

ב"ה
ש"פ ראה, שבת מברכים אלול
ה'תשע"ג
גליון יט [אלף-נח]
תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4שינוי מנהגים ונוסחאות לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10הלכות למעשה בזמן הזה משום מהרה יבנה והציפיה לגאולה
הרב מרדכי פרקש
- 12שערי ביהמ"ק השלישי (ב)
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 18לשיטתיהו דר' יהודה ור' נחמיה בתורת רבינו
הרב מנחם מענדל רייצעס
- 25הכל מיד ה' עלי השכיל בבנין ביהמ"ק
הרב נחום שטראקס
- 33שכינה מדברת מתוך גרונו של משה
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 34ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה
ד"ר יהונתן אדלר

חסידות

- 36ת"ר אלף נשמות כנגד מה?
הרב משה מרקוביץ
- 36 "וזה כל האדם ותכלית בריאתו כו' להיות לו דירה זו בתחתונים"
הנ"ל
- 37 לשון "אמונה זו" בתניא פל"ג
הנ"ל

הערה בתניא פל"ח 37
הרב ברוך שלום דייוידסון

רמב"ם

הביטוי "דת האמת" בספר משנה-תורה להרמב"ם 40
הרב חיים רפופורט

הלכה ומנהג

שמועות שונות הלכה למעשה 48
הרב לוי יצחק ראסקין

הפרשת חלת חוצה לארץ לשיטת אדה"ז 51
הרב ברוך אבערלאנדער

טעמי המקרא בברכת ההפטרה 60
הרב בנימין אפרים ביטון

ברכת הטלית קטן 63
הרב שרגא פייוויל רימלער

קריאת התורה במנחת שבת קודם ו' שעות ומחצה (גליון) 64
הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג

מוקצה בשבת (גליון) 74
הרב וו. ראזענבלום

כיסוי החלות עד ברכת המוציא (גליון) 79
הת' אלחנן דוב גארעליק

פשוטו של מקרא

"שאל נא לימים ראשונים" 81
הרב שרגא פייוויל רימלער

"לא מרובכם" 82
הנ"ל

שונות

אור התורה על איכה וס' "קינת סתרים" 83
הרב אלי' מטוסוב

נתינת צדקה בספר פנים יפות 89
הרב ישראל אליעזר רובין

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד
ש"פ כי-תבוא – ח"י אלול, ה'תשע"ג
הערות יש לשלוח לא יארח מיום ג', י"ד אלול 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
להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
haoros.com

גאולה ומשיח

שינוי מנהגים ונוסחאות לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בי"ד לכל שבט ושבט

בריש פ' שופטים כתיב: "שופטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה"א נותן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק" ופירש"י: "לשבטיך - מלמד שמושיבין דיינין לכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר", ובשפתי חכמים ביאר: "ר"ל לשבטיך מלמד אם היו שני שבטים בעיר אחת שצריך שופטים לכל שבט ושבט, ובכל שעריך מלמד שאם היו שני עיירות של שבט אחד שצריך שופטים בכל עיר ועיר".

מקורו של רש"י הוא בסנהדרין טז, ב דאיתא שם: "תנו רבנן: מניין שמעמידין שופטים לישראל? תלמוד לומר (דברים ט"ז) שופטים תתן.. שופטים לכל שבט ושבט מניין - תלמוד לומר שופטים לשבטיך.. שופטים לכל עיר ועיר מניין - תלמוד לומר שופטים לשעריך", ועי' תוס' שם (בד"ה שופטים לכל שבט ושבט) שפירשו ש"אם יש בעיר אחת מב' שבטים עושין ב' סנהדראות", וכן פירשו שם רבינו יונה ותוס' הרא"ש וחי' הר"ן.

ועי' בפירוש הרמב"ן כאן ר"פ שופטים וז"ל: וטעם לשבטיך - מוסב על תתן לך, מלמד שמושיבים ב"ד בכל שבט ושבט ובכל עיר ועיר, לשון רש"י, וכן במסכת סנהדרין (טז ב). ולא ידעתי פירוש דבר זה, כי כיון שמנינו ב"ד בכל עיר ועיר הרי בתי דינין רבים בכל שבט ושבט. אולי בא לומר, שאם היתה עיר אחת לשני שבטים כירושלים שיש בה חלק ליהודה ובנימין, שיושיב בה שני בתי דינים, וכך העלו בפרק חלק (שם קיא ב) שחולקים עיר אחת לשני שבטים, וכן ירושלים היתה ליהודה ובנימין עכ"ל, ועיי"ש עוד שפירש דין זה באופן אחר.

ובאברבנאל שם הוסיף בזה: "להגיד שכאשר יקרה בעיר אחת שיהיו בה משני שבטים שיושמו בה שופטים מכל שבט ושבט באופן שכל אדם יבא לפני שופטי שבטו. ולכן היו בירושלים שני בתי דינים של כ"ג, אחד מהם היה יושב על פתח הר הבית, ואחד על פתח העזרה, לפי שהיתה ירושלים לשבט יהודה ולשבט בנימין. ולזה אמר שופטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך".

טעמו של החת"ס

והטעם בזה למה צריך ב"ד בפני עצמו לכל שבט ושבט בעיר אחת, ולא מספיק ב"ד אחד לכל העיר ביאר בחי' החתם סופר שם וז"ל: שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך לשבטיך י"ל .. איתא בכתבי האריז"ל (הביאו מג"א סי' ס"ח) דיש י"ב מנהגים לי"ב שבטים אשר יש לכל אחד שער בפני עצמו למעלה, וכן למטה לעתיד לבוא בשערי ירושלם י"ב כמ"ש סוף ס' יחזקאל, וע"כ אמר שימנו שופטים לשבטיך לשעריך לי"ב שערים לכל אחד כמנהגו, ואז ישפטו העם משפט צדק, ולא ידון ב"ד של שבט זה עפ"י מנהגיו את שבט האחר שלא יהי' משפט צדק, ואפי' בדיני ממונות אשכחן כן כדאמרי' (כתובות צ"ד) אטו בירושלים יתבינן דכותבים שעות, ומשמע שם מפרש"י מדלא נהיגין לכתוב שעות, ש"מ סברי וקבלו שלא להקפיד בשיעבוד כ"א בסוף היום, ואנשי ירושלים קפדי בהכי, וכן אנשי יהודה ואנשי גליל, גבי את תהא יתבא בביתי וכו' (שם נבב) וכן הרבה, וצריך כל ב"ד לשפוט לפי מנהג שבטו ואז הוא משפט צדק עכ"ל. וראה גם בס' תורת משה שם שכתב עד"ז.

כוונתו למ"ש המגן אברהם שם, וכן כתב בשו"ע אדה"ז שם סי' ס"ח סעי' ב': "אמנם המנהגים שנהגו בשרשי התפלה אין לשנות ממנהג אבותינו כי י"ב שערים בשמים כנגד י"ב שבטים וכל שבט יש לו שער ומנהג בפני עצמו לבד מה שנוכר בגמ' (או בדברי הפוסקים שלמדו דבריהם מהגמ') הוא שוה לכל".

ובס' מגיד דבריו ליעקב (סי' קלג) כתב: "בענין מה שיש נוסחאות שונות בענין התפלה ונסתפק השואל האין לנהוג כנפשו בדברים כאלו אמרתי דברים כאלו, אי אפשר לבאר בכתב, אמנם זאת כבר נודע שאמרו רז"ל (שקלים פ"ו מ"ג) י"ג השתחויות היו במקדש נגד י"ג שערים, ונרמז ביחזקאל לעתיד אי"ה שער ראובן אחד וגו' כי אז יהיה קדושת ירושלים כקדושת המקדש העבר, והנה הי"ב שערים הם שער לכל שבט, וידוע שבית המקדש של מטה מכון כנגד בית המקדש של מעלה, ונמצא שיש לבית המקדש של מעלה גם כן שער לכל שבט כמבואר בכתבי האר"י זלה"ה, וכנגדן היו השתחויות שהן המשכות כנודע לבאים בשערי כתבי האר"י זלה"ה, והנה ענין התפלה היא כדי שיוכל כל אחד לעלות בשער שלו, כי התפלה הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ויש לכל שער צירופים מיוחדים לכן יש נוסחאות שונות, והנה השער הי"ג הוא למי שאינו מכיר את שבטו ואינו יודע באיזה שער יבא לחצר המלך, לזה מכון השער הי"ג והוא כנגד תיקון הי"ג שהוא ונקא שהוא מקבל מכל הי"ב תקונים ודי למבין.. ואם ישאל השואל לאיזה צורך הם י"ג שערים והלא הי"ג הכולל כולם הי' די בזה? התשובה כי בזמן שהיו ידועים כל שבט ושבט ונוסח השייך לכל שבט ושבט, בודאי הי' יותר טוב ליכנס בשער שלו.. אמנם בזמן הזה שאין ידועים השבטים .. ע"כ יאחזו כל איש

דרכו של האריז"ל השווה לכל נפש, ולכן יהי' לעתיד לבוא רק י"ב שערים בירושלים, כמפורש ביחזקאל כי יהי' ידוע לכל שבט ושבט שער שלו וכו' עכ"ל, ועי' גם בס' "מאמרי אדה"ז הקצרים" ע' תקפא -ב, והובא בכ"מ, וראה גם בהקדמתו של הספר שער הכולל ואכמ"ל.

ונקודת הביאור של החת"ס הוא דכיון שכל שבט ושבט יש לו מנהגים וכו' שלהם, לכן הצריכה התורה בי"ד לכל שבט בפ"ע דאז יצא משפט צדק.

דברי הרבי דלעת"ל לא יהי' מקום לחילוקי דעות וחילוקי מנהגים
והנה הרמב"ם ריש הל' סנהדרין כתב: "מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך, שופטים אלו הדיינים הקבועין בבית דין ובעלי דינין באים לפניהם וכו'" וכבר הקשה בכס"מ שם וז"ל: מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים וכו'. ברייתא פ' קמא דסנהדרין (דף ט"ז:): דיליף מקרא שופטים ושוטרים שמעמידין שופטים ושוטרים לכל עיר ועיר, ודע דהתם יליף מקרא שמעמידין שופטים ושוטרים לכל שבט ושבט וצריך טעם למה השמיטו רבינו עכ"ל, וכן הקשו הרבה מפרשי הרמב"ם.

והנה בעת ביקור הרבנים הראשיים ז"ל אצל הרבי (ז"ך אדר שני תשמ"ו, תורת מנחם ח"ב ע' 843) אמר הרב אליהו: אכן אצל הספרדים נוהגים שרק הקהל כורעים ומשתחוים אבל הש"ץ אינו כורע ומשתחוה מכיון שהש"ץ נחשב בדוגמת הכהן גדול, אבל אצל האשכנזים נוהגים שגם הש"ץ כורע ומשתחוה. ועל זה אמר לו הרבי: העיקר הוא שנזכה לראות את עבודת הכה"ג בביהמ"ק השלישי ואז לא יהי' מקום לחילוקי דעות וחילוקי מנהגים כו' כדברי הגמרא "לעתיד לבוא .. יבואו אהרן ובניו ומשה עמהם".

ולפי"ז לכאורה יש מקום לתרץ קושיית הכס"מ למה השמיט הרמב"ם הדין דצריך בי"ד לכל שבט ושבט, די"ל משום דדין זה אינו נוגע לא בזמן הזה ולא לעת"ל בימות המשיח, דבזמן הזה אין לנו כלל בי"ד סמוכין, ואפילו לפי מ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין (פ"ד הי"א) ד"נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים¹, ובפיהמ"ש ריש סנהדרין משנה ג' הביא הוכחה לזה וז"ל (בפיהמ"ש קאפח): לפי שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות בי"ד הגדול לעולם, לפי שצריך שיהי' כל אחד מהם סמוך, והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באומרו ואשיבה שופטין כבראשונה, ושמא תאמר שהמשיח ימנה אותם ואע"פ שאינם

סמוכים, זה מוכחש לפי שכבר ביארנו בהקדמת ספרינו זה שהמשיח לא יוסיף בתורה ולא יגרע [וכיון שהוא עצמו אינו סמוך איך יסמוך אחרים], ועוד שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהי' מסימניו שנאמר ואשיבה שופטין כבראשונה ויועצין כבתחילה ואח"כ יקרא לך עיר הצדק, עכ"ל.² א"כ הרי לכאורה שייך מינוי ב"ד אף בזמן הזה, מ"מ בזמן הזה הרי אין ידועים השבטים כמ"ש במגיד דבריו ליעקב לעיל, וזה יתברר ע"י מלך המשיח עצמו, כמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"ג) "ואינו מייחס ישראל אלא לשבטיהם, שמודיע שזה משבט פלוני וזה משבט פלוני", וא"כ בזמן הזה לא שייך דין זה.

ובנוגע ללעת"ל, הנה לפי ביאור הנ"ל מהחת"ס בדין זה, ולפי דברי הרבי י"ל דג"כ אינו נוגע, כי מכיון שאז לא יהי' מקום לחילוקי דעות וחילוקי מנהגים כו' כנ"ל, אין עוד סיבה להצריך ב"ד לכל שבט ושבט בפני עצמו, כיון שאז יהי' חילוקי דעות ומנהגים.

ועי' גם בס' 'ערך ש"י' (פסחים נא, א בד"ה ולית לי') שכתב בתוך דבריו דאף שהרמב"ם דרכו לכתוב הילכתא למשיחא מ"מ אין דין זה (לענין חומרי המקום) נפק"מ, דאפשר דלא יהיו אז חילוקי מנהגים כלל, דהא כל גזרה ומנהג שלא נתפשטו בכל ישראל יש כח לבי"ד שגדול יותר בחכמה ובמנין לבטלם כמבואר בהל' ממרים פ"ב, ולעת"ל כל ישראל יתנהגו על פי משיח שיבא ב"ב ולא יהיו חילוקי מנהגים עיי"ש.

איזה חילוקים יהיו גם לעת"ל

אלא שיש להקשות על זה, שהרי החת"ס ביאר דחילוקי המנהגים שבכל שבט קשור עם הי"ב שערים שישנם לי"ב השבטים, ומפורש לעיל דלעת"ל אכן יהיו י"ב שערים לביהמ"ק וכל שבט יכנס בשער שלו, וכדאיתא בזוהר פ' שלח (קע, א) דלעתיד לבא יהיו בעזרה י"ב שערים לי"ב שבטי י"ה, וכל שער חרות עליו שם השבט שלו ראובן שמעון וכו' ומי שרוצה ליכנס באחד השערים והוא אינו מאותו השבט כגון שרוצה ליכנס בשער ראובן והוא אינו משבט ראובן אינו יכול ליכנס באותו השער ודוחהו לחוץ באופן שאין שום שער מניח ליכנס בו, אלא מי שהוא מאותו השבט בעל השער ההוא, ובזה יתבררו ויתודעו כל ישראל מי משבט זה ומי משבט זה³, וא"כ איך אפשר לומר דלעת"ל לא יהיו חילוקי מנהגים?⁴

(2) וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' ב-ג בענין זה.

(3) וראה ניצוצי זהר שם שביאר עפ"ז הטעם דאיתא בשו"ע או"ח סי' צ' (בשו"ע אדה"ז סעי' ד) "וטוב שבבית הכנסת יהיו י"ב חלונות", כנגד הי"ב שערים.

(4) ועי' בזה בס' 'לחם לפי הטף' מערכת "בית המקדש" אות י'.

ואפשר לומר שישנם בזה כמה חילוקים ואופנים, דהנה עיקר הענין די"ב שערים קשורים עם אופן העבודה שבכל שבט, דראובן עבודתו בבחי' ראי', ושמעון בבחי' שמיעה, ולוי ענין ההתחברות להקב"ה ע"ש הפעם ילוה אשי וכו' (ראה לקו"ש חכ"ה ע' 291, וש"נ לתו"א פ' ויחי מה, א, ואוה"ת שם, ולקו"ש חכ"ג ע' 54 ובהערה 14, וח"ו ע' 11 הערה 39 בענין השערים ועוד, וזה - אופני העבודה - בודאי יהי' ג"כ לעת"ל, ומשום זה יהיו י"ב שערים, וכן י"ל גם בשינויי נוסחאות התפלה - ע"ד ספרד אשכנז וכו' - שהוא קשור עם הי"ב שערים כמבואר לעיל בדברי המגיד, ושינויים אלו יהיו גם לעת"ל.

אמנם ישנם חילוקים במנהגים ופסקים שאינם באים מצד אופן עבודתם, אלא באים מצד שיש מחלוקת בהלכה, וכמבואר בסנהדרין פח,ב: "תניא אמר ר' יוסי מתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל אלא בית דין של שבעים ואחד יושבין בלשכת הגזית ושני בתי דינין וכו' ושאר בתי דינין של עשרים ושלשה יושבין בכל עיירות הוצרך הדבר לשאול שואלין מב"ר שבעירן אם שמעו אמרו להן ואם לאו באין לזה שסמוך לעירן אם שמעו אמרו להן ואם לאו באין לזה שעל פתח הר הבית וכו' ואם לאו אלו ואלו באין ללשכת הגזית ששם יושבין מתמיד של שחר וכו' נשאלה שאלה בפניהם אם שמעו אמרו להם ואם לאו עומדין למנין רבו המטמאים טמאו, רבו המטהרין טהרו, משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות וכו' עיי"ש.

וברמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ד כתב: כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנוולד בו ספק לאחד מישראל שואל לבית דין שבעירו אם ידעו אמרו לו אם לאו הרי השואל עם אותו בית דין או עם שלוחיו עולין לירושלים ושואלין לבית דין שבהר הבית אם ידעו אמרו לו אם לאו הכל באין לבית דין שעל פתח העזרה, אם ידעו אמרו להן ואם לאו הכל באין ללשכת הגזית לבית דין הגדול ושואלין, אם היה הדבר שנוולד בו הספק לכל, ידוע אצל בית דין הגדול בין מפי הקבלה בין מפי המדה שדנו בה אומרים מיד, אם לא היה הדבר ברור אצל בית דין הגדול דנין בו בשעתן ונושאים ונותנין בדבר עד שיסכימו כולן, או יעמדו למנין וילכו אחר הרוב ויאמרו לכל השואלים כך הלכה והולכין להן, משבטל בית דין הגדול רבתה מחלוקת בישראל זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן טעם לדבריו זה אוסר וזה מתיר" (וראה בענין זה ברשימות חוברת קסט), דבחילוקים אלו ודאי נימא דלעת"ל כשיהיו משה ואהרן עמהם וכן בי"ד הגדול, יפסקו כולם באופן אחד ולא יהי' שום התחלקות כלל.

עוד ישנם חילוקי מנהגים כו' מחמת שיש דסב"ל שצריך להחמיר משום סייג וכיו"ב, ויש דסב"ל שאין צריך להחמיר, או חילוקים ע"ד המוזכר לעיל אם גם הש"ץ כורע ומשתחוה, או שאינו כורע משום שהוא ככהן גדול וכיו"ב, ששם יסוד

החילוקים נובעים מחמת הספיקות, וזה לכאורה אינו קשור עם הי"ב שערים של השבטים, דבזה קאמר הרבי ש"העיקר הוא שנוכה לראות את עבודת הכה"ג בביהמ"ק השלישי ואז לא יהי' מקום לחילוקי דעות וחילוקי מנהגים כו' כדברי הגמרא "לעתיד לבוא .. יבואו אהרן ובניו ומשה עמהם", ויש להוסיף גם בדברי הרמב"ם (סוף הל' מלכים) ד"לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", במילא גם מחמת זה לא יהיו ספיקות וחילוקים בין שבט לשבט, וא"כ שפיר אפ"ל כפי שנתבאר, דלעת"ל לא יצטרכו בי"ד לכל שבט ושבט בפ"ע, כיון בדבריהם הנידונים בבי"ד לא יהיו חילוקים בין שבט לשבט.

אלא דבגוף הענין, יש דסב"ל בשיטת הרמב"ם לא כהכס"מ, כי לקמן (פ"ה ה"א) כתב: "אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד, ואין עושין סנהדרין קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר אלא על פי בית דין של שבעים ואחד", ועי' גם בהל' שגגות ריש פ"ג: "הורו בית דין של אחד מן השבטים להם שחלב הקיבה מותר ואכלוהו אנשי מקומם על פיהם, אותו בית דין פטורין וכו'", הרי דסב"ל דאכן ממנין בי"ד לכל שבט ושבט, ועי' לח"מ שם שכתב דמ"ש בפ"א "פלך ופלך" כוונתו לכל שבט ושבט עיי"ש בארוכה, ועי' גם רדב"ז שם, אבל כבר הקשו עליו מכמה מקומות דלא משמע לומר כן.

ובאור החיים ר"פ שופטים כתב וז"ל: וראיתי לרמב"ם ז"ל (הל' סנהדרין פ"א) שהשמיט דין זה שצריך לכל שבט ושבט ולא כתב אלא שלכל עיר ועיר, ואולי שסובר הרמב"ם שכוונת רבותינו ז"ל שדרשו לשבטיך שצריך בית דין לכל שבט הוא קודם שדרשו שצריך בכל עיר, אבל אחר שצריך לכל עיר אין עוד צורך למנות לכל שבט, וזה לשון הברייתא בסנהדרין (דף ט"ז ע"ב) תנו רבנן מנין שמעמידין שופטים לישראל תלמוד לומר שופטים תתן וגו' לכל שבט ושבט מנין תלמוד לומר שופטים לשבטיך, לכל עיר ועיר מנין תלמוד לומר שופטים לשעריך ע"כ, וקשה למה דרש התנא תיבת לשבטיך שהוא בסוף פסוק קודם תיבת בכל שעריך שקדומה לה שמן הראוי היה לתנא להקדים דרשת בכל שעריך, אלא הרי זה מגיד שלא בא חיוב לשבטיך אלא קודם חיוב כל שעריך אבל אחר שצוה בכל שעריך אין מקום להצריך לשבטים, ולזה הרמב"ם שכתב חיוב בכל עיר אין מקום לומר בכל שבט, ולדרך זה דרשת התנא הוא על זה הדרך שמחייבן הכתוב לתת שופטים לכל שבט בין יהיה בעשרה עיירות בין יהיה בעיר אחת, וחזר ואמר שאם יהיה בהרבה עיירות יתן לכל עיר ועיר, ואם תאמר אם יתן בכל עיר למה הוצרך לומר לשבטיך, משום שזולת לשבטיך לא הייתי מפרש בכל שעריך בכל עיר ועיר שהייתי אומר שרוצה לומר שעריך של כללות ישראל בין שבארץ ישראל בין שבעבר הירדן לא של כל

עיר ועיר שבארץ, ואחר אומרו לשבטיך שפירושו הוא לכל שבט נתחייבנו לומר בכל שעריך בכל עיר, ולזה כשפסק הרמב"ם בכל עיר אין מקום לומר לשבטיך שאז תפרש בדבריו כדברי התוס' שם בסנהדרין שאם יש בעיר ב' שבטים צריך ב' בתי דינים עכ"ל וכבר שקו"ט הרבה בדבריו ואכמ"ל.

ובס' משנת יעבץ חו"מ סי' ז' ביאר שיטת הרמב"ם שפסק כרבי יהודה שם, ומפרש שיטתו דסב"ל לרבי יהודה דליכא חיוב למנות בי"ד לכל שבט ושבט, וכמו שפירש ביד רמ"ה סנהדרין שם (ד"ה ת"ר): "תתן לך רבי יהודה אומר ב"ד אחד ממונה על השבטים כולן שנאמר תתן לך אבל שופטים לכל שבט ושבט לית ליה, והני מילי למצוה אבל רשות אפי' רבי יהודה מודה דאי בעו למנויי לכל שבט ושבט שפיר דמי" וביאר במשנת יעבץ כוונתו דקמ"ל רבי יהודה דאף דליכא חיוב למנות בי"ד לכל שבט ושבט, מ"מ אם לפועל מינו לכל שבט, הרי זה חשיב בי"ד של השבט מדינא, ונפק"מ בהא דשנינו בהוריות (ה,א) הורו ב"ד של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהם אותו שבט חייב ושאר השבטים פטורין דברי ר"י, דאף דלר"י הוי רשות מ"מ חשיבי בי"ד של שבט, וכן נפק"מ דליכא איסור דלא תתגודדו בשני בתי דינים, ועפי"ז א"ש שלא כתב דין זה בפ"א, כיון דסבר דליכא חיוב, אבל מ"מ כיון דאפשר למנות בי"ד לכל השבט, שפיר כתב בפ"ה שאין עושין סנהדרי קטנה לכל שבט ושבט ולכל עיר ועיר אלא על פי בית דין של שבעים ואחד עיי"ש בארוכה, ועי' בזה גם בהגרי"פ ח"ג ע' 218.

ולפי מה שנתבאר לעיל י"ל דבאמת פסק כרבנן דבעצם יש חיוב בי"ד לכל שבט ושבט בפ"ע, אלא שהרמב"ם לא הביאו בתורת חיוב כיון דלעת"ל לא יצטרכו לזה וכו' וכפי שנת', ומ"מ אם לפועל מינו בי"ד לכל שבט ודאי חל עליו דין בי"ד וכו' וזהו מ"ש בפ"ה, ובהל' שגגות פי"ג.



הלכות למעשה בזמן הזה משום מהרהר יבנה והציפיה לגאולה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

בהמשך למש"כ בגליון א'נו, בענין כמה הלכות הנוהגות כיום מטעם "מהרהר יבנה" והציפיה לגאולה, יש להעיר:

א. אודות אי כתיבת איכה על הקלף שכתבנו באות א' שם, להוסיף מדברים שנאמרו מבעל נתיבות הקודש (הובא בספר סוכת הלוויים על מסכת סוכה עמ')

קעד) "הגראי"מ סלמון זצ"ל מחרקוב בעל נתיבות הקודש הקשה למרן הגרי"ז זצ"ל, מדוע דין תענית שעות של חינוך קטנים, נזכר רק בהלכות יום כיפור, ולא גבי הצומות של ט' באב ובשאר תעניות,

ותירץ דאולי הוא מפני שלא שייך דין חינוך אלא בדבר שכשיגדיל יתחייב מעיקר הדין, ומשום כך לא שנו לחנכו לעינוי בט' באב כי אנו מקווים שעד שיגדל כבר יבוא משיח, משא"כ צום יוהכ"פ שהוא לעולמים, וגם לאחר שתבוא הגאולה במהרה בימינו, ועל כן בזה שייך דין חינוך לקטנים, שכאשר יגדלו יצומו את צום יוהכ"פ", ועיי"ש מה שביאר הגרי"ז בזה.

ב. אודות ההקפדה לשלם על הד' מינים לפני סוכות שכתבנו שם אות ז, להוסיף ממעשה שהובא בספר ארבעת המינים השלם (עמ' תד) "מעשה בדו"ז הגאון הצדיק רבי זלמן בהר"ן לעווי זצ"ל, פעם אחת בא אליו אחד במוצאי יום הכיפורים להראות לו אתרוגו, שהיה מהודר בכל המעלות, אלא שהיה "חסר", ואותה שנה חל יום הראשון של חג הסוכות בשבת, כאשר אמר לו רבי זלמן שיש פסול חסר באתרוג, תמה הלא וכי מה בכך, הרי בשנה הזאת חסר כשר?, נודעזע רבי זלמן בחרדת קודש וגער בו, האם אינך מאמין בביאת המשיח? וכי אינך מחכה ומצפה לו בכל יום שיבא?, הרי אנו מקוים כי במהרה יבנה בית המקדש ונזכה אז ביחד עם כל בית ישראל לברך שם על הלולב והאתרוג גם ביום הראשון של החג אע"פ שיחול בשבת (כמבואר ברמב"ם הל' לולב פ"ז הלכה טז), והרי אתרוגך יהיה פסול לברך עליו שם, ולא עוד אלא אף בשאר ימי החג יהיה החסר פסול במקדש (לשיטה אחת בראשונים), הואיל והחייב שם כל שבעה הוא מן התורה".

ובכללות ענין מהרה יבנה המקדש ראה מה שכתב בספר המועדים בהלכה להרב זעווין ע"ה במאמרו על תשעה באב, והמלוקט בספר מעדני יום טוב חלק ה סימן קא.

ג. אודות הנהגת אבל בתפילה אצל העמוד בתשעה באב:

בספר נטעי גבריאל (הל' אבילות ח"ב עמ' תלא) כותב "תשעה באב אבל מתפלל לפני התיבה, ויש נוהגים שאין מתפלל משום דאיקרי מועד", ובהערה שם אות יד כותב "וכן מנהג חב"ד שאבל מתפלל בת"ב, וכן נהג כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל בימי אבלו, רק בשחרית לא התפלל לפני התיבה כיון שמנהג בית הרב להתפלל בטלית ותפילין ביחידות לא רצו לשנות, ובא לבית המדרש אחר התפלה ואמר שם כל הקדישים".

והנה מה שכתב שכן הוא מנהג חב"ד לא ציין מקורו, ובספר המנהגים לא ראיתיו, ואולי קיבל כן במסורה, אבל מה שמביא מהנהגת הרבי צע"ג, דהרי

בתשכ"ה תשעה באב כבר היה לאחרי סיום אמירת קדיש – לאחרי י"א חודש מו' תשרי- בהיותה שנה מעוברת, ובתשמ"ח לא התפלל כש"ץ בתשעה באב (נדחה) את כל הג' תפלות ולא רק שחרית, וגם – כמדומני – שלא בא לבית המדרש אחר התפלה, רק שהה כל התפלה ואמר הקדישים בזמנם בלי זה שיתפלל לפני העמוד, כך שדברי הנטעי גבריאלי והמילתא בטעמא שכותב צע"ג.

ולשיטתו וטעמו י"ל שאדרבה לכן לא התפלל כל התפלות לפני העמוד בכדי לא לשנות בין שחרית (שלא התפלל עם הציבור) לשאר התפלות, אבל כיון שהמציאות הוא לא כפי שכותב הרי וודאי אודא ליה טעמא והבו דלא נוסיף עלי'.

גם ראיתי בספר מעשה מלך (לקט מנהגים וכו' של הרבי, מהדורה שניה עם תיקונים והוספות) עמ' 173 כותבים "בשנות האבלות לא עבר לפני התיבה בשלושת התפילות של ת"ב (אך אמר את כל הקדישים), ובהערה 8 על שנות האבלות כותבים "תשכ"ה ותשמ"ח", וכמובן שאודות תשכ"ה אין הדברים נכונים כלל לא רק שלא עבר לפני התיבה כיון שכבר הסתיימו הי"א חודש אלא בוודאי גם לא אמר הקדישים וכפשוט.

ד. שמש בביה"ח:

בספר "רפואה שלמה" (עצות והדרכות בעניני רפואת הנפש ורפואת הגוף מלוקט ממכתבי הרבי, מערכת ופרצת כפר חב"ד) עמ' 211 תחת הכותרת "שמש בביה"ח" מעתיקים ממכתב הרבי (אג"ק ח"ד א' קנ) "לדעתי כדאי שיבקש מחילה מהשוכני עפר בביה"ח שהיה שמש שם" ועיי"ש סדר הדברים.

כמובן וגם פשוט שהמדובר הוא אודות שמש "בבית החיים" וכפי שכותב "ויאמר בפניהם שאם היה איזה פעולה שפגע ח"ו בכבוד של איזה משוכני עפר בביה"ח זה", וטעו המעתיקים בפיענוחם תיבת "ביה"ח" לבית החולים, והעתיקו המכתב בספר שעוסק בעניני רפואה, ובוודאי לא נזהרו ולא עיינו בגוף המכתב.



שערי ביהמ"ק השלישי (ב)

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית - 770

א. ידוע התיווך הידוע המובא כמה פעמים בשיחות הקודש, בין שיטת הרמב"ם וכו' שמשיח יבנה בית המקדש, ובין שיטת רש"י וכו' שביהמ"ק השלישי יגלה ויבא משמים, ע"פ המובא בדרו"ל עה"פ (איכה ב, טב) "טבעו בארץ שערי" וגו'" ששערי

ביהמ"ק נטבעו בארץ, ולע"ל יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, וההלכה הוא שהמעמיד דלתות כאילו בנאו כולו' (ב"ב נג, ב).

ובגליון הקודם הבאתי שם שע"פ המדרשים וכו' יוצא שיש טעמים שונים למה השערים טבעו בארץ, או משום שהיו מעשה ידי דוד, או משום שחלקו כבוד לארון, ובטעם השני גופא, בכמה מקומות משמע שזה קאי (רק) על שערי קה"ק, וביפ"ת (לשמו"ר ח, א) בתחלה רצה לפרש שלשיטת השמו"ר ששלמה עשה ארון של י' אמות, ואין י' אמות נכנסים לי' אמות של רוחב השער, והנס הי' שיוכלו ליכנס בו, הרי זה קאי על כל שערי ביהמ"ק שהיו עשר אמות, (היינו שבשביל הכנסת הארון היו צריכים ליכנס לפתח העזרת נשים, עזרת ישראל, וההיכל, ושער קה"ק, שכולם היו עשר אמות, ובכולם קרה הנס, נמצא שכולם חלקו כבוד לארון). [וכן משמע לכאורה ממ"ש שם "כיון שהגיע לפתח בית המקדש" ולא כתוב שקאי על פתח קה"ק בדוקא].

אבל בהמשך שם (בפי' יפ"ת הארוך, ונשמט האריכות בזה בפי' יפ"ת (המקוצר) הנדפס בדפוסים הרגילים) מקשה על זה דלכאורה היו יכולים להכניס הארון לשאר שערי ביהמ"ק לרחבו, שהרי בפשטות הארון שעשה שלמה, אע"פ שארכו הי' עשר אמות אבל לא הי' רחב עשר אמות, ולכן מסיק שכנראה השמו"ר פליג על המדרש שוח"ט תהלים (כ"ד, ז), שהמדרש שוח"ט כתב שפתח קה"ק הי' חמש אמות ארכו, ולא ס"ל ששלמה עשה ארון של י' אמות, והטעם שלא יכלו להכניסו הוא משום שדבקו שערים זב"ז, ובשמו"ר נראה דס"ל שפתח קה"ק הי' י' אמות, ולא היו יכולים להכניסו מפני שהי' גדול, והנס הי' רק בשער קה"ק, כי בשאר השערים היו יכולים להכניס הארון ברחבו. עכת"ד².

אמנם לכא' צ"ע, דא"כ גם בקה"ק היו יכולים להכניס הארון לרחבו ואח"כ להניחו במקומו (שהי' מונח ארכו לרוחב הבית), ולמה צריך להכניסו דוקא ארכו לארכו של בית. וצ"ב.

עכ"פ, ע"פ כל הני טעמי, הר"ז שייך דוקא לשערי ביהמ"ק הראשון, ולא לשערי בית המקדש השני. אמנם שוב מצאתי בשיחת ער"ח מנ"א תשל"ו (שיחות קודש

(1) בפשטות הכוונה הוא, שמכיון שהוא קנאו, לכן עי"ז נחשב כאילו בנאו כולו. וראה בארוכה שיחת ער"ח מנח"א תשל"ו (שיחות קודש תשל"ו ח"ב ע' 526 ואילך). ולא להיפך, שמכיון שנחשב כאילו בנאו כולו עי"ז קנאו. ועפ"ז מתורץ בפשיטות מה ששקו"ט בזה בס' מי טל על מס' ב"ב פרק חזקת הבתים ס' ל"ג-ד.

(2) ומצד בדי הארון לכאורה אין מניעה בכניסה לרחבו של פתח, שהרי היו פחות מעשר אמות, ראה תוס' מנחות צח, ב ד"ה דוחקין.

תשל"ו ח"ב ע' 526) שמפורש שם הענין של טבעו בארץ שערי' על שערי בית המקדש השני, שהם טבעו בארץ, ויעמידום לע"ל לביהמ"ק השלישי.

ולכא' צ"ב, דמכיון דצ"ל דגם שערי ביהמ"ק הראשון טבעו בארץ, למה יעמידו דוקא השערים מהבית השני ולא מהבית הראשון.

ולחידודי ה' אולי אפ"ל, עפמ"ש בגליון הקודם דלכאורה צ"ב לשיטת רש"י ביחזקאל דשערי ביהמ"ק הג' (של העזרת נשים ועזרת ישראל) יהיו גבוהים נ' אמה, א"כ איך ישתמשו בשערי (עזרת ישראל ועזרת נשים של) בית המקדש (השני, או) הראשון (שבפשטות גם הוא ה' כמדת שערי הבית השני, אע"פ שלא מצינו מפורש מדתו בקרא. וכ"כ בס' עזרת כהנים בכ"מ, ולהעיר משו"ת הרמ"ע מפאנו סי' ג' "קסבר שלא ה' שום הבדל בין שני הבתים אלא בדברים המפורשים ודו"ק) שהיו גבוהים כ' אמה. ובפדר"א פנ"א משמע שכל השערים (הן של העזרת נשים ועזרת ישראל) יעלו ויתחדשו במקומם בביהמ"ק הג'.

וא"כ לחידודי אפ"ל שיחברו ביחד ב' הדלתות של ביהמ"ק הא' וביהמ"ק הב' לגובה של מ' אמות, ועוד יצרפו עשר אמות, להיות ביחד גובה נ' אמה. [אלא לשיטת הרד"ק שמשמע שגם בביהמ"ק הג' יהיו גבוהים השערים (גם של העזרת נשים ועזרת ישראל) רק כ' אמה, כמו שהבאתי שם, א"כ לדידי' א"א לומר זה. ואפי' לשיטת רש"י א"א לומר זה בנוגע שער ההיכל בביהמ"ק הג' שמשמע שיהי' גבוה רק כ' אמה]. אבל כמובן שזהו רק לחידודי.

ועוד אפ"ל שיחברו השערים של ביהמ"ק הא' והב' (של העז"נ ועז"י לשיטת הרד"ק, ודלתות ההיכל לכו"ע) ביחד לעובי. (אלא שיש לעיין מצד ה"פרקטי" שבוזה האם זה יצמצם הרבה רווח הכניסה).

ועד"ז לכאורה ה' אפשר ליישב גם מה ששאלתי בגליון הקודם, דלפי מה שמשמע בפדר"א שכל שערי ביהמ"ק יעמידום במקומם, צ"ע שההרי בבית המקדש הב' (ולכאורה גם בביהמ"ק הא', באם נימא שהי' שווה בזה לביהמ"ק הב', עמשנת"ל) היו יותר שערים לעזרת ישראל, משא"כ בביהמ"ק הג' יהיו רק ג' שערים לעזרת ישראל (למזרח דרום וצפון). ועפ"ז אפ"ל שיחברו כמה דלתות ביחד בעובי. אלא שאין הלשון בפדר"א "ושערים שטבעו בארץ עתידים לעלות ולהתחדש כל א' וא' במקומו" דמשמע שכל השערים יהיו על מקומם כסדרם כביהמ"ק הקוד(מי)ם. ולכאורה י"ל לשיטת הפדר"א דעיקר כוונתו במ"ש "כל אחד ואחד" אינו לכל השערים ממש, אלא "כל אחד ואחד" הכוונה על כל השערים העיקריים, היינו הן שערי העזרת נשים ושערי העזרת ישראל ושערי ההיכל. אלא דאכתי צ"ב איך זה יתאים לשיטת רש"י שהשערים של העז"נ ועז"י בביהמ"ק הג' יהיו גבוהים הרבה. [אלא שאפ"ל לחידודי שיחברום ביחד לגובה] וראה לקמן.

[ויש עוד נקודה שיש לעיין בכהנ"ל: לע"ל מפורש בקרא ששערי ההיכל יהיו כדלתות מתקפלות (שנקפלים באמצעיתם). ולדעת ר' יהודה במסכת מדות כן היו בביהמ"ק השני. אבל הרמב"ם פסק בהל' בית הבחירה כת"ק דפליג אר"י. וא"כ איך ישתמשו לע"ל עם שערי ההיכל דביהמ"ק הב'. אא"כ נימא שבנ"י יעשו פעולות להשערים לע"ל שיהיו מתקפלות. וראה להלן].

[והנה כ"ז הי' אפ"ל באם נאמר שבנ"י יעשו פעולות לחבר השערים זל"ז וכיו"ב לע"ל, אבל לכאורה יש לעיין האם יעשו בנ"י שום פעולות לעשיית השערים לביהמ"ק השלישי. ראה להלן].

ב. והנה בנוגע להשאלה ששאלתי בגליון הקודם, דלשיטת רש"י איך ישתמשו בשערי ביהמ"ק הקודמים לביהמ"ק הג', הלא שערי העזרת נשים ועזרת ישראל בביהמ"ק הג' יהיו גבוהים נ' אמה, משא"כ בביהמ"ק הקודמים היו גבוהים כ' אמה. וא"כ יוצא שלרש"י רק בשערי ההיכל (שהגובה בביהמ"ק הג' לכאן יהי' שווה לביהמ"ק הקודמים) אפ"ל כל הענין הזה שבנ"י יעמידו השערים של בית המקדש הקודמים. [וצ"ע א"כ הן מצד הפרדר"א דמשמע שזה קאי על כל השערים כנ"ל, והן מצד הענין של קניית הביהמ"ק ע"י העמדת השערים, דלכאורה הרי מצד זה בנ"י צריכים להעמיד כל הדלתות. ואי נימא ששערי העזרת נשים ועזרת ישראל ירד משמים, צ"ע אם יועיל לזה רק מה שבנ"י יעמידו השערים של ההיכל.

(ולכאן תליא בטעם הדין הנ"ל שהמעמיד הדלתות נחשב כאילו בנאו כולו, האם זה בכדי שזה יהי' מקום המשתמר, דעפ"ז הי' אפשר לומר לכאן שאין צורך בשער כ"כ ההיכל שהרי ההיכל כבר משתמר בשערי העזרות (וצ"ע), או שזה בכדי שראוי לדירה, [עיין היטב בלשונות השונים בראשונים בסוגיא, ובספר מי טל (להרה"ג ימ"מ קלמנסון שליט"א) ב"ב על פרק חזקת הבתים סי' ל"ג], ומצד הענין של ראוי לדירה אפ"ל זה ג"כ בהעמדת שערי ההיכל. ואע"פ שלכאורה מהו הצורך ל"דירה" בזה כלפי מעלה, הרי (מפורש בקרא בנוגע פשפש ההיכל בביהמ"ק הג' שההשכינה בא דרך שם כביכול, ומזה משמע שהשערים נוגע ל"דירת" הקב"ה כביכול, אבל צ"ע באם הכוונה כאן, שהעמדת הדלתות של בנ"י עושהו לדירה כלפי מעלה, דא"כ למה ע"י קונים בנ"י את ביהמ"ק ונחשב כאילו בנאוהו כולו, באם עיקר הצורך בזה הוא לדירת הקב"ה, ולכן מסתבר יותר לומר שזהו) מצד צורך העבודה, הרי צריך שבית המקדש יהי' על מכוננו הראוי, וא"כ מצד ה"דירה" במובן דידן, דהיינו הקרבת הקרבנות, צריך שבית המקדש יהי' בנוי כולו עם דלתות, ועי"ז ראוי ל"דירה" היינו בית לה' מוכן להיות בו מקריבים קרבנות בסגנון הרמב"ם. וראה להלן.

ואע"פ שאינו נוגע בנין ההיכל בשלימות לגבי המזבח החיצון, שהרי מקריבים הקרבנות אע"פ שאין שם בית בנוי, אבל לגבי עבודות שבפנים בפשטות מובן שצ"ל לכתחילה הבית בנוי בשלימותו, וראה בספרים שנסמנו בספר המפתח פרנקל על רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ה הכ"ג אודות נפחתה תקרה של היכל. ויש להאריך בזה ואכ"מ).

ולכאורה ה' אפשר לתרץ כל הנ"ל בפשטות, שבנ"י יוסיפו על מדות השערים ויגביהו השערים למדת נ' אמה. או שזה יקרה ע"פ נס (כמו שכל הענין שטבעו בארץ וכו' ושזה יתגלה, בפשטות הוא ע"פ נס).

והנה לומר שיהי' ע"פ נס, לענ"ד צ"ע. שהרי משמע, שהמעלה בזה שהשערים טבעו בארץ, שע"ז נחשב כאילו בנאו כולו, שזהו עיקר התיווך בין שיטת רש"י וכו' והרמב"ם שנת"ל, הוא לא רק מצד זה שבנ"י יחברום לע"ל, אלא גם מצד זה שהשערים עצמם הם מעשה ידי אדם. ראה הלשון בלקו"ש ח"א ע' 98 הערה 61 (ובלקו"ש חל"ט ע' 11) בנוגע תיווך זה, שמדגיש "שהן הנה היו בידי אדם".

והנה בכ"מ (התועדויות תשד"מ ח"ב ע' 1029) משמע שההדגשה ע"ז שהשערים נעשו בידי אדם הוא מצד זה שרוצה אדם בקב שלו ולא יהי' נהמא כסופא, (שעפ"ז מבאר למה לא ירדו השערים משמים ובנ"י יחברום).

אבל בעומק יותר י"ל ע"פ המבואר בשיחת ער"ח מנחם אב תשל"ו (שיחות קודש ח"ב ע' 526 ואילך) באופן נפלא כל הענין של הבונה פלטרין גדולים בנעסי הגר, שדוקא מי שהעמיד דלתות נחשב כאילו בנאו כולו, מפני שהראשון אע"פ שבנה כל הפלטרין, הרי מכיון שלא העמיד הדלתות הרי כל מה שבנה הפקיר לנכסי הגר³, ודוקא השני שהעמיד הדלתות הרי הוא קונה הקרקע וגם הפלטרין מהפקר. ועד"ז מבאר שם באופן נפלא שמכיון שירושלים לא נתחלקה לשבטים וכו' הרי אע"פ שביהמ"ק יורד משמים הרי"ז נחשב להפקר ואינו שייך לבנ"י, ובכדי להקריב קרבנות הרי"ז צריך להיות שייך לבנ"י דוקא, ודוקא ע"י העמדת הדלתות שע"י בני"ה קונים את בית המקדש ועי"ז ראוי להקריב בו קרבנות. עיי"ש בארוכה.

[ועפ"ז מובן בעומק יותר הענין שהובא לעיל שהעמדת הדלתות עושה שיהי' ראוי לדירה. כי דוקא ע"י העמדת הדלתות אפשר להקריב קרבנות בביהמ"ק, שזהו עיקר תכלית "דירת" ביהמ"ק להיות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות].

3) ואע"פ שיש שיטות אחרות בזה בראשונים, עי' טור חו"מ סי' ער"ה, הרי מ"מ בנדו"ד שהוא בנין הבא בידי שמים הרי לכאן לא שייך כאן הענין והטענה של הראשון לומר עצי ואבני אני נוטל וכו' עיי"ש. ואין הזמ"ג להאריך.

שעפ"ז לכאורה י"ל שלכן צריך שהדלתות יהיו מעשה ידי אדם, כי מכיון שקוטב הענין כאן הוא שבנ"י יקנו את ביהמ"ק, הרי מובן לכאורה שבאם הדלתות באים מלמעלה הרי זה נחשב כאילו עשיית בני ישראל היא בשליחות דלמעלה ואין זה מתייחס על שמם ולבעלותם, ודוקא עי"ז שהדלתות הן בידי אדם, ולכן הם בבעלותם, הרי ע"י העמדת דלתות אלו מודגש להדיא קנינם ובעלותם על כל ביהמ"ק.

שעפ"ז באם נאמר שע"י נס יוגבהו השערים, הרי (אע"פ שחלק מהדלת הוא מעשה ידי אדם) זה ממעט לכאורה בהקנין של ידי אדם בזה. (ובפרט שלכאן י"ל שזהו כעין פנים חדשות שבאו לכאן).

אלא האפשרות השני' הוא שבנ"י בעצמם יגביהו הדלתות.

אלא שלכאן יש לעיין גם בזה, דאם נאמר שבנ"י יעשו פעולות בהדלתות לע"ל, מהו א"כ הצורך בזה ש"טבעו בארץ שערי"? הרי נוכל לעשות הדלתות אז. (ומשמע בשיחות קודש תשל"ז שם ע' 526, שאין הפשט שמכיון שבלאה"כ נעשה נס שטבעו בארץ שערי' (מאיזה טעם שיהי', ראה לעיל), לכן ישתמשו בדלתות אלו לע"ל גם בשביל הקנין בביהמ"ק ומצות בניית בית המקדש, אלא משמע שם שהתועלת מלכתחילה בזה שטבעו בארץ שערי' הוא (גם) בשביל זה שבנ"י יעמידו השערים לע"ל.

ולכאן בפשטות אפ"ל, דהצורך בזה הוא כדי שיוכלו לגמור בנין ביהמ"ק בלי שהיות זמן. שמכיון שבית המקדש יבוא משמים, והשערים יתגלו, הרי במשך זמן מועט יעמידו הדלתות. אבל באם נימא שבנ"י יעשו השערים מלכתחילה, הר"ז ממעט בהענין של "לא עיכבן כהרף עין" וכו'.

שבאם הנ"ל נכון, א"כ צ"ע באם נימא שבנ"י יצטרכו לעשות פעולות שונות בהדלתות שיתגלו לע"ל בכדי שיהיו מוכנים, דא"כ הרי שוב אינו מובן למה לא יעשו דלתות חדשות מלכתחילה⁴.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר ולהעיר בזה.

ויה"ר שנזכה לראות בבנין ביהמ"ק השלישי תומ"י ממש ובחסד וברחמים ולא עיכבן אפי' כהרף עין.



4) וכמובן שדוחק לומר שכל הטעם בזה הוא רק בכדי להשתמש בביהמ"ק הג' בדברים שהיו בביהמ"ק הב'. ואכ"מ. ובפרט שמשמע כנ"ל שהתועלת מלכתחילה בזה שטבעו בארץ הוא בשביל זה שבנ"י יעמידו דלתות אלו.

לקוטי שיחות

לשיטתייהו דר' יהודה ור' נחמיה בתורת רבינו

הרב מנחם מענדל רייצעס

משפיע בישיבת תו"ת קרית גת

א. מצינו בפירוש רש"י עה"ת כמה מחלוקות (שבהן רש"י מזכיר במפורש) אשר בעלי הפלוגתא הם רבי יהודה ורבי נחמיה. ועל הסדר:

(א) בפ' וישב, בפירוש הכתוב "ויקומו כל .. בנותיו לנחמו", שנאמר ביעקב אבינו (לו, לה) – מי הן "בנותיו" של יעקב שאליהן מכוון הכתוב: "רבי יהודה אומר, אחיות תאומות נולדו עם כל שבט ושבט ונשאום; רבי נחמיה אומר, כנעניות הן, אלא מהו 'וכל בנותיו' – כלותיו, שאין אדם נמנע מלקרא לחתנו בנו ולכלתו בתו".

(ב) בפ' עקב, בפירוש הכתוב "אשר פצתה הארץ את פיה ותבלעם .. בקרב כל ישראל", שנאמר לגבי דתן ואבירם שהיו מעדת קורח (יא, ו) – במשמעות הלשון "בקרב כל ישראל": "כל מקום שהיה אחד מהם בורח, הארץ נבקעת מתחתיו ובולעתו, אלו דברי רבי יהודה; אמר לו רבי נחמיה: והלא כבר נאמר 'ותפתח הארץ את פיה', ולא 'פיותיה'! .. 'בקרב כל ישראל' – שנעשית הארץ מדרון כמשפך, וכל מקום שהיה אחד מהם היה מתגלגל ובא עד מקום הבקיעה".

(ג) בפ' האזינו, בפירוש הכתוב "כי מגפן סדום גפנם ומשדמות עמורה גו'" (לב, לב) – על מי קאי לשון זו: לדעת רבי יהודה מתייחסת לשון זו לבני ישראל, "שמעשיהם מעשה סדום ועמורה"; ואילו "רבי נחמיה דורשה כלפי האומות" (ראה פרש"י האזינו לב, מג בארוכה).

[ולהעיר, שקיימת מחלוקת נוספת בין רבי יהודה לרבי נחמיה שהובאה בפרש"י עה"ת – בענין "מכסה לאהל עורות אילים מאדמים ומכסה עורות תחשים מלמעלה" (תרומה כו, יד), שלדעת רבי נחמיה היו אלו שני מכסים ולדעת רבי יהודה היה זה מכסה אחד שחציו מ"עורות אילים מאדמים" וחציו מ"עורות תחשים". אך בשיחת ש"פ עקב תשכ"ו דלקמן, אינו מצרף מחלוקת זו לשאר המחלוקות ואומר שהוא ענין בפ"ע. עיי"ש ואכ"מ].

ב. והנה, בשיחת ש"פ עקב כ"ף מנחם-אב ה'תשכ"ו האריך רבינו בענין שתי המחלוקות האחרונות הנ"ל – בפ' עקב ובפ' האזינו – ומבאר שיש בזה "לשיטתי". ונעתיק בזה קטעים מהשיחה (בקיצור):

"... כיון שבכל א' מב' הפירושים יש קושי: בפירוש של ר"י, "כל מקום שהי' אחד מהם בורח הארץ נבקעת מתחתיו ובוולעתו" – "הלא כבר נאמר ותפתח הארץ את פי' ולא פיותי'", ובפירוש של ר"נ, "שנעשית הארץ מדרון כמשפך וכל מקום שהי' אחד מהם הי' מתגלגל ובא עד מקום הבקיעה" – שמשמעות הכתוב "ותפתח הארץ את פי' ותבלעם .. בקרב כל ישראל" היא שמאורע הבליעה עצמו הי' "בקרוב כל ישראל" – צריך להבין: מהי סברת המחלוקת של ר"י ור"נ, שכל א' מהם מפרש באופן מסויים, למרות הקושי שבפירושו?!

וההסברה בזה:

הקושי בפירושו של ר"נ הוא בענין שנוגע (לא רק לפירוש התיבות "בקרוב כל ישראל", אלא גם) לכללות הפרשה – שהרי מש"נ "בקרוב כל ישראל" הוא בהמשך לתוכן כללות הפרשה: "וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ולא ראו גו' כי עיניכם הרואות את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה", וכן גם בנוגע למאורע ש"פצתה הארץ את פי' גו'", שהי' זה "בקרוב כל ישראל", היינו, שכל ישראל ראו זאת.

ואילו הקושי בפירושו של ר"י הוא בענין פרטי שבפרשה – שלשון הכתוב הוא "ותפתח הארץ את פי'" (לשון יחיד), ולא פיותי' (לשון רבים).

ובזה פליגי ר"י ור"נ:

שיטת ר"י – שנוגע לכל לראש לימוד כללות הענין, ולכן מוטב לפרש באופן שכללות הענין יהי' מובן לאשורו, למרות שישאר קושי בפרט מסויים. ובנדו"ד, שכאשר לומדים מ"ש "בקרוב כל ישראל", יש להדגיש את הקשר והשייכות לתוכן כללות הפרשה, שמאורע הבליעה הי' באופן שכל בני' ראו זאת, ולכן מפרש ר"י ש"כל מקום שהי' אחד מהם בורח הארץ נבקעת מתחתיו ובוולעתו", שעפ"י ראו כל בני' את מאורע הבליעה, וזאת, למרות שעפ"י יוקשה פרט מסויים – מ"ש "פי'", ולא פיותי';

ואילו שיטת ר"נ היא – שהעיקר הוא הלימוד של כל פרט. ובנדו"ד, שיש להתייחס לפרטי הענינים שבפרשה: "ותפתח הארץ את פי'", ולא פיותי', ובאופן כזה יש להתייחס גם למ"ש "בקרוב כל ישראל" – בתור ענין פרטי בפרשה, שיכול להתקיים גם ע"פ הדיוק במ"ש "ותפתח הארץ את פי'", ולא פיותי' – "שנעשית

הארץ מדרון כמשפך וכל מקום שהי' אחד מהם הי' מתגלגל ובא עד מקום הבקיעה", אף שאין זה מתאים כ"כ כאשר מתבוננים בתוכן כללות הענין.

ובשיטות אלו אזלי ר"י ור"נ בכמה פלוגתות, ואין צורך להרחיק ולחפש בש"ס, אלא יכולים למצוא זאת גם בפירוש רש"י על התורה .. יש פלוגתא של ר"י ור"נ שהובאה בפירוש רש"י בפ' האזינו:

"רבי יהודה דורש כולה כנגד ישראל, ורבי נחמי' דורש את כולה כנגד העובדי כוכבים. רבי יהודה דורשה כלפי ישראל .. כי גוי אובד עצות המה, אבדו תורתו שהיא להם עצה נכונה, ואין בהם תבונה, להתבונן איכה ירדוף וכו'. ורבי נחמי' דורשה כלפי העובדי כוכבים, כי גוי אובד עצות המה כמו שפירשתי תחלה כו'".

וההסברה בזה:

"כי גוי אובד עצות המה ואין בהם תבונה" – קאי בפשטות על עכו"ם, ולא על בני", דכיון שבנ"י קיבלו התורה ש"היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", הרי אי אפשר לומר עליהם ש"אין בהם תבונה".

אמנם, כיון שכללות הפרשה מדברת אודות בני", ס"ל לר"י שגם הפסוק "כי גוי אובד עצות המה ואין בהם תבונה" קאי על בני", ובהכרח לדחוק ולפרש "אבדו תורתו שהיא להם עצה נכונה וכו'"; ואילו ר"נ ס"ל שלכל לראש יש להתייחס לפסוק פרטי זה, ולכן יש לפרשו כפשוטו, שקאי על עכו"ם, גם אם אין זה מתאים עם כללות הפרשה שמדברת אודות בני".

והנה, החילוק בין ב' שיטות הנ"ל באופן הלימוד, אם נוגע יותר כללות הענין או הפרטים שבו – הוא מצד טבע ותכונות האדם: מי ששכלו רחב – לוקח תחילה כללות הענין, הפלאת הענין ("די רייכקייט"), ואח"כ חוזר לפרט הדברים; ומי ששכלו מצומצם יותר – אזי לימודו באופן של גבורה וצמצום, ובלשון החסידות: התחלקות לפרטים, שכל פרט ופרט יהי' מדויק בתכלית.

ומזה מובן גם בנוגע לחילוק הנ"ל שבין ר"י ור"נ בשיטת הלימוד – כמובן מהמסופר בגמרא אודות אורח חיייהם, שאצל ר"נ הי' מעמד ומצב של צמצום לגבי מעמדו ומצבו של ר"י .. ונמצא, שאף שאצל שניהם הי' מעמד ומצב של עניות – הנה העניות של ר"י היתה רק בנוגע לבגדים חשובים, אבל לא בנוגע לאכילה ושתי';

משא"כ אצל ר"נ הי' מעמד ומצב של עניות אפילו בנוגע לאכילה ושתי', ולא רק בנוגע לעצמו, מפני שנוזהר ביותר מענינים של מותרות כו', אלא גם כשהוצרך

ליתן מאכל לעני – לא הי' יכול ליתן יותר מאשר עדשים, שזהו מעמד ומצב של צמצום באין ערוך לגבי המעמד ומצב של ר"י.

ובהתאם לכך הי' גם החילוק ביניהם בדרך הלימוד:

ר"י, שהעניות שלו היתה רק בנוגע לבגדים, ולא בנוגע לאכילה ושתי', שהי' אוכל לא רק עדשים, אלא גם בשר שמן ויין ישן – הי' דרך לימודו באופן של הרחבה; ואילו ר"נ, שהעניות שלו היתה גדולה ביותר, גם בנוגע לאכילה ושתי' – הי' דרך לימודו באופן של צמצום.

וכאמור, שבהתאם לכך פליגי גם בפירוש הפסוק "בקרב כל ישראל":

ר"י מפרש ש"כל מקום שהי' אחד מהם בורח הארץ נבקעת מתחתיו וכולעתו", שעפ"ז מובן היטב כללות הענין, שכל בני" ראו את מאורע הבליעה, בהתאם לתוכן כללות הפרשה: "וידעתם היום כי לא את בניכם אשר לא ידעו ולא ראו גו' כי עיניכם הרואות גו'". וכאשר ר"נ אומר לו "והלא כבר נאמר ותפתח הארץ את פי", ולא פיותי – משיב לו ר"י: הנני עוסק עתה בהבנת כללות הענין, מבלי לדייק בכל פרט ופרט ("ניטא וואס צו קוועטשן זיך, אַ קנייטש אַ הער אַדער אַ קנייטש אַ הינ"), ורק לאחר הבהנת כללות הענין לאשורו, אזי יחשוב גם אודות פרטי הדברים.

ואילו שיטת ר"נ היא – שאי אפשר לבנות בנין ללא יסוד; כאשר אין יסוד, אין בנין, ולכן צריך לכל לראש לברר כל פרט לאשורו, ורק לאחר כן – לחשוב אודות כללות הענין.

עכ"ל השיחה.

ג. והנה, בשיחת ש"פ האזינו תשכ"ט המשיך רבינו וביאר בסגנון זה [וחבל שלא ציינו לזה בהשיחה כפי שי"ל לאחרונה בסדרת "תורת מנחם" – למען יוכל המעיין לדעת לשלימות הענין] מחלוקת נוספת שהביא רש"י בפירושו על הנביאים – עה"פ בס' שמואל (ש"א ב, ה) "עד עקרה ילדה שבעה", וז"ל:

"חנה ילדה שבעה, שנאמר 'כי פקד ה' את חנה ותהר ותלד שלשה בנים ושתי בנות', וכשחנה יולדת אחד פנינה קוברת שנים, ועשרה בנים היו לה שנאמר 'הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים' של פנינה. כשילדה חנה ארבעה – קברה פנינה שמונה, וכשנתעברה וילדה ולד חמישי, נשתטחה פנינה לרגליה וביקשה רחמים וחיו, ונקראו על שמה. אלו דברי ר' נחמיה. ר' יהודה אומר: בני בנים הרי הן כבנים".

ומבאר בזה:

"שיטת ר' יהודה היא – שהעיקר הוא שיתפרש היטב כללות הכתוב, גם אם יהיה דוחק בפירוש פרטי הענינים; ואילו שיטת רבי נחמיה היא – שהעיקר הוא שיתפרשו היטב פרטי הענינים, גם אם יהיה דוחק בפירוש כללות הענין.

. . ובהתאם לכך חולקים ר"נ ור"י גם בפירוש הכתוב 'עקרה ילדה שבעה' – שהפירוש שהכתוב "עקרה ילדה שבעה" כולל גם בני בנים, מתייחס בעיקר לתוכן כללות הכתוב, ואילו הפירוש שהכתוב "עקרה ילדה שבעה" כולל את שני בניה של פנינה ש"נקראו על שמה" מתייחס בעיקר לפרטי הענינים שבכתוב, כי:

תוכן כללות הכתוב הוא – סיפור הנס, שאף שבתחילה היתה חנה עקרה נתהפך הדבר וילדה שבעה.

ולכן, ר"י – שמדייק בפירוש תוכן כללות הכתוב – מפרש, שהכתוב "עקרה ילדה שבעה" כולל "בני בנים", שכן לידת בני בנים מוסיפה בתוכנו של סיפור הנס, שתמורת היותה עקרה, היו לה (לא רק בנים, אלא) גם בני בנים;

אמנם מצד הדיוק בפרטי הענינים שבכתוב – הרי הלשון "ילדה" אינו נופל על "בני בנים". מצד הלשון "ילדה" – מתאים יותר לפרש שהכתוב כולל את שני בניה של פנינה שחנה "בקשה רחמים וחיו ונקראו על שמה" .. שכל מציאות חיותם של שני בני פנינה נעשית על ידי חנה, ש"בקשה רחמים וחיו ונקראו על שמה", הרי בודאי שנופל עליהם הלשון "ילדה". ולכן, ר"נ – שמדייק בעיקר בפרטי הענינים שבכתוב – מפרש שהכתוב "עקרה ילדה שבעה" כולל את שני בניה של פנינה שחנה "בקשה עליהם רחמים וחיו ונקראו על שמה", שעליהם נופל הלשון "ילדה", אף שאין זה שייך לתוכן כללות הכתוב ע"ד הפיכת ענין העקרות".

ד. ע"כ הוא משיחות שלא הוגהו; ובנוגע להמחלוקת הא' הנ"ל – בפ' וישב, בענין "וכל בנותיו" – מצינו מוגה בלקו"ש (ח"ה פ' ויחי) שמבאר באריכות כיצד מתאימים השיטות להמחלוקת הכללית בין ר"י ור"נ, שר"י "זיין שיטת הלימוד איז צו אפשטעלן זיך בעיקר אויף כללות הענין", ואילו ר"נ "שטעלט זיך אפ בעיקר אויפן פרט, אויפן ווארט" וזה מתאים לשיטותיהם שם. עיי"ש באריכות נפלאה.

אך בלקו"ש שם מצינו הוספה בכללות ה"לשיטתי", וז"ל (ע' 267):

"מ'געפינט בכמה מקומות, אז ר"י טייטשט איין דעם פשט פון פסוק לויט ווי ס'איז משמע פון דער פרשה גופא, אפילו ווען דער פירוש דריקט אויס א מינערונג ב'כבודם של ישראל' .. דאקעגן ר"נ האלט זיך ניט אפ פון איינלערנען א דוחק אין פסוק אום צו פארהיטן כבודם של ישראל".

ובהערה שם: "ראה פרש"י עקב (יא, ו) והאזינו (לב, מג), שר"נ מהדר (אף שדוחק בפירושו הענין) בכבודן של ישראל – שלא הי' שינוי בשטח דישראל שאין לו שייכות לקרח; סדום היינו אומות העולם, ור"י מפרש הכתובים כפשוטם – אף שהוא היפך הידור בכבודן של ישראל".

אבל ממשיך ומסיק שם בהערה, "שעיקר הטעם מה שר"נ חולק על ר"י הוא מצד דיוק תיבת פיה, אבל מצד ההידור בכבודן של ישראל לבד לא הי' חולק על ר"י להוציא "בקרב כל ישראל" מפשוטו".

ובהמשך השיחה (הערה 39) מבאר בנוגע להמחלוקת בפ' וישב, שבנוסף לכל הביאור שם שר"י ור"נ נחלקו האם לשים את ההדגשה על מלה פרטית או על כללות הענין, הרי "ראה לעיל". שבהפלוגת דר"י ור"נ, עפ"י שיטת ר"נ ישנו הידור יותר בכבודן של ישראל. ולכן מסתבר, שטעמו של ר"נ לחלוק על ר"י בכל מקום [וגם בפ' וישב] הוא לא רק לפי שמדייק יותר בהפרטים, אלא גם לפי שמהדר בכבודן של ישראל".

ולכאורה צ"ע בהבנת הענין, דלאחר שבשיחות הנ"ל – ש"פ עקב תשכ"ו וש"פ האזינו תשכ"ט – נתבאר באר היטב שמחלוקת ר"י ור"נ בכ"מ היא בשיטת הלימוד, האם ללמוד "בהרחבה" או "בצמצום", ונתבאר שם איך זה מתבטא בהמצב שלהם בגשמייות (שאצל ר"י היה יותר הרחבה מאצל ר"נ וכו'), ואף נתבאר שם (ולא הועתק לעיל) הקשר עם שמותיהם [ולהעיר, שביאור ה"לשיטתיה" שבשיחות הנ"ל בא בהרחבה גדולה לפי ערך, הרבה יותר מאשר "לשיטתיה" אחרים שמוצאים בתורת רבינו ששם אומר רק נקודות הקישור מבלי להיכנס לכל הפרטים וכו'] –

מה הצורך וההכרח להוסיף ו"להעמיס" כאן עוד נקודה במחלוקתם, והיא שר"נ מהדר בכבודם של ישראל ואילו ר"י פחות מהדר? וכי מה לא מספיק בכל משנ"ת עד כה, שצריך להוסיף עוד שנחלקו בענין "הידור בכבודם של ישראל"?

ה. ואולי אפ"ל שעיקר היסוד להוספה זו הוא המחלוקת בפ' האזינו הנ"ל, בענין "כי מגפן סדום גפנם". – דבהמחלוקות האחרות אכן הביאור שבשיחות הנ"ל מיושב היטב ומספיק, אולם בהמחלוקת שם אין הביאור הנ"ל מרווח דיו (דוק ותשכח), ולכן נדרשים להוסיף גם הנקודה שר"נ מהדר בכבודם של ישראל. וכיון שכבר נדרשנו להוסיף שם נקודה זו, הרי שמוסיפים לבאר את יתר המחלוקות שביניהם גם באופן זה.

[אבל לאידך גיסא, אי אפשר לומר שכל המחלוקת ביניהם היא רק בנקודה זו ד"כבודם של ישראל", כי בהמחלוקת שבפ' עקב הענין ד"כבודם של ישראל" אינו

מיושב כ"כ טוב בהמחלוקת כפי שהובאה ברש"י, כפי שהובא לעיל מלקו"ש, ולכן מוכרחים לומר שחולקים גם בעצם הענין ד"צמצום" מול "הרחבה" וכן"ל בארוכה.

ולפ"ז נמצא שהמחלוקת בפ' עקב – מוכיחה בעיקר את היסוד של "צמצום" ו"הרחבה"; המחלוקת בפ' האזינו – מוכיחה בעיקר את היסוד של "כבודם של ישראל"; ואילו המחלוקת בפ' וישב – אפשר ליישבה היטב לפי שני האופנים (כמבואר בלקו"ש שם). ודו"ק].

עוד יש להעיר, שמצינו חיזוק נוסף לזה שר"י פחות מהדר בכבודם של ישראל – אם כי בר הפלוגתא שלו שם אינו ר' נחמיה – והוא בפרש"י פ' ראה (יב, כג), עה"פ "רק חזק לבלתי אכול הדם", שר"י מפרש שם: "ממה שנאמר חזק אתה למד שהיו שטופין בדם לאכול, לפיכך הוצרך לומר חזק, דברי רבי יהודה". היינו, שרבי יהודה אינו נמנע מלפרש הכתוב פשוטו כמשמעו, אף שע"ז נמצא מיעוט בכבודם של ישראל "שהיו שטופין בדם" – וכמבואר זה בלקו"ש ח"ד ע' 49 הערה 28 – ואולי גם זה מהווה אסמכתא להוספת היסוד הנ"ל.

ו. עכ"פ, לאחר שנתבאר בלקו"ש שם כי הפלוגתות דר"י ור"נ (שבתורה) מבוססות גם בהיסוד ד"הידור בכבודן של ישראל" – יש להוסיף ולבאר (בדא"פ) גם את המחלוקת שבס' שמואל בענין "עקרה ילדה שבעה" באופן זה (בנוסף למשנ"ת בשיחת ש"פ האזינו תשכ"ט לפי היסוד ד"הרחבה" ו"צמצום"):

ר"י לומד הפסוק "עקרה ילדה שבעה" במשמעותו הפשוטה, שבא לספר גודל הצלחת חנה לעומת פנינה, שילדה לא רק חמשה בנים אלא גם בני בנים כו';

ואילו ר"נ מהדר בכבודם של ישראל, ולכן לומד שאף שבכללות הפרשה מובן שבא לספר בהצלחת חנה דוקא, הרי יש למצוא בזה גופא ענין של "כבודם של ישראל", והוא שגם לפנינה נשארו שני בנים בחיים בזכות תפילתה של חנה. והיינו, שיש כאן "כבודם של ישראל" בשני פרטים: (א) זה עצמו שלפנינה נשארו לבסוף שני בנים מהווה הוספה בכבודה של פנינה. (ב) זה שחנה התפללה בעד בניה של פנינה מהווה הוספה בכבודה של חנה שסייעה לצרתה כו'.

ז. ולהעיר עוד, שאף שבשיחת ש"פ האזינו תשכ"ט מקשר המחלוקת דר"י ור"נ שבס' שמואל עם המחלוקות שבתורה וכן"ל בארוכה, הרי מוצאים אנו הבדל עיקרי ביניהם:

בכל שלושת המחלוקות שבתורה הנ"ל – בפ' וישב, בפ' עקב ובפ' האזינו – שבין ר"י ור"נ, מקדים רש"י את שיטת ר"י לפני שיטת ר"נ; ואילו בס' שמואל שם – להיפך: רש"י מקדים את שיטת ר"נ קודם שיטת ר"י.

ואולי יש לקשר זה עם כללות ההבדל בין חמשה חומשי תורה לבין נביאים, ובהתאם לב' היסודות הנ"ל, והיינו, שכאשר לומדים חומש אז יותר מסתבר שיטת ר"י ששם הדגש על כללות הענין (ואינו מהדר כ"כ בכבודם של ישראל), ואילו כאשר לומדים נביאים אז יותר מסתבר שיטת ר"נ ששם הדגש על פרטי הענין (ומהדר בכבודם של ישראל). ועצ"ע.

ח. עוד יש להעיר, שבשיחת ש"פ עקב תשכ"ו הנ"ל מבאר השייכות דהשיטות לבעליהן – השיטה דלימוד כללות הענין שייכת היא להשם "יהודה", ואילו השיטה דלימוד הפרטים ה"מצומצמת" שייכת היא להשם "נחמיה".

ולכאורה עפ"ז יש לקשר (בדא"פ) את השמות הללו גם עם השיטות כפי שהן לפי היסוד הנוסף – שחולקים בענין "הידור בכבודם של ישראל":

השם "יהודה" מדגיש הודאה והתבטלות, כידוע ופשוט. ולכן סובר רבי יהודה, שאף אם הכתוב כפשוטו מורה על פחיתות מסויימת בכבוד ישראל (וע"ד הנ"ל בענין "רק חזק לבלתי אכול הדם"), הרי אמנם "הלב חושק" לפרשו באופן שלא יודגש כבודם של ישראל, אך מכל מקום עלינו לכפות את עצמנו ו"להודות" ולהתבטל לפשט הכתוב;

ואילו השם "נחמיה" מדגיש ענין הנחמה, שתוכנה הוא שכאשר יש אדם שנמצא ל"ע במצב של צער וכו', אין הנמצא מבחוץ צריך להשאירו כמות שהוא, אלא עליו "לרדת אליו" ולהיכנס למדרגתו כו', ולמצוא הדרך כיצד לנחמו ולעודדו כו'. ועד"ז בנדו"ד סובר ר' נחמיה, שכאשר אנו לומדים על ענין שהיה בעבר אצל בני, הרי אף שעבורנו – הנמצאים "מחוץ להענין" – אין זה נוגע כ"כ, מכל מקום עלינו להכניס עצמנו במצבם כו', ולחפש איך להמתיק המצב ולמצוא נקודה טובה ולימוד זכות באופן שיהיה יותר מכובד כו'. ודו"ק.



הכל מיד ה' עלי השכיל בבנין ביהמ"ק

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בלקו"ש חט"ז ע' 214 הע' 24, כותב הרבי, שמותר לאדם לבנות בית עם חומות בצורת המקדש והחומות שלו, באם יעשה האדם שינוי במדת גובה החומות. כי מדת גובה החומות שבבנין המקדש מעכבת בהמצוה דבנין המקדש, לכן מותר

לבנות כצורת המקדש – באם יעשה שינוי במדת גובה החומות¹. ע"כ תוכן דברי הרבי שם².

ויש לעיין בזה, מנא לי' להרבי דמדת גובה החומות מעכבת בבנין המקדש.

דהנה לכאורה מצינו אדרבה. דהנה על דברי הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"א הי"א) ש"מצוה מן המובחר לחזק את הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור" מק' המעשה רקח (הובא ברמב"ם הערוך) הרי מדות הבנין היו "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (לדוד המלך, דה"א כח, יט) א"כ איך מותר להגביה הבנין.

ומתרץ, ד"הכל בכתב כו" קאי על מדת העובי ולא על מדת הגובה, כדאיתא בגמ' ב"ב (ג א) שהגמ' לומדת מהכתוב גדול יהיה בית האחרון מן הראשון כו' שמותר לשנות בגובה הבית. שמטעם זה בבית שני הוסיפו על מדת גובה ההיכל, ובנו היכל גבוה ק' אמה, ושינו בזה מבית ראשון שהי' ההיכל רק ל' אמה. הרי מדברי המער"ק מובן, דמדת הגובה – אינה מעכבת.

ולכאורה כן מפורש גם במאירי (יומא נב, א³) שכותב ע"ז שהוסיפו בבית שני על גובה ההיכל ולא על מדת האורך ורוחב "ולהוסיף בקרקע אי אפשר שהכל הי' מצוייר בנבואה כדכתיב הכל כו'", הרי דעל מדת הגובה אין איסור משום דהכל בכתב כו'.

ב. ויש לומר בזה, בהקדמת מה שמצינו בדברי הרבי דברים סותרים לכאורה בזה שאסור לשנות במדות הבנין משום הכל בכתב כו'.

דהנה מצינו בדברי הרבי בזה – באופן א':

א) שהאיסור הוא בכל הבית ממש (ולא רק בעיקר הבית): עי' לקו"ש חכ"א ע' 157 שמביא הרבי מדברי הרמב"ם ש"בעת שבנה שלמה את הבית וידע שסופו ליחרב בנה בו מקום לגנוז בו הארון למטה במטמוניות עמוקות ועקלקלות". ומדייק הרבי, דמפשטות לשון הרמב"ם משמע ששלמה בנה את ה"מקום" מדעת עצמו. ומק' ע"ז "ותמוה: הרי כל חלקי ופרטי הבית נבנו ע"פ ציווי ה' – הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"⁴ – וא"כ איך בנה שלמה "מקום" בביהמ"ק מדעת עצמו?",

(1) להעיר מלקו"ש חט"ז הע' 60 עיי"ש.

(2) בהמשך שם כותב הרבי וז"ל "ואינו שייך לחיוב מזוזה", ונ"ל הכוונה, שאינו שייך בו דין הפטור מזוזה שבבנין המקדש המובא שם בהשיחה.

(3) כן צוין בלקו"ש חל"ו ע' 137 הע' 12, אבל לא מצאתי מקומו במאירי.

(4) בהע' שם מציין למקור: "דה"א כח, יט – הובא בהקדמת הרמב"ם לפיה"מ (בנוגע למס' מדות). וראה עירובין קד, א. סוכה נא, סע"ב".

והנה מקום העקלקלות כו', היה מתחת לשטח הבית, א"כ בפשטות – לא היה מעיקר הבית (בפרט לפ"מ בהשיחה שם בהקושי' שבסוף ע' 156). לפ"ז, מקושי' של הרבי איך בנה שלמה כו', מוכח דס"ל להרבי, שהאיסור דהכל בכתב כו' – הוא בכל חלקי הבית ממש ולא רק בעיקר הבית (כמודגש גם בלשון השיחה).

(ב) האיסור הוא לעיכובא: עי' לקו"ש ח"ל ע' 71 וז"ל: "מקומו של המזבח בהר המורי' גופא הוא "מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם". ודבר זה הוא דין נוסף במזבח שלא נאמר בכללות הבית, שלא מצינו שהבית צ"ל מקומו מכוון בהר המורי' גופא [אלא שע"י דין זה דמזבח, הוקבע בדרך ממילא מקומו של כל הבית בהר המורי' – כפי שיעורן של מדות הבית בקשר למקום המזבח]",

דמזה שכותב הרבי, שע"י מקום המזבח הוקבע בדרך ממילא מקומו של הר הבית בהר המורי', משמע, דשיעורן של מדות הבית – הם לעיכובא (כמובן גם ממ"ש בהע' שם – הובא להלן),

וכן מובן מלקו"ש חכ"ט ע' 72 שמדייק הרבי מדברי הרמב"ם (פ"ו ה"ד) "המקדש כולו לא ה' במישור אלא במעלת ההר", ומבאר הרבי בזה, שהוא תנאי לעיכובא שיהי' המקדש בנוי במעלת ההר דוקא.

דמביאור זה של הרבי, שאומר שמעלות ההר הוא לעיכובא, מובן, דצורת הבית בכלל הוא לעיכובא (וכ"כ שם בפירוש בהע' 13⁵).

והנה האיסור לשנות במדות הבית משום ש"הכל בכתב כו'" הובא גם בזבחים (לג א, סב א) ובחולין (פג ב), ומכל אלו מציין הרבי רק לעירובין וסוכה.

וי"ל בזה, כי בב' גמ' אלו, עירובין וסוכה, מודגש שהכל בכתב כו' קאי על כל פרטי המקדש, כקושי' הרבי בהשיחה כאן.

בעירובין קאי הגמ' על דבר עראי, היינו על פזירת מלח על הכבש שלא יחליקו הכהנים בהליכתם, והגמ' אומרת שם, שאם בטלו המלח להכבש יש בזה משום הוספה על בנין הבית, ואסור לשנות בבנין הבית כו'. הרי מדברי הגמ' יש ללמוד, דאפי' דבר עראי יש בו האיסור דאסור לשנות.

ומהגמ' בסוכה למדים דהאיסור הוא בכל חלקי הבית, כי בהגמ' שם קאי על העזרת נשים שהוא מחוץ לעיקר המקדש כו', כמ"ש בזה להלן.

משא"כ בב' הגמרות דזבחים שקאי הגמ' שם על דברים קבועים – בעיקר מקום המקדש, בדף לג א – קאי על לעשות חור בחומת העזרה, ובדף סב א – קאי על מדות המזבח שהגדילום בבית שני. וכן לאחר שהרבי מציין לעירובין, שוב אין חידוש בחולין שקאי על עפר כו' שהוא כדוגמת דין המלח שבעירובין.

(5) ז"ל שם: "וי"ל שתלוי . . . אם "הכל בכתב גו'" קאי (גם) על כל הפרטים) הר הבית .. ואם כל הפרטים שב"הכל בכתב גו'" הן למצוה או גם לעיכובא. ואכ"מ".

ביאור הדברים: יש מקום לדון אם "הכל בכתב כו'" קאי על כל הפרטים של המקדש, שלפ"ז, האיסור הוא – על כל החלקים של המקדש, כולל גם הר הבית (שע"ז מציין הרבי שם (עיי"ש) "דאה הערה הבאה" ששם מביא הגמ' מסוכה ורש"י בדברי הימים דהענין ד"הכל בכתב כו'" חל גם על העזרת נשים

ג) האיסור הוא בכל ג' הבתי מקדשות שאסור לשנות בהם מהצורה של הכל בכתב כו' של בית ראשון: כן הוא פשוט בגמ' בכ"מ – בנוגע לבית שני, וכן מפורש מדבר הרמב"ם (בהקדמתו לפיה"מ אדות מס' מדות) – בנוגע לבית שלישי [עי' בזה בלקו"ש ח"ח ע' 417 ואילך, שמק' על דברי הרמב"ם בטעם שכתב התנא מס' מדות, דלכאורה אין צורך לזה, כי לעת"ל "יגלה הקב"ה עינינו ולהבין הסתום בדברי יחזקאל" א"כ בדרך ממילא בכלל זה נדע גם כל הפרטים של "הכל בכתב כו'". ומתרץ, כי מצוה לבנות המקדש בידי אדם כו' עיי"ש].

אופן ב': האיסור לשנות צורת הבית – אינו לעיכובא. כ"כ הרבי במקומות דלהלן:

א) לקו"ש ח"ל שם הע' 24*, שם כותב הרבי, על המשמע מפנים השיחה (שהובא לעיל) שהאיסור הוא לעיכובא – "אבל במק"א נת' שאינו מוכרח, כי י"ל דשיעורן של מדות אלו אינם לעיכובא, ויכולים להשתנו ממקדש למקדש (ע"ד מ"ש הרמב"ם לעיל פ"א ה"ד. וראה לקמן פ"ב ה"ז בנוגע המזבח עצמו, שמדותיו אינן מעכבין)". [ומסיים הרבי שם "וראה הערה שלפנ"ז". ובהע' שלפנ"ז כותב "אף ש"הכל מיד ה' עלי השכיל" .. הרי כבר שקו"ט אם הוא לעיכובא (ראה ספר ראבי"ה חולין (אה"ק, תשל"ו) סימן אלף וק"מ. ועוד). ואכ"מ"].

ב) סה"ש ה'תשמ"ט ח"ב ע' 453, שמק' שם הרבי על הביאור (המובא לעיל מלקו"ש חכ"ט) שדברי הרמב"ם "המקדש כולו לא כו' אלא כו'" הוא להלכה ולעיכובא – ד"עפ"ז דרוש ביאור מקורו של הרמב"ם,

ועיי"ש, שמשום קושיא זו, חוזר בו הרבי מהביאור שבלקו"ש חכ"ט ומבאר באו"א, וז"ל: "לכן מסתבר לומר שבכתבו "המקדש כולו לא ה' במישור אלא במעלת ההר" אין כוונתו לפסוק הלכה .. כי אם שכך היתה המציאות בפועל, והטעם שפותח בהקדמה זו .. י"ל בפשטות – שמודיע תחלה כללות הענין, ואח"כ הפרטים שבו, כדי להקל על הלומד .. וכדרכו בריבוי מקומות".

ובהע' 42 שם מוסיף: "דאף ש"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" .. הרי, כו"כ פרטים בהמקדש הם למצוה ולא לעיכובא (ויתירה מזו מצינו בפועל בכלי המקדש, ש"היו הקהל עניים עושים אותם אפילו של בדיל, ואם העשירו עושין אותם של זהב" 6 (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"ט)).

(עיי"ש הע' 7) והר הבית). ואת"ל שהאיסור הוא על כל הפרטים, יש מקום לדון אם האיסור בכל הפרטים – הוא לעיכובא.

6) פירוש, אם כלי המקדש, שמפורש בהם בתורה שיש לעשותם מזהב, הוא רק למצוה ולא לעיכובא, עאכ"כ ענינים שהם הכל בכתב כו' די"ל בהם שהם למצוה ולא לעיכובא.

הרי שבב' מקומות אלו ס"ל להרבי שהאיסור לשנות במדות הבית הוא לאו דוקא לעיכובא.

ג. ונ"ל בכל זה, דבהאיסור לשנות במדות הבית – יש ב' שיטות⁷:

שיטה אחת, שהאיסור הוא – לעיכובא, ושהוא חל – על כל פרטי הבנין.

לפי שיטה זו, כל ענין שנמצא בו שהי' בו שינוי במדות הבית, נצטרך למצוא מקור מפורש בהכתוב להתיר האיסור בזה [כפי שהוא בהגמ' דב"ב, זבחים סב א, וסוכה שם].

והנה בשיטה זו הולך הרבי בלקו"ש חט"ז שכותב דגובה החומה מעכב.

ברם בשיטה זו עצמה, אין דברי הרבי בדברי המער"ק והמאירי שכתבו⁸ שהלימוד בגמ' ב"ב הוא – שעל גובה בכלל לא חל מעיקרא האיסור דהכל בכתב כו'.

כי לפי דברי הרבי (לפי שיטה זו) הענין דהכל בכתב כו' חל – על כל חלקי ומדות הבית כולם (כההדגשה בלקו"ש חכ"א הנ"ל, וכפשטות הגמ' דעירובין וחולין שקאי על הגובה). והלימוד בהגמ' דב"ב (לפי דברי הרבי) הוא, שמותר לשנות בבנין הבית כדי לקיים דברי הכתוב שגדול יהי' כו', אבל לשנות בגובה החומות סתם (ועאכו"כ להקטינים) לפי דברי הרבי – אסור.

ובשיטה זו קאי הרבי גם בלקו"ש חכ"ט, שמפרש בדברי הרמב"ם "המקדש כולו לא הי' במישור אלא במעלת ההר", שהכוונה היא, ללמדנו הלכה – שהוא לעיכובא⁹.

ונ"ל, דשיטה זו היא דעת התוס' ישנים ביומא (נב א, ד"ה עבוד) שכותב על הגמ' דב"ב "הגובה הוסיפו על פי נביא".

ד. אך על שיטה זו קשה, דהרי מצינו שישנם ענינים במדות הבית שאינם לעיכובא, כמו מדות המזבח שמפורש ברמב"ם שאינו לעיכובא, כמ"ש בלקו"ש ח"ל הנ"ל.

משום זה נקט הרבי (בעיקר בשנים שאח"כ¹⁰) דלא כשיטה זו, אלא בשיטה אחרת, שהאיסור לשנות – הוא לאו דוקא לעיכובא.

(7) ב' השיטות מצינו גם בדברי האחרונים.

(8) אבל עי' להלן הע' 13.

(9) וזה שהרמב"ם צריך להדגיש כאן שהוא לעיכובא ("לא . . אלא" כמ"ש בלקו"ש שם), י"ל, הוא משום שהיה מקום לומר שמעלת ההר הוא רק מציאות ולא הלכה, כמ"ש בהשיחה שם.

(10) עי' דברי הרבי בהתוועדות דש"פ נצו"י ה'תשמ"ד (תורת מנחם ה'תשמ"ד ח"ד ע' 2621).

ברם לפי שיטה זו, שהאיסור הוא לאו דוקא לעיכובא, א"כ אדרבה, על כל דבר שתמצא שהוא לעיכובא, תצטרך למצוא טעם ויסוד – מדוע פרט זה הוא לעיכובא.

וזהו פירוש הקושיא של הרבי בסה"ש ה'תשמ"ט, שהק' על הביאור שנקט בלקו"ש חכ"ט שמעלות ההר הם לעיכובא, שצריך למצוא מקור ע"ז מדוע הוא לעיכובא. ומשו"ז הסיק שם באו"א¹¹.

והנה במכתב דממוצאי ש"ק פ' נצו"י ה'תשמ"ד הנדפס בלקו"ש חכ"ד ע' 652 כותב הרבי, וז"ל: "יבנה מקדש במקומו" (רמב"ם הל' מלכים ספ"א) "ראה זכחים סב, א. וברמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ב: המזבח מקומו מכון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם. ומדייק ביותר – כי כללות המקדש ג"כ צ"ל במקומו דוקא (כנ"ל מהל' מלכים), וכהמשך הרמב"ם שם "לבנות את בית הוי' בירושלים בהר המורי", אבל אינו מכון ביותר שהרי הר הבית הוא ת"ק אמה על ת"ק אמה משא"כ ביהמ"ק (מדות פ"ב מ"א. רמב"ם שם פ"ה ה"א)",

והנה דברי הרבי בהמכתב, הם לכאורה אותם הדברים שדיבר אותה השבת בעת ההתועדות. אך לפ"ז נמצא, דבהמכתב חסר ב' נקודות עיקריות מהביאור (שאמר בעת ההתועדות): (א) שהכל בכתב כו' הוא לאו דוקא לעיכובא אלא יכול להשתנות ממקדש למקדש; (ב) שיכול לשנות מקום המקדש לעומת מקום המזבח,

גם צע"ק מה שמביא בהמכתב דברי הרמב"ם בהל' מלכים "ובנה מקדש במקומו" לענין מקום המקדש דבית שני כו'.

לכן אוי"ל, שדברי הרבי בהמכתב אינם חסרים כלל אלא נתחדש בהם ענין שלא דיבר בעת ההתועדות. שהחילוק בין מקום המזבח שהוא מכון ביותר, למקום המקדש שהוא מכון סתם, הוא משום החילוק ביניהם – בהשוואה למקום המקיף. כי שטח הר הבית (המקיף מקום המקדש) הוא שטח גדול ביותר, לכן מקום המקדש מכון סתם, אבל שטח המקיף המזבח, שהוא העזרה, שטחו צר יותר, לכן מקום המזבח מכון ביותר.

שלפ"ז, זה שאפשר לשנות ממקדש למקדש, קאי גם על מקום המזבח, שאם משנה מקום המזבח, כל שאינו גורם ע"ז לשינוי הניכרת לעומת שאר הדברים שבהעזרה כו', הוא עדיין בכלל מקום המכון ביותר של המזבח.

[ואין הכוונה שאפשר לעקור המזבח ממקומו ע"י שינוי מקום העזרה, אלא שמדת הדיוק של מקום המזבח נמדד לפי מקום המקיף אותו, ומדת הדיוק של המקדש נמדד לפי מקום המקיף אותו]

ברם, לפ"ז אוי"ל כפירוש דברי הרבי בלקו"ש ח"ח ע' 362 שהמלה "במקומו" שבהרמב"ם בהל' מלכים קאי על מקום המקדש שבנבואת יחזקאל. דכיון שהדיוק בכיוון מקום המקדש הוא לפי מקום המקיף, אין לומר שנתוסף בו דיוק בכיוון המקום – בנבואת יחזקאל.

לכן מפרש הרבי בהמכתב כאן, ש"במקומו" שבהל' מלכים קאי על מקומו בהר המורי כדברי הרמב"ם בהל' ביהב"ח (ומה שמפורש ביחזקאל שיש מקום מיוחד למקדש הג' (כמ"ש בלקו"ש ח"ח שם), י"ל בזה כמ"ש בספה השיחות ה'תשנ"ב ע' 468).

ומובן שכ"ז הוא רק כדי ליישב בדא"פ לשון הרבי בהמכתב.

(11) ואין להקשות דלפי הביאור בסה"ש ה'תשמ"ט איך ניישב דברי הרמב"ם שכותב "לא .. אלא" (שמזה מדייק בלקו"ש חכ"ט שדברי הרמב"ם הם הלכה לעיכובא),

די"ל בזה בפשטות, ובהקדמה: הלימוד מדיוק לשונות (אף שלמדים מהם חידושי הלכות כו') הוא רק לאחר ידיעת טעמי ההלכה ותוכן הפשוט של ההלכה, שאז אם הלימוד מהדיוק מתאים לתוכן הפשוט וטעמי ההלכה – יש לחדש הלכה ע"פ הלימוד מהדיוק. אבל אם הלימוד מהדיוק אינו מתאים לתוכן הפשוט של ההלכה, פשוט שאז נופל הלימוד מהדיוק מעיקרא [ע"י הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"א בנוגע ללימוד הלכות מהרמב"ם].

וע"פ שיטה זו אומר הרבי בלקו"ש ח"ל די"ל דשיעורן של מדות אלו אינם לעיכובא, ויכולים להשתנו ממקדש למקדש". די"ל הכוונה בזה, דאם כדי לבנות הבית כמצוותו יש צורך (מאיזה טעם שיהיה) לשנות במדות הבנין, יש לשנות, כי המצוה דבנין המקדש – דוחה האיסור דלשנות במדות הבית, כי האיסור דלשנות במדות הבית אינו לעיכובא (כדברי הרמב"ם הנ"ל במדות המזבח, שאין להתעכב בבנין המזבח משום דא"א לבנותו כמדותיו).

ה. עפ"ז יש לבאר דברי הרבי בלקו"ש חל"ו (ע' 137). דהנה שם מק' הרבי על שיטת הרמב"ם שס"ל דבבית שני הוסיפו אמה טרקסין על מדות ההיכל דבית ראשון – הרי אסור לשנות במדות הבית.

ומתוך הרבי (שם ע' 143) וז"ל: ש"גם הרמב"ם ס"ל שלא הותר להם להוסיף סתם ברוחב הבנין¹²; אלא שבנוגע לאמה זו, כיון שהיו חייבים לעשות מקום קבוע של אמה בין קודש וקודש הקדשים, ולא היו יכולים לעשותו ממדת הקודש או ממדת קודש הקדשים (כבבית ראשון) .. היו מוכרחים מצד דינו ד"אמה טרקסין" להניח "אמה יתירה".

והדברים צריכים ביאור, כי אף שלעיל בהשיחה (ע' 140 ובהע' 41) הביא הרבי מהכתוב שהטרקסין יש לו חשיבות מיוחדת בבנין המקדש שנקרא בשם מיוחד לעצמו – "דביר" (מ"א ו טז, ועוד), שעפ"ז י"ל שיש חיוב לעשות אמה טרקסין, אעפ"כ, זה שהוסיפו בבית שני במדות הבית לעשות האמה טרקסין, הוא משום ספק ידיעה שלא ידעו מקומו של הטרקסין של בית הראשון (כמבואר שם בהשיחה), והרי על פרט זה, לשנות במדות הבית משום ספק ידיעה – אין לימוד מהכתוב להתירו.

אבל לפי שיטה זו השני', יובן. כי כיון שהאמה טרקסין הוא חיוב בבנין המקדש, ובבית שני לא ידעו מקומו, בדרך ממילא החיוב של בנין המקדש כמצוותו (עם "דביר" – כדברי הכתוב) דוחה האיסור של לשנות במדות הבית, לכן הוסיפו אמה טרקסין.

אעפ"כ, בלקו"ש חכ"ט הנ"ל מק' הרבי שלא היה לשלמה להוסיף בבנין המקדש מדעת עצמו. כי אז (בבית ראשון שבנה שלמה) ה' הנבואה דהכל בכתב כו', א"כ לא שייך לומר שאז ה' ענין שצריך לשנות מפני הצורך כו'¹³.

לכן בענייננו, לפי שיטת הרבי בסה"ש ה'תשמ"ט, שדברי הרמב"ם המקדש כולו כו' – הם לא הלכה אלא הקדמה כו', נופל הלימוד מהדיוק "לא .. אלא" מעיקרא (וכדי ליישוב, צריך למצוא ביאור אחר ע"פ פנימיות העניינים)).

(12) ברמב"ם הערוך הביא מדברי הרבי דאין לגרוע משטח ההיכל אבל אין לחוש אם מוסיפים על שטח ההיכל. ולא דק בדבריו.

(13) וי"ל דבאמת דעת המאירי היא כשיטה זו השני'.

ועי' אג"ק ח"ב ע' ט וז"ל "אף דאסור להוסיף בבניי ביהמק"ד בכל אופן משום דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל – במקום גדר, ועל אכו"כ מצוה, מותר (סוכה נא, ב). והוא כשיטה השני'.

ו. עפ"י יש לבאר דברי הרבי בלקו"ש ח"י"ח ע' 276 הע' 39, שכותב, די"ל בדוחק בדעת הרמב"ם דאפשר להקריב קרבנות גם בזמן הגלות.¹⁴

והנה בפשטות ה' נראה לומר, שהכוונה היא, שיקריבו קרבנות בזה"ג – ע"י שימצאו מקום המזבח. וה"דוחק" בזה הוא¹⁵, כי דוחק לומר שימצאו מקום המזבח בלקו"ש ח"ח שם בזמן הגלות,

אבל לפי הנ"ל שהכוונה היא, שיקריבו קרבנות בזה"ג גם בלא למצוא מקום המזבח, משום דהמצוה דהקרבנות – דוחה החיוב של כיוון מקום המזבח¹⁶. והדוחק הוא, כי פרט זה לא מצינו מפורש ברמב"ם דבדיעבד מותר להקריב קרבנות בלא לכוון למקום המזבח¹⁷.



ובהקדמה, דהנה בלקו"ש חל"ו (שם ע' 137 הע' 12) מביא מהתוס' רא"ש (שיטה מקובצת על הגמ' דב"ב שם) שמק' שכדי לקיים דברי הכתוב גדול יהי' כו' יכלו להגדיל גם האורך והרוחב של ההיכל. ומתרץ התוס' רא"ש: "ויש לומר דהא לא מצי עבדי, דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל והכי אמרינן בזבחים בפרק קדשי הקדשים שלא היו יכולים להרחיב המזבח אי לאו דאשכחו קרא ודרוש אבל בגובה יכלו להוסיף משום דכתיב גדול וכו' אבל באורך ורוחב לא יוכלו להוסיף מהאי קרא משום דלא יוכלו לשנות הקרקע שנתקדש כבר לאולם לעשותו היכל וכן מעזרה למזבח אי לאו דאשכחו קרא אבל בגובה יכלו להוסיף מהאי קרא".

וצריך לומר בפירוש דברי התוס' רא"ש, שאין כוונתו לומר שאסור להוסיף על שטח ההיכל כו' משום דצריך מלך ונביא כדי להוסיף על קדושת ההיכל (כמ"ש הערוה"ש יג, ג, ע"פ הירושלמי סנה' פ"א ה"ג, הובא ברמב"ם הערוך הל' ביהב"ח פ"ו הי"א) דא"כ אי"מ ראשית דבריו שכותב "דהא לא מצי עבדי דכתיב הכל בכתב כו'" (ולמעשה, שגם הרמב"ם לא הביא דברי הירושלמי שהביא הערוה"ש). אלא ודאי כוונתו היא, שכדי לקיים דברי הכתוב שגדול יהי' כו' אין לשנות במדת השטח של האולם וההיכל, כי במדות השטח יש חילוקים במדרגות הקדושה כו', לכן האיסור לשנות במדותיהם משום הכל בכתב כו' חמורה יותר, לכן יש לקיים דברי הכתוב שגדול יהיה כו' – במדת הגובה.

לפ"ז י"ל שעד"ז הוא גם הכוונה בדברי המאירי, דכיון שטח המקום הוא עיקר בבנין המקדש (עי' לקו"ש חל"ו ע' 127 ואילך), לכן יש לקיים דברי הכתוב גדול יהי' כו' במדת הגובה ולא במדת השטח. ועפ"ז אין קושי' על המאירי מהגמ' דעירובין וחולין.

14 והוא דלא בס' מגדל דוד קונט' א אות כט דלדעת הרמב"ם א"א להקריב קרבנות בזה"ג, ועי' לקו"ש ח"ב ע' 220 הע' 32.

15 לבד מה שכתבו האחרונים בזה, דצריך כהן מיוחס, ולטהר מטומאת זיבה, ואין הציץ מרצה אלא כשהוא על מצח הכה"ג וכו' וכו', עי' קונ' דרישת ציון בשו"ת שאילת דוד וס' מגדל דוד קונט' א' אות נ"ה ואילך.

16 כ"כ בס' יריעות שלמה, ועי' בזה בשו"ת שאילת דוד שם מאמר ראשון אות א' קטע הב', ובהמציין בזה במהדורות פרנקל בס' המפתח.

17 כ"כ בשאלת דוד שם.

שכינה מדברת מתוך גרונו של משה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

עיין בספר "הגות בפרשיות התורה" להרב יהודה נחשוני, שהביא מחלוקת בין המהר"ל מפראג ובין הרבי נשיא דורנו (מתוך לקו"ש חי"ט פ' דברים) ע"ד הענין של שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, עיין שם שכתב "נחזור לקביעתו של מהר"ל מפראג הנ"ל, שבארבעת הספרים הראשונים דיברה שכינה מתוך גרונו של משה, ואילו בספר דברים היה משה שליח ככל הנביאים. האדמו"ר מליובאוויטש בשיחותיו משנת תשכ"ד הולך בכיוון שונה לגמרי. הוא מציין דברי רש"י ז"ל במגילה לא ד"ה משה, שלגבי ארבעת הספרים מופיע משה כשליח בלבד, אולם במשנה תורה – אומר האדמו"ר מליובאוויטש – התלבשה שכינה בהגשותיו של משה, והתאחדה איתו, בבחינת מדברת מתוך גרונו. והזה הפירוש בחז"ל, כי משה אמר "מפי עצמו", משה מדבר במשנה תורה בגוף ראשון "ונתתי" מטר, ו"נתתי" עשב בשדך, כיון שהשכינה אמרה זאת מתוך גרונו. דעה זו מנוגדת כמובן לדעה דלעיל, אולם מצאתי כיוון זה בזוהר הקודש ויקרא, וזה לשונו: "קלות שבמשנה תורה מפי עצמו אמרן, מעצמו לא תנינן אלא מפי עצמו, הללו מפי הגבורה והללו מפי עצמו, מפי האי קול דאחיד ביה". מפורשת דעת הזוהר, שמשה אמר את הדברים לא כשנעתק ממנו הדיבור, אלא הדיבור יצא מתוך גרונו, בניסוח של גוף ראשון. לפי זה לא מובן לי, למה אומרים חז"ל שמותר להפסיק בקללות שבמשנה תורה אחרי שמשה אמרן "מפי עצמו", הלא מפי עצמו הוא שלב עליון של התלבשות בגוף ראשון וערכו גדול ביותר? – ועצ"ע. עכ"ד שם.

וכנראה נעלם מהרב נחשוני כוונת הרבי בשיחה זו. הן אמת מה שכתב שלפי דברי רבינו יש מעלה במה שהשכינה מתלבשת (בתוך שכלו) וגרונו של משה, אבל ביחד עם זה כדי שהשכינה תרד להתלבש בתוך (שכלו) וגרונו של משה, צריכה היא להתצמצם צמצומים רבים, וכמו שמצינו הלשון אצל הארון ש"צמצמם שכינתו בין בדי הארון", וכמבואר בכמה מקומות בחסידות (לדוגמא: תורה אור פ' תרומה). וכל זה במשנה תורה, אבל לא מצינו צמצום כזה בארבעת ספרים הראשונים, ועל כן אסור להפסיק בהקללות בויקרא, מה שאין כן בהקללות שבמשנה תורה¹.



(1) הערת המערכת: ראה לקו"ש חל"ו ע' 42 שכתב כן בהדיא.

ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה*

ד"ר יהונתן אדלר

באלטימאר, מרילנד

איתא בגמ' פסחים (ג, ע"ב) "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עיקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר [נח ז, ח] מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה". ומבואר בלקו"ש ח"י ע' 24 ואילך, שמה שהתורה מדברת בלשון מעוקם ונקי' במקום לשון מגונה וקצרה הוא דוקא בסיפורי התורה, אבל בההלכות שבתורה מוכרח לכתוב הפסק דין בלשון ברור, אפי' אם תהי' לשון מגונה. אלא שאם הגנות (כמו הטומאה) אינו חלק מהדין הנפסק באותו פסוק (אלא חלק מהגדון - "חלק הסיפורי שבהלכה"!), אז גם בההלכות מאריכה התורה ומעקמת בלשונה, כדי לדבר בלשון נקי'.

ועפ"ז יש לעיין בל' הכתוב בפ' קרח (יח, טו) "אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה". שהדין הנפסק כאן הוא הציווי על מעשה הפדיי', וא"כ מ"ש "בכור הבהמה הטמאה" הוא הגדון, שאינו צריך להיות בלשון ברור. ולפ"ז צריך ביאור, דהוה ל' למימר בלשון נקי' (אע"פ שארוכה יותר) - "בכור הבהמה הלא טהורה" וכיו"ב. ואף את"ל שמאיזה טעם רצה להורות כאן גם בהגדון בלשון יותר ברור, הרי מצות פדיון בכור בהמה טמאה הוא רק בפטר חמור בלבד, ולדבר בל' ברור הול"ל "ואת בכור החמור תפדה".

והי' נראה ליישב ע"פ שיטת המהרש"א (פסחים שם) שמביא בלקו"ש הנ"ל, סעיף ו' - שאין עדיפות בלשון נקי' וארוכה על לשון קצרה ומגונה, אלא מעלות שניהם שווים, ולכן כשהתורה אינה עסוקה בפסקי דינים בלשון ברור היא מספרת לפעמים באחד מהם, ולפעמים בהשני. אלא שלכאורה אי אפשר לומר שכאן בחרה התורה בל' קצרה במקום ל' נקי', כי גם לדבר בל' קצרה הול"ל "ואת בכור החמור תפדה".

והנה בספרי על הפסוק (סי' קיח) איתא: "אך פדה תפדה, זהו שנשאלה בכרם ביבנה לפני חכמים בכור שמת מהו שיהיו הבעלים חייבים לפדותו ולהאכילו לכלבים. דרש ר' טרפון, אך פדה תפדה, אותו אתה פודה אי אתה פודה את החיה ואת המתה, פודה אתה את הטמאה ואי אתה פודה את הטהורה. אך פדה תפדה,

(*) לע"נ אמי מורתי מרת חי' הדסה בת מאיר משה הכהן הכ"מ - נפטרה כ"ח כסלו, תשע"ג.

(1) ל' לקו"ש הנ"ל, ע' 27.

שומע אני אף שאר בהמה במשמע, ת"ל ופטר חמור תפדה בשה, חמור אתה פודה ואי אתה פודה בכור כל שאר בהמה טמאה. ופטר חמור תפדה בשה, ושאר כל בהמה טמאה בכסות וכלים, ת"ל עוד במקום אחר ופטר חמור תפדה בשה, בשה אתה פודה אבל אי אתה פודה בכסות וכלים. אם כן מה ת"ל אך פדה תפדה, אם אינו ענין שפודים בהמה טמאה, תנהו ענין שמקדישים בהמה טמאה לבדק הבית וחוזרים ופודים אותו מהקדש בדק הבית". ועד"ו איתא במכילתא פ' בא (פי"ח).

ולפי לימוד זה דתנהו לענין בדק הבית, מובן למה לא נאמר "בכור החמור", כיון שמדובר בדין השייך לכל בהמות הטמאות. אבל עדיין צריך ביאור, למה לא נאמר "בכור הבהמה הלא טהורה", כי גם לפי לימוד זה הדין הנפסק כאן הוא הציווי על מעשה הפדיי', ומ"ש "בכור הבהמה הטמאה" הוא הנדון, שאינו צריך להיות בלשון ברור. וגם כאן אי אפשר לומר שזהו כדי שגם הנדון יהי' בלשון ברור, כי גם אחר שנאמר בלשון "הבהמה הטמאה" אין הדין ברור כלל, שהרי מלשון הכתוב משמע בפירוש שמדובר רק אודות בכור, ולפועל מדובר אודות הקדש ופדיון כל בהמה טמאה (שרובם אינם בכורות) מבדק הבית.

אלא שלכאורה י"ל ע"פ שיטת המהרש"א הנ"ל, שכיון שאין התורה עסוקה כאן בפסק דין בלשון ברור (כנ"ל), לכן בחרה לדבר כאן בלשון קצרה ומגונה (מאיזה טעם), במקום לשון נקי' וארוכה, כיון ששניהם שווים.

אמנם, בסעיף ז' שבלקו"ש הנ"ל, כשמבאר ענין הזהירות מלשון מגונה ב"חלק הסיפורי שבההלכה" – שכן"ל הל' "בכור הבהמה הטמאה" הוא מסוג זה – לכאורה ביאר שלא כשיטת המהרש"א, וז"ל: "כשהמדובר בטומאתו הוא לא בתור פסק הלכה בזה – צריך למנוע מלהוציא מפיו "דבר מגונה", כיון שזהו חלק הסיפורי שבההלכה" – דמשמע שתמיד צריכים לדבר בזה רק בלשון נקי' אפילו אם תהי' ארוכה יותר, ע"ש בהמשך הסעיף.

וא"כ נשאלת השאלה, למה לא נאמר "בכור הבהמה הלא טהורה".



חסידות

ת"ר אלף נשמות כנגד מה?

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בספר מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ו ח"ב עמוד תריא (הנחת מהרי"ל מד"ה לתת נקמת הוי' במדין): "וזהו החלצו מאתכם על מדין לתת נקמת הוי', כי כל אדם צריך לעמוד ב מלחמה בעד שם הוי' המורה על יחוד, אלף למטה לכל מטות, מטה כלפי חסד, ת"ר אלף נשמות כנגד ת"ר אלף חשבה, ויש י"ב שטים ששם עליה וא"ו למעלה כו' וד"ל".

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ע מה פירוש "ת"ר אלף חשב"ה".

ובפשטות תיבת חשב"ה היא ראשי תיבות "חסד שבחסד", והכוונה לרמוז לענין שנתבאר בפרטיות לעיל שם בהנחת אדמו"ר האמצעי, סוף ע' תקצח ואילך, ששרש הנשמות הוא מו' קוין, וכל או"א כלול מק' אלף "כי חסד שבחסד כלול מי' כו' עד שכללותם ס"ר".

