

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ

# הערות התמימים ואנ"ש

770 בית משיח

גיליון יד (תקלד)

ש"פ בהעלותך תשפ"ג - שנת הקהל



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

הקובץ הבא יצא לאור אי"ה לקראת ש"פ שלח הבעל"ט  
הערות ניתן להגיש עד יום שלישי לא' מחברי המערכת  
או בתיבת ההערות שבצד ספריית גאולה ומשיח ב-770  
דואר אלקטרוני (לשליחת הערות וחדו"ת ולהצטרפות  
לרשימת התפוצה) : heores770@gmail.com

ניתן להגיש כעת הערות, פלפולים וחדו"ת בקשר עם  
הוצאתו לאור של ספר פלפולים לרגל כ"ח סיון הבעל"ט

לתרומות והקדשות (Zelle):  
3473253722

## פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת ובעמדנו בשנת הקהל, "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'", הננו מוציאים לאור את הגיליון הארבעה עשר לשנה זו - "קובץ הערות התמימים ואנ"ש בית משיח - 770".

באים אנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש להשתתף עמנו בכתיבת חידושי-תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו, בספר הפלפולים שיצא לאור אי"ה לקראת כ"ח סיון הבעל"ט, בהמשך לספר שיצא בי"א ניסן השתא - קכ"א שנה להולדת כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח.

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

ויהי רצון, שנזכה תיכף ומיד ממש לביטול כל ההעלמות וההסתרים ונחזה ב"אור פני מלך חיים" באופן ד"לא יכנף עוד מוריך", בהתגלות כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח תיכף ומיד ממש.

**יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד**

### המערכת

ימות המשיח, כ" סיון, ערש"ק פרשת בהעלותך  
שנת הקכ"א להולדת כ"ק אד"ש מה"מ  
שנת הקהל, ה' תהא שנת פדות גדולה



## מפתח ענינים

- 9.....דבר מלכות  
משיחת ש"פ בהעלותך תנש"א

### נגלה

- 10 .....א. בענין דברים שבלב הסותרים דבריו שאמר בפיו בפירוש  
הרה"ג שניאור זלמן הלוי שי' לאבקובסקי  
ראש ישיבת תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
- 17 .....ב. גדרי מצוות תלמוד תורה  
הרה"ג גבריאל שי' קדוש  
רב מועצה אשורית בני שמעון
- 23 .....ג. מחלוקת חכמים ור"ג לשיטתייהו מה עדיף הכמות או האיכות  
הת' יוסף יצחק הלוי שי' באשה  
קבוצה - 770 בית משיח
- 30 .....ד. יחפה על בת אחותו לשי' הרשב"ם והרשב"א  
הת' יוסף יצחק הכהן שי' כהן  
והת' שלום רפאל שי' מזרחי  
קבוצה - 770 בית משיח
- 32 .....ה. ביאור בדברי רש"י על המילים "ותהר לו"  
הת' השליח אליהו שלמה צדק יעקב רפאל שי' עזאגווי  
ישיבת בית מנחם ווילקסברי
- 34 .....ו. "הנושא את בת אחותו"  
הת' שניאור זלמן שי' קרלנשטיין  
קבוצה - 770 בית משיח

ז. בתוס' ד"ה "מבוטלת" מדוע בחר תוס' דוקא בתירוץ הא' ..... 46  
הת' שלמה היים שי' שמולביץ  
קבוצה - 770 בית משיח

## הלכה ומנהג

ח. ביאור בהיתר פרנסת המחנך בלימוד התינוקות ..... 48  
הרה"ג שלום דוד שי' גייסינסקי  
מרבני 'איגוד תלמידי הקבוצה' - 770 בית משיח

ט. שיטת אדמו"ר הזקן בדין שלושים יום קודם החג ..... 51  
הרה"ג שלמה שי' הלפרן  
רב קהילת חב"ד תל אביב ומרבני מכון הלכה חב"ד

י. האומר שבתא טבתא אם יוצא קידוש ..... 61  
הרה"ת ישראל ארי' לייב שי' וואגעל  
חבר הכולל שע"י המזכירות

יא. בענין גבינת נכרים ..... 63  
הנ"ל

יב. בגדר נאמנות האם לומר מי יצא ראשון ..... 65  
הנ"ל

יג. תפילת לחש ..... 67  
הת' שניאור זלמן שי' גורליק  
קבוצה - 770 בית משיח

יד. פתיחת הארון וסגירתו על ידי אנשים שונים ..... 70  
הת' מנחם מענדל שי' קיז'נר  
קבוצה - 770 בית משיח

## חסידות

טו. בענין העליה הנפעלת ע"י עצם הירידה ..... 77  
הת' יוסף יצחק שי' אנקווה  
קבוצה - 770 בית משיח

- 79 ..... טז. בענין ירידה בעבירות  
הת' עוז שי' הלוי גת  
קבוצה - 770 בית משיח
- 81 ..... יז. סדר הענינים בשיחת ש"פ בלק תשמ"ח  
הנ"ל
- 83 ..... יח. יסוד דין דברים שבלב אינם דברים ע"פ המבואר בדא"ח  
הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### גאולה ומשיח

- 92 ..... יט. בטעם שמצוות האמונה בביאת המשיח אינה במנין המצוות  
הת' עוז שי' הלוי גת  
קבוצה - 770 בית משיח
- 96 ..... כ. עתיד חזיר ליטהר - אי הוי בזה"ז דבר שיש לו מתירין  
הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר  
הת' שלום דובער שי' מלכיאלי  
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח
- 102 ..... כא. תפקידי אלי' הנביא ומלך המשיח  
הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר  
הת' לוי"צ שי' קעניג  
קבוצה - 770 בית משיח
- 110 ..... כב. שינויים בתומ"צ לעתיד לבוא (ב)  
הת' יששכר מאיר שמואל שי' הכהן רייכמן  
קבוצה - 770 בית משיח
- 126 ..... כג. לקוטי אמרים תניא עם ביאור מהרה"ח ר' מאיר ע"ה בליזינסקי





# דבר מלכות

## משיחות ש"פ בהעלותך תנש"א

[ובפרט ע"פ הידוע<sup>3</sup> שבדורנו זה אין כאלו ע"ה כבודות הראשונים, כיון שכיום יש לכאו"א מישראל שייכות וידיעה בתורה (עכ"פ בתושב"כ, שבה יוצאים יד"ח אפילו כאשר לא ידע מאי קאמר<sup>4</sup>),

ובמיוחד – ע"י ה"קול קורא" שלו ד"לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה<sup>5</sup>, וההכרזה<sup>6</sup> שצריכים רק "לצחצח הכפתורים", ולאחרי" – ההודעה שכבר סיימו גם את זה, וצריך להיות רק "עמדו הכן כולכם"<sup>7</sup> ללכת לקבל פני משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה.

ולכן – ה"ז צריך להוסיף עוד יותר חיות ושמחה בסיום העבודה דהכנת עצמו באופן ד"עמדו הכן כולכם" להגאולה, ובפרט – ע"י הוספה ב"נר מצוה ותורה אור" ובאופן שזה יגיע ויאיר בכל הסביבה. עד – בכל העולם כולו.

ותיכף ומיד ממש – הולכים כולם לארץ הקודש, לירושלים עיר הקודש, להר הקודש, לבית המקדש (השלישי) ולקדש הקדשים, "בנערינו ובזקנינו גו' בכנינו ובבנותינו"<sup>8</sup>.

. . יד. ובכל זה מתוסף הדגשה יתירה כדורות האחרונים, בעקבתא ועקבתא דעקבתא דמשיחא ובפרט בדורנו זה, הדור האחרון של הגלות:

אע"פ ש"אכשור דרי"י<sup>1</sup> (בתמי'), ובפרט בעקבתא דעקבתא דמשיחא כמבואר בחותם מסכת סוטה, וגם המעלות דדור זה באים כהמשך של הדורות שלפני זה, ומקבלים את כל הכחות ואת ריבוי העבודה בתומ"צ מהדורות שקדמו, עד שה"הדלקה" דה"נרות" דדור זה באה כתוצאה מהעבודה וההדרכה דהדור שלפני זה וכו' – אבל ישנו הכח, שלאחמ"כ אבל מיד – תהי' "שלהבת עולה מאלי".

ואדרבה: דוקא העקב שברגל, הדור הכי אחרון, יש בכחו להיות "עולה מאלי" ולהעלות את כל הדורות שלפני זה, עי"ז שהדור האחרון דהגלות נעשה הדור הראשון דהגאולה – הגאולה לכל בני" במשך כל הדורות!

ובפרט שהרועה<sup>2</sup> אהרן הכהן שבדורנו – כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו – הראה בגלוי את אהבתו לכל בני" כולל – "אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", ע"י פעולותיו הרבות בהפצת התורה והיהדות והפצת המעינות חוצה

3) ראה תו"א מקץ מא, א. סה"מ תקס"ח ח"ב ס"ע תרמט ואילך.

4) שו"ע אדה"ז חאו"ח ס"נ. הל' ת"ת שלו פ"ב סי"ב-יג.

5) נדפסו באגרות קודש שלו ח"ה ע' שסא ואילך. שעז ואילך. תח ואילך. ח"ו ע' תל ואילך.

6) ראה שיחת שמח"ת תרפ"ט.

7) ראה אגרות קודש אדמו"ר מהורי"צ ח"ד ע' רעט. "היום יום" טו טבת. ובכ"מ.

8) בא י"ט.

1) יבמות לט, ב. וש"נ.

2) שכן נקרא אהרן במקרא מפורש "שלושת הרועים" (זכרי' יא, ח. וראה תענית ט, סע"א).

## בענין דברים שבלב הסותרים דבריו שאמר בפיו בפירוש

ביאור שיטת ר"י בתוס' בכך שהרץ אחר השליח לבטל את הגט אי"ז גט מה"ת

הרה"ג שניאור זלמן שי' הלוי לבקובסקי  
ראש הישיבה תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### שיטת הפמ"ג בביטול חמץ בפיו שלבו בל עמו

כתב הפמ"ג<sup>1</sup>: מריש הוה אמינא, שהדין הוא שכל שמבטל ומפקיר ואומר בפיו "כל חמירא . . ." לבטל ולהפקיר את החמץ, כיון שהפקיר, זה כבר לא שלו ולא עובר על בל יראה מן התורה. אך אם א' אמר בפיו "כל חמירא . . ." ולבו בל עמו, שלא רוצה להפקיר את החמץ, אף שבדיבור אומר "הרי זה הפקר", אין זה הפקר, כי זה כמו טובל ושרץ בידו, אומר הפקר ולא רוצה להפקיר. וכפי שמוכח מר"ן ריש פסחים<sup>2</sup> שטעם תקנת חכמים לבדוק את החמץ הוא שמא לא יבטל ויפקיר בלב שלם (ויעבור על בל יראה<sup>3</sup>), וא"כ מוכח שהפקר שאינו בלב שלם אינו הפקר.

אבל, אומר הפמ"ג, שאחרי שראיתי מה שנפסק בשו"ע יו"ד<sup>4</sup> בש"ך<sup>5</sup> שכל שפיו מכחיש הלב ממש דבריו שבפיו עיקר הם, ודברים שבלב אינם דברים. וכמו הנודר כדי להבריה על המכס, שאם נודר "יאסרו עלי כל פרות שבעולם", וחושב בלבו "היום", ה"ז אסור רק באותו היום, כי כאן לא סותר בפירוש מה שאמר בפיו (שלא הזכיר לכמה זמן, ויכול להיות רק להיום<sup>6</sup>), אבל אם נדר "יאסרו עלי כל פרות שבעולם לעולם", אף אם יחשוב בלבו "היום" אין זה מועיל<sup>7</sup>, כי כיון שאמר בפירוש

(1) הלכות פסח, סימן תמ"ח, אשל אברהם ס"ק י'.

(2) ב, א ד"ה "בודקין את החמץ" (בקטע ד"ה "אלא").

(3) כיון ש"ביטול זה תלוי במחשבתו של בני אדם ואין דיעותיהן שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי" (לשון הר"ן שם), "הביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירנו בלב שלם ויוציאונו מלבן לגמרי, ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין, ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאונו מלבן לגמרי" (לשון אדה"ז סימן תל"א ס"ד, ע"פ הר"ן).

(4) הלכות נדרים סימן רל"ב ס"ד.

(5) שם ס"ק ל"ד. ע"פ הר"ן נדרים כח, א ד"ה "היכי נדר".

(6) ואף שסתמא לעולם משמע, מ"מ האונס כאן מפרש בדיבורו שזהו רק להיום, עיין בר"ן שם.

(7) ועצתו תהי' שיחשוב 'אם לא אלך לביהכ"ס היום, וכיו"ב.

אחרת, דבריו שבפיו עיקר הם ודברים שבלב אינם דברים.

ועפ"ז אומר הפמ"ג, גם כאן, אם בפיו אומר בפירוש שמפקיר החמץ, אע"פ שלא רוצה בכך, דבריו שבפיו עיקר הם ואינו עובר על ב"י מדאורייתא.

אבל מוסיף שזהו רק אם הוציא החמץ מחצרו, דאל"כ, חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ואע"פ שיאמר בפירוש שלא תקנה לי חצרי לעולם, מ"מ ברגע אח"כ שדעתו ולבו עליו (על החמץ) חצרו קונה לו. אבל אם יוציא מחצרו (ישים בחצר חברו) ויפקיר בפיו - אע"פ שלבו בל עמו, ה"ז הפקר ואינו שלו ואינו עובר עליו בב"י.

## ב

### הקושיות על שיטתו

וכל דברי הפמ"ג הללו קשים מאוד:

א. חידוש דין, שאפשר להפקיר, ולבו בל עמו וה"ז הפקר גמור! והיינו, שכל אחד יכול לומר בפיו שמפקיר את כל החנות שלו (אף שודאי לבו בל עמו, זה כל פרנסתו ורכושו) ולא יעבור בב"י<sup>8</sup>!

היפך פסק הר"ן, וכמו שאדה"ז<sup>9</sup> פוסק בפירוש, שמפקיר ולבו בל עמו, אי"ז הפקר כלל, ועובר על ב"י מדאורייתא. וזה הטעם שרבנן תיקנו בדיקת חמץ.

ב. מדוע שחצרו תקנה לו רגע אח"כ שלבו ודעתו עליו? הרי אומר בפירוש לפני שלא יקנה לו כל ימי הפסח, וא"כ מוסר מודעא שלא רוצה שיקנה לו. וכמו שבתרת נדרים מוסרים מודעא שאם אח"כ ינדור, הנדר מעיקרא לא יחול. וא"כ ה"ה כאן, שאף אם ירצה אח"כ לקנות, זה יתבטל מעיקרא, כיון שמסר מודעא שחצרו לא תקנה לו?

בסגנון אחר: באותו רגע, שאמר שזה הפקר, דבריו שבפיו עיקר הם וזה נהי' הפקר. אח"כ כדי שזו יהי' שלו, הוא צריך לזכות בזה. כיצד יזכה? ע"י 'חצרו'? הוא הודיע מראש שחצרו לא תקנה לו. ובפרט גם ש'איסורי' לא ניחא לי ליקני', שודאי בפסח לא רוצה לקנות את החמץ ולעבור בב"י. (ורק אחרי פסח ירצה לקנות את החמץ, שאז כבר אין איסור).

ג. קושיית המהר"ם שיף: הגמ' מבארת שזה שרבנן תיקנו שצריך להפקיר בפני שלשה הוא משום 'נדרי הרמאים', שמפקירים פירותיהם בלילה (כדי שיפטרו מלתת מעשרות, כדין הפקר) ואח"כ בבוקר יזכו בזאת חזרה. ולכן תיקנו רבנן שיהיו שלשה,

(8) ורק שלפמ"ג צריך שיהי' זה ברשות חברו, ואז לא יעבור בב"י! וראה לקמן.

(9) שו"ע אדה"ז סימן תל"א ס"ד.

שיוכל אחד לזכות, ושנים להעיד (שלא יוכל לטעון 'לא הפקרת'י<sup>10</sup>).

והנה, בשלמא אם הפקר שאינו בלב שלם אינו הפקר, מובן מדוע תיקנו זאת רבנן, כיון שלא רוצים שיפקירו ויאכלו טבל (כיון שאי"ז באמת הפקר, כיון שלא הי' בלב שלם) אבל לשיטת הפמ"ג, שאם אמרו בפיהם שזה הפקר מועיל אע"פ שלא הי' בלב שלם, מדוע תיקנו רבנן שלא יעשו כך?

## ג

### תי' המהר"ם שי"ף על קושייתו והדחי' על כך

והנה, על קושיא הג' הנ"ל מתרץ המהר"ם שי"ף ששם (בנדרי רמאים) אי"ז דברים שבלב, אלא "דברים שבלבו ובלב כל העולם"<sup>11</sup> שהם נחשבים דברים גם נגד דבריו שבפיו בפירוש. והיינו, שזה דברים שבלבו ובלב כל הרמאים, ולכן ה"ז כדברים הידועים לכל שמועילים גם נגד דברין שבפיו, ולכס שם באמת בהפקר ולבו כל עמו אי"ז הפקר (ולכן תקנו רבנן שצריך להפקיר בשלשה). אבל בביטול חמץ, אף שלבו כל עמו, דברים שבלב אינם דברים וה"ז הפקר.

ואני תמה על תירוצו, דמאי שנא מחמץ, גם שם (לפי הפמ"ג) יש רמאים שיפקירו החמץ ולבם כל עמם, וה"ז 'דברים שבלבו ובלב כל הרמאים', וכי רק בנוגע למעשר יש 'חבורת רמאים' שאומרים עליהם 'דברים שבלבו ובפי כל הרמאים'!?

והאם בנדריים שאומר 'לעולם' וחושב 'היום' אי"ז 'דברים שבלבו ובלב כל העולם' שאינו נתכוון באמת לעולם? בפסח, הוא יחיד. בנדריים, הוא יחיד. ורק בשדות (בנדרי הרמאים בהפקר), יש ביחד אתו חבורה שלמה של רמאים!?

## ד

### קושיא נוספת על הפמ"ג והמסקנא מכך

ובנוסף לכל הנ"ל יש להקשות:

המקור של הש"ך שהפמ"ג מצטט (שדבריו שבפיו עיקר הם ודברים שבלב אינם דברים) הוא מדברי הר"ן<sup>12</sup>. והרי הר"ן עצמו הוא זה שאומר<sup>13</sup> שהמפקיר את החמץ

(10) והזוכה עצמו הוא ה'בעל דבר' ולא כשר לעדות.

(11) ר"ן קידושין נ, א ועוד, שמוכיחים כן מכמה מקומות בש"ס.

(12) נדריים כח, א ד"ה "היכי נדר".

(13) פסחים ב, א ד"ה "בודקין את החמץ" (בקטע ד"ה "אלא").

ולבו בל עמו אי"ז הפקר, שלכן היו צריכים לתקן חכמים בדיקת חמץ<sup>14</sup>. וא"כ ה"ז סתירה מר"ן לר"ן (האם דברים שבלב דברים מתי שסותר מה שאומר בפיו בפירוש). וא"כ איך שיתרצו את הר"ן כך אפשר לתרץ בשו"ע.

וכיצד הפמ"ג על פי דברי הר"ן פוסק שהמפקיר חמץ ולבו בל עמו ה"ז הפקר, היפך דברי הר"ן!?

ועכצ"ל שאע"פ שבנדר, הנודר ולבו בל עמו הנדר חל (כנ"ל ס"א), מ"מ, בהפקר חמץ, אם לבו בל עמו אי"ז הפקר, וכדלקמן.

## ך

### תי' הסתירה ע"פ דברי הערך לחם והרלב"ח

והביאור בזה:

כתב בספר 'ערך לחם'<sup>15</sup> בשם הרלב"ח<sup>16</sup> שנדר באונס הוא מדרבנן. ומדאורייתא אינו נדר. וא"כ כל מה שהנודר ואומר שפרות אלו יאסרו עלי לעולם וחושב בלבו ביום, שה"ז נדר, זהו מדרבנן, אבל מדאורייתא אינו נדר כיון שלבו בל עמו ולא רוצה בכך, ולפ"ז מובן שבהפקר חמץ שלבו בל עמו ה"ז מדאורייתא אינו הפקר.

ולפ"ז לא סתרי פסקי הר"ן אהדדי, דמה שפסק בנדרים (שנדר שלבו בל עמו ה"ז נדר) ה"ז מדרבנן, אך מדאורייתא אי"ז נדר, ולכן בחמץ אי"ז הפקר.

ולפי זה פשיטא, ודלא כהפמ"ג, שהמפקיר חמץ ואינו רוצה בכך, אי"ז שייך ל'דברים שבלב' כיון שבשביל נדר או הפקר צריך מדאורייתא רצון לכך, ואם אינו רוצה אי"ז הפקר (מדאורייתא) אף שפירש בפיו אחרת. ולכן תיקנו רבנן בדיקת חמץ, שמא לא יבטל האדם בלב שלם (ולא יהי' זה הפקר מדאורייתא, אף שמפקיר בפיו בפרוש), ויעבור על ב"י, וכדברי הר"ן ופסק אדה"ז.

## ז

### עפ"ז קשה על התוס' בגיטין

ועפ"ז יש לבאר הסוגיא בגיטין<sup>17</sup>, שעל דברי המשנה "משהגיע גט לידה (של

14) דאם ההפקר מועיל מדאורייתא אף שלבו בל עמו, מדוע אי"ז מספיק וצריך גם בדיקת חמץ? אלא עכצ"ל שודאי שכשלו בל עמו, אי"ז הפקר ועובר על ב"י מדאורייתא, ולכן תיקנו חכמים שיבדוק ויבער החמץ מרשותו.

15) שו"ע יו"ד רל"ב סי"ד. חיבור זה כתבו מוהריק"ש, גאון גדול בזמן המחבר.

16) סימן כ"ז, הרלב"ח ג"כ חי בזמן המחבר והי' רבה של ירושלים (והמחבר הי' חי בצפת).

17) לב, א.

האשה, ע"י השליח) אינו יכול (הבעל) לבטלו", מקשה הגמרא "פשיטא", ודאי שא"א לבטל גט אחרי נתינתו? ומתרצת הגמרא "לא צריכא, דמהדר עליה מעיקרא לבטולי, מהו דתימא, איגלאי מלתא למפרע דבטולי בטליה, קמ"ל". והיינו, שהיות שלפני נתינת הגט כבר רץ לבטל את הגט, הו"א שכשנודע לנו שרצה לבטל, מתברר שהגט התבטל מלמפרע, וע"ז קמ"ל, שלא, שהגט הוא גט והבעל אינו יכול לבטלו.

והנה, בשלמא לשיטת אביי ש"גילוי מילתא בגיטא לאו מילתא היא", מובן מדוע היא מגורשת, כי למרות שהתגלה דעתו שרץ לבטל את הגט, מ"י זה רק "גילוי דעתא" שלא מועיל, אבל לשיטת רבא ש"גילוי דעתא בגיטא מילתא היא", מדוע באמת כאן אינו גט, כיון שנתגלה דעתו לבטל את הגט?

ומתרץ התוס' 18 ב' תירוצים: א) באמת מדאורייתא זה גט, ורק מדרבנן אין זה

גט.

[ועקרו דבר מה"ת, שאע"פ שהיא א"א מדאורייתא, התירו א"א לעלמא, והחשיבוה מגורשת בגט זה, ואע"פ שביטל הבעל את הגט, כיון שזה דומה לדברים שבלב (כי בשעת מעשה לא נודע דעתו לא לשליח ולא לאשה ולא לבי"ד), עשאום רבנן כדברים שבלב, שאין הביטול ביטול].

ב) גם מדאורייתא אין זה גט, ונחשב זה דברים שבלב שאינם דברים. (ולא אומרים דברים שבלב דברים, אלא שאנו יודעים מעצמנו מה הי' בלבו, ולא שאנו צריכים לשמוע ממנו (אף שנאמן בכך)).

ולכא' תמוה ביותר: נתבאר לעיל באריכות שאם צריך מהתורה רצון לדבר (כגון בנדר ובביטול חמץ), אף שאמר בפיו בפירוש אחרת, אין לזה משמעות מן התורה. וא"כ, כיון שכל גט חייב רצון מן התורה<sup>19</sup>, א"כ, איך האשה מגורשת כאן כיון שנתברר לנו שהבעל לא רצה את הגירושין?

ובשלמא לתי' הא' שבתוס' שמדאורייתא אכן אי"ז גט, ורק מדרבנן זה גט, ניחא, אך לפי תירוץ ר"י שמן התורה ה"ז גט, כיצד, והרי אין כאן רצון?<sup>20</sup>

18) ד"ה "מהו דתימא".

19) רמב"ם הל' גרושין פ"א ה"א.

20) ולא נוגע כלל לכאן הא דדברים שבלב אינם דברים, כיון שצריך כאן רצון מן התורה, וכמו שבביטול חמץ זה לא בטל אם לבו בל עמו, אע"פ שדברים שבלב אינם דברים, ואפי' שאמר בפיו בפירוש נגד, וכ"ש כאן שלא אמר בפיו כלום נגד אי רצונו שבלבו.

## ח

## הביאור מדוע באמת רוצה כאן בגט, ותי' הקושיא

וי"ל שכאן, גם לר"י אינו רוצה לבטל את הגט (ולא התבטל הרצון לגט), שכיון שכבר יודע שלא יאמינו לו שרצה לבטל בלבו (כי זה דברים שבלב), לכן כבר גומר ומגרש. ואף שצווח אח"כ שלא רצה לגרש לא משגיחין בו, שאנן סהדי, שכיון שיודע שלא יתחשבו בו מ"מ ויתנו לה להנשא, כבר גומר ומגרש.

ליתר ביאור: בדין ש"אפקעיניהו<sup>21</sup> רבנן לקידושין מיני" (שכדי שחכמים יתירו אשת איש לעלמא, אע"פ שמדאורייתא היא א"א, חכמים מלכתחילה מפקיעין את הקידושין, שהיא לא א"א מלכתחילה, ולכן מתירים לה להנשא) יש ראשונים<sup>22</sup> המבארים, שאין הפשט שבאמת חכמים מפקיעין את הקידושין, אלא שחכמים היו מפקיעין אם הי' מבטל, אבל היות שכך (שאם הי' מבטל חכמים היו מפקיעין) "אנן סהדי שאין בלבו לבטלו". והיינו, שכיון שיודע הבעל, שמ"מ יתנו לה להנשא, גם אם יבטל את הגט (כי יפקיעו את הקידושין), אז כבר אומר, היות שבין כך לא יעזור לי שאבטל את הגט, נו, שיהי' גט<sup>23</sup>. ובפרט, שלא חשוד לקלקלה.

ועד"ז י"ל בדין ש"כופין<sup>24</sup> אותו עד שיאמר רוצה אני", שכיון שכבר יודע שיתירו לה להנשא מ"מ, אומר בלבו שהיות ובין כך לא יעזור לי מה שאיני רוצה בגט, שיהא גט.

[אלא שבנוגע ל"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", איך אפשר לכפות אותו לומר שקר, "רוצה אני" כשהוא צווח ואומר "איני רוצה", והרי זה איסור, "מדבר שקר תרחק", וודאי שבי"ד לא יכפו אדם לעבור איסור?

וע"ז פי' הרמב"ם<sup>25</sup> שבאמת זהו רצונו האמיתי של כל יהודי לעשות כל המצוות,

(21) גיטין לג, א. כתובות ג, א. ועוד.

(22) רשב"א וריטב"א כתובות שם. וראה עד"ז בתוס' ישנים גיטין לג, א (וכ"ה בתוס' הרא"ש) בשם ה"ר שמואל.

והנה, בנידון בכתובות שם, מדובר על מתנה תנאי בגרושין באם לא יגיע עוד שנים עשר חודש, ובסוף נאנס ולא בא, שרובנן "איו אונס בגיטין" והגט חל, שלדברי הרשב"א והריטב"א שם זהו כיון שיודע שגם אם יאנס, מ"מ לא יתחשבו בו ויתנו לה להנשא (כי יפקיעו את הקידושין), א"כ, שבין כך לא יעזור האונס, א"כ, מלכתחילה שהתנה תנאו, מתכוין שגם אם יאנס ולא יבוא שיהי' גט מ"מ.

ואף ששם, אין הלכה כמותם (דהרשב"א והריטב"א), שתוס' שם ושאר"ר לא סוברים כמותם, מ"מ היינו כיון דקשה לומר שם שכיון שיודע שאם יאנס עוד שנים עשר חודש לא יתחשבו בכך, לכן כבר עכשיו מלכתחילה מעלה זאת בדעתו ומתכוין שגם באונס הגירושין יחולו. אך אצלנו, שזה לא דבר שיקרה עוד שנים עשר חודש, אלא כעת ממש יודע שאם יבטל את הגט לא יתחשבו בביטולו, לכן כבר אינו מבטל (וכפי שרואים זאת בכך שרץ, כדלקמן בפנים), כאן י"ל שגם תוס' יודה בכך.

(23) וטעם זה שייך בארוסה ג"כ, משא"כ הטעם של ה"ר שמואל (שבהערה הקודמת) "שלא רוצה שיהיו בעילותיו בעילות זנות", ששייך בנושאה ולא בארוסה, וכקושיית ר"ת שם.

(24) קידושין ג, א. וש"נ.

(25) הל' גרושין ספ"ב.

ואי"ז שקר שאומר "רוצה אני"<sup>26</sup>].

ועפ"ז י"ל שהוא הדין כאן, כיון שיודע שבי"ד לא יתחשבו בכך שרצה לבטל את הגט, ויתירו לה להנשא, אז כבר גומר ומגרש [כנ"ל, שאומר בלבו, שהיות ובין כך לא יעזור לי מה שאיני רוצה בגט, שיהי' גט. ובפרט כנ"ל, שלא חשוד לקלקלה].

וזהו כונת ר"י שכאן גם מדאורייתא "דברים שבלב אינם דברים", ע"ד מה ש"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", שאנו אומרים שמה שרצה בלבו לבטל את הגט דברים אלו שבלב אינם דברים, דודאי לא ביטל הגט, כיון שידע שלא יתחשבו בכך, כנ"ל באריכות.

ויש להביא ראי' לכך, שכאן אינו גומר בלבו לבטל, מעצם זה שרץ אחרי השליח, דלמה רץ, שיבטל במקומו? אלא יודע שלא יאמינו לו ולא יתחשבו בו, אז רץ להשיג השליח לומר לו שאי"ז גט. ומתכוון שכשיגיע לשליח אז יבטל את הגט (ולכן רץ), אך בשעת הריצה עדיין אינו מבטל<sup>27</sup>, כיון שיודע, שכעת גם אם יבטל לא יתחשבו בו, אז כבר מסכים שיהא גט, ובפרט שכנ"ל אינו חשוד לקלקלה.

26) לכאור' קשה, דלכאור' א"כ מדוע במעושה שאינו כדן אכן אי"ז גט, אף שאי"ז רצונו הפנימי, מ"מ כבר גמר בלבו לגרש? אך באמת אין זה קשה, ששם, לא שייך לומר שגומר ומגרש כיון שיודע שלא יתחשבו בו, כי כאן יודע שכן יתחשבו באי רצונו, כי כאן אסור לכפות אותו ע"פ תורה שיהי' גט.

27) אלא שרוצה לבטל מתי שיגיע לשליח, ולכן רץ, אך עדיין אינו מבטל בפועל.



## גדרי מצוות תלמוד תורה

מביא מחלוקת רש"י והר"ן אי יוצאים ידי 'ושננתם' ו'ולא ימוש' בפרק אחד שחרית וערבית / מביא שיטות תנאים ואמוראים בזה / מקשה על שיטת הר"ן שאינה כסתם משנה ודלא כפשטות הגמרא / מבאר דמחלוקת הר"ן ורש"י תלויה בחילוקי הגירסאות בגמרא ("אשכים ואשנה", "אשנה") / מביא דברי אדמוה"ז בחילוק בין מצוות ידיעת התורה למצוות הלימוד / מבאר עפ"ז מחלוקת רש"י והר"ן

הרה"ג גבריאל שי' קדוש  
רב מועצה אזורית בני שמעון

### הקדמה

הכרת הטוב הינה מתכונות היסוד שלנו כיהודים ועל כן רוצה להכיר בדברים אלו טובה ותודה לכ"ק האדמו"ר מלובביץ, אשר זכיתי בימי ילדותי ונערותי להסתופף בקרבת חסידי חב"ד בעיר קרית גת, אשר מילאוני באהבת תורה ואהבת צדיקי וגדולי הדור ובראשם כ"ק הרבי מלובביץ. יעמדו על הברכה בברכת 'ופרצת' הרב דב טייכמן, לשעבר מנהל ישיבת חב"ד בקרית גת, הרב שלום דב וולפא שליט"א על הקרבה הגדולה שזכיתי לה מצידו בזכות מו"ר אבי שליט"א והרב משה הבלין שליט"א, רב העיר קרית גת.

### א

#### מחלוקת רש"י והר"ן אם יוצאים יד"ח בפקר אחד שחרית וערבית

בגמרא במסכת נדרים<sup>28</sup> מובאת מימרה בשם רב גידל אמר רב: "האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכת זו. נדר גדול נדר לא-לוהי ישראל". על כך שואלת הגמ': "והלא מושבע ועומד מהר סיני, ואין שבועה חלה על שבועה", ועונה הגמ': "הא קמ"ל דאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עליה".

רש"י הסביר את דברי הגמ' בשני אופנים: "והלא מושבע ועומד דכתיב<sup>29</sup> ושננתם – דצריך אדם לשנות בתורה. לישנא אחרינא: דכתיב<sup>30</sup> לא ימוש ספר התורה הזה וכו'".

בהמשך הביא רש"י את שיטת רשב"י<sup>31</sup> "דכיוון שקרא אדם קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש". וממשיך: "וכיון שאי בעי פטר נפשיה מושננתם בקריאת שמע, דיוצא בה ידי חובתו מאותה שבועה דהר סיני, משום הכי כי אמר אשנה פרק זה דלא הוי מושבע בהכי, דכבר פטר נפשיה ואהכי חייל שבועה".

זאת אומרת, לשיטת רש"י בכדי להפטר משבועת הר סיני, מספיקה קריאת שמע שחרית וערבית, אבל בכדי לצאת ידי חובת שבועתו "אשנה פרק זה" צריך ללמוד אותו פרק, כי הרי לא מושבע על כך ועל זה חלה השבועה שלו. יוצא לשיטת רש"י שמצוות תלמוד תורה הנלמדת מהפסוק "לא ימוש" או מהפסוק "ושננתם" אפשר לפטור בקריאת שמע שחרית וערבית.

הר"ן חולק על רש"י ולשיטתו אין יוצאים מצוות ת"ת בקר"ש שחרית וערבית. וז"ל הר"ן: "כיון דאי בעי פטר וכו' מסתברא לי דלאו דווקא בהכי מיפטר [בק"ש שחרית וערבית], שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום וליילה כפי כוחו". ומביא הר"ן את דרשת הגמ'<sup>32</sup>: "ת"ר ושננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפין וכו' וקריאת שמע לא סגי בהכי".

זאת אומרת שבכדי להגיע לדרגת "שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר", צריך ללמוד יותר מאשר קריאת שמע שחרית וערבית. א"כ לשיטת הר"ן מצוות תלמוד תורה היא כוללת יותר מאשר קריאת שמע שחרית וערבית.

וביאור שאלת הגמרא - כיצד שבועתו חלה והרי מושבע ועומד מהר סיני - הוא כך: במה שמפורש בתורה - בפסוק "ובשכבך ובקומך" - יוצאים ידי חובה בקריאת שמע שחרית וערבית. אלא שמהפסוק "ושננתם" דורשים חז"ל לימוד תורה יותר מאשר קריאת שמע שחרית וערבית, ועל כך חלה שבועתו הנוספת.

בעקבות הסבר זה כותב הר"ן שמכאן יש ראייה לחידושו בפ"ג במסכת שבועות שכל דבר הנלמד מדרשה אע"פ שהוא מן התורה אך אינו מפורש בתורה - שבועה חלה עליו.

לסיכום:

קיימת מחלוקת בין רש"י לר"ן. לרש"י פשט הגמ' שבקריאת שמע שחרית

(29) דברים ו.

(30) יהושע א.

(31) מנחות צט, ב.

(32) קידושין ל, א.

וערבית קיים מצוות "לא ימוש" וכן פטר נפשיה מן "ושננתם", אך לר"ן פשט הגמ' הוא לא כך ומה שכתבה הגמ' דאי בעי פטר נפשיה – פירושו ממה שכתוב במפורש בתורה אך לגבי הנדרש מהפסוק "ושננתם" לא יכול לפטור עצמו בשבועה שנשבע בהר סיני.

נפסק בשולחן ערוך<sup>33</sup> (ומקורו בהגהות מימוניות וסמ"ג<sup>34</sup>): "כל איש ישראל חייב בת"ת בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורים, בין בחור בין זקן גדול, אפילו עני המחזר על הפתחים, אפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה שנאמר 'והגית בו יומם ולילה', ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית – 'לא ימוש מפיד' קרינן ביה<sup>35</sup>".

ובביאור הגר"א שם: "ובשעת הדחק וכו' – כר' יוחנן שם ובנדרים<sup>36</sup>. ואין דעת הר"ן כן שם, ונ"ל דס"ל דסוגיין הוא כר' יוסי במתניתין כמש"ש מדבריו".

א"כ הגאון מביא שלושה מקורות לשיטה זו של הגהות מימוניות שאפשר לקיים בקריאת שמע שחרית וערבית מצות לא ימוש. והם:

מנחות צט ע"ב [מש"כ כר' יוחנן שם]. ב. נדרים ח ע"א. ג. המשנה במנחות צט

ע"ב.

ונבאר סוגיות אלו להלן בעז"ה.

## ב

### המחלוקות בש"ס בזה

במנחות שם מובאת מחלוקת רבי יוחנן בשם רשב"י ורבי ישמעאל. לרבי יוחנן בשם רשב"י אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש. שיטת רבי ישמעאל היא שמצוות "לא ימוש ס"ת הזה מפיד והגית בו יומם ולילה", היא כל היום וכל הלילה [כן משמע משאלתו של בן דמה את ר' ישמעאל לגבי לימוד יונית].

וביאר הגר"א ששיטת הגמ' היא כשיטת רבי יוחנן בשם רשב"י ולא כר' ישמעאל, וכן גם משמע בביאור הגר"א בהערותו הקודמת בשו"ע שחייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה ומציין הגר"א את הגמ' במנחות.

בנדרים שם מופיעה הסוגיה שהבאנו בתחילת דברינו. הגר"א ציין גמ' זו כמקור לדברי ההגהות מימוניות שאפשר להפטר מתלמוד תורה בקריאת שמע שחרית

33 יו"ד רמז, א.

34 ס"ח.

35 עשין יב.

36 ח' ע"א.

וערבית והוסיף הגר"א: "ואין דעת הר"ן כן", משמע שהבין ההגהות מימוניות את פשט הגמ' אחרת מהר"ן. ונראה שהבין כדעת רש"י בנדרים שאפשר להפטר בקריאת שמע שחרית וערבית.

במשנה ובתוספתא המובאת במנחות שם, מובאים דברי רבי יוסי שאפילו אם סילק את מערכת לחם הפנים הישנה בבוקר, וסידר את המערכה החדשה בערב מתקיימים דברי הפסוק<sup>37</sup>: "ונתת על-השלחן לחם פנים לפני תמיד". מדברי רבי יוסי אלו – אומר רב אמי – ניתן ללמוד אף למצוות "לא ימוש ספר התורה הזה מפין", שקיום המצווה מתקיים אף בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית. שיטת ר"ן זו הובאה בדברי הגר"א כמקור להגהות מימוניות.

## ג

### קושיות על שיטת הר"ן

נראה ששיטת הר"ן אינה מתאימה לשיטת ר' יוסי, שהרי הסביר הר"ן את מצוות תלמוד תורה כל היום וכל הלילה בניגוד לרבי יוסי שנתבארה שיטתו בגמ' במנחות שמצוות ת"ת היא פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה. וקשה שהרי המשנה במגילה<sup>38</sup> הביאה כלל: "דבר שמצוותו ביום כשר כל היום, דבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה" ושם נאמר שזה הכלל לרבות סידור בזיכין וסילוק בזיכין וכו' יוסי: "דתניא ר' יוסי אומר סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית אין בכך כלום, ומה אני מקיים לפני ה' תמיד? שלא יהא שולחן בלא לחם", זאת אומרת שהמשנה הסתמית במגילה היא אליבא דר' יוסי וא"כ מדוע בחר הר"ן להסביר את הגמ' בנדרים לא אליבא דהלכתא, ומה עוד שמכאן רצה הר"ן להביא ראיה לשיטתו לגבי חלות שבועה על שבועה דלא אליבא דהלכתא?

פשט הגמ' בנדרים מורה כהסברו של רש"י, שהרי כתבה הגמ' "כיוון שאי בעי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עליה". הר"ן לא מסביר כפשט אלא כותב: "מסתברא לי שלא דווקא דבהכי מיפטר" והרי הגמ' במפורש כותבת דמיפטר בהכי ולא הביאה את התוספת הדרשנית של הר"ן?

## ד

### נקודת המחלוקת בין רש"י להר"ן

מהראשונים בגמ' בנדרים נראה שיש חילופי גירסאות. גירסת הרי"ף, הרמב"ן

(37) שמות כה, ל.

(38) דף כ' ע"ב.

והריטב"א: "אמר רב גידל אמר רב האומר אשנה פרק זה או מסכת זו נדר גדול נדר לאלוקי ישראל' וזה שלא כגירסת הספרים שלנו: "א"ר גידל א"ר האומר אשכים ואשנה פרק זה"<sup>39</sup>.

רש"י בנדרים הסביר את פירושו עפ"י גירסת הספרים שלנו וא"כ ישנם שני חלקים לדבריו:

**אשכים ואשנה. 2. אשנה פרק זה.**

וכדברי הנמוקי יוסף: "הלכך אינו מושבע על פרק זה ועל מסכת זו . . אבל בלאו הכי מצי לתרוצי דלא מחייב ללמוד פרק זה ומסכתא זו ממש וכאילו הוא דבר הרשות ממש ולהכי לא חיילא שבועה עליה".

אך שיטת הר"ן נראית כגירסת הראשונים שלא גרסו את המילה אשכים, ולפי"ז תתורץ קושיית הרש"ש על הר"ן שהקשה: "ותמוה מאוד מה שכתב הר"ן הכא דלא מיפטר בהכי בק"ש שו"ע, ומה כתב להוכיח מש"כ לחדש בפ"ג דשבועות, דמהיכי תיתי דליהוי מחויב באותו השכמה לעסוק דוקא בפרק זה והוא הוא על זה כאלו הוא דבר הרשות כמש"כ הנימוקי יוסף". ולפי דברינו גירסת הר"ן היא ללא "אשכים ואשנה" ולא קשה.

## ה

### חילוק בין המצוות השונות בתלמוד תורה

האדמו"ר הזקן בשו"ע שלו בקונטרס אחרון כותב שבמצות ת"ת ישנם שני חלקים: מצוות לימוד התורה הנלמדת ממה שנאמר "ושננתם"<sup>40</sup> לפי חילוק זה נוכל להבין בעז"ה את שיטת הר"ן על בוריה. הר"ן סובר ששני חלקי מצוה זו נלמדים מהפסוק "ושננתם . . בשכבך ובקומך". מ"בשכבך ובקומך" נלמד פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה שזו מצות לימוד תורה, אך בשביל לקיים מצוות ידיעת התורה ודאי לא מספיק פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה. ולכן ממדרש חכמים – "ושננתם – שיהיו דברי תורה מחודדין בפ"ך" – נלמד מצוות ידיעת התורה כולה.

וודאי שגם רש"י וגם הר"ן סוברים שישנה מצוות ידיעת התורה כללית על כל התורה כולה ועל כך אין מחלוקת. מחלוקתם של רש"י והר"ן היא רק לגבי מצות לימוד תורה, לרש"י מחויב בפרק אחד ביום ובפרק אחד בלילה, ולפי גירסתו של רש"י ב"אשכים ואשנה" ישנה תוספת בשבועתו שלא מושבע בה בהר סיני.

אך לשיטת הר"ן שאינו גורס אשכים א"כ דברי רב גידל מתייחסים לאשנה פרק

(39) ראה במצוין בש"ס נדרים בהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשמ"ה.

(40) עיין בספר לאור ההלכה לרב זוין וצ"ל במאמרו ת"ת וידיעתה, נ"מ בין שני חלקי מצווה זו.

זה, וכאן באמת מובנת קושיית הגמ' 'והא מושבע ועומד' שאכן הוא מושבע ועומד גם על פרק זה שהוא כלול במצוות ידיעת התורה הכללית שלו, ולכן הר"ן היה צריך לומר את החילוק שמה שנכתב במפורש הוא דווקא פרק אחד ביום ופרק אחד בלילה, אך המושבע ועומד מהר סיני הוא על כל התורה כולה, ובכל זאת שבועתו חלה כיוון ששדבר זה נדרש ב'ושננתם' ולא סגי בכך [בפרק אחד ביום ופרק בלילה] לידיעת כל התורה כולה.

ונראה שמה שכתב הגר"א דלא כר"ן כמקור להגהות מיימוניות דסגי בקריאת שמע שחרית וערבית – זה בכדי לצאת ידי חובת החלק של לימוד התורה שחרית וערבית, ולזה הר"ן מודה שמספיקה קריאת שמע שחרית וערבית, אך בכדי לצאת ידי חובת מצות ידיעת כל התורה ודאי לא סגי בהכי<sup>41</sup>.

---

(41) עיין בספר עמוד הימיני לרב ישראל זצ"ל וכן בספר שער הדרום מאמרו של הרב א"ד רייכמן שליט"א.

## מחלוקת חכמים ור"ג לשיטתייהו מה עדיף הכמות או האיכות

הת' יוסף יצחק שי' הלוי באשה  
קבוצה - 770 בית משיח

### א

#### מה חשוב יותר כמות או איכות בצדקה ובתפילה

איתא במסכת ב"ב<sup>42</sup> "וחסד לאומים חטאת נענה רבי אליעזר ואמר צדקה תרומם גוי אלו ישראל דכתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן שאינם עושין אלא להתגדל בו... נענה רבי יהושע ואמר צדקה תרומם גוי אלו ישראל דכתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים חטא הוא להן שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן... נענה רבן גמליאל ואמר צדקה תרומם גוי אלו ישראל דכתיב ומי כעמך ישראל וגו' וחסד לאומים חטאת כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן שאין עושין אלא להתיהר בו".

ומסביר המהרש"א<sup>43</sup> את החילוק בין "להתגדל בו" לבין להתייהר בו" שאין הכוונה "להתגדל בו" לשון גדולה וחשיבות שהרי זהו גם המשמעות של "להתייהר בו" אלא הכוונה ב"להתגדל בו" היא לגדולה בשנים שיהיה להם אריכות ימים וז"ל "אין זה מלשון גדולה וחשיבות דאם כן היינו להתייהר דלקמן אלא מלשון גדולה בשנים שיאריכו ימים" כלומר החילוק בין שתי דרשות הראשונות של ר"א ור"י לבין דרשתו של ר"ג, שלפי הדרשות הראשונות "חטאת" האומות מתבטא בכך שעושים צדקה וחסד רק למען שכר לעומת זאת לפי ר"ג חטאם הוא בכך שמעשה הצדקה שעושים הם כדי "להתייהר" ומביאים לידי מדה וחטא של גאווה.

והנה הרבי מה"מ בלקו"ש חכ"ד<sup>44</sup> מבאר את סברת ושורש מחלוקתם ע"י הקדמת השאלה "מה מכריע יותר חומר או צורה" ובהקדים שבמצוות הצדקה ישנם שני חלקים א. עצם מעשה הנתינה לעני כלומר סיפוק צרכיו של העני ב. איכות הנתינה כלומר

(42) י, ב.

(43) בחדא"ג כאן, וראה גם הרי"ף ועיון יעקב כאן.

(44) שיחה לחודש אלול אותיות ו-ז.

שמביא לעני את הצדקה בסבר פנים יפות<sup>45</sup>. וזהו מחלוקתם לפי ר"א ור"י העיקר במצוות הצדקה הוא החומר והכמות כלומר מעשה המצווה ולכן מכיוון שהחסד של אומות העולם זה בשביל השכר שלהם ולא בשביל העני לכן זה החטא שלהם, לעומת זאת לפי ר"ג עיקר במצוות הצדקה היא הצורה והאיכות ולכן החסד של אומות העולם מכיוון שעושים כדי להתייהר ממילא הנתינה שלהם היא לא בסבר פנים יפות, משום שרק כאשר אינו מתייהר יכול לתת בסבר פנים יפות לעני.

וכן איתא במסכת ר"ה<sup>46</sup> "כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן" כלומר חכמים סוברים כשם ששליח צבור חייב לחזור על התפילה כך כל יחיד חייב להתפלל ואינו יוצא י"ח בתפילתו של הש"ץ אך לפי ר"ג שאין היחיד חייב להתפלל אלא יכול לצאת י"ח בתפילתו של הש"ץ. ומביאה הגמ'<sup>47</sup> לכך ברייתא "תניא אמרו לו לרבן גמליאל לדברין למה צבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר שליח צבור תפלתו אמר להם רבן גמליאל לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי"

כלומר שלפי חכמים "הציבור עיקר" מתבטא דווקא ע"י שהציבור מתפלל ביחד, וכל תקנת הש"ץ היא רק כדי להוציא י"ח את מי שאינו בקי. ואילו לפי ר"ג "הש"ץ עיקר" ובכך מתבטא תפילה בציבור, והטעם שכל יחיד מתפלל לעצמו היא תקנה בשביל הש"ץ "כדי להסדיר שליח צבור בתפילתו". ומבאר הרבי מה"מ את סברת ושורש מחלוקתם ע"י הקדמת השאלה "מה חשוב יותר ריבוי הכמות או גודל האיכות" ובהקדים בחשיבות של "צבור" לעצמה נכללות יחד שתי המעלות של כמות ואיכות א. צבור מורכב דווקא מכמות של עשרה מישראל ב. הצירוף שלהם יחד יוצר מציאות חדשה של עדה קדושה ואילו בתפילת הש"ץ ישנה רק מעלה אחת איכות משום שבתפילתו מרוכזת כל תפלת הצבור כולו ונהפך למציאות אחת של עדה קדושה. וזוהי מחלוקתם לפי חכמים הסוברים שהכמות מכריעה את האיכות ולכן סוברים שהעיקר היא התפילה של הציבור בלחש, אך לפי ר"ג הסובר שהאיכות מכריעה את הכמות לכן סובר שתפילתו של הש"ץ חשובה יותר מתפילת היחיד.

וממשיך הרבי ומבאר את הצריכות בין ב' מחלוקות אלו (מצוות הצדקה, ותפילה) שיש מקום לומר שר"ג אמר את דבריו שהעיקר היא האיכות דווקא על תפילה משום שתפילה בעיקר היא "עבודה שבלב"<sup>48</sup> כוונה של דע לפני מי אתה עומד, אך במצוות הצדקה מכיוון שהעיקר הוא שיהיה מעשה הצדקה כלומר שהעני יקבל בפועל את

(45) וכדברי הרמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י ה"ד "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות...אפילו נתן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה". וכן הוא בטושו"ע ס"ג-ד.

(46) משנה סוף ר"ה לג, ב.

(47) לד, ב.

(48) ספרי עקב יא, יג. תענית ב, סע"א, רמב"ם ריש הלכות תפילה.



הצדקה יש מקום לומר שר"ג יודה שמסתכלים לפי הכמות לכן צריך להשמיע שר"ג גם במקרה זה סובר שהעיקר היא האיכות, ומצד שני יש מקום לומר שדברי ר"ג במצוות הצדקה שמסתכלים על האיכות נאמרו בדווקא משום שהכמות והאיכות לא פוגע בשני, ולכן אם יש כמות לא נחסר האיכות וכן להפך אך בתפילה משום שאם יש כמות פוגע באיכות במעלת הש"ץ אין היינו יודעים מהי דעתו של ר"ג, לכן אמר ר"ג את דבריו גם במקרה של תפילה שהאיכות עיקר<sup>49</sup>.

## ב

### ביאור מחלוקת הט"ז והדרישה בחילוק בין כמות לאיכות

ואולי ע"פ הנ"ל יש לבאר את המחלוקת בין הדרישה לט"ז האם מותר לטול צדקה מן הגויים שהנה איתא במסכת סנהדרין<sup>50</sup> "אמר רב נחמן אוכלי דבר אחר פסולין לעדות הני מיליה בפרהסיא אבל בצינעה לא ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצינעה וקא מבזי נפשיה בפרהסיא אבל לא אפשר ליה חיותיה הוא" ומפרש רש"י<sup>51</sup> "מקבלי צדקה מן הנכרים דהוי חילול השם מחמת ממון והוה ליה כרשע דחמס" כלומר שמה שאמרו שהנוטל צדקה מן הגוי פסול לעדות זה דווקא בפרהסיא אך בצנעא מותר ליטול מהם. ואף בפרהסיא אין הדברים אמורים אלא אם יכול להמתין וליטול בצנעא אך אם לא יכול להמתין מפני הרעב יכול לטול אף בפרהסיא.

והקשו הדרישה<sup>52</sup> והט"ז<sup>53</sup> מילא לפי הטעם של חלול ה' מובן מדוע מותר לטול מן הנוכרי בצנעא אך לפי הטעם המבואר בסוגייתנו<sup>54</sup> שאין להרבות להם זכויות א"כ הדין נותן שגם בצנעא אסור ליטול מהם<sup>55</sup>? ונאמרו לכך כמה תירוצים: הדרישה תירץ שיש חילוק בין עני יחיד הנוטל לבין גבאי צדקה, שעני יחיד יכול לטול הצדקה אפי' שמרבה לו זכויות אלא שיש לטול בצנעא שלא יהיה חלול ה', אך גבאי צדקה שאן לו הנאה מן המעות אסור לו לחלקם לעניים משום שמרבה לו זכויות. והנה הט"ז תמה על סברת הדרישה מדוע נתיר לעני יחיד לקבל צדקה מן הגוי ועי"ז יאריך הגלות בכך

(49) ועיין בהמשך השיחה שמביא הרבי עוד מחלוקת בין חכמים לר"ג בהלכה "טענו חטים והודה לו בשעורים" והצריכות במחלוקת זו.

(50) כו, ב.

(51) ד"ה אוכלי דבר אחר.

(52) יו"ד סי' רנד, אות א.

(53) שם סימן קב.

(54) ב"ב י, ב.

(55) ואף בדברי הפוסקים קשה שמצד אחד פסקו (יו"ד שם ס"א) שאין ליטול מן הגוי צדקה ולתנה לישראל כמבואר בסוגייתנו אך לאידך פסקו שמותר לו לאדם מישראל ליטול צדקה מגוי בצנעא כמבואר בסוגיא בסנהדרין?.

שמרבה לו זכויות?<sup>56</sup>

והנה אולי ע"פ ביאורו של הרבי אפשר להסביר את מחלוקם שלפי הדרישה מסתכלים על האיכות ולכן דווקא גבאי צדקה שכולל את כל העניים ע"ד ובדוגמת הש"ץ שכולל את כל הציבור ולכן יש בו מעלה מיוחדת וממילא האיכות עיקר משא"כ הט"ז מסתכל על הכמות על כל יחיד ויחיד ולכן סובר שגם יחיד יש בו מעלה ולכן אינו יכול לקחת צדקה מן הגוי משום שמרבה לו זכויות.

ע"ד זה אפשר להסביר את תירוצו של הראשון לציון<sup>57</sup> על קושי זה שמחלק בין צדקה שנותנים עמי הגויים לבין צדקה שנותנים מלכי הגויים, שצדקה שמקבל ממלכי הגויים חשובה יותר ונחשבת לזכות של כל העם משא"כ צדקה שמקבל מגוי יחיד יבטל הוא ותבטל צדקתו, וגם זה יש להסביר ע"פ הסברו של הרבי הנ"ל שמלכי הגויים מכיוון שכוללים את כל העם יש בהם מעלה של איכות ע"ד ש"ץ שכולל את כל הציבור ולכן אין לקבל ממנו צדקה שלא ירבה לו זכויות משא"כ יחיד שמרמז על מעלת הכמות היינו על מעלתו של כל אחד ואחד אן חשש שירבה לו זכויות ולכן מותר לקח ממנו צדקה.

## ג

### צריכות מחלוקת ר"ש וחכמים בדיני תחומים האם הכמות עיקר או האיכות

והנה הרבי בלקו"ש ח"א<sup>58</sup> מביא עוד מחלוקת בין ר"ש לחכמים ומבאר שנחלקו בשאלה מה עיקר כמות או איכות<sup>59</sup>. איתא במסכת עירובין<sup>60</sup> "אל יצא איש ממקומו אלו אלפים אמה" והנה בדיני תחומין נחלקו ר"ש ורבנן<sup>61</sup> "מי שהחשיך חוץ לתחום אפילו אמה אחת לא יכנס ר"ש אומר אפילו חמש עשרה אמות יכנס שאין המשוחות ממציין את המדות מפני הטועין" כלומר ר"ש סובר שכאשר מסמנים את המקום של אלפים אמה לא מסמנים בסוף אלפיים אלא כונסים מן המידה טו' תוך התחום מפני "טועי המידה" שאינם מכירים את הסימן, ולכן גם מי שהחשיך חוץ לתחום גם אם נמצא חוץ לתחום יכול להיכנס לפנים התחום, משום שנמצא בתוך אלפים אמה של התחום.

56) ועיין בורע אמת יו"ד סי' קיב, שביאר את דברי הפרישה.

57) לבעל האוה"ח יו"ד סי' רנד, סק"ג ד"ה "ומה".

58) שיחה לפרשת בשלח שיחה ג'.

59) ועיין גם בלקו"ש ח"ב שיחה לפרשת בחוקותי שיחה א.

60) נא, א.

61) נב, ב.

והנה הטור כותב<sup>62</sup> "שמצווה לחזור בין אחר עירובי חצירות בין אחר שיתופי מבואות" והטעם "לצורך הנאתו כדי לטייל או להביא צרכי אכילתו וזה מצווה כמ"ש וקראת לשבת עונג". וכן הוא בנידון דידן שמשום שיש מצוות עונג שבת לכן יש מצווה להימצא בתוך התחום בכל שטח העיר משום שכאשר נמצא מחוץ לתחום או מוגבל מאוד בשביתתו וזהו ההפך של עונג שבת. ולכן מובן שמי שנמצא חוץ לתחום יש לו חיוב להיכנס לתוך התחום כדי שלא ימשך איסור השבתת העונג במשך כל המעת לעת של שבת.

ומבאר הרבי ששיטת ר"ש נובעת מנקודה כללית שריבוי בכמות מכריע את גודל האיכות, שהרי טעמו של ר"ש שסובר "יכנס" כלומר שצריך להיכנס ולא רק "רשות", הוא כדי שלא ימשך באיסורו שהרי אפי' שכאשר יכנס יעבור על איסור יציאה חוץ לתחום שזהו קום ועשה, החמור יותר מאיסור השבתת עונג שבת בכ"ז סובר ר"ש יכנס היות שעושה איסור רק ברגע הכניסה משא"כ בשהייתו חוץ לתחום הרי יש לו איסור בכל רגע ורגע שנמצא שם וריבוי הכמות לשיטתו מכריע את האיכות.

והנה אולי יש לומר שגם במחלוקת זו יש צריכות ע"ד המקרים הקודמים משום: שהייתי אומר שדווקא במצוות הצדקה חכמים אומרים שעיקר הכמות משום שהמעשה של המצווה לתת צדקה לעניים חשוב יותר, וכן בתפילה ש"ציבור" יש בו גם כמות וגם איכות לכן סוברים שהיחיד עיקר ולא הש"ץ<sup>63</sup> אך במקרה שלנו שעובר על מצוות קום עשה של "איסור יציאה חוץ לתחום" שזהו יותר חמור מאשר "השבתת עונג שבת" אולי ר"ש יודה לרבנן שמסכלים על האיכות, קמ"ל שגם במקרה זה מסתכלים על הכמות<sup>64</sup>.

## ד

### צריכות מחלוקת תוס' ורשב"ם בטעם אי הרהת בשמים במוצא"ש האם הכמות עיקר או האיכות

והנה ע"ד זה מבואר עוד מחלוקת בין תוס'<sup>65</sup> לרשב"ם<sup>66</sup> בטעם אי הרהת בשמים במוצאי-שבת שחל בו יו"ט לפי הרשב"ם הטעם משום שגם ביו"ט ישנה נשמה יתירה אך תוס' מקשה על דבריו א"כ מדוע אן מריחים בבשמים במוצאי יו"ט, ולכן סובר שביו"ט אן נשמה יתרה והטעם שאן מריחים בבשמים במוצאי-שבת שחל בו יו"ט משום "משום דשמחת יו"ט ואכילה ושתיה מועיל כמו בבשמים".

(62) וכן השו"ע ר"ס שצה.

(63) עד שיש הו"א שר"ג יודה לחכמים שמסתכלים על הכמות ולא על האיכות.

(64) ועיין לחידוד הדברים באות ז'.

(65) פסחים קב, סע"ב, ד"ה רב אמר.

(66) פסחים שם.

ומבאר הרבי<sup>67</sup> שנחלקו בפירוש "נשמה יתרה" דהנה מצינו ב' פירושים ע"פ נגלה וע"פ קבלה, בזהר<sup>68</sup> כתוב "שנשמה יתירה" הכוונה לנשמה נוספת שמגיעה לאדם בשבת, אך ע"פ נגלה משמע שזהו אותה נשמה אלא שפותחים לבו<sup>69</sup>/דעתו<sup>70</sup> למנוחה ואכילה, וכן משמע מתשובת הרשב"א<sup>71</sup> שיש לאדם בשבת מנוחה ועונג ושיוצאת השבת ונכנס לימי הטורח והעינוי כאילו אבדה ממנו נשמה יתירה ונחלש, וזהו מחלוקתם של הרשב"ם ותוס' לפי הרשב"ם המנוחה של יו"ט והמנוחה של שבת היא אותו סוג מנוחה אלא שהיא פחותה ממנה כלומר יש בה שינוי בכמות (אוכל נפש) ולכן כאשר חל יו"ט במוצאי שבת אין צורך בבשמים משום שזה אותו סוג של מנוחה כנ"ל, אך לפי תוס' סוג המנוחה של שבת זהו "חפצא" של מנוחה אחרת לגמרי היינו שההבדל בין מנוחת שבת למנוחת יו"ט הוא לא רק בכמות אלא גם באיכות ולכן סובר התוס' שאם חל יו"ט במוצאי שבת היו צריכים להריח בבשמים והטעם שאין מריחים משום ששמחת יו"ט ואכילה ושתיה מועילים כמו בהרחת בשמים.

ואולי גם כאן אפשר לבאר הצריכות במחלוקת זו שלכאורה יש מקום שתוס' יודה לרשב"ם שאן להסתכל במקרה זה על האיכות וממילא אין צורך לברך על הבשמים ביו"ט שחל במוצאי-שבת משום שדווקא במקרה של תפילה העיקר זה איכות משום שצריך כוונה בתפילה, וכן צדקה מצווה דארוייתא צריך שיהיה בסבר פנים יפות וכן תחומין עובר על מצווה עשה של יציאה חוץ לתחום אך במקרה של בשמים שזהו עניין רוחני "להשיב את הנפש" אולי יש מקום להקל ולא להצריך בשמים במוצאי שבת שחל בו יו"ט קמ"ל תוס' שגם במקרה זה מן הדין צריך אלא שבפועל שמחת היו"ט נחשבת כמו בשמים,

וכן לאידך גיסא יש מקום לומר שדווקא בתפילה מסתכלים על הכמות ש"צבור" כנ"ל כולל גם איכות וגם כמות וכן בצדקה מסתכלים על הכמות משום שהעיקר זה מעשה הצדקה שהעני יקבל כסף וכן בתחומין ישנה גם מצווה של "קראת לשבת עונג" אבל להשיב הנפש" זהו עניין רוחני ולכן נסתכל על האיכות קמ"ל שגם במקרה זה מסתכלים על הכמות.

## ה

### חידושו של ר"ג בתפילה נובע מהיותו נשיא

ולהמתקת הדברים בחידושו של ר"ג שאיכות עיקר ולכן סובר שש"ץ עיקר על

67) לקו"ש חל"א שיחה ב' לפרשת תשא.

68) ח"ב ע' רח, ב. ח"ג לה, ריש ע"ב.

69) ביצה טז, א רש"י ד"ה נשמה יתירה.

70) תענית כז, ב רש"י ד"ה נשמה יתירה.

71) ח"ג סר"צ.

פני ה"ציבור" מבאר הרבי<sup>72</sup> שקשור למהותו של רבן גמליאל שהיה נשיא, הנקודה העיקרית של נשיא הוא שנשיא דווקא אחד ע"ד מלך והסיבה לכך משום שמהותו של נשיא ומלך זה האיכות וכידוע שהם נחשבים למציאות של כל העם כולו, ולכן מציאותו קשורה דווקא לאיכות ולא לכמות ולכן מאחד הוא את כל העם ומנהיג אותו. ולכן ר"ג שהיה נשיא מבטא את מעלת האיכות ולכן סובר שתפילת שליח ציבור עיקר, "משא"כ חכמים שהיו חלק מחברי הסנהדרין מהותם היא הכמות ולכן סוברים ש"תפילת ציבור עיקר".

## יחפה על בת אחותו לשי' הרשב"ם והרשב"א

הת' יוסף יצחק שי' הכהן כהן  
והת' שלום רפאל שי' מזרחי  
קבוצה - 770 בית משיח

### א

בקשר לביטול גט שלא בפני השליח או האשה (לאחר תקנת ר"ג שלא יעשו כן) נחלקו רבי ורשב"ג בגמ'<sup>73</sup>; לדעת רבי אם ביטלו – מבוטל, ולדעת רשב"ג אם ביטלו – אינו מבוטל.

והקשתה הגמ' לדעת רשב"ג, שא"כ נמצא שבמקרה זה הגט אינו בטל מדאו', והאשה ה"ה אשת איש גמורה, ואילו מדרבנן מתירים את אשה זו לעלמא, ותי' ש"אפקעינהו לרבנן לקידושין מיניה", היינו שכאשר הגט מגיע ליד האשה נעקרים הקידושין מלכתחילה<sup>74</sup>, ונמצא שהאשה לא היתה אשת איש מעולם (ואי"ז נחשב התרת א"א לעלמא).

והנה, בתוד"ה אפקעינהו הקשו, שא"כ נמצא שבידו של האדם לחפות על בת אחותו שזינתה, ע"י שישלח גט ויבטלו ונמצא שבשעה שזינתה היתה פנויה, ותי' ר"י<sup>75</sup> שאה"נ והיות ומחפה עליה כדין (היינו שע"פ תורה האשה אכן מוגדרת כפנויה באותה שעה) בידו לחפות עליה.

אח"כ הקשו בתוס' קושיה נוספת, שע"פ דברי הגמ' נמצא שלעולם לא ניתן להתרות באשה המזונה, היות והתראה זו תהיה "התראת ספק" שכן אין הכרח שאכן האשה תתחייב מיתה ע"י מעשה זה, הואיל ובידו של הבעל לגרום לקידושין לפקוע מלכתחילה ועי"ז תהיה פנויה באותה שעה, ועוד הקשו, שעפי"ז נמצא שממזרים יכולים להיטהר (כיוון שבאם יגרשה ואח"כ יבטל את הגט נמצא שלא היו כאן נישואי איסור מעולם).

והנה, מכח קושיות אלו ביארו הרשב"ם<sup>76</sup> והרשב"א את כוונת הגמ', שהיות

(73) גיטין לג, א.

(74) וראה במפרשים כאן שדנו רבות מהי המשמעות של עקירת קידושין זו למפרע.

(75) ובתורה"א ש מובאת הקושיה והתשובה בשם רשב"ם.

(76) הובא בתורה"א ש כאן.

ובאם יבטל את הגט יפקיעו רבנן את הקידושין למפרע, ונמצאו שכל בעילותיו של האדם עד עתה היו בעילות זנות, הרי שאנן סהדי שלא ניחא ליה לאדם בכך וממילא מפרשים שלא היה בכוונתו לבטל את הגט<sup>77</sup>.

## ב

והנה בספר 'דבר יעקב' הביא את דברי ה'אבני מילואים', שהשתמש בתירוצם של הרשב"ם והרשב"א גם כדי לענות על הקושיה "א"כ יחפה על בת אחותו" – שאכן אין לחוש שיחפה על בת אחותו ע"י שישלח לה גט ויבטלו, היות ועי"ז יגרום שכל בעילותיו יהיו בעילות זנות למפרע. וב'דבר יעקב' כתב שמכך שהרשב"ם והרשב"א לא הביאו את תירוץ זה גם כביאור לכך שלא יחפה על בת אחותו משמע, שלשיטתם אכן א"א לתרץ כך, מכיוון שכאשר מדובר בבת אחותו האדם אכן מוכן שכל בעילותיו יהיו בעילות זנות למפרע, ובלבד שיציל את בת אחותו.

אמנם לפענ"ד קשה, שהרי באם כך נמצא שבטל לגמרי הדין ד"בת אחותו", שהרי אם בבת אחותו האדם מוכן לבטל את הגט, אע"פ שע"ז יהיו כל בעילותיו בעילות זנות, נמצא שא"א להתרות בבת אחותו המזונה, שהרי התראה זו היא "התראת ספק" כיוון שיש לחוש שישלח לה גט ויבטלו.

ולכן נלענ"ד לומר שבתשובה השניה של הרשב"ם והרשב"א מתבטל מה שתירצו לפנ"ז אודות בת אחותו, ואכן א"א שיחפה על בת אחותו, היות וע"י כך נמצאו כל בעילותיו למפרע בעילות זנות.

ואולי יש לדייק כן גם בתשובתו של רשב"ם כפי שהובאה בתוס' הרא"ש "ומתוך כך היה מפרש רשב"ם דה"ק ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, כלומר חכמים היו מבטלים הקידושין אם היה מבטלו הלכך אנן סהדי שאין בליבו לבטלו שלא יהיו בעילותיו בעילות זנות" – שמהלשון "ומתוך כך היה מפרש רשב"ם" משמע שבעקבות הקושיה מ"התראת ספק" והתרת ממזרים פירש רשב"ם פירוש חדש בדברי הגמ' ע"מ לתרץ את הקושיה.

(77) ואולי אפ"ל הסברה בזה, שנאמר שבאם האדם היה מודע למשמעות של הביטול שעושה לא היה מבטל את הגט, ולכן מחזיקים שאכן לא התכוון לבטל.

## ביאור בדברי רש"י על המילים "ותהר לו"

הת' השליח אליהו שלמה צדק יעקב רפאל שי' עזאגווי  
ישיבת בית מנחם ווילקסברי

בפרשת וישב<sup>78</sup> מספרת התורה בארוכה על מעשה יהודה ותמר וז"ל "ויאמר מה הערבון אשר אתן לך ותאמר חותמך ופתילך ומטך אשר בידך ויתן לה ויבא אליה ותהר לו".

ופירש רש"י<sup>79</sup> וז"ל "גיבורים כיוצא בו, צדיקים כיוצא בו".

וצ"ל מה רש"י בא לפרש במילים אלו, והרי לכאורה הפשט הפשוט הוא, שיהודה הגיע לתמר, ותמר נפקדה, וילדה לו תאומים.

ואולי י"ל בדרך אפשר, שרש"י בא לתרץ על שאלה שנשאלת בפשט, שלכאורה ידוע שאין איש מעבר את אשתו מביאה ראשונה שבא עליה, ואילו כאן אנו מוצאים שיהודה מגיע לתמר וכבר מביאה ראשונה לא רק שתמר נתעברה, אלא גם נפקדה וילדה תאומים ליהודה?

ועל קושי זה עונה רש"י בפירושו על המילים "ותהר לו", "גיבורים כיוצא בו, צדיקים כיוצא בו", כלומר - מכיוון שיהודה היה גם גיבור, וכפי הידוע שמלכי ישראל היו משבט יהודה, וכן ה"אות" (הדגל) של שבט יהודה היה ציור של אריה, וגם היה צדיק וכפי שרואים שנחשון בן עמינדב הוביל אחריו ת כל עם ישראל בכך שקפץ לים עוד בטרם שנעשה הנס ונבקע הים, ובכך רואים את מסירותו וצדקותו שרצה לקיים את מה שהקב"ה אמר למשה וז"ל<sup>80</sup> "דבר אל בני ישראל וייסעו".

ואולי י"ל שלכן נתעברה תמר מיהודה כבר מביאה ראשונה ולא רק זה אלא ילדה לו תאומים מכיוון שיהודה היה גיבור וצדיק לכן הייתה לו הזכות שכבר מביאה ראשונה נולדו לו תאומים, ודבר זה מרמז רש"י במילים "גיבורים כיוצא בו, צדיקים כיוצא בו", כלומר שבזכות שיהודה היה צדיק וגיבור כנ"ל נולדו לו תאומים גיבורים וצדיקים ובפרט ע"פ מה שכותב רש"י בהמשך שבתמר כתוב "תאומים" מלא, ואילו אצל רבקה כתוב "תומים", והטעם משום שאצל רבקה רק אחד כשר (יעקב), ואילו

(78) פ' וישב לח, יח.

(79) ד"ה ותהר לו.

(80) פ' שלח יד, טו.



אצל תמר שניהם צדיקים.<sup>81</sup>

ובפרט שמסיפור זה דווקא נולד פרץ המרמז על משיח צדקנו.

---

81) שם, פס' כז, ד"ה והנה תאומים.

## "הנושא את בת אחותו"

הת' שניאור זלמן שי' קרלנשטיין  
קבוצה - 770 בית משיח

### א

#### ביאור ד' הדברים המובאים בברייתא

הגמ' במסכת סנהדרין (עו, ב) מביאה את המימרא: "ת"ר האוהב את שכיניו והמקרב את קרוביו והנושא את בת אחותו והמלוה סלע לעני בשעת דוחקו עליו הכתוב אומר אז תקרא וה' יענה"<sup>82</sup>.

ובפירוט דברי הברייתא, הנה הברייתא מביאה ד' דברים שהעושה אותם נענה מאת ה':

א. האוהב את שכיניו, דהיינו לאהוב את האנשים המתגוררים בסמיכות למקום מגוריו. ב. המקרב את קרוביו, דהיינו לקרב את האנשים והחברים הקרובים לליבו. ג. הנושא את בת אחותו, דהיינו שמחמת אהבתו לאחותו רוצה לישא את בתה לאשה. ד. המלוה סלע לעני בשעת דוחקו, דהיינו לעזור לעני הצריך כסף בזמן לחוץ.

ובביאור דברי הברייתא הנה העיון יעקב כתב<sup>83</sup> שג' הדברים שנשנו בברייתא (האוהב את שכיניו, המקרב את קרוביו והמלוה סלע לעני) מדברים ג"כ בעני שהרי אם המדובר הוא בעשיר או בקרוביו וחביריו מהו החידוש והרבותא לאוהבם? אלא המדובר הוא בג' דברים אלו בעני וכדמוכח גם מתחילת הפסוק שמביאה הגמ' והוא בישעיה (נח, ז) "הלוא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית ה' כי תראה ערום וכיסתו ומבשרך לא תתעלם" ולכן זהו מדה כנגד מדה, שכשהאדם מתנהג בג' דברים אלו בצורה של כבוד וקירוב ושומע לזעקת העני אזי גם ה' מקרב את האדם בכל מיני קירוב ובפרט בעת שזועק לה'.

(82) וכ"ה ביבמות סב, ב בשינוי לשון קצת.

(83) יבמות סב, ב.

## ב

**ביאור דבר הג' - "הנושא את בת אחותו" וההדגשה בבת אחותו**

והנה בנוגע לדבר הג' בברייתא: "הנושא את בת אחותו" יש לבאר מהו הטעם והמעלה בדבר.

הנה רש"י ביבמות (סב, ב ד"ה והנושא) כתב לבאר שמכיון שבטבע בני אדם יש לאדם געגועים לאחותו יותר מאחיו לכן באם ישא את בת אחותו לאישה יאהב את אשתו וישכון שלום בבית.

יוצא א"כ שההדגשה היא דווקא בבת אחותו ולא בת אחיו, וכמו שכתב בתורת חיים (סנהדרין עו, ב) עוד טעם לדבר, והוא שמכיון שאחותו יש לה בליבה קצת טינה על אחיה על כך שהוא יורש את נכסי אביה ולה אין חלק בירושה, ולכן ברגע שהוא נושא את בתה ונהנית קצת מהנכסים נחה דעתה בזה, ולכן ההדגשה היא דווקא בת אחותו.

וכן כתבו התוס' (שם) בשם ר"ת שההדגשה היא דווקא בבת אחותו כי רוב בנים דומים לאחי האם, ולכן המעלה בנושא את בת אחותו היא שבניו יהיו דומים לו<sup>84</sup>.

ובתוס' ישנים (יבמות סב, ב) ביארו והדגישו שהמדובר הוא דווקא בנושא את בת אחותו מכיון שאם ישא את בת אחיו יכולה להתבטל מצוות יבום אם ימות בלי בנים ולכן כתבו שאין מצווה בנושא את בת אחיו<sup>85</sup>.

## ג

**פסק הרמב"ם להלכה ללא חילוק בין בת אחותו לבת אחיו וריבוי מקומות בהם מצינו נישואין אלו**

אך הרמב"ם (הל' איסורי ביאה ב, יד) פסק להלכה: "ונושא אדם אשה ובת אחותה או בת אחיה כאחת ומצות חכמים שישא אדם בת אחותו והוא הדין לבת אחיו שנאמר ומבשרך לא תתעלם".

ומדברי הרמב"ם נראה שלא מחלק בין בת אחותו לבת אחיו ושניהם שווים

84) והתורת חיים הוסיף בזה, שהמדובר כאן הוא בצדיקים, שכל צדיק רוצה שבניו יהיו דומים לו וילכו בדרכיו, לכן ראוי שישא את בת אחותו, כי על ידי כך בניו יהיו דומים לו מכיון שרוב בנים דומים לאחי האם, יוצא שבני אחותו הזכרים דומים לו, וכשהוא נושא את בת אחותו נחשב הדבר כאילו נשא את אחותו, שהרי אחותו אסורה עליו מהתורה, לכן נושא את בתה ונחשב בזה כאילו נשא את אחותו. (ולכן ההדגשה היא דווקא בבת אחותו ולא בבת אחיו ששם אין שייך הטעם הנ"ל).

85) וכ"כ בתשובת רב שרידא גאון המובא במקור חסד על צוואת ר"י החסיד, וראה באוצר הגאונים יבמות (סב, ב), וראה ג"כ ביבמות טו, א.

במעלה.

וכן כתבו התוס' (יבמות סב, ב ד"ה והנושא) בשם הרשב"ם שהוא הדין גם בנושא את בת אחיו ולא דווקא בת אחותו, והטעם שהברייתא כתבה דווקא בת אחותו, הוא מכיון שאחותו משדלת אותו בדברים ויותר שכיח שישא את בת אחותו ולכן הביאה הברייתא את המקרה השכיח יותר, אך אין הבדל במצווה בין בת אחותו או בת אחיו.

המגיד משנה על הרמב"ם כתב לבאר את דבריו מהו המיוחדות בנישואין אלו: "ודעת רבינו כמ"ש במדרש, נשא אדם אשה מקרובותיו עליו הכתוב אומר "עצם מעצמי ובשר מבשרי". והענין, שאהבת הקרובים היא טבעית ואהבת האיש לאשתו באה מחמת מעשה שניהם, שהוא מקרה להם, ובהתחבר שתיהן אז יהיה האוהל נכון ויהיה שלום בבית. וידוע שאין לך קרובה שיכול אדם לישא יותר מבת האחיות ובת האח, ע"כ אמרו חכמים שעליהם אמר המקרא שנאמר ומבשרך לא תתעלם".

כלומר מכיון שהקרובה שיכול האדם לישא זוהי בת אחותו או בת אחיו יש בכך מצווה גדולה.

וכן מצינו באברהם אבינו שנשא את שרה אמנו, אף שהיתה בתו של הרן אחיו. ועוד, דאמרינן בגמ' נדרים (סו, א) מעשה באחד שנדר הנאה מבת אחותו, וטרח רבי ישמעאל ויפה אותה, כדי שיוכל לישאנה. וכ"ה בירושלמי גיטין (ט, א) "מעתה לא ישא את בת אחיו, שלא יתנה על הכתוב בתורה". ועוד, רבי יוסי הגלילי נשא את בת אחותו (בר"ר יז, ג). ואבא בנו של רבן שמעון בן גמליאל נשא את בתו של אחיו רבן גמליאל דיבנה (יבמות טו, א).

ויש כאלו שהעדיפו נישואין אלו, שהרי מצינו בירושלמי יבמות (יג, ב) דאמו של רבי אליעזר היתה דוחקתו לישא את בת אחותו. ועוד אמרו בתוספתא קדושין (א, ב) לא ישא אדם אשה, עד שתגדל בת אחותו או עד שימצא את ההגון לו.

א"כ מבואר דבת אחותו עדיפא<sup>86</sup>, וכן פסקו הרמ"א (אהע"ז ב, ו. טו, כה) והקיצור שו"ע (קמה, ט) דמצוה לאדם שישא בת אחותו או בת אחיו.

86) ומבאר במנחת ביכורים את טעם עדיפותה, כיון דלעולם ישתדל לישא את ההגון לו ובת אחותו בודאי הגונה לו, כיון דרוב בני דומין לאחי האם. וכע"ז כתב המאירי ביבמות (סב, ב). וכ"כ רבינו בחיי (בראשית כד, ג) בחשיבות נישואי קרובים זה לזה וז"ל: "כי כשהבריות מזדווגות כל אחד ואחד אל מינו, השלום מתקיים ומתרבה בעולם". ובמאור ושמש (פר' וארא ד"ה 'ויקח עמרם') מבאר את חשיבות נישואי בת אחיו או אחותו, וז"ל: "שמעתי מגדול אחד מצדיקי זמנינו, טעם למה מותר ליקח את בת אחיו או בת אחותו ואסור ליקח דודתו. ואמר כי בכל העולמות הם בחינת דבר ונוקבא, והמקבלים ההשפעה המה למטה ממדריגת המשפיעים, וכן בכל הזיווגים צריך להיות כן, שהמשפיע יהיה גדול מהמקבל, על כן מותר ליקח בת אחיו או בת אחותו, כי הוא המשפיע והיא המקבלת ממנו, על כן הוא גדול במדריגה בדור למעלה ממנה. ואסור בדודתו, שלא תהיה המקבלת למעלה במדריגה מהמשפיע".

## ד

## צוואת ר"י החסיד שלא לישא את בת אחותו והביאורים על צוואת ר"י החסיד

אך הנה בצוואת ר"י החסיד (אות כב) הזהיר שלא ישא אדם את בת אחיו או בת אחותו.

בריבוי ספרים הביאו ביאורים שונים לבאר את דברי ר"י החסיד בצוואתו שאסר נישואין אלה:

א. באפי זוטרי (להגר"י פארדו, אהע"ז ב, ו) כתב: שמכיון שר"י החסיד אסר נישואין אלה מבואר בבירור שיש סכנה בדבר, ואף חז"ל ידעו שיש סכנה בדבר, ולכך אמרו בגמ' "אז תקרא וה' יענה" והיינו דמי שישא את בת אחותו או בת אחיו מפני המעלה שיש בהם, מ"מ יתפלל לה' שע"י כן לא ינוק.

וכתב שאפשר ללמוד זאת מהפסוק המובא בגמ', שהרי בפסוק המובא בגמ' כתוב: "אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני", זאת אומרת שיעבור עליו צער ויצטרך לזעוק לפני ה' יתברך והקב"ה יענה לו.

ובגלל הסכנה הסגולית שבדבר הזהיר ר"י החסיד בצוואתו שיתרחק מנישואין אלה ולא יביא עצמו לידי מדה זו שיצטרך לזעוק<sup>87</sup>.

ב. בשו"ת דברי חיים<sup>88</sup> (אהע"ז ח"א סי' ח') כתב: שזהו מה שאמרו חז"ל ביבמות (לט, ב) "בראשונה שהיו מתכוונין לשם מצוה, מצות יבום קודמת למצות חליצה, ועכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה, אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום, ואף אסרו לקיים מצות יבום".

היינו דבזמן חז"ל שנשא נשים לשם שמים אזי שומר מצוה לא ידע דבר רע ולכך לא נזהרו חכמי התלמוד בזה. וכיון שראה ר"י החסיד שבזמן הזה אין מכוונים בנישואיהם לשם שמים, לכך אסר הדבר<sup>89</sup>.

ג. בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' רמ"ט) כתב: שסיבת האיסור הוא מפני שבזמן הזה אין נושאים אשה לשם שמים. וז"ל: "ונראה דטעם המחשבה [היינו מאותו טעם שאסר ר"י החסיד לישא אשה ששמה כשם אשתו הראשונה, מפני שע"י שיזכיר את שם אשתו זו נזכר מאשתו הראשונה]. קאי גם על ריש דבריו דאל ישא בת אחיו או

87 וכע"ז תירץ בשו"ת מקור חיים (סי' ל"ה) והביא ראיה לדבריו מדברי הגמ' בחגיגה (ה, א) עיי"ש.  
88 וכן כתבו בשו"ת שם אריה (יור"ד סי' כ"ז), ובשו"ת בית שערים (יור"ד סי' קצ"ד), ובשו"ת חיים ושלום (ח"ב סי' צ"א), ובשו"ת הרב"ז (ח"ב אהע"ז סי' ל"ה).

89 ועייין בישמח משה (פר' ראה ד"ה בילקוט שמעוני) שכתב להסתפק שהרי אפשר לומר שבמקום שאין כוונתו לשם מצוה, אף לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה. ומדמה את זה לזה שאסרו חליצה בזמן הזה. עיי"ש.

בת אחותו, ועל הכל הטעם משום שמא יחשבו עליהם.

והיינו לפי מה שאמרו בפסחים (נא, א) עם הכל אדם רוחץ, חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו. ופירש רש"י שם (ד"ה מאביו וחמיו) שמתוך שרואהו ונזכר שמשם יצא, נותן לבו להרהור, וכן בחמיו, נותן לבו שיצתה אשתו מכאן, וכן בבעל אחותו נמי איכא הרהורא, עיי"ש. ובני כבול גזרו גם על ב' אחים עיי"ש<sup>90</sup>.

ולפ"ז יובן נמי מה שאמר החסיד על בת אחותו או בת אחיו, דלפי הנ"ל י"ל דבדורות הראשונים שכוונתם היתה לשם שמים לא חששו להרהור, שלא היו שטופי מחשבות, אבל בדורות האחרונים שאין כונתם לשם שמים, כמ"ש לגבי יבום, שעכשיו שאין כוונתם לשם שמים, חליצה קודמת, ולכן חשש ר"י החסיד משום הרהור, לפי טעמו שהביא בעצמו שם".

א. ועוד הביאו ראיה לחילוק בין הדורות ממה שכתב ר"י החסיד בספר חסידים (סי' תפ"ח): "רוב בנים דומים לאחי האם (ב"ב קי, א). ולכן אמרו הנושא בת אחותו והוא חסיד, כי כשמוליד בנים מבת אחותו, הרי יהיו חסידים כמותו, מפני שרוב בנים דומים לאחי האם. אבל אם יש רשע שמתכוין להנאתו, שהיתה בת אחותו יפה ולא רוצה לקחתה לשם מצוה, זה דבר לא טוב. אבל מי שאינו מדקדק בזה, בידוע שהוא צדיק גמור. אבל רשע שלוקח את בת אחותו הוא יהיה רשע כמותו.

ומבואר א"כ מדברי ר"י החסיד בעצמו שמחלק בין הנושא אשה לשם שמים לבין מי שאינו נושא לשם שמים.

והרה"ק מליסקא כתב כעיי"ז בספרו אך פרי תבואה (פר' קדושים ד"ה ואיש אשר יקח) בשם זקינו, וז"ל: "שמעתי באזני מפ"ק מו"ז זל"ה לתרץ את צוואת הר"י החסיד ז"ל וכו', ואמר משום דכבר אזל, דבטלו תאות היצר הרע מקרובים (יומא סט, ב) אבל בראשונה היתה כונתם לשם שמים. אבל כעת ראייתי בני עליה והם מועטים, ונמצא שלא יהיה שלום ביניהם.

## ה

### צוואת ר"י החסיד שלא לישא את בת אחותו היא מטעמי בריאות שלא יולדו ילדים בעלי מום רח"ל

יש שכתבו שהטעם שר"י החסיד אסר נישואין אלו הוא מכיון שהמציאות הוכיחה ע"פ הוראות של רופאים מומחים שנישואין אלה גורמים למומים קשים אצל הילדים שיולדו להם.

(90) ועיי' טור ושו"ע אהע"ז סי' כ"ג ס"ו בהג"ה.

א. בשו"ת אבן הראשה להגר"א קלאצקין (סי' ל"א) כתב, וז"ל: "בהקדם מה שנתברר בנסיון לגדולי הרופאים, כי מרבית הנולדים חרשים אלמים, הם כשהאב והאם הם שארי בשר, כמו מנישואי בת אחיו ובת אחותו וכדו'. וכל שהאיש והאשה קרובין יותר זה לזה במשפחתם, ירבה מספר הנולדים מהם חרשים ואלמים וידועי חולי העורון וגירוי העצבים וכדו'. וכשאינן ביניהם התייחסות קריבות, יולידו חרשים ואלמים אך במקרה רחוק מאד.

ומה שאמרו רז"ל שהנושא בת אחותו עליו הכתוב אומר "אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני" היינו לפי שיש ענין מצוה יותר בנישואי אחותו כמבואר בפירוש רש"י, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. וכשנושאה לשם שמים, יענהו ה' ויהי לבו בטוח כי זרעו יהיה לברכה. וכאשר ראה החסיד ז"ל כי אין הדור יפה, והמון העם מתכוננים לשם נוי וכו' ולא לשם מצוה, ציוה שלא ישא אדם בת אחותו, בגלל הנזק היוצא מהם לתולדותיהם<sup>91</sup>.

ב. בשו"ת דברי מלכיא<sup>92</sup> (ח"ה סי' ר"ב) כתב שההיזק הבא מנישואין אלו הוא דבר שהתחדש בזמנינו ולא היה בימי חז"ל, כפי שמצאנו בעניני רפואה דאין תועלתם שווה בזמן חז"ל ובזמנינו.

ולכן חז"ל נהגו היתר בדבר זה, ואילו בזמנינו יש לאוסרו. כי יש דברים שבדורות הראשונים לא הזיקו ובדורות אלו מזיקין, יש רפואות שבדורות הקודמים הועילו ובדורות אלו אינם מועילים, וכן יש דברים סגוליים שבדורות הראשונים לא הוצרכו לחוש להם ובדורות אלו צריכים לחוש להם, ולכן בזמן חז"ל לא היה כל חסרון בנישואין אלו.

וע"כ בא ר"י החסיד והזהיר על דבר זה בצוואתו מכיון שראה בחכמתו שבזמנינו צריך להזהר בכך.

וכ"כ החיד"א בהגהותיו ברית עולם על ספר חסידים (סי' תע"ז) ובשו"ת בית אבי (ח"ב סי' ס"ט) דדברים שיש בהם סכנה, הרי הם משתנים לפי הזמנים התקופות ותנאי החיים, כפי שמצאנו מיני תרופות המובאות בש"ס שהיו מועילות באותו זמן, ואילו בזמנינו אינן מועילות כלל. ולפעמים בדורות המאוחרים המציאות והטבעיות משתנה ונעשה ע"י כן ענין של סכנה ולכן נאסר הדבר אף שהיה מותר עד אותו זמן.

א. וכן כתב בשו"ת שואל ונשאל<sup>93</sup> (ח"ז אהע"ז סי' א') דעינינו רואות הרבה שקיימו את דברי הגמ' ונשאו בת אחותם ולאחר מכן היו ל"ע מומים בילדיהם. ומביא ששמע בשם הרה"ג המובהק רבי מקיקץ השלי זצ"ל שהיה סופר מתא וכותב כתובות

91) וכ"כ בשו"ת דברי ישראל להגר"י וועלץ (סי' י"א).

92) לר' מלכיאל צבי הלוי טננבוים, לאמז"א תרנ"א.

93) לרבי כאלפון משה הכהן מג'רבא.

בג'רבה שכמעט כל אותם שנתחתנו עם בת אחותם לא הצליחו מצד ילדיהם. עיי"ש.  
 וכ"כ בבאר משה (אהע"ז סי' א' אות ב') שראה בכת"י של אביו בשם זקינו הגאון  
 רבי יוסף הכהן זצ"ל, שהיה דעתו בענין נישואי בת אחותו, שלא ליקח כצוואת ר"י  
 החסיד, ואמר כי ראה כן מהנסיון<sup>94</sup>.

## ך

### צוואת ר"י החסיד שלא לישא את בת אחותו נאמרה אך ורק לצאצאיו אך לכל העולם מותר נישואין אלו

א. ב'נודע ביהודה' (מהדו"ת אהע"ז סי' ע"ט) הקשה על צוואת ר"י החסיד<sup>95</sup>, איך  
 אסר נישואין אלה והרי בגמ' ובדברי חז"ל מפורש הדבר להדיא שנישואין אלה יש  
 בהם ומעלה ואף לכמה דיעות מצווה?

ותירץ שר"י החסיד בצוואתו בענין זה ציווה זאת אך ורק לצאצאיו אך אין זה נוגע  
 לכלל, ונישואין אלה מותרים אף לכתחילה<sup>96</sup>.

ב. בשו"ת 'ערוגת הבושם' (סי' קי"ח) כתב שלכאורה גם דעת הרמ"א היא  
 שצוואת ר"י החסיד נאמרה אך ורק לצאצאו, בגלל שראה שאצל צאצאיו נישואין אלו  
 לא יעלו בטוב, דאל"כ איך כתב באהע"ז (סי' ב' ס"ו, ובסי' ט"ו סכ"ה) נגד דברי ר"י  
 החסיד והרי דרכו של הרמ"א היא, להביא בכל מקום מדברי הצוואה? אלא מזה מוכח  
 שהרמ"א סובר שדברי ר"י החסיד בצוואתו נאמרו לזרעו בלבד.

ומוסיף שם דאעפ"י שבצוואת ר"י החסיד אות כ"ד כתוב: "שני בני אדם  
 ששמותיהם שווים, לא יזדווגו יחד בילדיהם. וזהו ספק, אם לזרעו או לכל אדם".  
 מכלל דכל הצוואות נאמרו לא לזרעו בלבד אלא גם לכל אדם. מאן יימר לן מיהו אותו  
 שהוסיף לכתוב כן ולא ידענו מי הוא המוסיף.

ומסיים ב'ערוגות הבושם': "ועל כן מטעם זה אין חוששין עתה לדברי רבי יהודה

94) ובשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' מ"ד) האריך בענין זה והביא את שאלתו של מנהל מחלקת עינים בבית החולים 'ביקור חולים', אודות מומין הנוצרים בנישואין של קרובי משפחה, ותשובת ה'ציץ אליעזר' עיי"ש.  
 95) בזהר חי (פר' משפטים) כתב על דבריו של ה'נודע ביהודה' בחריפות, וז"ל: "וכן אני מתרעם על מופת הדור מוהר"ל מפראג [ה'נודע ביהודה] שחולק על ספר חסידים, והביא ראיות מן הגמ'. וכי רבינו יהודה החסיד בא לאסור, אלא שאמר ברוח קדשו בסגולה שאין זיווגם עולה יפה. וכן מציינו בגמ' פסחים (מט, א) שאמר רבי יוחנן על בת כהן לישראל, שאין זיווגם עולה יפה, אלמנה וגרושה וזרע אין לה, קברתו ומביאתו לידי עניות רח"ל. וכי אסר רבי יוחנן בת כהן לישראל, וכן הן דברי רבי יהודה החסיד.  
 96) בשו"ת שב יעקב (אהע"ז סי' כ"ג), ובשו"ת אמרי אש (יור"ד סי' ס'), ובפנת"ש (יור"ד קטז, ו), ובשו"ת הון יוסף (סי' ט'), ובשו"ת הרמ"ן (יור"ד סי' פ"ז), וכ"ה בסו"ס נזיר השם לבעל הפלאה בליקוטי שו"ת חת"ס (סי' מ'), ובשו"ת דברי חיים (אהע"ז ח"א סי' ח'), ובהגהות המהרש"ם מבערוזאן לצוואת ר"י החסיד, ובשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' כ"ח) מביא דכ"כ אף בספר מראה אש. עיי"ש בראיתו.



החסיד ז"ל בזה אפילו החסידים הקדושים, אשר אין דרכם מעולם לזוז אפילו זיו, כל שכן מדברי רבי יהודה החסיד ז"ל, ובוזה אין חוששין, ופוק חזי מאי עמא דבר.

ג. בשו"ת יד יצחק (ח"ג סי' ק"ט) מביא ראייה, מהא דביור"ד (סי' קט"ז) כתב הרמ"א הרבה דיני סכנה, ולא הזכיר מדברי צוואת רבי יהודה החסיד כלום, ומזה מוכח שדעת הרמ"א היא שהצוואה נאמרה לזרעו של ר"י החסיד בלבד.

אך בקונטרס ליקוטי הלכות וויגדער (סי' כ"ב) מבאר, דאין לדייק מאותם מקומות בצוואה שכתוב שהם לזרעו, מכלל דכל הצוואה אף לאינו זרעו. והוכיח זאת מזה שבצוואה בסי' צ"ג כתב שלא ידור כהן ברענשבורג, והרי ר"י החסיד לא היה כהן ומה לו לצוות את זרעו על כך. וכן מזה שהב"י והרמ"א קבעו מדברי הצוואה בדבריהם, מבואר מזה שלא נאמרה לזרעו בלבד.

ועל כן יש לבאר בפשטות שחידושו של ה'נודע ביהודה' ודעימיה שאסרו נישואין בבת אחותו, נאמר רק היכן דברי ר"י החסיד בצוואתו סותרים את דברי חז"ל, ובדברים אלו חידשו שציווה כן לזרעו בלבד. אמנם בסתם דבריו של ר"י החסיד אין לומר כן, ובוודאי נאמרו עבור כל העולם<sup>97</sup>, וכמו שכתב והדגיש ב'נודע ביהודה' בפתחת דבריו, וז"ל: "דע תלמידי החביב, ויהו דברי אלה חקוקים על לוח לבך לזכרון הכלל הגדול, שאין לכל חכמים שאחר התלמוד רשות לומר דבר נגד התלמוד, והאומר דבר לסתור קוצו של יו"ד מדברי התלמוד, לא יחשב בכלל חכמי ישראל, ואמנם כשאנו מוצאים אחד מחכמי ישראל המוחזק בתורה ויראה בלי ספק, שכתב בספר דבר הסותר לדברי חכמי התלמוד, חייבין אנו למשכוני נפשין לתרץ דבריו".

ד. מהר"ח פלאגי בשו"ת חיים ושלום (ח"ב סי' י"ג) ובספרו כל החיים (מערכת ת' אות י"ט) מתרץ ג"כ כה'נודע ביהודה' שאיסור זה נאמר אך ורק לצאציו, אמנם תמה על ה'נודע ביהודה', מזה שיש מקומות בצוואה שכתוב בהם שנאמרו לזרעו בלבד, שמזה משמע שבכל המקומות בהם כתב בסתם, כתב זאת לכל העולם<sup>98</sup>.

עוד הקשה מהר"ח פלאגי, שהרי בספר חסידים גופא (סי' תע"ז) מובאת אזהרה זו, ומסיים שם "וכל הירא את דבר ה' לא יעסוק בזה", ומשמע מזה שדבריו נאמרו לכל ירא ה' ולא לזרעו בלבד.

97 והנה בעיקרי דינים (יור"ד סי' י"ד אות ב') תמה על דברי הצוואה ממש"כ בגמ' יבמות (לעיל) ומסיים: "אם לא שנאמר שיש בו סכנה להר"י, ושיש לחוש אף במקום מצוה".  
ובשבעים תמרים מבאר את כונת דבריו, והוא כמו שכתב ה'נודע ביהודה' שלמרות שיש בכך מצוה, מ"מ כיון שיש בכך סכנה לזרעו, צריכים הם לחוש בדבר, כי יש לחוש לסכנה אפילו במקום מצוה. אמנם לכל העולם אין בכך כל סכנה ואף מצוה היא.

98 וכ"כ בשו"ת שם אריה (יור"ד סי' כ"ז) וכ"ה ב'חינא וחסדא' (ח"ב רכה ב) ובוהר חי (פר' משפטים קלג ב) ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ה סי' ר"ב) וכ"ה בשו"ת הרב"ז (ח"ב אהע"ז סי' ל"ה).

ובשדי חמד (מערכת חו"כ אות ה') מתרץ, שמכיון שלא ר"י החסיד כתב באותם מקומות בצוואתו שהם לזרעו אין להביא ראיה מכך.

ומה שכתב בספר חסידים שלא יעסוק בזה, היינו לאזהרה האחרונה האמורה שם לפנ"ז, ולא על בת אחותו הכתובה קודם לכן<sup>99</sup>.

## ז

### דברי הפוסקים למעשה האם נישואין אלו מותרים או אסורים מכיון שחוששים לדברי הרופאים שיש סכנה בדבר

א. בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' ר"מ) כתב, וז"ל: "לדעתי אין בדבריהם ממש, שהרי אברהם נשא בת אחיו לדעת חכמינו ז"ל (מגילה יד, א) יסכה זו שרה וכו', וכן יצחק נשא ממשפחתו, ואברהם הקפיד שתהיה דוקא ממשפחתו כמפורש בפסוקים (בראשית כד, לח) "אם לא אל בית אבי ואל משפחתי תלך", ויעקב נשא אשה לאה ורחל, והיה הזיווג בן אחות עם בן אח, והבנים הנולדים בריאים וקיימים. והנה בני משה רבו למעלה כדאיתא בדברי הימים, אף שנשא דודתו, עכ"ז פרה ורבה בבנים הרבה, ואין בהם חלישות וחולה וכו'.

ויש להביא ראיה גם מדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מא) ומובא ג"כ ברמב"ן (ויקרא יח, כט) וידוע שהרמב"ם והרמב"ן היו חכמים גדולים בחכמת הטבע והיו רופאים גדולים, ועכ"ז טרחו למצוא טעם על פי הפשט במה שאסרה התורה עריות של שאר בשר.

ב. בשו"ת דברי יציב (אהע"ז סי' ז') כתב, וז"ל: "כבר כתב החת"ס בחידושו (שבת פו, ב ד"ה 'זאת'ל') ובתשובותיו (יור"ד סי' קנ"ח) שאין לסמוך על רופאי זמנינו אפילו ישראל, דכל מומחיותם היא ע"י נסיון, ואינו דומה גופן לדידן, כמבואר בנדה (לד, ב) דאכלי שקצים ורמשים וחביל גופייהו. עיי"ש.

וא"כ גם בנידון דידן י"ל דאין לסמוך על הרופאים. ובפרט דנראה לפענ"ד דכיון שהם אינה נזהרים בדם נדה, יש להם גוף אחר.

ומה שקבעו הרופאים שמזיק, זה על פי הבדיקות אצלם, שאין נזהרים במראות דמים ואוכלים שקצים ורמשים. משא"כ לדידן, אדרבא מצוה לדבק במשפחתו וקרובותיו<sup>100</sup>.

וכן הביא בשולחן העזר (סי' א' י, י) שעתה כמה וכמה צדיקים וקדושים אין

99) ועיין מה שהאריך בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' ז' אות ה') והביא מראי מקומות רבים כיד ה' הטובה עליו, האם נאמרו לזרעו בלבד או לכל העולם.

100) וכמבואר ברבינו בחיי פרשת חיי שרה (כד, ג) ובאבן עזרא פרשת שמות (ב, א).

מתחתנים אלא במשפחתם, משל ענבי הגפן בענבי הגפן והנם ככוכבי השמים לרוב, וכן יוסיף ה' עליהם<sup>101</sup>.

אמנם כתב בקובץ הלכה ורפואה (ח"ב עמ' קי"א) דאעפ"י שהחת"ס כתב להתיר נישואין אלו, והחזו"א הוסיף על דבריו<sup>102</sup>. מ"מ מאחר שיש כמה מהפוסקים שחוששים בדבר, ואף הנסיון מורה כך, יש לחוש ולהמנע מנישואין אלו.

ג. בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"ד סי' י') כתב בחשיבות הדבר לעריכת בדיקת דם לחתן ולכלה קודם האירוסין, כדי שע"י כן ימנעו כל מיני מחלות ל"ע, שאפשר לידע את שורשם ע"י בדיקות מוקדמות.

וז"ל: "ורוצים לידע את דעתי העניה אם מן הראוי להבחור או להבחורה להשתדל לידע זה. ועיינתי בזה וזהו הנראה לענ"ד כי אך שהוא מיעוט קטן ילדים נולדים כאלו ושייך לומר על זה הקרא בשופטים (יח, יג) דתמים תהיה עם ה' אלוקיך וכפרש"י בחומש שם שכתב התהלך עמו בתמימות ותפצה לו ולא תחקור אחר העתידות, מ"מ כיון שעתה נעשה זה באופן קל לבדוק יש לדון שאם אינו בודק את עצמו הוא כסגירת העינים לראות את מה שאפשר לראות, ומכיון שאם ח"ו אירע דבר כזה להורי הילד צער גדול מאד, לכן מן הראוי למי שצריך לישא לבדוק את עצמו. ולכן טוב לפרסם הדבר ע"י עיתונים ואופנים שידעו העולם שאיכא בדיקה כזו.

אבל ברור ופשוט הדבר שצריך הדבר להיעשות בצנעא שלא ידע בחור אחד מחברו ובתולה אחת מחברתה, וגם הרופא אשר יעשה אצלו הבדיקה לא יגלה לשום איש כי אף שהרופאים מעידים שאם יקח אשה שאין בה חיסרון זה וכן כשהיא תקח איש שאין בו חסרון זה אינו כלום לא יאמינו הרבה בני אדם ולא יוכלו להשיג שידוך שלכן צריך הדבר להיות בצנעא, ולכן לא טוב לעשות בקבוץ רב כמו בישיבות ובתי ספר וכדו'.

ד. בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רנ"ב) כתב להתיר נישואין אלו, וז"ל: "הרני מאשר שאלתו ועצה בענין הזווג של בת אחותו ז"א, אחי אשתו עם בתכם תחי' ועומד כנגדכם צואת רבינו יהודה החסיד, ולאידך נגד זה ש"ס מפורש (יבמות סב, עב) שהוא מצוה, וכמבואר ברמב"ם (פ"ב, יד) מהלכות איסורי ביאה, וברמ"א (אה"ע סי'

101) בנטעי גביראל (פרק י"ז הערה ו') מביא שהאדמו"ר מסקווירא אמר לו, שבסקווירא נישאו כמה פעמים בת אחיו או בת אחותו ולא חוששים בדבר.

וכן מצינו בכו"כ מגדולי הדורות שנשאו את בת אחותם - הרה"ק רבי שלום אליעזר מראצפערט נשא את בת אחותו, הנצי"ב נשא בזיווג שני את בת אחותו, האדמו"ר מגור בעל ה'אמרי אמת' נשא בזיווג שני את בת אחותו שממנה נולד בנו האדמו"ר ה'פני מנחם', האדמו"ר מהררי"מ מהורדונקא (בנו של האדמו"ר מויזניץ ה'אמרי ברוך') נשא את בת אחיו האדמו"ר ה'טל חיים' מאטיניע, ובנו של הערוגת הבושם נשא את בת אחיו.

102) שכתב בנידון נכרית שראתה דם מחמת תשמיש, שלאחר שנתגיירה מותרת להנשא לישראל, ואינו צריך לחוש לראיות שראתה בעת היותה נכרית מפני שגופן של ישראל שונה הוא, ואף גופה השתנה בעת הגרות.

ב סו, וסי' טו), ושאלת כ"ת חצי תשובה או רובה כי לא הניח דבר גדול וקטן מספרי אחרונים המצדדים לכאן ולכאן, אבל הצד השווה שדע"ת נוטה שאין להוציא פשטות הש"ס והראשנים שהוא מצוה ממש ודברי קדוש הדורות הרי"ח זי"ע צריכים ישוב, או דנאמר רק לזרעו, או כאחד הדרכים שהציע כ"ת בשם הפוסקים, ולו יהא שהוא ספק יכריע בודאי פשטות הש"ס שהוא בגדר מצוה, בפרט דאיכא תורה וזכות הרבים דמגין, ועיין כעין זה פסחים (מט, עא), ובצירוף הסכמת גאונים וצדיקים גם אנכי עני מצטרף שאם מן השמים הוא לטובה טבי הוא וטבי להוי, ויזכו לדורות כשרים וצדיקים".

ויש לציין מש"כ ב'אנציקלופדיה הלכתית רפואית' שכותב שם: "ממחקרים שונים עולה כי משתנים שונים משפיעים בצורה שונה על שיעור התחלואה של צאצאים להורים שהם קרובי משפחה. ודרגת הקירבה המשפחתית בין בני הזוג משפיעה, כך שככל שהקירבה גדולה יותר כן גדל הסיכון לוולדות.

נוכחות מחלות באותן משפחות, על סמך מחקרים חדישים בתורשה, ניתן לומר, כי הסיכון למחלה גנטית בנישואי בני דודים ראשונים הוא נמוך מאד, אם אין סיפור של מחלות תורשתיות באותה משפחה. אך מחלות גנטיות שונות מושפעות באופן שונה על ידי נישואי קרובים.

זאת אומרת באם אין חשש גדול של מחלות גנטיות בנישואין של בני משפחה קרובים, אזי אין בעיה שנישואין אלה, אך אם ידוע על מחלה תורשתית גנטית במשפחה, או אז נישואין בין קרובי משפחה יכול להביא לתוצאות בלתי רצויות.

## ח

### דעת רבותינו נשיאינו אודות נישואי קרובים (לאו דווקא אודות בת אחותו)

הצמח צדק בפסקי דינים (יו"ד סי' קטז) מביא על עצמו ששידך בן ובת לבת ובן וסמך על ה'נודע ביהודה' (מהדורא תניינא, אבה"ע סי' עט) שרק לזרעו ציווה ר"י החסיד. עיי"ש.

כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א כותב באג"ק (חלק ג' עמוד קפא): "אבי מו"ר ז"ל ודודי הרה"ח ז"ל נשאו שתי אחיות<sup>103</sup> על פי כ"ק אדמו"ר נ"ע, ובציוויו, שלא ידורו

103) על אף צוואת ר' יהודה החסיד (אות כט, בצוואת ר"י החסיד עם פי' שבעים תמרים) ש"לא ישאו שני אחים שתי אחיות".

בעיר אחת<sup>104</sup>. וקושיות ה'נודע ביהודה' מהש"ס<sup>105</sup> כבר תירץ בס' מקור חסד על הספר חסידים, דאדרבה פוק חזי מה עלה בסופן, כסיפור רז"ל (ירוש' תענית פ"ד ה"ה, ב"ב יב, ב "ואנא בתרא"<sup>106/107</sup>).

עוד כותב כ"ק אד"ש מה"מ באג"ק (חלק ט עמ' רסב): "ומלבד שהנ"ל כמה עניני הצוואה לא צוה אלא לזרעו, הרי ידוע שהמהרש"א הוא מזרעו, ונקרא שמואל אליעזר ואביו יהודא".

כמו"כ יש לציין דעת כ"ק אד"ש מה"מ אודות נישואי קרובים, שאין חשש בדבר מכוכ"כ מענות באג"ק ובכתי"ק:

"לשאלתה דעתי . . . הנה הקורבה המשפחתית שביניהם, רואים במוחש ובפרט בדורות האחרונים, שאין כל מקום לחשש בזה, בעת שהמדובר והמדוברת בריאים הם<sup>108</sup>. (אג"ק ח"כ ע' סח)

"לכתבו אודות השידוך [עם בת דודתו] באם החליטו שניהם, הוא וכן המדוברת תי' לייסד ביתם בישראל על יסודי התורה והמצוה בחיי היום יומיים, יהי רצון שיהי' בשעה טובה ומוצלחת ולבנין בית בישראל בנין עדי עד". (אג"ק חכ"ז ע' רסו)

כדאי לציין ממענה המובא מצילום כתי"ק כ"ק אד"ש מה"מ, אודות אחד שרצה להתחתן עם בת דודתו, ושאל את כ"ק אד"ש מה"מ אם יש חשש כזה, והאם "יש בעיות להתחתן" בגלל קרבת המשפחה שביניהם. כ"ק אד"ש מה"מ מחק את המילה "יש", וכתב במקום זאת "אין".

וכן הוא ממענה כ"ק אד"ש מה"מ (מענות קודש אדר תנש"א): "ויהא כל הנ"ל בשעה טובה ומוצלחת והזמן גרמא. בנוגע לבן דודים: ועוד כמה וכמה וריבוי כיוצא בהם עושים כן. (אראנו נפלאות ע' 113).

למסקנת הדברים באם רוצה לעשות נישואין אלו ישאל רב מורה הוראה וכמובן יעשה את הבדיקות הרפואיות הנוגעות לדבר זה, ויקים בית נאמן בישראל.

104) ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"ב ע' תתקכג. תולדות לוי יצחק ח"ב ע' 325.  
105) תנינא, אבן העזר סי' עט. שם הקשה מהגמ' על צוואת ר"י החסיד, וז"ל: "שלא ישאו ב' אחים ב' אחיות, ובגמרא שמונים זוג אחים כהנים נשאו שמונים זוג אחיות כהנות, ותרי בנתי' דרב חסדא הוו נסיבי לרמי ולמר עוקבא בר חמא. . . הרי הוא סותר לדברי תלמוד".

106) "בת רב חסדא הוה יתבה בכנפיה דאבוה, הוה יתבי קמיה רבא ורמי בר חמא אמר לה מאן מינייהו בעית, אמרה ליה תרוייהו אמר רבא ואנא בתרא".

107) כלומר לא חששו בדבר אחד מצוואת ר"י החסיד אך בדבר השני כן חששו.  
108) ראה הדעות בזה בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' מד) ובהנסמן בנשמת אברהם (מהדו"ב אבן העזר סי' ב, א) וכן באנציקלופדי' הלכתית רפואית ח"ז ע' 780. ועיין עוד בנטעי גבריאל שידוכים (פ"ז ס"א). ויש לציין שהמענה כאן הוא כשהמדובר והמדוברת בריאים הם ואכמ"ל.

## בתוס' ד"ה "מבוטלת" מדוע בחר תוס' דוקא בתירוץ הא'

הת' שלמה חיים שי' שמולביץ  
קבוצה - 770 בית משיח

בתוס' ד"ה מבוטלת<sup>109</sup> מביא גירסת רש"י בכריתות גבי לשון המועילה בביטול מתנה ש"מבוטלת, תיבטל אי אפשרי בה - לא אמר כלום. בטילה, אינה מתנה - דבריו קיימים", וחדש תוס' שלפי גירסא זו שאלת הגמ' על ר"ל (שאמר שב'אי אפשרי' המתנה הפקר) אינה מכך שב'אי אפשרי' הדין הוא ש'לא אמר כלום' (ודלא כדברי ר"ל) כיון שלא ניתן להקשות מ'אי אפשרי' של ר"ל שזה נאמר לגבי מטלטלין שכיוון שהם הגיעו לידיו - לכן הם הפקר, משא"כ ר"ש דיבר בשדה - שכיוון שלא באת לידיו - לא הפקיר, אלא אינו חפץ במתנה, ולכן הדין הוא ש'לא אמר כלום'.

אמנם שאלת הגמ' בכריתות היא ממה שכתוב ש"בטילה היא - דבריו קיימים", ולכאורה הפי' הוא ש'קיימים - וחוזרים לאדון', וזה סותר לדברי ר"ל שכאשר מהני דבריו כל הקודם זכה.

ומתרצת הגמ' לפי"ז שאין הכוונה בדברי ר"ש ש'דבריו קיימים - וחוזר לאדון', אלא 'דבריו קיימים - וכל הקודם זכה' - וכדברי ר"ל.

וממשיך התוס' שאכן יכלנו לתרץ עוד תירוץ שאין סתירה בין דברי ר"ש לר"ל - כיון שבדברי ר"ל כבר זכה בחפץ וממילא כאשר מבטל בלשון להבא - הוא מפקירו ולכן כל הקודם זכה, משא"כ ר"ש דיבר בלשון עבר - והיינו שהאדם מגלה שמעיקרא לא זכה במתנה ולכן הדין הוא שחוזרת לבעלים. ומסיים התוס' "ובלאו הכי פריך שפיר".

ויש לבאר מדוע בפועל הגמ' בכריתות תירצה כתי' הא' ולא כאפשרות תירוץ הב' בתוס':

דהנה, בתירוץ הא' התשובה מראה שכל השאלה מעיקרא ליתא, והיינו שכל השאלה נבעה מטעות - שחשבנו ש'דבריו קיימים' פירושו ש'חוזר לאדון', וע"ז תירצנו שאין הפשט כך אלא הכוונה ש'קיימים ולא חוזר לאדון'.

משא"כ באפשרות תשובה הב' - התשובה מראה שאכן יש שאלה ואכן ההבנה ש'דבריו קיימים' פירושו שחוזר לאדון היא נכונה, וע"ז מתרצים שיש הסבר לחילוק בין דברי ר"ל לר"ש (כנ"ל) אבל אכן השאלה הינה שאלה.

ולכן עדיף לתרץ שכלל אין שאלה מאשר לתרץ שהשאלה היא נכונה ויש הסבר לחלק.

ב"ה

## ביאור בהיתר פרנסת המחנך בלימוד התינוקות

הרה"ג שלום דוד שי' גייסינסקי  
מרבני 'איגוד תלמידי הקבוצה' - 770 בית משיח

### א

#### ביאור דברי אדה"ז לחסיד המלמד

מובא ב'היום יום'<sup>110</sup>: יש לי מצווה של "ולמדתם אותם את בניכם", ולך יש מצווה לזון ולפרנס את בני ביתו, הבה נתחלף: אני אתן לך כדי שתוכל לקיים את המצווה שלך, ואתה למד עם בני'<sup>111</sup>.

ולכאורה צריך עיון מדוע לא אמר אדה"ז להאריך בקיצור - "למד את בני ואשלם לך"!?!

והנראה לבאר בזה ע"פ דברי אדה"ז<sup>112</sup> על הפסוק "ואותי צוה ה' דעת ההיא ללמד אתכם"<sup>113</sup> (דלכאורה תמוה מהי הכוונה בזה, ואיך זה מתאים עם "והאיש משה עניו מאד וגו'?" אלא) שמזה שלמדו חזו"<sup>114</sup> ש"אסור ללמד תורה בשכר" ד"מה אני בחנם אף אתם בחנם". עיי"ש.

והיוצא מהמבואר שם, שההיתר ליטול שכר ללמד תורה הוא שנים שהם שלושה:

א. שכר שימור. ובזה אין חילוק אם הוא מלמד כל היום או רק לפרקים.

ב. שכר בטלה הניכר ומוכח. ובזה יש שני אופנים: 1. היכא דיש לו מלאכה ואומנות ומניח מלאכתו ומלמד, הרי זה מותר ליטול שכר, ואז אפי' אם מלמד לפרקים מותר, כיון שהלימוד מעכבו ומבטלו מלעסוק באומנותו ומלאכתו. 2. רק היכא דאין לו מלאכה ואומנות אך מלמד כל היום, דהרי הלימוד מעכבו ומבטלו מלמצוא פרנסה

(110) ח' אדר א.

(111) אגב י"ל במ"ש בהמשך "אז דער אלף פון תורה איז דער יוד פון אויבען דער יוד פון אונטען", שזה מתאים לכתב סת"ם של האר"י ואדמה"ו, שבתורה דוקא כותבים כן, אבל בתפילין הנה מלמטה הוא כדלת (הפוכה), בגי' "עשרים" (י' ו' ד') שהוא בגי' "כת"ב", מתאים לתפילין שהם כתב על הראש - עי' בספר הערכים מערכת האותיות.

(112) הלכות ת"ת פרק א ה"ב.

(113) ואתחנן ד, יד.

(114) נדרים לו, א.



ע"י מלאכה ואומנות, אבל אם מלמד רק לפרקים אסור, דאין כאן שכר בטלה הניכר ומוכח, דהרי בלאו הכי הוא מבוטל.

והנה אותו אברך לא הי' לו שום היתר מג' היתרים הנ"ל: א. לא שכר שימור. ב. ולא שכר בטלה הניכר ומוכח (דלא הי' לו מלאכה ואומנות). ג. וגם לא לימד את אדמוהאמ"צ כל היום.

וא"כ מובן שפיר מפני מה הקדים לו אדה"ז שנותן לו לא משום שכר לימוד, אלא לפרנסת בני ביתו.

## ב

### בירור בדברי אדה"ז

אך עדיין נשאר להבין:

מפני מה הוצרך אדה"ז להסביר בפירוש מדוע נותן לו כסף לפרנסת בני ביתו, ולא ביקש ממנו סתם שילמד את בנו, ונותן לו מעצמו ומדילי' פרנסת בני ביתו? והנראה בזה שהוא על יסוד חומרא דהרשב"א, וכדלקמן.

## ג

### שיטות רש"י ורשב"א בדברי חנן

דהנה מבואר במשנה דכתובות קז, ב: "מי שהלך למדה"י ועמד אחד ופרנס את אשתו, חנן אומר איבד את מעותיו . . אמר ר' יוחנן בן זכאי, יפה אמר חנן - הניח מעותיו על קרן הצבי", דהוה לי' כפורע חובו של חבירו כמבואר בגמ' שם (קח, א).

ובפירוש דברי חנן נחלקו הראשונים:

לפי שיטת רש"י<sup>115</sup> - חנן אומר איבד את מעותיו, כיון "שלא אמרתי לך הלוני ואני פורע (אבל אם הלוח את האשה מעות למזונותיה על מנת שתשלם לו, הוא תובעה, והיא תובעת הבעל וישלם<sup>116</sup>)", היינו, כיון שלא פירש שהוא נותן בהלוואה, רק בסתם, בש"עמד ופרנס" לאשה - הפסיד ממונו.

ברם הרשב"א בנדרים<sup>117</sup> (הובא בר"ן כתובות<sup>118</sup>), סובר שאמנם חנן מיירי

115) ד"ה 'חנן אומר איבד את מעותיו'.

116) וכמה ראשונים סברי - עי' בר"ן - שיכול המפרנס לתבוע את הבעל.

117) לג, א.

118) כתובות שם.

בשלא אמר לה שהוא מלוה לה ע"מ שתשלם לו - וכפרש"י, איברא גם לא מיירי חנן כשנתן לה 'סתם', אלא "דוקא במפרש שמחמת מזונות שחייב לה בעלה הוא נותן לה, דבכה"ג (דוקא) הוה לי' כפורע חובו של חברו, שהוא פטור לחנן כדאיתא בגמ', משום דמבריה ארי בעלמא הוא", אך ב'סתם' (ס"ל להרשב"א) הוה כמלוה לה בפירוש מעות למזונותי ע"מ שתשלם לו.

דהיינו, ברור הדבר שכשפירש שמפרנס על מנת שתשלם לו - חייב הבעל, אך במקרה שלא אמר זאת סובר חנן ש"איבד את מעותיו". ובזה נחלקו הראשונים, כשהלוה לה מעות בסתם - לרש"י כיון שלא פירש, אלו דברי חנן ש"איבד את מעותיו", ולהרשב"א דעת חנן ש"איבד מעותיו", רק כשמפרש "שמחמת מזונות שחייב לה בעלה הוא נותן לה", כיון שלא פירש שתשלם לו. אך ב'סתם' כשלא פירש כלל, הרי זה כמפרש שתשלם לו כשיבוא הבעל.

## ד

### ביאור דברי אדה"ז ע"פ שיטת הרשב"א

וע"פ שיטת הרשב"א הנ"ל, אפשר לבאר ג"כ סיפור הנ"ל דאדה"ז:

דהנה, באם אדה"ז לא הי' אומר להאברך בפירוש שהוא נותן לו לפרנסת ביתו והי' נותן לו 'סתם', הרי נתינה זו הייתה הלואה, והאברך הי' משלם ההלואה בשכר הלימוד שאסור לו ליטול.

לכן אמר לו אדה"ז בפירוש שהוא נותן לו לזון ולפרנס בני ביתו, לחוש לדעת הרשב"א ש"דוקא במפרש שמחמת מזונות שחייב לה בעלה הוא נותן לה", ואז הי' מותר להאברך ללמד את אדמו"ר האמצעי בלי שום נגיעת איסור.

## שיטת אדמו"ר הזקן בדין שלושים יום קודם החג

יביא החיוב לשאול ולדרוש שלושים יום קודם החג / יביא דעת הרשב"א והר"ן שהוא להשמיענו שהשואל בזה הוא שואל כעניין אך אין חיוב לפתוח ולדרוש / יביא שיטת רש"י ותוס' וסייעתם שיש חיוב לדרוש וללמד / יבאר שלדעת הרשב"א והר"ן החיוב לפתוח ולדרוש הוא רק בחג עצמו / יביא שיטת הב"י שהחיוב לדרוש שלושים יום קודם החג הינו בפסח בלבד ובשאר החגים החיוב הוא רק בחג עצמו / יביא דעות הפוסקים ובכללם אדה"ז שחיוב זה הינו בכל החגים / ידייק במראי המקומות אותם בחר אדה"ז לציין כמראי מקום לדבריו / יבאר המוכח ממסכת עבודה זרה שדין השאלה ודרישה קשור לדיני ביקור מומין ועפ"ז הוא בכל החגים / יבאר שמתוספות שם מוכח שהחיוב בימינו הינו המשך להחיוב בזמן הבית / יבאר שמתוספות שם מוכח שסוגיית הגמרא בפסחים היא בנוגע לפסח שני ומזה מובן שאין חילוק בין פסל לשאר החגים / מבאר על פי זה ציוני אדה"ז בעניין זה והטעם שלא ציין להב"ח ומג"א / מבאר ששיטת אדמו"ר הזקן היא שכיום שהחיוב הינו ללמוד בספרים אינו מוגבל לשלושים יום דווקא / יבאר על פי זה מדוע אין מציין אדה"ז מ"מ לדין זה / יבאר עוד בציוני המ"מ של אדה"ז בסימן זה

הגה"ח הרב שלמה שי' הלפרן  
רב קהילת חב"ד תל אביב ומרבני מכון הלכה חב"ד

### הקדמה

כאשר ניגשים ללימוד שו"ע של אדמו"ר הזקן, עלינו לזכור ולהבין, את מטרת ואופן חיבורו, שאין בו רק הלכות פסוקות, אלא "הלכות בטעמיהן ופסקי דינים העולים אחר הפלפול בראשונים ואחרונים וטעמיהן בלשון זך ונקי להיות שגורה בפי כל אדם מיוסד על פי דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים. . . תמצית ופנימיות טעמי ההלכות הנזכרים בכל דברי הראשונים והאחרונים יד זקוקים שבעתים כל דבר על אופניו בלי בלבול ותערובות ופסק ההלכה המתברר ויוצא מדברי כל הפוסקים עד חכמי זמנינו".

לכן, ככל שנרצה להבין את דבריו הק' ושיטתו, הרי שעלינו להתבונן בגמרא,

מפרשי' והפוסקים, וכפי שקובע אדמו"ר האמצעי: "ללמוד המסכת עם התוס' אשר לדינא . . . הרא"ש בפנים, הטור בלא ב"י . . . ואח"כ ללמוד הב"י . . . פסקי הש"ע ורמ"א שבכל סימן . . . ואחר כך לימוד השו"ע של אדמו"ר . . . עד שיהי' בקי ושגור בפיו מקור מוצא כל טעם דין והלכה הפסוקה בו על פי המראי מקומות וגם אשר נברר בו מפסקי הלכות המחודשים מן האחרונים כהט"ז ומ"א והאחרונים".

כך נוכל לנסות לדייק ב"לשונו הזהב ואמרותיו יזהירו אור נערב בדבור אחד קולע אל השערה אשר שערו רבותינו הקדושים בפוסקים גדולי הראשונים והאחרונים מן המשנה וגמרא עד האחרון שבאחרונים כל אשר קדמו לפניו ממש" ולראות כיצד כל ביטוי, מילה והגדרה מכוונים ומלמדים אותנו עוד מעומק ההלכה.

המאמר שלפנינו, מתייחס לסעיפים הראשונים שבהלכות פסח, שהיו מההלכות הראשונות שכתב אדה"ז. התייחסנו בהרחבה למראי המקומות שעל השו"ע, אלו שבדפוסים הראשונים והמדויקים יותר, אשר נכתבו (רובן ככולם) ע"י אדה"ז עצמו (וחלקן ע"י אחיו מהרי"ל). ובפרט בהלכות פסח.

אנו מוצאים בכו"כ מקומות התייחסויות מכ"ק אד"ש מה"מ, לציון מראי מקומות אלו, כאשר הוא מדייק הן במקור שצוין, והן בסיבה שלא צוינו מקורות מסוימים<sup>119</sup>. לדוגמא<sup>120</sup>: "מזה פשוט שכדרכו יציין המקור לחידושו . . . בהקדים: 1) שבציון זה דווקא הוסיף אדה"ז ודו"ק . . . כן מובן מה שהווקק אדה"ז לכל המקורות . . . ובציונו לשו"ע ולא לש"ס - שולל הפי' הראשון דבתוד"ה דלא שם".

ניסינו ללכת בדרך זו, וודאי שיש עוד הרבה מה לחדש ולהעמיק, כמעט בכל מילה ובכל מראה מקום, בדבריו הק', ניתן למצוא תשובות וביאורים לסוגיות ולשיטות של פוסקים ומפרשים ראשונים ואחרונים, בנושא הנידון ובנושאים אחרים, כפי שכבר נכתב ונדפס וכפי שעוד ייכתב ויילמד בעז"ה.

## א

### הצעת הסוגיא

הסעיף הראשון בהלכות פסח בשולחן ערוך הוא: "שואלים בהלכות פסח קודם הפסח שלושים יום" - ונחלקו הפוסקים, האם דין זה חל רק בפסח או גם בחגים אחרים, וכן בהגדרת החיוב לדרוש בהלכות החג.

119) ולהעיר, שבמהדורה המחודשת ערבבו יחדיו את מראי המקומות האלו, עם מראי מקומות וציונים שהוסיפו רבני וחכמי אנ"ש בדורנו, וכן של המערכת עצמה, ואף שמנסים להבדיל ביניהם באופן ההדגשה וכו', הרי שעצם ההגשה שלהם בחדא מחתא, יכולה לפגום בדיוק הנדרש, ולא כל אחד קורא את ההקדמה וכו'.

120) לקו"ש חט"ז עמ' 527-528.

המקור לדין זה הוא בברייתא, המובאת בגמרא בכמה וכמה מקומות<sup>121</sup>: "תניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות".

## ב

### מקור א - הסוגיא בפסחים

המקום העיקרי בו דנה הגמרא בעניין, והוא המקור המובא ונידון בכל הפוסקים והמפרשים בעניין, הוא סוגיית הגמרא במסכת פסחים<sup>122</sup> בנוגע למי שלא יהי' בביתו בליל בדיקת חמץ, ו/או בפסח:

"אמר רב יהודה אמר רב המפרש והיוצא בשיירא קודם שלושים יום אין צריך לבער, תוך שלושים יום צריך לבער". . "הני שלשים יום מאי עבידתייהו? כדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות. מאי טעמא דתנא קמא, שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" וכתוב "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם"."

בקשר לסוגיא זו, נחלקו הראשונים בהגדרת הדין, שואלים ודורשים קודם החג, למעשה.

הר"ן<sup>123</sup> סובר, כי אין מכאן חיוב או תקנה לדרוש וללמד את הלכות החג לפניו, אלא להשמיענו, כי בימים אלו, שאלה בהלכות החג, מחייבת התייחסות מיוחדת: "דחשבינן לי' שואל כעניין. וקיימא לן בעלמא בשני תלמידים ששואלים אחד כעניין, ואחד שלא כעניין, שנזקקין לשואל כעניין".

הוא מסביר שהלימוד בברייתא, ממשה שדרש בהלכות פסח שני, הוא מכך שמשה לא הסתפק בתשובה למעשה, בנוגע ליום בו נשאלה השאלה (פסח ראשון), דהיינו, שאינם רשאים להקריב היום, ויקריבו במועד אחר, אלא לימד את כל הלכות פסח שני, ו: "אם לא היו שואלים כעניין לא הי' לו להאריך כל כך ולפרש כל דיני פסח שני".

אמנם, דעתו זו של הר"ן, היא בניגוד לדעת רש"י ותוס' בסוגיא זו ובמקורות אחרים, וכדלקמן:

רש"י מפרש שהלימוד של הברייתא הוא מכך ש"עומד בפסח ראשון - ודורש

121 מגילה כט, ב; סנהדרין יב, ב; ע"ז ה, ב; ר"ה ז, א; בכורות נח, א - חלק מהנ"ל יובאו לקמן.

122 ג. א.

123 כאן ד"ה "הני", ובמגילה ב, א סוף ד"ה "משה תקן".

להן בהלכות פסח השני דהיינו שלשים יום שהוא בארבעה עשר באייר". ובתוס' מבארים: "אע"ג שעל ידי שאילתו הוזקק לומר להן, מכל מקום לא הי' צריך להאריך, אלא אל תעשו פסח ותו לא". – כך שהלימוד הוא לא רק שיש לענות למי ששואל, אלא לדרוש וללמד את דיני החג, שלוש יום לפניו.

כמעט כל הראשונים והאחרונים<sup>124</sup> פוסקים כדעת רש"י ותוס', וחולקים על הר"ן (והרשב"א<sup>125</sup>), ומביאים כמה וכמה ראיות מהש"ס, שחלקן יובאו כאן בהמשך, ומסכם זאת ב"ביאור הלכה": "נמצא דעת הר"ן והרשב"א יחידאין הם נגד כל הראשונים הנ"ל".

## ג

### מקור ב - שואלים ודורשים בעניינו של יום

סוגיא נוספת המהווה מקור להלכה ולדיון בפוסקים היא במסכת מגילה<sup>126</sup>: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" - מצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. תנו רבנן משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג".

האם האמור בברייתא זו, שהתקנה לדרוש בהלכות החג מתייחסת לחג עצמו, סותר את הברייתא לפי' התקנה היא לדרוש שלוש יום קודם? הר"ן, קובע לשיטתו, שאין כאן סתירה: "והא דאמרינן בעלמא, שואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם הפסח שלוש יום, ההוא עניינא אחרינא הוא, דלאו למימר דמייחבין מהאי זימנא לדרוש בהלכות הפסח, אלא לומר שהשואל בהם בבית המדרש באותו זמן מיקרי שואל כעניין". לשיטתו כאמור, אין כל חיוב לדרוש בהלכות קודם החג, אלא רק התייחסות לשואל, כך שהתקנה לדרוש בעניני החג, היא תקנה אחרת ושונה לחלוטין, והיא מתייחסת לחג עצמו.

אמנם, שאר הפוסקים והמפרשים, יסבירו את ההבדלים שבין לימוד ההלכה קודם החג, לדרשה שבחג עצמו, ביאורים אלו, הם מיסודות שיטות הפוסקים שיתבארו לקמן.

124) בביאור הלכה תכט, א מונה מלבד רש"י ותוס' גם את הרוקח, העיטור, אור זרוע, ב"ח, פר"ח ועוד.  
125) סוף מסכת מגילה.  
126) ד, א; לב, א.

## ד

## האם דין זה הוא רק בפסח או גם בשאר המועדים

שאלה מרכזית הנידונה בפוסקים היא האם זהו דין מיוחד לפסח, או שכך גם במועדים נוספים?

הטור (ובעקבותיו השו"ע), מביא דין זה בתחילת הלכות פסח, ולמעשה הוא מביא בקיצור את העולה מהגמרא במסכת פסחים: "תניא: שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם הפסח שלשים יום, הלכך שלשים יום קודם הפסח חל עליו חובת ביעור כאשר אבאר".

בשו"ע פוסק המחבר: "שואלים בהלכות הפסח, קודם הפסח שלשים יום", הכפילות של המילה פסח, מכוונת לשיטתו ודבריו ב"בית יוסף" על הטור כאן<sup>127</sup>:

הוא מתייחס לסתירה שבין הברייתא בפסחים, לזו שבמגילה, ומיישב אותה בכמה אופנים. הראשון הוא כדעת הר"ן דלעיל, אולם בביאור נוסף, הוא מחלק בין חג הפסח לשאר המועדים:

"יש לומר דדיני פסח עכ"פ, צריך להודיעם לעם קודם לפסח ל' יום, כדי שיהי' להם שהות רב להתעסק בטחינת החטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ, דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתייהו מקמי הכי, מה שאין כן בשאר מועדים, דבעצרת ליכא דינים יותר מבשאר יו"ט, ובסוכות, אע"ג דאיכא מצות סוכה ולולב א"צ ללמוד בהם כל כך דינים. . . ודיין להתעסק בהם בערב החג ומשום הכי לא בעי לשאול ולדרוש בהלכותיו כל כך זמן קודם. . . אלא שואלין ודורשין בהם קודם לפסח ל' יום ובסוכות יום או יומיים".

לשיטתו, חכמים קבעו שיש לדרוש בהלכות שלשים יום קודם, רק בחג הפסח, שהלכותיו וההכנות אליו הן מרובות, אולם בשאר המועדים, שהלכותיהן אינן כה מורכבות די בדרשה שבחג עצמו, או לכל היותר (סוכות, שיש בו הלכות מיוחדות, אך לא מסובכות) בלימוד ימים בודדים לפניו<sup>128</sup>.

לעומתם, ישנם הפוסקים שהדין חל גם בשאר המועדים:

הב"ח מביא את דעת הרוקח: "בסימן רמ"ד ויראה מדבריו דבחג ועצרת נמי דורשין ל' יום קודם, וכן יראה מרש"י פ"ק דסנהדרין דקאמר מר זוטרא חסדא כי הוו מכתפי ל' בשבתא דריגלא פירש"י שבת ששואלין בו בהלכות הרגל והיינו ל' יום קודם הרגל עכ"ל וכן פירש"י להדיא בפ"ק דסוכה בהא דתנן סוכה ישנה ב"ש פוסלין

(127) תכט, א ד"ה "תניא".

(128) חילוק נוסף שמביא הבית יוסף בין פסח לשאר המועדים, יובא בהמשך.

וכו".

מגן אברהם: "והוא הדין בשאר ימים טובים דורשין קודם לכן ל' יום (ב"ח) וכ"כ (מה)רש"א בסוכה דף ט' וכ"ה בבכורות פ"ט".

## ה

### דברי אדמו"ר הזקן

סעיף א: "חכמים הראשונים תקנו, בזמן שבית המקדש היה קיים, שיתחילו הדרשנים לדרוש ברבים הלכות הרגל שלשים יום לפני הרגל. דהיינו, שמפורים ואילך ידרשו הלכות פסח, ומחמשה באייר ואילך ידרשו הלכות עצרת, ומי"ד באלול ואילך ידרשו הלכות החג. לפי שכל אחד ואחד הדר בארץ ישראל, חייב להביא ברגל ג' קרבנות; עולת ראייה, ושלמי חגיגה ושלמי שמחה. וכל קרבן צריך להיות נקי מכל מום, ומשאר דברים הפוסלים את הקרבן, לפיכך תקנו חכמים לדרוש הלכות הרגל שלשים יום לפניו, כדי להזכיר העם את הרגל, שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים לקרבן, ויהיה להם שהות כל שלשים יום".

מובן איפה כי אדמו"ר הזקן, פוסק כדעת החולקים על השו"ע - בית יוסף, אולם, כאשר נתבונן במראי המקומות שבשו"ע אדמו"ר הזקן, נראה, שהוא אינו מביא כמקור לדבריו את דברי הפוסקים האלו, ואף לא את המקורות מהם מוכיחים את דבריהם, אלא מקורות אחרים.

המקור הראשון והכללי לדבריו, הוא מציין את הסוגיא במסכת פסחים, ויש לדקדק, שהרי סוגיא זו מדברת רק על פסח, וכך דייק הבית יוסף, דהתקנה היא רק על פסח, ואף אם נאמר שאדמו"ר יישב את הסוגיא כפי שעושים שאר הפוסקים החולקים על הבית יוסף, עדיין צריך להבין מהי ההוכחה מסוגיא זו דהוא הדין בשאר החגים?

וכן להבין, מדוע כאמור, אדמו"ר הזקן אינו מביא את דברי הב"ח והמג"א כמקור לדעתו, ובוחר מקורות אחרים, שלא הובאו כלל על ידם.

## ו

### הדיוק בציון מראי המקומות בסעיף א

וכאן נוכל להתחיל לדייק בלשונו הזהב, ובמראי המקומות שבחר להביא, ונוכל לראות כיצד הוא בונה את שיטתו, ומגיש את ההלכה בטעמיה, בלשון צחה וברורה.

כמראה מקום לדבריו כי התקנה נקבעה "בזמן שבית המקדש היה קיים", הוא מציין: תוספות עבודה זרה ה, ב ד"ה והתנן. הגמרא שם עוסקת בדיני מכירת בהמה



לנכרי, שאסורה ג' ימים לפני אידיהם, מחשש שיקריבנה לעבודה זרה, ועל כך מקשה, מדוע החשש הוא רק שלשה ימים, "והא תנן שואלים בהלכות הפסח שלושים יום קודם החג?", ומתרצת כי מאחר ודיני מומין אצל עם ישראל חמורים יותר מאשר אצל עכו"ם, יש צורך בשלושים יום, ולנכרים די בשלשה. - זהו מקור מפורש לדברי אדה"ז, שהתקנה היא בכל הרגלים,

אלא שהוא מדייק עוד יותר, ואינו מציין לגמרא, אלא לתוספות, "והתנן שואלין בהלכות הפסח. ואע"פ שגם עתה שאין קרבן שואלין בהלכות הפסח קודם ל' יום, מכל מקום עיקר התקנה על הקרבן נתקנה, כדאמר טעמא בפ"ק דפסחים<sup>129</sup> שהרי נביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני", דווקא מדברי תוספות, נלמד שגם הדין כיום, הוא המשך לתקנה שהייתה בזמן ביהמ"ק, ובכך יובן מדוע מתחיל אדה"ז בביאור התקנה שהייתה בזמן ביהמ"ק, שכן היא נוגעת לדין כיום.

ומדבריהם גם נלמד מהי ההוכחה מהסוגיא במסכת פסחים, שהרי בסוגייתנו מדובר על פסח שני, שבו אין פרטי דינים כמו בחג הפסח, אלא רק דיני הקרבת הקרבן, ומכאן שאין הבדל בין פסח שבו יש דינים רבים נוספים - כפי שכותב הבית יוסף, לבין שאר הרגלים!

ונמשיך לדייק בלשונו הזהב, ונראה "שיתחילו הדרשנים לדרוש ברבים" הוא מציין לרש"י במסכת ר"ה ז, ב ד"ה אתי. הגמרא שם נותנת טעם מדוע אין לעבר את השנה אחרי פורים: "כיון דאמר מר שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום אתי לזלוזולי בחמץ" - אתי לזלוזולי בחמץ - שכבר מן הפורים ואילך התחילו הדרשנים לדרוש ברבים בהלכות הפסח הוזקו השומעים לעשות פסח לסוף ל' יום.

במראה מקום זה, מדייק אדה"ז במהות התקנה, שהיא לדרוש ברבים, ולא רק לשואלים או לתלמידים, ואלו הם דבריו של רש"י. ובכך הוא הולך כשיטת רש"י ותוס' בסוגיא דלעיל, ולא כר"ן.

לקראת סוף הסעיף, "תקנו חכמים לדרוש הלכות הרגל ל' יום לפניו כדי להזכיר העם את הרגל שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים לקרבן", מציין אדמו"ר הזקן לבית יוסף דווקא, המביא בדבריו הסבר נוסף: "דבפ"ק דע"ז<sup>130</sup> אמרינן דטעמא דבעינן קודם לפסח ל' יום מפני הקרבן כדי בודקו ממומין כלומר שכל ישראל חיובין להקריב קרבן לחג זה, צריכין ל' יום לדרוש להם בהלכות הפסח כדי שיהא שהות לכולם ליקח להם קרבנות בדוקים ממומין. ואע"ג דהשתא בעונותינו אין לנו קרבן כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהו דורשין ל' יום קודם, תקנה לא זזה ממקומה".

הסבר זה מתאים לכל שלשת הרגלים, כפי שהסביר אדה"ז, ולכן אף שהב"י

(129) ג.ב.

(130) ה.ב.

עצמו פוסק שהדין דשואלים ודורשים ל' יום הוא בפסח בלבד, הטעם שמביא מתאים לשיטת אדה"ז כנ"ל.

וכעת נוכל גם לדייק ולהסביר מדוע אדה"ז אינו מביא כמראה מקום לשיטתו את הב"ח והמגן אברהם, ואף לא את המקומות מהם הוכיחו דבריהם, לא נלאה את הקוראים בכל הפרטים, ונסתפק בדוגמא: הב"ח עצמו כותב: "ונראה ודאי דאין זה מעיקר התקנה, דאין זמן ל' יום אלא בפסח כדנפקא לן מקרא, אלא שהיו נוהגין כן גם בשאר מועדים שלא לחלק אבל מעיקר הדין אין צריך ל' יום אלא בפסח". ומובן שזו אינה דעת אדה"ז.

גם המג"א מביא רא' מהמהרש"א למסכת סוכה, שמפרש את דברי רש"י (שהביא הב"ח), ומדייק שגם בסוכות חל הדין ששואלים ודורשין קודם החג, אולם הוא מדייק זאת דווקא לגבי פסח וסוכות, ולא לגבי שבועות, עיי"ש, כך שאינו יכול להוות מקור לדברי אדה"ז שזהו הדין בכל הרגלים.

## ז

### הדיוק בציון מראי המקומות בסעיף ב

וכעת נמשיך ונדייק בדברי אדה"ז בנוגע לימינו:

סעיף ב: "ותקנה זו לא נתבטלה מישראל אף לאחר שחרב בית המקדש, שכל חכם היה שונה לתלמידיו הלכות הרגל שלשים יום לפניו, כדי שיהיו בקיאים בהלכותיו, וידעו המעשה אשר יעשון. ולהמון עם, היו דורשים הלכות הרגל בשבת שלפניו, שבשבת זו היו מתקבצין כל העם מכל הכפרים לשמוע הלכות הרגל מפי החכם".

כמראה מקום לכך שתקנה זו נמשכת כיום, ע"י ש"כל חכם שונה לתלמידיו" מציין אדה"ז בבא מציעא צז, א. שם טענו תלמידיו של רבא כי הוא נחשב כ"מושאל" להם, מאחר ותפקידו ללמד אותם הלכה, ולמסקנת הגמרא הם צודקים "ביומא דכלה" - כשדורשין לפני הרגל בהלכות הרגל - שאז הוא מחוייב ללמד אותם את דיני הרגל, אם הם חפצים בכך, ואינו יכול להחליף נושא.

וכן מציין לירושלמי פ"ק: "שואלין בהלכות הפסח בפסח והלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, בבית הועד קודם שלשים יום" - שני מקורות אלו, מתייחסים לכך שגם אחרי שחרב בית המקדש, החכם לימד את תלמידיו את הלכות החג שלושים יום קודם.

בהמשך דבריו ביחס "להמון עם", שדורשים בשבת שלפני הרגל, מביא מראה מקום מרש"י בכורות ס, א ד"ה בריגלא - בשבת שלפני הרגל שבו דורשים הלכות

הרגל: ושוב, אינו מציין את הגמרא בלבד, שכן ניתן לפרש זאת גם ברגל עצמו, או בשלשים הימים שלפניו.

בדבריו בסוף הסעיף, מביא הפעם כמראה מקום את הב"ח והמגן אברהם, שכן אלו הם הדברים:

בב"ח: "ואפשר לתת טעם למנהגינו דלאחר שגרם העון שנתפזרנו פיזור רב ודורים בכפרים ועיירות ובשבת הגדול באים אל קהילה במקום שיש רב דורש וגרים שם עד אחר המועד ע"כ לא נהגו לדרוש עד יתאספו בני הכפרים בשבת הגדול לזה נקרא שבת הגדול לחד טעמא לפי שמתקבצות קהילות גדולות לשמוע הלכות גדולות".

ובמגן אברהם: "עכשיו נוהגין לדרוש בשבת הגדול ובשבת שובה והעיקר להורות לעם ה' דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשון".

ואלו הם דבריו של אדה"ז:

"לפיכך נהגו בדורות האחרונים, שהחכם דורש הלכות פסח בשבת שלפניו אם אינו ערב פסח, והלכות החג דורש בשבת שובה. אבל עצרת אין בו הלכות מיוחדות, שכל איסור והיתר הנוהגין בו נוהגין גם כן בפסח וסוכות.

והעיקר, לדרוש ולהורות להם דרכי ה', וללמד להם המעשה אשר יעשון, ולא כמו שנוהגין עכשיו".

## ח

### הביאור לאי הציון בסעיף ג

ובנוגע למעשה כיום – פוסק אדה"ז:

סעיף ג: "ובדורות הללו שאין החכם שונה לתלמידיו הלכות (לפי שהכל כתוב בספר), מצוה על כל אחד ואחד שילמוד הלכות הרגל קודם הרגל, עד שיהיה בקי בהם וידע המעשה אשר יעשה".

בסעיף זה הוא אינו מציין מראה מקום, אמנם כתב הב"ח ועוד פוסקים: "בשם המחזורים . . ומכל מקום מצוה לכל אחד לעסוק בהלכות הפסח כל ל' יום לפני הפסח . . וכיוצא בזה במהרי"ל", דברים אלו שייכים לפסח דווקא, ואילו אדה"ז מדבר על כל רגל, וברור שיש הבדל בין הזמן הנדרש ללימוד הלכות פסח, לשאר הרגלים. ואף לגבי פסח, לא הגדיר זאת אדה"ז כהנהגה לשלשים הימים דווקא, אף שמציין הנהגות רצויות, כגון בסימן תלו<sup>131</sup> – "כל שלשים יום לפני הפסח טוב ליזהר ולעיין בכל דבר

שעושה שלא ישאר דבוק בו חמץ".

לסיכום:

דעת אדמו"ר הזקן היא כי תקנת חכמים לדרוש בהלכות החג שלשים יום קודם החג, נתקנה בכל שלשת הרגלים, בזמן שביהמ"ק הי' קיים, והיא נמשכת גם אחרי החורבן, כאשר כל רב לימד את תלמידיו את הלכות החג שלשים יום לפניו. כיום המנהג הוא לדרוש בהלכות החג בשבת שלפני פסח ולפני סוכות, ואלו שלומדים מתוך הספרים, אינם מוגבלים בזמן מסוים, אלא בידיעה של כל הלכות החג.

בטעמי ההלכה, מראי המקומות וההכרעה, הוא אינו פוסק כשיטה אחת, אלא מקבץ מכו"כ מהראשונים והאחרונים, יחד עם הדרך שהוא סולל בהבנה.

בסעיפים הבא דן אדה"ז בחיוב לדרוש ברגל עצמו, הקשור גם לדינים שבסעיפים א-ג, ותן לחכם ויחכם עוד.

## האומר שבתא טבתא אם יוצא קידוש

הרה"ת ישראל ארי' לייב שי' וואגעל  
חבר הכולל שע"י המזכירות

### א

כתב הרעק"א בהגהותיו לאורח חיים ריש סימן רע"א, שהאומר "שבתא טבתא" יצא מצוות קידוש דאורייתא.

ותמה עליו המשנה ברורה בביאור הלכה, מהמבואר ברמב"ם<sup>132</sup> שבקידוש צריך לשבחו ולקדשו, והאומר 'שבתא טבתא' הרי אין בו שבח וקידוש? והניח דין זה בצריך עיון.

ויש מתרצים, בהקדם מחלוקת הראשונים בגדר קידוש: שדעת הרמב"ם הוא שקידוש הוא הזכרת דברי שבח וקידוש.

אמנם הרמב"ן כתב שמצות קידוש נלמדת מתיבת "לקדשו" והיינו שאין ענין קידוש להזכיר דברים בשבחו ובקדושתו של השבת, אלא שצריך לקדש בפיו את יום השבת ולומר שיום זה הוא שבת, וכעין מצות קידוש יובלות, שבית דין מקדשים את שנת היובל באמירת שהשנה הוא שנת יובל, כמו כן שבת שצריכים לקדש השבת היינו שצריכים לומר שהיום הוא שבת ותו לא.

ועל פי זה יש לומר שרעק"א סובר כמו הרמב"ן, ולכן באמירת שבתא טבתא די לקדש השבת.

### ב

ולכאורה אם תירוץ זה נכון, יש לעיין מה הדין לדידן:

דהנה אדה"ו בסימן רע"א סעי' א העתיק לשון הרמב"ם בגדר קידוש, ולפי מה שכתבנו לכאורה האומר שבתא טבתא אינו יוצא קידוש מדאורייתא לדעת אדה"ו.

ואולי יש לתרץ באופן אחר שגם הרמב"ם ואדה"ו יסברו הכי. והוא על פי מה

שכתב האור החיים<sup>133</sup> בביאור תיבת שבח וקידוש וזה לשונו: "עוד ירצה על זה הדרך זכור את יום השבת פירוש הזכיר שמו של שבת והטעם לקדשו כי כשאתה מזכיר שמו של שבת ביום זה בזה אתה מקדשו, וזה הוא שיעור הכתוב זכור את יום, ומה יזכור, שבת; וטעם לקדשו כי שמו של הקדוש ברוך הוא שבת כמאמר רשב"י (זהר ח"ב פ"ח:)" עכ"ל.

ולכאורה עפ"ז נמצא שגם האומר שבתא טבתא הוא מזכיר דברי שבח וקידוש.

## ג

עוד יש לומר באופן אחר:

דהנה האחרונים הביאו ראי' להרעק"א מדברי הרשב"א בתשובותיו (ח"ד סימן רצ"ה) שכותב בזה הלשון: "קידוש מן התורה היינו לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס כענין מאמרם (שבת קי"ט). רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא והיה נקלס ואומר בואי כלה וכיוצא בזה בקריאת פסוקי קדושת השבת בקריאת ויכלו או ושמרו בני ישראל את השבת וכל אחד ואחד אומר כפי שיזומן לו מעניני שבחו וקדושתו ובעל פה בלא שום נקיטת חפץ לא כוסו ולא פתו" עכ"ל.

והנה הכף החיים הביא זה והוסיף שכן הוא דעת הר"ז (אדה"ז).

ולכאורה הוא מפרש שמה שכתב הרמב"ם ואדה"ז "לשבחו ולקדשו" לאו דווקא שצריך שניהם.

## בענין גבינת נכרים

הנ"ל

### א

כתב אדה"ז בהלכות שבת סימן ש"ז סעיף ל"ח וזלה"ק: "נכרים העושים גבינות בשבת מחלב שלהם והישראל רואה את החליבה והגיבון כדי שיהיה מותר לישראל לאכלן ויוכל לקנותן אחר השבת לאכילה אף אם הישראל עומד בעדר חדש או חדשים והנכרי מתכוין בעשייתן בשביל למכרן לו בלבדו ולא לנכרים הרי זה מותר שמכל מקום הכרע עושה לטובת עצמו ואין איסור כלל במה שהישראל עומד עליו במלאכתו בשבת (כיון שהנכרי במלאכת עצמו הוא עוסק) שעדיין אין שם הישראל נקרא כלל על הגבינות עד שיקנה אותן ממנו אחר השבת (ולפיכך מותר לומר לו שיעשה אפילו בשבת שמותר לומר לנכרי עשה מלאכתך אף אם מגיע מזה ריווח לישראל כמו שנתבאר לעיל)".

ולכאורה יש לעיין מדוע אין בזה משום האיסור של ממצוא חפצך?

וכמו שכתב אדה"ז לעיל בסימן ש"ו סעיף א: "שהולך לפתח המדינה ויושב שם עד שתחשך כדי למהר לצאת בלילה למרחץ שחוץ לעיר . . במה דברים אמורים כשניכר הדבר שמתכוין לחפצים האסורים כו".

ולכאורה גם כאן הישראל שעומד שם לראות החליבה כדי לקנותו אחר השבת "ניכר הדבר שמתכוין לחפצים האסורים"?

### ב

והנה ראיתי בספר רביד השולחן שכתב שאדה"ז הולך בזה לפי שיטתו בסימן רמ"ד קונטרס אחרון ח' דנקט המגן אברהם שאין איסור משום ממצוא חפצך בשמירה לבד, ולכן התיר כאן מפני שזה רק שמירה על הגבינות.

אבל לכאורה אין זה מספיק מפני שלכאורה שונה הדין שלנו משם, ששם הוא רק יושב שם כדי שלא יגנבו המטבעות, שזהו דבר הנוגע עכשיו, ואינו מכין ומזמן עצמו לעשות דבר האסור לאחר שבת.

אבל כאן אין זה רק שמירה אלא שעומד שם כהכנה להאיסור שיעשה למחר?

## ג

ואולי יש לומר בזה בהקדים שבסעיף זה כתב אדה"ז שתי טעמים:

א. כיון שהנכרי במלאכת עצמו הוא עוסק.

ב. שעדיין אין שם הישראל נקרא כלל על הגבינות עד שיקנה אותן ממנו אחר השבת.

ולכאורה יש לומר הצורך בשניהם לפי שיש כאן שתי דיונים:

א. האיסור של אמירה לנכרי.

ב. האיסור של ממצוא חפצך.

הטעם הראשון - שהנכרי במלאכת עצמו הוא עוסק - בא לבאר למה אין כאן משום אמירה לנכרי וזה מטעם שהנכרי עוסק במלאכת עצמו וכמו שביאר אדה"ז בסעיף ל"ה.

והטעם ה' שאין שם ישראל נקרא כלל על הגבינות כו' בא לבאר הטעם שאין כאן משום ממצוא חפצך. וזה משום שאין שם הישראל נקרא כלל על הגבינות ולכן אינו ניכר שעומד שם כדי לקנותן אחר שבת, וזה כמו שכתב אדה"ז בסימן ש"ז סעיף ב' וז"ל: "מותר להלך חוץ לעיר תוך התחום ולהתעכב שם עד שתחשך כדי לתלוש פירות ועשבים מגינתו וחורבתו שבתוך התחום ולהביאם לביתו שאין הדבר ניכר שהולך לשם בשביל תלישת הפירות כי הרואה יאמר שמא מחמת טרדת עיונו בלמודו נמשך והלך עד כה אם הוא תלמיד חכם ואם הוא עם הארץ יאמר עליו שמא חמורו נאבד לו ומהלך לבקשו ונמשך בבקשתו עד שהגיע למקום הפירות ואז נמלך להחשיך עליהם לתלשם ולהביאם לביתו בלילה אבל הילוכו לא היה בשביל התלישה האסורה בשבת אלא בשביל הבאת החמור המותרת בשבת וכן כל היוצא בזה" עכ"ל.

וגם כאן מפני שאין שם הישראל נקרא כלל על הגבינות אינו ניכר (כל כך) שיש לו שייכות להם - כדי לקנותן אחר השבת.

(ואולי זהו הטעם על אריכות הלשון כאן שלכאורה היה יכול לכתוב "שאינן שם הישראל נקרא על הגבינות" ולמה להאריך "שעדיין אין שם הישראל נקרא כלל על הגבינות עד שיקנה אותן ממנו אחר השבת"? ואולי זה כדי לבאר כמו שכתבתי).



## בגדר נאמנות האם לומר מי יצא ראשון

הנ"ל

### א

כתב המחבר בחושן משפט סימן רע"ז סעיף י"ב: "שלשה נאמנים על הבכור חיה ואמו ואביו חיה מיד שאם אמרה זה יצא ראשון נאמנת אמו בל שבעת ימי הלידה נאמנת לומר זהו הבכור אביו לעולם וכו' עכ"ל.

והטעם שהאם נאמנת כתב רש"י בקידושין דף ע"ד: "כל שבעה - שעדיין אין אביו מכיר בו שלא יצא מתחת ידי אמו ליכנס לברית מכאן ואילך מוטל על אביו להכירו כדכתיב יכיר".

ונחלקו הראשונים בגדר הנאמנות: תוס' הרא"ש כתב וז"ל: "כולהו ילפינן להו מדחזינן שהאמינה תורה לאב להעיד על בנו ובכור אף על פי שהוא קרוב לפי שרגיל האב להכיר בבניו יותר מאחר ילפינן נמי מינייה להאמין חיה לאלתר ואמו כל שבעה לפי שאין רגיל לידע אחר שהוא לשם" עכ"ל.

ולכאורה לפי דבריו נאמנות החיה והאם ילפינן מאותו פסוק שלומדים נאמנות האב, ולפי זה נאמנותם הוא מדאורייתא.

אמנם רוב הראשונים כתבו שנאמנותם הוא רק תקנה דרבנן מפני שאי אפשר בלאו הכי.

וכמו שכתב הר"ן וז"ל: "ולא מדינא אלא דהימנוה רבנן לפי שעל הרוב אי אפשר בענין אחר" עכ"ל.

וראיתי ב'ילקוט ביאורים' בגמרא מתיבתא<sup>134</sup> שהקשו על שיטת הרא"ש בתוספותיו, שלפי דבריו שהנאמנות של החיה והאם הוא מדאורייתא, מדוע הם לא נאמנים לעולם הרי לשיטתו כולם נאמנים מדאורייתא ומדוע האב יותר נאמן מהם אחרי ז'?

ולכאורה יש לומר בפשטות שהכתוב של "יכיר" שמשם לומדים שהם נאמנים, מדבר על האב, שביום הנחילו את בניו לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור, ומשם לומדים שהוא נאמן אף על פי שהוא קרוב בגלל שהוא רגיל

להכירו יותר מאחרים.

אלא שבתוך ז' ימים ללידת הבן אין על האב להכירו, ולכן האם נאמנת אף על פי שהיא קרוב מפני שהיא רגיל להכירו.

וכל זה תוך ז', אבל לאחר ז' אין טעם להאמינה מפני שעיקר הקרא על האב קאי.

## ב

ולעניין נאמנות האב בתוך ז' ימים מצאתי כתוב בספר אוצר המשפט שרק האם נאמנת בתוך ז' הימים ללידת הבן ולא האב.

ולכאורה אין דבריו נראין. דהא לפי רוב הראשונים הא דהאם נאמנת הוא רק תקנת חכמים מפני שאינו מוטל על האב להכירו אבל אם במקרה שהאב כן מכירי לכאורה יהא נאמן.

וגם לפי הרא"ש שאם נאמנת מדאורייתא לכאורה זה גם מפני שהאם רגיל להכירו ולא האב אבל במקרה שהאב כן מכירו לכאורה יהא נאמן.

אבל ראה במשנה למלך דנסתפק בשיטת הרמב"ם (ולכאורה הוא הדין לפי המחבר שנקט לשון הרמב"ם) שכתב וז"ל: "מלשון רש"י משמע שתוך שבעה אינו נאמן אביו אלא אמו שעדיין לא מסרו לאביו לברית אבל מלשון רבינו ז"ל דאמר לעולם לא משמע הכי. ואולי לעולם דקאמר הוי אחר שבעה" עכ"ל.

אבל ראה בקרבן נתנאל שכתב שלפי רש"י האב נאמן רק לאחר ז' ולהרמ"ם נאמן גם תוך ז'.

וגם הט"ז באבן העזר סימן ד האריך בזה שאף לפי רש"י נאמן האב גם בתוך שבעה. והוכיח זה מלשון רש"י.

תפילת לחש<sup>135</sup>

הת' שניאור זלמן שי' גורליק  
קבוצה - 770 בית משיח

## א

## מקרים שבהם התפילה בלחש מוטלת אף על שאינם אוחזים בתפילת עמידה

בנוגע לתפילת שמו"ע (שנאמרת באופן כללי בלחש) מצינו מקרים שבהם מותר להתפלל בקול<sup>136</sup>, וכפי שמבאר אדה"ז בשלחנו<sup>137</sup> וזה לשונו הזהב:

"ואם אינו יכול לכוין בלחש, או שאינו יכול לכוין כל כך כמו בקול רם - מותר להגביה קולו כדי לכוין יפה. והוא שמתפלל בינו לבין עצמו, אבל בצבור אסור להגביה קולו, מפני שמטריד הצבור. אלא אם אינו יכול לכוין בלחש - ילך ויתפלל בביתו בקול".

יוצא שבשביל כוונה בתפילה - ניתן להגביה קולו בתפילת לחש, אך לא בציבור מפני שמטריד הציבור<sup>138</sup>.

ועפ"ז י"ל אף במקרה שהציבור בתפילת עמידה והיחיד אינו אוחז איתם אלא עומד בקטע אחר בתפילה - שעל היחיד להתפלל בלחש<sup>139</sup> מטעם ה'טרדת הציבור'<sup>140</sup>.

135) הבא לקמן הוא בדרך אפשר בלבד, ולמעשה יש לשאול רב מורה הוראה. 136) בסיבת התפילה בלחש מלכתחילה כותב (שם, ב): "לא יתפלל בלבו בלבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש. ולא ישמיע קולו (לאחר העומד אצלו חוץ לד' אמותיו), שנאמר: "רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע". וכל המשמיע קולו בתפלתו - ה"ז מקטני אמנה, כאלו אין הקב"ה שומע תפלת לחש (וחכמים תקנו תפלה בלחש לגמרי שלא להשמיע אלא לאזניו בלבד, כדי שלא לבייש עוברי עבירה שהם מתוודים על עונותיהם בתפלה)". 137) קא, ג.

138) וברמב"ם (הל' תפלה ה, ט): לא יגביה קולו בתפלתו ולא יתפלל בלבו אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש. ולא ישמיע קולו אלא אם כן היה חולה או שאינו יכול לכוין את לבו עד שישמיע קולו הרי זה מותר ובלבד שלא יהא בציבור כדי שלא תטרף דעתן מקולו. 139) וכפשוט שיכול (וצריך) להשמיע לאזנו.

140) הערת המערכת: וראה התועדויות תשנ"ב ש"פ בשלח י"ג שבט סי"ב (דברי משיח ח"ב עמ' 248) ששם כ"ק אד"ש מה"מ מבאר שמנהג חב"ד הוא בתפילה בקול ובשירה, וזה דבריו הק' (בתרגום חפשי ללה"ק): "וכאן המקום לעורר אודות מנהג "פראי" (א ווילדער מנהג), שלמרות היותו מנהג שהונהג כבר כהנהגה וסדר קבוע הרי הוא פראי: ישנם כאלה, שבשעה שיהודי ניגש להתפלל לפני התיבה - הנה לא זו בלבד, שהם עצמם

## ב

## בירור הדין כשאוחז בתפילת עמידה והציבור במקום אחר בתפילה

אמנם, כאשר היחיד אוחז בתפילת לחש והציבור אוחז במקום אחר בתפילה – יל"ע האם מותר לו להשמיע קולו. בהתבוננות שטחית נ"ל שמכיוון שאין את טעם 'הטרדת הציבור', ומנגד עומדת כוונת המתפלל – יוכל להשמיע קולו<sup>141</sup>.

והנה בהמשך הסעיף שם מוצאים אנו מקרה שני ובו חילוק קטן: "ולכן נוהגין שבראש השנה ויום כפור מגביהין קולם . . . כדי לעורר הכוונה ביותר, מפני שהם ימי תשובה, ואין חוששים שיטרידו ויטעו זה את זה כיון שסידורים ומחזורים בידם. ואעפ"כ יותר טוב להתפלל בלחש אם יכול לכוין<sup>142</sup>. ועכ"פ יזהרו שלא להגביה קולם יותר מדאי, שכל המגביה קולו הרבה – ה"ז מנביאי השקר, שנאמר בהם<sup>143</sup>: "ויקראו בקול גדול".

בשונה מהמקרה הקודם – בו כתב: "אם אינו יכול לכוין בלחש, או שאינו יכול לכוין כל כך כמו בקול רם – מותר להגביה קולו" (היינו שמותרת תפילה בקול באם היא עוזרת לכוון יותר מבלחש) – כאן משמע שיותר טוב להתפלל בלחש, והתפילה בקול היא רק אם לא מצליח לכוון.

ואם זה מטעם שהמקרה הראשון הוא בבית, והמקרה השני בביהכ"ס – הרי שיושלך גם לעניינינו (כשהיחיד אוחז בתפילת לחש והציבור אוחז במקום אחר בתפילה), שאולי היחיד יוכל להתפלל בקול רק כאשר לא יכול לכוון בלחש.

וכמו"כ יל"ע כשלא מדובר במניין המתפללים אלא בבודדים – האם 'הטרדת

מתפללים בלחש דווקא, ועד שבקושי יכולים הם לשמוע את תפלת עצמם, אלא עוד זאת, שבאם ישנו יהודי מסויים שאינו מציית להוראתם, ורוצה להתפלל בקול רם (כאופן של "שירה") – הם מתחילים מיד לעשות (בקול רם דוקא...) "שא שא" ... כדי להכריחו להתנהג ג"כ כמוהם וכהוראתם, להתפלל בלחש דווקא! כי לדעתם זהו מנהג נכון. ובכן, עליהם לדעת, שאפילו באם "מנהג" זה יש לו יסוד, אין זה ממנהגי חב"ד!.. וכפי שמצינו שאדה"ז היה מתפלל דווקא בקול, . . . ועד"ז מובן גם בנוגע לכל רבותינו נשיאנו שלאחריו, ממלאי מקומו. ומזה יש ללמוד, כאמור, שהתפילה צריכה להיות דווקא מתוך שירה ושמחה, בקול רם".

והדיוק המובא בפנים הוא בא אף לאחר מנהגינו בתפילה בקול רם, שאף שבשאר התפילה (מלבד תפילת שמו"ע כפנים) צ"ל תמיד בקול רם, אך כאשר הציבור אוחז בתפילת הלחש על היחיד להתפלל בלחש, אף כאשר אוחז בשאר התפילה, מטעם 'הטרדת הציבור'. בשונה ממקרה שכאשר הציבור נמצא בשאר התפילה והוא עמהם שאז התפילה כאמור צ"ל בקול רם דווקא (דכל המתפללים) ואין להטעם ד'הטרדת הציבור'.

141) ועכ"פ יזהר שלא להגביה קולו יותר מדאי שלא יהיה בכלל נביאי השקר.  
142) בשו"ע כאן מצויין למג"א הכותב (סק"ד): "ולפי טעם הזהר (ח"ב רב, א) משמע דאסור [להשמיע קולו] לכן אם יכול לכוון בלחש עדיף טפי". היינו שחושש לדעת הזהר שתפילה בקול אינה מתקבלת (וראה מש"כ בסק"ג (בשם שער הכוונות): "האר"י לא היה משמיע קולו אפילו בזמירות רק בשבת הרים קולו מעט"). ויש להעיר שדברי המג"א "אם יכול לכוון בלחש עדיף טפי" – מדברים על מקרה רגיל בביתו (ולא בר"ה ויה"כ בביהכ"ס), בעוד שבמקרה זה אדה"ז פסק "אם אינו יכול לכוין בלחש, או שאינו יכול לכוין כל כך כמו בקול רם – מותר להגביה קולו".

143) מלכים א יח, כ"ח.

הציבור' היא ציבור בדווקא, או הכוונה ל'הטרדת סביבה שמתפללת'.  
וצריך בירור בכהנ"ל, ואשמח לשמוע דעת הקוראים בזה.

## פתיחת הארון וסגירתו על ידי אנשים שונים

הת' מנחם מענדל שי' קיז'נר  
קבוצה - 770 בית משיח

### א

#### מנהג אנ"ש

המנהג הנפוץ בקרב 'עמך בית ישראל' די בכל אתר ואתר הוא שפותח את ההיכל הוא גם זה שסוגרו, וכן נתפשט בקרב אנ"ש.

אמנם, מצאתי בספר ליובאוויטש וחיילי<sup>144</sup> שהנהגת הרבי הריי"צ לא היתה כן וז"ל שם: "להוצאת ספר תורה היה עולה תמיד אדמו"ר (הריי"צ) זי"ע". ובהערה שלוש שם: "אף פעם לא הי' מכניס הס"ת להיכל רק הוצאה לבד, (אינני יודע מאין בא המנהג בזמן האחרון שהמוציא מחכה על יד ארון הקודש כדי לקחת הס"ת מיד הנושא ו להכניסה להיכל). בביהכנ"ס של אדמו"ר שליט"א בניורק ראיתי איש אחד שמשתדל תמיד להוצאת ס"ת בכל מנין ומנין, והבחנתי שאף פעם לא הי' מכניס, ושאלתיו הרי כולם נוהגים שהמוציא הוא המכניס? וענה לי שכשהי' ביחידות אצל אדמו"ר שליט"א אמר לו הרבי (באיזה ענין), להשתדל להוצאת הס"ת, והוסיף ואמר שזה לא נוגע להכנסה"<sup>145</sup>.

ננסה להבין שורשי הדברים ולעמוד על כמה נקודות: א. מקור והצדקה למנהגנו כפי שהובא בשם כ"ק אדמו"ר הריי"צ והרבי מה"מ. ב. מקור למנהג העולם. ג. האם למנהגנו יש הידור שהמוציא לא יכניס או שזה רק רשות.

144) י"ל בתשמ"ב ע"י הרה"ח וכו' ר' רפאל נחמן הכהן ע"ה כהן. מעניין לציין כשהמו"ל של ספר זה הודיע ע"כ לכ"ק אד"ש מה"מ על תכנית ספר זה אמר הרבי "כל תאור וסיפור אמיתי דליובאוויטש מובן שטוב הוא וצורך השעה", ולאחרי שהגיש לפניו כתב היד הוסיף אד"ש ואמר: "ראוי להדפיס אחרי שיוגהה ע"י שני כמ"ש טובים השנים מן האחד, ואכן הגיהו הרה"ג זלמן שמעון שיחי' דבורקין הידוע בזכרונו המופלא וכן ר' זאב וואלף שיחי' לבאי"ב ב"ר משה הסופר.

145) שמעתי שמועה כעיי"ז שפעם אחד התמימים שפתח את הארון נזדרז ע"מ לסגור בעצמו ההיכל וכ"ק אד"ש מה"מ סימן ע"כ בתמיהה. אמנם, אין מקור ברור לשמועה זו.

## ב

## המתחיל במצווה אומרים לו גמור

הגמרא במסכת סוטה<sup>146</sup> מעלה סתירה בין הפסוקים בנוגע לזהות מעלי ארונו של יוסף ממצרים לארץ ישראל: "קשו קראי אהדדי כתיב<sup>147</sup> ויקח משה את עצמות יוסף עמו וכתיב<sup>148</sup> ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל וגו'". מחד מבואר בתורה שמושה הוא שהעלה עצמות יוסף. ולאידך מבואר בנביאים שישראל הם שהעלהו.

ומבארת הגמרא: "א"ר חמא בר' חנינא כל העושה דבר ולא גמרו ובא אחר וגמרו מעלה עליו הכתוב על שגמרו כאילו עשאו". מסיבה זו, אף העלאת עצמותיו של יוסף ממצרים נזקפת לזכותם של בני ישראל שהם אלו שגמרו המלאכה והביאו רוננו לארץ ישראל, ולא לזכותו של משה שהתחיל במצווה והביא ארונו ממצריים<sup>149</sup>.

ונראה שמזה השתלשל מנהג העולם שהמוציא את ספר התורה, הוא זה שמכניסו, שמכיוון שהתחיל במצווה זו עליו לסיימה.

## ג

## ברוב עם הדרת מלך

בספר משלי נאמר: "ברב עם הדרת מלך". היינו שיש הידור בדברים הנעשים ברוב עם. והגמרא מביא דין זה בדינים שונים: לעניין דיני ברכות שישנה עדיפות שרבים יצאו ידי חובתן באותה ברכה<sup>150</sup>, לעניין זריקת הדם על המזבח שראוי שהעברתו (מקבלת הדם בכלי) עד המזבח תעשה על ידי כהנים רבים<sup>151</sup>, ולעניין העלאת האברים למזבח שהולכתם לכבש והעלאת האברים מן הכבש למזבח יעשו על ידי שני כהנים שונים<sup>152</sup>.

ועל פי זה מובא במנהגי מהרי"ל<sup>153</sup>: "דבא"ח<sup>154</sup> הביא תשובה אחת שמטעם ברוב עם הדרת מלך נוהגין לקנות הוצאת התורה והכנסה דהידור הוא לה דמתעסקים בה רוב עם".

(146) יג, ב.

(147) שמות יג, ט.

(148) יהושע כד, לב.

(149) ובהמשך הגמרא ישנם לימודים נוספים על עונשו החמור של המתחיל במצווה ואינה גומרה.

(150) ברכות נג, א.

(151) פסחים סד, ב. זבחים יד, א.

(152) יומא כו, א.

(153) הלכות קריאת התורה (במהדורות ישנות רבות: ע' 62. במהדורות מכון ירושלים: ע' תמט).

(154) המהדיר במהדורת מכון ירושלים ציין שהכוונה לתשובת האור זרוע במובאת במדרכי מגילה רמז תתלג.

ובשו"ת בניין שלמה<sup>155</sup> הבין בדברי המהרי"ל שהי' המנהג לכבד בהוצאה והכנסה שני אנשים שונים. וא"כ מנהגינו הנ"ל יסודו בהררי קודש, מנהג ותיקין מקדמת דנא עוד מימי הא"ח<sup>156</sup> המובא במהרי"ל.

והנה, בנוגע להעלאת האיברים מן הכבש למזבח מצינו מחלוקת בעניין זה אי נקטינן דברוב עם הדרת מלך. דבמשנה<sup>157</sup> מבואר שישנו פיס מיוחד מי יזכה להעלות את האיברים למזבח, היינו שהמעלה למזבח אינו זה שמוליכו לכבש. אמנם בגמרא שם מובאת דעת רבי אליעזר בן יעקב החולק: "רבי אליעזר בן יעקב אומר המעלה איברים לכבש הוא מעלה אותן למזבח".

ומבאר שם הגמרא את סברת מחלוקתם: "מר סבר ברב עם הדרת מלך ומר סבר מקום שכינה לאו אורח ארעא". היינו שלדעת ראב"י אם המוליך את האברים לכבש לא יהי' זה שמעלה את האברים אל המזבח, יראה הדבר כאילו משא האברים מהווה לו לטורח, ולכן משתמט הוא מלעשות את כל המלאכה, וזהו חוסר כבוד כלפי השכינה.

והנה, בגמרא<sup>158</sup> נאמר ש"משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי". ומפרש רש"י<sup>159</sup>: "לא לימד הרבה כשאר חבריו<sup>160</sup> אלא מה שאומר בבית המדרש נקי הוא שהלכה כמותו לעולם". וכן מצינו בגמרא בכמה מקומות<sup>161</sup> שהביאו עניין זה שמשנת ראב"י קב ונקי כנימוק מדוע יש לפסוק כמותו.

ועל פי זה הקשה בתשובת א"ח<sup>162</sup> על המנהג הנזכר, שלכאורה לפי דעת ראב"י ליתא לסברת ברוב הדרת מלך (במקום שכינה), דעדיף שתעשה המצווה ע"י אחד ולא יראה שהדבר טורח עליו שאינו עושה את כולה, ולכאורה הלכה כמותו.

אמנם, כבר ענה על זה המהרי"ל<sup>163</sup> שדין זה הוא דווקא כאשר דברי ראב"י הינם במשנה, אך כאשר ישנה סתם משנה כנגד דברי ראב"י המובאים בברייתא, פוסקים

(155) לר' שלמה הכהן מוילנא סי' לו. וז"ל שם: "בליקוטי מהרי"ל הקשה על הא דנהגינן לכבד בהוצאה והכנסה לשני בני אדם". מובן שהבין שהכוונה היא שההוצאה ע"י אחד וההכנסה ע"י אחר. ולקמן באות ד' נביא הבנה אחרת בדברי המהרי"ל.

(156) ראה לעיל הערה 10.

(157) יומא שם.

(158) גיטין סו, א מדברי איסי בן יהודה. יבמות מט, ב ממגילת סתרים אותה מצא שמעון בן עזאי.

(159) גיטין שם ד"ה קב ונקי.

(160) ראה רש"י יבמות שם ד"ה משנתו: "קב מדה קטנה".

(161) עירובין סב, ב. יבמות סא, א. בכורות כג, ב.

(162) הובא במהרי"ל שם.

(163) בהרבה מהדורות ישנות חסרה התשובה, ואכן רואים בשו"ת בניין שלמה שם שלא הי' לו תשובת המהרי"ל (ולכן תירץ שם הקושי' ותמה על כך שהמהרי"ל לא עמד על תשובתו אבל נדפסה היא במהדורות מכון ירושלים



כסתם משנה. ובנדוד דברי ראב"י מובאים בברייתא<sup>164</sup>, וישנו סתם משנה כנגד ראב"י<sup>165</sup>. ואכן הרמב"ם<sup>166</sup> פסק להלכה בעניין זה כדברי המשנה ולא כראב"י. ובוה יתיישב המנהג ויתמכו יסודותיו.

164) כ"כ במהרי"ל שם. ולהעיר ששיטת תוס' ד"ה דתנן (יומא שם) הוא שדברי ראב"י הנ"ל הם משנה ואכמ"ל.

165) בעניין משנת ראב"י קב ונקי, אי הלכה כמותו אף כשנוכרו דבריו בברייתא עמדו ראשונים ואחרונים ונביא מקצת ממה שמצאנו בוה ותן לחכם ויחכם עוד:

ברש"י יבמות מט, ב ד"ה משנתו על פי הגהת המהרש"ל: "במקומות מועטים נזכר במשנה או בברייתא". וכ"כ הרשב"ם ב"ב קלח, א: "משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי ומשו"ה קי"ל כותיה בין במשנה בין בברייתא". וכן עולה מדברי הראב"ן (מהדורת דבליצקי ח"ג בתשובות סי' תקצט. במהדורת אבן לשם בדביר ע' נט). וכ"כ הסמ"ג (ל"ת שלא). וכ"כ הריטב"א פסחים ב, ב. וכ"כ הרא"ש פ"ק דביצה סוס"ו. וכ"כ בשיטמ"ק שם. וכ"כ הר"ן על הרי"ף חולין סד א-ב (מדפי הגמרא). וכ"כ בנימוק"י ב"ב דף סג, א מדפי הרי"ף. וכ"כ בספר הכריתות (ימות עולם שער ג). וכ"כ מהר"ג קורקוס (תרומות פ"י ה"ה). וכ"כ הרדב"ז (הלכות תרומות פ"ט ה"ו. שו"ת א"תקסה (ללשונות הרמב"ם ס' רא)). וכן האריך להוכיח כצד זה ביד מלאכי כללי המ"ם כלל טטו (וראה מ"ש שם בדעת הכס"מ). וכן נקט בסדה"ד ערך ראב"י. וכ"כ בחכ"צ ס"י. וכ"כ בשו"ת מהרו"ך בגדי כהונה יור"ד סי' א בדעת רבינו יחיאל.

אמנם, ברשב"א חולין שם ובתורת הבית (הבית השני השער הרביעי) כתב בדעת הרי"ף העיטור והתרומות שלא אומרים הלכה כראב"י בברייתא ועד"ו כתב בכס"מ הל' ביבה"ח פ"ב הי"ח שאפשר שרק במשנה (וראה מ"ש ע"ז בשיירי כנה"ג שם). וכ"כ הכס"מ בהל' ערכין וחרמין פ"ב ה"ט, הל' מחוסרי כפרה פ"ה ה"ט, ובסופ"ז מהל' פרה אדומה. וכ"כ בכנה"ג על ה"ב"י סי' תקל"ז בשיטת התוס' (וראה עוד מ"ש בכללי הגמרא אות י). וכ"כ הרדב"ז (מע"ש פ"י הי"ג. שו"ת א"תכב (ללשונות הרמב"ם ס' מט) וכבר עמדו על סתירת דברי הרדב"ז ביד מלאכי שם ועוד. וראה בשו"ת הרדב"ז א"תסב (ללשונות הרמב"ם ס' פט)). וכ"כ במראה הפנים (ירושלמי שבת פ"א ד"ה המוציא). ועד"ו כתב הרב המג"ה על כס"מ ק"פ פ"ה ה"ה שהלכה כמותו במשנה ולא בתוספתא. ובתוספתא יו"כ דפ"ו ע"ב בדמשנה תמיד הלכה כמותו, ובברייתא רק אם מסתבר טעמי' או שפסק תלמודא כוותי'. ובעיר און לחיד"א מערת המ' אות ט (ערך משנת ראב"י) כתב שזוהי כוונת הרשב"א שם.

והנה, בנדוד מלבד מה שדברי ראב"י הם בברייתא, הרי יש סתם משנה כנגדו. וראה להשואל (בעל נצח ישראל) בשו"ת שאילת יעב"ץ שכתב שהיכא דסתם משנה נגד ראב"י, הלכה כסתם משנה. ובמגיני שלמה בליקוטים שבסוף ספרו "בעניין משנת ראב"י" כתב שאפשר שהלכה כסתם משנה. וכן כתב במלא הרועים אות ש בדעתו וכן הסיק שם. אמנם במגיני שלמה פסחים ב, ב, כותב שמשמע מהגמ' שהלכה כראב"י נגד סתם משנה.

וראה גם מ"ש בוה בתשובות הרי"ד (ר' ישעי' די טראני) סי' א אות ו' (במהד' ורטהיימר: ע' מז). וראה בתשובות הרי"ד שם ע' מט: "עוד אומ' דאע"ג דאמרי' משנתו קב ונקי אינו פסק גמור שהלכה כמותו בכל מקום אלא קילוס בעלמא" אלא שכתב שם שסברא זאת משמשת סייעתא לפסוק כמותו. וראה גם ברשב"א ובריטב"א עירובין פח, א שהביאו סברא "דלאו כללא הוא" (אלא ששם שהוא סברא לפסוק כוותי' כנגד יחיד). ובחור"י סי' צד שלדעת הרא"ש רב לא ס"ל האי כללא, וביד מלאכי שם דחה דברי החור"י. ובעצם העניין אם הלכה כראב"י כנגד רבים כבר האריכו בכ"מ ואכ"מ.

וראה עוד בתוס' בכורות נג, ב כתב שהיכא דלא מסתבר טעמי' לא פסקינן כוותי' ולהכי הוצרך הש"ס בכ"מ לפסוק כוותי'.

וראה מה שכתבו בוה ביד מלאכי שם. יעיר און לחיד"א שם. סדר תנאים ואמוראים אות יט באבן ציון. דברי סופרים (לרש"ב סופר) ח"ב ערך משנת ראב"י (בעיקר אות ב). סיני כרך לב ע' רמא (ומה שהוסיף ע"ז המחבר באגרות הרא"י ע' נו).

ועכ"פ לעניינו פסק הרמב"ם שלא כראב"י.

166) תמידין ומוספין פ"ד ה"ה.

## ד

## המנהג אחד הוא?

והנה המהדיר שם<sup>167</sup> ציין גרסא אחרת נוספת בדברי המהרי"ל והיא: "נוהגין לקנות הגבהת התורה והכנסה". ולפי זה המנהג המובא במהרי"ל הוא מנהג שונה, ואין ראי' למנהגינו.

ועוד, שאף אם נגרוס כגירסתנו, הרי בעיון בתשובת האו"ז<sup>168</sup> שלפי המהדיר הנ"ל היא מקורו דהמרי"ל, נראה שכוונה אחרת לדברים דזה לשונו שם: "על ששאלתם ששמעון מוחה ביד מי שקנה מן הקהל להוציא ס"ת מארון הקודש ולתתה ביד ש"צ וכן להחזירה ושמעון מוחה בגלל שזה מצוה של החזן, נראה בעיניי שלא כיוון יפה. . מעשה בכל יום שראובו מתפלל שחרית ושמעון קורא ולוי מתפלל מוסף, ותנו בתמיד נשחט: שחט ישראל וקיבל כהן נתנו לחברו וחברו לחברו. . ואמרינן בגמרא ומאי קא משמע לן - ברוב עם הדרת מלך. והלא דברים קל וחומר ומה הכהן שכבר זכה שכבר קיבל הדם בידו אף על פי כן נותן לאחר להוליכו ואותו המוליך נותנו לאחר לזרקו משום ברוב עם הדרת מלך כל שכן בנידון זה".

היינו שהמנהג הי' בעצם הדבר שיש מי שמוציא ומכניס את הספר תורה מארון הקודש, ואין החזן בעצמו עושה זאת. שהי' מי שערער על כך וטען שזוהי מצוותו של החזן, אך האו"ז כתב שמצד ברב עם הדרת מלך אפשר שאדם אחר שאינו החזן יזכה במצוות ההוצאה וההכנסה מארון הקודש ויעביר הס"ת לחזן. אמנם, לחלק חילוק נוסף שהמוציא והמכניס לא יהי' אותו אדם לא נזכר כלל באור זרוע.

אך באמת נראה שאין בדברים לסתור מזה הבניין מאומה, דאין עיקר הדברים המנהג המדוייק בו עסקו האו"ז והמהרי"ל, אלא הנוגע לנו בעיקר להלכה הוא היסוד אותו לימדונו, אשר מה שמחלקים מצוות שבציבור לאנשים שונים דבר נכון הוא משום ברב עם הדרת מלך, וזהו כבוד המצווה. וא"כ אף אנן נענה אבתרי' בנוגע למנהגינו שלא מקפידים שהמוציא והמכניס אחד יהי' דדבר נכון הוא ואדרבה יש בזה משום ברב עם.

[ומה שבפועל לא נהגו בימי האו"ז והמהרי"ל, אפשר שזהו מפני סיבה צדדית, וכן שמעתי מסבירים שעושים זאת מפני שמפחדים לחלק בין הוצאה להכנסה שמא יהיה להם רק הוצאות ולא הכנסות חלילה ורואים בזה סימן רע וכיצא בזה. אך כמובן שבכגון דא נאמר שמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה<sup>169</sup>].

(167) במהדורת מכון ירושלים.

(168) מובאת במרדכי מגילה שם.

(169) ראה פסחים קי, ב. ואכ"מ.

## ה

## החילוק בין הוצאת והכנסת ס"ת לתק"ש

איברא, שיש להקשות על זה מהמבואר בהלכות תקיעת שופר<sup>170</sup>, שם מבואר שאין על השליח ציבור לתקוע את התקיעות דמעומד (אותם תוקעים בחזרת הש"צ), אך ביכולתו לתקוע את התקיעות דמעומד. וע"ז כתב הרמ"א<sup>171</sup>: "ואם אין השליח ציבור תוקע מיושב, ראוי שאותו התוקע יתקע גם כן על סדר הברכות, כי המתחיל במצווה אומרים לו גמור". וכן פסק אדמוה"ז<sup>172</sup>.

ולכאורה יש לעיין מדוע אומרים כאן "המתחיל במצווה אומרים לו גמור", ואין אומרים "ברב עם הדרת מלך"?

אך באמת נראה שאין זה קושי, דבאמת כאן מתקיים "ברב עם הדרת מלך" אף כאשר התוקע דמיושב, הוא התוקע תקיעות דמעומד. ומכיוון שכן ישנה עדיפות כאן שהמתחיל במצווה הוא יגמור.

דהנה, בגמרא מבואר<sup>173</sup> דיני ברכות ישנה עדיפות שאחד יברך לכולם, כי בכך הברכה נעשית על ידי רבים, ומקיימים ברב עם הדרת מלך, מה שאין כן כשכל אחד מברך הרי כל ברכה וברכה נעשית על ידי יחיד.

וכן פסק אדמו"ר הזקן, וביאר שכ"ה גם לעניין תק"ש<sup>174</sup>: "כל מקום שאחד פוטר את חברו בברכת הנהנין מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד מצוה שאחד יברך לכולם ולא כל אחד לעצמו שנאמר ברב עם הדרת מלך. . . וה"ה בברכות המצות כשכולם מקיימים המצוה ביחד<sup>175</sup> כגון שמיעת קול שופר או מגילה, מצוה שאחד מברך לכולם בין התוקע או הקורא בין אחד מן השומעים<sup>176</sup>".

העולה, שבתקיעת שופר נחשבת המצווה כנעשית על ידי כולם ביחד, ולכן בנוגע לברכה ישנה עדיפות שאחד יברך לכולם שבזה נחשב שהברכה נעשית ע"י כולם, וא"כ בעצם הדבר שאחד תוקע לכולם מתקיים העניין דברוב עם הדרת מלך. ולכן יש לומר, שמקרה כזה עדיף שהתוקע דמיושב הוא יהי' התוקע דמעומד, משום המתחיל במצווה אומרים לו גמור, ואין לחלק התקיעות לשני אנשים משום ברוב עם, הואיל והוא מתקיים בלאו הכי.

(170) סי' תרפ"ה ס"ד וברמ"א שם.

(171) שם.

(172) שם ס"ד.

(173) ברכות שם.

(174) סרי"ג סט"ו. וראה עוד בשוה"ע"ר סי' רצח ס"כ. שם סי' תעג סכ"ד. סי' תריט ס"ח.

(175) כ"ה שיטת אדמוה"ו, שאומרים כן רק כשכולם מקיימים המצווה ביחד יעווי"ש הטעם. ועד"ז כתבו בפרדס (לרבינו אשר ב"ר חיים) שער ט' חי"ב ס"ח, ובש"ת המבי"ט ח"א סי' ק"פ (בשם הר"ר ישראל). ועוד.

(176) וראה עוד שם הגדרות נפלאות בעניין זה.

אמנם, בנוגע להוצאת והכנסת הספר תורה, אין זה נחשב שהמצווה מתקיימת ע"י כולם, דאין זה חיוב פרטי על כל אחד ואחד בפ"ע שאז נאמר שהמוציא את הספר תורה מוציא הרבים ידי חובתן, ועל כן כאן ישנה עדיפות שהמוציא ויכניס לא יהי' אותו אחד ע"מ להרבות בכבוד מלך.

פירות הנושרין, שמצד ברב עם ישנה עדיפות למצווה שתעשה ע"י מה שיותר אנשים. ועל כן אין כל חשש שהמוציא את ספר התורה לא יהי' זה שמכניסו ואדרבא יש מעלה בזה (אמנם אין חשש שהמוציא והמכניס יהי' אותו אדם וכפי שנהגו בימי הראשונים).

ויהי רצון שנזכה לקיבוץ נדחי ישראל מכל מדינות המלך, וייקהלו כולם ברוב עם אל בית המלך, ואז נחזה בעינינו ברוב הודו והדרו של מלך, הרבי שליט"א מלך המשיח שיגאלנו מיד ממש.

## בענין העליה הנפעלת ע"י עצם הירידה

הת' יוסף יצחק שי' אנקווה  
קבוצה - 770 בית משיח

בדבר מלכות ש"פ אמור<sup>177</sup> מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח בהרחבה (לאחר שביאר בד"מ אחר<sup>178</sup> כיצד תיבת גאולה יכולה להכיל בתוכה את אותיות גולה), כיצד באות א' שמתוספת למילה 'גולה' מרומזו כל הענינים הנעלים שיקרו לע"ל.

ובסדר דמלמטלמ"ע: (א) אל"ף מלשון אלוף, אלופו של עולם - מקביל לגילוי אלוקות שיהיה בתוך ובערך לעולם. (ב) אל"ף מלשון אולפנא ולימוד, אאלפך חכמה. אאלפך בינה - מקביל לגילוי אלוקות שלמעלה מהעולם אבל יש לו ערך ויחס לעולם. (ג) אל"ף אותיות פלא - מקביל לגילוי אלוקות שלמעלה לגמרי מהעולם, באופן מופלא ומובדל.

לאחמ"כ מסביר כיצד ג' ענינים אלו באים ע"י עבודתו של יהודי בזמן הגלות, וכיצד מקבילים ג' ענינים אלו לספירות - בלשון החסידות:

(א) דרגת אלופו של עולם באה ע"י שמגלים בכל דבר בעולם את אלופו של עולם, שהקב"ה הוא הבעה"ב על העולם וכו', ובספירות הוא כנגד ספירת המלכות (ז"א) - המקור להנהגת העולם. (ב) דרגת אולפנא ולימוד באה ע"י לימוד התורה ובספירות הוא כנגד מוחין השייכים למידות. (ג) דרגת ה'פלא' באה ע"י לימוד פנימיות התורה, נפלאות שבתורה, ובספירות הוא כנגד מוחין בעצם.

והנה לאחר שמבאר כיצד ג' ענינים אלו באים ע"י עבודתו של יהודי בזמן הגלות, מוסיף:

"ויש לומר, שנוסף על העבודה (דלימוד פנימיות התורה) בגלות, ה"ז נפעל גם ע"י עצם הענין (ירידה) דגולה (עי"ז שמגלים בגולה את האל"ף, הכוונה העליונה בירידה) - כמ"ש ואמרת ביום ההוא אודך ה' כי אנפת בי . . . והביאור בזה דוקא ע"י הירידה בגלות באופן דאנפת בי באה העליה דהגאולה, עד לענינים הכי נעלים שבה - גילוי בחי' אל"ף אותיות פלא, וכאשר מגלים בגולה את האל"ף (דפלא) - הכוונה

(177) ספה"ש תנש"א ח"ב ע' 520 ואילך.

(178) ספה"ש תנש"א ח"ב ע' 504 ואילך.

העליונה שבזה - מתגלה אורך ה' באנפת בי, בחי' הודאה דוקא על דבר פלא ע"ד מ"ש אודה שמך כי עשית פלא, דקאי על אריכות הגלות שהוא דבר פלא".

וראיתי לבאר את ההכרח בהוספת כ"ק אד"ש מה"מ - "שנוסף על העבודה (דלימוד פנימיות התורה) בגלות, ה"ז נפעל גם ע"י עצם הענין (ירידה) דגולה" - דנוסף על זה שמוסיף חיות בעבודתו של היהודי ע"י הידיעה שעצם הירידה מביאה לגילוי אלוקות של 'פלא' (ולא רק ע"י לימוד פנימיות התורה), מתרץ שאלה שיכולה להישאל על עצם הענין המבואר לעיל.

וההסברה בזה:

בסוף אות ד' בשיחה שם מבאר כ"ק אד"ש מה"מ: "יודוע שכעת עיקר העבודה הוא בבירור שבע מדות (כיבוש שבע ארצות) ובמוחין השייכים למדות, משא"כ בגאולה האמיתית והשלימה יהיה (גם) העבודה דמוחין מצ"ע (כיבוש שלוש ארצות, קיני קניזי וקדמוני)".

נמצא מובן לכאורה, שהעבודה להביא את גילוי הפלא שהוא כנגד מוחין מצ"ע לא שייכים כ"כ לעבודה בזמן הזה. וזהו חידושו של כ"ק אד"ש מה"מ שכעת לאחר שהיה גילוי פנימיות התורה ע"י רשב"י ובהמשך ע"י האריז"ל, ובפרט ע"י רבותינו נשיאנו ו"עד לגילויים דפנימיות התורה בדורנו זה, ובוה גופא נוסף משנה לשנה" - "לא מסתפקים בזה שמגלים בגולה בחי' אלופו של עולם. . אלא שממשיכים ומגלים שם גם את בחי' אולפנא (מוחין השייכים למדות, ע"י לימוד התורה, ועד גם בחי' פלא, ע"י לימוד פנימיות התורה (נפלאות שבתורה)".

וראה בכ"ז בארוכה בסוף ד"מ לך לך<sup>179</sup>.

עפ"ז יש לומר בדרך אפשר שלולי הוספת כ"ק אד"ש מה"מ דע"י עצם הירידה בגלות באים לבחי' פלא שבתורה, יוקשה לכאורה, כיצד בכל הדורות לפני רשב"י ובפרט לפני התגלות חסידות חב"ד וכו' וכו' יכלו להביא את הגאולה האמיתית והשלימה עם כל הענינים הנעלים שבה כולל גילוי אלוקות שבדרגת פלא, הרי דרגא זו נפעלת ע"י לימוד פנימיות התורה שלא היתה שייכת אז.

וענין זה מתורץ ע"י הוספת כ"ק אד"ש מה"מ ד"יש לומר, שנוסף על העבודה (דלימוד פנימיות התורה) בגלות, ה"ז נפעל גם ע"י עצם הענין (ירידה) דגולה". והיינו, שבכל הדורות יכלו להגיע לגילוי אלוקות ד'פלא' גם ע"י עצם הירידה, ובדורנו התוסף, שניתן להגיע לדרגת 'פלא' גם ע"י גילוי פנימיות התורה ובהוספה משנה לשנה<sup>180</sup>.

(179) ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 70 ואילך.

(180) עפ"ז יומתק, דאע"פ שעצם ענין הירידה פועל את כל הענינים הנעלים שבאל"ף, וכמו שאומר לאחמ"כ ד"דוקא ע"י הירידה בגלות באופן דאנפת בי באה העליה דהגאולה, עד לענינים הכי נעלים", בכ"ז עיקר ההסברה

## בענין ירידה בעבירות

הת' עוז שי' הלוי גת  
קבוצה - 770 בית משיח

בלקו"ש חלק ד<sup>181</sup> מביא כ"ק אד"ש מה"מ בענין מחילת קינוי סוטה, דאיתא בירושלמי<sup>182</sup> דברשות הבעל למחול על קינויו אף לאחר שנסתרה כל זמן שלא נמחק שם הוי' שנכתב במגילה. ובטעם הדבר מביא בשם הרגצ'ובי, דדברי הירושלמי אמורים בקינוי מסוים, שהבעל קינא לאשתו באמרו "אל תסתרי עם אביך" או "אל תסתרי עם מאה בני אדם". בנדון זה, לולא קינויו של הבעל אין נופל על סתירה מסוג זה שם 'סתירה' כלל, וממילא יכול לחזור בו כל עוד לא נמחקה המגילה<sup>183</sup>.

ועפ"ז נראה לי לבאר המבואר בלקו"ש במ"א<sup>184</sup> בענין העבירות. ובהקדים, דכללות ענין העבירות<sup>185</sup> הוא לכאורה תמוה: יסוד בדתנו הוא<sup>186</sup> שהקב"ה הוא השליט היחיד על המציאות. אין בכחו של שום נברא (גדול ועוצמתי ככל שיהיה) לעכב בעד רצונו של הקב"ה מלהתממש או לחילופין לפעול נגד רצונו של הקב"ה ח"ו. א"כ כיצד יכול האדם לבחור ללכת בדרך בלתי רצויה – לפעול נגד רצונו של הקב"ה?

ומבאר כ"ק אד"ש מה"מ<sup>187</sup>: "ומ"מ אין זה (העבירות) גירעון בשלטונו ובאחדותו ית', כי מכיון שהרצון בתומ"צ אינו בדרך תפיסא והכרח ח"ו – אין להחטא שום תפיסת מקום כלל, ובמילא אינו מעלים לגביה כו". עכלה"ק.

ובהסברת הדברים נראה לומר: דהנה ידוע במבואר בכ"מ בדא"ח דהעצמות מושלל מכל ענין שחוץ לו. יוצא א"כ, שרצונו של העצמות במצוות (ושלילת הרצון בעבירות) אינו מתייחס לעניינין של המצוות כ"א לרצון העצמות בלבד.

היא על דרגת ה'פלא', שלא היה ניתן לבוא אליה ע"י לימוד פנימיות התורה בדורות הקודמים.  
(181) ע' 1032.

(182) סנהדרין פ"ח ה"ו.

(183) וראה בכ"מ בתורת אד"ש בהם משתקף רעיון זה (דענין ההמלכה והחרטה שייך דוקא היכא שהענין שעליו הוא ההמלכה שייך כל כולו להנמלך. בדוגמת סתירה זו, שלולא קינוי הבעל אינה חשובה כלל 'סתירה' ולא רק שזו סתירה שהאשה לא נאסרה בה)).

(184) ח"ה ע' 66-65 ובהע' 74.

(185) היינו האפשרות שניתנה ביד האדם לבחור בעבירה (נתבאר בארוכה בדברי הרמב"ם הלק תשובה פ"ה).

(186) עיין בהמקורות שנשמנו בלקו"ש שם.

(187) הע' 74 שם. ובגוף השיחה תירץ בסגנון אחר.

ואולי יש להמחיש זאת באמצעות המבואר לעיל בענין בעל שקינא לאשתו "על תסתרי עם מאה בני אדם": בסתם קינוי (שאמר הבעל לאשתו "אל תסתרי עם איש פלוני") קדמה מציאות הסתירה לאיסור<sup>188</sup> הסתירה שהטיל הבעל על ידי קינויו. משא"כ בסתירה מסוג זה, עצם מציאותה של הסתירה כסתירה מתייחסת להבעל שקרא לה כך.

ונמצא א"כ, דע"ד ובדוגמת הבעל שרשאי למחול לאשתו על סתירתה אף לאחר שנסתרה בפועל מאחר וכל מציאות הסתירה מיוחסת אחריו, כך יכול העצמות כביכול למחול<sup>189</sup> על עשיית העבירה אף לאחר שנעשתה בפועל. מאחר וכל היותה של העבירה מאוסה אצלו ית' אינה מצד העבירה<sup>190</sup> כ"א מצד העצמות שמואס בה.

188) שהרי גם בלא קינוי הבעל (שהטיל איסור על סתירה זו), סתירה עם איש אחד שמה סתירה.  
 189) אין הפשט שהעצמות מוחל בפועל על כל עשיית עבירה של יהודי ח"ו. יכלתו של העצמות למחול רק מבהירה את העובדה שבעשיית העבירות אין משום גירעון בשלטונו.  
 190) ובלשון אד"ש "אינו בדרך תפיסא והכרח ח"ו".



## סדר הענינים בשיחת ש"פ בלק תשמ"ח

הנ"ל

במאמר ד"ה 'ויהיו חיי שרה' תשמ"ה<sup>191</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בנוגע למצוות התשובה:

"לא יגרש האיש (את אשתו) אלא ברצונו"<sup>192</sup>. וידוע ומפורסם פסק הרמב"ם ד"מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, ב"ד של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר 'רוצה אני', ויכתב הגט והוא גט כשר". ובטעם הדבר כתב שזהו משום שכל איש ישראל חפץ בטבע תולדתו "לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר 'רוצה אני' – כבר גרש (את אשתו) לרצונו"<sup>193</sup>.

והנה אף שהרמב"ם לא חילק בין המצוות בענין זה (וכפשטות לשונו "רוצה לעשות כל המצוות – בלי יוצא מן הכלל), ההיגיון נותן שמצוות התשובה שונה בענין זה: בעוד שאת כל המצוות היהודי רוצה לעשות, את מצוות התשובה הוא עושה בפועל. שמאחר ו"עיקר התשובה בלב"<sup>194</sup>, נמצא שהרצון הפנימי של היהודי לזכות במצוות התשובה מהווה תשובה שלימה. עכשיו לא נותר לו אלא לגלות את התשובה המתחוללת בפנימיותו.

ואולי בזה יש להמתיק סדר הענינים בשיחה דש"פ בלק תשמ"ח<sup>195</sup>:

ראשית כל מניח אד"ש את העובדה שמאחר וציווי האמונה והציפיה בביאת המשיח מפורש בתורה, שוב לא יועילו מעשי ידי אדם (נסיונות להתעלם ו'לדלג' ח"ו וח"ו על ציווי זה) למנוע את זה, שהרי "דבר אלוקינו יקום לעולם".

וממשיך "ועוד":

היות שכל איש ישראל "רוצה לעשות כל המצוות", נמצא, שההתכחות לאמונה

191) סה"מ מלוקט ח"ה ע' נו-נו.

192) רמב"ם הל' גירושין פ"א ה"א.

193) שם סוף פ"ב.

194) וחובת הווידוי אינה אלא שנצטוונו לבטא (בדברים) את הרצון הפנימי לשוב (ראה לקו"ש חכ"ו ע' 207 ואילך. ובכ"מ).

195) סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 526 ואילך.

בביאת המשיח (לא זו בלבד שלא תצליח, אלא כבר עתה) אין זו אלא 'רמאות'. כל יהודי מקיים בפועל ממש (בפנימיותו) את מצוות האמונה והציפייה לביאת המשיח<sup>196</sup>. נסיונותיו של אי-מי לטשטש מציאות זו אינם אלא תעתוע שאין בו ממש.

---

196) ע"ד הנ"ל בנוגע למצוות התשובה. וי"ל בפשטות שע"ד זה הוא בכל מצוות שעיקרן בלב. אך אולי יש לחלק במצוות שבלב גופא בין מצוות שעיקרן רצון (כדוגמת מצות התשובה) לשאר מצוות שבלב ובתוכן אמונה, אהבה, יראה וכיוצא בהן, שהרי לשון הרמב"ם הוא "יוצא לעשות כל המצוות" ואין לך בו אלא חידושו. וצ"ע ואכ"מ.

## יסוד דין דברים שבלב אינם דברים ע"פ המבואר בדא"ח

יביא ביאור הרה"ק רלוי"צ בסוגיית גילוי דעתא בגיטא / עפ"ז יבאר הטעם שניתן לבטל גט ע"י דיבור דווקא / ישליך מביאור זה על דין דברים שבלב אינם דברים / יביא מקורות לכך מדברי הראשונים בסוגיין ומדברי כ"ק אד"ש מה"מ בדינים דומים / עפ"ז יבאר יסוד דין דברים שבלב / יציע את שיטת התוס' בסוגיין בהגדרת הדין / ע"פ ביאור הנ"ל יבאר כמה ענינים בדברי התוס' / יחדד הגדרת והסברת 'דומה לדברים שבלב' / עפ"ז יבאר דברי כמה מהראשונים בסוגיין

הת' ישראל שם טוב שי' הכהן כהן  
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

#### ביאור הרה"ק רלוי"צ במחלוקת אביי ורבא

איתא במסכתין<sup>197</sup>: "גידול בר רעילאי שדר לה גיטא לדביתהו, אזל שליחא אשכחה דהוה יתבה ונוולה, אמר לה: הא גיטיך, אמרה ליה: זיל השתא מיהא ותא למחר. אזל לגביה וא"ל, פתח ואמר: ברוך הטוב והמטיב. אביי אמר: ברוך הטוב והמטיב, ולא בטל גיטא; רבא אמר: ברוך הטוב והמטיב, ובטל גיטא. במאי קמיפלגי, בגלוי דעתא בגיטא קמיפלגי, דאביי סבר: גלוי דעתא בגיטא לאו מלתא היא, ורבא סבר: גלוי דעתא בגיטא מילתא היא".

ובתורת לוי יצחק<sup>198</sup> מבאר התוכן הפנימי דמחלוקת אביי ורבא:

"והענין י"ל כי הנה ע"י קדושין נמשך בחי' אור מקיף מהבעל להאשה, וע"י ביאה נמשך אור פנימי מהבעל להאשה. . והנה יש ב' בחי' מקיף, א' מקיף הרחוק שאין בו שום אחיזה, ואין לו שייכות להאור פנימי, שלא נמשך ממנו אור פנימי<sup>199</sup>. . ב'

(197) גיטין לד, א.

(198) על הש"ס ע' קלו ואילך. (מפני אריכות לשונו לא צוטט כאן אלא כמר מדלי מדבריו אך עיי"ש באריכות גדולה שמבאר עפ"ז כמה מחלוקות אביי ורבא וממש כל הסוגיא עד לפרטי פרטים).  
(199) "והוא כמו אות ס' שהוא סתום לעולם ועגול מכל צד שאין בו שום אחיזה, והוא סתום לעולם, שאינו נפתח, שענין פתיחה מורה על המשכה בפנימיות".

מקיף הקרוב שיש בו קצת אחיזה ויש לו שייכות לאור פנימי שממנו נמשך אח"כ אור פנימי<sup>200</sup>. . והנה אביי שייך לבחי' מקיף הרחוק אות ס' שהוא עגול, ורבא שייך לבחי' מקיף הקרוב אות מ' שהוא מרובע<sup>201</sup>."

"ועד"ז הוא פלוגתתן בגט לענין גלוי דעתא בגיטא, שאביי סבר לאו מילתא היא ורבא סבר מילתא היא בגיטין דל"ד ע"א. והיינו כי גט הוא הנגד ולקבל דקדושין, בקדושין הוא לענין חיבור איש ואשה שנמשך המקיף מהאיש להאשה, ובגט הוא בהיפך שמסתלק המקיף. הנה כשם שאביי ס"ל שבקדושין אינו נוגע אם אינו יודע את מי קידש יען הוא מבחי' דלא אתיידע כמו"כ בגט המפריד הקדושין הוא מבחי' שלמעלה מידיעה, ולכן אין מזיק גלוי דעתא שאינו חפץ בהגט מאחר שהוא מבחי' דלא ידע. ורבא כשם שס"ל בקדושין שנוגע הדעת ואם א"י את מי קידש לא הוה קדושין, כמו"כ בגט המפריד הקדושין, הוא מבחי' דעת ולכן אם יש גילוי דעתא בגיטא שאיש חפץ בהגט בטל גיטא."

תורף דבריו: לשיטת אביי הקידושין והגירושין הם מ'מקיף הרחוק' וע"כ גילוי דעת - שהוא 'אור פנימי' - לא מועיל לבטל גט שלמעלה משייכות לפנימי. משא"כ לרבא שהקידושין והגירושין הם מ'מקיף הקרוב' ששייך לפנימי שייך לבטל הגט ע"י גילוי דעת.

## ב

### דין 'דברים שבלב אינם דברים' לשיטות אביי ורבא

וראיתי להעיר<sup>202</sup>, דלפי הנ"ל יוצא שלשיטת אביי שביטול הגט צריך להיות ע"י 'אור מקיף' דווקא, מוכרח לומר א"כ, דמה שכאשר אומר בפירוש שמבטל הגט, הגט אכן בטל הוא מפני שבדיבור (המפורש) שלו אודות ביטול הגט שורה אור מקיף

(200) "והוא כמו אות מ' סתומה שאם שהוא סתום שמורה על בחי' מקיף שהוא בהעלם, אך הרי הוא מרובע שמורה שיש לו התיישבות ויש בו אחיזה קצת וממנו יומשך א"כ בחי' אור פנימי. . מקיף הקרוב מ' סתומה הוא מתבונה דרביע על בנין עכ"פ, ומקיף הרחוק הוא מאימא עלאה אות ס' ועוד למעלה יותר."

(201) "וראי' לזה ממה שאיתא בברכות בפ' מי שאכלו דמ"ז אביי ורבא הוו יתבי קמי' דרבה א"ל רבה למי מברכין א"ל לרחמנא, ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לשמי טלאא אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא כו'. הרי רבא אחוי לתקרת הבית שהוא מקיף הקרוב. . והיינו כמו המקיף דמ' סתומה, ואביי אחוי כלפי שמיא מה ששמים הוא בחי' מקיף מובן שהוא בחי' מקיף הרחוק."

(202) עוד ראיתי להעיר בזה, הדנה בתורת לוי"צ במסכתנו דף ז ע"א כתב וז"ל: "הרבה פעמים איתא בגמרא על ר' עזירא ומנין אמר לה משמי' דר' אמי וזמניי אמר לה משמי' דר' ואסי י"ל. . ור' אמי ור' אסי רומזים על בינה בכלל. . וההפרש ביניהם הוא באמי מ' ובאסי ס ומא ס"מ דאפרסמון. . מ' הוא תבונה ס' הוא בינה עלאה. הנה ר' עזירא שהוא בחי' גבורה ענף הבינה בכלל. . זמנין אמר משמי' דר' אמי תבונה וזמנין משמי' דר' אסי בינה עלאה."

והנה ביאורו בענין ר' אמי ורב אסי ממש מקביל לביאורו בענין אביי ורבא. וא"כ ע"פ מה שמסביר (כנ"ל) במחלוקת אביי ורבא במהות הקידושין והגירושין נראה שעד"ז הם שיטות ר"א ור"א. וע"פ מ"ש בספר 'להודות לשם השם' בסוגיא זו דגיטין דף ז ע"פ שיחת אד"ש בלקו"ש ח"ט. א"ש מה שמביא כאן דווקא משמם. ודו"ק.

שמבטל הקידושין.

ולכאורה יש לבאר זה ע"פ המבואר באריכות בכ"מ בדא"ח<sup>203</sup> במעלת הדיבור על שאר כוחות הנפש שדווקא על ידו מתגלים הכוחות העצמיים ומוסיף בשאר כוחות הנפש המתגלים על ידו וע"ד מה שהקול מעורר הכוונה<sup>204</sup>. ועד"ז נאמר כאן, שכאשר רצונו לביטול הגט מגיע לדיבור הוא מקבל את תוקפו לבטל הגירושו.

ויש לקשר ביאור זה בסוגיא עם שיטת תוס' רי"ד כאן<sup>205</sup> דיסוד שיטת אביי הוא משום ש"דברים שבלב אינם דברים"<sup>206</sup>, וע"פ דרכינו נבאר זאת, דלשיטת אביי כיוון שהדברים הם בליבו (כוחות פנימיים) בלבד ולא ירדו (עלו) בדיבור (כח מקיף) אין להם תוקף לבטל הגט (אור מקיף).

ונמצא א"כ, שיסוד דין דברים שבלב אינם דברים הוא גם מטעם הנ"ל בתורת לוי"צ. ואף שבמקורו דין זה ד"דברים שבלב אינם דברים" הוא מדברי רבא, נאמר שבזה גופא נחלקו אביי<sup>207</sup> ורבא מהי הגדרת מעלת הדיבור, ובמילא בחסרון הדברים ש(רק) בלב.

דלשיטת אביי מעלת הדיבור הוא מצד 'מקיף הרחוק', וע"כ כל עוד לא בא לדיבור ממש נחשב כדברים שבלב, משא"כ לרבא דמעלת הדיבור<sup>208</sup> הוא מקיף הקרוב, אפשר להסתפק גם בגילוי דעת שיש לו שייכות לכוחות מקיפים<sup>209</sup> וחשיב כדיבור ולא כדברים שבלב - שהם כוחות פנימיים ממש.

וכלדקמן בארוכה.

## ג

### דברי כ"ק אד"ש מה"מ אודות דין 'דברים שבלב אינם דברים'

דהנה כמקור לדין זה ד"דברים שבלב אינם דברים" מובא במסכת קידושין<sup>210</sup>:  
 "יקריב אותו - מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, תלמוד לומר: לרצונו, הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני; ואמאי, הא בלביה לא ניחא ליה, אלא לאו משום

203) ראה המשך תרנ"ט בתחילתו. דרמ"צ מב, סע"ב ואילך. אוה"ת פנחס ע' אקצה. וראה גם לקו"ת מטו"מ פב, ב. פג, ב. ועוד.

204) ע"ש באורך.

205) ועד"ז הוא בריטב"א קידושין ג, א.

206) קידושין מט, ב. נדרים כח, ב. וש"נ.

207) והעיר ממה שבקידושין שם דן אביי במקור דין זה דברים שבלב אינם דברים.

208) עכ"פ גבי קידושין וגירושו.

209) ובמילא שייך שיפעל עליהם - כמקיף הקרוב ששייך לאור הפנימי (ראה בזה המשך יו"ט של ר"ה תרס"ו ע' רנג ואילך. ועוד).

210) ג, א. ר"ה ו, א (וש"נ). רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ד הט"ז. וראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

דאמרינן דברים שבלב אינן דברים<sup>211</sup>".

ומוכן א"כ, דבהתבוננות ביסוד דין זה ד"כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" ניתן להבין ולהגדיר ביתר ביאור יסוד הדין ד"דברים שבלב אינם דברים"<sup>212</sup>.

דהנה ידוע ביאור כ"ק אד"ש מה"מ<sup>213</sup> בביאור דין זה דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני עפ"מ"ש הרמב"ם<sup>214</sup> דדיבורו זה ("רוצה אני") מבטא אמיתית רצונו. ומה שבחיצוניות נראה שרצונו הוא היפך זה הרי זה רק בחיצוניות ולא רצונו האמיתי אלא "יצרו הוא שתקפו"<sup>215</sup>.

ומכך שהגמרא משווה בין הדינים (דכופין אותו ודברים שבלב) מוכן שרצונו האמיתי מתבטא דווקא בדיבורו. ולכאורה הביאור בזה, ע"פ הנ"ל דדוקא בדיבור מתגלה פנימיות הנפש שלא מתגלה בכוחות הפנימיים.

מקור ויסוד להסבר זה בדינים הנ"ל ניתן גם להבין ממה שמבאר אד"ש<sup>216</sup> גבי דין הקדשת קרבן - עליו נאמר ש"כופין אותו", וזלה"ק: "כדי לפעול ענין נעלה כזה (חלות קדושה דקרבן) - אינו זקוק לעבודה ויגיעה. . אלא ע"י דיבורו בלבד. . פועל חלות קדושה דקרבן מן התורה".

ובהערה<sup>217</sup> על תיבת 'דיבורו': "משא"כ במחשבה, כי, "דברים שבלב אינם דברים"<sup>218</sup>. . ולהעיר, שהצורך בדיבור דוקא מדגיש את הפעולה גם בחיצוניות העולם. . שכדי לפעול בו לא מספיקה פעולת המחשבה אלא יש צורך גם בדיבור (וראה גם לקמן הערה 29)".

ובהערה 29 שם: "ראה ספהמ"צ להצ"צ מצות נדרים (דרמ"צ מב, סע"ב ואילך) אוה"ת פינחס ע' א'קצה. ומבאר גם השייכות לענין הדיבור דוקא - לפי שאותיות הדיבור הם למעלה מהחכמה, מקור החכמה (וראה גם לקו"ת פרשתנו (פב, ב. פג, ב) שע"י הדיבור נמשך כח המקיף וכו')".

ומשמע באופן ברור שיסוד דינים אלו הוא היות למעלת הדיבור המבוארת בדא"ח.

(211) אך דוחה זאת הגמרא משום 'ודילמא שאני התם, דאנן סהדי דניחא ליה בכפרה".

(212) ראה בתוס' ריש פירקין (לב, א ד"ה מהו דתימא) הוכיח מהבאת מקור זה להדין דדברים שבלב אינם דברים אף למסקנא.

(213) בריבוי מקומות וכמו בסה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 534. ועוד.

(214) גירושין שם.

(215) ולהעיר ממה שביארו כאן באחרונים (חידושי ר' נחום ועוד) כוונת התוס' הנ"ל עד"ז וע"פ המבואר בשיחות אד"ש גדר זה מוכן בתופסת ביאור.

(216) סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 555.

(217) 22.

(218) הדגשה זו אינה במקור.

## ד

## יסוד דין דברים שבלב אינו משום נאמנות

ע"פ ביאור הנ"ל ביסוד דין דברים שבלב יהיה ניתן לכאורה להבין ולהגדיר את שיטות הראשונים בהסברת והגדרת דין זה, דהנה לדין זה לא מצינו מקור מפורש בקרא, וע"כ דנו האחרונים מהו יסוד הדין בסברא<sup>219</sup>.

יש מי שהסביר<sup>220</sup> שהטעם לכך שדברים שבלב אינם דברים הוא משום שאין אנו מאמינים לו שכך חשב בליבו, ולכן, כאשר יש לו מיגו שנותן לו נאמנות על הדברים שבלבו לא נאמר דין זה והוי דברים, ולפי זה הגדרת הדין היא לכאורה, שכל עוד אין מוכח ממעשיו ודיבורו כוונת ליבו אין אנו סומכים על כך כלל.

אך מדברי כמה וכמה ראשונים מוכח שלא למדו כן, וכמו הרמב"ם שכתב בדין זה<sup>221</sup>: "אבל המוכר סתם אף על פי שהיה בלבו שמפני כך וכך הוא מוכר, ואף על פי שמראין הדברים שאינו מוכר אלא לעשות כך וכך ולא נעשה אינו חוזר, שהרי לא פירש ודברים שבלב אינם דברים". ואפילו כאשר יש אומדנא המוכחת על הדברים שבלבו נחלקו הראשונים האם אומרים גם שם דברים שבלב אינם דברים<sup>222</sup>.

## ה

## שיטת התוס' בהגדרת הדין

ובתוס' בסוגיין<sup>223</sup> מצינו שני שיטות בהגדרת דין זה.

דבתחילה כתבו התוס' שדין זה בעיקרו (מדאורייתא) נאמר רק כאשר היה יכול לומר ולא אמר, ומוכח מזה גופא שלא אמר שבאמת רוצה הוא כפי שאמר ולא כפי שהיה בליבו. ובלשון התוס': "כיון שלא חשש לפרש רוצה הוא שיתקיים הדבר בכל ענין".

אך גם כאשר נאנס ובע"כ לא יכל לומר דברים שבלבו "מ"מ עשאו כדברים שבלב" - מדרבנן "ואין להקשות דמי איכא מידי דמדאורייתא לא הוי גט ומדרבנן הוה גט דכיון שקצת דומה לדברים שבלב לא חשיבא עקירת דבר מן התורה ועדיפא מינה אמרינן בבטול שלא בב"ד בלא ידיעת שליח ואשה דמשמע פשט הלכה דלא הוי

(219) בהבא לקמן ראה בארוכה אנציק"ת ערך דברים שבלב אינם דברים. וש"נ.

(220) שו"ת חכם צבי סי' קטו.

(221) הל' מכירה פי"א וכע"ז בטושו"ע סי' רז ס"ד. וראה בארוכה אנציק"ת שם עוד ראשונים רבים שמשמע מדבריהם שלא כן.

(222) ראה אנציק"ת שם. דלשיטת ר"ח ועוד הוי דברים ולהתוס' רי"ד לא הוי דברים.

(223) ד"ה מהו דתימא איגלאי מילתא למפרע דבטולי בטליה קמ"ל.

בטול".

יוצא א"כ, דגדר דין דברים שבלב מדאורייתא הוא רק כאשר אמרי פיו מוכיחים את כוונת ליבו האמיתית<sup>224</sup>. אלא שמדרבנן גם כאשר מה שלא אמר לא מוכיח את כוונת ליבו ואפילו כאשר כוונת ליבו ברורה שלא כאמרי פיו אלא שנאנס מלפרש דברים שבלבו - גם זה הוי בכלל דברים שבלב שאינם דברים, כיוון שזה דומה לדברים שבלב מדאורייתא ולכן אין זה חשיב עקירת דבר מן התורה.

ולכאורה משמע עפ"ז, שיסוד דברים שבלב מדאורייתא הוא שמוכח שאין זה רצונו - כלומר העיקר סו"ס הוא הרצון. ואילו מדרבנן - לא מתחשבים ברצונו אלא הדיבור בפועל הוא הקובע. ועפ"ז יוצא לכאורה שהדמיון בין דין דברים שבלב מדאורייתא למדרבנן הוא מאוד חיצוני לכאורה שהרי במהות הם הפוכים כנ"ל.

אח"כ הביאו התוס' פירוש נוסף בהגדרת הדין: "ועוד נראה לר"י כי דברים שבלב אינן דברים אפי' היכא דקי"ל שנאנס מלפרשם כמו שרוצה להוכיח בפ"ב דקדושין (דף נ). דדברים שבלב אינן דברים וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני דגט ודכפרה ולא מהני דברים שבלב להיות דברים אלא היכא שבלא גילוי דעתו יש לנו לדעת דעתו מעצמנו".

היינו שגם מדאורייתא יסוד דין דברים שבלב הוא שכל מה שלא אמר לפועל (אפילו כאשר מוכח שרצונו הוא באופן אחר ממה שאמר), אינם דברים. וצ"ל מה היסוד בסברת<sup>225</sup> דין זה<sup>226</sup>.

וע"פ דרכינו הנ"ל יובנו דברי התוס' בפשיטות, שהוא משום שכאשר בדיבור אמר שרוצה לתת גט הרי לרצונו בגירושין יש תוקף ('מקיף') שלא ניתן לבטלו ע"י רצון שאינו תקיף באופן כזה וע"כ רק ברצון שיוורד לדיבור ניתן לבטל הגט<sup>227</sup>.

וממש מתאים גם עם לשון תוס' הרא"ש כאן<sup>228</sup>: "דבדברים שבלב דאמרינן לקמן דאינן דברים היינו משום שלא חשש לפרשם שהוא היה יכול לפרשם וכיון דלא פירשם רוצה הוא שיתקיימו הדברים שהוא עושה ולא אותם שבלבו אבל הכא עשה כל מה שהיה יכול לעשות כדי לגלות דברים שבלבו ונאנס ולא היה יכול, וי"ל דאפ"ה הוי דברים שבלב, וכן מוכח בההיא דקידושין גבי הא דכופין אותו עד שיאמר רוצה

(224) דמכך שלא אמר אף שהיה יכול לומר מוכח שברצונו היה שיתקיים הדבר בכל ענין. ראה באחרונים כאן (חידושי ר"נ ועוד) שביארו שישנו לרצונו החיצוני וישנו להפנימי וכאן מוכח שרונו הפנימי הוא בקיום המקח בכל ענין.

(225) כיוון שאין זה דין שנלמד מפסוק ולא ניתן לומר שהוא גזירת הכתוב.

(226) שאלה זו אפשר לשאול גם על יסוד הדין 'מדרבנן' להשיטה הא' בתוס' אלא ששם ניתן לומר בדוחק שחכמים אסרו זאת מפני שדומה לדברים שבלב מדאורייתא.

(227) וע"ד הסברא במילתא דמתאמרי באפי עשרה צריכי בי עשרה למשלפא (לקמן לג, ב) ועפ"ז לשיטתיהו דב' הלישנות דמחלוקת רבי ורשב"ג שם (להעיר שהסבר זה הוא לשיטת רש"י שם).

(228) ד"ה מהו דתימא.



