

ברכת מזל טוב מזל טוב

לידידנו היקר והאהוב מנכ"ל הדגול של המוסד "הערות וביאורים"
בשנות תשמ"ז-מ"ח, וחפץ ה' בידו הצליח בביסוס ושיפור המוסד
ורישומו ניכר עד היום הזה,

שליח הראשי במדינת צרפת, מסור ונתון בלב ונפש בשליחותו
הק', איש חי ורב פעלים

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל שי' אזימאוו

וב"ג החשובה תחי'

לרגל בוא בתם המהוללה והחסודה מרת חי' מושקא תחי' בקשרי
השידוכין

בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג התמים הנעלה והחשוב שיד"ב שי' קסלמן

*

יהי רצון שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת, ושיזכו לבנות בית
נאמן בישראל בנין עדי עד כפי רצונו ולנח"ר רבינו הק', מתוך
ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר, ויזכו לרוות מהם רוב נחת
ועונג לאורך ימים ושנים טובות

בברכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות

ב"ה

ש"פ במדבר – חג השבועות ה'תשע"ה

גליון יג [אלף-פט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 ימי התשלומין דחג השבועות לעתיד לבוא
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10 פי' הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" לשיטת הרמב"ם
הת' שלום צירקינד

תורת רבינו

- 15 בגדר ברכת התורה
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 22 בענין הזמן דמתן תורה שהי' למעלה מהזמן
הרב יהונתן דוד רייניץ
- 29 קיין איין איד איז ניט געבליבן אין מצרים
הרב וועלוול אדלר

חסידות

- 34 נו"ן הפוכה שבויהי בנסוע (גליון)
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 36 מכירת חמץ כשקיים חשש שהמוכרים יטלו מהחמץ בפסח
הרב ברוך אבערלאנדער
- 42 דינים הנוהגים בימי העומר
הרב שלום דובער לויץ
- 46 רחיצה בחמין ביום טוב
הרב שלום דוב בער שוחאט

54 ברכת האורז (המשך)

הרב מאיר צירקינד

55 זכר לשתי הלחם

הרב בנימין אפרים ביטון

58 ביאור בסדר ברכת הנהנין

הרב שרגא פיינויל רימלער

59 מאכלי חלב בסעודת ליל שבועות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

60 כוונת הראבי"ה בדין ברכת אילנות (גליון)

הרב נחום גרינוואלד

61 מוזיקה בספירת העומר (גליון)

הרב מנחם מענדל רייצס

פשוטו של מקרא

63 מתי והיכן נאמרו פרשיות תרומה ותצוה

הרב וו. ראזענבלום

67 כבשים גלל לחם ע"פ פשי"מ

הרב בן ציון חיים אסטער

שונות

68 פסוקי 'מה טובו'.....

הרב לוי יצחק ראסקין

70 תרגום בשמו"ת בליל ששי

הרב לוי יצחק הכהן זרחי

72 על שביתת גיהנם ביום טוב ודעת רבינו הזקן בענין

הרב נחום גרינוואלד

84 לקוטי תורה – מאמרים נבחרים

הרב אלי' מטוסוב

הקובץ הבא – מוגדל
יצא לאור אי"ה לקראת ש"פ קרח - ג' תמוז ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא יאורח מיום ב', יום הבהיר כ"ח סיון ה'תשע"ה

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א
עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

ימי התשלומין דחג השבועות לעתיד לבוא

הילכתא למשיחא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

לעתיד לבוא הלכה כבית שמאי

הדין הוא (רמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ד) ד"מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראיתו ושלמי חגיגתו הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל שנאמר שבעת ימים תחוג לה' אלהיך מלמד שכולן ראויין לחגיגה" ובחגיגה ט, א פליגי רבי יוחנן ורבי אושעיא: "רבי יוחנן אמר: תשלומין לראשון, ורבי אושעיא אמר: תשלומין זה לזה. מאי בינייהו? – אמר רבי זירא: חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני איכא בינייהו. רבי יוחנן אמר: תשלומין לראשון, כיון דלא חזי בראשון – לא חזי בשני. ורבי אושעיא אמר: תשלומין זה לזה. אף על גב דלא חזי בראשון – חזי בשני", ונפסק ההלכה כרבי יוחנן ד"כולן תשלומי ראשון הם", (רמב"ם שם) ולכן "מי שהיה חיגר או סומא ביום ראשון ונתרפא בשני, פטור מן הראייה ומן החגיגה שביום חובתו היה פטור, שכל ימות החג תשלומי ראשון הן" (שם פ"ב ה"ה).

והנה ידועה פלוגתת ב"ה וב"ש (ביצה יז, א) בנוגע לעולות ראי' דלב"ה מקריבין אותן ביום טוב ראשון, ולב"ש אסור להקריבן ביו"ט עצמו, לפי שאין בהם שום צורך אוכל נפש ואין מחללין יום טוב בשבילם ומקריבן בימים שאח"כ וקיימ"ל כב"ה.

ובשיחת י"ב סיון תשמ"ו (תורת מנחם ח"ג ע' 548) איתא: "שגם לאחר שיבנה ביהמ"ק אשר שם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו כמצות רצונך בעתם ובזמנם, תהי' גם השלימות דימי התשלומין עד י"ב סיון", והנה ידוע מה דאיתא בכתבי האריז"ל והובא בדא"ח ובשיחות קודש ובכ"מ¹ שלעתיד לבוא תהי' הלכה כבית שמאי, יל"ע לפי"ז "הילכתא למשיחא" בנוגע לימי התשלומין לעת"ל, אם גם לפי בית שמאי נקטינן שהוא תשלומין לראשון או תשלומין זה לזה?

1) ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ננ.

דהנה כתב המהרש"א (שם יז, ב בד"ה מאי לאו) דלב"ש לא שייך למימר תשלומין לראשון, כיון דביו"ט גופי' אסור להקריב, היינו דמתי שייך לומר כרבי יוחנן דהוה תשלומין לראשון רק לפי ב"ה דסב"ל שמביאים הקרבן ביום ראשון, אבל לב"ש דסבירא להו דביום הראשון אסור להביאן, אי אפשר לומר שכל הימים הם תשלומין לראשון, שהרי ביום הראשון עצמו ליכא חיוב, ועכצ"ל לדידהו דהוה תשלומין זה לזה. ונמצא לפי"ז דלעת"ל דין זה ישתנה, דאף אם יהי' פטור ביום ראשון יתחייב להביא בשאר הימים, כיון דלפי ב"ש נקטינן דהוה תשלומין זה לזה.

בחג השבועות כו"ע מודי דהוה תשלומין לראשון

אמנם בנוגע לחג השבועות, כתבו התוס' שם ט, א² (ד"ה תשלומין זה לזה): "והיהיא דלקמן (דף יז). דילפינן תשלומין לחג השבועות מחג המצות כל ז', לא מסתבר למימר תשלומין זה לזה, כיון דחול גמור הוא", היינו דכיון דימי התשלומין הם ימות החול (לא כבחה"ס וחגה"פ) כו"ע מודי דהוה תשלומין ליום ראשון דוקא, דלא מסתבר לומר דיום מימות החול מחייב מצ"ע, ונמצא מזה דבנוגע לחג השבועות לכו"ע ה"ז תשלומין לראשון, וא"כ ה"ה לעת"ל.

אבל בס' חלקת יואב (להגאון מקינצק זצ"ל) ב'קבא דקושייתא' קושיא י' הקשה על המהרש"א וז"ל: "קשה לי במש"כ המהרש"א חגיגה יז, ב, בד"ה מאי לאו שסיים בזה"ל: ועוד לב"ש לא שייך למימר תשלומין מטעם דביום טוב גופיה אסור להקריב לב"ש, וכיון דב"ש סוברין דבכל יו"ט תשלומין זה לזה, איך יפרנסו יו"ט דחגה"ש שהוא תשלומין לראשון לכו"ע, כמ"ש התוס' חגיגה ט, א, ד"ה תשלומין עיי"ש, שכתבו כיון דחול גמור הוא א"א לומר תשלומין זה לזה, והלא גם בשבועות קאמרי ב"ש דאין מקריבין ביו"ט וצע"ג", עכ"ל. היינו דלפי מה שכתב המהרש"א דלב"ש ודאי אין יכולים לומר דהוה תשלומין לראשון, כיון דס"ל דבראשון אי אפשר להביא הקרבן, ועכצ"ל דס"ל דכל יום מחייב מצ"ע והוה תשלומין זה לזה, וא"כ לפי מ"ש התוס' דבחה"ש לא שייך לומר כן, כיון שהם ימי חול, א"כ קשה לפי ב"ש איך ס"ל כבחה"ש? הלא אי אפשר לומר דהוה תשלומין לראשון כיון דלב"ש אסור להביא ביום ראשון כמ"ש התוס'.

הנהגה בס' ראשית בכורים (ח"ב סי' ד' בסופו מובא בגליוני הש"ס שם ט, א) כתב דלהתוס' עצמו לא הי' פשוט להם דבר זה כ"כ שבחג השבועות ודאי צ"ל לכו"ע דהוה תשלומין לראשון, שהרי בדף יז, א, ד"ה יום טבוה כתבו: "דאע"ג דלא חזי בראשון מיייתי ליה בשני, אפילו למ"ד תשלומין לראשון, כיון שאין העכבה רק בשביל היום

וכו" והרי כאן איירי בנוגע לעצרת, וא"כ למה כתבו "אפילו למ"ד תשלומין לראשון" הרי לפי מ"ש בדף ט' כנ"ל כו"ע סב"ל כן? ומוכח מזה דספקי מספקא להו בזה עיי"ש, ועי' גם בשאג"א סי' ק"ד שהביא ראי' מריש חגיגה דלמ"ד תשלומין זה לזה ה"ז גם בעצרת.

נמצא מזה, שיש מקום לומר דגם בעצרת אמרינן דהם תשלומין זה לזה ואין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו בעצמו, (ואפילו הי' חיגר בעצרת ונתפשט אח"כ חייב להביא קרבן), ולכאורה הדברים צריכים ביאור, דכיון שהם ימי חול איך שייך לומר שימים אלו עצמם מחייבים בקרבן?

ע"פ השיחה יש לבאר דגם בחגה"ש ה"ה תשלומין זה לזה

ויש לבאר בזה, ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ח שיחת י"ב סיון, דמבאר ענין דימי התשלומין של חג השבועות שהם בימות החול דוקא, לא כבשאר יו"ט שהם בימי יו"ט עצמם או בחוה"מ, שזה קשור לעצם הענין דחג השבועות שהי' בחירה של הקב"ה בישראל, ובחירת ישראל בהקב"ה והבחירה היא באופן של בחירה חפשית בלי שום סיבה וטעם מצד המעלה שיש בדבר הנבחר, ומבאר דלכן ליכא שום מצוות מיוחדות לקיים בחגה"ש כמו שמצינו בשאר יו"ט, כיון דהחידוש שביו"ט זה - ענין הבחירה, במילא אינה קשורה בענין מסויים ומעלה מסויימת, ואין בזה שום הגבלות, וזהו גם הטעם דגם ימי התשלומין אינם מוגבלים לימי היו"ט דוקא, אלא הם בימי חול, כיון דענין הבחירה היא למעלה מה"ציוור" וההגבלה דימי יו"ט דוקא עיי"ש.

וא"כ לפי ביאור זה שבהשיחה, יש לבאר סברת התוס' בדף י"ז דאפשר לומר גם בעצרת דהוה תשלומין זה לזה, כיון שהתוכן של עצרת אינה קשורה כלל עם פרטים והגבלות, לכן שייך לומר דאפילו ימי חול עצמם הבאים לאחר עצרת מחייבים קרבן של עצרת³, ולפי צד זה שבתוס' דגם בעצרת שייך לומר דהוה תשלומין זה לזה מובן דלא קשה כלל לפי בית שמאי, דאף דלא סבירא להו דהוה תשלומין לראשון כמ"ש המהרש"א, מ"מ ה"ה תשלומין זה לזה, וכל יום מחייב מצ"ע, וכל קושיית החלקת יואב הוא רק לפי דעת התוס' בדף ט.א.

(3) עוד יש מקום לבאר ב' צדדים אלו עפ"י המבואר בלקו"ש ח"י"ט פ' ואתחנן (ג) בגדר ענין השכינות, ומביא שם גם בנוגע לזמן בתוס' מן החול אל הקודש אם השכינות פועל רק באופן חיצוני בלבד או שפועל עליו באופן פנימי ומבאר שם נפק"מ להלכה, וראה גם חכ"ח שם (ערב חגה"ש) ע' 18 והלאה בענין זה לגבי פעולת חגה"ש בהימים שלפני חגה"ש עיי"ש, די"ל דהתוס' בדף ט' קאי לפי השיטה ששכינות יכול לפעול באופן חיצוני בלבד, ולכן סב"ל דהימים שלאחר חגה"ש אינם יכולים לפעול חייב קרבן מצ"ע שה"ה ימי חול, משא"כ התוס' בדף יז,א, קאי כהשיטה ששכינות פועל באופן פנימי, ולכן שייך לומר שימי התשלומין עצמם הבאים בסמיכות לחגה"ש יכולים לחייב אותו כמו שבועות עצמו.

אמנם באמת יש לומר עוד, דע"פ מה שנת' יש לתרץ קושיית החלקת יואב על המהרש"א, דשפיר צריך לומר לבית שמאי דגם בחגה"ש אמרינן דהוה תשלומין זה לזה כנ"ל, כי לפי ב"ש ודאי מודים גם התוס' דימי התשלומין מצ"ע מחייבים הקרבן אף שהם ימות החול, [והביאור הוא כנ"ל דכיון שעצרת אינה קשור עם פרטים ודברים מסוימים, שייך שאפילו יום חול יחייב קרבן], כי כל מה שכתבו התוס' בדף ט' הוא רק לפי ב"ה, דכיון שלשיטתם ודאי יש חיוב ביום ראשון של יו"ט עצמו, כיון שמותר להקריב אז, א"כ מסתבר לומר לכו"ע דבעצרת ה"ז תשלומין לראשון, ולא בימות החול, אבל לפי ב"ש דליכא חיוב קרבן ביום טוב עצמו גם התוס' מודים דימי החול עצמם הם המחייבים בקרבן, דכל חיוב הקרבן חל מעיקרא ביום חול, במילא אפ"ל שכל יום מהתשלומין מחייב קרבן. וראה גם בס' קבא דקושייתא שם שהביא מס' אור משה ח"א סי' צ"ד כעין זה.

לב"ש ודאי צ"ל דהוה תשלומין זה לזה

ויל"ע בדברי המהרש"א ממ"ש התוס' (שם יז, א) בד"ה יום טבוח וז"ל: "יום טבוח שלו אחר השבת - ואע"ג דלא חזו בראשון מייתי לה בשני אפילו למ"ד תשלומין דראשון כיון שאין העכבה רק בשביל היום כדפי' לעיל חזיא מיהא קרינן ביה", עכ"ל, כוונתם דלכאורה קשה באופן דעצרת חל בשבת איך מביאים אחר השבת הלא כיון שהוא תשלומין לראשון ובראשון היו פטורים א"כ לא יתחייבו עוד, ותירצו התוס' דמתי אינו מתחייב אם הי' פטור ביום ראשון באופן שהגברא הי' פטור, משא"כ הכא שהגברא הי' חייב ואין ההעכבה אלא בשביל היום שהוא שבת, לא מקרי שהי' פטור ביום ראשון.

ודברי התוס' נתבארו היטב בשיחת ליל י"ב סיון תשמ"ז (תורת מנחם ח"ג ע' 487) וז"ל: "וצריך ביאור: א) מהו המקור בגמרא לחילוק זה, אם סיבת העכבה היא בשביל היום או בשביל סיבה אחרת ב) ומהי הסברא שבדבר, דלכאורה למאי נפק"מ מהי הסיבה שבגללה ראוי להקריב?"

ויש לומר הביאור בזה בביאור הפלוגתא דתשלומין לראשון או תשלומין זה לזה, דמבארת הגמרא: "מאי בנייהו חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני" למ"ד "תשלומין לראשון" כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, ולמ"ד "תשלומין זה לזה", "אע"ג דלא חזי בראשון חזי בשני", ולכאורה אינו מובן הדוגמא ד"חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני" אינה מעשים שבכל יום, ואדרבה דבר בלתי רגיל לגמרי כפי שרואים בפועל, ואין צריך להביא ראיות מש"ס כו' שמי שהי' חיגר ביום ראשון דיו"ט, אין זה רגיל כלל וכלל שיתרפא ביום שני, וא"כ מדוע נקט בגמרא דוגמא זו דוקא? ועכצ"ל שכוונת הגמרא להדגיש, שכל הפלוגתא בלא חזי בראשון אם חזי בשני אם לאו, אינה אלא

כאשר סיבת העכבה תלוי' בהגברא, דוגמת "חיגר" שפטור מן הראי' כפי שלמדים ממש"נ "רגלים" "פרט לחיגר כו" שאינו יכול להלך ולעלות ברגליו, שאז הגברא לא חזי בראשון ובמילא למ"ד תשלומין לראשון לא חזי בשני, משא"כ כאשר סיבת העכבה אינה תלוי' בהגברא אלא שיש מניעה בעולם כמו בשביל היום כדברי התוס', הרי הגברא מצ"ע חזי ולכן גם למ"ד תשלומין דראשון מקריב בשני". עכ"ל.

ולפי"ז צ"ע בדברי המהרש"א, דכיון שהתוס' כתבו דאם אין העכבה משום הגברא רק בשביל היום וכו' לא מקרי דפטור, א"כ גם לפי ב"ש שייך לומר דהוה תשלומין לראשון דכיון דגברא חזי אלא דיומא קא גרים לכן אפילו למ"ד תשלומין לראשון חייב להביא קרבן ביום שני? (וכ"כ בטורי אבן דף ט,א, שם) ז.א. דשפיר י"ל גם לפי ב"ש דהוה תשלומין לראשון כיון שבעצם יש עליו חיוב קרבן רק הזמן רביע עליו, שלפועל אסור להביא. ואצ"ל לשיטתם דלעולם ס"ל דהו"ל תשלומין זה לזה, ולמה לא ניחא ליה להמהרש"א לפרש כן לפי ב"ש?

ואולי אפ"ל שהמהרש"א פירש דברי התוס' שם ד"ה "יום טבוח שלו אחר השבת" אינו מדברי ב"ש שם, אלא על דברי בית הלל במתניתין בהא דקאמרי: "ומודים שאם חלה להיות בשבת, שיום טבוח אחר השבת", כי ס"ל דרק לפי ב"ה שייך לומר דחזיא מיהא קרינן ביה, כיון דבכלל מביאים הקרבן ביום ראשון, ורק כאשר שחל בשבת אין מביאים, אבל לפי ב"ש לא שייך לומר כן, כיון דלדידהו לעולם אין מביאין ביום ראשון, וזמן החיוב מתחיל לעולם ביום שני א"כ איך שייך לומר דהוה תשלומין לראשון? ואף דלפי גירסת הב"ח שם משמע דקאי על בית שמאי, דהרי גרס בדברי בית שמאי "שיום טבוח שלו אחר השבת", אבל בבית הלל הגירסא "שיום טבוח אחר השבת" וד"ה של התוס' הוא "יום טבוח שלו אחר השבת" הרי דקאי על ב"ש, וא"כ דברי התוס' הם גם לפי ב"ש, מ"מ לפי המהרש"א אפ"ל דקאי רק על בית הלל, ולא לפי ב"ש כפי שנת'.

4) ועי' בחי' חת"ס השלם שם ז,א, (בד"ה אבל לא) שמפרש המהרש"א, דלב"ש לא שייך כלל לומר תשלומין כיון דלא משכחת בשום פעם שיקריב ב"ט, א"כ המצוה אינה מתחלת כ"א מיום השני ואילך ולא שייך למימר דלא חזי בראשון לא חזי בשני אלא על יום א' דהוה"מ, ומתריץ עפ"ז לשון התוס' שכתבו בד"ה יום טבוח וכו' "אפילו למ"ד תשלומין דראשון וכו'" וקשה הא כתבו לעיל ט' ע"א (ד"ה תשלומין) דבשבועות לכו"ע תשלומין דראשון נינהו, וא"כ אמאי תלו דבריהם רק למ"ד תשלומין דראשון הא בשבועות קיימינן הכא, ולכו"ע תשלומי דראשון נינהו? (וכפי שהובא לעיל שכן הקשה בס' ראשית ביכורים) ולפי הנ"ל א"ש דע"כ לא קאמרי לעיל דבשבועות לכו"ע תשלומי דראשון אלא למאי דקי"ל כב"ה דיום טוב ראוי הוא להקרבה, א"כ בשבועות שימי תשלומיו חול גמור הם, הסברא נותנת שהם תשלומי יו"ט שהוא יום הראשון, משא"כ לב"ש שיום הראשון אינו נכנס בגדר מצות ראי' כלל, א"כ אין שום מעלה על זה היום כלל, שייך פלוגתתם גם בשבועות כמו בשארי י"ט לכן כתבו למ"ד תשלומי ראשון נינהו עיי"ש.

ולפי כל הנ"ל יוצא בנוגע ללעת"ל שיהי' הדין דהוה "תשלומין זה לזה" כיון שכן הוא לפי ב"ש, ואפילו בחג השבועות שכתבו התוס' דכו"ע מודי דהוה תשלומין לראשון, הרי נת' דזהו רק לפי בית הלל אבל לפי ב"ש לא, ומטעם שנת' בהשיחה כיון שהתוכן של עצרת אינה קשורה כלל עם פרטים והגבלות, לכן שייך לומר דאפילו ימי חול עצמם הבאים לאחר עצרת מחייבים קרבן של עצרת.



פ"י הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" לשיטת הרמב"ם*

הת' שלום צירקינד
תות"ל המרכזית – 770

א. כתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב ה"ב: יראה מפשוטן של דברי הנביאים. שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג. ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם. שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'. ואינו בא לא לטמא הטהור. ולא לטהר הטמא. ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות. ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין. אלא לשום שלום בעולם. שנאמר והשיב לב אבות על בנים. ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו.

ובביאור החילוק בין ב' הדעות שהביא הרמב"ם, האם ביאת אלי' היא לפני מלחמת גוג ומגוג או לפני ביאת המשיח, הנה ע"פ המבואר בכ"מ, יש בזה כמה נקודות. א) שתלוי בפירוש הפסוק "יום ה' הגדול והנורא", האם מדובר על מלחמת גוג או ביאת המשיח⁵, וכמו שהרמב"ם עצמו כותב "יראה מפשוטן של דברי הנביאים ...". וכמ"ש במגדל עוז כאן "זיראה מפשוטן כו' עד הגדול והנורא. הנה הוא מפורש שזו היא סברתו". ב) שהמחלוקת תלוי במהות הפעולה(ות) שיעשה אלי' הנביא. דהיינו האם ענינו רק לבשר על ביאת המשיח, או שענינו הוא לעשות שלום בעולם וכו'. אשר

(* לע"נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא ע"ה. נלב"ב ביום כ"ה סיון תשע"ד. תנצב"ה.

5) ואו"ל דהגמ' בעירובין ממפרש הפסוק על ביאת המשיח, הולך כשיטת הגמ' בשבת דף קיה, א "כל המקיים שלש סעודות בשבת ניצול משלש פורעניות, מחבלו של משיח ומדינה של גיהנם וממלחמת גוג ומגוג, מחבלו של משיח כתיב הכא יום וכתוב התם הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום וגו'. ממלחמת גוג ומגוג כתיב הכא יום וכתוב התם ביום בא גוג", דמזה משמע להדיא שהפסוק "הנה אנכי שולח לכם את אלי' לפני בא יום ה' הגדול והנורא וגו'" אינו קאי על מלחמת גוג, שהרי ע"ז הובא בגמ' פסוק אחר. [ולהעיר דמסדר הדברים בגמ' זו יש קצת משמעות דביאת משיח (ואלי') הוא לפני מלחמת גוג ומגוג, אבל אינו מוכרח, וראה מש"כ בזה בגליונות הקודמים].

ממילא תלוי בזה ג"כ באיזה זמן יבוא. דאם ענינו הוא רק לבשר על ביאת המשיח, הרי ביאתו צ"ל ביום שלפני ביאת המשיח. ובאם ענינו הוא ג"כ לעשות שאר פעולות, הלא לזה צ"ל זמן רב וכו', כמבואר בשיחת ו' תשרי תש"מ, (וכן משמע מהערה לאגרת יו"ד כסלו תשכ"ח, ובשוה"ג שם), וא"כ מובן שביאתו צ"ל הרבה זמן לפני ביאת המשיח.

ומחלוקת זו מיוסד על החילוק בין המבואר בסוף מסכת עדיות להמבואר במס' עירובין מג, ב, שבסיום עדיות מבואר כמה שיטות בהפעולות שיעשה אליהו ופסק הרמב"ם כדעת חכמים שם שענינו של אלי' הוא לעשות שלום בעולם, ומכ"ז מובן שאין ענינו של אלי' (רק) לבשר ביאת המשיח, וא"כ ביאתו צ"ל הרבה יותר לפני ביאת המשיח, כי הפעולה של עשיית שלום דורשת משך זמן. משא"כ ע"פ המבואר במס' עירובין, עיקר ביאת אלי' הוא בשביל לבשר משיח, וא"כ מובן שביאתו הוא יום לפני ביאת המשיח. ובעומק יותר מבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז דלכו"ע יעשה אלי' כל הפעולות, אלא המחלוקת היא מה מה הם הפעולות שנחשבים כחלק מהגאולה והשליחות המיוחדת דאלי' הנביא כהקדמה לביאת המשיח.

והנה אע"פ שע"פ המבואר בסיום מס' עדיות משמע שאלי' הנביא יבוא כמה זמן לפני ביאת המשיח וכנ"ל, מ"מ עדיין אינו מבואר שם שביאתו הוא לפני מלחמת גוג ומגוג בדוקא, וזה שכתב הרמב"ם שאלי' יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג מיוסד לכאורה ע"פ סברתו בביאור הפסוק "יום ה' הגדול והנורא", וכנ"ל מס' מגדל עז. ואוי"ל שהרמב"ם לומד שהמ"ד בגמ' במס' עירובין מג, ב ס"ל שפי' "יום ה' הגדול והנורא" קאי על ביאת המשיח, משא"כ ע"פ המבואר בסיום עדיות שאלי' יבוא כמה זמן לפני ביאת המשיח, צ"ל שפי' יום ה' הגדול והנורא קאי על מלחמת גוג ומגוג. אמנם לכאור' אין זה מספיק, שהרי מדברי הרמב"ם משמע שכן הוא הפירוש מצד פשטות הכתובים, ולא רק שמוכרח לומר כן מצד מה שמבואר בסיום מס' עדיות.⁶

ב. ולכאור' הי' אפ"ל בביאור שיטת הרמב"ם בפי' הפסוק "יום ה' הגדול והנורא", ע"פ המבואר במו"נ ח"ב פכ"ט, שמבאר שם וז"ל (במהדורת קאפח): אבל מה שאמר יואל (ג, ג-ה) "ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן, השמש יהפוך

6) ומה שמבואר בשיחות ואג"ק הנ"ל שיסוד הרמב"ם הוא מהמבואר במס' עדיות, לכאור' הכוונה בפשטות, שמכיון שהגמ' בעירובין לומד שהפסוק הנ"ל קאי על יום ביאת המשיח, הרי אא"פ לחלוק על גמ' מפורשת מצד מה שנראה מפשטות הכתובים ע"פ סברא, ולכן צריך לומר שזהו ע"פ המבואר בסוף עדיות. אבל מ"מ מובן שזה שפי' הרמב"ם הפסוק יום ה' הגדול והנורא על מלחמת גוג ומגוג הוא מיוסד גם על פירושו בפשטות הכתובים. וכן משמע בהע' לאג"ק מיום יו"ד כסלו תשכ"ח הנ"ל.

7) להעיר שבכלל, אינו מוכרח לומר שבס' הי"ד הולך לשיטתו (בפירוש הפסוקים) שבמורה נבוכים, וכמבואר בלקו"ש חכ"ה ע' 73, וחכ"ה ע' 453 ע"ש, אבל מ"מ לאורך גיסא יש מקומות שמפרשים דברי הרמב"ם ע"פ המבואר במו"נ, ראה בהתוועדויות תשמ"ה ח"ב ע' 1028, ובכ"מ.

לחושך והירח לדם, לפני בוא יום ה' הגדול והנורא, והי' כל אשר היה כל אשר יקרא בשם ה' ימלט, כי בהר ציון ובירושלם תהיה פליטה וגו'", היותר נראה לדעתי שהוא מתואר אובדן סנחריב על ירושלם, ואם אינך רוצה בכך, יהיה תאור אובדן גוג על ירושלם בימי המלך המשיח, על אף שלא הזכיר בפרשה זו אלא ריבוי ההרג ושריפת האש ולקיון שני המאורות. ושמה תאמר היאך יקרא יום ה' הגדול והנורא יום אובדן סנחריב לפי ביאורנו? תדע כי כל יום יהא בו ניצחון גדול או צרה גדולה הרי הוא נקרא יום ה' הגדול והנורא, כבר אמר יואל כיצא בזה על יום בוא אותו הארבה עליהם, "כי גדול יום ה' ונורא מאוד ומי יכילנו (שם ב, יא)". עכ"ל.

הנהגה מהמבואר במו"נ שם משמע שכל יום שיש בו ניצחון גדול או צרה גדולה, שייך לכנותו "יום ה' הגדול והנורא". ולכאור' נראה בפשטות שיום מלחמת גוג ומגוג, שהוא עת צרה גדולה ביותר, שעליו קאי הפסוק (ירמיהו ל, ז) "הוי כי גדול היום ההוא מאין כמוהו, ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע", וכמ"ש הרמב"ם באגרת תימן סוף"ג, ועד"ז מבואר בכ"מ שתהי' צרה גדולה ביותר, שייך לכנותו "יום ה' הגדול והנורא", ועדמ"ש בהפסוק הנ"ל "כי גדול היום ההוא מאין כמוהו".

אמנם באמת, לכאור' קשה לבאר הרמב"ם בהל' מלכים עפמ"ש במורה נבוכים, שהרי במורה נבוכים שם מפורש שהפסוק קאי על ניצחון גוג ומגוג, ולא על יום המלחמה. וביותר יוקשה ע"פ משנ"ת בגליונות הקודמים ממה שמבואר בכמה שיחות ואגרות, שהגדר של ביאת המשיח בדברי הרמב"ם כאן (במ"ש שאל' יבוא לפני ביאת המשיח), קאי על גמר הניצחון דגוג ומגוג. וא"כ יוקשה ביותר, שלפי מ"ש במו"נ, הרי פי' הפשוט בהפסוק יום ה' הגדול והנורא הוא כמ"ש בגמ' עירובין (שהביא הרמב"ם כדעה השני') שקאי על ביאת המשיח - שהוא אותו היום דהניצחון על גוג ומגוג, וכאן אומר הרמב"ם, ש"יראה מפשוטן של דברי הנביאים", דהיינו שפי' הפשוט בהפסוק הוא ש"יום ה' הגדול והנורא" קאי (לא על הניצחון, אלא) על (התחלת) מלחמת גוג ומגוג, [שהוא משך זמן לפני הניצחון, כמובן בפשטות, וכן מובן גם מהמבואר לעיל שלשיטת הרמב"ם בדיעה הראשונה ביאת אלי' יהי' משך כמה זמן לפני ביאת המשיח (דהיינו משך זמן לפני הניצחון על גוג ומגוג)].

ועוד זאת, דלכאורה מכיון שבמלחמת גוג ומגוג יהי' הן צרה גדולה, והן ישועה גדולה, הרי מובן שגדולת ונוראת הישועה הוא באין ערוך יותר מגדלות ונוראת הצרה, וא"כ למה נימא שפי' הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" קאי על המלחמה, ולא נימא שקאי על הישועה?

ולכאור' אפ"ל, דאין הכי נמי, מצד פי' הפסוק גרידא, מסתבר יותר לפרש "יום ה' הגדול והנורא" על הניצחון דגוג ומגוג. אמנם הוכחת הרמב"ם הוא מצד תוכן הענין,

דמכיון שכתב הרמב"ם שביאת אלי' הנביא הוא ליישר ישראל ולהכין לבם, מסתבר דדבר זה הוא כהכנה והקדמה להמלחמה, ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ שענין מלחמת גוג ומגוג הוא להביא לתשובה⁸, א"כ משמע דביאת אלי' שהוא ליישר ישראל⁹ וכו' שייך זמנו לפני המלחמה ולא לפני הנצחון. ולהעיר ג"כ מסוף מלאכי "הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא .. פן אבוא והכיתי את הארץ חרם", וראה במפרשים שם.

ג. אמנם לכאור' כ"ז שייך לומר ע"פ המבואר בהע' לאג"ק יו"ד כסלו תשכ"ח הנ"ל, שמשמע להדיא שמפרש שב' הדיעות ברמב"ם פליגי (גם) בפירוש הפסוק "יום ה' הגדול והנורא", האם קאי על מלחמת גוג ומגוג או על ביאת המשיח. אבל מהמבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז, משמע להדיא שב' הדיעות אינם פליגי במציאות, וגם לדיעה השני' יבוא אלי' לפני מלחמת גוג ומגוג, אלא שס"ל שהפעולות שיעשה אז אינם השליחות המיוחדת השייכת להגאולה, המבואר בהפסוק הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו', והשליחות המיוחדת השייכת להגאולה הוא רק לבשר על ביאת המשיח. שלפ"ז צ"ב, שלדיעה השני' שסובר שהשליחות המיוחדת שבפסוק קאי על יום ביאת המשיח, מהו המקור (לשיטתם) שאלי' יבוא (גם) לפני מלחמת גוג ומגוג¹⁰?

ועוד צ"ב, דהנה בההדרן שם סוס"ז איתא וזלה"ק: "ראה מפשוטן של דברי הנביאים . . . שקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא ... וממשיך, "ואינו בא כו' אלא לשום שלום בעולם..", כדעת המשנה שהקבלה אודות סילוק החמסים, "והשיב לב אבות על בנים", היא - בשייכות ליום הוי', ביאת המשיח ... ומוסיף, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" (לבשר ביאתו) - שכל סילוק החמסים הו"ע בפ"ע, ואילו הענין דביאת אליהו לפני יום הוי' גו', הוא - "שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו". עכלה"ק.

(8) ראה ספר המאמרים אידיש על הפסוק הנ"ל בירמי' "הוי כי גדול היום ההוא וגו'".

(9) וראה ג"כ פרקי דרבי אליעזר סופמ"ג שאין ישראל עושין תשובה עד שיבוא אלי'. ואכ"מ.

(10) בדוחק אואפ"ל שס"ל שיש לפרש הפסוק בב' אופנים, ושניהם אמת, (וע"ד המבואר בהע' לאג"ק מיו"ד כסלו תשכ"ח ש"לולא דברי הרמב"ם, יש לתנוך כל הדעות ע"פ סדר עולם רבה פ"ז דנראה ונגזו כו'), (דהיינו, ששם מבואר שאליהו נגזו לא נראה עד שיבוא משיח, ושוב נגזו ולא נראה עד מלחמת גוג ומגוג, - (במאמר המוסגר יש להעיר שגם מכאן משמע שמלחמת גוג ומגוג הוא לאחר ביאת המשיח, ואכ"מ) - . שעפ"ז הי' אפ"ל דכל הדיעות אמת, ואליהו יבוא ב' פעמים. ומה ששולל פי' זה בדבר יהרמב"ם בההערה הנ"ל, לכאור' הוא מפני שמפשטות דברי הרמב"ם נראה דפליגי. אמנם עפמ"ש בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז, דאין כאן מחלוקת במציאות, שוב יתכן לומר שאכן יבוא ב' פעמים. וכן משמע שם קצת בהע' 30, שבביאת אליהו אפ"ל שיהיו ב' תקופות.

אמנם עדיין צריך ביאור נוסף, שהרי כמ"ש לקמן ממה שמבואר שם בפנים השיחה הנ"ל, לכאור' משמע שלכו"ע פי' הפסוק קאי על יום ביאת המשיח.

שמדיוק הלשון שם משמע להדיא, שגם להדיעה הראשונה, פי' הפסוק "יום ה' הגדול והנורא" קאי על יום ביאת המשיח¹¹. וא"כ לכאו' מתעורר השאלה, דמהו המקור גם לדיעה הראשונה שאליהו יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג?

ואוי"ל דע"פ המבואר שם, צ"ל דגם לדיעה הראשונה, אע"פ שפי' הפשוט דהפסוק קאי גם על מלחמת גוג ומגוג, אבל ענין הפסוק קאי על ביאת המשיח. דהיינו שגם לדיעה הראשונה, הרי אין כוונת הפסוק לומר שביאת אלי' הוא לפני לגוג ומגוג כענין בפ"ע, אלא שביאת אלי' לפני גוג ומגוג הו"ע ששייך לביאת המשיח. כי זה שאלי' יבוא לפני גוג ומגוג, זהו מפני שגם גוג ומגוג הוא הכנה לביאת המשיח. וא"כ מובן דעיקר כוונת הפסוק ב"יום ה' הגדול והנורא" הוא לביאת המשיח, (ואולי י"ל דזה גופא שביאת המשיח נקרא יום ה' הגדול והנורא הוא לא רק מכיון שתהי' ישועה גדולה וכו', אלא גם מכיון שזה כולל גם מלחמת גוג ומגוג והנצחון דגוג ומגוג, שלכן אין סתירה לומר שהפסוק קאי על ביאת המשיח, וביחד עם שזה קאי על מלחמת גוג ומגוג. ועצ"ע).

ולדיעה השני' לכאו' צ"ל שגם לשיטתם מוכרח לומר בפשטות הכתובים שאלי' הנביא יבוא כמה זמן לפני ביאת המשיח, וכמבואר בהדרן הנ"ל שהפסוק והשיב לב אבות וגו' לשיטתם יתקיים לפני ביאת המשיח אלא שהוא ענין בפ"ע, ואילו השליחות דאליהו שקשורה לביאת המשיח שהוא לבשר ביאתו, וא"כ מסתבר לומר גם לדיעה השני' שזמן עמידתו יהי' לפני מלחמת גוג ומגוג. ועצ"ע בכ"ז, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ויה"ר שנוכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



11) וכן משמע בפירושו המשניות להרמב"ם סוף עדיות, שמפרש שביאת אליהו והפעולות שיעשה (לשום שלום בעולם כו') הוא כהכנה למשיח, "שיבא לפניו איש יכשיר לפניו את העולם והוא אליהו", ואינו מזכיר דבר על מלחמת גוג ומגוג.

תורת רבינו

בגדר ברכת התורה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. ברמב"ם פ"ז מהל' תפילה ה"י: "המשכים לקרוא בתורה, קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה, נוטל ידיו תחילה ומברך שלוש ברכות: אשר קדשנו במצוותיו וציונו על דברי תורה, והערב נא ה"א את דברי תורתך בפנינו ובפיפיות עמך כל בית ישראל, והגיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי יודעי שמך ועוסקי תורתך, בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו בא"י ונתן התורה". והנה ראוי להתבונן למה הביא הרמב"ם את ברכת התורה, בהלכות תפילה, ולא בהל' ברכות וצ"ע.

והנה ב"חידושים וביאורים בש"ס" חלק א' סימן ב', עומד רבינו על דברי הגמ' בברכות כ"א ע"א: "מניין לברכת התורה לפני מן התורה, שנאמר: כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו", וכותב שמזה שיש לימוד מיוחד לברכת התורה, אף שלכאורה היתה צריכה ליכלל בברכת המצות, מוכח שגדר ברכת התורה שונה הוא מגדר כל ברכת המצוות, ומבאר בקדשו "שברכת המצוות היא הודאה להקב"ה שקידשנו במצותיו, ואילו ברכת התורה היא ברכה על עצם לימוד התורה (מלבד קיום המצוה שבזה) כדמשמע גם בשינוי הלשון דברכת התורה מברכת המצוות", [ובהמשך: "דברכת התורה הוא לא מפני חיוב המצוה של תלמוד תורה (ברכת המצות) אלא על עצם הענין דתלמוד תורה המחייב שיברכו לפניה"], ובהערות שם מוסיף על זה: "ויש לומר דעל קיום המצוה, היא ברכת "אשר קדשנו במצותיו וציונו על דברי תורה" שבברכת השחר (בנוסח שוה לכל ברכות המצות), ולכן גם באה ראשונה". [ולהעיר שבנקודה זו שברכת התורה יש בה משום תרואה, משום הודיה על נתינת התורה וגם משום ברכת המצוות, וכן ששתי הברכות הם כנגד ב' אלו, כתב גם ה"אגרות משה" או"ח ח"ב ססי' ג' עי"ש בארוכה].

והנה ביסוד הדברים, שברכת התורה היא ברכה על עצם לימוד התורה, לכאורה נראה שעולים בקנה אחד עם מה שכתב ב"חידושי מרן רי"ז על הרמב"ם הל' ברכות בשם אביו הגר"ח ז"ל, וז"ל: "והנה כבר הקשו אהא דנשים מברכות ברכת התורה והא פטורות מתלמוד תורה, וביותר קשה לדעת הרמב"ם שפסק בפ"ג מהל' ציצית דעל מצות שהנשים פטורות אינן רשאות לברך עליהן, ואיך יברכו ברכת התורה כיוון

דפטורות מן התורה, ושמעתי מפי אאמו"ר הגאון החסיד זצוקלה"ה שאמר דברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של תלמוד תורה, רק הוא דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בברכות דף כ"א מקרא דכי שם ד' אקרא וגו', אם כן אין זה דין השייך מצוה כלל רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מצמצוה של תלמוד תורה אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של תלמוד תורה, ושפיר יש להם לברך על לימודם כיון דלא אתינן על זה מכח לתא דקיום המצוה כלל ע"כ דבריו". ואם כן הן הדברים גם בדברי החדו"ב כי "ברכת התורה היא ברכה על עצם לימוד התורה" ולא כשאר ברכת המצוות.

ב. אלא שבעוד שהגר"ח רצה לומר בזה שאין ברכת התורה משום ברכת המצוות כלל, הנה רבינו הוסיף בזה בחצע"ג, שזהו "מלבד קיום המצוה שבזה" היינו דס"ל דתרתא איתנהו ביה, אחד דין ברכה, על עצם התורה שטעונה ברכה, ועוד ברכה על מצות תלמוד תורה, ואולם בהמשך דבריו שם כתב שכן הוא משמעות לשון אדמו"ר הזקן בשולחנו, שגדר הברכה הוא אחר משאר ברכות, שכתב באו"ח סי' מ"ז: "ולכן יראה כל אדם שתהיה כלי חמדתו של הקב"ה שהיה משתעשע בה בכל יום, חשובה בעיניו לברך עליה בשמחה יותר מכל הנאות שבעולם" שמה משמע שהברכה היא על עצם ענין התורה שנתן לנו הקב"ה". אבל הוסיף שהוא "על דרך ברכת הנהנין". היינו שאף שיסוד האי ברכה היא על עצם התורה שטעונה ברכה, מ"מ היא כעין וע"ד ברכת הנהנין.

ולכאורה תוספת דברים זו באה לומר, שבאמת לפי מה שביאר הגר"ח ז"ל ש"התורה טעונה ברכה" ואין זו ברכה על מצות תלמוד תורה, עדיין צ"ב שהרי סוף סוף הרי ברכה היא, ואם כן לא מסתבר שברכת התורה גדרה שונה משאר ברכות, וגם בברכת התורה צריך לומר שגדר הברכה הוא ככל הברכות, שמברכים להשי"ת על הדבר שעליו מברכים, ומהאי טעמא כתב רבינו שהיא מעין ברכת הנאה.

ולכאורה היה אפשר לומר שגם לפי הגר"ח שמהילפותא של כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקיננו, ידעינן ש"התורה טעונה ברכה", שציותה תורה "הבו גודל לאלקיננו", וקיום "הבו גודל לאלקיננו" הוא באמירת "ברכה", וכל ברכה היא במטבע הברכה שקבעו חכמים בברכת המצוות או הנהנין או ההודאה, שהרי לא מסתבר שתיקנו מטבע מיוחדת ל"הבו גודל". אף שבאמת אין ברכה זו מגדרי ברכת המצוות (והנהנין) כלל, כי אם דין מיוחד שתורה טעונה ברכה, ומכיון שכן, הרי י"ל שגם ברכת "אשר קדשנו במצותיו וציונו לעסוק בדברי תורה" גם זו היא משום שתורה טעונה ברכה, אף שהיא במטבע ברכת המצוות.

אבל הדבר צ"ע, ועי' בביאור הגר"א סי' מ"ז שביאר דעתו שאין נשים מברכות על התורה כי "איך תאמר וצונו" עי"ש, ועי' ברמב"ם פי"א מהל' ברכות ה"ז שכל הברכות מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מטבילת הגר "שאינו יכול אשר קדשנו וציונו ועדיין לא נתקדש ולא נצטווה", והוא כשיטת הר"ח בשם גאון בפסחים ז' ע"ב, ואם הנשים אינו מצוות כלל על מצות ת"ת איך יברכו "וציונו" על התורה.

עוד זאת שבעוד שהגר"ח ז"ל מתכוין בדבריו ליישב הקושיא איך נשים מברכות ברכת התורה, ושעל זה תירץ שהברכה אינה על מצוה, שהאשה פטורה ממצות ת"ת, אלא על לימוד התורה כשלעצמו וסוף סוף גם "לימוד הנשים נחשב לימוד תורה" – הנה רבינו רואה קושיא על הנחה זו שהתורה טעונה ברכה, מהא גופא שרבינו בשו"ע פסק שנשים מברכות ברכת התורה "שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן לידע האיך לעשותן והאיך לזהר מכל ל"ת שהן מזהרות בהן כאנשים וכו'", שכן אם המצוה היא על עצם התורה ולא על מצוה שבה, מה הוקשה לו לרבינו (וכן האגור ז"ל הבי' והמג"א שהם מקור ההלכה), איך נשים מברכות, – והרי קושיא זו עצמה היא שרצה הגר"ח ז"ל ליישב.

ג. ורבינו תירץ קושיא זו באופן מופלא מאוד, ע"פ מש"כ הראשונים והפוסקים ז"ל שבעצם היה צריך לברך לפני כל לימוד תורה, אלא שאנו אומרים שכיון שהאדם מחוייב בלימוד התורה, לא הוא הפסק בין לימוד ללימוד, עי' ברכות י"א ע"ב ובתוס' וברא"ש ובטושו"ע סי' מ"ז, ואם כן כל זה שייך לענין מצות תלמוד תורה שהאדם מחוייב בהם, אבל לענין סברת "שהתורה טעונה ברכה", לכאורה לא שייך לומר כלל זה, שזה שייך לומר רק ב"חייב המצוה של תלמוד תורה", והרי נשים אינן מחוייבות במצוות תלמוד תורה, וומר שלגבי נשים ישנתנה הדין והן יצטרכו לברך לפני כל לימוד שלהן, "לא אישתכח תנא שיאמר כן" (עי"ש באורך ביאור הדברים), ועל כן הוצרך רבינו בשו"ע לכתוב את הטעם שנשים מברכות "שהרי חייבות ללמוד מצות שלהן", ומשום שכנ"ל ס"ל שברכת התורה היא משני טעמים, גם משום שהתורה טעונה ברכה, וגם משום שיש מצוה בתלמוד תורה.

ואולם באמת נראה שלא נתכוין רבינו להגדרה זו, כמו שהבינה הגר"ח ז"ל, וכדלהלן.

ד. דהנה עיקר דברי הגר"ח ז"ל שנשים מברכות על לימוד התורה שאינן מצוות עליו, כיון שדין הוא שהתורה טעונה ברכה "וליימודם הוי בכלל תלמוד תורה", צ"ע לכאורה, ממש"כ אביו הגאון ז"ל ב"בית הלוי" ח"א סי' ו' סברא הפוכה לגמרי, וז"ל: "אלא ודאי דגם במצות שנוהגות בהן אין בהם מצות תלמוד תורה כלל כמו דהוי באנשים, דבאנשים הוי הלימוד מצות עשה וכמו הנחת תפילין, וכשלומד מקיים מצות

עשה, וגם במצוות שאין נוהגין בו מ"מ מחוייב ללמוד משום מ"ע דתלמוד תורה, אבל בנשים אין בלימודם שום מצוה כלל מצד עצמו, רק הסמ"ג כתב דמכל מקום מחוייבים ללמוד מצוות הנוהגות בהן כדי שתדע האיך לקיימם כו', אבל הלימוד בעצמו לא הוא שום מצוה כלל אצלם, ואם כבר בקיאה היא בדינים שלה ויודעת היאך לעשות שוב אינה צריכה ללמוד עוד אפילו להסמ"ג כו'". הרי דס"ל שאין בלימודם שום מצוה כלל.

ואין לומר כי מה שהוכיח ב"בית הלוי" שאין בלימוד האשה משום מצוה כלל, כל זה לגבי מצוות ת"ת, אבל לגבי עצם לימוד התורה שטעונה ברכה, שפיר יש לומר כדכתב הגר"ח ז"ל ש"לימודם הוא בכלל תלמוד תורה", והברכה שמברכות הנשים היא, כנ"ל, על לימוד התורה שטעונה ברכה. כלומר שהדין הוא שכאשר לומד תורה, ואין נפק"מ באיזה אופן, באנשים שחיונם מחמת מצוות ת"ת, או בנשים שלומדים כדי לדעת הלכותיהן, התורה טעונה ברכה.

דאי נימא כן, צ"ע המשך ה"בית הלוי" שם, שכתב שעפ"י מה שביאר שאין בלימוד האשה שום מצוה כלל, "ניחא הא דאיתא בברכות דף מ"ט דקאמר רב דבלא הזכיר תורה בברכת המזון יצא משום שאינו בנשים, והקשה המג"א בסי' קפ"ז דהא במצוות שמחוייבות בהם צריכות ללמוד, ולפי זה ניחא, דתורה שמזכירין בברכת המזון קאי על עיקר מצות הלימוד ולא על קיום המצוות, וזה לא שייך בנשים, והא דכתב הגור דלהסמ"ג מברכות ברכת התורה, אע"ג דכתבנו דגם להסמ"ג אינם מקיימות שום מצוה בלימודם, מ"מ ניחא שפיר דכוונת האגור הוא בדרך אחר, דס"ל להאגור דנשים יכולות לברך ברכות התורה ואע"ג דפטורה, וכמו דמברכות על כל מ"ע שהזמן גרמא אע"ג דפטורות והוא הדין לברכת התורה, ורק דהוי ס"ד דתורה שאני מכל מ"ע שהזמן גרמא, דבכל המצוות אע"ג דפטירי מ"מ הא ליכא איסורא אם הם מקיימים אותם, אבל בתורה הא איכא איסורא, וכדאמרינן דכל המלמד בתו תורה כאילו למדה תיפלות, וזהו שכתב האגור וז"ל "ואע"ג דאינם חייבות ולא עוד אלא שכל המלמד בתו תורה, פירוש דהכל הוא חדא קשיא כו' עי"ש.

ומבואר בדבריו, כי ברכת התורה שהנשים מברכות, דינה כברכות על מצות שהזמ"ג שמברכות לדעת כמה מהראשונים. אבל לדעת הרמב"ם שבאמת גם על מצות שהזמ"ג אין הנשים מברכות, לא שייך כלל שהנשים יברכו על התורה. אבל לפי חידושו של הגר"ח בגדר ברכת התורה, שאף שהאשה פטורה מן המצוה של תלמוד תורה, התורה טעונה ברכה, וגם נשים כשלומדות "לימודם הוא בכלל תלמוד תורה" עד שחייבים לברך ברכה על עצם התורה, והברכה היא שלהן לדעת הכל.

[ולא מסתבר לומר שכל פירושו של הבית הלוי הרי הוא רק הוא לשיטת הראשונים שאשה מברכת על מצוות שהזמן גרמא, אבל להרמב"ם ודאי שאי אפשר

לומר כן, ואילו הגר"ח כתב דבריו רק לדעת הרמב"ם, וכן היה משמע קצת בלשון הגרי"ז, וצ"ע].

דמכל הלין יוצא שבאמת אף אם נאמר שיש גדר ברכה מצד שהתורה עצמה טעונה ברכה, מכל מקום בהכרח שיש גם ברכה על מצות תלמוד תורה, וכדברי רבינו, וב' הברכות אקב"ו ואשר בחר בנו הן על ב' ענינים אלו.

ה. עוד ראייה שה"בית הלוי" לא ס"ל להגדרתו של הגר"ח ז"ל, שהרי כתב זאת ה"בית הלוי" בהמשך למה שהשיג על ה"שאגת אריה" בסי' ל"ה, בהא דכתב הרמב"ם פ"ז מהלכות כתיבת ספר תורה ה"א וז"ל: "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה, כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו וכו', ואע"פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה מצווה לכתוב משלו, ואם כתבו בידו הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני, ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו, וכל המגיה ספר תורה ואפילו אות אחת הרי הוא כאילו כתבו כולו". ומשמעות לשונו שנשים פטורות מכתבת ספר תורה, וכן כתב מפורש בספר המצוות שלו, ולכאורה הטעם הוא משום שאינן במצות תלמוד תורה, וכן משמע בלשון החינוך עי"ש,

וה"שאגת ארי" תמה עליו זו מנין לו, והלא נשים חייבות בלימוד ההלכות שלהן, ועל זה הוא שכתב ה"בית הלוי" שלא שייך לומר באשה מצות לימוד כלל עי"ש, ולפי דברי הגר"ח שבכל זאת הנשים ישנן בכלל לימוד, להתחייב בברכת התורה משום הדין שהתורה טעונה ברכה, הרי אין כאן לכאורה השגה על השאג"א, דמי יימר דדין כתיבת ס"ת הוא על מנת לקיים בו "מצות" תלמוד תורה, והלא כתב שעיקר כתיבת ס"ת הוא "כדי ללמוד בה", וממילא גם אשה שישנה בכלל לימוד התורה, אף שאינה מצווה במצות ת"ת, עדיין שפיר י"ל שחייבת גם בכתיבת ספר תורה.

ו. אלא שבאמת לא הבינותי כלל הקושיא על הרמב"ם, שלכאורה פשוט מה שלא הזכיר הרמב"ם נשים במצות כתיבת ספר תורה, הוא משום שפסולות לכתוב ספר תורה, ומפורש כתב בפ"א מהל' ספר תורה תפילין ומזוזה הי"ג: "ספר תורה תפילין ומזוזה שכתבן אפיקורוס ישרפו, כתבן כותי או ישראל מומר או מוסר ביד אנס, או עבד או אשה או קטן הרי אלו פסולין ויגנוזו, שנאמר וקשרתם וכתבתם כל שמוזהר על הקשירה ומאמין בה הוא שכותב כו", ומפורש שאשה שאינה בקשירת תפילין אינה בכתיבת תפילין ומזוזה וספר תורה [ואמנם קשירה אינה אלא בתפילין, ומשום כך נראה שהגאונים ז"ל שהביאו הא ד"וקשרתם וכתבתם" סבירא להו שאינו אלא בתפילין עי' בדבריהם, ברם שבלשון הרמב"ם ברור הוא דקאי על שלשתם], וס"ל כדעת התוס' רי"ד בגיטין מ"ה ע"ב שאשה אינה גם בכתיבת ס"ת ומזוזה, והרי הרמב"ם

הזכיר שלשתן בראש ההלכה, ובפרט שכלל יחד בכלל בהלכותיו את ספר תורה תפילין ומזוזה.

ז. יתירה מזו. גם אם אפשר היה לפרש אחרת את דברי הרמב"ם בענין זה, הרי כלל לא ברור בדבריו ז"ל שמצות כתיבת ספר תורה באה בשביל לימוד התורה בו, ונקדים את דברי הרשב"א ז"ל, הובאו באבודרהם הל' קריאת התורה, שהקשה מאוד על דברי הרמב"ם בתשובה,

זו"ל: "גרסינן בפרק הנזקין (ס, א): רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין קורין בחומשין בבית הכנסת מפני כבוד הצבור. ועל זה שאל אחד מן החכמים את הרשב"א, וזה לשון השאלה: ספר תורה שאינו עשוי כהלכתו, או שיש בו אחד מן הדברים הפוסלים ספר תורה, מותר לברך בו או אסור, לפי שמצאתי תשובת שאלה מהר"ם במז"ל שהתיר. וזהו לשון התשובה: מותר לברך בספר תורה פסול, ואין הברכה על הקריאה בספר, כמו הברכה על נטילת לולב או ישיבת סוכה שעליה מברך, ואם היו פסולין לא עשה מצוה, אבל בקריאת התורה המצוה היא הקריאה, בין שקרא בספר כשר בין שקרא בספר פסול כו', וזהו ההפרש שלא הרגישו בו רוב חכמי המזרח, ואמרו שהמברך וקורא בספר תורה פסול שהיא ברכה לבטלה, וראיה לדבר זה מה שאמרו רבותינו ז"ל אין קורין בחומשים בצבור מפני כבוד הצבור, וכי יש פסלנות בעולם כמו פסלנות של חומשים, ואפילו היה ספר תורה חסר אות אחת פסול, וכל שכן חומש, ולמה נתנו טעם מפני כבוד צבור, והיה להם ליתן טעם מפני שהוא פסול שנמצאת ברכה לבטלה כו', אלא ודאי שלא אמרו בצבור אלא על הקריאה שחייבין לקרותה בצבור שהן שלשה או שבעה וכיוצא בהן, הוא שאין קורין בהם מפני כבוד הציבור, לא מפני הברכה, ועל דוקיא זו סמכו כל אנשי המערב והיו קורין בספרי קלף בלא עיבוד כלל, ומברכין לפניה ולאחריה בפני גאוני עולם כגון רבינו יוסף הלוי בן מגאש ורבינו יצחק וכיוצא בהן, ומעולם לא נשמע פוצה פה ומצפצף, לפי שכולם בעלי בינה חכמתם מיושבת ומכוונת, וידעו שאין הברכה תלויה בספר אם כשר הוא או פסול הוא, אלא בקריאה בין שקרא בספר כשר או פסול כמו שביארנו. ואעפ"כ ראוי לכל צבור להיות להם ספר תורה כשר ככל הלכותיו ובו ראוי לקרות לכתחלה בצבור, ואם אי אפשר להם קורין ואפילו בפסול ומברכין מהטעם שאמרנו, וכן הורה רבינו חנוך הספרדי עד כאן לשון התשובה (של הרמב"ם) ואני תמה קצת על דבריו, שהוא ז"ל כתב בספרו בהלכות ספר תורה "נמצאת למד שעשרים דברים הן שכל אחד מהם פוסל ספר תורה ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחומש שמלמדין בו התינוקות ואין בו קדושת ס"ת ואין קורין בו ברבים". נראה מדבריו שאין קורין בו כלל, תשובה (של הרשב"א): פליאה ממני דעת הרב בתשובתו, נשגבה ולא אוכל לה, והדבר מחודש בעיני הרבה מכמה פנים, האחד אם אינו פוסל לקרות ולברך בו, לאיזה ענין הוא פסולו והכשרו, שאין

סברא לומר פסול לקרות בו לכתחלה, היכא דאיפשר להם בספר כשר, וכן נמי כל מקום שאמר אין קורין בו שיהא פירושו אין קורין בו לכתחלה במקום שיש להם ספר כשר, ועוד כו' ואיני כחולק על דבריו, ועל עדותו שהעיד משום גאוני המערב, אלא שאיני יורד לסוף דעתו, שדבריו נראין לי כסותרין זה את זה, עד שאני אומר שזו בילדותו שנאה לנו וחזר בו בזקנותו כו' עי"ש.

ח. ולכאורה הקושיא על הרמב"ם היא עצומה, ומלבד עיקר הסברא, הרי הוא עצמו סותר דבריו, שבפ"ז מהל' ספר תורה הט"ז כתב: "כל כתבי הקדש אין כותבין אותן אלא בשירטוט, אפילו כתבן על הנייר ומותר לכתוב שלש תיבות בלא שירטוט, יותר על זה אסור. כרך זה שיש בו תורה נביאים וכתובים אין קדושתו כקדושת ספר תורה, אלא כחומש מן החומשים. דין היתר כדין החסר, ובפ"י ה"א: "נמצאת למד, שעשרים דברים הן שבכל אחד מהן פוסל ספר תורה, ואם נעשה בו אחד מהן הרי הוא כחמש מן החומשין שמלמדין בהן התינוקות, ואין בו קדושת ספר תורה, ואין קורין בו ברבים ואלו הן וכו'", הרי שפתינו ברור מללו כי אין קורין בו ברבים, כי חומש אין בו קדושת ספר תורה, ואילו בפ"ב מהל' תפילה הכ"ג כתב: "אין קוראין בחומשין בבתי כנסיות משום כבוד ציבור, ואין גוללין ספר תורה בציבור מפני טורח הציבור כו'",

ועי' ב"אבני נזר" יו"ד סי' שע"ז: "הנה דעת הרמב"ם בחיבורו, דספר שחסר או יתר אפילו אות אחת, אין בו קדושת ס"ת והרי הוא כחומשין שמלמדין בהם התינוקות ואין קורין בהם ברבים, והנה הא דאין קורין בחומשין מפרש בגיטין ס' הטעם מפני כבוד ציבור, וצ"ל לשיטתו דבחסר אות אחת נמי כיון דאין בו קדושת ס"ת אין כבוד ציבור שיקראו בו, אבל בתשובותיו כתב שמותר לברך על ס"ת פסול, והביא רא' מחומשין שלולא כבוד ציבור הי' קורין בו, ומשמע מדבריו שם דאף משום כבוד ציבור לית בי' בס"ת פסול", עי"ש, ולכאורה צע"ג.

והנלע"ד בהקדם הצ"ע מאוד לאיזה ענין כתב הרמב"ם בהלכות כתיבת ספר תורה ש"אין קורין בו ברבים", והרי עוסק בהלכות אלו רק בכשרות הס"ת וכל עשרים התנאים שבו, אבל זה שאין קורין בו, מקומו בהל' קריאת התורה, ולפלא שלא העירו בזה,

ואשר ע"כ נראה פשוט שמש"כ "ואין קורין בו ברבים" לא נתכוין כלל לקריאת התורה, שהרי כל דין קריאת התורה היא תקנת משה ואינה כתובה בתורה, וכמוש"כ בפ"ב מהל' תפילה ה"א: "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא יהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות, וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם כו'". [ועיין ב"נודע ביהודה" מה"ת סי' קע"ד לענין

אחר שכתב: "ומקרא מלא ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, ומכאן הוא המצוה לכתוב ספר תורה, ונאטו זה קאי על קריאה בציבור, והלא אין לקריאה בציבור עיקר מן התורה חוץ מפרשת זכור כו",

וע"כ נראה פשוט שמצות כתיבת ספר תורה, היא לשם קריאת הפרשיות שמפורשות בתורה, כמו פרשת הקהל, פרשת סוטה וכיו"ב, שזה צ"ל מספר תורה כשר ולא בחומש מן החומשין (שלדעת הרמב"ם אינו קדוש בקדושת ס"ת, ואולי הרשב"א שלא רצה בזה כי לשיטתו גם חומש כשר בקדושת ס"ת, כפי שלמד במס' גיטין דף ס' ואכ"מ). מה שאין כן בקריאת התורה שנתקנה ע"י משה שלא יהיה שלשת ימים בלא תורה, לא איכפת לן שקורא מן החומש, אלא מפני כבוד הציבור אין קורין, ונראה ביאורו שזה עצמו שלשאר פרשיות המלך וכיו"ב צריך ס"ת ולא חומש, אינו כבוד הציבור לקרוא בו בשבת ובשני וחמישי.

שלפי ביאור זה הרי אין ענין במש"כ הרמב"ם בכתיבת ספר תורה לענין קריאת התורה ותלמוד תורה בכלל, ויש עוד להאריך בזה, וגם להתאים במבואר בשיחות הקודש בענינים אלו, ועוד חזון למועד בע"ה.



בענין הזמן דמתן תורה שהי' למעלה מהזמן

הרב יהונתן דוד רייניץ

משפיע דישיבה גדולה דניו היווען "בית דוד שלמה"
וחבר מערכת "אוצר החסידים"

בד"ה בחודש השלישי תשל"ד (סה"מ מלוקט ח"ד ע' קנה [ובהוצאות החדשות בח"ב ע' תיט]), מבאר עה"פ "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני", שהטעם מה שנאמר "ביום הזה" סתם (וצריך ללמוד מגזירה שוה שהוא ר"ח) ולא נאמר בפירוש "באחד לחודש", הוא ע"פ דברי רש"י (עה"פ) דמה שכתוב "ביום הזה" הוא "שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו".

ושואל בהמאמר מהו הקשר דהפירוש "ביום הזה" כפשוטו שקאי על ר"ח סיון, עם פי' רש"י ד"ביום הזה" שיהיו דברי תורה חדשים עליך כו', היינו שקאי על כל יום דכל ימות השנה.

ומבאר ע"ז בהמשך המאמר (סה"מ מלוקט ח"ד שם ע' קנז-ח. [ובהוצאות החדשות בח"ב ע' תכא-ב]), וז"ל:

"ירידת העליונים למטה בשעת מ"ת היתה באופן שבשעת מעשה פעלה בהתחתונים. ועפ"ז יש לבאר מה דאיתא שהקול דעשרת הדברות הי' נשמע מכל ד' רוחות העולם ומלמעלה ומלמטה, כי הגילוי דאוא"ס שלמעלה מגדר מקום שבהקול דעשרת הדברות פעל בהמקום (שבו נשמע הקול) שיהי' למעלה מהמקום¹ [וע"ד מקום ארון אינו מן המדה]. ולכן, אף שהמקום שבו הי' הקול הי' מקום מסויים, נכללו בו כל הששה קצוות.

"ויש לומר, שעד"ז הוא בנוגע לזמן, שהזמן שבו ניתנה תורה הי' למעלה מהזמן, ונכלל בו כל המשך הזמן. ויש לומר דזהו מהטעמים על זה שמתן תורה הי' רק פעם אחת ולא יהי' עוד פעם, כי בהזמן דמ"ת נכלל כל המשך הזמן כולו.

"ועד"ז הוא בנוגע לר"ח סיון שאז נשלמה ההכנה למ"ת, שביום זה נכלל כל משך הזמן שלאח"ז. וזהו הקשר דשני הפירושים דביום הזה, שקאי על ראש חודש סיון ושקאי על כל יום, כי בר"ח סיון דשנת מ"ת נכללו כל הימים שלאח"ז. עכ"ל.

פירוש "ביום הזה" זמן שהוא למעלה מהזמן

והנה ענין הזמן דמ"ת שנתבאר בהמאמר הוא יסוד נפלא בתורת רבינו, אך נרשם כאן בקיצור נמרץ, ולכן ראיתי להביא כמה ענינים שנתבארו בזה בתורת רבינו במ"א – ע"פ מארז"ל "דברי תורה כו' עשירים במקום אחר":

א) בהמאמר נת' ענין הזמן דמ"ת בקיצור (כנ"ל), וכן לא נתבאר כ"כ הפירוש במ"ש "ביום הזה", אך בהנחת השומעים מהמאמר (כפי שנרשם ע"פ סרט הקלטה) נתבאר ענין זה באריכות יותר, וז"ל:

החידוש שבמ"ת הוא להביא ולהמשיך למטה את ענין האחדות, באופן דאחדות אמיתית... וזהו גם הטעם מה שנתנית התורה היתה למטה דוקא, בעה"ז התחתון שאין תחתון למטה הימנו, דדוקא שם הי' וירד הוי' על הר סיני, דהיינו ירידת ענין שלמעלה מכל גדר של מקום (גם מקום רוחני ביותר), למטה בתוך גדר מקום גשמי, ובאופן של התאחדות ואיחוד עד שנעשה לאחדים, וכמבואר במדרש שהקול דאנכי הוי' אלקיך הי' נשמע מכל ד' רוחות העולם ומלמעלה ומלמטה.

1) ובפרטיות יותר בשיחת ש"פ מקץ תשי"ג (תו"מ התוועדות ח"ז ע' 259) ובשינויים בסה"מ תשי"ג (הוצאת תשמ"ח) ע' 341], וז"ל: הגילוי דמ"ת הי' למעלה מבחי' המקום ובמילא גם למעלה מבחי' הזמן: כמארז"ל שהי' הקול נשמע מארבע רוחות, "מסתכלים למזרח ושומעין את הדיבור יוצא אנכי, וכן לארבע רוחות כו'", דלכאורה הי' צריך להיות באופן שאלה שעמדו במזרחו של הר סיני ישמעו את הדיבור מצד מזרח, ואלה שעמדו בדרכו של הר סיני ישמעו את הדיבור מצד דרום וכו', ואעפ"כ, באיזה צד שעמדו שמעו כולם את הדיבור מכל ד' הרוחות, כיון שהגילוי דמ"ת הי' למעלה מבחי' מקום.

ועד"ו הי' החידוש שבמ"ת בענין הזמן, שמ"ת הי' רק פעם אחת, ועי"ז פעל על העבר ועל העתיד, וכידוע הפתגם אז נאך א מאל מתן תורה וועט ניט זיין, דמאחר שהי' בזה ענין של התאחדות ואיחוד עם בחי' שהיא למעלה לגמרי מהתחלקות, ממילא אין שייך לומר שהי' כעין זה בעבר או שיהי' בעתיד, שהרי הוא למעלה מעלה לגמרי מענין ההתחלקות דזמן. אלא שמאחר שכוונת הבריאה היתה בשביל עבודת הנבראים, כדי לחדור (דורך נעמען) את כל המדריגות שבסדר ההשתלשלות, הנה בזה באים החילוקים דזמן ומקום (כדי להביא ולהמשיך בהם את ענין האחדות)... וזהו גם הטעם שעשרת הדברות נאמרו בדיבור אחד ובקול אחד, היינו שנתאחדו ונעשו לאחדים גם בגלוי.

וזהו הטעם שגם בענין הזמן נעשה במ"ת הענין ד"ביום הזה", מראה באצבעו ואומר זה, דבכלל הרי כל עצם גדר הזמן הוא ההתחלקות דעבר הוה ועתיד, דלכן אין שייך לומר על הזמן "זה" (באופן של מראה באצבעו) אלא על רגע ההוה, שהרי מיד לאח"ז נעשה רגע אחר, אך החידוש דמ"ת הוא, שאומרים על כללות ענין הזמן "ביום הזה" מראה באצבעו ואומר זה, דהיינו שהוא למעלה מהתחלקות הזמן, הי' הוה ויהי', ועכ"ז הרי הוא בא בענין הזמן. וזהו ע"ד כללות הענין דמתן תורה שהי' צריך להיות דוקא בזמן ומקום, ובוה ירד ונמשך ענין האחדות בתכלית השלימות למעלה מכל הגבלה והתחלקות. ולכן אנו רואים שהתורה פועלת גם במקום, שמקום הארון אינו מן המדה, וביחד עם זה הרי הי' אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו. עכ"ל.

ההוכחה שמ"ת היה למעלה מהזמן

(ב) הוכחה וראי' לזה שמ"ת היה למעלה מהזמן, נתבאר באריכות בשיחת ש"פ מקץ תשי"ג (תו"מ התוועדיות ח"ז ע' 259 [ובשינויים בסה"מ תשי"ג (הוצאת תשמ"ח) ע' 341], וז"ל:

הגילוי דמ"ת הי' למעלה מבחי' המקום ובמילא גם למעלה מבחי' הזמן: ... שהרי במ"ת היו כל הנשמות, כמ"ש "את אשר ישנו פה גו' ואת אשר איננו פה".

ובהקדם מ"ש "דור הולך ודור בא" – דלכאורה אינו מובן: מאי קמ"ל שלמה המלך, החכם מכל אדם, הרי כל אדם יודע שדור אחד הולך, ודור אחר בא במקומו? אלא הפירוש הוא – שדור זה שהולך הוא הוא הדור הבא, כי, רוב הנשמות אינם נשמות חדשות [לא מבעי בדורות האחרונים שאין נשמות חדשות בכלל, כי אם, לעת מן העתים בלבד, אלא אפילו בדורות הראשונים הנה מלבד יחידי סגולה, רוב הנשמות אינם נשמות חדשות], אלא נשמות שכבר היו בעלמא דין, ובאים עוד הפעם לעולם כדי לתקן ולהשלים שליחותם.

ועפ"ז אינו מובן: איך יתכן שבמ"ת היו כל הנשמות, גם הנשמות העתידיים להיות – דכיון שהנשמות העתידיים להיות הם אותם הנשמות שהיו לפני"ז, בהכרח לומר שמציאותם של הנשמות העתידיים להיות, שייכת רק לאחרי שהנשמות שלפנ"ז אינן נמצאות, וא"כ, איך יתכן שבאותה שעה שהיו הנשמות שלפנ"ז, היו גם הנשמות העתידיים להיות?

אלא שמזה מוכח שההמשכה שבמ"ת היתה למעלה מגדרי הזמן, ולכן, כשם שבשני זמנים שונים יכולים להיות הנשמות שלפנ"ז והנשמות העתידיים להיות, כמו כן היו יכולים להיות שניהם (אשר ישנו פה ואשר איננו פה) במ"ת, שהי' למעלה מהזמן, עבר הוה ועתיד באותו רגע.

וזהו החידוש דמ"ת, שהגם שהגילוי הי' למעלה לגמרי מגדרי המקום והזמן, מ"מ נמשך גילוי זה למטה בתוך גדרי המקום והזמן. עכ"ל.

ב' ענינים בזמן: נקודה והמשך הזמן

ג) מ"ש בהנחת השומעים מהמאמר בביאור הענין מדוע נאמר "ביום הזה", וז"ל: "וזהו הטעם שגם בענין הזמן נעשה במ"ת הענין ד"ביום הזה", מראה באצבעו ואומר זה, דבכלל הרי כל עצם גדר הזמן הוא ההתחלקות דעבר הוה ועתיד, דלכן אין שייך לומר על הזמן "זה" (באופן של מראה באצבעו) אלא על רגע ההוה, שהרי מיד לאח"ז נעשה רגע אחר, אך החידוש דמ"ת הוא, שאומרים על כללות ענין הזמן "ביום הזה" מראה באצבעו ואומר זה, דהיינו שהוא למעלה מהתחלקות הזמן, הי' הוה ויהי', ועכ"ז הרי הוא בא בענין הזמן".

ויש לבאר מה שבתחילה אמר ש"אין שייך לומר על הזמן זה אלא על רגע ההוה", ואח"כ אומר ש"החידוש דמ"ת הוא, שאומרים על כללות ענין הזמן ביום הזה".

ויובן זה ע"פ המבואר בשיחת ש"פ וארא ר"ח שבט תשמ"ט (סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 1-190), שבזמן ישנם ב' ענינים, וז"ל:

בגדר הזמן - שנחלק לעבר הוה ועתיד - ישנם שני ענינים: א) כל רגע ורגע הו"ע בפ"ע, נקודה אחת של זמן, ב) כללות המשך הזמן.²

2) להעיר מהידוע שמכו"כ הלכות הקשורות בזמן, מוכח, שבגדר הזמן יש כו"כ ענינים: עצם אחד, זמן מצורף, זמן נקודה, זמן שטחי, ועוד - ראה בארוכה מפענח צפונות פ"ג. וש"נ. - הערה בסה"ש שם.

וכמודגש בכללות ענין הבריאה (כולל בריאת הזמן שגם הוא נברא ומחודש³) - שיש בה שני ענינים: א) חידוש ההתהוות מאין ואפס המוחלט בכל רגע ורגע (כתורת הבעש"ט הידועה⁴), כלומר, התהוות חדשה לרגע אחד בלבד, ב) וביחד עם זה - "לא ישבותו"⁵, היינו, שההתהוות ברגע זה היא בהמשך להתהוות ברגע שלפניו^ז, והמשכה בהתהוות ברגע שלאח^ז, באופן תמידי.

ושני ענינים אלו מתבטאים גם בחילוק שבין הוה לעבר ועתיד: בהוה - מודגשת בעיקר נקודה אחת של זמן, כענין בפ"ע, ואילו בעבר ועתיד - מודגש בעיקר המשך הזמן, היינו, שהעבר והעתיד הם חלק מכללות המשך הזמן.

ומזה מובן גם בנוגע להוה גופא - שב"הוה" כמו שהוא בפ"ע, מודגשת בעיקר היותו נקודה אחת בפ"ע, משא"כ ב"הוה" שבא ביחד עם העבר והעתיד, מודגש בעיקר היותו חלק מהמשך הזמן, עבר הוה ועתיד.

ויש לומר, שהנקודה אחת שבהוה כמו שהיא בפ"ע (לא זו בלבד שאין בה חסרון בגלל העדר ההמשכות⁶, אלא יתירה מזה) היא נעלית יותר מהמשך הזמן שבהוה - כי, בהמשך הזמן שבהוה מודגש שמציאותו של רגע זה קשורה ותלוי⁷ בענין אחר, הרגעים שלפניו ושלאחרי, היינו, שהוא חלק מכללות הזמן שגדרו הגבלה והתחלקות, משא"כ הנקודה אחת שבהוה כמו שהיא בפ"ע - היא ענין עצמי, שלכן, אינה תלוי⁷ בהמשך שלפני⁷ ושלאחרי⁷, למעלה מההגבלה וההתחלקות דגדר הזמן, מעין ודוגמת נקודה עצמית שלמעלה מגדרי הזמן (אלא שבהיותה במציאות הזמן בהכרח שתתבטא ב"שטח" - נקודה אחת)⁷. עכ"ל.

3) סידור (עם דא"ח) שער הק"ש עה, סע"ד. וראה לקו"ש ח"י ס"ע 176 ואילך. וש"נ.

4) שעהיהו"א בתחלתו.

5) נח ת, כב.

6) ו"ל דוגמא לדבר - כ"כ מצות שנצטוו רק לפי שעה, ואינן נוהגות לדורות (ראה ספהמ"צ להרמב"ם שרש ג'), שזה שאינן נוהגות לדורות אינו מחליש תוקף הצייוי שהי' לפי שעה. - הערה בסה"ש שם.

ואולי י"ל. שבמצוות שנצטוו לפי שעה יש עליו (בפרט מסויים) - שהם למעלה מהמשך הזמן, אלא שבמנין המצוות נכללו רק המצוות שנוהגות לדורות, שנמשכות בגדרי הזמן - בהתאם לכך שתוכן המצוות הוא לפעול בגדרי העולם, כמודגש במנין, רמ"ח מ"ע כמנין רמ"ח אברי האדם, ושס"ה מל"ת כמנין ימי שנת החמה (רמב"ם בהקדמתו לספר הי"ד בסופה - ממכות כג, ב), "שכל אבר ואבר כאילו מצוה לאדם לעשות מצוה, וכל יום ויום כאילו מזהירו מעבירה" (ספהמ"צ שם). - הערה בסה"ש שם.

7) וממשיך בהשיחה: ודוגמתם בעבודת האדם - שיש עבודה שמודגש בה בעיקר החידוש שברגע זה כפי שהוא בפ"ע. ויש עבודה שמודגש בה בעיקר המשך לכללות העבודה. ומהדוגמאות לזה - החילוק בין שני אופני העבודה ד"תמידים כסדרם" ו"מוספים כהלכתם":

"תמידים כסדרם" - היא העבודה בסדר מסודר, במדידה והגבלה (גדרי העולם), שלכן, ה"ה באופן תמידי, אתמול (עבר) היום (הוה) ומחר (עתיד). ואילו "מוספים כהלכתם" - היא עבודה שאינה ע"פ סדר

ומסיים בהשיחה, שיש "בחי" שלמעלה מהזמן שמצדה ועל ידה נעשה החיבור והאחדות דעבר עתיד והוה, ובמילא, הפירוש ב"הוה" כאן הוא (לא רק היותו חלק מהמשך הזמן, אלא גם) נקודה אחת עצמית שלמעלה מהמשך הזמן, אלא שאעפ"כ, נקודה עצמית זו מתחברת ומתקשרת גם עם המשך הזמן, באופן שהמשך הזמן (עתיד) חדור עם הנקודה העצמית דההוה".

ועפ"ז מובן שמ"ש בהמאמר ש"החידוש דמ"ת הוא, שאומרים על כללות ענין הזמן "ביום הזה", דהיינו שהוא למעלה מהתחלקות הזמן, ה' הוה ויהי', ועכ"ז הרי הוא בא בענין הזמן, הכוונה כאן על הנקודה העצמית שלמעלה מהמשך הזמן, ואעפ"כ, היא מתחברת ומתקשרת גם עם המשך הזמן, ולכן אפשר לומר ע"ז "זה" – "ביום הזה".

מדוע חג השבועות אינו אלא יום אחד בלבד

ד) ע"פ המבואר לעיל, יובן בתוס' ביאור מדוע חג השבועות "זמן מתן תורתנו" אינו אלא יום אחד בלבד, כפי שנתבאר בשיחת יום ב' דחג השבועות תשכ"ה (תו"מ התוועדיות חמ"ג ע' 380 ואילך)⁸, וז"ל:

רבינו הזקן מבאר⁹: "הטעם מה שחג השבועות אינו אלא יום אחד בלבד משא"כ בפסח וסוכות שהן ז' ימים, כי בחג השבועות הוא זמן קבלת התורה שהוא בבחי' הכתר, שהוא בחי' יחידה שלמעלה מהתחלקות ז' מדות שנק' ז' ימים למעלה, וכדמיון המולד של הלבנה שהיא בנקודה אחת בלבד כו".

והענין בזה:

ענינם של חג הפסח וחג הסוכות הוא מצוות פרטיות, כמו מצות קרבן פסח, מצות חמץ ומצה, ועד"ז בחג הסוכות. משא"כ ענינו של חג השבועות הוא כללות נתינת התומ"צ.

והדרגה, "לדלג שור", למעלה ממדידה והגבלה, אשר, מצד גודל מעלתה אינה יכולה להיות באופו תמידי, כי אם, מזמן לזמן, חידוש ברגע מיוחד זה, שמצד עצמו יכול להשאר חד-פעמי, מציאות בפ"ע, שלמעלה ממדידה והגבלה, שאין לו קשר ושייכות לעבודה שע"פ סדר והדרגה, "תמידים כסדרם".

והנה, אף ש"תמידים כסדרם" ו"מוספים כהלכתם" הם שני אופני עבודה שונים זה מזה, מ"מ, שלימות העבודה היא ע"י חיבור שניהם, היינו, שהחידוש ד"מוספים כהלכתם" באופן חד-פעמי יומשך ויפעל גם בעבודה הרגילה ד"תמידים כסדרם", היינו, שהעבודה הרגילה ד"תמידים כסדרם" תהי' חדורה בהחידוש ד"מוספים כהלכתם".

(8) וראה גם לקו"ש חכ"ח ע' 84.

(9) הוספות לתו"א יתרו קט, סע"ד

ולכן מתבטא הדבר גם בענין הזמן: שחג הפסח וחג הסוכות באים בהתחלקות פרטי הזמן – שבעת ימים, משא"כ חג השבועות, שגם בהמשכתו למטה הוא למעלה מהתחלקות פרטי הזמן – יום אחד – נקודה אחת.

אך עדיין צריך להבין: הרי גם ביום אחד (ועאכו"כ בב' ימים, כבחוף לארץ) ישנו התחלקות הזמן לכמה וכמה שעות ורגעים, וא"כ מהו הפירוש שחג השבועות הוא "בחי' יחידה שלמעלה מהתחלקות .. נקודה אחת" ?

אך הענין הוא: שיש בזמן מציאות של נקודה אחת (כמבואר בדברי הגאון הרוגוצ'ובי¹⁰), אלא שמתפשטת בכל המעת לעת במשך כל הכ"ד שעות, אבל גם לאחר התפשטותה היא נשארת בבחי' נקודה אחת. שלכן כאשר תופסים נקודה אחת הרי זה באופן שתופסים את כולה (או לאידך גיסא – שאין תופסים מאומה).

כלומר: נקודה זו היא בעצם למעלה מגדר זמן, אלא זהו כפי שהבחינה שלמעלה מזמן מאירה בתוך גדרי הזמן, שלכן גם בתוך הזמן הרי היא נקודה שאינה נחלקת.

וזהו גם כללות ענין התורה – שענינה הוא עצם פשיטות אוא"ס ב"ה שלמעלה לגמרי מגדר התחלקות, אלא שניתנה למטה באופן שמתחלקת לריבוי פרטים ופרטי פרטים, אבל גם אחרי ירידתה בבחי' התחלקות נשארת היא עצם אחד שלמעלה מגדר התחלקות.

וענין זה בא לידי הדגשה בשעת מתן תורה, שאז ניתנה התורה כפי שהיא למעלה מהתחלקות, שזהו ענין עשרת הדברות שבהם נכללות כל תרי"ג מצוות (כמבואר ברס"ג¹¹), וגם עשרת הדברות עצמם נאמרו "בדיבור אחד"¹² דוקא, ועד להתכללות של כל עשרת הדברות באות "אל"ף של תיבת "אנכי", והרי הזמן דהברת אות אל"ף עם הניקוד שלה הוא "רגע כמימרא"¹³, שע"פ דין הרי זה שיעור זמן שאין פחות ממנו – נקודה אחת.

וזהו ענין ה"נקודה אחת" של המעת-לעת דחג השבועות, שהוא הרגע דאמירת עשרת הדברות, שבו ניתנה התורה כפי שהיא למעלה מגדר התחלקות, אלא שנקודה זו מתפשטת בכל הכ"ד שעות של המעת לעת, כמו שה"אל"ף ד"אנכי" כולל ומתפשט בכל עשרת הדברות, ובכל תרי"ג מצוות התורה.

10 ראה בארוכה "מפענח צפונות" פ"ג. וש"נ.

11 הובא בפרש"י משפטים כד, יב.

12 מכילתא ופרש"י יתרו כ, א.

13 ראה ברכות ז, א.

והטעם שהתפשטות הנקודה היא במשך הכ"ד שעות של המעת לעת, לא פחות ולא יותר, הוא ע"פ דברי הגמרא במסכת נזיר¹⁴ ש"יומא מיפסקי מהדדי", "כדכתיב¹⁵ ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד", היינו, שסדר הבריאה הוא באופן שמעת לעת הוא מציאות אחת – נקודה אחת, ולכן מתפשטת הנקודה דחג השבועות במשך המעת לעת דוקא. עכ"ל.



קיינ איין איד איז ניט געבליבן אין מצרים*

הרב וועלוול אדלר

ברוקלין, נ.י.

א. נשאלתי על מ"ש בד"ה והגדת לבנך, י"א ניסן תשל"ה: "דער אויפטו פון גאולת מצרים לגבי גאולות פון שאר הגליות – און אין דערויף גלייכט זיך אויס די גאולת מצרים מיט די גאולה פון דעם גלות האחרון, פון דעם איצטיקן גלות – אז קיינ איין איד איז ניט געבליבן אין מצרים" – איך אפשר לומר שלאחר גאולת מצרים לא נשאר אף א' מישראל במצרים, והרי כו"כ מישראל נשאר קבורים שם.

והנה שאלה זו נחלקת לשנים: (א) מה עם אותם הרשעים מישראל שמתו במכת חושך בשלשת ימי האפילה? (ב) מה עם כל כשרי ישראל מדורות הקודמים שנפטרו ונקברו במצרים, כגון קהת, עמרם, פרץ, זרח, מכיר, גלעד וכו' וכו'? דלכאורה לא מצינו אלא שנשאו את ארונות י"ב בני יעקב עמהם בצאתם ממצרים (רש"י בשלח יג, יט)?

ויש להביא תחילה מ"ש בלקו"ש חי"א ע' 4-1 השייך לעניננו: "וכמפורש במדרש שאותם הרשעים שלא רצו לצאת ממצרים מתו בשלשת ימי אפילה. . הטעם שהקב"ה גאל את ישראל ממצרים הוא, כמ"ש בפרשתנו: בני בכורי ישראל. . היינו מצד ההתקשרות של "אבינו" ובנ"י שהם "בנים למקום". . בגלות מצרים היו כמה סוגים של רשעים, ואפילו עובדי ע"ז, עד שגם ביציאתם ממצרים "פסל מיכה עובר עמהם" ובכ"ז זכו לגאולת מצרים. . ההתעוררות והגילוי מלמעלה להוציא את בני ממצרים הי' מצד גילוי. . התקשרות עצמית שא"א להיות בה שינוי, לכן נגאלו כל ישראל ממצרים גם הרשעים. . אמנם אותם הרשעים שמיאנו לצאת ממצרים. . מאחר שבזה

14 ז, א.

15 בראשית א, ה.

(* לזכות אמור' ר' יהונתן יצחק בן חי' הדסה שליט"א, ולזכות ידידי השואל שליט"א.

התנגדו לגילוי ההתקשרות גופא, לא יתכן שגילוי זה יפעול בהם ענין הגאולה ממצרים, ע"ש.

ב. והנה ידוע שעיקר מציאותם של בני ישראל הוא הנשמה. ובפרט לפני מתן תורה, כיון שרק במתן תורה נעשה ה"ובנו בחרת מכל עם ולשון", שקאי על "הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" (תניא פמ"ט). ובמיוחד בנוגע לרשעים הנ"ל שמתו במכת חושך. כי על כללות ישראל באותה תקופה איתא (רש"י בא יב, ו): "ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו. . . ואת ערום וערי", ורק בליל ט"ו ניסן מלו כל ישראל (רש"י שם – לפי לקו"ש חט"ז ע' 78). וא"כ אלו שמתו במכת חושך בלי מילה ("בריתי בבשרכם" – בשר הגוף), בלי מצות, בלי בחירת ה' בגופם, ובהתנגדות לגילוי התקשרותם העצמית עם ה', הרי לכאורה (עיקר) מציאותם כישראל הי' רק מצד הנר"נ שלהם שירשו מהאבות (תניא פי"ח).

ועפ"ז י"ל שאין סתירה בין מ"ש בהמאמר: "קיינ איין איד איז ניט געבליבן אין מצרים", ומה שהגופים נשאר נקברים שם, די"ל ש"קיינ איין איד" קאי על הנשמות. ובנוגע לנשמתם של כל הנ"ל (הכשרים והבלתי כשרים), לכאורה י"ל שמיד עם מיתתם יצאה נשמתם ממצרים ועלתה לשמים (ולא נוגע לענינו לאיזה מקום בשמים (וראה לקמן אות ג' מרמ"ע מפאנו) – כי סו"ס לא היו במצרים). ובפרט, שהתכלית של יציאת מצרים הי' להגיע למתן תורה, ובמתן תורה היו נוכחים כל הנשמות החדורות הקודמות (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1093, ובהערות שם – וראה לקמן אות ד' מפדר"א הנס' שם).

ואולי י"ל, שלפי מאמר זה, מיתת הרשעים בג' ימי אפילה לא היתה (רק) דרך למנוע אותם מלהשתתף ביציאת מצרים, אלא אדרבה – מכיון שכל' המאמר (4:45): "פארוואס זאל א איד בלייבן אין מצרים, וויבאלד אז ס'געקומען די צייט אז ס'דארף זיין גאולת מצרים?", לכן הי' מוכרח שכל א' מישראל יצא ויגאל. והיות שרשעים אלו לא היו יכולים להשתתף ביציאת מצרים בגופם, מצד התנגדותם ליציאת מצרים, לכן הוכרחו שנשמתם יצא ממצרים ע"י מיתת גופם, ויל"ע.

אמנם עדיין יש לשאול, איך נאמר שוב בהמאמר (4:55): "קיינ איין ענין וואס איז פארבונדן מיט א אידן איז ניט געבליבן אין מצרים", הרי לכאורה כל הגופים של ישראל שנקברו שם הם "פארבונדן מיט א אידן", ובפרט עם הנשמות שהיו בגופים אלו (וראה לקמן אות ו' מדרשות חת"ס)?

ג. ולכאורה אפ"ל בכמה אופנים, ומהם:

יש לומר שהכוונה ב"קיינ איין ענין וואס איז פארבונדן מיט א אידן" הוא רק כמ"ש אח"כ בהמאמר: "מ'האט פון דארט אלץ אויפגעטאן, וואס א איד דארף דארטן אויפטאן אויף בירור הניצוצות". והיינו, שכל הניצוצות שהיו צריכים להתברר ע"י עבודתם של ישראל, התבררו. ומה שנשארו שם גופים קבורים אינו בסתירה לזה, כיון שלא נשארו שם כדי לעבוד בעבודת הבירורים, ומצד "במתים חפשי"16 בכלל לא היו חייבים עוד בעבודת הבירורים (ובל' המאמר (6:10) "בשליחותו של הקב"ה צוליב א תכלית און א מטרה"), וגם הניצוצות שבתוך הגופים עצמם כבר נתבררו.

ואם תאמר, איך נתבררו הניצוצות שבתוך גופי הרשעים הנ"ל? אולי י"ל שזהו הפירוש במ"ש במדרש (מכילתא ר"פ בשלח. ועד"ו בשמו"ר פי"ד, ג. וש"נ): "ואימתי מתו? בשלשת ימי האפילה, שנאמר לא ראו איש את אחיו – שהיו קבורים מתיהם והודו ושבחו להקב"ה שלא ראו אויביהם וששו במפלתם". והיינו, שבנ"י הכשרים נתעוררו להודות ולשבח לה' על חסדו וכו' (בתוך חלק מהיציאת מצרים של הכשרים), ע"י התעסקותם בקבורת גופים אלו.

ולהעיר ממ"ש הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ג, פרק כ"א): "ומי שנמצא שם ולא היה ראוי ליגאל מת מתוך תשובה וצעקה שהן מועילות עד דכדוכה של נפש, וכן בימי אפילה שמתו רבים מן הפושעים שבנו כתיב ולכל בני ישראל היה אור במושבותם, ובא הרבוי [- "ולכל (בני ישראל)"] להורות כי אפילו הבלתי ראויים ליגאל, כיון שמתו מתוך תשובה כדאמרן היה להם אור במושבותם בגן עדן, איש לא נעדר"17 – דלפ"ו (גם) עשו תשובה בעצמם.

[ולכאורה אפשר לתווח דבריו עם הנ"ל מלקו"ש ח"א, אם נפרש שכוונת הרמ"ע הוא שעשו תשובה סמוך ל'דכדוכה של נפש', היינו כשכבר התחילו למות, ולכן, אף שע"י תשובתם הוסרה (לכאורה) המניעה ליציאתם ממצרים – כיון שחזרו מהתנגדותם – מ"מ לא הי' זכות תשובתם גדול כ"כ עד שיתרפאו (עכ"פ לא באופן ניסי, אם היו קרובים למות וצריכים לנס כדי לחיות). ואולי י"ל שמ"ש הרמ"ע "בימי אפילה שמתו רבים מן הפושעים שבנו", הוא למעט חלק מהרשעים שלא רצו לצאת (ולא רק שאר סוגי הרשעים), ולרמז שחלקם עשו תשובה בהתחלת המיתה דימי האפילה, באופן שזכו לימחל על התנגדותם ולצאת ממצרים בחיים.]

ד. עוד י"ל ע"פ מ"ש בפרקי דר' אליעזר פמ"א (בתיאור מעמד הר סיני): "והמתים שבשואל חיו ועמדו על רגליהם, שנאמר כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום, וכל

16 ראה סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 30 ואילך (וע' 29, הע' 25), וש"נ.

17 ולהעיר ששוב מוסיף שם פירוש אחר, ש"ולכל בני" קאי רק על אלו שלא מתו והגיעו למתן תורה.

העתידים להבראות עד סוף כל הדורות שם עמדו עמהם בהר סיני, שנאמר ואת אשר איננו פה עמנו היום, וישראל שהם חיים נפלו על פניהם ומתו, ויצא קול שני וחיו ועמדו על רגליהם" – שלכאורה מוכח ש"ל שגם רשעי ישראל שבשואל (ולכאורה כ"ש וק"ו להכשרים שכבר מתו, שבודאי) עמדו בגופיהם בהר סיני. ולפ"ז נמצא, שכשהגיע זמן מתן תורה, יצאו גופי הנקברים ממצרים (גם) באופן גלוי.

ובנוגע לכשרי ישראל, להעיר מהמבואר בשיחת י' שבט תשי"ד (ראה תו"מ חי"א ע' 32 ואילך), שקברי צדיקים שבחו"ל יש להם (בפנימיות) המעלה של (פנימיות) ארץ ישראל, מצד המחילות שעתידים להיפתח מהם לתוך ארץ ישראל בתחיית המתים, שמחילות אלו נחשבים כאילו הם כבר פתוחים עתה. ולפי הרמ"ע מפאנו הנ"ל שהרשעים מתו מתוך תשובה ונכנסו לג"ע, הרי לאחרי תשובתם היו כולם כשרים. ולהעיר גם משיחת ש"פ בראשית (א) תשמ"ה (תו"מ תשמ"ה ח"א ע' 425): "שמתי חוץ לארץ מתגלגלים במחילות של עפר עד ארץ ישראל ושם קמים לתחי', כלומר, שמבית החיים דכאן [הנקרא בשם "מאנטיפיארי סעמעטערי"] יש מחילות שעוברות בעפר האדמה ומוליכות עד ארץ ישראל, ודרכם יבואו המתים הקבורים כאן לארץ ישראל בעת תחיית המתים, החל מהצדיקים שיקומו לתחי' מיד בביאת משיח צדקנו...". ע"ש. דמזה משמע שישנם (המעלות שמצד) מחילות (גם בזמן הגלות) אצל כל הקבורים בחו"ל.

ה. ואולי (לפי מאמר זה) יש דיעה (או דיעות) בחו"ל שלא ס"ל שהיו רשעים שלא רצו לצאת שמתו בג' ימי אפילה:

(א) ביפה תאר (השלם) לשמו"ר יד, ג (ד"ה לפי) כתב, שהמאן דאמר שם שג' ימי אפילה היו לצורך מיתת הרשעים, לא ס"ל כמ"ש אח"כ שם, שבג' ימי האפילה ראו ישראל את נכסי המצריים. ולפ"ז אולי י"ל להיפך ג"כ, שהמאן דאמר שראו אז נכסי המצריים, לא ס"ל שהרשעים מתו אז (ובפרט את"ל שקבורת כל הרשעים הי' לוקח זמן רב). וראה גם לקמן משמו"ר פ"כ.

(ב) במכילתא ר"פ בשלח (הנ"ל) לא נזכרו אלא דיעות שדורשים מ"ש "וחמושים עלו בני", שכוונתו שרק חלק מבני עלו ממצרים (א' מחמשה, א' מחמישים, או א' מחמש מאות). אבל בילקוט שמעוני בשלח רמז רכ"ז (ועד"ו בפסיקתא דר"כ פ"י) נזכרו דיעות אלו בצירוף דיעות נוספות: "אין חמושים אלא מזויינים . . . ר' יוסי אומר לה' דורות עלו [- יעקב לוי קהת עמרם ומשה. זית רענן]". ולהעיר שבשמו"ר פ"כ, י"ט נזכר רק דיעה אחת: "וחמושים עלו בני ישראל, שעלו מזוינין".

(ג) בזהר ח"ג מו, א: "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים – חד מחמשה הוו. ור' יוסי אומר, חמשה מישראל וחד מגייהו. ר' יהודה אומר, וחמישים – אחד מחמישים.

אמר ר' שמעון, בגין דההוא יובלא סליק לון ממצרים...". ופירשו מפרשי הזהר – ע"פ מ"ש שם מיד לפני"ז – שאין הכוונה כאן (בג' הדיעות שלפני ר"ש) לענין מיתת חלק מישראל, אלא לענין גודל כמות הערב רב שעלה איתם ממצרים]- מהר"א גאלאנטי מפרש, ש"חד מחמשה . . אחד מחמשים" היינו שישראל היו מועטים לגבי הערב רב, ומהר"א אזולאי מפרש להיפך].

(ד) להעיר ממ"ש האבן עזרא (בשלח יג, יח בפירושו הקצר): "ודרש שעלו אחד מחמש מאות, דבר יחיד הוא ועליו מחלוקת, ואיננו קבלה כלל. ודי לנו הצער שאנחנו בו עם חכמי ישמעאל, שהם אומרים, איך יתכן מחמישים וחמשה זכרים שיולידו במאתיים ועשר שנים שש מאות אלף זכרים מבן עשרים... והנה במכות שמתו בהם המצרים לא מתו ישראלים ואף כי במכה שלא מת מצרי ממנה, ואיך מתו כל ישראל בחשך עד שלא נשאר מהם רק חלק מחמש מאות? והנה לא היה לישראל אור במושבותם, רק מחשכי דבר ואפלת מות? ואחר שלא נשאר כי אם חלק קטן מעם רב, הנה לא היתה גאולה לישראל כי אם רעה חולה, וזה הפך הכתוב? והכלל, דרש הוא ואין לסמוך עליו, ואולי שאמרו בתחילה היה לו סוד." – דאף שמשמע שאין קושיותיו וטענותיו אמורות נגד הדיעות שא' מחמישים או א' מחמשה עלו, מ"מ, אולי (אחד) מבעלי דרשות האחרות הנ"ל ס"ל, שמטעמים אלו א"א לפרש שאפילו א' מחמשה מתו אז.

ו. עוד יש להעיר מדרשות חתם סופר ח"א, דרשת פ' זכור תקנ"ז (קפו, ע"ב ד"ה איתא): "הלא מתו פושעי ישראל בימי אפילה . . אבל הענין נראה כך, בשנדקדק אומרו ולכל בני ישראל הי' אור, והיה סגי באומר ולבני ישראל הי' אור במושבותם, מאי "כל" דקאמר? אלא להורות אתא, כי לא נעדר א' מהם אשר לא הי' לו אור באמת . . ורשעים אלו לאו מבני ישראל יכונה", ע"ש.

אבל לכאורה אין ביאור זה מתאים עם מ"ש בלקו"ש חי"א הנ"ל, כי מפורש שם שגם הרשעים שלא רצו לצאת נכללים ב"בני בכורי ישראל", אלא שמצד בחירתם להתנגד ליציאת מצרים, הפריעו לגילוי התקשרותם העצמית הלזו, ולכן לא הועילה להוציאם ממצרים [וכ"ש שאין ביאור זה מתאים עם דברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל, שנכנסו לג"ע, וששם הי' גם להם אור במושבותם¹⁸]. אלא שאולי יל"פ בדברי החת"ס

(ע"ד הרמז עכ"פ), דהיינו דוקא שאינם נקראים ("יכונה") בגלוי¹⁹ במעלת "בני בכורי ישראל"²⁰, אבל בהעלם גם הם נכללים בזה²¹.



חֲסִידוֹת

נו"ן הפוכה שבויהי בנסוע (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם הערתי על מ"ש בביאורי הזהר אודות דברי הזהר שהנו"ן הפוכה שלפני ויהי בנסוע שונה מזו שאחרי ויהי בנסוע.

והעירני ח"א וז"ל:

בקשר להערה אודות נון הפוכה, בכללות ובפרטיות ראה בארוכה בתורה שלימה כרך כט (כתב התורה ואותיותיה).

שם בעמוד קסב-קסג מובא כמה אופני תמונות נון (מעוגלת, מוזרקת, וכו' וכו'). וכמה ציורי תמונות נון הפוכה. ובין הציורים כן מובא ב' הציורים שבביאורה²² בהעלותן (ציור 19, 20). ושם בעמוד קסג-ד מובא המקומות בהם מצאו ציורים אלו.

בעמוד קסג טור ב' "ובספר תורה אחד ראיתי כציור 19 דלהלן".

בעמוד קסד טור ב' "לדברי האור תורה ... יש כציור 19, ויש כציור 20, עיי"ש".

19 שקריאה ענינו גילוי - כמבואר בכ"מ בפ"ל מארז"ל (ראה פסחים נ, א) "כשם שאני נכתב כך אני נקרא". ועוד.

20 ובהתאם להמבואר בלקו"ש שם (ע' 6) הע' 52 (וש"נ): "דישראל הוא בחי' בן ויעקב - עבדי". ואף שמובא ע"ז שם (ע' 3) המארז"ל (קידושין לו, א) "בין כך ובין כך אתם קרויים בנים", ובהע' 24 שם מבואר איך שאין לחלק בזה "שכאו"א הוא בן להקב"ה" בין קודם מתן תורה ולאחר מתן תורה - אולי י"ל שבנוגע להקריאה בגלוי אכן אפשר לחלק, דקודם מ"ת היו יכולים להעלים על גילוי זה (ולא להיות "קרויים בנים") ע"י התנגדותם אליו, כיון שעדיין לא ה' להם מעלת הבחירה שבחר בהם ה' במ"ת (כמבואר בלקו"ש שם). ויל"ע.

21 לכאורה ה' אפ"ל עוד, שדברי החת"ס הנ"ל הם ע"פ דברי ר' יהודה (קידושין שם - הובאו בלקו"ש שם בשו"ג להע' 23), שבזמן שאין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרויים בנים. אבל כמובן עדיף לא לאפושי במחלוקת, אם אפשר, ובפרט שמבואר בלקו"ש שם שע"פ שו"ת הרשב"א נראה שההלכה הוא כר' מאיר בזה, ושמהספרי משמע שאין כאן מחלוקת כר"י הודה לדברי ר"מ, ע"ש.

בתו"ש הנ"ל דפים קכד-קל מביא בארוכה (1) תשובות מהרש"ל. (2) תשובת מהר"מ מלובלין. (3) מהר"מ לונזאו בספרו "אור תורה". (4) הנודע ביהודה.

(הנה אמת נכון הדבר שבתשובת מהרש"ל מובאים י"ב אופנים (ליקוט יפה), אבל באור תורה מוסיף עוד).

[דא"ג: הפירוש בביאוה"ז "וכך נמצא ההפוכים בתרי דוכתי בס"ת של הקדמונים" הנה אף שבשטחיות הי' נראה לפרש הכוונה או (1) שכ"ק אדמו"ר הזקן ראה בשני מקומות בעולם, ספרי תורה מזמן הקדמונים, ובשני הס"ת מובא הנון הפוכה בהאופן כמו שצייר, או (2) בשני מקומות בס"ת אחת מזמן הקדמונים.

הנה אינו נכון: הלשון "בתרי דוכתי" הוא לשון הזהר, וכבר ביאר בתחילת המאמר הלשון של "בתרי דוכתי" שהכוונה לשני אופנים, או שהראש מחזיר לאחור, או שהרגל מחזיר לאחור. ולכאורה כך כוונתו גם כאן].

עד כאן דברי המעיר.

וטעות לעולם חוזרת.



הלכה ומנהג

מכירת חמץ כשקיים חשש שהמוכרים יטלו מהחמץ בפסח*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע (חלק יט עמ' רמו בשוה"ג), מובא שאלת הרה"ת שמואל פסח באגאמילסקי "אם כדאי לסדר מכירת חמץ בעיר שאפשר שכמה מאלה שימכרו יטלו מהחמץ בתוך הפסח", וע"ז ענה רבינו: "פשוט שצריך לסדר שם מכירת חמץ", ומפרט שם ששה נימוקים בעד המכירה.

פרטי השאלה

כדאי להעתיק כאן פרטי השאלה ממכתב השואל, הרב באגאמילסקי, שפירסם בקונטרס 'שאלות פירושים וביאורים' (קובץ ב עמ' כ-כא): "מה שכתבתי ביום ה' פר' ויקרא תש"כ לכ"ק אד"ש:

בשבוע העברה שלחתי לכל איי הקאריביען שבקרתי בקיץ העבר, שטרי הרשאה על שמי, עבור מכירת חמץ... אבל נתעוררתי בשאלה, כי יש אצלי ספק הקרוב לודאי שכמה יאכלו ר"ל חמץ בפסח, האם זה מבטל המכירה למפרע.

בשדי חמד (מערכת חו"מ כלל ט סימן ל"ה [במהדורת קה"ת ח"ה עמ' א'קלז – ס' ט אות א; עמ' א'קס – שם אות לה]) כותב שדעתו, וכן דעת המהר"ם שיק, שאם מכר חמצו – שמכר קודם הפסח – בתוך הפסח לנכרי, אזי נתבטל המכירה למפרע.

ושאלתי זה לכמה רבנים, וחוו"ד כדלהלן: הרב פיעקארסקי... הרב ריווקין... הרב קווינט... דודי הרב ברוך כהן... צלצלתי להרב פיינשטיין... הרב קווינט צלצל להרב הנקין...".

* יש להעיר על דבר פלא בשו"ת 'אבני נזר' (או"ח סי' שלז אות א'): (מכתבו אתמול הגיעני וצחוק עשה לנו לשאול אחר שבועות שאלה מפסח, "...וזה פלא שהרי מצות תלמוד תורה ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא אינו מהמצות שהזמן גרמא.

ועל זה בא תשובת רבינו בעד סידור המכירה.

שתי הצעות לחזק את המכירה במקרה כמו הנ"ל

אחרי הנימוקים השונים בעד המכירה הוסיף רבינו שתי הצעות כדי לחזק את השטר שלכו"ע לא יתבטל המכירה באם אכן יטול היהודי מהחמץ הנמכר, ורבינו גם מבקש ממנו שיחזור לכל הרבנים (הנ"ל) שאתם כבר דן בשאלה זו, לשמוע מהם מה דעתם אודות שתי הצעות הללו.

וכך כתב רבינו: "יברר אצל הרבנים דשקו"ט עמהם: האפשר להוסיף והתועלת בהוספה בשטר הנ"ל:

(א) דישראל המוכר באם ירצה או בא כוחו יהיה מורשה מהנכרי הקונה, ושלא עמלק"פ, למכור בשבילו או לתת במתנה מהענינים הנמכרים.

או ב) שמוכר לו כו' עד למדידה בערב חה"פ, ולבד מה שילקח מהדברים המנוים בשטר גם בימים שלאח"ז".

הרבי הגיה ומתקן את לשונו שבהצעה הא'

ב'שלחן מנחם' (ח"ב עמ' רעג והערה יג שם) העתיקו את כל הנ"ל והוסיפו:

"הערה [ממזכירות רבינו]: זהו הנוסח אשר נשלח עפ"י הוראותיו ותיקונו של כ"ק אדמו"ר שליט"א: 'ישראל המוכר או בא כחו יהי', באם ירצה, מורשה מהנכרי הקונה, ושלא על מנת לקבל פרס, למכור בשבילו או לתת במתנה מהענינים הנמכרים'. (אגרות קודש חי"ט ע' רמו)".

לא ברור מה הכוונה "הערה ממזכירות רבינו" למי העירו על כך, ואיפה? ומה הכוונה הנוסח הנשלח? והפלא עוד יותר שצוין מקורו ב'אגרות קודש', ושם זה לא מופיע.

הבנת הענין מתבאר בקונטרס 'שאלות פירושים וביאורים' שם (עמ' 22-23):

"ביום ג' פר' צו כתבתי לכ"ק אד"ש: דברתי עם כמה מהרבנים המתירים ואינם רואים אפשריות וגם נחיצות להוציא לפועל זה (דלכאורה בפרט אופן הב', הוי גריעותא לפי שיטתם)..."

והנני שואל עצת כ"ק אד"ש איך להתנהג בפועל בנוגע להצעת כ"ק אד"ש. מענת כ"ק אד"ש שזכיתי לקבל בו ביום היה... על שאלתי איך להתנהג בפועל, כתב: צ"ל פס"ד של רב עוסק בהוראה למעשה בפועל'.

בו ביום כתבתי עוה"פ לכ"ק אד"ש, ששאלתי מהרב הרליג ואמר לי שאסדר אופן הא'. והנני מוסר לכ"ק אד"ש נוסח הטעלעגראם, בלה"ק ובאנגלית שהנני חושב להבריק לשפייזמאן (בבארבאדאס), והנני לשאול איזה טעלעגראם לשלוח.

כעבור כמה דקות זכיתי לקבל מענת כ"ק אד"ש. כ"ק אד"ש הואיל לתקן נוסח הטעלעגראם שכתבתי בלה"ק...".

בטייטא של המברק העתיק הרב באגאמילסקי לשון רבינו בהצעה הא', ורבינו תיקן את הלשון כפי המובא לעיל ב'שלחן מנחם'. ובכן מתברר (א) שאלו תיקוני רבינו, (ב) שתיקן ושיפץ את לשון עצמו שכתב בהצעה הא'.

ביאור הצעה הב'

בהצעה הב' כתב רבינו: "שמוכר לו כו' 'עד למדידה' בערב זה"פ, ולבד מה שילקח מהדברים המנוים בשטר גם בימים שלאח"ז".

הכוונה למה שנוהגים לכתוב בשטר מכירת החמץ: "ומסך כל המעות שיגיע מהערל מוכ"ז בעד כל החמץ שבחדרים הנ"ל לפי מקח הנ"ל לאחר המדידה (או המשקל) הריני פוחת לו...". (שו"ע אדה"ז ח"ג עמ' תנה).

"ובפרמ"ג (סימן תמ"ח מש"ז סק"ד) הזכיר נוסח כזה כל קווארט בסך כו"כ עד המדידה. וכן במקור חיים שם (סק"ט). וכן במשנה ברורה ביאור הלכה (בסעיף ג) שם וז"ל שהמדידה א"צ שיהיה דוקא קודם הפסח אלא יכול להתנות עם הנכרי שהמדידה וכו' יהיה אחר הפסח. ויסוד הלכה זאת היא בב"ב (פ"ה ע"ב) דקיי"ל פסק עד שלא מדד קנה... נמצא מבואר דכל שהוא ברשות הלוקח, וכן אצלינו שמוכרים החמץ אגב קרקע בצבורין, ממילא לכו"ע מהני אף שלא מדד כיון שלא אמר סכום של כולו, ועיין סימן ר בחו"מ שיטות הפוסקים בזה" (שו"ת 'עטרת משה' או"ח ח"ב סי' קמה).

ובשו"ת 'שארית יהודה' (סי' ח) מבאר המהרי"ל אחיו של אדה"ז "בענין היתר עד למדידה, פשוט הוא שאינו דומה לקבלת אחריות כלל... (העתיקו ב'שער הכולל' אות יח). ועיין שו"ת 'צמח צדק' (או"ח סי' לא אות ג) ומש"כ ב'פסקי דינים' (או"ח סי' תמח סק"ד). וראה גם ב'סדר מכירת חמץ' של הרשב"ל (הערות 35, 42, 58).

ועל יסוד הנ"ל הציע רבינו שבאם יכתבו בשטר המכירה "עד למדידה", הרי לא נכלל במכירה רק החמץ שנשאר אחרי החג ואפשר למדוד אותו אז, ומה שנאכל או נמכר בתוך ימי פסח לא נכלל במכירה, ועל כן ודאי שמה שהמוכרים נוטלים מהחמץ בתוך ימי הפסח אינו מבטל את המכירה.

וכן כתב בשו"ת 'יד יצחק' (ח"א סי' קי): "אודות שאלתו איך לנהוג האידנא שחל ערב פסח בשבת קודש וצריך למכור החמץ לגוי בערב שבת, אם רשאים בעלי החניות והו"ה [=הווערטסהייזער, בתי מרוזח] מוכרי יי"ש למכור חמץ בחנותם ובביתם בערב שבת... י"ל כיון שכזכר בשט"מ שמוכר לו עד למדידה, א"כ נמצא שמה שנוטל הישראל עכשיו לעצמו מהחבית יי"ש או ד"א, לא היה בכלל המכירה כלל, ושפיר נשאר הקנין קיים. ואם נשאר להישראל איזה מידות יי"ש וכיו"ב יחזירו להחבית ונכס בכלל המכירה".

וכן כתב בשו"ת 'חלקת יעקב' (או"ח סי' קצד בשוה"ג לאות ד): "כיון שאנו נוהגין לכתוב בשטר מכירה עד למדידה ולא סכום מסוים, כשמוכר בימי פסח מהחמץ הנמכר לעכו"ם, הוי כמו שהעכו"ם שקנה ממנו החמץ קודם הפסח נתן לו רשות, שאם ירצה למכור מחמצו יכול למכור ולא הוי כלל כגזלן בזה, כיון שנכתב עד למדידה, כמה שישאר יקבל ממנו, ואף שלקח ממנו קודם הפסח הרבה יותר, ובנתיים מכר מזה לאחרים, הוי כמו שנתן לו רשות למכור מחמץ שקנה ממנו, וכשלוחו דמי ולא כגזלן".

מה שכתב הרב קווינט "בשם אחד מגדולי אדמורי"ם גאון וגדול בתורה"

הרה"ג אליהו קווינט בספרו 'מנוחת אליהו' (ח"א עמ' עח) כתב בענין זה: "נשאלתי אדות ישוב קטן שרוצים למכור חמצם לפני הפסח, אבל לדאבוננו משתמשים בחמץ שלהם בפסח, אם ימכרו את החמץ בשבילם או לא. היה פה בניו יארק חלוקי דעות בין גדולי הרבנים. עיין בשדי חמד דמביא שיטות דאם משתמש בפסח בחמץ שמכר בטל את המכירה ועוד יש שם הרבה שיטות בענין זה... ושמעתי בשם אחד מגדולי אדמורי"ם ["]ם גאון וגדול בתורה שאמר שימכרו את חמצם, רק ימכרו את זה שמניחים ולא החלק שלוקחים בפסח. אע"פ שלכאורה הוא דבר טוב מאד מכל הצדדים, בכל זה נשאר אצלי שאלה, דהכא בחמץ הוה כמו המגרש חוץ מפלוני, דכיון דאומר חוץ בטל את הגט לגביו ואינה מגורשת ממנו, כן הכא אם ימכור חמץ חוץ מאלו שיקחו בפסח כיון שיהיה פה גדר של חוץ אינה מכירה כלל, דבאיסורי הנאה תהיה כמו גט דחוץ מבטל את המכירה. אבל הדבר צריך ברור, ו[ב]עזרת השם נחזור לזה. חוץ בהקדש וקידושין משארת בדבר, ופה גם כן חוץ בחמץ מבטל את המכירה. אבל צריך עיון אפשר יש לחלק מגט. ובחלק שני נחזור לזה".

מחבר הספר הנ"ל כידוע שימש בתור מזכירו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, וכפי שכתב (בשנת תשכ"ה) גם בהקדמה לספר הנ"ל: "ת"ל נתחברתי למרכז לעניני חנוך, ואני משמש שם כשבע עשרה שנה בתור מפקח על ענינים שונים. נפגשתי עם עולם של חב"ד, עולם של תורה ויראת שמים, עולם אצילות, עולם אשר מנה[י]גים שלה

עושים הכל בשביל הפצת תורה ויראת שמים. חב"ד מקושר עם כל העולם, ואני בהיותי עמהם למדתי מהם הרבה".

ברור שכל דבריו מוסבים על שאלתו של הרב באגמילסקי, ומה שהביא "בשם אחד מגדולי אדמורי"ם" הרי אלו דברי רבינו במענה הנ"ל. ומעניין שאצלו התקבלו לעיקר דברי רבינו בהצעה הב', ואילו שאר הרבנים העדיפו את ההצעה הא'.

[דברי הרב קווינט נעתקו בספר 'משפט המכירה – מכירת חמץ כהלכה' (עמ' מ-מא), ולא ידע לזהות שדברי "אחד מגדולי אדמורי"ם" ה"ה דברי רבינו במענה הנ"ל].
ואודה ולא אבוש שמה שהעיר שם הרב קווינט על דברי רבינו, ש"כיון שיהיה פה גדר של חוץ אינה מכירה כלל", לא הבנתי כלל, ואינני יודע על מה זה מבוסס. וחיפשתני בחלקים ב-ג של ספרו, וכנראה לא חזר לדון בזה. ואבקש מהקוראים שיעיינו בדבר.

* * *

"תפלה בבתי ספר עממי"

דרך אגב, אצטט בזה עוד מה שהובא בספר הנ"ל בשם רבינו:

כותב המחבר (עמ' 161, 164) תחת הכותרת הנ"ל: "בלאנג איילאנד היו בתי ספר עממי [ם] שהיו אומרים בכל יום לפני השעורים שלהם נוסח כזה: אלקים הכל יכול מכירים אנו כי אנו סמוכים עליך, ואנו מבקשים את ברכתך עלינו ועל הורינו ועל מורינו ועל מדינתנו. היו יהודים וגוים אשד התנגדו לזה בטענה כי זה מכניס דת בבתי ספר עממים, וזהו נגד החוק של מדינתנו. והגישו תלונה על זה, עד שבא לפני בית דין העליון של מדינתנו (סופרים קאורט), והחליטו כי הצדק עם האנשים המתלוננים... תמוז תשכ"ב.

אחרי שכתבתי נידון זה דברתי עם אדמו"ר מפורסם, שהוא מגדולי אדמו"רים בדורנו, גדול וגאון בתורה ומיוחד בחסידות, והביע את חוות דעתו כי חוב עלינו לראות שיאמרו בכל יום בבתי ספר עממים את נוסח ההודאה שאמרו בלאנג איילאנד. ובכל מרצו בתור עסקן יחידי שבדורנו הוא מסדר את הדבר שיעשו בתור אמענדעמענט או בתור חק אחר, שיחזירו את זה בבתי ספר. הוא אינו רוצה שיתנו רשות לבתי ספר עממים שיעשו בתפלה בבתי ספר כרצונם, דהיינו שיקראו הבייבל, שבטח הרבה בתי ספר יקראו בדברים שלהם גם כן. שלא יאמרו את 'לארדס פרייער' שזה גם כן ממנהגי עכו"ם, רק יאמרו את נוסח ההודאה כמו שהיה בלאנג איילאנד.

הוא מאמין כי אם יעשו אמענדעמענט לקאנסטיטושאן לא יתנו החופש לכל סטייט וסטייט שהמה יעשו כרצונם, אע"פ שעניני חנוך שייך לכל ממשלה (סטייט)

לבד, אבל אם בקאנגרעס האמריקאי יעשו קארעקשאן לזה בתור אמענדעמענט, לא יאמרו 'לארדס פרייער', וגם כן לא יקראו בבייבל, רק יאמרו הודאה להשם, כדי שיזכירו שם שמים בכל יום, וידעו הילדים שיש גבוה מעל גבוה. ולפי דעתו הזכרת שם שמים לכל הפחות פעם ביום הוא הכרחי לכל העולם. מובן הדבר שאם יעשו אמענדעמענט כזה נרויח מכל הצדדים, הן מצד שיזכירו שם שמים בכל יום, והן מצד הידיעה שבכל יום קודם שמתחילין לימודם פונים להשם. ועל ידי זה יכול להיות כשיתבגר יזכיר שם שמים לפני שילך לעבודה, וזה יביא אותו משך הזמן לעלות למעלה... תמוז תשכ"ב.

תשרי תשכ"ג. אחר עיוני 'בתפלה שאומרים בבתי ספר ליהודים ונכרים ביחד', ואחרי מסקנתי, דברתי [ב]נידון זה עם אחד מגדולי אדמו"רים שבזמננו, שהוא גדול וגאון בתורה, ולפי דעתו צריכים לראות שימשיכו בתפלה כמו זה, שמזכירים שם שמים, כי זה חוב על כל העולם אפילו נכרים לזכור שם השם ולהגדיל את שמו. ואמר לי לעיין בזה עוד פעם..."

*

עוד כתב שם (עמ' 173, 175): "נשאלתי מידידנו הגדול החכם ר' ניסן שי' מינדל טעם לכפרות בשביל מעוברות, שלוקחים כפרה גם בעד העיבור אשר יולד לאחר זמן, הלא במעי אמו הוא ומדוע צריך כפרה..."

א[ו]דות כפרות למעוברות שאל הר"נ שי' הנ"ל את חוות דעתו של אדמו"ר מליובאוויץ, וענה לו: כי יש בזה שני טעמים (א) מחמת גלגול, (ב) כי אם היא מעוברת עכשיו ביום כפור תלד הולד בשנה זו, וילדים מתים בעון הוריהם, לפיכך עושים כפרה בשבילו".



דינים הנוהגים בימי העומר

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א נוהגין שלא לישא אשה¹,

1) תשובות הגאונים – שערי תשובה סימן רעח (וששאלתם למה אין מקדשים ואין כונסין בין פסח לעצרת ... משום מנהג אבלות, שכך אמרו חכמים שנים עשר אלפים זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, וכלם מתו בין פסח לעצרת על שלא נהגו זה בזה. ותני עלה וכלם מתו מיתה משונה באסכרה. ומאותה שעה ואילך נהגו ראשונים בימים אלו שלא לכנוס בהן ... ולענין קדושין מי שרצה לקדש בין פסח לעצרת מקדש, לפי שאין עיקר שמחה אלא בחופה).

הרי"ץ גיאת הלכות חדש וספירת העומר (ומנהג בכל ישראל שלא לישא בין פסח לעצרת, ומשום אבילות הוא ולא משום איסור הוא, שכך אמרו חכמים, שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לר' עקיבא וכולן מתו בין פסח לעצרת שלא נהגו כבוד זה בזה, וכולן מתו באסכרה, ומאותה שעה ואילך נהגו להתאבל עליהן שלא לישא אשה בימים הללו. ודוקא נשואין, שעיקר שמחה בחופה ובכניסה, אבל לארס ולקדש לא).

רבינו ירוחם נתיב כב ח"ב קפו, ד (לקדש ולכנוס בין פסח לעצרת כתב רב האי ז"ל בתשובה שמקדשין, כי אין שמחה אלא בחופה ובסעודה, אבל אם בא לשאול אם יכנוס אומרים לו לא תעשה, משום תלמידי רבי עקיבא שמתו כלן באסכרה בין פסח לעצרת מפני שלא נהגו כבוד זה בזה).

טור (נוהגין בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת, והטעם שלא להרבות בשמחה, שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא. וכתב הר"י גיאת דוקא נישואין שהוא עיקר שמחה, אבל לארס ולקדש שפיר דמי ... וכזה הורו הגאונים).

שו"ע ס"א (נוהגין שלא לישא אשה בין פסח לעצרת ... מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא, אבל לארס ולקדש שפיר דמי").

וכן הוא המנהג גם בימי בין המצרים, כמבואר ברמ"א (ס"י תקנא ס"ב): "ונוהגין להחמיר שאין נושאים מ"ז בתמוז ואילך עד אחר תשעה באב".

ובאבלות על אביו ואמו, לא רצו לאסור על האבל לישא אשה במשך י"ב חודש, אלא "שלושים", כמבואר בשו"ע (יו"ד ס"י שצב ס"א): "אסור לישא אשה כל ל' יום, אפילו בלא סעודה, ולאחר שלשים מותר אפילו על אביו ואמו, ואפילו לעשות סעודה".

אמנם אסרו על האבל את ההשתתפות בשמחת נישואין כל י"ב חודש, כמבואר בשו"ע (יו"ד ס"י שצא ס"ב): "על כל המתים נכנס לבית המשתה לאחר שלשים יום על אביו ועל אמו לאחר י"ב חדש".

וגם בזה הקילו קצת, כמבואר ברמ"א שם (ס"ג): "בסעודת נשואין ... נוהגין רק שהאבל משמש שם אם ירצה", והיינו שאם רוצה לבוא לחתונה, יכול הוא לבוא לשם לשמש את המשתתפים בסעודת הנישואין.

ושלא להסתפר² בין פסח לעצרת³ שמתאבלין⁴ על כ"ד אלפים מתלמידי רבי עקיבא שמתו בימים הללו⁵.

2) טור (יש מקומות שנהגו שלא להסתפר). ב"י ריש הסימן (וכן המנהג פשוט בינינו). שו"ע ס"ב (נוהגים שלא להסתפר).

וכן נוהגים גם בימי בין המצרים, כמבואר ברמ"א (ס' תקנא ס"ד): "תספורת נוהגים להחמיר מי"ז בתמוז".

ולענין אבלות י"ב חודש, נתבאר בשו"ע (יו"ד סי' שצ ס"ד): "על כל המתים מגלח לאחר שלשים יום, על אביו ועל אמו עד שיגערו בו חבריו". וברמ"א (שם): "ושיעור גערה יש בו פלוגתא, ונוהגים בג' חדשים". והיינו שלא רצו לאסור התגלחת כל י"ב החדשים, מפני הניוול, ולכן הסתפקו באיסור התגלחת עד שיגערו בו חבריו, או עד ג' חדשים.

3) אע"פ ש"בין פסח לעצרת" הם מ"ט יום; מכל מקום אין נוהגים בהם דיני אבלות אלא בל"ג ימים (שבתוך מ"ט הימים) שבין פסח לשבועות (וראה הגהת מה"ר אשר מרגליות מראקשיק, בקובץ יגדיל תורה נ"י. ח"ט ע' ל: נראה לי דחסר כאן שלשה תיבות" "שלשה ושלשים ימים").

ובפרטיות מובאות בזה כמה דעות לקמן (ס"ה-ו), מתי הם ל"ג ימים אלו.

4) תשובות הגאונים שם (משום מנהג אבלות). הרי"ץ גיאת שם (ומשום אבלות הוא ולא משום איסור הוא ... ומאותה שעה ואילך נהגו להתאבל עליהן). לבוש ס"א (מפני שבאותו זמן מתו תלמידי ר' עקיבא ומתאבלין עליהם).

אבל בפרי עין חיים (שער כב פ"ז, הגהת צמח): "הטעם שאין אנו נוהגין אבלות אלא שלא לגלח, השערות הם דינין". והיינו לומר שבמנהג שלא לגלח השערות יש טעם נוסף על פי קבלה, שלכן מחמירים שלא לגלח מערב פסח עד ערב שבועות (כדלקמן ס"ו, ובשוה"ג שם).

5) יבמות סב, ב (אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה ... תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת ... כולם מתו מיתה רעה ... אסכרה). טור ושו"ע ס"א (שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא).

אבל מותר לעשות שידוכין בלא נשואין⁶, שמא יקדמנו אחר⁷. ומותר גם כן לעשות סעודה לאחר השידוכין או לאחר הקידושין⁸. אבל לא יעשו ריקודין ומחולות⁹.

6 תשובות הגאונים שם (ולענין קדושין מי שרצה לקדש בין פסח לעצרת מקדש, לפי שאין עיקר שמחה אלא בחופה). הרי"ץ גיאת שם (ודוקא נשואין שעיקר שמחה בחופה ובכניסה אבל לארס ולקדש לא). טור (וכתב הרי"ץ גיאת דוקא נישואין שהוא עיקר שמחה, אבל לארס ולקדש שפיר דמי ... וכזה הורו הגאונים). שו"ע ס"א (אבל לארס ולקדש שפיר דמי).

ומה שהזכיר כאן רק "שידוכין" (ולא "אירוסין וקידושין"), נתבאר בח"י ס"ק ד (ועכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נישואין, מכל מקום מותר לעשות שידוכין).

7 מ"א ס"ק א.

8 מ"א שם (ונראה לי דמותר לעשות באותו פעם סעודת אירוסין). ח"י שם (ועכשיו שאין מקדשין אלא בשעת נישואין, מכל מקום מותר לעשות שידוכין ולעשות סעודה).

ולענין בין המצרים, הנה מר"ח אב עד התענית נתבאר בשו"ע (סי' תקנא ס"ב): "ואין עושין סעודת אירוסין, אבל לארס בלא סעודה מותר" (כמו לענין חול המועד, שנתבאר בשו"ע (סי' תקמו, ס"א) "ומותר לארס, ובלבד שלא יעשו סעודת אירוסין"). וכן לענין שידוכין נתבאר במ"א (שם ס"ק י): "מותר לעשות שידוכין, ומכל מקום נראה לי דאסור לעשות סעודה, ואפילו בלא ריקודין ומחולות".

אבל מ"ז תמוז עד ר"ח אב נתבאר ברמ"א (שם): "שאינן נושאים מ"ז בתמוז ואילך". אבל אירוסין מותר גם בסעודה, כמבואר באליה רבה (ס"ק כה): "דקודם ר"ח מותר בסעודת אירוסין". ולמד זאת מהרמ"א (שם ס"י): "ובסעודת מצוה כגון ... וסעודת אירוסין". וכן סעודת שידוכין, כמבואר במשנה ברורה (שער הציון שם ס"ק כ"ו).

ומכך למדו לימי הספירה שמתרת גם סעודת אירוסין. וראה דברי נחמיה בהגהותיו כאן.

ומה שנתבאר כאן שאירוסין אינה דומה לנישואין, היינו לענין שמחה. אבל לענין מצוה, נתבאר לעיל (סי' רמט ס"ו): "וסעודת אירוסין ונשואין ... סעודת מצוה". וכן הוא לעיל (סי' תמד סט"ו): "סעודת מצוה כגון ... סעודת אירוסין ונשואין".

9 מ"א שם (ונראה לי דאף מי שעשה שדוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות). ח"י שם (רק לעשות שמחות יתירות בריקודין ומחולות נהגו איסור).

בזמנינו לא רגיל כל כך לעשות ריקודין ומחולות בסעודת שידוכין ("ווארט" או "קנין"). מכל מקום נהגו רבים לאחרונה לעשות ריקודים ומחולות בסעודת בר מצוה. ולפי המבואר כאן, אפשר לעשות הסעודה גם בימי הספירה, "אבל לא יעשו ריקודים ומחולות".

וכן הוא לענין בין המצרים, כמבואר בדרך החיים (ס"א): סעודת שידוכין ... מ"ז בתמוז עד ר"ח מותר ... אבל ריקודין ומחולות אסור לעשות בין המצרים בכל ענין".

ואין צריך לומר שלא יעשו ריקודין ומחולות של רשות¹⁰. אבל מותר לעשות סעודת הרשות, כגון שמחת מריעות¹¹, בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות¹²:

10) ואפשר שגם לענין אבלות, יש ללמוד מדין ימי הספירה, שהרי מבואר כאן: "מותר לעשות סעודת הרשות כגון שמחת מריעות, בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות". והיינו שריקוד ומחול חמורים יותר מסעודה מריעות, שהתירו בימי הספירה. ואילו באבלות נהגו לאסור גם סעודת מריעות, כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' שצא ס"ב): "ויש אוסרין בסעודת ברית מילה. והמנהג שלא לאכול בשום סעודה בעולם כל י"ב חדש אם הוא חוץ לביתו". וכיון שריקודים הם חמורים יותר, שאסרו גם בימי הספירה, אם כן אפשר שמכל שכן נאסרו הריקודים באבלות.

ויתירה מזו, שגם במקום שהתירו ליכנס לחתונה, על מנת לשמש, מכל מקום אסרו לאכול אתם, כמבואר ברמ"א (סי' שצא ס"ג): "בסעודת נשואין ... נוהגין רק שהאבל משמש שם אם ירצה, ואוכל בביתו ממה ששולחין לו מן הסעודה". יוצא אם כן לכאורה, שההיתר לשמש מועיל רק לענין הכניסה לחתונה, ולא לענין לאכול שם, ואם כן אפשר שמכל שכן אינו מועיל לענין ריקודים ומחולות שבחתונה, שהוא חמור יותר מסעודת מריעות האסורה באבלות י"ב חודש.

11) ח"י שם (אפילו סעודת רשות נוהגין היתר).

וגדרה של "שמחת מריעות" נתבאר בשוע"ר (סי' שז סכ"ג): "באורחים שאינן מעיר אחרת אלא שזימן אליו אחוזת מרעהו מבני עירו לסעודת מריעות", וממשיך ומבאר שם, שהכנסת אורחים מעיר אחרת היא "מצוה גדולה", ואינה נקראת "סעודת מריעות".

12) מנויים כאן שלושה דברים שנהגו מחמת האבלות של ימי הספירה:

א) שלא להסתפר.

ב) שלא לישא אשה.

ג) שלא יעשו ריקודין ומחולות.

ועוד שלושה דברים שאנו נוהגים בימי הספירה, אך שלא נזכרו בשו"ע:

ד) שלא להאזין לכלי זמרה.

זה לא נזכר בהלכות ימי הספירה, אבל נזכר בהלכות זכר לחורבן (סי' תקס ס"ג): "גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר". אלא שהתירו בכמה אופנים, בשמחה של מצוה, וכאן נהגו לאסור לגמרי.

וכן נזכר איסור זה לענין בין המצרים, בשעה שמוותר לעשות סעודת מצוה, כמבואר באליה רבה (סי' תקנא ס"ק כו): "ואפילו במילה עצמה אין נוהגין [בתשעה ימים] ליקח מנגנין" (וראה נטעי גבריאל, בין המצרים, פט"ו ס"א).

מכל מקום יש מחלקים בזה בין ניגוני שמחה לבין ניגוני דבקות, ובזה גופא – בין מוסיקה חיה של כלי זמר לבין מוסיקה מוקלטת (ראה הלכות ומנהגי חב"ד ע' 224, בשם הגרש"ז גרליק. ובספרים המצויינים בה"ערות ובאורים" גלין א'פח ע' 66-65).

וטעם החילוק ביניהם, כי בעבר היתה מטרת הכלי-זמר כדי להרקיז את העם, ובעיקר בשמחת חתונה וכיו"ב, כנזכר גם בשוע"ר (סי' שלח ס"ג): "לנגן בכלי שיר בחופות משום כבוד חתן וכלה ... שזה עיקר שמחת חתן וכלה". וכיון שאסרו הריקוד במילא נאסרו גם כלי שיר. אמנם בזמנינו מטרת הכלי-זמר היא לא רק בשביל ריקודים, אלא אפילו ניגוני דבקות מנגנים בכלי שיר, שמשמיעים אותם בבית או במכונית וכיו"ב.

ופעם אחת הורה רבינו להקל (לקו"ש חל"ז ע' 122), באופן שהוא: (א) אחרי ל"ג בעומר (שיש נוהגים להקל בהם). (ב) סעודת מצוה. (ג) בהקלטה (כפי הנראה לא מייר שם במוסיקה חיה של כלי זמר).

ה) שלא ללבוש בגד חדש.

רחיצה בחמין ביום טוב

הרב שלום דוב בער שוחאט

דומ"צ בכד"ץ אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה

שאלה: במקומות החמים, האם יש איזה היתר לשטוף גופו במים חמים ביום טוב? ומה הדין בנוגע לשימוש במים חמים מה'בוילער' עבור שטיפת גופו?

א – רחיצה מדין 'אוכל נפש'

בגמ' ביצה (כא:): הובא מח' ב"ש וב"ה בנוגע לחימום מים עבור רגליו: ב"ש סובר שמותר רק אם ראויים לשתיו', וב"ה מתירין. תוס' על אתר (ד"ה לא יחם) מביא מירושלמי שהמח' היא האם צריך לשתות מהמים או לא, דלב"ש צריך לשתות מהמים וב"ה סוברים שאין צריך לשתות מהמים. וסיבת המח' בין ב"ש וב"ה תלוי במח' לעיל במסכתין (יב.) בנוגע להוצאה, דב"ה סובר 'מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך', וב"ש סוברים שלא אמרינן מתוך.

תקנה זו הנהיגו הגאונים, כמובא ב"תשובות ופסקים חכמי אשכנז" (סי' ט): "כתב רב שרירא גאון ... גזרו חכמים שלא לעשות שמחה בין פסח לעצרת, ושלא לעשות כסות חדשה עד שבועות". ונזכר גם בלקט יושר (מנהגי בעל תרומות הדשן): "ואמר שמותר באושטרייך לקנות בגד חדש בל"ג בעומר".

מנהג זה לא נזכר בשלחן ערוך לענין ימי הספירה, אלא לענין בין המצרים, כמבואר בשו"ע (סי' תקנא ס"ו): "כלים חדשים ... אסור ללבושם בשבת זה (ואנו מחמירין מראש חודש ואילך)". אבל נהוג כן גם בימי הספירה.

ולענין אבלות י"ב חודש, נתבאר ברמ"א (יו"ד סי' שפט ס"ג): "לעשות בגדים חדשים ... נהגו איסור כל י"ב חודש".

ו) שלא לברך שהחינו על פרי חדש.

בשלחן ערוך נזכר מנהג זה – רק לענין בין המצרים (סי' תקנא ס"ז): "טוב ליהרר מלומר שהחינו בין המצרים על פרי או על מלבוש".

אבל ב"ס' המנהגים – חב"ד" מובא מנהג זה הן לענין בין המצרים (ע' 46): "נזהרין מלומר שהחינו בימים אלו על פרי וכיו"ב, וגם לא בשבת", והן לענין ימי הספירה (ע' 43): "נוהגין שאין מברכים שהחינו בימי ספירת העומר" (ראה מה שליקט בזה בס' "חקרי מנהגים" ח"ג סי' עט).

ומכל מקום רואים אנו הפרש בינם, שבבין המצרים נוהגים להזהר מאמירת שהחינו גם בשבת, משא"כ בימי הספירה. כמובא ב"תורת מנחם התועדויות" תשמ"ט ח"ג ע' 134 (אלצנו נוהגים שבימי הספירה אין מברכים שהחינו על פרי חדש, מלבד ביום השבת ובל"ג בעומר). וראה גם המלך במסיבו (ח"א ע' שיז-ח).

וטעם החילוק ביניהם אפשר להבין מדברי המ"א (סי' תקנא ס"ק מב): "ובכתבי האר"י אסר אפילו בשבת ... וטעם האיסור נראה לי כיון דהזמן הוא זמן פורעניות אין לברך שהחינו לזמן הזה, אבל אין הטעם משום אבילות, דהא לא מצינו שאבל אסור לברך שהחינו". וכיון שימי הספירה אינם נקראים כל כך "זמן פורעניות", לכן הקילו בזה עכ"פ בשבת.

תוס' ממשיך ומבאר, דאף לב"ה ההיתר לחמם מים ביו"ט הוא רק בדבר השווה לכל נפש, שהוא רחיצת רגליו, אבל לרחוץ כל גופו – גם ב"ה יאסור משום דאינו דבר השווה לכל נפש, אלא לבני אדם מעונגין (ובדומה לזה כתב תוס' גם במס' שבת לט:).

ומהו גדר 'שוה לכל נפש' שלכן רחיצת ידיו ורגליו מותרת ורחיצת כל גופו אסורה? והאם רחיצת ידיו ורגליו הותר מדין 'מתוך' או מדין 'אוכל נפש'?

מדברי תוס' הנ"ל משמע שדבר שנעשה ע"י בני אדם רגילים (ולא בנ"א מעונגין) נכנס לגדר 'שוה לכל נפש'. ובדומה לזה כתב בספר החינוך (סי' רחצ) דתלוי בסוג הפעולה, דאם הפעולה שווה 'לכל' אדם (כגון רחיצת ידיו ורגליו) – מותר ביו"ט, אבל פעולה שאינה 'שוה' לכל אדם (כגון מוגמר) אסור "דלאו כ"ע מגמרי". הפמ"ג (א"א תקיא, ד) מבאר שאין צריך 'כל אדם' אלא מספיק 'רוב'.

אבל בשו"ת בית מאיר (יו"ד קצז) כתב דאין גדר 'שוה לכל נפש' תלוי ב'רוב' או 'מיעוט', אלא בגדר הדבר, דאם זה דבר שרק המפונקין מתאווין לו, ואם יציעו למי שאינו מפונק – לא יתאווה לזה, הרי אינו 'שוה לכל נפש', ואם זה דבר שכולם מתאווים לו ויקחו אם יציעו לו, אלא שאין להם האפשרות – אזי הוי 'שוה לכל נפש', ולכן רחיצה שהיא 'תפנוקא יתירא' ורוב העם אינם מתאווים לזה אפי' אם הי' מצוי – לכן אינו בגדר 'שוה לכל נפש'.

ובאופן דומה קצת בפני יהושע (שבת לט: ד"ה בא"ד ואומר ר"י) שמבאר שכאשר ישנם 'כמה וכמה בני אדם שאין רוחצין' את כל גופם אזי אי אפשר להשוות לאכילה ושתי', ולכן גם עישון ביו"ט, מאחר ו'כמה וכמה בני אדם מתרחים מהם' כבר אינו 'שוה לכל נפש'.

בשו"ע אדה"ו (תקיא, ה) לענין מוגמר כתב "שהנאה זו של טעם הבשמים אינה צריכה לכל נפש אלא להמעונגים ומפונקים בלבד, ולא התירה התורה לעשות שום מלאכה ממלאכות אוכל נפש אלא לדבר שהוא צריך לכל נפש, שנאמר: אך אשר יאכל לכל נפש וגו'", דהיינו שגדר 'שוה לכל נפש' הוא דבר שהוא צורך עבור כל אדם (כגון לאכול) ולא דבר שאינו צורך, אלא רק עבור מפונקים (מוגמר).

יוצא דיש כמה הגדרות למה נחשב 'שוה לכל נפש': אי תלוי בכמות האנשים שעושים המעשה (תוס', חינוך ופמ"ג), או שתלוי בתאוות רוב העם לזה (בית מאיר), או שתלוי אם יש מיעוט גדול שדווקא לא עושה זאת (פנ"י), או שתלוי בצורך (שו"ע אדה"ו).

ובנוגע לדין רחיצת פניו ורגליו, אי הותר מדין 'מתוך' או שהוא ממש 'אוכל נפש', הנה מדברי ספר החינוך הנ"ל הכותב "דברים השווים בכל גוף אדם ... בכלל היתר

זה של אוכל נפש כגון רחיצת רגלים . . . " וכן מדברי הרמב"ם (הל' יו"ט פ"א הט"ז) הכותב "רחיצה וסיכה הרי הן בכלל אכילה ושתיה" ועוד – משמע שרחיצת ידיו ורגליו הוי 'אוכל נפש' ולא מותר רק 'מתוך'.

וע"פ הנ"ל יש לעיין בגדר רחיצת כל גופו ביו"ט בזה"ז, כשיש בכל בית מקלחת ("שאווער"), דנראה שמתאים לכל הגדרים דלעיל ש'שוה לכל נפש': הן רוב האנשים רוחצים כל יום, והן רוב העם מתאוים לזה (אם נמצאים במקום שאין), והן ישנם רק בודדים שבדווקא לא עושים זאת, והן ובעיקר משום שזה דבר שנחשב כיום צורך עבור כל (רוב) אדם.

ואפי' את"ל שרחיצת 'כל' גופו אינו דבר ה'שוה לכל נפש' מאחר וישנם מיעוט שלא רוחצים את ראשם בכל יום, אלא רק את שאר הגוף, הנה אדרבה הרי זה מועיל, דאז הגדרת שאר איברי הגוף (חוץ מהראש) הם באותו גדר כמו פניו, ידיו ורגליו, (וכבר יצא מגדר 'רחיצת כל גופו') שהרי הסיבה למה הותר פניו ידיו ורגליו הוא מאחר וזה הרגיל באותו תקופה לשטוף בכל יום, ולכן התירו איברים אלה לפי הרגיל באותו דור (בגמ' הוזכר רק רגליו, בתוס' נוסף גם פניו ורגליו, בראשונים נוסף גם פניו), ובדור זה – כל הגוף חוץ מהראש נחשב כ'פניו, ידיו ורגליו' ולא 'כל גופו'.

ב – גזירת מרחצאות

בגמ' שבת (מו.) מביא את גזירת מרחצאות שבתחילה רחצו בשבת בחמין שהוחמו בערב שבת, ואחר שהבלנים התחילו לחמם בשבת ושיקרו שהי' בע"ש גזרו לאסור לרחוץ בחמין אפי' אם הוחמו מע"ש.

ונחלקו הראשונים אם גזירה זו חלה גם על יו"ט או לא: הרי"ף (ביצה יא.) והרמב"ם (הל' יו"ט פ"א הט"ז) סוברים שהגזירה היתה רק על שבת ולא על יו"ט, ולכן ביו"ט מותר לרחוץ כל גופו במים שהוחמו בערב יו"ט. וביו"ט גופא אסור להחם עבור כל גופו – דאינו שוה לכל נפש, אבל מותר עבור פניו ידיו ורגליו. והרא"ש (שבת פ"ג, ז) ותוס' (שבת לט:) סוברים שהגזירה היא גם על יו"ט. וביאר הר"ן (ביצה שם) שהמחלוקת בין המתירין לשטוף כל גופו בחמין שהוחמו בערב יו"ט והאוסרים (כגון תוס') הוא, שהאוסרים סוברים שאיסור רחיצת כל גופו ביו"ט הוא איסור מה"ת, ולכן גזירת מרחצאות (שמא יחם) היא על יו"ט כמו שבת, והמתירים סוברים שאיסור רחיצת כל גופו ביו"ט הוא איסור מד"ס, ולכן אין גזירת מרחצאות (מד"ס) על איסור מד"ס.

ולהלכה פסק המחבר (תקיא, ב) כהרי"ף והרמב"ם, שאסור להחם מים עבור כל גופו (אפילו אינו רוחצו בבת אחת, דהיינו אבר אבר), אבל מותר עבור ידיו, ובמים

שהוחמו מערב יו"ט מותר אפילו כל גופו אפי' בבת אחת (חוץ למרחץ). והרמ"א כותב שמותר להרבות מים לחמם ביו"ט לרחוץ תינוק, ובסוף הסעיף פוסק כהטור והרא"ש "ויש אוסרים בכל ענין", דהיינו שאסור כל גופו במים שהוחמו ביו"ט, ואפי' עבור תינוק (מ"א על אתר, ולא ביאר הסיבה).

ג – שו"ע כ"ק אדה"ז

בשו"ע אדה"ז (תקיא, א) מבאר באריכות את השיטות השונות והמותר והאסור לפי כל שיטה, וכאן נביא את דברי כ"ק אדה"ז בשלימותם, עם ביאור בין הקטעים בדא"פ:

כבר נתבאר בסימן תצ"ה דמתוך שהותרה הבערה לצורך אכילה הותרה אפילו שלא לצורך אכילה ובלבד שיהא בה צורך יו"ט, לפיכך מותר לעשות מדורה להתחמם כנגדה ביו"ט, וכן מותר להחם מעט מים לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו ביו"ט אבל אסור להחם מים רבים כדי לרחוץ בהם כל גופו.

דהיינו, שרחיצת פניו ידיו ורגליו ביו"ט הוא 'צורך אכילה' או (עכ"פ) 'צורך יום טוב'. והסיבה לכך היא משום שצורך זה נחשב 'שוה לכל אדם'. וזהו לכו"ע, כמו שיתבאר לקמן.

וזה האיסור יש אומרים שאינו אלא מדבריהם, לפי שמן התורה מתוך שהותרו הבערה ובישול לצורך אכילה ושתיה הותרו לצורך רחיצת יו"ט. לפיכך אף מדבריהם מותר לרחוץ כל גופו במים שהוחמו מערב יו"ט ואין חוששין אם נתיר לו לרחוץ בחמין ביו"ט שמא יחם מים ביו"ט כיון שאין איסור להחם מים ביו"ט אלא מדברי סופרים אין גוזרין גזרה לגזרה.

דהיינו, שאליבא דהמחבר גדר "מתוך שהותרה" מדאורייתא הוא היתר גמור עבור כל דבר, אלא שחכמים אסרו משום שאינו "שוה לכל נפש", ולכן אי אפשר לגזור גזירה לגזירה ולאסור כל גופו במים שהוחמו בערב יו"ט. אבל מ"מ הגזירה חלה על מרחצאות, ולכן היתר הנ"ל הוא רק מחוץ למרחצאות.

במה דברים אמורים כשרוחץ חוץ למרחץ אבל בתוך המרחץ אסור לרחוץ בחמין אפילו פניו ידיו ורגליו בלבד. וכ"ז בחמין שהוחמו מערב יו"ט אבל כל גופו בבת אחת אסור אפילו להשתטף בחמין שהוחמו מערב יו"ט.

דהיינו, שבמרחץ אסור אפי' פניו ידיו ורגליו אפי' במים שהוחמו מערב יו"ט. וההיתר לשטוף כל גופו במים שהוחמו מערב יו"ט הוא רק מחוץ למרחץ, ורק במים שהוחמו מערב יו"ט:

וכן אסור לרחוץ כל גופו אפילו חוץ למרחץ בחמין שהוחמו ביו"ט אפילו הוחמו לצורך שתייה, ואפילו אינו רוחץ כל גופו בבת אחת אלא רוחצו אבר אבר אסור.

דהיינו, שאפי' לשיטת הב"י, מאחר ואסרו רבנן לרחוץ כל גופו בבת אחת במים שהוחמו ביו"ט, אזי אסור אפי' אם חימם מים עבור אוכל והוסיף עבור רחיצת כל גופו. ואין חילוק אם רוחץ כל גופו בבת אחת (דהיינו שוטף כל גופו בפעם אחת), או שרוחץ כל גופו אבר אבר (דהיינו, שכוונתו לשטוף כל גופו, אלא שמנסה 'להערים' ולשטוף אבר עכשיו, ואבר אח"כ, וכן הלאה עד שישטוף כל גופו ביו"ט).

אבל תינוק שדרך לרחצו בכל יום מותר לרחוץ כל גופו בבת אחת אפילו בחמין שהוחמו ביו"ט לצורך שתייה דכיון שהוא צרכו של תינוק לא גזרו עליו, אבל אסור להחם ביו"ט בשביל רחיצתו בלבד כמו שאסור להחם בשביל רחיצת כל גופו של הגדול אלא אם כן הוא מחמם לצורך שתייה או לצורך הדחת כלי אוכל נפש דאז מותר לו להוסיף מים בקדרה בשביל רחיצת הקטן, והוא שיוסיף קודם שיתן הקדרה אצל האש כמו שנתבאר בסמ"ק תק"ג עיין שם כל פרטי דין זה.

הרמ"א הוסיף על המחבר שמוותר לרחוץ תינוק, ואדה"ז מבאר שזה משום שהדרך (אז) היא לרחוץ תינוקות בכל יום, והוא צורך התינוק, ובמילא הוי' שוה לכל נפש'. ואעפ"כ, אסור להחם מים רק עבור רחיצת התינוק כמו שאסור להחם עבור רחיצת הגדול (לא פלוג), ולכן יש 'להרבות' עבור הקטן, וזה אפשרי רק באופן שנתבאר בס"י תקג, שהוא שמוסיף מים בקדירה קודם שמתחיל על האש, ואז כל המים בסיר נחשבים גוף אחד, ומותר, אבל אם מוסיף אחרי ששם הקדירה על האש – יוצא שהמים שהוסיף עתה הם רק עבור הרחיצה, וחזר הדין שאסור.

ועכשיו בזמן הזה שאף בחול פעמים שאין רוחצים את התינוק שנים או שלושה ימים אף ביו"ט אסור לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו ביו"ט אפילו רוחצו אבר אבר.

על אף שהרמ"א התיר תינוק, הנה זה היה בגלל שאז היה דבר הרגיל לרחוץ תינוקות כל יום ובמילא ה"ז זה צורך שלו, ונחשב 'שוה לכל נפש' (של התינוקות), אבל בזמן אדה"ז שכבר נהגו לרחוץ התינוק רק פעם א' כל יומיים או ג', אזי גדר התינוק הוא כמו גדר הגדול, שאין זה צורך ובמילא אסור כל גופו.

אבל יש חולקין על כל זה ואומרים דמן התורה אסור להחם מים רבים בשביל רחיצת כל הגוף (אלא אם כן הוא מחמם כל המים ביחד בכלי אחד עם המים שרוחץ בהם פניו ידיו ורגליו ועל דרך שנתבאר בס"י תק"ג) לפי שרחיצת כל הגוף אינה צורך כל נפש אלא למעונגים ומפונקים בלבד ולא התירה התורה אפילו המלאכה שלצורך אכילה אלא אם כן יש בה צורך כל נפש אבל אם אין בה צורך אלא למעונגים אסור

לעשותה ביו"ט כמו שיתבאר, וכיון שיש בזה איסור של תורה יש לאסור לרחוץ כל גופו ביו"ט אפילו חוץ למרחץ ואפילו בחמין שהוחמו מערב יו"ט גזרה שמא יחם מים ביו"ט בשביל רחיצת כל גופו ויעשה איסור מן התורה.

עכשיו מבאר אדה"ז שיטת הרמ"א ודעימי', שאיסור רחיצת כל גופו ביו"ט הוא איסור מה"ת, מאחר והגבלת 'שוה לכל נפש' הוא מדאורייתא, ורחיצת כל הגוף אינה 'צורך כל נפש' (ונימוקו בצדו: כי אין בה צורך אלא למעונגים), ולכן גזירת מרחצאות חלה גם על יו"ט (כי איסור חימום מים לרחיצה שוה בשבת ויו"ט מה"ת).

כותב אדה"ז בתוך חצע"ג שאם חימם מים עבור גופו יחד עם פניו ידיו ורגליו (ושטיפת כלים) אזי מותר, והביאור בזה פשוט: לחמם מים עבור פניו ידיו ורגליו זה מותר (כמו רחיצת כלים), ולהוסיף מים בסיר אחד קודם ששם על האש הנה זה הערמה מותרת, באם צריך המים עבור דבר המותר והוא טירחא אחת (כמבואר בס' תקג, ד ובקו"א שם לענין לחמם מים ביו"ט עבור דבר המותר ועבור החול), ואז כשהמים יתחממו – קודם עושה דבר שלזה התכוון, דהיינו לשטוף פניו ידיו ורגליו שהוא דבר המותר, ואז המים הנותרים הותרו יחד עם אלה ויכול לשטוף שאר גופו, וגזירת 'שמא יחמם' אינה קשורה לכאן, ודלא כשמו שניסה לדחוק בעל ציץ הקדש.

[ואם יקשה לך מדוע גם בקטן אליבא דהמחבר החמירו כך, הוא משום לא פלוג, כמבואר לעיל, שאע"פ שקטן מותר כל גופו, הנה משום לא פלוג, אזי אותו אופן שמותר עבור גדול, מותר גם עבור קטן, ואינו קשור לדין 'שוה לכל נפש', אלא לדין אחר, והוא דין של 'להרבות' עבור החול וכיו"ב].

ולפי דבריהם אף תינוק שדרך לרחצו בכל יום אסור לרחצו אפילו בחמין שהוחמו מערב יו"ט כמו בשבת וכמו שנתבאר בס' של"א גזרה שמא יחם ביו"ט בשבילו.

זהו אליבא דהמג"א (הובא לעיל), והסיבה היא, שמאחר וכבר לא נוהגים לרחוץ תינוק כל יום, אזי אפילו אם התינוק הזה נוהגים לרחצו כל יום – לא הוי 'שוה לכל נפש' (התינוקות) ובמילא אסור, ולכן ציין לסי' של"א (שם ביאר שלא רוחצים תינוקות בכל יום).

במה דברים אמורים לרחוץ כל גופו בבת אחת אבל לרחוץ כל גופו אבר אבר בחמים שהוחמו מערב יו"ט מותר אפילו לגדול שכל אבר ואבר שהוא רוחץ הוא רוחץ בהיתר דאין לגזור שמא יחם מים ביו"ט שהרי מותר להחם מים ביום טוב בשביל רחיצת אבר אחד ואין איסור אלא להחם בשביל רחיצת כל הגוף שאין צריך אלא למעונגים (אבל כל גופו בבת אחת אסור אפילו להשתטף בחמין אפילו הוחמו מערב יו"ט).

כאן בא לדון במים שהוחמו בערב יום טוב, שבוה כל האיסור הוא רק משום גזירת מרחצאות (מד"ס), ולכן הגזירה היא רק כדי שלא יבוא לעשות דבר האסור ביו"ט מה"ת, והאיסור ביו"ט מה"ת הוא רחיצת כל גופו בבת אחת במים שהוחמו ביו"ט, אבל לחמם מים ביו"ט עבור איברים אחדים מותר (פניו ידיו ורגליו), במילא לרחוץ כל גופו באופן של "אבר אבר" מותר במים שהוחמו בערב יו"ט, כי אפי' יבוא לחמם מים ביו"ט עבור איברים אחדים – הרי זה מותר, ואין הגזירה חלה ע"ז. ומסיים, שכל האיסור הוא רק בגלל שאינו 'צורך לכל אדם' אלא רק למעונגין.

ואף על פי שהעיקר כסברא הראשונה בכל זה מכל מקום כבר נהגו במדינות אלו להחמיר כסברא האחרונה ואין לשנות המנהג.

העיקר כסברת הב"י, שהאיסור לחמם מים לשטוף כל גופו ביו"ט הוא מד"ס, ולכן באם יש דרך מותרת לחמם מים (כגון שהרבה באופן המותר ביו"ט) אזי מותר, ומאחר ונהגו להחמיר כסברא האחרונה – אזי אין לשנות המנהג, במה שנהגו להחמיר (אבל בדבר שלא נהגו להחמיר, כגון להרבות, אין צריך להחמיר).

יוצא לנו מדברי אדה"ז שכל האיסור הוא: (א) רק מכח המנהג. (ב) בגלל שזה לא 'צורך כל נפש' (כי רק המעונגין עושים זאת).

וכן יוצא לנו: (ג) באם יש דרך להתיר כגון להרבות מים באופן המותר, אזי אפשר להתיר. (ד) פניו ידיו ורגליו הוא 'צורך כל נפש' כי זה נעשה לא רק ע"י המעונגים.

במילא, כאשר הרחיצה נהי' צורך כל נפש, אזי אפשר להקל להתיר רחיצה ביום טוב: (א) מדין 'צורך כל נפש' ואז רחיצת כל גופו בבת אחת מותר מה"ת, ורק יש גזירת מרחצאות ועבור זה מותר כל גופו באופן "אבר אבר" (שמותר במים שהוחמו מערב יו"ט שגם זה אסור רק מצד גזירה). (ב) מדין 'פניו ידיו ורגליו', שמאחר וכיום נוהגים כולם לשטוף רוב גופם, אזי רוב גופו מקבל אותו גדר של 'פניו ידיו ורגליו' שמותר לכתחילה לחמם עבור זה.

ואעפ"כ לא מלאני לבי להתיר לחמם רק עבור זה, אבל באם מחמם עבור שטיפת כלים ומרבה באופן המותר, ביחד עם כך ששטף רוב גופו (ומדלג אבר) באופן "אבר אבר", אזי מותר.

ולכן: במוצש"ק (ליל א' דחה"ש) יכול לרחוץ כל גופו באופן "אבר אבר" כי המים בדוד ('בוילער') הוחמו מערב שבת. ומכוון שהמים שנכנסו לדוד עתה הם עבור שטיפת כלים או בישול ומה שנשאר הוא עבור רחיצת גופו למחרת.

למחרתו (יום א' דחה"ש) ישטוף כלים, ואח"כ ירחוץ גופו (אבר אבר, ועדיף שידלג על אבר אחד) זמן מה קודם שקיעת החמה, כדי שהמים שנכנסים לדוד יוכלו להשתמש בהם באותו יום לשטוף כלי שצריך עבור יום א'. ואח"כ כשגומר להתרחץ יחכה שירתחו המים וישטוף כלי. או, יכול לרחוץ גופו בלילה (ליל ב' דחה"ש) כי השתמש כבר במים לשטיפת כלים ביום א' והמים הורתחו בהיתר.

אותו דבר למחרתו (יום ב' דחה"ש) שלכתחי' ישטוף כלים זמן מה קודם שקיעה וכו', כדי שלא יהי' מכין המים בדוד עבור חול, אלא הכין אותם כדי לשטוף כלים באותו יום שצריך עבור אותו יום.

ד – סוגי ה'בוילער'ס, שימוש בסבון ומגבת

ישנם עוד פרטים שצריכים ליבון הנוגעים למעשה, והראשון שבהם הוא סוג ה'בוילער'ס' (לא דנתי בדין 'דוד שמש' שאינו מצוי בארה"ב, ודינו שונה מפני כמה סיבות, כמבואר בכתבי חכמי ארה"ק, ואכ"מ). והנה בארה"ק ישנם ד' סוגי 'בוילער'ס' המצויים ברוב הבתים, והם:

(א) **דוד גאז עם פיילוט**: שיש פיילוט דלוק כל הזמן, וכאשר נכנס מים קרים לתוך הדוד ויורד הטרימוסטט שאינו חשמלי (בד"כ אינו מיד אלא לוקח זמן) ואז נפתח צינור הגז ונדלק אש גדולה מהפיילוט ומחמם המים, וכאשר נגמר לחמם המים ועולה הטרימוסטט נסגר צינור הגז.

שימוש ב'בוילער' כזה הוא הכי קל ביו"ט, כי זה ממש כמו לשים סיר על אש גאז במטבח, שנדלק מ'פיילוט'.

(ב) **דוד גאז בלא פיילוט, עם מדליק חשמלי**: זה גם עובד על גאז, אבל אין אש, אלא כאשר הטרימוסטט [שבד"כ אינו חשמלי] יורד אזי נפתח צינור הגאז וגם החשמל עושה ניצוצות שמדליקות האש ומחמם המים.

שימוש ב'בוילער' כזה ביו"ט יותר קשה להתיר, כי ממש מדליק אש, אלא שמ"מ אפשר להתיר כי ברגע שמוציאים המים אין וודאות שהאש נדלקה בגללך, אלא אולי נדלק בגלל שהמים התקררו קצת ונדלק לבד, והוי ספק באיסור דרבנן (שהרי הדלקת אש ביו"ט הוא אסור מד"ס משום מוליד, כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תקב, א), וכל זמן שיש אפי' אפשרות שלא יגרום הדלקה – אזי הוי מותר דהוי איסור מד"ס (וכמו שנתבאר בשו"ע אדה"ז סי' שיד, ג – בנוגע לנעיצת סכין בחבית בשבת, שלשיטה המחמירה אם יש אפשרות שלא ירחיב הנקב מותר משום דהוי מד"ס, ובעוד מקומות).

ג) דוד חשמלי לגמרי: אינו עובד על גאז אלא על חשמל, וכאשר המים מתקררים אזי הטרמוסטט מדליק הגוף חימום (העשוי מממתכת) בתוך המים, ומחמם המים. והשימוש ב'בוילער' כזה יותר קל מאשר הקודם, כי כאן אין אש בכלל (והמתכת לא נהיה לוהט, בגלל המים), וביחד עם כך שיש איזה ספק שהוצאת המים לא יגרום ההדלקה – אזי מותר (כדלעיל).

ד) מחמם מים אוטומאטי בלי דוד (tankless): אין מים בתוך דוד, אלא כאשר פותחים הצינור, אזי זה מחמם המים שמשתמשים בהם. ובזה גופא יש או חשמלי או של גאז (עם פיילוט).

אם הוא של גאז עם פיילוט יש כאן ב' בעיות: אי אפשר להחמיר לחמם מים עבור שטיפת כלים יחד עם הרחיצה, כי זה רק מחמם מה שמשתמשים עתה (ואולי הפתרון שירחץ את הכלים יחד עם גופו...), ורק אם נסבור שהותר בכלל בגלל שכיום הוא 'צורך כל נפש' אזי מותר. והבעי' הנוספת היא, שאחרי שסוגר המים, הרי הוא מכבה את האש ונשאר רק הפיילוט, וזה מיד (משא"כ בהרגיל, אינו נכבה מיד, אלא אחר שיגמרו המים להתחמם, ונכבה מעצמו).

ואם הוא של חשמל אזי יש אותה בעי' שמחמם רק המים שמשתמשים עתה, וגם הבעיה שמדליק גוף חימום, וגם מכבה.

לכן, באם יש 'בוילער' ראוי, אזי אפשר לרחוץ גופו כמו שהוסבר לעיל.

ועדיין יש לדון על השימוש בסבון נוזלי, מה נחשב נוזלי ומה לא, שימוש בשמפו עבור שערות, יבוש ע"י מגבת, וכו'. ועוד חזון למועד לכתוב על זה.



ברכת האורז (המשך)

הרב מאיר צירקינד
מיאמי, פלורידה

בהמשך למה שכתבתי בגליון א'פו בנוגע לברכת האורז לשיטת אדה"ז, יש לברר פירוש דבריו אודות האורז בסדר ברכת הנהנין (פ"א הי"א): "מנהג העולם שמפרשין אורז ריי"ז דוחן היר"ז, אבל יש מפרשים אורז היר"ז דוחן ריי"ז. לפיכך ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דוחן (מבושל) בין שלם בין נתמעך כי אם בתוך הסעודה וכשאוכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל על כולם". דבדרך כלל מפרשים דס"ל לאדה"ז, דמי שהוא ירא שמים יברך בתוך הסעודה, אבל מי שאינו במדרגה זו די לו בברכת 'שהכל'.

אמנם כשתדקדק בדברי אדה"ז בכל סדבה"נ תראה שאין זה סגנון לשונו להקדים דין הירא שמים לעיקרא דדינא, אלא תחילה כותב מהו ההלכה מעיקר הדין ואחר כך מוסיף "אבל ירא שמים" או "וטוב יותר" וכדומה בלשונות אלו, ואמאי שינה סגנונו.

ולכך נראה שבאמת כן היא כאן, ופירוש הדברים הכי הוא: בתחילה כתב "מנהג העולם שמפרשין אורז ריי"ז דוחן היר"ז", אשר לפ"ז לפי מנהג "עמא דבר" הדין נותנת שצריך לברך "מזונות". אבל (ממשיך אדה"ז), "יש מפרשים אורז היר"ז דוחן ריי"ז", ואם כן הרי אפשר שברכתו 'האדמה' (וכשנטחן 'שהכל'). לפיכך, על פי הכלל שכשיש ספק ברכה יותר טוב לאכול בתוך סעודה (ולפטרו בברכת 'המוציא'), וכשאינן זה שייך מברך 'שהכל', כתב כ"ק "לפיכך ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דוחן (מבושל) בין שלם בין נתמעך כי אם בתוך הסעודה וכשאוכל (הירא-שמים) שלא בתוך הסעודה יברך שהכל על כולם". היינו דס"ל לאדה"ז שלפי הדין ברכתו 'מזונות', אבל ירא שמים יחמיר לאכול בתוך הסעודה או יברך 'שהכל' משום ספק ברכה.

ועל פי זה נבין מה שרק בדוחן הדגיש בסוגריים "מבושל" (משא"כ באורז שלא הזכיר "מבושלים"): דהרי מצד הדין ("מנהג העולם") אם טחנו הדוחן ועשה ממנה פת צריך לברך "שהכל", וגם לפי הדעה החולקת יכול לברך "שהכל" (לפי מה שביארנו) ולא רצה להחמיר עליו כל כך לאכול תוך הסעודה (אלא משום שיש מקום להחמיר גם בפת דוחן כתבו בסוגריים).



זכר לשתי הלחם*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

שתי הלחם – שתי קרבן בפ"ע

א. ברמ"א סי' תצד ס"ג כתב וז"ל: "ונוהגין בכל מקום לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות, ונ"ל הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחים בליל פסח, זכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר וצריכין להביא עמם ב' לחם על השלחן שהוא במקום המזבח, ויש בזה זכרון לב' הלחם שהיו מקריבין ביום הבכורים". עכ"ל. [ועייין מש"כ לחדש ידידי הגר"מ פרקש שליט"א בגליון לחג השבועות דאשתקד בביאור דברי הרמ"א בזה יעויי"ש היטב ודפח"ח].

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

יש להעיר בזה, דהנה זה פשוט שלפי טעם הרמ"א במנהג אכילת מאכלי חלב זכר לשתי הלחם הרי שאא"פ לתקן את הזכר לשתי הלחם על ידי ה'לחם משנה' שבתחילת הסעודה, והטעם בזה בפשטות – וכמו שהזכיר סברא זו גם הגרמ"פ שליט"א שם בתו"ד – כיון שמאחר ויש לברך ולבצוע על לח"מ ממילא בכל יו"ט מצד החיוב דלח"מ, הרי ששוב ליכא היכר וזכר בזה לענין נוסף – 'שתי הלחם', ובמיוחד להצד והטעם שחיוב הלח"מ הוא 'זכר למן', הרי שיש לומר שאא"פ להלח"מ לשמש כביכול לזכר דבר נוסף – קרבן השתי הלחם¹.

ב. האומנם דלכאורה עדיין יש מקום לשאול בזה 'א קלאץ קשיא':

וכי מדוע תיקנו חז"ל – לדעת הרמ"א – מנהג כזה של סעודה חלבית ובשרית ולהביא עמהם לחמים כדי שיהיה בזה זכר לשתי הלחם, והרי לכאורה הוה לן לתקן מנהג 'פשוט' וקל יותר, והיינו להביא שתי לחמים של חיטים באמצע הסעודה נוסף על הלחם ומשנה, ויהא בזה די ומספיק לזכרון שתי הלחם, וע"ד הבאת השני תבשילין בפסח זכר לקרבן פסח וחגיגה, ואה"נ שאא"פ לתקן זכר לשתי הלחם ע"י הלח"מ וכנ"ל, אמנם לכאורה היה מקום לתקן זכר ע"י הבאת שתי לחמים נוספים.

אמנם יש לומר הביאור בזה, כי שתי לחמים 'גרידא' אינו מספיק לזכרון קרבן שתי הלחם, ונראה הסברא בזה ע"פ מה שראיתי למי שכתב לפרש בגדר הקרבן דשתי הלחם, די"ל שהם ב' קרבנות וקדושות 'בפני עצמם' נפרדות זמ"ו, וכל לחם הוי כקרבן בפ"ע [וי"ל דיקא נמי "שתי הלחם"], ויסוד הדברים ממתני' דמנחות צד, א "שתי הלחם נילושות אחת אחת ונאפות אחת אחת" עיי"ש [ועצ"ע ובידור ליסוד ומקור סברא והגדרה זו].

1) ולפולא יש להעיר גם ממה ששקו"ט בדברי הפוסקים בדין מי שאין לו שתי ככרות שלימות ללח"מ אם אפשר לצאת יד"ח לח"מ גם בשתי פרוסות עכ"פ או דבעינן שתי ככרות שלימות דוקא [ראה שו"ת 'משיב דבר' סי' כא ששקו"ט הנציב ז"ל במנהג חותנו הגר"י מוואלאזין ז"ל, שו"ת 'להורות נתן' או"ח סי' יד, שו"ת 'רבבות אפרים' או"ח סי' רד, שו"ת 'דברי יציב' או"ח סי' קכו. ויש להעיר בזה מרשימת הרבנית חנה ע"ה חוברת יג בה מספרת אודות הצרות והרעב שסבלו יחד עם בעלה הגאון רבי לוי יצחק ז"ל בגלות ושם 'הגיע יום שישי ולחם אין כו' לפתע מבחינים אנו בנערה צועדת לכיוון הבית כו' היא הוציאה כו' ככר לחם גדולה כו' בעלי פרס מיד מהלחם שתי פרוסות וכיסה אותן במפיית לשם לחם משנה בשבת", ויש לפלפל בזה ואכ"מ].

וכמו"כ חקרו באם אחד ומחצה מקרי שתיים ללח"מ [ראה תשובת 'מנחת יעקב' (שבסוף ספר 'תורת חטאת') סי' יב, שו"ת 'להורות נתן' או"ח סי' יד, שו"ת 'דברי יהושע' ח"א סי' יח אות ד', תשובות הגאונים ב'שערי תשובה' סי' רפז, שו"ת חת"ס או"ח סי' מו, ס' 'ברכת אהרן' (להרב אהרן לעווין הי"ד אב"ד רישא) עמ"ס ברכות פ"א מאמר ו', 'גליוני הש"ס' (להגר"י ענגיל ז"ל) ברכות שם ד"ה רב אשי]. ואכמ"ל בכל זה עיי"ש ודו"ק.

ולפי זה יש לומר דלכן הוא דלדעת הרמ"א תיקנו להביא ב' הלחמים דוקא באופן כזה שהם יהיו נפרדים כל אחד בפ"ע, דבזה הוא דוקא הוא דאיכא זכרון לשתי הלחם.²

חלב ובשר – גליא ונסתר

ג. ואולי יש לומר עוד בביאור טעם המנהג דמאכלי חלב לדעת הרמ"א שהוא לזכרון שתי הלחם ע"ד הסוד³, דהנה יעויין בלקו"ש חל"ב אמור ב' הערה 47 וזלה"ק: "ע"פ המבואר בלקו"ת צו שם ששתי הלחם, תושב"כ ותושבע"פ, הם עה"ח ועה"ד (ע"ש) – מובן, ששתי הלחם הם גם נסתר דתורה ונגלה דתורה (ראה תניא אגה"ק סכ"ו. קונטרס עה"ח לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע), ומבואר מדברי רבינו דשתי הלחם הם גם כנגד גליא דתורה ונסתר דתורה.

והנה ידוע דבחינת 'בשר' רומז לגליא דתורה, וכמבואר בלקו"ת (ויקרא ה, ד) "וכן הנגלה שבתורה נמשל כו' לבשר כמ"ש במ"א ע"פ זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, דקאי על תשבע"פ, וכן בגמ' ב"ב דכ"ב אמרו אכלו בשירא שמינא בי רבא, והיינו כמו הלחם והבשר יש בהן טעם וממש כך בלימוד הנגלה שבתורה יש בה השגת המהות ממש" עיי"ש, ולהעיר גם מדברי הרמב"ם בהלכות יסוה"ת פ"ד הכ"א "ולחם ובשר זה הוא לידע ביאור האסור והמוותר וכיו"ב משאר המצוות".

לאידך הרי מבואר דחלב הוא כנגד פנימיות התורה, וכמ"ש בתורת מנחם התוועדויות ה'תשנ"ג (ח"ג עמ' 252) "והדגשה מיוחדת בנוגע להוספה בפנימיות התורה – כמרומו גם בהמנהג דאכילת מאכלי חלב בחג השבועות, שא' הטעמים הוא שרומז על התורה שנמשלה לחלב ודבש, וענין זה מודגש ביותר בפנימיות התורה,

(2) ולפלפולא יש להעיר ממש"כ בדברינו במ"א לבאר בגדר הלח"מ, דיש לומר דאינם בגדר של שתי ככרות בפ"ע, אלא הוה גדר של חפצא אחת דשלימה, ויסוד לדברינו בזה מדברי הגאונים ז"ל, והוא בהרי"ץ גיאיות הל' פסחים ח"ב (עמ' של בהוצאה החדשה, ירושלים ה'תשנ"ח) שכתב ז"ל "ואמר מר רב יוסף בר מר רב האי דקאמר מניח פרוסה ובוצע ואי זו מהן בוצע מברך על שתיתן ובוצע איזה שירצה וכו', ואמר מר רב האי ואי מברך אינש בשבת אתרתי בצע חדא כרב כהנא שפיר דמי ואי בצע להו לתרוויהו או אפילו לכולהו שירותא בכ"ז שפיר דמי, ומתוך דבריו אתה למד שכשמניח פרוסה בתוך שלימה אי ניחא לי' לבצוע על שלימה או על פרוסה שפיר דמי ואי בצע מתרוויהו שפיר דמי דכין להי ב'דבר הלכה' שם דצ"ל "דכין דנקיט להו" לתרוויהו כחדא דמיין וכו'".

והמתבאר להדיא שיטת רה"ג ז"ל דפסק לענין שבת כר"כ דאי בצע חדא שפיר דמי, ובטעמא דמילתא כתב הרי"ץ גיאיות ז"ל "דכין דנקיט להו לתרוויהו כחדא דמיין", והיינו דתרוויהו חשיבי כאחד שלכן אף שהדין הוא דחייב לבצוע על שתי ככרות מ"מ בוצע מאחת מהן דהו"ל כבצע משתייהן ביחד, הרי שמצינו שיטה מפורשת בדברי הגאונים ז"ל דס"ל בגדר השני ככרות דלח"מ דתרוויהו חשיבי כחפצא אחת דכין דנקיט להו לתרוויהו כחדא דמיין והן הן הדברים.

ולפי זה, הרי שע"ד הפלפול איכא בזה טעם נוסף מדוע אא"פ לתקן זכר לשתי הלחם ע"י הלח"מ. אלא שכבר כתבנו לעיל בפנים הטעם בזה ע"פ פשוט. ודו"ק.

(3) ראה לקוטי לוי יצחק אגרות עמ' שח ע"ד ההתאמה דהענינים בנגלה לתורת הסוד עיי"ש.

כדרשת חז"ל (חגיגה יג, א) עה"פ (שה"ש ד, יא) 'דבש וחלב תחת לשונך', 'דברים המתוקין מדבש וחלב יהיו תחת לשונך'.

ומעתה יש לומר שלכן הוא דתיקנו זכר לשתי הלחם – שהם כנגד גליא דתורה ונסתר דתורה – בהבאת ב' לחמים בב' סעודות חלבית ובשרית דוקא, בסעודה של חלב – כנגד פנימיות התורה, ובסעודה של בשר – כנגד גליא דתורה.



ביאור בסדר ברכת הנהנין

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

בסדר ברכת הנהנין סימן י' אותיות י'-י"ד, וכן בלוח ברכת הנהנין סימן ג' אותיות י'-י"ד כותב אדה"ז שזית קודם לשעורה ושאר מיני דגן (חוץ מחיטה) כיון שקרובה ל"ארץ" (השני).

וכותב, שייך קודם לזית כי ברכת היין היא ברכה החשובה מכל הברכות. וכותב שם, שברכת הפת אפי' של כוסמין (שהוא מין שעורים) קודמת לכל אפי' לזית ויין.

ולכאורה צ"ע, כי קודם כותב שזית קודם לשעורה ויין קודם לזית, ואח"ז כותב שפת אפי' של כוסמין (שהיא מין שעורים) קודמת לכל אפי' לזית ויין? בנוגע ליין אתי שפיר כי ברכת מזונות קודם ליין, אבל מה שכותב שזית קודם לזית, הרי כבר פסק שזית קודם לשעורה!?

וי"ל הביאור, שמה שכותב זית קודם לשעורה, הפירוש הוא לשעורה במעשה קדירה, שאע"פ שברכתו מזונות, מ"מ אין זה פת ואפי' אינו פת הבא בכסנין, ואין לזה החשיבות של פת ולכן הזית קודמו.

אבל בנוגע לפת היינו או לחם או פת הבא בכסנין שזה מעולה וחשוב ממעשה קדירה, בזה כותב שברכת הפת אפי' של כוסמין קודמת אפי' לזית ויין.



מאכלי חלב בסעודת ליל שבועות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בקשר לאכילת מאכלי חלב בסעודת ליל חג השבועות, יש המביאים משיחות תשכ"ד בנדון שחייבים לאכול בשר בלילה משום שמחה. כן טוענים, שחייבים לאכול מאכלי חלב גם ביום, כיוון שעיקר הסעודה היא ביום.

והנה הנושא נדון בתו"מ כרך לח עמ' 68 (שמחת בית השואבה ס"ג) ועמ' 111 (ליל שמח"ת קודם הקפות ס"ג).

במקום הראשון, זה הלשון: "בנוגע לשמחת לילי יו"ט - הרי 'בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר 'זבחת שלמים ואכלת שם, ושמחת לפני ה' אלוקיך' (ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין), וקרבנות היו"ט היו מביאים רק למחרת, ואעפ"כ, יש חיוב שמחה... גם בליל יו"ט הראשון. ועכצ"ל, שהשמחה שביום פועלת למפרע, גם על הלילה..." ע"כ.

במקום השני, מדייק מדברי אדה"ז "א" כל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג" ב) "ושמחה זו היא מ"ע מה"ת". היינו שבמשך כל ימי החג, הן בימים והן בלילות, ישנו חיוב שמחה מה"ת. ע"כ.

לא ברור לי כיצד למדו מזה שצריך לאכול בשר בלילה. אדרבה, מסופר שם, שאפילו בביהמ"ק לא אכלו בשר שלמים בלילה הראשון.

כן לא ברור לי האמור בהמשך, שהאוכלים חלבי חייבים לאכול גם ביום, כיוון שעיקר מצות הסעודה היא ביום - מניין לנו שאכילת חלבי היא מדיני הסעודה? (עד"מ, בשתיית יין [לא בדין "לקבוע סעודתו על היין" שהוא עניין אחר כדמוכח בשוע"ר] יוצאים י"ח שמחה גם מחוץ לסעודה, ולמה תהא אכילת מאכלי חלב חמורה ממנו?!).



כוונת הראבי"ה בדין ברכת אילנות (גליון)

הרב נחום גרינוואלד

רב בביהכ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי

בגליון א'פח העיר הרב מ.צ. שי' על מה שכתבתי בענין ברכת האילנות וז"ל: בגליון א'פז כתב הרב נ.ג. שי' בנוגע להסברא לברך ברכת האילנות על כל פעם ופעם (ולא רק בפעם הראשון): "אולם באמת דבר זה הינו חידוש של רבינו, שכן לא מצאתי כעת בשום אחד מהפוסקים שגם בברכת האילנות קיימת מחלוקת בין הטור והראב"ד, ונראה מסתימת כל הפוסקים שבברכת האילנות כולא עלמא מודים שמברכים רק פעם אחת. וכך מבואר במפורש במרדכי (ברכות סי' קמח) והגהות מיימוני (הל' ברכות פ"י אות ט) מרבם מהר"ם. וכך הוא בהדיא ברש"י על הרי"ף". וכנראה אישתמיט ממנו דברי ראבי"ה סימן ק"כ וז"ל: "האי מאן דנפיק ביומי דניסן וחזי אילנא דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ונאות ואילנות טובות כדי ליהנות מהם בני אדם. ויש מי שאמר דרק בפעם ראשון מברך כן, ואין נראה לי". הא מבואר להדיא דס"ל דלא רק בפעם ראשון מברך.

ראשית תודה על הערתו. לגופו של ענין לא אישתמט ממני מקור זה בעת הכתיבה, אולם אחרי התבוננות בדבריו הבנתי שכוונתו בפשטות אינו כמו שהבין המגיב, אלא כוונתו היא שלא יטעו שברכת אילנות היא בפעם הראשונה בלבד כשרואה את זה כמו בברכת שהחיינו שמעיקר הדין היא רק כשרואה בפעם הראשונה, ולכן הייתי סובר שבאם ראה אילן צומח בפעם הראשונה או דוקא צריך לברך, ואם כבר ראה ולא בירך כבר אינו יכול לברך, לכן בא להבהיר שגם אם ראה כבר האילן ולא בירך יכול לברך, שכן הברכה היא לא כמו ברכת שהחיינו הנאת הגברא הפרטי אלא היא ברכה על התופעה. כך הבנתי בפשטות כוונתו ולכן כלל לא ציינתי הדבר למקור אפשרי. ולענ"ד נראה שזאת הכוונה האמיתית ואין כאן מקור כלל.

מלבד זאת גם אם הפשט כדבריי אין זה מקורו של רבינו בגלל העובדה ההיסטורית שספרי הראבי"ה לא נדפסו בזמן רבינו ולא היה לו זה כמקור כלל, וגם לא מצינו דבריו מובאים בראשונים אחרים שכבר נדפסו בימי רבינו.



מוזיקה בספירת העומר (גליון)

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון האריך הרב י.ל.ג. שי' בענין המנהג שנוהגים בו כו"כ שלא לשמוע מוזיקה בימי ספירת העומר. והנה, עצם הענין כבר שקוטט בספרי מלקטי דורנו שליט"א, אולם הרב הנ"ל הוסיף להעמיס מנהג זה בתוך דברי אדה"ז בשו"ע שלו, ואף הביא מדברי כ"ק אדמו"ר בזה, ולכאורה אין כל הכרח לדבריו, וכדלקמן:

אדה"ז כותב בשולחנו ריש סי' תצג – "נוהגין שלא לישא אשה ושלא להסתפר בין פסח לעצרת, שמתאבלין על כ"ד אלפים מתלמידי רבי עקיבא שמתו בימים הללו. אבל מותר לעשות שידוכין בלא נישואין שמא יקדמונו אחר, ומותר ג"כ לעשות סעודה לאחר השידוכין או לאחר הקידושין, אבל לא יעשו ריקודין ומחולות, ואין צריך לומר שלא יעשו ריקודין ומחולות של רשות, אבל מותר לעשות סעודת הרשות, כגון שמחת מריעות, בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות".

והנה, מהעיון בלשונו הזהב נראה להדיא, שכל עניני מיעוט השמחה שהוזכר הם בשמחה מיוחדת הנעשים ברבים.

כלומר: יש ימים שבהם "ממעטין בשמחה" – משנכנס אב - היינו, שמשתדלים למעט בענינים המביאים שמחה, אפילו בענינים רגילים ופרטיים וכגון אכילת בשר ושתית יין וכו' וכו';

אולם בנדו"ד, לא מציינו שצריך למעט בשמחה הרגילה, אלא רק שלא להוסיף אירועים מיוחדים של שמחה, שזה שייך דוקא בשמחה הנעשית בהשתתפות של כמה אנשים (וע"ד ההלכה בענין "פנים חדשות" שדוקא אז מתרבה השמחה, וכמבואר בריבוי מקומות ששמחה אמיתית היא כשיש השתתפות של כמה ביחד).

וזהו שאומר אדה"ז, שגם בענין זה של אירועים מיוחדים המביאים שמחה – לא כל האירועים נאסרו ויש שהותרו, ואפילו "שמחת מריעות", אלא שיש להימנע מ"ריקודין ומחולות ושמחות יתירות", והיינו, שאף שהותר האירוע שיש בו שמחה – מכל מקום אין להגזים בהשמחה ע"י ענינים בלתי רגילים של "ריקודין ומחולות ושמחות יתירות".

אולם כשמדובר על ענין של שמחה הנעשה על ידי אדם פרטי לבדו בביתו – הרי מלכתחילה לא נאמר בזה שום איסור, ובלאו הכי כשאדם נמצא לבדו הרי אין הוא יכול להגיע לשמחה גדולה כ"כ כפשוט.

ועל אחת כמה וכמה כאשר מדובר על ענין הרגיל ושכיח מדי יום ביומו, ולא בשמחה מיוחדת היוצאת מן הכלל – שאין שום משמעות בדברי אדה"ז שצריך להימנע מזה, ואדרבה.

ומעתה מובן בנדו"ד, שכל מה שכתב מתאים לגבי מוזיקה שמשימיעים באירוע, שמעצם טבעו יש בו שמחה (עוד לפני המוזיקה), והמוזיקה מוסיפה ומגבירה בזה באופן שרבים משתתפים בזה –

אולם אין זה שייך כלל לגבי ההנהגה הנפוצה בימינו שאנשים רבים שומעים מוזיקה לעצמם תוך כדי נהיגה, עבודה, או בשכבם במטתם וכיו"ב, ואין בזה שום שמחה מיוחדת אלא חלק מהחיים הרגילים כו'.

ולכאורה גם אם אדם רגיל לנגן לעצמו בכנור וכיו"ב, באופן שהורגל לזה ועושה את זה מדי יום ביומו – אין שום משמעות בדברי אדה"ז שעליו להימנע מזה בימי הספירה. [ולהעיר שהנהגה זו דנגינה לעצמו לכאורה היתה מצויה גם בימי אדה"ז, שלא כמוזיקה מוקלטת שהתחדשה בדורות האחרונים, ובכ"ז לא הזכירה ולא רמז לה].

ולכן גם אין שום ראייה ממ"ש כ"ק אדמו"ר לגבי האירועים דל"ג בעומר – שהרי שם מדובר בענין של אירוע ציבורי הנעשה ברבים וכל מטרתו להוסיף שמחה יתירה על השמחה הרגילה ושכיחה, וכפשוט [ואגב, מ"ש הרב הנ"ל שבתהלכות ל"ג בעומר לא נוהגים לעשות "ריקודין ומחולות" – תמוה, כי ראיתי בעיני כו"כ פעמים שרוקדים וכו'].

והחכם עיניו בראשו, אשר מי שהורגל לשמוע בקביעות ניגונים חסידיים וכיו"ב – המרוממים את הנפש וכו' – הרי אם ייאסר בזה הוא עלול להחליף זאת בשמיעת דברים בטלים המורידים את הנפש ואף למטה מזה, וד"ל. ואמנם ב"תשעת הימים" – יהפכו לשמחה – הרי אין ברירה בזה, אך בימי הספירה (שהוא לכל היותר "מנהג בעלמא" – כלשון אדה"ז בס"ג) בודאי יצא שכרו בהפסדו.

ולהעיר עוד, שאפילו אם נמצא מקור להחמיר בזה – אף שאין בדברי אדה"ז שום משמעות לזה, כנ"ל – הרי יש מקום להחמיר בין ר"ח אייר לח"י בו, שאז הוא זמן האבלות לכ"ע, משא"כ בהימים שלפני ר"ח אייר ולאחר ל"ג בעומר, שיש דעות המתירות בימים אלו אפילו לעשות שמחת נישואין ממש, הרי בודאי אפשר לסמוך עליהן לענין שמיעת מוזיקה מוקלטת (אף שלענין תספורת ונישואין מנהגנו להחמיר).

[ולהוסיף, שאפילו בימים אלו שבהם לכ"ע אסור – מר"ח אייר עד ל"ג בעומר – מצינו שבשנת תשמ"ט ביקרו הרבנים הראשיים אצל כ"ק אדמו"ר ביום י"א אייר, והר"ד מהביקור – שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר – מסתיים בזה"ל: "כ"ק אדמו"ר שליט"א

– יצא ללוות את הרבנים שליט"א, ועודד בידי הק' את השירה של הנאספים שיחיו – "כי בשמחה תצאו ובשלום תובלון". [עכ"ל].



פשוטו של מקרא

מתי והיכן נאמרו פרשיות תרומה ותצוה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בפירש"י פרשת כי תשא ד"ה ויתן אל משה וגו' (לא, יח): "אין מוקדם ומאוחר בתורה מעשה העגל קודם לצייוי מלאכת המשכן ימים רבים הי' שהרי בי"ז בתמוז נשתברו הלוחות וביום הכפורים נתרצה הקב"ה לישראל ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן".

בכמה חומשים נדפס בהמשך לפירש"י זה, בזה הלשון: "צ"ע טובא, דלמא הכל בסדר וצייוי הקב"ה למשה הי' בארבעים ימים הראשונים טרם עשותם העגל וקודם רדתו מההר עשו את העגל ומשה לא הגיד לישראל ציווי המשכן עד למחרת יום הכיפורים שהי' ישראל מרוצים להקב"ה. וכן הוא בהדיא בזהר ויקהל אשר על כן בצייוי הקב"ה כתיב מאת כל איש דהיינו גם ערב רב, כמו שדרשו רבותינו ז"ל איש איש מלמד וכו' ומשה בצייוי אמר לישראל קחו מאתכם דייקא ולא מערב רב לפי שהם גרמי בנזקין, וק"ל", עכ"ל.

והנה כמה ממפרשי רש"י עמדו על זה לתרץ שאלה הנ"ל. והיות שכולם האריכו בתירוצם, אעתיק כאן רק הנקודה העיקרית מלשונם:

המזרחי מתרץ, וז"ל: "שאי אפשר לומר שציוי השם למשה על מלאכת המשכן הי' קודם מעשה העגל, וצווי משה לישראל הי' אחר שנתרצה על מעשה העגל, שאם כן איך ידע משה אם נתרצה הקב"ה לישראל על דבר המשכן עד שצוה אותם על נדבת המשכן . . .".

הגור ארי' מתרץ, וז"ל: ". . . למה הי' הקב"ה מצוה אותם על מלאכת המשכן קודם י"ז בתמוז, דכיון שראינו דמלאכת המשכן התחילו אחר יום הכפורים, והי' נגמר בזמנו

והקימו אותו באחד בניסן, למה יהי מצווה אותם קודם הזמן, שאף אם יהי נגמר לא יהיו מקימין אותו קודם ראש חודש ניסן . . .”

אבל לכאורה צריך עיון:

לפי שני תירוצים אלו נאמרו פרשיות אלו של המשכן וכליו בסוף הארבעים יום של הארבעים האחרונים אחר שנתרצה לישראל בשמחה. ואם כן מהו הפירוש במה שכתב רש"י בד"ה הראית בהר (כו, לא): "קודם לכן שאני עתיד ללמדך וכו'" – מתי הי' זה, שהלא לא מצינו שעלה משה להר אחרי הארבעים יום אלו.

יש עוד תירוץ של המשכיל לדוד, והיות שיש לי עיון בדבריו מוכרח אני להעתיק רוב דבריו הגם שיש בזה אריכות, בכדי לבאר דברי, וז"ל:

"נראה דרש"י הוכרח לזה והוא ז"ל נמי מודה לדברי הזהר דבימים שישב בהר נצטווה על מלאכת המשכן, ומכל מקום הא והא איתא. דבהכרח צריך לומר שכל פרטי הדברים הכתובים בפרשיות דלעיל לא נאמרו לו עד אחר מעשה העגל, שהרי נאמרו ג' תרומות ואחד מהן בקע לגלגולת לאדנים לפי שנצטווה למנותן מפני שנכנסה בהם מגפה בשביל העגל כמ"ש רש"י בתחלת הפרשה וכן מ"ש בפרשה דלעיל וזה הדבר אשר תעשה להם וכו' לקח פר אחד והוא לכפר על מעשה העגל וכמו שפירש"י שם וכל זה לא שייך אלא לאחר מעשה העגל ואי אפשר שנאמרו תחלה.

". . . אלא ע"כ צריך לומר דאף על גב דבמ' יום שעלה לקבל התורה שם נצטווה על המשכן לא נצטווה שם רק כללות הדבר והראהו לו שם בהר המשכן כולו והמנורה והכלים וכדמוכחי קראי, ושוב אחר יום הכפורים חזר לצוותו בפרשות על כל דבר ודבר והוא הי' הולך ומצווה לישראל והתחילו מיד להתנדב.

"ומ"ש כאן רבינו ז"ל שמעשה העגל קדם לצווי מלאכת המשכן רצונו לומר שקדם לפרטי צווי מלאכת המשכן.

"ומוכרח היא שהרי כתיב בפרשת תרומה והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר, ש"מ דבהר נצטווה לעשותו והראהו דוגמתו ואיך כתב רש"י לקמן בפרשה ושב אל המחנה שלמחרת יום הכפורים התחיל לצוותו על מלאכת המשכן ואם כן לא הי' בהר צווי המלאכה שהרי לא מצינו שעלה בהר עוד אחר שירד ביום הכפורים אלא הדיבור הי' נדבר עמו בתוך אהליו עד שהוקם המשכן ונמצא שרש"י סותר מה שכתוב בפסוק.

"אלא ודאי הא והא איתא דאיברא שצוהו והראהו בה בימים הראשונים מכל מקום כל פרטי הצווי הכתובים בפרשת תרומה ובפרשת תצוה ותחלת פרשה זו לא נצטווה

אלא אחר יום הכפורים והיינו דכתיב והקמות וכו' ואם איתא דההוא קרא נאמר לו בהיותו בהר לא הוה לי' למימר הראת לשון עבר וגם לא הו"ל בהר דהא השתא בהר הוה קאי אלא מוכרח כדאמרן, עכ"ל המשכיל לדוד.

ונראה שנקודת התירוץ של המשכיל לדוד היא שהוא מפרש הי' שני ציווים מהקב"ה למשה על מלאכת המשכן:

(א) ציווי כללי שהי' בהר קודם מעשה העגל ועל ציווי זה נאמר "מאת כל איש", דהיינו גם מערב רב.

(ב) ציווי פרטי, שהם הפרשיות של תרומה ותצוה שנאמר למשה אחר יום הכיפורים, ולכן אמר משה "קחו מאתכם", ולא מערב רב.

ומה שרש"י אומר אין מוקדם ומאוחר בתורה כוונתו להציווי הפרטי דהיינו הפסוקים של פרשת תרומה ותצוה שנאמרו לאחר יום הכיפורים.

אבל לכאורה צריך עיון בדבריו:

א. למה הי' צריך להיות ציווי כללי על מלאכת המשכן קודם מעשה העגל וציווי פרטי לאחר מעשה העגל, למה לא מספיק ציווי פרטי, והיכן מרומז זה בכתוב או בפירש"י.

ב. ומה שמדייק ממה שכתב רש"י בד"ה ושב אל המחנה (לג, יא) . . ומסר לו לוחות האחרונות וירד, והתחיל לצוותו על מלאכת המשכן . . , שממה שרש"י כותב "לצוותו" מוכח שהציווי למשה למלאכת המשכן הי' אחר ירידתו מההר,

הנה יש מפרשים¹ שתיבת "לצוותו" היא טעות וצריך להיות "לצוותן", דהיינו שמשה התחיל לצוות את ישראל אחר שירד מן ההר, אבל ציווי הקב"ה למשה הי' בהר.

ויש להעיר שבחומש תורה תמימה – אשל אברהם מהרה"ג א. אלאשוילי שליט"א כתב על תיבת "לצוותו" שבפירושו רש"י, וז"ל:

"הקב"ה למשה, אך בכמה ספרים הגירסא "לצוותן", והכוונה משה לבני ישראל, ולכאורה כן משמעות לשון רש"י: "וירד והתחיל וכו'", דהיינו שמשה לאחר שירד מההר התחיל לצוות את בני ישראל את מה שנצטווה בהר", עכ"ל.

(1) הערת המערכת: ראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 264 בשוה"ג להע' 22.

ומה שמדייק ממה שכתב "והקמות וגו'" שאם איתא דההוא קרא נאמר לו בהיותו בהר לא הי' לי' למימר הראת לשון עבר וגם לא הו"ל בהר, דהא השתא בהר הוה קאי

נראה לכאורה שזה היפוך פירש"י שפירש שם (כו, ל): "קודם לכן, שאני עתיד ללמדך ולהראותך סדר הקמתו".

ועיין בשפתי חכמים שפירש על תיבות "קודם לכן" שבפירש"י, וז"ל: "פירוש קודם הקמתו, שאף על פי שעכשיו עדיין לא הראה לו והי' ראוי לומר כמשפטו אשר תראה בהר בלשון עתיד, מכל מקום הכתוב מדבר בלשון עבר מפני שבעת הקמתו כבר תראה לו בהר", עכ"ל.

ובעצם פירוש רש"י צריך להבין, דכמו שלומדים סדר הכתובים נראה שפרשיות של תרומה ותצוה נאמרו למשה בארבעים ימים הראשונים שהי' משה בהר, רק כשבאים לפרשת כי תשא מפרש לנו רש"י שאין הדבר כן.

ולכאורה אינו מובן, למה לא פירש לנו רש"י לכתחילה בתחילת פרשת תרומה שפסוקים אלו לא נאמרו רק אחר מעשה העגל.

במילים אחרות: למה צריכים ללמוד בטעות אם יכולים ללמוד לכתחילה באופן ישר.

ומתחילה חשבתי שאין זו שאלה כלל, שהרי הבן חמש למקרא' עדיין לא למד ע"ד מעשה העגל, אם כן אינו מתאים שבפרשת תרומה יפרש לו רש"י שפרשה זו נאמרה אחר מעשה העגל, דבר שלא למד עדיין.

אבל אי אפשר לפרש כן. שהרי בפרשת וישלח פירש"י בד"ה ויגוע יצחק (לה, כט):

"אין מוקדם ומאוחר בתורה, מכירתו של יוסף קדמה למיתתו של יצחק י"ב שנה ..", והרי הבן חמש למקרא עדיין לא למד ע"ד מכירתו של יוסף, ואעפ"כ מפרש לו רש"י לכתחילה באופן שלא יבא אפילו לכתחילה לידי טעות. וא"כ מאי שנא מנידון דידן.

והשאלה מתחזקת: בפרשת תצוה פירש"י בד"ה פר אחד (כט, א): "לכפר על מעשה העגל שהוא פר", והרי מוכרחים לומר כאן אין מוקדם ומאוחר בתורה, ולמה לא פירש רש"י זה כאן.

וכן על דרך זה השאלה מפירש"י בפרשת כי תשא ד"ה ונתת אותו על עבודת אהל מועד (ל, טז): "למדת שנצטוו למנות בתחילת נדבת המשכן אחר מעשה העגל . .".

ועל דרך זה יש להבין מה שכתוב בפרשת כי תשא (לג, ז): "ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה וגו'".

כשלומדים פסוק זה נראה בהשקפה ראשונה שבא בהמשך ובאותו זמן כהפסוקים שלפני זה, ובפרט לפי פירש"י בד"ה ומשה שמפרש "מאותו עון והלאה".

אבל כשלומדים כמה פסוקים אחר פסוק זה, מפרש רש"י בד"ה ושב אל המחנה (שם, יא): "והדבר הזה נהג משה מיום הכפורים עד שהוקם המשכן . . .".

ואם כן, אינו מובן לכאורה למה המתין רש"י לפרש מה שפירש עד שבא לפסוק יא, ולא פירש זה בפסוק ז' באופן שלכתחילה לא היינו לומדים בטעות.

והנה השפתי חכמים פירש על מה שכתב רש"י "והדבר הזה נהג משה מיום הכפורים עד שהוקם המשכן", וז"ל: "ר"ל מסדר הלמוד מפני טרדות העגל ושהתפלל עליהם . . . אבל לקיחת האהל הי' תיכף אחר מעשה העגל", עכ"ל.

אבל ממה שפירש רש"י בד"ה יקח את האהל: "ל' הווה הוא לוקח אהלו ונוטוהו מחוץ למחנה וכו'", משמע שגם נטיית האהל היתה אחר יו"כ.

וצ"ע בכ"ז. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



כבשים גלל לחם ע"פ פשש"מ

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

עה"פ (ויקרא כג, יח) והקרבתם על הלחם, כתב רש"י "על הלחם. בגלל הלחם חובה ללחם". וביארו המפרשים בכוונת רש"י, דהרי אי אפשר לפרש עליו ממש, ולכן פירש"י שהפ' עליו הוא בשביל – בגלל. ומוסיף הרא"ם מת"כ שהוא כדעת ר"ע דאם אין לחם אין מביאין כבשים, אמנם אם אין כבשים מביאין לחם, דהעיקר הוא הלחם כמבואר במנחות (מה, ב) בפלוגתא דר"ע ובן ננס, דר"ע ס"ל דהלחם מעכבין את הכבשים ואין הכבשים מעכבין את הלחם וב"נ ס"ל דהכבשים מעכבין את הלחם ואין הלחם מעכבין את הכבשים עיי"ש, ועייג"כ נחלת יעקב על פירש"י. אלא דצ"ע לומר דרש"י ר"ל כדעת ר"ע דלכאורה הוא דבר רחוק ע"פ פשש"מ.

ואואפ"ל בזה, דלכו"ע הכבשים מתירין את הלחם כמבואר במתני' שם, וראה מנחות (טו, א): הכבשים מפגלין את הלחם והלחם אינו מפגל את הכבשים, ובגמ' שם

מבואר לחם גלל כבשים ואין כבשים גלל לחם וזה לכו"ע אף לדעת ר"ע, אמנם זה מיירי בדין ההקרבה, אמנם בעצם הבאת הכבשים ושתי הלחם מבואר בברייתא בהוריות (יג, א) אין הכבשים באים אלא בגין לחם, ופירש"י שם כבשים בגלל שתי הלחם, ולכן לחם קודם שהוא חובת היום.

ובאג"ק כ"ק אדמו"ר ח"א ע' שט מבאר רבינו מש"כ בזה דהשתה"ל "איתוקד ע"ג מדבחא", שהוא ע"ד לשון הגמרא (מנחות נו, ב) דשתי הלחם יש מהם לאישים, וזה משום חלבי כבשי עצרת הבאים עמהן ובגינם וכגופן דמו כפירש"י שם, ולהעיר שרבינו מוסיף על לשון רש"י "ובגינם", לבאר מש"כ רש"י דכגופן דמו, ועיי"ש דזה הפי' ברש"י בהוריות.

וי"ל דזה מש"כ רש"י הכא בגלל הלחם, דמכיון שהוא גלל הלחם הרי הוא חובת הלחם ולא חובת היום כמו הלחם כנ"ל מהוריות וממילא כחדא חשיבי. ועצ"ע משאר הקרבנות בפסוק מלבד השני כבשים, וע"ד מה שהקשה בנחלת יעקב עיי"ש. עכ"פ בזה מבואר הפסוק שלאחריו שונה גי' הכהן אותם על לחם הביכורים, דהיה קס"ד דכל הקרבנות ביחד עם הלחם צריכים תנופה ולכן הפסוק ממשיך על שני כבשים, דדוקא צריכים תנופה רק ביחד עם הכבשים כמבואר ברש"י שם בד"ה והניף.



שונות

פסוקי 'מה טובו'

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

מה טובו . . . במדבר כד, ה. ואני ברוב . . . תהלים ה, ה. ואני תפילתי . . . שם

סט, יד.

איזה פסוקים אומר? במגן אברהם ריש סימן מו כתב: "קודם בואו לבית הכנסת יאמר 'ואני ברוב חסדך וכו'", ובכניסתו יאמר 'בבית אלהים נהלך ברגש' (כתבים)". ורבינו העתיק דבריו (או"ח שם, סי"א), אך בגליון נרשם: "ע"מ"א וצ"ע", והמו"ל (ציון קסח) מציין לשערי תשובה שם ס"ק א. ואכן, אם כי בכתבי האריז"ל הביאו כוונות על פי הפסוק "בבית אלקים נהלך ברגש", אבל לא כתבו לאומרו (ראה: ספר הכוונות טז ב; שער הכוונות, ענין בית הכנסת (ע' כ); פרי עץ חיים, ריש שער עולם העשיה (ע' ב

ק"ב). והגם כי במשנית חסידים (מסכת בית הכנסת פ"א מ"ג) כתב לומר פסוק זה, אך הוא כתב לאומרו לפני פסוק "ואני ברוב חסדך" (ראה שם מ"ד), וא"כ אינו מקור לדברי המגן אברהם הללו). ואולי לכך לא הביא רבינו פסוק זה כאן.

ובסדורי נוסח אשכנז דמקדמת דנא (סדור ר' שבתי סופר, בתחלתו; של"ה ד"ר כט א, ד"ב בתחלתו; יעב"ץ ד"ר, ס ב) מופיע פסוק "ואני ברב חסדך..". רק לפני 'מה טובו'. אבל בכמה סדורי נוסח אשכנז היותר שווים לכל נפש מהנ"ל (כגון סדור 'תפלה דרך שיח השדה' (בערלין תע"ג), סדור 'בית תפלה' של רז"ה) כתוב לומר פסוק "ואני..". לפני שיכנס לביהכ"נ, ואומרו שנית אחרי 'מה טובו', ואחריו אחריו: "ה' אהבתי מעון ביתך גו'", "ואני אשתחוה כו'", "ואני תפלתי גו'". וראה מאמר "אמירת פסוקי 'מה טובו' לפני התפלה" להג"ר אלתר הילביץ ע"ה ('סיני' גליון עח ע' רסג-רעח). ואילו בסדורי האר"ז (דפוס זלקווא מג א; של ר"א כו א; של רש"ר לה ב; של ר"ק כד א-ב) לא הוכפל פסוק "ואני..". ולא הובאו בהם הפסוק "ה' אהבתי גו'", ולא "ואני אשתחוה כו'" (פרט לסדור ר"ק שכן הביאם). וכוונתייהו נקט רבינו.

סדר שלושת פסוקים הללו: בסדורים רבים, ובהדגשה יתירה בסדורי האר"ז ל הנ"ל, אומר תחלה פסוק "ואני ברוב חסד וגו'" תחלה, וכנ"ל ממגן אברהם, שיש לאומרו קודם בואו לבית הכנסת. את זה יישב בשער הכולל פ"ג ס"ג, שבימיהם היו באים לבית הכנסת כשהן כבר מעוטרים בטלית ותפילין, ועל זה קאמר "אשתחוה..". **ביראתך** (על פי זהר ח"ג רסה א), "אבל אנחנו לובשים בבית הכנסת הטלית ותפילין, ואחר כך אומרים הפסוקים הללו..". אם כן צריך להקדים את הפסוק 'מה טובו' שכתוב בתורה, לפסוקי נביאים וכתובים.. וזהו שאומרים אחר כך הפסוקים מן תהלים". (עוד דוגמאות לשיטת רבינו להקדים פסוקי תורה לשל נ"ך - ראה גם 'הסידור' ע' שג).

ולהבהיר: בדפוס ראשון של סדור רבינו מופיע לפני 'מה טובו': "בבואו לבית הכנסת יאמר זה", ואחריו 'מה טובו' באים: הלכות ציצית, הלכות תפילין ו'הקדמת הסדור'. ועל זה כתב בשער הכולל (שם ס"ב): "אבל בסדורים שנדפסו אח"כ בקאפוסט תיקן אדמו"ר והשמיט הציון 'בבואו לבית הכנסת כו' (מטעם שיתבאר) וכן צ"ל הסדר.. ברכות השחר. הקדמה. הלכות ציצית ותפילין.. מה טובו. אדון עולם".

כוונת השער הכולל הוא לדבריו להלן שם ס"ג: "אבל אנחנו לובשים בביהכ"נ טלית ותפילין ואח"כ אומרים פסוקים הללו (ולכן סדר תחלה הלכות ציצית ותפילין קודם 'מה טובו')..".

ולהעיר שבסדר רב עמרם (ע' רמד) מופיע כסדר שלפנינו, וז"ל: "הנכנס לבית הכנסת אומר: מה טובו.. ואני ברב חסדך..". (ברם, במאמר הרב הילביץ הנ"ל מעיר שבסדר רב עמרם בא דבר זה, לא כהקדמה לתפלת השחר, כי אם יחד עם כמה ברכות

פרטיות, והרי הוא שייך לכל עת בוא האדם לבית הכנסת). וראה גם תורת מנחם, כרך לב ע' 210: .. שהרי הכניסה לבית הכנסת היא באמירת 'מה טובו', שאז אומרים "ואני ברוב חסדך אבוא ביתך" ..

אכן למעשה, אולי עקב השמטת התיבות "בבואו לביהכ"נ.." שבדפוס ראשון, נוהגים שגם הנאלץ להתפלל בבית וכה"ג, פותח תפלתו בפסוקים הללו. ועוד, מנהגנו ללבוש (טלית ו)תפילין לפני 'איזהו מקומן' – ראה בארוכה לעיל הלכות תפילין הע' 2 000 בסופה. ויש לעיין איפוא אם – אחרי בואנו לביהכ"נ, ולבשנו טלית ותפילין – עלינו לחזור פסוקי 'מה טובו', שניתקנו לומר "בבואו לבית הכנסת". וכמדומה ברור שאין נוהגים כן.

ואבקש המעיינים יצ"ו שיואילו להעיר ולהאיר.



תרגום בשמו"ת בליל ששי

הרב לוי יצחק הכהן זרחי

יור"ר "מכון שיחות קודש"

בצפורן שמיר להחיד"א סנ"ו (צויין ב"היום יום" עם הערות וציונים להרב מיכאל שי' זעליגסאן ח"ב לד' תבת), ועד"ז בספרו מחזיק ברכה או"ח סימן קנו (סק"ו) וסימן רפה (סק"ט) כתב בשם גורי האר"י (הרש"ש) שלא לומר תרגום בליל ששי. ואע"פ שבשער המצוות פ' ואתחנן (פד, ב) כתב שבליילי השבוע אין ראוי לקרוא מקרא – אבל ממשיך שם "אבל בליל ו', יען כי יום הששי מכין לשבת, והרחמים מתעוררים בו, לכן יכול לקרא מקרא אף בלילה". וכן הוא בחק לישראל – כ"ו פסוקים עם תרגום דוקא. וב"היום יום" לא נחית לפרט זה, אבל מדסתם ב"היום יום" משמע שכן הי' אומר תרגום.

הנה, באג"ק חי"ח ע' לב כתב שאין אומרים תהלים מצאת הכוכבים עד חצות (וראה גם ר"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א בעת ביקור הרבנים הראשיים באה"ק אור לבדר"ח כסלו תשד"מ (הוצאת מכון שיחות קודש סכ"ב)). ועפ"ז לכאורה הי' אפשר לומר שנשיאי חב"ד סבירא להו שאיסור אמירת תרגום – אפילו בליל ששי – הוא לא יותר כמו איסור אמירת מקרא בלילה רגילה, שעיקר הקפידא בזה הוא רק עד חצות. אבל גם זה אינו, דבשעהמ"צ שם לפנ"ז (פב, ב) כתב "בליל ששי בקומך ממטתך אחר חצות, תקרא מקרא. ואם לא תוכל לקום, קודש שתישן תקרא כ"ו פסוקים אחרים". א"כ, הרי אפילו כשלימוד המקרא (בליל ששי, שאז לימוד מקרא הוא מותר כל הלילה) הוא

לאחר חצות – גם אז לא יקרא תרגום. ובפתח הדביר ח"א קע, ד כתב שהיינו אפילו אם האיר היום וקורא תשלומין!

ובמילא מובן שאי אפשר לתרץ כמ"ש באג"ק שם שחומש עם רש"י הוא ע"ד תושבע"פ ולא מקרא – וא"כ עד"ז הוא בשמו"ת – כי הלא אמרו בפירוש שאין לומר תרגום בליל ששי.

ובדוחק גדול אולי הי' אפשר לומר בא' משני אופנים: א) עיקר השמיעה אודות איסור אמירת התרגום בליל ששי לא ס"ל שהוא ממקור מוסמך. ב) ע"פ מה שמובא בכה"ח (להר"ר חיים פאלאגני) קפו, א, שאם כבר האיר היום אם רוצה לקרות אין קפידא. וברשימת היומן ע' קצג שכ"ק אדמו"ר נ"ע לא הי' ישן בליל ה'. וכנראה הכוונה לאור ליום ו' – ראה בחנוך לנער ע' 10 המצויין בהערה 62 שם.

אבל יותר נ"ל ליישב עפמ"ש באג"ק שבזמננו כמה מקילים בהענין דלימוד המקרא בלילה, א"כ הוא הדין לתרגום (עכ"פ בליל ששי). וראי' לדבר – כי במחזיק ברכה לקו"א כתב בשם הרמ"ע שאין לומר תרגום בשבת ויו"ט. שלכן ס"ל לומר פ' ברכה שמו"ת בהושע"ר. ומ"מ מנהגנו (ראה "היום יום" כ"א תשרי, הושע"ר) הוא לומר אותו בערב שמח"ת, שבחול"ל הוא בשמיני עצרת [וראה לקמן ס"ט]. וכפי שמעתי מריל"ג, אחד ממזכירי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שרבינו העביר סדרה לאחר קבלת שבת – היינו: בלילה ובשבת.

ואע"פ שחלילה לנו לחשוב בעצמנו בנוגע רבותינו נשיאינו שהנהיגו באיזה אופן של קולא (אלא שאם פסקו או שנהגו כן חל על זה מה שאחז"ל שצריכים אנו להדר בכך (סוכה לב, ב) "מדנפיק כו". וראה לקו"ש חכ"ב ע' 31 הערה 19), אבל מצאנו ראינו כמה דוגמאות בהנהגת רבותינו נשיאינו בנוגע ללימוד התורה, שנהגו בזה "לקולא" – היינו הוספה בלימוד התורה בזמנים ובאופנים שלכאורה לא הי' מתאים:

א) ראה רשימת היומן ע' קפו: "הי' אומר (כ"ק אדמו"ר מהורש"ב) תנ"ך בעל פה. שאלתי ע"ד דברים שבכתב כו' [ש"אי אתה רשאי לאמרן על פה" (גיטין ס, ב)]. ואמר, שלא היו נזהרין בזה". ואע"פ שבשו"ע אדה"ז או"ח סמ"ט כתב שהמיקל בלימוד תושב"כ על פה לעצמו ולא להוציא אחרים אין צריך למחות בידו – מ"מ נקרא "קולא" אם אינו מדובר בסומא. [ובאג"ק כ"ק אדמו"ר חכ"ד ס"ע כד ואילך לא תירץ כנ"ל, שמש"כ אדה"ז בלקו"ת ד"ה והדרת פני זקן לחקוק חמשה חומשי תורה במוחו מדובר בלימוד לעצמו].

(ב) שם ע' שסה: "פעם נכנס המורה-צדק (דליובאוויטש) אל הצ"צ ב"ניתל", ומצאו לומד. ויאמר בתמהון: רבי, ניתל... ויענהו: ווער האט דיר געבעטען זאגען. אבל סגר הספר".

(ג) שם ע' קנה: "ראה את אדמו"ר נ"ע לומד דא"ח בט' באב, וכנראה למיגרס בעלמא".

וא"כ, י"ל שאפילו באם כן יש ענין באי לימוד תרגום בלילה, מ"מ, רואים שבניתל (שטעם האיסור הוא שלא להוסיף חיות (רשימת היומן ע' שסה) כן למדו.



על שביתת גיהנם ביום טוב ודעת רבינו הזקן בענין*

הרב נחום גרינוואלד

רב בביהכ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי

דעת רבינו שהגיהנם אינו שובת ביום טוב ומקורות לכך

במאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ז עמ' קסד אנו קוראים: "הנה בין שבת ליומ"ט יש ג' חילוקים, והיינו שבשבת אוכל נפש אסור וביומ"ט מותר, וגם בשבת חייבי גיהנם ניהין וביומ"ט אינם נייחין..." ומבאר שזה בגלל שיו"ט הוא מצד בינה והוא דינים וגבורות לעומת שבת שהיא מצד חכמה שהיא חסד.

והנה מקור דברי רבינו הוא משמעות המקורות במדרש שרק בשבת הגיהנם שובת. וכן כמה שיטות ראשונים שסבורים במפורש שביו"ט הגיהנם אינו שובת.

מקור הראשון שגיהנם שובת בשבת נביא הוא בפסיקתא רבת¹:

טורנוסרפוס הרשע שאל את רבי עקיבא, אמר ליה מה היום מן יומין... אמר ליה אמרת לי מה נשתנה יומא דשבתות מן כל יומיא.... אמר לו ומה מלאכה יש אצלכם, אמר לו שכל ימות השבת אנו נידונים ובשבת אנו נינוחים, ובמוצאי שבת עד שהסדרים שולמים, וכשהסדרים שולמים, מלאך אחד יש ושמו דומה, שהוא ממונה על הנשמות,

(* לע"נ אמי מורתי פרומט בת ר' משה אהרן הכ"מ.

1) פסיקתא רבתי (איש שלום) פסקא כג - ל' הדברות פ' תליתאה.

בא ונוטל נשמות של אותם האנשים (ומקלטן) [ומקלען] לארץ הדא היא דכתב ארץ עיפתה כמו אופל [צלמות] ולא סדרים ותופע כמו אופל (איוב י" כ"ב), מהו צלמות צא למות ששלמו סדרים.

כיוצא בזה מובא בתנחומא פר' כי תשא סי' יג.

במקורות אלו לא מבואר מאומה בהדיא על שביתת גיהנם ביו"ט ורק מזכירים את שבת בלבד.

ענין זה מובא בראשונים בטעם של הרחת בשמים במוצאי שבת. מצינו בספרי דבי רש"י שמביא טעם על הרחת בשמים מוצאי שבת דוקא מרבו רבי יעקב בן יקר (מחזור ויטרי הל' שבת הבדלה סי' סב, מהד' אוצר הפוסקים עמ' רלב וראה ציוני מקבילות), "טעם בשמים במוצאי שבתות משום דכל יום השבת שבת אור של גיהנם ולא הסריח כלום ולא לתר כשיוצא שבת חוזר ושורף ומסריח ולכן מריח בבשמים".

כמו כן מצינו בראשונים שמבארים בכך את הטעם שמאריכים בסדר קדושה של מוצאי שבת, וכבר מבואר הטעם בסידור רע"ג עמ' פא "וזה שנהגו לומר ויהי נועם וקודשה דסדרא ולומר בנעימה ובעריבות טעם באפוקי שבתא כדי שישתהו ישראל בהשלמת סדריהם כדי להאריך מונח לרשעים מלחזור לגיהנם", וזה עפ"י המדרש פסיקתא הנ"ל שלמדים מהפסוק באיוב אופל צלמות ולא סדרים על שביתת גיהנם, ומובא בהרבה גאונים וראשונים.

אבל בכל זאת לא מבואר שלילה לגבי יום טוב בהדיא, אם כי מזה שאין ריח בשמים ואין קדושה דסדרא ביו"ט אפשר להסיק שביו"ט אין הגיהנם שובת. אולם מצינו בכמה ראשונים שכתבו בצורה מפורשת שביום טוב הגיהנם אינו שובת. ואף משמעות הדברים שהדבר מקורו בהדיא בחז"ל. בתוספות שנדפס במרדכי (מרדכי תוספות מערבי פסחים רמז תריא) מבואר בלשון זו, "וגם לכך אומרים צדקתך במנחה בשבת לצדק הדין מפני הנשמות שחוזרים לדינם במוצאי שבת, אבל כשחל ראש חדש במוצ"ש אין אומרים אותו דנשמות אין חוזרין לדינם כדאיתא בפסיקתא אמר רבי אפטוריקי אור של גיהנם שובת בשבת ובראש חדש ודריש ליה מדכתוב ויצאו וראו בפגרי האנשים וגו' וסמך ליה והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו וגו', וכן כשחל יום טוב במוצאי שבת אין אומרים אותו אף על גב שחוזרות לדינם ביום טוב כמו שפירש במסכת ביצה פרק המביא [דף לג ב], מ"מ אין לאומרו מפני כבוד יום טוב כדי שלא לפרסם הדבר שחוזרות לדינם ביום טוב וכן אומר סדר קדושה במוצ"ש לפי שמלאך הממונה על הנשמות אומר להן במוצאי שבת שלמו ישראל [*סדרן] חזרו נשמות לדיניהם".

נמצא לדברי התוספות שהסיבה שאומרים צידוק הדין במנחה שבת היא בגלל שהנשמות חוזרות לגיהנם במוצ"ש, ואכן גם בראש חודש הגיהנם שובת אבל לא ביום טוב שהגיהנם אינו שובת אז. הרי לנו שיטה ברורה שביו"ט אין הגיהנם שובת.

שיטה זו בתוספות מקורה בדעת רבינו תם שאומר כך בהדיא בתשובה (תשובת בעלי התוספות מהד' אייגוס סי'?):

שאלו את ר"ת מהו לברך על הכשמים ביו"ט שחל במוצאי שבת.

דבר זה מותר¹ ולא מצינו בו איסור בתלמוד. ואי משום יקנה"ז² חסר ב', אין מביאים ממנו ראיה³, וכן נוחגין במתיבתא⁴. אבל תורה רבי' שמואל הלוי⁵, במוצאי יום הכיפורים, ובמוצאי ימים טובים כשמכדילין אין מברכין על הכשמים אלא במוצאי שבת כלכד, מפני נשמה יתרה שבאדם בשבת⁶, ולמוצאי שבת נאבדה, וכשמריח בשמים מועיל לו למשיב נפש⁷. אבל ביום הכיפורים ליכא ייתור נשמה כלל. ורבנו שלמה אמר בשם ה"ר יעקב ב"ר יקר⁸, כל יום השבת שובת אור של גיהנם ולא מסריח, זמיד למוצאי שבת חוזר ושורף זמסריח, ולכן מריח בבשמים. אבל ביום הכיפורים לא מצינו ששובת וכ"ש ביו"ט. ואם חל תענית במוצאי שבת, כגון ט' באב, אין מכדילין עד אחר התענית, ואין מברכין על האש במוצאי תענית⁹ שאין מברכין על האור אלא במ"ש. ע"כ.

¹ עמוד מס 56 תשובות בעלי התוספות אייגוס, אברהם יצחק בן יהודה ליב הודפס ע"י תכנת אוצר החכמה

מכל האמור נמצינו למדים ששלשה קיומים תלויים בשביתת הגיהנם בשבת, הרחת בשמים במוצאי שבתות, אריכות סדר במוצאי שבתות ואמירת צידוק הדין במנחה. אולם ביו"ט נראה שלא מקיימים קיומים אלו שכן בפשטות ביום טוב הגיהנם אינו שובת.

לפי זה מוצאים אנו מקור לדעת רבינו שביום טוב הגיהנם אינו שובת והוא דעת התוס' הנ"ל.

ביאור ההבדל בין שבת ליום טוב על פי נגלה, ביו"ט יש דין ובשבת אין דין

והנה רבינו ביאר הדבר בדרך החסידות, והיה נראה להסביר ההבדל בין שבת ויום טוב לגבי שביתת הגיהנם לפי גדרי הלכה בהתאם לדברי רבינו². דנראה ההבדל בין שבת ליום טוב הוא שהשבת מופקע מכל גדר דין ומשפט בעצם מהותו, וזה גדר של שבת כיום תענוג שאין שום צער כלל בעצם חלות היום משא"כ יום טוב שאינו מופקע מעצם חלות צער אעפ"י שיש בו מצות שמחה. כלומר לא רק שבשבת יש בה חובת תענוג ולא שמחה וביום טוב יש גם שמחה, אלא ביום טוב אין איסור של צער בעצם חלותו (וחיוב שמחה של יו"ט רק מפקיע נוהג אבילות ולא עצם צער ודאגה).

ונראה שענין זה הוא יסוד דין איסור בקשה ותחינה בשבת, דלפי כמה ראשונים רק בשבת אסור כל תחינה וזעקה אבל ביום טוב אין איסור זה, ודבר זה למדנו מהא דכתבו הר"ן (ר"ה לב, א) והריב"ש (סי' תקי"ב) לפסוק שבשבת לא יאמרו אבינו מלכינו כי יש לכך גדר בקשת תפלה שאסורה בשבת, ואילו ביום טוב ר"ה מותר. הרי שיש הבדל בין שבת ויום טוב בדין זה. וכך נפסק בשו"ע רבינו בס' תקפ"ד ס"ה. [וכך נראה מסיודור רבינו שרק בשבת שלל כל סוגי בקשת תפלה אבל לא בימים טובים. וכך נראה להלן ממאמרו בזה].

[אבל באמת סבורים ראשונים רבים שאין הבדל בין יו"ט, וכך נראה דעת הרמב"ם שבהל' תענית פרק הלכה ו' כותב שהן בשבת והן ביו"ט אסור התרעה וזעקה ותחינה בתפלה הרי שמכליל ימים טובים ביחד עם שבת, (ובהל' שבת פרק ב הל' כד הלכה ופרק ל' הי"ב מזכיר רק שבת, וכנראה סמך על הל' תענית ואכמ"ל). ויש לעיין בדבריו אם דין זה הוא רק במסגרת תענית או בלי תענית (ועיי"ש בהל' תענית במ"מ וגירסאות ברמב"ם ובלחם משנה ואכ"מ). וכך כותב המאירי במגן אבות ר"פ כד). ונראה שבאמת חולקים אכן במהות יו"ט כדלהלן, אבל דברינו כדעה זו שחלוקה שבת מיו"ט].

ונראה שיסוד זה, שבשבת אין תחינה והתרעה, אינו רק הלכה על האדם שלא ישתקע בצער בשבת מצד חיוב עונג בשבת, אלא זה בעצם חפצא של השבת, שהשבת מופקע מכל דין בעצם מהותו ואילו יום טוב הוא יום דין בעצם מהותו. ודבר זה אנו מוצאים אכן שבכל הג' רגלים יש בו דין כמבואר במשנה ר"ה (טז, א) שבפסח דנים על התבואה, בחג על המים ובעצרת על האילנות. וכן יוצא מדברי הבריייתא ואצ"ל שראש השנה ויוהכ"פ, רק שבג' רגלים עיקרם הוא ימי שמחה והדין טפל ובר"ה ויהכ"פ עיקר

2) לכאורה היה יכולים לבאר בפשטות שזה מצד דין שביתה, אבל הרי גם ביו"ט יש שביתה, ואם נתעקש שביום מותר אוכל נפש ועשיית מלאכה כמו אש הרי הדבר תמוה ביותר כיצד נבאר שבגם בר"ח הגיהנם שובת ואף לא יו"ט?

מהותם הוא דין ושמחה בהם טפל לדינם (עד שפוסקים שאין כלל שמחה בר"ה). משא"כ בשבת שלא מצינו כלל שום דין בשבת.

ענין זה מוצאים בכמה הבדלים בין שבת ויו"ט. א) שבכל יום טוב הקרבנות והמצוות באים לרצות כמבואר בברייתא הידועה (שם טו, א), מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח, מפני שהפסח זמן תבואה הוא, אמר הקדוש ברוך הוא, הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת, מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקדוש ברוך הוא, הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן. ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג, אמר הקדוש ברוך הוא, נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה, וכן המבואר בתענית (ב, ב) כלפי ד' מינים בחג אמר רבי אליעזר הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים.

ב) כמו כן בקרבנות החג ברגלים שיש בהם שער לחטאת שבאים לכפר הרי שיש בכל חג יסוד של כפרה וריצוי (ואם כי באים לכפר על טומאת קדשים ועיין בארוכה שביעית ט, הרי סוף כל סוף יש בו גדר של דין וכפרה, וראה להלן לגבי ראש חודש).

ונראה שיסוד ההבדל בין שבת ויום טוב תלוי בהבדל היסודי הידוע ששבת מקדשי וקיימא ואילו יום טוב מתקדש על ידי מעשה ב"ד (כמבואר בחז"ל בכמה מקומות, ביצה יז, א. בבא בתרא קכא, א). ונראה ששבת שכל קדושתו היא קדושה שממילא בלי מעשה ידי אדם, הרי אין הדין שולט בו כלל שכן כל יסוד הדין מיוסד על משפט של מעשה האדם ולכן בכל מעשה בני אדם מתעורר הדין לשפוט את מעשיו, ולכן שבת שאין קדושתה כלל במעשה האדם והשביתה היא שביתה מוחלטת (שהן קשורות זו בזו), ממילא אין מקום לשום דין ומשפט, אולם ימים טובים שקדושתם במעשה ב"ד ונובע מקדושה שקדשו ישראל ולכן ביום טוב אוכל נפש מותר, הרי הדין והמשפט כלול בעצם קביעת קדושתם. ולכן בכל הימים טובים יש בעצם חלות מהותם יסוד של דין מהול בתוכם.

והנה ת"ל אחרי שכתבתי הדברים מצאתי שאכן כיוונתי בעיקר דבריי לדעת רבינו שכתב במאמר אחר שיסוד ההבדל בין שבת ויו"ט אכן הוא כמו שכתבנו שבשבת אין זה יום בקשה ותחינה לעומת יום טוב.

וז"ל רבינו (מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ב ח"ב עמ' תסו):

להבין ענין שבת ויו"ט . . אך ההפרש ביניהם הוא היו"ט הוא בחי' שמחה שהיא בלב זמן שמחתינו והיא בחינת גבורות (יסוד האש שבלב) . . כי ביו"ט מאירי בחי' מוחין דאימא כו' ובינה דינים מתערים שהוא בחינת גבורות כו' לכן נידונין בחג על

התבואות, ולכן אומרים ג"כ יעלה ויבא זכרינו לטובה...משא"כ בשבת הוא הארת מוחים דאבא ששם הוא בחינת קרירות בחינת מים.. ואין בשבת בחינת שמחה שהיא בחינת גבורות כי אם בחינת עונג שהעונג שורה במוחין דאבא שהוא בחינת קרירות ולכן אין בשבת שום בקשה ותחנה שיזכור כו' כי בשבת אין שום בחינת גבורות (דאפילו אש דגיהנם שוקט כו' וד"ל) ושמחה כי אם תענוג וד"ל כי אומרים רצה במנוחתינו אבל לא שום בקשה לזכור".

נמצינו למדים מדברי רבינו, שדעת רבינו היא שההבדל בין שבת ויום טוב נעוץ בכך שבשבת אין שום בקשה ותחנה לעומת יום טוב, ויסוד הדבר כי ביום טוב יש דין ומשפט ובשבת אין דין וכמשנ"ת.

הגיהנם שובת בראש חודש

אך עדיין הדבר צריך הסבר, דלעיל הבאנו דעת התוס' שבמרדכי שאכן ביו"ט הגיהנם אינו שובת אבל בראש חודש הגיהנם שובת כמו בשבת (וכך משמע ממקום אחד בזה שיובא להלן). ודבר זה פלא גדול שביום טוב המקודש בקדושת היום הגיהנם אינו שובת ובראש חודש הגיהנם שובת. (וכבר הזכיר הברכי יוסף דבר זה בסי' טיט "עם היות דקדושת יו"ט יותר מר"ח מצינו מעלה לר"ח יותר מיו"ט והוא שאין אור גיהנם שולט בראש חודש", ועדיין הדבר צריך להסבר).

במיוחד הדבר תמוה לפי מה שביארנו שיסוד הדין ביום טוב הוא בגלל שקדושת יום טוב היא מעשה בית דין ולכן יש בו דין, והלא עיקר מעשה ב"ד הוא עצם קביעת ראש חודש. זאת ועוד, הרי ידוע שראש חודש לעמך נתת כ"זמן כפרה לכל תולדותם, ושעירי חטאות לכפר בעדם" כלשון תפלת מוסף ראש חודש. הרי שראש הוכר כיום כפרה דוקא. וכך אכן קבעו המקובלים ערב ראש חודש כיום כיפור קטן. ובוודאי מותר ראש חודש להיות יום בקשה. ואם כן הכיצד יתכן שיום טוב הגיהנם אינו שובת וראש חודש כן, וזה פליאה גדולה.

ונראה בזה, דהנה בעצם מקור הדבר שהגיהנם שובת בראש חודש מבואר בתוספות שבמרדכי שם "ובראש חדש ודריש ליה מדכתיב ויצאו וראו בפגרי האנשים וגו' וסמיך ליה והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו וגו'", דהיינו שבשבת וראש חודש הגיהנם שובת (היסוד שפסוק זה מדבר על עונש רשעים בגיהנם מבואר כבר בעדיות פ"ב מ"י ומשם לדמין דין גיהנם של י"ב חודש)) וראש חודש השווה לשבת, וכן מצינו לשון הכתוב (ישעי' א' יג) חודש ושבת שמשווים שבת לחודש, וכן "שש ימי המעשה וביום השבת וביום החדש יפתח" (יחזקאל מו, א) ושם (מו ג) "והשתחוו עם הארץ בשבתות ובחדשים" (וראה שם פסוקים ד-ו) ולכאורה שתי קדושות שונות יש כאן, שבת קדושתה מאליה וראש חודש קדושתה במעשה ב"ד כמו ביו"ט.

ונראה לבאר שבעצם חלוקה חלות ראש חודש מקדושת יו"ט, שהנה בעצם מצינו בראש חודש שני יסודות א) ראש חודש הוא ענין טבעי, חידוש מולד אור הירח (ב) קידוש ראש חודש בבית דין. ונראה שהם שני יסודות. דנראה שזה שנוסף למולד החודש הטבעי יש דין קידוש החודש שבו קובעים התחלת החודש, והרי הדבר תמוה ביותר הלא החודש הוא ענין טבעי- יסודו בקדושת החודש שהיא בשביל לקבוע מועדים ורגלים שתלויים בקדושת ראש חודש בידי בי"ד, שכן כך גזרה התורה שקדושת המועדים יקבעו בידי מקרא קודש של כוח בי"ד, מכיון שרצתה התורה שקדושת המועדים תהיו נקבעות בידי אדם, והרי קדושה זו מקדשים בקביעת ר"ח ועל כך נאמר ירח למועדי.

אולם יש גדר בראש חודש שתלוי בעצם מולד הירח הטבעי, ונראה שיסוד זה הוא יסוד חיוב קידוש לבנה שבכל חודש שחז"ל (סנהדרין מב, א) דימו את מעמד ברכה זו לקבלת פני השכינה, שענין זה אינו קשור לדין קביעת ראש חודש שבבי"ד אלא במולד הלבנה החדשה, וכפי שנפסק בהלכה (או"ח סי' תכו ס"ג) שמונים ברכת הלבנה מעת המולד דוקא.

עפ"ז נראה שיש בר"ח יסוד שדומה לשבת, דכשם ששבת קדושתה היא מקדשא וקיימא וקדושה זו יש בה קבלת פני השכינה שלכן יש דין קבלת שבת המלכה או הכלה, כך בראש חודש, יש יסוד שדומה לשבת שמולד הלבנה הוא קבלת פני השכינה בעצם טבעו, ולכן מצינו בכמה מקומות שהבאנו לעיל שמזכירים שבת וחודש בהדי הדדי³, ויש בראש חודש דמיון לרגלים מכיון שקדושת ראש חודש במעשה בי"ד היא היא יסוד המועדים, ולכן ראש איקרי מועד שלמדים (כפי שמובא פסיקתא רבתי פיסקא א - והיה מדי חודש, הרי למדנו שראשי חדשים שקולין כמועדות שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם) (במדבר י, י והביאו הפוסקים (ראה טור או"ח סי' תיז, וברוקח הל' ר"ח) מחמת קדושת הזמן שעל ידי בי"ד.

לפי זה נראה שזה שהגיהנם שובת בראש חודש יסודו מצד גדר ר"ח שהוא מולד הטבעי שבירח שנחשב כקבלת פני השכינה וזה אכן משמעות הכתוב שממנו למדים ענין זה "והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחות" שבשבת וראש חודש יש התשחווה בפני השכינה. וכן מובנים הלשוניות ביחזקאל, "זהשתחו עם הארץ בשבתות ובחדשים". שבשבת וראש חודש יש השתחווה לשכינה.

3) ובפסיקתא שמצוין בהמשך מדמה ר"ח לשבת בזה"ל: ואפילו כשבת שקולין הן ראשי חדשים ומניין שהם שקולים אף כנגד השבתות ממה שהשלים בנביא והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחות. ונראה שדמיון לשבת הוא מצד המבואר לעיל ולמדים מכתוב זה ואילו יסוד המועד שבר"ח נלמד מפסוק שבמדבר כבפנים, והם הם שני היסודות כמבואר בפנים.

ונראה דזה שיש בראש חודש מעשה בי"ד, שביארנו שזה יסוד הדין ברגלים וימים טובים, הרי עיקר ענין זה הוא בגלל המועדים שנקבעים בראש חודש. ונראה שענין זה הוא יסוד הכפרה שבר"ח של שעירי חטאת בקרבן מוסף, וקרבן מוסף שבר"ח מגדר מועד שבו. אולם דעדיין בגלל עצם היום דר"ח הרי באמת לא מצינו שום דין בר"ח (כמו בג' רגלים ור"ה ויהיכ"פ) רק כפרה בלבד, כי בעיקר יסודו אין בו דין כמשנ"ת, ורק כפרה של תשובה יש בלי שבא לרצות על דין ולכן אין גדר ר"ח דין כמו ברגלים ובוודאי ר"ה ויהיכ"פ שעיקרם דין, אלא בראש חודש מהותו רק כפרה בלבד, ועל כך נאמר בתפלה שר"ח הוא זמן כפרה לכל תולדותם ושעירי חטאת לכפר, ועל כן תקנו המקובלים צום ותחנונים ערב ר"ח וקראו לו יהיכ"פ קטן [במקום אחר הארכנו בדברי הרמב"ם הל' תשובה פ"ג שגם בר"ה ויהיכ"פ עיקר הדין שבימים אלו הוא מצד ראש השנה ועיקר התשובה בימים אלו הוא מיוכ"פ, וראש חדש הוא כפרה לבד ללא דין]⁴.

ולפי דברינו יתבאר היטב דברי רש"י זבחים צא, א רש"י ד"ה מוספי ר"ח על שאלת הגמרא שקודשת מוספין דר"ח גדולה משבת ורש"י מפרש "מקודשין משל שבת דאיקרי מועד" וכבר תמהו על כך (ראה הגרי"פ בביאור סה"מ לרס"ג מהד' חדשה ח"ב עמ' קמה) דזה תמוה מאד, דנאמר שבגלל שר"ח נקרא מועד יחיל על ר"ח קדושה גדולה משבת. ועל עיקרא דדבר, המקור שאכן מר"ח נקרא מועד לא ברור כל כך וכי נאמר שבגלל זה כבר מעלת המוסף שבו גדולה ממוסף שבת. וזה פלא גדול. אולם עיין בשיטה מקובצת שם שמביא גירסא ברש"י שמוסיפה תיבות: "ויש בהו שעיר חטאת שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו", היינו כוונת רש"י בגלל קרבן השעיר שבא לכפר ובשבת אין כפרה. אולם זה עצמו עדיין צ"ע, למה יש לרש"י לכתוב בכלל שר"ח נקרא

4) כידוע שתענית ערב ר"ח התפשטה ונקבעה להמון בידי מקובלי צפת (אבל כבר מצינו הדבר אצל גדולי אשכנז כמו התרומות הדשן כמובא בספר לקט יושר ועוד). ומזכר במנות הלוי לר"ש אלקביץ רבו של הרמ"ק בספרו מנות הלוי בהקדמה "יש אנשי מעשה המתענים ערב ר"ח במקום שעיר". והיו לתענית זו שני שמות, או יום כיפור קטן המורגל בפי כל או משמרה. ומצינו שכבר הראשית חכמה שהיה תלמיד הרמ"ק מכנה את התענית יום כיפור קטן, וכך נאמר בר"ח שער ג' פ"ד, "בערב ר"ח נהגו להתענות ואומרים שהוא יום כפור קטן". וראה בפרי חדש או"ח סי' תיז, "יש אנשי מעשה שנוהגים להתענות כל ערב ר"ח בשביל מיעוט הלבנה ומטו משמיה דמהר"ם קורדוויזו ז"ל שהיה קורא אות יום כפור קטן לפי שבו מתכפרין עונות של כל החודש דומיא דשעיר ר"ח". נמצא שיש שני טעמים לצום א) בגלל מיעוט הלבנה ב) במקום שעיר ר"ח, ולפי הפיר"ח משמע שנקרא יהיכ"פ קטן בגלל הטעם שבמקום כפרת השעיר, ונראה שלפי הטעם מצד מיעוט הלבנה מכנים אותו משמרה. ולפי דברינו בפנים נבאר שהטעם שנקרא יהיכ"פ הוא מצד יסוד המועד שבו שזה יסוד דין מוספים שבר"ח שבאו לכפר על חטאים.

והנה יש מחלוקת באם מפסיקים התענית לפני המולד (כך דעת רמ"ע מפאנו, שו"ת רמ"ע מפאנו סי' עט ומטו כך משמיה דרבו ר"י סרוק כפי שהובא במג"א סי' תי"ז סק"ג) או עד ראש חודש ממש. ונראה שבאם צמים עד ר"ח ממש, אז הטעם התענית הוא במקום השעיר והוא יום כיפור קטן, ולכן מחכים עד זמן ליל ר"ח ממש (מכיון שאז ר"ח שבמעשה בי"ד שכן בזמן סנהדרין נקבע בידי בי"ד ובימינו בידי הלוח במקום בי"ד), אולם באם מפסיקים לפני המולד, אז סיבת הצום בגלל מיעוט הלבנה ואינו מוגדר כיוכ"פ קטן.

מועד, מה הקשר לכפרת השעיר. אולם לדברינו הדבר מובן היטב, שיסוד כפרת השעיר נובע מיסוד שבראש חודש שהוא מועד, דהיינו כמשנ"ת, שהיסוד שר"ח נקבע בידי ב"ד למען קביעת המועדים, דבר זה הוא יסוד הכפרה שבו.

(ויש עוד להאריך בזה ולבאר הרבה ביסוד זה אך קצרנו כי אין מטרת הקובץ להאריך יותר מדאי, ואי"ה יבואר במק"א).

[והנה בפנימיות הדברים נראה בתורת רבינו (ד"ה והיה מדי חודש בחדשו ומקבילו בלקו"ת פר' ברכה) השוואה בין שבת לר"ח דוקא דשבת היא מבחינת חכמה ור"ח היא מבחינת חכמה ואילו יו"ט הם מבינה כידוע. (והסיבה שר"ח היא יום המעשה מבוארת בדרושים, ראה גם אור התורה פר' ברכה הגהות על ד"ה הנ"ל ועוד). וראה זהר סוף אחרי שמשווה שבת ור"ח ומובא באו"ה פר' בא.

עוד יש להעיר מתניא פל"ט "וכן שאר נשמות ישראל. . אין עולות לשם רק בשבת ור"ח לבד דרך העמוד שמג"ע התחתון לג"ע העליון". ומקור הדבר בזהר בכמה מקומות כגון זהר ח"ג קפב ע"ב ("האי עדן תתאה אקרי גן לעדן דלעילא והאי גן אקרי עדן לגן דלתתא ואלין דמשתכחי בגן תתאה אתהנון מהאי עדן דעלייהו בכל שבת ושבת ובכל ירחא וירחא הדא הוא דכתיב (שם 10) והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו") זו"ח לא,א, ושם מד"ר נב, א. ולכאורה בזה לא מצינו שגם ביום טוב יש עליות הנשמות, אולם ראה מאמרי אדה"ז תקס"ח שפ, "העליות מג"ע התחתון לג"ע העליון בשבתות ויו"ט כמ"ש והי' מדי חדש ושבת יבא כל בשר להשתחוות", וענין זה צריך בירור בפני עצמו].

דעת הראשונים שהגיהנם שוכת גם ביום טוב

והנה מנגד דעות דלעיל מצינו דעה הפוכה בראשונים. בתוספות (ביצה דף לג , ד"ה), "גם אין שייך לפרושי טעמא [שלא מריחים בשמים במוצ"ש שחל ביו"ט] משום אש גיהנם שמתחיל לשרוף ולהסריח, ולכך מברכינן בכל מ"ש דעלמא וכשחל יום טוב במ"ש אז אין האש מתחיל לשרוף ולהסריח, ולכך לא מברכינן דהא גם ביום טוב שוכת, דא"כ גם במוצאי יום טוב אמאי לא מברכינן אבשמים".

כך היא דעת תוספות רבינו פרץ שם ד"ה והיונן (וכבר כתבו שתוס' שלנו בביצה הוא תוס' רבינו פרץ).

וכך מצינו מראשוני הראשונים (גנוזות ב' עמ' קכז) מתשובת רבינו קלונומוס אבי רבי שמואל החסיד: "ולמה אנו דוחין סדר ביום טוב סדר קדושה שהיה לנו לומר סמוך ליוצר לפי שפושעי ישר[אל] כשם שנוחין מדינן בשבת כך נוחין ביום טוב".

ובספר חסידים מצינו שתי דעות, דבסימן רמא משמע שאין גיהנם לא בשבת ולא בר"ח ולא ביו"ט: "ואומר (איוב ל"א כ') אם לא ברכוני חלציו, ועל שכבר מתו וכבר עברו י"ב חודש צריך להתפלל עליהם בכל חודש וחודש כי מהפכים אש של גיהנם שנ' (ישעי' ס"ז כ"ג) והיה מידי חודש בחדשו ומידי שבת בשבתו יבוא כל בשר, וכתיב (שם שם כ"ד) ואשם לא תכבה, הרי בכל חודש וחודש מהפכים בו ולפני יום טוב ושבת ואחריו אותן שלא שמרו שבת ויום טוב כהוגן".

אולם בספר חסידים (מרגליות) סימן אלף קע משמע שרק בשבת יש שביתת גיהנם: "למה הרוחות מחבלין ערב שבת לפי שאין הרוחות בגיהנם פי' רוחות של רשעים במיתתן הם מזיקים כמו כל תולדות קין שמתו נעשו נשמותיהן מזיקין וניתן להם רשות להזיק למחללי שבתות או אם היו עצבין בשבת או אם אינו מתעדן בו לכך תחלואי רוחות בשבת ולכך סמך שיר של פגעים לשיר של יום השבת לכך אומר בשבת יקום פורקן ובריות גופא ולא ביום טוב. ונשמות שמזיקין אין לאדם רפואה ברפואות בני אדם יותר כי אם בוראו. ומחץ מכתו ירפא (ישעי' ל' כ"ו)".

אבל כדעה שהגיהנם שובת גם ביום טוב, מצינו בספר הגימטריות לרבי יהודה החסיד (מהד' סטל ב עמ' תרכ- תרכא): "כי בערבי שבתות וימים טובים יוצאין הנשמות וחוזרין במוצאי שבתות וימים טובים".

וכ"ה בסידור הרוקח עמ' תק"צ: "ריח גופרית גיהנם במוצאי שבת שפושעי ישראל נידונין בו היה מריח לכך מריח בעצי הדס אבל אם יום טוב במוצאי שבת שאין פושעים נידונין בו כמו בשבת ואין איבוד נפש אין מריחין בהדס".

וכ"ה בשבלי הלקט ר"ס רי"ח: "שגם יום טוב שובת אור של גיהנם ואינו מסריח".

וכ"ה בספר קושיות לאחד הראשונים ושמו לא נודע (מהד' סטל אות טט) "מפני שפושעי ישראל נידונים בגיהנם י"ב חדשים ובכל שבת ויום טוב נוחים ויש להן מנוחה ונכנסים מגיהנם לגן עדן ובמוצאי שבתות וימים טובים מחזירים [אותם] למקומם...ומאחר שחל יום טוב באותה שבוע אין הקב"ה מטריח אותם לשוב ולצאת מגן עדן לגיהנם כל אותה שבוע עד לאחר מוצאי יום טוב האחרון לפיכך אין אומרים סדר קדושה" [וכל המקורות שצוין לעיל צוינו בידי המהדיר שם].

הרי לנו דעה אחרת בנידון. וברור שרבינו לא נקט כדעה זו אלא נקט כדעת התוס' במדרכי שהבאנו לעיל (אולם לגבי ר"ח לא ידענא כעת דעת רבינו לגבי גיהנם).

הנהגה יש לעיין באם אלו שסבורים שגיהנם שובת ביום טוב זה כולל גם בחול המועד או רק ביום טוב ממש, ובאמת לכאורה בכל המקומות אין הכרח שגם בחול המועד יוצאים נשמות מגיהנם, ורק שבספר קושיות מבאר שאגב גררא כל היום טוב

ואף ימים בין שבת ליו"ט הנשמות יוצאות מגיהנם. עוד זאת לא מצינו באלו המקורות המצדדים של שביתת גיהנם ביום טוב שנוקטים גם ראש חודש.

ונראה א"כ ששיטה זו מוסברת בפשטות אליבא פשטות דעות הראשונים שהבאנו לעיל שאין הבדל בין שבת ויו"ט ובשניהם יש איסור תחנה והתרעה. (וצ"ע לבאר זה עם הא שיש דין ביום טוב כמבואר לעיל ואי"ב במק"א יתבאר).

דעת הזהר והאריז"ל שגם ביום טוב הגיהנם שובת

אבל מה שצריך עיון הוא שרבינו קובע בהחלטיות כהדעה שביו"ט הגיהנם שובת. אבל מצינו בכמה מקומות הזהר משמע שגיהנם שובת גם ביום טוב. בדברי הזהר מצינו כמה פעמים שמזכיר רק את שבת ופעם אחת רק שבת וראש חודש, וכמה פעמים שמזכיר גם ימים טובים. נביא קצת מדברי הזהר בענין זה.

בזוהר ח"א מח, א, "אבל בשבת סוכת שלום אתפריסא על עלמא ואתנטיר בכל סטרינ ואפילו חייבי גיהנם נטירין".

בזוהר ח"א (רלז, ב), "ובכל שבת ושבת כלהו פתיחין ונפקין חייביא עד אינון פתחין דלבר ופגעין נשמתין אחרנין דמתעכבין בפתחין דלבר, כד נפק שבתא כרוזא קאי בכל פתחא ופתחא ואמר (שם ט') ישובו רשעים לשאולה וגו'.

כך הוא שם בפרשת וארא (ל"א, ב), "ועל דא תנינן חייבין דגיהנם בשעתא דעאל שבתא כלהו נייחין וכו' עיין שם.

בשני מקורות הבאים מצינו טעם שאש הגיהנם שובת בשבת בגלל הפוך לא תבערו אש בכל מושבותיכם.

בזוהר ח"ב (רג, ב), "תא חזי כיון דעאל שבתא ואתטמר ההוא מדורא כל אשין דאשא קשיא אתטמרו ואתכפיין ואפילו אשא דגיהנם וחייבין דגיהנם אית לון נייחא, וכלא תתא ועילא אית להו נייחא, כד נפק שבתא ומברכין ישראל על נורא כדין נפקין כל אשין דמתטמרון כל חד וחד לאתריה, ובגין דלא לאתערא אשא אחרא כתיב (שמות לה) לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת"

בזוהר ח"ג (רעג, א), "בגין דא בשבת כל נשמתין ורוחין ונפשין נפקין ונחתין זוגות ואין שטן ואין מזיק שליט ביומא דשבתא, ואפילו גיהנם לא שליט ולא אוקיד בשבת, ובגין דא (שמות לה) לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, ודא אש נוכראה.

ממקורות אלו לא נשללה שביתת גיהנם ביום טוב בהדיא.

אולם בזוהר ח"א (סב ב) מצינו שמזכיר גם ראש חודש ומדגיש שלא יוצאים מגיהנם מלבד ראש חודש: "ולא יפקון מניה בר בריש ירחי ושבת כד"א (ישעי' טו) והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה'". דעה זו ומקורה, דומה לשיטת התוספות שבמרדכי שהארכנו בה לעיל.

אך בשני מקומות אחרים מצינו שמזכיר במפורש שגם בימים טובים הגיהנם שובת.

א) בזוהר ח"ב (ק, א): "אבל ההוא גופא עד דלא יקום עונשיה סגיא דהא בגין דלא זכה לאתרבאה נחתי ליה לגו (תקונין עט א) אדמה דסמיך לארקא ואתדן תמן ולבתר סלקין ליה להאי תבל, השתא נחית והשתא סליק הא סליק והא נחית לית ליה שכיכו בר בשבתי וביומין טבין וברישי ירחי ואלין דמיכין באדמת עפר".

ב) בזוהר ח"ב (קנ, ב) "בשבתי וברחי ובזמני ובחגי בההוא אתר נורא אשתכך ולא אתדנו".

וצ"ע אם כן, דעת רבינו שקבע על פי פנימיות שהגיהנם שובת רק בשבת. יתירה מזו נראה בעליל מהאריז"ל שדעתו שאין גיהנם שובת גם ביום טוב (פע"ח שער הקדישים זו"פ א' בהגהה).

"וטוב הוא לומר ליתום כל השנה זה הקדיש גם בשבת ויו"ט וראש חודש כי עליה אל הנשמה ההוא כי אין הטעם לאומרו כדי להציל מגיהנם לבד אלא גם בגן עדן הוא מועיל להעלותו ממדרגה למדרגה אם כן בשבת ויו"ט וראש חודש מועיל".

אולם יש להעיר שדעת הרמ"ק היא שרק בשבת הגיהנם שובת כפי שמבאר בספרו אור יקר (כרך יא דף רנא) בביאורו הידוע איך כולם שובתים בשבת בכדור הארץ ושם מבאר שעיקר הוא שבת שבא"י וגם זה נכון ביו"ט, "אמנם מספק עשו שני ימים טובים ונקרא יו"ט שני של גליות ודאי בסוד הגלות וניצוץ שכינה המתפשט בו גרם יטום שני ולא עשה כן ליום שבת ששביבת שבת מוסכמת בחיצונים ואינם מסתפקים בה מפני שאפילו גיהנם שובת... אמנם ימים טובים אינם מודים והם מסתפקים בקדושתו".

[והנה הספר אור יקר נדפס רק בדורינו אבל קטע זה מצוטט בספר חסד לאברהם מעיין ג' נהר ח', ובספר טוב הארץ להמקובל ר"נ שפירא מהדורת יריד הספרים עמ' פה (וענין זה הוא המקור שהובא במאמר בלקו"ת שמע"צ ד"ה להבין ענין יו"ט שני בשם האור נערב (וכבר העירו שכנראה בבית הרב היה הטוב הארץ כרוך באור נערב לרמ"ק), ובספר תקס"ד עמ' רמ"ה במאמר זה עצמו מלקו"ת מהנחת אדמו"ר האמצעי

נ"ע מזכיר דלא כרמ"ק באור נערב⁵ והכוונה לקטע זה ועיין באור התורה דרושים לשמע"צ (דברים כרך ד) עמ' א תתכ"ט שם לך לך בראשית כרך ד עמ' 1350, (תורת מנחם תשכ"ה עמ' 209) שמבאר ההבדל בזה בין קבלת רמ"ק וקבלת האריז"ל].

ולפי"ז דעת רבינו נוטה לדעת הרמ"ק וצ"ע⁶. ובדוחק נאמר שאין כוונת רבינו להכריע כך, אלא כמו שמצינו בדא"ח שמבארים שיטות שונות בהלכה, אפילו שאינן להלכתא, אבל זה דוחק כי רבינו מביאה פעמיים ונראה שכך דעתו. וכעת צ"ע.



לקוטי תורה – מאמרים נבחרים

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

לקו"ת ריש פרשת במדבר

בלקו"ת ר"פ במדבר נדפסו שני מאמרים ד"ה וידבר גו' שאו את ראש בני", ונרחיב מעט את הדיבור אודות שני דרושים אלו.

ד"ה וידבר גו' שאו, מאת רבינו הזקן

בכלל קיימים 5 דרושים שונים מרבינו הזקן, שהתחלתם הוא על פסוק וידבר גו' שאו את ראש בני", ואלו הם:

(א) ש"פ במדבר, שנת תק"ס. והוא הדרוש הראשון בלקו"ת פ' במדבר (א, א). ונוסח שני של המאמר נדפס בסה"מ "אתהלך לאזניא" ע' קעת.

[הטעם לשינוי נוסחאות במאמרי אדה"ז, ולפעמים נמצאים אף יותר מן שתי נוסחאות, כי הנה רבינו הזקן לא היה כותב את הדרושים, רק השומעים היו כותבים את הדברים באותו שבוע בסמוך לאמירתם, ועל כן נמצאים נוסחאות שונות ממניחים שונים].

(ב) ש"פ במדבר תקס"ג. הדרוש השני בלקו"ת פ' במדבר (ב, א). שתי נוסחאות נוספות נדפסו בסה"מ תקס"ג ח"ב ע' תפא.

(5) וצ"ע בשני המקומות באם זה מדברי אדמו"ר הצ"צ או אדמו"ר אמצעי או אדמו"ר הזקן בעצמו. וכבר דנו בכך.

(6) כי בענין זה עצמו מצינו שרבינו לא מקבל דברי הרמ"ק לגבי ע' שרים והסבר של יו"ט שני, ובדרך כלל רבינו נוטה תמיד להכרעת האריז"ל כידוע.

ג) ש"פ במדבר תקס"ד (נמצא בס' ההנחות של תקס"ד, ראה סה"מ תקס"ד ע' שמש), ונדפס כלשונו באוה"ת במדבר ע' כט. ונוסח שני נדפס בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' פ (ושם אינו מתחיל בפסוק "וידבר גו' שאו" אלא מתחיל: להבין ענין הדגלים).

ד) ש"פ במדבר תקס"ו, נדפס בסה"מ תקס"ו ח"ב בתחילתו. [פיסקא אחת מתוך כל המאמר, נדפס בשינויים בלקו"ת במדבר ב, ד"ה ד"ה מן עשרים].

ה) ש"פ במדבר תק"ע, נדפס בסה"מ תק"ע ע' צה. [ובכתבי-יד יש נוסחאות נוספות, כנרשם ברשימת המאמרים שב"כרם חב"ד" דלהלן].

להלן בהמשך, נכתוב גם תוכן קצר מכל מאמר.

מאמרי הלקו"ת נבחרו מתוך אלפיים דרושים

והנה כידוע לא כל מאמרי אדה"ז נכנסו בספרים תו"א ולקו"ת, אלא הצ"צ בחר מאמרים מסויימים מתוך כל מאמרי אדה"ז, ואותם הוא סידר לפוס בתו"א (בראשית-שמות) ובלקו"ת (ויקרא-במדבר-דברים ושה"ש),

וב"היום יום" (יד אדר-א) מובא בשם כ"ק אדמו"ר מהר"ש אשר המאמרים שבלקו"ת נאספו ונבחרו מתוך אלפיים דרושים של רבינו הזקן.

[חשבון אלפיים דרושים הנאמר כאן, י"ל שזהו מפני כי דרושי אדה"ז מתחילים מהשנים תקנ"ג ומסתיימים בתחילת תקע"ג, שזהו בערך 20 שנה (עי' בהרשימות שבסו"ס "מאמרי אדה"ז הקצרים" ובסוף שאר כרכי מאמרי אדה"ז, ו"כרם חב"ד" מס' 4 ח"ב בסופו), ובכל שנה נאמרו 100 דרושים בערך (בכמה שנים היו פחות, ובכמה שנים היו יותר ממאה, ונקטנו מספר כללי), ויוצא בערך אלפיים דרושים. בסוף "כרם חב"ד" שם נדפסה הרשימה של רובם ככולם של מאמרי אדה"ז ע"פ סדר כל שנים אלו, אך לא טרחתי לספור כמה מאמרים מופיעים שם].

טעמים על בחירת המאמרים על ידי אדמו"ר הצ"צ

והנה בריש פרשת במדבר, בחר הצ"צ להכניס בלקו"ת רק שני דרושים ד"ה וידבר גו' שאו את ראש (תק"ס, תקס"ג) ולא בשלשת האחרים (תקס"ד, תקס"ו, תק"ע), וטעמא בעי.

ככללות בחירת הצ"צ איזה דרושים להדפיסם בתו"א ולקו"ת, בודאי קיימים על זה טעמים נשגבים והם דברים עיוניים שעמקו מבינתנו.

דוגמא לדבר יש ללמוד, מתוך "רשימת מאמרים" רבת ערך שרשם הצ"צ מה שהיא בדעתו הקדושה להדפיס בלקו"ת ספר דברים, ונדפסה הרשימה באוה"ת דברים כרך ו' ע' ב'תרו. אך זוהי מהדו"ק, כי לפועל במהדורת הדפוס הסופית שינה הצ"צ במאמרים אחדים איזה להכניס כו', וכמו שנרשם שם בפרשת ראה ד"ה "וברכך כו' בכל אשר תעשה" וזהו דרוש נכבד שנאמר ע"י אדה"ז בשנת תקס"ה ועוד פעם בשנת תקס"ח, ותוכנו שלא להעסיק המוח בעניני פרנסה כי ברכת ה' היא תעשיר ובענין מזונותיו של אדם קצובים וכו', ולפועל לא נדפס מאמר זה בלקו"ת, ויש לדון בטעם הדבר ואכמ"ל. ובודאי יש בכל ענינים אלו דברים עמוקים שהם למעלה מהשגתינו כו'.

אבל בכל זאת, אפשר יש בהם אחדים שנוכל לדון בהם בסיבות פשוטות בטעם שכן נכנסו או לא נכנסו להספרים תו"א ולקו"ת.

דרושי "תו"א" ו"לקו"ת", מתוך הנחות המהרי"ל

בנדו"ד על מאמרי הלקו"ת ר"פ במדבר, אולי יש לדון בזה, כי כפי שהצ"צ כותב בעצמו בכ"מ שבתו"א ולקו"ת הוא דייק להדפיס בעיקר הנחותיו של הגאון מהרי"ל אחיו של אדה"ז (מלבד בהוספות לתו"א שנדפסו בשנת תרכ"ב אשר שם הדפיס הצ"צ רק את הנחות כ"ק אדהאמ"צ), והצ"צ כותב כי הרבה נאלו היו מוגהין מאדה"ז בעצמו.

ע' לשונו הק' בתוך דיון הלכתי אחד בשו"ת הצ"צ חו"מ סימן ע' אות ט', וז"ל:

"ומעתה נבוא לשאילתינו, מעשה שהיה כך היה אדמו"ר נ"ע דרשותיו הי' כותב אחיו הרי"ל ז"ל והוא הי' משלם לו, להפיצם בישראל לכל השומעים, ואחר הסתלקותו נ"ע לא נמצאו כלל הכתבים אצל היורשים ולא נודע מהם, כ"א אחד מיוצאי חלציו [הוא אדמו"ר הצ"צ בעצמו, וכותב כאן בלשון נסתר כי זה הי' מפורסם וגם כי אין זה נוגע לגוף דיון ההלכתי שם שנכתב בתור הצעת דברים] טרח והשיגם מידי התלמידים השומעים והיו מעורבים עם עוד הרבה כתבים של כתבים אחרים שאין ראויין לעלות על שולחן כו' והוא בירר מתוכם הכתבי' של הרי"ל ז"ל לפי האומדנא שלו והכרת לשונו היטב, והגיהם ועשה מהם ספר להדפיס באם שיתן רשיון על זה מצענזור של הקיר"ה. ועתה השאלה אם מחוייב ליתן חלק לכל היורשים או לא כיון שלא אצלם נמצאו הקונטרסים כלל כ"א מעלמא השיגום אחר רוב הטורח והוצאות מרובות והם לא שמו על לבם כלל להתעסק בזה כ"א אחר שזה טרח ומצא הם מבקשים ג"כ חלק, ועוד שהאחד מיוצאי חלציו הנ"ל קנה זכות מיורשי הרי"ל ג"כ בזה, כי לפי האומדנא הי' אדמו"ר [רבינו הזקן] מוותר הריוח לאחיו הרי"ל נ"י לפי שהוא כתבם כו'".

ובדף השער של התו"א, כותב כ"ק אדמו"ר הצ"צ על דרושי רבינו הזקן שבספר

"אשר דרוש דרש מדי חודש בחדשו לחדשי השנה ונתנו לכתוב רוב הדרושים על ידי אחיו תלמידו, הרב הגדול בישראל ירא וחרד לדבר ה' מוהר"ר יהודה ליב זצ"ל מ"מ ומ"ץ דק"ק יאנאוויטש, וע"פ ציווי כ"ק אדמו"ר נ"ע כתבם כתיבה תמה ומאושרה, ורובם סדרם לפני אחיו אדמו"ר נ"ע והוא הגיה אותם בכבודו ובעצמו ככתבו וכלשונו".

לא כל הדרושים היו נמצאים בהנחות מהרי"ל

והנה מן חמשת הדרושים ד"ה וידבר גו' שאו את ראש השייכים לר"פ במדבר, הנה רק שניים מהם נמצאים בכתבי-יד מעתיקים רבים בנוסח המהרי"ל (כת"י ישנים שנכתבו בשנים הראשונות, דהיינו בתקופת אדה"ז כו'), והם זה של תק"ס ותקס"ג, ושניים אלו נדפסו אח"כ בלקו"ת [הדפסת הלקו"ת היה בשנת תר"ח].

אולם משלשת האחרונים (תקס"ד, תקס"ו, תק"ע) לא נמצאים בין הכתבי-יד הכוללים הנחות מהרי"ל (ומדובר על כרכי הכתבי-יד של ספריית רבותינו נשיאינו הקיימים לפנינו כיום, שכמה מהם הם אלו שהיו לפני אדמו"ר הצ"צ), והם נמצאים רק בהנחות מניחים אחרים. אם כן יתכן אשר לא היו לפני אדמו"ר הצ"צ הנחות המהרי"ל של דרושים אלו ועל כן לא נכנסו ללקו"ת.

[ובמק"א כתבתי כן גם על המאמר הנקרא "דער פרומער וארא" שהוא משנת תקנ"ד, ולא נדפס בתו"א, אף כי הוא מאמר נכבד אצל רבותינו נשיאינו. והוכחתי אשר באותם שנים של הדפסת התו"א לא היה מאמר זה לפני הצ"צ כי הצ"צ כותב בעצמו במק"א שחסר אצלו מאמר זה (וכיום נמצא בספריית רבותינו נשיאינו המאמר בשלימות בכתב ידו של המהרי"ל עם תיקונים בגוכ"ק אדה"ז). ועד"ז אפשר יש לדון על מאמר "ברוך שעשה נסים" של חנוכה, ועל דרוש "וכי ימכור" מ"לאזני" שהצ"צ בעצמו כותב עליו באוה"ת משפטים שהוא דרוש נכבד ועוד].

מקורות בכתבי-יד, אל חמשת הדרושים

ונפרט הדברים (וזה עכ"פ לתועלת עבור אלו מבין הקוראים המתמצאים באותיות הקטנות וסימנים של המסדרים והמדפיסים):

ד"ה וידבר גו' שאו, בלקו"ת דרוש הראשון: כמצויין ברשימת הכתבי-יד הנדפס בסו"ס הלקו"ת, מאמר זה נמצא בנוסח זה של המהרי"ל בתוך 14 כתבי-יד, רובם ישנים מתקופת אדה"ז, וביניהם גם תכריכי כתבי-יד שהיו לפני אדמו"ר הצ"צ (כי רישומו הקדושים מופיעים בהם), וברבים מהם עם כותרות כגון "תורת אדמו"ר שליט"א [אדה"ז] שבת שמברכין סיון שנת תק"ס". [צילום של כת"י אחד שבו מופיע מאמר זה עם כותרת נדפס בס' כרם חב"ד מס' 4 ח"ב בסופו ע' 365].

מן מאמר זה יש עוד הנחה שנדפסה בסה"מ "אתהלך-לאזניא" והיא על פי הנחת אדמו"ר האמצעי, אבל כאמור הצ"צ הכניס בלקו"ת את הנחות המהרי"ל.

ד"ה וידבר גוי שאו, בלקו"ת דרוש השני: מצויין ברשימת הכת"י שבסוף הלקו"ת, כי הוא נמצא בתוך 12 כתבי-יד בנוסח זה של המהרי"ל.

גם ממאמר זה יש עוד נוסחאות שנדפסו בסה"מ תקס"ג, אבל בלקו"ת הוא הנחת מהרי"ל.

ד"ה וידבר גוי שאו, משנת תקס"ד: מאמר זה נמצא בס' ההנחות של תקס"ד, שנעתקו מכת"ק של אדמו"ר האמצעי. כנסמן בסוף סה"מ תקס"ד ע' שטט. ונדפס באוה"ת על פרשת במדבר ע' כט.

[מאמר זה באוה"ת הוא של אדה"ז משנת תקס"ד, אך לא נדפס בשעתו בסה"מ תקס"ד, כי לפי כללי ההדפסה אז, לא נדפסו בסדרת מאמרי אדה"ז אלו המאמרים שכבר נדפסו בספרים אחרים, וזהו בכדי למעט בכפילויות של דרושים וגם אפשר למעט בהוצאות ההדפסה וכיו"ב, ומאמר זה כבר נדפס לפני זה בשנת תשכ"ו בספר "אור התורה" להצ"צ על במדבר. וענין הדפסת המאמר לפני זה באוה"ת הוא כי המאמר בלשון זה ממש היה נמצא גם בין כתבי אדמו"ר הצ"צ ומפורש עליו שם גם תאריך אמירתו על ידי אדמו"ר הצ"צ "בעז"ה שבת קודש פ' במדבר תקצ"א ששמעתי מפ"ק אדמו"ר מנ"מ שליט"א", ואז לא היה עדיין לפני מסדר האוה"ת את תכריך הכת"י של מאמרי אדה"ז תקס"ד ששם נמצא המאמר בסדרת הנחות של כ"ק אדאמה"צ משנת תקס"ד, ועל כן נסדר מאמר זה באוה"ת. אולם לפועל המאמר באוה"ת הוא כלשונו ממש כפי שמופיע בהנחת תקס"ד בלי שום הוספות של אדמו"ר הצ"צ].

באוה"ת במדבר ע' שכד מצייין למאמר זה וכותב: "שאו כו' לגולגלותם דתקס"ד שלא נדפס בלקו"ת". ועי' באוה"ת שמות ע' ב'תפד": "במדבר תקס"ד בענין הדגלים".

נוסח שני של מאמר זה דתקס"ד נדפס בס' מאמרים הקצרים ע' פ, ומתחיל "להבין ענין הדגלים", ומצייין שם לשני כתבי-יד בהם נמצא מאמר זה. אפשר כי נוסח זה של מאמרים הקצרים הוא נוסח המהרי"ל של מאמר זה דתקס"ד. והטעם שלא הדפיסו הצ"צ בתוך מאמרי הלקו"ת, יתכן שאז בעת הכנת הדרושים (עד שנת תר"ח) לא היה מאמר זה ד"ה לה"ע הדגלים לפני אדמו"ר הצ"צ. או אפשר היה לפני אדמו"ר הצ"צ ומצד סיבות עיוניות לא רצה להדפיסו בלקו"ת.

ועי' בתורת מנחם חיי"ד ע' 80 בשם אדמו"ר הצ"צ שאדמו"ר הצ"צ מביא ענין ממאמר ד"ה "להבין ענין הדגלים" וכותב עליו שהוא כ"ק אדה"ו. אם כן בודאי יתכן

שזה הי' הנחת המהרי"ל עם הגהות בגוכי"ק אדה"ז, וכאשר הבאנו לעיל מדף השער של התו"א שאדה"ז הגיה המאמרים שכתב המהרי"ל.

[איברא דלא מצאנו לעת עתה דבר זה בהצ"צ שכותב על ד"ה לה"ע הדגלים שהוא כ"ק אדה"ז, והלא השיחה בתורת מנחם שם שהועתקה מן ההנחה האורגינאלית היא רק רשימת המניחים מדברי רבינו בש"ק פ' במדבר תשט"ו ולא הוגה על ידי רבינו. ואף כי כלל גדול הוא "לא ראינו אינה ראייה" אבל לדעתי בענין זה אין לדעת ברור מה אמר רבינו ומה זכר המניח הרושם ואכמ"ל, ועכ"פ הלא בתחילת השיחה בתורת מנחם שם מפורש שהיא "בלתי מוגה"].

ד"ה וידבר גו' שאו, שנת תקס"ו: נדפס בסה"מ תקס"ו ח"ב בתחילתו, הנחת כ"ק אדהאמ"צ, ונמצא בגוכי"ק בס' תקס"ו. וכנראה שאין הנחה אחרת. [ומתוך מאמר זה הוציא הצ"צ פסקא אחת הקשורה לפסוק "מבן עשרים שנה ומעלה" וכתבה בתוס' הגהות בלקו"ת במדבר דף ב' ע"א].

ד"ה וידבר גו' שאו, שנת תק"ע: נדפס בסה"מ תק"ע ע' צה. לפי הסגנון וגם לפי המצויין בהוספות לסה"מ תק"ע ע' רפח ניכר שהוא הנחת אדמו"ר האמצעי.

מאמר זה נמצא בכת"י אחד [697] בנוסח אחר [וכאשר יודפס אי"ה מאמר זה מהכתב-יד יהי' אפשר לבדוק (אם שייך לפי הכרת הסגנון) אם יש לייחסו אל המהרי"ל. אך כאשר כתבנו הנה לא כל הנחות מהרי"ל היו נמצאים לפני הצ"צ].

תוכן מתוך חמשת הדרושים

להלן ארשום נקודות אחדות מתוך חמשת המאמרים ד"ה וידבר גו' שאו את ראש, מאדמו"ר הזקן. ואלו הם רק איזה נקודות לסימנים להבחין בין כל מאמר:

מאמר ראשון - תק"ס, נדפס בלקו"ת:

וידבר גו' שאו את גו' לגולגלותם. גולגולת, רצון. נודע בשערים. רצון תחתון ורצון עליון. ביטול ותשוקה לעצמות שלמעלה מסובב וממלא. פרח נשמתן. אנכי ה' אלקיך גו'. שאו לגולגלותם לקשר רצון התחתון במקור הנשמה שהוא רצון העליון. ונועדתי ונודעתי. המשכה למטה ע"י "אוהל מועד" תורה. כהנים ולויים, מלמעלה למטה ומלמטה למעלה.

מאמר שני - תקס"ג, נדפס בלקו"ת:

וידבר גו' שאו את גו' למשפחותם גו' אתה ואהרן. משה ואהרן הם הנושאים את בני' לשרשם "למשפחותם", ע' נפש יוצאי ירך יעקב. ירידת הנשמה צורך עלי'. "לאן אתה הולך" בחינת ג"ע התחתון. תשובה ומעש"ט בעוה"ז הוא "לאשתאבא בגופא

דמלכא" לבחינת אצילות. "במדבר סיני" צמאון דזמן הגלות, והדביקות בדיבור התפילה. "אוהל מועד" ונועדתי ונודעתי. אוהל מקיף, וימינו תחבקני. משה ואהרן שושבינא דמלכא ושושבינא דמטרוניתא. "בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים" סור מרע לפני הדביקות. "למשפחותם לבית אבותם" התעוררות רחמים דיעקב בתפילה. "לגולגלותם" אהבה רבה שלמעלה מהראש ומוחין.

מאמר שלישי, תקס"ד:

שאו את ראש גו' במספר כל זכר לגולגלותם כו' אתה ואהרן גו' ואלה שמות האנשים גו' [להבין ענין הדגלים]. אם מספר זה היה רק פעם אחת למה נכתב בתורה. שרש המספר קצוב ומכוון בדגלים של מלאכים העליונים. י"ב שבטים דאצילות. נשמות למעלה ממלאכים. העלאת נש"י לשרשם בבחי' גלגלתא ע"י משה ואהרן. למה הוצרך לנשיאים "איש איש למטה" כו'. אהרן שושבינא דמטרוניתא. ז' נערות הראויות לתת לה. מצות הקריאה בתורה. רוח הדיבור המורכב ממים ואש. טעם שקרבנות הנשיאים נכתב כל אחד בפני עצמו. ריח ניחות. כימי צאתך גו' אראנו נפלאות.

מאמר רביעי, נדפס בתקס"ו:

שרש הדגלים. שרש מספר בני"א לא יתוסף ולא יגרע. "במספר שמות" מכוון לפי שרש הי"ב שבטים בדכר ונוקבא דו"א. קו המדה. והי' מספר בני"א גו'. שרשים וענפים. לגולגלותם העלאת כנ"י לכתר דזו"נ שלמעלה מבחי' מספר. מבן כ' שנה ומעלה. בן כ' למכור בנכסי אביו מוחין דאבא. ביאור עם משלים בחילוקים של השפעה בבחינת שרש והשפעה בבחינת תוספת. ההשפעה בשבת ויו"ט. בפסוק ויהי מאת ככר כסף גו'. ענין הקרשים ונצחיות המספר בעיני המשכן.

מאמר חמישי, נדפס בתק"ע:

ענין המספר. והי' מספר בני"א גו'. ספירת העומר. לתבונתו אין מספר. שורש התורה למעלה ממספר. היושבת בגנים גו'. פסח דילוג וספה"ע, הכנה לחג השבועות. שבעה שבתות גו'. שאו גו' לגולגלותם ענין מס"נ, הכנה לקבלת התורה.



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' שמואל אייזיק הלוי ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' אברהם הלוי ע"ה

פאפאק

נפטר ליל ש"ק ה' סיון ה'תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



גדפס ע"י בתו וחתנו
מרת חי' רבקה ובעלה הרה"ח הרה"ת ר' דוד פלדמן
ומשפחתם
שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לב"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות
החייל בצבאות ה'
ישראל הירש שי'
לרגל יום הולדתו י"ג אייר



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ואחיותיו חסי' דבורה ונאוה בינא שתחיל'
קלאפמאן
לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות
ושיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג
תמיד כל הימים

לזכות

החתן התמים הנעלה והיקר לוי הלוי שיחי' גורביץ
חבר מערכת 'הערות וביאורים' - אהלי תורה' לשעבר,
והכלה המהוללה מרת שיינא שתחי' רפפורט
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ה' כ"ה אייר ה'תשע"ה
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

הרה"ח הרה"ת ר' אלעזר הלוי וזוגתו מרת זיסל שיחיו
גורביץ

מוקדש

לכבוד חג השבועות ה'תשע"ה



ולזכות

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

הגה"ח מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים'



נדפס ע"י ולזכות

התמים ר' יהושע וזוגתו שיחיו שיינער



מוקדש

לכבוד חג השבועות ה'תשע"ה



ולזכות

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

הגה"ח מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים'



נדפס ע"י ולזכות

ר' יוסף יצחק וזוגתו שיחיו שטרנברג

מוקדש

לכבוד חג השבועות ה'תשע"ה



ולזכות

הר"מ המפורסם והנודע לתהילה

הגה"ח מוה"ר אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

מייסדו של המוסד הק' 'הערות וביאורים'



נדפס ע"י ולזכות

התמים שניאור זלמן שיחי' מרוזוב



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת טילה ע"ה

בת הרה"ח הרה"ת ר' יואל ע"ה

בעליניצקי

נלב"ע ביום יו"ד סיון ה'תשס"ט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנה ובתה

הרה"ח הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא רבקה

ומשפחתם שיחיו

שטאק

לזכות הרבנית מרת דבורה תחי'

גראנער

לרגל יום הולדתה

יום ה', ג' סיון

יה"ר שתזכה לראות רוב נחת חסידי מכל יוצאי חלציה,
מתוך בריאות נכונה וכל טוב בגשמיות ורוחניות, לאורך
ימים ושנים טובות



נדפס ע"י

משפחתה שיחיו