

ב"ה
יד כסלו - שבת פרשת וישלח ה'תשע"ו
שנת הקהל
גליון ו [אלף-צח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4..... מעמד הקהל בשנת היובל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 9..... "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו"
הת' שלום צירקינד

תורת רבינו

- 18..... גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון.
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 23..... במשך כמה ימים נס יעקב מלבן?
הת' דב בעריש רוטנברג
- 26..... שיטת רש"י גבי 'אמירתו של הקב"ה מעשה'
הת' אהרן ליבעראוו

אגרות קודש

- 27..... "מעכה" – בן או בת
הרב בנימין אפרים ביטון
- 31..... למה נשים אינן מדליקות נר חנוכה (גליון)
הרב ישכר דוד קלוזנר

חסידות

- 33..... הערות והארות בפירוש "חסידות מבוארת" על תניא פרק כ

הרב מנחם מענדל רייצס

37..... טעם הנקודתיים בתניא פרק ב'
הרב אברהם אלאשוילי

נגלה

39..... בענין הטעם דכי היכי דלא ליטרדן
הרב עקיבא גרשון וגנר
45..... הרואה נר חנוכה
הת' מרדכי יאיר שחט

הלכה ומנהג

53..... הזמנת נכרי או יהודי מומר לסעודת יו"ט (ג)
הרב ברוך אבערלאנדער
67..... חמשת הלכות שבת שנתפרשו ע"י הנביאים (ב)
הרב שלום דובער לויין
76..... סתימת חלונות ופתחים
הרב יוסף שמחה גינזבורג
77..... סיום ברכה רביעית דברהמ"ז
הרב יוסף שמחה גינזבורג
78..... בענין מכירת שטח מפנוי בבית הקברות
הרב חיים רפפורט
87..... דיוקים בשו"ע אדה"ז הלכות נשיאת כפיים
הרב וו. ראזענבלום
88..... כיבוי הגפרור אחר הדלקת נרות שבת (גליון)
הרב שרגא פייוויל רימלער

פשוטו של מקרא

90..... ואיש אין בארץ

הרב שרגא פייוויל רימלער

91 פ' תיבת מולדתך עפ"י פש"מ

הרב בן ציון חיים אסטער

שונות

93 הניקוד של ה' מלך ה' מלך

הרב לוי יצחק ראסקין

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ה' טבת – ש"פ מקץ - חנוכה

ה'תשע"ו

הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג' כו כסלו ה'תשע"ו

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין

די קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש

תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

גאולה ומשיח

מעמד הקהל בשנת היובל*

- הילכתא למשיחא -

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

הטעם שמעמד הקהל מתקיים בשנה השמינית

כתבו ראשונים בשם "כל הגאונים" שמסורת בידיהם שבשנים שבין חורבן בית ראשון ובנין בית שני, וכן בשנים שלאחר חורבן בית שני, לא מנו יובלות, אלא מנו שבע שבע שנים לשמיטות בלבד, בלא יובל, וכן פסק הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פ"י הל' ה-ו, ורק "לעתיד לבוא בביאה שלישית בעת שיכנסו לארץ יתחילו למנות שמיטין ויובלות" (רמב"ם שם פ"ב הט"ז). דהיינו דבזמן הזה מונים רק שבע שנים ואח"כ עוד שבע שנים וכו' ואין מונין שנת החמישים בפ"ע, משא"כ לעת"ל ימנו שנת החמישים שנת היובל בפ"ע.

אמנם גם בזמן שהיובל נוהג, שמונים חמישים חמישים שנה, ושנת החמישים של כל מנין ומנין הרי היא יובל, נחלקו תנאים (ר"ה ט,א, ערכין יב,ב): חכמים אומרים שאין מונים לשנות היובל הבא אלא משנה שלאחר היובל- וכן אין היובל עולה למנין שני השמיטה שלאחריו, אלא שנת חמישים ואחת היא תחילת שש השנים של היובל והשבוע הבא, ור' יהודה חולק ואומר יובל עולה לכאן ולכאן, ששנת היובל עצמה היא שנת החמישים של היובל שעבר, והיא גם שנה הראשונה של יובל הבא, וכן עולה היא למנין שני שבוע, שהיא תחילת החשבון לשמיטה הבאה, ז.א דלפי חכמים שנת חמישים ואחד מתחיל מנין חדש ליובל ולשמיטה, משא"כ לפי רבי יהודה שנת החמישים עצמה היא שנה הראשונה ליובל הבא ושנה הראשונה של שמיטה, והרמב"ם (שם פ"י ה"ז) פסק כחכמים: "שנת יובל אינה עולה ממנין שני השבוע, אלא שנת תשע וארבעים שמיטה ושנת חמישים יובל, ושנת חמישים ואחת תחלת שש שנים של שבוע וכן בכל יובל ויובל". ויש ראשונים שפסקו כרבי יהודה (ר"ת בספר הישר, שו"ת סי'

(* לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית חנה עטקא בת ר' נטע זאב ע"ה נלב"ע ביום י"ז כסלו

מד אות ב, וחדושים סי' תרצ, הובא ברשב"א וריטב"א ותוס' הרא"ש ור"ן ר"ה ט א), וראה אנציקלופדיה תלמודית (כרך כב) ערך יובל.

ולפי"ז יש להסתפק "הילכתא למשיחא" כשיבוא משיח ויתחילו למנות שנת החמשים בפני עצמה לשנת היובל, והיא גם מוצאי שנה מ"ט שהיא שנת השמיטה, אם יקיימו אז בשנת היובל "מעמד הקהל" או לא, כי אף שהיא השנה שלאחר שמיטה, אבל אינה שנה הראשונה של שמיטה הבאה, ובהקהל כתיב (דברים לא, י) "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות" ופירש"י: "מקץ שבע שנים - בשנה ראשונה של שמיטה, שהיא שנה שמינית", וא"כ כיון לפי חכמים שנת היובל אינה שנה ראשונה של שמיטה י"ל דאין מצות הקהל נוהג בה.

וביותר מתחזק הספק ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ד פ' וילך א' (סעי' ד) שביאר דלרש"י הנ"ל הוקשה דכיון שהמכוון של המצוה הוא לפעול התעוררות יר"ש וכו' א"כ למה אמרה התורה שזהו "מקץ שבע שנים", שהרי התעוררות ביר"ש צריך להיות בהתחלה של תקופה ולא בסיומה של תקופה? ולכן פירש"י דאה"נ שמצות הקהל מתקיימת "בשנה ראשונה של שמיטה".

ומבאר וז"ל: בשנת השמיטה ווען "שבת שבתון יהי' לארץ שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור" איז פארשטאנדיק אויך אין פשוטו של מקרא, אז דעמאלט זייענדיק פנוי פון עבודת האדמה וואס דאס איז געווען (דער עיקר פון) זייער באשעפטיגונג, האבן אידן (מער ובעיקר) זיך אפגעגעבן מיט לימוד התורה, וואס האט געבראכט צו יראת ה' ושמירת המצות. ועפ"ז איז מובן דער קשר צווישן מצות הקהל (וואס איז "בשנה ראשונה של שמיטה"), און שנת השמיטה שלפנ"ז: ווען מדארף אנהויבן די "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך" אין דעם ערשטן יאהר פון שמיטה, דארף מען האבן א ספעציעלע התעוררות וואס זאל פועל זיין אויף די ווייטערדיקע זעקס יאר אז אויך דעמאלט זאל זיין "ייראו את ה'"א ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", און דאס פועל'ט מען דורך דערמאנען זיך אויף דער שנת השמיטה, ווען מ'האט זיך אפגעגעבן אין לימוד התורה כו', און זיך אנגעזאפט מיט יראת ה', דער תוכן פון מצות הקהל איז צו פארזעצן און שטארקן די התעוררות פון דעם שמיטה יאר אויך אין די זעקס נאכקומענדיקע יאר, ווען מ'איז פארנומען אין עבודת האדמה, און דאס דייטעט אן רש"י מיט זיין אנרופן דעם יאר "שהיא שנה שמינית" דער ערשטער פון די זעקס יאר, דארף זיין (ניט בלויז א התחלה פון דער נייער שמיטה "שנה ראשונה של שמיטה" נאר אויך) א המשך

פון דעם פריערדיקן יאר, דאס איז אן אכטער יאר וואס קומט נאך דעם שנה השביעית עכ"ל, וראה גם תורת מנחם תשמ"ז ח"א ע' 457. ע' 144

ועד"ו כתב בס' משך חכמה פ' וילך (לא,י) וז"ל: מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה. שנה ראשונה לשמיטה. ומציין על השמיטה, כי בשנת השמיטה היו פנויים מטרדת המלאכה בשדה, כן מן טרדת המסחר שנשמט כל משה ידו, והיו פנויים לעבודת השי"ת כל העם כקטן כגדול, והיו דברי תורה הנשמעים להם נכנסים לאזנם בעומק ההבנה. ועוד כי כל התורה היא נסיונות להבדיל מן החמדה והתאוה והקנאה אשר החומר יכביד על הנפש. ולכן אחרי שחרישה וקצירה נאסר להם שנה תמימה, הלא בכליון עינים יביטו על זמן ההיתר לצאת איש איש אל כרמו ואל שדהו - אז מצוה להם להיקהל ולשמוע דבר ה' בירושלים בעזרה, למען ידעון דרך ה' בעשותם מלאכת שדה וחרם, ובהטבעם במצולות החמדות החומריות, להמתין עוד מעט לשמוע דבר ה', והבן עכ"ל.

נמצא לפי"ז דתוכנו של מצות הקהל היא לפעול המשך ההתעוררות דשנת השמיטה לו' שנים הבאות, כאשר יהיו עסוקים בעבודת האדמה, א"כ בשנת היובל דג"כ שובתים מעבודת האדמה, (רמב"ם שם פ"י הט"ו) אפ"ל דאין מצות הקהל נוהג אז, וזה יש להסתפק גם לפי רבי יהודא כיון דבשנת היובל עצמה ליכא עבודה בקרקע.

דעת השירי קרבן והאדר"ת שבשנת היובל ליכא מצות הקהל

ועי' ירושלמי סוטה פ"ז ה"ח: שביאר הטעם דבהקהל קורין פ' מעשרות: "אמר רבי אבהו ולמה קורין עשר תעשר כי תכלה לעשר על ידי שיצאו ישראל משביעית לשמינית שלא לשכח את המעשרות" וכתב בשירי קרבן שם דלפי"ז צ"ל דבשנת היובל עצמה לא הי' הקהל, או אפשר שהי' בסופה [בשנה התשיעית].

ועי' גם בקונטרס "זכר למקדש" - הקהל - (ע' כ"א) שהגאון האדר"ת העיר בענין זה, דהתוי"ט (סוטה פ"ז משנה ח) הביא טעם הירושלמי הנ"ל דלכן קורין פ' מעשרות שע"י שיצאו משביעית לשמינית שלא לשכוח תורת המעשרות, והעיר האדר"ת דלפ"ז י"ל דבשביעית השביעי, שהיא שנת היובל ל"ש טעם זה, וי"ל שלא היה קורא אז באמת פ' המעשרות, ואפשר שלא הי' כלל אז מצות הקהל מדתנן בשמיני במוצאי שביעית אלמא תרתי בעינן ושנת היובל לאו שמינית מיקריא, אלא דלרבי יהודה

(ערכין יב, ב) דשנת היובל עולה לכו"כ שפיר י"ל דגם בשמיטה האחרונה נהגו¹ משא"כ לחכמים, וא"ש בזה דקדוק התוי"ט שהקשה על המשנה שם: "פרשת המלך כיצד מוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית וז"ל: ומ"מ צ"ע דלא לתני בשמינית. דהא לא סגי ליה עד דמפרש במוצאי שביעית? עכ"ל - ותירץ האדר"ת - די"ל משנתנו כחכמים דר"י ודינא קמ"ל, דשנת היובל עצמה כיון דאינה שנת השמינית ליכא מצות הקהל, אבל הקשה דצ"ע דבתורה כ' במועד שנת השמיטה ולא נזכר שמינית כלל עכ"ד.

אמנם נראה להביא ראיה דכל זה אינו, שהרי הרמב"ם פסק כנ"ל כדעת חכמים דשנת היובל הוא שנה בפ"ע, וכתב בהל' חגיגה פ"ג ה"א: "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל וכו'" דממה שהוסיף "בכל" מוצאי שמיטה משמע דכוונתו הוא דגם בשנת היובל מתקיים מצות הקהל, ויש לבאר זה ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ב פ' בהר א' בשיחה הידועה (לענין חג השבועות ויציא עבד עברי וספירת העומר ועוד) ע' 144 וז"ל: כשם ווי עם איז פאראן א חילוק פון "לכתחילה" און "בדיעבד" מצד דעם קיום האדם (אז ווען ער פארפעלט צו טאהן א פרט (שאינו מעב) איז ער מקיים די מצוה בדיעבד) עד"ז איז דא אמאל א חילוק מצד דער מצוה עצמה אז אין געוויסע מצבים איז די מצוה מיט מער שלימות, און ס'איז דא א מצב וואס די מצוה איז מלכתחילה אויס-געשטעלט אין אן אופן אז אין דעם מצב טוט מען די מצוה ניט בשלימות עס פעלן דערביי אייניגע פרטים ומביא הרבה דוגמאות ואחד מהם בנוגע לחג השבועות דהחג מצ"ע אינו מוכרח שיהי' בזמן דמתן תורה אבל כשחל בזמן תורה ה"ז שלימות יותר בהחג עיי"ש בארוכה.

וכעין זה י"ל בעניינינו דאה"נ דברוב פעמים קבעה התורה דמצות הקהל הוא בהתחלת שנה השמינית כשחוזרים לעבודת הקרקע וכו', אבל אין זה תנאי לעולם בגוף המצוה, כי "התורה על הרוב תדבר" אבל אין תנאי זה לעיכובא, ואין הכוונה שבשנת היובל חסר השלימות וכו' רק דאז ליכא תנאי זה, כמו שמצינו כנ"ל שהתורה מעיקרא קבעה מצוות מסויימות בכמה אופנים.

קושיית הטורי אבן בנוגע להקהל שלאחרי שנת היובל

והנה כל הנ"ל נידון אודות הקהל שחל בשנת היובל עצמו, אבל בס' טורי אבן ר"ה ט, א, (ד"ה ואי אתה) דן בנוגע למעמד הקהל הראשון שאחרי שנת היובל וז"ל: (לדעת

1) כיון שהוא שנת השמינית, משא"כ לפי המבואר לעיל משום שחוזרים לעבודת קרקע, גם לפי רבי יהודה י"ל דליכא אז דין הקהל.

חכמים) אי אתה מונה שנת חמשים ואחת. פי' למנין שמיטה הבא אלא שנת השמיטה מתחיל לאחר היובל ומונה ששה שנים לבד שנת היובל והז' היא שמיטה ראשונה של יובל הבא. וקשה לי א"כ לרבנן השמיטה הז' הסמוך ליובל לפניה עד שמיטה הא' דלאחריה ה"ל שבע שנים, שנת היובל ושש שנים של שמיטה, ומשונה שמיטה זו משאר ששה שמיטות של יובל דליכא אלא ששה שנים בין זו לזו, א"כ הא דכתב רחמנא גבי הקהל מקץ ז' שנים במועד שנת השמיטה וגו' בשמיטה א' שלאחר יובל היכי משכחת לה? אי תקרא מקץ שבע שנים אינו בחג הסוכות דבתר שנת השמיטה, אלא שנת השמיטה עצמה הוי, ואי בחג הסוכות דבתר שנת השמיטה הוי לי' מקץ ח' שנים, אבל לרבי יהודה ניהא דלעולם משביעית לשביעית אינו אלא ז' שנים ואין שנת היובל מפסיקתן דהא יובל עולה לכאן ולכאן עכ"ל. היינו דקשה לו לפי חכמים ששנת היובל עצמה אינה מן המנין, אם יקיימו מעמד הקהל לאחר שבע שנים מהקהל הקודם אין זה אחר שמיטה אלא בשנת השמיטה עצמה, ואם ימתינו עוד שנה אין זה בשנה השמינית אלא בשנה התשיעית? בשלמא לרבי יהודה ניהא כיון דהקריאה היא לעולם אחר שנה השביעית כיון דשנת היובל עולה גם לשנה הראשונה של שמיטה, אבל לפי חכמים קשה.

ובמנחת חינוך (מצוה תרי"ב) הביא דבריו וז"ל: והנה הקהל היה בכל שבע שנים, דהיינו במוצאי שמיטה, אך בשמיטה הסמוכה ליובל היו קורין ביובל בחג הסוכות, ואח"כ עברו שמונה שנים, היינו שנת היובל ושבע שני השמיטה, כפי מאי דקי"ל שנת היובל אינה נחשבת לשמיטה (ר"מ פ"י משמיטה ויובל ה"ז) א"כ בכל יובל היתה הקריאה בסוף שמונה שנים עיין בספר טורי אבן בראש השנה ט' ע"א שכתב כן עכ"ל.

ועי' במרומי השדה ר"ה שם שם שתירץ קושיית הטורי אבן דלעולם קרינן בשנה השמינית כי המנין דקרא ד"מקץ שבע שנים" לא קאי מהשמיטה דלפניו אלא מראש המנין של השמיטה הזאת, ז.א. דאין נוגע כמה שנים עברו מהשמיטה שלפניו אלא נוגע רק בשנה השמינית משמיטה זו. וכ"כ בס' תרועת מלך סי' כ"ח דמקץ שבע שנים הוא לשני המנין, וכיון דלשמיטה מנינן משנה שלאחר היובל א"כ שפיר הוא מקץ שבע שנים.

ולפי מה שנתבאר לעיל יש להוכיח מלשון הרמב"ם "בכל מוצאי שמיטה" דלעולם מקיימים מעמד הקהל גם במוצאי שמיטה שאחרי היובל אף שהוא בשנה תשיעית, וכן נקט בשו"ת אהל משה (צווייג) סי' מה, והביא הך דפסחים ע,ב: "שבעה - איתא ברוב שנים" דתורה על הרוב דתדבר, ועד"ז כתב בס' מעשה חושב ערכין יב,ב עיי"ש.

אמנם לפי הראשונים שפסקו כרבי יהודה, נמצא שמעמד הקהל הוא לעולם בשנה השמינית (וראה הערות וביאורים גליון קד' ע' ד').



”לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו”

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

כתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב ה"א: אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם. או יהיה שם חידוש במעשה בראשית. אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבוץ משל וחידה. ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם המשולים כזאב ונמר. שנאמר זאב ערבות ישדדם ונמר שוקד על עריהם. ויחזרו כולם לדת האמת. ולא יגזלו ולא ישחיתו. אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל. שנאמר ואריה כבקר יאכל תבן. וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל. ומה ענין רמזו בהן:

וממשיך בה"ב: אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד. יראה מפשוטן של דברי הנביאים. שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג. ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם. שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'. ואינו בא לא לטמא הטהור. ולא לטהר הטמא. ולא לפסול אנשים שהם בחזקת כשרות. ולא להכשיר מי שהוחזקו פסולין. אלא לשום שלום בעולם. שנאמר והשיב לב אבות על בנים. ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו. וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו. שדברים סתומין הן אצל הנביאים. גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו. אלא לפי הכרע הפסוקים. ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו. ועל כל פנים אין סדור הויית דברים אלו ולא דקדוקיהן עיקר בדת. ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות. ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן. ולא ישימם עיקר. שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה. וכן לא יחשב הקצין. אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים. אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו:

והנה בכ"מ בתורת רבינו² מבואר שפי' דברי הרמב"ם בה"ב, "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו", קאי הן על מה שנתבאר בה"ב וגם על משנ"ת בה"א. דהיינו, שהרמב"ם מבאר שמ"ש לעיל בה"א שפי' הפסוק וגר זאב עם כבש וגו' וכן שאר הפסוקים שמורים על דברים שהם שינוי מנהגו של עולם, הם רק משל וחיידה, הנה באמת אין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו, דהיינו שאכן יתכן שיתקיימו כפשוטם, וע"ד דבריו באגרת תחיית המתים שמ"ש בהל' מלכים כאן שכל הפסוקים הם רק משל וחיידה, אין דברינו זה החלטי³.

(2 ראה התוועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1822. תשמ"ו ח"ב ע' 860. תשמ"ו ח"ג ע' 189.
 (3 ויש להבהיר עוה"פ ולשלול הבנה מוטעית בדברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים, כאילו שאין כוונת הרמב"ם לומר שאפשר שיהי' שינוי מנהגו של עולם, אלא שכוונת הרמב"ם הוא רק להבהיר בנוגע פי' הפסוק וגר זאב וגו' בלבד, שאין דברינו זה (היינו אודות פי' פסוק זה) החלטי, כי אפי' אם יהי' כפשוטו הרי זה (כהמשך דברי הרמב"ם) נס שיהי' בהר הבית בלבד, ויהי' כעין אמרם לא הזיק נחש ועקרב בירושלים. אבל בנוגע שאר פסוקים המורים שיהי' מנהגו של עולם, הנה מעולם לא כיוון ע"ז הרמב"ם לומר שאין דברינו זה החלטי. [ונראה שאריכות הרמב"ם בביאור הפסוק הזה הניח מקום לטעות, כאילו כל כוונת הרמב"ם הוא רק בנוגע פי' פסוק זה]. והנה כ"ז מופרך בתכלית, שבנוסף לזה שהרמב"ם שם בפ"י כתב (מהדורת קאפח) "ודע כי ההבטחות האלו (=ל' רבים) ודומיהן (=היינו לא רק הפסוק וגר זאב וגו' שהזכיר לפני זה, אלא גם שאר כל הפסוקים) שאנו אומרים שהן משל, אין דברנו זה החלטי". וקאי על דבריו בהל' מלכים כאן, שכתב לאחרי שהאריך בפ"י הכתוב וגר זאב עם כבש וגו' "וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים". דהיינו שהרמב"ם מדבר בב' המקומות לא רק עה"פ וגר זאב וגו', אלא על כל שאר הפסוקים שיש בדבריהם משמעות שיהי' שינוי מנהגו של עולם. הנה עוד זאת ועיקר, שאם כוונת הרמב"ם הוא כמו פי' הנ"ל, אינו מובן הצורך באריכות דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים, שמבאר שהוא מפרש הפסוקים בדרך משל, כי אינו רוצה לפרש הפסוקים באופן שהם היפך השכל ע"ש באריכות וכו', - שהרי בנוגע פי' הפסוק וגר זאב וגו' אינו צריך לכל האריכות, כי אפילו באם נפרשהו כדרך נס הרי זה רק נס במקום מסויים בלב, ע"ד שלא הזיק נחש ועקרב בירושלים, ואין בזה סתירה כלל לדברי הרמב"ם אודות שילת שינוי מנהגו של עולם, וא"כ הו"ל להרמב"ם רק לומר בקיצור, שאין דברינו בפ"י הפסוק וגר זאב וגו' החלטי, כי אפילו אם נפרשו שיהי' נס הרי יהי' בהר הבית, וממילא בין כך אין מזה שום ראי' שיהי' שינוי מנהגו של עולם. [ומובן ג"כ שאין לומר שכוונת הרמב"ם בכל האריכות שלו הוא רק להבהיר למה העדיף לפרש הפסוק וגר זאב וגו' בדרך משל, מלפרשו בדרך נס שיהי' בהר הבית בלבד. אלא מובן בפשטות שכל האריכות שלו הוא לבאר למה מפרש הכתובים בכלל בדרך משל ולא מפרשם באופן שיהי' שינוי מנהגו של עולם].

אלא שנראה פשוט ומובן שכוונת הרמב"ם הוא לבאר שיטתו בביאור פירוש הכתובים בכלל (לא רק הפסוק וגר זאב וגו'), וע"ז קאי כל המשך דבריו, שאע"פ שהוא מפרש הפסוקים בכלל באופן שיתאימו עם הטבע ולא באופן של שינוי מנהגו של עולם וכו', אבל אין דברינו בזה (היינו שיטתו בכלל פי' הפסוקים) החלטי. [ומה שהרמב"ם כותב לבסוף עוד פי' שאפשר לפרש בהם הפסוק וגר זאב וגו', אין פי' פסוק זה עיקר המכוון שבדבריו, אלא כוונתו הוא שרוצה לבאר

[ונראה שזה מוכח גם מדברי הרמב"ם כאן שכתוב "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן", שמשמע שקאי לא רק על הדברים שנתפרשו בה"ב, אלא גם בה"א. אמנם יש להבהיר שדברי הרמב"ם במ"ש "וכל אלו הדברים" קאי רק על משנ"ת בב' ההלכות האלו, שהרי מבואר בכ"מ⁴ שדברי הרמב"ם בפ"א אודות סדר ביאת וסימני המשיח הם הלכה ברורה, ולא ע"ז קאי דברי הרמב"ם כאן שלא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו⁵. ועד"ז מ"ש הרמב"ם כאן בפ"ב ה"ג אודות ייחוס בנ"י, וה"ד וה"ה אודות לא נתאוו החכמים וכו' ובאותו הזמן לא יהי' שם רעב וכו', לכאן' הגה דברים אלו הם ענינים והלכות ברורות⁶ בדברי הרמב"ם, וגם לא ע"ז קאי דברי הרמב"ם שאין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו, דהרי יש לנו ידיעה ברורה בזה].

והנה כשנעיין בדברי הרמב"ם "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" יש לפרש ולפרט שכולל כמה ענינים. 1) שזה כולל (גם) דבריו בהלכה א', במה שביאר שהפסוקים האלו הם משלים, וכתב ע"ז "ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היה משל. ומה ענין רמזו בהן", שגם זה נכלל במ"ש ש"לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו". וע"ז ממשיך שדברים סתומים הן אצל הנביאים, וע"ד מ"ש באגרת תחיית המתים (ובמו"נ ח"ב פכ"ט, ועוד) אודות הקושי בהבנת דברי הנביאים "הנה נתקיים מה שנאמר (ישעי' כט, יא) ותהי לכן חזות הכל כדברי הספר החתום". [אלא שלכאורה דוחק לפרש שעיקר כוונת דבריו כאן בה"ב מוסבים על ענין זה, אע"פ שבפשטות גם זה נכלל בדבריו]. ועייג"כ בהדרן על הרמב"ם תשל"ה הע' 118.

"לא ידע אדם איך יהיו" בנוגע שינוי מנהגו של עולם

2) והענין השני, שכוונת הרמב"ם ש"לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" קאי על מ"ש בהלכה א' שפי' הפסוק הם משלים ולא כפשוטם, וע"ז ממשיך הרמב"ם בה"ב

שישנם עוד אופנים איך לפרש הפסוק, שבזה מודגיש עוד יותר איך שהפסוקים יכולים להתפרש בכמה אופנים שונים וא"כ א"א להכריח בוודאות הפירוש שלהם, שזה מחזק המסקנא שלו "כלל של דבר שכל הדברים האלו אינם יסודות התורה, ואין להקפיד בהם איך שיסברו אותם". ובתורת רבינו מפורש שלמד הפשט באגרת תחיית המתים כמשנ"ל, ראה בשיחות קודש תשמ"מ ח"ב ע' 701, התוועדויות תשמ"ה ח"ב ע' 40, שיחת אחש"פ תשמ"ה הע' 76, ועוד. 4) לקו"ש ח"ט ע' 533. שיחת י"ב תמוז תשכ"ז. שיחות קודש תשל"ד ח"א ע' 190. תשל"ח ח"ג ע' 152. התוועדויות תשמ"ו ח"ג ע' 193. שיח שרפי קודש ע' 207, 281. ועוד. 5) ואע"פ של

6) וראה ג"כ הדרן על הרמב"ם תשמ"ט ס"ד ובמקומות שנסמנו שם בהע' 14.

וכותב שבאמת אינו מוחלט שלא יתקיימו כפשוטם, שהרי לא ידע איך יהיו עד שיהיו וכו'. וכנ"ל שכן מפורש הפשט בהבנת דברי הרמב"ם כאן בתורת רבינו בכ"מ.

ועפ"ז יל"פ המשך דברי הרמב"ם "שדברים סתומים הן אצל הנביאים", שכוונתו הוא כמו שהובא לעיל מדברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים, שדברי הנביאים הם כספר החתום, שא"א לידע בדיוק כוונתם, ובנוגע לעניננו כוונתו הוא שא"א לידע אם הם משל או נס, וכבהמשך דבריו שם "ואין להקפיד בהם איך שיסברו אותם, וצריך לקוות ולהאמין באופן כללי בדברים האלה עד אשר יתגלו במהרה, ואז יתברר אם הם משל או נס".

וממשיך הרמב"ם: "גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים. ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו". ויל"פ דבריו ע"פ הנ"ל, שדבריו מוסבים על דברי החכמים שהוזכר לעיל "אמרו חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד". וכוונת הרמב"ם הוא להגיד שגם החכמים שאמרו אין בין וכו' וס"ל שצריך לפרש הייעודים כמשל וחידה, הנה אין דבריהם מוכרחים (דהיינו שכן יהי' בפועל), שהרי דברי החכמים אינם בתור קבלה הל"מ, אלא ע"פ סברתם בביאור פירוש הפסוקים. (ואע"פ שהרמב"ם פסק הלכה כמותם וע"פ סברתם בביפירוש הפסוקים, מ"מ אין זה מכריח שבנוגע לפועל לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, וכמשי"ת לקמן).

והנה מ"ש הרמב"ם "אלא ע"פ הכרע הפסוקים", הי' אפ"ל בפשטות שכוונתו הוא להדגיש שאין להחכמים קבלה וידיעה ברורה בדברים אלו, ולכן כל ידיעת החכמים בענינים האלו הוא רק ע"פ הבנתם בפירוש והכרע הפסוקים, ומכיון שאין להם ידיעות ברורות בזה לכן יש להם מחלוקת בדברים האלו. אבל נראה שכוונת הרמב"ם הוא גם לבאר ששורש המחלוקת שמצינו בזה בין דברי החכמים, הוא בהכרע הפסוקים, היינו שנחלקו בפירוש הפסוקים, איך להכריע בין פסוקים שונים שנראים שונים זמ"ז. [שבזה מודגש איך שגם ידיעות החכמים לא הי' מיוסד על סברא ברורה, אלא הכל הי' תלוי איך לפרש הפסוקים].

ובנדוד, אודות דברי בחכמים שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, יל"פ דברי הרמב"ם בהקדם מש"כ בגמרא ברכות לר, ב (ובכ"מ) "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר (דברים טו, יא) כי לא יחדל אביון מקרב

הארץ", דהיינו ששיטת שמואל דאין בין עוה"ו לימות המשיח כו', אינו בא מצד קבלה שהי' בידו, שא"כ לא שייך מחלוקת בזה, כידוע שבהלל"מ לא שייך מחלוקת. וראיית שמואל שאין בין עוה"ו לימות המשיח כו' הוא מצד הכרע הפסוק "כי לא יחדל אביון וגו'".

ב. וליתר ביאור ובהקדם, דהנה מבואר בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א', שמחלוקת שמואל ורחב"א אר"י לפי שיטת הרמב"ם, הוא רק אודות תקופה הראשונה של ימות המשיח, וכמבואר שם מובן שגם לשיטת שמואל ישנם פסוקים המורים על שינוי מנהגו של עולם (כמו הפסוקים שמדברים להדיא על תחיית המתים, שהוא שינוי מנהגו של עולם, ועוד דרשות של פסוקים כמובא בלקו"ש שם מה שמבואר בתו"כ ריש פ' בחוקותי וכו'), אלא שמפרש (הרמב"ם לשיטת) שמואל שאלו הפסוקים מדברים על תקופה השני'.

וא"כ לכאן צ"ב דמהו ראיית שמואל מהפסוק "כי לא יחדל אביון וגו'" שלא יהי' שינוי מנהגו של עולם, הרי בין כך לשיטתו צ"ל שישנם פסוקים המורים יהי' שינוי מנהגו של עולם, וא"כ למה לא נימא שהפסוק כי לא יחדל וגו' מדבר לפני הזמן דתקופה הראשונה של ימות המשיח, ושאר כל הפסוקים המדברים אודות שינוי מנהגו של עולם אכן יתקיימו כפשוטם גם בתקופה הראשונה?

ולכאן יש לומר, דכוונת שמואל בהביאו הפסוק כי לא יחדל וגו' הוא, דלשיטת שמואל, מכיון שענינו של משיח הוא להביא לשלימות התומ"צ (כמבואר בלקו"ש שם), הרי מובן שגדר העולם אז יהי' כפי שהוא מצד גדרי התורה ומצוות, ועיקר מצוות התורה הרי הם בעולם שכמנהגו נוהג. ומכיון שכתוב בתורה (ובפסוק המדבר בקשר לקיום מצוות התורה) כי לא יחדל אביון וגו', הרי מזה מובן שהעולם כפי שהוא "אויסגעשטעלט" מצד תורה (והשייך לקיום התורה) הוא עולם שכמנהגו נוהג שיש בו עניים ועשירים וכו', ומצד הענין דקיום התומ"צ אין "שלימות" בזה שהעולם משתנה מכפי שהוא עכשיו.

(7) ובשלמא לפי אלו הסוברים לשיטת שמואל יתקיימו היעודים הקשורים עם שינוי מנהגו של עולם - בעוה"ב, לשיטת דעוה"ב הוא עולם גשמי אחר, מובן שקושיא מעיקרא ליתא, שהרי לשיטתם, פי' הפסוק לפי שמואל "כי לא יחדל אביון" וגו' הוא שכל זמן שהעולם הגשמי יהי' קיים כמו שהוא עכשיו, לא יחדל אביון (ראה רש"י שבת סג, א ד"ה שנאמר), והיעודים שיש בהם שינוי מנהגו של עולם יתקיימו בעולם הבא שהוא עולם אחר וכו'. אבל לפי שיטת הרמב"ם שתקופה השני' הוא חלק מעוה"ז, (ראה לקו"ש חכ"ז שם הע' 65, ובלקו"ש חט"ו ע' 418 הערה 56, וראה מש"כ בזה הגראיב"ג שי' בגליון א'כז), א"כ לכאורה צ"ב הוכחה שמואל, וככפנים.

[משא"כ בתקופה השני', שאין ענינו של תקופה זו שלימות קיום התומ"צ, אלא ענין נעלה יותר, שייך לומר אז שלא יהי' בך אביון. ועפ"ז י"ל שלשיטת שמואל הפסוק (דברים טו, ד) אפס כי לא יהי' בך אביון וגו', מדבר מצד שלימות נעלית יותר ממצב העולם כפי שהוא שייך לגדרי קיום התומ"צ, (וכמ"ש שם רק אם שמוע תשמע בקול ה' אלוקיך וגו' וראה רש"י שם), ולכן זה שייך (רק) לתקופה השני'. ועד"ז אלו הפסוקים בפ' בחוקותי וכו' שנדרשו על דברים שהם שינוי מנהגו של עולם, ס"ל לשמואל שזה שייך לתקופה השני' שזה בגדר של שכר וכיו"ב (שזהו תוכן המבואר בפ' בחוקותי), אבל אין זה שייך לעצם גדר העולם השייך לקיום תומ"צ].

משא"כ רחב"א אר"י ס"ל שאין גדר תקופה הראשונה (רק) שלימות קיום התומ"צ, אלא ענין נעלה יותר, ולכן ס"ל לפרש הכתובים אודות שינוי מנהגו של עולם (גם השיכים לתקופה הראשונה) כפשוטו. ולפי שיטו לכאן צ"ל שהפסוק כי לא יחדל אביון וגו', שייך רק לזמן שלפני ימות המשיח.

ועפ"ז נמצא, שמחלוקת שמואל ורחב"א אר"י המיוסד בגדר התקופה הראשונה דימות המשיח, הוא מיוסד על הכרע הפסוקים. דלשיטת שמואל, הפסוק לא יחדל אביון וגו' מכריע לפרש הפסוקים דתקופה הראשונה שלא כפשוטו, משא"כ לרחב"א אר"י, שלפי סברתו אין שום ראי' מהפסוק כי לא יחדל אביון וגו' להוציא פי' הפסוקים אודות התקופה הראשונה מפשוטם⁸. כן יל"פ דברי הרמב"ם בדא"פ, ואם שגיתי ה' יכפר.

ג. ואע"פ שאין המחלוקת בין שמואל ורחב"א אר"י בפירוש הכתובים גרידא, אלא עיקר יסוד מחלוקתם, הוא מהו גדר תקופה הראשונה של ימות המשיח, וכנ"ל שבזה

(8) אמנם יש להעיר שלכאן צע"ק (ראה בלקו"ש ח"ג ע' 268 הערה ד"ה לא יהי') לשיטת הרמב"ם שפסק כשמואל, שהרי שיטת שמואל מיוסד עה"פ כי לא יחדל אביון וגו', והרמב"ם הרי פסק שלא יהי' שם רעב וכו' (וממילא מובן שלא יהי' שם אביונים), וא"כ איך פסק כשמואל וביחד עם זה פסק שלא יהי' שם רעב. ולכאן יהי' אפ"ל דאע"פ שלא יהי' שם רעב ולא יהיו אביונים ממש, מ"מ יהיו שם עניים ביחס לעשירים (ראה ל' הרמב"ם בפהמ"ש הקדמה לפ' חלק. חירושי הריטב"א שבת סג, א ד"ה שנאמר). אבל מ"מ צ"ע לרתן זאת, כי פשוט לשון הרמב"ם משמע שכל בני אדם לא יצטרך א' לחבירו, שלכן לא יהי' קנאה וכו', וא"ת שמ"מ חסר לאיש מסויים ביחס לחבירו, א"כ עדיין יש מקום לקנאה ותחרות וכו'. ואוי"ל בזה ע"פ המבואר בהדרן על הרמב"ם תנש"א שהענין דלא יהי' רעב וכו' מדבר בתקופה השני', ועפ"ז מובן דהרמב"ם ס"ל דפסוק כי לא יחדל אביון מדבר בתקופה הראשונה ולכן פסק כשמואל, ומה שפסק שלא יהי' שם רעב קאי בתקופה השני', שאז יקויים מ"ש אפס כי לא יהי' בך אביון וגו', (וראה ג"כ שיחת י"ג אלול תנש"א). אמנם עז"ע לפי המבואר בכ"מ שהענין דלא יהי' רעב מדבר גם בתקופה הראשונה. ואכ"מ.

תלוי אם יש להביא ראי' מהפסוק כי לא יחדל אביון וגו', מ"מ סו"ס נמצא שאין להחכמים קבלה בדבר, וכל אחד צריך להביא ראי' מפסוק לדבריו, וזהו עיקר כוונת הרמב"ם להדגיש שכל הידיעות שיש לנו על הענינים האלו הכל הוא רק מהפסוקים, וגם כל המחלוקת שיש להחכמים בזה צריכים לבסס מחלוקתם ולמצוא מקור לזה (ע"פ הבנתם ב)פירוש הכתובים, וממילא מובן שאין להם קבלה בדברים אלו, וגם הפסוקים עצמם שייך לפרש באופנים שונים כו', ולכן סו"ס א"א לדעת בדיוק באיזה אופן יהי'.

ואע"פ שהרמב"ם פסק כשמואל, שהגדר של ימות המשיח הוא שלימות קיום התומצ' ועולם כמנהגו נוהג, אין לזה סתירה ממה שכתב בה"ב שאין אדם יוגע איך יהיו עד ישעיהו, כי לפי שיטת הרמב"ם, באם יהי' שינוי מנהגו של עולם הרי זה ענין נוסף על ענינו של משיח כפי שהוא מוכרח מצד ההלכה, כמבואר בלקו"ש חכ"ז שם. ומזה מובן שהרמב"ם משמיענו כאן ב' דברים, א' שמצד גדר ההלכה (ולכאו' נ"מ גם בנוגע חיוב האמונה בביאת המשיח במה צריך להאמין) אין שינוי מנהגו של עולם חלק מגדרם של ימות המשיח בהלכה, אלא עולם כמנהגו נוהג.

ולאו"צ מוסיף בה"ב, שאע"פ שמצד חיוב ההלכה אי"צ להאמין בזה וכו', מ"מ מבהיר הרמב"ם שאין כוונתו לומר ולפסוק בוודאות שלא יתכן שיהי' שינוי מנהגו של עולם, כי בפועל אין אדם יודע איך שיהי' עד שיהי', וכל כוונתו רק להגיד שאין זה

9) ומענין לענין יש להעיר עד"ז לשיטת הרמב"ם, דבלקו"ש חכ"ז שם מבואר שזה שהרמב"ם פסק כשמואל דאין בין עוה"ז וכו' ולא הביא הוכחה לדבריו, הוא מפני דההוכחה שכתב בפ"א אודות בר כוכבא, שמזה שלא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת מזה מובן שאין ענינו של משיח לעשות אותות ומפותים, הנה מההוכחה זו מובן ג"כ שאין ענינים של ימות המשיח - שהם תלויים במשיח - להביא לשינוי מנהגו של עולם. אמנם לכאורה עפ"ז צע"ק, שהרי בהמעשה דבר כוכבא יש הסוברים שהטעם שנהרג הוא מפני שלא מצאו שנתקיים בו הענין דמורח ודאין, אלא שהרמב"ם לא פסק כדעיה זו, והטעם שהרמב"ם לא פסק כדעיה זו מובא בלקו"ש שם שוה"ג הד' להערה *69 שזהו משום שהרמב"ם פסק כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעובד מלכיות בלבד.

וא"כ לכאו' צ"ב עפ"ז מהו יסוד הרמב"ם לפסוק כשמואל. שא"א לומר שהוא משום המעשה דבר כוכבא, שהרי בהמעשה דבר כוכבא גופא אפשר לפרשו בב' אופנים, וכל ראיית הרמב"ם מבר כוכבא הוא רק משום שפוסק בבר כוכבא כשיטת שמואל, וא"כ מנ"ל להרמב"ם לפסוק כשמואל. אלא לכאו' עכצ"ל דעיקר היסוד של הרמב"ם הוא משום שפסק שענינו של משיח הוא להביא לשלימות התומצ', ומשום זה פוסק הרמב"ם כשמואל שבר כוכבא לא הי' צריך לעשות אות או מופת, (ולאחרי שהרמב"ם פוסק כן אודות משיח עצמו, ממילא שוב מובן גם בנוגע לימות המשיח שאין ענינם שינוי מנהגו של עולם, כמבואר בלקו"ש שם).

חלק מגדרו ההלכתי של ימות המשיח¹⁰. ועפ"ז יוצא שבנוגע לענין זה (אם יהי' שינוי מנהגו של עולם), מצד א' פוסק הרמב"ם הלכה ברורה שאין הענין של שינוי מנהגו של עולם חלק מגדרו ההלכתי של ימות המשיח, ומצד השני כותב שבנוגע לפועל - אין לנו ידיעה ברורה בזה. [ולאידך גיסא - אע"פ שאין לנו ידיעה ברורה ואכן יתכן שיהי' בפועל שינוי מנהגו של עולם, מ"מ אין העדר ידיעה זו משנה פסק ההלכה הברורה שגדרם של ימות המשיח הוא עולם כמנהגו נוהג].

עוד פי' בדברי הרמב"ם "לא ידע אדם איך יהיו"

3) הענין השלישי הכלול בדברי הרמב"ם האלו שאין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו, יש לפרש שקאי על דבריו כאן בה"ב אודות השתלשלות המאורעות של ביאת המשיח דהיינו (ביאת אל'ו) גוג ומגוג, וזמן ביאתו (כמו שמאריך בסוף ההלכה בשלילת חישוב קצין) - וגם על שאר הפרטים שלא הזכיר להדיא, כמו ענין משיח בן יוסף ותחיית המתים וכו', וכלשון הרמב"ם "וכל אלו הדברים (=הנזכרים) וכיצא בהן (=שלא הוזכרו בדברי הרמב"ם להדיא) - שאין אדם יודע איך יהיו עד שיהיו, דהיינו שאין אדם יכול לדעת בדיוק איך יתרחש מלחמת גוג ומגוג ומה ענינו, ובאיזה זמן יבוא משיח ומהו זמן הקץ, שהרי אין לנו תמונה ברורה לזה מדברי הנביאים.

ועפ"ז יתפרש המשך דברי הרמב"ם "שדברים סתומין הן אצל הנביאים", שהוא ע"ד לשון הפסוק בדניאל (טו, ד) "ואתה דניאל סתום הדברים וחתום הספר עד עת קץ וגו'", ושם בפסוק ט "כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ". וממשיך הרמב"ם "גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים. ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו", וכנראה כוונת דברי הרמב"ם בזה הוא על כל המחלוקת שמצינו בדברי חכמים בנוגע ביאת משיח, בתיאור המאורעות שיהיו קודם ביאתו ובשעת ביאתו, והשינויים בין המדרשים בזה וכו', ועד"ז כמה דיעות בשאר פרטים כמו המחלוקת כמה זמן הוא ימות משיח (היינו התקופה הראשונה כמבואר בכ"מ) וכו' וכו', וכל מחלוקת החכמים מיוסד על מחלוקתם בפירושי הפסוקים כמבואר בגמ' וכו'.

10) וכמו שבנוגע הדברים המבוארים בפ"ב שלא יהי' שינוי מנהגו של עולם מבאר הרמב"ם שאין זה מוכרח כו', כן מובן גם בנוגע מה שביאר הרמב"ם בפ"א שאין משיח צריך לעשות אותות ומופתים, שאע"פ שזהו הלכה פסוקה וברורה שאין זה ענינו של משיח, (וכנ"ל שהענינים שבפ"א הם הלכה וידיעה ברורה), מ"מ אין כוונת הרמב"ם לומר שא"א שיעשה אותות או מופתים אלא שאין מוכרח שיעשה, ואם יעשה יהי' זה ענין נוסף לעצם ענינו של משיח ע"פ ההלכה.

וכוונת הרמב"ם הוא להגיד שאין דבר ברור בזה הן בדברי הנביאים והן בדברי החכמים, וכמו שממשיך לאח"ז שלא יתעסק בההגדות ויאריך בדברי המדרשות שבענינים אלו.

יש חילוק עיקרי בין הענין השני הנ"ל לענין השלישי המדובר כאן. דבענין השני הנ"ל (אודות שינוי מנהגו של עולם), הרי אין לנו ידיעה ברורה וגמורה בזה, אבל מ"מ יש לנו ידיעה כללית, דהיינו שאנו יודעים בכללות שהענין יקויים, אלא שאין אנו יודעים אם יהי' זה בדרך נס או משל וכיו"ב. אבל הענינים שמדוברים כאן (בקטע הקודם) אין לנו ידיעה כלל בהם, (כמובאר בשיחת י"א ניסן תשמ"ב. וכמו שנשנע בהקלטה משיחה זו מדקה העשירית ואילך).

4) והענין הרביעי הכלול בדברי הרמב"ם האלו, הוא בנוגע הדברים המפורטים להדיא בהלכה זו, שהרמב"ם הביא מחלוקת מהי תכלית ביאת אליהו, לסלק החמסים לפני גוג ומגוג או לבשר ביאת המשיח, וע"ז כותב הרמב"ם שכל הענינים הללו אין אדם יודע איך יהו עד שיהיו, שהרי דברים סתומים הן אצל הנביאים, וגם החכמים (היינו ה"ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו") אן להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים כו', שכוונת הרמב"ם הוא (כמבואר בארוכה היסוד לכל זה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז) שהמחלוקת בין ב' הדיעות תלוי בפיו' הכתוב "והשיב לב אבות על בנים", והאם הוא ענין בפ"ע או בהמשך להפסוק הקודם הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו' ("הכרע הפסוקים").

ומדגיש הרמב"ם שמזה שנחלקו החכמים בזה מוכח שאין בזה קבלה להל"מ, כי הקבלה למשה מסיני אודות ביאת אלי' הי' רק בכללות הענין של ביאת אליהו ולא על פרטי הענין, ולכן נחלקו חכמים בסוף עדיות בזה וכמבואר בפירוש המשניות שם, וכל ראייתם תלוי בפירוש הפסוק והשיב לב אבות על בנים וגו', כמבואר בפיו' שושנים לדוד על משניות שם ומובא בהדרן הנ"ל, וכמושי"ת בעז"ה בל"ג בהמשך.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ב"ב ג, א - ב) - בקשר לבית המקדש השני לעומת הראשון - "ומנלן דהוה גבוה טפי, דכתיב גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, רב ושמואל, ואמרי לה ר' יוחנן ור"א, חד אמר בבבלי [שהיה גובהו מאה אמות כדתנן במסכת מדות - רש"י], וחד אמר בשנים [בית ראשון עמד ד' מאות ועשר ובית שני ד' מאות ועשרים - רש"י]. ואיתא להא ואיתא להא."

ומבואר בלקו"ש בכ"מ דאע"פ שבבית שני חסרו כמה ענינים שלא היו בבית ראשון, אשר זה מורה על מעלה בבית ראשון, מ"מ הי' מעלה בבית שני ג"כ. ונקודת הדברים הוא דבבית ראשון הי' מעלה מצד דרגת האור שהאיר בה, ואילו בבית שני הי' מעלה מצד זיכוך ובירור התחתון, ומעלה זו התבטאה בענין זה של "גדול יהי' כבוד הבית וכו'".

ב. אלא דבפרטיות נראה דישנם הבדלים עיקריים בין השיחות המבארים דבר זה;

בלקו"ש ח"ט שיחה ג' לפרשת דברים (באמצע אות ז) מבאר: "אין זמן בית ראשון האבן אידן בכלל ובעיקר געדארפט זיין אין דער בחינה פון "צדיקים", וואס זיינען ממשיך אלקות מלמעלה למטה - און וויבאלד אז די המשכה איז געווען בעיקר מצד דעם "למעלה", איז עס ניט געווען פארבונדען אויפיל מיט'ן מטה, און דעריבער האט געקענט זיין אין דעם א הפסק".

"אין זמן בית שני, וויבאלד ער איז געקומען נאכן חורבן בית ראשון און נאכן תיקון אויפן חורבן, זיינען אידן געווען אין דער מדריגה פון בעלי תשובה, וואס ענין התשובה איז זיכוך ועליית המטה. האט דעריבער דער גילוי פון בית שני געהאט א שטארקערע

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

שייכות צו וועלט. וואס דערפאר שטייט "גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", אז דער בית שני האט געהאט א קיום אין וועלט לענגער ווי דער בית ראשון".

אשר מזה יוצא לכאורה שההבדל בין בית ראשון לבית שני הוא שהראשון הוא 'מצד למעלה' והשני הוא מצד 'זיכוכ המטה', מבארת הא דבית שני התקיים בעולם ליותר שנים, והיינו שיטה הב' בגמרא ד'גדול יהי' וכו' הוא 'בשנים'.

ואולם בשיחה ג' לפרשת ואתחנן (שם) מבואר (באמצע אות ט), "די מעלה פון בית ראשון איז וואס אין אים איז געווען א העכערער אור, ווארום מצד דעם וואס אידן זיינען דאן געווען בבחינת צדיקים .. אבער מצד דער עבודה פון וועלט גופא, איז דער בית שני געווען גרעסער ..".

"[און דאס איז אויך די הסברה וואס דער בית שני איז געווען גרעסער פון בית ראשון "בבנין" (מקום) און "בשנים" (זמן) – ווייל דער גדר פון "עולם" איז מקום און זמן]."

הרי לנו, שבשיחה זו, מבאר ע"פ יסוד זה שתי השיטות, היינו מדוע הי' גדול גם בבנין וגם בשנים!?

ויעויין נמי בלקו"ש ח"ל שיחה ג' לפרשת תולדות (אמצע אות ו') "וכיון שענין הקביעות במקדש תלוי במעשה ופעולת בני", ועשו לי מקדש", באופן של עבודה ויגיעה כנ"ל, שזה הי' בבית שני יותר מבית ראשון, לכן גם "גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" שהי' גדול בבנין ובשנים, קביעות יותר מבית ראשון".

והיינו שגם כאן מבאר ב' השיטות ב"כבוד הבית הזה האחרון" על יסוד המעלה של עבודת התחתון כו', וכמו בהשיחה של 'אתחנן', לעומת השיחה דפרשת 'דברים' כנ"ל.

ג. והנה לכאורה הרי הבדל זה קשור (ונובע מ) עוד הבדל בין השיחות;

בשיחה ד'דברים' מבאר רק ההבדל בין ג' בתי המקדש, ואילו בשיחה ד'אתחנן' וכן בשיחה ד'תולדות' (ח"ל) מקדים לבאר ההבדל בין בתי המקדש בכלל להמשכן, והמעלה אשר בבהמ"ק דוקא, ואח"כ ממשיך לבאר איך שבפרטיות ישנה מעלה זו בבהמ"ק השני על בהמ"ק הראשון ג"כ.

והנה המעלה של בתי המקדש בכלל על המשכן היא בזה שבהמ"ק הוה דירת קבע להקב"ה לעומת המשכן דהוה דירת עראי, וא"כ כשבאים לבאר המעלה של בהמ"ק השני על הראשון, בהמשך ובהתאם למעלה הכללית של בהמ"ק על המשכן, מובן שהמעלה הוא בענין הקביעות שבו (כמפורש בציטוט הנ"ל מהשיחה בתולדות ח"ל), והרי בפשיטות ענין ה'קביעות' מתבטא גם בבנין וגם בשנים, ומובן א"כ מדוע בב' שיחות אלו כתוב שב' הדברים מבוארים ע"פ יסוד זה.

אלא שעצ"ע, כמובן, מה הם ב' הביאורים כאן, אשר משתנים בענין זה; האם מבארים רק זה שגדול בשנים או גם זה שגדול בבנין.

ד. ויתבאר בהקדם דברי הרבי במק"א (בבחינת "יבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם");

בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפרשת שמות מבאר הרבי 'לשיטתייהו' כללי בין רב ושמואל בכו"כ פלוגתות ביניהן. תחלה מבאר באריכות איך ששיטתייהו תלויין בסברא ופלוגתא אחת (האם העיקר הוא לפרש כל דבר ע"פ פירוש המלה, או עדיף לפרש ע"פ תוכן הענין – עיי"ש איך שמבאר עפ"ז הרבה פלוגתות ביניהן), ואח"כ מוסיף ומבאר עוד סברא כללית שבהן נחלקו;

דלרב הרי העיקר הוא ה'בין אדם למקום' בכל דבר ואילו לשמואל הרי העיקר הוא ה'בין אדם לחבירו' (ואשר לכן נקטינן ד"הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני", והיינו דעיקר עיסוקו של רב הי' בעניני 'איסור והיתר', היינו בין אדם למקום, ואילו שמואל התעסק יותר בדיני ממונות – בין אדם לחבירו).

ויעויין שם בהערה (80): "כעין זה יש לבאר בהפלוגתא .. ד"גדול יהיה כבוד הבית הזה", "בבנין" או "בשנים": גודל הבנין מורה יותר על גודל התפשטות והשראת השכינה, המשכת קדושה יתירה למטה; בשנים: שהי' נמצא זמן ארוך יותר אצל בני ישראל. ועצ"ע".

הרי לנו מזה דישנה חילוק תוכני בין שתי הגדולות; גודל הבנין מורה על מעלה בהמשכת והתפשטות הקדושה, ואילו אריכות הזמן מורה על המעלה של בני', שהשכינה נמצא אצלם ליותר זמן.

ועפ"ז נאמר שזהו ההבדל בין הביאורים בהשיחות; דבהשיחה בדברים, מדובר על המעלה של בני ישראל, אשר זה מתבטא בזה שהשכינה נמצא אצלם יותר, ואילו

בהשיחות דואתחנן ותולדות מדובר (גם) על המעלה בהמשכת והתפשטות השכינה עצמה, אשר זה מתבטא בגודל הבית בבניינו, וכמשי"ת.

ה. ביאור הדברים: כשהתחנן מזוכך יותר, אז הרי הוא יותר 'כלי' לקבל האור שמאיר בתוכו, וא"כ הרי האור חודר בו יותר, וה"ה מתעצם עמו, ולכן נשאר אצלו לאורך זמן יותר. אבל כל זה ל"צ לפעול איזה שינוי בכמות המשכת האור, אלא השינוי הוא בהמקבל, שהוא מקבל יותר היות והוא יותר כלי לזה כנ"ל.

וי"ל שזהו תוכן המדובר בהשיחה דדברים; דמאחר שבבית שני היו בני" בדרכת בע"ת אשר זה מורה על זיכוך התחנן (לעומת עבודת הצדיקים כו'), לכן היו כלים יותר להשראת השכינה, והתעצמו איתו, ולכן נשאר אצלם לזמן רב יותר (ואף שבהערה 20 והערה 26 מבואר דיש כאן גם המשכת אור עליון כו', נראה שאין זה עיקר הביאור בשיחה – כמובן מזה עצמו שאינו נזכר אלא בהערות).

ואולם בהשיחות של ואתחנן ותולדות, י"ל, ניתוסף עוד ענין; אשר זה מבאר – לא רק איך שהאור התעצם יותר עם התחנן בבית שני, אלא – גם איך שהי' שם המשכת קדושה יתירה למטה" (כלשון הרבי ב'הערה' הנ"ל בחט"ז), אשר זה התבטא בענין הקביעות' שהיתה בו כנ"ל.

עיקר הביאור בהשיחה דואתחנן הוא, לא רק זה שבבית שני הי' מצב של זיכוך התחנן יותר, אלא יתירה מזו, שהזיכוך אז בא מצד התחנן עצמו ולא ע"י גילוי אור מהעליון (יעיין בהשיחה באריכות איך שזהו מעלת תשובה על מצות, ואיך שזה קשור לאופן חדש באור הירח לעומת קבלתה מהשמש, ואכה"מ להאריך).

ויתירה מזו בהשיחה של פרשת תולדות, הרי כל עיקר הביאור מיוסד ע"ז שכל הענין של "ושכנתי בתוכם" קשור ותלוי ב"ועשו לי מקדש", והיינו על עבודת ופעולת התחנן, ואיך שלפי ערך עבודת התחנן כך נמשכים האור והשכינה.

(ודרך אגב יתבאר לפ"ז עוד הבדל בולט ומעניין בין השיחות; בהשיחה דדברים כשמבאר זה שבבית שני הי' ענין של בירור וזיכוך המטה, מביא בהערה (24) שלכן בנין בית זה הי' בזמן כורש כו'. אולם בהשיחות דואתחנן ותולדות הרי ענין זה, שרשות הבנין כו' הגיע מכורש, הוה חלק עיקרי ב'פנים' של השיחות (עיי"ש)! אשר הביאור בזה נראה ע"פ הנ"ל, דבשיחות אלו – ואתחנן ותולדות – דעיקר ההדגשה היא ע"ז דהבנין באה מצד התחנן, הרי דבר זה מבטא את זה בכי טוב; דכל עיקר הבנין הגיע מחמת רשות (והשתתפות) של מלך גוי).

וי"ל שזוהי הסיבה, שבשיחות אלו מדובר לא רק על זה שגילוי השכינה התעצמה יותר עם בני"י, ולכן נשאר אצלם לזמן רב יותר, אלא ע"ז שהמשיכו דרגא נעלית יותר של השכינה למטה, אשר זה מתבטא בזה שהשכינה נמשכה לעולם באופן של קביעות; דכך היא המדה, כאשר ה'ועשו לי' היא בתוקף יותר (היינו יותר פעולת התחתון בהמשכת השכינה), אז הרי ה'ושכנתי בתוכם' היא במדה יתירה ג"כ. וכלשון השיחה בפ' תולדות שם (סוף ס"ז) "שככל שתגדל עשיית האדם – שורה בזה יותר שכינה"!

אלא דמאחר שהמעלה בהמשכת השכינה היא ע"י פעולה יתירה של בני"י (היינו עבודת המטה), מובן שבזה נכלל גם זה שהתחתון מבורר ומזוכך יותר והוה 'כלי' להמשכה, ושוב הר"ז מתעצם איתו יותר ג"כ. ומבואר א"כ מדוע בשיחות אלו מבוארים ב' הדברים, גם גודל הבנין (מעלת המשכת השכינה באופן נעלה יותר), וגם אריכות השנים (מעלת ההתעצמות עם התחתון).

ומבואר נמי מדוע רב דיבר רק על גודל הבנין (אף דזה מבאר גם אריכות השנים, כמו שרואים מהשיחות בואתחנן ותולדות), משום שהי' נוגע לו ענין זה של בין אדם למקום כנ"ל (מהשיחה בחט"ז), ואילו שמואל דיבר רק על אריכות השנים (כמו שאכן הוא בהשיחה דפ' דברים), משום שלו הי' נוגע ענין זה בעיקר כמשנ"ת.

ו. ואם כנים הדברים, אז נראה עד כמה הדברים מדוייקים; דלכאורה עדיין יש מקום לשאול מדוע באמת בהשיחה דפרשת דברים מבואר הדבר באופן אחד ואילו בשיחות האחרות (ואתחנן ותולדות) מבואר באופן שונה? אלא דבאמת הביאור בכל שיחה מתאים ביחוד לתוכן הדברים המבוארים שם;

השיחה בדברים הוה בקשר לשבת 'חזון', והמשל של הרה"ק ר' לוי"צ מברדיטשוב בענין שלושת הלבושים שהאב עשה לבנו כו', והרבי מדבר ע"ז שהסיבה שהאב מראה להבן את הלבוש הוא בכדי שהוא ישנה את טבעו ויתנהג כראוי. וע"ז שואל דלכאורה איך פועלים שינוי הטבע בבן עי"ז שמראים לו 'מלמעלה' הבגד? וע"ז באה כל אריכות הביאור של ג' בתי המקדש ואיך שהמעלה בהשלישי הוא בזה שיש בו גם המעלת הראשון וגם המעלת השני, וא"כ יש בו המעלה של זיכוך התחתון בשלימות ובאופן שיתקיים אצלו וכו' (והרי בגד השלישי הוא כנגד בית השלישי).

ומובן א"כ שמה שנוגע לענין זה הוא המעלה בבית השני (אשר השלישי כולל אותו ג"כ) בזה שהתחתון הוא מזוכך, ושלכן השכינה חודרת ומתעצמת בו עד שמתקיימת בו כו' כנ"ל.

ואילו השיחה דפ' ואתחנן הוה בקשר לשבת 'נחמו' ובאה לבאר מדוע צריכים נחמה כפולה אחת לבית ראשון ואחת לבית שני, והוא ע"י ביאור החידוש המיוחד שיש בכל אחד מהם. ומבואר א"כ שיותר מתאים להביא ביאור זה שכולל כל המעלה של בית שני, היינו גם זה שהוא גדול בשנים (וקביעות).

והשיחה דפ' תולדות בא לבאר עומק דברי הרמב"ן שג' בתי המקדש מרומזים בג' הבארות שחפרן יצחק (עיי"ש באורך), ונקודת הדברים הוא שכמו שבבאר הרי הנביעה באה ע"י חפירת האדם דוקא, עד"ז בבהמ"ק הרי 'ושכנתי בתוכם' בא ע"י ש'ועשו לי' דוקא. ומבואר א"כ מדוע לענין זה נוגע החידוש והביאור דבואתחנן לעומת שבדברים.



במשך כמה ימים נס יעקב מלבן?

הת' דב בעריש רוטנברג

משיב בשיבה

א. ברשימות חוברת כ"א מחשב כ"ק אדמו"ר את מנין שנותיו של לוי, לבאר איך שבדיוק ביום שנלחמו הוא ושמעון באנשי שכם נעשה בר מצווה – וכפי שחז"ל לומדים מכך שנקרא אז "איש" (בפסוק¹¹ "ויקחו . . איש חרבו"), שכן י"ג שנה נעשים בר מצווה ונקראים "איש".

ומבאר שם רבינו (ע"פ דברי פי' המיוחס לרש"י נזיר כ"ט: ד"ה ור"י "איש הוי מבן יג"ש . . וגמירי שמעון ולוי בההיא שעתא בני יג"ש היו והרוצה לחשוב יצא ויחשוב) די"ל שהחשבון הוא מדויק, ומיום ליום. ואלו (חלק מ) פרטי החשבון, בלשונו הק' (ללא הפיענוחים – ההדגשה אינה במקור):

אחרי שנשא יעקב את לאה ובא אליה – שמביאה א' נולד ראובן . . חכה ז' ימי המשתה, ואח"כ עבד שבע שנים ברחל ושש שנים בצאן. ואח"כ נס מלבן ז' ימים, ויום אחד שלן על מעבר יבוק. בסוכות י"ח חודש. לשכם בא ע"ש, ולכן חנה מחוץ לעיר, וא"כ ע"כ היה שם גם בש"ק, ורק ביום א' יצאה דינה, ועוד ב"י, שביום הג' בהיותם כואבים לקחו איש חרבו, ואז נעשה לוי בר מצווה . . וא"כ הי' בס"ה אחרי הנשואין דלאה: יג"ש יח' חדש ועשרים (או כ"א) יום. ולאה ילדה לו' . . ואיתא בר"ה (יא). וילדת לו' וילדת למקוטעין – ו"ח וב' ימים . . וא"כ נולד לוי י"ח חדש וכ' יום אחרי

הנישואין (ג' עבורין, ושבועיים טומאת לידה של ראובן ושמעון). ואתי החשבון מדוייק מיום ליום שדווקא ביום 'הג' נעשה לוי בן יג"ש. ע"כ.

ב. והנה, רבינו כותב בפשיטות שלאחר כ' השנים שעבד יעקב בבית לבן עברו **שבעה ימים שבהם נס יעקב מלבן.**

ולכא' כן משמע מהפסוקים אודות ניסת יעקב מלבן (כפי שציינו המפענחים שם בהערה)¹²: "ויברח הוא וכל אשר לו" וגו'; "ויגד ללבן ביום השלישי כי ברח יעקב"; "ויקח את אחיו עמו וירדף אחריו דרך שבעת ימים וידבק אתו בהר הגלעד". היינו שלבן רדף אחרי יעקב דרך שבעת ימים, שבהם נס יעקב ממנו.

אמנם, כשמעיינים בפרש"י על פסוקים אלו, מוכח לכא' שיעקב נס מלבן במשך **ארבעה ימים בלבד!**

וזה לשון רש"י: (ויגד ללבן) ביום השלישי – שהרי דרך שלושת ימים היה ביניהם. דרך שבעת ימים – כל אותן ג' ימים שהלך המגיד להגיד ללבן הלך יעקב לדרכו, נמצא יעקב רחוק מלבן ששה ימים, ובשביעי השיגו לבן, למדנו שכל מה שהלך יעקב בשבעה ימים הלך לבן ביום אחד (שנאמר וירדוף אחריו דרך שבעת ימים, ולא נאמר וירדוף אחריו שבעת ימים).

נמצא אם כן, שיעקב היה רחוק מלבן 'דרך שבעת ימים' לא בגלל שהלך ונס שבעה ימים שלמים, אלא לפי שמלכתחילה היה רחוק ממנו מהלך שלושה ימים – כמ"ש לפני¹³ "וישם דרך שלושת ימים בינו ובין יעקב" – אך בפועל נס יעקב מלבן ארבעה ימים בלבד¹⁴.

12) ויצא, לא, כא-כג.

13) ויצא, ל, לו.

14) על פי המבואר בפנים יוצא, שמה שכותב רש"י "למדנו שכל מה שהלך יעקב בשבעה ימים הלך לבן ביום אחד", אין הכוונה בזה מה שהלך יעקב בפועל בסיפור זה (שהרי הלך רק ארבעה ימים), אלא הכוונה היא 'מה שהיה מסוגל יעקב לילך בשבעה ימים, הלך לבן ביום אחד'.

ועפ"ז, לא רק שקשה על לשון רבינו שכתב "נס מלבן ז' ימים", אלא גם החשבון כולו אינו מתאים – דאם חסרים שלושה ימים אלו נמצא שלוי בשעת מעשה שכם היה ג' ימים לפני שנעשה בר מצווה – ואיך קוראהו הפסוק "איש"?^{15!}

ג. אך נראה, דבאמת מה שכותב רבינו ש"אח"כ נס מלבן ז' ימים" הוא בדיוק, ולפי שבסך הכל עברו שבעה ימים בין סיום כ' שנות העבודה ועד שנפגשו יעקב ולבן בהר הגלעד.

מפשטות הכתובים¹⁶ נראה, דבלילה האחרון דעשרים שנות העבודה נגלה ה' ליעקב בחלום הלילה ואמר לו שישב לארץ ישראל ("ויאמר ה' אל יעקב שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך"), ובאותו יום התייעץ יעקב עם רחל ולאח, והן אמרו לו שיעזוב ("וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה" וגו'); "ויאמר אלי מלאך האלוקים בחלום יעקב ואומר הנני"; "ויאמר וגו' עתה קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך"; "ותען רחל ולאה ותאמרנה לו" וגו'; "כל אשר אמר אלקים אליך עשה", ומיזם זה (שבו נגמרו כ' השנים בהן עבד אצל לבן) ציפה יעקב להזדמנות לברוח מלבן.

ואכן, זימנה ההשגחה הפרטית שביום זה יצא לבן ממקומו של יעקב לגזוז את צאנו (של לבן), כמ"ש (שלושה פסוקים לאחרי כל הנ"ל) "ולבן הלך לגזוז את צאנו ותגנוב רחל את התרפים אשר לאביה"¹⁷, ולאחר שעברו שלושה ימים ויעקב ידע שכעת לבן הכי רחוק שיוכל להיות – ברח במשך ארבע ימים שבסופם השיגו לבן בהר הגלעד.

15) ואף שבכל מקרה אין החשבון שברשימה מתיישב עם שיטת פרש"י עה"ת (ראה לקמן בפנים) – הרי לכאור' חשבון זה של הימים מוכרח מלשון הפסוקים, ובפרט ממ"ש 'דרך שבעת ימים' ולא 'שבעת ימים'.

16) ויצא, לא, ג-ד; יא-טז.

17) אשר מזה מובן שלאחר שהלך לבן עדיין היו יעקב ובני ביתו בבית לבן, למרות שכבר החלו להתכונן לבריחה כמספור בפסוקים שלפנ"ז ("ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים"; "וינהג את כל מקנהו ואת כל רכשו אשר רכש מקנה קנינו אשר רכש בפדן ארם לבוא אל יצחק אביו ארצה כנען").

וע"פ הנ"ל בפנים מובן דיוק לשון הפסוק "לבוא אל יצחק אביו" ולא "וילך אל יצחק אביו" או כיוצ"ב, לפי שבפסוק זה מדובר על ההכנה לבריחה, אך לא על תחילתה בפועל.

ובזה מובן בטוב טעם מה שכותב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ל עמוד 143 הערה 21: אין לומר דהכונה ב'וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים' אינה הפעולה הגשמית ד'וישא' (העלי' וישיבה על הגמלים, או נטילתם בפועל על הגמלים) – אלא "וישא גו' על הגמלים הוא הסיפור והתיאור (הכללי) של בריחת (והליכת) יעקב ומשפחתו מבית לבן. . . כי מופרך לגמרי לפרש כן, כי זהו היפך המפורש בקרא. עכלה"ק.

ונמצאו כל דברי רבינו מכוונים לאמיתתם.

[אמנם יש להעיר, שאין החשבון שבהרשימה מתאים לשיטת פרש"י על התורה. שהרי חלק מפרטי החשבון הם שמהיום בו נשא יעקב את לאה ועד ליום בו נולד לוי עברו בדיוק י"ח חודש וכ' יום, שהם שלוש תקופות עיבור של ו' חודשים וב' ימים כל אחת (יחד – י"ח חודש וו' יום) ועוד שני שבועות (י"ד יום) של ימי טומאת הלידה שלאחר לידת ראובן ולאחר לידת שמעון.]

אך לפי פירש"י על התורה, שפירש (וישלח לה, יז) 'עם כל שבט נולדה תאומה', הרי לאחר לידת ראובן ותאומתו היתה לאה טמאה שבועיים (כדין יולדת נקבה) וכן גם לאחר לידת שמעון. וא"כ היה לוי צעיר בשבועיים מגיל בר מצווה בעת מעשה שכס.

אך יש לציין, שהרבי דייק לכתוב בתחילת הרשימה שהחשבון מובא ב'פירוש המיוחס לרש"י ולא מרש"י עצמו, לבד זאת שכמובן לא הרי דרכו של רש"י בפירושו על הש"ס כהרי דרכו של רש"י בפירושו לתורה].



שיטת רש"י גבי 'אמירתו של הקב"ה מעשה'

הת' אהרן ליבעראוו
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חט"ו ע' 204 כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק:

נאך א שינוי וואס מ'געפינט צווישן א לשון רש"י און לשון המדרש: אויף דעם פסוק ביי ברית בין הבתרים "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת", שטייט אין מדרש "מאמרו של הקב"ה מעשה שנאמר לזרעך נתתי, אתן את הארץ הזאת אין כתיב כאן אלא נתתי את הארץ הזאת", אבער רש"י בפירושו אויף לזרעך נתתי פארטייטשט: "אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה". . לויט רש"י האט אמירת הקב"ה ניט אויפגעטאן די "מעשה" הנתינה בפועל ממש, או א"י זאל פון

דעל פי הנ"ל מובן שזהו 'היפך המפורש בקרא', שהרי בפסוק זה עדיין לא מדובר על הבריהה בפועל אלא רק על ההכנה אליה, ועל כרחנו לומר שהנשיאה על הגמלים היא נשיאה גשמית ולא תיאור כללות הבריהה.

דעמאלט אן באלאנגען צו אידן, ס'איז נאר אז "אמירתו של הקב"ה) כאילו היא עשויה".

אך לכאורה בלקוטי שיחות ח"כ (עמוד 308 – התוועדות מוצ"ש לך תשל"ח) מבאר רבינו את שיטת רש"י באופן הפוך מהנ"ל, וזלה"ק:

אין הייניטקער סדרה ווערט דערציילט . . דער אויבערשטער געזאגט "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", "נתתי" לשון עבר. "כבר נתתי". און פון דעמאלט אן האבן אידן באקומען הארץ הזאת בפועל [דער אויבערשטער האט צוגעזאגט באופן כך אז דאס האט זיך שוין אויפגעטאן בפועל, ווי רש"י איז מפרש בפירושו על התורה. און וויבאלד אז פירש"י איז פשוטו של מקרא – איז פארשטאנדיק אז ענין הנ"ל (אז פון דעמאלט אן האבן אידן באקומען א"י בפועל) איז מובן גאר בפשטות, ביז צו א פינף יאריקן קינד].

(וראה הערה 66 שם (על המילים נתתי לשון עבר כבר נתתי): ירושלמי חלה פ"ב ה"א. ובב"ר (והובא ברש"י) עה"פ: מאמרו של הקב"ה מעשה)

ואשמח לשמוע דעת הקוראים בתירוח הסתירה.



אגרות קודש

"מעכה" – בן או בת*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר

וונקובר ב.ק. קנדה

א. באגרות קודש ח"ב עמ' עח [וכ"ה גם בלקו"ש ח"ל עמ' 284] כותב רבינו

וזלה"ק:

(* לע"נ ידידי היקר וכ"ו הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.)

"ולסיים בד"ת, בסיום הסדרא דשבת העבר ופילגשו וגו' ואת מעכה – רגילים לפרש בלימוד התלמידים מעכה שם בתה של פילגשו, וראיתי אשר בפלוגתא שנוי פי' זה, דהנה כוונת הכתוב במה שמספר ופילגשו וגו' מצאתי ג' פירושים: א) יספר הכתוב כל הבשורה שבישרו את אברהם (רמב"ן), ב) הגיד המגיד שגם פילגשו ילדה את מעכה שהיתה כמו כן ראוי' לבנו אם לא יבחר ברבקה (ספורנו), ג) השוותה משפחותי' למשפחות אברהם. . . ח' בני גבירות וד' בני פלגש (רש"י והוא בב"ר, ולשון רז"ל השוותה ל' יחיד והכוונה על מלכה לבד, אולי י"ל מפני שבני הפלגש שייכים אל האשה, וע"ד מ"ש בהגר בלהה זלפה, אף שאינו דומה לגמרי כי אלו היו שפחות, ועדיין צ"ע).

והנה לפ"ד הספורנו מעכה הוא שם אשה, אבל לרש"י ראש המפרשים וע"פ המדרש, עכצ"ל שגם הוא בן, דאם לא כן צ"ל עוד ילד בבית נחור כנגד דינה, כמובן, שוב מצאתי בסה"ד מפורש שמעכה הוא בן נחור.

וכנראה נשתרבו המנהג לפרש מעכה – בת ולנטות מהמוכרח ע"פ פרש"י מפני שאין הדבר מפורש ברש"י ובלמוד הנ"ך הורגלו שמעכה הוא שם אשה (שם אשת דוד ושם אשת רחבעם או אבי' בנו - רש"י דה"ב יג, ב).

אבל מצינו ג"כ מעכה שם איש (דה"א יא, מג. כג, טז, כי דוחק לפרש שנקראו ע"ש אמם) – כי יש לנו שמות רבים לזכר ולנקבה שוים (ראב"ע ס"פ וישלח, וראה שם בפ"י הרמב"ן) עכלה"ק.

ב. והנה על המילים "דאם לא כן צ"ל עוד ילד בבית נחור כנגד דינה", העירו המו"ל – "אוצ"ל: כיון שמעכה כנגד דינה".

וכנראה כוונת המו"ל בזה, דלפי הגירסא המקורית "כנגד דינה" צ"ב כוונת רבינו, דלכאורה הול"ל דלפירוש רש"י והמדרש (שהשוותה מלכה את משפחותי' למשפחות אברהם, ח' בני גבירות וד' בני פלגש), הנה אם מעכה היא אשה, הרי בע"כ שצ"ל עוד ילד בבית נחור כדי להשלים את מספר י"ב הבנים כנגד הי"ב שבטים, והיינו כיון שמעכה היא אשה ואינה נכללת במספר השבטים-הבנים (ח' בני גבירות וד' בני פלגש), ומהו הפירוש במש"כ ש"צ"ל עוד ילד בבית נחור כנגד דינה" דמאי איריא "דינה" להכא, והול"ל בפשטות ש"צ"ל עוד ילד בבית נחור כנגד הבן-שבט הי"ב".

ועל כן העירו שאוצ"ל "כיון שמעכה כנגד דינה", ורצו לתקן בזה שאכן כוונת רבינו היא היא כאמור לעיל, שאם מעכה היא אשה, בע"כ שצ"ל עוד ילד בבית נחור כדי

להשלים את מספר י"ב הבנים כנגד הי"ב שבטים, וזהו שכתב רבינו "כיון שמעכה כנגד דינה", כלומר: שהרי מעכה [בת] היא "כנגד דינה" וממילא שאין מעכה נכללת במספר הי"ב שבטים-בנים.

ושוב מאחר שלא מצינו שהיה לנחור עוד ילד נוסף, בעל כרחך צ"ל – לשיטת רש"י והמדרש – שמעכה הוא בן.

ג. אמנם לאחר העיון נראה לבאר עומק כוונת רבינו בכל זה, בדוקא דקדק רבינו בלשונו הזהב לכתוב: "דאם לא כן צ"ל עוד ילד בבית נחור כנגד דינה", ודלא כמ"ש המו"ל לתקן בזה וכו', וכפי שיתבאר לפנינו בס"ד.

ובהקדים, הדנה לגירסת והבנת המו"ל ("דאם לא כן צ"ל עוד ילד בבית נחור כיון שמעכה כנגד דינה"), יש לדייק כו"כ דיוקים, גם בהבנת הדברים וגם בדקדוק הלשון:

הא' צ"ב כל אריכות הלשון ו"ההוכחה" של רבינו לשיטת רש"י והמדרש, דלכאורה בפשיטות ובקיצור הול"ל דלפירוש רש"י והמדרש עכצ"ל שמעכה הוא בן, שהרי זהו כל תוכן פירושו של רש"י והמדרש שמלכה השוותה משפחותי' למשפחות אברהם "ח' בני גבירות וד' בני פלגש", היינו י"ב בנים כנגד י"ב השבטים, וא"כ בע"כ שמעכה הוא 'בן', ומדוע הוצרך להאריך "דאם לא כן צ"ל עוד ילד בבית נחור [כיון שמעכה] כנגד דינה", דמדוע הוצרך לכל זה.

והב' גם להבנה הנ"ל הרי אין עיקר הטעם וההוכחה "כיון שמעכה כנגד דינה" אלא בפשטות עיקר ההוכחה היא "כיון שמעכה היא אשה" ותו לא, דכיון שמעכה היא "אשה" בע"כ שצ"ל עוד ילד [בן] בבית נחור להשלים את מספר הי"ב בנים-שבטים.

והג' זאת ועוד צ"ב [לפי "תיקון" המו"ל] הך הנחה שמעכה [אם בת היא] הרי היא "כנגד דינה", דמהיכי תיתי שמעכה היא כנגד דינה, ד"דינה" מאן דכר שמה, ומהיכי תיתי לומר שאם מעכה היא אשה הרי בפשטות שהיא כנגד "דינה" דהא מנלן.

גם יש להעיר דלפי זה יוצא אשר לסברת ההו"א ("צ"ל עוד ילד בבית נחור כיון שמעכה כנגד דינה") הוי מעכה שכנגד דינה בתה של ה"פילגש", וא"כ הוא דלא כמו אצל יעקב שדינה היא בתה של לאה ה"גבירתה" [אלא שאין פרט זה 'קושיא', כיון שיתכן שבפרט זה אכן לא היתה משפחתה של מלכה שווה למשפחתו של אברהם].

והד' גם צ"ב דיוק הלשון "דאם לא כן צ"ל עוד ילד בבית נחור", ולכאורה לפי ההבנה הנ"ל הול"ל "דאם לא כן צ"ל עוד בן בבית נחור", ומהו זה שדקדק "ילד" סתם.

והה' והוא העיקר, דהנה בכלל צ"ב עצם סברת ההוכחה הנ"ל דלרש"י והמדרש בע"כ שמעכה הוא "בן", דאל"ה הרי כיון שמעכה היא כנגד דינה [שכן היא בת] הנה עכצ"ל עוד ילד [בן] בבית נחור להשלים מספר הי"ב שבטים, דמדוע לא נאמר שאכן היו לנחור סה"כ י"ב ילדים, ח' בנים והם בני מלכה הגבירתה, וד' ילדים בני הפילגש, מהם ג' בנים זכרים [טבח, גחם, תחש] וילדה אחת [מעכה].

ובכל זאת נאמר ששפיר השוותה מלכה משפחתה למשפחתו של אברהם, דמה אברהם היו לו י"ב שבטים שיצאו מיעקב, ח' בני הגבירות וד' בני השפחות, כמו"כ היו לנחור י"ב ילדים כנגד הי"ב שבטים, ח' בני גבירות וד' בני פילגש, ואע"פ שמעכה היא בת, מ"מ שפיר היא חשובה כנגד אחד מהי"ב שבטים - ילדים של משפחתו של אברהם, דלאו דוקא בנים זכרים, אלא י"ב יוצאי חלציו, ומעכה אינה כנגד דינה אלא כנגד אחד מי"ב השבטים.

ואף שבפרט אחד "קטן" אינו דומה משפחתם של נחור ומלכה לזו של אברהם [שלאברהם היו כל אלו הי"ב ילדים "בנים" ולנחור אחד מהם היתה "בת"], הרי אה"נ דאין פרט זעיר זה דומה, ומ"מ נאמר שהשוותה מלכה משפחתה למשפחתו של אברהם "בכללות", ששניהם הם במספר י"ב ילדים, וכן החלוקה היא שווה - ח' בני גבירות וד' בני פילגש [ו"בני" פילגש לאו דוקא בנים "זכרים", אלא הכוונה לילדים בכלל, וכמובן].

ד. ומכח כל הני דיוקים, במיוחד דיוק זה האחרון, נראה לפרש הפירוש בכוונת רבינו באו"א, ודוקא לפי מה שדקדק רבינו בלשונו הזהב: "דאם לא כן צ"ל עוד ילד בבית נחור כנגד דינה".

ביאור הדברים:

אכן, תוכן פירושו של רש"י והמדרש "בהשקפה ראשונה" אינו עומד בהחלט בניגוד לזה שמעכה היא בת, או בסגנון אחר: עצם המציאות שמעכה היא בת [אשה] אינה עדיין מוכיחה בהחלט דלא כפירוש רש"י והמדרש, דשפיר י"ל כנ"ל שמלכה השוותה משפחתה למשפחתו של אברהם "בכללות", שלשניהם היו י"ב ילדים [ומעכה הבת היא כנגד אחד מהי"ב שבטים], ושווים הם גם בחלוקתם "ח' בני גבירות, וד' בני פילגש".

אך לאחר העיון בזה נראה שאם מעכה היא בת, ונכללת היא במספר הילדים שבהם השוותה מלכה לילדיו של יעקב [הוי אומר: שמעכה הבת היא כנגד אחד מהי"ב בנים-שבטים של יעקב], הרי זאת אומרת שלפי חשבונה של מלכה גם הבנות בכלל, ואם כן "צ"ל עוד ילד בבית נחור", והטעם: "כנגד דינה" בת יעקב.

והיינו שאם חושבים הבנות [מעכה הבת] בכלל החשבון, א"כ הרי ליעקב היה בעצם סה"כ [לא י"ב, אלא] י"ג ילדים, שהיה לו עוד בת אחת דהיינו דינה, וא"כ באם רצתה מלכה להשוות א"ע למשפחתה של יעקב [וכוללת בחשבונה גם בת, כיון שלפי ההו"א מעכה היא בת], א"כ "צ"ל עוד ילד [או בן או בת – כיון שלפי הך סברא נקטינן בדעת מלכה ששפיר הוי מעכה הבת כנגד אחד מהי"ב שבטים, ובן ובת לאו דוקא וכנ"ל] בבית נחור כנגד דינה" להשלים למספר י"ג.

וממ"נ: אם רק הבנים בכלל, הרי שאין למלכה כי אם י"א בנים משא"כ ליעקב היו י"ב בנים, מה תאמר לדעת מלכה הנה מעכה "בתה" של הפילגש בכלל [ד' בני פילגש"] והיא כנגד אחד מהי"ב שבטים, הוי אומר גם הבנות בכלל, א"כ כדי להשוות א"ע למשפחתו של אברהם "צ"ל עוד ילד בבית נחור כנגד דינה".

שוב מאחר שלא מצינו שהיה לנחור עוד ילד נוסף, בעל כרחך צ"ל – לשיטת רש"י והמדרש – שמעכה הוא בן [והשוותה מלכה את מספר י"ב הבנים זכרים שלה ל"ב הבנים-שבטים של יעקב אבינו].

ומעתה מיושבים ממילא כל הני דיוקים דלעיל [דוק ותשכח שכן הוא], ומבואר דקדוק לשונו הזהב וכוונתו של רבינו במש"כ "דאם לא כן צ"ל עוד ילד בבית נחור כנגד דינה, כמובן". ונראה שזהו גם הכוונה בהמשך המכתב שם [ההדגשה במקור]: "וכנראה נשתרבב המנהג לפרש מעכה – בת ולנטות מהמוכרח ע"פ פרש"י מפני שאין הדבר מפורש ברש"י", והיינו כנ"ל שאינו "מפורש" ברש"י שמעכה היה בן, אלא לאחר "העיון" מוכרח לפרש כן לפי תוכן פירושו.



למה נשים אינן מדליקות נר חנוכה (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתחילת גליון האחרון (א'צז) הופיע בפרסום ראשון ע"י הרב ל. י. ג. מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בענין למה נשים אינן מדליקות נר חנוכה, וז"ל:

"היות והקובץ הנוכחי יו"ל בתחילת חודש כסלו, מצו"ב הערת הרבי בענין של הדלקת נרות חנוכה בנשים.

כסוגיא זו כבר דשו בה רבים, [הן אודות החיוב שלהן בזה, ואם יכולות להוציא אחרים וכו'] וכמבואר בספר המנהגים ע' 63 בהערה 2, וברשימות חוברת קמט, ושקו"ט בכו"כ גליונות של קובצי הערות וביאורים ועוד.

המצו"ב היא אגרת קודש שהרבי כתב לא' איחולים לחג הפסח, ובשוה"ג הוסיף:

"ת"ח על ההערה בשם כו' [אולי כוונתו להחת"ס בחידושויו לש"ס שבת כא, ב. קטע ד"ה והמהדרין] שלכן אין הנשים מדליקים נ"ח בעצמן (גם למנהג שכאו"א מדליק בפ"ע) כי כל כבודה ב"מ פנימה. - אבל צע"ג שהרי גם בפורים צ"ל פרסומי נסי ושומעות בעזרת נשים וגם בחנוכה תדליקנה בריחוק מקום, ועוד שבלאה"כ למנהג זה כאו"א צריך להדליק בריחוק מקום מחבירו", עכ"ל מלבד החצ"ר מהרב ל. י. ג.

והנה החתם סופר שם בחידושויו בסוגיא דכבתה (שבת כא, ב) ד"ה והמהדרין כותב: "ראיתי מי שנתקשה מאי טעמא לא נהיגי נשי דידן להיות מן המהדרין, והיכא דליכא זכר והיא מדלקת היא מוספת והולכת והרי היא ממהדרין מן המהדרין, ומאי טעמא לא תהיה מהמהדרים?"

ומתרץ: "ונראה לפע"ד, בתחלה כשתקנו נר איש וביתו על פתח ביתו מבחוץ ונמצאו בישראל מהדרין שיצאו והדליקו בעצמם נוסף על הדלקה של בעל הבית אז לא נמצא שום אשה שתהיה מהמהדרים, כי אין כבודה לצאת בחוץ ברשות הרבים לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים, נהי אם אין האיש בביתו ועליה מוטל מצות הדלקה על כרכה תצא לחוץ להדליק, מכל מקום אם יש כאן זכר המדליק אין מן החסידות שתחמיר על עצמה בזה ותביא עצמה לידי חשדא. והשתא אע"ג שכולם מדליקין בפנים מכל מקום מנהג הראשון לא זו ממקומו, כנ"ל נכון בעזה"י. "עכ"ל החתם סופר.

לפ"ז יש להבין מדוע "צע"ג שהרי גם בפורים צ"ל פרסומי נסי ושומעות בעזרת נשים וגם בחנוכה תדליקנה בריחוק מקום", דלכאורה יש חילוק גדול בין מצות קריאת מגילה של פורים למצות הדלקת נרות חנוכה, שהרי בזה ש"פרסומי נסי ושומעות בעזרת נשים" אין שום בעיה של "כבודה בת מלך פנימה", אדרבה, הרי זה בתכלית

הצניעות מחמת שזה מתקיים בעזרת נשים דייקא, משא"כ "כשתקנו נר איש וביתו על פתח ביתו מבחוץ" אז לא נמצא שום אשה שתהיה מהמהדרים, כי אין כבודה לצאת בחוץ ברשות הרבים לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים?"

וגם האשה לא יכולה ללכת רחוק, כיון "כשתקנו נר איש וביתו", הרי מיירי שזה על יד "פתח ביתו" דייקא (שזה עדיין בין האנשים), וא"כ "אין כבודה לצאת בחוץ ברשות הרבים לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים"?

והך ד"ועוד שבלאה"כ למנהג זה כאו"א צריך להדליק בריחוק מקום מחבירו", יש להבין, שהרי ה'ריחוק' הזה שנדרש בנידון דידן אינו רחוק כלל, אלא מעט ביותר, כדאיתא ברמ"א (או"ח ס' תרעא ס"ב): "ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין" [ועי' בקובץ 'אור ישראל' (גליון ל, טבת תשס"ג, ע' צז ואילך) מה שדן בארוכה בזה], ולזה די כשכל אחד יש לו חנוכיה בפני עצמו, אפילו כשהם קרובים ביותר בכל אופן הרי זה היכר כמה נרות מדליקין, וא"כ זה קרוב מאד, ובפרט כשזה חייב להיות ליד "פתח ביתו" דייקא, וא"כ לכאורה יש להבין שבמצב כזה "אין כבודה לצאת בחוץ ברשות הרבים לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים"?



חסידות

הערות והארות בפירוש "חסידות מבוארת" על

תניא פרק כ

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בישיבת קרית גת, אה"ק

בשעה טובה ומוצלחת הופיע בימים אלו פירוש "חסידות מבוארת" על תניא פרקים יח-כג, וכדרך החלקים הקודמים שי"ל בסדרה זו הרי אין גומרים עליו את ההלל והוא מלא וגדוש בכל טוב.

והנה העבודה בעריכת פירוש זה היא מעבודות קשות שבמקדש, שהרי מצד אחד צריך לבאר את הפשט היטב הדק, ומצד שני לא להאריך יתר על המדה, על מנת שיהי'

הפירוש שווה לכל נפש ולא רק ליחיד סגולה. ומטעם זה הרי בדרך כלל מתרכז הפירוש במהלך הכללי של הענינים ופחות נכנס לדיוקי הלשונית וכו'.

לתועלת המעינים שיחיו יובאו כאן כמה "תוספות" והערות על הפירוש "חסידות מבוארת" לפרק כ, שהוא מהפרקים היסודיים והעמוקים בספר התניא בפרט ובתורת החסידות בכלל. מטרת הערות אלו היא להוסיף ולהעיר בכמה פרטים שב"חסידות מבוארת" לא האריכו בהם, וגם כאן יובאו רק בדרך קצרה - לתועלת הרוצה להרחיב מעט, ומן הסתם יכול להועיל בפרט למגידי שיעורים וכיו"ב הרוצים להוסיף ו"להטעים" את הדברים, ותן לחכם ויחכם עוד.

א. בתחילת הפרק (ע' צח) מדבר על שני דברות הראשונים, "אנכי ולא יהיה לך", שהם כללות התורה, "ולכן שמענו אנכי ולא יהי לך לבד מפי הגבורה .. מפני שהם כללות התורה כולה". - הנה בעומק הענין הרי שני דברות אלו הם שני צדדים של דבר אחד, ולכן נאמרו כאחד - "אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי" (פרש"י יתרו כ, א. וראה סה"מ תרס"ה ע' רלה).

ובביאור התוספת שיש ב"לא יהיה לך" על "אנכי" - כלומר, מה מוסיף השלילה על החיוב, דלכאורה היינו הך - ראה בארוכה ב"הדרן על הרמב"ם" משנת תשל"ה (ובשיחת ש"פ יתרו תנש"א).

וב"לקוטי לוי יצחק" פירש את דיוק הלשון "ולכן שמענו אנכי ולא יהי לך לבד מפי הגבורה", שבאמת שני דברות אלו הם ענין אחד ונאמרו בדיבור אחד, וזה ש"אנחנו שמענו אותם בב' דברות .. הוא מפני שאנחנו שמענו אותם מפי הגבורה, הגבורה דוקא, שענין מדת הגבורה הוא לחלק כל דבר לשניים".

ב. לשון התניא הוא (ע' צח) ש"אנכי ולא יהיה לך הם כללות כל התורה כולה". ואריכות הלשון - "כללות כל התורה כולה" - צ"ב, ויש מפרשים שנתכוון לרבות גם מצוות דרבנן. ועיין ב"לקוטי לוי יצחק" בדרך הקבלה.

ג. בע' ק: "מהו ההכרח לומר שמצות צדקה (לדוגמא) היא "פרט" במצות האמונה ("אנכי"), וביטול תלמוד תורה (לדוגמא) הוא "פרט" באיסור עבודה זרה ("לא יהי לך")?" - לכאורה לא דייקו בזה, כי ביטול תורה הוא ענין של עשה (ולא לאו) ובמילא שייך ל"אנכי" דוקא.

ד. בע' קב: "צריך להזכיר תחלה בקצרה ענין ומהות אחדותו של הקב"ה כו". ובהערה 10: "כאן הוזכר .. רק בקצרה .. ועיקר מקומו לקמן בחלק ב של ספר התניא" ... – לכאורה יש להעיר כאן מהידוע (ראה בארוכה שיחת ש"פ שלח תשמ"ז) שהקס"ד של אדה"ז היתה לסדר את שער היחוד והאמונה כחלק א של ספר התניא, שעפ"ז יומתק שמזכיר כאן "בקצרה" מה שנתבאר כבר בשער היחוד והאמונה בארוכה. ולהוסיף ולציין להוראת כ"ק אדמו"ר בסדר הלימוד למתחילים (אג"ק חי"ז ע' מו) – ללמוד קודם כל שער היחוד והאמונה ואח"כ לקוטי אמרים.

ה. בע' קב, בהערות 12-13 ובהמשך לזה ב"עיונים" אות לג באה אריכות בזה שענין אחדות ה' הוא חידוש של הבעש"ט. – ואינו מובן, מה ענינה של אריכות זו כאן, בשעה שבתניא כאן בכלל אינו מזכיר שמו של הבעש"ט, ואדרבה מזכיר את זה כדבר הידוע ופשוט לכל ("וכל מאמינים כו")! וראה גם לשונו לקמן בפמ"ב: "אך כל ישראל מאמינים בני מאמינים, בלי שום חקירת שכל אנושי ואומרים .. כנ"ל פ"כ". [ומקומו של ענין זה הוא בשער היחוד והאמונה דוקא, ששם מדייק "ופירש הבעש"ט"].

ו. בע' קד-קה מובא לשון הפיוט: "וכל מאמינים שהוא לבדו הוא", שלפירוש התניא היינו שגם לאחר שנברא העולם הוא נשאר אחד ויחיד, "לבדו" ממש. – ויש להעיר מדברי הרה"צ ר' הלל מפאריטש בענין זה: א) ב"פלח הרמון" שמות (שמא, א): "ולכן אנו אומרים 'וכל מאמינים שהוא לבדו הוא', ולא אמר 'היה לבדו', כי גם עכשיו הוא לבדו ממש". – ויש לברר כוונתו בזה. ב) בכ"מ ב"פלח הרמון" מבאר את המשך הפיוט, שלאחר שאומרים לפנ"ז שהקב"ה הוא "כל יכול", ממשיכים ואומרים שאעפ"כ "הוא לבדו הוא". וז"ל (שה"ש ע' 54): "וזהו 'וכל מאמינים שהוא כל יכול', 'וכל מאמינים שהוא לבדו הוא' – שמה שהוא כל יכול .. יכול להמצא ממנו הכל, ואעפ"כ אחר כל ההמשכות והגילויים נשאר הוא לבדו ממש .. ולכן נאמר בפיוט 'לבדו' אחר 'כל יכול' כו' וד"ל" (ועד"ז הוא בויקרא ע' תקלו; בראשית ע' 90).

ז. בע' קו: "כי עולם הזה, וכן כל העולמות העליונים, אינם פועלים שום שינוי באחדותו יתברך בהבראם מאין ליש". – בפירוש כאן לא עמדו על החידוש שלפתע פתאום מזכיר את בריאת "העולמות העליונים", והרי עד כה הזכיר רק עולם אחד – "אתה הוא עד שלא נברא העולם כו".

[ובמפרשי התניא ביארו אריכות הלשון, שלכאורה היה מקום לומר שבשלמא העוה"ז אינו פועל שינוי באחדותו משום שאין בו תוכן רוחני כו, אבל "העולמות

העליונים" לכאורה יותר "קרובים" להקב"ה וממילא יש יותר קס"ד שיפעלו משהו באחדותו; וקמ"ל שגם עולמות אלו אינם פועלים שום שינוי].

ה. בע' קי: "כי התהוות כל העולמות .. אינו אלא דבר ה' ורוח פיו ית' המלוּבש בהם". – לכאורה יש לעיין בכפל הלשון "דבר ה' – ורוח פיו". ועכ"פ יש לציין שמקור לשון זו הוא בהכתוב בתהלים (קאפיטל לג): "בדבר ה' שמים נעשו, וברוח פיו כל צבאם", ופשוט.

ט. שם – לשון התניא הוא (כמו שמפוסק ב"חסידות מבוארת"): "כי התהוות כל העולמות עליונים ותחתונים מאין ליש, וחיותם וקיומם המקיימם שלא יחזרו להיות אין ואפס כשהיה, אינו אלא דבר ה' ורוח פיו יתברך המלוּבש בהם". ולפום ריהטא נראה קצת לפסק אחרת, והיינו שיהיה כך: "כי התהוות כל העולמות עליונים ותחתונים מאין ליש, וחיותם וקיומם – המקיימם שלא יחזרו להיות אין ואפס כשהיה, אינו אלא דבר ה' כו". ועצ"ע.

י. בע' קיג: "כמו בנפש האדם כשמדבר דיבור אחד, שדיבור זה לבדו כלא ממש כו". ובהערה 58: "ופשוט שכן הוא גם ביחס להרבה דיבורים, שגם הם אינם תופסים מקום כלל לגבי כח הדיבור .. והטעם שמכל מקום נקט רבינו במשל 'דיבור אחד' דוקא – ראה לקו"ת ר"ה סא, א". ולכאורה יש לדקדק בלשון התניא: "שדיבור זה לבדו כלא ממש כו" – ומשמע שדוקא כשהדיבור אחד הוא "לבדו" אז אינו תופס מקום, אבל אם יצטרף עם דיבורים נוספים אינו כן! [ולהעיר שבמהדורה קמא של התניא הלשון "שדיבור זה בודאי כלא ממש"]. וראה גם אור התורה שיר השירים ח"ב ע' תצח.

יא. בע' קיד מבואר מדוע מחשבה היא "לבוש הפנימי", ואילו דיבור הוא "לבוש האמצעי" (ומעשה הוא "לבוש החיצון"): "המחשבה היא הלבוש הכי נעלה הנקרא 'לבוש הפנימי', והדיבור הוא רק 'לבוש האמצעי'. כי בשונה ממחשבה שהיא כח 'פנימי' שמטרתו לשמש את האדם עצמו ואינו קשור לזולת, הרי ענין הדיבור הוא רק כדי שעל ידו יוכל לגלות את עצמו לאחרים, והאדם כשלעצמו אינו זקוק לדיבור כלל". עכ"ל הביאור.

ולכאורה, כשבאים להסביר את ההבדל בין מחשבה לדיבור ומשתמשים בלשון "לבוש פנימי" – הרי הפשוט ביותר הוא לבאר זאת ע"י השוואה למשל הגשמי, שכמו לבוש פנימי כפשוטו שהאדם לובש אותו כל הזמן, כך המחשבה "מלווה" את האדם כל הזמן ואין הפסקה בענין המחשבה (ורק שהמחשבות מתחלפות – כשם שמחליפים לבוש פנימי); וכמו לבוש אמצעי כפשוטו שהאדם לובש אותו רק כשנמצא עם אנשים

כו' ואילו כשהוא לבדו הוא פושטו, כך הדיבור הרי "עת לדבר ועת לחשות מלדבר" (וכמו לבוש חיצוני כפשוטו שהאדם לובש רק כשנמצא בחוץ ממש מפני הקור וכיו"ב – כך המעשה ענינו הוא להתעסק עם ענינים חיצוניים לגמרי כו'). וראה עוד שקו"ט בענין זה דדיבור לגבי מחשבה ולגבי מעשה – במאמר ד"ה באתי לגני תשח"י (הב'), וש"נ.

יב. בע' קיד בהערה 50: "לבוש החיצוני הוא לבוש ה'מעשה'". – יש לציין, שזה שלבוש המעשה הוא 'לבוש החיצון' מפורש לקמן בפרק כג (ושם 'החיצון' – ולא 'החיצוני'). ולהעיר עוד, ששם מכליל את הדיבור בכלל "לבושים הפנימיים" (ולא כמו כאן שקורא לו "לבוש האמצעי"). ודו"ק.

יג. בע' קכג בלשון התניא (כמה פעמים): "חכמתו ושכלו וידיעתו". – לכאורה הכוונה באריכות לשון זו היא לג' הכחות חכמה בינה דעת. ודו"ק.

יד. בע' קכג: "איזה מאכל ערב". ובהערה 71: "על פי הערות על תניא ולוח התיקון .. אבל בדפוס התניא שלפנינו – איזו מאכל ערב". ואינו מובן: (1) מכיון שמדובר בטעות דמוכח והתיקון ברור – למה צריך "להנציח" את הטעות? (2) לאידך גיסא: אם יש צורך להודיע לקורא מה כתוב בדפוסים שלפנינו, אף שהוא טעות – למה לא ציינו בסוף העמוד, על מ"ש "נולדו", שבדפוסים שלפנינו כתוב "נולדה"? ופשוט.

טו. בע' קכד, בסוף הפרק: "אותיות כלשון עם ועם המדברים והמהרהרים בהם כל עניני העולם". – לכאורה יש לברר ההבדל בין לשון "מחשבה" ללשון "הרהור", שבתחילה נוקט "מחשבה" ואינו מזכיר לשון "הרהור", ובהמשך הפרק נוקט שתי הלשונות יחד: "מחשב ומהרהר", ואילו כאן בסיום הפרק כותב רק "המדברים" ומהרהרים – ואינו מזכיר לשון "מחשבים". ודו"ק.



טעם הנקודתיים בתניא פרק ב'

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תניא מבואר ועוד

בתניא ריש פרק ב' כותב אדמו"ר הזקן: "ונפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממש, כמו שכתוב ויפח באפיו נשמת חיים .. מאן דנפח מתוכיה נפח, פירוש מתוכיותו ומפנימיותו, שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפחתו בכח", ואח"כ מציין

נקודתיים (:), ואחר כך ממשיך וכותב: "כך על דרך משל נשמות ישראל עלו במחשבה, כדכתיב וכו'".

וצריך להבין: הנה בדרך כלל בספר התניא ציון נקודתיים (אפילו באמצע הפרק) מורה על סיום ענין והתחלת ענין חדש, כפי שניתן לראות בכל מקום שמובא נקודתיים בתניא.

[ולהעיר שאפילו בפרק ל"ד שמובא נקודתיים באמצע ענין לכאורה, מבאר הרבי שזהו הכוונה, כי זהו התחלת ענין חדש, ולכן הוצרך לציין בנקודתיים. ראה שיעורים בספר התניא שם].

ולפי זה צריך להבין: מדוע בתחילת פרק ב' מיד אחרי שמביא המשל של הנפיחה מפסיק אדה"ז בנקודתיים, והרי הנמשל "נשמות ישראל עלו במחשבה" הוא המשך ישיר למה שכתב לפני הנקודתיים, וכפי שכותב "כך על דרך משל"? [ולפלא שבכל מפרשי התניא שעיינתי לא ראיתי שמעירים על כך].

ולהעיר שישנם דפוסים שאין נקודתיים בתחילת פרק ב', וכן בתניא מהדורא קמא אינו מופיע. אך בדפוס ראשון של התניא, וכן בדפוס המתוקן של התניא וילנא תר"ס, ובכל הדפוסים שלאחריו, כן מופיעים נקודתיים, ומשמע שזהו בדוקא, וטעמא בעי.

ויש לומר הביאור בזה, דהנקודתיים כאן באים לתרץ שאלה העולה מיד שלומדים את תחילת פרק ב'. דהנה אדה"ז מתחיל לבאר ש"נפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממעל ממש", ומביא הוכחה מהפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים", ומביא על זה את פירוש הזהר "מאד דנפח מתוכיה נפח", ומבאר שהכוונה "מתוכיותו ומפנימיותו" של הקב"ה כביכול, ומביא על זה משל מנפיחת האדם בפיו בכח, שאז מוציא מתוכו את פנימיות חיותו, ואם כן ההמשך היה צריך להיות לכאורה שכך הוא גם ענין הנפיחה אצל הקב"ה, שנשמות ישראל הם מפנימיות החיות של הקב"ה. ובפשטות הכוונה מפנימיותו ממש, היינו מעצמותו ית'.

[ועל דרך שמבאר באגה"ת, ההבדל בין המלאכים שהם מחיצוניות החיות ובין נשמות ישראל שהם מפנימיותו ית', אלא ששם מבאר שהכוונה לשם הוי'].

ובמקום זה מבאר כאן אדה"ז: "כך על דרך משל נשמות ישראל עלו במחשבה", דהיינו במקום שיבאר "כך על דרך משל" הנשמה היא הבל היוצא מפנימיות חיותו ית' (היינו מהותו ועצמותו ית'), מבאר אדה"ז שהכוונה למה שמובא במדרש ש"נשמות

ישראל עלו במחשבה", שהיא פנימיותו ית' ביחס לדבור. וכיון שסוף סוף המחשבה היא רק לבוש, הוצרך להביא הוכחות מפסוקים "בני בכורי ישראל" ו"בנים אתם לה' אלקיכם", שמדובר במשהו פנימי יותר, והיא חכמתו של הקב"ה, דהיינו שזה שישאל עלו במחשבה, הכוונה לחכמתו ית', כשם שהבן נמשך ממוח האב.

והוצרך לכל זה, משום שבכל ספר התניא אדה"ז אינו מדבר על עצם הנפש, אלא על עשר כחות הנפש (כמו שמבאר בפרק ג', וכמבואר בלקו"ת ד"ה "ולא תשבת מלח"), ועשר כחות הנפש נשתלשלו מעשר ספירות דאצילות, שעיקרה היא חכמה עילאה, ובחכמה שורה אור א"ס ב"ה (כמו שמבאר בפ"ח). כלומר, אדה"ז בכוונה תחילה הגביל את ספר התניא (מטעם השמור עמו) לדבר על מקור נשמות ישראל ב"חכמה עילאה" דוקא, ושנפש האלקית עיקרה חכמה שבנפש, שמשום כך נקראת "נפש המשכלת", אך לא עצמותו ומהותו ית' ולא על עצם הנפש.

ולכן בתחילת פרק ב' כשכותב אדה"ז את מעלת הנפש האלקית ששרשה מפנימיות חיותו של הקב"ה, ומביא משל על כך מנפיחת האדם, אינו יכול להמשיך מיד "וכך על דרך משל נשמות ישראל עלו במחשבה", כי אין זה המשך ישיר של המשל, אלו זו הסברת המשל באופן מסוים. ולכן עשה שם ציון נקודתיים, לומר שהמשך דבריו הוא באופן שונה ממה שכתב בתחילה באופן כללי.

ובעצם, כל מהלך התניא בפרק זה ובפרקים הבאים מתחיל אחרי הנקודתיים, משא"כ לפני כן זהו ענין כללי שניתן לפרש אותו בכמה אופנים, ועל דרך שפירש באגרת התשובה פרק ד', ועד כפשוטו ממש, שנשמות ישראל שורשם מעצמותו ית'. וכמו שמבאר בסה"מ מלוקט ח"ב ע' קב: "דשרש הנשמה היא בעצמותו ית', (ומ"ש בהמשך הענין שהנשמה נמשכה ממחשבתו ית', הרי זה כמו שהיא באה בהמשכה, אבל שרשה האמיתי הוא בעצמותו ית'").



נגלה

בענין הטעם דכי היכי דלא ליטרדן

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה

ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' ב"ב (ה, א) "אביי ורבא דאמרי תרוייהו עביד איניש דפרע בגו זימניה זימנין דמתרמו ליה זוזי אמר איזיל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן".

ובתוס' (ד"ה כי היכי): "אע"ג דבפ' יש בכור (בכורות דף מט. ושם) תנן בכור בתוך שלשים יום בחזקת שלא נפדה ואומר ר"י דהתם לא שייך האי טעמא דלא ליטרדן דהוי ממון שאין לו תובעין מיהו קשיא לרבי מפרק השואל (ב"מ דף קב: ושם) דאמר בעו מיניה מרבי ינאי שוכר אומר נתתי ומשכיר אומר לא נטלתי על מי להביא ראיה אימת אי בתוך זמנו תנינא מת בתוך שלשים יום בחזקת שלא נפדה והשתא היכי מדמי לה לבכור דהתם לא שייך למימר לא ליטרדן ולכך צריך לומר דבכור נמי איכא טירדא דמצוה שצריך מיד ליתן דורזין מקדימין ומפרש ר"י טעם אחר דהכא כיון דחייב לו ואיתרמי ליה זוזי פורע לו תוך הזמן דלא ליטרדן אבל גבי בכור דאכתי לא איחייב כלל עד לאחר ל' יום ושמא ימות בתוך ל' ויפטר וכן שוכר שמא יפול ביתו של משכיר ויצטרך שוכר לצאת דלא עדיף מיניה".

קושיא על מה שהוצרכו התוס' לב' טעמים דלא כשא"ר

והנה בהשקפ"ר נראה שהתוס' כ' ב' טעמים על מה דגבי בכור הוי בחזקת שלא נפדה (אף לאביי ורבא דסב"ל עביד איניש דפרע בגו זימני'): "דאכתי לא איחייב כלל עד לאחר ל' יום" (ב) "ושמא ימות בתוך ל' ויפטר", וצ"ע, למה ל' לתוס' ב' טעמים, ולמה לא סגי בטעם אחד? ובפרט ששא"ר הזכירו רק טעם אחד, (עי' ברשב"א "וי"ל דשאני התם דכיון דאכתי לא מחייב ליה לא מקדים ופרע מאי דלא מחייב ליה אבל הכא חיובי מחייב אלא דאכתי לא מטא זמניה", שהזכיר רק הטעם דאכתי לא אתחייב, ועד"ז ברבינו יונה ובשיטה בשם הראב"ד, ובר"ן (ד"ה אביי ורבא) הזכיר רק הטעם הב' "י"ל דהתם הוא משום דשמא ימות ולא יתחייב בו לעולם, אבל הכא כיון שהוא מחוייב בדבר עביד דפרע בגו זימניה כי היכי דלא ליטריד בתר הכי" ועד"ז בריטב"א), ולמה הוצרכו התוס' לאידך טעם?

וראיתי בברכ"א שכ' שעיקר טעם התוס' הוא משום דשמא יפטר, ומ"ש דאין חוב בפדיון הבן קודם ל' "לא הצריכו אלא לפרש למה יפטר אם ימות תוך ל', והא אחר ל' חייב לפדות גם אם ימות, ובע"כ כיון שכבר נתחייב נשאר החוב גם אם ימות, לכן כ' דהואיל ואין חוב עדיין לכן אם ימות יפטר", ואכן בנוגע לשכירות הזכירו התוס' רק ד"שמא יפול ביתו של משכיר ויצטרך שוכר לצאת דלא עדיף מיניה" היינו דשמא יפטר.

אך עפ"ז צ"ע, דמאחר דבי"כ הוכרחו התוס' לומר דאכתי לא איחייב, דרק מטעם זה שייך לומר דשמא יפטר, א"כ למה להו להוסיף אידך טעם דשמא יפטר, ולמה לא די להו להתוס' בהך טעמא כמו שא"ר הנ"ל (והר"ן והריטב"א שהזכירו טעם הב', הרי הזכירו רק הטעם הב')?

שקו"ט אם יש הוכחה מהמשך הגמ' לטעם הב' דתוס'

והנה התוס' בהמשך הק' "ומיהו קשיא הא דפריך לר"ל מכותל חצר שנפל ודייק מיניה דעביד איניש דפרע בגו זימניה לאביי ורבא נמי תיקשי דמודו התם דלא עביד דפרע דשמא לא יבנה זה את הכותל ומיהו בכמה מקומות יכול לומר וליטעמך ולא קאמר", אבל ברבינו יונה הק' כן על המשך הגמ' שמק' על אבי ורבא מהסיפא.

ובמהרש"א על דברי התוס' עמד ע"ז וכ' "פי' דהדבר תולה באחרים אם יתחייב כלל לפרוע דומיא דשוכר ומשכיר אבל בסיפא בסמך לו כותל כו' פריך שפיר לרבא ולאביי דלא שייך למימר התם הכי דשמא לא יבנה כו' כיון דתוך זמנו מתחיל מתחילת סומכו לו כותל אחר עד שיגמר כפרש"י והדבר תולה בדעתו שיבנה, עביד שפיר שיפרע גו זימניה", והיינו דהמהרש"א מחלק בין דבר שתלוי בעצמו, דבזה אינו חושש שמא יפטר כיון שתלוי בו, ודבר שתלוי באחרים.

ולפי' המהרש"א, הרי בהסיפא יסברו אביי ורבא שיפרע תוך זמנו, אף שאכתי לא איחייב, כיון שתלוי בו ויודע שבוודאי יתחייב לבסוף. ומוכח דהכל תלוי אם יתחייב לבסוף ולא אם הוא חייב עכשיו, ושפיר הוכרחו התוס' לטעם הב'.

אבל רע"א כבר הק' על דברי מהרש"א, דהרי מה שחושש בשכירות שמא לא יתחייב הוא משום שמא יפול הבית, וגבי בכור שמא ימות, והיינו דחושש לאונס, ואם יהי' אונס הרי גם בדבר התלוי בו לא יתחייב, ולכן פי' כפי' הנימו"י דבעצם מה שרוצה לסמוך הכותל כבר נתחייב דקנה הכותל בקנין חצר וכו' עש"ב. ולפי דבריו הרי גם בהסיפא נתחייב כבר (ורק שהוא בתוך זמנו), ואין הכרח לטעם הב' דהתוס', והדק"ל (ועי' ברבינו יונה, ובמהדיר שם כ' שהוא כעין פי' המהרש"א, אבל באמת הוא יותר כעין רע"א, ואכמ"ל, ובאמת יתכן דגם כוונת המהרש"א היא כמו שפי' רע"א, דאל"כ ק' תמיהת רע"א. ויש ליישב. ואכמ"ל)?

תימה על השינוי בין התוס' ושא"ר

והנה התוס' מקודם תי' הקושיא מבכור (דשם ליכא טירדא דהוי ממון שאין לו תובעים), ושוב הק' ע"ז (מדיליף בב"מ שכירות מבכור), ומזה הכריחו דגם גבי בכור איכא טירדא (מצד זריזין מקדימין למצוות), ועפ"ז ק' לאביי ורבא הן מבכור והן משכירות, וע"ז תי' כדלעיל.

אבל הרשב"א ורבינו יונה ביארו באו"א, דו"ל הרשב"א (לאחרי שהביא הקושיא מבכורות) "התם שאני לפי שאין לו תובעין ולפיכך אינו חושש לפרוע תוך זמנו דהא ליכא מאן דמטריד ליה, ומיהו איכא למידק דבשלהי פ' השואל איבעיא להו שוכר אומר נתתי ומשכיר אומר לא נטלתי על מי להביא ראיה ואמרי' אימת אילימא בתוך זמנו תנינא אי לאחר זמנו תנינא דנתן מת האב בתוך ל' יום בחזקת שלא נפדה אלמא אפי' בשכירות דאיכא טעמא דלא ליתי ליטרדן אמרי' דתוך זמנו בחזקת שלא נתן והכין אית להו לר' יוחנן ור' ינאי ומסתמא לא פליגי אביי ורבא עלייהו, וי"ל דשאני התם דכיון דאכתי לא מחייב ליה לא מקדים ופרע מאי דלא מיחייב ליה אבל הכא חיובי מחייב אלא דאכתי לא מטא זמניה".

והיינו דהרשב"א הביא התי' דהוי ממון שאין לו תובעין, ונשאר הך תי' (ולא דחה מכח הגמ' בב"מ, ורק שמהגמ' בב"מ הק' שהדין דשכירות גופא קשה על אביי ורבא, וע"ז תי' דשאני שכירות דלא נתחייב עדיין כו', אבל לענין בכור לא כ' תי' נוסף¹⁸).

וצ"ע, דמאחר שבבכור ליכא טירדא, ובשכירות איכא טירדא, א"כ ק' לכ' איך יליף הגמ' שכירות מבכור, כמו שהק' התוס', שמטעם זה הוצרכו לחדש דגם הא דזריזין מקדימין למצוות חשיב טירדא, ולמה הוק' לשא"ר רק הקושיא על אביי ורבא משכירות גופא, ולא חזרו מעיקר התי' שכ' דבכור לא חשיב טירדא? ובמה פליגי שא"ר עם התוס'¹⁹?

18) אף שבפשטות – לפי האמת – הרי התי' (דאכתי לא איחייב) שייך שפיר גם לענין בכור, וכמ"ש התוס'.

19) ואף דהי' אפ"ל בדוחק דמ"ש דאכתי לא איחייב הוא טעם אמאי אינו חושש דלא ליטרדן, אבל בל' הראשונים הנ"ל מפורש דלא כן.

יישוב דתלוי בהחילוק דב' אופנים בפלוגתת ר"ל ואביי ורבא

והנראה בכ"ז בהקדם (וכמשנ"ת במ"א), דפלוגתת אביי ורבא ור"ל אפשר לבאר בכללות בב' אופנים: א) דפליגי ביסוד הנאמנות דפרעתי, דאביי ורבא סב"ל דהנאמנות דפרעתי הוא מצד עצם הטענה (או משום שיש נאמנות להטענה בעצם מצד החזקת כשרות שיש לו, או שהנאמנות הוא מצד ההסכם שבין המלוה והלוה), וא"כ כל היכא איזה אפשריות שפרע, שפיר מאמינים לו מצד הטענה. אבל ר"ל סב"ל דהנאמנות דטענת פרעתי הוא משום שעומד לפירעון (ולכן נאמן אף נגד החזקת חיוב דהוי כמו חזקה העשויה להשתנות), וא"כ היכא דאינו עומד לפירעון, אף שיש אפשריות דפירעון, אינו נאמן בטענת פרעתי נגד החזקת חיוב.

ולאופן זה הנה לכו"ע איכא חזקה שאין אדם פורע בתוך זמנו, ולכו"ע לפעמים פורע גם בתוך זמנו דמיתרמי לי' זוזי ואמר איזיל ואיפרעי' כי היכי דלא ליטרדן, ובוזה לא פליגי, והפלוגתא הוא רק דלסברת ר"ל בהנאמנות דפרעתי, לא די במה דעביד איניש "זימנין" לפרוע בתוך זמנו להיות נאמן עי"ז בטענה זו (דאי"ז נחשב עומד לכך עי"ז), ולסברת אביי ורבא בהנאמנות דפרעתי די במה דזימנין כו' עביד למיפרע להיות נאמן עי"ז בטענת פרעתי (דכיון דעכ"פ שייך שיפרע, אין שום סתירה להחזקת כשרות שלו, או להסכם שביניהם).

ב) או אפ"ל דפליגי בטבע בני אדם, דר"ל סב"ל דמצד טבע בני אדם לא יפרע בתוך זמנו, ולוואי שיפרע בזמנו, ולכן הוי זה רובא דליתא קמן, דחשיב חזקה ואנן סהדי ומועיל להוציא ממון (ומי שפורע בתוך זמנו (דבוודאי קורה זה "זימנין" עכ"פ) הרי הוא יוצא מן הכלל, ובטלה דעתו, ואי"ז סותר להחזקה שהיא מצד טבע בני אדם). ואביי ורבא סב"ל דטבע בני אדם הוא לחשוש להא "דלא ליטרדן", ולכן כשמתרמי לי' זוזי בתוך הזמן, הנה מצד הטבע יפרע בכדי להשמר מהך טרדא, וכיון שלדעתם הך חשש ד"כי היכי דלא ליטרדן" הוא מצד טבע בני אדם, א"כ אין שום חזקה ואנן סהדי בתורת ודאי שפורע בתוך זמנו, ונאמן בטענת פרעתי דהמע"ה.

ולאופן זה יסוד הפלוגתא היא בסברות אלו גופא, שר"ל סב"ל דהא דאין אדם פורע בתוך זמנו הוא הביטוי של הטבע שלו, ולכן זהו חזקה שמצד הסברא (ורובא דליתא קמן) דמועיל אף להוציא, ואילו אביי ורבא סב"ל דזה שחושש דלא ליטרדן הוא הטבע שלו, וסברא זו ד"זימנין דמתרמי כו' כי היכי דלא ליטרדן" זהו החידוש והיסוד דדעת אביי ורבא.

ואפ"ל דבזה תלוי פלוגתא הנ"ל של הראשונים, דשא"ר מפרשים דיסוד הפלוגתא הוא בטעם הנאמנות דטענת פרעתי, וטעמם של אב"י ורבא הוא, דסב"ל דהנאמנות לטעון פרעתי היא מצד עצם הטענה, ומה שהזכירו דזימנין דמתרמי לי' זווי וכו', לא שזהו החידוש שלהם (דמציאות זה הוא לכו"ע, וכנ"ל), כ"א דכיון דלפועל המציאות הוא שלפעמים פורע באמצע הזמן (כשמתרמי לי' זווי), לכן לפי שיטתם בטעם הנאמנות דפרעתי יש נאמנות לטענתו גם אז. ורק אם הי' המציאות שאין שום טעם שהי' משלם באמצע הזמן, ולעולם לא הי' משלם, אז גם אב"י ורבא היו מודים דאינו נאמן בטענת פרעתי.

ומאחר דאין החידוש שלהם בהסברא דכי היכי דלא ליטרדן (שבזה כו"ע לא פליגי) כ"א ביסוד הנאמנות דפרעתי (והמצב דחושש לטירדא הוא רק הסבה ששייך הנאמנות דפרעתי), א"כ הי' מקום לומר דלשיטתם יש נאמנות דפרעתי גם כשאין שום סברא שהלוה ישלם (שאינו חושש אפי' לטירדא או כיו"ב). דבין אם יסוד הנאמנות הוא מצד עצם הטענה (והחזקת כשרות), ובין אם הנאמנות הוא מצד ההסכם, הי' מקום לומר דנאמנות זה הוא לגמרי, גם כשיש חזקה (ואומדנא) לגמרי שאין אדם פורע.

וע"ז הוא הדיון בהגמ' בב"מ בענין שכירות, וע"ז מביאה הגמ' שם ראי' מהמשנה דבכור דבחזקת שלא נפדה וכו', והיינו דמזה יש ראי' דהיכא דאין סברא כלל שיפרע, אין נאמנות להטענה דפרעתי, ולכן גם גבי שכירות אין נאמנות להטענה דפרעתי (דגם בשכירות אין טעם כלל שיפרע, כפי שתי' הראשונים הנ"ל דאכתי לא איחייב). ואף דבבכור הטעם שאין סברא כלל שישלם הוא משום דליכא טירדא, וגבי שכירות הטעם הוא משום דאכתי לא נתחייב, מ"מ אין בזה נ"מ, דהא עיקר החידוש (לאב"י ורבא) הוא לא הסברא דטירדא עצמה (זה שפועלת על האפשריות שישלם) כ"א בהנאמנות דפרעתי היכא דהסברא הוא דאינו פורע, ובזה שפיר מדמים בכור לשכירות אף שאינה אותה הסברא.

אבל התוס' מפרשים כאידך אופן, שעיקר החידוש דאב"י ורבא הוא בהסברא דכי היכי דלא ליטרדן, ובזה הוא דחולקים על ר"ל משום דסב"ל דטבע האדם הוא לחשוש משום הך טירדא ומטעם זה לפרוע אפי' באמצע הזמן (ודלא כר"ל דסב"ל דלעולם (מצד טבע האדם) חזקה דאא"פ תו"ז). וא"כ אליבא דאב"י ורבא א"א להביא ראי' ממה שאינו נאמן לטעון פרעתי היכא דליכא טירדא שלא יהי' נאמן גם היכא דאיכא טירדא. ואף דגם גבי שכירות איכא טעם אחר שלא יהי' נאמן בטענת פרעתי (כיון שאכתי לא איחייב, כמ"ש שא"ר), מ"מ לסברא זו הרי לא שייך להביא

ראי' מא' להשני. ומובן דהתוס' הוכרחו לפרש ד(מה שהגמ' בב"מ הביאה ראי' מבכור לשכירות הוא משום ד)גם גבי בכור איכא טירדא, דמצד זריזין מקדימין למצוות חשיב טירדא, וכמ"ש התוס'.

החילוק בין ב' הטעמים תלוי ג"כ בזה

ואפ"ל דזהו ג"כ היסוד לאידך חילוק שבין התוס' ושא"ר, דכיון דלהתוס' עיקר החידוש דאביי ורבא הוא דטבע האדם למנוע הטיירדא דלעתיד, וא"כ אין חזקה דאין אדם פורע תו"ז (דלא הוי כרובא דליתא קמן, וכמשנ"ת בארוכה), ולכן בכדי לתרץ הקושיא על אביי ורבא משכירות, עדיף לתרץ דמה דאביי ורבא מודו התם הוא משום דשם ליכא כ"כ טירדא (ולכן אי"ז סתירה להחידוש שלהם), ולא לחדש סברא חדשה, ולכן תי' התוס' דאף דיש טירדא, מ"מ מכיון שאפשר שיפטר, הרי אין החשש דלא ליטרדן כ"כ (כמובן, דהא אי"ז ודאי דליטרדי').

משא"כ לשא"ר הנ"ל דהחידוש דאביי ורבא הוא בדין הנאמנות דפרעתי, והדין שלהם הוא רק שכשיש איזה סברא שישלם נאמן, וכשאינן שום סברא שישלם מודים, בזה אין שום חילוק מהו הסברא שישלם או שלא ישלם (כי לא בזה הוא הפלוגתא), ולכן תי' דהסברא בשכירות הוא משום דאכתי לא איחייב.



הרואה נר חנוכה*

הת' מרדכי יאיר שחט

תות"ל 770

א. במס' שבת כד, א אי' "א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך ב' ומדליק מברך ג' מכאן ואילך מדליק מברך שתים ורואה מברך אחת מאי ממעט ממעט זמן ונימעוט נס נס כל יומי איתיה מאי מברך מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה".

וכתבו הראשונים דהדין דהרואה צריך לברך פירושו, כשלא הדליק ואינו מדליק באותו לילה (כגון שנמצא בדרך), שאז הרואה נר חנוכה צריך לברך, אבל אם דעתו

(* לזכות אחי החתן הת' דוב יהודה שי' והכלה מרת שרה יסכה שתח' לרגל בואם בקשרי השידוכין, יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד.

להדליק²⁰ וכ"ש כשכבר הדליק שאינו מברך על ראיית נר חנוכה²¹. וכך נפסק בטושו"ע סי' תרעו ס"ג.²²

מח' הראשונים כשמדליקין עליו בביתו

ב. והנה כשאינו בביתו ואינו מדליק בלילה אבל מדליקין בביתו, שיוצא י"ח מצות נר חנוכה בזה²³, נחלקו הראשונים אם גם כפי האי גונא הוואה צריך לברך, דעי' בחי' הרשב"א שם ד"ה הוראה מברך שתים, וז"ל "מסתברא בשלא הדליק עליו, ולא הדליקו עליו בתוך ביתו, ואינו עתיד להדליק אותו הלילה, הא לאו הכי אין צריך לברך דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה, ויש מרבוותא ז"ל דפירשו אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו", ועד"ז בר"ן (י, א בדפי הרי"ף) ד"ה אמר רב חייא בר אשי וכו', וכן פסק הטור שם והמחבר שם ס"ג דהרואה מברך כשאינו מדליקין עליו בביתו.

אבל יש חולקין, וכמ"ש הרשב"א בשם רבותיו, וכ"כ המרדכי סי' רסז וז"ל "לקמן מסיק דקא מדליקי עלאי בגו ביתאי ומ"מ צריך לראות כדאמר בסמוך הוואה יומא קמא מברך ב' ומכאן ואילך מבראך א", ובחי' המאירי וז"ל "ומ"מ מי שלא בירך ואינו עתיד לברך אלא שמדליקים עליו בביתו יש פוטרים אותו מלברך, ולא נראה לי כן". וכן פסק הב"ח שם ד"ה ומ"ש ואין מדליקין עליו. (ולקמ' אות ו' נתבאר שכ"ה שי' רש"י והריטב"א).

ולמעשה כתבו הפוסקים דספק ברכות להקל וע"כ לא יברך, כ"כ במג"א סק"א ובט"ז סק"ד ובמשנ"ב סק"ו²⁴.

(20) ועי' לקמן בשי' רש"י כשדעתו להדליק אח"כ.

(21) וקמ"ל דדברי ר' ירמיה אינם הוספה על דברי רב, דנוסף לזה שהמדליק צריך לברך גם הוואה צריך לברך, אלא לפרש דבריו, דלאו דוקא המדליק צריך לברך אלא אפי' אם אינו מדליק רק רואה נר חנוכה צריך חנוכה. (ועי' בהערה 13 פירוש הערוה"ש בשי' תוס' שפ"ד יוצא שר"י בא להוסיף על רב).

(22) ובאחרונים דנו אם מברך כשרואה תוך חצי שעה להדלקתו דוקא או אפי' אח"כ. וכן אם מברך כשרואה הנרות הנוספות בלבד (כגון שכבה הנר ראשון), עי' בס' חזון עבדיה – חנוכה וש"נ.

(23) כדאמר ר' זירא שבת שם. טושו"ע סי' תרעז.

(24) ויש להוסיף ולצרף לזה מש"כ בצפע"נ (חנוכה פ"ג ה"ג) "וני"ל דעכשיו שבטלה מג"ת נשאר רק מן הנרות ומשום מצוה, ולכן לא נהגו לפרסם, וגם ברכת הוואה לא נהגו".

ג. ובביאור סברת המחלוקת עי' בב"ח שם, וז"ל "דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא בחיוב על גופו ומזה לא נפטור כשמדליקו עליו אם לא שעמד שם בשעת הברכה וענה אמן" עכ"ל.

ופי' דבריו היינו שיש ב' חיובים בחנוכה, א. הדלקת נר, והגדר דחיוב זה הוא חיוב הבית²⁵, ולכן יצא י"ח כשמדליקין בביתו, ב. להכיר טובה ולהודות לה' על הנס, ומש"ז תקנו ברכת 'שעשה נסים', והוא חיוב הגוף עכ"ל. והודות, ואינו יוצא ע"י שאשתו או א' בני ביתו (שמדלקין ו)מברך, וצריך לברך בעצמו.

והנראה מדברי הב"ח הוא שזה גופא הוא סיבת התקנה וגדר התקנה ד'הרואה נר חנוכה', דלא תימא שיש חיוב רק חיוב א' והוא להדליק נר, ומברך 'שעשה נסים' בהדלקתו דוקא (וממילא שאם אינו מדליק מאיזה סיבה תו אינו מברך 'שעשה נסים'), אלא שיש ב' חיובים נפרדים כנ"ל, וזהו חיוב הב', דהרואה נר חנוכה צריך לברך 'שעשה נסים' (והוא חיוב הגוף שעל כאו"א בפנ"ע כנ"ל), אלא שבדרך כלל כוללים ועושים הב' חיובים ביחד שמברכין בשעת ההדלקה (והוי הידור מצוה כדלקמן), אבל אם אינו מדליק, אפי' אם מדליקין עליו בביתו צריך לברך.

ובביאור שי' הרשב"א ודעימי', שלכאו' צ"ע דמדתקנו החכמים שהרואה צריך לברך מוכח לכאו' שאפי' כשאינו מדליק נר שיש חיוב בפנ"ע לברך 'שעשה נסים', דאפי' כש'רואה נר חנוכה" צריך לברך וא"כ למה אינו מברך כשמדליקין עליו בביתו?

נ"ל, דעי' ברשב"א הנ"ל שכתב "דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך על הראיה"²⁶ וכ"ה בר"ן, ומבואר מדבריו שאינו מברך 'שעשה נסים' משום שיצא

25) כדאמרינן "נר איש וביתו" וכ"ה במג"א סק"ב בשם הב"ח דאשתו אינה פוטרת גופו אלא **ביתו** (וצע"ק בלשון הב"ח עצמו שהגדירו ב"חיוב ממונו", ולכאו' אי"ז אלא **תנאי** בהמצוה, ובפפשות מיוסד על הדין ד"משתתף בפריטי", אבל הלא הוא נותן הממון להבעה"ב שמארח אצלו דוקא, ועי' באו"ח סי' תרעז, ואכ"מ).

26) ובפפשות שזה קאי על כל הבבות שכתב לפנ"ז, "כשהדליק כבר" או כ"שמדליקין עליו בביתו" (וכ"שידליק אח"כ" ור"ל שיוצא י"ח אח"כ ואין לו לברך ב' פעמים). ועי' בספר ימי שלמה (על הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ד) ד"הרשב"א ז"ל קשיתה טובא בהך חלוקא טפי מאינך, **דהיכי נימא במי שהדליקו עליו כבר בביתו ויצא מן המצוה שיחזור ויברך**, ולהכי מייתי דיש מרבנותא דס"ל אע"פ שמדליקין עליו בביתו צריך לברך על הראיה ואין להם על מה שיסמוכו

מצות הדלקת נר חנוכה ע"י הדלקת בני ביתו (דמש"כ הרשב"א "היוצא מצותו" בפשטות ר"ל מצות נר חנוכה, ולא המצוה לברך²⁷), ונראה דתקנו הברכה 'שעשה נסים' בשעת וביחד הדלקת נר חנוכה דוקא (שהוא זכר לנס), והוא פרט א' מהחיוב הדלקת נר שאמרו דבשעת הדלקת נר מברך ברכת 'שעשה נסים' ('מדליק מברך ג'²⁸), ולכן כשמדליקין עליו בביתו ויצא על ידן המצוה דנר חנוכה הרי ממילא נפטר מחיובו לברך 'שעשה נסים', מכיון שברכה זו שייך לעיקר המצוה ובשעת המצוה הדלקת נר חנוכה, ולכן תו אינו מברך ד"לא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר ומברך"²⁹.

ולשיטתם צ"ל דהתקנה דהוראה נר חנוכה אינו משום שיש חיוב עכאו"א להודות על הנס, וכמ"ש הב"ח, אלא שתקנו חיוב בפנ"ע למי שאינו יכול להדליק נר ואינו מקיים המצוה הדלקת נר חנוכה כלל (אפי' ע"י ב"ב), שעכ"פ כשרואה נר חנוכה יברך³⁰, כן נראה לפרש עפי"ד הרשב"א הנ"ל בגדר התקנה ד'הוראה'. וסיבת התקנה וטעמו, (דלמה תקנו כשאינו מקיים המצוה שעכ"פ כשרואה יברך) עי' בתוספות במס' סוכה מז, א ד"ה הוראה נר חנוכה, דתקנו 'גבי נר חנוכה (שהרואה מברך, מה שלא עשו כן בשאר מצוות) משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בנ"א שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה וכו'" עיי"ש. ועי' במגן אברהם שם שכתב דהתוס' סוברים כשי' (הרשב"א ו) המחבר, דלפי שי' הב"ח אי"צ לחפש טעם למה תקנו שהרואה מברך, דהטעם הוא משום החיוב על היחיד להודות על הנס³¹.

ע"כ כונתו ז"ל לאתמוהי עלייהו מיהא במה שהפליגו הרבה בדבר הזה דאע"פ שהדליקו עליו וכו' כנ"ל". ועי' לקמן בשי' רעק"א.

27) ולכאו' גם מוכח לומר כן, דאיך יצא הברכה ע"י א' מבני ביתו כשלא שמע מהם (דשומע כעונה סוכה לח, ב) ראה שו"ע אדה"ז סי' סט ס"ד ובכ"מ.

28) וה"ה לברכת שהחינו, כדסב"ל לכמה פוסקים שאינו מברך אלא בשעת ההדלקה, ראה לקמן אות ו.

29) וע"ד המבואר בשו"ע אדה"ז סי' תלב ס"ח כשב"ב בודקין הבית והן מברכין ויצא הבעה"ב י"ח בדיקת חמץ. דאין חיוב על הבעה"ב לברך ברכת 'על ביעור חמץ', וחיובו הוא לבדוק הבית, וחיוב הברכה הוא על הבודק. וה"ה בברכת 'להדליק' שחיוב הברכה על המדליק דוקא, והחידוש בשי' הרשב"א שה"ה לברכת 'שעשה נסים' (אע"פ שאינו ברכת המצוה, כדמוכח א. מנוסח הברכה, (ראה רא"ש כתובות פ"א ס"כ) ב. שכבר מברכין על המצוה).

30) ובסגנון אחר י"ל שהוא כעין חצי מצוה מהדלקת נר חנוכה, אלא שעשו החכמים מהך חצי מצוה, למי שאינו מקיים המצוה בשלימותו, למצוה גמורה (ואי"ז שייך להשקו"ט באחרונים בענין חצי מצוות), וטעם הדבר שעשו כן (מה שלא עשו כן בשאר מצוות כגון מי שאין לו אלא חצי כזית מרור וכיוצ"ב) ראה למעלה מתוס'.

31) ע"ש במחצה"ש, ועד"ז בהפמ"ג בא"א שם. ועי' בלבושי שרד שפי' ראיית המג"א באו"א. ועי' בערוך השולחן שם שפי' דברי התוס' באופן חדש ולשי' חדשה לגמרי, שאפי' אחר שהדליק

ד. אבל ראה בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי"ג ששקו"ט במי ששכח לברך קודם שהתחיל וזנכר אחר שהדליק אם יכול לברך אח"כ, וכ' שעל ברכת 'שעשה נסים' (וכן 'שהחינו') פשוט שיכול לברך אח"כ, וז"ל "אף דמיד שהדליק הנר גמר מצות הדלקתו, מ"מ מברך אותם, דלא גרע מרואה נר חנוכה דמברך נ"ח, דפשיטא אף לא בירך מיד בתחלת ראייתם, מ"מ מברך בעוד שרואם, ה"נ כן, ואף לשיטת החולקים על הב"ח וס"ל במדלקת אשתו עליו בביתו אינו מברך על הראי', היינו כיון שיוצא בהדלקה, א"כ הדלקה וברכתה כאילו הוא הדליק בביתו, משא"כ היכא שהדליק ולא בירך, מה"ת דיגרע כחו במה שהדליק מאלו לא הדליק והיה מחויב בברכת נר חנוכה מצד רואה, וכי בשביל שהדליק ג"כ פקע ממנו חיוב זה" עכ"ל³².

ומבואר מדבריו דכששכח לברך וכבר הדליק, בין לשי' הב"ח בין להחולקין עליו יכול לברך 'שעשה נסים', משום דלא גרע מ'הרואה', דאילו לא הדליק הי' מחויב לברך מצד 'הרואה', ובודאי שלא פקע חיוב זה ע"י הדלקתו. ולכאז' צ"ע לפי משנ"ת בדעת הרשב"א וסיעתו, שהברכה ד'הרואה' הוא משום שלא יצא מצותו, אבל כשהדליקו עליו ב"ב ו"יצא מצותו" (ל' הרשב"א) אינו חוזר ומברך, דלפי"ז אדרבה, אכן גרע כחו במה שהדליק, ואינו דומה ל'הרואה' שלא הדליק ואז דוקא תקנו שיברך, אבל כשהדליק ויצא מצותו תו אינו יכול לברך, דכבר קיים מצותו³³, וכי עדיף במה שהדליק מאלו לא הדליק והדליקו עליו בביתו שאינו מברך?

ולפי דרכו של הגרעק"א משמע דזה שאינו מברך כשהדליקו עליו בביתו (להרשב"א וסיע'), היינו טעמא, משום דיצא י"ח הברכה על ידי אשתו או ב"ב כשבירכו, וצ"ל שזהו כוונתו במש"כ "א"כ הדלקה וברכתה כאילו הוא הדליק

וכבר בירך 'שעשה נסים', אם רואה נר חנוכה צריך לברך, ואכמ"ל, ועי' לקמן אות ו מחי' הריטב"א ובהערה 24 שם (וע"ע בחי' הר"ן ד"ה הרואה נר של חנוכה צריך לברך, בשם הרא"ה). (32) ועיי' שם בהמשך התשובה לגבי ברכת 'להדליק נר חנוכה' אם יכול לברך אח"כ. וע"ע בהגהותיו בשו"ע שם.

(33) אמנם יש להעיר מדברי הראשונים (עי' בב"י סו"ס תרעו) דמברך 'שעשה נסים' על הנר החדש שבליה. ונראה דלשיטתם כך הי' התקנתן שתקנו החכמים שמברך על הנר החדש אף שכבר הדליק נר אחד ויצא מצותו עי"ז. וע"כ אי"צ לומר בזה שלפמש"כ שהן חולקין על הרשב"א, די"ל דתקנו זה בשעת המצוה דוקא, אבל קודם שידליק הנר חדש דוקא, ופשוט שגם זה נקרא בשעת (ופרט א') מהמצוה.

בביתו, ור"ל כאילו הוא הדליק ובירך בביתו, וקיצר בלשונו. ועצ"ע בשי' הגרעק"א.³⁴

לברך כשאינו רואה

ה. והנה בפוסקים נחלקו במי שאינו רואה נר, אם יכול וחייב לברך 'שעשה נסים', עי' במשנ"ב בסי' תרעו בשעה"צ סק"ג, ובמג"א סי' תרצב סק"א ובמו"ק ובברכ"י שם ובמשנ"ב סק"א ובבאור הלכה שם.

ונראה דתלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל דלפי דלפי שי' המרדכי וכפי ביאור הב"ח שיש חיוב בפנ"ע על היחיד להודות על הנס, וע"ז מברך 'שעשה נסים', הדין נותן שגם מי שאינו רואה נר חנוכה שצריך לברך על היום, ואפי' בשוק יברך (כדקיי"ל לגבי ברכת שהחיינו עירובין מ, ב), ומה שתקנו ש'הרואה' נר דוקא מברך, פשוט דלכתחלה יש לקשר הברכה בדבר שיש בו זכרון הנס³⁵. ולמה הדבר דומה, למי שלא הדליק עדיין ודעתו להדליק, שכשרואה נר חנוכה אינו מברך אע"פ שיש חיוב בפנ"ע לברך ולהודות על הנס, מ"מ עדיף לעשות כן בשעה וביחד שמקיים מצוה זכר לנס, וק"ל.

ועי' בחי' המאירי שכתב ש"מי שאין לו להדלק ואינו במקום שאפשר לו לראות יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה ראשונה ושעשה נסים

34) ולפי דברינו ה' יוצא דלהלכה (לפי מה דקיי"ל כשי' הרשב"א והטור) במי ששכח לברך 'שעשה נסים' קודם שהדליק ונזכר אחר שהדליק כל הנירות דתו אינו יכול לברך, עכ"פ מטעמו של הגרעק"א. ולהעיר ממסקנתו לגבי ברכת 'להדליק' שלא התיר לברך אלא בצירוף כמה טעמים, ומהם שלכמה פוסקים הדין ד'עובר לעשייתן' אינו אלא לכתחלה, ולדין דפסק אדה"ז 'שעובר לעשייתן' מעכב אפי' בדיעבד (סי' תלב, ולא הביא דעת החולקין) לא הוי כעוד טעם להצטרף להקל.

35) יש לחקור בגדר הדברים, אם כל החיוב לראות הוא משום הברכה (משום שיש לקשר הברכה עם ראיית הנר כנ"ל) וכן משמע מרבינו ירוחם (הו"ד בב"ח שם) .. צריך לצאת ולראות כדי שיברך", או שיש גם דין לראות מצד הראי' עצמה שיש בו זכרון הנס, וכן משמע מסתימת לשון המרדכי (הו"ד לעיל) "ומ"מ צריך לראות", וממילא בשעת הראי' יברך. ונפק"מ במש"כ הב"ח שם (על ד' רבינו ירוחם) כששמע הברכה מחבירו ויצא ממנו אבל לא ראה, אם עדיין צריך לראות נר חנוכה.

בכל הלילות, והדברים נראים". וזה עולה בקנה אחד במה דסב"ל להמאירי כשי' המרדכי וסיע' דאפי' כשמדליקין עליו בביתו צריך לברך, כנזכר לעיל³⁶.

ושי' הרשב"א והטור דדוקא תקנו הברכה ביחד המצוה, וכשאינו מקיים המצוה (בין ע"י עצמו בין ע"י ב"ב) תקנו שמברך בשעת ראי' הנר, נראה שלשיטתם אין הברכה אלא ביחד המצוה או בשייכות אליו ע"י ראי'³⁷ דוקא, ומי שאינו רואה אינו מברך.

שי' רש"י

ו. ובפני' רש"י בסוגיין ד"ה הרואה, כתב "העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק, ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב דלא הווקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה"³⁸.

36) דברי המאירי שאפי' כשאינו רואה צריך לברך הובא בשעה"צ שם. וכבר העירו מד' המאירי במס' מגילה ד, א שסותר דבריו שכתב שמי שאין לו מגילה אינו מברך על היום, ועי' בשו"ת שבט הלוי ח"ג ס"צ שכתב לחלק בין חנוכה ופורים. ולהעיר מאג"ק חט"ו ע' מ' (להגרשי"ז במענה לתשובתו עמש"כ בהגדה של פסח עם ליקוטי טעמים וכו').

ועי' בהמשך ד' מאירי "וכן ראיתי מי שכתב שמי שלא הדליק עדיין ובא לו בתוך ימי חנוכה שלילה ראשונה שהוא מדליק מברך זמן", והוא מקור לשי' המור וקציעה בסי' תרעו, ולא כמ"ש בב"י שם ד"ה מצאתי כתוב ובשו"ע שם ס"ב. (ויש להעיר מכל זה עמש"כ בכלי חמדה קונטרס המילואים פ' מקץ-חנוכה (בנוסף למה שכבר העירו עליו משו"ת מהרי"ל סי' כח הו"ד בב"י סי' תרעב ד"ה ומ"ש ואם עבר וכו'), ראה בלקו"ש חכ"ה שיחת זאת חנוכה הערה 8 ובמפענח צפונות פ"ג סי' יב (ע' צז) הערה א).

37) ולהעיר מגדול 'פעולת' וחוש הראי' ע"ד הלכה (בנוסף להרואה מקום שנעשו לו נס, והרואה פרי חדש ועוד, דמשמח לב האדם, דיתירה מזו) שפועל קשר בין הרואה ובין הנראה, ראה ב"ב, א "הוה אמינא...בראי' בעלמא קני" (וראה שבת קג, א "אלא מעתה חזא וכו'", וע"ע בקונטרס העבודה פ"ב), ולכן הרואה הנר הוי קצת כעושה המצוה (ועפ"י ממשנ"ת לעיל בהערה 12).

38) יש לדייק במש"כ "או ליושב בספינה", דמאי מוסיף בזה, וי"ל דאירי כשהדליקו עליו ב"ב, וכמו שדייק הב"ח בלשון הרא"ש ס"ח שכתב וסתם היושב בספינה, דמשמע אפי' מדליקין עליו בביתו הרואה צריך לברך, ולפי"ז החידוש דרישא כשלא הדליק עדיין הוא דגם כשידליק אח"כ ויכול לברך אז מ"מ מברך מיד כשרואה, והחידוש שבסיפא הוא שגם כשכבר הדליקו ובירכו עליו, מ"מ לא יצא חיובו להודות ולברך.

והנה, ממש"כ שלא הדליק עדיין, משמע דאע"פ שדעתו להדליק אח"כ מ"מ מיד כשרואה נר חנוכה יברך, וכ"כ לדייק כן הב"ח שם, וט"ז סק"ג³⁹, והערור השולחן שם. וכן משמע מפ' רש"י במס' סוכה שם ד"ה הרואה נר חנוכה, "קאי על שלא הדליק בביתו ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל שמצוה להניח בפתח צריך לברך על ראייה"⁴⁰ הראשונה דמשמע דמיד כשרואה נר חנוכה חל עליו החיוב לברך.

ובביאור הדבר נראה דרש"י סובר כשי' המרדכי וכמו שביאר הב"ח שיש ב' חיובים, והחיוב להודות לה' על הנס הוא חיוב בפנ"ע, ומיד שרואה נר חנוכה חל עליו הך חיובא לברך⁴¹. וכן מבואר בב"ח שכ' דטעמו של רש"י משום ד"אין מחמיצין על המצות".

ובביאור הדבר יותר, עי' בחי' הריטב"א ד"ה הרואה נר חנוכה צריך לברך, "יפה פי' רש"י ז"ל בשם רבותיו שלא הוזקקה זו אלא למי שלא בירך עדיין, אבל דעתו להדליק הוא עצמו בתוך ביתו ורואה נר אחד י"א שמברך על הראייה, וחוזר ומברך בשעה שמדליק⁴², וי"א שכיון שדעתו להדליק בביתו אינו צריך עכשיו לברך על ראייתו ואין בזה משום אין מעבירין על המצות כיון דעל ידי הדלקה עדיף טפי⁴³.

ופירושו, כבר מבואר דאפי' למש"כ הב"ח שיש חיוב להודות מ"מ שייך ועדיף לעשות כן בשעת (ו"על ידי") ההדלקה, והגם שכבר חל עליו החיוב להודות מיד כשרואה והרי אין מעבירין על המצות, לזה כתב דאין בזה 'אין מעבירין' כשמקיים המצוה בהידור. והי"א הראשונה פליג בזה גופא, דגם כשרוצה לקיים המצוה

39) הט"ז מסיק בדעת רש"י שכוונתו שלא הדליק עדיין וגם לא ידליק אח"כ, וכהלשון שכתבו שאר הראשונים (וצע"ק מה דחקו לפרש כן (ולהעיר שמדברי הב"ח משמע קצת שג"כ נדחק בזה) ואו"ל בכוונתו שעכ"פ אין ראי' מפ' רש"י לשיטות החולקין על המחבר, שיש מקום לפרש באו"א בדוחק עכ"פ). וכל דומיא ד"יושב בספינה" שאינו מדליק כלל. ויש לדייק דמה מוסיף בזה ומאי קמ"ל, ועי' בהערה שלפנ"ז. וראה בהערה 25. ועי' בב"ח שהביא שבראשונים נמצא גרסאות שונות בלשון רש"י.

40) עפ"י הגהות הב"ח אות א'.

41) וכ"כ בביאור הגר"א על ס"ג שהביא שי' המרדכי וכ' "וכ"נ דעת רש"י".

42) צ"ע טובא במש"כ ש"חוזר ומברך" אם כוונתו לברכת 'שעשה נסים' שמברך עוה"פ כדשמע מפשטות הלשון או לברכת 'להדליק' וכן ראיתי שיש שכתבו כן אבל לכאן הוא פשיטא ומאי קמ"ל, ועי' לעיל בהערה 13.

43) ויש להעיר דממה שאחר שהביא ושיבחה שי' רש"י מביא ב' דיעות אם מברך כשדעתו להדליק אח"כ, משמע דהריטב"א סובר דאינו מבואר בדברי רש"י כשדעתו להדליק אח"כ אם מברך בשעת הראי', וכמ"ש הט"ז בדעת רש"י, ראה בהערה 21.

בהידור טפי אמרינן 'אין מעבירין על המצות' (וכנ"ל מהב"ח בביאור ד' רש"י), וכידוע השקו"ט והמחלוקת באחרונים בזה בארוכה⁴⁴.

יש להאריך בשי' הרמב"ם בסוגיא, וכן בשי' הב"י ובמה ששקו"ט בסתירה ממש"כ בסי' תרעז (ששם פסק כשי' המרדכי)⁴⁵, ועוד חזון למועד.

ויה"ר שנוכה לישועות ונחמות בארצה"ק ולכל אחבנ"י בקרוב ממש.



הלכה ומנהג

הזמנת⁴⁶ נכרי או יהודי מומר לסעודת יו"ט (ג)*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

האם עצם ההזמנה נותן גושפנקא לנישואי תערובת?

א. אירוח יהודים שאינם שומרי מצות לסעודות שבת וחג הוכיח את עצמו להיות דבר חשוב מאד, וכמאמר חז"ל (סנהדרין קג, ב) גדולה לגימה שמקרבת. וכפי שכתב הגרשז"א (הליכות שלמה' על הל' פסח פ"ט 'דבר הלכה' ס"ק קלה): "ידוע שבדרך זו של אירוחם לסעודות שבת ויו"ט מתקרבים רבים מהם לחיי תורה ומצוות ושבים לאבינו שבשמים".

אמנם יש לציין מה שהעירו: "המנהג להזמין זוגות מעורבים לסדר פסח הנערך ע"י הקהילה, יוצר את הרושם כאלו הקהילה וראשיה נותנים גושפנקא לנישואי

44) ראה שו"ת חכם צבי סי' קו, ועי' בלקו"ש חי"ט שיחת שבת נחמו הערות 55, 57 וש"ג.

45) ראה במשנ"ב שם סקי"ד ובשו"ת אג"מ אר"ח ח"א סי' קצ. וע"ע בט"ז בסי' תרעו סק"ד.

46) הערת המערכת: ראה בכ"ז בספר רץ כצבי סי' כ"א, להרב המפורסם מוקיר ורחים רבנו,

איש רב פעלים, הרב צבי רייזמן שליט"א.

(* המשך מגליון א'צה עמ' 56-47, גליון א'צו עמ' 42-33.

תערובת, והדבר עלול להתפרש כהסכמה והיתר, ועל כן יש לתת את הדעת על כך "שו"ת 'במראה הבזק' ח"ג סי' נו אות א).

אמנם אין זה מלמד על הכלל כולו, וכפי שענה הגרשו"א על השאלה שנשאל, האם מותר לאדם להזמין לשבת את דודו ואשתו הגויה: "מותר להזמין אותם לבוא לסעודת שבת, אך אסור לייחד להם חדר שיישנו בו לבד" (זעלהו לא יבול' ח"ג עמ' רמו).

והיוצא לנו מזה, שבאם מזמינים זוג מעורב וכיו"ב, צריך להשתדל מאד שלא יהיה כעין נתינת הכשר וגושפנקא.

ואחרי הערה זו, נמשיך לעיין בצדדי ההלכה של הזמנת הנכרי ביו"ט.

לארץ מושלים ונכבדים נכרים⁴⁷

ב. ב'הליכות שלמה' שם (דבר הלכה' ס"ק קלה) כתב עוד: "...ועכ"פ לענין ליל הסדר נראה דהואיל ומצינו שבדורות שלפנינו היה נהוג גם אצל גדולים וטובים לארח על שלחן הסדר את המושלים והנכבדים הנכרים, וכנראה דכיון שהיתה השעה צריכה לכך (מלבד שהיה ידוע שליל הסדר הוא זמן מיוחד לכך והו"ל קצת כאילו בא מעצמו ולא הזמינוהו) הקלו בדבר...".

מה שהתיר לארח נכבדים נכרים, מצינו ש"גם (ש) הגרי"א הרצוג זצ"ל נהג להזמין את השגרירים הזרים לביתו לליל הסדר, בתקופת כהונתו כרב ראשי" (המעין' תמוז תשס"ד עמ' 32. וראה עוד ספר הזכרון 'משואה ליצחק' ח"א עמ' 51). אמנם לגופו של ענין לא נתבאר מהו יסוד ההיתר, וכי כיון ש"השעה צריכה לכך" זה מתיר את מה שאסרו חז"ל?

והנה ב'שולחן שלמה' שם (סוף הערה ח) מביא את הנ"ל בסגנון אחר קצת: "שבשנים קדמוניות היה נהוג שהיו מזמינים גויים נכבדים לליל הסדר כגון קונסולים, וכנראה שהיה ענין חשוב שלא ישנאו את ישראל... ואפשר דמשום הא לא חששו לשמא ירבה בשבילו". ולפי הסבר זה הקילו באיסור דרבנן דאיסור ההזמנה משום איבה ושנאה מצד הנכבדים שיכולים לגרום נזק לבני ישראל (ראה 'אנציקלופדיה תלמודית' ח"א עמ' תצב, וראה לקמן פרק ח דאיבה לבד אינה מתיר איסור ההזמנה).

ודומה לזה מצינו בשו"ת 'רב פעלים' שם (סי' נו), בנידון "היכא שהנכרי בא לבית ישראל ביום טוב לבקר מופני הכבוד, ואז מוכרחים לבשל קהו"א (קפה) כדי להביא

47) ע"פ מה שכתבתי לקמן יש לתקן מה שכתבתי בגליון א'צו עמ' 37 הערה 4.

לנכרי... [ו] גם [ל] בעה"ב ושאר בני הבית היושבים ביחד עם הנכרי, שאין הנכרי שותה לבדו... מיהו נסתפקתי כיון שהם כל כונתם לבשל אותה שעה בשביל כדי להביא לנכרי, ואגב שותים בעה"ב וב"ב, ואם לא היה הנכרי בא אצלם לא היו מבשלים קהו"א, כי הם שותו בבוקר מה שנוהגים לשתות בכל יום, ועל כן י"ל אם יש חשש בזה, או לאו".

בתשובה שם הוא מכריע "בנ"ד הוא צורך גדול משורת דרך ארץ, דא"א שיבא הגוי לבית ישראל ביום טוב בשביל הכבוד, ולא יביא לו משקה קהו"א כנהוג, ואין לך צורך גדול מזה לפי שורת דרך ארץ". וכן כתב ב'בן איש חי' (פרשת במדבר אות כב). הובא ב'כף החיים' שם (סק"ז). ועד"ז כתב בשו"ת 'רב פעלים' שם (סי' נו) בדין דומה: "ובנ"ד איכא צורך גדול מאד, דאיך יתכן יבואו אורחים נכרים לביתו של אדם במועד שלו לעשות לו וזית"א (ביקור), ולא יביא להם קהו"א כנהוג, אין לך מיעוט דרך ארץ יותר מזה, ובודאי יהיה מזה חילול השם לגנות הגוים ביהודים, ואין לך צורך גדול יותר מזה".

הרי שהתיר איסור דרבנן דלבשל לנכרי את הקפה כדי שלא יצא "חילול השם לגנות הגוים ביהודים", וכנראה שזה ההיתר דמשום איבה.

בסוגריים שם מרמז הגרשז"א לעוד צד היתר באירוח הנכבדים הנכרים: "מלבד שהיה ידוע שליל הסדר הוא זמן מיוחד לכך והו"ל קצת כאילו בא מעצמו ולא הזמינוהו". ולכאורה כוונת דבריו, שכיון שהמושלים והנכבדים היו משתתפים תמיד בליל הסדר, וחיכו וידעו שיוזמנו גם השנה, הרי זה כעין נכרי שבא מעצמו, שאפילו באם מזמינו אין זה מראה שרוצה לכבדו, רק באם מפציר בו שיאכל אצלו, וכדלעיל.

כיון שבאים רק ללמוד דרכי היהדות אין לחוש שמא ירבה בשבילם

ג. ב'הליכות שלמה' בקטע שהעתקתי לעיל ישנו בתוך הדברים עוד היתר שקובע ברכה לעצמו: "...ועכ"פ לענין ליל הסדר נראה דהואיל ומצינו שבדורות שלפנינו היה נהוג גם אצל גדולים וטובים לארח על שלחן הסדר את המושלים והנכבדים הנכרים, וכנראה דכיון שהיתה השעה צריכה לכך... הקלו בדבר, לכן גם בנ"ד אם ידוע שאורחים אלה החלו להתקרב לשמירת המצוות, ואירוחם בלילה זה על שלחן הסדר יעוררם ויזרזם הרבה לדבר (וכן בשאר יו"ט אם הוא באופן כזה), יש להקל".

ההבנה הנכונה של הדברים

1) והנה כבר ביארנו לעיל (פרק ב) שההיתר לארח את הנכבדים הנכרים הרי זה משום איבה ושנאה, ולפי זה אין זה נוגע כלל לאירוה יהודים לליל הסדר וסעודת החג כדי לקרבם. וא"כ יש לעיין מהו יסוד ההיתר להזמין יהודים שהם רחוקים משמירת המצוות ב"אם ידוע שאורחים אלה החלו להתקרב לשמירת המצוות".

ונראה שהכותב לא כל כך דייק כאן, והנכון כמו שכתוב ב'שולחן שלמה' (הערה ו): "ונשאל מרן זללה"ה אי שרי לאדם לארח ביו"ט שני בחורים שמוצאם מרוסיה האחד יהודי והשני גוי שמקיים את כל המצוות בתור חינוך לקראת גירותו, ושניהם חפצים להתארח כדי ללמוד את אורח החיים של שומרי תורה ומצוה ואת ההלכות הנוגעות. והשיב מרן זללה"ה שאסור, אע"פ שיש צד להתיר שהיות והם באו להתקרב וללמוד א"כ אין חשש שמא ירבה בשבילו. והאמת שיש לתמוה אודות כל מחלל שבת שהמ"ב כותב שלענין זה דינו כעכו"ם, ובכל הדורות מצינו רבנים שארחו חילונים לליל הסדר... ויתכן שכפי שאמרו חז"ל (חגיגה ה, ב) 'כיון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזה', יש מקומות שאפשר להעמיד את הדין אולם יש מקום שאי אפשר למצות את הדין עד הסוף, ולכן בכה"ג שבאים להתלמד אפשר להקל. אך משפחה שבאה להתארח ביו"ט, אף שמטרתה ללמוד, אולם הרי המארחים מעונינים לכבדה, בודאי שאסור".

הניסוח לא כל כך ברור, כי מתחיל בנכרי העומד להתגייר וסיים ביהודי שאינו שומר מצות, אבל מדבריו יוצא שבנוגע לנכרי העומד להתגייר סבר הגרשז"א ש"אע"פ שיש צד להתיר שהיות והם באו להתקרב וללמוד א"כ אין חשש שמא ירבה בשבילו", מ"מ אין זה סיבה להתיר, ועל כן אסר להזמין את הנכרי. ולכאורה משמע שאסר להזמין את "שני הבחורים", גם את היהודי שביניהם, אולי כיון שלא היה שומר מצות. אמנם למרות שלכתחילה נטה לאסור הזמנת היהודי, אבל לבסוף מפני "שאי אפשר למצות את הדין עד הסוף" התיר, מטעם דאין חשש שמא ירבה בשבילו, שהרי כל מטרת ביאתו של הבחור הנ"ל אינו אלא בשביל "להתלמד" דרכי היהדות. ולכאורה משמע שגם למסקנא התיר מטעם זה להזמין רק יהודים שאינו שומרי מצות אבל לא נכרים העומדים להתגייר (כך משמע מפשטות הדברים, ועצ"ע. וראה עוד לקמן פרק י).

ההיתר "שבאים להתלמד" מיוסד על ההיתר "שאינו רוצה לכבדם"

2) אמנם בסוף דבריו מדגיש הגרשז"א שההיתר הנ"ל אינו אלא במקום שאין המארחים רוצים לכבד את האורחים (ראה בזה בארוכה לעיל). ולפי זה יוצא שבעצם אין

היתר זה אלא הרחבה של ההיתר דלעיל, אלא ששם דובר במקרה שעצם הזמנת הנכרי היא באופן שברור שהמארח עושה טובה שמארח בביתו ואינו רוצה לכבד את האורחים, וכאן בא ההוספה, שבעצם כל הזמנה של יהודים שמטרת המתארחים היא רק ש"באים להתלמד", וזה גם מטרת המארח, הרי זה נחשב שאינו רוצה לכבדם, ומותר להזמינם. [ויש להוסיף שכיון שבאים להתלמד גם אין חשש שיבשלו בשבילים לא כשר, כיון שרוצים הם לראות ולאכול דוקא אוכל יהודי כשר.]

ואכן גם לעיל שם מוסיף הגרשז"א את ההיתר שמצד מטרת ההזמנה: "וביותר נראה שבנד"ד כל מטרת האירוח היא לצורך התקרבות ליהדות, וא"כ אדרבא המארח יסביר לו את ההלכה שאסור לבשל במיוחד בשבילו ביו"ט וזהו כבודו".

ומדברי הגרשז"א כאן יוצא שההיתר ש"באים להתלמד", אינו מספיק להתיר מצד עצמו, שהרי במקרה של משפחה מסתבר לו שהמארח ירצה לכבדם, ויבשל בשבילים אוכל מיוחד, וישכח שזה היפך מטרת בואם לסעודה.

אמנם בעוד שהגרשז"א השתמש בהיתר "שבאים להתלמד" רק ליחידים ולא למשפחות, הרי בספרו 'חוט שני' (יו"ט פ"ד סק"ג אות ה) סבר הגר"נ קרליץ, שכדי לקרב את האורחים זה היתר כללי שעומד לעצמו ובשביל כולם: "בני אדם שעדיין לא זכו לשמור תורה ומצוות, ומתעסקים עמהם להחזירם בתשובה, מותר להזמין ליו"ט או לליל הסדר, שהרי מתעסקים עמהם להחזירם למוטב". וכ"כ ב'תשובות והנהגות' שם (אות ג): "...כאן שמזמינו רק כדי שיראה הנהגת יו"ט אצל החרדים, ואין לו ענין לכבדו, אין לחשוש שיעבור על איסור לבשל בשבילו במיוחד ... אם מפציר בו שיאכל אצלו, לא שייך האי התירא... בנידו"ד מותר להרבות בקדירה אחת בשביל האורח דדמי לעבדיו ושפחותיו... אמרינן שאינו נותן להם לאכול מפני כבודם, רק מחמת שאחר שהזמינם ובאו אצלו, הרי מזונותיהם עליו...".

ומסתבר לומר דבכל מקרה יש לדון לגופו, האם יש לחוש שירצה לכבדם, ולפי האופנים השונים דלעיל (גליון א'צו עמ' 40-41). ואין מקום לתמיהת הר"א רפפורט (שם עמ' 48-49).

דיון בהיתרים שונים שנמצאים בספרים

בנוסף להיתרים שנמסרו משמו של הגרשז"א, נדון בזה בעוד כמה היתרים שמצאתי בספרים, וכדלקמן.

באם מוזמן כדי לחנכו ומודיע לו שלא יבשל בשבילו כלום

ד. הרה"ג ר' אלימלך יוסף סילבערבערג, רב ושל"ח חב"ד במישיגאן, ב'ציון לנפש' (מדור ההערות סי' יא) חידש בזה:

"והנה אע"פ שמהשו"ע ואדה"ז מוכח שהאמירה של מרימר ומר זוטרא, אי ניחא לך במאי דטריח לן, אינה מעלה ומורידה, לכאורה כל זה הוא במקרה שהעכו"ם בא מאליו, אבל במקרה שמזמין עכו"ם העומד להתגייר לשולחנו ביו"ט, כדי לחנכו במצות היום, אפשר שיש מקום להקל לומר שזה לא נקרא שמזמינו כדי ליקרו (לשון הטור) או לכבדו, כיון דכל כוונתו בהזמנה זו היא לחנכו. ולכאורה אם יש מקום להקל בזה שמותר להזמינו, בוודאי עדיין המארח צריך להודיע [ל]מעומד לגירות, שלפי דת תורתנו אין לנו להטריח בשבילו, וכדברי הט"ז.

ואינו דומה לעבדו ושפחתו, שלא מצינו שצריך להודיעם זה, שמכיון שהם עבדים שלו אין שום חשש שהוא רוצה לכבדם, משא"כ כשמזמין עכו"ם העומד להתגייר, אע"פ שעיקר כוונתו היא כדי לחנכו, מ"מ על פי פשטות יש לחוש שמא ירבה בשבילו, וע"כ צריך לומר לו שיסתפק במה שהוא (המארח) הכין לביתו, וצריך לומר לו שאי אפשר לו להוסיף עבורו, משום שבאופן אחר אי אפשר לו להזמינו.

והנה דבר זה הוא קולא גדולה, ומסתפינא לומר דבר זה למעשה. וגם זה הוא רק במקום שמודיע למועמד לגירות כל הנ"ל. אבל במקום שלא נוח לו להודיעו זה (וכנראה שזהו ברוב המקרים), לא מצאתי שום היתר להזמינו".

היתרו מורכב משני חלקים: (א) כיון שמטרת ההזמנה היא רק כדי ללמדו ולחנכו; (ב) כיון שיודיע לאורח בפירוש שאינו יכול לבשל עבורו.

המאירי: מותר להזמין לנכרי באם מודיע לו מראש שלא יבשל בשבילו כלום

והנה החלק הראשון של ההיתר, "שיש מקום להקל לומר שזה לא נקרא שמזמינו כדי ליקרו או לכבדו, כיון דכל כוונתו בהזמנה זו היא לחנכו", לדעת הראי"ם בהמשך דבריו אינו מספיק לעצמו, כיון שעדיין "יש לחוש שמא ירבה בשבילו" (ראה בזה דעות הגרשו"א ופוסקים אחרים לעיל פרק ג הערה 2). [ואני תמה שבמאמרו (גליון א' צו עמ' 44-43) רוצה הראי"ם להתיר הזמנת נכרי רק על יסוד סברא מעין זו, והרי הוא בעצמו שוללו. וראה עוד בזה לקמן פרק י.]

ולכן מצרף הראי"ס עוד צד היתר: "...אע"פ שעיקר כוונתו היא כדי לחנכו, מ"מ על פי פשטות יש לחוש שמא ירבה בשבילו, וע"כ צריך [המזמין] לומר לו [=לאורח] שיסתפק במה שהוא (המארח) הכין לביתו, וצריך לומר לו שאי אפשר לו להוסיף עבורו, משום שבאופן אחר אי אפשר לו להזמין".

והנה מה שציין ע"ז: "וכדברי הט"ז", אינו נכון, שהרי הט"ז (סוף סק"ד) כותב בפירושו ש"אין באמירה זו תועלת לדינא" ו"אמרו כן [רק] דרך פיוס להעכו"ם". אמנם עיקר יסוד ההיתר מסתבר, שהרי באם המארח אומר בפירושו לאורח שאינו יכול להכין בשבילו מאכלים מיוחדים, אין כאן החשש דשמא ירבה בשבילו, שהרי האורח אין לו שום ציפיות מהמארח.

ולמרות שההיתר הנ"ל חידוש גדול, ולא ניחא ליה להראי"ס לסמוך על זה, יש לציין סייעתא גדולה לדבריו, כי כדבר הוזה ממש מבואר ב'בית הבחירה' עמ"ס ביצה לרבינו המאירי (עמ' 116): "אין מזמנין את הגוי ביום טוב אף במה שמוכן לו, גזרה שמא ירבה בשבילו. ואם אמר לו בשעה שנכנס הריני מזמנך על מנת שתתמצה במוכן שאי אפשר לנו להרבות בשבילך, מותר". עוד מבואר שם (עמ' 118): "מה שהתירו בזימון בעל מנת שיאמר לו שיתמצה במוכן שאי אפשר לו לטרוח בשבילו, יש אומרים שאף בדרך זו אין לנו לזמנו אלא אם כן יכנס בביתו מאליו ויאכל עמו. ולא נראה לי כן, ואעפ"י שאין הלשון מוכיח כן, אינו אלא מפני שסתם הדברים אין אדם מזמן את הגוי אחר שאינו יכול לטרוח בשבילו אלא אם כן הוא בביתו מאליו ומשנכנס לביתו מאליו דרכו של אדם לזמנו במוכן. מעתה לזמנו בתחלה בעל תנאי זה מותר. ואם בא מאליו ואוכל מאליו בלא זימון, לדעתי אינו צריך לומר לו כלום אלא אוכל עמהם בסתם. וכן כתבו גדולי המחברים [רמב"ם הל' יו"ט פ"א הי"ג]".

המאירי מפרש שההיתר של מרימר ומר זוטרא להאכיל את הנכרי ביום טוב, הרי זה כיון שאמרו להם בפירושו ש"טרחא יתירא אדעתא דידך לא טרחינן", ומעתה אין לגזור שמא ירבה בשבילו אפילו במזמינו בפירושו. ומה שאמרו בגמרא "כי הוה מקלע להו גוי ביום טוב" שמשמע שלא הזמינם בפירושו, הנה למרות "שאין הלשון מוכיח כן" אבל מוכרח לומר שהכוונה להתיר אף במקרה שהזמינם בפירושו, שהרי באם לא הזמינם כלל ובאו מאליו הרי אז "אינו צריך לומר לו כלום אלא אוכל עמהם בסתם" וכפי שכתב הרמב"ם.

לפי דברי המאירי מתורץ בפשטות שאלת הט"ז על הרמב"ם: "אמירה זו מה תועלת יש בה", ומתרץ ד"אמרו כן דרך פיוס", וכנ"ל. אמנם לפי המאירי הרי זה בא

להתיר אפילו כשמזמינו לנכרי בפירוש אלא שמודיעו ש"טרחא יתירא אדעתא דידיך לא טרחינן".

אמנם לפי שיטת המאירי לא צריך את החלק הראשון שבדברי הרא"ם, שהרי כשאומר לנכרי בפירוש שלא יעשה בשבילו כלום, הרי זה כבר מתיר את ההזמנה, אף כשאין מטרתה רק כדי ללמדו ולחנכו.

באם לא משתמשים בלשון הזמנה

ה. ב'חוט שני' שם חידש עוד היתר: "אמנם אם לא מזמינים את הגוי, רק שאומר לו יש לך בשבילך כאן מנות לאכילה, י"ל דאין זה הזמנה".

אולי כוונתו שבמקרה שהנכרי לא "מוזמן" לסעודת החג, אלא ש"יש לנו אוכל בשבילו", הרי זה עשוי ודאי בדרגא שאינו רוצה לכבדו, ועל כן אין חשש שמא "שמא ירבה בשבילו בקדירה אחרת" מאכלים טעימים במיוחד בשבילו. ולא הבנתי למה נתקשה בזה הר"א רפופורט במאמרו שם (עמ' 50 אות א).

בדומה לזה כתב הרב סילבערבערג (גליון א'צו עמ' 44): "עוד יש עצה למי שכבר נמצא במסלול של הכנה לגרות לומר לו שעל פי דין אסור להזמינו לסעודה, ועל כן הוא אינו מזמינו לסעודה אבל מ"מ ביתו פתוח לכל". ולכאורה זה עדיף קצת על היתרו של ה'חוט שני', שהרי זה נחשב כבא מעצמו.

אבל צריך להיזהר לפי ההיתר הנ"ל שלא להוסיף ולבשל כלום עבור הנכרי, כי האמירה הנ"ל אינו מתיר רק את ההזמנה אבל לא את הבישול בשביל הנכרי. ולדוגמא באם בישל הרבה מאד אוכל עבור האורחים, ואינו צריך להוסיף כלום עבור הנכרי.

באם לא מבשלים בזמן ובמקום שאוכלים?

ו. בשו"ת 'במראה הבזק' שם (אות ב/3): "יש שנכרי יוכל להשתתף בסעודת יו"ט בביתו של יהודי... כאשר כל המאכלים, בהתאם לכמות האורחים, מגיעים מבושלים למקום האירוע לפני החג, כך שאין צורך לבשל במשך החג, והחימום נעשה על פלטה של שבת המוכנה מערב החג".

ועד"ו כתב הרשד"ב שוחאט במאמרו (גליון א'צד עמ' 50): "אפשר לומר, שהאיסור אינו תלוי בזמן ההזמנה, אלא תלוי בזמן הבישול, דאם יבשלו כל האוכל קודם החג, ונמצאים במקום שלא מבשלים (כגון שהביאו כל האוכל לבית-הכנסת, או שהזמינו

כל האוכל מקייטרינג), אזי אין חשש שיבשל במיוחד עבור הנכרי – ולכאורה יהיה אפשר להזמינו לסעודה זו, כמו שאפשר להזמין נכרי לסעודת שבת (כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' שכה ס"א), דלא חוששים שיבשל עבורו.

וה"ה אם בישלו כמות גדולה של אוכל לפי אומדנא (כפי שנוהגים בסעודות ציבוריות שמכינים יותר ממה שצריך, למקרה ויבוא אורחים שלא הזמינו, או שאנשים ירצו לאכול יותר), ויש ממילא אוכל גם עבור הנכרי, ואז לכאורה יהיה אפשר להזמינו לסעודה זו, כי אין שום חשש שיבשלו אוכל נוסף עבור הנכרי (או אפילו עבור ישראל נוסף...).

לכאורה כל דבריהם מיוסדים על ההנחה הפשוטה דרך במקום ובזמן הבישול שייך לגזור שמא ירבה בשביל הנכרי בקדירה אחרת, ועל כן במקרה שכבר אינו זמן הבישול (כי בישלו בערב החג) או שלא נמצאים במקום הבישול (בית הכנסת או אולם) אין לחשוש שמא ירבה בשבילו.

ואינני יודע מה המקור לחידוש זה, הרי (א) אדה"ז הכריע ד"אפילו כבר בישל ותיקן כל צרכי סעודתו... יש לחוש שמא יבשל עוד קדירה אחרת בשבילו... כיון שהוא מפציר בו ורוצה לכבדו", אם כן מה זה עוזר שכבר בישלו לפני החג, או שבישלו כמות גדולה של אוכל, הרי כדי לכבד את הנכרי עדיין יכול הוא לבשל בחג ובנוסף על מה שכבר בושל ומוכן.

(ב) וכי אמרו חכמים שרק כשנמצאים בתוך המטבח אסור להזמין נכרי שמא ירבה, וכי נחלק בין מי שעומד בתוך המטבח או מחוץ למטבח? או האם המטבח באותו קומה או בקומה אחרת, או בבית זה או בית סמוך? ומה שיעור המרחק שצריך להיות ממטבח?

(ג) נפסקה ההלכה (שו"ע אדה"ז סי' רעה ס"א-ב, ע"פ השו"ע שם ס"א ושבת יב, ב): "אסור להשתמש לאור הנר בשבת... שמא ישכח ויטה... אפילו אם הנר קבוע בחור שבכותל שאינו יכול להטותו, ואפילו הוא גבוה עשר קומות שאינו יכול ליגע אליו כלל, ואפילו הוא סגור בעששית, אסור בכל ענין, שלא חלקו חכמים בדבר, שהנר שאסרו להשתמש לאורו תשמיש שצריך עיון אסרוהו בכל ענין". הרי לנו שאין לנו לחלק מסברא בגזירות חכמים, וודאי בגזירה דשמא ירבה בשבילו ששייך ללכת לבית אחר ולבשל שם, אין להתיר מסברא קלושה.

באם המבשל לא יודע שזה בשביל נכרי?

ז. עוד כתב שם הרשד"ב שוחאט: "באם האשה אינה יודעת מי המוזמנים, אלא רק יודעת כמות המוזמנים (לדוגמא: עשרים), ובין המוזמנים יש נכרים – האם ישנו איסור להבעל להזמין נכרי מבלי להגיד לאשתו, דאז האשה מבשלת ביום טוב עבור נכרי אבל אינה יודעת על כך. דלכאורה זה תלוי בנ' הביאורים בסברת האיסור, דאם האיסור הוא בגלל הבישול עצמו – אזי אסור, ואם האיסור הוא בגלל החשש שמא יבשל מאכלות אסורות – אזי מותר".

וגם כאן דבריו תמוהים וכנ"ל, שהרי "אפילו כבר בישל ותיקן כל צרכי סעודתו... יש לחוש שמא יבשל עוד קדירה אחרת בשבילו", הרי לנו שאפילו שלא בעת הבישול יש איסור, וא"כ באם האשה תראה שהבעל הזמין נכרי לסעודת יו"ט, והוא רוצה לכבדו, הרי יש לחשוש שתרבה בשבילו לבשל אוכל מיוחד.

משום מניעת שמחת יו"ט

ח. נפסקה ההלכה בשו"ע (ס"ב): "בני החיל שנתנו קמח שלהם לישראל לאפות להם פת, אם אינם מקפידים כשהישראל נותן ממנו לתינוק, מותר לאפות להם". וכתב ה"ט"ז שם (סק"ו בסופו): "ראוי להורות הלכה למעשה שאין לסמוך על הערמה זו דראוי לתינוק אלא דוקא בצירוף מקום שיש אונס שיבוא על ידו ביטול שמחת יו"ט".

וה'פרי מגדים' (משבצות זהב' שם) מסכם את דברי ה"ט"ז: "דווקא כשיש חשש ביטול שמחת יו"ט אז שרי כהיא דבני החיל, הא שאר אונס ממון וכדומה יש לומר דאסור", דהסיבה שהתירו לאפות עבור הנכרי עם ההערמה דנותן ממנו לתינוק, הרי זה רק משום אונס שיבוא על ידו ביטול שמחת יו"ט, הא בשאר אונס, וכגון אונס ממון, לא התירו אז לאפות עבור הנכרי עם ההערמה דנותן ממנו לתינוק.

ואחרי שרואים כאן חומר ההערמה, דלא התירוהו אף משום אונס ממון, מוסיף על זה ה'פרי מגדים' בנוגע לאיסור אחר: "והוא דאין מזמנין עכו"ם ביו"ט, י"ל אף אם יש לחוש משום איבה או הפסד ממון אסור [להזמין], אם לא משום [ביטול] שמחת יו"ט יש להתיר". והביאו ה'משנה ברורה' ב'ביאור הלכה' (ד"ה אסור להזמין).

וכתב הרשד"ב שוחאט שם (עמ' 53) על דברי ה'פרי מגדים': "אולי אפשר ללמוד מזה גם להזמנת נכרי חשוב, שאם לא יזמינוהו יגרום חסרון בשמחת יו"ט להשליה, שיודע שע"ז יפסיד הממון עבור הפעילות, או שיגרום איבה וע"ז יגרום חסרון

בשמחת יו"ט, אזי אפשר להזמין הנכרי לסעודת יו"ט (אע"פ שהכוונה היא לכבודו). ומזה נלמד ג"כ לענין המזמין נכרי בשוגג, שאם עי"ז יגרום איבה וחסרון בשמחת יו"ט – אזי אין לבטל ההזמנה".

ולא הבנתי מה בין האיסור של ה'פרי מגדים' "אף אם יש לחוש משום איבה או הפסד ממון", לבין הפסד ממון והאיבה של השליח שמותר כיון דהוי מניעת שמחת יו"ט, וכי ה'פרי מגדים' לא ידע שכל הפסד ממון מונע מהאדם לשמוח בשמחת החג?

והדבר פשוט ששמחת יו"ט הכוונה לכל לראש למאכלי החג, וכפי שמתבאר בדברי אדה"ו (סי' תקכט ס"ז), וראה עוד לשון אדה"ז שם (סי' תמו סנ"ח): "כגון לצורך שמחת יום טוב שאין לו מאכלים אחרים כל צרכו", אבל דברים המטרידים את האדם אינם נחשבים כמבטלים שמחת יו"ט. ואולי ביטול שמחת יו"ט נחשב גם באם יחסרו לו דברים אחרים שצריך להם ביו"ט. אבל ודאי שדאגת הפרנסה אינו נכלל בזה, שהרי עליו להסיח דעת מדברים המפריעים לשמחת החג.

דוגמא לזה מה שמחלקת הגמרא (סוכה כה, ב) בדין מצטער שפטור מן הסוכה, בין צערא דממילא (שהסוכה מצערתו, כגון חמה או צינה או סירחה בדברים שסיכך בהן. רש"י), לבין אבל דאיהו הוא דקא מצטער נפשיה, איבעי ליה ליתובי דעתיה (חובה עליו ליישב דעתו למצוה. רש"י).

משום איבה והפסד ממון?

ט. בספר 'בינה ודעת' (פ"י הערה ט) הביא שם הרב מנחם אדלר באיסור דאין מזמין מה שמצא צד היתר ב'משנה ברורה' (סק"ו בסופו), ד"במקום איבה או הפסד ממון אפשר שיש לסמוך" על הדעות שמקילין להרבות לנכרי בקדירה כשמבשל ביחד גם לצורך עצמו.

ואינני יודע מה ענין זה לאיסור הזמנת הנכרי, שהרי שם מדובר שרוצה לשלוח את האוכל לנכרי לביתו, ועי"ז יש מתירים לא רק לשלוח לו אוכל שכבר בישלו לפני זה לעצמו, אלא אף כשמוסיף בשביל הנכרי בקדירה שמבשל לעצמו, "דכיון שאינו מזמינו לביתו אין חוששין שמא ירבה בשבילו" (שו"ע אדה"ו ס"א), אבל באיסור הזמנת הנכרי לביתו שמא ירבה בשבילו בקדירה אחרת, הרי כתב ה'פרי מגדים' בפירושו שזה אסור "אף אם יש לחוש משום איבה או הפסד ממון".

האם מותר להזמין נכרי שעומד להתגייר

י. לאחר שביארנו היתרים שונים להזמין יהודי מומר, יש לדון האם מותר גם להזמין נכרי העומד להתגייר.

בספר 'משנת הגר' (פ"א הערה עז) נוטה להתיר הזמנת נכרי זה, על יסוד התירוץ השני שבר"ן (דלעיל), דכל החשש הוא שמא יבשל בשבילו מאכלות אסורות, ומעתה "יש לומר שכל תקנה זו אמורה רק בגוי גמור הבא להתארח אצל ישראל, אבל בגר הבא להתגייר שכל תכלית ביאתו אצלו היא בכדי להתלמד כיצד לנהוג במנהגי ישראל, אין לחוש שמא יבשל עבורו מאכלות אסורות, וממילא אפשר שבכה"ג לא גזרו".

והנה כבר הבאנו לעיל (פרק ג) דיש מי שהתירו להזמין מומר ישראל בסברא דומה, אבל לכאורה יש חילוק גדול בין מומר ישראל שאסור לו לאכול וכן אסור להאכילו מאכלות אסורות, לבין נכרי העומד להתגייר שעדיין מותר לו לאכול מאכלות אסורות, למרות שאינו רגיל בו. ואפילו לפי דברי 'ספר חסידים' (סי' תרצ) שציינ שם, שבאם "כבר קבל כל המצוות עליו איך יתכן להאכילו נבילות וטריופות", אינני יודע האם כוונתו שזה איסור גמור או רק שאינו מן הראוי, או שזה רק נוגע לנכרי מדין נדר (ראה שם ב'מקור חסד' הערה ב). וא"כ קשה להתיר על יסוד סברא זו, ובפרט שהרבה פוסקים סתמו כפי התירוץ הא' שבר"ן.

הן נכון שלעיל נאמר סברא זו להתיר הזמנת ישראל מומר מבלי לקשר את זה לתירוץ השני שבר"ן. אמנם הפוסקים הללו לא הרחיבו את ההיתר גם לגבי נכרי העומד להתגייר, ומדברי הגרשז"א (שם) משמע שדעתו להתיר עם סברא זו רק הזמנת ישראל מומר, אבל לא הזמנת נכרי העומד להתגייר.

עוד כתב ב'משנת הגר' שם: "ויש שהקל בזה באורח יחיד", ובשוה"ג שם (הערה עח) מציין שזה דעת הגרשז"א. אבל לכאורה זה לא נכון, שהרי הגרשז"א דן שם אודות ישראל מומר, ולא לגבי נכרי העומד להתגייר.

סדר ליל פסח ציבורי

יא. הרבה פעמים עלתה השאלה בדבר סדר ליל פסח שמארגנים בשביל בני הקהילה וכל המצטרף אליהם, ואנשים באים וקונים כרטיסים, וכמעט בטוח שיש ביניהם גוים.

והנהגה היא אפשר לומר שקוני הכרטיסים נחשבים כבאו מאליהם (וראה עוד ב'מועדים וזמנים' ח"ח הוספות לח"א סי' מו שדן בארוכה האם אנשים שבאים למלון נחשבים כמוזמנים). אבל התינה בסדר הראשון, שאז כל האוכל מתבשל בערב החג, אז הרי מותר להאכילו. ומסתבר שכשמחממים את כל האוכל ביחד, אין בזה איסור, שהרי זה פעולה אחת, ואולי לא נאמר על זה שבוה מראה היהודי שרוצה לכבדו.

אבל הרי גם לנכרי שבא מאלי אסור להוסיף בשבילו אפילו באותה קדירה, וא"כ בסדר השני הרי חלק מהאוכל עכ"פ מתבשל בחג, ומהו ההיתר לבשל בשביל הנכרי?

ולכאורה י"ל שבעצם זה דומה ממש לדיון בפוסקים האחרונים, אודות בית מלון שבבעלות יהודית, ונכרים מתאכסנים שם בחג, ומבואר דאף שמסתבר שזה נחשב שמזמנים, בכל זאת מותר היכא דהבישול נעשה ע"י נכרי, ראה בזה בשו"ת 'לב אריה' (ח"א סי' כג), ובשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ב סי' קיח) במכתב תשובה אליו (למרות שנדפס בעילום שם, הרי בתחילת התשובה הוא מעתיק את לשונו ממש) כתב לו: "גם לענ"ד נראה כן" עיי"ש. ויש עוד להאריך בטעם הדבר באם ההיתר משום דהוי שבות דשבות, או משום דלכתחילה לא נגזרה הגזירה ע"י הנכרי המבשל, וע"ד שחידש ה'אור שמח' (הל' יו"ט פ"א הי"ז) דנכרי המבשל לצורך אוכל נפש של נכרי אינו נחשב מלאכה כלל ואכמ"ל.

ואולי יש לצרף לכאן גם מש"כ ב'חוט השני' שם (אות ד): "אדם שנסתפק לנו אם דינו כמומר או דינו כתינוק שנשבה, מסתברא דבזה לא גזרו שמא ירבה בשבילו, ומותר להזמינו ליו"ט כל זמן שלא ברור לנו שדינו כעכו"ם, אך לבשל בשבילו אסור". ואולי כוונתו לומר שהאיסור אינו אלא בודאי נכרי.

יב. תבנא לדינא:

* אסור לבשל בשביל נכרי ביו"ט. ואפילו להזמין את הנכרי בשביל יו"ט אסור, גזירה שמא יבשל בשבילו בקדירה אחרת מאכלים טעימים לכבודו.

* איסור ההזמנה הוא במזמינו ביו"ט או כבר מערב יו"ט. ואפילו באם כבר בישל ותיקן כל צרכי סעודתו. ולא משנה באם נמצאים במקום הבישול או במקום אחר.

* אבל מותר להוסיף בשביל עבדו ושפחתו בקדירה שמבשל בה לעצמו לצורך יו"ט, כיון שמזונותם עליו.

* נכרי הבא מאליו בלי הזמנה, מותר להאכילו ממה שהישראל אוכל, אבל אסור להוסיף בשבילו אפילו בקדירה שמבשל בה לצורך עצמו.

* בנכרי הבא מעצמו מותר להזמינו מחמת דרך ארץ, אבל אסור להפציר בו שיאכל אתו.

* אסור להזמין את הנכרי בין כשמזמינו לבד או ביחד עם כמה יהודים.

* מושלים ונכבדים נכרים יש להתיר להזמינם כשיש חשש של איבה ושנאה. כמו כן במקרים שנהגו להשתתף בסעודה, וידעו וחיכו שיוזמנו.

* כשהמארח עושה טובה שמארח בביתו, ואינו מתכוון לכבדם.

* באם מזכה את המנות לנכרי לפני יו"ט, אפשר להזמינו.

* באם האורח יכול לבשל לעצמו בבית המארח.

* באם היהודי מודיע מראש לנכרי שלא יבשל בשבילו כלום.

* באם לא משתמשים בלשון הזמנה, וכגון שאינו מזמינו בפירוש לסעודה אבל מודיע לו שביתו פתוח לכל.

*

י"א שאסור להזמין גם ישראל מומר, כיון דדינו כנכרי. אופני ההיתר בזה בנוסף על ההיתרים הנ"ל של הזמנת נכרי:

* אדמו"ר הזקן לא העתיק דין זה בשולחנו, ומשמע דלא סבירא ליה.

* לפי הדעות שכל המומרים היהודים היום נחשבים כתינוקות שנשבו.

* באם האיסור אינו אלא שמא יבשל בשבילו מאכלות אסורות, אין שייך לגזור.

* באם באים רק ללמוד דרכי היהדות מסתבר שברוב המקרים אין לחוש שמא ירבה בשבילו.

* באם מזכה את המנות למומר לפני יו"ט, אפשר להזמינו.

* מי שנמנע מלחלל את השבת בפני רב וכדומה דינו כישאל, ומותר לבשל בשבילו.

*

* נכרי העומד להתגייר ג"כ אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו.

* בסדר ליל פסח ציבורי שכמעט בטוח שגם נכרים קנו כרטיסים, יש מקום לבשל בשבילם ביו"ט ע"י נכרי.



חמשת הלכות שבת שנתפרשו ע"י הנביאים (ב)

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

וכבדתו מעשות דרכיך

ג. כבר הובא לעיל (גליון א'צו), שהאמור כאן "וכבדתו" פירושו מצות כבוד שבת.

וממה שנאמר "מעשות דרכיך" למדים אנו, כמבואר בגמרא (שבת קיג, א-ב): "מעשות דרכיך שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול ... אם יכול להניח את רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה (שאינן רחבה יותר מכדי פסיעה ורגלו אחת לצד זה ושניה לצד זה, רש"י) מותר ואם לאו אסור (לקפוץ, רש"י) ... לפסוע פסיעה גסה בשבת".

וכן נפסק בשו"ע ר (סי' שא, השלמה ס"א): "אם תשיב משבת רגלך וכו' וכבדתו מעשות דרכיך וגו' שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול. לפיכך אסור לרוץ בשבת או לקפץ דהיינו לעקור שתי רגליו בבת אחת, או לדלג דהיינו לעקור רגלו השניה קודם שיניח הראשונה, או לפסוע פסיעה גסה דהיינו כל שיש בה יותר מאמה מראש גודל רגל זו עד ראש גודל רגל השניה".

אמנם רואים אנו שינוי בדברי רבינו, שלא הסתפק במה שהובא בגמרא הפסוק (שם) "מעשות דרכיך", אלא הוסיף גם רישא דקרא "אם תשיב משבת רגלך".

ונראה הטעם בזה, כי הפסוק "מעשות דרכיך" אינו מורה על ההליכה דוקא, שהרי כל הנהגה נכללת בכלל "דרכיך". וכאמור "חנוך לנער על פי דרכו"; אלא שהאמור בתחלת הכתוב "אם תשיב משבת רגלך", מגלה לנו, שמה שנאמר אחר כך "מעשות דרכיך", פירושו "הילוך" בדרך, דהיינו "שלא יהי' הילוכך בשבת כהילוכך בחול".

ולכן מוסיף רבינו: "אם תשיב משבת רגלך וכו', וכבדתו מעשות דרכיך וגו', שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול", שהלכה זו לומדים משני הפסוקים יחד.

במקום מצוה וענג

מכל מקום נפסק בשו"ע (סי' צ ס"ג): "מצוה לרוץ לבית הכנסת, וכן לכל דבר מצוה ... ואפילו בשבת שאסור לפסוע פסיעה גסה ... ירוץ לכל דבר מצוה".

את זה למדים מהאמור בהמשך הכתוב "ממצוא חפצך", כאמור בגמרא (שבת ק"ג, ס"א) ובשו"ע (סי' שו"ס"ה): "חפצך אסורים, חפצי שמים מותרים".

ואף שזה נאמר רק לענין איסור ממצוא חפצך (שתוכנו יתבאר לקמן סעיף ד), מכל מקום למדים מזה לכל שלושת האיסורים שנאמרו בפסוק זה: (א) מעשות דרכיך. (ב) ממצוא חפצך. (ג) ודבר דבר. שכולם הותרו במקום מצוה (כדלקמן סעיף ה).

*

יתירה מזו התיירו איסור זה (לא רק במקום מצוה, אלא אף) במקום ענג, כמבואר בשו"ע (סי' שא"ס"ב): "בחורים המתענגים מקפיצתם ומרוצתם מותר".

היתר זה "במקום ענג", לא התיירו (באיסורי "ממצוא חפצך ודבר דבר" שבהמשך הפסוק), אלא באיסור שבתחלת הפסוק "מעשות דרכיך" – "שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול".

וטעם החילוק ביניהם נתבאר בקונטרס אחרון (סי' שא"ס"ק ב): "שלא התיירו משום ענג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול ... והילוכך בשבת כבחול, דכשמתענג בהם יש כאן ענין ענג שבת ולא דרך חול. אבל שאר כל האיסורים היוצאים מפסוק זה אם תשיב כו' ... פשיטא דלא דחינן להו משום מצות ענג, שהיא מצוה הבאה בעבירה".

*

ואף שגם באיסור "ודבר דבר" שבהמשך הפסוק, מצינו שהתיירו משום ענג, כמבואר בשו"ע (סי' שז"ס"א-ב): "ודבר דבר, דרשו חכמים שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול ... ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם מותרים לספרם בשבת כמו בחול".

הנה על זה ביאר בהמשך דבריו בקונטרס אחרון שם (סי' שא"ס"ק ב): "שלא התיירו משום ענג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול, כגון שלא יהא דיבורך ... והילוכך בשבת, כבחול".

ונראית כוונתו בזה, שבאיסור "שלא יהי' דיבורך של שבת כדיבורך של חול" יש שתי הלכות:

(א) מה שלומדים מהפסוק "ודבר דבר", כמבואר בגמרא (שבת קיג, ב): "ודבר דבר שלא יהא דבורך של שבת כדיבורך של חול", ופירש"י: "כגון מקח וממכר וחשבונות". ונתבאר בשוע"ר (סי' שז ס"א): "שלא יאמר דבר פלוני אעשה למחר ואפילו דבר שאינו אסור לעשותו בשבת עצמה אלא מדברי סופרים כגון שכירות ומקח וממכר וכיוצא בהם" (ויתבאר פרטיו לקמן סעיף ה).

שעל זה כותב בקונטרס אחרון: "שאר כל האיסורים היוצאים מפסוק זה אם תשיב כו' ... פשיטא דלא דחינין להו משום מצות ענג, שהיא מצוה הבאה בעבירה".

(ב) מה שנתבאר בשוע"ר (סי' שז ס"ב): "ואפילו בשיחת דברים בטלים שאין בהם זכר עשיית מלאכה כלל אסור להרבות בהם בשבת, שלא יהא דבור השבת כדיבור החול". שזה אינו אסור מטעם "ודבר דבר" אלא מטעם "שלא יהא דבור השבת כדיבור החול".

ובזה נפסק (שם): "ובני אדם שסיפור שמועות ודברי חידושים הוא עונג להם מותרים לספרם בשבת כמו בחול".

ועל זה מבאר בקונטרס אחרון (שם): "שלא התירו משום ענג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול, כגון שלא יהא דיבורך", שהרי הלכה זו אינה נלמדת מהפסוק "ודבר דבר", כי "אין בהם זכר עשיית מלאכה כלל". אלא היא נלמדת ממה שנאמר בפסוק "מעשות דרכיך" ("משום דרך חול"). ולכן אם "מתענג בהם יש כאן ענין ענג שבת ולא דרך חול".

*

ואף שבפסוק "מעשות דרכיך" לא נזכר איסור "סיפור שמועות ודברי חידושים"; הרי כבר נתבאר לעיל, שמה שנאמר בפסוק "מעשות דרכיך" לא מדבר דוקא ב"הליכה", אלא בכל דבר שהוא "דרך חול", כולל דיבור של חול.

ואפשר, שכשם שלומדים מהאמור בתחלת הפסוק "רגליך", ש"דרכיך" כולל את הריצה ופסיעה גסה. כך למדים מהאמור בסיום הפסוק "ודבר דבר", ש"דרכיך" כולל גם "שיחת דברים בטלים" שהוא "דיבור החול".

והטעם ש"שיחת דברים בטלים" נקרא "דיבור חול", נתבאר בשוע"ר (סי' רצ"ה): "לא ניתנו שבתות ויו"ט לישראל אלא כדי לעסוק בהם בתורה, שכל ימות החול הם טרודים במלאכתם ואין להם פנאי לעסוק בה בקביעות, ובשבת הם פנויים ממלאכה ויכולים לעסוק בה כראוי... ואינם רשאים למשוך כל היום בעונג אכילה ושתיה ושינה, שהרי נאמר שבת לה' אלהיך". והיינו שהשבת ניתנה לענג ולעסק התורה, ולא לשיחת דברים בטלים שהם דיבורי חול.

וכיון שגם שיחת דברים בטלים בשבת "איסורם הוא משום דרך חול, כגון שלא יהא דיבורך", לכן התירוהו לשם ענג, "דכשמתענג בהם יש כאן ענין ענג שבת, ולא דרך חול".

עובדין דחול

ויתירה מזו נראים הדברים, שגם כל שאר איסורי "עובדין דחול", שנזכרו כמה פעמים בשלחן ערוך, גם הם נכללים בלימוד זה של "מעשות דרכיך", וכמבואר בדברי רבינו בקונטרס אחרון כאן "דברים שאיסורם הוא משום דרך חול".

ולכן נתבאר בכמה מקומות שגם איסור "עובדין דחול" הקילו בו כמה קולות, גם "כדי לעשות נחת רוח לנשים", כמבואר בשוע"ר (סי' תקפ"ט ס"ב): "ואע"פ שהתקיעה ביום טוב בחנם אסורה מדברי סופרים, מכל מקום כדי לעשות נחת רוח לנשים התירו להן איסור קל כזה, שאין בו אפילו משום שבות גמור, אלא משום עובדין דחול".

והיינו כמבואר בשוע"ר (סי' תקפ"ח ס"ד): "שהתקיעה בשופר אינה מלאכה, ואינה אסורה בשבת ויום טוב אלא מדברי סופרים משום עובדין דחול".

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' תקצ"ו ס"א): "שאין בתקיעת שופר שבות גמור, אלא עובדין דחול".

ועוד כמה קולות הקילו באיסור זה של עובדין דחול, כמבואר בשוע"ר (סי' רצ"ט ס"ו): "אע"פ שיצא השבת והוסיף מחול על הקדש, אסור לאדם שיעשה חפציו קודם שילווה את המלך, דהיינו שיבידיל או על הכוס או בתפלה... יש מתירין כל איסורי דברי סופרים שאין בהם סרך מלאכה, ואינם אסורים משום שבות, אלא משום עובדין דחול. וכן נוהגים במוצאי יום הכיפורים כמו שיתבאר בסי' תרכ"ג].

והיינו כמבואר בשוע"ר (סי' תרכג סי"א): "ואע"פ שעדיין לא הבדילו בתפלה, אעפ"כ אין כאן איסור כלל, כיון שהתקיעה אינה מלאכה כלל, ואין בה אפילו משום שבות גמור כמ"ש בסי' תקפ"ח], ולא אסרו בשבת ויום טוב אלא משום עובדין דחול כמו שנתבאר שם, לפיכך יש להתיר תקיעה זו אפילו בין השמשות".

ואפשר שכל אלו נכללים באיסור "ומעשות דרכיך", שמבאר בקונטרס אחרון (שם): "משום דרך חול", שהן "עובדין דחול", ולכן הקילו בהם במקום "נחת רוח לנשים", וקודם הבדלה, ו"בין השמשות", כמו שהקילו בהילוך של חול ודיבורים של חול (ש"אין בהם זכר עשיית מלאכה").

מוקצה

גם איסור טלטול מוקצה למדים מהלכה זו של "מעשות דרכיך", כמו איסור הריצה "שלא יהי' הלוכך בשבת כהלוכך בחול", כמבואר בשוע"ר (סי' שח ס"א): "אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו מה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהא הלוכך בשבת כהלוכך בחול, ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, קל וחומר שלא יהא הטלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהא כיום חול בעיניו".

אלא שמכל מקום אין בו כל ההתירים שהקילו ב"עובדין דחול", כיון שישנם גם טעמים נוספים לאיסור טלטול מוקצה, כמבואר בשוע"ר (שם): "ועוד מפני גדר הוצאה נגעו בה, שמא ישכח ויוציא הדבר שמטלטל בידו לרשות הרבים ... ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומנות אלא בטלים כל ימיהם ... ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת ... ומפני זה נגעו באיסור הטלטול".

ממצוא חפצך

ד. שוע"ר (סי' שו ס"א): "וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר, ממצוא חפצך ודרשו חכמים חפצך אסורים לבקשם בשבת, אפילו בדבר שאינו עושה בו שום מלאכה לא של תורה ולא שבות מדברי סופרים, אלא שעושה איזה מעשה המותר אפילו הליכה בלבדה, ומעשה זה או הילוך זה הוא בשביל כדי לעשות אחר השבת איזה דבר שאסור לעשותו בשבת בין מן התורה בין מדברי סופרים, שנמצא מזמין עצמו בשבת בפועל ממש, לא בהרהור לבד, לדבר האסור בשבת".

וכן כשאומר לחברו שיעשה לו מלאכה למחר, אסור (גם) מטעם "ממצוא חפצך", כמבואר בשו"ע ר (סי' שז ס"א): "אומר לחברו שיעשה לו למחר, שאמירה זו מועלת לעשייה שלמחר, שעל ידי אמירה זו עושה חברו למחר, ונמצא שהוא מוצא חפציו בשבת על ידי אמירה זו שאומר לחברו ואסור משום ממצוא חפצך (ודבר דבר)".

[האיסור "ודבר דבר" שיש בזה, יתבאר לקמן סעיף הבא. וכאן אנו דנים אודות איסור "ממצוא חפצך" שיש בזה].

*

איסור זה "ממצוא חפצך", דהיינו "שעושה איזה מעשה המותר ... בשביל חפצים האסורים בשבת", חמור יותר מאיסור "מעשות דרכיך" שבתחלת הכתוב, "שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול", דהיינו הילוך לדברים "שאינן בהם סרך מלאכה".

שהרי באיסור "שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול", הובא לעיל (סעיף הקודם) משו"ע (סי' שא ס"ב): "בחורים המתענגים מקפיצתם ומרוצתם מותר".

ונתבאר בקונטרס אחרון (סי' שא ס"ק ב): "שלא התירו משום ענג אלא דברים שאיסורם הוא משום דרך חול, כגון שלא יהא דיבורך ... והילוכך בשבת כבחול, דכשמתענג בהם יש כאן ענין ענג שבת ולא דרך חול. אבל שאר כל האיסורים היוצאים מפסוק זה אם תשיב כו' ... פשיטא דלא דחינן להו משום מצות ענג, שהיא מצוה הבאה בעבירה".

ומה שכתב "האיסורים היוצאים מפסוק זה אם תשיב כו'", הכוונה לאיסור "ממצוא חפצך" דידן (ולאיסור "ודבר דבר" דלקמן סעיף הבא), "דלא דחינן להו משום מצות ענג, שהיא מצוה הבאה בעבירה".

והיינו שהן באיסור "הילוך" והן באיסור "דיבור" יש שני אופנים:

(א) הילוך לדברים "שאינן בהם סרך מלאכה", ודיבורים "שאינן בהם זכר עשיית מלאכה", שאיסורם הוא רק מטעם "דרך חול", ואם "מתענג בהם, יש כאן ענין ענג שבת, ולא דרך חול".

(ב) הילוך "בשביל חפצים האסורים בשבת", ודיבור שאומר שלמחר יעשה דבר שאסור לעשותו בשבת, אשר באלו "פשיטא דלא דחינן להו משום מצות ענג, שהיא מצוה הבאה בעבירה".

לצורך מצוה

איסור "ממצוא חפצך" חמור יותר מאיסור "וכבדתו מעשות דרכיך", ולא התירו בו כשעושה לשם ענג.

אך מכל מקום איסור זה קל יותר משאר איסורי שבות מדברי סופרים, כאמור בגמרא (שבת קיג, סע"א): "ממצוא חפצך, חפציק אסורין חפצי שמים מותרין".

וכן נפסק בשו"ע ר (סי' שו ס"ה): "אמירה לנכרי לעשות בשבת היא שבות מדברי סופרים ... אבל כשאומרים לו או לישראל חבירו בשבת שיעשה לו מלאכה למחר, אין בזה משום שבות, אלא שאסור משום ממצוא חפצך. ואין הפרש בין איסור זה לאיסור זה אלא לענין צרכי מצוה, שאסור לעשות מלאכה על ידי נכרי אפילו לצורך מצוה ... אבל כשהמלאכה נעשית במוצאי שבת, שהוא זמן היתר, אלא שאומר לו בשבת, ואין באמירה זו אלא משום שמתעסק בשבת בדבר האסור היום עסק זה, התירו לצורך מצוה. וכן להחשיך על התחום, שאין איסורו אלא משום שמזמין את עצמו בשבת לדבר האסור היום, הזמנה זו התירו לצורך מצוה, שנאמר חפצך חפציק אסורים חפצי שמים מותרים".

וכמו שהתירו איסור זה לצורך מצוה, כן התירו איסור זה כשאינו ניכר שהוא לצורך מלאכת חול, כמבואר בשו"ע ר (סי' שו ס"ב): "במה דברים אמורים כשניכר הדבר שמתכוין לחפצים האסורים, כגון זה שהולך בשדהו, שמה מבקש שם אם לא לראות מה היא צריכה ... שניכר הדבר שמתכוין לכך. אבל אם הוא בענין שאין הדבר ניכר שמתכוין לחפצים האסורים אלא לחפצים המותרים הרי זה מותר. לפיכך מותר להלך חוץ לעיר תוך התחום ולהתעכב שם עד שתחשך כדי לתלוש פירות ועשבים מגינתו וחורבתו שבתוך התחום ולהביאם לביתו, שאין הדבר ניכר שהולך לשם בשביל תלישת הפירות ... וכן כל כיוצא בזה".

ונראה טעם היתר זה, שכיון שאינו ניכר הדבר שמתכוין לכך, הרי ההליכה עצמה אינה אסורה, רק מחשבתו, שמתכוין לחפצים האסורים בשבת. וכבר הובא לעיל (מס' שו ס"א), שלא אסרו איסור זה אלא אם "מזמין עצמו בשבת בפועל ממש, לא בהרהור לבד, לדבר האסור בשבת" (ויתבאר לקמן סעיף הבא, שלומדים זאת מהנאמר כאן "ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר").

וכן התירו איסור זה כשיש צד היתר להליכתו זו, כמבואר בשו"ע ר (סי' שו ס"ג): "במה דברים אמורים כשמחשיך שם בשביל דבר שאין צד היתר בעולם לעשותו בשבת

... לתלוש פירות או לטלטל פירות המוקצים. אבל מותר להחשיך על התחום להביא בהמתו מחוץ לתחום במוצאי שבת, שהבאת הבהמה היא דבר המותר בשבת, ואף שאי אפשר לו להביאה בשבת מחוץ לתחום, מכל מקום יש צד היתר בעולם שהיה יכול להביאה בשבת מחוץ לתחום ... וכן מותר להחשיך על התחום להביא משם פירות תלושין שאינם מוקצים, שיש גם כן צד היתר בעולם להביאם משם בשבת, כגון אם היו שם מחיצות מקיפות את הדרך ממקום הפירות עד ביתו, ואע"פ שעכשיו אין שם מחיצות (והטעם יתבאר בסי' ש"ז)".

והוא הטעם המבואר בשוע"ר (סי' שז סט"ו): "ולא נאסר אלא להתעסק בדברים שאיסורם נתלה בגופם, אבל דברים שאיסורם נתלה בדבר אחר ואילולי אותו דבר היו דברים אלו בעצמם מותרים בשבת, מותר להתעסק בהם בדבור לעשותם אחר השבת, שהרי הוא אינו מתעסק באותו דבר הגורם להם האסור, אלא באותם דברים שהיה להם היתר מחמת עצמם, אילולי אותו דבר הגורם להם האסור ... נמצא שאין האיסור בהילוך מחמת עצמו, שהרי אותו הילוך עצמו מותר כשיש בורגנין, אלא האיסור בהילוך הוא מחמת מניעת הדיורין על הדרך ... וכן כל כיוצא בזה".

שטרי הדיוטות

מפסוק זה (ממצוא חפצך) למדנו גם איסור קריאת שטרי הדיוטות, כמבואר בשוע"ר (סי' שז סכ"א): "שטרי הדיוטות, דהיינו שטרי חובות ומקח וממכר ומשכנות וחשבונות וכל כיוצא בהם מחפצים האסורים לעשות בשבת, אסור לקרותם בשבת, משום ממצוא חפצך ... כמו שבכלל זה המטייל בשדהו לראות מה היא צריכה, שאף שהטיול בשדה דבר המותר הוא מצד עצמו ... אעפ"כ כיון שניכר לכל שמטייל שם בשביל כך אסור משום ממצוא חפצך".

ואף שעיקר דין זה הוא בשטרות "מחפצים האסורים לעשות בשבת", גזרו חכמים גם על שאר הכתבים, כמבואר בשוע"ר (סי' שז סכ"ב): "וגזרו על כל כתב, אע"פ שאין בו מחפצים האסורים, שלא לקרות בו בשבת, ואפילו לעיין בלא קריאה אסור, גזרה שמא יקרא או יעיין בשטרי הדיוטות. לפיכך מי שזימן אורחים והכין להם מיני מגדים, וכתב בכתב מערב שבת את שמות האורחים שזימן שלא ישכח לקראם אליו בשבת, או שכתב שמות המינים שהכין להם, אסור לקרות בכתב זה בשבת".

וכיון שמקור הלכה זו הוא בפסוק "ממצוא חפצך", לכן גם בזה התירו לצורך מצוה, כמבואר בשוע"ר (סי' שז סכ"ג): "עכשיו נהגו שהשמש קורא לסעודה מתוך הכתב שכתובים בו שמות המזומנים לסעודה. ויש שלימד זכות על המנהג, לפי שאין נוהגין

כך אלא בסעודת מצוה, ולצורך מצוה אין לגזור משום שמא יקרא בשטרי הדיוטות, שהרי איסור הקריאה בשטרי הדיוטות אינו אלא משום ממצוא חפצך, ואיסור ממצוא חפצך לא שייך בדבר מצוה ... אם כן כל שכן שאין לגזור בדבר מצוה בחפצים המותרים, שמא יקרא בשטרי הדיוטות ויעבור על איסור ממצוא חפצך".

עוד גזרו חכמים מטעם זה לקרא אגרות, כמבואר בשו"ע"ר (סי' שז סכ"ה): "אגרות של שאלת שלום אסור לקרותן. ואפילו לעיין בהם בלא קריאה גזירה משום שטרי הדיוטות ... ויש מתירין לקרות אגרת השלוחה לו שאינו יודע מה כתוב בה כי שמא יש בה דבר שצריך לו לגופו, ואינו דומה לשטרי הדיוטות שאין בהם צורך הגוף אלא צורך ממונו".

עוד גזרו חכמים מטעם זה לקרא כיתובים שתחת תמונות של מאורעות, כמבואר בשו"ע"ר (סי' שז סכ"ט): "כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם ממעשים שהיו, כגון מלחמת דוד וגלית, וכתוב תחתיהם זו צורת חיה פלונית וזה דיוקן פלוני, אסור לקרות כתב זה בשבת, גזרה שמא יקרא בשטרי הדיוטות. ואפילו לעיין בהם בלא קריאה אסור".

ויש מפרשים דהיינו דוקא בתמונות של מאורעות "ממעשים שהיו, כגון מלחמת דוד וגלית", שזה דומה יותר לשטרות, משא"כ בסתם דיוקן לא אסרו (ראה אור ישראל חוב סז ע' רסט).

עוד גזרו חכמים מטעם זה לקרא סיפורים שאין בהם יראת שמים, כמבואר בשו"ע"ר (סי' שז ס"ל): "וכן ספרי מלחמות (ודברי הימים של מלכי אומות העולם) וכן מליצות ומשלים של שיחת חולין ... אסור לקרותן בשבת ואפילו לעיין בהם בלא קריאה גזירה משום שטרי הדיוטות ... אבל אותן ספרי דברי הימים שיוצא מהם ענייני מוסר ויראת שמים ... מותר לקרותן אפילו בשבת".

ויתירה מזו נתבאר בשו"ע"ר (סי' שז סל"א): "יש אומרים שאסור ללמוד בשבת וביו"ט רק בדברי תורה ויראת שמים, ואפילו בספרי חכמות אסור, שכל ספר שאין בו סרך קדושה יש לגזור משום שטרי הדיוטות ... ויש מתירים בכל ספרי חכמות וספרי רפואות, מפני שדבר חכמה אינו מתחלף בשטרי הדיוטות ואין לגזור על זה בשביל זה, וכן נוהגין להקל".



סתימת חלונות ופתחים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי

עומר, אה"ק

בצוואת ריה"ח [מהדורת ר"ר מרגליות] ס"כ, נאמר: "לא יסתום אדם חלון או פתח לגמרי... אלא ינקוב בו נקב". ולא נאמר בו שיעור. ובאג"ק כ"ק אדמו"ר מהורש"ב (ח"א ס"ע קעד) כתב שיניחו "חלל קטן". והרב ר"א שי' לנדא מעיד, שבדורות הקודמים נהגו בחלל קטן ביותר, שהכניסו בו שפופרת הכי דקה. רק באג"ק אדמו"ר מהוריי"צ (ח"ט עמ' שפה, נעתקה גם באג"ק של הרבי חי"ג עמ' רצו) כתוב שיעור בזה: "חור עגול כטפח וחצי", ושם מדבר גם על שפופרת בגודל זה. ולא נראה שמדבר שם על מקרה מיוחד.

בס' 'בית חיינו 770' עמ' 227 מסופר, שלאחר קביעת ארון הספרים בחלל החלון שבין ה'זאל הקטן' וה'חדר שני' שם, כשהרבי נכנס לתפילה הביט חזק בארון זה. לאחר התפילה הורה הרבי לאחד המזכירים [הר"ב קליין?] שיקרא לרח"ב הלברשטם. כשנכנס ל'גן עדן התחתון', אמר לו הרבי: "תודה רבה על כל מה שעשית, זה מאוד יפה. רק רציתי להעיר לך, שכשסוגרים דלת או חלון צריך להשאיר חור, על-פי צוואת רבי יהודה החסיד". הרח"ב השיב לרבי כי החלון סגור רק בצורה זמנית, ולפעמים מוציאים את הארון החוצה. אך הרבי ענה לו: "אני מבין שאתה חושש לקלקל את היופי, ולכן אתה לא רוצה לעשות חור. אתה יכול לעשות חור אפילו כחודו של מחט, ולצאת לכל הדעות. ושוב, זה מאוד יפה. תודה רבה". ובהערת המערכת שם, שאולי מכיוון שכאן מדובר בסגירה זמנית, מסתפק הרבי בחור קטן כפי מנהג העולם. ע"כ. למעשה השתמשו שם בצינור נחושת, מסוג המשמש להולכת גאז.

ולכאורה, לפי משמעות הדברים, הרבי לא קיבל את הנימוק של "סגירה זמנית", ומשמע שבכל מצב, בנקב קטן יוצאים "לכל הדעות". אודה אם יש למישהו דברים ברורים בנדון.



סיום ברכה רביעית דברהמ"ז

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי

עומר, אה"ק

כתב בשו"ע אדה"ז (קפטב) שברכה רביעית, "אע"פ שהיא ברכה ארוכה, אינה חותמת

ב'ברוך', מפני שמתחילה תיקנו ברכה זו במטבע קצר, "ברוך... הטוב והמטיב" בלבד, ואח"כ הוסיפו בה דברים [ג' מלכיות, ג' הטבות, ג' גמולות - הנזכרים בסעיף א].

ובהמשך (ס"ז) כתב: "ויש מפקפקים במה שאומרים 'הרחמן' בכמה גוונים, שהוא הפסק בין ברכת המזון לשתיית הכוס. ויש מיישבין, שכיוון שנהגו בהם - נעשו כאילו הם מטופס הברכה, ואינם חשובים הפסק".

והנה הפרי מגדים (שם, משבצות ס"ק א) כתב שסיום הברכה הוא ב"אל יחסרנו". והחיי אדם (כלל מז"ס"א) כתב לענות שם אמן. אבל הרבי (אג"ק ח"ז עמ' רכח) כתב בשם אדמו"ר מוהרי"צ (ושלפניו) ששללו ענייה זו, "ואולי שסומכים על סוף הברכה ונאמר אמן" אף שגם בזה לא ראיתי שהשומעים ידייקו לענות אז אמן... וצ"ע".

וב'רשימת היומן' (עמ' שפו) כתב הרבי [בשם אדמו"ר מהוריי"צ] שאכן אדמו"ר מהורש"ב נ"ע היה עונה אז אמן [במקום ב'אל יחסרנו']. ומזה מובן שכל בקשות 'הרחמן' נעשו חלק מהברכה, ולכן ה'אמן' האחרונה שעליהן, היא גם על ברכה רביעית (כ"ז ע"פ סידור הרב ראסקין עמ' שעו-ז).

ולפי זה קשה, אם אכן טופס הברכה מסתיים אחרי 'ונאמר אמן', איך ממשיכים אח"כ ב'הרחמן' דשבת ויו"ט עד הסיום 'והי' ה' מבטחו', ומפסיקים בזה בין הברכה הרביעית לברכת הכוס. ועוד יותר - שלפי הוראת רבותינו אומרים אז גם את 'הרחמן' לברית מילה (ראה בקובץ 'גדיל תורה' נ"י. חוברות נב-נג).

ובעל המחבר, הרב ר' לוי יצחק שי' ראסקין הציע: אולי יש לומר: "נעשו כאילו הם מטופס הברכה" לחוד, ו"נעשו חלק מהברכה" לחוד. כל הנספח עד סיום ברכת

המזון, הרי המנהג משווה אותם "כאילו הם מטופס הברכה", ואין חשש הפסק בגללם בין הכוס לבהמ"ז. מעלה יתירה מזו: "חלק מהברכה", וזה נגמר אצל "בברכה שלמה ונאמר אמן". ועצ"ע.



בענין מכירת שטח מפנוי בבית הקברות

הרב חיים רפפורט

רב ומו"צ ושל"ח כ"ק אדמו"ר
לונדון, אנגליה

א) במאי דשאלנא קדמיכון, בענין מכירת שטח גדול ופנוי מבית הקברות שהוקצה מאז ומקדם, ע"י ק"ק בישראל, ל'בית החיים', ובמשך השנים נשתנו הנסיבות באופן שאין צורך באותו שטח, ומכבר רוצים כמה מחברי ונגידי הקהלה למכרו לגוים שישתמשו בו הם לקבורת מתיהם (לאחרי שיבנו גדר של אבנים וכו', חומה גבוהה דלתיים ובריה, להפריד במחיצה גמורה, קבועה ומוחלטת בין ביה"ק של נכרים לביה"ק של ישראל⁴⁸), והתועלת להקהלה הקדושה גדולה היא עד מאד, כי מרובים צרכי עמך ואין הקומץ משביע את הארי, וע"י המכירה ישיגו את הכספים הנחוצים והחיוניים לבנות, לתקן ולהרחיב כמה בתי כנסיות ובתי מדרשות לציבור ההולך ומתגדל ב"ה, שהיא טובה גדולה וזכות גדול עבור החיים ועבור המתים.

(48) ראה שו"ת טוב טעם ודעת (להגר"ש קלוגר) מהדורא תליתאה (ח"ב סי' רנג), שהשיב לשואל ששאלו אם מותר לערב בית הקברות ישראל לבית קברות של עכו"ם, דהיינו שדופן אחד מן בית הקברות של ישראל יהי' פרוץ לקברות הגוים, וכתב לו: "הנה כועס אני עליו על שאלה זו, כי בודאי עלה על דעתו שאולי אני אהי' המתיר בזה, יחשדני בכך, ואם הי' יודע בדעתו דבדאי לא אתיר לא הי' שואל ממני, וגם מה שעלה בלבו ספק כלל בזה אני כועס עליו ולא רציתי להשיב לו כלל, רק מיודעי אמרו לי כי אם לא אשיב כלל אולי יאמר מדשתק אודיי אודי, לכן נחמתי להשיבו. . . הנה חס להזכיר מלעשות כן. . . ומבואר בש"ס דהי' להב"ד קברות אחרים ולא שהיו נקברין בבית הקברות דישאל אף אם יהיו מרוחקין קצת, ומכ"ש בקברי עכו"ם אף שלא יהיו נקברין זה אצל זה ממש מ"מ כל דאין הבדל בין זה לזה נקרא יחד, והתורה אמרה בפ' תרומה (שמות כו, לג) 'והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים', מוכח דאף אם כולו קודש אם זה מקודש מזה צריך הבדל במחיצה, ובלי הבדל לא נחשב בפ"ע רק הם כמעורבין, ומכ"ש בין הקודש ובין טומאה אשר מעמידין על קבריהם צלמים ודאי צריך מחיצה ממש ובלא מחיצה נחשבו נקברין יחד וכו'", ע"ש ובמ"ש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' מא. ועוד. ואכ"מ.

ויש שערערו על המכירה ע"פ הא דתניא (מגילה כט, א) "בית הקברות אין נוהגין בהן קלות ראש, אין מרעין בהן בהמה ואין מוליכין בהן אמת המים ואין מלקטין בהן עשבים, ואם ליקט, שורפן במקומן מפני כבוד מתים". וכתב שם הר"ן (על הרי"ף) דמה ששורפן במקומן הוא "מפני שאסורין בהנאה". וכ"כ הרמב"ם (הל' אבל פי"ד הי"ג) כאשר הביא ברייתא זו להלכה ש"בתי הקברות אסורין בהנאה, כיצד, אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין עושין בהן מלאכה ולא קורין בהן ולא שונין בהן. כללו של דבר, אין ניאותין בהן ולא נוהגין בהן קלות ראש".

ובשלטי הגבורים (סנהדרין מז, ב) ביאר דברי הרמב"ם בזה"ל: "לבי אומר לי, דסבירא לי' להרמב"ם ז"ל דדין בית הקברות הוא כדין בתי כנסיות, ויהיב לבתי קברות כל דין דיהיב לבתי כנסיות דאיתא בפרק בני העיר, וכמו שכתב איהו (הל' תפלה פי"א ה"ו) גבי קדושת בתי כנסיות, וזה כי ס"ל למי" דאיכא חילוק בין בתי קברות שהם של רבים ושל כרכים ובין קבר של יחיד, כי קברי הרבים צרכי רבים ניגהו כדמוכח בפ"ק דמו"ק (ח, ב) . . הלכך בתי קברות של רבים, דכיון דאקצו ההוא קרקע לבית הקברות חל עלי' בכולי' קרקע שם בית הקברות ואיסורו, ואפילו במקום שלא נקברו שם המתים דהא להכי אקצינהו לכולי ארעא . . דלהכי אקצינהו הקונים אותן לביה"ק וזכו בהו המתים⁴⁹ . . דמשעה שקנו אותה הקצוה למתים ומתפשט זכותם בכל אותו מקום, דומיא דשדה בוכין דאמר בפ"ק דמועד קטן (ה, ב) דאינה נטעת ואינה נזרעת משום שנתייאשו הבעלים ממנה והקצוה לבכות שם המתים, והו"ל כמיצר שהחזיקו בו רבים, וכ"כ רבינו פי"ח ממס' אהלות, ה"נ הקצוה לקבורה ואסור עולמית".

ויעויין בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שלה) שהסכים דעתו לדעת הש"ג, כאשר כתב על דבריו: "וביאר דבר זה יפה באורך בש"ג . . והסבירא נותן כך, דכל שהוקצה למצותו להתפלל בתוכו, או ללמוד בתוכו, או לקבור בתוכו, הכל הוקצה למצותו ואין ניאותין בהם"⁵⁰.

(49) "אי אפשר לפרש [דברי הש"ג] כפשוטם שיש למתים קנין ממון ממש, שהרי אין למתים שום קנין וזכות, ואי אפשר להקנות להם שום דבר [ראה מחנה אפרים הל' זכי' ומתנה סי' לא] . . ובע"כ צ"ל . . שכוונת הש"ג שיש בזה משום הקצאת מצוה, מאחר שמצוה לקבור את המתים ולייחד להם קרקע מיוחדת, ולפיכך מי שמקצה לשם בית הקברות הרי זה כאילו הקצה לשם מצות קבורה" (שו"ת שרידי אש דלקמן בפנים). וראה גם שו"ת מהרש"ם דלקמן בפנים). וכ"נ משו"ת חת"ס (דלקמן בפנים). וראה מ"ש בספר 'אור יקרות' (להרב מלכיאל מנדל) עמ"ס אהלות (סי' קעח) השקו"ט והביאור בדברי השלטי גבורים. ואכ"מ.

(50) ע"ש בארוכה, ובמה שהקשה מברכות (יח, ב): "מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה בשני בצורת והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות . . לשנה האחרת הלך ולן

וכן נקטו כמה אחרונים להלכה ולמעשה, וכן פסק, בדור שלפנינו, הרב בעל 'מנחת יצחק' (בשו"ת ח"ט סי' קכא), לאחר שהביא דברי הש"ג הנ"ל, ש"להלכה למעשה, פשיטא דיש לכל מקום הנידון דין בית הקברות של רבים המבואר דינו בשו"ע [!], דדינו כדין בית הכנסת ואסור בהנאה. . ומתפשט בכל המקום אפילו במקום שלא נקברו שם מתים".

ב אמנם בנידון דידן נראה שאפילו לדעת הש"ג ודעימי' יש להתיר למכור בית הקברות, והוא על יסוד דברי ה'שרידי אש' (שו"ת ח"ב סי' קה ע"ד מכירת "בית הקברות הישן בעיר קלן"), שכתב שגם לפי שיטת השלטי גבורים, פשיטא דלא חמירא ולא עדיפא איסור מכירת בית הקברות מאיסור מכירת בית הכנסת של כרכים (ודלא כמ"ש בשו"ת דעת כהן ושו"ת מנחת שלמה הנ"ל), ועל כן בכל אופן שמותר למכור בית הכנסת מותר גם למכור בית הקברות, ועל כן יש להתיר למכור בית הקברות של **כפר ע"י** שבעה טובי העיר וכמו דקיי"ל (מגילה שם. רמב"ם הל' תפלה שם. טוש"ע או"ח סי' קנג ס"ז) בבית הכנסת של כפרים.

זאת ועוד: גם "בית הקברות של כרכים מותר למכור ע"י שבעה טובי העיר", משום דעד כאן לא אסרו בבית הכנסת של כרכים אלא משני טעמים: חדא, משום דמסתמא סייעו אנשים אחרים שבאו לשם ממקומות שונים להתפלל בהוצאות הבנין ועל כן הוא שאנו זקוקים להסכמתם במכירת ביהכ"נ ומכיון שאינו ידוע מי הם, אי אפשר למכור [ולפי טעם זה מותר למכור גם בית הכנסת של כרכים "אם ידוע שלא סייעו אחרים בבנין"⁵¹]. ועוד, "הואיל ועל דעת כל אנשי העולם נעשה שיבוא ויתפלל בו כל הבא אל המדינה נעשה של כל ישראל ואין מוכרין אותו" (רמב"ם הל' תפלה שם הט"ז), וע"כ אי אפשר למכרו ע"י שבעת טובי כרך זה, וצריכים להסכמת "כל אנשי העולם", מה שאי אפשר המציאות.

ושני טעמים אלו אינם שייכים בנידון בית הקברות: טעם הראשון אינו שייך, כי בבית הקברות אנו יודעים בבירור שנבנה רק ע"י אנשי המקום ואלו שבאים לשם

בבית הקברות. . לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות". וראה חדא"ג מהרש"א (ברכות שם) ומ"ש ע"ז בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' קכב). ועוד. **ואכ"מ**.
 (51) ראה מחצית השקל (סי' קנג סקי"ב): "לפי [טעם] זה, אם ידוע לנו בכרך אחד שלא סייעם שום אדם אלא שבנאוהו משלהם, גם הם אותן בני כרך רשאים למכור כמו בכפר".

ממקומות אחרים אין דרכם "לסייע מכספם בקניית בתי הקברות של העיר שבאו שם לשם מסחר"⁵².

גם טעם השני אינו שייך בנידון בית הקברות, כי "זה ברי לן שאין אנשי העיר מקצים את שדה בית הקברות לשם אנשים מערים אחרות, שהרי כל אחד רוצה להקבר בעיר קברות אבותיו" [וכדקיי"ל (טושו"ע יו"ד סי' שסג ס"א – ע"פ ירושלמי מו"ק פ"ב ה"ד) "שערב לאדם נח אצל אבותיו", ומה"ט מפנין המת מקברו לקברו אצל אבותיו⁵³], ו"רובא דרובא מקפידים על זה שאפילו הם מתים בעיר אחרת, שיעבירו למקום קברות משפחתם, ואם כן, כל בית הקברות, אפילו של כרך, מיקרי של כפר"⁵⁴.

אבל באמת דברי השרידי אש תלויים בהבנת דברי השלטי גבורים שלא ביאר להדיא שכמו בבתי כנסיות כך גם בבתי קברות של ציבור (משא"כ בשל יחיד, ע"ש) ישנם שני סוגים, בית הקברות של כרכים ובית הקברות של כפרים, ודיניהם שונים זה מזה, וסתמת לשונו מורה לכאורה שבכל בית הקברות של ציבור, גם של כפרים, קיי"ל ד"כיון דאקצו ההוא קרקע לבית הקברות חל עלי' בכולי' קרקע שם בית הקברות . . דהא להכי אקצינהו לכולי ארעא".

וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד שי' שנח ד"ה והנה הש"ג - הו"ד בשו"ת מלמד להועיל יו"ד סי' קכו ובשו"ת מנחת שלמה הו"ד לקמן) "דאפילו תנאי בית דין או תנאי המתנדבים או שבעה טובי העיר לא מהני, ובוזה עדיפא [בית הקברות] מבית הכנסת, דכיון דהדבר ההוא גנאי להקבורים בו משום כבודם אי אפשר להפקיע". ועפ"ז כתב

52) ראה גם שו"ת בנין אב (להרב אליהו בקשי דורון) ח"ד (ירושלים תשס"ב) סי' סה, וז"ל: גם אם יש מקום לחשוש לחילול קדושת חלק מבית הקברות ע"י הקצאתו לנכרים, יש לדון אם ההלכה שנאמרה בשלטי הגבורים שבית קברות יש לו דין קדושת בית כנסת, וכבית כנסת של כרכין שאי אפשר לשנות אפילו על דעת ז' טובי העיר, אמורה גם בבתי קברות בישראל בימינו כשברובם הם בתי קברות אזוריים, בפרט בערים הקטנות, והמגרש נמסר לבתי הקברות על ידי הרשות המוניציפלית לצורך בתי הקברות ובתנאי שיקברו בהם את הנצרכים, ואפשר שאין דין בתי קברות אלה כדון בתי כנסת של כרכים שז' טובי העיר אינם יכולים לשנות, עכ"ל.

53) בספר 'משך חכמה' עה"ת (דברים כא, כג) מצא מקור (מעשה רב) לזה בספר שמואל-ב כא, יב-יד, ע"ש.

54) ראה גם שו"ת משאת בנימין (סי' לג) הו"ד במג"א סי' קנג סקי"ז (ומשנה ברורה שם סקכ"ה) לענין בית הכנסת, ש"באתרא דלא שכיחי רבים דאמי מעלמא נקרא כפר אע"ג דשכיחי רבים עוברים ושבים לפרקים, כיון דלא קביעי בעיר אלא עוברים ושבים דרך עראי נקרא כפר . . אי ברור לן דלא בנו אלא אדעתא דבני העיר לבדן וגם לא סייעו להם אחרים מקרי כפר".

בשו"ת מלמד להועיל (שם) ד"פשיטא דאסור למכור בית הקברות אפילו מקום שאין מתים קבורים בו, דהוי כבית הכנסת ועדיף מיניו".

וכ"כ להדיא בשו"ת הרב בעל 'דעת כהן' (סי' רא) ש"נראה מדבריו [של הש"ג] שכל בתי קברות של ציבור, באין הבדל בין כרכים לכפרים, דין בתי כנסיות של כרכים יש להם, ומפני כך כל הקרקע שנתייחדה לקברות, אף על גב דקיי"ל הזמנה לאו מילתא היא. . מאחר שכבר התחילו לקבור שם, אז ע"י המעשה הזה כבר נתקדש כל שטח האדמה שנתייחד לשם קברות צבוריים, ונתפשטה על זה קדושת בית הכנסת⁵⁵. . ומתוך שהוזמן כל שטח הקרקע המיוחד לבית הקברות כבר חלה הקדושה, שנעשתה ע"י מעשה הקבורה, על כל החלק המיוחד לכך", ע"ש.

וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה תנינא (סי' צג) דס"ל שבית הקברות חמור יותר מבית הכנסת בכמה ענינים, ד"אע"ג שנתנו חכמים לבית הקברות דין בית הכנסת כמ"ש בשלטי הגבורים. . מ"מ לגבי אותם הדברים שאסרו חכמים לעשות בבית הקברות הו"ל כקדושת הגוף דלא מהני בי' פדיון ולא תנאי, וכמו שתכריכי המת חמורין יותר ממעיל ס"ת בזה שאיסורן הוא איסור עצמי כקדושת הגוף, כך גם ביה"ק חמור יותר מביה"כ"נ וקדושתו כקדושת הגוף דמי, וחושבני משום כך דאע"ג דבביה"כ"נ שנתיאשו מלהתפלל בו מותר ודאי למכרו ע"י שבעה טובי העיר. . מ"מ בית הקברות אף אם אירע שפינו משם את המתים, מ"מ עדיין הוא באיסורו ולעולם שם בית הקברות עליו. . דביה"ק אסור בהנאה, וכלשון הרמב"ם בפ"ד מאבל הי"ג. . ועל כגון דא לא מצינן כלל בשום מקום שיהא אפשר להתיר את הדבר האסור, כיון דאיסור ביה"ק אינו כלל מחמת קדושה, אלא אדרבה הוי כדבר האסור, ולפיכך לא מהני בי' פדיון ולא תנאי". והרי מבואר דס"ל לפי דברי הש"ג שאין חילוק בין ביה"ק של כרכים לביה"ק של כפרים.

ג) אבל עכ"ז נראה שלמעשה בנידון דידן אפשר להתיר המכירה, כי:

(א) בבית יוסף (יו"ד סי' שסח) כתב בדעת (הר"ן הנ"ל, וכנראה לפי דבריו צ"ל כן גם בדעת) הרמב"ם דמ"ש (בהל' אבל הנ"ל) "בתי הקברות אסורין בהנאה" אין כוונתו – כפי שנראה מפשטות משמעות לשון הרמב"ם – לכלל בית הקברות, אלא ש"צ"ל לומר לדעתו דבקרוב בנין מיירי דאי בקרקע עולם מותר בהנאה" (וכמ"ש הרמב"ם שם

55) דבריו אלו צ"ע, כי המעיין בדברי שלטי הגבורים שם יראה שלא הזכיר ענין קדושת בית הכנסת כלל, אלא דס"ל דכשם שאנשי הכרך אינם הבעלים על ביה"כ"נ כך אינם בעלים על בית הקברות וכדין מיצר שהזיקו בו רבים, ע"ש. וראה לקמן בסוף הערה הבאה.

הי"ז וכדקיי"ל ביו"ד סי' שסד). ויעויין בב"י (סי' שסד שם) דמה שכתב הרמב"ם (הל' תומאת מת פ"ח ה"ה) "קבר הנמצא מותר לפנותו ואם פנהו מקומו טמא ואסור בהני' עד שיבדק" כוונתו לקבר של בנין ו"אסור בהנאה דקתני נראה לי דאקבר גופי' קאי", וסמך על מ"ש בהל' אבל (פי"ד הי"ז) דקבר אינו אסור בהנאה אא"כ הוא של בנין. [וכ"כ בכסף משנה (על הרמב"ם הל' תומאת מת שם בפירושו השני) "דאסור בהנאה דקתני אקבר גופי' קאי וכגון שהוא קבר בנין הא לאו הכי מותר בהנאה. . . ורבינו סמך על מ"ש בסוף הלכות אבל דקבר אינו אסור בהנאה אא"כ הוא של בנין], ונראה שלשיתטי' (ביו"ד סי' שסח) בפירוש דברי הרמב"ם בהל' אבל (פי"ד הי"ג) אזיל. ולפי דבריו אין שום יסוד לדברי השלטי הגבורים בדברי הרמב"ם.

(ב) גם אם נאמר דמ"ש הרמב"ם "בתי הקברות אסורין בהנאה" קאי על בית הקברות כולו, הרי לפי מה שפירשו כמה פוסקים את דברי הרמב"ם, מעולם לא נאסר בית הקברות בהנאה ודלא כמ"ש הש"ג, אלא דר"ל, כמ"ש הב"ח (יו"ד סי' שסח) שאסור "בכל הנאה דאית בי' קלות ראש. . . מפני כבוד המתים", ומהם: (א) בספר לחם יהודה (על הרמב"ם שם) כתב דאיסור קלות ראש וכו' "הוא על כללות בית הקברות, אפילו במקום שעדיין לא נקברו שם מתים, דלא אתינן עלה מטעם איסור הנאה אלא מפני כבודן של מתים", משא"כ "איסור ליקוט עשבים. . . שהוא מטעם איסורי הנאה אינו שייך אלא על הקבר עצמו אם הוא קבר בנין. . . ומ"ש רבינו מתחלה 'אסורין בהנאה', ר"ל מזרבנן מפני כבודן של מתים אף על פי שלא ביאר, וכ"ז הוא לאפוקי ממה שהאריך הרב בעל שלטי הגבורים בדעת רבינו"; (ב) בערוך השולחן (יו"ד סי' שסח ס"ו) כתב: "דלשון הרמב"ם. . . 'אסורין בהנאה'. . . אין כוונתו איסור הנאה ממש אלא כלומר שאסורם בהנאה מטעם קלות ראש והוא איסור הנאה דרבנן. . . נלע"ד דגם כוונת הר"ן כמ"ש בכוונת הרמב"ם", ע"ש. (ג) בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ג יו"ד סי' מא) האריך לתמוה על הש"ג, "כי ידוע שהרמב"ם אינו מחדש מדעתו שום דבר בלי מקור, ותו אי בית הקברות של רבים אסור בהנאה, למה. . . איתא בית הקברות אין נוהגים בהם קלות ראש וכו' וכו' למה האריכה הברייתא בפרטים ולא תפסה לשון קצרה דאסור בהנאה. . . ומ"ש הרמב"ם. . . 'אסורים בהנאה'. . . הפירוש רק משום כבוד מתים"⁵⁶.

56) וראה גם שו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' סז בארוכה ושם סוף אות טו): "אין זה דוחק לפרש הא דקרי לה הש"ס איסור הנאה סתם, דהא עכצ"ל כן בלשון הרמב"ם פי"ד מהל' אבל הי"ג שאסור בהנאה הוא רק מפני קלות ראש, וגוף דין איסור הנאה [מהקברים] נתבאר אח"כ שם בהלכה יז". וראה גם שו"ת בית שלמה יו"ד ח"ב סי' ריש וגשר החיים ח"ב פ"ד ס"ו אות ג. [וראה גם שו"ת אבני נזר (יו"ד ח"ב סי' תעה ריש סק"ד)].

ואבוהון דכולהו נראה דהוא הבית יוסף בעצמו, בספרו כסף משנה (הל' טומאת מת פ"ה ה"ה), בפירושו הראשון, דמ"ש הרמב"ם לענין "קבר הנמצא" ש"אם פנהו מקומו טמא ואסור בהני"ש" מקומו" קאי על "השדה שסביבותיו" לדברים אלו קורא רבנו [פירוש: בשם המושאל] איסור הנאה, "ש"לדברים אלו קורא רבנו איסור הנאה" וכמבואר מ"ש בהל' אבל "בתי הקברות אסורים בהנאה, כיצד, אין אוכלין בהם וכו' . . אין נאותין בהם ולא נוהגין בהם קלות ראש".

ולפי דבריהם נראה פשוט שאין איסור במכירת השטח הפנוי שהוקצה בתחלה לבית הקברות אבל עדיין לא קברו שם כלל, וכמ"ש בשו"ת שרידי אש (הנ"ל) שאם כל האיסור הוא מפני כבוד המתים "אין שום איסור במכירת חלק שדה של בית הקברות, דמאי ולזול כבוד המתים איכא בזה? . . לפי זה פשיטא שאין לאסור מכירת הקרקע שאין עלי' קברים, דאיזה בזיון המתים יש כאן?"

ד) גם לפי הש"ג ודעימי' דס"ל דמ"ש הרמב"ם שבית הקברות אסור בהנאה פירושו כפשוטו⁵⁷, שאסור בהנאה כשאר איסורי הנאה שבתורה, הרי כתבו גדולי הפוסקים, ובראשם הב"ח (יו"ד שם) בבירור וביאור דעת הטור "דמ"ש . . אסורין בהנאה אין פירושו איסור דאורייתא אלא מדרבנן אסורין . . איסור הנאה מדרבנן קאמר"⁵⁸.

ובספר חזו"א הל' אבילות (סי' רט) כתב "אין לנו לחדש במה שלא נזכר בגמ' ופוסקים, ולא אמרו אלא מפני כבוד מתים . . ובית הכנסת שאני, דיש בו קדושה וכעין מקדש כיון שנקרא עלי' שם ה', אבל בית הקברות מוכן למצות חסד ואין בו משום קדושה . .", "ע"ש. וראה מ"ש על דבריו בשו"ת קנין תורה בהלכה (להרא"ד הורוויץ) חלק רביעי (ירושלים תשמ"ה), סי' קיח. וראה מ"ש לעיל הערה 7. ואכ"מ.

57) ראה גם פירוש משנה אחרונה על מסכת אהלות פ"ה מ"ג – הו"ד בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' רמז, ע"ש. וראה גם שו"ת רבי שלמה איגר (ירושלים תשמ"ג) סי' ו': "גם בזה צדק רונ"מ וכיוון להלכה, אלא שאני מוסיף על דבריו, דדברים אלו הם חלוקים בטעמן, יש אסורים משום דנהנה מבית הקברות כגון אכילה ושתל', ויש משום קלות ראש כמו להעמיד שם בהמות ולהוליך בו אמת המים, ע"ש.

58) לפי פירוש הראשון שבכסף משנה הל' טומאת מת (פ"ה ה"ה) הנ"ל כתב (כס"מ שם) ד"כיון דמספקינן לי' בבית הקברות דיינינן לי' בבית הקברות שאין נוהגין בהן קלות ראש", ע"ש. אבל: (א) כבר כתב בשו"ת מנחת שלמה תניינא (סי' צג) שבבית יוסף יו"ד סי' שסד כתב "רק כפירוש השני שכתב שם בכסף משנה". (ב) והוא העיקר: הכס"מ מירי' לפי מה שנקט שאין בתי הקברות אסורים בהנאה ואין האיסור אלא משום קלות ראש, וכל הדיון בדברינו אינו אלא לפי מה שכתב הש"ג דמ"ש הרמב"ם שאסורין בהנאה כוונתו כפשוטו וכמשנ"ת, ולפי זה נראה פשוט שאין האיסור אלא מדרבנן.

ובשו"ת מנחת שלמה (הנ"ל) הביא דברי הב"ח גם לענין שיטת השלטי גבורים שנקט כוותי' (ע"ש), דאין איסור ההנאה אלא מדרבנן, ע"ש, ועל כן נראה דבמקום ספק באיסור זה קיי"ל דספיקא לקולא, והרי בנידון דידן ישנם כו"כ ספיקות:

חדא, אי קיי"ל כהשלטי גבורים, ובפרט שהמחבר (והרמ"א ביו"ד סי' שסח ס"א) השמיט [ו] מ"ש הרמב"ם שבית הקברות אסור בהנאה וכתב בסתם "בית הקברות אין נוהגין בהן קלות ראש ואין מרעין בהם בהמות ואין מוליכין בהם אמת המים ולא יטייל בהם לקפנדריא ולא ילקט מהם עשבים וכו'", ומזה דייקו רבים (ראה לדוגמא שו"ת חבלים בנעימים הנ"ל) שבעלי השו"ע לא שמיע להו, כלומר לא ס"ל, שישנו איסור הנאה על בית הקברות⁵⁹. וכן נראה מבואר להדיא מדברי הב"י (סי' שסד) והכס"מ (הל' תומאת מת) הנ"ל דלית לי' כשיטת השלטי גבורים, וכמשנ"ת.

וזאת שנית, מ"ש בשו"ת מהרש"ג (ח"ג סי' עב) "גבי בית הקברות אם לא קבור אלא בקצה אחד . . לא נתקדש אלא מקום הקבורה עם מקום הסמוך לו, ובדרך משל כמו ארבע אמות הסמוכין לקבר, אבל הקצה האחר שבצד השני לא נתקדש כלל . . לא נתקדש אלא מקום הקברות והסמוך לו מעט, אבל המקום רחוק ביותר כקרקע אחרת דמיא, ומסתבר לי דמותר לחרוש ולזרוע שם", ע"ש הדוגמא שהביא לדבר⁶⁰.

ועוד בה שלישי', מ"ש בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' סב) שגם אליבא דהש"ג כיון שאין רוצים [להשתמש עוד בבי"ק זה] הוי כעבר זמן מצותן, דבכל תשמישי מצוה קיי"ל דנזרקין לאחר מצותן, והשלטי גבורים לא החמיר אלא בבית הקברות של כרכים [א"ה: מבואר מדברי המהרש"ם שנקט כהבנת כת"ר וכמו שנקט גם הרב בעל שרידי אש הנ"ל בשיטת הש"ג], דאי אפשר למכרן כיון דכו"ע שייכי בהו, והרי מבואר בתשובות מבי"ט ומג"א סי' קנ"ג סקי"ב, דבאין מתפללין בו גם של כרכים יוכלו למכור, ע"ש.

(59) "ונראה שכיון שדעת שה"ג לא הובאה בשו"ע כלל, אין לחוש ולהחמיר בזה" (חבלים בנעימים שם).

(60) וראה **כעין זה** בשו"ת מנחת שלמה (שבהערה הקודמת) שכתב דאף שלענין "איסור אכילה ושתי' ודאי אסור בכל השטח שהוקצה לביה"ק, . . מ"מ לענין זה שפיר נראה שיכולים הגבאים להתנות בתחלה שלא יהא חשוב כבית הקברות כי אם הארבע אמות של מת ולא מה שרחוק יותר מזה, ובכגון דא פשוט הוא דלא הוי כלל זלוול בכבוד המתים כיון דחשבינן למה שרחוק יותר מארבע אמות כאילו אינו כלל ביה"ק, ואף על גב דהוי לפי זה כאילו המתים קבורים בביה"ק שאינו מוקף, מ"מ סברא הוא דבכה"ג דנד"ד אין שום קפיידא בדבר", ע"ש.

ועפ"ז נראה שעכ"פ בשעת הדחק (ולתועלת הכלל והפרט) חזו כל הני ספיקי לאצטרופי להקל באיסורא דרבנן, וכשיטת כת"ר.

הנהגה בנידון כעין שלנו ממש כבר יצא לדון בשו"ת מהרש"ם (הנ"ל), וז"ל: "בביה"ק דקהלתכם שנשאר עוד מקום פנוי הרבה תוך החומה בלא קברים יותר מחצי, והממשלה גזרה לבלי להניח שם עוד מתים. . . ועתה רוצים מטעם הממשלה ליתן להם מקום אחר לצורך ביה"ק, ותמורתו יתנו הקהל להממשלה המקום הפנוי, ולהכניס חומת ביה"ק לפנים סמוך להקברים, או ישלמו להקהל סך כמה אלפים פראנק שיקנו להם איזו מקום שירצו, ועתה נשאל מעכ"ת"ה אם מותר להקהל למכור או להחליף המקום פנוי לצורך כר נרחב לכל צרכיהם". עכ"ד הנוגעים לעניננו.

ולמעשה הכריע להקל בנידון שאלתו, לאחרי ש"במחכת"ה של הש"ג והנמשכים אחריו" סתר את יסודו, דהנה הרמב"ם (הל' עירובין פ"ו הי"ז) והשו"ע (או"ח סי' תט ס"א) פסקו (על יסוד דברי הגמרא – עירובין לא, א): "הנותן עירובו בבית הקברות אינו עירוב לפי שבית הקברות אסור בהני' וכיון שרוצה בקיום העירוב שם אחר קני' הרי נהנה בו". וכתב המג"א ועוד אחרונים (או"ח שם) דמ"ש הרמב"ם "אסור בהנאה" צ"ל דמיירי בקבר של בנין, דאילו נתנו בקרקע בית הקברות שרי, דקרקע עולם אינו נאסר כמ"ש בי"ד סי' שס"ד, ומזה מבואר דמ"ש הרמב"ם (בהל' אבל) "בתי הקברות אסורין בהנאה" לא קאי על כל שטח בית הקברות כי אם על קבר של בנין, ע"ש בארוכה. [וצ"ע שלא העיר שכן פירש הבית יוסף (יו"ד סי' שסח) בדעת הרמב"ם, וכמשנ"ת].

וע"פ כל הנ"ל בפנים נראה לי דשפיר אית לן למינקט בשיפולי גלימ' דמהרש"ם, ולצדד בכחה דהיתרא בנידון דידן, ומה גם שיעשו בכסף שירוויחו דברים טובים, נכונים ומועילים לקהלא קדישא הדין, וזכות הרבים מסעייתם⁶¹.

61) להעיר ממ"ש בשו"ת מהרש"ג (הנ"ל בפנים): "ואין להפסיד לבני החב"ק ממון מה שהם יכולים לקבל דמי שכירות להפסיד להם אותו ממון בחינם, ובפרט שהם עושים בממון הזה דברים טובים לתמוך בזה ידי עניים חולים".



דיוקים בשו"ע אדה"ז הלכות נשיאת כפיים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בשולחן ערוך סימן קכ"ח סעיף ל"ב מבאר רבינו הזקן דין ש"ץ כהן העוקר ממקומו לשאת את כפיו ואחר מקרא אותו לפני התיבה ואומר עד 'שים שלום'. וממשיך וז"ל: "... וכשהמקרא מסיים שים שלום יש אומרים שישא הש"ץ את כפיו אפילו אינו מובטח לחזור לתפילתו... ויש אוסרין עד שיהי' הש"ץ מובטח..." עכ"ל.

וצריך עיון קצת בלשונו של רבינו במה שכתב "אפילו אינו מובטח לחזור לתפילתו", שהרי מדובר כאן שהמקרא הוא המסיים שים שלום ולא הש"ץ, וכי צריך הש"ץ לסיים שים שלום גם כן אחר שהמקרא מסיימו בקול? ואם כן, באיזה אופן-בקול רם כחלק מחזרת הש"ץ או לו לעצמו בלחש.

ונראה לכאורה שהפירוש כאן הוא כמו שכתב הלבושי שרד על המגן אברהם שם ס"ק לג.

וז"ל המגן אברהם (על מה שכתב המחבר: ". . . ואם המקרא כוון לתפלת ש"ץ מתחלה ועד סוף עדיף טפי שיסיים המקרא שים שלום"): "ומכל מקום צריך שיכוין הש"ץ למה שאומר המקרא ולכן בעינין שיהא מובטח [ב"ה] ובב"י משמע שאם המקרא מסיים לא בעינין שיהא הש"ץ מובטח לחזור לתפלתו", ע"כ לשון המגן אברהם.

ועל מה שכתב המג"א "שיכוין הש"ץ" כתב הלבושי שרד (וכן על דרך זה במחצית השקל) וז"ל: "טעם הדבר כיון שהוא עיקר המתפלל והוא אומר קדיש אחר התפלה לכן צריך שיכוין כדי שיהי' כאלו אמר בעצמו שים שלום", עכ"ל.

ולפי זה נראה לומר שמה שכתב רבינו "אפילו אינו מובטח לחזור לתפלתו" גם כן כוונתו בזה לומר שלא יכול לכוון לברכת שים שלום שאמר המקרא.

וצריך עיון למה לא פירש רבינו כוונתו בפירוש.

ב. שם בסעיף ל' כתב וז"ל: "אין השליח ציבור רשאי לענות אמן אחר (סיום) ברכה של כהנים מפני הטירוף שמא תתבלבל דעתו ולא יוכל לכוין לחזור לברכת שים שלום..."

ובסעיף ל"ב שם כתב רבינו, וז"ל: וכן ש"ץ שהוא כהן אפילו אין שם כהנים אחרים לא ישא כפיו מפני הטירוף שמא לא יוכל לחזור לתפלתו לדעת לכוין ולהתחיל בשים שלום שדעתו מטורפת מאימת הציבור... עכ"ל.

וצריך עיון למה מוסיף רבינו בסעיף לב שהטירוף הוא מאימת הציבור, ולא סתם שתתבלבל דעתו ולא יוכל לכוין לחזור לברכת שים שלום, על דרך שכתב בסעיף ל'.

ולהעיר, ששאלה זו ישנה גם על פרש"י למשנה בברכות ל"ד: שאת המילים: "זה העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטירוף" פירש"י "שלא תטרף דעתו ויטעה", ואילו על מה שכתוב שם במשנה: "ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו" פירש"י: "שמא לא יוכל לחזור לתפלתו... שדעתו מטורפת מאימת הציבור".

וצ"ע.



כיבוי הגפרור אחר הדלקת נרות שבת (גליון)

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בענין הדלקת נר שבת וכיבוי הגפרור אחר ההדלקה לפני הברכה, ראוי להקדים איזה נקודות בענין קבלת שבת:

א. יש קבלת שבת בע"כ, ויש קבלת שבת ברצון

ב. קבלת שבת בע"כ היינו בברכו של תחילת תפילת מעריב, או בשקיעת החמה,

ג. קבלת שבת ברצונו היינו כשרוצה לקבל שבת מפלג המנחה בלי שום מעשה, או בהדלקת נר בכוונה לקבל שבת בהדלקה זו.

המעשה של הדלקת נר כשלעצמו בלי כוונה לקבל עי"ז שבת אינה כלום אא"כ מדליק הנר לכבוד שבת ולקבל שבת בהדלקה זו.

ולכן המדליק נר ואינו מברך ומכוון לקבל שבת בהדלקה זו שמדליק לכבוד השבת הרי מקבל שבת עליו עי"ז.

אבל המכוון לברך על הדלקת שבת הרי מתכוון לקבל שבת ע"י הברכה וכ"ז שלא בירך עדיין אינו מקבל שבת.

ולכן יכול להתנות שאינו מקבל שבת אפי' כשהדליק ובירך, כי זהו סוג קבלת שבת ברצון ותלוי ברצון האדם המדליק.

ולכן הנשים שמדליקות נר שבת ומברכות אח"כ כוונתן בסתם לקבל שבת ע"י הברכה ולא ע"י ההדלקה, ולכן מותרות לכבות הגפרור אחרי ההדלקה ולפני הברכה.

ומה שהעתיק הרמ"צ שי' משו"ת יביע אומר ומהאבי"ה, המדייק בלשונם יראה שהדלקת הנר היא קבלת שבת כשמכוון לכבוד שבת וכלשונו "בהדלקת הנר הבא לכבוד שבת" ובלשון הראבי"ה: "יתכוון שלא יקרא שם מצוה עליו עד שידליק הנר השני" כי מעשה הדלקת נר גרידא בלי כוונה שזה לכבוד שבת אינה כלום.

ומה שכותב הכף החיים על לשון המחבר "שברכו והדליקו" ד"נראה דל"ד לאחר שברכו דהא כתבנו לעיל אות מ"ג דבברכה מקבלת שבת וא"כ איך תקבל שבת והפתילה בידה אלא מיד אחר ההדלקה תניח הפתילה בארץ ואח"כ תברך" עכ"ל. תחילת דבריו דל"ד מובנים כי הסדר "שברכו והדליקו" אינו מדויק וצ"ל ש"הדליקו וברכו" היינו הדלקה לפני הברכה ולא בהיפך, אבל בסופו דבריו תמוהים מאד כי המחבר כותב בפירוש "ברכה והדלקה" ואח"כ מניחים הפתילה בארץ ואיך אפשר לומר שהמחבר "לא דק" ועשה טעות כזה לכתוב ברכו והדליקו במקום לכתוב הדליקו בלבד!?

ובלשון הזה הוא בש"ע רבינו "אחר שברכו והדליקו" ואיך אפשר לומר אי דיוק או טעות כזה ח"ו בלשון המחבר ובלשון רבינו !?

ומה שמביא מהאדמו"ר מקלויזענבורג הרי כתוב "שהמנהג שלא לכבות" ולא "שאסור לכבות" היינו שנוהגות בחומרא יתירה ולא מצד הדין, כי מצד הדין מותרות לכבות כ"ז של ברכו.



פשוטו של מקרא

ואיש אין בארץ

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' וירא י"ט ל"א אודות בנות לוט, רש"י בד"ה "ואיש אין בארץ" כותב "סבורות היו שכל העולם נחרב כמו בדור המבול", ומקורו בב"ר על אתר.

בעץ יוסף (על המדרש) שואל הרי היו בצוער וראו שלא נחרב ואיך היו סבורות שכל העולם נחרב? ומתריך כי חשבו בצאת אביהן עמן משם, נשחתה .

ויש לנמק דברי העץ יוסף, כי צוער היתה בכלל הגזירה של הפיכת סדום כי הגזירה היתה על חמשת הערים כולל צוער, וע"פ בקשת לוט מהמלאך נמלטה צוער בגלל הצלתו של לוט, ולכן כל זמן שהי' לוט בצוער לא נחרבה, אבל כשיצא משם חזרה הגזירה שוב על צוער ולכן סברו שגם צוער נחרבה.

אבל קשה הרי ידעו שמקומו של אברהם לא נחרב, ובטח ידעו מאברהם וצדקתו שהי' מפורסם בעולם, ובפרט לוט שהי' קרובו ופשוט שלא עלה על דעתן שאברהם ומחונכיו וההולכים אחריו שכולם נחרבו, ואיך אמרו בנות לוט "איש אין בארץ"? ובפרט שהמלאך אמר ללוט שימלט אצל אברהם אבל לוט אמר למלאך שהוא ירא להמלט ההרה אצל אברהם "פן תדבקני הרעה" ופירש"י שם שאצל אברהם אהי' כרשע, וא"כ ברור שידעו שלא נחרב כל העולם ועכ"פ מקומו של אברהם בטח שלא נחרב!?

והביאור הוא כפי שמדגיש רש"י "כמו בדור המבול", היינו שחשבו שכמו בדור המבול ניצל רק נח ומשפחתו, וכל העולם נשחת, חשבו גם כאן שכל העולם נחרב ורק אברהם ומשפחתו ניצלו, ובזמן ההוא לא הי' לאברהם ושרה בנים שיהיו להם למי להנשא, ולכן אמרו איש אין בארץ.



פ' תיבת מולדתך עפ"י פש"מ

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

ידועה המחלוקת בין הרמב"ן והאבן עזרא בענין מקום לידת אברהם בסוף פ' נח (יא' כח) דהרמב"ן האריך לבאר שאברהם לא נולד באור כשדים ורק הרן נולד שם, ואברהם ונחור נולדו בארץ ארם בעבר הנהר, כי שם הי' נחלת אבותיו משם בן נח, אבל אור כשדים היה בשנער, מקום הכשדיים ובבליים שהם מחם בן נח, ותרח הלך מארם נהריים לאור כשדים ושם נולד הרן ושם אירע הנס עם אברהם בכבשן האש. ותרח הלך עם אברהם לאור כשדים, אמנם השאיר את נחור בחרן וכמו שכתוב "עיר נחור" (כד' י). ומסתפק הרמב"ן אם נולד נחור בכותא (כמו אברהם) או בחרן אמנם שניהם בארץ ארם מעבר לנהר, עיי"ש.

וממשיך לבאר שאחר כך יצא תרח מעצמו ללכת ארצה כנען כי רצה להתרחק מפחד המלך למקום בו הי' שפה שונה כי חרן היה קרוב לאור כשדים ושפה אחת ועם אחד היו שם ולכן רצה ללכת ארצה כנען אמנם אח"כ התיישב בחרן לימים רבים ומת שם, ושם בעבר הנהר נצטווה אברהם ללכת להארץ אשר אראך וכמ"ש ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר.

אמנם האבן עזרא פ' שאברהם נולד באור כשדים ושם נצטווה ללכת לארץ ישראל, ולכן פ' בריש פ' לך לך שנצטווה ללכת מארצך וממולדתך היינו מאור כשדים ששם נולד, ועיין ברמב"ן ריש פ' לך לך שהקשה עליו כמה קושיות וא' מהם הוא דממש"כ בפ' חיי שרה דאברהם אמר לאליעזר "כי אם אל ארצי ואל מולדתי תלך" (כד' ד) והוא הלך לחרן עיר נחור ולא לאור כשדים, אמנם ראה שם דכתב "ושם נאמר אם לא אל בית אבי תלך ואל משפחתי כי שם בית אבי ומשפחתי שהיא מולדתו" ד"מולדתך" יכול להתפרש גם משפחתו, עיי"ג"כ ברמב"ן בפ' ח"ש שם.

ויש לעיין מהי שיטתו של רש"י בכל זה דמחד גיסא רש"י בס"פ נח לא פירש כלום למה תרח היה במקום הכשדיים ושרק הרן נולד שם ומשמע מפירושו בריש פ' לך (ד"ה מארצך) שגם אברהם נולד באור כשדים כי פ' דאף שנתרחק כבר מארצו וממולדתו כי יצא מאור כשדים מ"מ אמר לו התרחק עוד יותר וצא מבית אביך, ולפי זה הפ' ממולדתך הוא כפשוטו המקום שבו נולד, ונולד באור כשדים, וכן מפורש

ברש"י ד"ה ומארץ מולדתי (כד, ז) אור כשדים. אמנם רש"י פי' ב' פירושים על אור כשדים אור מלשון שריפה על מאורע של הנס וגם אור מלשון בקעה, ומהלשון השני משמע שהוא בבבל שהיה בקעה ("שם הוביל את הכל" אחרי המבול) אמנם לפי' הא' אולי אור כשדיים היה בסביבות חרן ע"ד כותא [ולפי זה נצטרך לומר שהמלך שציוה להשליכו לכבשן האש לא היה נמרוד שמקומו בבבל ומה לו למקום שהוא תחת ממשלתם של זרעו של שם (ומה שפירש"י אמרפל הוא נמרוד הוא לפי' הב'), אמנם י"ל כמו שהכנענים כבשו ארץ כנען מזרעו של שם עד"ז הכא], ולאידך גיסא בפ' חיי שרה לא פירש כלום על אל ארצי ולמולדתי ואליעזר הלך לארם נהריים ומשמע דשם נולד וזה מתאים רק לפי מה שפירשתי לפי' הא' באור כשדים, אמנם לפי' הב' דאור כשדים הוא בבבל עכצ"ל דמולדתי הפי' הוא למשפחתי כי בודאי אברהם לא ציוהו ללכת לכשדיים לקחת אשה ליצחק, וצ"ע למה רש"י לא פי' כלום.

וגם מצינו בפ' ויצא ובפ' וישלח הלשון ארצך ומולדתך (לא' ג', יג'. לב' י') ולכאורה שם הפי' הוא מקום הולדתו כפשוטו אף שלא חזר לעיר ממש בו נולד כי נולד בבאר לחי רואי או בבאר שבע וחזר לחברון ולא לבאר שבע. אמנם שניהם באותה ארץ ולכן שייך לומר ע"ז "ארץ מולדתך", אך לגבי אברהם אם נולד באור כשדים ונימא דאור כשדים הוי בארץ אחרת מארם נהריים [חרן, עיר דנחור] א"כ מה הפי' דאברהם אמר לאליעזר ללכת למולדתי?

ואולי הוא פשוט, דאם כתוב ארץ מולדתי אז הפי' הארץ שבה נולד ואם כתוב מולדתי בלי ארץ אז המובן הוא 'משפחתי', וכן י"ל בריש פ' לך [ובפרט דרש"י שם בד"ה מארצך מעתיק בהד"ה רק "מארצך" ולא "וממולדתך" ומפרש דכבר נתרחק מארצו ע"י שבא לחרן, ונכלל בזה גם ארץ מולדתו, אמנם לא נתרחק ממשפחתו כי היה בחרן איתם] וגם נחור בא לשם אחר כך אף שבתחילה נשאר נחור באור כשדים, ואולי כשיצא אברהם מחרן בפעם הא' – ראה לקמן – בא נחור לחרן לעזור לאביו], ולפי זה פי' "ממולדתך" הוא ממשפחתך, ובזה יובן למה רש"י בפ' ח"ש צריך לפרש "ארץ מולדתי" דהוא אור כשדים, דשם נאמר "מארץ מולדתי" מלבד בית אבי, ולכן פי' ד"מבית אבי" הוא חרן ו"ארץ מולדתי" הוא אור כשדים, ועצ"ע.

וראה התועדויות תשמ"ה ע' 577 ואילך דתרה ואברהם הלכו מאור כשדים ובדעתם הי' ללכת לארץ כנען כי זה היה נחלתם מאבותם משם בן נח ואף שכנען הי' הולך וכובש, אלא התעכבו בחרן וראה בלקו"ש חט"ו ע' 202 שאברהם המשיך ללכת לארץ ישראל ויצא בחזרה לחרן משום כיבוד אב ואח"כ בחרן נצטווה ללכת ארצה כנען וכנ"ל מרש"י ריש פ' לך ודלא כהראב"ע שפי' שנצטווה באור כשדים.

ויש להעיר מלקו"ש חל"ה ע' 272 במכתב להגר"י שטייף, דשם כתב במפורש שקיים אאע"ה הציווי דלך לך בפעם הראשונה שיצא מחרן ודלא כמש"כ בלקו"ש חט"ו הנ"ל, ואולי הוא לפי הראב"ע. וצ"ע.



שונות

הניקוד של ה' מלך ה' מלך

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

זה לשון הגאון מהרי"ל בהסכמתו להסדור של אחיו, כ"ק אדמו"ר הזקן:

... ולכן גם החסיד בעל השל"ה ז"ל צוה להדפיס סדור שער השמים שלו עפ"י דקדוק של המדקדק הגדול מהרש"ש מפרעמעסלא, חוץ ממלך מלך וימלוך שצוה להדפיס מלך חציו קמץ וחציו פתח כדי לכווין מספר הנקודות כמספר השם, אבל רבינו נ"ע אמר שצ"ל כולו קמץ ואמר שכן הוא כוונת האריז"ל דמ"ש כולו פתח ר"ל קמץ שנקרא פתח בלשון ספרד, דלא כיש שמשבשין הקריאה ואומרים מלה זרה שאין לה פי' כלל ותולין בוקי מריקי בהאריז"ל, ואמר שחשבון הנקודות גם לפי כוונת האריז"ל יעלו למספר השם (כי השו"א נח שבמ"ם שבמלת ימלוך אינו עולה בחשבון כיון שהוא נח) ... ע"כ.

אני נבוך בהבנת דברי מהרי"ל, ואבקש בזה למאן דנהירין לי, שיאיר עיניי בזה. ואפרש שיחתי: התיבות "ה' מלך" [השניים], הרי בסדור האריז"ל ניקדו כולו בפתח: מְלֶךְ, ובסדור של"ה (ד"ב מח א) מובא שהשל"ה הורה לנקד קמץ ופתח: מְלֶךְ (והוא העתק מצוואת השל"ה, שנדפס בראש סדורו). ואילו אדה"ז בסדורו ניקד כולו קמץ: מְלֶךְ.

הקורא לשון מהרי"ל יבין שהסיבה לניקודו של השל"ה הוא "כדי לכוין מספר הנקודות כמספר השם". ולא אבין:

פירוש 'מספר השם' בנדו"ז הבנתי מתוך סדור האריז"ל של ר' שבתי מרשקוב: השמות הוי"ה וא-להי"ם עולים קי"ב, וכן עולה מספר הנקודות של ג' [השמות, שנוקדו כאן כניקוד] התיבות מלך, מלך, ימלוך. כי כל נקודה עולה י' וכל קו עולה ו'. ולכן: שני הסגולין של 'מְלֶךְ' עולים ס', שני הפתחין של מְלֶךְ' עולים י"ב, והחירק, השב"א והחולם של 'יְמֻלֹךְ' עולים מ' - סך הכל קי"ב.

אך איזה תיקון לחשבון זה ירויח השל"ה בניקוד 'מְלֶךְ', שאז הסך-הכל של הנקודות הוא קכ"ב?

ואדה"ו ניקד 'מְלֶךְ'. ותיקון החשבון לפי מנין קי"ב הוא - כפי שמסר לנו מהרי"ל בשמו - ששני הקמצין של 'מְלֶךְ' עולים ל"ב [כי הקמץ כולל נקודה וקו], ובתיבת 'ימלוך' לא נחשוב את נקודות השבא, כי היא נחה.

והביקורת של שיבוש הקריאה ו'מלה זרה' אינה שייכת לכאורה לניקוד השל"ה, כי תיבת 'מְלֶךְ' היא מלה רגילה. כי אם הכוונה אל הקריאה כולה בפתח: 'מְלֶךְ'.

עוד לי מלין בהסכמה זו של מהרי"ל, ועוד חזון למועד אי"ה.



לעילוי נשמת

אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים

הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה

גופין

נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א

אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסי' הסובייטית

ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות

בתי ספר למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש בתור מנהל

במשך עשר שנים

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'

ומשפחתם שיחיו

גופין

לעילוי נשמת

הרה"ח התמים ר' יוסף יצחק ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' שלמה שניאור זלמן שי'

קייזן

נפטר י"ב כסלו ה'תשנ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

קייזן

לזכות

החתן התמים **ישראל שיחי' גורקאוו**

והכלה מרת **חנה שתחי' שאנאוויץ**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום רביעי כ"ג חשון ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

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



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **חנה קריינדל**

ומשפחתם שיחיו

גורקאוו



לעילוי נשמת

האשה החשובה והנכבדה

מרת **חנה עטקא** ע"ה

בת ר' **נטע זאב** ע"ה

גערליצקי

נפטרה ביום י"ז כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

מרת חנה לאה ע"ה בת ישעיהו ע"ה

לשם

נפטרה ביום י"ב כסלו ה'תשנ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

משפחתה שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת בתי **דבורה**

בת הרה"ח ר' **אבא הלוי ע"ה**

נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' **ברוך שיחי** וזוגתו **בריינא תחי** ומשפחתם שיחיו

נפרסטק