אני ומייתי לה גבי דברים שבלב אלמא אף על גב דידעינן שיש בלבו דעת אחרת אין אנו הולכים אחר דברים שבלבו".

## ן

### ביאור בד"א בפירוש הא' בתוס'

עפ"ז לכאורה יובן גם מה שלפירוש הא' בתוס' מדאורייתא די בזה שירצה להביאם לדיבור או עכ"פ דיבורו לא יסתור לרצונו<sup>229</sup>, ורק מדרבנן לא די בזה וצריך שבפועל ממש יאמר זאת או שעכ"פ יבינו זאת אחרים מדבריו, לכאורה ניתן לבאר ע"פ מ"ש בדא"ח<sup>230</sup> דכאשר ז"א (כוחות פנימיים) נמשך למלכות (דיבור בו שורה המקיף) נעשה בו גדלות, אך גדלותו האמיתית הוא דווקא כאשר נמשך בפועל לדיבור (ובשביל הדיבור) ואז מקבל ממעלתו העצמית של הדיבור<sup>231</sup>.

ועד"ז נאמר כאן שאמנם עצם רצונו להוריד רצונו בדיבור מורה על תוקף רצונו, אך תוקפו האמיתי הוא דווקא כאשר הוריד זאת לפועל בדיבור<sup>232</sup> או שעכ"פ אחרים<sup>233</sup> הבינו זאת<sup>234</sup>.

ובזה לכאורה יש לבאר גם עומק דברי התוס', דאף שכאן הם 'דברים שבלב' רק מדרבנן, אין זה חשיב כעקירת דבר מן התורה כיוון שהוא 'דומה לדברים שבלב' דאין זה רק דמיון חיצוני אלא מהותי.

## ז

### דומה לדברים שבלב

עוד ראיתי להעיר בהגדרת ענין 'דומה לדברים שבלב' ממה שכתב אדה"ז<sup>235</sup> ש"ז מצות דרבנן. . יוצאות ונמשכות ממצות התורה וכלולות בהן במספר תרי"ג". ומקשר זאת כ"ק אד"ש מה"מ<sup>236</sup> גם עם "מרז"ל כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תקנו<sup>237</sup>,

(229) ראה רשב"א קידושין נ, א. ריטב"א שם. כפי שכתבו מו"כ אחרונים כאן בהגדרת שיטת התוס'. (חידושי ר"נ ועוד).

(230) ד"ה 'ודוד עבדי' תשל"ב (סה"מ מלוקט ח"ו ע' עז ואילך).

(231) עיי"ש הביאור בזה באורך. וש"נ.

(232) כשיטת אביי וכדלקמן.

(233) וממש ע"ד המבואר במלוקט ח"ו שם אודות בי אדוני. ודו"ק.

(234) ומה שהוא רק מדרבנן ניתן לבאר ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח בהפרש שבין דאורייתא לדרבנן

דהדאורייתא הוא ז"א עליון והדרבנן הוא מהתחתון - מלכות, דיבור. ודו"ק.

(235) אגה"ק סי' כט (קנ, א).

(236) לקו"ש חל"ג ע' 184.

(237) פסחים ל, ב. וש"נ.

ובמכש"כ ממרוז"ל ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא<sup>238</sup>."

ובאופן מפורש יותר מבאר אד"ש במק"א<sup>239</sup> בנוגע לאיסורי דרבנן בשבת וזלה"ק: "כדי לבאר החילוק בין שני סוגי איסורי שבות – מקדים, שהצבת ראשונה היא ברי' בידי שמים (שמצבת זו נעשו כמה צבתות – בידי אדם); וכמו כן הוא בנוגע לדיני שבות – שעצם האיסור דשבות הוא מן התורה – ברי' בידי שמים, כמ"ש בתורה "תשבות", ו"משביתה אחת למדו כמה שביתות" – כמה איסורי שבות שנתפרשו ע"י חכמים (כשם שמצבת ראשונה שנעשתה בידי שמים – נעשו כמה צבתות בידי אדם).

. . ועפ"ז מובן ג"כ, דגם באיסורי שבות דרבנן גופא ישנם שני סוגים: שבות שהיא דומה ל"שביתה אחת" והנ"ל, כלומר שבות שיש לה עיקר מן התורה (ועל ידה יכולים לבוא לידי איסור דאורייתא) – ושבות זו אין להתיר, ויש שבות שאינה דומה ל"שביתה אחת" שהיא ברי' בידי שמים, אלא היא כולה מדרבנן ("בידי אדם"), שאין לה עיקר מן התורה (ואין יכולים לבוא על ידה לידי איסור דאורייתא), ואזי "משלך נתנו לך שלא התיירו לך אלא משום שבות".

וע"פ דברי כ"ק אד"ש מה"מ אלו יובן בטוב טעם עומק דברי התוס' הכא במה שלהיותו 'דומה' לדברים שבלב אין זה חשיב עקירת דבר מן התרה<sup>240</sup>. ודו"ק.

עוד ראיתי להעיר, דהנה באבני מילואים<sup>241</sup> ביאר מ"ש תוס' הכא שלא מהני ביטול שלא בפני ב"ד אף לעיכובא<sup>242</sup> שהוא משום דלא מהני דיבור גרוע<sup>243</sup> לבטל דיבור יפה<sup>244</sup>, ולפי דברינו דלעיל ביסוד דין דברים שבלב יומתק השוואת התוס' את שני הדינים<sup>245</sup>.

(238) ראה תענית ט, א. זח"ג פרשתנו רכא, א.

(239) לקו"ש חל"א ע' 11-110.

(240) ודלא כפי שנדחקו כאן כמה אחרונים בביאור דברי תוס' אלו (ראה דבר יעקב כאן (אות טז) שמפרש שכיוון שדומה לדברים שבלב אין זה נראה כעקירה ומלבד שדוחק מצד התוכן, דוחק גדול יותר מצד לשון התוס' ולהביאור דבפנים א"ש).

(241) סי קמא סק"ו.

(242) ועד"ז לקמן ע"ב ד"ה ורב נחמן אמר.

(243) ויש לחזק דברי האב"מ מדברי הריטב"א (קידושין נט, ב) דדיבור שלא בב"ד הוי כמחשבה. ולהעיר גם מחידושי הרמב"ן בסוגיין (לב, ב) דביטול שלא בפני שליח הוי ביטול גרוע (כלומר, מלבד תקנת ממזרים ועגונות דלקמן לג, א). וכפי שכתבו כמה ראשונים בסוגיין (תוס' ריש פירקין ועוד) דכשמבטל בפני שליח אין צריך לב"ד. (בח"י ר"נ הכא (אות יב) דהרמב"ן פליג על התוס', אך ע"פ דרכינו ניתן לומר דלא פליגי דניתן לומר דגם כאן 'עשאוהו כדברים שבלב').

(244) דלא כביאור הרעק"א כאן שהוא מטעם חוזק החשש.

(245) ולהעיר שע"פ דברים אלו בהגדרת הפסול דשלא בפני ב"ד סרה לכאורה תמיהת הגרעק"א מדוע תוס' לא תירצו דפסול מדין שלא בפני ב"ד - דלכאורה הרי סוכ"ס ב"ד לא ידעו בוודאות שמכוון לבטל (ראה תורת גיטין וחידושי ר"נ כאן מה שתירצו באופנים שונים).

וע"פ הגדרה זאת דהאב"מ מובן דלק"מ דכיוון שסו"ס מצידו הרי גילה דעתו בב"ד (וכפי שנתברר לאח"כ) שוב לא שייך לקרוא לזה 'דיבור גרוע' או 'כמחשבה'.

## ח

## הסברת שיטות ראשונים נוספים בסוגיא

ע"פ יסוד הנ"ל יש לבאר שיטת ראשונים נוספים בסוגייתינו.

דהנה כנ"ל שיטת התוס' רי"ד והרשב"א שיסוד מחלוקת רבא ואביי בסוגיין אודות 'גילוי דעתא בגיטא' הוא שלאביי הוי דברים שבלב כל עוד לא אמר בפירוש, משא"כ לרבא שגם גילוי דעת לא חשיב כדברים שבלב.

ובחידושי ר' נחום כאן<sup>246</sup> מוכיח ממה שהתוס' דידן מקשה משיטת רבא ולא משיטת אביי דלא ס"ל כהתוס' רי"ד. ולפי דרכינו מובן שאדרבא דווקא לפי שיטת התוס' רי"ד לא שייך להקשות משיטת אביי שמצריך דיבור ממש ובאופן מפורש. ורק לשיטת רבא שמהני גם גילוי דעת הו"א דהתוס' דגם כאשר רץ אחריו הוי כגילוי דעת, וע"כ מתרץ דיש לחלק. ודו"ק.

ובחידושי הריטב"א הכא כתב בחילוק שבין רץ אחריו לבטלו לגילוי דעתא בגיטא: "משום דהכא לא אמר כלום ולא דמי לגילוי הדעת דלקמן (ל"ד א') דבשלמא לקמן דאמר ברוך הטוב והמטיב איכא למימר דברוך הטוב והמטיב בטל גיטא אי נמי חזו דאתאי, אבל הכא שלא אמר כלום אפילו לדידיה לאו מילתא היא ולא בטל גיטא".

ויש מי שהקשו<sup>247</sup> עליו מדברי הגמרא לקמן<sup>248</sup>: "דרב יהודה אשקליה גיטא לחתניה דר' ירמיה ביראה ובטליה, תנא אשקליה ובטליה, הדר תנא ואשקליה על כרחיה, ואמר להו לסהדי: אותיבו קרי באוניכו וכתובו ליה; ואי סלקא דעתך גלוי דעתא בגיטא מילתא היא, הא חזו ליה דקא רהיט בתרייהו". והקשו דמשמע מדברי הגמרא שלמרות שהעדים לא שמעו דיבורו (שהרי "אותיבו קרי באוניכו") לא חשיב דברים שבלב והו"א שמהני כגילוי דעתא. ונשאלו בצ"ע.

ולהנ"ל מובן דלא קשיא מידי דסו"ס הוציא את רצונו בדיבור. וכנ"ל באורך ביסוד הדין.

(246) אות ח.

(247) אהל תורה כאן (ע' יד).

(248) לד, א.

## בטעם שמצוות האמונה בביאת המשיח אינה במנין המצוות

יביא ביאור כ"ק אד"ש מה"מ במה שאין מצות האמונה בביאת המשיח נמנית במנין המצוות / יבאר דברי אד"ש בשני אופנים / עפ"ז ימתיק לשון אד"ש בזה / יבאר דע"פ גדר המצוה בשיטת אד"ש מובן מדוע לא שייכת מצוה זו לאחרי ביאת המשיח / יקשה בציון אד"ש לדברי הרמב"ם

הת' עוז שי' הלוי גת  
קבוצה - 770 בית משיח

### א

#### ביאור אד"ש בענין זה

בשיחת ש"פ בלק תשמ"ח<sup>249</sup> מבאר כ"ק אד"ש מה"מ מדוע מצות האמונה בביאת המשיח אינה נמנית במנין תרי"ג מצוות, וז"ל:

"ומה שלא נזכר ענין זה בין המצוות שחיובן תמידי בכל רגע – הרי זה מפני שאין זה בכלל תרי"ג מצוות, כי, האמונה שהמלך המשיח עתיד לעמוד כו' והחיוב לחכות לביאתו הם בזמן הגלות, משא"כ לאחרי ביאת המשיח וכן בזמן דוד (ומלכות ב"ד) עליו נאמר דרך כוכב כו', כנ"ל". עכ"ל.

ולכאורה כוונת אד"ש לדברי הרמב"ם<sup>250</sup> "שאינן ראוי למנות מצוות שאינן נהגות לדורות".

וצריך ביאור, דהרי הרמב"ם עצמו כתב<sup>251</sup> בנוגע למצות הריגת ז' עממין דאף ש"אולי יחשוב חושב שזאת מצוה שאינה נהגת לדורות", מ"מ נמנית היא במנין תרי"ג "כי הציווי שנשלם תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא יאמר בו אינו נהג לדורות, אבל הוא נהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא".

ולכאורה יש לומר על זה הדרך בעניינו, דאף שישנם דורות (כגון דורו של דוד

(249) סה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 534.

(250) בשרשים שלו (שבסהמ"צ) שורש ד'.

(251) סהמ"צ מ"ע קפז.

ומשיח בנו) אשר בהם לא שייכת מצות האמונה והציפייה – סו"ס "הוא נוהג בכל דור שימצא בו הדבר אפשרות הדבר ההוא". ומדוע, איפוא, אין נמנית האמונה במשיח במנין תרי"ג מצוות.

## ב

### ביאורים בזה בד"א

ויש לתרץ בזה בפשטות:

ביאת משיח אינה רק מאורע כ"א פתיחה של תקופה חדשה (בעם ישראל ובעולם בכלל). ממילא, מאחר ובתקופה זו אין שייכת האמונה<sup>252</sup> והציפייה לביאת משיח – חשוב זה כאילו זמנה של המצוה קצוב ואינו לדורות. משא"כ העדר האפשרות להרוג ז' עממין כיום אינו מחמת הזמן בו אנו שרויים, כ"א מפאת המציאות וכו'. והדברים פשוטים.

תירוץ נוסף בזה בדרך אפשר:

הריגת ז' עממין מצותה בפעולת ההריגה<sup>253</sup>. ובכל הריגה ישנו מעשה של מצוה. משא"כ האמונה בביאת משיח, מטרתה להביא לציפיה לבואו והציפיה נושאת עמה תפילה המחישה את ביאתו.

[ראה שיחת ש"פ ואתחנן ה'תשמ"ח<sup>254</sup>: "וי"ל שטעם החיוב (לא רק להאמין בו, אלא גם) לחכות לביאתו – אף שציפיה וגעגועים לדבר הנכסף מביאים רגש של צער כו' – כדי שיתפלל יותר ויבקש על ביאתו, ועי"ז יחיש ביאתו בפועל ממש".]

נמצא, ד(שלימות מטרתה של) מצות האמונה והציפיה מתקיימת בביאת משיח בפועל. ובנדו"ז ודאי שלא אמריןן שהיא מצוה הנוהגת לדורות, שהרי למצוה סופה של מצוה זו הוא הוא מהותה של המצוה<sup>255</sup>. ודו"ק.

## ג

### ביאור לשון אד"ש בזה

עפ"ז יש להמתיק לשון אד"ש הנ"ל "ומה שלא נזכר ענין זה בין המצוות שחיובן תמידי בכל רגע – הרי זה מפני שאין זה בכלל תרי"ג מצוות, כי, האמונה שהמלך

(252) ראה הערה הבאה.

(253) וצ"ע מקור בזה. וראה לשון החינוך מצוה תכה.

(254) סה"ש ה'תשמ"ח ח"ב עמ' 7 הע' 91.

(255) וע"ד מצות חלוקת הארץ (ראה חינוך שם), דבפשטות הא דלא נמנית במנין המצוות אינה רק משום שהנהגתה אינה בכל הזמנים כ"א שהיא זמנית בעצם מהותה, וק"ל.

המשיח עתיד לעמוד כו' והחיוב לחכות לביאתו הם בזמן הגלות, משא"כ לאחרי ביאת המשיח וכן בזמן דוד (ומלכות ב"ד) כו".

דלכאורה עדיפא הול"ל בפשיטות דמצות האמונה אינה נוהגת לדורות (ולציין לדברי הרמב"ם דאותן שאינן נוהגות לדורות אינן ראויות ליכנס במנין תרי"ג) ומה פשר לשונו זו?

וע"פ הנ"ל אתי שפיר, דה'פסול' שבמצות האמונה בביאת המשיח המונע ממנה לימנות במנין המצוות אינו מצד שאינה נוהגת לדורות<sup>256</sup>, כ"א מחמת היותה מצוה זמנית בעצם. וכנ"ל.

## ד

### הטעם שלאחרי ביאת המשיח לא שייכת מצוה זו

והנה לעיל נתבאר דמטרת מצות האמונה והציפיה היא להתפלל על ביאת המשיח ועי"ז להחיש בואו<sup>257</sup>. ואולי בזה יש כדי להסביר ענין תמוה בדברי אד"ש הנ"ל:

מדוע אכן מצות האמונה אינה נוהגת בימות המשיח? וכי בגלל שמשח כבר בא שוב אין החובה להאמין בו ולהכירו כמלך וכו'?

[בנוגע למצות הציפיה מובן, שהרי ציפיה היא לדבר העתידי לבוא, אך לגבי מצות האמונה לכאורה קשה, כנ"ל].

וע"פ הנ"ל יובן, דמטרת האמונה היא שיבוא משיח. ולאחר ביאתו בפועל ממשיח הרי שלא שייכת (מטרת) המצוה<sup>258</sup>.

## ה

### בציון כ"ק אד"ש לדברי הרמב"ם

בנושא זה ישנה לשון בלקו"ש<sup>259</sup> הטעונה לכאורה הסבר: שם מביא אד"ש דברי המנ"ח גבי מצות זכירת (אשר עשה לך) עמלק לעת"ל וז"ל<sup>260</sup> "ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל כו' מ"מ הזכירה יהיה תמיד מ"ע". וכותב על זה אד"ש:

(256) ודלא כנ"ל אות ב'.

(257) ושם הובאו דברי אד"ש שנקט להדיא כן במצות הציפיה. ובמצות האמונה הוא בדרך אפשר בלבד.

(258) וע"ד מצות 'תשביתו' שאינה נוהגת (לכמה שיטות) בגוף הפסח כ"א 'אך ביום הראשון'. אף שכל מטרת ההשבתה היא לצורך החג (ראה מש"כ בזה הגר"י ענגל בספרו 'לקח טוב').

(259) חיד"ד עמ' 91 ובהע' 24 שם.

(260) נסמנו שם.

וצ"ע שכותב זה בדרך אפשר – והרי על פי מש"כ הרמב"ם במצות הריגת ז' אומות<sup>261</sup> לכאורה ודאי הוא".

ולכאורה צ"ע כונתו בציינו לדברי הרמב"ם במצות הריגת ז' אומות דמשם לכאורה יש להסיק הפוך – דאף שזכירת עמלק אינה נוהגת לעת"ל, סו"ס אפשר למנותה במנין המצות, ד"הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא", וזכירתו אינה אלא לשם מחייתו<sup>262</sup>, ומתי ש"יכרת מכל וכל" שוב אין שייך למחותו? וה' יאיר עיני.

261) ומציין לטהמ"צ שבהערה 2.

262) ראה לקו"ש שם בארוכה ההכרח לזה (בפש"מ).

## עתיד חזיר ליטהר - אי הוי בזה"ז דבר שישיש לו מתירין

הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר  
הת' שלום דובער שי' מלכיאל  
תורת"ל המרכזית - 770 בית משיח

### א

ידוע מאמר רז"ל (שלא הגיע במקורו לידינו לע"ע) אודות היתר החזיר לעת"ל: "עתיד חזיר ליטהר", "למה נקרא שמו חזיר, שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל (לנו)<sup>263</sup>, ובפשטות דעת כ"ק אד"ש מה"מ בכמה מקומות שכן יהיה כפשוטו<sup>264</sup>.

והנה מבואר בשולחן ערוך יו"ד הלכות תערובות<sup>265</sup> בנוגע לחתיכת איסור (היינו בשר חיה טמאה או טריפה וכו') שנתערבה בהיתר, שהדין בזה שאם יש בהיתר שישים

(263) [מרו"ל בלשון: עתיד חזיר ליטהר:] בשל"ה פ' חיי שרה. מדרש תלפיות ענף חזיר בשם ר' בחיי. ס' הקנה (?). לקו"ת ד"ה וכל בניך ס"ג. קהלת יעקב מע' חזיר. בס' הברית ח"א מ"כ דרך אמונה פל"א בשם מדרש תנחומא. (כ"כ בס' נפש חיים). - (וראה ג"כ מאמר חקור הדין ח"ד פי"ג. אור החיים פ' שמיני). בלשון: שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל (לנו): בחיי שמיני י"א, ז' (לנו). שו"ת הרדב"ז ח"ב תתכ"ח ומגן דוד להרב"ז ט (לישראל). אור יקרות (לישראל להיתרו הראשון). ראש אמנה למהר"י אברבנאל פי"ג. ריטב"א קידושין מט, א. רקנטי פ' שמיני. ישועת משיחו בשם בראשית רבה (כ"כ בשד"ח). תורת משה להחת"ס פ' שמיני.

כמה פי' במרו"ל אלו נקבצו בשדי חמד: כללים אות ג' עו'. פאת השדה ג' ז' ואות ח' ח' שירי הפאה ג' ז'. ואחרי שכל הנ"ל שקו"ט במאמר זה - תמוה דעת היפ"ת ויק"ר פי"ג ג' - הובא בס' ערה"כ לבהעמ"ס סה"ד - שמאמר זה לא הי' ולא נברא! - הערת כ"ק אד"ש מה"מ בהמשך מים רבים תרל"ו ע' פ"ז (נדפס גם בלקו"ש ח"ב הוספות לפ' שמיני ע' 175).

(264) ראה לקמן. ולהוציא מאלו שביארו זאת בדרך הדרוש - ולדוגמא מה שכתב בשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן תתכ"ח שיהיו ישראל אוכלים משמנים כאילו הותר להם בשר חזיר ולא שיותר החזיר ח"ו, וכן פירש ע"ד הסוד ששר שלמעלה ששמו חזיראל ומקטרג על ישראל עתיד הקב"ה להחזירו להיות סניגור, או כמו שביאר בענף כמו מבאר שמאמר זה לא קאי על החזיר כפשוטו (מכיוון שא"כ הרי"ז שינוי בתורה שאין לה לא שינוי ולא גרעון וכו'), או כמו שפירש בס' שערי לימוד עפ"י כן עפ"י מה דאיתא בגמ' דחולין (קט ע"ב) שהקב"ה אסר לנו חזיר והתיר לנו את המוח של שיבוטא ופרש"י מוח של דג ששמו שיבוטא וטעמו כטעם חזיר. והנה במד"ר (בפתיחה לאיכא רבתי פ"ד) אמרינן, אמר רבי חנינא ב"ר אבהו ז' מאות מיני דגים טהורים וח' מאות מיני חגבים טהורים ועופות לאין מספר, גלו עם ישראל לבבל, וכשחזרו חזרו עמהם חוץ מדג אחד ששמו שיבוטא. ומ"מ מסיים שם המדרש, דלעתיד לבוא הכל חוזר, וגם דג השיבוטא. ועפ"י י"ל שמאמרז"ל זה הוא המדרש הנ"ל דעתיד הקדוש ברוך הוא להחזיר דג השיבוטא דטעמו הוי דומיא דהחזיר (כ"כ בס' שערי לימוד מהדורה ד' ע' 201), ועוד.

(265) ריש הלכות תערובות - סי' צח ס"א.



כנגד חתיכת האיסור היא בטלה והתערובת מותרת באכילה [זהו הדין בתערובת 'לח בלח', אך בתערובת 'יבש ביבש' בטל ברוב, עיי"ש פרטי הדינים בכל זה].

אמנם בשולחן ערוך מונה דברים כאלו שאינם בטלים בששים ואף לא באלף וכמו בריה, חתיכה הראויה להתכבד ועוד, ואחד מדברים אלו הוא כמבואר בסימן ק"ב: "כל דבר שיש לו מתירין כגון ביצה שנולדה ביו"ט שראויה למחר, אם נתערבה באחרות [מין במינו] . . אינה בטלה אפילו באלף".

והנה מחכים ומקווים אנו בכל יום לגאולה האמיתית והשלמה ע"י משיח צדקנו, כפסק דין בהלכה שהנודר שלא ישתה יין ביום שיבוא המשיח, אסור לו לשתות יין לעולם<sup>266</sup>, עד שזהו עיקר באמונת ישראל ("אני מאמין") ש"אחכה לו בכל יום שיבוא"<sup>267</sup> - "להאמין ולאמת שיבא ולא יחשוב שיתאחר"<sup>268</sup>,

ואם כן מתעוררת השאלה - באם נפלה חתיכת חזיר (או כפי שמצוי יותר - שומן חזיר) לתבשיל היה הדין צריך להיות שלא יתבטל אפילו באלף מטעם 'דבר שיש לו מתירין', שהרי החזיר יותר לעתיד לבוא כנ"ל?

והנה שקו"ט בשאלה זו מכבר בכמה מקומות (ובלשון שו"ת מור ואהלות<sup>269</sup>: "מה שמרגלא בפומא דאינשי להלכה פסוקה שלעתיד יותר החזיר, עד שמקשים דא"כ בנפל מחזיר לתבשיל, לא יבוטל אפילו באלף מטעם דבר שיש לו מתירין", וכ"כ בשדי חמד<sup>270</sup> שהביא דבריו: "מקשים העולם") וראינו ללקט בזה בסייעתא דשמיא כמה מהביאורים וההסברים שנאמרו בשאלה זו ולדון בהם בתוספת 'פנים חדשות' ובפרט לאור תורתו של כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א<sup>271</sup>.

## ב

והנה בשו"ת מור ואהלות<sup>2</sup> הנ"ל כתב לתרץ בחותם דבריו: "אף שאנו מחכים בכל יום שיבוא משיחנו, מכל מקום אין זה וודאי שיבוא המתיר למחר בעוונותינו הרבים, וכשימתין לעת קץ אולי המאכל יתקלקל עיין יו"ד סימן ק"ב ס"ד", וביאור דבריו דהנה כתב בשו"ע<sup>272</sup> ד"לא שייך דבר שיש לו מתירין, היכא שהמאכל מתקלקל". היינו שאם המאכל יתקלקל עד הזמן שיבוא ההיתר שלו אין בו החומרא של דבר שיל"מ והוא

(266) רמב"ם הל' נזירות פ"ד הי"א.

(267) עיקר הי"ב מהי"ג עיקרים - בנוסח "אני מאמין" שנדפס בכמה סידורים.

(268) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין הקדמת פרק חלק.

(269) דף ו' ע"ב. הובא בשו"ח פאת השדה ג, ז.

(270) פאת השדה ג, ז.

(271) שו"ת מור ואהלות הנ"ל כתב ש"אין כדאי לכתוב הישוב [בזה]", אמנם בוודאי שבזמננו זה לאור הוראות כ"ק אד"ש מה"מ ע"ד לימוד התרה בנגלה ובחסידיות וכו' בענייני גאולה ומשיח בוודאי שכדאי הוא הדבר.

(272) ש"ך סימן ק"ב סעיף קטן א'.

בטל בששים, ומחמת שבעוה"ר אין זה וודאי שמושיח יבוא טרם שהמאכל יתקלקל לכן חזיר לא הוי דשיל"מ ובטל בששים. ומביא שעד"ז תירץ החות יאיר סי' קצב לגבי ספק טריפה שנתערב, הרי אף אם ודאי יותר כשיבוא אליהו ויפשוט הספיקות מ"מ לא הוי דשיל"מ מהאי טעמא.

אמנם בהגהות הרמ"א לאיסור והיתר<sup>273</sup> חולק על סברא זו<sup>274</sup> שהרי אליהו יכול לבוא בכל שעה ואז יהא לו היתר מבלי שהדבר יתקלקל, וא"כ לכאורה חל בזה דין דבר שיש לו מתירין שאינו בטל אפילו באלף.

[ואולי יש לבאר בדברי הרמ"א הללו שהרי לכאורה גם הוא כותב שאליהו רק יכול לבוא בכל שעה ויש ספק בדבר, והרי בשו"ע שם<sup>275</sup> פסק שדבר שאין המתיר בוודאי אינו כדין דבר שיש לו מתירין, וי"ל שגדר האמונה והציפייה לביאת המשיח היא לא שהאדם מסתפק שמא יבוא היום אלא צ"ל מונח בדעתו שבוודאי יבוא היום, "אחכה לו בכל יום"<sup>5</sup> - שיבוא ביום זה ממש<sup>276</sup>, "להאמין ולאמת שיבא ולא יחשוב שיתאחר"<sup>6</sup>.

וי"ל שגם לדברי השו"ת מור ואהלות הרי בזמננו זה שעפ"י הודעת כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א נסתיימו ונשלמו כל עניני העבודה, נתבטלו כל המניעות והעיכובים וכבר עשו תשובה בשלימות וכו' הרי לא שייך לתרץ שמצד עוונתינו הרבים אין זה וודאי שיבוא טרם שהמאכל יתקלקל - משום שבוודאי ובוודאי שמושיח צדקנו צריך לבוא תיכף ומיד ממש, ובוודאי שכך צריכה להיות הציפייה והאמונה בזמן זה].

ועכ"פ לדברי הרמ"א הנ"ל נותרת השאלה שיש לחזיר דין דבר שיל"מ והיה צ"ל שלא יבטל בששים?

אמנם יש לתרץ ע"ד דברי השו"ת מור ואהלות הנ"ל אם כי באופן אחר, והוא דהנה כ"ק אד"ש מה"מ מבאר במאמר<sup>277</sup> שיש לומר בפירוש מארז"ל עתיד חזיר ליטהר שזה יהיה ע"י ב"ד חדש שהוא גדול בחכמה ובמנין יותר מהבי"ד שלפניו בזמה"ז והם יתירוהו.

והנה על אף שהחזיר יטהר בתקופה מוקדמת יחסית בזמן הגאולה<sup>278</sup>, קודם הזמן דתחיית המתים שאז<sup>279</sup> יקויים היעוד "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"<sup>280</sup>, הרי

(273) כלל כה דין יח.

(274) כן היא סברת הרמ"א, אמנם דבריו עצמם עוסקים בביאור שאלה דומה אך כלפי ענין אחר - חתיכה שנאסרה מחמת תיקו (כהחות יאיר הנ"ל).

(275) ס"ב.

(276) כפי שמפרש זאת כ"ק אד"ש מה"מ ריבוי פעמים.

(277) ד"ה והחרים - אחש"פ תשמ"ה (בלתי מוגה).

(278) עפ"י המבואר באג"ק כ"ק אד"ש ח"ג אגרת תקו.

(279) ראה בתשובות וביאורים סימן יא (הובא בספר מגולה לגאולה ע' 235).

(280) זכריה יג, ב.

ייתכן ויקח זמן ממושך עד שבי"ד ישבו ויכריעו בדבר בהבנה והשגה בשכלם וכו' וע"כ אין לנו וודאות שיש לזה דין דשיל"מ כי ייתכן והמאכל יתקלקל [ובזה כפשוט לא שייכת הסברא הנ"ל דאמונה וציפייה וודאית שזה יקרה היום ממש, כנ"ל] ובזה אתי שפיר שאלתנו באופן אחד.

## ג

והנה ישנו סוג תירוצים נוסף שהצד השווה בהם שכלל לא שייך בחזיר בזמן הזה דין 'דבר שיש לו מתירין' והם גופא נחלקים לכמה אופנים:

בשו"ת מור ואהלות הנ"ל כתב שבלאו הכי יש על חתיכת החזיר הזו איסור נבילה שלא יותר, ומציין לדברי רש"י על הגמ' בחולין<sup>281</sup> שבחזיר יש ג"כ איסור נבילה (מלבד איסורו בעצמו). ובפשטות כוונתו שמחמת שכדי להתיר את החזיר הרי ככל בהמה טהורה צריך שחיטה עכ"פ וחזיר זה שחתיכתו נתערבה בתערובת בזמה"ז לא נשחט ויהיה אסור לעתיד מדין נבילה, ורק חזיר חי יותר לעתיד.

ואף אם נשחט החזיר בזמן הזה הרי יש שכתבו<sup>282</sup> סברא שגם אם נשחט בזמן הזה אין שחיטה זו נחשבת שחיטה כשירה, משום שלא הותר עי"ז לאכילה מיד (היינו אפילו לאחר בדיקה ומליחה וכו') ובזה"ז אין זו בהמה שבגדר שחיטה, ולכן חזיר זה, אף אם נשחט בזמן הזה, דינו כנבילה וזהו גדר דבר שאין לו מתירים.

אמנם שמענו מראש הישיבה הגה"ח הרב שניאור זלמן לבקובסקי שליט"א להקשות על ביאור זה בכלל, שמניין לנו שעל חזיר זה יחול חיוב שחיטה, שהרי מה שחייבה התורה שחיטה הוא על בהמות ועופות הטהורים אך מהו ההכרח שכן הוא גם לגבי החזיר שבזמה"ז טמא, שמא יהיה דינו אז כדגים שאינם צריכים שחיטה. וצ"ע.

[ואולי י"ל שמחמת שבזמן הזה חל על חתיכת חזיר זו שם של איסור נבילה, כמוכח מדברי רש"י הנ"ל שציין בשו"ת מור ואהלות, איסור נבילה זה ימשיך גם לעתיד (אף אם נאמר שלעתיד אינו על חזיר דין שחיטה) ולכן אין לו מתירין. ואולי אף לזה כיוון בשו"ת מור ואהלות מלכתילה].

## ד

בסוג הנ"ל נמנה גם התירוץ הבא:

הנה האור החיים הקדוש<sup>283</sup> פירש שהתורה אסרה את החזיר כ"ז שהוא לא מעלה

281) דף קו ד"ה חדא מהני לחומרא

282) הרב ח.ד.ג. בשערי ישי"ג (פלורידה) ספר כ"ב ע' 104.

283) פרשת שמייני פי"א פסוק ז.

גירה, אבל לעתיד לבוא יעלה גרה ויחזור להיות מותר. ולא שישאר בלא גרה ויותר כי התורה לא תשונה. וכדברים אלו כתב ג"כ הרמ"ע מפאנו בס' "עשרה מאמרות" מאמר חיקור הדין<sup>284</sup> שלעתיד לבוא יחדש הקדוש ברוך הוא את בריאתו של החזיר שיהיו בו את ב' סימני הטהרה, כי הוא ג"כ יעלה גרה.

ולפי ביאור זה הרי מובן בפשטות שדווקא החזיר דלעתיד הוא שיהיה מותר ע"י שיתחדש בו שיהיה מעלה גרה, משא"כ חתיכת החזיר שנתערבה בתערובת הרי זהו מחזיר שמת בזמן הזה כשאנו מעלה גרה והוא לא יהיה מותר לעתיד.

ואכן כך כתב החתם סופר בספרו תורת משה<sup>285</sup> וכן תירץ ג"כ בשו"ת מור ואהלות הנ"ל, שהיות וטעם היתר החזיר לעתיד הוא מחמת שיעלה גרה על כן מובן מדוע לחתיכת חזיר בתערובת אין דין 'דבר שיש לו מתירין'.

[ויש מי שכתב<sup>19</sup> שגם להאווה"ח וסייעתו ניחא רק אי נימא דסימני כשרות הינם כסיבה וגורם לכשרות הבהמה (כידוע החקירה בזה בצפנת פענח), משא"כ אם הם סימנים המבררים הרי לכאורה אחרי שהחזיר יהיה מעלה גרה אזי גם החתיכת חזיר דומה"ז שללא הסימן יטהר והדרא קושיא לדוכתא].

אמנם לשאר הדעות, כהאברנאל, השל"ה ועוד<sup>286</sup> דמפרשים מאמר רז"ל זה עפ"י פשוטו ואינם מזכירים סברת האווה"ח, עדיין אפשר להקשות מדוע לא יחשב כדשיל"מ. ובדברי האברנאל אף משמע בפירוש לא כן, שמפרש דהיתר החזיר יהיה כהוראת שעה - שהקב"ה יתירהו לישראל כמו שהתירו להם בזמן כיבוש הארץ בזמן יהושע בן נון כמבואר בגמ' בחולין<sup>287</sup>, ומשמע שלא יהיה מעלה גרה וזה יתירו לתמיד וא"כ עכ"פ לדעות אלו קשה כנ"ל.

וכ"ק אד"ש מה"מ במאמר הנ"ל<sup>15</sup> מבאר שאא"פ להסתפק בביאור האווה"ח וסייעתו משום שלפירושה שיהיה מעלה גרה אינו חזיר.

## ה

ועוד יש לתרץ דלא חשיב זה דבר שיש לו מתירין, דלא הוי אלא אם כמו שהוא עכשיו יש לו מתירין, משא"כ חזיר שהטהרה לע"ל הוי חידוש שמתחדש אז, ולא הוי בגלל זה בגדר שישל"מ עכשיו.

ולהעיר מסברת התוספות בפסחים<sup>288</sup> ד"ה ואומר דנדרים ונדבות לא חשיב 'אוכל

(284) ח"ד פי"ג.

(285) פרשת שמיני שם.

(286) נסמנו בהערה.

(287) דף יז.

(288) דף ה ע"א.

נפש' דההיתר אכילה הוי דבר חדש שמתחדש אח"כ ואינו שייך למעשה השחיטה, ועי' ברע"א שם ועוד ואכ"מ.

ויש להוסיף בזה עפ"י המבואר במאמר הנ"ל שמפרש שזה יהיה חידוש ממש ע"י הבי"ד חדש דאז שיהיה גדול בחכמה ובמנין וכו' שיבינו וישיגו בשכלם ע"פ כללי התורה ויחדשו שחזיר עתיד להטהר, ובהיות וזהו חידוש שאין ביכולת האדם ("תלמיד ותיק") לגלותו עתה כי אם רק לעתיד לבוא מובן שהתכללותם בתורה היא באופן של העלם שאינו שייך לגילוי (העלם שאינו במציאות)<sup>289</sup>,

ועפ"י יומתק שבנדו"ד ה"ז כסברת התוספות שזהו דבר שמתחדש אח"כ ואינו שייך לחזיר דומה"ז. ותן לחכם ויחכם עוד.

ונזכה תיכף ומיד ממש לקיום כל יעודי הגאולה בשלימות ובפשטות בהתגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א ונשמע מפיו "תורה חדשה", "חידוש תורה מאתי תצא".

(289) ראה עדי"ז ב'קונטרס תורה חדשה' משיחת יום ב' דחגה"ש תנש"א ס"ד.

## תפקידי אלי' הנביא ומלך המשיח

הת' ישראל שי' הכהן ברנדלר  
 הת' לוי"צ שי' קעניג  
 קבוצה - 770 בית משיח

### חלק ראשון

#### החילוק בין תפקיד אלי' לתפקיד המשיח

#### א

#### תפקידי אליהו ותפקידי המשיח

בתהליך הגאולה כפי שמופיע להלכה ברמב"ם (בהל' מלך המשיח פרקים י"א-י"ב) מוצאים ב' נושאי תפקידים, מלך המשיח ואליהו הנביא. מלך המשיח בריבוי הלכות בב' הפרקים, ואלי' הנביא בהלכה ב' בפרק ב'<sup>290</sup>.

בכללות נראה שתפקידו של מלך המשיח להביא את הגאולה בפועל, ואלי'

290) וז"ל: יראה מפשוטן של דברי הנביאים. שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג. ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם. שנאמר (מלאכי ג, כג) "הנה אנכי שולח לכם את אלי' וגו'. ואינו בא לא לטמא הטהור. ולא לטהר הטמא. ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות. ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין. אלא לשום שלום בעולם. שנאמר (שם כד) "זהשיב לב אבות על בנים". ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו.

ראה גם: רש"י עירובין מג, ע"ב: "לפני ביאת בן דוד יבוא אליהו לבשר".  
 תרגום רבי יונתן בן עוזיאל: עה"פ (במדבר כה, יב) "לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום" - "ואעבדני' מלאך קים ויחי לעולם למבשרא גאולתא בסוף יומיא" (אעשהו מלאך נצחי ויחי לעולם לבשר על הגאולה באחרית הימים).

מדרש פסיקתא רבתי פרשה לה [שם לומד זאת מהפסוקים: "הנה על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום" (נחום ב, א), "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אמר לציון מלך אלוקיך" (ישעיה נב, ז).

ומפרט בזה עוד כו"כ פרטים: שהדבר מתרחש בתהליך של שלושה ימים, כשביום הראשון הוא בוכה ומספיד על הגלות ואח"כ מבשר על השלום שבא לעולם ("משמיע שלום"), ביום השני מבשר ש"טובה באתה לעולם" ("מבשר טוב"), וביום השלישי מבשר ש"באתה ישועה לעולם" ("משמיע ישועה"), ובתגובה לרשעים ששמחים מבשרתו שמגיע טוב לעולם הוא אומר "לציון מלך אלקיך" - שדווקא לציון ובניה באה הישועה משא"כ לרשעים]. ועוד.

הנביא תפקידו להכין את העולם לביאתו<sup>291</sup> (ובכלל זה להודיע על הגאולה<sup>292</sup>).

אמנם במקומות נוספים מוצאים שלמלך המשיח ישנם ג"כ תפקידים קודם הגאולה, ולאלי' הנביא תפקידים בתוך הגאולה:

על מלך המשיח איתא בילקוט שמעוני<sup>293</sup>: "שנו רבותינו בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם". והכרזה זו היא קודם הגאולה, בזמן הגלות<sup>294</sup>, וצריך להבין, הרי ההכרזה קודם הגאולה נעשית ע"י אלי' הנביא, ומה הצורך בהכרזה נוספת ע"י מלך המשיח<sup>295</sup>?

(291) וכל' הרמב"ם בפיה"מ (עדות פ"ח ה"ז): "שיבוא לפניו איש, יכשיר את העולם, והוא אלי'". (292) בכלל לקמן לא חילקנו כ"כ בין ב' האופנים, עפ"י דברי כ"ק אד"ש בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז ס"ד (סה"ש ח"א ע' 305) ואילך שלכו"ע יעשה אלי' את כל התפקידים. ולהעיר, שעצם הבשורה על דבר ביאת משיח פועלת דירוז בהכנה לביאתו (כמובן בפשטות), וא"כ י"ל שב' האופנים (ליישר כו' ולבשר) קשורים זה בזה - שיישר ישראל ויכין ליבם (גם ובעיקר) ע"י שיבשר להם על ביאת המשיח (ולהעיר מפ"י הראב"ד על דברי המשנה בסוים עדיות (מקור דברי הרמב"ם) שמקשר ב' הדברים: "לעשות שלום בעולם, כלומר לעשות שלום לישראל מן האומות ולבשר אותם על ביאת הגואל".

(293) ישעי' רמז תצט.

(294) כדמשמע מהסברת כ"ק אד"ש מה"מ בכ"מ שמדרש זה נסוב על מקום הגלות בחו"ל ולפני בנין ביהמ"ק;

ראה שיחת ש"פ חיי שרה תנש"א הע' 108 (ספר השיחות תנש"א ח"א עמ' 139) בנוגע למילים "עומד על גג בית המקדש": "שבזה מרומו שההכרזה "ענוים הגיע זמן גאולתכם" באה מחוץ לארץ שלא נתקדה בקדושת ארץ ישראל, בדוגמת החילוק שבין גג המקדש להתוך דהמקדש עצמו". קונטרס בית רבינו שבבבל ע' 6 ה'ע' 38 ובשוה"ג. ש"קאי על גג בית המקדש דמקדש מעט [ועפ"ז יומתק הדיוק עומד על גג בית המקדש - ש"גגות . . לא נתקדשו" (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו ה"ו), שרומז על חו"ל בערך לקדושת א"י] שבחוץ לארץ שהוא במקום המקדש בירושלים ("שנסע מקדש וישב שם").

וההכרזה לכן (שמדובר על קודם הגאולה) מבאר כ"ק אד"ש מה"מ: כיון שהמדרש מגדיר את הכרזה המשיח במילים "משמיע להם לישראל", ד"לאחרי שמקדש העתיד יתגלה וירד למטה לא יהי צורך להשמיע לישראל "הגיע זמן גאולתכם".

[בביאור הדגשה זו (שבמקור) שמעתי מבארים שאת עצם הכרזתו של משיח על גג ביהמ"ק היה אפשר לבאר כהכרזה שפועלת את הגאולה, או מבטאת שהגיעה. ודווקא הההגדרה כהשמעה לעם ישראל, שמשמעותה דבר שאינם מודעים אליו, מזו ההוכחה שמדובר בתוך זמן הגלות, כמה שלבים לפני הגאולה.

וראיתי שמביאים ראייה נוספת בכיוון זה גם מהמשך דברי המדרש "ואם אין אתם מאמינים", שמכך מוכח שמדובר בתקופה מוקדמת בה יש מקום לספיקות ושקו"ט האם אכן הגיע זמן הגאולה, וק"ל]. ראה בכהנ"ל בספר 'בשורת הגאולה' המלקט החלקים שיחות קודש בענין זה החל מקייץ תש"ג, שמאז החל להזכיר את הילקוט שמעוני הזה, ומני אז "לא זו מחבבו" וחזר עליו שוב ושוב, עיי"ש. ומלשון אד"ש "כפי שהכריזו ומכריזים במיוחד לאחרונה" (שיחת ש"פ חיי שרה תנש"א, בלתי מוגה. ובהקדמה לספר 'בשורת הגאולה'), רואים שזכינו שמדרש זה כבר נתקיים בימינו אלה (עוד טרם בוא הגאולה האמיתית והשלימה) ואנו נמצאים בשעה זו שבה מלך המשיח בא. ודעת לנבון נקל שהכרזתו של הרבי שהגיע זמן הגאולה היא הכרזתו זו של משיח המתוארת במדרש זה.

(295) ואין לתרץ שהילקוט שמעוני חולק על שאר המדרשים:

(א) כיון שכידוע אין לאפושא במחלוקות, ובפרט לפי דברי כ"ק אד"ש מה"מ בענין דומה ש"לא אמרין פלוגתא במציאות" (ספר השיחות תשמ"ז ע' 303. וש"נ לשד"ח מערכת כללים כלל קסד. וכבר דנו בכמה קובצים במהות השאלה שם והתאמתה לשד"ח (כיון שנפסק ברמב"ם להלכה). ואכ"מ),

ומאידך, על אלי' הנביא מוצאים שגם בתוך הגאולה יברר ספיקות ו"תשבי יתרץ קושיות ואבעיות"<sup>296</sup>, וביחד עם זה מלך המשיח ילמד תורה<sup>297</sup>, כפי שהובא להלכה ברמב"ם<sup>298</sup>: "שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד. ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'". וצריך לומר שישנו הבדל מהותי בין תפקיד אלי' הנביא לתפקיד מלך המשיח שממנו מסתעפים כל עניניהם הפרטיים.

## ב

### בהקדים, ההכרזה הראשונה בילקוט שמעוני היא ע"י אלי'

בנוגע לשאלה הראשונה (מהילקוט שמעוני) יש לומר, שהילקוט שמעוני מזכיר גם את הכרזת אלי' הנביא:

וזה לשון הילקוט שמעוני:

"א"ר יצחק שנה שמלך המשיח נגלה בו כל מלכי אומות העולם מתגרין זה בזה, מלך פרס מתגרה במלך ערבי והולך מלך ערבי לארם ליטול עצה מהם כו', וכל אומות העולם מתרעשים ומתבהלים ונופלים על פניהם ויאחזו אותם צירים כצירי יולדה, וישראל מתרעשים ומתבהלים ואומר להיכן נבוא ונלך להיכן נבוא ונלך,

ואומר להם בני אל תתיראו כל מה שעשיתי לא עשיתי אלא בשבילכם, מפני מה אתם מתיראים אל תיראו הגיע זמן גאולתכם, ולא כגאולה ראשונה גאולה אחרונה כי גאולה ראשונה ה' לכם צער ושעבוד מלכיות אחרי' אבל גאולה אחרונה אין לכם צער ושעבוד מלכיות אחרי'" (ואח"כ ממשיך "שנו רבותינו בשעה וכו' כמובא לעיל ס"א).

והחילוק (כנראה בפשטות) בין ב' ההכרזות הנ"ל הוא: ההכרזה הראשונה היא להרגיע את בהלת בני" מהמאורעות הקשים שקודם הגאולה ("בני אל תתיראו... אל תיראו הגיע זמן גאולתכם"), ובכלל זה לנחמם שבגאולה לא יהי' להם צער ("גאולה אחרונה אין לכם צער כו'"). ואילו ההכרזה השני' (של מלך המשיח) היא על עצם

(ב) ובפרט שנראה שהרבי מקבל ומזכיר שוב ושוב את הילקוט שמעוני, ומקבלו "הלכה למעשה" - באומרו שכבר נתקיים וכו', ומאידך ממשיך להזכיר את בשורת הגאולה שע"י אלי' (כמובא לקמן ס"ה)ץ  
296 (של"ה חלק תושבע"פ (תט, א). תויו"ט סוף מס' עדיות. וראה הנסמן בלקו"ש חכ"ב ע' 77 הע' 67.

וגם להלכה הובא בס' הרמב"ם כמ"פ "עד שיבוא אליהו" (הל' אבידה פי"ג ה"י והי"ב. הל' מכירה פ"כ ה"ב. הל' מלוה ולוה פט"ז הי"א) - אך רק בנוגע לגילוי מילתא (ראה החילוק בזה באנציק"ת ערך אלי'). וזאת בנוסף לשאר הצדיקים שילמדו תורה: "אהרן ובניו ומשה עמהן" (יומא ה, ב. וראה תוד"ה אחד - פסחים קיד, ב), וכהל' השגור בשיחות אד"ש ש'נשמע את הרמב"ם מהרמב"ם עצמו' וכיו"ב.

297 וכהל' "תורה חדשה מאתי תצא" (ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג). וראה בהנסמן בלקו"ש שם הערות 68-69.  
298 (הל' תשובה פ"ט ה"ב.



ביאת הגאולה (וכפי שבנ"י במצב נעלה - "ענוים").

וצריך לומר שהדרך של האמירה מהקב"ה לישראל ("ואומר להם כו" - ההכרזה הראשונה) היא ע"י נביא בשליחות הקב"ה, ואם כן י"ל שהנביא של הכרזה זו הוא אלי' הנביא<sup>299</sup>, ורק ההכרזה הבאה שבמדרש ("שנו רבותינו כו") היא ע"י מלך המשיח (כמפורש במדרש ש"מלך המשיח . . משמיע").

ואם נאמר כן, שההכרזה הראשונה שייכת לאלי' הנביא ניתן להבין את החילוק הכללי בין התפקידים (כדלקמן).

## ג

### הביאור: אליהו הנביא מלמטלמ"ע, ומלך המשיח מלמעלמ"ט:

יש לבאר עפ"י המבואר בחסידות<sup>300</sup> החילוק בין אלי' ומשה שאלי' הוא שם ב"ן (שענינו העלאת התחתון) ומשה הוא שם מ"ה (שענינו המשכת העליון). ובפשטות יותר - הכנת מקבל הגילוי להגילוי מלמעלה, והגילוי מלמעלה. והרי "משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון"<sup>301</sup>.

יש להביא ראי' נוספת לחילוק זה מהמדרש<sup>302</sup> שמשווה את משיח ואלי' למשה ואהרן:

"אמרו ישראל בגאולה הראשונה כתוב<sup>303</sup> "שלח משה עבדו אהרן אשר בחר בו", שלח לי אף שנים כנגדם, "שלח אורך ואמתך המה ינחוני"<sup>304</sup>. אמר הקדוש ברוך הוא אני משלח. שנאמר<sup>305</sup> "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא" הרי אחד. והשני - "הן עבדי אתמך בו בחירי רצתה נפשי"<sup>306</sup>.

ממדרש זה רואים ברור שמשיח ואלי' הם כנגד משה ואהרן, והרי ענינם של משה ואהרן מבואר בחסידות<sup>307</sup> שמשה הוא "שושבינא דמלכא" (המשכה), ואהרן הוא "שושבינא דמטרוניתא" (העלאה).

ועפ"ז יומתק ביותר המבואר לעיל (ס"ב) שההכרזה הראשונה ("אל תתייראו . .

299) ועפ"ז יומתקו פרטי הפסיקתא רבתי בענין (הובא לעיל בהע' ריש ס"א), שאלי' מגיע מתוך צער הגלות של בני".

300) ספר הליקוטים דא"ח - צמח צדק אות א' (אז-אמת) ע' א'ריב ואילך.

301) ראה שמו"ר פ"ב, ו. זח"א רנג, א. שה"פ פ' ויחי. תו"א משפטים עה, ב.

302) שוחר טוב (תהלים) פמ"ג - הובא בפנים עפ"י (גירסת?) האברבנאל בסוף פירושו למלאכי.

303) תהלים קה, כו.

304) שם מג, ה.

305) מלאכי שם.

306) ישע"י מב, א.

307) תו"א תצוה פא, א ואילך.

אין לכם צער") שענינה להכין את עם ישראל מלמטלמ"ע לגאולה לא מיוחסת למלך המשיח ויכולה להיות ע"י הנביא שהוא אלי<sup>308</sup>, וההכרזה השני' על עצם ענין הגאולה מלמעלמ"ט היא ע"י מלך המשיח<sup>309</sup>.

ועד"ז אולי יש לומר שתירוצי אלי' בתורה הם בעיקר להכריע בחילוקי דיעות וקשיים בתורה ("קושיות ואבעיות"), שמגיעים מצד העלם הקליפה<sup>310</sup>, משא"כ תורתו של משיח היא תורה חדשה מלמעלמ"ט שלמעלה מיכולת בנ"י מצד עצמם (כמארז"ל<sup>311</sup> "תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח").

ולהוסיף, שהסדר שאלי' מגיע לפני הגאולה דוקא הוא רק באופן של "בעתה", אך ב"אחישה" <sup>312</sup> יבא קודם משיח ואח"כ אלי<sup>313</sup> - ומתאים למבואר בפנים, שהרי "בעתה" הוא הסדר הרגיל שקודם מדזכך התחתון (אלי') ואח"כ בא הגילוי מלמעלה (משיח), משא"כ ב"אחישה" בא הגילוי באתערותא לדעילא לפני שלימות זיכוך התחתון (קודם משיח), ועי"ז נהי' התחתון מבורר (ענינו של אלי').

## חלק שני

### איחוד תפקיד אלי' ותפקיד המשיח

#### ד

#### אליהו הנביא, או נביא ככל הנביאים:

בקשר עם המבואר לעיל (ס"ב) שחלקו הראשון של המדרש שייך לאלי' הנביא, וכיון שכ"ק אד"ש מה"מ כרך את ב' חלקי המדרש יחד ועל שניהם אמר שכבר נתקיימו כו'<sup>314</sup>, יש להעיר בענין ביאת אליהו, שיש מקום לב' אופנים, אם יבא אלי' הנביא בגופו, או שיקום נביא ככל הנביאים והוא "יישר ישראל וכו'" (אלא שנקרא בכתוב

308) ולהעיר מתנ"א שם שהעלאת אהרן היא ע"י שמחה. ועפ"ז יומתק קישור הענינים בסיום שיחת ש"פ בהעלותך ה'תנש"א: "אהרן הכהן שבדורנו - כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו . . ובמיוחד ע"י הקול קורא שלו כו" ע"ש.

וראה ג"כ בפסיקתא דלעיל (בהע' ריש ס"א) שמתוך צער הגלות אלי' מבשר על הגאולה. 309) בלקו"ש חל"ה ע' 209 מבואר שאצל מלך המשיח ישנה הנהגה בדרך רוממות (מלך), והשפעה בדרך קירוב (נשיא). ע"ש בהרחבה). וכאן מבואר שענינו של אלי' הוא (בהשפעה דרך קירוב גופא) הכנת מקבל ההשפעה לפני ההשפעה בפועל (או אחרי - לאופן שמשיח בא לפניו (ראה לקמן הע' בסוף אופן הא' ס"ד) - להחזיר ההשפעה בפנימיות).

310) ראה אגה"ק סכ"ו.

311) קה"ר פי"א, ח. ועד"ז שם רפ"ב. וראה בארוכה שיחת יום ב' דחה"ש ה'תנש"א ס"ד (סה"ש ע' 568) ואילך.

312) ראה סנהדרין צח, א.

313) לקו"ש ח"ח ע' 323. חכ"ז ע' 204 הע' 90.

314) כנסמן לעיל בהע' בס"א.

על שם אלי):

(א) אליהו הנביא בעצמו: ברשימת כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ מהשיחה שבינו ובין כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב:

"שאלתי הנה בתוך היעודים הוא, שאלתי הנביא יבוא ויתגלה קודם משיח והוא יבשר על ביאת משיח, וכן משיח בעצמו, אפשר שיתגלו בנשמות הצדיקים, היינו שיעמדו צדיקים גדולים מפורסמים וע"י יהי' הכל. עיקר שאלתי כן הוא, האם יתגלו אנשי' כאלו שיבאו, או שיהי' הגילויים בהתלבשות צדיקים, והם יעוררו את העם כו', והשיב דמשמעות הפסוק בדבר ביאת אליהו, שיתגלה ממש בעצמו, ולא בעיבור באיזה צדיק"<sup>315</sup>.

וכן נתבאר בשיחת ש"פ בשלח י"ג שבט תשי"א<sup>316</sup> ששליחותו של אליהו הנביא לבשר שמשח מגיע תיעשה על ידו בגופו, כדמוכח מזה שבגמרא בערובין מקשרים זאת לדין של איסור תחומין בשבת<sup>317</sup>.

(ב) נביא ככל הנביאים: אמנם מהרמב"ם משמע שישנה גם אפשרות שיהי' זה נביא ככל הנביאים שיקום בדור שלפני ביאת המשיח.

וזה לשון הרמב"ם: "יראה מפשוטם של דברי הנביאים, שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג, יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין ליבם. . . ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המלך המשיח, יבוא אליהו".

ומבאר התומים<sup>318</sup>: "שאינ דבר ברור שאלהו יבא קודם משיח" (היינו אופן הב' דלעיל ס"ד), "רק הוא כיון בקרא לנביא שיבוא קודם ביאת הגואל"<sup>319</sup>.

ויש לומר, שהרמב"ם אזיל בזה לשיטתי' שכיון שישנם דברים ש"תלוי באם הגאולה תהי' באופן דלא זכו שאז יהי' (בתחלת הגאולה) הנהגה טבעית, או באופן

(315) וקשה לתווך הכרעת כ"ק אדנ"ע עם לימוד התומים בלשון הרמב"ם (כדלקמן באופן הב'), כיון שמלשונו משמע שלא בא להסביר רק את הפסוק אלא לקבוע איך תראה המציאות בפועל ("להלכה"). ובדוחק אפשר לתווך שכ"ק אדנ"ע סובר שגם לפי האופן הראשון ברמב"ם, מ"מ ודאי יתקיים שהפסוק ג"כ כפשוטו, עכ"פ אחר ביאת משיח (ולהעיר שבינן כך אין סיבה לומר שאל"י לא יקום אפי' בתחיית המתים ולא ייראה כלל בעולם), אמנם הוא דוחק גדול, כי ברור מללו שמדבר על קודם התגלות משיח. וכבר דנו בזה בכמה קובצים. וראה לקמן בסוף הסעיף.

(316) נדפס בהוספות ללקו"ש ח"ב עמ' 514 ואילך.

(317) אך גם לאופן זה לא מוכרח שלפועל אלי' יבשר דוקא באופן המתואר בגמ' בעירובין (היינו בטבריא, יום לפני דוקא וכו'), ולא דוקא שגמ' זו היא למעשה, שהרי ישנו האופן שאל"י יתגלה גם אחרי משיח (ראה לקו"ש ח"ח ע' 323. חכ"ז ע' 204 הע' 90 שב"אחישנה" לא מוכרח כלל שאלהו יבוא לפני משיח. ובשיחת ש"פ ויקרא תשמ"ג שהגמרא בסנהדרין ש"משיח בא היום" פוסקת ברור ש"אין נפק"מ כלל היכן נמצא אלי' וכו'". ועוד).

(318) חו"מ סי' א סק"ב בסופו (ד"ה אך נראה).

(319) ויש להסתפק האם במשפט השני ברמב"ם "ויש. . . יבוא אליהו" (ולא "יבוא הנביא" וכדו') נוקט הרמב"ם שיבוא אלי' בגופו, או שסומך על מה שפי' לעיל שאל"י דקרא הוא נביא.

זכרו אחישנה שאז יהי' תיכף הנהגה נסית. והרמב"ם בספר הלכות כותב הלכה מה שמוכרח להיות (דבכלל מאתים יש מנה) בכל אופן (היינו אפילו באם יהי' לא זכו)<sup>320</sup>.

[וזה קוראים לנביא זה "אליהו הנביא", הוא כיון שהנביא הזה דומה וקשור בתוכן עבודתו לאליהו הנביא (שלום<sup>321</sup>), או (ו)ע"י התאחדות נשמתו בנשמת אלי' הנביא].

ובאמת י"ל שב' האופנים אינם סותרים, כיון שגם כשאל"י בא קודם הגאולה בגופו, לא נשלל כלל שלפנ"כ קמים צדיקים ונביאים שמתחילים - בכוחו וכחלק מפעולתו של אלי' הנביא - "ליישר ישראל ולהכין לבם", שעל נביא כזה קאי באופן הראשון ברמב"ם.

## ה

### איחוד תפקידי אלי' הנביא, ומלך המשיח

ועפ"י הנ"ל באמת ניתן לומר שהנביא בעצמו (שמבשר קודם הגאולה) יכול להיות ג"כ מלך המשיח<sup>322</sup>.

בפרט עפ"י דברי הרמב"ם<sup>323</sup> שמש"ח "נביא גדול הוא קרוב למשה", ולא נמנע שפעולתו כנביא תתחיל עוד קודם הגאולה, וא"כ אין צורך להפרידו מהנביא שיעמוד קודם הגאולה "ליישר ישראל כו".

וסייעתא לביאור זה ניתן להביא מדברי הרב<sup>324</sup>: "ובפשטות שתיכף ומיד שומעים קול השופר דמשיח, ולפנ"ז קולו של אליהו הנביא זכור לטוב מבשר הגאולה, שאומר שהגאולה כבר באה, כדאיתא בילקוט שמעוני "בשעה שמלך המשיח בא עומד על גג בית המקדש והוא משמיע להם לישראל ואומר ענוים הגיע זמן גאולתכם"<sup>325</sup>.

ומפורש יותר ב'רשימת דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א בעת ביקור הרבנים הראשיים

(320) סה"ש תשמ"ח ח"ב ע' 392 הע' 76.

(321) כדלעיל בהע' ריש ס"א.

(322) אמנם גם באופן זה מובן שכיון ואלו ב' שמות הרי הם ב' תפקידים (כידוע שכל שם מורה על בחי' אחרת בהשפעה - ראה שרש מצות התפלה פ"ד), וצריך להביאור דלעיל בחלק ראשון בהחילוק בין התפקידים.

וברור שאין זה בא לשלול שבפועל יבוא גם אלי' הנביא (דלא גרע משאר הצדיקים שיקומו בתחיית המתים, כדלעיל בהע' סעיף ד), אלא שתפקיד זה של ההכרזה והכנת העולם קודם הגאולה ייעשה ע"י מלך המשיח.

(323) הל' תשובה פ"ט ה"ב.

(324) שיחת אור לי"ד ניסן תנש"א, לאחרי מכירת חמץ (ספר השיחות תנש"א ח"ב עמ' 425) ההדגשות אינן במקור.

(325) ולא כ"כ משמע דקאי אלפני פניו (היינו שמה שאומר "כדאיתא בילקוט שמעוני" זהו בהמשך למה שאומר קודם לכן "שתיכף ומיד שומעים קול השופר דמשיח"), כיון ששם קאי בשופר ולא באמירה.

באה"ק' (מוגה)<sup>326</sup>: "במדרשי חז"ל מצינו שמשיח צדקנו (אליהו הנביא) יתגלה תחילה בגליל, ובגלילי גופא - בטבריא, ש"טובה ראייתה"; אבל איש לא יקפיד גם אם אליהו הנביא יבוא בחוץ לארץ, אפילו בברוקלין, ולמחרת יבוא משיח לטבריא".

ובנוגע אלינו: שההכרזה היא ע"י נשיא דורנו משיח צדקנו, שעוד לפני הגאולה יש במלך המשיח נבואה<sup>327</sup> ("נביא גדול הוא"<sup>328</sup>), וכנביא ה' הוא מבשר לעם ישראל בנבואה בשליחות הקב"ה ו"הנה (זה) משיח בא" ("אומר [הקב"ה] להם: בני . . הגיע זמן גאולתכם"), ובתור משיח הוא מבשר לעם ישראל ש"הגיע זמן גאולתכם"<sup>329</sup>.

(326) י"א אייר תשמ"ט (ספר השיחות תשמ"ט ח"ב עמ' 738).

(327) כאצל כל רבותינו נשיאינו - ראה בארוכה שיחת ש"פ שופטים ה'תנש"א.

(328) רמב"ם הל' תשובה שם.

(329) ועפ"י המבואר בפנים אולי אפשר לומר (בזהירות וכו'), שכל אחד שמתעסק ב"ליישר ישראל ולהכין לבם" ובלבשר על הגאולה, הרי פעולתו היא חלק מפעולתו של אלי' הנביא, ו"שלוחו של אדם כמותו" (ברכות לד, ב (במשנה). קידושין מא, ב. וש"נ), וכמותו ממש (ראה לקו"ת ר"פ ויקרא). ולהעיר מדברי הרבי בשיחת ז' תשרי תנש"א (בשורת הגאולה ס"ג - תרגום מאידית) "ויש לומר, שכיון שמשיח יכול לבא כל יום, "אחכה לו בכל יום שיבוא" (עיקר הי"ב מי"ג עיקרים), ואליהו הנביא צריך לבשר יום לפני על ביאת המשיח - בא אליהו הנביא לטבריא בפועל ממש כל יום ומכריז על ביאת המשיח (במיוחד) לאלו שעומדים במעמד ומצב של "אחכה לו בכל יום שיבוא". ואולי יש לומר (בזהירות וכו') שענין זה נעשה ג"כ ע"י "שלוחו . . כמותו" שמכריזים ע"ד ביאת משיח.

## שינויים בתורה ובמצוות לעתיד לבוא (ב)

הת' יששכר מאיר שמואל שי' הכהן רייכמן  
קבוצה - 770 בית משיח

### א

#### גיד הנשה

בגיליון הקודם הארכנו בעניין זה שאי אפשר שיהי' לעת"ל שינוי בתורה ובמצוות, הן בתקופה בה יהי' קיום המצוות "כמצוות רצונך", והן בתקופת "מצוות בטלות" שאף אז לא יהי' הביטול כפשוטו. והסברנו כמה מקורות סותרים שמהם נראה שיהי' לעת"ל שינוי במצוות. וכעת בעז"ה נוסיף שנית ידנו לבאר מקורות נוספים מהם נראה שיהי' שינוי במצוות, כיצד אינם בסתירה לנצחיות התורה.

הנה, בשו"ת בנין שלמה<sup>330</sup> חידש שאף למ"ד מצוות אינם בטלות לע"ל, יותר איסור גיד הנשה. והטעם, דכל האיסור הוא הואיל ונגע המלאך בירך יעקב ונתך הכח לעשו להחריב ביהמ"ק וכו', הרי שלעתיד לא יהי' שייך טעם זה.

והקשה ע"ז בשד"ח<sup>331</sup> דזאת התורה לא תהי' מוחלפת. והעיר בזה בס' ימות המשיח בהלכה<sup>332</sup> דבדברי הבנין שלמה מבואר דבלשון הפסוק גופא מבואר שהאיסור אינו כולל זמן הגאולה עיי"ש. וכבר נסתפקנו לעיל<sup>333</sup> אם ביאור זה מספיק לשיטת רבינו מלך המשיח בקונט' הלכות של תושבע"פ. וראה בימוה"מ כהלכה שם שביאר ביאור נוסף שאפ"ל שיהי' שינוי המציאות שלא יהי' על הכף או שלא יהי' עגול ככף שמשמע בחולין<sup>334</sup> שאיסור גיד הנשה הוא באופן זה עיי"ש.

ובשיחת מוצאי כ"ב שבט ה'תשנ"ב<sup>335</sup> דיבר בזה כ"ק אד"ש מה"מ, ומלשונו נראה שיהי' איסור גיד הנשה<sup>336</sup> ולא כהבנין שלמה, אלא שיהי' רק באופן רצוי ולמעליותא עיי"ש.

(330) לר"ש הכהן מוילנא, הקדמה שני' (חידושים על התורה), פרשת וישלח.  
(331) כללים מערכת ג' סי' עו. ופאת השדה מערכת ג, סי' ז (עמ' 3226 והלאה).

(332) ח"ב סי' נג.

(333) בחלק א' שנדפס בגיליון הקודם הערה 210.

(334) צב, ב.

(335) שיחוק"ק ח"ב ע' 656 ואילך. דברי משיח ח"ג ע' 7 ואילך.

(336) עכ"פ בתקופה בה לא יהיו המצוות בטלות.

## ב

## זכירת יצי"מ

ידועה המשנה במסכת ברכות<sup>337</sup>: "אמר ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנא<sup>338</sup> למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות וחכ"א ימי חיך העולם הזה כל ימי חיך להביא לימות המשיח".

ובגמרא: "תניא, אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר: הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם! - אמרו לו: לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו. כיוצא בו אתה אומר: לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך".

וצריך להבין כיצד לפי בן זומא תתבטל הזכרת יצי"מ בימות המשיח<sup>339</sup>.

הנה, יש שביארו<sup>340</sup> שאף בן זומא מודה שיזכירו יצי"מ בימות המשיח, ומחלוקתו על חכמים הוא בפירוש הכתובים: לשיטתו הייתור צריך להיות דומה לעיקר. היינו ש"כל" צ"ל כמו "ימי חיך", ועל כן י"ל שהייתור ב"כל" הוא ללילות, ואז הוא בדיוק כמו "ימי חיך": בזמן הזה - בתורת עיקר, ובימות המשיח - בתורת טפל. אך אין לומר שמרבה את ימות המשיח, שההזכרה אז אינה דומה להזכרה בזמן הזה (דעכשיו היא בתורת עיקר, ובימות המשיח היא בתורת טפל)<sup>341</sup>.

בכך יובנו גם דבריו: "וכי מזכירין יצי"מ לימות המשיח?" - אף הוא סובר שיזכירו לע"ל בדרך טפל, אלא שרצה לשמוע זאת מחכמים ובכך יהי' לו סיעתא לשיטתו שאין ללמוד את ימות המשיח מהייתור (שכן הייתור צריך להיות דומה לעיקר)<sup>342</sup>.

אמנם, בדברי הרשב"ץ<sup>343</sup> ועוד<sup>344</sup> משמע שבן זומא סובר שלא יזכירו יצי"מ

(337) פ"א משנה ה' (יב, ב). וכ"ה בתוספתא שם. ספרי ראה טז, ג. ובנוסח ההגדה.

(338) דברים טז.

(339) כל הבא לקמן הוא לרוב הפוסקים דס"ל להזכרת יצי"מ היא מצווה מדאורייתא, אך יש סוברים שהיא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא (ראה אנצ"ת ע' זכירת יצי"מ).

(340) ראה קול הרמ"ז ושושנים לדוד ברכות שם (הובא בתוס' אנשי שם על המשניות שם). חסדי דוד לתוספתא ברכות שם. ספרי דבי רב לספרי שם. ועוד.

(341) קול הרמ"ז שם. ובשושנים לדוד משמע קצת שדברי הכתוב "כל ימי חיך" הינם רק על הזמנה"ז בו ההזכרה היא בדרך עיקר. ומכ"מ וודאי שגם לע"ל תהי' המצווה.

(342) שושנים לדוד שם.

(343) יבין שמועה בפירוש ההגדה שם.

(344) ראה ברשב"א והאברבנאל לקמן. וראה בצל"ח לברכות שם ועוד.

בימות המשיח<sup>345</sup>.

וכתב הרשב"א<sup>346</sup> בביאור דעת בן זומא: "ואם תטעון עלי מביטול קרית שמע, ר"ל יציאת מצרים, שהיא מצוה ממצוות התורה, דע שאין הכוונה בקרית שמע רק כדי שנזכור בפה הנסים שעשה לנו ה' יתברך כשהוציאנו מארץ מצרים אחר היותנו עבדים פרוכים דלי הכח ותחת סבלות מלך ועם קשה, ועם הזכירה נקבע בנפשותינו שהוא המשגיח והיכול שלא ימנענו מונע בשום צד. ועוד שנתחזק בנפשותינו מידת הבטחון חוזק רב, ועל כן באה האזהרה על זה במקומות רבים בזכירת האותות והמופתים והיד החזקה. ואחר היות התכלית בזכירת הפה ביציאת מצרים מהטענה הזאת, הנה גם התכלית ההוא שמור בהזכירנו קיבוץ עם ממושך וממורט בעמים הנוראים מהארצות הרחוקות מצפון ומים ותהיה הכוונה ההיא יותר חזקה בהיות ההזכרה באותות ובנסים יותר חזקים, א"כ אין מצוה מתבטלת בזה כלל".

היינו שתכלית הזכרת יצי"מ, מתקיימת גם בהזכרת ניסי קיבוץ גלויות והגאולה העתידה.

ונראה שהאברבנאל למד בדברי הרשב"א שלדעת בן זומא לא יקראו כלל קריאת שמע לימות המשיח וכתב ע"ז: "פרשתי באופן אחר. . . לא היתה דעתו שתבטל מצות ק"ש לימות המשיח, כי הנה אמונת האחדות תתחזק ותתקיים בזמן ההוא כמ"ש<sup>347</sup> "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ואיך יבטל זכרונה. . . אבל היתה דעתו שתהיה מצות ק"ש לימות המשיח פ' שמע ופ' והיה אם שמוע אבל לא פ' ציצית". היינו שלמד האברבנאל בדברי הרשב"א בדעת בן זומא שלא יאמרו קר"ש כלל, ואילו הוא עצמו למד שלדעת בן זומא יאמרו קר"ש לבד פ' ציצית.

ואחר הקידה לפני רבינו האברבנאל, נראה דאפ"ל שאף הרשב"א נתכווין בקר"ש להזכרת יצי"מ בפ' ציצית ולא לכל קר"ש<sup>348</sup>.

אמנם למעשה כתב האברבנאל שאף לעתיד יזכירו יצי"מ בפרשת ציצית: "וחכמים השיבוהו כראוי שלימות המשיח לא ישתנה דבר ממצות התורה, ואם עתה מצות ק"ש היא בקריאת פ' ציצית ושמע והיה אם שמוע כן יהיה לימות המשיח בלי ספק. . . ועם היות שאנחנו נעשה כבן זומא לזכור יציאת מצרים בלילות, וקבלנו דרשתו ב"ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות" ולא דרשת חכמים שדרשו "כל ימי חיך להביא לימות

(345) וכפשטות לשונו: "וכי מזכירים יצי"מ לימות המשיח".

(346) בפירוש ההגדות לברכות שם. נדפס בע"י שם. ועד"ו בשו"ת הרשב"א החדשות מכת"י סי' שסח (במהד' דימיטרובקי (מוה"ק): ח"א סי' לו).

(347) זכריה יד, ט.

(348) ואכמ"ל בחיוב קר"ש דאורייתא מה היא. וראה בהתוועדויות תשמ"ב ע' 1242 שמבאר שמצוות קר"ש כוללת בתוכה כל ג' העניינים דיחוד ה' (פרשה ראשונה), זכירת המצוות (פרשה שני') וזכירת יצי"מ (פרשת ציצית), ושולם נכללים בקר"ש (ועפ"ז אפשר אולי להמתיק יותר לשון הרשב"א: "מביטול קר"ש, ר"ל זכירת יצי"מ").



המשיח", לא מפני זה נאמר שלימות המשיח לא נזכור יציאת מצרים, אבל נאמר שלא יהיה שינוי במצות כלל לימות המשיח, ושלא נלמוד זה מדרשת "כל ימי חיך" אלא מנצחיות התורה ומצותיה שנאמר<sup>349</sup> "לנו לבנינו עד עולם".

משמע שדעת האברבנאל שלפועל אין לקבל דברי בן זומא שלא יאמרו פרשת יציאת לימות המשיח, ואין אנו לומדים זאת מייתור הפסוק (כדעת חכמים) אלא שדבר זה פשוט ואינו צריך ללימוד.

ועל דברי הרשב"א שבזכירת ימות המשיח נמצאת כל התכלית של זכירת יצי"מ כתב האברבנאל: "ותשובת הרב שלעתיד לבא יעשו זכרון הגאולה החדשה והיא תעמוד במקום גאולת מצרים להיות שתיהן מכוונות לזכור נפלאות ומעשה השגחתו, הוא באמת דבר בלתי מתקבל, כי זה ביטול תורה ומצוה לגמרי". סוף-כל-סוף המצווה היא לזכור טת יצי"מ ולא את הגאולה העתידה!

ואולי יש לבאר דברי הרשב"א, ע"פ המבואר בחסידות שיצי"מ והגאולה העתידה חד הם. וכדברי הרבי מלך המשיח שליט"א (תרגום חופשי)<sup>350</sup>: "אמיתית הענין דיציאת מצרים היא - 'ימות המשיח', הגאולה האמיתית והשלימה, ואמיתית ופנימיות הענין דימות המשיח היא גאולת מצרים". ועפ"ז נותן הרבי טעם לדעה שלא יזכירו יצי"מ בימיה"מ<sup>351</sup>, שהוא מחמת שיצי"מ הוא עניין אחד כ"כ עם הגאולה השלימה, כך שהגאולה עצמה תזכיר על יצי"מ ואין צורך להזכרה מיוחדת על יצי"מ, ומקשר זאת הרבי לדברי הרשב"א האמורים<sup>352</sup>.

ועפ"ז אוי"ל דקושיית האברבנאל במקומה עומדת באם נאמר שרק תכלית זכירת יצי"מ מתקיימת בהזכרת הגאולה העתידה. אך בדברי הרשב"א נראה שטמון עומק נוסף: כשמזכירים את הגאולה העתידה, מזכירים ממש את יציאת מצרים שעניינם חד<sup>353</sup>. ועצ"ע.

והנה, לכאורה אפשר לומר דלדעת בן זומא "ימי חיך" בא ג"כ למעט ימות המשיח, ועפ"ז חשיב כמפורש בפסוק שלא יהי' בימיה"מ<sup>354</sup>.

(349) דברים כט, כח.

(350) ספה"ש תשנ"ב ח"א ע' 248.

(351) היינו דעת בן זומא לדעות הסוברות שפליג על חכמים.

(352) הערה 32 שם.

(353) דפשוט שהזכרת יצי"מ יכולה להיות בכל מיני אופנים ולשונות, וא"כ זהו אף אחד מהם.

(354) וראה לעיל ח"א (נדפס בגיליון הקודם) הערה 210 שנסתפקנו לדעת הרבי אם ניתן לומר שא' מתנאי המצווה הוא שתיבטל לימיה"מ, אולם עיקר הדברים הוא בנוגע למצווה הנוהגת לדורות, ואפ"ל שלבן זומא אין המצווה נוהגת לדורות (וראה בשיעורים לזכר אבא מארי שיעור א' שהביא בשם הגר"ח (וכן הביאו בעוד ספרים) לתרץ כן שיטת הרמב"ם שלא מנה זכירת יצי"מ במניין המצוות, דפסק שמזכירים יצי"מ בלילות כבן זומא וע"כ ס"ל שלא יזכירו יצי"מ בימיה"מ וממילא היא מצווה שלא נוהגת לדורות אמנם הרבי (התוועדיות תשמ"ב שם) דחה זה דמלשון הרמב"ם (הל' קר"ש פ"א ה"ג) משמע שהיא מצווה הנוהגת לדורות, ועוד שקשה לומר שפסק כבן זומא (ומ"ש הרמב"ם שמזכירים יצי"מ בלילות לכאור' הוא משום דס"ל כהדעות שאף חכמים מודים

ובכ"א בחסידות<sup>355</sup> נראה שבפועל הלכה היא שיזכירו יצי"מ לע"ל בדרך טפל, אך לא נתפרש להדיא שיטת בן זומא בזה<sup>356</sup>.

## ג

### המועדים לע"ל

במדרש<sup>357</sup>: "כל המועדים עתידין בטלים<sup>358</sup> וימי הפורים אינן בטלים לעולם, שנאמר<sup>359</sup> וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים<sup>360</sup>. א"ר אלעזר אף יום הכפורים לא יבטל לעולם שנאמר<sup>361</sup> והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה<sup>362</sup>". וכן יסד הפייט ביוצר לפרשת זכור (נמצא בכו"כ סידורים): "ואם כל המועדים יהיו בטלים, ימי הפורים לא נבטלים". אמנם, במדרש אחר<sup>363</sup> איתא: "המועדים האלה אינן בטלים לעולם".

ובדברי המגיד למרן הבית יוסף<sup>364</sup> מבואר שהמועדים יתבטלו, ויהי' זה בתחיית המתים שאז "מצוות בטלות" דמאחר ויתבטל היצה"ר לא יצטרכו לקיום מ"ע ומל"ת, וכן למועדים. ומה שפורים וחנוכה<sup>365</sup> לא יתבטלו כי בהם יש רק שירות ותשבחות לקב"ה. ועד"ז מבואר בתפארת ישראל למהר"ל<sup>366</sup> שהדברים כמשמעם בעולם התחי'. אמנם כבר נתבאר לעיל בארוכה שמצוות בטלות אינו כפשוטו שלא יסתור זה לנצחיות התורה.

והרשב"א כתב בביאור דברי המדרש<sup>367</sup>: "נראה לי פירושו שכל המועדים לא הבטיח עליהם יתברך שלא יגרום החטא ביטולם באחד מן הזמנים". וממשיך לבאר שם שבפורים (ועד"ז ביוה"כ) הבטיח הקב"ה שלא יתבטלו.

שמזכירים יצי"מ בלילות (נסמנו בסה"ש תשנ"ב שם הע' 32), והוסיף הרבי שכנראה לא דייקו התלמידים בהבנת דברי הגר"ח. אמנם כ"ז הוא בשיטת הרמב"ם, אך בשיטת בן זומא עצמו אפשר דס"ל דהיא מצווה שאינה נוהגת לדורות.

(355) ראה בהג"ל ובכו"כ מקומות.

(356) יש להוסיף, דברשב"א והאברבנאל שם הובאה טענה שאם תבטל זכירת יצי"מ יבטלו גם מצוות הפסח. ודחו זה הרשב"א והאברבנאל באופנים שונים וחלוקים (עיי"ש). וראה לקמן.

(357) משלי ט, ב. הובא ביל"ש רמז תקמ"ד.

(358) ביל"ש: ליבטל.

(359) אסתר ט, כח.

(360) "שנאמר... היהודים" - אינו בילקוט שם.

(361) ויקרא טז, לד.

(362) "לכפר... בשנה" - אינו בילקוט שם.

(363) תנחומא סוף פרשת פנחס.

(364) מגיד מישרים פרשת ויקהל ד"ה שנת ש"ו.

(365) כ"ה להדיא במגיד מישרים שם. וכן הביא העט"ז סו"ס תרצו. וכ"כ באגרת הטיוול דלקמן. וכן מבואר

בלקו"ש ח"ה ע' 172. וראה מה שהאריך בזה בס' ימוה"מ בהלכה ח"א סי' מח.

(366) פנ"ג.

(367) שו"ת ח"א סימן צג.

ואפשר לבאר כוונתו בב' אופנים:

א. הביטול במועדים יתכן כפשוטו הואיל ולא הבטיח עליהם הקב"ה שלא יתבטלו (ואין בדבריו ביאור כיצד אי"ז בסתירה לנצחיות התורה).

ב. בכל המועדים יתכן שנתבטל מהם בדרך הכרח מחמת קושי העיתים והגליות, משא"כ פורים ויוה"כ<sup>368</sup>. ונראה להוכיח כאופן זה ממה שבמ"א האריך הרשב"א שא"א שיבטלו מצוות הפסח בימיה<sup>369</sup>.

שו"ר<sup>370</sup> באגרת הטיול<sup>371</sup> שכתב (בביאורו הראשון) שכל הגזירות שגזרו שונאי ישראל היו על המועדים, אך על חנוכה ופורים לא הקפידו לגזור הואיל ואינם מן התורה ואין בהם ביטול מלאכה. והוא כעין הביאור הב' שכתבנו בדעת הרשב"א.

ובביאורו השני כתב שכל המועדים בטל טעמם, שהרי הם זכר ליצי"מ וכבר בטל מצריים ובטל שיעבודם<sup>372</sup>, אך חנוכה ופורים הם על כך שעמדו עלינו לכלותינו ולהשכיח תורתנו וזהו בכל דור ודור<sup>373</sup>. ולפי ביאורים אלו מובן שהכוונה במדרש זה אינו לעתיד לבוא אלא לזמן הגלות.

וברמב"ם כתב<sup>374</sup>: "אע"פ שכל זכרון הצרות יבטל. . ימי הפורים לא יבטלו", ולכאור' למד זאת מהמדרש הנ"ל<sup>375</sup> וא"כ משמע שלמד שבביטול המועדים הכוונה לזיכרון הצרות.

ולכאורה אפשר לפרש כוונתו בב' אופנים<sup>376</sup>:

א. שימי זכרון הצרות דמגילת תענית יתבטלו, ולא ג' הרגלים. ומצאתי שכ"כ בדעתו בחי' הגרי"ז<sup>377</sup>. וכן כתב לפרש בדברי המדרש בפירוש עיון תפילה<sup>378</sup> בשם ר' מרדכי גימפל יפה, שהכוונה שיתבטלו הימים דימי תענית מלבד פורים (שאף הוא מוזכר במגילת תענית).

(368) ראה במנות הלוי פ"ט פס' כח שנראה שהבין באופן זה והקשה שזהו כנגד החוש.

(369) בפירושי ההגדות ושו"ת החדשות שם.

(370) בקובץ הלכתא למשיחא (שי"ל לקראת י"א ניסן דהשתא ע"י את"ה העולמי) הערה 16 שציינו לשם.

(371) לר"ח אחי המהר"ל חלק הדרש ערך מועדים.

(372) ולהעיר מדברי אחיו רבינו המהר"ל בגבורות ה' פס"א.

(373) ויש מה לעיין בזה אך אכ"מ.

(374) פ"ב הי"ח.

(375) כ"כ בכמה ספרים דזהו מקורו דהרמב"ם (ראה לדוגמא מנות הלוי שם). אך ראה לקמן הערה הבאה מתשובת הרדב"ז.

(376) וראה בשו"ת הרדב"ז ח"ב תשובה תרס"ז שנראה שלמד ש"זכרון הצרות" שברמב"ם כוונתו (גם) לספרי הנביאים שנכתבו על הצרות.

(377) עה"ת בסופו על מג"א ע' 112 ד"ה ונראה.

(378) לר' חנוך זונדל ב"ר יוסף בעל ענף יוסף, עץ יוסף ועוד, בפירושו על יוצר לפרשת זכור - נדפס בסידור אוצר התפילות.

אמנם בפירוש טיול בפרדס<sup>379</sup> כתב שאם הי' רואה בעל עיון תפילה את דברי המדרש במקורם לא הי' מבאר כן, דבמדרש מובאת דעת ר"א שאף יוה"כ אינו בטל, ואם מדובר על ביטול הימים דמגילת תענית, יום הכיפורים מאי עבדתייהו?

ב. היות וג' רגלים<sup>380</sup> הם לזכרון יציאת מצרים, הרי הכוונה שלא יזכרו את צרת גלות מצרים<sup>381</sup>, ופחות משמע.

והאברבנאל<sup>382</sup> כתב שאין הכוונה לביטול המועדים אלא לביטול זכירתם<sup>383</sup>: מכיון שכל המועדים הם זכר ליצי"מ, הרי שלא ישימו לב אליהם דלמול הניסים דלעתיד ניסי יצי"מ לא תופסים מקום.

ובנוגע לר"ה שאינו לזכר יצי"מ כתב האברבנאל שנכלל ביוה"כ שלפי ר"א לא יתבטל לעולם<sup>384</sup>.

ועד"ז כתב הרדב"ז<sup>385</sup>: "דעתי הפעוטה כי אלו המדרשים וכיוצא בהם מדברים לימות המשיח שתרבה הטובה והשמחה והמנוחה והתענוג עד שיהיו כל הימים שוים אצל בני אדם כאלו נתבטלו המועדים שאין הפרש בין חול למועד לא שתתבטל המצוה ח"ו". ועד"ז כתב במנות הלוי ובדרשות חת"ס<sup>386</sup> שהוא כביטול ברוב. וכ"כ בבני יששכר<sup>387</sup>.

## ד

### הנביאים לע"ל

בירושלמי<sup>388</sup>: 'ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשת ספרי תורה אינן עתידין ליבטל מה טעמא<sup>389</sup> קול גדול ולא יסף רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן<sup>390</sup> וזכרם לא יסוף מזרעם".

(379) על אגרת הטיול שם.

(380) בנוגע לר"ה - ראה להלן בדברי האברבנאל.

(381) וקצ"ע דלכא' רק בפסח ישנו עניין לזכור את הגלות והצרות, משא"כ שאר המועדים קשורים לכא'.

רק עם יציאת מצרים. וראה גם במנות הלוי שם.

(382) ראש אמנה שם. ישועות משיחו שם פ"ד.

(383) היינו זכירת הניסים, ולא הצרות כפי שכתבנו בביאור הב' בדברי הרמב"ם.

(384) ולכא' לפי דבריו צ"ל שגם חנוכה לא יתבטל כדברי המגיד מישרים.

(385) שו"ת ח"ב סימן תתכח. ועד"ז בח"ב תרסו.

(386) ח"א דרשה לז' אדר תק"צ (דף קנט ע"ג). לפ' זכור תקצ"ו (דף קצו ע"א).

(387) מאמרי חודש אדר מאמר ד' אות ח'.

(388) מגילה פ"א ה"ה.

(389) דברים ה, יט.

(390) אסתר ט, כח.

וראה ברמב"ם<sup>391</sup>: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם".

והראב"ד השיג ע"ז וכתב: "דבר הדיוטות הוא זה, כי לא יבטל ספר מכל הספרים שאין ספר שאין בו למוד, אבל כך אמרו אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגילה לא תבטל מלקרות אותה בצבור". היינו שיצטרכו ללמוד בנביאים, אלא שלא יקראום בציבור עוד מלבד מגילת אסתר.

וראה בלח"מ שכתב (בשי' הראב"ד<sup>392</sup>): "לכך אמר . . . אף על פי שאין קוראים בהם בכל שעה אלא לשום עת רחוק מ"מ במגילת אסתר קורין".

ויש שביארו<sup>393</sup>, שמכיוון ש"ליכא מידי דלא רמיזי בדאורייתא" הרי גם דברי הנביאים יבינו מן התורה שבכתב עצמה.

ויש שהוסיף<sup>394</sup>, שספרי הנביאים נכתבו על הצרות שאירעו וכו' שישתכחו בגאולה.

ויש שכתבו שהכוונה שיתבטלו בהעדר תפיסת מקום לגבי הגילויים והנבואות הגדולות דלעתיד<sup>395</sup>.

## ה

### ביאורי החסידות במועדים ונביאים

בחסידות מבואר במקומות רבים, שביטול המועדים והנביאים אינו כפשוטו אלא שיתבטלו כשרגא בטיהרא לגבי הגילוי דלעתיד.

ראה לדוגמא בתו"א<sup>396</sup>: "והענין מ"ש הנביאים והכתובים עתידיים להבטל אין פי' שיבטלו לגמרי ולא יהיה גלוי הנביאים כלל ח"ו אלא שיהיה או"א"ס ב"ה כ"כ בגילוי רב ועצום עד שגילוי הנביאים יהיו בטלים כבטול זיו השמש בשמש שעם היות שהזיו ודאי יש לו אור רב במקורו ביתר שאת מהאור המאיר לארץ ולדרים עליה אלא שבמקורו הוא בטל מחמת אור השמש שהוא מקור האור. וכך כל הנביאים עתידיים להבטל באור גילוי א"ס ב"ה שיתגלה לע"ל וראו כל כו"ל".

(391) מגילה שם.

(392) ומשמע בדבריו שאפשר שכ"ה ג"כ כוונת הרמב"ם.

(393) ראה שו"ת הרדב"ז ח"ב תרסו. מרכה"מ (חעלמא) לרמב"ם שם. מנות הלוי שם. ועוד.

(394) שו"ת הרדב"ז שם.

(395) ראה בדרשת החת"ס לז' אדר שם ועוד.

(396) מג"א צ, ד.

ובאוה"ת<sup>397</sup>: "מ"ש במ"א בפי' מארז"ל כל המועדים בטלים לע"ל וכן הנביאים והכתובים עתידים להתבטל, שאין ר"ל שיבטלו ממש ח"ו רק שלגבי גילוי אלוקות שיהי' לע"ל כמ"ש ונגלה כבוד הוי', יהי' כל הגילוי אלוקות הנמשך עכשיו ע"י המועדים וע"י הנביאים וכתובים יהי' בטל נגד הגילוי אלוקות הנמשך ביום ההוא וכאלו אינו תופס מקום כלל". ועוד<sup>398</sup>. וכן מבואר בכ"מ בתורת אד"ש מלך המשיח<sup>399</sup>.

ובאחד המאמרים<sup>400</sup> נראה שמאחד את ביאורי החסידות עם ביאור הרדב"ז: מה שהגילויים דלעתיד יהיו נעלים ביותר, והגילויים דהמועדים יהיו רק כשרגא בטיהרא, פועל גם בגשמיות - שהשמחה בימות המשיח מריבוי הטובה והשמחה, תהי' מרובה לגבי שמחת המועדים.

ובכ"מ מבואר עניין זה באופנים שונים ברוחניות<sup>401</sup>.

אך ראה בקונטרס הלכות של תושבע"פ<sup>402</sup> שמפרש ביטול הנביאים והכתובים שהוא מחמת שיבינו הכל מהתורה, ולכאורה לפ"ז בנוגע לספרי הנביאים הביטול הוא כפשוטו<sup>403</sup>.

והטעם שפורים, וכן הלכות של תושבע"פ וכו' לא יתבטלו כבר האריכו בכהנ"ל. ואכ"מ.

## ן

### קרבנות לע"ל

איתא במדרש<sup>404</sup>: "רבי פנחס ורבי לוי ורבי יוחנן בשם ר' מנחם דגליא לעתיד לבא כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל".

וביאר רבי<sup>405</sup> שהכוונה היא שלע"ל יתבטל יצה"ר ובמילא לא יקריבו את רוב הקרבנות הבאים על חטא ועוון. וכן מבואר בכ"מ בחסידות<sup>406</sup>.

(397) פנחס א' רח.

(398) ראה תו"א קיט, ב. אוה"ת קרח תרסא (המקורות מהצ"צ נלקטו בס' הליקוטים דא"ח ערך לע"ל ע' תערב). ד"ה ליהודים היתה אורה תרכ"ו.

(399) ד"ה ליהודים תשי"ב (סה"מ פורים ע' טז ואילך). ד"ה להבין מארז"ל כל המועדים תשט"ז (סה"מ שם ע' סא). כל המועדים תשכ"א. ספה"ש תנש"א ח"ב ע' 686. התוועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1130.

(400) ד"ה להבין מארז"ל הנ"ל.

(401) ראה אוה"ת צו ע' כג. תהילים שסט. ועוד.

(402) ספה"ש תשנ"ב שם אות א'.

(403) ואי"ז חלק מן ה"מצווה העומדת לעד ולעולמי עולמים", משא"כ מהועדים.

(404) ויק"ר פרשת צו פ"ט ס"ז.

(405) ראה רד"ק תהלים ק, ה. ישועות משיחו ח"ב העיון הרביעי פ"א. עבודת הקודש חלק העבודה פמ"ג.

(406) ראה אוה"ת תהילים ע' תתקסד. ושם שגם עולה באה על הרהור הלב (ראה ויק"ר צו פ"ז ריש אות ג, ירושלמי יומא פ"ח ה"ז ועוד. וראה יומא לו, א וברש"י חגיגה ה, ב וכבר האריכו בזה).

וכתב ביפ"ת שם שהכוונה לקרבנות יחיד, שהרי קרבנות ציבור יוקרבו רבים (כל התמידין והמוספין וכו'), וכן מבואר בכ"מ בחסידות ובדברי הרבי<sup>407</sup>. והוסיף היפ"ת דאף בקרבנות יחיד, הרי נכללים בקרבן תודה כל קרבנות השלמים שלא קרבים על חטא<sup>408</sup>.

ובהמשך דבריו כתב היפ"ת שאפשר שגם קרבנות חטאת ואשם וכו' יהיו מעט לע"ל, והכוונה שיהיו במעט דמעט כי לא יחטאו כמעט, וזהו דלא כמבואר בחסידות שלא יחטאו כלל אף לא בשוגג<sup>409</sup>.

והנה, בקראי דיחזקאל<sup>410</sup> מצינו קרבנות רבים כולל חטאת ואשם. ואולי כוונת המדרש הוא בכללות מלבד קרבנות הנשיא<sup>411</sup> ודוחק גדול. ואין לומר שנבואה זו היתה אמורה להיות בזמן בית שני, דמפורש בכ"מ דהשתא ידעינן דנבואה זו נאמרה לע"ל<sup>412</sup>.

והשל"ה<sup>413</sup> ביאר שהקרבנות דיחזקאל הם בזמן משיח בן יוסף, וביטול הקרבנות הוא בזמן משיח בית דוד. אבל יש להעיר ע"ז דלפי הרמב"ם<sup>414</sup> משיח בן דוד בונה המקדש, ובכלל בחסידות מבואר דכבר בתחילת הגאולה (זמן בניין ביהמ"ק) לא יחטאו<sup>415</sup>.

ויש שביארו<sup>416</sup> שה"חטאות ואשמות" שמוזכרים ביחזקאל הכוונה בחטאות

(407) סה"מ תרנ"ט ע' קו. מאמר ד"ה מזמור לתודה תשי"ז (סה"מ י' - יט כסלו ע' קלח).

(408) ביפ"ת שם: "כולם באים על חטא זולת השלמים כדלעיל" וצ"ע מעולת נדבה (ודוחק גדול לחדש שאף עולת נדבה באה על הרהור הלב. וק"פ בדוחק גדול י"ל דנכלל בשלמים או שנחשב לעניין זה כציבור הואיל והכל חייבים בו). וראה ג"כ בשיח"ק תשל"ד בהוספות ע' 450 (ר"ד מסעודה עם הרש"ג) שיש זוכרים שאמר אד"ש שלע"ל יהי' רע ויקריבו קרבנות לכפרה. אך בד"כ נקיט כ"ק אד"ש שלע"ל לא יהיו גם עבירות בשוגג (ראה לדוגמא לקו"ש חכ"ד ע' 107 ואילך אך ראה שם ס"ג וראה הערה 17 שם), ואין זה מתאים עם הנ"ל, וידוע שאין ההנחות מהסעודות מדוייקות די הצורך, ובפרט כאן שמדובר בזכרון אחדים בלבד.

(409) ראה הערה קודמת.

(410) מ, לט. מד, כט. מה, יז-כה. מו, יב. מו, כ. ועוד.

(411) ועפ"ז צ"ל דאף הא דפמ"ו פ"כ הוא בנוגע לקרבנות הנשיא דווקא וצ"ע.

(412) ראה פירש"י ורד"ק מו, יח. ועוד. וראה שיחת ש"פ ויקרא תשמ"ג (התועדויות ח"ג ע' 1620) שהקשה מהיכן ידעו בני הגולה שנבואה זו אכן נאמרה לבית השלישי ולא לבית השני, דבשלמא בנוגע לבנית הבית אפשר שיש דברים שלא יכלו לעשות, אך בנוגע לקרבנות מה מעכב בידם. ובכ"א מסקנת הדברים שהנבואה נאמרה לבית השלישי. וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' כ מה שהאריך בזה.

(413) תולדות אדם בית דוד אות רסו.

(414) הל' מלכים פי"א ה"א. שם ה"ד.

(415) ראה לקו"ש חכ"ד שם.

(416) לויתן תן. אברהם אנוכי (צו ז, יב)

ואשמות שנתחייב בהם האדם בזמה"ז<sup>417</sup> שיביאו לע"ל<sup>418</sup>. אמנם, הרבי בשיחה<sup>419</sup> מאריך להוכיח שאין לנו חיוב להביא לע"ל קרבנות שנתחייבו בהם בזמן הגלות.

ובלאו הכי קשה דקרבנות אלו משונים הם וכדכתב ברד"ק<sup>420</sup> ש"על כרחינו חדוש יהיה בקרבנות לעתיד". וכן יש להקשות על חידושו של כ"ק אד"ש<sup>421</sup> שיקריבו בצומות דלע"ל שיהפכו לשמחה קרבנות המועדים.

אך באמת נראה דקושי' זו האחרונה אינה קשה כ"כ, דבכאן אין זה ביטול המצווה, אלא שבדברי קבלה נתפרש עוד בהמצווה שבתורה, שבתורה נתפרשו קרבנות מסויימים ובדברי קבלה נתפרשו קרבנות נוספים<sup>422</sup> כתוספת ביאור לפרטי ודיני המצווה, ופשוט שאי"ז בזה משום שינוי במצוות התורה.

ובעשירית האיפה<sup>423</sup> כתב בתחילת דבריו בביאור המדרש הנ"ל שאם הכוונה כפשוטו ה"ה באלף הז'. ובהמשך דבריו כתב שהפירוש האמיתי הוא על ימות המשיח, והכוונה שקרבנות אלו לא יוקרבו לפעול את הפעולה שפועלים הם היום (כשלמים - שעושים שלום בעולם, ואז לא יצטרכו לזה), אלא יהיו הם לפעולה אחרת הידוע לבורא עיי"ש.

ואף בכ"מ בחסידות מבואר שהקרבנות לעתיד יהיו באו"א (ובחלקם נתפרש זה בנוגע למדרש הנ"ל), ראה לדוגמא בתורה אור<sup>424</sup>: "יש מ"ד מצות בטלות לע"ל ולא קיי"ל הכי<sup>425</sup>, אעפ"כ יהיו קרבנות כמ"ש ביחזקאל ולא כמו עכשיו<sup>426</sup> ילכו מחיל אל חיל עליות וירידות אלא מנוחה לחיי עולמים". ועד"ז מבואר בכ"מ<sup>427</sup>.

ובמעלת קרבן תודה שלא יתבטל האריכו בהנ"ל ועוד ואכ"מ.

(417) ראה יומא פ, א: "אמר רבי אלעזר: האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין". וראה גם שבת יב, ב: "קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת, לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה".

(418) לכאו' כוונתם בעיקר להמבואר ביחזקאל מו, כ וכיו"ב ולא לקרבנות הנשיא שבהם אי אפשר לפרש כן.

(419) ו' תשרי תשמ"א. וראה שם ביאור נפלא ע"פ הלכה מדוע לר"א ור"י וכו' ה' עניין לכתוב וכו' משא"כ בדורותינו אנו יעוי"ש באריכות.

(420) יחזקאל מה, כב.

(421) ספר השיחות תנש"א ח"ב ע' 694. במדריך הלכתי לגרי"י ברוין עשרה בטבת תשפ"ג כתב שאין כוונת אד"ש לקרבנות מיוחדים אלא לקרבנות תודה וכיו"ב. אך במחכתה"ר לענ"ד אין זה נראה כ"כ.

(422) וכן בנוגע לצומות - י"ל דלדעת כ"ק אד"ש בזה שנאמר שיהיו הצומות לימים טובים גילה הכתוב שיקריבו קרבנות המועדים.

(423) להרה"צ מקאמרנא על תו"כ נדבה פרשה י"ג.

(424) משפטים עו, ג.

(425) נתבאר לעיל.

(426) ואוי"ל שבדברי "ולא כמו עכשיו" רומז גם שקרבנות אלו שונים גם בגשמיות כנ"ל.

(427) ראה תו"ח שמות ח"ב דף תרלג. תורת שמואל תרל"ג ח"א ע' קפג. ובאוה"ת צו ותהילים שם מבואר כן בנוגע למדרש הנ"ל.



## ז

## קידוש החודש לע"ל

בשיחת אחש"פ תשד"מ<sup>428</sup> מביא הרבי מלך המשיח את היעוד דלעתיד<sup>429</sup>: "והי' אור הלבנה כאור החמה". ומבאר שעפ"ז מובן שלע"ל לא שייך העניין דעיבור שנים, שעניינו השלמת הפער בין מסלול החמה ללבנה שנובע מכך שהיא "המאור הקטן" ולכן גם הילוכה גלגל שלה קטן יותר, אמנם לעתיד לבוא שיהיו בחזרה "שני המאורות הגדולים" לא יהי' שייך זה (דאף שאיננו יודעים בדיוק באיזה אופן יהי' גלגל החמה והלבנה לע"ל, וודאי שלא יהיו הם כפי שהם עכשיו).

ועד"ז בנוגע לעניין קידוש החודשים, שכל עניין מולד הלבנה שייך רק כשאין ללבנה אור עצמי ומקבלת אורה מן השמש אבל לע"ל כשתהי' ללבנה אור עצמי משלה, הרי כבר לא יהי' שינויים באורה ולא תהי' שייכת המצווה דקידוה"ח.

ועפ"ז מקשה כ"ק אד"ש מה"מ כיצד נמנית מצווה זו דקידוש חודשים במניין המצוות<sup>430</sup>, והלא אין למנות מצווה שאינה נוהגת לדורות (היינו שיש תקופה שאין אפשרות לקיימה כלל)<sup>431</sup>?

בשלמא לשיטת הרמב"ם<sup>432</sup> ניתן לומר שיעוד זה משל וחידה הוא, אך לפוסקים שיעודי הגאולה כפשוטם מאי איכא למימר?

ומבאר הרבי, שי"ל שקיום ייעוד זה יהי' בתחיית המתים בתקופה בה "מצוות בטלות", ובזה ברור שהכלל שמצוות שאינם נוהגות לדורות אין למנותם במניין המצוות הוא דווקא בזמן שישנו לכללות העניין דקיום המצוות.

אך מכ"מ - אומר הרבי - שקשה לתוון ביאור זה עם ביאורי החסידות שיעוד זה קשור עם גמר הבירורים. משמע, שזמן קיום הייעוד הוא בתחילת ימות המשיח.

והנה, לכאורה גם לביאור כ"ק אד"ש בקונטרס מצוות בטלות אפ"ל שהכלל ד"מצווה שאינה נוהגת לדורות" היא רק בזמן ד"היום לעשותם" בו קיום המצוות הוא מצד הציווי, ולא בהזמן בו הקיום הוא רק מצד הרצון עצמי<sup>433</sup>.

(428) התועדויות ח"ג ע' 1528.

(429) ישעי' ל, כו.

(430) ראה ספהמ"צ לרמב"ם מ"ע קנג. סמ"ג עשין מו. ספר החינוך מצוה ד. ועוד.

(431) ראה ספהמ"צ לרמב"ם השרש השלישי.

(432) רמב"ם מלכים פ"א הי"ב. ובאגרת תחה"מ פ"ו כתב הרבי עצמו ש"אין דברינו החלטי", והרבי בכ"מ (נסמנו לעיל ח"א (נדפס בקובץ הקודם) הערה 261) כותב שאף לשיטת הרמב"ם בתקופה הב' דימיה"מ יהי' קיום היעודים כפשוטם.

(433) וראה לעיל ח"א (נדפס בגיליון קודם) הערה 206 (וראה גם שם הערה 196) שנסתפקנו אם בתקופה זו מצד גדר ההלכה יהיו מחוייבים בקיום המצוות (אלא שבפועל הקיום יהי' מצד הרצון עצמי והחויב יהי' כשרגא בטיהרא) או שלא יהי' חויב כלל לפי ההלכה (אלא שבפועל יקיימו מצד הרצון עצמי).

ונראה שחוסר אפשרות לקיים מצווה אינו בסתירה לכך ש"מצווים אנו לעשותם עד עולם" מצד הרצון העצמי שבמצוות, ומה ששולל כ"ק אד"ש בקונטרס הלכות של תושבע"פ הוא שיפסיקו לקיים מצוות מצד שטעמם בטל למרות שהרצון עצמי שבהם אינו בטל.

אמנם, ירווח וימתק יותר אם נאמר דמכיוון שמצוות הבורא רצון עצמי הם, גם לע"ל בתקופה הב' יהי' ניתן לקיימם.

ואוי"ל ע"פ המבואר שם בשיחה, שבעולם התחי' יהי' הלכה כבית שמאי ובית הלל ביחד. ומבאר שם, שבזמן הזה ישנם עדיין גדרי העולם ולכן הם תנועות מחולקות, אבל לע"ל יתגלה רצונו העצמי של הקב"ה שלגביו ב' הדעות הם חד ממש, שהוא נושא הכל. ומצדו ית', הרי גם בעולם אפשר לקיים את ב' הדעות בפועל, שהרי הוא נמנע הנמנעות<sup>434</sup> ואין לגביו כל הגבלות. ועל כן, בתקופת תחה"מ שקיום המצוות לא יהי' מצד גדרי העולם והנבראים אלא מצד רצונו העצמי של הקב"ה, יקיימו בפועל ממש גם כב"ש וגם כב"ה (באופן שלמעלה מהטבע ואינו מצוייר בשכל כלל)<sup>435</sup>.

ועפ"ז שקיום המצוות בתקופת "מצוות בטלות" יהי' באופן ד"נמנע הנמנעות", הרי אפ"ל שיהי' אור הלבנה כאור החמה, ואעפ"כ יהי' מולד הלבנה וכו', ויכולו לקיים מצוות קידוה"ח, דמצד נמנע הנמנעות אין הגבלות כלל.

## ח

### נחלת שבט לוי לע"ל

פסק הרמב"ם<sup>436</sup>: "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען. . . שנאמר לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל". ומקורו מהספרי<sup>437</sup>

והנה כתב בסמ"ג<sup>438</sup>: "לעתיד לבוא נוטלין חלק אף בארץ [ישראל] שנאמר<sup>439</sup>

וראה שם בהערה 210 משיחת ש"פ שלח תשמ"ה, ושם הבאנו ב' אופנים בזה (אם לפי השיחה שם אם תתבטל מצווה ממצוות התורה, גם בתקופה ד"מצוות בטלות" הרי אין למנותה במניין המצוות ודלא כהשיחה דאחש"פ תשד"מ, או שכוונת השיחה שם היא רק לביטול מצווה קודם התקופה דמצוות בטלות - יעוי"ש).  
434 ראה מה שהארכתי בעניין "נמנע הנמנעות" בהיכל ליובאוויטש גיליון א'.

435 דוגמא להפלאות העניין: לע"ל גם יקדשו לפני נט"י (כב"ה), וגם יטלו ידיים קודם הקידוש (כב"ש) ולא שיטלו ידיים פעמיים או יעשו קידוש פעמיים. ועד"ז, ביצה שתיוולד ביום טוב תהי' גם אסורה באיסור מוחלט וגם מותרת בהיתר גמור.

436 שמיטה ויובל פי"ג ה"י.

437 פנחס כו, נג. קרח יח, כ. כג. אלא שמהספרי לא מוכח שהוא מצווה (ראה בדברי הגרי"פ ל"ת רלד).

438 לאוין רעו-רעו.

439 יחזקאל מח, לא.

שער לוי אחד כדאיתא בפרק יש נוחלין<sup>440</sup>. וכן מבואר ברשב"ם ובתוס'<sup>441</sup>. והרב<sup>442</sup> מוכיח שכן היא גם שיטת הרמב"ם.

ולכאורה קשה כיצד יתבטל דבר ממצוות התורה<sup>443</sup>?

ומבאר הרב<sup>444</sup>: הרמב"ם דייק - "שלא ינחלו בארץ כנען" וי"ל שכוונתו לשלול ארץ שמדינא נחשבת היא לארץ ישראל, אלא שאינה ארץ כנען, והכוונה לארץ קיני קניזי וקדמוני שתיתוסף לע"ל. ועפ"ז י"ל שלע"ל ינחלו בארץ קיני קניזי וקדמוני ואין בזה עבירה על הלאו כלל<sup>445</sup>.

## ט

### הכניסה לקודה"ק לע"ל

מבואר בכמה שיחות קודש<sup>446</sup> שלעתיד לבוא יכנס כל יהודי לקודה"ק.

ומשמע שם שלע"ל יהי' לכל יהודי גדר הלכתי של כהן גדול, וביותר מבואר זה בשיחת י"א אלול שם (בלתי מוגה): "ובזה מובן ג"כ מה שרגילים לסיים בהתוועדות שנתראה כולם יחד דוקא בקדש הקדשים דיש שואלים הייתכן ש"משליכים א"ע כך בקה"ק (וואס הייסט מווארפט זיך אזוי מיט קה"ק") הרי צריכים כמה תנאים וכמה אופנים וכו' וע"ז עונים שכשמדובר על כהן גדול אין הגבלות בזמן, וההגבלה היחידה היא בנוגע לקרבנות שהם בהישג יד כאו"א מישראל". מובן להדיא שלכניסה תהי' גדר הלכתי של כניסת כה"ג, ובמילא יהי' חיוב של קרבנות וכו'.

ויש להעיר שבשיחה אחרת<sup>447</sup> כותב שיתכן שהכניסה לא תהא צ"ל "בסדר

הזה"<sup>448</sup>.

(440) ב"ב קכב, א.

(441) ב"ב שם. וראה בר"ן בשטמ"ק שם ומהרש"א שם דפליגי ע"ז.

(442) לקו"ש חל"ח ע' 104. ודלא כהמנ"ח מצווה תח ורי"פ שם שכתבו שלרמב"ם אין שבט לוי נוחלין. וראה בלקו"ש שם הערה 20 מה שדן בדעת המנ"ח.

(443) וכן הקשו במנ"ח ורי"פ שם, שו"ת עמודי אור סי' עד ועוד.

(444) לקו"ש שם.

(445) וכ"כ במהר"ם שיק (מצוה תקה. ל"ת רצט) שינחלו רק בארץ קיני קניזי וקדמוני. וכ"מ מפרשת דרכים דרוש ו. צפע"נ עה"ת (קרח שם). ודלא כמצפה איתן לב"ב שם (ודבריו תמוהים כפי שהק' בהע' 43 בלקו"ש שם). וראה בלקו"ש שם (בעיקר בהערה 44) שדן בזה (אם יש איסור לשביל לוי לנחול בארץ קיני קניזי וקדמוני). ועיי"ש הביאור בזה בפנימיות העניינים.

(446) ראה בשיחת יום שמח"ת תשמ"ט בהשלמות. אחו"ק ה'תשנ"ג הערה 43. ליל שמח"ת ה'תנש"א בהשלמות. שיחת ש"פ אחו"ק ה'תנש"א ס"ח-ס"ט בארוכה. ליל י"א אלול ה'תשנ"א ועוד.

(447) ליל שמח"ת ה'תנש"א.

(448) וראה גם בשיחה עם הרבנים הראשיים בתשמ"ז סי"ג שנוקט שמשה רבינו לא הי' צריך להביא קרבנות כשנכנס לקדה"ק.

והנה, המבואר לעיל שבכהן גדול אין הגבלות של זמן, מיוסד זה<sup>449</sup> על דברי המדרש<sup>450</sup>: "ואל יבא בכל עת. . אמר הקדוש ברוך הוא למשה לא כשם שאתה סבור. . בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס רק שיכנס בסדר הזה". וכן מבואר במדרש נוסף: "כך אהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדשי הקדשים". אמנם להעיר שבתורת כהנים<sup>451</sup> משמע שאינו יכול להיכנס אלא ביום הכיפורים.

ועוד להעיר, שהפירוש הרווח במדרש הנ"ל שההיתר ליכנס בכל שעה כסדר הזה הוא רק לאהרן הכהן, אך שאר כהנים גדולים יכולים להיכנס רק ביוה"כ<sup>452</sup>.

אמנם, יש שביאר<sup>453</sup> שאף שאין זה היתר לכל כה"ג, הרי שאין עיקר ההיתר תלוי באהרן הכהן דווקא, אלא שההיתר הי' כל העת שהי' המשכן במדבר (ונפק"מ - לזמן כהונתו של אלעזר לאחר פטירת אהרן). והטעם בזה, שבמשכן הי' כל הזמן בגדר יוה"כ בהיות ענן ה' חונה עליה<sup>454</sup>.

ועפ"ז אפשר לבאר גם לעניינו, דגם בביהמ"ק השלישי יהי' ענן ה' חונה עליו<sup>455</sup>, ויהי' בגדר יוה"כ כל השנה<sup>456</sup>, ועל כן יותר להיכנס בכל שעה.

אך עכ"פ יש להתיישב רבות בהבנת העניין כיצד ניתן לומר שלע"ל יהי' כל יהודי בגדר הלכתי של כה"ג, והלא התורה אמרה שהכהונה אינה רק לזרע אהרן וכו'<sup>457</sup>.

[ויש להעיר שמצינו תמיהה דומה לכך בדברי הרבי, דבשיחת ש"פ פנחס ה'תשמ"ז<sup>458</sup> מכריח שבעת השאילה באורים ותומים נכנסו הן הכהן והן השואל לקודה"ק, ומתבטא שזהו תמיהה גדולה<sup>459</sup>].

(449) כמצויין בכ"כ משיח"ק הנ"ל.

(450) ויק"ר אחרי פכ"ז, ז. מדרש תהילים ז, יז. ועד"ז בשמור"ר פל"ח, ח: "כך אהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדשי הקדשים".

(451) ויקרא טז, ב. ובפי' הראב"ד שם. וכ"מ ברש"י עה"ת שם.

(452) כן פירש הגר"א (קול אליהו פרשת אחרי (אות פג). הובא ג"כ ברד"ל לויק"ר שם). העמק דבר ויקרא טז, ב. ועוד.

(453) משך חכמה אחרי שם. הדרש והעיון ויקרא מאמר קנח.

(454) ע"פ דברי הספורנו שמות מ, לח.

(455) כמ"ש הספורנו עצמו (שמות מ, לח) שיהי' אז ביתר שאת ממה שהי' במשכן.

(456) להעיר מהמבואר בכ"מ בחסידות שהגילוי שמאיר ביוה"כ הוא כהגילוי דלעתיד.

(457) מעניין לעניין, יש לציין שמלבד כה"ג אף למשה רבינו הותר להיכנס לקודה"ק, ובכל שעה, אך זהו לימוד מפורש מפסוק (ויקרא טז, ב): "דבר אל אהרן אחיך. . ואל יבא בכל עת". ולומדים: "אחיך באל יבא ואין משה באל יבא" (תו"כ שם. ולהעיר מהמחלוקת בנבחים קב, א אם משה הי' כהן. וראה התועדויות תשמ"ט ח"ג ע' 143. לקו"ש ח"ב צו. וראה במ"ש הרא"ח פרומר בשערי ישיבה ח"ז ע' 222). ועוד יש להעיר שבשיחת ש"פ פנחס ה'תשמ"ז סכ"ז-ז מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שהשואל באו"ת הי' נכנס לקודה"ק. ויל"ע מהו המקור ההלכתי להיתר זה.

(458) התועדויות תשמ"ז ח"ד ע' 119 ואילך.

(459) ומוכן בפשטות שהתמיהה היא מהי המקור לזה וכיצד מסתדר זה עם איסור הכניסה לקודה"ק. מעניין לעניין, יש לציין שמלבד שאף משה רבינו הי' נכנס בכל עת לקודה"ק, אך זהו לימוד מפורש מפסוק (ויקרא טז, ב): "דבר אל אהרן אחיך. . ואל יבא בכל עת". ולומדים: "אחיך באל יבא ואין משה באל יבא" (תו"כ

ולהשלמת העניין יש לציין שבשיחה אחת<sup>460</sup> מבואר דלא יכנסו בפועל לקודה"ק רק שיראו את קוה"ק ויחשב שנמצאים שם מצד "מקום שמחשבתו של אדם שם הוא נמצא"<sup>461</sup>.

ובאמת כל הדברים הנ"ל קיצור דברים הם וטיפה מן הים ממה שיש להאריך בסוגיות ארוכות ועמוקות אלו. וחלק מן הדברים כתבתי מקופיא ללא עיון כדבעי בסוגיות, ואין זה אלא כפתח לפני המעיין להיכנס להיכל לפני ולפנים. ואודיע בזה אשר באם ירחיב ה' גבולי וחפץ ה' בידי יצליח בכוונתי להוסיף עוד בה שלישי' בשינויים נוספים לכאורה לעתיד<sup>462</sup>. והשי"ת יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות, ונראה בעינינו התגשמות כל ייעודים אלו, תיכף ומיד ממש.

---

שם. ולהעיר מהמחלוקת בזבחים קב, א אם משה הי' כהן. וראה התועדויות תשמ"ט ח"ג ע' 143. לקו"ש חל"ב צו. וראה במ"ש בזה הרא"ח פרומר בשערי ישיבה ח"ז ע' 222).

(460) ש"פ שופטים תשמ"ח ס"י.

(461) וראה בכ"ז בסקירתו של הרב א.ח. פרומר (שערי ישיבה ח"ז ע' 222) ובתפארת במקדשו הנ"ל.

(462) כגון תקיעת שופר, ישיבה בסוכה, שינוי בשיעורים, יוה"כ לעת"ל, לבישת בגדי כהונה ללא פשתן. ועוד. וכן להאריך יותר בעניין "תורה חדשה מאיתי תצא" ושחיתת שור הבר בסנפירי הלויתן.

## לקוטי אמרים תניא עם ביאור מהרה"ח ר' מאיר ע"ה בליזינסקי

בשבח והודי' להשם יתברך הננו מוצאים לאור את פרק ג' בתניא עם ביאורי הרה"ח ר' מאיר ע"ה בליזינסקי, כחלק מתוכניתנו להוציא לאור את שיעוריו על כל ספר התניא אי"ה<sup>463</sup>.

### פרק ג

והנה כל בחינה ומדרגה משלוש אלו, נפש רוח ונשמה, כלולה מעשר בחינות, כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן.

היות שמשתלשלות מהעשר ספירות העליונות, לכן יש בהם עשה בחינות.

הנחלקות לשתיים, שהן שלש אמות ושבע כפולות (זה מאמר בספר יצירה<sup>464</sup>). פירוש, חכמה בינה ודעת, ושבעת ימי הבנין, חסד גבורה תפארת כו'.

חכמה בינה ודעת נקראות "אמות" מלשון אם, כלומר מקורות. שבעת המידות נקראות "כפולות", (א) היות והמידות יכולות להיות דגושים ורפים, כמו אותיות "ב,ג,ד,כ,פ,ת", שיכולות להיות דגש ורפה. (ב) עוד הסבר - כיון שבעיקרם הם "כפולות", כלומר שחסד וגבורה כמעט אינן ענין כשהן לעצמן, דוקא כשחסד מזדווג עם גבורה, או אם כולם, אז זה מבטא ענין, לכן נק' כפולות<sup>465</sup>.

זהו העשר ספירות למעלה, וכך בנפש האדם, שנחלקת לשתיים, שכל ומדות. השכל כולל חכמה בינה ודעת כלומר המלה "שכל" אינה כח אחד אלא ג' כחות, והמדות בהנפש הן אהבת ה' ופחדו ויראתו ולפארו כו'. וחכמה בינה ודעת נקראו אמות ומקור למדות, כי המדות הן תולדות חכמה בינה ודעת.

[בכלל כל מלה בתניא הינה מדויקת מאד, עד שכמעט אין בכוחנו לדעת זאת. כאן למשל "חכמה בינה דעת נק' אמות ומקור למדות, (ומבאר) כי המדות הן תולדות

463) ביתר הרחבה על מוסר השיעורים, אופן מסירת השיעורים על ידו וצורת העריכה - ראה בהקדמה שנדפסה להוספה זו בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש 770 בית משיח' שי"ל לרגל חג השבועות השתא.

464) פ"א מ"ח.

465) ראה ביאור חסידות מבוארת על התניא עיונים ס"ד וש"נ.

חב"ד", לכאורה מיותר, ברור שיש בזה הבנה גדולה. ההסבר על זה מבואר בחסידות<sup>466</sup> אבל לא אכנס לזה עכשיו].

וביאור הענין, כי הנה השכל שבנפש המשכלת, שהוא המשכיל כל דבר, נקרא בשם חכמה, כ"ח מ"ה. וכשמוציא כחו אל הפועל, שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו, מתוך איזה דבר חכמה המושכל בשכלו, נקרא בינה.

ששכל מתהווה כך: קודם מבריק כל הענין, כמו בן אדם שמתאמץ להבין ואז מרגיש "אה! טוב לי, אני כבר יודע".

אבל אחר כך הוא צריך לבדוק שלא יסיח דעת לרגע, כי כמו שהבריק לו, זה יכול לעוף בן-רגע, ועכשיו הוא מתיישב ומתחיל לחשוב מהו הענין שידוע, לפרט את הענין. והפירוט לוקח הרבה זמן, זה תלוי לפי גודל הענין. יש ענינים שהפירוט לוקח שנים ארוכות. ובעצם כל הענינים שנפרטו היו כלולים בנקודה העצמית של החכמה שהבריקה לו בהתחלה, לפני"כ זה הי' נקודה אחת בלי שום התפשטות, ופה מקבל כבר רוחב ועומק (ואורך).

אלו ב' כחות בשכל: כח החכמה שמקבל הכל בצורה מרוכזת - בצורה אחת, ונקרא חכמה על שם "כח מה", כלומר עד עכשיו לא הי' שום ענין של שכל, ועכשיו זה כבר "כח" השכל, אבל יש בו גם ה"מה", שלא יודע מה יש פה. ואחרי זה בא כח הבניה, כח הפירוט.

בעצם הם שני כחות נבדלים, עד שיכול להיות בן אדם שכח אחד מפותח אצלו בצורה גאונית, והשני ממוצע או למטה מהממוצע, כך שיכול להבריק שכליים אך בלא יכולת לפתח אותם. או להיפך.

והן הם אב ואם בדיוק כמו אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו. איך? כי השכל שבנפש המשכלת, כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה', איך הוא ממלא כל עלמין, וסובב כל עלמין,

"ממלא כל עלמין" הכוונה שכל דבר עצם מציאותו זה הכח האלקי שעושה אותו.

"סובב כל עלמין" בד"כ הכוונה לכוונה האלקית שהיא עיקר החיות של כל דבר,

כי מה שהדבר הזה ממלא ענין בדירה בתחתונים זה עיקר חיותו. אבל את זה אי אפשר למצוא בהנברא. אפשר למצוא בהנברא רק את הכח האלקי שעושהו, אבל מה תפקידו שממלא בדירה בתחתונים, אף שעיקר חיותו מזה, אי אפשר למצוא בו (זה מה שנקרא: 'מחי' בלי התלבשות', 'מחי' לא בפנימיות', ו'מקיף מלמעלה')<sup>467</sup>.

וכשמתבונן שבעצם הקב"ה מחי' כל דבר, ויותר מכך - מחי' בצורה שלא מתלבש

(466) ראה קיצורים לתניא ע' קיג, ובהרחבה יותר - ביאורי ר' שלמה חיים קסלמן כאן.

(467) ראה בהרחבה יותר בקונטרס האדם והבריאה פ"ג ועוד.

בו,

### וכולא קמיה כלא חשיב,

מכיון שמציאות כל דבר שאני רואה אינה מציאותו האמיתית, כי מציאותו האמיתית היא התפקיד שממלא בדירה בתחתונים (כדלעיל). וממילא הכל זה הכוונה, ומה שאני רואה זה לא הענין האמיתי, כי בהכוונה האלקית אין את המציאות הזו שאני רואה.

כשמתבונן ומעמיק מאד בזה - נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו ית' שאין לה סוף ותכלית.

בושה הכוונה ככתוב בפסוק בירמי<sup>468</sup> "כבשת גנב כי ימצא כן הובישו בית ישראל כו" כל המפרשים מבארים<sup>469</sup> "כי ימצא" - שגנב, כלומר שתופסים אותו בפעם הראשונה שגנב. זה מה שנקרא בוש - איבוד המציאות. קודם ה' כמו כל בן אדם, "גבר בגיבורים", יש לו עמדה בהחברה, פתאום מתברר שלא זה האמת אלא שהוא גנב, ממילא המציאות הקודמת נאבדת לגמרי. אבל הוא לא יכול לבטלה לגמרי, לכן אומרים "רוצה להבלע בתוך הקרקע" כלומר לא רוצה לבטא את מציאותו, ו"לא יכול להרים את עיניו" כי עצם הרמת העינים היא ביטוי של מציאותו.

ופה בתניא - לאחר שנודע לו שכל דבר שרואה אין זו מציאותו האמיתית, כולל המציאות שלו עצמו, אלא מציאותו האמיתית של כל דבר היא הכוונה שבו, מתברר לו שכל מה שחשב על עצמו זה לא הענין, וכל מציאותו היא רק עד כמה שמביא לענין של דירה בתחתונים,

ופחד ה' בלבו.

כשהיראה היא במוח נקראת יראה, ושמגיע ללב נקראת פחד. פחד נקרא כשניכר באברים, כמו שמתחיל להזדעזע, או שהשערות מסתמרות, וזה כשמגיע להלב, שאז האברים מתחילים להרגיש את זה, משא"כ כשעודנה במח זה לא ניכר באברים, היות והמח רחוק מהאברים, שאז נק' יראה.

ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש, בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ברוך הוא. והיא כלות הנפש, כדכתיב: "נכספה וגם כלתה נפשי"<sup>470</sup> וגו', וכתיב: "צמאה נפשי לאלקים"<sup>471</sup> וגו', וכתיב: "צמאה לך נפשי"<sup>472</sup> וגו'.

(468) ב, כו.

(469) ראה רש"י ומצו"ד שם.

(470) תהלים פד, ג.

(471) שם מב, ג.

(472) שם סג, ב.



זהו רצון לצאת ממציאותו לגמרי, להתחבר עם האמת והנכון. עד שנפשו יכולה באמת לצאת מגופו, כי התחברות הנפש עם הגוף היא ג"כ התחברות רצונית, לא הרצון המושפע מהשכל אלא רצון הנפש בעצמה, ופה היות שנודע לו שכל המציאות זה לא נכון, אזי נודע לו שכל מציאותו - התחברות נפשו בגופו - אינה אמיתית, הוא ג"כ יכול לסלק ולהוציא את הנפש מהגוף.

והצמאון הוא מיסוד האש שבנפש האלהית, וכמו שכתבו הטבעיים וכן הוא בעץ חיים, שיסוד האש הוא בלב, ומקור המים והליחות מהמוח, וכמו שכתב בעץ חיים שער נ' שהיא בחינת חכמה שנקרא מים שבנפש האלהית.

כנראה שהרבי רוצה להגיד פה, שהיות שיש ענין אהבה (שעליו נדבר בפרק ט') הנק' אהבה בתענוגים, שבאה לא מהבינה (ומהלב) אלא מחכמה (שזה ענין מים, שהם תענוג), ממילא יש לנו אב ואם, שהחכמה והבינה הולידו את המידות שהן אהבת ה' ויראתו.

ושאר המדות כולן היות ויש ז' מדות ועד כאן דיברנו רק על ב' (יראה ואהבה - חסד וגבורה) הן ענפי היראה והאהבה ותולדותיהן, כמו שכתוב במקום אחר.

והדעת קודם דיברנו על חכמה ובינה, ומה עם הדעת, הלא יש ג' - הוא מלשון "והאדם ידע את חוה"<sup>473</sup>, והוא לשון התקשרות והתחברות, שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ברוך הוא - לחיות את זה, ואינו מסיח דעתו ממילא אינו יכול להסיח דעתו היות והוא חי את זה, ברגע שמסיח את דעתו, זה מראה שאין לו דעת כי לא חי את זה.

כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת אין סוף ברוך הוא שיש לו גם חכמה וגם בינה, הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה, לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית, כי אם דמיונות שוא.

הדעת אנו מתקשים לתארה. כיון שחכמה ובינה יש להן גוף (חכמה - גוף קטן ונקודה, ובינה - גוף גדול ומתרחב), ודעת זה נשמת השכל, לתאר נשמה זה קשה מאד. רק מה, כשרוצים לתאר נשמה, מה עושים? מראים גוף עם נשמה, וגוף בלי נשמה, ואז יודעים מהי נשמה. אותו הדבר בדיוק בדעת, כיון שדעת היא נשמת השכל, לכן תמיד כשרוצים לתארה מראים שכל עם דעת ושכל בלי דעת ועכשיו נבין מה זה (פה הרבי לא מתאר מה נק' דעת, רק מתאר מה שהוא עושה. כיון שפה הרבי אומר זאת בקיצור, אך בהרבה מקומות כשמתארים דעת מתארים בהרחבה).

למשל בקונטרס התפלה מדובר על הדעת, ושם נותן דוגמא כזאת<sup>474</sup>: יכול להיות

(473) בראשית ד, א.

(474) ס"ה (ע' 15-16) וס"ח (ע' 21).

ילד גאון, למשל בכלכלה, הוא יודע היטב מה זה כלכלה מדינית, ואין שהכסף מנענע את הכל וכו' וכו', הרבה יותר טוב מאדם בגיל חמשים, אבל בכל אופן כשהוא יגנב אף שופט לא ישפוט אותו. ולמה, לכאורה הוא מבין הרבה יותר טוב מאחרים? התשובה היא שאמנם הוא מבין מה זה כסף, אך לא חי את זה, וזה בגלל שאין לו מח הדעת. משא"כ סנדלר מבוגר הוא לא יודע את כל התסבוכת הזאת של הכלכלה, אבל הוא חי את העניין הזה שכסף זה החיים, וזה מה שנק' דעת.

אתן עוד ב' דוגמאות, דוגמא אחת שהרבי הקודם נתן, ואחת מה שאדה"ז אמר, ושניהם מענינים מאד:

הרבי הקודם נותן דוגמא כזאת<sup>475</sup>: יש בגמרא בב"ב<sup>476</sup> שיטה כזאת של "תליוהו וזבין" ("זבין" זה מכר) מה את אומרת? מכריחים בכח בנ"א למכור, שודדים באו, נתנו את הכסף המלא והכריחו בכח את הבנ"א למכור, מה הדין? ישנם סברות שכיון שזה הכרח זה בטל, יש סברות שהיות שבסופו של דבר קיבל את כל הכסף השווה, הרבי מספר שידע את כל הסברות, אך אח"כ קרה אצלו המקרה הזה, שישב בביתו ובאו עם אקדח, צוו ש"תמכור את הדירה שלך", ושילמו את המחיר המלא, אז הוא התחיל לראות את כל הסברות באופן אחר לגמרי. מה התוסף פה? שום סברא לא נתוספה, כי את כל הסברות הוא ידע, אלא שהתחילו לחיות. יותר נכון - הקשר שלו עם הענין קודם ה' ששכלו התקשר עם שכל הענין, ועי"ז התקשר עם הענין, עכשיו זה לא השכל, אלא הוא בעצמו התקשר עם עצם הענין, ועצם הענין הוציא את שכלו, זה שכל אחר.

עוד דוגמא מענינת שאדה"ז נותן (בסידור שער הלולב<sup>477</sup>): הגמ' אומרת<sup>478</sup> "בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו", כל היום עבד להשמש כמו כל בני דורו, ובלילה ראה שהשמש שוקעת, והתפלא 'בורא שוקע, ובכל זאת הכל קיים? ודאי איזה דבר לא צדק פה', אז חשב שהלבנה היא הבורא, אך בבוקר ראה שהלבנה נעלמה, אז החל להטיל ספקות בכל הענין, עד "וירא אליו ה'".

אדה"ז שואל: איך הילד הזה תפס את הענין שבורא לא יכול לשקוע, ותרח שהי' בן מאתיים שנה לא תפס את הענין? ומתרץ: אברהם אבינו הי' לו דעת. דעת זה מתנת הבורא, וישנה רק בקדושה. לכן כשהוא הי' עובד ע"ז, הי' עובדה בכל רמ"ח אברים ושס"ה גידים כפי שיוצא מתוך הדעת, למשל כשחשב שהשמש הוא הבורא, חשב 'הרי הבורא בורא אותי תמיד, כל כולי אני שייך לו', ואת כל זה חי בכל רמ"ח אברים

(475) לע"ע לא מצאנו מקורו (בכמה חיפוישי מחשב בספרי כ"ק אדמו"ר הרי"צ), ונשמח לקבל מהקוראים היהודעים.

(476) מז ע"ב ואילך.

(477) סידור עם דא"ח.

(478) נדרים לב, א.

ושס"ה גידים, ממילא כשעבד ע"ז הי' עובד הרבה יותר גדול מכל בני דורו, אבל אם קשורים לדבר בדעת והוא עבודה זרה, מוכרחים לתפוס אם איזה דבר אינו במקום. אבל לעומתו - כל בני דורו כלל לא היו מחוננים בדעת, תרח קם בבוקר והשתחוה לשמש, ואח"כ הלך לזלול ולשבוע, כך יכול הי' לחיות אפי' אלף שנים ולא לתפוס שלא מתאים.

מה יוצא לנו? שדעת זה מתנת אלקים שיש רק בקדושה, ממילא עדיף שהבן אדם יהי' עובד ע"ז, אבל בדעת. ואיפה מתחיל קליפה? איפה שאין דעת.

וממילא זאת תשובה לכל השיטות (שאינם קדושה), כל השיטות הן מגוחכות, אבל אין להם מח הדעת, מצד הבינה יכול להיות שהאדם יאמר שהבין היטב את הענין, אבל כשאין מח הדעת לא תופסים את הגיחוך שבדבר.

ולכן רואים שבזה נמדד הבן אדם, לכן אומרים שהאדם הוא 'בר דעת', ולא חכמה ובינה, כי כשיש דעת הכל חי, ויכול להיות אחד בעל חכמה ובינה ויהי' מנוול גדול היות ואין לו מח הדעת. ועל זה באמת כתוב "דעת קניית מה חסרת, דעת חסרת מה קניית"<sup>479</sup>.

ועל כן הדעת הוא קיום המדות כלומר מהוה את המדות, כיון וע"י הדעת הכל חי, וחיותן כשקיימים הדעת מחי' אותם. והוא כולל חסד וגבורה, פירוש, אהבה וענפיה ויראה וענפיה כי ע"י הדעת יכולים להתהוות היראה והאהבה ובלי הדעת הם לא מתהווים, כפי שדוקא אבר חי יכול להוליד.

לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א מלך המשיח

מהרה יגלה אכי"ר

לזכות

כל העוסקים והמסייעים

בהוצאת קובץ זה לאור

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד