

ירחי ארזוננו מזורנו זרבינו מלך המשיח לעולם ועד



קזבץ

הערות
התמימים
ואנ"ש

בית משיח 770



עיונים וביאורים בתורת
כ"ק ארמו"ר מלך המשיח שליט"א
בעניני גאולה ומשיח, בנגלה ובהסודות

גליון ב (תצד)

יום הבהיר יו"ד-י"א שבט תשע"ז

קי"ד שנה לכ"ק ארמו"ר מלך המשיח שליט"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש" בית משיח 770

חברי המערכת:

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין
הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן
הת' מנחם מענדל שי' מרגליות

•

כל מי שיש בידו הערות וחידושי תורה מוזמן לשולחם אלינו
את ההערות ניתן להגיש לא' מחברי המערכת
או בתיבת ההערות שבצד ספריית גאומ"ש ב"770
או בדואר אלקטרוני: heores770@gmail.com

•

לתרומות להקדשות ניתן לפנות בכתובת הנ"ל,
או בטל: 9292657704

ב"ה

פתח דבר

נודה ה' בכל לבב בסוד ישרים ועדה, אשר בעזרתו ית' הננו מגישים לנשיאנו הוד כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, ולקהל מחבבי התורה ולומדי', את הגליון השני של "הערות התמימים ואנ"ש" דבית משיח - 770 לשנת ה'תשע"ז (גליון תצד).

הקובץ כולל הערות והארות בעניני גאולה ומשיח, נגלה, חסידות, הלכה ומנהג, ובתורתו של משיח - כ"ק אדמו"ר שליט"א, והוא יוצא לאור בקשר עם יום הגדול והקדוש י"ד-י"א שבט, בו ימלאו ששים ושש שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א.

...

קובץ זה כשמו כן הוא, הערות התמימים ואנ"ש של בית-משיח 770, ומהווה שופר של תורה לבית חיינו, בית המשולש, בית תורה, תפילה ומעשים-טובים.

דומה כי אין צורך לבאר את המעלה החשובה והיקרה בהוצאתו לאור של קובץ זה ובאופן של הדרת מלך, אשר כל כולו אומר כבוד לאבינו מלכנו ומפרסם בשער בת רבים שביתו, בית רבינו, מהווה מגדלור של תורה, ד' אמות של הלכה "שמשם אורה יוצאה לכל העולם כולו", ומוסיף בכבודה של ליובאוויטש כולה בכל רחבי העולם.

אי לכך באנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש אשר קולמוס הכתיבה בידם, ושייכים להעלות הערות והארות על הכתב - וע"פ דברי כ"ק רבינו הזקן באגה"ק סי' כו כל אחד ואחד שייך לזה "ומחוייב בדבר" - להשתתף עמנו בכתיבת חידושי-תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו.

כמו כן נבקש את כל אחד ואחד מקוראינו, אשר כבודו של כ"ק אד"ש מה"מ ודאי יקר ללבו, להטות שכם לפרסום והפצת הקובץ בין מכריו וידידיו, על מנת ששיג את אחת ממטרותיו החשובות - כתביעת כ"ק אד"ש מה"מ - להוסיף בכבודה של ליובאוויטש בעולם התורה והחסידות.

...

קובץ זה, כשאר קובצי ההערות, יוצא לאור על ידי מערכת הערות התמימים ואנ"ש שעל ידי תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, הזוכים לחסות בצלו של מלך בבית משיח, רבינו, חיינו, ונדפס לזכות כלל התלמידים ובפרט תלמידי ה"קבוצה" דשנה זו - ה'תשע"ז, שיזכו להתקשר באילנא דחיי במחשבה דיבור ומעשה.

ההערות בקובץ נסדרו ע"פ נושאים, ובתוכם באו ע"פ סדר הא"ב שמות הרבנים ותלמידי התמימים. לבד ממדור הנגלה בו באו ההערות על סדר הדפים במסכת כתובות - הנלמדת בשנה זו בישיבות תות"ל ברחבי העולם.

ויה"ר, אשר הוצאתו לאור של קובץ זה כרצונו של כ"ק אד"ש מה"מ תהווה ה"מכה בפטיש" לביטול כל ההעלמות והסתרים, בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומי"ד ממ"ש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד!

המערכת

ימות המשיח,
 ר"ח שבט ה'תשע"ז (ה' תהא זו שנת עצמות)
 ק"ד שנה לכ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
 ברקלין, נ"י.



תוכן ענינים

|| דבר מלכות

7 החידוש של הדור התשיעי

|| גאולה ומשיח

11 ימות המשיח בפשטות

16 גאולה בברכה שמינית

19 נסתיימה עבודת הבירורים

20 באיזה לבושים יקומו המתים לתחייה

25 באיזה לבושים יקומו המתים לתחייה (גליון)

28 להחזיר מלכות דוד או בית דוד - למאי נפק"מ?

34 ממשלה הראשונה - פירוש החיד"א

|| תורתו של משיח

38 סיום הרמב"ם

59 מלמדי תינוקות משבט לוי

61 הנס ביום השמיני דחנוכה (ב)

64 אופן הצלת אור החיים מחיות רעות

|| נגלה

68 גדר 'מודה במקצת' בטוען אלמנה נשאתיך

71 פירוש הלשון "בוקע ההיכל" שנאמר לגבי הכה"ג

- 73נישואי בתולה ביום רביעי.
- 76תקנת חכמים כדמפרש טעמא
- 77הערות קצרות בפרק קמא דכתובות
- 79בפרש"י "יינו מזוג" - יין שאינו מתקיים
- 82דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר
- 84בנאמנות העדים לומר "פסולי עדות היינו"
- 86הסברת דעת ר' יוחנן בן ברוקא בענין עדות גר שנתגייר
- 89גזירת חכמים שלא לישא אישה ולהוליד בנים

|| חסידות

- 94בלשון המשל מבני רומי ובני סוריא
- 98סדר ג' המדריגות במצוות דרבנן
- 100טעימה לפני הנחת תפילין בדור השביעי (ב)

|| הלכה ומנהג

- 105דין היוצא בטלית מקופלת לשיטת המחבר
- 120הזהירות מלקדש בליל שבת קודש בשעה השביעית
- 128בדין ביטול 'מעשי שבת' ובדין 'דבר שיש לו מתירין'
- 133סתירת מחיצת רה"י בשבת
- 135מתי אומרים הרחמן לברית מילה, ומי אומרו?
- 137הוצאת מחט נקובה בשבת - שיטת הרי"ף
- 139היוצא בע"ש ותפילין בראשו

|| שונות

- 143האם ביאור הל' "נותן התורה"
- 144גרסת הרמב"ם "והאר עינינו במצוותיך"



דבר מלכות



החידוש של הדור התשיעי

בכלהו עלמין יתיר מבחיוהי⁴; וע"י חסידיו ותלמידיו המקושרים אליו כנשמות בגופים כאן למטה בדור התשיעי (תשיעי בתי"ו, ע"ד התי"ו ד"נתלו" לגבי הטי"ת ד"נטלו") - נפעלת גם למטה השלימות ד"נתלו המאורות", "אתפריעו ואתגליין מיני' כל נהורין" בנשמה בגוף למטה.

מזה מובן החידוש דדורנו - הדור התשיעי לגבי כל הדורות שלפני זה, עד גם הדור שלפנ"ז (דור השמיני): מכיון שהגאולה לא באה אז בפועל, ה"בא אל פרעה" (הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" למטה) לא ה' בתכלית השלימות כנשמה בגוף בריא (היתה

. . יג. ויש לומר שענין הנ"ל מרומז גם בקביעות יו"ד שבט בשנה זו - ביום הרביעי בשבוע, שבו "נטלו המאורות אבל בו ביום נתלו המאורות, נתלו בתי"ו¹:"

ביום זה היתה הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר (נטלו המאורות). אבל לא באופן שנשאר "נטלו" ח"ו, אלא מה"נטלו" נעשה מיד נתלו "שני המאורות הגדולים"² באופן נעלה יותר - כידוע שע"י הסתלקות נעשה עלי' וגילוי נעלים יותר (מבחי' "אסתלק יקרא דקוב"ה בכולהו עלמין"³), ואז הנשמה "אשתכח

(1) לקו"ד ח"א מב, סע"א ואילך. וראה ז"ח בלק ד"ה אראנו (נה, ב).
 (2) בראשית א, טז.
 (3) ראה תניא פכ"ז ולקות ר"פ פקודי (מזח"ב קכח, ב. ועוד). תו"א ויקהל פט, ד.

לקו"ת חוקת סה, ג. וראה ד"ה באתי לגני ה'ש"ת פ"א.

(4) זח"ג עא, ב. הובא ונת' באגה"ק סכ"ז וביאורה (קמו, א ואילך).

בעבודת הדור: בדורנו זה נוסף עד שלא בערך לגבי הדורות שלפנ"ז בעבודה דהפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה, הן בריבוי השפע (הספרים הנדפסים וכו'), והן בעשיית כל העולם, עד לחוצה שאין חוצה ממנו, כלי לקבלת האורות הגדולים, הן בנוגע לבנ"י - ע"י התרי"ג מצוות, והן בנוגע לאוה"ע - ע"י הפצת השבע מצוות בני נח⁸, כך שמאירים את כל העולם עם "נר מצוה ותורה אור" באופן ד"אתפריעו כל נהורין", שכל אחד יכול לקבל את האור כנשמה בריאה בגוף בריא,

עד שרואים בפועל (כמדובר כמ"פ לאחרונה) שאומות העולם בכו"כ מדינות מסייעים לבנ"י בעבודתם (ע"ד ויותר מכפי שהי' ביציאת מצרים), עד שגם במדינה ההיא שהיתה סגורה ומסוגרת ריבוי שנים, ולא נתנו לבנ"י לצאת ממנה ולא איפשרו להם לקיים תומ"צ בשלימות וכו' - הרי לאחרונה נשתנתה מן הקצה אל הקצה, וכעת לא זו בלבד שמאפשרים לבנ"י להתנהג שם כרצונם, ומאפשרים להם לצאת משם, אלא יתירה מזו - מסייעים להם בכך.

עד שרואים כיום בפועל, שנוסף לזה שבנ"י עומדים "הכן כולכם" לגאולה, גם אוה"ע עומדים "הכן

הסתלקות הנשמה מן הגוף, וגם הנשמה בגוף היתה במצב ש"הדיבור הוא בגלות" וכו'); משא"כ בדורנו זה - הדור האחרון לגלות והדור הראשון לגאולה - נעשה תומ"י "נתלו המאורות", שלא זו בלבד שלא חסר ח"ו במאורות הגדולים דגילוי תושב"כ ותושבע"פ⁵, אלא אדרבה - נוספת בזה שלימות נעלית יותר [לא באופן ד"כבד פה מאורייתא שבע"פ וכבד לשון מאורייתא שבכתב", להיותו למעלה מזה], באופן שכנשמות בגופים מקבלים בפנימיות "אתפריעו כל נהורין" ש"נתלו" עתה, עי"ז שתיכף מגיע משיח צדקנו, "שלח נא ביד תשלח", וילמד תורה את כל העם כולו⁶, עד "תורה חדשה מאתי תצא"⁷,

וזה פועל את השלימות והעלי' דכל הדורות שלפנ"ז, עי"ז ש"הקיצו ורננו שוכני עפר", ובעל ההילולא בראשנו.

את החידוש של דורנו לגבי הדורות שלפני זה - רואים בפועל

(5 ראה של"ה בהקדמתו טז, סע"א. מס' שבעות שלו קצא, א. וראה לקו"ת שה"ש יא, ד. אוה"ת בראשית יד, א. לו, סע"ב. במדבר ע' מו. מג"א ע' ב'שמא (בהוצאת תש"ג - ע' קמט). נ"ך ע' ריז. ועוד. וראה לקו"ש ח"ל ע' 10 ואילך.
 (6 ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב. לקו"ת צו יז, א ואילך. ובכ"מ.
 (7 ישעי' נא, ד. ויק"ר פ"ג, ג.

(8 ראה רמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י.

ממש, ע"ד המדובר לעיל בענין "אתפריעו כל נהורין".

ואדרבה: עיקר ההדגשה בזה היא על הגבול של זמן גשמי ("זמן") - כי ברוחניות (עד לדרגות "השיא") יש כבר את שלימות העינים עד גם השלימות דגאולה (רוחנית), עיניהם הרוחניות של בני' רואות כבר את הגאולה; כעת צריך רק לפתוח את העינים הגשמיות, שגם הם יראו את הגאולה כפי שהיא בגלוי לעיני בשר בזמן הזה.

וכמוכן גם בפשטות: עיקר הבקשה והגעגועים לגאולה הם לא כ"כ מצד הרוחניות והנשמה, כי מצד רוחניות העינים הנשמה היא בשלימות וכל העינים הם בשלימות (והגם שיהודי נמצא נשמה בגוף בעולם הזה הגשמי, הרי מצד הנשמה והרוחניות לא מורגש חושך העולם), משא"כ מצד גשמיות העינים של הגוף, שם בעיקר נרגש ההעלם והסתור, ובמילא - ה"ז מעורר את הגעגועים לגאולה באופן חזק עוד יותר.

והחידוש בגאולה הוא בכך, שהגילוי ד"אתפריעו כל נהורין" יהי גם בגשמיות העולם הנראה לעיני בשר, במקום זמן גשמי, שיעשה דירה לו ית' בתחתונים. ואדרבה: בזה מתבטאת השלימות גם של הרוחניות (שלכן לע"ל הנשמה ניזונית מן הגוף), משום כך הגאולה

כולכם" שבני' יצאו כבר מהגלות וילכו לארץ ישראל בגאולה האמיתית והשלימה,

ונשמות בגופים בלי שום הפסק כלל, באים מיד לתכלית השלימות ד"בא אל פרעה" בגאולה האמיתית והשלימה, שלימות הגילוי ד"אתפריעו כל נהורין", "והי' לך הוי' לאור עולם".⁹

יד. מזה מובן הלימוד עתה מ"בא אל פרעה":

דובר כמ"פ, שכבר "כלו כל הקיצין"¹⁰ וכבר סיימו הכל, והגאולה היתה צריכה לבוא כבר מזמן, ומפני טעמים שאינם מובנים כלל וכלל עדיין לא באה.

מזה מובן, שעכ"פ כעת, צריכה הגאולה לבוא תיכף ומיד ממש. ובלשון העולם: זהו זמן השיא ("העכסטע צייט") לגאולה האמיתית והשלימה!

ולהעיר, שבלשון "זמן השיא" ("העכסטע צייט") מרומז תוכן הגאולה - ש"זמן", הקשור עם מדידה והגבלה (עבר הוה ועתיד), נעשה "הזמן) הכי נעלה" ("העכסטע"), באופן שאין למעלה הימנו. כלומר, שהגבול (זמן) עצמו נעשה בלי גבול (שיא), עד לאופן שהם מתאחדים

(9) ישעי' ס, יט.

(10) סנהדרין צו, ב.

ד"שני המאורות הגדולים", תושב"כ ותושבע"פ, נגלה דתורה ופנימיות התורה,

כולל ובמיוחד - ע"י ההוספה בלימוד תורתו של בעל ההילולא עצמו וקיום הוראותיו.

וכל זה בהדגשה - שכל אחד יקבל על עצמו שהלימוד בתורתו של בעל ההילולא ישלים וימלא גם מה שנחסר בהתפשטות והפצת המעינות בגלל המניעה והעיכוב בכח הדיבור דבעל ההילולא, הן ע"י לימודו הפרטי בדיבור והן בהפצת המעינות חוצה לאחרים.

(משיחות יום ד' פ' בא, ג' שבט, וש"פ בא, ו' שבט ה'תשנ"ב סעיפים יג-טו. תרגום מאידית)

בגשמיות תביא גאולה בכל העולמות והדרגות למעלה.

טו. ובנוגע לפועל:

בעמדנו בימי ההכנה ליו"ד שבט, יום ההילולא של נשיא דורנו - כשנוספת עלי' בנשיא הדור כ"ק מו"ח אדמו"ר, ועל ידו - בכל אנשי הדור, נשי הדור וטף הדור - צריך כאו"א מישראל בדורנו, אנשים נשים וטף, לקבל החלטות טובות בנוגע לכל הענינים שתבע בעל ההילולא, החל מ"נר מצוה ותורה אור", לימוד התורה (תושב"כ ותושבע"פ) וקיום המצוות בהידור, הן בנוגע לעצמו והן בנוגע להזולת - העבודה דהפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה, באופן ד"בא אל פרעה", לעשות כאו"א מישראל לכלי לקבלת "אתפריעו כל נהורין"



גאולה ומשיח



ימות המשיח בפשטות

הת' ישראל שיחי' אלפרוביץ
ישיבת תורת"ל קרית גת

בשיחת י"ט כסלו תשנ"ב [סה"ש עמ' 173] אומר כ"ק אדמו"ר, בסיום השיחה ". . . שתיכף ומיד ממש נעשה בפועל ממש פדה בשלום. . . עמדי עם דוד מלכא משיחא. . . ובפרט בימינו אלו - ימות המשיח - שבהם נמצאים עכשיו, וצריכים רק לפתוח את העיניים".

וצריך ביאור מה כוונת הרבי באומרו על ימינו אלה שהם 'ימות המשיח', דהיינו מה מתבטא בימים אלו יותר מבזמנים לפני"ז, שבשל כך נקראים 'ימות המשיח'?

ולכאורה נראה לבאר זאת ע"פ דברי האברבנאל¹ שמסביר את מאמר חז"ל² "תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח", דמשמעות המושג 'ימות המשיח' בהקשר למאמר חז"ל הנ"ל, הוא על דרך המושג 'ימות הגשמים' שהפירוש בזה הוא שימים אלו הינם מוכשרים לירידת גשמים, אך לא הפירוש שירד כל רגע גשם בפועל,

(1) ישועות משיחו, העיון הראשון, פ"א. עיי"ש.

(2) סנהדרין צז, א. ונמצא גם במסכת עבודה זרה ט, א.

כך גם בנוגע לאלפיים שנה אלו מאז חורבן הבית שימים אלו הם ימים המוכשרים לביאת המשיח (באם יזכו), ולכן הם נקראים 'ימות המשיח', ואפשר שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל [והמיוחד דווקא בימים אלו - (מ)תשנ"ב - שאין זה רק "זמן המוכשר" אלא "זמן השיא"³ להתגלות המשיח].

אך ממה שנאמר בשיחה מפי כ"ק אדמו"ר (ע"פ סרט ההקלטה) נראה הדגש נוסף, וזלה"ק: "ימות המשיח אין וועלכע מ'געפינט זיך איצטער בפשטות",

ולכאורה נראה שכוונת כ"ק אדמו"ר במילה "בפשטות" היא לתת למילים "ימות המשיח" משמעות יותר פשוטה (דהיינו שבזמננו מדובר ברמה יותר פשוטה ומוחשית של התואר ימות המשיח) מפי האברבנאל הנ"ל (דפי' האברבנאל נותן משמעות יותר רחוקה מפשט המילים "ימות המשיח" מכמו שיתפרש כפשוטו⁴), דהיינו שהכונה היא לפשטות משמעות המילים 'ימות המשיח', ושוב צריך ביאור כמה באים לידי ביטוי ימים אלו - כ'ימות המשיח'⁵?

ויש לומר הביאור בזה בדרך אפשר, ובהקדים מה שאמר כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב [סה"ש עמ' 112 - בתרגום חופשי]: "כל ימי חיך להביא לימות המשיח . . . (ל' רבים) - ימות המשיח, לא רק כאשר המשיח הוא בחזקת משיח [= דגם אז פעל להביא לימות המשיח], אלא גם כאשר המשיח הוא משיח וודאי . . ."

ועד"ז בשיחת ש"פ בחוקותי ה'תשמ"ט⁶ "שע"פ הידוע שבימות המשיח ישנם כמה תקופות החל מהזמן שיעמוד מלך מבית דוד כו' ועד ל'בחזקת שהוא משיח' ועד למשיח ודאי".

שעפ"ז מובן שבמילים 'ימות המשיח' לא מדובר על מצב העולם, אלא על מציאותו של מלך המשיח שעתיד להתגלות ולגאול את ישראל, (אף קודם שהשלים עבודתו לגאול את עם ישראל, ש)עצם מציאותו בעולם במצב של יעמוד מלך עכ"פ (כנ"ל בשיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט) נותנת לימים אלו

(3) סה"ש תשנ"ב כרך א' ע' 295 (מקור הביטוי "זמן השיא")

(4) דפשוט, שאין האברבנאל מתכוון לשלול המושג הפשוט 'ימות המשיח' כמושג שנאמר על הזמן שאחרי ביאת המשיח אלא רק מפרש מאמר חז"ל.

(5) השאלה היא כדרך לבוא לביאור, אך המעיין בפנים (בביאור), יראה דאפשר להסביר עניינים אלו מדיוק שינוי הלשוניות בשיחות המוגהות.

(6) תו"מ ח"ג ע' 79, בלתי מוגה. ושם: שע"פ הידוע שבימותה"מ . . . יש לומר שהמעמד ומצב שלילת "קנאה ותחרות" שייך כבר ל'ימינו אלה".

את התואר 'מות המשיח'. ומכיון שבימים אלו כבר קיים מש"כ הרמב"ם (הל' מלכים יא, ד) על מלך המשיח "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו . . הרי זה בחזקת שהוא משיח"⁷, אם כן מובן שימים אלו אכן נקראים 'מות המשיח'^{8,9}.

אך עדיין קצת קשה כיון שבשיחת י"ט כסלו תשנ"ב בהערה 66 כתוב וזלה"ק: "כמדובר כמ"פ ע"י נשיא דורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר, שלפני זמן רב כבר כלו כל הקיצין ונסתיימו כל העניינים וההכנות, גם הכפתורים כו".

דמשמע שהטעם לכך שימים אלו הם ימות המשיח הוא משום ש"נסתיימו כל העניינים וההכנות . .", אך לא מצד שישנו כבר "מלך . . בחזקת שהוא משיח", דהיינו שביטוי המילים "ימות המשיח" מבטאים עניין הקשור למצב העולם, ולא עניין הקשור לכך שישנו מישהו שהוא בחזקת משיח (ואדרבה

7) ראה שיחת ש"פ שמות תשנ"ב עמ' 257, וז"ל . . אז לאחרי וואס מ'האט שוין דעם "מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו . . ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה'", וואס ער איז "בחזקת שהוא משיח". .

8) וראה חתם סופר על חו"מ (ח"ו), בסופו (סצ"ח), דכותב שבכל דור (מאז חורבן הבית) יש אחד הראוי להיות משיח. ובשיחות כ"ק אדמו"ר נקרא בשם "משיח שבדור" [ראה לדוגמא סה"ש תשנ"ב עמ' 470]. ועפ"ז אפ"ל (בנוסף על המבואר בפנים) שהמושג "ימות המשיח" ('בפשטות') מתייחס לימים שבהם ישנו משיח שיגאל את ישראל בפועל, ונמצא דהן אמת דבורות הקודמים היה אז "משיח שבדור", מ"מ מכיון שלא ידעו אם הוא יגאל בפועל את ישראל או שלא יזכו והגאולה בפועל תהי' בדורות מאוחרים יותר לכן לא נקראו הימים "ימות המשיח" [ואולי אפ"ל הפי' במאמר ז"ל ב' אלפים ימוה"מ דזהו ג"כ בפשטות מצד זה שבאלפיים שנה אלו מאז חורבן הבית קיים בכל דור המשיח שבדור].

אך בדורנו ש"פ דברי כ"ק אדמו"ר [ראה לדוגמא סה"ש תשנ"ב עמ' 240] הינו הדור האחרון לגלות ודור ראשון לגאולה, א"כ אנו חיים בדור שאכן נקרא [בפשטות] בשם "ימות המשיח" מכיון שבדורנו לא רק ישנו משיח שבדור אלא שהוא גם יגאל אותנו בפועל. וכנ"ל משיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט דימות המשיח מתחיל מ'יעמוד מלך' [אף קודם חזקת משיחמיד כשנעמד להיות נשיא ומנהיג (דזהו הפי' 'יעמוד מלך' בזמן הגלות)].

9) וראה גם שיחת ש"פ וארא תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ע' 266): "ותקופה שלישיית המשך הנשיאות לאחרי הסתלקות . . שהכל מוכן כבר לסעודה דלעתיד לבוא - ימות המשיח", ודייק מכך שבשונה מתקופה ראשונה ושניה ששם אומר כ"ק אד"ש "ע"ד ובדוגמת עבודת האבות והחידוש דמ"ת", משא"כ בתקופה שלישיית אינו אומר "ע"ד ובדוגמת" אלא בפשטות "ימות המשיח".

וראה לקו"ש ח"א ע' 221 שמדגיש ש"ויכוף כל ישראל" הוא לאחרי ביאת המשיח. ובחלק ה' ע' 149: "וזהו הרי גם הכנה לביאת משיח צדקנו שלאחרי ביאתו ועל ידו יהיה קץ הגלות". ובחלק ח"י ע' 281 הערה 66 מבאר שהתקופה הראשונה שלאחר ביאת המשיח היא לפני בניין בית המקדש שאז הוא עדיין בחזקת משיח.

עניין זה - שנסתיימו ההכנות - מתאים יותר לדברי האברבנאל שהפשט הוא זמן המוכשר (ובנדודו"ד "זמן השיא" כנ"ל).

ונראה לומר ובהקדים דבגדר משיח הנקרא "חזקת משיח" ישנם כמה שלבים:

א. השלב שבו משיח רק מכין את הקרקע לגאולה, וזהו מש"כ ברמב"ם (הל' מלכים יא, ד) ". ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח".

ב. השלב שבו כבר מתחיל את שליחותו לגאול את ישראל, כגון - בהתחלת "וכתתו חרבותם לאיתים"¹⁰, וכן גם מתחיל הנצחון במלחמות ה'¹¹, וכן מתחיל בקיבוץ הגלויות¹² וכו', וכו', (אף שעדיין אין זה אפילו אתחלתא דגאולה, אלא רק באופן דמעין ודוגמת הגאולה).

דהנה מובא בש"פ חיי שרה תשנ"ב [עמ' 111 (- תוכן)], דמכיון שכבר כל ההכנות הסתיימו התחיל להתקיים "שלח נא ביד תשלח"¹³, והעבודה היחידה שנשארה היא לקבל פני משיח. ע"כ תו"ד

ועפ"ז י"ל דכשם שהשלב ד'בחזקת משיח' נקרא 'ימות המשיח' לגבי הזמן שבו לא היה אפילו ב'חזקת משיח', כך השלב ש'משיח מתחיל את שליחותו לגאול את ישראל נקרא 'ימות המשיח' לגבי המצב דלפני שהתחיל לגאול את ישראל.

10) ראה שיחת ש"פ משפטים תשנ"ב (סה"ש עמ' 365) וז"ל: "שע"י שלימות העבודה בכהנ"ל בימינו אלה נעשה העולם כולו ראוי ומוכשר להתחלת הפעולה דמלך המשיח ושפט בין הגויים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאיתים". ושם באות ב': "כיוון שנמצאים בזמן השיא (די העכסטע צייט) של ביאת משיח צדקנו רואים כבר (מעין ו) התחלת פעולתו של מה"מ על העמים "ושפט" . וכתתו חרבותם לאיתים".

11) ראה שיחת ש"פ חיי שרה תשנ"ב (סה"ש עמ' 110) [בתרגום חופשי] "ורואים בפועל איך שהיה ואיך שנהיה עכשיו (הקיום ד)זילחם מלחמת ה" וינצח בכוכ"ע עניינים - ודוקא מתוך שלום".

12) ראה שיחת ש"פ ויקהל תשנ"ב (שיחו"ק עמ' 795) "הקהלת כל בני" לארצנו הקדושה מארבע כנפות הארץ - התחיל כבר בפשטות", וראה גם בר"ד המוגה מאותה שבת (סה"ש עמ' 441) "כשרואים בשנים האחרונות איך שנעשה הויקהל בפשטות קיבוץ גלויות דבני" מכל העולם שעולים לאה"ק".

וא"כ מובן, דזה שנמצאים בימות המשיח הוא מכיון שסיימו את ההכנות, וסיום ההכנות מביא לכך שמשׁיח התחיל שליחותו בהבאת הגאולה, ולכן נקראים ימים אלו בשם 'ימות המשיח', דהיינו שימים אלו הם הימים שמשׁיח כבר החל את שליחותו בהבאת הגאולה¹⁴ [ועניין זה מתבטא (גם) בעניין "וכיתתו חרבותם לאיתים" וכן בהתחלת הנצחון במלחמות ה', ובהתחלת קיבוץ גלויות (ראה הערות 8, 9, 10)].

ונמצא כמה דרגות ושלבים בימות המשיח¹⁵:

שלב א: ע"ד הדרוש: החל מד' אלפים והלאה - "אלפיים שנה ימות המשיח" דמאמר חז"ל זה איירי באופן כללי, שביחס לזמן שמשׁיח עדיין "לא יוכל" לבוא (זמן הבית) נחשב זמן זה כימות המשיח לגבי זמן הבית, ע"ש שבימים אלו (באם יזכו הדור) משיח יכול לבוא, מכיון דהכוונה במילים "ימות המשיח" הוא ימים בהם יכול המשיח לבוא¹⁶ (ע"ד ימות הגשמים).

שלב ב: ע"ד הפשט: "ימות המשיח" - ימים שבהם נמצא המשיח בעולם, דהיינו הזמן המתואר ברמב"ם¹⁷ ש"ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח".

שלב ג: בשלימות: "ימות המשיח" - שישנו בעולם "משיח וודאי", וכנ"ל בשיחת ש"פ בחוקותי תשמ"ט: וז"ל "שע"פ הידוע שבימות המשיח ישנם כמה תקופות החל מהזמן שיעמוד מלך מבית דוד כו' ועד ל'בחזקת שהוא משיח' ועד למשיח ודאי",

דזהו מש"כ הרמב"ם¹⁵ "אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי".

וישנו עוד שלב הנמצא בין שלב ב' לשלב ג' שזהו כפי ביטוי הרבי "בפשטות" העניין: דהיינו ברמה יותר פשוטה ומוחשית ממה שהיה עד עתה

14) ואולי עפ"ז אפשר להוסיף ביאור בדברי כ"ק אדמו"ר בהוספתו המילה "בפשטות", ששולל גם סתם 'בחזקת משיח'.

15) ההסברים בהדרגות ושלבים בימות המשיח הם רק לענ"ד ובדא"פ בלבד, ואין לסמוך על ההסברים, כהסברים החקוקים בסלע.

16) וראה בהערה 7 דאפ"ל שהכוונה היא על מציאותו של משיח שבדור שקיים בכל דור מאז חורבן הבית.

17) הלכות מלכים יא, ד.

(ובנדוד"ד שבסביבות ה'תשנ"ב התווסף שלב נוסף) והוא: התחלת שליחותו של משיח בהבאת הגאולה (כגון בהייעוד "וכיתתו חרבותם לאיתים" והנצחון במלחמות ה', והתחלת קיבוץ גלויות כנ"ל), דהמשיח כבר נמצא בצורה פשוטה וברורה כגואל ישראל (ולא רק כמועמד לגאול) כיוון שכבר התחיל שליחותו, אם כי עדיין אי"ז בשלימות כיון שעדיין לא השלים שליחותו והביא את הגאולה השלימה, שזהו כבר שלב ג' הנ"ל.

גאולה בברכה שמינית

הרה"ת ישראל שי' גרנובוטר

קראון הייטס "כאן צוה ה' את הברכה"

בשיחת ליל הושע"ר תנש"א אומר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בהמשך להמדובר אודות מקום הכוכבים ברקיע השמיני)¹⁸:

"וואָס שמיני האָט דאָך אויכעט אַ קשר מיוחד מיט דעם ענין פון הושענא רבה, ועוד ועיקר - מיט דעם ענין הגאולה, וואָס גאולה איז דאָך ווי ער זאָגט אין מגילה, איז דאָך דאָס איז "ברכה שמינית", דערפאַר וואָס זי איז פאַרבונדן מיט שמיני, פון לשון "לסרבה המשרה ולשלום אין קץ", עכלה"ק.

[ולהעיר: כל קטע זה אינו בהנחת הר"ד (שכנראה נכתבה במהירות ע"מ להספיק לשלחה לרחבי העולם לפני יו"ט, וחסר בה כחצי מתוכן השיחה), ובקונטרס "מעייני הישועה" דאותה שנה (התוועדויות תנש"א ח"א ע' 149) מופיע בשינוי: "ש"הושענא רבה" קשור עם הגאולה [ובהערה 300 שם]: נוסף על השייכות מצד ענינו של יום השביעי דסוכות - כמארז"ל (מגילה יז, ב) "מה ראו לומר גאולה בשביעית . . מתוך שעתידין ליגאל בשביעית לפיכך קבעוה בשביעית".

אבל הלשון "גאולה בשמינית" מופיע גם בעוד כו"כ מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א¹⁹, ולכן לפענ"ד יש להשתדל לבאר לשונו הק' כפי שנאמר, וכדלקמן].

(18) ע"פ סרט הקלטה.

(19) נוסף לשיחה המצויינת לקמן בפנים, מופיע לשון זה "גאולה בשמינית" גם בד"ה לכן אמור לבני" תשח"י (סה"מ שמות ח"א ס"ע קכ), ובד"ה ועברתי בארץ מצרים תשכ"א

והנה, לפני שנתיים²⁰ כתבתי בנושא "גאולה בשמינית", ושם הבאתי מכ"מ במאמרי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א שמזכיר לשון זה, והערתי שבגמרא (מגילה יז, ב - שלכאורה אלי' מכוון גם בשיחה דידן) מפורש דגאולה בשביעית, והבאתי משיחת אחש"פ תשכ"א²¹: "דגאולה בשמינית (אלא התחלתה בשביעית אבל עיקרה בשמינית)", וכדאיתא בגמרא שם: "בשביעית מלחמות כמוצאי שביעית בן דוד בא".

אבל כאן לכאורה צע"ג יותר, שהרי אומר שגאולה היא (לא רק בשנה השמינית, שזה אפשר לתרץ כנ"ל, אלא) שגאולה היא ברכה השמינית, אף שלכאורה (וכן איתא במגילה שם) גאולה היא ברכה השביעית (משא"כ ברכה השמינית היא רפואה).

[בכ"מ מבואר הקשר דמספר שמונה לגאולה. ולדוגמא באוה"ת עה"פ "לסרבה המשרה"²² (המובא בשיחה דידן): "שלע"ל יפתח הקב"ה מ"ם הנז' באלכסון ותיעשה ב' דלתין של בן דוד ואז יבא המשיח". ובארוכה יותר באוה"ת חנוכה²³ בענין כינור של שמונה נימין. אבל לא מצאתי מבואר הענין או הלשון ד"גאולה בשמינית" (ע"פ הסוגי' במגילה) בתורת רבותינו נשיאינו. ואדרבה - בכ"מ מבואר הענין ד"רפואה בשמינית"²⁴].

ויש לומר בדא"פ, דיובן בהקדים שאלה נוספת בשיחה זו: לכאורה, הושענא רבה הרי הוא יום השביעי דחג הסוכות, ומדוע אומר של"שמיני" יש קשר מיוחד להושענא רבה?

אלא, דלהיות שהושענא רבה הוא "ערב" והכנה לשמיני עצרת, ועד שנכלל בו גם מענין שמיני עצרת (כמבואר בארוכה בשיחת ליל הושענא רבה תשד"מ²⁵), הרי להיותו ההתחלה דשמיני עצרת - מודגש בו במיוחד הענין

(סה"מ פסח ח"א ע' צד). ובשיחת י"א ניסן תשל"ב (שיחות קודש תשל"ב ח"ב ס"ע 125) אומר (כבשיחה דידן) "די גמרא זאגט . . . אַז פאַרוואָס האָט מען קובע געווען ברכת גאולה פון "גואל ישראל" אין שמו"ע בברכה שמינית, ווייל די גאולה הכללית איז בשמינית".

(20) בגיליון ה (תעט) דשנת תשע"ה ע' 70.

(21) שיחות קודש תשכ"א ע' 150.

(22) נ"ך ע' קפד.

(23) שכו, ב ואילך.

(24) ראה לדוגמא ד"ה וכל אדם לא יהי' תשכ"ג (סה"מ מלוקט ח"ה ע' טו ואילך; סה"מ עש"ת-יוהכ"פ ע' רב ואילך), ובהנסמן שם.

(25) שיחות קודש תשד"מ ח"א ע' 330 ואילך; התוועדיות תשד"מ ח"א ע' 274 ואילך.

דשמיני. ועד"ז בנוגע לגאולה בשמינית, כנ"ל שהתחלתה בשביעית ועיקרה בשמינית.

ועד"ז יש לומר בנוגע לברכה השמינית, דאף ש"גאל ישראל" היא ברכה השביעית, הרי היא הכנה לברכה השמינית.

וכמבואר באוה"ת לתהלים (יהל אור²⁶) עה"פ²⁷ (שהובא במגילה שם) "הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי", ששביעית קאי על שבת - אתעדל"ע שלאחרי אתעדל"ת, ומילה (שבשמינית, "כדי שיעבור עליו שבת אחד") קאי על אתעדל"ע מבחינה שאין אתעדל"ת מגעת שם, שיכולה לבוא רק אחרי האתעדל"ע שלאחרי אתעדל"ת.

ולכן גאולה בשביעית, ולאחרי' באה רפואה בשמינית "כי הרפואה עיקרה לע"ל כמארז"ל הכל מתרפאין לע"ל . . . וזהו ע"י אתעדל"ע שלמעלה מאתעדל"ת וכענין טל שעתידי להחיות בו את המתים שבחי' טל זהו מה שלמעלה מאתעדל"ת", עכלה"ק.

ולהוסיף, שבמ"א²⁸ מקשר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ענין הרפואה שבשמינית לתחיית המתים מטעם אחר: "ענין הרפואה קשור גם עם תחיית המתים, שהרי, אמרו חז"ל "כשם שאדם הולך כך הוא בא . . . יעמדו כמו שהלכו ואח"כ אני מרפא אותן", "עומדין במומן ומתרפאין", היינו, שלאחרי תחיית המתים יהי' צורך בענין הרפואה".

וגם בעוד מקומות בחסידות מקשרים ברכת "רפאנו" להגאולה²⁹.

[ולהעיר שבברכת "רפאנו" אומרים "הושיענו ונושעה" - ע"ד "הושענא רבה"].

אבל כ"ז דחוק כפשוטו³⁰. ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.

26 ע' שפד.

27 תהלים קג, ג.

28 ר"ד עם הר"פ הירשפרונג בעת ה"שבעה" שבט תשמ"ח (התוועדות תשמ"ח ח"ב

ע' 556).

29 ראה אוה"ת לתהלים (יהל אור) ע' יט. וראה אגרות-קודש אדמו"ר מלך המשיח

שליט"א ח"ב ע' כז (ולהעיר ששם מקשר גם לשמיני עצרת). וש"ג.

30 ובפרט לפי השיחה שהובאה לעיל הערה 2, דשם מפורש שברכת "גואל ישראל" היא

בברכה השמינית.

נסתיימה עבודת הנירורים

הת' מנחם מענדל שי' הלפרין
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בשיחת ש"פ וישלח תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 163) מודיע כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א:

לאחרי "מעשינו ועבודתינו" דכל בני" במשך כל הדורות, כולל ובמיוחד לאחרי גילוי תורת החסידות בי"ט כסלו, שאז התחיל עיקר הענין ד"פוצו מעינותיך חוצה", ומוסיף והולך ע"י רבותינו נשיאינו מדור לדור, עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שעל ידו הופצו המעיינות חוצה בכל קצוי תבל - כבר נגמרו ונשלמו כל הענינים גם מצד (וב)העולם, כפי שהודיע והכריז שכבר נשלמו כל עניני העבודה, גם "צחצוח הכפתורים", והכל מוכן לביאת המשיח.

ומזה מובן שהמשך העבודה שלאח"ז (כל זמן שמושיח צדקנו מתעכב מאיזו סיבה (בלתי ידועה ומובנת כלל) אינו "עבודת הנירורים" (שהרי כבר נסתיימה ונשלמה עבודת הנירורים), אלא, עבודה מיוחדת להביא ההתגלות בפועל בעולם. עכלה"ק.

והנה בלקו"ש ח"ג (ע' 823 ואילך). מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מה שהוכרחו בני ישראל טרם יציאתם ממצרים להתעכב ולקחת מהמצרים כסף וזהב - דלכאורה כיון שיכולים הם לצאת מהגלות מדוע להתעכב אפילו עוד רגע אחד על מנת להרוויח עוד כסף וזהב?

ומבאר שם דע"י שהיה "וינצלו את מצרים" ביררו הם את כל ניצוצות הקדושה שהיו בידיהם של המצרים, ורק עי"ז יכלו הם לצאת מהגלות, כיון שבירור הניצוצות קשור לעצם הנשמה, וכל זמן שלא ביררו כל הניצוצות עצם הנשמה נשאר בגלות - במקום בו נמצאים הניצוצות, ואילו היו יוצאים ממצרים בלא לברר את הניצוצות, אף שהיו יוצאים בגופם, אך עצם נשמתם היה נשאר שם, ולכך הוכרח להיות קודם "וינצלו את מצרים".

ומזה לומד הוראה לכל יהודי בזמן הגלות, שאל לו לטעון "מה לי ולגלות?" הוא מוחל על כל הענינים שצריך לפעול ולהוציא מהגלות, ובלבד שלא יצטרך להתעסק עם ענינים חומריים וחושך. הנה ע"ז באה התשובה שידע

שאם הוא אינו מברר את מה שניתן לו לברר הרי עצם נשמתו נשאר בגלות יחד עם הניצוצות שהוא צריך לברר אותם. ע"כ מהשיחה הנ"ל.

והנה ע"פ כל זה יצא דבר נפלא, דבזמן הזה כיון שסיימו את עבודת הבריורים והעבודה היא עבודה חדשה לפעול ההתגלות בעולם, הרי מובן שכעת גם עצם הנשמה של היהודי אינו נתון כלל בגלות, היינו שמצד עצם הנשמה חי כבר היהודי את הגאולה.

וא"כ מובן שהעבודה כעת היא שיהודי מגלה את עצם נשמתו, שתאיר בכוחות הגלויים, וע"י זה ממילא יחיה הוא את זמן הגאולה.

ואולי יש להוסיף, שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר שליט"א בשיחה דש"פ תולדות תשנ"ב (סה"ש שם עמ' 130), דע"י שיהודי מגלה את עצם נשמתו הוא חי את אמיתית ענין ימות המשיח, ובלשון אד"ש:

וענינו בעבודת כאו"א מישראל - שגם לפני שפועל בעצמו התגלות בחי' היחידה, ביטול והודאה והתמסרות להקב"ה [ועד שנמצא במעמד ומצב שאין לו להרהר בדברי תורה, ובודאי לא בבחי' היחידה שבתורה, פנימיות התורה] - ישנה עצם מציאותו, עצם נשמה,

ו"ידיעה" זו (רק - שניעור משנתו) פועלת ומביאה לכל עניני העבודה בפועל ממש כפי שחדורים בהתגלות דעצם הנשמה, וזהו אמיתת הענין דביאת המשיח, שהעצם דישראל הוא בהתגלות בפועל ממש.

באיזה לבושים יקומו המתים לתחייה

הת' אליהו נחמי' שי' הכהן הנדל
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

גרסינן בנדה (סא, ב): "תנו רבנן: כגד שאבד בו כלאים - הרי זה לא ימכרנו לעובד כוכבים, ולא יעשנו מרדעת לחמור, אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף: זאת אומרת, מצות בטלות לעתיד לבא. א"ל אביי, ואי תימא רב

דימי: והא א"ר מני א"ר ינאי: לא שנו אלא לספדו, אבל לקוברו אסור?! א"ל: לאו איתמר עלה, אמר רבי יוחנן: אפילו לקוברו. ורבי יוחנן לטעמי, דאמר רבי יוחנן: מאי דכתיב במתים חפשי? כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות. והקשו בתוס' (ד"ה "אמר רב יוסף"): "תימה, אמאי לא קאמר רב יוסף מילתי' אמתניתין דכלאים, דתנן בהדיא: תכריכין למת - אין בהם משום כלאים".

"ויש לומר: דמהך מתניתין לא משמע אלא שכל זמן שהוא מת אין עליו משום איסור כלאים, אבל הך דקתני דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אע"פ שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן, שמע מינה שמצות בטילות לעתיד לבא".

והיינו, דמתניתין דכלאים אין הוכחה ברורה ד"מצוות בטילות לעתיד לבא", דניתן לפרש כוונת המשנה ש"תכריכין למת אין בהם משום כלאים" היינו כל זמן שהוא מת, ולכשיקום בתחיית המתים שוב חל עליה איסור כלאים. ולעולם אסור לעשות למת תכריכים מכלאים - לא משום הזמן שהוא מת (שאז אינו עובר עלי'), כי אם לכשיקום לתחיית המתים.

משא"כ הבריייתא דנדה מדברת בסגנון ד"לכתחילה", היינו שמותר לכתחילה לעשות למת תכריכים מכלאים, ומוכח שפיר ש"מצוות בטילות לעתיד לבא", דאי לא תימא הכי, אינו מובן כיצד מותר להכין למת תכריכים מכלאים, הרי בתחיית המתים יהיה אסור לו ללו בשם.

ב

והנה, ברייתא זו הובאה גם במס' פסחים (מ, ב) ובמס' עבודה זרה (סה, ב). והקשו התוס' (ד"ה "אבל עושין", ע"ז שם): "וא"ת, הא איכא לועג לרש, כדאמרינן גבי ציצית פ' התכלת³¹: וההיא שעתא ודאי רמינן להו משום לועג לרש. פי', באותה שעה שיקברוהו יטילו בו ציצית משום לועג לרש, שנראה שאינו חייב במצות [ומהאי טעמא נמי לא יעשה כלאים למת]?

