

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון י"ג [אלף-קפ"ב]

כ' מנחם-אב

ש"פ ראה

מבה"ח אלול

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
מאה ושמונה עשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ ראה

גליון י"ג [אלף-קפ"ג]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 6דחיקת הקץ ותפילה לביאת המשיח.....
הרב שלום צירקינד
- 9בנין מקדש העתיד ע"י מלך (גליון).....
הרב נחום שטראקס

תורת רבינו

- 14.....שחיטה בלילה.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 17.....בענין עיר הנדחת.....
הנ"ל
- 20.....צמצום בדרך סילוק – בעבודת האדם.....
הרב דוד פלדמן
- 23.....כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים.....
הנ"ל
- 26.....עיון במצות תוכחה.....
הרב מרדכי פרקש
- 29.....כמה הערות בדרך אפשר במאמר ביום עשתי עשר תשל"א.....
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 31.....התפלה אינה נשמעת אלא בבית הכנסת.....
הרב ישכר דוד קלוזנר
- 32.....הערה בלקוטי שיחות.....
הרב מרדכי מינצברג
- 32.....הערה בלק"ש בענין בעלות באיסור הנאה.....
הרב שבתאי אשר טיאר

נגלה

- 33.....במצוות כתיבת ספר תורה.....
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 40.....נשים במצות בנין בית המקדש.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 46.....נשים במצות זכירת יציאת מצרים.....
הנ"ל
- 52.....הערות קצרות בעניני בית הבחירה.....
הת' דב בעריש רוטנברג
- 60.....ביאור גדר האולם בביהב"ח ע"פ הגרלוי"צ.....
הרב מרדכי רובין
- 63....."אין שבות במקדש".....
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 71.....בטעם הרמב"ם לכלול הלכות אבל בספר שופטים.....
הרב שניאור זלמן אהרן קאנטאר

הלכה ומנהג

- 74.....סדר תהלים לחולה ר"ל.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 77.....פינוי אשפה לרה"ר ביו"ט (גליון).....
הרב מאיר צירקינד

שונות

- 83.....'ולא יהיה כנעני עוד בבית ה' צבאות'.....
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 85....."כהדין קמצא דלבושי' מיני' ובי".....
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 86.....הסכמות בתניא (גליון).....
הרב דניאל דוב גאלדבערג
- 87.....הוספת שם לאחד המחותנים (גליון).....
הרב מנחם מענדל רייצס
- 87.....הסכמת רבינו הזקן על הדפסת הש"ס (ב).....
הרב אליהו מטוסוב

כוס של תנחומין

בצער רב ובלב כואב משתתפים אנו באבל הכבד
על פטירת ידידנו ואהובנו חבר המערכת של "הערות וביאורים"
בשנת תשנ"ב-ג
בהרבה מסירה נתינה, והי' נקרא "שמעון הצדיק"
האי גברא רבה ויקירא, עדין הנפש ירא שמים מרבים,
מקושר לאילנא דחיי רבינו נשיאנו בכל נימי נפשו, אהוב לשמים ולבריות,
המתמיד והשקדן
הרה"ת הרה"ח שמעון ז"ל פוטאש
חבל על דאבדין ולא משתכחין!



ושולחים אנו את תנחומינו לכל משפחתו היקרה שליט"א
המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים ולא תוסיפו לדאוג עוד
ומעתה אך טוב וחסד ימצא אתכם תמיד כל הימים בטוב הנראה והנגלה
ובקרוב ממש יקויים היעוד ד"והקיצו רננו שוכני עפר" והוא בתוכם



המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד פרשת כי-תבוא - ח"י אלול ה'תש"פ
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', י"ג אלול ה'תש"פ
 "ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
 קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 347-770-0535

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

דחיקת הקץ ותפילה לביאת המשיח

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

א. במס' כתובות קיא, א, מבואר שא' מהשש שבועות שהשביע הקב"ה את בני" הוא שלא ירחקו את הקץ. ופירש רש"י: שלא ירחקו את הקץ. בעונם. לישנא אחרינא שלא ידחקו גרסינן, לשון דוחק, שלא ירבו בתחנונים על כך יותר מדאי¹.

והנה כגירסת הלישנא אחרינא שהביא רש"י, (שלא ידחקו), הובא ג"כ במדרש שה"ש רבה ב, ז, ובתנחומא דברים ד. אמנם שם לא מבואר האיסור להרבות בתחנונים יותר מדאי. ובשה"ש רבה שם משמע שהאיסור הוא (רק) לגבי עשיית מלחמות עם האומות וכו' ע"ש.

ובפירוש הרוקח להושענות², כתב: "שהשביע את ישראל שלא ידחקו את הקץ בתפילתם שלא יתקבצו כולם יחד לבקש על זה", וכנראה הכוונה שלא יעשו כמו התפילות שהיו עושין בתעניות, שהיו מתקבצים כולם ביחד להתפלל ע"ז. (שהרי א"א לומר שהכוונה הוא שלא יתפללו ע"ז כלל, שהרי התפילה על הגאולה הוא חלק עיקרי תפילותינו בכל יום).

והנה כבר האריכו בכמה ספרים³ שלכאורה צ"ע מה שפירש רש"י שלא ירבו בתחנונים יותר מדאי, שהרי עיקר תפילות ישראל יום היא על הגאולה, ומבואר בכמה מקומות אודות החיוב להתפלל ולתבוע חזרת מלכות בית דוד ובנין בית המקדש וכו' וכו', ואיזה שיעור יש לדבר שלא יתפללו יותר מדאי.

ב. והנה בתור מאמר המוסגר יש להעיר, שישנם כמה שיטות הסוברים שהשבועות

(1) והובא באג"ק אדמו"ר הרש"ב ח"א ע' רו.

(2) נדפס בס' זכרון להגאון רבי שילה רפאל (ירושלים, תשנ"ח) ח"א ע' כז.

(3) ראה דברי תורה (להרה"צ ממנוקאטש) מהדורא שתיאה אות ק"י. שו"ת משנה הלכות חי"א סי' א. (ומש"כ בשו"ת אגרות משה ח"ח ע' פ"ד ואילך, לכאו' צע"ג. ובפרט מה שכתב אודות הנוסח "בקרוב בימינו". וראה מס' סופרים פ"ט, ז. ואכ"מ). וע"ע בהבא לקמן בס' צפית לישועה (ליבוניץ) ע' טו ואילך. המשיח (להרי"ע שחט) ע' 46 הערה 127.

שהשביע הקב"ה את בני אינם להלכה, או שלאחר אלף שנה אינם תקפים עוד⁴, וכיו"ב עוד שיטות למה השבועות אינם תקפים עתה⁵. אמנם בשיחות הקודש, נראה להדיא שהרבי סובר שהשבועות שהשביע הקב"ה את בני (כולל הענין של לא יעלו בחומה), אכן תקפים גם עתה⁶. ולכא' נראה, שגם לפי ביאור הרבי שהובא לקמן למה אין ענין של דחיקת הקץ בזמן הזה, הרי זהו בנוגע להעבודות של תומ"צ לזירוז והבאת הגאולה, אבל הענינים של "לא יעלו בחומה" וכיו"ב שהם שבועה בפ"ע, תקף גם עתה, (וכמבואר בכמה שיחות שרק משיח צדקינו יכבוש האומות וכו' ואכ"מ).

ג. והנה בגוף הדבר, מהו כוונת רש"י בהאיסור להרבות תפילה ותחנונים, נאמרו כמה ביאורים: א) החת"ס⁷ מבאר שהאיסור הוא רק להרבות בתפילות כמו ר' יוסף דילירינא (שכידוע הפציר בתפילה ע"י השבעות מלאכים וכו'⁸). ב) ר' צדוק הכהן⁹ (ועוד) מסביר שהאיסור הוא רק לאלו הצדיקים שהיו יכולים לפעל בתפילתם לקרב הקץ, כמו המעשה דר' חייא ובניו (במס' בבא מציעא פה, ב). ג) הרה"צ ממונקאטש¹⁰ מסביר שהאיסור הוא רק להכריח להביא את הקץ בלי התעוררות תשובה ומעשים טובים. אבל תפילה ביחד עם התעוררות תשובה ומעשים טובים הוא חיוב. ע"ש.

ד. בשיחות הרבי מצינו כמה גישות לגבי אלו שבאו בתואנה שהפעולות והדיבורים אודות הבאת המשיח עכשיו הוא בגדר דחיקת הקץ¹¹. בהרבה שיחות מבואר שעכשיו

(4) ובנוגע לענינו, לענין התפילה על הגאולה, יש להעיר מס' הפדות והישועה (להרב שלום מנצורה מחכמי תימן) ע' נו ובהערה 50, מש"כ אודות מיעוט התפילה על הגאולה באלף החמישי. אבל באלף השישי מותר. ע"ש. וראה גם שבט מישראל על תהלים קב, יד.

(5) כמה מהדיעות והשיטות השונות בזה מן הקצה אל הקצה, נלקטו בספר "דעות גדולי הפוסקים על שבועות הגלות".

(6) ראה לקו"ש חכ"א ע' 292, חכ"ה ע' 438, תורת מנחם תשי"ד ח"ג ע' 159, תשכ"ד ח"ב ע' 172 ואילך, תשכ"ט ח"א ע' 300, תשל"ח ח"ב ע' 111 ואילך, תשמ"ה ח"ב ע' 1047, שיחות קודש תשל"ז ח"א ע' 180 (ושם גם בנוגע דחיקת הקץ), ובכ"מ.

(7) שו"ת ח"ו סי פ"ו ד"ה עמוד כ"ד.

(8) ראה גם לקו"ש ח"כ ע' 384.

(9) פרי צדיק ואתחנן א'. ועד"ו בישמח משה על שה"ש ב, ז.

(10) דברי תורה שם. ועיי"ג ג"כ אות ק"ט, קי"א, (ושם מהדורא תשיעאה אות ו'). ובספרו שער יששכר ח"א ע' קסג (אות לב).

(11) ראה גם תורת מנחם תשמ"ב ח"ב ע' 674. ולהעיר גם מהמבואר אודות התביעה שהקב"ה בעצמו ידחוק הקץ, ראה תורת מנחם תש"ן ח"ג ע' 332. וע"ע תורת מנחם תשכ"ה ח"ד ע' 178.

אין זה נוגע, כי כבר הגיע זמנה של הגאולה¹². במק"א מבאר הרבי¹³, (ע"ד דברי החת"ס הנ"ל), שהאיסור הוא רק בדחיקת הקץ ע"י קבלה מעשית והשבעת מלאכים וכו'. אבל לא ע"י לימוד התורה בהוספה ובשמחה ולכוון באמת כשמתפלל את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח. ובמק"א¹⁴ כתוב שהקב"ה ממתין ומצפה שבנ"י ידחפו את הגלות.

ה. ואדרבה, והוא העיקר, הרבי ביאר כמה פעמים, שאריכות הגלות הוא מפני העדר התפילה והתביעה ע"ד הגאולה (וכן מבואר בכמה ספרים קדמונים). והוא ממש להיפך מדיעות אלו הבאים בתואנה וחושבים שיש איסור לתבוע את הגאולה, כי אדרבה זה גופא הוא סיבת אריכות הגלות.

ובאמת אלו הטוענים אודות דחיקת הקץ, כנראה שבדבריהם טמון טעות יסודי מאוד בהבנת הענין של הבאת הגאולה. כי הם חושבים שפירוש הגמרא הוא שהקב"ה קבע זמן מסויים להבאת הגאולה, ואין הקב"ה רוצה שנתעסק בזה כלל. דהיינו שענין הגאולה הוא עסק של הקב"ה ולא שלנו. והוא היפך ממש מכמה מאמרי חז"ל מפורשים אודות החיוב להתפלל ולתבוע הגאולה, ולעשות כל מה שביכולתנו ע"י מצוות ומעשים טובים שלא לעכב הגאולה ולזרז הגאולה. וכל הספרים מלאים מזה.

אלא מובן ופשוט שכוונת הגמרא הוא שאין הקב"ה רוצה שנביא משיח ע"י הכרח. ועומק הענין הוא כי מילוי הכוונה דדירה בתחתונים צריך לעבור תוך גדרי העולם ולא ע"י הכרח וכו'. ולכן מצד א' כל מאווינו ועסקינו הוא הבאת הגאולה, כמבואר בכמה ספרים. אבל זה גופא צריך להיות באופן שבו קבע הקב"ה איך נביא הגאולה, כי דוקא ע"י תהי' הגאולה באופן הרצוי וכו'.

יש להאריך בזה הרבה ומפני אפס הפנאי קצרתי.

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



12) ראה תורת מנחם תשמ"ה ח"ה ע' 2899, תשמ"ז ח"ד ע' 8 (עיי"ש ובסרט הקלטה משיחה זו), תשמ"ח ח"ד ע' 266, תשמ"ט ח"ב ע' 544 (אודות פס"ד על ביאת המשיח), תש"נ ח"ב ע' 238, סה"ש תשנ"א ח"א ע' 154 הערה 112 (אודות העבודה לגלות בחי' משיח שבנפשו, שע"ז מגלים משיח הכללי), שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 307. וע"ע בס' קול יעקב על התורה (לבעל הקהלת יעקב) ע' שסד.

13) לקו"ש ח"כ ע' 384.

14) תורת מנחם תשמ"ח ח"ב ע' 586.

בנין מקדש העתיד ע"י מלך (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א'קמא ש"פ מטו"מ הביא הר' ש.צ. שי' מלקו"ש חט"ז ע' 304 הע' 49 דביהמ"ק הב' ה' המשיך לביהמ"ק הא' ולכן לא הי' צריך לדין מלך וכו'. ודייק מזה, שהיינו דוקא ביהמ"ק הב', אבל ביהמ"ק הג' שיהי' מציאות חדש ולא המשיך, יצטרך לדין מלך.

והנה כדבריו, כן הוא לכאורה ההבנה המקובלת בזה בכ"מ¹⁵, ברם צע"ג אם יש יסוד לדברים אלה.

ויש לבאר הדברים, ובהקדים הביאור בסימנים שעל מלך המשיח בהל' מלכים פי"א ה"ד: "יעמוד מלך כו', וילחם כו' ובנה כו'", אשר לפי המבואר בלקו"ש בהערה שם, סימנים אלו שעל מלך המשיח, מקבילים לג' המצוות, מינוי מלך, מלחמה בעמלק ובנין המקדש.

והנה לפי דברי הרמב"ם שאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכיות לבד, מובן, שהסימנים שעל מלך משיח, גדר ענינם הוא זה שהם מוכיחים ע"פ דרך הטבע ד'עולם כמנהגו נוהג' שהוא אמנם זה שהתורה הבטיחה עליו.

ועי' לקו"ש ח"ח ע' 281, שהסימן הוא חלק מעצם ההתקדמות דמשיח במילוי תפקידו, שזה גופא שהוא מתקדם במילוי תפקידו, הוא הסימן שעליו. א"כ, כיון שתפקידו של משיח הוא להחזיר שלימות קיום התומ"צ בדרך הטבע של 'עולם כמנהגו נוהג', מובן שהסימן עליו, הוא זה גופא שפועל ומתקדם בהפעלת כוח התומ"צ – אצל בני"י ולהבדיל גם אצל האומות – ע"פ דרך הטבע של 'עולם כמנהגו נוהג'.

ומובן שזהו גם הענין ד'חזקת משיח', דהיינו שהוא בירור וסבירות טבעית ושכלית ע"פ ההנהגה ד'עולם כמנהגו נוהג', שמלך זה עתיד להשלים ולקיים את כל שאר הסימנים שעדיין לא קיימם.

ב. והנה דברים אלו בעצם גם מתבארים היטב ממ"ש בלקו"ש חט"ז (עי' 301 ואילך, ובהע' 32 שם, ועוד) שבג' המצוות דמינוי מלך מלחמה בעמלק ובנין המקדש, יש גם גדר ענין ה'נפעל' שבהם, אשר מגדר ענין ה'נפעל' שבהם, הוא גם זה שג' מצוות אלו מעמידות ומציבות מצב של 'מנוחה', זאת אומרת, שמציבות מצב של מנוחה בפשטות בגשמיות (בלשון הרמב"ם בלא 'נוגש ומבטל'), אשר בפשטות וע"פ דרך הטבע (כמבואר בפרטיות בלקו"ש ח"ח ע' 276 ואילך, כדלהלן) מצב מנוחה זו היא

(15) עי' ספר ימות המשיח להלכה ח"ב סימן י' ע' ע"א כמה אופנים בזה, עי"ש.

שמביאה לשלימות קיום התומ"צ.

ועי' לקו"ש חי"ח שם, שלכן סיים הרמב"ם את ספרו בהל' מלכים, כי ע"פ פשוטות הענינים, המלך הוא זה שמביא לשלימות קיום התומ"צ. ובהמשך הדברים מבאר שם עוד, שזהו גם החידוש דוד המלך ('משיח הראשון') שהביא בפשוטות לשלימות קיום כל התומ"צ.

כלומר: החידוש דוד הוא לא בזה שהוסיף בקיומה של איזו מצוה, כי מאז בנין מקדש שילה שע"י יהושע, כבר קיימו ישראל את כל המצוות. אלא החידוש דוד הי' בזה שהביא לשלימות מצב המנוחה, אשר מתוך מנוחה זו, הרי ע"פ טבע הענינים, יכלו לבנות את הביהמ"ק בירושלים. וכמבואר בלקו"ש חט"ז (ועי' גם לקו"ש חל"ו תרומה א') שבנין המקדש בירושלים הי' בנין בית קבוע – פשוט בגשמיות – שלא לפי"ע למעלה יותר מקביעות הגשמית דמשכן שילה (שהרי בנין המקדש בירושלים הי' בנין של אבנים משא"כ מקדש שילה שהי' עליו יריעות המשכן, ועוד), וקביעות זו שהתחדשה בבנין המקדש שבירושלים (שע"י המנוחה), היא השלימות בקיום התומ"צ שע"י דוד.

הרי, שעיקר החידוש בשלימות קיום התומ"צ הוא ענין המנוחה והקביעות, ובלשון הרמב"ם (מלכים פי"ב ד'), ביטול 'הנוגש ומבטל', אבל לאו דוקא שצריך להיות איזה חידוש בחיוב ההלכתי של המצוות.

[בסגנון אחר: חידוש ההלכתי שבשלימות קיום התומ"צ, הוא מציאות המנוחה והקביעות שבטבע מציאות הגשמי – שמובטחים עלי' ע"פ הבטחת התורה, ומזה נובע ומסתעף גם השלימות בגדר וחיוב ההלכתי של התומ"צ].

ג. ויתבארו הדברים בפרטיות יותר ע"פ המבואר בדברי הרבי בכמה מקומות, שאין בסימנים ד'יעמוד מלך כו" תוקף וגדר של הלכה כלל, אלא רק תוקף טבעי שמוכיח על כוחו של המשיח להחזיר את שלימות קיום התומ"צ.

עי' כ"ז בלקו"ש ח"ח ע' 361 על הסימן ד'יעמוד מלך, וז'ל: 'עכצ"ל שאין הכוונה ע"פ ב"ד של ע' ונביא';

ועי' לקו"ש חכ"ז ע' 199 הע' 69 (והמצוין שם לשיחה ס"ד) שאין לחזקת משיח דין מלך לצוות על יציאה למלחמה [דהיינו, יציאה למלחמה במלחמת התקפה בכדי לבטל שעבוד האומות, כמ"ש להלן]. שלפ"ז, קיום הסימן ד'יילחם מלחמת ה" יתקיים ע"י החזקת משיח בדרך שה' יזמין לו, אבל לא שהוא יצוה על מלחמת התקפה כדי לבטל שעבוד האומות, כמבואר כ"ז להלן].

וכן עי' לקו"ש חי"ח ע' 278 (בשוה"ג) על דברי הרמב"ם בתחילת הפרק ש'חוזרין כל המשפטים בימיו', שלאו דוקא הכוונה היא להחזרת הדינים שע"י סנהדרין.

הרי יוצא, שאין בפרק זה אפילו הזכרה אחת על החזרת איזה כוח של הלכה ע"י מלך המשיח, אפילו לא החזרת המשפטים שע"י סנהדרין.

א"כ מדברים אלו מובן, שבסימנים שעל משיח לא מדובר כלל על דין מלך (שנתמנה ע"י סנהדרין ונביא) וכן לא על דין מלחמה [דהיינו: לא מלחמת התקפה שצריכה נטילת רשות מבי"ד (ע"י הל' מלכים פ"ה ה"ב), וכן לא מלחמה הגנה שע"י פקודתו של מלך שנתמנה ע"י סנהדרין ונביא] וכן לא על דין בנין המקדש (שע"י דין מלך)¹⁶, אלא על כוחו ויכולתו של משיח לעמוד איתן כמלך ולנצח את האומות ולבנות המקדש – מתוך כוח טבעי שע"פ דרך ההנהגה של 'עולם כמנהגו נוהג', שבזה הוא מוכיח שהוא המשיח בפועל.

ואין הכוונה בדברים אלו, שלא יחול על משיח דין מלך או שלא יתקיים על ידו דין המלחמה ודין בנין המקדש (שע"י דין מלך), כי הרי הבטחת התורה היא שהמשיח יחזיר את כל שלימות קיום התומ"צ, וממילא ודאי שיתקיים על ידו כל הג' המצוות האלו בתכלית השלימות, דהיינו גם בכל תוקף ההלכה שבהן.

אלא הכוונה היא, שבפרק זה, ובפרט בהלכה זו ד'עמוד מלך כו" (שבו כותב הרמב"ם על הבירור דמלך המשיח), לא מדובר כלל על גדר ההלכה שבמצוות אלו, אלא על ה'נפעל' שבמצוות אלו, דהיינו מה שהמשיח מוכיח ע"פ דרכי הטבע שביכולתו לעמוד כמלך ולנצח במלחמה ולהגיע לבנין המקדש בפועל.

ד. לפ"ז י"ל, שזה שבלקו"ש חט"ז שם כותב על ביהמ"ק הב' שלא צריך לדין מלך ולא כותב כך גם על ביהמ"ק הג', היינו כי למעשה ע"פ הבטחת התורה על שלימות קיום התומ"צ דימוה"מ, ודאי שיהי' בביהמ"ק הג' גם דין מלך, לכן אין מה לכתוב עליו בזה, כי למעשה הרי יהי' דין מלך.

אבל מצד חיוב ההלכה, אין צורך לדין מלך בביהמ"ק הג', והמבואר בלקו"ש ט"ז שם על ביהמ"ק הב' שהוא המשך לביהמ"ק הא', נכון הוא גם על ביהמ"ק הג'.

והוא ע"ד כמו החזרת הארון בביהמ"ק הג', שהרבי (בלקו"ש ח"ד ע' 1346 ואילך) נוקט בפשטות שהארון יחזור בביהמ"ק הג', אף שלכאורה אין שום מקור (מפורש) על זה ברמב"ם, ולכאורה גם אין הכרח על זה לפי ההלכה (כמבואר בלקו"ש שם), אעפ"כ הרבי נוקט בפשטות שאכן יהי' הארון בביהמ"ק הג'. והיינו, כי בימוה"מ יהי' הכול

16) ולהעיר, שבלקו"ש ח"ח שם ע' 362 בנוגע לכיוון מקום המקדש, לא כתוב שהמשיח יכוון המקום ע"י נבואה. והוא לכאורה ע"פ לשון רש"י זבחים ס"ב ע"א (ד"ה לאו): "אנשי כנסת הגדולה הגיעו לסוף מדותיו להם נגלה מקום המקודש למזבח מה שלא נגלה לשלמה", (ובד"ה אלא אמר) "ושלמה לא הבין לדרשו והם דרשוהו", ובלקו"ש ח"ח ע' 417 מביא לשון התו"ט בהקדמה למס' מדות: "בבית דלעתיד יהיו שינויים לגבי בנין בית שני, כי יגלה הקב"ה עינינו . . . להבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו, ולא וקא נבואה. וראה שם בלקו"ש ח"ח ע' 418 כמה אופנים בזה.

בשלימות, וא"כ ודאי שתהי' גם שלימות זו דהחזרת הארון.

א"כ כך הוא גם בעניננו, שע"פ ההלכה אין צורך למלך בביהמ"ק הג' מאחר שהוא המשך למקדש הא', אלא למעשה מצד הבטחת התורה שעל השלימות, ודאי שיהי' שם גם דין מלך.

ה. בזה מתורץ גם השאלה שבגיליון הנ"ל איך רצו לבנות מקדש בימי ריב"ח הרי לא הי' אז דין מלך.

והביאור הוא כנ"ל, כי אין צורך למלך בביהמ"ק הג', וזה שלעתיד יהי' מלך, הוא לא משום חיוב ההלכה שבדבר, אלא משום השלימות וע"פ הבטחת התורה.

ועי' לקו"ש חכ"ז ע' 204 (ובלקו"ש חי"ח שם ע' 276 הע' 39) שהכרת ההלכה בהבטחת התורה על בנין ביהמ"ק הג' ע"י משיח דוקא, היא חידוש התלמיד ותיק שנתחדש אחרי ימי ריב"ח. א"כ עד"ז הוא בנוגע להכרת ההלכה בהבטחת התורה על השלימות דדין מלך בביהמ"ק הג', שהוא חידוש התלמיד ותיק שנתחדש אחרי ימי ריב"ח.

ה. ויש להוסיף ביאור בדברים, ע"פ המובא לעיל מלקו"ש חכ"ז ע' 199 הע' 69 שאין לחזקת משיח דין מלך כדי לצוות על יציאה למלחמה (במלחמת התקפה) כדי לבטל שעבוד האומות.

שיש להקדים בזה את מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ה ה"א, שיש ב' סוגי מלחמות, מלחמת הגנה כדי להגן על ישראל, ומלחמת התקפה כדי להרחיב את גבולות ישראל. ומובן, שבזמן הגלות מותר לישראל לצאת במלחמת הגנה כדי להגן על עצמם מאלו הקמים עליהם (כהלכה הידוע באו"ח סי' שכ"ט), אבל אסור להם לסכן את עצמם במלחמת התקפה כדי לשחרר עצמם משעבוד האומות.

וע"ז כותב הרבי, שכך הוא גם הדין בחזקת משיח, שאין לו רשות לצאת במלחמה התקפה כדי לבטל שעבוד האומות.

ברם יש לעיין בזה. כי הנה ניחא לפני שהמשיח נעשה אפילו בגדר חזקת משיח, מובן הוא הדבר שאין לו כוח לצוות על מלחמה התקפה. אבל אחרי שכבר נעשה חזקת משיח, שע"פ הלכה יש לו דין חזקה שהוא עוד יזכה להיות משיח ודאי, מדוע יאסר עליו להתקיף האומות לבטל שעבודם. הם הרי מונעים בעדו מלהגיע לשלימות יעדו להיות משיח ודאי, ולו הרי יש דין חזקה ע"ז, וא"כ יוצא שכל מניעה מהם היא בעצם התקפה נגדו, וא"כ כל התקפה ממנו נגדם, היא בעצם הגנה מהתקפה שלהם.

ודוגמא לדבר כמו בזמן שישראל יושבים בארצם תחת גפנם ותאנתם, שכל ניסיון מצד האומות להגביל את ישראל בקיום התומ"צ או לקפח את כוח המלך שלהם (אפילו ב'עסקי קש ותבן') נחשבת כהתקפה, ומותר לישראל לצאת במלחמה הגנה

נגדם בלא נטילת רשות מבי"ד כו'. וא"כ מדוע לא נאמר כך גם על החזקת משיח, שהיות שיש לו דין חזקה שעוד יגיע להיות משיח ודאי. א"כ כל מניעה שמעכב עליו מלהגיע לשלימות יעדו, הוא התקפה נגדו.

והביאור לכאורה פשוט, כי כל ענין החזקה הוא רק בנוגע לענין הברור על כוח הטבעי שלו, שע"פ דרך הטבע יש להניח שהוא עוד יגיע להיות משיח ודאי (ונוגע לענין ההכרה בו, וכרבי עקיבא שאמר 'דין הוא מלכא משיחא'), אבל לא שנקבע בו איזה מעמד של מלך, אפילו רק כדי לומר שהעיכוב בעדו מלהגיע לשלימות יעדו הוא התקפה נגדו.

א"כ עאכ"כ שלא מדובר בהלכה זו על איזה דין של מלך. [ויש להעיר, שעפ"ז יש לומר, שמצד עצם גדרו של הלכה זו ד'יעמוד מלך כו', בתקופה דחזקת משיח לא שייך גם דין של מרידה במלכות¹⁷. וצ"ב].

ו. לפ"ז מובן, שסימני הרמב"ם ד'ויכוף' ו'וילחם', לא באו להטיל חיוב הלכתי על משיח, כאילו יש תנאי המעכב על משיח שיוכיח את כוחו בכפי' ומלחמה דוקא.

כי דברים כאלו הם לא מן השם כלל, ומב' הצדדים, כי ראשית הכול, איך נכנס לכאן איזה גדר וחיוב של הלכה, כאשר מדובר הכול על סימנים המוכיחים ע"פ דרך הטבע של 'עולם כמנהגו נוהג'. ומצד השני, כל גדר ענינם הסימנים הוא שע"פ טבע מציאות הדברים א"א להחזיר שלימות קיום התומ"צ אם לא ע"י סימנים אלו (זאת אומרת – בעניננו, אם לא ע"י כפי' ומלחמה), א"כ איזו משמעות יש לגדר וחיוב ההלכה בזה, כאשר ע"פ טבע מציאות הדברים אין דרך אחרת כלל.

לכן הדרך איך שהמשיח מקיים סימנים אלו, הוא בדרך שה' יזמין לו. כי כל דרך שה' יזמין לו (והרבה דרכים למקום) תהי' בדרך ממילא מתוך כפי' ומלחמה, כי ע"פ טבע מציאות הדברים אין שום דרך אחרת כלל.

לפ"ז מובן ובעאכ"כ, שאין הברור על משיח תלוי ומוגדר בגילוי כוח כבי"ד לכוף במקל ושוטים או ביציאה למלחמת בנש"ק וכיו"ב, כי כל אלו הענינים יכולים להתקיים גם בזמן הגלות תחת רשות האומות, וממילא מושלל לגמרי לומר שבאלו דוקא תלוי ומוגדר הברור שעל משיח.

ועי' שיחת שבת חזון תשט"ו (תורת מנחם אות ט') שהכפי' יכולה להתקיים גם ב'מילים' ולא בשוטים¹⁸. והיינו לכאורה כנ"ל, שה'מילים' יהיו נושאים בעצמם כוח

17 משא"כ בתקופה דמשיח ודאי, גם אילו לא היו בו מינוי דסנהדרין, יהי' שייך בו מרידה במלכות, כי הרי לא צריך מינוי דסנהדרין כדי שיחול גדר של מרידה במלכות.

18 ועי' תויו"ט אבות פ"ג מי"ד (מובא בלקו"ש חכ"ו ע' 140).

ז. עכ"פ ע"פ דברים אלו, יתבאר בפשטות מה שהביא בגיליון שם מלקו"ש חכ"א
ע' 161 שביהמ"ק הג' הוא המשך לבנין ביהמ"ק הא', וכן יתבאר ריבוי שיחות אחרות
כיו"ב, ואכ"מ.



תורת רבינו

שחיטה בלילה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

הטעם שאין ללמוד הדין מהך דשואל

לאחרונה נדפס תשובת הרבי (מחודש סיון תשמ"ז) להאדמו"ר רפ"מ אלתר זצ"ל
(ביחד עם הציילום דכ"ק) וזלה"ק: למכ' כת"ר מאז ע"ד שלא ציין הרמב"ם (הל'
שחיטה פ"א הכ"ח) דשחיטה כשירה בלילה ממקרא מפורש (שמואל א' יד, לד), ואין

19) עי' גמרא סנהדרין צ"ו ע"ב "מעמיד עליהם מלך קשה כו' ומחזירן למוטב", ובמהרש"א ע"ז ה'
ע"א "גם שאמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים מ"מ פשיטא דביד הקב"ה להטות לב בני אדם
לטובה". ובעצם מפורש הדברים ברמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה "הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות
תשובה כו'", אף שקבע הרמב"ם לפנ"כ שאין כוח המכריח את האדם במעשיו (ועי' ד"ה החודש תשל"ה,
סה"מ מלוקט ד' אות ו', ובכ"מ).

ועי' הל' יסוה"ת פ"ה ה"ד "כל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג . . . אין ממיתין אותו"
"מפני שעבר באונס", שמוזה מובן שבחבירתו של האדם שלא להיכנע אל האונס, אין ממעט בערך ענין
האונס. א"כ כך גם בענינו, שזה שהאדם אינו נכנע אל הכפי', אינו ממעט בערך ענין הכפי'.

ועי' נצח ישראל למהר"ל פמ"ה בביאור הכתוב היום אם בקולו תשמעו: "מצד המשיח בעצמו אין
מניעה כלל ואין לו זמן מוגבל . . . והקץ הוא הכנת המקבל", וכ"ה בדברי ברטנורא על מגילת רות שבכל
דור יש אחד הראוי לגאול את ישראל, עי"ש, וכ"ה הוא בדברי המפרשים בכ"מ. שלפ"ז מובן שענין
הכפי' בפועל הוא ע"י בחירתם של בני" להכיר בכפי' שישנה עליהם בעצם מאז ומתמיד, כי מצד ההוא
הראוי לגאול, הכפי' היא תמידית.

והעיקר כמבואר בפנים, שכיון שע"פ פשטות ההלכה ברמב"ם, הכפי' תלוי בדרך שה' יזמין לו, אין
ניתן לקבוע שהכפי' תהי' ע"י שוטים דוקא, האם ח"ו יד ה' תקצר לעשות כפי' שלא ע"י שוטים ולא
יוכל לעשות ע"י מקל נועם של חסד ורחמים!?! ולכאורה הס מלהזכיר דברים כאלה.

ומכ"ז מובן גם בנוגע למלחמה בנש"ק.

לומר דשאני שם שהי' פקו"נ - כי רק יהונתן הי' מסוכן - כדאמר קרא, ויש להוסיף בהקושיא מזה דבנוגע לשיעור הסכין ילפינן מדנאמר שם "בזה" (ויק"ר ס"פ קדושים ועוד, הובא ברמ"א יו"ד סי' ח), ואף שאינו אלא גימטריא, ובנוגע ללילה מפורש הוא.

והתירוץ שכן הוא בש"ס ובמדרש - לכאורה אין זה תירוץ אלא העברת הקושיאמהרמב"ם להש"ס ומדרש. ונ"ל (ע"פ פשטות הענין) - באם יונתן שהי' לו נושא כלים והוא היורש עצר וכו' הי' מסוכן, עאכו"כ שאר אנשי הצבא (אלא שבמקרא מזכיר רק הנוגע להסיפור) ולכן אין ללמוד משם, משא"כ בשיעור הסכין - הרי הסכין נעשה לפני זה ולא בעת המלחמה (והסכנה) ולכן ילפינן מזה, אין עתה תח"י מכ' כת"ר והנני כותב ע"פ הזכרון עכלה"ק.

ויש להוסיף בזה במ"ש בס' תנופה לחיים מהגר"ח פאלאגי (שמואל שם) שהביא מס' משא חיים שתיקן תקנה בכל חזוק ותוקף שלא ישחטו שוחטי מתא במקולין בלילה כלל (חוץ מליל ערב יו"ט שחל במוצאי שבת או לצורך ברית מילה כו') וידוע מהש"ס וכל הפוסקים כשנעשית לגדר ולסייג בתורה אין להתיר והוא דבר ברור, ועתה אסמכיניהו אקרא דכתיב (שמואל א' שם, לג) "וַיֹּאמֶר בְּגִדְתֶם גְּלוּ-אֵלַי הַיּוֹם אֲבָן גְּדוּלָה", דנקט בלשונו יום, ואח"כ כתיב: "וַיֹּאמֶר שְׂאוּל פָּצוּ בְעַם וְאִמְרַתֶם לָהֶם הֲגִישׁוּ אֵלַי אִישׁ שׁוֹרֹ וְאִישׁ שִׁיָּהוּ וְשַׁחַטְתֶּם בֹּהַ וְאָכַלְתֶּם וְלֹא-תַחַטְּאוּ לִיקְנֹק לְאָכַל אֶל-הַבָּהֱמָה וַיִּגְשׁוּ כָל-הָעָם אִישׁ שׁוֹרֹ בְיָדוֹ הַלֵּילָה וַיִּשְׁחַטּוּ-שָׁם", הרי דשאוּל לא הוציא מפיו לילה כדי לשחוט אלא אדרבה אמר היום, נמצא דלא ניחא ליה לשחוט בלילה, וא"כ איך הניחם? לזה מפרש קרא "וישחטו שם" והוא ע"ד (בראשית כח, יא) "וילן שם" שם לבד שכב, כן הכא שם לבד שחטו בלילה שהיו רודפים להלחם בפלשתים והשעה צריכה לכך עכתו"ד. וזה מתאים גם לדברי הרבי דאין ללמוד משם כיון שהיו בסכנה.

(ב) עוד יש להעיר בזה דהנה על הפסוק בדניאל (ג, יג) "לחם חמודות לא אכלתי ובשר ויין לא בא אל פי", כתב רבינו סעדיה גאון 20 לפרש דבשר הכוונה לבשר דגים ועופות וכו' איל וצבי וכיוצ"ב, הוא אשר לא בא אל פיו כל אותן שבועים בהתאבלו על ירושלים, שאם תאמר בשר בקר וצאן לא יתכן לומר כן, לפי שלא אכלו בני הגולה בשר בקר וצאן בגלות בכל, כי לא ראוי להשחט כי אם בשעריך בארץ הקדושה למען זרוק הדם וקטר החלב עכ"ד, ובס' כלי חמדה פר' חוקת ע' 21196 כתב דמבואר מדבריו דבבבל לא היו אוכלים בשר תאווה, והיו מחויבים לאכול בשר שלמים בא"י, ומחדש שם דכמו דלר' ישמעאל בחולין יז, א היו אסורים במדבר בבשר תאווה כיון דהיו יכולים לאכול שלמים ורק כי ירחק ממך המקום ונאסרו הבמות אז הותר להם בשר תאווה, ה"ה לאחר חורבן הבית שבטלה קדושת הבית הותרו הבמות אז נאסר להם בשר תאווה,

(20) הובא גם בס' גנזי הגאונים ב"ב ח"ב ע' שד"מ.

(21) וראה גם בחי' החת"ס חולין יז, א בד"ה השתא שפי' כע"ז.

וסב"ל לרס"ג דדוקא בחורבן בית שני כיון דהוגלו למקומות רחוקים הוי בכלל דמרחקי מא"י והותר להם בשר תאווה, אבל בחורבן בית ראשון כיון דבבל סמוכה לא"י, לא הוי בכלל כי ירחק ממך המקום, ואסור להם בשר תאווה בבבל עיי"ש.

ובהמשך הדברים הביא שם שהרה"ג רבי משה מפילוב זצ"ל כתב להקשות על דבריו, דאיך אפ"ל דנאסר בשר שור וצאן לגלות בבל, מטעם דס"ל דבטל קדושת מחיצות וקדושת א"י לא בטלה, וא"כ הותר הבמות בא"י דוקא, וממילא נאסרו בני בבל מצד דמקרבא לא"י, משא"כ בגלות הוה דמרחקי טובא, דהא בסוף זבחים מפורש קראי "ויאמר שאול פוצו בעם וגו'" דהותר להם שחיטת חולין בלילה בשעה שהקריבו באותו יום בהיתר במה, אלמא דלא אסר בשר תאווה מצד היתר במה קטנה דמקרבא אף בא"י, ובאותו מקום שהי' להם במה וכו'? ותירץ לו הכלי חמדה דנראה פשוט כיון דהי' בעת מלחמה עם הפלשתים ואין לך מלחמת מצוה גדולה מזו והותר להם כל איסורים לכן הותר להם איסור דבשר תאווה, ואפילו לפי דעת הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"א) דדוקא באין להם מה לאכול מ"מ כיון דהי' בלילה ולא הי' להם עצה לאכול בשר קדשים הותר להם איסור דבשר תאווה אם היו רוצים לאכול בשר וז"ב ופשוט עכ"ד.

דלפי דבריו דאף שהי' אסור להם בשר תאווה מ"מ הותרו לאכול משום מלחמת מצוה, כ"ש דאין להוכיח מכאן דאפשר לשחוט בלילה.

שחיטה בלילה רק בדיעבד

ג) עוד יש להעיר מהך דחולין יג,ב: [על המשנה שם:] "השוחט בלילה וכן הסומא ששחט שחיטתו כשרה" [השוחט - דיעבד אין, לכתחלה לא, ורמיניה: לעולם שוחטין, בין ביום ובין בלילה, בין בראש הגג בין בראש הספינה! אר"פ: בשאבוקה כנגדו. אמר רב אשי: דיקא נמי, דקתני התם דומיא דיום והכא דומיא דסומא, ש"מ", (וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' יא סעי' א) נמצא שכל החידוש של המשנה הוא בדיעבד דאף אם לא הי' אבוקה כנגדו שחיטתו כשרה, ולפי"ז לכאורה איך בכלל יש ללמוד מהך דשאול לדין המשנה, דהרי יש לדחות דילמא הי' להם אז אבוקה והותר גם לכתחילה?

ובכלל צ"ב מה הי' שאלתו מתחילה, דבשלמא אם הי' שקו"ט או מחלוקת בענין זה הי' צריך להביא ראיה מקרא, אבל כיון שזה דין שהוא מצד הסברא, דאם יש אבוקה מותר לשחוט לכתחילה ואם לא, רק בדיעבד כשר כמבואר שם במפרשים הטעם, א"כ למה בכלל צריך להביא קרא? וע"ד דקאמר בגמ' (ב"ק מו,ב) "הא למה לי קרא סברא הוא".

ובס' 'שולי הגליון' על הרמב"ם מהאדמו"ר הנ"ל, העיר (ברמב"ם הל' שחיטה שם) גם מעוד מקום בשמואל א' שם ששחטו בלילה, והוא בפרק כח פסוק כד-כה, בהא שהלך שאול להאשה בעלת אוב להוריד שמואל הנביא, והי' בלילה וכתוב 'וּלְאִשָּׁה

עֲגֹל־מִרְבֵּק בְּפִית וְתַמְהָר וְתַזְבַּחְתָּהוּ וְתַקַּח־קֶמַח וְתִלֵּשׁ וְתַפְּהוּ מִצּוֹת וְתַגֵּשׁ לְפָנַי־שְׂאוֹל וְלִפְנֵי עֲבָדָיו וַיֹּאכְלוּ וַיִּקְמוּ וַיִּלְכְּנוּ בְּלִילָה הַהוּא: ואולי גם הכא י"ל ע"ד הרבי דהרי כתיב שם לגבי שאול (פסוק כ) "גַם־כָּח־לֹא־הָיָה בּוֹ כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם כְּלַהֲיוֹם וְכָל־הַלֵּיל":



בענין עיר הנדחת

הנ"ל

בלקו"ש ח"ט פרשתינו פ' ראה ב', הביא הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק ד הלכה ו) וז"ל: והיאך דין עיר הנדחת, בזמן שתהיה ראויה להעשות עיר הנדחת, בית דין הגדול שולחין ודורשין וחוקרין עד שידעו בראיה ברורה שהודחה כל העיר או רובה וחזרו לעבודת כוכבים אחר כך שולחים להם שני תלמידי חכמים להזהירם ולהחזירם אם חזרו ועשו תשובה מוטב ואם יעמדו באולתן בית דין מצוין לכל ישראל לעלות עליהן לצבא והן צרין עליהם ועורכין עמהן מלחמה עד שתבקע העיר כשתבקע מיד מרבין להם בתי דינין ודנים אותם, כל מי שבאו עליו שני עדים שעבד כוכבים אחר שהתרו אותו מפרישין אותו וכו' נמצאו כל העובדים מיעוטה סוקלין אותן ושאר העיר ניצול, נמצאו רובה מעלין אותן לבית דין הגדול וגומרין שם דינים והורגין כל אלו שעבדו בסייף, ומכין את כל נפש אדם אשר בה לפי חרב טף ונשים אם הודחה כולה וכו' עכ"ל. והראב"ד שם השיג וז"ל: אחר כך שולחים להם שני תלמידי חכמים להזהיר אותן ולהחזירן אם חזרו ועשו תשובה מוטב. א"א טוב הדבר שתועיל להם התשובה אבל לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה עכ"ל.

ובהשיחה הוסיף דלכאורה תמוה כיון שכל אחד מאנשי העיר הוא גם יחיד, ומחוייב (לא רק הרג, מצד דין אנשי עיר הנדחת אלא גם) סקילה, וא"כ כיצד ישתנה דינם למיתת סייף שהיא קלה יותר, היפך הדין ש"מי שנתחייב שתי מיתות נידון בחמורה", ומבאר בהשיחה בארוכה בדין עיר הנדחת שאין הפירוש שהתשובה פועלת בהם שינוי בהעונש, אלא דכאשר מתברר שרוב העיר עבדו, נעשו עי"ז מציאות חדשה של "ציבור", ונפקע מכל אחד ואחד דין "יחיד" וחל עליהם דין דעיר הנדחת ובדרך ממילא משתנה עונשם לסייף, כיון שנעשו למציאות חדשה, ומצד שחל עליהם עונש של ציבור לכן נכללו גם הנשים והטף מפני שהם חלק מהציבור עיי"ש, אבל אם עשו תשובה לא חל עליהם דין ציבור ונענשים בסקילה כבתחילה כיחיד שעבד ע"ז.

עפ"ז יש לתרץ קושיית המנ"ח

ולפי זה נראה לתרץ קושיית המנ"ח (מצוה תסד אות א') שכתב ע"ז שהוא קושיא עצומה ונפלאה וז"ל: והנה לדעת הרמב"ם דהורגין נשים וטף צריך לעיין דהנה מבואר

במכות דף ב' דעדים בן גרושה ובן חלוצה אין אומרים יעשה זה ב"ג וכו', ואמרי' בגמ' דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם ולא לזרעו ואם נעשה לו כאשר זמם נפסל זרעו גם כן, ומקשינן ונפסל לו ולא לזרעו? ומתרץ בעינן כאשר זמם לעשות וליכא, וע' בתוס' שם בד"ה בעינן כאשר וכו' וה' דדרשינן לו ולא לאשתו והתוס' בדיבור המתחיל מעידין הקשו א"כ איך יעשה ב"ג עפ"י הא הוי עדות שאי אתה יכול להזימו, דהעדים לא יעשו ב"ג? ותירצו כיון דלוקין שפיר נתקיים דין הזמה ודוקא בלאו אבל בזממו להרוג את הנפש לא הוי יכול להזימה מחמת המלקות ע"ש.. אם כן כאן אם העדים העידו על הרוב או אותם עדים שמעידים על אותן אנשים שמשלימים לרוב ועל ידם נגמר הדין דהורגין הנשים והטף של כל העובדים א"כ אם יזימו אותם בודאי לא נהרוג הנשים והטף של הזוממים דועשיתם לו ולא לאשתו ולזרעו, וא"כ ממילא לא יהרגו הזוממים ג"כ דבעינן כאשר זמם וליכא, א"כ הדר הו"ל עדות שאי אתה יכול להזימו, וכאן לא שייך כיון דלוקין, הא זממו להרוג נפשות, א"כ עיר הנדחת האיך משכחת לה הא הוי עדות שאי אתה יכול להזימו? עיי"ש עוד.

ולפי הנ"ל יש לתרץ דבאמת גוף העדות הוא רק על העובד ע"ז עצמו ואינו מעיד כלל לגבי הנשים והטף, והא דגם הנשים והטף נענשים אין זה מפעולת העדות, אלא על ידי זה שנתגלה אח"כ שהיו רוב הנה מחמת זה אמרה התורה שחל עליהם מציאות חדשה, מציאות של ציבור, והעונש מצד ציבור פועל שהם נענשים כיון שהם חלק מהציבור, ואינו דומה לבן גרושה ובן חלוצה ששם כשמעידים שהוא חלל הנה דין חלל כולל בו שגם בניו חללים נמצא שהעדויות כולל העונש גם על בנו והתורה אמרה "לא ולא לזרעו" משא"כ הכא אין הטף והנשים נענשים מכח עדותן אלא עי"ז שנעשו אח"כ חלק מהציבור.

מענת הרבי בענין זה שאין לומר דנעשו כעכו"ם

וברשימות (חוברת קפ"ח) נדפס מענה של הרבי בענין זה, לאחד שהעיר על שיחה זו דבסו"ס שנות אלי' למסכת שביעית הביא בשם הגר"א לבאר זה באופן אחר, דעיר הנדחת שכמעט כל העיר חטאו, עשאתן התורה כעובדי כוכבים שחטאו, ולכן דינם כעובדי כוכבים שמיתתן בסייף ואין צריכים אזהרה וממונם הפקר עיי"ש, וכתב הרבי שלא הגר"א או חתנו אמרו כנ"ל, כי מוקשה הסברא מכל וכל, מצד כמה קשיות:

(א) אי נימא שעשאתן התורה כעובדי כוכבים היינו שנעשה מציאות חדשה של "עכו"ם", הי' צריך להיות עבורם בית הקברות בפני עצמם, ובפרט שבית הקברות הוא המשך העונש והכפרה (כדאיתא בסנהדרין מז, ב: "מיתה וקבורה בעינן")²² ולא מצינו בשם מקום שהי' בית הקברות בפני עצמו לאנשי עיר הנדחת (מלבד שתי בתי קברות

²² ראה בזה גם ברשימות חוברת כ"ה, ולקו"ש ח"ז ע' 168.

שהיו מתוקנים לנהרגין ונחנקין, ואחת לנסקלין ונשרפין כדאיתא בסנהדרין מו,א).

ב) איך אפשר לומר שבן עיר הנדחת הוא כעכו"ם, אבל הוא כישראל דקידושו תופסין וכו'?

ג) לכאורה פשוט שאין כמיתת סייף דעכו"ם כל אותם הפרטים דמיתת סייף דבני ישראל. ועוד.

ד) והעולה על כולנה, לא מצינו בכל התורה כולה הגדר דישראל יעשה עכו"ם ואדרבה "אע"פ שחטא ישראל הוא" ומציין לרמב"ם הל' גירושין ספ"ב שכל ישראל רוצה לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וא"כ לא מסתבר כלל לומר שאנשי עיר הנדחת יהיו לעכו"ם? עיי"ש עוד.

סייף בישראל וסייף בב"נ

יש להעיר במה שכתב: "דלכאורה פשוט שאין במיתת סייף דעכו"ם כל אותם הפרטים דמיתת סייף דבני ישראל" נראה מזה שישנם כמה דברים חלוקים בין מיתת סייף דישראל לעכו"ם וצ"ב.

יש מקום לפרש, ע"פ מה שנסתפק בס' אבן ישראל (הל' סנהדרין פט"ו ה"ד) בבן נח דאמרינן בסנהדרין נו,א דאם עבר על שבע מצוות מיתתו בסייף, איך דינו אם צריך דוקא מן הצואר כישראל, או דלא צריך דוקא מן הצואר, דלכאורה כיון דכל דינא דבעינן בישראל מן הצואר הוא משום דכתיב "ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה" (כדאיתא בסנהדרין נב,ב) א"כ בעכו"ם דלא שייך ואהבת לרעך כמוך מתקיימא מיתת סייף גם בעביד ליה גיסטרא [חותכים את גופו לשנים לאורכו] או י"ל דואהבת לרעך כמוך מברר לנו מיתת סייף מה היא, וממילא הא דבעינן מן הצואר הוא הלכה בצורת מיתת סייף, וא"כ גם בבן נח כיון דבעינן מיתת סייף בעינן דוקא מן הצואר.

וממשיך להוכיח זה מהא דאיתא בשמואל א (טו,לג,הובא בפירש"י שם) וישספ שמואל את אגג ואמרינן במדרש איכה (סוף פ"ג) לחד מ"ד שחתכו לד' חתיכות, והרי אגג היה בן נח שרצח נפשות וכדכתיב כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמן, וא"כ הרי היה מחויב במיתת סייף, ואיך חתכו לד' חתיכות, וע"כ מוכח דבעביד ליה גיסטרא לבן נח נמי מיקיימא מצות סייף עיי"ש עוד.

דלפי זה יש לפרש דזה גם כוונת הרבי, דאי נימא דאנשי עיר הנדחת נידונים כעכו"ם, הי' צריך להיות הדין, דעונש סייף שלהם אינו כשאר עונשי סייף בבני ישראל, דשם לא צריך מן הצואר דוקא, ולא אשתמיט בשום מקום לומר כן, ומוכח שאין דינם כעכו"ם אלא דמלשונו של הרבי משמע שיש בזה יותר חילוקים.

ואולי י"ל עוד, דברמב"ם (הל' סנהדרין פי"ג ה"א-ב) איתא: "כל המומתין מתודין וכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא, אם אינו יודע להתודות אומרים לו אמור תהא

מיתתי כפרה על כל עונותי, אפילו ידע בעצמו ששקר העידו עליו כך הוא מתודה. ואחר שמתודה משקין אותו קורט של לבונה בכוס של יין כדי שתטרף דעתו עליו וישתכר ואחר כך יהרג במיתה שהוא חייב בה", וזהו רק בישראל. וראה עוד בגליון תת"רל"ח.



צמצום בדרך סילוק - בעבודת האדם

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי - 'ועד הנחות בלה"ק'

א. בד"ה היושבת בגנים תשי"ג (שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר וי"ל בקונטרס כ"ד טבת תשמ"ח), נתבאר מעלת הגילוי דלע"ל לגבי הגילוי דג"ע, שהגילוי דג"ע הוא אור הממלא, והגילוי דלע"ל הוא אור הסובב, שהוא נעלה הרבה יותר ועד באין ערוך (ובסיום המאמר (ס"ח) מוסיף, שלע"ל הי' גילוי העצמות שהוא באין ערוך גם לגבי אור הסובב). ואעפ"כ, בכדי לקבל הגילוי דלע"ל, צ"ל קדימת הגילוי דג"ע דוקא.

ולאחרי שמבאר בארוכה (בס"ב-ד) מעלת הסובב (הגילוי דלע"ל) על ממלא (הגילוי דג"ע), ממשיך (בס"ה) לבאר מה שהגילוי דג"ע הוא הקדמה שעל ידו דוקא מגיעים לגילוי דלע"ל: והענין הוא, שיש הוי' דלעילא שבאוא"ס שלפני הצמצום, והוי' דלתתא שבאור הקו, וישנו החיבור ביניהם ע"י שם הוי' שבכאור"א מישראל - הוי' אלקיננו (אלקה שלנו) הוי' - כפי שמבאר בארוכה (בס"ז-ז) ענין ד' אותיות שם הוי' בעבודת האדם, ומסיים (בס"ח), שכיון שהסובב (ומכ"ש העצמות) הוא למעלה מגילוי, לכן הגילוי שלו לע"ל הוא ע"י קדימת אור הממלא שענינו גילוי.

ויש לעיין, מה נוגע ומה מוסיף כל אריכות הביאור בענין ד' אותיות שם הוי' בעבודת האדם - שרק לאח"ז יכול לבאר ענין קדימת אור הממלא, שכיון שענינו גילוי, לכן על ידו דוקא נמשך בגילוי גם אור הסובב שמצד עצמו הוא בגדר העלם; לכאורה הי' אפשר לומר ביאור זה - שסובב הוא העלם וממלא הוא גילוי - מיד בהתחלת הענין, גם ללא (או לפני) אריכות הביאור בענין ד' אותיות שם הוי' בעבודת האדם?

ב. ואולי אפשר לומר בזה - בהקדם המבואר (בס"ה) בענין החיבור דהמשכת הגילוי והשפע מהוי' דלעילא להוי' דלתתא, וז"ל:

ויש לומר הביאור בזה, שהוא ע"ד הידוע בענין הכלים, דהגם שבאם הי' נשאר מתחילה אור הקו לא הי' אפשר להיות התהוות הכלים, ומ"מ לאחרי שנתהוו הכלים הם יכולים לקבל את הגילוי דאור הקו, כי כיון שהתהוותם היתה ע"י הצמצום בדרך סילוק דוקא, לכן נתהוו באופן כזה דלא רק שאינם מתבטלים מהגילוי דאור הקו, אלא

יתירה מזו, שגילוי האור הוא ע"י הכלים דוקא [כי בהצמצום שבדרך סילוק דוקא מתגלה העצם שלמעלה מהגדר דגילוי (אורות) והעלם (כלים), ולכן ע"י הצמצום בדרך סילוק נעשה החיבור דכלים ואורות], עד"ז הוא גם בנוגע לאור הקו, דע"י שהמשכתו מאוא"ס היתה ע"י הצמצום בדרך סילוק, עי"ז נעשה באופן דלא רק שלא יתבטל ע"י הגילוי דאוא"ס הבל"ג, אלא יתירה מזו, שעל ידו דוקא יהי' הגילוי דאוא"ס. עכ"ל.

ולכל לראש יש להדגיש את החידוש הנפלא שבמאמר דידן:

ענין התהוות הכלים ע"י הצמצום דוקא ולא באופן שישאר מתחילה אור הקו – נאמר בע"ח ונתבאר בכמה מאמרים (כמצויין בהערה 30), אבל, בכל המקומות הנ"ל נאמר רק שכך היא המציאות (שאם הי' נשאר הקו, לא היתה יכולה להיות התהוות הכלים, אבל לאחרי כבר שנתהוו הכלים ע"י הצמצום בדרך סילוק, אזי אינם מתבטלים מגילוי אור הקו וכו'), אבל עדיין חסרה הסברת הדבר, דלכאורה ממה-נפשך: כיון שגילוי הקו הוא בסתירה להתהוות הכלים, שלכן אי אפשר להיות התהוות הכלים אם הי' נשאר מתחילה אור הקו – הרי גם לאחרי שכבר נתהוו הכלים, צריכה להתבטל מציאותם ע"י גילוי הקו!?

ובסגנון ע"ד הצחות: האם זה ענין של "כל הקודם זכה", או "אקדמי טעניתי" וכו"ב, שנאמר שבגלל שכבר נתהוו, "איז שוין פארפאלן"!?

ומאי שנא מהא דמצינו בענין המלאכים, שגם לאחרי שנתהוו, הנה כשהושיט הקב"ה אצבעו הקטנה ביניהם, שנמשך גילוי גדול יותר ממה שיכולים לקבל, אזי נתבטלה מציאותם.

אך במאמר דידן יש ביאור נפלא בהסברת הדברים – בהצצאי-ריבוע: "כי בהצמצום שבדרך סילוק דוקא מתגלה העצם שלמעלה מהגדר דגילוי (אורות) והעלם (כלים), ולכן ע"י הצמצום בדרך סילוק נעשה (לא רק התהוות הכלים באופן שאינם מתבטלים מגילוי אור הקו, כפי שמתחייב מצד גדר הגילוי, אלא יתירה מזה, שנעשה) החיבור דכלים ואורות" (היינו, שגילוי האור הוא ע"י הכלים דוקא).

ומוסיף לחדש (ובהערה: כן משמע מהמשך הענינים בהדרושים) ש"עד"ז הוא גם בנוגע לאור הקו, דע"י שהמשכתו מאוא"ס היתה ע"י הצמצום בדרך סילוק, עי"ז נעשה באופן דלא רק שלא יתבטל ע"י הגילוי דאוא"ס הבל"ג, אלא יתירה מזו, שעל ידו דוקא יהי' הגילוי דאוא"ס – שבפשטות כוונתו לבאר בנוגע לגילוי דאוא"ס הבל"ג שיהי' לע"ל (כדיוק הלשון "שלא יתבטל", לשון עתיד), שגילוי זה יהי' ע"י אור הקו דוקא, מטעם הנ"ל, שהמשכתו מאוא"ס היתה ע"י הצמצום בדרך סילוק, שדוקא בו מתגלה העצם שלמעלה מהגדר דגילוי והעלם.

ג. ועפ"ז אתי שפיר, שרק לאחרי הקדמת ביאור חידוש הנ"ל, יובן ענין גילוי הסובב והעצמות ע"י קדימת אור הממלא דוקא:

אי אפשר לומר ("סתם אזוי") שכיון שאור הממלא ענינו גילוי, לכן מתגלה על ידו גם אור הסובב שמצד עצמו הוא בגדר העלם – שהרי מובן בפשטות שענין ה"גילוי" של אור הממלא (אור מוגבל שבגדרי העולם) אינו ענין כלל וכלל לגלות את אור הסובב ומכ"ש גילוי העצמות!

ולכן יש צורך בהקדמת הביאור שהמשכת אור הקו מאוא"ס היתה ע"י הצמצום בדרך סילוק, שדוקא בו מתגלה העצם שלמעלה מהגדר דגילוי והעלם, ועי"ז נעשה אור הקו באופן דלא רק שלא יתבטל ע"י הגילוי דאוא"ס הבל"ג, אלא יתירה מזו, שעל ידו דוקא יהי' הגילוי דאוא"ס.

ורק לאח"ז יכולים לבאר הצורך שהגילוי דאוא"ס הבל"ג יהי' ע"י אור הקו דוקא (קדימת אור הממלא) – כי הסובב ומכ"ש העצמות הם למעלה מגילוי, ולכן הגילוי שלהם לע"ל הוא ע"י (קדימת) אור הממלא, ועל ידו נמשכים בגילוי גם הענינים שמצד עצמם הם בגדר העלם, כיון שהמשכתו היא לאחרי הצמצום שבדרך סילוק, שעל ידו מתגלה העצם שלמעלה מהגדר דגילוי והעלם.

ד. ואם כנים הדברים, אולי יש מקום להוסיף ולחדש בדא"פ שדוגמת ענין זה יש גם בנוגע לעבודת האדם:

ובהקדים – שלכאורה אינו מובן מהו הפירוש במ"ש במאמר (ס"ו) שע"פ המבואר שאלקינו (אלקה שלנו) הוא שם הוי' שבכל אחד מישראל, מובן עוד יותר דאלקינו מחבר ב' השמות (הוי' דלעילא והוי' דלתתא), שחיבור זה נעשה ע"י העבודה דישראל בד' אותיות שם הוי' – הרי נת"ל (ס"ה) שענין זה נפעל כבר ע"י הצמצום שבדרך סילוק, שע"י נעשה גילוי אור הקו (הוי' דלתתא) באופן שעל ידו יהי' הגילוי דאוא"ס הבל"ג (הוי' דלעילא), ומהו הצורך בעבודת ישראל בענין זה?

אך הענין הוא, שכאשר מדברים אודות הגילויים דלע"ל, יש לזכור שמדובר – לכל לראש ובעיקר – אודות הגילוי (לא סתם "אין דער וועלט אריין", אלא) לבנ"י, וכיון שכן, הרי מובן, שגם לאחרי הפעולה באור הקו שלא יתבטל אלא אדרבה שעל ידו יאיר אוא"ס הבל"ג, צריך לפעול עד"ז גם אצל בנ"י, שאצלם יאיר אוא"ס הבל"ג כו'.

ולכאורה איך יתכן שיאיר אוא"ס הבל"ג אצל "בני אדם יושבי חושך גו'" ואעפ"כ לא יתבטלו ממציאותם?

ואולי יש לומר, שבשביל זה צ"ל גם בעבודת האדם ענין של "צמצום בדרך סילוק", וענין זה נעשה ע"י העבודה דד' אותיות שם הוי', החל מהיו"ד, שהו"ע הנחת עצמותו כו',

וגם בנוגע לאות ה', שהו"ע ההתבוננות כו' – מבאר שע"י ההתבוננות שכל הגילויים, אפילו סובב, הם רק הארה בלבד, אזי "נעשה לו צר ביותר, עס ווערט אים

זייער ענג", ומוסיף "ובפרט כשמתבונן במעמדו ומצבו הפרטי איך שהוא מרוחק מאלקות .. שמזה נעשה לו צר עוד יותר, עס ווערט אים אַזוי ענג ביז ער געפינט זיך קיין אַרט ניט", ולכן "ויצעקו אל הוי' בצר להם",

– וכמדומני ברור שהסגנון במאמר זה הוא חידוש לגבי כל המקומות שבהם מבואר ענין ד' אותיות שם הוי' [ואבוהון דכולהו: אגה"ת ספ"ד ("להבין ולהשכיל באמיתותו ובגדולתו .. להוליד .. אהבה ויראה .. בבחי' התגלות לבו"), ולקו"ת ר"פ ראה ("בחי' בינה, רחובות הנהר .. להתבונן ולהעמיק שכלו .. כפי אשר יד שכלו ורוח בינתו מגעת וכו'")], שבהם לא מודגש כלל שע"י ההתבוננות שכל הגילויים הם הארה בלבד נעשה לו צר ביותר, ועאכו"כ שלא מבואר שם שחלק מההתבוננות דאות ה' היא ההתבוננות במעמדו ומצבו הפרטי איך שהוא מרוחק מאלקות כו' –

שזהו בדוגמת צמצום שבדרך סילוק, שמסלק כל מציאותו ורצונותיו כו', וכמובא בהערה 37 הענין ד"עמך לא הפצתי" "שלא לחפון שום דבר זולתו ית' .. איך וויל ניט דיין ג"ע איך וויל ניט דיין עוה"ב .. מער ניט אז דיך אליין",

ועי"ז מתגלה בנפשו בחי' העצם שלמעלה מהגדר דגילוי והעלם, אז יוכלו להאיר אצלו בגילוי גם הענינים שמצד עצמם הם בגדר העלם כו'.



כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים

הנ"ל

א. בלקו"ש חכ"ד ע' 36 ואילך, ב"יינה של תורה" שבפירושו רש"י על הפסוק (ואתחנן ד, לה) "אתה הראת", "כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים, וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, וראו שהוא יחידי כו'", נתבאר דיוק הלשון "פתח" ואח"כ "קרע", שיש חילוק בין (עולמות) "עליונים" שמגלים אלקות מצד מציאותם גופא – "פתח .. שבעה רקיעים", שמורה על גילוי השלימות שבדבר, משא"כ גילוי אלקות ב"תחתונים" הוא ע"י שבירת וביטול מציאותם – "קרע את התחתונים".

ואעפ"כ מוסיף רש"י גם הלשון "קרע את העליונים", כי, גילוי אלקות שנעשה מצד מציאותם העליונים גופא באופן ד"פתח" הוא רק בנוגע לדרגת האלקות ששייכת לאור וגילוי, ונוסף לזה ה' במ"ת גילוי העצמות שלמעלה מאור וגילוי, שגילוי זה אינו אינו יכול להיות מצד מציאותם העליונים עצמם, אלא ע"י ביטול מציאותם, ולכן, נוסף לכך ש"פתח .. שבעה רקיעים" – הנה בשביל גילוי העצמות הוסיף הקב"ה וגם "קרע

את העליונים".

ב. אך יש לעיין איך יתיישב לשון רש"י "כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים" – דלכאורה הוצרך להיות הלשון להיפך: "כשם שקרע את התחתונים (שאצלם לא שייך גילוי אלקות באופן ד"פתח", כי אם באופן ד"קרע") כך קרע את העליונים" (דאף שאצלם שייך גילוי אלקות באופן ד"פתח", הנה לגבי גילוי העצמות צ"ל גם אצלם ענין של "קרע").

ובלשון השיחה (בסי"ג): "כשם ווי נבראים תחתונים זיינען אים ניט מגלה, עד"ז (און נאכמער) איז ניט שייך אז ער זאל נתגלה ווערן דורך די עליונים",

ולכל היותר אפשר לומר שעליונים ותחתונים הם בשוה, ובלשון השיחה: "סיי עליונים און סיי תחתונים האבן ניט קיין מציאות, "קרע" זייער מציאות";

אבל איך אפשר לומר בלשון: "כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים", שמשמעותו שקריעת העליונים היא בפשיטות יותר מאשר קריעת התחתונים?

[ולמותר להבהיר: בדרך הפשט מובן וגם פשוט שבשעת מ"ת פתח הקב"ה (וגם קרע) את העליונים, שבעה רקיעים, ונוסף לזה, הנה כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים, שיראו שהוא יחידי כו';

השאלה היא רק על הביאור ב"יינה של תורה", שהענין ד"קרע" הוא לא רק בנוגע ל"תחתונים" שמצד עצמם אינם יכולים לגלות אלקות באופן של פתיחה, אלא גם בנוגע לעליונים שמגלים אלקות מצד עצמם, הנה לגבי גילוי העצמות צ"ל גם אצלם ענין של קריעה – איך אפשר ליישב ביאור זה בדיוק הלשון "כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים", ולא בסגנון הפוך].

ג. ויש לומר, שהביאור בזה מרומז בתיבות "און נאכמער" שמסתרות בחצאי-עיגול:

מה פירוש הדברים "כשם ווי נבראים תחתונים זיינען אים ניט מגלה, עד"ז (און נאכמער) איז ניט שייך אז ער זאל נתגלה ווערן דורך די עליונים" – מדוע גילוי העצמות ע"י העליונים מושלל יותר מהתגלותו ע"י נבראים תחתונים?

ולכאורה הפירוש בזה, שמצד הענין שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא, שייך גילוי העצמות לתחתונים יותר מאשר לעליונים, ש"להם ירידה מאור פניו ית'" (כמבואר בדרושי חסידות לתניא פל"ו).

וכיון שכן, במובן מסויים, הצורך בענין ד"קרע" בשביל גילוי העצמות, הוא גדול יותר בנוגע לעליונים (ש"להם ירידה מאור פניו ית'") מאשר בנוגע לתחתונים (שבהם נתאוה שתהי' דירה לעצמותו), ולכן, מה ש"קרע את העליונים" הוא בפשיטות יותר.

ד. אך עדיין יש להתחבט בדיוק הלשון "כשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים" לאיך גיסא: מה פירוש "כשם כו' כך כו'", שקריעת התחתונים היא באותה מדה כמו קריעת העליונים – בה בשעה שתחתונים שייכים לגילוי העצמות יותר מאשר עליונים?

ובפשטות יש לומר, ש"כשם כו' כך כו'" הוא רק בנוגע לעצם הקריעה, אבל בודאי יש חילוק בסיבת ואופן הקריעה, שבעליונים הקריעה היא בנוגע לענין הגילוי (שהוא באופן של ירידה מאור פניו, כיון שכאשר האור הוא במקורו, קודם שמתגלה, הוא בדרגא נעלית יותר), ואילו בתחתונים הקריעה היא בנוגע למציאות היש שלא יעלים ויסתיר כו'.

ואולי יש לומר, שההדגשה "כשם כו' כך כו'" היא, שכשם שקריעת העליונים היא כדי שיהי' גילוי העצמות (ולא רק האור האלקי שמתגלה מצד מציאות העליונים עצמם, כמו "השמים מספרים כבוד א-ל"). כך גם קריעת התחתונים היא לא רק לבטל את העלם וההסתור שבמציאות התחתונים, ולפעול שגם התחתונים יגלו אור אלקי (כמו העליונים), באופן ש"נגלה כבוד ה' וראו כל בשר" שיש בעה"ב לבריה זו, שאז מרום עיניכם וראו מי ברא אלה", "כי אראה שמיך וגו'", אור אלקי שמצד גדרי הבריאה, אלא עוד זאת, שיהי' גילוי העצמות דוקא.

ה. ויש להוסיף בביאור החידוש "כך קרע את התחתונים":

ידוע שהשייכות של התחתונים דוקא לגילוי העצמות (להיות דירה לו ית') היא (גם) בגלל שהתהוות היש היא מ"מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו, ולכן הוא לבדו בכחו ויכלתו לברוא יש מאין ואפס המוחלט ממש בלי שום עילה וסיבה אחרת קודמת ליש הזה" (אגה"ק ס"כ).

ועפ"ז, הי' מקום לומר שגילוי העצמות בתחתונים הוא באופן של פתיחה, לא כמו בעליונים שזהו באופן של קריעה. וזהו החידוש "כך קרע את התחתונים", שגילוי העצמות בתחתונים הוא (כמו בעליונים) באופן של קריעה דוקא, כי, כח העצמות שבתחתונים הוא לא מצד ענינם הם (כמו "תחתוניותם", "התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית'"), אלא מצד המהווה, ולכן, גם גילוי ענין זה אינו יכול להיות בדרך פתיחה, כי אם בדרך קריעה דוקא.

ועפ"ז יומתק עוד יותר דיוק הלשון שבנוגע לעליונים נאמר "פתח .. שבעה רקיעים" – ביחס לגילוי האור האלקי שמצד העולמות, וגם "קרע את העליונים" – ביחס לגילוי העצמות; ואילו בנוגע לתחתונים נאמר רק "קרע את התחתונים", שאין בהם ענין של פתיחה כלל, כי אם ענין של קריעה, הן בנוגע לגילוי האור האלקי שמצד העולמות שהוא באופן של העלם והסתור, והן בנוגע לגילוי העצמות שהוא מצד המהווה



עיון במצות תוכחה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. בלקו"ש (חלק יד דברים א) מבאר הרבי אופן תוכחת משה לבני ישראל המרומזים בשמות המקומות שהזכיר ב"אלה הדברים" שכלשון רש"י "הזכירם ברמז מפני כבודן של ישראל".

על המלים "ודי זהב" מפרש רש"י: "הוכיחן על העגל שעשו בשביל רוב זהב שהיה להם, שנאמר "וכסף הרבתי להם וזהב עשו לבעל" ומביא שבפרשת כי תשא כאשר בא משה לבקש רחמים על בני" לאחרי חטא העגל הוא אומר להקב"ה "ויעשו להם אלקי זהב", ורש"י מפרש: "אתה הוא שגרמת להם, שהשפעת להם זהב וכל חפצם, מה יעשו שלא יחטאו?!". – אף שבשני המקומות מזכיר רש"י את הזהב בקשר לחטא העגל, אבל הכוונה היא הפוכה, בפרשת תשא שבו מתפלל משה להקב"ה בכוונה ללמד זכות על ישראל ולהקטין חטאם, מוזכר רוב הזהב כסיבה להקטין באשמת ישראל ובגודל החטא, ואילו בפרשת דברים שמדבר אל בני ישראל ומתכוון להוכיחן מדגיש גודל החטא, רוב הזהב נזכר כגורם מאשים, שאותו זהב עצמו שקיבלו ישראל מהקב"ה בשפע רב השתמשו בו כנגד רצונו.

ולמרות שכוונת רש"י בפרשת דברים שונה ואף הפוכה מכוונתו בפרשת תשא בכל זאת סגנון לשונו נותן מקום לשני הצדדים; ומבאר הרבי, שאמנם הכוונה בפרשת דברים היא להוכיח את ישראל, אבל בתוך התוכחה נרמזים ענינים של 'לימוד זכות' ובלשון הרבי (שם ס"ד) " "וי"ל שכוונת רש"י היא כשם שמפני "כבודן של ישראל" העלים משה את החטאים מלהזכירם בפירוש" – אע"פ שכוונתו להוכיחם עליהם – כן, ומטעם זה גופא, רמז משה בדבריו אלו גם לימוד זכות להקטין חטאים אלו, כי גם זה הוא "כבודן של ישראל", אף שבעיקר הרי אדרבה, בא להוכיחן ולהודיעם חומר החטא. עיי"ש בהמשך השיחה שמבאר איך שגם בשאר המקומות שמזכיר משה בדבריו הרי יש בתוך התוכחה גם לימוד זכות.

ב. ואוי"ל שיש חילוק בתוכן הלימוד זכות שבפרשת כי תשא לבין הלימוד זכות בפרשת דברים, והיינו שמדובר בשני סוגי לימוד זכות, ובהקדים המבואר בלקו"ש (חלק כ"ז אמור א) אודות דברי המשנה (אבות פ"א מ"ו) "ודן את כל האדם לכף זכות" שפירושו הוא כשרואים אדם עושה משהו שלא כדבעי אז הלימוד זכות הוא למצוא

סיבה שאין זה אשמתו של זה שנכשל בדבר לא טוב, (ולא רק (כמפרשי המשנה) שכוונת המשנה למעשה שאפשר לפרשו שהי' מעשה טוב או מעשה רע - שצריך לדונו לכף זכות, שלא נעשית עבירה אלא נתכוון (והיה מעשה) לטובה, עיי"ש הערה 59), היינו אף שברור שנעשית עבירה, עכ"פ צריכים לדונו לכף זכות, למצוא טעם ולימוד זכות שלא היה אשם בזה, ובזה ממעטים העונש והאשמה מהחוטא.

אבל מוסיף הרבי שאופן הנ"ל רק מבטל החובה אבל עדיין אין הוא זכות, ולכן מבאר באופן נוסף, שכף זכות הוא כפשטות לשונו - וך מלשון "זכיות", והיינו שרואים יהודי שהקב"ה העמיד עם נסיונות גדולים זהו גופא ראייה שההוא קיבל כוחות עצומים לעמוד נגד אותם הנסיונות, והלימוד זכות זה לא רק לא להאשים אותו אלא להדגיש הצד זכות והמעלה של חבריו שניתנו לו כוחות שיוכל לעמוד נגד אותם נסיונות קשים, וכשמלמדים זכות אכן מגלים את הכוחות הנעלמים אצלו ובהמשך אכן יוכל לעמוד נגד הנסיונות עיי"ש.

היינו שיש שני הגדרות שונות בלימוד זכות: א) להקל על הבן אדם ולהוריד האשמה ממנו, ב) לגלות שיש לו כוחות שיוכל לעמוד נגד נסיונות והיינו שהופכים המצב גופא לזכות עבורו.

ג. לפי"ז י"ל בפרשת תשא שרואה משה שחטאו בני בעגל וצריך לדונם לכף זכות להוריד אשמתם ולכן אומר "אתה הוא שגרמת להם וכו'" ללמד זכות על ישראל, שאינם אשמים (כ"כ) בעשיית החטא, זה רק לימוד זכות שמקטין שייכות וקשר בני ישראל להחטא ומיקל האשמה, אבל בפרשת דברים משה אומר להם תוכחה ומובן שאף שבתוכחה יש תנאים איך להוכיחם, וכפי שמובא בהלכה (רמב"ם הל' דעות פ"ו) המשך הפסוק למצות תוכחה הוא "לא תשא עליו חטא" היינו לא לביישו בשעת תוכחה, וכן השתדלות ליצר מצב שיוכל לקבל התוכחה, והוא כלול בנאמר שמפני "כבודם של ישראל" הוכיחם ברמז ואופן מכובד, בא רש"י ומוסיף שבתוכחה כלול גם לימוד זכות, ובלשון הרבי (שם ס"ד) "ולכן כותב רש"י "בשביל רוב זהב" לרמז להלימוד זכות הנ"ל ש"אתה הוא שגרמת להם וכו'" מה יעשו שלא יחטא, והוא לא רק לימוד זכות למעט האשמה כנ"ל אלא לימוד זכות שענינו לגלות הכוחות שיש להם לעמוד ולהתגבר במצבים כגון אלו בעתיד, ובאופן כזה שניכר גם בהתוכחה גופא הזכות.

ומרומו בסיום השיחה (סעיף ו) שכותב אודות הזמן שקוראים פרשת דברים בבין המיצרים "כללות ענין בין המצירים הוא שהזמן עצמו מוכיח את בני ישראל, מלמדנו פרש"י בראש ותחלת הפרשה שגם בה"תוכחה" נזהר הקב"ה בכבודן של ישראל, כי תכילת הכוונה בה"תוכחה" והירידה של הגלות היא בשביל העלי', לגדל "כבודן של ישראל", ולכן מובן שגם בעת הגלות (ה"תוכחה") גופא ניכר "כבודן של ישראל", עיי"ש. היינו שלא רק שהתוכחה תיאמר באופן של כבוד אלא המטרה של התוכחה

גופא היא לגדל כבודם של ישראל, וזה מתגלה בזה שמגלה ומספר להם על הכוחות שיש להם לעמוד בנסיון, ובתוך הירידה יש מטרה לעליה ועל ידי כך להנצל ולעמוד נגד הירידה

ד. ואין להקשות שנראה לכאורה כתרתי דסתר ש מצד אחד המילים "ודי זהב" מגדילים העוון ובו בזמן זה משמש כלימוד זכות וכנ"ל, כי הם ב' ענינים שונים ושניהם הם תוכן וענין התוכחה, וכמבואר ברמב"ם בהגדרת מצות התוכחה (הל' דעות פ"ז ה"ו) "כשיחטא איש לאיש לא ישטמנו וישתוק כמו שנאמר ברשעים ולא דבר אבשלום את אמנון מאומה למרע עד טוב כי שנה אבשלום את אמנון, אלא מצוה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך", הרי דמקדים לנו הרמב"ם שמטרת מצות התוכחה היא לוודא שאדם לא ישנא חברו על עוולה שגרם לו, ואדרבה עצם תוכתו ודיבורו אליו אודות מעשה הרע שעשה לו יגרום לשלילת השנאה והמשטמה ביניהם, וזהו מטרת התוכחה לקרב בין המוכיח למוכח. וגם בספר החינך (מ"ע רלט) כותב "משרשי המצוה לפי שיש בזה שלום וטובה בין אנשים, כי כשיחוטא איש לאיש ויוכיחו במסותרים, יתנצל לפניו ויקבל התנצלותו וישלים עמו, ואם לא יוכיחו ישטמנו בלבו ויזיק אליו לפי שעה או לזמן מן הזמנים כמו שנאמר ברשעים ולא דבר אבשלום עם אמנון וגו', וכל דרכי התורה דרכי נועם ונתיבותיה שלום". (במנחת חינוך הוצאת מכון ירושלים מביא הגהה מספר צבא רב שכותב "טעם זה לא יספיק אלא לדברים שבינו לבין חברו, אבל לא בדברים שבינו אדם למקום, אבל גם שם הטעם פשוט ודעת לנבון נקל"). והיינו שמטרת התוכחה היא להביא לידי קירוב בין המוכיח והמוכח, וכמו כן בחטא בין אדם למקום המטרה היא להביאו להתקרב בעבודתו להקב"ה וכפשוט. וזה מה שממשיך בה"ו "הרואה חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר הוכח תוכיח את עמיתך" היינו שמטרת התוכחה היא לא רק להודיעו ולהוכיחו על מעשיו אלא "להחזירו למוטב", היינו להביא למצב שע"י התוכחה האדם יתקרב לכיוון הטוב וזה נפעל על ידי הלימוד זכות כנ"ל, שמלמדו על הכוחות שניתנו לו מהקב"ה לעמוד נגד נסיונות אלו.

ואלי זה כוונת הרמב"ם שכותב: "המוכיח את חברו בין דברים שבינו לבינו, בין דברים שבינו לבין המקום צריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת ובלשון רכה וידיעו שאינו אומר לו אלא לטובתו להביאו לחיי העולם הבא". היינו שיש כאן ב' פרטים: א) התוכחה על מעשיו הבלתי רצויים ואת זה צריך לומר "בנחת ובלשון רכה". ב) הלימוד זכות על מצבו שהיא "לטובתו ולהביאו לחיי העולם הבא".

עכ"פ מבואר בזה שתוכחה הוא לא רק אזהרה והוכחה על מעשיו אלא נתינת כח להתגבר על מעשים כיו"ב וזה נפעל שתוכחה בא בד בבד עם לימוד זכות וכנ"ל.

כמה הערות בדרך אפשר במאמר ביום עשתי עשר תשל"א - תשמ"ט מלוקט ג'

הרב אברהם אלטר הלוי הבר
משפיע בנחלת הר חב"ד

א.

באות ה' לאחר שאומר שא"א לבאר את דברי הפקח – כולו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף- שהוא מפני דההשפעה מהכו"מ היא רק לזמן קצר בלבד (כי לע"ל יתבטלו), ואילו ההשפעה מהקב"ה תהי' לעתיד הרבה יותר.

וע"ז אומר שא"א לבאר שזהו כונת הפקח, כי לפי"ז גם הפקח חושב ע"ע על התועלת שתהי' לו לע"ל, ואילו במדרש אומר שהפקח רוצה את המלך כי חלקי הוי' אמרה נפשי.

ולכן אומר דזה שהפקח – ישראל- בוחרים בהקב"ה הוא מפני שההשפעה לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וחפצו האמיתי, ואילו ההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו, - ולכן רוצה דוקא בההשפעה לעושי רצונו.

וממשיך דמה שאומר את ההסבר "דכולהו מתחלפין וכו'" הכוונה היא דכיון דלע"ל יתבטלו, א"כ מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית.

וממשיך בהמאמר (ושואל כעין שאלה) "וזה שיש בהם חיות להשפיע..." (ועונה ע"ז) "דזהו לא מצ"ע ח"ו, אלא מפני שהם יונקים מהקדושה. ומכיון שהחיות דקדושה שבהם אינו מתאחד עמהם...הרי...הם בחינת מות".

ולכאורה כאן, כששואל שהרי יש בהם חיות להשפיע כו', היה צריך לענות (כפי שאמר לעיל) דאעפ"כ כיון דכל חיותם היא רק כמאן דשדי בתר כתפוי לכן אינו רוצה בזה.

אבל זה מובן, כי הרי רוצה להבין זאת גם בשכל, (ולכן לא מספיק שיאמר שאינו רוצה אותם כי מקבלים כמאן דשדי בתר כתפוי כו'), ולכן מבאר שגם בשכל מובן שאין כדאי לקבל מהם כי חיותם הוא רק מהקדושה וכי הם עצמם הם בחי' מות.

ב.

אך עדיין אינו מובן, דהרי תחילה אומר דזה שאין לקבל מהם הוא כי מכיון שהם מתחלפין הרי זה הוכחה שאינם מציאות אמיתית (וע"ד נהרות המכזבין – המעתיק, בהמאמר לא מובא הענין דהנהרות המכזבין), ומדוע כאן מבאר דזהו מפני שהם עצמם בחי' מות.

ובעצם צריך להבין כל הביאור דכיון שהם מתחלפין הר"ז הוכחה שאינם מציאות אמיתית, והרי האדם ג"כ אינו חי לעולם, ולא מצינו שנאמר עליו שאינו מציאות אמיתית.

ונראה אולי דהתשובה על שאלה זו היא גם תשובה על השאלה הקודמת, כי יש הבדל בין חיות האדם לבין חיות דהקליפות, דהאדם כשהוא חי, הרי הגוף בטל לגמרי להנשמה, עד כ"כ שהגוף עצמו חי ממש מהנשמה (ולא שהנשמה רק מחיה ומניעה את הגוף), וא"כ לאחר מוע"ש כשנפרדת הנשמה מהגוף הנה הנשמה נשאת חיה, - ורק הגוף שנפרד מחיותו-מהנפש- הוא מת, (ולכן אין שייך לומר דכיון שעכשיו מת הר"ז הוכחה שגם כשהיה חי לא היה מציאות אמיתית, -כי כשהיה חי, הרי היה זה חיות הנשמה בהגוף), משא"כ מה שכולהו מתחלפין, היינו שגם בהיותם חיים אין חיותם מתאחד עמהם, ולכן העובדה שהם מתחלפין מוכיח שגם כשהיו במציאותם אינם מציאות אמיתית.

וא"כ מובן מה שמבאר זאת כך במה שאומר דכולהו מתחלפין וכו'.

ג.

באות ו' מבאר, דזה שהפקח רוצה בהקב"ה, הוא בעיקר מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מצד הנשמה שלמעלה מהשכל, וזה שמבאר את הטעם "דכולהו מתחלפין וכו'" היינו שמביא זאת גם בשכל (שאצל אוה"ע אף שיכולים ג"כ להבין זאת, אעפ"כ אינם מוותרים על התועלת שיהיה להם וכו', כי אין להם - כבנש"י- את הרצון שלמעלה מהשכל לידבק בהקב"ה).

ע"כ תוכן אות ו'.

ולכאורה צ"ע, דעפ"י זה (דמה שאומר "דכולהו מתחלפין וכו'" זהו רק שמובן גם בשכל, אבל לא שמפני זה רוצה את הקב"ה), א"כ לכאורה מדוע דחה את הביאור הראשון באות ה' בביאור דברי הפקח "דכולהו מתחלפין וכו'", כנ"ל דזהו מפני שלע"ל יהי' דוקא לישראל ריבוי השפעה משא"כ לאוה"ע, וע"ז דחה בהמאמר כי הסיבה של הפקח היא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי (ולא מצד הסיבה דהתועלת וכו'), והרי א"כ אפשר לומר דהן אמת רצונו של הפקח היא רק מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, ומה שאמר "דכולהו מתחלפין זהו רק הסבר עפ"י שכל, שגם השכל ירצה בהמלך.

אמנם, לכאורה, התשובה לזה הוא פשוט, כי ההסברה הראשונה באות ה' אינה קשורה כלל לאמונה, והיא רק שכל בלבד, ע"ד החכם רואה את הנולד.

משא"כ ההסברה השנייה והאחרונה באות ה', (דגם בהיותם במציאותם אינם מציאות אמיתית, וכי קרויים מתים), היא בעצם הורדת והמשכת האמונה בשכל, ולכן יכול להיות שרצונו בהקב"ה הוא מצד חלקי הוי' אמרה נפשי, ויחד עם זאת מבין זאת

גם בשכל דכל מה שאינו קדושה אינו מציאות אמיתית ונק' מתים, משא"כ צד הקדושה, ולכן גם השכל מבין שצריכים לרצות רק את הקב"ה.



התפלה אינה נשמעת אלא בבית הכנסת

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'לקוטי שיחות' חלק ג (903) הערה 13: "ואפילו מחוץ לביהמ"ק התפלה אינה נשמעת אלא בביהכ"נ (ברכות ו, א. שו"ע סי' צ) שהיא מקדש מעט (מגילה כא, א) - וכ"ה ב'הלכות בית הבחירה' להרמב"ם עם 'חידושים וביאורים' מכ"ק אדמו"ר זי"ע חלק ב - שיחה א (ע' קכה).

וז"ל הגמרא שם: "תניא, אבא בנימין אומר אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר (מלכים א ח, כח) לשמוע אל הרנה ואל התפלה, במקום רנה שם תהא תפלה."

והנה ב'לקוטי שיחות' חלק ו (ע' 274) נאמר: "באו"ח (סי' צח ס"א) ישנו פס"ד הלכה למעשה בנוגע לתפלה, שצריך לחשוב "כאילו שכינה כנגדו כו' ויחשוב קודם התפלה מרוממות הא-ל יתעלה ובשפלות האדם, ויסיר כל תענוגי האדם מלבדו." [ובעוה"ר אין איש מרעיש ואפילו לא מעורר עד"ז. ורק אנשים מעטים עושים כן ג"פ בכל יום קודם תפלת שחרית מנחה וערבית] והכי יעלה על לב מי שהוא למנוע בשביל כך מהשתדלות במצות התפלה ח"ו!?! אף שפס"ד הנ"ל מקורו המשנה ולשונה אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש (דלאו לכתחילה משמע ראה תוד"ה מתני' מנחות פג, ב) - . ועי' 'תורת מנחם' תשמ"ב ח"א (ע' 454) "ובפרט שהלשון על מי יש להשען אלא על אבינו שבשמים, הרי זה בדוגמת הלשון אין כו' אלא כו", שהוא לעיכובא גם בדיעבד כו".

ועפ"ז אינו מובן מה שנאמר ש"אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת" - שלשון זה של אין כו' אלא כו" משמע שהוא לעיכובא גם בדיעבד כו", וזה אינו, כדאיתא בהדיא ב'לקוטי שיחות' (שם הערה 27) וב'הלכות בית הבחירה' - להלן בהערה 28 שם (ע' קכו): "וגם התפלה עצמה אף שצריכה להיות בביהכ"נ מקדש מעט, אי"ז לעיכובא בדיעבד, משא"כ קרבנות שהם בגשמיות מוכרחים להיות (בשעת איסור הבמות) במקום המשכן ומקדש דוקא". וצ"ע.



הערה בלקוטי שיחות

הרב מרדכי מינצברג

ביתר עלית, ארה"ק

בלקוטי שיחות חלק ל"ג, שיחה ב' לי"ב י"ג תמוז, מבאר את הדיוק בלשונו של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, במכתבו לחגיגת י"ב תמוז הראשונה (בשנת תרפ"ח), אשר כתב שם את הלשון "חזוק התורה והיהדות". והרי לכאורה, יהדות הוא שם כללי הכולל גם את התורה, וא"כ ה' מספיק לכתוב "חזוק היהדות", או עכ"פ, להקדים את הכלל לפרט – "חזוק היהדות והתורה".

ומבאר, שרק התורה קובעת את המושג יהדות, ולכן, לפני חזוק היהדות צריך לחזק את האמונה בתורה, אשר כל פרט שבה, ועד למנהגים שנתחדשו בדורות האחרונים, הם חלק מהתורה. ולכן מי שמקיל באיזה ענין שהוא, הרי זו התנגדות לעיקרי היהדות.

ובהערה 9 מוסיף, שמ"מ, ע"פ התורה ישנם חילוקים שונים בעניני התורה. וז"ל: "אלא שבזה גופא מחלקת התורה כמבואר ע"פ חכמי התורה: הלכה חומרא מנהג שנתקבל במקום אחד ובמקום שני נתקבל ע"פ כללי התורה מנהגי" (ראה הקדמת הרמב"ם לספר היד). ועוד".

ולכאורה, הלשון "מנהג שנתקבל במקום אחד ובמקום שני נתקבל" אינו מובן.

שהרי, כמ"ש הרמב"ם בהקדמה שם, המנהגים שהונהגו בישראל עד רבינא ורב אשי שחברו את הגמרא, הרי הם מחייבים את כל ישראל (וא"כ לא שייך ב' מקומות), ואילו המנהגים שהונהגו אח"כ ע"י בתי דינים בישראל, הרי הם מחייבים אך ורק את בני המדינה שבהם ה' בית דין ההוא, ולא במקום אחר.

ואולי צ"ל הלשון בהערה: "מנהג שנתקבל במקום אחד ובמקום שני לא נתקבל", או "מנהג שנתקבל במקום אחד ובמקום שני נתקבל באופן אחר".



הערה בלק"ש בענין בעלות באיסור הנאה

הרב שבתי אשר טיאר

דיין ומו"צ ומ"ס "קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה"

בלק"ש חלק לד עמוד 53 הביא מאדה"ו בקו"א שלו להלכות פסח סתל"ה סק"ב שאיסורי הנאה "אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו

של בעלים", ובהערה 27 כתב שלדעת רש"י (סוכה לה ע"א) אינו של בעלים כלל וצ"ע:
 (א) למה לא הביא מ"ש אדה"ז בתשובה להרב נפתלי הירש (שנכתבה בסוף ימיו,
 לערך קיץ תק"ע והיא מהדורא בתרא לגבי האמור בסי' תלה קו"א סק"ב) שכל הקודם
 זכה (ודלא כמ"ש בקו"א שם שהוא מפני שלמפרע הי' מותר בהנאה והי' יכול
 להפקירו)?

(ב) בקו"א שם כתב אדה"ז להוכיח שאיסורי הנאה "אינו הפקר גמור עד שכל הרוצה
 ליטול בעבירה יבא ויטול בעל כרחו של בעלים" מדעת רש"י (פסחים לא סע"ב) שכתב
 שפטור מפני ד"לאו מידי אפסדיה" ולא משום דהפקרא הוא.

(ג) מ"ש רש"י (שם בד"ה לפי שאין בה דין ממון) "שאינו שוה פרוטה דאיסורי
 הנאה הוא, הלכך לאו שלכם הוא", לכאורה לאו ראי' היא כלל שמחולק הוא עם אדה"ז,
 שהרי גם אדה"ז כתב כלשון הזה בסימן תלא ס"ב "כיון שאסור לו להנות ממנו הרי אין
 לו שום זכות בו ואינו שלו כלל" ועד"ז בסי' תלד ס"ז וסעי' טו ובסי' תמה ס"ג. ברור
 שהלשון "אינו שלו כלל" אינו אלא לבאר הטעם שאינו יכול להפקירו וכדומה, אף
 שבאמת הוא שלו לענין אחר - וכבשור הנסקל הרי זה שלו לענין "והועד בבעליו"
 כמבואר בתשובת רבינו, ובעיסה של מעשר שני אינו שלו רק לענין חיוב הפרשה
 (לדעת ר"מ), למרות ששייך בעלות לענין גזל.



נגלה

במצוות כתיבת ספר תורה

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

מהפסוק (דברים ל"א י"ט) ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו' למדו חז"ל
 דמצווה על כל איש לכתוב ס"ת לעצמו דדרשינן כתבו לכם תורה שיש בה שירה זאת
 וראה בזה בהרמב"ם (בסהמ"צ מ"ח) והחינוך (מצוה תרי"ג).

ובפשטות הכוונה שיכתוב אדם בעצמו ס"ת או שיעשה שליח שיכתוב עבורו

- וכבר שקו"ט האחרונים מה עדיף שיכתוב הוא בעצמו מצד החיוב דמצווה בו או
 אם השליח יכול לכתוב יותר נאה שיעשה על ידו מצד הידור מצוה - כן הסתפק
 החי"א כלל ס"ח ס"ז ובשו"ת שבט הלוי ח"ב סי' קל"ה מבאר דבס"ת הספק בזה הוא

אחרת ויותר מבכל מקום אחר שיש להסתפק מה עדיף "מצוה בו" או "זה א-לי" כי בס"ת יש יתרון גדול בהכתיבה עצמו חדא מהכלל דמצווה בו ושנית דהוא כאילו קבלה מהר סיני – ומביא ממש"כ הגר"ז איגר בשו"ת רעק"א – וממילא כאן יצטרך ההידור לדחות שני דברים – ומסיים שאם יכול לכתוב – אפילו כתיבה לא כ"כ נאה דוחה זה א-לי וראה בארוכה בזה בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' מ"ז מש"כ בזה וכן בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' ס"ו, וכן בלקו"ש חכ"ג ע' 17, וגם אנו הארכנו בכל זה במקו"א –

והנה ישנם עוד אופנים שיקבל אדם ס"ת חוץ מאם כתבו בעצמו או ע"י שלוחו והוא כשירש ס"ת או שקנהו ונשאלת השאלה אם ע"י אחד מאופנים אלו מקיים חיוב מצווה זו

ויסוד השאלה תלוי' בחקירת האחרונים (וראה בזה במנח"ח מצוה תרי"ג ואחרים) האם גדר קיום המצווה הוא שהחיוב לכתוב הס"ת או שהמצוה שיהי' לו ס"ת ומזה מסתעף לכמה ענינים

דבגמ' סנהדרין (כ"א ע"ב) אמר רבא אעפ"י שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם וגו' ע"כ.

מבואר מדברי הגמ' דאין מקיימין מצוה זו ד"כתבו" על ידי שירש אדם ס"ת מאבותיו אלא שצריך לכתוב מעצמו,

אולם בגמ' מנחות (ל' ע"א) א"ר יהושע בר אבא א"רהלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, אם כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו כתבו ופרש"י כחוטף מצוה – ומצוה עבד אבל אי כתב הוה מצוה יתירה טפי – וכן מובן מדברי התוס' שם – וכן הוא מפורש בנמוק"י בהלכות קטנות הל ס"ת,

מפורש מדברי רש"י שאכן אפשר לקיים מצוה זו של כתיבת ס"ת גם ע"י קניי' (וי"ל דלפרש"י מלת חוטף הוא ג-גם- לגריעותא היינו שחטפו ולא עשהו כדבעי אבל מ"מ יצא יד"ח אם כי לא בהידור),

נמצא שלפי רש"י שני הגמרות סותרות זא"ז דמגמ' סנהדרין משמע שמוכר לכתוב ואחרת אינו יוצא, ומגמ' מנחות מוכח שאפשר לקנות רק דע"י כתיבה הוי מצוה טפי,

איברא – מדברי האשכול (ריש הל' ס"ת) משמע אחרת ולדידהו מש"כ הגמ' "כחוטף מצוה מן השוק" הוא לגמרי לגריעותא ולא מצוה קעביד וז"ל אריב"א הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק איכא מראבותא פירשו דמצוה קעביד אלא שאם כתבו לשמו מצוה טפי ולא נראה כן דעת הגרי"ד עכ"ל.

ובמנ"ח מצוה תרי"ג רצה להוכיח כן גם מדברי הרמב"ם ריש הל' ס"ת וז"ל אם אינו יודע וכו' אחרים כותבין לו ולא כתב דיקנה ש"מ דינו יוצא בקנין וכדברי האשכול אך השבחה"ל אכן העיר על הרמב"ם בהל' ס"ת דהו"ל להזכירו מפורש שאפשר לקנות וצ"ע שהשמיטו,

וכן משמע ברור מדברי הרמ"א (יו"ד סי' ע' רס"א) דז"ל שכר לו סופר לכתוב לו ס"ת או שקנאו והוא הי' מוטעה והגיהו הרי"ז כאילו כתבו אבל לקחו כך ולא הגיה בו דבר הוי כחוטף מצוה מן השוק – עכ"ל.

ומבואר מדבריו דאם אכן הגיה אות אחת בספר אע"ג שקנהו מן השוק – היינו שכתבו סופר שלא בשליחותו הרי קיים מצוה זו באופן המהודר היינו כאילו כתבו ולא כאילו חטף – ורק באופן שהי' מוטעה והגיהו או שהי' חסר אות אחת והשלימו – דוקא או ייד"ח אבל אם הי' ספר מושלם שקנאהו בשוק לא קיים המצוה ודלא כרש"י.

וראה בט"ז שם (סק"א) דמבאר דברי הרמ"א הם נגד רש"י ובביאורי הגר"א שם כתב על הרמ"א וז"ל ערש"י שם ד"ה כחוטף מצוה עבד כו' ועט"ז ודברי רש"י עיקר עכ"ל. וכבר הבאנו לעיל מהאשכול דגם בראשונים כבר יש חולקים בזה,

(ובמש"כ הרמ"א דאם אכן כתב או הגיה אות א' הוי כאילו כתבו ראה בזה שו"ת שאג"א (סי' ל"ד) דחולק וז"ל ודאי שמע מינה דאפילו הדיוט (היינו לאפוקי מלך) בכהאי גוונא דלא יצא י"ח דהכי קאמר קרא ועתה כתבו לכם – תורה שיש בה שירה זו ואם כתבה כולה חוץ מאות אחת שהניח לו אבותיו כתובה בה לא קיים מצוה זו כלל – משמע אפי' כתבה כולה בלי אות אחת לא יצא!)

והנה נתבאר לעיל – דמהגמ' סנהדרין מוכח דהמצוה היא הכתיבה או ע"י עצמו או ע"י שלוחו ולכן המקבל ס"ת בירושה לא קיים המצוה ומהגמ' מנחות משמע (לפי רש"י) דהקונה ס"ת מן השוק קיים המצוה אם כי לא מן המוכר,

והקשה המנחת חינוך דלכא' מכיון שכתבה התורה כתבו שהמצוה בכתיבה מה לי ירושה דלא יצא ומה לי קנין כיון דגזיה"כ הוא דבעינן כתיבה ובשניהם צ"ל שלא יצא יד"ח –

ובאחרונים מצינו כמה מהלכים לתרץ ולבאר קושיא זו דבשו"ת רעק"א (ח"ד ממהדורת המאור סי' ס"ה) וכן בבית הלוי (ח"ג סי' ו' אות ג') דאכן הוי סוגיות חלוקות וביאר בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קנ"ט אות א') דמהא דהרי"ף והרא"ש השמיטו מימרא דרבא דסנהדרין (דירוש אינו יוצא יד"ח) והביאו רק הסוגיא דמנחות דהקונה הוי כחוטף – משמע שזהו – גמרא מנחות – ההלכה – ולכא' יורש הוי כקונה,

אלא דמהרמב"ם משמע ברור דשפיר גורס שני הסוגיות דכותב מפורש דאפשר לקיים המצוה ע"י קנייה וא"א לקיים המצוה ע"י ירושה דז"ל בסהמ"צ (מצווה י"ח) שציוונו שיהי' לכל איש מבנ"י ס"ת ואם א"א לכתבו צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבוהו לו ולשון הגמ' סנהדרין אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לו לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. עכ"ל.

וכן כתב הרמב"ם מפורש גם בספרו היד הל' ס"ת פ"ז הל' א' ע"ש דמשברי הרמב"ם משמע דאין יוצאים ע"י ירושה אבל ע"י קנייה כן יוצאין –

והדרא קושיית המנח"ח לדוכתא דמאי שנא דאם המצוה היא הכתיבה למה יוצא ע"י קניי' ואם המצווה שיהי' לו ס"ת למה לא יד"ח בירושה, והיא קושיא אלימתא.

והנה בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' מ' אות ו') מאריך בענין זה ומבאר דגדר המצוה הוא שיהי' לאדם ברשותו ס"ת ולכן אפי' אם כתב אדם ס"ת ואח"כ נתנו לביהכנ"ס "מבואר בכל האחרונים" שביטל המצוה ומחויב לכתוב לו אחרת,

והקשה דא"כ שהעיקר הוא שיהי' לו ס"ת ברשותו למה לא יצא יד"ח כשירש ס"ת? הרי סו"ס ישי בידו ס"ת?

ולמה הוציאו ירושה מאפשרויות קיום המצוה?

ומבאר דמה שכתב התורה "כתבו" אף שיצא יד"ח כשקונה ס"ת מאחר משמע שהעיקר הוא שיעשה איזה פעולה או מעשה להשיג הס"ת – וזהו כוונת התורה כתבו – שישתדל לקבלו ולכן בקונה ס"ת אכן עשה פעולה ואכן יצא אבל בירושה שלא עשה שום פעולה להשגת הס"ת אינו מקיים המצוה ע"כ,

ובאמת כן הוא מפורש בנמוק"י ריש הל' ס"ת דמבאר דיוצא ע"י קניי' אלא שיש מקום למדת הדין לחלוק ולומר דאילו הי' צריך לטרוח בכתיבתו לא הי' טורח ומשו"ה הכותב עדיף ע"ש הרי שמביא מפורש סברא זו דטירחא,

ואולי יש לדייק כדבריהם במש"כ הגמ' סנהדרין "הניח לו אבותיו" היינו שהוא לא עשה שום פעולה והכל בא לו (הניח) מאבותיו ודו"ק.

ובלקו"ש חכ"ד שיחה ב' – הערה 52 מביא ממשנת חכמים שמטעם זה דהכותב ס"ת לחבירו בלי ידיעתו אין חבירו יוצא בו מכיוון שלא טרח בה והן הן הדברים, שעפי"ז מבואר סתירת הגמרות דסנהדרין ומנחות ומיושב דעת הרמב"ם דאכן יש חילוק בין קניי' לירושה, דבקנייה טרחא קצת מיהא יש,

ולכן יש לפרש הגמרא - לדעת רש"י - שבקנה הוא החוטף היינו שיצא יד"ח כי טרח במקצת אף שלא מן המובחר.

וראה בכל זה בלקו"ש חכ"ד וילך ב' הערה 51, ובכללות ראה שם לכללות הביאור בסוגיא זו והמסתעף.

אלא שקצת קשה לי דברי האבנ"ז – דאה"נ בנן אחד שירש ס"ת או שאביו צוה לתת דוקא לו ולא לשאר בניו – ניחא שלא טרח אבל יש מקרים רבים בירושה שהבנים חולקים בנכסי אביהם על חשבון שאר הנכסים וכאשר לוקח בן אחד הס"ת של אביהם על חשבון שאר נכסים דמ"ש בזה בין מי שקנה ס"ת? ואף שלא עשה מעשה אבל ויתר על נכסים אחרים כדי לקבל הס"ת ואולי במקרה זה אכן ייחשב כקונה כי הרי נתן מנכסיו עבורו, ודו"ק.

ואולי אכן יש לדון במקרה זה עפ"י הסוגיא דיורש אי הוי כלוקח או שותף וכו'. ועוד יש לתרץ שזהו דיוק לשון הגמרא הניח לו שדוקא כשהניח לו (דייקא) הספר. אז לא יצא משא"כ אם זה חלק משאר הנכסים שפיר הוי כקונה, וצ"ע.

וראיתי בשו"ת שרידי אש (ח"ג סי' צ"ז אות ב') שהלך בעיקר דרך האבנ"ז אך בהוספה חשובה אחת שעפ"י יובן הדבר יותר ומביא גם אופן שלישי שיש לקיים המצווה – והוא מתנה.

וז"ל החילוק בין מי שהנחילו אבותיו לבין מי שקנה ס"ת י"ל שבירושה לא עשה שום מעשה לקיום המצווה שהס"ת בא לו ממילא משא"כ בלקח ס"ת עשה מעשה שקנה ועשה מעשה קנין שבקיום מצוה צריך לעשות מעשה ולא מציינו קיום מצוה בלא עשיית מעשה ולפי"ז גם במתנה יוצא המקבל שהרי עשה מעשה קנין ואין נפק"מ בין טרח הרבה או מעט העיקר הוא שעשה מעשה לקיום המצווה - עכ"ל.

דביאור השרידי אש מרחיק הרבה ללכת מהאבנ"ז דהטעם דקניי' (וכן מתנה!) מועיל בס"ת אינו מחמת הא דכתוב בפסוק "וכתבו" אלא הוא טעם כללי ויסוד עיקרי בכל המצוות שחייבות התורה

דאין אדם יוצא יד"ח בקיום מצוה בלי שיעשה מעשה עבורו ולכן הקונה וכן המקבל – שעשה קנין יוצא יד"ח אבל ביורש שבפשטות לא עשה קנין - כי ירושה הוא ממילא - אינו מקיים המצווה.

ועפ"י אולי י"ל בחלוקת האחים שאח אחד עושה קנין לקבל חלקו בהנכסים – אולי אכן יקיים המצווה ויהי' כמו שקנה וצ"ע למעשה.

ועל פי מה שביארנו בהחילוק בין ירושה לקניי' נוכל לבאר דברי הפרישה בסוגיא זו ובמה שהקשה עליו השאג"א.

דהנה ידועים דברי הרא"ש (הל' ס"ת א') דהאידינא שכותבין ס"ת ומניחין אותנו

לא הביאו אין זה להלכה –

וממילא אפשר לבאר שנחלקו השאג"א והפרישה מהי בעצם גדר מצות כתיבת ס"ת – ועפ"י החקירה הנ"ל אם העיקר הוא הכתיבה או הלימוד – ולפי שניהם יוצא יד"ח בקני" או הגהה דהוי ככתיבה

דלפי הפרישה העיקר הוא שיהי' לו ספר ללמוד בו וממילא האינדא שלא לומדים בתוך ס"ת ההלכה היא כהרא"ש כפשוטו דיוצאים רק ע"י ספרים,

ובאמת אפ"ל דכן הוא גם דעת הרמב"ם עצמו בסהמ"צ (מי"ח) דאם קנה ס"ת קיים מצותו דכתב שאם אינו יודע לכתוב יקנהו או ישכור אחרים לכתוב לו מוכח דאין המצוה בכתיבה דוקא – ועוד נראה דבהגירסאות המתקנות של סהמ"צ (וכן הוא במהדורת פרנקל) כתוב וז"ל שציונו שיהי' כל איש ממנו ס"ת לעצמו עכ"ל הרי גם לדעת הרמב"ם מהות ועיקר המצוה הוא לא הכתיבה אלא שיהי' (אלא דבספר הי"ד כן כתב מפורש מצוה לכתוב כל אחד מישראל) ואח"כ כתב וז"ל להיות לכל איש מישראל ומשמע מזה כהרא"ש דאי"צ דוקא לכתוב, ויש עוד להאריך טובא ולתווך.

ולפי השאג"א עיקר המצוה הוא הכתיבה ולא הלימוד בו וממילא אין חילוק בין האינדא לדורות הראשונים.

שעפ"ז אפשר לבאר עוד נקודה, המנחת חינוך (מצוה תרי"ג אות ה') מביא לחקור במי שכתב ס"ת ומכרו או נאבד – דמלשון הרמב"ם הובא לעיל דמ"ע לכתוב ס"ת לעצמו הי' משמע דהמצוה היא רק פעם אחת לכתוב והא כבר כתבו.

אך מביא מספר תורת חיים סנהדרין דאי מקדישה או נאבדה נתבטלה המצוה וצריך לכתוב לו אחר א"כ המצוה שיהי' לו ס"ת ע"י שיכתוב ויהי' לו א"כ היא מצוה תמידית וכן נראה מלשון המחבר (החינוך) שנצטוינו להיות לכל איש מישראל ס"ת. ע"כ,

וממשיך המנח"ח וגם נאמר דהמצוה היא בכתיבה לחוד א"כ פעם אחת כל ימי חייו מצוה עליו לכתוב – וזרזים מקדימים. וגם אם לא קיים המצוה – אך זה נאמר שיהי' לו א"כ בכל רגע שאין לו מבטל מ"ע ואינו מועל אח"כ מה שמקיים להבא על העבר. כי בכל רגע מחויב.

ומביא עוד – א"כ בתיכף בהגיעו לכלל מצוות מחויב במצוה. ולא ראינו נזהרין בזה.

וראה בכ"ז בארוכה בלקו"ש חכ"ד וילך ב' שמאריך מאד בזה ומבאר שהוא ע"ד לב ב"ד מתנה ע"ש.

הערה דרך אגב – משאלת וחקירת המנח"ח יש להביא סמוכין למצוה זו האחרונה מהמצוה הראשונה והוא מצוות פו"ר דקיום המצוה הוא גם עד"ז שיהי' לו בנים (וראה גם מנ"ח בתחילתו) ואם ל"ע מתו מתעורר החיוב שמצות פו"ר עו"פ והוא הנעוץ (דסופן (מצוה תרי"ג) לתחילתן (מצוה א'), ויש להאריך.

חשוב להבהיר שבפתחי תשובה יו"ד סי' ע"ר דכן הביא הברכי יוסף משו"ת בית יהודה אך מביא דהרבו לחלוק על התו"ח בספר בני יונה במצוות כתיבת ספר תורה דנאבדה או אפילו נקרעה או נשרפה קרוב הדבר שיצא יד"ח ומכ"ש אם הקדישה דמסתמא הקדישה כדי שיהי' מיוחדת לקריאת הציבור וכן הוא בס' תורת נתנאל לבעל הקרבן נתנאל דכ' דאין אחד מהפוסקים שהזכיר דין זה דלא יצא יד"ח בנאבדה וכו'.

ובאמת ראיתי בזה סברא יפה בס' מנחת אשר שבהמצוות שיהא אדם יוצא יד"ח כשעושהו פעם אחת בחייו רק רק גדר המצוה הוא בתוצאה כגון מילה מעקה וכדו' שיהיה נימול או שיהיה מעקה אז אפ"ל שכשכשהו פעם אחת כבר יד"ח אבל מצוה שעיקר עניינה בעצם המעשה בהכרח שיקיימנה.



נשים במצות בנין בית המקדש

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

תמיה בפסק הרמב"ם בזה

א. כתב הרמב"ם (בית הבחירה פ"א הי"ב) "אין בונין את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן, ביום מקימין לא בלילה. ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים. והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר. ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין. ואין בנין בהמ"ק דוחה יום טוב.

והקושיא ידועה: אחרי שכתב בתחילת דבריו דהבנין הוה רק ביום ולא בלילה, נמצא לכאורה דהוה בגדר מ"ע שהזמ"ג אשר הכלל בזה הוא דנשים פטורות ממנה, אז איך כתב מיד בהמשך דגם הן חייבות בזה?!

ואף שבודאי ישנן כמה מ"ע שהזמ"ג שיוצאות מכלל זה ונשים חייבות בהן כמבואר בסוגיין בפ"ק קידושין וברמב"ם סוף הלכות עבודת כוכבים (ונאמר דמקור דבר זה דבמצוה זו חייבות, הוה מזה שעסקו בבנין המשכן, וכדברי הרמב"ם "כמקדש המדבר"), אמנם לא מצינו לא בסוגיית הגמרא ולא ברמב"ם שם שמצוה זו הוה מהיוצאין מן הכלל בזה?! (ובסוגיא שקו"ט בכל מצוה שיוצא מן הכלל בזה, עיי"ש).

ולתרץ קושיא זו מצינו באחרונים כמה וכמה אופנים, ונביא כאן נקודת דבריהם בקצרה ומה שיש להעיר בהן קצת;

תירוץ ע"פ דברי המנחת חינוך ודיון בזה

ב. המנחת חינוך (מצוה צ"ה) כתב מסברא דנפשיה דזה פשוט שאם ביהמ"ק נבנה בלילה כשרה, והיינו שכל החיוב לבנות ביום דוקא (והאיסור לבנות בלילה) לא הוה אלא לכתחילה.

ועפ"ז יש מתרצים קושיא דעסקינן ביה ואומרים דאם הוה זה רק ענין של לכתחילה נמצא דמצד עצם המצוה ליתא להגבלה זו של זמן מסויים, ושוב אינו נחשב למ"ע שהזמ"ג, ומבואר מדוע גם נשים חייבות בה.

אמנם כבר העירו אחרונים על דברי מנ"ח הללו מדברי הירושלמי (יומא פ"א ה"א) ד"בנין של לילה פסול לעבודת היום", והיינו דאינו רק ענין של לכתחילה גרידא אלא אדרבה אם נבנה בלילה אז באמת פסול בנין זה לעבודת היום בבהמ"ק. אשר מבואר מזה לכאורה דלא כדברי המנ"ח. והדרא קושיין לדוכתה.

תירוץ ע"פ דברי השאגת אריה ודיון בזה

ג. יש מתרצים ע"פ הגדרת הטורי אבן בענין מ"ע שהזמ"ג; דהנה הגמרא (בסוגיין בקידושין) לומדת מקרא דאשה פטורה מלמול את בנה, ומקשים התוספות דמדוע צריכים לזה לימוד מיוחד הלא ברית מילה הוה מ"ע שהזמ"ג, דלא יכולים למול בלילה, וא"כ נשים פטורות ממנה? (יעו"ש מה שתירצו התוספות לזה ואכ"מ).

וכתב הטו"א דזה שאין מלין בלילה אינו משווה מצוה זו לזמ"ג, אחרי שאותה מצוה עצמה נמשכת בתמידות גם ביום השני והשלישי וכו', והאיסור למול בלילה רק מפסיק את זמן קיום המצוה. ואילו מ"ע שהזמ"ג פירושו כשהמצוה מסתיימת לסוף זמן מסויים, ואח"כ מצווים בה כמצוה חדשה בפנ"ע.

ואשר עפ"ז יש מתרצים גם קושיא זו בענין מצות בנין בהמ"ק; דגם כאן נאמר אותה סברא דבנין בהמ"ק אינה נחשבת למ"ע שהזמ"ג מחמת האיסור לבנות בלילה – דאין כאן אלא הפסק ולא מצוה חדשה כמשנ"ת (יעו"ין בשו"ת בית יצחק או"ח סי' ג שתי' כן).

אמנם אף שלכאורה נכונים הדברים דלפי יסוד זה של הטו"א מתורץ גם קושיא דילן, אמנם מדברי הראשונים שכן נתקשו בקושיית התוספות הנ"ל – והיינו בנוסף להתוספות, גם הרמב"ן, ריטב"א, תוספות רי"ד ועוד – מבואר דסב"ל דמילה כן נחשב למ"ע שהזמ"ג, וע"כ דלא סב"ל כיסוד זה של השאג"א (בספרו טו"א), אלא דגם הפסק כזה בזמן קיום המצוה מחשיבו למ"ע שהזמ"ג.

ואף דאפ"ל דהרמב"ם חולק על כל הני ראשונים וסב"ל כיסוד זה של השאג"א, אז נצטרך לומר דדין זה של חיוב בנין בהמ"ק ע"י נשים תלוי בפלוגתא גדולה של ראשונים, וכל הני ראשונים לא סב"ל כהרמב"ם בזה. ובודאי מחוורתא לתרץ באופן אחר בלי לחייב פלוגתא כזו.

תירוץ ע"פ דברי הפני יהושע ודין בזה

ד. וע"ד הנ"ל יש מתרצים ע"פ הגדרת הפני יהושע בענין מ"ע שהזמ"ג;

דנה על קושיית התוספות הנ"ל דלכאורה הוה מילה מ"ע שהזמ"ג, כתב הפנ"י לחדש דהפטור של נשים במ"ע שהזמ"ג הוה רק במצוה המוטלת על גופו של אדם לעשותו מבלי יכולת לקיימו ע"י שליח, משא"כ בחיוב שעל אדם למול את בנו הרי בודאי יכול לקיימו ע"י שליח ג"כ, ושוב לא היתה אשה פטורה ממנה מחמת היותה מ"ע שהזמ"ג – אי לאו שנתמעטה מזה מקראי.

(ויש להעיר דגם הרמב"ן והריטב"א תירצו קושיית התוספות ע"פ יסוד זה שמילת הבן לא הוה מצוה שעל גופו של המל, וגם התוספות ר"ד משתמש עם לשון זה בתירוץ הקושיא, אמנם להמעיין בדבריהם נראה פשוט דלא כיוונו לסברא זו של הפנ"י, ולא הזכירו הענין של שליח בכלל, ואכהמ"ל).

ואשר עפ"ז יש מתרצים גם קושיא זו בענין מצות בנין בהמ"ק; דגם כאן נאמר אותה סברא דבנין בהמ"ק אינה מצוה המוטלת על גופו של אדם לעשותו אלא יכול לקיימו ע"י שליח כמשנ"ת (יעויין בשו"ת בית יצחק שם שמביא גם תי' זה).

אלא דגם כאן נאמר כמו שכתבתי לענין תירוץ שלפנ"ז: דמדברי כל הני ראשונים הנ"ל שכן נתקשו בקושיית התוספות במצות מילה, ולא תירצו כדברי הפנ"י, מבואר דסב"ל דגם מצוה שאפשר לקיימה ע"י שליח נכלל בגדר מ"ע שהזמ"ג דנשים פטורות ממנה. ולשיטתייהו עכ"פ הדרא קושיין לדוכתה.

תירוץ של כמה אחרונים ודין בזה

ה. כמה אחרונים – ובתוכם ספר הר המוריה על הרמב"ם, ר"ח פלאגי, שו"ת דברי מלכיאל ועוד – תירצו, דאה"נ דהבנייה עצמה צ"ל ביום דוקא, וא"כ הוה מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות ממנה, אמנם יש כמה ענינים של הכנה והכשרה אשר צריכים להם עבור בנייה, וכ"ל ל"צ להיות בלילה דוקא, ושוב לא הוה זמ"ג ונשים חייבות בזה.

(ואחרים מביאים מדברי הרדב"ז שאפילו לענין בנין הרי מה שאסור בלילה הוא רק בניית ההיכל עצמו, משא"כ חוץ מזה הרי גם הבנין מותר בלילה, ושוב אומרים דבזה ל"ש הפטור של מ"ע שהזמ"ג, וא"כ הוה גם הנשים חייבות בזה)

אמנם לכאורה בלשון הרמב"ם אין רמז להבדל זה; דלשונו הוא כנ"ל .. והכל

חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים.. בלי לחלק כלל בין בנייה להכנת הבנין וכיו"ב (ויש שפירשו המילים לצדדין: 'לבנות' לאנשים, ו'לסעד' לנשים. אמנם מובן לכאורה שאין זה פירוש הפשוט של המילים).

עוד תירוץ באחרונים ודין בזה

ו. עוד ראיתי מתרצים ע"פ דברי הרמב"ם בספר המצות (אחרי סיום רמ"ח מ"ע) דמצות בנין בהמ"ק לא הוה מצוה המוטלת על היחיד אלא על הציבור; ואומרים, דהפטור של נשים במ"ע שהזמ"ג הוה רק על מצוה כזו המוטלת על כ"א בפנ"ע, משא"כ מצוה המוטלת על הציבור, לא נפטרו ממנה.

וראיתי מקשים ע"ז מהא דהגמרא בהסוגיא בקידישין שקו"ט למצוא המקור לזה דנשים חייבות במצות הקהל (וגם אחרי שנמצא המקור לזה, שקו"ט מדוע א"א ללמוד משם לשאר מ"ע שהזמ"ג שנשים תהיו חייבות בהן), ולכאורה הרי הקהל הוה ג"כ מצוה המוטלת על הציבור, והרי ע"פ תירוץ זה ל"ש לכל הפטור של נשים במ"ע שהזמ"ג?!

גם ראיתי מקשים מדברי הגמרא בזבחים (עה, א) ד"ציבור היינו גברי", וא"כ לא הוה בכלל מצווין מחמת המצוה שעל הקהל כולו (או שעכ"פ תהיו פטורים קהל וציבור בפנ"ע שלא חלה עליהן מ"ע שהזמ"ג)?!

תירוץ של הרבי בשם הצפנת פענח ודין בזה

ז. בלקוטי שיחות (חט"ז שיחה לפ' ויקהל - פקודי) - בקשר לענינים מופלאים' ע"ד ההלכה שמבאר הרבי בדברי רש"י בזה שנשים טוו את העיזים עבור יריעות המשכן - מביא הרבי תירוץ לקושיא זו מה'ראגאטשאווער':

במצות בנית המקדש ישנה שתי פרטים: עצם המ"ע בבנייה, וזה שצ"ל מקדש עבור עבודת הקרבנות. אז בקשר לענין הראשון אה"נ נשים פטורות ממנה מחמת היותה מ"ע שהזמ"ג, אבל בפרט השני הרי גם נשים מחוייבות בה דהרי גם הן מחוייבות בהבאת קרבנות, ולכן חלה גם עליהן המצוה לבנות בהמ"ק בכדי שיהי' מקום להבאת קרבנות.

(ויעוי"ש בהמשך איך שמסביר לפ"ז דמחוייבות רק בבנין חלקי המשכן (ומקדש) הנוגעים להבאת הקרבנות, ואיך שמבאר לפ"ז דיוק ושינוי בלשון רש"י בפירושו עה"ת וכו').

ונמצא דזה שפסק הרמב"ם דנשים מחוייבות בבנין המקדש הוה מצד פרט השני בחיוב הבנין כמשנ"ת.

ח. ויל"ע ביסוד זה של הראגאטשאווער דחיוב הבנייה הוה בכדי שיהי' להן מקום

עבור הבאת קרבנות שמחוייבות בה; האם הכוונה היא דחייבות בזה מדין 'הכשר מצוה', וכמו החיוב שעל כ"א לבנות סוכה בכדי שיכול לקיים בו מצותו וכוי"ב (וידוע איך שהרבי מאריך ביסוד זה בכו"כ מקומות ואכ"מ).

ולכאורה אם זהו כוונת הדברים אז לא הי' הרמב"ם כולל ביחד חיובן של הנשים עם החיוב שעל הגברים – "והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים" – אחרי שמדובר בשתי סוגי חיובים שונים, חיוב מצד מצוה וחיוב מצד הכשר מצוה?! גם: הרבי אינו מזכיר כאן ענין הכשר מצוה בכלל!

ויותר נראה לבאר הדברים ע"פ שיטת הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה בעיקר מצות בנין בהמ"ק "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה שנאמר ועשו לי מקדש ..". והיינו דעיקר מצות הבנין עצמה הוה עבור זה שיכולו להקריב בו קרבנות והעבודה אשר יהי' בתוכה!

וידוע בתורת הרבי בכו"כ מקומות איך שהרמב"ם פליג בזה על הרמב"ן אשר ביאר (בפירושו בריש פרשת תרומה) דעיקר הכוונה בבנין המקדש הוה עבור השראת השכינה, ולא עבור העבודה שבתוכו.

(ואכן ראה בלקו"ש ח"י תרומה ב' הערה מספר 41, דבאמת לדעת הרמב"ם היינו יכולים לחשוב שעיקר מצוה זו של בנין בהמ"ק הוה בגדר הכשר מצוה, ואשר לכן כתב הרמב"ם בסהמ"צ (מצוה כ) "שבנין בית הבחירה מצוה בפני עצמה" – לשלול סברא זו ולומר שבאמת נחשב למצוה בפנ"ע, אע"פ דכוונת המצוה הוה להיות מוכן עבור מצות אחרות עיי"ש).

ועפ"ז מבואר היטיב איך שחיובן של נשים בבנין בהמ"ק מחמת הצורך שלהן בהבאת קרבנות, לא הוה ענין 'צדדי' וענין של הכשר גרידא, אחרי שזהו עיקר המכון בבנין בהמ"ק גם עבור גברים כמשנ"ת!

ט. אלא דלכאורה יש להקשות לפ"ז לאידך גיסא: מאחר שנתבאר דלשיטת הרמב"ם הרי כל עיקר מצות בנין בהמ"ק הוה עבור עבודת הקרבנות (ושאר העבודה שבתוכה), אז מהו הפירוש בדברי הראגאטשאווער דעבור הגברים יש כאן גם מצוה בבנין בפנ"ע מלבד החיוב מחמת הבאת הקרבנות (וכנ"ל מהשיחה דלכן ישנן חלקי המקדש שרק הגברים חייבים בה ולא הנשים, מחמת זה שלא קשורים עם הקרבנות), הרי לכאורה שתיהם – גברים ונשים – חייבים בשוה בבנין בהמ"ק עבור הבאת קרבנות!?

ואולי י"ל בזה ע"פ המבואר בכמה מקומות בשיחות דבאמת גם הרמב"ם מסכים עם שיטת הרמב"ן דישנה ענין במצות הבנין עבור השראת השכינה גם בלי קשר לעבודת הקרבנות, אלא דלהרמב"ם עיקר המכון הוה עבור עבודת הקרבנות (משא"כ להרמב"ן דעיקר המכון הוה עבור השראת השכינה) – ראה לקו"ש ח"ד ע' 1346

והערה 24 שם. וראה עוד לקו"ש חל"ו ויק"פ ע' 194, מש"כ דבאמת 'מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי'.

אשר לפ"ז נאמר דבאמת מצד עיקר המכוון במצות הבנין שווין בזה אנשים לנשים, ולכן כוללם הרמב"ם יחד בחיובן, אמנם מצד ענין השני שישנה במצות הבנין בזה אכן פטורות הנשים אחרי שהוה מ"ע שהזמ"ג.

תירוץ של הרבי

יוד. ובלקוטי שיחות ח"ל (תולדות ג) יש לקושיא זו תירוץ של הרבי, ובהקדים מה שהרבי מקשה באופן הפכי מכל הנ"ל:

דכולם מקשים על הפרט שהרמב"ם אומר שנשים חייבין בבניית הבית, ואילו הרבי מקשה ע"ז שאומר שאנשים חייבים בזה; הרי הרמב"ם אמר בסהמ"צ (הובא לעיל אות ו') דאין מצוה זו מוטלת על כל אחד בפנ"ע אלא על הציבור כולו, וא"כ איך כותב כאן ד"הכל חייבין לבנות ולסעד ..", הלא אין זה מצוה המוטלת על הכל!?

ולכן מבאר הרבי שהלכה זו אינה מדברת בכלל על החיוב שעל ה'גברא' לבנות בית המקדש לקיים מצות "ועשו לי מקדש" – דבאמת מצד זה אין חיוב לא על אנשים ולא על נשים, אלא חיוב המוטלת על הכלל וציבור כנ"ל – וכאן מדובר על דבר אחר: שמצד ה'חפצא' דמקדש, שהוא ענין השראת השכינה, ישנה צורך (ולכן, חיוב) שזה יבא ע"י העבודה של כאו"א (והוא בהתאם להמבואר שם לפנ"ז בארוכה בענין דמיון בהמ"ק לבאר, עיי"ש בארוכה).

ושוב אין נפק"מ בזה בין אנשים לנשים, אחרי שלא מדברים על קיום המצוה בכדי שנאמר שיש כאן פטור של מ"ע שהזמ"ג.

(ויעויין שם בפנים ובהערה 36* ביאור נפלא איך שזהו גם ביאור כל הדינים המפורטים באותה הלכה; שכולם אינם דינים וחיובים בקיום בציווי שעל הגברא של ועשו לי מקדש, אלא דינים בשלימות החפצא של המקדש וכמו שמבואר שם).

ולכאורה יש להוסיף דלפ"ז מתורץ בפשיטות ובהירות גם מה שתמוה שהלכה זו שהכל חייבין בבנין המקדש נאמר כאילו בדרך אגב באמצע הלכה המדברת בדינים אחרים בבנין בהמ"ק, ולא כהלכה חשובה בפנ"ע המלמדנו מי חייב במצוה זו – דלפי ביאורו של הרבי נמצא דבאמת אין כאן דין והגדרה בעיקר חיוב המצוה וכמשנ"ת.



נשים במצות זכירת יציאת מצרים

הנ"ל

א. ידועים דברי השאגת אריה (בספרו סי' י"ב) דאע"פ דאנן פסקינן כבן זומא דמוכירין יציאת מצרים בלילות ג"כ, ונמצא דמוכירין יצי"מ גם ביום וגם בלילה וא"כ הוה לכאורה מ"ע שאין הזמ"ג אשר נשים חייבות בזה, אין הדבר כן, אלא נחשב למ"ע שהזמ"ג אשר הנשים פטורות ממנה.

וטעם הדבר הוא משום דישנה מצות היום ומצת הלילה וכל אחת הוה זמ"ג. והיינו דאע"פ דלפועל חייבים בזה בכל הזמן, מ"מ הר"ז קשור לזמנים מיוחדים; מצוה של היום ומצוה של הלילה, וא"כ נחשב למ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות ממנה.

אמנם המג"א (או"ח סי' ע סק"א) פסק דנשים חייבות בזכירת יצי"מ, וכן פסק אדמו"ר הזקן (שם) .. ומ"מ חייבין בזכירת יצי"מ שהוא מ"ע שלא הזמ"ג שמצותה ביום ובלילה" (ובמ"ב הביא שתי השיטות בזה, ובערוה"ש מצדד כדעת השאג"א).

וצלה"ב מהו עומק הפלוגתא בזה, ומדוע באמת לא קיבלו המג"א ואדה"ז סברת השאג"א דנחשב למ"ע שהזמ"ג מטעם האמור?

ב. ויש להוסיף דמדברי המג"א נראה דאין כאן פלוגתא מיוחדת רק לגבי מצות זכירת יצי"מ אלא הוה שאלה ופלוגתא כללית יותר;

דהנה המג"א (סי' נ"ח סק"ז) מביא דברי הכס"מ דמעיקר הדין הוה זמן ק"ש של שחרית כל היום (ולא רק בג' שעות הראשונות), ומקשה ע"ז דא"כ נמצא דמעיקר הדין דאורייתא הרי זמן ק"ש כל הזמן, היינו כל היום וכל הלילה, ושוב הוה מ"ע שלא הזמ"ג אשר נשים צ"ל חייבות בזה, והלא בגמרא מבואר דק"ש הוה מ"ע שהזמ"ג, ופטורות ממנה?!

והשאג"א (בהמשך דברין בסימן הנזכר) משיג על דבריו ואומר דאפילו את"ל (כדברי הכס"מ – אף שהשאג"א אינו מסכים איתו בזה) דק"ש זמנו כל היום וכל הלילה, עדיין יחשב מ"ע שהזמ"ג, דהרי זמן וחיוב היום לחוד וזמן וחיוב הלילה לחוד!

ועכ"פ רואים כאן שאותה הפלוגתא שיש ביניהם לגבי מצות זכירת יצי"מ היתה קיימת גם לגבי מצות קריאת שמע; האם מצוה שקיימת כל הזמן מחמת זמנים וחיובים נפרדים, נחשב לזמ"ג או לא (אלא דלפועל ל"פ גבי ק"ש אחרי דשניהם מסכימים – נגד הכס"מ – דעיקר זמן ק"ש של שחרית הוה רק עד ג"ש).

ג. (ובמאמר המוסגר יש לציין דבשו"ת בית יצחק (או"ח סי' י"ב) הביא עוד כמה אופנים להסביר שיטה זו דזכירת יצי"מ נחשב למ"ע שהזמ"ג אף דחיובה כל היום וכל הלילה:

כיון דעיקר המצוה המפורש בקרא הוה הזכירה ביום – "למען תזכור את יום צאתך .. ואילו החיוב להזכיר בלילה לא הוה אלא מדרשה ("כל ימי חיך להביא הלילות"), נמצא דעיקר החיוב הוה ביום ולכן נשחב למ"ע שהזמ"ג! ובפרט לפי השיטות שבדרשה כזו לא נחשב הזכירה בלילה כקיום מ"ע ממש מאחר שאינו מפורש בקרא.

ועוד תירץ ע"פ מה שמדייק מדברי הרמב"ם שמצות זכירת יצי"מ הוה המשך וחלק ממצות ק"ש (ושלכן תיקנוהו לומר שניהם ביחד וכו'), ומאחר שק"ש הוה מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות ממנה, לכן לא נתחייבו גם בזכירת יצי"מ אף שמצד עצמה באמת לא הוה מ"ע שהזמ"ג.

אמנם נראה פשוט דגם אדה"ז והמג"א וגם השאג"א לא מקבלים סברות אלו בכלל (אדה"ז והמג"א – דבאמת מחייבים נשים במצוה זו מדאורייתא, והשאג"א אינו פטור אותן מטעמים אלו, אלא מטעם המבואר בדבריו כדלעיל).

אף דחשוב לציין דלגבי הסברא שכותב ברמב"ם דמצות זכירת יצי"מ נחשב לחלק והמשך למצות ק"ש, כן ביאר הרבי שיטת הרמב"ם בהתוועדות י"א ניסון תשמ"ב עיי"ש.

אמנם לכאורה בשיטת אדה"ז, הרי כתב מפורש בספר תניא קדישא (ספמ"ו) .. ולכן תיקנו פ' יצי"מ בשעת קר"ש דוקא אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות ק"ש כדאיתא בגמרא ופוסקים ..". ולכאורה לשיטתיה קאזיל גם כאן דלא מקבל סברא זו ופוסק (כהמג"א) דנשים חייבות במצוה זו אף דפטורות מק"ש. ע"כ מאמר המוסגר).

ד. ובספר 'עינים למשפט' (עמ"ס ברכות יב,ב) תלה שאלה ופולוגתא זו דעסקינן ביה, בפולוגתת הרמב"ם ורמב"ן האם ק"ש של שחרית וק"ש של ערבית נחשבין למצוה אחת או לשתי מצות במנין התרי"ג, דעת הרמב"ם דנחשב למצוה אחת לעומת דעת הרמב"ן דנחשב לשתי מצות;

דעת המג"א (ואדה"ז) הוה כשיטת הרמב"ם דנחשב למצוה אחת ושוב הוה זה מ"ע שלא הזמ"ג אחרי שהוא מצוה אחת תמידית, ואילו דעת השאג"א מתאימה לשיטת הרמב"ן ודעימיה דהוה שתי מצות נפרדות, ומבואר היטיב א"כ דהוה שתי מ"ע שהזמ"ג, אחרי שמצוה אחת זמנה ביום דוקא ואילו מצוה שנייה זמנה בלילה דוקא.

ומשמעות הדברים הוא דפליגי בהסברת והגדרת מצות ק"ש, ועד"ז זכירת יצי"מ; כאשר התורה מצווה לקרות שמע תמיד, פעם ביום ופעם בלילה, האם מהות והגדרת המצוה הוה על עצם הקריאה, ורק שזה מוגדר לזמנים מסויימים, וכאילו נאמר שאיכות ומהות המצוה הוה קריאת שמע ורק שהציור הוה שעושים את זה בבוקר ובערב, או שזמני המצוה הוה חלק ממהות המצוה עצמה – דיש מצוה של קריאת שמע בבוקר ומצוה של ק"ש בערב! ועד"ז בזכירת יצי"מ כמשנ"ת.

(ולהעיר מפלוגתת ר"י ור"ל האם ח"ש הוה איסור מדאורייתא או לא, אשר ביאר בזה הרבי (ראה לקו"ש ח"ז פ' מצורע ועוד) מיוסד על דברי הראגאטשאווער, דפליגי האם השיעור של איסור הוה חלק מאיכות ומהות האיסור עצמה – אשר לפ"ז ח"ש אינה אסורה מדאורייתא – או דאינו אלא ענין של כמות לבד, דמהות ואיכות האיסור הוה עצם אכילת דבר הנתעב וכיו"ב – ושוב הוה ח"ש אסור מה"ת).

ה. אמנם ראה בלקו"ש ח"ד ריש שיחה ב' לפרשת ואתחנן – אשר לאחרונה למדו הרבה שיחה זו בסדר הלימוד המבורך של 'פרוייקט לקוטי שיחות' – מש"כ הרבי "החיוב דמצות ק"ש הוא פעמיים בכל יום בשחרית ובערבית, כמפורש כאן "בשבבך ובקומך", וכ"א מהן הוא ענין בפ"ע, וכדמוכח גם מזה שמברכים ברכות ק"ש פעמיים בכל יום בשחרית ובערבית".

ובהערה (מספר 4): "לא מבעי לדעת הרס"ג .. והרמב"ן .. ועוד, שמנו מצות ק"ש של שחרית ושל ערבית לב' מצות במנין המצות – אלא גם לדעת הרמב"ם .. הסמ"ג .. והחנוך .. ועוד, שמנו אותם למצוה אחת, הרי הפירוש הוא שהם ב' מצות נפרדות, אלא שנמנות כמצוה אחת, וכדמוכח גם מזה שמצות ק"ש היא מ"ע שהזמ"ג (וראה שו"ת שאג"א סי' יב)".

אשר יוצא מזה מפורש שהרבי לא למד כסברא זו של ה'עינים למשפט' דלדעת הרמב"ם ודעימיה יש כאן בעצם מצוה אחת אלא שמחולק לשני זמנים, אלא אדרבה לכו"ע יש כאן שתי מצות נפרדות. ושוב צ"ע מהו יסוד הפלוגתא דעסקינן ביה, האם הוה מצות זכירת יצי"מ מ"ע שהזמ"ג או לא?

ודאתינן להכא ניתוסף עוד ענין שצ"ע: מדברי הרבי יוצא דהא דק"ש נחשב למ"ע שהזמ"ג – אף דמצותו ביום ובלילה – הוה באמת משום הא דהוה שתי מצות נפרדות, ומציין לדברי השאג"א דעסקינן ביה. והרי השאג"א אומר את דבריו בעיקר לגבי מצות זכירת יצי"מ (והביא הא דק"ש רק בדא"ג כנ"ל), והא אדה"ז חולק עליו כנ"ל באורך! אז איך זה שהרבי מציין לדבריו ולסברתו של השאג"א בזה, אם לא פסקינן כמותו?!

ואשר נראה מזה לכאורה דבאמת הרבי מקבל סברת השאג"א לענין מצות ק"ש – דהוה מ"ע שהזמ"ג מחמת זה דהוה שתי מצות נפרדות – וסב"ל דהא דלא פסקינן כוותיה לגבי זכירת יצי"מ הוה מטעם אחר! וצ"ע בביאור הדברים.

ו. ונראה דהדברים יתבארו בטוב טעם ע"פ דברי הרבי במק"א, והוא בהגדה של פסח בפלוגתא זו של בן זומא וחכמים בענין מצות זכירת יצי"מ: "עד שדרשה בן זומא, שנאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות. וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה כל ימי חיך להביא לימות המשיח".

וכותב ע"ז הרבי: "וחכ"א וחולקין על בן זומא וס"ל דאין מזכירין יצי"מ בלילות

(ראה נ"כ המשנה. פע"ח שער חהמ"צ פ"ו) וי"מ דחכמים מוסיפים על ב"ז ולכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות (ובח פסח, של"ה, צל"ח ועוד) ולכאורה גם לפירוש זה מחולקים הם, דלבן זומא הם ב' חיובים: אחד ביום ואחד בלילה, וכמו ק"ש. אבל לחכמים הוא חיוב א' שזמנו ביום ובלילה. ואכ"מ".

והמבואר מזה דאכן לב"ז הוה מצות זכירת יצי"מ בלילה שתי חיובים, וכמו ק"ש, וע"ז פליגי חכמים ואומרים דאין כאן שתי לימודים ומקורים עבור זכירה ביום וזכירה בלילה, דהכל נכלל בחיוב אחד (ורק הזכירה לימות המשיח הוה חיוב בפנ"ע לכאורה).

וא"כ יכולים לבאר שיטת אדה"ז בזה להפליא; דאכן לגבי ק"ש סב"ל – כמו היסוד והביאור של השאג"א – דהו"ב מצות נפרדות, ולכן הוה בגדר מ"ע שהזמ"ג, וכמו שכתב הרבי בהערה בלקו"ש ח"ד כנ"ל. ורק לגבי זכירת יצי"מ סב"ל דלא הוה כן, והוא משום דפסקינן כחכמים נגד בן זומא דלית לן אלא לימוד אחד ליום ולילה, וא"כ נחשב למצוה אחת שזמנו תמיד, ולכן לא הוה הזמ"ג.

(ואכן בדברי השאג"א בהמשך הדברים שם מבואר להדיא דסב"ל דפסקינן כבן זומא ולא כחכמים בחיוב זכירת יצי"מ בלילות (ובפשטות הוא משום דסובר כהני שיטות דחכמים אכן חולקים עליו וסוברים דלא מזכירין בלילות, וא"כ מוכח דלא פסקינן כותיהו אחרי שמביא הוכחות מש"ס דכן מזכירין בלילות). וא"כ לשיטתיה קאזיל דבאמת הו"ב חיובים שונים, ומ"ע שהזמ"ג כמשנ"ת).

ז. אמנם חשוב לציין דכ"ז אמור לגבי שיטת אדה"ז ודברי הרבי בענין, אבל בשיטת המג"א לכאורה לא יכולים לבאר כך; דהרי הוא אמר את שיטתו גם לגבי ק"ש – וכנ"ל דבאם זמן ק"ש של שחרית היתה כל היום, אז הי' גם מצות ק"ש בגדר מ"ע שהזמ"ג, וע"כ דסב"ל דגם ק"ש נחשב בעצם למצוה אחת עם שתי זמנים, ואין זה חידוש מיוחד בדין זכירת יצי"מ.

ולכאורה לבאר שיטת המג"א מחוורתא לפרש כסברת העינים למשפט הנ"ל דהוה באמת סברא כללית במצות כאלו שנחשבים כמצוה אחת אף שיש להן זמנים מיוחדים ונפרדים וכמשנ"ת.

ח. וכשהרצתי את הדברים לפני חבריי העיר לי ידידי הרב לוי שטערן שי' מדברי אדה"ז לעיל סי' ס"ז ס"א .. שמצות עשה מן התורה לזכור יציאת מצרים בכל יום ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך ימי חייך הימים כל ימי חייך להביא הלילות", הרי שפסק כהדרשה של בן זומא ולא כחכמים!?

וא"כ הדרא קושייא לדוכתא, דאדרבה אדה"ז הרי פוסק כבן זומא, אשר לשיטתיה הו"ב מצות נפרדות, ושוב הי' צ"ל מ"ע שהזמ"ג כמו ק"ש!?

י. ושוב הראה לי שבספר 'כינוס תורה' (חוברת כ) כתב מו"ר הר"א הרץ שי' (מראשי

הישיבה באהלי תורה) כסברא זו שכתבתי – לבאר שיטת אדה"ז דזכירת יצי"מ נחשב למ"ע שאין הזמ"ג, ע"פ דברי הרבי בהגדה בביאור שיטת החכמים – ואכן נשאר בצ"ע ע"ז מחמת דברי אדה"ז הללו אשר מוכיחים דפוסק כבן זומא והלימוד שלו!

ט. ואחרי החיפוש מצאתי בספר 'שערי שלום' על הגש"פ (מהר"ש שפאלטער שי' מראשי ישיבה במאריסטאון) דכתב בזה דבר מעניין:

זה שכתב הרבי דחכמים וב"ז פליגי בדבר זה האם הוה חיוב אחד או ב' חיובים, הוה רק אליבא דהני שיטות דסב"ל דחכמים מסכימים עם ב"ז שצריכים להזכיר יצי"מ בלילות, ואשר לכן צריכים לבאר דפליגי עכ"פ בהגדרת החיוב בלילה – האם הוה חיוב אחד או שתיים כנ"ל.

משא"כ לפי השיטות (שיטה ראשונה שהרבי מביא בהגדה כאן) דחכמים פליגי על עיקר הדין של ב"ז, וסב"ל דאין מזכירים יצי"מ בלילות בכלל, שוב אין צורך לכ"ז, ואפ"ל דלבן זומא שחייבים להזכיר בלילות לא הוה באופן שהן שתי חיובים, אלא חיוב אחד שנמשך גם ביום וגם בלילה (והיינו כשיטת החכמים לפי השיטות דחכמים מסכימים בעיקר הדין לב"ז).

(ויש להוסיף ביאור בזה – דלכאורה מדוע אם חכמים מסכימים לב"ז בעיקר החיוב זכירה בלילה צריכים לחדש דפליגי בהגדרת החיוב, הרי גם בלי זה פליגי בענין החיוב להזכיר יצי"מ לימות המשיח, דרק לחכמים חייבין ולא לב"ז?! אלא דלפ"ז הי' נמצא דפלוגתתם לא הוה אלא בענין של 'הלכתא למשיחא' אשר הגמרא מקשה כן על דברים כעין זה בכ"מ! ואכן ראיתי במילואים לתו"ש פרשת בא שבאמת הקשה כן על ראשונים אלו דסב"ל שחכמים וב"ז מסכימים בענין חיוב הזכירה בלילה בזה"ו).

אשר עפ"ז מסיק (הר"ש הנ"ל) די"ל דאדה"ז באמת פוסק כב"ז, וסב"ל כהני ראשונים דחכמים באמת חולקים עליו וסוברים דאין מזכירין יצי"מ בלילה בכלל, ושוב אפ"ל דלב"ז הוה ביסודו חיוב אחד ביום ובלילה, ושלכן הוה נמי בגדר מ"ע שאין הזמ"ג, ונשים חייבות בה. ודפח"ח.

יוד. אמנם לכאורה עדיין יש כאן מקום לשאלה ועיון, ובעצם הרי הדרא קושיין דמעיקרא לדוכתא; מדוע באמת נאמר – לדעת בן זומא דהלכתא כוותיה – דמצוה זו שהיא ביום ובלילה הוה ביסודו מצוה אחת שצריכים לקיימו בשתי זמנים אלו, ולא כמצות ק"ש דנחשב לשתי מצות נפרדות מחמת זה שיש מצוה של קריאה ביום ומצוה בלילה!?

(והרי זה גופא הי' היסוד של השאג"א; דשתי מצוות אלו שוות בזה דנחשבין למצות נפרדות של יום ולילה, ואנחנו רוצים להבין מהו הסיבה והיסוד של אדה"ז לחלק ביניהן ולהסכים עם השאג"א בקשר לק"ש ולחלוק עליו בקשר לזכירת יצי"מ!?)

בשלמא מה שהרבי אמר כן לדעת חכמים החולקים על ב"ז, מובן היטיב לכאורה; דהרי נקודת החילוק ביניהם היתה שלב"ז ישנה לימוד וילפותא מיוחדת להמצוה של לילה, ואילו לחכמים ליתא שום ילפותא לזה, אלא נכלל בהציווי של "כל ימי חייך"! וא"כ מבואר היטיב הסיבה והיסוד לומר דלשיטתייהו אין כאן שתי מצוות נפרדות אלא מצוה אחת שזמנה ביום ובלילה, דהא זה גופא ההסברה בדבריהם דלא צריכים ילפותא מיוחדת למצות הלילה!

אמנם לדעת ב"ז דישנה ילפותא מיוחדת עבור החיוב בלילה, אז מדוע באמת נאמר דשונה ממצות ק"ש, וכאן לא הווי שתי חיובים אלא חיוב אחת?!

יא. ואולי יש לבאר הדברים כך: חיוב ק"ש ביום ובלילה נלמד משתי פסוקים המדברים במפורש על היום ועל הלילה ("בשכבך ובקומך"), ולכן נלמד מהם שתי חיובים נפרדים אחד ליום ואחד בלילה.

אמנם מצות זכירת יצ"מ בלילה נלמד – לפי ב"ז – מזה שכתוב 'כל' בנוסף ל"ימי חייך"; וז"פ שהפירוש של "כל" אינו לילה, אלא דימי חייך סתם מדבר רק על הימים, ואילו כשמוסיפים ע"ז 'כל' הרי זה מרבה עוד דבר להימים, והיינו שהחיוב אינו מוגבל להימים אלא הוה בלילות ג"כ! וכאילו נאמר שכשהתורה מוסיפה 'כל' ה"ז אומר שלא מדברים על הימים במובנם המוגבל של שעות היום גרידא, אלא על כל הזמן של הימים והיינו הלילות ג"כ!

ומובן א"כ שאין כאן ציווי חדש ונוסף, אלא התפשטות והתרחבות של חיוב היסודי (ולהמתבונן ה"ז בדוגמא לסברא ראשונה שהזכרתי לעיל במוסגר בשם שו"ת בית יצחק, אלא בכיוון אחר וד"ל).

ומבואר היטיב היסוד והסיבה לשיטת אדה"ז לחלק בין מצוה זו שהיא ביום ובלילה למצות ק"ש דהוה ג"כ ביום ובלילה, עד לנפק"מ בפועל לגבי חיובן של נשים בהן וכמשנ"ת כ"ז באורך.

(אמנם כמו שכבר נתבאר לעיל הרי כ"ז אמור לדעת אדה"ז דוקא ולא לדעת המג"א. ולסיכום נמצא דיש כאן ג' שיטות: א) דגם ק"ש וגם זכירת יצ"מ הווי בעצם כמו שתי מצוות נפרדים (דעת השאג"א); ב) גם ק"ש וגם זכירת יצ"מ הווי בעצם כמו מצוה אחת שמחולקת לשני זמנים (דעת המג"א, ונתבאר היסוד לזה מספר עינים למשפט); ג) ודעת אדה"ז שמחלק בין מצות אלו כמשנ"ת).



הערות קצרות בעניני בית הבחירה

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י הציון

א

בספר מקדש דוד (קדשים חלק א', ריש פרק א') מביא את הקושיא הידועה על כך ש'אין בונין את המקדש בלילה ואין בנין בית המקדש דוחה יום טוב' מדברי הגמרא (ראש השנה ל). "דאיבני מאימת? . . דאיבני בחמיסר אי נמי דאיבני בלילה" - דלפי הנ"ל כיצד תוכל להסתיים בניית בית המקדש לע"ל בחמישה עשר בניסן שהוא יום טוב או בלילה? [וממשיך ומתרחץ באריכות, כדלקמן אות ב']

ובמהדורה החדשה כתבו העורכים דאף שברש"י ותוספות (שם ובסוכה מ"א.) תירצו וזהו לפי שבית המקדש דלעתיד בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא מן השמים ולא ייבנה בידי אדם כלל - מכל מקום מחזור המחבר אחר תירוץ אחר על מנת לתרץ את שיטת הרמב"ם שמשויח בונה מקדש, היינו שגם המקדש דלע"ל ייבנה בידי אדם.

ובזה יש להעיר מהידוע שבכמה מקומות בלקוטי שיחות מתווך כ"ק אדמו"ר בין שתי שיטות אלו, וממילא גם לפי הרמב"ם נוכל לתרץ את הקושיא כמו שמתרצים אותה רש"י ותוספות.

אלא שלכאורה הדבר תלוי בתיווכים השונים:

א) בחלק י"ג (עמוד 84 הערה 36) וחלק כ"ז (עמוד 204) מבואר שהדבר תלוי אם הגאולה תהיה באופן ד'זכו' (שאו יגלה המקדש משמים) או 'לא זכו' (שאו ייבנה בידי עם ישראל).

ולפי זה שפיר מתורצת הקושיא, שהרי מצד ההלכה שמדברת דווקא מצד הענינים כפי שהם באופן ד'לא זכו' (ראה בחלק כ"ז שם) אזי אין בונים בלילה או ביום טוב, ולאידך יתכן שהמקדש דלעתיד יגלה מן השמים בלילה או ביום טוב - אם בני ישראל יזכו לגאולה באופן ד'זכו'.

ב) בחלק י"ח (שיחת מסעי - בין המצרים סעיף ז') מבואר שבני ישראל יבנו את החלקים המפורשים במסכת מידות וכו', ושאר החלקים שאינם ברורים וידועים לנו יגלו ויבואו מן השמים.

וגם לפי זה מתורצת היטב הקושיא, כי מסתבר לומר שתחילה אנו נבנה את כל החלקים התלויים בנו - ועל חלקים אלו אומרת ההלכה שאל לנו לבנות בלילה או ביום טוב - ולאחר מכן יגלו ויבואו החלקים מלמעלה. וממילא סיום הבניה (שעליו מדובר בראש השנה שם) יכול להיות ביום טוב או בלילה.

ג) בחלק י"א (עמוד 98 הערה 61) מבואר שכל המקדש יגלה מן השמים ואנו נעמיד את הדלתות (ד"טובעו בארץ שעריה").

ולפי זה לכאורה אין לתרץ כרש"י ותוספות כי לאופן זה מסתבר (הפוך מאופן ב') שתחילה יגלה המקדש מן השמים ורק לאחר מכן נעמיד את הדלתות - ואם כן יש להבין כיצד הבניה תוכל להסתיים ביום טוב או בלילה.

ד) בחלק י"ח (שם) מבואר שאנו נבנה את בית המקדש כולו ובו יתגלה המקדש הרוחני שלמעלה.

ולפי זה לכאורה ברור שאין לתרץ כרש"י ותוספות כיוון שכל המקדש כולו ייבנה בידי אדם ולא יוכל להיות סיומו ביום טוב או בלילה.

והנה לאופנים ג' וד' - לא רק שיש לחפש תירוץ אחר לשיטת הרמב"ם, אלא שעצם התיווך קשה לכאורה. שהרי בפועל רש"י ותוספות כן מתרצים כך את השאלה וכיצד ניתן אם כן לבאר את שיטתם באופנים שלא מתאימים עם התירוץ?

(וראה בהתוועדות מוצש"ק פנחס ה'תשל"ט שיחה ב', שם משמע שכל התיווכים קשורים ותלויים זה בזה. ויש לעיין עוד בזה)

ובטח כבר העירו בזה רבים, ואשמח לשמוע את דברי הקוראים בזה.

ב

נקודת תירוצו של המקדש דוד לקושיא הנ"ל (הובאו כאן רק הפרטים הנוגעים לבניה בלילה, שנוגעת לענייננו):

מה שאין בונים את המקדש בלילה אינו איסור אלא פסול (שהקמת לילה פסולה לעבודה ויש לבנותו מחדש כדי שיהיה כשר). וממילא לפי השיטות דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא הלכה זו נאמרה דווקא לגבי מקדש ראשון, דאילו במקדש שני וכן לע"ל אין עניין בבית עצמו לגבי הקרבת הקרבנות וכיצד יוכל לפסול אותם בכל שנבנה בלילה.

היות שרבי יוחנן בן זכאי (שהוא המאן דאמר בראש השנה שם) סובר דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא (כפי שמוכיח במקדש דוד), לשיטתו שפיר אמרו שבית המקדש דלעתיד יוכל להיבנות בלילה.

אך קשה להלום את תירוצו, שהרי הרמב"ם פוסק במפורש (הלכות בית הבחירה ספ"ו) דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, ולפי זה כל מה שפסק שאין בונים את המקדש בלילה מדובר דווקא בנוגע למקדש ראשון ולא למעשה, אם לא שנדחוק שכוונתו דווקא לבניית ההיכל שהיא תנאי בכשרותן של ההזאות הפנימיות ולכן פוסלת אם היתה בלילה (כמו שכותב המקדש דוד בתוך דבריו).

[הקושיא הינה דווקא לפי ביאור המקדש דוד ואינה סתירה ברמב"ם עצמו, מכיוון שהמנחת חינוך כותב בפירושו שבניית לילה היא איסור ולא פסול ולכן הלכה זו לא תלויה כלל בהא דקידשה לעתיד לבוא, כמובן.]

אלא שבמקדש דוד (ואחרונים נוספים) הקשו על המנחת חינוך מירושלמי שבו לכאורה מפורש להיפך, ואם כן ממה נפשך דברי הרמב"ם צריכים עיון]

ג

במקדש דוד שם (סימן ה') כותב דנראה שיש סתירה בין הירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ג) דבימי שלמה הקריבו את התודות (הנצרכות לקידוש ירושלים) מנוב - והיינו שלא יכלו לקדש את העזרה ולהקריב בה את התודות לפני שקידשו את ירושלים - לבין התוספות שכתבו (בזבחים ס: ד"ה מאי) ד"ירושלים לא נתקדשה אלא בשביל הבית ואיך יתכן שקדושת הבית תבטל וקדושת ירושלים קיימא" וכן כתבו (בשבועות ט"ו: ד"ה דקדשה) שאם יקדשו את העזרה ולא את ירושלים יהיו קדשים קלים נאכלים בכל הרואה כמו שהיה במשכן שילה.

ומסיק דלהירושלמי קידשו את ירושלים והעזרה כאחד כי אי אפשר לקדושת מחנה ישראל בלי מחנה שכינה או לקדושת מחנה שכינה ללא מחנה ישראל (ומסיים דצריך עיון מניין למד זה הירושלמי).

ונראה שהדברים מתאימים לדברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק ל"א (שיחה ג' לפרשת תרומה, עמוד 151), שם מבאר שביחס בין העשר הקדושות ישנם שני ענינים, והעניין השני הוא (בלשון קדשו של רבינו):

הקדושות תלויות זו בזו (כלומר, הקדושה התחתונה היא "תוצאה" מהקדושה שלמעלה ממנה; וכן להיפך - הקדושה התחתונה היא כעין הכנה לקדושה שלמעלה ממנה).

ומוסיף על זה בהערה 18 וזלה"ק:

אלא שי"ל בזה בכמה אופנים: זה נוגע רק בתחלת הקדושה דאא"פ להקדושה החמורה לחול בלי קדושה קלה (שלפני) - ועד"ז י"ל לאידך - או שתלויים זב"ז גם לאחר שחלו הקדושות, או שזה נוגע רק לשלימות הקדושה שבכ"א. וראה לקמן בפנים. ואכ"מ.

עכלה"ק.

ויש לומר שהאופנים השונים שבהערה זו מתייחסים לשיטות הירושלמי והתוספות (ובפרט שבהערה שלאחר מכן מובאים דברי התוספות בזבחים הנ"ל) -

דלהירושלמי שתי הקדושות תלויות זו בזו (גם החמורה בקלה וגם ה'ועד"ז י"ל

לאידך) אבל "זה נוגע רק בתחלת הקדושה". ולכן להירושלמי שתי הקדושות היו צריכות להיעשות כאחד דווקא.

ואילו להתוספות "תלויים זב"ז גם לאחר שחלו הקדושות" אבל רק הקדושה הקלה תלויה בחמורה ולא להיפך. ולכן כשחבר המקדש אין סברא שתישאר קדושת ירושלים לבדה (כמו שכתבו בזבחים), משא"כ יכולה להיות קדושת עזרה בלי ירושלים - ואפילו באופן שקדושה לבדה מלכתחילה (כמו שכתבו בשבועות).

ובאמת שלפי זה מובן מאוד סדר וסגנון דברי רבינו בהערה זו.

ד

במקדש דוד שם (סימן ח') מתרץ שהרמב"ם לא פסק כרב יוסף (בזבחים ס"א:): שאפשר להרחיב את המזבח עד שישים אמה לפי שהוא פוסק כרבי אליעזר בן יעקב דכוליה מזבח בדרום קאי כי צריך שיהא 'צפון - צד שפנוי מכלום', ולפי זה אם ירחיבו את המזבח לשישים אמה יהיה מכותל הדרום עד לסוף המזבח תשעים אמות (שהרי הכבש עומד לדרום המזבח ואורכו שלושים אמה) ולא יהיה צד צפון (שהוא ס"ז אמות ומחצה כי רוחב העזרה קל"ה אמות) פנוי מכלום. ועל כרחך שרב יוסף דאמר כנ"ל סבירא ליה כהמאן דאמר כוליה מזבח בצפון קאי או כמאן דאמר ממוצע ועומד באמצע העזרה ושפיר לא פסק הרמב"ם כוותיה.

אלא שהדבר צריך עיון, כי אליבא דאמת פוסק הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פרק ה' הלכות י"ג-ט"ז) שהיו י"ב אמות בין כותל הדרום לתחילת הכבש, והמזבח הגיע עד ע"ד וחצי אמות מכותל דרומי של עזרה וה'צפון' היה רק שישים אמות ומחצה. ועל כרחך שהרמב"ם מפרש ש'צד פנוי מכלום' לא קאי דווקא על מחצה בדיוק מן העזרה אלא על פחות מזה, ושוב אין הכרח לומר שלאב"י המזבח לא יוכל להגיע אפילו עד צ' אמות מכותל הדרומי?

[ולאחר מכן מתרץ המקדש דוד את דברי הרמב"ם באופן נוסף - דתלוי בכך שפוסק רב שלא היה יסוד כלל בקרן דרומית מזרחית - ותירוץ זה מובן היטב]

ה

במקדש דוד פרק ב' (סימן ב') מחדש שעצם עמידת הכלים במקומו מקדשת אותם (ולא רק העבודה שעובדים בהם), ומוכיח זאת מדברי הגמרא (במנחות צ"ח:): שאת העשרה שולחנות שעשה שלמה לא יכלו להניח ה' מימין הפתח וה' משמאלו דאם כן מצינו שולחן בדרום והתורה אמרה "והשולחן תתן על צלע צפון", והיינו שהיה להם דין שולחן ממש אף שלא עבדו בהם (כדברי הגמרא בעמוד שלאחרי זה שהניחו הלחם דווקא על השולחן שעשה משה), ועל כרחך דעצם עמידתם מקדשת אותם.

וקצת קשה להבין דבריו כי לכאורה הם תרתי דסתרי - אם לשולחנות היה דין

שולחן רק מכח זה שהעמידום במקומם, הנה שפיר יכלו להניחם בדרום ולא היו מתקדשים מלכתחילה ולא היו עוברים על הנאמר "והשולחן (- שיש לו דין שולחן) תתן על צלע צפון"?

1

במקדש דוד פרק ג' (סימן ב') מסביר את שיטת הרמב"ם לגבי בירוצים (הסולת היין והשמן שהוסיפו למלאות ונשפכו מן הכלי שהיה כבר מלא) שמתקדשים רק אם יש שם זבח אחר באותה שעה לפי שאין כלי שרת מקדשין יותר מכשיעור וממילא יכולים להתקדש בקדושת הגוף רק אם יש שם זבח אחר שראויים לו בפועל (עיי"ש), ולאחר מכן מקשה מדוע צריך דווקא זבח אחר בפועל "מכל מקום יתקדשו הבירוצין לנסכי גבחה כיון דכלי שרת מקדשין שלא מדעת?" (וממשיך ומתריך).

וצריך עיון בדבריו, שהרי הרמב"ם פוסק בפירוש (בהלכות פסולי המוקדשין פרק ג' הלכה כ') כמאן דאמר דאין מקדשין אלא מדעת, שלפי זה קדושת הבירוצין אינה אלא משום גזירה ולא קדושת הגוף (וכמו שאכן פוסק הרמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות פרק ב' הלכה ט' - "ולמה יתקדשו הבירוצין אף על פי שאין כוונת המודד אלא למה שבכלי בלבד? כדי שלא יאמרו מוציאין מכלי שרת לחול") וכיצד ניתן להקשות על הרמב"ם משיטת המאן דאמר שלא פוסק כמותו?

2

במנחת חינוך מצוה צ"ה (אות י"ג) מביא "קצת ראייה" לשיטת הרמב"ם שהארון היה עומד במערבו של קודש הקדשים (ולא באמצעו או במזרחו כראשונים אחרים) מדברי הגמרא במסכת ברכות שהעומד "אחורי בית הכפורת" יחזיר פניו בתפילתו לקודש הקדשים שבמזרחו - דלשיטתו מובן מאוד מה שנקטה הגמרא דווקא אחורי בית הכפורת כיוון שבתוך בית הכפורת עצמו "סמוך לכותל מערב (ו)לא היה מקום שם לאדם לעמוד".

ודבריו דורשים ביאור, שהרי לארון היו בדים שבהם נשאו אותו, והבדים היו מונחים לרחבו של ארון והיינו לארכו של בית (כלומר שהבדים היו מונחים בין המזרח והמערב) כמפורש בגמרא (מנחות צ"ח סע"א) וכמו שכותב המנחת חינוך עצמו קודם לכן.

וא"כ ע"כ גם לשיטת הרמב"ם שהארון היה במערב קודש הקדשים עדיין היה קצת מקום בינו ובין הכותל, שהרי הבדים היו יוצאים מן הארון על כל פנים כמידת מקום עמידת אדם אחד הנושאו בהם. ושוב יכלה הגמרא לדבר בדין אדם המתפלל במקום זה (שוודאי מספיק לעמידת אדם, כנ"ל)?

ח

בלקוטי שיחות חלק ד' עמוד 1347 סוף הערה 26 כותב כ"ק אדמו"ר וולה"ק:

אלא שעדיין יש להבין: לדעת המ"ד (ירוש' יומא פ"ה ה"ד) דהוי' על הכפורת צריך שיגע - איך זה גנו יאשיהו את הארון שהרי (עכ"פ לכתחילה) צריך שיגע. - וי"ל א) דהדאגה שיגלה לבבל מספיק כוחה לגנוזו הארון בזמן שאין כל חיוב (אפילו לכתחילה) שיהי' בקה"ק, אף שלאח"ז בדרך ממילא לא תוכל להיות הנגיעה ביוהכ"פ (וכמה דוגמאות לזה, ואפילו בחיוב ואיסור ברור). ב) מ"ד דצריך שיגע - יסבור כמ"ד דלא גנוזו יאשיהו (אלא שניטל הארון לבבל). [ודלא כפסק הרמב"ם - דנגנוז].

ובהגהות בכת"ק כ"ק אדמו"ר (שלא נדפסו בפועל בלקוטי שיחות שם) הוסיף בסיום הסוגריים (לאחר התיבות "בחיוב ואיסור ברור"): וראה בזה שדי חמד אס"ד מע' יוה"כ ס"א סק"י. וש"נ לש"ס ראשונים וכו').

והנה מראי מקום זה מובא במקומות אחרים בלקוטי שיחות (ראה לדוגמא: חלק כ"ד שיחת יום הכיפורים הערה 20) בתור דוגמא לחקירה הידועה אם ההווה מכריע או העתיד. והיינו דכוונת רבינו בהוספה זו לומר שמאן דאמר "צריך שיגע" סובר שההווה (הדאגה הנוכחית שיגלה לבבל) מכריע את העתיד (מה שביום הכיפורים שבעתיד הדמים לא יגעו בכפורת).

והנה ידוע (ראה לקוטי שיחות שם סעיף ה', ובמקומות שנשמנו בהערה 42 שם) ששיטת הירושלמי היא שהעתיד מכריע את ההווה. ולפי זה יוצא חידוש, שמאן דאמר זה (רבי זעירא) הובא בירושלמי אך חולק על שיטתו הכללית וסובר שההווה מכריע ולא העתיד (ויתירה מזו - דווקא בבבלי הסובר שהווה מכריע את העתיד, לא הובא כלל מאן דאמר זה!).

ואולי משום זה (א) מתרץ רבינו תירוץ נוסף, כך שלא נצטרך לדחוק שרבי זעירא חולק על שיטת הירושלמי הכללית. (ב) לא נדפסו הדברים בפועל בלקוטי שיחות.

ט

בספר בית המידות על מסכת מידות (על התיבות "וגג שלשתן שווה" שבסיום המסכת. עמוד תסב בדפי הספר) כתב דחצי החול דלשכת הגזית (שבו היו סנהדרין יושבין) היה נמוך בגובהו מחצי הקודש שלה.

ובמקום אחר ביארתי באריכות שהדברים מתאימים ליסוד כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק כ"ט (שיחה א' לפרשת ראה), שחילוקי הגובה בבית המקדש נבעו כתוצאה מחילוקי דרגות הקדושה שבו. וכמו כן הוכחתי היטב שזו היא שיטת הרמב"ם ותירצתי בזה כמה קושיות שיש להקשות עליו.

אלא שלפי זה קצת קשה קושיית הגמרא בסוטה דף ז: על דברי המשנה (שבעמוד שלפני זה) שלאחר שהיו מאיימין על הסוטה בבית דין הגדול היו "מעלין אותה לשערי מזרח" - "מעלין אותה? התם קיימא! דמסקינן לה ומחתינן לה כדי ליגעה". ואילו לפי הנ"ל דברי המשנה מובנים כפשוטם - כדי להגיע אל שער המזרח של העזרה מבית דין הגדול שישב בחצי החול שבלשכת הגזית יש לעלות במעלות כיון שהיה נמוך ממנו י"א אמות ומחצה - ומה בכלל קושיית הגמרא?

וצריך לומר שהרמב"ם וכו' יפרשו שאין הגמרא מקשה שלכאורה דברי המשנה אינם נכונים, כי אם אדרבה - הואיל וכל כך פשוט שצריך לעלות במעלות מבית דין הגדול כדי להגיע לשער המזרח, מדוע המשנה צריכה לפרט את זה כל עיקר?
ועל כך מתרצת הגמרא שהמשנה מוסיפה תיבות אלו כדי ללמדנו חידוש דין - דמסקינן לה ומחתינן לה כדי ליגעה.

,

בהלכות בית הבחירה (פרק ה' הלכה א') כותב הרמב"ם: הר הבית והוא הר המזריחה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה והיה מוקף חומה וכיפין על גבי כיפין היו בניות מתחתיו מפני אהל הטומאה וכולו היה מקורה סטיו לפניו מסטיו.

רבים מפרשים בדברי הרמב"ם בסיום ההלכה "וכולו היה מקורה" שאין הכוונה (כפי המשמעות הפשוטה) שכל הר הבית היה מקורה ואפילו מעל העזרה, אלא שכל היקפו של הר הבית היה מקורה, אך למשך כמה אמות בודדות ולא כל ההר ממש - וזו כוונת הרמב"ם בסיום דבריו "סטיו לפניו מסטיו".

ויש להוסיף כמה הוכחות לפירוש זה ברמב"ם:

(א) בהלכות מעשה הקרבנות (פרק ה' הלכה ד') פוסק הרמב"ם "ואם שחטם (קדשים קלים) בהיכל כשרים, אבל אם שחטם בגגו של היכל פסולין שאין הגגות ראויין לשחיטה כלל אלא בקרקע העזרה".

ומכך שדייק הרמב"ם לכתוב דהא ד'אין הגגות ראויין לשחיטה כלל' ממעט דווקא את השוחט בגג ההיכל עולה בפירוש שלשיטתו לא היה גג מעל העזרה, דאם היה הרי שהיה צריך לפרש "גג העזרה וההיכל".

(ב) הדין הוא (לקמן פרק ז' הלכה ט"ו) ש"מותר להכניס המת עצמו להר הבית".

ואילו היה גג מעל הר הבית כולו וגם על העזרה - היו כל הכלים (והכהנים) שבה נטמאים באוהל המת שנכנס להר הבית.

(ג) ברור שלא היה גג גבוה מעל כל הר הבית באופן שהאפיל אפילו על ההיכל (אפילו לפי הפירוש שהגג היה גם מעל העזרה) - דאם כן מהו זה דבעינן מעל גג ההיכל

"טס של ברזל כמו סף . . כדי שלא ינחו עלי העופות והוא הנקרא כלה עורב" (לשון הרמב"ם לעיל פרק ד' הלכה ג'), בשעה שכולו היה מכוסה בגג אחר מעליו.

מאידך, יש לדון על פירוש זה מכמה מקומות:

א) בהלכות מזווה (פרק ו' הלכות ה-ו) פוסק הרמב"ם "בית שאין לו תקרה פטור מן המזווה, היה מקצתו מקורה ומקצתו אינו מקורה יראה לי שאם היה הקרוי כנגד הפתח שהוא חייב במזווה . . הר הבית והלשכות והעזרות ובתי כנסיות ובתי מדרשות שאין בהן בית דירה פטורין לפי שהן קודש".

הרי לנו שטעם פטור העזרות (דהיינו עזרת נשים ועזרת ישראל) הוא "לפי שהן קודש", ולא מספיק הא ד"בית שאין לו תקרה פטור מן המזווה". ומזה עולה לכאורה שגם מעל העזרות היתה תקרה, כי הר הבית היה מקורה כולו וגם מעל העזרות?

אלא שלכאורה אין זו קושיא, שהרי לאחר מכן פוסק הרמב"ם "אחד שערי חצרות ואחד שערי מבואות ואחד שערי מדינות ועיירות כולן חייבין במזווה שהרי הבתים החייבין במזווה פתוחין לתוכן ואפילו עשרה בתים זה פתוח לזה וזה פתוח לזה הואיל והפנימי חייב במזווה כולן חייבין במזווה", ובנוגע למקדש כתב בפירוש ש"כל השערים שהיו במקדש לא היה להן מזוזות חוץ משער ניקנור ושלפנים ממנו ושל לשכת פלהדרין מפני שהלשכה הזאת היתה בית דירה לכהן גדול בשבעת ימי ההפרשה" -

ועל כן מצד הדין דהלכות מזווה בכלל היו כל השערים צריכים להתחייב במזווה מפאת מה שהם פתוחים ללשכת פלהדרין החייבת במזווה, ושפיר צריכין להא ד"לפי שהן קודש" לפוטרים מן המזווה.

ב) בהלכות קרבן פסח (פרק א' הלכה י"ד) כותב הרמב"ם "וכיצד תולין ומפשיטין מסמרות של ברזל היו קבועין בכתלים ובעמודים שבהם תולין ומפשיטין".

ומזה קצת משמע שהיו בעזרה עמודים מלבד "בית המטבחים . . ושם תולין ומפשיטין את הקדשים" (לשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק ה' הלכה י"ג) - שהרי אם מדובר על בית המטבחים מהו בכלל חידושו של הרמב"ם כאן שהיו גם עמודים להפשיט עליהם? - ומסתבר לומר שהיו אלו עמודים שהחזיקו את תקרת הר הבית, שהיתה גם מעל העזרה עצמה.

אלא שיש לומר שאכן הכוונה לבית המטבחים, והרמב"ם רק נקט לשון זו שאין בה חידוש אגב גררא ד"בכתלים" (שהוא אכן חידוש, שהיו מסמרות בכתלי המקדש), וגם כהקדמה להמשך ההלכה "וכל מי שלא מצא מקום לתלות מקלין דקין חלקין היו שם מניח על כתפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט".

חסידות

ביאור גדר האולם בביהב"ח ע"פ הגרלוי"צ²³

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - קאלאני נ.י.

א. דיוק בלשון הרמב"ם בעיקרי הבית והאולם

אשתקד ביארנו בדעת הרמב"ם גדרו של האולם, ויש להביא רק כמה נקודות הענין (אות א' = ג') כדי הוסיף קצת ולהעיר ע"ז להלן (אות ד' ואילך) ע"פ פנימיות התורה (ולשלמות הענין יש לעיין במש"כ אשתקד בנדו"ד).

הנה כתב הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה פרק א' (הלכה ה), וז"ל: "אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם ושלתן נקראין היכל ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש".

ולפום ריהטא דברי הרמב"ם בהל' ה' הם רק להתחיל לבאר דיני ביהמ"ק, וכעין הכנה לבאר תחילה "אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית".

אבל כבר ידוע גודל הדיוק וכו' בלשון הרמב"ם. ואכן כתבו המפרשים (מקדש דוד סי' א אות ג, ועי' ר"י קורקוס) שמלשון הרמב"ם "אלו הן הדברים שהן עיקר", הם הם דינא ונפק"מ, והוא שענינים אלה הם עיקר בבית עד כ"כ שהם לעיכובא בבית. וזהו דיוק הלשון "עיקר" ע"ד י"ג עיקרי אמונה, אינם רק דברים חשובים או בסיסיים ביהדות אלא הם לעיכובא. היינו, דבלא א' מדברים אלו "קדש וקדש הקדשים... ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם.... ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל וכו'" אינו בית המקדש.

וצלה"ב מנין להרמב"ם לקבוע שהאולם ג"כ היה "אלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית"?

ב. ביאור הרבי בלקו"ש

בלקו"ש (חל"ו ע' 141 הע' 48) שמבאר מ"ש בפנים השיחה ע"ד החילוק בין

(23) לכבוד ההילולא של אביו של רבינו, הגה"ח רלוי"צ ז"ל, כ' מנחם אב.

המשכן שהיה עראי וביהמ"ק שהיה קבוע, וזלה"ק: "מעין דוגמא לדבר בנדו"ד: "אולם" שהי' בביהמ"ק שלא הי' במשכן. וראה רמב"ם שם פ"א ה"ה שמדייק "ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית כו' ועושין מחיצה אחרת כו' כעין קלעי החצר כו' וכל המוקף במחיצה זו שהיא כעין חצר אהל מועד כו'", שמפשטות המשך לשונו משמע שהוא בדוגמת המשכן, ואעפ"כ רק בביהמ"ק הי' אולם (ראה קרית ספר ובכמה מפרשי הרמב"ם. לקו"ש חט"ז שם הערה 58). אלא שמחמת זה שביהמ"ק הוא בנין של קבע (ולא "לפי שעה" כהמשכן) ה"ז מחייב "שיהי' לפני הקודש מקום אחד והוא הנקרא אולם". וראה עירובין ב, א ובמפרשים שם. ריטב"א שם ב, ב ד"ה פתח אולם הבית. ושם בסופו: כי האולם עצמו נקרא פתח ההיכל דלפנים מפני שהוא בית שער שלו כו' (וראה גם רד"ק מ"א ו, ג). וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך אולם. ואכ"מ."

וז"ל הריטב"א שם "א"נ נ"ל כי האול' עצמו נקר' פתח ההיכל דלפני' מפני שהוא בית שער שלו שההיכל פתוח לו כדאמרי' הכא".

ג. ביאור בדא"פ בדברי כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם באולם

רק ליתן קצת הסבר להנ"ל בדא"פ, ואולי בסגנון ובאותיות אחרים קצת להבין יותר - מיוסד ע"פ הריטב"א שהרבי מציין:

הביאור של כ"ק רבינו הנ"ל בקיצור הוא, החילוק בין בית עראי - משכן ובית קבוע - ביהמ"ק.

הנה הרבי מחדש ברמב"ם ע"פ מה שמביא מהריטב"א (ועוד, עי' מ"מ שמביא בהע' שם) שהאולם אינו חידוש אחר שניתוסף בביהמ"ק, אלא באמת הוא חלק של הקודש וההיכל.

והיינו אף שלא היה אולם במשכן, ענינו במקדש הוא "לפעול" את הקביעות בבנין עצמו. ואשר לכן, מובן את גודל החשיבות וענינו העיקרי של האולם בביהמ"ק. כלומר, יש כו"כ הוספות וכו' כמו לשכות תאים וכו' בביהמ"ק שלא היתה לפנ"ו במשכן, אמנם האולם הוא העושה את הקביעות במקדש.

ועפ"ז י"ל שמוכן היטב שיטת הרמב"ם שהאולם מעכב, דאם חסר האולם, לא רק חסר הוספה חשובה של המקדש אלא חסר בית מקדש דכל ענינו הוא שיהי' בית קבוע וזה נעשה ע"י האולם דוקא (יותר משאר ההוספות שהיה במקדש). משא"כ לפי אופן הא' בגדר האולם הרי למה יעכב!?

וזהו הפשט שהאולם "פועל" את הקביעות במקדש, דהרי בבית עראי אין צורך וכו' ל"בית שער" אלא צריכים הדברים הנסיינים בלבד. אבל בבית לה' קבוע אדרבה יש צורך לרוב פאר והדר בכלל ובפרט לבית שער להיכלו שמורה על החשיבות והקביעות במקום, וכנראה בחוש בפשטות, שגודל החשיבות בבנין וביופי וכו' תלוי

בהאולם.

ד. הזוהר ודברי הגרלוי"צ

והשתא יש להוסיף בענין האולם מדברי הזוהר ודברי הגרלוי"צ ז"ל על אתר.

וז"ל הזוהר (חלק ב ד א): " פתח רבי אלעזר ואמר, (מ"א ט א) "ויהי ככלות שלמה לבנות את בית יהו"ה ואת בית המלך וגו'" -- וכי כיון דאמר "את בית יהו"ה", מהו "ואת בית המלך"? אי בגין שלמה אתמר, לאו הכי. אלא "את בית יהו"ה" -- דא בית המקדש, "ואת בית המלך" -- דא קדש הקדשים, בית יהו"ה דאיהו בית המקדש, כגון עזרות ולשכות ובית האולם והדביר דא בית המקדש, ודא אקרי בית יהו"ה, בית המלך, דא קדש הקדשים דאיהו פנימאה דכלא, המלך סתם, מלך דא אף על גב דאיהו מלך עלאה.

ראשית כל, יש להעיר על החידוש של הזוהר שהיא אחרת מפשטות המשמעות הפסוק בפשש"מ. דהנה ע"פ פשש"מ כוונת הפסוק " ואת בית המלך" קאי על ביתו בפרטי של שלמה, וכמשך סיום הכתוב "וְאֵת כָּל-חֶשֶׁק שְׁלֹמֹה אֲשֶׁר חָפֵץ לַעֲשׂוֹת:", היינו הפסוק אינו רק לבית המקדש אלא גם לענינים אחרים - "ואת-בית המלך ואת כל-חשק שלמה אשר חפץ לעשות".

וכמ"ש הרד"ק על אתר "ואת כל חשק שלמה - כמו שמפורש בדברי הימים "ואת כל הבא על לב שלמה לעשות עשה בבית יי' ובביתו הצליח" (דה"ב ז , יא). ועד שמהתרגומים באנגלית "ואת בית המלך" כותבים "ארמון המלך" (royal palace) וכיו"ב.

וע"ז מחדש בזוהר "מהו "ואת בית המלך"? אי בגין שלמה אתמר, לאו הכי. אלא "את בית יהו"ה" -- דא בית המקדש, "ואת בית המלך" -- דא קדש הקדשים". וחידוש זה של הזוהר עצמו צריך ביאור יותר.

והנה צריך ביאור, אף שהזוהר מחדש "את בית יהו"ה" -- דא בית המקדש, "ואת בית המלך" -- דא קדש הקדשים" אמנם למה צריך להוסיף אח"כ ולדייק "בית יהו"ה דאיהו בית המקדש, כגון עזרות ולשכות ובית האולם והדביר דא בית המקדש", הרי הו"ל לקצר ולחלק רק בין קדש לקה"ק וכיו"ב, ולמה קחשיב ד' דברים. עזרות ולשכות ובית האולם והדביר.

ובס' לקוטי לוי"צ לאביו של כ"ק אדמו"ר, בריש ביאוריו על הזוהר לס' שמות (חלק ב) עומד על דברי הזוהר הנ"ל ומבאר וז"ל: "קחשיב ד' דברים. עזרות ולשכות ובית האולם והדביר. לנגד ד' אותיות דשם הוי'. והיינו ד' דברים הללו שבבית המקדש הם כלי קיבול לד' אותיות בשם הוי'".

הרי חזינן הן מהזוהר והן (ובפרט) מדברי רלוי"צ הרי ה"אולם" הוא ענין חשוב במאוד מאוד עד שיש בזה שהוא מהכלים לשם ה', ואם חסר בו ג"כ חסר בשלימות השראת השכינה בבית המקדש. וזהו חידוש גדול עוה"פ שלא היה במשכן אף ששם בודאי היה השראת שם הוי' אלא צ"ל שהיה באופן אחר וכו'.

ובאמת ג"כ יוצא מזה שיש חשיבות גדולה ה"לשכות" שהם ג"כ א' מהכלים לשם הוי' בבית המקדש, וצלה"ב לאיזה מהלשכות מכוון - לכאו' היה קשה לומר שקאי על כולם ממש, אלא על איזה מהם החשובות - ובפשטת עכ"פ ללשכות שהיה בבית ראשון שעליו מדובר בבנין שלמה, ותן לחכם ועוד חזון.

רק בהשקפה ראשונה, נראה לומר זה שקחשיב הזהר לא רק הקדש בכלל ומחלק בינו לבין קה"ק וכו', אלא מפרט "עזרות ולשכות ובית האולם והדביר", דמזה יש החידוש בבנין של שלמה על משכן, שע"ז מחדש הפסוק "מ"א ט א) "ויהי ככלות שלמה לבנות את בית יהו"ה ואת בית המלך וגו', לא רק עזרה וקדש כבמשכן אלא ג"כ לשכות והאולם ע"ד משכ"ת אשתקד בגדרו של האולם ע"פ נגלה לדעת הרמב"ם.

לכללות הענין יש לעיין בארוכה בשיחה הנ"ל שמביא הזוהר והגרלוי"צ הנ"ל (לקו"ש חל"ו ע' 141).

ויש לבאר יותר בנדו"ד, אבל מצד קוצר הזמן באתי רק להעיר ולעורר ותן לחכם, ועוד חזון למועד.



רמב"ם

"אין שבות במקדש"

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

רמב"ם סוף הלכות בית הבחירה: "כסדר הזה עושין בכל לילה ולילה, חוץ מלילי שבת, שאין בידם אור אלא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת". והיינו "הסדר הזה" שמתאר בהלכה לפני זה: "ונכנסו אחריו הכהנים ושתי אבוקות בידם כו' והיו בודקין והולכין את כל העזרה כו'", זה אין עושים בליל שבת. וב"כסף משנה": "ואף על גב דקיימא לן דאין שבות במקדש משום דכהנים זריזים הם, וטלטול נר בשבת אינו

אלא שבות, שאני הכא דאפשר בנרות הדלוקים מערב שבת",

ושאלת הכס"מ היא על הטלטול, שהרי ברור שלהדליק את הנרות אי אפשר, שהוא אסור מן התורה, כמוש"כ מהר"י קורקוס ז"ל, אלא ששאלת הכס"מ היא שלאחר שהנרות האלו הודלקו מאתמול, למה ייאסר לטלטל אותם מצד שאין שבות במקדש. וצ"ל שכאשר הכהנים נכנסים לכל העזרה ושני נרות בידם, הבדיקה טובה יותר, ולכן היה מקום לכאורה להתיר את טלטול הנר, ועל זה תירץ "שאני הכא דאפשר בנרות הדלוקים מערב שבת", היינו שהנרות הדלוקים מאירים את כל העזרה, אף כי בצורה פחותה יותר.

ולכאורה אם קי"ל דאין שבות במקדש, הרי י"ל שמלכתחילה לא נאסר שבות במקדש, וכדיבואר בע"ה, וא"כ צע"ג דברי הכס"מ "דאפשר בנרות הדלוקים מערב שבת", חדא דכיון שאין איסור כלל של שבות במקדש, מה איכפת לן בזה שאפשר מערב בשבת, ובפרט שההלכה של בדיקת העזרה מן הטומאה נעשית באופן טוב יותר, וכנ"ל, וצ"ע.

ונראה דהנה יעוי' בשו"ת הריב"ש סי' שס"ז שכתב: "ואע"פ שאין זה אלא לכתחילה מדרבנן ואמרו ז"ל שאין שבות במקדש, זהו בדברים שאסרו חכמים משום גזרה כגון שבות משום דכהנים זריזים הן, וכההיא דתנן בפ"ק דשבת משלשין את הפסח לתנור עם חשכה ומאחיזין את האור במדורת בית המוקד, ומפרשים טעמא בגמרא משום דבני חבורה זריזים הן וכהנים זריזים הם. אבל במה שאין איסורו משום גזרה אלא משום חשש איסור, אם לחולין צריך להחמיר כ"ש במוקדשין", והובאו דבריו בגדולי האחרונים ז"ל.

ומבואר בדבריו ז"ל שהטעם "כהנים זריזים הם" ו"אין שבות במקדש" חדא הם, ובעצם דין "אין שבות במקדש" אינו אמור בכל שבות, כי אם כאלו שנאסרו משום גזירה שמא יבוא לידי מלאכה דאורייתא וכיו"ב. וכן כתב רבינו יהונתן בעירובין דף ק"ב, שכל דין אין שבות במקדש הוא משום שכהנים זריזים הם. ודברי הכס"מ הם איפוא בדרכם ז"ל.

ב

וה"משנה למלך" כתב: "תו קשיא לי ממה שכתב רבינו בפ"ב מעבודת יום הכיפורים היה כהן גדול זקן או חולה מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב ולמחר מטילין אותם במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש, או מערבין מים חמין במי המקוה עד שתפוג צינתן, ואי כדברי מרן, למה היו מלבנין עששיות מבערב ולמחר מטילין אותם במים והיו עוברים על שבות, מאחר שאפשר בתיקון אחר דליכא איסור שבות שהוא להחם מים חמין מבערב ולמחר יערבו אותם במי המקוה דליכא איסורא כלל".

ולכאורה אף שלתת מים חמים לתוך צוננים "ליכא איסורא כלל", ואכן כך פסק הרמב"ם פכ"ב מהל' שבת ה"ה: "אבל נותן הוא מים חמין לתוך אמבטי של צונן" [וראה בשו"ע רבינו סי' שי"ח ס"כ: "אבל מותר ליתן מהחמין שבזו האמבטי לתוך אמבטי אחרת של צונן, ואפילו מכלי ראשון מותר לערות לתוך מים צוננים, שלא אמרו שעירוי מכלי ראשון מבשל אלא במערה חמין על גבי תבלין וכיוצא בהן, שאין החמין מתערבבין ממש בתוכן אלא מכין עליהן בקילוחן ומבשלין, אבל מים במים שמתערבים ממש אין כח בקילוח לבשל מים התחתונים אלא התחתונים גוברים ומצננים את העליונים", ועי' ב"ציונים" שהוא כסברת הר"ן ודלא כדעת התוס' בשבת מ"ב שמחלקים בין צוננים רבים למועטים עי"ש, ועי' במג"א שהביא ב' הסברות ועי' במחה"ש שם, ולכאורה צ"ב מה שרבינו הזקן לא הזכיר כלל את סברת התוס', ועי' במשנ"ב ו"ביאור הלכה" שם ואכ"מ], שנקט הרמב"ם לשון של לכתחילה, ואין שום סיבה לאסור.

ובעצם גם לשון הרמב"ם בהל' עבודת יום הכיפורים הנ"ל משמע כן שכתב: "מלבנין עששיות של ברזל באש מבערב ולמחר מטילין אותם במים כדי להפיג צינתן שאין שבות במקדש, או מערבין מים חמין במי המקוה עד שתפוג צינתן", הנה הטעם של "אין שבות במקדש" כתב רק לגבי הטלת עששית של ברזל, ומשמע שמה שכתב בסיפא של ההלכה, לא שייך כלל להא ד"אין שבות במקדש" כי אין בו איסור כלל.

אבל יש לומר שסוף סוף אינו מחמם כל כך כמו במטיל עששית של ברזל, כי חומם של המים אינו חזק כל כך ואינו כמו עששית של ברזל שהוחמה באש, ולכאורה מפורש הוא בפ' הרע"ב למשנה ביומא פ"ג ה"ה, שעל מה ששינוי שם: "אם היה כהן גדול זקן או אסטניס מחמין לו חמין ומטילין לתוך הצונן כדי שתפיג צינתן פי' הרע"ב: "להסיר צינתן במקצת", ואם כן אינו מחמם כל כך כמו בעששית של ברזל [ובזה י"ל מה שהרמב"ם הא דעשיית של ברזל נקט ברישיה, אף שאינו במשנה אלא בגמ' שם, ואילו מה ששינוי במשנה "שמעריבין מים חמים במי המקוה עד שתפוג צינתן" הזכיר רק בסוף].

ומטעם זה לא אמרינן שכיון שאפשר בנתינת מים חמים לתוך צונן, שאין בו איסור כלל, שוב לא היה מותר להטיל עששית של ברזל, כי בכהאי גוונא לא אמרינן "אין שבות במקדש", שהרי יכול לחמם הצונן ע"י נתינת מים חמים בתוכו - כי החימום ע"י נתינת מים חמים לתוך הצונן אינו דומה לחימום ע"י עששית של ברזל, והרי בזקן או חולה מיירי. ולכאורה א"ש בזה קושיית המשל"מ על הכס"מ.

אבל באמת חזינן לרבוותא, גדולי הגאונים האחרונים דס"ל שהטלת מים חמים אינו קל יותר, וכדיבואר להלן בע"ה, ולפי זה לא יהא זה קל יותר לנקוט באשפרות של נתינת מים חמים בצוננים, וא"כ הדרא קושיית המשל"מ על הכס"מ לדוכתיה, וצ"ע

ג

והנה ב"חידושים וביאורים" ח"ג סי' ל"ו כתב רבינו לתרץ קושיית המשל"מ, וז"ל: "ונראה בהקדם דצ"ב מה שהביא הרמב"ם הלכות אלו דהכהנים בודקים את העזרה בפרק זה דקאי בהלכות שמירת המקדש, והרי כיון שבהלכות אלו מיירי בהכנת סדר עבודת היום, יותר הי"ל לכתבן בהל' תמידין ומוספין, וכמו שהזכירן באמת בקיצור ברפ"ו שם.

ונראה עפ"י מש"כ הרמב"ם בריש פרק זה, ששמירת המקדש אינה מפחד אויבים וכו' אלא משום כבוד המקדש כי אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרים, ונתבאר במק"א שגדר הכתוב דשמירת המקדש הוא שאינו מסיח דעתו מן המקדש וכמו"ש הרא"ש בריש תמיד: "כבוד המקדש שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה", ולפי"ז נראה דבאמת גם הבדיקה שהיו הכהנים בודקין בכל העזרה אף היא מהל' כבוד המקדש, שע"י שבודקים את המקדש תמיד לפני העבודה הרי זה מוסיף בכבודו [ויומתק עפ"ז מה שהכהנים הבודקים היו אומרים זל"ז לאחר הבדיקה "שלום הכל שלום" ולא בלשון אחר המורה שהכל על מקומו נמצא כראוי, כי הוא לשון של כבוד].

ומעתה נראה, דהנה ידוע תירוצו של הפני יהושע בשבת כ"א ע"ב על קושיית המפרשים בהא דנס השמן דחנוכה ד"טמאו כל השמנים שבהיכל כו' בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים" (שבת שם), למ"ד טומאה הותרה בציבור, לשם מה היה צריך לנס השמן הרי אפשר היה להדליק בשמן טמא, ותירץ הפנ"י שאע"פ שטומאה הותרה בצבור רצה הקב"ה להראות חיבתם של ישראל לפניו, וע"כ עשה נס שיוכלו ישראל לקיים מצות הדלקת המנורה בשמן טהור עי"ש.

והיינו דאע"פ שע"פ תורה הטומאה הותרה בצבור, מ"מ אי"ז אלא לגבי עבודתם של ישראל, שכך הוא הדין בעבודה ישי לטומאה היתר בצבור, אבל לגלות חיבתם של ישראל, היה צורך בשמן שלכתחילה ראוי מבלי להזדקק להתירים,

ועפ"ז יש לומר בנדו"ד נמי, דעד כאן היה שייך לומר שאין שבות במקדש והתירו שבות לצורך עבודה, אילו היה דין בדיקת הכהנים מהל' עבודה גרידא, אבל כיון שכנ"ל כל דין הבדיקה הוא משום כבוד של מעלה, מן הראוי והנכון הוא שתהא בדיקה זו באופן של לכתחילה ולא להשתמש לענין זה בהתירים, אפילו נאמרו בכל עבודה במקדש" עכ"ל בתירוץ הא' עי"ש.

ד

ברם לכאורה צע"ג למה באמת יהא נחשב הדבר "היתר", עד שאומרים שלכתחילה לעשות ללא ההיתר שפיר דמי, והרי בפשטות לשון הרמב"ם בכמה

מקומות "שאינן איסור שבות במקדש", ומשמע שמלכתחילה לא נאסר השבות במקדש, וכלשון הגמ' בזבחים ע"ט ע"ב "אין גוזרין במקדש" (ואף שנחלקו בזה הנה במתני' דמעילה י"א ע"א נקט רש"י בפשיטות "שלא גזרו במקדש"), ואם כן, מה הידור וכבוד יש כשאין משתמשים ב"היתר", והרי באמת אינו "היתר" אלא כאמור שלכתחילה לא נאסר, וצ"ע.

[האומנם מצאנו כעין זה ב"תפארת ישראל" על המשנה דיומא הנ"ל "היה זקן או אסטניס (או חולה) כו', כתב ב"תפארת ישראל": "מיהו בכהן גדול בריא, לא, דהרי מצרף ומחזק העששית ע"י שמטילו לצונן כשהוא מלובן, דאע"ג דהך צירוף אינו דאורייתא, אי משום שאינו כלי, אי משום שאינו מתכוין (כמבואר כל זה בסוגיא דשבת מ"ב), עכ"פ שבות הוה, ושבות שאינו צריך לא התירו במקדש". אבל לכאורה אינו מוכרח, דבפשטות נקטו במשנה זקן או חולה, שדיבר הכתוב בהווה, שבכה"ג נהגו לעשות כן במקדש, דאילו בבריא אינו צריך לזה כלל].

ה

והנראה בזה, דהנה ידויק בלשון הכס"מ: "ואף על גב דקיימא לן דאין שבות במקדש משום דכהנים זריזים הם, וטלטול נר בשבת אינו אלא שבות", לשם מה יהיב הכס"מ הכא, בהלכה זו דוקא, טעמא להא דאין שבות במקדש "משום דכהנים זריזים הם", דיעויין בכל לשונות הרמב"ם שלא כללם יחד, אלא בדרך כלל כתב רק "שאינן שבות במקדש", ובכמה מקומות שהזכיר הטעם "שכהנים זריזים הם" לא כתב הלשון שאין שבות במקדש, הלא דבר הוא, ואילו כאן הכס"מ הוא שהרכיב לכאורה את ב' הדברים, וצ"ע.

אולם המעיין בלשונות הרמב"ם יראה, שכנ"ל לא כללם יחד, ע"י בפכ"א מהל' שבת הכ"ז: "ומניחין רטיה על גבי המכה לכתחילה במקדש שאין איסור שבות במקדש", ועי' בפ"ד מהל' עבודת יום הכיפורים הנ"ל: "היה כהן גדול כו' שאין שבות במקדש", ועי' בפ"א מהל' קרבן פסח ה"ט: "חל ארבעה עשר להיות בשבת, כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת, ורוחצין את העזרה בשבת, שאין איסור שבות במקדש אפילו בדבר שאינו צורך עבודה, איסור שבות במקדש התר הוא".

ואילו בפ"ג מהל' שבת ה"כ: "במה דברים אמורים בגבולין, אבל במקדש מאחיזין את האור בעצים במדורת המוקד עם חשיכה, ואין חוששין שמא יתה בגחלים, שכהנים זריזים הם".

ו

ולכאורה היה נראה דס"ל להרמב"ם ששני עניינים נפרדים הם: "אין שבות במקדש", שכל איסורי שבות דרבנן לא נאמרו כלל במקדש, וכלשון רש"י המשנה מעילה י"א "שלא גזרו במקדש", ועוד יש דין "כהנים זריזים הם" שזה נאמר

כשחוששין שמא ע"י השבות יבא לידי איסור תורה, וע"ז אמרינן שכהנים זריזים הם ואין לחוש [ולכאורה ענין זה שייך גם בב"ד שזריזים הם כמוש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' שופר עי"ש]. וזה לכאורה לא כהריב"ש הנ"ל. גם לא כדעת רבינו יהונתן בעירובין ק"ב, שאין שבות מקדש דאמרינן הוא משום שכהנים זריזים הם.

ולאחר שהבנתי כך בדיוק לשונות הרמב"ם, ראיתי בשו"ת הרמ"ע מפאנו ז"ל סי' א' שכתב: "ולא חשו להרחיק מאיסורא דאורייתא שלא להביא קדשים לבית הפסול משום לינה, ומסתבר טעמיה, דהקטרה לכהנים מסורה ואימת מקדש עליהם, ועוד דכהנים זריזים הם", ועי' ב"לקוטי שיחות" חל"ז (אמור א') הערה 26 שהביאו, וכתב: "ומשמע שהם ב' ענינים".

ומעתה הדרא לדוכתיה מה ששאלנו למה כלל הכס"מ כאחד, שני אלו "אין שבות בהמקדש שכהנים זריזים הם", ולהרי לכאורה ברמב"ם משמע ששני ענינים הם.

ז

והנראה בזה, דהנה לפי הנ"ל ש"אין שבות במקדש" ו"כנים זריזים הם" שתי הלכות הן, ובאמת איכא לתרווייהו, ונראה שיש נפק"מ גדולה ביניהם, ובשתיים: (א) שדין "אין שבות במקדש" נאמר על כל סוגי איסור מדרבנן. אבל "כהנים זריזים הם" שייך לומר באופן שהגזירה היא שאנו חוששים שמא יעבור אדאורייתא, אבל כיון שכהנים זריזים הם, שוב לא חששו. (ב) שאם מצד שאין שבות במקדש, וכפי שניסח הרמב"ם "אין איסור שבות במקדש", הפירוש הוא שמלכתחילה לא נאסר שבות במקדש. אבל אם הטעם הוא משום שכהנים זריזים הם, המשמעות היא שאמנם יש חפצא של איסור גם במקדש, אלא שמצד כהנים זריזים הם לא חיישינן שיבוא לאיסור תורה.

ומעתה, הרי י"ל דשאני דין טלטול, ששני הסוגים שייכים בו. דז"ל הרמב"ם בפכ"ד מהל' שבת הי"ב-ג: "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה? אמרו: ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול, ולא שיחת השבת כשיחת החול, שנאמר: ודבר דבר, קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעינינו, ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בו, שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת, ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח; ועוד כשיבקך ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה. ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין, כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הנכרת. לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השווה בכל אדם. ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם כמו שיתבאר".

ונמצא שבטלטול, יש שני טעמים לאיסור, האחד "שלא יהיה כיום חול בעיניו", וכן ש"לא שבת שבייתה הניכרת", שכל אלו הם טעמים לאיסור העצמי של טלטול, ועוד יש טעם שאם יטלטל "אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה", שזהו טעם לסוג הב' של גזירה שמא יעבור על דאורייתא.

ח

ואתי שפיר טובא לפי זה לשון ה"כסף משנה": "ואע"ג דקי"ל דאין שבות במקדש משום דכהנים זריזים הם, וטלטול נר בשבת אינו אלא שבות, שאני הכא דאפשר בנרות הדלוקים מערב שבת", ונתכוין לומר שבטלטול ישנם ב' הדברים, א' הוא איסור עצמי של שבות, ואיסור זה במקדש לא גזרו, ועוד יש בו משום גזירה שמא יבוא לידי מלאכה דאורייתא, וזה שייך לסוג הב' ד"כהנים זריזים הם".

ולפי הטעם השני שבאיסור טלטול, שפיר אין זה אלא "היתר", ולא שמלכתחילה לא נאסר, וכמושנ"ת.

וא"ש טובא דברי רבינו, בדעת ה"כסף משנה", שמצד כבוד המקדש טוב שלא נזדקק ל"התירים", שזו יותר כבוד לבית הבחירה.

ט

ובעיקר דברי הכס"מ הנ"ל, ראיתי לשני גאוני עולם, שתירצו את קושיית המל"מ מהא דהל' עבודת יום הכיפורים, שבאמת דין מטיל חמין לתוך צונן גם הוא חמור לא פחות ממטיל עששית של ברזל, ע"פ דברי הירושלמי יומא פ"ג ה"ח "שלא יאמרו ראינו כהן גדול טובל במים שאובין", וביאר ה"תורת חסד" להגאון מלובלין זי"ע ח"א סי' י"ד אות י"א: "היינו דכיון דבין כך ובין כך יש איסור דרבנן, במרתיע עששיות יש שבות משום מכבה, ובחמין יש איסור דרבנן משום גזירה שלא יאמרו כה"ג טובל בשאובין, ממילא כהדדי נינהו ויש להתיר בתרווייהו או בעששיות או בחמין", עי"ש באורך.

ועד"ו ממש, כתב ב"דובב מישרים" להגאון מטשעבין זי"ע ח"ב סי' ל' "דהנה בירושלמי יומא פ"ג ה"ה פריך ויחס לו חמין כו', ומשני שלא יאמרו כהן גדול טובל במים שאובין ביום הכיפורים כו' וצ"ע לי הלא חזינן דרבנן [יומא ל"א ע"ב במשנה] מתירין להחם לו חמין ולא חיישינן לזה דדילמא יאמרו כהן גדול טובל במים שאובין, וע"כ משום דאין שבות במקדש וע"כ לא גזרינן האי גזירה, ועיין במרדכי פ"ב דשבועות [סי' תשנ"] [מובא בב"י יור"ד סוף סימן ר"א [ד"ה כתב המרדכי] שהעלה דמשו"ה היה מותר להחם לו חמין ולא גזרינן גזירת מרחצאות, משום דאין שבות במקדש, כו' וא"כ צ"ע אמאי רבי יהודה [יומא לג ע"ב ובירושלמי הנ"ל] אוסר להחם חמין הא ר"י ג"כ ס"ל [יומא שם לפי גירסת התוס' הנ"ל ועירובין ק"ב ע"א עיי"ש ברש"י ד"ה והמונח] דאין שבות במקדש.

אולם באמת נכון, דהא מבוואר ברמב"ם סוף הל' בית הבחירה כפי שביאר הכסף משנה שם דהיכי דאפשר בהיתר גמור אזי במקדש לא הותר שבות, וא"כ ה"נ לרבי יהודה דלפי דעת רש"י ז"ל דבר שאינו מתכוין באיסור דרבנן מותר לגמרי לר"י, א"כ ע"י עששיות ליכא שום איסור שבות וע"כ ממילא לר"י אסור להחם לו חמין משום גזירה שמא יאמרו כהן גדול טובל בשאובין. והמשנה למלך שם הקשה על הכסף משנה מדברי הרמב"ם [הל' עבודת יוה"כ] דמתיר להחם ע"י עששיות וגם ע"י מים חמין, והקשה לפי דברי הכסף משנה אמאי מותר להחם ע"י עששיות כיון דאפשר בהיתר גמור ע"י מים חמים. ונפלאתי דהא ע"י מים חמים איכא גזירת שבות שלא יאמרו כהן גדול טובל בשאובין כנ"ל, ושפיר מיושב קושיתו.

ורבינו שלא הזכיר כלל את דברי הירושלמי הנ"ל, לכאורה משום שלשון הרמב"ם "שאינן שבות במקדש" כתב רק בעששית של ברזל, ומשמע שהאפשרות השניה לתת מים חמים לתוך צונן, אינה בכלל שבות כלל, שגם במדינה מותר לעשות כן אפילו לכתחילה, וכמוש"נ לעיל.

[ברם יעוי' ב"תוספות רעק"א" למשנה דיומא הנ"ל שכתב בשם הרמב"ם בפיהמ"ש דהא דמטיל חמין לצונן ששנינו במשנה הוא משום אין שבות במקדש, ונראה שהוא ז"ל פירש שמה שכתב הרמב"ם "אין שבות במקדש" הוא גם טעם לסיפא של ההלכה, ובדרכו ז"ל הלכות הני גאונים הנ"ל ז"ל].

,

והנה מלשון הרמ"ע מפאנו ז"ל שהבאנו לעיל מאות ו' "דהקטרה לכהנים מסורה ואימת מקדש עליהם, ועוד דכהנים זריזים הם", לדייק ששני ענינים הם, איכא למישמע מיניה יסוד בכל הענין ש"אין שבות במקדש" ו"לא גזרו במקדש", והוא משום ש"אימת מקדש עליהם". שזהו טעם ההלכה הזו, משום מורא מקדש [אע"פ שהוא ז"ל כתב כן לענין מה שהוא הבין, הרי היסוד ש"אין שבות במקדש" מצד מורא מקדש" ודאי דאיכא ללמוד מדבריו הק'..]

ולפי דבריו ז"ל, וע"פ דברי רבינו ע"פ דברי ה"כסף משנה", א"ש מאד שהביא את ההלכות של שמירת המקדש, ובסיומן את ההלכה של כבוד הבית ע"י בדיקתו וכו', בהמשך לפרק שלפניו בענין מורא מקדש, והרי כבוד ומורא ענינים אחד, ע"י פ"ה מהל' תלמוד תורה הלכה א': "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו כו' אמרו חכמים: מורא רבך כמורא שמים".

י"א

ועי' בטור או"ח סי' ער"ה: "תינוקות של בית רבן קורין לפני רבן לאור הנר, שאימת רבן עליהן ולא יטו, וכתב בעל התרומות דמטעם זה נוהגין לקרות בליל יום הכיפורים בסידורים ובמחזורים, לפי שאימת יום כיפור עליהם ולא יטו כו'". הרי שמחמת "אימת

יום כיפור" (וכן משום "אימת רבן") לא הוצרכו לגזור שבותים במקדש, והוא הדין והוא הטעם בעניינינו.

ובענין זה היה נראה להוסיף את שכתב ידידי הגרד"א מנדלבוים שליט"א ב"פרדס יוסף החדש" פר' שופטים, בשם אביו הגאון ז"ל, שהגה"ק רבי משה מבויאן קראקא הי"ד בעל "דעת משה" היה פעם בשבת בישיבת לובלין (בהיותו חבר הועד הרוחני), ותלמידי הישיבה רקדו ופיזזו לקראתו, והיו שחששו לאיסור שאין מרקדין ואין מספקין וכו', והיה שם נוכח ראש הישיבה הגה"ק מקוזיגלוב הי"ד שקרא: אין שבות במקדש!

ולהנ"ל אין זו ח"ו מליצה בעלמא, כי אם כך הוא מעיקר דינא. שכשם שלא גזרו שבות במקדש מצד "מורא מקדש", כך הוא גם לגבי "מורא רבך", שלא שייך לגביו כל איסורי השבות.

ומענין לענין, ידוע שפעם אצל הרבי רקדו וסיפקו כפים, וקרא רבינו לעבר אחד חשוב: "מה אתם חושבים על אין מספקים כו" ה"מנחת אלעזר" מתיר! ונראה לפי זה שרבינו נקט בענוותנותו "סברא חיצונה" של פסק ה"מנחת אלעזר" זי"ע, שרבינו החשיבו מאד כידוע. אבל עיקר הסיבה היתה, כאמור, כי "אין שבות במקדש".



בטעם הרמב"ם לכלול הלכות אבל בספר שופטים

הרב שניאור זלמן אהרן קאנטאר

שליח כ"ק אדמו"ר - ראנטשא מארגאריטא, קאליפארניא

במנין המצוות שעל סדר הלכות הרמב"ם ובתחילת הלכות אבל, כותב הרמב"ם מצוה א': "להתאבל על הקרובים ואפילו כהן מתטמא ומתאבל על הקרובים ואין אדם מתאבל על הרוגי בית דין ולפי זה כללתי הלכות אלו בספר זה שהן מעין הקבורה ביום מיתה שהיא מצות עשה"

ולפום ריהטא קצת אינו מובן: ולפי"ז שאין אדם מתאבל, לכן כללתי הלכות אין שאדם (ל"ע) כן מתאבל?! וגם אם תקרא מילים אלו על להלן, לפי"ז שקוברים ביום המיתה הרי הלכות אבלות הן מעין זה, - הרי כל שייכות קבורה ביום מיתה לספר שופטים - כוונתו בפשטות להרוגי בית דין, שאין מתאבלים עליהם?

ולכאורה י"ל שהפשט הפשוט הוא שהלפי"ז נמשך לא על מ"ש שאין מתאבלים על הרוגי בית דין אלא אלפני פניו, והמילים "ואין אדם מתאבל על הרוגי בית דין" הם

כמו מאמר המוסגר, ועיקר הלפי"ז קאי על מ"ש בתחילה שמצוה להתאבל, ואפילו כהן ג"כ מתטמא ומתאבל – היינו שהאבלות הוא לא רק כבוד החיים אלא בעיקר כבוד המתים (ועד כדי כך, שבפי"ג ה"ד פוסק שמת שאין לו אבלים להתנחם באים עשרה בני אדם כשרים ויושבין במקומו) – ולפי"ז, שמצות אבלות היא חיוב ומצוה שעושים עם ובעד המת, מובן השייכות לספר שופטים: דבספר שופטים מדובר אודות המצוה שיש על בית דין לעשות עם המת-ההרוג על ידם "ביום מיתה", דהיינו, לקבורו, כמבואר בהלכות סנהדרין פט"ו ה"ח (וז') (ומשם לומדים לכל מת לקבורו ביום המיתה עיי"ש), ולכן מדובר גם אודות המצוה שעל קרובים לעשות לכבוד מת רגיל, דהיינו להתאבל, ומה גם, שכדבריו כבר בהלכה א', האבלות מה"ת הוא ביום המיתה וביום הקבורה.

ובאמת עוד יותר בפרטיות י"ל דמ"ש שהוא "מעין קבורה ביום מיתה" (המצוה המוטלת על בי"ד לקבור הרוגיה, שמקומו בספר זה) הוא אכן גם המשך למצות הכהן לא רק להתאבל אלא גם להתטמא - כולל להתעסק בקבורה - שענייני קבורה בכלל הם גם תוכן חשוב של הלכות אבל וא"כ הלכות הקבורה שמקומם בהלכות אבל הן "מעין קבורה ביום מיתה" דהרוגי בי"ד, ובגלל זה מקום כל הלכות אבל הם בספר שופטים, אלא שמכיון שהרמב"ם כאן מפרש את עיקר המצוה "להתאבל על הקרובים" (והחיוב הכהן להתטמא מביא כהוספה, דאפילו כהן מתטמא ומתאבל) לכן נראה להסביר השייכות גם בכללות יותר, שהשייכות הוא המצוה שעושים עם המת, או קבורה או אבלות, ומשם באים לפרטים הנוספים.

אלא שבאמת סו"ס אינו מובן כ"כ: למה בחר הרמב"ם להכניס דוקא מילים אלו ד"ואין אדם מתאבל על הרוגי בית דין" לפני הסברתו שלפ"ז כללתי הלכות אלו בספר זה של הרוגי בי"ד, דבר שמקשה על ההבנה, ומה גם שבכלל לכאורה מה נוגע במניין המצוות שבראש ההלכות להכניס כל פרטי היוצאי מן הכלל (ויל"ע האם מצינו עד"ז בשאר מקומות)? אם לא שנאמר שעכ"פ לפי נוסח זה (עייין לקמן) פירושו הדברים הוא כאילו כתב: ואף שאין אדם מתאבל על הרוגי בית דין, כללתי הלכות אלו בספר זה לפי זה – לפי מה שאזכיר עכשיו – דהוא עכ"פ מעין הקבורה ביום המיתה שהוא מ"ע, וכנ"ל, שגם אבלות הוא מעין זה, היינו - הכבוד שעושים עם המתים.

שוב ראיתי שבשאר נוסחאות כתיב "לפיכך" ולא לפ"ז, וגם (בנדפס עכ"פ) הקטע בא לאחר נקודה, וא"כ אכן י"ל כנ"ל שכל כולו מוסב על הבא לאח"ז, לפיכך – פי', הטעם – שכללתי הלכות אלו בספר זה הוא בגלל שהן מעין הקבורה היום המיתה, ומכיוון שדבריו עכשיו באים כדבר חדש ולא כהמשך דבריו הקודמים ד"אין אדם מתאבל" (דלכאורה בהלשון "לפי זה" קשה יותר לפרש שנמשך על מ"ש לאח"ז אבל בלפיכך הרי מצינו עד"ז, כמו בקידושין דף ל' ע"א "לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה"), לכן לא קשה כ"כ מה שכנראה "תולים אבלות

דבר שאין בו אבלות", ואולי גם בגלל זה כתב לשון מיתה ולא לשון הריגה (עיין לקמן) - כדי שלא להדגיש הסתירה שבזה אלא רק הדמיון שביניהם, וכנ"ל.

[ולכאורה גם יש לעיין במה שכתב כאן שהוא מעין הקבורה ביום מיתה שהוא מצות עשה (לשון כוללת יותר לכל מתים, ולא כתב ביום הריגה, כלשונו הרוגי בית דין) - אף שבהלכות סנהדרין פט"ו ה"ח (וז') הנ"ל משמע מלשונו שסובר שרק מהמצות לא תעשה דלא תלין בהרוגי בית דין לומדים לקבורת מת רגיל, אבל לא מהמצות עשה דקבור תקברנו...? אם לא שכאן גם כן כוונתו ב"ביום המיתה" הוא בפשטות רק המיתה ע"י מיתת בית דין (וכנ"ל בטעם נוסף לבחירתו לשון מיתה), וכמובן בפשטות - שזהו כל השייכות גם דקבורה לספר שופטים. אבל עיין בהלכות אבל פי"ב ה"א שם גם כן מביאו כמצוה עשה במת רגיל, וכלשונו "שהקבורה מצוה, שנאמר כי קבור תקברנו" (וכבספר המצוות שלו מצות עשה רל"א) ואינו מזכיר שום מל"ת במת רגיל (וכמו"כ בסה"מ), דלא כנ"ל בהלכות סנהדרין, ועיין בספר החינוך מצוה תקל"ו ותקל"ז שמונה הן המ"ע והן המל"ת גם לקבורת מת רגיל, ובהשמטות המנחת חינוך (קומץ מנחה) מביא מתשובת הרדב"ז (וכן בטור סי' שנ"ז) הסובר די ש בזה אך ורק מל"ת דלא תלין נבלתו (ועל הלנה אינו עובר אלא בעמוד השחר משא"כ המ"ע דקבור תקברנו ביום גו' שמצותו עד שקיעה) ומדייק שכן משמע מלשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין, אבל אינו מביא לשון הרמב"ם כאן ובפי"ב כלל, עיי"ש וילע"ע במפרשי הרמב"ם על אתר ובכלל ואכמ"ל].

והעירוני חכם א' ע"ד הצחות שכנראה הרמב"ם רצה לדחות ביאור הלכות אלו עד סוף חיבורו, שאז בלית ברירה הוצרך להכניסם ו"להמציא" שייכות לאותו ספר. ובאמת י"ל עוד יותר - שהלכות אלו שייכים דוקא לסוף הספר ולהלכות הבאים אחריהם, הלכות מלכים המסתיימות בהלכות משיח, ע"ד והפכתי אבלם לששון גו' וכיתרון האור הבא מתוך החושך דוקא כו' וכמ"ש בחסידות, וכן תהי' לנו בב"א.



הלכה ומנהג

סדר תהלים לחולה ר"ל²⁴

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בסוף ספר תהלים 'אהל יוסף יצחק' מופיעות כמה בקשות הקשורות עם אמירת תהלים²⁵. ביניהם 'תפלה על החולים'.

במהדורת קה"ת נ.י. תשע"ג מופיעה הקדמה זו עם כמה תיקונים: (1) על מה

תפלה על החולים

מזמורים שאומרים על בית עלמין: מזמור כח. לד. ספר רביעי. מזמור קיא. קיב. קיט עד קלח. מזמור קמה. עד סוף ספר תהלים. ואח"כ התפלה ה' וכו'. ובעת הליכה מבית עלמין, יאמר רננו צדיקים ואנא בכה ויושב בסתר: וכשמתפללים בבה"כ אומרים מזמורים אלו שהם ל"ו כמילוי שם יהוה של ס"ג שמשם הרפואה והחיים והחסד. וזה סדרם על מכונם, מזמור כ. ו. ט. יג. טו. יז. יח. כב. כג. כח. ל. לא. לב. לג. לו. לח. לט. מא. מט. נה. נו. סט. פו. פח. פט. צ. צא. קב. קג. קד. קו. קטו. קיח. קמב. קמג. קמח. ואח"כ יאמרו בתמניא אפי כל הפסוקים משמו של החולה כגון אם שמו יעקב יאמרו הפסוקים יודיין עייניין קופיין ביתיין. ואח"כ יאמרו כל הפסוקים האותיות מהשם קריע שטיין בתמניא אפי:

שנכתב שאומרים ל"ו מזמורים, מעיר המו"ל שצ"ל ל"ז מזמורים, שהרי המבוקש הוא המילוי של שם ס"ג, והיינו להוסיף על מנין כ"ו - של שם הוי"ה - עוד ל"ז, ובכך יעלה למנין ס"ג; (2) ברשימה הישנה מופיע מזמור כ"ח, ובמהדורה החדשה שינו למזמור כ"ה; (3) להשלמת מנין ל"ז מביא המו"ל שבספרים אחרים ניתוסף מזמור ל"ו; (4) מעיר שבספרים אחרים, מזמור האחרון ברשימה הוא מזמור קכח.

לשם בירור נושא זה חיפשתי במקורות (ב'אוצר החכמה') על סדר זה - לקרוא ל"ז

24 לזכר נשמת האברך התמים, חסיד וצנוע, הרב שמעון פוטאש ע"ה, נלב"ע ביום המר ט' מנ"א ש"ו. ולעילוי נשמת התינוק יהושע בנימין ע"ה בן - יבלחט"א - הר' משה סירולניק, ששחל"ח ביום י"ב מנ"א ש"ו. אודה להרב פ. מוצקין שליט"א על עזרתו במחקר זה.

25 התהלים 'אהל יוסף יצחק' הוא צילום הוצאת פיראשניקאוו, ווילנא. מהדורת-צילום ממנו הופיע בארה"ב ע"י חברת Hebrew Publishing. בספריית אגודת חב"ד יש תהלים עם עיצוב אותיות דומה, בהוצאת פיראשניקאוו הנ"ל משנת תרס"א, אבל ההקדמות שלפני כל מזמור [שמופיעות כבר בסדור של"ה, אמשטרדם תע"ז] לא נכללו בו. גם הבקשה כו' שאנו דנים בה מופיעה שם בעיצוב שונה. אבל כנראה שהתהלים שהופיע בארה"ב הוא צילום של מהדורה מאוחרת של אותו בית דפוס. עדות לכך היא השגיאה במזמור יט, שיש בו שני פסוקים י"ב, השני מהם הוא "שגיאות מי יבין"! שגיאה זו מופיעה במהדורת תרס"א וגם במהדורת ארה"ב, ואף נשארה במהדורת קה"ת עד לשנים האחרונות (הערת הספן הר' יצחק ש' ווילהלם).

שהאמירה במזמור קי"ט - שם החולה וגם אותיות קר"ע שט"ן - היא המשלימה מנין ל"ו. וה'בחור הזעזער' שבדפוס פיראשזניקאוו שבוילנא הכיר שיש רק 36 מזמורים ברשימה, ולכן 'תיקן' וכתב ל"ו במקום ל"ז.

כ"ה או כ"ח: בכל שאר המהדורות מוזכר מזמור כ"ה, וכנראה שבמהדורת ווילנא - ארה"ב טעו לרשום כח במקום כה. ולהעיר שכמה מהמזמורים ברשימה פותחים לדבר על 'נפש', כגון מזמורים קג ו-קד. ואף מזמור כ"ה פותחת ב"אליך ה' נפשי אשא". גם כמה מזמורים רומזים אל כ"ב אותיות הא-ב, כגון מזמור ל"ג - שיש בו כ"ב פסוקים, וכגון מזמור ל"ו שיש בו סדר א-ב חבוי. ואף מזמור כ"ה בא על סדר הא-ב. ואילו מזמור כ"ח אין בו לא הא ולא הא, ותוכנו הוא הישועה מיד אויב, שאינו שייך לכאורה לרפואת החולה ר"ל.

מזמור ל"ו: לא נראה בתוכנו ענין מיוחד בקשר לענין הרפואה.

קכ"ח או קמ"ח: בכל שאר המקורות שמו לאחרונה מזמור קכ"ח. ואולי חשב ה'בחור הזעזער' הווילנאי שכשם ששאר המזמורים (לבד מההתחלה במזמור כ) באים על סדרם בספר תהלים, אף מזמור האחרון צ"ל על הסדר, לכך 'תיקן' 'קמח' במקום 'קכח'²⁷. ואולי י"ל טעם לסדר המקורי, לסיים במזמור של בטחון בהשי"ת, וכמ"ש במזמור קכ"ח: "והרבה עמו פדות". וידועה שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע (סה"ש תנש"א ח"א ע' 219) על הסדר (שבסוף נפילת אפים, וכן הוא בפתיחת הסליחות של צום י' בטבת), שתחלה צ"ל "פדה א' את ישראל מכל צרותיו" (במזמור כ"ה!), ואח"כ יהי' "והוא יפדה את ישראל מכל עונותיו" (במזמור קכ"ח).

תהלים בבית עלמין: אם נקבל שיש להחזיר מזמור כ"ה במקום מזמור כ"ח, ראוי לאמץ תיקון זה גם בסדר תהלים לומר בבית עלמין. ואכן בתהלים עם מצודות הנ"ל ובמהדורת ווילנא תרס"א הנ"ל, גם בבית עלמין כתוב לומר מזמור כ"ה. [בשאר ספרים הנ"ל לא הביאו סדר לבית עלמין].

יזכנו השי"ת לראות ברפואה ובגאולה וישועה לפרט ולכלל.



27) אך לא יתיישב בזה החידוש במהדורת ווילנא תרס"א, שהמזמור האחרון ברשימה הוא מזמור

פינוי אשפה לרה"ר ביו"ט (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

בגליון א' קפא כתב הרב לוי יצחק ראסקין שליט"א בדיון אם מותר להוציא פח אשפה ביו"ט וז"ל השאלה:

"במקומות מושב כו"כ מבני בחו"ל, הרי הרשות המקומית אוספת הזבל יום מסויים בשבוע. לקראת אוסף זה, על התושבים להוציא הזבל מרשותם הפרטית ולהעמידו על המדרכה. כך שאין פועלי העירי' נאלצים לחצר כל אחד לקחת זבלו. לאידך, אין רשות לתושבים להוציא הזבל למדרכה יום קודם, ויש מקומות שעלול לקבל קנס על הקדמתם זו.

והשאלה עולה כאשר יום זה יזדמן ביום טוב, אם יש היתר להוציא הזבל בו ביום למדרכה שהיא רה"ר? ויש לדון בזה הן מצד איסור הוצאה שלא לצורך היום, הן מצד איסור מוקצה. "ע"כ השאלה.

מלאכה ע"י נכרים ביו"ט

א. ותמוה לי שלא זכר כאן מצד שמסעיים להנכרים לעשות מלאכות ביו"ט ומאד שנא ממה שכתב כ"ק אדה"ז בשולחנו הטהור בסימן רנ"ג סעיף כ"ז, וז"ל: ומכל מקום אם יודע שהנכרי יסיק אח"כ את התנור לחמם את הבית שזהו מותר בשבת על דרך שיתבאר בסי' רע"ו וכשיחמם התנור מאד יתחמם גם כן התבשיל שאצלו עד שהיד סולדת בו אסור להניחו שם אלא יטלנו משם קודם שיסיק הנכרי לפי שזהו כאחד מניח את הקדרה ואחד נותן את האור שתחתיה שהראשון פטור אבל אסור מדברי סופרים. עכלה"ק.

ובסעיף כ"ט: "ואפילו אם אין לו חפץ כלל במים שיתחממו אסור לו ליתן המים בעצמו אפילו קודם שהוסק התנור!"

(וגם לפי הפסק הנ"ל מותר לשים דבר שאינו מוקצה בתיבת דואר בש"ק במקום שיש עירוב – דמאי שנא?)

ויותר תמוה שיש אחרונים שמחכים למצוא היתר כשמוציאים האשפה בערב ש"ק למותר לצייין בשבת ויו"ט עצמם!

ז"ל שו"ת תשובות והנהגות ח"א (הר"מ שטרנבוך) סימן רע"ח:

שאלה: העכו"ם הממונה מריק פחי אשפה בשבת, אם צריך למנוע ממנו להריק הפח בחצר יהודי?

לא מצאתי בזה שום חשש אע"פ שהגוי מוציא האשפה מרשותו והיהודי נהנה מזה מ"מ כיון שעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד, והישראל לא נהנה ממש במלאכת העכו"ם, רק סילק ממנו מטריד וזהו חובתו של הגוי, ואף שהיהודי משלם מיסים על זה, מ"מ מעולם לא ציוה היהודי לו לעשות כן בשבת, ואדרבה מצידו יכול לבוא ולנקות בע"ש או ביום ראשון, ואין אני מוצא כאן מקום לחייב היהודי שיודיע שאצלו בחצרו וגינתו לא יריקו, וכן אין מראית עין כאילו שיהודי ציוה לו לבוא בשבת, ולכן הדבר מותר.

שוב מצאתי במ"ב רמ"ז (ס"ק ד') שאם אומר לנכרי תהא שם ביום א' ויודע שצריך לנסוע בשבת אסור דהוה כמצויהו בשבת, וכן שולח אַקספּרְס סמוך לשבת הוי כעין זה, ולפ"ז לכ' [=לכאורה] שייך לאסור כאן. ומיהו במק"א הבאתי מחלוקת הפוסקים שהביא במ"ב ש"נ (ס"ק כ"ד) בשבות דשבות אם אמר לנכרי לומר לנכרי, והבאתי שאם הגוי השני יודע שהראשון נשלח מישראל הוא גם כן מתכוין לישראל ודומה לשבות, אבל כשהגוי השני עושה באמת רק לראשון, קיל טובא כשבות דשבות, והיינו נמי המציאות בנידון דידן שגוי הממונה מן העיר אומר לגוי הממונה מן הבית וכן הלאה כמה פעמים והאחרון עושה לא בשביל ישראל דוקא קיל, ואם לא ברור שהדואר יביאו לו בביתו במיוחד בשבת גופא, נראה שיש להקל גם לכתחילה ובפרט במקום צורך. עכ"ל.

וז"ל ספר מנחת יצחק (ריי"צ ווייס) חלק ה' סימן ק"ה:

"פה כל התושבים מוציאים כלי אשפה שלהם ומניחים ברחוב, ופקידי העירי' באים במכוניות בשבת, ומוליכים האשפה לחוץ מעיר. - מהו להניח הכלי מע"ש ברחוב וכו', - והאיך אפשר להוציאו ביו"ט שחל להיות בע"ש, - ואיך הדין, במי שמוכרח להניח הכלי בגן שלו, והנכרי מוציאו מרשותו. עכ"ל [השאלה]."

ומסיים: אבל יש להקדק, להוציא כלי האשפה לחוץ מע"ש, דנוסף בזה תרתי לטיבותא, א' משום מה שכתב המג"א, דתיקון הרחוב, אין נקרא על שם ישראל כנ"ל, - ב' שהרי האשפה הוי הפקר, וכשמוציאו על הרחוב מע"ש, שייך בזה מה דאיתא בש"ע (סי' רנ"ב) גבי מכירה לנכרי סמוך לחשיכה, ובלבד שיצא מפתח ביתו מבעוד יום עיי"ש.

...אמנם כיון דהוי דבר הנוגע לרבים, ואוושא מילתא מאד, ויש לחוש שלא יבואו לידי מכשולות בדימוי מילתא למילתא, על כן ימחול להתייעץ עם מחותני... אב"ד ציריך הסמוך לעירכם, ואם יסכים להיתרא, גם אני לימטיא שיבא מכשורא, ומכלל הן וכו'. עד כאן דבריו. עכ"ל.

יש להעיר שאעפ"י שבהשאלה כתוב "והאיך אפשר להוציאו ביו"ט שחל להיות בע"ש" מ"מ בהתשובה עצמה לא כתב מזה כלום.

וז"ל ספר 'בצל החכמה' (ר"ב שטרן) ח"ד סימן קמ"ח:

דין אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה בשבת בשביל עצמו בחפץ שיצא כבר מרשות ישראל. (העתקתי כאן מה ששייך לנידון דדן):

א) הרמ"א בהגהת שו"ע (אה"ע סי' כ"ח סעי' י"ז) כתב וז"ל, אורח שיושב אצל בעה"ב ונוטל חלקו וקידש בו הוא מקודשת ע"כ. מבואר כי האורח עכ"פ משהגיע חלקו לידו זוכה בו בבית בעה"ב...

ח) מעתה בהא דמבואר בשו"ע (או"ח סי' ש"ז סעי' כ"א) שאסור לומר לעכו"ם הילך בשר זה ובשל אותו לצרכך, שלא אמר לו לבשלו ולאכלו בביתו של ישראל הנותן, אדרבה הרי אסור לעכו"ם שיעשה מלאכה בבית ישראל בשבת כשאינו ניכר שהעכו"ם עושה המלאכה בשביל עצמו, וכיון שכן בודאי נתנו לו להוליכו חוץ לביתו של הישראל וממילא שלכו"ע וזה בו הנכרי ונמצא כשיבשלנו אח"כ את שלו הוא מבשל ואפי"ה אסור. ובאמת שכן מפורש בשו"ע הרב (שם סעי' ל"ה) שכ', אבל אסור לישראל לומר לו (לעכו"ם) טול כלים אלו או חפץ זה ועשה בו מלאכתך בשבת ואפי"ה אם הוא מקנה לו לגמרי את החפץ הזה שהמלאכה נעשית בו כגון שאומר לו טול בשר זה ובשל אותו לצרכך בשבת וכו' עכ"ל. - מעתה בודאי שה"ה בהפקיר ישראל שאסור לומר לעכו"ם שיעשה מלאכה באותו חפץ בשבת, וזה מכוון למש"כ לאסור הירדת הזבל למרתף בשבת.

העולה להלכה: ...אסור להוריד זבל מן הבית למרתף בשבת כשיודע שפועלים שורפין אותו או ביום (אות א' וח' [הנ"ל]). עכ"ל. (וראה בספר רבבות אפרים (ח"ז סי' ש"ג) ובספר מלכים אמניך פ"ט ה"ו ובהערה י'). עכ"ל.

ועוד תמוה לי למה אין בו משום "ממצוא חפצך" השהו בש"ק ויו"ט? (כמ"ש הלבוש בסימן תקכד, ב. ובביאור הלכה סי' תקכ"ט בד"ה לכבדו ולענגו).

להוציא אשפה מביתו החוצה לפח אשפה הגדול שבצד הבית

ב. ומה שהביא הרב מספר שו"ת שבט הלוי ח"י סימן ע"ט, וז"ל (ה'שבט לוי'): "בענין הוצאה של פח אשפה לרה"ר לדעת המחמיר ברמ"א סי' תקי"ח ובמ"ב שם ס"ק ו', יתכן דגם לדעת המחמיר כדי שלא יגנב, מכ"מ אם המצב כן שריח הרע של האשפה גורם צער ובטול שמחת יום טוב מותר, ובענין טלטול עצמו תולה בדיני גרף של רעי בסי' ש"ח סל"ד וכו' ובסוס"י של"ח". עכ"ל התשובה.

יש להדגיש שאינו מדבר כלל באם הנכרים באים לקבץ פחי האשפה ביו"ט רק אם מותר להוציא מביתו החוצה לפח האשפה שבצד הבית. ובוה יש כמה אחרונים המתירים, ראה ב'קול התורה' חוברת ע"ב (תשרי תשע"ב) ע' קע"א דברי הראב"ד דק"ק מנשסטר יצ"ו שמביא מגדולי האחרונים המתירים, ובתוכם: הגר"ש ואזנר ז"ל [הנ"ל] -ויבלח"ט- הגר"ח שליט"א. ומסיים שם: "אמנם פשוט דכל ההיתר הוא רק אם אין לו ברירה אחרת, אבל אם יש לו גן גדול ודי לו אם מניח הפח בקצה גינתו

להעביר הסרחון מביתו, בודאי אסור להוציאו לרה"ר".

ותמה הרב: מדין הוצאת מת מן הבית לרה"ר בכדי שיוכל כהן ליכנס אל הבית. שזה מפורש להלכה שאסור להוציאו, כי אין בזה צורך היום כלל (שוע"ר סי' תקכו ס"י). וגם אם מטרת ההוצאה היא למעט עוגמת נפש של בני הבית, גם זה בכלל הוצאה שלא לצורך היום.

א"כ גם הוצאת הזבל לא ניתן להחשיבה כצורך היום. ומזה יש לתמוה על דברי שו"ת שבט הלוי [הנ"ל] שהרי אין לו צורך בגוף ההוצאה? עכ"ל.

כבר עמד בזה שם ב'קול התורה' הנ"ל באריכות קצת דהא קושיא זו היא בעצם סתירה בין מש"כ הרמ"א בריש סימן תקי"ח למש"כ לגבי מת (ל"ע) בסימן תקכו"!

ואחר כל האריכות כתב "ונראה ליישב הסתירה... עד דרך מ"ש בחוט השני הל' יו"ט עמ' ע"ז... וז"ל: ואמנם לא כל המלאכות שוות ולא כל ההפסדים שוים, וצריך לדון כל ענין לגופו אם ההפסד גדול שיגרום צער רב ועד כמה זה מלאכה או טירחה, עכ"ל. ולפ"ז י"ל ג"כ דהא דבסי' תקכו"ו החמירו עד מאוד. אפשר שזה משום כבודו של מת, שנחשב זלזול בכבודו של נפטר אם מוציאים אותו ממקום למקום משום סיבות צדדיות ולא משום צורך המת עצמו, ועוד דטירחא מרובה היא להזיז מת ממקום למקום, ואין לדון משם לשאר מקומות." עכ"ל (ה'קול התורה').

יש להוסיף שכן מצינו בשו"ע כ"ק אדה"ז הלכות ר"ה (סימן תקפט, ב) "אע"פ שהנשים פטורות מכל מקום אם רצו לתקוע בעצמן הרשות בידן ואע"פ שהתקיעה ביום טוב בחנם אסורה מדברי סופרים מכל מקום כדי לעשות נחת רוח לנשים התירו להן איסור קל כזה שאין בו אפילו משום שבות גמור אלא משום עובדין דחול. וכן אדם אחר שיצא כבר ידי חובתו מותר לתקוע להן ומותר להוציא השופר לרשות הרבים כדי לתקוע להן". (והוא עפ"י דברי הב"י בשם הראב"ה).

והא הנשים פטורות והאיך מותר להוציא לרה"ר שלא לצורך? ומשום קושיא זו ועל פי דברי התוס' (חולין פד:) פסק ה'שאגת אריה' (סימן קו) דאסור להוציא השופר לצורך נשים. (וגם הב"י עצמו לא הביא זה ולא האחרונים).²⁸

אבל מ"מ לגבי דידן כבר פסק כ"ק שמותר כדי לעשות נחת רוח לנשים והיינו דומה ועל דרך למ"ש הרמ"א בסי' תקי"ח ס"א "או שמתירא שלא יגנובו או שאר פסידא" (בא' בהול על ממונו ובא' בהולה על המצוה). ובנידון דידן בהול על סירחון האשפה.

28 לשלימות הענין, כתב הכ"פ החיים' (אות כ"ה) שה'יוסף אומץ' (בעל השע"ת) כתב להשיב על דברי השג"א ונקטינן כראב"ה דיכול להוציא השופר לרה"ה לתקוע לאשה. וראב"ה באורח מישורים' (ח"ב סי' קמח) השגתו על השג"א.

הוצאת כוורת לרה"ר

ג. זה לשון הרב בענין הכוורת (מצד אשפה שיש לו שיעור רשות-היחיד) בגליון א' קל"ד:

אלא שכל זה הוא לענין הפטור, אבל לכתחלה הרי אסור להוציא הכוורת לרה"ר. ומ"מ טעמא בעי. וראיתי במאירי דהיינו משום שלא יבואו להקל באיסור הוצאת שבת, ע"כ²⁹. ולכאורה כוונתו, שאם נתיר הוצאת כוורת גבוהה בשבת, עלול הדבר שיטעו להוציא גם כוורת נמוכה וכו'.

ונחזור כעת לדין ההוצאה ביו"ט, שהגם שאסור להוציא דבר שאין בו צורך היום, אבל בכלי גדול זה אין איסור הוצאה בעצם. אלא שתאמר שיש לאסור ביו"ט כמו בשבת? הנה, תינח בשבת, שהיתר הוצאת כוורת גדולה תהווה פירצה באיסור ההוצאה בשבת, לכן אסרו הדבר. אבל ביו"ט, הרי מותרים אנו להוציא דברים שהם לצורך היום, ולא מסתבר לחדש איסור בהוצאת כוורת גדולה וכה"ג שלא לצורך היום³⁰, שלא יבואו להוציא חפצים קטנים שלא לצורך היום. כי א"כ הו"ל לאסור ההוצאה שלצורך היום אטו ההוצאה שאינה לצורך היום. ומה גם, כי אינו דומה איסור שבת, דחמיר, לאיסור יו"ט. (בגליון קפ"א הנ"ל הוסיף:) והרי הסיבה לכך שהקילו בהוצאה (כנ"ל) ש"לא יהיה כמו שידיו אסורות" (שוע"ר סי' תצה ס"ד) שייכת גם בנדו"ד. עכ"ל.

יש לתמוה על זה, דהא אפילו את"ל שהאיסור להוציא הכוורת לרה"ר הוא רק מדרבנן אסור להוציאו ביו"ט, דהא כ"ק אדה"ו כתב (בסי' תקיח, ג וד') שההיתר להוציא דבר (שאינן עליו תורת מוקצה ו) שאין בו צורך היום הוא רק "מחצר לחצר דרך פתחים וחלונות שביניהם ובחצר שיש בה בתים הרבה" בלי עירוב חצירות וב"דרך רחוב העיר ומבואותיה מותר אם הם מתוקנין בלחי או קורה או צורת הפתח" בלי שיתוף מבואות - היינו רק למקומות שהם רשות היחיד (מן התורה) ולא אפילו לכרמלית, ועאכו"כ לא לרה"ר. וכמ"ש הט"ז (שם סק"ב בשם התוס') "דאין ללמוד

29 יש לתמוה שלא כתב דברי התוספות (שבת ח. ד"ה רחבה ששה (השני)). שפירשו (טעם איסור הכוורת הוא) משום דה"ל כוורת מרה"ר לרה"ר דרך רה"ר! (וכן כתבו הרבה ראשונים (הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, ועוד)).

30 להעיר מדברי ה'יראים' (סימן ש"ד) 'פ"י יו"ט דקיל לענין הוצאה שאין לך מלאכה נוהגת מורגלת ומצויה ביו"ט כהוצאה הלכך הוצרכו להחמיר לענין ההוצאה באיסורים התלויים בהוצאה שלא יבא לידי הוצאת איסור ומה היא הוצאת איסור הוצאה שלא לצורך אוכל נפש ושלא לצורך מצוה". ועוד יש להעיר שכל טענות הללו שייכם גם לאיסור הוצאה לכרמלית ביו"ט - ואעפ"כ חכמים אסרו.

מחצר שאינה מעורבת קולא לכרמלית דחמיר טפי"31.

מהו הפירוש של "כוורת"

ד. עוד כתב "יש אומרים שהפטור של כוורת הוא רק על הכלי עצמו, אבל לא על פירות וכיו"ב המונחים בתוכו", ובהגליון שם כתב "סברא זו העלה החתם סופר בחידושו לשבת ג ב ד"ה מהו. [אבל יש] להעיר שסתם כוורת יש בתוכו דבש".

יש להעיר ע"ז (מספר נקודת אור): "כוורת" - פירש בשפת הים - כלי העשוי מקש או קנים קלועים לאורך ורוחב כאריגה. (ה"ה. ומיועד להיות מקום לדבורים בשביל הדבש, וכדאיתא ברש"י ד"ה "לתוכן"). אמנם נראה דפעמים רבות במשנה ובגמ' משמש "כוורת" כמשל לסוגי קופסאות וארונות שונים, ונקטו בדוגמא שהיתה שכיחה בימיהם. ומצינו גם פרק "כוורת" באהלות (פרק ט') וגם שם נראה כן. וכן מצאתי בהגהות ר' בנימין על הערוך דיש כוורת שמיועדות מלכתחילה לשם נתינת דברים אחרים בתוכם. (כוורת שמיועדת לדבש מצינו לקמן מג,א).

הכנת שלחנות ביו"ט לצורך יו"ט שני ע"י נכרי

ה. ומ"ש בענין הכנת השלחנות ביו"ט לצורך יו"ט שני ע"י נכרי, אם היתר שבות דשבות לצורך מצוה נאמר רק למצוה שתיעבד היום או גם לצורך מצוה שתיעבד לאחר זמן.

ומביא הסוגיא דהפרת נדרים בשבת (שבת קנז א), דאיפלגו אי הא דבעל מפר ביום שמעו' היינו מעת לעת, או עד הלילה. ופשיטא להו דאי הוי רק עד הלילה אז מותר לבעל להפר בשבת גם נדרים שאינם צורך השבת - כי אחרי השבת כבר לא יוכל להפר לה. ורק אי נימא דהוי מעת לעת, או אין לבעל להפר בשבת נדר שאין בו צורך להיום, מכיון שיכול להפר לה אחר השבת.

מבואר שראו חשש איסור בהפרת נדרים בשבת. ומ"מ, כאשר המטרה מצדקת דחייית איסור זה, אין להבחין בזה אם התועלת תושג בו ביום או שתושג רק ביום מחר. וה"ה לנדוד. עכ"ל.

הטעם שמותר לבעל להפר בשבת היינו כמ"ש כ"ק (בסימן שמא, א) "שאם לא יפר לה ביום שמעו לא יוכל עוד להפירם", ומה נאמר בנידון דידן שאם לא יכין השלחנות ביו"ט לא יוכל עוד להכין למחר?!

וכן מש"כ מסי' רפח, ט "אבל אם אירע לאדם (בשבת) מאורע שצריך לבקש עליו

31) ומדברי הט"ז נדחה הטענה במסקנת הרב "יש אומרים שאין לנו רה"ר דאורייתא בזה"ז", דהאיסור כאן שייך גם לכרמלית. וגם להעיר שהכוורת חמיר טפי מחצר שאינה מעורבת - דהא לחצר שאינה מעורבת יש לה היתר בש"ק ע"י עירוב חצירות, אבל כוורת אין לו שום היתר בשבת.

רחמים מיד יכול אפילו ליפול על פניו ולבקש רחמים ביחיד אע"פ שאין שם סכנת היום שהרי התירו אפילו להתענות על חלום אע"פ שאין שם סכנת היום רק מפני שצריך להתענות בו ביום שחלם בו. "היינו כדברינו "מאורע שצריך לבקש עליו רחמים מיד", משא"כ בנידון דידן. עכ"ד.

ובאמת בשני הדברים (הנ"ל) התועלת מהם **לבו ביום**: א) בהפרת נדרים בשבת, איתא בשו"ע (יו"ד רלד, כד) "ולא יאמר לה מופר ליכי כמו שאומר בחול אלא מבטל בלבו ואומר לה **טלי אכלי וטלי ושתי וכיוצא בזה**" – היינו שהיא אוכלת בו ביום ש"ק. ב) מאורע שצריך לבקש עליו רחמים מיד, היינו כמו עד"מ מ"ש בס' שערים מצויינים בהלכה (סי' סח ס"א בקו"א) שהנוסע בשבת משום פיקוח נפש, יאמר תפלת הדרך. וגם היתר אמירת יר"מ... שתצלני היום ובכל יום מעזי פנים וכו' (בברכת השחר) בשבת, וכן מש"כ כ"ק אדה"ז (בסי' רסז,ה). וראה בט"ז מש"כ בשם הלבוש) בנוגע אמירת "ושמור צאתנו וכו' בברכת השכיבנו נכללים בהלכה זו. -והיינו התועלת לבו ביום!



שונות

'ולא יהיה כנעני עוד בבית ה' צבאות'

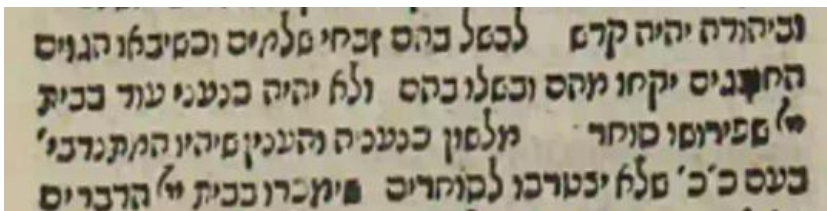
הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בספר 'אמרות טהורות' על תהלים לבעל 'נועם מגדים' כתב לפרש הפסוק בתהלים (קיט, קס) 'ראש דברך אמת, וז"ל: "או יאמר "ראש דברך", שחז"ל (קידושין לא, א) הקשו, ראש דברך ולא סוף דברך?! ויתכן, כי דרך התגרים מראים הפסולת תחלה (במדב"ר טז, יב. מובא בפרש"י במדבר יג, יז) כמ"ש מוהרי"א בפסוק (זכריה יד, כא) ולא יהיה כנעני עוד וגו'. וזהו "ראש דברך", אפילו ראש דברך אמת, ומכל שכן סוף דברך". עכ"ל.

והנה בקובץ 'נחלתנו' גליון שסג ('מי יודע' אות א) מבקשים פתרון וכותבים: באנו להפנות בקשתינו להקוראים החשובים, אם ימצאו פתרון לקטע זה. ב'אמרות טהורות' בעמדנו בגמר עריכת מהדורה חדשה של ספה"ק 'אמרות טהורות' על תהלים: "כמ"ש מוהרי"א בפסוק (זכרי' יד, כא) 'ולא יהיה כנעני עוד' וגו'. וזהו "ראש דברך", אפילו ראש דברך אמת, ומכל שכן סוף דברך". עכ"ל"ק. "האם יכול משהו לפענח מי הוא 'מוהרי"א', ובאיזה ספר נמצא זה?" [א"ה: הכוונה נראה, דכנעני לשון סוחר (כדאי'

בפסחים נ, א. על פסוק זה), ור"ל, שלעתיד לבא לא תהיה כלל פסולת בבני ישראל, ולא יהא שייך דרך התגרין. אך באנו לברר מיהו בעל המאמר]."

ונראה בס"ד ש"מוהרי"א" הכוונה למוה"ר יצחק אברבנאל בספרו 'משמיע ישועה' - מבשר יד, זכריה נבואה ד (עב, א) - סלוניקי רפ"ו. ע"ש היטב בארוכה. ובהוצאת בני ברק תשע"ד (ע' 133, 324).



והנה לבאר בתמצית כוונת ה'אמרות טהורות' בהביאו את רבנו רבי יצחק אברבנאל נ"ע ב'משמיע ישועה' הנ"ל - הנה זה "דכנעני לשון סוחר, ור"ל, שלעתיד לבא לא תהיה כלל פסולת בבני ישראל, ולא יהא שייך דרך התגרין", הנה 'פסולת בבני ישראל' הכוונה היא ל'גבעונים חוטבי עצים ושואבי מים' - וכמו שמביא ב'תניא' - 'אגרת התשובה פרק יא (ק, א): "הגבעונים (שמואל א, כא) שביקש דוד המלך ע"ה מהם מחילה בעד שאול שהמית את הגבעונים ולא רצו למחול, גזר דוד עליהם שלא יבאו בקהל ה', שהם רחמנים וכו', כדאי' בפ"ח דיבמות (עח, ב)" - וכמ"ש ב'משמיע ישועה': "כי כן אמר זכריה (יד, כא): 'ולא יהיה כנעני עוד בבית ה' צבאות', שלא יהיו עוד שמה הגבעונים חוטבי עצים ושואבי מים, כי מגדולי הגוים יהיו עובדים את הכהנים ואת הלויים".

ומי הם 'גדולי הגוים שיהיו עובדים את הכהנים ואת הלויים'?

והיינו כמ"ש שם לפנ"ז: "ואז גויי הארצות כשידעו זה הפלא הגדול שעשה השם, יביאו 'את כל אחיהם', והם בני ישראל שנסארו בארצות הגוים ולא עלו עדיין לירושלים, יביאו אותם הגוים מנחה לה' בכבוד גדול. . על הר קדשי כמו שהיו מביאים בני ישראל את המנחה והבכורים בכלי טהור בית ה' ובשמחה ובשירים בתוף ובכינור".

"ואמר שמאותם בני ישראל שיבואו מהארצות הרחוקות שהיו מעורבים בגוים ונשקעים בתוכם, גם מהם יקח להיות כהנים ולויים, וזה מאותם שהיו ממשפחת כהונה ולויים, ולא יחושו אם נמכרו לעבדים ונעשו גוים על צד האונס. ואמנם איך יודע זה? אין ספק שיהיה ברוח הקודש, כמו שאמר הנביא מלאכי וישב מצרף ומטהר כסף, וטהר את בני לוי וזקק אותם כזהב וכסף, והיו לה' מגישי מנחה בצדקה, וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמוניות (מלאכי ג, ג-ד), והוא המורה שלא יעבדו בכהונה ובלויה כי אם אותם שהיו ממשפחתם ומבית אבותם כשנים הקדמוניות. . וגם

מהם אקח לכהנים ללוים, רוצה לומר לצרכם להיות להם חוטבי עצים ושואבי מים, כי כן אמר זכריה ולא יהיה כנעני עוד בבית ה' צבאות שלא יהיו עוד שמה הגבעונים חוטבי עצים ושואבי מים, כי מגדולי הגוים יהיו עובדים את הכהנים ואת הלוים".

כדי "לחזק עוד נצחיות האומה והתמדתה באמרו 'כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה' וגו'. ופירושו שלא יחשבו . . כל הוה נפסד תצדק גם בדברים הנסיים כמו שהיא צודקת בדברים הטבעיים בהווייתם והפסדם, כי הדברים אשר יהיו כפי הרצון האלקי כבר יהיו מחודשים ולא יבואו לידי הפסד . . עם כל זה עומדים לפני וקיימים ובלתי נפסדים, להיות בריאתם בדרך נס, 'כן יעמוד זרעכם ושמכם', רוצה לומר שזרע ישראל יהיה קיים עדי עד, וגם לא יומר ולא יתחלף לעם אחר, ולדת אחרת בכללו, אבל תמיד יהיה זרעם קיים ושמם קיים, וזהו 'כן יעמוד זרעכם ושמכם'". עכ"ל רבנו האברבנאל.

וזהו כוונת האמרות טהורות' באמרו: "ראש דברך", אפילו ראש דברך אמת, ומכל שכן סוף דברך", ד'סוף דברך' קאי כאן על נצחיות עם ישראל, ששום יהודי לא ילך ח"ו לאיבוד, "ואמר שמאותם בני ישראל שיבואו מהארצות הרחוקות שהיו מעורבים בגוים ונשקעים בתוכם, גם מהם יקח להיות כהנים ולוים, וזה מאותם שהיו ממשפחת כהונה ולוים, ולא יחושו אם נמכרו לעבדים ונעשו גוים על צד האונס", כלומר, שאותם 'תינוקות שנשבו' שהם מזרע כהנים ולוים (שיהיו בעלי תשובה) יעשו עבודתם בבית המקדש לעת"ל, ואז - 'סוף דברך' - 'לא תהיה כלל פסולת בבני ישראל' - 'בבית ה' צבאות', כלומר, "שלא יהיו עוד שמה הגבעונים חוטבי עצים ושואבי מים, כי מגדולי הגוים יהיו עובדים את הכהנים ואת הלוים", כנ"ל.



"כהדין קמצא דלבושי' מיני' ובי'"

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

ביטוי זה מופיע פעם אחת בדרו"ל, בבראשית רבה פכ"א,ה. ומובא בתניא ס"פ

כא.

לעניין זיהוי ה'קמצא', הנה במ"מ וכו' של הרבי לתניא שם מציין לפירוש 'מתנות כהונה' בב"ר שם, שכתב "זהו מין חגב". וכן פי' במרו"ל זה רבינו בחיי (בראשית ג, ס"פ כה).

[בערוך השלם, ערך 'קמץ' האחרון, הביא מכ"מ שפירשו 'קמצא' - חגב (תענית כא,ב ופירש"י, שבת קי,ב ופירש"י, עדיות פ"ח מ"ד ופירושו בגמ' ע"ז לו,א, פני משה

לירושלמי ע"ז פ"ה ה"ד), ומאיך שפירשו זאת (גם) נמלה (ברכות נד, ב, יבמות כקא, ב, פירש"י שבת מז, ב; וכן בפירושו בפ' שלח יג, לג, עיי"ש בשי למורא וצ"ע)

אבל בלקוטי שיחות (כרך כג עמ' 144 בשוה"ג) מציין הרבי למארז"ל (שהש"ר פ"ד, יא. דב"ר פ"ז, יא. פסיקתא דר"כ פ' ויהי בשלח), שהם מקור דפירש"י עקב ח, ד - שכתבו ע"ז - חלזון. וכן כתבו בתרגום התניא לאנגלית.

[בפירש"י הנ"ל ובבחי שם ועוד כתבו במקום חלזון - חומט. אבל בפירש"י (שמיני יא, ל) על השרץ 'חומט', תרגם בלע"ז 'לימצ"א', וב'אוצר לעזי רש"י' שם - 'חלזון ערום'].

ולפלא שבשיעורי הר"י שי' כהן וב'שיעורים בס' התניא' כאן, כתבו שהכוונה לצב - השריון ("טשערעפאכע" בלע"ז), דהיינו הנקרא כיום בעברית 'צב' סתם..



הסכמות בתניא (גליון)

הרב דניאל דוב גאלדבערג

תושב השכונה

בהערת הרב אליהו שי' מטוסוב (בגליון העבר) בענין הסכמות כותב דרך אגב ע"ד תמיהת "כמה מחוקרי חב"ד... בענין הסכמות התניא שנתקבלו מאניפאלי (ר' זוסיא ורי"ל הכהן) ולא לקחו מרלוי"צ שהי' בברדיטשוב הסמוכה".

לכאורה אפשר להגדיל את הקושיא עוד יותר כי הלא עוד יותר קרוב לליאזנא היתה העיירה טשערנאביל, מקום מושבו של הרב מנחם נחום נ"ע, זקן תלמידיו של הרב המגיד, שעדיין הי' בחיים (עד תקנ"ח) והיתה קירבה גדולה בינו לבין אדמה"ז, כידוע שאדמה"ז שלח פ"נ אליו בזמן הקטרוג ע"ע בשנת תקנ"ג, וגם ידוע מה שסיפר הרה"ח ר"י מתמיד הי"ד בנוכחות אדמוהריי"צ ע"ד ביקור אדמה"ז בטשערנאביל בענין ההשתדכות ביניהם ובחירתו של הר' יעקב ישראל מטשערקאס בילדותו להיות המיועד לנכדתו.

והנה שמעתי כמה פעמים מהרה"ח ר' אברהם ע"ה וויינגארטן, בעל המחבר רשימות "ניצוצי אור" (שהי' אוצר בלום של שמועות מזקני אנ"ש) ששמע מהגו"ח רש"ל ע"ה לויטין (מראשוני תמימי ליובאוויטש והמשפיע בתת"ל ב770 במשך עשרות בשנים) שהטעם שלקח אדמו"ר הזקן הסכמות משני אלו דוקא הי' בגלל שהיו היחידים מכל תלמידי הרב מגיד שנשאר אצד עדיין באניפאלי, מקום מ"כ של הה"מ, והי' זה מעין לקיחת הסכמה על ספרו מרבו שלו.

לא שמעתי מר"א האם הרש"ל שמע א"ז מזקני אנ"ש או שהיתה זו סברת עצמו, אבל לכאורה טעם זה הוא הכי סביר ועונה על קושיות הנ"ל.
ואולי שמועה זו נמצאת ברשימות ר"א שעדיין לא נדפסו.



הוספת שם לאחד המחותנים (גליון)

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בגליונות א'קעט-א'קפ נכתב בארוכה אודות מקרים מיוחדים שבהם נקב כ"ק והציע שם פרטי כהוספה למחותנים שהיו שמותיהם שווים כו'. שאף שבדרך כלל לא מצינו שיפרש כ"ק אדמו"ר שם מסויים המתאים להוספה, והשאיר הדבר להחלטתו הפרטית של כאו"א, הרי במשך השנים התפרסמו כמה עדויות שמהם עולה שהיו כמה מקרים שבהם כן נקב כ"ק אדמו"ר בשם מפורש כהצעה להוספה.

העולה שם, שבין השמות שהציע כ"ק אדמו"ר היו שמות שיש בהם תוכן גלוי של ברכה ואריכות ימים – הן בבנים שהציע השם "ברוך" ו"אלתר", והן בבנות שהציע השם "ברכה" ו"אלטע". עיי"ש בפרטיות.

והעירני ח"א שבספר 'רבות מופת' ע' 38 הובא סיפור מפי בעל המעשה, שבו היתה אשה חולה ל"ע והורה כ"ק אדמו"ר שיוסיפו לה שם, ושתבחר בין השם "חיה" לשם "ברכה" (ואכן הוסיפה והחלימה ב"ה).

ואמנם, יש לחלק בין הוספת שם לצורך רפואה לבין הוספת שם במחותנים – ומכל מקום חזי לאיצטרופי לשלימות הענין.



הסכמת רבינו הזקן על הדפסת הש"ס (ב)

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

שאלה שלישית

והשלישית בה, בשו"ת הצ"צ יו"ד סקצ"ה קיימת תשובה ארוכה, והיא קשורה ישירות להסכוך על הדפסת הש"ס בין סלאוויטא לוילנא בשנת תקצ"ה.

ושאלו שם לפני אדמו"ר הצ"צ, שמדפיס ראשון של שסי"ן שקיבל הסכמות שאין מדפיס אחר רשאי להדפיס שסי"ן עד כלות משך ט"ו שנים [כי בהדפסה השלישית והאחרונה של קאפוסט, בשנת תקע"ז-תקפ"ב, הם קיבלו הסכמות על איסור השגת גבול למשך ט"ו שנה], והמדפיס כבר מכר כל השסי"ן שלו והרויח הרבה, רק נשאר אצלו ארבעים שסי"ן. ומדפיס אחר נתעורר להדפיס ש"ס מחדש וקיבל הסכמות, ועתה בא המדפיס הראשון לערער כי עדיין נחסר רק שני שנים לתשלום ט"ו שנה [תקפ"ב-תקצ"ז], וטוען אשר השני מדפיס באיסור גמור. ע"כ.

והצ"צ דן שם באורך ביסודות מוצקים בענין ההסכמות בכלל, ומנין גובע כוחם לאסור על אחרים כו', ובתוך הדברים הוא מעלה סברא שזוהו מדין דב"ב ד"ט כי רשאי בני האומניות להתנות ביניהן בצירוף הסכמת בית דין חשוב כו'.

חלות הסכמה אחרי שהמדפיס מכר הספרים

ובתוך הדברים כותב הצ"צ: "דבאמת בנידון זה אין זה ניחא כלל לשאר המדפיסים. דאם היה ההסכמה רק עד אחרי נמכר אפשר הי' זה ניחא להו. אבל כשנותנין ההסכמה על ט"ו שנים עד"מ אחר כלות הדפוס ושיהיה האיסור גם אחרי נמכר. ומיד קודם סיום הזמן הנ"ל ב' או ג' שנים אפילו אחר שכבר נמכר והיו שאר המדפיסים רוצים להדפיס הש"ס אין מניח להן המדפיס הראשון וחוזר המדפיס עצמו ולוקח עוד הסכמות על שנים רבות כדאמול. עד שלא יוכלו שאר המדפיסים להדפיס הש"ס כלל רק הוא לבדו. אם כן אגן סהדי דזה לא ניחא להו כלל והוא על אפם ועל חמתם להיות מפקיעים זכותם לגמרי, בחנם ח"ו. לכן הדבר ברור שאין זה כלל בדין תנאי שהתנו בעלי אומניות כו' לא מיניה ולא מקצתיה".

הנה כאן לפנינו כותב הצ"צ בסגנון קשה על ענין הסכמות לזמן של אחרי נמכר "להיות מפקיעים לגמרי זכותם של שאר המדפיסים, בחנם ח"ו".

ואחרי זה בהתשו' שם (דט"ז טור ד) כותב הצ"צ מפורש להלכה דלכל הסברות, "אחרי נמכר רוב הספרים רובן ככולן, בטלה כח ההסכמות אף אם הוא תוך הזמן שקיבלו המסכימים".

ולכאורה מאי שנא ממעשהו של רבינו הזקן ח"ו, שהוא קיבל הסכמות על הדפסת הש"ס בשנת תק"ס למשך כ"ה שנים, ואחרי שהדפיסו ומכרו את הש"ס במשך שבע שנים. הנה בתקס"ז הוא עדיין החזיק בכח וזכות של כ"ה שנים שניתן לו בתק"ס, והוא מסר את הזכות אל הרה"ק ר' משה מסלאוויטא. והלא לפי הצ"צ זוהי הפקעת זכותם לגמרי של שאר המדפיסים ח"ו.

ואפילו היה ברצונו של המדפיס בסלאוויטא להדפיס את הש"ס שוב מחדש, ולא היה אז שום מדפיס אחר שהתחיל או שרצה להיכנס בעסק גדול זה. הלא היה יכול רבינו לתת הסכמה מחדש לגמרי על הדפסת ש"ס זו של שנת תקס"ז, ומה היה לו

להישען על ההסכמה הקודמת שניתנה למשך כ"ה שנה אחרי כי כאשר לפי דעת הצ"צ אין להסתמך על הסכמה הקודמת אחרי שנמכרו כל השס"ף ולנעול דלת לחנם בפני שאר המדפיסים.

[ודוחק לומר, כי גם לפי שיטת הצ"צ, הנה יתכן הסכמה הראשונה לכ"ה שנים, שהיא היתה רק על תנאי: כי אם אחרי נמכר הוצאה הראשונה, יהי' מדפיס אחר שרוצה להדפיס אז אין חלות להסכמה זו. אבל אם אין מדפיס אחר שרוצה להיכנס לעסק זה אז ההסכמה נמשכת גם אחרי שנמכר כל הוצאה הראשונה.

כי הלא כל זה לא נתפרש בהסכמות, אם כן מנין ידעו מדפיסים חדשים שיש להם רשות להכין עצמם ולהחל בהדפסה גם בתוך כ"ה שנים אם המדפיס הראשון מכר הדפסתו הראשונה. והרי שוב לפנינו נעילת דלת בפני מדפיסים אחרים.

ועיין קרוב לזה בשו"ת הצ"צ שם, אחרי שכותב בכלל בשלילת כל ענין ההסכמות והאיסור על מדפיסים אחרים, הוא מוסיף: אך עכ"פ עוד זאת אין ראוי כלל להרחיב הזמן יותר מן אחרי נמכר, וא"כ כשנותנין הסכמה עד"מ על עשרה שנים מכלות הדפוס, צריך להתנות ג"כ שבאם ימכר הספרים רובן ככולן קודם הזמן הנ"ל ג"כ בטלה ההסכמה, ואם לא התנה כן מפקיע זכות שאר המדפיסים בחנם וזה אינו ראוי, וכמ"ש הרמב"ן בב"ב (ד"ט. בשו"ת הצ"צ נדפס בטעות די"ט) דחיישינן לפסידא דלקוחות וכ"ש שיש לחוש כן לזכות המדפיסים שמפקיעין זכותן, וא"כ לא נעשית ההסכמה כדין, ואין לנו לתרץ ולקיים ההסכמה אא"כ נאמר דסתמו כפירושו דכל שנמכרו רוב הספרים בתוך הזמן ודאי בטלה ההסכמה רק שלא חש לפרש כן. ע"כ].

דברי הצ"צ בשלילת הסכמות על זמן ט"ו שנה ויותר

עוד שם בהצ"צ (ד"ה ועתה יש לעיין), דהסכמה שנעשתה על ט"ו שנה ואף אם נמכרו הספרים בתוך זמן זה, הסכמה זו בטעות יסודה ואין החרם חל, כדין נידוי שנעשה שלא כדין כו'. וכותב: וכ"ש בהסכמות הנ"ל, לפמ"ש שלגזור על ט"ו שנה בסתם אפילו אחרי נמכר הוא ודאי שלא כדין, דאפילו עד אחרי שימכור כמה עקולי ופשוורי יש אם יש כח לגזור על זה, כמ"ש לעיל דהבי"ד חייבים לראות זכות שאר המדפיסים בעלי אומניות זו שלא להפקיע זכותם בכדי, וכן חייבים לראות זכות כל הלקוחות ישראל הלוקחים ש"ס שלא יתייקר השער מהש"ס עי"ז כמבואר ברמב"ן בב"ב (ד"ט), וא"כ זה שיהיה גזירה חלוטה בסתם ט"ו שנה עד אחר כלות הדפוס הוא ודאי גוזמא ומלתא יתירתא בכדי, כי עכשיו נוהגין שמולכין השס"ף ע"י שלוחים למכור בעת ההדפסה ששוהה ערך חמשה או ששה שנים ורוב השס"ף או כולם נמכרים בעת משך ההדפסה ומרויח יותר מהקרן במכירה זו בודאי, לכן הוא ודאי גזירה והפקעה שלא כדין כו'... ורובא דרובא מהשס"ף נמכרין במשך ההדפסה, וא"כ רחוק מאד שיצטרך שהות ט"ו שנה והוי ודאי מילתא יתירתא עד בלי די כו'. עיי"ש עוד

בצ"צ.

[ענין זה שכותב הצ"צ על הדפסת הש"ס במשך ה' שנים ושלוחים המולכים הש"ס בכל המדינות, לא נתחדש אז בשנת תקצ"ה בעת כתיבת תשו' הצ"צ, אלא כבר ה' כן גם בשלשים שנה לפני זה בעת סידור אדה"ז ההסכמות על דפוס סלאוויטא, כמו שהי' בפועל בהדפסות הש"ס בסלאוויטא אז בשנת תק"ס והלאה, שארכה 5 שנים או פחות, וגם נזכר במכתב אדה"ז על השלוחים המוכרים את הש"ס למנויים בכל המדינות.

ובכל זאת אין אדמו"ר הצ"צ מזכיר, את דברי אדה"ז בהסכמות הש"ס בסלאוויטא על משך כ"ה שנים וגם אחרי נמכר כו'. וידוע כי הצ"צ איננו חולק על רבינו הזקן [ועל מקומות הספורים אכ"מ]. ואף באיזה מקומות אחדים ממש שהוא מפלפל ושואל בדברי אדמו"ר הזקן, הוא מקדים "ואף כי כשם שבין קדשי קדשים לחולי חולין כך גבהו דרכיו מדרכנו", ועוד לשונות הפלאה כיוצא בזה, עיין שו"ת הצ"צ יו"ד סי' ס"ג אות ח'. סק"ב אות א'. סרצ"ט ס"א. ששל"ו ס"א. אהע"ז ח"ב סתי"ג. ועוד. ושם סי' ק"ד אות ד': "ואין לנו להתחכם נגד דעתו הקדושה". ואילו כאן לכאורה כל התשובה היא בניגוד גמור להסכמות אדה"ז בש"ס סלאוויטא].

עוד פוסקים שס"ל כהצ"צ

קרוב לשיטות אדמו"ר הצ"צ נגד ענין ההסכמות, נמצא גם אצל הגאון הר"מ בנעט בתשובתו שנמצא בשו"ת החת"ס ועוד. לאידך יש שלא ס"ל כהצ"צ, אלא שמשך זמן האיסור נמשך גם אחרי שנמכרו הספרים - פתחי תשובה יו"ד סרל"ו בשם הג"ר אפרים זלמן מרגליות.

ובשו"ת קהלת יעקב חו"מ ס"ב, מביא בשם הרבה פוסקים כי אם ההסכמה תימשך לכמה שנים (גם אחרי הדפסתו הראשונה) אז יצא שהראשון יהיה בעל הזכות לעולם כי רק הוא יכול לחזור ולהדפיס עם הסכמות חדשות, וזהו נגד עיקר תקנת ההסכמות שהיא להגדיל תורה ולהאדיר ולחזק ידי כל עושי מצוה שכל עושי מצוה לא יהיו ניוזקין, ואילו כאן נותנים הזכות רק לאדם אחד ותקנתם קלקלתם כו'. ועיין עד"ז בשו"ת חת"ס ח"ו סנ"ז דעיקר התקנה הוא לטובת כל ישראל ושכל אחד יכול לזכות להגדיל תורה ולא לטובת מדפיס אחד הראשון.

וכן כתבו כו"כ פוסקים שאין לגזור איסור על ספרי שו"ע ותנ"ך ומשניות כו' ושאין לחוש להסכמות הניתנות על ספרים כאלו כו', עיין בהסכמת הגאון הר"ר אפרים זלמן מרגליות לספר השו"ע עם ביאורו שנדפס בדובנא תק"פ [בשו"ע] שהוא נדפס גם הסכמת כ"ק אדמו"ר האמצעי], והובא דברי הגרא"ז מרגליות בתשו' חת"ס חו"מ סע"ט (ד"ה מזה נ"ל).

כבר התקשו בשאלה זו

יש שכבר העירו בדבר, ראה באגרות קודש אדה"ז שם עמוד שנג, על לשון אדה"ז "עד כלות משך זמן", כותב המו"ל: מזה מוכח דעת רבינו, שגם לאחר שנמכרו הש"סים... נשאר עדיין בידו הכח ורשות מההסכמות של שנת תקס"א, שהוא לבדו יכול לחזור ולהדפיס הש"ס... בכח זה (ובכח הסכמות חדשות שקיבל) הדפיס הר"מ את הש"ס ג' פעמים, ובכח זה אף רצה למנוע מהמדפיסים דקאפוסט להדפיס את הש"ס בשנת תקע"ו, ובהמשך לזה אף רצה למנוע את הדפסת הש"ס דווילנא-הוראדנא בשנת תקצ"ה ונתעורר מזה ריב גדול... הצ"צ (חיו"ד סקצ"ה, חידושי ב"ב דף ה, ב) היה מן המתירים [להדפסת ווילנא], וסובר שאין שום כח להסכמות - אחרי שנמכרו הספרים, וזה לכאורה דלא כמשמע מדעת אדמו"ר הזקן כאן. ודעת המהרי"ל (אחיו של רבינו) נתבארה בתשובותיו שבשארית יהודה חיו"ד סי' יב, לט. ע"כ.

הנה נקט שיש כאן שתי דיעות שונות של אדה"ז ושל הצ"צ. אולם כמ"ש לעיל, לענ"ד לא יתכן שהצ"צ חולק בסגנון כזה על רבינו הזקן, ומבלי להזכירו. וכן לא המהרי"ל.

וכן הקשה כבר הר"ב אבערלנדר, בחוברת "הערות וביאורים" פרשת צו תש"ס, שכותב: "ומעניין שהצ"צ כלל לא העיר ששיטתו לכאורה אינו מתאימה לשיטת זקינו אדה"ז בזה".

וכן תמה הר"י מונדשיין במאמרו בקובץ "אור ישראל" בענין מחלוקת המדפיסים דסלוויטא עם קאפוסט ועם וילנא.

כח ההסכמות, הוא מדין הפקר ב"ד הפקר

ולבאר כל הענין, נקדים כי כאמור בשו"ת הצ"צ ובכמה מגדולי הפוסקים דנו במקור כל ענין ההסכמות, שאוסרים על מדפיסים אחרים, אף כי ברוב הפעמים אין בזה משום דיני השגת גבול, וע"ד דאיתא בב"ב דכ"א שבעניני תורה אדרבא מושיבין סופר ליד סופר כו' משום יגדיל תורה ויאדיר, וקנאת סופרים תרבה חכמה. וגם כי לפי מ"ש הפוסקים הנה במקום שיש פסידיא להלקוחות אין בו משום איסור השגת גבול.

ורק כי לעתים רחוקות צריך לחזק ידי מדפיס אחד שלא יירא לנפשו לגשת אל הקודש להחל בהדפסת ספר, כי יפחד שאחרי השקעתו יבוא מדפיס אחר באותו ספר, והראשון יפסיד את ממונו שהשקיע בספר זה לשלם לפועלים והנייר וההגהה כו'. ועל כן החלו כמה בתי-דינים בקהילות ישראל לתת למדפיס הראשון הסכמת איסור על מדפיסים אחרים.

ובשו"ת הצ"צ חיו"ד שם סקצ"ה, הוא מסיק אשר כח ההסכמות הוא מסוגיא דגיטין דל"ו ע"ב שהפקר ב"ד בממון הוה הפקר, א"כ בדבר שבממון סמכו על זה

שהבי"ד היו יכולים להפקיע זכות שאר המדפיסים, כדי שיהי' הדפסת הספרים בטוב ונכון.

ומאריך שם הצ"צ מש"ס ופוסקים שצ"ל בזה דוקא בי"ד המופלג שבמדינה או כל בי"ד הקבוע מהני לגבי בני אותה העיר. ולכמה פוסקים זהו עדיין ספיקא דדינא אם בתי"ד אלו יש להם תוקף הפקר בי"ד ואם הם יכולים להפקיע זכות שאר המדפיסים. וכותב שם עוד שבדיני הפקר בי"ד בפרוזבול כתבו הפוסקים שצ"ל דוקא שהבי"ד יהיו בקיאים בדינים אלו של הפקעה זו, ואם אינם בקיאים אז אפילו אם עשו כדין אין במעשיהם כלום. ומסיק הצ"צ: וא"כ לפי"ז רבים מהמסכימים אינם יודעים מקור מוצא הדין וא"כ אין הסכמתן כלום, וכ"ש אם ניתן ההסכמה שלא כדין ממש דפשיטא דהיא בטילה לגמרי במכ"ש וק"ו מאם נעשתה כדין רק שלא היה הבי"ד בקי בדין כו'. וע"ש בארוכה המקורות.

עוד מפרשים משום הפקר בי"ד

בנוסף לאדמו"ר הצ"צ, כן נקטו עוד פוסקים, ראה ס' יד אליהו (להגאון ר"א רגולר, בן דורו של הצ"צ) בפסקים סי' ק', וז"ל: עיקר הטעם שסמכו הגדולים מעולם לעשות הסכמות וחרם, כבר עמעמו רבים... ואין לו על מי שיסמוך למינקט שוקא לאיש אחד במדינה ולקפח פרנסת כמה מדפיסים זולתו... ועוד שגורם לייקר השער, אדרבא יגדיל תורה ויאדיר, ובודאי שעיקר היסוד של הסכמת הספרים משום הפקר בי"ד נגעו בה, וכבר כתבו בזה גאוני רייסין שראו הקדמונים לעשות כן, שאל"כ היו נמנעים מלהדפיס, דלא יפול ברברתא, כי מתוך שההוצאה מרובה לעשות בעסק גדול לכן דמיו מרובין [ביד אליהו שם, קאי בהדפסת הש"ס], ובודאי שאין מקום להפקר בי"ד כי אם למגדר מילתא וצורך שעה, כדמוכח בגיטין דל"ו בפרש"י ד"ה רבא, וכיון דהא גופא נמי חדוש הוא ואינו אלא מנהג קדמונים, אין לחכמי הדור לעשות מגדר מילתא ולסגור הדלת בפני המדפיסים, כי אם בעת הצורך וראוי לכך, אבל אחרי שנמכרו הספרים כראוי, מה זו טובה לכלל המדינה שיהיה כח בי"ד לקיים תקנתם ככחם אז כחם עתה, ולקפח פרנסת מדפיסים זולתם. ולא עוד דעיקר הסכמה נעשה לתקון להגדיל תורה ויש לחוש משום אפקועי תרעא, כי לזאת נקבע להם זמן, דהיינו בכדי שלא יפקיעו השערים, ויהיו מוכרחים למכור כו'.

סימוכין בענין ההסכמות שהם מדין הפקר בי"ד

ונ"ל להביא סימוכין לשיטת הצ"צ, כי הנה בדיני השגת גבול מצינו בשו"ע חו"מ קנ"ו ס"ה: ת"ח המביא סחורה לעיר חייבין למנוע לכל אדם למכור עד שהוא ימכור את שלו. ע"כ. וכ"ה בשו"ע יו"ד סרמ"ג ס"ד. ועיין בגמ' ב"ב כ"ב ע"א בדין רוכלין המחזרין בעיירות שלא יכולין לקבוע מקום בלי רשות בני העיר, ואמרו בגמ' "ואי צורבא מרבנן הוא אפילו לאקבועי נמי" וע"ש בגמ' באריכות, ונפסק כן בשו"ע חו"מ

קנ"ו ס"ו: ואם ת"ח הוא קובע בכל מקום שירצה.

ולכאורה לכמה דיעות בלי רשות בני העיר, אסור מדאורייתא והוי גזל גמור מן התורה, כי בני העיר זכו כבר בקדימת המכירה שם. עיין שו"ת הרמ"א ס"י, וכן בשו"ת חת"ס סע"ט מאריך בענין יורד לאומנות חבירו שאסור מדאורייתא מדין גזל, ובבית שלמה חו"מ סוף סצ"ז.

וגם הרבה פוסקים כתבו כי אף שדין "ארור מסיג רעהו" קאי רק בקרקע כו', מ"מ גם יורד לפרנסת חבירו נאמר עליו פסוק זה, עי' תשו' הרמב"ם סרע"ג. תשו' מהרש"ל ספ"ט. מהר"ם שיק או"ח ששי"ב. שו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"ב סקי"ט.

ומעתה לדיעה זו שהוא גזל מדאורייתא איך התירו לת"ח לעבור על איסור דאורייתא ולקפח את הרוכלין שקדמוהו. וגם להרבה דיעות אף שאינו גזל מדאורייתא אבל עכ"פ ה"ה בכלל ארור משיג גבול רעהו.

וע"כ צ"ל שלמען יגדיל תורה ויאדיר, הפקיעו חכמים זכות בני העיר והוא מדין הפקר בי"ד הפקר, עיין אנציק' תלמודית כרך כ"ג ע' תיא. א"כ יש כאן שורש לדברי הצ"צ שענין ההסכמות שמפקיעים זכות מדפיסים אחרים, שרשו הוא מדין הפקר בי"ד הפקר, ולפי ראות עיני הבי"ד ביגדיל תורה ויאדיר.

[המשך יבוא]



לזכות

התמים לוי יצחק שיחי' בראנדזויין

לרגל חגיגת הבר מצוה

בעש"ק, י"ז מנחם-אב ה'תש"פ



יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י ולזכות

משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

החייל בצבאות ה' יהושע בנימין ע"ה

בן -יבלחט"א- משה שי'

סירולניק

נקטף בדמי ימיו י"ב מנחם-אב ה'תש"פ

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת מינדל ע"ה

ראזענבלום

בת הרה"ח מוה"ר יוסף לוי ע"ה שאנא

נפטרה ביום י"ז אלול ה'תרפ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות יו"ח שיחיו

לזכרון ולעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח רב פעלים לתורה ולמצוות

הר"ר שמואל הלוי ז"ל

לוויטין



זכה להשפיע דא"ח לדורות תלמידי ישיבות תו"ת

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



נפטר ביום י"א אלול ה'תשל"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



לזכות

ידידנו הנכבד והנעלה כותב חשוב וקבוע בהקובץ

הרה"ת הרה"ח ר' רפאל זאב שי' בן ריקל

שיאריך השי"ת ימיו ושנותיו בנעימים ויחזק את בריאותו שיהי' לו

רפואה שלימה ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו

ויחזור לאיתנו בקרוב ממש

ויחזור לזכות את הרבים בכתיבת הערות וביאורים כמאז וכמקדם

ובהוספה

לנח"ר רבינו ונשיאנו