

ב"ה

ש"פ מטות-מסעי, שבת חזק

ה'תשע"ג

גליון יח [אלף-נז]

# תוכן הענינים

## גאולה ומשיח

4..... תחיית המתים בנשמה שהתגלגלה בכמה גופים הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

12..... שערי בית המקדש השלישי. הת' שלום צירקינד

## אגרות קודש

18..... א"ל אביי לא שביק מר חיי לכל בריה הרב ישכר דוד קלויזנר

20..... דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב ונשמעים הרב משה מרקוביץ

## לקוטי שיחות

22..... שמירת הלויים בג' מקומות דהכהנים הרב מנחם מענדל מרוזוב

23..... דמיון יציאת הנשמה לס"ת שנשרף הרב בנימין אפרים ביטון

28..... סימוני כשרות – גורמים או מבדילים? (גליון) הרב וועלוול אדלר

## חסידות

34..... אור א"ס מאיר בחכמה בקירוב מקום (גליון) הרב משה מרקוביץ

## הלכה ומנהג

36..... שמיעת מוזיקה בימות השנה, בין המצרים וספירת העומר צבי רייזמן

54..... אכילה ומלאכה לפני תפילה וק"ש שחרית הרב שלום דובער לזין

- 58..... בענין הנ"ל .....  
הרב מאיר צירקינד
- 61..... ברכת אמת ואמונה .....  
הנ"ל
- 62..... היכר ציר – בירור בענין קביעת המזוזה למנהגינו .....  
הרב שרגא פיוויל רימלער
- 63..... אמירת "בשמחה" במוצאי יום-טוב .....  
הרב שבתי יונה פרידמן
- 65..... תגובה להנ"ל .....  
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 66..... אי עונג שבת דוחה איסור דרבנן .....  
הרב משה מרקוביץ
- 67..... בגדר אין מעבירין על המצוות לענין תפילין\* .....  
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 74..... הסמכת תפילין דר"ת לברכה .....  
הרב יוסף חיים חסדן
- 77..... קנס בהלוואה .....  
הרב שבתי אשר טיאר
- 80..... קריאת התורה במנחה של שבת לפני שעה ו' ומחצה (גליון) .....  
הרב לוי יצחק ראסקין
- 82..... פיענוח ב"הגהות לסידור רבינו הזקן" (גליון) .....  
הרב ברוך אבערלאנדער
- פשוטו של מקרא**
- 85..... בני אהרן הנותרים .....  
הרב שרגא פיוויל רימלער
- שונות**
- 86..... אוה"ת על איכה והס' "קול בוכים" .....  
הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא  
יצא לאור אי"ה לכבוד  
ש"פ עקב – כ' מנחם אב, ה'תשע"ג  
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ב', חמשה עשר באב ה'תשע"ג

**"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: 347-227-0308  
אימייל: [haoros@haoros.com](mailto:haoros@haoros.com)  
להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777  
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:  
[haoros.com](http://haoros.com)

---

## מודעה ובקשה

מבקשים אנו מכבוד הכותבים שיחיו, שלא  
לכתוב באריכות מחמת קוצר היריעה.  
המערכת

# גאולה ומשיח

## תחיית המתים בנשמה שהתגלגלה בכמה גופים

### הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ידועה השקו"ט בנוגע לתחיית המתים בענין גלגול נשמות, דכאשר נשמה אחת מתגלגלת פעמים ושלש, ובכל פעם הגוף הוא גוף אחר ואיננו הגוף הראשון, דלעתיד בתחיית המתים איך יהיה תחיית הגופים, אם כולם יקומו, או רק האחרון אשר בו נגמר תיקון הנשמה, והראשונים ישארו בתרדמת המות ולא יקיצו בתחיית המתים<sup>1</sup>, וראה בזה בס' 'מות המשיח בהלכה' ח"ב סי' צ"ו.

וזה לשון הזהר (פ' חיי שרה קלא, א<sup>2</sup>): אמר רבי חזקיה אי תימא דכל גופין דעלמא יקומון ויתערון מעפרא אינון גופין דאתנטיעו בנשמתא חדא מה תהא מנייהו, אמר רבי יוסי אינון גופין דלא זכו ולא אצלחו, הרי אינון כלא הוו כמה דהוו עץ יבש בההיא עלמא הכי נמי בההוא זמנא, וגופא בתראה דאתנטע ואצלח ונטל שרשים כדקא יאות יקום, ועליה כתיב (ירמיה יז, ח) והיה כעץ שתול על מים וגו' והיה עלהו רענן וגו', דעבד איבין ונטע שרשין ואצלח כדקא יאות, ועל ההוא גופא קדמא דלא עבד איבין ולא נטע שרשין (ולא זכה ולא אצלח) כתיב (שם, ו) והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבא טוב וגו' כי יבא טוב דא תחיית המתים<sup>3</sup>... אמר רבי יצחק זמין קודשא בריך הוא לארקע עלייהו על אינון גופין רוחין אחרנין, ואי זכאן בהון יקומון בעלמא כדקא יאות, ואי לאו יהון קטמא תחות רגליהון דצדיקיא

(1) וראה בענין זה בתשובת הרשב"א ח"א סי' תיח ובס' מנחת קנאות (מר' יחיאל ב"ר שמואל) ע'

.95

(2) ראה גם תיקוני זוהר תקונא ארבעין.

(3) תרגום: א"ר חזקיה אם תאמר שכל הגופים שבעולם יקומו לתחיה ויתעוררו מעפר, יש מקום לשאול אותם הגופין שניטעו בנשמה אחת שנתגלגלה בכמה גופות בוא"ז מה יהיה מהם איזה גוף יקום? אמר ר' יוסי אותם גופים שלא זכו לתקן נפשם ולא הצליחו הרי הם כאילו אינם כמו עץ יבש בעולם הזה כך הם לעתיד לבוא, והגוף האחרון שניטע והצליח וקבל שורשים כראוי יקום, ועליו אמר הכתוב "והיה כעץ שתול על מים" וגו' "והיה עלהו רענן" וגו' שעשה פירות ונטע שורשים [שעשה מעש"ט] והצליח כראוי, ועל הגוף הראשון שלא עשה פירות ולא נטע שורשים כתוב "והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב" וגו' כי יבא טוב זה תחיית המתים.

דכתיב (דניאל יב, ב) ורבים מישני אדמת עפר יקיצו וגו', וכלא אתקם ואתעתד קמי קודשא בריך הוא<sup>4</sup>.

בפשטות משמע מזה, דלפי ר' יוסי רק גופא בתראה דאתנטע ואצלח ונטל שרשים כדקא יאות יקום, ושאר הגופין הקודמין לא יקומו, אבל לפי ר' יצחק כל הגופין יקומו בתחי' והקב"ה יתן להם רוחין חדשים ויעסקו בתומ"צ כדי שיזכו וכו'.

ובזוהר פרשת משפטים (קה, ב) בדברי הסבא איתא: "בשעתא דיתער קודשא בריך הוא לאחייא מתיא הני דאתהדרו בגלגולא תרין גופא ברוחא חדא .. איהו יתקין כולא ולא יתאביד כלום וכולא יקום<sup>5</sup>, ומשמע מזה דלא סב"ל כדעת ר' יוסי, וראה בס' זוהר חי' (קאמארנא) פ' חיי שרה שם שכתב דשיטת ר' יוסי אינה להלכה כיון שהסבא במשפטים סתר זה, וגם ר' יצחק חולק עליו עיי"ש.

ובס' 'אגרא דכלה' (לבעל ה'בני יששכר') ריש פ' תבא פירש הפסוק דוהי' כי תבוא אל הארץ וגו' (דברים כו, א) שהכתוב מדבר אל הנשמה שבאה אל הגוף, שאם תטיב מעשיה אז יהי' לה הגוף לירושה ותשב בה גם לעתיד, אבל אם ח"ו לא תזכה אזי תתנטע באתר אחרא בסוד הגלגול ויהי' הגוף האחרון דאצלח הוא יהי' העיקר עכ"ל וזהו כר' יוסי.

-ובס' 'ערבי נחל' פ' שלח (בד"ה והנה איתא בזוה"ק) כתב "דהאמת הוא דגוף האחרון לבד שהשלים חוקו הוא עומד לתחיית המתים וגופים הראשונים נאבדו, וכל מצות שעשו גופים הראשונים יורש זה הגוף האחרון", וכן כתב בס' 'מנחת יהודא' (עטיה) פ' נח אופן לט עיי"ש, הרי דנקטי כר' יוסי דגוף האחרון דאצלח לתקן וכו' רק הוא יקום לתחיית המתים.

ועי' בס' 'מנחת כהן' ח"א (ע' קיב) שכתב: "אעפ"י שנוטעו כמה גופות לנשמה אחת, בעת התחי' גוף האחרון שהצליח בנשמה להשלימה ולתקנה ע"י מעשים טובים, היא תקום לתחיה ועליו נאמר והי' כעץ שתול על מים והיה עלהו רענן וגו' ושאר גופין הם כלא היו וכו' ומציין שם דזהו דעת ר' יוסי בזהר דהלכה כמותו ש"נימוקו עמו" (עירובין יד, ב; גיטין סז, א; ב"ק כד, א)<sup>6</sup>.

(4) תרגום: רבי יצחק פליג ואמר עתיד הקב"ה להוריק ולהמשיך על הגופים הראשונים רוחות אחרות בתורת חסד מה שלא הי' להם בחייהם ואם יזכו לעסוק בתורה ובקיום המצות יקומו לתחי' כראוי ואם לא יזכו, נפשם נעשית אפר תחת כפות רגלי הצדיקים דכתיב "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו וגו'" וכולם יקומו ויזדמנו לפני הקב"ה.

(5) תרגום: בשעה שיתעורר הקב"ה להחיות המתים אותם שבאו בגלגול שהם ב' גופים ברוח אחד . . הוא יתקן הכל ולא יהי' נאבד כלום והכל יקומו לתחיה.

(6) אלא דבאג"ק שם כתב הרבי בדברים אלו שאין נפק"מ להלכה עכשיו בזה"ז לא אולינן בתר הנך כללי, וראה בהפתיחה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב בענין זה בארוכה.

## ש"פ מטות-מסעי ה'תשע"ג

דעת הרבי ע"פ האריז"ל שכל גוף יקום

אמנם ב'אגרות קודש' ח"ב (ע' עג) כתב הרבי וזלה"ק: נשמות ישנות (שכבר היו פעם בעולם) וגופן. א"ר חזקי' אי תימא דכל גופין דעלמא יקומון ויתערון מעפרא, אינון גופין דאתנטיעו בנשמא חדא (שהיתה תחלה בגוף אחד ואח"כ באה בגוף שני) מה תהא מנייהו? א"ר יוסי אינון גופין כו' (זהר ח"א קלא, א. ת"ז תי' מ). ופירש דבריו האריז"ל (שער הגלגולים הקדמה ד) וז"ל: אם בפעם הא'... לא זכה לתקן אותה (הנפש) כולה ומת... לכן בעת תח"מ אין לו לגוף הא' אלא אותו החלק הפרטי (של הנפש) אשר תיקן הוא בחיים. ולכן כשמתגלגלת הנפש הזאת בגוף אחר להשלים תיקונה... בחי' החלקים של הנפש שנתקנו בגוף הזה השני... הם לזה הגוף הב' בזמן התחי'... וזהו ע"ד הנו"ל בסבא דמשפטים (זח"ב ק, א) בענין היבום. עכ"ל. ואין להקשות דא"כ יהיו כמה בני אדם שאין בהם אלא איזה חלקים פרטיים מהנפש ולא נפש שלמה, כי זאת למודעי, אשר כל חלק מהנפש כלול מכל החלקים. וכל חלק בפני עצמו הוא ציור קומה שלמה. אף שמצד היותו חלק מנפש יותר כללית אינו אלא בחינה אחת. וכו' עכלה"ק עיי"ש עוד, ובהערה 16 שם כתב: דהרמ"ז לזהר (שם) אחר שהביא דברי האריז"ל כתב, דלר' יצחק דפליג על ר"י בזה, הרי להאדם שלא תיקן אלא חלק פרטי מנפשו, הקב"ה נותן לו בזמן התחי' נשמה בתורת חסד אולי יעשו מצות באותה שעה, שאז יתקיימו בעולם ע"י אותה הנשמה, ואם לא יעשו יהיו אפר תחת כפות הצדיקים כו'. ומדלא הביא האריז"ל אלא דברי ר' יוסי נראה דסבירא לי' כוותי"ג<sup>87</sup>. עכלה"ק.

היינו דלפי ר' יוסי כל גוף יקום עם חלק פרטי של הנפש שתיקן, משא"כ לר' יצחק כל אחד יקום עם נפש שלימה שנותנים לו בתורת חסד כדי שיוכלו לעשות מצות וכו'.

ועיי"ש עוד (ע' צג) בענין זה וזלה"ק: בנשמות שבאו בגלגול כמה פעמים, איזה גוף יקום בתח"מ? כמה פרטים וחילוקים יש בזה, וכללות הענין הוא: מה שנשמה (והכוונה כאן לנר"ן כולם או אחד מהם. ולא לבחי' הנק' נשמה בלבד) באה בגלגול

(7) עיי"ש בשער הגלגולים הטעם שפירש כן לפי ר' יוסי, דלא שייך לומר בגוף שנתגלגל בו נשמה שלא יקום כלל בתחי', כיון דאין לך אדם מישראל שאינו מלא במצוות כרימון וא"כ למה יתבטל לגמרי בזמן התחייה? ולכן פי' ככפנים.

(8) בהערה 17 שם כתב לבאר: "ואסתפק בדוגמא: אדם אשר הצטיין בקיום מצות ואהבת את ד' [דברים ו,ה] ותיקן חלק נפשו זה, הנה בקום הגוף לתחי' ובו רק חלק פרטי זה, הנה בכל זה יהיו בו גם שאר עניני הנפש: נפשו תתבונן בגדולת ד' לקיים מצות וידעת [שם ד,לט], תהי' בה מדת היראה וכו'. אלא שכל זה יהי' מפני שהוא אוהב ה' ולכן רוצה לקיים רצונו, או, בפנימיות יותר, שמצד האהבה רוצה לדעת גדולת האהוב, ירא הוא להיות נפרד מן האהוב וכו', וכמרז"ל (סוטה לא א) ירא אלקים האמור באברהם [בראשית כב,יב] מאהבה כו' דכתיב זרע אברהם אוהבי [ישעי' מא,ח]. - וראה בלקו"ת [פח,ד] ד"ה אלה מסעי (השני ס"ב)", עכלה"ק. וראה לקוטי שיחות חט"ז ע' 517.

הוא (רובא דרובא) כדי לתקן מה שעדיין לא נתתקנה בירידתה בפעם הא' בגוף, וכיון שכל ישראל מלאים מצות כרמון, הרי בכל ירידה וגלגול נתתקנו כמה בחינות מהנשמה. ובתח"מ קם כל גוף וגוף עם חלקי הנשמה שתקן הוא. וז"ל בשער הגלגולים הקדמה ד: אם לא זכה הגוף לתקן אותה הנפש כולה ומת. הנה כיון שהגוף הזה הא' לא השלים לתקן את כל בחי' הנפש, לכן בעת תח"מ אין לו לגוף הא' אלא אותו החלק הפרטי אשר תיקן הוא בחיים ולכן כשמתגלגלת הנפש הזאת בגוף אחר להשלים תיקונה... החלקים של הנפש שנתקנו בגוף הזה השני... הם לזה הגוף הב' בזמן התחי' וכו' עכ"ל. וזהו כדעת ר' יוסי וכפי שנת"ל.

הרי דנקט דגם לפי ר' יוסי כל גוף יקום, אלא שלא יהי' לו רק חלק פרטי מהנפש שתקן, ולפי"ז ליכא סתירה לדברי הסבא, ויוצא גם דסב"ל דההלכה כר' יוסי כיון שהאריו"ל לא הביא דעת ר' יצחק כנ"ל.

ועי' בס' 'מגיד מישרים' פ' מקץ שכתב וז"ל: וכד מזדכך בר נש בגלגולא בתראה מזכי לאינך גופי קדמאי וכולהו יקומון בזמנא דתחייה כל גופא וגופא בנפשא דיליה .. ועילווייא דכולהו הוי גופא בתראה דעל ידו יזכו כולו ואיהו יהך בקדמיתא, וכל אינך יתמשכו בתרייהו כבנייא דאזלין בתר אבא משום דאיהו גרים לון למיתי לעלמא, להכי אינך גופי כולהו רווחו וזכו בגין ההוא גופא בתראה דאשתלים ובאורו יראו אור (ע"פ תהלים לו, ו) וכו' עכ"ל, דזהו ע"ד הנ"ל בהאגרת, וע"פ דבריו מבואר גם למה הדגיש ר' יוסי במיוחד אודות גוף האחרון, כיון שכולהו זכו על ידו והוא בראש.

### נוסחאות בהברכה בהרואה קברי ישראל

והנה בצל"ח ברכות נח, ב, על הגמ' שם: "הרואה קברי ישראל אומר: ברוך אשר יצר אתכם בדין וכו' מר בריה דרבינא מסיים בה משמיה דרב נחמן: ויודע מספר כולכם, והוא עתיד להחיותכם ולקיים אתכם, ברוך מחיה המתים" העיר שברי"ף (מג, ב מדפי הרי"ף) גורס להיפך "ועתיד להחיותכם בדין ויודע מספר כולכם", הקדים התחיה לידיעת המספר, וביאר הצל"ח טעם שינוי הנוסח ע"פ הנ"ל, דלגירסא שלפנינו "ויודע מספר כולכם והוא עתיד להחיותכם" הקדים ידיעת המספר לתחיה, וא"כ עם הגופות המתים ידבר, שיוודע מספר כולם, וכל הגופות בכלל, ועל כולם שוב אמר ועתיד להחיותכם שכולם ישארו חיים, אבל גירסת הרי"ף ועתיד להחיותכם, דיבר תחלה מהתחיה ואח"כ אמר ויודע מספר כולכם, דהיינו מספר הנשמות והגופות שיחיו, דהיינו האחרון והשאר לא יקיצו עכ"ל, והוסיף שם עוד לבאר עפ"ז שהרי"ף לשיטתו לא הביא גם הנוסח "לקיים אתכם" כיון דלשיטתו לא יחיה אלא גוף אחד פשיטא שיתקיים עיי"ש.

ולפי מה שהובא באגה"ק פי' האריז"ל והרמ"ז בזהר, נמצא דדברי הצל"ח אינם מתאימים לפירוש זה, דבשלמא לגירסא דילן בש"ס שכאו"א קם לתחי' א"ש הן לפי ר' יוסי והן לפי ר' יצחק, אבל במ"ש לפרש לדעת הרי"ף דרק אחד יקום וכו', הרי אין זה לא כר' יוסי ולא כר' יצחק.

ועי' בס' 'תפארת צבי' על הזהר ח"ב (להרה"ג ר' מרדכי שפיעלמאן ז"ל) פ' חיי שרה (ע' שצ) דבנוגע לר' יוסי נקט בפשיטות שלא יקום אלא גוף האחרון לבד, ובנוגע לדעת ר' יצחק כתב דבס' 'אור החמה' הביא פי' הרמ"ק שם, דסב"ל דאותם שהתגלגלו ולא הצליחו כלל בראשון לא יקומו בתחה"מ בין לר' יוסי ובין לר' יצחק, שאין לפרש שיתן להם הקב"ה נשמות חדשות שא"כ מה הפסיד הרמאי, ולא אמר ר' יצחק אלא במגולגלין שהיו מצליחין בראשון, דסב"ל כי תתנוצץ הנשמה העיקרית בכל הגופים ההם ועיקר הנשמה תהי' בצדיק שהצדיק יותר והצליח יותר, ושאר הגופים כיון שהם ג"כ הצליחו והצדיקו הנשמה, תתנוצץ הנשמה בהם כל אחד כפי שיעור צדקתם, והם כמו בנים לצדיק ההוא ואלו כשיחיו ינתן בהם חיות מועט בלא נשמה, וכשיזכו תתנוצץ בהם ניצוץ מאותה הנשמה שהי' להם מקודם והם בנים אל הנשמות הצדיקים, ואם לא יזכו נעשות אפר תחת כפות רגלי הצדיקים עיי"ש.

ולפי זה כתב ג"כ דאין זה מתאים לדברי הצל"ח, כי לפי הגירסא שלנו על כולם אמר 'ועתיד להחיותכם', ולפי הנ"ל הלא אותם שלא הצליחו כלל לכו"ע לא יקומו בתחה"מ, ואפילו אותם שהצליחו בראשון גם לפי ר' יצחק עדיין תלוי אם יזכו אז יתקיימו בעלמא ואם לא יזכו לא יתקיימו בעלמא.

וצריך לומר שהצל"ח נקט בב' דעות אלו שלא כהנ"ל, אלא דדעה א' סב"ל דרק גוף האחרון יקום וזהו מתאים לגירסת הרי"ף, ודיעה הב' סב"ל שכאו"א יקום מתאים להגירסא דילן בש"ס, וכבר הובא בס' 'ימות המשיח בהלכה' שם דבס' דברי תורה' (להגה"ק ממנוקאטש זצ"ל) ח"ח אות ע"ה הביא דברי הצל"ח וכתב עליו וז"ל: נבהלתי משתומם איך כתב חקירה גדולה זו בשם עצמו רב האי גאון וקדוש בעל הנובי ז"ל (אשר כפי עדות בנו בהקדמה העיד עליו וכו' כי הי' בקי בכתבי האריז"ל) ומי לא ידע כי שאלה זו בהני גופני דלא אצלחון אשלומי בגלגולם מזהו"ק פ' חיי (קלא, א) וכן בסבא פ' משפטים (קה, ב) באורך גדול ורבו המפורשים הראשונים ז"ל וכו' עכ"ל.

וכן בצל"ח לעיל שם (ברכות דף י, א, בד"ה והנה הצדיק) כתב וז"ל: אם מת קודם זמנו בעון הדור או הוא נכשל במקרה וחסא ומת בחטאו לא כלה זמן פעולתו עדיין וצריך להתגלגל עוד הפעם וצריכה נשמתו לבוא עוד הפעם לעולם, אבל גוף הנרקב זה לא ישוב להולד עוד, וצריכה הנשמה לבוא בגוף אחר, ולתחיית המתים

ודאי לא תתחלק הנשמה לחלקים רבים, אבל ישוב לגוף האחרון אשר הוא השלים אותה מחסרון שהיה לה נמצא שלא תשוב לגוף הראשון עכ"ל, הרי ששם לא כתב שישנם דעות בזה, ובהגהות 'עיתור סופרים' (על ספר מטפחת סופרים מהיעב"ץ, ריש ח"ב פ"ח אות נב) הביא דברי הצ"ח אלו וכתב דנראה דאישתמיט מיני' כל הני דוכתא בזוהר, ועי' עוד בס' 'תורת מנחם - מנחם ציון' ע' 387 ("רשימת דברים" מיום ב' י' אדר תשל"ד) בזה, ובס' 'מצודות דוד' - טעמי המצוות להרדב"ז - (ע' קצט), וכדהובא כבר בפרטיות בס' 'ימות המשיח בהלכה' שם.

### רב ששת הי' גלגולו של בבא בן בוטא שלו עיקר השכר

והנה ב'אגרות קודש' שם ע' מז כתב וזלה"ק: ר' ששת, איתא בשער הגלגולים (סוף הקדמה ד') ובס' הגלגולים (פ"י) בפ"י מה שהי' ר' ששת אומר חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי כו' (פסחים סח, ב) אשר ידע ר"ש כי הי' בראשונה בגוף בבא בן בוטא והשלים נפשו, ולא חסר לו כ"א דבר מועט, ועי' נתגלגלה נפשו שנית ברב ששת, ובאופן זה הסדר הוא, אשר עיקר השכר של התומ"צ שעושה בגלגול הב', הוא רק לצורך נפשו ולא גופו השני, כי בזמן התחי' תחזור נפשו אל הגוף הא' שבו עסק בתומ"צ רוב הצריך לו, ולכן הי' גופו - של ר"ש - עצב, והי' אומר חדאי נפשאי דוקא ולא הגוף וכו' עכלה"ק. וכן כתב שם בע' פ"ד. (הובא גם בס' 'ככר לאדן' להחיד"א אבות פ"ב מ"ח, ובס' 'חסד לאברהם' מעין ה' נהר יט בד"ה ודע שאם, ונת' שם ד"בבא" ו"ששת" הן אותיות מתחלפות בא"ת ב"ש, גם חזינן (ב"ב ד, א) גבי בבא בן בוטא דהורדוס סימא את עיניו, לכן גם בגלגולו ברב ששת הי' סגי נהור).

והנה נראה דכל מה שכתבו הוא, דהשכר של הנפש תהי' בגוף ראשון של בבא בן בוטא, אבל לא מיירי בהתחי' עצמה שתהי' רק בגוף הראשון, דפשוט הוא דגם גופו של רב ששת יקום לתחי' ומכ"ש ע"פ מה שנת' לעיל בדעת ר' יוסי, ואין להקשות דלמה לעיל נת' דגוף האחרון הוא העיקר, וכאן נת' דגוף הראשון הוא העיקר? דאפ"ל דכאן שאני כיון דבבא בן בוטא עסק הרבה בתורה ומצוות וכו' ולא נשאר לו רק דבר מועט להשלים ולכן גופו הוא העיקר, וכן משמע בשער הגלגולים שם וז"ל: דע כי בבא בן בוטא החסיד מתלמידי שמאי הזקן שכל ימיו היה מקריב אשם ספק (כריתות כה, א) הוא שחזר עתה להתגלגל ברב ששת להשלים איזה תקון שהיה צריך לו עדיין.. ובזה נבוא אל הביאור, דע כי הנה מי שלא השלים תקונו בגלגול א' מוכרח להתגלגל עוד שנית להשתלם אף אם חסרונו דבר מועט, והנה אם בגלגול א' השלים נפשו ולא חסר לו כי אם דבר מועט הנה כשחזר להתגלגל שנית, כל השכר של התורה והמצוות שעשה עתה בגלגול השני הוא לצורך נפשו הבאה עתה בגוף השני הזה להשתלם, וכאשר יקומו בזמן התחי' תחזור נפשו אל

הגוף הראשון שבו עסק בתורה ובמצוות רוב הצריך לו, ולא בא בגוף הב' הזה אלא בהשאלה וכו' עכ"ל.

ועי' בס' 'שני אליהו' (להבן איש חי) דרוש ג' וז"ל: ואל תתפלא על זאת דאיך אפשר הנפש שבגוף רב ששת תלך בזמן התחיה לגוף בבא בן בוטא וישאר גופו של רב ששת ריקם חס ושלום? כי הנה דע שכבר גילה רבינו האר"י ז"ל בשער הגלגולים במקום אחר (סוף הקדמה י"א) ואמר שאי אפשר לנפש שתתגלגל באיזה גוף בלתי שיבאו עמה ניצוצות חדשים עיין שם, ולפי זה בזמן התחיה כשתלך נפשו של רב ששת לגוף בבא בן בוטא ואותם ניצוצות חדשים שבאו לגוף רב ששת עם אותה הנפש אלו ישארו בגוף רב ששת בזמן תחיה, ואלו ודאי יקחו מן סיגול התורה והמצוות מה שראוי להם לפי ערכם עכ"ל, וממשיך לבאר שם דבודאי יקח רב ששת שכר בתחי' אלא שיהי' מצד חסדו של הקב"ה, משא"כ בבבא בן בוטא הי' זה שכר מצד הדין, וענין השמחה שייך בעיקר בתשלום שהוא מצד הדין ולא מצד שניתן לו מצד חסד, ולכן אמר רב ששת חדאי נפשאי כו' שהשמחה הוא רק בנפשאי דזהו נשמת בבא בן בוטא שהי' בקרבו, לך קראי לך תנאי וכו', שהוא יקח השכר מצד הדין ולא אצלו שיבוא מצד החסד עיי"ש בארוכה שהוסיף ביאור בזה ע"פ הדין בזה יכול וזה אינו יכול.

### ענין הגלגול נוהג באנשים ולא בנשים

והנה בס' 'שער הגלגולים' (הקדמה ט') כתב וז"ל: דע כי מדת הגלגול נוהגת באנשים הזכרים ולא בנשים הנקבות, וז"ס פסוק דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת, ר"ל: דור הולך ודור בא, והם האנשים המתגלגלים, אבל הארץ שהם הנשים הנקראות ארץ כנודע לעולם עומדת, ואינם חוזרות בגלגול. עוד יש טעם אחר והוא, כי האנשים לפי שמקיימים מצוות עסק התורה אינם יכולים ליכנס בגיהנם, כי אין אור של גיהנם שולטת בהם וכמ"ש באלישע בן אבויה (חגיגה טו, ב) לא מידן נדייניה, משום דעסק בתורה, ולא לעלמא דאתי נסקיה, כיון דחטא, ולכן מוכרחים הם להתגלגל למרק עונותיהם תמורת גיהנם, אבל הנשים שאינם עוסקות בתורה, יכולים ליכנס בגיהנם למרק עונותיהם ואינם צריכים להתגלגל וכו' עכ"ל. ועיי"ש גם בהקדמה כ'. הובא באגרות קודש ח"י ע' יג אשר בכלל אין מדת הגלגול נוהגת בנשים, ועי' גם בס' 'תורת מנחם' תשמ"ח ח"ב (ע' 366 בהערה 56) שהביא בשם הרמ"ז שאין גלגול בנשים.

ובס' 'בן יהוידע' (סנהדרין כו, א) ד"ה טלטולא דגברא קשה מאתתא כתב וז"ל: טלטולא קאי על הגלגול, כי האשה אע"פ שמתגלגלת גלגוליה מועטין, מפני שפטורה מ"ע שהזמ"ג וגם פטורה מביטול תורה כו' ואין בידה עון גזל וגניבה וחמס ושבועת שקר והשגת גבול וכיוצא מפני שאין לה עסק של מו"מ בשוק אלא יושבת

בירכתי ביתה, אבל האיש יש לו גלגולים רבים וגם משונים לחומר העונות ולכן אמר טלטולא דגברא קשה מאתתא וכו' עכ"ל.

ועי' בס' 'עשרה מאמרות' (מאמר אם כל חי ח"א סי' ג') שכתב הרמ"ע מפאנו וז"ל: ועליהם נאמר (במדבר א, ב) לגולגלותם שהיה משה רבינו ע"ה צופה ברוח הקדש במנין הטיפין שבראש כל אחד ואחד .. שכל מי שהיה עתיד הוא לבדו להעמיד ששים רבוא היה נמנה ראש משפחה .. ויותר מזה גם כן היה צופה ומביט בכל אחד ואחד מהם והוא רז נגלה במלה הנזכרת למי שישית אליה לב וכו' ופירשו המפרשים כוונתו 'זהו רז נגלה' פי' במלת 'גלגלותם' דהכוונה שהיה מבין ומביט גלגולם איך שיתגללו, וכן איך נתגלגלו (ראה מגיני שלמה ויד יהודה שם), ובילקוט ראובני ר"פ במדבר הביא כן בשמו וז"ל: מרע"ה ידע כמה פעמים יגלגל כל אחד מישראל, וזהו רז נגלה למלה המזכרת ר"ל לגלגלותם פי' מלשון גלגול ועיבור עכ"ל, הובא בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רצ"ד.

ובס' 'פני דוד' להחיד"א ר"פ במדבר כתב וז"ל: ובילקוט ראובני כתב לגולגלתם רמז לגלגול ע"ש באורך ויומתק לפי רמז זה אומרו כל זכר לגולגלותם הנשים על הרוב לא יבואו בגלגול כמ"ש האר"י זצ"ל, וכ"כ בספרו 'רוח חיים' (דרוש ה' לשבת הגדול פא, א) שכבר נודע שכתב רבינו האר"י ז"ל כי רוב הנשים אינן באות בגלגול.

וכבר ביארו המפרשים דבודאי מצינו ענין הגלגול גם בנשים כמו חוה בהאמהות, רחב בחנה, תמר ברות, ועוד עוד, וראה בס' 'דבש לפי' (מערכת א' אות טו, ומערכת ה' אות כח ובכ"מ), וכן איתא בכ"מ בשיחות קודש ('תורת מנחם' שם ע' 411 הערה 122, ובכ"מ) דאין הדורות נגאלים אלא בשכר נשים צדקניות בישראל (יל"ש רות רמז תרו בסופו, ממדרש זוטא רות). וכמו שהי בגאולת מצרים שבזכות נשים צדקניות שבאותו דור נגאלו (סוטה יא, ב. שמו"ר פ"א יב) וי"ל שכן הוא במיוחד בנוגע לנשים צדקניות שבדורנו - שהוא גלגול של דור יוצאי מצרים (שער הגלגולים הקדמה כ. ל"ת וספר הליקוטים (להאריז"ל) שמות ג,ד) אלא דכוונת האריז"ל דברוב נשים ליכא ענין הגלגול, וראה בכל הנ"ל בס' 'מגדים חדשים' ר"פ במדבר בארוכה.

והנה לפי מה שהובא לעיל בנוגע לתחיית המתים בגלגולים, הנה לפי דעות אלו דסב"ל לפי ר' יוסי (וסב"ל שכן הוא להלכה) דרק גוף האחרון יקום בתחה"מ, נמצא דבנשים שאין שם גלגול כ"כ יהי' התחי' בהן במספר מרובה הרבה יותר

9) ועי' בשו"ת בנין שלמה (בהקדמה שני' שבראש הספר בחידושיו לפ' במדבר ג,טו) שהקשה על העשרה מאמרות דהאיך יפרנס לקרא דולקחת חמשת שקלים לגלגלת דהתם לא שייך זה וסיים בצ"ע.

מהאנשים, משא"כ לפי מה שהובא מהאריז"ל דגם לפי ר' יוסי יקומו כל הגופים שנתגלגלו, ליכא הפרש בהמספר שביניהם.



## שערי בית המקדש השלישי

### הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית - 770

ידוע א' מהתייחוסים המובא בשיחות קודש בכ"מ<sup>1</sup>, בין שיטת רש"י ותוס' וכו' דהמקדש יבנה בידי שמים ושיטת הרמב"ם וכו' דהמקדש יבנה ע"י מלך המשיח (בידי אדם), הוא, שהמקדש עצמו אכן יבנה בידי שמים וירד מלמעלה, אבל שערי ביהמ"ק (שנעשו בידי אדם) ונגנזו בארץ, כמארז"ל בכ"מ, יעלו ויתגלו לע"ל, ומה"מ יעמידום, ועי"ז זה נחשב כאילו בנאו כולו, ע"פ הדין (ב"ב נג, ב) דמעמיד שערים קנה כל הבית<sup>2</sup>.

והנה אע"פ שבדואי לע"ל יורה לנו מלך המשיח כל הפרטים בזה, מ"מ כחלק מהעיון ב"תורת הבית", יש להעיר על כמה פרטים בזה. וראשית כל יש להביא המדרשים אודות גניזת שערי ביהמ"ק ועלייתם וחיבורם לביהמ"ק השלישי בב"א.

במסכת סוטה דף ט' ע"א "דרש ר' חיינא בר פפא מאי דכתיב (תהלים לג, א) רננו צדיקים בה' לישראלים נאוה תהלה אל תקרי נאוה תהלה אלא נוה תהלה זה משה דודו שלא שלטו שונאיהם במעשיהם. דוד דכתיב (איכה ב, ט) טבעו בארץ שערי...". והנה רש"י שם פירש דקאי על שערי "חומת בת ציון" שהוא עיר דוד<sup>3</sup>. אמנם עה"פ באיכה שם כתב רש"י "מדרש אגדה<sup>4</sup> לפי שחלקו כבוד לארון שנאמר

(1) לקו"ש ח"א ע' 98 הערה 61. ובכ"מ.

(2) ויש להעיר מרש"י עה"פ (בראשית מט, יא) שמפרש דברי התרגום שם "בני אתוננו. יבנון היכלי' לשון שער האיתון בספר יחזקאל". ולכאור' מכאן משמע שבנ"י יבנו בית המקדש לע"ל (כמ"ש בתרגום שם - דקאי על לע"ל - יסחר ישראל לקרתי' חמא יבנון היכלי'), והרי רש"י פ"י בכ"מ - וגם בפשט"מ בפ"י עה"ת שמות טו, יז - שבית המקדש יבוא משמים (אלא שאין כאן שאלה גמורה, שהרי אין הכרח להשוות פרש"י בדברי אונקלוס לפירושו בשאר מקומות כמוכן). אלא שי"ל שזה מבואר ע"פ הדיוק ש"יבנון היכלי' קאי על שער האיתון כדפרש"י, והרי השערים טבעו בארץ ויתגלו לע"ל ויעמידום בני' (ועי"ז נחשב שהם בנו את כל הבית) כנ"ל. ועפ"ז יומתק למה בנין היכל נרמז דוקא בקרא בשם שקשור עם שער האיתון. אבל צ"ב כי לשיטת רש"י הנה שער האיתון (שהוא שער המזרחי של עזרת נשים לע"ל) יהי' גבוה משער המזרחי בבית המקדש השני, ראה לקמן.

(3) וראה ג"כ בסדר אליהו רבה פ"ל (פכ"ח) "כיון שראה בנבואה שיטבעו שערי ירושלים שנאמר טבעו בארץ שערי' וראה ג"כ בנבואה שלעתיד יעלו השערים מן הארץ" ע"ש.

(4) איכה רבה שם ובכ"מ.

(תהלים כד, ז) שאו שערים ראשיכם<sup>5</sup> לפיכך לא שלטה בהם ברי' וטבעו בארץ. ורבותינו אמרו מעשי ידי דוד היו לפיכך לא שלטו בהם אויבים", שמזה נראה שמפרש שקאי על שערי בית המקדש<sup>6</sup>.

הנהגה בפרטיות יש קצת חילוק בין הטעם לזה שטבעו בארץ שערי' שהוא משום שחלקו כבוד לארון, ובין הטעם שהוא מצד שהוא מעשה ידי דוד. דמצד זה שהוא מעשה ידי דוד, בפשטות י"ל שכן הוא בנוגע כל השערים של בית המקדש, שכולם היו מעשה דוד<sup>7</sup>.

אבל מצד הטעם שחלקו כבוד לארון, לכאורה תלוי בין המדרשים השונים שבדבר, דיש חילוקים שונים במדרשים בזה<sup>8</sup>. דבמס' שבת דף ל' ע"א "כשבנה שלמה את בית המקדש ביקש להכניס ארון לבית קדשי הקדשים דבקו שערים זה בזה ... כיון שאמר (דברי הימים ב ו, מב) ה' אלקים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דוד עבדך מיד נענה" ע"ש. ורש"י שם ד"ה דבקו שערים כתב "של בית קדשי הקדשים". ובמהרש"א סוטה שם קישר המארו"ל הנ"ל בסוטה עם הגמ' כאן. ועפ"ז לכאורה המארו"ל דסוטה הנ"ל שטבעו בארץ שערי' קאי אודות שערי קה"ק שחלקו כבוד לארון.

ובבמדבר רבה ט"ו, י"ג<sup>9</sup> איתא "בשעה שהכניס שלמה את הארון למקדש אמר שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם שהיו הפתחים שפלים ... אמר להם התגדלו שמלך הכבוד עליכם מיד חלקו לו כבוד ונשאו עצמן ונכנס הארון אמר להם הקב"ה אתם חלקתם לי כבוד חייכם כשאני אחריב את ביתי אין אדם שולט בכם תדע שכל כלי המקדש גלו ... אבל שערי בית המקדש במקומן נגנזו שנאמר "טבעו בארץ שערי'". וכאן משמע (מדסיים אבל שערי בית המקדש) שקאי על שערי בית המקדש, (ולא (רק?) שערי קה"ק), אע"פ שאינו מפורט כאן איזה פתחים היו שפלים.

ובשמות רבה ח, א איתא "שאו שערים ראשיכם. שלמה אמר הפסוק הזה בשעה שהכניס הארון לבית קדשי הקדשים עשה ארון של עשר אמות כיון שהגיע

5 ע"פ שיטת הבמדבר רבה דלקמן השערים חלקו כבוד לארון כשאמר שלמה פסוק זה דשאו שערים ראשיכם וגו'. אבל בכ"מ (ראה לקמן) מבואר דהי' זה רק כשאמר הפסוק "זכרה לחסדי דוד עבדך". אבל גם לפי שאר המקומות י"ל בפשטות דנשיאת השערים קשור ומרומז עם הפסוק הזה (ראה בסוף מדרש שוחר טוב שהועתק לקמן).

6 וראה ג"כ לקו"ש חט"ז ע' 465, הערה 9.

7 ראה בעיון יעקב לעין יעקב סוטה שם.

8 ראה ג"כ פי' מהרו"ז לשמות רבה ח א בתחילתו.

9 ועד"ז בתנחומא בהעלותך ט.

לפתח בית המקדש הי' הפתח של עשר אמות והארון של עשר אמות ואין עשרה אמות יכולין ליכנס בתוך עשר אמות ועוד שהיו טעונים בו כיון שבא להכניסו לא הי' יכול"ו עיי"ש בהמשך המדרש שהביא ארונו של דוד ונענה. והנה במדרש שוחר טוב על הפסוק בתהלים כ"ד, ז (הובא ג"כ בילקוט שמעוני על תהלים רמז תרצט) איתא באופן אחר וז"ל "את מוצא בשעה שבנה שלמה את בית המקדש בקש שלמה להכניס את הארון לבית קדשי הקדשים והי' השער קטן חמש אמות ארכו<sup>10</sup> ושתיים אמות וחצי רחבו, והארון הי' אמה וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו, וכי לא אמה וחצי נכנסת בתוך שתיים וחצי, אלא באותה שעה דבקו השערים זה בזה .. כיון שאמר ה' אלקים אל תשב פני משיחך וזכרה לחסדי דוד עבדך מיד נשאו שערים ראשם ונכנס הארון" (וזהו ע"ד דברי הגמ' הנ"ל).

וביפה תואר על שמו"ר שם כתב, די ש לפרש החילוק בין שמו"ר למדרש שוחר טוב, דבשמו"ר מדובר על פתח בית המקדש, (דמסתמא הי' עשר אמות כמו בבית שני), אבל במדרש שוחר טוב מדובר על פתח קדש הקדשים. (ואע"פ שמסיים שם דיותר נראה דפליגי, לכאו' כוונתו דפליגי באופן הנס, ע"ש, אבל לכאו' אצ"ל דפליגי במדות השערים). ועפהנ"ל לכאו' יוצא, דע"פ השמו"ר כל השערים של בית המקדש שהיו של עשר אמות (מסתמא כמו בבית שני) חלקו כבוד לארון, וא"כ כולם טבעו בארץ. אבל לפי המדרש שוחר טוב הנ"ל, הרי רק שערי בית קה"ק חלקו כבוד לארון (וכן משמע ברש"י שבת כנ"ל), וא"כ רק אודותם מבואר להדיא שטבעו בארץ<sup>11</sup>.

והנה בין להטעם שטבעו בארץ משום שהם מעשי ידי דוד, ובין להטעם שזהו משום שחלקו כבוד לארון, מובן בפשטות שזה קאי רק על שערי בית המקדש הראשון (ולא השני). [ועפהנ"ל שהשערים שיקבעו בבית המקדש השלישי היינו השערים שעשו דוד, מובן בפשטות דהנצחיות של ביהמ"ק השלישי הוא גם מצד השערים, דגם מעשה ידי דוד הם נצחיים, כמבואר בלקו"ש חט"ז ע' 470 ואילך]. וצ"ע בנוגע שערי בית המקדש השני.

ובפרקי דרבי אליעזר פרק נ"א: "ר' אליעזר אומר בית המקדש עתיד להעלות<sup>12</sup> ולהתחדש מה כתיב עליו (ישעי' מג, יט) הנני עושה חדשה עתה תצמח הלא תדעוה. ושערים שטבעו בארץ עתידים לעלות ולהתחדש כל א' וא' במקומו".

10) לכאו' צ"ע דבאם נפרש שמדובר אודות שער קה"ק, (ראה לקמן), איך אפ"ל שהי' חמש אמות ארכו, והלא בבית ראשון הי' רק אמה אחת בין הקודש וקה"ק כידוע. ואולי פי' אורך כאן קאי על גובה הפתח. ראה רש"י יחזקאל מ"א "שהפתח גובהו הוא ארכו, והרחב מסף אל סף".

11) ראה בכ"ז בס' אוצרות ירושלים ח"י ע' ר"ט.

12) לכאורה משמע מכאן (ומהל' "עתה תצמח") שביית המקדש יתגלה מן הארץ, ולא שירד מן השמים כמו שמבואר ברש"י ותוס' סוכה מא ובכ"מ.

(וממשיך שם "ושער החצר הפנימית הפונה קדים ששת ימי המעשה דלתיו סגורים וביום השבת הן נפתחין מאליהן שנאמר (יחזקאל מו, א) כה אמר ה' שער החצר הפנימית וגו'..."). ע"כ בהנוגע לענינינו. ומהלשון "עתידים לעלות ולהתחדש כל אחד ואחד במקומו" משמע שכל השערים של ביהמ"ק טבעו בארץ וכולם עתידים להיות חלק מביהמ"ק השלישי.

[ובביאור הרד"ל שם (אות ל') כ' "מכאן סמך גדול לדעת רש"י ז"ל ושאר מפרשים שדחקו לכיין פי' בנין יחזקאל ע"פ בית שני לכוונן יחד, כי כיון שכא"א עולה ומתחדש במקומו ע"כ שוים הם בבנינם...". ולכאורה צ"ע שהרי ע"כ לומר שיש חילוקים בין המקדש השני להמקדש השלישי. וגם בנוגע למקום השערים יש שינויים בין המקדשות כדלקמן].

ב. והנה יש מקום לעיון שהרי כמה שינויים ישנם בין השערים של המקדש השני להמקדש השלישי. ואע"פ שלא מפורש בקרא המדות דהשערים של בית ראשון, מ"מ מסתבר לומר שהיו שווים בזה להמקדש השני, (וכמ"ש בספר עזרת כהנים על מס' מדות (פ"א מ"ד בבני יוסף אות א' ובכ"מ)).

והשינויים ביניהם: בנוגע מספר השערים: במקדש שני היו לכה"פ ה' שערים (ויותר<sup>13</sup>) לעזרת ישראל, ולעזרת נשים הי' שער א' (או ג', ראה בס' עזרת כהנים על מס' מדות פ"ב מ"ה על מ"ש "וחלקה היתה בראשונה"). ובמקדש השלישי היו רק ג' שערים להעזרת נשים, (מזרח דרום וצפון), וכנגדן ג' שערים לעזרת ישראל. (בנוגע מספר השערים בהר הבית בבית המקדש השלישי האם יהי' שווה לבית המקדש השני, או שהיה ג' שערים, ראה בס' עזרת כהנים מס' מדות פ"א מ"ג בבני יוסף בתחילתו<sup>14</sup>).

בנוגע מדות השערים: לפי שיטת רש"י (יחזקאל מ, ט"ו), גובה שערי העזרת נשים ועזרת ישראל בביהמ"ק השלישי יהי' נ' אמה, משא"כ בבית שני היו רק כ' אמה. אבל הרד"ק (שם) חולק על רש"י בענין גובה השערים, וכנראה ס"ל שיהיו באותו גובה כמו בבית שני.

שער קדש הקדשים: לשיטת רש"י (יחזקאל מא, ג) בבית המקדש השלישי יהי' גבהו ו' אמות ורחבו ז' אמות. (והרד"ק שם פירש שעובי הפתח הוא ו' אמות וא"כ לא כתוב שיעור לגובה). ובבית ראשון, לכאורה לפי המדרש שוחר טוב שמובא לעיל, משמע שרוחב שער קה"ק הי' רחבו ב' וחצי אמות. (ואם נפרש מש"כ

13) וראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 212 ואילך.

14) וראה ג"כ רד"ק ליחזקאל מ, טו.

במדרש שוח"ט שם "חמש אמות ארכו" על הגובה, הרי לשיטת רש"י גובה שער קה"ק בבית שלישי הוא גבוה באמה אחת על שער קה"ק בבית ראשון).

וא"כ יוצא, שלפי שיטת הרד"ק, יש לפרש ששערי העזרות וההיכל של בית ראשון יעלו ממקומם ויקבעו בבית השלישי. אבל לפי שיטת רש"י יוצא שהשער היחיד שמשותווה במדותיו בין בית המקדש הראשון לבית המקדש השלישי הוא רק שער ההיכל (וכן שני הפשפשים שהיו לו לשער הגדול), ושאר השערים שטבעו, לכאורה א"א להעמידם במקום בבית המקדש השלישי, שהרי אינם כפי המדות הנצרכים.

וא"כ צ"ב להתאים כל הנ"ל עם מ"ש בפרדר"א "ושערים שטבעו בארץ עתידים לעלות ולהתחדש כל א' וא' במקומו". דלכאורה איך אפ"ל שכל השערים יקבעו באותו מקום כמו שהי' בבית המקדש הראשון, הרי הן מצד מספר השערים, בבית המקדש השלישי יהי' פחות מהמקדש השני, והן מצד מדות השערים (לפי שיטת רש"י) יהיו שניונים כנ"ל. ודוחק לפרש כוונתו שקאי רק על שער ההיכל והב' פשפשים שהיו לו (שע"ז ממשיך "ושער החצר הפנימית הפונה קדים ששת ימי המעשה דלתיו סגורים וביום השבת הן נפתחין מאלהן...").

[בנוסף לזה, הרי מדות העזרות בבית השלישי באורך ורוחב יהיו ג"כ שלא בערך לגבי הבית השני, אבל לכאורה אין בזה שאלה על מ"ש בפרדר"א שהשערים עתידים לעלות ולהתחדש כל א' וא' במקומו, כי אין הכרח לפרש "במקומו" דהיינו באותו מקום ממש שבו הי' בבית שני, אלא במקום הכללי, היינו עזרת נשים ועזרת ישראל וכו']<sup>15</sup>.

[ובנוגע שערי הר הבית לע"ל, לשיטת רש"י לא מפורש בקרא ביחזקאל. וגם לשיטת הרד"ק שמפרש הפסוקים ביחזקאל בתחלת פרק מ' על שער הר הבית, אבל לשיטתו אין חילוק בין מדות השערים בין ביהמ"ק הב' להג'. וא"כ בנוגע לשערי הר הבית לכאן י"ל לכו"ע ששערי הר הבית הג' יהיו שווים במדותיו לשערי הר הבית במקדש השני<sup>16</sup>. אבל מ"מ, לכאן הביאור הנ"ל שבנ"י יעמידו השערים

15) להעיר מלקו"ש חכ"ד ע' 652 הערה ד"ה במקומו. התוודעויות תשד"מ ח"ד ע' 2621 ואילך, אודות דברי הרמב"ם "ובנה מקדש במקומו".

16) אבל בס' משכני עליון מפרש שגם גובה שערי הר הבית לע"ל יהיו חמשים אמה.

ובכללות הענין יש להעיר משיר השירים רבה פ"ב ט ד "כתל מערבי של בית המקדש .. שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם ושער הכהן ושער חלדה לא חרבו לעולם עד שיחדשם הקב"ה". אבל לכאן הר"ז ענין אחר מהענין של טבעו בארץ שערי, כי לכאן הכוונה כאן שלא חרבו בכלל, ע"ד הכותל המערבי. (והחוקרים אומרים ששרידים מזוהות ומשוקף שער חולדה עדיין נמצאים במקומם, וכן שער הכהן דהכוונה לשער המזרחי (שבו הי' הכהן יוצא לעשות הפרה אדומה) עדיין קיים (אלא שמכוסה בעפר, וקצתו העליון ניכר)).

מדבר בעיקר אודות שערי ההיכל והעזרות, ולא שערי הר הבית. ובפרט שהשם "מקדש" קאי על עזרת ישראל ולפנים, כמבואר בלקו"ש חכ"ט ע' 71 הערה 7, ולכא' השקו"ט הנ"ל האם יבנה משמים או ע"י בני"א הוא בעיקר לחלק הנקרא "מקדש".

וגם יוצא מכהנ"ל נפקא מינה בנוגע הביאור הנ"ל שהובא כ"פ בשיחות הקודש, שע"י העמדת השערים נחשב כאילו נעשה כל ביהמ"ק ע"י בני"א, האם הכוונה שגם שערי העזרות יעמידו בני"א, ועי"ז נחשב שגם העזרות נבנה על ידם, או שמספיק שרק יעמידו שערי ההיכל, בכדי שהבנין עצמו יהי' נחשב שנעשה על ידם. דלשיטת רש"י הנ"ל, לכאורה רק בנוגע שערי ההיכל אפ"ל שבני"א יעמידו השערים שטבעו בארץ מביהמ"ק הראשון. אבל אי נימא שגם שערי העזרות יעמידו בני"א השערים שטבעו בארץ, (שזה מתאים לפי שיטת הרד"ק כנ"ל), לכאורה עי"ז יומתק יותר שע"י"ז מודגש הקנין והעבודה דבני"א גם בעזרות<sup>17</sup>. [ולהעיר משיחת קודש י"א מנחם אב תנש"א, שמביא הביאור הנ"ל, ומדגיש שהלכה זו היא בנוגע קנין בתים וחצירות. ולכאורה משמע מזה שבני"א יעמידו הדלתות של בית המקדש וגם של העזרה (החצר)]. ויש לעיין בזה.

עוד יש להעיר בכללות הענין ממה שכתוב בפסיקתא רבתי פל"ב קרוב לסופו עה"פ (ישעי' נד, יב) "ושעריך לאבני אקדח וכל גבולך לאבני חפץ" "שעתיד הקב"ה לעשות שער גדול לבית המקדש ושני פשפשים מאבן טובה אחת של מרגליות". וכנראה – לפי מדרש זה – שס"ל ששער הגדול יבנה ע"י הקב"ה בעצמו, ולא יהי' אותו השער שהי' בבתי המקדש הקודמים.

ויה"ר שנזכה לראות בבנין בית המקדש השלישי תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



17) וגם דוחק לומר דע"י העמדת שערי הר הבית (באי נימא שגם הם טבעו בארץ ויעמידום בני"א לע"ל) מודגש הקנין גם בנוגע להעזרות. ובפרט שהר הבית דלע"ל יהי' הרבה יותר גדול משטח העזרות וביהמ"ק כמבואר בקרא דחזקאל.

# אגרות קודש

## א"ל אביי לא שביק מר חיי לכל בריה

### הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

באגרות קודש ח"ג (ע' סא) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בהא דאיתא בתניא פ"א: "אמר רבה כגון אנא בינוני. א"ל אביי לא שביק מר חיי לכל בריה וכו'".

"בהערותו בתניא רפ"א "אמר רבה כגון אנא בינוני" - כפי רצונו, הנני כותב בזה מה שנלפענ"ד בפ"י מש"כ בתניא:

"...ב) מש"כ רש"י שם [ברכות סא, ב] "אם אתה מן הבינונים אין לך צדיק גמור בעולם" - אין נלפע"ד דיוקו דמר במכתבו, שאין אף צד"ג אחד בעולם - כי מנ"ל לאביי להחליט בפשיטות אשר אין בכל חברי רבה אף אחד שגדול מרבה? ובפרט שמחבריו היו רבי זירא הנקרא חריך שקי (עיין באריכות ב"מ פה, א. וראה ג"כ בסוף מאמר פורים תש"ח דר"ז הוא חכמה ורבה בינה), והאריך ימים (מגילה כח, א). ור' יוסף (עיין בסוף ברכות שר"י הוא ע"ד ר' זירא. סיני עדיף) שהי' בעל יסורים (פסחים קיג), עניו ביותר (סוף סוטה), ונסתמא מפני יר"ש (ראה סה"ד בערכו. ר"ן פ"ק דקדושין). ועוד דכמה חכמים היו אז בא"י ואביי מקומו בבל - ואיך יפסוק מהותם מהו בהחלטה גמורה! - וכוונת אביי (גם לפירש"י) פשוטה שאם רבה ואלו שהם במדרגתו - (שזהו פי' "אנו" ולא כלל עם ישראל) - בינונים, א"כ כמה יהיו במדר' צד"ג" עכ"ל באגרת תמו - נדפסה גם בלקו"ש חלק כד (ע' 531) ובקובץ 'יגדיל תורה' ירות"ו גליון כו (ע' 7) - מובא ב'רשימות' הרבי זי"ע על תניא (ע' כג).

ונראה בדא"פ לבאר הך פי' "שאינ אף צד"ג אחד בעולם", ע"פ מה דאיתא בלקו"ת תזריע (כב, ב. ואילך): "בגמרא דב"מ פרק הפועלים [פז, א]: קא מפלגי במתיבתא דרקיע אם בהרת קודמת לשער לבן טמא ואם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק הקב"ה אמר טהור וכולהו מתיבתא דרקיע אמרי טמא ואמרי מאן נוכח. נוכח רבה בר נחמני דאמר רבה בר נחמני אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות כו' עד אמר טהור טהור, ובגמ' במסכת נזיר (דס"ה ע"ב) פי' הטעם דאמר קרא לטהרו או לטמאו הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחלה (והובא בהר"ש ספ"ד דנגעים) . .

[עיי"ש בארוכה. ובס"ה (כד, ב) מסיק:]

"אך להבין הענין שהמתיבתא דרקייעא אע"פ שזכו לגילוי זה דקוב"ה אמר טהור. עכ"ז הטעם לא ידעו עד שאמרו מאן נוכח כו'. והענין כי הנה מבואר למעלה כי התנאים ואמוראים היו תורתם אומנתם הכל להמשיך מכתר עליון מלמעלה למטה מבחי' סוכ"ע לבחי' מל' שהוא בחי' ממכ"ע. והנה בחי' סוכ"ע א"א שיאיר בהכלי בהתגלות ממש בהשגה אפילו בג"ע עד תתח"ל. רק הארתו מאיר בהעלם כי מחמת שהאור פנימי והאור מקיף הם דבקים יחד זה עם זה לכן הארה מן המקיף זורח בפנימי בהעלם. . וידוע כי היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם. ולכן בג"ע כשלמדו התורה שם ע"ד קיבול שכר הנה עם היות כי אע"פ שאור המתגלה בג"ע הוא מבחי' ממכ"ע. אע"פ מחמת שהא"מ שהוא סוכ"ע זורח בהא"פ לכן ראו אור הזורח מסוכ"ע והיינו קוב"ה אומר טהור. וכנ"ל שקדוש הוא בחי' כתר סוכ"ע אשר ע"פ הארת הכתר והחכמה שמאיר בג"ע דין הוא שספק זה טהור אכן לא השיגו רק גילוי הרצון שכך טהור אבל האור והפנימי' והטעם של הרצון מדוע ספק זה הוא טהור לא השיגו. והיינו מחמת כי התגלות הנ"ל הוא מבחי' מקיף וסוכ"ע שאינו זורח בהא"פ רק בהעלם ולא בהתגלות ממש (ולכן השיגו הפסק דין שספק זה טהור אכן הטעם שהוא הפנימיות לא השיגו וכמו ע"ד גולגלת' דחפיא על מוחא. שמו"ס שהוא פנימי' הכתר לא יכול לבא בגילוי כלל עד לע"ל שיתגלו טעמי תורה והגילוי שבתורה שלפנינו הוא מבחי' גלגלתא שהוא הרצון בחי' חיצוניות כו' אלא שזהו בהיום לעשותם. אך כמ"כ בג"ע הגם שהוא בחי' לקבל שכרם אבל להיות ששם הגילוי מבחי' ממכ"ע ומבחינת סוכ"ע אינו מאיר כ"א בבחי' העלם מה שהמקיף זורח הארה בא"פ. לכן ענין גילוי זה שאינו גילוי גמור היינו ע"ד הגילוי מבחי' גלגלתא דחפיא על מו"ס שידעו הפסק דין שכך טהור והטעם שמבחי' מו"ס לא השיגו כלל) ואדרבה ע"פ ההשגה שבמתיבתא דרקייעא שהוא מבחי' ממכ"ע כנ"ל שהרקיע הוא מבחי' בינה כו'. הנה ע"פ השגה זו אמרו כלהו טמא כדין ספייעא דאורייתא לחומר.

"אמרו מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני, דאמר רב"נ אני יחיד בנגעים כו' ולכן ידע הדין על מקורו. ומצא פסוק ודרש שגם בתורה כתוב שאין טמא אא"כ ודאי בהרת קדמה אבל ספייעו טהור. משא"כ לפי השגת המתיבתא דרקייעא לא מצאו זה בתורה שיהיה ספייעו טהור, רק ששמעו ע"ד קיבול שכר בג"ע שקוב"ה אמר טהור. אבל לפי השגתם בתורה נראה להם שהוא טמא והיינו לפי שהשגתם בג"ע הוא מבחי' ממכ"ע כו'. ועפ"ז נראה להם שספק זה צ"ל טמא כנ"ל. ומה שלמעלה מבחי' השגה נק' עדין שע"ז ארז"ל עין לא ראתה כו' והיא בחי' המקיף רק מ"מ מה שזורח המקיף בבחי' פנימי בהעלם זה ראו בג"ע לכן השיגו שקוב"ה אמר טהור אבל טעם ע"ז לא השיגו כי המקיף אין זורח בהא"פ והכלי רק בבחי' העלם.

"אכן רבה ב"נ שהוא יחיד בנגעים פי' שמדרגתו הוא מבחי' הארה זו עצמה ממש מה שהמקיף זורח בהא"פ וע"כ נק' יחיד שהוא למעלה ממדרגת שאר כל החכמים שהם מבחי' הא"פ ומה שהמקיף זורח בהא"פ הוא בבחי' העלם מהם, אבל רב"נ הוא עצמו מבחי' הארה זו דהא"מ מה שזורח בהא"פ כו' וע"כ מצא טעמו ממש שע"פ הדין הכתוב ומפורש בתורה צ"ל ספק זה טהור הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחלה כו'. (וענין בחי' זו שנשמתו הוא מהארת המקיף, י"ל ע"ד מ"ש ע"פ אז ישיר משה בענין מן המים משיתיהו דגבי משה דהיינו מבחי' עלמא דאתכסייא שהוא בחי' סוכ"ע משם נמשך נשמת משה והיינו מה שהמקיף זורח בפנימי שהרי מן המים משיתיהו ליבשה כו'. ועמ"ש ג"כ ע"פ ואלה המשפטים שמושה שרשו מבחי' עגולים ומקיפים סוכ"ע כו'. ועמ"ש בפ' יתרו סד"ה מראיהם ומעשיהם בפ' ענין משה שפיר קאמרת ומשם יובן שיכול להיות בחי' המשכת ניצוץ משה ממש ברבה בר נחמני וזהו שהי' ג"כ יחיד בבחי' זו דהיינו שהוא מבחי' הארת המקיף כו", עכ"ל רבנו הזקן בלקו"ת.

ועפ"ז לכאורה יבואר היטב "מנ"ל לאביי להחליט בפשיטות אשר אין בכל חברי רבה אף אחד שגודל מרבה? - כי באמת "רבה ב"נ הוא עצמו מבחי' הארה זו דהא"מ מה שזורח בהא"פ, וע"כ נק' יחיד שהוא למעלה ממדרגת שאר כל החכמים שהם מבחי' הא"פ ומה שהמקיף זורח בהא"פ הוא בבחי' העלם מהם. ע"ד מ"ש ע"פ אז ישיר משה בענין מן המים משיתיהו, דגבי משה דהיינו מבחי' עלמא דאתכסייא שהוא בחי' סוכ"ע משם נמשך נשמת משה והיינו מה שהמקיף זורח בפנימי שהרי מן המים משיתיהו ליבשה כו'. ומשם יובן שיכול להיות בחי' המשכת ניצוץ משה ממש ברבה בר נחמני וזהו שהי' ג"כ יחיד בבחי' זו דהיינו שהוא מבחי' הארת המקיף כו".

ובמה שאמר רבה כגון אנא בינוני, עי' לקו"ת מסעי (צ, ג): "ולפ"ז אפשר לומר שריב"ז שאמר איני יודע היינו מפני גודל ענותנותו, ע"ד שאמר רבה כגון אנא בינוני, אע"פ שבודאי היה צדיק גמור נדמה בעיניו כבינוני, כמ"ש ענין זה בסש"ב פי"ג, ולפיכך התנהג ע"ד שהטמין יוסף כו' עד שאינו יודע בעצמו מבחי' זו האהבה רבה כו", עכ"ל.



## דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב ונשמעים

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באגרות קודש חט"ו אגרת ה'תכט (ע' קיב):

"ויש ללמוד מזה גם ענין, שכמו שדבורו של הקב"ה עושה מעשה צריך האדם להשתדל שדבוריו הוא גם הם יעשו מעשה, ותלוי הדבר באדם המדבר, הנקרא אדם ע"ש אדמה לעליון (של"ה חלק תושב"כ פרשת וישב וכו' שא ע"ב) והוא ע"י שיהיו דברים יוצאים מן הלב שאז נכנסים אל לב השומע כמארז"ל הידוע ובהנהגה ע"פ מרז"ל (ברכות ה, ב) - לא רק שיכנסו אלא גם שישמעו להם.

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ע מה הכוונה בתיבות "ובהנהגה ע"פ מרז"ל (ברכות ה, ב)", לאיזה מאמר רז"ל בברכות שם הכוונה".

וראיתי במ"א שהאריך ח"א לבאר שהכוונה לסיפור חז"ל שם אודות רב הונא: "רב הונא תקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא, על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן, ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן ואמרו ליה לעיין מר במיליה, אמר להו ומי חשידנא בעינייכו אמרו ליה מי חשיד קב"ה דעביד דינא בלא דינא אמר להו אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא אמרו ליה הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבששא לאריסיה אמר להו מי קא שביק לי מידי מיניה הא קא גניב ליה כוליה אמרו ליה היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים אמר להו קבילנא עלי דיהיבנא ליה איכא דאמרי הדר חלא והוה חמרא ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי דחמרא".

דהמשך הענין מורה שדבריהם לא רק נכנסו ללב השומע (רב הונא) אלא גם נשמעו על ידו.

אך קשה מאד לפרש שכוונת הרבי לרמז לדבר הדורש עיון ולימוד כדי להבינו.

ואולי אפ"ל שיש כאן טה"ד, ובמקום ברכות ה, ב צ"ל ברכות ו, ב, והכוונה למארז"ל שם "וא"ר חלבו אמר רב הונא כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעין שנאמר (קהלת יב) סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא וגו'".

והיינו שהנהגה תהי' באופן דיר"ש, דכל שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים.



# לקוטי שיחות

## שמירת הלויים בג' מקומות דהכהנים

### הרב מנחם מענדל מרוזוב

כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בג' תמיד כו, א "ה' [כהנים שומרים] על ה' שערי עזרה. וה' שערים הוא דהוי בעזרה, ורמינהי ז' שערים היו בעזרה? .. רבא אמר תנאי היא .. איכא תנא דאמר תמניא הוו ואיכא תנא דאמר שבעה ואיכא תנא דאמר חמשה הוו".

וידוע ביאור כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חח"י קרח שיחה ד) בתירוץ רבא, דאין המחלוקת במציאות כמה שערים היו, אלא כמה הוו להו דין שער ומחוייבים בשמירה מדין שער, עיי"ש שבזה יישב שיטת הרמב"ם בפיה"מ ריש מדות ובהל' ביהב"ח פ"ח.

וע"פ ביאור זה, לכאורה יתיישב לנו בטוב מה שיש להקשות בשיטת ר"ת (הובא בפ"י הרא"ש לתמיד שם) ושיטת הסמ"ג (עשין קס"ה) בשמירת הלויים.

הם סברי דהלויים שמרו בכ"א מקומות לבדם, והכהנים שמרו בג' מקומות בבית אבטינס ובבית הנצוץ ובבית המוקד, והלויים שמרו גם בג' מקומות אלו באופן טפל לכהנים, מדין וילוו עליך וישרתוך (כמבואר בתמיד כו, א).

והנה, לתירוץ רבא דהתנא של המשנה סובר דהיו רק חמשה שערים לעזרה, אם נלמוד כפשוטו שהיו לתנא זו רק ה' פתחים לעזרה, צ"ב, דתנא זו סובר שהי' בביהמ"ק בית הנצוץ ובית המוקד, דהרי הכהנים שומרים שם (וכמפורש במשנה זו), וא"כ לכאורה יש להם שערים לחוץ, וא"כ הם מהחמשה שערים שהיו לעזרה. ולפי זה צריך ביאור, דהרי הלויים שומרים כבר עם הכהנים בב' מקומות אלו (מדין וילוו עליך), וא"כ למה צריכים לויים על כל חמשת שערי העזרה – ולמה לא די בשלש שערים, שהרי בב' האחרים הם כבר שומרים עם הכהנים?

[ואף את"ל דחייב שמירת הכהנים הם בבית הנצוץ ובבית המוקד, וחייב הלויים הם על שער הנצוץ ושער המוקד (וכמבואר בשיחה הנ"ל ס"ו) – הרי בזה שהלויים נמצאים בשער הנצוץ ושער המוקד מתקיים כבר וילוו עליך – ולמה לי' שיהי' שוב פעם לויים בבית הנצוץ והמוקד?].

אמנם לפי הביאור בהשיחה מתורץ שפיר, דלעולם ישנם במציאות לכל שערים אלו, והמחלוקת בין תנא דאמר שבעה ותנא דאמר חמשה הוא רק לאיזה מהם הי' דין שער. ותנא שסובר חמשה שערים היו לעזרה, סובר דלשער הנצוץ ושער המוקד לא הי' דין שער (וכאופן הראשון בהשיחה שם הערה 36 לשיטת הרמב"ם), והלויים שמרו מדין שמירתם על חמשה שערי העזרה – שבהם לא נכללו שני שערים אלו, והכהנים שמרו שם מדין בית הנצוץ ובית המוקד (וכמבואר בשיחה הנ"ל ס"ו), והלויים שמרו גם שם עם הכהנים, לא בתור חיוב שמירה, אלא לקיים דין וילוו עליך (וכמו שמבאר המשנה למלך (להל' ביהב"ח פ"ח ה"ד) שלפי שיטה זו דין וילוו אינו קשור עם חיוב השמירה, עיי"ש).

אבל התנא שסובר שבעה שערים היו לעזרה סובר שלכולם הי' דין שער וכולם מחוייבים בשמירת הלויים, וא"כ הלויים צריכים לשמור בכל השבעה שערים, אלא שבזה ששומרים בשער המוקד ושער הנצוץ והכהנים שומרים בבית הנצוץ ובית המוקד מתקיים כבר ממילא ה'זילוו עליך'. או שאפשר לומר ע"ד המבואר בהשיחה לשיטת הרמב"ם, שכיון שבבית המוקד ובית הנצוץ הכהנים שומרים, זה כבר פוטר את הלויים מלשמור בשערים אלו, אלא שמדין וילוו צריכים אעפ"כ הלויים לשמור שם, אמנם חיוב השמירה מדין שער מתקיים ע"י שמירת הכהנים.



## דמיון יציאת הנשמה לס"ת שנשרף

### הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא בסיום מס' מגילה "אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום, ערום ס"ד, אלא אימא נקבר ערום בלא מצות, בלא מצות ס"ד, אלא אמר אביי נקבר ערום בלא אותה מצוה".

ובלקו"ש חכ"ג חוקת א' מבאר רבינו יסוד השקו"ט וסברות הס"ד דהגמ' בזה בכמה אופנים, ועיי"ש בס"ג שרצה לפרש תחילה כוונת הגמ' בזה בפשטות דהא דנקבר ערום אינו סתם עונש אלא הרי הוא מסובב מאחיזות הס"ת ערום בגדר מדה כנגד מדה.

דהנה האדם הרי הוא דומה לס"ת, וכדאיתא בגמ' (שבת קה, ב ומו"ק כה, א) "העומד על המת בשעת יציאת הנשמה חייב לקרוע הא למה זה דומה לס"ת שנשרפה", וא"כ האוחז ס"ת ערום הרי בדרך ממילא ובגדר מדה כנגד מדה, גם הוא הדומה לס"ת, נקבר ערום כפשוטו בלא שום לבושים.

אלא שע"ז שואלת הגמ' "ערום ס"ד", והיינו משום שהעונש דנקבר ערום הרי הוא עונש הנוגע רק לגוף האדם, אמנם דמיון האדם לס"ת [שמחמת זה הוא העונש בגדר מדה כנגד מדה כנ"ל] הרי הוא בעיקר בנוגע לנשמת האדם, וא"כ הו"ל להעונש דאוחז ס"ת ערום להיות בעיקר נוגע להנשמה.

ולכן ממשיכה הגמ' "אלא אימא נקבר ערום בלא מצות", דעונש זה הרי הוא שפיר בגדר מדה כנגד מדה, דהרי הא דנקבר ערום בלא מצות הוא עונש להנשמה, וא"כ האוחז ס"ת ערום הנה בדרך ממילא גם הוא הדומה לס"ת [דהיינו הנשמה שבו] נקבר ערום בלא מצות.

אלא שהגמ' דוחה סברא זו ומקשה "בלא מצות ס"ד", דלכאורה עדיין צ"ב למה שיהי' נקבר ערום בלא שום מצות כלל, ומשני "אלא אמר אביי נקבר ערום בלא אותה מצוה" [ועיי"ש המשך הביאור בזה בהשיחה שם באו"א בארוכה ואכ"מ].

ב. ונמצינו למדים מדברי רבינו דהא דכל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום הרי הוא בגדר מדה כנגד מדה, דאדם הוא דומה לס"ת, ונקבר ערום הוא מסובב מאחיזת הס"ת ערום, ובוה גופא מצינו ג' סברות בשקו"ט דהגמ', הא' דנקבר ערום כפשוטו בלא שום לבושים, והב' דנקבר ערום בלא שום מצות, והג' דנקבר ערום בלא אותה מצוה.

ולכאורה צ"ב מהו יסוד הני ג' סברות אם הא דנקבר ערום היינו בלא לבושים או בלא שום מצות או בלא אותה מצוה, ומהו יסוד הקס"ד דנימא דהיינו בלא לבושים והרי דמיון האדם לס"ת [שמחמת זה הוא העונש בגדר מדה כנגד מדה] הוא בעיקר בנוגע להנשמה ומאי קס"ד דהא דנקבר ערום הוא עונש להגוף וכקושיית הגמ', וכמו"כ יש להקשות דמאי קס"ד הגמ' דנקבר ערום היינו בלא שום מצות דמהיכי תיתי וכקושיית הגמ' וצ"ע.

ג. והנראה לומר בזה, דהני ג' סברות תלויים ביסוד הך דמיון דיציאת הנשמה לס"ת שנשרף די"ל בזה בכמה אופנים וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

דהנה יעויין בקונטרס 'נטילתה כנתינתה' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א [ונדפס בקובץ חידושי תורה 'צרפת-פרצת' דישיבת בריןא תשס"ט, בו נתבאר יסוד שיטות הראשונים ז"ל בדין יציאת הנשמה ונטילתה כנתינתה והמסתעף מזה בכו"כ סוגיות וענינים שונים יעוי"ש בדבריו הנעימים] סימן י' שנתבאר ג' שיטות ביסוד דין הקריעה בשעת יציאת הנשמה והדמיון בזה לס"ת שנשרף.

הא' היא שיטת הרש"ש למו"ק שם שכתב וז"ל "רש"י ד"ה לס"ת דתורה קרוי' נר כו' ונשמה נקראת נר כו' נ"ל דאינו ר"ל דיציאת הנשמה הוה כמה שנשרפה ח"ו

שהרי היא נצחית וכן אינו קורא לה כאן רק יציאה דהיינו העתקה ממקום למקום אלא להשריפה אינו רק בהגוף ומדמהו לס"ת שנשרף דאמרינן לקמן דחייב לקרוע על הגויל בפני עצמו והוא להנשמה כמו הגויל להתורה וכו' עיי"ש.

ומתבאר מדברי הרש"ש דהך קריעה בשעת יציאת הנשמה הרי זה דין "בהגוף" שע"ז שייך לומר דהוי כמו שנשרף כיון שהגוף כלה ונפסד משא"כ הנשמה שנשארת קיימת לעד לא שייך לומר דהוי כמו ס"ת שנשרף.

והא דמדמינן יציאת הנשמה לס"ת שנשרף היינו משום דבס"ת שנשרף הרי יש בזה ב' דיני קריעה הא' על הכתב והב' על הגויל [ראה מו"ק כו, א וש"נ], והנשמה והגוף הרי הם בדוגמת הכתב והגויל דהנשמה הוי כמו הכתב והגוף כמו הגויל, ולכן חייב לקרוע בשעת יציאת הנשמה מצד דין קריעה שעל הגויל כיון שהגוף דומה להגויל והגוף הרי נכלה ונפסד והוי שפיר דוגמת הגויל שנשרף.

והב' היא שיטת המהרש"א בחדא"ג למו"ק שם וז"ל "למה זה דומה לס"ת כו' פרש"י דתורה קרוי' נר שנאמר כי נר מצוה ותורה אור ונשמה כו' עכ"ל מקרא דמייתי התורה גופה קרוי' אור אבל ר"ל דומה לס"ת היינו המצות שכתובים בס"ת שע"י הנשמה מקיים אותם האדם באברי הגוף".

ומתבאר מדברי המהרש"א שמפרש שיטה חדשה בפרש"י והוא דהדמיון דיציאת הנשמה לס"ת שנשרף הוא הרי זה דין "בהמצות", שכמו בס"ת הרי האותיות הכתובות היינו המצות וכשנשרף הכתב כאילו נשרפו המצות, הנה הוא הדין והוא הטעם ביציאת הנשמה שמקיימת המצות באברי הגוף וכשמת הרי שוב אין הנשמה מקיימת המצות בהגוף והרי זה דומה לשריפת הכתב דס"ת שהם המצות וה"ה ביציאת הנשמה דהוי כאילו נשרפו המצות.

ולדברי המהרש"א מתבאר דחייב הקריעה ביציאת הנשמה הנלמד מס"ת שנשרף אי"ז דין הקריעה דהגויל אלא הרי זה דין קריעה דהכתב דס"ת, דהגוף הוא בדוגמת הגויל וקיום המצות באברי הגוף שע"י הנשמה הרי זה בדוגמת הכתב דס"ת, ולכן ביציאת הנשמה שנתבטל קיום המצות הרי זה דומה לס"ת שנשרף הכתב שבה.

ונראה שכשיטת המהרש"א מבואר בדברי הראשונים ז"ל והוא בדברי המאירי לשבת שם ד"ה כבר ביארנו שכתב וז"ל "ואפילו באדם שאינו כשר אם היה שם בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע כס"ת שנשרף שהמצות בלב האדם כאותיות בגויל וכו' עיי"ש, ומבואר מדברי המאירי דגוף האדם הוא כמו הגויל והמצות שהנשמה מקיימת בהגוף הר"ז כמו האותיות ולכן חייב לקרוע בשעת יציאת

הנשמה משום דע"י המיתה שוב א"א לקיים המצות, והן הן הדברים [וראה ג"כ עד"ז בחי' הריטב"א למו"ק שם].

והג' היא שיטת הרמב"ן למו"ק כה, ב [הובא בב"י לטור יו"ד סימן שמ] שכתב וז"ל "ולי נראה שהנפש בגוף כאזכרות בגוילין ומשל בעלמא הוא לומר שהוא הפסד גדול וחרדה רבה", ובחי' הריטב"א שם "והרמב"ן ז"ל פירש שהנפש בגוף כאזכרות בגוילין וראוי לקרוע עלי' כי היא נר אלקים כמו שהתורה נר", ובחי' הריטב"א לשבת שם "ורבינו הגדול [דהיינו הרמב"ן] ז"ל פירש הטעם כי הנשמה שהיא נר אלקים כאזכרות הגוילין וכו'" עיי"ש.

וכ"ה גם בשיטה להר"ן שבת שם "הא למה זה דומה לס"ת שנשרף פירש הרמב"ן ז"ל שהנשמה בגוף כאזכרות בגוילין ונטילת נשמה מן הגוף כנטילת אזכרות מן הגוילין וכן פירש הרא"ה ז"ל, ומבואר בדברי הרמב"ן והרא"ה ז"ל דחיוב הקריעה הוא דין "בהנשמה" שמסתלקת מן הגוף והנשמה הוי כמו האזכרות דס"ת והגוף כמו הגויל ולכן יציאת הנשמה מן הגוף הוי כנטילת האזכרות מן הגויל<sup>1</sup>.

ונמצינו למדים לפ"ז ג' שיטות ביסוד הך חיוב הקריעה שבשעת יציאת הנשמה הא' דהר"ז דין מצד "הגוף" ויסודו מדין קריעה "דהגויל" דס"ת, והב' דהר"ז דין מצד "המצות" שהנשמה מקיימת ע"י אברי הגוף ויסודו מדין קריעה "דהכתב" דס"ת, והג' דהר"ז דין מצד "הנשמה" ויסודו מדין קריעה כנטילת "האזכרות" מן הגויל, ועיי"ש בכ"ז בארוכה.

ד. ומעתה יתכן לבאר יסוד הני ג' סברות בסוגיא דכל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום וכו' דתלוי ביסוד הני ג' שיטות בהך דיציאת הנשמה דומה לס"ת שנשרף.

דסברא הא' דנקבר ערום כפשוטו בלא שום לבושים י"ל דס"ל כשיטה הא' דהא דמדמינן יציאת הנשמה לס"ת שנשרף הרי זה דין "בהגוף" ודומה לס"ת שנשרף היינו להגויל שבו, ולכן שפיר ס"ל דהאוחז ס"ת ערום הרי הוא נקבר ערום כפשוטו דהיינו מדה כנגד מדה, דדמיון האדם לס"ת היינו מצד הגוף שבו, ולכן העונש להאוחז ס"ת ערום הוא עונש הנוגע רק לגוף האדם שנקבר ערום בלא לבושים.

(1) ועיי"ש בקונטרס 'נטילתה כנתינתה' בהערה שכתב להעיר בביאור דברי הרמב"ן שנקט הך "דאזכרות" בגוילין ולא נקט האותיות שבגוילין [וכמו דנקט המאירי לשבת שם שהובא להלן בפנים], דנראה הביאור בזה דהנשמה שהיא חלק אלוקה ממעל ממש ונקראת נר ה' נשמת אדם היא כביכול בדוגמת האזכרות דהיינו שם ה' שבס"ת, ולכן נקט הרמב"ן הך "דאזכרות" בגוילין ודו"ק [עיי"ש עוד מש"כ בזה].

וסברא הב' ס"ל כשיטה הב' דהא דמדמינן יציאת הנשמה לס"ת שנשרף הרי זה דין "בהמצות" ודומה לס"ת שנשרף היינו להכתב שבו, ולכן שפיר מקשה "ערום ס"ד", דמאחר דס"ל לשיטה זו שהדמיון לס"ת הוא בעיקר מצד הנשמה המקיימת המצות א"כ אינו מסתבר לומר שהעונש דנקבר ערום הוא עונש הנוגע רק לגוף האדם.

ולכן ס"ל "אלא אימא נקבר ערום בלא מצות", והיינו לשיטתי' דדמיון האדם לס"ת הוא בעיקר מצד קיום "המצות" שבו, וא"כ שפיר הו"ל לפ"ז מדה כנגד מדה דהאוחז ס"ת ערום נקבר ערום בלא "מצות" [כלל], דעונש זה מתאים בגדר מדה כנגד מדה להבחי' שבאדם הדומה להס"ת דהיינו "המצות".

וסברא הג' ס"ל כשיטה הג' דהא דמדמינן יציאת הנשמה לס"ת שנשרף הרי זה דין "בהנשמה" ודומה לס"ת שנשרף היינו להאזכרות שבו, וא"כ שפיר מקשה "בלא מצות ס"ד", כלומר דבשלמא אי נימא דדמיון האדם להס"ת הוא בנוגע להמצות שבו א"כ שפיר מסתבר לומר דהעונש ע"ז בבחי' מדה כנגד מדה הוא דנקבר ערום בלא מצות [כלל] דהיינו בלא הך ענין דקיום המצות לגמרי שהוא הוא עיקר דמיון האדם לס"ת.

אכן אי נימא דהדמיון הוא בעיקר להנשמה, דהיינו מצד עצם הנשמה שבו, א"כ מהיכי תיתי לומר שהעונש דהאוחז ס"ת ערום הוא שנקבר ערום בלא מצות כלל, דדיו לעונש הנוגע להנשמה ומהיכי תיתי לומר שעונש זה כולל קיום כל המצות, ולכן מסיק "אלא אמר אביי נקבר ערום בלא אותה מצוה", דנקבר בלא אותה מצוה לחוד הוי שפיר עונש להנשמה שחסרה להנשמה אותה מצוה, והיינו דלשיטה זו שפיר הוי עונש זה בגדר מדה כנגד מדה דדמיון האדם לס"ת הוא להנשמה שבו וא"כ האוחז ס"ת ערום נקבר ערום בלא אותה מצוה דהוי עונש להנשמה.

ומסיימים בטוב.



(2) ולהעיר ממגילה שם תוד"ה בלא אותה מצוה ב' דיעות בפירוש "בלא אותה מצוה" אם הכוונה "מצות אחיזה" או בלא אותה מצוה "שעשה באותה שעה" כמצות קריאה גלילה והגהה.

## סימני כשרות – גורמים או מבדילים? (גליון)

### הרב וועלוול אדלר

כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (ע' 144 ואילך) הביא הרב מ. מ. כ. שי' את חקירת הרגצ'ובי אם סימני כשרות הם גורמים או מבדילים, וכמה פרטים מדברי הרבי בזה בלקו"ש ח"א פ' שמיני (ע' 222 ואילך) ועוד, ושקו"ט עפ"ז. ובין השאר, הביא המבואר בלקו"ש שם שיש חילוק בין ב' האופנים בנוגע להדין ד"בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה. . הרי זה מותר באכילה" (רמב"ם הל' מאכ"א פ"א, ה"ד). דאם הסימנים הם מבררים או דין הנ"ל הוא מובן גם מצד הסברא, ואם הם גורמים או דין זה אינו מובן מצד הסברא, וההיתר הוא רק מצד גזירת הכתוב.

ושוב מביא המבואר בלקו"ש שם נפקא מינה לדינא, וז"ל הרב הנ"ל: "ויהיה חילוק לדינא אם מותר לשחק בהמה זו שיצאה מן הטהורה דאם היא מותרת מסברא, הרי אסור לשחק בה, אבל אם היא מותרת רק מצד גזירת הכתוב, מותר לשחק עמה ע"ד שמצינו בירושלמי שבת (ספ"ט) דמותר לשחק עם הליתין אעפ"י שבד"כ אסור לשחק עם הטהורה כיון שאין לה סימני טהרה, ומותרת רק מצד גזירת הכתוב וכמאמר הכתוב "ליתין זה יצרת לשחק בו". ע"כ דבריו.

ויש להעיר בזה:

א. מה שמסיים "ומותרת רק מצד גזירת הכתוב וכמאמר הכתוב ליתין זה יצרת לשחק בו", מסתמא כוונתו הוא ש"וכמאמר הכתוב ליתין זה יצרת לשחק בו" קאי על מ"ש לפנ"ז "דמותר לשחק עם ליתין" – ודלא כמו שאפשר לטעות בדבריו לפום ריהטא, דהגזירת הכתוב שמתיר את הליתין הוא מהפסוק "ליתין זה יצרת לשחק בו". שהרי בפסוק זה מדובר אודות שיחוק בהליתין ולא אכילתו, וההיתר לשחק בו הוא מפני שא' מתנאי האיסור לשחק באוכלין טהורין הוא שיהיו ממין טהור (כמבואר בלקו"ש שם) – ולא מפני שגזר הכתוב שמותר לשחק בהליתין, דא"כ אין מקום להביאור שבהשיחה אודות ההיתר לשחק בולד כמין טמא היוצא מן הטהור, דשם ודאי אין גזירת הכתוב להתיר השיחוק.

ב. עצם מ"ש ע"ד הליתין "ומותרת רק מצד גזירת הכתוב" הוא חידוש שלא נמצא (בפירוש) בהשיחה, דז"ל השיחה (סוף ס"א): "א נפקא מינה לדינא, צי די טהרה איז מצד הסברא, צי מצד גזירת הכתוב איז: מיט א דבר טהור טאר מען זיו ניט שפילן. ווען איז דאס גערעדט געווארן? אויב ער איז פון א מין טהור, אויב, אבער, זיין מין איז א טמא, נאר ער איז טהור מצד א גזירת הכתוב, איז דער איסור

ניטא. די ראי' אויף דעם: לויטן זה יצרת לשחק בו, פרעגט דער ירושלמי, ווי מעג מען זיך שפילן מיט א דבר טהור? און ער ענטפערט, אז לויטן איז בעצם א דבר טמא והותר מכלל איסור. זעט מען פון דעם, אז אויב די טהרה איז מצד א גזירת הכתוב, מעג מען זיך דערמיט שפילן."

ומזה שהזכיר גזירת הכתוב לפני הראי' מהירושלמי ואחרי הראי', אבל בדברי הירושלמי אודות לויטן כתב "אז לויטן איז בעצם א דבר טמא והותר מכלל איסור", ולא הוסיף הסברה ש"הותר מכלל איסור" הוא ע"י גזירת הכתוב [אף שגם מ"ש "אז לויטן איז בעצם א דבר טמא" הוא הוספת הסברה על לשון הירושלמי שכתב רק "לא הותר מכלל איסור הוא"] – מזה משמע קצת שאין ה"הותר מכלל איסור" ע"י גזירת הכתוב.

וגם משמע כן ממה שמסיים "זעט מען פון דעם, אז אויב די טהרה איז מצד א גזירת הכתוב, מעג מען זיך דערמיט שפילן" – כי אם הכוונה ב"הותר מכלל איסור" הוא לגזירת הכתוב, לכאורה הלשון "זעט מען פון דעם..." הוא מיותר, שהרי זהו אותו הענין ממש שבהירושלמי ולא רק ענין דומה – והול"ל "און אזוי וועט אויך זיין ביי די גזירת הכתוב פון היוצא מן הטהור טהור" וכיו"ב. ואין לומר שלשון השיחה הנ"ל הוא כדי להראות שזהו כוונת הירושלמי, דהול"ל בקיצור "והותר מכלל איסור בגזירת הכתוב" וכיו"ב.

אלא לכאורה משמע שלויטן הותר מכלל איסור שלא ע"י גזירת הכתוב, ורק שמדברי הירושלמי רואים שמותר לשחק גם במה שהותר ע"י גזירת הכתוב, כי גם זה הוא בגדר הותר מכלל איסור.

ובעיקר הענין, צריך ברור אם ישנו פסוק השייך להתפרש כגזור היתר על אכילת הלויטן. שהרי לכאורה הפסוקים המזכירים אכילת הלויטן הם שנים: אתה רצצת ראשי לויטן תתננו מאכל לעם לצייים (תהלים ע"ד, י"ד). יכרו עליו חברים יחצוהו בין כנענים (איוב מ', ל') – כדרשת חז"ל בזה (בבא בתרא ע"ה, ע"א). והלא שני פסוקים אלו הם בכתובים, וקיי"ל דאין נביא רשאי לחדש דבר<sup>3</sup>.

אלא לכאורה הכוונה ב"הותר מכלל איסור" הוא שכבר הי' מסורת ע"ז בתורה שבעל פה, ופסוקים אלו הם אסמכתות בלבד. או שהפסוקים מודיעים על העתיד, שהקב"ה עתיד להורות הוראת שעה או שגם זה יהי' חלק מהחידוש תורה דתורה חדשה מאתי תצא<sup>4</sup>. ואיך שיהי' לכאורה היתר אכילת הלויטן אינו מגזירת הכתוב.

(3) רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ט, ה"א. ובכגון דא ראה גם ימות המשיח בהלכה ח"א ע' קטז ואילך, וש"נ.

(4) בהחילוק בין תורה חדשה מאתי תצא להוראת שעה – ראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 566 ואילך.

ג. מ"ש שהלוינתן אין לו סימני טהרה, גם זה לא נמצא (בפירוש) בהשיחה, ובאמת הוא דבר השנוי במחלוקת, וכדלקמן. ויש להקדים, דכד דייקת לכאורה טמונה בשיחה זו, הרחבה לשיטתו דהרגצ'ובי:

דהנה לכאורה צ"ב מה שמובא בלקו"ש הנ"ל "נפקא מינה לדינא" משיטת ר' יהודה שאסור לשחק באוכלין טהורין, שהרי מפורש בירושלמי שם ש"רבי יהודה כדעתיה", היינו שדברי ר' יהודה במשנה שם "אף המוציא חגב חי טמא, כל שהוא, מפני שמצניעין אותו לקטן לשחק בו" – הם תלויים בשיטתו שאוכלין טהורין אין משחקין בהן. והרמב"ם פסק בהל' שבת (פי"ח, ה"ח) "המוציא חגב חי כל שהוא" ופירש הרב המגיד (ועוד מפרשים) שכוונת הרמב"ם הוא דוקא לחגב טהור, כדעת הת"ק ודלא כר' יהודה. ורש"י (שבת צ', ע"ב ד"ה שמצניעים אותו) ורבינו חננאל (שם) כתבו להדיא דדעת הת"ק הוא שנותנים חגב טהור חי לקטן לשחק בו.

וא"כ איפה מצינו שנפסק הדין כר' יהודה שאסור לשחק באוכלין, ושנקטינן כהחילוק בזה בין מין טהור להותר מכלל אסור, המבואר בירושלמי שם לדעת ר' יהודה. ואף שלכאורה י"ל שהכוונה ב"נפקא מינה לדינא" הוא להלכה ולא למעשה, הרי אז צ"ב למה לא הובא נפקא מינה להלכה למעשה.

אולם בהל' ברכות (פ"ז, ה"ט) פסק הרמב"ם: "וכן אין מפסידין שאר אוכלין ומשקין דרך בזוי ובעיטה", וכתב ע"ז הרגצ'ובי (צפע"נ שם): "וכן אין מפסידין כו'. עיין תענית ד' כ' ע"ב גבי הך דרב הונא, ושם ד' כ"ד ע"ב, ועיין בירושלמי סוף פ"ט דשבת אין משחקין באוכלין ע"ש, ועיין ירושלמי דמאי פ"ז ה"א ע"ש". ומזה משמע שיש לשיטת ר' יהודה שייכות להלכה למעשה (עכ"פ לדעת הרמב"ם). ואיך שיהי' הדין לפועל, לכאורה י"ל שנפקא מינה זו הובאה בהשיחה (גם) מפני שהוא מיוסד על שיטת הרגצ'ובי.

ד. והנה בלקו"ש שם הערה 3, מציינן "זע אויך חולין סוף פרק ג ובחידושי אגדות שם". ושם בחולין (ס"ז, ע"ב) מסיימת הפרק בזה"ל: "תניא ר' יוסי בן דורמסקית אומר, לוינתן דג טהור הוא שנאמר גאווה אפיקי מגנים תחתיו חדודי חרש. אפיקי מגנים אלו קשקשים שבו, תחתיו חדודי חרש אלו סנפירין שפורח בהן". ובחדא"ג מהרש"א שם כתב: "לוינתן דג טהור הוא שנאמר כו'. קצת קשה וכי יש להסתפק בו בדג טמא, וכי יאכיל הקב"ה לצדיקים לעתיד דבר טמא. ויש ליישב דיש להסתפק בלוינתן שאינו כלל מין דג טהור, ומין אחר טהור הוא כגון עוף הדר במים כמו בר אווזא, ומייתי דדג טהור הוא שהרי יש לו קשקשים וסנפירים כשאר דגים טהורים, וק"ל".

ובהל' מאכלות אסורות (פ"ב, הי"ב) כתב הרמב"ם: "האוכל כזית משרץ המים לוקה מן התורה . . איזהו שרץ המים, אלו הבריות הקטנות כמו התולעים והעלוקה שבמים והבריות הגדולות ביתר שהן חיות הים. כללו של דבר כל שאינו בצורת הדגים לא דג טמא ולא דג טהור, כגון כלב המים והדלפון והצפרדע וכיוצא בהן.

וע"ז כתב הרגצ'ובי (צפע"נ שם, באמצע דבריו): "ועיין תוס' ב"ק ד' נ"ה ע"א דמחלקים בין חית הים לדג הים, ועיין בהך דנדה ד' כ"ב ע"ב גבי תנינים ע"ש ברש"י והני הוה גדר חיה, עיין ב"ב ד' ע"ד ע"ב אורזילא דימא ע"ש. וכזה י"ל מה דפליגי הירושלמי והבבלי, דגמ' דילן ס"ל בחולין ד' ס"ז ע"ב דליתן דג טהור הוא דיש לו סנפיר וקשקשת, ובירושלמי ספ"ט דשבת מבואר דטמא הוא, והטעם משום דס"ל דהוה בגדר חיה, והיינו תנינים כמבואר בגמ'".

ולכאורה משמע מדבריו דגם להירושלמי יש להליתן סנפיר וקשקשת, אלא דלא מהני לדעת הירושלמי, כיון שהוא בגדר חי' ולא דג, ורק בדגים מהני סנפיר וקשקשת להכשירם. [ומהמעלות דביאור זה דהרגצ'ובי הוא שאין מחלוקת במציאות בין הבבלי והירושלמי, דלשניהם יש להליתן סנפיר וקשקשת.].

וזהו דלא כהפר"ח (סק"ד) והפרמ"ג (מש"ז סק"ב) ביו"ד סי' פ"ג, ששקו"ט בזה וס"ל שגם בחיות הים מהני סנפיר וקשקשת להיתירם. אבל גם הפר"ח בעצמו כתב שם על שיטת הרמב"ם: "ואני תמה על הרב הגדול, כיון דלפי דעתו ז"ל קרא דכל אשר לו סנפיר וקשקשת לא מיירי אלא בדגים, מנין בא לנו היתר בחיות הים בסימנים דסנפיר וקשקשת, דהא קרא לא אדכר בהו סימנים", ומצד תמיהותיו דחה שיטת הרמב"ם. וי"ל שגם הרגצ'ובי למד כן בדעת הרמב"ם, אלא שתמך בשיטתו במקום לדחותו.

ואף שהפרמ"ג הסכים עם הפר"ח וגם פירש כן בדעת הרמב"ם, וכתב: "דלא כיש טועים בפ"י הר"מ ואומרים דבעלי קומה שיש להם סנפיר וקשקשת אסורים, וביטול דבר זה מבואר" [וממה שהפריד דעת הפר"ח מה"ש טועים", נראה שפירש גם בדעת הפר"ח דהרמב"ם ס"ל לפועל שחיות הים כשרים אם יש להם סנפיר וקשקשת] – הרי גם הערוך השלחן (יו"ד שם, סק"ו-י"א בארוכה) לא קיבל זה, וכתב (שם סוסק"ז) על דברי הפרמ"ג: "ומי לא יראה שהרמב"ם כותב מפורש להיפך, שהרי דבריו ברורים במה שכתב שכל שאינו כצורת דג לא טמא ולא טהור, ואין מהצורך להאריך בזה".

וע"פ הנ"ל י"ל דגם בזה קאי השיחה בשיטת הרגצ'ובי, ובמ"ש "אז ליתן איז בעצם א דבר טמא" הכוונה הוא שהוא בעצם חית הים האסורה מצד שרץ המים, אף שיש לו סנפיר וקשקשת.

ה. גם בל' השיחה לפני"ז (ע' 222) יש להעיר: "דער דין איז, אז היוצא מן הטהור טהור כו', כאטש ער האט ניט קיין סימני טהרה. ווי צום ביישפיל, היוצא מן הטהור ופרסותיו קלוטות, כאטש ער האט ניט קיין סימני טהרה, וויבאלד, אבער, ער קומט ארויס פון א טהור איז ער איוך טהור."

ולכאורה הלשון צ"ב, דפתח ב"ער האט ניט קיין סימני טהרה", ושוב נתן דוגמא מפרסותיו קלוטות (מבלי להזכיר אם מעלה גרה או לא) שבו חסר לכאורה רק א' מב' הסימני טהרה, ושוב קאמר על זה הדוגמא "כאטש ער האט ניט קיין סימני טהרה".

אבל כד דייקת לכאורה מרמז ומחדש בזה עוד פרט בשיטת הרגצ'ובי לדעת הרמב"ם – שב' הסימנים הם מציאות אחת של "סימני טהרה" (גורם הכשרות או מברר הכשרות), וא' מהם בלי השני אינו בגדר חלק מ"סימני טהרה", כ"א שאינו נחשב לסימן טהרה כלל<sup>5</sup>.

ו. אבל אולי י"ל שיש עוד רמז בזה:

דהנה בפסקי דינים צמח צדק (יו"ד סי' ע"ט) ישנה תשובה לשאלה שנשאלה ע"י מוהר"ר יששכר בער הלוי הורביץ בסוף סיון תקפ"ט, בהיותו מ"ץ בביחאוו חדש (שממש עבר בתקצ"ב-ג להיות המ"ץ דליובאוויטש). נדון השאלה הוא "ישראל שקנה מנכרי פרה עם עגל הכרוך אחריה ויונק ממנה, ופרסותיו כולם קלוטות והוא מעלה גרה, גם אין לו שינים וניבים למעלה, אם יש להתיר העגל באכילה"<sup>6</sup>.

בד' ניסן תקפ"ט כבר כתב מהרי"ב את השאלה להרד"ל, רבה של ביחאוו ישן, וקיבל תשובתו לאיסור, שכתבה הרד"ל בו' ניסן. [ושוב כתב אליו הרד"ל בח' ניסן: "ע"ד שאלתו קודם הפסח? נדון העגל הקלוט, השבתיו בארוכה לאיסורא (ואודיענו מפני שעדיין יש ספק קצת בלבי להתיר העגל באכילה, שולח אני כהיום שאלתו ותשובתי ע"ז לק' שקלאוו ליד הרב המ' מו"ה גרשון נ"י, וכשאקבל תשובתו אי"ה אודיענו)]. ובשאלתו אל הצ"צ העתיק מהרי"ב כמה קטעים מתשובת הרד"ל.

תשובת הצ"צ היתה להיתר. גם אל מהרי"א מהומיל שלח מהרי"ב את השאלה, וגם הוא השיב להיתר. ומהרי"ב כתב גם שנית אל הצ"צ בזה (וכמדומה שלא הגיע

(5) ולהעיר שבהתשובה לא נודע למי (דלקמן) משמע להיפך, וז"ל: "דהא לבד הפרסות אית לה כל סימני טהרה כעגל גמור".

(6) ל' מהרי"ב בשאלתו הראשונה, נסמן לקמן.

(7) משמע שידע שיראה מהרי"ב את מכתבו רק אחר הפסח.

לידינו תשובה שני' אליו בזה מהצ"צ), גם ישנה תשובה ע"ז להיתר בקובץ תשובות (כנראה על שאלות מהרי"ב) שלא נודע למי<sup>8</sup>.

והנה במשך תשובת הרד"ל הזכיר כמ"פ שכשחסר א' מהסימני טהרה זהו סימן טומאה, וז"ל: "אבל אילו באה לפנינו ברי' משונה שיש לה סי' אחד טמא וסי' א' טהור . . שאין לך דבר שיהי' לו סי' טהרה א' וסי' טומאה א' ויהי' מין בפ"ע . . דוקא בכה"ג שאין אנו רואים סימני טומאה, דתלינן שודאי סימני טהרה היו לה . . אבל אילמלי היינו רואין לה סימני טומאה . . וגם מה שמפורש בתורה דכל שיש לה סי' טומאה טמאה . . אבל אם באה לפנינו ברי' בסי' א' טמא וסי' א' טהור . . אבל כאן בסימני בהמה שמפורש בתורה שפרסה קלוטה הוא סימן טומאה, א"כ כל שיש אפי' פרסה א' קלוטה הא אית בי' ג"כ סי' טומאה, ובודאי בעינן כל הד' פרסות סדוקות" ע"ש.

אבל בתשובת מהרי"א מהומיל כתב: "וגם אין לחוש כלל דלמא זהו סי' טומאה<sup>9</sup> מה שפרסותי' קלוטות אע"פ שתבנית שור עליו, איבעית אימא קרא מדכתב רחמנא זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כשבי' וכו', ולא כתב בהדיא סי' דמפרס פרסה – ולימא הכי, שור מפרס פרסה וכו' – מכלל דכל שהוא שור אע"ג דאינו מ"פ שרי, ואין לומר דכשאינו מ"פ לא נק' שור בלשון הכתוב, שהרי בהדיא א"ק ושור ושה שרוע וקלוט וגו', אלמא דקלוט נמי מקרי שור, ומדכתב רחמנא סתמא אשר תאכלו שור וכו', כל שאין בו איסור מצד אחר שרי, ומינא דטהור הוא . . ואיבעית אימא גמרא . . ואי בעית אימא מל' הרמב"ם והפוסקים ז"ל . . ע"ש.

ועד"ז כתב מהרי"ב בשאלתו אל הצ"צ<sup>10</sup>: "והכתוב אומר (בפ' ראה) זאת הבהמה אשר תאכלו שור וגו' והרי גם אם פרסותיו קלוטות קרי שור כמ"ש (בפ' אמור) ושור ושה שרוע וקלוט (ולבד זה הי' נ' קצת להוכיח ממקרא זה דבמצא שור שפ' קלוטו' מותר באכילה, דמדאסרו למזבח מכלל דלהדיוט שרי, וזה מצוי בכ"מ בגמ', ע' חולין נ"ח ב' בעלת ג' רגלים מום כו', אלא דמצינו לאוקמי קרא בראינו שנולד מהטהורה)", ושוב מוסיף הגדרה בענין הסימנים: "ומה שהזכירה תורה סימני טהרה היינו כדי להכיר על ידן שהוא מין טהור (וכ"מ ל' סימן טהרה

(8) כל המכתבים הנ"ל נמצאים בספריית ליובאוויטש, וחוץ מתשובת הצ"צ שבפסקי דינים כנ"ל, כולם נדפסו בקובץ יגדיל תורה: תשובת הרד"ל הראשונה (ו' ניסן) – חוברת י"ג, סימן יב. תשובתו הב' (ח' ניסן) – חוברת ט', סימן מא. תשובת מהרי"א מהומיל – חוברת י"ג, סימן יא. העתק שאלתו הראשונה אל הצ"צ (שהעתיקה מהרי"ב בעצמו) – שם, סימן ח. העתק שאלתו אל הצ"צ בפעם הב' – שם, סימן י. התשובה שלא נודע למי – חוברת מ"ג, סימן פ.

(9) ואולי יש לדייק מזה שמהרי"ב פנה אל מהרי"א מהומיל רק אחר שקיבל תשובת הרד"ל, ובמה ששלח אל מהרי"א נכלל גם מתוכן דברי הרד"ל.

(10) ואולי יש לדייק מזה שמהרי"ב קיבל תשובת מהרי"א לפני שפנה אל הצ"צ.

כמו סימן ולד באשה סי' ולד בבהמה, וכה"ג בכמה דוכתי, אבל במכירו שהוא מין טהור א"צ לבדיקת סימנין".

ובתשובת הצ"צ דוחה ראיות אלו דמהרי"ב: "ואולם הראי' שהביא מע"ל להתירו באכילה מדכתי' בתורת משה פ' אמור שרוע או קלוט דפסול למזבח מכלל דלהדיוט שרי, וגם מדנקרא שור בפסוק. אין נ"ל ראי' כ"כ... ע"ש. ושוב כתב מהרי"ב אל הצ"צ שנית בתמכו בראיות אלו שדחה הצ"צ, וכנ"ל כמדומה שתשובה מהצ"צ ע"ז לא הגיע לידינו.

וע"פ כל הנ"ל, אולי י"ל שהדוגמא שהובאה בהשיחה הוא כדי לרמז<sup>11</sup> שהשיחה הוא (גם) מעין תשובה בקשר לדעות הרבנים הנ"ל (הרד"ל, מהרי"א מהומיל, ומהרי"ב, ולא נודע<sup>12</sup>) בגדרי הסימני טהרה.

וע"ד הצחות י"ל שגם בתשובת הרבי בשיחתו הק' הנ"ל נתקיים מה שכתב מהרי"ב בשאלתו השנית אל הצ"צ: "תשובת דבריו הק' על ב' שאלותי (הנ"ל) הגיעוני לנכון ע"י אנ"ש דראהטשוב<sup>13</sup> שהיו במחיצת ק"י".



## חֲסִידוֹת

### אור א"ס מאיר בחכמה בקירוב מקום (גליון)

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בד"ה ובחמשה עשר יום (דיום ב' דחה"ס) תש"ל (יצא לאור לחגה"ס תש"ע, בלתי מוגה), המיוסד בחלקו על ד"ה להבין שורש ענין מקיפים דבינה תר"ל (הנדפס בסוף ספר המאמרים תרכ"ט), סוס"ה:

11) ואולי הי' גם על סמך ותקוה שלאח"ז היו מכתבים הנ"ל יוצאים לאור.

12) ראה לעיל בהערה מה שהערתי בזה.

13) ולהעיר שגם מהרי"ב הי' מ"ץ בראהטשוב עד תקפ"ה (שאו עבר לביחאוו חדש), וכיון שכמדומה אמו של הרגצ'ובי היתה נכדת ר' גרשון, מחסידי אדה"ז שברגצ'וב, א"כ מסתבר שהכיר מהרי"ב את משפחת הרגצ'ובי (והיינו קודם לידתו בשנת תרי"ח), ואולי בן משפחה של הרגצ'ובי הי' גם בקבוצה זו של אנ"ש שהביאו את תשובת הצ"צ.

"ומז"א למלכות אינו מאיר רק דרך נקב, דהיינו שצריך להתצמצם עוד יותר מז"א למלכות, וכמו שאנו רואים למטה, שכאשר האדם הוא בהתפעלות המדות אינו יכול לדבר ע"פ שכל כו', לא רק כשנתצמצמו המדות ואינם מאירים בתוקף, אז יכול לדבר בכיוון (דיבור מסודר). וזהו שמז"א למלכות אינו מאיר אלא דרך נקב כנ"ל".

וממשיך בסעיף ו: "ויש להוסיף ולבאר מה שמדייק בהמאמר [הכוונה לד"ה הנ"ל תר"ל] ש"מז"א למלכות אינו מאיר רק דרך נקב, דהיינו שצריך להתצמצם עוד יותר מז"א למלכות". שכוונתו בזה לשלול נתינת מקום לטעות שהאוא"ס עצמו מאיר במלכות דרך נקב, ולכן מדייק שצריך להתצמצם עוד יותר מז"א למלכות, היינו, שהאור דז"א מתצמצם ומאיר במלכות דרך נקב.

וזהו גם מה שמבאר במשל, שכאשר האדם הוא בהתפעלות המדות אינו יכול לדבר ע"פ שכל כו', ולא כפי שמבואר במק"א שבעת התפעלות המדות אינו יכול לדבר כלל, כי כאן לא מדובר אודות התהוות הדיבור עצמו (שנמשך מהנפש ע"י המדות) אלא שלאחרי שכבר ישנו ענין הדיבור ומאירה בו הארת המדות, הנה מצד התגברות המדות לא יכול להיות דיבור מסודר, והיינו, שהאור שבמדות (לא אור הנפש שממנו נמשך הדבור עצמו) צריך להתצמצם כדי שיוכל להיות דיבור מסודר. ודוגמתו בנמשל, שהאור שבז"א (לא האוא"ס כשלעצמו) מתצמצם ומאיר במלכות דרך נקב.

ומזה מובן גם בנוגע להדרגות שלפני זה, היינו, שהאור שבא בז"א ע"י חלון הוא לא האוא"ס עצמו אלא האור דבינה. וכן האור שבא בבינה בריחוק מקום הוא האור דחכמה, וכן האור שמאיר בחכמה בקירוב מקום הוא האור דכתר, עכ"ל.

ומשמע מהמשך הדברים, שמדיוק הלשון במאמר אדמו"ר מהר"ש ש"צריך להתצמצם עוד יותר מז"א למלכות", למד רבינו חידוש בכללות פירוש דברי העץ חיים, שאין הכוונה שהאור אין סוף עצמו מאיר בחכמה בקירוב מקום ובבינה בריחוק מקום ובז"א דרך חלון ובמלכות דרך נקב, אלא שהארת הכתר באה מהכתר לחכמה בקירוב מקום, והארת החכמה באה מחכמה לבינה בריחוק מקום, והארת הבינה מבינה לז"א דרך חלון, והארת הז"א מז"א למלכות דרך נקב.

והנה בגליון חג הסוכות תשע"ב כתבתי להעיר בזה, וכעת ראיתי עוד בד"ה כי מראש צורים תרע"ג (שי"ל בחוברת העשירית של ההוצאה דהמשך תער"ב), שם כתוב: "וי"ל דמ"ש בע"ח דאוא"ס מאיר בכתר וחכ' בקירוב מקום ובבינה בריחוק מקום ובז"א דרך חלון כו', ומבו' בהדרוש שע"ז המא' שהכוונה הוא על אור הא"ס

שמאיר ככו"ח בקירוב ובבינה כו' (ובז"א שבדרך חלון צ"ל שהוא בבחי' ריחוק ג"כ כו'), י"ל דע"ד החסידות הו"ע ההרגש האלקי איך שבא ויורד ממדרי' למדרי' כו"ו.

ובהערה 76 בהוצאה החדשה הנ"ל נעתק המקור לזה במאמר אדמו"ר הצ"צ באור התורה ענינים ס"ע קפז: "ובאמת אין הכוונה בכל זה הענין אלא רק על בחי' אור א"ס בלבד, דהיינו שאור א"ס מאיר בכתר וחכמה בקירוב ובבינה מאיר בריחוק וכו"ו."

ולכאורה צ"ב איך לתווך זה עם מ"ש בד"ה ובחמשה עשר יום הנ"ל.



## הלכה ומנהג

### שמיעת מוזיקה בימות השנה, בין המצרים וספירת העומר

#### צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי ט' חלקים  
איש עסקים, לוס אנג'לס

ההתפתחות הגדולה בעולם המוזיקה בשנים האחרונות, הביאה לפתחם של פוסקי ההלכה שאלות רבות בנדון שמיעת מוזיקה בהקשר להלכות ולמנהגים שלא לשמוע כלי זמר ונגינה במשך כל ימות השנה, זכר לחורבן בית המקדש, ובימי בין המיצרים וספירת העומר.

בראש ובראשונה נשאלת השאלה, האם דין שמיעת מוזיקה מקלטות, דיסקים ונגנים, כדין שמיעת מוזיקה מתזמורת המנגנת. וכן צ"ע האם נאסרה גם שמיעת שירה ממקהלה ווקאלית, הנשמעת כתזמורת לכל דבר. ועוד צ"ב, האם יש איסור בשמיעת מוזיקה קלאסית או שירי רגש שקטים.

ביסוד בירור הדברים, יש לעיין האם יש הבדל בגדרי האיסור לשמוע מוזיקה בכל ימות השנה, לבין האיסור לשמוע מוזיקה בימי בין המיצרים וספירת העומר.

א. במשנה בסוף מסכת סוטה (פ"ט מי"א) מובא האיסור לשיר בבתי המשתאות: "משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות, שנאמר (ישעיהו כד, ט) בְּשִׁיר לֹא יִשְׁתּוּ יַיִן יִמַר שֶׁכֶּר לְשִׁתּוֹ". ובמסכת גיטין (ז, א) נתבאר איזה סוג שיר

נאסר, בכלי נגינה או גם בפה: "שִׁלְחוּ לִיה לְמַר עֹקְבָא, זְמַרָא מְנָא לֶן דְּאִסִּיר. שְׂרִטְט וְכַתְבּ לְהוּ (הוֹשַׁע ט, א) אֶל תִּשְׁמַח יִשְׂרָאֵל אֶל גִּיל פְּעָמִים". והקשו בגמרא, מדוע לא למד את האיסור לשיר מהפסוק הנ"ל בספר ישעיהו "בְּשִׁיר לֹא יִשְׁתּוּ יַיִן יִמַר שֹׁכֵר לְשִׁתּוֹ". ותיצו: "אי מההוא, הווא אמינא הני מילי זמרא דמנא [שיר בכלי], אבל דפומא [בפה] שרי, קא משמע לן". מר עוקבא למד מדברי הנביא בהושע, שיש בימינו איסור "זמרא", לשיר, לא רק בכלי נגינה, אלא גם בפה בלבד.

אמנם איסור זה הוא רק בבתי המשתאות, כפי שפירש רש"י שם: "זמרא, לשורר בבית המשתאות". ובתוספות (שם ד"ה זמרא) הביאו לכך ראייה: "מדקאמר ולישלח ליה מהכא בשיר לא ישתו יין, ובפרק בתרא דסוטה תנן משבטלה סנהדרין בטל שיר בבית המשתאות, שנאמר בשיר לא ישתו יין". מדברי המשנה בסוטה והגמרא בגיטין מתבאר איפוא, כי בבתי המשתאות יש איסור לשיר גם בפה, אך עדיין לא נתברר האם יש איסור שירה גם שלא בבתי המשתאות.

ובמסכת סוטה (מח, א) "אמר רב הונא, זמרא דנגדי ודבקרי, שרי". ופירש רש"י: "זמרי דנגדי, מושכי ספינות בחבל שרי, שאינו אלא לזרזם במלאכתם. ודבקרי, שמזמרים בשעה שחורשים, ואינו אלא לכוון את השוורים לתלמיהם, שהולכים לקול השיר דערב עליהם". ובהמשך הגמרא: "דגרדאי אסיר". ופירש רש"י: "שאינו אלא לשחוק". ה"גרדאי" הם אורגי בגדים, השרים בשעת מלאכתם, ושירה זו היא "שחוק בעלמא", ואסורה. לעומת זאת שירתם של ה"נגדי" [מושכי הספינות] מותרת, מכיון שלא נועדה לשחוק אלא לזירז המלאכה. וכן שירתם של ה"בקרי" החורשים בשוורים, מותרת, מכיון שנועדה לתועלת מלאכתם. ובסיומ הסוגיא מובא: "רב הונא בטיל זמרא". ופירש רש"י: "גזר על דורו שלא יזמרו בביתם ובבית משתאות".

מדורו של רב הונא ואילך, נאסרה שירה גם על כל אחד בביתו, ולא רק בבתי המשתאות. ורק שירה שיש בה צורך, כגון לזירז במלאכה, הותרה. ואפילו שירת האורגים בשעת מלאכתם נאסרה, מכיון שאינה לצורך המלאכה אלא "לשחוק בעלמא".

אמנם התוספות בגיטין (ז, א ד"ה בזמרא) כתבו: "ושיר של מצוה שרי, כגון בשעת חופה שעושים לשמח חתן וכלה".

ב. להלכה מצינו בדברי הפוסקים שלוש שיטות באיסור שירה בזמן הזה.

[א] שיטת הרמב"ם (הלכות תעניות פ"ה ה"ד) והשו"ע (או"ח סי' תקס סעי' ג): שירה בפה אסורה רק "על היין", דהיינו שירה מתוך שמחה של שתיית יין. אך שירה בכלי זמר, אסורה אפילו שלא "על היין".

[ב] שיטת הטור והרמ"א: שירה בכלי זמר, שלא "על היין", אסורה רק למי שרגיל בכך. ואילו שירה "על היין" אסורה לכל אדם ובכל מצב, בין בכלי זמר ובין בפה.

[ג] המשנה ברורה (שם ס"ק יג) הביא את שיטת הב"ח שפסק כדברי שו"ת הרמב"ם (תשובה רכד) שהחמיר יותר ממה שכתב בספרו היד החזקה, ואסר כל סוג של זמר, בין בפה ובין בכלי, בין "על היין" בין שלא "על היין", לרבות ניגון ללא מילים, כדבריו: "דאמרין בגמרא דוקא זמרא של מושכי הספינות או מושכי הבקרים שרי, שאינו אלא לזרזם במלאכתם, אבל דגרדאי אסור שהוא לשחוק בעלמא". ומסיים המשנה ברורה: "ועל כן נשים המזמרות בפה בעת מלאכתן יש למחות להן, ואם אינן שומעות מוטב שיהיו שוגגין".

המשותף לכל השיטות, מפורש בדברי הרמ"א: "וכן לצורך מצוה, כגון, בבית חתן וכלה, הכל שרי".

בהוראה למעשה כתב האגרות משה (או"ח ח"א סימן קסו) כי מן הראוי לבעל נפש להחמיר כדעת הרמב"ם בתשובתו: "בפומא [בפה] אין לאסור שלא בבית משתה, ולמי שאינו רגיל. משום דכמעט כל הראשונים מתירין. רק הרמב"ם בתשובתו, נגד עצמו בהלכותיו. אבל ודאי מהראוי לבעל נפש, להחמיר כהרמב"ם בתשובתו, והב"ח פסק כוותיה".

אולם הגר"ע יוסף כתב בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סימן לד) "מכל מקום מדברי המאירי (גיטין שם) מוכח שאף בכלי נגינה יש להקל, כל שאין בו חשש פריצות והוללות אלא שירי קודש, וכן המנהג להקל". והביא את מה שכתב בשו"ת כפי אהרון (סימן נב) "הנוהגים להקל לנגן בכלי שיר, סומכים על דברי הטור והרמ"א (סימן תקס) שלא גזרו חכמים אלא רק במשתה, או למי שרגיל בכך כדרך המלכים ששוכבים ועומדים בכלי שיר".

### שמיעת כלי זמר ברדיו או בטייפ ודיסק

ג. בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן סד) חידש, כי שמיעת מוזיקה ברדיו לא נכללה בגזירת האיסור לשמוע שירה בזמן הזה: "ויש עוד סברא גדולה להתיר, כיון דבשעת הגזירה לאסור הזמרה מטעם אבלות, לא היה עדיין הרדיו, לא חל הגזירה על הרדיו. ואין זה דומה למין כלי זמר שיתחדש, אף על פי שלא היה בשעת הגזירה, דוודאי אסור, משום דהגזירה היתה כל מיני כלי זמר. והסברא נותנת דאף כל זה שיתחדשו בכלל. אבל הרדיו שאין רואים כלל המנגן ובא ממרחק רב על פי חדשות הטבע, מיקרי פנים חדשות ואינו בכלל הגזירה. ואף שהיא רק סברא בעלמא, ומי שירצה יכול לדחותה, מכל מקום סניף יש".

גם הגר"ע יוסף (יחווה דעת ח"א סימן מה) צירף סברא זו להתיר להאזין לשירים ברדיו: "שיש כעין ספק ספיקא. שמא הלכה כרוב הפוסקים שלא נאסר לשמוע כלי שיר אלא על היין, ואם תמצא לומר כדעת הרמב"ם, שמא גם הוא יודה לרוב הפוסקים, שאין לאסור שמיעת כלי שיר אלא על היין (כדברי הכנסת הגדולה והפרי הארץ). ואם תמצא לומר כפירושו הטור והבית יוסף, שמא ברדיו וברשם קול שאינם נראים לעין יש להקל כששומעם שלא על היין. ועל כל פנים נראה, שמכיון שלדעת רוב הפוסקים אין לאסור שמיעת כלי שיר אלא על היין, ויש שמפרשים כך בדברי הרמב"ם, אין למחות במקילים, כיון דהוי מילתא דרבנן והמחמיר תבוא עליו ברכה". וחזר הגר"ע יוסף על דבריו בסיום תשובתו המובאת לעיל (יחווה דעת ח"ו סימן לד) "וכבר הארכתי ללמד זכות על מה שנהגו לשמוע שירי קודש בכלי נגינה דרך הרדיו ורשם קול שיש להם על מה שיסמוכו".

בשור"ת שולחן הלוי (פרק טז סע' ב) דחה רבי ישראל בעלסקי, ראש ישיבת תורה ודעת, את סברת החלקת יעקב: "יש שרוצים להתיר אם המוזיקה היא רק על קלטת, כי אינו שומע למוזיקה חיה. אבל אין ראוי לעשות חילוקים אלו, כי אין סברא לחלק רק בגלל שבדורות הקדומים לא היו להם קלטות וכו'. ובפוסקים לא חילקו בין שמיעת שיר על ידי קלטות לכלי שיר חי, כי הקלטת עצמה היא 'כלי שיר', זו אותה מוזיקה ואין שום חילוק. ואם מתחילים לעשות חילוקים כאלו. הרי זה מביא לשמוע לקלטות גרועות מזה".

#### שמיעת מוזיקה לשם הפגת העצבות ולא מטעמי שמחה

ד. למעשה, הורה הרב בעלסקי, בתשובה לשאלה "האם יש איסור ללכת למסעדות שיש שם מוזיקה חיה, מחמת חורבן בית המקדש, ומה הדין בשמיעה לקלטות של מוזיקה כל השנה כולה", כי "להלכה נקטינן שהאיסור לשמוע זמר בזמן הזה הוא דווקא אם רגיל בכך, או שהוא עם יין אף שאינו רגיל בכך. ומכאן, שאם נצרך האדם לשמוע קצת מוזיקה כדי לשמח את לבו המדוכא, מותר. אבל לא יפריז בזה כפי צורכו, ולמעשה אין להקל בקלטות יותר מאשר מוזיקה חיה". והוסיף להסביר: "ויש והאדם נצרך קצת למוזיקה כדי לשמח את עצמו, כי העולם מלא במכאובים, יש הרבה צרות בכלל ישראל, ולפעמים נצרך לאדם קצת עידוד, כמו אלישע שנאבד לו כוחו להתנבא, אמר (מלכים ב ג, טו) ועתה קחו לי מנגן, ועי' בגמרא (שבת ל, ב) מכאן גמרינן שאין השכינה שורה לא מתוך עצבות. על כן יש להתיר זאת בזהירות ובהתאפקות. אבל אם הוא "רגיל בכך", אז זה בכלל "אל תשמח ישראל אל גיל כעמים". וכאשר המוזיקה מנגנת ללא הפסק, ובחלק גדול של היום הוא עסוק רק בשמיעת מוזיקה, או מי שקם בבוקר והולך לישון עם

מוזיקה, הרי הוא עובר על "אל תשמח ישראל אל גיל כעמים", והרי זה אסור. ולמעשה אין לשמוע יותר מהנצרך".

מקור לסברא שבשמיעת מוזיקה לשם הפגת העצבות, נהגו העולם להקל בזה, מבואר בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סימן קכה) בנדון שמיעת שירים מתקליט: "דבאמת מבואר בספר שער הקדושה למהח"ו ז"ל, דיש ד' מידות אשר הם כמעט כל היסוד של עבודת ה', ואחד מהם הוא עצבות. וכן נראה בחוש שהעצבות הוא מדה רעה מאד, מביא לידי כמה עבירות, ויוכל להביא ח"ו אפילו לידי מאבד עצמו לדעת, וכמו ששמעתי וגם כמעט ראיתי בעיני. ואם כן מי שהוא עלול בטבעו לבוא לידי עצבות ח"ו, בוודאי אין עליו חטא אם שומע קול פאנאגראף [תקליטים] להפיג צערו. ואדם שהוא בטבע אינו בעל עצבות בוודאי יש עליו איסור לשמוע קול פאנאגראף, ושייך בו יותר האיסור של עשאוני בניך ככנור. ולכן שפיר אמרתי שזה הוא נשתנה לפי האדם והמקום והזמן, ואי אפשר בו לומר שום כלל, דאין אדם יודע מטמונותיו של חברו".

ואמנם פוק חזי מאי עמא דבר, ורוב הציבור ככולו לא מחמירים, ושומעים מוזיקה ברדיו, בקלטות ובדיסקים ואף מכלי נגינה ממש. ומתוך כך כתב רבי אליהו שלזינגר, רבה של גילה בירושלים, בשו"ת שואלין ודורשין (ח"ד סימן לט) כי שורש הדבר בכך שגזירת חז"ל לא לשמוע כלי שיר זכר לחורבן בית המקדש היא בגדר "גזירה שאין הציבור יכולים לעמוד בו".

אולם הגר"ש וואזנר השיבו (מובא שם) "ומה שמביא ראיה ממה שמקילים היום לצערינו בזה ולעשותו גזירה שאין הציבור יכולים לעמוד בו, והיינו הגזירה כללית של כלי זמר, הרי זה שוגג בדמיונו. כי הגזירה הזאת של כלי זמר בחז"ל כבר נגזרה וכתובה בעט ברזל ועופרת, ואין לעוקרה ח"ו, אם לא באיזה לימוד זכות אז מוטב שיהיו שוגגים וכו' עכ"פ, ובודאי ישראל קדושים אין רוצים להרים ראש נגד חז"ל והראשונים".

**לסיכום:** האגרות משה נקט, שיש לבעל נפש להחמיר שלא לשמוע אפילו שירה בפה ואפילו שלא על היין. אך הגר"ע יוסף כתב שהמנהג להקל כשיטת הטור והרמ"א, שהשירה בכלי זמר, שלא "על היין", אסורה רק למי שרגיל בכך. ואילו שירה "על היין" אסורה לכל אדם ובכל מצב, בין בכלי זמר ובין בפה.

והוסיף סניף לקולא, על פי דברי החלקת יעקב, ששמיעת מוזיקה ברדיו או מקלטות, לא נכללו בגזירת האיסור לשמוע כלי שיר. אכן, כפי שהזכיר הרב בעלסקי, כאשר שמיעת המוזיקה תורתית להפגת העצבות, נהגו העולם להקל. וכן כתב בספר פסקי תשובות (סי')

תקס אות יא) "ובזמנינו נתפשט המנהג בין ההמונים לשמוע נגינה ושירה מהכלים הנ"ל [דהיינו רדיו וקלטות]. וכבר כתבו גדולי הפוסקים ללמד זכות על זה עקב חולשת הדורות והעצבים הרופפים, ושמיעת הניגונים מחזק הנפש".

## ענף ב

### מוזיקה בבין המצרים ובספירת העומר

#### ריקודים ומחולות

ה. האיסור לשמוע שירים ומוזיקה בימי בין המיצרים וספירת העומר לא הוזכר בדברי רבותינו הראשונים, ואף לא בדברי הרמב"ם, הטור והשו"ע. ורק בדברי המג"א הוזכר האיסור "לעשות ריקודים ומחולות":

• בהלכות בין המצרים (או"ח סי' תקנא) כתב המג"א (ס"ק י) "ונ"ל דאסור לעשות ריקודים ומחולות מי"ז בתמוז ואילך".

• בהלכות ספירת העומר (או"ח סי' תצג) כתב המג"א (ס"ק א) "לעשות ריקודים ומחולות של רשות נהגו לאסור. ונ"ל שאף מי שעשה שידוכים אסור לעשות ריקודים ומחולות". וכדבריו נפסק בערוך השלחן (סי' תקנא סעי' ה; סי' תצג סעי' ב) ובמשנה ברורה (סי' תקנא ס"ק טז; סי' תצג ס"ק ג).

ובשער הציון בהלכות ספירת העומר (סי' תצד ס"ק ד) הסתפק האם איסור זה נוהג גם בימי הספירה שלא נהוג בהם איסור תספורת: "זאפילו עד ראש חודש אייר, ומר"ח סיון עד עצרת [לאותן הנוהגים להסתפר] יש להסתפק אם יש להקל בריקודים ומחולות של רשות".

ויש להבין מהו גדר האיסור "לעשות ריקודים ומחולות" בימי בין המיצרים וספירת העומר, ומה התחדש בימים אלו באיסור שמיעת כלי זמר ושירים, יותר מבכל ימות השנה.

#### שמיעת כלי זמר בימי ספירת העומר

ו. מדברי המג"א שאסר "לעשות ריקודים ומחולות", משמע לכאורה שהאיסור לשמוע כלי זמר הוא רק כאשר שומעים זמר המביא לידי ריקודים ומחולות, וכפי שהובא בשם הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה ח"ב, פרק יא סעי' יד) כי "יש להימנע בימים אלה מכל שירה המעוררת לריקוד ומחול. אבל שירה המרוממת את האדם אך אינה מביאתו לריקוד ומחול, מותרת". וכן נקט בשו"ת דבר יהושע (ח"ג סימן סג) "אומרים שגם בימי הספירה אין לשמוע כלי זמר. אבל יתכן שאייתרא

[הוסיפו] או נשתרבב מה שאסור לעמוד במקום מזמוטי חתן וכלה [מקום ששרים בשמחת חתן וכלה], דגם כלי זמר שמעוררים שמחה בכלל. אבל זמירות שאינם לשמחה אלא להנאה או לכבוד כנ"ל, לא ידענא שום מקור לאיסור. ועיין במג"א סי' תצ"ג סק"א, שנהגו לאסור לעשות ריקודים ומחולות של רשות בימי הספירה, ואילו משמיעת כלי זמר לא הזכיר כלל". ונראה מדבריו שאין איסור מוחלט לשמוע כלי זמר בימי הספירה, אלא נאסרה שמיעת זמר המעורר לשמחה בלבד.

ברם ערוך השלחן (סי' תצג סעי' ב) כתב: "ומותר לעשות סעודה אך לא בריקודים ומחולות, וכל שכן שאסור לזמר בכלי זמר". ולדעתו האיסור לנגן בכלים נגינה ולשמוע שירים בכלי זמרה בספירת העומר, נלמד בקל וחומר מהאיסור "לעשות ריקודים ומחולות".

ובביאור הדברים כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן קיא) "ולדעתי הוי איסור כלי זמר [בספירת העומר] בכלל מה דאיתא במג"א (סי' תצג ס"ק א), דכתב דאסור לעשות ריקודים ומחולות בימי הספירה, ואף דלא הזכיר כלי זמר, מכל מקום כלי זמר הוי כל שכן, דהוי שמחה יתירה מריקודים ומחולות".

וכן פסק האגרות משה (או"ח ח"א סימן קסו) לאחר שכתב כי יש לבעל נפש להחמיר שלא לשמוע אפילו שירה בפה ושלא על היין במשך כל ימות השנה: "ובימי הספירה יש לאסור בזמרא דמנא אף להמתירים". ומפורש בדבריו שבימי ספירת העומר יש יותר סיבה לאסור שמיעת מוזיקה, מאשר כל ימות השנה. ובטעם הדבר כתב רבי משה במקום אחר באגרותיו (יו"ד ח"ב סימן קלז) "ובדבר שמיעת כלי שיר בימי הספירה, יש לאסור גם בבית כשהוא בעצמו. דהא ברבים שהוא לשמחה יתירא מסתבר שאף לרמ"א (או"ח סימן תקס סע' ג) שמיקל למי שאינו רגיל כשאינו בבית המשתה, נראה שיאסור בקיבוץ רבים שהוא לכוונת שמחה יתירא גם בכל השנה. אם כן המנהג שנתווסף בימי הספירה הוא אף ליחיד שאינו רגיל בהם". ומבואר כי בימי ספירת העומר "נתווסף" מנהג להחמיר גם במה שמקילים בכל ימות השנה, ולא רק "בעל נפש" צריך להחמיר לא לשמוע בביתו מוזיקה שאינו רגיל בה, אלא כל אדם.

וכן מובא בשם הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש פרק סה אות כ) שנהגו להחמיר בחומרא יתירא בימי הספירה לאסור שמיעת כלי זמר יותר מכל ימות השנה: "ובאמת הרבה העירו דמה ענין ניגונים לריקודים ומחולות. ואמר רבינו שאכן אין לזה מקור, אלא שכל השנה המנהג להתיר, ובספירה המנהג לאסור".

## שמיעת כלי זמר בימי בימי בין המיצרים

ז. הדברים האמורים לעיל נאמרו בהלכות ספירת העומר, אך גם בהלכות בין המיצרים נקטו הפוסקים שיש להחמיר בשמיעת מוזיקה.

האגרות משה (או"ח ח"ד סימן כא אות ד) כתב: "ובדבר לשמוע מוסיקה בימי ספירה וימי בין המיצרים. הנה כתבתי בתשובה ונדפסה באגרות משה ח"א דאו"ח סימן קס"ו שהארכת באיסור זמרא בזמן הזה בסוף התשובה, ובימי ספירה יש לאסור בזמרא דמנא אף להמתירין, עיי"ש. ופשוט שהוא הדין שאסור אף בימי בין המצרים, ויש להחמיר גם לקטנים שהגיעו לחינוך מאחר שאבלות דרבים הוא". וגם בדברים אלו מבואר כי בימי בין המיצרים יש להחמיר בשמיעת מוזיקה יותר מכל ימות השנה.

וכן נקט בשו"ת מנחת יצחק [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ו] כתב: "הלכה פסוקה היא בפי גדולי האחרונים, דגם כלי זמר בלבד אסור מי"ז תמוז ואילך" [והוסיף סיבה נוספת להחמיר בשמיעת כלי זמר בימי בין המיצרים וספירת העומר "הנה זה אין ספק דהמנהג שלא להתענג מכלי זמר בימי הספירה, וגדול כח המנהג, עד דיש לומר דנוגע באיסור דאורייתא דהוי כמו נדר, כמו שכתב החתם סופר (יו"ד סי' קז) דהביא מר"ן נדרים (ד, א) דכל שמקבל עליו לעשות מצוה, הוי מן התורה, כדכתיב מפיק זו צדקה. וגם קבלת האבות מחייב את הבנים, עיין שם"].

וגם בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סימן לד) כתב: "וכן בימי בין המצרים, שהם משבעה עשר בתמוז עד תשעה באב, שמנהג כל ישראל להתאבל בהם על חורבן בית המקדש, ולכן כתב המגן אברהם שאסור לעשות ריקודים ומחולות בימים אלה, וכן כתבו האחרונים שם. לפיכך בוודאי שאסור גם כן לשמוע בהם שירים עם כלי נגינה. וביותר יש להחמיר בימי בין המצרים, כמו שאסרו בהם חז"ל כמה עניינים של שמחה".

אולם בשו"ת בנין אריאל (עמ' 65) הובא בשם רבי זלמן נחמיה גולדברג, שלכאורה יש להבדיל בין האיסור לשמוע שירים בימי בין המיצרים לשמיעתם בימי ספירת העומר: "יש נוהגים לערוך הקבלה בין ימי המצרים לבין ימי הספירה, אולם ימי בין המצרים חמורים יותר. בימי הספירה, אין איסור לקנות דברים חדשים. כמו כן בימי הספירה, פוסק המשנה ברורה (סי' תצג ס"ק ב) שאם נזדמן לו איזה ענין שצריך לברך עליו שהחינו יברך. וכן נראה באיסור שמיעת המוזיקה, יש להבחין בין שתי תקופות שנה אלו. אמנם איסור ריקודים ומחולות כאמור לעיל, גם בימי בין המצרים וגם בימי ספירת העומר. כי בימי הספירה לא נקבעו כאבלות על החורבן, ואין להשוות את איסור כלי הזמר בימים אלו לגזירה הכללית

של כל ימות השנה שבאה מחמת החורבן". ברם למעשה, הגרו"נ פסק על פי הוראת האגרות משה (או"ח ח"א סימן קסו) לאסור שמיעת מוזיקה גם בספירת העומר.

### שמיעת קלטות ודיסקים

ח. הגר"ע יוסף כתב בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סימן לד) "אף על פי שמותר מעיקר הדין לשמוע בשאר ימות השנה דרך הרדיו ורשם קול, שירי קודש המלווים כלי נגינה [כמבואר לעיל אות ג]. אבל בימי הספירה וכן בימי בין המצרים, יש להימנע מלשמועם". וכן הובא בשם הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש, בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ו) "אין ראוי להרבות בשמחה בימי הספירה. ויש לזהר מריקודים ומחולות של רשות. ולכן אין לשמוע בימי הספירה קלטות וניגונים, וכן אין לשמוע קלטות של שירה בפה".

וזאת לשיטתם, שהחמירו בדין שמיעת כלי זמר בספירת העומר יותר מכל ימות השנה, ואף כאן בדין שמיעת מוזיקה מקלטות ודיסקים החמירו בספירת העומר יותר מכל ימות השנה.

אולם בשו"ת שיח נחום (סימן לה) חילק בין ימי בין המצרים לימי ספירת העומר: "היום נפוצו מאוד משמיעי קול ונגינה מכל הסוגים, ובסתם אין בהם משום שמחה יתירה, כמו שהיה לפנים. וכבר נהגו רבים לשמוע מוזיקה, ואין בכך משום עונג מיוחד. אולם ודאי שבבין המצרים ראוי שלא להאזין למוזיקה של שמחה אפילו בלא ריקודים. אמנם בימי ספירת העומר לא נהגו לאסור אלא שמחה של ריקודים ומחולות".

ורבי אליהו שלזינגר, בשו"ת שואלין ודורשיין (ח"ד סימן לז) התיר שמיעת מוזיקה חסידית בערוצי הרדיו בימי ספירת העומר, כדי שלא יבואו לשמוע מוזיקה אסורה, וכפי שהתירו פוסקי הדור הקודם להדפיס עיתונים בחול המועד: "ואם כך התירו במלאכות אסורות, שהוא דינא דגמרא ויסודו מן התורה, ושעליו אמרו כל המבזה את המועדות כאילו עובד עבודה זרה, אבל מצאו כאן היתר להדפיס עיתונים דתיים, כדי שלא יקראו עיתונים אחרים שאין רוח חכמים נוחה מהם. הרי ק"ו בן בנו של ק"ו, בדבר שביסודו הוא מנהג, וגם לא כתוב בשם מקום לאסור כלי זמר, ורק ריקודים ומחולות אסרו. הרי פשוט הדבר כביעתא בכותחא דיש להתיר לשמוע גם כלי זמר, כדי שלא ילכו לשמוע נגינות אסורות ויעבירו לערוץ אחר שתאחזנה פלצות ממה שמשמיעים שם דברי נבלה מינות ואפיקורסות וגם ג' עבירות החמורות, ה' ירחם. ובפרט בימינו שרגילים לשמוע בכל השנה זמירות שירות ותשבחות. וכל אדם יש לו בביתו מכשירי הקלטה וקלטות לרוב, ואין

הדברים משמחים כל כך כמו בשנים שעברו, שלא היו רגילים בכל אלו. וגם לרבים זה נחשב להם כרפואת הנפש לשמוע זמירות ופסוקים עם כלי זמר, והדבר מציל אותם מדיכאון מחשבות רעות וזרות. ומקיימים מאמר קדושים "מצוה גדולה להיות בשמחה" גם בימי הספירה, שעכ"פ איננו מראים את השמחה בחוץ, אבל בפנימיות יש להיות שמח כי העצבות מביאה את האדם לידי חטאים ומרעין בישין".

ומתוך כך מסקנתו: "על כן הדבר פשוט וברור דיש להתיר לשמוע נגינה שקטה גם עם ליווי של כלי זמר בימי הספירה. וכן שמעתי בשם רבנים גדולים וחשובים שליט"א, שאף הם התירו כהאי גוונא, ולא הבאתי את הדברים כאן בשמם כיון שלא שמעתיים בעצמי רק מכלי שני. אבל כיון שאמרתי את כל הנוכח גם בערוצי הקודש היו כמה תלמידי חכמים שהתקשרו אלי וסיפרו לי בשם רבותיהם שגם הם נטו להתיר".

\* \* \*

**בימי בין המיצרים נוהגים** באבלות על החורבן, **בימי ספירת העומר נוהגים** שלא להרבות בשמחה

ט. ונראה כי יש הבדל יסודי בגדר איסור שמיעת מוזיקה בימי בין המיצרים ובימי ספירת העומר.

כל המנהגים שנוהגים בימי בית המיצרים, עניינם אבלות על חורבן בית המקדש. ומתוך כך לא נושאים נשים ולא מסתפרים ולא עושים מחולות וריקודים. לעומת זאת, בימי ספירת העומר, נתבאר בשיעור בנדון תספורת וגילוח בספירת העומר, כי גדר איסור תספורת ותגלחת בספירת העומר הוא, כדי לא להרבות בשמחה בימים בהם נפטרו כ"ד אלף תלמידי רבי עקיבא, כמפורש בדברי הטור (או"ח סימן תצג) "נוהגים בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת, והטעם שלא להרבות בשמחה, שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא", והיינו שבעקבות פטירת תלמידי רבי עקיבא נהגו שלא להרבות בהם בשמחה, אך אין זה משום מנהגי אבלות, וכמובא לעיל [אות ט] מדברי הגרז"ן גולדברג "יש נוהגים לערוך הקבלה בין ימי המצרים לבין ימי הספירה, אולם ימי בין המצרים חמורים יותר, כי ימי הספירה לא נקבעו כאבלות על החורבן, ואין להשוות את איסור כלי הזמר בימים אלו לגזירה הכללית של כל ימות השנה שבאה מחמת החורבן".

לפי זה נמצא כי באיסור לשמוע כלי זמר יש שלושה חילוקי דינים:

[א] האיסור הכללי לשמוע כלי זמר כל ימות השנה, כחלק מדיני האבלות זכר לחורבן. ונתבאר לעיל, כי לדעת האגרות משה יש לבעל נפש להחמיר שלא לשמוע אפילו שירה בפה ושלא על היין. אך המנהג להקל כשיטת הטור והרמ"א, שהשירה בכלי זמר, שלא "על היין", אסורה רק למי שרגיל בכך. ואילו שירה "על היין" אסורה לכל אדם ובכל מצב, בין בכלי זמר ובין בפה. ובפרט יש להקל בשמיעת מוזיקה ברדיו או מקלטות.

[ב] האיסור המיוחד הנוסף, לשמוע כלי זמר בימי בין המיצרים, שגם הוא, נכלל בדיני האבלות זכר לחורבן. ובזה יש להחמיר גם במה שמקילים בכל ימות השנה, ולכן לא רק "בעל נפש" צריך להחמיר לא לשמוע בביתו מוזיקה שאינו רגיל בה, אלא כל אחד ואחד. ובימים אלו נטו הפוסקים להחמיר גם בשמיעת מוזיקה ברדיו ובדיסקים, יותר מכל השנה.

[ג] בימי ספירת העומר, הגרי"ש אלישיב והגר"ע יוסף החמירו לאסור שמיעת מוזיקה מקלטות ודיסקים יותר מכל ימות השנה. אולם נתבאר לעיל, כי יש פוסקים שהקלו בשמיעת מוזיקה בימי ספירת העומר, ובפרט שמיעת שירים שקטים שאינם מביאים ל"ריקודים ומחולות".

ודבריהם מוטעמים ומבוארים לפי האמור, שבימי ספירת העומר אין מנהגי אבלות, אלא נוהגים שלא להרבות בשמחה בימים בהם נפטרו כ"ד אלף תלמידי רבי עקיבא, ולכן נאסר רק "לעשות ריקודים ומחולות", היות והם בוודאי דברים הגורמים לריבוי שמחה, מה שאין כן בשמיעת מוזיקה שאינה גורמת לריבוי שמחה, אין סיבה לאסור. וכן נקט בשו"ת שיח נחום (סימן לה) "ודאי שבבין המצרים ראוי שלא להאזין למוזיקה של שמחה אפילו בלא ריקודים. אמנם בימי ספירת העומר לא נהגו לאסור אלא שמחה של ריקודים ומחולות".

י. ויש להוסיף בביאור ההבדל בין ימי בין המיצרים לימי ספירת העומר, בהקדם יסוד האיסור לשמוע כלי זמר בימי אבלות.

בספר פני ברוך (פרק כ אות לא הערה עב) הביא מקור לאיסור שמיעת מוזיקה בי"ב חודשי האבלות על אביו ואמו, מדברי המהר"ם שיק (יו"ד סימן שסח) שאסר לימוד מוזיקה בשנת האבל, כאשר הנגינה היא לא "כדי להחיות את נפשו" [דבריו יובאו במלואם להלן אות יח]. ונתבאר בדבריו כי בפסק השו"ע (יו"ד סי' שצג סע' א) "אבל אסור בשמחה", נכלל איסור שמיעת כלי זמר. והטעם שנאסרה שמחה על אבל מפורש בדברי הלבוש (שם ס"ק א) "דהא שמחה היא היפך האבל, והוי ליה שני הפכים בנושא אחד". ולפי זה מובן האיסור לאבל לשמוע כלי זמר כי גם בזה יש "היפך האבל".

ומעתה יש לומר שבימי בין המיצרים, שכל המנהגים שנוהגים בהם עניינם אבלות על חורבן בית המקדש, אכן מובנת הסיבה להחמיר בשמיעת כלי זמר, כשם שאבל נאסר בשמיעת כלי זמר בימי אבלותו, כי יש בזה "שמחה" שהיא "היפך האבל". אך בימי ספירת העומר, היות והמנהגים הנהוגים אינם מחמת אבלות אלא שלא להרבות בשמחה בימים בהם נפטרו כ"ד אלף תלמידי רבי עקיבא, ועל כן דווקא ריקודים ומחולות שהם גורמים לריבוי שמחה אסורים, ולא שמיעת כלי זמר, שהם אמנם "היפך אבלות" אבל אינם בגדר "ריבוי שמחה", ובשל כך אין לאוסרם בימי הספירה, וכדברי הגרש"ז אויערבך [לעיל אות י] שכתב כי "יש להמנע בימים אלו [ספירת העומר] מכל שירה המעוררת לריקוד ומחול, אבל שירה המרוממת את האדם אך אינה מביאתו לריקוד ומחול מותרת".

\* \* \*

על פי האמור לעיל נבוא לברר פרטים נוספים בנדון שמיעת שירים ומוזיקה בימי בין המיצרים וימי ספירת העומר.

### מוזיקה קלאסית ופרקי חזנות

יא. בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן סא) דן "בנושא זה של שמיעת נגינה על כלי זמר מבעלי תשובה שעוד לפני חזרתם בתשובה התמחו במוזיקה הקלאסית שחבורה ע"י אומנים גדולים לשם אומנות, היינו שהדגש בזה אינו כל כך על ענין שמחה גרידא, שזה עיקר היסוד לאסור זמירה ונגינה בכלי זמר, אלא לאומנות ולתענוג נפשי עמוק. האם גם זה בכלל איסור". ומסקנתו לאיסור, היות ובתקנת חז"ל לא לשמוע כלי זמר זכר לחורבן "אסרו את השמחה ואת ההנאה שהנפש והנשמה נהנין מן השיר, מן הנגינה ומן הזמרה. ומעתה מובן שאין מקום להתיר שיר ונגינה לאומנים שהתמחו במוזיקה הקלאסית, מן הטעם שלהם אין זה ענין של שמחה גרידא אלא אומנות ותענוג נפשי עמוק. כי אדרבה עיקר האיסור בזה הוא על התענוג הנפשי ושמחת הנשמה, וביותר להאומנים המבינים את השירה ואת הנגינה לאישורן ונהנים מהן יותר משאר בני אדם". וכן מובא בשם הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש, בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ח) "ובכלל איסור זה [לשמוע מוזיקה בימי ספירת העומר] גם פרקי חזנות".

אולם הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, בהמשך דבריו המובאים לעיל אות י) התיר שמיעת פרקי חזנות ונגינות קלאסיות בימי ספירת העומר. ובהערות ארחות הלכה (שם) ציינו "ומכל מקום הוסיף רבינו דאין לנהוג היתר זה בשופי, דסוף סוף נהגו במיעוט שמחה בימים אלו ורק כשקיימת סיבה יש להתיר".

וכן נקט הגרז"ג גולדברג (בנין אריאל, בהמשך דבריו המובאים לעיל אות יא) "נראה שמוזיקה קלסית למשל שאיננה מוזיקה המביאה לריקודים ומחולות, ואיננה מנוגנת בבית המשתה, אינה בכלל האיסור. ואכן התירו רבנים שמיעת מוזיקת כזאת אפילו בימי בין המצרים, היינו מוזיקה ששומע אדם תוך שהוא עוסק במלאכתו לומד או נוהג לבד באוטו שלא ירדם, היות והאדם טרוד בענייניו". והוסיף בהטעמת הדברים: "יש אנשים ששמיעת מוזיקה עבורם היא דבר חיוני לצורך מנוחת הנפש, כדברי הרמב"ם בשמונה פרקים (פרק ה) "מי שהתעורר עליו מרה שחורה, יסירה בשמיעת הניגונים ובמיני זמר... כי הנפש תלאה ותעכור המחשבה, בהתמדת עיון הדברים הכעורים... כן צריכה הנפש גם כן להתעסק במנוחת החושים בעיון, לפיתוחים ולעניינים הנאים, עד שיסור ממנה הליאות". מוזיקה זו, שהיא חיונית לנפש, אין לה כל קשר לריקודים ומחולות שנאסרו בימי בין המצרים, לפי המג"א, והיא אינה אסורה בימים אלו".

#### שירה בפה ושמיעת מוזיקה וואקלית

יב. בספר ארחות רבנו הקהילות יעקב (ימי העומר אות ז) הובא: "שאלתי את מו"ר האם מותר לשיר בימי הספירה. וענה לי שלא נמצא איסור, רק בחצוצרה או כלי נגינה אחרים". ובהמשך כתב: "סיפר לי הגאון ר' חיים קנייבסקי שבביתם אסר אביו מו"ר לשיר בימי הספירה, רק בשבת התייר".

אולם בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סימן לד) התייר "שירה בפה כשהיא דרך הודאה להש"ת, בלי כלי נגינה, מותרת אף בימים אלה. ומכל שכן שמותר להשמיע נעימה בתפילה, או בשעה שעוסק בתורה, וכל שכן בשבתות שבתוך ימי הספירה או ימי בין המצרים, ואין להחמיר בזה כלל".

וכן הובא בשם הגרי"ש אלישיב (אשרי האיש הנ"ל, לעיל אות ה) "אך שירה בפה בעלמא מותרת [בימי הספירה], דלא ניכרת השמחה בזה בפועל".

ואילו כאשר מושמעת שירה וואקלית של שירים שמחים בקלטת או בדיסק, החמיר הגרי"ש: "ויש לזהר מריקודים ומחולות של רשות. ולכן אין לשמוע בימי הספירה קלטות וניגונים, וכן אין לשמוע קלטות של שירה בפה".

וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן לג) לחלק בין שמיעת קלטות של שירת כלי זמר לשמיעת קלטות של שירה בפה: "ואם השירה והזמרה ששומעים מטייפקורדר ופטיפון המה שירה וזמרה דפומא, זאת אומרת, מה שאנשים השמיעו את תוכם משירת וזמרת פיהם, אזי דינם כשירה וזמרא דפומא דמותר. ואם השירה והזמרה היא מכלי שירה, שניגנו והקליטו אל תוכם, אזי דינם אז כזמר בכלי. ובדומה לזה מצאתי בספר שו"ת אגרות משה (או"ח סי' קסו) שהעלה כיוצא

בזה על כלי הרדיו, דאם נשמע שירה דפומא מותר". וסיים: "ולדעתי, מכיון שבבין המצרים אסור גם בריקודים ומחולות, אם כן אסור אפילו אם השירה והזמרה היא ממה שהקליטו משירה וזימרה דפה, והוא הדין גם בימי ספירת העומר, וכך נוהגים".

### השתתפות בשמחת בר מצוה ונישואין

יג. בשו"ת שולחן הלוי (פרק יג אות ז) כתב: "מותר לערוך סעודת בר מצוה בימי הספירה, ומותר לרקוד בבר מצוה אך ללא מוזיקה, גם לנוהגים אבלות באותם הימים".

ובהמשך דבריו כתב על פי מש"כ האגרות משה (או"ח ח"א סימן קנט) "מותר להשתתף בשמחת נישואין בימי הספירה כשהחתן והכלה מתחתנים על פי המנהג שלהם. והזמן בו ערכו את החתונה, אינו זמן האבילות בספירה ע"פ המנהג שלהם. אף אם למשתתף על פי מנהגו, נוהג אבלות באותם ימים. אבל מותר לרקוד רק כאשר החתן כבר יצא, כי לפני שיצא אין מצוה של שמחת חתן וכלה".

ולענ"ד דבריו צ"ע, כי לכאורה עצם הופעת האורחים בחתונה גורמת שמחה לחתן ולכלה, ואין צורך לראות את האורחים לכל אורך החתונה. ואי לכך גם אפילו כשהחתן והכלה אינם נמצאים באותו זמן באולם שהציבור בו, הרי ודאי יש להם שמחה בהשתתפות האורחים שבאו ליטול חלק בשמחתם, גם כאשר ירקדו שלא בנוכחותם.

### בערב שבת ובמוצאי שבת

יד. רבי יוסף בר שלום, כתב בספרו ויצבור יוסף (סימן לו) להתיר שמיעת מוזיקה בערב שבת ובמוצאי שבת בימי ספירת העומר: "לכאורה יש להביא ראייה שבערב שבת קודש אחר חצות, ומפלג המנחה, יש כבר הארת שבת, וממילא אי אפשר לומר שבשעות אלו יש דיני אבלות או עצב. דהנה מרן השו"ע (יו"ד סי' שעח סעי' ה) כתב, מי שנקבר בערב שבת סמוך לחשכה קודם בין השמשות, יש מי שאומר מברין אותו או [דהיינו נותנים לו לאכול סעודת הבראה]. ולי נראה שכיון שאינו חובה טוב שלא להברותו אז מפני כבוד השבת, וכן נוהגים. אם כן מוכח שמנהגי אבלות לא נוהגים בערב שבת, ולכן יש מקום להתיר בערב שבת. ולפי זה על אותו יסוד שיש הארת שבת כבר לפני שבת, יש צד לומר שמותר לשמוע מנגינות בערב שבת לאחר חצות היום. והוא הדין במוצאי שבת עד חצות, יש עדיין הארת שבת, וראייה שגם אם התאחרה סעודת מלוה מלכה עד חצות הלילה, יוצא ידי חובת סעודה רביעית (עי' או"ח סי' ש משנ"ב ס"ק ד), וגם אומר בברכת המזון "מגדול" משום קדושת שבת".

וצ"ע בדבריו, האם גם ריקודים ומחולות יהיו מותרים בערב שבת אחרי חצות ובמוצאי שבת, מאחר ולא נוהגים בזמנים אלו דיני אבלות, וצ"ע.

### המתפרנס מנגינה

טו. הפרי מגדים כתב בהלכות בין המצרים (או"ח סי' תקנא אשל אברהם ס"ק א) "ישראל שפרנסתו כלי זמר אצל נכרי בבית משתאות, יראה כדי פרנסה שרי ודאי".

ובשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן שסח) נשאל "באחד ששכר אומן בעבור יוצאי חלציו ללמדם חכמת המוזיקה, וביני לביני מתה אמם, ומוכרחים להתאבל על אמם, אם רשאים ללמוד חכמת המוזיקה בשנת אבלם, דכבר מבואר וידוע ביו"ד סי' שצ"א דאסור אבל בכל מיני שמחה כל י"ב חודש על אביו ואמו, ואסור לו לילך לבית של מזמוטי חתן וכלה. ואם לא ילמדו בימי אבלם יהיה לו הפסד גדול, כי הוא מוכרח לשלם להאומן שכרו בין ילמדו בין לא". ופסק המהר"ם שיק: "מדינא היה אפשר לומר הא דאסרו שמחה, היינו דווקא אם מכוון לשמחה, אבל הלומד אומנות, בעבודתו טרוד ואינו מכוון כי אם לידע האומנות ההוא, הוי דבר שאינו מתכוון". ובצירוף דברי פרי מגדים הנ"ל התיר המהר"ם שיק ללמוד מוזיקה רק "במי שלומד אומנות הנ"ל כדי להחיות את נפשו ודמיה לדברי הפמ"ג. אבל בנדון הנ"ל [שנשאל המהר"ם שיק] שכל לימוד המוזיקה הוא רק שחצנית ולא לפרנס את עצמו, ובוה אדרבה איסורא איכא".

על פי דברי הפמ"ג והמהר"ם שיק, הסיק בשו"ת בצל החכמה (חלק ו סי' סא) "מותר ללמד שירים לאחרים או לשיר בתזמורת במסגרת ובצורה נאותה כדי להתפרנס ממנו".

וכן התיר הגר"ע יוסף (חזון עובדיה, ארבע תעניות עמ' קנז) למורי נגינה להמשיך וללמד תלמידים בימי בין המצרים וספירת העומר: "מי שפרנסתו לנגן בכלי זמר אצל נכרים, מותר לו להמשיך לנגן עד שבוע שחל בו תשעה באב. וכן מורה לנגינה שמלמד תלמידים לנגן בכלי שיר, ויש לו הפסד ממון אם יפסיק מללמד לנגן, מותר לו להמשיך ללמד לנגן בכלי שיר עד שבוע שחל בו תשעה באב, וטוב להחמיר מראש חודש אב".

וכתב בטעם הדבר, כי זהו כעין "זימרא דנגדי ודבקרי דשרי" [לעיל אות א], והיינו שירתם של ה"נגדי" [מושכי הספינות] המותרת, מכיון שלא נועדה לשחוק אלא לזירוז המלאכה. וכן שירתם של ה"בקרי" החורשים בשוורים, המותרת, מכיון שנועדה לתועלת מלאכתם. וגם כשמלמד לפרנסתו, הרי הוא כ"אינו מתכוון" ליהנות, ומותר.

וכן פסק באגרות משה (או"ח ח"ג סימן פז) "הנה באחד שרוצה ללמוד לשורר בכלי זמר, אם הוא לפרנסה, מותר אף בימי ספירה, דלדידיה אין זה ענין שמחה. ואם הוא להנאתו, אסור אף ללמד, דגם זה הוא הנאה, ואסור בימי ספירה בענייני שמחה".

### לימוד נגינה

טז. והנה בדברי הפוסקים נתבאר כי למורה מותר ללמד נגינה בימי בין המיצרים וספירת העומר כדי להתפרנס, אך נשאלת השאלה האם לתלמיד מותר להמשיך בלימודי הנגינה שהתחיל בהם קודם ימים אלו.

ואמנם בספר אשרי האיש (פרק סה סעי' כה) הובא בשם הגרי"ש אלישיב, כי "לימוד נגינה [בימי ספירת העומר], כל זמן שאוחז בתחילת הלימוד ולא יוצא שיר גמור, מותר. אבל כשיודע כבר לשיר, ותוך כדי לימוד יוציא שיר גמור, אין ללמוד נגינה בימים אלו". ומבואר כי באמת יש לאסור על התלמיד את לימודי הנגינה, כאשר מנגן "שיר גמור".

וכן נקט בשו"ת נהרות איתן (סימן לז) שלתלמיד אין היתר ללמוד נגינה בימי ספירת העומר: "והנה דנתי בזה כמה פעמים, דאף אם ננקוט כסברת האגרות משה דלפרנסה מותר ללמד אחרים לנגן, היכא שאין הדבר נעשה להנאתו של המלמד, כיון דלדידיה אין זה ענין של שמחה, מכל מקום יועיל דבר זה רק לגבי המורות, שיכולה המורה לסמוך ולהתיר ללמד אחרים לדעת האגרות משה הנ"ל. אבל לגבי התלמידות לא יועיל היתרו זה של האגרות משה, מאחר שבוודאי אצלן אין זה לצורך פרנסתן. ואף שעל ידי כך לומדות הן מקצוע אשר יוכל לשמש להן בעתיד, מכל מקום השתא לא נחשב צורך פרנסתן, והוא פשוט".

והוסיף: "עוד נראה פשוט דאף אם המנהג בבית ספר זה הוא שהתשלום עבור חוגי זמרה ונגינה הוא על חשבון הורי התלמידות, ויש שמנהגם לשלם מראש או תשלום קבוע על כל השיעורים אשר אמורים להתקיים באותו חודש, ואף אם בפועל לא למדו התלמידות בחוג זה לא משתנה התשלום. ובאופן זה יש הפסד ממוון להורים, מחמת שבנותיהם מושבתות מלימוד זה, כיון שאחר כך זקוקות הן ללמוד שיעורים נוספים בתשלום נוסף, כדי להשלים להן את החסר במקצוע הנגינה. מכל מקום אף דבר זה לא יועיל להן להתיר ללמוד נגינה בימי הספירה, מאחר שלבנות יש שמחה מלימוד הנגינה, ודבר זה אסור בימי הספירה אף במקום הפסד. ודווקא מחמת הפסד פרנסתה של המורה המתפרנסת מלימוד הנגינה, התיר האגרות משה, הואיל ולמורה עצמה אין שמחה מעצם הנגינה אשר היא מנגנת כדי ללמד את תלמידותיה, ושמחת המורה שפעמים יש מחמת מה שהתלמידות

מבינות את אשר לימדה, אין זה מעצם הנגינה, אלא מהבנת התלמידות, ואין זה בגדר שמחה האסורה הבאה על ידי נגינה. אבל הפסד ממון של ההורים באם יתחייבו לשלם גרע טפי, כיון שלתלמידות עצמן אשר שומעות ומנגנות בכלי זמר יש שמחה מעצם הנגינה, ולכן אסור להן ללמוד. ואף אם הן עדיין לא הגיעו לגיל מצוות, מכל מקום משום מצות חינוך המוטלת על הוריהם לחנכן, אסור ללמדן נגינה בימי הספירה".

ברם דברים אלו קשה להולמם, שהרי נתבאר לעיל בדברי הפוסקים שהתירו למורה ללמד נגינה בספירת העומר, ואם לתלמידים אסור ללמוד, את מי ילמדו המורים. ולא מסתבר שההיתר נאמר רק למורים המלמדים נכרים נגינה [שהרי אם כך היו פני הדברים, בודאי היה האגרות משה [לעיל אות טו] מדגיש כי ההיתר ללמד נגינה נאמר רק לנכרים]. ומוכח איפוא, כי כשם שהותר למורים ללמד תלמידים נגינה כדי להתפרנס, גם לתלמידים הותר ללמוד כדי שלא יפסידו, כדברי הגר"ע יוסף [בהמשך דבריו המובאים לעיל]: "אם יש הפסד בדבר, ודבר האבד, מצד התשלום למלמד ומצד איבוד זמן הלימוד, נ"ל שאין להחמיר, ורק בשבוע שחל בו תשעה באב יש להימנע. ולכן יש להתיר הן למורה והן לתלמידו, ורק בשבוע שחל בו תשעה באב יש להימנע מזה".

בעירנו לוס אנג'לס, בבית הספר 'תורת אמת' לא מלמדים מוזיקה בימי ספירת העומר, אך בבית ספר 'אור אליהו' ותיכון 'בית יעקב' מלמדים.

### נגינה בגני ילדים

יז. בשו"ת נהרות איתן כתב בהמשך דבריו המובאים לעיל: "וכן נראה שהוא הדין אצל הקטנות בגן, אין להתיר למנגנות לנגן, הואיל ובדרך כלל קטנות אלו כבר מבינות הן את ענייני האבילות של ימי ספירת העומר, וכן מיתת תלמידי ר' עקיבא וכדו'. אם כן שוב הגיעו הן לגיל חינוך בענין זה, ומטעם זה הן אסורות בשמחה יתירה זו. ובפרט באופן שיש גנות או מנגנות אשר אצלן אין זה בגדר של כדי פרנסתן, דיש לאסור לנגן במקום זה. ובאמת כן שמענו גם ראינו אשר הובא בספר בין פסח לשבועות להרה"ג ר' צבי כהן (פרק טז סע' ז הערה ג) שכן פסק רבינו מרן הגר"ש וואזנר לאסור בזה אפילו לילדי הגנים".

מאידיך בספר 'אשרי האישי' (פרק סה אות כו) הובא בשם הגרי"ש אלישיב: "מותר לנגן בגני ילדים לתינוקות שלא הגיעו לחינוך, כשאין למנגנת הנאה מזה. אבל במסיבות שיש הנאה לגנות ולהורים, אסור. ובהגיע לחינוך, בכל אופן נהגו איסור".

## שמיעת מוזיקה בשיעורי התעמלות

יח. בשו"ת אמרי אליהו (סימן כא) נשאל האם יש להתיר לנשים להשתתף בחוג התעמלות, כאשר במשך כל השיעור שומעות ברקע מוזיקה, והן עושות את התעמלות לפי קצב המוזיקה. והשיב: "אמנם נשים אלו עוסקות הן בהתעמלות, וכל המוזיקה ברקע היא רק קצב לתירגול תנועת ההתעמלות שעושים, ואין כוונה בזה לשמוח, בכל זאת ישנה בזה הנאה מסוימת המעודדת קצת שמחה בלב, כאשר ענין זה הוא ודאי רשות בעלמא, ולכן לע"ד יש מקום להחמיר בנדון דידן. ואע"פ שהתעמלות היא בריאות הגוף, ומצוה שאדם יהיה בריא לעבודתו ית', אבל בודאי שהתעמלות לא חשיבא מצוה כמצות סעודת אירוסין, דמותר ללוות אותה בכלי נגינה".

אולם הדברים צ"ע, שכן המוזיקה בשיעורי התעמלות נועדה לשיפור ההתעמלות בלבד, ואין למתעמלים כל הנאה מעצם המוזיקה, ומדוע לאסור זאת.

## שמיעת מוזיקה לנשים בימי ספירת העומר

ט. ונראה כי בשמיעת מוזיקה לנשים בימי בין המיצרים וספירת העומר בלימוד נגינה או בשיעורי התעמלות, יש סניף נוסף להקל על פי דברי האגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קלז) בנדון תספורת נשים בספירת העומר, שכתב: "הנה אף שהיה מסתבר להתיר, מאחר שגם באבלות אחר שבועה תוך שלשים מתירין הרבה ראשונים, וכן המחבר ביו"ד סימן ש"צ סעיף ה', והתוס' ביבמות דף מ"ג כתבו שכיון דשריא אשה בנטילת שער בתוך שלשים שריא נמי בתשעה באב, ואם כן כל שכן בימי הספירה. ולכן אף להרמ"א שכותב שהעיקר כהאוסרים באבלות גם לאשה, ונימא שלכן יאסור גם בשבוע שחל בו תשעה באב, אולי יודה שיש להקל בימי הספירה ובבין המצרים, כיון שהוא רק מנהג יש להקל כהמתירים. אבל מכל מקום נראה הדין שראוי להחמיר אם אינו נחוץ כל כך". ומבואר כי מעיקר הדין יש להקל להתיר לנשים להסתפר בימי בין המיצרים וספירת העומר, היות ואיסור התספורת בימים אלו הוא משום מנהגי האבלות, ובמנהגי תספורת נשים באבלות יש להקל [ורק לכתחילה ראוי להחמיר בזה].

ומעתה הדברים קל וחומר, אם בנדון תספורת בימי בין המיצרים וספירת העומר המפורש בשו"ע, יש להקל לנשים, המנהג לשמוע מוזיקה בימים אלו שאינו מפורש בשו"ע ובנושאי כליו [והאיסור הוא רק "לעשות ריקודים ומחולות" כדברי המג"א] - קל וחומר שאין להחמיר לנשים לשמוע מוזיקה בימי בין המיצרים וספירת העומר בלימוד נגינה ובשיעורי התעמלות.

ונראה כי על פי המבואר לעיל [אות ט] בגדר המנהג שלא לשמוע מוזיקה בספירת העומר, מובנים דברי הפוסקים שהקלו בשמיעת מוזיקה קלאסית ופרקי חזנות, בימי ספירת העומר [אות יא], שכן בימי ספירת העומר גדר האיסור הוא "שלא להרבות בשמחה", ולא מדיני אבלות.

וגם מסתבר שיש יותר מקום להקל בימי ספירת העומר בלימוד נגינה ופרנסה מנגינה [אות טו-טז], וכן בנגינה בגני ילדים ובשמיעת מוזיקה בשיעורי התעמלות, ובפרט לנשים [אות יז-יט] - יותר מאשר בימי בין המיצרים, שכן האיסור אינו מדיני "אבלות" אלא משום "שלא להרבות בשמחה", כמבואר לעיל.



## אכילה ומלאכה לפני תפילה וק"ש שחרית

### הרב שלום דובער לויין

#### ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' ע ס"ה: "היה עוסק באכילה (אפילו בסעודה קטנה) או שהיו עוסקים בדין (אפילו בגמר דין) או שהיה במרחץ (ואפילו להזיע בעלמא) או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות וכל כיוצא בעסקים אלו שיש לחוש שמא ימשך בהם כמו שיתבאר בסי' רל"ב צריך להפסיק ולקרות ... קריאת שמע ... במה דברים אמורים כשהתחיל באיסור דהיינו שהתחיל לאכול תוך חצי שעה לעלות השחר או שנכנס למרחץ או להסתפר (או לבורסקי) להפך בעורות או מלאכה אחרת כיוצא בהן לאחר שעלה עמוד השחר, שקודם עלות השחר מותר ליכנס למרחץ או להסתפר אפילו בסמוך לעלות השחר ממש כמו שיתבאר בסי' פ"ט (אבל לאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כמו שיתבאר שם ואפשר דהוא הדין לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים ולא דמי לאכילה דה"ט שיתפלל על דמו) [C]".

והיינו שבדפוס ראשון הי' חסר סיום החצי עיגול שבסוף הקטע, והוספתי זאת בהוצאה החדשה - בין חצאי רבוע, כיון שעל פי התוכן נראה שכאן מקומו של סיום החצי עיגול.

אמנם בהערות ובאורים (גליון א'נו ע' 166) כתב על כך הרמ"צ, שהוא "טעות", והוסיף וכתב: ויש לתמוה שהכניסו סוף הסוגריים לאחר "ולא דמי לאכילה דה"ט שיתפלל על דמו" דנראה דאין לו שחר!

וכל זה בא לו רק מחמת שלא הבין את תוכן האמור בסעיף זה, שנכתב ע"י רבינו הזקן בקיצור.

לכן אפשר תחלה את תוכן המשך דברי הסעיף הזה, ובמילא יתברר מקומו הנכון של סיום החצי עיגול – במקום שהעמדתי – בין חצאי רבוע (ואין כאן "טעות", ואינו "תמוה", ויש לו "שחר").

דהנה זהו תוכן והמשך הדברים בסעיף זה:

(א) בתחלה מבאר רבינו את ההלכה של "שמא ימשוך בהם ויעבור זמן קריאת שמע", שהיא ההלכה שנתבארה במשנה (שבת ט, ב): "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין". ומבאר רבינו ש(הלכה זו היא רק בתפלת המנחה ובתפלת ערבית ובק"ש של ערבית, משא"כ) בתפלה וק"ש של שחרית, יש בזה הפרש בין אכילה שנאסרה (סמוך) "תוך חצי שעה לעלות השחר", לבין מרחץ ותספורת "שקודם עלות השחר מותר ליכנס למרחץ או להסתפר ... אפילו בסמוך לעלות השחר ממש".

ובקשר לטעם החילוק בזה מציין רבינו לסי' פט, ששם נתבאר הטעם בשוע"ר (ס"ח): "שלא גזרו אלא סמוך למנחה, שהוא דבר המצוי שרוב העם נכנסין שם ביום, אבל בשחר דבר שאינו מצוי הוא ולא גזרו בו".

(ב) אח"כ מוסיף רבינו וכותב, שכל זה הוא לענין האיסור של "קודם עלות השחר". משא"כ לענין האיסור של "לאחר שעלה עמוד השחר", בזה גם מרחץ ותספורת ושאר מלאכות נאסרו. אמנם גם בזה יש איזושהו הפרש בין איסור ההתעסקות בצרכיו לבין איסור האכילה.

את החילוק הזה האחרון מכניס רבינו בין חצאי עיגול, כהלכלל הידוע בשוע"ר, שאת הספקות שלו השאיר בין חצאי עיגול. וכן חוזר על ספק זה בסוף הסעיף – בין חצאי עיגול. אמנם מפרש בקונטרס אחרון, שאין לזה הכרח, ואפשר שבאמת אין הפרש בינם בזה. ודלא כמו שכתב בשני המוסגרים שבפנים הסעיף, וכדלקמן.

וכך הוא המשך דברי רבינו במוסגר הזה:

אבל לאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כמו שיתבאר שם (בסי' פט ס"ד: אסור לאדם להתעסק בצרכיו קודם תפלת י"ח בשחר כדי שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל).

ואפשר שהוא הדין לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים (שאף ששם מיירי בעשיית צרכיו קודם התפלה, אפשר דה"ה גם קודם קריאת שמע, שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיקבל עליו מלכות שמים בק"ש).

[ואף שכבר כתב בפשיטות לעיל בתחלת הסעיף, שאם התחיל להתעסק בצרכיו באיסור צריך להפסיק לקריאת שמע, הרי שעכ"פ אחרי עלות השחר אסור להתעסק בצרכיו קודם קריאת שמע, וכדעת הראב"ד הל' ק"ש פ"ב ה"ח (המצויין לעיל ציון לו).

הנה מכל מקום יש בזה ספק בדברי הפוסקים, כמובא באליה רבה סי' פט ס"ק יב וסי' רלה ס"ק ו (ומצויין אצלינו סי' פט ציון קג), ולכן כתב כאן ואפשר כו'].

ולא דמי לאכילה (זה שנתבאר לענין "להתעסק בצרכיו", "דהוא הדין לקריאת שמע", לא דמי לאיסור אכילה קודם התפלה, שבזה לא אמרינן "דהוא הדין לקריאת שמע").

דהיינו טעמא שיתפלל על דמו (היינו מה שנתבאר לקמן שם ס"ה: "אסרו חכמים לאכול או לשתות משעלה עמוד השחר עד שיתפלל י"ח וסמכו איסור זה על מ"ש לא תאכלו על הדם כלומר לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם", הרי כל האיסור הזה שייך רק בתפלה, ולא בקריאת שמע).

בזה נגמר המאמר המוסגר הזה, וכאן בא סיום המוסגר (שהכנסתיו בין חצאי רבוע).

[ואין להקשות, איך זה יהי' מותר לאכול קודם קריאת שמע, והרי כבר הובא לעיל שאסור לאכול אפילו בחצי שעה קודם עלות השחר "שיש לחוש שמא ימשך בהם", ואם כן מכל שכן שאסור לאכול מטעם זה גם אחרי עלות השחר – קודם קריאת שמע.

כי כל האיסור של האכילה קודם עלות השחר "שמא ימשך בהם" הוא רק כאמור לעיל "בסעודה קטנה", משא"כ "טעימה" לא נאסרה כלל (כמסקנת הגמרא שבת שם, וכנפסק בשו"ע סי' רלב ס"ג. ולענין טעימה קודם ק"ש יש מחלוקת הפוסקים, כמבואר במ"א סי' רלה ס"ק ד, וקיי"ל להיתר מעיקר הדין). משא"כ כאן, באיסור אכילה אחרי עלות השחר – קודם התפלה, מיירי גם ב"טעימה", וכדלקמן (סי' פט ס"ה): "אסרו חכמים לאכול או לשתות משעלה עמוד השחר". ואיסור זה הוא קודם התפלה, ולא קודם קריאת שמע, כמבואר במוסגר זה].

ויש אומרים שהעוסק באכילה צריך להפסיק לתפלת השחר אפילו התחיל בהיתר הואיל ואיסור אכילה קודם התפלה הסמיכוהו על לא תעשה שבתורה שנאמר לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם כמו שיתבאר בסי' פ"ט (וכיון שצריך להתפלל צריך ג"כ לקרות קריאת שמע וברכותיה כדי לסמוך גאולה לתפלה).

וכאן הוסיף במוסגר, שאע"פ שכבר נתבאר במוסגר הקודם, שאין איסור אכילה – רק קודם התפלה, ולא קודם ק"ש, מ"מ כיון שצריך להפסיק לתפלת השחר, צריך להפסיק גם לק"ש וברכותיה, כדי לסמוך גאולה לתפלה.

[ואין להקשות, אם כן מדוע בהתחיל לאכול אחרי עלות השחר התיר (במוסגר הקודם) לאכול קודם ק"ש, וכאן שהתחיל קודם עלות השחר צריך להפסיק קודם ק"ש.]

כי במוסגר הקודם מיירי שכבר התפלל לפני קריאת שמע ובלי סמיכת גאולה לתפלה (באופן המבואר בשו"ע ר סי' פט ס"ט). ואז מותר לאכול קודם קריאת שמע. משא"כ כאן מיירי שהתחיל לאכול בהיתר קודם עלות השחר, ואזי צריך להפסיק אחרי עלות השחר – בשביל התפלה, ובמילא צריך להפסיק אף בשביל קריאת שמע וברכותיה, כדי לסמוך גאולה לתפלה.]

(ד) כל זה היא דעת רבינו בפנים השו"ע. אמנם אח"כ הוסיף בקונטרס אחרון:

ואפשר בלאו האי טעמא אסור גם קודם ק"ש, שהוא עיקר קבלת מלכות שמים, ויש בה משום ואותי השלכת כו'.

ורוצה לומר בזה, כי אף שהובא לעיל (מסי' פט ס"ה) שעיקר איסור האכילה קודם התפלה, הוא מטעם "לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם", וזה שייך רק בתפלה ולא בקריאת שמע; מ"מ הרי מסיים שם: "וכל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחר גיון אל תקרא גיון שמשמעו כל צרכי גופך אלא גיאך לשון גאווה אמר הקב"ה לאחר שאכל ושתה זה ונתגאה קיבל עליו עול מלכות שמים". והרי הטעם השני הזה של "ואותי השלכת כו'" שייך גם בקריאת שמע, "שהוא עיקר קבלת מלכות שמים".

ולפי סברא זו בקונטרס אחרון, שוב אין מקום למה שכתב במוסגר הראשון הנ"ל: "ולא דמי לאכילה"; שהרי לפי סברא זו, דין האכילה הוא כדין התעסקות בצרכיו, שאיסורו הוא בין קודם התפלה ובין קודם קריאת שמע.

אלא שסברא זו בקונטרס אחרון כתב רבינו רק בלשון "ואפשר", כי עיקר הוא כאמור בפנים השו"ע, שאיסור האכילה הוא רק קודם התפלה ולא קודם קריאת שמע.

וכיון שסוכ"ס הדבר מסופק, לכן כתב סברא זו בפנים בין חצאי עיגול (הן בקטע הראשון ובין בקטע השני).

[ובאמת גם לולי ספק רבינו בזה הוצרך להכניס שתי הערות אלו במוסגר בין חצאי עיגול; שהרי שתי המוסגרים האלו הם באמצע עיקר המחלוקת לגבי התחיל בהיתר, שאינו שייך לכל הדיון הנ"ל, אלא שבאו כאן בתור מאמר המוסגר, בנושא שהסתפק בו רבינו].



## בענין הנ"ל

### הרב מאיר צירקינד

#### מיאמי, פלורידה

בגליון א'נו כתבתי על מה שבדפוס החדשה של שו"ע אדה"ז בסי' ע' ס"ה איתא: "היה עוסק באכילה . . שיש לחוש שמא ימשך בהם . . צריך להפסיק ולקרות אע"פ שיש שהות לקרות לאחר שיגמור עסקים אלו . . ואינה דומה לתפלה שאם התחיל א"צ להפסיק . . במה דברים אמורים כשהתחיל באיסור דהיינו שהתחיל לאכול תוך חצי שעה לעלות השחר או שנכנס למרחץ . . לאחר שעלה עמוד השחר שקודם עלות השחר מותר ליכנס למרחץ או להסתפר אפילו בסמוך לעלות השחר ממש כמו שיתבאר בסי' פ"ט (אבל לאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כמו שיתבאר שם ואפשר דהוא הדין לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים ולא דמי לאכילה דה"ט שיתפלל על דמו) [אבל אם התחיל בהיתר א"צ להפסיק אפילו לקרות קריאת שמע אם יש שהות לקרות לאחר שיגמור".

שיש לתמוה שהכניסו סוף הסוגריים לאחר "ולא דמי לאכילה דה"ט שיתפלל על דמו", ושנראה לי דסוף הסוגריים צריכים להיות לאחר "ואפשר דהוא הדין לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים" (קודם ל"ולא דמי לאכילה"), והכי קתני: "שקודם עלות השחר מותר ליכנס למרחץ או להסתפר אפילו בסמוך לעלות השחר ממש כמו שיתבאר בסי' פ"ט". ושם ביארתי.

ואחר העיון מצאתי בספר סדר עבודת היום (מר' ישכר דובעריש ז"ל נדפס בלעמבערג בשנת תרכ"ח) בסימן הלז ושם מעתיק דברי כ"ק אדה"ו אות באות, ושם יש סוף הסוגריים לאחר "שיתפלל על דמו" כמו שהוא בדפוס החדשה של שו"ע אדה"ו! ובטלה דעתי.

ונראה לי לבאר דפירוש דברי כ"ק אדה"ו ככה: "אבל לאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כמו שיתבאר שם ואפשר שהוא הדין לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים ולא דמי לאכילה (היינו דלא דמי איסור של להתעסק בצרכיו עד שיתפלל, לדינו של איסור אכילה עד שיתפלל) דה"ט שיתפלל על דמו".

פירוש, דיש חילוק בין איסור עשיית צרכיו קודם התפילה (דיש נוהגין להקל בזה לאחר שאמרו ברכות השחר קודם ברוך שאמר, וכן מותר לצאת לדרך בבקר קודם שיתפלל י"ח אם יוצא בשיירא ואינה ממתנת לו - בסימן פט ס"ד), ובין איסור אכילה קודם התפילה (דאין לו שום היתר). ופריך, מאי טעמא דאיסור אכילה יותר חמור? על זה מתרץ: דה"ט שיתפלל על דמו. (ראה מה שאכתוב מזה לקמן בסוף מאמרי).

(ואין בכלל זה אכילה ושתייה לצורך רפואה או מי שאינו יכול לכוין דעתו בתפלתו עד שיאכל או שישתה - בסימן פט ס"ה.)

ואין נראה לי לפרש (כמ"ש בתרגום אנגלי של שו"ע אדה"ו) "אבל לאחר שעלה עמוד השחר אסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כמו שיתבאר שם ואפשר שהוא הדין לקריאת שמע שהיא קבלת מלכות שמים ולא דמי לאכילה (היינו דלא דמי הדמיון של להתעסק בצרכיו עד שיתפלל לדמיון של אכילה עד שיתפלל) דה"ט שיתפלל על דמו".

ופירוש, דאע"פ שאמרנו שכמו שאסור להתעסק בצרכיו עד שיתפלל כך אפשר שהוא הדין לקריאת שמע, מכל מקום לגבי דין אכילה הם חלוקים דקודם התפילה אסור לאכול אבל קודם ק"ש מותר לאכול. ופריך, מאי טעמא יש איסור אכילה קודם התפילה ואין איסור אכילה קודם ק"ש? על זה מתרץ: דה"ט שיתפלל על דמו, וזה אינו שייך בק"ש.

ואם יקשה בעיניך הא כתב לעיל דאסור לאכול אפילו סעודה קטנה? התירוך הוא שכאן מדובר ב"טעימה" דמותר קודם ק"ש ואסור קודם התפילה.

והטעמים שלא נראה לי פירוש זה היינו משום:

אם כ"ק אדה"ז מדבר בטעימה היה כותב טעימה (ולא אכילה, ובפרט דבכל הסעיף מדובר באכילה ממש)! וכעין מש"כ הט"ז בסי' קסז סק"ז (עמ"ש הב"י שאסור לטעום עד שיתן לבהמתו) "לפע"ד דאין איסור בטעימה בעלמא דא"כ למה אמרו כאן (בברכות דף מ' ע"א, לאפוקי מגיטין דף סב ע"א שכתוב לטעום) אסור לאכול עד שיתן כו".

לא מצינו דכ"ק אדה"ז כתב היתר לטעימה קודם ק"ש דשחרית (לאפוקי ק"ש דערבית בסי' רעא ס"ט וסימן תע ס"ז) בשום מקום. (וראה במג"א בהל' לולב בסי' תרנב ובא"ר שם.)

ואדרבה, מצינו דאיסור טעימה קודם התפילה הוא חמור יותר מהאיסור עשיית צרכיו (כנ"ל מסימן פט ס"ד, ואילו באיסור טעימה כתב שם (בסעיף ה) דאפילו שתייה (חוץ ממים שאין בו גאווה) אסור קודם התפילה). והלא הדברים ק"ו, ומה אם האיסור עשיית צרכיו הקל אסור גם קודם ק"ש, איסור טעימה החמור לא כל שכן?!

ובפרט שטעם איסור אכילה ושתייה קודם התפילה הוא (כמ"ש בסימן פט ס"ה) "וכל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב אומר ואותי השלכת אחר גויך אל תקרא גויך שמשמעו כל צרכי גופך אלא גאיך לשון גאווה אמר הקב"ה לאחר שאכל ושתה זה ונתגאה קיבל עליו עול מלכות שמים", ואם הגמרא קוראת תפילה "קבלת עול מלכות שמים" – ולפיכך טעימה אסורה, כ"ש וק"ו קריאת שמע שהיא עיקר קבלת מלכות שמים יש לאסור טעימה. (והיינו מש"כ בהקונטרס אחרון (כאן סק"ב).)

ומשמע דעיקר איסור אכילה ושתייה קודם התפילה הוא מהפסוק "ואותי השלכת אחר גויך", ולא מ"לא תאכלו על הדם", דא"כ היה לנו לאסור גם שתיית המים ואכילה ושתייה למי שאינו יכול לכיין דעתו בתפלתו עד שיאכל או שישתה? (דהא טעם דשתיית מים, ואכילה ושתייה למי שאינו יכול לכיין דעתו בתפלתו עד שיאכל או שישתה, מותרים היינו משום דאין בהם משום גאווה – דהיינו דאין בו "ואותי השלכת אחר גויך", ולמה אין בהם "לא תאכלו על הדם"? ) אלא ע"כ לומר ד"לא תאכלו על הדם" אינו עיקר. וצריך לי עיון בזה.

\* \* \*

ומענין לענין יש לברר דעת כ"ק אדה"ז בשיעור "טעימה" דבסימן רפו ס"ד כתב "מותר לטעום... דהיינו אכילת פירות אפילו הרבה כדי לסעוד הלב ופת כביצה ולא יותר" ומקור לזה הוא במג"א כאן סק"ז ממ"ש המחבר בסי' רלב ס"ג (דכאן כתב המחבר רק פת מועט).

ושם (בסי' רלב) כתב ה"דגול מרבבה" בשם ה"כסף משנה" דפירות כביצה ופת פחות מכזית הוא דמקרי טעימה, אבל יותר מכביצה פירות וכזית פת אף דלא מקרי קבע מ"מ גם טעימה לא מקרי ואכילת עראי מקרי – ואסור. וצריך לומר דכאן הש"ע חזר בו והתיר אכילת עראי כל שאינו מקרי קבע. ול' הרמב"ם שם מורה דאפי' אכילת עראי – אסור.

ובסימן רפו כתב ועיין מה שכתבתי לעיל סי' רלב ס"ג בשם הכ"מ, וכאן במוסף נלע"ד להקל, וגם ל' הרמב"ם שם בפ"ו ה"ד מהלכות תפילה מורה להקל. עיי"ש.

אבל בסדר ברכת הנהנין פ"ח ה"א כתב כ"ק אדה"ז, "ברכה אחרונה בין של אוכלין בין של משקין צריכים שיעור שאין מברכין אותה אלא אם כן אכל כשיעור הראוי להיות נקרא אכילה ולא טעימה או שתה כשיעור הראוי להיות שתיה. ואין אכילה פחותה מכזית ואין שתיה פחותה מרביעית הלוג." מכאן משמע ששיעור טעימה לכל האוכלין הוא פחות מכזית!



## ברכת אמת ואמונה

הנ"ל

כתב כ"ק אדה"ז בסי' סו ס"ב וזלה"ק: וצריך להזכיר יציאת מצרים ומלכות וקריעת ים סוף ומכות בכורות ב'אמת ויציב' וכן ב'אמת ואמונה' ואם לא הזכיר אחת מהן לא יצא ידי חובתו (ומחזירין אותו). אבל שאר הנוסח אם שינה אותו ולא אמר אותו לשון אלא בנוסח אחר ואפילו אם דילג הרבה יצא. עכלה"ק.

ויש לתמוה על מש"כ שבברכת 'אמת ואמונה' צריך להזכיר כולן ממה דאיתא בגמרא ברכות (יד ע"ב) "והא בעי לאדכורי יציאת מצרים? (דתנן מזכירין יציאת מצרים בלילות, ואי לא אמר אמת ואמונה ולא אמר פרשת ציצית, היכי מדכר יציאת מצרים?)" (רש"י) דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלקינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך. (מי כמכה באלים וגו', מלכותך ראו בניך עד גאל ישראל והשכיבנו, רש"י)". והא בנוסח זה חסר 'מכת בכורות'?

וב'ירושלמי' (בפרק א הלכה ו) איתא, "מתניתין פליגא על רבנן דהכא מזכירין יציאת מצרים בלילות" ר' בא רב יהודה בשם רב מודים אנחנו לך שהוצאתנו ממצרים ופדיתנו מבית עבדים להודות לשמך". אין בו גם 'קריעת ים סוף'?



## היכר ציר – בירור בענין קביעת המזוזה למנהגינו

### הרב שרגא פיזויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, ניו יורק

בש"ע יו"ד הל' מזוזה סי' רפ"ט סעיף ב' כותב המחבר: וצריך לקבעה על ימין הנכנס, ואם קבעה משמאל פסולה. ובסעיף ג' כותב מי שחולק ביתו לשנים ובכל חלק פתח פתוח לרה"ר ובמחיצה החולקת יש פתח מזה לזה, במקום שעושה החור שבסף שציר הדלת סובב בו ומעמיד שם הדלתות, הוא הבית ובדרך ימין שנכנסים לו קובעים אותה.

ולפי זה משמע שהיכר ציר קובע רק במקום שלשני הבתים או החדרים יש פתח לרה"ר, אבל אם לאחד מהחדרים אין פתח לרה"ר אז אין היכר ציר קובע וקובעים המזוזה על ימין הכניסה מחדר החיצון לחדר הפנימי.

אבל ע"פ הוראת רבינו מנהגינו שחוץ מבדלת הראשית קובעים את המזוזה רק ע"פ היכר ציר. וזה אפי' בפתח גזוטרטא שיש לה רק פתח א', הולכים בתר היכר ציר וכן ה' בגזוטרטא של הרבי הרי"ץ ע"פ הוראת אביו הרבי נ"ע שקביעת המזוזה היא רק ע"פ היכר ציר.

וכן כותב רבינו באגרות קודש חלק י"ב עמ' תלו להרב יעקב לנדא ששאל אותו כשיש סתירה בין ציר ורוב תשמישים איפוא קובעים המזוזה והשיב שכלל מסר לו הרבי נ"ע בשם אביו הרבי מהר"ש "צריכים להתחשב רק עם היכר ציר". וסיפר לו הרבי נ"ע כי בדירתו ה' חדר שכל הדלתות ה' נפתחות החוצה, ואביו, הרבי מהר"ש, קבע שם את המזוזות לפי היכר ציר, ושאל את אביו, אם כן מאין יכנסו? וענה אביו: "מה איכפת לי, שיקפוץ דרך החלון". ועיין גם בספר אוצר מנהגים בהוראות ליורה דעה, מה שהובא בזה מדברי הרבי.

ושמעתי מהרב י"ל גרונר שי' שהרב אלי' סימפסון ע"ה שאל את הרבי ריי"צ מה בחדר שאין בו חלון? וענה הרבי "שיכנסו דרך הגג".

ומכל זה מוכח שהלשון "רק ע"פ היכר ציר" שאמרו רבותינו נשיאנו הוא בדיוק גדול ולא משנה אם לאחד החדרים אין שום אפשריות ליכנס אליו ממקום אחר, גם אז קובעים המזוזה ע"פ היכר ציר.

והרי הכל יודעים שכניסה דרך חלון או דרך הגג איננה כניסה נורמלית וגם בפשטות אינה מציאותית.

ונראה לומר הביאור בזה, איך זה מתאים להלכה הפסוקה שקובעים המזווה על ימין הכניסה שמקורה בגמרא מס' מנחות ל"ב ונלמד ממקראות כמבואר שם:

ענין היכר ציר אינו סימן בעלמא, אלא הוא מברר איזה בית וחדר הוא העיקר, והחדר שהיכר ציר הוא בו והדלת נפתחת לתוכו הוא נחשב לחדר או בית העיקרי ולכן צריכים לקבוע המזווה על ימין הכניסה אליו.

ומה שאי אפשר ליכנס לחדר הסתום מפתח או מקום אחר אינו משנה המציאות שחדר זה הסתום אינו נחשב לחדר או בית העיקרי, וימין הכניסה נחשבת כזה כשהוא ימין הכניסה מחדר הטפל לחדר העיקרי, שזה נקבע ע"י היכר ציר.

ושמעתי שיש חושבים שאם אי אפשר ליכנס לחדר כלל ממקום אחר, אז קובעים על ימין הכניסה ולא ע"פ היכר ציר, אבל זה אינו נכון.



## אמירת "בשמחה" במוצאי יום-טוב

### הרב שבתי יונה פרידמן

עיה"ק צפת, אה"ק

**שאלה:** האם כשמוצאי יום טוב חל בליל שבת יש לומר בלכה דודי "בשמחה ובצהלה".

**תשובה:** הנה בספר המנהגים<sup>1</sup> כתוב, שביום טוב שחל בשבת אומרים בקבלת שבת "גם בשמחה ובצהלה" (ומשמטים תיבת ברינה). ולא נתבאר שם כיצד נוהגים ביום טוב שחל ביום ו'<sup>2</sup> האם גם אז יש לומר "בשמחה ובצהלה".

ובמטה אפרים<sup>3</sup> כתב שבמקרה זה יש לומר "ברינה ובצהלה" כיון שכבר יצא היום-טוב, ומכל מקום מתחילים מ'מזמור לדוד' ומדלגים 'לכו נרננה'<sup>4</sup> כיון שעדיין לא הזכירו שנכנסה השבת, ורק אחרי אמירת פיוט 'לכה דודי', שבו מזכירים את השבת - אומרים ברינה<sup>5</sup>. אלא שאם מקבל השבת ומתפלל מבעוד יום שעדיין לא יצא יום טוב יאמר בשמחה ובצהלה<sup>6</sup>.

(1) עמוד 26 ועמוד 38.

(2) כגון שביעי של פסח השנה (תשע"ב), וכן חג השבועות או שמח"ת בחו"ל.

(3) סימן תרא סי"א.

(4) כמנהגנו, ס' המנהגים עמ' 26.

(5) קצוה"ש סי' עז בבדי-השלחן ס"ק יג.

(6) קצוה"ש שם. וכ"כ בנטעי גבריאל יום טוב ח"ב פכ"ב ס"ד.

והעירני חכם אחד, שלכאורה מזה שמנהגנו<sup>7</sup> דמי שיש לו יארצייט ביום ששי אומר גם הקדיש שאחר 'מזמור שיר', אם כן מוכח מכך שעד אמירת 'ברכו' התפילה עדיין שייכת ליום ששי, ולפי זה יש מקום לומר "בשמחה ובצהלה", כיון שתפילה זו עדיין שייכת לזמן של יום טוב<sup>8</sup>.

ולכאורה יש לומר שזהו כדוגמת אמירת סליחות בערב ראש השנה, שאומרים בהן תחנון גם אם הן נאמרות ברב ראש השנה ביום, למרות שבשחרית כבר אין אומרים תחנון, שלכאורה הטעם לכך הוא כיון שאין מסתכלים מתי בפועל התפילה נאמרת אלא לאיזה זמן תפילה זו שייכת, והסליחות הרי שייכות ל"אשמורת הבוקר" - ללילה שבו עדיין אומרים תחנון<sup>9</sup>.

אלא שעדיין ניתן לחלק, שעניין אמירת הקדיש הוא לחומרא, כיון שהתפילה שייכת גם לערב שבת, אבל ודאי ששייכת גם ללילה, ולכן גם נכתב בספר המנהגים<sup>10</sup> שכמובן שמי שיש לו יארצייט בשבת יאמר קדיש זה, ואם כן ב'לכה דודי' צריך להזכיר שהוא שבת, ומכיוון שאין מנהגנו לומר שתיהן יחד - גם ברינה וגם בשמחה<sup>11</sup>, לכאורה יש להעדיף את הזמן העכשווי ולומר "ברינה ובצהלה"<sup>12</sup> ולא "בשמחה ובצהלה". ועדיין צריך עיון למעשה<sup>13</sup>.

**סיכום:** כאשר יום טוב חל בערב שבת יש לומר במזמור לכה דודי "גם ברינה ובצהלה", והנהגים לומר "גם בשמחה ובצהלה" יש להם על מה שיסמוכו.



(7) ספר המנהגים עמוד 27 ושערי הלכה ומנהג ח"ג עמוד שצב.

(8) וראה גם בשולי הגליון שבספר המנהגים שם (בהערות הרבי המובאת שם: "להעיר ממה שכתוב במג"א ושו"ע רבינו הזקן סו"ס רסא, דגם לאחר אמירת 'מזמור שיר ליום השבת' עושים כל המלאכות" - למרות שהמדובר הוא ב'קבלת שבת' לפי מנהגנו, הנאמרת בפועל הרבה לאחר כניסת שבת).

(9) ראה בכל זה באריכות בקונטרס 'בירורי מנהגים - שבת', בעניין אמירת תחנון בערב שבת אחר הצות.

(10) שם.

(11) ספר המנהגים עמוד 26.

(12) ודוחק לומר שזמן זה נחשב כיו"ט שחל בשבת.

(13) בגיליון 'התקשרות' (תשע"ה) כתב שבמניין הרבי בקביעות כזו אמרו 'בשמחה ובצהלה' (וצ"ע המקור לכך), ואולי אפשר לומר על כך שרבותינו לא התערבו במנהגי בית הכנסת (אג"ק ח"ג עמוד קנד).

## הערות וביאורים תגובה להנ"ל

### הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

א. לכאורה יש להוכיח מ'היום יום' דש"ק כד תשרי – מוצאי שמח"ת, שבו לא נזכרה ההוראה לומר "גם בשמחה" כמופיע בשבתות חוה"מ יט ניסן ו-י"ז תשרי, שאין אומרים אז "בשמחה". אבל צ"ע אם אפשר לדייק מזה, כאשר גם המנהג הידוע להתחיל 'מזמור לדוד' לא הובא שם בשבת חוה"מ פסח וסוכות (יט ניסן וי"ז תשרי) ולא ביוהכ"פ, וגם לא בש"ק הנ"ל (למרות ההכרעה בג' תשרי שיש לנהוג כך בתאריך כזה). ואולי לא העתיק הרבי אלא מה שנאמר במפורש.

ב. במקום שאין הוראה ברורה, ודאי עדיף לנהוג כפי שנהגו במניין של הרבי (ראה, למשל, במבוא ל'מחזור השלם'). וראה אג"ק כרך יט עמ' רפא-רפב, שם מדובר על מנהגים שהנהיגו בירושלים (לא ע"פ הוראה, אלא) מפני שכך נהגו בבית-הכנסת של הרבי, ומסיים: "שצריך להשתדל להתנהג במנהגי בית-הכנסת של כ"ק מו"ח אדמו"ר". כמובן, בענייננו ניתן לדעת זאת רק אם הש"ץ אמר בקול רם תיבת "בשמחה".

'קבלת שבת' שייכת לזמן שלפני כניסת השבת, וכשיש סתירה בין הזמן השייך לאמירה לבין הזמן שאומרים בפועל, נוהגים כפי שהזכיר הרב הכותב בקשר לתחנן בסליחות ער"ה, כפי הזמן השייך – כי שם מעדיפים לומר תחנן.

ג. לכאורה דומה הנושא לשאלה האם בזמן כזה יש להתחיל 'קבלת שבת' מ"לכו גרננה", או מ'מזמור לדוד'. ההכרעה בזה ב'היום יום' ג' תשרי היא (בניגוד לדברי שער הכולל פי"ז סו"ס ו, אלא כמ"ש בקצוה"ש שם שראה אנ"ש נוהגין – שלושתם צוינו בס' המנהגים שם), שנוהגים בכל שבת מוצאי יו"ט כביו"ט, ומתחילים "מזמור לדוד". הטעם הכללי לדילוג זה הוא, שחמשת המזמורים הנאמרים לפני-כן רומזים לימות החול ואינו מתאים לאומרן ביום-טוב (שיחות קודש תשמ"א ח"ב עמ' 123, הובא ב'סדור רבינו הזקן עם ציונים והערות' עמ' רנ), ז"א שגם כאן מכריעים לנהוג לפי הזמן השייך לאמירה זו ולא לפי הזמן בפועל. ואם מדלגים חמישה פרקים לשם כך, מדוע לא נשנה תיבה אחת מסיבה דומה (שביו"ט יש שמחה גלויה, משא"כ בשבת) ונאמר "בשמחה".



## אי עונג שבת דוחה איסור דרבנן

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשוע"ר בקונטרס אחרון סימן ש"א סק"ב: "שלא התירו משום עונג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול, כגון שלא יהי' דיבורך והילוכך בשבת כבחול, דכשמתענג בהם יש כאן ענין עונג שבת ולא דרך חול, אבל שאר כל האיסורים היוצאים מפסוק זה אם תשיב כו' אפילו הגזירות שגזרו חכמים בשבילים [כלומר, בשביל איסורים אלה] לסייג פשיטא דלא דחינן להו משום מצות ענג שהיא מצוה הבאה בעבירה", עכ"ל.

[מ"ש ששאר האיסורים היוצאים מפסוק זה "אם תשיב" אינם נדחים מפני עונג שבת אין כוונתו שאין כך בשאר איסורים, אלא שאפילו באיסורים שבפסוק זה שחלקם האסור משום דרך חול הותר משום עונג שבת, הרי אלה מהם שאינם שייכים לדרך חול לא הותרו].

והנה בלקו"ש ח"א ע' 65 הערה 19 צויין על זה מ"ש רבינו בסימן רמ"ב סעיף ט' ובקו"א סק"ה שם לענין הלוואה רבית של דבריהם לצורך סעודת שבת [וגם צויין במהדורה החדשה של השו"ע כאן], אבל לא נתבאר כיצד מתאים כלל זה שכלל רבינו כאן עם מ"ש שם שמותר להלוות ברבית של דבריהם עבור סעודת שבת ויו"ט.

ובפשטות נראה שמ"ש בסרמ"ב הוא דין מיוחד ברבית של דבריהם שלא גזרו גזירת רבית במקום מצוות מיוחדות כגון סעודת שבוי"ט וסעודת מצוה, כמ"ש בקונט' אחרון סק"ה שם בסופו "אבל באבק רבית אפשר דלא גזרו כלל לדבר מצוה אף על המלוה".

ולפי זה נראה לומר להיפך, שהטעם שמצויין דין זה בלקו"ש שם הוא משום שזה גופא שיש צורך בהיתר מיוחד ברבית של דבריהם מוכיח ששאר סיגים דרבנן ברור שאינם נדחים מפני מצוות עונג שבת.

ולא באתי אלא להעיר.



## בגדר אין מעבירין על המצוות לענין תפילין\*

### הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קאליפורניא

א. יש מחלוקת גדולה בין הפוסקים בסוגי' דתפילין בהלכות הנוגע למעשה בענין אין מעבירין על המצוות.

דכ' מרן המחבר סי' כה סעי' א – אחרי שמבאר דהנחת התפילין היא אחרי הטלית, וז"ל: והמניחין כיס התפילין והטלית לתוך כיס אחת, צריכין ליהרהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה, כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעביר על המצוה, עכ"ל.

משמע ברור מהמחבר דאם פגע בכיס התפילין קודם הטלית צריך להניח התפילין לפני הטלית, וכן כתבו הב"ח, הלבוש והט"ז (סק"י) דאין מחלקים אם התפילין הם בכיסם או לא. ולא עוד, אלא שהט"ז שם דוחה מי שרוצה לעשות שני כיסים א' לש"י וא' לש"ר.

אלא דהמג"א (סק"א) חולק על המחבר, וכ' וז"ל צריך לי עיון, דנראה דאין קפידא בזה כיון דהתפילין עדיין בתוך כיסן, וכן משמע סעי' י"ז. עכ"ל.

להמג"א כ"כ פשיטא לי' דציוור כזה אין בו משום אין מעבירין עד שאצלו צ"ע על דברי המחבר.

והראי' מסעי' יז הוא, דכתב שם וז"ל יש מי שאומר שאסור להוציא תפלה של ראש מהתיק עד שתהא תפלה של יד מונחת ע"כ.

והמקור לדין זה הוא בב"י בשם הר"י מגיקטליא והוא עפ"י הקבלה. וע"ז הקשה המג"א דאם הוציא הש"ר מהתיק לפני שהניח הש"י הרי כשנוטלה בידו ואינה מניחה עבר על המצוה, א"כ למה הוצרך להטעם שאסור ע"פ הקבלה, הרי אסור עפ"י דין דאין מעבירין?

ובזה שמביא המחבר שאסור רק על פי הקבלה ולא מטעם אין מעבירין מוכח שאפילו בציוור זה שלקח הש"ר מהכיס (שבפשטות עדיין בתיקו וכדלקמן) לא עבר על אין מעבירין, אם הניחו בצד, וכש"כ כאן שפגע בהכיס עצמו.

וכן פירש קושייתו הפרמ"ג והמחצה"ש והלבושי שרד והחיי"א ועוד.

(\* לזכות בני יקירי הת' שלום אליעזר שי' לרגל יום הולדתו הי"ט – לאויוש"ט – א' דר"ח סיון.

ובפמ"ג (א"א סק"א) תירץ דאולי קמ"ל דאסור להוציא שניהם הש"י והש"ר מהכיס אפי' ע"י אחר, ולכאו' זה דוחק גדול דלאו אורחא שאחרים יוצאו התפילין, ועוד שמרהיטת לשון המחבר שם סעי' יא לא משמע שמדובר באחר. וצ"ע.

כאמור, הרבה אחרונים חולקים על יסודו של המג"א, וראה באל"י רבה, מאמר מרדכי ונהר שלום שדוחים ראייתו, וכ"ה בספר כף החיים (סק"ו) וכן פסק המשנ"ב (בביאורו"ל) דלא כהמג"א. וכן המלבי"ם בספרו ארצות החיים.

ולדידם נראה לכאו' למעשה דאם פגע בכיס התפילין לפני הטלית צריך להניחם לפני הטלית, ועפ"י"ז כ' המשנ"ב בביאור הלכה דאפי' אם יושב ברבים בביהכנ"ס ומתבייש ע"י קשה להקל כהמג"א אחרי שכבר כתבו הפוסקים (חיי"א כלל סח, פמ"ג ועוד) דדינא דאין מעבירין הוא מדאורייתא, וכבר פסק בשו"ע סוף סי' יג בהגהה דדין תורה אין נדחה מפני כבוד הבריות וכו'.

ויתר על זה כתב המשנ"ב – חידוש גדול – בסק"ד, וז"ל: נ"ל פשוט דאם מתפלל בביתו ורוצה להניח טלית ותפילין ובתוך חדר שלפניו מונח התפילין ובתוך חדר אחר מונח הטלית, צריך להניח התפילין ברישא כדי שלא יעבור על המצות אחרי דהתפילין מזומנין לפניו תחלה ואף שלא נטל עדיין התפילין בידו. [וראי' מהא דיומא לג ע"ב בגמ' וכו' עייל להיכל וכו' ע"ש], עכ"ל.

וביאור הראי' דיומא הוא דבגמ' יומא שם דהוא אכן המקור לסוגיית אין מעבירין, מיירי בסדר עבודת ביהמ"ק, וכידוע לנו אביי הוה מסדר סדר המערכה וכו', וכ' שם דדישון מזבח הפנימי קודם להטבת נרות, והטעם אמר רבא בשם ריש לקיש אין מעבירין על המצות, וכי עייל להיכל להיטיב הנרות במזבח פגע ברישא. שהרי המזבח כנגד האויר שבין השלחן והמנורה, ומשוך כלפי חוץ ואסור להעביר, ומוכח מזה דאע"פ שאין המזבח בידו עוד שייך בזה אין מעבירין.

ופרש"י שם הפוגע במצוה לא יעבור ממנה, עכ"ל.

ומזה למד המשנ"ב דפי' הפוגע מצוה הוא דלא מיבעי' אם התפילין בידו דאין מעבירין אלא אפי' אם התפילין במקומן, אין מעבירין עליהם.

ויוצא מזה חידוש גדול לדינא דדיעבד אין מעבירין שייך גם במקום ויהי' מזה קושיא גדולה לשיטת המג"א דאפי' פגע בכיס בידו לא מקרי אין מעבירין, ולכאו' קושיית המשנ"ב אלימתא היא ודברי המג"א מרפסין איגרא.

ומאיך לכאו' יש להקשות להמשנ"ב מראיית המג"א גופא.

דהמג"א כאמור מביא ראי' ממש"כ המחבר לקמן בסעי' יז דמביא המחבר מדברי ר"י גיקטליא דהוא רק דברי קבלה, וכתבנו לעיל שראיית המגן אברהם היא דלמה אוסר המחבר להוציא התפילין ש"ר מהתיק לפני הנחת ש"י רק מטעמי קבלה, למה לא הספיק טעם זה דאין מעבירין על המצות, דאי נימא כדברי הפוסקים החולקים על המג"א שאפילו אינם בידו ממש אלא רק קרובים חל עליהם הזהירות דאין מעבירין, א"כ למה צריך לטעמי קבלה. ומזה גופא דכ' המחבר דבנדו"ו יאסור הוצאת הש"ר לפני הש"י הוא רק מטעמי קבלה, קשה לפוסקים הנ"ל ובפרט להמשנ"ב שלומדים דאיסור אין מעבירין הוא אפי' אם הוא קרוב במקום דוגמת הא דכ' הגמ' דדישון המזבח קרוב להטבת הנרות דהמנורה.

עפ"י זע"ג דברי הפוסקים הנ"ל ובפרט דברי המשנ"ב שמייסדים כלל דדין אין מעבירין הוא אפי' במקום קרוב.

ולחודדי אפשר לחקור ונימא אם האיסור להוציא התש"ר לפני הנחת התש"י הוא אם יש איסור על האדם להוציא התפילין ש"ר לפני שהוא מניח הש"י, או שיש איסור על התפילין שלא יצאו מהתיק קודם הנחתו של השל יד. היינו שלא יהיו חוץ לתיק.

דבפשטות נראה שיש חילוק אם הוא מטעם אין מעבירין או עפ"י קבלה – דמטעם אין מעבירין – שהוא מטעם ביזוי מצוה או מטעם מצוה הבאה לידך אלא תחמיצנה (וכמ"ש הפוסקים וכדלקמן) שפיר נוכל לומר שיש איסור על האדם להוציא התש"ר לפני הנחת הש"י שמזה שהוא יצטרך להניחם (התש"ר) מידו כדי להניח הש"י הוא מעביר על המצוה – ואילו אי נימא דעיקר הזהירות כאן הוא שהתפילין לא יצאו או שלא יהיו חוץ מהתיק קודם הנחת הש"י נימא שפיר שהוא רק מטעמי קבלה ולא מטעמי הלכה.

ולהעיר מענין דומה מאד, בענין ליכנס לביהכנ"ס לבוש בציצית ומוכתר בתפילין, דיש בזה שתי אפשרויות: הדיוק לצאת מביתו בטו"ת או להכנס לביהכנ"ס בטו"ת, דכתב המחבר בסעי' ג ילבשנו ויניח התפילין בביתו וילך וכו' לבית הכנסת, ומאי שנא אם הם מכוסים או לא.

ומקורו הוא (כדאיתא בב"י) בזוה"ק ואתחנן, שאדם הולך לביהכנ"ס כשיוצא מפתח ביתו ואין לו תפילין וכו' כשאומר אשתחוה אל היכל קדשיך ביראתך הקב"ה אומר לו היכן הוא מוראי וכו'.

וכ' הרעק"א (סק"ג) דמשמע דכל דברי הזוהר הם דוקא בכניסה לביהכנ"ס (וכן משמע קצת מדברי המאמר מרדכי, רק שנחלק לענין חצר ביהכנ"ס).

ובמג"א הביא שהארז"ל לא הי' מהעשרה ראשונים כיון שרצה לצאת מביתו בטו"ת (וראה גם בשו"ת מהר"ם לובלין סי' ל' – לענין מי שנדר לומר תהילים בביהכנ"ס קודם אור הבוקר ואם לא יקום יתחייב קנס, ועכשיו חוזר בו משום שרוצה לצאת מביתו בטו"ת ע"ש, שפטר עצמו מהקנס כיון שהוא כנדרי שגגות). חזינן דיש גם שני ענינים הדיוק לצאת מביתו בטו"ת או להכנס לביהכנ"ס בטו"ת, והרי זה דומה מאד לדלעיל, ודו"ק.

ונחזור לעניננו:

דהנה, רבינו אדה"ז בשלחנו סי' כה סעי' ג פסק כהמג"א. דכתב (בענין מי שלא הי' נזהר והניח כיס התפילין למעלה מן הטלית אעפ"כ צריך להניח טלית קודם) וזלה"ק: ואין זה כמעביר על המצוות, כיון שהתפילין הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם. אבל אם התפילין הם בגלוי ומונחין בלא כיסם למעלה מן הטלית, אסור להעביר על המצוה שנודמנה לידו וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הציצית עכ"ל"ק.

וכ"ה לקמן סעי' כו (לענין פתיחת התש"ר עד אחר הנחת התש"י), וזלה"ק ואף אם שתייה מונחות לפניו חוץ לתיקן לא יתקן לפתוח את התש"ר עד אחר הנחת התש"י דכשנוטל את התש"ר בידו כדי לפתחה ואינה מניחה מיד הרי הוא מעביר על המצוה, עכ"ל"ק.

ויש להבין למה העדיף רבינו טעם המג"א מעל פני המחבר, ובפרט דקשה כל הקושיות דלעיל על המג"א.

ואשר נראה בביאור הדברים, דהנה באמת ביומא שם אמר רבא שמע מינה מדריש לקיש עבורי דרעא אטוטפתא אסור, היכי עביד מדרעא לטוטפתא. ופרש"י עבורי דרעא אטוטפתא לאחר תפילין שבזרוע בשביל תפילין של ראש אסור, דהא בזרוע פגע תחלה. היכי עבד? מדרעא לטוטפתא מן הזרוע יבא על הראש.

ובתוס' שם (ד"ה עבורי דרעא) הביא פרש"י והקשו וז"ל וקשה לפירושו דמאי איריא מדריש לקיש, תיפוק לי' מדאמר בפרק הקומץ רבה (מנחות לו, א) כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ של ראש דכ' וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך. ומפרש ר"ת בשם רב האי גאון זצ"ל דאיירי בשעה שחולץ תפילין ומניחן בתיקן תחילה ואח"כ של ראש למעלה, דא"כ כשיבא להניח יפגע בשל ראש תחלה ויצטרך להעביר על המצות משום דעל יד יש להניח תחילה כדפי', לפיכך צריך להניח בתיקן של ראש תחלה ואח"כ של יד למעלה. ורבי אליהו זצ"ל מפרש דלענין משמוש איירי דחייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ק"ו מציץ, ומה השתא קאמר

דבשל יד ממשמש תחלה משום דפגע בהן ברישא ואח"כ ממשמש בשל ראש, עכ"ל.

והק' על זה הטורי אבן (מגילה דף ו' ע"ב) דאת"ל דלהניח ש"ר תחלה הוי מעביר על המצות כיון דפגע בזרוע תחילה, אם כן למה צריך מקרא דקודם וקשרתם ואח"כ והיו לטוטפות, תיפוק לי' דאפי' בלא"ה אסור להניח קודם ש"ר דהא אין מעבירין על המצות. ע"ש בטו"א. וכן יש להקשות על תוס' דלמה הגביל קושייתו על פרש"י – דמאי איריא משום אין מעבירין הוי לי' להקשות אדברי הש"ס במנחות למ"ל קרא וקשרתם לאות ללמד על הקדמת הש"י להש"ר, תיפוק לי' דאין מעבירין וכדרך שהקשו גבי שפיכת הדם על יסוד מערבי?

אלא די' ליישב היטב דברי התוס' דבאמת נחלקו רש"י ותוס' ביסוד גדר דאין מעבירין על המצות. די"ל דהא דכ' רש"י דהטעם דאסור לאחר התפילין של הזרוע משום דזרוע פגע תחלה עולה חידוש נפלא, די' לפרש הא דפרש"י פגע תחלה דאין הפירוש דפוגע בהן בידו הרי הכא מיירי שהתפילין ש"י והתש"ר מונחים לפניו ולשניהם קרוב הוא בשוה. אלא שמקום הנחת תש"י קרוב אליו יותר מהראש. דזרוע פוגע תחלה – היינו שבמציאות קיום הנחת תפילין של יד קרובה אליו יותר מקיום הנחת תש"ר, ואשר לכן מביא ראי' ממקום המנורה.

אלא דנראה דדעת התוס' אינה כן, וס"ל להתוס' דבכה"ג ליכא דינא דאין מעבירין על המצות, כיון שעדיין לא באו לידו.

והטעם, דכל מקור הדין דאין מעבירין (וכמו שהביא רש"י עה"ת (פר' בא – יב, יז)) מהפסוק ושמתם את המצות – המצוות – כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוות – אלא אם בא לידך עשה אותה מיד, ע"כ, והוא מהמכילתא. וא"כ אין לבאר שיש מי שחולק על כלל זה.

וביאר האחרונים, דהאיסור להעביר על המצה הוא משום כבוד המצה, שכשפוגע במצה ומניחה משום מצוה אחרת שנזדמנה לו, הרי הוא מבזה את המצה שפגע בה בראשונה (וביזוי מצוה אסור מה"ת – כמו שדרשו רז"ל ושפך וכסה שלא יכסנו ברגל. ראה חולין פז, א).

וממילא לדעת התוס' כל שלא באה המצה לידך לא קרינן בי' האיסור דאין מעבירין.

ואע"פ שכשפגע בשני מצוות כאחד, ואחד מהם יותר קרוב מהשני ואע"פ שהוא במקום קיומו אין זה נחשב מעביר על המצה.

ועפי"ז שפיר מתורצת קושיית הטורי אבן דלמה לא הקשו התוס' למ"ל קרא דוקשרתם תיפוק לה משום אין מעבירין, דלדעת התוס' לא שייך הכא כלל דינא דאין מעבירין.

ואין להקשות, לדעת התוס' למה לרבא אליבא דריש לקיש סדר המערכה הוא ככה דדישון המזבח הפנימי קודם להטבת הנרות, והסברנו לעיל שהוא משום דמקום המזבח הפנימי קרוב יותר במקום מהמנורה – משמע דמקום כן גורם לענין אין מעבירין – לכאור' אין זה קושיא, כי שם אין לו עדיפות מה לעשות קודם אלא שניהם עבודת ביהמ"ק, ואכן זה השאלה מה לעשות קודם כי שניהם אינם בידו לא דישון המזבח ולא הטבת המנורה, ובוה שפיר יש להכריע ללכת להמקום הקרוב יותר. ובפרט ש"ל שכבר התחילו עבודת ביהמ"ק במה שנכנס להיכל ודו"ק.

אבל בתפילין – אם יקח בידו הש"ר ויצטרך להניחה מידו ולהניח הש"י שפיר שייך אין מעבירין כי מהפסוק משמע דצריך להניח השל יד קודם.

וכן בהקדמת הציצית לתפילין, היות ויש כמה טעמים לומר שתפילין קודם (ובפרט שיש שכתבו – ראה בן איש חי – שלמעשה יש להניח תפילין קודם) וא' מהטעמים הוא שקדושתן גדולה יותר, וכן שזהו מצוה חיובית, לעומת ציצית שהיא רק מצוה קיומית, הייתי אומר שאיה"נ יניח תפילין קודם – לכן אחרי שקבעו חז"ל (או מטעם תדיר, או מטעם מעלין בקודש, כמו שכתבנו במקו"א) שציצית קודם, יש להיזהר שלא יבואו התפילין בידו שלא יבוא לעבור על המצוות.

ומעתה נוכל לומר שהמחבר והמג"א נחלקו ביסוד גדרי דין דאין מעבירין – ובהא דנחלקו רש"י ותוס'.

דהמחבר ודעימי' (אלי' רבה, לבוש, ב"ח, חיי"א, ארצה"ח ומשנ"ב) ס"ל כרש"י, דעיקר חשש דאין מעבירין הוא מקום המצוה, וכל שהמצווה קרובה אליו אע"פ שאינן בידו או מוכן לעשותו שפיר שייך בזה אין מעבירין, לכן פסק המחבר דיזהר להניח הטלית על גבי תיק התפילין כי אם יניח תיק התפילין למעלה יצטרך להניחם לפני הטלית – שלא יעבור על המצוה – כי יותר טוב – מטעם מעלין בקודש – להניח הציצית לפני התפילין, ולא איכפת לן אם התפילין בתיקם או מכוסים, העיקר הוא המקום.

[שעפי"ז נוכל לבאר למה דחק המשנ"ב לבאר דברי המחבר בדרך דוחק, דהמחבר כאמור לעיל פסק בסעיף י"ז דעפ"י קבלה אסור להוציא תפלה של ראש מהתיק לפני הנחת תש"י, וביאר המשנ"ב (סקל"ט) דאפי' עם ירצה להוציא הש"ר והש"י שניהן בשוה מן התיק דבוה אין מעביר על המצוה שציור זה דחוק הוא, או כפי שמבאר הפמ"ג דברי המחבר שמישהו אחר רוצה להוציא שני התפילין מהתיק

דגם זה ציור דחוק הוא – דלכאו' קשה למה דחקו לבאר המחבר בנידונים לא מעשיים?

אלא דאלת"ה – כדברי המשנ"ב והפרמ"ג – יקשה להמחבר סתירה גדולה דתפילין אפי' בתוך תיקם שייך אין מעבירין ולמה יהא אסור רק עפ"י קבלה? לכן הוזקקו המשנ"ב והפרמ"ג להמציא אופנים שלא המניח הוציאם אלא או שהיו ע"י אחר או שהוציאם בשווה].

אלא דהמג"א ורבינו ס"ל כתוס' דהעיקר אם הגיע המצוה לידו וכן אם המניח עצמו מוכן עכשיו להנחה, ואשר לכן לדעת המג"א אין צריך לחשוש לדברי המחבר – להניח הציצית למעלה, כי אפי' אם הניח התפילין על הטלית אין בזה מעביר על המצוות כיון שהם מכוסים, אך רבינו הכריע לחשוש לדעת המחבר לכתחילה להניח הציצית למעלה מן התפילין. אך אם לא עשה כן והניח התפילין למעלה, אעפ"י כיתעטף בציצית ואין זה כמעביר על המצוה, כיון שהם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם.

אבל אם הם בגלוי – ומוכנים להנחה – והם למעלה מן הטלית – באופן שצריך לפגוע בידו בהם תחלה כדי להגיע להטלית שפיר צריך להניח התפילין ולא להעביר על המצוה – אף שכתוב וקשרתם והדר והיו, כיון שאין מעבירין הוא מן התורה.

ועפ"י מובן מש"כ רבינו לקמן בסעי' כ"ה וסעי' כו לענין להוציא התש"ר לפני הנחת התש"י על הקבורת וזלה"ק: "יש מי שאומר שאסור להוציא את התפילין של ראש מהתיק עד שתהא התפילין של יד מונחת כבר על הקבורת מהטעם הידוע למשכילים". ובסי' כו כתב "ואף אם שתיהן מונחת לפניו חוץ לתיק לא יקחו לפתוח את התש"ר עד אחר הנחת תש"י, דכשנוטל את התש"ר בידו כדי לפותחה ואינה מניחה מיד הרי הוא מעביר על המצוה". עכלה"ק.

ויש להבין למה מחלק רבינו דין זה לשני סעיפים ולמה מאריך בתיאור התפילין ותיקם ומה חילוק יש בין סעי' כה לסעי' כו.

אלא שמדברי רבינו מבואר שיש שני כיסויים – כיס התפילין ותיק התפילין. ואם יקח התפילין ש"ר כשהוא מונח בתיקם אין זה מעביר על המצוה – אע"פ שאינם בכיסויים – רק שאסור להוציא התש"ר מהכיס מטעמי קבלה ולא מטעם אין מעבירין, וכן מבואר בסעי' כה,

ובסעי' כו מבואר שאכן הם מחוץ לכיסם אלא הם עדיין בתוך תיקם ולכן לא יפתח התפילין כי כשנוטל התפילין של ראש בידו כדי לפתחה ואינה מניחה מיד

הרי הוא מעביר על המצוה כיון שהם בידו ומוכנים להנחה. ולא מטעמי קבלה אלא מטעמי אין מעבירין אשר לכן קבע הלכה זו בסעי' אחר. ודו"ק.

ושפיר מיושב, כפתור ופרח, שיטת רבינו והמג"א.



## הסמכת תפילין דר"ת לברכה

### הרב יוסף חיים חסדן

כולל אברכים שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתוב בשו"ע אדה"ז סי' לד, וז"ל: "סדר הנחת הפרשיות . . ויש בסדר זה מח' ישנה בין הגאונים הראשונים, ונחלקו בזה ג"כ רש"י ור"ת . . והעיקר כרש"י וסייעתו' וכן מנהג העולם, ואעפ"כ כיון שתפילין אלו פסולין מן התורה לר"ת וסייעתו, ונמצא שרוי כל ימיו בלא תפילין לכן כל יר"ש יצא ידי שניהם ויעשה ב' זוגי תפילין ויניחם יחד ויכווין בהנחתן כאותן שהן כהלכה אני יוצא ידי חובה . . ואם אינו יודע לכוון המקום להניחם יחד או שחושש מפני היוהרא יניח של רש"י ויברך עליהם שהן העיקר והן יהיו עליו בשעת ק"ש ותפילה, ולאחר התפלה יניח של ר"ת בלא ברכה כדי לצאת לדברי הכל", עכ"ל.

והנה, מ"ש רבינו "שיר"ש יניח שניהם יחד", מקורו ברא"ש<sup>1</sup>, ומ"ש רבינו "ואם אינו יודע לכוון המקום" נמצא בהסמ"ג<sup>2</sup> ובמהרי"ל<sup>3</sup>. אלא שאדה"ז נקט עצת המהרי"ל ולא עצת הסמ"ג. ובעוה"ת ננסה להבין שיטותיהם של הסמ"ג והמהרי"ל, ולמה נקט אדה"ז להלכה כעצת המהרי"ל.

וז"ל הסמ"ג: "אם אינו יודע לכוון המקום ולהניח שניהם יחד יניח כדברי הא' של יד ושל ראש ויסלקם מיד ויניח האחרים על סמך ברכה ראשונה"<sup>4</sup>, עכ"ל.

וז"ל המהרי"ל: "שני זוגי תפילין לא חזינן רבנן קשישי ז"ל דעבדי הכי וגופא אזיל בתר רישא וסמכינן על מ"ש סמ"ג בההיא דקבר יחזקאל גם ר"ת<sup>5</sup> עשה שאלת חכם על ככה וכמדומה הואיל ולא נהוג מיחזי כיוהרא ואין ליטול את השם, אלא

(1) מנחות הל' תפילין ס"ד, וכן בסמ"ג.

(2) עשה כב.

(3) הובא בב"י סי' לד בשם תשובה אשכנזית.

(4) ובהמשך דבריו שם, "שלחו כתב מא"י שנפלה בימה שעל קבר יחזקאל ומצאו שם תפילין ישנים מאד כסדר הרמב"ם ורש"י", עכ"ל. ומ"מ לא מצינו שחזר בשיטתו להניח ב' זוגי תפילין.

(5) אין זה ר"ת מבעלי התוס', אלא מחבר שו"ת מן השמים.

מי שמוחזק ומפורסם בחסידות<sup>6</sup>, מה שלא היו כן כל אותם שראיתי נוהגים כן. והנהגין כן טוב להניחם בבת א' ואם על כל פנים לא יוכל להניחם בבת א', נראה לברך על של רש"י הואיל ונהגין כוותיה ושל ר"ת אינם אלא כדי לצאת ידי כולם – והאי גוונא עבדינן בליל פסח דמברכינן על מצה לחוד כרבנן והדר עבדינן . . כהלל . . ונראה דשל רש"י יהיו עליו בשעת ק"ש ותפילה כיון דנהוג עלמא כרש"י ולא יפורש מן הציבור לעשות אגודות, ואחר התפילה יניח של ר"ת. וגם ידאג שלא היא כמעיד שקר בעצמו יקרא בהם שמע והיה אם שמוע", עכ"ל.

יוצא שיש שני חילוקים בין הסמ"ג והמהרי"ל: (א) הסמ"ג סותם שיניח כ"א מהם, משמע שיכול לברך או על של רש"י או על של ר"ת. משא"כ למהרי"ל תפילין דרש"י עיקר ועליהם מברכין. (ב) הסמ"ג אומר שיסלק הזוג הא' מיד כדי להניח הזוג הב', משא"כ המהרי"ל אומר שיתפלל בתפילין דרש"י ורק אח"כ יניח של ר"ת.

ונראה לפרש פלוגתתם, דהסמ"ג סובר דהוי ספק שקול, ולכן יכול לברך על איזה מהם שירצה, אלא שהשני ג"כ צריך להיות בסמיכות להברכה, ולכן צריך לסלק הראשון מיד, כדי שהשני יהיה בסמיכות להברכה.

משא"כ למהרי"ל העיקר כרש"י, ולכן צריך לברך על תפילין דרש"י ואינו מסלק התפילין דרש"י מיד, כדי שהתפילין דר"ת יהיו בסמיכות להברכה, דכיון שהעיקר כרש"י א"צ שהברכה תחול ג"כ על של ר"ת, וכיון דשל רש"י עיקר יש לו להתפלל בהם<sup>7</sup>.

והנה המחבר בשו"ע ס"ד לד פסק שמנהג העולם כרש"י<sup>8</sup>, כלומר דעיקר ההלכה כרש"י (אלא דאח"כ תפס מקצת לשונו של הסמ"ג וג"כ לשונו של המהרי"ל, ועי' בט"ז, מג"א ובפמ"ג שציינו בזה). וע"פ מה שנתבאר, כיון דהעיקר כרש"י לכן הביא אדה"ז רק עצת המהרי"ל.

6 להאיר, שבשו"ע אדה"ז מפרש דבריו דהיינו שמוחזק להם שמחמיר על עצמו ג"כ בשאר דברים. 7 אבל במנחת אלעזר (סי' כה) ביאר באו"א (א) דשניהם, הן הסמ"ג והן מהרי"ל סוברים דהעיקר כרש"י. (ב) ולשניהם, אף שהעיקר כרש"י מעיקרא דדינא, גם של ר"ת היה צריך להיות בסמיכות להברכה. (ג) ולשניהם אף שהעיקר כרש"י, בעצם אין צריך שיתפלל בהם. אלא דלשיטת המהרי"ל אינו מוועיל לסלק התפילין דרש"י כדי להניח של ר"ת, כי ברכת הש"ד של רש"י וחליצת התפילין דרש"י הוי הפסק גמור דלכן מוטב שיניח של ר"ת לאחר התפילה בלא ברכה. משא"כ להסמ"ג הפסק ברכת הש"ד של רש"י וחליצת התפילין אינו הפסק גמור, ולכן יסלק התפילין דרש"י מיד כדי שתפילין של ר"ת יהיו בסמיכות להברכה, עכת"ד.

אבל ע"פ מה שהובא מכ"ק אדמו"ר בפנים, נר' שאינו סובר כן בשיטת המהרי"ל כהמנח"א. 8 ועי' בכסף משנה (הל' תפילין פ"ג ה"ה) וז"ל: "וכבר פשט המנהג בכל המקום אשר שמענו שמעם כדברי רבינו ורש"י ז"ל".

והנה אף דאין צריך שהברכה תחול ג"כ על של ר"ת, כיון דרש"י עיקר, מ"מ בפשטות, מה טוב שהברכה תחול ג"כ על של ר"ת בכל מה דאפשר.

(ונראה דמטעם זה כתב הלבוש לברך על של ר"ת ויסלקם מיד ויניח של רש"י ויתפלל בהם, אף שגם הלבוש סובר דשל רש"י עיקר, ולכן כתב שיתפלל בשל רש"י, אלא דרצה שהנחת התפילין דר"ת ג"כ תהיה עם הברכה, וע"פ עצתו הברכה עדיין קאי ג"כ על של רש"י, כשמניח מיד אח"כ (אלא דכתב אח"כ שטוב יותר להניח כמו שנוהגין, ונראה הטעם לפי שבאופן זה הברכה הוי על של רש"י עצמם)).

אלא דכיון שמברכין על של רש"י ומתפללין עם של רש"י אי אפשר שהברכה תחול על של ר"ת גם כן, ובלי-ת-ברירה יניח של ר"ת בלא ברכה<sup>9</sup>.

אלא, דבאמת ג"כ כשמניחים התפילין דר"ת לאחר התפילה, מ"מ הברכה קאי ג"כ עליהם (וא"כ נאמר דכוונת אדה"ז במ"ש "יניח של ר"ת בלא ברכה" היא שלא בברך שנית על של ר"ת).

וכ"כ כ"ק אדמו"ר<sup>10</sup>, וזלה"ק: "כדאי ונכון להניח תפילין דר"ת תיכף אחרי התפילה, שאז מקושר לברכת תפילין דרש"י (שאינו דומה הפסק תפילה להפסק עניני חול), ולהעיר מתפילת הדרך על דרך זה (היום יום י"ט תמוז). באם אי אפשר – יכול להניחם כל היום", עכלה"ק.

ועד"ז כתב באשל אברהם (בוטשאטש), וז"ל "ובברכת תפילין כוונתי תמיד ג"כ על דר"ת ז"ל, גם אם אני מניחם מופלג הרבה מהברכה", עכ"ל<sup>11</sup>.

אבל לפי זה יוצא שלכא' היה עדיף לברך על של רש"י, ולסלקם מיד ולהניח של ר"ת בסמיכות להברכה בלא כל הפסק, ולאחר-מכן להניח תפילין דרש"י שוב פעם ולהתפלל בהם, ובפשטות י"ל שהטעם שלא נהגין כן הוא רק משום הטרחה שבדבר, ולכן עצה זו לא מובאת בפוסקים. וכן י"ל שהמובא ב'היום יום' סדר הנחת תפילין (ומשם הובא ב'ספר המנהגים'), הוי רק לסדר הרגיל שמניחים התפילין דרש"י בראשונה בעת התפילה.

ולהאיר, שהא"א עשה כן, וז"ל (שם): "זעל כל זה יותר נוח לי להסמיך תפילין דר"ת ז"ל להתפילין דרש"י ז"ל בכל האפשר, דהיינו להברכות. ותיכף אחר ק"ש

(9) שם.

(10) לקוטי-שיחות חכ"א ע' 368.

(11) בפרטיות י"ל, דבאופן זה הברכה חל רק "קצת" על התפילין דר"ת, ואם התפילין דר"ת הוי עיקר, חלות כזו לא היתה מספיקה. וכן בשו"ע אדה"ז כתב דמניח בלא ברכה, דאינו מחשיב חלות כזו. אבל כיון דהברכה עדיין חלה קצת על של ר"ת, לכן יש להמנע מהפסק בכל מה דאפשר.

דר' יודא הנשיא ז"ל<sup>12</sup>, שאני אומר בתפילין דרש"י ז"ל. . תיכף אני מניח דר"ת ז"ל כשאפשר בנקל, וזה לי רק ג' או ד' שנים שאני נוהר בזה, ותחילת מנהגי הי' לאחר תמיד תפילין דר"ת ז"ל אחר התפלה, עכ"ל.

ולפי זה יהיה נפק"מ להלכה, כגון לאלו המניחים תפילין דרש"י לקריאת-שמע בזמנה, שיותר עדיף שיניחו התפילין דר"ת לאחר הנחת של רש"י לק"ש מלהניחם לאחר התפילה, כיון דבאופן זה הנחת התפילין דר"ת תהיה בסמיכות (יותר) להברכה בלא הפסק כל התפלה. וכן מי שלא יספיק להניח תפילין דר"ת מיד לאחר התפילה, עדיף שיברך על של רש"י ויאמר ק"ש ויניח של ר"ת ויאמר ק"ש וכו', ויחזור ויניח של רש"י להתפלל בהם.

אלא דיש בסדר הנחת התפילין דרש"י ודר"ת עניני קבלה, דכתב האריז"ל<sup>13</sup> שמקדימים של רש"י לשל ר"ת משום דתפילין דרש"י הם מוחין דאמא, ותפילין דר"ת הם מוחין דאבא, וצ"ל מוחין דאמא לפנין מוחין דאבא. ואפשר דעד"ז הא דמניחים תפילין דר"ת לאחרי התפילה הוא בדיוק ובדווקא. ומעשה רב יוכיח, דאדמוהרש"ב היה מניח תפילין דרש"י לק"ש בזמנה, והיה בכל זאת מניח תפילין דר"ת רק לאחרי התפילה.

ואפשר דמזה יש ללמוד למי שלא יספיק להניח תפילין דר"ת מיד לאחרי התפילה (וכן להתפלל חזן בר"ח בבית כנסת אשכנזים) שעדיף שלא יניח תפילין דר"ת קודם התפילה, כעצה דלעיל, אלא אחר התפילה כשיוכל.

ואף שבאופן זה, הרי הוא מוסיף בהפסק בין הברכה והנחת התפילין דר"ת, נתבאר לעיל שבלאו הכי יש הפסק ומ"מ אפי' כשיש הפסק, הברכה חלה עליהם (קצת, עי' בהע'). ואף שיש למעט בהפסק בכל מה דאפשר, אפשר דאין לו לשנות הסדר הנהוג בשביל זה, ואשמח לשמוע מהקוראים.



## קנס בהלוואה

### הרב שבתי אשר טיאר

#### מעלבורן, אוסטרליא

א. בשו"ע יו"ד סי' קעז סעיף יח מבואר שמותר להרוויח בסחורה בדרך קנס ואין בזה משום אגר נטר. וטעם ההיתר הוא שכל שהקדמת המעות על הסחורה

(12) ברכות יג, ב: "ת"ר, שמע ישראל ה' אלו קינו ה' אחד - זו ק"ש של ר' יודא הנשיא".

(13) פע"ח שער התפילין פ"ט - י'.

היא בהיתר גמור, שוב אין בזה משום רבית במה שפורע בעדה אפילו יותר<sup>1</sup> מכפל בשביל שלא נתנה לו בזמן שקבע לר<sup>2</sup>.

ומבאר בזה אדה"ז בשו"ע שלו הלכות רבית סעיף מו (ע"פ הש"ך שם ס"ק לח) שכיון שהוא דרך קנס אין לחוש במה שפורע לו במעות (כמו שחששו בזה בשאר כל מקדים מעות על הסחורה).

ב. והנה בחו"ד ס"ק יז תמה ע"ז ע"פ המבואר בריש סי' קעד שאם אמר לכשיהיו לי מעות תחזיר לי קרקעי לא הוי מקח כלל, והמעות הלואה. דלפי"ז, כשמחזיר לו יותר ממה שנתן לו, רבית גמורה היא אף אם הוא דרך קנס. ולכן מסיק, דמיירי שיכול לכופו על קיום המקח.

ויש להבין למה לא עמדו על זה גם שאר נ"כ השו"ע ואדה"ז בכללם.

ג. והביאור בזה, דהנה לעיל בסעיף יד מבואר שמותר להרוויח בדרך קנס גם בחוב של הלואה [אם אמר לפרעו בסחורה שאז אין הרבית נכרת כל כ"ך<sup>3</sup>], והרי אף שם חוכך החו"ד (שם בס"ק טו וגם בסי' קסז) להחמיר. דחשש שכשמתנה בשעת ההלואה שיתחייב בקנס אם לא יפרע לו בזמן, אפשר דהוי רבית קצוצה כיון שעצם התנאי שוה פרוטה לכאורה (שהוא מתחייב עצמו בתנאי זה באגר נטר). וע"ש שהוכיח שאסור להתנות בהלואה דרך קנס מדברי התוס' בב"מ דף סה ע"ב (ד"ה לא תמכרם) שהקשו אהא ד"לכשתמכור לא תמכור אלא לי בדמים הללו"<sup>4</sup> (דאסור) ממתניתין ד"אם לא תתן לי מכאן ועד שלש שנים יהיה שלי" (דמותר). דאת"ל שמותר להתנות, "אין התחלה לקושיא זו. דהתם הוי קנס בעלמא דהא אינו על ההמתנת מעות. אבל הכא בשביל שמלוה לו זוכה בזכות זה דכשרוצה למכור צריך למכרו לו." <sup>5</sup> ועפ"ז, דחה החו"ד דעות הקדמונים הלא המה הר"י מיגאש [ב"ב קסח, א] והרשב"א [שו"ת ח"ב סימן ב] והריטב"א [שו"ת סי' לה] ובעל

1) כן הוא בלבוש סי' קסז (הובא בט"ז ססי' קסז, וכמו שתוקנו בשו"ע "צורת הדף"). [וביש לו הסחורה כולה, כתב הלבוש שם שיכול גם למכרה לו בהרבה פחות משויה אפי' שוה מאתים במנה. (נמצא מפורש שאפשר להרוויח יותר מד' פעמים הקרן.)] בשו"ע אדה"ז צטט מלשון הט"ז הנפוץ: "אפילו עד הכפל משויה". אבל לכאורה צ"ל דכפל לאו דוקא אלא ה"ה אפי' יותר מכפל שהרי כל תנאי שבממון קיים, וכפי שממשיך אדה"ז שם: "זכפי הריוח שמתפשר עמו בדרך קנס". ובפרט שכנ"ל, הרי מפורש בלבוש מרא דהאי דינא, שמותר להרוויח הרבה יותר מזה.

2) כי אין זה שכר המתנת הפרעון שהוא ריבוי ממון שמתרבה בהמשך הזמן אלא קנס הוא שקנס את עצמו שחל ברגע אחת (שו"ע אדה"ז הלכות רבית סעי' מו – מז).

3) שו"ע אדה"ז סעי' מז. ועי' גם בבכור שור ב"מ סה, ב.

4) שהן פחות משויה (רש"י שם ד"ה בדמים. תוס' ד"ה לא תמכרם. ט"ז סק"י. ש"ך סק"ח. שו"ע

אדה"ז שם.)

5) חידושי רעק"א ב"מ דף סה ע"ב ד"ה מתני' הרי היא שלו.

התרומות [שער מו ח"ד סי' לב] והריב"ש [סימן שלה] וסייעתם, ופסק דלא כהשו"ע ורמ"א והלבוש והש"ך ואדה"ז שהתירו בפירוש להרוויח בהלוואה דרך קנס.

ולפ"ז מובן למה לא התיר החו"ד בסעי' יח הריוח שבדרך קנס אם אינו יכול לכופו על קיום המקח. שהרי ברסי' קעד מבואר שאם אינו יכול לכופו על קיום המקח לא קנה הלוקח והמעות הן דמי הלואה כנ"ל. ובהלוואה - לדעתו - אסור להרוויח דרך קנס.

ד. אבל לענ"ד מסקנת החו"ד צע"ג. דמלבד זאת שחלילה לחלוק בסברא על כל הני רבוותא, הרי לכאורה אי אפשר לקבל הבנת החו"ד בתוס' הנ"ל שהנחתם היתה שעצם התנאי הוא שוה פרוטה, שהרי:

(א) בגמרא שם איתא שדין הנ"ל (שאסור להתנות דלכשתמכור לא תמכור אלא לי בדמים הללו) הוא דלא כרבי יהודה שסובר שכשיש ביד לוח' או ביד מלוה' לעשות צד אחד שלא יהיה רבית, היתר גמור הוא. ובנדו"ה, אפשר שלא יבא לידי רבית כיון ש"ביד המלוה שלא לדחוק אותו כו' ועוד גם ביד המוכר למשכנה ביד אחר" (חידושי הצ"צ על הש"ס). ואילו לפי הבנת החו"ד שעצם התנאי הוא שוה פרוטה, נמצא איפוא שדין זה א"ש גם אליבא דרבי יהודה!<sup>7</sup>

(ב) הרא"ש שם (בדין כ"ה) מקשה ג"כ כקושיית התוס' ומתרץ כתירוצם, אף שמוכח מתשובתו [שו"ת הרא"ש כלל ע"ב דין ז] שדעתו להתיר הקנס בהלוואה, וכמ"ש הטור בשמו בחו"מ סי' עג סעי' יד שהוא נגבה אם היה "בקנין ומעכשיו ובבית דין חשוב". ועד"ז מצינו בריטב"א שבשיטה מקובצת (שם) וכמבואר בחידושי רעק"א (שם ד"ה מתני' הרי היא שלו).

ועכצ"ל דהמתחייב עצמו בקנס באם לא יפרע בזמנו, ליכא בזה משום אגר נטר כיון שאם יפרע בזמנו לא ישיג רק חובו, וכדברי כל הני רבוותא גאוני עולם (כמובא בב"י עמוד תקז ד"ה האומר ובשו"ת המהרלנ"ח סי' קד) והשו"ע ונ"כ.

ה. ובביאור יסוד קושיית התוס' דמאי שנא דלכשתמכור לא תמכור אלא לי בדמים הללו (דאסור), ממתניתין דאם לא תתן לי מכאן ועד שלש שנים יהיה שלי (דמותר), נראה לענ"ד שמכיון שלא אמר לו ש"יהיה שלי בקנס"<sup>8</sup> ס"ל להתוס' שטעם החילוק אינו משום קנס אלא מטעם אחר.

(6) עי' תוס' בדף סט ע"א ד"ה אמר רב.

(7) ראה אמרי ברוך כאן.

(8) ומתורצת בזה קושיית רעק"א שבהערה 5.

והריב"ש בסי' שלה שחילק בקנס, י"ל דס"ל שמכיון שאין כאן הוכחה לומר שאינו קנס באמת<sup>9</sup> יש לפרש דבריו באופן המועיל, כמבואר בכ"מ. אי נמי מפני שס"ל שלשון זה עצמו משמע שהוא קנס. אי נמי כמו שמציע בספר רבבות אפרים סי' יז סעי' ח שמה שלא תרצו התוס' דשאני דרך קנס הוא משום דס"ל שרבית דרך קנס אסור עכ"פ לכתחלה אף בפורע בפירות ובמתני' משמע שמוותר לכתחלה דכך היה עושה ביתוס בן זונין ע"פ חכמים. [ועיי"ש שכתב בשם השו"ע (קפג ס"ג) והרמ"א (קעז,יד) שאף בנידון שעברו ועשו הערמה, בי"ד גובין ומוצאין מן הלוה למלוה.] ושערי תירוצים לא ננעלו.

סוף דבר: דברי השו"ע עולים כפתור ופרח ודברי החו"ד צע"ג לאנשים כערכי.



## קריאת התורה במנחה של שבת לפני שעה ו' ומחצה (גליון)

### הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א'נו נחית לבאר הרב א.י.ה.ש. שי' בטוב טעם להתיר הקריאה בתורה של מנחה תוך חצי השעה שלאחר חצות היום. היתרו התייחס לבתי חב"ד ובתי כנסיות בערי השדה שבקושי מצליחים לגייס מנין לשחרית ומוסף, ואם נתיר הנ"ל אולי יעלה בידם להתפלל מנחה בצבור תיכף לאחר ה'קידוש' שלאחר מוסף.

והנה, בספרי נתיבים בשדה השליחות ח"ב ע' 60 התייחסתי לנידון זה ממש. ומכיון שהבאתי דברי הפוסקים בזה דמסקו לחומרא, הנני בזה להעתיק דבריי שמה, ומה שניתוסף לידי מני אז, טרם ואחרי שראיתי מאמר הנ"ל.

**שאלה:** בבית הכנסת שלנו קשה לאסוף העם שנית לתפלת מנחה של שבת. אך אחרי ה'קידוש', טרם יתפזרו איש לביתו, יאותו האנשים להישאר ולהתפלל מנחה גדולה בצבור. האם רשאים אנו לומר 'אשרי' 'ובא לציון' ולקרות בתורה תוך חצי השעה שבין חצות היום עד שעת מנחה?

**תשובה:** אין להתחיל תפלת מנחה עד חצי שעה לאחר חצות היום.

ושם בהע' 26: שו"ת ציץ אליעזר ח"י סי' כ, ע"ש בארוכה על פי הלכה וע"פ קבלה. ואולי ניתן להקל לענין זה בחשבון חצי השעה, לחשוב בחורף בחצי שעה

(9) ע"פ לשון אדה"ז שם בסע"י מח.

זמנית ובקיץ בחצי שעה שווה (שנסתפק בזה בשער הציין סי' רלג אות ח), דחזי לאצטרופי דעת הפוסקים שבדיעבד אם התפלל תוך חצי שעה זו יצא (שו"ת בית יעקב, הובא בבאר היטב שם סק"א) <sup>1</sup>.

גם בס' ישראל והזמנים (ח"א קפד א) נסתפק בזה, ומסיק שצריך להמתין החצי-שעה, ושכ"כ בשו"ת שרגא המאיר ריש ח"ז [התשובה נמענה למור"ר הרשד"ב חייקין שליט"א, רב דאנ"ש בעי"ת קליוולאנד, והנושא הוא נידון דידן ממש]. ורק לענין 'אשרי' מביא שם מי שנטה להקל.

ולהלן שם (ע' תמ) לא שם לב שהוא סותר דברי עצמו, כי שם הביא משו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' נג ושבת הקהתי ח"ב סי' קצג שסמכו להקל בתענית צבור, לקרות בתורה תוך חצי השעה שלאחר חצות. ומזה למד שם לענין הקריאה של מנחה של שבת. ואת דברי הציץ אליעזר הנ"ל, כל קביל די רוח יהירא ביה, ציין בזה"ל: "וזה דלא כמו שכ' חכ"א (ח"י סי' כ)...". גם העלים זה שהמנחת יצחק פירש בדבריו שהוא מתיר רק בשעת הדחק, ומיירי בצום י' בטבת שחל בערב שבת, ע"ש.

ועוד ועיקר, אף אם הקילו לענין תענית צבור מן חצות ואילך, מאן לימא לן להקל בקריאה של 'מנחה' של שבת. והרי עת חצות היום יש לה משמעות לכמה דיני תענית (ראה או"ח סי' תקס"ו ותקע"ה), וכתוצאה מזה ניתן להכיר בזמן זה אף לענין הקריאה. משא"כ בשבת, שקריאה זו שייכת לעת תפלת מנחה, שזמנה מתחלת מחצי שעה לאחר חצות. גם: המקילים בתענית צבור, איך הסתדרו עם פרשת הקרבנות וכו' הנאמרים לפני מנחה, תוך חצי שעה זו. ואם חששו לכך, אולי הקילו לומר 'קרבנות' אחר תפלת מנחה. והרי מובן שאין לנו לנהוג כן לולא בשעה דחוקה ביותר, ובטח לא להנהיג כן מדי שבת בשבתו.

שו"ר בקובץ העו"ב גליון א'נו שדן להקל בזה, ומוכיח דה'עת רצון' של מנחה מתחילה מחצות, וגם דקריאה של מנחה לאו בתפלת מנחה תליא, ע"ש. ולא ידענא לפי דעתו, למה לא נקל בזה אף לענין סעודה שלישית. אבל פסק-הדין הוא שאם אכל סעודה שלישית קודם שש שעות ומחצה לא יצא (שוע"ר סי' רצא ס"ב). ומקור הדברים הוא מדיוק התוספות מהא דקי"ל (שבת קיח א) "במנחה מצילין מזון סעודה אחת", הרי שזמן סעודה זו קשור עם עת תפלת מנחה. ומסתבר דכל שכל שהוא הדין לענין התקנה לקרוא בתורה "בכל שבת במנחה" (שוע"ר סי' רצב

1) אבל בשוע"ר קו"א לסי' רצא סוסק"א נקט כהמג"א ר"ס רלג, דגם דיעבד לא יצא כשהתפלל מנחה תוך חצי שעה זו. ושם ס"ב כתב שזמן סעודה שלישית הוא בשעה שש ומחצה. זאת למרות מסקנתו דעיקר זמן התמיד של בין הערבים הוא מחצות ואילך – ראה שם ר"ס תנח ור"ס תסה – ועל פי זה הוא הדין לעיקר זמן תפלת מנחה.

ס"ב), שהרי פשוט שהשייכות בין קריאה זו לתפלת מנחה היא קרובה יותר מזו של סעודה שלישית לתפלת מנחה.

ואכן גם הכותב שם הע' 5 העיר בדבר אמירת 'קרבנות' לפני שעה זו ומחצה. אך השכיל להביא מלקו"ש חל"ב ע' 40 ש"אינו דומה [דבר אמירת פרשת הקרבנות בזמן הראוי] לחומר החיוב דתפלה בזמנה (שצ"ל בדיוק בזמן הקרבת התמידין דוקא)", עכ"ל. ומודינא שאינני מבין לאיזו הקלה התכוין בזמן אמירת פרשות הקרבנות. והסגנון מורה שמציין לדבר ידוע, ולא שבא לחדש דבר שאינו מבואר בפוסקים מכבר. ולהעיר מדברי אדה"ז בסדורו, לפני פרשת תרומת הדשן, ש"יכול לאומרה קודם אור היום בחורף. ובקיץ יאמרנה קודם פרשת התמיד", דמשמע שאין לומר פרשת התמיד לפני אור היום. ודוחק לפרש הכוונה בלקו"ש שיש קולות בהן לענין סדר האמירות. וילע"ע.

ומה שאילצני להשיב כאן - בנוסף על הנימוקים ההלכתיים דלעיל - הוא כי חוששני שההיתר הנועד ל'שעת הדחק' של ערי השדה וכו' יפתח הדלת ל'שעת הדחק' של הטשאלענט, והצורך של מנוחת שבת הבא בעקבותיו - ראה 'רשימות דברים' להר"י (מהדורת תשס"ט) ע' 287 בשם הרה"ח הר"י נעוולער ז"ל. ולהעיר מהטעם לאמירת פסוק ואני תפלתי וגו' קודם קריאת התורה - ראה שו"ע אדה"ז סי' רצב ס"ג.



## פיענוח ב"הגהות לסידור רבינו הזקן" (גליון)

**הרב ברוך אבערלאנדער**

אב"ד ורב קהילות חב"ד

ושליח כ"ק אדמו"ר - בודאפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון א'נו עמ' 192-191 מביא הרלוי"צ רסקין את הגהת כ"ק אדמו"ר זי"ע: "א"מ שלפני ואנחנו אחד או ג", ומביא שבגליון תתקס ביאר חכ"א שהכוונה לאבינו מלכנו בסוף הסליחות. והוסיף לבאר שזה קשור למנהגנו באמירת סליחות שזה לפי מנהג ליטא, רייסין וזאמיט. ומוסיף השערה שהרבי ערך את הרשימה "בהעתיקו מ'סליחות' של כ"ק חותנו, שנסמך על הגליון מה אנו אומרים למנהגנו".

ויש להעיר שהביאור ע"פ הסליחות כמנהג ליטא כתבתי כבר בגליון א'נא (אלא שלא ידעתי אז שבעיקרי הביאור כבר הקדימני הכותב בגליון תתקס). ומה שהוסיף

שמיוסד על הנסמן בגליון הסליחות של אדמו"ר מוהריי"צ, היא השערה שאין לה על מה לסמוך.

### ברכה על קביעת המזווה לאחרי ל' יום

ב'ספר המנהגים – חב"ד' (עמ' 81) נכתב (ע"פ 'אגרות קודש' חלק י עמ' ריט, ונכפל בחלק כא עמ' רפב-רפג): "מנהגינו לקבוע המזווה תיכף בהכנס לבית, ומובן שבלי ברכה. אלא שבמלאת שלשים יום נוטלים מזווה אחת לבודקה, והרי מותר להחליפה ביפה יותר ממנה, ובמילא קובעים החדשה בברכה, ומכוונים להוציא גם אלו שעל כל שאר הדלתות".

בענין הנ"ל כתב לי חכ"א:

שמעתי בעצמי מהרה"ח ר' זלמן גורארי' שכשכנס לדירה לפני תש"י שאל את הפריעדיקער רבי מתי לקבוע מזווה וענה לו אחרי ל' יום ואין זה הידור לקבוע לפני ל' יום. לאחרי תש"י שאל את הרבי והרבי ענה לו שיקבע מיד וכו' – כהמנהג עתה –. אז הוא סיפר לרבי מה שהפריעדיקער רבי ענה לו, ושאין זה אפילו הידור וכו'. והרבי ענה לו, שמה שהשווער ענה ה"ו הוראה כללית, ומה שאני אומר זה הוראה פרטית. אבל "די הוראה פרטית וועל איך זאגן פאר יעדערן".

רק אני מצטער על שלא שאלתיו אם בפעם הא' שכר או קנה את הדירה וכן בפעם הב'. כשנזכרתי לשאול הי' כבר לאחרי אריכות ימים שלו. וחבל. בניו לא ידעו כלום מכל הענין.

### ביקורת נוקבת על שיחה מוגהת!?

ב'הערות וביאורים' גליון א'נג עמ' 21 ואילך, נתפרסם מאמר ארוך מאת "הרב לוי יצחק הכהן זרחי, חבר ועד חדר שע"י האוהל הק', וי"ר 'מכון שיחות קודש'", אודות מקור השם "פורים קטן", "ביחידות של הרבי ורפמ"א מגור זצ"ל מאור ליום ה' י"ג אדר ראשון, תמה הרבי אודות מקור השם של פורים קטן. 'רשימת הדברים' הוגהה ע"י הרבי", ונדפס ב'התוועדויות' תשד"מ ח"ב עמ' 1056-1055.

אחרי שקראתי את המאמר התברר לי שכולו בא לבקר שיחה מוגהת ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע. ולא סתם ביקורת, אלא עם לשון מדברת גדולות.

ואעתיק ממנו כמה 'פנינים':

"והנה, המ"מ המצויינים כאן – כמעט שלא מראים על הלשון לו מציינים, ועוד – כל היתר כנטול דמי. ולכאז' צלה"ב למה הוכרחו "המניחים" להוסיף על מה שאמר הרבי..."

וראיתי להביא מקודם לשון הרבי [=על פי הקסטה], ולאח"ז לברר המראי מקומות שצויינו כאן. לשון הרבי (20:30 ואילך) הוא... משמע ברור מאופן דיבורו של הרבי, שמה שאמר... זה הי' ע"ד 'פליטת הפה', כי לא הי' כוונתו כלל להזכיר 'שני', ולכן תיקן א"ע ומיד אמר 'זעירא'...

בלשון הרבי לא הוזכר... ולכן התחכמו לצאת י"ח לכתוב גם בהערה (ולא בפנים)...

ובהקדים ביאור הרבי בשבת שלאחרי היחידות הנ"ל... ולולא דברי הרבי בשבת – הייתי אומר ביאור אחרת [=בדברי הרבי עצמו!] בקישור הדברים..."

ובכן יש כאן ביקורת נוקבת על ציוני המ"מ, על 'ההתחכמות' וכיו"ב, ואף על שהמניחים הכניסו להגהה דברים שהרבי אמר, ולא מחקו אותם כ"פליטת פה", וברמיזא ביקורת על הרבי בעצמו (!) שלא ביאר את דבריו באופן הרצוי, והמניחים "נעביך" נמשכו אחרי זה בשיחה המוגהת, ועל כן מציע הכותב ביאור חדש בהיר יותר!

מעניין שהכותב שמצד אחד כותב באופן שאינו מזכיר את הרבי בתוארים הנהוגים לפי מנהג ישראל, הרי מצד שני מעיז לבקר שיחה מוגהת בצורת חסרת תקדים!

כמובן שאין בעיה לעורר קושיות ולהתפלפל, אבל כשמדובר בשיחה מוגהת לא נהגו לכתוב לשונות כאלו וכפשוט!

מוזר שהעורך שליט"א אישר את הנ"ל לדפוס, ואינה אלא שגגה שיצאה מלפני השליט.

### כתובה מנוקדת

בספר משפט הכתובה ח"א עמ' רנז-רנח כותב המחבר על הדפסת ניקוד בכתובה, ומציין לצילום כתובה ש"הממלא היה הגה"ח אבי האדמו"ר מליובאוויטש זלה"ה". הצילום נמצא בסוף חלק ח מספרו צילום יט.

העירוני ש'תנאים' מנוקד נמצא ב'תולדות לוי יצחק' ח"א עמ' 163.

עוד העירני חכ"א: בתמונות מחתונת הר"ד יוניק ע"ה בספר 'מקדש ישראל' רואים שהכתובה היא מנוקדת, ומשום מה דווקא תמונה זו נבחרה כתמונת הכריכה של הספר. אבל כפי ששמעתי אין מה ללמוד מסדרי הכתובה באותם חתונות מה דעת כ"ק אדמו"ר ז"ע, כי מעולם לא התערב בעיני הכתובה שנערכו ע"י הרב דז"ייקובסאון או ר' שמואל לעוויטיין וכיו"ב.



# פשוטו של מקרא

## בני אהרן הנותרים

### הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' שמיני י' י"ב ברש"י ד"ה הנותרים, פי' מן המיתה, מלמד שאף עליהם נקנסה מיתה על עון העגל, הוא שנאמר ובהרן התאנף ה' מאד להשמידו, ואין השמדה אלא כלוי בנים, שנאמר ואשמיד פריו ממעל, ותפילתו של משה בטלה מחצה שנאמר ואתפלל גם בעד אהרן בעת ההיא.

ומובן שפירוש רש"י מוכרח מיתור מילת "הנותרים".

וקשה, שלהלן בפרשה זו בפסוק ט"ז נאמר ואת שעיר החטאת וגו' ויקצוף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר, הרי נאמר "הנותרים" עוה"פ, ואין רש"י מעיר ע"ז כלום?

וצ"ל אם מילת "הנותרים" מיותרת וזקוקה לפירוש דלעיל בפסוק י"ב, עאכו"כ כשהמילה נכתבה פעם שנית רק אחרי ג' פסוקים, מדוע אין רש"י מפרש כלום?

ומוכרחים לומר שזה מבואר מדברי רש"י ומובן מעצמו.

ונראה לבאר הדברים כך: רש"י כותב בד"ה על אלעזר ועל איתמר "בשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים וכעס". כלומר, שלולא שהי' משה חס על כבודו של אהרן הי' הופך פניו כנגד אהרן וכועס עליו ולא הי' כועס על בניו כלל.

ולכאורה תמוה, הרי גם הבנים השתתפו בעבודת היום השמיני עם אהרן אביהם, כמו שנאמר ויקריבו בני אהרן את הדם אליו, וימציאו בני אהרן אליו את הדם, ואת העולה המציאו אליו וכן הלאה, ונוסף לזה השתתפו הבנים באכילת הקדשים שהיו לאכילת הכהנים, וא"כ הי' משה צריך לכעוס גם על הבנים ביחד עם אהרן, אבל מדברי רש"י שכותב שבשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים וכעס, משמע שלולא כבודו של אהרן הי' כועס רק על אהרן ולא הי' כועס על בניו כלל, ונשאלת השאלה, מדוע לא הי' כועס על בניו?

וזה מובן מעצמו מביאורו של רש"י על מילת "הנותרים" הראשונה, שביאר שגם עליהם נקנסה מיתה, ומשה הצילם ע"י תפילתו, וא"כ מובן בפשטות שמשה

הי' נזהר מלכעוס על בנים אלו שהיו נקנסים למיתה והוא עצמו הצילם ממיתה בתפילתו, ופשוט שהקפדתו וכעסו של משה היו עלולים לפגוע בהם ולהכניסם בסכנה, ומובן בפשטות שמשה הי' נמנע מלכעוס עליהם, ורק בשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים, היינו שכוונת משה היתה לכעוס רק על אהרן בלבד, אבל בשביל כבודו הפך פניו כנגד הבנים וזה מודגש במילת "הנותרים" שטעמו של משה שלא רצה לכעוס על הבנים מכיון שהם "הנותרים" שהיו נידונים למיתה והוא הצילם מן המיתה, ולכן לולא שחס על כבודו של אהרן לא הי' משה כועס עליהם כלל וכלל. ובוה מיושב מה שנכתב "הנותרים" פעם שנית בפסוק ט"ז.



## שונות

### אוה"ת על איכה והס' "קול בוכים"

#### הרב אלי' מטוסוב

#### מערכת "אוצר החסידים"

באוה"ת על איכה (נדפס באוה"ת נ"ך כרך ב'), בתחילתו מופיע קובץ שלם שבו המשך ביאורים ע"פ סדר הפסוקים של פרק הראשון באיכה (אוה"ת עמודים א'לד-א'מ).

סדר הביאורים בקובץ זה: בתחילת הדברים בכל חלקי הפסוקים, באים ביאורים ע"ד הקבלה, ואחרי זה בתוך מוסגרים מבאר הצ"צ שרשי דברים אלו ותיוכם ע"ד החסידות בדרושי אדה"ז כו', וגם מוסיף לבאר כל פסוק באיכה לברכה ולמעליותא.

ובתוך הביאור שם עה"פ דרכי ציון אבלות (ע' א'לו), כותב הצ"צ: בתולותי בחי' ז' נערות, נוגות, כי בזמן שיש היחוד הן נכללות ג"כ במל' ומקבלין הארה (עי' בפנים ועמ"ש אצלינו בביאור ע"פ ועלמות אין מספר בפ"י בתולות אחרי' כו' מובאות כו'), משא"כ עתה נוגות והיא מר לה שאינה רוצה לטעום אפילו מהשפעה הקבועה הבאה אליה כו'. וע"ש ההמשך באוה"ת.

הנה הצ"צ מציין "עי' בפנים", אך לא נתפרש כאן אהיכן קאי, כי בתחילת הדברים ובכל הקונטרס (עכ"פ בהנדפס), לא רשם הצ"צ מהיכן הדברים לקוחים שעליהם קאי הגהותיו. (ולפני רבות בשנים שאל אותי ע"ז ידידי הר"י שי' מונדשיין).

אלא כי המעיין ימצא, אשר ביאורי הקבלה שבתחילת הסעיפים כאן, הם מן הס' "קול בוכים" להרב המקובל ר' אברהם גאלאנטי (נדפס בשנת שנ"א), והצ"צ העתיק על כל פסוק את תוכן הדברים שכ' בספר ההוא, אך בקיצור ותוכן הענין בלשון צחה ומקוצרת, ועליהם הוא הוסיף את הגהותיו.

### מדוע סתם רבינו הצ"צ ולא פירש

בינתיים לא ידעתי ביאור מספיק, מדוע סמך כאן הצ"צ על ידיעת המעיינים, ולא פירש בכל הקובץ או בתחילתו שהפנים שעליהם קאי ההגהות הם מס' קול בוכים. ועל דבר זה יש לדון אי"ה במסגרת בפ"ע, ואפשר בגליון הבא בעז"ה.

ונעתיק עכ"פ בקיצור, שורות אחדות מב' הספרים, איך שהם מופיעים בס' קול בוכים ואיך שהם באוה"ת (מבלי הוספות הצ"צ, כי ייארכו כאן הדברים). כאמור קובץ זה משתרע באוה"ת על הרבה עמודים, עם ביאורים ע"פ הקבלה על כל תיבה שבי"ג פסוקים הראשונים באיכה, וכל שורה שם היא בבחינת מעיין שאין להם סוף, אבל ניגע כאן עכ"פ בטיפה מן הים על פסוק אחד, להציג דוגמא לפני המעיין:

### פירוש פסוק "דרכי ציון אבלות" גו'

קול בוכים (דף י"ד): דרכי ציון אבילות מבלי וגו', דע של"ב נתיבת חכמה משתלשלות ויורדות ממדרגה למדרגה מל"ב לל"ב עד המלכות כו' [ומביא שם מן הזוהר ומס' הפרדס "שחיבר מורי זלה"ה כו'], והנה המקונן קינן במר ואמר דרכי ציון דהיינו אותם הדרכים והנתיבות הנמשכים אל ציון, דהיינו היסוד, הם אבילות שאין משמשין במדה הזאת להשקיט אותה משאון גלי הדינין כו', והם כאבל הזה שהוא אסור בתשמיש.

אוה"ת (ע' א'לו): דרכי ציון אבילות (עי' ע"פ ודרך חיים תוכחת מוסר דרוש חנוכה), הם ל"ב נתיבות הנמשכות מחכמה עילאה ע"י היסוד למלכות (עי' בענין כי על כל כבוד חופה כו'), הם אבילות שבגלות אין נמשכים למל' כמו אבל שאסור בתשמיש (ובפרט אבל הסתלקות אור אבא, ועי' ביאורי זוהר כו').

### מבלי באי מועד

קול בוכים: וזהו מבלי באי מועד כלומר אינם באים ונמשכים אל המדה הזאת הנקראת מועד, ואפשר שזהו שרמזו ז"ל באמרם כו'. אי נמי הטעם שדרכי ציון אבילות הוא מבלי באי מועד דהיינו מבלי עולי רגלים בג' מועדים שהיו מתראים כו' ועל ידי כן היו מעוררים הזכר העליון ומתייחד במדתו כו' והנה דרכי ציון אבילות כו' לפי שאין מי שיעלה לג' רגלים לעורר אותו יחוד. אי נמי כבר ידעת שביסוד דהיינו הציון הלז יש בו שני שבילים, אחד אל ההוא נגידו דמשחתא טבא ואחד אל

מותר להשפיע לחציונים והשתא קמ"ל שהשני דרכים בזמן החורבן היו אבילות שאפילו אותו השביל הטהור היה מתלבש באיננות ובאבילות שאינן נכנסין לאהל מועד כדפירשנו, ואחר שאין מכניס אין מוציא.

**אוה"ת:** וזהו מבלי באי מועד שאין נמשכים למל' הנק' מועד (כי הוא מקור הזמן כו' ועמ"ש כו'). אי נמי מבלי באי מועד עולי רגלים יראה כל זכורך גורם להיות דרכי ציון הנ"ל, דוכרא אבילות כו' ח"ו. אי נמי דרכי ציון ב' נקבים הנמשכים מיסוד כו' (עמ"ש כו').

### כל שעריה שוממין

**קול בוכים:** ונמצאו כל שעריה שוממים שעריה שהם חמשים תרעין שיש בה במלכות מסטרא דיובלא שהמוציאה בהם הנשמות וההיות כולם שוממים שאין לה מה להוציא, שמי שהיה משים שלום בבית בטל. אי נמי שוממיפ מלשון שממית בידים תתפש והכי פירושו אותם חמשין תרעין דילה כביכול נכנסה בהם הקליפה הנקראת שממית המשום העולם באופן ששמה כל אותם השערים מלאים שממיות וקורי עכביש כו' בסבה שאין יוצא ואין בא בהם כו' [ומאריך בזה מאד בזה ע"ד הקבלה. ואחרי זה מפרש שם: כהני' נאנחים].

**אוה"ת:** כל שערי' נון שע"ר בינה שיש במל' מסטרא דיובלא (עי' סידור במזמור לתודה פי' באו שערי כו'), שוממין כענין המשים שלום בבית בטל (וי"ל כי נודע בשערים כו'). שוממין ג"כ לשון שממית בידים תתפש. כהני' נאנחים (י"ל כי הכהן כו').

### בתולותי' נוגות והיא מר לה

**קול בוכים:** בתולותיה היינו ז' נערות, בתולות אחריה רעותיה בחינות נקביות שבהיכלות היצירה הנה נוגות לפי שבזמן שיש ייחוד בין קב"ה ושכינתיה הם מזדככות ועולות ומתייחדות בנקודא חדא בתוך קרבה בסוד כי הנה המלכים נועדו וגו' המה ראו וגו' רעדה אחזתם וגו', ועתה בהעדר הייחוד ההוא נשארו נוגות ועצבות ולמעצבה שכבו. אי נמי נוגות כלומר עגונות מבלי ביאה כי בזמן שהיה הבית קיים היו הבתולות האלו כו' בסוד הייחוד העליון כמבואר בתיקונים כו' וזהו סוד נוגות עגונות בלי יחוד. והיא מר לה שכל עוד כו' ומ"מ התפארת בזמן הגלות אינו רוצה לקבל אותה השפעה כדי שיצטער בצרתן של ישראל כו' [ע"ש באריכות].

**אוה"ת:** בתולותי' בחי' ז' נערות. נוגות, כי בזמן שיש היחוד הן נכללות ג"כ במל' ומקבלים הארה (עי' פננים ועמ"ש אצלינו בביאור ע"פ ועלמות כו') משא"כ

עתה נוגות והיא מר לה שאינה רוצה לטעום אפילו מהשפעה הקבוה המגיע אלי' (ולשבח י"ל פי' שערי' שוממין ע"ד א"ת שמות אלא שמות כו' בחי' חד חרוב כו', ודרכי ציון כו'). ע"ש ההמשך.

[יש לדון בענין שמכל האריכות על כל הפסוקים, דוקא כאן ציין רבינו הצ"צ לעי' בפנים דברי הגלאנטי, ואפשר כי הוא ענין עמוק בענין היחוד בבחינה זו וי"ל].

### אודות מהר"א גאלאנטי

בשם הגדולים להחיד"א, כותב עליו: הר"ר אברהם גאלנטי - הוא הקדוש מופלג בקדושה ככתוב בס' שבחי האר"י זצ"ל. והוא הי' מגדולי תלמידי רבינו מהר"ם קורדובירו זצ"ל. וחיבר ספר ירח יקר פירוש הזוהר כו', נדפס על ספר בראשית ספר זהרי חמה והוא קצור פי' הרב בספר ירח יקר וקצרו ותקנו מז"ה מהר"א אזולאי ז"ל כמ"ש כבר (עיין זהרי חמה). ונדפס ספר קינת סתרים ונקרא קול בוכים פי' הרב מהר"א הנזכר לאיכה כידוע. וי"א כי הרב מהר"א הנזכר אחיו של הרב המוסמך מהר"ם גאלאנטי תלמיד מרן ז"ל המחבר שו"ת. ושמעתי מרב אחד ז"ל שקבלה בידו שהרב מהר"א הנזכר היה עשיר ובנה מממונו חצר מירון ששם ציון הרשב"י ור' אלעזר ור' יצחק זי"ע (ועיין אור החמה, אור יקר, זהרי חמה בח"ב). ע"כ בשה"ג.

ובס' אור החיים (תולדות המחברים), כותב: הרב הקדוש מו"ה אברהם ב"ר מרדכי גאלנטי - איש רומי (ונקרא מתחילה מרדכי אנגיל שכך היה כינוי משפחתו ולהיות יפה תואר ובעל מדות הגונות ולזה היו קוראים אותו השרים "גאלאני אומר" נשתקע שם אנגלי ונשאר להם כינוי גאלאנטי כ"כ בספר יד אהרן הל' גטין דף ק"ה רע"ד), אחי הרב המוסמך מו"ה משה גאלנטי ר"מ דק"ק צפת (המביא כמה חדושים בשמו בספרו קהלת יעקב), היה תלמיד מובהק בחכמת הקבלה מן הרב מו"ה משה קורדואירו, ובנגלה לפי הנראה מן אחיו הרב הנזכר והיה חסיד גדול ועניו ושפל רוח (ככתוב בספר קב הישר סוף פרק ט"ו) -

וחיבר: א', ספר קינת סתרים על מגלת איכה בדרך הקבלה ונסדר ע"י בנו הרב מו"ה שמואל ויען כי ההעתק אשר העתיק ממנו היה בלוי ומטושטש וחסר ממנו עלה אחד והוא ביאור ב' אותיות הראשונות מן אני הגבר השלימו בדרך אביו הרב ז"ל ובפסוק "צעק לבם" מזכיר לאחיו הנזכר "מורי אחי יפת הגדול בסוף מפתחות הזוהר שהדפיס" (ונעלם זה מעין הבדולח של הרב חיד"א כנראה ממ"ש כן בועד לחכמים ח"א אות א' סי' כ"ה בשם יש אומרים), ונדפס ע"י הרב מו"ה יצחק גרשון עם ספר הזוהר לאיכה ופירוש המגילה להרב מו"ה יואל בן שועב, ונקרא החיבור בכלל קול בוכים בויניציאה שמ"ט, ונדפס עוד עם הזוהר הנזכר ונוסף עליו מאמרים

מהזוהר וגם הגהות בספר קנת סתרים ובראשו קינה על הגלות להרב מו"ה משה אלשיך ע"י מו"ה יעקב ב"מ יחזקאל משה בפראג שפ"א:

ב', ספר ירח יקר, פירוש על הזוהר והוא חיבור גדול מאוד כנראה שהרב עצמו בספר קנת סתרים קוראו כמה פעמים חיבורו הגדול ספר ירח יקר כו'. וספר בראשית ושמות נתקצרו ע"י הרב מו"ה אברהם אזולאי בספר זהרי חמה (ע"ל):

ג', ספר זכות אבות על מסכת אבות מובא בפתיחה לספר מספרים תהלות ה' (דף י"א ע"ב) ומעתיק שם דבריו, וכנראה פירושו זה הוא כדרכו בפירוש איכה. ע"כ מה שכתבו אודותו.

### עוד על הרה"ק ר"א גאלאנטי

[ומאז הוינא טליא קריתי בס' שיחות לנוער, סיפור נפלא אודות הרה"ק ר"א גאלאנטי זה, שהאריות נבהלו מפניו ועי"ז הוא פעל לטובת בני"ו כו', עי' גליון סיון תשל"ג, אך אינני בקי בסיפורים ואינני יודע המקור לסיפור זה, ויש לעי' בס' שבחי האר"י הנרמז בשם הגדולים שהבאנו לעיל, ואין הס' לידי כעת. ויש לעיין גם בס' שבחי האר"י המקורי שנדפס בשנת שפ"ט סמוך לתקופת המחבר, ויש אודות מהר"א גאלאנטי גם בהקדמת הספר קול בוכים בהוצאות המאוחרות של לעמבערג וכיו"ב].

עוד על הספר "קול בוכים" וס' "זהרי חמה" של מהר"א גאלאנטי, והיחס אליו בספרי רבינו הצ"צ וגם מאדה"ז כו', וכן אודות שמות הספר, נכתוב באחד מגליונות הבאים בעז"ה.



לעילוי נשמת

הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן ישישכר געצל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא

ומשפחתם שיחיו

ראסקין

לעילוי נשמת

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

הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדעט ע"ה

שמערלינג

נפטר ביום ח' מנ"א ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

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

ומשפחתם שיחיו

שמערלינג

לעילוי נשמת  
האשה הכבודה והחשובה

מרת שרה רעלקא ע"ה

ב"ר נחום ע"ה

גופין

נפטרה ביום ש"ק פ' מטו"מ כ"ו תמוז ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'

ומשפחתם שיחיו

גופין

לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת רבקה ע"ה

שורפין

נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

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

ומשפחתם שיחיו

שורפין

לזכות הילדה

איטא תחי'

גולדה למזל טוב ביום י' תמוז ה'תשע"ג

יהי רצון שייגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים  
וירו ממנה רוב נחת שמחה ועונג מתוך אושר ברכה והצלחה רבה  
לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הוריה

הרה"ת ר' צבי יעקב הכהן ומרת מרים שיחיו  
שורפין

נדפס ע"י ולזכות זקניה

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף הכהן ומרת ליבא שפרה שיחיו  
שורפין

לזכות האשה הישרה והתמימה  
אהובה על הבריות אהבה ושמחה אותם בחום ולבביות  
וקירבה אותם לתורה וחסידות  
ביתה היה פתוח לרווחה  
עסקה במרץ ומסירות לסייע אנשים נשים וטף שזקוקים ל"טיפול  
מיוחד"

מרת שרה בת ר' צבי ע"ה  
ברמן

גלב"ע

ביום ט' תמוז ה' תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו