

ב"ה
ז' אד"ר – ש"פ תצוה
ה'תשע"ד
גליון י' [אלף-סח]
תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
11 חגירת אפוד בד לע"ל
הרב אפרים פישל אסטער
13 מספר הכלים בביהמ"ק השלישי
הת' שלום צירקינד
15 בשיטת הרמב"ם ד"אין ישראל נגאלין אלא בתשובה" (גליון)
הרב דניאל דוד גאלדבערג

רמב"ם

- 21 "לא יארע לו אחד ממאורעות הגופות"
הרב חיים רפופורט
22 בענין השפעת המוחין על המדות
הר' דר. ברוך טראפלער
25 יסוד מצות בנין בית המקדש
הרב בנימין אפרים ביטון
33 שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ ברפואה סגולית (גליון)
הרב נחום שטראקס

חסידות

- 36 שמחה ועצבות בעבודת הבינוני
הת' מרדכי יאיר שחט
37 נה"ב מעלים ומסתיר על נה"א (גליון)

הרב פנחס קארף

הלכה ומנהג

38 הסרת הקליפות מהשלחן

הרב שלום דובער לוי

46 על איזו נט"י אנו מברכים בשחר

הרב לוי יצחק ראסקין

52 ביאור בשוע"ר סי' רצד ס"ג

הרב אברהם אלאשוילי

53 כהנים במחנות השמדה

צבי רייזמן

71 בדין קבלת שבת מיד אחרי הדלקת נרות (ב)

הרב ברוך אבערלאנדער

74 לקדש בין שש לשבע בסוף הצום

הנ"ל

74 בענין על הארץ ועל פירותי'

הרב משה בנימין פערלשטיין

79 בענין רמ"ח תיבות בקריאת שמע

הרב וו. ראזענבלום

80 טעה והתפלל של חול בשבת (גליון)

הרב פנחס קארף

80 נשים בהסיבה (גליון)

הת' אלחנן גורליק

פשוטו של מקרא

81 ולקחת מן הדם

הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

82 מה בין 'כדי' ו'בכדי' בס' התניא

הרב אהרן ברקוביץ

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקהל ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לא יאןחר מיום ג', י"ח אד"ר ה'תשע"ד

**"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

תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

לא בשמים היא?

תנן בעדיות (פ"ח משנה ז): "רבי שמעון אומר (דאין אליהו הנביא בא אלא) להשוות המחלוקת, ופי' בתוס' יו"ט שם: "להשוות את המחלוקת שיש בין החכמים בדברי תורה. . . ודריש מהאי קרא דלעיל, דכתיב זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים. וכתיב בתריה הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו'. והשיב לב אבות על בנים וגו'. כלומר על החוקים והמשפטים ישוה לב אבות עם לב בנים. שלא תהיה עוד מחלוקת ביניהם" ומוסיף: "ונראה לי דמהכא רגילין לומר דתיק"ו שאמרו בגמרא היא נוטריקון "תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות" אע"פ שמשמעותה נ"ל תהא קאי".

ובספר 'לחם שמים' ליעב"ץ (שם) כתב על דברי התוי"ט וז"ל: מ"ש בהג"ה תוך תוי"ט שמכאן רגילין לומר בתיקו נוטריקון תשבי יתרץ כו', הבל הוא. כי ע"פ האמת אין יו"ד במלת תיקו, שהיא רק מלה מקוצרת מן תקום וכו' עכ"ל, אבל החיד"א בספרו 'מראית העין' בסוף מס' יבמות כתב ג"כ שתיקו הוא ר"ת תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות והוסיף בזה: "והגם כי הרב יעב"ץ ז"ל בס' לחם שמים סוף עדיות הלעיג על זה, לא ראה דבס' הקדוש קנה כתב כן, גם הרמב"ם ז"ל בשני פרקים שלא נדפסו בהקדמתו לפי' המשנה והמה בכתובים כתב כך", וכ"כ בשל"ה תושבע"פ כלל י"ג אות ת' ובמוסף הערוך ערך תק.

וידועה הקושיא בזה (ראה שד"ח כלל "לא בשמים היא" ובכ"מ) שהרי תורה לא בשמים היא, ואיך אפ"ל שאליהו הנביא יתרץ קושיות ואיבעיות?

ועי' משנה למלך (הל' אישות פ"ט ה"ו, הובא ברשימות חוברת קמו) שכתב: "ומיהו נראה דדוקא בספק דמציאות כגון ההיא דנתערב ולדה בולד שפחתה משום דבספק דמציאות שייך לומר אם יבא אליהו וכו' אבל בספקא דדינא לא שייך לומר אם יבא אליהו וכמבואר, וכ"כ בברכי יוסף או"ח סי' ל"ב ס"ק ד' ובספרו שם

הגדולים ח"א אות רכ"ד¹, וא"כ איך שייך לומר שאלהיו יתרץ קושיות ואיבעיות - ספיקות בדינא.

ועי' בהגהות וחידושים שם מהגרע"א שכתב על דברי המשנה למלך וז"ל: **אבל בספק דדין לא שייך לומר אם יבא אליהו: ע' בסמ"ע סי' רמח ס"ק מא וע' בשו"ת חו"י סי' קצב אות סא, ולכאורה מסוגיא דבכורות כ"ד ע"א, דאר"י אסור באכילה עד יבא ויורה צדק לכם ומסקינן שם דמספקא לי' לדינא אם ילדה מרחמא, א"כ דגם מספק הדין יתברר ע"י אלי', וכן נראה מדברי רש"י חולין ל"ו ע"א, ד"ה לעולם, משמע עד שיבא אלי' ויודיענו, וכן משמע גיטין מ"ב, אם יבא אליהו ויאמר דחד מינייהו קנין כספו, וע' ברכות ל"ה ע"ב אם יבא אליהו ויאמר דהוי קביעתא, ועי' ברש"י שבת ק"ח ד"ה מאי אם יבא אלי', ועי' סנהדרין מח"א, לא יגע בהם עד שיבוא אליהו, דממקומות אלו מוכח דאליהו הנביא יכול לפסוק גם בספק דדינא ולא רק בספק במציאות?² ועד"ז הקשה המגיה במל"מ שם, וקשה כנ"ל דתורה לא בשמים היא.**

ישנם ב' אופנים בגילוי אליהו

ואפ"ל בזה ע"פ דברי החת"ס (שו"ת ח"ו סי' צ"ח) דמעולם לא עלה אליהו בגופו למעלה מיו"ד טפחים כמבואר בסוכה ה"א, אך נפרדה נשמתו מגופו שם בשמים למטה מ"י, והנשמה עולה ומשמש למעלה בין מלאכי השרת, וגופו נזדכך ושורה בג"ע התחתון בעולם הזה, וביום הבשורה ב"ב תתלבש נשמתו בגוף הקדוש הלז ואז הוא ככל אדם מחכמי ישראל, והוא מוסמך מרבו אחיה השלוני או ממש רבינו ע"ה אם הוא פנחס, והוא יסמוך את חכמי ישראל, ואז יש לו דין ככל בני ישראל, וכן בכל פעם שמתגלה ומתראה בעוה"ז מלובש בגופו הזך, אבל כשמתגלה בנשמתו כמו ביום המילה אז איננו מחויב במצות דבמתים חפשי כתיב ומותר לו לילך מחוץ לתחום, דכשמתגלה באופן זה ה"ה מלאך, ואעפ"י שלומד תורה ומגלה דינים אין לקבוע הלכה עפ"י דבריו דהוה רק כמו רוח נבואה ואין משגיחין בבת קול, אך כשמתגלה בלבוש גופו הרי הוא מגדולי חכמי ישראל ותשבי יתרץ קושיות ואיבעיות ואליו תשמעון כי מי כמוהו יורה, עיי"ש, ולפי"ז תירץ כמה סתירות

(1) וכ"כ בס' מהר"ץ חיות תורת נביאים פ"ב, וראה רשימות חוברת צ"ה, ובשיחת ו' תשרי תש"מ סעי' י"ט - כ"א לגבי בירור המציאות ע"י אליהו הנביא, ובס' התועודיות תשמ"ט ח"ג ע' 131 איתא שיש לסמוך על בירור המציאות אם אליהו הנביא יאמר על כבש שהוא ראוי לקרבן שאין בו מום עיי"ש, וראה בארוכה בזה בס' בית אהרן (כרך י"א) ערך בת קול, ושו"ת יביע אומר ח"א סי' מא-מב, ושו"ת יחוה דעת ח"ד סי' נח, ושו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' נ"ג ובכ"מ ובס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' יד .

(2) ויל"ע בכמה מהנ"ל, דלכאורה הם ספק במציאות כמו הך דגיטין בוולדות שנתערבו עיי"ש ועוד.

בענין זה, וראה גם בשיחת ר' תשרי תש"מ שנת' ענין זה בארוכה, וציין שם לנצוצי אור לזהר ח"ד קמד,ב, אות ב' עיי"ש³.

וכבר מצינו עד"ז בתורתו של אדמו"ר הזקן (סה"מ - ענינים - ע' קד-קה), שאליהו מלאך הברית מתגלה בברי"מ רק ברוחניות, וכך מתגלה לצדיקים ומגלה להם רזי תורה בשכלם ומחשבתם. אך כשנצרך לעשות נס גשמי או לבשר בשורה טובה, אזי יורד ומתגלה בד' יסודות של גופו שנשאר בסערה וכו' (ראה זוהר פ' ויקהל קצו, א), (כפי שהעיר הרה"ת הנעלה וכו' יהושע שי' מונדשיין).

דלפי"ז א"ש, דכל הני מקומות שמצינו דאליהו יפסוק דין, וכן בנוגע ללעת"ל, ה"ז באופן שבא בגוף גשמי דאז הרי הוא מגדולי חכמי ישראל וכו', ולא שייך בזה דלא בשמים היא.

וזה מתאים גם בהא דמקשים בהא דאמרינן בספק ממונ ד"יהא מונח עד שיבוא אליהו", ולאידך אמרינן ד"תשבי יתרץ קושיות וכו'" דמהו הטעם בשינוי השם? והובא בשם הרב מפונבי"ז ז"ל לתרץ, דתשבי הוא שמו מצד האדם שבו, שנאמר אליהו התשבי מתושבי גלעד (מלכים י"ז א') ופרש"י מארץ ששמה תושב, ואילו אליהו נקרא ע"ש הנביאות שבו אליהו הנביא, ולפ"ז תירץ שבכל הבעיות ההלכתיות שנשארו בתיקן, כיון שאין נביא רשאי לחדש, לא אמרו שאליהו יתרץ מכח הנבואה, אלא תשבי מכח התורה שבו, אבל בספקות במציאות מי הפקיד את המנה השלישי או בשלא ידוע מי בעל האבדה וכו"ב, אמרינן דיהא מונח עד שיבוא אליהו, דלברר מציאות גם נביא רשאי וזהו שאומרים בפיוט במוצש"ק איש תשבי על שמו נקרא ולא ע"ש נביאותו, לכן תצליחנו על ידו בתורה עכ"ד, וראה גם בס' 'ארזא דברי רב' (יבמות אות פ"ד) שכ"כ.

גם נביא אם נתעצם הדבר בשכלו יכול לפסוק

ועי' בלקו"ש ח"ד ע' 1178 שמבאר באופן אחר, דמבאר שם הענין ד"מי שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו", דאם שמע דבר מאחר, ולאחר מכן התבונן בו והשיגו בשכלו, עד שהדבר התעצם עמו, הסברא נותנת שמותר לו לומר את הדבר שלא בשם אומרו, שהרי הוא אומר דבר "עצמי" לא מה ששמע מפי אחרים.. ומתורצת עפ"ז גם הקושיא הידועה כיצד יתרץ אליהו הנביא קושיות ואיבעיות,

(3) ועד"ז איתא בס' שערי גאולה שם סי' י"ב שכתב שם דגופו קיים בשלימותו בעולם היצירה (וראה שם הערה 5) וציין שם להחת"ס הנ"ל, ועי' גם באור החיים סו"פ חוקת שכ"כ, וכ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא ג' סי' רל"ד בנוגע לעשיית ברית מילה בבית שיש שם מת ואליהו כהן הוא, עיי"ש³, וראה גם בס' עט סופר כלל יב בענין זה.

והרי לא בשמים היא? שכן לאחר שמיעת הענין בשמים הוא נקלט בשכלו והבנתו ושוב אין זה בגדר שמים. וראה בזה גם לקו"ש חל"ו פ' תשא ב' ועוד.

למה תשבי יתרץ ולא מלך המשיח

אמנם אכתי יש לעיין למה אומרים תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות, ולמה לא מלך המשיח? וביאר בזה בס' 'סדר משנה' (הל' יסודי התורה פ"ז ה"ד) שזה הכלל בידינו דלא בשמים היא, והיינו שבדבר שהוא נוגע לדין מדיני התורה אין שום נביא יהיה מי שיהיה אפילו הגדול שבנביאים שיכול להוסיף או לחדש דבר בתורה מכח נבואתו, ואפילו רק לפסוק הלכה כפלוני על פי נבואתו ג"כ אינו יכול, אלא הכל תלוי דוקא בהחכמים מעתיקי השמועות הם יורונו המעשה אשר נעשה כפי מה שהם יוציאו אותו, או מכח הקבלה הנאמנה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, שהוא קבל מפי הגבורה יתברך התורה כולה, לפיכך לא יהיה יכול רוח אפינו משיח ה' ברוח חכמה ובינה ורוח דעת שבו להכריע בכל דיני הספיקות שבתורה, או בכל מחלוקת החכמים להכריע הלכה כמאן, דממה נפשך אין לאל ידו לעשות כן, אם ירצה להכריע מכח רוח הקודש והנבואה שיש לו, הנה דבר זה אי אפשר דלא בשמים היא, ואם מכח רוח יתירה דאית ביה רוח חכמה ובינה ורוח דעת תורה, הנה בדבר זה אין כחו יותר אלא בכאחד משאר חכמי הדור שבדור ההוא, אבל לא כן באלהיו הנביא שהוא קיבל התורה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, לפיכך יהי' הוא שפיר יכול להכריע על הספיקות כולם שנפלו בין החכמים ועל המחלוקת שיהי' ביניהם דהיינו שהוא יכריע ביניהם על ידי קבלתו האמיתית שיאמר כך וכל קיבלתי בספיקו של הדין זה איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, שכן וכך דינו או שהלכה כדעת וכדברי פלוני והוא לבדו יכול לעשות הדבר זה ואין עוד אחד, ולכן שפיר אמרו רבותינו בכ"מ בש"ס מקרא זה עתיד אליהו לדרשו כו' עכתו"ד.

וראה בס' 'חי' מהרי"ז הלוי' עה"ת (פ' פינחס) דכיון דהקבלה של תושבע"פ נלקחה מאתנו אחרי חתימת התלמוד וא"א שתוחזר לנו ע"י מי שהוא כמבואר בתמורה דף ט"ז א"ל ליהושע שאל א"ל לא בשמים היא וכו', נמצא דאי אפשר שתוחזר לנו קבלת התורה רק ע"י אחד שהי' ממקבלי התורה מתחילה שאצלו גנוזה הקבלה והמסורת, וזהו אליהו הנביא דקחשיב ליה הרמב"ם בסדר הקבלה דקבל מאחי' השלוני ובית דינו, והוא עודו חי וקיים ועל ידו תוחזר לנו קבלת התורה כנתינתה מסיני, עכ"ד. ומפרש בזה קרא דמלאכי כנ"ל. וראה בס' אוצרות רבותינו מבריסק - ע' לה, וע' עט, וראה גם בס' 'יערות דבש' (יא, א דרוש א' בד"ה השיבה) בזה.

למה לא משה רבינו עצמו?

אמנם אכתי יל"ע דלמה לא אמרו שמשה רבינו עצמו יתרץ הקושיות ואבעיות, שהרי הוא יקום מיד בתחילת הגאולה כמבואר ביומא ה,ב, "אהרן ובניו ומשה עמהם", ובתוס' פסחים קיד,ב: "וכשיבנה משה ואהרן יהא עמנו" והרי הוא מקבל הראשון שנאמר לו מסיני?

וכתב בזה בס' בית אלקים (שער היסודות פרק ס) וז"ל: ואלהיו ז"ל ימצא בפרסום בזמן ההוא אשר הוא "תשבי" יתרץ "קושיות" והיות, והוא ישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם בכל הדברים, ובפרט בקבלת התורה ובכל העניינים שהיו נסתרים בעוה"ז הכל יתגלה על ידי אליהו הנביא, כי שאר הנביאים והשופטים והחכמים אשר היו בדורות העוברים וגם האבות והשבטים וממשה רבינו ע"ה עד ימי התחייה כשיחיו, לא ידעו מענייני העוה"ז ממה שקרה אחרי מותם, כי היו בג"ע התחתון והעליון מובדלים מענייני העוה"ז הגשמי, אבל אליהו ז"ל אשר חיה מימות משה רבינו עד ימי יהורם ידע כל מה שהיה בימיו, ואחר הסתלקותו בגוף ונפש נזדכך גופו כאחד מן הגרמים השמימיים או יותר, והכינו האל יתברך להמצא בעת צרת ישראל להצילם על ידו ובזכותו בכל הדורות אשר הם צריכים לו, ומתגלה ג"כ לחכמי ישראל לגלות להם סודות התורה כפי הכנת כל דור ודור.. אלא גם בענייני העולם הנסתרים ומכוסים מבני אדם באמרם יהא מונח עד שיבא אליהו, הוא משיג כל דברי העוה"ז ואין נסתר מחכמתו, וזה מפני אריכות ימיו בנבואה ונתדמה למרע"ה בכמה דברים שאמרו ז"ל, והשגות אלו לא ניתנו אפילו למרע"ה כיון שנפרד נפשו מגופו אינו יכול להשיג ענייני העוה"ז, ואפי' המלאכים אינם משיגים בענייני העוה"ז אלא במה שהם שלוחים מאתו ית' לעשות בעולם ואין מלאך אחד עושה שתי שליחות, אבל אליהו ז"ל קיימו האל ית' בגוף זך ונפש דקה ובחר בו האל יתב' משאר נביאים שידע בו איזה הכנה טובה יותר מאחרים להשגות אלו, והוא נעלם ממנו וגלוי לו ית', ובהיות הדבר כן הוא מוכן לדעת כל הדברים העליונים המתחדשים בעולם העליון, מצד דקות נפשו וידיעת כל הדברים ההויים בעוה"ז מצד זכות גופו, כי עם היותו דק וזך יש בו מעט מן הכמות והאיכות הגשמי בלתי נרגש בעניינים ובתנועות שהוא מעופף בעולם קרוב לאחד מן המלאכים העליונים, ובזמן התחייה גם כי הוא חי על הדרך שביארנו יהיה לו כעין תחייה שיתגשם ויתעבה מעט זכות גופו להיותו נראה לכל בני הגאולה והתחייה.

ולהיותו מתמיד ויושב עמהם ומתנהג בהנהגותם כמו שיתנהגו האבות והנביאים ומרע"ה בראשם בזמן ההוא, ובידיעת כל דברי העוה"ז הנסתרים ישיג יותר מכולם לסבת אריכות ימיו בעוה"ז עד הסתלקותו ועלותו בסערה השמימה,

ומאז עד זמן הגאולה והתחייה שהוא משוטט בעוה"ז בין הצדיקים והחסידים והצלל ישראל מצרותיהם על ידו כמו שנזכר, כי בזה הוא משיג בכל דור ודור לדעת כל ענייני העולם השפל לברר וללבן כל הדברים שנסתפקו בהם חכמי הדורות, ושאר הדברים הנסתרים ממנו, ובוה תגמר לימוד התורה בביורו על ידו בלי שום ספק, כי אפילו משה רבינו שניתנה התורה על ידו אינו יכול לברר ספיקות התורה אף כי הם ברורות אצלו, לסבת שנפרדה נשמתו מגופו, ועתה החייהו האל ית' ודיבורו יהיה כמדבר מן השמים, והכתוב אמר לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול.. עכ"ל.

ועד"ז כתב בס' 'קדושת לוי' (ליקוטים על התורה ע' קמח מדפי הספר) וז"ל: תיקו. הראשי תיבות ת'שבי י'תרץ ק'ושיות ו'אבעיות. ובהשקפה ראשונה יש לדקדק, הא זה יהיה הכל אחר ביאת הגואל במהרה בימינו אמן, ולמה יתרץ אליהו הקושיות והאבעיות, הא יעמוד משה רבינו שנתן לנו התורה והמצוה, ולמה לא יתרץ הוא הקושיות והאבעיות? ונראה, דהנה כתוב בספר הדורות בהפלוגתא דרש"י ורבינו תם עם התפילין, דרש"י ז"ל היה משה רבינו בסייעתו, והר"ת לא השגיח על זה, ואמר לו שכבר נתן לנו התורה, ובידינו להורות כפי הוראות שכלינו בהתורה הקדושה⁴, ונראה להבין זאת, ונבאר זאת בקיצור, דהיינו גבי פלוגתא דבית שמאי ובית הלל אמרינן (עירובין יג, ב) אלו ואלו דברי אלהים חיים, דהנה יש בחינה שאדם לומד הפשט בהתורה הקדושה כפי הבחינה שלו, אם הוא מעולם החסד אז הכל טהור ומותר וכשר כפי הוראות שכלו בהתורה הקדושה, וכן להיפך כשהוא ממדת הגבורה אז הוא להיפך, והנה בית הלל מדתם היה מדת החסד ולכך בית הלל לקולא, ובית שמאי שהיה ממדת הגבורה לכך בית שמאי לחומרא. אבל באמת כל אחד לפי מדרגתו 'דברי אלהים חיים', זהו אלו ואלו דברי אלהים חיים.

והנה חכמינו ז"ל שהיו אחר הדור בית שמאי ובית הלל וראו שהעולם צריך להתנהג בחסד וקבעו הלכה כבית הלל בכל מקום לקולא כבית הלל, והנה מי יכול להבחין זאת באיזה מדה צריך זה העולם להתנהג שיופסק הלכה כמותו, מי שהוא

4) וכן איתא בשיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ב סמ"ד (ס' התוועדויות ח"ד ע' 1931) וראה גם בשיחת אהש"פ תשל"ז סמ"ז הערת הרבי בענין זה, וזלה"ק: ואף שמשה רבינו עשה באופן אחד [וא"כ איך שייך אח"כ מחלוקת בבי"ד שיש אומרים באופן אחר] - הרי בנוגע ליי"ג מדות שהתורה נדרשת אפשר לחלוק עליו, כמוכן ממארו"ל ר"ה כהב, "יפתח בדורו כשמואל בדורו", וכן "כמשה בדורו". ומ"ש בחולין קכד, א: "אילו אמרה יהושע כו' לא ציינתא לי' כו'", ועד"ז בשבת קד, א: "ואמרו מיילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו", שהדיוק בזה יהושע דוקא (משא"כ משה) - הרי בשניהם לא שייך למדות שהתורה נדרשת כו', ומפורש בכתוב שבימי משה היתה סנהדרין ולכל דיני', וראה בסדה"ד (שנת ד"א תתק"ל) הסיפור בנוגע לר"ת ומשה. עכלה"ק.

בחיים והוא בזה העולם הוא יודע באיזה מדה צריך זה העולם להתנהג, אבל מי שאינו חי אינו יודע כלל באיזה מדה צריך זה העולם להתנהג בו, והנה אליהו הוא חי וקיים (תרגום יונתן במדבר כה, יב; זוה"ק ח"ג ריד, א) ולא טעם טעם מיתה והוא תמיד בזה העולם, ולכן הוא יפשוט הקושיות ואבעיות, כי הוא יודע באיזה מדה צריך העולם להתנהג. ובזה יובן מה שאמר ר"ת למשה רבינו ע"ה שכבר נתן לנו התורה ובידינו להורות עד"ז עכ"ל, ז.א. דהקושיות והאיבעיות שהיו לעם ישראל בתורה במשך אלפי שנות גלותו צריך לתרץ דוקא מי שהיה חי עמהם כל הימים, רק זה היודע היטב מה שעבר עליהם ידע ליישב ולתרץ, ומשה רבינו לא היה כאן, מה שאין כן אליהו הנביא אשר חי וקיים לנצח רואה ואינו נראה הוא הוא אשר יוכל ליישב את תמיהותיהם וקושיותיהם של ישראל בכל הדורות.

ונראה מזה דרך בנוגע לקושיות ואיבעיות שהיו להם לישראל במשך זמן הגלות יצטרכו לאליהו, אבל בשאר ענינים שבתורה בודאי ישאלו משה רבינו וכו'.

וראה לשון המאמר ד"ה הבאים ישרש יעקב (כ"ד טבת תשל"ח) וז"ל: כי ע"י הגילוי פנימיות התורה לעת"ל תתעלה גם נגלה דתורה באופן דאין ערוך.. וכן הוא גם בפשטות שהרי לעת"ל יפתרו כמה ספקות וקושיות שבגמרא, וכמאמר "תשבי יתרץ קושיות ואבעיות", ועד"ז איכא בגמ' בנוגע לכמה ענינים שיתבררו לע"ל כי אז יהיו משה ואהרן עמהם וכו' עכ"ל.

דעת הזהר דאליהו יהי' לו לפה למשה

ולכאורה יל"ע מהך דיומא הנ"ל דכיצד מלבישן לעת"ל דקאמר ע"ז דמשה יהי' שם ויברר ההלכה? ואולי משום ששם צריך לומר המציאות איך עשה בזמן המשכן, וכן יל"ע מהך דנדה ע, ב, בהשאלה אם מתים לעת"ל צריכים הזאה או אין צריכים, איכא דאמרי: לכשיבא משה רבינו עמהם, הרי שמשה אכן יפסוק דינים? אמנם לפי המבואר בלקו"ש ח"ה פ' חוקת ע' 249 שהפירוש הוא דאם יבוא משה רבינו עמהם - עם דור המדבר, נדע ע"ז אם הם צריכים הזאה או לא עיי"ש א"ש, וראה שם בהשיחה ע' 241 שהקשה למה נקט משה רבינו ולא אליהו, ובהערה 22 הביא מאגה"ק סכ"ו: "ומפורסם הפכו בכל הש"ס ומדרשים דפריך הלכתא למשיחא ואליהו בא לפשוט כל הספיקות ופרשה זו עתיד אליהו לדורשה", וע"ז גופא תירץ כנ"ל שאין זה פסק דין אלא דאם יבוא עם דור המדבר נדע אם צריכים הזאה או לא.

ובזהר ח"ג פ' צו (כו, ב) איתא: "קמו כלהו ואמרו (למשה רבינו) ודאי אנת הוא אומנא רעיא מהימנא דאתמר בך משה קבל תורה מסיני, ומתמן ואילך כלהו תלמידים אינן דילך מן יהושע עד סוף כל דרין, הדא הוא דכתיב ומסרה ליהושע

ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים עד סוף כלהו, תלמיד בקי דילך מאן הוא הא חזינא דאתמר, הכל יהא מונח עד שיבא אליהו, אמר לון ודאי הכי הוא דאיהו תלמיד חבר, דעליה אתמר (במדבר כה) אהרן הכהן, כגוונא דאתמר באהרן (שמות ד) הוא יהיה לך לפה הכי נמי בריה [פינחס - אליהו] יהיה לי לפה, דאיהי אורייתא דבע"פ, בגין דהיכי דהוינא בקדמי כבד פה וכבד לשון, והכי יוקים לי קודשא בריך הוא פה באורייתא דבע"פ וכבד לשון באורייתא שבכתב דלא יימרון אלין דלא אשתמודעין לי אחרא איהו, ואליהו הוא יהיה לי לפה ייתי לתקנא כל אלין ספיקות ולפרקא לון בההוא זמנא עכ"ל. דמשמע מזה דכיון שכשיקום משה יהי' כבד פה, לכן אליהו יהי' לו לפה במקומו של משה.

ואכתי צריך ביאור יותר בכל זה, דאיך יתכן לומר שמשה רבינו לא יוכל להכריע האיבעיות וכו'? ועי' ב"דשימות דברים" מביקור הרה"ג וכו' הראשון לציון מוה"ר מרדכי אליהו זצ"ל אצל כ"ק אדמו"ר ו' חשון תשנ"ב, (נדפס בספר שיחות קודש תשנ"ב חלק ב' ע' 811) בסעי' י"ג אמר הרב אליהו: בנוגע לספיקות שיתעוררו בימות המשיח, מצינו בגמ' שישאלו אצל משה ואהרן - ולדוגמא: "מתים לע"ל צריכים הזאה שלישי ושביעי או אי"צ .. אמר להן .. לכשיבוא משה רבינו עמהם" (נדה ע, ב), ומזה משמע שלא יצטרכו לטרוח לשאול אצל הסנהדרין, כיון שילכו מיד אל משה רבינו?

וע"ז ענה הרבי: אצל משה רבינו ישאלו בנוגע ל"דברים שלמדו מפי השמועה", "דברי קבלה" - שקיבלו ע"פ המסורה איש מפי איש עד משה רבינו, "הלכה למשה מסיני" אם קיבל מסיני כך או כך - אבל ב"דברים שלמדים מן הדין", "באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן" - כיון שתלוי בדעת הרוב של בי"ד הגדול, "אחרי רבים להטות", לא יועיל הבירור אצל משה רבינו או משה ואהרן, שהם רק שנים, אלא יש צורך בהכרעת הרוב דבי"ד הגדול של שבעים ואחד, עכלה"ק, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נד.



חגירת אפוד בד לע"ל

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"א (ע 163) אחר שמבאר בארוכה דהא שכ' הרמב"ם בסוף הל' כלי המקדש דנביאי חגרו אפוד בד הוא הלכה, מסתפק לגבי לע"ל דכו"ע יהי' נביאים האם יצטרכו הכל לחגור אפוד בד.

ולכ' מקום הספק בזה הוא כיון שלא מצינו במשך כל תקופת הנביאים שכל הנביאים חגרו אפוד בד, אלא נא' זה לגבי פ"ב כהנים חגורים אפוד בד (בש"א כב ח), א"כ מי יימר דלע"ל נתנהג כמותם או לא, כיון שלא מצינו כן בכל הנביאים.

וממשיך בהשיחה, די"ל דכיון שכו"ע יהיו נביאים שוב אין צורך להודיע שהגיע זה למעלת כה"ג (נבואה) כל' הרמב"ם, אבל עדיין יש מקום לשקו"ט, כי לע"ל תהיינה כמה מעלות בענין הנבואה, וא"כ י"ל דצריך להודיע מיהו נביא גדול יותר, וזהו ע"י חגירת אפוד בד.

ולכ' נמצא מכ"ז דג' צדדים בדבר, א: דכו"ע ילבשו אפוד בד ב: דלא ילבשו אפוד כלל ג: דרק הנביאים במעלה גדולה ילבשו אפוד.

ואפ"ל דכללות הספק תליא בהא דנביא חוגר אפוד בד, דמאריכות הדברים בהשיחה שם מובן לכ' די"ל בב' אופנים, דבל' הרמב"ם להודיע כו' משמע שאין האפוד שייך לענין הנבואה כלל, אלא לסימנא בעלמא הוא להודיע שזה נביא הוא, אבל מזה שמבאר שלסימן זה לבשו דוקא אפוד בד כי ענין הבד שייך ומורה על גילוי הנבואה מובן שאינו סימנא בעלמא, אלא לבוש מיוחד לנביא.

וא"כ יש מקום לומר דבכל אופן זהו לבוש השייך לנביא גם כשא"צ להודיע, וא"כ גם לע"ל שכולם יהיו נביאים ילבשו אפוד בד. אבל גם לצד זה, יש מקום לומר דרק נביאים גדולים ילבשו אפוד בד, כיון דהבד מורה על דרגא נעלית בנבואה (כמבואר בהשיחה דכו"כ לא זכו לשלימות הנבואה וכו'). אבל לצד זה אין לומר דכיון שכולם יהיו נביאים לא ילבשו אפוד כלל, כיון דאינו לסימנא בעלמא רק להודיע.

ולאידך א"נ דהוא רק לסימנא להודיע לכ' ל"ש לע"ל שכולם יהיו נביאים, אבל גם לצד זה מקום לומר כנ"ל שיצטרכו להודיע מי מהם הנביאים הגדולים.

ובקיצור, אפ"ל ב' אופנים בגדר חגירת האפוד בד ע"י הנביאים, ולכל צד עדיין יש מקום להסתפק איך יהי' לע"ל, וג' צדדים בדבר.

כ"ז כתבתי לפי' הספק בהשיחה כיון שבא בקיצור מאד.



מספר הכלים בביהמ"ק השלישי

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

במדרש הגדול⁵ עה"פ (תרומה כה, כג) "משה עשה שלחן אחד, שלמה עשה עשר שלחנות דכתיב (דברי הימים ב ד, ח) ויעש שלחנות עשרה . . והלא כתוב בתורה לא תסף עליו ולא תגרע ממנו, אלא כך היתה בידם מסורת מפי משה שכשיבנו בית אבנים יהיו בו עשר שלחנות עשר מנורות עשרה כיורים, וכן הוא אומר הכל בכתב מיד ה' (דברי הימים א' כח, יט)⁶". ועד"ז הובא ברבינו בחיי עה"פ תרומה כה, י. וידוע הדיעות בזה בגמ' וכו' האם הדליקו רק בא' מהם או בכלם, ראה הנסמן בתורה שלמה עה"פ תרומה כה, כג אות קמ"ד בהערה. ולהעיר ג"כ מספרי עה"פ שלח פט"ו קרוב לתחילתו "ומצינו שריבה כלי בית עולמים מכלי אוהל מועד".