וי"ל, דשאני ציצית שהיא שקולה כנגד כל המצות, ואיכא לועג טפי. ורבי יהודה הי' אומר דההיא דמנחות, אליבא דשמואל. דאזיל לטעמי, דאית לי'

"אין מצות בטילות לעתיד לבא". נמצא, דכשיעמדו הצדיקים בלבושיהם יהיו בלא ציציית, ויש כאן עבירה. "והא דתלי טעמא בלועג לרש, לפי שבא ליתן טעם, שהעומדים יש להן והוא א"י לעשותו, וא"כ הן לועגין שאינן חשובין כו'.

ושמואל מוקי הך דהכא כדברי ר' ינאי דלא שרי אלא לסופדו, אבל לקוברו בכלאים - אסור, מטעם דפרישית. "ולפ"ז החילוק גיחא מנהגינו שאנו מסירין הציציית מטליתי המתים, דקי"ל כרבי יוחנן דפליג אדבי ר' ינאי ושרי אף לקוברו. ולטעמי' אזיל דאית לי' מצות בטלות לעת"ל . . .".

ומכל הנ"ל יצא לנו, דהמחלוקת האם מותר לקבור מת בכלאים, היא אותה מחלוקת האם מצוות בטילות לעת"ל: דלמ"ד (ר' יוחנן) "מצוות בטילות לע"ל" - מותר לקבור המת בכלאים כיון דגם כאשר יקום עם בגדיו לא יהיה מחוייב במצוות. ולמ"ד (שמואל) "אין מצוות בטילות לעת"ל" - אסור לקבור המת בכלאים, דאף שכאשר מת האדם אינו מחוייב במצוות, מ"מ לאחר התחייה שפיר יתחייב.

ג

והנה גרסינן בכלאים תלמוד ירושלמי (פ"ט ה"ג): "רבי ציוה שלשה דברים בשעת פטירתו . . . רבי חזקיה מוסיף אל תרבו עלי תכריכין . . . בסדין אחד נקבר רבי. דרבי אמר לא כמה דבר אינש אזל הוא אתי. ורבנין אמרין כמה דבר אינש אזיל הוא אתי".

כלומר, דחולקים כיצד יקומו לתחי': דרבי סובר שיקומו בלבושים אחרים, ולכן חבל לבזבזם על תכריכים, אלא יקברו רק "בסדין אחד"; וחכמים סוברים - שיקומו כפי שנקברו, ולכן כפי שהאדם רוצה לקום, כן יצווה לקוברו.

ולפ"ז, כל המחלוקת בין ר' יוחנן ור' ינאי היא רק לדעת חכמים אבל לא לשיטת רבי. דכיון שלדעת רבי יקומו המתים לתחי' בלבושים אחרים, הרי דניתן לקוברו בכלאים כיון שלא ישארו עליו בשעה שיקום.

ולכאורה צ"ע מדוע לא הוזכרה דעה זו דרבי בגמרא דידן גבי הברייתא, דלשיטתיה מותר לעולם לקבור בכלאים - בין אם נסבור כר"י דמצוות בטילות, ובין אם לא נסבור כן?

וביותר קשה:

דהנה, בעובדא דפטירת רבי המובא בתלמוד דידן (כתובות קג, א), איתא ד"כל בי שמישי הוה אתי לביתי", ובגליון הש"ס הובאו דברי ה'ספר חסידים' (ס' תתשכ"ז), ש"הי' נראה בבגדי חמודות שהיה לובש בשבת ופוטר את הרבים בקידוש היום".

ומזה משמע - באם הפשט בגמ' כן הוא³² - שגם הבבלי מביא מדברי רבי, ולא רק שמביא, אלא עוד זאת שלכאו' מזה ישנה ראי' גדולה לשיטת רבי - שהרי כן הוא במציאות בפועל ממש (וכמו שראינו בעובדא דרבי שהי' לבוש בבגדי השבת שלו),

וא"כ צ"ל מפני מה לא הוזכר כלל בג' המקומות שהובאה הברייתא - ד"בגד שאבד בו כלאים . . עושה ממנו תכריכין למת" - שיטת רבי, דהרי לפי שיטתו אין נכנסים כלל למחלוקת זו?

ד

ויש לבאר, בהקדמת עובדא דיעקב אבינו:

דהנה, הגמ' בתענית (ה, ב) מספרת ד"רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא. אמר לי' רב נחמן לרבי יצחק: לימא מר מילתא. אמר לי': הכי אמר רבי יוחנן: אין מסיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט - ויבא לידי סכנה.

בתר דסעוד, אמר לי': הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת. אמר לי': וכי בכדי ספדו ספדנייא וחנטו חנטייא וקברו קברייא? אמר לי': מקרא אני דורש, שנאמר (ירמ' ל, י. שם מו, כז) "ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל, כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים". מקיש הוא לזרעו: מה זרעו בחיים אף הוא בחיים".

והנה, הא ד"יעקב אבינו לא מת", רבו בו הפירושים לכאן ולכאן.

וברבינו בחיי (עה"פ "ויגוע יעקב ויאסף אל עמיו") פי' דהוא מפני ש"נפשו של יעקב הי' מרחפת על גופו תמיד לתוקף קדושתו כי שאר נפשות הצדיקים שאינם במדרגת הקדושה כמוהו חוזרות לשרשן ולעקרן וכיון שעלו לא ירדו,

(32) ראה סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 274, שבשה"ג להע' 63 שם מביא שניהם בהמשך אחד, היינו שזהו הפשט.

אבל יעקב לקדושת גופו ומעלתו היתה נפשו עולה ויורדת והכח הגדול הזה אינו נמצא רק לקדושים אשר בארץ יחידי הדורות כגון רבינו הקדוש,

"ומזה דרשו רז"ל בכתובות פרק הנושא כל בי שמשי הוה אתי לביתי יומא חד אתיא שבכותי וקא קריא אבבא אמרה לה אמת' שתיקי דרבינו יתיב כששמע רבי תו לא אתא שלא להוציא לעז על הצדיקים הראשונים, כלומר שחזרה נשמתם לשרשה ולא הגיעו אל המעלה הזאת להיות להם כח גדול כל כך כמו רבינו הקדוש".

דהיינו, שיעקב עדיין חי בגופו הגשמי, בעלמא דין, רק שאינו תמיד מלוכב בו. וכח זה הי' גם לרבינו הקדוש, שיכל ג"כ לרדת לגופו כשרצה.

ולאחר ביאור זה כותב רבינו בחיי ביאור אחר "על דרך הקבלה": ש"יעקב אבינו לא מת אך נשאר קיים בגוף ובנפש, הגוף הזה הוא הגוף השני הדק, שבו הנפש מתלבשת בצורת גוף, ויש לו ממש, אבל הוא דק עד מאד מתלבשת בו לעתים מזומנות, והוא מערב שבת לערב שבת, או מיום הכפורים ליום הכפורים, הוא משוטט בעולם בשליחותו של הקב"ה ומתראה למי שהוא חפץ בו כי הראשון הגס נחנט ונקבר כפשוטו של מקרא,

וזהו מאמר החכם שאמר "מקרא אני דורש שנאמר . . הנני מושיעך ואת זרעך, מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" כלומר מה זרעו בחיים בגוף ובנפש אף הוא בחיים בגוף ובנפש. והוא הגוף שהזכרת".

וע"פ ביאור זה אין הוכחה כיצד יקומו צדיקים לעת"ל, דהרי מה שבא רבי בלבוש שונה, הי' זה בגוף אחר, ולא גופו הראשון.

ולפ"ז אפשר לבאר מהי המחלוקת בין הבבלי והירושלמי: דהבבלי למד כהאופן הב', וממילא אין הוכחה כיצד יקומו, ו"הלכה כרבי מחברו ולא מחבריו"³³,

ואילו הירושלמי למד כאופן הא' - שהוא חיים גשמיים בפועל ממש³⁴, ולכן שיטת רבי הינה 'חזקה' כיון דכך הווא עובדא בפועל ממש.

(33) פסחים כז, א. כתובות כא, א. בבא בתרא קכד, ב.

(34) וראה גם בלקו"ש חל"ה שיחה ג לפ' ויחי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ שכן הוא פשוטו של תלמוד. וכן פרש"י בד"ה אף הוא בחיים - ד"דרשינן ישראל סבא, ודחנטו חנטיא נדמה להם שמת, אבל חי הי'".

באיזה לבושים יקומו המתים לתחייה (גליון)

א' התמימים

א

בהערה הקודמת הקשה הת' א.נ.ה. מגמרא ירושלמי כלאים (פ"ט ה"ג) דמובא שם מחלוקת חכמים ורבי: דצווה רבי שלא ירבו עליו בתרכיכים כיון דאמר "לא כמה דבר אינש אזל הוא אתי". ורבנן אמרו "כמה דבר אינש אזיל הוא אתי".

ובגמרא דידן (גדה סא, ב) נחלקו ר' יוסי (ור' יוחנן) ור' ינאי האם מותר לקבור מת בכלאים, וסברת מחלוקתם: דאף שכאשר אדם מת נעשה חפשי מן המצוות, כיון שלעתיד לבא יחיו המתים הרי אפשר שכאשר יחיה יעבור על איסור כלאים -

ר' יוסי סבר דמותר לקבורו בכלאים כיוון ש"מצוות בטילות לעתיד לבא", ואם כן כשיקום לתחייה לא יעבור על שום איסור; ור' ינאי סבר דאין מצוות בטילות לע"ל (כפי שהוכיח הת' הנ"ל מהתוס' בע"ז (סה, ב) דמבאר דבזה פליגי), ולכך אסור לקבור בכלאיים, דכאשר יקום המת לתחייה יעבור על איסור.

והקשה, דבגמרא דידן כולהו סבירא להו כרבנן דהירושלמי - דפשיטא לכולי עלמא דהמתים יקומו בכגדיהם הם, כסברת רבנן ד"כמה דבר אינש אזיל הוא אתי", ואילו סברת רבי שהמתים יקומו בלבושים אחרים, אינה מובאת כלל בגמרא דידן.

וראה מה שתיירץ הת' הנ"ל שם בארוכה. ונראה לי לתרץ באופן נוסף, בהקדים ביאורו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, בענין "מצוות בטילות לע"ל" (קונטרס בענין "הלכות תושבע"פ שאינן בטילים לעולם" - תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב ח"א עמ' 31):

"הפירוש ד"מצוות בטילות לעתיד לבוא" אינו אלא בנוגע להציווי להאדם ("מצוות" דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם), ש"כיון שמת אדם (לאחרי גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות", היינו, שגם בעולם התחי' (לאחרי גמר מעשינו ועבודתינו בקיום המצוות במשך הזמן ד"היום

לעשותם") אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצוות כשלעצמה היא בקיום נצחי, "מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים", לא בתור ציווי לאדם, אלא בתור רצונו של הקב"ה.

וההסברה בזה:

הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם - שייך רק כשהאדם הוא מציאות בפ"ע, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה.

אבל לאחרי שנשלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת, "ישראל (ע"י אורייתא) וקוב"ה כולא חד", כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא - לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם, שהוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דהמצוות.

ועפ"ז מתורצת הסתירה שבדברי ר' יוחנן, שס"ל שמותר לקוברו בכלאים, כיון שמצוות בטלות לעתיד לבוא, אף שיליף תחה"מ מנתינת תרומה לאהרן לאחר שעתיד לחיות -

כי, המציאות דנתינת תרומה תהי' גם לאחרי תחה"מ, אבל לא בגדר של ציווי לאדם שנעשה חפשי מן המצוות (חפשי למעליותא, שאינו זקוק לציווי, כיון שאינו מציאות בפ"ע, אלא מציאות אחת עם הקב"ה), ולכן מותר לקוברו בכלאים, כי כשיעמוד לעתיד לא יהי' עליו הציווי דאיסור כלאים, אף שבודאי לא ישאר לבוש בכלאים (לאחרי רגע התחי'). אם כי לא בתורת ציווי, אלא (בדרך ממילא) מצד רצונו של הקב"ה לשלול (שמתגלה ומתבטא ע"י האיסור ד)כלאים". עכלה"ק מהשיחה.

וע"פ הביאור בשיחה אוי"ל, דזוהי גם כוונת דברי רבי "לא כמה דבר אינש אזל הוא אתי", דפירוש דבריו הוא שכאשר יקומו בתחיית המתים יהיה מצב האדם באופן שונה מהמצב העכשווי (המצב ד"בר אינש אזל")

- דבעוד שכעת האדם והקב"ה הם כביכול ב' דברים נפרדים, ולכן צריך האדם לציווי על מנת לקיים את המצוות, הרי שבתחה"מ ישתנה המציאות, ויתגלה ש"ישראל וקוב"ה כולה חד", ולכן רצונו של הקב"ה יתקיים ממילא ע"י המציאות דהמצוות.

וזהו כוונת רבי שלא ירבו עליו בתרכיכים משום ש"לא כמה דבר אינש אזל הוא אתי", היינו שמשום שלע"ל ישתנה מציאות האדם וקיום רצונו של הקב"ה יהיה ע"י בדרך ממילא, ולכן אדם שהיה לבוש בכלאים בוודאי לא ישאר לבוש איתם ברגע התחייה - כמו כן הוא בנוגע ללבוש התרכיכים, שמצד רצונו של הקב"ה שהוא דבר אחד עם מציאות האדם - ישתנה ממילא לבושו לבגדים אחרים.

ב

והביאור בזה:

מבואר בשיחות כ"ק אד"ש³⁵ שישראל הם הביכורים של העולם ובשבילם נברא העולם, "שני דברים קדמו לעולם תורה וישראל, ואיני יודע איזה מהם קודם" - הרי "כשהוא אומר צו את בני ישראל דבר אל בני ישראל אומר אני ישראל קדמו"³⁶. וענין זה צריך להיות חדור בכל חיי היהודי, ובכל מחשבה דיבור ומעשה שלו.

ובשיחת ש"פ אהו"ק תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב עמ' 512) מבאר דכל יהודי הוא בדרגת כהן גדול בעת כניסתו לקודש קדשים, ובכל זמן יכול הוא להיכנס לשם כמו הכהן גדול ביום הכיפורים, ומעלה זו תתגלה בזמן הגאולה. ומבאר שם (עמ' 511), דבגדי הכהן צריכים להיות "לכבוד ולתפארת", ועד שזה מעכב העבודה - כיון ששלימות העבודה בבית המקדש היא דווקא כאשר זה נמשך בגשמיות ובשלימות.

ובשיחת ש"פ תרומה ה'תשנ"ב נותן הוראה דבדורנו - דור האחרון לגלות והראשון לגאולה - צריך כל יהודי שיהיה לו עשירות (ברוחניות ועד גם) בגשמיות, והקב"ה בודאי מברך כל יהודי בזה.

וע"פ כל זה יש לומר, דמצד מהותו של היהודי שהוא בדרגת הקדושה דכהן גדול בקודש קדשים והוא ביכורים של העולם - צריך הוא גם להיות לבוש בגשמיות בבגדים שהם "לכבוד ולתפארת" - בגדים יפים, כמו הכהן בזמן עבודתו.

(35) שיחת ש"פ תבא ה'תנש"א (סה"ש תנש"א ח"ב עמ' 813 ואילך), מכתב כללי מוצש"ק תבא תנש"א (שם עמ' 859). ועוד.
(36) ראה תדא"ר פי"ד.

ומובן שבאם יהיה לבוש בבגדים שאינם נאים, הרי זה היפך מהותו הטבעית, והוא נגד רצון ד' שבכל יהודי תוכר ותבטא מעלתו בכל עניניו עד בגשמיות ובחיצוניות.

ועפ"ז יש לבאר בד"א מדוע ציווה רבי שלא ירבו עליו בתרכיכים ד"לא כמה דבר אינש אזל הוא אתי":

בזמן הגאולה ישתנה מציאותו של היהודי, ויתגלה ש"ישראל וקוב"ה כולא חד", ומצד זה אין מקום שיהודי ישאר לאחר התחייה בתרכיכים, כיון שאינם בגדים שהם "לכבוד ולתפארת" ואין הם מתאימים למעלתו של היהודי שתתגלה אז, ולכן, תיכף שיקומו המתים לתחייה בדרך ממילא יתחלפו להם בגדים אלו בבגדים נאים יותר, ואין צריך להרבות בתרכיכים שהוא לא ישאר עימם בזמן התחייה.

(וזהו חידוש יותר גדול, שלא רק שמי שהיו לו תרכיכים מכלאיים שיסורו ממנו בדרך ממילא, אלא אף שלא ישארו כלל בתרכיכים - גם אם הם אינם מכלאיים, כיון שאין זה "לכבוד ולתפארת").

ומבואר מזה, דדעת רבי היא היא דעת ר' יוסף ור' יוחנן שמצוות בטילות לע"ל - ולכן מותר לקבור המת בכלאיים, כיון דכאשר יקום לתחייה ישתנה מציאותו ויתגלה שהוא והקב"ה כולא חד, וממילא לא ישארו עליו הכלאיים (שהם נגד רצון ה') בדרך ממילא, ועד אשר לא ישארו עליו כלל תרכיכים, כיון שאין הם בגדים העשויים "לכבוד ולתפארת" - כנ"ל.

להחזיר מלכות דוד או בית דוד - למאי נפק"מ?

הרב יהודה ליב שי' ויסגלס
כפר חב"ד

א

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פי"א ה"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה וכו'". ובהלכה ד' כתב: 'ואם יעמוד מלך מבית דוד'.

כלומר, דבהלכה א' לא מדגיש הרמב"ם שמושיח הוא מבית דוד בדוקא (היינו שהוא צאצא של דוד), אלא רק שמחזיר את המלכות (שהיתה של דוד) ליושנה. ורק בהלכה ד', שם מדובר על הסימנים של משיח, מדגיש הרמב"ם שהוא "מלך מבית דוד".

אמנם, כפי שמעיר בלקו"ש חי"ח (עמ' 277 הערה 46), הנוסח בהלכה א' "מלכות דוד" הוא כפי הנדפס בדפוסים שלפנינו. אך בכת"י ודפוסים שלא שלטה בהם יד הצנזור, הלשון היא "מלכות בית דוד".

ולפ"ז כבר בהלכה א' דואג הרמב"ם לציין שמלך המשיח הוא מבית דוד.

והנה בלקו"ש שם (עמ' 271) בהערה 3 מציין ל"כת"י הרמב"ם ודפוסים שלא שלטה בהם בקורת הצנזור (רומי רמ. שונציא רנ. קושטא רסט. ווינציאה רפד. שי. שיא.), "ומסיים³⁷: "לקמן בפנים ובהערות צויינו (בעיקר) השינויים הנוגעים לנדו"ד".

ומכיוון שצויינו שינויי הנוסח "מלכות דוד" או "מלכות בית דוד", יש להבין שייכותם לנדו"ד דהשיחה "גדרו ההלכתי של משיח".

ב

ויש לבאר בפשטות, שנפק"מ בין ב' הגרסאות תהיה בגדרו ההלכתי של משיח: האם גדרו הוא רק להחזיר מלכות דוד ליושנה, והיינו להביא למצב בו מתאפשר לקיים את כל התורה והמצוות בשלימות; או שחלק מגדרו ההלכתי של משיח הוא, שהוא מחזיר את מלכות בית דוד - את המלוכה של צאצאי דוד המלך.

ולפ"ז מובן מה שבשיחה הנ"ל, כאשר מגדיר כ"ק אד"ש מה"מ את האמונה במשיח, שיש להאמין שמושיח יחזיר "מלכות דוד ליושנה" . וחוזרין כל המשפטים, מעיר על כך בהערה (50):

ועפ"ז יומתק מש"כ הרמב"ם בפיה"מ פ' חלק בסוף עיקר הי"ב "ומכלל יסוד הזה (דביאת משיח) שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד וכל החולק על המשפחה הזאת כפר בהש"י ובדברי נביאיו". ובראש אמנה . . פ"א . . הלשון "וכל החולק על מלכות זאת המשפחה".

שכן חלק מגדרו של משיח הוא, לא זו בלבד שיחזיר את המלכות לעם ישראל, אלא שיחזיר את "מלכות בית דוד", היינו שיחדש את המלוכה של צאצאי דוד המלך. ולכן "כל החולק עם המשפחה הזאת וכו'" - כיון שהחזרת מלכות המשפחה הוא חלק מגדרו של משיח.

אך לפי הנ"ל נמצא, דלפי הנוסח שלפנינו "מלכות דוד" בהשמטת המילה "בית", אכן החזרת המלכות למשפחת בית דוד אינה חלק מגדרו ההלכתי של משיח, ואינה מוכרחת להיות. וא"כ אינו מובן מה שכותב בה"ד "ואם יעמוד מלך מבית דוד . . . הרי זה בחזקת שהוא משיח" - מדוע מכריח כאן הרמב"ם שחלק מסימניו של משיח שהוא צאצא מבית דוד, באם אין זה חלק מגדרו ההלכתי³⁸?

ג

והנראה לומר לענ"ד, דודאי הוא שלפי שתי הנוסחאות ברמב"ם פשוט שמשיח חייב להיות מבית דוד, וכדבריו בפירוש המשניות "שאין מלך לישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד". וממילא פשוט, שאם יעמוד מלך שאינו מזרע דוד המלך וירצה להחזיר מלכות דוד ליושנה - בידוע בוודאי שאינו משיח שהבטיחו הנביאים. שכן היות משיח מבית דוד הוא תנאי הכרחי אשר מבלעדו חסר בשלימות קיום התומ"צ ובהחזרת מלכות דוד ליושנה.

אלא, דהחילוק בין הנוסחאות הוא בגדר הדבר: האם היותו של משיח מבית דוד הוא חלק מגדרו - פעולותיו ומטרתו, או שהוא רק תנאי להיותו משיח. במילים אחרות: האם היותו מבית דוד הוא דבר נוסף על גדרו של משיח או שהוא חלק מגדרו של משיח³⁹.

(38) אמנם אין להקשות ממ"ש בפירוש המשניות, כי כידוע, בכמה דברים חזר בו הרמב"ם במשנה תורה ממה שכתב בפירושו למשנה, וממילא אפשר שגם בזה חזר בו.
 (39) הערת המערכת: באו"א ניתן לומר: האם היות משיח מבית דוד זהו חלק מגדרו בהיותו משיח - המחזיר את שלימות התומ"צ, או שזהו תנאי הכרחי להיותו מלך על ישראל כיון שאי אפשר להיות "מלך על ישראל אלא מבית דוד ומזרע שלמה בלבד", אך אין זה תנאי הכרחי להיותו משיח. אמנם לפי אופן זה נצטרך לומר (כנ"ל הערה קודמת) דלהגרסא "מלכות דוד" - הרמב"ם חזר בו מדבריו בפירוש המשניות.

ולפי זה אפשר לבאר מדוע (לפי הנוסחא "מלכות דוד") לא נזכר היותו של משיח מזרע דוד רק בהלכה ד' ולא בהלכה א'. כי הלכה א' עניינה⁴⁰ הגדרת עניינו ההלכתי של מלך המשיח - מה מטרתו פעולותיו וכו', ולכך אין מקום להזכיר שהוא מבית דוד כיון שאין זה חלק מהגדר דפועולותיו ומטרתו אלא רק תנאי צדדי - כנ"ל;

אבל הלכה ד' עניינה לתת סימנים חיצוניים כיצד ידעו לזהות מיהו המשיח ("בחזקת משיח"), ולכן כותב הרמב"ם שמלך המשיח הוא "מלך מבית דוד" - כיון שזהו אחד מסימניו, ומי שאין בו סימן זה בידוע שאינו המלך המשיח⁴¹.

ד

ונראה לומר בפרטיות יותר:

הדנה גדרו של משיח הוא מה שעל ידו אפשר לקיים בשלימות את כל התורה והמצוות כפי שהיה בימי דוד⁴², שלזה זקוקים: א) שיעמוד מלך, ב) שיחזיר את המלכות לממשלה הראשונה, ועי"ז חוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם - חזרת הסנהדרין⁴³. ג) בונה המקדש - ועי"ז מקריבין קורבנות, ד) מקבץ נדחי ישראל - ועי"ז עושין שמיטין ויובלות⁴⁴. וכל זה הוא כמו שכבר היה בימי מלכות דוד המלך, וזהו גדרו של משיח שהוא מחזיר מלכות דוד ליושנה.

(40) ראה שיחה הנ"ל סעי' יג..

(41) הערת המערכת: ראה לקו"ש ח"ב עמ' 375 דחוקר האם הסימנים דחי' טהורה הם סימנים "גורמים" או רק סימנים "מבדילים". ואולי יש לדון ע"ד זה גם בנוגע לסימניו של משיח - דאם הסימנים הם גורמים הרי היותו מבית דוד הוא חלק מגדרו, משא"כ אם נאמר שהסימנים הם רק מבדילים.

(42) ואילו בימינו אפשר לקיים רק פ"ז מצות עשה (ראשו כתם "פז", וראה במאמרי אדמו"ר האמצעי ד"ה "להבין ענין לקיחת אנשי החיל" ובהנסמן שם). והמצוות עשה שלא ניתן לקיימם עתה תלויים: א. מלך. ב. סנהדרין - בית דין סמוכין. ג. בית מקדש. ד. ארץ ישראל. ה. כל ישראל על אדמתם" (ראה ספר המצות לרמב"ם בסוף מצות עשה).

ובימי דוד היה סנהדרין וכל ישראל היו על אדמתם, והוא היה מלך, והקריבו קרבנות בנוב וגבעון, ומכיוון שה' הניח לו מכל אויביו גם היה אפשר לבנות בית המקדש.

(43) ראה הערה 49 בשיחה הנ"ל, שמציע שהדברים תלויים אחד בשני, או מפני שהוא יסמוך הסנהדרין, או מפני שהכוונה למה שידון הוא בעצמו, או שהכוונה שהוא הגורם לקיום משפט הסנהדרין (ראה לקו"ש ח"ט שיחה א' לפרשת שופטים ס"ג).

(44) ע"פ "קריית ספר" הובא בהערה 49 בשיחה הנ"ל.

ועל פי זה מובן, שהוספת המילה "בית" - "מלכות בית דוד", אף שהיא נכונה, אינה מתארת את גדרו של משיח, שכן גדרו של משיח אינו תלוי לכאורה בהיותו מן המשפחה, אלא בכך שמחזיר מלכות דוד ליושנה לפי כל הפרטים הנ"ל (ומה שצריך להיות מבית דוד זהו רק תנאי צדדי - כנ"ל).

אמנם, אפשר לומר גם להיפך, דאדרבה - בכדי שיוכל להחזיר מלכות בית דוד ליושנה הרי זה משום היותו מבית דוד. רק משום היותו משולשלת בית דוד יש לו הכח להביא את העולם למצב זה, וא"כ אין זה תנאי או דבר נוסף, אלא חלק מגדר הענין עצמו.

באו"א קצת: לפי האופן הא' המחויב הוא התוצאה - שתחזור מלכות בית דוד ליושנה ויחזרו כל משפטי התורה, ואין חשיבות ע"י מי נפעל וכיו"ב; ולפי האופן הב' המחויב אינו רק התוצאה אלא גם האדם שביא את התוצאה הנ"ל, שחייב להיות אדם שניתנו לו הכוחות להנ"ל משום היותו מזרע דוד, היינו שחלק מהמטרה והמכון דימות המשיח היא שהחזרת המלכות ליושנה תפעל דווקא על ידו⁴⁵.

ה

יש להעיר מהערה 66 שם מבאר כ"ק אד"ש, שאחרי התגלות משיח יש ב' עניינים במשיח, א) לפני בניית המקדש, וב) אחרי בניית המקדש - שאז מוסיף בית המקדש מעלה במשיח (ראה שיחת ש"פ בלק תש"מ שהיא המקור להערה זו⁴⁶). ומציין שם לאגרות קודש של הרבי הרש"ב: שבתחלה נקרא

(45) ואולי יש לומר באופן כללי יותר דזהו תוכן ההבדל בין הלכה א' לד' - בהלכה א' מתייחס לפעולות שמישיח צריך לעשות בעולם (התוצאות), ובהלכה ד' מתייחס לפעולות שמישיח עושה בעולם - כדי לגלות לנו מי הוא (האדם). ולהעיר משיחת ש"פ תולדות תשנ"ב דבביאת המשיח ב' עניינים: א. התגלות עצם מציאותו. ב. אחרי זה פעולותיו בעולם.

(46) בליקוט שיצא באותה שבת הופיע השיחה דחלק י"ח, כאשר את הביאור שהוסיף הרבי על הליקוט הוסיפו להערה 66 בהוצאת הספר לדפוס, ומכיוון שראיתי הטועים בהבנת הערה זו, אני מוסיף כאן קטע מהשיחה בתרגום חפשי מאידית (ללא אחריות):
ואלו הם לא רק שתי תקופות בהזמן של ימות המשיח, אלא אלו הם שתי תקופות במשיח עצמו: בראשונה יהיה אצלו רק הענין של "ילחם מלחמות ה'", ואח"כ תבוא שלימות במשיח עצמו ע"י שיהיה "ובנה ביהמ"ק במקומו".

וכמובן מזה שביהמ"ק (גם ביהמ"ק הראשון והשני) הרי פעל שלימות בכל היהודים, ועאכ"כ שהמשכן פעל שלימות במשה רבינו, היות שהוא הרי ידע שזה המשכן.

משיח "בן דוד" כשהוא עדיין בחזקת משיח, אך "כיון שנבנית ירושלים - בא דוד" שלימות המעלה.

ועל זה מוסיף כ"ק אד"ש: "ולהעיר משינוי הגירסא ברמב"ם "להחזיר מלכות דוד" או "בית דוד". ואכ"מ.

ובפשטות כוונת הדברים היא, שבשונה מכך ש"בן דוד" הוא התואר הפחות נעלה, והתואר "דוד" לבד מראה יותר על השלימות, הנה לגבי "בית דוד", הוא בהיפך, ש"מלכות בית דוד" מראה על שלימות המעלה גידרו ויחוסו, ואילו "מלכות דוד", מראה רק על גדרו ההלכתי ולא על יחוסו.

אמנם, אפשר וכוונת הדברים היא להעיר לפי המבואר בגוף ההערה בתחילתה שהלכה א' מדברת במשיח ודאי ולפי זה מתאים הנוסח "מלכות דוד" ולא "מלכות בן דוד", לעומת הלכה ד' שמדברת על חזקת משיח, שלכן נאמר "מבית דוד", ע"ד "בן דוד". אמנם הרי כ"ז לפי נוסחא אחת, אבל לפי שאר הנוסחאות הרי גם בהלכה א' נאמר "מלכות בית דוד". ולפי זה אין להשוות ולדמות.

והעיקר נראה לי כפי הביאור הראשון, שאז מובן סיום ההערה, "ואכ"מ", כי באמת זהו נושא אחר מהמדובר בהערה.

והנלענ"ד כתבתי. והשי"ת ישלח לנו את כ"ק אד"ש מלכנו משיחנו שהוא מבית דוד שיחזיר לנו את מלכות דוד תיכף ומיד ממש.

מזה מובן שביהמ"ק השלישי יפעל שלימות במשיח, מכיוון שהוא הרי ידע שזה ביהמ"ק השלישי, היות שהוא יבנה אותו, ובפרט שזהו הביהמ"ק השלישי, שהוא גדול וחשוב מביהמ"ק הראשון וביהמ"ק השני - ודאי יפעל שלימות במשיח.

ממשלה הראשונה - פירוש החיד"א

הנ"ל

א

כתב הרמב"ם בהלכות מלכים פי"א ה"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה".

וכתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (חלק א סימן צז): "ולהחזיר ממלכת בית דוד ליושנה וכו' פירוש שיהיה מלך על כל ישראל ויהודה כמו שאמר הכתוב ומלך אחד יהיה לכולם למלך ולא יהיו עוד לשני גוים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עוד. וכל זה כלל הרמב"ם באומרו: ממלכת בית דוד ליושנה".

והנה בשיחה הידועה אודות גדרו ההלכתי של משיח (חי"ח שיחה ב' לפרשת בלק) מצייין (בהערה 51) לפירושו זה של החיד"א, ומביאו כולו בהערה. ובמבט ראשון לא מובן מה מוסיף כ"ק אד"ש בציון לדברי החיד"א, שלכאורה הם ענין בפני עצמו (פירוש לדברי הרמב"ם), ואינו קשור למהלך השיחה.

ואם מאיזה שהוא סיבה צריך להביא פירושו של החיד"א על הרמב"ם, היה לכאורה מתאים יותר להביאו בתחלת הענין, בסעי' ט - כאשר מביא לראשונה את דברי הרמב"ם הנ"ל. אך מדוע מביאו בס"י ששם מוזכרים דברי הרמב"ם רק כמובאה להסביר ענין נוסף (תוכן הראיה מהפסוק "ושב הוי' את שבותך").

ובמיוחד שהציון בהערה אינו נסוב על המילים "להחזיר מלכות בית דוד ליושנה" (עליהם קאי החיד"א בפירושו), כי אם על המילים (בתרגום מאידית) "...ומצב זה מאפשר את "מלכות דוד . . כל המשפטים (הערה 51)", ולכאורה הענין שמלך המשיח מחזיר את כל המשפטים אינו ענין המבואר בדברי החיד"א?

ועוד קשה, דלפי ביאור כ"ק אדש בדברי הרמב"ם, אינו מובן פירוש החיד"א. דמה מוסיף ענין זה ש"לא יחצו עוד לשני ממלכות" לשלימות בקיום התורה והמצוות? ומדוע הוא חלק מגדרו ההלכתי של משיח?

ואין לומר שבאמת זהו דבר שיהיה לעתיד, ואינו חלק מגדרו ההלכתי, שהרי ישנם דברים נוספים אותם לא הביא הרמב"ם בהלכה זו, על אף שעתידין להיות, מפני שאינם חלק מגדרו ההלכתי, והרמב"ם אינו מספר מעשיות אלא "הלכות הלכות".

ב

ונראה לבאר זאת, ובהקדים:

בהערה 49 על דברי הרמב"ם שהובאו לעיל מציין כ"ק אד"ש לקרית ספר להמבי"ט, שכתב "ועושים שמיטין ויובלים שהם תלויין בישיבת כל ישראל על אדמתם".

ומבאר: "והנה לפ"ז "מקריבין קורבנות ועושים שמיטין ויובלות" הם תוצאה מב' העניינים שכתב לפנ"ז: "ובונה המקדש (ובמילא "מקריבין קורבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושים שמיטין ויובלות כו")."

ומוסיף כ"ק אד"ש: "ואולי מש"כ "חוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" הוא מענין הא' שכתב "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה".

והיינו, שכל המצוות שאין אפשרות לקיימם בזמן הגלות תלויות בארבעה דברים: מלך, סנהדרין - "בית דין סמוכין"⁴⁷, בית המקדש, ישיבת ארץ ישראל "כל ישראל על אדמתן". ולכן צריך שמישיח יעמוד ויהיה מלך, ויחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ויבנה המקדש, ויקבץ נדחי ישראל, ועי"ז יוכלו לקיים המצוות התלויות במלך, וחוזרים כל המשפטים - דיני הסנהדרין, ועושים המצוות התלויות במקדש - מקריבים קורבנות, ועושים המצוות התלויות בכל ישראל על אדמתן - שמיטין ויובלות.

אמנם, על הקשר בין החזרת מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, לחזרת בית דין סמוכין ומשפטי הסנהדרין מקשה כ"ק אד"ש, וזה לשונו:

(47) כ-15 מצות עשה תלויות בקיומו של בית דין סמוכין.

"אבל צ"ע השייכות, שהרי לכאורה הכוונה ב"כל המשפטים" היינו התלויים בסנהדרין - ד' מיתות ועוד שחוזרין בביאת המשיח".

כלומר, דאם תחילת ההלכה היתה קשורה למש"כ כאן "וחוזרים כל המשפטים", היה צריך לכתוב (המלך המשיח עתיד) להחזיר הסנהדרין, או לחדש הסמיכה, וכדו'. ומזה שכתב לשון מלוכה ("מלכות דוד ליושנה"), משמע שהוא ענין אחר.

בכל זאת, כ"ק אד"ש מביא כמה אופנים לתרץ השייכות -

משיח יחדש הסמיכה - ע"פ דברי הרדב"ז בהלכות סנהדרין שחידוש הסמיכה יהיה על ידי משיח ש"הוא יסמוך ב"ד הגדול". וממילא מובן שזוהי פעולתו של משיח השבת המשפטים על ידי חידוש הסמיכה⁴⁸.

משיח ידון בעצמו - ע"פ דברי הרמב"ם שמלכי בית דוד יושבין ודנים את העם, ולפי זה מה שחוזרין כל המשפטים היינו על ידי המלך⁴⁹.

האופן השלישי הוא הנוגע בעיקר לנדו"ד, וז"ל: "ולהעיר מקרית ספר הל' מלכים שם "ומחזיר כל המשפטים כמו שהיו קודם".

והיינו, שמשיח על ידי מלכותו מחזיר את משפטי הסנהדרין. לא שמשפטי הסנהדרין חוזרים על ידי הסנהדרין, אלא על ידי משיח. וזה חסר ביאור - הא כיצד?

ועל זה מביא כ"ק אד"ש, וז"ל: "וראה לשון הרמב"ם ספ"ד שם "שאינ ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט כו' שנאמר ושפטנו מלכנו כו'". ואכ"מ".

ולביאור הדברים נצטט מלקו"ש במקום אחר - חלק י"ט (שיחה א' לפרשת שופטים ס"ג): "בביטוי "לעשות משפט" לגבי מלך אין הכוונה לחקירה ודרישה, ולפסיקת הדין, אלא לעשייתו - ביצוע משפט התורה, הנקבע לפי בית דין". ובלקו"ש חכ"ג (שיחה ב לפרשת פינחס ס"ח) "שהמלכות היא המשך התפקיד של בית הדין הגדול . . . ותפקידו של המלך הוא, שמשפט התורה שמפיץ בית הדין הגדול יבוצע בעם ישראל".

48) אמנם עדיין צ"ע (כדברי כ"ק אד"ש) - דלכאורה אין רמז לזה ב"מחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה".

49) אמנם עדיין צ"ע (כדברי כ"ק אד"ש) - ולכאורה לפי זה, לא מובן מה מביא לשלימות בקיום התומ"צ.

ולפי זה מובן שמה שמחזיר את כל המשפטים כמו שהיו מקודם, הכוונה היא, לסמכותם ותוקפם של הסנהדרין, שהמלך דואג לביצוע משפט התורה, וביאור זה מתאים בלשון הרמב"ם, אלא שהוא ברמז, ומתאים לגדרו של משיח שהרי מאפשר שלימות בקיום התומ"צ.

ג

ולענ"ד נראה לומר, שאולי כוונת כ"ק אד"ש בציון לדברי החיד"א על המילים "כל המשפטים" ולא "ממשלה הראשונה", הוא להוסיף את דברי החיד"א לביאור באופן השלישי, מה הפירוש "וחוזרין כל המשפטים" על ידי משיח.

והיינו, שעל ידי ש"מלך אחד יהיה לכולם", תהיה שלימות מעלת הסנהדרין.

כי אם המלך הוא רק על שתי שבטים או על רק על עשרה, אין הוא יכול להכריח את שאר ישראל שאינם תחת מלכותו לקיים את משפט הסנהדרין. ונמצא שדווקא היותו המלך על כל עם ישראל, נותן תוקף אדיר וחזק למשפט הסנהדרין.

וזוהי השלימות שמוסיף הענין ד"מלך אחד" לקיום התומ"צ, שיש לסנהדרין כח לשפוט את כל עם ישראל על פי משפטי התורה. ולכן דווקא על ידי שמחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה על כל י"ב השבטים, חוזרים כל המשפטים שהיו מקודם - משפט התורה יהיה בתוקף בכל עם ישראל.

ע"פ הנ"ל, אפשר להבין גם מדוע לא ציין כ"ק אד"ש לדברי החיד"א בהערה 49, שכן שם הוא קודם הביאור מהו גדרו של משיח. וממילא מספיק להבין את השייכות בין החזרת מלכות דוד, לחזרת המשפטים, אף אם הדבר אינו מביא לשלימות בקיום התומ"צ. וגם פירוש החיד"א היה מצטייר כעניין נוסף על עצם החזרת מלכות בית דוד.

ודווקא כאשר מבאר (בסי"א) שבואו של משיח יביא לקיבוץ כל בני ישראל תחת מלכות דוד, ויאפשר קיום מלא של כל המשפטים, מתאים לציין לדברי החיד"א, אשר לפיהם מובן כיצד מלכותו של משיח תיתן תוקף מלא לסמכות הסנהדרין (ולא רק שזה מה שיעשה וזהו תפקידו כמו שהיינו יכולים להבין ללא ביאור החיד"א). ולפ"ז אתי שפיר.



תורתו של משיח



סיום הרמב"ם*

הרב שמואל פסח שי' באגאמילסקי
שליח כ"ק אד"ש מה"מ לנוי ג'רזי

א

סיום הרמב"ם באות מ"ם

ההלכה האחרונה ברמב"ם היא בהלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח¹.
בפרק זה מדבר הרמב"ם בנוגע להזמן של ימות המשיח. שלא לשוח שיחה
בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה עד גמר קדיש בתרא שחרית ערבית
ומנחה וכו'.

בהלכה ג' כותב וז"ל: "בימי המלך המשיח כשתתישב ממלכתו ויתקבצו
אליו כל ישראל..."², ובהלכה ד' כותב: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות
המשיח..."³.

ובהלכה ה' (ההלכה האחרונה שברמב"ם) כותב, "ובאותו הזמן לא יהי'
שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, ולא יהי' עסק כל העולם אלא

* מתוך דברים שנאמרו (עם ריבוי הוספות) בכינוס לסיום הרמב"ם בבית משיח - 770
ביום ה' לסדר בראשית תשע"ז. עבור האורחים.
1) כן הוא ברמב"ם דפוס ויניציאה ש"י פרק י"ב.

לדעת ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים ושיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

הנה הרמב"ם סיים ספרו באות מ"ם סתומה. וי"ל בד"א הרמז בזה, כי אות מ' היא האות הראשונה של תיבת משיח.

ועוד, דאות מ"ם סתומה היא רמז למשיח. דאיתא בגמ' סנהדרין צד, א, "לסרבה המשרה ולשלום אין קץ וגו' (ישעי' ט, ו), א"ר תנחום דרש בר קפרא בציפורי מפני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוח וזה סתום, ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג" (שבביקש הקב"ה לסתום צרותיהן של ישראל שבקש לעשותו משיח. רש"י).

וברד"ק על הקרא, "ויש בו דרש כאשר יסתמו חומות ירושלם שהם פרוצים כל זמן הגלות ולעת הישועה יסתמו הפרוצים ואז תפתח המשרה שהיא סתומה עד מלך המשיח".

ובספר הליקוטין דא"ח צמח צדק ערך משיח עמוד א'תש"ג כותב בשם המגלה עמוקות אופן ק"פ, "וטעם הדבר שנרמז משיח במ"ם סתומה של לסרבה, כי משיח נרמז במ"ם סתומה של אדם הראשון בגלגול שלישי שלו, שכן אדם נוטריי' אדם דוד משיח, ונמצא במ"ם סתומה נרמז משיח, לכן גם בכאן נרמז ונסתם המ"ם לרמז על משיח כו".

ב

התחלת הרמב"ם באות אלף

כפי שאומרים בהרשות לחתן בראשית "מתכיפין התחלה להשלמה" ונעוץ סופן בתחילתן, הנה כפי שתיקן כ"ק אדמו"ר לימוד הרמב"ם, מתחילים לימוד הרמב"ם עם הקדמת הרמב"ם.

הקדמת הרמב"ם מתחילה "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצותיך" (תהלים קיט, ו).

[כן הוא בהמורה שיעור שתיקן כ"ק אדמו"ר. אבל להעיר שבספר המדע ממוסד הרב קוק ירושלים תשכ"ד, מובא שבכמה כתבי יד פתח רבינו ספרו בפסוק "בשם ה' א-ל עולם" (בראשית כא, לג).]

היינו שפתיחת ספרו של הרמב"ם הוא עם אות אל"ף.

ויש לקשר זה עם התחלת ההלכות שבספר יד החזקה והוא הלכות יסודי התורה המתחילה "יסוד היסודות ועמוד החכמות". ידוע שהרמב"ם התכוון להתחיל חיבורו בשם המיוחד, ורמזו בארבעת ראשי התיבות הראשונות.

וכעין זה הוא בהנוגע לאות אל"ף. וכמ"ש בספר ליקוטי הש"ס מהאר"י ז"ל, סדר האלפ"א בית"א על דרך הסוד. בנוגע אות א' כותב: "כתב בספר התמונה כי תמונתה י' למעלה י' למטה ו' באמצע, העולה למספר כ"ו שם י-ה-ו-ה".

ג

שייכות אות אלף עם אות מ"ם

כנ"ל הרמב"ם סיים ספרו באות מ"ם סתום. ויש לקשר זה עם התחלת ספרו באות א'.

דהנה, כמה פעמים הדגיש כ"ק אדמו"ר שהרמב"ם הוא ספר של "הלכות הלכות", וע"ד לימוד המשניות, ובשיחת ש"פ פינחס תשד"מ (התועדויות ח"ד ע' 2222) אות כ"ב כתוב, שבזכות המשניות לימוד הלכות התורה, יתכנסו כל הגליות, "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל".

וכפי הנראה כוונתו הק' הוא למה דאיתא במדרש (ויקרא רבה ז' ג): "איין כל הגליות הללו מתכנסות אלא בזכות משניות". ובחידושי הרד"ל שם אות י"ד, "בזכות משניות שבהם ניכלל כל דינין הנוהגין ושאינן נוהגין, משא"כ בתלמוד".

והכי נמי נאמר בנוגע לספר היד של הרמב"ם. נמצא שע"י לימוד הרמב"ם ממהרים ביאת משיח צדקנו.