ולפי זה, מלבד זאת שלכאורה צ"ל סימן ר"ת (גרשיים) על תיבת חשב"ה, חסד גם ההמשך, שהרי אין זה רק במדת החסד אלא גם בשאר המדות, ובאם אין כאן השמטת טעות הדפוס, לכאורה רשימת מהרי"ל היא בקיצור וברמז.



"וזה כל האדם ותכלית בריאתו כו' להיות לו דירה זו בתחתונים"

הנ"ל

מבואר בתניא פל"ג שההתבוננות בביטול כל הנבראים למקורם משום שנמצאים בתוך מקורם כמשל האור המאיר בתוך כדור השמש מביאה לידי שמחה, משום שזה כל האדם להיות דירה זו בתחתונים.

והעירני ח"א, דלכאורה הענין צריך ביאור: משמעות הענין לכאורה, שעצם ההכרה וה"אמונה" בדבר זה שכל אדם וכל המציאות כלולה במקורה באלקות, זה

גופא הוי דירה בתחתונים. ולא זו בלבד אלא שעיקר התכלית והכוונה היא "דירה זו בתחתונים". ועוד זאת מוסיף, שענין זה מבואר "לקמן באריכות". אך לכאורה לקמן בפרק לו ואילך, לא מצינו שעצם האמונה ביחוד הוי' וביטול הנבראים במקורם, הוי כבר דירה בתחתונים שהוא תכלית בריאת האדם.



לשון "אמונה זו" בתניא פל"ג

הנ"ל

בתניא פל"ג, לאחר שמבאר ענין ההתבוננות ביחוד ה' וביטול כל הנבראים במקורם, כותב אודות השמחה שבאה על ידי "אמונה זו", ובשיעורים בספר התניא (עמוד 392) בשוה"ג הובאה הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע, ובה ג' ביאורים מדוע נק' אמונה, והביאור השני הוא "שאפילו הענין דאחדות השם האמיתית הוא באמונה אצל כאו"א (עיין ס, ב. קמא, ב)".

והנה מה שמציין הרבי לתניא דף ס ע"ב, לכאורה הכוונה למ"ש שם ש"כל ישראל מאמינים בני מאמינים בלי שום חקירת שכל אנושי ואומרים אתה הוא עד שלא נברא העולם", שזהו ענין אחדות ה' שאין עוד מלבדו. אך מה שציין הרבי לדף קמא, ב (והוא באגה"ק סוף סימן כה) צ"ב, דשם איתא שמקרא מלא דיבר הכתוב "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה', שאין מקרא יוצא מדי פשוטו, וגם היא אמונה פשוטה. . לידע איך הוא מלא כל הארץ", מה זה שייך לענין האמונה באחדות ה'? ומשמע שהרבי מפרש שהאמונה הפשוטה בענין מלא כל הארץ כבודו היא שאין עוד מלבדו כמבואר בתניא פל"ג. והדבר צריך ביאור.



הערה בתניא פל"ח

הרב ברוך שלום דיווידסון

תושב השכונה

בלקוטי אמרים פרק ל"ח מבאר אדה"ז מה שאמרו ש"תפלה או שאר ברכה בלא כוונה הן כגוף בלא נשמה" ומבהיר, "ולא שדביקות המחשבה ושכל האדם בו ית' היא מצד עצמה למעלה מדביקו' קיום המצות מעשיו' בפועל ממש כמ"ש לקמן אלא מפני שזהו ג"כ רצונו ית' לדבקה בשכל ומחשבה וכוונת המצות מעשיו' ובכוונ' ק"ש ותפלה ושאר ברכות והארת רצון העליון הזה המאירה ומלוכשת בכוונה זו היא גדולה לאין קץ למעלה מעלה מהארת רצון העליון המאירה

ומלובשת בקיום המצות עצמן במעשה ובדבור בלי כוונה כגודל מעלת אור הנשמה על הגוף שהוא כלי ומלבוש הנשמה כמו גוף המצוה שהוא כלי ומלבוש לכוונתה", עיי"ש באריכות.

ויש לעיין בדבריו הק', מה שציין שיתבאר "לקמן" ש"לא שדביקות המחשבה ושכל האדם בו ית' היא מצד עצמה למעלה מדביקו' קיום המצות מעשיו' בפועל ממש": לאן ולאיזה פרק אליו מכוון אדה"ז.

וכן הקשה ב'תניא בצירוף מ"מ, ליקוט פירוש, שינוי נוסחאות' (חיטריק) בצינו על המילים "כמ"ש לקמן" בשם הרה"ג הרה"ח רשד"ב זיסלין: "צ"ע ועי' ספ"מ. אגה"ק כט".

והנה ב'מ"מ, הגהות והערות קצרות' שברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא כאן, כותב רבינו "כמ"ש לקמן (ע"ל פ"מ ולעיל פל"ז)".

ובפענוחים הביאו המו"ל בשוה"ג: בפ"מ (נד, ב ואילך), ש"באותיות . . של דברי תורה ותפלה (בלא כוונה) . . ההארה . . היא בבחי' צמצום עד קצה האחרון מאחר שהקול והדבור הוא גשמי, אבל בתפלה בכוונה ותורה בכוונה לשמה . . מאיר ומתגלה אור א"ס ב"ה . . בהארה גדולה לאין קץ כו". ובפל"ז (מט,א), ש"ת"ת כנגד כולם . . מפני שת"ת היא דבור ומחשבה שהם לבושים הפנימיים וכו".

אבל לכאורה צ"ב, הרי התוכן שצינו המו"ל מפרק מ' ופל"ז אודות מעלת הכוונה והמחשבה הוא ההיפך ממה שבא אדה"ז לומר "ולא שדביקות המחשבה ושכל האדם בו ית' היא מצד עצמה למעלה מדביקו' קיום המצות מעשיו' בפועל ממש" אודותיו כתב "כמ"ש לקמן".¹

וב'שיעורים בספר התניא' פירש על שורה זו: "שהדביקות בהקב"ה, בנפשו של יהודי, על ידי קיום מצוות מעשיות, היא דביקות כזו שאומרים עליה "קדשנו במצוותיו", שזה, למשל, כמו כשמקדשים אשה להתאחד אתה ביחוד גמור - כך הוא יחודו של יהודי עם הקב"ה על ידי קיום מצוות. יחוד זה אינו נעשה בכוחו ועבודתו של יהודי בלבד, שכן, בעבודתו העצמית בלבד, לא היה אף פעם מגיע לדביקות כזו בהקב"ה; אלא יש בכך משום צדקה וחסד מהקב"ה שציוונו לקיים

1) ואולי המו"ל הבינו שכוונת אדה"ז כאן הוא לומר שבאמת יש מעלה בדביקות המחשבה מצד עצמה ומעלה זו יתבאר לקמן, אלא שאין כאן מקומו, וע"ז הם ציינו לתוכן מפרקים ל"ז ומ' שמשמע שאכן יש מעלה לדביקות המחשבה מצד עצמה, אבל לכאורה אין זה פירוש הפשוט, ואדרבה, משמע מכאן שהמעלות שיש לדביקות המחשבה שנתבארו באותם המקומות, וכן בפרק זה עצמה, אינם מצד עצמה אלא "ההארה אינה שוה בבחינת צמצום והתפשטות" (ל' אדה"ז בפרק זה), ובפעולתם על האדם (פל"ז), אבל לא שיש מעלה לדביקות זו מצד הרצון העליון "שבשתייהן במצוה ובכוונתה מלובש רצון אחד פשוט בתכלית הפשיטות".

מצוות, ובכך גופא נתן בנו הכוח להתייחד ולהתאחד אתו יתברך על ידי המצוה. הרי, מובן, שהעבודה של דביקות, במחשבה ושכל, בכוונת המצוות או בשאר ענינים הנזכרים, אי אפשר שתהיה לה מעלה עליונה יותר מהדביקות בקיום המצוות, הבאה, כאמור, בנתינת כוח מהקב"ה."

אבל למרות שכנים הדברים ע"פ מה שכתוב בפרק מ"ו "וזה"ש אשר קדשנו במצותיו שהעלנו למעלת קודש העליון ב"ה שהיא קדושתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו וקדושה היא לשון הבדלה מה שהקב"ה הוא מובדל מהעולמות והיא בחי' סובב כל עלמין מה שאינו יכול להתלבש בהן. כי ע"י יחוד הנפש והתכללותה באור א"ס ב"ה הרי היא במעלת ומדרגת קדושת א"ס ב"ה ממש מאחר שמתייחדת ומתכללת בו ית' והיו לאחדים ממש, "אבל לכאורה קשה לפרש שלשורות אלו ציין אדה"ו באמרו שלקמן יתבאר השלילה שאין "דביקות המחשבה ושכל האדם בו ית' ..מצד עצמה למעלה מדביקו' קיום המצות מעשיו' בפועל ממש", שאינו מוזכר כלל בפרק מ"ו.

אלא הנראה בזה בדא"פ הוא שמ"ש רבינו ב'מ"מ, הגהות והערות קצרות' "ע"ל פ"מ ולעיל פל"ז" כוונתו הוא למ"ש לקמן בפרק מ': "ובזה יובן היטב הא דדחילו ורחימו נקראי' גדפין ד"מ. . כי כמו שכנפי העוף אינם עיקר העוף ואין חיותו תלוי בהם כלל כדתנן ניטלו אגפיה כשרה והעיקר הוא ראשו וכל גופו והכנפיי' אינם רק משמשים לראשו וגופו לפרחא בהון וכך ד"מ התורה ומצות הן עיקר היחוד העליון ע"י גילוי רצון העליון המתגלה על ידיהן והדחילו ורחימו הם מעלים אותן למקום שיתגלה בו הרצון אור אין סוף ברוך הוא והיחוד שהן יצירה ובריאה.. ובפרק ל"ז בסופו "ואעפ"כ ארז"ל לא המדרש עיקר אלא המעשה והיום לעשותם כתיב ומבטלין ת"ת לקיום מצוה מעשיית כשא"א לעשותה ע"י אחרים משום כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעוה"ז להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא לאהפכא חשוכא ונהורא וימלא כבוד ה' את כל הארץ הגשמית דייקא וראו כל בשר יחדיו", שבב' מקומות אלו מפורש להדיא המעלה שיש בדביקות שבמצוות מעשיות על המצוות שבמחשבה (פל"ז) ועל הדחילו ורחימו – כוונת המצוות (פ"מ).



רמב"ם

הביטוי "דת האמת" בספר משנה-תורה להרמב"ם¹

הרב חיים רפופורט

רב ומו"ץ – לונדון, אנגליה

א. בששה מקומות² בספרו 'משנה תורה' השתמש הרמב"ם בהביטוי "דת האמת"³ ואלו הם:

(א) ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד, מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו, בימי תרח ומלפניו, כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודה זרה, ומסיים בדת האמת, שקרבנו המקום לו⁴ והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו⁵.

(ב) ברמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ה ה"א: חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה, שהצדקה סימן לצדיק⁶ [י] זרע אברהם אבינו, שנאמר (פ' וירא יח, יט), 'כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו' לעשות צדקה'.⁷ ואין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה, שנאמר (ישעי' נד, יד), 'בצדקה תכונני'. ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה, שנאמר (ישעי' א, כז), 'ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה'.

(1) כל מקום שציינתי לשינויי גירסאות בדברי הרמב"ם בספר משנה תורה הוא ע"פ 'ילקוט שינויי נוסחאות' אשר ברמב"ם מהדורת שבתי פרנקל.

(2) ואולי בשבעה – ראה רמב"ם הל' סנהדרין פכ"ד ה"י (הובא לקמן בפנים ס"ב).

(3) בלקו"ש חל"ד עמוד 211 הערה 2 העיר כ"ק אדמו"ר זי"ע: צריך חיפוש מקור הלשון "דת האמת". ובקרא (אסתר ג, ח) "דתיהם שונות" לשון רבים – היינו שבלשון תורה מצינו ל' "דת" רק בפ' "מנהג" (ראה תרגום לאסתר שם) [משא"כ בתושבע"פ – ראה סוכה (בסופה) "המירה דתה", פסחים (צו, א) בו (פסח) המרת דת פוסלת", פדר"א רפמ"א "דת אבותינו"].

– לע"ע לא מצאתי ל' זה בספרים שלפני הרמב"ם. ובכוזרי (מ"ד, ג. מ"ה, כ, כג) – תרגום ר' יהודה אבן תיבון (שבנו ר' שמואל תרגם המו"נ כו' בזמן הרמב"ם) – נמצא "דת האמתית". עכ"ל רבינו זי"ע.

(4) יש גורסים "לעבודתו". וראה לקו"ש ח"י עמוד 83 הערה 43.

(5) יש גורסים "לייחדו".

(6) ראה 'ילקוט שינויי נוסחאות' הנ"ל. ואולי צ"ל: לצדיקים.

(7) ראה 'ילקוט שינויי נוסחאות' הנ"ל. והשוה לשון הטור, יורה דעה סימן רמז: "וכל הזהיר בה מעידה עליו כי הוא זרע ברך ה', דכתיב, למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו לעשות צדקה ומשפט".

(ג) ברמב"ם הלכות חגיגה פ"ג ה"א: מצות עשה להקהיל כל ישראל, אנשים ונשים וטף, בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל, ולקרות באזניהם מן התורה, פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת.

(ד) ברמב"ם הלכות חגיגה שם ה"ו: ומי שאינו יכול לשמוע, מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטוו בה, ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל.

(ה) ברמב"ם הלכות מלכים פ"ד ה"י: כל הארץ שכובש הרי היא שלו, ונותן לעבדיו ולאנשי המלחמה כפי מה שירצה ומניח לעצמו כפי מה שירצה, ובכל אלו הדברים דינו דין. ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהי' מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק,⁸ ולשבור זרוע הרשעים, ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר (שמואל-א ח, כ), 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו'.

(ו) ברמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"א: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית, אלא, עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעי' (יא, ו), 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ', משל וחיידה⁹. ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי אומות העולם¹⁰ המשולים כזאב ונמר, שנאמר (ירמ' ה, ו), 'זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם', ויחזרו¹¹ כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו¹², אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל¹³, שנאמר (ישעי' שם, ז; סה, כה) 'זארי' כבקר יאכל תבן'.

(8) יש גורסים "למלאות כל העולם צדק".

(9) השווה הל' יסודי התורה פ"ז ה"ו: "שכל הנביאים כו' רואים מה שהם רואים במשל וחיידה". ואכ"מ להאריך.

(10) ראה גם מורה נבוכים ח"ג פ"א. וראה לקמן הערה 70.

(11) כלומר 'שישתנו' למוטב ויתנהגו ע"פ דת האמת. - וע"ד לשון הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ט: "מומר [י"ג משומד] לכל התורה [כולה] כגון החזורים לדתי העובדי כוכבים [י"ג: החזור לדתי הגוים] בשעה שגוזרין גזרה [י"ג שמד] וידבק בהם". ובהל' איסורי ביאה פ"ג ה"ט: "שמא מן הפחד חזרו . . . שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החזור מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק".

וראה גם הל' ע"ז פ"א ה"ג: ["וחזרו ללמוד מעשיהן"]; הל' ברכות פ"ט ה"ג ["עד שחזר ריחו נודף"]; הל' שבת פ"ח ה"ה ["וחזר כשיעור . . . וחזר פחות מכשיעור"]; הל' אישות פכ"ה ה"א ["שחזר ללקט צואת כלבים"]; הל' גירושין פ"י ה"ד ["שחזר הגוי ונתגייר"]. וראה גם שו"ת הרמב"ם סו"ס קמט. ועוד.

(12) ע"פ לשון הכתוב ישעי' שם יא, ט: "לא ירעו ולא ישחיתו". וראה מו"נ שם.

(13) יש גורסים "בישראל".

וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח, הם משלים. ובימות המלך המשיח יודע לכל¹⁴ לאי זה דבר הי' משל, ומה ענין רמזו בהן.

כוונת הביטוי בהשקפה ראשונה

ב. וכאן הבן שואל: מהו המכוון בביטוי מיוחד זה, "דת האמת"?

לכאורה התשובה פשוטה: "דת האמת" פירושו 'דת ישראל', דהיינו כל התורה והמצוה אשר נתן ה' לישראל עמו.¹⁵

סמוכין להבנה זו יש להביא ממ"ש הרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ד ה"י¹⁶ על דבר ההנהגה הראוי' להדיינים, וז"ל: "ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ואל יהי' כבוד הבריות קל בעיניו, שהרי הוא דוחה את לא תעשה של דבריהם¹⁷, וכל שכן כבוד בני אברהם יצחק ויעקב¹⁸ המחזיקין בתורת האמת, שיהי' זהיר שלא יהרס כבודם". והנה יש גורסים (במקום "המחזיקין בתורת האמת") "המחזיקין בדת האמת", ולפי גירסא זו נראה מפורש שהכוונה ב'דת האמת' היא התורה ומצוותי' שמחזיקין בהן בני אברהם יצחק ויעקב.¹⁹

פירוש המלות "דת האמת"

ג. ולמה נקראת תורתנו הקדושה בשם 'דת האמת'?

בפשטות יש לומר, כי המלה 'אמת' בהביטוי 'דת האמת' מתאר את ה'דת', כלומר שהיא (דת) אמת בניגוד לשקר²⁰. והיינו ש'דת' זו שהיא תורת משה "הגיעה

(14) ראה רמב"ם הל' מלכים שם ה"ב: "כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו".

(15) ראה גם "הערות על 'תיקונים' מגמתיים בכתבי הרמב"ם", (גדפס בספר היובל 'בדרכי שלום - עיונים בהגות יהודית', הוצאת בית מורשה, ירושלים תשס"ז, עמוד 255 ואילך), הערה 25.

(16) הו"ד כצורתם בטור חושן משפט סימן ב.

(17) ראה רמב"ם הל' שבת פכ"ו ה"ג; הל' אבל פ"ג הי"ד. וראה גם הל' כלאים פ"י הכ"ט.

(18) ראה גם הל' סנהדרין פכ"ה ה"ב: "אסור לו לנהוג בהן קלות ראש אע"פ שהן עמי הארץ וכו' אע"פ שהן הדיוטות ושפלים, בני אברהם יצחק ויעקב הם וצבאות השם שהוציא מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה". וראה גם הל' מתנות עניים פ"י הי"ז.

(19) עוד סמוכין לפירוש זה יש אולי להביא מלשון הרמב"ם בסוף הל' תשובה (פ"ה ה"ב), שם מתאר את העובד ה' מאהבה כ"עוסק בתורה ובמצוות . . . עושה האמת מפני שהוא אמת". הרי שהתנומ"צ נקראים אמת.

(20) 'שקר' במשמעות 'דבר שהוא היפך המציאות', וע"ד 'נביא שקר', 'שבועת שקר'; "עדות שקר" וכיו"ב - ביטויים השגורים בספר 'משנה תורה'. [ולהעיר גם מלשון הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ג ה"ח) ע"ד דיין: "ומי עתיד להפרע ממנו אם נטה מקו האמת"].

עליו כולה מאת ה'. . הכל מפי הגבורה והכל תורת ה' ²¹ תמימה, טהורה, קדושה, אמת ²², "אמת שאין בו דופי" ²³.

ואע"פ שאין ראי' לדבר, סמוכין לכך יש להביא ממ"ש הרמב"ם באגרתו להרב עובדי' הגר, ²⁴ שם מתאר הרמב"ם את הגר צדק בזה הלשון: "אדם שהניח אביו ומולדתו ומלכות עמו כו' והבין בעין לבו ובא ונדבק באומה זו וכו', והכיר וידע שדתם דת אמת וצדק, והבין דרכי ישראל, וידע שכל הדתות גנובות מדתם, זה מוסיף וזה גורע, זה משנה וזה מכוב ומחפה על ה' דברים אשר לא כן, ²⁵ זה הורס יסודות וזה מדבר תהפוכות, והכיר הכל, ורדף אחר ה' ועבר בדרך הקדש ונכנס תחת כנפי השכינה ²⁶, ונתאבק בעפר רגלי משה רבינו רבן של כל הנביאים ע"ה".

הרי שהגדיר הרמב"ם את היהדות כ"דת אמת וצדק" בניגוד לדתות אחרות המכזבות ומשקרות ²⁷, הגנובות והמהפכות.

התיבות "דת האמת" ניתנות גם להתפרש כמתארות את הדת המורה לנו את דרך האמת והישר. ²⁸ 'אמת' בנדו"ד פירושו 'דבר חכמה' בניגוד לדברי שטות שאין

(21) ואולי יש לומר שהביטוי "דת האמת" רומז גם לנותן התורה, שהוא 'אלקים אמת' [וכאילו נאמר 'דת אלקי האמת'], וכמ"ש הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"א ה"ד) "הוא שהנביא אומר (ירמ' י, י"ד) וה' אלקים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתנו, והוא שהתורה אומרת (פ' ואתחנן ד, לה) אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו".

ולתעיר גם מזה שהקב"ה נקרא (הל' תשובה פ"ו ה"ג; הלכות ברכות פ"ה ה"ג ואילך) "דיין האמת". וראה גם מורה נבוכים ח"ב פמ"ז: "לא ירצה לו ית' כי אם האמת, ולא ישנא כי אם השקר . . . ואמר (ישעי' מה, יט) אני ה' דובר צדק".

(22) כלשון הרמב"ם בפירוש המשנה סנהדרין פ"י מ"א.

(23) לשון הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"ח ה"א.

(24) תשובות הרמב"ם (מהדורת פריימאן, תל אביב תרצ"ד) סימן שסט; תשובות הרמב"ם (הוצאת 'מקצי' נרדמים' ארץ ישראל תש"ך), 'סימן תמוח (עמוד 728).

(25) השווה רמב"ם הל' מעילה פ"ח ה"ח: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו . . . שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם . . . וכמה ה' דוד המלך מצטער מן המינים ומן העכו"ם שהיו משיבין על החוקים, וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר שעורכין לפי קוצר דעת האדם, ה' מוסיף דביקות בתורה, שנאמר (תהלים קיט, טט), טפלו עלי שקר זדים אני בכל לב אצור פקודיך, ונאמר שם (פסוק פו) בענין, כל מצותיך אמונה שקר רדפוני עזרני".

(26) ראה המצויין לקמן בהערה 61.

(27) ראה גם רמב"ם הל' מלכים ספ"א ע"ד הנוצרים והישמעאלים שבימות המלך המשיח ידעו "ששקר נחלו אבותיהם ושנביאיהם ואבותיהם הטעום".

(28) להעיר גם מלשון הרמב"ם הל' רוצח פי"ב הי"ד: "עוברי עבירה שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאוות לבו".

להם שום ערך²⁹, ובסגנון הרמב"ם עצמו: אמת בניגוד להבל³⁰. התומ"צ ה"ה "דת אמת" כי על ידי התורה ומצוותי "הצילנו [הקב"ה] מלמשש בחשך וערך אותנו נר ליישר המעקשים ואור להורות נתיבות היושר"³¹, כי "רוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה, לתקן הדעות וליישר כל המעשים"³².

יתכן גם ששני הפירושים הנ"ל נכונים הם גם יחד, ו"דת האמת" פירושו ה'דת' שניתנה באמת מאת ה', ושהיא מורה לנו את דרך האמת'.

ובעומק יותר נראה להציע, שהמלה 'דת' בהיטוי 'דת האמת' זה, מורה לא רק על מצוות וחוקי התורה לכל פרטיהם ודקדוקיהם³³, כי אם גם, ובעיקר, על האמונות ודיעות האמיתיות³⁴ המהוות את הבסיס והתשתית להדת - בלשון הרמב"ם: "יסודי הדת"³⁵ עיקר [י] הדת³⁶ – מתחיל מ"יסוד היסודות", "העיקר

(29) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ו: "החכמים ובעלי דעה ידעו שכל הדברים האלו דברי הבאי והבל הם ואין בהם תועלת". וברמב"ם הל' תפילין פ"ד הכ"ה: "אינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק".

(30) ראה רמב"ם הל' תשובה - הו"ד בהערה הקודמת. וראה גם לשון הרמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ד: "אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל . . . דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". [להביטוי 'הבלי הזמן' - ראה גם הל' יסודות פ"ז ה"א; הל' תשובה פ"ג ה"ד ופ"ט ה"א; הל' מזוזה פ"ז ה"ג. ואכ"מ].

וברמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ט כתב: "דברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות . . . כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת וכו' אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן". - בהלכה זו צירף הרמב"ם את שתי משמעויותיו של התיבה "אמת" והרכיבם זב"ז: אמת בניגוד לשקר וכזב, ואמת בניגוד להבל ושטות.

(31) לשון הרמב"ם הל' שחיטה פ"ד ה"ז.

(32) לשון הרמב"ם הל' תמורה פ"ד ה"ג. ומסיים שם: "וכן הוא אומר (משל כב, כ-כא) הלא כתבת לי שלשים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרי אמת לשולחך".

(33) דת במובן 'דין' ו'משפט' - ראה רמב"ם: הל' יום טוב פ"ו ה"ט ("כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם כו"); הל' סנהדרין פכ"א ה"ה ("אין בנו כח להעמיד משפטי הדת על תלם"); שם פכ"ד ה"ו ("לגדור פרצות הדת"); הל' ממרים פ"א ה"א ("חייב לסמוך מעשה הדת עליהן"); שם ה"ב ("התקנות והגזירות כו' כדי לחזק הדת"); שם פ"ב ה"ד ("לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה").

ולהעיר גם מרמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ז: "מלכי ישראל גזרו חכמים שלא ידון וכו' מפני שלבן גס בהן ויבא מן הדבר תקלה והפסד על הדת".

(34) ראה גם רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד: "שואלין הצדיקים והנביאים בתפלתם מאת ה' לעזרם על האמת . . . כלומר, אל ימנעוני חטאי דרך האמת שממנה אדע דרכך ויחוד שמך, עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת".

(35) הל' יסודי התורה פ"ז ה"א: "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם".

(36) ראה רמב"ם: הל' איסורי ביאה פ"א ה"ב ("להודיעו עיקרי הדת"); שם פ"ד ה"ב: "מודיעין אותנו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור ע"ז"; שם ה"ט ("מודיעין לו עיקרי הדת"); הל' רוצח פ"ג ה"ד

הגדול שהכל תלוי בו"³⁷, וכולל עוד עיקרים, כמו אמונת היחוד, נצחיות הבורא,³⁸ וכו' והאמונה בתורה מן השמים ונצחיותה. לפי זה, פירוש המילות "דת האמת" הוא 'האמונה האמיתית' שהיא יסוד דת ישראל או 'הדת המבוססת על האמונה האמיתית'.³⁹

אמנם איך שיהי' ה'פירוש המילולי' בתיבות "דת האמת", המכוון בביטוי זה היא לכאורה כמשנ"ת: 'דת ישראל', התורה והמצוה אשר נתן ה' לישראל עמו.

הקושי בפירוש זה

ד. אכן אם נאמר כן – ש"דת האמת" היא התורה ומצוותי' אשר נתן ה' לישראל – נצטרך לומר דמ"ש הרמב"ם (בהל' מלכים שם) שבימות המשיח "יהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי אומות העולם וכו' ויחזרו כולם לדת האמת"⁴⁰, פירושו שבימות המשיח יתגייירו כל הגוים⁴¹ כולם ויהיו גרי צדק⁴² שומרי תורה ותרי"ג

("שהם נלוים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת"); הל' מלכים פי"ב ה"ב: ("אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת").

ולהעיר גם מרמב"ם הל' תשובה פ"ה ה"ה ("ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה"); הל' רוצח פ"א הי"א ("השבת וע"ז עיקרי הדת").

(37 לשון הרמב"ם הל' יסודי התורה פ"א ה"ו. ובהל' ק"ש פ"א ה"ב: "יחוד השם ואהבתו ולימודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו".

(38 ראה מורה נבוכים ח"ב פי"ג בנוגע להאמונה בקדמות ה' שהוא יסוד תורת משה רבינו בלי ספק, והוא שנית ליסוד היחוד . . . ואברהם אבינו ע"ה התחיל לגלות זה הדעת אשר הביאו אליו העיון ולזה ה' קורא בשם א-ל-עולם".

(39 לעיל ס"ב הובא גירסא אחת בלשון הרמב"ם הל' סנהדרין פכ"ד ה"י "אל יהי כבוד הבריות קל בעיניו כו', וכל שכן כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקין בדת האמת, שיהי' זהיר שלא יהרס כבודם". ולפי המבואר בפנים כאן יש לומר שכוונת דבריו בהל' סנהדרין שם (ושם פכ"ה ה"ב – הו"ד לעיל הערה 17) הם כעין דברי הרמב"ם בהל' רוצח פי"ג ה"ד, ש"התורה הקפידה על נפשות ישראל בין רשעים בין צדיקים מאחר שהם נלוים אל ה' ומאמינים בעיקר הדת".

(40 אבל להעיר שיש גורסים כאן "ויחזרו בתשובה כולם" וא"כ אינו ענין לגירות. גם יש גורסים "רשעי העולם" ולפי זה אולי י"ל דמייירי ברשעי ישראל [וראה גם דרשות הרב יהושע אבן שועיב – הו"ד לקמן הערה 79]. וגם לפ"ז אינו ענין לגירות. ועצ"ע.

(41 כדמשמע מדברי הגמרא (ברכות נו, ע"ב): תנו רבנן, הרואה כו' מקום שנעקרה ממנו עבודת כוכבים, אומר ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו וכשם שנעקרה ממקום זה כן תעקר מכל מקומות ישראל, והשב לב עובדיהם לעבדך. ובחזק לארץ אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך מפני שרובה גוים. רבי שמעון בן אלעזר אומר, אף בחזק לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגיייר, שנאמר אז אהפך אל עמים שפה ברורה.

וראה גם רמב"ם הל' ברכות פ"ה ה"ט. וראה לקמן הערה 71.

(42 בלשון הרמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ב הי"ז "יתגייירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה" ויהיו "כישראל לכל דבר".

מצוותי⁴³, [וכשיטת הר"ן ש"אחד מן היעודים הגדולים שייעד בביאת משיחנו הוא זה, כאמרו (צפני' ג, ט), 'כי אז אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד', ירצה בזה, כי כל האומות ישובו לאמונתנו בכללי התורה ובפרטי' כפי דעתנו . . . שכל האומות ישובו לאמונתנו בכל פרטי המצות ודקדוקיהן כאמור"⁴⁴].

אלא שכבר העיר כ"ק אדמו"ר זי"ע⁴⁵, ד"מהמשך לשון הרמב"ם בהל' מלכים שם משמע דאין כוונתו בזה שיתגיירו ויקבלו דת ישראל", דהלא אחרי שכתב הרמב"ם שרשעי אומות העולם "יחזרו כולם לדת האמת" המשיך וכתב "ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל", אשר מזה משמע שיחיו בשלוה ביחד עם בני ישראל אבל לא שיהיו הם עצמם מישראל⁴⁶.

וכן נראה לכאורה ממ"ש הרמב"ם שם ה"ד ש"לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בגוים, ולא כדי שינשאו אותם העמים", דאף שבא בדבריו אלו לשלול הבנה מוטעית במעלת ימות

(43) וכך הבין האדמו"ר מקלויזענבורג וצ"ל בספרו שו"ת דברי יציב או"ח ספ"ט: ". . . הרמב"ם לשיטתו בסוף מלכים . . . בפ"ב ה"א, ויחזרו כולם לדת אמת עיי"ש, הרי שפסק כי יתהפכו לגרים גרורים".

(44) דרשות הר"ן דרוש ז.

וראה גם פירוש ר"א מגרמיזא על מגילת רות (הובא תוספות השלם – אוצר פירש בעלי התוספות על חמש מגילות, ירושלים תשס"א) עה"כ (א, יו"ד) "ותאמרנה לה כי אתך נשוב לעמך": "רמז שהאומות יתגיירו לימוה"מ, לכל הפחות גרים גרורים".

וראה גם מדרש רבינו בחיי עה"ת, עה"כ (פ' נצבים ל, ו) שבימות המשיח הגוים "עתידין להתחבר עמנו ולהתגייר ולהיות לעם אחד". ובספרו 'כד הקמח' ערך 'פורים' כתב "מה שנתגיירו מן האומות בימי מרדכי ואסתר וחזרו רבים לדתנו כמו שכתוב ורבים מעמי הארץ מתיידיים כי נפל פחד היהודים עליהם רמז הוא לעתיד שיתגיירו העכו"ם ויבאו בבריתו של הקב"ה ויעבדוהו שכם אחד ועל זה אמר הנביא כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו'".

אבל בפירושו על פ' בשלח (יז, טז) כתב רבינו בחיי: "ויש מן האומות הרבה שיחזרו לדתנו כענין שכתוב (זכרי' ח, כג) יחזיקו עשרה אנשים וגו', וכתוב כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד, ואין לך אומה בעולם שלא יהי' לו חלק בהקב"ה".

על הכתוב (ישעי' נב, יג) ע"ד מלך המשיח 'הנה ישכיל ירום ונשא וגבה מאד', איתא במדרש תנחומא (פ' תולדות ס"ד): "ירום מאברהם". וכתב הרמב"ן ב'באור פרשת הנה ישכיל עבדי' (כתבי הרמב"ן, ירושלים תשכ"ד, ח"א, עמוד שכב) "כי המשיח ירום מאברהם שהי' דורש אמונת האלקים ומגיייר גרים בארץ נמרוד על כרחו של מלך, והמשיח יעשה יותר מזה שיגיייר עמים רבים".

אבל נ"ל שאין מדברי הרמב"ן ראי' דס"ל שלעת"ל יתגיירו 'עמים רבים' ויהיו עם אחד עם בני ישראל, ושפיר י"ל שכוונתו לסוג הגיור שהי' בימי אברהם אבינו דבי' קא עסיק: "שהי' דורש אמונת האלקים ומגיייר גרים". ואכמ"ל.

(45) לקוטי שיחות חכ"ג עמוד 179 הערה 76, ע"ש.

(46) והרי קיי"ל ש"כל הגוים כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה כו' הרי הן כישראל לכל דבר" (רמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ב הי"ז).

המשיח, מ"מ משמע מדבריו אלו שגם לקושטא דמילתא אמנם יהיו גוים ועמים שונים בימות המשיח.

וכ"מ ממ"ש הרמב"ם בהל' תשובה סוף פ"ט, שהמלך המשיח "ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' ויבואו כל הגוים לשומעו, שנאמר (ישעי' ב, 47), 'והי' באחרית הימים נכון יהי' הר בית ה' בראש ההרים'⁴⁸ [ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים'⁴⁹]."

ועוד יש להעיר, דאם נאמר שכוונת הרמב"ם במ"ש "יחזרו כולם לדת האמת" היא שכל הגוים יתגיירו ויקבלו עליהם את כל המצוות, הי' לו לכתוב דבר זה לעיל בסוף פרק יא מהל' מלכים, או לקמן בסוף פרק יב מהל' מלכים, בהלכות המיוחדות להשפעת המלך המשיח על העמים והשינויים שיחולו בעקבות ימות המשיח על כל העולם כולו, אבל מה זה נוגע לתוכן הלכה זו בדברי הרמב"ם שמבאר כוונת יעודי הנביאים "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי אומות העולם המשולים כזאב ונמר", וכי אי אפשר לישב לבטח עמהם אא"כ יהיו גרי צדק!?

וע"כ דאין כוונת הרמב"ם במ"ש בהלכה זו ש"יחזרו כולם לדת האמת" לומר שכל אומות העולם יתגיירו וכל העולם כולו יהיו לעם אחד. אלא דעפ"ז צ"ב, מהי באמת כוונת הרמב"ם בפסיקתו ש"יחזרו כולם לדת האמת", דאם אין כוונתו לתורת ישראל, לאיזו דת יחזרו ויבואו?

הביאור בכל זה יובא בקובץ הבא, אי"ה.



(47) ועד"ז במיכה ד, א.

(48) יש גורסים בראש ההרים גו'. ונראה שגירסא זו נכונה היא דאלה"כ הרי העיקר חסר מן הספר!
 (49) ובהמשך הכתובים שם: "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלקי יעקב ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים... לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

הלכה ומנהג

שמועות שונות הלכה למעשה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ דקהילת ליובאוויטש, לונדון

מדת הטלית קטן של כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע

בעת שמחת קישורי התנאים של בתי תחי' עם הבה"ח הת' מ.מ. הכהן כ"ץ שי', זכיתי לשמוע שמועה חשובה מפי דודו-זקיננו של החתן, ה"ה הרה"ח ר' גדלי' שי' קארף, ולתועלת הרבים הנני רושם הדברים על מנת לפרסמן. וזה דברו:

חדשים אחדים אחרי ההסתלקות של הרבי הקודם [ביום י' שבט תש"י] קרא לי כ"ק אדמו"ר זי"ע יחד עם - אבלחט"א - חברי, הר' דוד ראסקין ע"ה [?], לחדרו הק'. הרבי עמד ליד השלחן, אשר עליו היה פרוס ט"ק של הרבי הקודם. הרבי אחז סנטימטר [=סרגל או סרט של מדידה] ומדד בפנינו את הט"ק, והראה לנו על רוחבו שהוא 63 סנטימטר, והיינו לומר שהרבי הקודם לא סמך לעצמו על שיעור האמה של הרא"ח נאה [49 סנטימטר], והחמיר לעצמו בשיעור גדול יותר [וכדמצינו בשיעור מקוה, שנהגו לשער האמה בשיעור גדול יותר]. ואז מודד האורך, והראה שהוא שיעור פעמיים 63 סנטימטר. אלא שמדת-אורך זו כוללת גם מקום הנקב של הצואר שבאמצע הט"ק. ושוב מדד משולי הבגד שלפניו עד נקב הצואר, וזה הגיע לשיעור האמה של הרא"ח נאה. והכוונה, כי בדבר נקב הצואר אם הוא נכלל בשיעור הט"ק, יש בזה דיעות בפוסקים³. ולכן לאורך הבגד הכללי דייק לשער האמה בשיעור גדול, ואילו לענין אורכו בניכוי מקום הצואר, בזה סמך על שיעור הקטן. (שייך ל'סדור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' עמ' לג הע' 12).

יו"ט שני לבחורי-ישיבה מחו"ל הנמצאים באה"ק ת"ו

באותו מעמד נכח הרה"ח הרשד"ב שי' ליפסקר, וגם בפיו שמועה חשובה:

(1) שיעורי תורה ע' רסו.

(2) ראה שם ע' רסא שלענין שיעור המנהג הוא לשער כל אצבע [מכ"ד אצבעות של האמה] ב-26 מילימטר, שעולה ל-62.4 מילימטר.

(3) בשוע"ר סי' טז ס"ב תלה הדבר באם הכתפיים רחבים, ובסדור אדה"ז קבע שאורך הט"ק צ"ל ב' אמות "לבד מבית הצואר, שהוא נקב שיש בו חסרון ואינו עולה למדת שיעור טלית".

בשנת תשכ"א [אולי: תשכ"ב] היה הוא בין קבוצת בחורים שנשלחו מארה"ב בכדי לחזק הישיבה המרכזית של תו"ת באה"ק. [הישיבה ישבה אז עדיין בעיר לוד, ובאותה שנה נגמרה בנין הישיבה אשר בכפ"ח]. לקראת חג הפסח נסתפקו הבחורים-השלוחים בדבר יו"ט שני, שמצד אחד הרי נשלחו מהרבי להיות באה"ק. או עליהם להתחשב בזה שדעתם לחזור לארה"ב וכו'. עקב כך שאלו לכמה מרבני חב"ד באה"ק, וקיבלו מהם הנחיות שונות, ומביניהם הרי דעת הרב דכפ"ח דאז - הרה"ג הר' שניאור גארעליק ע"ה - היתה שיחוגו יומיים. עקב הספק, נאלצו לשאול בקודש דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע, כאשר פרשו לפני כ"ק ההנחיות השונות שקיבלו.

מענה הרבי היתה שיעשו כהוראת הרב דכפר חב"ד [=לשמור יומיים חג].

[שייך לנתיבים בשדה השליחות ח"א ע' קלא, שם (ע' קה-קנה) ניסיתי למצות סוגיא זו מתוך הש"ס והפוסקים, ומתוך מכתבים, שיחות ורשימות קדושות של רבותינו נשיאנו]

קביעת מזוזה לפי היכר ציר בחדר שאין לו חלון

הנה בענין זה כבר דשו רבים, ונסמנו בהערת המו"ל בסידרת 'שלחן מנחם' הנדמ"ח (כרך ה' ע' רכג סוף הע' ו), כולל מה שכתבתי בספרי נתיבים בשדה השליחות ח"א עמ' פט. והנה בגליון האחרון (א'צו, ע' 62) מביא הרב ש.פ.ר. שמועה שהר"א סימפסון שאל דבר זה אצל כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע, והרבי ענה לו לעשות לפי היכר ציר, ועל השאלה איך יגיעו לתוך החדר, אמר הרבי שיכנסו דרך הגג.

ברם שמועה זו אומרת דרשני. והשמועה הנפוצה היא שיכנסו דרך החלון⁴. הלשון "שיטפסו דרך הגג" מופיע ביחס לפתח של מרפסת [באלקאן]⁵. אבל בנוגע לחדר שאין לו חלון צ"ב הלשון "שיטפסו דרך הגג". כי אי מיירי שישנו אשנב הנפתח בתקרת החדר שבנידון, הרי נפלה הוכחת הכותב. ואי מיירי בתקרה וגג שאין בהם פתח, למה נקט "שיכנס דרך הגג", כי ה"ה דהוה מצי למימר "שיכנס דרך הקיר"!

ולכן, כל עוד שלא תתבסס שמועה חדשה זו על כן נכון, ניחוש לי' במדה של ספק. ולענ"ד במקום שיש ספק בדבר ההכרעה שלפי מנהגנו, ובדברי פוסקים

4) אגרות קודש ח"ב ע' תכד, הובא ב'שלחן מנחם' שם ע' רכב, ובהערה ו שם הביא שמועה שווה בשם הר"י לנדא והר"ש דווארקין ע"ה.

5) אגרות קודש ח"ט ע' שכו.

אחרים יש בזה הנחי' ברורה, מוכרחני להעדיף ההוראה הברורה על פני הספק שבדין.

ומדי דברי, הנה בספרי שם (ע' ז) כתבתי מה שראיתי בבית הרה"ג אב"ד בני ברק, הר' יעקב לנדא ז"ל, כאשר ביקרתי את בנו וממלא מקומו, הגרמ"ל שליט"א, שקבע לפי היכר ציר גם בכה"ג.

אכן מוכרחני להבהיר פרטים נוספים, והיינו שהיה שם חדר קטן - פחות הרבה מד' על ד' אמות - מתחת למדרגות, אשר דלתו נפתחה אל הפרוזדור, והר"י לנדא קבע המזווה שמה לפי היכר ציר. שמוזה הסקתו דעתו בשאלה הנ"ל, שאף בחדר שאין לו חלון אולינן בתר היכר ציר.

אך לאחרונה נתעוררתי שאין הדבר מוכרח, שהרי בדבר קביעת מזווה על חדר קטן שהוא פחות מכשיעור, והוא נפתח לבית גדול, מצינו בפוסקים שראוי להחמיר לקבוע מזווה בדלתו. ברם יש בדבר שני שיטות: (א) החמודי דניאל (הובא בפתחי תשובה ליו"ד סי' רפו ס"ק יא) סובר שהוא מפאת השימוש בחדרון זה עצמו; (ב) הג"ר עקיבא איגר (בהגהותיו ליו"ד שם סי"ג) מתייחס לדלת זה ככניסה אל הבית הגדול. וכבר העירו המחברים האחרונים⁶ על הנפק"מ בין שני שיטות הללו, שלהחמודי דניאל צריך לקבוע המזווה מימין הנכנס אל החדרון, ואילו להגרעק"א יש לקבעה מימין הבא מן החדרון אל הבית הגדול.

ויוצא מזה שמהנהגת הר"י לנדא בחדרון הנ"ל אין להוכיח לענין חדר שאין לו חלון שיש בו שיעור ד' על ד' אמות, שהוא חייב במזווה מן הדין לכו"ע. דתינח בחדרון הנ"ל, מכיון שגם בפוסקים איכא לאסתפקי באיזה צד יקבע המזווה [ומה גם כי חיובו אינו ברור], אז איכא למינקט כפי היכר ציר. ואילו בחדר שיש בו שיעור נכון, שלהנהגה המקובלת בחב"ד עכ"פ אין הדבר ברור, ובדברי פוסקים אחרים אין כל ספק, איכא למיזיל בתר פס"ד הברור.

הנחת תפילין דר"ת בר"ח אחרי תפלת מוסף

בגליון הנ"ל (א'נו ע' 74) האריך בטוב טעם הר' י.ח.ח. בדבר הנחת תפילין דר"ת לאחר התפלה, ולא תיכף להנחת תפילין דרש"י⁷. אלא שבסוף דבריו כתב לענין המתפלל לפני התיבה בצבור המתפללים נוסח אשכנז, איך יתנהג בר"ח. והוא מציע שיניח תפילין דר"ת לאחר התפלה. ואשתמיטתי' שלדעת כמה מקובלים, כולל

(6) ראה הנסמן בס' שכל טוב (להר' צוריאל תעסה שי') סי' רפו ס"ק קצט-ר.

(7) בספרי נתיבים בשדה השליחות ח"א ע' מד הע' 8 העירותי שבדבר ההנהגה של הבא להניח תש"י שנית בגלל הסתפקותו אי נחשב כאיטר, הרי בשו"ת צ"צ או"ח סי' יב סוס"ג כתב להניח זה של חומרא "לפני התפלה", ואילו שם סי' ו כתב להניחו לאחר התפלה.

הרח"ו ז"ל, הרי לכתחילה אין להניח תפילין בר"ח לאחר שכבר התפלל מוסף - ראה הנסמן בשו"ע ר ח"ג ד ע' 1310 הע' 7; לוח השבוע ב'התקשרות' גליון תק, הע' 30; נתיבים בשדה השליחות ח"א ע' מ. ובס' משמרת שלום (קוידנאו) סי' ל ס"ג מוזכר לומר 'הלל' בתפילין דר"ת, ולפושטן אחר הכנסת הס"ת..



הפרשת חלת חוצה לארץ לשיטת אדה"ז

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב קהילות חב"ד

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפעסט, הונגריה

הפרשת חלה מן העיסה דוקא

נפסקה ההלכה בשו"ע (יו"ד סי' שכז ס"ה): "אם לא הפריש החלה בצק אלא אפה הכל, הרי זה מפריש מן הפת". וכתב ה'מגן אברהם' (סי' תנו סק"ב) "דלכתחלה צריך להפריש [את החלה] בעודה עיסה, דראשית עריסותיכם כתיב [במדבר טו, כ],".

ומקורו במה שכתב הטור (או"ח סי' תנו [א]): "ואם ידוע שהיה בעיסה שיעור חלה ושכח להפריש חלה עד לאחר אפייה, אפילו צירוף סל אין צריך". וע"ז כתב ה'בית יוסף': "ומשמע מדברי רבינו שאם יש בעיסה שיעור חלה, לכתחלה צריך להפריש חלה בעודה עיסה קודם שתאפה. וכן נראה מדברי הרמב"ם בפרק ח' מהל' בכורים. והאגור [סוף סי' תשסז] כתב בשם שבלי הלקט [סי' ריב] וז"ל ה"ר מאיר כתב דוקא בדיעבד טוב לעשות כן לצרפו בכלי, אבל לכתחלה לא דראשית עריסותיכם אמר רחמנא, בעודה עיסה...".

והנה בטור מהדורת מוסדות שירת דבורה ציינו לרמב"ם שם "הלכות א-ד". אמנם אחרי עיון נראה דהכוונה למבואר שם הלכה ג: "הניח עיסה עד שלש הכל וערבה ואח"כ הפריש, אין בכך כלום. ואם לא הפריש החלה בצק אלא אפה הכל, הרי זה מפריש מן הפת". הרי הרמב"ם כותב כאן בפירוש שרק במקרה שהפריש את החלה אחרי שערבה "אין זה כלום", אבל להפריש לאחר האפייה אינו לכתחילה. וכפי שביאר מהר"י קורקוס: "הניח החלה וכו'. פי' שלא הפרישה עד שלש וערך הכיכרות, אפילו הכי אין בכך כלום, כיון שהפריש מן העיסה. ואם עבר ולא הפריש בצק, אע"פ שאין לו לעשות כן דעריסותיכם כתיב, מפריש הוא מן הפת, כאשר למדו [ספרי פר' שלח, לעיל פ"ו סוף ה"ז] מדכתיב באכלכם מלחם הארץ חלה תרימו".

ולפי זה המבואר בספרי הנ"ל: הרי שלא הפריש חלה מן העיסה שומע אני שלא פריש חלה מן הלחם, ת"ל והיה באכלכם מלחם הארץ – אינו אלא בדיעבד, אבל לכתחילה ודאי שצריך להפריש מן העיסה דוקא לפני האפיה.

בחלת חו"ל הרי זה אינו מן הדין

דברי ה'מגן אברהם' הנ"ל הביאם אדה"ז בשו"ע שם (ס"ו), וכתב: "לכתחלה מצוה מן המובחר להפריש חלה מן העיסה ולא מן הפת (פירוש בארץ ישראל מן הדין ובחוץ לארץ¹ ממדת חסידות) כמו שיתבאר, שנאמר ראשית עריסותיכם בעודה עיסה".

ויש להעיר בזה כמה דברים:

(א) בצינוני המקורות (אות כט) ציינו בין השאר ל'רמב"ם הל' ביכורים פ"ה ה"א", ואין משום ראייה ממש לדין זה, רק מפשטות לשון הרמב"ם שכתב: "מצות עשה להפריש תרומה מן העיסה", אבל אין לדעת האם זה דוקא מן העיסה ולא מן הלחם. ויש לתקן ולציין לפ"ח ה"ג, וכנ"ל.

(ב) אדה"ז כתב דדין הפרשת חלה מן העיסה הרי זה "בארץ ישראל מן הדין", ולכאורה המקור לזה הרי הם המקורות שהובאו ב'בית יוסף' הנ"ל, ודרשת הספרי דצריך ריבוי מיוחד דחייב להפריש חלה גם מן הלחם, הרי דמדינא ודאי חייב להפריש מן העיסה דוקא. וראה בשו"ת 'דבר יהושע' (ח"ה ענינים שונים סי' ל): "ומשמע דמדאורייתא היא להפריש לכתחילה מן העיסה". [ומה שהעיר שם במה שציין ב'ביאור הגר"א' כאן סק"ג ראייה לדין זה מדברי הירושלמי פרק ב, וכתב שלא מצא שם. ראה ב'דמשק אליעזר' על ביאור הגר"א שתיקן שצ"ל פרק ג (ה"א), והכוונה לנאמר שם: כיון שהיא נותנת את המים זו היא ראשית עריסותיכם.]

(ג) אמנם מש"כ אדה"ז ש"בחוץ לארץ [הרי זה רק] ממדת חסידות", לא צוין כל מקור לזה, והרי בטור הלשון הוא "ושכח" הרי דרק בדיעבד לא מפרישים מן העיסה, וה'שבלי לקט' וה'בית יוסף' שניהם כתבו שזה חיוב ד"לכתחלה", ובכל

1) בדפוס ראשון של השו"ע זה מופיע בראשי-תיבות: "ובחו"ל". ועד"ז לקמן (ס"ט): "בח"ל". במהדורה החדשה של השו"ע פיענחו רוב רובם של הר"ת, וכאן פיענחו: "בחון לארץ", ושם פיענחו: "בחוצה לארץ". והרי אלו שני צורות שונות. שהרי בלשון המשנה הגמרא מופיע בעיקר "חוצה לארץ" (ראה לדוגמא דברי שמואל דלעיל אודות תרומת וחלת "חוצה לארץ"). וחיפוש שני התלמודים בתקליטור בר-אילן העלה 279 פעמים "חוצה לארץ", לעומת 74 פעמים "חון לארץ". ואילו חיפוש ב'משנה תורה' להרמב"ם העלה 190 פעם "חוצה לארץ", לעומת 8 פעמים "חון לארץ", אבל בדקתי את ה-8 היוצאים מן הכלל ברמב"ם פרנקל, ושם מופיע בכולם: "חוצה לארץ". אולי יש להעיר מדפוס הראשון של ה'תניא' (סוף פרק לג) ששם מופיע: "ובפרט בחון לארץ שאויר ארץ העמים טמא", ובמהדורת ווילנא הנפוץ מופיע שם: "ובפרט בארצות עו"ג". וראה ב'לקוטי אמרים' – מהדורה קמא' עמ' רמג בש"נ. כל זה מלמד שגם פענוח ר"ת הוי מלאכה וגם חכמה.

המקורות הללו מדובר בחלת חו"ל, ואילו אדה"ז מדגיש בפירוש שזה רק "ממדת חסידות".

והיה אפשר לומר, דהרי אחרי הסוגריים ממשיך אדה"ז וכותב: "כמו שיתבאר", ובהמשך הרי לא נתבאר כלום אודות המבואר לפני הסוגריים דצריך להפריש חלה מן העיסה דוקא. [ומה שכתב המו"ל (אות ל) לבאר דברי אדה"ז, לא הבנתי כוונתו.] על כן נראה דה"כמו שיתבאר" נמשך על הנאמר בתוך הסוגריים. ובדפוס ראשון של שו"ע אדה"ז (שקלאו תקע"ד) ישנו רק פתיחת הסוגריים, וחסר סופו (ולפלא שלא העירו ע"ז בהערה). ונראה דרק בטעות קבע המו"ל את הסוגריים לפני המלים "כמו שיתבאר".

וכוונת אדה"ז לומר דהיסוד לחידוש זה שבחו"ל הוי רק מדת חסידות יתבאר בסמוך. וכוונתו לנאמר לקמן (סי"ב): "שהרי אמרו חלת חוצה לארץ אוכל והולך ואח"כ מפריש", וכיון דלכתחילה מותר לאכול ולהפריש אח"כ [וכפי פשוט לשון השו"ע (יו"ד סוף סי' שכג): "ואם רצה לאכול תחילה ואח"כ יפריש החלה, בח"ל מותר, מפני שאין עיקרה אלא מדבריהם"], הרי מוכח מזה דמדינא לא צריך להפריש מן העיסה דוקא. ועל כן כתב אדה"ז דבחלת חו"ל רק "ממדת חסידות" יש להפריש מן העיסה דוקא, ולא מדינא, ואף לא חיוב דלכתחלה.

בענין הנ"ל מצאתי מחלוקת הפוסקים. דבשו"ת ר"ב רנשבורג (סי' נג אות ו) הובא דעתו: "הואיל וחלת ח"ל אוכל ומשייר... הרי דאין צריך להפריש מן העיסה דווקא". אמנם הגאון בעל שו"ת 'עולת שמואל' (שם) חולק עליו: "וע"ז דחיתי אטו לא ידענא דאם לא הפריש מן העיסה דמותר להפריש מן הפת. רק דאמינא מצוה מן המובחר להפריש מן העיסה". הרי דלפי הר"ב רנשבורג, למדין אנו מהדין דאוכל והולך ואח"כ מפריש, דבחלת חו"ל אין שום דין דצריך להקדים ולהפריש מן העיסה דוקא. ואילו לדעתו של ה'עולת שמואל', מצוה מן המובחר להפריש מן העיסה דוקא. והרי זה כעין דעתו של אדה"ז ש"בחוץ לארץ [הרי זה עכ"פ] ממדת חסידות".

שוב מצאתי ע"ד הנ"ל ב'פתחא זוטא' על הלכות חלה (כלל ח אות א)²: "קיי"ל כשמואל דחלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש... ולכאורה קשה קושיא גדולה, דנהי דמותר לכתחילה להיות אוכל ומפריש, אבל איך יבטל מצות לכתחילה שצריך לפרוש חלה לכתחילה בעודה עיסה... ומצאתי שהעיר בזה ביד אפרים בסי' תק"ו [ס"ג]... ולפענ"ד דמחמת קושיא זו כתב רבינו בשו"ע התניא סי' תנ"ז סעיף וא"ו,

(2) דברי ה'פתחא זוטא' וכן דברי האחרונים שהובאו לקמן המפלפלים ומבארים דברי אדה"ז, לא צוינו בציונים לשו"ע אדה"ז. ויש לקוות שישלימו את זה במהדורות הבאות.

דהא דמצוה לכתחילה להפריש מן העיסה הוא רק בחלת א"י, אבל בחלת חו"ל הוא רק ממדת חסידות יעו"ש. ועפ"ז יבוא הכל על נכון".

ביאור דברי הרשב"ץ ד"כבר נהגו להפריש קודם אכילה"

ומוסיף שם ב'פתחא זוטא':

"וראיתי במקדש מעט [המצורף לספר 'דעת קדושים', סי'] שכ"ג סקט"ז, שהביא לשונו של הרשב"ץ [ח"ב סי' רצא] ה' חלה פ"ו וז"ל ובחו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש. וכבר נהגו להפריש קודם אכילה עכ"ל. והמקדש מעט כתב דטעם המנהג משום דילמא משתלי, וכיו"ד סי' יו"ד [ס"א ברמ"א] דאין לשחוט בסכין טריפה לכתחילה דילמא מישתלי לקלוף כו'.

ולפענ"ד דבריו צ"ע ממ"ש החק יעקב תנ"ז סק"ב] דלא חיישינן שמא ישכח יעו"ש. וממ"ש הפרי מגדים תנ"ז מ"ז סק"ב וז"ל וחלת חו"ל דאוכל והולך ואח"כ מפריש לא חיישינן דאישתלי דזכור הוא כו' עכ"ל. ועי' ראב"ד פ"ג דתרומות ה"כ, ומ"ש בכלל ד' יעו"ש.

ולפי מ"ש רבינו הת[נ]יא י"ל דזה כוונת הרשב"ץ, דמדינא מותר להיות אוכל ומפריש, כיון דבחלת חו"ל ליכא מצות הפרשת חלה מן העיסה דוקא. ועכ"ז נהגו להפריש קודם אכילה, מפני שמידת חסידות הוא לקיים מצות הפרשת חלה מן העיסה גם בחלת חו"ל. והא דכתב הרשב"ץ קודם אכילה, היינו קודם אפייתה (וגם לפיר[ו]ש המקדש מעט צ"ל כן) כנלפע"ד פשוט".

והנה ה'פתחא זוטא' כתב: "והא דכתב הרשב"ץ קודם אכילה, היינו קודם אפייתה (וגם לפיר[ו]ש המקדש מעט צ"ל כן) – וכנראה כוונתו לומר דגם לפירושו של ה'מקדש מעט' 'דטעם המנהג משום דילמא משתלי', מוכרח לפרש דנהגו להפריש קודם האפייה, דהרי חוששים לשמא ישכח. אמנם אינני מבין את דבריו, דהרי י"ל בפשטות דאכן לא נהגו ממדת חסידות להפריש חלה דוקא מן העיסה, ורק אחרי האפייה חששו לאכול מן הלחם שמא ישכח.

ומש"כ לפרש את דברי התשב"ץ ע"פ דברי אדה"ז, הרי זה בניגוד לדברי אדה"ז עצמו.

דהנה לעיל (סי' רס"ה) כתב: "סמוך לחשכה .. טוב שישאל אם הפרישו חלה, שאין מפרישין חלה בשבת. (ואף שחלת חו"ל אוכל והולך ומשייר מעט ואח"כ מפרישה מעיקר הדין, מ"מ לכתחלה נוהגים להפרישה קודם אכילה, שמא ישכח אח"כ ונמצא שאכל טבל למפרע)". וב'קונטרס אחרון' שם (סק"ב) הוסיף אדה"ז להסביר: "באמת שאין חיוב גמור, כיון דקי"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש אפילו לכתחלה... אבל מ"מ טוב ליהזר, שכבר נהגו כל ישראל מדורות הראשונים

להפריש דוקא קודם אכילה, שמא ישכח אח"כ, כמ"ש הרשב"ץ חלק ב' סי' רצ"א³. וכן כתב מהרש"ל⁴. עיין במ"ש בסימן תנ"ז⁵. וא"כ לכתחלה טוב ג"כ להזהירם על זה מהאי טעמא.

הרי שאדה"ז הביא את דברי התשב"ץ הנ"ל, ד"כבר נהגו להפריש קודם אכילה", ומפרש את המנהג כפירושו של ה'מקדש מעט', "שמא ישכח אח"כ". ולפי זה יוצא דלשיטת אדה"ז למרות ד"ק"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש אפילו לכתחלה, בכל זאת: (א) "בחוץ לארץ ממדת חסידות" יש להפריש חלה מן העיסה ולא מן הפת. (ב) ובמקרה שלא הפרישו חלה מן העיסה, "כבר נהגו כל ישראל מדורות הראשונים להפריש דוקא קודם אכילה, שמא ישכח אח"כ".

ולפי זה לא צריכים לדחוק ולפרש ש"קודם אכילה" פירושו קודם האפיה (וכפי שניסה לפרש ה'פתחא זוטא'), אלא הכוונה כפשוטו, דגם אחרי האפיה לא נהגו כדברי שמואל, דאוכל והולך ואח"כ מפריש, אלא שבכל מקרה מפרישים לפני האכילה דוקא, שמא ישכח.

מקור דברי אדה"ז דהוי חיוב עכ"פ ממדת חסידות

והנה לעיל פירשנו שמקור מש"כ אדה"ז ש"בחוץ לארץ ממדת חסידות" להפריש חלה מן העיסה ולא מן הפת, הרי זה מיוסד על הדין המובא לקמן (סי' ב): "שהרי אמרו חלת חוצה לארץ אוכל והולך ואח"כ מפריש", דכיון דלכתחילה מותר לאכול ולהפריש אח"כ, הרי מוכח מזה דמדינא לא צריך להפריש מן העיסה דוקא.

אמנם זה מהוה מקור רק על פרט אחד בדברי אדה"ז, דבחול"ל אין זה "מן הדין", אמנם עדיין עלינו לחפש המקור למש"כ שזה חיוב "ממדת חסידות", שהרי לכאורה נכונים מאד דברי הר"ב רנשבורג, דלאחרי שאמרו דאוכל והולך ואח"כ מפריש, הרי זה מוכיח דבחלת חול"ל אין שום דין דצריך להקדים ולהפריש מן העיסה דוקא.

בשו"ת 'בית אב"י' (ח"ה סי' צג אות ב) ציין מקור לדברי אדה"ז ממש"כ התשב"ץ שם (תחילת ז): "ויש מן החכמים שנוהגין להזהיר לנשותיהם בערב שבת עם חשכה על הפרשת חלה, לפי שאין מפרישין חלה בשבת. ומדת חסידות הוא בחוצה לארץ, שהרי יכול לאכול בלא הפרשת חלה, כמו שביארנו", "מבואר דכל ענין הפרשה בעיסה הוא רק מדת חסידות בחול"ל".

(3) כדי להקל על המעיין יש להוסיף כאן בציוני המראי מקומות: פ"ו, וראה גם תחילת פ"ז. וראה לקמן הערה 9.

(4) לא ברור למה הכוונה. ולפלא שבציוני המראי מקומות לא צוין כלום.

(5) לקמן בפנים יבואר הכוונה בזה.

ודבריו תמוהים שהרי דברי הרשב"ץ מיוסדים על הנזכר שם לפניו (פ"ו): "וכבר נהגו להפריש קודם אכילה", וע"ז קאמר שבהמשך למנהג זה היו מן החכמים שנהגו גם לשאול את נשותיהם על הפרשת חלה. אמנם לא מוזכר בכלל בדברי הרשב"ץ דנהגו דלהפריש מן העיסה דוקא. ועוד ועיקר, פשט דברי הרשב"ץ מורה שמה שכתב "ומדת חסידות הוא" אין כוונתו לומר שהמנהג להפריש קודם אכילה הוא מדת חסידות, אלא שמה שנהגו לשאול את נשותיהם אודות ההפרשה זהו מדת חסידות בעלמא. ובפשטות "כבר נהגו" זה רמת חיוב יותר גבוה מאשר "מדת חסידות".

ע"פ הנ"ל ברור שדברי הרשב"ץ אינם מקור דברי אדה"ז, דעכ"פ ממדת חסידות יש להפריש חלה מן העיסה דוקא. אמנם המקור לדבר זה הוא, כנ"ל, דברי הטור וה'שבלי לקט' הנ"ל, שהובאו ב'בית יוסף', שכתבו אודות חלת חו"ל דיש להפרישה מן העיסה.

וע"פ כל הנ"ל יש לבאר גם המשך דברי אדה"ז שם (סי"ב) וכדלקמן.

מדת חסידות להפריש חלת חו"ל מן המוקף

כתב אדה"ז שם (סי"ב): "אפילו מצות הבאות מעיסה אחת שהיה בה שיעור חלה, שלדברי הכל אין צריך להפריש מהן מן המוקף בחו"ל אפילו לכתחלה, שהרי אמרו חלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש. אעפ"כ מדת חסידות הוא להחמיר להפריש מהן מן המוקף, שיגעו זו בזו בתוך הכלי בשעת הפרשה. ולפיכך אין לאכול מהן קודם הפרשה, שהרי מה שיאכל לא יהיה מוקף עם מה שיפריש. וכן נוהגין, עיין סימן ר"ס".

ויל"ע מה מקור לחידוש זה, דממדת חסידות יש להפריש גם בחלת חו"ל מן המוקף. והב"ח [ד] מדייק כן מדברי הטור שכתב: "ואפילו אם שכח ואכל קצת יפריש על המותר, דחלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש", ומלשון זה משמע דשיטת הטור היא "דלכתחלה לא יאכל עד שיפריש מן המוקף, אלא דביעבד אם שכח ואכל קצת מקילינן בחלת חו"ל דיפריש על המותר". וכ"כ ב'פרישה' שם (סק"ג): "דוקא שכח, אבל לכתחלה מצוה להפריש קודם אפייה".

(6) ב'לקט העומר' (פ"ט הערה ט) העיר על דברי אדה"ז: "צ"ע בדבריו שם, שהצריך גם נגיעה משום מוקף, ולעיל בסעיף ח כתב שמשום מוקף א"צ נגיעה". ולפלא שלא העיר גם על שבסי"ב הצריך שיהיו "בתוך הכלי", ואילו לעיל (ס"ח) שם כתב דמן המוקף פירושו רק "שהן סמוכות ומקורבות זו לזו". ובאמת דלק"מ, דלא הבחין המחבר דהנאמר בס"ח הרי זה לפי הדעה הא' (וכפי שהעיר על כך בציונים שבשוה"ג אות לו), אבל בסי"א הביא אדה"ז דעות החולקות, "שיש אומרים שאין נקרא מן המוקף אלא כשנוגעין זה בזה. וי"א שאינו נקרא מן המוקף אלא א"כ הם בתוך כלי אחד אע"פ שאינן נוגעין זה בזה. וירא שמים יוצא ידי שניהם". והמבואר כאן (סי"ב) הרי זה בהמשך להנהגת הירא שמים שלפני זה (סי"א).

וי"ל דהנה כבר הובא לעיל מש"כ ב'פסקי הרא"ש' (ביצה שם) לגבי חלת חו"ל: "מוקף ודאי לא בעינן, מדשריא אוכל והולך ואח"כ מפריש". וזהו תוכן דברי אדה"ז לעיל (ס"ט) וראה הנסמן שם (אות לו). הרי מבואר דכל המקור שחלת חו"ל אין צריך להפריש מן המוקף הרי זה נלמד מן ההלכה דאוכל והולך ואח"כ מפריש. ואחרי שלדעת אדה"ז (ס"ו) מדת חסידות שלא לסמוך על זה, אלא להפריש מן העיסה דוקא, א"כ לכאורה יוצא מזה דגם בדין דאין צריך להפריש מן המוקף הרי ממדת חסידות שלא לסמוך על זה, ולהפריש מן המוקף דוקא.

ומצאתי שכך כתב הג"מ משה אריה שווארץ בספרו 'אסוקי שמעתתא' עמ"ס ביצה⁷ (אונגוואר תרצ"ט, ט, א – עמ' טו, א), העתיק את דברי "הרב" אדה"ה, והסביר כנ"ל, ומסיים: "ומ"מ הוא רק ממדת חסידות, דהא כל גדולי הפוסקים ז"ל סתמו וכתבו דא"צ מוקף בעיסה אחת"⁸.

והנה הב"ח בעצמו חולק על שיטת הטור, כי לדעתו אין "לחלק בין לכתחלה לדיעבד, ולדחוק בלשון אוכל והולך ואח"כ מפריש. אלא החילוק הוא בין לש עיסה אחת ללש הרבה עיסות, דבעיסה אחת דאית בה שיעור חלה לא בעינן הקפה...". וראה 'מגן אברהם' שם (סק"ג) שהביא דברי הב"ח. אמנם מחלק באופן אחר, "דעכ"פ החלה עם מה שמפריש ממנה בעינן מן המוקף", ומפרש ב'מחצית השקל': "דאותן שירים עם מה שמפריש לחלה צריכים להיות מוקף, כיון דשניהם עדיין בעולם בשעת הפרשה, אבל וודאי דמותר לאכול לכתחלה ומפריש לבסוף, דלא

7 יש לציין שהמחבר הרבה לעסוק בכתבי אדה"ז, ראה תחילת ההקדמה: "...בהקדמה לשו"ע ש רבינו מהרש"ז... שמעתי בשם אחד מנכדי הרש"ז זצ"ל שאמר שהם קורין למשנה וגמרא סתרי תורה ולהזהר נגלות ע"כ שמעתי...". עוד שם בסוף ההקדמה: "וזה"ל רבינו הרש"ז זצ"ל באמרותיו הטהורות ס' ליקוטי אמרים...", ומעתיק ארבע קטעים ארוכים ב'אגרת הקודש' שבסוף ה'תניא' אודות תפילה. ושוב ממשיך: "ומ"ש הרב זללה"ה ערך שעה ומחצה לפחות... ובש"ע הרב ז"ל...". גם בגוף הספר הוא מביא ומפלפל בדברי אדה"ז בעשרות מקומות. חיפשתי את תולדות חיי המחבר בספר 'חכמי הונגריה', אבל למרבה הפלא ספר זה לא מוזכר פה בכלל.

8 וממשיך לכתוב: "ומ"מ כל הפוסקים האחרונים לא הביאו לחומרות אלו, לבד המעיין טהור, שכתב לחומרא דנגיעה בלא כלי, ונראה דה"ה כלי בלא נגיעה וצ"ע". 'מעין טהור' הנו ליקוט קצר של הלכות נדה, שנכתב ע"י הגה"ק בעל 'ישמח משה', ונדפסו במהדורות השונות של הסיידור 'קרבת מנחה'. ומופיע גם ב'סידור 'קרבת מנחה' על פי נוסח הקדוש האר"י זללה"ה, ווילנא תרנ"ז (ד"צ ניו יארק תשס"ט), בסוף הסיידור לפני ה'פוקח עורים' באידיש של אדמו"ר האמצעי. אמנם הלכות חלה לא מופיע שם, כי אין זה חלק מה'מעין טהור' של ה'ישמח משה', אלא שבדפוסים אחרים של ה'קרבת מנחה' נדפסו הלכות מליחה וחלה באידיש לפני ה'מעין טהור', ובטעות נקרא על שמו. וכפי שכתב הרב יוסף משה סופר (בספר 'הגה"ק בעל ישמח משה' עמ' קסט-קע): "רבינו כתב רק י"ט סימנים הכולל ה' נדה וטבילה גרידא, ואח"כ הוסיפו עליו דיני מליחה וחלה, שבת ויו"ט ועוד". ושם בהלכות חלה (סעיף יב) אכן מופיע: "ווען אין איטליכען טייג אדער אין געבאקעניס איז דא א שיעור, דארף מען גאר ניט ארומצודעקען, אז עס רירט זיך נאר אן נעמט מען פון איינעם חלה, און עס איז שוין גענוג אויף דעם אנדערען".

כהטור". ועיי"ש גם בט"ז (סק"ג) ו'מגן האלף' (סק"ג) מה שכתבו בביאור דברי הטור.

ולפי כל הנ"ל י"ל דאדה"ז מחמיר כדברי הב"ח על פי פשטות דברי הטור. ומה שהקשה הב"ח דדוחק לפרש שהלשון אוכל והולך ואח"כ מפריש כוונתו רק בדיעבד, ע"ז מבאר אדה"ז דאכן אין הכוונה כאן ללכתחילה ובדיעבד, דלכתחילה צריך להפריש מן המוקף, ורק בדיעבד אוכל ואח"כ מפריש. אלא "שלדברי הכל אין צריך להפריש מהן מן המוקף בחו"ל אפילו לכתחילה", ומש"כ הטור דרק "אם שכח" מפריש אחרי האכילה, הרי זה מפני ש"מדת חסידות הוא להחמיר להפריש מהן מן המוקף".

הקשר בין מדת חסידות להפריש מן המוקף למה שנהגו להפריש קודם אכילה ומעתה יש לנו ג' דברים בהפרשת חלת חו"ל: (א) מדת חסידות להפריש מן המוקף (שבסי"ב); (ב) מדת חסידות להפריש מן העיסה דוקא (שבס"ו); (ג) "שכבר נהגו כל ישראל מדורות הראשונים להפריש דוקא קודם אכילה, שמא ישכח אח"כ, כמ"ש הרשב"ץ" (שבסי' רס).

ע"פ המבואר לעיל, הרי שאותיות א-ב הנ"ל קשורים, והמדת חסידות דלהפריש חלת חו"ל מן המוקף (שבסי"ב), הוא פועל יוצא של המדת חסידות להפריש מן העיסה דוקא (שבס"ו). אבל מה שנהגו להפריש קודם האכילה אינו קשור למדת חסידות שבסי' תנו, אלא לשמא ישכח. ואולי הנהגות של מדת חסידות אינו שייך ל"כל ישראל", משא"כ באם זה ענין של גזירה שמא ישכח, הרי זה פעל "שכבר נהגו כל ישראל מדורות הראשונים" לעשות כן.

אמנם לפי זה יל"ע מש"כ אדה"ז (סוף סי"ב): "ולפיכך אין לאכול מהן קודם הפרשה, שהרי מה שיאכל לא יהיה מוקף עם מה שיפריש. וכן נוהגין, עיין סימן ר"ס" – הרי בקו"א שם מבואר "שכבר נהגו... להפריש דוקא קודם אכילה", אבל לא מבואר שנהגו גם להקפיד שיהיה מוקף. וכפי שכתב ב'אסוקי שמעתתא' שם על המבואר בסי' רס: "והנה מה"ט עדיין לא ידעתי צורך מוקף (רק צורך להקדים ההפרשה כדי שלא ישכח) (ובפרט גם החומרות של צירוף כלי ונגיעה)". [והיה אפשר לתרץ ולומר, שהכוונה במה שציין אדה"ז: "וכן נוהגין" הוא רק המבואר לפני זה ד"אין לאכול מהן קודם הפרשה", אבל לא על ההקפדה דלהפריש מן המוקף. ודוחק קצת].

ועד"ז יש להקשות עוד, שבקו"א שם כתב אדה"ז: "כבר נהגו כל ישראל מדורות הראשונים להפריש דוקא קודם אכילה, שמא ישכח אח"כ... עיין במ"ש בסימן תנ"ז. וא"כ לכתחלה טוב ג"כ להזהיר על זה מהאי טעמא" – הרי בסי' תנו מדובר

שם על מדת חסידות להפריש מן העיסה ומן המוקף, ומה זה קשור למה שנהגו "להפריש דוקא קודם אכילה, שמא ישכח אח"כ".

אמנם מזה שאדה"ז מקשר בין ההנהגה להפריש קודם אכילה לבין ההפרשה מן המוקף נראה לכאורה דלעת אדה"ז המבואר ברשב"ץ "שכבר נהגו כל ישראל מדורות הראשונים להפריש דוקא קודם אכילה, שמא ישכח אח"כ", הכוונה בזה דנהגו דלא לסמוך על הדין דאוכל והולך ואח"כ מפריש. ובאם כך הרי כלול במנהג זה גם ההפרשה מן המוקף, דהרי כבר הבאנו לעיל דברי הרא"ש, דמדין זה לומדים דאין צריך מן המוקף בחלת חו"ל, אבל אחרי שנהגו להחמיר שלא לסמוך על דין זה, וכאילו שזה נדחה מההלכה, אז ממדת חסידות אין גם לסמוך על שאר הקולות היצאות ממנו, וצריך להפריש מן המוקף דוקא.

ביאור כוונת אדה"ז שציין לדברי הרשב"ץ

והנה על מש"כ: "מדת חסידות הוא להחמיר להפריש מהן מן המוקף", ציין אדה"ו (אות נה): "רשב"ץ". וב'אנציקלופדיה תלמודית' (כרך י ערך הפרשת חלה ציון 193) העירו ע"ז: "ובמ"מ שם ציין רשב"ץ, ולפינו בפסקי חלה להרשב"ץ אין" (והובא ב'מראי מקומות וצינונים' להרמ"ש אשכנזי).

ולכאורה קושיא אלימתא היא, דהן אמנם מבואר שם ד"כבר נהגו להפריש קודם אכילה", אבל אינו מבואר שם דהקפידו גם להפריש מן המוקף דוקא. אמנם לפי מה שביארנו לעיל, הרי סובר אדה"ז דבמה שנהגו להפריש קודם אכילה כלול ממדת חסידות גם ההנהגה דלהפריש מן המוקף דוקא⁹.

וראיתי בספר 'משנת זרעים' עמ"ס חלה (ח"ב, בהערות על דברי התשב"ץ, עמ' נד הערה 2) שכתבו: "ורבינו [הרשב"ץ] הביא מנהג זה להפריש קודם אכילה בפ"ו... והא דיש להפריש קודם אכילה ביאר בשו"ע הרב שם משום שחוששין שמא ישכח, אבל באו"ח סי' תנ"ז סי"ב ביאר הטעם כדי לתרום מן המוקף, ועיי"ש שכתב דהוא רק מדת חסידות". ועד"ז כתב הרה"ג שלום נח סג"ל ווייס ב'פרי תמרים' (גליון מ-מא עמ' קי), הביא דברי התשב"ץ (פ"ז) הנ"ל, וכתב: "וממנו לכאורה המקור למ"ש בשו"ע הרב שם הל' י"ב וממדת חסידות וגו'...". והנה בנוסף לזה שלדבריהם דברי אדה"ז סותרים א"ע, הרי שבדברי הרשב"ץ אין אף רמז שנהגו להחמיר להפריש מן המוקף דוקא.



9 אמנם יש לתקן (ציון נה) מה שהוסיפו לפענח "ח"ב סי' רצא] ריש פ"ז", ועדיף לציין למבואר בפרק ו, שהרי שם נאמר: "וכבר נהגו להפריש קודם אכילה". וראה לעיל הערה 3.

טעמי המקרא בברכת ההפטר

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. בקובץ 'אור ישראל' גליון סה (תשרי ש.ז., מאנסי נ.י.) תמה הרב מ.ה. שיחי' בטעם הדבר שהנהיגו חז"ל להטעים את אמירת הברכה שלפני ההפטר בטעמי המקרא וכנדפס בכו"כ סידורים וחומשים שלפנינו, מה שלא מצינו כן בשום ברכה אחרת, וטעמא בעי.

ויעויי"ש בהמשך דבריו שהביא שכן מצא מובא לראשונה בסידורו של רבי שבתי סופר מפרעמישלא ז"ל מתלמידי הלבוש ז"ל (נדפס לראשונה בפראג שנת שע"ז לפ"ק), ועליו הסכימו רבותינו ז"ל גדולי עולם, המהרש"א והב"ח והכלי יקר ובעל התבואת שור, השל"ה והסמ"ע והמשאת בנימין ובעל המגלה עמוקות ז"ל ועוד.

ובח"א לסידורו שם וז"ל "הלא יראו בעיניהם שקדמונים עשו ניגוני הטעמים בברכה שלפני ההפטר", וא"כ מפורש יוצא שמנהג זה הנה יסודתו בהררי קדש שהנהיגו רבותינו הקדמונים ז"ל, אכן לא נתבאר יסוד וטעם הדבר, וצ"ע.

ב. וכתב לבאר טעם הדבר בזה, ותוכן דבריו דברכה זו היא הפתיחה לקריאת דברי הנביא, והרי מצינו בדברי הנביאים כו"כ דברי תוכחות שלפעמים ידמו כדברים לא טובים, וע"כ בא ההדגשה בברכה זו שלפני ההפטר "אשר בחר בנביאים טובים", כי כל דבריהם הוא לטובתם של ישראל, ולכן הנהיגו הקדמונים ז"ל לאמרה בטעמי הקריאה שעיי"ז יראו שהשוותה ברכה זו אל קריאת הנביאים גופא. עכת"ד.

האומנם נראה כי מלבד הדוחק שבדבריו¹, הנה עדיין אין הענין מיושב כל צרכו לכאורה, ועדיין צ"ב מדוע הנהיגו הקדמונים ז"ל להטעים את אמירת הברכה שלפני ההפטר בטעמי המקרא מה שלא מצינו כן בשום ברכה אחרת, אתמהא.

1) גם יש להעיר בעצם דבריו דפירוש הביטוי "נביאים טובים" שבברכת ההפטר הוא להוציא מהקס"ד שהם לא היו טובים כ"כ מחמת דברי נבואתם שמצינו בהם דברי תוכחות וכו', הנה יש להעיר בזה מדברי ה'כסף משנה' על הרמב"ם הל' תפלה פ"ב ה"ט שכתב בפירוש הלשון וההדגשה "נביאים טובים" באו"א וז"ל "שבתחלה מברך אשר בחר בנביאים טובים כלומר לאפוקי נביאי השקר" עכ"ל. אמנם אין מזה קושיא על יסוד דברי הרב הנ"ל שהרי עדיין שפיר אפ"ל בזה כמה פירושים וטעמים בבחי' "ושבעים פנים לתורה". אלא שעדיין נראה פירושו דוחק ואין הענין מיושב כל צרכו וכבפנים.

ג. ויתכן לומר בזה פרפרת ובשתיים², הא' דהנה זה ברור שברכה זו שלפני ההפטרה הגם שאנו מברכים בה שתיים "ברוך אתה ה' כו' אשר בחר בנביאים טובים כו' ברוך אתה ה' הבוחר בתורה כו'" מ"מ "כולה חדא ברכה היא" וכמבואר בכ"מ³, וממילא פשוט הוא שאין לענות אמן אחר "הנאמרים באמת" שאין שם סיום הברכה אלא לבסוף אחר "ובנביאי האמת וצדק".

אלא שמאחר כי בנקל יש לטעות בזה שתרי ברכות איכא הכא, הן מצד הקהל השומע ועונה והן מצד המפטיר שיעשה בה איזה הפסק וכו' ויבואו לענות אמן באמצע הברכה, התקינו הקדמונים ז"ל "המצאה" לנגן את הברכה [באופן כזה שהאנתחא הוא בין שתי חלקי הברכה] כך שיבהיר גם יזכיר את הקורא והשומעים שאין כאן שתי ברכות אלא ברכה אחת לפנינו ולא יבואו להפסיק ולענות אמן באמצע כ"א בסוף [פסוק של] הברכה.

ויסוד לדברינו בזה הוא מהלכה מפורשת בברכות שלאחרי ההפטרה, וז"ל אדה"ז בסי' רפד ס"ב "ואין לענות אמן אחר אמת וצדק שאין שם סיום הברכה, ומפני שהרבה טועים בזה לענות שם אמן לכן טוב למפטיר שלא לעשות שם שום הפסק כלל למען ידעו שאין שם סיום הברכה" [וראה גם טושו"ע ובנו"כ והנסמן שם].

כלומר דהנה ברכה הראשונה שלאחרי ההפטרה "ברוך אתה ה' כו' צור כל העולמים כו' אמת וצדק, נאמן אתה הוא ה' כו' ברוך אתה ה' הא-ל הנאמן בכל דבריו" הרי בעצם היא נחשבת לברכה אחת, ומפני שהרבה טועים שאחר "אמת וצדק" הוא סיום הברכה ושקטע שלאח"כ "נאמן אתה כו'" הוא תחילה ברכה

(2) והיה מקום לומר בזה 'א בעלעבתישע סברא', והוא דחלוק ברכה זו משאר כל הברכות [כולל ברכות התורה וברכות שלאחרי ההפטרה וכו'] שמקומה בין ב' סוגי קריאות וניגון טעמי המקרא דהיינו ניגון טעמי המקרא של הפרשה מצד אחד וניגון טעמי המקרא של ההפטרה מצד שני, והרי הקורא [או העולה] בתורה תחלה בניגון טעמי המקרא של הפרשה יכול בנקל להתבלבל בין ניגוני טעמי המקרא בבואו לשנות מניגון טעמי הפרשה לניגון טעמי ההפטרה.

ולכן התקינו חז"ל לומר את הברכה שלפני ההפטרה בניגון טעמי ההפטרה שישמש כעין "מעבר" בין סוג ניגון טעמי המקרא של הפרשה לזה של ההפטרה, דבזה (א) יוצא שאותו קטע ידוע [הברכה] נאמר כל שבוע ושבע באותו ניגון ובקלות יוכל הקורא ע"י קטע מוכר זה לשנות מניגון טעמי המקרא של הפרשה להפטרה, (ב) ובאם לא, הרי שנוכל בנקל להעמידו מיד על דרך ניגון הנכון לפני שיתחיל את קריאת ההפטרה עצמה.

אמנם הגם ששפיר י"ל כי ע"י תקנת חז"ל זאת "הרוויחו" חכמים גם את ענין הנ"ל, מ"מ נ"ל דוחק לומר שסיבה "טכנית" זאת היא היא היסוד לתקנת הקדמונים ז"ל, ולכן י"ל בזה באו"א וכדלקמן בפנים.

(3) מקור הדברים הוא ממס' סופרים פ"ג, וכן משמע מדברי הרמב"ם הל' תפלה פ"ב הט"ו ומפורש הוא בכ"מ שם, וכ"מ בטושו"ע ובאדה"ז סי' רפד שמבשר ברכה אחת לפני ההפטרה. ומה שאנו פותחים בברוך ב"פ יעויין בכ"מ שם וש"נ.

שלא אחרי', לכן יש להמפטיר להיזהר שלא לעשות שם שום הפסק כלל למען ידעו שאין שם סיום הברכה.

הרי מבואר שחששו חכמים לדעת הטועים לחשוב לברכה אחת כשתי ברכות ולענות אמן באמצע הברכה וכו' כנ"ל, וא"כ שפיר י"ל שכעין זה חששו הקדמונים ז"ל בברכה הראשונה שלפני ההפטרה, ולכן הוא שתיקנו להטעים את אמירתה בטעמי המקרא כך שיבהיר גם יזכיר את הקורא והשומעים שאין כאן שתי ברכות אלא ברכה אחת ולא יבואו להפסיק ולענות אמן באמצע וכמו ש"נ⁴.

ד. והב' יש לומר עוד בזה דהנה בשו"ע אדה"ז שם ס"ט מבואר וז"ל "אם קראו קטן למפטיר וקרא בתורה ונמצא שאינו יודע לומר ההפטרה וכן אם אירע כן בגדול יכול אחר לאמרה וכו' ויש חולקין ע"ז, לפיכך לכתחילה אסור לעשות כן לקרות למפטיר מי שאינו יודע לומר ההפטרה בעצמו ואם קראו אותו יעלה ויקרא בתורה ויקרא אחר כסברא הראשונה".

ולפ"ז אולי י"ל בביאור כוונת הקדמונים ז"ל להטעים את אמירת הברכה שלפני ההפטרה בטעמי המקרא שרצו לרמז בזה כי אכן לכתחילה צריך שבעל המפטיר יוכל לקרות גם ההפטרה בטעמי המקרא וכו', ורמזו זאת במה שהוסיפו את טעמי המקרא להברכה שלפני ההפטרה, קרי שהמברך הברכות [המפטיר] יודע גם לקרות את ההפטרה עם טעמי וכו'. ודו"ק.

אלא שכ"ז הוא לפלפולא בעלמא, ואולי יש בזה טעם פשוט יותר מובא באיזהו מקומן, ולא באתי אלא להעיר את לב המעיין.



4) אלא שלדברינו תיקשי דא"כ הא גופא קשיא, במה נשתנה הברכה שלפני ההפטרה שתיקנו הקדמונים ז"ל להוציא מדעת הטועים מהברכה שלאחרי ההפטרה שלא תיקנו כן והרי גם בברכה זו שייך הקששא וכמבואר בשו"ע.

ואולי י"ל בזה בכמה אופנים, הא' דשונה הברכה שלפני ההפטרה שמפני סגנונה הייחודית שפותחים בה בברוך אתה ה' ב' פעמים יש לטעות בזה יותר מהברכה שלאחרי ההפטרה ולכן הוא דתיקנו כן בברכה זו דוקא, והב' והוא העיקר דאדרבה י"ל שדוקא הוא שלא תיקנו כן בהברכה שלאחרי ההפטרה והיינו משום שבתחלה היו מפסיקין כאן לומר דברי שבח וריצוי וכמבואר בטור שם ומקורו ממס' סופרים שם, ומפני זה הוא גם הטעם שמצינו הפסק שם בין "אמת וצדק" ל"נאמן אתה כו'" וכמבואר בפ"י 'נחלת יעקב' למס' סופרים שם ובט"ז ריש סי' רפד עיי"ש, ולכן מובן מה שלא תיקנו כן כי אדרבה היו נוהגין אז לעשות שם הפסק בדברי שבח וריצוי ודו"ק.

ברכת הטלית קטן

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש – ברוקלין, נ.י.

בהיום יום לי"ד סיון כותב הרבי בלבישת טלית קטן בבוקר בידים נקיות ובמקום שמותר לברך, מברכים "על מצות ציצית" – כיון שאין בטלית קטן שלנו שיעור עיטוף. אם אסור לברך, אזי קודם התפילה – אם אינו לובש טלית גדול – ימושמש בד' ציציותיו ויברך אז.

ומובן מזה שמי שלובש טלית גדול לתפילה, לא יברך כלל על הטלית קטן. ובברכתו על הטלית גדול פוטר גם את הטלית קטן, אע"פ שברכתו אז היא "להתעטף בציצית", ואין בטלית קטן שיעור עיטוף, מ"מ נפטר בברכה זו.

ולכאורה צריך ביאור, למה לא יברך על הטלית קטן לבד ברכת "על מצות ציצית" לאחר הלבישה כשיטול ידיו ויהיו ידיו נקיות ובמקום שמותר לברך, ולא יצא בברכת להתעטף שמברך על הטלית גדול?

ונראה לבאר טעם הדבר כך: מכיון שהברכה צריך להיות עובר לעשייתו, א"כ צריך לברך על הטלית קטן לפני הלבישה, ע"ד הברכה להתעטף שמברך לפני העיטוף. ורק במקרה שלא הי' אפשר לברך מפני שאין ידיו נקיות, או במקום שאסור לברך, אז בדיעבד ממשמש בציציותיו ומברך, והוי – בדיעבד – עובר לעשייתו, וכמו ברכת "על נטילת ידים" שמברכים אחרי הנטילה.

ולכן כשלא הי' אפשר לברך בעת לבישת הטלית קטן, והולך ללבוש טלית גדול לתפילה, ויכול לברך על הטלית גדול עובר לעשייתו לפני העיטוף לכתחילה, אז הברכה "להתעטף" שהיא הברכה הנכונה ללבישת הטלית גדול, פוטרת ג"כ הטלית קטן מכיון שגם הטלית קטן נכלל בכללות המצוה של לבישת ציצית. והברכה על הטלית קטן "על מצות ציצית" הוי ברכה שאינה צריכה כיון שנפטר בברכת הטלית גדול, ועכ"פ יש בזה ספק אולי יצא בברכת "להתעטף" גם על הטלית קטן, וספק ברכות להקל. ואע"פ שהי' יכול לפני לבישת הטלית גדול למשמש בציציותיו של הטלית קטן ולברך עליו "על מצות ציצית", אין זה עובר לעשייתו לכתחילה, ועדיף לפוטרו בברכת להתעטף בציצית שיברך עובר לעשייתו לכתחילה, מליכנס לספק ברכה ולברך על הטלית קטן ע"י משמוש בציציותיו, שאין זה עובר לעשייתו לכתחילה.



קריאת התורה במנחת שבת קודם ו' שעות ומחצה (גליון)

הרב אברהם יהושע העשיל שטרנברג

שליח כ"ק אדמו"ר – ניו לאנדאן, קאנ.

בגליון א'נז הגיב הרה"ג ל.י.ר שליט"א, על מה שכתבתי בגליון א'נו לתת סברא להקל בשעת הדחק להתחיל מנחה, היינו אשרי, ובא לציון וקריאת התורה, אחר חצות, קודם זמן שש שעות ומחצה. ומסיק שם להחמיר מכמה טעמים כדלקמן, ומסיים: "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 תפילתי וגו' קודם קריאת התורה - ראה שו"ע אדה"ז סי' רצב ס"ג".

ואף שכל מה שכתבתי הייתה להערה ופלפול בעלמא בלי להסיק שמעתא אליבא דהלכתא, שהרי מעולם לא שמשתי תלמידי חכמים ואין כוחי בהוראה, מ"מ אודה שהסגנון שכתבתי יכול להתפרש שהנני לוקח עלי האחריות לפסוק כן למעשה, ויפה העיר כת"ר שהאחריות גדולה.

ראי' מסעודה שלישית שצריך להיות דווקא לאחר ו' שעות ומחצה

אולם מאחר שתורה היא וללמוד אני צריך הנני רוצה להגיב על שאלתו משלוש סעודות וז"ל "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 דהוא הדין לענין התקנה לקרוא בתורה "בכל שבת במנחה" (שוע"ר סי' רצב ס"ב), שהרי פשוט שהשייכות בין קריאה זו לתפלת מנחה היא קרובה יותר מזו של סעודה שלישית לתפלת מנחה".

ואחלק שאלתו לג' חלקים:

א', מה ההגיון לחלק בין דין סעודה שלישית שהיא דווקא בשעה שש ומחצה, ואפילו בדיעבד לא יצא י"ח קודם זמנה, לדין קריאת התורה.

ב', מקור הדין של סעודה שלישית היא דווקא בזמן מנחה הוא מדויק דברי התוס' שבת קי"ח ע"א מלשון חז"ל "במנחה מצילין מזון סעודה אחת". ופי' בתוס' שם "מכאן משמע דזמן אכילה שלישית בשבת היא מן המנחה ולמעלה דלא כאותם שמחלקין סעודת שחרית ומברכין בינתיים". ורוצה הרה"ג ללמוד בנין אב מכאן שכל מקום שחז"ל מביאין הלשון מנחה, הוא בדיוק וכל החומרות השייכים לדין מנחה דהיינו דווקא משש שעות ומחצה שייכים גבי'.

ג', מכוח ק"ו "שהרי פשוט שהשייכות בין קריאה זו לתפלת מנחה היא קרובה יותר מזו של סעודה שלישית לתפלת מנחה" ולכן אם בסעודה שלישית צריכים לחכות לשש שעות ומחצה אף שאין הגיון לקשר אותה עם תפילת מנחה, עאכ"ו כ' בנוגע לקריאת התורה של שבת מנחה "שהרי פשוט שהשייכות בין קריאה זו לתפלת מנחה היא קרובה יותר מזו של סעודה שלישית לתפלת מנחה"

ולכאורה בהשקפה ראשונה קושיות אלו חזקות ביותר ונפל כל היסוד להקל, אולם מאחר שחלק מהיסוד בניתי על סמך ספיקת האשל אברהם בגדר קריאת התורה של מנחה, וצד בספקו הוא לומר דכל שהוא אחר תפילת מוסף יש מקום לומר דיוצאים ידי חובת קריאת התורה של מנחה, ולכאורה, איך נעלם ממנו דברי תוס' אלו שכאשר חז"ל אומרים מנחה, פירושו זמן מנחה בדווקא.

הוכחת התו' שס"ג תלוי' בזמן מנחה

לכן אמרתי לעיין עוד בדברי התוס' ולבארם באופן אחר ממה שהבין הרה"ג הנ"ל.

דאין הפירוש שבעלי התוס' דייקו בהלשון מנחה לומר שהוא בדווקא בזמן מנחה ואפי' בדיעבד לא יצא י"ח קודם זמן זה, אלא דהדיוק הוא מהדין של "במנחה מצילין מזון סעודה אחת" שהרי לכאורה יתכן שהוא תחלת זמן מנחה וכבר קיים סעודה שלישית, ואיך אפשר לסתום שלעולם מצילין מזון סעודה אחת במנחה? אלא וודאי שלא יכולים לצאת ידי חובת סעודה שלישית קודם מנחה!.

אבל אין להביא ראי' מכאן שה"ה בנוגע קריאת התורה של מנחה שבת, שאף שהלשון הוא "עזרא תיקן שיהיו ג' אנשים קורין בספר תורה בצבור בכל שבת במנחה" ולכן יש לומר שהוא בדווקא בזמן מנחה ובהחומרות של תפילת מנחה – אחר שש שעות ומחצה, הרי חז"ל נתנו טעם לדבר " בשביל יושבי קרנות המתעסקים בסחורה כל ימות השבוע ואינם באים לשמוע קריאת התורה בשני וחמישי לפיכך תיקן בשבילם קריאה יתירה בשבת במנחה".

(1) ראה רש"י שבת קיז, ב ד"ה שחרית: קודם סעודה, ומ"ש הב"ח בתחילת פירושו לסי' שלד.

ולכן יש מקור לחקור אם תקנה זו שייכת דווקא בזמן מנחה, או שעיקר התקנה הוא שיהי' קריאה יתירה אלא שמיקום הקריאה הוא בעת תפלת מנחה וכדלקמן.

ביאור הדברים, כל שהוא חובת גברא לצאת ידי חובתו בזמן מנחה, אין עצה ואין תבונה גו' ואפילו בדיעבד לא יצא קודם שש שעות ומחצה. אולם כל שעיקר תקנתו הוא שיהי' קריאה יתירה אלא שמקומו הוא בעת תפילת מנחה (או בפני שהוא עת רצון או שלכתחילה קראה"ת צ"ל בשעת התפילה כדלקמן) יש מקום לנטות להקל בשעת הדחק להקדים קריאתה קודם שש שעות ומחצה.

והנה אדמוה"ז בקונטרס אחרון בס' רצ"א כותב בנוגע סעודה שלישית וז"ל "אבל באמת דלא קשה מידי, שעיקר זמן סעודה ג' הוא ג"כ מחצות כמו תפלת מנחה גדולה, אלא לפי שאין בקיאות הילכך אפילו בדיעבד לא יצא, כמו בתפלת מנחה גדולה".

וביאור העניין לענ"ד שבעצם זמן מנחה הוא מחצות² (וה"ה לזמן סעודה שלישית שקשור עם זמן מנחה כדלקמן) אלא שכל החיובים שרמי אגברא לצאת ידי חובתו בזמן מנחה, הנה מאחר דאין אנו בקיאים הקפידו חכמים אפי' בדיעבד שאינו יוצא ידי חובתו קודם שש שעות ומחצה.

והנה בנוגע קריאת התורה, זו הייתה שאלתי, אם זה דין בתפלת מנחה (או עכ"פ דין שצריך להיות בזמן תפילת מנחה), אין ספק שכשם שלא יצא ידי חובתו בתפילת מנחה קודם שש שעות ומחצה, לא יצא ידי חובת קריאת התורה של מנחה קודם שעה זו. אבל אם תמצא לומר שאין הקריאה תלוי בדין "זמן מנחה" כספיקת הא"א – ובאם צדקו האחרונים שאילו ראה הא"א המהרי"ל לא הי' אצלו אפי' ספק – רק שנכנס לסדר התפילה של מנחה אבל אינו קשור עם דין מנחה, אז יש מקום לומר שאפילו עם זה קשור להעת רצון של זמן מנחה – היינו לא הדין של זמן מנחה אלא העניין רוחני של זמן מנחה אין צריך לחכות בשעת הדחק לשש שעות ומחצה, שהרי העניין רוחני של זמן מנחה, לכאורה מתחיל מיד בחצות.

משא"כ סעודת שלישית ברור בש"ע שזמנה הוא בזמן מנחה, היינו בזמן ההלכתי של מנחה ולכן כל הדינים הקשורים עם תפלת מנחה קשורים גם בסעודה שלישית.

(2) ראה שו"ע אדמוה"ז סי' פט סעי' ב' "אבל אחר חצות מיד כיון שהגיע כבר זמן תפלת המנחה אעפ"י שאינו יכול להתפלל מנחה עד אחר חצי שעה אחר חצות זהו משום שרוב בני אדם (אינם בקיאים) לכוין השעות כל כך אבל באמת זמנה מתחיל מיד אחר חצות לפיכך אין לו תשלומין עוד לתפלת השחר".

ובהוספה על האמור עוד יש לחלק בדוחק עכ"פ בין קריאת התורה לסעודה שלישית מסברא שהבאתי בהערה 7 שם " ואולי הסברא לחלק בין תפילת מנחה עצמה שכן החמירו, לקריאת התורה שלא החמירו – דמנחה עצמה דאפשר ביחיד, יש לחשוש שאין בקיאים, אולם קריאת התורה שהוא בעשרה דווקא³, לא החמירו כ"כ. ודוחק".

טעם שסעודת שלישית תלוי בזמן מנחה

אולם לכאורה טעמא בעי, מהו ההגיון לומר דדין סעודת שלישית קשור דווקא עם הזמן של תפילת מנחה ואילו קריאת התורה אינה קשורה עם תפילת מנחה דווקא וכלשון הרה"ג הנ"ל "שהרי פשוט שהשייכות בין קריאה זו לתפלת מנחה היא קרובה יותר מזו של סעודה שלישית לתפלת מנחה"

והנה מצאתי בשבלי הלקט עניני שבת סי' צ"ג "ועל דבר זה שאל הר"ר יעקב ממרוייש זצ"ל בשאלות חלום נסתפקנו על המנהג שאנו נוהגין בשלש סעודות להפסיק בברכה המזון ולחזור מיד ולברך המוציא ולאכול, ויש חכמים שאומרים שאינו יוצא ידי חובתו משלש סעודות אלא אם כן אוכל פעם אחת ערבית ופעם אחת שחרית ופעם אחת במנחה, ועל זה שאלתי אם טוב המנהג שאנו נוהגין או הלכה כדברי המחמירין. והשיבו לי אשכילך ואורך דבר זה מתורת משה רבינו ע"ה למדנו ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום וכו' מה הימים מחולקין זה מזה, כך השעות של ג' סעודות צריכות להיות מחולקות זו מזו.

וא"כ יש מקום לומר שמחלוקת הראשונים אם סעודת שלישית צריך להיות דווקא ב"זמן מנחה" או שעיקר הקפידה הוא שיהי' ג' סעודות מחולקים, הוא בפירוש של שעות מחולקות של הג' סעודות, האם פירושו מחולקות בדין היינו שהוא זמן אחר, ולכן סעודה ב' הוא בזמן שחרית וסעודה שלישית הוא בזמן מנחה, וכן נפסק להלכה. או שהוא רק מחולק בזה שהוא סעודה אחר ובאם ברך ברכת המזון ונטל ידיו אף קודם חצות יצא.

וכן מצאתי מפורש בחידושי הריטב"א החדשות שבת קי"ז ע"ב ד"ה במנחה מצילין, לאחר שחולק על הראי' שהביא תוס' מסיק " ואעפ"כ שורת הדין כדברי התוספות דכיון דנפקא לן ג' סעודות מדכתיב תלתא יום סעודות חלוקות בעינן שיהא ניכר מעלת השבת".

אבל כ"ז הוא בנוגע לדין סעודה שלישית שמיוסד על הפסוק שמזכיר ג"פ היום, אבל תקנת עזרא הייתה עבור יושבי קרנות שיהי' להם קריאה יתירה, א"כ מי יאמר

3) להעיר מחקירת הר"ח הלוי (הובא בברכת שמואל יבמות סימן כ"א) אי קריאת התורה היא חובת היחיד אלא שצריך להיות בציבור דווקא, או שהוא רק חובת הציבור ואכ"מ.

שישנו קפידא כ"כ. וא"כ מה שפשוט להרה"ג הנ"ל "שהשייכות בין קריאה זו לתפלת מנחה היא קרובה יותר מזו של סעודה שלישית לתפלת מנחה" הוא לאו דווקא, שאילו סעודה שלישית סמכו חכמים על הפסוק שיש בו ג"פ היום, וצ"ל זמנים מחולקים, וכנ"ל שזמנים מחולקים תלוי בזמני תפילה, ואילו קריאת התורה של מנחה הוא תקנה עבור יושבי קרנות שיהי' להם קריאה יתירה ולא דווקא שהוא קשור בעצם עם תפילת מנחה.

טעם שתקנו קריאת התורה בתפילת מנחה אף אם אינו שייך למנחה
אולם מובן שאף אם נאמר שהעיקר הוא שיהא קריאה יתירה ובעצם אינו שייך להזמן של מנחה, עדיין ברור שעיקר התקנה הייתה שיהי' בשעת תפילת מנחה. שהרי לא מצינו שיקראו לכתחילה בתורה שלא בשעת התפילה.

וכן מצינו בנוגע לקריאת התורה של ב' וה' שבאם שלא שמע קריאת התורה בשחרית ולאחר הצהריים מצא מנין (עכ"פ שש) שלא שמעו קריאה"ת, ישנם אחרונים שסוברים – ראה לדוגמא שו"ת מהרי"א (הנקרא ג"כ תשובות יהודה יעלה) או"ח סימן נ"א (ובשו"ת אב"י או"ח סימן ל"ז מביא שכן נהג החת"ס וגם הגר"ח הלוי) – שיקראו במנחה קודם שמו"ע ע"ש⁴ (ואף שלא ראיתי נוהגים כן ופוק חזי ב770 אחרי הצהריים שעושים מנינים רק לקריאה בלי תפילת מנחה). עכ"פ חזינו מהכא שגם קריאת התורה של ב' וה' שפשוט שאינו קשור עם תפילת מנחה ואדרבה עיקר תקנתה היא בשחרית הנה אם עבר זמן שחרית ישנו עדיפות לקרא בתורה בעת התפילה – היינו תפילת מנחה.

וא"כ יתכן שזוהי ספיקת הא"א שלעולם הקריאה יתירה פירושה קריאה יתירה ותו לו, וכל שהתפלל מוסף וישנו היכר שהוא קריאה אחרת ואינה חלק מקריאת שחרית אפשר לקיים תקנת עזרא לקרא בתורה שנית, אף שלכתחילה ברור שיש לקשרה עם תפילת מנחה. או דלמא דצריך להיות בשעת התפילה דווקא, ולפי צד זה של הספק באם שכבר התפלל מנחה ולא מצא מנין אחר שלא התפללו מנחה א"א לקיים מנין עבור קריאת התורה של מנחה גרידא.

ואף שהניח הא"א הדבר בספק הנה הזכרתי בגליון א'נ"ו שהמהרי"ל מזכיר בפירוש שכאשר קוראים קריאת התורה של מנחה שלא בשעת תפילת מנחה, אומרים ח"ק מיד אחר קריאה"ת, ומוכרח שהוא ז"ל סובר שאין הקריאה תלוי' בתפלה. חזינו שספיקת הא"א נובע בעיקר בגלל שלא ראה המהרי"ל.

(4) וראה שם בשו"ת מהרי"א שמדייק שהלשון שבת מנחה הוא בעיקר כדי לחלק בין קריאת התורה הראשון שהוא של ז' קוראים וקריאת התורה הב' שהוא של ג' קוראים. אולם דבר זה שנוי במחלוקת וישנם שקראו תגר ולא רצו להסכים שיקראו בימי ב' וה' במנחה ראה לדוגמא תשובות והנהגות (שטרנבוך) או"ח סימן קמה.

ולכן חזרנו להסביר להקל בשעת הדחק להתחיל לומר אשרי ובא לציון וקריאת התורה קודם שש שעות ומחצה באופן שיתחילו שמו"ע מיד בשעה שש שעות ומחצה. ונמצא שמקיים תקנת עזרא לקרוא קריאה יתירה, וגם הוא בשעת התפילה, שאף שלענין שמו"ע ברור שצ"ל בדווקא בשש שעות ומחצה אולם בעצם זמן תפילת מנחה מתחיל בחצות.

אינו דומה חומר אמירת פ' הקרבנות בזמן הראוי לחומר החיוב דתפלה בזמנה ובמה שהעיר ממה שהבאתי מלקו"ש חלק ל"ב ש"אינו דומה [דבר אמירת פרשת הקרבנות בזמן הראוי] לחומר החיוב דתפלה בזמנה (שצ"ל בדיוק בזמן הקרבת התמידין דוקא), "עכל"ק. והעיר הרה"ג הנ"ל "ומודינא שאיני מבין לאיזו הקלה התכוין בזמן אמירת פרשיות הקרבנות. והסגנון מורה שמציין לדבר ידוע, ולא שבא לחדש דבר שאינו מבואר בפוסקים מכבר. ולהעיר מדברי אדה"ז בסדרו, 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."

והנה דין אמירת פ' הקרבנות ביום הובא בטור סי' א' בזה"ל "אמנם פרשת הקרבנות טוב יותר לאומרה ביום שהם במקום הקרבת הקרבן שזמנו ביום" ואילו המחבר סי' א' סעי' ו כתב וז"ל "פרשיות הקרבנות לא יאמר אלא⁵ ביום".

ובש"ע אדמוה"ז מצינו ששינה לשונו הזהב במה"ב ממ"ש במה"ק. דבמה"ק סימן א' סעי' י"ג פ' הקרבנות לא יאמר אלא ביום לפי שאין מקריבין קרבן בלילה" ואילו במהד"ב כתב בסי' א' סס"ט כתב וז"ל "וכשיאמר פ' הקרבנות יאמר ביום שהוא זמן הקרבתם ולא בלילה" וראה להלן בדברי הצ"צ שהביא דוקא מהמד"ב.

והנה על דברי הטור כתב הב"ח "אמנם פרשת הקרבנות טוב יותר לאומרה ביום וכו' כלומר אע"ג דבלילה נמי טוב דיתנו לו שכר כקורא אבל ביום טוב יותר דמעלין עליו ג"כ כאילו הקריב קרבן". היינו דס"ל להב"ח דהא דאמרין מעלין עליו הכתוב הוא דוקא ביום ולא בלילה.

ולכאורה מכוח סברא זו שינה המחבר וכתב בלשון חזק יותר "לא יאמר אלא" (ראה בההערה)⁶ וכן כתב אדמוה"ז במהד"ק. אבל במהד"ב שינה לשונו ללשון הקרוב יותר ללשון הטור שמשמע שרק טוב יותר ואינו לעיכובא.

(5) ולהעיר מתוד"ה מתני' מנחות (פג, סע"ב) ד"לא. . אלא" מדגיש לעיכובא כו'. וכפי שדייק נש"ד הרבה פעמים בדיוק הגירסא אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני'.

(6) וכנ"ל בההערה הקודמת שהלשון לא אלא לעיכובא.

ובספר תבואות שור (ע"פ לבושי שרד) בקונטרס אחרון דף מ"ט ע"א בחלק שמעתיק מספרו שמל"ח "כל סדר קרבנות שראוי לומר בכל יום" – סקי"ב כתב וז"ל "מלשון הטור שכתב טוב יותר לאמרם ביום משמע דמ"ש לפני זה לו' פ' קרבנות נוהג אף בלילה דשם איירי בקימת לילה רק דיותר טוב וכו' וכן הוא הסברא הנכונה דבלימוד תל' מילתא ואין תורת לילה גרוע משל יום וכי היכי דמעלה כאלו הקריב במקום הראוי ושאר דיניו ה"נ בזמן הראוי כמ"ש הטור כאלו הקרבתי בזמנה והא דפ' תמיד דוקא ביום אימור כך תיקנו משום דהוא ע"צ היותר טוב" וממשיך שם לחלק עם הב"ח.

ובאמת הדברים ברורים בדברי הצ"צ שמביא הרבי בלקו"ש שם, וז"ל הצ"צ⁷ "ועפ"ז יובן מעלת התורה שהיא הגבה מאד נעלה מהמצות עצמן אשר על כן המצות תלויות בזמן דייקא כמו מצות סוכה בחג הסוכות דוקא ואם יעשנה מקודם לזמן זה אינו כלום ולא ימשיך כלום . . . (ועמ"ש רבינו בא"ח סי' א' סס"ט במה"ב) ולכאורה י"ל מאחר שאינו אלא כאילו הקריב איך יהי' יותר טוב מהמקריב בפועל ממש שאין מצות אלא בזמן ההקרבה דייקא והעוסק בה' קרבנות אפי' שלא בזמן הקרבה הוא כאילו הקריב כו' (והא דבש"ע א"ח סי' א' ס"ו כ' דהקרבנות צ"ל ביום ומשמע לכאורה משום שאז חשוב כאילו הקריב ולא כשאומר בלילה כמ"ש הב"ח שם, כבר כ' הת"ש סקי"ב דאין הפי' כמ"ש הב"ח אלא דבאמירתו בלילה נמי הוי כאילו הקריב וכ"ה להדיא בגמ' במנחות דק"י מאי בלילות אלו ת"ח העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקי' בעבודה וכ"ש כשעוסקי' בה' עבודה וגם פשט ל' הגמ' שם כל העוסק בתורת חטאת כו' משמע אפילו בלילה, אלא שהטור כ' סי' א' דיותר טוב לאומרם ביום כו'⁸ ונ' דהיינו דוקא בענין אמירת פ' אלו שהם שייכי' לסדור תפלה אבל בענין לימוד ה' קרבנות אין לחלק בין יום ללילה, ועמ"ש רבינו בא"ח סי' א' סס"ט במה"ב ס"ל כהת"ש ולא כהא"ז לענין עמידה.

הנה מדברי הצ"צ רואים ברור שלמד שבמהד"ב סובר רבינו שרק "יותר טוב לאומרו ביום"⁹ כדברי התבואות שור נגד הב"ח.

7) אוה"ת דרושים לשבועות ע' קנט. פסקי דינים להצ"צ (קה"ת, תש"מ) בסופו, עט [תיז], א (בהוצאת תשנ"ב – עד [תיב], א).

8) וראה גם מ"ש ברכי יוסף סימן א בשם בעל שמלה חדשה (הוא בעל תבואות שור) "ומיהו כל זה למצוה מן המובחר ומהיות טוב, אבל אפילו בלילה יכול לומר פרשיות אלו קודם היום דלא גרע מן תורת לילה. וכי היכי דמעלה כאלו הקריב במקום הראוי, ה"נ בזמן הראוי".

9) ונפ"מ לפועל אולי י"ל שבדיעבד יצא באמירת פ' התמיד לפני עלות אף שלכתחלה צריך לחכות עד שיאיר היום.

וא"כ מובן בפשטות מה שאומר הרבי בלקו"ש שם "אינו דומה [דבר אמירת פרשת הקרבנות בזמן הראוי] לחומר החיוב דתפלה בזמנה (שצ"ל בדיוק בזמן הקרבת התמידין דוקא)" שכאמור לשיטת הטור ולדעת האמוה"ז במהד"ב פ' התמיד בזמנה הוא רק "יותר טוב" ואילו תפילה צ"ל דוקא בזמן.

עוד חילוק מצינו בנוגע למנחה, שמקורו הוא ברמ"א סי' רל"ד מאבודרהם בשם הר"י ויש שכתבו שנוהגין לומר פ' התמיד קודם אשרי של תפילת מנחה נגד תמיד שבין הערבים ומנהג יפה הוא". וצ"ב למה בשחרית קבעו חובה על עצמן, ואילו במנחה הוא רק מנהג יפה?

וראיתי שישנם אחרונים שרוצים לחדש שכיון שאמרו בפ' התמיד של שחרית ואת הכבש השני תעשו בין הערביים, הרי שכבר הוזכר תמיד של בין הערביים בבוקר לכן אין חיוב כ"כ לשוב ולהזכירו לפני מנחה.

ולכאורה צ"ב איך אפשר לומר כן, הרי בבוקר לא הגיע זמן של הקרבת תמיד של בין הערביים ואיך אפשר לומר שיצאו בדיעבד באמירת הבוקר קודם זמנו? ולאידך לכאורה ההכרח לומר כן הוא מלשון הרמ"א שהוא רק מנהג יפה¹⁰.

ולכן אולי י"ל שמצד סברת הצ"צ ושיטת הת"ש הנ"ל, הנה אף שמקפידים לומר פ' התמיד ביום דווקא א"א להשוות חומר הדיוק של זמן אמירת פ' התמיד לזמן תפילה, שמכיון שכל אמירת פ' התמיד הוא מדין מעלה אני עליו, הרי זמן ומקום אינם נוגעים כ"כ¹¹. ולכן אף שישנו ענין לדייק שיאמרם ביום, דלילה לאן זמן קרבן, אבל ביום גופא לא קפדינן על הזמן המדויק כ"כ¹². לכן יש סברא לומר שבאמירת

10) להעיר שאף שהמחבר לא הביאו בש"ע, הנה בב"י כן הביאו ושם הלשון שמצוה לומר קודם אשר פ' את קרבני לחמי.

11) ולהעיר שגם הרלו"ר הביא הקולא "ואולי ניתן להקל לענין זה בחשבון חצי השעה, לחשוב בחורף בחצי שעה זמנית ובקיץ בחצי שעה שווה" ולא חילק בין קרה"ת לקרבנות, חזינן שהדיוק בזמן אמירת התמיד קיל יותר בתפילה עצמה. גם יש לדייק, שבנוגע לתפילה, הרי לכתחילה יש לחכות עד הנץ (משום יראון עם שמש) ובדיעבד אין צריך לחכות אפילו לזמן של האיר כל פני המזרח (ראה סי' פ"ט סעיף א') – הרי שעכ"פ ה"לכתחילה" של דין תפילה הוא אחר הזמן שהאיר כל פני המזרח – זמן הכי מוקדם של קרבן תמיד, ואילו בנוגע פ' התמיד לא מצינן שיהיה לכתחילה לחכות עד שהאיר פני כל המזרח.

12) ולהעיר מפסק ההלכה או"ח ח"ב סי' רפ"ו:ג ואם עבר והתפלל אותה (מוסף) קודם שהתפלל שחרית יצא שאף שקרבן מוסף שהקריבוהו קודם תמיד של שחר פסול מכל מקום בתפלה לא החמירו כל כך להיות חוזר ומתפלל הואיל והתפלל אותה בשעה הראויה להקרבה". וא"כ אולי י"ל מעין זה בנוגע פ' הקרבנות שאמירתה צ"ל בעיקר בזמן הקרבת קרבנות שהוא ביום, וזמן ההקרבה ביום גופא לא חשוב כ"כ. אולם מלשון אדמוה"ז בסיומן מ"ח סעי' ב' "ואף על פי שעדיין לא התפללו שחרית ואסור להקדים מוסף לתמיד של שחר מכל מקום הרי אמרו כבר פרשת התמיד ואם תחשב אמירת הפסוקים של מוסף להקרבה גם אמירת פרשת התמיד" משמע שגם באמירת פ' הקרבנות הסדר הוא מדויק. (ואולי ישל לחלק בין לכתחילה – "יותר טוב" לשעת הדחק ובדיעבד), וילע"ע.

פסוק ואת הכבש השני גו' לפני שחרית הרי במידה ידועה כבר פעלה ענין אמירת פ' התמיד גם לתמיד של בין הערביים, אלא שאעפ"כ מנהג יפה¹³ לחזור על פ' התמיד עוד הפעם קודם מנחה.

ועפ"ז יש מקום לומר שבשעת הדחק יכול לומר פ' התמיד של מנחה אחר חצות¹⁴ שהוא "כבר זמן תפלת המנחה אעפ"י שאינו יכול להתפלל מנחה עד אחר חצי שעה אחר חצות" שעכ"פ יועיל סברת הת"ש (וכנ"ל מהצ"צ שכן הוא שיטת אדמוה"ז במהד"ב) שמעלה עליו הכתוב כאילו הקריב בזמן – שהרי כנ"ל כשם שהמקום אינו מדויק כך הזמן אינו מדויק כ"כ.¹⁵

התחלת זמן דין בימות החול וזמן רעוא דרעיון ביום השבת

שוב ראיתי שבקובץ לשמוע בקול דברו שי"ל ע"י ישיבת תות"ל – חובבי תורה, מאריך הרה"ג ר' ישראל הלוי שי' לבקובסקי ר"מ בישיבה הנ"ל, לבאר הצורך לחכות דווקא לכמה דקות אחרי שש שעות ומחצה משום שאין ראוי לצמצם¹⁶. ומביא שם דברי הרמ"ק ז"ל בסידורו תפלה למשה איך שזמן שש שעות ומחצה מדויק ע"פ קבלה.

וז"ל הרמ"ק "הנה זמן המנחה משש שעות ומחצה ולמעלה דהיינו ששה שעות ראשונות הם ו"ק מצד הבוקר חסד אברהם דהיינו תפלת שחרית מצד חסד ורשה שעות ביום הם כח הגבורה. ולכך כשיכנס בשניות חצי שעה הגיע זמן המנחה שהיא מצד הגבורה היינו מכי שחרן כתלי. שהכותל מלכות עם הת"ת דהיינו כ"ו ת"ל.

13 וראה מכתב כ"ק אדמו"ר אג"ק ח"ו א'תתכ"ו "בשאלתו, אם אפשר לתקן שיתחיל העובר לפני התיבה באמירת וידבר גו' למנחה בכל יום, ובעש"ק באמירת הודו ופתח אלי', כדי שכל המתפללים יאמרו זה, הנה בטח נכון הדבר כדי להזהר משכחה וכו' וחדש כגון זה מחויב מן התורה."

14 וכן פסק בספר גם אני אודך - הג"ר שלמה שלזינגר "הנה בדיעבד אם קראו בתורה בהגיע סוף שעה ששית יצא. דרך בתפלה עצמה איכא פלוגתא אם יצא קודם שהגיע שש ומחצה עיין מ"ב סימן רל"ג סק"ב. וגם אמירת קרבנות ואשרי יצא בדיעבד אם אמרם מסוף שעה ששית."

15 ואולי י"ל עוד שכיון שכל ענין האמירה הוא מצד מעלין עליו הכתוב, ולמעלה אין ספק בזמן מנחה, וכל הספק הוא רק מצד נבראים – "דרוב בנ"א אדם אינם בקיאים לכוון השעות כ"כ", הרי זה עוד סברה לומר דאפשר להקדים בשעת הדחק.

16 מדייק ממ"ש אדמוה"ז בסידור בנוגע לק"ש, ומסיק שאף שתפילה היא מדרבנן הרי הזכרת ש"ש לבטלה הוא איסור דאורייתא. ואף שלכאורה מוכח כן, מדהחמירו חכמים כ"כ לחכות עד אחר שש שעות ומחצה אפי' בדיעבד, אף שטעם החצי שעה הוא מצד ספק שרוב בני אדם אינם בקיאים. אולם ראה מ"א סי' פ"ט ס"ק ג' שהטעות דהאיר פני כל המזרח אינו מצוי כ"כ, ולכן בשעת הדחק אין צריך לחכות לזה (אף שהשיעור מעה"ש להאיר כל פני המזרח הוא שיעור קטן מאוד) ודלא כהאלי' רבה, חזינן שלא חשינן להספק הזכרת שם שמים אלא במקום שרוב בנ"א אינם בקיאים. אלא וודאי דכוונת הרב הנ"ל לעורר עד כמה כדאי לכתחילה לחכות, ואולי יודה בשעת הדחק. אלא שפלא שכותב שם לגבי אמירת קרבנות שהאומר אותם קודם שש שעות ומחצה צריך לאומרו שנית, וכאילו חיוב אמירת קרבנות שווה לכל דיניה לתפילה אף בדיעבד, בפרט ע"פ דברי הצ"צ שבפנים שמשמע אדמוה"ז סובר כהטור שיותר טוב וכו' ואעכ"ו במנחה שלכתחילה אינו חיוב כ"כ כמו שחרית.

שהמלכות ת"ל שבו פונה כ"ו דהיינו הת"ת להנהיג העולם. ומכי שחרן כתל, היינו שיחשיכו אורם ומנהיגין מדין הגבורה העולם, והיינו בין הערבים שהם ערבים אלו כדפי'."

ולכאורה מהלשון משמע ברור שהחצי שעה אחר חצות אז מתחיל הזמן של דין ביתר שאת שאז משחיר הכותל. אולם מהמשך הלשון ברמ"ק משמע שעיקר הדגש הוא שמחצות היום הוא זמן של דין¹⁷, והשחרת הכותל הוא תוצאה מזה שכבר התחיל זמן דין למעלה. וכך כותב הרמ"ק שם בהמשך הדברים, לאחר שאומר שעיקר מנחה, היא מנחה קטנה ממשיך "ועכ"ז בראשונות ג"כ הם דין והם שעת תפלת המנחה ג"כ וכן שניות לתפלת שחרית כנודע" (ובמקומות בדא"ח שמבואר ענין תפילת מנחה, עיקר הדגש הוא החילוק בין קודם חצות ואחר חצות).

וכבר הבאתי בגליון א'נו שבשונה משאר ימות השבוע שבחצות היום מתחיל עת דין – הנה בשבת משעת חצות¹⁸ הוא זמן רעוא דרעוין. ולכן בכל הקשור להעת רצון של רעוד"ר – היינו שהוא לא "הלכה" של זמן מנחה, אלא קשור להעת רצון של זמן מנחה – הנה לכאורה אפשר לומר שזה מתחיל מחצות.

ומה שהעיר הרלו"ר בסיומו "ולהעיר מהטעם לאמירת פסוק ואני תפילתי וגו' קודם קריאת התורה - ראה שו"ע אדה"ז סי' רצב ס"ג" יש להעיר מה שהביא הרה"ג רחי"א בקונטרס שמועה נאה בשם השארית נתן (להגה"ח רבי נתן לובארט ז"ל) "עזרא תיקן שיהיו קורין במחזה שבת משום יושבי קרנות (ב"ק פ"ב, א) ע' פרש"י, ואפשר לומר כן על צדיקים גבוהים, כמ"ש (תהילים ע"ה, י"א) תרוממנה קרנות צדיק, כמו קרן שהיא בגובה הבהמה. כשרוצים להמשיך בדבר גבוה אומרים "קרני

17) להעיר מפירוש רש"י על התורה פ' בא (יב, ו) "בין הערבים: משש שעות ולמעלה קרוי בין הערבים, שהשמש נוטה לבית מבואר לערוב. ולשון בין הערבים נראה בעיני אותן שעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה, עריבת היום בתחלת שבע שעות מכי ינטו צללי ערב (ירמיהו ו, ד), ועריבת הלילה בתחילת הלילה". וכן פירוש רש"י ביומא (כח, ב) "מכי משחירי כותלי: חומות הפונות למזרח שהלבינו מהנץ החמה הבאה מן המזרח ונוצצת עליהן ובתחילת שבע שעות שהחמה באמצע הרקיע בראש כל אדם אינה עושה עמוד אלא תחתיהן משחירין אותן הכתלים לפי שאין חמה נוצצת אלא בראש הכותל בעוביו ומיצל חודו של שפת עוביו על זקיפת הכותל ומשחירין אותן הכתלים לפי שאין חמה נוצצת אלא בראש הכותל ערב" וסיבת החצי שעה הוא משום "כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחירי משום דלא מכווני טובא (לא הוו זקופים בצמצום ולפי שהחומה היתה רחבה מלמטה והולכת ומתקצרת ועולה ולפיכך אין חודו של שפת עוביו למעלה מיצל על זקיפתו להשחירו עד שתימשך חמה למערב). וראה גם רש"י בתענית (יג, א ד"ה משומם) "שמטוודין עד מנחת הערב מחצות ואילך שהצל נוטה כדאמרינן במסכת יומא (דף כח: צלותיה דאברהם מכי משחירי כותלי". הנה מכל זה רואים שמחצות משחיר הכותל ומתחיל עת דין. וראה גם ספר המאמרים עת"ר ע' רנ"ג "ולזאת תיקן תפלת המנחה שכל מנחה הוא דין, וזמנה לעת ינטו צללי ערב (שהוא בחי' דין)".

18) הוזכר הרבה פעמים בהתוועדיות כ"ק אדמו"ר ראה לדוגמא ספר השיחות תשמ"ז ע' 60; ספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 193, ועוד.

ראמים" כו' ה"נ הכוונה דעבור צדיקים הללו תיקנו קריאת התורה בשבת מנחה שהוא זמן גבוה.

ואדגיש עוד הפעם שלא באתי לקבוע יתידות ולפסוק הלכה שהרי אין זה מענייני כלל, ולא באתי אלא להעיר ולהגדיל תורה ולהאדירה. ולפועל כל אחד יעשה כהוראת רב מורה הוראה בפועל.



מוקצה בשבת (גליון)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון טז (א'נה) כתבתי לתרץ מה שהקשה הרב מ.צ. שי' בגליון יד (א'נג) מה שנראה לו כסתירה בדברי כ"ק אדמוה"ז בשו"ע, שבסימן רעז סעיף ה' אסור טלטול מן הצד בנר של שמן, שכתב שם, שטבלא ששכח והניח נר של שמן עליו אסור לנערו שא"א שלא יתקרב או יתרחק השמן קצת מן הפתילה ויתחייב משום מבעיר או מכבה.

וכן בסימן רסה ס"ו כתב רבינו שאם הי' נר של שמן תלוי אסור ליטול דבר המותר מעליו פן יתנדנד הנר קצת ויתקרב או יתרחק השמן קצת מן הפתילה ויתחייב משום מבעיר או מכבה.

ואם כן, רואים מזה שבנר של שמן אי אפשר לישראל לטלטלה על ידי טלטול מן הצד.

ושואל על זה ממ"ש רבינו בסימן רעז ס"ט שנר של שמן מותר בטלטול מן הצד, כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו.

וכתבתי שם בקובץ הנ"ל לתרץ:

שכשמטלטל הנר באחורי ידיו או בין אצילי ידיו מובן שמטלטל בנחת באופן של תתקרב או תתרחק הפתילה מן הנר, ויש לו שליטה על הנר כל זמן שמטלטלו, ואין כאן פסיק ריש'. משא"כ בסימן רעז ס"ה, כשמנער את הנר אין לו שליטה עליו ויש כאן פסיק ריש'.

וכן אין סתירה מסימן רס"ה ס"ו שאסור ליטול דבר המותר מנר שהי' תלוי, שגם שם אין לו שליטה על הנר לאחר שלקח הדבר המותר מעליו והתחיל להתנדנד, ואין בכוחו לפעול שלא יתנדנד הנר שלא יהי' פסיק ריש' ע"כ מה שכתבתי לתרץ שאלתו.

ועל זה כתב בגליון יז (א'נו), וז"ל:

הנה בסימן רעז ס"ה (טבלא ששכח והניח נר של שמן עליו) היא פסיק רישי' גמור דהא כתב שם אדה"ז "לפי שא"א שלא יתקרב . . יתרחק", אבל בסימן רסה ס"ו (אם הי' נר של שמן תלוי) אינו פסיק רישא גמור, דהא כתב שם "פן יתנדנד הנר קצת", וחשש של "פן" הוא היפך של פסיק רישי', וא"כ הקושיא היא באם בנר תלוי יש חשש של "פן יתנדנד קצת", א"כ הסברא נותנת דבנר באחורי ידיו או בין אצילי ידיו ג"כ צריך לחשוש פן יתנדנד הנר קצת.

ומזה הטעם לא שאלתי מסעיף זה גופא שיש סתירה מרישא לסיפא, דהא אין כאן סתירה דבסיפא אין כאן פסיק רישי' כלל, וברישא א"א לנער נר של שמן בלי פסיק רישי', עד כאן דבריו.

כפי שנראה מדבריו חזר בו ממה ששאל בתחילה הן מסימן רעז ס"ה והן מסימן רסה ס"ו. שהרי כתב בפירוש "וברישא א"א לנער נר של שמן בלי פסיק רישי'", וממילא אין סתירה מסימן רעז ס"ט ששם התיר רבינו לטלטל הנר מן הצד, כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו משום ששם אין פסיק רישי'.

רק נשארה שאלתו עלי במה שאני כתבתי שגם בסימן רסה ס"ו בנר של שמן תלוי שאסור ליטול דבר המותר מעליו פן יתנדנד הנר קצת, שזה פסיק רישי'. ושואל על זה, שהרי לשונו של רבינו שם היא "פן יתנדנד הנר קצת", וחשש של "פן" הוא היפך פסיק רישי'.

ואם כן, הדרא קושיא לדוכתא. אם רבינו אסר בסימן רסה ס"ו ליטול דבר המותר מנר של שמן תלוי הגם שאינו פסיק רישי' (שהרי כתב "פן יתנדנד") למה לא אסר בסימן רעז ס"ט ליטול הנר מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו, ולמה אין חוששים כאן, אפילו אם אינו פסיק רישי' שפן יתנדנד הנר קצת.

והנה הן אמת כדבריו שהלשון "פן" הוא היפך של פסיק רישי', אבל נראה באיזה מקום כתב רבינו הלשון "פן".

אם הי' הלשון שם בשו"ע: "פן יתנדנד קצת ופן יתקרב השמן אל הפתילה . . או יתרחק" – הי' הצדק עמו.

אבל לשון רבינו שם הוא "פן יתנדנד קצת ויתקרב (ולא "פן יתקרב") השמן אל הפתילה".

וה"פן" שכתב רבינו הוא רק בנוגע להנגיעה על ידי דבר אחר. שם שייך הלשון "פן" – שאין הדבר ודאי דכשיגע הנר יתחיל להתנדנד שיכול ליגע בנחת ובזהירות יתירה שלא יתנדנד.

משא"כ לאחר שהתחיל להתנדנד הוא פסיק רישי', שבודאי יתקרב או יתרחק הפתילה מהשמן.

ואין זה סברא בעלמה, זו המציאות, שאי אפשר שהנר יתנדנד והשמן והפתילה ישארו במקומם כמו קודם הנדנד.

ואדרבא, תראה בעצמך, תמלא כוס של שמן ותנדנד הכוס ותראה אם השמן מתנדנד.

וממילא מובן למה אין סתירה מסעיף זה למה שכתב רבינו בסימן רעו ס"ט, "שהישראל בעצמו ה' יכול להביא הנר לכאן".

אלא שעדיין יכולים לשאול סוף סוף מהו החילוק בין סימן רעו ס"ט ששם התיר רבינו בטלטול מן הצד מפני שאין כאן פסיק רישי' – לנידון דידן (בנר תלוי), שאסר רבינו.

שאין הכי נמי שאם יתנדנד יהי' פסיק רישי' – אבל יכול ליגע גם כאן באופן שלא יבא לכתחלה לפסיק רישי', וכלשון רבינו "פן יתנדנד".

ואולי אפשר לומר, ששם בסימן רעו ס"ט כשמטלטל הנר באחורי ידיו ובין אצילי ידיו כרגיל, לא יבא לפסיק רישי', לכן לא אסרו חכמים לטלטל באופן כזה.

משא"כ בנידון דידן, שאין הכי נמי שיכול גם כאן ליקח הדבר המותר מהנר באופן שלא יתנדנד, אבל בדרך הרגיל, טבע הדברים שהנר יתנדנד אפילו בנגיעה קלה, וצריך זהירות יתירה שלא ינדנד הנר, ולכן כאן אסרו חכמים אפילו ליגע.

עוד שאל בקובץ הנ"ל (א' נג) שבסי' רעו ס"ט כתב רבינו: "וכיון שהישראל בעצמו ה' יכול להביא הנר לכאן בטלטול מן הצד . . . כשמביאו הנכרי באיסור בטלטול גמור אין בכך כלום, שלא אסרו לעשות על ידי נכרי בשבת אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו".

ואם כן, איך התיר רבינו לאמר לנכרי לנער הטבלא שיש נר של שמן עליו בסי' רעו ס"ה משום שכל פסיק רישי' מותר על ידי נכרי, הרי אין לישראל שום היתר לנער הטבלא, עד כאן דבריו בקובץ הנ"ל.

וכתבתי בגליון (א' נו) שלא הבנתי שאלתו, שאין הכי נמי שאין לישראל היתר לנער את השולחן, אבל יש לו היתר אחר, לסלק הנר מעל השולחן בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו כמו שכתב רבינו בסי' רעו ס"ט.

ועל תירוץ זה שלי כתב בגליון (א' נו) וז"ל: הנה זה כמעט אי אפשר לאמן ידיו כל כך, ובאם בנר התלוי יש חשש פן יתנדנד עאכו"כ כאן. ע"כ דבריו.

והנה לכאורה דבריו תמוהים ביותר, שאיך יכול לומר שכמעט אי אפשר לאמן ידיו כל כך בשעה שרבינו התיר בפירוש בסימן רעו ס"ט טלטול באופן כזה.

וגם מה שכתב שבאם בנר תלוי יש חשש פן יתנדנד עאכו"כ כאן, לא הבנתי.

למה הוא עאכו"כ? ואדרבה, הדברים הם להיפך ממש, בנר תלוי אסור רבינו, מפני שהוא פסיק רישי', ובטלטול מן הצד התיר רבינו, מפני שאינו פסיק רישי', וכמבואר הטעם לעיל.

אבל באמת התירוץ שלי על השאלה שלו אינו התירוץ האמיתי.

ואחר העיון קצת נראה שהשאלה שלו מלכתחילה אינה שאלה, ובהקדים:

יש שני דינים שונים: איסור אמירה לנכרי לעשות דבר שאסור לישראל לעשות בשבת.

ואיסור זה מותר אם יש שני תנאים:

שאינו אומר לו לעשות האיסור בפירוש, וגם יש היתר לישראל לעשות אותו דבר שאומר לנכרי לעשות באופן של היתר.

כגון מה שכתב רבינו בסימן רעו ס"ט שמותר לומר לנכרי שיביא לו נר הדלוק כבר במקום אחר הגם שעצם הדבר שאומר להנכרי הוא אסור ממש. אמנם הואיל שאינו אומר לו בפירוש לעשות האיסור, דהיינו שאינו אומר לו שיקח הנר בידו ויטלטל אותו למקום אחר, אלא שאומר לו שיביא הנר למקום אחר.

והרי אם רצה הנכרי ה' יכול לעשות זה גם באופן המותר, כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו, והגם שבדאי לא יטלטל הנכרי באופן זה אלא יטלטל הנר בידים ממש, מכל מקום האמירה לו להביא הנר אינה אמירה לעשות איסור ממש, כיון שיש לו ברירה לטלטל באופן המותר.

ולכן מוכרח להיות גם אופן של היתר להביא הנר למקום אחר. שאם לא כן, הגם שאינו אומר לו בפירוש לעשות האיסור, אבל היות שמוכרח לעשות האיסור בכדי להביא הנר למקום אחר, הנה הגם שאינו אומר לו בפירוש לעשות האיסור הוה כאילו אומר לו בפירוש.

ועל זה כתב רבינו שאין להורות היתר זה אלא לבני תורה, אבל לעמי הארץ אין להתיר שלא יתרגלו באמירה לנכרי.

ואולי אפשר לומר שזה מצד שני טעמים: או שלא יאמרו לנכרי לעשות באופן המותר, או שיאמרו לו לעשות גם דבר שאין שום היתר לישראל לעשותו.

משא"כ בסימן רעז ס"ה מדובר בענין שונה לגמרי.

שם מדובר באמירה לנכרי לנער הטבלא שעליה מונח נר של שמן. שבעצם האמירה שהישראל אומר לנכרי לנער את הטבלא אינו אומר להנכרי לעשות איסור.

שהניעור יכול הנכרי לעשות בנחת באופן שלא יתקרב או יתרחק השמן מהפתילה, וכמו שאין איסור לישראל לטלטל הטבלא שהנר מונח עליה אם יטלטלה בנחת. רק שעל ידי הניעור, כשהנר יעזוב את הטבלא ויפול אז נגרם ההבערה או הכיבוי.

ולומר לנכרי לעשות דבר היתר, שעל ידי כן יגרום איסור לא אסרו חכמים, ומותר בלי שום תנאים.

ומובן שזה קל יותר מלומר לנכרי לעשות דבר שאסור לכתחילה אפילו אם אינו אומר לו בפירוש לעשות איסור, ששם עושה האיסור מיד, לא שגורם לאיסור.

רק אם יש היתר לישראל לעשות אותו דבר, הרי זה כאילו לא אמר להנכרי לעשות איסור מפני שגם הוא יכול לעשות זה באופן המותר.

ואם כן מתורץ לכאורה שאלתו הנ"ל:

שכאן בעצם האמירה לנכרי ליכא איסור, משא"כ בסימן רעז ס"ט, היות שבעצם האמירה לנכרי יש איסור, לכן מותר רק באופן שיש גם לישראל איזה אופן לעשות זה, שאז אין נחשבת אמירתו להנכרי כאומר לו לעשות איסור.

ומתורץ גם כן שאלתו ששואל בהמשך דבריו, וז"ל: א"כ כאן הי' צורך רבינו לכתוב לומר לנכרי להשים הנר על הארץ שהוא בדרך היתר ולא לומר לנכרי לנער הטבלא, ולמה לא הזכיר זה.

והתירוץ לשאלתו הוא: שכשאומר להנכרי להשים הנר על הארץ, הוא אומר לו לעשות האיסור תיכף ומיד, ואפילו אם תמצא לומר שלשון זה נקרא לשון סתם, מכל מקום בפועל עושה הנכרי האיסור תיכף כשלוקח הנר בידו.

במילים אחרות, לאמירה זו, צריכים היתר שיאמר לנכרי בלשון סתם, ושיש לישראל איזה אופן שיוכל שגם הוא לעשות כן.

משא"כ כשאומר להנכרי לטלטל הטבלא שהנר של שמן עליו, אמירה זו בעצם אינה אמירה של איסור.

בתוך דבריו, בהמשך לשאלתו השני' מביא מה שהרב פ.ק. שיחי' כתב, וז"ל:

וכן כתב הרב פ.ק. שיחי' "לכאורה התירוץ להסתירה הוא כי בטלטול מן הצד באופן שמביא שם כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו יכול להזהר שהנר לא יתנענע, משא"כ בניעור, לכן בניעור זהו פסיק ריש' ובהבאת הנר ע"י טלטול מן הצד אינו פסיק ריש'".

ולא תירץ קושיא שלי, הקושיא היא דבסימן רעו ס"ט כתב אדה"ז שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת רק מה שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו אם כן למה מתיר (בסימן רעו ס"ה) לומר לנכרי לנער את הטבלא אם לישראל אסור לנער הטבלא, ולא כתב שום צד היתר לישראל? עד כאן דבריו.

באמת הוא צודק ששאלה זו לא תירץ הרב פ.ק. שיחי'. אבל הוא מפני שלא בא לכתחילה לתרץ שאלה זו, אלא השאלה הראשונה. וכמו שכתב בתחלת דבריו "ולכאורה התירוץ להסתירה". ועל זה תירוצו נכון מאוד, וכמו שכתבתי לעיל באריכות.



כיסוי החלות עד ברכת המוציא (גליון)

הת' אלחנן דוב גארעליק

חבר המערכת

בגליון א'נה כתב הת' מ.מ.ה.ב. להקשות על מש"כ אדה"ז בהל' שבת (סי' רעא סע' י), וזלה"ק: "וצריך לפרוס מפה על השולחן לכסות הפת קודם שיקדש ואח"כ יסירנה כדי שתתראה כאילו הובאה עתה על השולחן לכבוד שבת שהזכיר בקידוש", עכ"ל.

ושם (סעיף יז): "עכשיו ששלחנות שלנו גדולים וטורח להביאו אחר הקידוש ולהפסיק בין קידוש לסעודה נוהגין להביאו לכתחילה קודם קידוש ולפרוס מפה לכסות הפת עד אחר הקידוש, בין שמקדש על היין בין שמקדש על הפת, וצריך שתהא גם מפה תחת הפת על השולחן כדי שתהא הפת בין שתי מפות זכר למן שהיה עליו טל מלמעלה וטל מלמטה".

והפרישה כתב (שם, ס"ק יג) דע"פ טעם זה, שיהיה כמו המן יש להקפיד לכסות הפת עד קודם ברכת המוציא, וכ"כ המשנ"ב, וכן כתב הערוך השלחן.

והקשה דלכא' צ"ב למה לא פסק כן אדה"ז, דלכא' הוי סברא מעלייתא שיכסה את הפת עד ברכת המוציא ולא רק עד אחר הקידוש. וביחוד שכ"ק אדמו"ר נהג לכסות (וכן המנהג הפשוט) את הפת עד ברכת המוציא ממש.

והביא דברי השל"ה (מסכת שבת דיני קידוש בליל שבת ד"ה כתב הש"ע והלבוש) שצריך לכסות עד אחר המוציא, וז"ל: "וכתב במ"א דמאחר דמכסין את הפת בשבת לא משום הטעם שלא יראה הפת בושותו לבד רק משום לחם משנה דומיא דמן שהיה מונח בקופסא, טל מלמעלה וטל למטה, ע"כ לא יסירו המפה תיכף אחר קידוש כמו שנוהגין העולם רק ישאר המפה עד לאחר שבירך ברכות המוציא, וכך יעשה יקח הפת שרוצה לבצוע עליו וירשום בו בסכין, ואח"כ יניח עוד תחת המפה ויניח ידיו על הפת תחת המפה ויברך המוציא".

ועפ"ז תירץ דאולי יש לומר ע"פ זה, בדוחק עכ"פ, שמנהגנו לגלות את החלות רק קודם המוציא זהו ע"פ הקבלה, ומה שפסק אדה"ז בשולחנו זהו ע"פ גליא דתורה (וכידוע דבמהדורא קמא דהשו"ע פסק כהפוסקים נגד המקובלים, משא"כ במהדו"ב). ע"כ תירוצו.

ואני הקטן לא הבנתי קושייתו, שהרי מנהגנו הוא בדיוק כהוראת אדה"ז ודלא כהשל"ה! שאדה"ז כתב שצריך לכסות הפת "עד אחר הקידוש", וכן הוא המנהג. ומה שאין מנהגנו להסיר כיסוי הפת מיד אחר הקידוש, הנה מנ"ל שכן הוא בדקדוק ואולי נהגו כן מצד שאין טעם להסיר מיד, רק שאין חיוב לכסותם. אבל השל"ה כתב שיש לכסות הפת אף לאחר ברכת המוציא, וזה בוודאי אין מנהגנו.

גם מה שכתב שהשל"ה פסק ע"פ קבלה כו', הנה אם קבלה היא – נקבל, ואם לדין יש תשובה, שהרי כן פסקו גם שאר אחרונים ולא ע"פ קבלה, כי אם ע"פ גליא דתורה, וכמו שהביא שם וגם השל"ה עצמו ביאר טעמו בפירושו, ולמה לו לתלות בנסתרות, והרי – הנגלות לנו ולפנינו!

אבל באמת המעיין בתוכן דברי רבינו הזקן ובדקדוק סדר הדברים, יראה ברור שרבינו שם לו עיקר את טעם חביבות הפת וכבוד שבת. אך הטעם שהיו כמו מן המכוסה בטל מלמעלה ומלמטה, הוא רק טעם להא שצריך שתהיה מפה גם מלמטה, כמובן בבירור מהא שציין טעם זה רק אחרי שפסק שצריך לכסות הפת (מלמעלה) עד אחר הקידוש. וא"כ, תו לא קשיא מידי מפני מה לא פסק כהטור וכהפרישה וכהשל"ה, שהם עשו להם יסוד ותמך לדין כיסוי הפת מלמעלה טעם זה דהפת דומיא להמן, אבל רבינו הזקן טעמו רק משום חביבות הפת.

(ועפ"ז צריך לומר ובדוחק קצת, ודלא כמו שכתבו עורכי המהדורא החדשה (שם, הע' קנ), שהטעם שהצריך אדה"ז לכסות הפת עד לאחר הקידוש אף אם מקדש על הפת, הוא לא משום טעמא דדומיא דמן, אלא משום שצריך היכר שהפת (שהיא עיקר הסעודה) היא לכבוד שבת – חוץ ממה שמקדש עליה – , ולכן יש לכסותה עד לאחר הקידוש).



פשוטו של מקרא

"שאל נא לימים ראשונים"

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש – ברוקלין, נ.י.

בפ' ואתחנן (ד, לב) פירש רש"י בד"ה לימים ראשונים, "על ימים ראשונים". ובד"ה ולמקצה השמים פירש, "וגם שאל לכל הברואים אשר מקצה אל קצה, זהו פשוטו. ומדרשו מלמד על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים והוא השיעור עצמו אשר מקצה אל קצה".

וצ"ל מה קשה בפירוש הפשוט, שהוצרך לפירוש ע"ד המדרש, ומה הי' חסר בפירוש של פשוטו שהפירוש לפי מדרשו משלימו? ומה הקשר של קומת אדם עם הכתוב "שאל נא לימים ראשונים"?

ועוד צ"ל: רש"י אינו מעתיק מדרש אלא המיישב דברי המקרא דבר דבור על אופניו, ומה אינו מיושב כאן במקרא ע"פ הפירוש כפשוטו, שמתיישב ע"פ מדרשו?

ונראה לבאר זה כך:

לרש"י קשה המשך הכתוב - כי אחרי המלים "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך" הי' צריך הכתוב לומר הסיום הנהי' כדבר הגדול הזה וגו', והמשך הכתוב באמצע "למן היום - ועד קצה השמים" מיותר, כי העיקר הוא לשאול על הימים הראשונים מאלו היודעים דברי הימים ע"מ לברר הנהי' כדבר הגדול הזה, וע"ז כותב רש"י, וגם שאל לכל הברואים אשר מקצה אל קצה זהו פשוטו.

אבל זה קשה, כי לדעת מה קרה בעבר צריכים לשאול אלו היודעים דברי הימים, וכמו שכתוב (האזינו לב, ז) "זקניך ויאמרו לך" שרש"י מפרש "אלו החכמים ויאמרו לך הראשונות", אבל מהי התועלת בשאילת כל הברואים בעולם אם אינם יודעים דברי ימי עולם? וא"כ המקרא אינו מיושב לפי פשוטו! ולכן הוכרח רש"י לכתוב שזה מלמד על קומתו של אדם, שזה מיישב המקרא של מלים אלו על אופניו.

אבל עדיין קשה מהו הקשר בין הפירושים? ובעיקר מהו השייכות לתחילת ועיקר הכתוב של "שאל נא לימים ראשונים"?

ולכן מביא הדרש דקאי על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים והוא השיעור מן הקצה אל הקצה, שזה דבר פלא גדול ועצום, ואחרי שהראה ה' דבר גדול כזה מיד בבריאת העולם הרי לא ה' מן הנמנע שיראה ה' דבר גדול כזה להשמיע קולו לעם מתוך האש, ואע"פ כן דבר כזה לא הראה ה' לעולם מלבד לבני ישראל עמו בהר סיני.



"לא מרובכם"

הנ"ל

בפ' ואתחנן (ז, ז) בד"ה לא מרובכם פירש רש"י: "כפשוטו. ומדרשו, לפי שאין אתם מגדילים עצמכם כשאני משפיע לכם טובה, לפיכך חשק ה' בכם". וממשיך בד"ה כי אתם המעט "הממעטין עצמכם, כגון אברהם שאמר ואנכי עפר ואפר וכו'".

וצ"ל, מה ה' חסר בפירוש הכתוב "כפשוטו" שהכריח רש"י לפרש "ומדרשו"? ומה קשה לרש"י בפירוש כפשוטו שמתיישב ע"י הפירוש כפי מדרשו?

ויש לומר הביאור בזה: לרש"י ה' קשה לפי הפירוש כפשוטו, איך יש קס"ד שה' בחר בישראל בגלל הריבוי שיש בהם? הרי זה היפך המציאות, והכתוב עצמו מסיים כי אתם המעט מכל העמים. והיתכן שיהי' קס"ד כזו שהכתוב צריך לשלול אותה? וזה הכריח את רש"י לפרש ע"פ מדרשו ש"לא מרובכם" היינו שאין אתם מגדילים עצמכם וכו'.

אבל לפי זה צ"ל למה פירש רש"י "כפשוטו" שיש עליו הקושיא כנ"ל? ואדרבה, ה' לרש"י לפרש המדרשו כפשוטו, כי זה יותר מתיישב במקרא.

ומה שהכריחו לפרש כפשוטו הוא ההמשך בכתוב הבא, פסוק ח', כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה וגו', שאין לכתוב זה קשר למקרא שלפניו כי אם לפירוש כפשוטו, ובגלל המשך הכתובים האלו מוכרח לפרש הכתוב "לא מרובכם" כפשוטו, ובגלל הקושיא הנ"ל שאין בהם ריבוי הוכרח רש"י לפרש כמדרשו.

ולבאר איך יתכן הקס"ד שה' בחר בישראל בגלל הריבוי עד שצריך לשוללו, י"ל, שמכיון שנתברכו ישראל מה' שיהיו ככוכבי השמים וכחול הים וכעפר הארץ עד שיהיו בריבוי כ"כ שאין להם מספר, הרי אע"פ שעכשיו עדיין אינם בריבוי, מ"מ ברכת ה' סוף סוף תתקיים ויהיו בריבוי יותר מכל העמים, וע"פ זה יתכן הקס"ד עד שהכתוב צריך לשוללו ולומר לא מרובכם.



שונות

אור התורה על איכה וס' "קִינַת סְתָרִים"

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בגליון הקודם כתבנו על אוה"ת איכה בתחילתו, כי עמודים הראשונים בו, הם הגהות על ס' "קִינַת סְתָרִים" (הנק' ג"כ קול בוכים) של המקובל מוה"ר אברהם גאלאנטי תלמיד הרמ"ק, ופעם אחת בתוך הדברים גם מציין הצ"צ "עי' בפנים", דהיינו לעיין בפנים הספר שעליו קאי ההגהות.

ונשלים כאן הערותינו בענין זה:

רבינו הצ"צ לא סיים את ההגהות

(א) שאלנו בגליון, מדוע כ"ק אדמו"ר הצ"צ סתם ולא פירש כי הדברים כאן הם הגהות על ס' "קִינַת סְתָרִים", רק סמך על המעיין שימצא בעצמו את מקור הדברים.

ונ"ל בזה, כי הצ"צ לא סיים הענין, וההגהות שנמצאים לפנינו הם רק על חצי הראשון של פרק הראשון מאיכה (עד סוף פסוק "ממרום שלח"), ומסתמא כוונתו הק' היתה לסיים הדברים, דהיינו לסיים ההגהות על פרק הראשון, או אפילו על כל איכה, ואחרי זה לכתוב כותרת בתחילת הדברים (אשר אלו הם הגהות על ס' קִינַת סְתָרִים), כדרך המחברים לכתוב הקדמת ופתיחת הספר רק אחרי שמסיימים את כתיבת הספר, אך לפועל לא איסתייעא מילתא, על כן נשארו הגהות אלו בלי כותרת.

תאריך רשימות והגהות אלו

מסגנון הציונים של הצ"צ בכל סעיפים האלו למאמרי רבינו הזקן, ניכר שרשימה זו נכתבה לפני הדפסת התו"א והלקו"ת בשנת תקצ"ז ותרח"ח.

ובכתב-יד אחד, נמצאת רשימה זו של הצ"צ בכותרת: "בעת אשר נכנס ר' הלל לנחמו על פטירת בנו הוותיק מו"ה יעקב ז"ל". [ור"ל שאז דיבר הצ"צ קצת מעניינים האלו, ואפשר גם באותה תקופה הוא רשם את כל הרשימות על י"ג הפסוקים, כי הרבה פעמים מוצאים אנו אצל הצ"צ, שהוא ה' דורש את מקצת הדברים באותו התקופה שהוא ה' כותב אותם דברים ברשימות ובמאמרים].

והמדובר כאן הוא על הר"ר יעקב מאורשא שנפטר בחיי אביו הצ"צ. עי' בית רבי כו', ואין ידוע הרבה על בן זה של הצ"צ.

ובס' אגרות קודש הצ"צ (החדש שנדפס זה עתה בשנת תשע"ג) ע' קכא, נדפס מסמך חדש (שלא היה ידוע עד כה) של בני ונכדי אדמו"ר הצ"צ, ושם נזכר שזמן פטירת בנו ר' יעקב הוא בשנת תר"ח. [ואין ברור אם המסמך הממשלתי הזה מדויק, אבל כשאין לנו תאריך אחר, יש לנו לסמוך על תאריכים אלו]. ועי' בס' תולדות חב"ד ברוסיא הצארית ע' פג. ולפי הכותרת בכת"י שד"ה איכה הזה קשור עם פטירת בנו וע"פ המסמך שפטירתו היתה בשנת תר"ח, היינו צריכים לשער תאריך רשימה זו בשנת תר"ח.

אך בס' "רשימת מאמרי אדמו"ר הצ"צ" ע' מא, כתוב על ד"ה זה: **"נמצא בכת"י 2077 (רה, א) בכותרת: בס"ד דרוש מאדמו"ר מהרמ"מ שליט"א תקצ"ז לפ"ק"** [אינו מביא שם את הכותרת שכתבנו למעלה שהוא על פטירת בנו כו', והוא מכת"י 178 כ, א. אך הובא ג"כ בס' תולדות חב"ד שם].

וכנ"ל אשר מסגנון הציונים ניכר ג"כ שרשימת איכה זו (ההגהות על קינת סתרים) נכתבה לפני הדפסת התו"א (תקצ"ז).

אם כן צ"ל אשר הכותרת שהצ"צ אמר זה בעת פטירת בנו כו', היינו שבשנת תר"ח חזר הצ"צ על איזה מדברים אלו שכבר כתבם לפני זה בשנת תקצ"ז. ואפשר יש ללמוד מכאן שפטירת בנו ר' יעקב היתה בסמיכות לת"ב, כי הצ"צ היה דורש דבר בעתו.

[יש לעי' עוד באוה"ת נ"ך ע' מט, שנכתב בשנת תרי"ט, וכותב: עמ"ש בבוקר דברים ע"פ איכה ישבה. אם קאי על איכה ישבה זה, או על ד"ה איכה ישבה השני באוה"ת נ"ך ע' א"מ. ואין הפנאי כעת לבדוק בהכתבי-יד. ויל"ע ברשימת מאמרי הצ"צ ע' קכד].

שם הספר

שם הס' הוא "קינת סתרים", כן קרא אותו המחבר הר"א גאלאנטי בהקדמתו, ורק כי בדפוס הראשון הדפיסו המדפיסים את המגילת איכה ביחד עם שני פירושים: פירוש הר"י אבן שועב ופירוש קינת סתרים של הר"א גאלאנטי ועוד, והם קראו את כל הספר בשם "קול בוכים". (ויש לבדוק מדת התערבותו של הרמ"ע מפאנו בהדפסה הראשונה, ואין הספרים בידי כעת לבדוק),

ובקדמונים (של"ה, עמק המלך, מגלה עמוקות ועוד) שמביאים הרבה את פירוש מהר"א הגאלאנטי על איכה, הם קוראים אותו בשם "קול בוכים", אבל שם

הספר כפי שניתן ע"י המחבר בעצמו הוא "קינת סתרים". וראה מה שנביא לקמן בסמוך מסה"מ תרל"ט.

ספר "קינת סתרים" בספרי הצ"צ

ספר זה על איכה, מובא בצ"צ פעמים אחדות, אך בכל מקומות אלו אין הצ"צ מביאם מעצמו אלא מתוך ספרים אחרים שהביאווהו:

(א) באוה"ת נ"ך ח"א ע' תקיח מביא משל"ה בשם ס' קול בוכים וז"ל איתא בזהר נשא שיש על ראשו של אדם ארבע אותיות שמהם מתעורר האדם ליראה את הוי' כו' וז"ש ה' עליהם יחי וכן נמי וה' עליהם יראה כלומר שהוי' שעליהם יתראה ויתגלה כדוגמת נתן דצוציתא כו'. [מ"ש מנתן דצוציתא, ראה רש"י שבת נו, א: נתן דצוציתא, על שם ניצוצין דנורא שהמלאך פשט את ידו וקיבל תשובתו].

(ב) אוה"ת נ"ך ח"ב על איכה (ע' א'עז) עה"פ בלע ה' ולא חמל, באות ט' מביא מעמק המלך שכ' ע"ד חלל מלכה ושריה שהם מט"ט וסנד"ל וכן הוא אומר שרים בידם נתלו עי' בקול בוכים באלו השני פסוקים עכ"ל עמה"מ.

(ג) אוה"ת אמור ע' קנד, כשמביא מארז"ל ברכות דף ז' ע"א מפני מה יש צדיק וטוב לו צדיק ורע לו כו', הוא כותב: והמפרשים בע"י רשם ע"ז רקאנטי וישב ע"ב, קול בוכים איכה ס"ה צ"ט ע"ב, כלי חמדה פ' תשא, מהר"מ אלשיך פ' אמור כו' ושם פירש כו', מערכת שער זהר כו', עמק המלך שער רישא דז"א כו', ס' חסידיים ששכ"ב כו'. [הוספנו כאן פסיקים ופיענוחי הר"ת, ולקמן בסמוך נכתוב בעז"ה פי' הדברים מ"ש באוה"ת כאן].

(ד) אוה"ת בהר ע' א'קכג [וניכר שזהו ג"כ ע"פ המ"מ בס' עין יעקב]: מענין ת"ח מרבים שלום קול בוכים איכה ס' א' דף ל' ע"ב, כלי חמדה פ' חוקת, של"ה תושבע"פ תג, ב, לב אבות פ"ב, פע"ח ובסידור האריז"ל, כלי פז ישעי' ס' נ"ד, טור ברכת ס' תרמ"ה.

(ה) אולם במקום אחד מצאתי שמביא את ס' קינת סתרים מעצמו, והוא בסה"מ תרל"ט ח"ב ע' תרלד עה"פ בצע אמרתו [ושם הוא מביא בשם ס' קינת סתרים, ולא "קול בוכים". ומה שמביא שם מהקינת סתרים, באוה"ת פ' אמור ע' קעא מובא כן ג"כ מספרו זהרי חמה לזח"א דס"א ע"ב].

ציונים מאדמו"ר הצ"צ, ע"פ ספר "אסף המזכיר"

בדרך אגב, נפרש כאן כוונת הצ"צ באוה"ת אמור שהבאנו, שכ': "והמפרשים בע"י רשם ע"ז, ור"ל כי בכמה מדפוסים עין יעקב אז, נדפסו בשולי העמודים גם רשימת ספרי קדמונים המבארים את המאחז"ל. בעין יעקב הם העתיקו כל ציונים

אלו מתוך ס' "אסף המזכיר" מר' זכרי' פורטו שנדפס בווינצי' תל"ה, שהוא מציין על אגדות הש"ס מקומות שהם נתפרשו בספרי הקדמונים.

והצ"צ פעמים רבות הוא מעתיק את רשימת ספרים אלו מתוך העין יעקב, ואחרי זה הוא מפענח אותם ומבארם ע"ד החסידות וכיו"ב (וזהו כמו דרכו הקדושה של הצ"צ להעתיק פעמים רבות את רשימת המקומות המבארים את הפסוקים מתוך הס' תולדות אהרן, ואחרי זה הוא הולך ומפרט ומבאר כל המדרשים והספרים שצוינו, ורגיל כן בספר "יהל אור" על תהלים וכן בשאר ספרי אוה"ת).

ולפעמים כאשר מוצאים באוה"ת שהוא מציין רשימת ספרים רצופים על מאחז"ל מסויים, יש לבדוק גם במקור בעין יעקב (ובפרט במקור בס' אסף המזכיר), כי המעתיקים של האוה"ת לפעמים טעו בהעתקת הדף והעמוד ודברים שנכתבו בר"ת וכיו"ב (ופעם אחת ראיתי שהמעתיקים עשו שינויים גם בשמות הספרים עד לבלי הכר), וע"פ עיון במקור יש לתקן הדברים באוה"ת הנדפס.

גם בפסיקא זו שהבאנו מאוה"ת פ' אמור שמביא ספרים על מאחז"ל צדיק וטוב לו כו', הנה בהשוואה ע"פ המקור צריך לתקן כמה דברים בנדפס כאן, ולא נלאה כאן את הקורא בהפרטים. אבל הציון לקול בוכים נדפס נכון, והדף המצויין "איכה ס"ה צ"ט ע"ב", הוא ע"פ הס' קול בוכים דפוס הראשון ווינצי' שמ"ט (שזהו הדפוס שהי' לפני בעל אסף המזכיר).

בשם רבינו הזקן על ס' "זהרי חמה" להר"א גאלאנטי

הר"א גאלאנטי הוא גם המחבר של הס' "זהרי חמה" על זוהר בראשית (ס' "זהרי חמה" הוא קיצור שסידר לדפוס הרב המקובל הר"א אזולאי בעל חסד לאברהם, על פי ביאורו הארוך של הר"א גאלאנטי "אור החמה" על הזוהר). ס' זה מובא במקומות אין ספור באוה"ת של הצ"צ (פעמים רבות גם בראשי תיבות "זח"מ", או "ז"ח", ולפעמים "זה"ח"), ולפעמים הצ"צ מעתיק ממנו קטעים שלימים ומוסיף עליהם הגהות ע"פ ביאורי החסידות כו' (עי' אוה"ת פינחס ע' א'עב: "עכ"ל הזח"מ שם עם ההגהות שכתבתי". וביהל אור ע' קעב: "עכ"ל הזהרי חמה עם קצת הוספה שבין שני חצאי עיגולים" ועד"ז עוד).

ובקובץ יגדיל תורה נ"י. חוב' ניסן תש"מ, נדפס מאגרת הגאון החסיד ר' שמעון מנשה אב"ד חברון, במכתבו על הדפסת ס' אור החמה בירושלים תרל"ט, וז"ל: "וזה ידוע לי כי כ"ק אדמו"ר הרב הגאון מאור הגולה הצדיק הקדוש ר' זלמן נבג"מ זיע"א היה מצוה לחסידים שלו שילמדו את ס' זהרי חמה שיצא כבר על ס' בראשית כנודע שזה הספר הקדוש הוא מפתח גדול לכל ספרי הקבלה". [ומן "כנודע", נראה שאינו כבר לשון הרב אלא לשון התלמיד].

ספרי מהר"א גאלאנטי, בתורת רבינו

הס' זהרי חמה של מהר"א גאלאנטי מובא בספרי רבינו במאמרים ועוד. אך ס' קינת סתרים שהוא ס' על איכה ונק' ג"כ קול בוכים, והוא ס' שלא הי' מצוי בשעתו, לא ראיתיו מובא בספרי הרבי, או בשאר ספרי רבותינו.

בלשון הצ"צ "ומעצמים על עוונותיהם של ישראל"

רשימות הצ"צ על איכה, נדפסו בפעם הראשונה בשנת תשי"א, עם הערות בשולי העמודים. ואחרי זה בשנת תשל"ו בתוך אוה"ת נ"ך (ע' א'לד ואילך).

באוה"ת שם (ע' א'לט) עה"פ "ממרום שלח אש בעצמותי", ז"ל: "בעצמותי, הם המלאכים המליצים ומעצמים על עוונותיהם של ישראל".

בהערות בשולי העמוד (שהם כנראה מן הרבי) כותב: "ומעצמים: כנראה מלשון עוצם עיניו". ע"כ.

והנה בפ' קינת סתרים שם: "והכוונה שהמלאכים שהם סניגורין עליו המעצימים טענותיהם של ישראל, משתלח בהם האש".

ואדמו"ר הצ"צ שינה מדבריו "המעצימים טענותיהם" (שהם מחזקים את טענות הסניגוריה של ישראל), וכתב "ומעצמים על עוונותיהם". [ואפשר בדפוס מאוחר של הקינת סתרים שהי' לפני הצ"צ כתוב כן, ויותר נכון שהצ"צ שינה הדבר לענין המתאים יותר בעיניו].

ולשון הצ"צ "ומעצמים על עוונותיהם", הם דורשים ביאור (כי הלא מדובר כאן על הסניגורים, אם כן לא יתכן לפרש שהם "מחזקים" את העוונות). ועל כן מפרש בהערה, שלשון "מעצמים" כאן הוא מלשון עוצם עיניו, שהם מסתירים העוונות.

ומקורו הוא ע"פ המשנה בשבת דקנ"א "אין מעצמין את המת בשבת", שאין מעצמין עיניו של מת בשבת.

לכאורה הי' גם מקום לפרש באוה"ת "מעצמים על עוונותיהם", שהסניגורים מתחזקים ומעצימים על העוונות ועל מדת הדין.

אך כי לפי פירוש זה הי' צ"ל "מעצימים" או "מתעצמים" (שאז יהי' פירושו שמתחזקים על מדת הדין), והצ"צ כאן כתב: "מעצמים", ועל כן בחר בהערה כאן לפרש שזהו מלשון עוצם עיניו. וכלשון המשנה כנ"ל.

הגירסא הנכונה באוה"ת

אגב בהערות בסוף הס' באוה"ת איכה שם (הערות מהמו"ל של שנת תשל"ו, ואינם מרבינו), יש הערה שצריכה תיקון, כי באוה"ת איכה שם של שנת תשל"ו (ע' ע

א'לח) נדפס: "על כן לנדה היתה סוד ה' תתאה ... הזילוח מטעם הנ"ל סוד ה' כו' ולא נמשך לה כבוד עליון". [ונזכר כאן ב' פעמים "סוד ה'"]. וע"ז כותב המו"ל: "סוד (הא'): בנדפס: שנד. כנראה שט"ס". ואח"כ כותב המו"ל עוד פעם: "סוד (הב'): בנדפס: דנד".

ולכאורה ר"ל אשר ברשימות על איכה הנדפס בתשי"א ע"י רבינו, הי' כתוב: לנדה היתה שנד ה' תתאה. . דנד ה' כו' ולא נמשך לה כבוד עליון. ועל זה כותב המו"ל (של הוצאה החדשה) שכנראה בהקודם היה טעות סופר, וצ"ל כמו שנדפס כאן באוה"ת החדש (כנראה ע"פ כתב-יד מעתיק אחר) "סוד" במקום "שנד".

אך לא היא, כי הנכון הוא כמו שנדפס בתחילה בתשי"א ע"י רבינו, וכמובא במאמרי רבותינו וגם באוה"ת במקומות אין ספור, מ"ש בזוהר ש"נדה" הוא נד ה', כי הה"א מסתלק ובטל יחוד ו"ה.

וזו היתה טעות אחד המעתיקים שלא הי' יכול לקרוא תיבת "שנד" בהכתב-יד או שלא הבין פירושה ועל כן הוא כתב "סוד", אך בודאי צ"ל "שנד" וכן "דנד", כי נדה אינה סוד ה' תתאה, אלא נד ה' תתאה.

ובס' קינת סתרים וכן באוה"ת על פסוק זה, הם מביאים את דברי תחילת הזוהר בפ' אחרי דע"ד: כל זמנא דישאל רחקין מהיכלא דמלכא כביכול מטרוניתא אתרחקת עמהון כו' ובפשעכם שולחה אמכם כו'. ובהמשך הזוהר שם מפורש: בזמנא דה"א תתאה אתתרכת מהיכלא דמלכא כו'. וע"ז קאי הצ"צ "שנד ה' תתאה".

בקינת סתרים שם כ' "ולכן דנוה שתהא נדה ונעה עם בניה", ואפשר לא הזכיר שם "נד ה'" אבל בצ"צ בודאי קאי על "נד ה'א", וכמו שמציין הצ"צ במקומות אחרים לזח"ג רכו, א (ברע"מ) "נדה דנד ה' מנה", ורמ"ז ר"פ שמות (עי' במובא בנצוצי אורות לזח"ג ב, ג, וס' מאורי אור ג, יח. וכ"ה בהרבה מקומות בחסידות וגם בסה"מ מלוקט כו'.

אם בקליפות יש "נעוץ סופן בתחילתן"

באוה"ת שם ע' א'לו (ע"פ היו צרי' לראש), כותב: "וי"ל כי בקליפות אין נוהג בחי' נעוץ סופן" כו'. וזהו דבר חידוש שיש לבארו ולדון מכמה מקומות, ואפשר באחד מגליונות הבאים.



נתינת צדקה בסבר פנים יפות

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבני, נ.י.

על הפסוק "פתוח תפתח . לעניך" (דברים טו, יא), מבאר רבינו (חלק לד שיחה ב' וג', עמודים 94-88) שנחלקו רש"י ורמב"ם אם נתינת הצדקה בסבר פנים יפות הוא חלק ממש ממצות הצדקה, או זהו רק הידור.

ונפקא מינה אי עדיף ליתן לצדקה פחות בסבר פנים יפות, מליתן הרבה שלא בפנים יפות, ורבינו מקשר זה לענינא דיומא להרמב"ם הלכות תשובה שמרבים בצדקה בחודש אלול.

ויש לבאר, שנוסף על זה שבשעת הנתינה צריך לחייך לעני ולהראות לו פנים שוחקות לחזקו ולעודדו, הנה חשוב מאד גם הרגשו האישי ורצונו של הנותן, כלשון הכתוב "לא תאמץ את לבבך . פתוח תפתח את ידך לו", היינו שיתן את כספו לצדקה מאהבה, ולא רק מיראה, כדלקמן.

ויש לקשר זה בביאור הפסוק בפרשת עקב: 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד' (דברים י, יז), ופרש"י "שוחד - לפייסו בממון", שהקשה על זה הרא"ם, איזו מעלה היא זו כלפי מעלה? הרי נתינת 'שוחד' להקב"ה אינו שייך במציאות (והו"ו כ"ע"מ שתעלי לרקיע'), שאיך יתן אדם כסף להקב"ה (חוץ מהנס של רחב"ד שקיבלה פיסת יד מן השמים רגל של זהב), ו'גמירי משמיא מיהב יהבי, משקל לא שקלי' (חולין ס, א)?

וביותר קשה, שהרי מצינו שהקב"ה אכן מקבל כסף 'שוחד', כשאדם נותן ממון לצדקה וניצול מן הדין, ש'צדקה תציל ממות' וגם נאמר 'חטאך בצדקה פרוק, ועונך במיחן עניא' ונתכפרו חצי עוונותיו של אחאב מפני שנהנו ת"ח מנכסיו' (סנהדרין קב, ב) ? וארז"ל 'האומר סלע זו לצדקה על מנת שאזכה לעוה"ב - הרי זה צדיק גמור'?

וכן הוא לשון המשנה (אבות סוף פ"ד) "ברוך הוא שאין לפניו לא משוא פנים ולא מקוח שוחד".

וכן מצינו בגמרא (ברכות כח, ב) שאמר ריב"ז לתלמידיו שבאו לבקרו לפני מיתתו 'איני יכול לשחדו בממון, ולא אבכה'.

והנה מצינו כמה תירוצי המפרשים בנוגע לשלשת המקורות: פרשת עקב, מס' אבות פ"ד, והברייתא שבגמרא ברכות:

(א) רבינו יונה פירש ש'שוחד' זה אינו כסף גשמי, אלא שוחד רוחני של מצוה, וקמ"ל שאין מצוה מכבה עבירה (רמב"ן).

וכן כתב הרמב"ם פירוש המשניות: שטות הוא לבאר כפשוטו שהקב"ה אינו לוקח שוחד להטות את הדין, כי זה לא יצויר ולא ידומה, שהרי איך ינתן לו השוחד, ומה יהיה השוחד? אלא הפירוש הוא שאפילו אם יעשה אדם אלף מעשים טובים לא יועילו לו מעשיו הטובים שימחול לו ה' ית' אפילו עבירה אחת שעשה, ומכל מקום תשובה מועילה למחול על העבירות, שלכך נתנה כדי לתקן את העוון.

אבל הרי תנן (אבות פ"ג): 'תורה ומעשים טובים כתרסין בפני הפורענות?' וכבר הבאנו לעיל שנתכפרו חצי עוונותיו של אחאב מפני שנחנה ת"ח מנכסיו (סנהדרין קב, א)?

(ב) הרמב"ן פירש שזהו שבח שלילי, כמו "המתנשא מימות עולם", שהקב"ה רחוק ונעלה מכללות האפשרות של שוחד, ואין זה ממעלותיו ושבחיו ית', אלא שעלינו לדעת, שאי אפשר לאדם הנידון מלהתחמק ולהנצל מבית דין של מעלה.

אבל קשה ליישב כן במשנתנו 'ברוך הוא שאין לפניו... ולא מקח שוחד', הרי אדרבא תואר 'ברוך' (מלשון מברך את הגפן) זהו שייכותו של הקב"ה לעולם, ואיך 'ברוך הוא' אם הוא מנושא מכל זה?

(ג) הפנים יפות תירץ שכל שוחד שהאדם ירצה ליתן לא יהא מספיק, ולא ישווה בערך להפסד של החטא והעבירה, כמארו"ל "תחת הנחווה אביא כסף, תחת רבי עקיבא וחבריו מה מביאים".

אבל אם כן אין הקב"ה משתבח במעלה זו שאינו לוקח שוחד, אלא שאין נותנין כמות 'שוחד' מספיק?

(ד) המהרש"א (ברכות) פי' שריב"ז אמר כן כשחלה לפני מיתתו, שאז "נעשה חפשי ממצוות", ולכן אינו יכול לשחדו ית' בעשיית מצוה.

אבל קשה, שהרי הפסוק בפרשת עקב, וכן במשנתנו באבות סוף פ"ד, אינם עוסקים במצב של חולה המוטל על ערש דוי, אלא הכוונה הוא לכללות בני ישראל שהם חיים ועומדים בעזה?"

(גם) יש לעיין אם נפטר מן המצוות בשעה שהיה ריב"ז מדבר ודורש לתלמידיו, והורה להם 'פנו כלים' 'והכינו כסא'.

(ה) בשפתי חכמים וגור אריה פירשו 'אין יכול לפייסו בממון' שבא לידו בעבירה, ש"זבח רשעים תועבה", ו"בוצע ברך ניאץ ה'".

אבל קשה, שהרי רבי יוחנן בן זכאי בודאי לא היה בידו כסף של גניבה וגזל, ולמה אמר 'איני יכול לשחדו בממון'?

'מאי שוחד, שהוא חד'

ונלע"ד לבאר, שענין ה'שוחד' אינו רק באופן גס ובולט כשהבעל דין נותן כסף לדיין בזמן שעומד לדין כדי להטות את משפטו מחובה לזכות,

אלא עיקר אוהרת התורה 'לא תקח שוחד' הוא כמבואר בגמרא: 'האי דיינא דשאל שאילתא (שהוא שואל כלים מבני העיר בזמן קדום הרבה לפני הדין תורה) פסול למידן דינא'... 'מאי טעמא דשוחדא.. מאי שוחד, שהוא חד' (כתובות קה, ב).

היינו שזהירותנו משוחד כולל ענין בדקות של פיוס וקירוב הדעת, כלשון 'לפייסו בממון', שהבעל דין מקרב את לבו של השופט שלא יראה לו חוב, שעל כל פשעים תכסה אהבה ואין אדם רואה חובה לעצמו.

והנה כשאדם מרגיש הכרח ליתן לשופט כסף, הרי לא יתפייס השופט, שהרי גלוי וידוע שהוא נותן לו רק מפני שירא שיפסיד בדינו, ורק שאילת כלים וכו' והטבות שלפני כן אפשר שיפעלו וישפיעו לקרב הדעת.

אדם יראה לעינים, וה' יראה ללבב

אבל בנידון 'שוחד' להקב"ה, הרי ממה נפשך, אם הנותן צדקה רוצה באמת להתקרב במצוה זו לה', אדרבא, הרי נעשה חד ומתאחד עם הקב"ה, וראוי הוא להנצל מן הדין.

אבל אם אינו נותן הצדקה מאהבה, אלא מיראה, הרי לא יתקבל שוחד כזה, וזה מתאים לביאור רבינו (לקוטי שיחות ח"ט ע' 73 ואילך), שאין האדם יכול לפייס את הקב"ה רק בנתינת ממון, ואילו את עצמו ורצונו אינו מוסר להקב"ה;

שהנודר לצדקה רק מפני שיש עליו גזירה וחולי כו' זהו דרגת יראה שלא לשמה, שמגיע רק 'עד שמים חסדך' (פסחים נ, ב), לא 'על שמים חסדך'.

וכן ארו"ל: 'שוחד בחיק חמה עזה, זה הנותן צדקה שלא ברצון' (ב"ב ט, ב).

ומצינו חילוקי דרגות 'שוחד של צדקה' בנוטריקון שלשה אופני התרומה לבנין המשכן: זהב וכסף ונחושת: זהב: 'זה הנותן בריא'; כסף: 'כשיש סכנה פודה'; נחושת: 'נדבת חולה שאמר תנו' (בעל הטורים פ' תרומה).

וזהו חידוש 'אין לפניו מקח שוחד', שהקב"ה יודע מחשבות ובוחן כליות ולב, ואינו מתפייס כשהאדם מתעורר ליתן צדקה בחליו רק מהכרח ומיראה.

ואולי יתבאר המהרש"א, שריב"ז בחליו קרוב למיתתו היה כמצוה מחמת מיתה
'נדבת חולה שאמר תנו', שאז 'כספם וזהבם ישליכו, הני למה לי' (גיטין נז, א).

כפיית ריב"ז לצדקה

ומצינו כענין זה בעוד מעשה של ריב"ז, כשכפה את בני אחותו ליתן מעות
לצדקה כדי להצילם מהפסד כסף (בבא בתרא י, א):

'ריב"ז חזא בחלמא . . למיחסר שבע מאה דינרי, שקל מינייהו לצדקה . . אמרו
ליה אמאי לא אמרת לן, אמר להו: בעינא דתעבדו מצוה לשמה',

שאף שדחק ריב"ז את בני אחותו ליתן לצדקה (המהרש"א נדחק איך הגמרא
קורא לזה 'מצוה לשמה' ופירש שכפאם בדברים), אבל את הסכום המדויק נתנו
בני אחותו כפי שרצו,

אבל כיון שלא נתנו מחמת יראת העונש (שלא ידעו מהגזר דין בשעה שנדבו),
הרי הם כמו 'נותן בריא', ועדיף מאילו נתנו רק מצד יראה כשוחד.



לזכות הילדה

מרים תחי'

לאריכות ימים ושנים טובות

נולדה למזל טוב ביום ועש"ק פ' עקב י"ט מג"א ה'תשע"ג

ולזכות אחותה שרה אסתר תחי' ולזכות אחיה מנחם מענדל הכהן
שי'

יהי רצון שיזכו לגדלם לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו מהם
רוב נחת ועונג בגו"ר

מתוך ברכה הצלחה אושר ושמחה וכט"ס בגו"ר תמיד כל הימים

נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת הנכבד והנעלה ר' ארי' לייב הכהן ומרת רייזל שיחיו

שאטענשטיין



לזכות הילדה

לונה תחי'

לאריכות ימים ושנים טובות

נולדה למזל טוב ביום ועש"ק פ' עקב י"ט מג"א ה'תשע"ג

יהי רצון שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו
ממנה רוב נחת ושמחה

מתוך אושר שמחה ברכה הצלחה וכט"ס בגו"ר תמיד כל הימים

נדפס ע"י ולזכות הוריה

הרה"ת הנעלה והנכבד ר' נפתלי ומרת מושקא שיחיו

ולזכות זקניה

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף ומרת מסעודה שיחיו

זאקאן

לעילוי נשמת
החסיד ר' חיים מנחם (המכונה ר' מענדל) ע"ה
ב"ר ראובן ע"ה
פרימערמאן
נפטר ביום ב' אלול ה'תשנ"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים
ומשפחתם שיחיו
פרימערמאן



לזכרון ולעילוי נשמת
הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות
הר"ר שמואל הלוי ז"ל לוויטין
שזכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת
מיסוד רבותינו נשיאנו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע
נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד
ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מינדל ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנא

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י יו"ח



לזכות החתן התמים

מנחם מענדל בן הרב שמואל

הכהן כ"ץ

והכלה אסתר גאלדא בת הרב לוי יצחק

ראסקין

לרגל בואם בקישורי השידוכין, בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

מתוך הרחבה בגו"ר



נדפס ע"י הורי הכלה

הרב לוי יצחק ראסקין וב"ב

לזכות הילד
רפאל משה שי'

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ, ביום ראשון כ"ט
תמוז ה'תשע"ג

לאריכות ימים ושנים טובות
יהי רצון שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים, וירוו ממנו
רוב נחת ושמחה
מתוך אושר שמחה ברכה הצלחה וכט"ס בגו"ר תמיד כל הימים

ולזכות הוריו
הרה"ת הנעלה וכו' מנחם מענדל ומרת חי' מושקא שיחיו
ווילהעלם



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ת הרה"ח ר' מנחם מענדל ומרת אסתר שיחיו
שניאורסאהן

הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' זושא ומרת אסתר שיחיו
ווילהעלם