והנה יש שקו"ט האם גם בבית שני היו הכלים האלו שעשה שלמה. ובלקו"ש חכ"א ע' 170 בשוה"ג הא' להערה 46 מובא שמסתבר שלא היו בבית שני. עיי"ש. והנה בהתוועדויות תנש"א ח"א ע' 214 מביא שצ"ע בנוגע לביהמ"ק השלישי שיבנה ע"י משיח שהוא מבית דוד ומזרע שלמה, האם יהיו אז כל הכלים האלו. ולכאורה יש להעיר בזה מכמה מקומות כדלקמן.

הנה לכאורה ע"פ המדרש הגדול הנ"ל שהי' מסורת בידם מפי משה שכשיבנו בית אבנים יעשו עשר שלחנות כו', לכאו' י"ל דגם בביהמ"ק השלישי יהיו כל הכלים האלו. אא"כ בדוחק נאמר דהמסורת היתה רק בשביל ביהמ"ק הא', ע"ד המדות המיוחדות דביהמ"ק הא' שבו נשתנה (בכמה פרטים) גם מביהמ"ק הב' וביהמ"ק הג'. אבל לכאו' בפשטות משמע שזה שייך לביהמ"ק בכלל, כל' המדרש הנ"ל "כשיבנו בית אבנים".

ואע"פ שבביהמ"ק השני לא היו הכלים האלו אע"פ שהי' בית של אבנים כנ"ל בלקו"ש, הלא שם ישנם טעמים למה לא היו כל הכלים. ראה משך חכמה ריש פ' תצוה דלא היו הכלים האלו בבית השני מפני שלא שרתה בו שכניה. ולפי טעם זה הלא בביהמ"ק השלישי שיחזור השכינה שוב שפיר י"ל דיהיו כל הכלים האלו. וכן ישנם עוד טעמים המובאים למה עשה שלמה הכלים היתירים האלו, ראה עזרת

(5) הובא בלקו"ש חכ"א ע' 170 בשוה"ג הב' להערה 46. וראה התוועדויות תשמ"ב ח"ד ע' 2073. תשמ"ג ח"ב ע' 1016.

(6) גם ידוע ששלמה המלך עשה כרובים בקה"ק וכו'.

כהנים על מסכת מדות פ"ד מ"ז (בבני יוסף ד"ה ותוכו ארבעים אות ג'), דמביא בשם הילקוט, דמשה עשר שבעה נרות לפי שעקר שבעה אומות מלפני ישראל אבל שלמה שלט על כל השבעים אומות לכך עשה עשרה מנורות שהם ביחד ע' נרות כנגד הע' אומות.

ובהמשך מסביר שלכן בבית שני מכיון שלא שלטו על הע' אומות לא עשו עשרה מנורות, ועד"ז אודות העשרה שלחנות כותב שם שי"ל מכיון שבבית שני חסר השפע לכן לא היו עשרה שלחנות, כי השלחנות שעשה שלמה הי' בכדי לקבל השפע (כמו שמביא מהמדרש דעשה עשרה שלחנות בכדי להרבות הזרעים, משא"כ המשכן שהי' במדבר עשו רק א' מפני שלא היו צריכין לזרעים), וא"כ לע"ל דמכיון שמשכיח ישלוט על כל השבעים אומות ויחזור השפע ובריבוי גדול שוב י"ל דיהיו לע"ל עשרה מנורות ועשרה שולחנות. (ועד"ז אודות העשרה כנורות שעשה שלמה מביא שם שהיו ג"כ לכוונה זו להרבות השפע). ולהעיר מס' בני יששכר מאמרי חדשי כסלו טבת מאמר ט' מנורת המאור שכותב "והנה יום ההוא המקווה לה' אשר יגיע תור זמנו להשיב המלוכה לבעליה מלכות בית דוד, אז יושלמו קני מנורה ע' קנים וינצחו ישראל את כל הע' אומות" עיי"ש. וראה ג"כ ענין העשר מנורות ע"ד החסידות בהתועדויות תשמ"ט ח"ג ע' 362, דקאי על שלימות בני' שנחלקים לעשר סוגים.

והנה לכאו' יש לומר דלא יהיו הכלים היתירים האלו לע"ל שהרי לא מצינו שהרמב"ם מביא ענין הכלים היתרים האלו בהלכות בית הבחירה. אבל י"ל שהרמב"ם רק מביא אלו הפרטים המעכבים בבנין הבית, משא"כ הכלים היתירים האלו. ומה גם שלהדיעות שלא השתמשו בכלים האלו, ורק ובהמנורה והשלחן שעשה משה, א"כ יוצא שאינם בגדר כלי שרת (ראה צפע"נ על הספרי פ' שלח הנ"ל), וא"כ י"ל שלכן לא הביא הרמב"ם דיני עשייתם, ע"ד שמבואר בהתועדויות תשמ"ז ח"ד ע' 159 ע"פ הצפע"נ שהטעם האמיתי למה לא הביא הרמב"ם דיני עשיית הארון הוא מפני שאינו כלי שרת, (ואכמ"ל).

ועוד, שבכלל הרמב"ם השמיט כמה פרטים בדיני עשיית הכלים ששייכים להבית השלישי. כמו שמצינו בפסוק ביחזקאל מא, כב שהשלחן דלע"ל יהי' מעץ והרמב"ם פסק בסתמא בהל' בית הבחירה פ"א הי"ח דכל הכלים (כולל השלחן) היו של מתכת. ואכמ"ל. ועוד כמה דוגמאות. ובכלל נראה שהרמב"ם הביא הבנין דבית שני מפני שצורתו מבואר ומפורש, משא"כ הבנין דיחזקאל כמו שכותב הרמב"ם בתחלת הלכות בית הבחירה פ"א ה"ד אינו מפורש ומבואר, ועד"ז לא הביא פרטי השינויים המבוארים בקרא אודות הכלים דבית המקדש השלישי, ואולי ג"כ מפני

שסובר הרמב"ם שאינם מפורשים ומבוארים (כמו שמצינו פירושים שונים בקרא דיחזקאל הנ"ל אם קאי על השלחן או על מזבח הפנימי (ראה רד"ק שם), וגם נדחקו במ"ש שהי' גבוה שלש אמות ואכמ"ל), ואולי לכן לא הביא הרמב"ם פרטי הכלים דביהמ"ק השלישי.

אלא דאכתי צ"ב דבקרא דיחזקאל הנ"ל לכאו' משמע דיהי' רק שלחן א' (לפי רוב המפרשים והגמ' במנחות צו דקאי על השלחן ולא על מזבח הפנימי), שהרי כתוב בקרא שלחן לשון יחיד. אלא דסו"ס יש לעיין אם יש להביא רא' מפסוק זה, שהרי לא נחית כאן בהפסוק לכל פרטי הכלים, והזכיר רק השלחן (ולהרד"ק הנ"ל מדבר על המזבח הפנימי), והמזבח החיצון (מג, יג ואילך) והמנורה לא הזכיר בכלל (ורק לפי' האברבנאל מרומז בקרא שם מא, כא), וא"כ נראה דלא נחית כאן בקרא לבאר כל הפרטים. אא"כ נאמר דהזכיר רק השלחן והמזבח החיצון מפני שרצה להזכיר החידוש בצורתם, אבל שאר הכלים לא הי' בהם חידוש שהוצרך לבאר צורתם, וא"כ שוב י"ל דגם זה שכתוב שלחן ל' יחיד הוא בדיוק.

ויה"ר שנזכר לבנין ביהמ"ק השלישי ולכל כליו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



בשיטת הרמב"ם ד"אין ישראל נגאלין אלא בתשובה" (גליון)

הרב דניאל דוד גאלדבערג

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בגליונות תתקס"א - תתקס"ה דנו הרה"ג הראי"ב שי' גערליצקי והרה"ג הרא"ז שי' ווייסברג (ונדפסו הדברים אח"כ בספרו הנפלא של הר' גערליצקי ימות המשיח בהלכה ח"ב) בנוגע לשיטת הרמב"ם שפסק בהל' תשובה פ"ז ה"ה דאין ישראל נגאלין אלא בתשובה וא"כ מהו זה שכתב בהל' מלכים פי"א ה"ד שמשיח "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", והרי לפ"ד הרמב"ם בהל' תשובה כבר עשו ישראל תשובה קודם ביאת המשיח, ואמאי הוא צריך לכופם לילך בדרכי התורה?

ותירץ הר' גערליצקי שם שהענין דהבטיחה תורה שישראל עושין תשובה הוא הבטחה רק על הכלל ולא על כל יחיד בפרט וכשרוב בני"י עושין תשובה מיד הן נגאלין, ופעולתו של משיח הוא שיכוף כל ישראל - היינו כאו"א מישראל בפרט. וביאר עוד שם ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בכו"כ מקומות דהרמב"ם פסק כר' יהושע

(בסנהדרין צו, ב) דכשיבא זמן הגאולה "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשה כהמן, וישראל עושין תשובה". והיינו, שהתשובה יבא מלמעלה. (אלא שאח"כ תהי' גם מצד בחירתם הם. עיי"ש.) אלא שבכ"ז לא דוקא תהי' בכאו"א מישראל כפשוטו. וזה יפעול משיח.

אלא שנתקשה שם קצת במ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"א עמ' קמו כתב וזלה"ק: "לאחר שנת"ל אפשריות הדבר יש להביא ראי' שיהי' כן, שכאו"א מישראל, יהי' מי שיהי', יתאחד סוף סוף בשרשו ומקורו, והוא: נת"ל דתשובה לכל מהני. והנה ארז"ל (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה וכדעת ר' יהושע בסנה' צו, ב): וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן, והנה יכול האומר לומר, שבכהנ"ל הנה, כמו בכ"מ הרי גם פה, התורה על הרוב - רוב בני"י - תדבר, ואין מזה ראי' שכאו"א מישראל, ואפילו רשעים גמורים, ישונו. אבל מבואר הדבר בערובין (כא, ב) דקאמר שם: תאנים הטובות אלו צדיקים גמורים תאנים הרעות אלו רשעים גמורים, ושמא תאמר אבד סברם ובטל סכומם ת"ל הדודאים נתנו ריח אלו ואלו עתידים שיתנו ריח", עכלה"ק, עיי"ש עוד. ומבואר דהתשובה תהי' בכאו"א מישראל.

וביאר שם דאף שמסיק הרבי שכן תהי' בכאו"א מישראל, מ"מ י"ל דאין הכוונה שהבטחת התורה כולל שכל יחיד בפרט יעשה תשובה, אלא הכוונה רק לומר שגם רשעים נכללו בהן הבטחה, ואכתי י"ל דגוף ההבטחה היא רק על הכלל ולא על כאו"א בפרטיות, עוד אפשר לפרש שהכוונה היא דלפועל סו"ס כאו"א בפרט יעשה תשובה וכו', אלא שאין זה מצד שהבטיחה התורה אלא ע"י המשך פעולתו של משיח וכיו"ב.

והעיר עוד שבקובץ צדיק למלך ח"ו עמ' 175 הובא שאמר הרבי ביחידות ביום ה' מנ"א תשכ"ז, וז"ל: ההלכה היא כלשון הרמב"ם, שיהי' איש ש"י כו"פ כל ישראל. "אולי לא "כל ישראל" ממש, אולם לכל הפחות רובם ככולם." ומשמע דלא כהנ"ל. עכתו"ד.

והר"ווייסבערג כתב דקשה לקבל שהרמב"ם דורש מהאיש העומד בבחי' חזקת משיח שיצליח לכופף כל או"א מבנ"י לילך בדרכי התורה, ובלעדי זאת בטלה חזקתו, דנוסף ע"ז שהדבר אינו אפשרי בדרך הטבע, הרי אין שום סיבה לדרוש תנאי זה לקבוע חזקת משיח. עיי"ש בדבריו.

וביאר שבאמת היינו הך שמשיח יהי' זה שפועל התשובה אצל כל בני ישראל. דכיון דכדי לזכות להגאולה צריכים בני"י לעשות תשובה, א"כ זה העומד וטוען

שהוא הוא מלך המשיח ה"ה צריך קודם לכוף כל ישראל לעשות תשובה, דכיון דתשובה מעכבת את הגאולה, בע"כ שאם הוא השליח להביא הגאולה ג"ז הוא חלק משליחותו, ונמצא דה"יכוף את ישראל" של הלכות מלכים היא היא ה"תשובה" האמורה בהל' תשובה ("אין ישראל נגאלין אלא בתשובה").

אלא שנתקשה שם דהרמב"ם כתב ש"סוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותו", והיינו לפני ביאת המשיח, וכן הרי הביא הרמב"ם הכתובים בפ' נצבים "והי' כי יבואו עליך כל הדברים וגו' ושבתי עד ה"א, ושב ה"א וגו'", דכ"ז מיירי בסוף הגלות, קודם ביאת משיח?

וביאר דלא קשה כלל, כי הרי בתקופת חזקת משיח עדיין אנו בגלות, (לבד מזאת דאדם זה אולי לא יצליח בכלל להמשיך בתהליך הגאולה ותתבטל חזקתו, וכמש"כ הרמב"ם דדבר זה יתכן, הרי גם אם ימשיך להיות משיח ודאי, מ"מ בתקופה בה דורש הרמב"ם שיכוף כל ישראל לתשובה עדיין לא התחיל הגאולה), כי תקופת חזקת משיח היא לקבוע זהותו של משיח, אבל אינה חלק מעצם הגאולה, דגאולה פירושו קיבוץ גלויות ע"י משיח, וגאולת ישראל מיד האומות. עכתו"ד.

והיינו שמחולקים בב' דברים: א) בנוגע לסדר הדברים, שלפי הר' גערליצקי התשובה קודם תהי' עוד קודם תקופת חזקת משיח, ולפי הר' ווייסבערג תהי' אחר ביאת משיח קודם שלימות הגאולה. ב) בנוגע מי יפעול התשובה, דלפי הר' הגערליצקי התשובה יבא מלמעלה (ע"י מלך קשה, צרות הגלות וכו'), ולפי הר' ווייסבערג התשובה יבא ע"י משיח עצמו.

ב. ויש להביא סימוכין לדברי שניהם מדברי רבינו. בנוגע לסדר הדברים: משמע מכמה שיחות (בפרט בשנות הלמ"ד) שהתשובה תהי' לפני ה"יעמוד מלך מבית דוד..ויכוף כל ישראל". ראה לדוגמא שיחת כ"ף מנ"א תשל"ו שבסיום שיחה ב' אמר כ"ק אדמו"ר: "והבטיחה תורה אז ישראל עושין תשובה ומדי הן נגאלין, ואין ענין יוצא מידי פשוט, אז דאס וועט אראפבריינגען דעם איש וואס ער איז מבית דוד, ויכוף כל ישראל ללכת בדרכה ולחזק בדקה - מקיים זיין תומ"צ בפשטות למטה מעשרה טפחים ...". וראה גם סיום התוועדות ליל שמח"ת תשל"א. ש"פ עקב תשל"א סוס"א. ועוד.

אבל לאידך מצינו גם להיפך לסדר הדברים דבגליון שלאחריו הביא הר' גערליצקי סמך לדברי הר' ווייסבערג מלקו"ש ח"ה עמ' 149 דכתוב שם: "וואס אחרי ביאתו און דורך איהם וועט זיין דער קץ הגלות און דערנאך - ווי דער

רמב"ם זאגט עס קלאר און דייטליך - וועט זיך אנהויבן די אתחלתא דגאולה און דערנאך די גאולה האמיתית והשלימה וכו' וכ"כ בח"ח עמ' 376 הערה 29 שסיום וקץ הגלות הוא ע"י משיח, ובח"כ עמ' 272 ועמ' 359 ובכ"מ, דלפי"ז משמע דמ"ש הרמב"ם "בסוף גלותן" כוונתו ללאחר שיעמוד מלך מבית דוד וכו' לפני הגאולה.

ועד"ז בנוגע למי שזה שיפעול ענין התשובה, מצינו בשיחת אחרון של פסח תשכ"ט שאמר כ"ק אדמו"ר "דער רמב"ם זאגט בנוגע למשיח אז זיין ענין וועט זיין יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וכו', ווארום וויבאלד על ענין הגלות איז דאך מפני חטאינו גלינו מארצנו, איז כדי אראפנעמן דעם גלות, דארף מען צונעמען דעם ענין החטאים, דערפאר וועט זיין ענינו יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וכו'".

מזה משמע להדיא דענין ד"יכוף כל ישראל" הוא כדי לפעול התשובה כדי לזכות להגאולה, וכביאור הר' ווייסבערג.

ג. אבל כבר העיר הר' גערליצקי שם (בגליון תתקס"ג (נדפס בספרו)) שבלקו"ש ח"ח (עמ' 362) לא משמע שהענין ד"יכוף כל ישראל" הוא כדי לפעול ענין התשובה דכתב שם על "יכוף כל ישראל" וזלה"ק: יל"פ השייכות לענין הגאולה - כי מסיבות החורבן הוא שהשרים לא הוכיחו (שבת קיט, ב, איכ"ר א, ו) עכלה"ק. ואי נימא דכוונת הרמב"ם בזה הוא להתשובה שהיא היא התנאי להגאולה, ה'י אפ"ל בפשטות דמקורו הוא מהא גופא שאמרו חז"ל שאין נגאלין אלא בתשובה?

ואכן מצינו ביאורים שונים מכ"ק אדמו"ר בענין אחד. אבל מ"מ עדיין קשה לפי הביאור בלקו"ש ח"ח, מה הם ב' הענינים ד"יכוף כל ישראל וכו' "ו"אין ישראל נגאלין אלא בתשובה"?

ולאורה יש לבאר הדברים באופן אחר קצת. דבנוגע לסדר הדברים יש לומר כדברי הר' ווייסבערג שביאת המשיח תהי' לפני הגאולה (ד"אין ישראל נגאלין אלא בתשובה"). אבל בנוגע להתוכן של "יכוף כל ישראל" והתשובה לפני הגאולה יש לבאר באופן אחר.

ובהקדים דהנה הר' גערליצקי הקשה שם עוד כמה קושיות על ביאור הר' ווייסבערג: א) אם כוונתו בהל' מלכים למ"ש בהל' תשובה דאין נגאלין אלא בתשובה, לכאורה ה'י לו להרמב"ם להזכיר בהל' מלכים לשון חז"ל בזה, דיכוף כל ישראל "לעשות תשובה" (ב) ממה שהביא הרמב"ם בהל' תשובה הפסוק שנאמר "והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבתי עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו'", משמע

דזהו כדעת רבי יהושע שהקב"ה מעמיד להם מלך וכו', אבל לא שזה יעשה ע"י משיח.

והנה בלקו"ש חי"ח (ע' 281) מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה דברי הרמב"ם בהל' מלכים פרק י"א שכוונת הרמב"ם בפרק זה הוא לבאר גדרו וענינו של משיח שענינו הוא להחזיר שלימות התורה ומצות. ומבאר שם שזהו ענינו של מלך בכלל שע"י יש שלימות התורה ומצות, מכיון שהוא לוחם מלחמת ה', ובכלל ענינו של מלך הוא "להרים דת האמת וכו'". ועד"ז בנוגע לסימנים של חזקת משיח שהם גדרו וענינו של משיח שהטעם שדוקא ענינים אלו הם הסימנים של משיח הוא מכיון שהם מבטאים שענינו הוא תורה וקיומה, הן בנוגע לענינו בעצמו ("מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות"), והן בוגע לפעולתו על ישראל, שיפעול על ישראל שלימות התורה ומצות ("יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה"). עכתודה"ק.

ומשמע מזה שהסימן ד"יכוף כל ישראל" אינו מפני שצריך לפעול על ישראל ענין התשובה כדי שיזכו לגאולה, אלא מפני שזהו ענינו של מלך בכלל, ומלך המשיח במיוחד, לפעול בהענין דשלימות התורה ומצות'. והיינו שמה שנוגע כאן לסימן על אמיתתו שהוא משיח אינו כ"כ מה נפעל אצל ישראל אלא מה עושה הוא. והיינו שהוא עוסק בכפיית כל ישראל, שבזה הוא מראה שענינו הוא תורה וקיומה ובמילא ראוי הוא להיות משיח. ולכאורה ביאור זה מתאים גם עם מה שהובא לעיל מלקו"ש ח"ח שהשייכות בין ענין זה למשיח הוא שמסיבות החורבן הוא שהשרים לא הוכיחו. והיינו שבזמן החורבן לא עסקו השרים ("מלכים") בתפקידם "להרים דת האמת וכו' ". אבל משיח יהי' מלך כראוי שיעסוק בפעולה על הזולת לכופם לקיים תורה ומצות.

אבל ענין התשובה, יש לומר, שזהו ענין שיבוא מלמעלה כשיבא זמן הגאולה השלימה. וכדמשמע מפשטות דברי ר' יהושע (דפסק הרמב"ם כוותי') בסנדהרין (צ"ב), "אם אין ישראל עושין תשובה אין נגאלין? אלא, הקב"ה מעמיד להם מלך קשה כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב." ובפשטות כוונתו הוא שכשיבא זמן הגאולה הקב"ה יסבב הסיבות כדי שיעשו תשובה.

וכן משמע בדברי הרמב"ם ש"הבטיחה תורה בסוף גלותן ישראל עושין תשובה ומיד נגאלין". ובד"ה החודש הזה לכם תשל"ה מבאר כ"ק אדמו"ר שהתשובה עצמה באה מצד זה ש"הבטיחה תורה". עיי"ש בארוכה. והיינו שזה בא מהקב"ה ע"י הבטחתו בתורה כשיבא זמן הגאולה שלימה יעשו ישראל תשובה.

ובמילא לא קשה כלל ב' הקושיות שהק' הר' גערליצקי לעיל, דהקשה למה לא הזכיר הרמב"ם הלשון "יכוף כל ישראל לעשות תשובה", כיון שבאמת אין זה תפקידו של משיח. ועד"ז מה שהקשה שבמשמע מזה שהרמב"ם הביא הפסוק "והי' כי יבאו עליך כל הדברים וגו' כדעת ר' יהושע שזה יבא ע"י מלך קשה ולא ע"י משיח, שלפי זה אכן כך הוא.

ד. אלא דעדיין יש להקשות על זה, דסו"ס אם משיח "יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה", מהו הצורך בהתשובה שיבא מלמעלה אם בין כך בפועל יעשו תשובה ע"י כפיית משיח?

ואולי יש לומר, דאם זה שמשיח צריך לכוף כל ישראל הי' מצד זה שצריך לפעול בהם ענין התשובה הי' מקום לומר שצריך לפעול על כל אחד ואחד מישראל ממש. אבל לפי הנ"ל שזהו רק שיראה לנו שהוא מלך ראוי שעוסק בתורה וקיומה, אינו נוגע כ"כ שיפעול על כל או"א ממש אלא שעוסק בכפיית כל ישראל. ובודאי פועל הוא גם בהם דהרי "דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב ופועלים פעולתם", אלא שאינו מוכרח שיכוף כל ישראל כפשוטו כדי להראות שהוא בחזקת משיח. בסגנון אחר: מה שנוגע כאן הוא ה"פועל" או ה"פעולה" ולא כ"כ ה"נפעל".

ובודאי יתכן הדבר שיצליח לפעול על כ"א מישראל כפשוטו ממש באופן שלמעלה מדרך הטבע, אלא שאי"ז נצרך כדי לקבוע חזקתו. ובאם לא יצליח לפעול על כל או"א מישראל ממש, אז הקב"ה יעמיד להם "מלך שגזרותיו קשה וכו'" כדי שכאו"א כפשוטו יעשה תשובה.

ומתאים גם עם מה שהובא לעיל מיחידות עם הרבי דאין הפירוש כל ישראל ממש אלא רובם ככולם. אבל בנוגע לענין התשובה הובא לעיל מאג"ק שכתב כ"ק אדמו"ר שזה יהי' בכאו"א מישראל כפשוטו. וכן אמר כ"ק אדמו"ר בכו"כ מקומות. ובמילא לא נצטרך לדחוק כפי' הר' גערליצקי שזה יבא אח"כ ע"י משיח, אלא כפשוטו שזה יבא מלמעלה.

ובביאור הלשון "כל ישראל", אולי יש להוסיף מה שביאר הר' ווייסבערג שהפי' כל ישראל הוא בכל הסוגים דישראל דצריך להראות דאגתו לכל בני ישראל די בכל אתר ואתר, כי משיח הוא מלך כל ישראל.

ויה"ר שנזכה לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו למטה מעשרה טפחים תיכף ומיד ממש.



רמב"ם

"לא יארע לו אחד ממאורעות הגופות"

הרב חיים רפופרט

לונדון, אנגליה

ברמב"ם הל' יסודי התורה (פ"א הי"א והי"ב): "כיון שנתברר שאינו גוף וגוי' יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות . . ואינו משתנה שאין לו דבר שיגרום לו שינוי, ואין לו . . לא שינה ולא הקיצה, ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות . . והואיל והדבר כן הוא, כל הדברים הללו וכיו"ב שנאמרו בתורה ובדברי נביאים הכל משל ומליצה הן, כמו שנאמר . . 'כעסוני בהבליהם' (דברים לב, כא), 'כאשר שש ה' (שם כח, סג) וכיו"ב, על הכל אמרו חכמים 'דברה תורה כלשון בני אדם', וכן הוא אומר (ירמי' ז, יט) 'האותי הם מכעיסים', הרי הוא אומר (מלאכי ג, ו) 'אני ה' לא שנית', ואילו הי' פעמים כועס ופעמים שמח הי' משתנה, וכל הדברים האלו אינן מצויין אלא לגופים האפלים השפלים שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם, אבל הוא ב"ה יתברך ויתרומם עכ"ז".

ולכאורה צ"ב ממ"ש בספרו מורה נבוכים (ח"ג סוף פכ"ח בתרגום קאפח): "והבן מה שאמרנוהו באמונות, כי פעמים שתתן המצוה אמונה אמיתית, היא המכוונת לא זולת זה, כאמונת היחוד, וקדמות השם, ושאינו גוף, ופעמים תהי' האמונה ההיא הכרחית להסיר העול או לקנות מדות טובות, כאמונה שהשם יתעלה יחר אפו על מי שיעשוק כמו שאמר (שמות כב, כג) 'וחרה אפי והרגתי', וכאמונה שהוא יתעלה ישמע צעקת העשוק או המאונה מיד ככתוב (שם, כו) 'והי' כי יצעק אלי ושמעתי כי חנן אני'".

ולכאורה מבואר מדבריו במו"נ שם שהאמונה "שהשם ית' יחר אפו על מי שיעשוק" הרי היא אמונה הכרחית (עכ"פ להמון עם), ואם כן למה זה פסק בספר היד השווה לכל נפש "לקטן ולגדול" (כמ"ש בהקדמתו למשנה תורה) "שלא יארע לו . . לא כעס ולא שחוק" כיון שאין הכעס מצוי אלא בגופו של בשר ודם, ומ"ש 'כעסוני בהבליהם' ו'האותי הם מכעיסים' אינם אלא משום שדברה תורה בלשון בני אדם, שלכאורה ביטל הרמב"ם בזה את האמונה ההכרחית להסיר העול או לקנות מדות טובות. (וכבר העירו ממ"ש במו"נ ח"א פל"ה).

והרי מצינו שהאמונות ההכרחיות הובאו בס' היד, ויגיד עליו רעו, האמונה "שהוא ית' ישמע צעקת העשוק או המאונה מיד", שפסק כן הרמב"ם בהל' דעות (פ"ו ה"י): "הרי עונשו מפורש בתורה, 'וחרה אפי' והרגתי אתכם בחרב', ברית כרת להן מי שאמר והי' העולם, שכל זמן שהם צועקים מחמס הם נענים, שנאמר 'כי אם צעק יצעק אלי, שמוע אשמע צעקתו'" [וראה גם הל' מתנות עניים פ"י ה"ג]. וצ"ב.



בענין השפעת המוחין על המדות*

הר' דר. ברוך טראפלער

תושב השכונה

הרמב"ם מתחיל את ספרו הגדול היד החזקה בספר המדע, הפותח במשפט המפורסם "יסוד היסודות ועמוד החכמות", שהוא תחלת הלכות יסודי התורה, הנדבך הראשון בשורת פרקי הספר, ומסיים את הספר בהלכות תשובה.

ושם בהלכות תשובה (פרק י' הלכה ג') מביא המשל דשיר השירים בכדי להמחיש לנו איך צריכה להיות אהבתנו לאבינו שבשמים, ומביא שם הביטוי "חולת אהבה" – דהיינו שהאהבה הנוולדת כתוצאה מהתבוננות עמוקה בגדולתו של הקב"ה הוא באופן שכובש את כל מציאותו של האדם עד שנהיה חולה מזה, דהיינו שאינו יכול להתמסר לשום צורך אחר והוא כולו מרוכז באהבת ה', וכל זה בא כתוצאה מההתבוננות השכלית שעליה דיבר הרמב"ם בתחילת ספר זה המתחיל במצות ידיעת ה', אשר בסופו של דבר מביא לידי סיום הספר – המדרגה ד"חולת אהבה".

ויש להעיר מזה שהרמב"ם כלל בספר זה גם הלכות ת"ת אשר לכאורה צ"ל מה הקשר בין מצוה זו לענייני מדע, שהם ענייני הגיון ועניינים כלליים של עיקרי מחשבת היהדות? אין זאת, אלא שבא להורות שתכלית העבודה היא הלימוד והתבוננות לייגע השכל, ורק כך יוכל להשיג התכלית הנרצה – מדרגת "חולת אהבה" שאינו מרגיש שלמות הנפש רק בדבקות הבורא.

ויש להוסיף ע"ז מה דחזינו בקונטרס עץ החיים של אדמו"ר מוהרש"ב (ראה בפרטיות בפרק א') אחרי שתובע מהבחורים להתייגע בלימוד התורה לשמה –

(* לע"נ בני אהרן מאיר ע"ה בקשר ליום השלישים. ת.נ.צ.ב.ה.)

לידע את ה' – ולא לשם מטרה חיצונית, רק אז ממשיך לדרוש מהם ע"ד התעוררות המדות בדחילו ורחימו, כי רק ע"י יגיעה שכלית מתרכך ומתעדן השכל והגוף לקבל התעוררות האור בפנימיות לבבו ממש.

תהליך השפעה זה, מן המוחין אל המדות מתואר היטב בדברי אדמוה"ז באגרת התשובה פרק ד', ותמצית דבריו הם: כמו שבהשפעה לעולמות מתחילים ב' שהוא חכמה עילאה, ואחר כך נמשך מזה החכמה ההרחבה בהבינה לאורך ולרוחב המרומז באות ה', ורק אחרי גמר התהליך בי-ה מגיעים להו-ה, המדות המרומזות באות ו' כנודע, עד לבחינת עשייה שהוא ה' תתאה בחינת מלכות. ואדמוה"ז מסיק שם שתהליך זה ממש נמצא ג"כ בנפש האדם, דהיינו ששוב אנו רואים שרק ע"י המוחין מתעוררים המדות שבלב (וראה בארוכה בלקו"ש חלק י"ט אגה"ת ד').

והנה, יתירה מזה מצינו במאמרי אדמו"ר האמצעי בשער היחוד ח"ב פ"ב, שמבאר שלא רק שהמוחין משפיעים על המדות, אלא עוד יותר שהמדות עצמן נמצאות כבר בהשכל, דהיינו מדרגת התבונה. דהנה למרות שבמדריגת הבינה השכל כבר מפותח באורך ורוחב, אך מ"מ הוא עדיין בבחינת היולי, דהיינו שהשכל הוא עדיין כמו ענין נשגב ורעיוני שאי אפשר להסיק ממנו שום מסקנה, לזכות או לחובה, כי מורגש עדיין קשרו למציאות, וע"ז צריך מדריגה הב' בבינה שהיא התבונה – אותיות בן ובת – היינו שהיא כבר בגדר תולדות השכל, כמו המדות (אלא שהיא בדקות יותר, בלי הרגש האישי הנמצא במידות).

ומדרגה זו של התבונה מקשרת הרעיונות הנשגבים אל המציאות, ואז אפשר להסיק מהן מסקנות ממשיות. והיוצא מכל הנ"ל שלא רק שהשכל משפיע על המדות, אלא עוד יותר מזה, שהמדות עצמן כלולות ונמצאות כבר בהשכל – וזהו ענין המדות שבשכל.

והנה, אפשר לראות עד כמה פרט זה היה נוגע להרמב"ם, עד שהיה מוכן לשנות מסדר הש"ס המתחיל במצוות מעשיות בסדר זרעים, שקשור לעבודות הכי פחות ערך – העבודה עם האדמה המגושמת – דהיינו המצוות שנשתלשלו במעשה התחנות ממש, ואפי' הטור ששינה מסדר הש"ס וכלל רק הדברים הנוגעים להלכה בזמה"ז, מ"מ גם הוא שם למטרה להתחיל דוקא בעניני המעשה בהלכות השכמת הבוקר, ודוקא הרמב"ם ראה הנחיצות להתחילת את ספרו הגדול בעניני מדע הקשורים להגיון השכל, וכל זאת למה כיון שבא ללמדנו עד כמה השגת השכל הוא עיקר בעבודת ה', כנ"ל.

וי"ל שזה מרומז ג"כ בהפסוק שמביא הרמב"ם בתור כותרת לספר המדע "משוך חסדך ליודעך וצדקתך לישרי לב", שהחסד נמשך רק ע"י העבודה בידיעת ה'.

ולסיום הענין יש להעיר שאף שאדמוה"ז הלך בעקבות הטור בסדר השו"ע שלו, מ"מ במהדורא בתרא – שכידוע ביסס אותו במאוד על מושגי הקבלה והזוהר ושילב בו הרבה עניינים מפנימיות התורה (כפי שהוסבר באריכות בלקו"ש חט"ז ע' 361), ודלא כהמהדורא קמא המיוסדת בעיקר על התורה הנגלית, הש"ס והפוסקים – הוסיף הרה ענייני מחשבה הגיון בפרקים הראשונים של או"ח (שרק הם נשארו לפליטה מהשריפה הגדולה, כידוע) ואין ספק שזה בא בהשפעת הרמב"ם ששניהם כתבו בהלכה וגם באגדה, בנגלה וגם בנסתר, ואכמ"ל.

ונציין רק דוגמא אחת מני אלף, המתנוצצת כבר מעל פני ההלכה הראשונה, והוא שאדמוה"ז פתח במאמר יהודה בן תימא וכתב "יהודא" בא' במקום "יהודה" בה', וי"ל בדא"פ שהוא מכיון שיהודא בא' בגימטריא שם י-ה-ו-ה, ממש כמו הרמב"ם שפתח במילים יסוד היסודות ועמוד החכמות, ג"כ כדי לציין מיד בתחילת ספרו את שמו של הקב"ה, אשר בשם זה כלול כל סדר השתלשלות גם בעולמות וגם בנפש האדם, המתחיל דווקא מן הי' – המוחין ורק אח"כ נמשך לשאר מדרגות במדות ומעשה.

ולהעיר, שמסכת אבות, שממנה נלקחה מימרא זו היא רמז ל"אב ואם", המוחין שכאמור הם ראשית הכל. ואכן כל זה מודגש בסדר הרמב"ם, שרק אחרי ספר המדע באים לספר אהבה, כנ"ל.

ויש לומר שהלכות תשובה, ששם כבר מתחיל הרמב"ם לדבר אודות העבודה שבלב הוא ג"כ חלק מעבודת המוח בדוגמת התבונה שהיא המדות שבמוחין.

(ובכלל אפשר לראות שהרבה דברים בשו"ע אדמוה"ז סימן א' ובפרט בסעיפים הראשונים מבוססים על דברי הרמב"ם שהוסיף הרבה ענייני הגות ומחשבה בהגהותיו להשו"ע והם עצמם בחלקם הגדול נלקחו מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים, דבר המחזק עוד יותר את הקשר בין גישת אדמוה"ז והרמב"ם).



יסוד מצות בנין בית המקדש

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"א וז"ל "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש וכו'", וכ"כ הרמב"ם גם במנין המצות שלו שבתחילת ספר היד ובסהמ"צ מ"ע כ' ושם שרש יב דהילפותא למצות בנין בית המקדש הוא מקרא דועשו לי מקדש (תרומה כה, ח).

אכן יעויין ברמב"ם הל' מלכים פ"א ה"א שכתב וז"ל "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר (ראה יב, ה) לשכנו תדרשו ובאת שמה", ומבואר מדברי הרמב"ם שהביא בזה ילפותא אחרת למצות בנין בית המקדש מקרא דלשכנו תדרשו ובאת שמה.

ידועה הקושיא בזה דהרי כבר יליף לי' הרמב"ם בהל' בית הבחירה מקרא דועשו לי מקדש ומדוע יליף לי' הרמב"ם בהל' מלכים מפסוק אחר וצ"ע¹.

ב. והנה בס' 'אפיקי מים' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א ח"א סי' יג כתב לבאר שיטת הרמב"ם בזה ע"פ המתבאר בלקו"ש ח"א תרומה ב' דשתי דינים איכא במצות בית המקדש, הא' להיות בית מקודש לשמו ית' ומנוחת והשראת השכינה וכמ"ש "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", והב' בשביל העבודה להקריב בו הקרבנות ושאר עבודות הכהנים².

(1) וראה לקו"ש חט"ז תרומה ג' מש"כ בביאור שיטת הרמב"ם בזה בארוכה, וראה להלן בפנים.

(2) ראה לקו"ש ח"א שם בנוגע לדין הב' וזלה"ק "העבודה שבהם (שבעיקרה ה"ה עבודת הקרבנות), והעלי' לרגל אליהם בשלש רגלים כו' בשביל להקריב בו קרבנות (שכולל כל עבודות הכהנים שעיקרם עבודת הקרבנות)", ובהערה 36 שם "וכלשונו במ"ע כ' (הובא לעיל בתחילת השיחה) "שצוה לבנות ביה"ב לעבודה כו'", ובהמשך שם "כי במה שנעשה המקדש מוכן כו' – הוא ע"י עשיית המנוחה והשלחן והמזבח (כי ב"ה הקרבנות" נכללות כל העבודות שבביהמ"ק, הדלקת והטבת הנרות, עריכת לחם הפנים וכו') וראה בהערות שם. והמתבאר דבלהקריב בו הקרבנות נכלל בזה גם שאר כל העבודות שבביהמ"ק.

ויש להעיר לפ"ז על מה שכתב ב'אפיקי מים' שם סי' טז לחקור במה שנכלל בשם מקדש, דתלוי בהני ב' דינים במצות בנין בית המקדש, דדין מקום המקדש מצד דין הא' דהשראת השכינה הנה כל המקום שמתחילת עזרת ישראל ולפנים נכלל בשם וחפצא דמקדש כיון שהשראת השכינה הוי מתחילת עזרת ישראל ולפנים שכ"ז נקרא מחנה שכינה וממילא דאיכלל בשם ודין מקדש, משא"כ מצד דין הב' דהקרבנות הקרבנות הנה רק המקום שמן המזבח ולפנים הוא שנקרא מקדש כיון שזהו מקום עבודת הקרבנות עיי"ש.

ומבואר בלקו"ש שם דבזה הוא דפליגי הרמב"ם והרמב"ן ז"ל מי משני דינים אלה הוא העיקר והתכלית במצות בנין בית המקדש, לדעת הרמב"ם העיקר הוא להקריב בו הקרבנות וכו' וכמ"ש בריש הל' בית הבחירה שם "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וכו'"³, אכן לדעת הרמב"ן העיקר הוא למנוחת והשראת השכינה וכמ"ש בפירושו עה"ת ריש פ' תרומה "כי עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה"⁴.

ועפ"ז כתב לבאר ב'אפיקי מים' שם דברי הרמב"ם שהביא ב' פסוקים למצות בנין בית המקדש בהל' ביהב"ח ועשו לי מקדש ובהל' מלכים לשכנו תדרשו, והיינו משום דמב' פסוקים אלו ילפינן להנך ב' דינים שבמצות בנין בית המקדש, דמפסוק ועשו לי מקדש ילפינן דין הא' משום השראת השכינה וכמפורש בקרא "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" דהיינו מנוחת והשראת השכינה, ומפסוק דלשכנו תדרשו

ובהערה טז שם הוסיף בביאור הדברים מהא דבהמקום שבין המזבח לצד צפון העזרה הי' בית המטבחים והטבעות והשלחנות והעמודים שכ"ז הוא לצורך עבודת הקרבנות עיי"ש.

ונראה להוסיף בזה ע"פ המבואר דלדין הב' משום לתא דהקרבנות הנה לאו דוקא קרבנות אלא הוא הדין גם שאר כל עבודות הכהנים וכמוש"נ, ולפ"ז הרי בהמקום שמן המזבח ולפנים איכלל גם כל הני שאר עבודות הכהנים דהדלקת והטבת הנרות, עריכת לחם הפנים וכו' וכו', ונמצא שפיר מובן דלדין הב' הנה כל המקום שמן המזבח ולפנים הוא שנקרא מקדש כיון שזהו מקום "העבודה", כולל כל שאר עבודות הכהנים ודו"ק.

(3) אכן יש להעיר מלקו"ש חכ"ד ראה א' הערה 45 שכתב לפרש בשיטת הרמב"ם באו"א וזלה"ק "אבל מדיוק לשונו בספר היד בריש הל' ביהב"ח בגדר המ"ע "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו כו'" משמע, שהבית והמצוה בבנייתו אינו בשביל ההקרבנה כ"א "בית לה'" (והיינו להשראת השכינה), אלא שהבית צ"ל באופן ש"מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" (וראה לקו"ש ח"ד ע' 1346 הערה 34). וכן מוכח מלשונו שם ה"ג כו' "נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה'" ומביא הכתובים (דה"א כב, א. תהלים קלב, יד) "זה הוא בית לה' האלקים . . זאת מנוחת עדי עד".

ובלקו"ש ח"ד שם הערה 24 (בלקו"ש חכ"ד שם נדפס המ"מ "הערה 34", והוא בהערה 24 ויש לתקן) הביא דברי הרמב"ן דעיקר החפץ במקדש הוא להשראת השכינה ודברי הרמב"ם בסהמ"צ והל' ביהב"ח שם דהוא להקרבנות וכו' כתב "זכיון שמקרא מלא הוא בנוגע לכוונת מ"ע זו ד"ועשו לי מקדש" שהיא "ושכנתי בתוכם" כו' הרי א"א לומר שהרמב"ם חולק בזה על הרמב"ן וכו' אלא שהרמב"ם מדבר בענין המצות שנצטוו בני' לעשות בביה"ב (עבודת האדם), והרמב"ן מדבר בענין וחפץ אשר במשכן עצמו, שהוא "ושכנתי" השראת השכינה שהיתה בו מלמעלה" עיי"ש [וכ"ה גם במכתב רבינו הנדפס בריש ס' 'בדבר מלך' על הרמב"ם ח"א].

ולדברי רבינו בלקו"ש ח"א צ"ל דהרמב"ם אכן כלל בדבריו את ב' הדינים במצות בנין ביהמ"ק, והיינו דהגם דס"ל [לדרכו של רבינו בלקו"ש ח"א] דעיקר תכלית המכוון במצות בנין בית המקדש הוא משום לתא דהקרבנות הקרבנות, מ"מ הרי סו"ס גם הרמב"ם מודה דתרווייהו איתנהו במצות בנין ביהמ"ק הן הדין דהשראת השכינה והן הדין דהקרבנות הקרבנות, ופולגתו עם הרמב"ן הוא רק מי משני דינים אלה הוא העיקר והתכלית במצות בנין ביהמ"ק, ולכן י"ל דהרמב"ם כלל בדבריו דריש הל' ביהב"ח הן הדין דהשראת השכינה והן הדין דהקרבנות הקרבנות וזהו מש"כ "מצות עשה לעשות בית לה' [דין הא' דהשראת השכינה] מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" [דין הב' דהקרבנות הקרבנות] ודו"ק.

(4) ועיי"ש שמבאר עפ"ז פולגת הרמב"ם והרמב"ן אם עשיית כלי המקדש היא חלק ממצות בנין בית המקדש או דהיא מצוה בפ"ע דאולי בזה לשיטתייהו במצות בנין בית המקדש עיי"ש.

וגו' ילפינן דין הב' משום הקרבת הקרבנות וכדמסיים בקרא שם "והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם וגו'", ונמצא דתרוייהו בעינן הן הקרא דועשו לי מקדש והן הקרא דלשכנו תדרשו וגו'.

ולפ"ז ביאר דברי הרמב"ם בריש הל' ביהב"ח במ"ש שמצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וכו' שנאמר ועשו לי מקדש, ולכאורה קשה דאיך מתבאר מפסוק זה דועשו לי מקדש שמצוה לבנות בית מוכן להקרבת הקרבנות, והרי בפסוק זה מבואר הטעם משום ושכנתי בתוכם דהיינו השראת השכינה.

ובעל כרחק שצריך לפרש דכוונת הרמב"ם בהביאו הפסוק דועשו לי מקדש הוא רק להוכיח עצם המצוה והחיוב דבנין ביהמ"ק ולא להגדר שבזה משום הקרבת הקרבנות וכו', וא"כ הרי עדיין צ"ב דמנ"ל שגדר בנין הבית הוא להיות מוכן להקרבת הקרבנות.

ולהמבואר ניחא דזה ילפינן לה שפיר מהך קרא דלשכנו תדרשו וגו' שהביא הרמב"ם בהל' מלכים וכדמסיים בקרא שם "והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם וגו'" דהיינו דין הב' משום הקרבת הקרבנות, עכת"ד.

ג. האומנם דהנה לפ"ז צ"ע מדוע הביא הרמב"ם בהל' ביהב"ח רק הך קרא דועשו לי מקדש שממנו מוכח רק הדין הא' משום השראת השכינה ולא הזכיר הך קרא דלשכנו תדרשו וגו' שממנו ילפינן דין הב' משום הקרבת הקרבנות.

ולכאורה הרי שיטת הרמב"ם היא דעיקר תכלית המכוון במצות בנין בית המקדש הוא משום לתא דהקרבת הקרבנות ועלה הוא דקאי כאן בהל' ביהב"ח וכמ"ש להדיא "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וכו'", וא"כ הול"ל בהל' ביהב"ח [גם] הך קרא דלשכנו תדרשו וגו' שממנו למדים הך דינא דהקרבת הקרבנות⁵.

(5) וראה ב'אפיקי מים' שם סי' יג הערה יג שהרגיש בזה וכתב דה"ל הטעם שהביא הרמב"ם בהל' מלכים הפסוק דלשכנו תדרשו וגו' הוא משום דשם קאי עמ"ש בתחילה ג' מצות נצטוו בני" כניסתם לארץ ופרט זה דלבנות לעבודת הקרבנות וכו' הוי מצוה שבארץ [וכמ"ש הרמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ג], משא"כ בהל' ביהב"ח הביא הפסוק דועשו לי מקדש דנכלל בזה לדעת הזהר פ' נשא מצות בניית ביהכ"נ וגם בחו"ל עיי"ש.

אמנם לכאורה הרי אין הענין מבואר עדיין כל צרכו, הא' דא"כ הול"ל להרמב"ם להביא בהל' ביהב"ח [נוסף על הפסוק דועשו לי מקדש] גם מהך קרא דלשכנו תדרשו וגו' עכ"פ שממנו הוא עיקר הראי' לשיטת הרמב"ם במצות בנין ביהמ"ק שהוא משום לתא דהקרבת הקרבנות.

והב' דזה נראה דוחק לומר בשיטת הרמב"ם שהביא בפתיחה וריש הל' ביהב"ח הך קרא דועשו לי מקדש רק משום דנכלל בזה מצות בניית ביהכ"נ וגם בחו"ל והשמיט עיקר הראי' בגדר ותכלית מצות

זאת ועוד צ"ע דהרי בהך קרא דועשו לי מקדש מבואר להיפך תכלית מצות בנין ביהמ"ק הוא משום "ושכנתי בתוכם" דהיינו השראת השכינה, וא"כ נמצא דעיקר הילפותא לשיטת הרמב"ם חסר מן הספר, ואדרבה מהך קרא שהביא הרמב"ם בהל' ביהב"ח הוי ראי' לסתור לכאורה וצ"ע.

ד. ועל כן יותר נראה לומר באו"א, והוא דס"ל להרמב"ם דעיקר הילפותא למצות בנין ביהמ"ק הוא מקרא דועשו לי מקדש וכמו שהביא בריש הל' ביהב"ח, וי"ל דמזה ילפינן לה לא רק לעצם המצוה והחיוב דבנין ביהמ"ק אלא גם להגדר שבזה דהוא משום לתא דהקרבת הקרבנות וכו' וכדמשמע מפשטות לשון הרמב"ם שם, ומה שהביא בהל' מלכים הקרא דלשכנו תדרשו וגו' הנה כבר נתבאר זה בארוכה בלקו"ש חט"ז שם עיי"ש [וזה דלא כמ"ש לתרץ ב'אפיקי מים' הנ"ל ודו"ק].

אלא שלפ"ז צ"ב, הא' א"כ האיך יליף לי' הרמב"ם לגדר הדין דהקרבת הקרבנות מקרא דעשו לי מקדש, והב' הרי אדרבה מהך קרא מוכח הדין השני שהוא משום לתא דהשראת השכינה וכמו שהקשינו לעיל, והג' לו אפי' נאמר דמפסוק זה אכן מוכח הני שתי דינים דהקרבת הקרבנות והשראת השכינה מ"מ עדיין צ"ב מהיכן הוא דיליף לי' הרמב"ם שיטתו ד"עיקר" תכלית המכוון במצות בנין בית המקדש

בנין ביהמ"ק שהוא משום לתא דהקרבת הקרבנות [ונפק"מ מזה טובא, וכנ"ל הערה ב', וראה גם בהנסמן להלן הערה יד']. ולהעיר ממה שהקשה בלקו"ש חט"ז שם בתחילת השיחה על תירוץ הלח"מ למלכים שם ודו"ק.

והג' דהנה בלקו"ש חל"ו תרומה א' הערה 46 שכתב וזלה"ק "לכאורה, לדברי האחרונים הנ"ל שמצות בית הכנסת היא בכלל מצות "ועשו לי מקדש" וראייתם מדברי המרדכי, כ"ה גם להרמב"ם וכו' אבל דוחק הוא, שהרי הרמב"ם לא כלל במצות "ועשו לי מקדש" (מ"ע כ) ע"ד בתי כנסיות (ע"ד שהביא במנין המצות הנ"ל לענין איסור איבוד וניתוץ) "עיי"ש, ומבואר דדוחק לומר דהרמב"ם ס"ל כשיטת הזהר שכלל במצות "ועשו לי מקדש" גם בניית ביהכנ"ס. וראה בסימן הבא בזה בארוכה.

וע"כ יותר נראה לומר כדברינו דלהלן בפנים, ושבעים פנים לתורה.

6) ולחידודי ה' מקום לומר בזה דס"ל להרמב"ם בפירוש הפסוק דועשו לי מקדש ע"ד מש"כ בלקו"ש חכ"ו תרומה א' בבאיור פרש"י בפשט"מ דס"ל לרש"י דתיבות אלו "ושכנתי בתוכם" הם כעין מאמר המוסגר לבני, שע"י קיום ציווי זה דועשו גו' תשרה שכינה ביניהם, וההמשך ל"ועשו לי מקדש" הוא "ככל אשר אני מראה אותך" [ובזה מתרץ רש"י הקושיא הידועה דלכאורה הול"ל "בתוכו" ולא "בתוכם", והיינו כי לפרש"י התיבות "ושכנתי בתוכם" הם מאמר המוסגר] עיי"ש.

ואולי ה' מקום לומר עד"י גם לשיטת הרמב"ם, אשר לפ"י תורץ הקושיא שבפנים דאין מפסוק זה ראי' לסתור דעיקר ותכלית המכוון בבנין ביהמ"ק הוא משום לתא דהשראת השכינה, והיינו משום דלדעת הרמב"ם הנך תיבות "ושכנתי בתוכם" הם מאמר המוסגר, ועיקר כוונת הרמב"ם בפסוק זה הוא לעצם המצוה והחיוב דבנין ביהמ"ק וכמ"ש ב'אפיקי מים' שם ודו"ק.

אמנם גם אם נאמר כן הרי שעדיין תישאר הקושיא מדוע לא הביא בהל' ביהב"ח [גם] מהך קרא דלשכנו תדרשו וגו' שממנו למדים הך דינא דהקרבת הקרבנות. ולכן העיקר נראה כדברינו דלהלן בפנים.

הוא משום לתא דהקרבת הקרבנות ולכאורה מזה שהפסוק הזכיר להדיא הענין דושכנתי בתוכם משמע להיפך דהעיקר הוא הוא השראת השכינה וצע"ג.

ה. והנראה לומר בביאור שיטת הרמב"ם בזה, דהנה יעויין ב'צפנת פענח' להגאון הרוג'צ'ובי ז"ל⁷ שכתב לדייק בלשון הרמב"ם בהל' ביהב"ח שם וז"ל "מצות עשה לעשות בית לה' וכו'" דנקט לישנא ד"לעשות"⁸ [משא"כ בהל' מלכים שם דנקט הלשון "לבנות"]⁹.

וביאר דקדוק לשון הרמב"ם בזה ע"פ מה שיש לחקור בגדר מצות בנין בית המקדש אם המצוה היא הבנין פרטי או הגמור שיהא מקדש, כלומר האם עיקר המצוה היא "הבנין" לבנות בית פרטי לה' או דהעיקר הוא רק "שיהי' מקדש" דהיינו

(7) ראה צפע"נ מהדו"ת ג, ב, שם עז, א, שם פב, ג-ד, והובא גם בכללי התוהמ"צ ח"א עמ' צט, וראה גם לקו"ש ח"א תרומה ב' הערה 39, חט"ז תרומה ג' הערה 54 מש"כ בזה עיי"ש [ולהעיר דבלקו"ש ח"א שם מציין לצפע"נ מהדו"ת ג, ב, שם פב, ג-ד, אכן בלקו"ש חט"ז שם מציין לצפע"נ מהדו"ת ג, ב, שם עז, א]. ולהעיר גם מלקו"ש ח"ד עמ' 1346 הערה 24 וזלה"ק "אלא שהרמב"ם מדבר בענין המצות שנצטוו בני' בביהב"ח לעשות (עבודת האדם) וכו'" ודו"ק.

(8) וכו"ה גם הלשון בסהמ"צ מ"ע כ' בהוצאת קאפח. משא"כ בדפוסים שלפנינו איתא "לבנות". וראה הערה הבאה.

(9) וכו"ה הלשון בסנהדרין כב, ועיין גם ספרי פ' דברים ופ' ראה. וכן נקט הרמב"ם לשון ד"לבנות" במנין המצות שלו שבתחילת ספר היד מ"ע כ', ובסהמ"צ מ"ע כ' בדפוסים שלפנינו. אכן להעיר מלקו"ש ח"א שם הערה 37 "משא"כ ספהמ"צ שאינו פסקי הלכות. ועוד: ספר היד כתבו בלה"ק (ובתראי הוא), משא"כ סהמ"צ שכו' בערבית". וראה גם לקו"ש חכ"ד ראה א' שוה"ג להערה 45 "וצ"ע פי' התיבה בערבית בדיוק ואין ללמוד מפ' התיבה עתה – כי כידוע דיוק פי' התיבות בכל לשון – משתנה במשך הזמן. ולהעיר מהכלל אפילו בלה"ק – ל' תורה לחוד ול' חכמים לחוד". ואכן בהוצאת קאפח הגירסא היא "לעשות" וכמו שהעיר בלקו"ש חט"ז שם בשוה"ג דהערה 54.

והנה במש"כ הרמב"ם במנין המצות שלו שבתחילת ספר היד שם לישנא ד"לבנות" י"ל ע"פ מש"כ בלקו"ש חט"ז שם בביאור החילוק בלשון הרמב"ם בין הל' ביהב"ח ששם נקט "לעשות" משא"כ בהל' מלכים ששם נקט "לבנות", דבהל' ביהב"ח מבאר התוכן דמצות בנין ביהמ"ק שבכל הזמנים ולכן כ' הלשון "לעשות" דתוכן גדר מצות בנין ביהמ"ק אינו הבנין פרטי אלא הגמור שיהי' [וכמבואר בצפע"נ דלהלן בפנים], משא"כ בהל' מלכים דאינו קאי שם על עצם תוכן וגדר מצות בנין הבית אלא רק על הך פרט והוספה דקיום מצות בנין ביהב"ח לאחר מצות מינוי מלך והכרתת זרעו של עמלק עיי"ש.

ויתכן לומר עד"ז בביאור לשון הרמב"ם במנין המצות שלו שבתחילת ספר היד דלא אתי לבאר כאן התוכן והגדר דמצות בנין ביהמ"ק [שהוא בגדר ד"לעשות" דהיינו הגמור שיהי'] אלא מונה קיצור של כל מצוה ומצוה ולכן הוא דנקט "לבנות", משא"כ בהל' ביהב"ח שמבאר התוכן דמצות בנין ביהמ"ק כ' הלשון "לעשות" ודו"ק.

וראה גם הל' ביהב"ח פ"א ה"ג "כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן כו'", וגם בזה י"ל דלא נחית כאן הרמב"ם לבאר התוכן והגדר דמצות בנין ביהמ"ק אלא רק הפרט שמאז שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה', ולכן הוא דנקט הלשון "לבנות" ודו"ק.

הגמר והנפעל שיהי' בית לה' מוכן לעבודה ונפק"מ מזה טובא וכמו שהאריך בזה הרוגצ'ובי שם עיי"ש¹⁰.

וכתב לדקדק דזהו גם החילוק בין הלשון "לעשות" מקדש לבין "לבנות", דלבנות מורה על מצות "בנין" בית פרטי משא"כ לעשות מורה על הגמר כלומר שיהי' בית מוכן לעבודה דהבנין הוא רק כדי שיהי' כו' ולא רק שיבנה.

וזהו דנקט הרמב"ם בהל' ביהב"ה שם "מצות עשה לעשות בית לה' וכו'" דס"ל דעיקר המצוה אינו מוגדר ומוגבל לבניית בית פרטי אלא בהגמר שיהי' בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות עיי"ש¹¹.

ו. ובביאור הדברים נראה לומר דהני תרי לישני דלבנות ולעשות עולים בקנה אחד עם הני ב' דינים שבמצות בית המקדש, דלשון "לבנות" מתאים לדין הא' משום לתא דהשראת השכינה משא"כ "לעשות" מתאים לדין הב' משום לתא דהקרבנות ושאר עבודות הכהנים.

דלהצד דעיקר המצוה בבנין ביהמ"ק הוא משום לתא דהקרבנות הקרבנות הרי שפיר מסתבר לומר דאין המצוה רק בהבנין לבנות בית לה' אלא "לעשות" בית שיהי' מוכן להקריב בו הקרבנות ושאר העבודות, ואם הבית שבנו אינו מוכן לעבודה לא נתקיימה בזה המ"ע של "ועשו לי מקדש".

משא"כ אי נימא דעיקר המצוה הוא משום לתא דהשראת השכינה הרי שפיר י"ל דעיקר המצוה הוא הבנין דהיינו "לבנות" בית לה' להשראת השכינה, דהציווי לבנ"י הוא רק "ועשו לי מקדש" לבנות בנין והענין ד"ושכנתי בתוכם" הוא ענינו של הקב"ה דכאשר יקויים הציווי ד"ועשו לי מקדש" הנה אז יקויים מיד הענין דהשראת השכינה "ושכנתי בתוכם".

ומקור לדברינו בזה מתבאר מדברי רבינו בלקו"ש ח"א שם שביאר פלוגתא הרמב"ם והרמב"ן ז"ל אם עשיית כלי המקדש היא חלק ממצות בנין בית המקדש

(10) בסגנון אחר י"ל האם עיקר המצוה הוא "הפועל" לבנות בית לה' או "הנפעל" לעשות בית מוכן לעבודה וכו'. ועיי"ש בצ"פ דרצה לומר שזהו החילוק בין המשכן להמקדש, דבמשכן המצוה הוא הבנין משא"כ במקדש המצוה הוא הגמר שיהא [וראה לקו"ש חט"ז שם סוף הערה 54], ונפק"מ בזה אם הבנין דחי שבת, וכן נפק"מ לענין אם נשים עבדים וקטנים כשרים לבנין עיי"ש.

(11) ולהעיר מספהמ"צ שם שרש י"ב וז"ל "כמו ועשו לי מקדש שזו מצות עשה אחת מכל המצוות והוא שיהי' לנו בית מוכן יבואו אליו ויחוגו בו ובו תהי' ההקרבה ובו יהי' הקבוץ במועדים", ומבאר גם בזה דהמצוה הוא "שיהי' לנו בית מוכן" לעבודה, וכן העיר להדיא בלקו"ש ח"א שם הערה 38.

או דהיא מצוה בפ"ע דאזלי בזה לשיטתייהו במצות בנין בית המקדש מי משני דינים אלה הוא העיקר והתכלית במצות בנין בית המקדש.

לדעת הרמב"ם העיקר הוא להקריב בו הקרבנות וכו' ולכן מובן בפשטות דעשיית כלי המקדש היא חלק ממצות בנין בית המקדש, משא"כ לדעת הרמב"ן העיקר הוא למנוחת והשראת השכינה ולכן הציווי על הכלים היא מצוה בפ"ע.

ובביאור דעת הרמב"ם כתב וזלה"ק "לדעת הרמב"ם תכלית המכוון בבנין המקדש הוא בשביל להקריב בו הקרבנות כו' ומדייק הרמב"ם בלשונו כו' "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כו'" – להדגיש שאין הציווי מוגדר ומוגבל לבניית בית כ"א "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות". היינו שאם אין הבית מוכן "להיות מקריבים בו", לא נתקיימה המ"ע של "ועשו לי מקדש" (וע"ז כתב שם בהערה 39 "להעיר מצפצפ"נ כו' דהרמב"ם כתב דהמצוה היא לעשות ביהב"ח, ולא נקט לבנות דהבנין של המקדש הוא רק כדי שיהי' (הגמר שיהי') כו', ולא שיבנה" ע"כ לעניננו).

ולהלן בביאור דעת הרמב"ן כתב וזלה"ק "אמנם לדעת הרמב"ן עיקר הכוונה והחפץ בהמשכן (ומקדש) להיות מקום מוקדש לשמו כו' משם ידבר כו', ועפ"ז הציווי ד"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" לא קאי אלא על הבית עצמו, לבנות משכן להשראת השכינה – אבל לא נכללו בזה הציוויים על הכלים, כי עיקרם לענין "הקרבנות" (והעבודה) שבמשכן, ולהלן שם "אמנם בנוגע להעיקר והתכלית במשכן ומקדש – מקום מנוחת השכינה בביהמ"ק, הרי לדעת הרמב"ן כשם שענין זה אינו תלוי בעשיית הכלים כנ"ל, כמו"כ אינו תלוי בבחירת אהרן ובניו להעבודה בכלים אלו, ובקיום הציווי ד"ועשו לי מקדש" יקויים מיד ה"ושכנתי בתוכם" גם בלי עבודת הכהנים יעוי"ש.

ונראה דהן הן הדברים, דלהשיטה דעיקר המצוה הוא הקרבת הקרבנות הרי אין המצוה רק בהבנין לבנות אלא "לעשות" בית שיהי' מוכן להקריב בו הקרבנות ושאר העבודות, משא"כ להשיטה דעיקר המצוה הוא השראת השכינה הרי שהעיקר הוא "לבנות" בית להשראת השכינה¹².

12) ולהעיר דכן משמע גם מדקדוק לשון הרמב"ם ריש הל' ביהב"ח שכתב "מצות עשה לעשות בית לה' וכו'", וראה בלקו"ש חכ"ד [הנ"ל הערה ג'] דמלשון זה "בית לה'" משמע דהמצוה בבנין ביהמ"ק הוא להשראת השכינה [וראה מש"כ בזה לעיל הערה ג']. וגם בזה מתבאר דלהדין דהשראת השכינה הנה עיקר הציווי מוגדר ומוגבל לבניית "בית" ודו"ק.

וראה בלקו"ש חכ"ד שם שהעיר גם מלשון הרמב"ם שם הל' ג' "כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן כו'" דמלשון זה "בית לה'" משמע דהמצוה

ז. ובביאור הדברים יתכן לומר דמגופא דהך קרא דועשו לי מקדש וכו' הוא דיליף לי' הרמב"ם דמצות בנין ביהמ"ק הוא משום לתא דהקרבנות, והיינו מזה גופא שהציווי על בנין ביהמ"ק נאמר בלשון "ועשו לי מקדש", דמזה שהציווי נאמר בלשון "ועשו" ולא "ובנו" וכיו"ב למד הרמב"ם דאין המצוה רק בהבנין לבנות בית לה' אלא "לעשות" בית שיהי' מוכן להקריב בו הקרבנות ושאר העבודות, ואם הבית שבנו אינו מוכן לעבודה לא נתקיימה בזה המ"ע של "ועשו לי מקדש".

ולפ"ז נמצא מבואר דלשיטת הרמב"ם הרי ילפינן לי' לב' הדינים במצות בנין ביהמ"ק מהך קרא גופא דועשו לי מקדש וכו', דמהמשך הפסוק דכתיב להדיא "ושכנתי בתוכם" ילפינן להדין דהשראת השכינה, ומדיוקא דקרא ד"ועשו" שהציווי על בנין ביהמ"ק נאמר בלשון "ועשו לי מקדש" ילפינן להדין ד"לעשות" בית שיהי' מוכן להקריב בו הקרבנות וכמוש"נ.

ומעתה הנה י"ל דמהך קרא גופא דועשו לי מקדש וכו' הוא דיליף לי' הרמב"ם ד"עיקר" התכלית והמכוון במצות בנין בית המקדש הוא משום לתא דהקרבנות, והיינו מזה שהציווי "עצמו" על בנין ביהמ"ק נאמר בלשון "ועשו", דתחילה נקט הכתוב "עיקר" הציווי דמצות בנין ביהמ"ק "ועשו לי מקדש" ורק אח"כ הוא דהוסיף בתור ענין נוסף וטעם ע"ז הענין ד"ושכנתי בתוכם", ולכן י"ל דמזה שעיקר הציווי עצמו נאמר בלשון "ועשו" מתבאר שעיקר המצוה הוא "לעשות" והיינו הגמר שיהא מוכן להקרבנות ומוש"נ, משא"כ הענין דהשראת השכינה שהזכירו הכתוב רק בתור ענין "נוסף" על עיקר הציווי והמצוה¹³.

הוא להשראת השכינה. ואולי יש להעיר בזה דהרמב"ם כאן נקט הלשון "לבנות" ודו"ק. אמנם ראה מש"כ לעיל הערה ט'.

13) והעירני ח"א דנראה לדייק עוד בזה דגם בקרא דלשכנו תדרשו ובאת שמה (ראה יב, ה) שהביא הרמב"ם בהל' מלכים שם וכמו"כ בקרא דוהי' המקום אשר יבחר ה"א לשכן שמו שם (שם, יא) מבואר הנין ב' דינים במצות בנין ביהמ"ק, והיינו דדין השראת השכינה למדים ממש"כ "לשכנו תדרשו" (ראה יב, ה) וממש"כ "לשכן שמו שם" (שם, יא) ודין דהקרבנות לקרבנות למדים מהמשך הכתובים שם "והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם וגו'" (ראה יב, ו) "שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עולתיכם וזבחיכם וגו'" (שם, יא).

אלא שבהני קראי נראה דמשמע להיפך דעיקר התכלית והמכוון במצות בנין בית המקדש הוא משום לתא דהשראת השכינה, והיינו משום דתחילה נקט הכתוב "עיקר" המצוה בנין ביהמ"ק "לשכנו תדרשו" "לשכן שמו שם" ורק אח"כ הוא דהוסיף בתור ענין "נוסף" הענין דשמה תביאו עולתיכם וזבחיכם דהיינו הקרבנות ודו"ק.

[ולהעיר דלפ"ז יוצא להיפך ממש"כ ב'אפיקי מים' שם סי' יג עיי"ש. וכבר כתבנו לעיל דמה שהביא הרמב"ם בהל' מלכים הקרא דלשכנו תדרשו וגו' הנה כבר נתבאר זה בארוכה בלקו"ש חט"ז שם עיי"ש].
ואולי י"ל לפ"ז דזהו טעם הסמ"ג שהביא הך קרא דוהי' המקום אשר יבחר ה"א לשכן שמו שם ולא הביא הפסוק דועשו לי מקדש, והיינו משום דס"ל כשיטת הרמב"ן דעיקר התכלית והמכוון במצות בנין

וכד דייקת שפיר נראה דהדברים מדויקים היטב בדיוק לשון הרמב"ם שכתב וז"ל "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כו' שנאמר ועשו לי מקדש", ומבואר דהרמב"ם העתיק בדבריו רק הרישא דקרא "ועשו לי מקדש" ולא הביא גם את המשך הפסוק "ושכנתי בתוכם"¹⁴, ולמשנ"ת נראה דהרמב"ם דקדק בזה לרמז דהילפותא למצות בנין ביהמ"ק "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" [שהוא עיקר התכלית והמכוון לשיטתי] הוא מקרא ד"ועשו לי מקדש"¹⁵.



שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ ברפואה סגולית (גליון)

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

א. בגליון א'סז העיר בצדק הת' מ.י.ש.ש' על דבריי שכתבתי בגליון א'סו.

כדי לא להלאות הקורא בפרטי השקו"ט, הצעתי פה הדברים מחדש עם שינויים תיקונים והוספות, וכללתי בהם גם דברי הת' הנ"ל – לפי הנראה לי לענ"ד, ותודתי נתונה לו על עזרתו בכל זה.

בית המקדש הוא משום לתא דהשראת השכינה וזה מבואר יותר בהך קרא דלשכן שמו שם כנ"ל משא"כ בהך קרא דועשו לי מקדש שמבואר להיפך מזה וכבפנים.

ואם כנים הדברים אולי יש להוסיף עוד עפ"ז בטעם הרמב"ם שלא הביא הך קרא דהסמ"ג [ראה כס"מ ריש הל' ביהב"ח מש"כ בזה], והיינו משום דהרמב"ם לשיטתי' דעיקר התכלית והמכוון במצות בנין בית המקדש הוא משום לתא דהקרבת הקרבנות וזה מבואר בהך קרא דועשו לי מקדש כבפנים משא"כ בהך קרא דלשכן שמו שם שמבואר להיפך וכנ"ל.

14) ואף ש"ל בפשטות דהיינו משום שברובא דרובא אי"ז מדרכו של הרמב"ם בספר היד להביא את טעמי ההלכות (ראה הל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב בקו"א, וכן הובא בלקו"ש בכ"מ) ומכיון שאין טעמא דקרא "ושכנתי בתוכם" נוגע לכאורה לגוף ההלכה לכן הוא דלא הביאו הרמב"ם, מ"מ נראה שעדיין יש לדייק דאם הטעם נוגע לגוף הדין ונפק"מ מזה להלכה וכו' ה' הרמב"ם מביאו וכמו שמצינו בכ"מ (ראה גם לקו"ש חל"א תשא ב' ס"ז ועוד), וא"כ בנדו"ד אם ה' ס"ל דעיקר המצוה בבנין ביהמ"ק הוא משום לתא דהשראת השכינה הרי שטעם הפסוק "ושכנתי בתוכם" אכן נוגע לגוף הדין [ונפק"מ מזה טובא להלכה, ראה לקו"ש ח"א שם, צפע"ג מהדו"ת ג, ב, שם עז, א, שם פב, ג-ד, 'אפיקי מים' שם ס' יג, יד, טו, טז עיי"ש], ושוב שפיר יש לדייק כמ"ש בפנים ודו"ק.

15) ולהעיר מלקו"ש חל"ז תרומה א' ס"ב וזלה"ק "ובזה מדויק גם לשון הספרי והמדרש הנ"ל שלא הובא בהם סיום הכתוב "ושכנתי בתוכם" אלא רק תחילת הכתוב "ועשו לי מקדש", כי עיקר ההדגשה כאן היא על מעשה האדם, "ועשו לי מקדש" עכ"ל, ועד"ז י"ל בשיטת הרמב"ם וכמ"ש בפנים.

בהגליון שם הבאתי מדברי הר.ח.ר. בגליון א'סד, שכתב, ש"פ שיטת הפוסקים שס"ל שמותר לחלל שבת ע"י רפואה סגולית בדוקה – מותר גם לבקש ברכה מצדיק ע"י כתיבת פ"נ (וכה"ג) בשבת, והביא בזה גם מדברי הר"ש קלוגער בספרו ובחרת בחיים סי' פז ושו"ת המהרש"ם ח"ג סי' רכה, ועוד.

ב. והנה היתר זה לחלל שבת ברפואה סגולית בשבת, מופיע גם בתשובת הצ"צ או"ח סי' לח. שם מדובר על אחד שרצה לרפאות חולי התולעים ע"י שפיכת עופרת. הצ"צ התיר לעשות כן בשבת על יסוד ב' דברים: א) משום שהתחזקה רפואה זו ג' פעמים; ב) משום הרגילות לעשות רפואה זו גם בימי חול – וע"פ השיטה של המ"מ המובא בשו"ע אדה"ז (סי' שכח סעי' ד) ש"עושין לו כל מה שרגילין לעשות לו בחול .. אע"פ שאין סכנה כלל במניעת הדבר ההוא".

לפ"ז, נ"ל בעניננו, שאין להתיר כתיבת פ"נ בשבת.

כי הצ"צ לא סמך על היתר זה של רפואה סגולית בדוקה, אלא צירף לזה ההיתר של רגילין לעשותה בימי חול, ובנידון זה של כתיבת פ"נ – לא שייך היתר של רגילין לעשותו בימי חול.

והוא מב' טעמים: א) ההנהגה הרגילה בשבת, גם במצב של פקו"נ, היא לא לכתוב פ"נ לבקש ברכה. א"כ איך אפשר להתיר כתיבת בשבת משום הנהגה הרגילה של ימי חול, כשהנהגה הרגילה בשבת – היא שלא לכתוב; ב) בשו"ע שם כתב אדה"ז שאין לסמוך על היתר זה של רגילין לעשותו בחול – רק במקום שאין אפשרות אחרת, וזה שהצ"צ סמך על היתר זה (עי' להלן), הוא משום כי במקרה הצ"צ לא הי' אפשרות אחרת, משא"כ בנד"ד הרי יש דרך אחרת, והוא לבקש במחשבה, א"כ אין לסמוך על היתר זה.

ג. ברם י"ל בזה באו"א קצת, בהקדמת הביאור בתשובת הצ"צ.

דהנה משמעות דברי הצ"צ הם, שעיקר הטעם להתיר שפיכת העופרת, הוא משום שרגילין לעשותו בחול, אלא שלא רצה לסמוך רק על היתר זה (משום דברי אדה"ז שכותב ע"ז (שם) ש"כל בעל נפש יחוש לעצמו באיסור של תורה") לכן צירף לזה גם ההיתר שרפואה בדוקה היא¹⁶.

16) ולא סמך על ההיתר של רפואה בדוקה לבד, מטעם הבא להלן.

אך עוד זאת עיקר, משמעות דברי הצ"צ הם, שלא סמך דעתו כ"כ שהרפואה באמת היתה בדוקה (עיי"ש בדבריו). ואוי"ל שהוא גופא מפני שחשש לשיטת הרמב"ם שבאמת אין רפואות אלו מועילות כלל (כדלהלן), לכן חשש אולי באמת בנידון זה הרפואה לא היתה בדוקה.

אך בדברי הצ"צ שם לעיל, משמע שגם ההיתר של רפואה סגולית בדוקה אינו ברור כ"כ, כי לאחר שמביא דברי הרמב"ם בפיה"מ ליומא (פ"ב ע"א) שאוסר השימוש ברפואה סגולית במקום פקו"נ, כותב "ואפשר דהרמב"ם נמי מודה בבדוקה ומיירי באינו בדוקה", הרי, דלא ברור להצ"צ אם הרמב"ם אוסר רק רפואה שאינה בדוקה או שאוסר גם ברפואה בדוקה.

ויש לעיין בזה, מהי הסברה לאסור רפואה סגולית בדוקה, דמה ההבדל בין רפואה סגולית בדוקה (שהתחזקה ג' פעמים) לכל רפואה טבעית (הידוע לכל) שמותר לרפאות בה בשבת (שו"ע אדה"ז סי' שכח סעיף ב).

וי"ל, דלדעת הרמב"ם רפואה סגולית (כמו בנידון הצ"צ של שפיכת עופרת שאינה רפואה טבעית כלל) – אינה עוזרת כלל, לכן לא יועיל לה החזקה, כי חזקה לא יכולה לאמת דבר שהוא נגד חוש השכל כו¹⁷.

ד. לפ"ז יש ללמוד לעניננו, בכתיבת פ"נ לצדיק, שאינו מדרכי הרפואה אלא הוא על יסודי התורה והמצוה של כח תפלתו של צדיק וכו' (כמ"ש בשו"ע יו"ד סי' של"ה סעי' י'), דלכאורה ברור שגם הרמב"ם מודה שאם התחזקה תפלתו של הצדיק לרפאות ג' פעמים דין רפואה בדוקה יש לו וא"כ מותר לחלל השבת כדי לבקש ברכה מצדיק¹⁸.

אבל אינו כן, והוא ע"פ דין השו"ע (שם סעיף יח באמדוהו לב' גרוגרות כו'), בדמקום שאפשר לרפאות החולה שלא ע"י חילול השבת צריך להשתדל לרפאותו שלא ע"י חילול השבת. וא"כ בנדו"ד שברור הוא שיש דרך ואפשרות אחרת, כי

17 ברמב"ם הל' שבת פי"ט הי"ג: "ויוצא .. בביצת החרגול ובשן השועל ובמסמר הצלוב, ובכל דבר שתולין אתו משום רפואה, והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל", ועי' שו"ע אדה"ז סי' שא סעיף לג "אע"פ שכל אלו רפואתן בסגולה מותר לצאת בהן" (ועי' סעיף כ"ה שם בדין קמיע שמותר לצאת בו, שהיינו רק בקמיע ש"כתבה איש המומחה שמזלו גורם").

ואולי יש לחלק בין איסור יציאה בשבת למלאכות אחרות של שבת, כי דעת האדם הוא שהוא מתרפא בסגולה זו שתולה על עצמו, לכן נעשה הסגולה כמו תכשיט להאדם שאין בו איסור יציאה כלל, כמ"ש אדה"ז שם (סעיף כ"ה) "מותר לצאת בקמיע מומחה שתכשיט הוא לחולה כאחד ממלבושיו", משא"כ מלאכות אחרות (שאין בהם ההיתר של תכשיט) שאסור לעשותו משום רפואה סגולית אפי' במקום פקו"נ.

ואולי ישל לומר הדברים בסגנון אחר: לשיטת הרמב"ם אין הרפואה סגולית מועלת לרפאות כלל, אלא האמונה בהרופא כל בשר שהוא ירפא ע"י סגולה זו – הוא שמרפא (בלשון אדה"ז "מזלו גורם"), לכן במקום שאין ההיתר של תכשיט, אין להתיר חילול השבת משום רפואה סגולית כלל, כי באמת אינה עוזרת להשגת הרפואה כלל.

18 והוא לא כדברי הר"ש קלוגער שהביא הר.ח.ר בגליון א'סד, שהשוה דין תפלת רבי חנינא בן דוסא (ברכות לד, ב) לענין חילול שבת לרפואה סגולית.

הרי כן נוהגים רבים בפועל, צריך לבקש במחשבה דוקא, ולא לכתוב פ"נ, רק מי שמוחלט אצלו שהוא אינו יכול לבקש במחשבה.

ה. והנה בטעם הדבר שנוהגים בפועל לשנות בשבת מימי חול ולא כותבים פ"נ, אף שבחול לא מסתפקים במחשבה רק כותבים, שמוזה מוכח שיש מעלה בכתיבה דוקא, א"כ, גם בשבת משום פקו"נ הי' צריכים להעדיף הכתיבה על בקשה במחשבה משום המעלה של כתיבה.

י"ל, כי הענין של כתיבת פ"נ הוא לא משום רפואה סגולית, אלא כדי לעורר תפלתו של הצדיק, לכן נהגו בשבת להעדיף דוקא בקשת ברכה במחשבה על הכתיבה¹⁹, כדי להוסיף זכותה של השבת לבקשת הברכה של הצדיק.



חסידות

שמחה ועצבות בעבודת הבינוני

הת' מרדכי יאיר שחט

תל' בתות"ל מרכזית – 770

בתניא פכ"ז כ' אדה"ז דאם הבינוני הוא בעצבות על שנופלות במחשבתו הרהורים רעים, העצה הוא לשים לב לזה שיש בידו האפשריות לקיים מצות ל"ת של"ולא תתורו וכו'" וצריך לשמוח בקיום לאו כמו בקיום עשה, ועוד שע"י אתכפא סט"א אסתלק יקרא דקודב"ה וכו'. ובהמשך לזה כ' "ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו מאוד".

ומדיוק לשונו שלא ירע לבבו מאד מוכח דאפשר שירע לבבו קצת ואי"צ למנוע עצמו מזה. וגדול מזה כתב בס' 'שיעורים בס' התניא' (שג"כ דייק כנ"ל) דצריך להיות כן דירע לבבו קצת, וטעמו של הדבר דאם לא ירע לבבו כלל יבוא לידי קלות.

19 בהנהגה דלפנים משורת הדין.

הנה בלקו"ש חכ"ז ע' 136 מבאר, שחילול השבת משום פקו"נ אדרבה מחזק את מצוות השבת. אבל עיי"ש הע' 33, שזה אינו משנה לענין ההלכה של דחוי' והותרה. לפ"ז, בנדו"ד (ע"פ ההלכה דאמדותה לב' גרוגרות כו', ובצירוף זה), שיש דרך אחרת לבקש ברכה במחשבה בלא חילול שבת, בהנהגה דלפנים משורת הדין – יש לבקש ברכה במחשבה דוקא.

והדברים מיוסדים לכאן' על מש"כ אדה"ז בריש פ"א: "ואם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות ח"ו".

אמנם צ"ע בזה, דשאני התם בפ"א שמדבר על מי מחשיב עצמו כרשע (כדנניא בנדה "אתה היה בעיניך כרשע") דאם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות, דאם מעמדו ומצבו (שהוא מעמד של רשע) אינו מפריע לו, מזה יכול לידי קלות. אבל מהיכי תיתי דזה שלא ירע לבבו כלל מזה שנופלות במחשבתו הרהורים רעים ושיש לו תאוות רעות יבוא לידי קלות, והרי כך הוא נברא, וכמשך דברי אדה"ז שם בפ"א מאמר איוב 'בראת רשעים', ר"ל דברא אלו שמגיע להם כמעשה רשעים שנופלות במחשבתו הרהורים רעים.

וא"כ למה עליו להיות עצב (או במרירות) אפי' במקצת על טבעו ואופן בריאתו (נוסף למש"כ בתחלת הפרק שנפל בגורלו הזכות לקיים "ולא תתורו וכו'") ובלשון אדה"ז "אולי לכך נברא", וכי עליו להיות ירע לבב במקצת על שלא זכה להיות צדיק? (ולהעיר ממש"כ אדה"ז שם שזהו גסות הרוח על שאינו מכיר את מקומו, וי"ל).

ועי' ג"כ בלשון אדה"ז בפ"א "ואם לא ירע לבבו כלל מזה וכו'", (ויש להעיר בזה ואכ"מ).



נה"ב מעלים ומסתיר על נה"א (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון אלף-סז מקשה הרב ע.ג.ו. בהמבואר במאמר באתי לגני תשי"ד שבתחילה מקשה בהמאמר איך שייך שהנה"ב יעלים על הנה"א "שהרי נפש האלקית היא מציאות אמיתית, ואילו נפש הבהמית וכללות העולם אינם אלא כדי שיוכל להיות ענין העבודה. . . וא"כ, כיצד יש כח לנפש הבהמית להעלים על נפש האלקית", ומתרץ "שזהו לפי ששורש נה"ב גבוה יותר משרש נה"א. . . ששורש נה"ב הוא מבחי' התנהו שקדם לתיקון". ומקשה הנ"ל "מה בכך שבשרשה תוהו קדם לתיקון, הרי סו"ס מה שמכסה על האמת דהנה"א. . . הוא רוח שטות, ואיך יכולה הרוח שטות לכסות על האמת?" עיי"ש בדבריו איך שהוא מסביר את הקושיא.

ולכאור' אפשר לומר כי הקושיא במאמר באתי לגני תשי"ד, הוא ע"ד הקושיא שבמאמר באתי לגני תשל"ד, "איך יכול להיות אפילו ענין של העלם והסתר על הנפש האלקית, והרי הנפש האלקית ה"ה חלק אלקה . . ואיך יכול להיות ענין בעולם שיוכל להעלים ולהסתיר", ואח"כ ממשיך להסביר הקושיא "והרי ענין זה הוא היפך הסדר שהטביע הקב"ה בעולמו, וע"ד החילוק בין שאר הנסים להנס דקי"ס" וכו' שמבאר אח"כ בענין הקושי שבקי"ס "דלאחר שהטביע וקבע בעולמו שיש ים ויבשה . . וענין היבשה ה"ה למטה מן הים שהוא בחי' מקבל, הרי ענין קריעת ים סוף . . דהיינו פעולה בהים וביבשה היפך הטבע שהוא טבע בהם. הנה זה נק' קשה מצד הטבע והבריאה. ועד"ז הוא גם בעניינו, דלכאור' זה שיש ביכולת הלעו"ז לנגד על המדות דנה"א, ה"ז היפך הטבע שהטביע וקבע הקב"ה בעולמו" וכו' שמוסיף אח"כ בזה "דאף שע"פ התורה ניתן להלעו"ז כח להתנגד לקדושת נפה"א, הנה כאשר הוא בא להתנגד בפועל, וזה צריך להעשות בתור נברא דלעו"ז, יש מקום לשאלה ותמיהה באיזה כח בתור נברא ה"ה יכול לפעול ההתנגדות והמלחמה עם צד הקדושה", והיינו שכל הקושיא היא שזהו היפך הטבע שלעו"ז יוכל להתגבר על קדושה, וכו' שמבאר בתשי"ד שהרי קדושה היא מציאות אמיתית, וכל מציאות היא רק כדי שיהי' ענין העבודה, אבל אינה מציאות אמיתית, וא"כ איך יש לה כח?

וע"ז הוא התירוץ ששרשה גבוה יותר, לכן יש לה כח, והיינו שאף שכמו שקליפה היא למטה, היא למטה מקדושה, אבל בשרשה היא גבוהה יותר לכן יש לה כח לנגד לקדושה, ואין זה היפך הטבע.



הלכה ומנהג

הסרת הקליפות מהשלחן

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר (סי' שח ס"ס) מובא: "אם אין הקליפות ראויות לבהמה כגון קליפי אגוזים [ו] שקדים וכיוצא בהן שהן אסורות בטלטול כעצים ואבנים אסור להעבירן מעל השלחן . . מנער בידיו את הטבלא או את המפה שהקליפות מונחות עליה כבר והן ננערות גם כן ונפלות מעליה מאליהן".

למעשה לא רגיל כל כך שישארו קליפי אגוזים ושקדים על המפה שעל השלחן בשבת, שהרי כבר תיקן רבינו הזקן שלא לאכול אגוזים שעדיין לא נקלפו לפני השבת, כמבואר ב"הלכתא רבתא לשבתא": "טוב למנוע מלאכול אגוזים ולוויזם בשבת אלא אם כן הוציאם מקליפתם מערב שבת . . ולא יגע בקליפות כלל . . יש איסור גדול בטלטולן משום מוקצה כנודע. וקשה להזהר בכל זה".

אמנם הדבר רגיל יותר בקליפות ביצים וכיו"ב, שגם הם אינם ראויים לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה, ואם כן אסורים בטלטול כמו קליפות אגוזים, וכמבואר בשיירי כנסת הגדולה (סי' שח הגהות הטור ס"ק ו) ובאליה רבא (סי' שח ס"ק סא): "מכאן נראה שאסור לטלטל קליפות הביצה שאוכלים ביום השבת דלא חזו מאכל בהמה. ונראה שמכאן נתפשט המנהג לרוב בני אדם לשבר הביצים תוך הכלי ונופלין שם קליפתן".

והיינו כמבואר בשו"ע ר (סי' שח סי"ג): "אם שכח ונטל בידו מוקצה גמור רשאי לטלטלו כל מקום שירצה כיון שכבר הוא בידו. ויש מי שאוסר במוקצה גמור, וראוי לחוש לדבריו, אלא אם כן במקום הפסד". אמנם גם לדעת האוסרים, מותר לקלף הביצים ליד פח האשפה ולזרוק לשם את הקליפות. משא"כ אם השאיר קליפות הביצים על השלחן, יהי' אסור להסירם משם, אלא על ידי ניעור המפה, כמובא לעיל משו"ע ר לענין קליפי אגוזים.

ומה שלא החמיר רבינו אלא שלא לאכול אגוזים בשבת, ולא גזר כמו כן בקליפת ביצים. הנה עיקר טעם תקנת רבינו שלא לאכול אגוזים בשבת, הוא כדי שלא להכשל באיסור בורר פסולת מתוך אוכל, כמבואר ב"הלכתא רבתא לשבתא": "טוב למנוע מלאכול אגוזים ולוויזם בשבת אלא אם כן הוציאם מקליפתם מערב שבת כי הנה . . לאחר שהוסרה הקליפה אם מונחת איזה חתיכת קליפה בין חתיכות פרי או בין שלמים אם מסירה משם חייב חטאת וסקילה משום בורר פסולת מתוך אוכל". אלא שאח"כ הוסיף עוד טעם לתקנה זו "יש איסור גדול בטלטולן משום מוקצה".

והנה טעם בורר שייך רק באגוזים ולא בביצים. ולכן לא תיקן רבינו אלא שלא לאכול אגוזים בשבת, ולא תיקן כן בביצים, אף שלמעשה אחרי שנקלפו הקליפות מהביצים הן מוקצה.

יוצא אם כן מכל זה, שאם אמנם הונחו קליפי הביצים על השלחן בשבת (כמו לדוגמה בליל פסח שקולפים הביצה שעל הקערה ואוכלים אותה בתחלת הסעודה,

והקליפות נשארות בדרך כלל על השלחן), יהי' אסור להסירם מעל השלחן אלא על ידי ניעור המפה, כנ"ל.

וכל זה הוא בקליפי אגוזים או ביצים שאינם ראויים לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה, ולכן הם מוקצים מחמת גופם. משא"כ בשאר קליפות הפירות, ועצמות הבשר או הדגים, מבואר בשוע"ר (סי' שח סס"ד): "כל דבר שהוא ראוי למאכל מין חיה ועוף המצויים מותר לטלטלו ואפילו אינו ראוי לרוב מיני חיה ועוף, כגון החצב שאינו ראוי אלא לצביים, והחרדל שאינו ראוי אלא ליונים, מותר לטלטלם במקום שהצביים והיונים מצויים".

אלא שהתנאי האמור בזה "במקום שהצביים והיונים מצויים" אינו קיים כל כך בזמנינו. ועל זה נתפרש בשוע"ר (שם סס"ה): "ודבר שאינו ראוי אלא לחיה ועוף שאינם מצויים באותה העיר, אם יש לו מאותו מין חיה או עוף מותר לטלטל המאכל הראוי להם, ואם לאו אסור. ולכן אסור לטלטל העצמות במקום שאין כלבים מצויים, כגון אם שובת בשדה או במלון שאין שם כלב. . אסור לטלטלן בכל מקום כעצים ואבנים", והיינו כיון שבאיזור זה לא מצויים הכלבים, אסור לטלטל את העצמות.

יוצא אם כן שבזמנינו ובעיירותינו אין היתר לכאורה לטלטל קליפות וגלעינים ועצמות, כשאין לנו כלבים בבית, וגם ברחוב אין הכלבים מסתובבים בעיירותינו. ואין לומר שסומכים על כלבי-בית שיש אצל שכנים, שהרי אין האשפה שבבית מיועדת להם כלל, שכלבים אלו אינם רגילים כל כך באכילת קליפות ועצמות.

ויתירה מזו נתבאר בשוע"ר (סי' שח סס"ו): "גרעיני תמרים במקומות שדרכם להאכילן לבהמות. . אדם חשוב צריך להחמיר על עצמו שלא לטלטלם. . שבמקומות הרבה אין מאכילים אותם כלל לבהמות, לכן יש לו להחמיר בהם אף במקום שמאכילין".

ובמילא לא הותרו בטלטול אלא קליפות ופירות שראויות למאכל אדם, ואף אם אין בדעתו לאכלן מכל מקום ראויות לאכלן, כגון עצמות שיש בהם מוח, או קליפת תפוזים וכיו"ב, שאינם מוקצה כיון שהם ראויים למאכל אדם, עכ"פ בדוחק. משא"כ קליפות ועצמות שאינם ראויים לאכילת אדם, וגם אין הכלבים מצויים בביתו לאכול את העצמות, אם כן נאסרו בטלטול, ואין היתר להסירם מעל השלחן אלא על ידי ניעור המפה כנ"ל.

העצה הנזכרת של ניעור המפה, היא מעשית בסעודות שמכינים על גבי מפת פלסטיק, אשר אחרי הסעודה זורקים את כל השאריות עם מפת הפלסטיק לאשפה.

אמנם בבתים שמנורת נרות שבת עומדת על המפה שעל השלחן, שאי אפשר לנער את כל המפה, אם כן מה יעשו לקליפות אלו שהן מוקצה?

יש בזה ג' דרכים, שיש פוסקים המתירים אותן; אלא שבשוע"ר שאינו מתיר באף אחד משלושה דרכים אלה, וכדלקמן:

טלטול על ידי סכין וכיו"ב

מבואר בט"ז (סי' שח ס"ק יח): "נראה שהוא הדין אם מעביר על ידי דבר אחר, כגון שהוא מגרר אותם על ידי סכין מן המפה דמותר, כיון דלא נגע בהם הוה לי' טלטול מן הצד ומותר".

אמנם בשוע"ר (שם ס"ס): "אסור להעביר מעל השלחן בין בידיו בין בדבר אחר שבידיו, כגון לגרר בסכין וכיוצא בו, ולא התירו טלטול על ידי דבר אחר אלא כשדבר האסור כבר הוא מונח על דבר המותר והוא מטלטל בידיו הדבר המותר והדבר האסור מיטלטל עמו מאליו, כגון שמנער בידיו את הטבלא או את המפה שהקליפות מונחות עליה כבר והן ננערות גם כן ונופלות מעליה מאליהן . . משא"כ כשמגרר בסכין אינן מיטלטלין מאליהן אלא הוא מטלטלן על ידי הסכין שנעשה לו כיד ארוכה".

והיינו שרק בניעור המפה מותר, מטעם מטלטל על ידי דבר אחר, משא"כ בגרירה על ידי הסכין אסור, מטעם יד ארוכה.

*

ובתחלה הסכים גם רבינו לפסק הט"ז הנ"ל, בהלכות פסח, אלא שאחר כך חזר בו רבינו בהלכות שבת, והוכיח דלא כהיתר הט"ז, ובהקדים:

על היתר זה של הט"ז כתב בבאר היטב (סי' שח ס"ק לד): "וקשה דבסי' שיא ס"ק ב אוסר הט"ז לדחוף דבר שהוא מוקצה על ידי קנה". והיינו מה שכתב שם הט"ז: "נראה דאסור לדחוף על ידי קנה דבר שהוא מוקצה, וראיה ממ"ש בסימן תמ"ו ס"ג". ושם כתב הט"ז (סי' תמו ס"ק ו): "פירוש על ידי דחיפה בקנה דהוי כמטלטל מן הצד ושמיה טלטול כמ"ש סי' שי"א ס"א". וכ"ה בשוע"ר (סי' תמו

סוף ס"ז): "לא ידחפנו בקנה, שהרי מטלטל מוקצה שאוסר לטלטל מוקצה אפילו על ידי דבר אחר כמו שנתבאר בסי' שי"א".

וכדי לתרץ סתירה זו בט"ז, נתבאר בשוע"ר (סי' תמד ס"ג): "אסור לטלטלו אפילו על ידי דבר אחר כגון לדוחפו בקנה, אלא אם כן הוא צריך למקומו, שאז מותר לדוחפו בקנה". דהיינו שאם דוחפו בקנה מחמת איסור חמץ בפסח, אין זה חשוב לצורך מקומו ואסור, משא"כ כשדוחפו בקנה כדי להסירו מהשלחן, חשוב לצורך מקומו שמותר.

ועל פי חילוק זה פסק במשנה ברורה (סי' שח ס"ק קטו): "אם מעבירים על ידי דבר אחד, כגון שהוא מגרר אותם על ידי סכין מן המפה, דמותר אם הוא צריך להשתמש במקום שמונח שם העצמות והקליפין, דזה מקרי טלטול מן הצד ושרי אם הוא לצורך דבר המותר".

אמנם כאן (סי' שח ס"ס) אסר רבינו גם במסיר את הקליפות מהשלחן לצורך מקומו. ונתבאר יותר בקונטרס אחרון (סי' רנט ס"ק ג): "ומה שכתב הט"ז סי' ש"ח סקי"ח צע"ג . . עיקר טלטולו הוא דבר האסור, ואינו מטלטל מן הצד של היתר אלא מטלטלו כדרכו על ידי ההיתר, שההיתר נעשה לו כידא אריכתא, דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה בסי' תרנ"א".

והיינו כמבואר בשוע"ר (סי' תרנא ס"י): "אע"פ שאינו נוטל ההדס והערבה בידו אין בכך כלום, דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה".

ועוד כתב בקונטרס אחרון (שם): "משמע בהדיא דאסור לנער התבן בכוש וליטול הפגה בידים, דאם לא כן למה ליה כוש וכרכר שראשן חד ידחפנו בקנה או בדבר אחר, אלא ודאי דדוקא קתני והן ננערות מאליהן, אבל לא שיטלטלם הוא על ידי דבר אחר".

והיינו מה שנפסק בשו"ע (סי' שיא ס"ט): "פירות הטמונין בתבן או בקש המוקצים, יכול לתחוב בהם מחט או כוש ונוטלם, והקש ננער מאליו". הרי שלא התירו "לנער התבן בכוש", אף שהוא צריך למקומו, כדי שיוכל ליטול את הפירות שתחת התבן והקש.

ומזה נראה לכאורה, שבהלכות שבת חזר בו רבינו ממה שפסק בהלכות פסח, לאסור טלטול על ידי דבר אחר, אף אם הוא לצורך מקומו (ומצינו כמה הלכות שחזר בהם רבינו בהלכות שבת, שהוא בתרא לגבי הלכות פסח. ראה גם שוע"ר סי' רמד ס"א, ושם ציונים ע"ג. סי' רסא ס"ב, ושם ציון לא. סי' רסג ס"ו, וקו"א

שם ס"ק ה, ושם ציון ס. סי' שיט סכ"ט, ושם ציון רטז. "תולדות חב"ד ברוסיה הצארית" פרק טז).

יוצא אם כן שאין היתר להסיר את הקליפות המוקצים מהשלחן על ידי סכין או מפית וכיו"ב.

גרף של רעי

עוד מוסיף במשנה ברורה (סי' שח ס"ק קטו): "ואם נתקבצו הרבה יחד ומאוס אליו להניחן כך על השלחן מותר להעבירן בידים, דהוו ליה לדידיה כגרף של רעי, כן משמע בגמרא".

וכוונתו להאמור בגמרא (שבת קמג, סע"א): "עביד להו כגרף של ריעי". ופירש רש"י: "כשאוכל התמרים עד שנמאסות בעיניו". ועל פי זה נפסק בשו"ע (סי' שח סס"ז): "כל הקליפין והגרעינין שאינן ראויין לבהמה אוכל את האוכל וזורקן בלשונו לאחריו, ולא יזרקם בידיו, וגם לא יזרקם בלשונו לפניו ויסמוך בדעתו שכשיהיו הרבה מהם לפניו וימאסו בעיניו יהיה מותר להוציאן משם כדין גרף של רעי שיתבאר, לפי שאין עושין גרף של רעי לכתחלה".

אמנם משם אין רא'י, שהרי מדובר שם בגרעינין שהיו בפיו, וזורקן בלשונו ונמאסו. ואם כן מהי ההוכחה מזה לקליפות האגוזים?

ולכן נפסק בשו"ע (סי' שח ס"ס): "ואם אין הקליפות ראויות לבהמה כגון קליפי אגוזים [ו] שקדים וכיוצא בהן שהן אסורות בטלטול כעצים ואבנים אסור להעבירן מעל השלחן, בין בידיו בין בדבר אחר שבידיו", ולא הזכיר כאן שום היתר של גרף של רעי.

אלא שמכל מקום נתבאר בשו"ע (סי' שלו ס"ב): "קרקע מרוצף באבנים וכל שכן בקרשים שאין לחוש בו להשוואת גומות מותר לכבדו . . . ואפילו יש בו עפרורית וקליפי אגוזים וכיוצא בהם מהדברים האסורים בטלטול מותר לכבדם מפני שהם לו כגרף של רעי שהתירו לו להוציאם לאשפה מפני כבודו". הרי שגם בקליפי אגוזים התיר מטעם "גרף של רעי".

וכתב על כך באליה רבא (סי' שח ס"ק סב): "ויש לחלק דבקרקע מאיסי יותר מעל השלחן". והיינו שכאשר הם על הרצפה, אין זה מקומן ומפריעים לאדם, משא"כ כששובר את קליפות האגוזים ומניחם על השלחן, ואחר כך רוצה לנקות את השלחן מהקליפות, אין בזה משום גרף של רעי.

ואף אם יאמר האדם שגם קליפת האגוזים שעל השלחן מאוסים עליו, והם כגרף של רעי. הרי מבואר בשוע"ר (סי' רעט ס"ג): "מי שהוא איסטנים והנר הוא מאוס עליו. . ואינו יכול לסבול שיהא מונח אצלו יכול להוציאו מעליו למקום אחר. . (ומכל מקום אין כל אדם יכול לומר איסטנים אני אלא מי שידוע שהוא איסטנים)".

ולכן נאסר כאן (שוע"ר סי' שח ס"ס) בכל אופן, ולא הותר מטעם גרף של רעי.

טלטול מן הצד

לכאורה הדרך הכי טובה להסיר הקליפות מהשלחן אל פח האשפה היא, כמבואר בשוע"ר (סי' רעו ס"ט): "כל מוקצה מותר לטלטלו בטלטול מן הצד כמו שיתבאר בסי' שי"א. . כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיוצא בזה".

אמנם היתר זה יש לעיין בו, שהרי נתבאר בשוע"ר (סי' שי סט"ו): "לטלטל המוקצה בגופו שלא בידיו מותר. . כגון קש. . מותר לנענע בגופו כדי שהיא צף ורך ונוח לשכב עליו", הרי שהתיר רק הטלטול "בגופו שלא בידיו", ולא התיר באחורי ידיו.

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' שח ס"ד): "מותר לישב עליו אף אם הוא מתנענע תחתיו שטלטול כלאחר יד הוא, ובלבד שלא יגע בו בידיו", הרי לא התיר אלא על ידי גופו, בישיבה על המוקצה (ולא באחורי ידיו).

וכן שם (סנ"ב): "לישב עליהם כך בלי שיגע בהם לסדרם מותר בכל ענין. . ואף אם הם מתנענעים תחתיו בישיבתו אין זה נקרא טלטול שטלטול כלאחר יד הוא".

ויתירה מזו נתבאר בשוע"ר (סי' שה סכ"ד): "פורקין המשווי מעל גבי הבהמה משום צער בעלי חיים, ואפילו היה המשווי דבר שהוא מוקצה ואסור בטלטול הרי זה מכניס ראשו תחת המשווי ומסלקו לצד אחר והוא נופל מאליו, שאין איסור טלטול מוקצה אלא בידיו כמו שיתבאר בסי' שי"א". וכי מדוע צריך לסלקו דוקא בשינוי גדול כזה של הכנסת הראש וסילוקו לצד אחר ונפילתו מאליו, ומדוע לא יטלטלו בעליל באחורי או באצילי ידיו?

ונתפרש יותר בשוע"ר (סי' שח סט"ו): "כל מוקצה אינו אסור אלא לטלטלו כדרכו בחול דהיינו בידיו, אבל מותר לטלטלו בגופו כמו שיתבאר בסי' שי"א, וזהו נקרא טלטול כלאחר יד, שהוא בשינוי מדרך החול, ולכן מותר לטלטל מוקצה ברגליו לפנותו לכאן ולכאן דרך הילוכו". הרי לא התיר כאן אלא "ברגליו. . דרך

הילוכו", וביאר הטעם כיון שהוא "בשינוי מדרך החול", ולא סגי במה שהוא "באחורי ידיו או בין אצילי ידיו"?

וטעם הדבר נתבאר בקונטרס אחרון (סי' רנט ס"ק ג): "בטלטול הקש על ידי גופו כשצריך למטה . . . שלא כדרכו . . . שהוא כלאחר יד . . . ומהאי טעמא נמי שרי לעשות שביל באוצר ברגלו שמפנהו לכאן ולכאן . . . משום דהוי כלאחר יד דאין דרך טלטול בכך".

ובאמת, גם בסי' רעו, ששם נזכר היתר זה של "אחורי ידיו או בין אצילי ידיו" לא כתב רבינו שיכול לטלטל מוקצה באופן כזה, אלא רק זאת כתב, שמטעם זה יכול לומר לנכרי לטלטל הנר, כיון "שלא אסרו לעשות על ידי נכרי בשבת אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו", "וכיון שהישראל בעצמו היה יכול להביא הנר לכאן בהיתר בטלטול מן הצד . . . אין בכך כלום". היינו שדוקא בזה סמכין על דעה המתירה בכל טלטול "באחורי ידיו".

משא"כ בישראל עצמו, מעולם לא כתב רבינו שאפשר לטלטל "באחורי ידיו", ורק במקום צער בעלי חיים התירו לטלטל על ידי שינוי של הכנסת הראש וסילוקו לצד אחר, או "ברגליו . . . דרך הילוכו", כשהוא "כלאחר יד".

יוצא מכל זה שההיתר לטלטל מוקצה "באחורי ידיו" אינו ברור כלל לדעת רבינו הזקן.

ולפי כל האמור לעיל נראה לכאורה, שהדרך הכי פשוטה בהסרת קליפות הביצים וכיו"ב מהשלחן הוא, כשמשירים יחד עם שאר מיני שאריות אוכל שאינן מוקצה, וכמבואר בשוע"ר (סי' שח סס"א): "ואסור להגביה הטבלא או המפה עם הקליפות שעליה ולטלטלה למקום אחר . . . ואם יש פת על הטבלא או על המפה שהקליפות עליה מותר להגביה עם הכל ולטלטלה לכל מקום שירצה, מפני שהקליפות האלו הן בטלות לגבי הפת".



על איזו נט"י אנו מברכים בשחר

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון
מח"ס נתיבים בשדה השליחות ב"ח

שאלה: מנהג הנפוץ כאשר קמים בבוקר: ליטול הידיים ליד המטה ללא ברכה, ואחרי עשיית הצרכים ולבישת הבגדים, נוטלים הידיים שנית ולגנבם, ולברך אז ברכות ענט"י ושאר ברכות השחר. ויש לברר: הברכה 'אקב"ו על נטילת ידיים' שאנו מברכים אחרי הנטילה השנייה, האם אנו מברכים אותה על הנטילה הראשונה, או היא נאמרת על הנטילה השנייה?

תשובה: הנה כל מנהג זה של נטילה בבוקר פעמיים דורש בסיס. ואכן לפי אדמו"ר הזקן לא מצאתי בהפוסקים מי שמורה במפורש ליטול ידי פעמיים²⁰. ואף בדברי אדה"ז לא מצאתי שום אזכרה על דבר נטילה שנייה באופן של ג"פ. וזה לשון אדה"ז סימן ו ס"א:

"והרצוה להסתלק מהספק²¹ יזהר לעשות צרכיו תיכף ומיד אחר נטילת ידיים שחרית, וכשיצא מבית הכסא יטול ידי פעם שנית ויברך אשר יצר ויצא ידי חובתו בברכת 'אשר יצר' זו . . . וטוב שלא יברך 'על נטילת ידיים' עד לאחר נטילה שנית שנוטל אחר יציאתו מבית הכסא..". ע"כ

ומני אז הרי במשך הדורות נבוכו החכמים האם הברכה נאמרת על הנטילה השנייה או על הנטילה הראשונה. דמחד גיסא, הרי בנטילה ראשונה כבר טהרו ידי, ואיך יברך על טהרתן שנית. ולאידך: (א) הרי בינתיים נתלכלכו ידי וסרה טהרתן; (ב) מן הנטילה ראשונה עד אחרי נטילה שנייה הרי יש הפסק ניכר, ואיך נאמר שהברכה המאוחרת חלה על הנטילה שבתחלה. גם מזה שאנו מקפידים בנטילה השנייה בכלי וכו' כנטילה הראויה לסעודה, ובג"פ בסירוגין, משמע שעל הנטילה השנייה אנו מברכים.

והראשון שראיתי שעמד על מדוכה זו הוא הס' תהלה לדוד²², שאחרי שהביא חידוש אדה"ז ליטול ידי שנית אחר עשיית צרכיו, ולברך אז 'על נטילת ידיים'

(20) במשנה ברורה סי' ד ס"ק ד "שלא יברך . . . עד לאחר נטילה שניה שנוטל אחר יציאתו מבהכ"ס". ובשער הציון מראה מקורו למגן אברהם. אבל במגן אברהם שם סק"א מוזכר רק שלא יברך עד שיעשה צרכיו, אבל נטילה שנייה לא קאמר.

(21) האם לברך 'אשר יצר' בקומו בבוקר גם כשלא עשה צרכיו.

(22) סי' ד סק"ב.

ו'אשר יצר', סיים "וכן נוהגין". ומקשה כנ"ל, ועל כן הוא נאלץ לומר, שבנטילה ראשונה כוונתנו רק להעביר רוח הטומאה ולא לקיים מצות הנטילה שחרית כדעת הרשב"א או הרא"ש (ראה להלן). או יותר מזה, שאנו מכוונים בפירוש שלא לצאת בנטילה ראשונה, שאז לא יצא אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה.

וקשה, איפה הוזהרנו לכון בנטילה שליד המטה שהיא רק להסרת רוח הטומאה ולא לשם הטהרה לקראת עבודת היום?²³

גם בקצות השלחן²⁴ נראה שלפי מנהגנו ליטול הידיים פעמיים, הרי הברכה היא על הנטילה השנייה, וזה לשונו:

ויש מקום לעיין דמה חידש אדמו"ר ז"ל בסידור במש"כ דאם עשה צרכיו וכו' צריך ליטול ידיו שנית וכו', דהא מילתא דפשיטא היא²⁵. ואפשר לומר בכוונתו להחידוש הוא סיום דבריו שם, שאין צריך כלי ולא כח נותן וכו' לנטילה זו, ויתפרשו דבריו באופן זה, דאם עשה צרכיו וכו' אחר שבירך כבר ענט"י צריך ליטול ידיו שנית וכו' וא"צ כלי וכו', והכוונה דדוקא אם בירך כבר ענט"י על הנטילה הראשונה אז אין לדקדק על הנטילה השניה לצורך התפלה בכל הדברים המעכבים בסעודה, אבל אם טרם שבירך ענט"י עשה צרכיו, אי אפשר לו עוד לברך על סמך נטילה ראשונה, כי בזה שטנף את ידיו בטל את כל הערך של הנטילה הראשונה, דתכלית הנטילה הראשונה היתה לקדש את ידיו לתפלה, והרי חזר וטנפם ואזדא לה הנטילה הראשונה ולא יכול לברך עליה עוד, והברכה צריכה להיות על הנטילה השניה, ולכן מוכרח ליטול ידיו שנית כדין. . . משא"כ אם בירך כבר ענט"י אז משום נקיון הידיים לתפלה א"צ לדקדק בכל הדברים הפוסלים בסעודה. וכ"ז צ"ע.

אך תמה אני על דבריו, שהרי עיקר הנטילה בבוקר, לדעת הרא"ש היא כהכנה לתפלה ואמת הדבר, אבל הרי לא נהגינו לברך בעת רחיצת הידיים כהכנה לתפלת מנחה וערבית. ולכן כתבו הפוסקים דנקטינן שעיקר מצות הנטילה היא להעביר רוח הטומאה, וכן טעם הרשב"א, שהנטילה שחרית היא "להעביר הטומאה מעל

23 כן הקשה בס' שערי תפילה ומנהג ח"א ע' לו. ושם הקשה גם על מה שהתהלה לדוד הפריד בהחלטיות בין שני הטעמים - של הסרת רוח הטומאה ושל הכנה לעבודת היום.

24 סי' יב הע' ט.

25 הערת ר"מ ש' צירקינד: אינו כל כך פשיטא, ראה דבריו בסי' ז ס"ב, וכן בס' תריג סעיף (ד ו)ה, שם כתב: "אם הטיל מים אע"פ שלא שפשף בידיו או שעשה צרכיו אע"פ שלא קינח בידו. . . שמצוה להתפלל בידים טהורות ברחיצה", וכן בס' ז שם הלשון הוא "נכון הדבר", וא"כ יש חידוש בדברי רבינו שחייב ליטול ידיו שנית, שהרי 'צריך' הוא מלשון 'חייב'. (ויש לדייק כן מדברי קדשו "אם עשה צרכיו קודם התפלה או נגע במקומות המכוסים" היינו ש'עשה צרכיו' אינו תלוי באם נגע או לא.)

ידיו על ידי זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור²⁶. ואם כן מאי קאמר בקצות השלחן "דתכלית הנטילה הראשונה היתה לקדש את ידיו לתפלה"? ואף לסברת הרשב"א צריך בירור, אם אמנם נתקלקלה ערך נטילתו הראשונה מחמת שנטנפו ידיו אחר הנטילה, מאי שנא אם כבר בירך בראשונה, למה אז אינו נדרש ליטול ידיו שנית כראוי ולברך על מעשה הנטילה?²⁷

מגבת יוכיח!

וראיתי מי שרצה להוכיח שהברכה היא על הנטילה השנייה, מכיון שבנטילה ראשונה אין אנו נוהרים להחזיק הנטלא דרך מגבת, ואילו בנטילה שנייה כן נוהרים²⁸.

ועל זה אשאל: דהרי החזקת הנטלה במגבת אכן נהוגה בעדת חב"ד, אבל מנהג הנטילה פעמיים בבוקר הוא מנהג הנפוץ. וא"כ לשאר אינשי מהי ההוכחה שברכתם היא על הנטילה השנייה?

ועוד ועיקר: "נט"י לסעודה ג"פ עם אלונטית כבר נתפשט זה בקרב כל החסידים"²⁹, לענ"ד לא נאמר על הנטילה של שחר. וכמדומה שכל הצורך בזהירות זו מעורפל ביותר, ולשם הבהרת הנושא אציג פה לשון אדה"ו בסדורו בנטילה של שחרית ובסדר נטילת ידיים לסעודה, והקורא יוכיח שהם נושאים שונים.

הלשון בדיני השכמת הבוקר הוא: "גם צריך ליוהר . . שלא ליגע בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה.."

ואילו לשונו בסדר נטילת ידיים לסעודה (ס"ב) הוא: "ולא יגע בכלי בידו הלחה בין שפיכה לשפיכה פן יגע בידו השניה בלחלוחית זו שעל הכלי שבאה ממים טמאים שעל ידו הראשונה. ואף שיחזור וישפוך על ידו השניה שתי פעמים, אין המים שעל יד זו מטהרים את הלחלוחית מים טמאים שנטמאו מיד הראשונה".

26 (לשון סדור אדה"ו בסדר הנטילה בבוקר, וש"נ).

27 בשערי תשובה סי' ו סק"ד משמע שהנטול ידיו ושוב עשה צרכיו, מברך אז 'על נטילת ידיים' על נטילתו הראשונה, וכסתימות המג"א שבהע' 1.

28 שערי תפלה ומנהג שם. וראה גם שלחן הזהב ע' 225; בירורי מנהגים-סדר היום והלילה ע' 20 ואילך. ובס' ללמוד איך להתפלל ח"א ע' נ הרחיק ללכת לברר ההבדל הרוחני שבין שתי הנטילות שעושים בבוקר. ברם במקורות בדא"ח שצויינו דובר אמנם על נטילת ידיים, אבל ההבחנה שבין שתי הנטילות של שחרית היא כנראה דרוש וחיידוש של המחבר שליט"א.

29 ס' המנהגים ע' 21, וש"נ.

בראשונה הקפיד על הנגיעה בלחלוחית שעל פי הכלי, ובשניי' הקפיד על הנגיעה בכלי גרידא בידו הרטובה³⁰. וביאור ההבדל לענ"ד, כי לעיל בסדור שם מתבאר שעיקר הטהרה מפני הרוח רעה נעשית כבר בשפיכה הראשונה. משא"כ בנט"י לסעודה, שמים הראשונים הם טמאים, ויטמאו היד הנוגעת בהן, ורק במים שניים הם מיטהרין.

ולמי שנוטל ידיו בבוקר בכלי שאין לו שתי ידיות, חושש רבינו שכאשר אחז בכלי בשמאלו בכדי לשפוך ממנו על ימינו, אולי נתזו אז קצת מים על שמאלו שהיא לא נטהרה עדיין, ונטמאו אותם המים, ושוב ניתז מהן על פי הכלי, ואח"כ כשיאחזו בכלי בימינו בכדי לשפוך על שמאלו, יגע אז במים הטמאים הללו. ואילו לאחר שנטהרו שתי ידיו בשפיכה הראשונה, תו אין לחשוש שייטמאו המים מחמת נגיעתם בידיו, כי כבר טהרו המים והידיים עיקר טהרתן. ולהמשתמש בספל שיש לו שתי ידיות - כנהוג בזה"ז על פי רוב, אין לו לחשוש שיבא לנגוע "בידו הנטולה בלחלוחית המים שעל פי הכלי שנטמאה בנגיעת היד שאינה נטולה". ומחמת כל זה אין נראה הצורך כל כך לזהר ליטול באלונטית בנטילה של שחרית³¹. משא"כ בנטילת ידים לסעודה, שמי נטילה הראשונים מטמאים את היד הנוגעת בהן, לכן אנו נזהרים ליטול עם אלונטית, מחשש ששירי מי הנטילה הראשונה על פני הכלי.

ואפילו אם שמענו הוראה או אפילו ראינו הנהגה של רבותינו נשיאנו ליטול ידיהם שחרית עם מגבת, גם כן אין נראה להוכיח מזה לנדו"ד ולומר שהברכה קאי על הנטילה השניי'. כל שכן שכמדומה הנזהרים בכך בנטילה של שחרית הוא משום 'לא פלוג', או משום דלא ידעי לאיפלוגי.

הברכה היא על הנטילה הראשונה

ולענ"ד הברכה היא אכן על מצות הנטילה הראשונה³². ויבואר בהקדים חידוש אדה"ז בדין העושה צרכיו בתוך הסעודה, שבחזרתו לסעודה חייב ליטול ידיו שנית,

30 ומדויק הלשון בספר השיחות ה"ש"ת ע' 82 (כאן בתרגום מאידיש): והיא בכדי שלא לנגוע בנטלא בידו הרטובה.

31 בס' דובר שלום ע' יט כתב שבנטילה של שחרית מוכרח דבר אחיות הכלי במגבת עוד יותר מבנטילה לסעודה, והפריז על המדה לומר אשר "בלי מגבת אינה מועלת כלל, ואסור לברך עליה לשיטת רבנו הזקן בסידורו". והנלענ"ד כתבתי.

32 להעיר גם מדין המשכים קודם אור הבוקר ויודע שיחזור ויישן פעם שנית, שאז "לא יברך" [על נטילת ידים] רק כשקם ממטתו בפעם הראשונה" (שוע"ר סי' ו ס"ח). ואי נימא שהברכה נאמרת על הנטילה השניי' תקשי, מהו ההכרח לברך ענט"י בראשונה כאשר הוא יודע שעד עת התפלה ישרה עליו רוח הטומאה וכו' ויצטרך להיטהר שנית. וברור איפוא שהברכה היא על הנטילה בעת שנעשה ברי' חדשה, ומכיון שבירך אז אין לו לברך שנית על נטילה השניי'.

ומ"מ המנהג הוא שלא לברך על נטילה זו השנייה. ונלאו הפוסקים למה אינו מברך שנית, שהרי אין לך היסח הדעת מטהרת ידיו גדולה מכאשר עשה צרכיו בתוך הסעודה, וא"כ הרי נתבטלה טהרתן הראשונה, וא"כ למה נהגו שלא לברך על נטילתו השנייה? ואדה"ז חידש בזה ביאור נפלא, וזה לשונו³³:

"ויש אומרים שאין לברך על נטילת ידים באמצע הסעודה . . . משום נגיעה במקום הטינופת, ואפילו עשה צרכיו, אין לברך על נטילת ידים. (שכל העושה מצוה אחת ב' פעמים אינו חוזר ומברך אלא א"כ הפליג בנתיים או שהסיח דעתו ממנה וחזר ונמלך . . . אבל זה שהפסיק טהרת ידים בידים על מנת לחזור ולטהרן . . . ובדעתו לא היה מטמאן כי אם על דעת לחזור ולטהרן, אין זה חשוב הפסק בטהרתן לחזור ולברך כשחזר ומטהרן, כיון שלא הסיח דעתו מלטהרן, שהרי אפילו מי שמסיר טליתו מדעתו בסתם אין צריך לחזור ולברך אם נשאר עליו טלית קטן שיש בזה גילוי דעת שאינו מסיח דעתו ממצוה זו אף על פי שאין בדעתו כלום על טלית זו ואינו יודע אם יחזור ויתעטף בה כמו שנתבאר שם, כל שכן זה שהדבר ידוע שבודאי יחזור למצותו לטהר את ידיו... "עכ"ל

הרי לפנינו שמי שעשה מצוה שפעולתה נמשכת, והפר את מצבו מתוך כוונה להחזירו תיכף לתיקונו ולקדמותו, אין בזה היסח הדעת. ואף אנן נימא בנדו"ד שהנטילה השנייה היא המשך [ושיקום] של הנטילה הראשונה. וכמו ששם, מכיון שלא היה היסח הדעת הרי ברכתו בראשונה חלה גם על מעשה הנטילה השנייה, הוא הדין כאן, שמעשה הנטילה השנייה היא שיקום הטהרה שפעלה הנטילה הראשונה, ולכן הברכה שמברך אחרי נטילה השנייה מתייחסת אל הנטילה הראשונה.

ובסגנון אחר: שלימות הטהרה של ידיו שהושגה בנטילה הראשונה הרי פשוט שהיא נפגמה בעת עשיית צרכיו ונגיעתו במקומות המכוסים כו'. והנטילה השנייה הבאה תיכף אחרי זה היא איפוא החזרת עטרת הטהרה הראשונה ליושנה. ולכן שפיר דמי לברך אז על תחילת המשך מצב הטהרה הזאת. ומטעם זה, דהוי החזרת הטהרה הראשונה לקדמותו, נהגו לזוהר בנטילה השני' ככל הפרטים של מצות הנטילה הראשונה.

33 סימן קסד ס"ב. ולהעיר מתיא פכ"ה, שהמפסיק מלימוד התורה או ממעשה המצוה ה"ה נפרד מהיחוד העליון למטה, ומוסיף רבינו במוסגר: "והיינו כשעוסק בדברים בטלים לגמרי שאין בהם צורך כלל לעבודת ה'". ומשמע שכאשר פעולתו משמשת לעבודת ה' - גם בעקיפין, אין כאן היסח מיוחדו ית'.

ועדיין לא נתיישב למה נוהגים ליטול בשניי' ג' פעמים, שהרי מרוח הטומאה כבר נפטר בנטילה ראשונה, ומדין הכנה לתפלה כותב אדה"ז בסדור שם דדי בפעם אחת? והוא הדין לטעם הרשב"א - ככהן המתקדש לעבודת היום, שהרי כתב אדה"ז בסדורו (לעיל) "ולקידוש הידים די בפעם אחת"? ויש לומר שאנו חוששים אולי לא נטל בראשונה כראוי, לכן נוטל בשניי' ג' פעמים³⁴.

הנפקא-מינה להלכה

והיוצא מדברינו למעשה הוא שבין הנטילה הראשונה ואמירת הברכה 'על נטילת ידים', אין לאדם להסיח דעתו ממטרת הטהרה לעבודת היום. היסח הדעת יצויר אולי במי שעושה התעמלות בהשכמה או הולך אז לשחות, שלכאורה פעולות הללו הוויין היסח הדעת. ואילו לענין ההולך לטבול במקוה טרם יברך ברכות השחר [ובפרט עקב הזהירות בטבילת עזרא], ניתן לומר שמכיון שכל רצונו אז הוא להשיג טהרת גופו, אין כאן איפוא היסח הדעת מטהרת ידי³⁵.

עוד נפק"מ ניתן לומר, במי שנטל ידיו אצל מטתו ובדעתו היה אז שלא לחזור תיכף לישון, אך שוב נמלך לחזור לישון עוד. שכאשר נטל ידיו בראשונה קיים מצות הנטילה גם לדעת הרשב"א, ואם יחזור לישון הרי יסיח דעתו מן מעשה המצוה ולא יוכל לברך על הנטילה כשיתעורר. [משא"כ במי שנתעורר לעשות צרכיו ובדעתו לחזור לישון תיכף, שבנטילתו בראשונה לא התכוין כלל להתקדש לעבודת היום, ואז נשארת לפניו הברירה לברך על נטילתו שניי' כשיקום ממטתו לעבודת היום].



34) וכ"כ בס' דובר שלום ע' יד. ור"מ שי' צירקינד הציע דהיינו לחשוש להאומרים (הובאו במגן אברהם סי' ז) שהיוצא מבית הכסא צריך ליטול ידיו ג' פעמים, אף כי המגן אברהם (שם) ואדה"ז (סי' ד סי"ח ור"ס קסה) לא ס"ל כוותיהו, עד כאן. ולא ניחא לי, שהרי בכל שאר היממה לא חששנו לשיטה זו, ולמה הונהג לחשוש לו בנטילה השניי' של שחרית.

35) ומ"מ בשהיו זה הפסיד תכיפת ברכת 'אשר יצר' להיותו ברי' חדשה, כפי אשר זירו לכך בשוע"ד שבפתח דברינו. והוא הדין לכל ברכות השחר, שלפי מנהגנו אנו מברכים אותם בבית (ראה שלחן מנחם ח"א ע' יח ואילך, ונתבאר בס' שערי תפלה ומנהג סי' ב) נכלל בזה הזריזות, לקרב אותם אל הפעולות שעליהן מברכים כל כמה דאפשר.

ז' אד"ר – ש"פ תצוה ה'תשע"ד

ביאור בשוע"ר סי' רצד ס"ג

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה"ח של שוע"ר

כיון שראיתי כו"כ שמתקשים בהבנת סעיף זה בשוע"ר, מובא בזה הסעיף עם הערות וביאורים בקצרה.

אם טעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת, משלים תפלתו ולא יחזור בשביל ההבדלה³⁶, הואיל וצריך עדיין לאמרה על הכוס ויהיה יוצא ידי חובתו³⁷. רק שיזהר מלעשות שום מלאכה³⁸ קודם שיבדיל על הכוס, או יאמר אחר תפלה "המבדיל"³⁹ בין קודש לחול⁴⁰ בלא ברכה⁴¹, ויעשה מלאכה⁴², כמו שיתבאר בסי' רצ"ט⁴³.

ואם שכח (ועשה מלאכה⁴⁴ באיסור⁴⁵, או) טעם מאומה⁴⁶ קודם שיבדיל על הכוס⁴⁷, צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה וגם על הכוס⁴⁸, שאינו יוצא

(36) והיינו כשנזכר לאחר שאמר "ברוך אתה ה'", אבל אם נזכר לאחר שאמר "ברוך אתה" לפני שהזכיר ה', יתחיל מיד "אתה חוננתנו" (שוע"ר סי' רצד ס"ז).

(37) שכן בתחילת התקנה היתה תקופה שהיו מבדילים על הכוס בלבד ויצאו בזה י"ח – ראה שוע"ר שם ס"ב.

(38) ואפילו איסורי דברי סופרים שיש בהן סרך מלאכה, דהיינו האסורים משום שבות, אך לא אלו האסורים משום עובדין דחול, וכן איסורים התלויים בדבור, חוץ מבקשת צרכי – ראה שוע"ר שם סי' רצט ס"ו.

(39) וכ"ה הנוסח לעיל סי' קפח ס"ז. אך לקמן סי' רצט ס"ז הנוסח הוא "ברוך המבדיל וכו'". וכן נהוג למעשה. וצ"ע שהשמיטו כאן.

(40) להיכר בעלמא ללוות המלך (שוע"ר לקמן שם).

(41) לקמן שם הלשון "בלא שם ומלכות", וכאן נקט "בלא ברכה", כיון שכאן אינו מצריך לומר "ברוך". אם כי גם האומר "ברוך המבדיל וכו'", אין זו ברכה, שכן "כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה" – ראה שוע"ר סי' ריד ס"א.

(42) אפילו מלאכה גמורה של תורה.

(43) סט"ז.

(44) משמע מלאכה גמורה של תורה דוקא (ואפילו מלאכה קלה כמו הבערה – ראה שוע"ר רצט ס"ח בחצ"ג), ולא סתם איסורי דברי סופרים.

(45) דהיינו שלא אמר "המבדיל בין קודש לחול".

(46) טעימה כל שהיא של מאכל או משקה, מלבד מים, שכן מן הדין מותר לשתות מים לפני הבדלה, כדלקמן סי' רצט ס"א.

(47) אפילו אמר "המבדיל בין קודש לחול", שכן לענין איסור טעימה אמירת "המבדיל" אינה מועילה, כדלקמן סי' רצט סט"ז.

(48) דהיינו כשעדיין לא עשה הבדלה על הכוס. והחידוש הוא, שלמרות שטעם לפני הבדלה אין זה מונע ממנו להבדיל על הכוס, כי ההלכה היא "טעם מבדיל" (ראה פסחים קז, א. טור ושו"ע סי' רצט

בהבדלה שעל הכוס בלבדה⁴⁹, הואיל ואינה כהוגן⁵⁰, שטעם (או עשה מלאכה) קודם לה⁵¹.



כהנים במחנות השמדה

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (ט' חלקים)
לוס אנג'לס

ענף א - דיני מחיצות בפני הטומאה

באחד מחודשי הקיץ בשנת תשס"ז נסע אחד מחברי השיעור, ידידי הר"ר פרץ הכהן [פיטר] פבר הי"ו, עם בנו יוסי הי"ו, לטיול "שורשים" במחוזות משפחתו בפולין ובהונגריה. בתכנית הטיול נכלל ביקור במחנות ההשמדה, בהם נרצחו רבים מקרובי משפחתו הי"ד.

בשו"ע (יו"ד סי' שסט סע' א) נפסק "הכהן מוזהר שלא ליטמא במת", ובכלל זה טומאת אהל, הכוללת:

[א] אדם או כלי טהורים שהאחילו על הטומאה, טמאים בטומאת אהל.

[ב] האהילה הטומאה על האדם או הכלים, הם טמאים בטומאת אהל.

ס"ה. וצ"ע שלא הזכירו רבנו לקמן שם, ואלי סמך על מה שכתב כאן). או משום שהיה ניתן לומר שכיון שאינו יוצא בהבדלה שעל הכוס בלבדה (כדלקמן בפנים), משמע שצריך ההבדלה עתה היא בתפלה כפי התקנה הראשונה, ואם כן היה ניתן לומר שאין שום צורך בהבדלה על הכוס, ולכן בא ומשמיענו שעדיין צריכים אנו להבדלה על הכוס כתקנת חכמים.

49) משמעות לשונו הוא, שאף אם הבדיל על הכוס צריך לחזור ולהתפלל ערבית ולהבדיל בתפלה (ודלא כמו שהסתפק בזה הפמ"ג במשב"ז סי' רצד סק"ב). אבל אין הכוונה שצריך גם לחזור ולהבדיל שוב על הכוס, כמו שכתבו בהעו"ב כולל צ"צ ירות"ז ח"ז ע' שיב, כי למה שיבדיל פעמיים על הכוס?

50) דהיינו לא שקנסו אותו חכמים על שטעם לפני הבדלה, כמו שכתב המשנ"ב כאן סק"ד, אלא משום שההבדלה עצמה על הכוס אחרי שטעם או עשה מלאכה "אינה כהוגן", ואין בכוחה לבדה להתיר לאדם עשיית מלאכה או אכילה.

51) שכן כל ענין ההבדלה על הכוס היא להתיר מלאכה וטעימה אחריה, וזה שאכל או עשה מלאכה לפני ההבדלה, הרי במעשה זה החליש את כוחה של ההבדלה על הכוס (שהרי גם בלא הבדלה על הכוס עשה מלאכה או אכל), והבדלה שכזו צריכה היא לחיזוק ע"י חזרה לתקנה הראשונה של חכמים לעשות הבדלה הן בתפלה והן על הכוס.

[ג] היו הטומאה עם האדם או כלים תחת אהל אחד המאהיל מעליהם, הרי אלו טמאים.

לאור זאת, ביקשו בני המשפחה הכהנים, לברר בטרם הנסיעה, האם עליהם להימנע לחלוטין מכניסה למחנות ההשמדה, בהם טמונים הטבוחים על קידוש ה'. או שבאופנים ובתנאים מסויימים, יהיו רשאים להשתטח על קברי הקדושים.

בראש ובראשונה יש לשאול, האם אפרם של שרופי הכבשנים והסבון שנעשה משומנם, מטמא כהנים.

שנית, יש לעיין האם מחמת החשש שמא נטמנו בו הנרצחים, נחשב כל המחנה "בית קברות" אחד, ולכן יתכן ויש לאסור על הכהן להיכנס לכל תחום המחנות, מחשש שמא יאהיל על קברים. מאידך גיסא, יתכן ואין איסור לבקר במחנות, ורק צריך להיזהר לא להימצא בקירבת מקומות הקבורה.

לסיום יש לבדוק, האם יש "מחיצה" המאפשרת לכהן להיכנס לתחומי מחנות ההשמדה, מבלי להיטמא.

טומאת כהנים לאפר המת

א. במשנה מסכת אהלות (פ"ב מ"ב) נחלקו תנאים האם אפר המת שנשרף מטמא: "אפר שרופים [אדם שנשרף], רבי אליעזר אומר שיעורו ברובע [קב אפר, שטמא], וחכמים מטהרים". וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "וחכמים חושבים את האפר הזה כמו הגבס, כי משנשרף יצא מדין המתים".

ודנו הראשונים האם רבי אליעזר וחכמים נחלקו רק בנדון איברים שנשרפו ולא כל הגוף, או כשנשרף כל הגוף ולפנינו חלק מהאפר, אבל כשנשרף כל הגוף ולפנינו כל אפרו, לא נחלקו, וגם לדעת חכמים האפר מטמא.

או שמחלוקתם גם כשנשרף כל הגוף ולפנינו כל אפרו, ולדעת חכמים אין האפר מטמא.

התוספות מסכת נדה (כו, ב ד"ה מת) כתבו בתירוץ השני "דרבנן לא מטהרי אלא ברובע דחסר [דהיינו כשיש רובע הקב אפר של איברים ולא של כל הגוף], אבל אם העפר שלם, אפילו אין שלדו קיימת, טמא". וכן כתב הר"ש בביאורו למסכת אהלות (פ"ב מ"א) בתוך דבריו: "דרבנן מודו בשלם דמטמא אע"פ דנתבלבלה צורתו".

אולם הרמב"ם (הלכות טומאת מת פ"ג ה"ט) פסק להלכה כדעת חכמים, וז"ל: "המת שנשרף ושלדו קיימת, והוא השדרה והצלעות, הרי זה מטמא כמת שלם, ואין צריך לומר אם נחרר. אבל אם נשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו, טהור". ומשמע מסתימת דבריו כי לדעת החכמים גם אם נשרף כל הגוף ולפנינו כל אפרו, אין האפר מטמא, והלכה כדבריהם.

ב. הצוררים ימח שמם, היו שורפים את גופותיהם של הקדושים הי"ד. ולפי זה, לדעת חכמים [שהלכה כמותם] אפרם אינו מטמא באוהל, מכיון שכל הגוף "נשרף עד שנתבלבלה צורתו", וכפי שפסק בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן ריו) בנדון "אפר של מת הנשרף בקרמטוריום ונאסף לקופסא, האם מטמא באוהל", כי "ודאי דאין לחוש לטומאת אוהל, וכפסק הרמב"ם דבאין שלדו קיימת טהור. ואף על גב דלתירוץ השני דתוספות בנדה דף כ"ו, וגם להר"ש פ"ב דאהלות ותוספי הרא"ש, אף לרבנן טמא במת שלם. אפילו הכי יש לפסוק כרוב הראשונים, הרמב"ם הרשב"א ור"ן ותירוץ הראשון דתוס' נדה כ"ז, וכסתמא דתוספות דסוכה וסנהדרין דלכולהו, באין שלדו קיימת ודאי אין מטמא באהל. ועי' בבית יוסף (או"ח סימן י) דהלכה כרמב"ם נגד רש"י, כיון שרש"י רק פרשן ולא פסקן, וכן הוא ברדב"ז (ח"א סי' קט) דיותר יש לסמוך על פוסק. ואם כן בנדון דידן, הרמב"ם פסקן והר"ש ואינן פרשנים. אם כן מכל הנ"ל ודאי דיש לפסוק דאפר המת הנשרף בקרמטוריום אין מטמא באוהל, דדינו כמת שלם ואין שלדו קיימת".

אמנם החלקת יעקב הוסיף, כי אפר זה אינו מטמא באהל, אבל אסור לגעת בו: "אכן לענין מגע ומשא ודאי דיש לזהר לפע"ד, כפי ששמעתי יש חשש דלאחר שרפת הקרמטוריום נשארו עוד עצמות כשעורה דמטמאין במגע ומשא, ולהרמב"ם במגע הוא מדרבנן רק במשא הלכה למשה מסיני, ולהראב"ד אף במגע דאורייתא, עי' רמב"ם פ"ג מטומאות מת ה"ג, אבל באוהל יש לסמוך על השיטות שאין מטמאין באוהל, ובפרט בכהני דידן דהוי רק כהני חזקה, וכמו שכתבתי בכמה תשובות".

לסיכום: אפרם של קדושי השואה הי"ד אינו מטמא באוהל, ולכן אין איסור לכהנים להאחיל על האפר או להימצא תחת קורת גג אחת [אהל] עם האפר. אולם יש להזהר מנגיעה ומנשיאת אפר זה, וכמו שכתב בספר טהרת הכהנים כהלכתה (פרק טו סע' ט) "מת שנשרף ועדיין שלדו קיימת, הרי זה מטמא כמת שלם. ואם נשרף עד שנתבלבלה צורת תבניתו, טהור. וכן אפר של בני אדם השרופים, טהור. על כן אפר של הנשרפים בקרמטוריום [שעשו הנאצים העמלקים הארורים ימש"ו באושביץ, בטרבלינקה, ובשאר מקומות, ושרפו בהם מיליוני בני ישראל, אנשים נשים וטף, הי"ד] אינו מטמא. ויש שכתב

[החלקת יעקב] דלענין טומאת מגע ומשא יש להיזהר מלהיטמא באפר שבא מאותם הקרמטוריום הידועים לשמצה ולדראון עולם, אבל בטומאות אהל אינו מטמא בודאי".

טומאת כהנים לסבון הנעשה משומן הקדושים הי"ד

ג. בחלק ממחנות ההשמדה, נבנו לאחר המלחמה מוזיאונים, בהם מוצגים סבונים רחצה שנעשו משומן הקדושים הי"ד [יצויין, כי גם במוזיאון 'יד ושם' בירושלים, מוצגים סבונים מסוג זה]. והשאלה היא, האם אסור לכהנים לבקר במוזיאונים אלו, היות והם נטמאים בטומאת "אהל" בעת שהייתם תחת קורת גג אחת עם הסבונים.

בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סימן ל) העלה שני צדדי ספקות, מדוע אין הסבונים מטמאים באהל.

הראשון, כי השומן מטמא רק אם נלקח מהאדם ולאחר מכן צירפו עמו עוד מרכיבים, אבל כאשר חתיכות השומן היו נפרדות ולאחר מכן חזרו והתיכו אותן, איננו מטמא: "הנה מבואר בתוספתא דאוהלות (פ"ד) ומובא במסכת נזיר (ג, ב) חלב המת דהוא שלם והתיכו טמא, היה מפורד והתיכו טהור, וכן פסק הרמב"ם (הלכות טומאת מת פ"ד ה"ו), הרי מבואר דאם היה מפורד, אף שחזר והתיכו טהור. ועי' ברמב"ם (שם פ"ג ה"י), בשר המת שנפרך ונעשה כקמח טהור, וכן אפר השרופים טהור. ואם כן לא מבעיא באפר, הרי פשוט דאפר השרופים טהור. אך גם בזיף [סבון] הנ"ל יש על כל פנים ספק, היאך היה קודם שעשאו ממנו הזיף הנ"ל, אם היה שלם או מפורד באופן שאין מטמא".

והספק השני, שמא השומן בטל ברוב החומרים האחרים: "הזיף אינו נעשה מחלב עצמו, רק גם מתערובת שאר מינים. והנה אף שהזיף הזה הוא לרחיצת אדם ולא לכביסה, וכפי אמירת אומנים, זיף כזה אם כהלכתו, אז השומן שבו מן ששים אחוזים ולמעלה, אך יש אשר נעשה רק מארבעים אחוזים חלב בו. והנה אף אם יש בו רוב שומן אינו ברור שכל השומן שבו הוא מחלב אדם, דאפשר יש בו שאר שומן גם כן. דהרי אף הא גופא דהזיף הזה נעשה מחלב אדם, אינו מוסכם עוד אליבא דכולי עלמא כנודע. ועל כל פנים ספק יש דלמא החלב אדם רק המיעוט".

ומתוך כך מסיק המנחת יצחק: "אם כן בנדון דידן שנמחית [השומן] עד שנעשית גוף אחד החלב עם שאר מינים שבו, אף אם אינם יודעים אם הוא רוב, לא הוא יותר מן ספק טומאה, ובצירוף הספק הראשון הוא ספק ספקא. ועל כל פנים על ידי שני הספקות ביחד משוינן ליה לספק טומאה, ובזה כיון דקיימא לן דספק טומאה ברשות היחיד טמא וברשות הרבים טהור".

המנחת יצחק צירף להיתרו שני נימוקים נוספים:

• "אף אם יהיה עוד פקפוק במה שנוגע לדין ספק טומאה ברשות הרבים, יש לצרף שיטת הראב"ד בפ"ה מהלכות נזירות, שכתב דכהנים בזמן הזה כיון דטמאי מתים הם, אין עליהם חיוב טומאה, והמחייב אותם עליו להביא ראיה".

• "בנדון דידן יש לומר דהוי קברי צדיקים, דהנהרגים על קידוש השם אין למעלה מהם, כמבואר ברמב"ם בפ"ה מהלכות יסודי התורה".

ומסיים המנחת יצחק "וכל זה חזי לאצטרופי", והיינו שמצירוף כל הספקות והנימוקים שנתבארו לעיל, יש להתיר לכהנים לשהות תחת קורת גג אחת עם הסבונים שמעורב בהם שומן שהופק מגופם של הקדושים הי"ד.

אולם בספר טהרת כהנים כהלכתה (פרק טו הערה לו) הביא מדברי ספר זכרון י"ד (סימן י) שכתב "דאחד מיסודות ההיתר של המנחת יצחק הוא, דשומן שהיה מפורד והתיכו, טהור, ומכיון שלפי הכסף משנה והחסדי דוד והחזון איש, עולה דטהור היינו רק בטומאת מגע, אבל בטומאת משא ואהל טמא, ולכאורה מבואר במקור האי דינא שהוא בתוספתא שכתוב הטעם משום חיבורי בני אדם, דהוא שייך לגבי טומאת מגע ולא בשאר טומאות, וכן משמע בראשונים שם. לכן יש לפקפק בהאי היתרא לכתחילה, להקל באיסורי דאורייתא".

לסיכום: בספר טהרת כהנים כהלכתה (פרק טו סע' י) כתב: "יש שכתב להתיר להיטמא ולילך על גבי מקום שקבור שם סבון הנעשה משומן של ישראלים. ונראה לפי דבריו דמותר לכהנים להיכנס למוזיאונים להנצחת השואה שיש שם בתצוגה סבון כזה [כמו במוזיאון יד ושם בירושלים]. אולם למעשה יש לפקפק בזה, דיש מגדולי האחרונים שכתבו דמה שהחלב טהור הוא רק בטומאת מגע, אבל בטומאת משא וטומאת אוהל טמא החלב בכל אופן. ולכאורה יש לכהנים להיזהר מלהיטמא ולא יכנסו למקומות הנ"ל, ובפרט כשאין לזה צורך גדול, ולא יכשלו באיסור עשה ולא תעשה מן התורה, ועל משמרתם יעמדו וקדושים יהיו".

...

היתר כניסת כהנים לביקור במחנות ההשמדה, מצריך עיון בשני נושאים נוספים:

[א] **האיסור לעמוד בסמוך לקברים** - מהו המרחק שצריך הכהן להתרחק מקברים.

[ב] **האם יש איסור בעצם כניסת כהן לבית קברות** - ואפילו אם יקפיד להימנע שלא בסמיכות לקברים.

עמידה בסמוך לקברים

ד. במסכת סוטה (מד, א) מובא כי "מת תופס ארבע אמות לטומאה". ופירש רש"י: "חכמים גזרו שיהא המת מטמא כל הנכנס בארבע אמותיו, כדי שלא ירגילו אוכלי טהרות ליקרב לו ויהא סבור שלא האהיל, ויש לחוש שמא יפשוט ידו ויאהיל ולא אדעתיה". ודין זה נפסק להלכה בדברי הרמב"ם (הלכות אבל פ"ג הי"ג) "מת תופש ארבע אמות שלו לטומאה, וכל כהן שנכנס לתוך ארבע אמות מכין אותו מכת מרדות".

ומבואר שחכמים עשו סייג לאיסור תורה להאהיל על מת, וגזרו שלא להיכנס לתחום ארבע אמותיו של המת, מחשש שמא יפשוט ידיו ויאהיל עליו, ויטמא. אולם בהמשך הסוגיא אמרו: "חצר הקבר העומד בתוכה טהור. והוא שיהיו בה ארבע אמות, דברי בית שמאי. בית הלל אומרים ארבעה טפחים", ופירש רש"י: "חצר הקבר שלפני המערה, כל מקום שהוא עומד בה, טהור. דכיון דמערה חלוקה הימנה ומחיצותיה ניכרות, לא גזור רבנן במתים שבתוכה שיתפסו ד' אמות סביבותיה לצד המערה. דכי גזור רבנן ארבע אמות במת המוטל באויר, וכגון למעלה אצל גג המערה, כדי להרחיק את האדם מלהאהיל על הטומאה, אבל כאן יש היכר". כלומר, גזירת חכמים שלא להיכנס לתחום ארבע אמותיו של המת, לא נאמרה ב"חצר הקבר" - שהיא מקום שחלוק במחיצות ברורות מהקבר, וממילא אין חשש שמא יאהיל על המת.

ונחלקו הראשונים, האם מדין "חצר הקבר", ניתן ללמוד לכל קבר שיש היכר ברור היכן קבור המת, וכגון שהוא "מצויין", דהיינו שהעמידו על המת מצבה, שלא נאמרה בו הגזירה דאין לעמוד בתחום ארבע אמותיו. או שרק ב"חצר הקבר", שהיא מקום המוקף במחיצות וההבדלה בין מקום זה לקבר ברורה, אין חשש שמא יאהיל על המת. אבל בשאר הקברים, אפילו המסומנים במצבה, נשארה על מקומה גזירת חכמים שלא לעמוד בתחום ארבע אמותיו של המת.

המאירי כתב בסוגיא: "חצר זה העומד לתוכו טהור, ואע"פ שהוא בתוך ארבע אמות לקבר, שמאחר שהמערה חלוקה מן החצר וכתליה ניכרות ומסוימות, לא גזרו במתים שבתוכה להיות תופסים ד' אמות, שלא גזרו אלא שמא לא יזהר אדם מלאהיל עליו בפישוט ידיו, וכל שיש היכר לא גזרו. ויראה מכאן שכל קבר שצוינו ניכרים ומבוררים כגון שיש עליהם מצבה וכיוצא בה, אינו תופס ארבע אמות". וכן סבר רבנו יונתן (הובא בדברי הרא"ש בהלכות טומאה (סי' ח) כי ההלכה ש"מת תופס ארבע אמות לטומאה", נאמרה "דווקא מת שלא נקבר, אבל נקבר לא תפס ארבע אמות דהא בציון משהו סגי".

אולם הרא"ש חלק על רבנו יונתן, וכתב: "ואין דבריו מחוורים, אלא קבר של בנין במחיצות מסויימות סגי בהרחקת ארבעה טפחים, אבל קבר שאין מסויים במחיצות עשרה טפחים, צריך הכהן להרחיק ממנו ארבע אמות". וכדבריו פסק מרן השו"ע בהלכות אבילות (יו"ד סי' שעא סע' ה) "אסור לקרב בתוך ארבע אמות של מת או של קבר. במה דברים אמורים, שאין הקבר מסויים במחיצות גבוהות י' טפחים, אבל אם הוא מסויים במחיצות גבוהות עשרה טפחים, או בחריץ עמוק עשרה טפחים, אין צריך להרחיק ממנו אלא ארבעה טפחים".

היתר מחיצות סביב הקבר - מצד אחד או מכל צדדי הקבר

ה. מרן השו"ע סתם ולא פירש מה טיבן של "המחיצות הגבוהות עשרה טפחים", שהימצאותן סמוך לקבר המת מתירה לעמוד בתוך ארבע אמותיו, וצ"ע האם צריך ארבע מחיצות שיקיפו את הקבר מכל צדדיו, או שגם מחיצה אחת המבדילה בין הקבר לעומדים בסמוך לו, מתירה לעמוד בתוך ארבע אמותיו של הקבר.

הפוסקים נחלקו בדין זה.

הגר"ש ואזנר נקט בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן ריג) שיש להחמיר ולהצריך מחיצה בכל ארבעת צדדי הקבר, כפשטות משמעות סתימת דברי השו"ע: "מה שנשאלתי אם די במחיצה מצד אחד להיכר או צריך הכרת מחיצה של עשרה טפחים בכל הצדדים, נלענ"ד דצריך בכל הצדדים כפשטות השו"ע".

אולם בשו"ת מלמד להועיל (סימן קלד) כתב כי די במחיצה אחת: "באמת לישנא דתלמודא במסכת סוטה (מד, א) דמסיימי מחיצתא, משמע דהקבר צריך להיות מוקף מחיצות מכל צד, וכן משמע מפרש"י שם. מכל מקום יש לומר דסגי אם מחיצה מפסקת בין המת ובין האדם, דהא קאמר התם תחילה (מג, ב) מת תופס ד' אמות לקריאת שמע, ואחר כך אמר מת תופס ד' אמות לטומאה. וכי היכי דבקריאת שמע סגי במחיצה מפסקת, כדאיתא בסי' שס"ז, כן לענין טומאה די במחיצה מפסקת. אמנם כיון שיש סברא לכאן ולכאן, נ"ל להכריע במילתא דאינו אסור אלא מדרבנן, ע"פ דברי רש"י בריש העמוד שם ד"ה מת תופס וכו'. ויש לחוש שמא יפשוט ידו ויאהיל ולא אדעתיה, עכ"ל. אם כן, אם המחיצה עשויה באופן דאין לחוש שיפשוט ידו ויאהיל, כגון שהיא רחוקה קצת או גבוהה, בענין שאפילו יפשוט ידו לא יאהיל על הקבר, יש להתיר. ועל כן יש לתקן באופן הזה, ושפיר דמי".

וכן הביא להלכה בספר טהרת כהנים (סי' שעא ס"ק עא) בשם הגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ שאין צורך שהקבר יהיה מוקף במחיצות מכל צדדיו, אלא די במחיצה בינו לבין הקבר.

כניסת כהנים לבית קברות

ו. מחמת האיסור להימצא בתוך ארבע אמותיו של הקבר, כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב יו"ד סימן תקסז) שהיה מן הראוי שכהנים לא יכנסו כלל לתחומי בית הקברות: "מצוי בבית קברות מתים שאין להם עוד אפילו מצבה, ונכנס לתוך ארבע אמותיו, ומה לו לכהן בבית הקברות, רק סחור סחור אמרינן לנזירא, לכרמא לא תקרב (שבת יג א). וגם כאן ראוי לגדור שלא יכנס לבית הקברות בין המתים כלל. ואם רצונו לכבד המת, הלוא יכול להסביר שהוא כהן ולא נכנס לבית עולם כלל. וכבר נהגו בהרבה מקומות שאם כהן מת, קוברים אותו בקצה בית הקברות, שהקרובים יוכלו לבקר אותו, אבל בשבילים תוך בית הקברות, עלולים להיכשל באיסור חמור דטומאת מת, או על כל פנים תוך ד' אמות שחז"ל גזרו עלה. ובטומאת כהנים הזהירה תורה מאד, אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים. ולכן משבח אני הכהנים שאינם משתתפים בכלל בהלוויה לבית הקברות, שעלולים לפגוע בלא ידיעה או עלולים להיכשל בטומאת אוהל. וכן שמעתי מכמה גדולים כהנים שנוהרו לא לילך כלל לבית הקברות בין המתים, אפילו סמוך. וכשם שאחרים מקבלים שכר על השתתפות בהלוויה כך הם יקבלו על הפרישה, שניצולים או מצילים אחרים שעלולים ללמוד מהם ממכשול, ועל כל פנים יזהרו מאד לא לדרוך בשטח קבורה".

והנה הרמב"ם בהמשך דבריו המובאים לעיל [אות ד] "וכל כהן שנכנס לתוך ארבע אמות מכין אותו מכת מרדות", כתב: "אם נכנס לבית הקברות, לוקה מן התורה". ומפשטות לשונו היה מקום לדייק שיש איסור להיכנס לכל תחומי בית הקברות, אפילו אם לא נמצא בסמוך לקברים.

אולם כבר ביאר הרדב"ז (הלכות אבל פ"ג הי"ג) את דברי הרמב"ם: "דאיירי שאין שם דרך להיכנס אלא על הקברות, אבל אם יש שם דרך להיכנס ולא יאהיל על הקבר ממש, אינו לוקה מהתורה. ואם עבר בתוך ארבע אמות לקבר מכין אותו מכת מרדות, ואם חוץ לארבע אמות לא נטמא". הרמב"ם אסר להיכנס לבית הקברות, רק אם בכניסה חייב ללכת על הקברים. אבל כאשר בבית הקברות סלולה דרך, או יש שבילים בין הקברים, ואין הכרח ללכת על הקברים או להאהיל עליהם, אין כל איסור בעצם הכניסה לבית הקברות.

וכפי שהשיב הציץ אליעזר (ח"ד סימן טו) לראשון לציון הרב עוזיאל, שרצה לדייק מדברי הרמב"ם שאסור לכהן להיכנס לבית קברות: "זה שמזכיר הרמב"ם בהלכות אבל ובפ"ה מהלכות נזירות חיוב מלקות לכהן או נזיר שנכנס לבית הקברות, ברור הדבר שכוונתו באופן שנכנס והלך על הקברות. אלא הרמב"ם לישנא דגמרא נקט, שנקטה גם כן בכל דוכתא בלשון זה. ונראה דהיינו מפני שהרי בית קברות שבזמן התלמוד היה נעשה באופן של קבורה בכוכים בתוך מערות, והמערה שקבורים בה יותר מג' מתים כבר נקרא בית קברות, עיין במשנה בבא בתרא (ק, ב) וברשב"ם (ד"ה לעשות), שכותב דהם לא היו רגילים להיקבר אחד אחד בפני עצמו, אלא כל בני משפחה נקברים במערה אחת כל אחד בכוח בפני עצמו. ואם כן כל שהולך על גבי המערה, נקרא הולך על בית הקברות, והיינו על הקברים ממש".

ומסיים הציץ אליעזר: "מתוך עיוני בדברי הש"ס והפוסקים בענין זה, נראה לענ"ד דהדבר פשוט כביעתא בכותחא שכל ענין איסור כניסה של כהן בבית הקברות הוא משום **עצם הקבר**, ומן התורה אין אסור לכהן אלא כשהולך על הקברות, אבל **עצם שטח בית הקברות כשלעצמו אינו מטמא**, ולא מעלה ולא מוריד כלל לענין טומאה מה שהוקצה המקום לבית קברות. ועצם שטח המקום שהוקצה לקברות אינו גורם כלל וכלל איסור לכהן מלהיכנס לתוכו כל שהוא מרוחק בוודאות מן הקברות ארבע אמות. ומכל הלין מתברר לפענ"ד בבירור, דכל שמצב רגלי הכהנים מרוחקים בוודאות ממקום קבר, אין שום איסור להם מלעמוד בשטח הקרקע שהוקצה לבית הקברות".

וכבר קדם לו המהרש"ם (ח"ד סימן מ) בתשובתו לקהילות שנהגו להעמיד חופת יתום בבית קברות כסגולה לרפואה מתחלואי ילדים, שאין כל איסור בעצם הכניסה לבית הקברות: "יש להקל בנידון דידן להשקיט צערן של המון המאמינים בזה, ובפרט מכח איסור טומאה לכהן ודאי דליכא בזה".

כניסת לבית קברות המוקף בחומה

ז. בשו"ת דודאי שדה (סימן סז) נשאל האם כשבית הקברות מוקף בחומה, יש לאסור את הכניסה לכל שטח בית הקברות, היות והחומה מחשיבה את כל המקום כרשות אחת וכ"א"רבע אמות" הסמוכות לקבר: "על דבר אשר מסופק בית הקברות שהוא מוקף חומה מארבע רוחות ונכנסים לתוכו דרך אוהל, ומקום הקברים הוא בזוית אחת רחוק, ונכנסים לתוכו דרך אוהל, ומקום הקברים הוא בזוית אחת, רחוק מדרך הכניסה יותר מד' אמות, אם מותרים הכהנים להיכנס ולעמוד רחוק מהקברים. או דילמא, כיון שכל הבית הקברות הוא מוקף חומה, נחשב הכל כד' "

אמות ואסור להיכנס שם. ועיקר ספיקו הוא כיון שהוא מוקף מחיצה, אם נדון כל הבית קברות כאילו הוא הכל בתוך ד' אמות".

בתשובתו הביא את דברי הגמרא בברכות (כה, ב) "רבי שמעון בן אלעזר אומר אפילו בית מאה אמה לא יקרא [קריאת שמע] עד שיוציאם [גרף של רעי ועביט של מי גלים] או שיניחם תחת המטה, מאן שמעת ליה דאמר כוליה בית כארבע אמות דמי, רבי שמעון בן אלעזר היא". ולכאורה לדעת רבי שמעון בן אלעזר, שכל שטח הבית נחשב "כארבע אמות", מדוע שלא נחשב את כל שטחו של בית קברות המוקף חומה "כארבע אמות", ובשל כך יהיה אסור להימצא בכל בית הקברות.

אולם למעשה, דחה את הראיה מדברי הגמרא לנדון דידן: "דאפילו לענין לקרות קריאת שמע כנגד צואה שהוא איסור דאורייתא משום והיה מחנך קדוש, ומכל מקום לא קיימא לן כרבי שמעון בן אלעזר דס"ל כל הבית כארבע אמות, כמבואר בשו"ע בהלכות קריאת שמע (או"ח סימן פז סע' ג). ואם כן מכל שכן לענין ארבע אמות של קבר שהוא אסור רק מדרבנן, ודאי לא סבירא לן דכל הבית כארבע אמות דמי. ואפילו לרבי שמעון בריש מסכת ברכות שם דס"ל כל הבית כארבע אמות דמי, יש לומר דהיינו רק בית שהוא מקורה, דפשיטא דגם לענין מת אם הוא במקום מקורה כל האהל טמא, אפילו גדול, דהא מאהיל. משא"כ במחיצות בעלמא שאין כאן אהל כלל, גם רבי שמעון בן אלעזר מודה דלא נחשב כל המקום כארבע אמות".

לסיכום: בשו"ע נפסק שאסור לכהן להימצא בתוך ארבע אמות של קבר שאינו מוקף במחיצות בגובה עשרה טפחים, מחשש שמא יאהיל על המת. ומחמת הלכה זו כתב בשו"ת תשובות והנהגות שהיה מן הראוי לגדור שהכהנים לא יכנסו לבית הקברות. אולם למעשה, לדעת המהרש"ם והציץ אליעזר, אין איסור לכהנים בעצם הכניסה לבית הקברות, ואין כל מניעה אם יכנסו לבית הקברות, ובלבד שיזהרו מלהימצא בתחום ארבע האמות הסמוכות לקבר.

בקובץ הפרדס (שנה כו חוברת ב סימן י) הובאו דברי רבי יוסף אליהו הענקין, שציין שלושה נימוקים להתיר את עצם כניסתם של הכהנים לבית הקברות שלא בסמוך לקברים, היות ואין חשש שהכהן ישכח או יטעה ויתקרב סמוך לקבר:

[א] גזירה לגזירה - האיסור להימצא בתחום ארבע האמות בסמוך לקבר הוא גזירת חכמים, וכידוע אין גוזרים גזירה לגזירה.

[ב] הכהנים הם במעמד רבים - ואם יתקרבו סמוך לקברים, מן הסתם יזהירו אותם.

[ג] כהנים זריזים הם - כדברי הגמרא במסכת שבת (קיד, ב).

לאור זאת, אין איסור לכהנים בעצם הכניסה לבית הקברות.

ברם כאמור לעיל, בשעת כניסתם לבית הקברות, עליהם להקפיד שלא להימצא בתחום ארבע האמות הסמוכות לקבר, אלא אם כן הקבר מוקף במחיצה, המסירה את החשש לאהלה על הקבר. ולדעת הגר"ש ואזנר, הקבר צריך להיות מוקף במחיצות מכל ארבע צדדיו. אך לדעת המלמד להועיל, הגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ, די במחיצה אחת המבדילה בין הקבר והעומדים בסמוך אליו, ומונעת מהם מלאהיל על הקבר.

ענף ב – דיני מחיצות והמסתעף לחציצה בפני הטומאה

עתה יש לברר מהי ה"מחיצה" המסירה מהכהן את האיסור להימצא בסמוך לקברים, ומאפשרת לו להיכנס לבית הקברות בהיתר - האם יש צורך בגדר החוצצת ומפסיקה בין הכהן לקבר, ומונעת את האפשרות לאהיל על הקבר או כל "מחיצה בעלמא" שיש בה "היכר", שיגרום לכהן להיזכר באיסור להיטמא למת, ולהימנע מעמידה בסמוך לקבר. [בהקשר זה יש לציין כי בבית החיים שבו טמונים אדמור"י חב"ד בקראון הייטס, נכנסים כהנים כשהם בתוך "ארגז נייד" המקיף אותם במחיצות מכל הצדדים].

גדר מעמודי ברזל • שרשת המתוחה בין עמודים • מחיצה ניידת

ח. בשאלה זו דן הציץ אליעזר (חלק טו סימן מב) "אודות בית החיים דזכרון מאיר בבני ברק, שיש בשני הצדדים שביל לבני אדם לעבור, ועד לפני זמן קצר היה הפסק של ד' אמות בין השביל לקברים, והיה אפשרות לכהנים להיכנס ולהשתטח על יד הקברים [ובפרט על קברי הצדיקים לבית ויזניץ], וכעת נתרבו הקברים עד שלא נשאר ד' אמות בין הקברים לשביל, וכדי שיוכלו הכהנים להיכנס ולעמוד על השביל מול הציונים הקדושים, הניחה הנהלת בית החיים מחסומים מברזל העשויים מוטות מוטות המחבורים במסגרת. ואמנם גובה המחסום י' טפחים, אבל בין מוט למוט יש רווח יותר מטפח, נוסף לזה המחסום הוא נייד דאינו מחובר לקרקע ואפשר להעבירו בקלות". ונשאלה השאלה, האם מחיצות אלו מתירות לכהן להיכנס לבית הקברות בשביל זה.

וצדדי הספק: "אם טעם המחיצה הוא משום היכרא, כדכותב הרא"ש בהלכות טומאה, ומובא בבית יוסף (יו"ד סי' שעא), אזי אין חשש ושפיר מהני בנדון דידן, אפילו אם אפשר להזיז המחיצה בקלות, וגם כן לא איכפת לן אפילו אם יש בה יותר מפותח טפח. אבל אם נאמר דהטעם דמותר בגדר עשרה טפחים הוא משום

דחוצץ לפני המת, אם כן אם יש פותח טפח בגדר הלא הטומאה יוצאת ומה מועיל הגדר, וגם אפשר בקלות להכניס היד בתוכו. וגם בנדון דין המחיצה נעשית מברזל שמקבלת טומאה, ואם כן אפילו לא היה פותח טפח גם כן היה אסור, דאינו חוצץ".

הציץ אליעזר נקט שגדר המחיצה הוא להיכר בעלמא, ולכן גם מחיצה שיש בה פותח טפח ואף שאינה קבועה, משמשת כמחיצה לטומאה: "לענ"ד ברור הדבר דהשו"ע נקיט ליה לטעמא דבעינן הרחקת ד' אמות מהקבר דהוא משום היכרא כדי שלא יבוא להאחיל [שרק זאת היה החששא, כדכותב רש"י בסוטה דף מ"ד ע"א], וזה דמהני מחיצה הוא לא משום דחוצץ לפני המת, דלא צרכינן לכך, אלא משום דעל ידי כך איכא היכרא, ולכן לא גזרו רבנן בכהאי גוונא לשמא יפשוט ידו ויאחיל. ומכיון שכן ודאי דלא איכפת לנו אפילו אם המחיצה נעשית מברזל שמקבל טומאה, גם לא אם יש בה יותר מפותח טפח, וגם לא מה שהוא נייד ואפשר להעבירה ממקום למקום. דכאמור, מכיון שהצרכת המחיצה בכאן הוא רק משום היכרא, אם כן לא בעינן בזה תנאי מחיצה שמצרכינן כדי לחוץ מפני הטומאה. ורק אם ליכא עליה שם מחיצה אזי לא מיחשב היכרא. אלא מספיק בסתם מחיצה גבוה או עמוקה עשרה טפחים אשר שם מחיצה עליה, בהיות דעל ידי כך איכא היכרא, ורק אם ליכא עליה שם מחיצה אזי לא מיחשב היכרא".

וכדבריו פסק רבי גבריאל צינגער, מחבר ספרי נטעי גבריאל (הערות וביאורים פרשת לך לך תשס"ה) "רשאים הכהנים להיכנס לבית קברות על ידי מחיצה ניידת שמקיפה מארבע צדדי ומחזיקה בידי בכל אורך הדרך, דהנה קיימא לן בהלכות שבת סי' שס"ב ושו"ע הרב סי"א וסי"ג דמהני מחיצה העשויה מבני אדם שעומדים זה אצל זה בפחות מג' טפחים, ואפילו כשהם מהלכים [יבואר להלן אות י]. והנה הגמרא בסוכה דף י"ח ודף כ"א מדמה דיני מחיצות טומאה לדין מחיצת שבת וסוכה, ואם כן מהני מחיצה ניידת להפסיק בין הטומאה, וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סימן מ"ב. ועל כן נראה דלא בעינן שיהא בזה כל תנאי מחיצה אשר בעינן לגבי חציצה מטומאה".

כניסה לבית קברות ברכב

ט. לאור האמור לעיל, יש להתיר לכהנים להיכנס לבית הקברות, כאשר הם נוסעים במכונית.

הראשון שנשאל בשאלה זו היה החשב סופר (סימן יז) ובדברי תשובתו, צידד להתיר על פי מש"כ התוספות במסכת עירובין (לא, א ד"ה היכי) להתיר להיכנס לבית הקברות בתוך שידה תיבה ומגדל "דאפילו לרבנן דס"ל דאהל זרוק [אהל

המטלטל ממקום למקום] לאו שמיה אהל ואינו חוצץ מפני הטומאה. מכל מקום כל היכא דלא בעי אלא הרחקה, סגי בשידה תיבה ומגדל, משום דאין לך הרחקה גדולה מזו". במסכת עירובין נחלקו בסוגיא האם "אהל זרוק" חוצץ בפני הטומאה, או לא. וחדשו התוספות, שגם לדעת חכמים שאהל זרוק אינו חוצץ בפני הטומאה, אולם במקום שהאיסור להיטמא הוא רק גזירה משום הרחקה שלא יבוא להאחיל על הקבר, מותר להיכנס להיכנס לבית הקברות בתוך שידה תיבה ומגדל, היות ואין חשש שיבוא להאחיל. ולפי זה רצה החשב סופר לחדש, כי כניסה לבית הקברות במכונית, דינה ככניסה בתוך שידה תיבה ומגדל. אולם למעשה, חילק החשב סופר "דדווקא שידה תיבה ומגדל שאין פתחם נוח להיכנס ולצאת, אין מקום לחשוש שיוציא ידו ויאחיל. משא"כ מכונית שפתחה נוחה ליכנס ולצאת, וחוששים שיוציא ידו ויאחיל על הקבר, יש מקום לאסור לשהות במכונית הסמוכה לקברים".

ברם בשו"ת באר משה (ח"ד סימן צד) דחה את דברי החשב סופר: "דהלא כל ההולכים בבית הקברות בַּשְּׁבִיל שֶׁבִּין ב' שורות הקברים הולכים רגלי ואינם נשארים במכונית, ואם כן זה עצמו שהוא הכהן נשאר במכונית הוי היכרא והרחקה שלא יצא ולא יוציא ראשו מהמכונית, ואין מקום לחוש".

מחיצת בעלי חיים ובני אדם

י. בסוגיות הגמרא ובדברי הפוסקים נתבררו דיני "מחיצה" שנוצרה על ידי בעלי חיים, או בני אדם העומדים בסמוך זה לזה, בנושאים הבאים:

• **סוכה** - במסכת סוכה (כג, א) "תניא עשאה לבהמה דופן לסוכה, רבי מאיר פוסל ורבי יהודה מכשיר", ועל פי הכלל האמור בדברי הגמרא בעירובין (מו, ב) "רבי יהודה ורבי מאיר, הלכה כרבי יהודה", נפסק בשו"ע בהלכות סוכה (או"ח סי' תרל סע' יא) "עושים מחיצה מבעלי חיים, שיקשור שם בהמה לדופן". וכתב המשנה ברורה (ס"ק נג) "שיקשור שם כדי שלא תוכל לברוח".

• **שבת** - במשנה במסכת עירובין (פ"א מ"ז) אמרו: "בכל עושין לחיין [לחי - לוח עץ העומד בצד הכניסה, ומשתמשים בו לצורך עשיית מחיצה לעירוב] אפילו בדבר שיש בו רוח חיים". וכתב הרמב"ם (הלכות שבת פט"ז הכ"א) "בכל עושים מחיצה, בין בכלים, בין באוכלים, בין באדם, אפילו בבהמה ושאר מיני חיה ועוף, והוא שיהיו כפותים כדי שלא ינודו". וכתב הרב המגיד (שם) "וטעמא כדי שלא ינודו, ובעינן מחיצה יכולה לעמוד ועומדת, ומהסוגיא בפרק הישן (סוכה שם) הוציא זה".

אמנם במחיצה של בני אדם, נאמרו שני תנאים להכשר המחיצה, כמבואר בדברי הרמב"ם (שם הלכה כג) "מותר לעשות מחיצה של בני אדם בשבת, שיעמוד זה בצד זה [א] ובלבד שלא ידעו אלו העומדים, שבשביל לעשותם מחיצה העמידם. [ב] ולא יעמיד אותם אדם שהוא רוצה להשתמש במחיצה זו, אלא יעמיד אותן אחר שלא לדעתו".

מקור הלכה זו בסיפור המובא בגמרא (מג, ב) "נחמיה בריה דרב חנילאי משכתייה שמעתא ונפק חוץ לתחום [מאחר והיה טרוד בתלמודו, לא שם אל לבו שיצא מחוץ לתחום שבת]. אמר ליה רב חסדא לרב נחמן, נחמיה תלמידך שרוי בצער [מכיון שיצא חוץ לתחום בשוגג, ועתה אינו רשאי להלך אלא בארבע אמותיו בלבד]. אמר לו, עשה לו מחיצה של בני אדם ויכנס". כלומר, רב חסדא הציע להתיר לנחמיה בריה דרב חנילאי לשוב למקומו, על ידי שיעמדו בני אדם שהניחו עירובי תחומין זה לצד זה כמחיצה ממקומו ועד לתחום, וכך יוכל להיכנס לתוך התחום. ובהמשך הסוגיא (שם מד, ב) אמרו כי ההיתר של מחיצת בני אדם הוא רק כשעשו את המחיצה "שלא מדעת", דהיינו שאין האדם יודע שהעמידוהו לצורך המחיצה.

וטעם הצורך שלא ידעו שהועמדו למחיצה מפורש ברש"י שם: "דמשום עשיית אהל ליכא למימר, דאין דרך בנין בכך". ובשו"ע הרב (סי' שסב סע' יג) הוסיף: "שהרי האדם הוא בן דעת ועומד לדעת עצמו, מה שאין כן בהמה שהיא כעץ בעלמא והעמדתה למחיצה דומה לבנין. והבית יוסף (או"ח סי' שסב סע' ה) הביא טעם אחר בשם הרשב"א "שאפילו אחד מהם יודע אסור כדי שלא יבואו לזלזל בשבת".

וכן נפסק להלכה בשו"ע בהלכות עירובין (או"ח סי' שסב סע' ה) "בכל עושים מחיצה, בכלים, ואפילו בבעלי חיים ובלבד שיהיו כפותים, ואפילו באנשים שעומדים זה אצל זה בפחות מג' טפחים, ואפילו כשהם מהלכים חשובים מחיצה וביניהם רשות היחיד, והוא שלא ידעו שהועמדו לשם מחיצה, ואפילו אחד מהם יודע אסור. ואפילו אם לא הודיעם שעושה מחיצות עתה, אם קרוב הדבר שידעו, כגון שעשה מהם מחיצה פעם אחת, לא יעשה מהם מחיצה עוד". וכתב המשנה ברורה (ס"ק לט) "אף דבמחיצה כזו אין בה משום בנין בשבת, מכל מקום אסור כשידעו כדי שלא יבואו לזלזל באיסור שבת".

ובערוך השולחן (סע' יח) כתב טעם נוסף: "דכשבעלי המחיצה ידעו מזה, בודאי יעמדו ממש בשוה זה אצל זה ויזהרו שלא לנדנד את עצמם, והוה דמיון למחיצה, ואסור. אבל כשהם אינם יודעים, המה הולכים או עומדים לתומם כדרך בני אדם, ולא מינכרא מחיצתא כלל, ומותר".

ובהמשך (שם סע' ז) כתב מרן השו"ע: "יש מי שאומר, שלא יעמיד אותם אדם שהוא רוצה להשתמש במחיצה זו, אלא יעמיד אותם אחר שלא לדעתו". וביאר המשנה ברורה (ס"ק מב) "שכשם שצריך שלא ידעו האנשים שמעמידים אותם למחיצה כך צריך שלא ידע האיש שמעמידים בשבילו בשעה שמעמידים אותם אבל לאחר שכבר הועמדו לכו"ע לא איכפת כלל במה שידע". והרמ"א כתב: "ואין לעשות מחיצה של בני אדם רק בשעת הצורך ובשעת הדחק".

נמצאנו למדים כי מחיצה מבעלי חיים ומבני אדם, נחשבת כמחיצה בדיני סוכה ועירובין. אלא שבעלי חיים, התנאי הוא שבעלי החיים יהיו כפותים, כדי שלא ינודו. ואילו בבני אדם, אין כל מניעה שיהלכו, אבל יש תנאים אחרים: [א] שהעומדים לא ידעו שהועמדו לשם מחיצה. [ב] שלא יעמיד אותם אדם שהוא רוצה להשתמש במחיצה זו, אלא יעמיד אותם אחר שלא לדעתו.

• **אמירת קריאת שמע** - המשנה ברורה בהלכות עירובין (שם ס"ק לח) כתב, כי מחיצת בני אדם "הוי הפסק לענין לדבר דברי תורה נגד מקום שאינו נקי". ובשער הציון (שם ס"ק כא) הוסיף: "ופשוט דבזה מועיל אפילו ידעו שהעמידם לשם מחיצה". בני אדם העומדים סמוך זה לזה, נחשבים כמחיצה המאפשרת לומר דברי תורה במקום שאינו נקי, ואפילו אם יודעים שהועמדו שם לשם מחיצה. שכן תנאי זה ההכרחי לכשרותה של המחיצה בשבת, נובע מהחשש הם שהעמדת המחיצה דומה למלאכת בונה בשבת וכן שהדבר עלול לגרום לזלזול - אשר כמובן אינם שייכים בנדון אמירת דברי תורה במקומות המטונפים.

על סמך דברים אלו פסק הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן פו) להתיר אמירת קדיש בשעת הספד ברחוב סמוך למקום מטונף, כאשר מחיצה של בני אדם מפסיקה בין אומר הקדיש למקום הטינופת: "עובדא הוה בשעת הספד ברחוב כנהוג, והמקום היה מטונף לענין עניית אמן ויהא שמיה רבא. ואמרתי דהאנשים העומדים סביב המקום המטונף, מפסיקים וחוצצים לגבי הפנימיים, שיוכלו לענות אמן ויהא שמיה רבא. ויעויין בשו"ע (סימן שסב) במחיצה לענין שבת, שבאנשים העומדים זה אצל זה בפחות מג' טפחים, ואפילו כשהם מהלכים, חשובים מחיצה וביניהם רשות היחיד, והוא שלא ידעו שהעמידו לשם מחיצה. ויעויין שם במשנ"ב (ס"ק לח) שכתב, והוא הדין דמחיצה הוי הפסק לענין לדבר דברי תורה נגד מקום שאינו נקי. ובשער הציון (שם ס"ק כא) כתב על זה, ופשוט דבזה מועיל אפילו ידעו שהעמידם לשם מחיצה, וכן הוא בחיי אדם (כלל מח סעיף ג)".

• **ישיבה בשעת ההקפות בשמחת תורה** – במסכת קידושין (לג, ב) מוזכר חיוב העמידה בפני ס"ת, בסוגיא העוסקת בהלכות החיוב בכבוד רבו: "איבעיא להו מהו לעמוד מפני ספר תורה, ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי קל וחומר, מפני לומדיה עומדים מפניה לא כל שכן". ודין זה נפסק בשו"ע בהלכות ספר תורה (יו"ד סי' רפב סע' ב) "כל הרואה ספר תורה כשהוא מהלך חייב לעמוד מפניו, ויהיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שהוא מהלך בו כשיגיענו למקומו, או עד שיתכסה מעיניהם, ואחר כך יהיו מותרין לישב". ולפי זה, לכאורה בזמן ההקפות והריקודים ה"ספר תורה מהלך", ושוב חלה החובה על כולם לעמוד בפניו עד שיחזירו את כל הספרים להיכל. אך פוק חזי מאי עמא דבר, והעולם לא מקפידים בזה, וכמובן יש בזה טירחה גדולה, שהרי לפעמים אורכות ההקפות זמן רב, וצריך ביאור על מה סמכו.

ובספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כד הערה קיח) לימד זכות למקילים לשבת "בשעת הדחק ובמקום הצורך", בשעת הריקודים [ולא בהקפות], על פי המבואר בשו"ע הנ"ל (או"ח סי' שסב סע' ה) שעושים מחיצה [לענין רשויות שבת ועירובין] "ואפילו באנשים שעומדים זה אצל זה בפחות מג' טפחים, ואפילו כשהם מהלכים, חשובים מחיצה וביניהם רשות היחיד, והוא שלא ידעו שהועמדו לשם מחיצה". ונמצא שלפי זה, הרוקדים הם מחיצה בפני הספר תורה, ולכן ראוי לשבת בשעת הריקודים, מפני שהוא נמצא ב"רשות" אחרת.

מחיצת בני אדם בבית עלמין • כניסת כהנים לאהל הקדוש

יא. ממוצא הדברים שנתבארו לעיל, נראה כי לפנינו "מחיצה" נוספת המסירה מהכהן את האיסור להימצא בסמוך לקברים – בני אדם שאין ביניהם מרחק יותר מג' טפחים, המהווים בגופם מחיצה, אשר תאפשר לכהן להיכנס לבית הקברות בהיתר ולשהות בתחום ארבע האמות של הקבר.

ואמנם קיבלתי מידידי רבי משה באגאמילסקי, ראש ישיבת תומכי תמימים בקראון הייטס, ניו יורק, מכתב שנשלח בחודש כסלו תשס"א, בנדון כניסת כהנים לאהל הק', בהסתמך על היתר מחיצת בני אדם: "הנה מהא דהתקין כ"ק אדמו"ר לעשות מחיצה בתוך האהל סביבות הקבר, והאהל הוא בתוך בית החיים, וצריכים לעבור קברים אחרים להגיעו, מוכח שרצונו היה לתת לכהנים האפשרות להשתטח על הציון, ולא שיצטרכו לעמוד מחוץ לגדר המקיף את כל בית החיים. ובהיות שעצתו בנוגע לאוטו סגור [והיינו שהכהנים יכנסו לתוך בית החיים ברכב סגור, עד למקום האהל בו טמון האדמו"ר הריי"צ, שיש לו דין אהל זרוק החוצץ מפני הטומאה] לא היתה תמיד באפשרות, כבר מפורסם שיותר מארבעים שנה נהגו

הכהנים שהלכו מגדר בית החיים עד האוהל בתוך מחיצה הנעשית מבני אדם. והיתר זה מיוסד על הא דמבואר בשו"ע הרב (סי' שסב סעי' יג) דמותר לטלטל ברשות הרבים אם הולך בתוך מחיצה של בני אדם המקיפים אותו והולכים ביחד עמו. וכמו כן בנדון דידן, נחשב הכהן כאילו הוא ברשות אחר מסובב במחיצה. ובמשנה ברורה על אתר כתב, שהוא הדין דמחיצה כזו היא הפסק לענין לדבר דברי תורה נגד מקום שאינו נקי. ובשער הציון כתב, ופשוט דבזה מועיל אפילו ידעו שהעמידם לשם מחיצה, עכ"ל. ועל אחת כמה וכמה בבית החיים, דכל ענין המחיצה הוא משום היכר דלא יבוא להאחיל, בטח מועיל מחיצת בני אדם אף כשמהלכים".

יחד עם זאת, הרב באגאמילסקי מציין, כי לאחר הסתלקות כ"ק אדמו"ר בג' תמוז, המצב השתנה, שכן עד אז הכניסה לבית החיים היתה על פי רוב במועדים מסויימים בשנה שבהם ביקרו בבית הקברות אנשים רבים, שיצרו מחיצה סביב הקבר, אולם כיום מבקרים רבים בבית החיים מידי יום ביומו, בכל שעות היום והלילה, ולכן העצה להסתמך על מחיצת בני אדם אינה מצויה תמיד, ובשל כך נמצא פתרון אחר להתיר לכהנים להיכנס לבית החיים: "עד ג' תמוז לא היו באים לאהל רק בשעות היום [דהבית החיים היה פתוח רק משעה שמונה בבוקר ועד חמש בערב], ועל פי רוב הלכות רק בעיתים קבועות, כגון י' שבט, ערב ראש השנה ועוד, ובהיות שאז באו הרבה אנשים וכהנים ביניהם, היה בקל לסדר מחיצה מבני אדם. ואחר ג' תמוז נשתנה המצב, באים לאהל במשך כל שעות היום והלילה, ולא רק קבוצות ביחד אלא גם הרבה יחידים, ופעמים רבות נתהווה לכהנים בעיה איך להגיע לאהל, בהיות שלא נמצא שם בני אדם שיעשו מחיצה עבורו. אז פנו האחראים על המקום לרבנים מובהקים, ועל פי הסכמתם עשו ארגז שדפנותיו הם למעלה מעשרה טפחים, והכהן נכנס לתוכו ומקיפו מכל ד' רוחותיו, ונושאו בפחות מג' טפחים על הקרקע עד שמגיע לאהל".

והוא מסיים: "ואדרבה, לענ"ד הארגז הנ"ל הוא יותר טוב מתיקון מחיצת בני אדם שהיה עד עתה. והטעם הוא, כי בסימן שס"ב סעי' י"ז פסק אדמו"ר הזקן כהרמ"א (שם סעי' ז) דאין לעשות מחיצת בני אדם אלא בשעת הצורך ובשעת הדחק. וטעם הדבר הוא, דמועיל מחיצת בני אדם רק כשהם עומדים בסמיכות זה לזה בפחות מג' טפחים כמבואר (שם סעי' יב), ובמחיצת בני אדם כשאינם הרבה, יש לחוש שיתפרדו ויהיה ביניהם רווח יותר מג' טפחים. והנה בארגז לא משכחת לה כלל בעיה זו, משא"כ במחיצת בני אדם המסבבים הכהן יכול להיות שיהיה ביניהם הרבה יותר מג' טפחים ואז אינה מחיצה כשרה, וממילא מחיצת בני אדם היא רק בשעת הדחק, ומחיצת ארגז היא לכתחילה".

ומכל מקום, גם כשנמצאים בתחום של ארבע האמות הק' בהסתמך על מחיצת בני אדם, יש לשים לב לא לגעת בבני אדם הנוגעים זה בזה ואחד מהם מאהיל על הד' אמות הק', כמבואר בספר כל בו על הלכות אבלות (כבוד המת סע' יח) "המון אנשים שעומדים צופים ונוגעים זה בזה אפילו עד מאה, נחשב כאהל אחד, ואפילו חוץ לד' אמות אין לכהן להיכנס ביניהם, מכל מקום כיון שנוגעים זה בזה נעשו כבגד אחד שמביאים את הטומאה על עצמו. על כן יש להזהר בלוויות גדולות שהולכים עם רב המונים, ולפעמים במקום צר, ובפרט בעת ההספד שעומדים צופים ועמהם כהנים בערבוביא".

...

סוף דבר:

• אפרם של קדושי השואה הי"ד אינו מטמא באוהל, ולכן אין איסור לכהנים לאהיל או להימצא תחת קורת גג אחת [אהל] עם האפר.

• מעיקר הדין מותר לכהנים להיכנס למוזיאונים בהם מוצג סבון שנעשה משומן אדם, אולם ראוי להחמיר שלא להיכנס למקומות הנ"ל, ובפרט כשאין לזה צורך גדול.

• לדעת המהרש"ם והציץ אליעזר, אין איסור לכהנים בעצם הכניסה לבית הקברות, ואין כל מניעה אם יכנסו לבית הקברות ויזהרו מלהימצא בתחום ארבע האמות הסמוכות לקבר.

• ואם הקבר מוקף במחיצה, מותר להימצא גם בתחום ארבע האמות הסמוכות לקבר. ולדעת הגר"ש ואונר, הקבר צריך להיות מוקף במחיצות מכל ארבע צדדיו. אך לדעת המלמד להועיל, הגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ, די במחיצה אחת המבדילה בין הקבר והעומדים בסמוך אליו, ומונעת מהם מלאהיל על הקבר.

• לאור האמור, אין איסור לכהנים להיכנס לביקור במחנות ההשמדה, אולם עליהם להיזהר שלא להימצא בתחום ארבע האמות הסמוכות לקבר, אלא אם כן הקבר מוקף במחיצה אחת המבדילה בין הקבר והעומדים בסמוך אליו.

• ומאחר והגדר ה"מחיצה" הוא מדין "היכר", שהכהן לא יאהיל ויטמא לקבר, לפיכך במקומות שיש במחנות ההשמדה גדר סביב הקברים, ואפילו גדר ניידת העשויה ממוטות ברזל שיש ביניהם יותר מטפח, וכן במקומות שיש שרשרות ברזל בין עמודים [כמקובל במוזיאונים רבים] - מותר לכהנים להימצא מאחורי גדרות אלו, ואפילו בתוך ארבעת אמות הקבר.

- כמו כן אין איסור לנסוע ברכב, בתוך תחום ארבע האמות הסמוכות לקברים.
- ועוד נתבאר כי גם "מחיצה" שנוצרה מבני אדם שאין ביניהם מרחק יותר מג' טפחים, מאפשרת לכהן להיכנס לבית הקברות ולשהות בתחום ארבע האמות של הקבר. ברם ההסתמכות על היתר זה היא רק "במקום צורך ובשעת הדחק".
- כאשר נמצאים בתחום ארבע האמות של הקבר בהסתמך על מחיצת בני אדם, יש לשים לב לא לגעת בבני אדם הנוגעים זה בזה ואחד מהם מאהיל על המת, ועל ידי זה להתחבר לטומאה.

"הֲרִינֵנו גוֹיִם עִמּוֹ כִּי דָם עֲבָדֵינוּ יִקּוּם וְנִקָּם יֵשִׁיב לְצַרְיוֹ וְכִפֵּר אֲדָמָתוֹ עִמּוֹ"
[דברים לב, כג]



בדין קבלת שבת מיד אחרי הדלקת נרות (ב)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב דקהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

בגליון ח (א'סו) עמ' 136-128 כתבתי אודות אשה בירושלים שרוצה להתנות שאינה מקבלת שבת עם הדלקת הנרות, כדי שתוכל לנסוע להתפלל אצל הכותל המערבי.

"במקום הצורך" מועיל תנאי לאשה "שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו"

הבאתי שם מש"כ אדה"ז (ס"ז): "אם התנית תחלה אפילו בלבה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, מועיל לה תנאי זה במקום הצורך, אבל שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי, לפי שי"א שאין תנאי מועיל כלל". ומקורו מה'מגן אברהם' (סק"כ): "נ"ל דאין להתנות כי אם לצורך, מאחר שיש חולקין. דאל"כ תברך תחילה ותתנה". ובשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"י סי' יט אות א) פסק: "י"ל שגם זה להתנות כדי שיוכלו ע"כ למלאות צמאונן הרוחני ועריגתן הנפשי לדוד עד בית אלקים ולשאוב השראה עילאית מיוחדת נקרא ג"כ לצורך כדי שיוכלו להתנות".

לפי ה'פרי מגדים' "מקום הצורך" הוי מה שצריך "בדוחק"

וראיתי עכשיו בספר 'לב השבת' להרב יהודה לייב נחמנסון (סי' יא אות ב) דיצא לדון, מהו גדר "מקום הצורך" שבו מותר לאשה לסמוך על התנאי שאינה

מקבלת שבת בהדלקת הנרות, האם זה אפילו בצורך כלשהו, או שמא הכוונה דוקא לצורך כזה שאי אפשר בלעדיו.

והביא שם (אות ג) דעל מה שכתב ה'מגן אברהם' "כי אם לצורך" כתב ב'פרי מגדים' (א"א שם): "דמדוחק הוא דמותר, לא בענין אחר". ומדבריו עולה, שלא כל "צורך" מתיר לאשה לסמוך על התנאי, אלא דוקא כזה צורך שרק "בדוחק" אפשר בלעדיו.

רוצה להוכיח מדברי אדה"ז שרק כש"אי אפשר בכל אלה" אז "מועיל לה תנאי"

שוב הביא (אות ו-ז) מש"כ אדה"ז (סי"א [בהוספות סוגריים מרובעים]): "נוהגות מקצת הנשים כליל טבילה שהן צריכות לחפוף ראשן וגופן בחמין מבעוד יום בבית המרחץ אצל המקוה ואי אפשר להן להדליק הנרות קודם לכתן לשם . . . [א] יותר טוב שכליל טבילה ידליק הבעל ויברך. [ב] (או תלך בין חפיפה לטבילה לביתה להדליק שם. [ג] וכל שכן אם אפשר שתחוף בביתה שזה יותר טוב. [ד] **ואם אי אפשר בכל אלה** תדליק ותברך קודם לכתה לבית הטבילה ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו, שתנאי זה מועיל במקום הצורך כמו שנתבאר)...".

מדברי אדה"ז אלו "רואים, שההיתר לאשה לסמוך על התנאי ולעשות מלאכה לאחר הדלקת נרות הוא דוקא במקום ש'אי אפשר' להסתדר באופן אחר . . . שבמקרה כזה מתירים לה להדליק קודם החפיפה ולסמוך על התנאי שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו. אם כן משמע, שאילו היתה **אפשרות כלשהי** – אפילו ב'דוחק' – שהבעל ידליק במקומה, או שהיא תחפוף קודם הדלקת הנרות, במקרה כזה היה אסור לה לסמוך על התנאי ולחפוף אחרי הדלקת הנרות. ואם כן מובן שלשיטת אדה"ז הגדר 'מקום הצורך' שבו מותר לאשה לסמוך על התנאי ולא לקבל שבת בהדלקת נרות, הוא דוקא כש'אי אפשר' לה להסתדר באופן אחר – אפילו בדוחק . . . ודלא כהפרי מגדים...".

דחיית הראיה מדברי אדה"ז

אמנם לכאורה דבריו תמוהים, שהרי אדה"ז שם ממשיך מיד לאחר זה: "וכן תעשה כשיש חופה בערב שבת וצריכה לילך לשם ותתאחר שם עד אחר שקיעת החמה . . . אזי תדליק ותברך ותתנה שאינה מקבלת שבת מיד...". ומקורו ב'מגן אברהם' (סקי"א): "כשיש חופה בערב שבת ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה, והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה...". והנה אדה"ז אמנם הוסיף על המקור ש"צריכה לילך לשם [לחופה]", וכוונת אדה"ז בהוספה זו להדגיש מש"כ

לעיל ד"שלא במקום הצורך אין לסמוך על התנאי". אבל בפשטות אין לומר שהשתתפות בחתונה הוי מצב ש"אי אפשר" בלי זה.

ומה שהביא ראייה ממה שכתב אדה"ז "ואם אי אפשר בכל אלה תדליק . . ותתנה שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו", הרי כוונתו לומר רק שמבין כל הפתרונות שיש לאשה זו בליל טבילה, הרי כדאי להשתמש בפתרון [ד] שתתנה שלא מקבלת שבת, רק כשא"א להשתמש בשאר הפתרונות [א-ג]. אבל אין אדה"ז מדבר כאן על הסיבה למה האשה הזאת בכלל מחפשת פתרונות. ולדוגמא בענין הנ"ל, האשה יש לה צורך קצת ("בדוחק") להשתתף בחופה, וע"ז אומרים לה שעדיף שתשתמש בשאר הפתרונות, ולדוגמא שבעלה ידליק את הנרות, ורק ב"אם אי אפשר בכל אלה" תשתמש בפתרון [ד] של התניה שאינה מקבלת שבת. במלים אחרות: "ואם אי אפשר בכל אלה" מוסב על הפתרונות, ולא על הסיבה למה אינה רוצה לקבל שבת מיד עם הדלקת הנרות.

ביאור למה הנסיעה לכותל המערבי לא נחשבת לצורך

והנה ב'הערות וביאורים' שם (עמ' 135) תמהתי על המובא בשם הגרשו"א "דהנסיעה לכותל המערבי לא נחשבת לצורך שיהא מותר לה לעשות תנאי", שדבריו צ"ע דהרי גם "כשיש חופה בערב שבת וצריכה לילך לשם" יכולה להתנות, וא"כ למה יגרע התפילה בכותל המערבי.

וכתב לי הרב בערל גרינוואלד מה שאמר לו מו"ר הגאון ר' גבריאל ציננער שליט"א לתרץ את הנ"ל, שפסק כוותיה ב'נטעי גבריאל' (הדלקת נש"ק פי"ח ס"ט), "שזה מיוסד על המבואר בכללי הפוסקים שדבר שבקביעות אין להקל בטעם 'צורך', וחופה זה רק באקראי". וכנראה שזה כעין הכלל שדבר שבקביעות אינו נחשב דייעבד – הביאו הרמ"א ב'דרכי משה' (יו"ד סי' עו) בשם המהרי"ק: "דאין לחלק בין דייעבד לכתחלה אלא בדבר הבא באקראי".

אמנם באם הפסק הנ"ל מיוסד על כלל זה, אז הרי יש מקום לחלק בין מי שגרה בירושלים, שאצלה ההליכה לכותל לאחר הדלקת הנרות יכול ליהפך לענין של קביעות, לבין מי שהגיעה מחו"ל, ורוצה להתפלל בכותל, וכבסיפור עליו נסובה השאלה.



לקדש בין שש לשבע בסוף הצום

הנ"ל

ב'שיחת השבוע' (גליון 1406) כותב הרי"ש גינזבורג: "גם הנוהגים שלא לעשות קידוש בליל שבת ב'שעה השביעית' מקילים הפעם [בסוף הצום] לקדש מיד בבואם לביתם, גם בתוך הזמן הזה. אבל מנהג חב"ד להחמיר בזה".

בנטעי גבריא (חנוכה פס"ג ס"ט) כתב להקל בזה, ואינו מביא בזה מנהג חב"ד. והרה"ג הרה"ח ר' לייבל שפירא ממיאמי אמר לי שלא שמיע ליה, כלומר לא סבירא ליה שיש בזה מנהג חב"ד, וכל אחד יעשה הטוב בעיניו.

ואולי י"ל דהנה במענה להרשד"ב לוי' ('עבודת הקודש' עמ' טז) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "בבית אאמו"ר ולאח"כ מה שראיתי בבית כ"ק מו"ח אדמו"ר היו בלא"ה כמקדשין זמן רב לאחר שעה השביעית", והנה בארה"ב מעת שהרבי הגיע בשנת תש"א חל עשרה בטבת בערב שבת בשנים תש"ג, תש"ו ותש"י, ולמרות זאת כתב הרבי שלא ראה אופן ההקפדה על קידוש בין השעה לשביעית, וא"כ באם הרבי לא הבחין בזה, אז מי הבחין בזה וקבע שמנהג חב"ד להחמיר בזה בסוף הצום?



בענין על הארץ ועל פירותי

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הרמב"ם (פרק ח מהלכות ברכות הלכה יד) כתב, "ברכה אחת שהיא מעין שלש של חמשת המינין של פירות ושל יין היא של מיני הדגן, אלא שעל הפירות הוא אומר על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה וכו', ועל היין הוא אומר על הגפן ועל פרי הגפן, וחותרם בשתיהן על הארץ ועל הפירות, ואם היה בארץ ישראל חותרם על הארץ ועל פירותיה".

מקור דהאי דינא בברכות דף מד. דאיתא שם: "אמר ליה אביי לרב דימי מאי ניהו ברכה אחת מעין שלש אמר ליה אפירי דעץ על העץ ועל פרי העץ ועל תנובת השדה ועל ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה, רחם ה' אלהינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל מקדשך ועל מזבחך ותבנה ירושלים עיר קדשך במהרה בימינו והעלנו לתוכה ושמחנו בה כי אתה טוב ומטיב לכל. דחמשת המינין על המחיה ועל הכלכלה ועל תנובת השדה כו' וחותרם

על הארץ ועל המחיה. מיחתם במאי חתים כי אתא רב דימי אמר רב חתים בראש חדש ברוך מקדש ישראל וראשי חדשים. הכא מאי רב חסדא אמר על הארץ ועל פירותיה, ורבי יוחנן אמר על הארץ ועל הפירות. אמר רב עמרם ולא פליגי, הא לן, והא להו. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק אינהו אכלי ואנן מברכין אלא איפוך רב חסדא אמר על הארץ ועל הפירות; רבי יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה. "עכ"ל

ויש לדקדק בדברי הרמב"ם שמתחילה כתב סתמא "וחותם בשתיהן על הארץ ועל הפירות" ורק אח"כ כתב "ואם היה בארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה", הי"ל לומר דבחו"ל אומר על הארץ ועל הפירות, ובא"י אומר על הארץ ועל פירותיה.

גם יש לדקדק שכתב "ואם היה בארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה", הי"ל להדגיש שעל "פירות הארץ" אומר על הארץ ועל פירותיה.

בשיטה מקובצת שם, כתב, ור' יוחנן אמר על הארץ ועל פירותיה. פירוש בארץ. והכי קיימא לן דאותו שבחוצה לארץ אומרים על הארץ ועל הפירות דמשמע דיהא השם ברוך על הארץ דהיינו ארץ ישראל שנתן לנו לנחלה. ועל הפירות דהיינו כל פירות שבעולם דהני דקא אכל איהו השתא לאו מארץ ישראל נינהו. ואותן שבארץ ישראל אומרים ועל פירותיה משום שאוכלין פירותיה של הארץ ממש. הילכך ילפינן מינה שבפירות ארץ ישראל הבאים לנו משם לכאן בחוצה לארץ דחתמינן בהו ודאי על הארץ ועל פירותיה.

מדבריו יוצא דפירוש הברכה על הארץ ועל הפירות הוא דיהא השם ברוך על ארץ ישראל שנתן לנו לנחלה. ועל כל פירות שבעולם דקא אכל, ועל פירותי' משום שאוכלין פירותיה של הארץ ממש. ומשמע שהכל תלוי במה דקא אכל. וממילא מסיק שבפירות ארץ ישראל בחוצה לארץ חתמינן בהו על הארץ ועל פירותיה. ובפשטות ה"ה שבפירות חוצה לארץ בארץ ישראל יברך על הפירות.

ועיין במאירי שם, וחותם בארץ ישראל על הארץ ועל פירותיה ובחוצה לארץ על הארץ ועל הפירות ומ"מ אם באו פירות שבארץ בחוצה לארץ יש אומ' שמברך על פירותיה הואיל ופירותיה הם שהרי לא מיחו בנסח על פירותיה בחו"ל אלא מטעמא דאינהו אכלי ואנן מברכין כלומר ומה לנו לברך על פירותיה אחר שאין אנו אוכלין אותם ובזו הואיל ופירותיה הם ראוי לברך כך וכן כתבוהו גאוני הראשונים והדברים נראים.

ומדבריו אינו מבורר מהו הדין דפירות חוצה לארץ בארץ ישראל.

ורבינו יונה בפירושו על הרי"ף בשבת כתב "ולא פליגי הא לן והא להו". כלומר לדין שאין אנו בארץ ישראל יאמר על הארץ ועל הפירות אבל בני ארץ ישראל כיון שיושבין בארץ מפני שבח הארץ יש להם להזכיר פירות הארץ בפירוש ולומר על הארץ ועל פירותיה וכשמביאים פירות חוצה לארץ לא"י על הספק אין צריך לשנות המטבע של חוצה לארץ אבל מספק יש לעשרם וכן עשה רבינו הרב נ"ר הלכה למעשה.

ומדבריו אולי נראה שבני ארץ ישראל כיון שיושבין בארץ מפני שבח הארץ יש להם להזכיר פירות הארץ בפירוש ולומר על הארץ ועל פירותיה, ואינו נוגע מה שאוכל ואפילו פירות חו"ל. ורק בנדון שמביאים פירות לחוצה לארץ מא"י אין צריך לשנות המטבע של חוצה לארץ.

והבית יוסף בסימן רח הבין ג"כ בדברי רבינו יונה דכשמביאין פירות לחוצה לארץ מארץ ישראל על הספק אין צריך לשנות המטבע של חוץ לארץ.

והב"ח שם, חולק על הבית יוסף וסובר דגם רבינו יונה לא אמר אלא היכא דאיכא ספק אם הם מארץ ישראל אף על פי דצריך לעשרם מספק מכל מקום אין לשנות המטבע של חוץ לארץ אבל אם ודאי שהן פירות ארץ ישראל צריך לברך ועל פירותיה אפילו הובאו לחוץ לארץ.

והבית יוסף שם הביא בשם הרשב"א שאפילו בחוצה לארץ אי אכיל פירות הבאים מן הארץ מברך על הארץ ועל פירותיה, ומסיק שם מדבריו, אלמא כל היכא דאכלין אנן מברכין על פירותיה.

המחבר "שם סימן רח סעיף י" פסק: "בברכה אחת מעין שלש של פירות דחוצה לארץ חותם על הארץ ועל הפירות, ובארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה, ואם בח"ל אוכל מפירות הארץ, חותם ג"כ על פירותיה".

אדה"ז בסדר ברכת הנהנין (פרק א סעיף יב) כתב ג"כ כמו המחבר (בשינוי לשון קצת): "בברכה מעין ג' של פירות מז' המינים חותמין בחוץ לארץ על הארץ ועל הפירות ובארץ ישראל על הארץ ועל פירותיה ואפילו פירות ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ חותמין לאחריהם על הארץ ועל פירותיה".

האלי' רבה סימן רח כתב מפורש: "דבוודאי באו מחו"ל לארץ ישראל יברך על הפירות ובוודאי באו מארץ ישראל לחו"ל יברך על פירותיה, אבל בספיקא בין בארץ ישראל בין בחו"ל מברכין על הפירות".

היוצא מכל הנ"ל שיש דעות מבוררים ויש ספקות בקצת הדעות.

(א) דעת הבית יוסף בר"י פירות א"י בחו"ל מברכין על הפירות. ואינו מבורר הדין בפירות חו"ל בא"י.

(ב) דעת הב"ח בר"י ולדעתו זהו מוסכם לכל דבודאי פירות ארץ ישראל צריך לברך ועל פירותיה אפילו בחו"ל. ולדבריו גם אינו מבורר הדין בפירות חו"ל בא"י.

(ג) המחבר ואה"ז ג"כ כתבו פירות ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ חותמין לאחריהם על הארץ ועל פירותיה, אבל גם אינו מבורר הדין בפירות חו"ל בא"י.

(ד) שיטת האלי' רבה מבורר באו מחו"ל לארץ ישראל יברך על הפירות ובוודאי באו מארץ ישראל לחו"ל יברך על פירותיה.

ויש להעיר בשינוי הלשון ובשיווי בין המחבר ואדה"ז.

(א) דהמחבר כתב "בברכה אחת מעין שלש של פירות דחוצה לארץ חותם על הארץ ועל הפירות", ואדה"ז כתב "בברכה מעין ג' של פירות מז' המינים חותמין בחוץ לארץ על הארץ ועל הפירות". היינו דהמחבר הדגיש כאן ה"פירות דחוצה לארץ" אדה"ז הדגיש "חותמין בחוץ לארץ" היינו דהדגיש "הארץ".

(ב) בנוגע לא"י כתב המחבר "ובארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה" וכן אדה"ז כתב "ובארץ ישראל על הארץ ועל פירותיה". היינו דהמחבר שינה כאן והדגיש "ובארץ ישראל" ולא הדגיש הפירות כבחו"ל, ואדה"ז המשיך בדרכו והדגיש עוה"פ הארץ כמו בחו"ל.

(ג) המחבר כתב, "ואם בח"ל אוכל מפירות הארץ, חותם ג"כ על פירותיה", היינו דכאן הדגיש זה ש"אוכל מפירות הארץ", ואדה"ז כתב "ואפילו פירות ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ", היינו שמדגיש רק היציאה של הפירות של א"י ולא האכילה. גם הוסיף המילה "ואפילו".

ואולי יש לומר בדעת המחבר דעיקר הדגש היא על הפירות דאם הם פירות של חו"ל מברכין על הפירות ואם הם פירות של א"י מברכין על פירות'. ומשו"ה הדגיש "פירות דחוצה לארץ", וגם ואם בח"ל אוכל מפירות הארץ". והא דכתב "ובארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה" הינו כדברי השיטה מקובצת הנ"ל על הארץ ועל הפירות הוא דיהא השם ברוך על ארץ ישראל שנתן לנו לנחלה, ועל פירות' משום שאוכלין פירותיה של הארץ ממש, היינו דיש ענין מיוחד כשאוכל פירות הארץ בארץ.

ואדה"ז הדגיש בעיקר הארץ היינו "חותמין בחוץ לארץ" וגם "ואפילו פירות ארץ ישראל שיצאו לחוץ לארץ" היינו דעיקר הברכה על פירותי' הוא בקשר לארץ ישראל כשאוכלה שם וכנ"ל רק החידוש הוא דאף שיצאו לחו"ל ג"כ מברכין על פירותי'. היינו דאף דאנו הוֹכִינ אחר הארץ והי' צריכין לשנות הברכה ל"ל הפירות" מ"מ משום חשיבות פירות א"י יש להם עדיין ברכת א"י, וסהו בלשון "ואפילו".

ואולי לפ"ז יוצא דלהמחבר הכל הולך אחר הפרי ובפירות א"י יברך לעולם על פירותי' ועל פירות חו"ל יברך לעולם על הפירות. ולאדה"ז, באמת תלוי איפה אוכלין וממילא על פירות חו"ל בארץ יברך על פירותי' ועל פירות א"י יש דין מיוחד אף "שיצאו לחוץ לארץ" מברכין כל פירותי'.

ואולי להרמב"ם יש שיטה חדשה שכתב וחותם בשתיהן על הארץ ועל הפירות, ואם היה בארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה.

דמזה שכתב בסתמא "וחותם בשתיהן על הארץ ועל הפירות", משמע דהברכה העיקרית בכל אופן הוא על הפירות, רק דהוסיף ואם היה בארץ ישראל חותם על הארץ ועל פירותיה, דמזה משמע דהעיקר הוא דאם הי' בארץ ישראל לא משנה מה שהוא אוכל מברך על פירותי'. דברכה על פירותי' הוא ברכה על א"י וא"כ כשאוכל פירות בא"י מברך על ארץ ישראל ועל פירותי'. משא"כ בשאר מקומות הברכה הוא על הארץ ועל הפירות אפילו אוכל פירות ארץ ישראל.

ולפ"ז יוצא ששיטת הרמב"ם אולי הוא להיפך מכל הנ"ל ועל פירות א"י בחו"ל יברך על הפירות. ועל פירות חו"ל בא"י יברך על פירותי', ודוק.

ושוב מצאתי בשו"ת הר צבי אורח חיים א סימן קח שגם דקדק בדברי הרמב"ם והסיק כדברינו בדעת הרמב"ם שכתב, מלשון הרמב"ם שכתב ואם היה בא"י ולא כתב ואם היה בא"י ואכל פירות א"י, לכאורה משמע שהעיקר תלוי במקום האכילה, ואם אכל בא"י פירות חמשת המינים שגדלו בחו"ל נמי חותם על פירותיה, וכן אם היה בחו"ל אף שאוכל פירות א"י אינו חותם על הארץ ועל פירותיה.



בענין רמ"ח תיבות בקריאת שמע

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן (הלכות קריאת שמע סימן סא סעיף ג), וז"ל:

"בקריאת שמע יש רמ"ח תיבות בקריאת שמע יש רמ"ח תיבות וחסרו ג' תיבות להשלים רמ"ח כנגד אבריו של אדם . . . לכן נוהגין שהש"ץ חוזר ואומר ה' אלהיכם אמת בקול רם ובזה כל אדם יוצא הואיל ושומעין מפיו של ש"ץ ג' תיבות אלו.

וכל הצבור כשקורין לעצמן בלחש אומרים אני ה' אלקיכם אמת וממתנינים על הש"ץ ואח"כ מתחילין ויציב

והש"ץ יש נוהגין שלא לומר אמת כשקורא בלחש לעצמו שאם יאמר בלחש אמת וחוזר ואומר אמת בקול רם יהיה רמ"ט תיבות", עכ"ל.

וצריך עיון בזה, שלכאורה מאותו הטעם שהש"ץ אינו אומר "אמת" כשקורא בלחש לעצמו שאם יאמר אמת בלחש ויחזור ויאמר אמת בקול רם יהי' רמ"ט תיבות – גם הציבור כשקורין בלחש לא הי' להם לומר תיבת "אמת", שאם יאמרו תיבת "אמת" וישמעו אח"כ מהש"ץ ה' אלקיכם אמת יהי' רמ"ט תיבות.

והמגן אברהם כתב בסימון סא ס"ק א על מה שכתב המחבר: "בקריאת שמע יש רמ"ח וכדי להשלים רמ"ח כנגד אבריו של אדם מסיים שליח ציבור ה' אלקיכם אמת וחוזר ואומר בקול רם ה' אלקיכם אמת", וז"ל:

"ובספר עשרה מאמרות . . . כתב דש"ץ אינו אומר בלחש אמת, ויחיד אומר בלחש אמת ואינו חוזר ואומר אמת, ונמצא דהוי רמ"ח תיבות מכוון. אבל אם אומר בלחש אמת וחוזר ואומר אמת, הוי רמ"ט תיבות", עכ"ל.

וכתב על זה במחצית השקל, וז"ל: "דהא בקריאת שמע יש רמ"ח תיבות מלבד אמת, ואם כן אי יאמר אמת שני פעמים וגם ה' אלקיכם, (הוי רמ"ט תיבות כיון דאפשר לו שיתכוון שלא לצרף תיבת אמת שאומר הש"ץ ויהי' רמ"ח עם תיבת אמת שאומר היחיד בלחש, לכן עדיף שיאמר אמת בלחש כדי שלא להפסיק בין אלקיכם לתיבת אמת", עכ"ל.

אבל מפשטות לשון רבינו בשלחן ערוך משמע שאין צריך שום כוונה שלא לצרף תיבת אמת שאומר הש"ץ.



טעה והתפלל של חול בשבת (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון אלף-סז מקשה הרב מ.צ. על מ"ש בשוע"ר אדה"ז סימן רסח ס"ז:

"מי שטעה להתפלל כל התפלה של חול בשבת, ולא הזכיר כלל ענין קדושה של שבת בתפילתו לא יצא ידי חובתו . . ובמוסף אם התפלל י"ח ולא אמר רק ונעשה לפניך את חובותינו בתמידי יום ובקרנן מוסף באחת מהברכות יצא".

ומקשה הנ"ל למה לא כתב אדה"ז שזה תלוי בפלוגתא בסעיך ג' דלב"י ולרמב"ם דס"ל ד"אם התחיל ברכות אמצעיות של חול צריך לפסוק באמצע הברכה שנוכח בה ולהתחיל אמצעיות של תפילת מוסף לפי שבתפילת מוסף לא הי' ראוי כלל מן הדין להתפלל כל האמצעיות של חול אלא ברכה א' של מוסף בלבדה" ודאי לא יצא אם מתפלל י"ח ברכות ולא אמר רק "ונעשה לפניך", ולהראב"ד יצא (דאפילו תפילת המוספין ראוי' היתה לכל י"ח ברכות). עכ"ד.

ואיני יודע מה המקור לזה שלדברי ר"י ורמב"ם בודאי לא יצא, כי אפשר גם לדעתם אם הזכיר ענין מוסף יצא.

ואח"כ באות ב' הוא מקשה למה לא כתב אדה"ז דהזכיר שבת בתפלת י"ח, דהא אם לא הזכיר של שבת כלל בתפלת שבת לא יצא כדכתב בסעי' ז' ובסעי' ח. עכ"ד.

ואיני יודע מהי הקושיא כי הלא כשמזכיר מוסף הוא מזכיר של שבת כי הרי הוא מזכיר שזהו מוסף של שבת.



נשים בהסיבה (גליון)

הת' אלחנן גורליק

תות"ל המרכזית – 770

ראיתי מש"כ בגליון הקודם (א'סז) הרב י.י.ק. שי' על מה שהעיר הרב ח.ר. שי' על חידושו שטעם הדין ד"נשי דידן חשובות ניהו" הוא מצד חדר"ג שמצינו שגם עדות ספרד ס"ל הכי.

והשיב שאף הם קיבלו עליהם בשבועה חמורה שלא לישא עוד נשים, עיי"ש מה שהביא.

וכשקראתי הדברים עלה בדעתי שאם כנים הדברים, הרי שאחינו בנ"י התימנים שלא קיבלו עליהם חדר"ג או שבועה זו, הרי ע"פ הנ"ל, לא יסבו נשותיהם כלל.

וחיפשתי ומצאתי שאכן כן הוא. וכ"כ בהגש"פ פרי עץ חיים (ע' קנט, מהרב יצחק רצאבי, ב"ב תשנ"ו) "וגם אצלינו בק"ק תימן יע"א אין הנשים נוהגות להסב . . . וזה מפורסם מאוד, כאשר דיברתי וביררתי מרבים מאוד, הן מעי"ת צנעא והן משאר מקומות". ועיי"ש בירור ארוך בגדר אשה חשובה.
ולא באתי אלא להעיר.



פשוטו של מקרא

ולקחת מן הדם

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' תצוה (כ"ט כ"א), אחרי שמסיים הכתוב בפסוק כ' "וזרקת את הדם על המזבח סביב", ממשיך: "ולקחת מן הדם אשר על המזבח ומשמן המשחה והזית על אהרן ועל בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו אתו וגו'".

וע"ז כותב הדעת זקנים מבעלי תוס': "צ"ע אם כשנזרק כבר על המזבח אם הי' חוזר ולוקח ממנו להזות עליהן". ומובן הצ"ע בזה, כי איך זה אפשרי במציאות לקחת הדם שכבר נזרק על המזבח שיוכל להזות ממנו על אהרן ובגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו, שהרי בכדי להזות צריך להיות איזה כמות דם בכלי שיהי' אפשר לטבול אצבעו בדם ולהזות, או עכ"פ להזות הדם מן הכלי עצמו. אבל כשהדם כבר על קיר המזבח אפי' עוד לא נתייבש, איך יספיק הדם שיוכל לנגב אצבעו בדם ולהזות כל ההזאות האלו?!

הנה כותב החזקוני דלא מצינו הזאה כזו לאסוף הדם אחר שנזרק, אלא להאחות אותו למזבח לקח הדם שנתקדש במזבח, והזה עליהם, להעיד ולהיות עד ואות לדורות שהם משרתי [של המזבח] ועליו לא יקרבו זרים.

בחומש אוצר הראשונים מביא מקצת מפרשים שלא לקח מן הדם שכבר נזרק על המזבח רק שמקצת הדם זרק על המזבח וקצת מן הדם זרק עליהם.

בילקוט מעם לועז מפרש "ואח"כ תקח מן הדם הנשאר אחרי שנזרק על המזבח" היינו שחילק את הדם, וחלק ממנו זרק על המזבח וחלק זרק על הכהנים.

הנה אחרי כל זה עדיין לא מובן שהרי מדברי הכתוב משמע מפורש שיקח מן הדם אשר על המזבח, והרי זה דבר שאי אפשר לעשות במציאות, וזו קושיא בפשוטו של מקרא, והיתכן שרש"י אינו מתעכב ע"ז לישב פשוטו של מקרא?

ונראה לבאר זה כך:

בפ' משפטים (כ"ד ח') על הכתוב "ויקח משה את הדם ויזרק על העם" וגו' פירש"י "ותרגומו וזרק על מדבחה לכפרא על עמא". היינו שמה שנאמר בפסוק "על העם" אין פירושו על ממש, אלא בשביל, היינו שזרק הדם על המזבח בשביל לכפר על העם. ז"א שלפעמים המלה "על" אינו על ממש אלא פירושו "בשביל". וכמו"כ כאן "ולקחת מן הדם אשר על" המזבח" אין פירושו שלקח מן הדם שכבר הוזה על המזבח, אלא שלקח מן הדם שהי' מיועד להזות על המזבח, היינו הדם שהי' מוכן בשביל המזבח, ולקח מן הדם הזה והזה על הכהנים ועל בגדיהם. ופירוש זה תואם וקרוב לפירושה של החזקוני והמפרשים שנזכרו לעיל.

ולכן לא הי' רש"י צריך לפרש כלום על אתר כי סמך על הפירוש של "על" שכתב בפ' משפטים, ב' פרשיות לפני כן.



שונות

מה בין 'כדי' ו'בכדי' בס' התניא

הרב אהרן ברקוביץ

ירושלים ת"ז

כל המכיר בטיב לשון הקודש, מודע להבדל שבין 'כדי' ל'בכדי'.

ל'כדי' יכולות להיות שתי משמעויות:

[א] למען, בשביל (צוליב), כגון: למה אמרו חכמים עד חצות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה (ברכות פ"א מ"א).

[ב] שיעור מסויים, כגון: ומצא כדי גאולתו (בהר כה, כו), כדי רשעתו במספר (כי תצא כה, ב), עד שישהה כדי אכילת פרס (נגעים פי"ג מ"ט).

אך ל'בכדי' יש רק משמעות אחת ויחידה, שעניינה שיעור מסויים. כגון: בכדי אכילת פרס (ברכות מא, א), בכדי שיראה לתגר (ב"מ מט, ב), בכדי דמיהן (כתובות נב, ב), בכדי שיעשה (רמב"ם פ"ו משבת ה"ה).

בלשון הדיבור והכתיבה לא תמיד הקפידו על האבחנות הנ"ל, והשתמשו ב'בכדי' גם במשמעות 'למען, בשביל' (וראה באג"ק לרבינו, י, עמ' רט-רי, בדברים שלא הקפידו לדייק בהם, ואפילו לא באגה"ק שבס' התניא).

להלן נראה עד כמה מדויקים ההבדלים הללו בלשונו של אדמו"ר הזקן בס' התניא, ובכמה מהם יתבארו הדברים בדרך חידוש, דהיינו שהלשון 'בכדי' לא יתפרש 'בשביל, למען' כפי שרגילים לפרש, אלא במשמעות 'שיעור'!

הדוגמאות להלן הן רק מג"ן פרקי ה'ליקוטי אמרים'.

פרק ד: וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצורפי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להשיגן בדעתה ולקיימן כל מה שאפשר לקיים מהן במעשה דבור ומחשבה....

ומשם נסעה וירדה בסתר המדרגות . . עד שנתלבשה בדברים גשמיים וענייני עולם הזה . . כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן....

[הראשון, 'בכדי', יתפרש מלשון שיעור, שהצמצום הוא בשיעור שיוכלו להשיג. והשני, כפשוטו, 'בשביל' שתוכל כל מחשבה לתפוס בהן].

פרק ה: ולשמה היינו כדי לקשר נפשו לה' ע"י השגת התורה.

פרק ז: שכוונתו אינה לשם שמים כדי לעבוד את ה' בגופו . . כדי לקיים מצות ענג שבת וי"ט.

פרק ח: עושה אותן קרדום לחתוך בהן דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לעבוד ה'.

פרק י: שגם עבודתם בבחי' ועשה טוב בקיום התורה ומצותיה הוא לצורך גבוה . . ולא כדי לדבקה בו ית' בלבד.

פרק טו: נקרא עובד אלהים מפני שכדי לשנות טבע הרגילות צריך לעורר את האהבה לה'.

פרק טז: צירוף זה מצרף הקב"ה כדי להעלות מעשה המצות ועסק התורה.

פרק כב: כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו רק כדי להעניש את הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקי'.

פרק כד: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

פרק כה: שיש לו לקבל באהבה וברצון כדי לדבקה בו לעולם ועד.

פרק כו: לומר מזמור זה אחר תיקון חצות קודם הלימוד כדי ללמוד בשמחה אמיתית בה'...

שהוא תחבולת היצר כדי להפילו אח"כ בתאוות ח"ו כנודע...

להתבונן בגדול' ה' אשר חטא לו כדי שע"י זה יהיה לבו נשבר באמת.

פרק כז: והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפי' לס"א.

פרק כח: ועומד לנגדו ערל רשע ומשיח ומדבר עמו כדי לבלבלו.

פרק כט: נתן לה הקב"ה רשות ויכולת להגביה עצמה כנגדה כדי שהאדם יתעורר להתגבר עליה.

פרק ל: אף שהוא אמת ואפי' כדי לנקות עצמו.

פרק לא: לעורר בחי' גבורות הקדושות כדי להמתיק הדינים...

מעשים טובים שעושה כדי להשיב חלק ה' למקורא ושרשא דכל עלמין.

פרק לה: אך כדי להמשיך אור והארת השכינה גם על גופו ונפשו הבהמית.

פרק לו: ירידתו לעולם הזה . . כדי לתקנם.

פרק לח: המצות מעשיות שהאדם מתכוין בעשייתן כדי לדבקה בו ית' . . למסור נפשו בפועל ממש על יחוד ה' כדי לדבק' בו נפשו האלהית ולבושה.

פרק לט: ירדו להאיר בבחי' צמצום כדי שיוכלו שכלים נבראי' לקבל מהן.

פרק מא: אם לומד ומקיים המצוה . . כדי לדבקה בו על ידי תורתו ומצותיו . . שמתכוין בעבודתו כדי לעבוד את המלך . . כל כוונתו . . תהא רק כדי לעשות נחת רוח לפניו ית'.

פרק מב: רק שכדי שתבא לידי מעשה . . צריך לגלותה ממצפוני בינת הלב... והנה כדי להשכיל זה היטב בשכלנו...

פרק מד: שתועלת יציאתה אל הגילוי כדי להביאה לידי מעשה . . כדי לעשות נחת רוח לפניו ית'...

להשיג ולהגיע גם לבחי' אהבת עולם . . כדי להגדיל מדורת אש האהבה.

פרק מו: הקב"ה בכבודו ובעצמו ירד לשם . . כדי לקרבם אליו.

פרק מח: שלא יאיר ויומשך לתחתונים בבחי' גילוי . . כי אם מעט מזער אור וחיות בכדי שיהיו בבחי' גבול ותכלית שהיא הארה מועטת מאד...

נמצא שאין השפעת אור א"ס מתלבש ומתגלה בהם בבחי' גילוי רק מעט מזער הארה מועטת מצומצמת מאד והיא רק כדי להחיותם בבחי' גבול ותכלית...

רק שלא היה מתהווה כמות שהוא עתה בעל גבול ותכלית וחיות מועטת מאד כדי בחי' דומם וצומח.

[הראשון, 'בכדי', שעניינו שיעור, מעט אור וחיות בשיעור שיהיו בבחי' גבול ותכלית. השני, 'כדי', הארה מועטת בשביל להחיותם. השלישי 'כדי', גם הוא במשמעות שיעור – שגם זו אחת המשמעויות של 'כדי' כדלעיל – חיות מועטת כשיעור דומם וצומח].

פרק מט: וכדי לברוא עולם הבריא' . . היה תחלה צמצום עצום . . ותכלית כל הצמצומים הוא כדי לברוא גוף האדם החומרי...

צמצום אורו הגדול הבלתי תכליתי להתלבש בבחי' גבול הנקרא עולם בעבור אהבת עמו ישראל כדי לקרבם אליו...

עד שיוציא בשפתיו כדי להמשיך אור א"ס ב"ה למטה . . כדי להעלות כולן לה'.

פרק נ: ע"כ אתה חי בגוף הזה להחיותו כדי להמשיך חיים עליוני' מחיי החיים ב"ה למטה.

פרק נב: שבעולם הבריאה מאירות ומשפיעות שם חכמתו ובינתו ודעתו של א"ס ב"ה בבחי' צמצום עצום בכדי שיוכלו הנשמות והמלאכים שהם בעלי גבול ותכלית לקבל השפעה מבחי' חב"ד אלו.

[בכדי' במשמעות שיעור, צמצום עצום בשיעור שיוכלו לקבל ההשפעה].

פרק נג: עשרת הדברות הן כללות התורה כולה. . וכדי לחקקן בלוחות אבנים גשמיים לא ירדה ממדרגה למדרגה כדרך השתלשלות העולמות עד עוה"ז הגשמי...

תרי"ג מצות הנמשכות מחכמתו ית' כדי לאחוז אור השכינה בפתילה.

*

עינינו הרואות שרק שלוש פעמים שינה רבינו הזקן וכתב 'בכדי', ובכל אלו ניתן להתפרש בנקל מלשון שיעור.

במקום אחד (בפ' מח) הכוונה לשיעור, ואעפ"כ כתב רבינו 'כדי'. לכאורה היה מתאים לכתוב גם שם 'בכדי', אבל זה לא הכרחי, שהרי 'כדי' יכולה לסבול גם את המשמעות של שיעור.



מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובגם ישראל הירש שיחי'
ובנותם חסי' דבורה ונאוה בינא שתחי'
קלאפמאן
שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג
תמיד כל הימים

לזכות

הילד מנחם מענדל שיחי'

לרגל הולדתו בשעטו"מ



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' משה אהרן צבי ומרת מאטיל שיחיו

סקורטר



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם אליהו וזוגתו מרת אסתר גולדה שיחיו

פלאטקין



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' צבי הירש הלוי ע"ה

גורעזויטש

נפטר ביום ט' אדר ראשון ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו הבנש"ק

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל בער הלוי וזוגתו מרת הינדא

ומשפחתם שיחיו

גורעזויטש

דור השביעי להחווה מלובלין

זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת עוסק בצ"צ באמונה

ר' עזריאל זעליג ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' אברהם זאב שו"ב ע"ה

שארפשיין

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בסינסינעטי אהי"א

למעלה מיובל שנים

ושימש שם כמרא דאתרא ומו"צ

ורב הראשי דועד העיר במשך כארבעים שנה

נפטר בשם טוב

ה' אדר ראשון ה'תשס"ח

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

הילד הרך הנילוד שיחי'

לרגל הולדתו בשעטו"מ

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו

ושיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעש"ט, וירונו ממנו ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' רפאל ומרת מושקא שיחיו

שטיינער



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' גד יעקב וזוגתו מרת חנה שיחיו

בליזנסקי

לזכות

החתן התמים **בנציון שיחי' ברוק**
והכלה מרת **חי' מושקא שתחי' זילברשטיין**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



ולזכות משפחתם שיחיו



נדפס ע"י משפחת **ברוק שיחיו**



לזכות

החתן התמים **ברוך שלום שיחי' ווינגארטען**
והכלה מרת **חי' מושקא שתחי' פרימרמן**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות משפחתם שיחיו

לזכות
הילד הרך הנילוד שיחי'

לרגל הולדתו בשעטו"מ

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו
ושיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעש"ט, וירונו ממנו ומכל יו"ח שיחיו,
רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' דוד ומרת לאה גיטל שיחיו

אבערלאנדער



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' גדלי' וזוגתו מרת שרה לאה שיחיו

אבערלאנדער



לזכות

החתן התמים יעקב מאיר שיחי' לויטס

והכלה מרת חנה שתחי' גראס

לרגל ה"ווארט"

ביום ט"ז אד"ר ה'תשע"ד במונטריאל

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה
והמצוה



ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם נחום וזוגתו מרת רחל שיחיו גראס

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך יוסף וזוגתו מרת גיטל פערל שיחיו לויטס

ולזכות זקנה

מרת סלוי שתחיו



נדפס ע"י

משפחת גראס שי'

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' מרדכי ע"ה

בן הרה"ח ר' יצחק זאב ע"ה

גולדברג

דור שביעי לכ"ק אדה"ז

נפטר ביום שלישי ל' כסלו, א' דר"ח טבת, נר שישי דחנוכה ה'תשע"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' שמעון הלל וזוגתו

ומשפחתם שיחיו

גולדברג



לזכות

הילד יעקב שיחי'

לרגל הולדתו בשעט"מ

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו ומכל
יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ניסן ומרת מושקא שיחיו

בראנשטיין



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא שיחיו

נפרסטק

לזכות

הילד יעקב שיחי'

לרגל הולדתו בשעטו"מ

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו ומכל
יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ניסן ומרת מושקא שיחיו

בראנשטיין



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת גיטל מלכה שיחיו

בראנשטיין



לזכות

הילד הירש שיחי'

לרגל הולדתו בשעטו"מ

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנו
רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' אליעזר ומרת חי' מושקא שיחיו

פערלשטיין



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' גרשון וזוגתו מרת אלה שיחיו

לרמן

לזכות

הילד יצחק שיחי'

לרגל כניסתו לבריתו של אברהם אבינו

ביום ועש"ק כ"ג שבט ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו
ממנו ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד
כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל ומרת מרים שיחיו



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' פרץ וזוגתו שיחיו ליין

הרה"ח הרה"ת ר' בנימין וזוגתו שיחיו וואלף

לזכרון

הרה"ח הוה"ק אי"א גומל חסד בגופו

עוסק בצ"צ באמונה הצנע לכת

ר' אברהם אבא (הרופא) ע"ה ז"ל

בנו של הרה"ח ר' מיכאל אהרן בן מרת שטערנא סלווה בת

מרת מוסיא הינדא בת כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם בן

כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע ז"ל

במשרתו בתור רופא זכה להציל אלפי יהודים בעיר שנגהאי סין המשיך

במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב

וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה

נפטר ביום שלישי לסדר ורפא ירפא

כ"ה שבט ה'תשמ"ט

והאשה החשובה והכבודה אשת חיל משכלת ומלומדת

עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "רופא בית הרב"

חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א

זכתה לקרובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מרת הינדא רחל ע"ה

בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה

נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ

ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א

והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות

זליגסון

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בניהם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל אהרן ורעייתו חנה

וילדיהם מרדכי וזוגתו שטערנא שרה

חי' בילא

התמים ר' יוסף יצחק

שיחיו

זליגסון

לעילוי נשמת

הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה

השקדן בלימוד התורה

עושה צדקה וחסד בכל עת

משכיל על כל דבר טוב, נהנו ממנו תמיד בעצה ותושיה

קיבל כל אדם בסבר פנים יפות

בעל מדות תרומיות

איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו

ר' גדליה ירחמיאל ע"ה

ב"ר מיכל ע"ה

שייפר

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו