

ב"ה
ש"פ ויגש – ה' טבת
ה'תשע"ד
גליון ו' [אלף-סד]

תוכן הענינים

גאולה ומושיח

- 4 מי ישחט הקרבנות לעתיד לבוא.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
9 שלימות השכר בעולם התחי'.....
הרב פרץ בראנשטיין
10 מגילת חנוכה לע"ל.....
הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

- 16 איסור ביזוי מצוה.....
הרב בן ציון חיים אסטער
18 עדות שמים וארץ מזמן משה רבינו עד זמנו של ישעי' הנביא.....
הרב לוי יצחק הכהן זרחי
21 חיוב משתה ושמוחה בחנוכה.....
הרב יוחנן מרזוב

נגלה

- 25 יש ידיעה לחצי שיעור.....
הרב יהודה ליב שפירא
29 מלאכות כתיבה והוצאה.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

רמב"ם

- 33 שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ לרפואה סגולית.
הרב חיים רפופורט
- 39 הביטוי" דת האמת "בספר משנה תורה להרמב"ם (גליון)
הרב נחום שטראקס

הסידות

- 41 ביטול הנבדאים במקורם (גליון)
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 42 זמן הדלקת נרות חנוכה
הרב שלום דובער לוי
- 49 עניית קדושה ע"י הציבור
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 50 פרסומי ניסא לגוים ובאמצעות "סקיפ" (א)
צבי רייזמן
- 57 כיסוי הראש
הרב נחמן ווילהעלם
- 66 בדין תשלומין בנר חנוכה
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 73 בענין "פת הבאה בכיסנין"
הרב מאיר צירקינד
- 75 ל' יום הוא תושב
הרב משה רבינוביץ
- פשוטו של מקרא**
- 79 אל נא תקברני במצרים
הרב שרגא פייזויל רימלער

שונות

- 81 היחידות של הרב לוין אצל כ"ק אדמו"ר
הרב ברוך אבערלאנדער
- 85 הוספה לס' "תניא באורייתא", פרק יו"ד - ויגש
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 87 "בעזרת ה' יתברך"
הרב בנימין אפרים ביטון
- 90 האם ישב אדה"ז בתפיסה גם בשביל הקדמת המלקט
הרב בצלאל מ.מ. בסמן

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ שמות ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לאימייל haoros@haoros.com מיום ג', י"ד טבת ה'תשע"ד

**"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

גאולה ומשיח

מי ישחט הקרבנות לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

דעת הזהר שכהנים אינם שוחטים קרבנות

בפ' ויחי (מח, יג) עה"פ עה"פ "ויקח יוסף את שניהם וגו'" כתב בס' אמרי שפר (למהר"י חלאווה בנו של מהר"ם חלאווה): "הגישם יוסף כמו שהיה ראוי, כי הגיש מנשה הבכור לימין אביו והגיש אפרים לשמאלו, ויוסף הגישם כן כי ידע שמנשה בכור, והיה לו הכנה לקבל הברכה יותר מאפרים מצד שהיה בכור, ובאותו זמן היה לבכור ייתרון יותר מאחיו, גם כשנתנה תורה היתה העבודה בכורות, גם בנחלה דכתיב כי את הבכור בן השנואה יכיר פי שנים, הי' לבכור מעלה ורצה לצרף לו השגה אחרת שיעמוד לצד ימין כדי שיהא משופע יותר בתכלית הטוב וכו'" וממשיך לבאר בארוכה המעלה דצד ימין ומסיק שם וז"ל: ולפיכך הכהנים והלוויים הכהנים נושאים כפיהם ביד ימין, ואינם שוחטין כי אינם בשחיטה, ומקבלה ואילך מצות כהונה, כי הם רומזים לרחמים והלויים לדין, דכתיב יורו משפטיך ליעקב הם הדינין, וממונים על השיר ולהשמיע קול כתולדת האש.. מכל זה למדנו שהימין הוא הנכבד ומטעם זה היתה הסמיכה בזמן רבותינו ז"ל בימין עכ"ל, הרי דנקט שכהנים אינם שוחטים הקרבנות.

וכן איתא בזהר פ' נשא (קכד, א): "הא כתיב (ויקרא א) ושחט את בן הבקר, ושחט אחרא ולא כהנא דכהנא אסיר ליה בדינא בגין דלא יפגים ההוא אתר דאחיד ביה" [הרי כתוב ושחט את בן הבקר, ושחט משמע שאיש אחר זר ישחוט ולא הכהן כי הכהן אסור לו לעשות פעולה שענינה דין, כי עי"ז הוא פוגם במידתו - מדת החדס] הרי שזהו גם דעת הזהר דכהנים אינם שוחטים הקרבנות ונעשה ע"י זר כיון דשחיטה כשרה בזר, ועי' גם בכתבי הרמב"ן (ח"ב תרי"ג מצוות ע' תקלא) שכתב: "ואמרו חז"ל מקבלה ואילך מצות כהונה שהשחיטה בזר כשרה, ובכל מקום תראה וסמך ושחט לפי שהיו הכהנים נמנעים לשחוט."

וכבר הקשו על זה, שזה סותר להמבואר בכ"מ ששחיטת הקרבנות נעשה ע"י הכהנים, וכפי שתמהה העי"ץ בס' מטפחת סופרים (ע' 29) דהא דאמרין דשחיטה כשרה בזר רק בדיעבד, אבל לכתחילה איפכא שמעינן לה והביא הך דברכות

לא, ב: חזנהו שמואל דהוו מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? שחיטה בזר כשרה" ומשמע דלכו"ע כהן עדיף, ועוד דטעות בדבר משנה נמי הוי, דבהדיא תנן במס' יומא (כה, א) הפייס השני: מי שוחט, מי זורק, מי מדשן מזבח הפנימי כו' י"ג כהנים זוכין בו וכו', ועי' גם מה שכתב בספרו לחם שמים קידושין פ"ד משנה ה.

ועי' בנצוצי זוהר (פ' נשא שם) אות ו' שהביא גם מירושלמי שקלים (פ"ד ה"ב) הלומדים את הכהנים הלכות שחיטה נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, ובויק"ר (פכב, ז) איתא: "לפיכך הזהירן הכתוב שיהו מביאין קרבנותיהן לכהנים והכהן שוחט ומקבל" ובשהש"ר (פ"ג) איתא: "כולם אחוזי חרב, רבי זעירא ור' יהודה בשם שמואל אלו תלמידי חכמים שמלמדין לכהנים שחיטה והלכות זריקה וקבלה וקמיצה", וא"כ איך אפשר לומר שכהן אסור לשחוט? ועי' עוד בספרו שערי זוהר ברכות שם לא, ב, (ד"ה חזינהו) בארוכה.

כמה ביאורים בשיטת הזהר

ונתבאר בזה בכמה אופנים: א) באור החמה שם כתב: ענין זה זר מאוד שלא נאסר לכהן לשחוט ומשנה שלימה היא במסכת פרה (ג, ט) שהכהן שוחט ומקבל, ואם נאמר זר שוחט ואלעזר רואה, היינו שלא לעיכובא, שהשחיטה כשרה בזרים, אמנם לכתחילה ע"י הכהן, וכן בשאר הזבחים וכו'? וממשיך שאפשר לפרש דהכי קאמר משום דכהנא אסיר ליה בדינא נתן מקום לזר שישחוט ולא היה ענין השחיטה דוקא בכהן, כמו שהיא מקבלה ואילך, אבל דין השחיטה מותר בכהן עם היותו דין שאינו מן הראוי שיהיה הכהן ממתין לישראל טהור שיבוא לשחוט ע"כ. היינו דסב"ל דגם לפי הזוהר מותר לו לכהן לשחוט אלא כיון דהפעולה הזו קשורה לדין, לכן נתנה התורה ג"כ לזר אפשריות לשחוט. ועד"ז כתב בס' אהבת יהונתן (ויקרא א, ה) שאין הפי' "ולא כהנא" שכהן אסור בשחיטה, שזה אינו דסתמא דשחיטה בכהנים היא, אלא הכוונה מה טעם לקחה התורה חיוב שחיטה מן הכהן ונתנה רשות והכשר גם לישראל כיון שזהו מדת הדין, וכן תירץ בהערות בס' מטפחת סופרים שם ע' 44 ובתעופות ראם (על היראים) סי' תס אות יג עיי"ש, וראה גם תורה שלימה ח"ב מילואים סי' א.

1) ועי' מאירי יומא כה, א: ומפייסין לשחיטה ואע"פ ששחיטתו כשרה בור מ"מ מפייסין היו עליה מפני שלכתחילה צריכה כהן בקרבן התמיד אע"פ שבשאר קרבנות מותרין לכתחילה בזר, ושם מב, א, כתב: "שחיטת כל הקדשים כשירה בזר ואפי' לכתחילה וכן בכל הפסולים לעבודה, חוץ מן התמיד שצריכה כהן לכתחילה ומתוך כך היו מפייסין עליה כמו שהתבאר". וכ"כ שם לא, ב.

(ב) בס' לבוש מלכות בפירושו הריקאנטי פ' תצוה (עה"פ ולחם מצות, תצוה כט,ב) כתב וז"ל: ואמרו חז"ל בספר הזוהר כי הכהנים היו נמנעים מלשחוט שלא לעשות היפך מדתם, ובכל מקום תמצא (ויקרא א, ד-ה) וסמך ושחט, גם אמרו (זבחים לב) מקבלה ואילך מצות כהונה לימד על השחיטה שכשרה בזר, ובספר הזוהר (ח"ג קכד,א) אמר בגין דלא יפגם ההוא אתר דאחיד ביה, אך קשה לי קצת שהרי ביומא (כה,א) מצינו שהיו הכהנים מפייסין עליה מי שוחט מי יזרוק, ואולי יש לחלק בין קרבן צבור לקרבן יחיד עכ"ל, היינו דהא דמצינו דכהנים שוחטים הרי זה רק בקרבן ציבור דליכא בעלים פרטיים בהקרבתו, משא"כ בקרבן יחיד מצוותו בבעלים, וכן תירץ בחשק שלמה (מנחות יט,א, בד"ה אי מה) בתירוץ הא' שיש לחלק בין קרבן ציבור וקרבן יחיד, וכפשוט הפסוק שעליו דיבר הזוהר דמירי בקרבן יחיד, וכל המקומות שמצינו שדווקא הכהנים היו שוחטים יתפרשו לפי"ז בקרבנות ציבור ואזהרת הזוהר אינה אלא בקרבן יחיד, ומוסיף שם שזה מתאים במיוחד לשיטת ר' שמעון שהוא מריה דהזוהר שלמד המקור לשחיטה בזר באופן דלכתחילה לבעלים מהיקשא דוסמך דומיא דסמיכה (מנחות שם) - "דאמר קרא: וסמך... ושחט, מה סמיכה בזרים, אף שחיטה בזרים", וכן תירץ בס' ראש המזבח זבחים לב,א² ועוד.

(ג) בחשק שלמה' שם הביא לתרץ בשם אחיו (בעל מראה כהן) שכוונת דברי הזוהר היא לאסור שחיטת כהן רק אם הוא לבוש בבגדי כהונה משום דהאבנט הוי כלאים שלא בשעת עבודה ואסירי, ואין השחיטה מקרי שעת עבודה היות וכשרה בזר, אולם שלא בבגדי כהונה ודאי מותר לו לשחוט שהרי כשאין בגדיהם אין כהונתם עליהם (זבחים יז) ואז נחשבים כזרים ולא כהנים, וסיים בחשק שלמה שם וזה נ"ל כפתור ופרח בפירושו דברי הזוהר, וכן תירץ בשו"ת מהר"צ חיות סי' מח.

אלא דתירוץ זה צ"ע וכמו שהקשה המהר"צ חיות שם שהרי הפיוס בבגדי כהונה נעשה כדאיתא ביומא כד,ב, ולא מסתבר שהזוכה בשחיטה היה צריך למהר ולפושטם בטרם ישחט, וכ"כ הריטב"א שם: "ומיהו לא היו מחלקין בפייסות ואף שוחט לבוש כמו שאר המפייסין", וכ"כ בשו"ת הצ"צ א"ח סי' עא: "נראה דר"ל מעת שצריך להכין ע"א לעבודה, אף גם זמן רב קודם העבודה כל שהוא לצורך העבודה שרי, [כלאים] וכמ"ש בגמ' דיומא (כד,ב) ופסקה הרמב"ם דמפיסין בבגדי כהונה, ומשמע שכל י"ג כהנים שזכו בפיוס השני לא הפשיטו כלל בגדי כהונה עד אחר גמר עבודתם כמש"ש בגמ' דהיו מפשיטין אותן שלא זכו, משמע דשום אחד

(2) ועי' בחידושי הריטב"א יומא כה, א (ד"ה הראש) וז"ל: והא דמפייסין על השוחט משום דאע"ג שהשחיטה כשרה בזר, מצותה כהן לכתחילה עכ"ל, ובס' דם זבחים זבחים לב,א, (ד"ה שחט) פירש כוונתו בקרבן ציבור משא"כ בקרבן יחיד עיי"ש.

מהזוכין לא הפשיטו בגדיהם אף שהי' משך זמן מפיס השני שהי' קודם שחיטת התמיד עד ניסוך היין, והיינו כיון דהותר כלאים לגמרי בעידן עבודה א"כ כל שהוא צורך עבודה ג"כ שרי. משא"כ אם הי' ע"ד דחייה לבד. ובוה מסולק השגת השאגת ארי' מהרמב"ם מזה דמפיסין בבגדי כהונה, ואמאי הא ה"ל כלאים שלא במקום שלא במקום מצוה כו', דכיון שהוא צורך עבודה ה"ל בכלל עידן עבודה". וראה לקו"ש חל"ו פ' תצוה ב', הרי מוכח מזה דמותרים לשחוט גם בבגדי כהונה ולא כנ"ל דכוונת הזהר שאסורים לשחוט בבגדי כהונה.

ועוד דהטעם דמפורש בזוהר שכהנים לא ישחטו הוא משום דשחיטה הוה דין, וכהנים הם חסד, ואיך אפשר לבאר דטעם הזהר הוא משום לבישת כלאים?

ועי' בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן טז) שכתב כעין הנ"ל: "ובדברי הזוהר נשא על קרא דכי תשטה שאיתא ושחט אחריו ולא כהנא שתמוה מאד שהוא נגד הדין וגם בקרבנות צבור הא לא הניחו לזר לשחוט דהרי הטילו פייס בין הכהנים גם מי שוחט, נראה דכוונת הזוהר דאף כהן ששוחט לא ישחוט בתורת שהוא כהן בקדושה היתירה שניתנה לכהנים אלא בתורת סתם איש שהוא בקדושת ישראל, דבלא כוונה לקדושת הכהונה שבו לא יפגום, וכ"ש כשהוא בלא בגדי כהונה דודאי שחיטתו בתורת סתם איש שליכא קפידא".

ד) בשו"ת מגד שמים (סי' לו) כתב שאכן דברי הזוהר כפשוטם דשחיטה אסורה לכהן ולא רק בקרבן יחיד אלא אפילו בקרבן ציבור, אלא שזו רק דעת ר"ש שלמד מסמיכה שמצוות שחיטה בזרים לעיכובא ולאפוקי כהן רק שבשונה מסמיכה אין צריך לבעלים דווקא, ואפשר גם זר אחר ור"ש לשיטתו הן בש"ס והן בזוהר, אלא שמוכח שחכמים פליגי בהאי, וכמותם סתם רבי דהלכה כמותם לגביה ר"ש, ובהא שהביאו קראי שהכהן שחט י"ל שר"ש מפרש דקאי על לויים ע"ד שמצינו בתמיד כזא, בכ"ד מקומות נקראו כהנים לויים, א"כ י"ל גם להיפך שהלויים לפעמים נקראו כהנים, או די"ל שהי' שם הוראת שעה עיי"ש בארוכה, וכ"כ בס' ברכת אהרן מאמר רע"ח דר"ש פליג על כל הני מקומות דתנן שכהן שוחט, ובספרו אבני חפץ סי' ד' וסי' עח אות ט' עיי"ש ועוד בכ"מ.

[ועפ"ז יש לומר שזה הי' פלוגתת עלי הכהן עם שמואל בברכות לא, ב דאיתא שם: "אמר רבי אלעזר: שמואל מורה הלכה לפני רבו היה, שנאמר: וישחטו את הפר ויביאו את הנער אל עלי, משום דוישחטו את הפר הביאו הנער אל עלי? אלא, אמר להן עלי: קראו כהן, ליתי ולשחוט. חזנהו שמואל דהוה מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו: למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט? שחיטה בזר כשרה! אייתוהו לקמיה דעלי, אמר ליה: מנא לך הא? אמר ליה: מי כתיב ושחט הכהן?

והקריבו הכהנים כתיב! מקבלה ואילך מצות כהונה; מכאן לשחיטה שכשרה בזר. אמר ליה: מימר שפיר קא אמרת, מיהו, מורה הלכה בפני רבך את - וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה וכו" דשמואל סב"ל כשיטת ר"ש בזהר דכהן אסור לשחוט ובמילא הי' זה כדי "לאפרושי מאיסורא" ומבואר בעירובין סג,א, דלאפרושי מאיסורא מותר להורות הלכה בפני רבו, משא"כ עלי סבר כחכמים דליכא איסור לכהן לשחוט ואדרבה וכו' ובמילא אין זה לאפרושי מאיסורא ולכן קאמר שהי' חייב מיתה].

לעת"ל הלכה כר"ש

והנה בנוגע ללעתיד לבוא איך יהיו אז שחיטת הקרבנות? הנה לפי הדיעות דסברי דזהו פלוגתא בין ר"ש וחכמים כנ"ל, י"ל ע"פ מ"ש בס' 'סדר הדורות' (ע' 'שמאי' סוף אות ב, ובע' 'רשב"י' אות ז) שהביא מס' ויקהל משה (להרב משה בר' מנחם מפראג, דף מב ודף נד) שלעת"ל יהי' הלכה כרבי שמעון בן יוחאי, ובס' 'תפארת שלמה' פ' שופטים (יז,ח, על הפסוק כי יפלא ממך) כתב דמי לנו גדול מרבי שמעון בן יוחאי ומדוע אין הלכה כמותו? אך האמת בזה כי לפי שגודל מעלת רשב"י גבוה מאד לכן בעוה"ז בעת כזאת אינו באפשר שיהי' הנהגת העולם כמותו אבל לעתיד כאשר יהי' מלאה הארץ דעה (ישעי' יא,ט) אז יהי' הלכה כמותו, וז"ש הליכות עולם (חבקוק ג,ו) אל תקרי הליכות אלא הלכות (נדה עג,א), שההלכה הוא לפי ההליכה של העולם לפי מדריגת ומעלת עוה"ז לכן עתה אין העולם ראוי להתנהג לסבול עוצם קדושתו של רשב"י, עכ"ד, (וראה מנחות ד,א: "כלום הגענו לסוף דעתו של ר"ש", וראה גם בפ"י המלבי"ם (ר"פ חוקת) - תורה אור בענין זה, ובס' 'שמלה חדשה' ח"ב אות ט'), א"כ לפי"ז י"ל בעניננו דלעת"ל יהי' ההלכה כרבי שמעון שהכהנים לא ישחטו.

לעת"ל הלויים יהיו הכהנים שענינם גבורות ולא שייך חסרון בשחיטה

אמנם באמת י"ל דזה אינו, כי ידועים דברי האריז"ל עה"פ (יחזקאל מד, טו): "והכהנים הלויים בני צדוק, אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי, המה יקרבו אלי לשרתני ועמדו לפני להקריב לי חלב ודם נאם ה"א", דלעת"ל הכהנים יהיו לויים והלויים כהנים וז"ל: "והנה בעוה"ז שנשמות שורש הבל להיותם מן החסדים הם יותר נקיים ורובם טוב ומיעוטם רע היו עתה כהנים, אבל לעת"ל שנשמות שרש קין נטהרו מן הקליפות ונתקנו, יחזור קין ויטול בכורתו הראויה לו, ומה שעתה היו הכהנים עובדים יהיו אז הלויים עובדים בכהונה, באופן שהכהנים יחזרו להיות לויים, והלויים יהיו כהנים, וז"ש והכהנים הלויים בני צדוק וגו', פי' כי הכהנים אשר ישמשו בכהונה לעתיד יהיו מאותם שעתה היו לויים, ואלו

הלויים שעתה, יהיו אז כהנים בני צדוק, כי אז יתקיים קרא דכתיב הלא אם תטיב שאת, ואמנם היות נבואה זו ע"י יחזקאל, - לפי ששום נביא לא נתנבא בענין העבודה שלעת"ל אלא הוא, לפי שהוא משרש קין שתיקן פגמו לגמרי, וזכה להיות כהן, לכן נתנבא על כל שאר שורש קין שהם יהיו כהנים לעת"ל, "עכ"ל. ועי' בתניא פ"ג שהביא דברי האריז"ל וז"ל: "ולעתיד שהעולם יתעלה יהיו הם [הלויים] - הכהנים, וכמ"ש האר"י ז"ל על פסוק "והכהנים הלויים" שהלויים של עכשיו יהיו כהנים לעתיד" עכ"ל, דנקודת הביאור הוא דכהן הוא איש החסד ולויים גבורות (ראה לקו"ש ח"ח ע' 222 בארוכה) ולכן בעוה"ז הי' העבודה בכהנים שהם יותר נקיים, משא"כ לעת"ל אז שיתקנו הגבורות יהיו העבודה ע"י הלויים שהם גבורות, (וראה בכל זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' כה) ולפי"ז י"ל דלעת"ל גם לפי דעת הזהר ישחטו הכהנים - שהן לויים - כיון דאדרבה הגבורות יהיו העיקר ולא שייך חסרון דכהנא אסיר ליה בדינא בגין דלא יפגים ההוא אתר דאחיד ביה.

ועי' שו"ת דברי יציב או"ח סי' קפד שכתב דלעת"ל יהי' השחיטה ע"י כל ישראל עיי"ש בטעמו.



שלימות השכר בעולם התחי'

הרב פריץ בראנשטיין

תושב השכונה

בספר השיחות תשנ"ב ע' 35 כותב הרבי שגם לשיטת הרמב"ם תכלית השכר דעולם הבא היינו נשמות בגופים (לאחר תחיית המתים) כמו שפוסק תורת החסידות ע"ד שיטת הרמב"ן, רק שהרמב"ם אינו מדבר על תקופה זו בפירוש בספר היד:

בתקופה הראשונה דימות המשיח בזמן ד"היום לעשותם" בתכלית השלימות שאודותה מדבר בהלכה זה [הל' מלכים פ' י"ב הל' ד'] כיון שישנו ציווי להאדם מודגשת בעיקר התועלת של האדם ע"י קיום המצוות מתן שכרן של מצוות "כדי שיזכו לחיי העולם הבא" משא"כ בתקופה השני' דימות המשיח כשיחיו המתים כיון שיתבטל הציווי להאדם ויתגלה ענינם האמיתי שהם רצונו של הקב"ה ומצד רצונו ית' יהיו האדם והעולם בדרך ממילא בתכלית השלימות "לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו'" מובן שמעמד ומצב זה אינו בשביל איזו מטרה ותכלית "כדי כו" אלא הוא עצמו המטרה והתכלית ועפ"ז י"ל שגם לדעת הרמב"ם עיקר ושלימות השכר הוא בעולם התחי'

כהפס"ד בתורת החסידות אלא שלא כתב זה בפירושו כמו שלא כתב בפירושו אודות התקופה השני' דימות המשיח כשיחיו המתים כיון שתכלית ומטרת חיבור ספר ההלכות "שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה" נשלמת בסיומה של התקופה ד"היום לעשותם" . . . [אותיות מודגשות אינם במקור].

ולכאורה צריך עיון שזה נראה כסותר המבואר בספר דרך מצותך (לאדמו"ר הצמח צדק) (י"ד ב') שתחיית המתים (לשיטת הרמב"ם) קודם לעולם הבא (עולם הנשמות לשיטת הרמב"ם):

והנה הרמב"ם ז"ל בפי' המשניות במשנת כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב האריך בביאור ענין עוה"ב שלדעתו זהו הג"ע וז"ל בקוצר כי כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים ולא החרש שמע הקולות כן לא ישיגו הגופות התענוגים הנפשיות שהם תמיד' ועומדים לעד ואינן נפסקים ואין ביניהם ובין התענוגים גשמיים יחס וקורבה בשום פנים. . והוא הטובה והתכלית האחרון ולהיות בכבוד הזה ובמעלה הנזכרת עד אין סוף כו'. ותח"ה הוא יסוד מיסודי מרע"ה כו' ודע כי האדם יש לו למות בהכרח ויתפרד וישוב למה שהורכב ממנו עכ"ל, ור"ל כי תח"ה הוא לפי שעה ואח"כ ישוב לג"ע שהוא התכלית האחרון והטובה האמיתית הנק' עוה"ב וביאר זה ג"כ יותר באגרת התחי' אשר לו יעו"ש. [אותיות מודגשות אינם במקור].

ובאגרת התחייה להרמב"ם אות ו' כותב שתחיית המתים יהיה "כאשר תעלה מלפניו רצונו יתברך אם בימות המשיח או לפניו... " דהיינו קודם עולם הנשמות. ובפירושו המשניות כותב הרמב"ם שתחיית המתים רק לצדיקים.

ונראה לפי שיחת הרבי (משיחות חודש ניסן תשל"ג, אות' י"ז-י"ט) שתחיית המתים בתחילת ימות המשיח להרמב"ם שייך רק עם "זכו" או יחיו המתים (לתקופה מוגבלת) גם בהתחלת ימות המשיח עוד לפני תקופת עולם הנשמות. ותקופה הב' אחרי עולם הנשמות (שלא נזכר בכלל בספר היד) המבואר בספר השחות נ"ב ע' 35 זה תחיית המתים הצפון לכל ישראל.



מגילת חנוכה לע"ל

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. בס' הלכות גדולות הל' סופרים איתא: "זקני בית שמאי וזקני בית הלל הם כתבו מגילת בית חשמונאי ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים

ותומים. והם כתבו מגילת תענית בעליית חנני' בן חזקי' בן גרון כשעלו לבקרו. .".
ע"כ בהנוגע לעניינו.

ובשו"ת צפנת פענח החדשות ח"א סי' מ"ה כ' וז"ל "ונזכה במהרה לביאת משיח צדקינו ולגאולה האמיתית, ואז יתגלה לנו המגילה שכתבו זקני ב"ש וב"ה על חנוכה שהוה בזמנם, רק כיון דלא הוה נביאים או א"א לעשות מגילה ולא ניתן לכתוב כמבואר ביומא דף כ"ט ע"א. ואי"ה לע"ל במהרה יתגלה לנו הנביאים ויתגלה לנו המגילה. ואקצר מפני כניסת שב"ק". עכ"ל. וכפי שצינו בהערות שם, כנראה כוונתו להמגילה הנזכרת בדברי בה"ג הנ"ל. ולע"ע לא מצאתי שהובא ענין זה בשאר כתיבי הגאון הנדפסים.

והנה המחברים והחוקרים דנו בזהות "מגילת בית חשמונאי" המוזכר בדברי בעל הלכות גדולות הנ"ל. יש מפרשים (וכן איתא בלקו"ש חט"ו ע' 368 הע' 17, ובחכ"ה ע' 235 בשוה"ג הב' להע' 7) דקאי על מה שנקרא בימינו ספר חשמונאים. ויש שפירשו דקאי על מה שנקרא בימינו מגילת אנטיוכס [ובכ"מ נקרא מגילת בני חשמונאי], שהוא קצר בהרבה מספר חשמונאים, (ויש קהילות שקוראין אותו בחנוכה). והאר"ך בזה הרב מ.י.ה.ד. שי' בגליון תקת"ס ע' 230 ואילך.

ומדברי הרגצובי יוצא דס"ל דלא כהנ"ל, דהרי ס"ל דהמגילה שנכתבה אז נגנוה, ורק לימות המשיח תתגלה, ואם נימא דדברי הבה"ג קאי על ספר חשמונאים או על מגילת אנטיוכס, הרי לא נגנוה, שהרי שניהם נמצאים בידינו גם עכשיו. וא"כ יוצא דשיטת הרגצובי הוא שיטה שלישית בדברי הבה"ג, דקאי על מגילה שנגנוה ואינו נמצא בידינו עכשיו.

ב. והנה בפ"י המשך דברי הבה"ג "ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים", נאמרו פירושים שונים בדבר. וראה בגליון תקל"ז מה שליקט בזה הרב י.ד.ק. שי'. ושנים מהפירושים היותר מחוורים הם: א) שלא עלה לדורות להיות נמנה בין כתיבי הקודש. ב) שלא עלה לדורות להיות נקראת בחג החנוכה, כמו מגילת אסתר וכיו"ב שנקראים בזמנם.

והנה לפי דברי הרגצובי, יוצא דהפי' "ולא עלה לדורות" היינו כפשוטו, שלא נשאר לדורות כי נגנוה. וכמו שביאר (עפמ"ש במס' יומא דף כ"א ע"א), דנס חנוכה אין לכותבו, מפני שלא הוה אז זמן הנביאים, ולכן גנוה מה שכתבו עד ביאת משיח צדקינו שאז יתגלה המגילה. ולכאו' י"ל בזה בב' אופנים. או דמתחילה אכן רצו שיתקבל בכלל כתיבי הקודש ולכן כתבו המגילה, אבל הגיעו אח"כ למסקנא שא"א לצרפו בכלל כתיבי הקודש אז ולכן גנוה. או שמלכתחילה ידעו שאין לכותבו, וכתבו

זה כהכנה לימות המשיח שאז תחזור הנבואה לישראל, ומכיון שזה הנס קרה בימיהם³, לכן דוקא הם שידעו את המאורעות וכו' הם כתבו את המגילה, אלא שגנוזהו ויתגלה לכשיבוא משיח צדקינו.

אלא שעפ"ז צ"ב לאידך גיסא לפי הפי' דקאי על ספר חשמונאים או מגילת אנטיוכס, דאיך נכתב ונתפרסם אם הוה זמן שאסור לכותבו? וראה במ"ש בס' יסוד המשנה ועריכתה פרק א'. [וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חכמות חיצוניות אות ג' על ספרים החיצונים]. ואף שיש לחלק בנוגע ספר שמלכתחילה לא יחשבו אנשים שהוא מכלל כתבי הקודש, אבל לכאו' אין זה מתרץ בנוגע לענינו, שהרי חשש זה (שיחשבוהו בין כתבי הקודש) קיים וביותר לגבי ספר חשמונאים ומגילת אנטיוכס. ועצ"ע ואכ"מ.

ולכאו' י"ל דזהו הטעם שנקרא בשם מגילה ("מגילת" בית חשמונאי). וע"ד מה שמבאר רש"י במס' שבת דף י"ג ע"ב אודות השם מגילת תענית (שגם הוא נכתב ע"י זקני ב"ש וב"ה כנ"ל בבה"ג), "לפי ששאר כל משנה וברייתא לא היו כתובין דאסור לכתבם, וזו נכתבה לזכרון לדעת ימים האסורין בתענית, לכך נקרא מגילה שכתוב במגלת ספר". וראה ג"כ רש"י עירובין דף ס"ב ע"ב ד"ה כגון מגלת תענית, "שלא היתה דבר הלכה כתובה בימיהן אפילו אות אחת חוץ ממגלת תענית ולהכי קרי לה מגלה". ולכאו' משמע דהטעם שלא נקרא בשם ספר, הוא משום ש"ספר" הוא דבר שנכתב באופן "רשמי", משא"כ דבר שנכתב באופן עראי וכיו"ב נקרא בשם מגילה. ולכן מכיון שבימיהם עדיין לא כתבו ספרים של הלכות, ונכתב רק לזכרון, לכן נקרא בשם מגילה. וכידוע השקו"ט אודות מגילת סתרים שנכתבו לפני שהותר לכתוב תורה שבעל פה ואכ"מ.

ולכאו' עד"ז י"ל הכוונה גם בנוגע למגילת בית חשמונאי, שמכיון שלא ניתן לכתוב באופן "רשמי" מכיון שהי' אחר זמן הנביאים ולכן לא הי' יכול להיות נכלל בכתבי הקודש, ונכתב רק לזכרון, לכן נקרא בשם מגילה.

ועד"ז יש לתרץ גם מה שמבואר בלקו"ש הנ"ל ד"מגילת בית חשמונאי" קאי על ספרי החשמונאים. דלכאורה מכיון שהוא ספר שנכתב בארוכה, למה נקרא בשם מגילה? ובשלמא באם נפרש דקאי על מגילת אנטיוכס שנכתב בקיצור, מובן

3) כמ"ש הרגזובי "חנוכה שהוה בזמנם". ואע"פ שבסדר הדורות כתוב שנס חנוכה היתה בשנת ג'תרכ"א, והלל הזקן נולד לערך ל' שנה לאח"כ, מ"מ י"ל שזקני בית שמאי ובית הלל שכתבו את המגילה היו מבוגרים יותר וזכרו הנס (אבל ראה בתחלת המבוא של הרד"ל לפרד"א). או י"ל בפשטות דמ"ש הרגזובי "חנוכה שהוה בזמנם" הכוונה שהיו קרובים לזמן ההוא וכו'. אלא דא"כ צ"ב למה זקני ב"ש וב"ה כתבוהו ולא החכמים שלפניהם שהיו בזמן הנס ממש. וראה לקמן בפנים.

למה נקרא בשם מגילה. אבל ספרי החשמונאים הם ארוכים, ולמה נקרא בשם מגילה? ועפהנ"ל י"ל שזהו משום שבעצם לא ניתן לכתוב בכלל כתיבי הקודש, כמו שממשיך בבה"ג שם שלא עלה לדורות, ולכן קורא בשם מגילה, שלא יתכן לקרותו בשם "ספר" מכיון שלא ניתן לכתוב, ולכן נקרא בשם מגילה, שכוונתו שהוא רק כמגילה ולא ספר.

ג. [ולגופו של ענין: בכלל צ"ב מהו המכוון בשם "מגילה". ולפום ריהטא מפרשים (אע"פ שצ"ע המקור לכך) שהשם מגילה (כמו החמש מגילות, הכולל מגילת אסתר וכו') מורה ע"ז שהוא קצר וקטן ביחס לספר. ראה רש"י בגיטין דף ס' ע"א אודות דברי הגמ' בכתובת מגילה לתינוק, שפי' "מגילה. פרשה לבדה של תורה או שתיים", ועד"ז בעוד מקומות. אבל לכאור' נראה שאין המכוון בשם מגילה להורות על זה שהוא קצר ביחס לספר, אלא הכוונה שהוא רק חלק לבד. ראה הסוגיא שם בגמרא גיטין דמשמע שכל שאינו חומש שלם נקרא בשם מגילה, ועד"ז מה שמבואר שם למ"ד שתורה מגילה ניתנה, דאין נוגע כאן האריכות או הקיצור, ורק אם הוא ספר שלם או לא.

וראה בצפנת פענח על הל' מגילה פ"א ה"א, שהטעם שמגילת אסתר נקרא בשם מגילה, הוא משום שיש בכתובת מגילה ב' דברים, א' מה שנכתבת בכלל הכתובים, וב' שניתנה לכתוב בפ"ע אף שלא לצורך קריאה, ולכן נקרא בשם מגילה (כשנכתבת בפ"ע). ולכאור' זהו ג"כ עדהנ"ל, שמכיון שהוא ענין שנכתב בפ"ע, אע"פ שהוא גם חלק מהכתובים, לכן נקרא בשם מגילה. וזהו עדהנ"ל שדבר שהוא רק חלק בלבד מהכלל נקרא בשם מגילה.

והצד השווה בין שם "מגילה" של מגילות הנ"ל (אסתר וכו') להשם "מגילה" של מגילת תענית וכו' הנ"ל, לכאור' י"ל שהוא משום שבשניהם השם מגילה מורה ע"ז שאינו "ספר" במובנו הרגיל. (דהיינו, או שהוא רק חלק מספר (כבגמ' הנ"ל בגיטין), או שהוא ענין שנכתב בפ"ע אע"פ שהוא ג"כ חלק מהכלל (כמגילת אסתר), או שהוא ענין בפ"ע אבל לא ניתן לכתוב בתור "ספר" רשמי. וכנהנ"ל הוא בדא"פ בלבד ועצ"ע).

ד. והנה בנוגע פי' דברי הבה"ג "ועד עכשיו לא עלה לדורות עד שיעמוד כהן לאורים ותומים", הובא לעיל ב' ביאורים. א) שלא עלה לדורות להיות נמנה בין כתיבי הקודש. ב) שלא עלה לדורות להיות נקראת בחג החנוכה, כמו מגילת אסתר וכיו"ב שנקראים בזמנם.

והנה באם נפרש כפי פי' הא' הנ"ל, מובן מה שמסיים בבה"ג "עד שיעמוד כהן לאורים ותומים", דהכוונה הוא שאז תחזור רוח"ק לישראל, ויהיו נביאים, וממילא יוכלו לכתוב הענין דחנוכה בין כתבי הקודש. וע"ד מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ג אודות ייחוס בני' לע"ל ע"י משיח "הרי הוא אומר (עזרא ב סג) ויאמר התרשתא להם וגו' עד עמוד כהן לאורים ותומים. הנה למדת שברוח הקודש מייחסין המוחזקין ומודיעין המיוחס", דהיינו דהמכוון בסגנון "עמוד כהן לאורים ותומים" הוא החזרת רוח"ק לע"ל.

[ואע"פ שישנם שאר פסוקים המדברים על החזרת הנבואה לע"ל, כמו הפסוק ונבאו בניכם ובנותיכם וגו' (ויאל ג, א), לכאו' י"ל (בהנוגע לנדו"ד) דבפסוק זה מודגש לא רק החזרת הנבואה לע"ל, אלא גם הפסק הנבואה עד אז – דזהו תוכן הפסוק דעד שיבוא משיח א"א לברר אמיתית יחוסם של הכהנים המוזכרים בקרא (ראה מפרשים עה"פ שם. סוטה דף מ"ח ע"א. ועוד). ועד"ז כאן הכוונה דעד שיבוא משיח א"א לנו לכתוב כתובים מפני שאינו זמן הנבואה].

אבל באם נפרש דהכוונה הוא שלא עלה לדורות להיות נקרא בחנוכה כמו מגילת אסתר בחג הפורים, א"כ אינו מובן מה שמסיים "עד שיעמוד כהן לאורים ותומים", דמהו השייכות בין החזרת רוח"ק לקריאת המגילה בחנוכה? דלכאו' באם ראו חכמים שראוי לקבוע שיקראו בחנוכה מגילה המספרת הנסים שקרו אז, א"כ אע"פ שלא הוה זמן הנביאים מ"מ יכולים לקבוע זה.

וראה בתוס' מגילה דף ז' ע"א ד"ה ניתנה, שמבואר שם די שמושג דאע"פ שלא ניתנה ליכתב ברוח הקודש מ"מ מדרבנן ניתנה ליכתב וליקרות, (וראה בצפ"ע"נ הל' מגילה הנ"ל במה שמחלק שם בין כתיבה רק לצורך קריאה או כתיבה כחלק מן הכתובים), וראה שם דחנוכה ניתנה לכתוב מדרבנן במגילת תענית. וא"כ באם ראו חכמים שראוי לקבוע מגילה לקרות ולפרסם הנס דחנוכה, א"כ אע"פ שלא הי' אז זמן שאפשר להיות נכתב כחלק מן הכתובים, אבל עכ"פ יכולים לקבוע מגילה ולכותבה לצורך קריאה, כמו שתיקנו הנוסח של הנרות הללו והנוסח של ועל הניסים⁴.

ועוד, דאם החכמים רצו לכותבה בשביל קריאתה, לכאו' צ"ב למה דוקא בימי ב"ש וב"ה כתובה, ולמה לא כתובה החכמים שבזמן הנס עצמו, שתיקנו מצות

4) אבל לכאו' מובן שאע"פ שישנם דברים שניתנו מדרבנן לכתוב, זהו רק באם מביא תועלת להלכה, כמו מגילת תענית דנוגע לדעת איזה ימים יש לשמוח בהם וכו', ועד"ז באם היו מתקנים לקרות מגילה בחנוכה מסיני פרסומי ניסא היו כותבים זה, אבל ספר שעיקרו נועד כספר דברי הימים (כמו ספר החשמונאים כמ"ש להלן) החכמים לא היו כותבים זה אא"כ ניתן ליכתב ברוח הקודש כחלק מהכתובים.

הדלקת נרות חנוכה והלל והודאה, דלכאו' הם היו צריכים להיות אלו שירצו לקבוע מגילה לקרותה בחנוכה? אבל באי נימא דכוונת הכתיבה הי' רק לזכרון, מובן דשייך לומר דזקני ב"ש וב"ה שהיו כבר לאחר נס חנוכה כתבוהו.

ועוד, דלפי המבואר בלקו"ש הנ"ל דדברי הבה"ג קאי על ספר חשמונאים, מובן דקשה לפרש שהכוונה הוא שרצו לכותבה בשביל לקרותה בחנוכה, שהרי ספר חשמונאים נכתב באריכות וכו' ולא כדבר שנכתב בשביל קריאה בציבור (משא"כ מגילת אנטיוכס).

- ולכאו' לפי הלקו"ש הנ"ל, לכאו' יוצא שאין כוונת הבה"ג למגילה קצרה המתארת נס חנוכה, שהרי ספר חשמונאים כולל בתוכו אריכות בתולדות החשמונאים בכלל. (וא"כ פי' "מגילת בית חשמונאי" היינו תולדות וקורות החשמונאים בכלל, ולא רק אודות ימי חנוכה). וא"כ עפ"ז לכאו' מובן בפשטות מה שכתבוהו זקני ב"ש וב"ה, שמכיון שהם כבר היו אחר תקופת מלחמת החשמונאים, לכן כתבוהו, מכיון שכבא היו לאחר תקופתם ויכלו לכתוב קורותם ותולדותם בכלל. ולהעיר מדברי הרס"ג שמביא "ספר בני חשמונאי" שכתבוהו החשמונאים בעצמם, וכנראה כוונתו למגילת אנטיוכס (ראה בגליון תתקס"ג הנז"ל). ולפי הנ"ל אוי"ל בדא"פ שמגילת אנטיוכס כתבוהו בני חשמונאי על הקורות אותם בקצרה, ובעיקר כוונתם הי' לכתוב אודות נס חנוכה, ורק בתקופה מאוחרת יותר, בזמן זקני ב"ש וב"ה, הם כתבו ספר החשמונאים שהוא כולל סקירה כוללת יותר, וכולל גם התקופה שלאחר נס חנוכה.

ודוחק לפרש דהכוונה הוא שלע"ל יחודש הדין שיקראו מגילה בחנוכה, דא"כ מהו הקשר ללשון המובא בבה"ג "שיעמוד כהן לאורים ותומים" ששייך להחזרת רוה"ק דוקא. והו"ל לכתוב בלשון דקאי על ביאת משיח צדקינו בכלל וכיו"ב.

ומה גם דעיקר דבר זה לומר שלע"ל יחודש הדין שיקראו מגילה בחנוכה, לכאו' צ"ב דלמה לע"ל יחודש דבר זה? דלכאורה עיקר פרסום הנרות הוא ע"י הנרות, ולמה צריכין לקרות מגילה ג"כ.

ואע"פ שי"ל בזה סברות שונות, ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ שעיקר ענין הנרות הוא בשביל נס פך השמן, ולא נצחון המלחמה, (אע"פ שלאידך גיסא תקנת נרות חנוכה הוא גם בשביל נס נצחון המלחמה) – וראה בכ"ז בלקו"ש חנוכה ח"י וחס"ז וחס"ה ואכ"מ – וא"כ י"ל שעדיין יש מקום של תקנת קריאת מגילה בשביל הדגשת נס נצחון המלחמה, אבל א"כ שוב יקשה לאידך גיסא למה לא תיקנו זה מלכתחילה ולמה דוקא לע"ל יחודש זה?

אלא דא"כ מתעורר בזה ביתר שאת הקושיא, שהרי לע"ל כל ספרי הנביאים והכתובים יבטלו (כמובאר ברמב"ם סוף הל' מגילה), וא"כ חידוש גדול לומר שאז יתוסף ספרים וכתובים חדשים! ואולי י"ל דתלוי באם מדובר בתחלת זמן דימות המשיח או אח"כ. וכמו שיבואר בהמשך בעזה"ת.

ויה"ר ש"נזכה במהרה לביאת משיח צדקינו ולגאולה האמיתית . . . יתגלה לנו הנביאים ויתגלה לנו המגילה" תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

איסור ביזוי מצוה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

גרסינן במס' שבת (דף כב, א) אמר רב יהודה אמר רב אסי אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה כי אמרית' קמי' דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה מתקיף לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו דתניא ושפך וכיסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהו מצות בזויות עליו ה"נ שלא יהו מצות בזויות עליו.

ונחלקו הראשונים בביאור שמעתתא זו, החידוש דרב אשי דהרי לעיל כבר אמר רב דאסור לשתמש לאורה, ובמה נחלקו שמואל ורב יוסף.

הבעל המאור מפרש דרב אשי סובר דרק להשתמש בנ"ח בתשמיש חול כמונה מעות אסור אמנם תשמיש מצוה כמו לימוד לאור נ"ח או אכילת סעודת שבת מותר, ועל זה הקשה שמואל דנר אין בו קדושה ומותר להשתמש לאורה בכלל, ורב יוסף קאמר דאסור להרצות מעות מפני ביזוי מצוה דמדמה זאת לכיסוי הדם ברגל, אמנם שמואל סובר דאין בזה משום ביזוי מצוה ואינו דומה למי שמכסה הדם ברגלו אלא כשמשתמש בגופו של נר לדבר הרשות ודמוכח מסוגיא לקמן דשמואל סב"ל דמדליקין מנר לנר דוקא ולא מנר לדבר הרשות.

אמנם במלחמות ובשא"ר פירשו דהחידוש דררב אסי הוא דאפילו עיון קל כמו הרצאת ממון שאינו אלא הנאה בעלמא ואינו נחשב לתשמיש ג"כ אסור כנגד נ"ח, וכ"ש שאר תשמישין בין של מצוה ובין של רשות אסורין, אמנם שמואל חולק וסובר דאף דאסור להשתמש לאור נ"ח מ"מ וכי יש קדושה בנר לאסור אפילו הנאה

קלה ולכן מותר להרצות מעות כנגדן, ורב יוסף חולק וקאמר דכמו בדם שהוא כמו שאר תשמישי מצוה נזרקין אחרי שנעשה מצותן, מ"מ בשעת מצותן נוהגין בהן קדושה שלא יהו מצות בזויות עליו הכא נמי נוהגין בהן [בנ"ח] כמו דבר שבקדושה ואסור בתשמיש חול בשעת מצותן [להרצות מעות], אמנם מעולם לא סב"ל לרב יוסף לדמות בזיון לבזיון [כיסוי הדם ברגל להרצות מעות כנגד נ"ח].

נמצא לפי הבעה מ"מ רב יוסף מדמה בזוי מצוה דביסוי הדם לביזוי מצוה להרצות מעות כנגד נ"ח, ובה גופא איפלג שמואל עליו דאינו דומה, אמנם לפי המלחמות ושאר לכתחילה רב יוסף אינו מדמה בזיון לבזיון ורק נחלקו אם בשעת מצותן אוסרין אפילו הנאת תשמיש חול.

והנה בלקו"ש חל"ז פ' אחרי מבאר כ"ק אדמו"ר מחלוקת הסמ"ג והרמב"ם בהדין הנ"ל ושפך וכסה במה ששפך יכסה, דלהסמ"ג יש ענין חיובי לכסות דוקא בידו או במה שהוא בידו כמו הסכין במה ששחט, ומה דנתמעט רגל הוא בעיקר מפני שאינו בכלל "במה ששפך", והברייתא רק מוסיף עוד ענין וטעם הדבר שבכיסוי ברגל יש משום ביזוי מצוה, וזה שיש ענין לכסות במה ששפך הוא משום כבוד המצוה שיכסה הדם שחיטה במה ששחט [בסכין], והברייתא רק מוסיף שהגם שיש ענין חיובי בזה לכסות במה ששפך אמנם אינו לעיכובא ולא נאסר אלא כיסוי ברגל שלא יהא מצות בזויות עליו.

אבל לדעת הרמב"ם כל החידוש דהברייתא הוא דילפינן מושפך וכיסה הענין דלא יבזה המצות ולא יהא מצות בזויות עליו, כי לכתחילה אין בכלל ענין חיובי לכסות ביד [ובמה שבידו] דוקא והוא רק לשלול ביזוי מצוה לכסות ברגל, עיי"ש איך שמדייק כן מהרמב"ם, ועיי"ש דלהסמ"ג ביזוי מצוה הוא אסמכתא ולדעת הרמב"ם הוא מה"ת.

והשתא י"ל לחידודי דבזה נחלקו הבעה"מ ומלחמות הנ"ל, דלבעה"מ דרב יוסף מדמה בזיון לבזיון כנ"ל ס"ל כהרמב"ם דכל הברייתא בא לחדש הילפותא לאסור ביזוי מצוה וזה גופא מה שמביא רב יוסף הך ברייתא לומר שיש איסור ביזוי מצוה ולכן אסור נמי להרצות מעות כנגד נ"ח משום דנחשב ג"כ ביזוי מצוה, וע"כ הא דנחלק עליו שמואל הוא משום דסובר דזה לא נחשב ביזוי אלא המשתמש בגופו של נר לדבר הרשות כנ"ל.

אמנם המלחמות ס"ל כהסמ"ג דעיקר דינא דהברייתא הוא לחדש אופן כיסוי הדם שהוא ביד במה ששפך דזה כבודו של המצוה והברייתא רק מוסיף עוד ענין ואיסור כיסוי ברגל משום ביזוי מצוה, וא"כ י"ל דכוונת רב יוסף לומר דרואים דאין

איסור סתמא של ביזוי מצוה אלא דיש ביזוי מצוה במה שמכסה ברגל דייקא בשעת עשיית מצות כיסוי [וגם במה שאינו עושה הכיסוי בידו דכנ"ל יש ענין חיובי בזה מחמת כבוד המצוה], דיותר מזה אין להפיק מהברייתא לדעת הסמ"ג, וא"כ אין כוונת רב יוסף לדמות בזיון לבזיון אלא דיש ענין של ביזוי מצוה בשעת עשיית המצוה דהגדר של אי בזיון המצוה הוא לנהוג בהמצוה כמו דבר שבקדושה בשעת עשיית המצוה, ולכן אין להרצות מעות כנגד נ"ח ג"כ, ושמואל נחלק עליו דהן אמת דיש גדר כזו דביזוי מצוה בשעת עשיית המצוה ממש כמו בכיסוי הדם אבל בנ"ח שלהרצות מעות הוא ממש הנאה קלה אינונכנס בגדר זה ואין לאסור. ויש להאריך בזה, ודו"ק.



עדות שמים וארץ מזמן משה רבינו עד זמנו של ישעי' הנביא

הרב לוי יצחק הכהן זרחי
חבר ועד חדר שע"י האוהל הק'
וי"ר "מכון שיחות קודש"

בשיחת ש"פ האזינו תשד"מ התוועדות א' ס"כ: ווארום צווישן זמן משה און זמן ישעי' איז געווען בערך זיבן הונדערט יאר, און זיכער האט משה באשטימט די עדות פון שמים וארץ זיי זאלן זאגן עדות במשך די טויזנט יאר (און ניט ערשט בזמן ישעי'!).

ולכאורה צע"ק למה התחיל הרבי בו' מאות שנה וסיים באלף שנה. ובאמת הוא קצת פחות – היינו יותר קרוב – לז' מאות שנה.

– ראה סדה"ד ג"א ק"מ, שנהרג ג"א רכ"ח – היינו 740 שנה מב"א תפ"ח (בה נאמר פ' האזינו). אבל נבואת ישעי' שמעו שמים והאזיני ארץ הוא בתחלת ספרו (ישעי' א, ב). ואע"פ שזה לא הי' תחלת נבואתו, כמו שפרש"י בתחלת הספר שתחלת שליחתו הי' "בשנת מות עוזיהו" (שם ו, א) – אבל בפשטות הי' לפני' גלות עשרת השבטים שהתחיל בג"א קפ"ז (ראה סה"ד שם) 700 שנה בדיוק. –

1) בפירוש האברבנאל שהכניסו לפרש"י בסוגריים ישעי' ו, א: "סימן זה תחלת הספר ותחילת נבואת ישעיה וחמשה סימנים הקודמים נאמרו אחר זה הסימן אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה וראייה לדבר ישעיה נבא ונותרה בת ציון כסכה וגו' זה היה לאחר שהחריב וגלה סנחריב את עשרת השבטים ונשארו

ואף שיש מקום לומר שהלשון "אלף" הוא "מספר עגול" ואין הכוונה לאלף שנה בדיוק,

– ולהעיר שכן הוא בהנחת לה"ק (התוועדויות תשד"מ ח"א ריש ע' 51) "אלף שנה בערך", ולא הזכירו ז' מאות –

הנה יש להמתיק ההשתמשות הן במספר ז' מאות והן במספר אלף ע"פ הערת כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ לך לך ש.ז. סכ"ה דשם בהשיחה מבאר בנוגע אות יו"ד דשרי שהועברה ליהושע שהי' כמה מאות שנה. וזלה"ק: "דעם יו"ד פון "שרי" האט מען בפועל אוועקגענומען פון שם "שרה", און מ'האט אים ערשט אומגעקערט הונדערטער יאָרן שפעטער צו "יהושע"! נאכמער: שינוי שם שרה און שינוי שם יהושע זיינען געווען אין צוויי באזונדערע תקופות (הנהגות, מדות; אלף שנה)".

והרבי מבאר שם בהערה: "ולהעיר מרמב"ן (בראשית ב, ג) שתקופות שונות קשורות עם אלף שנה שונים (שית אלפי שנים דהוי עלמא), ע"ד ששת ימי בראשית ששת מדות – וידוע אשר כל מדה (ותקופה) כלולה מכל המדות, וכנראה במוחש אשר בכל אלף שנה דהנ"ל – היו כמה שינוים, ובנדו"ד (אלף השלישי) גלות מצרים (גבורה שבו) וביאת הארץ (חסד שבו) – ובסגנון הרמב"ן: כל אלף כלול מכל ששת האלפים, וגלות מצרים וביאת הארץ – הם ב"אלף" שונה שבאלף השלישי עצמו". עכלה"ק.

שלפי הנ"ל יש לומר, כי אם שייך לומר על ד' מאות שנה – שהם באותו אלף – שהוא ב"אלף" שונה משום התכללות המדות – בודאי יש לומר "אלף" על ז'

רק יהודה וירושלים, לכך אמר חזון ישעיה וגו' על יהודה וירושלים וגו' על מה תכו עוד תוסיפו סרה וגו' אברבנא"ל. משמע דעתו שאכן חמשה הסימנים הי' לאחר גלות עשרת השבטים.

וקשה: (א) מש"כ רק "יהודה וירושלים" – הלא באותו פסוק כתוב ג"כ "בימי עזויהו יותם גו'", ועזויהו מת בשנת ג"א קס"ז – כ' שנה לפני הגלות. א"כ איך יכול להוכיח מפסוק הראשון ש"חזון ישעיה" הי' לאחר הגלות אם באותו פסוק כתוב ג"כ "אשר חזה גו' בימי עזויהו גו"? אלא עכצ"ל שרוב נבואותו הי' בימי "יהודה וירושלים", משא"כ מקצתו הי' "משנת מות עזויהו".

(ב) ועוד – הלא פרש"י ותרגום יונתן ש"מות עזויהו" פירשו "נצטרע", וזה הי' למשך כ"ה שנים (ראה סדה"ד ג"א קט"ו). וזה הי' בג"א קמ"ב. ולא מסתבר כלל שהחמשה סימנים הראשונים הי' לאחר הפסק של ארבעים וחמש שנים עד לאחר גלות עשרת השבטים ואז ניבא פרק ראשון.

(ג) והעיקר – רש"י מפרש "ונותרה בת ציון" (ישעיה' א, ח) בלשון עתיד – כי יגלו מתוכה". וכן משמע הניקוד "ונותרה" ולא "ונותרה". וכן בפסוק שלפנ"ז – "לנגדכם זרים אוכלים אותה" – פרש"י (שאינו לשון הוה כמשמעות הכתוב, אלא) "לעניינם יאכלוה אויביכם", ג"כ לשון עתיד. וצ"ק מתרגום יונתן.

מאות שנה שהם בשני אלפים שונים ממש. כי בשנת ב'תפ"ח הי' משה מעיד השמים והארץ, וז' מאות שנה לאח"ז הי' בתחילת אלף הרביעי.

קביעות החדשים (תיקון ה"לוחות") ע"י הלל הזקן או הלל הנשיא

ש"פ האזינו ב' סי"ג: "און ע"פ רוב קומט אויס קביעות החדשים ע"פ הראי' פונקט ווי ע"פ חשבון הלל הזקן². במילא, וויבאלד אז ע"פ רוב, ד.ה. ע"פ חשבון הלל הזקן . . .".

לכאורה צע"ג הלשון "הלל הזקן". כי בלקו"ש הנסמן על אתר איתא הלל הנשיא, ובאמת לא הי' הלל הזקן הידוע (הלל הבבלי, חבירו של שמאי הזקן). וגם בשיחת כ"ט אלול ש.ז. אמר הרבי: "הלל הנשיא, דער אור-אייניקל פון הלל הזקן".

– ולהעיר שבתו"מ תשד"מ ח"ד ע' 2683 איתא "שקבע הלל, נכדו של ר' יהודה הנשיא". ובפשטות צריכים להגיהו "נינו של ר' יהודה הנשיא" (כלשון הרבי וכפי המציאות³). וכן בשיחת ש"פ בראשית תשמ"ה התוועדות ב' סמ"ג (תו"מ תשמ"ה ח"א ע' 471) כתבו: "הלל הנשיא האחרון (בן בנו של רבינו הקדוש)" –

אלא שראיתי בתו"ש חי"ג מילואים פ"ב לא, ב שמציין לריטב"א ר"ה כה, א, והלשון שם "הלל הזקן הנשיא האחרון". ואף שגם שם אין הכוונה להלל הזקן, אבל עכ"פ מצאנו שהלל הנ"ל נקרא ג"כ בתואר "הלל הזקן".

ולפינו הוא בריטב"א בפירושו דר"ה יח, א (ואולי התו"ש ציין לאיזה דפוס שהי' בדף כה בהספר):

(2) ראה בהנסמן בלקו"ש חכ"ב ע' 229 הערה 10.

(3) אכן מלשון שו"ת הרשב"א (מובא בתו"ש חי"ג פ"ב (כב, א)) איתא: "וקבלה בידינו שהסדר הזה תקנו הלל בן בנו של רבינו הקדוש", משמע שהי' נכדו. אבל באמת זהו טעות המעתיק, כי הרשב"א כתב "הלל בנו של רבינו הקדוש". וכמו שהובא שם לא, א. וכמו"כ בהשגות הרמב"ן (הובא בתו"ש שם כה, א. כן הובאו דבריו בהר"ן (שם לא, ב)): "רבי הלל הנשיא בנו של רבי יהודה הנשיא";

ובעל המאור לר"ה כ, ב כתב: "מימי הלל בן יהודה בן רבינו הקדוש";

ובודאי לא הי' בנו של רבינו הקדוש, או נכדו, כי לא הי' בן לרבינו הקדוש בשם יהודה או הלל, כ"א שמעון וגמליאל (ראה כתובות קג, רע"ב). כ"א הלל זה הי' בנו של ר' יהודה נשיאה נכדו. ואולי זהו כוונת הרמב"ן באומרו "הנשיא". – ראה ע"ז לו, א ובפרש"י ד"ה רבי יהודה הנשיא – "בן בנו של רבי הי'". (וע"ע גיטין עו, ב. תענית כד, א ובפרש"י ד"ה רבי יהודה נשיאה. ע"ז לג, ב בתוד"ה בעא מיני").

שו"ר בתו"ש שם לב, ב: "בדברי הרא"ה מפורש להדיא ומבואר כראוי יחוסו של הלל הנשיא בנו של ר"י הנשיא בן בנו של רבינו הקדוש, וזה מ"ש הריטב"א כו".

“אבל עכשיו בזמן הזה אנו יודעים בקביעה דירחא, שהרי עמד הלל הזקן הנשיא אחרון שהיה בישראל בנו של ר' יהודא נשיאה בן בנו של רבינו הקדוש כשראה הסמיכות מתמעטות ושלא יהא לישראל ב"ד בקדוש החדש, עמד ועבר כל השנים ע"פ חשבון וקדש כל החדשים וכל המועדות, כי מפני הדחק רשאי לקבעם קודם זמנם כדאיתא בסנהדרין וגם שלא ע"פ ראייה. וזכור אותו האיש לטוב, שאלמלא הוא – בטלו מועדות ור"ח מישראל, שאין לנו מהם אלא בקדוש ב"ד סמוכין כדאמרן”.

וע"ע בפירושו לסוכה מג, ב:

“וכן המנהג בידינו שמסר לנו הלל זכור לטוב שאין שביעי של ערבה חל ביום שבת לעולם ואף על גב דהאי פירוקא אידחיא בגמרא דילן דהא אמרי' דרבנן וכל נחותי ימא אמרי איקלע ולא דחיה. הלל הזקן ראה דבריו של ירושלמי והתקין כן כפרוקא קמא דגמרא דאמרי לא אקלע ואפשר לב"ד לעשות כן כשרואין שהדבר צריך לתקנת העולם כדאמרי' התם אתם ואפילו שוגגין ואפילו מוטעין אין לי מועדים אלא אלו” – הרי שבסוכה לא ביאר כוונתו להלל הזקן, אבל בידוע כוונתו להלל הנשיא בנו של ר' יהודא נשיא, ובשניהם אמר זכור אותו לטוב.

א"כ דברי הרבי בש"פ האזינו הי' כשגרת לשון הריטב"א. אבל בכלל (ועד"ז בכ"ט אלול ועוד) – נקרא הלל סתם או הלל הנשיא.

ולהעיר שבשיחה זו בתו"מ (תשד"מ ח"א ע' 62 ואילך) לא ראיתי שיזכירו הלל כלל וכלל.



חייב משתה ושמחה בחנוכה

הרב יוחנן מרזוב

שליח רב דק"ק מנחם מענדל ד'מידוואוד פלאטבוש

א. ידוע שיטת רבינו זי"ע (לקו"ש ח"י ע' 142 ואילך⁴) שלפי הרמב"ם שני דינים יש בחנוכה, משתה ושמחה משום הצלה גופנית, והלל והודאה משום הצלה גשמית, ולכן פסק הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ג) “התקינו חכמים . . ימי שמחה

(4) זו"ל (בלקו"ש ח"ל ע' 204 ואילך) “להדעות שימי חנוכה הם רק ימי הלל והודאה, נקבע היר"ט בעיקר על נס הנרות . . ענין רוחני . . לדעת הרמב"ם עיקר קביעות ימי חנוכה הוי מפני נצחון המלחמה, ולכן תיקנו חכמים שיהיו גם ימי שמחה, שמחה גשמית וגופנית, כמו שנצחון המלחמה היה הצלה גופנית, וזה שנקבעו גם להלל והודאה . . זהו . . בשביל נס הנרות, ענין רוחני”.

והלל", וגם הקדים בריש הל' חנוכה כל פרטי נצחון המלחמה בהל' בפ"ע, אבל הטור (סי' תרע) ס"ל שרק על הצלה רוחנית נקבע, ולכן פסק כמהר"ם מרטנוברג "שריבוי הסעודות שמרבים בהם הן סעודות הרשות, שלא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה", ואכן כן משמע בגמ' (שבת כא, ב) "מאי חנוכה . . . "ופרש"י "על איזה נס קבעוה"? ומהתירוץ יוצא שרק משום נס פך השמן קבעוה, ולכן "עשאוהו יו"ט בהלל והודאה", ולא למשתה ושמחה (ועיי"ש מה שתי' להרמב"ם).

והנה הלבוש (סי' תרע, ועד"ז בב"ח וט"ז כאן) חילק בין חנוכה ופורים, דחנוכה עיקרו הצלה רוחנית, ופורים עיקרו הצלה גשמית, "שלא נמסרו ישראל . . . רק . . . להמיר דתם", ואכן נ"ל כן לדעת מהר"ם, אבל לרמב"ם יוצא ששוה חנוכה לפורים בענין הצלת גופם.

[והנה המהרש"ל (שם) הביא ראי' לסעודות בחנוכה מלשון הגמ' (שבת דף כא ע"ב) "ועשאוהו יו"ט בהלל והודאה, ומדקאמר יו"ט, ולא קאמר קבעו ח' ימים להלל והודאה, ש"מ דיו"ט נמי כפשוטו הוא, למשתה ושמחה, ואף רש"י פי' שם "לא שאסרום במלאכה אלא להלל והודאה", משמע דלא אפיק רק עשיית מלאכה".

עפ"י"ז יש לתרץ מה שנתחבטו המפרשים בדברי מגילת תענית (פ"ט) . . . עשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים, לשנה אחרת קבעו ח' יו"ט, ומה ראו לעשות חנוכה ח' ימים, והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא ז' ימים . . . אלא בימי מלכות יון נכנסו בית חשמנאי להיכל ובנו את המזבח ושדוהו בשיד . . . והיו מתעסקים בו ח' ימים", לכ' כבר אמר שהח' ימים הם משום נס פך השמן⁵, ומאי קשה לי' למה תיקנו ח' ימים?

ולמהרש"ל ניחא כי "יו"ט" פירושו משתה ושמחה, ולכן אחר שסיים דבריו "קבעו ח' יו"ט" דהיינו משתה, הקשה למה חייב במשתה כל ח' הימים, דאת"ל משום חנוכת המזבח צ"ל ז' ימים, וע"ז תי' "היו מתעסקים בו ח' ימים", ונ"ל שלפי מגילת תענית אין המשתה משום נצחון המלחמה, דמשום נצחון הו"ל להתחייב במשתה רק ביום רשאון, משא"כ בחנוכת המזבח שנעסקו בו כל ח' הימים⁶.

וצ"ע כי לרבינו יוצא דלרש"י חנוכה רק להלל והודאה ניתנו, ולמהרש"ל לרש"י גם למשתה ושמחה ניתנו?]

5) ואין לומר דקש' ליה קושית הב"י (מריש הל' חנוכה) דלכ' לא היה נס ביום הרשאון שהרי היה להם מספיק שמן ליום א', א"כ הו"ל רק ז' ימי נס, דאם זהו קושייתו הו"ל להקשות הכי בפירוש.

6) ודעת הרמב"ם שסעודה הוא משום נצחון ומ"מ חייב בסעודה כל ח', פירשו רבינו (שם לקו"ש ח"י ע' 143 הע' 14).

ולדינא פסק המחבר (סי' תרע ס"ב) כמהר"ם "שלא קבעום למשתה ושמחה", ורמ"א (שם) כתב "י"א שיש קצת מצוה . . ונוהגין לומר זמירות ותשבחות . . ואז הוי סעודת מצוה", ולכ' ממ"נ אם כרמב"ם ס"ל הנ"ל לפסוק שחייב בסעודה, ואם כמהר"ם ס"ל הנ"ל לפסוק שפטור, ולמה פסק רק "שיש קצת מצוה"?

ואכן רבינו העיר מזה (שם הע' 5), וגם בלשון המהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ז סל"ז) כתב (שם הע' 6) "וצע"ק מ"ש היש"ש "אותן סעודות שעושין כו', ולא כתב שצריך לעשות סעודה אף שקאי שם לשי' הרמב"ם"?

ב. והנה רבינו (שם) הביא ראי' מפורשת מדברי המרדכי הארוך (הובאה כאן בדרכי משה ממנהר"א מפראג, הובאה גם בחי' אנשי שם פסחים ריש פ"ד) "ובמגילת תענית אמרו שקבעום יו"ט משום חנוכת המזבח... והכא אומר משום הנס, וי"ל דמשו"ז קבעו משתה ושמחה, אבל להודות ולהלל קבעו משום נס".

היינו דמודי הרמב"ם והמרדכי שיש חיוב סעודה בחנוכה אלא שפליגי בהטעם, להרמב"ם הוא משום ההצלה, ולהמרדכי הוא משום חנוכת המזבח, ויל"ע אם יש נפקותא ביניהם לדינא.

וג"ל שלפי הרמב"ם הסעודת של חנוכה ופורים שוים, שהרי שניהם משום הצלה ניתקנו וילמד אחד מהשני⁸, ואם בפורים יש חיוב בבשר ויין ה"נ בחנוכה, ובפורים פסק (הל' מגילה פ"ב הט"ו) שיש חיוב בבשר ויין? א"כ גם בחנוכה יתחייב בבשר ויין, אבל לפי המרדכי י"ל שאין ללמוד סעודת חנוכה מפורים, כיון שפורים משום הצלת הגוף ניתקן, משא"כ חנוכה הרי גם במגילת תענית הביא תחילה נס דפך השמן היינו דמשום הצלה רוחנית ניתקן, רק שהוסיף ומה ראו לעשות ("יו"ט" דהיינו) סעודה ח' ימים? ויתרץ משום חנוכת המזבח.

(7) וגם זה שהוסיף "ונוהגין לומר זמירות ותשבחות" צ"ע כיון שאז אפי' למהר"ם הו"ל סעודת מצוה (שו"ת מהר"ם סי' תרה, ובמרדכי שבת סי' תרה) "בנשואין בת כהן לישראל . . נהגו לומר שירות ותשבחות . . א"כ אינה סעודת רשות, וסעודת רשות נראה דלא מיקרי אלא . . חנוכה . . " משמע שגם בחנוכה אם אומר שירות ותשבחות אינה סעודת רשות.

(8) אכן רבינו (לקו"ש ח"ל ע' 204) הביא ראי' מתוס' שיש חיוב סעודה בחנוכה שהרי כתב (תענית דף יח ע"ב ד"ה הלכה) "חנוכה ופרים אינו יכול להתענות דיום משתה ושמחה כתיב", והנה משתה ושמחה בפורים כתיב, וצ"ל שמסברה שוין דעל הצלה ניתקנו, ומאי דכתיב גבי פורים שייך גם לחנוכה.

(9) עיי"ש במ"מ שלמד חיוב הבשר בפורים משאר יו"ט שבהם אמרינן "אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין" (הל' יו"ט פ"ו הי"ח), וליש"ש (לקמן בפנים) שהרמב"ם דייק מהא דאיתא גבי חנוכה "לשנה אחרת קבעום . . יום טוב" משמע שחייב בסעודה כיו"ט, א"כ גם בחנוכה יתחייב בבשר ויין ככל יו"ט, (אכן מוסיף ע"ז בפורים שיש חיוב לשתות עד שישתכר אבל בחנוכה לא יתחייב יותר מרביעית).

ג. ולענין פת הנה הראבי"ה פסק (מס' מגילה סי' תקסג, ובמרדכי שבת סי' רעט) "בשבתות וי"ט וחנוכה ופורים שאי אפשר לו בלא אכילה חוזר ומזכיר [על הנסים] פירוש דברים של עונג צריך לאכול כגון פת", הרי ס"ל שחנוכה ופורים שוין וכמו בפורים חייב בפת ה"נ בחנוכה¹⁰.

והמהרש"ל (בתשובות סי' מח) הביא מהר"י פולק שהגיה ומחק מדברי הראבי"ה "חנוכה", וגרס "אבל בשבתות וי"ט ופורים שא"א לו בלא אכילה", וכ"פ מהרש"ל (בחי' להרא"ש פ"ב דשבת), וכן נקט הט"ז (סי' תרצג), היינו שבחנוכה א"צ פת, אבל הב"ח (סי' תרפב) גרס "חנוכה ופורים"¹¹ ופסק כראבי"ה, ומסיק "דלא קיי"ל כמהר"ם בסעודת חנוכה דרשות היא אלא . . יו"ט הוא וסעודת מצוה היא, ולא סגי בלא פת . . "

ונ"ל שהב"ח והמהרש"ל לשי' אזלי, הב"ח בריש הל' חנוכה (ס"ס תרע) פסק שבחנוכה מרבים בסעודה, והביא ראי' מהראבי"ה המשוה חנוכה לפורים, היינו שסעודת חנוכה הוא חיוב גמור, ולכן ס"ל (סי' תרפב) שחייב בפת, אבל מהרש"ל (שם ביש"ש) כתב וז"ל "דין סעודת . . זכר, וסעודת חנוכה, וק"ו סיום הספר הן קרוים סעודות מצוה . . כדי ליתן שבח והודיה למקום נק' מצוה, ק"ו ימי חנוכה דניתנו לשבח והודיה, ולפרסם בהן הנס", דימה סעודת חנוכה לשלום זכר משמע שאינו חיוב גמור כ"א דין בפירסמי ניסא, והרי בפורים ודאי לא יאמר שהוא דומה לשלום זכר, (ושהוא קרוי סעודת מצוה רק אם נותן שבח והודיה למקום), כיון שבו יש חיוב גמור בסעודה, אבל בחנוכה הו"ל סעודת מצוה בניגוד לסעודת רשות, דמש"ז אפי' ת"ח שאינו נהנה מסעודת רשות מותר ליהנות מסעודת חנוכה (אבל למהר"ם ה"ה רשות, עיי"ש), ולכן ס"ל שאינו חייב בפת.

ד. למסקנה: את"ל כהרמב"ם שהצלת הגוף מחייב סעודה, א"כ למה ניגרע חנוכה מפורים, כמו בפורים ההצלה מחייב משתה ושמחה, ה"נ בחנוכה כשתיקנו חז"ל "יו"ט" נתכוונו לחייבו בסעודה כפורים, אבל את"ל משום חנוכה המזבח תיקנו, יש מקום לומר שאין כאן חיוב גמור לסעודה, ולשון חז"ל "קבעום ועשאוים יו"ט" בא ללמדנו שאותן סעודות שעושין בחנוכה אינם סעודות רשות כ"א סעודות מצוה.

10 מ"מ להלכה פסקינן שגם בפורים אינו חוזר אם שכח ועל הנסים, ושאנו חייב לאכול בו פת, (עיין שוע"ר ס"ס קפז, וסי' קפח סי"ד).

11 עיין ראבי"ה מהדורת דבליצקי שבכתה"י ובדפו"ר הגי' כב"ח.

ובזה אתי שפיר לשון הרמ"א "קצת מצוה", ולשון המהרש"ל "אותן סעודות שעושין", כי לשיטתם אין חיוב גמור לעשות סעודה בחנוכה¹², רק שהו"ל סעודת מצוה, והוא דין בפרסומי ניסא, ולכן בשעת הסעודה יש "לומר זמירות ותשבחות".

[ובזה מיושב שי' רש"י, די"ל שס"ל שיש ענין במשתה בחנוכה אבל אינו חיוב גמור כדעת הרמב"ם].



נגלה

יש ידיעה לחצי שיעור

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשבת (ג, ב) מבואר דאם היתה ידו מלאה פירות והוציאה לחוץ בשבת, הנה "אם שדי לי' אתי בהו לידי חיוב חטאת", וכתב ע"ז המאירי וז"ל:

יש לדון במה שכתבנו שמא יחזור וישכח ויבא לידי חיוב חטאת, תינח לדעת האומר (לקמן קה, א) אין ידיעה לחצי שיעור, רצה לומר שאין ידיעה שבין שני חצאי השיעור מחלקת וחייב חטאת, רצה לומר שאם אכל חצי זית חלב ונודע לו, וחזר ושכח, ואכל חצי זית אחר, בהעלמת ידיעה שבנתים, אינה קרויה ידיעה לחלק ביניהם, ויתחייב חטאת, אבל לדעת האומר יש ידיעה לחצי שיעור, ושהלכה כן, כמו שביארנו בשני של שבועות (יט, ב ד"ה ידיעת ספק), שאין זה תחלתו וסופו בשגגה, היאך אתה אומר כן, תדע שמתוך קושיא זו יש מי שאומר שזה שאמרו בסוגיא זו משחשיכה דאי שדי להו אתי לידי חיוב חטאת לא ליקנסוה, ועל כרחך הואיל ונזכר בנתים אתה צריך לפרשה בחזר ושכח, אינה אלא לדעת האומר שאין ידיעה מחלקת לחצי שיעור. ומכל מקום אנו קבלנו בפרושה שאף לדעת האומר בעלמא יש ידיעה לחצי שיעור מודה הוא בזה, שלא אמרו כן אלא כשעשה איסור בהעלמה, כגון כתב אות אחת או אכל חצי זית חלב, שאף על פי שאינו חייב, איסור מיהא איכא. אבל הוצאה שאינה עיקר מלאכה ולא מעשה, עיקר החיוב בהנחה הוא, והכל נגרר אחריה. ואף על פי שאמרו (קכ, א) שהמעביר שתי אמות בשוגג ושתיים

(12) והגם שמהרש"ל הביא גם דברי הרמב"ם, ולהרמב"ם יש חיוב גמור בסעודה, י"ל שרצה לזכות בדינו לפיכך הרבה להביא ראיות מרשאונים שיש חיוב בסעודה, אבל לדינא ס"ל שאינו חיוב גמור, כ"א סעודת מצוה כסעודת שלום זכר.

במזיד ושנים בשוגג פטור, מכל מקום ההעברה דומה למעשה יותר מן ההוצאה. עכ"ל.

וכתב ע"ז בתוצאות חיים (סימן ז אות א) וז"ל:

ואמנם בעיקר חידושו דהמאירי ז"ל דיש חילוק בין מוציא מרשות לרשות למעביר ד' אמות ברשות הרבים, ידיעה בהוצאה אינה מחלקת, וידיעה במעביר מחלקת, צ"ע טובא, דהתיינח אם היה חיוב במעביר ד' אמות ברשות הרבים בלי עקירה והנחה י"ל החילוק בין חצי שיעור לחצי מלאכה, דמעביר ב' אמות דהוה מעשה דמי לחצי שיעור, דחשיב שם מלאכה וחטא, אבל ידיעה שבהוצאה, שהוא קודם הנחה, הוי כידיעה לחצי מלאכה דלא מהני, וכמש"ל לעיל. אבל זה אינו, דהא מפורש בכמה דוכתי דגם מעביר בעי עקירה והנחה. עיין כתובות (לא, א) ושבת (ו, א) ודוכתי טובא, אם כן שוב מאי בכך דמעביר ב' אמות דהוה מעשה הוה כידיעה לחצי שיעור, אבל מכל מקום הא הוה גם ידיעה לחצי מלאכה, כיון שנודע לו בין העקירה להנחה. עכ"ל.

ועוד הקשה בתו"ח, וז"ל:

עוד קשה לפי דברי מאירי ז"ל דטעמא דמאן דאמר יש ידיעה לחצי שיעור משום דיש איסור תורה בהחצי שיעור. [ובפשטו הסברא דכל שלא התחיל בחטא לא הוה ידיעה של חיוב וכנודע קודם המעשה דמי]. אם כן אמאי לא פרכינן לר"ל ביומא (עד, א) דחצי שיעור מותר מן התורה מהא דסברי רבנן בשבת (קה, א) דיש ידיעה לחצי שיעור. וע"כ דלא תליא בזה. אולם זה יש ליישב למאי דאמר (הוריות יא, א) אכל חצי זית כשהוא הדיוט ונתמנה להיות נשיא והשלים לכזית, סלקא דעתך אמינא נצטרף, ונייתי כשבה או שעירה כהדיוט, יעו"ש, וכמבואר דכשמשלים את השיעור חל עליו החיוב למפרע. אם כן י"ל דזה דחצי שיעור מותר לר"ל, דלית ליה הסברא דחזי לאצטרופי, הוא רק כשלא גמר השיעור, אבל אם גומר השיעור מצטרף למפרע, וחל עליו איסור מתחלתו [ועיין ירושלמי (פ"ו דתרומות), דמקשה לר"ל דחצי שיעור מותר, איך חייב חטאת, דהא חצי שיעור הראשון אינו שגגת איסור ודינו כמזיד, ומשני מודה ר"ל בעתיד להשלים. ומוכח דעל כל פנים כשמשלים באמת הוי האיסור למפרע, דאם לא כן מאי מהני דעתו. ועיין בספר ניר שם באורך, ודבריו צ"ע. ועיין מאירי יומא שם דכתב דבאין דעתו להשלים גם ר"י מודה, ואין כאן מקומו]. וזהו טעמא דחכמים דמהני ידיעה לחלק בחצי שיעור דכיון דנזין עכשיו כשהשלים, הרי אגלאי מילתא למפרע שהתחיל בחטא קודם הידיעה. עכ"ל.

אבל צ"ע בתירוץ, דלכאור' כ"ה גם בנדו"ד, כשהוציא ידו מלאה פירות לחוץ, ונוכר, ושכח עוה"פ, הרי גם בזה איגלאי מילתא למפרע שהעקירה וההוצאה ותחילה היו חלק מהחטא. ולמה אין הידיעה מחלקת לפוטרו מחטאת.

וי"ל בכהנ"ל שכוונת המאירי אינה שהטעם שבחצי שיעור הידיעה מחלקת ה"ז לפי שגם החצי הא' הוא אסור, כ"א לפי שבגשמיות גם החצי הראשון הוא אותו הדבר כמו החצי השני, שכופל אותו הדבר (כמו בכותב ב' אותיות, שהאות הא' הוא ממש אותו דבר כהאות הב'), כלומר שהחצי השני הוא רק המשך החצי הראשון, ובמילא כאילו שניהם מציאות אחת. ולכן כשמפסיק ביניהם בידיעה, ה"ז מחלק באמצע דבר אחד.

וענין זה אמת גם לר"ל, כי אף שס"ל שחצי שיעור מותר מה"ת, מ"מ מודה ששני החצאים הם המשך אחד, אלא שס"ל שכל זמן שלא המשיך עד הסוף ה"ז מותר.

אבל בעקירה והנחה, אף שצריכים שניהם כדי להתחייב, מ"מ בגשמיות הם ב' דברים נפרדים, ואינם מציאות אחת, ולכן אין הידיעה בינתיים מחלקת, כי רק כשיש ידיעה (הפסק) באמצע מציאות א' ה"ז כאילו גורם שדבר זה נעשה קצת בידיעה ולא בשגגה, אבל כשיש ידיעה בין ב' דברים נפרדים (אף ששתיהם הם חלקי האיסור), אי"ז מחלק, ועדיין נק' שכל פרט נעשה בשגגה.

ולכן: כשיש ידיעה בין העקירה וההנחה דהוצאה עדיין נק' שנעשה כל המלאכה בשוגג, משא"כ כשישי ידיעה באמצע הד' אמות, ה"ז מחלק, ופטור מחטאת, כי כל חלקי הד' אמות הם מציאות אחת, ונעשה הפסק של ידיעה באמצע מציאות אחת זו.

ומעתה מובן חילוק המאירי בין נדו"ד שחייב להגדון דמעביר שתי אמות בשוגג ושתים במזיד ושתים בשוגג שפטור, כי שם ה"ז ידיעה והפסק באמצע מציאות א', משא"כ בנדו"ד ה"ז ידיעה והפסק בין ב' דברים נפרדים.

ומובן ג"כ שאין קשה לר"ל מזה שיש ידיעה לחצי שיעור, כי גם לשיטת ר"ל שחצי שיעור מותר מה"ת, סו"ס הרי החצי שיעור הוא אותו הדבר של החצי הב', וכשיש ידיעה בינתיים, ה"ז מחלק ומפסיק באותו דבר.

ואף שלשון המאירי הוא ש"לא אמרו כן אלא כשעשה איסור בהעלמה . . . שאע"פ שאינו חייב, איסור מיהא איכא", י"ל שכתב כן, כי לשיטת ר' יוחנן שח"ש

אסור מה"ת ה"ז מובן יותר, כי לא רק שהחצי הראשון הוא אותו המציאות של החצי השני כ"א שגם אסור הוא, אבל גם לר"ל אפשר לומר כן, וכנ"ל.

[ובאמת גם לר' יוחנן אינו פשוט כ"כ, כי סו"ס הם ב' דברים נפרדים, כי על החצי הא' פטור, משא"כ כשישנו גם החצי הב' ה"ה חייב, מ"מ שוים הם בזה ששניהם אסורים – עד"ז הוא לר"ל, שעכ"פ שוים הם בזה שהם מציאות א'].

אבל לכאור' ילה"ק עהנ"ל (שגם לר"ל החצי הא' הוא מציאות א' עם החצי הב') מהידוע שבביאור סברת ר"י שח"ש אסור מה"ת מטעם "דחוי לאיצטרופי" מצינו מחלוקת (הובא בלקו"ש ח"ז ע' 110 בהערות 36-37): הצל"ח בפסחים (מד, א) מפרש שזה ע"ד גזירה מדאורייתא, דאם חצי שיעור יהיה מותר יתכן שיאכל חצי שיעור, ולאחר מכן יאכל עוד חצי שיעור – בתוך כדי אכילת פרס – ויתחייב. אמנם הפמ"ג (בפתחתו להל' בשר בחלב בפ"ה הב') וכן הרגוצובי (ראה מפענ"צ ס"ע קפה ואילך) ס"ל שזמה שראוי להצטרף – "חזי לאיצטרופי" – ה"ז ראייה וסימן שגם בחצי שיעור יש איכות האיסור, כי אם החצי הראשון היה מותר, אז לא היה עובר איסור כשאכל גם את החצי השני (ע"ד הכלל ד"אין היתר מצטרף לאיסור"), אלא, זה רא'י שגם החצי הראשון יש בו ג"כ כל איכות האיסור, זאת אומרת שאין "חזי לאיצטרופי" סיבה וטעם לאיסור אלא סימן שגם החצי שיעור אסור.

[והנפק"מ להלכה היא: אם מישהו אכל חצי כזית ברגע האחרון של יוה"כ (או אכל חמץ ברגע האחרון של פסח); דאם סיבת האיסור היא משום החשש שיאכל עוד חצי – כאן אין חשש, משום שכשיאכל החצי הב' כבר מותר לאכול. אבל אם ה'חצי שיעור' בעצמו אסור – אז עבר על איסור].

הרי נמצא מהנ"ל שלשיטת הצל"ח המחלוקת בין ר"ל ור"י הוא, שלר"ח חיישה התורה לשמא יצטרפו, ולר"ל לא חייש התורה בזה. ולפי"ז בפשטות לא נחלקו ר"י ור"ל האם ב' החצאים הם מציאות א' או לא, כ"א לשניהם אפ"ל שהם מציאות א', ולשניהם בעצם צ"ל מותר כל זמן שלא גמר המציאות הזו, אלא שלר"י חיישה תורה שמא יצטרף, ולכן אסרה, ולר"ל לא חיישה תורה לזה, אבל לשיטת הפרמ"ג וכו' [ונראה מכ"מ שכ"ק אדמו"ר זי"ע אזיל בשיטה זו], הרי לכאור' נחלקו בזה שלר"י גם החצי הראשון הוא אותו האיכות, ולר"ל אינו אותו האיכות, וזה סותר לכאור' משנת"ל שגם לר"ל ה"ז אותה המציאות.

הנה פשוט שאי"ז קושיא, כי הכוונה בזה היא שלר"י יש בזה אותו איכות של האיסור, ולר"ל אין בזה אותו האיכות של האיסור, אבל לשניהם הם אותו המציאות [והרי זהו כל החילוק בין "חצי שיעור" ל"חצי מלאכה", ש"חצי שיעור" ענינו

שחסר רק "השיעור", אבל הוא אותו הדבר, משא"כ "חצי מלאכה", ענינו שהם ב' דברים נפרדים, כמובן]. ולכן גם לר"ל מובן מדוע "יש ידיעה לחצי שיעור".



מלאכות כתיבה והוצאה*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בהערות הרבי על ספר 'בדבר מלך' (להגר"י רייטפארט שי' ח"א, נדפסו בתחלת הספר, ובאג"ק חכ"ג, ובלקו"ש חי"א בהוספות לפרשת בשלח), מעתיק הרבי מדבריו: "דחיובי שבת הוא שלא יפעול הפעולה ולא שלא תיעשה הפעולה, ולדוגמא בכתיבה וכו'".

ומעיר ע"ז הרבי: "אין לומר כן בכל חיובי שבת, כדמוכח בכ"מ ובפרט בנוגע לכתיבה – מחיוב נטלו לגגו דחי"ת ועשאו ב' זייני"ן (שבת קד, סע"ב) . . (ואף שלכאורה ראייה להיפך מהא דכתיבה בשמאל פטור – י"ל הטעם שא"א שתהי' כתיבה ביד כהה . . כזו שביד ימין שלו). ולהעיר גם מהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגבי' ראשונה פטור – שבת פ,א".

וממשיך: "וצע"ק ממה שצ"ל כדרך המוציאין דוקא (שבת צב, א) וי"ל שאז לא מקרי הוצאה. ולהעיר מתוד"ה בהעלם (ב"ב נה, סע"ב). ואכ"מ".

ולכאורה הרי כוונת הדברים הוא כך: הרבי מוכיח גם במלאכת כתיבה וגם במלאכת הוצאה שהמלאכה אינה רק בעשיית הפעולה אלא (גם, עכ"פ) שלא תיעשה הפעולה: במלאכת כתיבה מהדין דכשנטל גגו של חי"ת ופעל עי"ז שיהיו שתי אותיות דה"ה חייב, אע"פ שבפעולתו לא כתב שתי אותיות ורק גרם שיהיו; ובמלאכת הוצאה, מזה שלא מספיק מה שהוא הוציא כשיעור שלם, אלא שכל השיעור צ"ל שם ביחד ברשות השנייה.

אמנם בשתי המלאכות הקשה ע"ז מדין שנראה כסותר לזה, ותירץ הקושיא:

בכתיבה הקשה, מהא דכתיבה בשמאל פטור, אף שלכאורה האותיות כתובות לפועל אז מדוע חשוב אופן פעולתו (להנ"ל שעיקר המלאכה הוה שלא תיעשה ולא בהסעולה עצמה)? ותירץ דבאמת ישנה הבדל גם בהכתב לפועל, דאותיות

(* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

שכתב בשמאלו לא יהיו דומות לאותיות שכותב בימינו. ונמצא א"כ דסיבת הפטור אינה מחמת חיסרון בפעולתו אלא בחיסרון בהאותיות איך שנכתבו בפועל.

ובהוצאה הקשה, מהא דצ"ל כדרך המוציאין דוקא, אף שלכאורה אין נפק"מ בזה לענין זה שלפועל נפעלה ההוצאה מרשות לרשות? וע"ז תירץ דהוצאה כזו "לא מקרי הוצאה". עכתה"ד.

ונמצא לכאורה שישנו הבדל גדול בתוכן התירוצים בין כתיבה להוצאה; דבכתיבה הרי תוכן התירוץ הוא, דבאמת הרי החיסרון הוא בהנפעל, ונמצא ד'נשארים' עם היסוד הראשון דמה שנוגע במלאכה זו הוה שלא תיעשה הפעולה ולא גוף הפעולה עצמה, משא"כ בהוצאה חידש בהתירוץ דאע"פ שזה נכון שנוגע ה'נפעל' של המלאכה (כמו שהוכיח מהדין שאם קדם והגביה חצי גרוגרת הראשון ה"ה פטור), מ"מ יתכן שההוצאה והנפעל תהי' בשלימות ומ"מ ה"ה פטור מחמת זה שהאופן שעשה הפעולה "לא מקרי הוצאה".

וצלה"ב יסוד חילוק זה, ומדוע בהוצאה חידש דבר זה ולא בכתיבה? והיינו דלכאורה גם בכתיבה הי' יכול לתרץ ולומר דהא דכתיבה בשמאל פטור, הוא מחמת זה שאינו נחשב לכתיבה! ומזה שלא תירץ כן בכתיבה אלא רק בהוצאה מובן דרק בהוצאה יש לומר כן, וצלה"ב למה.

ב. ואולי כיוון הרבי לתרץ ולבאר דבר זה בזה שציין ל"תוד"ה בהעלם (ב"ב נה, סע"ב);

דהנה בגמרא שם איתא, "הוציא חצי גרוגרת לרשות הרבים והניחה, וחזר והוציא חצי גרוגרת אחרת, בהעלם אחד חייב, בשני העלמות פטור, רבי יוסי אומר בהעלם אחד ברשות אחת חייב, בשתי רשויות פטור".

וע"ז כתבו התוספות, "והקשה ר"ח, לרבי יוסי דב' רשויות אמאי פטר והאמר בפ' הבונה .. כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בצפורי חייב, מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי. וגרס ר"ח מרשות אחת חייב משתי רשויות פטור, אם הוציא חצי גרוגרת משתי רשויות לרשות הרבים פטור, אבל אם ברשות אחת לקחה אפילו חלקה והוציאה לשתי רשויות חייב, דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי. ולר"י נראה דלאו פירכא היא, דלא דמי, דהתם שם המלאכה כתיבה, וכתיבה נגמרה כשיכתוב שתי אותיות ואפי' רחוקות זו מזו, אבל הכא שם המלאכה היא הוצאה וכשהוציא לשתי רשויות אכתי לא נגמרה הוצאה עד שיקרבם".

והיינו שהר"י בדבריו בתוספות אכן מחלק בין כתיבה להוצאה, ומבאר דשונים בגדרן זמ"ו, ועד שיש ביניהן נפק"מ לדינא. וא"כ אולי זהו היסוד גם לחילוקו הנ"ל של הרבי בין גדרי שתי מלאכות אלו.

אלא דלכאורה אין הדבר מבואר כל צרכו, דחילוקו הנ"ל של הר"י אינו מבאר – לכאורה – חילוק זה דעסקינן ביה, כמשי"ת.

דהנה הר"י בא לבאר מדוע במלאכת כתיבה נאמר דמחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי, לעומת בהוצאה ש – לדעת רבי יוסי עכ"פ – כן הוה בזה מחוסר מעשה, אשר לכאורה הרי ביאור החילוק בזה פשוט; דכתיבה אינה קשורה לאיזה מקום מסויים, ושלכן בכל מקום שהאותיות כתובות הר"ז נחשב לכתיבה, ואילו הוצאה קשורה למקום מסויים, דהרי כל תוכן המלאכה הוא מה שמוציא ממקום אחד למקום שני, וא"כ כ"ז שלא הגיע בשלימות למקום השני חסר בעיקר ההוצאה.

(ודא"ג יש לבאר מדוע חולק הר"ח עליו בזה, וסב"ל שרק אם הוציא מתוך ב' רשויות או הוה בזה חיסרון, ולא אם הוציא מרשות אחת לשתי רשויות: די"ל דפליגי בשאלה הידועה האם עיקר מלאכת ההוצאה הוה העקירה מרשות הראשון או ההכנסה והנחה ברשות השני; דהר"ח סב"ל דהעיקר הוא העקירה מרשות הראשון, ושלכן רק זה צ"ל מתוך רשות אחת, משא"כ הר"י סב"ל דהעיקר הוה ההנחה ברשות השני, ושלכן זהו מה שצ"ל ברשות אחת. ובכל אופן הרי החילוק בין הוצאה לכתיבה פשוט, דכתיבה אינה קשורה למקום כלשהו משא"כ הוצאה כמשנ"ת).

אמנם לכאורה אין בכ"ז שום הסבר להחילוק דעסקינן ביה כאן; דבכתיבה אין נפק"מ איך נעשית פעולת הכתיבה, כ"ז שנכתב בפועל, ואילו בהוצאה אם לא נעשה הפעולה כמו שצריך, או "לא מקרי הוצאה"!!

ובסגנון אחר: מהו קשר החיסרון בהוצאה במקרה שהוציאו לשתי רשויות (שהוא בפשטות – כנ"ל – מחמת זה שתוכן ענין ההוצאה הוא הוצאתו לאותו רשות), למקרה שהוציאו שלא כדרך המוציאים, בכדי שנאמר דשתי חסרונות אלו קיימות בהוצאה דוקא ולא בכתיבה?!

ג. ולולי דמסתפינא הייתי אומר דכוונת הרבי לא היתה לומר דאותה הסברא שישנה שם בתוספות לחלק בין כתיבה להוצאה, הוה ג"כ הסברא לחילוקו של הרבי שמחלק כאן ביניהן, אלא שציינן לדברי אותו תוספות לדוגמא בעלמא; והיינו דכמו דשם מחלקים התוספות בין כתיבה להוצאה מחמת זה "דהתם שם המלאכה כתיבה . . אבל הכא שם המלאכה היא הוצאה כו", עד"ז יש לחלק גם בענינינו, מחמת החילוק ב'שם' המלאכה, כמשי"ת.

(ודא"ג נרוויח בזה עוד דבר יפה בדיוק דברי רבינו; דהנה הרבי ציין כנ"ל להתוספות בב"ב, ולכאורה אי"מ מדוע 'ממרחק הביא לחמו', הרי התוספות כתבו דברים הללו גם באותו דף במסכת שבת – פ,א – שהרבי ציטט ממנו בקטע שלפניו!?)

ואולי יבואר לפי הנ"ל; דבמסכת שבת רק כתבו שבכתיבה ליתא חיסרון של מחוסר קריבה לעומת בהוצאה שישנה לחיסרון זו (ובלשון הר"י שם: "דודאי גבי כתיבה אית לן מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה דמי אבל הוצאה לא היא עד דמייתי תרוייהו לרשות אחד"), והרי חילוק זה אכן לא מהני להסביר החילוק שהרבי מדבר עליו. משא"כ בב"ב שם מוסיפים התוספות (כנ"ל) "דהתם שם המלאכה כתיבה . . . אבל הכא שם המלאכה היא הוצאה . . .", אשר זה הוה היסוד גם לחילוקן של הרבי, אשר גם הוא קשור עם החילוק בין 'שם' הוצאה ל'שם' כתיבה כמוש"ת).

ביאור הדברים: השם כתיבה מתאימה גם בלי פעולת הכתיבה, דבכל ענין ואופן שנכתבו אותיות, הרי באם ישנן אותיות לפועל, שוב יש כאן אותיות כתובות. אמנם בהוצאה אינו כן; דבזה שחפץ נמצא בחוץ, אין בזה ענין של 'הוצאה', ואם הגיע לשם בלי הוצאה מרה"י לרה"ר, הרי בזה שהוא נמצא שם ליתא שום ענין של הוצאה כלל.

בסגנון אחר: בכתיבה כשישנה להנפעל בלבד (אותיות כתובות), גם בלי הפעולה, ישנה תוכן ענין הכתיבה, ואילו בהוצאה כשישנה להנפעל לבד (חפץ המונח ברה"ר) בלי פעולת ההוצאה, ליתא לתוכן ענין ההוצאה כלל.

(ולכאורה הרי יסוד הדבר הוא דברי האור זרוע בריש מכילתין דהא דהוצאה הוה 'מלאכה גרועה' הוא מחמת זה שלא נפעלה על ידה שום חידוש בהחפץ, דלא כבשאר מלאכות; אשר י"ל דזהו היסוד גם לחילוק הנ"ל: דמאחר דבכתיבה נפעלה חידוש בהחפץ, לכן גם בלי ה'פעולה' מ"מ כל זמן שישנה להנפעל, והיינו החידוש בהחפץ, כבר ישנה לתוכן המלאכה, משא"כ בהוצאה שלא נפעלה חידוש בהחפץ, א"כ כשחסרה ה'פעולה' אין כאן 'נפעל' שיש בה תוכן המלאכה).

ועכ"פ מבואר היטב דברי הרבי דגבי כתיבה אין מקום לפטור מחמת זה שפעולת הכתיבה לא הי' כראוי (אי לאו שישנה הבדל בהנפעל עצמו כחידושו של הרבי), לעומת בהוצאה, דבפעולה שאינה ראויה "לא מקרי הוצאה".



רמב"ם

שיטת הרמב"ם בענין דחיית איסורים במקום פקו"נ לרפואה סגולית

הרב חיים רפופרט
לונדון, אנגליה

דברי הרמב"ם בפיה"מ וביאור הגרש"ק ודעימי'

א. תנן (יומא פג, א): מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים, עד שיאורו עיניו. מי שנשכו כלב שוטה, אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורבי מתיא בן חרש מתיר.

והנה בפירוש רש"י (יומא שם) כתב בביאור שיטת הת"ק: "אע"פ שנוהגין הרופאים ברפואה זו, אינה רפואה גמורה להתיר לו איסור בהמה טמאה על כך". ובביאור שיטת רבי מתיא בן חרש כתב: "קסבר רפואה גמורה היא".

ובספר 'תוספת יום הכיפורים' (יומא שם) כתב דאף שלכאורה לשון רש"י ("אינה רפואה גמורה") מורה "דרפואה זו לפעמים מעלה ארוכה ולפעמים אינה מעלה ארוכה, נמצא דאינה רפואה גמורה", הנה באמת צ"ל "דרבנן סברי דאינה רפואה כלל, ולכך אסרוה. ורבי מתיא בן חרש סבירא לי' דהיא רפואה גמורה, ואפילו לא תהי' רפואה גמורה אלא דמעלה ארוכה לפעמים, יש להתיר משום ספק נפשות", ע"ש¹³.

אבל בפירוש המשנה (יומא פ"ח מ"ד) להרמב"ם (מהדורת הר"י קאפח) כתב, וז"ל: ואין הלכה כרבי מתיא בן חרש שהתיר להאכיל את האדם (ביום צום כפור) יותרת כבד שלכלב שוטה אם נשך, מפני שאינו מועיל אלא בדרך סגולה. וחכמים אומרים אין עוברין על מצוה אלא ברפוי בלבד, שהוא דבר ברור שההגיון והנסיון

13) וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' נו): "הדין דמחללין שבת אף בספק רחוק, כדאיתא במתניתין... שא"ר מתיא בן חרש שמי שנשכו כלב שוטה מאכילים אותו מחצר כבד שלו, שהיא רפואה מסופקת, ואף שהתם איתא... שרבנן פליגי עלי' מבואר דהוא משום דסברי דלית בזה רפואה באכילת החצר כבדא של כלב שוטה הנושך, אבל בעצם הדין מודים לו גם חכמים שמחללין את השבת אף בספק רחוק דתועיל". ויעוין שו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סי' שכח ס"ב (ובהנסמן בהערות וצינונים לשם) ובשו"ת אבני נזר יו"ד סי' ע אות ב. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

הפשוט מחייבים אותו, אבל הריפוי בסגולות לא, לפי שענינם חלוש לא יחייבהו ההגיון, ונסינו רחוק, והיא טענה מן הטוען בה¹⁴, וזה כלל גדול, דעהו, עכ"ל¹⁵.

והנה בדברי כמה אחרונים נראה מבואר שהבינו דשיטת הרמב"ם היא שלא ניתנה שבת להדחות אצל רפואה סגולית, אפילו אם היא רפואה בדוקה ומנוסה ומועלת להפליא, ולדוגמא:

בשאלות ותשובות 'ובחרת בחיים' [על עניני או"ח] להגאון רבי שלמה קלוגר (בודאפעסט תרצ"ד), סי' פז (משנת תקצ"ו) יצא לדון בדבר "ההוראה הרעה ומקולקלת" שניתנה ע"י אחד הרבנים, מורה הוראה בישראל בק"ק זלאטשוב, שיש "לחלל שבת בחילול אחר חילול, לכתוב בשבת קוויטל ושיסע יהודי יותר משלשה פרסאות שהוא דאורייתא [רמב"ם הל' שבת פכ"ז ה"א], ובסוסים של יהודים, ובשליחות מעות חוץ לתחום", כדי לבקש ברכת הרה"ק ר' שלום מבעלזא זצ"ל שיעתיר בעד חולה שהי' במצב של סכנה כדי שירחמו עליו מן השמים¹⁶.

14 ובנוסח הישן של פירוש המשנה (נעתק חלקו בתוס' יום טוב על המשנה שם): "ואין הלכה כרבי מתיא בן חרש בזה שהוא מתיר להאכיל לאדם ביום צום כפור הכבד של כלב שוטה כשנשך, כי זה אינו מועיל אלא בדרך סגולה. וחכמים סוברים כי אין עוברין על המצות אלא ברפואה בלבד, ר"ל בדברים המרפאים בטבע והוא דבר אמיתי ובנסיון הקרוב לאמת, אבל להתרפאות בדברים שהם מרפאין בסגולתן אסור, כי כוחם חלש, אינו מצד הדעת ונסינו רחוק, והיא טענה חלושה מן הטוען".

15 שיטת הרמב"ם נוגע מאד למעשה בנוגע לכו"כ רפואות שנוכרו בדברי האחרונים. ראה לדוגמא שו"ת אדמו"ר הצמח צדק (או"ח סי' לח): "נשאלתי על חולה המסוכן מאד שנסתכן פתאום, ורבים אומרים שהוא מתולעים, אי שרי לעשות לו סגולה שקורין אוש גיסין עופרת, שיש בזה מלאכה גמורה וחיוב חטאת. . והאיש היוצק העופרת אומר שריפא ושנה ושילש לחולי תולעים, לכאורה יש ללמוד היתר מלשון הש"ע סי' שכ"ח ס"ד כל מה שרגילים לעשות לו בחול כו', אך ממ"ש הרמב"ם בפי' המשניות פ"ח דיומא יש ללמוד לכאורה לאיסור שהרי על מה ששנינו מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין מחצר כבד שלו פי' הוא ז"ל שהטעם משום שזהו דרך סגולה בלבד ולא רפואה ואין דוחי' איסור ע"ז. וא"כ ה"נ ממש בני"ד דמ"ש איסור שבת מאיסור בהמה טמאה, אדרבה שבת בסקילה".

16 ראה גם שו"ת מהרש"ם [להג"ר שלום מרדכי הכהן שוואדראן] ח"ג סי' רכה: "עובדא ידענא בעיר מולדתי בזלאטשוב שהי' חולה מסוכן ובאותו זמן הי' מו"ר הגה"ק מוהר"ש אבד"ק בעלזא זצ"ל משובתי ש"ק בבראד, והתיר דיין אחד לכתוב ע"י גוי בש"ק שם החולה ואמו ושלח לבראד". וראה גם תשובות מהרש"ם שנדפסו בספר מנחת שבת סי' פ"ד אות כט ובשירי מנחה שם אות ו.

ובשו"ת יד חנוך [להג"ר חנוך הניך טייטלבוים] סי' ה: "ע"ד העובדא הידוע, מעשה שהי', שאבי זקני מופת דורו פועל ישועות, הרה"ק רבי חנוך העניך דוב אבד"ק אלעסק, שבת בצוותא חדא עם חמיו הגאון איש אלקי המפורסם רבי שלום רוקח אבד"ק בעלזא, בעיר גדולה של חכמים ושל סופרים ק"ק בראד, ויהי ביום השבת בא שליח מן העיירות הסמוכות אל זקני מבעלזא, עבור חולה מסוכן שמבקש שיפציר בתפלה עבורו", ע"ש בארוכה.

ופסק הגרש"ק: "הוראה זו מקולקלת מאד מאד, כי אף דבדין זה פשוט דפיקוק נפש דוחה שבת, אך לא הותר רק ברפואה שהיא בדרך הטבע¹⁷, ואף בזה שיהי' מומחה בדוק ומנוסה, אבל בדרך נסיי ותפלה לא הותר בשום אופן, אפילו יהי' המתפלל כרבי חנינא בן דוסא¹⁸ לא ניתן שבת לדחות עבור זה אפילו במלאכה דרבנן, מכל שכן דאורייתא"¹⁹.

ואחת מראיותיו היא, מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל בענין כלב שוטה וסיים "ומוכח בו כדברינו דלא הותר חילול שבת רק מה דהוי בדרך הטבע", ע"ש, והוא מכוון כדברינו". וציין למ"ש בשו"ת טוב טעם ודעת, מהדורא קמא (לעמבערג תרס"ג), הל' ספר תורה (סי' רלט), להביא ראי' ליסוד זה מהא דאיתא בגמרא (סוכה נג, סע"א ואילך; מכות יא, ע"א): "בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא [צף התהום למעלה ויצא. רש"י] ובעא למשטפא עלמא, אמר דוד, מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשד' בתהומא ומנח, ליכא דקאמר לי' מידי. אמר דוד, כל דידע למימר ואינו אומר, יחנק בגרונו. נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו,

17 ראה גם שו"ת מהרש"ם שבהערה הקודמת: "ובדבר שילוח הט"ג [הטלגרמה] בשבת . . . לצורך חולה שיש בו סכנה למאמינים בצדיקים י"ל דהוי כמקום פקו"נ דמותר לחלל שבת אפי' באיסור תורה ומכ"ש בשבות ובתשובה אחת הארכתי בדין אם מותר לחלל שבת בדבר שאינו בטבע . . . אבל בכ"ז צריך שיהא אתמחי אותו צדיק שיפעול בתפילותיו".

18 ראה ברכות לד, ב ובכ"מ.

19 בסוף דבריו כתב הגרש"ק: "המורה הזה חילל שבת בכמה דברים, בכך, אם יחזור המורה לרעה הזה מהוראתו ויתודה ברבים ששגגה הי' בידו ולא יוסיף כן, הרי טוב, ואם לאו ידעו שכל הוראותיו המה מקולקלים, והמה כחתיכה דאיסורא ממש, ואל יסמכו עליו בשום הוראה, ו . . . לא אחשה ולא אתן שנת לעיני ותנומה לעפעפי עדי אפרסם קלונו בפני כל המדינה, והשם יודע כי לא לכבודי אני מדבר ולא לכבוד בית אבא' [מליצה ע"פ בבא מציעא נט, ע"ב], כי מה התפארות יש בדין פשוט כזה אשר תנוקות של בית רבן יודעים בו, ובבוא האיש הזה הנה 'ותהום כל הקריה' [מליצה ע"פ רות א, יט] וכל השומעו תצילנה אזניו' [מליצה ע"פ ירמי' יט, ג], ואין בו כדי התפארות, וזלתי החילול שבת בפרהסיא כזה בכמה ענינים שונים הוא בלבי כאש בוערת [מליצה ע"פ ירמי' כ, ט], ואם אולי לא ישמעו לדברינו כי הזמן גורם בעקבותא דמשיחא להיות 'חכמת חכמיו תסרח' [מליצה ע"פ ישעי' כט, יד וירמי' מט, ז], ידעו כי עדיין לא אלמן ישראל' [ירמי' נא, ה], ואני בעזרת השם יתברך אפרסם הדבר לכל הרבנים והצדיקים, אחד מהם לא יהי' נעדר, כדי שידעו ויענו ויאמרו כולם היתכן לעשות כן, וגם אתם תוכלו להראות דברי אלה לפני כל חכם ומבין אם לא 'יתנו עדיהון ויצדקו ויאמרו אמת' [מליצה ע"פ ישעי' מג, ט]."

וראה גם שו"ת מהרש"ם (הנ"ל הערה 4) שהעיד: "והרעיש הגאון מהרש"ק ז"ל ופסל את הדיין מלהורות עוד וכבוד מו"ר הגה"ק [ר' שלום מבעלזא] הנ"ל נתרעם ג"כ על הכותב ואמר עכשיו אני מחויב להתאמץ שישגי החולה רפואה שלא יוגרם על ידי חילול ש"ק וכן הי' שנתרפא, ובכל כה"ג אין להקל ובפרט בדור הזה אין להקל מכמה טעמים", ע"ש. וראה גם שו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' טו, קונטרס משיבת נפש פ"ח אות ז.

ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה. אמר לי, שרי", ולכאורה תמוה (בלשון הערוך לנר סוכה שם) "הא אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ, ואפילו שבת מותר לחלל שהוא איסור סקילה, כל שכן איסור לאו, וכי יש פקו"נ גדול מזה שרצה התהום למשטף עלמא"²⁰.

וכתב הגרש"ק לתרץ, שמזה מוכח "דלא הותר משום איסור רק מה דהוי רפואה בדרך הטבע, אבל זה, להיות על ידי החספא ישוב התהום לאחוריו, זה אינו דרך הטבע רק נס, וזה לא הותר מכח פיקוח נפש", ולכן הוצרך דוד המלך לק"ו שנשא אחיתופל, ללמד שאיסור מחיקת השם הותרה בכדי "לעשות שלום לכל העולם כולו", ויתירה מזו י"ל דבזה שהתירה התורה למחוק שםשמים כדי לעשות שלום בין איש לאשתו גילתה "דעל מנת לתקן לא נחשב השחתה, ואם כן לא נעשה כאן איסור כלל", מושא"כ באיסורים אחרים שלא הותרו מכללם בכה"ג ש"אין הרפואה בדרך הטבע רק בדרך סגולה", וכמבואר ממ"ש בפירושו המשנה להרמב"ם.

ולפי דבריו מבואר, שהרמב"ם אסר לדחות איסור בכדי להתרפאות ברפואה סגולית, וכיו"ב כל דבר שהוא למעלה מדרך הטבע - כתפלת רבי חנינא בן דוסא וכיו"ב, משום רק פקו"נ בדרך הטבע דוחה איסורים.

[ויעויין גם בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' ע אות ב): "דבר שאלה במי שיש לו נכפה ר"ל, ונשמע כי אם יאכל מעוף טמא הנקרא באטשאן יתרפא, אם מותר לאכול . . . ונידון דידן . . . אסור, כי אם יועיל ודאי אינו רק בדרך סגולה, כי אם ה' מהיקש השכלי היו חכמי הרופאים יודעים מזה, ובודאי אם יועיל הוא בדרך סגולה ומשנה מפורשת שאסור"²¹].

20 ובערוך לנר כתב לתרץ בשני אופנים: (א) "משום דאמרינן בסנהדרין (עד, א) דעל חילול השם אפילו בשאר מצות יהרג ואל יעבור, ולכן ה' דוד מסופק אם זה בכלל חילול השם מה שמוחק השם, והוצרך לפשוט ממה שהתירה התורה למחוק גבי סוטה" (ערוך לנר סוכה שם). (ב) "דיש לדקדק מהו הלשון 'לעשות שלום לכל העולם', והרי יותר מזה יש, להציל לכל העולם ממות. אבל ג"ל שבנדקדק עוד מה ה' מורא שלהם שיציף התהום לכל העולם, הרי כבר נשבע הקב"ה שלא יביא מבול לעולם, והרי המבול ה' ג"כ ע"י שנבקעו תהום רבה וא"כ זה בכלל השבועה . . . ולכן י"ל דודאי לא נתיראו שיציף התהום לכל העולם רק שיציף איזה מקומות או ארצות, וכיון דזה ה' בא"י הגבוה מכל הארצות א"כ דרך המים כשבאים ממקום גבוה שאין עומדים כלל שם אבל מציפין מקומות הנמוכים פעם פה ופעם פה, ולכן א"ש שלא ה' כאן פיקוח נפש כלל דלישראל יושבי א"י ודאי לא יזיק אבל לא ה' שלוח לכל העולם שיהיו תמיד בפחד שמא עליהם יבא התהום בעת עלייתו" (ערוך לנר מכות שם).

21 גם בשו"ת באר יצחק (או"ח סי' טז) כתב בא"ד: "ע"פ מש"כ הרמב"ם [בפי' המשנה . . . גבי מי שנשכו כלב שוטה דאין מאכילין אותו מחצר כבד שלו . . .], לבאר דמפני מה אין מאכילין אותו, הא אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ, וכתב דשאני רפואה שאין מועיל אלא בדרך סגולה ולא בדרך רפואות הטבע

ביאור דברי הרמב"ם לשיטתי' במורה נבוכים

ב. אבל באמת נראה שאין זו כוונת הרמב"ם, כי בוודאי גם הרמב"ם מודה שאיסורי תורה נדחים מפני פקו"נ בין אם הרפואה היא בדרכי הטבע או למעלה מדרכ הטבע, דזיל בתר טעמא דמילתא, דקיי"ל (יומא פה, ב. רמב"ם הל' שבת פ"ב ה"ג) "וחי בהם, ולא שימות בהם", ומה לי אם הצלת החיים תהי' על ידי דרכי הטבע או למעלה מדרכי הטבע, הלא העיקר הוא שניצולו חיו²².

וכוונת הרמב"ם בפירושו על המשנה מבוארת ממ"ש בספרו מורה נבוכים (ה"ג פל"ז) שם ביאר יסוד איסור ההליכה בחוקות הגוי, ומה שאמרו בגמרא (שבת סז, א. חולין עז, ב) "כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי", וכתב בזה"ל: "[א] כדי להרחיק מכל מעשי הכישוף אסר [ה'] לעשות דבר ממנהגיהם, אפילו מה שנוגע לחקלאות ולמרעה וכיוצא בהם, כלומר, כל מה שנאמר שהוא מועיל והעיון הטבעי אינו מצריך זאת, אלא הם, לטענתם, בבחינת סגולות. זה דברו (ויקרא כ, כג): ולא תלכו בחקות הגוי. [ב] אלה הם מה ש(החכמים) ז"ל קראו 'דרכי האמורי', כי אלה מסתעפים ממעשי המכשפים, כי הם דברים שהיגיון טבעי אינו מצריך אותם, והם גוררים למעשי כישוף הנשענים בהכרח על ענייני אצטגנינות, כך שהדברים יתגלגלו להערצת הכוכבים ועבודתם. [ג] הם אמרו במפורש: 'כל [דבר] שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי', כלומר, כל מה שהעיון הטבעי מצריך מותר, וזולתו אסור. [ד] אל יקשו עליך (הדברים) ההם שאותם התיירו, כגון מסמר הצלוב ושן השועל²³, כי באותם ימים סברו שהם תוצאות הניסיון, ונעשו משום רפואה²⁴, ודינם כדין תליית אדמונית על הנכפה, מתן צואת

דזה לא הותרה ספיקו במקום איסור. . ועכ"פ בחול ודאי דמשתדל גם אחר ספק רפואה בסגולה וגם מחוייב בזה מחמת מצות עשה דונשמרתם לנפשותיכם אף בספק רפואה".

22 ראה גם שו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' נה): ". היא כהלכתא בלא טעמא, דהיכן מצינו זה דלא התיירה תורה, דכיון דרפואות האלה רפואות גמורות הם ומועילות לחלוה זה ומוותר להתרפאות ע", א"כ מג"ל דפקו"נ כזה אינו דוחה איסור תורה", ע"ש.

23 תנן (שבת סז, א): "יוצאין בביצת החרגול ובשן שועל ובמסמר מן הצלוב משום רפואה, דברי רבי מאיר. ובפיה"מ להרמב"ם (שם פ"ז מ"י) כתב: "חרגול, מין ארבה, את החרגול למינהו, וזה מועיל לחולשת גידי הירכים בדרך הסגולה, ושן של שועל, משתמשים בו לשינה, אם לוקחים שן של שועל חי ותולים אותן על מי ששינתו מרובה מתעורר, ואם לוקחים משועל מת עושה היפך. וכן מדמים בעלי הסגולות שאם לוקחים מסמר מעץ הצלוב ותולים על מי שיש לו קדחת תמידית מועיל לו. והלכה כרבי יוסי, לפי שהכלל אצלינו כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, ולא עליו אמר הכתוב ולא תלכו בחקות הגוי וכו'".

24 ברמב"ם הל' שבת פי"ט ה"ג: "ויוצא. . בביצת החרגול ובשן השועל ובמסמר הצלוב, ובכל דבר שתולין אותו משום רפואה, והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל".

כלב על נפישויות בגרון, וההקטרה בחומץ ומרקשית, נגד נפישויות הגידים הקשים, כי כל מה שהתאמת נסיונו כגון אלה, גם אם ההיגיון אינו מצריך אותו, מותר לעשותו, כי הוא משום רפואה ונחשב בגדר תרופה כמו החומרים המשלשלים".

ומבואר מדבריו: (א) שלדעתו מעולם לא התירה התורה איסור 'ולא תלכו בחקות הגוי' לצורך רפואה, אלא דס"ל דבכה"ג שהרפואה היא טבעית איננה מכלל דרכי האמורי מעיקרא; (ב) דמה שאסרה תורה להתרפאות בדרכים בלתי טבעיים ("דברים שהיגיון טבעי אינו מצריך אותם") הוא משום שדרכם אלו "גוררים למעשי כישוף", ועבירה גוררת עבירה, ומההתעסקות במעשה כשפים יבא סוכ"ס לעבוד ע"ז; (ג) דאף שבדרך כלל לא תוכיח הנסיון את תועלת הרפואה אא"כ "היגיון טבעי" מחייב אותה, מ"מ "כל מה שהתאמת נסיונו . . גם אם ההיגיון אינו מצריך אותו, מותר לעשותו".

ונראה דהרמב"ם לשיטתי' (במו"נ בענין איסור חוקות הגוי) אזיל גם בפירוש המשנה לענין מאכלות אסורות וכיו"ב, דזש"כ הרמב"ם ש"אין עוברין על מצוה אלא ברפוי בלבד שהוא דבר ברור שההיגיון והנסיון הפשוט מחייבים אותו", לאפוקי "הרפוי בסגולות", אינו אלא משום שלדעתו אין הרפוי בסגולות מועיל, וכדמוכח מזה ש"לא יחייבהו ההיגיון" וכדנראה מזה ש"נסיונו רחוק". אבל אילו יצוייר שתהי' רפואה סגולית "שהתאמת נסיונו" או הצלה בדרך נס שתועלתו ברורה (כגון זה שהציע דוד המלך ע"ה: "למכתב שם אחספא ונשדי' בתהומא"), גם הרמב"ם ה' מודה ומורה שידחה האיסור מפני הרפואה וההצלה.

וכ"מ ממו"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"ה סי' קנג [אלף תקכו]) בא"ד בדעת הרמב"ם "דס"ל דרפואות הסגולות אינם רפואה כלל, ואפי' ספק רפואה אין בהם לחלל בהם שבת באיסור תורה או לאכול דברים האסורים מן התורה", ע"ש.

ויעויין בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' נה) שנקט מדנפשי' כעין מה שנתבאר בשיטת הרמב"ם בפירוש המשנה (אם כי כנראה לא ראה את דברי הרמב"ם במו"נ), וז"ל: הנה אמר לנו רבינו מילתא בטעמא, שכללי רפואה גמורה הם שתיים שהוציאו הדעת ור"ל שעצם חכמת הרפואה ולימוד הרפואה צריך שיקבע שהיגיון הלב והדעת קובע שכח רפואה זו מועילה למחלה זאת, שנית שנסיון התרופה תהי' אמיתית ור"ל שיש הרבה תרופות שכללי המדע אומרים שהם מרפאים אבל הנסיון במציאות נותן תמונה אחרת וזה כמה פעמים מצד המקבלים כי אין הגופים מקבלים תרופות כאלה, אבל שני כללים אלה יתכנו בדרך כלל ברפואות טבעיות. אבל ברפואות סגוליות . . הם בגדר כוחם חלוש כלשון הרמב"ם, ושנית שנסיונו רחוק . . כי בדרך כלל דברים אלה שהם סגוליים, הגם שלפעמים מרפאים, מ"מ לא נעשה מהם רציפות של נסיון ועי"ז אין הנסיון אמיתי, ונהי דמותר לרפואות

בהם מ"מ כזוה לא הותר לדחות איסור תורה". ועפ"ז פסק "דההבדל בין רפואה טבעית לסגולית אינו בזה שזה טבעי וזה סגולי, אלא במהות פעולתה שאין אנו יכולים לקבוע תועלת רפואתה ע"י שאינה יוצאת מן הדעת, וגם אין נסיונה אמיתי, ולפי זה גם בתרופה טבעית אילו יחסר לנו הנסיון האמיתי, ועדיין לא קבעו תועלתה אינה בגדר רפואה לדחות שבת ואיסורים", ולאידך גיסא, בתרופות המרפאות בדרך סגולה, "אם רפואתם כבר בדוקה ויש נסיון אמיתי על רפואתם. הנה מה שרפואתם דרך סגולה אינו ריעותא, דהנסיון והיעילות של הרפואה קובע הכל".

ולפענ"ד דבריו נכונים בכללותם, ומתאימים לדברי הרמב"ם בפירושו המשנה ולשיטתו במורה נבוכים.



הביטוי "דת האמת" בספר משנה תורה להרמב"ם (גליון)

הרב נחום שטראקס תושב השכונה

בהמשך למ"ש בגליון א'נח א'נט בביאור לשון "דת האמת" המובא ברמב"ם בכ"מ, וכתבתי ע"ז בגליון א'ס שעל כרחק לשון "דת האמת" המובא ברמב"ם בהלכות חגיגה (פ"ג ה"א וה"ו) קאי על דת ישראל ולא על דת האומות (ז' מצות של בני נח),

הנה יש להוסיף ע"ז, שגם לשון "דת האמת" המובא ברמב"ם בהלכות מתנ"ע (פ"י ה"א) קאי על כרחק על דת ישראל.

כי הנה לשון הרמב"ם בהל' מתנות עניים הוא "אין . . דת האמת עומדת אלא בצדקה". והרי לשיטת הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"י, עי' לקו"ש ח"ה ע' 157 ואילך) בני נח אינם מחויבים בצדקה. א"כ אא"ל שהלשון "דת האמת" בדברי הרמב"ם כאן – קאי על "דת האומות", כי הרי הם – אינם מחויבים כלל בצדקה.

הסברת הדברים, ובהתאם להמבואר בגליונות הקודמים: אף שיש מקום לומר, שהלשון "דת האמת" בא לשלול דתי שאר האומות עובדי הע"ז – שאינן אמיתיות, שלפ"ז יש לומר, שהלשון "דת האמת" – קאי גם על דת האומות, כי גם דת האומות (של ז' המצות דבני נח) – שוללת ע"ז,

אעפ"כ, אא"ל שהלשון "דת האמת" בהל' מתנ"ע כאן – קאי גם על דת האומות. כי מאחר שבני נח – אינם מחויבים בצדקה, א"כ אא"ל שהאמונה בשלילת ע"ז – עומדת רק בצדקה, כשבני נח המחויבים בשלילת ע"ז – אינם מחויבים בצדקה.

ומיהו לפ"ז מובן באר היטב דברי רבינו בלקו"ש חכ"ג ע' 179 הע' 76 "בכ"מ ברמב"ם (הל' מתנ"ע רפ"י, הל' חגיגה פ"ג ה"א וה"ו) מוכח שדת האמת היינו דת ישראל".

ויש להוסיף ולהעיר בזה, שכל המשך לשונו של הרמב"ם בהל' מתנ"ע כאן, קאי רק על דת ישראל ולא על דת האומות.

דהנה זהו שלימות לשונו של הרמב"ם כאן: "חייבין אנו להזהר במצות צדקה יתר מכל מצוות עשה שהצדקה סימן לצדיקי זרע אברהם אבינו שנ' כי ידעתי למען אשר יצוה וכו'. ואין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה שנ' בצדקה תכונני. ואין ישראל נגאלין אלא בזכות הצדקה שנ' ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה".

(הנה: א) הלשון "חייבין אנו להזהר במצות צדקה כו" קאי רק על ישראל ולא על האומות, כי לשיטת הרמב"ם (כנ"ל) בני נח אינם מחויבים בצדקה.

(ב) הלשון "סימן לצדיקי זרע אברהם אבינו כו" קאי רק על ישראל ולא על האומות, כי האומות אינם מזרע אברהם.

[ואף שמהמשך לשון הכתוב הוא: "למעין אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו לעשות צדקה", ובהל' ע"ז פ"א ה"ג כותב הרמב"ם בפירוש, שה"אלפים ורבבות" של בני נח שהשפיע עליהם אברהם אבינו עד שהחזירם ל"דרך האמת" – "הם אנשי בית אברהם", וכ"ה בגמ' סנהדרין נז ב: "בניו, לדין; ביתו, לצדקה",

הרי אעפ"כ פשוט, ש"בית" לחוד ו"זרע" לחוד, כמפורש בגמ' הנ"ל, ומפורש גם ברמב"ם בהל' עבדים פ"ט ה"ח ש"זרעו של אברהם אבינו והם ישראל כו" ועי' רמב"ם הל' מלכים פ"י סוף ה"ו,

וא"כ ודאי שהלשון "זרע אברהם" כאן – קאי רק על ישראל לבד.]

(ג) הלשון "כסא ישראל", אף שקאי – על כסא המלוכה, כמו שהוכיח בגליון א'נט, אעפ"כ, הלשון הוא "כסא ישראל", וא"כ, ודאי שקאי רק על כסא המלוכה – שעל ישראל.

חִסְדוֹת

ביטול הנבראים במקורם (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברולקין נ.י.

בגליון הקודם עסק הת' ז.ק. ביישוב השאלות שהעלתי בגליון שלפניו בענין הבנת הנושא דביטול הנבראים במקורם בשער היחוד והאמונה פרק ג.

ויש להעיר בדבריו:

(א) בהערה המקורית נכתב שאור השמש הכלול בשמש הוא מציאות, אלא שאינו תופס מקום לגבי מקורו, ועוד, שכלפי הרואה מן החוץ אינו מציאות כלל. ועל זה העיר, שמבואר בחסידות שהביטול דאור השמש הכלול בשמש הוא הביטול דאפס, שבטל באופן שנחשב כאילו אינו מציאות כלל.

ועדיין נשאר השאלה הפשוטה: האם יש אור בתוך כדור השמש או לא? כי מלשון התניא לפי פשוטו ("שאור וזיו הזה ישנו ג"כ בגוף וחומר כדור השמש עצמו שבשמים"), משמע שיש מציאות אור אלא שאינו תופס מקום ("ששם במקומו ממש נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש"). ופשוט לכאורה, שגם לפי ההבנה דביטול ד"אפס" אין הפירוש שאין מציאות של אור.

(ב) עוד כתב, שזה שדבר גשמי תופס מקום שאינו נותן מקום למציאות דבר גשמי אחר, הרי זה מורה על כך שמרגיש עצמו למציאות ואינו בביטול.

אך לכאורה הקשר בין הדברים צ"ע. זה גדרו ותכונתו של הנמצא הגשמי שהוא מוגדר במקום השולל שיהיה באותו מקום דבר אחר. אבל עדיין הוא יכול להיות בטל לגמרי למקורו בהעדר תפיסת מקום ביחס למקורו. וכי זה שאור השמש בטל בהעדר תפיסת מקום לגבי מקורו מבטל ממנו את תכונות האור?

לסיכום הדברים: לפי המשך לשונות התניא לכאורה לא נמצא בדבריו יישוב לשאלות שהועלו שם.



הלכה ומנהג

זמן הדלקת נרות חנוכה

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגמרא שבת (כא, ב): "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק . . ועד כמה אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן עד דכליא ריגלא דתרמודאי". ופרש"י (שם): "אומה מלקטי עצים דקים, ומתעכבין בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשכה ומבעירים בבתיהם אור, וכשצריכין לעצים יוצאים וקונין מהן".

והיינו שעיקר המצוה היא כאמור בברייתא (שם): "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ". ופרש"י (שם): "משום פרסומי ניסא". ולכן תקנוהו בזמן שעדיין הולכים בחוץ.

והנה בזמנינו שיש מנורות חשמל ברחוב הולכים ברחוב גם בלילות, אמנם בתקופת התלמוד היו חוזרים לבתים מהעבודה סמוך לערב; ומאז "עד דכליא ריגלא דתרמודאי" היו הולכים עדיין לשוק לקנות עצים להבעיר בבתיהם, ואם כן יש עדיין "פרסומי ניסא" ברחוב. משא"כ אחרי שהחשיך, שאז גם ה"תרמודאי" חוזרים לבתיהם, שוב לא שייך כל כך "פרסומי ניסא" ברחוב. ולכן תיקנו את זמן הדלקת נרות חנוכה "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק".

וכמה הוא אותו זמן? כתב על זה הרי"ף שם (ט, א): "ומתעכבין עד אחר שקיעת החמה כמו חצי שעה עד שמגיעין לבתיהם". וכן הוא ברמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ה): "עם שקיעת החמה מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר". וכן הוא בשו"ע (סי' תערב ס"ב): "עד שתכלה רגל מן השוק שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא".

והנה במה שנאמר בגמרא שעיקר זמנה הוא "משתשקע החמה". מפרש רבינו תם (מנחות כ, ב ד"ה נפסל): "משתשקע החמה משמע סוף שקיעת החמה . . דאמר' (שבת דף כא, ב) גבי נר חנוכה מצוותה משתשקע החמה". ועל פי זה נפסק בשו"ע (רס"י תערב): "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה". אמנם במ"א פירש (סי' תערב ס"ק א): "סוף שקיעתה, היינו צאת הכוכבים". וחלק עליו הפרי חדש (שם ס"ק א): "סוף שקיעתה, פירוש דהיינו צאת

הכוכבים. וזהו לפירוש רבינו תם דשקיעת החמה קודמת ל"משתשקע". ואינו עיקר, אלא היינו תחלת שקיעת החמה".

יוצא לפי זה, שגם בזמן של "כליא ריגלא דתרמודאי" יש ג' דעות:

(א) הרי"ף והרמב"ם סוברים כהגאונים (ולא כר"ת. ראה "סדר הכנת שבת" בסופה), וכתבו כאן (ט, א): "אחר שקיעת החמה כמו חצי שעה", היינו אחר תחלת שקיעה. וכן פסק הפרי חדש.

(ב) ר"ת ושו"ע כתבו שהוא סוף שקיעה, יוצא אם כן שמאז הוא "כמו חצי שעה".

(ג) מ"א פירש בשו"ע "דהיינו צאת הכוכבים". יוצא אם כן, שעל זמן כליא רגלא דתרמודאי נתפרש בשו"ע "שהוא כמו חצי שעה" – אחרי צאת הכוכבים.

בס' המנהגים חב"ד לא נתפרש אם עיקר זמנה משקיעת החמה (כדעת הפרי חדש) או מצאת הכוכבים (כדעת המ"א). ורק נאמר שם (ע' 70): "מדליקים בין מנחה למעריב". ובשוה"ג שם "הדעות בזה ראה טושו"ע סתרע"ב ונ"כ". והכוונה היא למחלוקת אם הדלקת הנרות היא לפני או אחרי תפלת ערבית, כדלקמן.

הדלקתן אחר תפלת מנחה

הלכה זו שיש להדליקה בין מנחה למעריב נתפרשה בשו"ע רק בקשר להדלקה שבבית הכנסת (רמ"א סי' תרעא ס"ז): "ונוהגין להדליק בבית הכנסת בין מנחה למעריב". והטעם לזה הוא בפשטות, כי ההדלקה שבבית מדליקים היא אחרי שקיעת החמה, או אחרי צאת הכוכבים, ואם היא ודאי אחרי תפלת המנחה, אבל בבית הכנסת רגילים להדליק לפני השקיעה, והי' מקום להדליקה גם לפני תפלת מנחה, על כן כתב שנוהגים להדליקה דוקא אחרי תפלת מנחה.

באמת נראה מלשון הרמ"א שמנהג זה הוא דוקא "בבית הכנסת", והרי מצינו כמה חילוקים בין הדלקת הנרות בבית הכנסת לבין הדלקתן בבית, כמבואר בשו"ע (סי' תרעא ס"ז): "מצוה להניחו בטפח הסמוך לפתח משמאל ... ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום". וברמ"א (שם): "כנרות המנורה, מסדרן ממזרח למערב". ובט"ז (שם ס"ק ז): "דומיא דמנורה, דקיימא לן כרבי (מנחות צח, ב) דהנרות היו מסודרין במקדש בין מזרח למערב, כן יסדר גם נרות חנוכה". והיינו שבבית תיקנו חכמים להדליקים סמוך לפתח, ואילו בבית הכנסת מדמים אנו למנורה במקדש שבכותל דרום.

ואם כן אפשר שזהו גם הטעם לתקנה זו של "ונוהגין להדליק בבית הכנסת בין מנחה למערביב", כדי שיהי' כמו בבית המקדש שהדליקו את הנרות בין הערבים (תצוה ל, ח), אחרי קרבן תמיד של בין הערבים (משנה יומא לא, ב. וראה רשימת המנורה ע' לא), אשר היא כנגד תפלת המנחה (ראה שוע"ר רס"י פט, וש"נ). משא"כ בבית לא נתבאר טעם זה.

אבל ממה שהובא לעיל מ"ספר המנהגים – חב"ד" נראה שמנהג זה קאי גם על ההדלקה שבבית. ונתפרש יותר (שם ע' 71): "בערב שבת הסדר הוא: מנחה, נר חנוכה, נר שבת". (ובהערה 26): "מנחה ואחר כך נר חנוכה כמו שתמיד קדם להדלקת המנורה (שערי תשובה ופרי מגדים סימן תרע"ט). ועוד שלא יהי' תרתי דסתרי כו".

והנה הטעם הראשון כבר נתבאר, אבל הטעם השני "שלא יהי' תרתי דסתרי" דורש הסבר, שהרי אנו רגילים להתפלל מנחה בערב שבת אחרי הדלקת נרות שבת, ומדוע יגרע הדלקת נרות חנוכה שצריך להתפלל מנחה לפניה? ויובן זה בהקדים:

מבואר בשו"ע (סי' תערב ס"א): "מדליקין נר חנוכה . . סוף השקיעה . . ויש מי שאומר שאם הוא טרוד יכול להדליק מפלג המנחה ולמעלה".

וכן לענין קריאת המגילה בפורים נתבאר בשו"ע (סי' תרצב ס"ד): "מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לבית הכנסת, וצריך להמתין עד אחר שיקראו הקהל, וקשה עליו לישב בתענית כל כך, יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום מפלג המנחה ולמעלה".

ומקור הלכה זו הוא בתרומת הדשן, שכותב הטעם לזה (סי' קט): "דפסק רבינו תם בריש ברכות דקי"ל דמזמן ההוא ואילך חשיבא לילה לענין קריאת שמע".

אמנם לא קיי"ל בזה כר"ת (לענין קריאת שמע וספירת העומר), כמבואר בשו"ע (סי' תפט ס"ב): "העיקר כהאומרים שמפלג המנחה אינו חשוב כלילה אפילו לרבי יהודה אלא לענין תפלה בלבד אבל לא לענין שאר דברים שמצותם בלילה".

וכן הקשה על הלכה זו בפרי חדש (סי' תרצב ס"ק ד): "שלמד כן מההיא שכתבו התוס' בריש ברכות בשם ר"ת דלרבי יהודה דסבירא ליה דזמן תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה הוא הדין לקריאת שמע, ודבריו דחויים מצד רוב הפוסקים שחלוקים עליו, והפסק האמיתי שזמן קריאת שמע הוא משעת צאת הכוכבים וכמ"ש בסימן רל"ה בס"ד, וכל שכן במגילה".

ואפשר שמכל מקום סמכו בזה על שיטת ר"ת במקום שאי אפשר, כמבואר בב"ח (סי' תערב): "וכן הש"ץ מדליק בבית הכנסת בעוד היום גדול, דכיון דאי אפשר כדיעבד דמי. וכן בערב שבת לכל אדם" (והוא כעין המבואר בשו"ע ר"ס' עב ס"ב, שבלית ברירה סוכמים לפעמים על שיטת ר"ת בזה). ולפי זה יוצא שבמקום שאפשר, אין להדליק נרות חנוכה עד אחר שקיעת החמה.

ולכאורה הי' אפשר לומר שזה שמדליקים נרות חנוכה וקוראים המגילה מפלג המנחה ולמעלה, הוא מטעם תוספת חנוכה ופורים, כמו שמצינו לענין תוספת שבת, כמבואר בשו"ע ר" (סי' רסא ס"ה): "ואם רוצה להקדים ולקבל עליו תוספת שבת מפלג המנחה ולמעלה. . הרשות בידו. . אבל אם קיבל קודם פלג המנחה אין קבלתו כלום".

אבל באמת אי אפשר לומר שהוא מטעם תוספת, שהוא תוספת שייכת רק בשבתות וימים טובים ולא בחנוכה ופורים, כמבואר בשו"ע ר" (סי' קפח ס"ז): "שבראש חודש חנוכה ופורים. . אין בהם תוספת מחול על הקדש". והיינו כיון שכל ענין ה"תוספת" למדים מקרא (אמור כג, לב): מערב עד ערב תשבתו שבתכם", וכמובא בשו"ע ר" (סי' רסא ס"ד): "כל מקום שנאמר שבות מוסיף מחול על הקודש מלפניה ולאחריה" – משא"כ חנוכה ופורים שאינם יום טוב, ולא נאמר בהם "שבות".

ואולי אפשר לומר שהוא מטעם קבלת "עיצומו של יום" על ידי הדלקת נרות חנוכה או קריאת המגילה, שמועיל אף במקום שאין בו "תוספת מחול על הקודש", כמו שמצינו לענין תענית, שנתבאר בקונטרס אחרון (סי' רסג סוף ס"ק ג): "קיבל עליו עיצומו של יום. . אפילו בט' באב שאין בו תוספת, אם קיבל עליו אפילו תעניתו לבד, נאסר בכל חומרותיו".

ואם נכונים הדברים, שהוא מטעם קבלת עיצומו של יום, הרי נתבאר בשו"ע ר" (סי' רסג ס"ז): "שכיון שהדליק נר שבת. . תתפלל מנחה תחלה"; ונתבאר בשו"ע ר" (סי' שצג ס"ב): "העיקר כסברא הראשונה בקבלת תוספת שבת בלבד, אבל אם התפלל תפלת ערבית של שבת הרי קבל עליו שבת עצמה, כיון שהתפלל תפלת ליל שבת" (ונתבאר בארוכה בקונטרס אחרון סי' רסא ס"ק ג). וכן הוא גם בהדלקת נרות שבת, שמזכירים את השבת בברכה, דלכן הוי קבלת עיצומו של יום, וצריך להקדים תפלת מנחה לפנייה.

ואף שאנו מתפללים מנחה בערב שבת גם אחרי הדלקת הנרות, היינו כיון שהבעל לא הדליק הנרות בעצמו (רק אשתו הדליקה), ולא קיבל על עצמו "עיצומו

של יום", אלא "תוספת שבת". ואפילו אם הבעל עצמו הדליק, הרי נתבאר בשו"ע (שם): "וכל זה באשה אבל באיש המדליק אין בו שום מנהג כלל, ומעמידין על עיקר הדין שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות, אלא באמירת ברכו", ולכן יכול להתפלל מנחה אחר כך.

משא"כ בחנוכה ופורים "שאינן בהם תוספת מחול על הקדש", רק קבלת עיצומו של יום, על ידי הדלקת נרות חנוכה או קריאת המגילה מפלג המנחה ולמעלה, אם כן צריך לדייק להתפלל מנחה לפני הדלקת הנרות – אף בערב שבת שמדליקין נרות חנוכה מפלג מנחה ולמעלה.

וכל זה לכתחלה, אבל בדיעבד ובשעת הדחק נתבאר ברמ"א (סי' תרעא ס"ז): "ויש נוהגין להדליק בערב שבת קודם מנחה" (וראה מ"א שם ס"ק י').

הדלקתן קודם תפלת מעריב

עתה נבוא להבין תוכן ההוראה להדליק קודם מעריב, שנתבאר במ"א (סי' תערב ס"ק ה'): "ונראה לי דמי שלא התפלל מעריב מדליק קודם, דאינה צריכה זמן כל כך, ליכא למיחש שמא ישכח מעריב". ויש בזה כמה דעות בנו"כ השו"ע שם (ראה כנסת הגדולה הגהות הטור. שיירי כנסת הגדולה הגהות הטור ס"ק א. אליה רבה ס"ק א. שערי תשובה ס"ק א. משנה ברורה ס"ק א. ובביאור הלכה שם ד"ה לא מאחרים. אגרות קודש ח"י אגרת ג'קטו: "שישנן דיעות חלוקות בומן ההדלקה אם הוא קודם תפלת מעריב או לאחרי"). וזוהי ההוראה בס' המנהגים – חב"ד, שמנהגינו להדליק לפני תפלת ערבית.

והטעם בזה הוא, כי מנהגינו שמתפללים ערבית רק אחרי צאת הכוכבים (ראה שו"ת אדמו"ר הזקן סוס"י ז), ואם עדיין לא הדליק נרות חנוכה, ורוצים לדעת מה להקדים, יש ללמוד זאת מהמבואר לענין בדיקת חמץ, בשו"ע (סי' תלא ס"ו): "ואף על פי שעדיין לא קרא קריאת שמע של ערבית וקריאת שמע היא מצות עשה של תורה וגם היא תדירה בכל יום ויום ב' פעמים וכל התדיר מחבירו קודם את חבירו אעפ"כ צריך להקדים את הבדיקה לפני קריאת שמע ותפלה לפי שהיא מצוה עוברת שאם לא יבדוק מיד בצאת הכוכבים הרי הוא נקרא עובר על תקנת חכמים אבל בקריאת שמע אף על פי שמצוה מן המובחר לקרותה בתחלת הלילה מכל מקום אינו נקרא עובר על תקנת חכמים".

וכן הוא לענין הדלקת נרות חנוכה, שעיקר תקנת הדלקתה הוא רק בזמנה, כמבואר בשו"ע (רס"י תערב): "לא מאחרים ולא מקדימים", ולכן יש להקדימו לפני תפלת ערבית. וכן הביא טעם זה במחזיק ברכה ס"ק ג.

וכל זה הוא ביחיד, אבל אם מתפללים במנין בזמנו בבית הכנסת, מבואר לענין בדיקת חמץ בשו"ע ר (סי' תלא ס"ח): "וכל זה בתפלת יחיד אבל אם יש עשרה שמתפללים ערבית בזמנו דהיינו צאת הכוכבים יתפללו מיד בצאת הכוכבים ואחר כך ילכו לבתיהם לבדוק החמץ שאם ילכו לבדוק קודם תפלת ערבית יהיה טורח לקבצם אחר כך להתפלל בעשרה ותתבטל מצות תפלת הצבור לגמרי מחמת הקדמת הבדיקה אבל אם יתפללו בעשרה קודם הבדיקה לא תתבטל מצות הבדיקה לגמרי".

וכן הוא לענין הדלקת נרות חנוכה, שאם יש עשרה שמתפללים ערבית בזמנו, מתפללים מיד ערבית, ואחר כך הולכים לבתיהם להדליק נרות חנוכה.

שידלוק חמישים דקות

אלא שמכל זה עדיין לא ידענו אם עיקר זמן הדלקת נרות חנוכה הוא אחרי שקיעת החמה או אחרי צאת הכוכבים, וכב' הדעות דלעיל.

והנה רבינו הזקן בסדר הכנסת שבת מוכיח מכמה פוסקים דלא קיי"ל כר"ת לענין שקיעת החמה, ומוסיף: "וכן פסק הפרי חדש לאורח חיים סימן תרע"ב". והיינו מה שהובא לעיל מדבריו (שם ס"ק א): "סוף שקיעתה, פירוש דהיינו צאת הכוכבים. וזהו לפירוש רבינו תם דשקיעת החמה קודמת ל"משתשקע". ואינו עיקר, אלא היינו תחלת שקיעת החמה". אם כן נראה לכאורה שסובר כוותיה, שעיקר זמן הדלקת נרות חנוכה הוא בשקיעת החמה (ולא בצאת הכוכבים).

ואולי קשור זה גם למ"ש בס' המנהגים – חב"ד (ע' 71): "מדייקים שידלוקו הנרות חמישים מינוט לכל הפחות".

ואודות הטעם לכך מבואר באגרות קודש (ח"י אגרת ג'קטו): "בפירוש לא שמעתי טעמו. ובדרך אפשר יש לומר אשר כיון שישנן דיעות חלוקות בזמן ההדלקה אם הוא קודם תפלת מעריב או לאחרי' לכן מהדרין לעשות כשתי הדיעות, היינו להדליק לאחר תפלת מנחה ובאופן שיהי' שמן בנרות כדי כל השיעור לאחר מעריב, ואין הזמן גרמא לעיין באריכות בזה. וראה פרי מגדים סתרע"ב א"א סק"ג ובמשנה ברורה שם. סדר הכנסת שבת שבסי' רבנו הזקן".

והיינו מה שכתב במשנה ברורה שם ס"ק א (ובביאור הלכה ד"ה לא מאחרים), שלמרות שיש מחלוקת אם ההדלקה היא בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים, מכל מקום "אותן האנשים הנוהגין להתפלל מעריב בזמנו, דהיינו אחר צאת הכוכבים,

בכון לנהוג כן לכתחלה להדליק קודם מעריב . . . אכן יטיל בה כל כך שמן שידלוק חצי שעה אחר צאת הכוכבים".

ומציינ גם לסדר הכנסת שבת, שם מבואר "כי בשליש שעה משעות השוות (20 דקות) אחרי שקיעת החמה . . . הוא זמן צאת ג' כוכבים". יוצא אם כן שעיקר זמן ההדלקה היא בשקיעת החמה, וצריך לתת בו שמן שידלק חמישים דקות – משקיעת החמה עד חצי שעה אחרי צאת הכוכבים.

ומציינ גם לפרי מגדים, שכתב (א"א ס"ק ג): "ואף מדליק אחר רגל משוק, נמי יתן כשיעור" (ראה מ"ש בזה בהערות התמימים ואנ"ש קובץ ב, נ"י. תשל"ג, ע' 125 ואילך).

אחר זמנה

אחרי שנתבאר בגמרא שבת (כא, ב): "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", שואלת הגמרא למאי נפקא מינה זמן זה "מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה, לא דאי לא אדליק מדליק, ואי נמי לשיעורה".

ועל פי זה כתב הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ה): "עבר זמן זה אינו מדליק".

אבל בתוס' (שם ד"ה דאי): "ומכל מקום אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחרינא. ולר"י נראה דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקין מבפנים".

והיינו כמבואר בכל בו (סי' מד): "דבזמן הזה שמדליקין בפנים מפני חשש שמא יכבוה הגוים הדרים בינינו, לא חיישינן לרגל מן השוק, ומברכים אחר זה לכתחלה . . . וליכא הכירא אלא לבני הבית הוי זמנה עד עמוד השחר . . . כל זמן שבני הבית נעורים". וכן נפסק בשו"ע (סי' תערב ס"ב): "אם עבר זה הזמן ולא הדליק מדליק והולך כל הלילה".

אבל במ"א (שם ס"ק ו): "רש"ל כתב דוקא עד חצות, ואם כן אחר חצות אין לברך. ובהגהות מיימוניות כתב כל זמן שבני הבית נעורים, אפילו עד עמוד השחר, עכ"ל. וכן נראה לי להורות, אבל אם ישנים אין לברך עליהם".

וחלק עליו בחמד משה (שם ס"ק ג): "הנראה דאם שכח או נאנס ולא הדליק עד שישנו כולם יקיץ ב' או ג' מהם וידליק, ואם אי אפשר להקיצם, מכל מקום ידליק ויברך".

ולא נתבאר אם אנו סומכים בזה על החמד משה, או דקיי"ל כמגן אברהם שלא לברך אז.



עניית קדושה ע"י הציבור

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר רוב – וועסט בלומפילד, מישיגן

כתב אדה"ז בשולחנו (סי' קכה ס"א):

כשם שמצות קדיש היא שהש"ץ אומר יתגדל ויתקדש כו' בשביל כל הציבור והם עונים אחריו "אמן יהא שמיה רבא" כך היא ג"כ מצות הקדושה לכתחילה שיאמר הש"ץ "נקדישך" או "נקדש".

והציבור שותקין ומכוונים למה שש"ץ אומר עד שמגיע לקדושה ואז עונים הצבור קדוש וכן בלעומתם [ובדברי קדשך ואפילו אם יש ט' ויותר השומעים ומכוונים לש"ץ] אין ליחיד לומר עם הש"ץ נקדישך או נקדש שכיון שקבעו נוסח זה בקדושה יש לנהוג בו דין קדושה כמו בקדוש וברוך ואין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה ולש"ץ יש ט' השומעים ומכוונים לו ולו מי שומע) ואם רצה לומר מלה במלה עם הש"ץ בלחש אין איסור בדבר שכיון שהם אומרים כל מלה ומלה יחדיו אמירת שניהם נחשבת כאחת כמו שיתבאר בסי' קפ"ג אלא שאין לעשות כן לכתחלה אלא מדוחק וכמו שיתבאר שם וכמו שנתבאר בסי' ק"ט.

וכל האמור ביחיד עסקינן אבל אם כל הצבור נהגו לומר "נקדישך" עם הש"ץ אע"פ שאין אומרים בלחש מלה במלה עם הש"ץ אין למחות כיון שמקדישין בעשרה ואע"פ שאינו נקרא צבור אלא כשאחד אומר וט' שומעין ועונין אבל כשכל אחד אומר לעצמו כיחידים הם כמו שיתבאר בסי' תקצ"ד מכל מקום בדבר שבקדושה א"צ לכך שלא אמרו אלא אין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה אבל עשרה רשאים כולם לומר נקדש כמו שאומרים קדוש וברוך שהוא עיקר הקדושה ואע"פ"כ אומרים כל הצבור אפילו שלא בדרך ענייה אחר הש"ץ כגון קדושת ובה לציון לדברי האומרים שאינה נאמרת אלא בי' אלא שבקדושת י"ח יש לנהוג לכתחילה כמו בקדיש שאמן יהא שמיה רבא הוא ענייה שעונין הצבור אחר יתגדל שאמר הש"ץ כמו עניית אמן אחר הברכות וכן בקדושה יש לענות קדוש וברוך אחר נקדישך או נקדש שאמר הש"ץ אלא א"כ דוחק הוא שמוכרח לומר עם הש"ץ כמו שנתבאר בסימן ק"ט.

ועי' בביאור הלכה (ד"ה אלא שותקין) שכתב "ומסתפקנא לענין ש"ץ אם הוא מחויב ג"כ לומר קדוש וברוך בשוה עם הצבור כי הלא הוא אינו מוציא את עצמו מן הכלל דהא אומר נקדש וכו' ואיך יאמר אח"כ שלא בעשרה וא"ל כיון דהש"ץ עומד להוציא רבים ידי חובה חשוב כצבור ז"א דהלא קדושה הצריכו חז"ל לכל אחד מהשומעים לאמר בעצמו קדוש וברוך ואפשר כיון דהעומד בתפלה קי"ל בסי' ק"ד ס"ו דישתוקק ויכוין למה שאומר ש"ץ כדי לצאת בזה חשוב כעומד להוציא רבים ידי חובה ויכול לומר אפי' אח"כ. ואם מתחיל הש"ץ או שאר יחיד לומר קדוש קודם שגמרו צבור אמירתם בודאי חשוב כצבור א"ר".

והנראה לומר שלפי מה שכתב רבינו שלא נקרא ציבור אלא במקום שאחד אומר ותשעה שותקים ושומעין, א"כ מן ההכרח שהש"ץ יאמר קדוש וברוך וימלך אחרי אמירת הציבור כדי שיוציא מי שאינו יודע להתפלל, ואף במקום שהכל יודעים להתפלל בעצמם ולענות קדושה בעצמם, מ"מ צריך להתנהג כאילו יש שם מי שאינו יודע להתפלל בעצמו (עי' סי' קכד ס"ד).



פרסומי ניסא לגוים ובאמצעות "סקייפ" (א)

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (ט' חלקים)
לוס אנג'לס

באחד מימי החנוכה תשע"א, שהה בני רפי הי"ו בביתו בלוס אנג'לס, בעוד שאשתו שהתה באותה עת בניו יורק. כאשר הגיע לביתו בשעת לילה מאוחרת להדליק את הנרות, צפתה אשתו בהדלקה באמצעות תוכנת הטלפון האינטרנטית skype המאפשרת תקשורת וצפיה בין אנשים באמצעות המחשב בשידור חי.

והנה כתב המשנה ברורה (סי' תרעב ס"ק יא) כי מותר להדליק נרות חנוכה "עד עמוד השחר ובברכה, דווקא אם בני הבית נעורים, אבל אם ישנים אין לברך עליהם, אלא ידליק בלא ברכה, דכמו דלדידהו לא היה מברך אלא בזמן פרסום הנס, הכי נמי לדידן. ואם בא לביתו קודם עלות השחר ומצא בני ביתו ישנים, מן הנכון שיקיצם, כדי שיוכל להדליק בברכה". ולפי זה יוצא, שאם רפי היה מדליק את הנרות בביתו בשעת לילה מאוחרת, ללא נוכחות אף אחד מבני ביתו, לכאורה לא היה יכול לברך על הדלקה זו, מכיון שאין 'פרסומי ניסא' בהדלקה, לא לבני רשות הרבים [בגלל שעת הלילה המאוחרת] ולא לבני הבית [שלא שהו בבית].

אלא שכאן נשאלה השאלה, האם כאשר צופים בהדלקת הנרות באמצעות שידור חי [בתוכנת skype או בכל אמצעי תקשורת אחר] נחשב הדבר ל'פרסומי ניסא', ואפשר לברך על ההדלקה.

התשובה לשאלה זו מצריכה בירור בגדר דין 'פרסומי ניסא', ואגב זה נברר האם 'פרסומי ניסא' מתקיים רק כאשר יהודים רואים את הדלקת הנרות, או גם במקום שנמצאים רק גוים והנס מתפרסם אצלם בלבד.

פרסומי ניסא בחנוכה - מעצם קיום המצוה ולא פרט בקיום המצוה

א. כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ג) "התקינו חכמים שבאותו הדור, שיהיו שמונת הימים האלו שתחילתם מליל כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות, להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראים חנוכה". וכפל לשון הרמב"ם אומר דרשני, מהו ענין ה"להראות" ומהו הענין "לגלות" את הנס, וצ"ע.

עוד כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) וז"ל: "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וצריך האדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הניסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק". וביאר המגיד משנה על אתר, שמקור דברי הרמב"ם שעניי חייב לשאול או למכור כסותו בכדי לקיים את מצות הדלקת נר חנוכה, הוא מהדין המבואר ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ז) לגבי ד' כוסות בליל הסדר: "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבע כוסות", ומקורו בדברי המשנה (פסחים צט ע"ב) ריש פרק ערבי פסחים, וכתב המגיד משנה: "והטעם [היינו לגבי ד' כוסות] משום פרסומי ניסא, וכל שכן בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום, כמו שיתבאר בסמוך".

וכוונתו למבואר בדברי הרמב"ם בהלכה י"ג הסמוכה: "הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה, מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום, הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס". ומבואר בדברי הרמב"ם שהסברא של פרסום זכרון הנס היא יסוד הדין להקדים נר חנוכה לקידוש היום. ומעתה, אם בדין ד' כוסות גם עני מחוייב משום פרסומי ניסא, הרי כל שכן שיש לחייב עני בנר חנוכה משום פרסום הנס, מכיון שנר חנוכה "עדיף מקידוש היום". וכבר תמה הלחם משנה (שם) מדוע באמת חיוב הפרסומי ניסא בנר חנוכה גדול יותר, והרי לכאורה גדרי החיוב משום פרסומי

ניסא בנר חנוכה וּבד' כוסות שוויים, ומדוע כתב המגיד משנה שיש 'כל שכן' מד' כוסות לנר חנוכה, ונשאר בצ"ע.

ובספרנו רץ כצבי - חנוכה (סימן ד) ביארנו את ה'כל שכן' של הרב המגיד, בהקדם החקירה בגדר דין 'פרסומי ניסא' שנאמר בחנוכה, פורים וד' כוסות, האם עצם קיום המצוה תלוי במצב של פרסומי ניסא, ואם קיום המצוה לא היה באופן שיש בו פרסומי ניסא, לא יהיה כלל קיום מצוה. או שנאמר שהחיוב לפרסם הנס הוא פרט בקיום המצוה, ואמנם הוא פרט חשוב ומרכזי באופן קיום המצוה, אך אין זה תנאי הכרחי לעצם קיום המצוה, וגם אם לא נעשית המצוה בפרסום נחשב שקויימה כדבעי. והוכחנו מדברי היעב"ץ (מור וקציעה, סימן תערב אות שסב) שבחנוכה דין פרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, וללא פרסום הנס אין יוצאים ידי חובת קיום מצות נר חנוכה.

היעב"ץ ביאר את פסקם של הטור והמחבר בשו"ע (או"ח סימן תערב סע' ב) "אם עבר זה הזמן [עד שתכלה רגל מן השוק] ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה". וכתב המג"א (ס"ק ו) כי משמעות סתימת הדברים, שידליק בברכה. והקשה רבי יעקב עמדין, מה שונה נר חנוכה משאר המצוות מדרבנן שאין מברכים כאשר יש ספק בחיוב המצוות משום ש"ברכות אינן מעכבות". ותירץ, שאף על פי שאין הברכות מעכבות, מכל מקום ברכת נר חנוכה שאני "וברכתה מעכבת משום שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלי ברכה לא מידי עבד, דהרואה סבר שלצרכו הוא דאדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד".

ובספר מקראי קודש (חנוכה סימן כד) הסביר הגרצ"פ פרנק את דברי היעב"ץ: "דהיינו שאין ברכת להדליק נר חנוכה כשאר ברכת המצוות שאינה רק ברכה על המצוה, אלא שהיא חלק מגוף המצוה משום שעיקרה לפרסומי ניסא, וצריך שתהא הדלקתו מוכחת מעצמה שהיא לא לצרכו, אלא לשם מצות נר חנוכה, ועל ידי הברכה שהוא מברך נעשתה הדלקתו מוכחת שהיא לא לצרכו אלא לשם חנוכה, והפרסומי ניסא מוכח מתוכה. ומכיון שהברכה מעכבת והיא חלק מעצם מצות ההדלקה, דין הברכה כאן כעצם עשיית המצוה שחייב לעשות מספק".

ואם הברכה על הדלקת נר חנוכה שונה במהותה מכל ברכת המצוות, שהיא חלק מגוף המצוה לפרסם את הנס, כי רק על ידי הברכה מוכח שההדלקה היא לצורך פרסום הנס ולא לצרכים עצמיים, בוודאי שהדלקת הנרות במקום שיש בו יותר פרסומי ניסא, היא חלק מגוף המצוה. ונמצאנו למדים איפוא, כי גדר פרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, וללא פרסום הנס אין יוצאים ידי חובת קיום מצות נר

חנוכה. ואילו במצות ד' כוסות ופורים, ענין הפרסומי ניסא הוא פרט בקיום המצוה ואינו דין לעיכובא [כפי שהוכחנו שם, ואכמ"ל].

ובזה מבואר ה'כל שכן' של המגיד משנה, מכיון שאם רואים שבד' כוסות, למרות שדין הפרסומי ניסא הוא פרט בקיום המצוה ואינו מעכב ועם כל זאת יש בו את הדין "שואל ומוכר כסותו", כל שכן שבנר חנוכה שהפרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, וללא פרסום הנס אין יוצאים ידי חובת קיום מצות נר חנוכה, יש חיוב "שואל ומוכר כסותו".

נמצאנו למדים כי בדין 'פרסומי ניסא' יש גדרים שונים, ודין 'פרסומי ניסא' בחנוכה הוא חלק מעצם קיום המצוה, ושונה במהותו מדין 'פרסומי ניסא' בפסח, שהוא רק פרט בקיום המצוה. ובנוסף לצורך להבין את הגדרים השונים בדין 'פרסומי ניסא', יש לדון האם 'פרסומי ניסא' מתקיים רק כאשר יהודים רואים את הדלקת הנרות, או גם במקום שנמצאים רק גוים והנס מתפרסם אצלם בלבד, כדלהלן.

פרסומי ניסא בפני גוים

ב. במסכת שבת (כא, ב) מבואר כי מצות הדלקת נרות חנוכה "משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", ואמרו: "עד כמה, אמר רבה בר רב חנה אמר ר' יוחנן עד דכליא רגלא דתרמודאי". ונחלקו הראשונים מי הם ה'תרמודאי'.

רש"י פירש: "רגלא דתרמודאי, שם אומה מלקטי עצים דקים, ומתעכבים בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשיכה, ומבעירים בבתיהם אור, וכשצריכים לעצים יוצאים וקונים מהם". לשיטת רש"י "תרמודאי" הם מוכרי עצים שאינם יהודים הנמצאים ברשות הרבים עד שעה מאוחרת.

אולם הרי"ף כתב: "רגלא דתרמודאי, פירוש עצים ידועים אצלם ונקראים תרמודא, ובני אדם המביאים אותם נקראים תרמודאי, ומתעכבים עד אחר שקיעת החמה כמו חצי שעה עד שמגיעין לבתיהם". לשיטת הרי"ף, 'תרמודא' הוא שם של עצים ידועים, ולא שם של אומה, ומוכרי עצים אלו נקראים 'תרמודאי' ומתעכבים ברשות הרבים עד שעה מאוחרת.

וביאר ידידי הגר"מ שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ב סימן קמא) שהנפק"מ בין פירוש רש"י ופירוש הרי"ף, האם יש פרסומי ניסא גם לגוים: "זקני הגאון רבי שלמה פינס חקר, אם חיוב פרסומי ניסא בחנוכה דבעינן עד שתכלה רגל מן השוק היינו רגלי ישראל, לבד או תלוי נמי ברגלי עכו"ם, דבעינן נמי להו

הפרסומי ניסא, ולדעתו הדבר תלוי בפלוגתא בין רש"י והרי"ף בסוגיין. שרש"י פירש 'תרמודאי' שהם מאומות העולם, ומ"מ שייך בהו פרסומי ניסא. והרי"ף פירש דתרמודא הם עצים, והתרמודאי בני אדם המביאים אותם. והיינו מפני שפרסומי ניסא אינו אלא בישראל". ומתבאר לפירושו של רש"י, כי 'פרסומי ניסא' מתקיים גם בפני גוים.

וכדבריו מובא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק בספר הררי קדם (מועדים סימן קעט) "והנה בגמרא שבת אמר רבי יוחנן עד דכליא רגלא דתרמודאי, יעו' ברש"י. ומשמע מדברי רש"י דיש קיום פרסומי ניסא גם לגבי הגוים".

ברם הגר"מ שטרנבוך דוחה את דברי זקנו, ומפרש אחרת את דברי רש"י: "ולע"ד פשוט דלא שייך חיוב פרסומי ניסא בחנוכה לגוים. שיסוד חיוב פרסומי ניסא היא לפרסם השגחת הבורא ית"ש בעולמו, ועיקרא להשריש בלב כל אחד ואחד מאתנו אמונה בהשגחה פרטית, וחיוב זו לישראל ולא לגוים. וע"כ אין המצוה עלינו בחנוכה לפרסומי ניסא לעכו"ם. ורש"י נמי לא נתכוון מעולם לומר דבעינן הנרות מאירים אז משום פרסומי ניסא דהאומה תרמודאי, רק האומה מכרו עצים בשוק עד שעה מאוחרת, והישראלים שרצו לקנות, על כן נשאר שמה להשיג מהם עצים, ולדידהו מצות פרסומי ניסא, ולא כלה רגלם אלא כשכלה ריגלא דתרמודאי שיצאו מהשוק".

הגר"מ שטרנבוך שולל לחלוטין את קיום דין 'פרסומי ניסא' בפני גוים, מכיון שמהות דין זה הוא לפרסם השגחת הקב"ה בעולם ולחזק את האמונה בו יתברך, וחיוב זה הוא בפני ישראל ולא בפני גוים. ולכן הוא מסביר את כוונת רש"י, ששיעור זמן הדלקת נרות חנוכה תלוי בהימצאותם של התרמודאים בשוק, בגלל הפרסומי ניסא שיש לישראלים הקונים עצים מהמוכרים התרמודאים הגוים.

וכן ביאר בשו"ת להורות נתן (חלק ד סימן סג אות ג) את דברי רש"י: "הנה אין הכוונה שהפרסום הוא להתרמודאים שהם נכרים, אלא בשביל ישראל היוצאים לשוק עד אותה שעה דכליא רגלא דתרמודאי, דעד אותה שעה מצויים גם ישראלים בשוק לקנות עצים".

ואף בשו"ת משנה שכיר (סימן ר) כתב: "לפע"ד הדבר פשוט, ואין צריך לשום אריכות דברים, דוודאי דמה שהתקינו חז"ל להדליק נרות מבחוץ לפרסומי ניסא, ודאי דרק לפרסם הנס בינינו כיונו חז"ל, דמה לנו לפרסם הנס לבין העמים, מה לנו ולהם".

ג. במועדים וזמנים (בהמשך דבריו המובאים לעיל) הביא בשם זקנו הרש"ז פינס, ראייה נוספת שיש פרסומי ניסא גם לגוים: "במנחות (לו, א) איתא שזמן הנחת תפילין היא עד שתכלה רגל מן השוק, ולא מקשינן התם עד כמה, ונפרש עד דכליא ריגלא דתרמודאי, כמו כאן בנר חנוכה. ומפרש דהיינו טעמא דהתם תלוי בישראל לבד, אבל כאן בנר חנוכה דתלוי נמי בעכו"ם מפרשינן עד דכליא ריגלא דתרמודאי".

מלבד במצות הדלקת נר חנוכה, גם במצות הנחת תפילין, זמן קיום המצוה הוא "עד שתכלה רגל מן השוק". ודייק הרש"ז פינס, מדוע לא נאמר במצות הנחת תפילין, ששיעור הזמן תלוי בהימצאות התרמודאים בשוק. ומוכח מזה, שרק בחנוכה שקיום המצוה תלוי בפרסום הנס, יש משמעות להימצאותם של בני תרמוד בשוק, ולכן הוזכר שיעור "עד דכליא ריגלא דתרמודאי", ללמדנו כי יש פרסומי ניסא גם בפני גוים בלבד. מה שאין כן בתפילין שזמן קיום המצוה תלוי באדם עצמו המניח תפילין, ואין כל משמעות להימצאות סוחרים גוים ברשות הרבים, לא הוזכר שיעור זמן זה. נמצא שכל הטעם שהוזכר שיעור "עד דכליא ריגלא דתרמודאי" בחנוכה, נועד כדי לחדש את ההלכה שיש פרסומי ניסא גם בפני גוים בלבד.

אולם הגר"מ שטרנבוך גם ראייה זו: "ונראה שבחנוכה יסוד החיוב משום פרסומי ניסא, וסלקא דעתך דלא בעינן בזה כלה רגל מן השוק ממש כפשוטו, דבשביל מיעוט אנשים הנמצאים בשוק לא נחייב הדלקה, קא משמע לן שחייבים. אבל לענין תפילין אתי שפיר שעיקר האיסור הוא משום חשש שינה, ונוכל לפרש שמיד לאחר לילה, והיינו שכלה רגל ממש, ראוי לחוש לשינה, ולא צריך כלל לפרושי בזה דבעינן נמי כלה ריגלא דתרמודאי, שאינו תלוי בהעוברים ושבים, שאינו אלא שיעורא". כלומר, עיקר החידוש בשיעור "עד דכליא ריגלא דתרמודאי", בא ללמדנו עד מתי אנו מחוייבים בפרסומי ניסא, ומהי כמות אנשים המסתובבים בשוק, שמחייבת הדלקת נרות כדי לפרסם הנס. ונתחדש לנו כי השיעור הוא עד שתכלה רגלם של הסוחרים התרומדאים והקונים הישראלים הרוכשים מהם את מרכולתם. אולם בתפילין, שיעור זמן הנחת תפילין עד הלילה, אינו שייך כלל לענין הימצאותם של הסוחרים בשוק, אלא לזמן שכבר יש לחשוש שאנשים רגילים ללכת לישון באותה שעה, וכידוע אסור לישון בתפילין. וממילא אין זה משנה כלל עד איזה שעה נמצאים העוברים ושבים ברשות הרבים, אלא באיזה שעה הולכים לישון בבית. ואפילו אם עדיין התרומדאים והקונים מהם נמצאים בשוק, יש מקום לחשוש לשינה, בגלל שזהו הזמן שאנשים מתחילים כבר ללכת לישון.

ולכן היות ואין הכרח לבאר את הסוגיא כדבריה רש"ז פינס, אין מכאן כל ראייה לענין פרסום נס בפני גוים. ומסיים המועדים וזמנים: "ורמז לדברינו שאין מצות פרסומי ניסא לעכו"ם, הא דכתיב (ויקרא כב, לב) ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא לעכו"ם".

ד. גם בשו"ת להורות נתן (בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ב) נקט שאין חיוב פרסומי ניסא בפני גוים: "כי חיוב הפרסום הוא כדי שיבואו להודות להשי"ת על נפלאותיו, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודיה לו על הניסים שעשה לנו. וזה שייך רק לגבי ישראל, שהם משבחים להשי"ת על הניסים שעשה הקב"ה לנו, וכמו שאמרו בפסחים (קיה, ב) הללו את ה' כל גוים וגו' כי גבר עלינו חסדו, ופריך אומות העולם מאי עבדיתהו, ופירש"י מאי עבדיתהו לשבוחי, משום שגבר עלינו חסדו הא עלן לשבוחי".

הלהורות נתן רצה להוכיח כן מדברי הארחות חיים המובא בבית יוסף (או"ח סימן תרעז) שכתב: "מי שבא בספינה או שהוא בבית גוים, מדליק בברכות ומניחה על שולחנו. ולא דמי לאכסנאי דאמרינן דאי מדליקין עליה בגו ביתיה, לא בעי לאשתתופי. דשאני התם שיש פרסום הנס בהדלקת אושפיוזו". ודייק הלהורות נתן: "ולכאורה איך מניחו על שולחנו, והלא צריך שיהא היכרא שמדליקו לשם מצוה. וע"כ מוכח, דכיון שאין שם שום ישראל אלא הוא בלבד, והוא עצמו יודע שמדליקו לשם מצוה, סגי אף שמניחו על שולחנו. ומוכח דלגבי עכו"ם לא שייך פרסומי ניסא, דאם לא כן היה לו להניחו במקום שיכירו העכו"ם שלצורך מצוה הדליקו".

אולם הוא דוחה את הראיה: "דשמא מתיירא מן העכו"ם להדליקו לשם מצוה, ולכן סגי שמדליקו על שולחנו".

[וביותר ראיתי חידוש גדול בספרו של רבי יצחק זילברשטיין, חשוקי חמד (מסכת שבת דף כ"א ע"ב) שנשאל האם עדיף להדליק נרות כלפי רחוב שמועטים הם המהלכים בו, או להדליק בחלון כלפי כביש שרק מכוניות מחללי שבת עוברים שם, ואין שם מדרכה כי אם כביש למכוניות". והשיב: "מסתבר שעדיף להדליק כלפי הרחוב שמועטים הם המהלכים בו, אך הם שומרי שבת. כי מחללי שבת בפרהסיא דינם כעכו"ם כמבואר בשו"ע בכמה מקומות". ונראה מדבריו שלא זו בלבד שאין פרסומי ניסא בהדלקה בפני גוים, אלא אפילו בהדלקה בפני מחללי שבת בפרהסיא, שדינם כעכו"ם, אין פרסומי ניסא, וצ"ע].

[המשך יבוא]

כיסוי הראש

הרב נחמן ווילהעלם

ראש מכון להוראה – "אנליין" סמיכה

הטעם

(קידושין לא, א) אמר ר' יהושע בן לוי אסור לו לאדם שיהלך ד' אמות בקומה זקופה, שנאמר "מלא כל הארץ כבודו", רב הונא ברי' דר' יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר שכינה למעלה מראשי.

בשור"ת מהרש"ל (סי' ע"ב) כותב, שאין כל בסיס הלכתי לחבישת כיסוי ראש לגבר, ואינו יודע איסור לברך בלא כיסוי, ומה שעשה רב הונא, פעל מתוך חסידות, שאינה מחייבת את כלל הציבור, ומשמע מגמ' הנ"ל דדוקא בקומה זקופה הוא איסור, אבל בגילוי הראש אין בו איסור, אלא שרב הונא החמיר על עצמו מכוח מידת חסידות, ועכשיו הוא להיפך – בקומה זקופה אינם נוהרים, ואדרבה הגאים והעשירים הולכים נטויי גרון, ובגילוי הראש נוהרים לא מחמת חסידות, אלא סוברים דת יהודית הוא, וכן נראה דעת הגר"א.

מסקנתו:

שרק כאשר אדם עוסק בדבר קדושה (כמו תפלה), עליו לכסות ראשו, ואף זאת ממידת חסידות, אך אין חובה לכסות הראש במצבים אחרים.

כעין זה מצינו בבגדי כהונה, אם כי התורה מצווה (שמות כח. מ.) "ומגבעות תעשה להם (לבני אהרן) לכבוד ולתפארת", ופי' הרשב"ם, לפי שהמגבעות על הראש צריכים יפוי נאה ביותר, אבל הרמב"ן (שם. ב.) פירש גם באופן אחר, לכבוד ולתפארת, שיעשו בגדי קדש לאהרן לשרת בהם לכבוד השם השוכן בתוכם, ולתפארת עזם. מכל מקום לא היתה חובה לכיסוי הראש, וכך למשל בעת עשיית גורלות בבית המקדש, בפייס שבלשכת הגזית, ואמרת הגמ' (מס' יומא דף כ"ה ע"א) שהי' נהוג להסיר את מצנפתו של מי שמתחילים בו את מניין הגורלים.

שכינה ממעל

הסבר הנ"ל דשכינה למעלה מראשו, מצינו למקור בהלכה באופנים אחרים שצריכים לכסות הראש:

בשו"ע (חו"מ סי' ה' סעי' ב') צריכים הדיינים לישב באימה ובריאה, בעטיפה ובכובד ראש, ופי' הסמ"ע (סעי' ק"ו) מפני השכינה ששווי' ביניהם, כמ"ש "אלקים נצב בעדת קל". אין עושין זה היום.

ובשו"ע (יו"ד סי' של"ה סעי' ג') המבקר את החולה לא ישב ע"ג מטה ולא ע"ג כסא ולא ע"ג ספסל אלא מתעטף ויושב לפניו, שהשכינה למעלה מראשותיו, אין עושין זה היום.

האיך מתבטא העטיפה וכיסוי הראש כזהירות מפני השכינה, מסופר בגמ' (שבת קנו, ב) דאימ' דרבי נחמן בר יצחק, אמרי לה כלדאי, בריך גנבא הוה, לא שבקתי גליוי רישי', אמרה לי', כסי רישין, כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא, ובעי רחמי, לא הוי ידע אמאי קאמרה לי', יומא חד יתיב קא גריס תותי דיקלא, נפל גלימא מעילו' רישי, דלי עיני' חזא לדיקלא, אלמי' יצרי', סליק פסקי' לקיבורא בשיני'.

מן המסופר נראה, כי באותם הימים לא היו הכל מכסים את ראשם, ובפרט ילדים, ומשום כך הי' רב נחמן בר יצחק יוצא דופן בכך, - וגם רואים שכל זמן שהי' שמכסה את ראשו הי' מחזקהו ביראת שמים שלא יפול ברשת היצר.

אמנם המהרש"א (בחידושי אגדות) מדייק, דרבותי' דאימ' דרב נחמן בר יצחק דקדקה לכסות ראשו טפי, שיהי' לו כובד ראש ביותר משום יראה שלא יהי' גנב, וניחא השתא דאמר דנפל גלימא (? מעל רישי', ואנן אמרינן דרבנן הוה להו פריסת סודר על רישיהון, כדאמרינן (שם ע"ז ע"ב) סודרא סוד ה' ליראיו, - ופירש"י - דרך תלמידי חכמים לעטוף סודר, ופי' המהרש"א שם, דבגדי האדם מרמזים על מדותיו של אדם, כמ"ש "בכל עת יהיו בגדיך לבנים", וע"כ שם הסודר המורה על זה הוא מיוחד ליראי ה', ואימ' דרב נחמן בר יצחק הוסיפה לכסות ראשו בגלימא, כדי שיהי' לו כובד ראש טפי.

הרי דבין כך או כך, עיקר ענינו יראת שמים, ולא הי' חיוב לכל לכסות ראשו, ואף לתלמידי חכמים רק בסודר.

ובס' אהל יהושע מביא בשם הרה"ק מוה"ר יהושע מבעלז, דיארמולקע הם אותיות ירא אלקים, והולכין בשני יארמילקע דאית יראה עילאה ויראה תתאה.

וכן מצינו בהלכה שצריכים לכסות הראש:

(שו"ע אדה"ז סי' צא ס"ג) וי"א שיש למחות שלא ליכנס לבהכנ"ס בגילוי הראש, ומדת חסידות שלא לילך ד' אמות אפילו שלא בבית הכנסת, וכן (שו"ע

או"ח סי' קנא ס"ו) מותר ליכנס בבהכ"נ במקלו . . ויש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך, או בראש מגולה, - וביאר הביאור הלכה בשם הלבוש, שאפילו במקום שנוהגין ללכת כן לפני השרים, שזהו דרך קלות ראש לפני המקום, כאילו אין עליו מורא שכינה, וכשיש לו כובע בראשו, יש לו אימה וכובד ראש לפני ית'.

(שו"ע אדה"ז סי' קפג סעי' א-ו) עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה . . עיטור ועיטוף - עיטוף - יש מי שהי' מתעטף בטליתו, ויש מי שהי' פורס סודרו על ראשו, ואנו אין לנו עיטוף, ומ"מ כל ירא שמים לא יברך במצנפת, רק ישים הכובע על ראשו, ויש מדקדקין נוהגין גם להתעטף בבגד העליון, וי"א ע"פ הקבלה שאין עיטוף אלא בארץ ישראל מפני כבוד השכינה, וצ"ע החידוש בכוס של ברכה שהרי מזכירין שם שמים בחיוב זו מן התורה דברכת המזון?

אמנם, מעלה גדולה עשו בהזכרת שם ה', מיוסד עמ"ש (מס' סופרים פי"ד הלכה טו) דפוחח הנראים כרעיו, או בגדיו פרומין, או מי שראשו מגולה, פורס את שמו, ויש אומרים בכרעיו ובגדיו פרומים פורס, אבל לא בראשו מגולה, אינו רשאי להוציא אזכרה מפיו, בין כך ובין כך מתרגם, אבל אינו קורא בתורה, ואינו עובר לפני התיבה, ואינו נושא את כפיו, - ופירש"י (משנה מס' מגילה כ"ד ע"א) שאינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה מפני כבוד הצבור.

נמצאו למדים ב' ענינים: א) דבגילוי הראש אסור (לשיטה הב' שכן נפסק להלכה, עד שאדמוה"ז כשמביא דין הנ"ל אינו מביאו בשם י"א כלשון המחבר אלא בסתם שאסור) להוציא אזכרה מפיו, ב) יש גם ענין של כיסוי הראש מפני כבוד הצבור.

הפרי מגדים מדייק, דיש ליוזר בשעת הנחת תפילין של ראש (לאילו הנוהגין כך) שלא יברך בראש מגולה.

ולפי"ז יתבאר עוד יותר במה השתבחו חכמים שלא הלכו בגילוי הראש אף במקום שאין איסור, ויותר מזה מצינו, שאף שרב הונא אמר שלא מסגי ד' אמות בגילוי הראש, הזהירו גם בזה, ע"ד המבואר בביאור הלכה (סי' צא) דבבית הכנסת יש למחות אף בפחות מד' אמות, נהגו כן בכל מקום.

והנה, בשו"ע (סי' ב' ס"ו) פסק המחבר, אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש, ונחלקו הנושאי כלים (ראה ב"ח, מג"א, מחצית השקל, ועוד) אם יש איסור היום לילך בגילוי הראש, ואם גם על פחות מד' אמות, אף שהסברא דהשכינה למעלה מראשי נותנת שאין חילוק בשיעור ההליכה, ולכן פסק הט"ז

(סק"ה) דאם רוכב ע"ג בהמה או יושב בעגלה, (ובימינו בקאר), הוא כמהלה, דאמרינן בגמ' רוכב כמהלך דמי.

ומהרש"ל כתב (הובא בבאה"ט סק"ו) דהיינו דוקא תחת אויר הרקיע, אבל לא בבית, כי אינו נראה כ"כ שאינו משגיח במורא של הקב"ה כי אם תחת אויר הרקיע, וכתבו ע"ז דיש לסמוך על זה בעת הצורך, אבל בשערי תשובה (שם) כתב, דמ"ש הבאה"ט נתן מכשול למעיינים, שהרש"ל כתב די"א כן, ובמסקנתו לא סבירא לי' הכי, - ומסיק - מ"מ לצורך, שנראה מתוך מעשיו שעושה בכדי להקר וכדומה שרי, ומ"מ יש ליהדר שלא לילך ד' אמות.

הצמח צדק (פסקי דינים האו"ח סי' ב' אות א') פוסק, שאפילו להדיעות שאינו אלא ממידת חסידות, היינו לזמן מועט, כמו הילוך ד' אמות, אבל לישוב זמן רב בגילוי הראש, הכל מודים שאסור מן הדין.

(שאלה מענינת מובא בקצות השולחן (סי' ג' ס"ק ח') מה עדיף - לילך פחות מארבע אמות או לרוץ? וכתב שיש לו לילך פחות פחות מארבע אמות, כמו הדין של איסור הילוך ארבע אמות בלי נטילת ידיים).

וממשיך - ובמרחץ אפילו מדת חסידות אין בו, ומ"מ ראיתי מדקדקים מכסים ראשם במטפחת, וכן נהגתי מעודי, וראה בכף החיים (סי' ב' סעי"ק י"ז) דבבית החיצון יכסה ראשו עד שיכנס לבית הפנימי.

ותמוה קצת מה שמצאתי בס' שאלת רב (ע' קמ"ד), דנשאל הגר"ח קנייבסקי האם ראוי ללבוש כיסוי ראש כשהולך לרחוץ בים או בבריכה, או שמא הוה כיוהרא, מאחר שכולם הולכים בלי כיסוי, והשיב, דירא שמים יזהר, ואינו יוהרא.

סיכום: יראה, צניעות, חוקות הגוי, מדת חסידות, סימן ליהדות.

מעיקר הדין אין חיוב לכסות הראש כל היום, ובפרט כשיושב תחת גג ביתו, ואינו אלא ממידת חסידות, ורק בעת הזכרת שם שמים יש איסור לאומרו בגילוי הראש.

ובזה יובן מה שאמר רב הונא ברי' דרב יהושע (שבת קי"ח ע"ב), "תיתי לי שלא הלכתי ארבע אמות בגילוי הראש", - ופירש"י ישולם שכרי, וכבר הקשו המפרשים, וכי היו מבקשים שכר על קיום המצות? אלא פירש המהרש"א (בח"א) עפמ"ש בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, והבא לטהר מסייעין אותו, דהיינו דמסייעין אותו מן השמים לקיים, ולפירוש העץ יוסף (על עין יעקב), שאינו לשון של בקשה,

רק עתיד המודיע, ר"ל כאשר אקבל איזה שכר מאתו יתברך, תדעו שהוא בשביל קיום מצוה זו.

ובס' אור המאיר (פ' נשא) ביאר, דכל חכם דרש וחקר לשם מה ירדה נשמתו לעולם, ומה עליו לתקן בעולם הזה, שלא יצטרך לבוא שנית בגלגול, ומשנתברר לר' הונא הסיבה, אחז במצוה זו, והשתדל לעשותה כראוי ובשלימות, בכדי לתקן נשמתו ולמלאות תפקידו בעולם הזה.

ומאיך - הדרכי משה וכן הגר"א (סי' ב') מציינים להמדרש פ' מצורע, עה"פ (קהלת י') "בעצלתים ימך המקרה" על ידי שאדם מתעצל לכסות ראשו כראוי ימך המקרה הרי הוא נעשה דומי, פי' נזיקין, ומאוד תימה שאדמוה"ז במהדו"ק סי' ב' סעי' ט' מביא רק הדרש של חלק השני של הפסוק לענין כיסוי כל הגוף, ולא לעיל בסעי' ז' לענין כיסוי הראש.

אמנם כבר פסק אדמוה"ז בשלחנו (מהד"ב סי' ב' סעי' ו'), ועוד, דעכשיו בזמן הזה שכולם דרכם לכסות ראשם לעולם, אסור לילך, (ובמהד"ק מוסיף אפי' פחות מד' אמות), או אפי' לישב, בגילוי הראש משום צניעות, שהרי זה כמגלה בשרו המכוסה, וגם הקטנים נכון לכסות ראשם, וישראל קדושים נוהרים בזה משום צניעות.

ובמס' כלה (רבתי פ"ב) איתא, פעם אחת היו זקנים יושבים, עברו לפניהם שני תינוקות, אחד גלה את ראשו, ואחד כסה את ראשו, זה שגלה את ראשו, ר"א אומר ממזר, ר"י אומר בן הנדה, ר"ע אומר ממזר ובן הנדה... א"ל אני אקיימנו, הלך אצל אמו של אותו תינוק, ומצאה שהיא יושבת ומוכרת קטנית בשוק, א"ל בתי אם תאמר לי דבר שאני אומר לך הריני מביאך לחיי העולם הבא, א"ל השבע לי, הי' ר"ע נשבע בשפתותיו ומבל לו בלבו, א"ל בנך זה מה טיבו, א"ל כשנכנסתי לחופה נדה הייתי, ופירש ממני בעלי, ובעלני שושבני, ועברתי את זה, נמצא אותו תינוק ממזר ובן הנדה.

ובחתם סופר (חו"מ סי' קצ"א) מבאר עוד בטעם הליכה בגילוי ראש משום חוקות הגויים, כיון שהגויים נהגו להסיר כובעם מיד בכניסתם לבית יראתם, הבדלנו את עצמינו ממנהגיהם, ונתקבל אצלנו מנהג כיסוי הראש משום "ובחוקותיהם לא תלכו", ובאמת מבואר הוא בט"ז סי' ח' כשמבאר הטעם שכותב המחבר בסעי' ג' דנכון לכסות הראש, שיש בגילוי הראש משום חוקות הגוי.

מי שמנסה להתקבל ללמוד אומנות, או לעסוק פרנסתו, ראה שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' ב') שהקלו משום פרנסה, והטעם שם בשתיים:

א) לרוב השיטות ענין כיסוי הראש אינו אלא חומרא וממדת חסידות ואפי' בשעת הזכרת השם, וא"כ בודאי אינו חזק ממצות עשה שבתורה, שעלי' אחז"ל ד"המבובז אל יבובז יותר מחומש", ואונס ממון מיקרי אונס, וא"כ כ"ש בענין הנ"ל דכיסוי הראש, שאם יפסיד פרנסתו ובפרט בענין שיפסיד הרבה יותר מחומש, שהוי אונס, ופטר' רחמני'.

ב) גוף איסור "ובחוקותיהם לא תלכו" אינו אלא כשעובר על חוקות הגוי, היינו- דבר שהוא קשור בנימוסי ומהנגי וחוק שלהם, טבל זה ברור שענין גילוי ראשם אינו מצד חוקיהם, אלא משום דכן נקל להו יותר, וכדחזינן ששום איש ממדינה זו הולך ככובע בשוק, ואף בחורף שר בחוץ לילך בלא כובע, תיכף שבאים לבית חולצין הכובעים ומלבישים היארמולקע, וכיון שהם אינם צריכים לילך בכיסוי הראש יושבין בגילוי הראש, אבל לא שהם יושבים בגילוי הראש מצד קפידת ריזה חוק.

בס' בכור שור (שבת דף קי"ח ע"ב) כתב להתיר אם נראה מתוך מעשיו שאינו עושה זאת משום "ובחוקותיהם לא תלכו".

אמנם, אם צריכים לחשוש למראית העין במנהג זו, כבר דנו בזה עפ"י מ"ש הבאר היטב (סי' ב' סק"ו), דישי אומרים שדין פאה נכרית ככיסוי הראש, אלא משום מראית העין אין להתיר להסתפק רק בה, אבל בארצות החיים (סי' ב' ס"ו) כתב, שכיון שכל האיסור אינו אלא ממדת חסידות – אין חשש למראית העין.

דבר שבקדושה\שם שמים

מעתה, ניתן לנו לברר מחומר האיסור מה נכלל בדבר שבקדושה שקבלו לאיסור לכל הדיעות:

אמירת שלום עליכם, עניית אמן, לימוד התורה, אורח בברכות, ובברכת המזון.

החילוק עד להלכה מתחלק בכמה אופנים, ובפרט שכבר הבאנו שאפי' ליכנס לבית הכנסת מוחין למי שנכנס בגילוי הראש, ודומה לזה הוא ההשתתפות בענין של קדושה, אבל מעלה עשו כאמור לעיל, כשבעצמו מוציא שם שמים מפיו, ובה גופא יש דרגות, א) אסור להוציא שם שמים מפיו בגילוי הראש, אבל שאר סוגי דברים שבקדושה בודאי אינו באותו חומרא, ולכן מצינו שהסתפקו האחרונים דלמרות גודל ענין עניית אמן אחר כל ברכה, ומה עוד שאחז"ל (ברכות נ"ג ע"ב) שגדול העונה אמן יותר מן המברך, אי שייך איסור גם בזה.

בס' מים ההלכה (להרב הראשי ר"י מצגר - סי' א') מדמהו למה שהאריך הגר"ע יוסף (בספרו יביע אומר ח"ו סי' ט"ו) בדין אמירת שלום עליכם במרחץ או בכיסוי הראש, באשר שלום הוא אחד משמותיו של הקב"ה, אעפ"כ פסק הרא"ש (בתשובות כלל ג' סי' ט"ו) דלא מצינו מי שאוסר למחוק שלום, ובכל האגרות כותבים שלום על אף שנזרקים לאשפה, וההסבר: כיון שאין זה שם עצם, אלא על שם הפעולה נקרא כך, לכן דומה שם זה כחנון ורחום שנמחקים, והסיק להקל גם באמירת שלום בגילוי הראש, ובפרט במקום צורך גדול, (אף שמביא דברי המור ואהלות שציידד לאסור לומר שלום לחבירו שיושב בגילוי הראש), כיון שנראה שכל הזהירות לא להוציא אפי' שם שמים הוא רק איסור דרבנן, יש להקל במקום ספק וכיו"ב.

על דרך זה מסיק בס' מים ההלכה הנ"ל בענין עניית אמן, שעפ"י שיטת הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"ג הלכה ה') דכתב דכינויים כגון רחום, חנון, ונאמן, וכיו"ב מותר לאמרם בבית הכסא, אבל השמות המיוחדים, והן השמות שאינן נמחקים - אסור להזכירן בבית הכסא ובבית המרחץ, יוצא מזה, שהכינוי נאמן הקשור לאמירת אמן, איננו שם בעצם, אלא כינוי שמותר לומר אפילו במרחץ, וה"ה לענינו בגילוי הראש, (וצ"ע לברר שיטת אדמוה"ז בדין עניית אמן במרחץ או בביהכ"ס וכיו"ב - ע"ד כששומע קול רעם, וראה סי' פ"ה סעי' א-ד').

הכיסוי

לפי הנ"ל יובן החילוק בין נידון ונידון מה יכול להשתמש ככיסוי המתאים והיוצא על פי דין, ולדוגמא:

בסי' ב' סעי' ו' מסיים כ"ק אדמוה"ז דאם משים ידו על ראשו לכסותו די בכך להכיר, רק שלא יזכיר שם שמים, וכן בסי' צ"א סעי' ד', כובעים הקלועים מקש, חשובים כיסוי, אבל הנחת ידו על ראשו אינה חשובה כיסוי, לפי שהיד והראש גוף אחד הן, ואין הגוף יכול לכסות את עצמו, אבל אם אחר מניח ידו על ראשו יש להקל.

ומאידך - אין שום קפידא באשר ממנו צריכה כיפה להיעשות, וכל חומר ראוי לשמש לכיסוי הראש, בין אם באופן כללי, ובין אם באמירת ברכות או בשעת התפלה, הגמ' (חולין קל"ח ע"א) מביא שהכהן גדול הי' לובש כפה של צמר על ראשו, ובמקומות אחרים מצינו שדנו הפוסקים בכובע הנעשה מקש וכיו"ב.

ואולי יש לחלק עוד, עד כמה צריך להחמיר על אחרים לכסות ראשם, דבדבר של איסור בודאי מחוייבים אנו להפריש כל יהודי, והוכח תוכיח את אמיתך, אבל

דבר של מנהג יש להקל לכאורה, וכן כתוב בס' ועלהו לא יבול, שהגרש"ז אויערבאך פסק, שלעולי רוסיה הבאים לשמוע שיעור בגילוי ראש, שלא צריך לדקדק עמהם, והיינו גם כדי למושכם בעבותו אהבה להכיר את דרך התורה.

שיעור הכיסוי

בס' שו"ת האלף לך שלמה (להגר"ש קלוגער - או"ח סי' ג') מחדש, שיש חילוק בין גילוי הראש לגמרי, שהוא אסור מן הדין, לגילוי מקצת הראש, שאסור רק ממדת חסידות, אולם מרבית הפוסקים חלקו עליו, וכמ"ש הגר"מ פיינשטיין (אגרו"מ ח"א סי' א'), הרוצה להחמיר ולחוש לדעת הרב שלמה קלוגר, צריך לחבוש כיפה גדולה שתכסה את רוב ראשו, אבל מצד הדין אין חיוב לחשוש לדעתו, כיון שהיא דעת יחיד, ובפרט שכל יסוד חבישת הכיפה מבוססת על מנהג חסידות, ולכן אם הכיפה מכסה באופן שנקרא שראשו מכוסה, רשאים לילך כך ברחוב, ואף לברך ברכות, וכמו שעושים כן רבים, ואין להחשיבם ח"ו לקלים.

ובתשובת ישכיל עבדי (ח"ו ע' קצ) מוסיף, שלכל הפחות שצריך שהכיפה תראה מכל צדדי הראש.

והגר"ע יוסף בתשובה (הנ"ל) מוסיף, אולם בקריאת שמע ותפלה, שמקבל עליו עול מלכות שמים, נראה שצריך להזהר יותר וללבוש כיסוי המכסה את רוב הראש, שהרי נאמר "הכון לקראת אלוקיך ישראל", ובפרט בברכת המזון, שצריך עיטוף מיחוד, להקפיד ללבוש כיסוי המכסה את רוב הראש.

כיסוי הראש לרווקות

[כמובן, שאין כלול בזה הסוגיא דשער באשה ערוה לנשים נשואות או כיו"ב.]

בתשובה הארוך הנ"ל של הגר"ע יוסף מאריך גם בזה, ומבאר, דכיון שהולכות תמיד בגילוי הראש, ואין דרכן מעולם לכסות ראשן, אין בזה זלזול ח"ו לברך ולומר דברים שבקדושה ולהתפלל בגילוי הראש, ודוקא לגבי אנשים ששורת דרך ארץ לכסות ראשם בפני גדולים, הו"ל זלזול אם יברכו ויזכירו שם שמים בגילוי הראש.

זאת אף שמביא מס' שו"ת ישכיל עבדי (ח"ו דף רפ"ט ע"א) דסב"ל דאין שם הבדל בזה בין איש לאשה, ובין קטן לקטנה, שכולם שוים לאיסור, ולכן פשוט שעל ההורים והמורים למחות בילדותיהן שלא לקרות בדברי תורה בגילוי הראש.

והסכים עמו הגרי"ש אלישב, שיש להקל, מאחר שכן פשוט המנהג גם אצל הבנות החרדות לדבר ה', ומ"מ נ"ל שלכל הפחות בתפלת שמו"ע ישימו כיסוי על

ראשן, לצאת ידי חובת הרמב"ם והטוש"ע, וכן ראוי שיחמירו על עצמן בזה בברכת המזון, שהוא מן התורה, והחמירו בה הפוסקים כתפלה.

והאמת יגיד, שלא מצאתי לו חבר, להחמיר אפי בתפלת שמו"ע בבתולות בגילוי הראש, וטעמא בעי, אטו יראה מילתא זוטרתא היא, שאין בהן שום ענין להכיר הישות הגבוהה ביותר, ומהו שהתועלת רק בגברים?

ובספרי דרוש ראיתי הסבר ודמיון יפה, ובהקדים:

הכיפה דומה לטבעת הנישואין, (אף שמסקנת הדברים יוצא בפועל להיפך, שטבעת הנישואין נושא רק האשה, והכיפה נושא רק האיש - כפי שיתבאר), טבעת הנישואין היא סימן לכך שהאשה נשואה למישהו, וגם משתמש לסמל לכל האחרים שרואים אותה, שהיא נשואה.

ובכן, אם האשה רואה בנישואין עול, אז היא עונדת את הטבעת כאילו היתה מחוברת לה בשלשלת ברזל, אך אם נמצא במערכת יוחסין עמוקה ואמיתית, היא עונדת את הטבעת בגאווה.

כך הוא באשר לכיפה, רק אדם קדוש מסוגל להיות מודע לקיומו של אלוקים כל הזמן, אף שאמר דוד המע"ה "שויתי ה' לנגדי תמיד", הוא כלל גדול במעלות הצדיקים דוקא, רוב האנשים צריכים היכר מאוד מוחשי שיזכיר לנו שהוא נמצא תמיד, ואנו חובשים היכר זו בגאווה, כיון שלעם ישראל יש מערכת יחסים עמוקה ואוהבת עם אלוקים, ורוצים ותפקידנו לשתף את הכל הסובבים אותנו, להראות שאנו שייכים למשהו ולמישהו.

וכמו"כ, אין חובה ללכת עם טבעת, אבל טבעת זה מראה מחויבת ואהבה, הנשואות לא שמים טבעת רק בבית, ובמקום העבודה הם מורידים אותו, דאם האהבה חזקה, היא שמחה שהטבעת עלי' תמיד, - כך בנמשל, מי שלא אוהב את אלוקים באמת, ובשבילו היהדות הוא רק עול, כי אין ברירה מה לעשות שהתורה והאלוקים אמת, כשהוא יוצא מבית הכנסת הוא מוריד את הכיפה, על מנת להשתחרר קצת מהעול, אבל מי שאוהב את האלוקים, אז אדרבה, הוא שמח בכיפה שמראה על נישואיו לאלוקים, ומזכיר לו ומזכיר לאחרים שהוא שייך להשם.

מעתה, שהיכר הכיפה היא צריכה לנו מפני החולשה, אך ורק מפני שרוחניות היא דבר זר לנו, וע"פ הקבלה, נשמות הנשים הרבה יותר מכוונות להתכלית, ולכן אינן זקוקות לדבר שטחי כל כך כדי להזכירה על החיבור הפנימי שלה לאלוקים,

וכן הרוחניות שלה היא פנימית ומעודנת יותר במהותה, ואין לה להכריז על יהדותה כל כך, וכלשון הפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה".

ואולי יש להוסיף, שרואין שבענין הנישואין הגשמי היא נושאת טבעת להיכר, וגם זאת היא אינה צריכה עזר לתזכורת על שעבודה לאלוקים חיים.

קטנים

כבר הבאנו לעיל לשון אדמוה"ז בשלחנו מהמג"א להסיק דגם הקטנים נכון לכסות ראשם, אף שמהגמ' משמע שהקטנים היו הולכים בגילוי הראש.

וראה היום יום (ד' אייר), שסדר גזיזת השעות והנחת הפיאות הראש הוא דבר גדול במנהגי ישראל, ומיום הגזיזה והנחת פיאות הראש נהגו להדר להרגיל את התינוק בענין נשיאת טלית קטן, וברכות השחר, וברכת המזון, וקריאת שמע שעל המטה, - ולא קאמר כלום על כיסוי הראש, ומצינו באגה"ק (לאדהריי"צ ח"א ע' תקנ"ח) שהוא ראשית החינוך הכשר לשמור אשר ישן ביארמולקע.

וגם זה יש לפרשו לצדדין: או שצריכים לחנכו בכיסוי הראש עוד קודם האפשעריניש, או שמאחרים בזה, וראיתי בס' תפארת בנים (על הקצשו"ע) שמביא שינוי מנהגים לאלו שמדייקים לא להתחיל בחינוך המצות לקטן עד שיגדל לבן שלש, ויש שהקפיד שלא ללמד את התינוק עד היותו בן ד', אבל אין כל מקום לומר שטלית קטן וברכת השחר.. יתחיל משלש שנים, וכיסוי הראש יתחיל בזמן שלאח"ז, בה בשעה שצריך לחנכו באופן אמירת הברכה כדבעי לגדול, בכיסוי הראש.



בדין תשלומין בנר חנוכה

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בבוקר יום ראשון דחנוכה השתא, בהיותי בא' מבתי חב"ד בערי השדה, נכנס אחד אחרי תפלת שחרית ואמר להרב דשם, ששכח להדליק נר חנוכה בלילה שעבר ושאל אם אפשר עוד להדליק. ענה לו הרב שאכן כדאי להדליק המנורה, אך בלי ברכה, ובלילה הבאה ידליק בברכה.

לידי ישב יהודי ת"ח שתהה על פסק זה, מהא דמבואר בשו"ע סי' תרעב שזמן הדלקת המנורה הוא עד דכליא ריגלא וכו', והמבואר שם במשנ"ב ובשעה"צ ובעוד

אחרונים, דהבא לביתו אפי' מאוחר בלילה יש דיון איך להדליק ומכ"ש אם עבר כל הלילה.

אמרתי אשנה הלכתא דא ואבררה, ואחרי העיון נראה שצדק הרב בפסק זה, ונחזי אנן:

בשו"ע סי' תרעב ס"ב כתב המחבר במי שלא הדליק בזמן וז"ל "מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק שהוא כמו חצי שעה שאז העם עוברים ושבים ואיכא פרסומי ניסא וכו'", וכתב הרמ"א ע"ז "י"א שבזמן הזה שמדליק בפנים אינו צריך ליזהר להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק ומ"מ טוב ליזהר גם בזה"ז" עכ"ל.

וממשיך המחבר "וכל זה לכתחילה אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה, ואם עבר כל הלילה ולא הדליק, אין לו תשלומין", וכתב הרמ"א "ובלילות האחרות ידליק כמו שאר בנ"א אע"פ שלא הדליק הראשונה" ע"כ.

ובהא דכתב המחבר "מדליק והולך כל הלילה" כתבו המג"א והפר"ח דהיינו עד עלות השחר.

ובשו"ת שבט הלוי²⁵ כתב שגם מי שידליק מעט לפני עלות השחר באופן שנרותיו לא ידלקו כשיעור, מ"מ מדליק בברכה.

ועוד כתב הגר"ש וואזנער²⁶ דבזמנינו מי שמדליק לאחר זמן (היינו לאחר זמן שתכלה ריגלי וכו') מנהג העם לברך, ואף אם אין לו בני בית או בני ביתו ישנים, ע"כ, וכמדומה שהן עמא דבר ובפרט אצלינו כשחוזרים מאוחר מפעולות מבצעים וכו' דמדליקין בברכה.

אך כאמור כל זה הוא בלילה (עד עלות השחר), וכאמור לשון המחבר הוא "ואם עבר כל הלילה ולא הדליק אין לו תשלומין" וכו'.

ובאמת יש לעיין בזה, באיזה תשלומין מיירי ובאיזה אופן. וכן יש לעיין בדברי הרמ"א שם שכתב "ובלילות האחרות ידליק כמו שאר בנ"א אע"פ שלא הדליק בראשונה" - מה בא להוסיף על דברי המחבר?

ולכאו' יש לפרש דברי המחבר בשני אופנים:

(25) ח"ח סי' קכו אות ב'.

(26) קובץ מבית לוי ח"י עמ' ב' אות ו'.

א) שמי שלא הדליק בלילה ראשונה ורק התחיל ביום שני או השלישי את הדלקת נר חנוכה (או החסיר באמצע כמה ימים) שאינו "משלים" מה שחסר (וראיתי מי שהסביר שלמשל ידליק בשני מקומות, במקום א' במנינו הוא, דהיינו אם החסיר ליל ראשון שידליק נר אחד, ובמקום שני ידליק שני נרות כשאר בנ"א) אלא רק מדליק כשאר אנשים.

ב) שכוונת המחבר הוא שאם החסיר לילה א', א"א לו להמשיך להדליק עוד נרות חנוכה.

וזה שולל הרמ"א: שלא נטעה לומר שמי שהחסיר, שוב אינו מדליק כלל, וגם לא נטעה לומר שמדליק כמנינו אלא שאכן יכול להמשיך להדליק בשאר הלילות וכמספר שאר בני אדם.

ובאמת המעיין בדברי הב"י עצמו על הטור יראה ברור דזה כוונתו שמה שכתב "אין לו תשלומין" הוא רק על היום שהחסיר, והאריך שם לבאר דכן הוא שיטת כל הראשונים דאם לא הדליק יום אחד, מדליק כל הימים כסדרן, משום דאין שמונת ימי החנוכה דומה לספירת העומר דאם החסיר יום אחד נסתר המנין והפסיד הכל ואין לו לברך על כל שאר הימים, דהתם הוי גזיה"כ דתמימות אבל בשאר מצות אין קשר של יום אחד עם השני, דכל יום הוי נס בפנ"ע, ובגלל זה כתבו הפוסקים דמברכין כל לילה "שעשה נסים" דכל יום הוי נס נפרד²⁷, וכ"ה מפורש בביאור הגר"א שם זו"ל "ול"ד לספירה דכתיב תמימות" ע"כ, ודימה דין זה לעושה סוכתו בחוה"מ דמחוייב לעשות סוכה אף מי שלא קיים סוכה כל שבועה, דכל יום הוי חיוב נפרד, וה"ה חנוכה, וז"פ.

ובאמת בדרכי משה על הטור מביא הרמ"א דברי המהר"ם מרונטברג (ויש המפקקים אם אכן זה מהר"ם מר"ב ואכ"מ) שמי ששכח ולא הדליק, שמדליק והולך כפי מנינו, אך הרמ"א דוחהו וכ' שאין דבריו נראין.

והטעם שאכן אין תשלומין לנר חנוכה, כתב הרוקח²⁸ והו"ד בב"ב²⁹ שלא דמי לק"ש ותפלה דאמרינן בריש תפלת השחר שיחזור ויקרא ויתפלל, ע"כ. ובפשטות כוונת הרוקח הוא דשאני תפלה דהוא במקום קרבן, ובקרבן מצינו תשלומין (ומ"ש הרוקח שלא דמי לק"ש צ"ע, דהא ק"ש הוא מעוות דלא יוכל לתקון. וראיתי

27) וכ"ה בשלטי הגיבורים על המרדכי במס' שבת פרק במה מדליקין ד"ה ולפיכך.

28) סי' רכו.

29) סי' תרעג.

להגר"י ענגעל בציונים לתורה כלל לו שכותב שק"ש הוא כנגד תמידין ע"ש), ונר חנוכה אינו קרבן.

והנה כל המבואר לעיל הוא לגבי לילה שני, דא"א להשלים מה שחסר, אך מדברי המחבר והרמ"א לא מבואר כלל לגבי מי שלא הדליק בלילה אי יכול להדליק ביום.

והנה בטור עצמו כתב וז"ל "אבל אם עבר כל הלילה ולא הדליק, לא ידליק ביום המחזרת, דשרגא בטיהרא מאי אהני, וכן לא ישלים בלילה שלאחריו" וכו', (וכן הוא בס' פרדס לרש"י סי' קצו).

והמחבר והרמ"א השמיטו דין זה דהטור דלא ידליק ביום דשרגא בטיהרא מאי אהני, אף שהמג"א והפר"ח אכן רמזו לזה בכתבם "עד עלות השחר", וצ"ע.

והנה במה שכתב הטור דהטעם דאין מדליקים ביום הוא משום שרגא בטיהרא מאי אהני לא זכיתי להבין, ואיבע"א קרא ואיבע"א סברא:

א) דכ' המחבר דמצותה משתשקע החמה שהוא תחלת השקיעה – וכן נוהגים רבים (ראה במעשה רב מהגר"א) שזמן הדלקת נ"ח הוא משתשקע החמה קודם צאת הכוכבים, וכן מובא בשם הגרש"ז אויערבאך ועוד, דמנהג ירושלים מקדמת דנא הוא לדייק להדליק בתחלת השקיעה, וכן הוא מנהגינו, וכתוב בלוח כולל חב"ד וז"ל "תיכף אחרי שקיעה מדליקים".

וראה בשו"ת אבני נזר³⁰ שמשהגיע זמן ההדלקה, כל רגע ורגע שלא מדליקים מאבדים חלק מהמצוה. ונראה בעליל שבזמן התחלת השקיעה הוא עוד היום גדול וכו' והשמש זורחת לפעמים כיום ממש, ולפי הכלל וההלכה דהדלקה עושה מצוה, שרגא בטיהרא מאי אהני?

ועוד, דלעיל הבאנו מפסקי הרב שבט הלוי שאפי' אם עומד להדליק דקה לפני עמוד השחר מדליק בברכה, אף שלא ידליק חצי שעה בלילה, ומוכח דהולכים לפי שעת ההדלקה ולמה לא נימא כן בתחלת שעת ההדלקה. וראה בספרי המלקטים בשם כמה מגדולי ישראל (הגרי"ז ועוד) שהקפידו מאוד להדליק בתחלת השקיעה – והן אמת שיש שהסבירו זה מטעם שהשמש עומד לרדת ומאדים פני החמה וכו', אך כדלעיל נראה בעליל שעדיין יום הוא.

(30) סי' תצט אות יא וסי' תקד אות ג'.

ובאמת ראיתי בס' ישראל והזמנים³¹ שמאריך בענין זה ג"כ (רוצה להוכיח לשיטתם הזמן הנכון להדליק הוא סוף שקיעה ע"ש) ומנסה לתרץ ע"פ דברי היראים³² דכיון שהחשיך קצת לא הוי בטיהרא, וכן באותו זמן מתחילים בני אדם לשוב לביתם ומתמיהין כשרואין נר מבעוד יום, ויודעין שמחמת מצוה הוא, ואיכא פרסומי ניסא.

ועוד י"ל דכיון דמיד אחר השקיעה מתחיל לחשוך לאט לאט, יכולים להדליק מאז דשפיר יהי' ניכר הנס בעת שיהי' דולק.

ואולי מטעם זה לא הביא המחבר והרמ"א דברי הטור דאין מדליקים ביום כי לשיטתם זמן ההדלקה הוא מתחילת השקיעה.

ב) ועוד יש להבין דברי הטור מסברא, דלכאורה שונה גדר נר חנוכה מאוד מהמבואר בבדיקת חמץ, דמבואר בגמ' ובהל' פסח דאין לבדוק ביום כי אור הנר יפה לבדיקה ושרגא בטיהרא מאי אהני, ולכאו' זה היפך הגמור מנר חנוכה, דבאור הבדיקה חייב להשתמש באור, ואור הנר יפה לבדיקה, משא"כ בנר חנוכה אסור להשתמש לאורו, ומבואר עוד דאין ענינו לאור ובדוגמת מנורת ביהמ"ק.

ובלקו"ש³³ מבאר רבינו שעיקר ענין נר חנוכה אינו מה שיוצא מהנר, וההוכחה לזה הוא דבשעת הסכנה מדליק בביתו (ואכמ"ל בזה).

ובפשטות, וכנ"ל, דאפי' מי שמדליק ביום שפיר איכא היכרא ופרסום הנס, וכדמוכח מהא דנוהגין להדליק המנורה בבית הכנסת אפי' ביום דשפיר הוי פרסומי ניסא.

ואולי מטעמים אלו השמיטו המחבר והרמ"א דינו של הטור דאין להלדיק ביום (מטעם שרגא בטיהרא מאי אהני) והביאו רק המשך דינו של הטור, דאם לא הדליק בלילה, אין לו תשלומין, ובאמת הי' אפשר לומר (אף דדוחק הוא ולא אישתמיט שום פוסק לומר כן) דרק אם החסיר כל הלילה וכל היום הוא דאין לו תשלומין, אבל אם רוצה להדליק ביום יכול להדליק (אף דשרגא בטיהרא מאי אהני).

אלא דמלשון המחבר א"א לומר כן, דהרי כתב 'ואם עבר כל הלילה ולא הדליק אין לו תשלומין', ושפיר מובן דאין לו תשלומין אף ביום.

(31) סי' נה פ"א הערה רנ, עמ' תרמו.

(32) עמוד הזמנים מצוה קג.

(33) ח"ג שיחה לחנוכה.

אך עכ"פ מילתא הוא דאינו מביא דינו של הטור.

ולחודדי יש לחקור בזה, אי החיוב דנר חנוכה הוא שיפרסם הנס לעצמו ע"י שמדליק נרות (היינו פעולת ההדלקה) או שיפרסם הנס לאחרים ע"י הנרות הדלוקים.

ויש לומר דנחלקו בזה הרמב"ם והתוס' והמחבר והרמ"א, אי רק הבעל הבית מדליק נר לכל אחד ואחד (הרמב"ם וכו') או דכל אחד מדליק לעצמו (הרמ"א וכו'):

דלהמ"ד דרק הבעה"ב מדליק משמע, דהעיקר הוא מה שמפרסם הנס לאחרים ורק הוא צריך להדליק את המנורה והוא עושה א"ז בשביל כולם.

ולהמ"ד דכל אחד מדליק אינו מספיק מה שמפרסם לאחרים אלא כל אחד צריך לעשות פעולת ההדלקה לעצמו.

ויומתק בזה דברי הרמ"א דבזמן הזה דמדליקים בפנים³⁴, כן המנהג פשוט, אבל מדברי המחבר המנהג להדליק מבחוץ.

והנה בשו"ת התעוררות תשובה³⁵ כתב וז"ל "מי שלא הדליק נר חנוכה, אם מותר להדליק בברכה אחר עלות השחר (דלא שייך לומר שרגא בטיהרא מאי אהני – כיון דאכתי לא האיר היום) נ"ל דמותר, דהא נס דמנורה הי' בודאי גם ביום שהי' דולק כל שמונה ימים בלילה וביום, רק ביום אינו יכול להדליק נר חנוכה ששרגא בטיהרא מאי אהני, מ"מ אחר עמוד השחר שעוד לא האיר היום כולו, דנהנים מאורו ושרגא אז מהני, פשיטא שיכול להדליק בברכה".

ומביא ראי' לדבריו ממשנה מגילה פ"ב מ"ה כל היום וכו' ע"ש, ומביא עוד מהרשב"א³⁶ דאם רצה מדליק אפי' לפני שקיעת החמה (סמוך לשקיעת החמה) דהא איכא פרסומי ניסא ע"ש.

וממנו למדתי דתלוי במציאות אי נהנים מאורו או לא, דהרי כתב דאחר עלות השחר עוד מותר (ודלא כהמג"א והפר"ח ואולי גם לא כהמחבר עצמו דכתב "עבר הלילה ולא הדליק" וידוע דגדרי לילה לפי הרבה פוסקים הוא עד עלות השחר וכדמוכח כאן) וכהא דהרשב"א וכהא דביארנו לעיל דמנהגינו דמדליקים בשקיעה אף שהשמש זורחת.

(34) ראה רמ"א סי' תרעא ס"ז.

(35) ח"ג סי' תסג.

(36) שבת כא, ב.

ומ"מ התולה באילן רברבי זה מדליק ומברך רק עד שהאיר היום, ואילו הרוצה לתמוך עצמו על סברתו לבד, נראה, שפיר דמדליק בלא ברכה דלא אישתמיט שום פוסק לומר דמברך ביום.

וטרם אכלה לדבר, אביא מה שביאר בשו"ת אגרות משה אהא דמבאר במשנ"ב³⁷ דברי החמד משה דאי מגיע הביתה מאוחר, ישתדל להקיץ בני משפחתו הישנים, רק אם אי אפשר להקיצם, מ"מ ידליק ויברך, דלפי דעת המג"א אם יהי' אדם במקום שאין איש אף מאנשי ביתו ידליק בלא ברכה, ומסיים המשנ"ב אבל אי ליכא אנשים בשביל זה לא יבטל המצוה.

וע"ז שכתב השעה"צ דאפי' אי ליכא אנשים לא יבטל המצוה ביאר בשו"ת אג"מ³⁸ שפרסום הנס לרבים אינו דין בעצם המצוה אלא דין נוסף שצריך לעשות את המצוה בפרסום, וכמו לענין קריאת המגילה בזמנה, שאם א"א לחזור אחר עשרה, קוראים אותה ביחיד, וא"כ לדעת השו"ע שבדיעבד מצות נ"ח זמנה כל הלילה אפשר להדליק כל הלילה אפי' יחיד ובברכה (אפי' אם אין שם אנשים מבני ביתו) ע"כ.

ומסברתו למדתי שהדלקת המנורה לכשלעצמה – דהיינו לו לעצמו – הוא עיקר עצם המצוה, ופרסום הנס דהיינו מה שאחרים רואים ונהנים מהנרות הוא דין נוסף על המצוה, די להתיר למי ששכח להדליק כל הלילה את המנורה, להדליקה בלי ברכה כדי שיזכור הנס לעצמו וכדברי השו"ת התעוררות תשובה דנס חנוכה הי' גם ביום, ומה גם שבבית הכנסת מדליקים גם ביום.

ע"כ שפיר פסק הרב שם שנכון להדליק המנורה ובלי ברכה, ובליילה שני' ידליק שנים כדברי המחבר והרמ"א, ואין לפקפק ע"ז ח"ו, והן אמת שהפסיד ההדלקה בזמן, וכן הברכה, אבל נשאר לו זכרון הנס דחנוכה, שלדברי האג"מ הנ"ל זהו עיקר ועצם גדר המצוה.

ויש לומר עוד – דהיות שלא עשה המצוה בזמנה ועוד לו בירך עלי' שפיר מברך שהחיינו בלילה השני' אף שהדליק המנורה ביום, ובפרט שביארו הפוסקים שברכת שהחיינו בחנוכה אינו על ההדלקה אלא על היום וזה שלא בירך זמן על היום שפיר יכול לברך.



(37) שעה"צ סי' תרעג אות יז.

(38) או"ח ח"ד סי' קה אות ו'.

בענין "פת הבאה בכיסנין"

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

איתא בשו"ע הרב"י בסי' קסח ס"ז: פת הבאה בכיסנין... וי"א (הרמב"ם בהל' ברכות פ"ג ה"ט) שהיא עיסה שעירב בה דבש או שמן או חלב או מיני תבלין ואפאה והוא שיהיה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר. עכ"ל.

והמג"א בסקט"ז הקשה על פירושו של הב"י בהרמב"ם: "דהרמב"ם בעצמו פסק פ"ו מ[הלכות] חמץ [ומצה הלכה ה'] מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח". ובגמרא משמע קצת דאם מקרי לחם לענין מצה הוא הדין לענין המוציא. וכן משמע ברמב"ם (פ"ו דין ז) [ו"ל הרמב"ם: זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובתו וכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצא בו ידי חובתו]. ומתוך שיטת הב"י אבל מסיק דדברי הרמ"א עיקר [שכתב על דברי הב"י "וי"א שזה נקרא פת גמור אלא אם כן יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעיקר"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר וכן נוהגים] (רש"י וערוך וכן יש לפרש דעת רמב"ם)"

ובשו"ע כ"ק אדה"ז (בסי' קסח קו"א סק"ד) כתב: ("ומ"ש המ"א לא קשה מידי כיון שע"י קביעות מברך בהמ"ז לחם גמור הוא לכל מיני, אלא משום דלא קבעי אינשי אינו מברך בלי קביעות כמ"ש הב"י. ובגמ' לא מדמי אלא בכה"ג דאפי' בקביעות לא מברך כמ"ש המ"א ס"ק כ"ח, וטרוקנין יוכיחו) (ואף שי"ל. וביו"ט אינו יוצא ידי חובתו אלא ע"י קביעות משום דאין שמחה אלא בלחם חשוב דקבעי עליה, עי' רא"ש פ"ז דבעינן לחם שהוא עיקר אכילה"). עכ"ל.

והנה לכאורה ממ"ש כ"ק אדה"ז "כיון שע"י קביעות מברך בהמ"ז לחם גמור הוא לכל מיני" יש מזה ראייה למש"כ הרב לו"י ראסקין שליט"א בגליון א' נט שיכולים לקיים מצוות אכילת כזית לחם בליל סוכות בפת הבאה בכיסנין וחביריו.

אבל לכאורה יש לעיין בדברי קדשו של כ"ק אדה"ז דהנה כתב בסי' תסא ס"ז: "אם נאפה בקרקע כגון טרוקנין, והוא שעושיין גומא בקרקע הכירה ונותנין שם קמח ומים מעורבין ונאפה שם, אע"פ שבלילתה רכה מאוד ואין עליו צורת פת, ולכך אין מברכין עליו המוציא אלא אם כן קבע עליו סעודתו כמ"ש בסי' קס"ח, אף על פי כן אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח אפילו לכתחלה, לפי שזהו לחם עוני שאין לעני תנור ואופה לחמו בקרקע". עכ"ל.

והמקור לזה הוא בגמרא ברכות ד' לח ע"א וז"ל: "מאי טרוקנין אמר אביי כובא דארעא... א"ל אביי לרב יוסף האי כובא דארעא מאי מברכין עלויה א"ל מי סברת נהמא הוא גובלא בעלמא הוא ומברכין עלויה בורא מיני מזונות מר זוטרא קבע סעודתיה עלויה וברך עלויה המוציא לחם מן הארץ ושלש ברכות אמר מר בר רב אשי ואדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח מ"ט לחם עוני קרינן ביה" היינו דנלמד מריבויא דקרא. ואם כן יש לתמוה בדברי קדשו דהא אם יש כלל ד"כיון שע"י קביעות מברך בהמ"ז לחם גמור הוא לכל מילי" למה צריכים קרא (יהודה ועוד לקרא)?

שוב ראיתי שכבר נתקשה בזה ב'הערות וביאורים' של כולל צמח צדק (ח"ב ע' 11 הערה *4).

ונראה דיש לתרץ דמש"כ כ"ק אדה"ז "כיון שע"י קביעות מברך בהמ"ז לחם גמור הוא לכל מילי" אינו "כלל" לפסוק הלכה מזה, רק הוא בא לתרץ שיטת הרמב"ם, ואבאר:

קודם כל, אם זה היה "כלל גמור" היינו צריכים לברך 'המוציא' וברכת המזון בפת הבאה בכיסנין בכזית דהא לחם גמור הוא לכל מילי! וגם היינו יוצאים חובת סעודות שבת ויו"ט בפת הבאה בכיסנין ביותר מכביצה!

והשנית, המקור לזה "הכלל" מובא בט"ז יו"ד סימן קיב סק"ו על מה שכתב הרמ"א בסעיף ו "ואותן נילוש שקורין קיכלי"ך או מיני מתיקה שקורין לעקו"ך הם בכלל פת ובמקום שנוהגין היתר בפת של עובד כוכבים גם הם מותרים ולא אמרינן שיש בהם משום בשולי עובד כוכבים."

(ומקורו של הט"ז הוא ה'תורת חטאת' (כלל סט אות ד) וז"ל: "ודוקא פת ממש וכל דבר שקמחא עיקר דהוי כמו פת, אבל הני נילוש דגובלא בעלמא נינהו (להעיר מלשון הגמרא דטרוקנין דגובלא בעלמא נינהו מ.צ.). ומברכין עלייהו בורא מיני מזונות – אין בכלל פת ויש בהם משום בשולי עכו"ם, וכ"כ האגור בשם התוספת (ביצה טז ע"ב בד"ה קמ"ל). אמנם רבינו יחיאל מפאריז התיר דמאחר דאם קובע סעודתא עלייהו מברך עלייהו המוציא – הוי בכלל פת.)

ובש"ך (שם ס"ק יח) בשם ה'תורת חטאת' (כלל עה אות יב) כתב: "דוקא שבלילתן עבה ויש בהן תואר לחם."

ודברי רבינו יחיאל בתוספת הנ"ל: "ומיהו אומר הר"ר יחיאל דאין בהם משום ב"נ כיון דדרך אפיית פת עביד להו ועוד דאי קבע סעודתיה עלייהו מברך ברכת המוציא אלמא פת נינהו." וכן הב"י בסי' קיג בד"ה 'כתב האגור' מביא הפלוגתא.

ובכן היוצא מכל זה הוא: א. דיש פלוגתא אי אמרינן זאת ה"כלל" (שע"י קביעות מברך בהמ"ז לחם גמור הוא לכל מילי) דלפי האגור בשם התוס' לא אמרינן ולפי רבינו יחיאל אמרינן. ב. דה"כלל" תלוי גם בתנאי דדרך אפיית פת עביד להו ולפיכך כתב הת"ח "הוא רק בעיסה קשה ולא בבלילה רכה".

עכשיו נחזור לדברי קדשו של כ"ק אדה"ז הבא לתרץ שיטת הרמב"ם. הקושיא של המג"א היה האין יכולים לצאת בפת הבאה בכיסנין אם אין ברכתו 'המוציא'? על זה מתרץ רבינו הזקן שהרמב"ם סבר ליה כרבינו יחיאל הנ"ל דיש לה דין לחם גמור ולפיכך יוצאים בה.

אבל טרוקנין אין למידים מזה ה"כלל" (דהא היא בלילה רכה) ונלמד מייתורא דקרא הנ"ל.

בדרך סיכום: ממילא הרמ"א והאחרונים פסקו כרבינו יחיאל להקל בדיני פת פלטר דעיקרו מדברי סופרים, אבל מי נימא לנו דס"ל לכ"ק אדה"ז לפסוק כמותו בספק דאורייתא (חיוב אכילת מצה ואכילה בסוכה)? ועצ"ע.



ל' יום הוי תושב

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

ידוע דעת כ"ק אדמו"ר שבן חו"ל הנוסע לבקר או ללמוד לארץ ישראל ישתדל לא לשהות שם יותר משלשים יום. ואם מאיזה סיבה צריך להיות בא"י לזמן יותר ארוך אז אפשר להפסיק שהותו שם ע"י ביקור באילת וכדומה שהיא מחוץ לגבולות א"י³⁹.

39 תו"מ חט"ז ע' 357. חי"ז ע' 28. אג"ק חי"ח ע' תד. שערי הלכה ומנהג ח"ה ע' ערב. ובמענה לאחד מיום א תמוז תשמ"ז "לא יותר מכ"ט יום". ולהעיר שביקור כ"ק אדמו"ר הרי"ץ אך פחות מל' יום.

וכפה"נ הביאור להוראה זו היא שהנמצא בא"י – אפי' כמטייל – יותר מל' יום נהי' תושב א"י וחלים עליו חומרי המקום, כולל האיסור של יציאה מא"י שמותר רק בתנאים מיוחדים.

וכבר דנו בזה אם זה חידוש של כ"ק אדמו"ר.

ואולי יש לומר בדרך אפשר שאכן מצינו בפוסקים שחל על אדם חיובים של מקום ביקורו\ שהותו אפילו אם אין בדעתו כלל להשאר שם. ובהקדם:

[לא נביא כאן כל ההלכות בנידון רק אחדים מהם (ובכללות) כדי ליתן מבט על סוגיא זו. ועי"ז אולי יובן בדא"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר]

א. הנה בדין עוקר דירתו ממקום למקום [וכן מבית לבית], וכוונתו להשתקע שם, ישנם תלי תלי הלכות אודות כמה זמן צריך להיות במקום החדש עד שיהי' נחשב לבן עיר. כלומר, שיתחייב בכל חיובי (דיני ומנהגי) אנשי עירו החדשה. וזה מסתייף לכו"כ הלכות: מס העיר (דיני ממנות), צדקות שמחייבין את אנשי העיר, חומרי או קולי מנהגי העיר (בניגוד מקום שיצא משם), חיוב מזוזה, ועוד.

משנה ערוכה היא במס' ב"ב (ז,ב): כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר י"ב חדש. קנה בה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד.

ובגמרא שם (ח,א): שלענין להחשב כ"יושב העיר" (לענין עיר הנדחת, שהדין הוא שגם 'שיירא העוברת בעיר הנדחת' נסחפת עם אנשי העיר) דיו בשלשים יום.

ולענין להחשב כ"אנשי העיר" (להתחייב במס העיר) צריך י"ב חודש.

ומביאה הגמ' עוד פרטים בזה מתוספתא פאה (פ"ד) שלשים יום לתמחוי, (כיון ששהה שם שלשים יום גובים הימנו גבאי תמחוי לעניים, רש"י), שלשה חדשים לקופה (לצדקה), ששה לכסות (עניי העיר), תשעה לקבורה, שנים עשר לפסי העיר⁴⁰.

לפרטי הדינים על מס העיר ראה בשו"ע חו"מ סי' קסד ובנ"כ שם.

אודות מעות חיטים מצינו ש"מי שבא לעיר להשתקע נעשה כבני עירו מיד וכופין אותו ליתן עמהם לצורך חטים לפסח". שו"ע אדה"ז הל' פסח. תכט, ו.

(40) ובשו"ע יו"ד רנה, ה מביא הרמ"א שבוה"ז משערים הכל בשלשים יום. וראה שם סי' רי"ד, ב. ובש"ך ס"ק ח. ומה שכתב עליו המג"א באו"ח סי' תסה, ט.

ועד"ז אודות עשיית מלאכה בערב פסח. וז"ל אדה"ז בס' תס"ח, ט: ערב פסח קודם חצות תלוי במנהג מקום שנהגו לעשות עושין כל המלאכות . . ובמקום שנהגו שלא לעשות אין עושין ואף בניהם אחריהם עד סוף כל הדורות הדרים בעיר הזאת אינן רשאים לשנות ממנהג אבותיהן משום שנאמר ואל תטוש תורת אמך.

ואף מי שיצא ממקום שנהגו לעשות ובא לגור במקום שנהגו שלא לעשות אם אין דעתו להחזיר דירתו לעולם למקום שיצא משם אלא דעתו להשתקע שם במקום שהלך לשם הרי הוא נעשה מיד כאנשי אותו מקום וחלו עליו כל החומרות שמחמירין באותו מקום . .

ועד"ז אודות חיוב מזוזה: הדר בפונדקי בארץ ישראל, כל שלושים יום פטור מן המזוזה, מכאן ואילך חייב. אבל השוכר בית בארץ ישראל עושה מזוזה לאלתר משום ישוב ארץ ישראל. מנחות מד, א. שו"ע יו"ד רפו, כב.

הס"ה מכל הנ"ל הוא שישנם חיובים שחלים בתקופות שונות: מיד, שלשים יום, שלשה חדשים, ששה חדשים, תשעה חדשים, י"ב חודשים.

ב. כ"ז הוא אם בדעתו להשתקע בעיר החדשה. אבל באם דעתו לחזור לעירו (שבכגון דא הוא ההוראה מכ"ק אדמו"ר) מצינו דינים חלוקים. ולדוגמא:

לענין מעות חיטים אפילו אם אומר שאין דעתו להשתקע שם מ"מ אחרי שדר במקום החדש י"ב חדשים חייב הוא ליתן לעניי העיר. "ועכשיו מרוב הגלות נהגו העם שלשים יום". ראה שו"ע אדה"ז או"ח תכט, ה-ו.

וכן לענין חיוב במסי העיר וכדומה ראה בשו"ע חו"מ הנ"ל, שהזמן הוא י"ב חודש.

כ"ז הוא לענין ממנות - צדקה ומס. ולכאורה אינו שייך לנדון דידן אודות שהיית ל' יום בא"י.

לאידך, לענין דינים ומנהגים כגון מלאכה בע"פ מצינו שאין הוא נחשב כבן עיר אפילו אם דעתו שלא לחזור למקומו אפילו אחרי זמן מרובה. שו"ע אדה"ז תסח, י.

אבל, אף שכן הוא דעת רוב הפוסקים, שאין חומרי או קולי מקום החדש (לענין מלאכה בע"פ ועוד) חלים על זה שדעתו לחזור לעירו אפילו אחרי כמה שנים, מ"מ ישנם פוסקים גדולי ישראל שחולקים ע"ז. ונציין כמה מהם.

המג"א בסי' תסח, יב, מביא מהמהרי"ל שבחורים שנמצאים בישיבה שמחוץ לעירם (ודעתם לחזור) מותר להם להקל לאכול דברים שאסורים בעירם ומותרים בעיר שהישיבה נמצאת שם. והטעם שאין אנו בקיאין בדיני בחומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם. וכותב המג"א שדעת המהרי"ל שאפילו אם דעתם לחזור רק אחרי ב' וג' שנים נקרא דעתם לחזור. והמג"א שקו"ט בטעם ופסק המהרי"ל וחולק ע"ז, וכנ"ל, כן פוסק אדה"ז.

ובשו"ע אדה"ז נסמן לפרי חדש. ושם ישנו אריכות נפלאה על סוגיא זו. ומביא שם את הכל בו והרדב"ז שמחלקים בין מי שדעתו לחזור מיד למי שדעתו לחזור רק אחרי זמן מרובה. וראה גם בחק יעקב שם ס"ק ט. ושניהם חולקים על הרדב"ז.

וסברת הרדב"ז הוא שמי שנמצא במקום חדש ואין דעתו לחזור למקומו רק אחרי זמן מרובה דינו כמי שאין דעתו לחזור⁴¹.

מה הוא שיעור הזמן של "זמן מרובה"?

כותב ע"ז הרדב"ז "למכור ולקנות סחורה או שעולין לירושלים. . . נקרא דעתו לחזור מיד, אבל הבאים לישא וליתן ולהרויח או לעשות מלאכתן או ללמוד תורה אף על פי שלא עקרו דירתן נקרא דעתו לחזור אחר זמן".

נמצא לפי דעת הרדב"ז אלו שנוסעים ללמוד לא"י, אף שדעתם לחזור, דינם כמי שאין דעתם לחזור.

ובשו"ת אבני נזר לאו"ח סי' תכ"ד ס"ק כג-ד ג"כ תמה על המהרי"ל. ומחדש שאחרי י"ב חודש צריך לנהוג כחומרי מקום החדש אפילו אם דעתו לחזור. ויסודו מהגמ' בב"ב הנ"ל שהשיירא העוברת בתוך העיר נקראים יושבי העיר.

ובשו"ת שרידי אש ח"ב סי' קסא חולק עליו ולדעתו מדובר שם רק לענין מס וארנונא⁴². משא"כ לענין מנהגי איסור והיתר.

עכ"פ היוצא מדברי הרדב"ז והאבנ"ז שמי שנוסע ממקומו למקום חדש יתכן שאחרי זמן מה יהי' נחשב בעל כרחו כתושב מקום החדש למרות שבלי ספק אין כוונתו להשאר שם.

(41) כן כוונתו ודלא כמש"כ במשנ"ב - שו"ת שרידי אש המובא להלן בפנים.

(42) וכן לענין כפיית נתינת צדקה וכנ"ל.

נמצא, שאפילו מי שמגיע רק לטייל או ללמוד לאה"ק, ואומר בפירוש שחזור לחו"ל, והדברים מוכיחים שהרי לא עקר חפצי ביתו מחו"ל, ובעיקר – מקור פרנסתו או משפחתו נשארו בחו"ל, מצינו בפוסקים שהי' נחשב לכאורה לתושב א"י. ואסור לו לצאת מא"י.

ואף שזמנו של האבנ"ז הוא י"ב חודש, אבל לדעת הרדב"ז מספיק 'זמן מרובה' שיחשב כאנשי העיר.

ובכל השקו"ט דלעיל (בין אם דעתו להשתקע ובין אם דעתו לחזור) הנה זמן הכי קצר שמצינו הוא 'מיד'. אבל ברור שלא יתכן שחומרה זו (שיחשב מיד בהכנסו לטייל או ללמוד בא"י כתושב א"י) יחול על כל הנכנס לא"י אפילו לזמן קצר! שהרי מצינו בגמרא שביקרו בא"י וחזרו למקומם. אף שיש לומר שיצאו רק עם ההיתרים שמותר לבן א"י לצאת.

אז עולים דרגה אחת. וזמן מעל שיעור "מיד" הוא 'שלושים יום'.

ועפ"י י"ל בדרך אפשר שדעת כ"ק אדמו"ר שלא כדאי להכנס לכ"ז ולכן כתב שכל אחד יקצר זמן ביקורו לפחות מל' יום⁴³.

והערני חכם אחד על כמה ספרים שמדברים על זה: שו"ת מהרי"ט צהלון סי' פה. תשובות והנהגות ח"ה ע' תקעט. משכנות הרועים ע' קנג. שאילת חמדת צבי (ת"א תשל"ג) ח"א סי' א ס"ק נו (ע' יח).



פשוטו של מקרא

אל נא תקברני במצרים

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

בפ' ויחי מ"ז כ"ט ברש"י ד"ה אל נא תקברני במצרים, מפרש ג' טעמים לזה (א) סופה להיות עפרה כנים, (ב) שאין מתי חוץ לארץ חיים אלא בצער גלגול מחילות,

43) להעיר שאודות ל' יום להחשב כ"יושב העיר" בנידן עיר הנדחת המובא לעיל, למדין זה (רש"י שם) ממ"ש בעיר הנדחת "יושבי העיר". ואם לדבר עבירה ר"ל נכנס ונחשב כחלק מיושבי העיר רק אחרי ל' יום הרי לדבר מצוה – ישוב א"י (וירשת וישבת בה) – עאכו"כ.

ג) שלא יעשוני מצרים עבודת אלילים. ומקורו כנראה במדרש רבה בשינויים. ושם איתא עוד טעם רביעי שלא יפדו בי המצריים. ובמקום הטעם של צער גלגול מחילות איתא שם שהנקבר בחוץ לארץ כאילו מת ב' מיתות. ושם מביא הטעם הג' כטעם שני אחר הטעם של כנים.

וצ"ל מה שרש"י משנה בפירושו מהמדרש. ובפרט שטעם הג' הוא טעם הכי חשוב, כי הטעמים האחרים הם קשורים בצער הגוף, וצ"ל למה מביאו רש"י כטעם אחרון אחרי הטעמים שהם קשורים בצער הגוף ?

ואע"פ שרש"י אינו כותב "ד"א" אלא מצרף כל הטעמים ביחד בדיבור א', מכל מקום הרי הסדר בדבריו בטח מדויקים.

ונראה לבאר כך:

לרש"י קשה מדוע הקדים יעקב את בקשתו בצד השליילי, הרי הי' לו להתחיל בקשתו בצד החיובי כמו שממשיך בפסוק הבא ושכבתי עם אבותי וגו' וקברתני בקבורתם, ואח"כ הי' יכול להוסיף ולומר אל תקברני במצרים, ומוזה שהקדים יעקב את הצד השליילי אל תקברני במצרים משמע שיש בזה דבר עקרי וחשוב מאד שלא יקבר במצרים.

ולכן מתחיל רש"י בטעם הראשון שסופה להיות עפרה כנים, וזה דבר הכי חשוב ליעקב שיהי' קבור בעפר ולא בכנים, ולכן אין רש"י ממשך מה שכתוב במדרש "ומרחשין וכו'" כי ליעקב לא הי' איכפת הריחוש כ"א שרצה להיות קבור ב"עפר" ולא בכנים. וכשיהי' עפרה כנים יהי' קבור בכנים ולא בעפר. וטעם השני שאין מתי חוץ לארץ חיים אלא בצער גלגול מחילות, אע"פ שיתכן שצדיק כמו יעקב אבינו יקום לתחי' בלי לסבול הצער של גלגול מחילות, מ"מ יעקב תמיד פחד שקטנתי מכל החסדים, וחשב שגם הוא יהי' צריך לעבור צער גלגול מחילות, ולכן ביקש שלא יקבר במצרים. והטעם הג' שלא יעשוני המצריים עבודת אלילים כותב לאחרונה כי אינו בטוח בזה שיעשוהו לע"א, משא"כ הטעמים הראשונים הם בגדר ודאי. ומה שלא הביא הטעם שלא יפדו בי המצריים, כי מאחר שהקב"ה הבטיח לאברהם וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנוכי, הרי אין מקום לחשש הזה, לפי פשוטו של מקרא.

ורש"י אינו מביא הטעם של המדרש שהנקבר בחו"ל כאילו מת ב' מיתות, כי יעקב כבר אמר (ויגש מ"ו ל') אמותה הפעם, ופירש"י שם לא אמות אלא פעם א'. ולכן טעם זה אינו מתאים לפי פשוטו.

והנה בילקוט שמעוני מביא ד' טעמים לזה, א) שסופה עפרה להיות כנים וירחשו וכו' ב) שלא יעשוהו המצרים ע"ז, ג) שלא יפדו בי המצרים, ד) שלא קיבל צער המחילות.

ואילו רש"י משנה גם מהילקוט וכותב טעם המחילות כטעם ב' ובילקוט הוא טעם ד' וכותב טעם ע"ז כטעם ג' ובילקוט הוא טעם ב', ומשמיט הטעם שלא יפדו בי המצרים, ובטעם הא' של כנים שהוא גם טעם א' בילקוט, משמיט הענין של ריחוש.

ולפי ביאור הנ"ל מובן השינויים ברש"י לפי פשוטו של מקרא.



שונות

היחידות של הרב לוין אצל כ"ק אדמו"ר

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בימים אלו זיכה אותנו ועד הנחות בלה"ק עם פנינה מאד יקרה, היחידות של הרב לוין ממוסקבה אצל הרבי בשנת תשכ"ח. לדידי שראיתי את הרשימה מהטייפ אני יכול להעיד, שהעורכים עשו כאן עבודה מאד גדולה, לצרף משפט וחצאי משפטים, עד שיצא ביפיו ובהדרו.

ארשום כאן כמה הערות.

ה'לוחות' נדפסו בידי עמי הארצים

סוף עמ' 5 מזכיר הרבי "שבשו"ת ישנים יצאו ברעש גדול נגד התופעה שהדפסת הלוחות מופקדת בידי עמי-ארצות". וראה הערה 11.

ויש לציין: בשו"ת 'חתם סופר' (ח"ו סי' לה) במכתבו של השואל רבי מאיר קארניק: "חיבור הלוח הוא בעיני כל דבר פשיטות לרוב פרסומם ופשיטותם, ולכן היודע לחשוב מולד ותקופות יתפאר את עצמו שיוכל לחבר הלוחות, ואולם כפי רוב פרסומם כך ההעלם מהם...". ה'חתם סופר' בתשובתו שם כותב: "עצה טובה

שמעלתו ידפס לוח המתוקנת שלו עם הסכמת גאון או גאונים, ובהסכמתם יאמרו שהרבה מכשולים כבר יצאו מידי מדפיסי לוח והכשילו רבים בכמה ענינים, כמו שהזכיר מעלתו, ע"כ לא יקנה שום לוח כ"א מהמוסכמת, וזה יועיל יותר מכמה מלחמות כי אין ריבי' בלא נגעים". ובשו"ת 'דברי מלכיאל' (ח"ד סי' יב) כתב: "זה מכבר נפלא בעיני מדוע ידפיסו הלוחות בלי השגחה מבעלי הוראה, ולמסור דבר גדול כזה לאנשים שאינם מוחזקים ליראי ה' יוכל לצמוח מזה קלקול גדול ח"ו... וראוי שיפרסמו הרבנים אשר בכל שנה יקחו הסכמה על הלוחות מרב גדול שיכתוב בפירוש ששם עינו עליהם ונעשו כהוגן". ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א יו"ד סי' קנז אות ג): "בוודאי אין למדין הלכה מפי לוח ומעולם לא שמעתי שקורין ויחל בשחרית בימי שובבי"ם". וראה עוד שו"ת 'משנה הלכות' (חט"ו סי' קמב).

לימוד ה'משנה ברורה' וה'קיצור שו"ע'

עמ' 7-8: "זכורני שבזמני היה נדיר למצוא ברוסיה קיצור שו"ע. ע"פ רוב היו משתמשים במשנה ברורה או לומדים השולחן-ערוך עם באר היטב".

במקור (=רשימה מילולית מהטייפ) נאמר: "וואָס איך געדענק נאָך, אין מייענע יאָרן איז געווען אַ זעלטענע זאַך צו טרעפן דאָרטן אַ קיצור שולחן ערוך. – די לעצטע יאָרן איז געוואָרן 'משנה ברורה', אָבער ביז דעמאָלט איז געווען שולחן ערוך, צי קליינע שולחן ערוך'ס, מיט 'באר היטב', אָדער...". ועפ"י יש לתקן הנאמר: "ע"פ רוב היו משתמשים במשנה ברורה", שרק בשנים האחרונות נהגו כך.

ובקשר ללימוד 'קיצור שו"ע' יש להעיר מאגרת אדר"ח אייר תשט"ז (נדפסה כהוספה למאמר שי"ל ליי"ט כסלו תשע"ד עמ' 12 סוף אות ג): "כנראה שאיו ידוע לו שישנם כמה מדינות שאין לומדים משנה ברורה, אלא לומדים ספר קיצור שו"ע וספרי הוראה של מדינה ההיא, כמו מדינת אונגארן כו".

עוד יש להעיר מהמבואר ב'ספר השיחות תש"ד' (עמ' 101): "אמאליגע חסידים האבען געהאט א קביעות אין זייער חק לימודים ... און עכ"פ אין הלכה קצשו"ע ב' סעיפים. אויב ס'איז געווען א סעיף גדול האט מען געלערנט באופן כזה, אז עס זאל זיין א הלכה אחת און עפ"י רוב איז איין הלכה איינגעטיילט אין ב' סעיפים".

ו'בשיעורים בס' התניא' (אגרת הקודש' עמ' 1613 הערה 33) העיר הרבי: "צע"ג אם אינו טה"ד: 1) לא היה נפוץ לימודו ברוסיה אפילו בדורות האחרונים...". עיי"ש עוד.

ואם הוא טה"ד אולי יש להעיר מ'אבות החסידות' פרק יב ('התמים' [עג] נא):
 "הסדר החדש אשר סדר רבינו הגדול" (אדה"ז), ואחד הדברים שמה (אות ה):
 "חובת לימוד הלכה בעיון בחבורה כסדר הנ"ל לא פחות מב' שעות ליום ולימוד
 שו"ע סימן א' ליום (וסימן גדול לחלקו לשני ימים) כסדר ד' חלקי שו"ע". [וראה
 מש"כ הרב צבי נאטיק בחוברת 'הערות ועיונים וכו' חוברת ב.]

אחיו של הרב לוין וכתביו

עמ' 9: "הרי"ל סיפר אודות כתביו של אחיו, שהלכו לאיבוד, מלבד כת"י אחד
 בענין קונטרס הסמיכה למהרלב"ח בענין מחלוקתו עם מהר"י בי רב בדברי
 הרמב"ם אודות האפשרות של חידוש סמיכת הסנהדרין בזמן הזה".

הנה לא יכולתי לברר את שם האח. ואוסיף בזה פרטים עליו מתוך הרשימה
 המקורית:

"הרבי: און דער ברודער אייערער איז געווען שפעטער פון אייך אין
 יאָקעטרינאַסלאָוו. הַר"ל: דער ברודער איז העכער??, ער איז געווען אין דער
 מיר. ער איז אַוועקגעפאַרן פון ראַסטאַוו איז ער אַוועקגעפאַרן אין זיבעצענטן יאָר,
 ער האָט חתונה- געהאַט פאַר ברעמל'ס?? בערלינ'ס?? אַ טאַכער.

הרבי: יאָ, (בשעת??) איך האָב אים געזען אין ראַסטאַוו. – געווען גיט אין
 זיבעצן, געווען שוין דעמאָלט אין פ"ד דאַכט זיך. ער האָט דאַרט געלעבט ווייזט
 אויס עטלעכע יאָר. איך האָב אים געזען דאַכט זיך אין פ"ד, 24סטן יאָר צי 23סטן
 יאָר.

הרבי: וואו איז ער איצטער? הַר"ל עונה כפה"נ ששבחל"ח. ושואל הרבי:
 פאַרבונדן מיט די דייטשן, צי אַזוי... (הַר"ל: ניין. והרבי ממושך) בדרך עראי.
 הַר"ל: פאַר דריי יאָרן איז ער נפטר געוואָרן.

הרבי: טרעפנדיק מיטן ברודער האָב איך דאַרט געזען דעמאָלט זיין פרוי. זי איז
 איצטער אין... הַנ"ל: זי איז נאָך [געבליבן] באַ די דייטשן. הרבי מחרה- מחזיק: באַ
 די דייטשן. זי איז אין ראַסטאַוו טאַקע? הַנ"ל: כמעט די גאַנצע משפחה, והרבי
 מחרה- מחזיק עמו: אין ראַסטאַוו. הַנ"ל: כן. ס'איז געבליבן מערניט ווי איין
 טאַכטער וואָס איז געווען אין מאַסקווע און איין זון וואָס איז אויך געווען אין
 מאַסקווע.

הרבי [שאל]: ער האָט געפירט רבנות אויך אין ראָסטאָוו, דער ברודער, צי... (הנ"ל: ניין, והרבי מחרה-מחזיק אחריו) ניין. הנ"ל: ?? געווען אַ דירעקטאָר, געווען דאָרטן אין טאַגאָרי שקאָלע (הרבי: אין ראָסטאָוו. הנ"ל): אין ראָסטאָוו.

אודות הכתבים של האח סיפר הרב לוי: "איין כתב-יד איז געווען באַ מיר. איך האָב אים מעתיק געווען איין מאָל און אַ צווייטן מאָל, און געמאַכט דאָרטן די הגהות מיט אלץ??, איז דאָס געפינט זיך באַ מיר, אויף חידוש הסנהדרין בזמן הזה". לאור דבריו ניתן לקבוע שכל הנדפס בספר 'לב יהודה' על-שם הרב לוי (עמודים א-קצו) אינו אלא מתוך כתבי אחיו שהיו תח"י, בתוספת (בסוף הספר, עמודים קצט-רח) כמה מאמרים קצרים משל הרב לוי שנדפסו בקובץ 'שומרי הגחלת'.

התעניינות אודות לימוד המוסר בישיבות

עמ' 11: "דובר גם אודות לימוד המוסר שהי[ה] נהוג בישיבות – באופן של 'שמועס', או גם לימוד מסודר".

אולי כדאי להעתיק מהמקור, לראות את ההתעניינות של הרבי בלימוד המוסר:

הרבי: אין סלאַבאָדקע איז דאָכט זיך געווען אַ לימוד המוסר אויך? כ'ווייס ניט, אַ "שמועס", צי אַ לימוד, צי.

הנ"ל: געווען אין 'כנסת ישראל'. אין סלאַבאָדקע איז געווען דריי ישיבות [...] אין 'כנסת ישראל' פלעגט מען לערנען מוסר. דאָרט זיינע געווען די קבוצה?? בראשם ?? אין 'כנסת בית יצחק' האָט מען קיין מוסר ניט געלערנט. אין 'עטרת צבי' האָט מען יע געלערנט מוסר. נו, אויף באַזונדערע שיטות...

הרבי: וואָס הייסט געלערנט – מסתמא געפירט אַ "שמועס" מזמן לזמן, צי געזאָגט תורה??.

הנ"ל: אַוודאי. – דאָרט איז געווען ר' ניסן נטע הירש, מ'האָט אים גערופן 'דער אַלטער'. נו, פלעגט מען שיקן צו אים אויף אַ שמועס. און, צוריק, געווען דאָרטן נאָך יונגעלייט וואָס זיי האָבן שווערער?? צוגענומען אַזאַ שמועס-בחור. געווען ר' אברהם ראָשטשעווער, געווען יחזקאל דיקטינער?? טיקטינער?? געווען עלטערע בחורים.

הרבי: און דערנאָך האָבן זיי ממשיך געווען אין דעם דרך שפעטער אויך? ווייס מען ניט מסתמא.

הנ"ל: יא.

הרבי: מסתמא אַ טייל פון זיי געוואָרן ראשי-ישיבות, צי

הנ"ל: אברהם ראַשטשעווער איז געוואָרן אַ ראש-ישיבה אין חברון. דער טיקטינער כ'מיינ?? אַז ער האָט ממשיך געווען.

הרבי: כ'מיינ אין לימוד המוסר אויך?

הנ"ל: יא. ?? כ'מיינ ס'איז טאַקע געווען געווען ר' נתן?? יודל, הרבי: פינקעל? [כפה"נ כוונתו לר' נתן צבי פינקעל או לבנו ר' אליעזר יהודה] הנ"ל: כן. ?? ס'איז געווען ר' משה [פינקעל, בנו של רנ"צ], נאָר ר' משה איז נפטר געוואָרן בשעת ער ער איז געווען נאָך אַ יונגעראַמאָן. ר' משה איז געווען (מרדכי) ר' משה מרדכי'ס אָן איידעם. הרבי: עפשטיינ'ס? [ר' משה מרדכי אפשטיין]. הנ"ל: כן."

והרבה דברים אפשר ללמוד מזה.



הוספה לס' "תניא באורייתא", פרק יו"ד - ויגש

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

בארנמוט, אנגליא

בתניא פרק יו"ד מבאר החילוק בין צדיק גמור ושאינו גמור, שצדיק שאינו גמור נקרא "צדיק ורע לו" לפי שעדיין יש בו מעט מזעיר רע אלא שכפוף ובטל לטוב מחמת מיעוטו, ומדריגה זו מתחלקת לרבבות מדרגות, משא"כ צדיק גמור נקרא "צדיק וטוב לו" לפי שהוסרו אצלו הבגדים הצואים לגמרי ועליו אמר רשב"י "ראיתי בני עלי' והם מועטים", ומפרש שמטעם זה נק' בני עלי' - משום שהם מהפכים הרע ומעלים אותו לקדושה.

ויש להעיר ממנחות כט, ב: "מפני מה נברא העוה"ב ביו"ד מפני שצדיקים שבו מועטין". ובחדא"ג מהרש"א פי' שהיו"ד היא קטנה שבאותיות, ולכן רומזת על כך שה"צדיקים שבו מועטין", שנראה לכאורה שהכוונה בזה היינו ע"ד הענין ד"ראיתי בני עלי' והם מועטים". אך מקשה על זה כי היו"ד היא רק קטנה בכמות (בגודל מדתה) אבל לא במספר, שישנם אותיות שמספרן קטנות ממנה, ואיך תרמוז היו"ד על כך שהבני עלי' הם מועטים וקטנים במספר, ומסיק שהדמיון בין היו"ד והצדיקים היא לא לענין זה, אלא לענין שהצדיקים ממעטין את עצמן. אמנם בפי' עץ יוסף בעין יעקב שם כתב שקושיית המהרש"א אינו קושיא, כי מצינו שגם צדיק אחד חשוב רבים במספר, וכמו יאיר בן מנשה שהי' חשוב כל"ו איש ומשה רבינו

שהי' שקול כשישים רבוא, אשר עפ"ז עדיין אפשר לומר שהיו"ד רומזת להענין ד"ראיתי בני עלי' והם מועטים" (הגם שהיו"ד גבוה במספר דכמה אותיות).

ואוי"ל עוד, שגם אם כוונת המרז"ל הוא לענין הצדיקים שממעטין את עצמן (כמ"ש המהרש"א), הנה ע"פ המבואר בפרקנו הרי זה ג"כ קשור לענין "ראיתי בני עלי' שהם מועטים", שהרי בסוף פרקנו מוסיף עוד טעם לכך שהצדיקים גמורים נק' בני עלי' - "מפני שעבודתם הוא לצורך גבוה ומעלה מעלה עד רום המעלות ולא . . . לרוות צמאון נפשם הצמאה לה' . . . אלא כברא . . . דמסר גרמי' למיתה עליהון", דהיינו עבודה במס"נ (ראה תניא בצירוף מ"מ כו' ושינויי נוסחאות סוף ע' רוז), שמדרי' זו היא בגילוי בצדיקים אבל ישנה ג"כ בהעלם בכאו"א מישראל (שם סוף ע' רח ופי' חסידות מבוארת ע' עח). והרי הכח למס"נ בנש"י הוא מפני "שממעטין את עצמן", שהוא כמ"ש (ואתחנן ז, ז) כי אתם המעט מכל העמים (מהרש"א שם. חולין פט, א), שפסוק זה נא' על נשמות ישראל מפני שיש בהם ענין המיעוט והביטול (ד"ה בלילה ההוא ש"ת פ"ג), וכמבואר (תניא פ"ו) שמפני הביטול שיש בנש"י, לכן כל איש ישראל למטה "בכחו להיות בטל ממש לגבי הקב"ה במסירת נפשו על קדושת ה'". (ובמילא, גם הטעם הראשון שנק' בני עלי' המבואר בפרקנו - שמהפכים הרע ומעלים אותו לקדושה - קשור לכך, שהרי כפי שמסיים אדה"ז, שני הטעמים "עולין בקנה אחד").

וממשיכה הגמ' לבאר עוד שייכות בין יו"ד וצדיקים: "ומפני מה כפוף ראשו מפני שצדיקים שבו כפופים ראשיהם מפני מעשיהן שאינן דומים זה לזה". ורש"י והעץ יוסף שם פי' שכפיפות הצדיקים היינו לפי שכחותיהם אינם שוות וכל א' חסר בפרט מסויים שהשני משלים ולכן מתבייש א' מחברו שכבודו גדול ממנו. והרי שהכפיפות שבצדיקים מרומז ביו"ד. אמנם הכפיפות שבפרקנו היא שהרע שבצדיק שאינו גמור כפוף אצלו, ולא הכפיפות המבואר בגמ'. אבל לכאורה, הנה גם הכפיפת ראש המבואר בגמ' (שהוא מחמת חסרונם, כנ"ל) ה"ה שייך בעיקר בצדיקים שאינם גמורים שאהבתם לה' אינו בתכלית השלימות (שכמבואר בפרקנו, זה גופא תלוי בכך שיש מעט מזעיר רע הכפוף לו), וביותר, שהרי מתחלקים לרבבות מדרגות.

הרי מספר הפרק מורה על תוכנו.



הערות וביאורים

”בעזרת ה' יתברך”

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ”ק אדמו”ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. הנה ב’דף השער’ של ספר התניא (שהותחל מחזור חדש בימים אלו) שגם הוא נכתב ע”י כ”ק אדה”ז נ”ע כידוע מסיים במילים ”בעזרת ה' יתברך”.

וב’תורת מנחם התוועדויות’ ה’תשמ”ב (עמ’ 2194) מבאר רבינו בתו”ד שם, אשר בלמדנו את דף השער מבחינים אנו בחילוקי דרגות, בעבודה שהיא ”בפיך”, בעבודה שהיא ”בלבבך” ובעבודה ד”לעשותו”, וכותב לגבי דרגות אלו אלו יש ”לבאר היטב כו’ בדרך ארוכה וקצרה”, ולשם כך זקוקים לעזר ה' יתברך, וכפי שאדה”ז אכן מסיים את דף השער במילים ”בעזרת ה' יתברך” עיי”ש.

ב. ואולי יש להוסיף לחידודי בביאור דקדוק דברי אדה”ז הנ”ל שמסיים את דף השער של התושב”כ תורת החסידות במילים ”בעזרת ה' יתברך”, אשר בזה גם מרומז את מהותו ותוכנו של שיטת חב”ד.

דהנה פירוש ”עזרה” בפשטות היינו בצירוף ”השתדלות” מצד הנעזר, ומפורש הוא גם בפי’ ”שיח יצחק’ לסיודר ’אשי ישראל’ בביאור נוסח הברכה ”מלך עוזר ומושיע ומגן” שבתפילת העמידה [דתפלת חול] וז”ל ”עוזר הוא בצירוף השתדלות הנעזר, ומושיע הוא בלא השתתפות כח אחר ומגן הוא קודם בוא הצרה ועיין באבני אליהו”.

וראה ב’אבני אליהו’ [להגר”א ז”ל] שם [בתפילת שלש רגלים] וז”ל ”כמו שדרכי הבטחון הם שלשה כן דרכי הישועה הם שלשה, דרכי הבטחון הם א’ שיעשה האדם סיבה מה והי”ת עוזרו, הב’ שלא יעשה מאומה והקב”ה הושיעו וכו’ שלישיית הוא למעלה מכולן שיעשה האדם סיבה נגדיית לשכלו בעבור ה’ ימסור עצמו לסכנה וה’ מגן לו כו’, וכן הם דרכי הישועה, מלך עוזר שמברך מעשה ידיו של אדם, ומושיע בעצמו בלי סיבה כלל, ומגן הוא לכל החוסים בו וכו’” עיי”ש.

ומבואר בזה להדיא יסוד החילוק בפשטות בין עזרה לישועה בלשון הקודש וכמו”כ בעבודת האדם, דעזרה מורה על השתדלות כלשהי מצד עבודת האדם אלא

שהקב"ה עוזרו⁴⁴, משא"כ ישועה מורה על המשכה מלמעלה מצד עצמו בלא שום השתתפות האדם כלל⁴⁵.

ג. ויעויין גם בס' 'בני יששכר' מאמרי חודש אלול מאמר א' שכתב לבאר את נקודת החילוק בין "עזרה" ל"ישועה" בסגנון אחר, והוא דעזרה מורה על הנהגה טבעית משא"כ ישועה מורה על הנהגה ניסית שלמעלה מהטבע, וביאר דזהו גם פירוש נוסח הברכה "מלך עוזר ומשיע ומגן" דאזיל והולך כאן בסדר דמלמטה למעלה דתחילה מבקש "עוזר" היינו הנהגה טבעית ורק לאח"כ מוסיף לבקש עוד שיהי' גם "ומושיע" דהיינו הנהגה ניסית שלמעלה מהטבע.

וממשיך דענין זה מרומז גם בהא דאיתא בברכות ד,א "ראויים היו ישראל ליעשות להן נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם נס בימי יהושע", דהחילוק בין הני

44 ולהעיר מסה"מ ה'תער"ב פ' חוקת בסופו [וכ"ה בכ"מ בדא"ח] וז"ל "וזהו שמצות פרה אדומה היה באלעזר דוקא, דאיתא בילקוט אלעזר אל עוזר כי הבא לטהר מסייעין לו דבכדי לצאת מטומאה לטהרה צריכים עזר וסיוע מלמעלה וזהו אל עוזר וכו'".

ויש לדייק בזה שהביא בביאור הענין דאל עוזר הך מארז"ל (יומא לח,ב) "הבא לטהר מסייעין אותו", דהך מארז"ל מדגיח הקדמת ההשתדלות מצד האדם "הבא לטהר" ורק בהמשך להאתערותא דלתתא אז בא העזר והסיוע מלמעלה "מסייעין אותו".

ולמש"כ בפנים נראה לומר שזהו בדקדוק גדול, והיינו משום דזהו פירוש ותוכן הענין ד"עזרה", כלומר עזר מלמעלה בצירוף השתדלות הנעזר.

45 ויש להעיר בזה ממש"כ בס' 'בני יששכר' מאמרי חודש אלול מאמר א' בהג"ה בביאור החילוק בין עזרה לישועה בלה"ק דישועה שייכת כאשר המושיע מושיע להנושע אחר שמבקש ממנו, שכבר בא לידי דחקות ומבקש להוושע ובא המושיע ומושיע לו, ולשון עזרה שייך כאשר העוזר עוזר להנעזר מבלי מבוקש עיי"ש ובהנסמן שם.

ולכאורה הרי ביאור זה שונה ממשנ"ת בפנים, דלפי המבואר בפנים יוצא דעזרה מורה על השתדלות כלשהי מצד עבודת האדם משא"כ ישועה מורה על המשכה מלמעלה מצד עצמו בלא שום השתתפות האדם כלל, אכן למשנ"ת ב'בני יששכר' יוצא לכאורה להיפך דישועה שייכת כאשר המושיע מושיע להנושע אחר שמבקש ממנו והיינו השתדלות מצד האדם משא"כ לשון עזרה שייך כאשר העוזר עוזר להנעזר מבלי מבוקש והיינו המשכה מלמעלה בלי השתדלות האדם.

ואולי יש לתווכך את שני הביאורים ולומר דחלוק ענין הצעקה והבקשה מצד האדם מהשתדלות והשתתפות עבודת האדם, ולפ"ז י"ל דה'בני יששכר' מיירי מענין בקשת האדם ובוה אמר דחלוק עזרה מישועה דעזרה היינו בלי בקשת הנעזר משא"כ ישועה הוא תוצאה ולאחר בקשת הנושע, אכן ה'שיח יצחק' ופירוש 'אבני אליהו' מיירי מהשתדלות והשתתפות עבודת האדם דעזרה הוא בצירוף השתדלות הנעזר משא"כ ישועה הוא בלא השתתפות כח אחר אלא מלמעלה.

שנאמר בסגנון אחר, דעזרה הוא בצירוף השתדלות ועבודת הנעזר גם אם הוא מבלי מבוקש מצד הנעזר משא"כ ישועה בא לאחר שהנושע מבקש להוושע אכן הוא בבחי' ישועה מלמעלה בלא השתתפות כח אחר ועבודת האדם ודו"ק. ועצ"ע.

תרי צדיקי עליון הוא כידוע דהכיבוש ראשון שע"י "יהושע" היה בבחי' "ישועה" כלומר בדרך של הנהגה ניסית שלמעלה מהטבע לגמרי, משא"כ הכיבוש שני שע"י "עזרא" הרי היה בבחי' "עזרה" דהיינו בדרך הנהגה טבעית שלא ע"י ניסים עיי"ש.

ואולי יש להוסיף דפרט זה [דחלוקים כיבוש הראשון שע"י "יהושע" לכיבוש השני שע"י "עזרא"] מתאים גם להמבואר בפירוש 'שיח יצחק' ופירוש 'אבני אליהו' ביסוד החילוק בפשטות בין עזרה לישועה בלשון הקודש, דעזרה מורה על השתדלות כלשהי מצד האדם אלא שהקב"ה עוזרו, משא"כ ישועה מורה על המשכה מלמעלה בלא שום השתתפות האדם כלל וכנ"ל.

והיינו דכיבוש הראשון שע"י "יהושע" היה בגדר "ישועה" כלומר ע"י ניסים מלמעלה בלא שום השתתפות האדם למטה, משא"כ כיבוש השני שע"י "עזרא" היה בגדר "עזרה" כלומר שהקב"ה העוזר עוזר להנעזר אך הוא בצירוף השתדלות הנעזר כאן למטה בדרכי הטבע ודו"ק.

ד. ויומתק זה ביותר להמבואר בלקו"ש חט"ו לך א' ס"ח בביאור החילוק בין קדושה ראשונה דארץ ישראל שע"י כיבוש ראשון דיהושע לקדושה שני' שע"י כיבוש שני דעזרא ע"פ פנימיות הענינים, דבזמן קדושה ראשונה היו בני' בכלל במדריגת צדיקים ובזמן קדושה שני' במדריגת בעלי תשובה.

ומהחילוקים בין מדרי' הצדיקים לבע"ת הוא, דעבודת הצדיקים הוא בעיקר בדרך מלמעלה למטה, משא"כ עבודת הבע"ת שהוא בעיקר בדרך מלמטה למעלה [וכמבואר בדא"ח בכ"מ].

ולכן קדושה ראשונה היה ע"י "כיבוש", כלומר ע"י התגברות מלמעלה, ולכן יתכן בזה שינוי והפסק מצד המטה, משא"כ קדושה שני' שהיה ע"י "חזקה", כלומר ע"י עבודת המטה, ולכן יש בזה קיום עיי"ש בארוכה.

ה. ועפכ"ז לחידודי י"ל בדא"פ בביאור גודל דקדוק לשון האדה"ז שמסיים את דף השער' של תורת חסידות חב"ד במילים "בעזרת ה' יתברך", אשר ידוע עד כמה מדוייקים דברי רז"ל בכלל ונשיאי ישראל במיוחד, שבוה מרמוז [גם] אשר מהותה ושיטתה של חסידות חב"ד הוא אכן "בעזרת ה' יתברך", כלומר בבחי' "עזרה" לחוד דהיינו בצירוף "השתדלות" ועבודה בכח עצמו מצד החסיד הנעזר, וכמ"ש לעיל מיני' ב'דף השער' שם שהיא בבחי' דרך "ארוכה וקצרה" לעומת "דרך קצרה" של שיטת החסידות הכללית ד"צדיק באמונתו יחיי" כידוע (ראה פי' הר"י כהן שליט"א, נדפס ב'משכיל לאיתן' להרב גריין שליט"א).



האם ישב אדה"ז בתפיסה גם בשביל הקדמת המלקט

הרב בצלאל מ.מ. בסמן

אנ"ש פיטסבורג

ר' הלל פאריטשער סיפר מה ששמע מר' זלמן זעזמיר שהוא שמע מרבו הרב אלימלך שאול בחלום (קיצורים והערות לס' התניא עמ' קכג, ספר התולדות אדה"ז ח"ב 509, הרבי הזכיר זה בשם "חסידים" שיחות קודש לו ח"ב עמ' 599, ובתו"מ תשדמ ח"ג עמ' 1936 מביא זה בסתם):

"כאשר יצא ספר התניא לאור, הנה בא' הלילות ראיתי בחלום את מורי הרא"ש, ויאמר לי תדע כי ספר התניא של רבך מכוון בפרקיו לפרשיות חמשה חומשי תורה, וכשם שפ' בראשית היא פרשה כללית הנה כמו"כ הקדמת ספר התניא היא כללית ומכוונת נגד פ' בראשית, וכן כל פרק ופרק כסדרן מכוון נגד פ' התורה כסדרן."

ורב מונדשיין בספר "תורת חב"ד "התניא" – ביבליוגרפיה" עמ' 15 הע' 44 מעיר שבאמת ישנם נ"ד פרשיות בתורה אלא שנצבים וילך נחשבים לפרשה א' (כן מבואר בכמה מפרשים – ראה גם לקו"ש ח"ט עמ' 298 הע' 3).

ולפי דבריו יוצא שבאמת ישנם נ"ד פרשיות, וא"ש שיש פרשה שהוי גם נגד ההקדמת המלקט.

ושוב ראיתי שכן מפורש בשם "ר' מיכאל" (שמועות וסיפורים ח"ג עמ' 159) "ג"ן פרקי תניא הם כנגד ג"ן סדרים דאורייתא, וההקדמה היא כנגד הסדר הנ"ד" – ולכ' כוונתו כנ"ל.

[אבל ראה בהלקח והלבוש ח"א עמ' ט שמבאר שאף שישנם נ"ד פרשיות, אין מונים פרשת זאת הברכה כי לא נקראת בשבת כששמח"ת הוי באמצע השבוע עיי"ש, ולפי ביאורו עדיין קשה אודות הקדמת המלקט, וצ"ע.

וראה שם שמביא ביאור שרבינו נתפס בשנת הנ"ד לימי חייו (תקה-תקנט)].

אבל אדמו"ר הריי"ץ מבאר (ס' השיחות תש"ג עמ' 59) שאדמו"ר הזקן ישב בתפיסה נ"ג יום כנגד פרקי התניא. וביותר מבואר (שם עמ' 62), שהי"ג ימים אחרונים היו קשים ביותר כי שאלוהו אותו "מה זה יהודי? מה זה אלקים? מה

הקשר של יהודי לאלקים? ומה הקשר של אלקים ליהודי? וזה תוכן של הי"ג פרקים האחרונים.

וצ"ב דלפי ביאור זה מה עם הקדמת המלקט, האם לא ישב רבנו ע"ז כלום?

ואולי י"ל שלפי ביאורו של אדמו"ר הריי"ץ הזמן שישב בביתו של המתנגד הוי כנגד הקדמת המלקט. וא"ש שזהו תוכן של הקדמת המלקט לבאר איך שס' התניא שונה משאר ספרי מוסר.

וידוע דרך המחברים שההקדמה כותבים אחר שגומרין כתיבת הספר, ואף כאן (כמבאר אדמו"ר הריי"ץ, מובא בליקוטי ביאורים (קארף) עמ' תקכב-ג) ההקדמה נכתב אחר גמר חתימת הספר, ואם נכונים הדברים נמצא שאדמו"ר הזקן ישב בביתו של המתנגד כנגד הק' המלקט אחר הנ"ג יום.



לעילוי נשמת
הר"ר ישראל ב"ר משה ע"ה
שנייד
נפטר ביום ח' טבת ה'תשמ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

נכדו הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת קיילי שיחיו
ובניהם
ישראל, שלמה, יחזקאל, מנחם מענדל, לוי יצחק ואליהו
שיחיו
מלמד

לחיזוק התקשרות לאילנא דחיי
כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובנם ישראל הירש שיחי'
ובתם חסי' דבורה שתחי'

קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג

תמיד כל הימים

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת יוסף מנחם מענדל ע"ה

טענענבוים

נפטר מוצאי זאת חנוכה

ג' טבת ה'תשנ"ד



ולעילוי נשמת

מרת זיסל דבורה

נפטרה כ"ף אייר ה'תשס"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בניו שיחיו



לזכות

הילד כתריאל שלום שיחי'

נולד למזל טוב ביום א' לפר' מקץ, כ"א כסלו ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירו ממונו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת

ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' אפרים ומרת מנוחה רחל שיחיו

רובין



נדפס ע"י ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל אליעזר וזוגתו מרת שיינא רחל שיחיו

רובין

לעלוי נשמת

אבינו מורינו הו"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.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

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

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי



לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' גרינבערג

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' אלטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעתומ"צ

ביום ב' כ"ט כסלו, גר' ה' דחנוכה ה'תשע"ד

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולגח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב יהודה לייב וזוגתו מרת חוה שיחיו אלטיין

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת אסתר גאלדא שיחיו

גרינבערג

לזכות

הילד ישעיהו שיחי'

לרגל האפשערניש שלו

בשעה טובה ומוצלחת

ביום ה' כ"ה כסלו, גר' א' דחנוכה ה'תשע"ד

יה"ר שירו מנגם רוב נחת חסידותי

לאריכות ימים ושנים טובות

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

ולזכות אחיו ואחותיו

חי' מושקא, שניאור זלמן, בתי',

שיינא, מנחם מענדל ויאחאל רייזל שיחיו



גדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' שלום דובער וזוגתו מרת חנה רייזא שיחיו

לו