

ב"ה

ש"פ מקץ, שבת חנוכה

ה'תשע"ב

גליון ה' [אלף-כו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3..... ביסוד שיטת הרמב"ם דבימוה"מ ישנם ב' תקופות
- 8..... "ועושין שמיטין ויובלות"
- 11 אם אפשר לקדש ארצות חדשות בכיבוש מלך לפני ביאת משיח ...

לקוטי שיחות

- 16 מנהג נתינת שמות
- 17 בגדר מכשירי מצוה (גליון)
- 20 חלות קנין בתוך כדי דיבור (גליון)

נגלה

- 20 קידושי קטנה ומכירת אמה העברי'
- 25 ביאור "יציאה דכוותה קא ממעט"
- 28 זכות האב בקידושין ומעשה ידים
- 34 שוה כסף ככסף

חסידות

- 37 הערות בספר התניא
- 38 ח' נסיכים – מי הם?

חנוכה

- 39 הדלקת נר חנוכה מפלג המנחה – שיעור זמן דליקתו
- 41 "אלא לראותן בלבד"
- 44 גדר ההדלקה דמהדרין מן המהדרין בנר חנוכה
- 50 למה אין מדייקים באיזה סדר יעמדו הנרות
- 53 בגדר נס חנוכה

- כל השמנים יפין לנר ושמן זית מן המובחר 58
 הזכרת חנוכה בברכת 'מעין שלש' 61
 על פתח ביתו מבחוץ 63
 הדלקת המנורה בחלון הבית 65
 תירוצ קושיית הב"ח הידועה 66

הלכה ומנהג

- "פותח את ידיך" יד אחת או שניים? 67
 קדושת 'ובא לציון' 68
 הנושא אשה לשם ממון 69
 פתיחת שקית החלות בליל ש"ק 73
 תענית הגר ביום שמתגייר 76
 טבילה במקוה בעש"ק שחל ביו"ט (גליון) 77
 אם צריך לחזור ולברך אם נפלה ממנו טליתו (גליון) 78

שונות

- אורם של ימי החנוכה המפציע מתוך החשיכה - מזיגת תכונות
 חיוביות ושליליות 80



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויחי, שבת חזק ה'תשע"ב
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ט' טבת ה'תשע"ב
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

הפצה ע"י הת' שנ"ז שי' נפרסטק

גאולה ומשיח

ביסוד שיטת הרמב"ם דבימוה"מ ישנם ב' תקופות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בשיחה הידועה בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי (שיחה א') שמבאר הרבי שיטת הרמב"ם בימות המשיח, שיהיו ב' תקופות, בתקופה הראשונה תהי' ההנהגה ע"פ הטבע וע"ז קאמר הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"ב) דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות לבד, אבל בתקופה הב' יתבטל מנהגו של עולם ותהי' הנהגה נסית עיי"ש (ועי' גם בחט"ו שיחת עשרה בטבת).

וממשיך שם (בסעי' ט"ז ואילך): דעדיין צריך ביאור כיון שגדר ימות המשיח שבא בהמשך לביאת המשיח קשור לדעת הרמב"ם בכך שעולם כמנהגו נוהג, מנין ההכרח שבימות המשיח עצמם תהי' תקופה נוספת שבה ייבטל מנהגו של עולם, ועוד ועיקר מהי אותה סיבה נפלאה שתביא ותגרום לחידוש נפלא זה של הנהגת התקופה השני' ומבאר בהקדים דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו (אות ו'), שמה שפירש את היעודים דלעתיד וגר זאב עם כבש וכיו"ב שהם דרך משל וחידה "אין דברנו זה החלטי כו' שהם משל" ואפשר שיתקיימו כפשוטם, ומבאר בזה דהנה ידועים דברי הגמ' (סנהדרין צח,א) לגבי סתירת הפסוקים "כתיב (דניאל ז,יג) וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה, וכתוב (זכרי' ט,ט) עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור", ומוכן מזה לגבי שאר ענינים שבימות המשיח שבשעה שישראל יהיו במצב של "זכו" יהיו כל הענינים באופן אחר לגמרי, אופן נסי, וזה שבס' היד – ספר "הלכות הלכות" – פסק הרמב"ם שלא יהי' ביטול דבר ממנהגו של עולם הוא, כיון שענין משיח וביאתו והגאולה בכלל הוא הלכה, הלכה ברורה ופסוקה, וכך הוא גם האופן בזה שהוא אינו תלוי באופן דמעשה בנ"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמיא וכיו"ב שתלוי בזה שישראל הם במצב של "זכו" שאינו ברור ומוחלט, כי הכל בידי שמים חוץ מיר"ש, והרשות לכל

אדם נתונה כו' ולכן הרמב"ם מתאר את הגאולה כאופן כזה שהוא הלכה, מוכרח להיות (ללא תלות במצבם של ישראל), עיי"ש בזה עוד.

ומסיים שם דעפ"ז מובן ההכרח לתקופה השני' שבימות המשיח, כי לאחר ביאת המשיח (באיזה אופן שהיא) שלא יהי' לישראל "נוגש ומבטל" ש"אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן" ואדרבה יהיו "פנויין בתורה וחכמתה" עד שאפילו "עסק כל העולם (כל האומות) יהי' לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים" שזהו שלימות המצב של "זכו" הרי זה יביא בהכרח לתקופה השני' (בימות המשיח גופא) שהי' בה ביטול מנהגו של עולם, ההנהגה הנסית (כולל הענין היסודי – כלשון הרמב"ם – תחיית המתים) עכתוה"ד, וממשיך עפ"ז לתרץ הקושיות והסתירות שמקשים על שיטת הרמב"ם דמשמע דסב"ל דגם בימות המשיח יהי' שינוי הטבע דע"פ הנ"ל מובן דשם איירי בתקופה הב'.

לכאורה שיטת הרמב"ם היא לא כמבואר בש"ס

והרבה כבר הקשו בזה, דסו"ס שיטת הרמב"ם סותר סוגיות הש"ס, דבש"ס נקט דשמואל דסב"ל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, חולק על רבי חייא בר אבא דאמר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך, וכדאיתא בברכות לדב': "ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא – עין לא ראתה אלהים זולתך. ופליגא דשמואל, דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", וכן הוא בסנהדרין צט,א, ולפי השיחה בדעת הרמב"ם ליכא הכרח כלל דפליגי, די"ל לשמואל דקאי על תקופה הב' שבימותה"מ, וכמו שפסק הרמב"ם עצמו כשמואל וכריו"ח?

ועי' שוה"ג בהשיחה שם (ע' 199) שהביא דברי השל"ה שאמר ג"כ דאפשר דשמואל לא פליגי על ריו"ח, ו"אף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא ר"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר בענין אחר".¹

(1) וכבר כתבו בכ"מ בדברי אגדה אף שאומר "ופליגא" איצ"ל שהיא פלוגתא, אלא שדברו בזה בבחינות מתחלפות ובענינים חלוקים, וכמ"ש בעל העקידה שער המאה דף קי"ד ע"א. ועיין תוס' ר"ה כ"ז ע"א ד"ה כמאן בענין פלוגת רבי אליעזר ורבי יהושע אם בניסן נברא העולם או

אלא דלכאורה אכתי יל"ע מהך דפסחים (סח, א) וסנהדרין (צא, ב): "רב חסדא רמי: כתיב וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות, וכתוב והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים! - לא קשיא, כאן - לימות המשיח, כאן לעולם הבא. ולשמואל דאמר: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, לא קשיא; כאן - במחנה צדיקים, כאן - במחנה שכינה", ולפי המבואר דגם שמואל מודה דבתקופה הב' יהי' שינוי מנהגו של עולם מהו קושיית הגמ'?

ועי' גם שבת סג, א דפליגי ר"א ורבנן אם יצא בשבת בכלי זיין, דלרבנן חייב חטאת ולר"א פטור דתכשיט הוא לו, ואיתא שם בגמ' (הובא בהשיחה שם סעי' ח') "תניא, אמרו לו לרבי אליעזר: וכי מאחר דתכשיטין הן לו, מפני מה הן בטלין לימות המשיח? אמר להן: לפי שאינן צריכין, שנאמר לא ישא גוי אל גוי חרב - ותהוי לנוי בעלמא! - אמר אביי: מידי דהוה אשרגא בטיהרא, ופליגא דשמואל, דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", וזה איירי בהל' שבת, ולפי המבואר בהשיחה למה הוצרך לומר דחכמים בהברייתא² ("אמרו לו לר"א וכי מאחר דתכשיטין הן למה הם לו מפני מה הן בטלין לימות המשיח") פליגי אשמואל, הלא יש לומר דגם שמואל מודה שבטלין בתקופה הב' וכפי שנת' בהשיחה בביאור דעת הרמב"ם?

וכן יל"ע ללשון שני שם: "איכא דאמרי, אמרו לו לרבי אליעזר: וכי מאחר דתכשיטין הן לו, מפני מה הן בטלין לימות המשיח? אמר להן: אף לימות המשיח אינן בטלין. היינו דשמואל", וכיון שנת' דגם לפי שמואל יתבטלו בתקופה הב' א"כ שוב קשה ללשון זה כיון דתכשיטין הן למה הן בטלין אח"כ?

בתשרי נברא העולם: "ואומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים ואיכא למימר בתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד וכו'" עכ"ל. ועי' גם גיטין ו, ב, בפלוגתת רבי אביתר ורבי יונתן ועוד בכ"מ.

(2) כמ"ש רש"י שם בד"ה ופליגא: "הא דקתני בטלין לימות המשיח פליגא דשמואל, דלשמואל אין בטלין לימות המשיח".

ועי' שו"ת רדב"ז (או"ח, יו"ד ח"ח סי' עא) שכתב לתרץ שיטת הרמב"ם שפסק כשמואל וגם כריו"ח שכל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח וכו' וז"ל: דעת הר"מ ז"ל הוא, כי כל היעודים אשר יעדו כל הנביאים לישראל לימות המשיח כולם משל לרוב השלום שיהיה בימי המשיח, וכן כתב בהדיא פרק י"ב מהלכות מלכים [ה"א], אל יעלה על לב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם וכו', ואינו חולק על התלמוד שאמר ופליגא דשמואל, אלא שהם ז"ל הניחו הדברים והנבואות כפשוטן כאשר יבינו אותם כללות העם, ולא רצו לפרסם שכל אותם הדברים הם משל, שלא לתת רפיון בלב בני אדם וחולשה בדברי הנביאים, ומשום הכי אמרו דפליגי, ויתפסו דברי האומר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, ותחזק ידי אמונתם בביאת המשיח, כדי לזכות לאותן הטובות אשר יעדו להם הנביאים, אבל קושטא דמילתא הוא דלא פליגי עכ"ל, אבל גם לפי דבריו לכאורה צ"ב שלא הי' הגמ' צריך לומר דפליגי, כי באמת גם לשמואל כל הנבואות הן כפשוטם, אלא דקאי על תקופה הב' שבימות המשיח.

י"ל להחילוק הוא אם נקטינן דתתח"מ הוא בימות המשיח או לא

ולכאורה י"ל בכל זה, דהנה כל יסוד הענין שיהי' ב' תקופות בימות המשיח הוא לפי שיטת הרמב"ם דוקא דסב"ל דתחיית המתים הוא חלק מ"ימות המשיח" עצמם, וכמבואר שם בסעי' ט' וז"ל: לכאורה איך כותב הרמב"ם שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ולא יהי' שום חידוש במעשה בראשית - הרי זהו עיקר מי"ג העיקרים שתהי' תחיית המתים (שזהו ביטול מנהגו של עולם וחידוש במעשה בראשית)? בשלמא לפי השיטות שעולם התחי' הוא עולם הבא (ותכלית שלימות השכר היא לנשמות בגופים) - תחיית המתים היא איפוא ענין אחר לא "חלק" מימות המשיח, אבל לפי שיטת הרמב"ם שעולם הבא היינו עולם הנשמות בלי גופים, ועולם התחי' אינו תכלית שלימות השכר אלא תחיית המתים תהי' בהזמן ותקופה דימות המשיח לפני שהנשמה באה לעולם הבא - נמצא שלפי שיטת הרמב"ם יהי' חידוש במעשה בראשית (תחיית המתים) בימות המשיח. ואיך אפשר לומר שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם? ובהכרח לומר שלפי הרמב"ם ה"ז שני ענינים שונים וכן בזמנים שונים: ישנו הענין וזמן בימות המשיח שקשור עם ביאת המשיח וישנו ענין וזמן נוסף אשר יתוסף לאחר תקופת התחלת ימות המשיח, יתוספו

הנהגות דברים שיעשה הקב"ה בזמן ההוא, כולל גם ענינים של שינוי מנהגו של עולם זה יהי' בזמן יותר מאוחר בימות המשיח גופא עכ"ל.

נמצא מזה דאם סבירא לן כשיטת הראב"ד בהל' תשובה פ"ח ה"ב והרמב"ן בשער הגמול וכו' (ראה אגרות קודש כרך ב' ע' עו וש"נ גם ללקו"ת ועוד) דתחיית המתים אינו חלק מימות המשיח, אלא הוא "עולם הבא" עולם השכר, שוב ליכא הכרח לומר דלפי שמואל יהי' ב' תקופות בימות המשיח ושביתקופה הב' יהי' שינוי מנהגו של עולם, אלא דשמואל קאי על כל הזמן דימות המשיח עד הזמן דעולם הבא.

שו"ר שכ"כ בהדיא בלקו"ש חט"ו ע' 418 הערה 56 וז"ל: הוכחה זו היא רק לשיטת הרמב"ם הל' תשובה פ"ח שעוה"ב היא רק לנפשות (ולא עולם התחי'), שלפ"ז עכצ"ל שתחה"מ היא תקופה בימיה"מ גופא; משא"כ לדעת הרמב"ן (בשער הגמול) ועוד שעוה"ב הוא עולם התחי' - איז הכרח מענין דתחה"מ שיש תקופה שני' בימיה"מ עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דבס' 'ארבעה טורי אבן' (להג"ר אלעזר רוקח לבוב תקמ"ט) הל' תשובה שם ריש פ"ח כתב דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בענין תחית המתים ועוה"ב הם דברים עתיקין מחלוקת ישנה בכמה תנאים ואמוראים בענין זה במדרש הנעלם בזהר פ' תולדות (קלד,ב נאילך). ובציוני מהר"נ שם כתב דשיטת הרמב"ם מבוארת בהדיא במדרש הנעלם בזה"ק פ' תולדות בלשונו ממש של רבינו עיי"ש.

וא"כ לפי"ז אפ"ל שהש"ס סב"ל כהדעות דתחיית המתים הוא עוה"ב, ולכן למד בפשטות דשמואל קאי על כל הזמן דימות המשיח דעולם כמנהגו נוהג, כיון שאין הכרח לומר שבימות המשיח ישתנה מנהגו של עולם, ולכן קאמר הש"ס דפליג שמואל על ריו"ח דאמר שכל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח וכו', וכן א"ש הא דמקשה בפסחים וכו' לשמואל מוחפרה הלבנה וכו' וכן א"ש הגמ' דשבת הנ"ל.

אבל הרמב"ם דנקט כהדיעות בזהר וכו' כנ"ל דתחיית המתים הוא חלק מימות המשיח עצמו, ועולם הבא הוא נשמות בלי גופים, הנה לשיטתו למד דשמואל איירי רק בתקופה הא' בהמשך לביאת המשיח עצמו, ולא על תקופה השני' דימות המשיח, וא"כ א"ש כל פסקי הרמב"ם וכפי שנת' בהשיחה.

ודאתינן להכי, יש לבאר שיטת הרמב"ם דסב"ל דמצוות אינן בטלות אפילו אחר תחיית המתים, (כמבואר בארוכה בס' 'מות המשיח בהלכה' ח"א סי' סד - סה) וכדעת הרשב"א (חי' אגדות ברכות (יב,ב) בד"ה "אמר להם בן זומא) דסב"ל דמצוות בטלות לע"ל קאי רק על הזמן שהוא מת, אבל לא על הזמן שיקומו לתחי', וי"ל דהרמב"ם לשיטתו דתחיית המתים הוא חלק דימות המשיח שענינו הוא שעיי"ז יזכו לעולם הבא, וכמ"ש בהל' תשובה פ"ט: "ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיוזכו לחיי העולם הבא", וכ"כ בהל' מלכים פי"ב ה"ד, א"כ הרי בודאי צ"ל דמצוות אינן בטלות בתחיית המתים, וכן י"ל בשיטת הרשב"א דלשיטתיה אזיל כיון דסב"ל שם בהדיא כדעת הרמב"ם דעולם הבא הוא עולם השכר שהוא עולם הנשמות עיי"ש.



"ועושין שמיטין ויובלות"

הת' שלום צירקינד

ישיבת תות"ל המרכזית - 770

ברמב"ם ריש פי"א מהל' מלכים כ': המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה.

ובלקו"ש חי"ח ע' 277 בקשר למ"ש שם בפנים שהענינים שהרמב"ם כותב בהלכה זו קשור עם קבוץ נדחי ישראל כאשר כל ישראל יושבים על אדמתם, כ' בהערה 49 שם וז"ל: ראה קרית ספר לרמב"ם שם [ושם הביא הכתוב הנאמר ביובל, אבל מוכח מכאן דהרמב"ם ס"ל דגם שמיטין "ככל מצותה האמורה בתורה" תלוי ב"מקבץ נדחי ישראל". וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל ספי"ב. וכידוע השקו"ט בזה. ואכ"מ]. והנה לפ"ז "מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות" הם תוצאה מב' הענינים שכ' לפניו: "ובונה המקדש (ובמילא "מקריבין קרבנות") ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושין שמיטין ויובלות כו"). ע"כ בהנוגע לעניננו.

והנה לכאו' יש לעיין, דלכאו' לא רק שמיטה ויובל תלויין בזמן שיהי' קבוץ נדחי ישראל, אלא גם עוד מצוות התלויות בארץ. וכמ"ש הרמב"ם בנוגע לתרומות ומעשרות בהל' תרומות פ"א הכ"ו, ("שאין לך תרומה של תורה אלא בארץ ישראל ובזמן שיהיו כל ישראל שם. שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית . . . וכן יראה לי שהוא הדין במעשרות"). ובנוגע לחלה כ' בהל' בכורים פ"ה ה"ה, ("אין חייבין בחלה מן התורה אלא בארץ ישראל בלבד . . . ובזמן שכל ישראל שם שנאמר בבואכם ביאת כולכם ולא ביאת מקצתכם"), ועד"ז בכ"מ. וא"כ גם קיום מצוות אלו תלויים ב"ומקבץ נדחי ישראל", ולמה הביא הרמב"ם רק שמיטה ויובל.

ולכאו' אפ"ל בפשטות דרוצה הרמב"ם להדגיש במיוחד דגם אותם המצוות שלא מקיימין אותם לגמרי בזמא"ז ואפ"י מדרבנן, גם הם יחזרו בביאת המשיח. וכמ"ש בלקו"ש שם ע' 278: "ד.ה. די אלע ענינים וואס האבן געפעלט אין קיום תומ"צ מצד דעם וואס עס האט געפעלט אין שלימות כל ישראל וביהמ"ק - וואס דאס איז כללות ענין הגלות - ווערט נשלם דורך משיח'ן. און אין דעם באשטייט וואס משיח איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה כו' וחוזרין כל המשפטים" - ער ברענגט צוריק די שלימות הלכות ומצות התורה", שזה לכאו' מודגש במיוחד באותם מצוות שלא מקיימין כלל בזמן הזה אפ"י מדרבנן, [וכמו שמשמע להדיא ממ"ש הרמב"ם כאן "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם" - (ראה לקו"ש ח"י"ח שם בשוה"ג הא' להע' 49 ד'א' מהפירושים בזה) שזה קאי על המשך הענינים בהלכה זו אודות קרבנות, ושמיטה ויובל]. וי"ל דלכן נקט הרמב"ם דוקא המצוות דקרבנות ויובל, שהם ענינים שאינם נוהגים בזמא"ז אפ"י מדרבנן.

[ובנוגע לשמיטה דגם עכשיו נוהג בזמא"ז מדרבנן והרמב"ם מביאו כאן ולא הביא תרו"מ וחלה, לכאו' י"ל דמכיון דשמיטין ויובלות תלויים זב"ז, והרמב"ם רוצה להביא יובל כמשנת"ל, לכן הביא הרמב"ם גם שמיטה מכיון שתלויים זב"ז, ששנת היובל בא אחרי ז' שמיטין].

ומענין לענין יש להעיר על דבר פלא: בשיחת ש"פ בלק תשל"ג (סוס"ג) [שיחות קודש תשל"ג ח"ב ע' 284] מבואר, דהטעם על מ"ש בזהר שתחיית המתים (הקשור עם התקופה השני' דימות המשיח) תהי' ארבעים שנה אחרי ביאת המשיח, דלכאו' ע"פ מה שביאר כ"ק אדמו"ר שם שהתקופה שני' דימוהמ"ש ותחה"מ תלוי בזמן שיגיעו בני' למצב של

"זכו", הרי בודאי הרבה זמן לפני מ' שנה כבר יגיעו בני' למצב ד"זכו", וא"כ צ"ב למה יקח כ"כ הרבה זמן עד תחה"מ, ומבאר שם שהוא מפני המעלה המיוחדת דקיום המצוות באופן ד"כמצות רצונך" שתהי' דוקא בתקופה הא', כי לאחר שייחיו המתים יש דעות כמו שהביא אדה"ז באדה"ק סכ"ו שמצוות בטילות, ולכן מצד זה יתארך הזמן של תקופה הא' דימוהמ"ש עד שתבוא הזמן של תחיית המתים, כדי שיהנו בני' מקיום המצוות באופן דכמצות רצונך.

ועפהנ"ל יוצא לכאן, שלדעות אלו שמצוות בטילות לתחיית המתים, הנה דוקא מצות יובל, - שבו מודגש במיוחד הענין דשלימות התומ"צ שיהי' בימות המשיח - לא יקיימו, כי מכיון שתחה"מ תהי' מ' שנה אחרי ביאת המשיח, הרי בשנת החמישים כבר יהיו מצוות בטילות! ובפרט צ"ב דע"פ כל הביאור בהשיחה בחלק י"ח שם כל הענין של משיח הוא שלימות התומ"צ, [ולזה צריך להאמין ולחכות], אז איך יתכן שדוקא מצוה זו - שלא נהג כבר מסוף תקופת בית ראשון כשגלו עשרת השבטים - לא יקיימו! [ועפ"י המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 182 וחט"ו ע' 142 דגם בתחיית המתים עצמה יהיו ב' תקופות, ובתקופה הא' יקיימו המצוות באופן דכמצות רצונך, ורק לאחר"כ בתקופה הב' אז מצוות בטילות, לכאן לא יוקשה הנ"ל. אבל בכ"מ משמע שאם נאמר שבתחיית המתים מצוות בטילות הרי זה יהי' מיד, וכן משמע בשיחה זו עצמה. ובדוחק אואפ"ל להתחלת התחי' תהי' מ' שנה אחרי ביאת המשיח, ועד שיקומו כולם (שיש בזה כמה דרגות ויקח זמן כמ"ש בהשיחה בתשל"ג שם) כבר יהי' לאחר שנת היובל, ועדיין אין מצוות בטילות עד אחר גמר התחי'. וצ"ע].

אלא דהרמב"ם עצמו ס"ל שאפי' בזמן תחיית המתים לא יבטלו המצוות וכמשנ"ת בסה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27 ואילך בהשיחה הידועה אודות "הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם". [והאריך בזה הרה"ג י"י קלמנסון שליט"א בקונטרסו חידושים וביאורים ברמב"ם הל' מלכים (נדפס בסוף ספרו קובץ רשימות שיעורים עמ"ס בבא מציעא) סי' י"א].

ולהעיר מסה"ש תשנ"ב שם ע' 38 הע' 22 " . . שנת היובל . . אשר גם זה הוא מהחידושים לע"ל אפילו לגבי יצי"מ . . כי אף שגם בכיבוש יהושע נהגו היובלות, כיון שאז היו "כל יושבי" עלי" . . מ"מ השלימות ד"כל יושבי" עלי" - כל בני' מכל הדורות כולם - תהי' דוקא לע"ל, כאשר יחיו המתים . . , דהיינו שדוקא ע"י תחה"מ נתוסף בתכלית השלימות בקיום מצות יובל.

ויה"ר שנוכה לכ"ז ולחנוכת ביהמ"ק השלישי ולחירות וגאולה הקשור עם יובל תומ"י ממש.



אם אפשר לקדש ארצות חדשות בכיבוש מלך לפני ביאת משיח? (גליון)

הרב נחום גרינוואלד

לייקוואוד, ניו דזרסי

א. בגליונות הקודמים (א' כד - כה) דנו בדברי הרמב"ם בהל' מלכים פרק יא הלכה ב, "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו", דלכאורה מנין לרמב"ם שזה יהי' בביאת המשיח דוקא, דהלא מבואר ברמב"ם בדין כיבוש הארץ בהל' תרומות פרק א, "ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים", ומכיון שיתכן שיהי' מלך כשר שאינו משיח גם לפני ביאת המשיח כמבואר בהל' מלכים פרק יא שם, ומכיון שאפשר שיהי' נביא כדעת רבינו זי"ע שאפשר שיהי' נביא לפני ביאת משיח (כמבואר בלקו"ש), ואם זקוקים לבית הדין הגדול, הרי לדעת הרמב"ם הידועה בהל' סנהדרין (פ"ד), אפשר למנות סנהדרין בארץ ישראל לפני ביאת משיח בהסכמת רוב החכמים, ואם כן הרי אפשר לכבוש חלקים חדשים של ארץ ישראל שיהי' להם דין ארץ ישראל, ויתחייבו בעיר מקלט, ועל זה כוונת הקרא ואם ירחיב, ומה ההכרח שעל משיח קאי? ע"כ הקושיא. ועיי"ש מה שענו בזה.

אולם נראה לפענ"ד שאין כאן קושיא כלל, שהלא דין פשוט הוא שדין חיוב ערי מקלט זקוק לשני תנאים א) ששלש ערי המקלט שיתוספו הן רק בארצות שהובטחו לאברהם דוקא, שהלא גם אם מלך ישראל יכבוש מדינה שלימה לא שמענו שום חיוב עיר מקלט בה, שכן רק תשע ערי מקלט יש ולא יותר, והן דוקא בשלש ערים אלו שמפי השמועה למדנו שהכוונה לקני קנזי וקדמוני שהובטחו בברית לאברהם, (ב) שהן צריכות להיות בגדר קדושת ארץ ישראל, ובלא חלות ארץ ישראל, אזי אפילו אם זו ארץ שהובטחה לאברהם הן לא חייבות בעיר מקלט.

ושני פרטים אלו מבוארים בהדיא ברמב"ם, א) בהל' רוצח פ"ח ה"ד כותב, "בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנ' ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, והיכן מוסיפין אותן, בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך ויספת לך עוד שלש ערים", (ב) שם ה"א, "ואין ערי מקלט נוהגות אלא בארץ ישראל".

ב. ומעתה יש לעיין, אם אמנם יתכן שמלך כשר שאינו משיח יכבוש שטח חדש בכלל ושטח שלש ערים אלו במיוחד ולהחיל עליהן דין קדושת ארץ ישראל. ונראה שזה בלתי אפשרי.

דהנה ידועים ומפורסמים (רמב"ם פרק א' מהל' תרומות, ובהל' ביהב"ח פ"ו) דברי הרמב"ם המחלק בין חלות קדושת קדושה ראשונה שהיא היתה מפני הכיבוש, ואילו קדושה השני' מפני החזקה (והרמב"ם מביאו שם לענין ההבדל שבין קדושה ראשונה שהתבטלה לעומת קדושה השני' שעדיין קדושה היא, אך לענייננו נוגע לנו רק עצם יסוד ההבדל בין שני סוגי ההתקדשות). ויסודו בדברי ירושלמי (קידושין פ"א ה"ח) שמבואר שם שמקישים ביאת עזרא לביאת יהושע, רק שהראשונה היתה ע"י כיבוש וחילוק (וראה ערכין לב, ב) ואילו לגבי השני' אנו אומרים "אתם [בביאה שניה] ראשון ראשון קונה" שהוא ע"י קנין של כל אחד ואחד בנפרד על ידי חזקה.

והנה נראה פשוט ששתי ביאות אלו חלוקות בחלות דינן, שבביאה ראשונה נשנה דין קדושה בכיבוש מלך או נביא, וכל הזמן שלא גלו והיו במסגרת ביאה ההיא, כל קדושתה של הארץ נתפסה בכיבוש (ואם מלך היה כובש שטח חדש בהסכמת כל ישראל ואחרי שכל א"י כבר נכבשה, היה לכך קדושת ארץ ישראל כמבואר ברמב"ם ריש הל' תרומות שם), ואילו בביאה שניה הרי כל זמן שלא גלו, נשנה דין של קדושה מצד חזקה (וצ"ע עד מתי יכלו לקדש בחזקה, וכי בכל משך ת"כ שנה יכלו לקדש בחזקה? וכעת לא מצאתי מבואר בזה אם היה זה רק בתקופת עליית עזרא נחמיה או גם אחרי זה), וכבר ביאר רבינו זי"ע ענין זה היטב (לקו"ש חט"ו ע' 100 ואילך), שבקדושה הראשונה הצטוו שהורשת הארץ תהי' על ידי כיבוש דוקא וחזקה לא הועילה, וזה נלמד מהא דנאמר להם, "חלוצים תעברו", "ואתם תעברו חמושים לפני אחיכם כל גבורי החיל", ונכבשה

הארץ לפניכם", ולכן החזקה לא הועילה אצל הגבעונים, ברם בביאה שניה נשנה דין התפסת קדושה ע"י חזקה דוקא ולא על ידי כיבוש. עיי"ש.

ולפי זה נראה פשוט, דכל זמן שהופקע הדין של כיבוש, מאז גלות ביאה ראשונה ועליית בית שני, נשנה רק קדושת הארץ בידי חזקה, (ונראה שמאז גלות בית שני לא מועילה שום חזקה גם כן, דכבר הופקענו מדין גדר של ביאה שניה ולא מועילה מאומה לא חזקה ולא כיבוש). ונראה שלכן מובן, שגם אחרי שמלכי חשמונאים כבשו שטחים רבים כמבואר בחז"ל בכיבושי ינאי ועוד, ולפי הרמב"ם היה להם דין מלכות כמבואר בהל' חנוכה, שחזרה מלכות לישראל מאתיים שנה, מכל מקום לא חלה שום קדושת ארץ ישראל בארצות אלו, שכן בביאה ההיא לא היתה לו שום כח של התפסת קדושה בתור כיבוש ורק מקום עולי בבל התקדש ותו לא (ומזה ראי' שהסיבה שלא קידש עזרה בכיבוש לא היתה רק כי לא היה מלך ולא לחם במלחמה, שהלא מלכי חשמונאים היו מלכים ובוודאי אצלם היה יכולים לקדש את הארץ כולה בתור כיבוש). ולפי זה פשוט הדבר, שגם אם יקום מלך או נביא או סנהדרין אין שום אפשרות לקדש, דכל עוד אין גדר של ביאה חדשה המפקיעה את גדר הביאה השניה ממקומה, שום כיבוש אינו מחיל קדושה כלל.

ג. והנה דברי הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פי"ב הטו – טז) ברור מללו ומקורו מהסוגיא בערכין (לב, ב) שכשם שהיה גדר של ביאה ראשונה וביאה שניה כך יש כיבוש מחדש בביאה שלישית, וכלשוננו שם: "וכן לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות ויקדשו בתי ערי חומה ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות שנאמר, והביאך יי' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, מקיש ירושתך לירושת אבותיך, מה ירושת אבותיך אתה נוהג [בה] בחידוש כל הדברים האלו אף ירושתך אתה נוהג בה בחידוש כל הדברים האלו".

ונראה מלשוננו, "כל מקום שיכבשוהו", שבביאה שלישית תתחדש שוב כח הכיבוש כמקדש, ואז יקדשו בגדר כיבוש את כל המקומות של ביאת יהושע, שכן אז תיכבש הארץ כולה, כל מה שהובטחה לאברהם בגדר כיבוש והכיבוש דוקא תקדש את הארץ. ודין זה ילפינן מהכתוב וירשתה וההיקש כנ"ל. שקאי על ביאת משיח.

(וצ"ע מדוע אינו מביא הרמב"ם הוכחה למשיח מקרא זה, דנראה דשם אינו מבואר בקרא בהדיא ורק ילפותא היא, והרמב"ם מחלק כידוע בין המפורש בדברי תורה לדברי סופרים שלמדים מפי השמועה).

[ועיין שם בהשגת ראב"ד שחולק על הרמב"ם שהקדושה החדשה לעת"ל תהי' רק במקומות שלא קידש עזרא, ועמלו לבאר הנו"כ לדעת הרמב"ם מדוע צריך כיבוש מחדש לכל הארץ, אולם לפי הנ"ל נראה שכוונת הרמב"ם לחדש, שגם שכל הארץ (כולל הארץ שכבר קדשה בקדושת עזרא) תתחדש מחדש בקדושת מחודשת של כיבוש ולא בחזקה, ואכמ"ל ולבאר נקודה זו והתועלת, אך לענין שלנו אין נפק"מ בפרט זה].

ונראה פשוט שחלות הביאה השלישית שלמדין מקרא דלעיל, אינה חלה כשבנ"י עולים ושבים כיחידים אפילו שהם כמה פעמים כיוצאי מצרים, אלא זה בגדר של ביאה כללית שרק תיתכן בביאת מלך המשיח שכבר ילחום מלחמות וינצח ויאסוף נדחה ישראל ויבנה מקדש במקומו, ורק אז יש גדר של ביאה שלישית ורק אז הארץ מתקדשת מחדש בתור כיבוש, שכן לפני כן קיימת רק קדושת הארץ בתור חזקה כמשנ"ת. ולכן כל מלך ונביא אינו יכול לקדש מאומה. וזה פשוט לענ"ד.

ולפי"ז תתבהר היטב דיוק לשון הרמב"ם שהבאנו לעיל מהלכות רוצח, **"בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנ' ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו ועליו נאמר בתורה ואם ירחיב ה' אלקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך ויספת לך עוד שלש ערים", כלומר, שהוספת ערים חדשות בכיבוש לא שייכת אלא רק כשכבר מלך המשיח שולט בכל תוקף מלכותו ונמצאים כבר "בימי" מלך המשיח דהיינו בשלטונו המלא, ורק אז יש גדר של קדושה מצד כיבוש, ורק אז יש חובה להוסיף ערי מקלט בג' הארצות שנכבשו בידו. ולפי"ז מובן היטב שמצוה זו יכולה להתקיים בשלימותה רק בביאת מלך המשיח ולא לפני כן, ולכן שפיר מביא הרמב"ם ראי' ממצוה זו למלך המשיח.**

ד. [והנה באמת אפשר לומר, שגם מצד אחר בלתי אפשרי שיהי' קדושה על ידי כיבוש בימינו אפילו כשיש מלך או נביא, שהלא תנאי הכרחי הוא א) שכל ארץ ישראל תהי' כבושה כבר כמבואר ברמב"ם בריש הל' תרומה, שלכן כיבוש דוד היה כיבוש יחיד, ומקורו מגמ' גיטין, מכיון

שכבר את סוריה לפני שנכבשה כל הארץ של שבעת העמים, (ב) שהכיבוש של המלך והנביא יהי' בהסכמת רוב ישראל כפי שהבאנו לעיל מלשון הרמב"ם.

ועפי"ז נראה, שמכיון שארץ ישראל שקדושה בקדושת ארץ ישראל מצד החזקה היא רק בשטח של עולי בבל, הרי לא מועיל מאומה כיבוש של ארצות חדשות, שהרי בלי שיש בידינו קדושת כל ארץ ישראל, אי אפשר להוסיף קדושה חדשה לארצות חדשות.

ועוד נראה נקודה השני' שהיא עיקרית יותר. שמאחר שאין לנו עשרת השבטים, לכן בלתי אפשרי הסכמת רוב ישראל כתנאי לכיבוש, והלא בגלל זה פטורים ממעשרות ומעוד דינים בבית שני ובימינו, בגלל שאין לנו רוב יושביה עליה כידוע, ראה הל' תרומות לגבי תרומה, "התרומה בזמן הזה ואפילו במקום שהחזיקו עולי בבל ואפילו בימי עזרא אינה מן התורה אלא מדבריהן שאין לך תרומה של תורה אלא בא"י בלבד, ובזמן שכל ישראל שם שנאמר כי תבואו ביאת כולכם כשהיו בירושה ראשונ' וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית, לא כשהיו בירושה שנייה שהיתה בימי עזרא שהיתה ביאת מקצתן ולפיכך לא חייבה אותן מן התורה", וכמו כן לגבי יובל כמבואר בהל' שמיטה פ"י ה"ח עיי"ש שזה משגלה שבט ראובן וחצי שבט מנשה, והרי דין זה של העדר ביאת כולכם, הוא בגלל שחסרים הי' שבטים, וממילא בלתי אפשרי שכיבוש כלשהו מאז גלות י' שבטים יש לו הסכמת כל ישראל.

[ולכאורה הדבר פשוט שבדין של רוב ישראל בכיבוש, צריך הסכמת כל השבטים כולם, ונראה שלכן מאז שנחלקה המלכות למלכות דוד ומלכות ישראל, כבר לא היה יכול בפועל מלך לכבוש ארץ חדשה ולקדשה בקדושה, כי לכל מלך היה חסר הסכמת רוב ישראל, ודין כיבוש בפועל היה יכול להיות רק בדוד ושלמה].

ולפי זה רק בביאת משיח כאשר כל ארץ ישראל תיכבש בידינו ותהי' קדושה, ויהיה לנו כל נדחי ישראל שהם עשרת השבטים כולם, אז רק יתכן כיבוש של ארצות חדשות ולהחיל עליהן קדושת ארץ ישראל.

אולם אם מצד נקודות הנ"ל לבד, אפשר הי' לדחוק ולטעון, שהרי אולי יקום מלך שכבר ילחום מלחמות וכבר יכבוש את כל ארץ ישראל וינצח, וכבר יאסוף כל ישראל כולל עשרת שבטים, ועדיין אינו משיח כי טרם בנה

המקדש, ואם כן אין לו "דין" משיח וודאי, אך ביחד עם זה כבר כבש הכל ויש לו הסכמת כולם ואז יכול לכבוש את שלש ארצות של קני קניזי וקדמוני ויתחייב בערי מקלט. [אם כי פשוט קשה להבין, שאם כבר נצח את כולם ולא מת, וכבר אסף כל ישראל מה מעכבו מלהיות מלך המשיח, וכיצד לא נבנה המקדש]. ולכן מחוורתא בביאור הראשון, שמעצם הדין זה בלתי אפשרי].



לקוטי שיחות

מנהג נתינת שמות

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ בשיבה קטנה - תות"ל, טורנטו

על הפסוק "ותסף עוד ותלד בן ותקרא את שמו שלה, והיה בכזיב בלדתו אותו" (בראשית לח, ה), פירש בדעת זקנים ובעלי התוספות "מפי מורי ז"ל שמעתי כי כך היה מנהגם הוא היה קורא שם לבנו ראשון והיא קוראה שם לבנו שני, וא"כ מן הדין היה לו ליהודה לקרוא שם לבנו שלישי והיא קראה לו שם כדכתיב ותקרא לכך הוצרך לומר שהיה יהודה בכזיב בלדת אותו ולא היה באותו מעמד לקרוא לו שם"³.

וע"ז אמר הרמב"ן בפירושו על התורה "ואין בזה טעם או ריח".

ופירש רבינו דבריו (במכתב הנדפס לקו"ש ח"ז ע' 308): "ואף שהרמב"ן מבטל הפירוש הנ"ל היינו שאין מכוונת כתוב זה לתרץ מנהג אבל בגוף הדבר אין ראייה שחולק על הראשונים".

(3) הערת המערכת: להעיר מ'דברי יחזקאל' החדש (שו"ת סי' ל"ג): "והמנהג הוא לקרוא ילד הראשון על שם משפחת האם, והשני ע"ש משפחת האב, וכן כל הילדים קוראין כסדר א' על שם משפחתה וא' על שם משפחתו". ועי' נחל קדומים להחיד"א (פ' יתרו ד"ה אשר שם) בשם רבינו אפרים, שגרשום בן משה נקרא ע"י אמו צפורה, ורמז לזה, א'שר ש'ם ה'אחד ר"ת אש"ה, ומשה קרא לבן השני אליעזר, יעו"ש.

ויש להעיר ע"ז ממכתב (הנדפס בלקו"ש ח"ד ע' 1248), בבואו לתרץ דברי התקו"ז שכתב דאדם אמר בנוגע לשם קין, "קניתי איש", אף שמפורש בתורה שחיה אמרה זה, כתב "כי אף אשר בתחלה ותאמר (חיה) קניתי איש, הוקבע שם זה שבדאי אי אפשר לקביעות השם מבלי שיסכים אדם על השם - שהאי הוא העיקר, ולכן מפרש הת"ז למה הסכים על זה". וממשיך "ולא העיר גם מפירוש דעת זקנים מבעלי התוס' [בראשית לח, ה] מפי מורי ז"ל... והיא קראה לבנו שני (אף שהרמב"ן חולק על זה)".

הנה מפשטות הנכתב יוצא שרבינו מפרש שהרמב"ן חולק שלא מנהג הוא, אבל על פי מכתב הא' הנ"ל שהוא קדום בתאריך צריכים לפרש שהרמב"ן חולק על זה, היינו הפירוש ולא בנוגע המנהג ולכאורה דוחק הוא. ויל"ע בזה.



בגדר מכשירי מצוה (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון א'כו הביא הרב א.י.ב.ג. שי' מלקו"ש (ח"כ ע' 138, סעי' ד-ה) שמבאר בפלוגתת ר"א ור"ע אם מכשירי מצוה דוחה את השבת, (שבת קל, א), וז"ל: "ר' אליעזר האלט אז וויבאלד מ'קען ניט טאן די פעולה אן דער הכנה והכשרה, באקומט די הכנה דעם גדר החשיבות פון דער פעולה עצמה און דערפאר זיינען מכשירי מצוה דוחה שבת פונקט ווי די מצוה עצמה, משא"כ אנדערע תנאים האלטן אז כאטש מ'מוז אנקומען צו דער הכנה, וויבאלד אבער אז סו"ס איז דאס נאר א הכנה איז זי ניט אין גדר החשיבות פון דער פעולה עצמה, און דערפאר זיינען מכשירי מצוה ניט דוחה שבת".

וממשיך בהשיחה ומבאר שאע"פ שההלכה אינה כר' אליעזר, אעפ"כ ישנם ענינים שגם לפי ההלכה אומרים בהם שמכשיר מצוה מקבל החשיבות של המצוה, כגון דברי הר"ן הידועים שאשה אע"פ שאינה מצווה על פו"ר מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייע לבעל בקיום מצותו [שזה גופא יש לפרש בב' אופנים: שיש לה מצוה סתם; או שיש לה מצוה פו"ר].

ומבאר החילוק בין מכשירי מצוה שאינם דוחים השבת לאשה שמסייע בפו"ר: "ביי מכשירי מצוה הנ"ל זיינען דער הכשר און די מצוה צוויי

באזונדערע פעולות, ווערן געטאן אין באזונדערע זמנים וכו'; די ערשטע פעולה איז טאקע א הכרח, אבער נאר צוליב דער צוויטער פעולה . . משא"כ ביי מצות פו"ר הנ"ל, איז דער סיוע פון דער אשה אין אן אופן אז ער ווערט א חלק פון מצות הבעל . . און דעריבער באקומט דער סיוע פון דער אשה די חשיבות המצוה עצמה". ע"כ מדברי השיחה.

והביא מלשון המשנה בשבת: "אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת - אינה דוחה את השבת, שאי אפשר לעשותה מערב שבת - דוחה את השבת", וברמב"ם הל' מילה פ"ב ה"ו כתב "הואיל ואפשר להביאו מערב שבת" וכן הוא בשו"ע אדה"ז סי' של"א סעי' ז': "אין דוחה את השבת אלא מילה עצמה שא"א לעשותה מע"ש, אבל כל מכשירי מילה כגון תיקון האיזמל והבאתו אצל תינוק ושחיקת סמנים כו' כיון שאפשר לעשותם מע"ש אינן דוחים את השבת כו' עכ"ל. ועי' ג"כ בקו"א סי' תק"י סק"ב וז"ל: "ומכשירי מילה שאינן דוחין את השבת היינו לפי שאפשר לעשותן בע"ש עכ"ל.

והק' שמלשונות הנ"ל משמע שגם מכשירי המצוה יש להם חשיבות כמו המילה עצמה. שלכן גם המכשירין אם א"א לעשותם מע"ש - דוחים את השבת, כמו המילה. אלא שלמעשה המכשירין אפשר לעשותם מע"ש, לכן - אינן דוחין את השבת, משא"כ המילה שא"א לעשותה מע"ש, לכן - דוחה את השבת. ועיי"ש מ"ש ליישב ע"פ מ"ש בקובץ הערות, אבל כתב שאין הביאור מתיישב בדברי השיחה.

ונ"ל שהביאור שכתב כן מתיישב בדברי השיחה, והוא באמת כוונת דברי השיחה. כי מ"ש בהשיחה שלפי ר"א מכשירי המצוה מקבלים החשיבות של המצוה, היינו על כרחך הכוונה, שמקבלים החשיבות של מצוה בזמנה, דהיינו שהמכשירים נעשים חלק אחד עם גוף ההמצוה עצמה, וכיון שהמצוה בזמנה לכן גם המכשירים דינם כמצוה בזמנה, אף שהמכשירים עצמם אפשר לעשותם מע"ש.

ומ"ש בהשיחה שלפי רבנן שמכשירי מצוה אינם מקבלים חשיבות של המצוה, היינו על כרחך שאינם מקבלים חשיבות של מצוה בזמנה, דהיינו, שאינם נעשים גוף אחד עם המצוה. אבל ודאי שגם לפי הרבנן המכשירים דינם כהמצוה, כי הרי א"א לקיים המצוה בלעדם, לכן דנים על המכשירים כמו שדנים על המצוה, דכשא"א לעשות המכשירים מע"ש - דוחים את השבת, ואם אפשר לעשותם מע"ש - אינם דוחים את השבת, כמו המצוה

עצמה, דכשהמילא היא בזמנה – היא דוחה את השבת (כי א"א לעשותה לאחר השבת), וכשמילה שלא בזמנה – אינה דוחה את השבת (כי אפשר לעשותה אחר השבת) [כמובן מדברי רש"י על המשנה על דברי ר"ע שס"ל שכל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינו דוחה את השבת, ואעפ"כ ס"ל – שכל מלאכה שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת, וכותב רש"י ע"ז "כגון מילה עצמה שא"א לה לעשות דזמנה ביום השמיני", וכמ"ש גם ברש"י (שבת כד ב) ד"ה לבדו, וברש"י קלג א ד"ה שאין ת"ל עד בקר, ועי' שו"ע אדה"ז סי' שלא סעי' ד', ועי' מה שהביא הנ"ל מקובץ הערות]. דהיינו שלפי הרבנן, דנים על מכשירי המצוה – כדבר המוכרח בשביל המצוה, אך לא כגוף אחד עם המצוה.

ומובן היטב הדמיון וההשוואה שבהשיחה לדברי הר"ן, כי מדברי הר"ן שכותב שיש להאשה מצוה, מוכרח שהסיוע שלה להבעל מקבל חשיבות כאילו היא משתתפת בהמצוה ומקיימת מצוה בפועל, כי אם הסיוע שלה הייתה רק בבחי' מכשיר המוכרח לקיום המצוה שעל הבעל, לא היה מגיע לה זכות של מצוה, דא"א לקבל זכות של מצוה אם לא ע"י קיום המצוה בפועל [אלא שבוזה גופא יש מקום לדון אם היא חלק מהמצוה או גם חלק מענין הפרטי של פו"ר, כי במצות פו"ר עצמה יש ב' ענינים, זו שהיא מצוה וציווי מהבורא (כמו שכל מצוה היא מצות הבורא), וזו שהיא מצוה פרטית של פו"ר, במילא יש לדון בסיוע האשה אם היא רק חלק מענין המצוה, או שהיא גם חלק מענין הפרטי של פו"ר]. דהיינו, שהסיוע שלה מקבל חשיבות כאילו היא חלק אחד עם גוף המצוה של הבעל כדוגמת דברי ר"א שהמכשיר מקבל חשיבות כאילו הוא חלק אחד עם המצוה בזמנה.

לכן מחלק הרבי ביניהם, שמכשירי מילה והמילה הם ב' פעולות, משא"כ סיוע האשה כו'.

ולפ"ז, מה שלמדים התוס' (יבמות ו, ב ד"ה טעמא) מדברי המשנה הנ"ל שמשוינן בכל מקום מכשירי מצוה שא"א לעשותה מע"ש כמצוה עצמה, אינו שייך לענין הנדון בהשיחה.

כי התוס' קאי על מכשירי המצוה שהם כהמצוה עצמה לדחות את השבת מהטעם דא"א לקיים המצוה בלעדס, שלכן דוחים את השבת רק אם המכשירים עצמם א"א לעשותם מע"ש (כנ"ל), ובהשיחה קאי על מכשירי מצוה שהם מקבלים חשיבות כחלק מגוף המצוה, שלכן דוחים את השבת אף שאפשר לעשותם מע"ש.



חלות קנין בתוך כדי דיבור (גליון)

הנ"ל

בגליון א' כו הביא ידידי הר' א. ז. שי' מליקוטי שיחות חלק י"ט ע' 189 שמבואר שם שאין לומר שדין תוך כדי דיבור כדיבור דמי במתנה, הוא מצד שגמירת דעת הנותן לא חל עד אחר כדי דיבור, כשיטת הר"ן נדרים פז, א), דאם כן הי' יוצא שאסור (עכ"פ לכתחילה) לאכול את המתנה עד אחר כדי דיבור. וזה לא מצינו בשום מקום. עיי"ש.

והק' שהלשון בהשיחה 'עכ"פ לכתחילה' אינו מובן לכאורה, דהרי ברור דבדיעבד, אם כבר אכל, חייב לשלם, א"כ מה שייך לומר ד"עכ"פ לכתחילה" אסור לו לאכול?

וי"ל שאה"נ צדק בדבריו, דודאי אם אכל המקבל המתנה ואח"כ תוכ"ד חזר בו הנותן מהקנין – שחייב המקבל לשלם, אבל לא על מקרה כזו קאי בהשיחה, אלא בהשיחה קאי על מקרה שע"ד הרגיל, שתוכ"ד לא חוזרים מהקנין, שעל מקרה כזו שע"ד הרגיל שלא חוזרים מהקנין – כותב בהשיחה שאף שא"א לחייב המקבל לשלם עבור המתנה שאכל כי בלאו הכי אח"כ נהיה שלו, אעפ"כ ודאי לכתחילה אסור לו לאכול המתנה, כי אסור לגזול ע"מ להחזיר, כמ"ש בשו"ע אדה"ז (הל' גזילה וגניבה סעיף ג), עד"ז כאן, שאסור לאכול המתנה אעפ"י שאח"כ תהיה שלו.



נגלה

קידושי קטנה ומכירת אמה העברי'

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א. איתא בקידושין (ה, א) "לא ניכתוב רחמנא בכסף ותייתי מהנך [כלומר: מדוע הוצרכנו ללימוד מיוחד שאפשר לקדש בכסף, והרי אפשר ללמוד קידושי כסף מזה שאפשר לקדש בשטר ובביאה "במה מצינו בהצד

השוה שבהן שקונין בעלמא וקונין כאן, אף אני אביא את השלישי, שהרי כולם קונים במקום אחר, כסף ושטר באמה העברי' וכדלקמן (יד, ב), ביאה קונה ביבמה" (לשון רש"י ד"ה תצא) – וע"ז מתרץ שאפשר לפרוך: [מה להנך [שטר וביאה] שכן ישנן בע"כ [ביאה קונה ביבמה בע"כ . . וכן שטר מוציא את האשה בע"כ מבעלה" – רש"י ד"ה בע"כ]. וכ"ת כסף נמי בע"כ באמה העברי' – באישות מיהא לא אשכחן, ופירש"י (ד"ה ביבמה) וז"ל "שאבי' מוכרה שלא מדעתה".

וכתבו התוס' (ד"ה שכן) "וקשה לרבינו תם אם זה חשוב בעל כרחא מה שהאב מוכר את בתו בעל כרחא, א"כ מאי קאמר רב הונא לקמיה כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ, הלא האב מקדש בתו קטנה בכסף בע"כ, ואומר רבינו תם כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ, כיון שהוא מדעתו של אב. וא"ת א"כ היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העברי' בע"כ הרי אב מוכרה מדעתו? וי"ל דהכי פריך כסף איתא באמה בע"כ כגון שהאדון מייעד את העבריה בכסף מקנתה בע"כ של אב ובע"כ של בת . . .", עכ"ל.

וקצת קשה סגנון לשון התוס', דהרי כל קושיית התוס' הוא שלפי רש"י שמה שמוכר בתו לאמה נקרא בע"כ, אינו מובן מהו החילוק בין מכירת אמה העברי' ע"י האב שנקרא בע"כ ובין מה שהאב מקדש את בתו שאי"ז נקרא בע"כ, וע"ז תירצו שמה שמקדש בתו בע"כ אי"ז נקרא בע"כ כיון שהוא מדעת האב, ואח"כ הקשו עוד קושיא בהמשך לזה, שא"כ מדוע נקרא מכירת אמה העברי' בע"כ, והרי גם זה נעשה מדעת האב, ותירצו שהכוונה ליעוד, ולא למכירת האמה.

אבל אי"מ: כשתירצו שמה שמקדש האב את בתו אי"ז נקרא בע"כ כי נעשה מדעת האב, עדיין לא תירצו כלום, כי אכתי קשה מהו החילוק בין לזה למכירת האמה, וכפי שאכן הקשו אח"כ, וא"כ אי"ז קושיא נוספת כ"א זה חלק מהתירוצ' עצמו, ומדוע כתבוהו התוס' בסגנון כאילו זהו קושיא נוספת [וא"ת א"כ היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העבריה בע"כ הרי אב מוכרה מדעתו? והכי הול"ל "ואומר ר"ת כיון דאב במקום בתו קאי [בקידושין], אי"ז חשוב בע"כ, כיון שהוא מדעתו של אב, משא"כ באמה העברי' נקרא בע"כ, לפי שכוונתו בנוגע ליעוד . . .", שאז ה"ז חלק עצמי מהתירוצ', משא"כ הסגנון כפי שכתבו נראה כאילו מ"ש "כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב" זה גופא – בלי

שום הוספה – מתרץ הקושיא, אלא שע"ז הקשו קושיא נוספת "וא"ת היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העברי' . . .".

ואף שאי"ז קושיא ממש, כי בפשטות אפ"ל שאין כוונת התוס' בבחי' קושיא ותירוץ כ"א שצריכים לקרוא הכל בהמשך אחד "ואומר ר"ת . . . וא"ת . . . וי"ל . . .", ולא להפסיק לפני הקושיא "וא"ת". כלומר שלא נגמר התירוץ של ר"ת עד סוף ה"וי"ל . . .".

[והוא ע"ד מ"ש בתוד"ה שכן פודין וז"ל "וא"ת ונימא ק"ו מקרקעות . . . וי"ל דאיכא למיפרך מה לקרקע שכן קונין מטלטלין אגבן תאמר בשטר. וא"ת מטלטלין יוכיחו . . . וי"ל מה למטלטלין שכן פודין בו הקדש". ולכאורה מה הקשו "וא"ת מטלטלין יוכיחו" הרי מפורש בסוגיא דידן כאן על אתר המענה לזה "שכן פודין בו הקדש ומע"ש"? אלא בפשטות הפי' בתוס' הוא שאי"ז בבחי' קושיא ותירוץ, כ"א צריכים לקרוא הכל בהמשך א' "וא"ת ונימא ק"ו מקרקעות . . . וי"ל דאיכא למיפרך . . . וא"ת מטלטלין יוכיח . . . וי"ל . . .", ואין להפסיק לפני ה"וא"ת מטלטלין יוכיח . . . " כ"א כאילו שכתבו שאין ללמוד מקרקעות לפי שקונין מטלטלין אגבן וגם אין לומר מטלטלין יוכיחו מטעם מ"ש בגמ' "שכן פודין בו הקדש ומע"ש", ועד"ו בנדו"ד שאי"ז בבחי' קושיא ותירוץ, כ"א המשך אחד].

מ"מ אי"ז דרך הרגיל בתוס', וצריכים למצוא איזה אופן ללמוד שגם לפני ה"וא"ת . . . " יש מקום להתירוץ, כלומר רק בזה שכתבו בנוגע לקידושין "כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב" כבר מתורץ הקושיא מהו החילוק בין מה שהאב מוכר בתו בע"כ לגבי מה שהוא מקדש בתו בע"כ [ועד"ז צריכים לחפש ביאור בתוד"ה שכן פודין דלעיל], אלא שאח"כ הוסיפו שעדיין אי"ז ברור, ועדיין קשה מה החילוק.

וי"ל בזה בהקדים שמ"ש התוס' התוס' בשם ר"ת "כיון דאב במקום בתו קאי אי"ז חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב" יש לבאר בשני אופנים: אופן הא' הוא מיוסד על מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חי"א פ' בא (עמ' 44 ואילך) לבאר מחלוקת הבבלי והירושלמי מאיזה פסוק אנו לומדים חיוב פדיון הבן, ומבאר את זה ע"פ החקירה בגדר מצות פדיון הבן שהאב מחוייב לפדות את בנו, האם: א) המצוה היא על הבן, אלא מכיון שהוא קטן ואין בו דעת, לכן הטילה התורה החיוב על האב לפעול במקום הבן, אבל באמת ה"ז מצוה של הבן, או ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדי' הוא

על האב, וזוהי לגמרי מצוה של האב, רק שאם לא נפדה בקטנותו מטילה התורה חיוב נוסף – שהבן צריך לפדות את עצמו. [מחלוקת זו קיימת במצוות נוספות כגון מילה ועוד, וראה הע' 19 ובשו"ג שם ליתר אריכות הפרטים].

[והנפק"מ לדינא בין שני האופנים היא באם לא פדאו האב בקטנותו עד שגדל הבן, וכעת יש לו דעת לקיים החיוב: על מי מוטלת החיוב לפדות, באם שניהם רוצים לקיים המצוה: דלסברא הא' שזוהי מצוה על הבן, הנה עכשיו שהבן יכול לפדות א"ע, החיוב מוטל עליו ולא על האב, דהרי התורה הטילה לכתחילה חיוב על הבכור שהוא מחוייב לפדות א"ע. משא"כ לסברא הב' דבאמת ה"ז מצוה של האב, גם עכשיו כן הוא, אלא שיש לימוד מיוחד שאם לא פודהו אביו גם כשהגדיל, דחייב לפדות את עצמו.]

ומבאר שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי (מאיזה פסוק נלמד, עיי"ש), שלדעת הירושלמי "המצוה בעיקרה היא חובת הבן וממנה מסובבת גם חובת האב המפורשת בתורה. מכיון שהמצוה הוא לפדותו בקטנותו, שאז א"א לפדות עצמו, לכן אמרה תורה שהאב יפדה את בנו (במקום הבן)".

משא"כ לדעת הבבלי: "עצם המצוה דפדיון הבן הוא חובת האב, ולא של הבן, אלא שלאחר שגדל הבן הרי (לא שנפקע עי"ז משהו, ובנדו"ד חיובו וזכותו של האב דמהיכי תיתי, אלא ש)נעשה הבן מחוייב בכל המצוות ובהן ג"כ שבאם (לא פדאו האב, ופשיטא באם) אין האב רוצה לפדות את הבן, הטילה התורה חיוב זה על הבן".

והנה עד"ז אפ"ל בנדו"ד בהא שהאב יכול לקדש בתו בע"כ עד שתבגר, דיש לפרש כעין – ולא ממש – הנ"ל בב' האופנים: א) בעצם, הקידושין הם "ענין" הבת, והאב אינו מקדשה מצד עצמו כ"א שהוא במקום הבת, ב) הקידושין הם "ענין" האב מצד עצמו, ואינו במקום בתו. כלומר שהתורה נתנה רשות לאב לקדש בתו, כי הוא הבעלים עלי', ואינו רק מקבל קידושין בשבילה.

ועפ"ז י"ל שהתוס' ס"ל כאופן הא', ולזה נתכוונו במ"ש "כיון דאב במקום בתו קאי אין זה חשוב בע"כ . . .", היינו לפי שאין הפי' שהאב מקדשה משום שיש לו הכח לקדשה מטעם היותו הבעלים עלי' (שאו הי' זה נקרא בע"כ של הבת), כ"א לפי שהוא במקום הבת, וא"כ דעת האב היא היא דעת הבת, כי התורה נתנה לו כח הבת, ועשתה אותו כאילו הוא הבת.

אמנם יש עוד אופן איך ללמוד דברי ר"ת בתוס' "כיון דאב במקום בתו קאי אי"ז חשוב בע"כ . .", והוא שבנוגע לקידושין אין הבת תופסת מקום כלל, כי התורה מסרה הקידושין להאב, וכאילו היא רק "חפץ" שהאב מוסר להבעל, ולכן אי"ז נקרא בע"כ של הבת, כי היא והדעת שלה אינם תופסים מקום כלל, כי היא רק חפץ של האב, ולא שייך לומר ע"ז בע"כ.

והנה לפי אופן הא' מובן שיש לחלק בין מה שהאב מקדש בתו בע"כ לגבי מה שיכול למכור בתו בע"כ, כי הסברא הנ"ל שהאב הוא במקום הבת שייך לומר רק בנוגע קידושין, ולא בנוגע למכירת הבת, כי קידושין הוה דבר רגיל, שכל אדם רוצה לעשות, אפ"ל בזה שהאב עושה הדבר במקומה, אבל מכירת הבת, שזהו דבר בלתי רגיל ונגד רצון כל אדם (כולל הבת), קשה לומר שהוא עומד במקומה, כי אי"ז דבר שבכלל היא רוצה לעשות, וצ"ל בפשטות שמה שיכול למוכרה ה"ז לפי שהוא הבעלים עלי', [וע"ד – ולא ממש – מ"ש התוס' בסוף הדיבור לשיטת רש"י לחלק ולומר שקידושין שהוא זכות לה לא נקרא בע"כ משא"כ מכירתה שזהו חוב לה, זה נקרא בע"כ]. וא"כ ה"ז נקרא בע"כ כי יש להאב זכות עצמאי לעשות דבר נגד רצונה.

ולפי"ז לא הוצרכו התוס' לבאר מדוע מכירת אמה העברי' נקרא בע"כ אף שזה מדעת האב כמו קידושין, כי פשוט שהסברא מדוע בקידושין אי"ז חשוב בע"כ אינו מתאים למכירת אמה העברי', כי בקידושין אפ"ל שהאב עומד במקום הבת, אבל במכירת אמה העברי' אין לומר כן כנ"ל, כ"א מה שיכול למוכרה ה"ז לפי שהוא הבעלים עלי', ולכן נקרא בע"כ.

ולכן תירץ ר"ת לחלק בין קידושין לאמה העברי' רק במילים אלו "כיון דאב במקום בתו קאי אי"ז חשוב בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב" ותו לא, וכבר מובן החילוק בין קידושין לאמה העברי', ואי"צ להוסיף שום דבר.

אבל אח"כ הקשו שאי"ז פשוט כ"כ לומר שהטעם בקידושין הוא לפי שהאב במקום בת ודעת האב הוא דעת הבת, כ"א אפ"ל כאופן הב' שמ"ש ר"ת "שהאב במקום הבת" הפי' הוא שהתורה נתנה לו רשות לקדשה לפי שהיא כ"חפץ" שלו, וא"כ כבר אין לחלק כנ"ל בין קידושין למכירת אמה העברי', כי, אם בקידושין אמרינן שהיא כ"חפץ" שלו, כ"ש שכ"ה בנוגע למכירתה כמובן בפשטות, וא"כ שוב קשה מהו החילוק. וע"ז תירצו שכוונת בע"כ באמה העברי' לא קאי על המכירה כ"א על היעוד.



ביאור "יציאה דכוותה קא ממעט"

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביישיבה גדולה, מנצ'סטר

איתא בגמ' (קידושין ג, ב) "בכסף מנא לן, ותו הא דתנן האב זכאי בבתו בקדושה בכסף בשטר ובביאה מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא 'יציאה חנם אין כסף', אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב. ואימא לדידה הכי השתא אביה מקבל קידושה כו'", ובגמ' מביא כמה אופנים ללמוד דכסף קידושין דנקנה לאביה, ודוחה אותם ומסיק "אלא מסתברא דכי קא ממעט, יציאה דכוותה קא ממעט והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה התם נפקא לה מרשות אדון לגמרי והכא אכתי מיחסרא מסירה לחופה בהפרת נדרים מיהא נפקא לה מרשותיה דתנן נערה המאורסה אביה ובעלה מפירין נדריה".

והנה פשטות הפשט בגמ' הוא דלכתחילה שאלה הגמ' "ואימא לדידה" והיינו שאה"נ שאפשר ללמוד מ"יציאה אין כסף", שאין כסף בקידושי נערה (וממילא בכל קידושין), אבל מנלן דהכסף לאבי' אימא לדידה דהכסף שייך להנערה עצמה.

וע"כ תירץ הגמ' מסברא דיציאה דכוותה קא ממעט היינו דכמו באדון אם היה שם כסף היה הכסף הולך לאדון ה"ה ביציאה דנערה כשיש כסף בכסף להדיא שהיא יוצאה ממנו.

והיינו שהחידוש ב"יציאה דכוותה קא ממעט" הכוונה רק להיכן הולך הכסף ביציאת נערה. אבל לכאורה צע"ק הל' "יציאה דכוותה קא ממעט" שלא נתחדש שום דבר בהיציאה אלא בהכסף דהכסף הולך להמקום שהי' הולך ביציאת אמה אם היה שם כסף (או כשיש כסף ביציאת אמה בגרעון כסף, עיין מהרש"א).

והנה בהמשך שואלת הגמ' "והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה", והיינו שיציאת בת מאביה ע"י קידושין אינה דומה ליציאת אמה מאדונה, דבאמה היציאה מהאדון ע"י נערות האמה כבר אינה ברשות אדונה אבל נערה שנתקדשה עדיין הנערה ברשות אבי' עד שתכנס לחופה.

וברש"י ד"ה והא לא דמיא כתב, וז"ל: "יציאת אירוסין ליציאת אמה והיכי קאמרת דיציאת אירוסין אתי למעוטי הא לאו דכוותה דאכתי לא

נפקא מרשותיה דאב למעשה ידיה ולירושתה עד שתכנס לחופה". והיינו דמבואר בקושיא זו הוא בהמשך להא דלעיל "יציאה דכוותה קא ממעט".

ולכאורה צ"ע דהא בהא דאמרין יציאה דכוותה קא ממעט לכאורה הכוונה כנ"ל רק לומר דהכסף ביציאה זו הוא להאדון ע"ד שהיה הדין אם הי' (או יש) כסף באמה היוצאה מאדונה. וא"כ אבל הקושיא והא לא דמיא האי יציאה להא יציאה הכוונה דאין קידושין באמת יציאה מהאב אבל לכאורה למה יהא קושיא זו ותלוי בהא דלעיל.

[בסגנון אחר: לכאורה הקושיא "והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה" היה יכולה הגמ' לשאול מיד על הלימוד "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר", והכוונה כשיוצאת ממנה (רש"י) אבל לכאורה הא אינה יוצאה בקידושין מאבי' עד החופה וא"כ איך שייכי בזה לימודים].

ואלי י"ל בזה ובהקדים דהנה ברש"י ד"ה יציאה דכוותה קא ממעט פי' "יציאת אירוסין דומיא דיציאת אמה קא ממעט מדין אמה ולמימר דיש כסף בה ומה יציאת אמה עבריה אין כסף לאדון דנפקא מרשותיה קאמר קרא אף מיעוט דיש כסף דקא דייק יציאת אירוסין יש כסף למי שיצאה הימנו קאמר והיינו אב".

ולכאו' צ"ב אריכות לשון רש"י בהתחלתו יציאת אירוסין כו' לכאורה הבי' הוא רק הסיום של לשון רש"י "ומה יציאת אמה עבריה אין כסף לאדון דנפקא מרשותיה קאמר קרא אף מיעוט דיש כסף דקא דייק יציאת אירוסין יש כסף למי שיצאה הימנו קאמר והיינו אב".

ואולי י"ל דכשהקשה הגמ' "ואימא לדידה", ופרש"י "הוי האי כסף דהא לא כתיב אין לו כסף דתידוק מינה אין כסף לאדון זה כו' אלא הכי דוק מינה אין כסף ביציאה זו אבל יש כסף ביציאה אחרת ולעולם לדידה".

והנה לכאורה פשטות הפשט הוא דשאלת הגמ' היא לגבי הכסף דהגמ' שואלת מהו ההכרח דשיש כסף הכסף הוא להאב אולי בכסף הכסף הוא לדידה אבל היציאה שממעטים מיציאה זו הוא יציאה מהאב, והיינו לומר דאין כסף ביציאה מהאדון זו להאדון אבל יש כסף ביציאה אחרת והיינו שיש כסף להבת כשיוצאה מהאב.

ורק אם היה כתוב אין לו כסף היינו מוכרחים לומר דגם ביציאה אחרת הכסף להאב אבל כיון שאין כתוב אין לו כסף אפשר לומר דהכסף לדידה.

אבל אולי י"ל שהשאלה "ואימא לדידה" הכוונה היא להציאה דבת אינה יציאה מהאב אלא יציאה מרשות עצמה, והיינו שאין הכוונה להתורה מלמדת דיש כסף ל"בת" כשיוצאה מרשות "אב" דלכאורה מה ענין כסף לבת בקשר לזה שיוצאה מרשות אב.

אלא הכוונה "ואימא לדידה" והיינו שהתורה מגלה דאין כסף ביציאה זו מהאדון להאדון אבל יש כסף ביציאה אחרת, והיינו שיש כסף לבת כשיוצאה מרשות עצמה ע"י שנתארסה להבעל.

וע"פ הנ"ל י"ל שהגמ' ס"ד "אלא מסתברא יציאה דכוותה קא ממעט" הכוונה לא רק על האם הכסף הוא להאב או אל הבת, אלא בעיקר להציאה דקא ממעט היא יציאה דכוותה. היינו, דכמו דיציאה דאמה הכוונה שיוצאה מרשות האדון (היינו מישוהו אחר) כך גם היציאה דממעט מיציאה דאמה ג"כ הכוונה שיוצאת מרשות האב, וממילא אם היא יוצאת מרשות אבי', ופסוק מלמדנו שיש כסף ביציאה מרשות האב א"כ פשוט שהכסף הוא להאב. ועפ"ז אולי אפשר להבין אריכות ל' רש"י (אף שעדין צריך ביאור נוסף).

ועפ"ז מובן המשך הקושיא (כמפורש ברש"י) "והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה", והיינו דבשלמא להצד "ואימא לדידה", שהכוונה להציאה היא יציאה מרשות עצמה א"כ פשוט שע"י האירוסין יצאה מרשות עצמה שאינה יכולה להנשא לאחר.

אבל לאחר שתי' "יציאה דכוותה קא ממעט" והיינו שהיציאה היא מרשות אביה ע"ד היציאה מרשות אדון, א"כ שואלת הגמ' "והא לא דמיא האי יציאה להאי יציאה", דהאמה כשיוצאת מרשות האדון יוצאת מרשותו לגמרי, אבל הבת היוצאת מרשות האב, עדיין מחסרה מסירה לחופה.



*

זכות האב בקידושין ומעשה ידיים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא קידושין (ד,א) "ואיצטריך למכתב קידושיה לאביה ואיצטריך למכתב מעשה ידיה לאביה, דאי כתב רחמנא קידושיה לאביה, הוה אמינא משום דלא טרחא בהו, אבל מעשה ידיה דקא טרחא בהו אימא דידה הוו. ואי אשמעינן מעשה ידיה, דקא מתזנא מיניה, אבל קידושיה דמעלמא קאתי לה, אימא דידה הוו, צריכא".

ויש להסתפק באם סברות אלו – דטרחא שלה הוה סיבה שהיא תזכה בכסף, ושהאב זוכה בכסף מחמת זה שהוא זון אותה – הוה רק בגדר הו"א וקס"ד, או דקיימות הן גם למסקנא.

ביאור הספק: מחד גיסא אפשר ללמוד דסברות אלו היו קיימות רק באם לא היו כתובים ב' הלימודים, והיינו דאם ה' כתוב רק זה שהאב זכאי בקידושין אז היו אומרים דאינו זכאי במע"י משום הטרחה שלה, ועד"ז להיפך אם ה' כתוב רק זכותו במע"י היו אומרים דרק בזה זיכהו הכתוב מחמת זה דזון אותה. אמנם אחרי דהתורה זיכה את האב בשניהן, נמצא דבאמת אין זכותו נובע מזה שזון אותה (דהא זוכה גם בקדושין), ולאידך ה"ה זוכה גם היכא דהיא טרחא (כמו שרואים בזכותו במע"י).

ומאידך אפ"ל דגם למסקנא דמילתא קיימות ב' הסברות, והיינו דגם אחרי שהתורה זיכה האב בשני הזכויות, הרי יסוד וסיבת הזכות שלו שונה מזל"ז; דבקידושין דלא טרחא בהו הבת, הרי התורה זיכה האב בהן בלי שום סיבה וטעם מיוחד, ואילו במע"י שהבת כן טרחא בהן, הרי זה שמ"מ זיכה התורה את האב בהן לא הוה אלא מחמת האי טעמא דהוא זון אותה.

ב. והנה על דברי הגמרא דזה שהאב זוכה במע"י הוה מחמת זה שהוא זון אותה, מקשים הרמב"ן והריטב"א (כאן) מהא דהדין הוא דאב יכול לומר לבתו שהוא לא זון אותה, ואז אע"פ שהיא משתמשת עם מע"י לזון את עצמה, מ"מ הרי ההעדפה של אותן מע"י הן של אב, אשר מוכח מזה לכאורה דזכותו במע"י הוא גם היכא דאינו זון אותה כלל! ועיין בדבריהם

(*) לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה

איך שתירצו הקושיא (ויש להתאים דבריהם זל"ז באופן שמשלימים זא"ז ואכ"מ). ועד"ז כתבו התוספות בגיטין (לז, ב) עיי"ש.

אמנם יעויין בפנ"י כאן שתירץ הקושיא בפשיטות; דכל הסברא כאן נאמרה רק באם לא הי' כתוב בתורה שאב זכאי גם בקידושי בתו, דאז היינו אומרים דהזכות שלו במע"י הוה מחמת זה שזן אותה, ושוב היינו אומרים באמת דבמקרה שאינו זן אותה לא הי' מקבל כלום ממע"י ג"כ, אבל אחרי שהתורה כתבה שהאב זכאי גם בקידושיה, נמצא דבאמת אין זכותו נובע מזה שזן אותה, ולכן שוב הוה הדין דזכאי במע"י גם היכא דאינו זן אותה.

ונראה פשוט דראשונים הנ"ל – תוספות רמב"ן וריטב"א – דלא תירצו הקושיא כמו הפנ"י, הוה זה משום דלא סב"ל כמותו ביסוד הדברים בפירוש הסוגיא; והיינו דהפנ"י למד כאופן הראשון דלעיל, דהסברות של 'טרחה בהו' ודקא מתזנא מיניה', לא הוו אלא בגדר הו"א וקס"ד, ולמסקנא ליתנהו. ואילו ראשונים (הנ"ל) סב"ל דגם למסקנא קיימות סברות אלו, ונמצא דגם למסקנא נשארת סברא זו דהא דזוכה האב במע"י הוה מחמת זה דזן אותה, ולכן הי' קשה להם קושייתם.

ג. והנה בגמרא כתובות (מו, ב) מבואר, דהא דאב זכאי במציאתה של בתו הוה (רק) מחמת 'איבה', אבל מדאורייתא לית ליה זכות בזה. וכתבו (שם) התוספות ד"מדאורייתא ליכא למילף שתהא מציאתה לאביה כמו שקידושיה לאביה, דשאני קידושין דלא קטרחה בהו כלל אבל מציאתה דקטרחה להגביה מציאתה, וכה"ג עביד צריכותא בריש קידושין (דף ד:); דלא גמרינן מעשה ידיה מקידושיה דלא קא טרחא בהו כלל".

וממשיכים התוספות "וא"ת נילף מתרווייהו דהשתא ומה הנך דמחמת גופא קא אתו הוי דאב מציאה לא כ"ש? וי"ל דמה להנך שהאב נפסד על ידיהן דעל ידי קידושין היא מפקעת עצמה ממנו, ומעשה ידיה משום דקא מיתזנא מיניה כדאמרינן בריש קידושין (ג"ז שם)".

והנה בחלקו הראשון השתמשו התוספות עם הך סברא של 'טרחה' לבאר מדוע לא יכולים ללמוד מציתה ממע"י, ולכאורה באם סברא זו לא הי' אלא 'הו"א' בגמרא שלנו אשר מיד נדחתה עי"ז שישנם ב' הלימודים כמשנ"ת, אז איך משתמשים התוספות עם סברא זו שם?

יתירה מזו: גם כשהתוספות (בחלק השני) מקשים שנלמד מציאתה מקידושיה ומע"י ביחד, לא הקשו בפשיטות דאחרי שנכתבו שניהם שוב יכולים ללמוד דין מציאתה בפשיטות משום דכבר א"א למיפרך מהא

טרחה (דהא גם במע"י טרחה), וא"א למיפרך מהא דמע"י הוה משום דמיתזנא (דהא זוכה גם בקידושיה אף דלא שייכא סברא זו לגביה), ובמקום זה כתבו להקשות מכח סברא חדשה שלא הוזכרה בגמרא "ומה הנך דמחמת גופא קא אתו הוי דאב מציאה לא כ"ש", ולכאורה טעמא בעי מדוע לא הקשו בפשיטות דנילף מציאתה מצה"ש דשניהם בלי סברות חדשות?

אלא דהביאור בזה הוא דהתוספות לשיטתייהו אזלי; דסב"ל כנ"ל דגם למסקנת סוגיין קיימות הן סברות של 'טרחה' ו'דקא מיתזנא מיניה', ושוב מובן דאם במציאה קיימת הסברא שהיא תזכה בהן מחמת טרחה שלה, שוב א"א ללמוד מקידושין שאביה יזכה בה מאחר דשם לא טרחא בהו, ומאיך א"א ללמוד זכות האב ממע"י דשם הרי כל הסיבה שהוא זוכה בהן (באמת) הוה מחמת זה דמיתזנא מיניה, אשר סברא זו לא קיימת במציאה.

ומובן ג"כ דלא יכולים ללמדה מהצה"ש שביניהן, משום דכאן באמת ליתא צה"ש. ביאור הדבר: הרעיון של צה"ש 'אומר' דהנקודה המחייב בשני הדינים הוה הצה"ש שביניהם (ולא ה'חומרות' המיוחדות שבכ"א), ואילו כאן באמת אינו כן, דזכות האב בקידושין לא הוה מחמת סיבה מיוחדת (דהא לא טרחה בהו ולכן ל"צ לסיבה מיוחדת), ואילו זכות האב במע"י הוה באמת מטעם אחר (דקא מיתזנא מיניה) כמשנ"ת, ושוב אין כאן צה"ש למילף מיניה. ולכן הקשו התוספות מחמת סברא חדשה של ק"ו כדלעיל.

ד. והנה גם הרשב"א בכתובות (בהמשך הסוגיא שם מז, א) מבאר מדוע האב אינו זכאי במציאת בתו מה"ת אלא מתקנתא דרבנן; .. אבל מדינא לית ליה דלא דמי למעשה ידיה שהן באין מחמת גופה ושבחא דגופה זכי ליה רחמנא, ולקידושין נמי לא דמי דאינהו נמי מחמת שבח גופה הן, אבל מציאתה דלאו מחמת שבח גופה הן דידה הוו".

ולהמתבונן נראה דהרשב"א לא בא להקשות דנלמד מציאתה מקידושין או ממע"י ע"י איזה ק"ו וסברא מחודשת (כמ"ש התוספות), ואפילו לא הקשה דנילף מציאתה בצה"ש של שניהן (קידושין ומע"י), אלא דהוקשה ליה מדוע לא נילף הדין במציאתה או מקידושין או ממע"י בפשטות – דכמו שבהן הרי הזכויות לאביה עד"ז צ"ל גם במציאתה??

גם חשוב לציין שהרשב"א לא הזכיר סברת התוספות הנ"ל דלא יכולים ללמוד מציאתה מקידושין מחמת זה שבמציאתה ישנה טרחא מסויימת ממנה.

ונראה פשוט דהרשב"א באמת למד הפירוש בסוגיין – ע"ד דרך שכתבתי לעיל בביאור דעת הפנ"י – דהסברות של 'טרחא' ו'מיתונא' מיניה' לא הוה אלא בבחינת הו"א וקס"ד באם לא היו כתובים שני הפסוקים, אבל לאחר שנכתבו שניהם באמת ליתנהו, והא דהאב זכאי בקידושין ובמע"י הוה ביסודו דין אחד פשוט – שהוא זוכה בזכותי ממון שלה, ושוב מקשה הרשב"א בפשיטות, דמדוע לא נילף מכ"א מינייהו דכן הוא הדין גבי מציאתה!

וראה זה פלא; הזכרתי לעיל שהרמב"ן והריטב"א בסוגיין נתקשו בדברי הגמרא שזכות האב במע"י הוה מחמת זה שהוא זן אותה, ועד"ז נתקשו בזה התוספות (בגיטין), ואילו הפנ"י תירץ הקושיא ע"פ ביאורו דדברי הגמרא בסוגיין לא הוה אלא בגדר הו"א כנ"ל, ואמנם מתוך כל הני ראשונים הרי הרשב"א לבד לא הקשה קושיא זו! ולדברינו הרי הדבר מתאים להפליא, דהא הרשב"א באמת למד – ע"ד סברת הפנ"י – דסבאות הגמרא בסוגיין לא הוה אלא הו"א, ושוב אין מקום לקושיא זו כמ"ש הפנ"י!

ה. ודאיתנן להכא יש להוסיף בזה עוד: חוץ מחילוקים הנ"ל בין דברי התוספות לדברי הרשב"א, ישנו חילוק גדול ועיקרי יותר ביניהם;

דהנה התוספות מקשים שנלמד זכות האב במציאה מזכותו בקידושין ומע"י בדרך ק"ו, "ומה הנך דמחמת גופא קא אתו הוי דאב מציאה לא כ"ש", והיינו דזה "דמחמת גופא קא אתו" הוה סיבה שהאב לא יזכה בהן, ומזה שמ"מ ה"ה זוכה בהן הרי כ"ש וק"ו שצריך לזכות בזכויות כאלו דלא באו מחמת גופא!

ואילו לפי הרשב"א הרי הסברא הוא בדיוק להיפך; דהא דבאמת לא יכולים ללמוד דמציאתה לאביה מקידושין ומע"י, הוה מחמת זה עצמו דקידושין ומע"י "באין מחמת גופא" והוה "שבח גופה", לעומת מציאתה "דלאו מחמת שבח גופה הן". והיינו דדהא דזכות מגיע לה מחמת הגופא הוה – לשיטתו – סיבה המחייבת שהאב יזכה בה!

ונמצא דהתוספות והרשב"א פליגי בסברות הפוכות ממש; דלהתוספות הוה זה דבא מחמת גופא סברא שהאב לא יזכה בה, ואילו להרשב"א הר"ז סברא המחייבת את זה! וטעמא בעי.

ו. והנראה לומר בזה בהקדם תוספת הסברה בפלוגתת התוספות והרשב"א דעסקינן ביה – האם למסקנת סוגיין נמצא דזכות האב בבתו בקידושין ומע"י הוה מאותו טעם וגדר, או דגם למסקנא חלוקים הם;

ד"ל דעומק הפלוגתא הוה בגדר זכותי האב בבתו בכלל, דמחד גיסא יש לפרש דזכותו הוא בה עצמה, וההסתעפות מזה הוא דברים הפרטיים שבהם הוא זוכה כמו כסף קידושין ומע"י, ומאידך גיסא יש לפרש, דבה עצמו אין לו שום זכות, ורק שניתנה לו זכות באיזו דברים פרטיים המגיעים ממנה כמו כסף קידושין ומע"י.

ולכאורה, אם הזכות הוה בה עצמה, והזכויות הפרטיים לא הוו אלא הסתעפות מעיקר זכותו שהוא בגופה, אז מסתבר לומר דאין כאן סיבות והגדרות שונות בין זכותו בקידושיה לזכותו במע"י, מאחר שיסוד הדבר הוה אחד – מה שזוכה בה עצמה. משא"כ לפי ה'צד' דאין לו זכות כללי בגופה ורק זכויות פרטיות בדברים פרטיים, אז יתכן מאוד שכל זכות שניתן לו הוה מטעם מיוחד ובגדר מיוחד.

ואם כנים הדברים נמצינו למדים דהתוספות סב"ל שזכות האב בבתו לא הוה בגופה אלא בדברים הפרטיים שהתורה זיכה לו (ושלכן סב"ל דכל זכות הוה מטעם ובגדר מיוחד כנ"ל), ואילו הרשב"א סב"ל דזכות האב הוה בה עצמה (ולכן סב"ל דאין הבדל בטעם וגדרי הזכויות).

(ויתירה מזו י"ל: לפי הך סברא דהאב זוכה בה עצמה נראה דבאמת הסברא שהיא תזכה במע"י מחמת זה דטרחא בהו, ליתא, דמאחר שהיא בעצמה הוה ברשות אביה, א"כ הרי גם הטרחא שלה מתייחסת – והוה בבעלותו – של אביה, ושוב אין בזה סיבה שהיא תזכה בכסף (וכמו שאין סברא כמוכן שעבד או אמה יזכו בפרי עבודתם מחמת זה שטריו בהן), ומובן א"כ דלצד זה אין סברא בכלל לחלק בטעם זכותי האב בין קידושין ומע"י)

ואשר לפ"ז יתבאר כמין חומר ההבדל ביניהם בסברות הפוכות הנ"ל; דבאם עיקר זכותו של האב הוה בה עצמה, אז מובן שכל מה שדבר מגיע יותר מגופה, הוה זה יותר סברא שהאב יזכה בו, ואילו כל מה שמגיע פחות מגופה הר"ז 'פחות' סברא שהאב זוכה בו, ואכן זהו שיטת הרשב"א.

ואילו אם עיקר זכות האב לא הוה אלא בזכויות פרטיות, ואילו בגופה עצמה מעולם לא ניתנה לו זכות, אז מובן שההיפך הוא הנכון; דכל מה שאיזה דבר קרוב יותר לגופה, הר"ז סברא שהאב לא יזכה בה, דהא בגופה אין לו זכות, ואילו כל מה ש'רחוק' יותר מגופה, 'יותר' מובן ומסתבר שניתן זכות להאב בזה, ואכן כן הוא שיטת התוספות כנ"ל.

זכות האב במתנה שהיא מקבלת

ז. והנה הח"מ (סימן ל"ז סק"א) מסתפק האם האב זוכה במתנה שניתנת לבתו נערה או לא. ונחלקו בזה הב"ש והבאה"ט (שם); הב"ש סב"ל דהאב זוכה בה ואילו הבאה"ט סב"ל דאינו זוכה בה.

ויסוד פלוגתתם הוא בפירוש דברי התוספות בכתובות הנ"ל; דמעיקרא כתבו התוספות דלא ילפינן שמציאתה לאביה מכסף קידושין, משום דבמציאה יש לה טרחא, ומזה מסיק הב"ש דבמתנה דלא טרחא בה בכלל כן יש ללמדה מקידושין, והווי לאביה. ואע"פ דבסיום דבריהם כתבו התוספות סברא מדוע קידושה לאביה "דעל ידי קידושין היא מפקעת עצמה ממנו", והרי סברא זו לא שייכת במתנה, מ"מ – מבאר הב"ש – אותה סברא אינה אלא 'פירכא כל דהו' להפריך הלימוד מקידושין ומע"י ביחד, אבל כשאפשר ללמוד הדין מקידושין לבד לא נאמר סברא זו (ועד"ז כתוב במהרש"א על התוספות שם).

ואילו הבאה"ט חולק ע"ז וסב"ל דהסברא שכתבו התוספות בסוף דבריהם הוה סברא אלימתא, ונמצא א"כ דרק בקידושין (ובמע"י) זוכה בהן האב, אבל לא במתנה וכיו"ב. יעויין בדבריהם באריכות ובהסברה.

ויעויין באב"מ (שם) שמביא ראיה לשיטת הב"ש דהאב זוכה במתנה שמקבלת, אמנם אח"כ מביא מתשובת הרשב"א (ח"ג סקמ"ג) דהוא סב"ל שאינו זוכה בזה.

ועכ"פ נמצא דבדעת התוספות ישנן שתי שיטות מה יהי' הדין לגבי מתנה, ואילו הרשב"א סב"ל במפורש שאינו זוכה בה. ויל"ע ביסוד הדברים מהן הסברות לכאן ולכאן.

ח. ונראה לבאר נקודת הדברים כך: הרשב"א הרי סב"ל – כמשנ"ת – דזכות האב הוה בגוף בתו, ושלכן ביאר דאינו זוכה (מה"ת עכ"פ) במציאתה, מחמת זה דאינו שבח הבאה מחמת גופה, ומובן א"כ שמאותו

טעם אינו זוכה במתנה שמקבלת, משום דגם זה אינו דבר הבאה לה מחמת גופה.

אמנם התוספות הרי סב"ל דזכות האב לא הוה בגופה אלא בזכותים פרטיים כמשנ"ת, וא"כ יתכן שהוא זוכה גם במתנה שהיא מקבלת (ודלא כהרשב"א), אלא דיסוד השאלה היא האם צריכים סיבה מיוחדת מדוע זיכה אותו התורה בכל זכות פרטי, או דהכלל הוא שהתורה זיכה אותו בכל זכותים הפרטיים, לבד אם ישנה סיבה מיוחדת שלא יזכה בה.

וזהו עומק הפלוגתא הנ"ל באם הסברא האחרונה של התוספות – "דעל ידי קידושין היא מפקעת עצמה ממנו" – הוה בגדר 'פירכא כל דהו' או דהוה סברא אלימתא;

לפי הדיעה דהוה סברא 'כל דהו' (הב"ש והמהרש"א), נמצא דבאמת ל"צ טעם מדוע התורה זיכה האב בכסף קידושיה, דזהו כלל הפשוט בכל סוגי ממון שהיא מקבלת, דהן לאביה, אלא דבמצויא יש סיבה מיוחדת מדוע לא זיכה אותו התורה, והוא מחמת זה שהיא טרחה בה (וגם במע"י לא ה' התורה מזכה לו אותן מאותו טעם – דקטרחא – אי לאו הסברא "דקא מיתזנא מיניה"). וא"כ במתנה דליתא טעם מדוע שלא יזכה ביה האב, הדרנין להכלל הנלמד מקידושין דבכל מקרה זיכה התורה את האב.

ואילו לפי הדיעה דסברת התוספות לבסוף הוה סברא אלימתא, נמצא, דבכל מקום שהתורה זיכה האב משהו בבתו, צריכים לזה טעם חיובי, ונמצא דבלי טעמא באמת אינו זוכה בהן, ולכן באמת אינו זוכה (מה"ת עכ"פ) לא במציאתה ולא במתנה שמקבלת.



שוה כסף ככסף

הת' מרדכי יאיר שחט

ישיבת תות"ל המרכזית - 770

א. איתא בקידושין (ג, ב) "בכסף: מנלן . . דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הו אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חינם אין כסף אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב . . ואימה לדידה . . אמר קרא בנעורי' בית אבי' כל שבח נעורים לאבי'".

ובתורה ד"ה ואימא לדידה הקשו "וא"ת הא ע"כ לא איצטריך קרא אלא לומר שהן לאב דהא דמקדשה בכסף גמר קיחה קיחה משדה עפרון" ועיי"ש מה שתירצו. ובאבנ"מ (סי' כז סק"ג) יצא לתרץ קושיית התוס' לפי הראשונים הסוברים דשוה כסף ככסף ידעינן מסברא, והא דצריך קרא בעבד עברי דשוה כסף ככסף הוא משום דיכול לפדות א"ע בע"כ של האדון, והו"א דרק בכסף יכול לפדות בע"כ של האדון אבל בשוה כסף לא, אבל בקידושין דהאשה נתרצית להדבר, מסברא אמרינן דשוה כסף ככסף.

אבל לפי הס"ד "אימא לדידה" שהכסף שלה ומ"מ אבי' מקדשה⁴, כיון שהאב יכול לקדש בתו בע"כ שוב לא אמרינן מסברא דשוה כסף ככסף ולכן צריך קרא דויצאה חנם לאשמעינן דשוה כסף ככסף⁵ ומתורץ קושיית התוס' עכ"ד האבנ"מ. ויש להוסיף ולהמתיק דהתוס' דלא כתבו כן הוא לפי דאזלי לשיטתם דשוה כסף ככסף ילפינן מע"ע ונוזיקין ולא צריכים הפסוק דויצאה חנם.

אבל לכאורה דברי האבנ"מ מוקשים, דאפי' להנך ראשונים שכתבו דשוה כסף ככסף הוה מסברא, כוונתם דלא זקוקים להילפותא מע"ע אבל פשוט דשייך למילף שוה כסף ככסף מע"ע ונוזיקין, וא"כ בקושיית הגמ' "ואימא לדידה" צ"ל דהא דשוה כסף ככסף ילפינן מע"ע ונוזיקין וכמ"ש התוס' ונופל תירוצו של האבנ"מ.

(וראה בברכת שמעון (סי' ה) מש"כ לתרץ קושיית חי' הרי"מ על הנך ראשונים מהגמרא לעיל (ב, ב) "דאי תנא האיש קונה הו"א אפי' בע"כ" דהלא במשנה קתני נותן לה פרוטה ושוה פרוטה וע"כ דהיא מדעתה דאל"כ איך ידעינן דשוה כסף ככסף, ותי' בברכ"ש דהנך ראשונים יודו לשיטת התוס' דשייך למילף מע"ע ונוזיקין).

ונראה לומר בדעת האבנ"מ דלא סב"ל כן, ע"פ מש"כ לפנ"ז, שהביא דברי הרשב"א שכתב דהא דבעי קרא בע"ע דשוה כסף ככסף הוא משום

(4) ועיין בשו"ת אבנ"ז אהע"ז סי' שצא שחולק על האבנ"מ ומפרש הגמ' באו"א. אבל מהמשך הגמ' ("ואימא ה"מ קטנה אבל נערה") משמע שקושיית הגמ' "ואימא לדידה" הי' לגבי קטנה ג"כ, וא"כ קושיית הגמ' אינו שתקדש עצמה (ותשקל כספה) דהא פשוט דקטנה אינה יכולה לקדש את עצמה.

(5) פי' 'דאין כסף ושוה כסף לאדון זו אבל יש כסף ושו"כ לאדון אחר', וכמ"ש הריטב"א בשם י"א, הו"ד באבנ"מ שם.

דיכול לפדות בע"כ של האדון, והא דבעי קרא בנזיקין הוא מכיון דצריך לשלם ממייטב הו"א כסף דוקא ולא שוה כסף.

והקשה האבנ"מ דלמה הוצרך הרשב"א לטעם אחר בנזיקין ולא כתב משום דיכול לשלם להניזק בע"כ הו"א דוקא כסף, וכמ"ש בע"ע (והניח בצ"ע).⁶ ומוכח דסב"ל דלפי הרשב"א ליכא למילף נזיקין מע"ע, והיינו דהגם דע"ע יכול לפדות עצמו בע"כ ואעפ"כ אמר רחמנא דיכול לפדות בשוה כסף (אף כשהוא בע"כ), כמו"כ בנזיקין יכול לשלם בשו"כ ואף בע"כ דהניזק (דאי נימא דשייך למילף מיני' מובן למה הוצרך הרשב"א לטעם אחר למה בעינן קרא בנזיקין).⁷

וההסברה בזה אפ"ל דמדיון זה גופא דעבד יכול לפדות עצמו אפי' בע"כ של האדון מוכח דהפרשה דפדיון בע"ע הוא חידוש וליכא למילף מיני' לקידושין עכ"פ בנוגע לאופן התשלומין (והיינו דאין החידוש רק בהפרט דבע"כ אלא בעצם הפדיון, ודו"ק).⁸



(6) ועיין בשערי יהודה (עמ"ס קידושין סי' א) מש"כ לתרץ וראה שם בהערה 1.

(7) וכמו שכתב השער המלך (הל' אישות פ"ג) לתרץ הקושיא הנ"ל.

(8) עיין בשערי יהודה (שם סי' ב' הערה 2) שדוחה תירוץ של האבנ"מ, דלפי הקס"ד ד"ואימא לדידה" הקידושין צ"ל מדעתה (הבת) כשנפעלים ע"י כסף מכיון שצריך שתזכה בהכסף וקיי"ל דאין זכיה בע"כ, וא"כ אי"צ קרא לאשמועינן דשוכ"כ, דמסברא אמרינן כן (כיון שהיא נתרצית).

אמנם לענ"ד לא נראה כן, דכיון דהאב הוא הפועל הקידושין (לפי דרכו של האבנ"מ, וראה בהערה 1 שיש חולקים), ורק הוא צריך לזכות בהכסף (שעי"ז הוא פועל הקידושין) ואי"צ דעתה, רק שאח"כ צריך ליתן הכסף לה.

אבל לפי"ז צ"ע בקושיית הגמרא "ואימא לדידה", דכיון שהאב כבר זכה בהכסף (מכיון שהוא פועל הקידושין) א"כ מהיכי תיתי שצריך ליתן הכסף לבתה. ונ"ל עפ"י חקירת הרוגוצ'ובי (הובא ונתבאר בלקו"ש חי"ט כי תצא (ב)) באופן פעולת הקידושין כשנפעלים ע"י כסף, אם ע"י קניית הכסף היא מקושדת (הקנין הוא הסיבה והקידושין הם המסובב) או שע"י קבלת הכסף נעשית מקודשת ועי"ז הית תקנה בהכסף (הקידושין הם הסיבה והקנין הוא המסובב), ולפי הך צד י"ל קושיית הגמרא, שבעצם הכסף שלה הן, אלא שהקנין נפעל ע"י שהאב מקבל הכסף ומקדשה עי"ז, וא"כ הקידושין יכול להיות בעל כרחא, ודו"ק.

חסידות

הערות בתניא

הרב גבריאל הלוי לויין

משפיע בישיבת תורת"ל פוסטוויל, אייווה

סדר הפרקים הראשונים בתניא הוא, שתחילה מבאר הנה"א (פ"ב) כוחותיה (פ"ג) ולבושיה (פ"ד - פ"ה) ולאח"ז נה"ב כוחותיה ולבושיה (פ"ו ו' - ח').

ויל"ע קצת שבסוף פ"א כותב שלכל ישראל יש ב' נפשות נפש אחת מצד הקליפה (ובפ"ב) ונפש השנית שהיא חלק אלוקה, ובסוף פ"א מבאר כמה פרטים בנפש הבהמית (יסודותיה ומידותיה) וא"כ מדוע מפסיק בפרק ג-ד וה' עד שחזור לדבר בנפש הבהמית בפ"ו? (וגם שם מציין למה שהתחיל בפ"א).

ואם רוצה לבאר תחילה נפש האלקית הרי לכאור' מתאים יותר להתחיל (כבר בסוף פרק א') במהות נפש האלקית ורק לאחר שיסיים פרק ה' יתחיל וזה לעומת זה וכו' נפש מצד הקליפה והיא המתלבשת וכו' כלולה מעשר כתרין וכו'.

ואבקש מהקוראים לעיין בזה.

* * *

בפ"ז בתניא מבואר שהאוכל (היה משתמש בעוה"ז מדברים הנשפעים מקליפת נוגה) לש"ש, מברר לקדושה, והאוכל למלאות תאוות נפשו וגופו הבהמית מוריד החיות לג' קליפות הטמאות, והאוכל לצורך קיום הגוף, החיות נשפע מקליפת נוגה, כלומר נשאר על עמדו ומצבו.

ובביאור הדברים, האוכל לש"ש, בזה מברר הטוב שבנוגה, ונכלל בקדושה. והאוכל כדי להתקיים היינו כדי להחיות נפשו הבהמית ה"ז נשאר באותה דרגא שממנו נשפע נפשו הבהמית (שבישראל הוא מקליפת נוגה), והאוכל למלא תאוותו שכוונתו לזלול מוריד בזה החיות לג' קליפות הטמאות. ובהזקפה ראשונה צריך לעיין מה ההבדל אם אוכל כדי להתקיים או כדי למלאות תאוותו, שהרי מדובר בתאוות נפשו הבהמית, שכנ"ל

נשפעת מקליפת נוגה, א"כ גם כשאוכל לזלול, צריך להשאר המאכל בקליפת נוגה, כמו האוכל לקיום נפשו הבהמית.

ובפשטות ההסברה בזה, שהאוכל למלאות תאוותו הנה תאוותו היא נגד ציווי התורה של "קדושים תהיו" (וכדברי החינוך הידועים⁹), וא"כ תאוותו היא לאו שהוא מעשה איסור. היינו מעשה הקשור עם ג' קליפות הטמאות, ולכן כשאוכל למלאות תאוותו, מוריד בזה החיות לשם.

אלא שלפ"ז יש לעיין ראשית כל שהאדמו"ר הזקן כותב כאן שתאוותו היא מיסוד המים שבנה"ב, שבא מקליפת נוגה (כנ"ל פ"א), וא"כ איך ייתכן שקליפת נוגה תימשך לג' קליפות הטמאות. ועוד שלכא' מבואר כן לקמן בתחילת פ"ח, ששד משדין יהודאין, אינו יכול להתאוות לדברים האסורים, ורק לדברים המותרים למלאות תאוותו.

וההסברה בזה בפשטות, הוא משום שקליפת נוגה אינה נמשכת לגקה"ט (וראה לקו"ש ח"ח ע' 18 הע' 51).

ונשאלת השאלה ממ"נ, אם מילוי תאוותו הוא אכן עניין של גקה"ט, איך נתאווה לזה נפש הנמשכת מקליפת נוגה? ובאם לאו, למה יורדת החיות לגקה"ט.



ח' נסיכים – מי הם?

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בדרך מצוותיך מצוות נר חנוכה (דף עד) מסביר ההבדל בין שבעה רועים לשמונה נסיכי אדם, ומביא לשון הגמרא בסוכה (נב, ב) שמונה שם מי הם שמונה נסיכי אדם. והנה בדרך מצוותיך שם מונה עמרם וישי בין שמונה הנסיכים ובביאור שם מקשר את זה עם הא דישי ועמרם היו מנוקים מחטא ואשמה, ומתו בעטיו של נחש, ע"כ.

ולכאורה הוא פלא, שבסוכה שם אינו מונה עמרם כלל במנין השמונה נסיכים. וכן בילקוט מיכה ה' ד' אינו במניין השמונה. ולא מצאתי לע"ע גירסה אחרת שם.



חנוכה

הדלקת נר חנוכה מפלג המנחה – שיעור זמן דליקתו

הרב לוי יצחק רסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

באגרות קודש חי"ב ע' ג (ימי הסליחות תשט"ו) מופיע מענה להערות על לוח כולל חב"ד, וז"ל:

בעש"ק חנוכה צ"ל שמן שידלוק לכה"פ חצי שעה אחר שקיעה"ח - כ"כ בלוח. וצ"ע מה קשה לו בזה. עכ"ל.
ולהעיר:

א) מחבר הלוח, הגרא"ח נאה ז"ל, שחל"ח כ' תמוז תשי"ד, וא"כ עת כתיבת ההערות הוא כשנה לאחר פטירתו.

ב) ב'לוח לשנת תרצ"ב עם דיני ומנהגי השנה' [בו חל יום כ"ה כסלו בשבת] כותב הרב נאה: "וצריך ליתן בה שמן שיעור שידלוק חצי שעה אחר צאת הכוכבים".

ג) ב'לוח כולל חב"ד' [תח"י משנת תשמ"ז (ואילך)], אף בו חל יום כ"ה כסלו [בשבת] כותב: "מדויקים שידלוק לכל הפחות חמשים מינוט אחר שקיעת החמה".

הרי שהלשון המצוטט באגרות קודש אינו לא כנוסח הקדום של הלוח ולא כהנוסח המאוחר. ויש לעיין בה'לוח' משנות תשי"ד ותשט"ו, אולי יתברר הדבר. עותקים ממנו נמצאים בספריית הרבי, ובעת מצוא אבדוק הדבר אי"ה. ואסיר תודה אהיה למי שיקדימני ויברר הדבר.

ואם אכן כן כתוב בהלוח' שם, לשער בחצי שעה אחר השקיעה, אם כן בצדק מקשה המקשן, כי לפי דברי המחבר (ר"ס תער"ב) עת ההדלקה הוא בסוף השקיעה, היינו צאת הכוכבים (מג"א שם), שלדיעה זו הרי בפשטות שיעור הדלקה חצי שעה מתחלת מאז. ואילו לפי המופיע ב'לוח' [אם נשער בין השמשות ב-20 מינוט] די בזה שידליק 10 מינוט אחר צאת הכוכבים! ומה עונה לו הרבי "צ"ע מה קשה לו בזה?"

ומדי דבריו: הנה מעולם סברתי שחשבון 50 מינוט היינו בגלל שיש שני דיעות על עת ההדלקה: סוף שקיעה (שו"ע הנ"ל) או תחלת שקיעה (פרי חדש שם, ועוד). ולפי שההבדל בין תחלת השקיעה לסופה הוא כ-20 מינוט (ג' רביעי מיל של 24 מינוט הוא 18 מינוט, ו-2 מינוט לביה"ש של ר' יוסי – ראה סדר הכנסת שבת שבסדור רבנו הזקן), ועת ההדלקה צ"ל על משך חצי שעה (שו"ע שם ס"ב), לכן הנהיגו לדייק שידליק 50 מינוט.

ברם באגרות קודש ח"י ע' קנג, במענה על השאלה על טעם השיעור של 50 מינוט, כותב הרבי:

והנה בפירוש לא שמעתי טעמו. ובדרך אפשר יש לומר אשר כיון שישנן דיעות חלוקות בזמן ההדלקה אם הוא קודם תפלת ערבית או לאחריו [הדגשה שלי. ל.י.ר.], לכן מהדרין לעשות כשתי הדיעות, היינו להדליק לאחר תפלת מנחה ובאופן שיהי' שמן בנרות כדי כל השיעור לאחר מעריב, ואין הזמ"ג לעיין באריכות בזה. וראה פמ"ג סתרע"ב א"א סק"ג ובמשנ"ב שם. סדר הכנסת שבת שבס' רבנו הזקן. עכ"ל.

ונפלא הדבר ממני, מה ראה לתלות דבר זה בחילוקי הדיעות באם להדליק לפני או לאחר ערבית, ולא בהמחלוקת על תחלת שקיעה או סוף שקיעה?

ולהבהיר: כאשר יש לפניו מצות הדלקת נר חנוכה וגם תפלת מעריב, דעת המג"א (סי' תער"ב סק"ה) שידליק ואח"כ יתפלל – מכיון שההדלקה אינה צריכה זמן כל כך, ומציין שכן נהג בעל כנסת הגדולה. ואילו הבאר היטב (שם סק"ב) מביא מהשיירי כנסת הגדולה ומשו"ת שבות יעקב, להתפלל מעריב תחלה ולהדליק אח"כ. ונימוקם הוא משום שתפלת ערבית היא תדריה, וגם שקריאת שמע היא מצוה מן התורה, ולכן דינם להקדים למצות הדלקת נר חנוכה.

אלא שבכל אלה הדיון הוא רק על קדימה ואיחור, ואין הדיון על אורך הזמן. וא"כ איך יש לתלות מנהגנו להוסיף 20 מינוט על שיעור חצי שעה

על "דיעות חלוקות בזמן ההדלקה אם הוא קודם תפלת ערבית או לאחר?"

[ול העיר שבהמשך למכתב הנ"ל, הרי באגרות קודש שם ע' רכח מוזכרת מחלוקת הפוסקים בפירוש "משתשקע החמה", אם הכוונה לצאת הכוכבים. אבל לא ראיתי שם פתרון תמיהתי הנ"ל].



"אלא לראותן בלבד"

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבני, נ.י.

לכאורה, הרי נוסח 'הנרות הללו קודש הם' (מסכת סופרים פ"כ, מובא ברא"ש במדרכי ובטור), סותר את סוגיית הש"ס (שבת כב.) דפריך: 'וכי נר קדושה יש בו? . . ומסיק שאינו איסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה מצד קדושה, רק מצד ביזוי מצוה כמו נוי סוכה וכיסוי הדם . . ולדינא: 'כל מילי דמר . . עבד כשמואל, מדליקין מנר לנר'.

אכן רק ספר תורה ותפילין יש להם גדר 'תשמישי קדושה' (או"ח סמ"ב). ולדינא קיי"ל 'תשמישי מצוה נזרקין' שאין בהם קדושה?

תירוצי השפ"א, האמרי אמת, השד"ח ושערים מצויינים בהלכה

האמרי אמת מגור (ליקוטים שבת כב, ב) ביאר ע"ד הדרוש שכיון שהשתוקקו ישראל להדליק בטהרה, שמביאה לידי קדושה, לכן 'הנרות הללו קודש'. ובשערים המצויינים בהלכה פירש שאינו 'קדוש' ממש.

השפת אמת תירץ (וראה שדי חמד חנוכה ס"ט אות א), שזה שהנר קדוש הוא לפי שיטת רב (ולריב"ל שלמד סוכה מחנוכה), וכן לבעל המאור שנותר השמן אסור בהנאה. ונותן טעם לזה, שתקנו 'קדושה' לנר חנוכה כעין הנרות שבמקדש.

אבל קשה, שגם לשיטת רב מבואר בגמרא: 'טעמא דרב משום ביזוי או משום אכחוש מצוה', ולא מצד קדושה? ואף אם נאמר שמסכת סופרים נוקטת כשיטת רב, למה כל ישראל אומרים היום נוסח שאינו כהלכה? והרי אפילו בקודש ממש, קי"ל 'מראה אין בו משום מעילה?' (וראה תוס' (שבת כב:) שדנים אי השתמש אהרן באור של המנורה במקדש).

היתכן להקדיש!?

וביותר קשה על כל תירוצים הנ"ל, בכל אופן שנפרש את הגמרא ושיטותיהם של רב ושמואל, הרי בפועל גדולה המכשילה, שכל אחד כשמדליק נרות חנוכה הרי באמירתו פזמון 'הנרות הללו קודש הם' לכאורה הרי הוא מקדיש בדיבורו את שמן הנרות שלפניו, כמו כל חפץ שאדם מקדיש, שבלי פדיון מועלים בו, והזיד במעילה ח"ו, וכמה נזהרנו בזה שלא לרמוז אפילו 'בשר לפסח' שלא יתראה כמקדיש קדשים.

ואף שיש נוהגים לעשות מדורה לשרוף את שיורי הפתילים והשמן לאחר חנוכה, אבל לרוב הפוסקים אין נותר השמן נאסר בהנאה, וכמפורש בפזמון זה 'וכל שמונת ימי חנוכה'?

'לראותן בלבד כדי להודות'

ולולי דמסתפינא, נלע"ד לבאר שענין 'קודש' זה אינו לאסור השתמשות מצד שהנרות קדושים, אלא להיפך, ה'קדושה' (כלשון 'איה היא הקדשה') היא תוצאה המסובבת מהייחוד 'לראותן בלבד',

שאין זה רק היתר שמותר 'לראותם', אלא מצוה עיקרית היא, וכהוראת רבותינו לישב בחנוכה אצל המנורה להסתכל בנרות.

כלומר שאין תיבות אלו של 'הנרות הללו' רק הוספה שמזכיר פרט א' מדיני חנוכה, אלא כולו מאמר אחד הוא ופירושי קמפרש סיפא לרישא, שמה שאמרנו 'קודש הם' זהו רק לענין לראותן בלבד.

ויומאתק הדגשת לשון 'אלא לראותן', לא 'רק לראותן' (ע"ד הדיון ריש פרק ח' דגיטין במחלוקת ר"א וחכמים באומר 'הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני', אי שיור הוא או על מנת).

היינו שעיקר כוונת ההדלקה וההנחה הוא שנסתכל בנרות, ואכן מצינו דין ברכה מיוחדת בנר חנוכה הדין גם למי שלא הדליקה בעצמו 'הרואה נר חנוכה צריך לברך', וי"ל שזהו חידושו של רבא¹⁰: 'צריך נר אחרת', שאין מעמידים את השמש רק כדי להצילנו באופן אם ירצה האדם להרצות מעות כנגדם, אלא עומד ומשמש שם להזכירנו שנכוין (רק) לראותם.

(10) אבל ר"ן יישב באו"א.

וי"ל שלכן צריך שמש לכל מנורה ומנורה בפרט אם הרבה מונחים יחד, ולא די רק בשמש אחד לכולם, שהשמש מוסיף בכבודם וכוונתם של הנרות (ועדיין יש ליישב למה א"צ שמש באיכא מדורה ואדם חשוב).

ולכן שללו חכמים כל השתמשויות אחרת, לייחד את הנרות שיהיו רק 'לראותם בלבד' להודות ולהלל (ורש"י כתב 'היכר שזהו נר חנוכה', וראה ספר אדרת אליהו [הספרדי])^{11 12}.

ואכן הנוסח הוא 'אין לנו רשות להשתמש', ולא אמר 'אסור'¹³.

'קרא לשמש ויזרח אור'

ואכן נהוג היום בכל המנורות שמיותרות לחנוכה, שהשמש נקבע (בשורה אחרת) וצמוד בגוף המנורה עצמה (אף שבימינו רחוק החשש 'שלא ישתמש לאורה' שהרי אור החשמל מאיר כ'איכא מדורה'), כנ"ל, שאין העמדת השמש רק ענין שלילי להצילנו מחשש איסור, אלא יש בו גם ענין חיובי, להדגיש מטרת 'לראותם בלבד כדי להודות'.

והרה"ג רחי"מ אבוחצירא (בקובץ 'המאור' שי"ל חנוכה דהאי שתא), מציין לחזון עובדיה (ע' קב אות יא, אות טז בהערות). ומביא גם מהבית יוסף (מגיד מישרים פרשת מקץ): 'ונהוג לאדלקא אחד יתירה וקראו לה שמש למרמז לכנסת ישראל דאיהי שמשא לכולהו ואיהי מנא דכולהו'.

ואכן שמש זה המדליק את נרות המנורה יש בו כח 'המזכה את הרבים - זכות הרבים תלוי בו' (אבות פ"ה) ולמעלה מעלה, עד שיש בו גם מעלת 'שרפים עומדים ממעל לו' [וכהרמז המובא בספרים, כמקור לענין ה"שמש", שממעל לל"ו נרות], וכמרוז"ל 'גדולה שימושה יותר מלימודה' ו'גדול המעשה יותר מן העושה', נוסף על הא דתנן (מכות ה, ב) 'נטפל לעושי מצוה'.

(11) ואם כן אין ללמוד מזה לאסור הדלקה מנר של בית הכנסת כו', וגם אינו שייך לשאלה אם נתערב נר חנוכה אם נאסרים בהנאה אפילו באלף.

(12) ויש לדייק בלשון 'לראותם בלבד', לאפוקי גם מנר לנר שאין בו חסרון ביזוי ואולי לפי זה יש להוסיף עוד טעם (סייעתא להרמ"א - אבל לא מטעמיה) שבפועל אין להדליק נר מנר, שי"ל שגם הדלקה נר מנר הרי זה מפחית מהייחוד רק לראותם.

(13) ושמואל בגמרא (שבת כב) דייק מלשון רב 'אסור להרצות', שלרב יש בו קדושה.

השמש נכלל במספר הנרות

ולחאיר, שפזמון 'הנרות הללו' מדויקים בו ל"ו תיבות שהם כנגד מספר הנרות (מהרש"ל), וכן נרמז הגימט' למספר הנרות בפסוק 'ויוזרח ל"ו השמש', אבל בסידור תורה אור הם מ"ז תיבות, והרי זה כולל גם את השמשים.

ובשער הכולל לסידור תורה אור (אף שאין חשבוננו מתאים למספר שבסידורינו) סיים: 'ומי שדעתו יפה יחפש טעמים היותר נכונים'.

וכן מצינו ששמונת תיבות 'הנרות הללו' הם כנגד ח' נרות (ודחק בלבושי שרד ש'הנרות' בנקודת חולם חסר ו'), אבל בסידורינו 'הנרות' מלא ו'?

וי"ל כנ"ל שכולל גם את השמש, בחינת 'הדבק לשחזור וישתחוו לך' (רש"י פרשת לך לך טו, יח מהספרי).



גדר ההדלקה דמהדרין מן המהדרין בנר חנוכה*

- ביאור מחלוקת רש"י ותוס' בנידון -

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

א. איתא בסוגיא דחנוכה (שבת כא, ב) "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל או"א והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך".

ובאופן קיום מצוה זו למהדרין מן המהדרין נחלקו בה הראשונים והדברים ידועים. דבתוס' שם ד"ה והמהדרין מן המהדרין כתבו וז"ל "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד הימים הנכנסין או היוצאין אבל אם עושה נר לכל אחד, אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכן יש בנ"א בביתם".

(*) לע"נ אבי מורי ישכר דוב בן יונה ואמי מורתי מרים בת אלטר מרדכי הכ"מ.

נמצא מבואר בדעת התוס' דהמהדרין מן המהדרין מדליקין כנגד הימים ולא כנגד מספר בני הבית (רק דנחלקו ב"ש וב"ה אם הוא כנגד היוצאין או הנכנסין) וטעמם שאם ידליקו כנגד בני הבית לא יהי' היכר למספר הימים ויתבטל מעלת מהדרין מן המהדרין שמדליקין כנגד הימים.

והרמב"ם שיטה אחרת לו, ודעתו (הל' חנוכה רפ"ד עיי"ש) ד"המהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל או"א בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. (הל' ב') כיצד, הרי שהיו אנשי הבית עשרה בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצאת מדליק בליל שמיני שמונים נרות".

ומבואר בדעת הרמב"ם היא שמעיקר הדין מהדרין מה"מ, מדליקים הן כנגד הימים והן כנגד אנשי הבית.

ובשו"ע (או"ח סי' תרע"א ס"ב) פסק כהתוס', וז"ל (שם) "כמה נרות מדליק, בלילה ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו".

אלא דהרמ"א משיג, ובעיקר סובר כהרמב"ם אלא דלדעתו (וי"ל שבאמת מקורו מהרמב"ם עצמו, ואכ"מ, וראה מעשה רוקח ולחם משנה, וראה בארוכה בשו"ת כנסת יחזקאל סי' יז שהאריך בפלוגתת התוס' והרמב"ם ומבאר שברי הרמ"א הן הן דברי הרמב"ם ואכ"מ) צורת המהדרין מן המהדרין מתקיים שכל אחד מבני הבית מדליק ומוסיף כל יום, וכמנהגינו אנו.

בץ והנה מבואר בדעת התוס' שתיקנו למהדרין מן המהדרין שיהא כנגד הימים ולא כנגד אנשי הבית, והטעם לפי שאם ידליק גם כנגד אנשי הבית לא יהיה היכר לימים והרי כל ענין ממה"מ יסודו ליתן היכר לימים.

ומעודי הוקשה לי לדעת התוס' שלשיטתם יוצא שפעמים רבות, המדליק לפי מנהג המהדרין ירבה בנרות הרבה יותר מהנהוג כהמהדרין מן המהדרין.

ולמשל אם יש ששה בני הבית, הנה לפי המהדרין ידליק ארבעים ושמונה נרות במשך ימי חנוכה – שש נרות בכל יום – ולפי שיטתם מי שרוצה להדר יותר ידליק סך הכל שלושים וששה נרות?

ויש להבין, איך נקרא זה לשיטתם מהדרין מן המהדרין, דמשמע דיך בהדלקה זו הידור נוסף? במה מהדר כשממעטים ומפחיתים בנרות יותר מן סתם מהדרין?

ולכא' זו קושיא אלימתא ורא' גדולה לשיטת הרמב"ם (והרמ"א) דהמהדרין מדליק מנורה אחת ומוסיף כל יום והמהדרין מה"מ מוסיף נר כל יום לכל אנשי הבית.

ג. בגמ' שם ממשיך לבאר טעמי ב"ש וב"ה, דפליגי בה תרי אמוראי, חד אמר כנגד ימים הנכנסין (ב"ש) או ימין היוצאין (ב"ה), וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג המתמעטין והולכין, וטעמא דבית הלל דמעלין בקודש ואין מורידין. וממשיכה הגמ' דשני זקנים היו בצידן, חד עשה כב"ש וחד עשה כב"ה זה נתן טעם לדבריו כנגד פרי החג וזה נתן טעם לדבריו דמעלין בקודש ואין מורידין.

והרי"ף מביא דברים אלו בשם שני הזקנים להלכה, ונמצא שלהרי"ף טעמא דב"ה דכוותי' נקטינן, הוא משום מעלין בקודש ואין מורידין.

וצריך להבין בשתיים:

(א) הא דמעלין בקודש ואין מורידין הלכה רווחת היא בכ"מ – באין חולק, וא"כ איך יכולים ב"ש לחלוק על כלל זה ובפרט דבמס' מנחות (צט, א) למדין זה מקרא, וכמו שפירש"י על אתר (ראה מסורת הש"ס שם, ואכ"מ, ועוד חזון למועד), ועכ"פ מכח הילכתא. ולא נראה כלל שב"ש חולקים על כלל זה¹⁴.

וביותר יוקשה דלכא' מה שייך כאן בנרות חנוכה הא דמעלין בקודש ואין מורידין. דלכא' עיקר הקפידא דמעלין בקודש הוא משום בזיון, או חילול קדושה, וכהא דאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה ברצועות דתש"ר לתש"י, וכן מה שמבואר במג"א סי' קנד סקי"ד אי שרי להניח שאר ספרים בארון אצל ס"ת, או יריעות פסולות בארון, דהסתפק המ"א היכא שהוציא הס"ת ממנו אם יכולים להניח בתוכו לפי שעה, או לא. ופשט שאסור, וכן עיין בספר חסידים (סי' תתקלח) דנוטה לאסור, וטעמא משום שמא עי"ז מורידים את הארון מקדושה חמורה לקלה, וכן הא דהסתפקו בברכות (כח, א) גבי נשיאותו של ראב"ע, ע"ש.

(14) ואכן, בחדא"ג, מבאר מהרש"א שב"ש אינם חולקים על כלל זה, עיי"ש.

וא"כ, מה שייך כל זה לנר חנוכה, דנימא דהטעם שצריכים להוסיף נרות בכל לילה הוא משום מעלין בקודש, היכן מצינו שמצד דין דמעלין בקודש יש להוסיף במצוה?

ולדוגמא, נרות שבת, היעלה על הדעת שבכל שבת יש להוסיף נר אחד על שבת העברה לקיים הציווי של "מעלין בקודש"?

ועוד יותר יוקשה, דכל ענין מעלין בקודש הוא כאשר עושים איזה פעולה בחפץ עצמו, וכנ"ח גבי רצועות התפילין או ארון הקודש או הנשיא, ככהאי גוונא אמרינן מעלין בקודש וגם שאין מורידין, לכן אין להוריד הרצועה או הארון קודש וכו' מקדושתם הקיימת, ואיך מתאים גדר זה לנרות חנוכה, ומנ"ל לבית הלל שמצד מעלין בקודש יש איזה הידור להוסיף על המצוה העיקרית שהוא נר איש וביתו?

ואשר יראה לבאר בכל זה, דפשוט דעיקר תקנת חז"ל בפרסום הנס דנר חנוכה היתה נר איש וביתו, היינו שהבעה"ב ידליק בביתו נר א' שכל א' משמונה ימי החנוכה – אלא דיש לחקור במהות ההידור בפרסום נש זה דנרות חנוכה דיתכן בשני אופנים.

(א) שידליקו נרות באופן שיהיה ניכר מספר הימים דימי חנוכה – שע"ז יתפרסם הנס יותר וזה היתה תקנת חז"ל, עכ"פ להמהדרין, אלא דנחלקו ב"ש וב"ה באיזה צורה עושין היכר זה, אם כנגד ימין הנכנסין או ימים היוצאין.

(ב) שתיקנו חז"ל לזכר עצם הנס שכ"א ידליק נר א' במשך כל שמונת ימי החנוכה ובנוסף לזה תיקנו שיוסיפו נרות שע"ז יהיה פרסומי ניסא בריבוי הנס – ובתקנה זו יתכן להדר בשני אופנים, (א) שלא יסתפקו בנר אחד בלבד, אלא ידליקו כנגד בני הבית או גם כנגד הימים, לשנות במספרם כנגד הימים. או כב"ה שמתחילים בנר אחד ומוסיפים כל יום או כב"ש להתחיל בשמונה ולפחות כל יום.

מעלת הבנה זו במהות תקנת חז"ל בהוספת הנרות, שיוצא דלהטעם שעיקר התקנה להמהדרין הוא מצד מספר הימים יתכן שנרות המהדרין הוא המשך אחד מעצם תקנת הדלקת נר איש וביתו.

אולם להבנה שעיקר תקנת חז"ל בנרות המהדרין הוא בנוסף על עיקר התקנה לפרסום הנס וההידור הוא תקנה נוספת לעיקר הנס.

וראה בחי' הגרי"ז על הרמב"ם הל' חנוכה ושאר אחרונים שדנים בדבריו בכל זה.

ומעתה י"ל דבזה נחלקו הרמב"ם והתוס', דדעת הרמב"ם יסוד ההידור הוא להרבות בנרות – וככל שירבו בנרות יתרבה ההידור, וממילא יוצא שהמהדרין מן המהדרין מדליקים הן כנגד הימים והן כנגד בני הבית – ומה שעיי"ז יוצא שאין היכר לימים, לא אכפת לן כי עיקר התקנה הוא להרבות בנרות.

ודעת התוס' היא שהעיקר הוא הכרת הימים, וכן כתבו במפורש כדלעיל. ואע"פ שהמדליק באופן דמהדרין מן המהדרין יפחות בנרות לפעמים מן המהדרין, לא אכפת לן כי לשיטתם א"א אחרת כי יסוד ההידור הוא לגלות היום.

ומאידך הרמב"ם אינו יכול לנקוט כשיטת התוס' כי היות שלשיטתו עיקר ההידור דמהדרין מן המהדרין הוא ריבוי הנרות, וזה עיקר תקנת חז"ל במהדרין הרי לא יתכן שיפחתו וימעטו בנרות דא"כ אין זה הידור. אלא לדעת הרמב"ם יש להעדיף הדלקה כנגד אנשי הבית וגם כנגד הימים, אך אין צריך דווקא היכר הימים כשיטת התוס'.

ועפיי"ז מיושב הא דהקשינו לעיל לגבי מעלין בקודש, דהן לדעת התוס' והן לדעת הרמב"ם להכיר ריבוי הנס, רק דנחלקו בצורת היכר זה לדעת התוס' העיקר הוא ריבוי הימים דככל שמתרבים הימים נתרבה הנס, ולדעת הרמב"ם העיקר הוא ריבוי הנרות דכל שמרבים בנרות נתרבה הנס.

ודבר זה נלמד מהמושג דמעלין בקודש – ולא שב"ש חולקין ע"ז (כמ"ש לעיל מהמהרש"א) אלא שלדעת ב"ה שצריכין להוסיף ולא לפחות נלמד מהמושג דמעלין בקודש ולדעת ב"ש אינו דומה כלל ולדעתם מרבין בהנס ע"י הפוחת והול שלשיטתם עיקר גבורת הנס מתבטא בהתחלת הנס והם לומדים כלל זה מפרי החג.

ד. אלא דלאחר כ"ז יש לעיין שוב לשיטת התוס' במה מהודר יותר המהדרין מן המהדרין – שיתכן שידליק רק ל"ו נרות להמהדרין גריד דמדליק נר לכל אחד ובאם יש עשרה אנשי הבית ידליקו בסך הכל שמונים נרות במשך כל ימי החנוכה.

דיותר היה מתאים להגדירו כשני מיני הידורים – הידור א' נר לכל אחד, והידור ב' נר איש וביתו, רק דמוסיף והולך, והבוחר יבחר. ולמה נקרא זה

מהדרין מן המהדרין כאילו הם מהדרין יותר מסתם מהדר, והרי זהו רק הידור אחר?

ונראה לומר דבאמת תוס' לשיטתיהו אזלי, דבסוגית הידור מצוה בב"ק ט, ב, במימרת הגמ' הידור מצוה עד שליש, פרש"י דמיירי בהוספת שליש בדמים, וכלשונו שם יוסיף שליש בדמים ויקח את ההדור, ע"כ. היינו שלדעת רש"י שיעור שליש אינו בחפץ המצוה אלא בשוויו או במחירו.

ומשו"ז הק' עליו בתוס' רבינו פרץ, שא"כ לעולם יצטרך להדר כי לעולם ימצא מהודר יותר ויצטרך לקנות אתרוג אפילו באלף זוז.

ובמג"א (סי' תרנו סק"ה) תירץ דרש"י מיירי רק בעת שקונה האתרוג אבל אחר שקנאו שוב אין חיוב להדר לקנות עוד. היינו, שההידור הוא רק בשעת קניית החפץ ולא לאחריו זה.

וכן הביא במשנ"ב שם (בביאור הלכה) בשם הפני משה שההידור דעד שליש הוא רק בפעם הראשונה. אך התוס' שם פירשו באופן אחר דהידור מצוה עד שליש הוא בגדול שיעור האתרוג, דמדין הידור מצוה מחוייב להוסיף כסף לקנות אתרוג הגדול בשליש אך לא יותר מזה.

וראה במהרש"א שגם מצינו בלובל כעין זה דלולב גדול הוא הידור, ע"ש. ובאר פעם בארוכה דרש"י ותוס' נחלקו בגדרי הידור מצוה דלדעת רש"י עיקר חיוב הידור מצוה הוא על הגברא שהגברא חייב להוסיף שליש. והתוס' ס"ל דגדר חייב להדר במצוה הוא בהחפצא דהמצוה.

ובנדו"ד ברור שבחג החנוכה החפצא הם הימים דימי חנוכה (ויש עוד הידור בנרות חנוכה עצמם וכמו שבארנו פעם בארוכה לדעת המג"א דיש לעשות נרות ארוכים, ואכ"מ).

וממילא אתי שפיר דהרמב"ם והתוס' נחלקו גם בזה ביחס לההידור בנרות חנוכה.

דלהרמב"ם עיקר ההידור הוא כנגד מספר בני הבית נר' דס"ל דגדרי הידור מצוה הוא בהגברא וכן נר' ממה שביאר הרמב"ם (הל' איסור מזבח פ"ז הי"א) לגבי קרבנות שהעיקר הוא לזכות עצמו ולכוף יצרו וכו' ע"ש, שהוא מצד הגברא.

ולכן י"ל דס"ל להרמב"ם שעיקר ההידור בנס חנוכה הוא מה שהגברא ידליק יותר ויותר נרות ובדוגמת פירש"י ב"ק שם דהויקרא הוא מחיר

האתרוג ואשר לכן אם צריכים לבחור ההידור במספר הימים (חפצא) או ריבוי הנרות כפי מספר בני הבית (גברא) יש להעדיף מספר הנרות.

משא"כ להתוס' דס"ל דעיקר עינן ההידור הוא בהחפצא דהמצוה וחפצת המצוה דנר חנוכה הוא הכרת הימים הנה כמו שבב"ק ס"ל דעיקר ההידור הוא גודל (חפצת) האתרוג כמו"כ בחנוכה יש להעדיף הכרת הימים מעל פני ריבוי בני הבית.

ואף שיוצא שלא יהיו מנין הנרות כמו המהדרין, אבל לפי התוס' זהו עיקר ההידור (מהדרין מן המהדרין) להכיר הימים.

אלא שכ"ז הוא לפלפולא בעלמא כי ביארנו פעם בארוכה (מראי מקום?), וכן מבואר בכמה אחרונים, ששונה דין ההידור בנרות חנוכה מכל הידור מצוה כי בנרות חנוכה ההידור מצוה הוא עצם המצוה ותקנת חז"ל היתה להדר בה, משא"כ בכל הידור מצוה, ההידור הוא בנוסף על עצם המצוה, שלפי"ז יוצא הרבה נפק"מ ומהם אם אפשר לברך על נרות ההידור, שהרי להרבה פוסקים אין לברך על הידור מצוה וכו' (וראה בזה בשו"ת כת"ס סי' קלה ועוד). וכן הא דמעירים דאף דהרמב"ם אינו מביא כלל בספרו הא דהידור מצוה הנלמד מהפסוק "זה א-לי ואנוהו" מביא דין זה דהידור בנר חנוכה באריכות והביאור הוא כנ"ל.



למה אין מדייקים באיזה סדר יעמדו הנרות?

הרב מ"מ רייצעס

קרית גת, אה"ק

הרמ"א בהל' חנוכה כותב (סתרי"א ס"ז): "ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום – כנרות המנורה מסדרן ממזרח למערב". ובט"ז שם (סק"ז): "דומיא דמנורה, דקיימא לן כרבי (מנחות צח, ב) דהנרות היו מסודרין במקדש בין מזרח למערב, כן יסדר גם נרות חנוכה".

ובס' המנהגים – מנהגי חנוכה: "מניחים המנורה בעובי המזוזה בחלל פתח החדר, ואין מדייקים אם הנרות דרום וצפון מונחים או מזרח ומערב מונחים". ובהערה שם (והוא מכ"ק אדמו"ר – ההדגשה אינה במקור): "אף שבבית הכנסת מסדרין כנרות המנורה (רמ"א סתרי"א ס"ז). וצ"ע מפני מה גם בבית אין מהדרין על זה אם באפשרי הוא". עכ"ל.

ובדרך אפשר יש לומר, שע"פ המבואר ב'רשימת המנורה' בענין, אפשר לתת קצת טעם לזה שדוקא בבית הכנסת מדייקים באופן עמידת נרות חנוכה שיהיו כנרות המקדש – ממזרח למערב – ולא בבית הפרטי של כל אחד:

הנה דבר זה שנרות המנורה עמדו ממזרח למערב, הוא מחלוקת תנאים (מנחות שם). רבי ס"ל כשיטה זו, אך ר' אלעזר בר' שמעון חולק עליו וס"ל שהנרות עמדו מצפון לדרום.

והנה, זה שהרמ"א ושאר פוסקים נקטו בפשיטות שהלכה כרבי – ולכן מסדרים כך גם נרות מנורת החנוכה בבית הכנסת – הוא פשוט, משום דקיימא לן בכלל שהלכה כרבי לגבי חבירו (ראה עירובין מו, ב. ירושלמי דמאי פ"ב ה"א. ועוד);

אבל הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ג הלכות ח-יב) פסק הלכה כר' אלעזר בר' שמעון שנרות המקדש עמדו מצפון לדרום (והאריכו בנ"כ בטעמו). ואכן, יש שנהגו גם במנורת החנוכה לסדרה מצפון לדרום, כדעת ראב"ש וכפסק הרמב"ם, כפי שהובא בנ"כ השו"ע על אתר (ראה שערי תשובה ועוד).

והנה, ברשימת המנורה מאריך לבאר תוכן מחלוקתם של רבי וראב"ש בדרך העבודה, ותוכן הדברים: לדעת רבי, ענינה של המנורה הוא העבודה במדות שבלב (ושבעת הנרות הן כנגד שבעת המדות: חסד, גבורה וכו'); ואילו לדעת ראב"ש ענינה של המנורה הוא העבודה במוחין, בהשגת התורה (ושבעת הנרות הן כנגד ששה סדרי משנה והתורה שבכתב כו'). וכפי שמבאר שם באריכות נפלאה איך העבודה במדות מתבטאת בזה שהמנורה עומדת דוקא ממזרח למערב, ואילו העבודה במוחין מתבטאת בזה שהמנורה עומדת מצפון לדרום. עיין שם ותמצא מרגוע לנפשך.

ובסיום הענין (סעיף פו) מבאר השייכות לבעלי הפלוגתא, וז"ל:

"בגדולי ישראל ישנם ב' סוגים: א) ראשי אלפי ישראל, אשר ישאום כאשר ישא האומן את היונק, להספיק כל צרכיהם לקטן ולגדול, הן להקצינים שבעם, והן להאספסוף אשר בקצה המחנה. ב) ואנשים בני עליה, אשר משכמם ומעלה גבוהים הם מכל העם, ובמסילתם, אשר היא דרך ליחידי סגולה בלבד, עולים בהר בית ה'.

ועד"ז יש לבאר החילוק בין רבי וראב"ש, דרבי היה נשיא ישראל, ודאג לכל צרכיהם. . וזהו שבמנורה ס"ל מזרח ומערב מונחת, שתופס לעיקר עבודת הלב והרגש, שזהו שייך לכאו"א מישראל. . גם עמי הארץ. . משא"כ ראב"ש שהוא מצדיקים המיוחדים בעם. . מבני עליה. . היה מופרש מעם. . ולכן בעבודה הרוחנית ג"כ הוא לטעמיה. . עבודה הרוחנית דענינה עסק התורה, דצפון ודרום מונחת", עכ"ל.

ותוכן הענין במלים קצרות:

רבי הוא נשיא כל ישראל, השייך לכולם ממש, ולכן תופס הוא לעיקר את עבודת הלב והרגש ששייכת לכולם, כי כל יהודי יכול להגיע לזה;

ואילו ראב"ש הוא מבני עליה, מיחידי סגולה, אשר תופס לעיקר את עבודת המוח שהיא יותר נעלית ומופשטת מהעולם, אף שהיא פחות שייכת לכלל "עמך ישראל" אלא בעיקר למי ש"תורתם אומנותם" כו'.

ומעתה יתבאר היטב בנדו"ד:

כאשר באים לקבוע את סדר הנרות בבית הכנסת, במנורה השייכת להציבור כולו (וידוע הר"ת ב"צבור" שהוא צ'דיקים ב'ינונים ור'שעים כו') – הרי כאן תופסים לעיקר את דעת רבי, שהוא נשיא כל ישראל ודוקא דעתו היא ששווה לכל נפש, שהנרות (דהמקדש) שייכים בעיקר לעבודת הלב ולכן עומדים ממזרח למערב;

אך כאשר מדובר על סדר הנרות בביתו הפרטי של כל אחד, הרי כאן אין לקבוע מסמרות שהנרות יעמדו דוקא בצד זה או בצד אחר, שהרי זה תלוי במצבו הפרטי של כל אחד האם הוא מיחידי סגולה שתורתם אומנותם או לאו דוקא וכו', ולכן בענין זה לא מדייקים בסדר מסויים, כי סוף סוף דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד, ואיך שיעשו הרי יש על מי לסמוך – אם יעשו ממזרח למערב הרי זה מתאים לדעת רבי ולכלל ד"הלכה כרבי", ואם יעשו מצפון לדרום הרי זה מתאים לדעת ראב"ש וכמו שפסק הרמב"ם – ואולי זה הטעם שלא קבעו בזה דבר ברור אלא השאירו זאת להאופן שיסתדר על פי השגחה פרטית וכו'. ואם שגית ה' יכפר.



בגדר נס חנוכה

הרב אברהם דקלבוים

חבר הכולל בישיבת חברון, ב"ב

בלקו"ש חלק ט"ו פרשת חיי שרה (ה) מביא הרבי ב' אופנים לבאר ענין נס פך השמן, האם הנס היה בכמות השמן שתספיק לשמנה ימים (ע"י שהפך נתמלא בכל יום, או שמצאו את הנרות מלאים - כשתי הדעות המובאות בבית יוסף) - או שהנס היה באיכות השמן, כלומר, שהשמן שהיה צריך לדלוק יום אחד דלק שמנה ימים (ע"י שחילקם לח' חלקים, או שבכל לילה נחסר רק חלק שמינית מהשמן).

והקשה שלפי שני הצדדים הללו נמצא שלא נתקיימה מצוות הדלקת הנרות כדין. דהנה לפי הצד שהנס נעשה בכמות השמן, נמצא שההדלקה התקיימה בשמן של נס, ולא בשמן זית, והרי דין ההדלקה הוא בשמן זית דווקא, כדכתיב בקרא - "ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד".

וגם לפי הצד שהנס היה באיכות השמן, שאותו מעט שמן זית שהיה הספיק לכל הימים, אכתי לא נתקיימה ההלכה שצריך שמן בשיעור חצי לוג, כדאי' בגמ' (מנחות פ"ט) על הא דכתיב מערב עד בקר - "תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר . . ושיערו חכמים חצי לוג".

וביאר ביאור חדש באופן שנעשה נס פך השמן, כך שלא מתעוררות הקושיות הנ"ל. שאכן הנס היה כפי הדעה בבית יוסף - "שנתנו כל השמן בנרות . . ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן", אולם אין הפשט בזה שהשמן התכלה ולאחר מכן שוב נתמלא מחדש - "אלא אופן הנס היה שהשמן דלק ויחד עם זה לא נגרע ממנו מאום, וכפי שאומרים חז"ל "אש של מעלה שהיא שורפת ואינה אוכלת".

וביאר בזה וז"ל: "יוצא אפוא שבנס זה היה דבר והיפוכו, אש ונרות טבעיים הבאים משמן גורמים בהכרח לכיליון השמן אך מצד שני לא חסר מאום מהשמן. כלומר, היה כאן כליון ואי כליון בבת אחת. זהו דבר שהוא "נמנע הנמנעות" כמו הנס של מקום ארון אינו מן המדה שהיו בו שני הפכים בבת אחת, לארון הייתה מדה כמפורש בתורה אמתים וחצי ארכו.. ויחד עם זאת היה המקום - "אינו מן המדה". עד כאן דבריו.

ויש לעיין בזה, דהנה לפי ביאור זה אכתי קשה מדוע היה צורך כלל בנס של היום השמיני, הרי אם בסוף היום השביעי השמן היה במצב שלא היה חסר ממנו מאום, נמצא שביום השמיני היה אפשר להשתמש בשמן באופן טבעי, שאף אם השמן יכלה, ככל שמן זית, עדיין ישנו די שמן לכל אותו היום.

ואשר יראה לבאר בזה, דהנה מה שנתבאר שהנס גרם לכך שנוצרה מציאות של דבר והיפוכו - של כליון ואי כליון בבת אחת, נראה שצריך לומר ביסוד הדבר שגם בשמן עצמו היו שתי מציאויות שונות וסותרות שנתקיימו בבת אחת, שהשמן הכיל מציאות של שמן זית טבעי וגם מציאות של שמן נס, שכן לפי המציאות של כליון הרי זה שמן זית כדין, ומצד האי כליון שהיה בשמן הרי זה שמן של נס, רק מ"מ כיון שסו"ס היה בזה גם מציאות של שמן זית שפיר נתקיימה ההדלקה כהלכתה.

נמצא לפי"ז שאם בסוף היום השביעי היה נפסק הנס, הרי שכבר אין את המצב של דבר והיפוכו, שעניין זה לא יכול להתקיים במציאות טבעית ללא נס, כי אם במצב זה השמן הופך למציאות אחת, או שהוא שמן זית טבעי, או שמן של נס, ועל כרחק היות שהשמן של יום השמיני נותר מהשמן שלא כלה בהדלקתו הקודמת הרי שהשמן שלפנינו הוא שמן נס בלבד שלא ניתן להדליק בו. לכן אף ביום השמיני מוכרחים שימשיך הנס שהיה בשאר הימים שיישאר המצב של כליון ואי כליון בבת אחת, שבוה מעורבים שמן נס ושמן זית כאחד, ויכול לקיים את מצוות ההדלקה בשמן זית כדין, ולא בשמן נס, וכאמור. ומעתה שפיר מבואר שצריכים לנס זה כל השמנה ימים. (ויש לחקור מה היה לאחר יום השמיני שכבר פסק הנס ונתבטל המצב של דבר והיפוכו, האם בשעה שפסק הנס גם השמן כלה, או שהשמן נותר רק שלא ניתן להשתמש בו למצוות הדלקה כיוון שהוא לא שמן זית אלא שמן נס, וצ"ע).

אולם עדיין יש לעיין בזה, איך הדליקו כלל את הנרות ביום השני, הרי אחרי שהנר כבה בבוקר והפסיק המצב של כליון ואי כליון, הרי שנשאר רק השמן נס שלא כלה, וכאמור, ואיך א"כ ניתן להשתמש בו בלילה השני. וא"ת שסמכו על כך שהנס ימשיך ויחזור שוב המצב של כליון ואי כליון, וממילא יהיה פה שוב מציאות של שמן זית, הרי אין סומכין על הנס, וכן הקשו על הבית יוסף לשיטה שחילקו את השמן לשמנה חלקים, איך הדליקו לכתחילה רק שמינית, הרי אין סומכין על הנס.

ועוד קשה שבגמ' מנחות (פח, ב) אי': "נר שכבתה נדשן השמן נדשנה הפתילה", וברש"י ד"ה נדשן השמן כתב: "כשם שהפתילה שכבתה אין לה תקנה שהרי היא כדשן, כך השמן שנשאר בנר הרי הוא כדשן ואין לו תקנה", והיינו, שלא ניתן להשתמש בשמן שהשתמשו בו אתמול. וכן ברמב"ם (פ"ג מהלכות תמידין ומוסופין הי"ב) ביאר מהו מצוות עשה של דישון המנורה וז": "מהו דישון המנורה, כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה והוא חצי לוג, וזה שהסיר משליכו במקום הדשן אצל המזבח . . . " וקשה א"כ - בנס פך השמן אחרי שכבר השתמשו בשמן ביום הראשון וכבה - כיצד היה אפשר להדליק בו שוב למחרת, הרי מדין דישון צריך 'להסיר הפתילה וכל השמן שבנר - ולהשליכו', וקושיה זו היא גם לשיטה המובאת בבית יוסף שאופן הנס היה ע"י שהניחו את כל השמן בבת אחת, אלא שבפועל בכל יום דלק רק שמינית, וקשה כאמור, איך המשיכו להשתמש באותו השמן גם ביום שלמחרת¹⁵.

ואשר יראה לומר בזה, דהנה לפי המבואר שהנס היה באופן של 'כליון ואי כליון', והשמן לא חסר מאום, אכן אפשר שהנר בבוקר כלל לא כבה, אלא זו הייתה הדלקה שנמשכה ברציפות כל השמנה ימים, וכפי שיבואר להלן.

דהנה הגע עצמך, לפי השיטה שהנס היה בכמות השמן הרי שבסופו של יום כמות השמן נגמרה, והנר כבה, ואז קרה הנס שהשמן התמלא שוב או בפך או במנורה, וגם אם הנס היה באיכות והניחו בכל יום רק שמינית אלא שזה הספיק לכל היום, הרי שבסופו של יום השמן התכלה והנר כבה.

אולם לפי המבואר שהשמן לא מחסיר מאום הרי שאין כל סיבה שהנר יכבה מעצמו, וכן אין כל סיבה לומר שהם כיבו אותו מעצמם, ואדרבה,

(15) וכן מצינו בגמ' מנחות פט, א, בפלוגתא לענין הא דשיערו חכמים את המידה של חצי לוג, דאיכא למ"ד 'מלמטה למעלה שיערו (היינו, שמיניחים מעט שמן, ואם זה לא הספיק הוסיפו עד חצי לוג) - משום שהתורה חסה על ממונו של ישראל', שאם יתחילו מכמות גדולה מהנדרש, השמן ייפסד וילך לאיבוד. וזהו משום שאין להדליק בשמן של ההדלקה הקודמת, שכן אם היה אפשר לכבות בבוקר ולהמשיך ולהשתמש בזה שוב למחרת, אין כל הפסד בכך שנותר שמן. ומהכא חזינן נמי דליכא למימר שהשמן שלא היה נצרך להלדקה לא בעי דישון, שהרי הכא אותו השמן שנותר התברר שלא היו צריכים לו כלל, וכ"ש בגוונא דידן - שע"ד הטבע כן היו צריכים לכל השמן, אלא שקרה נס ולא היו צריכים לזה - דבזה וודאי בעי דישון.

מדברי רש"י בזבחים וביומא (המובאים להלן) מבואר שאם הנר ממשיך לדלוק בבוקר מניחים אותו לדלוק ואין מכבים אותו.

דהנה כתב רש"י בזבחים (יא, ב ד"ה ומדתה) "חצי לוג לכל נר ונר כך שיערו חכמים לילי תקופת טבת שלא תכבה כל הלילה, ובתמוז ובניסן ובתשרי אם תדליק שליש היום לא אכפת לך", והיינו, שחכמים שיערו חצי לוג לפי המידה של לילי טבת הארוכים, ולפי זה יוצא שבלילות הקצרים ימשיך לדלוק גם אחרי שעבר הלילה, וע"ז כתב רש"י שמה שממשיך לדלוק - 'לא איכפת לך', הרי מבואר שאין מכבים את השמן הנותר (וכך מבואר ברש"י יומא דף ט"ו ע"א ד"ה תן לה), ואף לפי הדעה בתוס' שסוברת שגם בימות הקיץ כשהלילות הקצרים הנר אינו ממשיך לדלוק אחרי שעבר הלילה, מ"מ אף לשיטתם אין מכבים אותו, אלא היו משתמשים בפתילות עבות כדי שהשמן יתכלה בזמן קצר יותר מאשר בלילות הארוכים, כך שהנר יכבה מאליו בבוקר.

וה"נ נראה דאין לומר שהיו צריכים לכבות את הנר כדי שיישאר שמן למחר, שהרי לא היו מרוויחים מכך כלום, שכן אף אם היו מכבים לא היו יכולים להדליק בזה שוב, היות וזה שמן נס - 'ואין לסמוך על הנס' - שימשיך המצב של כיליון ואי כיליון כנ"ל, ועוד, שהיו צריכים לדשן את השמן ולא היו יכולים להשתמש בו, וכאמור.

ואין לומר שמדינא היה צריך לכבות כדי שיוכלו להדליק שוב, היות והרמב"ם (פ"ג מהלכות תמידין ומוספין הי"ב) אומר, "ונר שמצאו שלא כבה מתקנו", כלומר, שאין צריך לכבות ולהדליק שוב, אלא מספיק לתקנו, להוסיף בו שמן, וכדו'.

(ויעויין עוד בחידושי הגר"ח פרק ט' מהלכות ביאת מקדש ה"ז, שביאר הטעם שזר כשר להדלקת נרות, וז"ל "והנראה מוכרח בדעת הרמב"ם, דס"ל דכל עיקר הך מילתא דהדלקת הנרות אין המצוה בעצם מעשה ההדלקה, כי אם דעיקר מצותה הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד, ובה שהנרות דולקים הוא דהוי יסוד קיום מצוה זו, ועלה הוא דקאמר ג"כ הרמב"ם דהדלקת הנרות היא הטבתן, ר"ל דבמה שהנרות דולקים כהלכתן בהכי הוא דמיקיימא מצוה זו דהטבה, משא"כ עצם מעשה ההדלקה אינה שייכה לעיקר קיום מצוה זו". הרי מבואר שאין כל עניין בעצם מעשה ההדלקה, וממילא אין סיבה לכבות את הנרות על מנת להדליקם שוב).

נמצא א"כ שאכן לא היה צורך להדליק בלילה השני, אלא השמן דלק כל הימים ברציפות, ומעתה לא קשה מידי איך הדליקו ביום השני והא לאחר שכבה הנר הרי זה שמן נס, וכן ל"ק מהא שמדין דישון אסור כלל להשתמש בשמן לאחר שכבה, דבאמת אופן הנס היה - שזה דלק כל השמנה ימים ברציפות.

ומעתה מה שמדמה הרבי שם את הקשר בין הנס חנוכה לנס של שרה ורבקה שהנר דלק מערב שבת לערב שבת, הנה לפי המבואר עתה הרי זה דומה גם בעניין זה, דבתרוויהו הנס היה שזה דלק ברציפות כל הימים.

ולפי"ז ארווחנא הבנה נוספת בעומק העניין של הקשר בין הנס ובין עבודה במסירות נפש שמביא הרבי בהמשך השיחה שם, דהנה הרבי מבאר דלפי הדעה שהנס היה בתוספת כמות השמן - "הנס נראה רק ברגע הראשון, כאשר השמן נוסף בנס, אבל אחר כך הוא דולק באופן טבעי, ומי שאינו יודע מהו מקור השמן אינו יודע שהתרחש נס". ולפי הדעה שהנס היה תוספת באיכות השמן, וכמות השמן הקטנה דולקת זמן ממושך יותר מן הטבע, אמנם תוצאת הנס ניכרת בזמן הבעירה אבל הנס עצמו כבר התרחש ברגע ששינה הקב"ה את איכות השמן וחזקו. אולם לפי ההסבר השלישי שהנס היה באופן שנתקיימו שני הפכים כאחד, הרי שהנס התרחש בכל רגע ורגע מחדש.

ומבאר לפי"ז ששלושת האופנים של הנס קיימים גם בעבודת האדם. כאשר - "טבע" זוהי עבודה שלפי טעם ודעת - עבודה המוגבלת בהתאם לטבע האדם ומציאותו, ובהתאם למה שהוא מבין ומרגיש. ו"נס" מראה על עבודה של קבלת עול ומסירות נפש שלמעלה מטעם ודעת - אין מתחשבים ברצון הפרטי ובוודאי לא בטבע בהבנה וברגשות, אלא מקיימים את רצון הקדוש ברוך הוא עד כדי מסירות נפש.

אמנם כל עבודה חייבת להתבסס על קבלת עול ומסירות נפש, אך יש בכך דרגות שונות.

דרגה אחת היא שההרגשה של קבלת עול ומסירות נפש קיימת רק בתחילת היום, בשעת קריאת שמע ואחר כך במשך היום העבודה היא לפי טעם ודעת וזה דומה לנס של כמות השמן.

דרגה שניה היא, שההרגשה של קבלת עול ומסירות נפש הקיימת בתחילת היום משפיעה בגלוי על עבודתו במשך היום כולו, לא שבמשך כל היום הוא עסוק בעבודה של מסירות נפש, אלא רק שהרגשה זו

שקיימת אצלו בשעת קריאת שמע מאירה ומשפיע על היום כולו, וזה דומה לנס באיכות השמן שהנס נעשה ברגע אחד אבל ניכר כל זמן הבעירה. דרגה שלישית היא שבמשך כל היום כולו הוא שקוע בעבודה של מסירות נפש. עכ"ת דבריו.

ולפי מה שביארנו עתה שבנס פך השמן הנר לא כבה גם ביום אלא הנס המשיך כל השמנה ימים ברצף, המשמעות היא שהנס היה גם בזמן שלא היה מצווה בהדלקה, אלא נעשה נס גם בזמן שהוא לא מצווה - כדי שיהיה אפשר לקיים את המצווה, ולפי"ז אפשר לומר שגם בעבודת האדם שייך מסירות נפש בבחינה הזאת, שלא רק בזמן עבודתו בתורה ובמצוות יש את העניין של מסירות נפש - המקבילה לנס, אלא גם כאשר מתעסק בעניינים הגשמיים - ומתכוון לצורך עבודת ה' - גם בזה שייך עניין של מסירות נפש.



כל השמנים יפין לנר ושמן זית מן המובחר

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בשבת כג, א "אמר רבי יהושע בן לוי: כל השמנים כולן יפין לנר, ושמן זית מן המובחר. אמר אביי: מריש הוה מהדר מר אמשחא דשומשמי, אמר: האי משך נהורי טפי. כיון דשמע לה להא דרבי יהושע בן לוי מהדר אמשחא דזיתא, אמר: האי צליל נהוריה טפי. ואמר רבי יהושע בן לוי: כל השמנים יפין לדיו, ושמן זית מן המובחר."

ובתוד"ה מריש כתבו דריב"ל מיירי לגבי נר חנוכה, דשמן זית מן המובחר, וכ"ה במאירי בסוגיין וכן נראה מדברי הרוקח סי' רכו, שהביא זה לגבי נ"ח, עיי"ש.

והנה יעויין בהגהת הרמ"א או"ח סי' תרע"ז ס"א, שכתב "ומיהו שמן זית מצוה מן המובחר [מרדכי וכל בו ומהרי"ל], ואם אין שמן זית מצוה מצוה בשמנים שאורן זך ונקי; ונוהגים במדינות אלו להדליק בנר של שעוה, כי אורן צלול כמו שמן" [ועד"ז כתב בד"מ].

ובפר"ח שם כתב דהמקור להא דשמן זית מן המובחר הוא ממימרא דריב"ל הנ"ל, וכמ"ש התוס', וכ"כ בביאורי הגר"א שם.

ולכאורה צ"ע לפ"ז מדוע ציין הרמ"א המקור לזה מדברי המרדכי והכל בו והמהרי"ל [דבמרדכי שם כתב דהמהר"ם היה נוהג להדליק בשמן זית, וכ"ה במהרי"ל שם], וה"ל לציין להגמ' והתוס' דמבואר להדיא דשמן זית מצוה מן המובחר, וצ"ע.

עוד צ"ע דהנה יעויין בכלבו הל' חנוכה סי' מד, שכתב "יש מדליקין בנרות של שעוה וכו' אמנם המצוה המבוארת בשמן זית לפי שבו נעשה הנס", ולכאורה קשה מדוע הוצרך לומר הטעם שבו נעשה הנס ותיפוק לי' דכן מבואר במימרא דריב"ל וטעמא משום דהאי צליל נהורא טפי.

ב. ובאמת כבר עמד ע"ז בס' רשימות שיעורים [להגר"י קלמנסון, עניני חנוכה סי' לו] וכתב לבאר דהכל-בו אתא לאשמועינן דמצוה מן המובחר בשמן זית גם לגבי נר של שעוה דאורו צלול כשמן זית, ומ"מ עדיף שמן זית דבו נעשה הנס. והיינו, דאי משום טעמא דריב"ל בלבד, היה מקום וסברא להדליק בשל שעוה ולפיכך הוצרכנו לטעם הכל-בו.

ועפ"ז מיושב מה שציין הרמ"א לכל-בו ולמהרי"ל, כנ"ל, דטעמו משום האי טעמא דלא להדליק אפילו בשל שעוה, ולכן לא ציין לדברי הגמ', כי בזה עדיין לא הוברר שיש להדליק בשל שמן אפילו במקום שעוה. עכת"ד.

ג. האמנם, דלפ"ז צ"ב במימרא דריב"ל דלמה אמר לן הטעם דשמן זית מן המובחר כיון דאורו צלול, ותיפוק ליה דהוא משום שבו נעשה הנס, דטעם זה כולל יותר, דמש"ה שמן זית עדיף גם מנר שעוה [כן הקשה ג"כ ב'רשימות שיעורים' שם, ועיי"ש מה שתירץ בזה בטו"ט, ולהלן כתבנו לתרץ באו"א, ושבעים פנים לתורה].

זאת עוד הרי הא גופא קשיא, דלטעמא דריב"ל מדוע שמן זיץ דוקא מן המובחר, הרי יש להדליק גם בנר שעוה דאורו צלול כמו שמן זית, וצ"ע¹⁶.

16) ראה ב'רשימות שיעורים' שם, בביאור דברי המאירי בסוגיין דס"ל דטעמא דנעשה בו הנס הוי טעם לכללות המין דשמן ולא לשמן זית דווקא דמשלם הכי עדיף להדליק בשמן מבשאר נרות, וטעמא דשמן זית מן המובחר הלא כיון דאורו צלול טפי, ולהמאירי הנה במימרא דריב"ל נכלל תרתי, חדא דכל השמנים יפין לנר פירוש דסמנים יפים לנ"ח יותר משאר נרות מטעמא דנעשה בו הנס, והב' דשמן זית מן המובחר דצליל נהורא טפי, עיי"ש. ולפ"ז יש לתרץ מה שהקשינו בפנים בפשטות, שאה"נ דמשום האי טעמא דאורו צלול היה יכול להדליק גם בנר של שעוהא אכן מטעמא דנעשה בו הנס עדיף להדליק בשמן בכלל מבשאר הנרות, וזה נכלל בדברי ריב"ל "כל השמנים יפין לנר", ודו"ק.

ד. והנראה לומר הביאור בזה באו"א, והוא ע"פ מש"כ ב"רשימות שיעורים" שם לחדש בשיטת רש"י ושאר הראשונים, דמפרשי להך מימרא דריב"ל דלא מיירי כלל בדינא דנ"ח אלא מיירי לגבי הדלקת הנר בכלל, דכל השמנים דוקלים יפה ושמן זית מן המובחר דדולק יותר יפה, ונפק"מ לענין ההשתמשות בנר, וע"ד אידך מימרא דריב"ל דכל השמנים יפין לדיו ושמן זית מן המובחר, דלא מיירי בדינא, אלא במה יפה לדיו [ועפ"ז ביאר דברי רש"י, שם ד"ה משיך נהורי' טפי, בהא דאביי הוה מהדר אמשחא דשומשמי' כי אינו ממחר לכלות כשמן זית", דלכא' למאי נפק"מ לנ"ח אם אינו ממחר לכלות, אכן להנ"ל מבואר דמיירי לגבי השתמשות בהנר דמשחא דשומשמי' משתלם יותר וכו', ויעוי"ש שביאר עפ"ז מה שהשמיטו הפוסקים (רי"ף, רמב"ם וטושו"ע) הך מימרא דריב"ל, דלא הוי הלכה לנ"ח וכו' יעוי"ש], עכת"ד.

ונראה להעיר ולדייק כן בלשונו דריב"ל דקאמר "כל השמנים כולן יפין לנ"ח ושמן זית מן המובחר", דלא נקט כלשון הרגיל "מצוה מן המובחר" אלא "מן המובחר" סתמא, ונראה דזה מתאים ומדויק להמבואר לעיל דלא מיירי ריב"ל לענין "מצוה" דנ"ח אלא לענין ההשתמשות דשמן לנר בכלל.

וכן מדויק נקט "כל השמנים כולן יפין לנר" סתמא, ולא לנר חנוכה. וכן"ל דלא מיירי מענין נ"ח אלא בנר בכלל.

ה. ועפ"ז נראה ליישב דברי הכלבו הנ"ל שהזכיר בטעמא דשמן זית מן המובחר משום שבו נעשה הנס וכו' ותיפוק לי' משום האי טעמא דריב"ל דצליל נהורא טפי' וכו', והוא די"ל דגם הכלבו מפרש להך מימרא דריב"ל כרש"י ושאה"ר דלא מיירי כלל מדינא דנ"ח אלא מהדלקת הנר בכלל דשמן זית מובחר מן כל השמנים דצליל נהורא טפי, אכן הכלבו דמיירי חזנין נ"ח הנה משום הך טעמא דריב"ל סגי גם בנר של שעוה, והא דשמן זית מן המובחר (גם לגבי נר של שעוה) הוא משום שבו נעשה הנס.

ומיושב לפ"ז ממילא הא דריב"ל לא הזכיר הך טעמא דהכלבו שבו נעשה הנס, דטעם זה שייכא לדינא דנ"ח משא"כ ריב"ל דקאי על

אכן מדברי הפוסקים משמע דפירשו בדברי הכל בו דהאי טעמא דנעשה בו הנס הוא טעם לשמן זית דווקא ודלא כהמאירי (וכמ"ש גם ב'רשימות שיעורים' שם). ודברינו שבפנים הם לפי שיטת הכל-בו, והדרא קושיא לדוכתא.

השתמשות בשמן לענין הדלקת הנר בכלל, דלכן לא הזכיר הא דנר שעוה צליל נהורא דזה שפיר שייך לענין נ"ח (וכמו שהביא הכלבו) משא"כ ריב"ל דקאי על חילוק סוגי השמנים לענין הדלקת הנר בכלל, ופשוט.

ע"פ הנ"ל יש לתרץ גם דברי הרמ"א דציין להא דשמן זית מצוה מן המובחר לנ"ח לדברי הכלבו שאר הפוסקים ולא ציין להגמ', והיינו דמשום דמפרש לה כשאה"ר הנ"ל דאין הגמ' מיירי מדינא דנ"ח אלא מעניין השתמשות בשמן להדלקת הנר בכלל.



הזכרת חנוכה בברכת 'מעין שלש'

הרב שמואל ביסטריצקי

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם' וסדרת ה'יהדותון'
כפר חב"ד, אה"ק

בשו"ע (סימן רח ס"ב) דיני ברכת מעין שלוש כתב: "מזכירין בה מעין המאורע בשבת ויום טוב וראש חודש אבל לא בחנוכה ופורים". (ואם הזכיר לא הוי הפסק, כן כתב בכף החיים סי' תרפ"ב).

ויש לעיין מדוע אין מזכירים את חנוכה ופורים בברכה זו, ואילו את שבת ויו"ט כן מזכירין? וראיתי על כך כמה הסברים, חלקם דרושים ביאור:

א) מחצית השקל (סימן רח, סקי"ח) ביאר היות שחנוכה ופורים אינם מן התורה ממילא לא מזכירים אות במעין שלוש, ולכאורה צע"ג דהרי דווקא בברכת המזון (שהיא מן התורה) כן מזכירים אותם, ומדוע שלא יוזכרו ג"כ בברכת מעין ג'?

ב) מהר"ם מרוטנבורג (סימן ע) כתב דכיון ש"על הניסים" הוא הודאה, ראוי להזכירו בהודאה, דהיינו בתפילת מודים לפני "ועל כולם", ובברכת המזון קודם "ועל הכל" דשם מזכירין הודאה, משא"כ בברכת מעין שלוש אין בה הודאה, לכן אין מזכירים את חנוכה ופורים. אבל עדיין יש להקשות על זה, דהרי בדיני ברכת המזון (סימן קפ"ז) מצינו בשם שכת לומר ועל הניסים יכול להשלים ולומר ב'הרחמן' שאחר הטוב והמטיב, ואע"ג ששם מדובר במקרה ששכת, מכל מקום גם כן כאן היות ואי אפשר לומר במקום אחר, זה לא יותר גרוע מדיני שכת, ולכן עדיף לומר זאת שם, משלא לומר בכלל.

ג) היות ובברכת המזון ותפילת שמונה עשרה מי ששכח "ועל הניסים" אינו חוזר, לכן לא תיקנו לומר זאת בברכת מעין שלוש, כך הביא בערוך השולחן סימן ר"ח סק"ז, משא"כ בר"ח "יעלה ויבוא" מעקב התפילה ממילא מזכירים במעין שלוש ג"כ.

ד) הגמרא במסכת שבת (כד, א) אומרת: "איבעיא להו, מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן, או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן, אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא אינו מזכיר, ואם בא להזכיר - מזכיר בהודאה, רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא סבר לאדכורי בבונה ירושלים, אמר להו רב ששת כתפלה, מה תפלה בהודאה אף ברכת המזון בהודאה", ע"כ לשון הגמרא. רש"י על אתר סובר שאין דומה תפילה לברכת המזון, שהתפילה נתקנה להודאה משא"כ ברכת המזון. והתוספות שם ד"ה "מהו" חילקו דבתפילה פשוט שמזכיר היות ותפילה בציבור הום משום פרסום הנס, משא"כ ברכת המזון שמברך בבית אין פרסום הנס ואין סיבה להזכיר. ובספר הררי קדם (סימן קעז, עמ' שא) העיר על שיטת התוס' דיש לעיין אם יש חיוב להזכיר על הנסים במתפלל בביתו ביחידות, או בתפילת מעריב שאין בה חזרת הש"ץ וליכא פרסום הנס. או דנימא דכיון דכבר קבעו על הנסים בתפלה, זהו חלק מנוסח התפלה בין ביחיד ובין ברבים וגם בתפילת מעריב.

ומצאתי חילוק מעניין, וצריך לעיין בסברתו:

בספר 'הררי קדם' (ח"א עמ' שב) כתב דאינה דומה ההודאה בשמו"ע בברכת 'מודים' להודאה הקיימת בברכת המזון, דבזמן ההודאה שבשמו"ע אנו מודים לה' על כל הניסים והנפלאות שעושה לנו תמיד, וכפי הנוסח בתפילה "ועל נסיך שבכל יום עמנו . . ." ועל כן פשיטא שבחנוכה צריך להוסיף גם את הנסים שנעשו בימים ההם בזמן הזה, דכל זה הוא בכלל חיוב ההודאה בתפלה. משאין כן בברכת המזון חיוב ההודאה הוא רק על המזון ועל ברית ותורה וארץ ישראל, וכדילפינן אין חיוב הודאה כללי על כל הנסים שנעשו לנו . . .", ובהמשך כתב: "שהרי כל עיקר חיוב אמירת על הנסים הוא חיוב תוספת וריבוי בהודאה, וחיוב זה של ריבוי הודאה לא שייך בברכת מעין ג' שהיא ברכה קצרה. וכשם שיש בקיצורה מעין ברכת נודה לך דברית ותורה, ה"ה שיש בה קיום של מעין שלש על החיוב הנוסף הודאה בחנוכה".

ולחביבותא דמילתא, מעניין לעניין לגבי ברכת מעין שלוש, ראיתי מה שכתב הגרש"ז אוירבעך זצ"ל בטעם אכילת סופגניות בחנוכה, וביאר: שהרי בחנוכת בית חשמונאי טיהרו את כל המקדש, ואילו את אבני המזבח שיקצו היוונים, לא ידעו לטהרם וגנוזם, ובני ישראל הצטערו על כך, ולכן נהגו לאכול מאכלים שמברכים עליהם ברכת "מעין שלוש", בה מזכירים את המילים: "ועל מזבחך" (בשונה מברכת המזון וכו').



על פתח ביתו מבחוצ

הרב יוסף יצחק ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר - להבים, אה"ק

איתא בגמרא (שבת כא, ב): "ת"ר, נר חנוכה מצווה להניחה על פתח ביתו מבחוצ. אם היה דר בעליה, מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר". ופירש"י (ד"ה "מבחוצ"): "ולא ברה"ר אלא בחצירו שבתיהן היו פתוחים לחצר".

תוספות (בד"ה "מצווה להניחה") חלק עליו רש"י וכתב: "ומיירי בדליכא חצר אלא בית עומד סמוך לרה"ר, אבל אם יש חצר לפני הבית מצווה להניחה על פתח חצר, דאמר לקמן (כג ע"א) חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות, ואמרינן נמי נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם, משמע לשני בתים. ואם היו מניחים על פתחי בתיהם היה לזה מימין ולזה משמאל, אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר".

והנה, רש"י גופא בגמרא במקומו כבר מתרץ קושיות אלו. דבדף כג כתב רש"י בד"ה "חצר שיש לה ב' פתחים" דב' הפתחים הכא לא קאי על פתחי החצר לרה"ר – דאזו הוי אכן הוכחה לדעת התוספות – אלא פירושו "שיש לבית ב' פתחים פתוחים לחצר". וכמו כן בהמשך הסוגיא (בע"ב) אהא דאמרינן "נר שיש לה שני פיות עולה לב' בני אדם" פירש"י (ד"ה "שתי פיות"): "עולה לשני בני אדם למהדרין העושין נר לכל אחד ואחד" – וא"כ לא הוי הוכחה לשיטת התוספות, דהרי פירוש הגמרא לפי רש"י הוא לשני אנשים מאותו בית, וא"כ לשניהם הוא בצד הנכון.

ולפי זה נראה לומר שהוכחותיו של תוספות הם מכך שפירושים אלו דרש"י בשני העניינים, דחוקים מעט ומוציאים את הגמרא מפשוטה. שמשמעותה הפשוטה של הגמרא "חצר שיש לה ב' פתחים" היא שלחצר עצמה יש ב' פתחים ולא שלבית שבתוכה ב' פתחים אליה, וכמו כן, לומר

שדברי הגמרא שנר שיש לה ב' פיות קאי על ב' בני אדם מהדרין מאותו הבית, דחוק מעט, דבפשטות הגמרא מדברת על עיקר הדין דנר חנוכה, נר איש וביתו, וא"כ הכוונה כאן היא לשני בתים. ובנוסף (כדיוק המהרש"א) לפי רש"י עדיפא הו"ל למימר "עולה לאיש וביתו" ולא לב' בני אדם.

וא"כ צ"ע קצת, מה דוחקו של רש"י לפרש הגמרא כאן דמיירי בדאיכא חצר ובכ"ז מדליקין בפתח הבית – ובכך לדחוק הגמרא דלקמן.

ואוא"ל דהכרחו של רש"י הוא מן המציאות שהייתה בימים ההם. ובהקדים, מה כוונתו של רש"י במה שמוסיף בסוף דבריו "שבתיהן היו פתוחים לחצר" דלכאורה אינם נוגעים לגופא דסוגיא? אלא שזהו המקור לשיטתו בהסברת הסוגיא. דכיוון שבימים ההם הייתה המציאות שהיו הבתים פתוחים לחצרות ולא לרשות הרבים (וכך אכן משמע מרבים מסוגיות הגמרא¹⁷), וודאי שכשהגמרא מדברת בסתמא על פתח הבית, הכוונה לפתח הפתוח לחצר ולא לרה"ר.

ולכן, ניחא ליה לרש"י לפרש ב' הדינים דדף כג שהם מדברים על דין מסוים (דמהדרין) או לפרש הכוונה מעט שונה מפשוטו דגמרא (ב' פתחים דהבית ולא החצר) מאשר לפרש הסוגיא דידן שהיא מדברת על מציאות שלא הייתה קיימת בימיהם בדרך כלל!

(המהרש"א בתוד"ה "מצווה להניחה" מסביר מדוע תוספות לא ס"ל כרש"י, וכותב על הסוגיא דנר איש וביתו שכתב רש"י דקאי אמהדרין, וז"ל: "ועוד, לפי שיטת התוספות לעיל מהדרין מן המהדרין אין עושין נר לכל אחד ואחד". וא"כ לא יכול תוספות לקבל פירש"י. ולכאורה, מה נוגע לכאן מהדרין מן המהדרין, הרי רש"י מדבר על המהדרין בלבד ונר לכאו"א הוא לכו"ע?

ובהגהות וחידושים להרא"מ הורוויץ (במפרשים שבסוף הגמרא) כתב להוכיח כשיטת רש"י וז"ל: "ועוד דגם הדר בעליה יוכל להניח בפתח החצר, אע"כ דלא מינכר כלל להניח ברה"ר אם לא שהבית פתוח לרה"ר". ולכאורה מאי הוכחתו, הרי זוהי גופא שיטת התוספות דהגמרא דידן מדברת על חצר הפתוח לרה"ר וא"כ אין לבעל העליה יכולת להניח נרותיו בפתח רה"ר אלא רק בחלון ביתו? וצ"ע).

(17) ראה רש"י ריש ב"ב.



הדלקת המנורה בחלון הבית

הרב גבריאל הלוי לויין

משפיע בשיבת תות"ל פוסטוויל, אייווה

כותב כ"ק אדמו"ר (אג"ק חכ"ו אגרת ט'תשצט, נדפס בלקו"ש ח"ה ע' 456) "להעיר ממנהג רבותינו נשיאינו שהיו מדליקין נ"ח על פתח אחד החדרים ולא על החלון. וראה סוכה (לב, ב) הואיל ונפיק מפומי' דרב כהנא כו'.

והנה כמה מאלו (הדרים בעלי') המדייקים להניח בחלון דוקא – יצא שכרם בהפסידם. כי

(א) רוב העליות הם למעלה מכ' אמה, והרי לכמה דיעות (ראה נו"כ לאו"ח שם) כשהחלון גבוה יותר מכ' אמה מקרקע רה"ר – עדיף טפי להניח בפתח, כי לבני רה"ר למעלה מכ' ליכא הכירא ולבני הבית עדיף הכירא דידהו סמוך לפתח (מחה"ש שם).

(ב) גם כשהחלון הוא למטה מכ' אמה, רוב המנורות שבימינו עשויים בדפנות שמסתירים על הנרות, וממנ"פ: אם הנרות הם לצד רה"ר, הרי בני ביתו לא יראו את הנרות; ובאם הנרות הם לצד הבית – הרי אינן נראים לבני רה"ר, ומכיון שבאופן זה, גם כשמניח בחלון ליכא הכירא לבני רה"ר – הרי עדיף טפי שניחם בפתח".

והנה, ב' טעמים אלו לכאורה הם רק להגרים בעלי', ולכאורה אין מובן למה לא כתב כעין טעם זה אף לאלו שאין דרים בעלי', שאף שכשר שהוי בתוך כ' אמה, אך מ"מ מפסידים עי"ז (בד"כ) שהוי למעלה מ' טפחים (דכך היא מצוותה לכתחילה, כמו שפסק בטושו"ע¹⁸), שהרי אדן החלון גבוה כמה טפחים, ואף המנורה גבוהה כמה טפחים, וא"כ בד"כ הוא למעלה מ' טפחים.

ואולי, מפני שאיירי ברוב מנורות, וכדבריו הק', דיש להם גב, ובכה"ג אין המנורה גבוהה כלום, וא"כ פחות שכיח שיהיה גבוה יותר מ' טפחים.



תירוץ קושיית הב"ח הידועה

הרב שמואל קופרמן

ברוקלין, נ.י.

על קושייתו הידועה של הבית יוסף, על מהות הנס ביום הראשון של חנוכה, רבו התירוצים, ובראשם תירוצו של רבינו בליקוטי שיחות (חט"ו ע' 183 ואילך), שם מסביר כי הפתילה דלקה אך השמן לא נשרף (כמו שהיה בסנה אצל משה רבינו). אך לכאורה עדיין יקשה על תרוץ זה, שאמנם מובן הנס שארע ביום הראשון, אך יקשה לאידך מה היה הנס ביום השמיני, שבו השמן - לכאורה - דלק כרגיל ללא כל נס. ורבו המתפלפלים והמתרצים בזה.

אך אולי י"ל בדרך הפשט, ובהקדים. בשבת פרשת מקץ ה'תשכ"ג אמר הרבי כי אף לשיטת אדמו"ר הזקן, י"ל שהיום הראשון של חנוכה חל בשבת, וכן היום האחרון. ולפי הנ"ל יש לברר מתי הספיקו שלוחי החשמונאים לבוא עם השמן, שביום שישי לא הגיעו, כי במקרה זה היו מדליקים כבר בערב שבת את הנרות עם השמן החדש. ובשבת לא יכלו להגיע מצד איסור תחומין, א"כ בשבת בערב לא יכלו להדליק בשמן החדש כי לא הגיע עדיין. ולהמתין עם ההדלקה בלילה אי אפשר כי בלילה לא מדליקים, וצ"ל שגם ביום השמיני הדליקו עם השמן של הנס. אבל ביום התשיעי הוא כבר דלק באופן רגיל ולכן היום השמיני הוקבע לחג כי היה עדיין נס בשמן משא"כ ביום התשיעי אף שדלק עדיין בשמן של הנס לא הוקבע לחג כי דלק באופן טבעי.



הלכה ומנהג

"פותח את ידיך" – יד אחת או שניים?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב איזורי – מועצה מקומית עומר, אה"ק

בס' בן איש חי (שנה א' פ' ויגש סי"ב) מביא מנהגם בבגדאד [וכן נוהגים גם בימינו רבים מהספרדים] "כשאומרים פסוק 'פותח' הנזכר, פורשים כפיהם לעיני השמים, והוא מנהג יפה לעשות בזה פועל דמיוני לקבלת מזלם את השפע מלמעלה", עיי"ש מה שציין ע"ז.

ותמיהו רבים, הלא ידך כאן היא ביו"ד אחת, והכוונה רק ליד אחת ולא לשתי הידיים.

אמנם כן הוא גם בלקוטי תורה לאדמו"ר הזקן, סד"ה ושמע אביה את נדרה (דף פה טור ד): "וזהו פותח את ידיך, שפותח ידיים העליונים, לחפור בהם לעשות למטה כלי ובאר לקבל אכלם הנ"ל".

שוב הראוני במנחת שי עה"פ, שכתב שע"פ המסורה צ"ל יו"ד אחת בתיבת ידיך, ולכאורה הפי' שמצד הפשט צ"ל שתי ידיים, רק שהמסורה היא אחרת. במלבי"ם שם (פי' המילות ופי' העניין) פירש בפשיטות שתי ידיים. מאידך בראב"ע ובמצודות נקטו "ידך" ביד אחת.

בווהר (ח"ג רכז, א) משמע שתי ידיים, ואילו במד"ר (בראשית פי"ג, תבא ז, ו' "בזו יד ובזו יד") - יד אחת. בתרגום "אידך". וכמדומני התרגום משתמש ב"אידך" (או ב"ידך") גם ליד אחת וגם לשתיים.

* * *

והשיבני הגר"מ מאוזז שליט"א (הערות בשוה"ג - מן הכותב):

מצינו כמה פעמים יו"ד הרבים חסרה, כמו "ומשפטך יעזרוני" (תהלים קיט, קעה), ויש גם להיפך, כגון: "כי תצא למלחמה על אויביך (ביו"ד הרבים)¹⁹, ונתנו".

(19) אם-כי בתרגום אונקלוס וברבינו בחיי פירשו "אויביך" ל' רבים.

בתרגום אין הבדל בין אִידֶךְ ליחיד או לרבים. ויש מציינים עוד יו"ד נחה אִידֶךְ לסימן הרבים, ויש סמך לזה בדניאל²⁰.

מסברא נראה הכוונה לשתי ידיים, כי "אין פילות לפני המקום"²¹. ואפשר שנכתב "ידך" בלי יו"ד, עפמ"ש מהר"ל מפראג בדרך חיים והובא בתו"ט רפ"ג דאבות גבי "עין רואה ואזן שומעת", ע"ש.



קדושת 'ובא לציין'

הנ"ל

ישנה מחלוקת בין הגאונים והראשונים²² אם קדושה זו (כמו גם קדושת 'יוצר אור') נאמרת רק בציבור, או²³ שגם היחיד יכול לאומרה. והנה בזוהר²⁴ איתא כדעה הראשונה, והובא בבית יוסף סי' נט. אבל למעשה מנהג (כנראה - כל עדות) ישראל לאומרה אפילו ביחיד, והובא להלכה ברמ"א²⁵ ובשו"ע אדמו"ר הזקן²⁶.

וכיוון שאדה"ז בסידורו הכריע תמיד כדעת המקובלים נגד הפוסקים²⁷, צ"ע מדוע למעשה נוהגים גם בין אנ"ש שלא כדעת הזוהר בזה.

וזה מצטרף להרבה נושאים כאלה, כמו מה שמעדיפים בקרה"ת עליית 'שלישי'²⁸ על פני 'שישי'²⁹, ומה שכותבים במזוזה שם ש-די מול הרווח

(20) אולי כוונתו לפ"ב פסוקים לד, מה.

(21) הביטוי: ס' העיקרים מאמר ד פמ"ח. אברבנאל שמות פ"ג ד"ה ובאלה שמות. כלי יקר במדבר כז, יח. לתוכן הדברים, ראה פירש"י במדבר כז, כג.

(22) ראה פירוט גדול בס' הלכה ברורה להר"ד שי' יוסף סי' נט ס"ג.

(23) כפשוטו מסכת סופרים פט"ז הי"ב.

(24) ח"ב פרשת תרומה דף קלב ע"ב.

(25) שם ס"ג. שגם לא הציע לאומרו לכתחילה בניגון וטעמים כדעת השו"ע שם.

(26) שם ס"ב (וגם הוא לא הזכיר כלל אמירתו בניגון וטעמים). ולפלא שבמ"מ במהדורה החדשה לא הזכירו כלל את דעת הזוהר הנ"ל.

(27) ראה בס' שער הכולל בתחילתו.

(28) כמ"ש בשו"ע או"ח סי' קל, וכמנהג ר"ת כמ"ש בשו"ע יו"ד סי' ת. וכן היה עולה תמיד גיסו של הרבי, הרש"ג ז"ל.

(29) העדיף ע"פ קבלה, כף החיים סי' קלה ס"ק יט.

שבין הפרשיות³⁰ ולא מול "והיה"³¹, ומה שקובעים את המזווה נגד הכתף³² ולא "בתחילת שליש העליון"³³ (אם כי בכל אלה לא ידוע על הוראה מפורשת מרבתינו), ועוד ועוד.

ובהאי ענינא. הרמ"א שם ובשו"ע אדה"ז שם, מביאים (ללא כל הסתייגות) את המנהג שכשאומרים קדושה זו בציבור, יש לענותה בקול רם. ואם כי מנהג זה מופיע רק במקורות אשכנזים, וגם בכתבי האריז"ל שם נדון העניין דאמירת התרגום אם היא בקול או בלחש, לא הזכירו מאומה מאמירת הקדושה בקול – אך עדיין צריך מקור וטעם לכך שבין אנ"ש³⁴ (וגם הרבי בעצמו, הן כש"ץ והן כיחיד) אין נוהגין כן.



הנושא אשה לשם ממון

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

א. שנינו במסכת קידושין (ע, א) "אמר רבה בר רב אבא אמר רב כל הנושא אשה לשם ממון הויין ליה בנים שאינם מהוגנים וכו'", עיין שם³⁵. ויש לעיין בהגדר של הנושא אשה לשם ממון.

(30) כדעת הרמ"א יו"ד סו"ס רפח, מהרמב"ם והטור.

(31) כדעת השו"ע שם מהרע"א מהימנא (זוהר פ' ואתחנן, ח"ג דף רסו ע"א).

(32) כדעת הרא"ש, ראה נקודות הכסף יו"ד סי' רפט ס"ב. וראה מקדש מלך ח"ב עמ' 439 ס"ד.

(33) כדעת הרמב"ם והשו"ע שם, וברכי יוסף שם מהאר"י ז"ל.

(34) ושמעתי שגם בקהילות חסידיות אחרות נהוג כך, אף שבס' פסקי תשובות ס' נט וסי' קלב לא הביא זאת כלל.

(35) וילה"ע דהראשונים השמיטו הך דהנושא אשה לשם ממון הו"ל בנים וכו' וגם הממון אבד (א') הרמב"ם השמיטו לגמרי בהל' איסור"ב. (ב') הרי"ף והרא"ש הביאו רק המימרא דר' אבין ב"ר אבא א"ר (ע, ב) דהנושא אשה שאינה הוגנת לו דהיינו שיש בה פסול קהל כשהקב"ה מעיד על השבטים אינו מעיד עליו, ועד מימרא דאין הקב"ה משרה שכנינו אלא אמשפחות מיוחסות אבל הך מימרא (ע, א) דכל הנושא לשם ממון וכו' השמיטו, והטור השמיטו ג"כ וצ"ב.

ואולי י"ל דס"ל כהחלקת מחוקק דליכא איסור מיוחד לישא לשום ממון והאיסור היא רק באשה פסולה ונמצא דהא דלשם ממון אינו נוגע להלכה דבכשרה הא ליכא איסור, ובפסולה הרי שפיר הביאו מימרא דר"א מזה מובן חומר העניין. רק שעדיין צ"ע שהרי כאן נתחדש הא דהו"ל בנים שאינם מהוגנים וגם הממון אבד, אך י"ל דאין זה נוגע להלכה.

והנה בשו"ע אהע"ז (סי' ב ס"א) כתב הרמ"א "כל הנושא אשה פסולה משום ממון הויין לו בנים שאינם מהוגנים אבל בלא"ה, שאינה פסולה עליו אלא שנושאה לשם ממון מותר (תשובת ריב"ש סי' טו)", דהריב"ש סובר דרק באשה פסולה אמרו דהויין לו בנים שאינם מהוגנים כדמייתי הגמ' הפסוק "בה" בגדו כי בנים זרים ילדו", וכן פירש רש"י (קידושין, שם) "בנים זרים - מאשה פסולה לו ולשם ממון נשאה, כדמסיים קרא עתה יאכלם חדש את חלקיהם".

וראה בב"ש (ס"ק ד') דאם האשה פסולה הרי אסור גם בלי כוונה לשם ממון ואיכא גם עונש אלא הכוונה הא להיפוך דאם נושא אישה לשם ממון וליכא פסול משפחה ליכא איסור.

והרמ"א ממשיך ד"מי שפסקו לו ממון הרבה לשידוכין וחזרו בהן לא יעגן כלתו משום זה ולא יתקוטט בעבור נכסי אשתו ומי שעושה כן אינו מצליח ואין זוגו עולה יפה כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר וכל העושה כן מיקרי נושא אשה לשם ממון אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טובה ואז יצליח (ב"ח בשם א"ח)".

אך לכאורה דברי הרמ"א סותרין זא"ז דבתחילה הרי כתב דרק באשה פסולה אסור אם נושא לשם ממון, אבל אם אינה פסולה מותר לשם ממון ולבסוף משמע דמיירי גם באינה פסולה ואעפ"כ לא יעגן כלתו משום זה לא יתקוטט, הרי דאסור לישא לשם ממון גם בכשרה, ע"ז כתב בחלקת מחוקק סק"א (ומובא בב"ש בקיצור) דהא דמותר לישא בשביל ממון בכשרה היא רק אם נותנין לו ממון (ברצון טוב), אבל לעגן כלתו בשביל זה או לעגן עצמו ולהמתין מלישא עד שימצא אשה שתתן לו ממון אסור. וכן סיים הא"ח דרבים נכשלים בעבירה כשאינם נושאים אשה במהרה ועליהם נאמר כל הנושא אשה לשם ממון וכו' כלומר, שהעיכוב מלישא אשה בשל חמדת ממון גורם לו להוליד בנים זרים עכ"ד.

ונמצא דהריב"ש והא"ח לא פליגי דלשניהם מותר לישא אשה כשרה לשון ממון, וזה בתנאי שיתנו לו ברצון טוב, ולא יעגן בשביל זה.

אולם הגר"א בביאוריו (סק"ו) כתב על דברי הא"ח (המובא ברמ"א) [דממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר וכל העושה כן מיקרי נושא לשם ממון וכו'] דזה לא כריב"ש הנ"ל ומציין לדברי החלקת מחוקק, ומסיים דהעיקר הוא דס"ל להא"ח דכל משום ממון ה"ל ג"כ נושא אשה לשום ממון אלא דאם היה לוקחה בלא"כ אע"ד דלא היה לוקח ממון אין

נקרא נושא לשום ממון, וזה שמסיים הרמ"א אלא כל מה שיתן לו חמיו וחמותו יקח בעין טובה ואז יצליח, עכת"ד. ונמצא דלהגר"א דהא"ח חולק על הריב"ש, ולדבריו גם כשנושא אשה כשרה לשם ממון לחוד אסור ג"כ ורק אם היה נושאה גם בלי ממון אז מותר, משא"כ להריב"ש אם נושא כשרה לשם ממון לחוד מותר ג"כ.

ומסתימת דברי הרמ"א מוכח לכאורה כדברי החלקת מחוקק, דהא"ח והריב"ש לא פליגי דלפי"ד הגר"א הרי הרמ"א סותר דברי עצמו, דבתחילת דבריו נקט כהריב"ש דרק בפסולה אסור לשם ממון ולבסוף הכריע כהא"ח דגם בכשרה אסור לשם ממון (חוץ אם נדחוק דגם הגר"א לא כוון להעמיס כן בדברי הרמ"א רק סידר השיטות ל"מ כן בדבריו, וצ"ע).

והנה לפי"ד הגר"א הרי יוצא חומרא גדולה ורבים מקילין בזה, דמעשים בכל יום שנושאים לשם ממון דייקא גם כשיש שידוכים אחרים וטובים, ונמצא דהממון גורם להשידוך, ונקרא נושא לשם ממון (לפי הגר"א), משא"כ לפ"ד הח"מ והב"ש דהאיסור הוא רק אם מעגן או מעכב השידוך.

והנה בערוך השלחן כתב (ס"א) דבנושא אשה כשרה לשם ממון, שאלמלא ממונה היה נושא אחרת אין בזה עוון, ואדרבה ראוי לעשות כן אם הוא ת"ח דעי"ז לא יצטרך להיות טרוד הרבה בעסקיו, וכן נוהגין אנשים ישירן ליקח ת"ח לבתו וליתן לה ממון ולהחזיקו על שולחנו כמה שנים שישב וילמד, ואין לך מצוה רבה מזו ובשכר זה מצליחים בעסקיהם.

הרי ס"ל להערוך השלחן דלת"ח מותר לישא אשה כשרה לשון ממון, ולא רק דשרי אלא דיש בזה מעליותא. אכן זהו רק בת"ח, וכן הסברא נותנת דלא מיקרי לשום ממון, כיון שמטרתו היא אחרת, שיוכל לעסוק בתורה. אך בסתם בני-אדם, שנושאים לשם ממון בלי כוונה ללמוד וכו' אסור לכאור'. אבל בלאו הכי לא מיקרי לשון ממון א"ש וכנראה דע"ז סומכין העולם שנושאים לשם ממון גרידא.

וראה גם בברכי יוסף (אות ג') בנוגע לחיוב לישא בת ת"ח, וז"ל "אם נראה לו באמת דיותר יושב יהיה בקחתו בת ירא שמים פשוט, מאשר יקח בת גדול הדור לאיזה סיבה, יבחר ההוגנת אשר לבו נוטה שיהיה לו ישוב ויהיה לבו פנוי על התורה ועל העבודה, ויש לזה קצת ראייה מספר חסידים סי' שפ"א, עיי"ש". – ומובא גם בבה"ט (ס"ק י"ד) דאם יקח המיוחסת יצטרך לקבל צדקה טוב שיקח אותה שאינה מיוחסת והנה הס"ח התיר רק

שלא יצטרך לאחרים, אך הברכ"י התיר גם כשכוונתו לישוב הדעת בלבד, א"צ לישא בת ת"ח, - ודבריו עולין בקנה אחד עם דברי הערוך השולחן, דבשביל לימוד התורה מתוך ישוב הדעת א"צ לישא "בת ת"ח דוקא", ועד"ז התיר הערוך השולחן לישא "לשם ממון" אם כוונתו לישוב הדעת של לימוד התורה.

אכן בספר בית יהודה חי' מהריב"ן עמ"ס קידושין (מתלמידי מהרש"א ומהרש"ל, דף ע, א) כותב אדברי הגמ' דכל הנושא אשה לשם ממון הו"ל בנים וכו' "וגם הממון נפסד (עי' בהסוגיא) דהא קי"ל דישא אשה תחילה ואח"כ ילמוד תורה כדי שילמוד תורה בטהרה והגמ' פריך ע"ז דריחיים בצוארו ויעסוק בתורה כו', ולפי"ז מפרש דברי הגמ' "דשמא תאמר דממון פלט" דהממון ישאר אצלו דלהגמ' הוקשה דאמאי נענש בבנים שאינן מהוגנים. הרי עושה כדין דנושא לשם ממון שלא להיות טרוד בצרכי העולם ויעסוק בתורה ואמאי נענש ע"ז קאמר הגמ' דהממון יופסד ולא ישאר כלום גם מממון שלה ונמצא שאין לו שום התנצלות לישא לשם ממון דבין כך לא יהיה לו ממון, ולכן נענש בבנים וכו'" (עיי"ש בדבריו באורך), הרי יוצא מדבריו דגם כשכוונתו לשם לימוד התורה נחשב ג"כ נושא לשם ממון וזה דלא כדברי הערוך השולחן (אך באמת לא כתב כן להלכה רק לפרש דברי הגמ').

אך באמת דברי הערוך השולחן מסתברים וכו"ל, וראה במאירי (קידושין ע, ב) וז"ל "ראוי לאדם שיזהר בנישואין שישתדל ויטרח בבת זוג מיוחסת ובת אבות, מפני שטבע התולדות נמשך אחרי טבע המולידים ויותר לטבע האמהות וכל הנושא אשה שאינה והגנת לשום ממון הו"ל בנים שאינם מהוגנים", ויעו"ש עוד.

וראה במהר"ל (בחיידושי אגדות) ד"הא דהו"ל בנים שאינם מהוגנים הוא מפני שהבנים הם תולדות נמשכים מחיבור האב והאם, ולפיכך ראוי שיהיו בנים מהוגנים נמשכים כשאר יתחברו בעצם החיבור שנושא אשה לשם אישות לבד, אבל כאשר יחשוב לשם ממון הרי עירוב בחיבור זה דבר זר. ולא ימצא ממנו בנים ראויים ומהוגנים בעבור ענין הזרות שבחיבור זה וראה גם בהמשך דבריו דאחז"ל (פסחים נב) המצפה לשכר אשתו אין רואה סימן ברכה לעולם, ודברזה כי כאשר הצורה שהוא הזכר נמשך אחר החומר אין כאן רק קללה והעדר, ולפיכך כאשר נשא אשה לשם ממון להיות מתעשר מאשתו אין הממון הזה קיום לו כאשר הצורה נמשך אחר החומר ואף קללה יש עמו", יעו"ש עוד. ולפי"ז מבוארים היטב דברי הערוך

השלחן להיות דכוונתו דלשם ממון אינו משו"ז לחוד רק כוונתו בשביל לימוד התורה נמצא דשפיר יש לו כוונה טובה של לש"ש ואין כוונתו בשביל החומר והחיבור יעלה יפה, ובזה מותר אף לשם ממון³⁶.



פתיחת שקית החלות בליל ש"ק

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – ווסט בלומפילד, מישגן

כתב כ"ק אדה"ז בשולחנו (סי' שי"ז סעיף א') "אבל אם הוא בדעתו שלא להתירן ביומן כגון תלמידי חכמים שלומדים בלילות ואינם חולצין מנעליהן ולא פושטים מלבושיהן בלילה אסורים לקשרם בשבת שחרית אם בדעתם שלא להתירן ערבית וכן אסורים להתירן בשבת אם כשקשרו אותן באחד מימות החול היה בדעתם שלא להתירם מיד בלילה שלאחריו אבל אם אין בדעתם כלום כשקושרין אלא קושרים סתם מותרים לקושרם בשבת ואף שאח"כ אינן מתירין אותן בלילה עד לאחר איזה זמן אינן נקראים בשביל כך קשר של קיימא הואיל ובשעת הקשירה לא היה הדבר

36 ויש לציין לדברי השאלות (שאלתא מ"א) שמביא דברי ר' המנונא דכל הנושא אשה לשם ממון וכו' מוסיף "היכא דלא מהגנא ליה", ומשמעות דבריו היא דסובר הוא דהנושא לשם ממון הוא רק בפסולה וזהו שמוסיף היכא דלא מהגנא ליה משא"כ בכשרה ליכא איסור.

אכן בהעמק שאלה להנצי"ב האריך להוכיח דהפי' "לא מהגנא ליה" היינו בת ע"ה ולא בפסולה ממש (ויעו' בדבריו באורך). והיא מהא דהשאלות מביא כל הנך מימרי דהנושא אשה לשם ממון והנושא אשה שאינה הוגנת כאילו חרשו לכל העולם וכו' בהמשך להדין שצריך לישא בת ת"ח, ומזה מוכח דמיירי בנושא בת ע"ה וזה נקרא אינה הוגנת לו ולא מיירי בפסול ממש, ולפי"ז דהמימרא דנושא לשם ממון לא מיירי בפסולה רק בנושא בת ע"ה א"ש הא דקאמרי דהו"ל בנים שאינם מהוגנים דא"ד מיירי בפסולה קשה דפשיטא דהבנים לא יהיו מהוגנים דהא קיי"ל דהולכין אחר הפסול, דמזה מוכן דבאשה פסולה הבנים אינם מהוגנים ומאי קמ"ל, משא"כ א"נ דמיירי בבית ע"ה החידוש הוא שילידי בנים זרים פחותי הערך וע"ה שלא לפי כבודו – ולפי"ד הנצי"ב יש ליישב מה שתמה בגליוני הש"ס אהא שלא הביאו הפוסקים דברי השאלות דנושא לשם ממון היא רק בפסולה ולא בכשרה אכן לפי"ד הנצי"ב לק"מ שהרי לפי"ד אינה הוגנת היינו בת ע"ה, ומה שנתחדש כאן הוא רק פרט נוסף אהא דאסור לישא בת ע"ה כמבואר בכ"מ (פסחים מט, א וברמב"ם סוף פכ"א מאיסו"ב, יעו"ש), וע"ז קאמר דבנושא בת ע"ה וכוונתו לשם ממון הבנים אינם מהוגנים וגם הממון אבד וכו', משא"כ בהוגנת ודאי מותר לישא לשם ממון, ולישא בת ע"ה הרי אסור גם בלי כוונה לשם ממון, נמצא דליכא נפק"מ למעשה ולכן לא הובא בפוסקים.

והנה לדברי הנצי"ב פשוט דהנושא לשם ממון אינו נוגע לת"ח, כיון דיסוד הדין הוא משום בת ע"ה ולא הלשם ממון שבו כ"כ, וזה ג"כ כדברי הערוך השולחן אל לא מטעמיה, ופשוט.

ודאי שלא יתירו אותן בליל מוצאי שבת שהרי לפעמים גם התלמידים חכמים חולצים מנעליהם בלילה טרם ישכבו וכן מותרין להתירן בשבת אם קשרו סתם אפילו קשרו לפני השבת זמן מרובה ולא התירו בינתיים אבל קשרים שלעולם דרכו לקיימן איזה זמן בודאי ואין דרכו לעולם להתירו ביומן אסור לקושרן בשבת אפילו בסתם או להתירם.

ויש אומרים שכל קשר שאינו עומד להתקיים ז' ימים אינו נקרא קשר של קיימא אפילו מדברי סופרים ומותר לקשרו ולהתירו בשבת ואפילו אם רוב הפעמים דרכו לקיימן ז' ימים אלא שלפעמים ג"כ מתיר אותו בתוך ז' כגון תלמיד חכם שרוב הפעמים אינו חולץ מנעליו ולא פושט מלבושיו כי אם משבת לשבת שנמצא מקיים קשריהם ז' ימים ולפעמים ג"כ מתירן תוך ז' אינן נקראים קשר של קיימא אלא אם כן יש בדעתו בשעת קשירתן שלא להתירן עד לאחר ז' אבל אם קושרן סתם אינן נקראים של קיימא אלא אם כן דרכו לעולם לקיימם שבעה ימים כגון המשיחות שקושרין בהן בית הצואר של הכתונת מי שאין דרכו לעולם להתירן אלא כשמחלף הכתונת משבת לשבת אסור לקשרן ולהתירן בשבת.

ולענין הלכה יש להחמיר כסברא הראשונה אלא אם כן צריך הרבה לכך אזי יש להקל לעשות ע"י נכרי".

דברי רבינו שפילו אם רוב הפעמים דרכו לקיימן ז' ימים אלא שלפעמים ג"כ מתיר אותו בתוך ז' לא נקרא קשר של קיימא אפילו מדרבנן מיוסדים על דברי הט"ז ס"ק ד', הט"ז מביא דבר ספר התרומה בשם ר"י בהא דאמרינן בשבת (קיב, א) ע"ד קשרים שהם פטורים אבל אסורים דהיינו סנדלים של ת"ח, ופירש בספר התרומה דהיינו שמשעה שקושרים אותם על רגלם בשבת שחרית אינם חוצים מנעליהם אף בלילות עד ליל שבת לפי שלומדים בכל הלילות של חות במלבושיהם. והקשה הט"ז, דא"כ הוה בכלל פטור אבל אסור, והאין קושרים הרבנים אותם בשבת שחרית, ומה שכותב רבינו הוא תירוץ הט"ז על קושיא זאת.

והנה כל זה שלא כדעת רש"י שם ד"ה קטרא דקטרי בזמנו שאסור לקושרו מפני שפעמים שמניח שם שבוע או שבועיים". לפי רש"י אם פעמים מניח הקשר לשבוע או שבועיים אסור לקשור אותו קשר לכתחילה.

והנה רש"י יש לו דרך אחר מדברי ספר התרומה, בהפירוש של סנדלים של רבנים. רש"י כותב "כשקושרים סביב רגלים אין קושרין בדוחק,

שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור, ומיהו, קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק, שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו", ע"כ.

לפי דעת רש"י בהסוגיא אין שום הכרח לחדש החידוש של הט"ז (שרבינו פסק כוותיה) שאפילו אם רגיל לקיים הקשר לז' ימים, כל שקושר בסתם – מותר, כיון שלפעמים אפילו הרבנים מתירין הקשר באותו היום. וצ"ע מה הכריח רבינו לנקוט דעת הט"ז.

ועיין במ"ב ס"ק כ"ט, שמשמע מדבריו ג"כ שהאחרונים פוסקים שכל שאינו רגיל להתיר קשר באותו היום (או באותו השבוע) אסור לקושרו וכל זה שלא כדעת רבינו.

ונראה לומר, דהנה עיין בשו"ע (שם, ס"ד) "אבל חבל שלנו שאינם קבועים בבור אינו קשר של קיימא", ע"כ.

וכותב המ"א ס"ק י"ד "שאין עשוי לעמוד שם זמן מרובה", ועיינים במחצית השקל שהקשה שאפילו אם הקשר רגיל להתקיים יום אחד או שבוע היה צריך להיות אסור.

ונראה לומר, שרבינו סובר שמזה מובן שהוא מסכים עם הט"ז וכל שקושר סתם אפילו אם רגיל לעמוד יום אחד או שבוע אחד, מ"מ כיון שלפעמים מתיר אותו הקשר בתוך אותו יום או שבוע, מותר לקושרו וכיון שהמ"א מסכים לדעת הט"ז ע"כ נקט רבינו כוותיהו.

והנה עיין בספר שמירת שבת כהלכתה ס' ט סעיף יא שכתב שאסור ללפף חוט ברזל או סרט פלסטי בשולי השקית משום דהוה קושר.

אבל נראה שלדעת רבינו אם קונה אדם חלות מהמאפיה ביום חמישי והחלות מונחות בפלסטיק המלופף בחוט, מותר להתיר הקשר בליל שב"ת אע"פ שעל פי רוב כשקושרין בחוט ביום חמישי, אין פותחין הקשר עד אחר כ"ד שעות, מ"מ לדעת רבינו מותר להתירו מכיון שלפעמים אמתירין אותו קודם כ"ד שעות, מש"אכ לדעת המשנ"ב אסור להתירו כלל שבת כיון שרוב הפעמים כשקושרין החלות בשקית ביום חמישי אין פותחין אותו עד אותו כ"ד שעות.



תענית הגר ביום שמתגייר

הרב משה פרץ

מכסיקו סיטי, מכסיקו

כתב בשו"ת תשובות והנהגות השלם ח"ב (סימן תקו) שהמנהג שהגר מתענה ביום שמתגייר, ונראה שהטעם הוא כחתן שמתענה על עונותיו, ולכן ביום הגיור לאחר שנתגייר יש לו להפסיק תעניתו ולאכול בשר ולשתות יין. ע"ש.

ובקו' עומקא דפרשה (פר' לך תשע"ב דף ד סע"ב) כ' טעם נוסף למנהג זה עפמ"ש האחרונים (וה"ד בילקוט יוסף ח"ג סימן קפו אות ז. וע"ע בס' ברכת ה' ח"ב פ"ד הערה עו) בענין קטן שאכל ובירך בהמ"ז, ולפני שנתעכל המזון מלאו לו יג שנים ויום א', האם צריך לחזור ולברך לאחר מכן, דבתר שובע מעיו אזלינן והאיכא, ומה שבירך קודם לכן הוי מדרבנן. ותו י"א שמצות חינוך על האב ולא על הבן.

וא"כ לפי"ז כיו"ב יש להסתפק בגר שאכל ושבע ולא בירך (ואפי' בירך) ונתגייר, האם אזלינן בתר הנאת מעיו דהשתא ובעי לברוכי, או דילמא מכיון שבשעת האכילה לא היה מחוייב בדבר לא בעי לברוכי [ושו"ר שכ"כ בחזו"א ובס' ברכת ה' ח"ב להשוות הדין], וכדי לצאת מספק זה נהגו להתענות. וגם לטעם זה יצדק דינו של הרב תשובות והנהגות (שם) דלאחר הגירות יכול לאכול בשופי.

ועוד אפשר לבאר עפ"ד כ"ק אדמו"ר הצמח צדק (הו"ד בס' השיחות שנת תרצ"ו עמ' ח, ובקו' התוועדות ב' דסוכות תשכ"ו עמ' סד אות ד) וז"ל: כתיב (תהלים קט כב) ולבי חלל בקרבי, ואמרו רז"ל (בתניא פ"א דף ה ע"ב ובאגרת התשובה פ"ז דף צז ע"א) שהרגו בתענית, 'חלל' בגימטריא 'חיים', והיינו שכאשר הרגו בתענית, אזי מתחילים חיים חדשים. ע"כ. ולכן מתענה באותו יום, שכן גר שמתגייר כקטן שנולד דמי כדאיתא ביבמות (צז ע"ב), ומתחיל באותו יום חיים חדשים.

ועוד אפשר לבאר עפ"ד הוזה"ק (פר' לך דצ"ה ע"א) דגיוורא כד אתגייר דאיהו מעם קשי קדל וקשי לבא, ואי אתגור ולא אעדי מיניה ההוא קשיו דלבא למיעל בפולחנא קדישא דקוב"ה, הרי הוא כהאי פסילא דאבנא וכו'.

ע"ש. וכמו שהבאנו לעיל שמקיים 'ולבי חלל בקרבי' ע"י התענית, ומסיר בזה את קושי הלב.



טבילה במקוה בעש"ק שחל ביו"ט (גליון)

הרב דניאל דוד גאלדברג

תושב השכונה

בהמשך להערת ידידי רד"מ שי' ע"ד מנהג תלמידי תו"ת שבליובאוויטש בענין ימי הטבילה, שמעתי כמה פעמים מהמשפיע הגדול החסיד ר' שלמה חיים ז"ל קעסעלמאן מה ששמע מהמשפיע הנודע החסיד ר' שאול דובער ז"ל זיסלין (שהי' אז משפיע בשצעדין – שם למדו תל' תו"ת במשך שנה וחצי בין לימודם ב"שיעורים" (ע"ד "מתיתא" או "ישיבה קטנה" היום) בליובאוויטש וה"זאל" (ע"ד ישיבה גדולה היום)).

כמדומה שסיפר שפעם טייל כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ביחד עם המשפיע (אבל יתכן שהי' זה ביחידות), והמשפיע שאל כמה ענינים ע"ד הנהגת התל', וביניהם באיזה ימים יטבלו במקוה לפני התפילה, וענה כ"ק נ"ע: ביום ב' וה' "און ווען מ' דארף" (ז"א כאשר צריכים). וכאשר שמע המשפיע את דבריו הק' הללו של כ"ק נ"ע הסתמק מאד בזכרו את מה שהי' אצלו בעבר (כך סיפר רש"ח ששמע ממנו – וכ"ז לא כמובא ע"י ידידי רשד"ב שי' וולפא בספרו "ותורה יבקשו מפיהו" ע' 36, אבל כהנ"ל שמעתי כמה פעמים ברור).

מובן שהנהגה הנ"ל היא בנוסף למנהג כל החסידים (חב"ד וחג"ת) מקדמת דנא, ע"פ כתבי האריז"ל, לטבול בעש"ק ובש"ק בבוקר.

רש"ח גם סיפר אז שבאותו זמן רוב תל' תו"ת לא טבלו בכל יום חוץ מימי קריה"ת, לבד מכמה תמימים, והסביר רש"ח שבמשך השנים שאחרי זה השתרש המנהג לטבול בכל יום בכדי שלא תבלט ההליכה למקוה כאשר זו לפעמים בימים שאינם רגילים בכך. וכמדומני ברור שבזמן למודי שם (תשכ"ה-תשכ"ז) שרש"ח בעצמו (וכן רוב זקני החסידים שם שלמדו בעיר ליובאוויטש) נהגו לטבול בכל יום.

וע"ד טבילה אחרי חצות היום ביו"ט שחל להיות בעש"ק, נראה ברור שרש"ח לא נהג כן (למרות שבטח ידע מה שכתוב בהמשך תרס"ו, ולמרות שהמקוה בכפר חב"ד הי' פתוח כל היום), כי הרבה תל' היו משגיחים אחרי כל הנהגותיו (בכדי ללמוד איך להתנהג בעצמם), ואף פעם לא שמענו עד"ז (אף שאיזה תל' חדשים שבאו באותו זמן משיבות אחרות רצו פעם להנהיג הנהגה כזו).



אם צריך לחזור לברך כשנפל ממנו טליתו (גליון)

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

בגליונות האחרונים (א'כה וא'כו) דנו הר' א.ל.צ. והר' י.א.ר. שיחיו בענין דין הברכה כשנפלה הטלית או נשמטו התפלין, ושאלו למה פוסק רבינו הזקן נפילת הטלית שצריך לחזור ולברך (ואינו מחלק בין אם לובש ט"ק או לא) וכשפושט טליתו סתם פוסק שאם נשאר עליו ט"ק אינו צריך לחזור ולברך, וכן שאלו למה כשנשמטו התפלין ממקומן פוסק שעכשיו נהגו העולם שכשמחזירן למקומן אין מברכין עליהם.

והנה כשמדייקים בלשונו הזהב של רבינו, רואים שיש כאן כמה נקודות המצטרפות לפסק הלכה בענין.

בנפילת הטלית, כותב רבינו (סימן ח' סכ"ו) שנפלה שלא מדעתו, ז"א שבעת נפילת הטלית ממנו לא ידע שנפלה, והי' אז רגע בלי הטלית ובלי ידיעה שהוא בלי טלית כי לא הרגיש את הנפילה, ומציאות כזו הוי היסח הדעת, שרבינו מדגיש בסעיף כ"ג ובסעיף כ"ה (פעמיים) שהיסח הדעת הוא גורם עיקרי לחיוב לחזור ולברך.

אבל בפושט טליתו סתם, פוסק שאם נשאר עליו ט"ק אינו צריך לחזור ולברך, כי כאן אין העדר הידיעה, שהרי פשט אותה מדעתו, אבל לא חשב מה יעשה בה (לא שיחזור וילבשנה מיד, ולא שלא יחזור וילבשנה מיד), וא"כ אי אפשר לקבוע שהי' היסח הדעת מהמצוה אא"כ לא נשאר עליו ט"ק, כי בלבישת הט"ק הוי גילוי דעת שאינו מסיח דעתו ממצוה זו

כמבואר בסי' קס"ד, וכשלא נשאר עליו ט"ק אז הוי היסח הדעת וצריך לחזור ולברך.

ובסעיף כ"ט פוסק שמי שהי' מתפלל ש"ע ונפל טליתו מעליו והניחו אחרים עליו את הטלית, כשיסיים תפילתו ימשמש בציצית ויברך, ואינו מחלק באם נשאר עליו ט"ק או לא, כי מכיון שהוא באמצע התפילה ואסור לו להתעטף בעצמו כי הוא הפסק בתפילה כמבואר בסי' צ"ז סעיף ד', הרי זה שהוא אסור להתעטף אין לך היסח הדעת גדול מזה, והוי כמו שנפלה טליתו שלא מדעתו שצריך לחזור ולברך.

ובדין אם נשמטו התפילין ממקומן, הרי בתחילה כותב רבינו דכיון שנשמטו התפילין שלא מדעתו, צריך לחזור ולברך כשמחזירם למקומם, מטעם היסח הדעת, כמובן ממה שכותב בסעיף ל"ב שעכשיו שלובשים התפילין רק בשעת התפילה "ואז מסתמא אינו מסיח דעתו מהם והוא מרגיש בשעה שנשמטין ממקומן והוי לי' כמוזיון בעצמו ממקומן ע"מ להחזירן מיד למקומן שכבר נתבאר דאינו צריך לחזור ולברך", הרי מדגיש כאן ענין של היסח הדעת וענין של ידיעה (שמרגיש בשעה שנשמטין ממקומן), שמזה מובן מה שבתחילה כותב שצריך לחזור ולברך מפני הטעם של היסח הדעת כשהיו לבושים בתפילין כל היום, ועסקו בדברים אחרים.

וע"י הדיוק בדברי רבינו מבוארים פסקיו וטעם החילוק בין הפושט טליתו למי שנפלה טליתו ממנו שלא מדעתו, והחילוק בין נפילת הטלית להשמטת התפילין ממקומן.



שונות

אורם של ימי החנוכה המפציע מתוך החשיכה - מזיגת תכונות חיוביות ושליליות מזל חודש כסלו קשת (ספר יצירה פ"ה מ"ט)

צבי רייזמן

מח"ס "רץ כצב", ח' חלקים

א. ימי החנוכה מתחילים בחודש כסלו, ויש לבאר את הקשר בין ימי החנוכה ומה שהם מסמלים, למזל קשת.

לשם כך יש להבין מה מסמלים ה"קשת" וה"קשת", ומדוע מזל חודש כסלו הוא קשת.

ובפשטות, לדעת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם ובי"ז בחשון התחיל לרדת המבול, נמצא שהמבול הסתיים בחודש כסלו, ובו נראתה הקשת בענן. אך בוודאי מונח בעומק הדברים הסבר נוסף המקשר בין מזל קשת לחודש כסלו, וצריך ביאור.

ובעיקר הבנת מזל החודש יש להבין, מדוע מזל החודש הוא "קשת" - אדם המחזיק קשת, ולא הקשת בעצמה.

חז"ל מתארים (ספרי דאגדתא על אסתר, פרשה ג) את סדר הגורלות שהטיל המן על חדשי השנה, כשביקש למצוא חודש שבו אין מזל לישראל, ועל חודש כסלו נאמר "קשת זכות יוסף, שנאמר (בראשית מט, כד) ותשב באיתן קשתו". ומבואר כי בחודש כסלו עומדת לישראל זכותו של יוסף הצדיק. ויש להבין מדוע במזל קשת עומדת לישראל דווקא זכותו של יוסף הצדיק, ובוודאי אין זה רק בגלל הימצאות המלה "קשת" אצל יוסף, שהרי בתנ"ך מופיעה המלה "קשת" עשרות פעמים, ולדוגמא ביעקב אבינו האומר "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי" (בראשית מח, כב) - וכנראה יש קשר עמוק יותר בין זכותו של יוסף לחודש כסלו, וצריך ביאור.

הקשת ותכונותיה

ב. על הקשת נאמר במסכת אבות (פ"ה מ"ו) שהיא אחת מעשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות. וצריך להבין מדוע בריאת הקשת היתה בזמן שונה מכל הבריאה, דווקא בערב שבת בין השמשות.

באוצר המדרשים (פרק ו עמ' תקצב) מובא שהמזלות מחולקים לארבע קבוצות של שלוש, והקבוצה המערבית היא "טלה, אריה, קשת, שלשתן אש". וצריך ביאור, מה המיוחד בקשת שהיא דומה לאש.

בזוהר (פרשת פנחס, דף רל עמ' ב) כתב: "קשת סימן, תקיעה שברים תרועה, ואינון סימן מרכבה דאבהן, תקיעה דאברהם, שברים דיצחק, תרועה דיעקב". ומבואר שיש בקשת סימן לשלושת האבות, ופשר הדברים צריך הסבר.

עוד נאמר בגמרא (עבודה זרה כה, א) דרשו "ואיזו היא מלחמה שצריכה יד כנגד עורף, הוי אומר זו קשת . . ואיזו היא מלחמה שצריכה שתי ידים הוי אומר זו קשת . . ואיזו היא מלחמה שצריכה לימוד הוי אומר זו קשת". ויש להבין מה רצו חז"ל ללמדנו במאמר זה, שיש צורך בלימוד ובתכסיסים כדי לדעת להשתמש בקשת.

בירושלמי (ברכות דף סה עמ' א) מובא: "רבי חזקיה בשם רבי ירמיה, כל ימיו של רבי שמעון בן יוחאי לא נראתה הקשת בענן". וצריך ביאור מדוע זכה רבי שמעון בן יוחאי שלא תיראה הקשת בימיו.

ובפירוש הרקאנטי כתב עה"פ (בראשית ט, יג) "את קשתי נתתי בענן", וז"ל: "סוד הקשת נורא מאד ולשונו מלשון קושי", ויש להבין את כוונת הדברים.

* * *

המשמעויות המנוגדות שיש בקשת

ג. לקשת יש משמעויות מנוגדות. הקשת היא כלי מלחמה, אולם היא גם "אות ברית" לשלום. מצד אחד, הקשת נבראה בסיומם של ששת ימי בראשית, בערב שבת בין השמשות. אך מצד שני, מלשון הכתובים "זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם . . את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ", מדייק הרמב"ן: "משמע מן האות הזה שלא היה קשת בענן ממעשה בראשית, ועתה ברא ה' חדשה לעשות קשת בשמים ביום ענן".

אך באמת הקשת מסמלת את שני הדברים גם יחד, וכמו שביאר הרמב"ן בהמשך דבריו: "ואמרו בטעם האות הזה, כי הקשת לא עשאו שיהיו רגליו למעלה שיראה כאלו מן השמים מורים בו, וישלח חציו ויפיצם בארץ (תהלים יח, טו), אבל עשאו בהיפך מזה להראות שלא יורו בו מן השמים, וכן דרך הנלחמים להפוך אותו בידם ככה כאשר יקראו לשלום למי שכנגדם ועוד שאין לקשת יתר לכונן חצים עליו". והדברים מבוארים גם בפירוש החזקוני (בראשית שם) שכתב: "מה נשתנית קשת שתניתן לעולם יותר משאר אותות, כשהקשת נראה הפגימה בצד מטה, זה דרך שלום, שדורכי קשת כשמבקשין לירות הם מכוונים היתר נגד פניהם והקשת כנגד האויבים, והקשת הזאת היתר כנגדנו. ונראתה הקשת - בלא חצים ויתר, להראות דרך שלום". כלומר, דרך הלוחמים, כשהם מבקשים לירות חצים נגד האויב, מכוונים הם שתעמוד הקשת באופן שפניה יהיו כנגד האוחזה והקשת נגד האויבים. וכשרוצים לסמן ולהכריז על שלום ו"הפסקת אש", מהפכים הקשת כלפי מטה. ולכן יש בקשת כשמכוונת כלפי מטה, סימן של שלום, מה שאין כן אם היתה עומדת לגובה מלמעלה למטה.

ולפי זה מיושב, שהקשת אכן נבראה בששת ימי בראשית, אולם היותה לאות ברית כאשר היא נראית הפוכה, נעשה רק לאחר המבול.

נמצאנו למדים שלקשת אחת יכולה להיות משמעות מנוגדת. הקשת יכולה לבטא מלחמה ויכולה לבטא שלום, תלוי איך מחזיקים אותה. כאשר שתי קצוות היתר מכוונות אל היורה ומרכז הקשת כלפי האויב, היא משמשת כאות מלחמה, ואילו בצורה ההפוכה היא מסמלת אות שלום.

הקשת מבטאת משמעות סותרת נוספת. הרמב"ן (שם) מתאר את התופעה הטבעית ששמה "קשת", וז"ל: "ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת". מהותה של הקשת היא ניגוד - שמש וגשם המשמשים בערבוביה.

ועוד זאת, הקשת משמשת תזכורת למידת הדין שהביאה להשחתת העולם במבול, ומאידך, ראיית הקשת היא אות ברית על רחמי ה' שנשבע לא להביא יותר כליה על העולם.

הקשת הגשמית והקשת הרוחנית

ד. במהותה של הקשת ניגוד נוסף. הקשת מפיעה בצורתה הטבעית, הבאה משמש וגשם. ומנגד היא בעצם תופעה על טבעית, האמורה לשמש כתזכורת על עוונות הדור, כדברי הספורנו (בראשית ט, יג) "את קשתי נתתי בענן, סידרתי שיהיה בטבע. והיתה לאות ברית, בהיות הקשת כפולה, כי אמנם נלאו חכמי המחקר לתת טעם לסדר צבעי הקשת השנית אשר הוא על הפך סדר צבעי הקשת הראשונה המורגלת, והיא תהיה אות לצדיקי הדור שדורם חייב כאמרם (כתובות עז, ב) כלום נראתה הקשת מימין, ויתפללו ויוכיחו וילמדו דעת את העם".

דברים דומים במהותה של הקשת, המשלבת בתוכה רוחניות וגשמיות, כתב המלבים (פרשת נח) ש"הקשת הוא ענין טבעי, ויבוא עת יפלוש ניצוצי השמש נגד ענן דק הזולף מים, אז יתחקה על זילוף המימי ההוא מראה הקשת". ולאחר שמסביר את הענין באריכות, מסיים המלבי"ם: "ונראתה הקשת בענן, כי הקשת המתראה בענן אין בו הויה ומציאות, רק שכן נראה לעין הרואה, ואח"כ והיתה הקשת בענן, שהקשת הנראה בענן היא עדות שנזדכך חומר הארץ ועכירותה, וא"כ על ידי זה נזדככו גם נפשות בני אדם כי חומרם אינו עכור כל כך וכו' ובזה יראה ד' לזכור ברית עולם בין אלקים ובין כל נפש חיה, מה שתתחבר הנשמה האלוקית ועל ידה האור האלוקי עם נפש החיה אשר על הארץ שהוא הנפש הבהמית שהיא מתולדות הארץ". ומבואר בדברי המלבי"ם, שלקשת שתי תכונות: גשמית, ורוחנית, על ידי הקשת מתעורר האדם להזדכך מה"חומר העכור" שבו, ומגלה את האור האלוקי הטמון בנפשו.

ובנוסף אחר: הקשת מסמלת מאמץ במלחמה הגשמית, כביאורו של המהר"ל (חידושי אגדות על מסכת עבודה זרה כה, א) "ואיזו היא מלחמה שצריכה לימוד הוי אומר זו קשת. פירוש, כי המלחמה על ידי קשת היא המלחמה היותר גדולה על הכל, וקשה מהכל, כשמו שנקרא קשת, שהחץ הולך במהירות יותר ומורה בחזקה, וכל שאר כלי זין הם תחת זה... גבורת מלחמה נראה בקשת שהולך מחמת פעולת בעל המלחמה, ודבר זה נקרא גבורת מלחמה, עד שכח המלחמה שהיא על ידי קשת דומה שהיא כח נבדל בלתי גשמי". כלומר, השימוש בקשת מצריך מאמץ מיוחד לכוונה כראוי, שאם לא כן החץ אינו פוגע במטרה.

ובמקביל, הקשת מסמלת גם את המאמץ שיש להשקיע ברוחניות, כדברי הגמרא (בבא בתרא קכג, א) המפרשת את דבריו של יעקב אבינו (בראשית מז, כב). "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי - וכי בחרבו ובקשתי לקח, והלא כבר נאמר (תהלים מד, ז) כי לא בקשתי אבטח וחרבי לא תושיעני, אלא חרבי זו תפילה קשתי זו בקשה". וביאר האדמו"ר מקוצק, מפני מה נמשלה התפילה לקשת, כי כאשר האדם דורך את קשתו, ככל שימתח יותר את המיתר, כן יגיע החץ למרחק גדול יותר. כך בתפילה, ככל שיכוון לבו יותר בתפילה, כן תהיה תפילתו רצויה ומקובלת.

השילוב בין ניגודים יוצר שלימות

ה. הנה כי כן נוכחנו לראות כי תופעת הקשת, כוללת בתוכה כוחות מנוגדים זה מזה, ותכונות הסותרות זה לזה. והמסקנה המתבקשת מכך היא, שאם דבר אחד מכיל בקרבו ניגודים כל כך רבים וקיצוניים - אין זה כי אם ללמדנו שלפעמים, דווקא מכוחן של תכונות סותרות נבנית שלימות, בדומה לגווני הקשת השונים האחד מהשני, אולם המיזוג ביניהם יוצר תמונה שלמה.

הרש"ר הירש (בראשית ט, טו) כתב על הקשת: "יסוד השוני ורבגוניות בני האדם, זו עצמה של הקשת. היא קרן אור אחת מלאה וטהורה השבורה לשבעה גוונים, מן הקרן האדומה הקרובה אל האור ועד לקרן הסגולה הרחוקה מן האור ומתמזגת עם האופל, אך כל הגוונים הם אור, והם מצטרפים לקרן לבנה אחת, המאירה במלוא טהרתה. וכך נרמז לנו, כל הרבגוניות של הנפשות החיות, ומעל לכל, כל ריבוי הגוונים של נפש האדם, מן האדם הרוחני המאיר באור הרוח, ועד למגושם שאור ה' בו מעומעם, כולם מחוברים אל החיים, וה' פורש עליהם את סוכת שלומו, בכולם שבירת קרן אור של רוח ה'".

הרש"ר הירש מתייחס לכלל ישראל, לגווני האור הרוחני שיוצאים מכל אחד מנפשות ישראל, שלמרות הניגודים שבין כל אחד - כולם מצטרפים לקרן אור אחת שלמה. ומתייחס לריבוי הגוונים של כל נפש מישראל, והיינו הכוחות והתכונות המנוגדים שאוצר בקרבו כל אדם, ועליו לבנות מהן שלימות אחת. לכל אדם תכונות חיוביות ושליליות. בכל אדם מתחוללת מערכה בין הכוחות המנוגדים הפועלים בו, הגוף והנשמה, הרוחניות והגשמיות. לכל אדם גוונים רבים, קרני אור המאירות יותר

ומאירות פחות - אך מכולם עליו להרכיב קרן אור אחת, ברורה ומאירה. ממכלול התכונות המנוגדות שבו, עליו ליצור פסיפס שלם ומאיר.

דברים דומים הובאו בשמו של הגרי"ד סולובייצ'יק (מפני הרב עמ' רסח) בביאור ההבדל בין נח לאברהם "שנח לא ראה אפשרות של טוב אצל כל רשעי דורו, בניגוד לאברהם, שהתפלל בעד סדום (בראשית יח, כד) אולי יש חמשים צדיקים, ואילו נח לא התפלל, כי לא ראה ברשעים אלו שום אפשרות לטוב, וכדכתיב (שם ז, א) כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה - אותך דייקא, שלא הצלחת כלל לקרב לאחרים. . לפיכך הראהו הקב"ה קשת בענן, להראות לו שאף על פי שנראה כאילו יש איזו נשמה שאין שום אור גנוז בה כלל, אין הדבר כל. כי בכל ענן אפשר לראות משהו אור, ואפשר לראות אפילו קשת מלאה של אורות. אתה, נח, לא הטרחת את עצמך להסתכל אל תוך פנימיות לבותיהם של בני אדם, לפיכך אני מראה לך את הקשת בענן בשמים".

הופעתה של הקשת בענן מלמדת, על אור המפציע מתוך החושך. על התכונה החיובית שנמצאת אצל כל יהודי, על אור הנשמה הגנוז בין חדרי החומר, ויש להדליקו. גם מתוך עננים אפשר לראות קשת מרהיב מלאה אורות ססגוניים, ומדוע שלא ניתן לראות מכל אדם, גם אם מעורב בו עדיין שמץ מן הרע, והתכונות השליליות לא נעלמו ממנו - את האור והטוב שבו.

אולם לעיתים לא לכל אחד זוכה להבחין בגוונים הזוהרים של הקשת, ולעיניו נדמה כי רק ענן קודר לפניו. ולכן "סוד הקשת נורא מאד ולשונו מלשון קושי" [דברי הרקאנטי, הובאו לעיל אות ב]. סוד הקשת הוא הקושי להבחין ביופי גווניה מבעד לעננים.

כנראה זו הסיבה, שדווקא הקשת המאירה מתוך ענן חושך וערפל, נבחרה לשמש כאות ברית, כסימן לכך שלא אבדה תקווה גם בשעה שהדור מחוייב כליה כדור המבול, כשחושך ועלטה מאפילים ומכסים כל חלקה טובה - סופו של האור והטוב לזרוח ולנצח.

לכן רק בדורות בודדים, כדורו של רבי שמעון בן יוחאי ובנו רבי אלעזר, וכן בדורו של רבי יהושע בן לוי, לא נראתה הקשת. כי רק בודדים היו בדרגה נעלית שכמעט לא היה להם שיח ושיג עם גשמיות, כמסופר בגמרא (שבת לג, ב) שלאחר יציאתם מהמערה שבה היו טמונים י"ב שנה, כל מקום שנתנו בו את עיניהם נשרף.

בריאת הקשת בין השמשות -

זמן חיבור האור והחושך, הקדושה והחולין

ו. ומכיון שהקשת מלמדת כי יש למזג את האור והחושך, הטוב והרע - לשם שמים, מובן מדוע נבראה בין השמשות.

בין השמשות הוא זמן שמחבר בין האור וחושך, ובפרט בין השמשות של יום ששי, המחבר בין הקודש והחול בפניא דמעלי שבתא, עם סיומם של ששת ימי החולין ובואה של השבת הקדושה. זמן זה הוא המעולה שבכל הזמנים, כדברי כ"ק אדמו"ר (ליקוטי שיחות, כרך ד', עמ' 1221) "בין השמשות הוא זמן המחבר יום ולילה, שני זמנים שמצד עצמם הם הפכיים זה מזה. היכולת של בין השמשות לחבר שני זמנים הפכיים אלה, מוכיחה כי זמן זה [בין השמשות] נעלה, הן מהיום והן מהלילה, והוא למעלה מכל ענין של זמן. לכן נבראו עשרה דברים אלו, שאינם מוגבלים בסדר הבריאה, בערב שבת בין השמשות דווקא, בזמן המשמש מבוא לבחינה שהיא נעלית מסדרי הבריאה". כלומר, נקודת הזמן המחברת בין האור והחושך, הקדושה והחולין, מצביעה על מדרגה גבוהה ומעולה, מדרגת שלימות. ומשום כך נבראה הקשת בזמן זה, שהרי גם הקשת היא נקודת חיבור גם בין ניגודים, וממנה נלמד לאחד בין השונה והמוגד - סוד השלימות והדרגה הנעלית ביותר.

ומעתה מובן מדוע מזל החודש הוא "קשת" - אדם המחזיק קשת, ולא הקשת בעצמה. כי את הקשת ניתן להחזיק בשני כיוונים. האחד כלפי חוץ, בשעת מלחמה. והשני, כלפי פנים, לסימן שלום. ומי הוא הקובע האם פניו למלחמה או לשלום - האוחז בידיו את הקשת. כלומר, ה"קשת" המחזיק בקשת, הוא סימן לניגודים שונים שהאדם שולט בהם ומכוון אותם. סימן לנקודת החיבור בין ניגודים שונים למטרה אחת.

מזיגת הניגודים במזל קשת -

אורם של ימי החנוכה המפציע מתוך החשיכה

ז. מעתה יובן מדוע מזל חודש כסלו הוא קשת. בחודש כסלו באים לידי ביטוי הכוחות המנוגדים של האור והחושך. מבחינה טבעית, בחודש כסלו, האור והחושך משמשים בעירוביה. הימים מתקצרים והלילות הולכים ומתארכים, אולם אף הימים הקצרים, בדרך כלל חשוכים בשל ריבוי העננים והגשם.

וכמובן במהותו הרוחנית, חודש כסלו שבו ימי החנוכה מסמל את נצחון האור על החושך. החשמונאים במלחמתם הנחושה הדליקו את אור התורה

והמצוות בכל פינה שהיוונים החשיכו, כדברי חז"ל על מלכות יון (בראשית רבה פרשה ב) "וחושך זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן". הדלקת האור בימי החנוכה, מלמדת איפוא, על הניגוד בין האור והחושך, בין הטוב והרע, והעבודה להדליק את אור השלימות מתוך תערובת החושך והאור. וענין זה מרומז בקשת, שגם היא תערובת של ניגודים, טוב ורע, אור וחושך, תכונות חיוביות ושליליות - אשר ניצול כולם לעבודת ה', מוביל אל השלימות.

השם משמואל (ראש חודש כסלו תער"ב) כתב ש"שם החודש כסלו, נגזר מלשון כסל כסלים, והכליות נקראות כסלים, ותשוקה באה מן הכליות . . ובכח מידה זו ישראל נוצחין לאומות העולם דיש להן אחיזה רק מצד החכמה.. אבל מידת התשוקה להשי"ת אין נמצאת בהם כלל, אפילו בטובים שבהם, כמ"ש (שיר השירים ו, ג) אני לדודי ודודי לי, ונאמר (שם ז, יא) אני לדודי ועלי תשוקתו". תכונתם של ישראל היא תשוקתם ואהבתם ליוצרים.

ולפי זה יש להטעים בביאור עניינה של הקשת בחודש כסלו, שכן הכח הדוחף והמדרבן לרתום את כל התכונות המנוגדות הטבועות באדם לעבודת הבורא, הוא התשוקה והאהבה להקב"ה. בכוחה של אהבת השי"ת, לגרום להפיק את הטוב גם מתכונות שליליות. ולכן במזל קשת, שבו יש לאחד את הניגודים ולחבר את התכונות החיוביות והשליליות לצורך גבוה, הדרך לכך היא ב"כסלו", דהיינו בחינת התשוקה והאהבה להשי"ת דרך ה"כיס" ודרך ה"לב" [כפי שניתן לכך רמז בשם "כסלו"].

בקשת מתמזגים מידות הדין והרחמים - מידתו של יוסף "כל"

ח. ואמנם רק במובן הגשמי, יוצרים גווני הקשת שלימות בצירופם, אלא גם בעומק הנרמז מכך, כדבריו של האלשי"ך הקדוש (בראשית ט, יג) "נגד ב' גוונים של מידת הדין החזקה והרפה המתוחות כקשת ימזג אתם מידת הרחמים, לכן של מידת החסד, והירוק ככרתי של רחמים, ועל ידי זה לא יתקרבו ב' מידות הדין להיות מקבלות דא מן דא, כי יתמזגו בחסד וברחמים". ויסוד הדברים מבואר גם ברקאנטי (בראשית ט, יג) שכתב: "סוד הקשת נורא מאד ולשונו מלשון קושי . . הוא מראה דמות כבוד ה' הכלול מחסד ודין ורחמים. והתבונן במראות הקשת כי הלוכלב בימין והאודם בשמאל והתכלת באמצע כי הוא נגזר מכבוד של מעלה". הקשת היא ביטוי למזיגת מידות הדין והרחמים.

והדבר מרומז בדברי הזוהר [הובאו לעיל אות ב] "קשת סימן, תקיעה שברים תרועה", ובמבואר שם שיש בקשת סימן לשלושת האבות. והיינו,

מאחר והקשת היא סמל של גוונים מנוגדים המתמזגים לאור אחד, כן מכוחן של תקיעות השופר, לאחד ולמזג את המידות חסד, גבורה ותפארת - מידותיהם של אברהם יצחק ויעקב, ומיזוג המידות משפיע טובה וברכה, והופך את מידת הדין לרחמים.

ומעתה יתבארו היטב דברי חז"ל שבחודש כסלו עומדת לישראל זכותו של יוסף הצדיק, והדבר נלמד מהפסוק "ותשב באיתן קשתו" שנאמר על יוסף. ובספרנו רץ כצבי (חדשי השנה חלק א שער ב, יוסף הצדיק, פרק ג) הרחבנו בביאור מדרגתו של יוסף שלא נמנה כ"שבט" בין י"ב השבטים, ובניו, מנשה ואפרים נמנים כשבטים במקומו, משום שהיה במדרגת "אב". ונתבאר שם, שיוסף היה המשך המידות והתכונות של אבותיו אברהם יצחק ויעקב, וענין זה נרמז באות ו' המסמלת את כוחו של יוסף, שמובנה חיבור ותוספת, כי יוסף הצדיק בתכונותיו, הוסיף והמשיך את דרך האבות. ועוד נתבאר (שם, יוסף הצדיק פרק ד) שמידתו של יוסף היא מידת היסוד "כל", שהיא כוללת ומסכמת את כל חובת האדם בעולמו - למזג ולשלב את כל הכוחות שבו, הטוב והרע, האור והחושך, התכונות החיוביות והשליליות. ומתיישבים כל הדברים למהלך אחד: מזל קשת, אותה קשת מלאת ניגודים ותכונות חיוביות ושליליות, קשת מלאת אור הזורחת בענן חשוך - הוא מזלו של חודש כסלו, שבו משמשים האור החושך בעירבוביה. ותפקידו של האדם בחודש זה של תערובת אור וחושך, שלילי וחיובי - למזג את כל תכונותיו ומידותיו המנוגדות, על ידי התשוקה והאהבה לקב"ה, לתכלית השלימות, בבחינת עבודתו של יוסף הצדיק, שמיזג את מידותיו של השלימות.



לעילוי נשמת

האשה הצנועה

מרת צפורה ע"ה בת הר"ר אהרן אריה ז"ל

קיעוומאן

נפטרה אור ליום שני פ' וישב

כ' כסלו ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה



לעילוי נשמת

אבינו מורינו הור"ח אי"א

הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

בן הרה"ח בן ציון שו"ב ע"ה

גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח אלחנן שיחי' וזוגתו מרת רבקה מלכה תחי'

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי

לעילוי נשמת

האשה החשובה והכבודה

מרת חנה עטקא ע"ה

בת ר' נטע זאב ע"ה

גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת פעסי ע"ה

פרימערמאן

נפטרה ביום עש"ק פ' וישב כ"ד כסלו ערב חנוכה

בסמיכות להדלקת נרות שבת וחנוכה

ה' תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ראובן שיחי' וזוגתו מרת אסתר מרים תחי'

ומשפחתם שיחיו

פרימערמאן

לזכות

הילדה **נעכא תחי'**

נולדה למזל טוב ביום ועש"ק כ' כסלו תשע"ב
יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות
ולזכות הורי'

הרה"ח ר' **מנחם מענדל** ומרת דבורה שיחיו **שפירא**
ולזכות זקניה
הרה"ג הרה"ח ר' **יהודה לייב** ומרת **תרצה** שיחיו **שפירא**



נדפס ע"י ולזכות זקניה
הרה"ת ר' **אברהם חיים** ומרת **חי' זלאטע** שיחיו
דיימענט



לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח **יוסף מנחם מענדל** ע"ה
טענענבוים

נפטר ביום מוצאי זאת חנוכה
ג' טבת ה'תשנ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניו שיחיו

לזכות

הבחור הת' **מנחם מענדל** שיחי'
לרגל הכנסו לעול המצוות
למזל טוב בשעה טובה ומוצלחת

ביום חמישי – ר"ה לתורת החסידות – י"ט כסלו תשע"ב
יה"ר מהשי"ת שייגדל להיות חסיד יר"ש ולמדן
כרצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו.

ולזכות אחיו ואחיותיו שיחיו



נדפס ע"י הוריו שיחיו



לעילוי נשמת
ר' **יוסף** ב"ר **מרדכי** ע"ה
גלב"ע כ"א כסלו תשס"ו

ולזכות הילד
שניאור זלמן הכהן שיחי'
נולד למז"ט ביום ב' ט"ז כסלו תשע"ב



נדפס ע"י הרה"ח הרה"ת ר' **מרדכי** שיחי' ניגרי
ומשפחתו

לזכות החתן התמים

הרב אייזיק שיחי' בוימגארטען

והכלה מרת מוסיא שתחי' גאלדמאן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון כ"ב כסלו ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן

הרה"ת ר' יהודה לייב וזוגתו מרת גאלדא שיחיו

בוימגארטען

לזכות

הילדה מוסיא תחי'

נולדה למזל טוב ביום ועש"ק כ' כסלו תשע"ב

יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות

נדפס ע"י וזלכות זקניה

הרה"ת ר' משה דובער ומרת בריינדל העניא שיחיו
גאנזבורג

לזכות החתן

הרב שניאור זלמן יששכר געצל הלוי שיחי'

והכלה מרת חנה תחי'

פליג

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

**יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי התורה
והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד**



נדפס ע"י ולזכות

הורי החתן

הרה"ת ר' משה יעקב מנחם הלוי וזוגתו מרת חנה שיחיו פליג

לזכות

החתן התמים הרב שמעון שלום שיחי' פיקרסקי

והכלה מרת אסתר מלכה תחי' בלומינג

לרגל נישואיהם

ביום שני ט' כסלו ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

אח החתן

ר' חיים דניאל וזוגתו מרת פרומא צבי'

פיקרסקי