ויומתק זה עם הקשר של אות א' ואות מ' סתום: גאולת עם ישראל נרמז בב' אותיות אלו. ראשית גאולתן הי' ע"י אהרן ומשה. אח"כ ע"י אסתר ומרדכי. ולבסוף יהי' ע"י אליהו ומשיח.

לפי"ז יומתק הסדר שבתחילת הספר בא הרמז באות א', ובסוף הספר באות ס' - כי אלי' בא לפני ביאת משיח. כמ"ש הרמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ג, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו".

ד

טעם חילוק לשון הרמב"ם בין מש"כ בהלכות תשובה למש"כ בהלכות מלכים

עפ"י כל הנ"ל יתורץ מה שהעיר כ"ק אדמו"ר בהתועדות דש"פ ויגש ט' טבת תשמ"ט, בהדרן על הרמב"ם² דרואים חילוק במה שכתב הרמב"ם בספר היד, אודות ימות המשיח, בין מה שכתב בהלכות תשובה למה שכתב בהלכות מלכים.

בספר היד הלכות מלכים ומלחמות ומלך המשיח סיים ספרו וכתב, "ובאותו הזמן . . יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים."

ובהלכות תשובה פ"ט באמצע ה"ב כתב "לפי שבאותם הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה', ונאמר ולא ילמדו...".

היינו, שבנוגע להקרא "כי מלאה הארץ דעה את ה'", בהלכות תשובה לא כתב סיום הקרא "כמים לים מכסים". משא"כ בהלכות מלכים הביא גם סיום הקרא. אף שבהלכות מלכים בסיום הלכה שלפני זה, המדבר ג"כ אודות ימות המשיח כתב, "כמו שבארנו בהלכות תשובה". וראה שם בהשיחה ביאורו של כ"ק אדמו"ר.

ולפי כל הנ"ל יומתק זה. דעיקר תיאור ימות המשיח הוא בהלכות מלכים, ועד שהכותרת של הלכות אלו הוא "הלכות מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח". משא"כ בספר המדע שם הכותרת הוא "הלכות תשובה", ותו לא.

כיון שהרמב"ם רצה לסיים ספרו באות "ם", שכנ"ל מרמז זה למלך המשיח, ולקשר סיום ספרו עם התחלת ספרו המתחיל באות "א", שכנ"ל יש שייכות לאות א' עם אות מ' בנוגע לביאת משיח, לכן בהלכות מלכים הביא סיום

הקרא "כמים לים מכסים". כיון שכל זה לא שייך בנוגע להלכות תשובה, לכן לא הביא שם סיום הקרא.

דיוק במכתב כ"ק אדמו"ר לבר מצוה

ה

מכתב מיוחד מהרבי לכבוד הבר מצוה שלי

המכתב שזכיתי לקבל מהרבי לכבוד הבר מצוה נכתב ביום כ"ח תשרי תשי"ג³, היינו ערב שבת קודש פ' בראשית. כנראה המזכיר הרה"ח משה ליב ז"ל ראדשטיין שכתבו על מכונת כתיבה, כתבו לפני חצות היום. אחרי שנכתב, כ"ק אדמו"ר עשה הרבה תיקונים בהמכתב. הורי גרו אז בווייליאמסבורג. הרמ"ל ז"ל צלצל לאבי חורגי הרה"ח וכו' אלי' משה ז"ל ליס ובקש ממנו שיבוא ל-770 לקבל מכתב של הרבי עבורי. והרבי רוצה שיהי' אצלי המכתב לפני ש"ק.

המכתב נדפס בפעם הראשונה בלקוטי שיחות חלק ד' עמוד 1247. אח"כ נדפס באגרת קודש של הרבי חלק ז' עמוד ה', הכולל מכתבים שנכתבו בשנת תשי"ג. באגרות קודש הנ"ל נדפס רק עוד מכתב מהרבי מאותו יום, והוא לשז"ר. ומעש"ק פ' נח תשי"ג לא נדפס שום מכתב מהרבי.

אף שהרבי הי' נוהג לכתוב מכתב לכל בר מצוה, אמנם שונה הוא לגמרי תוכן מכתב זה לשאר מכתבי בר מצוה מהרבי.

(3) הימים האלו נזכרים ונעשים. היום הוא יום סגולה עבורי. בדיוק היום, היינו ליל חמישי לפ' בראשית, בשנת תשי"ג היתה הפעם הראשונה שזכיתי להיות ביחידות אצל כ"ק אדמו"ר. היחידות היתה בקשר עם הבר מצוה שלי. היחידות ארכה בערך עשר דקות. הרבי שאל מה הנני לומד בנגלה ובחסידות. שאל אודות מה הפלפול, ואמרת בקיצור. שאל אם הנני יודע התירוץ של הקושיא בהמאמר דא"ח איתא במדרש תהלים מדוע תפלין מחליף מצות תלמוד תורה, והשבת. שאל מאיפה למדתי דיני תפלין. אם בקיצור שו"ע, חיי אדם, רבנו הזקן והסידור. השבת, בקיצור שו"ע ורבנו הזקן והסידור. הי' איזה שאלות בנוגע לתפלין, ביניהם אם יכולים להפסיק בין תפלה לתפלה לברכו וקדושה. השבתי שלדעת הקיצור שו"ע אין להפסיק, אמנם לדעת רבנו הזקן בסדורו מותר להפסיק.

תוכן מכתבי בר מצוה מהרבי הוא, ברכה להבר מצוה בחור. אמנם במכתב זה, בהוספה לברכה, יש בו הוראה בחיים לכל אחד ואחד מישראל, ותפקיד שלי במשך כל ימי חיי עמו"ש. ובלשון המכתב, "וזוהי הוראה כללית לכל בני ישראל בכלל, ובפרט לבר מצוה".

ומרומז יום כתיבת המכתב, כ"ח תשרי, שהרבי נתן כח למלאות תוכן המכתב. הן מה שזכיתי לנסוע בשליחות המרכז לכל קצוי תבל, משך ט' שנים רצופות שלמדתי ב-770, (התמים היחידי שזכה לזה). אח"כ, להמשיך להיות שליח של הרבי יותר מיוכל שנה ועד התגלות מלכנו משיחנו.

ולהעיר שבילקוט בר מצוה ע' 81 נדפס מכתב של הרבי מאדר"ח מ"ח תשי"ג ובו כותב, "ומוסג"פ העתק מכתבי לאברך אשר הבר מצוה שלו הי' בסדרה בראשית העברה, אשר בטח יסבירו לבנו שי' באותיות המתאימות".

הכוונה למכתב שזכיתי לקבל. מובן שהרבי כשכתב מכתב לבר מצוה, לא הוסיף - בטח יסבירו באותיות המתאימות תוכן המכתב.

ן

דיוק בכל אות של המכתב

כד מדייקים היטב בהתיקונים שעשה הרבי בכתי"ק, רואים גודל הדיוק לא רק של כל תיבה, גם בנוגע לכל אות:

היה כתוב, "והארץ היתה וגו' וחשך וגו' ויאמר אלקים יהי אור". הרבי מחק ב' פעמים הוא"ו של תיבת וגו'. ולכאורה מאי נפקא מינה בין תיבת "וגו" לתיבת "גו"."

ואולי יש לבאר זה בהקדם מש"כ כ"ק אדמו"ר בהקדמה להוספות שנתוספו בהתניא שנדפס בפעם הראשונה בארצה"ב בשנת תשי"ד. וזלה"ק: "התיקון גו' וגו' במקום כו' וכו' - באגרת התשובה - הם ע"פ הוצאה הראשונה של אגה"ת מהדורא בתרא....".

ובהערה שם בשולי העמוד כתב כ"ק אדמו"ר: "ע"פ מש"כ בתשבי ערך גמר "נוהגין רז"ל, כשמביאין פסוק ואינם משלימין אותו כותבין וגומר וכאשר מביאין מאמר מדבריהם ואינם משלימין אותו כותבין וכולי".

כ"ק אדמו"ר הוסיף ביאור בדברי התשבי וכתב, "וי"ל הטעם, ע"פ מרז"ל כל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן לי', ולכן אומר שיגמור - וכנראה שבמכתבים לא דייק בזה רבנו הזקן ולכן באגה"ק נמצא בכ"מ "כו" במקום "גו".

ביאור מה שכתב כ"ק אדמו"ר "ע"פ מרז"ל וכו'": בגמ' תענית (כו, ע"ב) איתא בנוגע לאנשי מעמד שביום ראשון בשבוע הי' קורין פרשה ראשונה (בראשית וגו') ופרשה שני' (יהי רקיע). והי' קורין ג' גברי. כיון דלכל גברא צריכים לקרות לכה"פ ג' פסוקים. שואלת הגמ' בשלמא פרשה יהי רקיע, יש בה ג' פסוקים. אמנם פרשת בראשית יש בה רק ה' פסוקים, איך קורין ב' גברי.

ומתרת הגמ', "רב אמר דולג (הראשון קורא שלשה פסוקים והשני מתחיל מהפסוק שסיים בו הראשון והשנים עמו הרי שלשה. רש"י). שמואל אמר פוסק (מפסיק הפסוק לשנים, ראשון קורא שני פסוקים וחצי ולוי משלים חצי אותו הפסוק שקרא הכהן עם שנים הנותרים. רש"י),

וממשיכה הגמ', "ורב דאמר דולג מ"ט לא אמר פוסק, קסבר כל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן לי'."

ז

חילוק בין גו' לוגו' עם וא"ו

וי"ל דהחילוק בין גו' לוגו' הוא, דכאשר רוצים לרמז לסיים הקרא, אבל סיום הקרא אינו נוגע להתוכן שבו כותבים עכשיו. אז מסתפקים לכתוב גו'. אמנם היכן שסיום הקרא נוגע להתוכן שבו כותבים עכשיו, רק מצד איזה טעם רוצים לקצר ואין מעתיקים כל הקרא, ובלשון התשבי "כדי לקצר שלשה או ארבע תיבות" (להעיר ממאחז"ל לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה), אז כותבים וגו', בוא"ו המוסיף.

ובנדו"ד מקרא המלא הוא: "והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלקים מרחפת על פני המים". הפסוק אחרי זה הוא: "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור".

בהמשך להמובא בהמכתב "שיהי' תמיד לנגד עיניו הידיעה הברורה: אשר האלקים ברא את השמים ואת הארץ. . אשר חלק האדם בעולם הוא עדיין

חשך ועליו לתקנו ולהאירו. " מובן שתיבות "תהו ובהו", אינם נוגעים לתוכן המכתב, לכן נכתב גו' ולא וגו'.

עד"ז מה שנכתב בהקרא אחרי תיבת "חושך" - "על פני תהם ורוח אלקים מרחפת על פני המים", מובן שאינם נוגעים לתוכן המכתב. ואדרבא כוונת כ"ק אדמו"ר הי' להסמיך תיבת "חשך" לתיבות "והארץ היתה". לכן אחרי תיבת חשך נכתב גו' ולא וגו'⁴.

[אחרי שאמרתי הנ"ל בעת הכינוס, העירני בני הרה"ת יצחק שי' שזכיתי לכוון למה שאמר כ"ק אדמו"ר. וז"ל כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק ה' ע' 387: נ"ל אז דער ביאור אין דעם איז: דארט וואו דער סיום הפסוק איז ניט נוגע צום ענין שרייבט מען דאן גו' - ווייל כל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן לי' - דעריבער זאגט מען גו', מען זאל עס גומר זיין ועד"ז כו' ביי א מאמר רז"ל. אויב צו דעם קומט נאך צו אז דער סיום הפסוק והמאמר איז נוגע צום ענין וואס מען רעדט, שרייבט מען וגו', וכו' - בוא"ו (וא"ו איז דאך - אות המוסף). " ב"ה שזכיתי לכוון לדעתו הק'].

ביאור לשון אדה"ז "שלא לשוח שיחה . . שחרית ערבית ומנחה וכו'"

ח

ביאור לשון אדה"ז "שחרית ערבית ומנחה וכו'"

באגרת הקדש סי' כ"ד (קלח, א) כותב רבנו הזקן: "ע"כ שליחותייהו דרז"ל קא עבידנא לגזור גזירה שוה לכל נפש שלא לשוח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה עד גמר קדיש בתרא שחרית ערבית ומנחה וכו'. והעובר ע"ז בזדון וכו'".

כ"ק אדמו"ר בהערה בדרך אפשר העיר על זה: "מנחה ערבית. והעובר ע"ז". והיינו שכ"ק אדמו"ר תיקן בזה ב' ענינים: א) הסדר, כי מנחה היא לפני

(4) צע"ק מדוע אחרי תיבות ויאמר אלקים יהי אור, לא נכתב גו'. מאחר שכנ"ל אין זה כל הפסוק.

ערבית. ב) השמיט תיבת וכו', דלכאורה מאחר שמנה ג' התפלות שבכל יום, מה מוסיף תיבת וכו'. כן הוא בתניא הנ"ל שנדפס בשנת תשי"ד.

אמנם בדפוס התניא שנדפסו משנת תשד"מ ואילך, בשולי העמוד של הערה זו, נדפס: "הוספה לאחר זמן: נ"ל בדא"פ לתרץ הסדר: שחרית ערבית ו(אפילו) מנחה, היינו, אפילו בתפלת מנחה שבאה בהמשך לתפלת שחרית (שלכן אצל אמירת ק"ש עוה"פ), ג"כ כל כך חמורה הפסק שיחה (ואף שמפסיק בפשטות בין ק"ש דשחרית ששייכת גם למנחה - למנחה)⁵."

הערה הנ"ל בדרך אפשר בנוגע לסדר התפלות בכל יום, נדפס בכל דפוס התניא שנדפסו משנת תשי"ד עד שנת תשד"מ. לכן השאלה היא, מה קרה פתאום שאחרי שלשים שנה, בשנת תשד"מ נדפס הוספה לאחר זמן.

הביאור הוא: בקונטרס הערות הת' ואנ"ש דמאריסטאון גליון רפ"ו לקראת ש"פ תולדות תשמ"ג, כתבתי דלכאורה אפשר לקיים הגירסא כפי שהוא באגרת הקדש. ותיבת וכו' אינו מיותר, כי בא לרמז לתפלות מוסף ונעילה. רק כיון שאין אומרים אותם בכל יום, לכן הסתפק לרמזם בתיבת וכו'. ופירוש הסדר הוא, כל התפלות משחרית עד ערבית אשר ביניהם מנחה וכו' - היינו מוסף ונעילה. וכתב בפי' מנחה כיון שזה נוהג בכל יום.

כ"ק אדמו"ר בהתוועדות דש"פ ויצא תשמ"ג, דיבר בנוגע להערה שכתבתי. גם העיר בכת"ק על גליון הערות התמימים הנ"ל.

בנוגע למה שכתבתי שתיבת וכו' בא לרמז למוסף ונעילה, כתב: "לפירושו - בענין חמור כ"כ זשאלעוועט אדה"ז לפרט מוסף ונעילה, (כיון שזהו ב' תיבות) וכותב תיבה א' 'וכו'!"

"כנראה אשתמטתי' אשר גמר קדיש בתרא שחרית ומנחה (ביום שיש בו מוסף ונעילה) הוא - לאחרי מוסף ונעילה. ב) דמחורתא לומר ד"שחרית כו'" - הכוונה לזמני היום ולא להתפילה עצמה."

ובהתוועדויות תשמ"ג חלק א' ש"פ ויצא סעיף כ"ד בביאור שקדיש בתרא דשחרית הוא לאחר מוסף וקדיש בתרא דמנחה הוא לאחרי נעילה, כתוב:

"כלומר: כדי להדגיש שהאזהרה והגזירה "שלא לשוח שיחה בטילה כו'" היא גם ביחס לתפלת מוסף ונעילה - אין צורך להוסיף תיבת "וכו'", כי היות

(5) להעיר שהוספה זו היא הוספה היחידה בנוגע לריבוי ההערות בדרך אפשר.

ש"גמר קדיש בתרא שחרית" (ביום שיש בו תפלת מוסף) הוא לאחרי תפלת מוסף, ו"גמר קדיש בתרא . . מנחה" (ביום שיש בו תפלת נעילה) הוא לאחרי תפלת נעילה, הרי כאשר אומרים "שלא לשוח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה עד גמר קדיש בתרא שחרית . . ומנחה" - נכלל בזה גם תפלת מוסף ונעילה.

ושם סעי' כ"ה כתוב: "בנוגע לסדר "שחרית ערבית ומנחה" - כתבתי:

"נ"ל לתרץ הסדר: שחרית ערבית ו(אפילו) מנחה, היינו, אפילו בתפלת מנחה שבאה בהמשך לתפלת שחרית (שלכן אצל אמירת ק"ש עוה"פ) ג"כ כל כך חמורה הפסק שיחה (ואף שמפסיק בפשטות בין ק"ש דשחרית ששייכת גם למנחה - למנחה).

"ואת אומרת: מה שאדמו"ר הזקן כתב "מנחה" לאחרי "שחרית ערבית" - הרי זה משום שבתפלת מנחה יש חידוש שגם בה חמורה הפסק שיחה:

"מבואר בפע"ח (שער מנחה ומעריב בתחלתו) הטעם שאין אומרים ק"ש גם בתפלת מנחה - מפני שתפלת מנחה באה בהמשך לתפלת שחרית, כלומר, שאמירת ק"ש דתפלת שחרית שייכת גם למנחה.

"והנה, רואים בפועל ובפשטות שמפסיקים בין אמירת ק"ש דשחרית לתפלת מנחה (אף שאמירת ק"ש דשחרית שייכת לתפלת מנחה), ואדרבה: רוב עסק האדם בעניני העולם ("הנהג בהם מנהג דרך ארץ") נעשה בשעות שבין תפלת שחרית לתפלת מנחה, כמ"ש "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב".

"ועפ"ז - יש מקום לומר שחומר האיסור דשיחה בטילה לא קיים ביחס להפסק בין אמירת "אשרי" לתפלת העמידה דמנחה, ובמכ"ש וק"ו: אם מותר להפסיק בין ק"ש (דשחרית, השייכת גם למנחה) לתפלת העמידה דמנחה, הרי עאכ"כ שמוותר להפסיק בין "אשרי" לתפלת העמידה דמנחה!

"וזהו חידושו של אדמו"ר הזקן שחומר האיסור דשיחה בטילה הוא בכל התפלות ד"שחרית ערבית ומנחה", כלומר, הן בשחרית וערבית, ואפילו בתפלת מנחה - עם היות שיש סברא לומר שמוותר להפסיק (כנ"ל), אעפ"כ, גם בתפלת מנחה חמורה כל כך הפסק שיחה".

ט

הערות בד"א על מענה כ"ק אדמו"ר

(1) מה שכתב כ"ק אדמו"ר, "לפירושו - בענין חמור כ"כ זשאלעוועט אדה"ז לפרט מוסף ונעילה, (כיון שזהו ב' תיבות) וכותב תיבה א' "וכו"!"

יש להעיר, דלשון התשבי הוא, "כשמביאין פסוק אחד ואינם משלימין אותו כדי לקצר שלשה או ארבע תיבות כותבין וגומר", משמע מדבריו דאם המדובר הוא פחות משלשה או ארבע תיבות אין כותבין וגו' או וכו'.

(2) מה שכתב כ"ק אדמו"ר שקדיש בתרא של תפלת שחרית ביום שיש בו מוסף, הוא אחרי תפלת מוסף, וקדיש בתרא של מנחה ביום שיש בו נעילה, הוא אחרי תפלת נעילה, לא ציין מקור לזה. וע"ד שמה שכתב שתפלת מנחה הוא המשך לתפלת שחרית, ציין שהמקור לזה הוא הפרי עץ חיים. וראה לקמן בענין "קדיש בתרא".

(3) מה שכתוב בהשיחה שכ"ק אדמו"ר אמר שמש"כ רבנו הזקן שלא לדבר עד גמר קדיש בתרא, בא להוציא ההו"א שבתפלת מנחה מותר להפסיק בין אשרי לתפלת העמידה. משמע דאחרי אמירת החצי קדיש שקודם העמידה, אין הגזירה שלא לדבר,

הנה ראה לקמן בנוגע להפי' של "קדיש בתרא", דלא קאי בנוגע להחצי קדיש שאומרים קודם העמידה. דהכוונה הוא לקדיש שאומרים אחרי תפלת שמו"ע, היינו קדיש תתקבל, או לקדיש הנאמר אחרי אין אלקינו או הנאמר אחרי עלינו. ואשר לפי זה הגזירה שלא לדבר חל עד אז.

אבל להעיר דשיחה הנ"ל לא הוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר. ואולי יש כאן טעות של כותב ההנחה.

(4) אמנם לכאורה צריך ביאור מדוע לא ס"ל כ"ק אדמו"ר שאמירת קדיש תתקבל הנאמר אחרי חזרת הש"ץ של תפלת שחרית, או קדיש יתום שאומרים אחרי שיר של יום, הנאמר אחרי תפלת שמו"ע של שחרית דשבת, הוא הקדיש בתרא בנוגע לתפלת שחרית. ובפרט שאמירת שיר של יום שייך לתפלת שחרית, ולא כמנהג אשכנז שאומרים אותו אחרי תפלת מוסף.

עד"ז בנוגע למנחה של יוהכ"פ. כפי מה שראיתי במחזורים שלא כפי נוסח שלנו, תפלת מנחה מסתיים באמירת קדיש תתקבל. ועד"ז תפלת נעילה.

אמנם כ"ק אדמו"ר ב"מנהגי חודש אלול, ר"ה, עשי"ת ויוהכ"פ שיש בהם חידוש", כתב: מנחה.... לדוד ה' אורי. נעילה.... אומרים אין כאלקינו עלינו. עד"ז הוא בהיום יום י' תשרי.

וכל זה הוא חידוש, כי כנ"ל בשאר מחזורים לא איתא כן. גם במחזור שנדפס בסוף ס' תורה אור משנת תש"ב, (צילום מהמחזור שנדפס בסידור מהרי"ד), לא כתוב ע"ד אמירת לדוד ה' אורי בתפלת מנחה.

כיון שבגמר תפלת מנחה דיוהכ"פ, היינו אחרי אמירת אבינו מלכנו, אומר הש"ץ קדיש תתקבל, ולדין אחרי זה אומרים לדוד ה' אורי, ואחרי זה ק"י, מדוע לא נאמר שקדיש זה הוא "קדיש בתרא" של תפלת מנחה דיוהכ"פ. וראה לקמן דלדעת האריז"ל "קדיש בתרא" היינו קדיש יתום, ושי"ל שלדעת רבנו הזקן קדיש תתקבל הוא "קדיש בתרא".

5) מה שכתוב בהשיחה, "מבואר בפע"ח (שער מנחה ומעריב בתחלתו) הטעם שאין אומרים ק"ש גם בתפלת מנחה - מפני שתפלת מנחה באה בהמשך לתפלת שחרית, כלומר, שאמירת ק"ש דתפלת שחרית שייכת גם למנחה. מבואר בפע"ח (שער מנחה ומעריב בתחלתו) הטעם שאין אומרים ק"ש גם בתפלת מנחה - מפני שתפלת מנחה באה בהמשך לתפלת שחרית, כלומר, שאמירת ק"ש דתפלת שחרית שייכת גם למנחה."

הנה לשון הפרי עץ חיים הוא, "לפי שנשאר עדיין רושם המוחין של ק"ש של השחר לכן אין צריך לומר עתה קריאת שמע במנחה."

ולכאורה מדוע יהי' קס"ד שמשום זה יהי' אסור להפסיק בין שחרית למנחה. לכאורה הפסקה אין מונע שלא יהי' רושם המוחין של ק"ש של שחר חל על תפלת מנחה.

גם לכאורה יש להעיר. דבפע"ח לפני זה, היינו שער הק"ש פרק ח' כתוב: "ענין ק"ש שחרית וערבית ובעת השכיבה, ולמה לא נאמר בתפלת המנחה ולמה אין בערבית נפילת אפים. והענין הוא ... כי הלא בתפילתנו של שחרית אז הזיווג ההוא פנים בפנים ולכן יש בו נפילת אפים וק"ש. אך סוד הק"ש הוא ליחד או"א יחוד המעולה כדי שתתייחד זו"נ בסוד פב"פ."

"אמנם במנחה הזיווג הוא אחר באחור. אמנם כבר ידעת כי היום והלילה הוא כ"ד שעות ונחלקו לד' זמנים, כי היום נחלק לב' חצאין וכן הלילה, אמנם (בנגיד ומצוה נתוסף כאן תיבת - אין) ממשלתן שוה, כי כבר ידעת כי אחר חצי היום אז מתעורר כח דגבורה של יצחק. והנה אחר הזיווג של היום

בשחרית אז נפסק כח המוחין שניתנו אל זו"נ מיחוד ק"ש דאו"א וכבר הולידו והוציאו הנשמות מתוספות המוחין ההם וכבר נפסק.

"אך לפי שהוא יחוד נעלם ומעולה עד שהועיל אל זיווג פב"פ, א"כ כחו גדול והוא מספיק אל זיווג המנחה לפי שאינו פב"פ רק אב"א, לכן א"צ לק"ש אחרת. אמנם סוד אב"א זה של המנחה הוא מעולה מאוד ואינו כשאר זיווגים של אב"א, ולכך הוא צריך אל נפילת אפים."

הנה לכאורה משמע דפעולת היחוד הנעשה על קריאת שמע - פב"פ, שייך לזמן היום של תפלת שחרית שהוא יחוד של פב"פ, ולא לימן היום של תפלת מנחה, שאז היחוד הוא אב"א.

,

ביאור לשון רבנן הזקן "משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה"

לשון רבנן הזקן הוא, "לגזור גזירה שוה לכל נפש שלא לשוח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה עד גמר קדיש בתרא". ויש לעיין מה הפירוש "משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה". באיזה מקום בתפלה מדברים.

אם הכוונה מהודו לה' קראו בשמו וגו'. בספר המנהגים ע' 9 (מ"רשימות כ"ק אדמו"ר שליט"א) כתוב, "נוסף על סיום כל פיסקא - מגבי' הש"ץ קולו גם באמירת: הודו .. עלילותיו, כי כל .. עשה. רוממו .. אלקינו,"

או מאיזהו מקומן. דכפי מנהגנו הש"ץ יורד לפני התיבה לאיזהו מקומן. ראה היום יום י"ט מנחם אב, "המתפללים בארבעה זוגות תפילין כך נוהגים: (א) מניחים תש"י ותש"ר דרש"י קודם אמירת פרק איזהו."

אמנם בשים לב לגודל דיוק לשונו של רבנן הזקן, לכאורה תיבת "התפלה" מיותרת. דהי' מספיק אם הי' כתוב "משיתחיל הש"ץ להתפלל עד גמר קדיש בתרא".

וכיון שידוע שסתם לשון "תפלה" הכוונה לשמונה עשרה, לכאורה הכוונה הוא משיתחיל הש"ץ חזרת התפלה.

אמנם לפי"ז מה שממשיך וכותב .. עד גמר קדיש בתרא שחרית ערבית ומנחה, בשלמא שחרית ומנחה יש להם חזרת הש"ץ, אבל תפלת ערבית אין לה חזרת הש"ץ.

בדוחק י"ל דמש"כ "התפלה" לצדדין קא תני. היינו בנוגע לשחרית הכוונה - חזרת הש"ץ, כפשטות פירוש הלשון. בנוגע למנחה הכוונה לאשרי, ובנוגע לערבית הכוונה לוהוא רחום, וצ"ע.

אבל להעיר דלפני זה כתב רבנו הזקן, "ועליו אמרו בזוהר הק' (הכוונה לזוהר ח"ב דף קלא, ב) דאנהג קלנא בתקונא עילאה ואחזי פרודא ולית לי' חולקא באלקא דישראל ר"ל. "ובזוהר שם איתא, "ומאן דמשתעי בבי כנישתא במילין דחול ווי לי' דאחזי פרודא ווי לי' דגרע מהימנותא. ווי לי' דלית לי' חולקא באלקא דישראל."

ובפי"מ מקדש מלך שם כתב, "ומאן דמשתעי בבי כנישתא וכו' היינו מברוך שאמר ואילך כדמוכח ממ"ש דהא בשעתא דישראל מסדרי בבי כנישתא סודרא דשירין ותושבחן וסודרא דצלותא."

אמנם בספר שיעורים בספר התניא (אידיש), על תיבות "לגזור גזירה שוה לכל נפש" ציין כ"ק אדמו"ר, "עייין סמ"ק סוף סימן י"א."

ז"ל הסמ"ק, "על כן כל אחד יתן אל לבו להיות ירא וחרד לפני בוראו שלא ידבר בשעה שהחזן אומר שמונה עשרה לכל הפחות."

ובסמ"ק מצוריך (מכת"י) הוא סוף סימן י"ב, בשינוי לשון קצת, וז"ל: "על כן יתן איש את לבו להיות ירא וחרד לפני בוראו שלא ידבר בשעת שהחזן מתפלל שמונה עשרה (ואשריהו וטוב לו)".

כיון שכ"ק אדמו"ר ציין להסמ"ק, לכאורה נראה דלומד דזהו כוונת רבנו הזקן.

יא

ביאור לשון רבנו הזקן "עד גמר קדיש בתרא"

לשון רבנו הזקן הוא, "לגזור גזירה שוה לכל נפש שלא לשוח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה עד גמר קדיש בתרא, ויש לעיין מה הפירוש של "עד גמר קדיש בתרא".

לכאורה י"ל דהכוונה לקדיש יתום שאומרים בגמר התפלה, היינו אחרי אמירת עלינו.

לפי"ז יובן מה שכתב כ"ק אדמו"ר (ראה לעיל סעי' ח'), שקדיש בתרא של תפלת שחרית ביום שיש בו מוסף, הוא אחרי תפלת מוסף, וקדיש בתרא של תפלת מנחה ביום שיש בו תפלת נעילה, הוא אחרי תפלת נעילה. כי בימים אלו אין אומרים עלינו אחרי תפלת שחרית ואחרי תפלת מנחה. עלינו אומרים אחרי תפלת מוסף ואחרי תפלת נעילה.)

אבל להעיר דבסידור משנת רפ"ד, שהרח"ו ז"ל בשעת הכונות (דף נ' ע"ב טור ב') כתב אודותו, "וזה נוסח התפלה כאשר קבלתי ממורי ז"ל. וכדי שלא אאריך, אכתוב סדורו כפי דפוס הסדור של כל השנה ממנהג ספרד, הנדפס בשנת רפ"ד ליצירה". ובסידורי האריז"ל, היינו - דפוס ראשון זאלקאווא תקמ"א, סי' קול יעקב, סי' ר' אשר לבוב תקמ"ח, סי' ר' שבתי רשקוב - אף שמובא שם תפלת עלינו, אמנם ליתא אמירת קדיש אחרי עלינו.

גם בסדור רבנו הזקן דפוס ראשון (שקלאוו תקס"ג) בסיום תפלת שחרית לא ציין אחרי גמר עלינו, "ק"י", ובשל"ה מסכת חולין דף קטז, א סד"ה סוד תפילין כתב, "וגם דבריו לא יתכנו לפי מנהג הקהלות שאין אומרים קדיש יתום אחר עלינו". וראה בדרכי משה סי' קל"ג אות ב' שכתב, דלדעת הטור "משמע דאין לומר אחר עלינו קדיש ... אמנם אין המנהג כן אלא אומרים קדיש אחריו והוא נקרא קדיש יתום".

ובשו"ע רבנו הזקן סי' כ"ה סעי' לז כתב, "נהגו העולם שלא לחלוץ התפילין עד לאחר שאמרו קדושת ובא לציון. והאר"י ז"ל לא הי' חולץ עד לאחר על כן נקוה לך. ויש שאין חולצים אותם עד לאחר קדיש יתום".

הנה מסדר דבריו לכאורה משמע שבביהמדר"ל של האריז"ל לא אמרו קדיש יתום אחרי עלינו. ראה במחצית השקל סי' כ"ה סק"כח שעל מש"כ המג"א "ובכוונת איתא האר"י לא חלץ עד שאמר ועל כן נקוה לך וכו'", כתב "אבל עכ"פ אין צריך להמתין עד אחר קדיש יתום של עלינו".

ועיין בקצות השולחן בדי השלחן סי' ח' סק"נה שכתב, "והאר"י ז"ל שהי' חולץ אחר ע"כ נקוה לך, אין הכוונה שהי' חולץ קודם הקדיש יתום שאחר עלינו וחולק על הי"א לשמוע ד' קדישים בתפילין (כמו שכן מפרש במחצית השקל שם), אלא פשוט משום דהאר"י ז"ל הי' מתפלל בין הספרדים שעל כן

נקוה לך הוא סוף התפלה וגם אין אומרים קדיש אחר עלינו ולכן הי' חולץ בגמר עלינו שהוא גמר התפלה כלה."

ובאות חיים ושלום סי כ"ה סקי"ז כתב, "שעפ"י מנהג ונוסח האריז"ל אין ק"י כלל אחר על כן נקוה רק הקדיש דיתמי הוא אחר אין כאלקינו." (אמנם בסידור תורה אור אחרי אמירת עלינו כתוב, "ק"י").

לכן לכאורה, אם כוונת רבנו הזקן בכתיבת "קדיש בתרא", להקדיש הנאמר אחרי עלינו, מדוע לא כתב "עד גמר קדיש יתום", וכפי שכתב בשו"ע הנ"ל?

אולי בעת כתיבת האגרת, רבנו הזקן סבר דאחרי עלינו אין אומרים קדיש יתום, וכנ"ל דכן הוא דעת הטור, האריז"ל והשל"ה. ובפרט דכנ"ל בסדור רבנו הזקן דפוס ראשון, לא ציין שאחרי עלינו אומרים קדיש יתום. ולכן כתב "קדיש בתרא" - כלשון המובא בכתבי האריז"ל, ראה בסמוך.

שוב ראיתי שבסידור רבנו הזקן דפוס ראשון, אף שבתפלת שחרית אחרי עלינו לא ציין "ק"י", אמנם בסיום תפלת ערבית לשבת, אחרי אמירת ברכו כתב, "עלינו לשבח קדיש יתום".

יב

הלשון "קדיש בתרא" ברמב"ם, שו"ע, כתבי האריז"ל

ושו"ע רבנו הזקן

הרמב"ם בסדר תפלות כל השנה - נוסח הקדיש כותב: "קדיש בתרא - כל קדיש שאומר שליח צבור אחר שגומר התפלה שאינו אומר אחריו כלום, אלא כל העם שומעין אותו ונפטרין - נהגו העם להוסיף בסופו נוסחא זו: תתקבל צלותהון... יהא שלמה רבא.... עושה שלום במרומיו וכו'".

לפי"ז אולי מש"כ רבינו הזקן "שלא לשוח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה עד גמר קדיש בתרא", הנה כשם שהתחיל בנוגע להש"ץ "משיתחיל הש"ץ", גם סיום דבריו "עד גמר קדיש בתרא", קאי בנוגע לקדיש תתקבל שאומר הש"ץ אחרי ובא לציון.

גם בכתבי האריז"ל מצינו הלשון "קדיש בתרא".

בשער הכוונות ענין הקדיש דרוש א' כותב, "קדיש ד' לכלול היצי' עם הברי' ... ואח"כ קדיש ה' להעלות העשי' אל היצירה ... ואח"כ העשי' היא פטום

הקטרת והרי נשלמה התפלה. אמנם קדיש בתרא אינו מכלל הקדישים הנז' לפי שכבר עלו כל העולמות, אמנם זה הקדיש נקרא קדיש יתמא ר"ל קדיש שאומרים אותו היתומים".

ושם לקמן בענין פיתום הקטורת, "ענין הקדיש שלאחר פטום הקטורת ... והוא הנקרא קדיש יתמי".

ובפרי עץ חיים שער הקדישים פרק א' ד"ה ונבאר הקדישים שלאחר העמידה, ".. ע"י הקדיש ההוא ואז העשי' הוא פיתום הקטורת. אבל ענין הקדיש בתרא אינו מכלל התפלה כי הרי כבר עלו העולמות כנזכ', אבל הוא נק' קדיש יתום."

ובסידור האריז"ל ר' אשר לבוב תקמ"ח (כעין זה גם בשאר סדורי האריז"ל), אחרי אין כאלקינו ולפני קדיש דרבנן כתוב, "הנה קדיש זה נקרא קדיש דיתמי".

יג

גם בשו"ע מצינו הלשון "קדיש בתרא". המחבר בסי' קל"ג "דין ברכו בשבת" כתב, "בשבת ויו"ט אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא". ובסימן רפ"ו "דיני תפלת מוסף בשבת" סעי' ה' כתב, "בשבת ויו"ט אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא". משמע מדבריו דבחול אומרים ברכו אחר קדיש בתרא.

ויש לעיין לאיזה קדיש התכוון המחבר בכתבו "קדיש בתרא".

הנה מקור דברי המחבר כפי שכתב הבאר הגולה על אתר הוא "ריב"ש בתשובה", וכפי שכתב הבית יוסף בפירושו על הטור בסי' קל"ג, וז"ל: "כתב הריב"ש בתשובה (סי' של"ד) על מה שנהגו לומר ברכו אחר קדיש בתרא ושבא חכם אחד ומיחה בידם שלא לומר ברכו מאחר שאין ברכה לאחרינו וקמו קצת הקהל לומר שאין ראוי לבטל מנהגם..."

ובריב"ש שם, "שאלת מנהג הי' בארץ ההיא לומר ברכו אחר הקדיש אחרון מן התפלה ועתה מקרוב בא שם רבי משה נר"ו ... ומיחה ביד הקהל ובטל המנהג ההוא שהי' קדמון בידם, באמרו שאין לומר ברכו מאחר שאין ברכה לאחרינו, ושכן נראה מספר אורח חיים (סי' קלג) שלא הזכיר ברכו אחר קדיש בתרא ...".

מזה שהמחבר כתב ס' קל"ג "דין ברכו בשבת", אחר סימן קל"ב "דיני קדושת ובא לציון", ובסוף סימן זה כתב "אסור לאדם לצאת מבהכ"נ קודם קדושה דסידרא" (הוא קדושת ובא לציון, משנה ברורה), לכאורה משמע דמה שכתב אח"כ בסי' קל"ג "אין אומרים ברכו אחר קדיש בתרא", כוונתו לקדש תתקבל הנאמר אחר ובא לציון.

כיון שהמקור למה שכתב המחבר הוא הריב"ש, כנראה שהמחבר סובר שמה דאיתא בהריב"ש בנוגע לקדיש אחרון או קדיש בתרא, מדובר בנוגע להקדיש תתקבל הנאמר אחר ובא לציון.

ונקרא קדיש אחרון או קדיש בתרא, משום דבנוגע להש"ץ זהו קדיש האחרון שהוא אומר, כי שאר הקדישים שאומרים אחרי זה, אומרים היתומים.

אמנם בכתבי האריז"ל מבואר דבחול וגם בליל שבת אומרים ברכו פעם ב'. בשער הכונות ענין פיטום הקטורת וברכו (דף נ, ריש טור א') כתב, "ענין הקדיש שלאחר פיטום הקטורת ... וע"ש בביאורו ענין ברכו שאומרים אחר זה הקדיש ופה נבאר גם ענין ברכו הראשון ... ודע כי ב"פ ברכו של תפלת ערבית דליל שבת ... בענין ב"פ ברכו שהם א' קודם התפלה וא' לאחר התפלה דימי החול...".

ולקמן בענין ערבית ליל שבת (דף ע' סוף טור ב') כתב, "והנה אם שכחת לקבל תוס' חלק הרוח דקדושת שבת בברכו הא' או אם לא שמעת אותו, תכוין עתה בזה הברכו האחרון לקבל ביחד תוס' הרוח ותוס' הנשמה...".

ובפרי עץ חיים שער השבת סוף פרק י"ג, "קדיש אחר ויכולו תכוין ... אח"כ מזמור לדוד ה' רועי כו' אח"כ קדיש אחרון תכוין ע"ד הראשונים ... לכן צריך להשלים ל' אותיות שיש בברכו את ה' המבורך שאומר החזן ויש בו י"ז אותיות וג"כ תכוין בענייתך ברוך וכו' בי"ד אותיות שיש בהם והרי נשלם ל' אותיות ...". וריש פרק י"ד, "ענין ב"פ ברכו של ליל שבת בברכו א' יכוין ... ובברכו ב' תכוין ...".

רבנו הזקן בשו"ע סי' ס"ט ס"ד כתב, "ויש מקומות שנוהגין שהש"ץ אומר ברכו בכל יוט אחר קדיש האחרון כדי להוציא מי שמתאחר לבא לבית הכנסת ולא שמע עדיין ברכו. ואף אם אירע שלא בא אדם לבית הכנסת אחר ברכו אין מוקדקים בכך לבד משבתות ויו"ט כמו שיתבאר בסי' קל"ג...".

ובמראי מקומות על הגליון, על מש"כ "אחר קדיש האחרון", ציין - ריב"ש. היינו שרבנו הזקן נקט הלשון שבתשובת ריב"ש הנ"ל. ולעיל העתקתי לשון

הריב"ש שכתב גם הלשון "קדיש בתרא", היינו שהלשון "קדיש האחרון" ו"קדיש בתרא", שווים הם. וכנ"ל שלפענ"ד דעת המחבר הוא שהמכוון בזה לקדיש תתקבל.

גם רואים שבסידור פסק רבנו הזקן כדעת כתבי האריז"ל הנ"ל, לומר בליל שבת ב' פעמים ברכו. ואמירת ברכו בפעם הב', מקומו אינו אחר גמר אמירת עלינו, היינו גמר התפילה, רק אחרי אמירת קדיש תתקבל.

אף שבפועל אמירת ברכו הוא אחרי אמירת מזמור לדוד ואמירת חצי קדיש, הנה זהו סיבה צדדית, כיון שבכתבי האריז"ל מובא לומר לפני ברכו מזמור לדוד, אבל סוף סוף נמצא שאמירת ברכו הוא אחרי אמירת קדיש תתקבל.

לכאורה מכל זה ראי' שמש"כ רבנו הזקן באגרת קודש הנ"ל "עד גמר קדיש בתרא", כוונתו לקדיש תתקבל.

[בקצות השלחן סי' כ"ד אות ל"ו כתב, "ומה שנהגו לומר הברכו אחר קדיש דרבנן (שאומרים אחר אין כאלקינו) ולא אחר עלינו, משום שהונהג כן מהספרדים שהם אומרים ברכו אחר קדיש דרבנן ואחר עלינו אין אומרים קדיש כלל. ומיהו טעם נכון יש בזה לפי שהקדיש שאחר עלינו הוא קדיש יתום וכמה פעמים שקטן אומרו וקטן איננו ראוי להוציא הרבים י"ח באמירת ברכו .. ע"כ נהגו לומר דברכו אחר קדיש דרבנן".

מה שכתב "טעם נכון" לפענ"ד הוא תמוה. לעיל סעי' י"ב הבאתי דבשער הכוונות איתא דקדיש דרבנן שאומרים אחרי אין כאלקינו "נקרא קדיש יתמא ר"ל קדיש שאומרים אותו היתומים וע"כ אומרים אותו היתומים על מיתת אב ואם". א"כ לפי טעמו, כשם שאין אומרים ברכו אחרי קדיש שאומרים היתומים אחרי עלינו, ה"ה שלא לומר ברכו אחרי קדיש שאומרים היתומים אחרי אין כאלקינו].

יד

ביאור בד"א הסדר "שחרית ערבית מנחה"

אולי יש לבאר בדרך אפשר הסדר שכתב רבנו הזקן "שחרית ערבית מנחה", בהקדם מה דאיתא בחז"ל בכמה מקומות, שחייב אדם לומר בלשון רבו. ראה ברכות מז, א - אמר רב יהודא ברי' דרב שמואל בר שילת משמי'

דרב, אין המסובין רשארן לאכול כלום עד שיטעום הבוצע. יתיב רב ספרא וקאמר (רשארן) לטעום איתמר, למאי נפקא מינה שחייב אדם לומר בלשון רבו.

ובכלים פ"ח מ"ט - פורנה אם יש לה ליזבז טמאה. ר' יהודה אומר אם יש לה אסטגיות. רבן גמליאל אומר אם יש לה שפיות.

וברע"ב שם, ורבותי פירשו דליזבו ואסטגיות ושפיות הכל אחד, ולא פליגי. אלא שכל א' הי' שונה כפי הלשון ששמע מרבו שחייב אדם לומר כלשון רבו.

וראה בפחד יצחק ערך חייב אדם וכו' שציין למגדל עוז הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ח וז"ל: ועל אותה שיטה כתב ר"מ ז"ל כהוגן שחייב אדם לומר כלשון רבו.

אף שלא ראיתי שברמב"ם וטוש"ע יובא ההלכה שחייב אדם לומר בלשון רבו, מ"מ י"ל דמרומו זה ברמב"ם הל' ברכות פ"ז ה"ה וטוש"ע סי' קס"ז סעי' ט"ו וש"ע אדה"ז שם ס"כ דנקטו הלשון של רב ספרא בברכות הנ"ל "לטעום", ולא "לאכול".

והנה במקומות הנ"ל לא יהי' שום מכשול למעשה מה שאומר בלשון רבו. אמנם מצינו דאף אם משתמשינ בלשון רבו, ושעיי"ז יש האפשריות שיהי' מכשול בדבר למעשה, מ"מ חייב אדם לומר בלשון רבו.

ראה עדיות פ"א מ"ג, הלל אומר מלא הינ מים שאובין פוסלין המקוה אלא שאדם חייב לומר בלשון רבו. ושמאי אומר תשעה קבין. וחכמים אומרים ... שלשת לוגין מים שאובין פוסלין המקוה.

וברע"ב שם, שחייב אדם לומר בלשו רבו. כלומר הינ אינו לשון משנה אלא לשון תורה אלא כך שמע מרבתי שמעי' ואבטליון. ורמב"ם קבל מאביו ז"ל שמפני שהיו שמעי' ואבטליון גרי צדק לא היו יכולים להוציא מפיהן מלת הינ והיו אומרים אין במקום הינ, כדרך בני אדום עד היום שאינם יכולים להתוך באותיות אחה"ע. והיה הלל גם הוא אומר אין, כמו שהיו רבותי שמעי' ואבטליון גרי צדק אומרים.

הרי"ף שבועות פ"ב דף ה' ע"ב מדפי הרי"ף הביא המשנה דעדיות הנ"ל וכתב הר"ן ד"ה שחייב אדם לומר בלשון רבו, "כלומר הינ אינו לשון משנה אלא לשון תורה אך כך שמע מרבתי שמעי' ואבטליון. והרמב"ם ז"ל גורס

אין באלף ופי' שרבותיו שהיו גרים מפני שלא הורגלו להוציא ההי"ן מפייהם היו מחליפין אותם באל"ף ואף הלל הי' אומר אין בלשון רבותיו.

[להעיר דקאפח בפי' המשניות להרמב"ם תירגם דמש"כ הרמב"ם בשם אביו, הכוונה בנוגע להנקוד של תיבת "מלא", אבל גם הלל אמר הין, עיי"ש.]

הנה אף דהלל הי' לו האפשריות לומר "היין", מ"מ שינה ואמר "אין" כלשון רבו, אף דיש אפשריות שיצא מכשול כשאומר "אין", דמי שהוא ילמוד דהכוונה הוא דאין מים שאובין פוסלין המקוה, מ"מ בחר הלל דוקא בלשון רבו.

הכי נמי נאמר דמה שכתב רבנו הקן הלשון "שחרית ערבית מנחה", משום דכן מצינו לשון זה בכתבי האריז"ל.)

דבשער הכוונות ענין הקדיש קרוב לסופו (דפוס ירושלים תרס"ב, דף ט"ז סע"ד) כתב, "מורי ז"ל לא הי' קם מעומד בענית אמן יש"ר של הקדיש ... אמנם כשהי' בקדיש דאחר העמידה דשחרית או דערבית או דמנחה וכן בקדיש תתקבל לאחר חזרת ס"ת להיכל אז הי' נשאר מעומד וגומר ענית הקדיש ואח"כ הי' יושב".

גם בשער הכוונות דפוס ירושלים תשמ"ח שבו "הגהות ותקונים מכל הדפוסים הקודמים", לא העירו לתקן סדר הנ"ל.

אף שבפרי עץ חיים שער הקדישים בסוף "תשלום סוד הקדיש" כתב, "ומה שמורי זלה"ה הי' נוהג הוא כך, כי בכל הקדישים שלאחר עמידה שחרית ומנחה וערבית הי' נשאר מעומד ובשל תתקבל ושל חזרת ס"ת להיכל הי' עונה מעומד ואח"כ הי' יושב".

כן הוא גם בנגיד ומצוה (דפוס צלום ירושלים תשכ"ה) ע' מ"ח ד"ה קדיש.

הנה בהגהת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע לסידור תורה אור (נדפסו בסי' תורה אור קה"ת תשמ"ז ע' 486) כתב, "וכ"כ בפע"ח שער הקדישים ספ"ד (ושם יש שינוי קצת אך ידוע דהשמונה שערים מוסמך יותר ועליו סומכין)". ושער הכוונות הוא מהשמונה שערים.

לפי"ז י"ל דרבנו הזקן נקט הסדר שחרית ערבית מנחה, מאחר דמצינו סדר זה בשער הכוונות.

אמנם בהגהות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הנ"ל (עמוד רמג) כתב, "כתב בשמונה שערים שער הכוונות סוף כוונת הקדיש שא"צ לקום מעומד בעניית אמן יש"ר של הקדיש. אמנם בקדיש שאחר העמידה שחרית ומנחה וערבית, וכן בקדיש תתקבל של אחר החזרת הס"ת להיכל הי' (האריז"ל) נשאר מעומד (כ"כ הלשון בשמ"ש (בשמונה שערים), ובפע"ח כ' הל' ובשל תתקבל ושל החזרת הס"ת להיכל הי' עונה מעומד. והנראה לומר שגם בשמ"ש צ"ל ושל אחר כו' והוא טעות דמוכה."

[מה שכתב "שגם בשמ"ש (בשמונה שערים) צ"ל ושל אחר כו", לכאורה צ"ל שגם בפרי עץ חיים צ"ל, כי בשמונה שערים (שער הכוונות) אכן כתוב "לאחר חזרת ס"ת להיכל".]

מלמדי תינוקות משבט לוי

הרה"ת ישראל שי' גרנובוטר

קראון הייטס "כאן צוה ה' את הברכה"

בשיחת יום ה' דחג הסוכות תנש"א ל"צבאות השם", דיבר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א אודות מעלתו של שבט לוי, וזלה"ק (תמליל מסרט הקלטה):

"דער מעלה איז אַז 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל', און ווי רש"י טייטשט דאָס אָפּ, אַז וואו ס'איז דאָ אַ מלמד וואָס לערנט מיט אידישע קינדער תורה - זאָגט אָן אָט דער פסוק אַז ער שטאַמט, אָדער פון שבט יששכר - וואָס שבט יששכר האָט געהאַט מערניט ווי די באַשעפטיקונג פון תורה, איז דאָס ניט קיין וואונדער וואָס אַלע מלמדים קאָנען אויכעט שטאַמען פון עס;

דער וואונדער איז אָבער, אַז פון אַלע שבטים האָט מען אויסגעקליבן אַז ווער זאָל לערנען מיט אידישע קינדער, ווי רש"י בריינגט אַראָפּ - 'תינוקות של בית רבן', נאָך מיט קליינע פּיצלעך קינדער? - איז דער מלמד שטאַמט פון שבט לוי, עכלה"ק.

[תרגום מילולי: "המעלה היא אשר 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל', וכפי רש"י מפרש זאת, שאיפה שישנו מלמד הלומד עם ילדים יהודים תורה

- אומר פסוק זה, שמוצאו, או משבט יששכר - ששבט יששכר הי' להם אך ורק העיסוק בתורה, אזי אין זה פלא שכל המלמדים יכולים גם לצאת ממנו; הפלא הוא, אמנם, שמכל השבטים בחרו שמי ילמד תורה עם ילדים יהודים, כפי שמביא רש"י - 'תינוקות של בית רבן', עוד עם ילדים קטנים ביותר? - המלמד מוצאו משבט לוי".

ולכאורה צ"ע היכן מצינו שרש"י יפרש שכל מלמדי תינוקות באים משבט לוי. ואדרבה - בפרשת ויחי (מט, ז) כותב רש"י: "אין לך... (ו)מלמדי תינוקות אלא משמעון!"

[ולהעיר שבהנחה הנדפסת בהתוועדויות תנש"א ח"א (ע' 160) השמיטו את הענין שזהו לפירש"י, ותמורת זה נדפס: "וורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל", היינו לימוד התורה לבנ"י, ובכלל זה - לימוד עם 'תינוקות של בית רבן' (ובקטע הבא: "כפירוש רש"י, שבכללות אין זה ענינו המיוחד של שבט לוי, אלא של שבט ישכר").]

ואולי יש לומר: בפרש"י בפ' ויחי שם איתא: "אין לך עניים וסופרים ומלמדי תינוקות אלא משמעון, כדי שיהיו נפוצים, ושבטו של לוי עשאו מחזור על הגרנות לתרומות ולמעשרות, נתן לו תפוצתו דרך כבוד".

ואולי י"ל, שמכיון שבנדוד מדובר על עובדת היות שבט לוי מלמדי תינוקות בתור מעלה הכי גדולה (ועד שמשה רבינו מזכיר זאת עוד לפני שמזכיר את עובדת היותם משרתים להקב"ה בביהמ"ק, כמבואר בהשיחה), הרי זה מצטרף ל"תפוצתו דרך כבוד".

במילים אחרות: החילוק בין שמעון ללוי הוא, ששמעון נפוצים באופן דהיפך הכבוד (כעניים המחזרים על הפתחים, או כסופרים ומלמדי תינוקות הזקוקים ללכת מעיר לעיר למצוא מחייתם), ולוי נפוצים בדרך כבוד. אמנם, כאשר מבארים שהכבוד הכי גדול הוא להיות מלמד תינוקות, הרי (לשיטת רש"י כאן) זה שייך דוקא לשבט לוי ולא לשמעון (ומ"ש רש"י שזה שייך לשבט שמעון - לאו דוקא, אלא רק כאשר מבארים שזהו ענין דהיפך הכבוד).

ולהעיר שעד"ז מפורש בבחי עה"פ (ויחי שם): "לוי... מה שפזר אותם בכל ישראל, הענין הזה לתועלת ישראל בהוראותיהם, וכענין שכתוב בהם יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל".

ועצ"ע, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

הנס ביום השמיני דחנוכה (ב)

הרה"ת לוי יצחק שי' טננבוים
ביתר עילית, אה"ק ת"ו

א

בגליון תסג (ש"פ תצוה תשע"ד) כתבתי לכאר בדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א באופן הנס דחנוכה⁶ ש"נתנו כל השמן בנרות . . ובבקר מצאו הנרות מלאים שמן" - "שהפירוש בזה הוא (לא שהשמן בער ואח"כ הנרות התמלאו שוב בשמן בדרך נס, אלא) שהשמן בער ויחד עם זאת לא נחסר ממנו מאומה . . דבר והיפוכו: אש טבעי (ואור) הנרות שבא משמן (וכיו"ב) מוכרח להיות בזה כליון השמן; ולאידך גיסא, לא נחסר מאומה מהשמן - כליון ואי-כליון בבת אחת".

"וזהו ענין ד"נמנע הנמנעות" - ע"ד הנס ד"מקום ארון אינו מן המדה", שבזה היו שני ההפכים בבת אחת: (מקום ה) ארון היתה מדה, כמפורש בתורה "אמתים וחצי ארכו וגו'", ויחד עם זה המקום הי' "אינו מן המדה".

ובזה מתרץ קושיית הב"י⁷ הידועה "למה קבעו שמונה ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחת. ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות" - ולפי תי' כ"ק אד"ש מה"מ מבואר (ס"ו) ש"הנס עצמו נפעל בכל רגע ורגע מחדש" (וכפי שמבאר בזה את המעלה שבביאור באופן זה).

דלכאורה גם לביאור זה לא מתורץ במה התבטא הנס ביום השמיני, דאם כלה באופן טבעי, הרי שבה הקושיא לאידך גיסא - "שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות" - כיון שביום השמיני הוא בער באופן טבעי.

ואם הנס המשיך גם ביום השמיני, הרי היו צריכים להשאיר את השמן שיבער ביום התשיעי (שהרי כיון שהשמן שנשאר הי' שמן טבעי לכל דבריו, הי' בו כדי לדלוק יום אחד), וזה אינו - כיון שהשמן הגיע לאחר שמונה ימים, והנס למשך שמונה ימים הי' כדי שיספיקו להביא את השמן, הרי לא הי' צורך

(6) לקו"ש חט"ו (שיחה לפ' חיי שרה ושק"מ כסלו).

(7) לטאו"ח סי' עת"ד.

שהנס ימשיך ביום השמיני, ד"קוב"ה לא עביד ניסא למגנא" - ועכצ"ל שביום השמיני הנר כלה באופן טבעי. והדרא קושיא לדוכתא.

[ועתה מצאתי שכן הקשה הפרי חדש על תירוצו השני של הב"י שם - "דהא ליכא שום נס בלילה האחרונה, דלמה היה נשאר הפך מלא כבתחילה כיון שלא היו צריכין לו עוד", וכן על תירוצו השלישי (שעליו מבוסס ביאור אד"ש מה"מ) - "שבליילה נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה, ובבקר מצאו הנרות מלאים שמן, וגם זה נדחה מהטעם הנזכר - שבליילה האחרונה ליכא שום היכר נס"].

וכתבתי לתרץ ע"פ מ"ש בקב הישר⁸, בתוך תיאור הנס דחנוכה: "ולא מצאו כי אם צלוחית אחת של שמן אשר היתה חתומה בטבעת של כהן גדול אשר באותו צלוחית היו מושחין בו המלכי ישראל וכל כהן גדול שהיה טעון משיחה נמשח באותו פך של שמן המשחה, והיה בה כי אם כשיעור הדלקת יום א'".

ועפ"ז אפ"ל שאכן השמן נשאר ביום השמיני בנס, ואם היו משאירים אותו הי' דולק ביום התשיעי באופן טבעי. רק שכיון שהשמן הי' שמן המשחה שפכו אותו כדי להצניעו - למשוח את הכה"ג וכו'.

ב

והנה, בס' "שבת של מיי" כתב ע"ז: "ואם תראה בס' קב הישר פרק צ"ו שכתב דפך של שמן שמצאו היה פך של שמן המשחה אל תטעה בכוונתו לומר דהשמן שמצאו היה שמן המשחה, דזה אי אפשר שאמרו, דגמרא ערוכה היא בכריתות דשמן שעשה מרע"ה. . בו נמשחו כהנים גדולים ומלכים וכולו קיים לעתיד לבוא.

אלא כוונת הרב ז"ל לומר דהפך שמצאו היה אותו הפך. . שהיו צריכים לשמן המשחה וכהנים שראו בס' מלאו פך זה משמן זית זך. . וגנזו, לא שהיה שמן המשחה ממש. זו היה כוונת הרב, דגברא רבא אמר מילתא וצריך

(8) פצ"ו (ספר קב הישר (לר' שמואל קאיינדינובר) מצוטט בתורת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א כמקור לכו"כ ענינים, כולל בעניני חנוכה גופא המבוארים בפרק הנ"ל (בס' המנהגים). ובכ"מ מסופר שכ"ק אדמו"ר הצ"צ הורה לר' יקותיאל מליעפלי ללמדו (קודם שכתב עברו את ספרו אמרי בינה).
(9) שבת כא, ב תוד"ה שהי'.

לדקדק ולבארה. ואם תשאל מאן אמר לי' דהיו משתמשים מעיקרא בה למשוח הכהן בשמן המשחה אומר אני דלמא מציאה מצא איזה מדרש או איזה גילוי דאנחנו לא נדע".

ובגליון הנ"ל תירצנו קושייתו מהא ד"כולו קיים לעתיד לבוא" - שהרי לפי הנ"ל אפשר ששפכוהו חזרה לפך ביום השמיני וגנזוהו לעתיד לבוא.

אך נותרנו בצ"ע מקושיא אחרת שמקשה שם: "וכן פסק הרמב"ם בפ"א דהל' כלי המקדש הלכה ח' דבבית שני לא היה שמן המשחה". - דהא נס חנוכה הי' בזמן בית שני, ואיך נמצא להם שמן המשחה?

ועתה מצאתי בספר ברכת שמואל¹⁰ (לאביו של בעל קב הישר) שביאר דזה גופא הי' הנס - שנתגלה להם השמן הגנוז (וכותב שם דאותו הפך נתגלה גם ליעקב אבינו בבית א-ל, ולאליהו ולעובדי' הנביאים). וז"ל שם: "והנה פשוט הוא בעיני שגם אותו הפך נתגלה ג"כ לבני חשמונאי שהיו חתום בחותמו של כהן גדול של אהרן הכהן דכתיב גבי זה לי לדורותיכם לעולם הבא, ובו הדליקו ח' ימים לפי צרכם" (ובזה גם נדחית האפשרות לבאר שכוונה אחרת היתה לבעל קב הישר בזה, אלא ודאי כוונתו לשמן המשחה ממש).

ג

ואם כנים הדברים, יש להמתיק עפ"ז דברי אדמו"ר הזקן בד"ה ברוך שעשה ניסים (עם הגהות וביאורי הצ"צ)¹¹ המבאר ענין השמן בארוכה, ומקדים לבאר הטעם שחנוכת המזבח היתה בשמן המשחה, שע"ז ממשיכים המשכות מחכמה סתימאה שנעלים יותר מהקרבנות וכו' שהוקרבו אח"כ.

ולאחמ"כ מבאר שהנס דחנוכה ע"י שמן למאור הי' נעלה יותר משמן המשחה - כיון שמטרת השמן למשחה היא הבאת הח"ס לידי גילוי במעלת השמן עצמו (ע"י הריח שבו), משא"כ כששתמשים בשמן למאור הרי אדרבה - השמן נכלה ומתבטל בשביל האור, כך שמודגש רק ההעלם והסתימות שבשמן.

(10) על התורה, פרשת מקץ דף כה.

(11) נדפס בקונטרס בפ"ע, ובאוה"ת חנוכה כרך ה תקנו, ב ואילך.

ומדייק כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א במאמר ד"ה ברוך שעשה נסים ה'תשמ"ג¹², שהביאור אודות שמן המשחה "הוא לא רק בתור הקדמה, שע"ז יובן יותר גודל העילוי דשמן למאור . . אלא, שגם ענין זה (חנוכת המזבח בשמן המשחה) שייך לחנוכה.

שהרי הטעם על זה שנקרא בשם חנוכה הוא על שם חנוכת המזבח שהיתה אז . . דעפ"ז יש לומר, שגם בחנוכת המזבח שהיתה בחנוכה ה' הענין דשמן המשחה ברוחניות. אלא שיש בו ענין נעלה יותר - הנס שה' בשמן למאור, שהוא נעלה יותר (כנ"ל) משמן המשחה".

ומבאר לפי"ז גם סדר הקריאה דימי החנוכה, שלאחרי שקוראין אודות קרבנות הנשיאים וחנוכת המזבח בשמן המשחה, ממשיכים ב"בהעלותך את הנרות" - "שהוא בסדר דמלמטה למעלה, בתחילה חנוכת המזבח ע"י שמן המשחה, ולאח"ז הענין דשמן למאור והנס שנעשה בו".

וע"פ דברי קב הישר, שנס השמן דחנוכה ה' בשמן המשחה עצמו, נמצאת מעלה גדולה ונפלאה ביותר בנס חנוכה - שאותו השמן שבו ה' החסרון שאינו העלם העצמי ממש, שימש כשמן למאור, הנכלה ומתבטל בשביל האור. ותן לחכם ויחכם עוד.

אופן הצלת אור החיים מחיות רעות

הת' אליהו שלמה צדק יעקב רפאל שי' עזאגווי
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

בתניא פכ"ד כותב כ"ק אדמו"ר הזקן וזלה"ק: "אבל באמת לאמיתו אפי' עבירה קלה הרי העוברה עובר על רצון העליון ב"ה והוא בתכלית הפירוד מיוחדו ואחדותו ית' יותר מס"א וקליפה הנקרא' אלהים אחרי' וע"ז ממש ויותר מכל הדברים הנשפעים ממנה בעה"ז שהם בהמות טמאות וחיות

(12) נדפס בקונטרס חנוכה תשמ"ח (סה"מ מלוקט ח"ב).

ועופות טמאים ושקצים ורמשים . . . וכ"ש שאר בעלי חיים הטמאים ואפי' חיות רעות שכולם אינם משנים תפקידם ופקודתו ית' שמרה רוחם ואע"ג דאיהו לא חזי כו'.

וכמ"ש ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ וכפי' רז"ל שאין חיה רעה מושלת באדם אא"כ נדמה לה כבהמה. והצדיקים שאין צלם אלקים מסתלק מעל פניהם כל חיות רעות אתכפיין קמייהו כמ"ש בזהר גבי דניאל בגוב אריות". עכ"ל"ק.

ולכאורה צריך להבין, דהנה בלקו"ש חח"י (ע' 462) כותב כ"ק אד"ש מה"מ: "שמעתי מכ"ק אדמו"ר הכ"מ שאחד שאל אצל כ"ק אדמו"ר מוהר"ש (כמדומה) בענין שמירת הברית,

ואמר לו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש שענין השמירה הוא כמו שהיה אצל האוה"ח שפעם נסע האוה"ח עם שיירה והיו במדבר וכשהגיע שבת לא רצו לחכות עליו ונשאר לבדו, ובא ארי והראה לו האוה"ח את אות הברית, וכשראה זאת הנה לא זו בלבד שלא עשה לו מאומה אלא ששמרו מכל החיות, ואחרי שבת ישב עליו האוה"ח ונסע עליו עד שהשיג את השיירא. ע"כ המעשה.

וביאר זה, שהרי אין חיה רעה מושלת באדם אא"כ נדמה לה כבהמה, אבל כשראה את אות הברית אז במילא האריה אין לו פה שום דבר רק לשמשו, כי בענין הברית דווקא נראה בו יותר הצלם אלוקים שיסוד הוא לשון התקשרות". עכ"ל"ק.

ואין מובן מדוע היה צריך האוה"ח להראות את אות הברית, דלכאורה היה די בצלם אלוקים שעל פניו וכביאור אדה"ז הנ"ל - ש"ו(ו) הצדיקים שאין צלם אלהים מסתלק מעל פניהם כל חיות רעות אתכפיין קמייהו?

ב

והנה אולי יש לומר, דיש חילוק בין דברי אדה"ז לדברי כ"ק אד"ש בלקו"ש הנ"ל, דבתניא מבאר אודות "אתכפיין קמייהו" בלבד והיינו שלא יזיקו, ולזה די בצלם אלוקים שעל פניהם, אמנם במעשה של האוה"ח שלא זו בלבד שאתכפיין קמייהו אלא גם שמרו מכל החיות, ואחרי שבת ישב עליו האוה"ח ונסע עליו עד שהשיג את השיירא, בשביל זה לא די בצלם אלוקים אלא צריך היה להראות את אות הברית ש"נראה בו יותר הצלם אלוקים שיסוד הוא לשון התקשרות".

אך ביאור זה אינו מספיק, דהנה לכשנדייק בדברי אדה"ז (ש) אין צלם אלקים מסתלק מעל פניהם כל חיות רעות אתכפיין קמייהו", והיינו, (דאין הכוונה שיש צלם אלוקים בהעלם וכד' אלא) שהצלם ישנו על פניהם בשלימות, ועי"ז אתכפיין קמייהו שלא יזיקו ח"ו, וא"כ צריך ביאור מדוע היה צריך האוה"ח להראות את הברית דווקא?

ויש אולי לומר הביאור בזה, ובכמה אופנים:

א. בכו"כ מקומות מבואר שהברית קשורה עם ענין שלמעלה מטעם ודעת, ולדוגמא בשיחת ש"פ ויגש ז' טבת תשי"א (בלתי מוגה. תרגום חופשי):

"סדר ההנהגה אצל בני" בלידת בן - שביום השמיני ימול בשר ערלתו, שהמילה היא בהיותו בן שמונה ימים, שאז אינו מכין שום דבר ואינו יכול להתנגד כו', אע"פ שמצד "דמוקרטיא" היו צריכים להמתין עד שיבוא לגיל הבנה, שאז יוכלו להתיישב עמו אם רצונו בכך כסדר ההנהגה דבני ישמעאל למול בן י"ג שנה,

והענין בזה - שבפעולת המילה בגיל שמונה ימים מודגשת תנועת המס"נ להקב"ה שבכאו"א מישראל מטבע תולדתו, שכיון שנולד יהודי, רצונו האמיתי למסור את חייו בשביל רצונו של הקב"ה¹³".

ואולי יש לבאר ע"פ הנ"ל, שבתניא מבאר אודות מקרים שהם בטעם ודעת ועכ"פ קרובים לטעם ודעת, וכמו הנס שנעשה לדניאל שהחיות לא הזיקו אך גם לא עשו ההיפך לגמרי מפעולתן. משא"כ אצל המעשה דאוה"ח שעשה האר"י לגמרי מהיפך טבעו והרכיב אותו עליו וכו' וכו', בשביל זה היה צריך להראות את אות הברית הקשורה עם למעלה מטעם ודעת.

ב. עוד מבואר בענין המילה שהו"ע המתבצע בקבלת עול לגמרי, וכדברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת ש"פ חיי שרה תשי"ב (תרגום חופשי): "ענינו המיוחד של יצחק - שהוא הראשון הנימול לשמונה ימים, דלא כאברהם שנימול בהיותו בן צ"ט שנה, ודלא כישמעאל שנימול בהיותו בן י"ג שנה.

והמעלה שבזה - שהכריתה ברית עם הקב"ה תוכן ענין המילה, בריתי בבשרכם לברית עולם (נעשית) לא רק כשהאדם הוא בעל הבנה והשגה, ומצד הבנתו והשגתו כורת ברית עם הקב"ה, אלא בהיותו בן שמונה ימים,

(13) ועד"ז ראה בשיחות קודש תשכ"ב שיחת אחש"פ סעיף טו.

שאינו שייך לענין של הבנה והשגה כלל, כך, שהכריתת ברית אינה מצד הבנה והשגה, אלא מצד קבלת עול בלבד. ע"כ.

ועפ"ז יש לבאר דבכדי לפעול אצל האר"י את ענין הביטול לגמרי שלא זו בלבד ש"אתכפיין קמייהו" אלא אף אלא ששמרו מכל החיות וכו' הנה זה מגיע ע"י שהראה לו את אות הברית ועי"ז פעל עליו את הענין דקבלת עול.

ג. עוד י"ל בזה ע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ בשיחת הדבר מלכות ש"פ וירא תשנ"ב: "ידוע שהגילוי ד"וירא אליו ה'" לאחרי וע"י מצות מילה הוא באופן נעלה יותר, ועד לעילוי שבאין-ערוך, לגבי הגילוי ד"וירא ה' אל אברם" (בפ' לך לך) לפני המילה - ובשתים:

(א) בדרגת האלקות - כמ"ש "וירא אליו הוי", גילוי שם הוי' (שלמעלה משם אלקים), ודרגא נעלית בשם הוי' (למעלה משם הוי' שנזכר בפ' לך לך), (ב) בהתגלות לאברהם - "וירא אליו הוי'" - שהגילוי היותר נעלה נתגלה אליו ונתקבל אצלו, שנעשה "כלי" להגילוי היותר נעלה שנמשך וחדר בפנימיותו (משא"כ "עד שלא מל לא ה' בו כח לעמוד").

. . וחידוש גדול יותר במצות מילה, שעל ידה נעשית המשכת הקדושה (לא רק בהגשמיות דהגוף, אלא) גם בהגשמיות דהעולם - כי, ברית מילה קשורה עם ברית הארץ, "להורשה לך ע"י מצוה זו", היינו, שמצות מילה מהוה נתינת-כח לעשות מהארץ הלזו הגשמית, ארץ כנען, שתהי' "ארץ ישראל", "ארץ שרצתה לעשות רצון קונה", ועד שהארץ כולה נעשית דירה לו ית'. עכלה"ק.

ועפ"ז שמצוות מילה מהוה נתינת כח לעבודת הזיכוך שלגשמיות העולם, לכן י"ל, שהראה לו האוה"ח את אות הברית דווקא, בכדי שיוכל לפעול את הגילוי אלוקות אפי' אצל הבע"ח.



גדר 'מזדה במקצת' בטוען אלמנה נשאתיך

הרב יקותיאל ליפא שי' פלדמן*
 ר"מ בישיבה

מתני' רפ"ב דכתובות: "היא אומרת בתולה נשאתני והוא טוען אלמנה נשאתיך". ויש שקו"ט בגמ' מענין ברי ושמא. וחזקת הרוב, ורוב בתולות וכו'. ולהלכה פסק הרמב"ם שנאמן הבעל, "ויש לה להשביעו שבועת מודה במקצת".

והק' המ"מ, הלא אין שבועת מודה במקצת חל כשמודה על מנה שלא יכול לכפור בו, והרי כאן על מנה אחד הוא חייב בודאי, וא"כ איך יהי' מודה במקצת על המנה השניה?

גם צלה"ב הלשון "ויש לה להשביעו שבועת מודה במקצת", ולא אמר סתם (כבכל מקום) וחייב שבועה או ונשבע כדין מודה במקצת.

ובכלל צלה"ב כל השקו"ט ברמב"ם, האם אפשר לומר כאן מודה במקצת או לא, הרי לכאורה כ"ז אינו שייך כלל לעניננו - דמתי שייך לומר מודה במקצת ה"ז רק כשהספק הוא בעניני ממון, דאז שייך לומר דמודה מקצת הממון וכופר במקצתו - חייב שבועה,

משא"כ בנדוד, שהספק - וכל השקו"ט של הבעלי דין, והשקו"ט שבגמרא - אינו על הממון, כ"א על האשה - האם בתולה נישאת או אלמנה נישאת, ומזה יוצא בדרך ממילא תוצאה האם חייב מנה או מאתיים. אבל כשבי"ד

* מתוך שיעור שנמסר בישיבה, ללא אחריות.

פוסקים, הרי הם פוסקים על המציאות, שהבעל נאמן שאלמנה נישאת ולא בתולה, ואיך שייך לומר כאן כל העסק דמודה במקצת שאינו שייך אלא בטענת ממון? והאם נאמר שבעולה היא "מקצת" בתולה?!

[וי"ל שאכן לכך דייקה המשנה בלשונה "אלמנה" ולא "בעולה", שבזה מיושב קצת שהשקו"ט לא על גופה של האשה, כ"א על הממון שחייב הבעל שזה 'נושא' המילים אלמנה או בתולה - חיוב הכתובה דאלמנה או בתולה].

וי"ל בביאור כל הנ"ל דיש הבדל בין המקרה שלנו לכל מודה במקצת רגיל: שבדרך כלל כשהתובע טוען (ויש לו חזקה שאין אדם תובע אא"כ יש לו), והנתבע מכחיש (דיש לו חזקה שאין מעיז פניו בפני בע"ח), ולכן המוציא מחבירו עליו הראי' ומעמידים הממון על חזקתו - הרי כשמסתלקים הבעלי דין לא נשאר כאן שום מציאות קיימת, אין שום בסיס שעליו מייסדים הדיינים ההשערות.

דכל השאלה הי' רק ע"פ טענות הבע"ד (וכלשון התוס' (בדררא בממונא) שאין ספק לבי"ד בלא טענותיהם). משא"כ במקרה דילן, שברור לכל - ובי"ד יודעים זה גם לפני שבאו לפנייהם הבעל והאשה - שיש בודאי חיוב מנה, כי יש רק ב' אפשרויות בעולה או בתולה.

היינו שיש ב' ענינים: א. הטענות שלהם, והיסודות שהטענות צריכים. ב. הרקע שיש לבי"ד גם בלעדיהם.

ובזה הוא ההבדל דכל טענת מודה במקצת והמקרה שלנו: דבכל מודה במקצת הטעם שאנו חוששים שמא משקר על החמישים שכופר בהם, הרי"ז מפני הטענה שלו. דכיון שאשטמותי' קא משתמט (דבכולי בעי דלודי לי' כו' ובכולי בעי כפורי כו' ולכן הוא מודה במקצת וכופר במקצתו השני) - הרי סברא זו יש לבי"ד מפני המילים שלו, שכשרואים מודה במקצת הרי"ז מעורר אצלנו חשש שמא שקר הוא אומר בנוגע לחלק שכופר בו, אבל בלי דבריו לא היינו חוששים כן.

משא"כ במקרה דילן שהחשש על המנה השני הוא מעצמו, כי מלכתחילה יודעים אנו (הבי"ד) שביד הבעל יש רק שתי אפשרויות: או בתולה או אלמנה, וא"כ לא הוא יצר את הרקע לחשש אלא הרקע החשש יש לנו גם מקודם במציאות הדברים ללא קשר לטענותיהם.

ולכן, במודה במקצת רגיל, אם אינו יכול לכפור בחצי הראשון פטור, דכיון ששם זה שאנו חוששים שהוא משקר בא מצד טענותיהם, דכיון שהודה בחצי

הראשון חוששים אנו לומר שמא משתמט הוא כו', היינו שהוא, בהודאתו על החצי הראשון, יצר את הרקע לחשש שלנו, לכן במודה במנה שאינו יכול לכפור בו פטור,

כי אז (כמו שמבאר הרמב"ם בהלכות טוען ונטען) על החצי הראשון אי"ז שהוא מודה אלא השטר מחייבו ועל החצי השני ה"ה כופר הכל, והרי"ז כאילו קודם מוציא עליו מלוה בשטר (ומודה בו) ואח"כ מוציא עליו מלוה על פה (וכופר בו), היינו שהם ב' דברים נפרדים ואין קשר ביניהם שמפני שהתחייב בחצי הראשון לכן יש לנו יותר בסיס לחשוש שחייב בחלק השני, כיון שאין זיקה בין שניהם.

משא"כ במקרה שלנו, שזה שאנו חוששים שמא בתולה נישאת אי"ז מצד טענותיהם, אלא מצד שבי"ד מכיר מציאות הדברים, שאם אנו באים לדון על אשה יש לנו כבר רקע לומר שמא בתולה נישאת או אלמנה נישאת - כי בכל נישואין הרי"ז בהכרח שזה בא' משני האופנים בתולה או אלמנה, וידועה זו יש לבי"ד גם בלא טענותיהם,

והיינו, שאי"ז שהוא בהודאתו על חצי הראשון יצר את הרקע לחשש בחצי השני, וזה במילא שכשאינו יכול לכפור במנה פטור מפני שב' החלקים הם נפרדים ולכן בחלק השני נעשה כופר הכל ופטור. אבל כאן הרקע לחשש על החצי השני הוא ממציאות הדברים גם ללא טענותיהם.

ולכן זה שהטענות שלו (מודה באלמנה, כופר בתולה) אינם קשורים זה לזה, מ"מ לא זהו מה שיצר אצלנו את החשש דבתולה היתה, אלא מעצמנו ברור לנו שכל בעל חייב או בכתובת אלמנה או בכתובת בתולה. [וזה שהוא הודה בחלק - אינו מעלה ואינו מוריד בידיעה שלנו].

וא"כ אה"נ שמצד טענותיהם אין כאן מודה במקצת (כי בחלק הוא חייב לולא ההודאה ובחלק הוא כופר הכל), אבל מצד החפצא דמציאות הדברים - יש כאן סיבה לחיוב מודה במקצת. ואוי"ל שזהו התירוץ בקושיית המ"מ.

וי"ל דזהו דיוק ל' הרמב"ם "ויש לה להשביעו שבועת מודה במקצת", דכיון שכאן זה שיש מודה במקצת הוא לא מצד טענותיהם אלא מצד מה שבי"ד יודעים, א"כ אין כאן תובע - דבכל שבועה צ"ל תובע, ובי"ד אינו יכול להיות התובעים. ולכן כ' הרמב"ם בלשון כזה, לא ש'חייב שבועה" (אוטומטית) אלא משמע שרק אם תרצה יש מקום לשבועה.

פירוש הלשון "בוקע ההיכל" שנאמר לגבי הכה"ג

הרב שלום דובער שי' הלוי וולפא
ראש מכון הרמב"ם השלם
ביתר עלית

בגמרא יומא (נא, ב), בענין מסלול הליכת הכהן גדול ביוה"כ לקה"ק, פירש רש"י: "כשבא ליכנס היה בוקע בהיכל דרך הדרום, להלך בין מזבח הפנימי ולמנורה שהיא בדרום, והולך עד הפרוכת". ולכאורה מהו שנקט "בוקע בהיכל" ולא מהלך וכיוצא בו.

והנה לשון זו מצינו בש"ס והראשונים לענין מחיצות שבת "רבים בוקעין בו". והכוונה היא כעין מה שאמרו "מחיצה שהגדיים בוקעין בה" (שבת צז, א. עירובין יד, א. ועוד), היינו מחיצה שאינה מושלמת עד שהגדיים מצליחים להתגבר על הקשיים ולבוקעה ולעבור בה! ועד"ז "רבים בוקעין בו" מתאר מצב שהרבים מפלסים לעצמם דרך במקום שאינו מתאים כל כך להילוך רבים (עד שע"ז יתכן לפעמים שדין המקום ישתנה ע"י בקיעת הרבים).

ומוכח כן מכמה מקומות:

בירושלמי פסחים (פ"א ה"א): "חצר שהרבים בוקעין בתוכה הרי הוא כמבוי" ("חצר" שאינה מתאימה להליכת הרבים). וברמב"ם הל' שבת פ"ז ה"ח: "שהחצר שרבים בוקעין בה ונכנסין בזו ויוצאין בזו הרי היא רה"י גמורה"².

וכן בשבת (ק, ב): "האי מאן דזריק ונח אגודא דגמלא ("על דף שבגשר המוטל לרוחב הגשר כשאר הדפים, ומובדל מחבירו" - רש"י) מיחייב, שהרי רבים בוקעין בו". ומפרש רש"י: "אף על גב דאיכא דמיפסעו פסעי ולא מנחי כרעיי' עלה - איכא טובא דעברי עלי". היינו שאין דרך כל כך להניח כרעיי' עלה, מכל מקום "הרבים בוקעין בו" - ד"איכא טובא דעברי עלי".

(1) וכן הוא במקורו של ניב זה בנבואת ישעיהו (נח, ח): "אָז יִקְעַע פְּשֶׁתֶר אֹרְךָ", ופירש המצוד"ד: "אז יאיר אור הצלתחך כעמוד השחר הבוקע בעבים ומאיר לעולם". ובשמואל ב' כג, טז: "ויבקעו שלשת הגבורים במחנה פלישתים", וכהנה רבות.
(2) וכן בהל"ג שם: שזוורק לבין הפסים חייב והוי רה"י גמורה - אף אם הרבים בוקעין שם.

וכן בעירובין (כב, ב): "תל המתלקט עשרה מתוך ארבע, ורבים בוקעין בו", כי בתל כזה לא קל ללכת ואעפ"כ הרבים בוקעין בו.

וכן בשו"ע אדה"ז (סי' שמה סט"ז), לגבי רקק מים שברה"ר "כיון שהרבים בוקעים בו". ובסכ"א שם: "אבל מקום פנוי שבין העמודים הוא רשות הרבים, כיון שרבים בוקעים שם". ועוד שם (סי' שנה סט"ו): "מים שהרבים בוקעים בהן". וכ"כ בסימן שסה ס"א לגבי רבים בוקעים בפרצה, ועוד.

הנה כל הנ"ל קאי על מקומות שלא קל ללכת בהם, ואעפ"כ הרבים בוקעין בהן.

ובזה יובן פירש"י דיומא הנ"ל: דבגמרא שם אמרו, שלדעת רבי יהודה "פיתחא (של הפרוכת) בדרום", והנה רוחב המזבח שהיה באמצע הקודש מקביל כנגד צידה הצפונית של המנורה הנתונה בדרום, וא"כ, כשהולך הכה"ג בין המזבח למנורה, עליו ללכת תחילה מדרום למזבח מול אמצע המנורה, ומשם לפנות ימינה מסביב לצדו המערבי של המזבח בכדי להקיף את צפון המנורה ואז הוא נמצא כבר באמצע הקודש מול אמצע הפרוכת, ומשם עליו לפנות שוב באופן חד שמאלה לפתח הפרוכת שבדרום. ומסלול הליכה כזה נקרא בקיעה (וע"ד מנחות כז, ב: "למעוטי דרך משופש" עי"ש).

ולכן שאלו בהמשך הגמרא (נב, א) למה לו ללכת באופן סיבובי, וניעול בין מנורה לכותל", שהיה יכול להתקדם לקה"ק באופן ישר לאורך הקיר הדרומי של הקודש עד פתח הפרוכת, ותיצו שאם ילך בין המנורה לכותל "משחרי מאניה", ופירש"י: "בגדיו משחירין מעשן המנורה שהשחיר את הכותל", ולכן אין לו ברירה והולך ובוקע בהיכל בין המזבח למנורה.

נישואי בתולה ביום רביעי

הת' אושריאל שי' דהן
קבוצה, 770 בית משיח

א

איתא בריש מסכתין: "בתולה נשאת ליום הרביעי שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין".

היינו, שחכמים תקנו שנישואי בתולה יהיו ביום רביעי בשבוע דוקא, שאם ימצא שאינה בתולה ישכים למחרת לבי"ד בטרם שתתקרר דעתו ושמה היא אסורה עליו.

ובגמ': "ותנשא באחד בשבת, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת, וברביעי כונסה".

והנה בתוס' (ד"ה ותנשא) הקשו: "לא בעי לשנויי דנשאת ברביעי כדי שתבעל בחמישי משום ברכה שנאמרה בו לדגים כדאמרינן לקמן. ועוד למה לי טעם דשקדו תיפוק ליה משום ברכה".

וקשה, דמלשון התוס' ("ועוד") משמע שמקשה ב' קושיות שונות, אך לכאורה נראה שמקשה אותה קושיא - דמאחר שבגמ' לקמן מובאת סיבה נוספת להנשא ביום רביעי - "בתולה נשאת ברביעי . . . הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים" (פרו ורכו ומלאו את המים. רש"י), מדוע לא מביאה הגמ' טעם זה בסוגייתנו?

ומבאר בזה המהרש"א: "ר"ל לקמן בברייתות שנינו הני ב' טעמי משום שקדו ומשום ברכה דדגים, ואהא קאמרי הא דלא בעי לשנויי נמי הכא האי טעמא משום ברכה דתני נמי לקמן. ועוד, ל"ל לקמן לפי האמת הך טעמא דשקדו כו".

ונראה בביאור דבריו, דבקושיא הא' מקשים התוס' דכשם שבסוגיא שם הובאו ב' טעמים: (א) שקדו ו(ב) ברכה, כמו"כ הכא בסוגייתנו הול"ל הטעם דברכה³.

אך לפי"ז קשה, דהרי הטעם דשקדו המובא בסוגיה שם הוא תקנת חכמים לאלמנה, וז"ל הגמ': "מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי? שאם אתה אומר תיבעל בחמישי, למחר משכים לאומנתו והולך לו - שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת". וא"כ מה שייך לשנות טעמא דאלמנה הכא?

ואולי ניתן לומר שקושיית התוס' הוא דכשם שלגבי אלמנה מזכירה הגמ' ב' טעמים (א) שקדו ו(ב) ברכה מדוע הכא בבתולה אינו מזכיר נמי הני ב' טעמי דשקדו ודברכה?

אך אין נראה בפשט דברי המהרש"א שכתב בפירוש "לקמן בברייתות שנינו הני ב' טעמי משום שקדו ומשום ברכה דדגים", שמכך מוכח שמדבר בטעמא דבתולה ולא בטעמי דאלמנה, והדרא קושיא לדוכתא - מהי קושיא הא' בתוס'?

ויש לבאר, דמדיוק לשון המהרש"א - "לקמן בברייתות שנינו" יש לומר דאין ר"ל לב' הטעמים המובאים בגמ' שם בסוגיא דאלמנה, אלא לטעם דברכה המובא שם גבי בתולה (ברכה לדגים), וטעם דשקדו המובא בסוגייתנו.

ואתי שפיר קושיית התוס' - מדוע הכא שמדבר בטעמי נישואי בתולה אינו מזכיר נמי טעמי דברכה המוזכר לקמן (וכן מובן גם מלשון התוס' "דנשאת רביעי . . משום ברכה . . כדאמרינן לקמן").

ב

בהמשך התוס' מתרץ: "ואומר ר"י דטעם דברכה אינה אלא עצה טובה ולא מקרי עבריינא, אבל משום שקדו מקרי עבריינא".

(3) וכך גם משמע בפירוש "חכמת מנוח" (הובא בילקוט מפרשים [הוצאת עוז והדר] בהסבר התוס').

ומקשה ע"ז המהרש"א: "ומיהו לא הוי איצטריך למימר דשקדו שיהא טורח בסעודה אלא יום אחד ולכך א"א שתנשא ביום א' אבל ביום ב' וביום ג' הוי סגי נמי בטעמא דטענת בתולים?"

ומתריך, דתקנת חכמים ד'שקדו' היא בשביל האישה, ואילו תקנת חכמים דטענת בתולים היא בשביל הבעל. וא"כ, אם עיכוב החתונה הוא משום טענת בתולים צריך להעלות לה מזונות משום שהוא המעכב, ולכך שקדו חכמים ג' ימים שיטרח לסעודה.

ולכאורה נראה לומר שדעת המהרש"א היא כשיטת הרמב"ם, דהנה חלקו הרמב"ם והטור בגדר תקנת חכמים "שקדו שיהא טורח בסעודה ג' ימים":

הרמב"ם כתב (הל' אישות פ"י הי"ד) וז"ל: "והוא שיטרח בסעודה ג' ימים קודם הנישואין", היינו שגדר התקנה הוא שיטרח ג' ימים ממש קודם החתונה בהכנת הסעודה.

משא"כ הטור כתב (סימן סד) וז"ל: "ובלבד שיהי' לו כל צרכי סעודה מוכן", היינו שגדר התקנה הוא שתהא סעודה מוכנה וערוכה לפניו, ולא דווקא שיטרח ג' ימים.

ולפי דברי הרמב"ם אתי שפיר קושיית המהרש"א - מדוע תיקנו חכמים שיטרח ג' ימים דווקא, דאם הסיבה לתקנה היא כדי שתהא סעודה מוכונת מוכנה לפניו, סגי ביום א', משא"כ לדברי הטור.

ע"פ הנ"ל יש להעיר, דהנה נחלקו הרמב"ם והטור גם בדין נישואין ליום א' בשבת: הרמב"ם (שם) סובר שאסור להינשא ביום א' בשבת מחשש שיחלל שבת בתיקון הסעודה. והטור חולק עליו וסובר שמותר כי אין חשש שיחלל שבת.⁴

ולפי כל הנ"ל אין מובן, דלכאורה הו"ל למהרש"א להקשות לשם מה תקנו חכמים שיטרח ג' ימים, והרי ביום א' לא תינשא מחשש שיחלל שבת בתיקון הסעודה, וביום ב' וג' לא תינשא משום טענת בתולים, ומה צריך לטעמא דשקדו?

(4) הטור סובר שכיון שלמסקנת הגמ' מותר לבעול בשבת וסעודת הנישואין נעשית בזמן הבעילה ואין חשש הגמ' לשחיתת בן עוף עאכ"כ שמותר להינשא בא' בשבת ואין החשש הנ"ל.

ויש לתרץ על כך ובפשטות, שהמהרש"א לא נחית למחלוקת הטור והרמב"ם גבי נישואין ליום א' בשבת, אלא כוונת המהרש"א היא רק לבאר הטעם לתקנת חכמים דשקדו שהיא ג' ימים דוקא, וק"ל.

תקנת חכמים כדמפרש טעמא

הנ"ל

בריש מסכת כתובות, קובעת המשנה דין "בתולה נשאת ליום הרביעי", ומבארט טעם הדבר "שפעמים בשבת בתי דינין יושבים בעיירות ביום השני וביום החמישי שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין" (ושמא יתפייס ותתקור דעתו ויקיימנה ושמא היא זנתה תחתיו ונאסרה עליו" - רש"י).

רש"י בעומדו על דין המשנה, כותב וז"ל: "בתולה נשאת ברביעי - תקנת חכמים היא שתנשא ברביעי בשבת כדמפרש טעמא".

על פניו, אינו מובן מה בא רש"י לחדש במילים אלו?

[דשני הפרטים אשר אומר לכאורה פשוטים: א. ברור הוא (לבן חמש למקרא, ובמכ"ש וק"ו לבן חמש עשרה לגמרא) שאין התורה קובעת יום לנישואין כלל (ואף סיפורי הנישואין בתורה מוזכרים ללא יום הנישואין). ב. על טעם המפורש מספר שורות לאחר-מכן ובאותה משנה, אין צורך לרש"י להעמד ולהרגיע את הלומד שהמשנה מפרשת הטעם].

ובהקדים שאלת הגמרא: "ותנשא באחד בשבת" - שהרי מטעם המשנה לא ברור מהו החסרון לישא ביום זה וישכים ביום שני לב"ד?

על-כך מתרצת הגמרא ש"שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים", וע"כ יטרח "אחד בשבת ושני .. וברביעי כונסה".

בהמשך דברי הגמרא, מובא טעם נוסף לישא ברביעי דווקא: "בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים".

נמצא, שמובאים בגמרא ב' טעמים לדברי המשנה "נשאת ברביעי" ולא בראשון, ובכל-זאת אין טעמים אלו מובאים במשנה: טעמא דברכה מאחר

ש"אינו אלא עצה טובה" (תוד"ה ותנשא ב, א), ואינו גורם מספק לתקן יום לנישואין. כמפורש בתוס' (ד"ה אשה ג, א): "משום ברכה גרידא לא היו קובעים יום"; וטעמא דשקדו הינו חיזוק לטענת בתולים, כדברי הריטב"א, שאחר הכרחת הבעל לטרוח שלשה ימים בסעודה, "לא יעליל עליה בטענת בתולים שאין אדם טורח בסעודה כל כך בכדי".

ע"פ כהנ"ל י"ל שהסבר תוס' ומפרשים אלו - שטעם התקנה הינו רק טענת בתולים - הכניס רש"י במילותיו הספורות על תחילת המשנה: "תקנת חכמים היא . . כדמפרש טעמא", שהטעם המפורש בתוכה, הוא הטעם היחיד לכך שחכמים ירדו לתקן יום מיוחד לנישואין, ולא שאר הטעמים המובאים בגמרא⁵.

הערות קצרות בפרק קמא דכתובות

א' התמימים

א

איתא בגמ' (כתובות ג, ב): "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא אדם טורח בסעודה שלשה ימים אחד בשבת ושני בשבת . . ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים . . מאי סכנה, אילימא דאמרי בתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג, נהגו לגמרי ניעקריה. אמר רבה דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תיבעל להגמון תחלה כו'".

וכתבו התוס' (ד"ה בתולה): "לאו דוקא ברביעי מדפריך לקמן בשלישי נמי אתי ובעיל שאינו מתכוין אלא להנאתו. אלא אגב דנקט לעיל שנשאת ברביעי תיהרג היתם מקפידים על קביעות יום כדי להעבירם על דתם, נקט ליה נמי הכא ברביעי".

(5) ולהעיר, שחשיבות הטעם העיקרי, נוגעת אף להלכה. כדברי הגמרא (הובאו להלכה): "אי איכא בתי דינין דקבועין האינדא כקודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום", ואין להתייחס לשאר הטעמים.

והנה לכאורה, מהו הטעם שבתחילה אומרת הגמ' "דאמרי בתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג" - ליום הרביעי. ואח"כ אומרת הגמ' "דאמרי בתולה הנשאת ביום הרביעי תבעל להגמון תחלה" - ביום הרביעי.

ויש לומר דזהו לפי שבתחילה "דאמרי בתולה הנשאת ליום הרביעי תיהרג" זהו כדי "להעבירם על דתם" ע"י שהם ינסו לבטל את תקנת חכמים, ולכן נקט כלשון תקנת חכמים שאותה באו לבטל (דלשון תקנת חכמים "בתולה נישאת ליום הרביעי"). ואח"כ שזה לא מצד תקנת חכמים אלא להנאת עצמן אמרו סתם לשון - ביום הרביעי.

ב

איתא בגמ' (כתובות ו, ב): "חתן פטור מקרית שמע לילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה. מאי לאו דטריד דבעי למיבעל. אמר ליה אביי, לא, דטריד דלא בעיל. אמר ליה רבא, ומשום טירדא פטור, אלא מעתה טבעה ספינתו בים הכי נמי דפטור, וכי תימא ה"נ, והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין שנא' בהן פאר".

ופי' רש"י: "שנאמר בהן פאר פארך חבוש עליך. ואבל מעולל בעפר קרנו וראשו, ואין זה פאר לתפילין".

וכתבו התוס' (ד"ה חוץ): "חוץ מן התפילין שנאמר בהן פאר ואמרינן בפרק בתרא דמועד קטן מדאמר לי' רחמנא ליחזקאל פארך חבוש עליך מכלל דלעלמא אסור. ובקונטרס דפי' שנאמר בהן פאר ואבל מעולל בעפר קרנו וראשו, היינו, ליתן טעם דלא נילף שאר מצות מתפילין".

והנה לכאורה מהו הטעם דדוקא כאן נקט רש"י את הטעם כדי "דלא נילף שאר מצות מתפילין". והרי לכאורה בדברי רב כלולים ב' דינים: א. "אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה". ב. "חוץ מן התפילין". והטעם שמביא רש"י נוגע לכך שאבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה שאין ללמוד שאר מצות מתפילין, וא"כ מדוע הסברו של רש"י נאמר דוקא כאן ולא במסכת מועד קטן?

ולכאורה זהו משום ששם החידוש הוא ש"אבל פטור מן התפילין" (הנאמר "חוץ מן התפילין") ולזה נאמר דאבל חייב בכל המצוות חוץ מן התפילין שנא' בהן פאר שהם מיוחדים בכך שבהם הוא מחוייב. משא"כ כאן שאין נוגע

דיני אבלות והפטור מתפילין, אלא ההוכחה לכך שמי שטרוד חייב במצוות. כלומר שלמרות האבילות הוא חייב במצוות ואין לומר ש"משום טירדא פטור". א"כ אדרבא כאן נוגע רק הנאמר ש"אבל חייב בכל המצוות" ולא הנאמר "חוץ מן התפילין".

ואתי שפיר הטעם שמסביר רש"י הכא שאין ללמוד שאר מצוות מתפילין.

בפרש"י "יינו מזוג" – יין שאינו מתקיים

הת' יוחאי שי' דניאל
קבוצה, 770 בית משיח

א

איתא בכתובות (ג, ב. ואילך): "הרי שהיה פתו וטבחו טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצווה ופורש ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות . . אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא: לא שנו אלא שנתן מים על גבי בשר, אבל לא נתן מים על גבי בשר - מזדבן".

ובהמשך מסיקה הגמ' שדינו של רב חסדא שייך רק במקום כמו "מתא מחסיא" שאינה גדולה כעיר אך יצאה מכלל כפר, ובעיירות בינוניות כגון זו שייך דינו של רב חסדא.

ובתוס' (ד"ה כגון) הקשו מדוע דוחק רב חסדא להעמיד את הברייתא דוקא בנתן מים ע"ג בשר וכגון מתא מחסיא, ולא להעמיד בכפר אפילו בלא נתן מים ע"ג בשר?

ותירצו התוס' וז"ל: "ויש לומר, משום דניחא ליה לרב חסדא לאוקמה ברוב עיירות שהן בינוניות. וה"ק כגון מתא מחסיא ורוב עיירות".

ולכאורה יש להקשות, דהנה רש"י בפירושו על הברייתא פירש: "ויינו מזוג - במים שיהא ראוי לשתייה ושוב אינו מתקיים". והיינו שמפרש דאיירי בברייתא דידן שהאוכל לסעודה כבר מוכן ושוב אינו יכול להתקיים. וא"כ

ניתן ללמוד מכך גם לגבי "פתו אפוי וטבחו טבוח" דאיירי שאינם יכולים שוב להתקיים, והיינו, שנתן מים על גבי בשר.

ועפ"ז תתרוץ קושיית תוס' הנ"ל ("מאי דוחקיה לאוקומי בנתן מים על גבי בשר"), דמלשון הברייתא ("ויינו מזוג") מוכח דאיירי בדברים שאינם יכולים יותר להתקיים.

ואין להקשות מהמשך הגמ' "תניא כוותי' דרב חסדא הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ונתן מים על גבי בשר, ומת אביו של חתן . . . מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה כו'". דאם בברייתא הכא גופא מוכח כדברי ר' חסדא מדוע מביאה הגמ' תניא כוותי'?

דיש לומר שהעדיפה להביא ברייתא דמפורש בה להדיא כדברי חסדא מדיוק בברייתא דידן בלבד.

אך יש לדחות, דודאי שאין לומר שדייק כן, דהא גם בתניא כוותי' דרב חסדא נוקטת הברייתא "פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג", ואעפ"כ לא מסתפקת בזה הגמ' כראי' לר' חסדא אלא דווקא מהמשך הברייתא - "ונתן מים על גבי בשר". וא"כ מוכח שממ"ש "ויינו מזוג" אין ראי' שלא ניתן לדחות את החתונה⁶.

ולפי"ז יוקשה לכאורה לשיטת רש"י, מפני מה דייק לומר דאיירי שאינו מתקיים, דלכאורה למאי נפק"מ, דהא אפשר לדחות את החתונה גם שלא מתקיים וכדלעיל.

(6) למרות שניתן לתרץ בפשטות שכמו שרב חסדא פי' את דברי הברייתא וכדאמרין בקושייתם שפי' כמו שפתו אפוי ויינו מזוג כן נתן מים ע"ג בשר כך גם הברייתא הכי פי' את דברי' יותר.

אך יש לדחות זה כי מלשון הגמרה אמר רב חסדא "לא שנו . . . אלא" שקאי (שהולך) על הברייתא והיינו שמה ששנינו בברייתא שדוחים את החתונה זהו רק עם נתן מים ע"ג בשר אך אם לא אז לא דוחים ואע"פ שהיה פתו אפוי ויינו מזוג והיינו שקאי על הברייתא ממש. ומדויק גם שאומר "לא שנו . . . אלא", ז"א תנאי לברייתא שכל זה (הברייתא) לא נאמר אלא בתנאי שנתן וכו' ולא אמר "וכגון" והיינו פי' תוספת עוד דוגמא וכמו שרצינו להבין בשאלה (של ההערה הנ"ל בתחלתה).

וכן מלשונו דרב חסדא גופא משמע שלא הסתפק ביינו מזוג והצריך גם שנתן מים ע"ג בשר, דממ"ש "לא שנו . . אלא", והיינו, דכל הדין הנ"ל אינו אלא במקרה שנתן מים ע"ג בלבד.

ב

ולכאורה נראה לתרץ בזה ובהקדים:

דהנה נראה מסוגייתנו שעדיפא לן לדחות את החתונה ולא לפגוע באבילות, ורק במקרה שלא ניתן באופן אחר אזי אין דוחים את החתונה. וכדמשמע גם מכך שדין זה הוא דוקא באביו של חתן או אמה של כלה ("דליכא איניש דטרח להו") אבל באמו של חתן ואביה של כלה לא דוחים את האבילות. והיינו, שמנסים ככל האפשר לדחות את החתונה.

ובדחיית החתונה ישנם ב' אפשרויות: א. להשאיר את המוצרים של החתונה כפי שהם לחתונה אחרי השבעה. ב. למכור את המוצרים ועם הכסף לקנות חדשים לחתונה שלאחרי השבעה.

וזהו מהלך דברי הברייתא, דבתחילה רואים האם ניתן להשאיר את המוצרים הקיימים לחתונה אחרי השבעה, וע"כ אומרת הברייתא דאיירי בפתו אפוי ויינו מזוג ששוב אינם מתקיימים ואין מחזיקים מעמד, ולכן מצד זה לא ניתן לדחות את החתונה.

וע"כ מוסיף ר' חסדא, דלא רק שאין אפשרות לשמור את המוצרים הקיימים, אלא אף אי אפשר למכור אותם כדי לקנות בשווים את המוצרים לחתונה שאחרי השבעה משום שאיירי בנתן מים ע"ג בשר ולא מזדבן.

ומה שר' חסדא נקט דוגמא של בשר דוקא, יש לומר דשמא פת ויין אינם הוצאה כל כך גדולה (ועכ"פ לא כבשר) שלכן לא אכפת לן אם ניתן למכור מאחר שמ"מ יוכלו להשיג זאת לחתונה.

או באופן אחר י"ל דסוף סוף יין ופת שכיחי יותר שיקנו דהא הכל צריכים לפת וליין (לזימון וכד'), ובפרט שבזמנם היו שותים הרבה יין בתוך הסעודה ואף לפני הסעודה לפתוח התאבון.⁸

(7) ראה הערה הקודמת.

(8) עיין בגמ' לקמן ח, ב. ושם ברש"י ד"ה קודם הסעודה.

[ויומתק יותר לומר כפי' זה (הב') דאתי שפיר סדר הדברים בסוגיא - דלאחר שקמ"ל בברייתא שלא ניתן לשמור את המוצרים לחתונה אחרי השבעה, מ"מ אולי נאמר שלא תידחה החתונה כי ניתן למכור את המוצרים ולקנות בשווים את צרכי הסעודה לאחר השבעה.

וע"כ מחדש ר' חסדא שאע"פ שאת הפת והיין ניתן למכור (וכדלעיל שהכל צריכים להם), מ"מ גבי בשר אם נתן כבר מים - לא מזדבן.

וכן הוא המהלך בברייתא ("תניא כוותי' דרב חסדא") שבתחילה כתב "הרי שהיה פתו אפויה וטבחו טבוה ויינו מזוג" והיינו שבוה מבאר שלא ניתן לשמור את המוצרים, ולאחמ"כ כתב "ונתן מים על גבי בשר", דהיינו שאי אפשר אף למוכרם ולקנות בשווים לאחמ"כ].

ולפי"ז אתי שפיר פירוש רש"י דאיירי דווקא ביין מזוג ש"אינו יכול להתקיים", שלכן אינם יכולים לשמור בשביל החתונה לאחר השבעה.

וכן מובן קושיית התוס', דלפי הנ"ל נמצא דרב חסדא לא פי' הברייתא אלא נתן בה תנאי, וא"כ מקשו התוס' מדוע נתן תנאי בברייתא והעמיד אותה ממילא באופן כזה שמפקא מכרך ומפקא מכפר, ומדוע אינו מעמיד את הברייתא בכפר ולכתחילה אין הקושיא הנ"ל ולא צריך לדחוק בנתן?

ועל כן תירצו שבאמת כך הם רוב עיירות ולכן נוח לו להעמיד כך והיינו להעמיד שכך דיברה הברייתא שלנו וע"כ הגמ' מביאה הוכחה מברייתא אחרת שגם העמידה כן והיינו כי כך הם רוב העיירות.

דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר

א' התמימים

איתא בגמ' (כתובות ה, ב): "איבעיא להו מהו לבעול בתחלה בשבת דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר". וברש"י (ותוס') שם: "לא שמיע להו הך מתניתא דלעיל א"נ שמיע להו ומיבעיא להו הלכה או אין הלכה".

והקשה הפנ"י, דלקמן איתא בגמ': "והבוגרת אין לה טענת בתולים. והאמר רב בוגרת נותנין לה לילה הראשון? אי דקא טעין טענת דמים הכי נמי, הכא

במאי עסקינן - דקטעיין טענת פתח פתוח". והיינו, דלבוגרת אין פתח סתום ורק דם בתולים.

וא"כ, מהי קושיית הגמ' ובלשונו: "בוגרת תוכיח שפתחה פתוח ואפ"ה יש לה דם בתולים כדאיתא לקמן פרק אלו נערות דף ל"ו ע"א, אלמא דחבורי מיחבר".

ולכאורה צ"ע כיצד הגיע למסקנא ש"חבורי מיחבר", הרי כיון שפתחה של בוגרת פתוח - שוב אין חבורה, שהרי החבורה נעשית (כלשון רש"י) ע"י "שהדופן מתפרק מחברו"; ואם הדופן מפורק והפתח פתוח ולמרות זאת יוצא דם - אין זה לא "פקיד" ולא "חבורי" אלא משהו שלישי.

ולכאורה נראה שרש"י תירץ קושיא זו בפשטות בגמ' לקמן, שביאר: "משבגרה אין רחמה צר כבתחילה ודומה לו כאילו פתח פתוח"; והיינו שאכן הפתח סתום, אלא דכיון שפתיחתו נעשית בקלות - אין הבעל נאמן לומר שבקי הוא אם היה פתח פתוח.

וממילא שפיר יש להסתפק אם דם זה היוצא אף בבוגרת - הוא פקיד או חבורי מיחבר, וצ"ע קושיית הפנ"י.

[וע"ד דבגמ' לקמן (ט, א) הסתפקו אם נאמן לטעון פתח פתוח אף בבתולה בנעוריה כיון שלאו דווקא ששם לב; וכלשון רש"י שם: "אימא מתוך שפנוי היה ואינו בקי - מיקם הוא דלא קים ליה, כסבור שמצא פתח פתוח ואינו כן, ולא תיאסר".

ובגמ' לקמן (לו, א) למדנו, שאף למ"ד שבקי בפתח פתוח - מ"מ זהו רק בבתולה בנעורי' ולא בבוגרת דשם וודאי לא בקי הוא].

בנאמנות העדים לומר "פסולי עדות היינו"

הת' מנחם מענדל שי' טרבניק
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

איתא במתני' (כתובות יח, ב): "העדים שאמרו (שהיו מעידים על חתימתם לקיים את השטר. רש"י) כתב דינו הוא זה אבל אנוסים היינו, קטנים היינו, פסולי עדות היינו - הרי אלו נאמנים. ואם יש עדים שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יצא ממקום אחר (חתומים בשטר אחר שהוחזק בבי"ד . . . אין כאן הפה שאסר ואין נאמנים לומר פסולים היינו. רש"י), אין נאמנים".

והנה בתוס' (ד"ה אין נאמנים) כתבו: "וברישא נאמנים משום דאי בעי שתקי", והיינו שטעם הנאמנות של העדים לפסול את השטר הוא במיגור⁹ שיכלו לשתוק ולא לקיים את השטר ולומר שכתב ידם הוא.

ולכאורה צלה"ב, מדוע נאמנים במיגור שיכלו לשתוק, והרי לאחר שקבענו שנאמנים לומר שהיו פסולי עדות וכיו"ב (במיגור שיכלו לשתוק) כעת אין כל הוכחה לכך שהם דוברי אמת (דאם היו שקרנים היו שותקים), דאדרבה אם אינם דוברי אמת יעדיפו לטעון שהם פסולי עדות וכיו"ב ולא לשתוק, דהרי אם ישתקו יתכן שאח"כ כתב ידם יצא ממקום אחר ולא יוכלו לפסול את השטר, ומשו"ז אומרים שהם פסולי עדות שלא יוכלו אח"כ לקיים את השטר ע"י כתב אחר¹⁰?

ב

ואוי"ל הביאור בזה ובהקדים חקירת האחרונים¹¹ האם הכח של מיגור הוא מטעם נאמנות (שבכך שטען טענה גרועה מוכח שהוא דובר אמת). או שהוא

(9) ראה בתוד"ה זה ובעוד מקומות בתוס' בסוגיא.

(10) להעיר שעד"ז כתב העילוי ממייצ"ט (סה) בנוגע לכל מיגור שברגע שקבענו שמאמינים גם לטענה גרועה במיגור שיכל לטעון טענה טובה יותר, אין הוכחה כ"כ להאמינו שהוא דובר אמת מזה שטען את הטענה הגרועה, דהרי בפועל גם בה הוא נאמן (ובזה מבאר מדוע ההוכחה שע"י מיגור היא גרועה וא"א להוציא על ידה מדין לדעת חלק מהראשונים). אבל בנדוד"ד הוא יתירה מזה שבטענה הגרועה (פסולי עדות היינו) מרויחים יותר מאשר הטענה הטובה (שיכלו לשתוק).

(11) ראה קובץ שיעורים ח"ב סימן ג' אות ד' ובכ"מ.

"כח הטענה", דהיינו, שכיון שיכל לטעון טענה שנאמן בה (ובנדוד"ד יכלו לשתוק) נאמן אף בטענה שאינו נאמן בה מצד עצמה.

(ובחידושי ר' נחום (בב"ב לב, ב ד"ה ולבאר) כתב שהוא מעין מה שמצינו בכמה דינים שמספיק שבכח יהיה אפשרות ולא צריך שיהיה בפועל (המציאות). ולמשל, אפשר ליטול אתרוג דמאי, משום שהיה יכול להפקיר נכסיו, להיות עני, ולאכול דמאי, אלא שבפועל לא הפקיר).

ועפ"ז אוי"ל שטעם הנאמנות במיגו כאן לשיטת התוס' הוא מטעם "כח הטענה", היינו, שנאמנים לומר שהם כתבו השטר בפסול, בכח זה שאם היו שותקים לא היה השטר מקויים, ולא משום ההוכחה ה"הגיונית" שהם דוברי אמת ("נאמנות") דאין הוכחה כזו, דאדרבה, יעדיפו לטעון שהשטר נכתב בפסול דאז יהיה פסול אף אם כתב ידם יצא ממ"א (כנ"ל).

ג

ואוי"ל בזה עוד בדרך החידוד והפלפול ע"פ ביאור כ"ק אד"ש מה"מ¹² שנחלקו הבבלי והירושלמי האם מכריע המצב בהווה (שי' הבבלי) או שדבר חשוב בעתיד מכריע וגובר על ההווה (שי' הירושלמי).

ומבאר כ"ק אד"ש, שזהו בהתאם לדרך הלימוד שלהם, שלפי הבבלי שדרך הלימוד היא ברור מן החושך (אור חוזר) צריך לברר כל הבא לידי אף שהוא דבר קטן. אך לירושלמי שהוא בחי' אור ישר - אור וגילוי, אפשר לשקול ספיקות שאז דבר קל נדחה מפני התועלת שתגיע אחרי זה.

ואוי"ל שעד"ז במחלוקת רש"י ותוס', שרש"י שהוא מקצר בדבריו הוא ע"ד הירושלמי, ותוס' שמאריך בקושיות ותירוצים הוא ע"ד הבבלי.

ועפ"ז יש לבאר בסוגיין הטעם שהתוס' מבארים שאם הנאמנות לפסול את השטר הוא משום מיגו דאי בעו שתקי (וזהו הפי' בדברי הגמ' בסוגיין (יח, ב) "הפה שאסר הוא הפה שהתיר"), דאף שלכאורה א"א להאמינם דמעדיפים לומר שהיו פסולים בזמן החתימה מאשר לשתוק (כנ"ל) מ"מ העדיפות היא מצד דבר עתידי (שמא יצא אח"כ כתב ידם ממ"א) ובהווה אין חילוק (דבין אם יאמרו שחתמו בפסול ובין אם ישתקו, השטר כרגע אינו מקויים) וכיון שהתוס' הוא כהבבלי לשיטתי' אזלינן בתר המצב בהווה וע"ז נאמנים.

אמנם לדעת רש"י שהוא כהירושלמי דאזלינן בתר העתיד א"א לבאר את נאמנות העדים מטעם "הפה שאסר" שהכוונה היא למיגו "דאי בעי שתקי" דבעתיד יש חילוק וטענת הפסול עדיפה יותר כנ"ל וא"א להאמינם בזה, וע"ז מבאר רש"י שנאמנותם אינה מצד מיגו אלא דין נאמנות אחר "שהפה שאסר הוא הפה שהתיר"¹³.

הסברת דעת ר' יוחנן בן ברוקא בענין עדות גר שנתגייר

הת' מנחם מענדל שי' אקסלרוד
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

איתא בגמ' (כתובות כח, ב): "ת"ר נאמן התינוק לומר כך אמר לי אבא . . . וכולן אם הי' עובד כוכבים ונתגייר (והעיד משנתגייר שראה את אלה בנכריותו אינו נאמן. רש"י); עבד ונשתחרר אין נאמנים . . . רבי יוחנן בן ברוקא אומר נאמנים.

. . . במאי קמפלגי ת"ק סבר כיון דעובד כוכבים הוא לא הוה דייק, ורבי יוחנן בן ברוקא סבר כיון דדעת' לאיגורי מידק הוה דייק" (והמדובר בסוגיין הוא לא בעדות ממש שצ"ל תחילתה וסופה בכשרות אלא בגילויי מילתא בעלמא כמפורש במשנה לעיל (כח, א) ובברייתא כאן).

וצלה"ב, דלכאו' טעמו של ר"י בן ברוקא ("דדעת' לאיגורי מידק הוה דייק") נכון הוא רק בתקופה האחרונה בסמיכות זמן לגירותו, אך קודם לזה אפשר אשר כלל לא הי' בדעת' לאיגורי. ומסתימת לשונו משמע לכאו' דמדבר בכל עדות גר שנתגייר, גם מה שזוכר שנים רבות קודם לכן, וא"כ צ"ע משום מה בעדות זו נאמן לשיטתו.

והנה מצינו בעוד ב' מקומות בש"ס לשון זו (דדעת' לאיגורי), והוא ביבמות לה, א ובע"ז סד, א. אך בב' מקומות אלו המדובר הוא על גיורת וגר

(13) וראה פנ"י על תוד"ה חזקה (יט, א) ובקובץ שיעורים מסכת כתובות אות מג.

שבסמיכות זמן לגירותם (ביבמות תוך ג' חדשים, ובע"ז טרם הגירות ממש),
משא"כ בנדו"ד כשהמדובר הוא לכאו' אפי' במרחק זמן רב.

ובאמת, דמהסוגיא בע"ז משמע דסברא זו (דעתי' לאיגיורי) אליבא
דהלכתא היא, משא"כ בנדו"ד הר"ז בפירוש נגד ת"ק ולית הלכתא כוותי' דר"י
בן ברוקא. ובפשטות אפ"ל דהוא מטעם הנ"ל, דבנדו"ד מיירי אפי' במרחק
זמן רב (ולא רצו חכמים לחלק בגזירתם, ולכן לת"ק אין הגר נאמן לעולם).
וצלה"ב יותר טעם ר"י בן ברוקא כנ"ל.

ב

גם צלה"ב:

דהנה לשון, ת"ק היא "אם הי' עובד כוכבים ונתגייר עבד ונשתחרר אינם
נאמנים . . ר' יוחנן בן ברוקא אומר נאמנים", ומסתימת לשונו ומהא דנקט
לשון רבים ("נאמנים") משמע, דס"ל לר"י בן ברוקא דאף עבד שנשתחרר
נאמן להעיד מה שראה בזמן שיעבודו: וצלה"ב טעם הדבר, והרי שאני עבד
מגר דלא הוה דעתי' לאשתחרורי מעולם כיון שאינו בידו.

לכאו' אפשר לומר, דבאמת דין זה תלוי במחלוקת אחרת קצת שונה,
דלת"ק מה שאינו נאמן הוא משום דבעבודתו לא הוה דייק כנ"ל בגר, אך לר"י
בן ברוקא ס"ל דעבד שאני וגם בעבודתו דייק, והוא כיון שמחוייב במצוות
כאשה ואינו גוי גמור.

אך לכאו' זהו דוחק, שהרי אינו מפורש. ועיקר, דאין זו סברא. דמאחר
וסו"ס הרי לא הי' מחוייב במצוות עליהם מעיד (משפחה זו כשרה וכו',
שאכלנו בקצצה וכו' ושהיינו מוליכים חלה וכו') אין שום סברא לכאו' שדייק
בהן כיון שמחוייב במצוות אחרות (והרי גם גוי מחוייב בז' מצוות, ואעפ"כ לא
דייק במצוות ישראל כפשוטו).

ולכאו' אפשר הי' לבאר, דאע"פ שאין ביד העבד לשחרר עצמו, מ"מ כיון
ורצונו הי' להשתחרר הנה משו"ז בודאי הוה דייק במצוות ישראל כיון שרצה
תמיד להשתחרר ולהתחייב במצוות ישראל.

אך לכאו' סברא זו עומדת במחלוקת תנאים, דבגיטין פלגי ת"ק ור"מ
אם זכות הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחירות, והלכה כרבנן דעבדא

בהפקירא נחא לי' וחובה היא לו ודוחק להעמיד דעת ר"י בן ברוקא כר"מ בלבד.

ג

ואולי י"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בחסידות בענין "גר שנתגייר" (ועפ"ז יבואר ויחודש ענין בנגלה דתורה (דעת ר' יוחנן בן ברוקא, אף דלית הלכתא כוותי') ע"פ ביאור בפנימיות התורה):

דהנה, ידוע המבואר בלשון זו¹⁴ שבה נק' גם קודם שנתגייר בשם "גר" - שהוא מאחר וכבר קודם שנתגייר הי' בו ניצוץ קדושה כישראל, ורק שקודם הי' זה בהעלם וכתגייר הר"ז בא לידי גילוי.

[ועפ"ז אפשר לתווכך בדא"פ הפי' הפשוט במארז"ל "לא גלו ישראל אלא כדי שיתוספו עליהם גרים" עם הביאור בחסידות ש"גרים" קאי על ניצוצות הקדושה שמתבררים ע"י עבודת ישראל בגלות - מאחר וגם בכל גר כפשוטו קיים ניצוץ קדושה שמתברר].

ובפשטות חידוש זה נכון הוא גם גבי עבד שנשתחרר כיון שגם הוא דינו כישראל וכגר לכל דבר - שגם בו באמת הי' קיים ניצוץ דקדושה בהעולם עוד טרם שנתגייר.

ועפ"ז אפשר לבאר דעת ר' יוחנן בן ברוקא - דזו כוונתו במה שסובר "כיון דדעת' לאיגורי מידק הוה דייק" - דאין הכוונה רק על התקופה שהי' ברצונו ובדעתו להתגייר בפועל אלא גם על כל משך ימי חייו שקודם לזה, דמאחר והי' בו עד עתה ניצוץ קדושה בהעלם עכ"פ, הנה משו"ז בודאי מידק הוה דייק בכל פרטי מצוות ישראל.

וכן בנוגע לעבד שנשתחרר דנאמן שהוא מטעם זה, כיון שבהעלם גם בו הי' קיים מאז ומתמיד ניצוץ דקדושה, אע"פ שבחיצוניות בהפקירא נחא לי'.

14) ראה לדוגמא בשיחת מוצש"ק ש"פ בשלח י"א תשח"י (התועדויות כ"ב ח"ב ע' 62): "וכידוע מ"ש בחיד"א במדבר קדמות בפירוש הלשון "גר שנתגייר" ולא "גוי שנתגייר", כי גוי לא יתגייר לעולם (ועד"ז להיפך), ומי שמתגייר, הרי זה לפי שיש בו ניצוץ קדושה, אלא שמאיזו סיבה נפל שלא במקומו, וכאשר מתגייר - לאחרי כמה סיבות והשתדלויות - אזי הניצוץ קדושה יוצא לחירות, ומתחבר עם ה"אבוקה" וה"מאור", דהיינו, עם התורה ומצוות ועם הקב"ה. ועוד.

ועפ"ז י"ל דטעם רבנן הוא, דמאחר ובחיצוניות סו"ס בהפקירא הוה ניחא ל' עד עתה ולא הי' גלוי בו עד עתה הניצוץ קדושה, משו"ז לא אמרינן סברא זו דמידיק הוה דייק (וכ"ה ההלכה, כיון שמתחשבים בחיצוניותו ובכוחותיו הגלויים) אך ר"י בן ברוקא ס"ל דהשפעה יש לפנימיותו כנ"ל.

גזירת חכמים שלא לישא אישה ולהוליד בנים

הנ"ל

א

איתא בגמ' (ב"ב ס, ב): "תניא אמר ר' ישמעאל בן אלישע מיום שחרב ביהמ"ק דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין אלא אין גוזרין גזרה על הצבור אא"כ רוב צבור יכול לעמוד בה, ומיום שפשטה מלכות הרשעה שגוזרת עלינו גזירות רעות וקשות ומבטלת ממנו תורה ומצות ואין מנחת אותנו לשבוע הבן (מילה שהיא לסוף ז', רש"י) ואמרי לה לישוע הבן דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו (בענין טוב ולא ע"י עובדי כוכבים ומצות לא יבטלו עוד, רש"י).

אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין (במה שלוקחין נשים שאינם סבורים שיש איסור בדבר, רש"י) ואל יהיו מזידין (דמשום דלא יכולו לעמוד בה יבטלוהו ונמצאו מזידין הלכך לא גזרינן, רש"י).

ולכאורה יש לתמוה: דהנה איתא בסוטה (יב, א) תנא עמרם גדול הדור הי' כיון שראה שאמר פרעה הרשע כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו אמר לשואו אנו עמלין עמד וגירש את אשתו עמדו כולן וגרשו נשותיהן,

אמרה לו בתו אבא קשה גזירתך יותר משל פרעה שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ואתה גזרת על הזכרים ועל הנקיבות (שלא יולידו לא זכר ולא נקיבה, רש"י) פרעה לא גזר אלא בעוה"ז (שנולדים ומתים וחוזרים וחיין הן לעוה"ב, רש"י) ואתה בעוה"ז ולעוה"ב (שכיון שאינם נולדים אינם באין לעוה"ב, רש"י). פרעה הרשע ספק מתקיימת גזירתו ספק אינה מתקיימת

אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת שנא' ותגזר ואומר ויקם לך עמד והחזיר את אשתו עמדו כולן והחזירו את נשותיהן.

[והנה בחדא"ג מהרש"א סוטה שם ביאר דג' טענות מרים היו כנגד ג' גזירות שגזר פרעה, עיי"ש. וע"פ ביאור כ"ק אד"ש (בלקו"ש (ח"א עמ' 111) בפ' הפסוק "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו) וכל הבת תחיון" שגזירת פרעה היתה לא רק שמד גשמי על הזכרים אלא גם שמד רוחני (גם) על הנקיבות -

לכאו' י"ל שדוקא טענתה הג' שפרעה הרשע ספק מתקיימת גזירתו כו' אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת וכו' היא זו שנתקבלה אצלו וגרמה לו להחזיר את אשתו, וכפי שיתבאר אי"ה להלן].

וא"כ בסיפור זה כבר מצינו שהי' גדול הדור שהי' סבור שעקב הגזירות יש להימנע מפו"ר, וכבר מצינו שעמדה בתו הצדקת ובטלה מחשבתו וטענותי' נתקבלו אצלו בפו"ר, וא"כ אי"מ היאך שייך שוב לומר שמצד הדין הי' עלינו לנהוג כפי שעלה אצלו במחשבה תחלה. ואע"פ שכ' התוס' (כאן ד"ה דין) שהמדובר כאן הוא רק אחר שקיים מצות פו"ר, מ"מ לכאורה עדיין יש לדחות סברא זו מכח טענת מרים הנ"ל.

גם צלה"ב ע"פ סיפור זה, מנין היא הוודאות דגזירה זו היא גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה, והרי בסיפור זה מצינו שעמדו כולן וגירשו נשותיהן (ובפרט ע"פ פירוש התוס' הנ"ל שהמדובר כאן הוא רק אחר שקיים מצות פו"ר)¹⁵.

עוד צלה"ב, היאך יתאים סיום זה של הפרק (פ' חזקת הבתים) עם הכלל הידוע ש"מסיימין בטוב".

ב

ונראה לומר הביאור בכ"ז בדא"פ, ובהקדים החידוש שכ' הרשב"ם בסיפור הנ"ל על עמרם - וז"ל (ב"ב ק"כ, א ד"ה "ויחזור מיבעי ליי"): "שהרי עברו ימים רבים שלקחה שהרי כבר נולדו אהרן ומרים אלא שפירש עמרם ממנה

(15) הערת המערכת: ניתן ליישב שהוא תלוי ב"ירידת הדורות", ואף שבזמן גלות מצרים יכלו ישראל לעמוד בה, מ"מ לא יכלו לעמוד בה בזמן חורבן בית המקדש. אך מ"מ עדיין קשה עיקר שאלתו בפנים - מדוע ראוי לגזור גזירה כזו בזמן שבטלתה מרים בטענותי'.

מפני הגזירה שהיו משליכין הזכרים ליאור ועכשיו החזירה מפני מרים שנתנבאה לו שעתיד בן לצאת ממנו שיושיע את ישראל כדנפקא לן (סוטה יב, ב) מדכתיב מרים הנביאה אחות אהרן בעוד שהיא אחות אהרן ולא אחות משה שעדיין לא נולד היתה היא נביאה שנתנבאה על משה שעתיד להוולד".

והיינו שמקשר את ב' הסיפורים המובאים בגמ' - שנתנבאה מרים על לידת משה ושהחזיר עמרם את אשתו בעצתה יחד, ומבאר, דהטעם שהחזיר עמרם את אשתו הי' מפני נבואתה הנ"ל.

והנה המהרש"א בחדא"ג בסוטה שם הביא דבריו ומסיק שהם ב' ענינים שונים - דבאמת מחמת נבואתה על לידת משה לא הי' צריך להחזירה (כיון שכבר היתה מעוברת ג' חדשים כמבואר שם בגמ'), ומה שהחזירה הי' זה מחמת טענותי הנ"ל. אך באמת לא משמע כן מדברי הרשב"ם, דמלשונו נראה שהוא מצרפם יחדיו.

ונראה לומר הביאור בדבריו, שהוא מבאר דכל ג' טענות הנ"ל היו מיוסדות ("מפני") על נבואתה על לידת משה שקדמה לזה, והיינו שכל התוקף בטענותי ה"ה מיוסד על לידת מושיען של ישראל, וזהו הטעם שקיבל עמרם את טענותי - כיון שהן מיוסדות על נבואתה.

וי"ל הביאור בזה, דבאמת כל התוקף בטענה "פרעה הרשע ספק מתקיימת גזירתו כו' אתה צדיק בודאי שגזירתך מתקיימת וכו' הוא בהסתמך על כך ש"עתידה אמי שתלד בן שמושיע את ישראל" - דמאחר ולידת מושיען של ישראל היא דבר מוחשי וקרוב (וע"פ האמת שהיתה מעוברת ג' חדשים ה"ה גם כבר בא לעולם בהעלם (עיבור) עכ"פ) הרי שאין מקום כעת להתחשב יותר בגזרות הגלות ההולכות וגוברות

(וע"ד הרש"י הידוע בר"פ וישב (לו, א) המביא את משל הפחמי והפשתני בקשר לחשש יעקב מפני אלופי עשו - שע"ז אומר הכתוב תיכף אלה תולדות יעקב יוסף, וכן ע"ד מ"ש רש"י עה"פ "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף" בפרשת ויצא (ל, כה), עיי"ש).

ואל תתמה שהאמונה בנבואת לידת מושיען של ישראל היתה חזקה יותר אצל מרים מאשר אצל עמרם שהי' גדול הדור, שכן מצינו באמת גם בהמשך שכאשר הושלך משה ליאור עמד אביו וטפח על ראשה ואמר לה בתי היכן נבואתיך ורק היא התייצבה לדעת מה יעשה לו - לדעת מה הי' בסוף נבואתה כדאיתא כ"ז בגמ' בסמוך (סוטה שם).

ואולי יש לקשר זה עם מעלת האמונה אצל הנשים בכלל, שהייתה בתוקף ביותר ביצי"מ, ועד שהן דוקא הוציאו תופים ממצרים (וממ"ש) (שמות טו, כ) "ותקח מרים הנביאה אחות אהרון את התוף בידה וגו'" מובן שהי' זה בהנהגתה) כמאחז"ל (מדרשים עה"פ), וכן מצינו שהן דוקא היו אלו שהעמידו צבאות במצרים כמאחז"ל (תנחומא, פ' פקודי) בקשר לכיור הנחושת ממראות הצובאות.

ונמצא מובן מכ"ז, שזה הי' תוכן השקו"ט בין עמרם למרים בתו - ע"ד אופן ההנהגה הנדרשת אחר שהתבשרנו בנבואת לידת מושיע ישראל - דעמרם סבר בתחלה דמאחר וסו"ס בעיני בשר רואים שחושך הגלות מתגבר ונראה שלשואו אנו עמלין כיון שהמצרים גוזרים שמד גשמי (וע"פ הנ"ל מלקו"ש - גם רוחני) על ישראל, הרי שלכאו' יש להתחשב במצב חמור זה, ולכן עמד וגירש את אשתו וגרשו כולם את נשותיהן.

אך ע"ז טענה לו מרים, דמאחר וישנה נבואה ברורה ע"ד לידתו הקרובה והמחושית של הגואל, לכן אין להתחשב כלל בחושך הגלות ויש להיות סמוכים ובטוחים שגזירת פרעה הרשע בקרוב תבטל.

ג

וע"פ כ"ז שפיר יש לחזור ולבאר בנוגע לענייננו את סוגיית הגמ' התמוהה לכאו' הנ"ל - דאפ"ל דמה שאמרו "דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה וכו'" הוא בדומה למחשבת עמרם הנ"ל, ושלילת גזירה זו עי"ז שלא יתקבל הדבר בישראל היא בדומה לטענת מרים הנ"ל שסו"ס נתקבלה אצל אבי':

דהנה, לכאו' כשם שבמצרים היו גזירות קשות ורעות כמו"כ בזמה"ז המר ישנם גזירות על קיום התומ"צ באופן חמור ביותר והחושך הולך ומתגבר, ועד שישנו מקום למחשבה, שכשם שאז עמד גדול הדור וגירש את אשתו ועמדו כולם וגרשו את נשותיהן כמו"כ הדין נותן שנגזור על עצמנו לעשות.

אך ע"ז בא המענה שאמרה מרים שמאחר שכבר ישנה הנבואה על לידת מושיען של ישראל המוחשית והקרובה הנה משו"ז אין להתחשב בחושך הגלות ויכולים אנו להיות סמוכים ובטוחים שגזירת פרעה תבטל בקרוב ממש.

ועד"ז בזמה"ז - מאחר שישנה הנבואה אודות ביאת גואל צדק המוחשית והקרובה (שהרי מזמן "כלו כל הקיצין" ועתה "אין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעש"ט" כמפורש בגמ' (סנהדרין צז, ב)) הרי שלכן אין להתחשב ח"ו בחושך הגלות ועלינו להיות סמוכים ובטוחים שבמהרה בימינו יבוא גואל צדק בב"א.

ומה שהובא זה בגמ' רק בסגנון של "מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין" אולי י"ל בדא"פ: דהנה ידוע ששורש ישראל הוא למעלה מהתורה, וכמאחז"ל (תדבאר פי"ד ופל"א) "ב' דברים קדמו לעולם תורה וישראל ואיני יודע איזה מהם קודם ת"ל צו את בני דבר אל בני אומר אני ישראל קדמו". וגם ידוע ששמו של משיח ה"ה למעלה מהתורה וכמאחז"ל (ב"ר פ"ב, ד) עה"פ "ורוח אלקים מרחפת על פני המים - זהו רוחו של מלך המשיח" שלמעלה מה"מים" דקאי על התורה (שנא' "הוי כל צמא לכו למים").

ולכן, גם כשע"פ טו"ד ("דין") שע"פ חכמת התורה יש מקום ח"ו לגזירה העלולה למעט ח"ו בעם ישראל (בהתחשב בחושך הגלות והגזירות ההולכות וגוברות העלולות למנוע מקיום התורה והמצוות), סו"ס אין ישראל יכולין להתחשב בחשבונות מעין אלו כיון שסמוכים ובטוחים הם בגאולה הקרובה, כך שבזכות האמונה נגאלו אבותינו ממצרים ובזכותה אף אנו נגאל והגזירות מתבטלות תיכף ומיד.

ועתה נתיישבו הקושיות, דבאמת כל מה שאמרו "דין הוא שנגזור על עצמנו וכו'" הוא רק מצד ה"דין" וחשבונות שע"פ טו"ד, ומה שאין הציבור יכול לעמוד בגזירה זו הוא מכח נבואת הגאולה וטענת מרים. וזהו הסיוס בדבר טוב - דבזה נראה תוקף האמונה של ישראל שאינם מתחשבים בחושך הגלות ובטוחים בגאולה הקרובה.



חסידות



בלשון המשל מבני רומי ובני סוריא

הת' מנחם מענדל שי' אקסלרוד
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

ידוע המשל המובא רבות במאמרי חסידות ע"ד החידוש שבמ"ת, והוא מהמד"ר וארא (פי"ב ג) וז"ל המדרש: "משל למה הדבר דומה למלך שגזר ואמר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי, כך כשברא הקב"ה את העולם גזר ואמר - השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, כשביקש ליתן התורה ביטל גזרה ראשונה ואמר התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים ואני המתחיל וכו'".

ומבואר ע"כ רבות בחסידות שזהו החידוש שבמ"ת, שאז נתבטלה הגזרה והתחיל החיבור והאיחוד בין עליונים לתחתונים, וניתנה האפשרות שע"י קיום מצוה ימשיך יהודי אוא"ס בחפצא בעוה"ז הגשמי והחומרי.

והנה לשון המדרש במשל היא "למלך שגזר ואומר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי", ובנמשל היינו ש"בני רומי" רומז לעולמות העליונים שעד מ"ת לא ירדו ונמשכו למטה, ובני סוריא רומז

לעולמות התחתונים שעד מ"ת לא נתעלו למעלה, וכן נעתק הלשון בריבוי מאמרי חסידות ושיחות כ"ק אד"ש מה"מ.

ב

אך הנה מצינו שבהמשך הנודע "וככה תרל"ז" כשמעתיק כ"ק אדמו"ר מהר"ש משל זה הרי הוא משנה לשון המשל והופכו, וזלה"ק שם בפנ"ג: ". אע"פ שאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם כשביקש ליתן התורה ביטל הגזירה הראשונה. משל למלך שגזר שבני סוריא לא ירדו לרומי ובני רומי לא יעלו לסוריא, כך השמים שמים לה' והארץ נתן לבנ"א ואח"כ ביטל הגזרה ואני הוא המתחיל".

ועד"ז בסה"מ תרל"ב בתחילת ד"ה ישקני מנשיקות פיהו רל"ג כתב בזה הלשון: ". כמ"ש במד"ר משל למלך שגזר בני רומי לא יעלו לסוריא ובני סוריא לא ירדו לרומי ואח"כ עמד וביטל הגזרה".

והיינו שהופך לשון המדרש דבני סוריא למעלה ומרמזים לעולמות העליונים, ובני רומי הם למטה ומרמזים לעולמות התחתונים. וכנ"ל שבחסידות מועתק משל זה ריבוי פעמים בלשון הנ"ל מהמדרש, ורק בב' מקומות אלו מצינו שהופך הלשון (ובד"ה זכור את יום השבת לקדשו תרל"ז מעתיק לשון המדרש כרגיל ברוב המקומות דבני רומי הם למעלה).

וע"פ הידוע גדול הדיוק בדברי רבותינו נשיאנו (כמובא בשיחות כ"ק אד"ש מה"מ ריבוי פעמים) בודאי יש טעם כמוס בדבר.

ג

ואולי יש לומר ביאור בזה בדרך אפשר דב' הלשוניות מכוונים כנגד ב' גזירות שנתבטלו במ"ת וב' המשכות שממשיכים ע"י קיום המצוות:

ויובן בהקדים המבואר בד"ה ואברהם זקן עת"ר (נדפס בהוספות לסה"מ עת"ר ע' רפ ואילך) בענין דרך הוי' שממשיכים ע"י קיום המצוות, שיש בזה ב' פירושים וענינים: א. המשכת אוא"ס בשם הוי' מהמאציל אל האצי'. ב. המשכת הוי' מאצי' לבי"ע.

והנה בהקשר לביאור ההמשכה הב' (מאצי' לבי"ע) מביא כ"ק אדנ"ע המשל הנ"ל ממלך שגזר בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי

(והיינו כהלשון הרגיל במשל) ומפרש שם עמ' רפג: "שרומי הוא אצי' שהוא הפרשת הארה מא"ס המאציל, וכמו"כ כללות ע"ס דאצי' הוא גילוי ההעלם מא"ס המאציל. וסוריא הוא בי"ע. וזהו בני רומי לא ירדו לסוריא שלא יש גילויים מאצי' לבי"ע".

והיינו שמביא משל זה בקשר לביטול הגזרה שהיתה קודם מ"ת בין אצי' לבי"ע, ומפרש דתוכן ביטול הגזרה וההחלטה "בני רומי ירדו לסוריא ובני סוריא יעלו לרומי" כהלשון הרגיל הוא חיבור והמשכת אצי' לבי"ע.

ד

ועפ"ז אולי אפשר לומר דמה שבבב' המקומות הנ"ל הופך כ"ק אדמו"ר מהר"ש את הלשון הוא כיון שבהפיכת לשון המדרש נרמזת ההמשכה הא' הנ"ל הנעלית יותר בדרך הוי' כשנתבטלה הגזרה וההפסק בין המאציל לנאצלים:

ויובן בהקדים, דהנה מצינו לכאורה סתירה דומה בפירוש פסוק אחר בהקשר זה, דבהמשך לשון כ"ק אדנ"ע שם כותב "וזהו עד הגל הזה ועדה המצבה אם אני לא אעבור אליך ואם אתה לא תעבור אלי, שזהו הפרסא המפסקת בין אצי' לבריא. אם אני לא אעבור אליך שלא יש גילויים מאצי' לבי"ע יותר מכפי המדה", והיינו דמפרש פסוק זה בקשר לגזרה וההפסק שהי' קודם מ"ת בין אצי' לבי"ע.

ולכאורה תמוה דהרי לעיל בד"ה ותנח התיבה עת"ר (לעיל ע' רסז) כתב בפירוש פסוק זה עצמו בזה הלשון ". . והוא ע"ד הגל שעשו לבן ויעקב, לבן הוא לובן העליון דאוא"ס המאציל, ויעקב הוא בעל עולם האצי', והגל הוא הפרסא שביניהם שלא יאיר בהתגלות מאוא"ס המאציל שלא יהי' ביטול באורות דאצי'. . הנה ענין הגל הוא הפרסא המבדיל בין אוא"ס המאציל שלא יהי' ביטול באורות דאצי'".

והיינו דלעיל מפרש פסוק זה באופן הפוך שתוכן הגל הי' הפסק שלא יומשך מלובן העליון (לבן) לעולם האצי' (יעקב).

והביאור בזה נראה פשוט, דבאמת בפסוק זה עצמו ב' פירושים וביאורים המדברים בב' פרסאות שונות: פרסא א' היא בין אצי' לבי"ע, וע"פ פי' זה יעקב הוא בעל עולם האצי' ולבן בי"ע. ופרסא שני' למעלה יותר בין אוא"ס המאציל לנאצלים, וע"פ פי' זה לבן ה"ה למעלה מיעקב (שנשאר בעל עולם

האצי' גם כאן. ומיירי על לובן העליון אוא"ס המאציל שלמעלה מעולם האצי' והיינו שיש ב' פירושים ודרגות שונות בלבן דקדושה גופא).

ה

ועד"ז י"ל בנדו"ד שבלשון משל זה מהמדרש רמוז ביטול ב' גזירות שונות המרומזות בב' לשונות הנ"ל - דבלשון הרגילה "בני רומי לא ירדו לסוריא ובני סוריא לא יעלו לרומי" אכן רמוז ביטול הגזרה הב' הנ"ל שנתאפשר החיבור וההמשכה מאצי' לבי"ע (ולפי פי' זה "בני רומי" היינו עולם האצי', ומתאים להנ"ל שהוא מלשון רוממות);

אך באמת רמוז בלשון זה גופא גם ביטול הגזרה הא' הנעלית יותר שבמ"ת נתאפשר המשכת המאציל בנאצלים (וכנ"ל מהמאמר בפ' הא' ב"דרך הוי"ו" שממשיכים ע"י קיום המצוות לאחר מ"ת).

וביטול גזרה זו מרומזת בשינוי והפיכת הלשון במאמרי אדמו"ר המהר"ש הנ"ל - "בני סוריא ירדו לרומי ובני רומי יעלו לסוריא", דע"פ לשון זו "בני סוריא" היינו אוא"ס המאציל שלמעלה מעולם האצי' ("בני רומי"), ועד"ד הפירוש והדרגא הגבוהה בלבן - לובן העליון.

ו

ואולי יש לומר הביאור בזה (דלכאו' ע"פ הנ"ל ש"רומי" מלשון "רוממות" והיינו עולם האצי', א"כ אי"מ איזו מעלה יתירה יכולה להיות בלשון "סוריא" שלכאו' חסרה (ואולי אפי' היפך) מעלה זו (שאינה בבחי' "רוממות"):

והוא ע"פ הידוע ומבואר בכ"מ במאמרי חסידות בפ' לשון רז"ל "והוי זנב לאריות ואל תהי' ראש לשועלים", דהמדובר הוא בדרגת מלכות דאצי' שנעשית כתר לבריאה, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע בהמשך תער"ב (ח"ג א'תמד): "וזהו שאמרז"ל הוי זנב לאריות ואל תהי' ראש לשועלים, ראש לשועלים הוא כשהמל' היא שרש ומקור לעולם הברי' דבחי' מל' נעשה כתר לברי' כו', וזנב לאריות הוא כמו שהמל' היא באצי' ה"ה אז במעלה ומדרג' גבוה ונעלה יותר כו'".

והיינו, דווקא הדרגא הנעליות והפנימית שבמלכות (כפי שהיא באצי') נק' בשם "זנב", "בח' תחתונה", אך מ"מ הוא כמובן דוקא מצד מעלתה, כיון שבטלה ומאוחדת היא במאציל העליון ב"ה.

ועד"ז אפ"ל בנדו"ד ש"בני סוריא" אע"פ שזהו שם המורה לכאו' על העדר הרוממות מ"מ אדרבה אפשר שהוא מרמז על המשכת וירידת או"ס שלמעלה מאצ' באצ' דמאחר ומיירי בדרגא נעלית כ"כ שהיא בטלה ומאוחדת במאציל (וע"ד בח' תחתונה שבמאציל), משו"ז מודגש בה דוקא מעלת הביטול.

סדר ג' המדריגות במצוות דרבנן

הרה"ת ישראל שי' גרנובוטר

קראון הייטס "כאן צוה ה' את הברכה"

בד"ה הודו לה' כי טוב דש"פ וארא, ר"ח שבט תשכ"ב¹, מביא כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (ממאמר אדה"ז ד"ה הנ"ל משבת חנוכה תקס"ד²) ש"הודו להוי' כי טוב כי לעולם חסדו" קאי על תורה (ד"אין טוב אלא תורה"),

ובפסוק הנ"ל קאי על תרי"ג מצוות שניתנו מהקב"ה, ובג' הפסוקים שלאח"ז קאי על ז' מצוות דרבנן שנתחדשו ע"י בני", המתחלקים לג' סוגים: ישראל, בית אהרן (כהנים) ויראי ה' (לויים שעבודתם בקו הגבורות), דז' מצוות דרבנן הן בכל הג' קוין, חסד גבורה תפארת. (ע"כ מהמאמר).

ולכאורה, עפ"ז אינו מובן סדר הפסוקים, ובשתים: הן מצד סדר החשיבות שהי' צריך להזכיר תחילה כהנים, אח"כ לויים ואח"כ ישראל, והן מצד סדר הספירות (דלויים קאי על קו הגבורה כנ"ל, וידוע שכהנים ענינם חסד, וישראל הו"ע תפארת) ה' צ"ל בסדר הנ"ל, ובפועל מקדים הכתוב ישראל תחילה ואח"כ כהנים ולויים?

במאמר אדה"ז הנ"ל בסופו³, מבאר: "ואמנם סדר הג' מדריגות במצוות דרבנן אינן בימין ושמאל כו' אלא קו האמצעי קדם לכולם, והוא בפסוק יאמר

(1) סה"מ ראש חודש ע' קצה ואילך.

(2) מאמרי אדה"ז תקס"ד ע' לה ואילך.

(3) ע' מא.

נא ישראל שהוא כנגד התו' כו', ויאמרו נא בית אהרן כו' הוא כנגד גמ"ה, ויאמרו נא יראי ה' כו' נגד העבודה כו' וממשיך לבאר כל דרגא, ומסיים: "והטעם שבו' מצות דרבנן התורה קדמה כי היא בבחי' סגולתא כו' כמ"ש במ"א ע"פ נאוו לחייך בתורים תושב"כ ותושבע"פ כו' וד"ל".

ויש להוסיף בדרך אפשר:

במאמר הנ"ל מבואר הטעם להוספת ז' מצוות דרבנן בזמן החושך דוקא (כגון החושך שבזמן מלחמת היוונים שלאח"ז תיקנו חנוכה, והחושך דגזירת אחשורוש והמן שלאח"ז תיקנו פורים, וגם נט"י שתיקן שלמה הי' מצד העולם והסתר שהי' אז) - הוא כי תרי"ג מצוות דאורייתא לא הספיקו כדי להאיר את החושך, ונזקקו לאור נוסף דז' מצוות דרבנן.

והנה, בשיחת ליל ד' דחה"ס תנש"א מבאר כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א, שעתה בזמן הגלות אי אפשר לקיים הענין ד"כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם", אלא רק הענין ד"ישראל במעמדם" - ענין התפילה, וממשיך⁴:

"ולכן, בנוגע ל"ישראל במעמדם", צ"ל ענין התפילה שלהם ביתר שאת וביתר עוז. והיינו, שעליהם לדעת, דמכיון ש(מבין כל שלושת החלוקות) הם אלו שיש אצלם בגלוי ובתוקף הענין הגשמי דתפילה - עליהם לקיים זאת במידה כזו ("אין אֶזָא מִיַּן פְּאָרְנַעַם") שזה ימלא כפי האפשרי את מה שנחסר "מפני חטאינו".

ועפ"ז יומתק מה שבמזמור המדבר על העבודה להאיר את חושך הגלות - מדגיש לכל לראש את עבודת ישראל (לפני כהנים ולויים), כי דוקא העבודה ד"ישראל במעמדם" היא המאירה את חושך הגלות, עד שנזכה ל"כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם" בבנין בית המקדש השלישי תיכף ומיד ממש.

(4) דברי משיח תנש"א ח"א ע' 90 (שמכניסם עתה לדפוס).

טעימה לפני הנחת תפילין בדור השביעי (ב)

הת' יחיאל שי' יעקובוביץ
 תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

בגליון הקודם ביארנו מנהגנו לטעום מזונות קודם התפילה, על אף הנפסק בשו"ע לאסור (אא"כ לצורך הכוונה בתפילה), וביתר הדגשה במאמרי אדמו"ר האמצעי⁵: "שאסור לאכול קודם התפלה ואע"פ שע"י האכילה יוכל לכוין יותר בטוב בתפלה";

על יסוד דברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א⁶ אשר "בפשטות הטעם לזה הוא מצד חלישות בריאות הגוף שבדורות האחרונים, אולם לזה גופא ישנה סיבה רוחנית, והטעם לזה, שככל שעוסקים בעבודת הברורים, נקל יותר בירור הגשמי, כי ניצוצות רבים כבר נתבררו ממנו. ובמילא אפילו קודם התפילה, אבל לשם התפילה, ניתן כיום גם לברר".

והבאנו דברי אדהאמ"צ בדרך חיים (פרק פ"ג), דקודם התפילה נמצאת הנשמה באפו" של אדם, וטרם התפשטה במוחו וליבו, ואם יאכל אז - לא יוכל לחבר באכילה זו את הנפש האלוקית עם הגוף, שהרי עדיין אין לה שייכות עם האיברים הגשמיים.

והשוואתו לכללות הדורות - דאדם הראשון הי' בבחינת "האדם אשר נשמה באפו" (שאז רק נפח הקב"ה את הנשמה באפו), ובמשך הדורות מגיעה הנשמה הכללית למטה מטה עד לעקביים ממש - שזהו דור ביאת משיח, שעליו נאמר "והריחו בירתה ה'", התיקון והשלימות ד"נשמה באפו".

ועפ"ז ביארנו מה שבדורות הקודמים לא היתה האפשרות לברר את האוכל הגשמי ולהאירו בקדושת הנשמה, כיון שטרם נתפשטה עד לעקביים ממש, ובכל יום ויום נדרש להמשיכה מחדש אצל כאו"א ע"י התפילה. משא"כ בדורנו זה האחרון ממש, עקבתא דעקבתא דמשיחא, גילוי הנשמה הכללית

5 מאמרי אדהאמ"צ - ויקרא, ח"ב, ע' תשנו. ההדגשות לא במקור.

6 שיחת ש"פ ויק"פ תשי"ג בסופה.

בעולם כבר הגיע לרגליים ועקביים, ולכן גם אצל האדם הפרטי נקל יותר להמשיך את קדושת הנשמה בגופו הגשמי, עוד קודם התפילה.

ב

ובהמשך לזה יש לבאר הנפקותא למעשה בדורנו אנו על פני הדורות הקודמים, עד לדור האחרון ממש, באופן היתר הטעימה קודם התפילה.

דהנה מצינו באגרות כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע שכתב: "בדבר התלמידים שי' ששואלים בנדון טעימה קודם התפלה, הנה בודאי המה נזהרים בקריאת ק"ש בתפילין ואז אפשר לטעום מיני מזונות".

אמנם כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לא מזכיר פרט זה כלל בהוראותיו, אף שמזהיר שלא לאכול קודם קריאת שמע. וכמו באגרת קדשו מי"ג תשרי תשי"ז: "בחלישות דורותינו אלה מתירים לאכול אפילו מזונות קודם התפלה (כמובן לאחר אמירת ק"ש קטנה) לאלו שמסיימים תפלתם משך זמן לאחרי קומם משנתם, ואין להחמיר בכגון דא, כיון שהחומרא מביאה לקולא בעבודת השם", ומשמע שבדורנו אפשר לטעום עוד קודם הנחת התפילין⁸.

ג

והנה אדה"ז כ' בנוגע למתחיל סעודתו והגיע זמן תפילה (סי' ע' ס"ה) שצריך להפסיק ולהתפלל, ד"כיון שצריך להתפלל צריך ג"כ לקרות ק"ש וברכותיה כדי לסמוך גאולה לתפלה". ובקו"א מוסיף ע"ז ד"אפשר בלאה"ט אסור גם קודם ק"ש, שהוא עיקר קבלת מ"ש ויש בה משום ואותי השלכת כו".

ומדבריו עולה, דבאיסור האכילה קודם התפילה (שנלמד מהכתוב "ואותי השלכת אחרי גויך" - "לאחר שנתגאה זה קבל עליו מלכות שמים", כפי שהארכנו בגליון הקודם) ב' דרגות: (א) שלא לאכול קודם עיקר קבעומ"ש בק"ש, (ב) ואפילו לא לפני שלימות הקב"ע בתפילת י"ח.

(7) ח"י ע' ב'. ההדגשה אינה במקור.

(8) וכן מביא הגרי"ש גינזבורג בשם הגר"ש דווארקין ע"ה שפסק כן למעשה.

ובדברי אדה"ז הנ"ל מחדש שצריך להפסיק אכילתו גם לק"ש (ואין מספיק תפילה לבד), בק"ו ממה שמפסיק לתפילה. אמנם מדבריו נמצאנו למדים לעניננו, דהגם שאנו אוכלים קודם התפילה, עדיין יש לקבל עיקר עומ"ש בק"ש קטנה קודם האכילה.

ועפ"ז אוי"ל טעם ההקפדה להניח תפילין קודם האכילה, שענינם הוא שעבוד המוח והלב למלכותו ית', וא"כ נתוסף על ידם בשלימות הקבעומ"ש שבק"ש?⁹

ד

ולבאר הנ"ל, יש להקדים ביאור כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א (בשיחת ש"פ שלח תשי"ב) בטעם שאין מקפידים בזמננו לקרוא ק"ש קטנה בתפילין, היפך מארז"ל "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו" - דהכוונה בזה היא דווקא למי שאינו מניח תפילין כלל, אבל לא שחייבים להניחם בשעת ק"ש.

ומבאר המעלה שבאופן זה (לקרוא תחילה ק"ש בלא תפילין, ופעם נוספת בעת התפילה עם תפילין), ע"פ דברי הרה"צ ממונקאטש שיש מעלה בקודש לתפילין שהם בעשי' לגבי ק"ש שהיא במחשבה ודיבור, וא"כ ע"פ הסדר ד"מעלין בקודש" צריך לקרות ק"ש תחילה, ורק אח"כ להניח תפילין. וכמו שמתעטפים בטלית ורק אח"כ מניחים תפילין, כיון שמעלין בקודש. עכתדה"ק (ועיי"ש עוד באריכות).

ולכאורה קשה, דהנה כ"ק אדמו"ר הצ"צ מבאר בטעם הדבר¹⁰, ד"אותן הפרשיות שבק"ש הן ג"כ בתפילין, רק בתפילין הם בבחי' מקיף, ובק"ש . . . זהו הגלוי בבחי' פנימיות . . . ק"ש נק' כחותם על לבך, והיינו והיו הדברים

(9) אמנם ישנו איסור אכילה קודם המצוות בזמן חיובן, ומצוות תפילין בכלל, כמ"ש המ"ב (סי' ע סק"כ) "דאם נמשך זמן עסקו בצרכי צבור עד לאחר חצות שאז פטור לכו"ע אף מן התפלה, מ"מ אסור לכו"ע לאכול קודם שמקיים מצות תפילין דזמנו כל היום", אך אין לומר דזהו הטעם, שהרי באיסור זה התירו טעימה ואכילת עראי (ראה מ"ב סי' רלה סקט"ז, ועוד), משא"כ קודם התפילה נאסרה אפי' טעימה (כמ"ש המ"ב בסי' פט סק"א). ובפשטות ההיתר לאכול קודם התפילה הוא רק בטעימת מזונות, ואעפ"כ הצריך אדמו"ר מהורי"צ להניח תפילין, וצ"ל שהוא משום קבעומ"ש, כבפנים.

(10) אוה"ת תצוה ע' א'תשט. ומקורו בתו"א ויקהל (פח, ד). עיי"ש.

האלה על לבבך, שנמשך בבחי' פנימיות בתוך הלב ממש. ובתפילין כחותם על זרועך זהו בחי' מקיף . . שלכן ארז"ל כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו - לפי שא"א להמשיך האור פנימי בלתי שיומשך תחלה האור מקיף".

ומשמע להדיא, דע"פ פנימיות הענינים צ"ל הנחת התפילין קודם ק"ש, ובאם קורא ק"ש בלא תפילין הוי "עדות שקר" גם אם מניחן אח"כ במשך היום, כיון שאי אפשר להמשיך אור פנימי ללא המשכת מקיף קודם.

ה

אמנם בגליונות הקודמים ביארנו בארוכה¹¹ אשר בדורנו נקל יותר המשכת המקיפים בפנימיות, שבמשך זמן הגלות היתה עיקר העבודה במסירות נפש וקבלת עול מצד הכוחות המקיפים שבנשמה, וכשמתקרבים לזמן הגאולה העבודה היא לחבר ולהחדיר כוחות עצמיים אלו בגילוי ובפנימיות.

ואם כנים הדברים, אוי"ל בדא"פ עפ"ז בביאור אד"ש מה"מ הנ"ל, שבאמת אינו בא לסתור ההנהגה בדורות הקודמים שהיו מקפידים לקרוא ק"ש בתפילין, אלא שביאורו שייך דווקא לדורנו אנו, דור הגאולה, שדווקא בכוחות השייכים לדור זה ניתן לקרוא ולקבל עול מ"ש בפנימיות עוד קודם הנחת התפילין, כיון שהאור המקיף כבר ישנו בכללות הדור.

ומתאים למבואר לעיל בענין האכילה קודם התפילה, שבדורות הקודמים היתה הנשמה בבחי' מקיף - "באפו", ורק לאחר התפילה בכל יום יכלו לחברה בכוחות הפנימיים ולברר האכילה הגשמית. משא"כ בדורנו שהגיע גילוי הנשמה עד לבחי' עקביים, שייך הבירור עוד קודם התפילה.

ו

ועפ"ז מובן המנהג לטעום עוד קודם הנחת תפילין - אף שבדורות הקודמים הי' בזה משום "אותי השלכת אחר גויך", והי' צריך לקבל קודם עומ"ש בשלימות - שכסדר הרגיל ה"ז קודם בהמשכת המקיף בתפילין, ואח"כ בפנימיות בק"ש, ובפנימיות יותר בתפילת י"ח.

(11) ונדפס בס' "כי לשמך תן כבוד" ח"א ע' 262 ואילך. עיי"ש באריכות.

משא"כ בדורות האחרונים, ככל שנמשכים המקיפים ומתגלים בפנימיות, מספיקה קבעומו"ש בק"ש לבד בכדי לברר הגשמי, ועד שבדורנו אנו אפשר עוד קודם הנחת תפילין לקבל עומו"ש בק"ש בפנימיות, וכבר ניתן לפעול חיבור הנשמה והגוף באכילה גשמית¹².

והנלענ"ד כתבתי בחפזי, ואם שגיתי ה' יכפר בעדי. ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה.

12) ולהעיר משיחת עיוהכ"פ תשנ"ב, ד"אע"פ ש"ימלא שחוק פינו" (בלשון עתיד) שייך לזמן דהגאולה האמיתית והשלימה בלבד, הרי מציינו בגמרא מעשה בפועל (שהתוקף בזה הוא יותר מסתם פסק דין, ד"מעשה רב") שכשראו שיהודי ממלא פיו שחוק שאלוהו - היתכן?! והיהודי ענה על כך - "אנא תפלין מנחנא", היינו שהוא מקיים כעת מצוה!! ובמילא, אינו צריך להיכנס לבירורים ולהביא ראיות להנהגתו וכו', מפני שברגע שיהודי מקיים מצוה - הרי הוא מקבל מהקב"ה ש"ימלא שחוק פיו ולשונו רנה"!

והוא תמוה לכאורה, שהרי (א) אין אנו מניחים תפילין כל היום (ומשמע בגמ' שהשמחה שייכת דווקא בשעת הנחת תפילין המעידים "שיראת קוני עלי",) ו(ב) בשיחת י"א אלול תנש"א מבאר אד"ש מה"מ שבדורנו הוא הזמן ד"ימלא שחוק פינו" (ומשנה ראשונה לא זה ממקומה).

וע"פ המבואר בפנים או"ל דהא גופא קמ"ל - מעלת דורנו שבו חדורה הקבעומו"ש בפנימיות באותה הדרגה ותפילין, ולכן מותר למלא שחוק פיו. ועיין בארוכה מש"כ בזה בס' "שערי ישיבה - צפת" ח"ד.



הלכה ומנהג



דין היוצא בטלית מקופלת לשיטת המחבר

הרב שניאור זלמן שי' אייווס
קראון הייטס "כאן צוה ה' את הברכה"

א

איתא בגמרא¹ "אמר רב יצחק בר יוסף א"ר יוחנן היוצא בטלית מקופלת מונחת לו על כתיפו (לאחר שנתנה על ראשו הגביה שיפוליה על כתפיו) בשבת חייב חטאת. תנ"ה סוחרי כסות היוצאים בטליתות מקופלות ומונחות על כתיפן בשבת חייבין חטאת ולא סוחרי כסות בלבד אמרו אלא כל אדם אלא שדרכן של מוכרין לצאת כך".

שוב איתא "עולא איקלע לבי אסי בר היני, בעו מיניה מהו לעשות מרזב בשבת. אמר להו הכי אמר רבי אלעי אסור לעשות מרזב בשבת. מאי מרזב, אמר ר' זירא כיסי בבליתא. ר' ירמיה הוה יתיב קמיה דר' זירא א"ל הכי מאי (קולט חלוקו) (בפניו) בענין אחד ושואלו כגון זה מרזב או לא וחוזר וקולטו (בענין אחר ושואלו) א"ל אסור, והכי מאי, א"ל אסור. אמר רב פפא נקוט האי כללא בידך, כל אדעתא דלכנופי אסור, כל דלהתנאות שרי. כי הא דרב שישא בריה דרב אידי מתנאה בסדינו הוה".

(1) שבת קמז, א ובפרש"י.

וממשיך "כי אתא רב דימי אמר פעם אחת יצא רבי לשדה והיו שני צידי טליתו מונחין על כתפיו, אמר לפניו יהושע בן זירוז בן חמיו של רבי מאיר בזו לא חייב ר' מאיר חטאת (בתמיה דאין זה דרך מלבוש אלא דרך משוי), אמר ליה דקדק רבי מאיר עד כאן (בתמיה לחייב חטאת בדבר הדומה להיות מותר כזה שאינה מקופלת ואחוריה נופלין למטה מכתפיו אלא שצידיה היו מונחין על כתפו), שלשל רבי טליתו.

. . כי אתא רב שמואל בר רב יהודה אמר נשאל איתמר (לא אירע מעשה זה לרבי אלא שאלו לפניו מהו לצאת בו ובקש להתיר עד שאמרו לפניו משום רבי מאיר חייב חטאת)".

היינו, שיש כאן שלשה אופנים בלבישת הטלית עם שלשה דינים: א) טלית מקופלת - חייב, ב) מרזב לכנופי - אסור מדרבנן, ג) להתנאות - מותר.

ומצינו ג' שיטות בכיור ההבדל בין ג' חילוקים אלו:

א) שיטת התוס² הוא שההבדל הוא במציאות ואופן הליבישה, שבטלית מקופלת מגבי' כל שולי הטלית על כתפיו ולכן חייב חטאת משום שאינו דרך לבישה אלא דרך הוצאה, כמו שמצינו בסוחרים כסות.

במרזב "לוקח שני צידי רוחב טליתו של צד ימינו ונותן על כתף השמאלית ואינו פושטו על כתף אלא מקופל ומונח על כתפו. . שיכול לילך במהרה ולא יכביד עליו טליתו" ולכן אסור.

ולהתנאות "היינו כשאין צידי טליתו מקובצין אלא צד אחד מונחת על כתפו אצל צוארו וצד האחר נופל על שכמו עד הזרוע³ ואין בו שום כיסוי והיינו שלשל רבי טליתו דבסמוך שלשל אותו כמו שפירשתי כעין להתנאות והיינו דרך מלבוש" ולכן מותר.

בסגנון אחר: לשיטת התוס' אין הכוונה מעלה ולא מורידה כלל, ולשון הגמרא לכנופי ולהתנאות הוא משום שבדרך כלל מי שמקפל טליתו כדי

(2) שם ד"ה מהו לעשות מרזב. הובאו דבריהם ברבינו יונה. חידושי הרשב"א. חידושי

הריטב"א.

(3) מהמשך דברי הגמרא 'ר' ירמי'. . דלהתנאות שרי" משמע כשיטת התוס', שרב פפא בא לכלול כלל באיבעיות דר' ירמי' ותשובות דר' זירא, דאין ליכנס לכל פרטי האופנים בלבישה כמו ר' ירמי' ור' זירא, אלא כלל יש בדבר: אם אופן לבישה זו היא דרך בני אדם כשרוצים ללכת מהר (דהיינו לכנופי) וכו' - אסור, ואם אופן לבישה זו היא דרך בני אדם כאשר רוצים להתנאות - מותר.

"שיכול לילך במהרה" מקפל באופן שעושה מרזב ומי שמקפל טליתו להתנאות הנה בדרך כלל מקפל באופן שאינו עושה מרזב. היינו, "לכנופי" ו"להתנאות" אינם הסיבות לאיסור או היתר אלא סימנים בעלמא לדעת באיזה אופן מותר או אסור.

(ב) שיטת הב"ח⁴ הוא להיפך, דאין שום הבדל בין הדינים במציאות ואופן הליבישה⁵ אלא בכוונת הלוּבש ש"כשמקפלו על כתפו ללא טעם הוי משוי וחייב חטאת, אבל אם עשה כן כדי שלא יעכבוהו מלילך או שלא יעכבוהו מלעשות מלאכתו שהוא מותר לעשותו בשבת אין זה משוי, אלא דמכל מקום אסור הוא מדרבנן כיון שאינו דרך מלבוש⁶, אבל להתנאות דרך מלבוש הוא ומותר."

4) או"ח סי' שא ס"ק יד ד"ה היוצא בטלית מקופלת וכו'.
 5) וכך הבין נכדו ג"כ בספרו המנורה הטהורה (קני המנורה ס"ק מג).
 6) ולהעיר מדברי האבני נזר (סי' קפט ס"ק יג) שחוקר אם "המוציא חפץ בשבת שראוי לעשות בו צורך מה רק שהוא אינו מוציאו לצורך כלל רק כמתעסק בעלמא אם חייב לר' שמעון". וכבר הקדימו במרכבת המשנה (על הרמב"ם הל' שבת פ"א ס"ע 36) שמאריך "לבאר מה שיש להסתפק בעושה מלאכה שלא לצורך כלל, כמו הקוצר ואינו צריך לדבר הנקצר אלא שקוצר ברצון פשוט ומשליכו ובלי שום טעם, וכן העושה כלי ואינו צריך כלל לעשות כלי זה, או המוציא ככר בידו לר"ה ואינו צריך לככר בר"ה, והעושה גומא וא"צ לה כלל, מי נימא דפטור לר"ש בדרך ק"ו ממשאצ"ל. ואפשר דאפילו ר"י דמחייב במשאצ"ל פוטר בכה"ג, דדוקא היכא דעושה לשום צורך, אפילו שלא לצורך גופו, כמו צידת נחש הוא דמחייב, אבל הכא שאינו צריך כלל פטור. א"ד דמחייב לר"י כיון דעשה מלאכה. ואפשר אפילו לר"ש חייב, דע"כ לא פטר ר"ש אלא במשאצ"ל, כמו הצד נחש שבפירוש היתה כוונתו רק בשביל שלא ישוך, אבל בנדון דידן רוצה הוא לצוד, אפשר דאפילו בלי טעם חשיב כוונה". ועפ"ז הי' אפשר לבאר שיטת הב"ח שכאשר מוציא לסיבה פטור וכשמוציא באותו האופן ממש רק שהוא בלי שום סיבה אז הוה חייב.

והנה מסקנת מרכבת המשנה הוא דדוקא "בהנך מלאכות שהם בודאי תיקון, כמו העושה כלי ותופר בגד ודומיהם, בודאי אף לר"ש חייב, דלא קפטר ר"ש במשאצ"ל אלא במלאכות שאינם תיקון גמור, כמו הוצאה וצידה, אבל במלאכת תיקון אנו סהדי דניחא ל' . . . ואולם במלאכות שאינם לא תיקון ולא קלקול, כמו הוצאה, דלכאורה נראה מדקאמר בגמרא ומודה ר"ש במר לחפור בו וכו' דמשמע דבעינן מיהות לחפור בו, אבל שלא לצורך פטור". ע"ש בארוכה. וא"כ, להיפך, מדבריו מוכח דלא כהב"ח (וראה לקמן עוד ביאור בדברי הב"ח). אולם, באבני נזר (ס"ק טו) מביא ע"פ חידושי הר"ן ד"שפיר יש לומר דשלא לצורך כלל חייב" ונשאר כך למסקנא.

איברא די"ל דאין הנידון דומה לראי', דהתם עיקר ההוצאה היא שלא לצורך, משא"כ הכא דעיקר ההוצאה הוה שפיר לצורך - שהרי צריך הוא בטליתו - אלא שהקיפול הוא בלי טעם ולא נתבטל בזה מלאכת מחשבת. ועצ"ע בכל זה ותן לחכם ויחכם עוד.

ג) שיטת רוב הראשונים⁷ ואחרונים⁸ היא שיטה ממוצעת, שאכן דין טלית מקופלת ודין מרזב חלוקים במציאות ואופן הלבישה כשיטת התוס' וכמבואר, אבל ההבדל בין הדין דלכנופי דאסור ובין הדין דלהתנאות דמותר אינם חלוקים במציאות ואופן הלבישה אלא בכוונת הלוּבש וכשיטת הב"ח וכמבואר.

ב

והנה, בפשטות כולי עלמא מודי דלישנא דגמרא בדיוק הוא באמרו לגבי טלית מקופלת חייב חטאת ואילו לגבי מרזב איתא רק דאסור דהיינו מדרבנן. אבל הב"י מחדש דפליגי בזה הרמב"ם והטור.

דהנה הרמב"ם כותב "המתעטף בטליתו וקיפלה מכאן ומכאן בידו או על כתיפו אם נתכון לקבץ כנפיו כדי שלא יקרעו או שלא יתלכלכו אסור. ואם קבצן להתנאות בהן כמנהג אנשי המקום במלבושן מותר. היוצא בטלית מקופלת ומונחת על כתיפו חייב".

וכותב ע"ז הכס"מ "נראה שרבינו מפרש לישנא דגמ' דקאמר גבי מרזב אסור כפשטיה, דאיסורא איכא אבל לא חיוב חטאת, ומפני כך הקדים דין המתעטף בטליתו וכוי לדין היוצא בטלית מקופלת", שזהו היפך הסדר מדברי הגמרא.

משא"כ הטור כותב "היוצא בטלית מקופלת, פי' לאחר שנתנה על ראשו מגביה שוליה ומקפלה על כתפו . . חייב. וכל שאינו להתנאות, כגון שמקבץ ב' קצותיה על כתפו כדי שלא יעכבוהו מליך או שלא יעכבוהו מלעשות מלאכתו, אסור שאינו דרך מלבוש, וכל שהוא להתנאות, דרך מלבוש הוא ומותר".

וכותב הב"י שהרמב"ם "מפרש לישנא דגמרא דקאמר גבי מרזב אסור כפשטי' דאיסורא איכא אבל לא חיוב חטאת ומפני כן הקדים דין המתעטף

7) משמעות הרי"ף והרא"ש מדלא הזכירו הבדל בזה. רמב"ם הל' שבת פי"ט הי"ח. בית הבחירה להמאירי ד"ה אסור לאדם בשם גדולי קדמונינו. טור או"ח סי' שא. 8) שו"ע סי' שא ס"ק לא. ואחרי דבריו לא מצינו חולק.

בטליתו וכו' לדין היוצא בטלית מקופלת" אבל הטור "לא נחית לחלק בכך ולפיקח סתם דבריו וכתב דכל לכנופי אסור וכל להתנאות שרי"⁹.

9) עוד שיטה שלישית יש בזה. דהנה ברוקח (סי' ק) איתא "אסור לצאת בטלית מקופלת ומונחת על כתפיו", היינו, שבמקרה שעלי' נאמר בגמרא שהיוצא כך חייב חטאת, הנה ברוקח איתא דאסור. והוא פלא.

ואולי י"ל הביאור בזה, דהנה בצפ"נ כותב (בקיצור נמרץ, כדרכו) "עיין שבת דף י"א ע"ב דרק אומן דרך אומנותו הוה דרך הוצאה בכך. וכן מוכח בתוספתא כאן פ"א דנקט הסוחר לא יצא בכסות. ואף בגמרא דילן אמר שם דלאו דוקא סוחרים. ועיין שבת צ"ב ע"ב בהך דר"י גבי מקבלי פתקין. ור"י לשיטתו כאן". ביאור הדברים: אסור מדרבנן לכל אדם לצאת לבוש שלא כדרך לבישה גם שאינו דרך הוצאה. כאשר יוצא אומן בשבת לבוש בדבר שלא כדרך הרגיל ללבישתו אבל הוא דרך האומנים לצאת כך, פליגי בזה רבי יהודה המחייב אותו אומן חטאת ורבי מאיר הסובר שגם אומן אינו אסור אלא מדרבנן. ומעיר הרוגזובי, שלצאת בטלית מקופלת אינו דרך לבישה ולא הוה צ"ל חייב חטאת. ומבאר שכאן איירי באומן ולשית רבי יהודה. ומדייק כן מדברי התוספתא המדייק ש"סוחר לא יצא", היינו, אומן דרך אומנותו. ועפ"ז מובן, שכל אדם, וכן אומן לשיטת ר"מ, היוצא בטלית מקופלת אינו חייב חטאת רק חכמים אסרו לצאת כך. ובזה מובן לשון הרוקח שכותב "אסור לצאת" ואינו כותב שהיוצא חייב.

אלא דעדיין צ"ע, שהרי לקמן במעשה דרבי [הובא לעיל] איתא בגמרא שרבי מאיר מחייב חטאת במקרה שיצא רבי שלא הי' אפילו מצב של טלית מקופלת שלכך סבר רבי שמותר לצאת כך וכ"ש במקרה של טלית מקופלת שרבי מאיר היי מחייב חטאת ואיך כותב בצפ"נ שרק רבי יהודה מחייב חטאת וגם זה רק באומן, הרי להדיא איתא בגמרא שרבי מאיר מחייב חטאת? וי"ל, דס"ל (לצפ"נ ולרוקח) כשיטת הר"ח. דהנה רש"י מפרש דברי יהושע בן זירוז בלשון בתמי', היינו שיהושע בן זירוז תמה איך יצא רבי ושני צידי טליתו מונחין על כתפיו מכיון שהוא שמע מרבי מאיר שהיוצא כך חייב חטאת, ושאל את רבי בדרך כבוד "בוז לא חייב ר' מאיר חטאת". אבל הר"ח כותב "כלומר, זה המעשה דומה לרטנין שיוצאין בסודרין בסדינין מקובצין ולא משולשלין על כתפיהן ור' מאיר לא הי' בזה מחייב חטאת אי לא אסורה מדרבנן". ומעיר ע"ז החשק שלמה "אולי צ"ל אלמא דאסורה מדרבנן. ואפשר דרבינו מפרש בוז לא חייב ר"מ חטאת בניחותא דחטאת לא הי' מחייב רק הוה אוסר מדרבנן. וצ"ע בזה". ומה שצ"ע לחשק שלמה, פשוט הוא להמאירי (בית הבחירה שבת שם), וז"ל "זאמרו לו בוז לא הי' ר' מחייב מאיר חטאת, הא מ"מ אסור הוא". וכן הובא בראב"ן (סי' שפא). אלא שהם מפרשים שבטלית מקופלת אכן חייב חטאת ורק במעשה דרבי אינו חייב חטאת משום דאינן דומין זל"ז.

ולעהיר דלכאורה ניחא טפי כשיטת ר"ח, שאיך שייך שרבי טעה כ"כ להתיר לצאת ולצאת בפועל באופן שאינו רק אסור מדרבנן אלא מדאורייתא עד שחייב היוצא כך חטאת? רש"י מבהיר קושיא זו בביאור לישנא דגמרא "דקדק רבי מאיר עד כאן - בתמי', לחייב חטאת בדבר הדומה להיות מותר". אבל לר"ח מיושב בפשטות דטעה רק בין מותר לאסור.

והאמת אגיד דצ"ע בדברי הב"י¹⁰, דכל המעיין יראה דגם הטור דייק וחילק בלשונו בין לישנא דחיובא ללישנא דאיסורא, ומנ"ל להב"י דלא ס"ל הטור דלישנא דגמרא כפשטי', ומה גם דלא ביאר לן הטור להדיא דלא כך?

גם, מה שייך לזה מה שהרמב"ם מקדים דין המתעטף בטליתו, ובגלל שלא שינה הטור הסדר מסדר הגמרא ס"ל דלא כדאיתא להדיא בגמרא?

עוד קשה, דמה בכך שהטור כותב דכל לכנופי אסור, הרי כן הוא הלשון בגמרא והטור העתיקו ככתבו, ומהיכן מוכח דהיוצא בטליתו כמין מרזב חייב חטאת?

והנראה בזה בפשטות, ובהקדם דברי המחבר בשו"ע. וז"ל "היוצא בטלית מקופלת על כתפיו דהיינו שלאחר שנתנה על ראשו מגביה שוליה על כתפיו חייב חטאת. . היוצא מעוטף בטליתו וקיפלה מכאן ומכאן בידו או על כתפו אם נתכוין לקבץ כנפיו כדי שלא יקרעו או כדי שלא יתלכלכו אסור ואם קבצם להתנאות בה כמנהג אנשי המקום במלבושן מותר".

וכל הרואה יראה שהמחבר כותב כסדר הגמרא והטור ומ"מ ס"ל דמרזב אסור מדרבנן ואינו חייב חטאת, וא"כ דבריו בשו"ע סותרים לדבריו בכס"מ ובב"י?

וע"כ דאין הוכחתו מסדר הדברים עיקר, אלא מהלשון "וכל שאינו להתנאות", שמשמע שכל הנאמר לעיל הוא כשאינו להתנאות ובזה מחבר

10) ככל הקושיות דלקמן, הקשה בספר המנורה הטהורה. ושם מבאר ע"פ יסודו בסוגיא דלא שייך שינוי בדין טלית מקופלת ע"י המנהג, היינו, שגם אם יהי' המנהג בחול לצאת בטלית מקופלת והוה לי' דרך לבישה לא יותר עי"ז לצאת כן בשבת. ועפ"ז מבאר דהרמב"ם ס"ל דלא שייך מנהג בטלית מקופלת שהוא דאורייתא ולא משום גזירה גרידא, ולכן כתב ההבדל בין לכנופי ולהתנאות לפני דין טלית מקופלת כדי שלא נטעה לחשוב שגם בטלית מקופלת מותר בלהתנאות.

אבל הוא מוטיב לה והוא מפרק לה דמסיים דדוחק הוא וגם שאינו מוכן למה לא יועיל מנהג בטלית מקופלת. וליתר ביאור, הרי לא מצינו בשום מקום בתורה שבכתב שהיוצא בטלית מקופלת חייב חטאת, אלא שהתורה אמרה שהיוצא בשבת עם משוי שאינו דרך מלבוש והוא דרך הוצאה חייב חטאת ובאו חכמים ואמרו - לפי זמנם ומקומם - טלית מקופלת נכנסת בגדר זה. וא"כ, במקרה שנאמר שנשתנו העתים והיוצא בטלית מקופלת אינו חייב חטאת, הרי בזה לא נשתנה דין תורה שהיוצא בשבת עם משוי שאינו דרך מלבוש והוא דרך הוצאה חייב חטאת, שזה נשאר כמות שהוא, אלא מה שנשתנה הוא דברי חכמים שטלית מקופלת נכנסת בגדר זה, וא"כ מהו ההבדל בין טלית מקופלת לדין מרזב שנאמר שבוה מועיל מנהג ובזה מנהג אינו מועיל. והדרו קושיות לדוכייהו.

שני הדינים דטלית מקופלת ומרזב, משא"כ המחבר שמחלק בין שני הדינים בתיאור ההבדל ביניהם ובה מבהיר שדווקא בדין מרזב יש הבדל בין לכנופי ולהתנאות משא"כ בדין טלית מקופלת שבכל מקרה חייב חטאת.

ג

והנה בין שני דינים אלו מוסיף ומחדש המחבר "אבל אם אינה מקופלת על כתפיו אלא משולשלת ברחבה למטה מכתפיו שרי שמאחר שהוא מתעטף בטליתו ומתכסה בה כתפו וגופו אף על פי שמתקצר קצת מלמטה מותר". האחרונים¹¹ מציינים מקור הדברים משבלי הלקט¹², וז"ל "בשם רבינו תם מצאתי היוצא בטלית מקופלת ומונחת לו על כתפו . . אבל להתעטף בטליתו אע"פ שמתקצר קצת מלמטה ומתכסה בו כתפו וגופו מותר".

בפשטות כוונת המחבר בחידושו הוא שמקפל שני צדדי על הטלית על הכתף, ורק הכנפות והשוליים משולשלים למטה מלפניו ומלאחוריו, כמנהגנו בקיפול הטלית לתפלה וגם ליציאה, ומותר לצאת כך בשבת משום שמתכסה בה כתפו וגופו.

אלא שע"ז הקשה בספר תהלה לדוד¹³ ממעשה דרבי שיצא לשהו והיו שני צידי טליתו מונחין על כתפו "ואינה מקופלת שהרי אחורי' היו נופלין למטה מן כתפיו אלא שצידי' היו מונחים על כתפיו"¹⁴ וחייב ע"ז ר"מ חטאת [ועכ"פ אסור מדרבנן לכו"ע] ואיך פוסק בזה המחבר שמותר לצאת כך לכתחילה?

ומפאת חומר הקושיא מציע שהמחבר מתיר כאן רק באופן שצידי הטלית משולשלים ג"כ ואינם מקופלים על כתפיו. ומדייק כן מלשון המחבר "ומתכסה בה כתפו", היינו שצידי הטלית משולשלים ומכסים כתיפיו. וכן משמע ממקור הדברים בשבלי הלקט שכותב "אבל להתעטף בטליתו", שבהשקפה ראשונה עכ"פ משמע שאיירי באופן שמעוטף בעיטוף גמור.

ואולם הדוחק מבואר לכל מעיין, דא"כ פשוט הוא דמותר כך, ומאי אתא לחדש לנו - שמותר לצאת כשהוא לבוש בדרך לבישה¹⁵? ומאי שנא טלית

11) באר הגולה. חמד משה ס"ק כא. בהערות לשו"ע אדה"ז מהדורה חדשה. ועוד

12) ס' קז. הובא בב"י נב, ב ד"ה וז"ל שבלי הלקט.

13) ס' שא ס"ק כג.

14) רש"י ד"ה נשאל איתמר. וכ"ה בד"ה דקדק ר"מ ע"כ. וראה גם ד"ה שני צידי טליתו.

15) וכן הקשה בספר המנורה הטהורה ס"ק מג. וראה לקמן בפנים (אות ה).

משאר בגד דהוה אמינא דטלית אסור? ועוד, דאיך מתעטף כך תחת הגלימה, הרי בגלימא ישנם שרבולים שאינם מניחים לשלשל צידי הטלית אלא מכריחים לקפלם על הכתף?¹⁶

וע"כ דאיירי שמקפל צדדי הטלית על כתיפיו, והדרא קושיית התהלה לדוד לדוכתה, הרי ר"מ חייב חטאת באופן זה ואיך מתירו המחבר?

ד

וממשיך המחבר "ועל פי זה מותר להתעטף בטליתו תחת הגלימא ולהביאו לבית הכנסת". וע"ז מראים האחרונים¹⁷ מקור לדברי הרוקח¹⁸, וז"ל "מוקי רבי שמרי' לפני יב"א כהן אחד ששכח טליתו בביתו בשבת ושאלו אם יכול להתעטף בביתו כמו חתן תחת המקטורן ולהביאה לעלות בו לדוכן ואמר להשאל אחר. ולנו אמר שמותר הואיל ואם עשה כן בחול קיים מצות ציצית נמצא דרך מלבוש ולא גרע מחתן".

והקשו המפרשים "האיך שייך זה לדין הנזכר מקודם", דדין הראשון הוא שאם אינו משלשל טליתו לגמרי ומתקצר קצת מלמטה מ"מ מותר אם מכסה כתיפו וגופו, ומה שייך זה ללבישה מתחת לגלימה ומאין ההיתר ללבוש טלית מתחת לגלימא?¹⁹

החמד משה²⁰ מבאר שאינם קשורים באופן ישר, אלא שמיסוד היוצא מדין הראשון אפשר ללמוד יסוד דין השני, ד"הואיל וכל שדרך מלבוש מותר, ואף שדרך הטליתם לכסות כל הגוף וזה אינו כן, מ"מ מותר הואיל ומ"מ דרך מלבוש הוא, לכן מותר נמי לצאת בו תחת הגלימא, ואף שאין דרך הטליתם להתעטף בהם כי אם על הגלימא, מ"מ דרך מלבוש הוא ומותר".

(16) וכדכתב בלבושי שרד ס"ק עד ד"ה ועפ"ז מותר).

(17) באר הגולה. בהערות לשו"ע אדה"ז מהדורה חדשה. ועוד. אבל ראה לקמן הערה 21 דלא איירי הרוקח כלל בדין טלית מקופלת וגם כוונת הב"י בהעתיקו אינו בהמשך לדין טלית מקופלת. וראה בכלבו (סי' לא. הובא בב"י נב, סע"ב ד"ה והכלבו כתב).

(18) סי' ק. הובאו בב"י נג, ב ד"ה וכתוב ברוקח.

(19) בחמד משה דלקמן הוסיף "וזה לא נזכר בב"י". ונראה דלא אשתמיטת' דברי הרוקח שהובאו בב"י, אלא כוונתו דלא הובא בב"י שע"פ דברי שבלי הלקט יש היתר גם בדין הרוקח.

(20) ס"ק כא.

ואילו המחבר לא הזכיר יסוד זה ש"כל שדרך מלבוש מותר", אלא ש"מתעטף בטליתו ומתכסה בה כתיפו וגופו", וא"כ לביאור החמד משה העיקר חסר מן הספר?

עוד כותב החמד משה, שבאמת אין כאן מקומו של דין זה דטלית תחת הגלימא, אלא מקומו ביחד עם הדין ד"מותר לצאת ברשות הרבים בטלית סביב הצואר" שכתב המחבר בנפרד, והוא מתשובת הרשב"א שנשאל על מה ש"נוהגים לנושאים הטלית תחת הגלימא סביב צוארם בר"ה" והשיב ש"כל ארץ ספרד נהגו לצאת כן דרך צניעות אפילו בחצירותם ודרך מלבוש הוא להם".

עד"ז כותב בספר המנורה הטהורה ש"מה שכתב המחבר ועל פי זה אינו מדוקדק" ומייחד לו מקום לקמן עם הדין ש"לבדים" . להביאם ברשות הרבים או בכרמלית כשהוא מעוטף בהם . . אם אינם קשים הרבה מותר". ובזה מבאר הא דמביא בב"י דין זה דהרוקח בסוף הסוגיא ולא בהתחלתו, משום שבאמת מקומו שם ולא בהתחלה²¹.

21) וראה בראב"ה (סס"י רכ) ש"חתנים שרגילים להתעטף טלית תחת מקטורן שרי, דדמי לתרי המייני דמפרשינן להיתר כדפרישית לעיל (סס"י ריב). ואפילו לדברי המפרש לאיסור, כיון שמשונים זה מזה הוה ליי כמקטורן ועורה ושרי". ועפ"ז אפ"ל דגם דברי הרוקח לא איירי מדין טלית מקופלת אלא מדין שני מלבושים דלקמן. וכן מוכח ברוקח (סי' מז) שכותב "ובפ' חבית משמע דמותר להביא מלבוש לצורך חבירו אם ילבישונו על כל מלבושיו כמו בי סדיא לרבא וכן האולירין מביאין בלורי נשים לבי בני וכדאמר רבא לבני מחוזא" שמוכיח דין ב' לבושים מדין הבלנים. ובזה מבואר הא דהב"י מביאו בסוף הסוגיא קרוב וסמוך לדין שני מלבושים. וגם הרי הב"י מוכיח ברוקח מדין הבלנים שהביא הרוקח. אלא דצ"ע א"כ אמאי מביא הב"י הוכחה לזה מדין הבלנים ודין הלבדים, הרי הם איירי באופנים האסורים ומותרים בלבישת לבוש אחד ולא במקרים האסורים ומותרים בלבישת שני מלבושים? ואולי הוכחתו מזה ש"הבלנים יכולים להביא סדינים" לשון רבים וכן מוכח מהא דלבדים שהרי אינו מלובש רק בלבדים כ"א הלבדים מעל לבושו הרגילים ומזה מוכח שמותר לצאת בגלימא שעל הטלית כמו שמותר בלבדים מעל בגדיו. ועצ"ע. וראה לקמן.

אבל כמובן שלכתחילה אין לעשות כן לשנות מקום ולשנות מזל של דין המכיר את מקומו המיוחד לו ולהעביר אותו לערים להיות נע ונד והי' כל מוצאו מעבירו כרצונו.

ה

הנראה לומר בכ"ז, ששורש ומקור כל הקושיות הוא בהבנה שמקור דברי המחבר הוא משבלי הלקט ורוקח, אבל באמת אין אלו מקור ראשון לדינים אלו ובהגלות דברי קודש מקור הדין בגדולי הראשונים, יתפרקו ממילא כל הקושיות בחדא מחתא.

ביאור הדברים: קודם הבאתו את דברי השבלי הלקט, מביא הב"י את דברי הר"ן בביאור ההבדל בין דין טלית מקופלת למעשה דרבי "טלית מקופלת היינו כששני צידי טלית שלפני' ושל אחרי' מונחים על כתיפו, אבל בהיא דרבי לא היו מקופלים אלא הצדדים שלפניו בלבד ולפיכך הי' סבור שיהא מותר עד דאהדרוהו. ומכאן יש להזהיר לחתנים שלנו שלא יצאו בטליתותיהן לרשות הרבים כל שצידי הטלית מקופלים על כתפם".

היינו שהחתנים היו יוצאים בטליתם באופן שהצדדים שלפניהם היו מקופלים על כתפיהם, וע"ז כותב הר"ן שיש ליזהר שלא לצאת כן, הגם שהצדדים שלאחריו משולשלים ואינם כמו טלית מקופלת, מ"מ הוה כמו מעשה דרבי וחייב חטאת.

וע"ז כותב הב"י "מיהו כל שאינם מקופלים על כתפם אלא משולשלים ברחבם למטה מכתפיהם שרי, דהיינו היא דבלנים שכתב רבינו בסמוך, וכדאמרינן בגמרא²² כי מעבריתו מאני דבני חילא שרביבו בהו למטה מכתפיים ופירש רש"י שלא יהו שוליהם מונחים בכתפיהם אלא משוכים שיהא נראה לבוש".

היינו, שמה שאסור לחתנים לצאת לרשות הרבים בטליתותיהן הוא רק כאשר צידי הטלית מקופלים על כתפם שזהו כמו שרבי יצא וע"ז חייב ר"מ חטאת, אבל כאשר משלשלים הטלית למטה מכתפם מותר לצאת.

ומקשה בספר המנורה הטהורה, אמאי הוכרח הב"י להוכיח כן מדברי הגמרא "כי מעבריתו וכו'", הרי כיון "שמשולשל לגמרי מלפניו ומלאחריו לא

הוא צריך הוכחה להתיר, דהא אי אפשר ללבוש בענין אחר, ואם גם במשולשל לפניו ולאחריו לא הוא דרך לבוש לא נמצא לבוש כלל בטלית".

ואם ה' הפירוש במעשה דרבי שקיפל שולי הטלית שמן הצד על כתיפו וע"ז חייב ר"מ חטאת וממילא כוונת המחבר בהיתר זה הוא שמשלשל גם צדדי הטלית, הנה בזה לא ה' להב"י צורך להוכיח מדינים אחרים וגם באמת אין דרך אחר ללבוש, שזהו דרך עיטוף גמור ואם זהו אינו מותר באיזה אופן באמת מותר לצאת בטלית בשבת.

ועד"ז תמה הרמ"א על הב"י שכתב "וכתוב ברוקח שמותר להתעטף בטליתו תחת המקטורין ולהביאו לבית הכנסת. ופשוט הוא מדין הבלנים ומדין הלבדים דבסמוך". ובדרכי משה תמה למה צריך הב"י ללמוד דין זה מההיא דלבדין²³.

ונמצא, דנעוץ תחילתן בסופן בזה שהב"י מביא בתחילת הסוגיא מדברי הר"ן על לבישת טלית תחת הגלימא ומתיר מכח דין הבלנים ומאני דבני חילא ובסוף הסוגיא חוזר ושונה בהביאו דברי הרוקח שמתיר לבישת טלית תחת הגלימא ושוב מוכיח כן הב"י מדין הבלנים ומדין הלבדים. ונעוץ סופן בתחילתן, שעל הוכחת הב"י בסוף הסוגיא הקשו אמאי הוצרך להוכיח כן מדברי הגמרא ועל הוכחתו בתחילת הסוגיא הקשו ג"כ אמאי הוצרך להוכיח כן דלכאורה דבר פשוט הוא ואין עוד אופן בלבישת הטלית.

ך

אבל המוכח מדברי הר"ן, שכוונת הגמרא במעשה דרבי ש"היו שני צידי טליתו מונחין על כתיפו" הוא שכנפות הטלית נקראות בלשון "צד", דאילו היתה הכוונה על שולי הטלית שמן הצד, והם היו מקופלים ומונחים

(23) העתקתי כן בשם הדרכי משה, כי כן כתב בשמו בספר המנורה הטהורה (קני המנורה ס"ק מז). אבל המעיין בדברי הדרכ"מ יראה דקושייתו היא ד"אין צריך להביא ראי' מההיא דלבדים דאין הנדון דומה לראי'", והיינו משום שמדין הלבדים משמע ש"לקפלו ולהניח צד הימין על צד השמאל כדרך שמתעטפים בטליתות אסור משום טלית המקופלת על כתפו" ואילו לדעת הדרכ"מ "בכל ענין שרי והוי כמו סודר שנתבאר לעיל דמותר לצאת בו מקופל הואיל ודרך לבישתו בכך".

על כתיפיו כהבנת התהלה לדוד, הרי לא שייך להבדיל בין שני צידי טלית שלפניו ושני צידי טלית שלאחריו²⁴.

וע"כ הכוונה שטלית מקופלת היינו ששני כנפות הטלית שמלפניו וגם שני כנפות הטלית שמלאחריו מונחין כולן על כתיפיו, ובמעשה דרבי הוא שרק שני כנפות הטלית (שנקראים בלשון הגמרא צידי) שמלפניו היו מונחין על כתיפיו ושני כנפות הטלית שמלאחריו היו משולשלים למטה ועדיין בזה חייב חטאת. ואילו כאשר משולשלים גם שני כנפות הטלית שמלפניו, בזה מותר לכתחלה לצאת כך לרשות הרבים. ומסולק בזה קושיית התהלה לדוד²⁵.

וכזה מבואר גם הא דהב"י הוצרך להוכיח מדינים המוזכרים בש"ס ולא דינא פשוט הוא, שהרי בזה עכ"פ מקפל שולי הטלית שמן הצד ומניחם על כתיפיו ועי"ז גם מתקצרת הטלית למטה מאחוריו (משא"כ כששולי הטלית שמן הצד משולשלים ג"כ שבזה נמשך אורך הטלית מאחורה כנראה בחוש), הנה בזה צריך להוכיח שמותר לעשות כן מפני שזהו סוג קיפול בטלית, והוה אמינא דאסור הוא עד שמשלשל גם שולי הטלית שמן הצד ורק באופן כזה מותר. וע"ז מחדש הב"י שמותר הוא "מאחר שהוא . . קצת מלמטה".

כעת מבואר בפשטות המשך דברי המחבר ש"על פי זה מותר להתעטף בטליתו תחת הגלימא ולהביאו לבית הכנסת", ואדרבה, טעם כתיבת המחבר חידוש זה הוא מכיון שהיו שהזהירו שחתנים לא יצאו בטלית תחת הגלימא משום שלא היו משלשלים כנפות הטלית מלפניהם ומאחוריהם, וע"ז מחדש המחבר שאם משלשל מותר לצאת בטלית תחת הגלימא.

ו

וכסגנון הב"י נמצא להדיא ברשב"א²⁶, וז"ל הרשב"א (אחרי אומרו כדברי הר"ן בהבדל שבין טלית מקופלת למעשה דרבי) "ומכאן יש לאסור בחתנים שלנו שלא יצאו בטליתותיהם ברשות הרבים עד שישלשלנו". היינו, שהר"ן

24) ברש"י אכן כותב "שני צידי טליתו - שבימינו ובשמאלו". אבל כבר העירו שנפל טעות סופר בלשון רש"י והגיהו בכמה אופנים. וראה נמוק"י.

25) ולשון "שמתכסה בה כתיפו וגופו" שמוזה מדויק בתהלה לדוד דאיירי שגם צידי הטלית משולשלים, אפ"ל שעדיין מתכסה בה צד העליון של כתיפו רק לא היכן שיורד למטה, או י"ל דכתיפו הפירוש היכן שיורד למטה מאחוריו.

26) חידושי הרשב"א שם ד"ה טלית מקופלת. וכ"כ בחידושי הריטב"א (החדשים) שם ד"ה היוצא בטלית מקופלת בשבת חייב חטאת. בית הבחירה להמאירי שם ד"ה היוצא.

מזכיר רק צד השלילי, ש"כל שצידי הטלית מקופלים על כתפם" אסור לצאת כך, אבל הרשב"א מזכיר גם צד החיובי, שאסור רק עד שישלשלנו, אבל אם משלשלנו מותר לצאת.

ומכאן יצא להמחבר חידושו ש"אם אינה מקופלת על כתפיו אלא משולשלת ברחבה למטה מכתפיו שרי שמאחר שהוא מתעטף בטליתו ומתכסה בה כתפו וגופו אף על פי שמתקצר קצת מלמטה מותר".

יתר על כן מצינו בחידושי הריטב"א, שכותב "והי' נ"ל כי אותם שלובשים טליתותיהם כך תחת גלימותיהם מותר שאין זה אלא דרך עטוף ולהתנאות כדי שלא ירד הטלית מן הגלימה שהוא גנאי²⁷, והרי זה בכלל מה שאמרו לקמ' דכל להתנאות שפיר דמי, ולא איירי תלמודא אלא בדידהו שהיו לובשים הטלית למלבוש עליון".

שוב עיינתי בפנים בספר שבלי הלקט ומצאתי את שאהבה נפשי, שכותב "והר"ר יוסף זצ"ל כ' אסור לקפל קרן הטלית על כתיפו דנראה כמשאוי אבל להתעטף בטליתו אף על פי שמתקצר קצת מלמטה ומתכסה בו כתיפו [וגופו] מותר", הרי שגם בשבלי הלקט איתא להדיא דאסור דוקא כשמקפל קרן הטלית כפירוש הר"ן במעשה דרבי. ועד"ז הביא לפני זה מבעל התרומה ש"אסור להניח על כתיפו שוליו של טלית הנופלין לאחוריו וכן שני קרנות טליתו התלוין למטה לפניו אסור להניחם על כתיפו", שבזה כולל שני הדינים שבגמרא שאסור לצאת בטלית מקופלת והוא ששוליו שלאחריו מקופלים ומונחים על כתיפו וגם שאסור לצאת כמו שרבי יצא והוא שרק קרנות הטלית שלפניו מקופלים על כתיפו.

(27) בהערות המהדיר לחידושי הריטב"א מהדורת מוסד הרב קוק מציין ע"ז ל"ב"י סי' שא בשם הרוקח, ובד"מ שם אות יא, ובשו"ע שם סכ"ט. אבל דברי הריטב"א מבוארים היטב, שמחדש גדר חדש ב"להתנאות", שאין זה רק כאשר מתעטף בטלית באופן שהטלית מייפה אותו, אלא גם באופן שאין הטלית מייפה אותו אלא שמתעטף בו באופן שאינו גנאי שע"ז הרי שאר בגדיו נשארים בנויים הבלעדית, ונמצא שעטוף זה בטלית הוא להתנאות בשאר בגדיו ואילו עיטוף באופן אחר ה' מעכב נוי זה.

ועוד יותר מפורש בלשון בעל התרומה²⁸²⁹, וז"ל "אמר רבי יוחנן היוצא בטלית מקופלת על כתפו חייב חטאת פי' שולי טליתו שהוא מאחוריו שם אותם על כתפיו וזהו הוי משוי ואסור פעם אחת יצא ר' לשדה והיו שני צדי טליתו מונחין על כתפו פי' ב' צידי טליתו התלויין לפניו א' מימין וא' משמאל קיפלן והניחן על כתפו א"ל ר' יהושע בן זירוז בזו חייב ר"מ חטאת ושלשל ר' טליתו הרי שאסור לתת שולי טליתו שאחוריו על כתפו וכן שני קרנו' טליתו שלפניו אסור לתתם על כתפו.

ז

לאור המבואר ירווח לן בעוד ענין באותו ענין, והוא שעל דברי המחבר "מותר לצאת . . הצואר" כותב הרמ"א "ואע"פ . . ושרי". וכבר הקשו, דמה שייך כאן דברי הרמ"א, הרי כאן איירי המחבר "בטלית סביב הצואר ולא בטלית מקופלת וגם לא במרזב שנשייך ע"ז קיפול מצד אחד לשני אור רק באותו צד?

ומפאת חומר הקושיא הסכימו פה אחד להעביר ההגה"ה ולשנות מקומות לדין טלית מקופלת, שעל מה שכותב המחבר "ועל פי זה . . הכנסת" יבואו דברי הרמ"א שזהו אע"פ . . שמאל, והוא משום דדרך ללבשו . . להתנאות.

ועל אף דמדברי אדה"ז מבואר דהרחיק מדרך זו וטרח להעמיד דברי הרמ"א במקומם ואטרוחי מטרותא למה לי, בכל זאת יש לתרץ דבריהם מקושיא עצומה המתעוררת מלשון הרמ"א שכתב "ולא הוה אלא להתנאות ושרי"

(28) בזהב התרומה (הערה 222) מעיר ע"ז ד"אל יאמר לו אבא עברת על דברי תורה, אלא אומר לו אבא וכו' מקרא כתוב בתורה כך" וא"כ מדוע כתב הספר התרומה בלשון פשיטותא "בזו חייב רבי מאיר חטאת"!

עוד מעיר (לכאורה מענין לענין) דבדאו' יקשה לו קודם המעשה ובדרבנן יקשה לו אחר המעשה, ומביא ע"ז שיטת הר"ח דלעיל הסובר דאסור דרבנן. והגם שקושיא זו אינו קושיא, דאפשר דרב"ז לא ראה רבי קודם המעשה ולכן לא הקשה קודם מ"מ נמצינו למדים דקושייתנו הראשונה קשה גם על הר"ח דס"ל דריב"ז אמר בל' ניהותא היפך לכאורה מגמרא הנ"ל. וצ"ע בזה.

(29) סוף הלכות שבת.

שלכאורה נלקח מדברי הגמרא על דינא דמרזבי ש"לכנופי אסור ולהתנאות שרי" וא"כ מה שייכא לדין טלית מקופלת שבה לא נאמר דלהתנאות שרי³⁰?

ומה שכתבו שכדבריהם מוכח בב"י שלשון הרמ"א הובא בב"י בהמשך לדין טלית מקופלת, אכן כנים הדברים, וטעמא דמילתא דהב"י מעמיד דבריו על הטור שאינו מחלק בין דין טלית מקופלת לדין מרזב וכמבואר בב"י שם ונתבאר לעיל, אבל מוכח לעין כל רואה שהב"י הביא הדברים דוקא על דינא דמרזב ולא על דין טלית מקופלת, וא"כ בשו"ע שחילקם המחבר ועוד הוסיף ביניהם מחיצת דין חדש, בודאי הי' צריך להביאו במקומו כבשרשו עם דינא דמרזב ולא עם דין טלית מקופלת?

אולם לאור המבואר יתבאר כמין חומר, דגם ההיתר בדין טלית מקופלת, שכאשר משלשל מאחוריו מותר ולכן מותר גם בטלית תחת הגלימא הגם שעי"ז מתקצר קצת מלמטה אלא שמשולשל קצת ג"כ, הנה כל זה הוא משום שזהו בגדר דלהתנאות וכמו שכתב הריטב"א להדיא, ומכח זה ס"ל לרמ"א להתיר גם ב"מניח . . שמאל" שזהו גם בגדר דלהתנאות וכדמפורש להדיא בהמשך דברי הריטב"א ולא נאסר במעשה דרבי אלא כשמקפל שני צידי טליתו מימין לשמאל ומשמאל לימין דזהו לאו להתנאות ולאו דרך ללבשו כך אבל צד אחד דרך הוא ומותר.

בסגנון אחר ובדרך אפשר: הובאו לעיל דברי הב"י על לשון הטור, דס"ל להטור דגם בדין מרזב חייב חטאת מדכתבם באופן של המשך. ע"ש.

ואולי י"ל דע"ז פליג הרמ"א וס"ל דהטור ר"ל, דגם אם אינו בגדר טלית מקופלת ולכן אינו חייב חטאת, מ"מ כל שאינו בגדר להתנאות נראה כמשוי ואסור, אבל אם הוא להתנאות אז מותר דדרך מלבוש הוא. ועפ"ז לשון הרמ"א "דרך ללבשו כך" אינו ר"ל דמשום מנהג מותר, אלא ר"ל דזהו דרך מלבוש ולא נראה כמשוי ומותר לצאת כך.

(30) והמעין בדברי אדה"ז יראה דלא כתב אלא הא "דרך ללבשו כך" שהוא ציטוט היתר הרשב"א (מקור דברי המחבר) ש"כל ארץ ספרד נהגו לצאת כך" והשמיט הא ד"לא הוא אלא להתנאות".

הזהירות מלקדש בליל שבת קודש בשעה השביעית

הרב שלום דובער שי' הלוי וולפא
ראש כולל "מכון הרמב"ם השלם"
ביתר עלית

הקדמה:

בזמן האחרון, דנו כמה רבנים בשאלה, האם מותר לקדש בשעה השביעית על יין לבן. ומסקנת כולם היתה, שאין קשר בין האיסור לבין צבע היין, ואסור לקדש בשעה השביעית גם על יין לבן.

כפי הנראה, הספק נוצר מכך, שיש שקישרו את האיסור, עם האדמומיות של מזל (כוכב) מאדים (שמפני שליטתו בשעה זו לכן אסור לקדש בה, וכדלקמן). אבל המעיין במקורות של האיסור יראה בעליל, שאין לכך שום שייכות.

ומכיון שהצבור נחשף לסוגית "השעה השביעית", ראוי בהזדמנות זו להסביר את הענין מעיקרו. מהן המזלות שעליהן מדובר? למה שולט מאדים דוקא בליל שבת בשעה השביעית? מהי ההשפעה של המזלות על העולם ועל עם ישראל? כיצד מחשבים את השעה השביעית? ועוד, וכדלקמן:

א

המקורות לאיסור:

בשו"ע אדה"ז סימן רע"א ס"ג: "יש נזהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה [דהיינו שעה שביעית אחר חצות היום...]. אלא או קודם הלילה או לאחר שעה תוך הלילה. לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמא"ל מושל

ומקורו ב"מגן אברהם" שם סק"א בשם ה"תקוני שבת" (מתלמידי האר"י. והוספנו בסוגריים מלשון התקוני שבת): "שיקדש קודם לילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים [וס"מ מושל עליו], ובסוף יום ו' הוא מזל צדק

[ומלאכו צדקיאל]. לכן יקדש בצדק [או ימתין עד שיעבור ממשלת מאדים, ויקדש]."

והוסיף ב"עולת שבת": "והנה טוב שלא יקבל את השבת בקידוש בממשלת הרע רק בממשלת הטוב, והרע בעל כרחו יענה אמן". ומקורו בשו"ת מהר"ל סימן קנב: "שני מלאכים המלווין לאדם בליל שבת, אחד טוב ואחד רע (שבת קיט, ב). ושמעתי הטעם מפני מורי.. דהיינו לפי סדר שצ"מ חנכ"ל, צדק יוצא ומאדים נכנס, והן הן אחד טוב ואחד היפך"³¹.

ב

מה הם המזלות שצ"מ חנכ"ל:

להבנת ענין זה, נקדים לשון רש"י (שבת קכט, ב), שכתב בענין שבעת המזלות (והוספנו קצת ביאור בסוגרים):

(31) ב"מחצית השקל" על המג"א סימן רסב סק"א: "וכתב בספר תוספת שבת [ס"ק א], לפי נוסח הפייט שאומרים ליל שבת ביציאתו מבית הכנסת בסוף הפיוט צאתכם לשלום כו', משמע דהמלאך יוצא מיד אחר ביאתו מבית הכנסת, א"כ ליתא לדברי מהר"י ווייל, דלפי דברי מהר"י ווייל על כרחך הם אצל האדם כל יום השבת. וכתב שראה סדור תפלה אחד נדפס והשמיט נוסח צאתכם לשלום, על פי גדול אחד, ועיין שם מה שכתב ליישב. ולענ"ד פשוט דאף על גב דהמלאך נשאר אצל האדם כל יום השבת מכל מקום אין לשבש נוסח צאתכם לשלום, כי הוא על דרך [כי תבוא חו], ברוך אתה בבוך וברוך אתה בצאתך. ואף על גב דאין יציאת המלאכים עתה, מכל מקום אומר צאתכם לשלום על זמן היציאה כשתהיה".

ועד"ז כתב ב"שערי תשובה" שם: "עיין בה"ט ועיין במח"ב שכתב בשם תוס' שבת, שגדול אחד מחק בנוסח שלום עליכם חרוז צאתכם לשלום, והסכים עמו. וליתא, דהכוונה שבעת שייצאו יהיה צאתם לשלום, ולא שדוחה אותם מעליו ופוטרים. ולפי שאינו יודע צאתם, הוא גמר ואומר עכשיו. ואין למחוק דבר שנהגו ברוב ישראל. וכ"כ ב"ליקוט יוסף" בהערות לסימן רעא.

ועוד יש לומר, דהנה בזוהר ח"א קסו, א. מבאר שיש מלאכים נפרדים לימי החול ומלאכים נפרדים לש"ק, ועפ"ז כתב ב"שפת אמת" (ויצא - תרסא) שזה מה שאומרים שלום עליכם בליל ש"ק למלאכי השרת של שבת. ואומרים צאתכם לשלום למלאכי החול. וכ"כ בספר "שם משמאל" מסוכטשוב (פ' חיי שרה): "ובזה יש לפרש מה שאנו אומרים למלאכים צאתכם לשלום, דהנה כ"ק אבי אדומו"ר זצלה"ה הגיד שכמו יעקב אע"ה היו לו שתי מחנות מלאכים, מלאכי ארץ ישראל ומלאכי חו"ל, כן נמי יש מלאכי חול ומלאכי שבת, ושלוש עליכם אומרים למלאכי שבת, וצאתכם לשלום אומרים למלאכי חול". וראה עוד בשו"ת "דברי יציב" אר"ח סימן קכג.

"שצ"מ חנכ"ל (ר"ת: שבת, צדק, מאדים, חמה, נוגה, כוכב, לבנה) סדר השעות. כשנתלו המאורות והמזלות (בבריאת העולם) שעה ראשונה של רביעי בשבת (היינו ליל רביעי, תחלת שעה שביעית מחצות יום שלישי) שימש שבתאי, ובשניה צדק, ואחריו מאדים, ואחריו חמה, ואחריו נוגה, ואחריו כוכב, ואחריו לבנה, נמצאו שבע המזלות לשבע השעות, וחוזרים חלילה לעולם (שהרי בשבוע יש 7 ימים, שהם 168 שעות).

וא"כ 7 המזלות משמשים כל אחד 24 מחזורים בשבוע בדיוק, וחוזרים אחרי שבוע לזמן ששימשו בו בתחילת המחזור כשנתלו המאורות). נמצא בסדר זה לעולם סימני מזלות המשמשין בתחלת לילי השבוע: כצנ"ש חל"ם, מוצאי שבת - שעה ראשונה שלו כוכב, תחלת ליל שני - צדק.. וסדר תחלת סימני הימים: חל"ם כצנ"ש: שעה א' של אחד בשבת - חמה, ושל שני בשבת - לבנה, ושל שלישי בשבת - מאדים".

וכן הוא בפירש"י ברכות נט, ב: "שבתאי, שם שעה ראשונה של ליל רביעי, שבאותה שעה נתלו מאורות, ושבע שעות הן וחוזרות חלילה שצ"מ חנכ"ל. תמצא בהקף סדרן של עולם סימני שעות תחלת הלילות: כצנ"ש חל"ם; מוצאי שבת (תחלת ליל א') כוכב, תחלת ליל שני - צדק, תחלת ליל שלישי - נוגה, תחלת ליל רביעי - שבתאי, תחלת ליל חמישי - חמה, תחלת ליל ששי - לבנה, תחלת ליל שבת - מאדים. וסדר תחלת הימים כעלות השחר: חל"ם כצנ"ש".

וביאר יותר בשו"ת "חתם סופר" קובץ תשובות סימן כו: "וזהו סדורם - ז' גלגלים הם לשבעה כוכבי לכת, שסימנם שצ"מ חנכ"ל. ר"ל שבתאי, צדק, מאדים, חמה, נגה, כוכב, לבנה. ונקראו כוכבי לכת.. ובל"א נקראו זיבען פלאנעטען".

ז' הכוכבים האלו נקראו כוכבי לכת על מהירות תנועתם על שארי כוכבים, ולהם ניתן כח ושרות בעולם לדברים ידועים, וכל אחד שולט בשעה אחת מן היום, וחוזר חלילה עד לעולם. ואעפ"י שיש לו שרות על שעה שלו, מכל מקום בכל יום יש שליטה יתירה לאותו כוכב שתחלת היום הי' בממשלתו, וכן חלילה.

וכן יהי' בכל חודש, באיזה שעה שתהי' מולד הלבנה, יהי' ממשלה יתירה לאותו הכוכב. וכן למי שנולד בשעה מן השעות ויום מן הימים וחדש מן החדשים.. כשנתלו המאורות והתחילו להתגלגל, תחילת ליל רביעי היה, היינו באורתא דיום שלישי נגהי ד', והתחילו לשמש כסדרן שצ"מ חנכ"ל.

נמצא שבתאי תחילת ליל ד', וחזרו חלילה עד שבא כוכב לתחלת ליל מוצאי שבת קודש (היינו שעה ראשונה של ליל יום א'), ועד"ז תהי' לעולם סדר לילה השבוע, סימן כצנ"ש חל"מ: מוצאי שבת כוכב, ליל א' בשבת צדק, וכן כולם, עד שתהי' תחילת ליל שבת קודש מאדים. וסימן הימים (שעה ראשונה של היום) חל"מ כצנ"ש, ג"כ כנ"ל³².

ג

השעה השביעית:

מכל הנ"ל מובן, שהשעה ראשונה בלילה לפי ימי השבוע, היא בסדר של כצנ"ש חל"מ, דהיינו:

א - כוכב, ב - צדק, ג - נוגה, ד - שבתאי, ה - חמה, ו - לבנה, ז - מאדים.

וא"כ מדי שבוע בכל ליל שבת, בשעה הראשונה של הלילה (שהיא השעה השביעית מחצות יום ששי), המזל המשמש בעולם הוא מאדים, וכפי שנראה בטבלה (במשבצת השמאלית ביותר בשורה העליונה):

(32) בהמשך דברי החת"ס שם כתב: "אמרו חכמינו ז"ל שבת קנ"ו [ע"א], האי מאן דבחמה יהיה, פירוש, שנולד בכוכב חמה, גבר זיוותן יהיה, אכיל מדיליה, ושתי מדיליה, ורזוהי גלין, פירוש שיהי' לו זיו ותואר כחמה ויאכל משלו ולא יסיג גבול רעהו כחמה שכל האור שלה, וסודותיו מתגלין כחמה המאירה, ואם גניב לא מצליח.. האי מאן דבצדק, יהי' גבר צדקן במצות. האי מאן דבמאדים, יהי' גבר אשיד דמא, ומסיק רב אשי או מוהלא או אומנא או טבחא או גנבא, פירש רש"י דמאדים ממונה על החרב ועל פורעניות וכו'".

ואע"פ ש"אין מזל לישראל" (שבת קנו, א), הרי כבר האריכו בזה בראשונים ובאחרונים, וכללות דבריהם דאף שיש מזל גם לישראל אבל בכחם לשנות המזל ולהתגבר עליו ע"י תשובה ותפלה ומעשים טובים. ראה פירש"י שם, ועיין אריכות בזה בספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 2-401 ובהערות שם, ואכ"מ).

שבת	יום ו	יום ה	יום ד	יום ג	יום ב	יום א	שעה	
מ	ל	ח	ש	נ	צ	כ	1	לילה
ח	ש	נ	צ	כ	מ	ל	2	
נ	צ	כ	מ	ל	ח	ש	3	
כ	מ	ל	ח	ש	נ	צ	4	
ל	ח	ש	נ	צ	כ	מ	5	
ש	נ	צ	כ	מ	ל	ח	6	
צ	כ	מ	ל	ח	ש	נ	7	
מ	ל	ח	ש	נ	צ	כ	8	
ח	ש	נ	צ	כ	מ	ל	9	
נ	צ	כ	מ	ל	ח	ש	10	
כ	מ	ל	ח	ש	נ	צ	11	
ל	ח	ש	נ	צ	כ	מ	12	
ש	נ	צ	כ	מ	ל	ח	1	יום
צ	כ	מ	ל	ח	ש	נ	2	
מ	ל	ח	ש	נ	צ	כ	3	
ח	ש	נ	צ	כ	מ	ל	4	
נ	צ	כ	מ	ל	ח	ש	5	
כ	מ	ל	ח	ש	נ	צ	6	
ל	ח	ש	נ	צ	כ	מ	7	
ש	נ	צ	כ	מ	ל	ח	8	
צ	כ	מ	ל	ח	ש	נ	9	
מ	ל	ח	ש	נ	צ	כ	10	
ח	ש	נ	צ	כ	מ	ל	11	
נ	צ	כ	מ	ל	ח	ש	12	

טבלת שימוש המזלות לפי ימי השבוע ביום ובלילה. השורה העליונה במאוזן היא השעה ראשונה של הלילות. ובתחילת ליל שבת, כלומר בשעה הראשונה של היממה, שהיא השעה השביעית מחצות היום, שולט מזל מאדים (מסומן באות מ' במשבצת הקיצונית משמאל). ובשעה הקודמת שולט מזל צדקיאל (שורה אחרונה מלמטה בטבלה, במשבצת האחרונה של יום ששי, מסומן באות צ').

ולכן אין לעשות אז קידוש "לפי שבשעה הראשונה הוא מזל מאדים וסמא"ל מושל עליו" (ובלשון רש"י שם בתחלת דבריו, ש"מזל מאדים ממונה על החרב ועל הדבר ועל הפורעניות"). "דהיינו לפי סדר שצ"מ חנכ"ל, צדק יוצא ומאדים נכנס". "והן הן אחד טוב ואחד היפך". "והנה טוב שלא יקבל את השבת בקידוש בממשלת הרע". משא"כ "בסוף יום ו' הוא מזל צדק ומלאכו צדקיא. לכן יקדש בצדק". "או ימתין עד שיעבור ממשלת מאדים, ויקדש" (במזל חמה, כפי מנהגנו), "והרע בעל כרחו יענה אמן".

ד

שמות ימי השבוע, ע"פ המזל של תחילת היום:

ע"פ מה שהובא לעיל מרש"י ומהחת"ס, מובן עוד שסדר המזלות בשעה הראשונה של היום הוא חל"ם כצנ"ש, כלומר: א - חמה, ב - לבנה, ג - מאדים, ד - כוכב, ה - צדק, ו - נוגה, ז - שבתאי.

ומעניין לראות שגם אומות העולם ידעו על הסדר הזה של שימוש המזלות, ולכן קבעו את שמות ימי השבוע לפי המזל המשמש ראשון באותו היום, וכדלקמן:

(א) סאנדיי חמה (סאן) = שמש.

(ב) מאנדיי לבנה (מון) = ירח.

(ג) טיוסדיי מאדים (מרס) = "טיו" הוא הע"ז הממונה אצלם על מאדים.

(ד) וודנסדיי כוכב (מרקורי) = "וודן" הוא הע"ז הממונה אצלם על מרקורי.

(ה) טורסדיי צדק (יופיטר) = "טור" הוא הע"ז הממונה אצלם על יופיטר.

(ו) פריידי נוגה (ונוס) = "פרייה" הוא הע"ז הממונה אצלם על ונוס.

(ז) סאטרדיי שבתאי (סטורן).

ואל תתמה שאנו מזכירים שמות הע"ז שלהם, כי מלבד שזהו לשם לימוד ענין בתורה, הרי כבר כתב בשו"ת "חוות יאיר" סימן א': "שמות ז' כוכבי לכת שהיו עובדים, ואין מונע מלהזכיר, שם סטורני הוא שבתאי, ויוב"ש צדק,

ולוציפור שם נוגה, אף שהם שמות של ע"ז לעובדי ע"ז. ועוד דאין הגוים עובדים אותה ואינם מחזיקי' אותה לאלוה כלל³³.

ה

ולהעיר ממה שכתוב בחדא"ג מהרש"א (תענית ח, ב) בענין שימוש המזלות בליל שבת וביומה:

"וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה וגו'. פירש"י יראי שמי - שומרי שבת עכ"ל. וי"ל דמשמע ליה דאיירי בשבת מהאי לישנא דשמש צדקה.. כי מהלך ז' המזלות סדון הוא שצ"ם חנכ"ל.

ותחלת הלילות של ז' ימי השבוע כצנ"ש חל"ם. ותחלת היום חל"ם כצנ"ש. נמצא בשבת בתחלת הלילה מתחיל מאדים, ובתחלת היום מתחיל שבתאי. וב' מזלות אלו מאדים ושבתאי מורים על הרע.. וכוכב צדק שהוא מורה על הטוב.. הוא משמש אותה שעה שקודם ליל שבת קודם מזל מאדים, וגם הוא מתחיל שעה אחת על יום שבת אחר מזל שבתאי.

ומטעם זה ציונו הקב"ה לקבל שבת בתוספת שעה אחת קודם הלילה שמתחיל מאדים, שעדיין צדק משמש באותה שעה שקודם לילה. וכן ביום השבת לא כתיב בו בבוקר, שיש לשהות שעה אחת על היום, לפי שבאותה שעה משמש מזל שבתאי, עד שיתחיל לשמש אח"כ מזל צדק. ולפי שבאותה שעה שקודם לילה עדיין הוא יום והשמש זורחת במזל צדק, וכן שעה אחת ביום מתחיל נץ החמה במזל צדק, על כן אמר שמש צדקה, שהשמש הוא במזל צדק בסוף ע"ש בתחלת שבת קודם מאדים, וגם הוא במזל צדק בתחלת

33) להעיר מרבינו בחיי פרשת תרומה: "וע"ד המדרש, המנורה בשבעת הנרות כנגד שבעה כוכבים שמשוטטים בכל הארץ, כך דרשו בתנחומא (בהעלותך אות ה'). וכן הוא בילקוט שמעוני שם רמז תשיט: "למה שבעה נרות, כנגד שבעה כוכבי לכת שצ"ם חנכ"ל". וכ"כ גם תרגום יונתן בן עוזיאל עה"פ בפקודי). ובאור זה, כי שבעה כוכבי לכת הם נרות ברקיעים, ופועלים בשפלים ומנהיגים את העולם השפל הזה תמיד ביום ובלילה, וכן שבעה הנרות היו דולקות ביום ובלילה לפני ה' תמיד", עכ"ל רבינו בחיי. ומוכן מדבריו, שהדלקת הנרות במקדש פועלת המשכת קדושה על שבע המזלות, ובמילא גם על השפעתם לכללות הבריאה.

זריחתה ביום שבת אחר שבתאי. והיינו וזרחה לכם יראי שמי בקבלת שבת בין ביום ובין בלילה, שתהיה השמש במזל צדק מרפא בכנפיה".

ך

איך מחשבים מתי מתחילה השעה השביעית:

לענין חישוב השעות, צריך לידע כמה כללים חשובים: (1) ששימוש המזלות מתחלק לפי שעה של 60 דקות ולא לפי שעות זמניות. (2) שסוף שעה ששית ותחלת שעה שביעית הוא בחצות האמצעי, כלומר שעת חצות המתקבלת לפי 6 שעות של 60 דקות. (3) שמה שרגילים בכלל לקרוא לשעה 12:00 בשם חצות היום והלילה, הוא רק באופק קהיר (כי באופק זה מתחיל קטע חדש של 15 מעלות אורך בכדור הארץ, שכל 15 מעלות זזים בשעה אחת).

וזמן חצות שם הוא ב-12:00 שהוא הממוצע השנתי של חצות האמיתי בכל השנה באופק קהיר, שהוא במעלת אורך *30), אבל בארץ ישראל הנמצאת מזרחה לקהיר במעלת אורך *35, הרי חצות הוא כ-20 דקות לפני קהיר (כיון ש-5 מעלות אורך הם שליש שעה), ולכן השעה השביעית מתחילה בא"י בערך בשעה 17:40.

וראה אגרות קודש חי"ב ע' רכו: "במ"ש אודות הזהירות שלא לקדש משעה 6-7 בערב שבת. הנה מובן שהכוונה לשעה בת ששים רגעים. כי הילוך המזלות שוה הוא בקיץ ובחורף. וגם בחצות היום אין חילוק בין המקומות שבדרום ובצפון. ובמילא שעה הששית היינו שש שעות שוות לאחר חצות היום".

וכ"כ הרש"ש עירובין נו, א: "הסכמת התוכנים לחשוב ששה שעות בינונית [היינו שכל שעה היא חלק א' מכ"ד במעל"ע] קודם חצי היום, וכן ו' שעות בינונית שאחריו ליום אף בתקופת טבת, וכן משם והלאה ללילה אף בתקופת תמוז".

ובלקוטי שיחות חט"ז ע' 576: "לכאורה היה צריך להיות שש שעות אחר חצות האמיתי (האמצע בין נץ החמה ושקיעת החמה) - דלכאורה קל לאדם לדעתו, כשהחמה בראשו. והכוונה ע"פ מה שראיתי נוהגין - שש שעות אחר חצות האמצעי".

ברין ביטול 'מעשי שבת' וברין 'דבר שיש לו מתירין'

הת' ברוך שי' יעקובוביץ
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

א

בנוגע למבשל (או עושה מלאכה אחרת)³⁴ בשבת מביא אדה"ז (סי' שיח ס"א) שישנו חילוק אם בישל במזיד או בשוגג - אם בישל במזיד אסור לו לעולם ליהנות מאותה מלאכה, ובאם בישל בשוגג מותר לו ליהנות במוצאי שבת³⁵. ובכל אופן לאחרים מותר במוצאי שבת.

ובהמשך לזה כותב (שם ס"ד), וז"ל:

"אם בישל במזיד ונתערב התבשיל במוצאי שבת בתבשילין אחרים בטל ברוב. ואינו נקרא דבר שיש לו מתירין דהיינו שאפשר לאחרים לאכול התערובות הזה בהיתר גמור שלא מחמת ביטול ברוב, מפני שאינו נקרא דבר שיש לו מתירין אלא כשיש צד היתר גמור למי שנאסר לו, אבל כאן אין היתר בלא ביטול ברוב אלא לאחרים שלא נאסר להם כלל ממוצאי שבת ואילך.

"אבל אם נתערב בשבת, כיון שבו ביום חל עליו שם דבר שיש לו מתירין לגבי אחרים שאין בטל להם ברוב חל עליו שם דבר שיש לו מתירין גם לגבי המבשל, ונאסר לו התערובות הזה לעולם". ע"כ.

ב

בהשקפה ראשונה צ"ע מ"ש בתחילת הדברים (בנוגע למקרה שנתערב במוצ"ש) "בטל ברוב". והרי כלל הוא בכלל האיסורים שאיסור שנתערב בהיתר

34) המקרה שמובא בגמ' (חולין טו, א ושל"נ) הוא 'המבשל' בשבת, וצ"ב מדוע נקטו דוגמא של מבשל דוקא. להעיר שיש דיעות בראשונים שחילקו בין סוגי המלאכות ולפי דבריהם היה אפ"ל שנקטו מבשל בדוקא, אך ב(טור וברמ"א וכן) בשו"ע אדה"ז הוסיף שה"ה בשאר המלאכות של שבת. וראה בספר הלכתא כרב (ריש סימן זה) מ"ש בביאור הטעם שנקטו מבשל דוקא.

35) מיד (אם מדובר באיסור שהוא חמור בעיני הבריות) או לאחר בכדי שיעשו (אם זהו איסור שקל בעיני הבריות), וכפי שמבאר כאן.

צריך שלא יהיה בו טעמו ובאם א"א לשער צריך פי שישים (ראה שו"ע יו"ד סי' צח ס"א, סי' קט ס"ב ובכ"מ), והמקרה היחיד שמספיק ביטול ברוב (בכל האיסורים) הוא יבש ביבש שנתערב מין במינו, ולכאור' דוחק הוא להעמיד הלכה זו במקרה זה דוקא.

ולכאור' היה אפשר ליישב ע"פ מ"ש רביה"ז בהל' פסח (סי' תמוז סס"א) בנוגע לחמץ שעבר עליו הפסח שיש מחלוקת האם הוא בטל ברוב או בשישים. ובסברת המתיר ביטול ברוב כותב: "דכיון שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא משום קנס שקנסוהו חכמים על שעבר עליו בכל יראה ובבל ימצא לפיכך אינו אסור אלא כשהוא עומד בעינו כמו שהיה בשעה שעבר עליו, אבל אם נתערב אחר כך ברוב היתר כיון שנשתנה מכמו שהיה בשעה שעבר עליו הפסח לא קנסוהו חכמים".

משמע שמכיון שהאיסור הוא קנס על הגברא לא קנסו כאשר איננו כמו שהיה בשעת האיסור (ואילו לפי הדיעה השניה חל שם איסור על החפץ ולכן צריך ביטול בשישים, עיי"ש במ"ש בסברת הדיעה השניה).

עפ"ז היה אפשר לתרץ בנוגע לנדוד, שלכו"ע יסוד האיסור הוא קנס על האדם, וכלשון רביה"ז (בס"א) "אסור לו לעולם ליהנות מאותה מלאכה משום קנס", הרי שיסוד האיסור הוא קנס על האדם³⁶, ולכן לכו"ע בטל האיסור ברוב.

מיהו, חידוש גדול הוא זה שבטל ברוב (שהרי שונה הוא מכל האיסורים שבתורה) והו"ל להשמיענו בהדיא שזה חידוש מיוחד באיסור זה, וכפי שכתב בהל' פסח בנוגע לחמץ.

ועוד יש להקשות ממ"ש לקמן (סי' שכ ס"ד) לגבי משקין שיצאו מענבים בשבת שאסורים בשתיה עד למוצאי שבת, ובאם נפלו לתוך גיגית שיש בה יין בטלים בשישים.

והנה, כל האיסור של משקין שזבו מפירות הוא מחשש שמא יסחוט (כמבואר בסי' רנב סי"ד). ובאם נאמר שאפילו אם סחט ממש (ונאסר מצד

36) ועי' בב"י כאן שמביא מחלוקת הראשונים בזה מה יסוד האיסור, האם המאכל עצמו שנעשה באיסור או רק איסור על האדם. וישנן כו"כ נפק"מ, וכגון מלאכה שכבר בטלה ההנאה שלה (ולהעיר מסי' רנג סכ"ט, ודו"ק) ועוד, ואכמ"ל.

מעשי שבת) בטל ברוב אין סברא לומר שכאשר המשקים יצאו מאליהם יצטרכו פי שישים!

ג

בעוד אופן יש שרצו לבאר, ובהקדים:

מקור דין זה של המבשל בשבת הוא בגמרא (חולין טו, א וש"נ) ושם ישנן שלוש דיעות בזה: ר"מ אומר בשוגג יאכל במזיד לא יאכל (עד מוצאי שבת. תוס'). ר"י אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת במזיד לא יאכל עולמית. ר"י הסנדלר אומר בשוגג יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים.

ובגמרא (שם) מובא שכשרב דרש לתלמידיו דרש כר"מ (שמיקל), וכשרדש לרבים דרש כר"י משום עמי הארץ. וברא"ש שם (פ"א אות יח) כתב בשם הגאונים שלמרות שההלכה היא כר"מ, אך מכיון שמרובים עמי הארצות דורשים ופוסקים בפועל כרבי יהודה.

ובטושו"ע (סי' שיח) נפסק כדעת רבי יהודה, ובפשטות זהו מהטעם שכתב הרא"ש שמרובים עמי הארצות שמזלזלים באיסורים.

ולפי כ"ז נמצא שבעצם כל הדין ביטול שמדובר כאן (שזה לאחר שבת) זה איננו מעיקר הדין, שהרי לדעת ר"מ אין שום איסור (גם לגבי המבשל) לאחר השבת.

ועפ"ז מובן מדוע בטל כאן האיסור ברוב, מכיון שמעשי שבת אינם אסורים מעיקר הדין, אלא זו רק חומרא בעלמא. עכת"ד.

אלא שגם זה חידוש הוא בשו"ע אדה"ז, שהרי כותב הלכות בטעמיהן, וכאן לא הזכיר כלל שזו חומרא בעלמא ולאידך כתב ש"בטל ברוב".

וגם יש להקשות ע"ז מהדין שהובא לעיל (ס"ב) לגבי משקין שזבו מענבים שצריכים ביטול בשישים, ולכאור' ק"ו למעשי שבת ממש, וכנ"ל.

ד

ולכן נראה לומר בפשטות שבאמת כוונת אדה"ז היא לדין ביטול הרגיל, וצריך פי שישים כמו בכל האיסורים, ומ"ש ש"בטל ברוב" כוונתו למינימום

הנצרך, והיינו כאשר נתערב יבש ביבש מין במינו (כפי שהובא לעיל משו"ע יו"ד סי' קט ס"א) הדין הוא שבטל ברוב³⁷.

והטעם שנקט דוגמא זו של ביטול ברוב (ולא את הדוגמא הרגילה של ביטול בשישים) י"ל ובהקדים:

מבואר במפרשים (ראה ט"ז יו"ד סי' קט ס"ק ב, ומקורו מדברי הראשונים) שמדאורייתא מין במינו איננו אוסר כלל ובטל תמיד ברוב, וכן יבש ביבש איננו אוסר כלל ובטל ברוב, ורק מין בשאינו מינו שנתערב בכישול (לח בלח) צריך פי שישים מדאורייתא. אלא שמדרבנן החמירו באם זה מין בשאינו מינו או לח בלח שיצטרכו פי שישים.

והנה, דין זה שדבר שיש לו מתירין איננו בטל היינו דוקא באם נתערב מין במינו (שו"ע יו"ד סי' קב ס"א), ומכיון שבהלכה זו מדובר על דין דבר שיש לו מתירין משמע שמדובר שנתערב מין במינו. ואם כך יוצא שמעיקר הדין אמור להיות שתמיד בטל ברוב, ורק מדרבנן החמירו באם זה לח בלח שיצטרכו פי שישים.

ומכיון שאין מדובר כאן על סוגי ביטול תערובת אלא על עצם הביטול (האם בטל בכמות מסויימת, או שאיננו בטל לעולם מכיון שהוא דבר שיש לו מתירין) לא נכנס כאן לסייגים שהוסיפו מדרבנן בנוגע לביטול זה, אלא כותב את עצם הביטול שהוא תמיד בטל ברוב [ועוד יש להוסיף, שהמשמעות הפשוטה של "נתערב בתבשילין אחרים" הוא ביטול של יבש ביבש, ולא שנתערב ע"י בישול].

ה

מענין לענין באותו ענין:

בנוגע למ"ש אדה"ז בחציה השני של ההלכה, שאם נתערב בשבת עצמה, מכיון שחל ע"ז שם דבר שיש לו מתירין לגבי אחרים (שלהם יותר במוצ"ש)

37) וכן ראיתי שכתב בספר אור השולחן (אליבא דהלכתא על אתר) שמדובר ביבש ביבש מין במינו, ומוכיח כן מהדין שכותב לגבי דבר שיש לו מתירין שזהו דוקא במין במינו (ראה בפנים), וממילא אפשר גם להוסיף שמדובר ביבש ביבש. אך לא ביאר כמ"ש בפנים שזה יסוד הביטול.

חל ע"ז הדין שאיננו בטל לעולם, ולכן גם לאחרי שבת יהיה אסור למבשל לעולם³⁸, ידועה התמיהה:

כל האיסור כאן נובע מצד האחרים שלהם יהיה מותר במוצאי שבת (שהרי מצד המבשל עצמו היה אמור להתבטל מיד), ואחרים אלו הרי מותר להם כבר במוצאי שבת, וא"כ כיצד יתכן שלמבשל יהיה אסור מצידם בו בזמן שלהם עצמם מותר כבר לאכול!?

ויש שכ' לבאר שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים מהי סברת הדין שדבר שיש לו מתירין איננו בטל³⁹:

רש"י כתב (ביצה ג, ב ד"ה אפילו) שיסוד הדין הוא, הואיל ולאחר זמן יהיה הוא מותר לגמרי לא יאכלנו באיסורו ע"י ביטול (ואף שמדאורייתא בטל ברוב - מדרבנן החמירו).

אך הר"ן (נדרים נב) כתב שדין זה נובע מיסוד בדיני תערובות, והוא שבשביל שהאיסור ייהפך להיתר צריך שההיתר לא יהיה מינו, והנה בד"כ גם באם הוא מינו ממש הנה מכיון שהוא איסור וחבירו היתר האיסור מבדילם זמ"ז, משא"כ באם הוא דבר שיש לו מתירין הרי שבעצם היתר הוא ואיננו יכול להתבטל ולהתהפך להיתר⁴⁰.

ולכאור' נמצא החילוק ביניהם, דלדעת רש"י אין שינוי בתערובת עצמה מכיון שתהיה מותרת, אלא זהו דין על האדם, שמכיון שיכול לאכול את אותה התערובת בהיתר שלא יאכלנה באיסור, ואילו לדברי הר"ן זהו דין בתערובת עצמה שאיננה בטלה כאשר בעצם היא מותרת.

ולפ"ז ביארו, שאדה"ז ס"ל כדברי הר"ן, שדין דבר שיש לו מתירין הוא דין בחפצא של התערובת, ולכן מכיון שחל על החפץ שם דבר שיש לו מתירין (מצד האחרים) שוב איננו יכול להתבטל גם במוצאי שבת (כיון שאין נוגעת כאן הסיבה של ההיתר ביחס לאנשים - המבשל והאחרים). עכת"ד.

38) וזה חידוש של אדה"ז בדברי המג"א (ס"ק ב), וראה פמ"ג (יו"ד סי' קב שפתי דעת ס"ק טו) שגם כתב שכן משמע בדברי המג"א, אך השאיר ב"ויש לעיין".
39) מובא בכ"מ, ומהם בט"ז יו"ד סי' קב, שבס"ק ב הביא את דברי רש"י ובס"ק ה הביא את דברי הר"ן.

40) ויש להעיר שלכאור' נחלקו האם בשביל להתיר את האיסור צריך שרק לא יהיה ניכר או שצריך שיתהפך ממש להיתר. ויש להעיר בזה מכו"כ הלכות ואכ"מ.

אך יש להעיר, שדברי הר"ן מחודשים הם ופשטות הסברא של דבר שיש לו מתירין היא כדברי רש"י. ועוד יש להעיר שבכ"מ משמע שנוקטים להלכה כסברת רש"י, ואכ"מ.

וע"כ נ"ל, שגם באם לומדים כדברי רש"י שיסוד האי ביטול הוא מחמת שהאדם יכול לאוכלו בהיתר, אך מחמת זה חל על החפץ שם 'דבר שיש לו מתירין' ושוב איננו יכול להתבטל⁴¹ גם במוצאי שבת.

ע"פ כ"ז אולי יש לבאר ג"כ מ"ש אדה"ז בתחילת ההלכה שאם נתערב במוצאי שבת בטל ברוב ואינו נחשב כדבר שיש לו מתירין. ולכאן צ"ב מה החידוש, הרי ודאי שאין כאן שום היתר, שהרי לאחרים מותר כבר עכשיו ואילו למבשל אסור לעולם.

וע"פ משנ"ת ש'דבר שיש לו מתירין' זהו דין בתערובת שמחמתו איננו יכול להתבטל, אולי יש לומר, שמכיון שחפץ זה בעצם מותר הוא (כפי שהוא ביחס לכל העולם) ורק שישנו קנס מיוחד על המבשל שלא לאכלו - נמצא שבעצם היתר הוא ואיננו יכול להתהפך להיתר, קמ"ל שאלו שתי צורות הסתכלויות שונות (ביחס למבשל וביחס לאחרים), ולכן בטל ברוב.

סתירת מחיצת רה"י בשבת

הת' מנחם מענדל שי' מויאל
קבוצה, 770 בית משיח

כתב בשו"ע הרב סימן שסב ס"י: "בכל עושין מחיצה מבעוד יום, אפילו ככלים ואוכפות הגבוהים י' טפחים, אף על פי שסופן להנטל אחר השבת". וכן כתב המשנ"ב סק"ל: "אף שהם עתידים לינטל אחר השבת". והמקור לכך הוא בפירש"י עירובין ע"א, ב. ד"ה לענין, וז"ל: "אף על גב דעתידי לנטלו, כל כמה דהוי התם מחיצה היא, דהא מפסיק, מידי דהוה אעביטין ואוכפות וכלי בהמה, דתנן בפרק קמא (טו, ב) דמקיפין בהן".

(41) אף שעדיין יש לעי' מדוע צריך שיחול גם על החפץ ולא די שאומרים כך לאדם. וצ"ע.

אמנם מה שהדגישו בשו"ע הרב ובמשנ"ב דאע"פ שסופן להנטל אחר השבת, זה לא מוזכר ברש"י (שכתב "ועתיד ליטלו" סתם, היינו אפילו בשבת עצמה).

ובספר "נתיבות שבת" (בלויא, תשמ"ט) פט"ו סקי"ט כתב: "ומשמע שאם סופן להינטל באמצע השבת לא הוי מחיצה, ועדיין לא מצאתי מקור לדבריהם, דמסוגיית הגמרא בעירובין דף ע"ח, לכאורה משמע דאירי בדבר הניטל בשבת, דומיא דמתבן שבין שתי חצרות, וכן מחיצה של בני אדם הוי מחיצה, אפילו יודע שלא יעמדו שם כל השבת".

וראיתי בספרים שצינו על הלכה הנ"ל: "כדלעיל ס"א דסגי במחיצה העשויה ליום ולילה". ושם ס"א ציינו לפירש"י עירובין טז, ב. ד"ה לא התירום. אבל המעיין ברש"י ובשו"ע שם יראה, שהכוונה היא שעושה המחיצה בעש"ק ביום, ורוצה להשתמש בה לשינת הלילה, וזהו "ליום ולילה". אבל מהיכי תיתי שהמחיצה חייבת לעמוד גם ביום השבת עצמו, "ליום ולילה ויום" עד צאתו.

ואולי י"ל, דאין כוונת שו"ע הרב והמשנ"ב למעט, שאם ניטלה המחיצה בשבת פסולה היא גם בעת קיומה. ומה שכתבו "להנטל אחר השבת", הוא מטעם צדדי, דכמו שצריך להקים את המחיצה מבעו"י, כמבואר בריש דברי שו"ע הרב, ומשום דאין עושין מחיצה בשבת (כדאיתא בעירובין מד, א), ה"ה דאסור לסתור את המחיצה בשבת.

וכך חידש בשו"ע הרב סימן שעב סכ"ב במוסגר: "שכיון שסמכו עליו למחיצה להתיר טלטול, יש איסור בסתירתו מדברי סופרים"⁴². וא"כ אינו מטעם שאם תנטל בשבת אינה מחיצה מלכתחלה, אלא דכיון שיש איסור לסתור המחיצה בשבת, לכן כתבו דעושין מחיצה רק בדבר שסופו להנטל אחר השבת (משא"כ מחיצת בני אדם שממנה הקשה הנתיבות שבת, הרי מותר לסתורה, כיון שיש היתר להקימה בשבת, משום ש"אין דרך בנין בכך", וכמבואר בשו"ע הרב שם סי"ג ובמקורות שצינו עה"ג).

ואפשר שיש לומר עוד, דכיון שנקט השו"ע שם ס"ה "בכלים ובאוכפות", ומדובר איפוא בכלי בהמה (כלשון המשנה), ומלאכתם לאיסור משום איסור

(42) וצ"ע ב"בדי השלחן" סימן קכ אות כז, ולהעיר מספר שמירת שבת כהלכתה סוף

פרק כד.

שביתת בהמתו ומחמור, במילא הם מוקצה, ואסור ליטלם בשבת (משא"כ תבן הראוי לבהמה שבגמרא ופירש"י הנ"ל, שאינו מוקצה).

ומעתה יש לומר יותר מזה, שכל מחיצה זו היא מוקצה מחמת איסור סתירתה הנ"ל, וכמ"ש בשו"ע הרב שם: "דמתוך שהוקצה בין השמשות מחמת איסור סתירה, הוקצה לכל השבת" (וזה מוקצה חמור יותר מכלי שמלאכתו לאיסור). ולכן כתבו שו"ע הרב והמשנ"ב שסופן להנטל לאחר השבת.

מתי אומרים הרחמן לברית מילה, ומי אומר?

הרב ברוך שי' שפרינגער

מאנ"ש בני ברק

בענין הרחמן לברית מילה, מתי לאמרו, כתב בשער הכולל:

"הרחמן לברית מילה אחר ברהמ"ז. בהסדור שהעתיקו ממנו את הגהות כי"ק נכתב ציון. הרחמן לברית מילה. הנה זכורני שלא היו נוהגין לאמרם ואח"כ התחילו לאמרם ואין אני יודע מי הנהיג זה.

ובשו"ע אדמו"ר סימן קפ"ט הובא שיש מפקפקין לאמרם משום הפסק בין ברכת המזון לשתיית הכוס ולכן לא הדפסתי אותם בחלק הראשון כי אולי אינם מהכרעת אדמו"ר.

והנה מאחר שגם מה שהוסיפו בברכה רביעית דברכת המזון הרחמן הוא ימלוך כו' לא הותר מן הדין להפסיק בהם בין בהמ"ז לשתיית כוס בהמ"ז רק מטעם כיון שנהגו בהן נעשו כאלו הם מטופס הברכה כמ"ש שם בשו"ע אדמו"ר וכתב הב"ח (סימן קפ"ט) ראייה שאין בזה משום הפסק משום שנהגו לומר פיוטים בהגדה אחר הלל ונשמט קודם ברכת בפה"ג על הכוס.

ולפי"ז מאחר שבסיום הגדה פסק אדמו"ר בסדור הנוהגים לומר פזמונים איו להפסיק בהם אלא מיד יברך על הכוס כי כן הוא דעת רב האי גאון ז"ל וכ"כ הרש"ל (עיינן ב"ח סימן ת"פ) הרי ברור שגם כאן דעת אדמו"ר ז"ל שלא להפסיק בהוספת הרחמן כו' רק ההוספות הרחמן הוא ימלוך כו' לא השמיט אדמו"ר מן הסדור מפני שכבר נוהגין כן מהטעמים שכתבו הפוסקים.

יש לזה סמך מן הגמרא (ברכות מ"ו ע"א) אורח מברך לבעל הבית. אבל ששה הרחמן הללו א"א לומר שהם מטופס הברכה שלא נמצא בפוסקים לשנות או להוסיף בבהמ"ז של סעודת מילה.

וגם מצד המנהג הגה המסובין והמברך לא נהגו כלל להוסיף בבהמ"ז אפילו במקומות שנהגו לאמרם רק הש"ץ לבדו משורר אותם בודאי אין להפסיק קודם ברכת הכוס של בהמ"ז. והש"ץ יכול לאמרם אח"כ. ע"כ משער הכולל.

לסיכום דבריו: א. אין לומר הרחמן דברית מילה בתוך ברכת המזון אלא לאחר שיברך על הכוס. ב. רק הש"ץ אומרו ולא הקהל.

אך בסידור תהילת ה' נדפס לאמרו בתוך ברכת המזון לפני "הרחמן הוא יזכנו". ואינו ברור מנהג חב"ד בזה האם נוהגים כפי שכתוב בסידור או כשער הכולל. ולא מצאתי בספרי המלקטים (שבח הברית, ברית נתן) הכרעה בזה.

גם יש לדון: דבאם צריך לנהוג כפי הנדפס בסידור ולאמרו בתוך ברכת המזון - האם זהו חלק מהנוסח ואם כן צריך לאמרו לא רק הש"ץ אלא גם הקהל (דלא כשער הכולל), כחלק מהנוסח של הרחמן.

ובאם צריך לנהוג כשער הכולל ולאמרו אחר שמברך על הכוס, שאז רק הש"ץ אומרו - אולי יש לענות אמן אחר כל "הרחמן" כפסק אדמו"ר הזקן בשולחנו (סי' קפט סעיף ו) "כל המברך את ישראל מצוה לענות אחריו אמן ולכן יש לענות אמן אחר הרחמן".

(אמנם, בספר המנהגים (עמ' 22) משמע שאין לענות אמן אחר הרחמן בברכהמ"ז, אך בנידון דידן שאמירת "הרחמן" היא לאחר ברכת המזון אולי יש מקום כן לענות אמן אחריהם).

ולהעיר דהלשון בספר המנהגים (עמ' 23) הוא "הרחמן דברית מילה - אומרים" - לשון רבים, ואולי ניתן לדייק מכאן דהקהל אומרו, ואם כן ההכרעה היא כפי הנדפס בסידור ולא כשער הכולל.

ולהעיר מאג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א (כ"ב שבט תשט"ו): "במענה על מכתבו בו כותב אשר מוהל הוא, ושואל למנהגי חב"ד מיוחדים הקשורים בהכניסה לברית ובימים שלפניו ושלאחריו. והנה לא שמעתי בזה הוראת דברים מיוחדים. ובכלל נוהגים ע"פ הכתוב בסידור רבנו הזקן, ועיין בשער הכולל שם".

ואבקש מהקוראים שיש בידם מידע בענין לשלוח את תגובתם למערכת.

הוצאת מחט נקובה בשבת - שיטת הרי"ף

א' מאנ"ש

גרסינן במתני' (שבת סב, א): "לא תצא אשה במחט הנקובה, ולא בטבעת שיש עלי' חותם . . ואם יצתה - חייבת חטאת".

ובגמרא: "אמר עולא: וחילופיהן באיש. אלמא קסבר עולא: כל מידי דחזי לאיש - לא חזי לאשה, ומידי דחזי לאשה - לא חזי לאיש . ."

וברי"ף (כת, א-ב) פירש דברי עולא: "כלומר אם יצא האיש במחט שאינה נקובה ובטבעת שאין עלי' חותם חייב חטאת ואם יצא בטבעת שיש עלי' חותם ובמחט נקובה פטור אבל אסור".

היינו דדברי עולא מתייחסים הן להוצאת מחט והן להוצאת טבעת, דבשתיהם אומרים "וחילופיהם באיש". והחילוף הוא בחיוב ובפטור, דעל מה שהאשה חייבת עליו - האיש פטור (ואסור) עליו, ואילו מה שהאשה פטורה עליו - האיש חייב עליו.

והרא"ש (פ"ו ס"י) תמה על דברי הרי"ף וז"ל: "ותמיהני על רב אלפס ז"ל היאך יתחייב האיש חטאת במחט שאינה נקובה הוצאה כלאחר יד הוא. ועוד בשלמא בטבעת שייך למימר וחלופיהן באיש דבאשה באין עלי' חותם הוי תכשיט ויש עלי' הוי משוי ובאיש להיפך יש עלי' חותם הוי תכשיט אין עלי' חותם הוי משוי. אבל במחט בין נקובה בין אינה נקובה הוי משוי לאיש".

ומסיים דבריו: "לכך נראה פרש"י ז"ל שפי' וחילופיהן באיש דחייב חטאת קאי אטבעת שאין עלי' חותם ולא קאי אמחט וכן פי' רב שרירא ור"ח ז"ל".

והיוצא דנחלקו הרי"ף והרא"ש לגבי איש שיצא במחט הנקובה. דלדעת הרי"ף גם על מקרה זה חלים דברי עולא, וכיון שהאשה חייבת על הוצאה זו יהי' האיש פטור אבל אסור; ואילו לדעת הרא"ש דברי עולא לא חלים על מקרה זה, והדין יהי' שחייב כדין משאוי.

ואולי יש לתרץ בדא"פ הקושי' השני' שהקשה הרא"ש דמחט בין נקובה ובין שאינה נקובה הוי משוי לאיש.

ובהקדים דברי הר"ן (על הרי"ף ד"ה אמר עולא) שמביא ב' דעות כיצד לפרש דברי עולא:

א. דעת רש"י ז"ל (וכן רבינו שרירא ור"ח וה"ר אלברגלוני ז"ל) "דטבעת שיש עלי' חותם - דבאשה הוי משוי לפי שאין דרכה בכך ואם יצתה חייבת חטאת - באיש אם יצא פטור. וטבעת שאין עלי' חותם, דבאשה הוי תכשיט, באיש הוי משוי ואם יצא חייב חטאת.

היינו שהחילוף בין איש לאישה הוא בגדר הדברים - דמה שלאישה נחשב משוי לאיש נחשב שדרכו בכך, ומה שלאשה נחשב כדרכה בכך לאיש נחשב משוי.

ב. דעה שני' סוברת דהחילוף בין איש לאישה הוא לענין החיוב והפטור, ד"טבעת שיש עלי' חותם לאיש כטבעת שאין עלי' חותם לאשה - מה התם פטור אבל אסור, לאיש נמי - טבעת שיש עלי' חותם שהוא תכשיט שלו - פטור אבל אסור".

והנפק' מ בין ב' הדעות הוא מה הדין בטבעת שיש עלי' חותם לאיש: דלדעה השני' שמביא הר"ן שהחילוף הוא לענין חיוב ופטור, יצא הדין שאיש שיצא בטבעת שיש עלי' חותם - פטור אבל אסור, כמו שהדין בטבעת שאין עלי' חותם לאשה ש"לא תצא דלמא שלפא ומחויא⁴³" (ודבריהם לא כדעת ר"ת - שמתיר לאיש בטבעת שיש עלי' חותם).

אך לפי דעת רש"י וסעייתו שהחילוף הוא בגדר הדברים, נוכל לומר שבטבעת שיש עלי' חותם מותר האיש לצאת לכתחילה מפני שלאיש לא שייך לגזור "דלמא שלפא ומחויא" (וכן סובר ר"ת)⁴⁴.

(43) משנה נז, ב. ובגמ' שם.

(44) וראה במאור הקטן על הרי"ף, דכאשר מדבר על דני האשה מפרט גם הגדר וגם הדין: "טבעת שאין עלי' חותם תכשיט דאשה ולא תצא . . ואם יצאה פטורה . . וטבעת שיש עלי' חותם הויא לה משאוי ואם יצאה חייבת חטאת". אבל באיש לא מפרט הדינים רק שינוי הגדר: "וחילופיהן באיש, שטבעת שיש עלי' חותם היא לו תכשיט וטבעת שאין עלי' חותם היא לו משאוי". וממשיך "ולמדנו מזה" כדברי ר"ת שתכשיט באיש מותר. וראה בתוס' שם (ד"ה וחילופיהן באיש) שמפרשים החילוף בין איש לאישה בדין ולא בגדר - אך רק לענין חיוב חטאת ולא לענין הפטור.

והנה דעת הרי"ף נראה שהחילוף הוא לענין חיוב ופטור ולא בגדר הדברים, כדמשמע מדבריו שאינו מזכיר כלל שטבעת שיש עלי' חותם הוא משוי לאיש. ופוסק דאיש שיצא בטבעת שיש עלי' חותם - פטור אבל אסור, ולא כדעת ר"ת הנ"ל.

ובאם נכון הדבר שוב לא יוקשה קושיית הרא"ש הנ"ל (דמחט בין נקובה ובין שאינה נקובה הוי משוי לאיש), שכן החילוף בין איש לאישה אינו בגדר הדברים - דמה שלאשה הוא משוי לאיש הוא כדרכו, אלא החילוק הוא בדין - וכנ"ל.

היוצא בע"ש ותפילין בראשו

א' מאנ"ש

א

גרסינן במתני' (שבת יא, א): "לא יצא החייט במחטו סמוך לחשכה שמא ישכח ויצא, ולא הלבנר בקולמוסו".

ובגמרא שם (יב, א): "תני דבי רבי ישמעאל: יוצא אדם בתפילין בערב שבת עם חשיכה. מאי טעמא - כיון דאמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה, קל וחמר מציץ: מה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת - אמרה תורה והיה על מצחו תמיד - שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה - על אחת כמה וכמה! הלכך: מידכר דכיר להו".

כלומר: אף דגבי חייט במחטו גזרינן שלא יצא סמוך לחשיכה - שמא ישכח ויצא בו בשבת, גבי תפילין לא גזרינן הכי, דכיון שאין אדם מסיח דעתו מהם כל שעה, בוודאי לא יבוא ויוציא.

והנה בגמרא שם (יא, ב), מביאים מחלוקת רבא ואביי האם "גזרינן גזירה לגזירה": "איבעיא להו: כרמלית מאי? אמר אביי: היא היא. רבא אמר: היא גופה גזירה, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה?".

ולפי מחלוקתם ממשיכה הגמרא ומפרשת דברי משנתינו: "תנן: לא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה שמא ישכח ויצא, מאי לאו דתחובה לו בבגדו? - לא, דנקיט לי' בידי".

כלומר, דלדברי רבא דלא גוזרים גזירה לגזירה - קשיא משנתינו דאסרינן לחייט לצאת במחטו ע"ש סמוך לחשיכה, והו"א דאין במשנתנו חילוק בין בידו לבין בגדו, וא"כ הוי ליה "גזירה לגזירה"? (=א. גזירה שמא יצא איתו בשבת. ב. גזירה שמא יוציאו בידיים). ותירצו, דאכן משנתנו מיירי דווקא בהוציאו בידו, אבל בהוציאו בבגדו - מותר.

וא"כ משנתנו ניתנת להילמד כב' אופנים: א. אליבא דרבא ד"אין גוזרים גזירה לגזירה" - משנתנו דווקא בהוציאו בידו, אבל תחובה בבגדו - מותר. ב. אליבא דאביי ד"גוזרים גזירה לגזירה, ניתן להעמיד משנתנו אף במחט התחובה בבגדו, דגם באופן זה יהיה אסור.

ב

והנה ר' ירוחם (הובא בב"י סי' רנב סעי' ו) כתב וז"ל:

"לא יצא החייט במחטו וכו' פירוש ולא דוקא אומן אלא הוא הדין כל אדם ולא דוקא בידו אלא אפילו תחובה בבגדו וכן נראה סברת הרי"ף (ה). שלא הביא אלא המשנה כצורתה והביא הך דתפלין מידכר דכיר ולא הביא ההיא דרבא דהיא גופה גזירה וכו' דלית הלכתא כוותיה דרבא הילכך לאו דוקא חייט אומן ולא דוקא שהוציאה בידו אלא אפילו תחובה בבגדו".

וכתב הב"י שם דהרמב"ם פליג הרי"ף וסובר דהלכה כרבא, וז"ל הרמב"ם:

"לא יצא החייט במחטו בידו ולא הלבנר בקולמוסו ערב שבת סמוך לחשיכה שמא ישכח ויוציא. . ומותר לצאת בתפלין ערב שבת עם חשיכה והואיל וחייב אדם למשמש בתפיליו בכל עת אינו שוכחן".

היינו דהאיסור הוא דווקא כשהם בידו, אבל תחובין בבגדו מותר.

וכן פסק המחבר בשו"ע (סי' רנב סעי' ו): "לא יצא אדם ע"ש סמוך לחשיכה במחטו בידו, ולא בקולמוסו, שמא ישכח ויוציא. אבל מותר לצאת בתפלין סמוך לחשיכה, לפי שאינו שוכחן".

והנה מדברי הרמב"ם, שהביא הדין דמותר לצאת בתפילין סמוך לחשיכה יחד עם הדין דלא יצא אדם במחטו בידו, דייק הב"י (שם) דכמו דבמחט קאי כשהוא בידו, כן הוא גבי תפילין - דאף שהם בידו מכל מקום מותר לצאת בהם כיון דאינו שוכחן,

- דאי לא תימא הכי, אינו מוכן, מדוע נצטרכו לטעמא ד"משום שאינו שוכחן", והרי כיון שהתפילין הם על ראשו יש להם דין מלבוש, ויהיה דינן כמו מחט התחובה בבגדו דמותר כיון שאין גוזרין גזירה לגזירה.

אבל הט"ז שם (וכן הב"ח) פליג הב"י וסבירא לי' דתפילין דווקא כשהם על ראשו מותר לצאת עימהם קודם חשיכה, אבל כשהם בידו אסור, וז"ל הט"ז:

"תמוהין מאוד דברי הרב בזה, דאם כן גם טעם שאינו שוכחן לא מהני דהא יליף לה ר"י מציץ שלא יסיח דעתו ממנו ק"ו בתפילין, וזה אינו שייך אלא כשהם בראשו כמו הציץ ודאי לא הזהירה תורה בציץ אלא כשהוא במקומו.

ותו ק"ל, דהא בשבת לא יצא בתפילין ברה"ר משום גזירה דלמא אתי לאתויי ברה"ר, כדאיתא פרק במה אשה דף ס"א. ופרש"י, אם בא לפנות. וקשה, הא ה"ל גזירה לגזירה, דלמא אתא לפנות וכשהוא מפנה חיישינן שמא אתי לאתויי ד' אמות, אלא ודאי דהך שמא אתי לאפנויי לא שייך בי' ל' גזירה דהוא דרך כל אדם ובודאי יבוא לידי כך.

וא"כ לק"מ מתפילין בע"ש עם חשיכה דלא יצא בהם שמא ישכח ויצא בשבת ויסירם מראשו כשיבא להפנות ואתא לאתויי ד"א ולא הוה אלא חדא גזירה, וכ"כ מו"ח ז"ל בזה כנ"ל לדעת הרמב"ם דפוסק כרבא".

כלומר, דסבר הט"ז דמה שגזרו חכמים שלא יצא בשבת ותפילין בראשו אינה גזירה רגילה, אלא דהוא "דרך כל אדם ובודאי יבוא לידי כך". ולכך לצאת בתפילין בראשו מע"ש אינה גזירה לגזירה אלא גזירה אחת, כיון דבשבת עצמה אינה סתם גזירה אלא קרוב שיבוא לידי כך כשיבוא להיפנות.

ג

ונראה לי לתרץ דברי הב"י, דמה שכתב הט"ז דתפילין בראשו לא הוי גזירה לגזירה מפני "שהוא דרך כל אדם ובודאי יבוא לידי כך", דבר זה וודאי החוש מכחישו, וכמו שרואים בימינו: א. כאשר פושטים לבוש כל שהוא

בשבת זוכרים בוודאי לא לטלטלו, ושייך רק לגזור (גזירה רחוקה) שמא יקרה מקרה ולא יזכור זאת. ב. לא מצוי כל כך בימינו (כיון שאין לובשים תפילין כל היום⁴⁵) שאדם יצא עם תפיליו לרה"ר ויצטרך להפנות ויורידם ברה"ר.

אך וודאי צדקו דבריו ד"ש מא יבוא להפנות ואייתי ברה"ר - אינו גזירה לגזירה, דהכל גזירה אחת הוא - שמא יבוא להוציא התפילין בידיו ברה"ר, ומה שכתב רש"י "שמא יבוא להפנות" אינו אלא דוגמא כיצד יבא האדם להפשיטן ולהביאם בידו.

וא"כ שפיר ניתן להבין דברי הב"י דלהוציא התפילין בראשו ע"ש הוי גזירה לגזירה - שכן הוצאת התפילין בראשו בשבת הוי גזירה אחת - שמא יבוא להביאם בידו (ושמא יבוא להיפנות הוא רק ציון דוגמא כיצד יבוא לכך שיוליכם בידו - כנ"ל), ולכן פטור אבל אסור. ובע"ש הוי לי' גזירה לגזירה: א. שמא יבוא לצאת עימם בשבת. ב. שמא יפשיטם ויקחם בידו.

45) וכן פסקו הטור והשו"ע (סי' לז סעי' ב) : שבימינו כיון שקשה לשמור על גוף נקי וכו' אין להניח תפילין במשך כל היום אלא רק בשעת ק"ש ותפילה.



ביאור הל' "נותן התורה"

הת' שמואל שי' גינזבורג
תות"ל המרכזית 770 בית משיח

בספר איש החינוך¹ (עמ' 241) הובאה "שאלת התלמיד" מדוע בברכות השחר ישנו שינוי בין חתימת ב' הברכות "המעביר שינה" ו"הערב נא"² - המסתיימות במילים "לעמו ישראל", לבין ברכת "אשר בחר בנו" שאינה מסתיימת במילים אלו -

דלכאורה כיון שג' ברכות אלו מסתיימות בברכת הקב"ה שעושה משהו למען עם ישראל (גומל חסדים, מלמד ונותן תורה) - היו צריכות כולם להסתיים באותו לשון.

ומאחר ולא מצאתי מקורות הדנים בזה, ראיתי לומר הנראה לענ"ד:

א. ע"פ פשוטן של דברים:

ב' הברכות הראשונות אינם שבח והודאה על העבר אלא בקשה מהקב"ה על העתיד ("ויהי רצון כו", "והערב נא"), וממילא לא יודעים מלשון הברכה

(1) אודות פעולתו וימי חייו של אדמו"ר הרה"ת אהרון מרדכי זילברשטרום ע"ה "ירא שמים בתכלית" (כדברי כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א), ירושלים תשע"ז.
(2) או "על דברי תורה", למ"ד דהוי ברכה אחת ארוכה. עיין תוס' כתובות ה, א ד"ה "שהכל" וש"נ, וראה שו"ע אדה"ז סי' מז ס"ה. ואכ"מ.

שאכן הקב"ה עושה דברים אלו (בכלל, ובפרט) דווקא לנו, ולכן מדגישים בחתימה - שהשבח הוא שהקב"ה דואג לנו במיוחד;

משא"כ ברכת התורה היא שבח והודאה על נתינת התורה בעבר, וממילא יודעים כבר מלשון הברכה עצמה שהקב"ה נתן את התורה דווקא לנו וא"צ להדגיש זאת גם בחתימה.

ב. והוא העיקר:

וודאי, ש"נתינת" התורה הייתה רק פעם אחת, ודווקא ליהודים (ולכן רק ליהודים מותר ללמוד תורה, משא"כ עכו"ם שלמד תורה לבד ממה שנצרך למעשה בפועל - חייב מיתה³). משא"כ בלימוד התורה, הרי בפועל רואים שגם בני נח יכולים ללמוד תורה.

ואם כן: כאשר מברכים את הקב"ה על נתינת התורה - אין שום מקום לומר שמשבחים את הקב"ה על נתינה לגויים כיון שזהו דבר שוודאי לא היה, ומובן לבד שמתכוונים על נתינת התורה לישראל.

משא"כ בלימוד תורה ו(בפרט) גמילות חסדים ששייך גם אצל בני נח - מוכרחים אנו לציין שהשבח להקב"ה הוא על הטוב שעושה לנו. ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

גרסת הרמב"ם "והאר עינינו במצוותיך"

הרב יוסף שי' סט
מאנ"ש קרית גת

בסדר התפילות של הרמב"ם (אשר מתפרסם בחוברות 'דבר מלכות'), מופיע הנוסח של ברכה שניה שלפני קריאת שמע כך: "המרחם רחם נא עלינו, ותן בליבנו להבין להשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה; והאר עינינו במצוותיך ודבק בליבנו יראתך". זאת בשונה מהנוסח שמקובל בידינו, "והאר עינינו בתורתך".

(3) רמב"ם הל' מלכים ומלחמותיהם ומלך המשיח פ"י הלכה יא.

ברצוני להעיר שלכאורה יש לנוסח הרמב"ם מקור איתן. רבי אשר מלוניל קובע, שחז"ל יסדו את ברכות ק"ש על פי מזמור יט. וזה לשונו בספר המנהגות: "ולפיכך סמכו אהבת עולם ליוצר המאורות שבה מזכיר יחוד שמו של ה' ונתינת התורה המאירה מכל המאורות, שהשמש אינו מאיר אלא ביום והתורה מאירה בין ביום ובין בלילה. ואחזו דרך מזמור השמים מספרים כבוד אל שהזכיר יצירת המאורות וסמוך לה תורת ה' תמימה משיבת נפש" וכו'.

ניתן לבסס את קביעתו של רבי אשר מלוניל על סמך הנתונים הבאים:

1. כפי שהוא עצמו אומר, אנו מוצאים בברכות שלפני ק"ש סמיכות בין ברכה, שנושאה הוא המאורות שבשמיים (ברכת "יוצר"), לבין ברכה, שנושאה הוא אהבת התורה (ברכת "אהבת עולם"). אף במזמור יט יש שני חלקים, אשר נושאייהם (והסדר שלהם) זהים.

2. המשפט "פנות צבאו קדושים, רוממי שדי, תמיד מספרים כבוד א-ל וקדושתו", מזכיר את פסוק ב, "השמיים מספרים כבוד א-ל", ואף מפרשו! לפי המשפט המצוטט עולה, שהדרך שבה "מספרים" השמיים את כבוד הא-ל, היא שירת המלאכים, דרי מרום (שזהו אופן שלישי לפירוש הפסוק, מלבד שני הפירושים הבאים):

א. השמיים גורמים לאנשים לדבר על גדולת הבורא מרוב התפעלות [רש"י על פס' ב וזה לשונו: "אינן מדברים עם הבריות אלא מתוך שבכל הארץ יצא קום ומאירים לבריות מתוך כך מספרים הבריות כבוד א-ל ומודיים ומברכין על המאורות"].

ב. השמיים עצמם מספרים כביכול, על ידי תנועותיהם ומהלכם ברקיע [הרד"ק בפירושו השני על פס' ב וזה לשונו: "ונוכל לפרש 'מספרים' על השמים ועל הרקיע עצמם. כי במהלכם ובסיבובם על סדר נכון יראו כבוד הא-ל יתברך, ואותו הוא הסיפור וההגדה"].

3. הזכרת החושך ביחד עם האור, הנמצאת במשפט "יוצר אור ובורא חושך". גם במזמור יט יש שילוב כזה, בפסוק "יום ליום יביע אומר, ולילה ללילה יחזה דעת".

4. בברכת "אהבת עולם" יש שלש בקשות, הנוגעות לכמה ענינים בעבודת ה': (1) והאר עינינו בתורתך (2) ודבק לבנו במצוותיך (3) ויחד לבכנו

לאהבה וליראה את שמך. עינינים אלה (ובאותו סדר), מופיעים במזמור יט: "פסוק ה' תורת ה'... פסוק ט' מצות ה'... פסוק י' יראת ה'..."

5. הביטוי "והאר עינינו", שבברכה, הוא תאומו של הביטוי "מאירת עינים", שבמזמור.

מעשה, אם כנים דברים אלה הרי שבמזמור יט הביטוי השלם הוא "מְצִיֵּת ה' בְּרָהּ מְאִירַת עֵינַיִם". לכן עדיף לכאורה הנוסח "והאר עינינו במצוותיך" מאשר "בתורתך" (ופשוט וברור שהכל לפלפולא, ושלעניין מעשה אין לנו אלא נוסח אדמוה"ז).

אגב, האבודרהם (ברכות קריאת שמע) מציין למקור אחר וזה לשונו: "והאר עינינו במצוותיך - לשון חכמים הוא ע"ש (תהלים יג, ד) האירה עיני". ברם; הפסוק השלם שם הוא "הָאִירָהּ עֵינַי פֶּן אֵישָׁן הַמָּוֶת", בלי איזכור למצוות, וגם שאר הכתוב אינו קשור לתורה כי אם להצלה מהאויבים.

לזכות
החייל בצבאות ה'
מנחם מענדל בן ר' אפרים פישל זאב שי'
זלמנוב
לרגל הולדתו בשעה טובה ומוצלחת,
ח' טבת תשע"ז
שיגדל להיות חייל בצבאות ה' לנח"ר הוריו וזקניו
ולנח"ר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

