

ב"ה

שבת פרשת מקץ – חנוכה ה'תשע"ו

שנת הקהל

גליון ז [אלף-צט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5 "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" (ב).....
הת' שלום צירקינד

הקהל

9 הקהל וחנוכה.....
הרב חנניה יוסף אייזנבך

תורת רבינו

13 הידור מצוה בנר חנוכה.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
19 פרסומי ניסא לגויי הארצות.....
הרב חיים רפופורט

אגרות קודש

25 פיענוח אגרת רבנו.....
הרב אברהם אלאשוילי
26 למזה נשים אינן מדליקות נר חנוכה (גליון).....
הרב יעקב הלוי הורביץ
28 מצות מזוזה (גליון).....
הרב שבת' אשר טיאר

חסידות

- 31תניא מהדו"ק כת"י (גליון).....
הרב משה מרקוביץ

נגלה

- 31דמי קנים בזול.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 38בגדר היתר ד'תיוהא' והמסתעף.....
הת' דב בעריש רוטנברג

הלכה ומונהג

- 44עד דכליא ריגלא דתרמודאי.....
הרב שלום דובער לוין
- 48לימוד ואכילה לפני הדלקת נרות חנוכה.....
הנ"ל
- 51אם מותרת להדליק נר שבת בשלחן האכילה של משפחה אחרת.....
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 54הפסק בברכת הריח.....
הרב יהודה ליב אלטיין
- 55כמה הערות בשולחן ערוך רבינו הלכות ר"ה וסוכות ובציונים.....
הרב זלמן אהרן קאנטער
- 59בענין תפילה בכוונה או בציובור (ב).....
הרב יהודה ליב אהרנסאן
- 66והמהדרין נר לכל אחד ואחד.....
הת' מרדכי יאיר שחט

פשוטו של מקרא

- 69ויקרא לו א-ל.....
הרב שרגא פייוויל רימלער

- 70 ביאור על פירש"י "לעשות מלאכתו"
הנ"ל
- 71 "והלא קל שבקלים אינו אומר כן"
הרה"ת משה שי' פרוכטבוים

שונות

- הערות והוספות לספר סידור הרב (משוער בדפוס ראשון – שקלאוו תקס"ג).
73
הרב חיים אליעזר אשכנזי
- 74 הסכמתו של ר' זוסיא מאניפאלי לספר התניא
הרב יהודה ליב אלטיין
- 75 יט כסלו כיום כיפור?
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 76 ביאור במספר "שלשים ושש" נרות חנוכה
הרב מרדכי פרקש
ביאור הגמרא על הפסוק
- 82 'וישאו בני ישראל את יעקב אביהם'
הרב ישראל אליעזר רובין
- 85 ניקוד של ה' מלך (המשך)
הרב לוי יצחק ראסקין
- 87 שוטה היודע לספור (גליון)
הרב משה מרקוביץ
- 88 טעם הנקודתיים בתניא פרק ב' (גליון)
הרב ישכר דוד קלויזנר

מודעה חשובה

בשמחה רבה מודיעים אנו לידידנו אנ"ש והתמימים שיחיו, שבהיות שבחסדי ה' ובברכות רבינו הק', גליון הבא יהי' מספר "אלף ומאה!!" - תקותינו להוציא לאור בעזהי"ת, לכבוד פ' שמות כ-כ"ד טבת, קובץ מוגדל - בכמות ובאיכות - של הערות וביאורים בכל חלקי התורה, ובפרט בתורת רבינו הק' - שע"י הלימוד והעיון בתורתו, הרי אותי אתם לוקחים, - ובעניני גאולה ומשיח - שהיא הדרך הישרה והקלה להביא לימות המשיח בפו"מ, וכן בכל שאר המדורים.

על כן, שטוחה נא בזאת בקשתינו מקהל אנ"ש והת' שיחיו (גם אלו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להזדרז ככל יכלתם, ולהשתדל בהשתדלות יתירה בכתיבת הערות וביאורים וכו' בגליון מיוחד זה, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם לא יאוחר מיום חמישי פרשת ויחי י"ב טבת הבעל"ט. וכל המקדים הרי זה משובח.

בברכת הצלחה רבה ומופלגה.

המערכת.

"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

”לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו” (ב)

הת' שלום צירקינד

תות"ל - 770

בהל' מלכים פי"ב ה"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 שתומין 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:

ובגליון הקודם הבאתי המבואר בכ"מ שדברי הרמב"ם "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים שתומים הן אצל הנביאים" אינם מוסבים רק על מ"ש מיד לפני"ז (אודות המחלוקת בזמן ביאת אלי'), אלא שזה קאי גם על מ"ש בהלכה שלפנ"ז שלא יבטל דבר ממנהגו של עולם, שגם ע"ז מבהיר הרמב"ם שאין הוא כותב זה בוודאות שלא יהי' שינוי מנהגו של עולם בפועל, שהרי בנוגע מה שיהי' בפועל לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, [וא"א להכריח בוודאות מהו פי' אותם הפסוקים בנביאים המורים בפשוטן על שינוי מנהגו של עולם, שהרי דברים שתומים הן], וכוונתו הוא רק שבנוגע

1 וכמו שציינתי לכ"מ בתורת רבינו שמבואר כן. וראה ג"כ התוועדויות תשמ"ב ח"ב ע' 623. ולהעיר שע"פ חלוקת ההלכות שברמב"ם בדפוסים הנפוצים (וראה ג"כ לקו"ש חכ"ז ע' 191 הע' 8) מתחיל ה"ב "אמרו חכמים אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד". שמוזה לכאור' מוכח ג"כ שכוונת הרמב"ם בהמשך ההלכה "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו" קאי גם על מאחז"ל זה. אמנם בכת"י התימנים ובדפוס רומי, מאחז"ל זה הוא סוף ההלכה הקודמת, (וכמ"ש בהדרן על הרמב"ם תנש"א הע' 30).

לגדר ביאת המשיח כפי שהוא מוכרח מצד ההלכה אין זה כולל הענינים דשינוי מנהגו של עולם.

וכתבתי שם שאפשר לפרש גם המשך דברי הרמב"ם "גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו", שזה קאי גם על מאחז"ל הנ"ל ש"אין בין עוה"ז לימוהמ"ש אלא שעבוד מלכיות בלבד", ושכוונת הרמב"ם הוא שדבר זה שנוי במחלוקת בחז"ל, וראיית מ"ד שאין בין כו' אלא שעבוד מלכיות בלבד הוא מהכרע הפסוק "כי לא יחדל אביון וגו'", ולא מקבלה ברורה שיש בידו, ועד"ז לאידך גיסא אלו שנחלקו וס"ל שהגדר דימות המשיח הוא שינוי מנהגו של עולם, ראייתם הוא מפני שס"ל לפרש פירוש הפסוקים בנביאים הם כפשוטם, וס"ל שהפסוק כי לא יחדל וגו' מדבר רק בזה"ז.

והנה אף ששפיר יש לפרש ולומר שגם זה כלול בדברי הרמב"ם "גם החכמים אין להם קבלה וכו'", מ"מ נראה שדברי הרמב"ם האלו קאי בראשונה על מ"ש מיד לפני"ז אודות מחלוקת החכמים בזמן ביאת אלי', וכמושי"ת בעז"ה. דהרי הרמב"ם לא הביא דיעות החולקים על המאחז"ל "אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", ורק אודות זמן ביאת אלי' הביא מחלוקת, וא"כ יש לפרש שעיקר² כוונת הרמב"ם במ"ש "גם החכמים אין להם קבלה .. ולפיכך יש להם מחלוקת" הוא אודות המחלוקת בזמן ביאת אלי' שהזכיר להדיא³.

2) אע"פ שבפשוטות כוונת הרמב"ם קאי גם על הענינים (ועל מחלוקת החכמים שבדברים האלו) של ימות המשיח שלא הזכיר, [ולדגומא מחלוקת החכמים בנהדרין צט, א כמה זמן ימות המשיח (היינו התקופה הראשונה, ראה התועודיות תשמ"ה ח"א ע' 75), ולהעיר שהרמב"ם מזכיר כמה מדיעות החכמים שם בפירוש המשניות שלו בהקדמה לפרק חלק, שכתב שם שיהי' משיח ובנו ובן בנו, דהיינו כהמ"ד בגמ' שם שימוהמ"ש ג' דורות, ומרמז שם גם להמ"ד בגמ' שם שימות המשיח שבעת אלפים שנה, ואכ"מ, ועד"ז ישנם כו"כ דרשות בגמ' שם ובעוד מקומות בקשר לימות המשיח שלא הובאו בדברי הרמב"ם], וכל' הרמב"ם "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן כו'", ומכ"ש שקאי על (מחלוקת החכמים בקשר ל) הענינים שהזכיר בפירוש בה"א, מ"מ נראה שעיקר וראשית כוונת הרמב"ם הוא בקשר להמחלוקת שהזכיר בדבריו להדיא, אודות זמן ביאת אלי'.

3) ועוד זאת, דהנה יל"פ המשך דברי הרמב"ם "שדברים סתומים הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו", דהיינו שמכיון "שדברים סתומים הן אצל הנביאים", וכל ידיעת החכמים בענינים אלו הוא רק ממה שמשמע להם ע"פ הכרע הפסוקים האלו שבנביאים, לכן יש להחכמים מחלוקת בפירוש הפסוקים האלו שבהנביאים מכיון שהם סתומים, ועפ"ז משמע שהרמב"ם מדבר על מחלוקת הקשור עם הכרע הפסוקים שבדברי הנביאים דוקא, ולא בקשר להפסוק כי לא יחדל אביון וגו' שהוא פסוק בחומש (דברים טו, יא).

ב. ויש לפרש דברי הרמב"ם ע"פ המבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ז ס"ג וזלה"ק: "מקור דברי הרמב"ם הוא - בסיום מסכת עדיות: "א"ר יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבן, ורבן מרבן, הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולמהר לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבין בזרוע .. ולקרב המרוחקין בזרוע . . רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק .. רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם". ופסק הרמב"ם כדברי חכמים.

והנה, בפירוש ד"הלכה למשה מסיני" - דלכאורה, ב"הלכה למשה מסיני. . הפירושים המקובלים מפי משה . . אין מחלוקת בהם בשום פנים" - מבאר הרמב"ם בפירוש המשנה: "לא נשמע ממה רבינו ע"ה זה הלשון, אבל נשמע ממנו זה הענין, לפי שמה סיפר בביאת המשיח ולשון התורה, אם יהי' נדחך בקצה השמים וגו' ושב ה' אלקיך את שבותך וגו' ומל' ה' אלקיך וגו', וזולת זה, והגיד להם גם כן מפי הגבורה בהקדמותיו וסיבותיו, ושיקדים אותו האיש לישר לו הארץ, והוא אליהו, והודיע להם שהאיש הוא לא יוסיף ולא יגרע בתורה, אבל יסלק ויסיר החמסים בלבד, ואין בזה מחלוקת ולא הכחשה, אבל נפלה מחלוקת ברעות שיסיר, מה הם כו'".

ועד"ו בנוגע לפלוגתתם בפירוש הפסוק⁴ "והשיב לב אבות על בנים וגו'": לדעת ת"ק ור' יהודה - "עתיד לומר ברוח הקודש זה מבני בניו של זה", כלומר, שהפסוק קאי בעניני יוחסין, "אלא, שזה אומר לרחק ולקרב, וזה אומר לקרב ולא לרחק, לפי שסברתו שאין החמס אלא לרחק הכשר בלבד, וזהו שבא להסיר", ולדעת ר"ש - "אבות אלו החכמים ובנים אלו התלמידים, שיהי' לב כולם שווה ולא יפול ביניהן מחלוקת". ולדעת חכמים - "אתיא קרא כפשטי' לב אבות על בנים, ולא הוצרך לפרש", או כדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, "אבל חכמים אומרים אין עושק ביוחסין, כל הנקרא בשמו, הכל יתייחסו אל האמת, והתורה היא אב הכל, אבל המעקשות והרעות הם השנאות שבין בני אדם, לפי שהם חנם, והוא חומס בשנאתו, והוא אמרם לעשות שלום בעולם".

(4) ובהע' 23 שם מביא מליקוטיו למשניות (והוא מפי' השושנים לדוד), שבהבאת הפסוק רמז התנא תירוש לשאלה הנ"ל, "דאם הוא הלכתא קרא ל"ל, אלא, דההלכה לא היתה רק שאליהו יבוא להסיר החמסים, ובאיזה חמסים היינו דפליגי בפירושי' דהך קרא, ובזה לא תקשי היכי פליגי על ההלכה".

- וממשיך בהדרגה שם ומבאר שאין זה פלוגתא במציאות, כי באמת אלי' הנביא יעשה כל הענינים, אלא המחלוקת הוא מה הם הפעולות שיעשה אליהו שהם חלק מהענין של סילוק החמסים, עיי"ש. וממשיך בס"ז וזלה"ק: -

וממשיך הרמב"ם, "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו": ע"פ האמור לעיל, הרי, הפלוגתא אינה אלא מהי פעולתו של אליהו הנביא בסילוק החמסים, אבל, שייכותה של פעולה זו לאלהו ("הנה אנכי שולח לכם את אלי' גו' והשיב לב אבות על בנים גו'") - היא לכו"ע. ועל זה מוסיף הרמב"ם "ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו" - שכל הפעולה שאליהו יסיר ויסלק החמסים ("והשיב לב אבות על בנים גו'"), הו"ע בפ"ע, כלומר, פעולה שיעשה אליהו הנביא, ואילו הענין דשליחות זו דאלהו, "הנה אנכי שולח גו' לפני בוא יום הוי' הגדול והנורא" - קודם ביאת המשיח יבוא אליהו" לבשר ביאתו, כסוגיית הגמרא ש"לפני ביאת בן דוד יבוא אליהו לבשר" (אע"פ שיעמוד כבר לפני"ז, "קודם מלחמת גוג ומגוג", ויעשה כמה ענינים כו'). "עכלה"ק הנוגע לעיננו.

וע"ש בהע' 34 שם, ששמע שם שלשיטת "ויש מן החכמים", הפסוק והשיב לב אבות וגו' הו"ע בפ"ע מהפסוק שלפניו "הנה אנכי שולח לכם את אלי' הנביא וגו'", ואי"ז חלק משליחות אליהו הנביא הקשור עם "יום ה' הגדול והנורא". משא"כ לדיעה הראשונה, גם הענין של והשיב לב אבות וגו' עם מ"ש בפסוק א' שזהו הכנה ל"יום ה' הגדול והנורא". ועפ"ז נמצא שהמחלוקת בין ב' הדיעות שברמב"ם הוא (גם) אם הפסוק והשיב לב אבות וגו' הוא ענין בפ"ע מהפסוק שלפניו, או שהם המשך וענין א'.

ג. ועפכהנ"ל יש לפרש המשך דברי הרמב"ם "שדברים סתומים הן אצל הנביאים" היינו שפי' הפסוקים (הנה אנכי שולח וגו' והשיב וגו') הם סתומים (שאינו מבואר פשר שליחות זו דאלהו, ומהו הכוונה בוהשיב לב אבות וגו') ואפשר לפרשם בכמה אופנים. "גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו .. ולפיכך יש להם מחלוקת", דהיינו שמחלוקת החכמים ("ויש מן החכמים כו'") שהובא בדברי הרמב"ם, באם תפקידו של אליהו הוא לעשות שלום בעולם או לבשר על ביאת המשיח, אינו ע"פ קבלה שיש בידם הלכה למשה מסיני, שהרי בנוגע לדבר המקובל הלל"מ א"א שיהי' להם מחלוקת. ומזה שיש להם מחלוקת מוכח שאין להם קבלה למשה מסיני (וכנ"ל מפיהמ"ש בעדיות). ואע"פ שבמס' עדיות שם כתב שהוא הלמ"מ, ע"ז מבאר הרמב"ם שם שהוא רק בנוגע לכללות הענין ולא פרטיו וכנ"ל.

ומבאר הרמב"ם שפי' החכמים ומחלוקתם תלוי ב"הכרע הפסוקים", דהיינו כנ"ל שהמחלוקת בין ב' הדיעות הוא האם הפסוק והשיב לב אבות הו"ע א' עם הפסוק

שלפניו אודות שליחות אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא, או לא. (ולפ"ז הל' "הכרע" הוא ע"ד הל' במאחז"ל (יזמא נב) אודות הפסוקים שאין להם "הכרע", דהיינו שאין יודעים איך לקשר הענינים אם ללפניו או לאחוריו, ועד"ז כאן שאינו ידוע אם הפסוק והשיב וגו' הוא קשור להפסוק שלפניו או שהוא ענין בפ"ע).

[ועד"ז מרומז בדברי הרמב"ם גם אודות מחלוקת החכמים במס' עדיות שם מהו תפקידו של אלי' לרחק ולקרב וכו', שמחלקותם תלוי (גם) בפ"י הפסוק והשיב לב אבות על בנים וגו', וכנ"ל. ובנוגע לענין זה לכאו' יש לפרש הל' "הכרע" הפסוקים, שכוונתו שפ"י הפסוק סתום שאפשר לפרשו באופנים שונים, והחכמים הכריעו לפי הנראה להם ע"פ הבנתם. וע"ד ל' הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד הי"א "והדבר צריך הכרע". ובהל מלכים סופ"ח "מפני הכרע הדעת" ודו"ק].

ד. אלא שע"פ מ"ש בהדרן הנ"ל, לכאו' עכצ"ל שפ"י דברי הרמב"ם "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" אינו שאינו ידוע האם יבוא אלי' לפני מלחמת גוג ומגוג או לפני ביאת המשיח, שהרי ע"פ המבואר בההדרן שם אין כאן מחלוקת במציאות כלל, אלא צ"ל דפ"י הדברים הוא שאין אדם יודע מה יהי' עיקר ענינו וגדר שליחותו של אליהו כפי שהוא שייך וקשור לביאת המשיח. ואין הזמ"ג להאריך עוד.

ויה"ר שנוכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים



הקהל

הקהל ותנוכה

הרב חנניה יוסף אייזנבך

מחבר ספרי "מחנה יוסף"

א. ב"לקוטי שיחות" חלק ל' (תולדות ג'): "פסק הרמב"ם "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר". ויש לעיין בתוכנו של חיוב זה, שהרי מצות בנין "מקדש" היא מהמצוות שהן חובת הצבור – ולא חובתו של כל איש ואיש (ספר המצוות להרמב"ם בסוף חלק המ"ע, ועד"ז בחינוך מצוה צ"ה בסופה: "וזה מן המצוות שאינן מוטלות על יחיד כי אם על הציבור כולו"), ומה הפירוש ד"הכל חייבין לבנות כו"ו? ועוד: ידועה השקו"ט בהא דנשים חייבות לבנות ולסעד בעצמן

כו' (דכתיב ויבאו האנשים על הנשים וכתיב וכל אשה חכמת לב ביד' טו) – הרי בנין המקדש הוא מצות עשה שהזמן גרמא, ד"אין בונין את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן, ביום מקימין לא בלילה".

וי"ל שב"הכל חייבין כו" אין כוונתו של הרמב"ם לומר שזהו חובת גברא, אלא שהוא דין בחפצא דהמקדש כו' בדין "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים" שאינו חובת גברא לקיים מצות ועשו לי מקדש (שעל הציבור), אלא שהוא חיוב מצד המקדש, שגדר בנין המקדש מחייב שבנינו יהי' על ידי הציבור "ועשו" עשיית כלל ישראל (ולכן שייך זה לכל ישראל, אנשים ונשים)".

והמתבאר משיחת קודש זו, שכל ההלכה שממצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, אינה אלא במצוות שעל היחיד, אבל במצוות המוטלות על הציבור לא שייך לומר זאת, שהרי גם האשה היא חלק מן הציבור, וכחלק מן הציבור גם היא חייבת. והואיל ומצות בנין בית המקדש היא מצוה שעל הציבור, כלשון החינוך במצוה צ"ה: "וזהו מן המצוות שאינן מוטלות על היחיד כי אם על הציבור כולן", ממילא אין כאן הפטור של זמן גרמא, ולכן הרמב"ם אף שפסק שאין בונין את המקדש אלא ביום, פסק שנשים חייבות בבנין בית המקדש.

ב. ולפי הדברים האלה יובנו בטוב דברי החינוך ז"ל במצות הקהל (תרי"ב), וכדלהלן:

א. התחיל בזה"ל: "שנצטוינו שיקהל עם ישראל כולו אנשים נשים וטף במוצאי שנת השמיטה כו' ועל זה נאמר "קהל את העם האנשים והנשים והטף וגו'", הנה החינוך בדרך כלל הולך בדרכו של הרמב"ם, וכאן הרמב"ם בריש פ"ג מהל' חגיגה כתב: "מצות עשה להקהיל את כל ישראל כו'", ואילו החינוך שינה וכתב "שייקהל עם ישראל", ולכאורה לא נראה שיש כאן מחלוקת, אלא שנתכוין להסביר את דעת הרמב"ם, שהמצוה היא על העם "שיקהל" וצ"ב.

ב. כתב בהמשך: "וזאת היא מצות הקהל הנזכרת בתלמוד, כענין שאמרו בראשון של קידושין (ל"ד ע"א): "והרי הקהל דמצות עשה שהזמן גרמא הוא ונשים חייבות", ופירשו בסוף הענין: אין למדין מן הכללות, כלומר שהאמת שהנשים חייבות בזאת המצוה, ולכאורה צ"ב מה רצה בזה לומר שבתלמוד במסכת קידושין נזכרה מצות הקהל, והרי במס' סוטה ישנה סוגיא מיוחדת על מצות הקהל, וכן בריש מסכת חגיגה, ולשם מה הזכיר את דברי הגמ' בקידושין, וצ"ע. גם רגיל הוא ז"ל לציין את החייבים במצוה בסוף דבריו, וכאן הזכיר את חיוב הנשים מיד בתחילת דבריו, וצ"ע.

ג. בסוף דבריו כתב: "ועובר על זה בין איש בין אשה ולא בא במועד הזה לשמוע דברי התורה כו' בטלו עשה זה".

ונראה, שאכן כל אלו קשורים זה בזה, ורצה החינוך ז"ל לומר, שמצות החינוך היא על כל אחד ואחד מהעם, וכלשונו "שיקהל העם", ואינה מצוה המוטלת על הציבור, שאם לא כן, אלא המצוה היא לא על כל יחיד אלא על הציבור, [שכך היה משתמע מלשון הרמב"ם שהמצוה היא "להקהיל", כפי שאכן ראיתי לאחד מגדולי הדור שלפנינו, שהבין כן בפשיטות בדעת הרמב"ם שמצות הקהל היא על הציבור], שאז היה קשה מאד ממה שהגמ' בקידושין אומרת ש"הקהל" הוא מ"ע שהזמן גרמא, [וכן הוא גם ברמב"ם פ"ב מהל' עבודה זרה שנקט לדוגמא של מצות עשה שהזמן גרמא את "הקהל"], ואם היא מצות הציבור לא שייך כאן כלל הא דמ"ע שהזמן גרמא, וכמבואר בשיחת הקודש הנ"ל, ומזה איפוא שהתלמוד אומר ש"הקהל" היא מצות עשה שהזמן גרמא, בעל כרחך שאין "הקהל" מצוה על הציבור, אלא על העם שייקהל.

ונמצא שבצינו את דברי הגמרא בקידושין "והרי הקהל כו" נתכוין להסביר דברי עצמו, שמצות הקהל אינה על הציבור אלא על כל יחיד.

ועל כן הוא שכתב בסיום דבריו: "ועובר על זה בין איש בין אשה כו' בטלו עשה זה".

ג. והנה כלל מחודש זה בתורת "מצות עשה שהזמן גרמא", הוא קילורין לעינים באחד מדיני חנוכה, פורים ופסח, שהנשים חייבות בהן משום שאף הן היו באותו הנס, וז"ל הגמ' בפסחים ק"ח ע"א: "אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו, שאף הן היו באותו הנס" [וכן הוא בשבת כ"ג לענין הדלקת נר חנוכה ובמגילה ד' ע"ב לענין מקרא מגילה, עי"ש ברש"י ותוס'], וברבנו חננאל פסחים שם העתיק דברי הגמרא כצורתה והוסיף תיבה אחת: "חייבות בארבעה כוסות כאנשים שאף הן היו באותו הנס", וצ"ב מה רצה בהוספה זו,

ולכאורה גילה סודו רבינו הזקן, בשו"ע בסי' תע"ב סכ"ה שכתב: "ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים וכן בשאר כל המצות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים, שאף שנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא, בין של תורה בין של דברי סופרים, אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה, לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים, ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה כו", דייק רבינו ז"ל לכתוב ש(לא רק שגם הנשים חייבות בד' כוסות, כי אם) אין חילוק בין אנשים לנשים".

גם בסי' תע"ט ס"ז כתב רבינו כלשון הזה: "שאף הנשים פטורות מכל הלל כו' בהלל זה חייבות ואין שום חילוק ביניהן לאנשים בכל מה שנוהג בלילה זה". היינו שבמצוות הן שנתקנו מפני שאף הן היו באותו הנס, אין פירוש הדבר שגם נשים חייבות, אלא שמלכתחילה "אין שום חילוק בין אנשים לנשים".

ד. ובטעמא דמילתא נראה פשוט על פי מה שקבע לנו בשיח"ק הנ"ל, ובהקדם לשון רש"י במגילה ד' ע"א: "שאף הן היו באותו הנס, שאף על הנשים גזר המן להשמיד ולהרוג ולאבד מנער ועד זקן וטף ונשים וגו'". ובתוס' שם ד"ה שאף: "לכך נראה לי שאף הן היו בספק דלהשמיד ולהרוג, וכן בפסח שהיו משועבדות לפרעה במצרים, וכן בחנוכה היתה גזירה עליהן", והוא מהירושלמי מגילה פ"ב ה"ה: "בר קפרא אמר: צריך לקרותה לפני נשים לפני קטנים, שאף אותם הוו בספק (הגזירה, פני משה), רבי יהושע בן לוי עבד כן, מכנש בנוי ובני ביתיה וקרי לה קומיהון", והובאו דברי הירושלמי בראשונים למגילה שם.

והיינו, שכיון שהנשים הן חלק מן הכלל שעליו נגזרה גזירת להשמיד ולהרוג, הנה כחלק מן הכלל, גם הנשים מחוייבות במקרא מגילה, ועל דרך זה בהדלקת נר חנוכה ובארבעה כוסות. ואין שייך לומר בדבר זה כלל דין הפטור דמ"ע שהזמן גרמא, שבענין הקשור אל הציבור לא נאמר כן, וכנ"ל ב"לקוטי שיחות".

וזהו איפוא שנתכוין רבינו חננאל בהוספת תיבת "כאנשים", שבענין זה אין הבדל בין נשים לאנשים כלל, ואין זה כאותן מצוות שבאמת היה דינן שנשים פטורות מצד שהן מצוות שהזמן גרמא אלא שמלימודים מסויימים מחייבים גם את הנשים, אלא שמלכתחילה האיש והאשה שוים במצוות חכמים אלו שנתקנו מחמת שאף הן היו באותו הנס. והוא אשר נתכוין רבינו ז"ל לומר בדין ארבעה כוסות והלל שבליל הפסח, שבענין זה "אין חילוק בין אנשים לנשים".

ה. ובוא וראה את שינויי לשונות הרמב"ם, בכמה הלכות, בענין חיוב הנשים במצוות, שלפ"י הנ"ל אתיין כמין חומר:

בפ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"י כתב: "הכל חייבין באכילת מצה אפילו נשים ועבדים", וכן בהלכות מזוזה: "הכל חייבין במזוזה אפילו נשים ועבדים", ובכתבו "אפילו" ר"ל, שבעצם היו הנשים צ"ל פטורות מצד מ"ע שהזמן ג"א או כל טעם אחר, אלא שנתחדש בהן שגם הנשים חייבות. אבל בודאי אין דינם שווה לדין האנשים, ולכן כתב "אפילו".

ברם גבי מקרא מגילה, כתב הרמב"ם בריש הל' מגילה: "הכל חייבין בקריאתה אחד אנשים ואחד נשים ועבדים משוחררים, וכן בריש פ"ד מהל' חנוכה: "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים", וכן בפ"ז מהל' חמץ ומצה ה": "וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין". הנה עשה הרמב"ם בהלכה זו של "אף הן היו באותו הנס" את דין הנשים כדין האנשים ממש, וכדברי רבינו חננאל הנ"ל.



תורת רבינו

הידור מצוה בנר חנוכה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

פלוגתת הרמב"ם והרמ"א במהדרין מן המהדרין

בלקו"ש חכ"ז פ' ויקרא (ב) מביא מ"ש הרמב"ם בסוף הל' איסורי מזבח דהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר כו' והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב אם בנה בית תפלה יהי' נאה מבית ישיבתו כו', דבפשטות זהו הענין דהידור מצוה שצ"ל באופן דהתנאה לפניו כו', ומקשה דא"כ למה המתין הרמב"ם בענין זה עד סוף הל' איסורי מזבח ולא הזכירו לפני זה בדין ביהכנס"ס וכו'? ומבאר שם ששיטת הרמב"ם היא דבכלל בכל התורה כולה הענין דהידור מצוה הוא דין רק על הגברא שקיום מעשה המצוה שלו צריך להיות באופן מהודר וע"ד שכתב בהל' ס"ת (פ"ז ה"ד) ש"כותב כתיבה מתוקנת נאה ביותר" דזהו דין במעשה האדם שצ"ל באופן נאה, וכן בהל' לולב (פ"ז ה"ו) לגבי אגודת הלולב דעי"ז מעשה הנטילה היא מהודרת (וראה בהערה 27) אבל אינו דין שחל בגוף החפצא, שהחפצא מצ"ע צ"ל מהודר, אלא דבהל' קרבנות מחדש דין חדש בגדר הידור מצוה, שגם החפצא מצ"ע צ"ל מהודר מן היפה וכו' כי קרבנות שאני מכל המצוות שבתורה שהוא נותן החפץ לה', וכן הוא בשאר הדברים דחשיב שם הרמב"ם דאיירי עד"ז, ורק בסוג כזה שהוא נותן חפץ לה' נתחדש דין מיוחד שיש חיוב הידור בגוף החפצא עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז נראה לבאר שיטת הרמב"ם בהל' חנוכה ובעוד כ"מ דלשיטתיה קאי, דהנה בגמ' שבת (כא, ב) איתא: ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומר יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, פליגי בה תרי אמוראי במערבא כו' חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורידין עיי"ש, ועי' בתוס' שם (ד"ה והמהדרין) דמהדרין מן המהדרין קאי רק על נר איש וביתו, אבל אם הוא מן המהדרין ומדליק עבור כל אחד ואחד לא שייך מהדרין מן המהדרין דאז ליכא היכירא של ימים היוצאים שהרואים יסברו שכן הוא מספר בני אדם שיש בבית, היינו שהיום ניתוספו כמה בני אדם, (משא"כ כשמדליק נר אחד בלבד ויוסיף בכל לילה לא יסברו שבכל יום ניתוסף אדם אחד דזה לא שכיח וכדביאר בפר"ח סי' תרע"א), אבל הרמב"ם (הל' חנוכה ריש פ"ד) כתב וז"ל: כמה נרות הוא מדליק בחנוכה מצוה שיהי' כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא הי' בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד כו' עכ"ל, הרי דסב"ל דגם במהדרין שייך מהדרין מן המהדרין ולא כהתוס'.

והנה בלשון הרמב"ם מבואר דבעל הבית בלבד הוא המדליק עבור כו"א גם בההוספה דכל לילה ולילה דאם היו אנשי הבית עשרה מדליק בליל ראשון עשרה, ובליל שני עשרים כו' וכמ"ש גם בהל' ב' עיי"ש. אבל עי' בשו"ע המחבר סי' תרע"א סעי' ב' שכתב וז"ל: כמה נרות מדליק; בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבלייל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר. הגה: (הרמ"א) וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט וכו' עכ"ל, היינו דהמחבר כתב כהתוס' דלעולם ידליק רק נר אחד ומוסיף והולך, וע"ז כתב הרמ"א דגם בהמהדרין שייך להוסיף בכל יום וכשיטת הרמב"ם, אבל מ"מ ה"ז שונה מדעת הרמב"ם, דלהרמב"ם בעל הבית הוא המדליק עבור כל אחד ואחד, משא"כ לפי הרמ"א ההידור אינו דבעל הבית מדליק עבורם, אלא שהם מדליקים בעצמם הדלקה בפ"ע ומוסיפים והולכים בכל לילה, וצריך להבין מהו הביאור בפלוגתתם?

ביאור הגרי"ז אם שייך הידור מצוה לאחר שגמר מעשה המצוה

ובחי' הגרי"ז על הרמב"ם כאן הביא הא דאיתא בשבת קלג,ב, ת"ר המל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה, פירש על ציצין המעכבין את המילה חוזר על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר, ובפירש"י מבואר שם דאיירי לענין מילה דדוחה שבת, דכל זמן שלא פירש נחשב הכל למעשה אחת ובמילא חוזר אפילו על ציצין שאין מעכבין את המילה כיון דמילה עצמה דוחה את השבת במילא יכול למול גם ציצין שאין מעכבין, אבל אם פירש מגוף המצוה אינו חוזר על ציצין שאין מעכבין דאסור לו להתחיל לדחות את השבת בשביל זה כיון שהציצין אין מעכבין, ועי' גם טור יו"ד סי' רס"ו שפסק כן לענין דחיית שבת. אבל ברמב"ם (הל' מילה פ"ב ה"ד) כתב וז"ל: המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר, מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל עכ"ל, ואיירי בימות החול, כי רק אח"כ בה"ו כתב דין זה לענין שבת: "עושיין כל צרכי מילה בשבת, מלין ופורעין ומוצצין וחוזר על ציצין המעכבין אע"פ שפירש, ועל ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא פירש", וכדדייק כן בכס"מ שם, וצ"ע: א) הלא בגמ' שבת שם משמע דאיירי לענין דחיית שבת כנ"ל. ב) בימות החול למה נימא דאינו חוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה הלא אין כאן שום דין דחי' וכו'?

יודועה ביאור הגרי"ז (ועד"ז כתב בס' בית הלוי ח"ב סי' מ"ז) דהרמב"ם סב"ל דהן אמת דבתחילה כשהקשה בגמ' מאן תנא אם פירש דאינו חוזר ורצה לומר בזה כמה אוקימתות דפליגי תנאי בענין דחיית שבת, הנה ודאי צ"ל דדין זה דפירש כו' איירי גם לענין דחיית שבת, מיהו לפי אוקימתא בתרייתא שם דפליגי רבנן ור' יוסי לענין לחם הפנים דכתיב שם "תמיד" וסב"ל לרבנן דאלו מושכין ואלו מניחין טפחו של זה בצד טפחו של זה, דרק זהו תמיד כי באם יהי' הפסק קצת אי"ז נקרא "תמיד", משא"כ ר' יוסי חולק דגם אם יניחו החדש אח"כ ה"ו נקרא "תמיד" ומאן תנא דאם פירש אינו חוזר רבנן הוא, דהם סב"ל דרק כשבא בהמשך אחד ה"ו ענין אחד, אבל כשיש הפסק קצת אי"ז נקרא תמיד ולכן בנדו"ד כשפירש צריך התחלה חדשה לכן אינו חוזר, ולפי אוקימתא זו לא איירי דין זה אודות דחיית שבת, אלא גם בימות החול, והביאור בזה הוא דהידור מצוה שייך רק כשבא ביחד עם הקיום דגוף המצוה, משא"כ כשכבר גמר קיום גוף המצוה שוב לא שייך כלל דין הידור, לכן כל זמן שלא פירש והוא עדיין באמצע קיום גוף המצוה חוזר גם על ציצין שאין מעכבין משום קיומא דהידור מצוה, אבל אם פירש וכבר נגמר הקיום דגוף המצוה אינו חוזר, וראה בר"ח שם שפי' ג"כ

כהרמב"ם דמסיק ד"מהכא שמעינן דמי שכבר סיים גוף המצוה לא שייך אח"כ הידור" עיי"ש.

אבל הרמ"א (יו"ד סי' רס"ד סעי' ה') סב"ל כהטור דדין זה איירי רק לענין שבת בלבד, וכתב בהדיא שם דמ"מ אם הוא בחול, לכתחילה יטול כל הציצים הגדולים אף שאינן מעכבים, הרי דסב"ל דשייך הידור מצוה אפילו לאחר שכבר גמר קיום גוף המצוה.

ולפי"ז ביאר הגרי"ז לשיטתייהו אזלי גם לענין הדלקת נר חנוכה, דהרמב"ם לשיטתי' סב"ל דהידור מצוה שייך רק ביחד עם קיום גוף המצוה, לכן סב"ל דרק בעה"ב הוא המדליק עבור כאו"א כי ההידור צריך להיות ביחד עם גוף המצוה שהוא שבעל הבית מדליק נר אחד עבור כל הבית, ובמילא ההידור בא ביחד עם זה והוא כל זה הדלקה אחת, משא"כ הרמ"א לשיטתו דשייך הידור מצוה בפ"ע אפילו בלי קיום גוף המצוה שפיר סב"ל לענין נ"ח דכאו"א מדליק בפ"ע מצד הידור, וכל הדלקה הוה הדלקה בפ"ע, ומוסיף לבאר דלהרמ"א אין הפי' שצריך דוקא שכאו"א ידליק בעצמו, דאפשר אפילו דבעה"ב או אחר ידליק כל ההדלקות עבור ב"ב, והחילוק הוא רק דלהרמב"ם כל הנרות הם ביחד כי הוה הדלקה אחת, משא"כ להרמ"א צריך כל הדלקה להיות ניכר שהוא הדלקה בפ"ע עבור כאו"א מבני ביתו.

אלא דהא גופא צריך ביאור דלמה סב"ל להרמב"ם דהידור מצוה שייך רק כשבא ביחד עם קיום גוף המצוה, והרמ"א סב"ל דשייך גם בפ"ע.

חידוש הרבי בגדר הידור מצוה לשיטת הרמב"ם

ולפי המבואר בלקו"ש יש לבאר היטב שיטת הרמב"ם בגדר הידור מצוה דשייך רק כשהוא ביחד עם קיום גוף המצוה דלשיטתיה קאי, דכיון דסב"ל שאינו דין בהחפצא אלא דין על הגברא שהמעשה שלו יהי' מהודר, לכן שפיר סב"ל דהידור מצוה צ"ל רק ביחד עם קיום גוף המצוה דאז נמצא שקיום המצוה שלו הוא באופן מהודר כיון שמקיים יותר ממה שהוא מחוייב בו, אבל לאחר שכבר גמר קיום גוף המצוה לא שייך הענין דהידור, משא"כ אי נימא דהידור מצוה הו"ע בגוף החפצא מצ"ע, אינו נוגע אם האדם מקיים עכשיו גוף המצוה או לא, כיון שיש הידור בהחפצא מצ"ע, וי"ל דזהו שיטת הרמ"א, ולכן סב"ל דשייך הידור מצוה מצ"ע.

והנה כתב הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' קי"א) לגבי נר חנוכה דאם הדליק נר אחד שהוא עיקר המצוה, ואח"כ השיג נרות נוספות - ולא ידע לכתחילה בעת שבירך

שישיג אח"כ נרות נוספות - ועכשיו רוצה להדליקן כמהדרין מן המהדרין חוזר ומברך עליהם עיי"ש (מובא במג"א סי' תרנ"א ס"ק כ"ה ובאבודרהם הל' חנוכה), וכבר הקשו בכ"מ דזהו סתירה לכל ביאור הנ"ל דלשיתת הרמב"ם שייך הידור מצוה רק ביחד עם קיום גוף המצוה, וכאן הלא כבר קיים גוף המצוה ומ"מ מדליק עוה"פ משום הידור וגם מברך עליה? ויש שתירצו דהרמב"ם איירי באופן שגר הראשון עדיין דולק ובמילא עדיין הוה באמצע גוף המצוה, אבל כמובן שזהו דוחק גדול, דאפילו אי נימא דכ"ז שהם דולקים אכתי הוה באמצע גוף המצוה ויל"ע בזה, הלא הרמב"ם לא הזכיר שם שום תנאי דזהו רק אם עדיין מקיים גוף המצוה כו' ומשמע שיכול להדליק אפילו אם כבר נכבה נר הא'? וא"כ לכאורה הרי זה סתירה לכל הנ"ל.

"מהדר" קאי על הגברא "עושה מצוה מן המובחר" קאי על החפצא

וי"ל בזה עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"כ (חנוכה) סעי' ג' שמבאר החילוק בהא דמהדרין מן המהדרין מוסיפין בנר כל לילה אם הוא מצד הטעם דמעלין בקודש ואין מורידין, או משום כנגד הימים היוצאים כנ"ל, דלפי הטעם משום מעלין בקודש כו' ה"ז דין על הגברא שהוא צריך לעלות בקודש, אבל אין זה דין בהחפצא בגוף הנרות, והם נשארים בגדר של "רשות", משא"כ להטעם דכנגד ימים היוצאים, שכל נר שמוסיף בכל לילה מגלה יותר הנס וכו', ה"ז דין בגוף החפצא דהוה נר של מצוה, ומבאר נפק"מ בהלכה ואכמ"ל עיי"ש, ובהערה 14 כתב וז"ל: וי"ל דזהו החילוק בין "מהדרין" או "מצוה מן המובחר": "מהדרין" מדבר בהגברא, ו"מצוה מן המובחר" - בהחפצא. ועפ"ז תומתק הוספת הרמב"ם שם "והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר כו'". עכ"ל. היינו דבתחילה כתב הרמב"ם שם והמהדר את המצוה מדליק נר לכאו"א, וממשיך דמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מוסיף בכל יום כו', ולכאורה למה לא מספיק במ"ש "והמהדר יתר על זה"? אלא דכוונתו לומר שהענין דהוספה בנרות הו"ע שחל גם בהחפצא בנרות, ואינו שההידור הוא רק בהגברא.

הרי יוצא מזה דשאני ההידור בנר חנוכה כשמוסיף בכל לילה מכל שאר המצוות, דבכל המצוות נתבאר לעיל הנה ההידור הוא רק דין על פעולת הגברא ואינו דין בהחפצא, וכן ההידור דנר לכל אחד הוא ג"כ רק בהגברא בלבד, [ורק בקרבנות וכיו"ב שנותן דבר לה' יש הידור בגוף החפצא], משא"כ ההידור דמוסיף והולך בנרות חנוכה, אף דזה אינו דבר שנותן לה', מ"מ דין ההידור הוא בגוף החפצא, וצ"ל שכן תיקנו חכמים מעיקרא דכאן שייך הידור בגוף הנרות, כיון שכל נר שהוא מוסיף מגלה יותר הנס, והידור זה להוסיף בכל יום שאני משאר הידור מצוה, שבכל התורה דכנ"ל ה"ז רק בהגברא,

ולפי כל זה יש לתרץ הסתירה בפשטות, דהרי נתבאר דבנוגע לזה שמדליק עבור בני ביתו כתב הרמב"ם "המהדר את המצוה" דזהו דין על הגברא שמדליק באופן מהודר לא רק נר אחד אלא נר נוסף עבור כאו"א מבני הבית, ודין הידור זה ודאי הוא על הגברא, משא"כ ההידור שבהוספת נר בכל לילה דזהו חלק מפירסום הנס כנגד ימים היוצאים בזה כתב הרמב"ם "ועושה מצוה מן המובחר" שהוא דין בהחפצא כנ"ל. ובמילא י"ל דכל מה דסב"ל להרמב"ם שההידור צ"ל דוקא ביחד עם קיום גוף המצוה זהו רק בנוגע למה שמדליק עבור כאו"א, ולכן שפיר סב"ל דבעה"ב עצמו הוא המדליק עבור כאו"א, וכפי שנת' דהידור שהוא בהגברא ה"ז שייך רק ביחד עם קיום שלו בגוף המצוה, אבל הרמב"ם בתשובתו איירי בנוגע להוספת הנרות שבכל לילה, דזהו דין בגוף החפצא, הנה הידור זה הו"ע בפני עצמו וזה שפיר יכול להיות אפילו בלי קיום גוף המצוה וכפי שנת'.

וראה בס' הלכות קצובות וז"ל: בחנוכה חייב אדם להדליק נר אחד בלילה הא', בלילה הב' שתיים כו' ואם רוצה לעשות נר אחד בכל לילה ולילה יצא ידי חובתו עכ"ל, ועי' גם בס' פרדס לרש"י שכתב וז"ל: ואומר אני מתוך שחנוכה חלוק בנרותיו שמוסיפין והולכין בכל יום לפיכך גומרין ההלל כל שמונה עכ"ל, ולכאורה אמירת ההלל הוא מעיקר הדין והוספה בנרות הוא רק למהדרין מן המהדרין, ואיך אפ"ל דזהו הטעם לאמירת הלל? ומוכח דסב"ל דבעיקר התקנה תיקנו להוסיף בכל לילה, אלא שבשביל אלו דאין יכולים להוסיף אמרו דעצם המצוה הוה להדליק נר אחד בכל לילה, ובזה מובן גם מ"ש בהל' קצובות, ועי' גם בהערה 15 בהשיחה, דמוכח מזה דסב"ל דדין ההידור בהוספת הנרות שאני מכל הידור מצוה דזהו מגוף התקנה, ועד"ז אפ"ל גם לשיטת הרמב"ם דההידור להוסיף בנרות לגלות הנס שאני מכל הידור מצוה דכאן ה"ז חל גם בהחפצא ולכן גם יכול לברך על נרות הנוספות.

ולפי"ז יש לתרץ עוד קושיא בהשיחה שבח"כ, דבתחילה נת' (ראה הערה 3 וש"נ) פלוגתת התוס' והרמב"ם דלתוס' בעינן היכירא להרואים ולהרמב"ם לא בעינן, כי התוס' סב"ל הטעם דימים היוצאים וכו', ולכן צריך היכירא, אבל הרמב"ם סב"ל הטעם דמעלין בקודש, ובמילא אי"צ היכירא, ואח"כ נת' שם דלפי הטעם דמעלין בקודש ה"ז רק דין על הגברא, משא"כ להטעם דימים היוצאים ה"ז דין בהחפצא שההוספה מוסיף בעצם הנס עיי"ש, ואילו מהמבואר בהערה 14 יוצא דלהרמב"ם נרות הנוספים הוא דין בהחפצא כלשונו ועושה מצוה מן המובחר, וא"כ נמצא דסב"ל הטעם דימים היוצאים, וא"כ לכאורה שוב קשה למה חולק על התוס' דלא בעינן היכירא?

ולפי הנ"ל, אפ"ל דהנה בדין הידור מצוה שבכל התורה ה"ז רק כשנראה לאחרים, וכמ"ש התוס' מנחות לב, ב, (ד"ה הא) דרק ספר תורה בעי שירטוט משום זה קלי ואנוהו אבל תפילין שמחופין בעור לא בעי, וכ"כ הרמב"ם בהל' תפילין פ"א הי"ב דתפילין אי"צ שירטוט מפני שהן מחופין, ועד"ז אמרינן ביומא ע, א, דכאו"א מביא ס"ת מתוך ביתו להראות חזותו לרבים, ופירש"י משום דאמר מר התנאה לפניו במצוות, וראה בענין זה בשו"ת בנין שלמה סי' ו' (ור"ל דלכן איתא במכילתא "תפלה נאה" ולא תפילין לשון רבים כי תפילין ש"י הוא לך לאות ולא לאחרים וכיון שהן מכוסין אין בזה מצות הידור, אבל בדבר זה דבתפילין ש"י אי"צ הידור כבר נחלקו עליו בכ"מ ראה בס' דברי מנחם ח"א ס' י"ז, ועוד).

ולפי זה אפ"ל שהתוס' סב"ל שההידור להוסיף בכל יום הוא ג"כ בכלל ההידור שבכל התורה כולה, ולכן סב"ל שצריך היכירא להרואים מבחוץ כו', אבל הרמב"ם דסב"ל דהידור זה הוא הידור מחודש שתיקנו להוסיף בהנרות כפי שנת', ולכן ה"ז חל בהפצא, הנה סב"ל דבהידור זה אי"צ שום היכר להרואים דוקא, וכיון שלבני הבית יש היכירא דימים היוצאים.



פרסומי ניסא לגויי הארצות

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר - לונדון, אנגליה

תקנת נר חנוכה לפרסם הנס גם בין הגוים?

א. בשיחת ש"פ וישב א' דחנוכה ה'תש"נ (ספר השיחות ה'תש"נ ח"א עמ' 186) אמר רבינו זי"ע: "את הנס דחנוכה קבעו בהדלקת נרות, שבה מודגשת ההשפעה (גם) בחוץ ברשות הרבים ועד גם על אומות העולם. . הן בהמקום דנרות חנוכה והן בזמן ההדלקה. מקום הנרות - 'מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ' פרסומי ניסא, כלומר, שנוסף על כך שהוא ובני הבית צריכים לראות את נרות החנוכה, צריכים הם להאיר באופן ש(גם) אלו הנמצאים בחוץ ברשות הרבים, יראו אותם".

ובשיחת נר א' דחנוכה ה'תשנ"ב (ספר השיחות תשנ"ב ח"א עמ' 189) אמר: "נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ", 'משום פרסומי ניסא', ברשות הרבים, שבו עוברים (גם) אינם-יהודים ורואים האור דנר חנוכה - שבזה מודגש שהאור ד'נר מצוה ותורה אור' שמדליק יהודי. . מאיר גם מחוץ לביתו של יהודי, ברשות הרבים, ועי"ז

ניתוסף אור רוחני (טוב צדק ויושר) גם אצל אומות העולם שבסביבתו, ועי"ז גם בכל העולם כולו". ועד"ז וכיו"ב בכו"כ מקומות.

וראיתי לכמה רבנים ומחברים שהוקשה להם, דלכאורה 'אומות העולם מאי עבידתיהו', ומה ענין מצות הדלקת נר חנוכה, שתקנו חכמים זכר לנס שנעשה לישראל להראות חיבתן, להמון גוים ערלי לב ובשר, אשר לא ידעו ולא יבינו ובחשיכה יתהלכו?

ובספר 'מועדים וזמנים' (להר"מ שי' שטרנבוך) חלק שני (סי' קמא) הפליג וכתב ד"פשוט דלא שייך חיוב פרסומי ניסא בחנוכה לגויים, שיסוד חיוב פרסומי ניסא הוא לפרסם השגחת הבורא ית"ש בעולמו, ועיקרה להשריש בלב כל אחד ואחד מאתנו אמונה בהשגחה פרטית, וחיוב זה לישראל ולא לגויים⁵.

והנה לגופו של דבר, אם תקנת פירסומי ניסא דחנוכה היתה גם לגוים או רק לישראל לבדם ואין לזרים אתם, נחלקו בזה האחרונים, כי בשו"ת משנה שכיר להג"ד יששכר שלמה טייכטאהל הי"ד (או"ח סי' ר) כתב: "לפע"ד הדבר פשוט . . . דוודאי דמה שהתקינו חז"ל להדליק נרות מבחוץ לפרסומי ניסא, ודאי דרק לפרסם הנס בינינו כיוונו חז"ל, דמה לנו לפרסם הנס לבין העמים, מה לנו ולהם".

[ועפ"ז ביאר שם טעם המנהג (בחו"ל עכ"פ) בזה"ז שמדליקים בפנים, דכיון "שאנו במתי מעט בכל עיר וכפר ורובא דרובא הם גוים, ואף בקהילה היותר גדולה רוב הדרים הם גוים, ובכל מקום בתורה הולכים אחר הרוב, בוודאי לא תיקנו כלל להדליק באופן הזה שלא יהיה ההיכר ופרסום לעם בני ישראל רק לשאר העמים, על כן המשיכו ידם מזה והתחילו להדליק מבפנים, שיהי' ההיכר להדרים בחצר או לבני בית, ואעפ"כ הביא המחבר דינא דש"ס, ונפקא מינה בעיר שכולה או רובה ישראל, כמו בארץ ישראל שישנם עוד מקומות כאלו. אבל לאחינו שבגולה הדרים בין האומות אשר רוב בני העיר הם גוים, באמת מעיקרא לא היתה התקנה בזה להדליק בחוץ ברה"ר, ע"כ שפיר כתב הרמ"א דאנו מדליקין מבפנים, שבאופן כזה מעולם ומעיקרא לא היתה התקנה להדליק מבחוץ. וזה אמת וברור ואין צריך לפנים"].

(5) מ"ש בפשיטות בספרו 'מועדים וזמנים' שהאמונה בהשגחה איננה נוגעת לגוים, נראה שבתקופה מאוחרת חזר המחבר ונסתפק בדבר, ואין ולא ורפיא בידי, כי בספרו 'טוב טעם' עה"ת (עה"כ שמות י, ג) כתב: "במק"א נסתפקתי אם עכו"ם מצווה גם להאמין שהקב"ה מנהיג העולם בהשגחה פרטית שזה מיסודי הדת ועיקרי האמונה לעם ישראל".

אבל בשו"ת התעוררות תשובה (להג"ר שמעון סופר זצ"ל) ח"א (בודאפעשט תרפ"ג) סי' קנג, כתב ש"הדר בין גוים נ"ל מחויב להדליק על פתח ביתו מבחוץ או בחלון הסמוכה, דיתפרסם בין הגוים שישאלו מאי הוא ויודע להם על ידי זה המעשה ועיקר הנס, ומקרא מלא הוא [יחזקאל לח, כג] וְהִתְגַּדַּלְתִּי וְהִתְקַדְשִׁי וְנִדְעָתִי לְעֵינֵי גוֹיִם רַבִּים [וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה']⁶, וכמה מקראות דמורים על זה דהקב"ה מדקדק על חילול שמו בין הגוים ועל קידוש שמו ביניהם⁶.

ובהתעוררות תשובה שם כתב עוד להעיר מהא דתניא (שבת כא, ב) "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", ובגמרא שם "ועד כמה, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן עד דכליא ריגלא דתרמודאי". ופירש הרי"ף "עד דכליא רגלא דתרמודאי פי' עצים יודעים אצלם ונקראים תרמודא ובני אדם המביאין אותם נקראין תרמודאי ומתעכבין עד אחר שקיעת החמה". אבל רש"י פירש "רגלא דתרמודאי, שם אומה מלקטי עצים דקים, ומתעכבין בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשכה ומבעירים בבתיהם אור, וכשצריכין לעצים יוצאים וקונין מהן".

אלא שהוסיף דאם כי זכר לדבר ישנו פה, מ"מ ראי' איננה, ומשום ד"יש לפרש דלכן עד אותו זמן מצות הדלקתו, דעד אותו זמן באים הקונים לקנות עצים מהם והקונים באמת יהודים המה, ומפירושו הרי"ף אין ראי', די"ל דתרמודאי יהודים המה ונקראים תרמודא על שם העצים שעוסקים בהם תרמוד".

אבל בספר טעמא דקרא (להגרשי"ח קניבסקי שליט"א, הוצאה חמישית, בני ברק תשע"ג) בעניני הנוכה (עמ' מט) כתב שמדברי רש"י אכן משמע שמפרסמים הנס גם לגוים, ד"דוחק לומר דכ"ז שהן הולכים ברחוב גם יהודים באים שם לקנות מהן", אבל גם הוא כתב שלפי פירושו הרי"ף אין ראי' לדבר.

והביא ב'טעמא דקרא' מ"ש במדרש תהלים (פמ"ד) "ליתן שבח להקב"ה שבניו מספרים תהלתו בין האומות, וכן הוא אומר (תהלים צו, א ג) שירו לה' שיר חדש, ספרו

6 ומצאתי מחלוקת בין שני ראשי ישיבה של הדור האחרון בענין זה (בין אב לבנו), כי בספר 'במחיצת רבינו' (ירושלים תשס"ד) עמ' קלט, איתא בשם הג"ר יעקב קמינצקי ז"ל "דמה שהעכו"ם רואים את הנרות גם זה פרסומא ניסא הוא" [אף ששיטת המשנ"ב בזה צ"ע, ע"ש], ואילו בספר 'קובץ הלכות' (פסקי הרב שמואל שי' קמינצקי, ליקוואוד, בלי תאריך) פ"ט ס"ז (עמ' קמח) איתא: "אם יש לו חלון אצל רה"ר שעוברים שם רק עכו"ם בלבד אין צריך להדליק אצל החלון דאין פרסומי ניסא לעכו"ם. וכל זה הוא בעכו"ם גמורים אבל אם החלון פונה לרה"ר שעוברים שם ישראלים שאינם שומרי תורה ומצות ודאי שייך בהו פרסומי ניסא ויש להדליק אצל החלון".

בגוים כבודו, ומה כבודו, שבניו מספרים כבודו בין האומות, לכך נאמר ספרו בגוים כבודו, וכתב שמוזה "משמע דשייך פרסומי ניסא בין הגוים".

וכ"כ בשם הגריד"ס מברסקו ז"ל בספר 'הררי קדם' (להרב מיכל זלמן שי' שורקין) ח"א (ירושלים תש"ס) סי' קס, ד"משמע מדברי רש"י דיש קיום דפרסומי ניסא גם לגבי הגויים, וכן מוכח מתפלת על הניסים שאומרים 'ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך', והכוונה לגבי הגויים שהרי אח"כ אומרים 'ולעמך ישראל עשית תשועה וכו'".

העירני ידידי עוזו הרה"ח חו"ב וכו' ר' יוסף גרינוואלד שליט"א ממ"ש בספר 'אפריון' עה"ת (להגר"ר שלמה גאנצפריד זצ"ל, בעהמח"ס קיצור שולחן ערוך, אונגוואר תרכ"ד) בביאוריו לחנוכה (יט, סע"ד ואילך): "המצוות הבאות על הנסים שהיו נגלים ומפורסמים לעין כל כמו קריעת ים סוף והצלה מידי המן וכדומה, אין מן הצורך עוד כ"כ לעשות פירסום רק לעשות את המצוה לזכור את הנס, וגם בנס חנוכה על ההצלה מידי האויבים שהיתה בפירסום אנו אומרים הלל והודאה לשמו הגדול בבית התפלה, אבל על הנס שנעשה בפך השמן שנתברך, הנה זה הנס לא הי' נגלה לכל, כי ודאי אומות העולם לא ידעו מזה וגם מבני עמינו לא ראו את הנס, כי אם הכהנים ששמשו בבית המקדש בפנים, ולכן התקינו מצות נר חנוכה לעשותה דוקא בפירסום, למען יתפרסם הנס הגדול שנעשה לנו". ומבואר מדבריו לכאורה שפרסום נס פך השמן מיועד גם לאומות העולם, ולמען ספר שמו בכל הארץ⁷.

'כי גבר עלינו חסדו', 'אומות העולם מאי עבידיתייהו?'

ב. והנה מצאתי גם בשו"ת להורות נתן (להגר"ג געשטעטנער ז"ל) ח"ד (סי' סג אות ג) שכתב וז"ל: נראה דעיקר חובת פרסומי ניסא אינו אלא שיתפרסם הנס בין ישראל ולא בין הגוים, כי חיוב הפרסום הוא כדי שיבואו להודות להשי"ת על נפלאותיו, וכמו שכתב הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד הי"ב) 'מצות נר חנוכה מצוה חביבה

(7) לכללות המדובר בסעיף זה יש להעיר (דא"ג) ממה שצינינו ענין 'פרסומי ניסא' לגוים מטעם אחר, והוא בספר מחזיק ברכה להחיד"א (או"ח סי' תרפז בקו"א) כתב: "יש לתמוה דבכל תפוצות ישראל עושים רעש ופרסום גדול ומכים להמן וכיוצא ותבקע הארץ לקולם וכיוצא מיני שחוק וראיתי לאחד חכם בספר כף נגיקי כתי' שכתב שהטעם שראו רז"ל אורך הגלות המר הזה וחיישי שמא יקום מלך מאומות העולם וירצה לגזור כגזירת המן, לכן הנהיגו זה הפירסום ושמחה בהפלגה ברחובות ובשוקים למען ישמעו קול רעש גדול ודברים משונים, וישאלו מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם, ויודיעום ענין המן ויקחו מוסר, וזהו כוונת הראב"ע אשר שר בשיר שיסד 'שומעי דבר בן המדתא, תפול עליהם אימתה'".

היא עד מאוד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו על הנסים שעשה לנו, וזה שייך רק לגבי ישראל שהם משבחים להשי"ת על הנסים שעשה הקב"ה לנו, וכמו שאמרו בפסחים (ק"ח, ב) הללו את ה' כל גוים וגו' כי גבר עלינו חסדו, ופריך אומות העולם מאי עבידתייהו, ופירש"י מאי עבידתייהו לשבוחי משום שגבר עלינו חסדו, הא עלן לשבוחי. עכ"ל.

ודבריו צע"ג, כי בגמרא (פסחים שם) איתא בזה"ל: "אמר רב כהנא, כשחלה רבי ישמעאל ברבי יוסי שלח לו רבי, אמור לנו שנים ושלשה דברים שאמרת לנו משום אביך. שלח לו, כך אמר אבא, מאי דכתיב הללו את ה' כל גוים, אומה"ע מאי עבידתייהו לשבוחי [משום דגבר עלינו חסדו, הא עלן לשבוחי. רש"י]. הכי קאמר, הללו את ה' כל גוים אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו, כל שכן אנו דגבר עלינו חסדו". ובפירוש רש"י שם נראה שלא גריס בגמרא "אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו" אלא "אגבורות ונפלאות", ופירש "דחזיתו שעשה לי" (יעויין בחדא"ג מהרש"א שם). ועכצ"ל דקושיית הגמרא שם היתה דלמה יהללו הגוים דוקא על חסדיו ית' עמנו. ולזה תירצה הגמרא שהכתוב בא להשמיענו דאפילו הגוים צריכים להלל על זה שגבר עלינו חסדו וכל שכן וק"ו הוא "אנו דגבר עלינו חסדו". ונמצא מבואר מדברי הגמרא אלו שאכן גם הגוים צריכים להודות להלל ולשבח על הניסים, והא גופא קמ"ל קרא דהללו את ה', ודלא כמ"ש בלהורות נתן.

ומה גם לפי מה שביאר הגר"ח מבריסק (הו"ד בשיעורי בניו ונכדיו, הגרי"ס והגריד"ס) לבאר דברי הגמרא הנ"ל, והוא, דמצינו שתי מיני ברכות, ברכת הודאה על הטובה שעשה ה' וכברכת הטוב והמטיב, וברכת השבח על גבורות ה' כברכת עושה מעשה בראשית, והופעת הנס מחייבת שתיים: חדא, הודאה למי שניצול ע"י הנס, ועוד, הלל ושבח לכל העולם כולו משום שע"י הנס מתגלה ומתפרסם גבורת ה'. ובנסים שעשה ה' לישראל, הרי רק ישראל הוא שנתחייבו בחיוב הראשון (ההודאה) ואילו בחיוב השני (השבח) חייבים גם הגוים וכמאמר הכתוב הללו את כל גוים. ופי' הק"ו שבגמרא הוא, דאם הגוים שלא נעשה עמהם נס חייבים בברכת השבח, כל שכן שאנו חייבים (לא רק להודות, אלא) להלל ולשבח על הנסים שעשה לנו.

ובפי' הרשב"ם שם (פסחים שם) גרס כנראה גירסת הספרים "אגבורות ונפלאות דעביד בהדייהו" ופירש "אגבורות ונפלאות דחזינן שעשה בעולם וכש"כ אנו כי גבר עלינו חסדו יותר מכל אומה ולשון", ובחדא"ג מהרש"א פירש "קרוב לזה", "דה"ק אגבורות ונפלאות שעשה באומות כמו במצרים ובמלחמת סיסרא וכיו"ב". וגם לפי דבריו נראה מבואר גם מתוך אותה סוגיא דנס חנוכה ה"ה בכלל "גבורות ונפלאות

שעשה באומות" וכמבואר מלשון הרמב"ם (ריש הל' חנוכה) "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל וכו' עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם כו' וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה כו' וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום כו' נכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא הי' בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים כו' ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו כו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים כו' להראות ולגלות הנס", וכבר כתב בספר 'דברי ירמיהו' (על הרמב"ם שם) דמ"ש "מפני זה התקינו" קאי על שני הנסים, "על הנצחון מאויבים ימי שמחה והלל ועל נס דנרות להדליק הנרות" [ודלא כמ"ש בשו"ת דברי יציב להגה"ק ר' יקותיאל יהודה (או"ח סי' רפג) דמה שתקנו ימי שמחה והלל הוא "לזכר ההרוחה מצריהם" ומה שתקנו הדלקת הנרות הוא "לזכר נס המנורה"].

ומכל זה נמצינו למדים תשובה ברורה ונצחת לטענתו של הרב בעל מועדים וזמנים (הנ"ל ס"א), שהחיוב "להשריש בלב . . אמונה בהשגחה פרטית", לישראל נאמר ולא לבני נח, ואשר על כן אין ענין לפרסם הניסים שעשה לנו ולאבותינו בין הגוים, דאפילו את"ל כדבריו שבני נח פטורים ממצות האמונה בהשגחה, הרי היא בכלל מצות אהבת ה' וכמ"ש הרמב"ם (מ"ע ג) "שמצוה זו כוללת גם כן שנדרוש ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו . . כשתאהב הא-ל באמת כמה שהגיעה לך מהשגת אמיתתו הנה אתה בלא ספק תדרוש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה, ולשון ספרי (דברים ו, ה) ואהבת את ה' גו', אהבהו על הבריות כאברהם אביך וכו'. ר"ל כמו שאברהם בעבור שהי' אוהב השם וכו' דרש האנשים אל האמונה מחוזק אהבתו, כן אתה אהוב אותו עד שתדרוש האנשים אליו", וכמבואר גם מסוגיא דפסחים (הנ"ל) דאפילו הגוים צריכים להודות להלל ולשבח על הניסים (וכמשנ"ת), וכמאמר הכתוב (תהלים צו, ג) "סִפְרוּ בְּגוֹיִם כְּבוֹדוֹ בְּכָל הָעַמִּים נִפְלְאוֹתָיו"⁸.

8) באלשי"ך עה"כ שם: "ועל גלות שהיו מפוזרים בכל העמים אמר שיספרו בהיותם בכל העמים נפלאותיו אשר עשה, והוא כי ישראל בלי נפלאות רבה אמונתנו בה' אלקינו, מה שאין כן הם, על כן צריך לספר בנייהם נפלאותיו יתברך למען ייראו ואם יאמר איש מה צורך לספר לגויים נפלאות א-ל, הלא בכל מקום גדול שמו בגוים כמאמר הנביא, לזה אמר הן אמת כי גדול ה' ומהולל מאד בגוים מכל אלהים, אבל אין מוראו יתברך עליהם כי על כן את אלהיהם הם עובדים, שאם נורא הוא, הוא על כל אלהים שהם שרים של מעלה וכיוצא, כי למה שיש בהם השכלה ישכילו כי אלקים צורם וייראו ממנו משא"כ הגוים עובדיהם, על כן למען ייראו צריך לספר להם נפלאותיו יתברך".

פרסומי ניסא ליהודים שלע"ע אינם שומרי תומ"צ

ג. וע"פ כל הנ"ל יש להעיר על מ"ש בספר חשוּקֵי חמד (להגר"י שי' זילברשטיין) על מסכת שבת (ירושלים תשס"ה) בסוגיא דחנוכה (כא, ב) במענה לשאלה: "אדם היכול להדליק נ"ח בע"ש כלפי רחוב שמועטים הם המהלכים בו, או להדליק בחלון כלפי כביש שרק מכוניות מחללי שבתות עוברים שם, ואין שם מדרכה כי אם כביש למכוניות, היכן ידליק?" והשיב בזה"ל: "מסתבר שעדיף להדליק כלפי הרחוב שמועטים הם המהלכים בו אך הם שומרי שבת, כי מחללי שבת בפרהסיא דינם כעכו"ם כמבואר בשו"ע בכמה מקומות". וע"פ הנ"ל י"ל דלו יהא שדינם כגוים, הלא דין פרסומי ניסא שייך גם באומות העלם וכמשנ"ת, וכ"ש וק"ו בישראל מומר דקיי"ל דאע"פ שחטא ישראל הוא, ועאכו"כ בתינוקות שנשבו שדינם כשוגגים או כאנוסים וכמ"ש הרמב"ם בהל' ממרים פ"ג ה"ג.



אגרות קודש

פיענוח אגרת רבנו

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תורה ופירושה - אשל אברהם

באגרות קודש חלק כ' ע' קנט כותב הרבי: "המקור למה שכתוב בתורה אור בשלח (סא, ד): אמרו רז"ל הרוצה לקבל עליו עול מלכות שמים, יפנה ויטול ידיו ויניח ציצית ותפלין - כן הוא בפע"ח ובסי' האריז"ל בתחלתו. ואולי מיוסד על זהר ח"ג קכ, ב. - ולהעיר אשר אדה"ז בשולחנו (סימן ב ס"ח. מהדו"ק) הביא לשון הש"ס (ברכות טו, א) בהשמטת ציצית. - ואולי יש לקשר ב' דעות הנ"ל עם ענין דציצית בליה ושינה בט"ק. וראה פס"ד להצ"צ לאו"ח סי' ח. ב"ח ופרישה או"ח סוס"ב".

ולא זכיתי להביו את דברי קדשו של רבנו זי"ע:

(א) מה שכתב "ולהעיר אשר אדה"ז בשלחנו (סי' ב ס"ח מהדו"ק) הביא לשון הש"ס (ברכות טו, ב) בהשמטת ציצית". כלומר, שאדה"ז העתיק את דברי הגמרא ברכות טו, ב, והשמיט ציצית (כפי שהגמרא השמיטה ציצית וכתבה רק תפלין). וקשה שהרי המעיין בשו"ע ר' שם יראה, שלא רק שאדה"ז לא הזכיר ציצית, אלא אף השמיט מלשון

הגמרא "תפילין", וכתב רק: "יפנה ויטול ידי, ואח"כ יקרא קריאת שמע ויתפלל". אם כן מה הוכחה היא זו מדברי אדה"ז שהשמיט ציצית, שהרי באותה מידה השמיט גם תפילין. והטעם להשמטת תפילין בפשטות, הוא מפני שאין כאן המקום לפרט כל מה שמביא את האדם לקבלת "עול מלכות שמים שלימה", אלא מיירי רק בדבר שהוא אוהו בו בסימן זה, והוא נקיון הגוף מיד עם השכמת הבקר, ועל זה כתב שזה מביא גם לקבלת עול מלכות שמים בק"ש ותפלה. ומאותה סיבה נוכל לומר שהשמיט ציצית.

אמנם בענין החילוק בין תפילין לציצית לגבי "קבלת עול מלכות שמים שלימה" מפורש בשו"ע ד"ר סי' סו ס"א לענין להפסיק עבורם בין גאולה לתפלה, שתפילין צריך להפסיק שם בשביל להניחם, כיון "שהן חובה לתפלה כדי לקבל מלכות שמים שלימה, אבל ציצית שאין חובת הגוף אלא כשיש עליו טלית החייבת בציצית, לא יפסיק להתעטף בה בין גאולה לתפלה אפילו בלא ברכה".

(ב) מה שכתב: "ואולי יש לקשר ב' דעות הנ"ל עם ענין דציצית בלילה ושינה בטלית קטן". כלומר, הגמרא שהשמיטה ציצית סוברת שיש ענין לישון עם טלית קטן בלילה, וממילא האדם קם בבקר כשטלית קטן על גופו, ואינו צריך עוד ללבוש ציצית בשביל קבלת עול מלכות שמים שלימה, ואילו הזהר והאריז"ל סוברים שאין מצוה ללבוש טלית קטן בלילה, ולכן הזכירו את לבישת הציצית בבקר.

ולכאורה כלפי לייא: על פי נגלה אין ענין לישון בלילה עם טלית קטן, כמובא בשו"ע ד"ר סי' ח ס"ל וש"נ, ואם כן הגמרא היתה צריך להזכיר לבישת ציצית בבקר, ואילו "על פי הסוד יש מצוה לבישת טלית קטן גם בלילה" כלשון רבנו בסידורו (הל' ציצית), ואם כן היה להם (לזהר ולא"י) להשמיט ציצית. וצ"ע.



למה נשים אינן מדליקות נר חנוכה (גליון)

הרב יעקב הלוי הורביץ

ראשון לציון, אה"ק

בתחילת גליון א'צו פורסמה ע"י הרב ל. י. ג. תגובת כ"ק אדמו"ר למי שכתב לו טעם שנשים אינן מדליקות נר חנוכה, וז"ל רבינו:

"ת"ח על ההערה בשם כו' שלכן אין הנשים מדליקות 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 ושומועות בעזרת נשים וגם בחנוכה תדליקנה בריחוק מקום, ועוד שבלאה"כ למנהג זה כאו"א צריך להדליק בריחוק מקום מחבירו, "עכ"ל.

וכתב הרב ל.י.ג. על זה, שמה שכתב רבינו" על ההערה בשם כו - "אולי כוונתו להחת"ס בחידושיו לש"ס שבת כא, ב. קטע ד"ה והמהדרין.

לענ"ד נראה יותר שאין כוונת רבינו להחת"ס. דהנה החתם סופר שם בחידושיו בסוגיא דכבתה (שבת כא, ב) ד"ה והמהדרין כתב: "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?"

ומתריך: "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 כרחא 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.

ובגליון א'צח ע' 31 הקשה הרב דוד קלוזנר כמה קושיות על הערות הרבי הנ"ל, אם אכן כוונת הרבי היא להקשות על דברי החת"ס הנ"ל. עיי"ש. ומכיון שלכאורה, הערותיו נראות נכונות, לפיכך מסתבר שהרבי ברמיזתו בראש המכתב ל"הערה בשם כו, "לא התכוין לחת"ס אלא לרעיון דומה שכתב מחבר אחר (ויש לחפש בספרים).

ועוד יש להוסיף, שאם אכן כוונת הרבי להקשות על החת"ס הנה עדיפא מיני' הו"ל להקשות, כי מה שבאמת צ"ע בדברי החת"ס הוא כל עצם הסברה והחשש שהעלה (לא רק ההשוואה לפורים וכיו"ב), והיינו מש"כ" אין כבודה לצאת בחוץ ברשות הרבים לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים - "דלכאורה מה פתאום יעלה על דעתה של אשה כשרה וצנועה להדליק בין האנשים, היא תחכה רגע עד שהאנשים יגמרו להדליק ותדליק אחריהם) והרי בלא"ה לא מדליקים כולם בבת אחת ממש, אלא אחד אחרי השני, וגם היא תעשה כן לאחר האנשים), ומה הבעי' בזה?!

וכן צ"ע מש"כ" אין מן החסידות שתחמיר על עצמה בזה ותביא עצמה לידי חשדא - "דלכאורה חשד של היפך הצניעות יש דוקא בבית פנימה כשמסתתרים מעיני הבריות (וזהו עניינו של איסור יחוד), אבל כשנמצאים בחוץ במקום פתוח

ומתנהגים בצניעות (כנ"ל בקטע הקודם), לכאורה מהו המקום לחשד? וכי אשה לא הולכת לחנות לקנות צרכי הבית, והרי גם בחנות נמצאים אנשים, ומה בכך? וכי בזמן חז"ל ה' מנהג כזה (כמדומה מבית היוצר של גור) לעשות שעות מיוחדות בחנות לאנשים ושעות אחרות לנשים?! (כותב השורות ה' הרבה פעמים ב"מאה שערים" וראה הרבה נשים ברחוב וגם בחנויות ???!!...)

ואין לומר שכוונת החת"ס היא לענין הישיבה בחוץ ליד הנרות במשך חצי שעה שזה אינו מדרך הצניעות לאשה, מכיון ש: (א) לא נזכר מזה מאומה בדברי החת"ס. (ב) הישיבה ליד הנרות היא מנהג ולא מעיקר הדין) וכשיש קושי לעשות כן, כגון בע"ש, לא יושבים ליד הנרות). (ג) בימי חנוכה (תקופת כסלו-טבת) כשקר בחוץ וגשמים יורדים ורוחות של חורף חזקות נושבות, א"א לאשה) וגם לא לאיש) לשבת חצי שעה ליד הנרות בחוץ.

ואם כנים הדברים שעדיפא מיני' הו"ל להקשות, מסתברא מילתא שהרבי לא התכוין כלל להקשות על החת"ס, אלא יתכן שכוונתו למחבר אחר שכתב משהו דומה, כנ"ל. וגם יתכן שהנמען כתב לרבי איזו סברא בשם מאן דהוא (סברא שאינה כתובה בשום ספר) וקישר סברתו עם פורים, לכן רבינו פרך והקשה לו מפורים. (ובזה ניחא גם לשון רבינו שכתב"ת"ח על ההערה בשם כו"וסתם את שמו, ואילו הכוונה היתה לדברי החת"ס, שהוא מהשורה הראשונה של גדולי ישראל האמתיים, ה' מזכיר את שמו)



מצות מזוזה (גליון)

הרב שבתי אשר טיאר

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בקובץ הו"ב גליון א' צא הביא הרב ל.י. ג. שי 'מרגלית מבית גנזיו של המזכיר ר' בנימין קליין ע"ה.

והסביר ש"בהתוועדות דש"פ בלק תשל"ד עורר הרבי כנ"ל בקשר לחמשת המבצעים ופעולתם בעולם. וביחס למבצע מזוזה אמר הרבי, שכאשר ישנה מציאות של עיר הנדחת, ואומרת הגמרא בסנהדרין) עא, א" (כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת. "מכל זה רואים את גודל המעלה שפועלת מצות מזוזה.

"ביום ג' י"ט תמוז, דיבר הרה"ח ר' מ'משה פנחס הכהן כץ בתוכנית רדיו ע"ד המבצעים, וכן מסר תוכן משיחות קודש הנ"ל.

"הרב כץ כתב לרבי אודות השידור, והעיר שמדברי הגמרא סנהדרין הנ"ל ופרש"י "שם": וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם "משמע לכאורה שעיקר ההצלה הוא בגלל שנמצא שם אזכרת ה, ולא בגלל יחודיותה של המזווה?

"על כך ענה הרבי:

"לפלא שלא תפסו העיקר: באם הפי' שאזכרת השם כתוב שם כפשוטה, א"כ ל"ל לומר מזווה, הול"ל אזכרת פסוק אחד ולא ב' פרשיות כבמזווה.

והחילוק פשוט – באם נמצאו שם כו"כ אזכרות אין זה חלק מהעיר, משא"כ מזווה שנעשה חלק הבית ובמילא דהעיר." "

והקשה ע"ז הרב ל.י.ג. שי"י "שלכאו' צ"ב, כי הביאור בפנים מסביר את החידוש של הגמרא, אבל לפ"ז יוקשו עוד יותר דבריו של רש"י. ואדרבא."

וראה בגליון א'צב, שהביא הרב מ.ר. שי' מ"ש הרב ל.י.ג. שי' והסכים ש"לכאורה קושיא אלימתא היא".

וראה שם בסוף דבריו שתירץ שבנוגע הצלת העיר, מה שהאזכרות הם יותר חלק מן העיר הסברה היא שלא תציל את כל העיר, שהרי אפילו נכסי צדיקים שבה נשרפים. וההוא אמינא לשורפם היא יותר במזווה כי היא נקבעה בתוך העיר.

והסביר שזהו מה שכתב רש"י "וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם, כלומר שבמזווה הקבועה בדלת היא חלק ממש מהעיר והסברה נותנת שאולי יש חיוב לשרפן למרות האיסור של לא תעשון כן.

וסיים הרב הנ"ל ש"נשאר לבאר מ"ש הרבי בסוף המענה אדות תשובת הצ"צ."

וכשאני לעצמי אחרי המחילה רבה מהרבנים הנ"ל אומר אני לענ"ד דאין כאן מקום קושיא כלל על פרש"י והקושיא היא דוקא עליהם:

למה הסכימו שלשתם שלפי תשובת הרבי "יוקשו עוד יותר דבריו של רש"י", הלא גמרא מפורשת היא בדף קיג ע"א שלפי דעת ר"א כשיש כתבי קודש אינה נעשית עיר הנדחת!! לפי התנא קמא במשנה) וכן נפסק להלכה ברמב"ם בהל' ע"ז פ"ד הל' טו, (כתבי הקדש יגנוזו ואינן מצילין את כל העיר. וע"ז איתא בגמרא שלפי דעת ר"א אינו כן דלדעתו אפי' מזוזה אחת מצלת, וכ"ש שאר כתבי הקדש!

תירוצו של הרב מ.ר. אינו במשמעות דברי ר' אלעזר והעיקר חסר מן הספר, והול"ל: "אפי' מזוזה המחוברת לכותל הבית, מצלת" וכיו"ב. ולמה שתקו כל המפרשים ולא הסבירו שכן הוא החידוש כאן? וכ"ש שאיננו נכון כלפי ביאורו של הרבי בתשובת הצ"צ שם ע"ש.

אלא נלענ"ד שדברי הרבי יובנו ע"פ מ"ש רש"י שם) דף קיג ע"א ד"ה דכתיב ואבדתם (וול"ל: "ואנן בעינן שללה וליכא דהאי שלל שמים הוא".

הקשה עליו הגאון רעק"א ש"הוספה זו לכאורה גרעון הוא דאם מזוזה שלל שמים הוא א"כ יכול לקיים כל שללה דהא לא משיירי מידי מן שללה וכמו דנכסי אחרים מופקדים בתוכה...וצ"ע".

וע"ז כתב הרבי "ולפלא שלא תפסו העיקר", שהרי דבריו של רש"י ברורים הם, דמ"ש בסוף דבריו ד"אנן בעינן שללה וליכא דהאי שלל שמים הוא" כוונתו לתרץ לדידן, למה לא יצילו הכתבי קודש את כל העיר. א"ו שהוא מפני שאיננו נחשבין כשלל העיר. ומזה דיין הרבי שכשהמזוזה מחוברת היא לבית "נעשה חלק הבית ובמילא דהעיר", ומצלת אף לדידן.

וזהו גם הפירוש במ"ש הצמח צדק ש)לדעת הרמב"ן י"ל ש(ה"ה אם נמצא ביהכנס"ס בעיר הנידחת ג"כ נצלת, כיון שהיא חלק מהעיר.

ולפי זה מובן גם הוספת רש"י בדף עא ע"א" וכל שכן אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם, "ולכאורה למאי נפ"מ בזה שם? אלא כוונתו להדגיש שלדעת ר' אלעזר) שסובר שכתבי הקודש מצילין את כל העיר (נחשב אפי' מזוזה אחת "וכ"ש אחד מן החומשין או ספר מכל הנביאים שאזכרת השם כתובה שם" כשלל העיר. משא"כ לפי הת"ק, אינו מציל אא"כ "נעשה חלק הבית ובמילא דהעיר".

"ומכל זה רואים את גודל המעלה שפועלת מצות מזוזה."



חסידות

תניא מהדו"ק כת"י (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בגליון שלפני הקודם פלפל הרב יד"ק בשינויי הלשונות שבכתב היד החדש דתניא מהדורא קמא שהגיע לידו, וכתב כמה ביאורים אודות שינויים ותיקוני המגיה שבכתב זה.

ונראה להעיר בדבריו בכללות, שלא כל פעם שיש שינוי בכתב יד מהתניא שלפנינו משמעו שינוי גירסא או שינוי בתוכן, אלא יש הרבה טעויות המעתיק בכל כתבי היד, כמפורש בהקדמת התניא לרבינו הזקן עצמו, וכנראה גם בחוש, ועל כן יש לקחת בחשבון שלא כל שינוי יש בו משמעות עמוקה אלא יכול להיות שזו טעות המעתיק בלבד. [וכיו"ב יש להעיר בפלפולי הרב פרץ יצחקי בגליונות הקודמים בדיוקי לשונות בכתבי היד שבתניא מהדו"ק].

ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

דמי קנים בזול*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן במתניתין (ד,ב) "המקיף את חבירו משלש רוחותיו, וגדר את הראשונה ואת השניה ואת השלישית, אין מחייבין אותו. רבי יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל" (ומבואר בגמרא דגם מדברי ת"ק מובן

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

דאם גדר המקיף את הרביעית, הרי הניקף חייב בתשלומין, דהא כתב דכשגדר "את הראשונה ואת השניה ואת השלישית אין מחייבין אותו", הא אם גדר את הרביעית כן מחייבים אותו. ובביאור במה פליגי ת"ק ור"י, נאמרו בגמרא כו"כ דרכים, ואכ"מ).

ובגמרא: "אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר' יוסי דאמר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, ל"ש עמד ניקף ל"ש עמד מקיף. איתמר, רב הונא אמר הכל לפי מה שגדר, חייא בר רב אמר הכל לפי דמי קנים בזול".

והנה בראשונים מבואר דזה שמחייבים את הניקף כאן (אף שלא ביקש מהמקיף לעשות כלום) הוא מדין 'יורד'. והיינו הדין המבואר בב"מ (קא, א) ד"היורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות", מחייבים את בעל השדה לשלם עבור הנטיעות.

(ויעויין ברמב"ן כאן "שהרי זה דומה במקצת ליורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות". ונראה דזה שהוא רק 'דומה במקצת' הוא מפני ההבדל ביניהם, דביורד הרי היורד עשה הנטיעה בשביל בעל השדה וברשותו, משא"כ כאן שהמקיף עשהו בשביל עצמו וברשות שלו, ורק שהניקף נהנה מזה, אשר לכן דנה הגמרא (ב"ק דף כ) מסוגיא זו לדין 'זה נהנה וזה לא חסר'. אמנם עיקר החיוב כאן הוה באמת מדין 'יורד' כמובן מהמשך דברי הרמב"ן).

והנה הדין ב'יורד' הוא (כמבואר בגמרא שם) דתלוי אם הוה שדה העשויה ליטע או שדה שאינה עשויה ליטע; דבעשויה ליטע "אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו לנטעה", ובאינה עשויה ליטע "שמין לו וידו על התחתונה" ("אם השבח יתר על הוצאה יש לו הוצאה, ואם הוצאה יתירה על השבח אין לו אלא שבח" – רש"י).

ועפ"ז צ"ע כאן בביאור שיעור התשלומין של חייא בר רב – "דמי קנים בזול". דבשלמא השיעור (של רב הונא) "הכל לפי מה שגדר", תואם את השיעור תשלומים בשדה העשויה ליטע, והיינו שמשלם עבור מה שקיבל, משא"כ השיעור של 'דמי קנים בזול' אינו מה שקיבל, וגם לא הוה כפי שיעור של הוצאה או של שבח, א"כ מהו גדר והסברת שיעור זה?

ב. ולכאורה מצינו בדבר זה דרכים שונים בראשונים כמשי"ת.

רש"י כתב, "דאמר ליה לדידי סגי לי בגדר קנים ואי אפשר בהוצאה של גדר אבנים". ואמנם יעויין בתוספות שכתבו, "וא"ת מאי שנא משדה שאינה עשויה

ליטע דאס נטעה חבירו שלא ברשות אמר רב ושמואל בהשואל (ב"מ דף קא.) שמין לו וידו על התחתונה. ואור"י דשאני הכא דמצי א"ל לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא, ומ"מ דמי קנים בזול יהיב ליה דאנן סהדי דאם היה מוצאם כ"כ בזול היה גודר בהם.

ואילו הרמב"ן כתב, ".. והיינו דפליגי אמוראי בגמרא מר אמר הכל לפי מה שגדר דבהכי ודאי ניחא ליה, ושדה העשויה לכך היא, ודיניה כיווד לשדה העשויה ליטע ששמין לו הכל. ומר סבר אדם עשוי לגדור בקנים ובנטירא בר זוזא, ואין סתם השדות עשויים לגדור בנין, לפיכך דנין אותו כיווד לשדה שאינה עשויה ליטע, שיכול לומר לו טול עציך ואבניך ולך, ואינו משלם אלא קנים או נטירא דזוזא" (והובאו דבריו בכמה ראשונים כאן).

ונראה דיש כאן הבדל יסודי בין רש"י ותוספות להרמב"ן; דלרש"י ותוספות הוה יסוד שיעור התשלומין מה שהניקף יכול לומר "לדידי סגי לי" (אלא דבזה גופא יש הבדל ביניהם; דלרש"י ה' אומר דסגי לי בגדר קנים, ואילו לתוספות ה' אומר דסגי לי בנטירא בר זוזא, ומ"מ אנן סהדי דה' גודר בקנים אם ה' מוצאם בזול כו'. ויתבאר בהמשך בעז"ה), ואילו להרמב"ן הוה יסוד החיוב מדין 'יורד' לפי הכללים של שדה העשויה או אינה עשויה ליטע.

ביאור הדברים: בדין 'יורד' מבואר (כנ"ל) דצריך בעל השדה לשלם עבור מה שקיבל, אלא דאם עשויה לכך הרי הוא משלם על כולו כמו שהי' משלם לכל אריס שהי' עושהו (או נוטעהו) בשבילו, ואם אינה עשויה לכך, משלם לפי השיעור של 'ידו על התחתונה'. ואילו כאן – מבארים רש"י ותוספות – שמשלם לפי 'שיעור' אחר; 'לדידי סגי לי', אשר לא מצינו ביורד דיוכל לשלם לפי שיעור זה.

אמנם הרמב"ן ביאר שהתשלומין כאן (גם לחייה בר רב שמשלם 'דמי קנים בזול') אכן מיוסד על הדין של 'יורד'; וביאור דבריו לפענ"ד הוא כך: דלמ"ד זה (חייה בר רב) הוה השדה לענין כותל של אבנים בגדר 'אינה עשויה ליטע', ואילו לענין כותל של קנים (או נטירא) הוה בגדר עשויה ליטע. והרי בשדה שאינה עשויה ליטע הוה הדין – לשיטת הרמב"ן ועוד ראשונים בהסוגיא דב"מ – דיכול בעל השדה לומר להנוטע 'טול עציך ואבניך ולך', וא"כ בסוגיין הוה זה כאילו אומר לו (היינו הניקף להמקיף) כך, לענין דמי האבנים. ואילו לענין דמי הקנים, הוה כשדה העשויה לכך, ולכן חייב לשלם עליהן!

וצלה"ב יסוד שיטת רש"י ותוספות בזה, דהא לפי הרמב"ן הרי החיוב כאן מיוסד על דיני 'יורד' כמשנ"ת, אמנם לפי רש"י ותוספות דאינו כן (כנ"ל), צ"ל מהו יסוד חיוב זה ואיך זה מתאים באמת עם דיני יורד?

(והנה זה שלא מפרשים החיוב כמו הרמב"ן – דהוה כאילו אומר 'טול עציך ואבניך' לגבי התשלומין על הכותל של אבנים כו' – י"ל בכמה אופנים, ומהם: דסב"ל כהשיטה (רא"ש שם) דגם בשדה העשויה ליטע יכול לומר לו 'טול עציך ואבניך', ושוב לא יהי צריך לשלם לו כלום; דסב"ל כהשיטה (בעה"מ שם) דגם בשדה שאינה עשויה ליטע אינו יכול לומר לו 'טול עציך ואבניך' (ואכן בברכ"ש כאן מבאר דכן הוא שיטת התוספות); או דכאן בכלל אינו שייך דבר זה שיאמר לו 'טול עציך כו' מאחר שאינו עומד ברשותו אלא שנהנה מזה בד"מ, כמבואר סברא זו באחרונים כאן. אמנם כ"ז אינו מסביר כלל איך שהסברא שכתבו – רש"י ותוספות – מתאימה עם דיני 'יורד' כנ"ל).

ג. והנה ידוע שיטת הרמב"ם (הלכות שכנים פ"ג ה"ג) דהביא דינא דמשנתינו (אלא שהביאו לענין חורבה ולא לענין שדה ואכ"מ), ופוסק כר"ה אליבא דר"י שחייב לשלם כפי מה שגדר, ואח"כ מוסיף (בה"ד) "אבל אם היה הכותל של זה שבנה ובחלקו בנה יראה לי שאין מגלגלין עליו אלא דבר מועט כמו שיראו הדיינין שהרי אינו יכול להשתמש בכתלים וכו'". והראב"ד חולק ע"ז וסב"ל שבכל אופן – היינו גם אם הי' הכותל ברשותו של הניקף – חייב לשלם כפי מה שגדר (ועיין מש"כ בזה המ"מ, והדברים עתיקים).

ועכ"פ יוצא לדעת הרמב"ם דכל הדין של תשלומין לפי השוויות של הכותל ('לפי מה שגדר') הוה רק אם הכותל בנוי ברשותו של הניקף, שאז הרי הוא קונה אותו בזה שנמצא ברשותו. והיינו דסב"ל שזהו גדר החיוב ב'יורד'; שהוא אכן 'יורד' לרשותו של בעל השדה ונטע בתוכה. משא"כ אם הי' נטע חוצה לה, אז אף אם הי' מהנה לבעל השדה עי"ז, מ"מ לא היינו מחייבים אותו עבור גוף הנטיעות, אלא רק על סכום פחות של הנאה שמגיע לו מזה.

ואשר לפ"ז נראה לומר דלדעת רש"י ותוספות כאן, הרי זה גופא הוא הסברת שיטת חייא בר רב דאינו משלם לפי מה שגדר אלא סכום פחות של הנאה, כמה שהניקף אומר ש'לדידי סגי לי', והיינו משום דהם לא מפרשים המשנה דמדובר שהכותל עומד ברשותו של הניקף (בתוספות הר"ז ברור, מאחר שמפרשים שמדובר במחיצות חיצוניות של המקיף, אבל גם לרש"י דמדובר במחיצות פנמיות בינו להניקף, לא הזכיר תנאי כזה שיהיו עומדים על רשותו של הניקף עצמו

(וידועים דברי הקצוה"ח בזה, לבאר דרש"י באמת סב"ל כהרמב"ם, אבל הרבה לא מקבלים דבריו בזה, ואכ"מ) –

וא"כ אה"נ דרב הונא – דהלכתא כוותיה – לא איכפת ליה מזה, וכשיטת הראב"ד הנ"ל שאין נפק"מ בזה, אמנם לחי"א בר רב, הרי זהו הסיבה שלא צריכים לשלם אלא כפי ההנאה שיש להניקף מזה הכותל (וכלשון הרמב"ם הנ"ל "שאיין מגלגלין עליו אלא דבר מועט כמו שיראו הדיינין")!

ד. אלא דעדיין צ"ע במה פליגי רש"י ותוספות, דלרש"י יכול הניקף לומר "לדידי סגי לי בגדר קנים ..", ואילו לפי תוספות אומר "לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא ..", ורק מחמת 'אנן סהדי' מחייבים אותו לשלם עבור דמי קנים בזול (ועד שחילוק זה נוגע גם בפירוש המשך דברי הגמרא; כשהגמרא אומרת סברא שלת"ק חייב הניקף רק על גדר הרביעית ולא על שלשת הראשונות, הרי לפי התוספות הוה הסיבה שפטור על הראשונות פשוט, דהוא משום הך סברא ד'לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא' (כמבואר במהרש"א), ואילו לרש"י צריכים לזה טעם שונה, עיי"ש (ולהלן)?

ואוי"ל דזה נובע מעוד חילוק בין רש"י לתוספות בפירוש סוגיין; דהנה רש"י מפרש שמדובר במחיצות שהמקיף בנה בינו לבין שדה של הניקף (כך מפורש בדבריו בב"ק דף כ, וכן הוא משמעות דבריו כאן), ואילו התוספות מפרשים שמדובר במחיצות החיצוניות של שדה הניקף (בינו לרשויות אחרות או לרה"ר).

והנה ההנאה שמקבל הניקף ממחיצות אלו, הרי לפי התוספות זה פשוט שהוא ההנאה של מניעת בנ"א ובהמות מליכנס לשדהו, אמנם לפי רש"י דמדובר במחיצות בין המקיף לניקף, יש מקום לפרש שההנאה היא הנאת מניעת היו"ד מהמקיף. והיינו דאע"פ שמדובר בסתם בקעה, והוא מקום שליתא חיוב בניית מחיצות מדין הז"ר, מ"מ יתכן שאם כן נבנו, הר"ז הנאה בשבילו (ואולי דגם זה – האם אפשר לומר דישנה הנאת מניעת הז"ר במקום שליתא ביה חיוב ודין הז"ר – תלוי בחילוק שיטתייהו של רש"י ותוספות בעיקר דין הז"ר כמשנ"ת בשיעור אחר, ואכ"מ). ואכן יעויין במאירי ובנח"ד שפירשו כן בשיטת רש"י, וישנן ראיות לזה ג"כ (אמנם כמה מהראשונים לא פירשו כן ברש"י ואכ"מ).

ועכ"פ י"ל דבזה תלוי גם הבדל זה בין רש"י לתוספות דעסקינן ביה; דלתוספות דמדובר בהנאה של שמירה מכניסת בנ"א ובהמות, הרי לענין הנאה זו לא נאמר איזה דין של כותל וגדר, וא"כ לית לן למימר אלא שיעור של נטירותא בעלמא (אי

לאו ה'אנן סהדי'). אמנם לרש"י דמדובר בהנאה ממניעת הז"ר, והרי לענין הז"ר נאמר הדין במשנתינו שצריכים כותל וגדר דוקא, לכן הרי השיעור הפחות בזה הוא כותל של קנים (כמו 'הוצא ודפנא' שהוזכר בגמרא לעיל).

(אלא דבהמשך הגמרא מבואר שישנה סברא דלת"ק אינו משלם דמי קנים בזול, אלא נטירא בר זוזא, ולכאורה אם המדובר הוא בשמירה מהז"ר איך מהני לזה נטירא שלא ע"י כותל? כבר ביאר בזה המאירי דישנה אפשרות גם ששומר ירחיק את בני"א מלהציץ לתוך השדה (ובאמת מבואר דבר זה ברש"י לקמן דף ז לענין בני החצר שכופין על עשיית 'בית שער' עיי"ש). אמנם זה לא הוה אופן הפשוט להשמר מהז"ר כמבואר מכל המשך הסוגיות כאן, ולכן הוה סברא הפשוטה ששיעור הנאה של הניקף הוה – לכה"פ – דמי קנים בזול).

ראשונה שניה ושלישית איכא ביניהו

ה. והנה הגמרא שקו"ט לפרש בכמה אופנים מהו פלוגתת ת"ק ורבי יוסי במתניתין, אחרי שמדוייק דגם לפי ת"ק אם גדר את הרביעית הרי הניקף חייב בתשלומין, ואחד מהאופנים הוא, "ראשונה שניה ושלישית איכא ביניהו, ת"ק סבר רביעית הוא דיהיב ליה, אבל ראשונה שניה ושלישית לא יהיב ליה, ור' יוסי סבר ראשונה שניה ושלישית נמי יהיב ליה".

ובביאור סברת הת"ק דלא משלם עבור הראשונות כתב רש"י "אבל דמי הראשונות לא יהיב ליה שכבר יצא מהם זכאי בבית דין שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו". ובתוספות כתבו "אומר ר"י דהיינו טעמא דאין לך אדם שלא היה מסייע לרביעית ע"מ שיהא גדור מד' רוחותיו. ובקונטרס פירש לפי שכבר יצא מן השלשה מב"ד זכאי, הג"ה וקצת קשה דא"כ גם ברביעית יצא זכאי עד טפח אחרון ע"כ".

וברמב"ן כתב (במלחמת ה') "ת"ק סבר כיון דשלש שלו גדר ורביעית של חבירו הניח, לאו אדעתא דמתהני מיניה חבריה עבד מעיקרא, ולא ע"מ דלישקול מיניה כלום.. ולא דמי ליורד לתוך של חבירו ובונה דהתם אדעתא דלישתלם עבד וכו'".

והנה הרמב"ן לשיטתיה אזיל כדלעיל, דיסוד חיוב התשלומין כאן הוה מדין 'יורד' דעלמא, ושלכן מבאר מדוע על הראשונות ליתא לחיובא דיורד (ויתירה מזו: בדבריו אלו מגלה לנו הרמב"ן סיבת חיוב יורד לשיטתיה, שהוא משום ד"אדעתא דלישתלם עבד", ולא מחמת זה שהניקף קנהו עיי"ז שנמצא בשדהו. ומבואר מדוע

לא סב"ל כהרמב"ם שמחייב שיהי' על רשותו של הניקף דוקא (ויעויין בדברי הרמב"ן בחידושו דהחיוב כאן הוא דוקא כשאינו על רשותו של הניקף), משום שבאמת אינו משום קנינו של הניקף).

ו. אמנם לרש"י ותוספות אין יסוד החיוב כאן מדין יורד (לשיטה זו דמשלמים רק דמי קנים בזול), אלא דזהו שיעור הנאה שהניקף קיבל כמשנ"ת, ולכן לא מסבירים מדוע אין כאן חיובא דיורד כמו הרמב"ן.

אלא התוספות מסבירים לפי שיטתייהו דלעיל, דבאמת הרי שיעור ההנאה הוא רק 'נטירא בר זוזא' ולכן לא משלם עבור הגדרים הראשונות, ורק לענין הרביעית נאמר ה'אנן סהדי' שהי' משלם עבורו (דלא כהשיטה לעיל מיניה בגמרא, דגם לענין הראשונות אומרים 'אנן סהדי' זה, כמבואר בתוספות, והובא לעיל).

אמנם לרש"י נאמרה כאן סברא חדשה "שכבר יצא מהם זכאי בבית דין שהיו שם ימים רבים ולא הועילו לו". וידועים הדברים שישנם אופנים שונים לבאר דברי רש"י אלו;

יש מבארים דהפירוש הוא שהלכו לבי"ד בפועל וזכה בדין על הראשונות (ומתורץ בפשיטות קושיית התוספות בהגהה – ראה ברש"ש), ויש מהראשונים שמבארים שיטה זו יותר ע"פ השיטה דאמרינן "קם דינא" (לעומת שיטת ר"י ד"מגלגלין עליו את הכל", שאזיל לפי השיטה ד"הדר דינא"). אלא דקשה על כ"ז דברי רש"י "שהיו שם ימים רבים", דלמאי נפק"מ דבר זה (חוץ מקושיית המאירי דאם הדיון כאן הוה מדין קם דינא או הדר דינא אז נמצא דההלכות סותרות זל"ז, ומחמת זה ביאר מדוע לא שייך כאן סברת קם דינא עיי"ש. ועוד הקשו ע"ז האחרונים ואכהמ"ל עוד)?

ויש מבארים דהפירוש הוא כדברי הרמב"ן הנ"ל, דמאחר שעמד כך ימים רבים הרי זה מורה שלא בנאו עבור חבריו – הניקף – אלא עבור עצמו כו', אלא דלפ"ז אינו מבואר מש"כ "שכבר יצא מהם זכאי בבית דין", דלמאי נפק"מ דבר זה?

ואולי י"ל הביאור בדברי רש"י אלו על יסוד המבואר לעיל, דלשיטתיה הרי מה שמחייבים את הניקף בתשלומין הוה משום הנאת מניעת היזק ראייה;

דנהה באם הי' באמת חיוב של עשיית מחיצות בין המקיף לניקף מדין הו"ד (כמו בחצר, או אפילו בבקעה, במקום שנהגו לגדור), אז באמת הי' חייב על כל

מחיצה בפנ"ע גם בלי שיגדור מכל הרוחות, וע"כ דישנה מציאות של מניעת הז"ר גם בכל מחיצה לבד. אבל מכיון שחכמים פסקו שאין כאן דין וחיוב הז"ר אז נמצא שפטרם מדין הז"ר על כל מחיצה בפנ"ע (והיינו שפטרם גם מעיקר החיוב, וגם מלשלם עבור ההנאה שמגיע ממניעת ההיזק בכל מחיצה בפנ"ע).

ושוב עכשיו שסיים לגדור רוח רביעית, ורוצה לחייבו משום הנאת מניעת הז"ר (כנ"ל לשיטת רש"י לפי המאירי ועוד), הרי הוא 'טוען' שכבר נפטר ע"י 'בי"ד' מתשלומי הז"ר שהי' מהנהו במשך כל זמן זה שהיו רק מחיצות הראשונות. ומבואר הטיב איך דרש"י אזיל בזה לשיטתיה, וגם מדוע התוספות לא היו יכולים 'להבין' את זה לשיטתייהו.



בגדר היתר ד'תיוהא' והמסתעף

הת' דב בעריש רוטנברג

משיב ביישיבה

לגבי הדינים דסתירת בית הכנסת איתא בב"ב (ג, ב):

אמר רב חסדא – לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי. איכא דאמרי משום פשיעותא ואיכא דאמרי משום צלויי. מאי ביניהו? איכא ביניהו דאיכא בי כנישתא אחריתי (ולגירסאות אחרות: דאיכא דוכתא לצלויי). . ולא אמרן אלא דלא חזא בה תיוהא, אבל חזא בה תיוהא סתרי ובני. כי הא דרב אשי חזא בה תיוהא בכנישתא דמתא מחסיא סתריה ועיל לפורייה להתם ולא אפקי' עד דמתקין ליה שפיכי. עי"ש בהסוגיא ובפירש"י.

והנה, בנוגע להיתר דחזי ביה תיוהא, מצינו מחלוקת בראשונים עד היכן כוחו יפה:

הרא"ש כתב^ב: והלכתא כוותיהו דאפילו אי איכא דוכתא לצלויי אסור משום פשיעותא. וה"מ דלא חזא ביה תיוהא אבל היכא דחזא ביה תיוהא סתר ובני. וכן כל בנין שאי אפשר לבנותו בלא סתירה כגון להרחיב את הבנין.

היינו שלשיטתו תיוהא (ביקוע שיהא מזומן ליפול') לאו דווקא, ונכלל בהיתר זה גם מקרה שצריך להרחיב את בית הכנסת הנוכחי, שאין צריך לבנות בית כנסת אחר לפני שסותרים אותו.

אמנם מלשון הרמב"ם¹⁰ משמע שאסור לסתור בית כנסת ע"מ להרחיבו, שכתב "אין סותרין בית הכנסת כדי לבנות אחר במקומו או במקום אחר, אבל בונין אחר ואחר כך סותרין זה שמא יארע להם אונס ולא יבנו. אפילו כותל אחד ממנו בונה החדש בצד הישן ואחר כך סותר הישן.

ולכאורה יש לבאר פלוגתתם, שנחלקו מהו טעם ההיתר דתיוהא:

הרא"ש למד שזהו מפני ש'אי אפשר', היינו לפי שבפועל חייבים לסתור בית הכנסת, ולפיכך נכלל בהיתר זה כל מצב שאי אפשר לבית הכנסת בלי סתירה, כמו הרחבת המבנה.

ומדויק הדבר בלשונו "וכן כל בנין שאי אפשר לבנותו בלא סתירה כגון להרחיב את הבנין".

אמנם הרמב"ם כתב בנוגע להיתר דתיוהא¹¹ "במה דברים אמורים שלא חרבו יסודותיו או שלא נטו כתליו ליפול, אבל אם חרבו יסודותיו או שנטו כתליו ליפול סותרין אותו מיד וכו'", אשר יש לומר שזה (כפי המובן בהשקפה ראשונה) מפני הסכנה, שאסור להשאיר את בית הכנסת במצב שעומד ליפול וצריך לסתור אותו, ולפיכך אין ההיתר כולל מצב שאין בו סכנה כמו להרחיב את הבנין.

ולפ"ז, נפק"מ נוספת בין הרא"ש והרמב"ם היא האם כש'חזו ביה תיוהא' מותר לסתור אותו (היינו שאין בזה איסור) או שמוכרחים לסתור אותו – וכלשון הרמב"ם הנ"ל "סותרין אותו מיד".

וראה במאירי שכתב "בית הכנסת שרצו יחיד או ציבור לעשות נאה הימנה אין סותרין אותה עד שיבנו את האחרת שמא יתשלבו בבנינה ונמצאו עומדין בלא בית הכנסת. . גדולה מזו, אפילו נבנית החדשה ולא נשלם קרוייה עדיין וחסרו לו קורות ולבנים לצורך הקירוי והוא רוצה להסיר קרוייה של זה ולהניחו על זו החדשה, אינו

(10) הלכות תפילה פי"א הי"ב.

(11) שם הי"ג.

רשאי. ומכל מקום אם נראו בה בקעים וחושש בה שמא תיפול, סותרה לאלתר ובלבד שיגמור בליבו למהר בבנינה בלא רישול".

והעירני חכם א', שמלשונו משמע שאין לסתור בית הכנסת על מנת להרחיבו (שלאכא) זה דומה למקרה שמביא דאסור לסתור ע"מ להשתמש באבני בית הכנסת הישן בבנין החדש – וראה לקמן עוד בזה), ומצד שני מסוף לשונו משמע שאין עליו חיוב לסותרה מיד כש'חזא בה תיוהא' (דתולה זה בכך שיגמור בלבו לבנותה במהרה, ואם היה מוכרח לסתור אי אפשר להתנות זה בגמירות ליבו). ולפי ביאור הנ"ל במחלוקת הרמב"ם והרא"ש הם תרתי דסתרי?

ועל כן ביאר לי, דיש לומר שהמאירי למד ההיתר דתיוהא באופן שלישי, והוא דמותר לסתור בית הכנסת לפי שמ"מ יפול מעצמו בעוד זמן מה, ונמצא דבית הכנסת כזה אין הוא סותר אות, כי בית הכנסת סותר, ולפיכך מצד אחד אין חובה לסתור כזה בית כנסת, ורק אם גמר בליבו לבנותו מהרה מותר לו לסתרו לאלתר (היינו עוד קודם שיפול מעצמו בפועל), ומצד שני אין נכלל בהיתר זה המקרה דלהרחיב בית הכנסת או להשתמש באבניו לבית הכנסת החדש, שהרי אז סותר בית כנסת עומד ולא בית כנסת סתור¹².

והנה בנוגע לענין הנ"ל, אי מותר לסתור בית הכנסת הישן ע"מ להשתמש בעציו ואבניו לבניית החדש, הנה מלשון הטור משמע דפוסק כהמאירי (והרמב"ם) שאסור, שכתב¹³: "אין סותרין בית הכנסת כדי לבנות אחרת שמא יארע להם אונס שלא יבנו האחרת אלא בונין האחרת תחילה ואח"כ סותרין הישנה. והני מילי שהיתה הראשונה

12) ואולי יש לומר, שמחלוקת זו גופא טעם ההיתר כש'חזא בה תיוהא' משתלשלת ממחלוקת גבי גדר האיסור דסתירת בית הכנסת – אם הוא איסור על ה'פועל', ה'נפעל' או ה'פעולה': לשיטת המאירי י"ל שהאיסור הוא מצד ה'נפעל', היינו מה שאם יסתור בית הכנסת – לא יהיה בית כנסת, וכלשונו בהגדרת הפשיעותא – "שמא יתשלבו בבנינה ונמצאו עומדין בלא בית הכנסת". ולפיכך שייך להתייר איסור זה אך ורק כשה'נפעל' הזה יבוא בכל מקרה – שבית הכנסת עומד ליפול מצד עצמו. לשיטת הרא"ש י"ל שהאיסור הוא מצד ה'פעולה', שפעולת סתירת בית הכנסת היא פעולה שאסור לעשותה מצ"ע. ולפיכך בכל מקום ש'אי אפשר' – מתירים לבצע פעולה זו (שאסורה רק כשבא לעשותה סתם-כך).

ולשיטת הרמב"ם אפשר לומר שהאיסור הוא מצד ה'פועל', שליהודי אסור לסתור בית הכנסת, כיוון שזה מביא אצלו רגש של זלוול וכה"ג. ולפיכך אין להתייר לו לסתור בית הכנסת בשום אופן (כי סוף סוף תביא אצלו הפעולה דסתירת בית הכנסת זלוול בביהכנ"ס – ולא משנה למה נעשתה פעולה זו), ורק כשיש בו סכנה מוכרחים לסותרו ולבנות חדש.

[וראה לקו"ש חכ"ד ע' 127, וחל"ד ע' 2-131, שם מבאר הרבי (לגבי ענינים שונים זמ"ז) ששיטת הרמב"ם היא 'פועל'. ועד"ו יש לומר גם כאן]

13) סקנ"ב.

חזקה. אבל היתה נטויה ליפול יכולין¹⁴ לסתרה ולבנות אחרת ובלבד שלא יתעצלו בבנינה אלא ימהרו וישתדלו לבנותה מיד". אשר מלשונו 'כדי לבנות אחרת' משמע שהאיסור הוא גם כשסתירתו היא ע"מ להשתמש בו לבניית האחר.

ונחלקו הב"ח והב"י בנוגע למקרה שכבר החלו בבניית בית הכנסת החדש, אי כבר לא חיישין לפשיעותא ומותר להעביר הקירוי או שאכתי אסור. דהב"י כתב שאסור, והוכיח כן מסיפור הגמ' במגילה (כו, ב) דרמי בר אבא הסתפק אי דינו של רב חסדא דלא למיסתר בי כנישתא הוי רק משום פשיעותא ואילו במקרה כהנ"ל אין פשיעותא, או שאסור מכל מקום, ופסקו לו לאיסור, ומשמע מזה דפשיעותא הוי בכל מצב. ואילו הב"ח תמה למה לא פירשו הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם דין זה דאפילו כשכבר החלו בבניה אסור, וגם תמה מהו בכלל האיסור לעשות כן – הלא אין חשש שיפגעו ולא יבנו אם כבר החלו לבנות? ועל כן כתב שבמקרה שם במגילה לא היה דוכתא לצלויי וספיקו היה אי יש לאסור משום צלויי או לא, ועל זה פסקו לו לאיסור, אבל בדאיכא דוכתא לצלויי ודאי מותר ואין לחשוש לפשיעותא. והב"ח הביא דהגהות אשר"י ג"כ למד כן, שכתב במגילה שם "וכן אסור ליקח אבנים מבית הכנסת ישנה כדי לבנות בחדשה כי ליתא דוכתא לצלויי, אך כשיש דוכתא לצלויי מותר.

אכן הרמ"א¹⁵ העתיק לשון הגהות אשר"י בלי הסיום ד"כי ליתא דוכתא לצלויי" לפי שלמד בהב"י שהרמב"ם וסיעתיה חולקים על הרא"ש בזה וסוברים לאסור משום פשיעותא אף כשהתחיל לבנות, ופסק כמותם.

[וכתב כן המגן אברהם סקנ"ב סק"ה, וראה בדבריו לקמן].

ואכתי צריך ביאור לשיטות אלו (דהב"י, הרמ"א והמג"א) במה נחלקו הרמב"ם וסיעתיה עם הרא"ש, אם לפרש הסיפור דמגילה בדאיכא מקום לצלויי או רק בדליכא?

ויש לומר דהולכים בזה לשיטתייהו הנ"ל:

לטעמו של הרא"ש, ההיתר ד'חזא בה תיוהא' (היינו ההיתר דאי אפשר) מועיל רק כנגד הבעיה דפשיעותא, שאין חוששים לפשיעותא כשאי אפשר בלי סתירת ביה"כ. אבל אם אין מקום אחר להתפלל בו, למה נתיר לסתור בית הכנסת ולהשאירם בלא

14 בעניין זה פסק הטור כהמאירי, דכשחזו בה תיוהא אין מוכרחים לסתור, אלא יכולין לסתרה ולבנות אחרת.

ואילו הבית יוסף פסק בשו"ע כהרמב"ם, שהעתיק שם לשונו ד'סותרין אותה מיד'.

15 סקנ"ב בהג"ה.

מקום תפילה? וכדמוכח מלשונו עצמו שכתב "והלכתא כוותיהו דאפילו אי איכא דוכתא דצלויי אסור משום פשיעותא. וה"מ דלא חזא ביה תיוהא וכו'" – הרי ברור דכל ההיתר דתיוהא מועיל רק להחשש דפשיעותא בדאיכא דוכתא לצלויי.

ולפיכך, כשבא הרא"ש לספיקו של רמי בר אבא אי מותר למיסתר בית כנסת לבנות בית כנסת חדש מאבניו – שזהו מצב דאי אפשר – ופסקו בזה לאסור, הוכרח לבאר שהמדובר במקרה דאין דוכתא לצלויי ולפיכך אסור (ושזהו חידוש הגמ' בסיפור זה, שההיתר דא"א לא מועיל כנגד 'צלויי').

משא"כ הרמב"ם והמאירי, דלטעמיהם סתירת בית הכנסת אפשרית גם בדליכא מקום אחר לצלויי (דהסכנה קיימת בכל אופן, וכן להמאירי בית הכנסת יפול בכל אופן ואז לא יהיה להם מ"מ מקום להתפלל), וגם זאת רק לגבי תיוהא אך לא במקרה שצריכים לבנות בעציו ואבניו, שפיר ביארו שבמקרה דרמי בר חמא היה מקום אחר להתפלל ומ"מ אסור לסתור ע"מ לבנות בית הכנסת אחר.

אלא דלפי זה עדיין לא מובן למה אסרו משום פשיעותא אם כבר החלו לבנות את בית הכנסת ויודעים שאינם מתעצלים וכו' (כשאלת הב"ח)?

והנראה לומר בזה, דנחלקו הב"ח והב"י (וסיעתי' – הרמ"א והמג"א) מהו החשש דפשיעותא, היינו למה חוששים אנו דבית הכנסת לא יבנה; כדלקמן.

בנוגע לחילוק הגירסאות, אי הנפק"מ היא 'דאיכא דוכתא לצלויי' (ולפי"ז למ"ד פשיעותא אין לחשוש כשיש בית כנסת אחר קבוע) או 'דאיכא בי כנישתא אחריתא' (ואז למ"ד פשיעותא אין לסתור אפילו כשיש בית כנסת אחר קבוע), מבואר דהוא תלוי בכללות האופן שלומדים החשש דפשיעותא. אם החשש הוא שמא יתעצלו בבנין ולא יבנוהו משך זמן רב, אך ודאי שלא חוששים שמא יפשעו ולא יבנוהו לעולם¹⁶ – יש לגרוס 'דאיכא דוכתא לצלויי', אך כשיש בית כנסת קבוע אין מה לחשוש לזה גם למ"ד פשיעותא. אך אם החשש הוא שמא לא יבנוהו לעולם¹⁷ – יש לגרוס 'בי כנישתא אחריתא' לפי דגם אז (למ"ד פשיעותא) אין לסתור את בית הכנסת.

16) כמו שכתב נמו"י כאן, בחידושי הר"ן ועוד ראשונים. וכן היא שיטת התוס'.

17) כדמשמע מלשון רש"י ד"ה משום פשיעותא: 'ופשעי ולא בנו אחריתו', וכן ברמב"ם שכתב 'שמא יארע להם אונס ולא יבנו'.

אמנם בשיטה זו גופא דהחשש הוא שמא לא יבנו לעולם, יש לומר דנחלקו הב"ח והב"י בטעם החשש:

לפי הב"ח חוששים שמא יפשעו ויתעצלו מלבנותו עוד לעולם. היינו דחולקים על השיטה האחרת ואומרים שנחשדו ישראל שלא לבנות בית הכנסת לעולם.

אמנם לפי הב"י יש לומר, דגם לשיטה זו אין לחשוש שלא יבנוהו לעולם ברצונם, דלא נחשדו ישראל על כך, והחשש הוא שמא יארע אונס שלא יאפשר להם לבנותו לעולם¹⁸. ולפי"ז נחלקו השיטות אי חיישינן לאונס או לאו.

והנפק"מ בין שני אופנים אלו, היא במקרה שכבר החלו לבנות בית כנסת חדש, וצריכים (או רוצים) לסתור את הישן באמצע בנייתו:

אם החשש הוא דלא יבנוהו לעולם מרצונם, הרי פה שהחלו לבנות ונתברר דרצונם כן לבנות, אין מקום חשש. אך אם החשש הוא שמא יארע אונס – שפיר יש לחשוש גם עתה.

לפי כל זה מובן ששאלת הב"ח מאי פשיעותא איכא היא רק לשיטתו שפירוש הפשיעותא הוא פשיעה מרצונם החופשי, אך לשיטת הב"י דפשיעותא פירושה מצד האונס – אין מקום כלל לשאלה, כנ"ל.

ולמעשה, מפורשים הדברים בלשונו של המג"א שם. שהביא תחילה דברי הב"ח והקשה עליהם, ואחרי כן כתב וז"ל "אלא ע"כ בכל גווני איכא למיחש לפשיעותא, ולכן שינו הפוסקים לשון הגמ' וכתבו שמא יארע להם אונס, ולכן לא כתב רמ"א סוף לשונו של הגהות אשר"י שמשמע כי איכא דוכתא לצלויי שרי – דאנן קי"ל כמ"ד משום פשיעותא שמא יארע אונס, והכל עניין אסור".

היינו שמבואר דהרמ"א פסק בהשיטה דמשום פשיעותא היינו אונס ("ולכן שינו הפוסקים¹⁹ לשון הגמ' וכתבו שמא יארע אונס" – להורות שיטתם דפשיעותא היינו

18) ומה שקוראת לזה הגמ' פשיעותא, ולא 'שמא יאנסו' וכה"ג – הוא כפי שביאר החת"ס (על רש"י כאן, ד"ה משום) דחוששים שמא יאנסו לתת מעותיהם לפידיון שבויים, ולאחר מכן יפשעו ולא יאספו מעות. וכמובן שגם לפ"ז החשש שייך אחר שהחלו לבנות דלקמן בפנים.

19) כפי שרואים בבירור, דכל אלו שהלכו בשיטה דהחשש הוא לעולם ודאסור לסתור גם אחר שהחלו לבנות ביה"כ החדש, דייקו לכתוב שהוא מטעם אונס – רש"י ד"ה משום פשיעותא: 'דלמא מתרמי אונס ופשעי'. רמב"ם, טור, בית יוסף.

אונס ולכן חוששים שלא יבנו לעולם) ולא כהרא"ש שלמד בפשיעותא היינו פשיעותא מרצונם. והיינו שלא נחשדו ישראל לא לבנות לעולם.

[ויש לומר בעומק יותר, דבמחלוקת זו גופא דנו (לשיטת הרמב"ם וכו') רמי בר אבא – שהסתפק אי אסרינן במצב כזה שכבר החלו לבנות בית הכנסת החדש, לפי דלא ידע אי חיישינן לפשיעת הציבור או לאונס – ואלו שפסקו לו שאסור – היינו שפשטו לו דחיישינן שמא יארע אונס וממילא אסור].

היוצא מכל הנ"ל, דנחלקו הראשונים מהו גדר ההיתר דתיוהא, ולפי"ז האם מותר להרחיב בית הכנסת או לא. ומזה נשתלשלה מחלוקת במקרה דכבר החלו לבנות בית הכנסת החדש – דתלוי איך מפרשים הסיפור דרמי בר אבא במגילה הנ"ל, שזה עצמו תלוי במחלוקת הראשונה אם ההיתר דתיוהא מועיל גם בדליכא דוכתא לצלויי או לא. ומתוך זה נסתעפה מחלוקת אחרת בין אותם הראשונים, אי חיישינן לפשיעותא מצד פשיעתם ולזמן קצוב (ואין לחשוש כשהחלו לבנות הבנין) או מצד אונס ולעולם (ויש לחשוש אף שכבר החלו) [ורק שהב"ח חולק על הנקודה האחרונה, ולשיטתיה לכו"ע חוששים לפשיעתם – לזמן ארוך או לעולם – ואין לחשוש שכבר החלו לבנות לכו"ע].

יש להאריך עוד בפרטים ושיטות המתבררים מכל הנ"ל²⁰, ועוד חזון למועד.



הלכה ומנהג

עד דכליא ריגלא דתרמודאי

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

(20) ולדוגמא:

מה שמצינו דהמאירי כתב החשש שמא יתשלחו לזמן מה (ולא לעולם), ומ"מ סובר דאין לסתור אחר שהחלו לבנות ביה"כ החדש.

שיטת הט"ז דאין כלל מחלוקת בין הגירסאות 'דוכתא לצלויי' ו'בי כנישתא אחריתא' ולכו"ע מותר לסתור כשיש בית כנסת אחר קבוע. ומ"מ למד דאסור לסתור אף שהחלו בבניית החדש (דלא כהגהות אשר"י). ועוד.

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

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

וכן מציינו לענין בדיקת חמץ, כמבואר בשוע"ר (סי' תלא ס"ה): "איחרו זמן הבדיקה עד זמן הבהקת הנר, דהיינו צאת הכוכבים, כשיש עדיין אור היום קצת".

וכעין זה מציינו את זמן שקיעה דרבינו תם, וכן זמן צאת הכוכבים דרבינו תם, שהם משך זמן אחרי זמן צאת הכוכבים לשיטת הגאונים. ונתבאר תוכנם ב"סדר הכנסת שבת": "נראה בעליל שהרקיע הוא מלא כוכבים, ולא ג' כוכבים בלבד". והיינו שגם אחרי זמן צאת הכוכבים לשיטת הגאונים, שהוא זמן צאת ג' כוכבים, עדיין יש קצת אור, עד לזמן צאת הכוכבים לשיטת רבינו תם, שאז כבר החשיך לגמרי, עד "שהרקיע הוא מלא כוכבים" (ונתבאר ב"סדר הכנסת שבת" עם ביאור, הערה 94).

והקשר בין זמן צאת הכוכבים דרבינו תם, דהיינו שהחשיך כל כך עד שנראו כל הכוכבים, לבין זמן "כליא ריגלא דתרמודאי", נזכר כבר במנחת כהן (מאמר ראשון סוף פ"ז): "ארבע מילין היינו עד צאת כל הכוכבים הבינוניים או רובם, לפי שעד אותה שעה מהלכין בני אדם".

*

והנה כשאנו באים לברר שיעור זמן זה, רואים אנו כאן שלשה שיעורים נפרדים:

(א) "כליא ריגלא דתרמודאי" הוא לערך 30 דקות אחרי צאת הכוכבים (שלשיטת הגאונים).

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

ולכאורה הי' אפשר לפרש הכוונה – חצי שעה אחרי תחלת שקיעה. אמנם נתבאר בשו"ע שם (רס"י תערב): "מדליקין נר חנוכה ... עם סוף שקיעתה". ופירש המ"א (שם ס"ק א): "סוף שקיעתה, היינו צאת הכוכבים". יוצא אם כן (לפי שיטה זו), שזמן "כליא רגלא דתרמודאי", "הוא כמו חצי שעה" – אחרי צאת הכוכבים (ראה שיעורי הלכה למעשה ח"א ע' תס).

ואף שנראה מדברי רבינו הזקן שפוסק כדעת הפרי חדש (שם ס"ק א): "סוף שקיעתה, פירוש דהיינו צאת הכוכבים ... ואינו עיקר, אלא היינו תחלת שקיעת החמה" (ראה מה שדנתי בזה ב"סדר הכנסת שבת" ע' מג). מכל מקום נראה שזמן כליא ריגלא דתרמודאי הוא חצי שעה אחרי צאת הכוכבים, שהוא הזמן "שיש עדיין אור היום קצת".

(ב) סוף שקיעת החמה לשיטת רבינו תם, הוא לערך 39 דקות אחרי צאת הכוכבים שלשיטת הגאונים (לפי ביאור רבינו הזקן, בימים השונים בארץ ישראל).

כמבואר ב"סדר הכנסת שבת" (לשיטת הגאונים): "בימים השונים שהם ימי ניסן ותשרי בארץ ישראל ... בשליש שעה משעות השוות אחר שקיעה האמיתית הוא ודאי לילה ... שאז הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים בארץ ישראל בימים אלו". והיינו שזמן צאת הכוכבים הוא 20 דקות אחרי שקיעה האמיתית (בימים השונים, בארץ ישראל).

ואילו לשיטת רבינו תם נתבאר (שם): "שעד כדי הילוך ג' מילין ורביע, שהוא קרוב לשעה בינונית אחר השקיעה הוא יום גמור". והיינו שסוף שקיעה היא לערך 59 דקות אחרי תחלת שקיעה, שהם 39 דקות אחרי צאת הכוכבים (בימים השונים בארץ ישראל).

(ג) צאת הכוכבים לשיטת רבינו תם, הוא לערך 52 דקות אחרי צאת הכוכבים (שלשיטת הגאונים).

כמבואר ב"סדר הכנסת שבת" (לשיטת רבינו תם): "שמשיקיעת החמה עד צאת הכוכבים הוא כדי הילוך ד' מילין". והיינו שצאת הכוכבים היא 72 דקות אחרי תחילת שקיעה, שהם 52 דקות אחרי צאת הכוכבים (שלשיטת הגאונים).

שהם שלשה שלבים נפרדים בחשכת הלילה: 30 דקות; 39 דקות; 52 דקות - שאחרי צאת הכוכבים, שלשיטת הגאונים (כפי שביאר רבינו הזקן, לחשבון ימים השוים בארץ ישראל).

*

ואולי אפשר למצוא מקבילה לזמן "כליא ריגלא דתרמודאי", בשיעור "כדי שיכיר" שלפנות בוקר, ובהקדים:

במקביל לזמן זה (נשף), שבין תחלת שקיעה לבין צאת הכוכבים שלשיטת רבינו תם, הוא גם משך הזמן (נשף) שבין עלות השחר לבין נץ החמה, כמובא ב"סדר הכנסת שבת": "שיעור ד' מילין מהשקיעה עד צאת הכוכבים שבדברי רז"ל בגמרא, מבואר שם בפירוש בגמרא, שהוא שיעור אחד ממש כשיעור ד' מילין שמן עמוד השחר עד נץ החמה".

אמנם הזמנים האמצעים שביניהם אינם משתוים בבוקר ובערב:

(א) באמצע הנשף של הערב מוצאים אנו את שיעור צאת ג' כוכבים. משא"כ בנשף של הבוקר לא מצינו שום חילוק בהלכה אם עדיין נראים ג' כוכבים או לאו.

(ב) באמצע הנשף של הבוקר מוצאים אנו את שיעור "כדי שיכיר". משא"כ בנשף של הערב לא מצינו שום חילוק בהלכה אם הוא עדיין "כדי שיכיר" או לאו.

השיעור של "כדי שיכיר" הובא בשוע"ר (סי' יח ס"ו): "משיכיר בין תכלת ללבן" (וכ"ה שם סי' נח ס"ו). ובשוע"ר (סי' ל ס"ב): "שיראה את חברו ברחוק ד' אמות ויכירנו" (וכ"ה שם סי' נח ס"ב). שהם פחות או יותר אותו שיעור, כמבואר בפסקי הסדור (סוף הלכות ציצית): "עד שיכיר בין תכלת שהיתה בציצית ללבן שבה, ויש אומרים שהוא כדי שיראה את חברו הרגיל ואינו רגיל ברחוק ד' אמות ויכירנו".

בפוסקים הראשונים לא נתפרש דיוק זמן שיעור זה, ויש כמה שיעורים לזה בלוחות זמנינו. והם פחות או יותר 20 דקות אחרי עלות השחר (בימים השוים בארץ ישראל).

יוצא אם כן, ששיעור זה מקביל לשיעור "כליא רגלא דתרמודאי" דהיינו לערך 30 דקות אחרי צאת הכוכבים (שהם לערך 20 דקות לפני צאת הכוכבים של ר"ת).

והיינו לומר שכל זמן שיש עדיין קצת אור בחוץ, עד שיכול להכיר את חבירו בריחוק ד' אמות, עדיין הולכים אנשים בחוץ, משא"כ אחרי שמחשיך כל כך שאין יכול להכיר את חבירו בריחוק ד' אמות, אזי גם התרמודאי חוזרים לבתיהם, ויותר אין הולכים אנשים מחוץ לבית.

*

ומכל זה יש ללמוד לענין שיעור של בדיקת חמץ – "שיש עדיין אור היום קצת", שהוא עד סיום אחד משלושת שלבי החשכה שהובאו לעיל.

כי אפשר שהוא עד שיעור "כליא רגלא דתרמודאי" (30 דקות אחרי צאת הכוכבים), ואפשר שהוא עד שיעור סוף שקיעה לשיטת ר"ת (לערך 39 דקות אחרי צאת הכוכבים לשיטת הגאונים), ואפשר שהוא עד שיעור צאת הכוכבים לשיטת ר"ת (לערך 52 דקות אחרי צאת הכוכבים לשיטת הגאונים).



לימוד ואכילה לפני הדלקת נרות חנוכה

הנ"ל

ב"כפר חב"ד" האחרון (גליון 1634 ע' 55 ואילך), נדפס מדריך הלכתי לחנוכה, שכתב הרשד"ב שי' אשכנזי, בשם אביו הרה"ג הרב מרדכי שמואל ע"ה אשכנזי. ואחר העיון אבוא בזה באיזה הערות:

א. "חצי שנה לפני הדלקת נהרות אין מתחילים... ללמוד".

והוא דבר גדול ביותר, וכי מה יעשה בחצי שעה זו – אם לא ילמד? ואף שלמד כן (בהערה 1) מדין בדיקת חמץ, הנה סוכ"ס אין לנו הוכחה ברורה שדין הדלקת נרות חנוכה דומה ממש לדין בדיקת חמץ, שהרי בזמנינו מדליקים גם אחרי זמן "כליא ריגלא דתרמודאי", מטעם המבואר בתוס' (כא, ב ד"ה דאי): "דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית, שהרי מדליק מבפנים".

והרי כל הטעם שאסרו הלימוד לפני בדיקת חמץ, הוא כמבואר בקונטרס אחרון (סי' תלא ס"ק א): "אם אינו בודק בתחילת הלילה ראוי לקרותו עבריין שעבר על תקנת חז"ל", משא"כ בנרות חנוכה אינו נקרא עבריין בשביל זה, אלא כאמור ברמ"א (סי' תערב ס"ב): "י"א שבזמן הזה שמדליקין בפנים אין צריך ליזהר ולהדליק קודם שתכלה רגל מן השוק. ומכל מקום טוב ליזהר גם בזמן הזה".

ואף אם למדים דין זה מבדיקת חמץ להחמיר באכילה קודם ההדלקה, מכל מקום מה יעשה האדם שבא מהעבודה לבית חצי שעה לפני שקיעת החמץ, ואנו אוסרים עליו לא רק לאכול אלא גם ללמוד, ומצווים עליו שישב ויצפה להדלקה עם שקיעת החמה?

ב. "כמו כן אסור לאכול בזמן זה סופגניות בכמות של 'כביצה' ומעלה".

ובהערה 3 הוכיח כן מאכילה בסוכה. אמנם יש חילוק בין סוכה דסגי ב"אכילת קבע", לבין איסור אכילה בחצי שעה שקודם המצוה, שהאיסור הוא רק "סעודה קטנה". וגם בהערה 4 ביאר החילוק בין "אכילת קבע" בסוכה, לבין "סעודה קטנה" שלפני המצוות.

ולכן נפסק בשוע"ר (ע, ה): "בסעודה קטנה". ונתפרש יותר בשוע"ר (רפו, ד) שנפסק רק "ופת כביצה ולא יותר". ונתפרש (לענין ערב פסח) עוד יותר בשוע"ר (תעא, ב): "מותר לאכול... מעט תבשיל העשוי מחמשת המינים... שלא אסרו אלא פת בלבד".

וזה טעם ההנהגה לטעום מיני מזונות קודם תפלת שחרית, כשלומדים חסידות וכו', כי שני טעמים יש לאיסור אכילה קודם תפלת שחרית: (א) מטעם לא תאכלו על הדם, שנתבאר בסי' פט. ומטעם זה לחוד התירו אם חלש לבו ואוכל כדי שתהי' לו יותר כוונה בתפלה. (ב) לא יאכל קודם התפלה שמא ישכח (כמו במנחה ושאר התפלות). ומטעם זה לחוד התירו במיני מזונות או פירות (ודנתי בזה ב"שיעורי הלכה למעשה" ח"א ע' פט וע' תמג).

ג. "ראוי להחמיר גם בשתיה או טעימה קלה".

ובהערה 10 הוכיח כן ממנהג חסידים שלא לאכול כלום קודם לולב ושופר ומגילה.

אמנם טעם החומרה לענין לולב ושופר, הוא כמבואר במ"א (רלה, ב): "משום דהוי דאורייתא חמירא טפיי". ומגילה שאני כמבואר במ"א (תרצב, ז): "ובתוספתא רפ"ק

דשבת כתב דמגילה דמי ללולב ושופר וקריאת שמע". אבל רבינו הזקן אינו פוסק כן לענין מצות דאורייתא, שהרי כתב לענין קריאת שמע (סי' ע, ס"ה): "בסעודה קטנה" (ודנתי בזה בשיעורי הלכה למעשה ח"א ע' תז).

ואם כן עדיין לא מצאנו מקור לכאורה, להחמיר טעימה לפני נר חנוכה.

ד. "צריך להתפלל ערבית תחילה".

לא הובא לזה מקור מספיק, שהרי אם לומדים זה מבדיקת חמץ, הרי שם לא פסק כן בשו"ע ר. ולכאורה זה מודגש גם בס' המנהגים (ע' 70): "מדליקים בין מנחה למעריב". שבודאי הכוונה היא כשמדליקים אחרי צאת הכוכבים, דבלא"ה מהו החדוש (ודנתי בזה ב"שיעורי הלכה למעשה" ח"א ע' תסג).

ה. "קטנים אפילו שלא הגיעו לחינוך מדליק בעצמו".

לא הובא שום מקור לזה.

ו. "יש לדאוג שיבוא גבר אחר בשליחותה לברך ולהדליק בשבילה".

המנהג ידוע ותמוה, כי אם הגבר אינו גר שם, הרי הוא צריך להדליק בביתו, ולא במקום שאינו בביתו. ואם הוא כבר הדליק בביתו וברך, איך יברך שוב בביתה בשבילה? האם הגרש"ז גרליק היה פוסק שמישהו אחר שכבר הדליק וברך יבוא לברך בשבילה בביתה? ואם כן, אז מהו המקור?

ז. "יולדת או חולה בבית הרפואה... יוצאים ידי חובה בכך שמדליקים עליהם בבית".

ע"פ האמור בשו"ע ר (רסג, ט): "(משלו)", לכאורה, אם המדובר בבת חולה, צריכה להשתתף בפריטי.

ח. "מנהגינו להדליק בתחילת השקיעה".

וצוין המקור לס' המנהגים. לא מצאתי זאת בס' המנהגים, אבל כן היא מסקנת רבינו הזקן (דנתי בזה ב"סדר הכנסת שבת" ע' מג).

ט. "היוצאים למבצעים... להדליק כשחוזרים מאוחר".

לכאורה בזה אין לדמות לחומרות של זמן בדיקת חמץ, שהרי בזה שיאכל או ילמד קודם, לא יגרום שלא ידליק בזמן עיקר המצוה. ואם כן יהי' דינו כמו לפני תפלת המנחה ומעריב. והמקור להיתר היציאה למבצעים, הוא כמו בשאר המצות שדוחים את זמן בדיקת חמץ, כמבואר בשוע"ר (תלא, ז-ט).

ואולי הוא קל יותר מדין ההקדמה לפני תפלת מנחה ומעריב, מהטעם האמור בשוע"ר (תלא, ט): "ואין לחוש שמא ימשכו בלמודם עד שישכחו חובת הבדיקה שהרי מוכרחים הם לבוא אל בתיהם ללון שבוודאי לא ילינו בבית הכנסת וכשיבא כל אחד מהם לביתו יזכור חובת הבדיקה".

ואף שפשוט שאסור לאכול במסעדה על סמך שיבוא לביתו ולא ישכח, שהרי בזה דוחה את ההדלקה מזמנה הראוי - עד דכליא ריגלא דתרמודאי. אבל אם הוא משתתף בשיעור ברבים (שהתירו גם בבדיקת חמץ), ומגישים כיבוד בשעת השיעור, לכאורה אין איסור לטעום בכל אופן, מטעם הנ"ל.

וכך גם ביוצאים למבצעים, שאין איסור לטעום באמצע המבצעים, מטעם הנ"ל, אפילו אם כבר הגיע זמן הדלקת נרות חנוכה.



אם מותרת להדליק נר שבת בשלחן האכילה של משפחה אחרת

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם - מאנסי

נשאלתי, האם מותרת אשה להדליק נר שבת בשלחן האכילה של משפחה אחרת באופן שהיא לא אוכלת שם.

תשובה - מותרת לאשה להדליק נר שבת בשלחן האכילה של משפחה אחרת באופן שהיא לא אוכלת שם, ואפי' לאחר שבעלת הבית כבר הדליקה שם נרות. ואבאר דברי בקיצור.

הנה כבר הרמ"א פסק בשו"ע (סי' רסג ס"ח) שמברכין על תוספת אורה, דעל מה שכתב המחבר "ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, י"א שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר. ונכון ליהזר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד", כתב הרמ"א: "אבל אנו אין נוהגין כן". כלומר דאנו נוהגין שכל אחד מברך, משום "דכל מה שמתוסף אורה יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה" - כלשון המג"א (סקט"ו) בשם מהרי"ל (בתשו' סי' נג). וא"כ זה שהאשה מדלקת במקום שכבר הדליקה שם בעלת הבית אין בזה בעיה.

אבל מה שיש להסתפק בזה, אולי מה שאפשר להדליק ולברך משום תוספת אור הוא רק באופן שגם האשה המדלקת אוכלת ליד הנר ונהנית מהתוספת אור, אבל בנידון דידן שהאשה רק מדלקת שם והולכת ואינה אוכלת שם, מי יימר שגם באופן כזה אמרינן דאפשר להדליק בברכה משום תוספת אור.

ונראה דגם באופן זה אפשר להדליק בברכה משום תוספת אור. דהנה המג"א (שם) מביא בשם מהרי"ל בנוגע מה שנוהגות מקצת נשים, כשהיא ליל טבילה, והמקוה סמוכה לבית הכנסת, ואינם רוצים לילך לביתם שלא יטנפו, ולכן מדליקין נרות שלהם בבית הכנסת אע"פ שהן אינן אוכלין שם ואינן משתמשין שם כלום. והמהרי"ל פוסק דאין למחות בעדם. דכיון דבית הכנסת של הנשים הוא גם מרטיפו של השמש - חשיב לצורך סעודה כדי למשוך יין בליילה, ואפשר להדליק שם בברכה. והטעם הוא, משום דכיון שהשמש משתמש שם, והוי צורך סעודה להשמש, זה מועיל גם להאשה המדלקת.

וזהו מועיל גם באופן שהדליקו שם כבר נר, ואשה זו רוצה להדליק משום החובת גברא שלה. שהרי בצירור של המהרי"ל מיירי שהנשים מדליקות בבית הכנסת של הנשים, ובודאי מיירי גם באופן שיש כמה נשים שהולכות להמקוה בליל שבת ורוצות להדליק בבית הכנסת של הנשים (דאל"כ היה לו להמהרי"ל להדגיש זאת, דרק אשה אחת מותרת להדליק ולא יותר), וע"כ דכיון שאנו פוסקים כמהרי"ל ורמ"א, שאפשר לברך על תוספת אורה במקום האכילה או במקום שמשתמשים שם לצורך אכילה, לכן כל אשה ואשה יכולה להדליק ולברך בבית הכנסת שלנשים, מכיון שהשמש משתמש שם לצורך האכילה, ואפי' אם היא אינה אוכלת או משתמשת שם לצורך האכילה. וה"ה בנידון דידן דיכולה אשה להדליק ולברך על נר בבית אשה אחרת במקום האכילה אפי' אם היא אינה אוכלת שם.

ואל תשיבנו ממש"כ באדה"ז בשוע"ר (סעיף י' בתו"ד) וז"ל: "ואפילו בחדר המיוחד לראשון אם הראשון משתמש שום צרכי אכילה באותו חדר ועדיין לא היה

שם, יכול השני להדליק שם משלו או ממה שיקנה לו הראשון ולברך על הדלקה זו אף על פי שהוא לא ישתמש כלום אצל נרותיו". הרי דרק באופן שהשני עדיין לא היה שם, כלומר דעדיין לא הדליק שם הראשון - רק אז מותר להשני להדליק. אולם זה אינו, דז"ל הרב שם: "ב' או ג' בעלי בתים שאוכלין על שלחן אחד ומברכים כל אחד על מגורה שלו, יש מפקפקין לומר שיש כאן ברכה לבטלה לפי שכבר יש שם אורה מרובה מנרות שהדליק הראשון, ויש מיישבין המנהג שכל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זווית ומכל מקום אפילו לפי דעתם לא יברכו שנים במגורה אחת שיש לה קנים הרבה. ולדברי הכל יכול השני לברך בחדר המיוחד לו אף על פי שאינו אוכל שם ואינו משתמש שם שום צורך אכילה מטעם שנתבאר למעלה. ואפילו בחדר המיוחד לראשון אם הראשון משתמש שום צרכי אכילה באותו חדר ועדיין לא היה שם יכול השני להדליק שם משלו או ממה שיקנה לו הראשון ולברך על הדלקה זו אף על פי שהוא לא ישתמש כלום אצל נרותיו". הרי שהוא כותב זאת בהמשך למחלוקת המחבר והרמ"א אם אפשר לברך על תוספת אור, וע"ז הוא כותב דבאופן שהראשון עדיין לא היה שם אז לדברי הכל, דהיינו בין להמחבר שא"א לברך משום תוס' אור ובין להרמ"א דמקיל בזה, מותרת להדליק שם בברכה. אבל לדין שאנו פוסקים כהרמ"א לכתחילה דאפשר לברך משום תוס' אור אין צריך שיהי' באופן שהראשון עדיין לא היה שם.

וראיה לדברי ממה שכתב אדה"ז בסוף סעיף יד: "אבל אם יש נשים רבות בבית אחד יכולות לברך לכתחלה גם בשאר מקומות, ובלבד שיהא מקום שמשתמשים בו בשבת אף על פי שאין משתמשים בו צרכי אכילה אם הוא חדר המיוחד לה או לבעלה. ואם אינו מיוחד לה אינה יכולה להדליק שם אלא אם כן משתמשים שם צרכי אכילה אף על פי שהם אין משתמשים שם כלום אלא בעל הבית ובני ביתו או אפילו אחרים משתמשים שם צרכי אכילה", הרי שהוא כותב להדיא שיכולים להדליק במקום שמשתמשים שם לצורך אכילה אפי' שהיא אינה משתמשת שם לצורך אכילה, וכאן אינו מוסיף התנאי שזהו רק באופן שבעלת הבית עדיין לא הדליקה, ומשמע דבכל אופן יכולה להדליק שם בברכה משום תוס' אורה, ומקורו מהמג"א (סקכ"א) שכתב בפשטות ד"במקום שמשתמשים שם לצורך אכילה אפילו אחר רשאי לברך", ואינו כותב שום תנאי בזה. ע"כ כפי שכתבנו לעיל דבסעיף י' רוצה הרב ליתן ציור שאפשר לברך לכו"ע גם להדיעות שא"א לברך על תוס' אור, לכן צריך התנאי שהראשון עדיין לא היה שם. אבל לדין שמברכים על תוס' אור, מותרת להדליק ולברך גם אם בעלת הבית כבר הדליקה והיא לא אוכלת שם כלל. כנלענ"ד ברור.

שוב ראיתי שכ"כ גם בחובת הדר (סעיף ט): "י"א שבחדר המשמש צרכי אכילה יכול מי שלא בירך על הדלקה במקום אחר, להדליק ולברך אפילו אינו משמש לצרכי אכילה שלו", ומקורו מהמג"א והשו"ע הרב שם. גם במגילת ספר (סי' לח אות ו) הבין דלפי דעת המג"א והשו"ע הרב יוצא הדין כך (אלא שהוא מסיים בצ"ע מכיון ש"דבריהם מחודשים מאוד . . וגם במ"ב לא הביא דברים אלו לדינא").



הפסק בברכת הריח

הרב יהודה ליב אלטיין

תושב השכונה

באגרות קודש (ח"ג ע' ריא) מביא רבינו מחלוקת הט"ז והמג"א בנוגע לברכת הריח, במי שהריח יוצא לחוץ וחוזר האם חוזר ומברך. וז"ל: "ריח. לפי דעת הט"ז – פ"א ביום, ולפי דעת המג"א – לאלתר (לא נתבאר הכרעת רבינו, כי חסר סי' רי"ז בשלחנו)". ומבאר בזה, "ריח – אין בו ממש, ולכן י"ל דכיון שנפרד האדם ממנו ויצא לחוץ, נפסק כל הענין וחוזר ומברך בכניסתו. או, להיפך, דכיון שאין לריח "חייב" זמן קבוע, הרי אין הזמן בכלל מפסיק בזה".

ויש להעיר בזה:

א. בהשקפה ראשונה, משמע מלשון רבינו דלדעת המג"א אפשר לברך ברכת הריח עוה"פ אפילו אם יצא לחוץ וחוזר לאלתר. אבל כשמעיינים במקור הדין (בסי' רי"ז ס"א וסי' תרל"ט ס"ח) יוצא דסובר דאם יצא וחוזר לאלתר אינו מברך, ורק אם יצא שלא ע"מ לחזור לאלתר מברך עוה"פ כשנכנס (ודלא כדעת הט"ז, שאפילו במקרה כזה אינו מברך עוה"פ, ורק אם יצא שלא ע"מ לחזור כלל באותו יום ונמלך ונכנס, מברך עוה"פ).

אבל לפ"ז צ"ע, דלפ"ז פירוש תיבת "לאלתר" באג"ק שונה מפירוש תיבות "פ"א ביום" שלפניו, דפירוש "פ"א ביום" הוא שמברך על הריח פ"א ביום (לדעת הט"ז), ופירוש "לאלתר" הוא שאינו מברך לאלתר (לדעת המג"א). אבל מהלשון לא משמע כן.

עוד צ"ע, דבאג"ק מבאר שיטת המג"א "דכיון שנפרד האדם ממנו ויצא לחוץ, נפסק כל הענין וחוזר ומברך בכניסתו", ולכאורה אין חילוק בזה בין אם יצא וחזר לאלתר או לא.

ב. עוד יש להעיר על מ"ש באג"ק "לא נתבאר הכרעת רבינו, כי חסר סי' רי"ז בשלחנו". דהגם דחסר סי' רי"ז, נגע אדה"ז בענין זה בסי' מ"ו ס"א (בענין השלמת מאה ברכות): "וביום הכפורים יכול להריח ולמלאות מנין מאה ברכות, אך אי אפשר לברך על כל פעם אם לא בהיסח הדעת כמו שיתבאר בסי' רי"ז". ויוצא מזה דלשיטת אדה"ז יש יכולת לברך פעם שני', כשיש היסח הדעת. והגם דגם לשיטת הט"ז יש יכולת כזה – אם יצא שלא ע"מ לחזור כל היום, ונמלך ונכנס – הרי לכאורה זהו מקרה נדיר למי שיושב בביהכ"נ ביוהכ"פ, ולכאורה משמע מדברי אדה"ז דאי"ז כ"כ נדיר שיהי' אפשריות להשלים מנין מאה ברכות ביוהכ"פ ע"י ריח. וא"כ אולי יכולים לדייק מזה דס"ל לאדה"ז כהמג"א.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



כמה הערות בשולחן ערוך רבינו הלכות ר"ה וסוכות ובציונים

הרב זלמן אהרן קאנטער

שליח כ"ק אדמו"ר

בר.ס. מארגאריטא, קאליפורניא

יצטרך אח"כ לשמוע על הסדר

בשו"ע אדה"ז סי' תק"צ סעיף י"ח: "כל מקום שנתבאר שצריך לחזור ולתקוע גם תקיעה ראשונה של הבבא אם לא נזכר מהטעות עד לאחר שתקע תקיעה אחרונה של הבבא אותה תקיעה אחרונה עולה לו במקום תקיעה ראשונה וגומר משם ואילך על הסדר. ואם לא נזכר עד שעומד בבבא אחרת או אפילו בסדר אחר כגון שטעה מסדר תשר"ת ולא נזכר עד שעומד בסדר תש"ת או תר"ת גומר כל הסדר שזכר בו ואחר כך תוקע בבבא אחת תשר"ת ואע"פ שהפסיק באמצע הסדר של תשר"ת בתקיעות של תש"ת אין בכך כלום שלא הקפידה תורה אלא שלא להפסיק בין תרועה לפשוטה

שלפניה ושל אחריה אבל אם מפסיק בין בבא לבבא אפילו בקול שופר שאינו ראוי לאותו סדר אין בכך כלום".

ובציון קל"ז בסוף הסעיף ציין להמ"א, ואח"כ כותב: "וראה לעיל סי' רס"ג קו"א סק"ה קרוב לסופו למי שלא הי' בתחילת התקיעות: יצטרך אח"כ לשמוע על הסדר".

ומשמע שהמציין ראה בזה איזה סתירה או חזרה למ"ש כאן, כאילו ששם בקו"א סובר אדה"ז דלא כמ"ש כאן, ושיש חיוב לשמוע כל הבבות על הסדר (וע"ד שנטה בזה קצת היד אפרים). ובאם כוונה אחרת הי' להמציין—שהרי לא כתב "אבל ראה" - נבצר ממני להבין לאיזה תועלת ציין אליו.

אבל בפשטות אין כל ענין לציין לקו"א הנ"ל דאין ממנו כל סתירה כלל. שהרי, שם מובא מהב"י בסי' תקפ"ה (ד"ה ואם התחיל) בנוגע לחיוב ברכה למי שלא הי' בתחילת התקיעות ותוקע עכשיו באמצע התקיעות כדי להוציא הציבור ידי חובתם תחת התוקע הראשון שלא הי' יכול להשלים, וכותב שם אדה"ז שאף כשהתוקע השני לא הי' בתחילת התקיעות "ויצטרך אח"כ לשמוע על הסדר", ז.א., שאינו יוצא עכשיו בתקיעתו לציבור מכיון שמתחיל באמצע, אעפ"כ חייב לברך מדין ערבות (ועיין שם בקו"א ומ"ש בשו"ע אדה"ז שם ס"ח וס"ט ובציונים שם בנוגע לדינא בשופר וכו' שאנו אין מברכין).

ובפשטות - דמיירי אפילו אם הפסיק התוקע הראשון לתקוע באמצע בבא, דאז הנה אף שהתוקע השני יכול להוציא הציבור בקול הבא, לדוגמא בתרועה או בתקיעה האחרונה (וכמו שסתם אדה"ז בסי' תקפ"ה ס"ח, ובפירוש בסי' תק"צ סי"ד), הנה מכיון שבאותה בבא לא שמע התוקע השני תקיעה הראשונה וכו' וא"כ אינו יוצא בתקיעתו עכשיו ויצטרך אח"כ לשמוע אותה הבבא על הסדר, בפשוטה שלפני ושל אחרי התרועה, אעפ"כ מברך כבר עכשיו (לב"י זה), באמצע הבבא, כדי להוציא הקהל (היינו, אפילו באם יצא ידי חובתו בבבות האחרות בסדר זה, וישלים הבבא המחוסר, כמ"ש בשו"ע כאן, או שנמצא ממש בבבא האחרונה...).

ונראה, שאולי נתחלף לו הלשון בין "לשמוע על הסדר" - דאין במשמעות מילת "הסדר" כאן כ"א תרגומו הפשוט, סדר הדברים אפילו רק בבבא אחת, שתקיעה קודמת לתרועה וכו', וכמו שמשתמש אדה"ז בלשון זה בתק"צ סי"ז, ועוד—ובין "הסדר" במובן של סדר תשר"ת תש"ת ותר"ת, כאילו הי' כתיב "יצטרך לשמוע כל הסדר" אבל כמובן שז"א.

דכיון שהפסיק...ואם יחזור ויתקע

בשו"ע אדה"ז סי' תק"צ סי"ז: "וכן אם לאחר שתקע שלשה שברים בין בסדר תשר"ת בין בסדר תש"ת הפסיק בנשימה וחזר ותקע שברים אחרים ואפילו לא חזר ותקע אלא שבר אחד וכן אם לאחר שגמר את התרועה דהיינו שלשה טרומיטין לפי סברא הראשונה שביארנו הפסיק בנשימה וחזר והריע אפילו לא גמר את התרועה צריך לחזור ולתקוע גם תקיעה ראשונה של בבא זו וגומר משם ואילך על הסדר דכיון שהפסיק בשברים יתירים או בתרועה יתירה בין השברים או בין התרועה לפשוטה שלאחריה ואם יחזור ויתקע השברים או התרועה ויגמור משם ואילך על הסדר יהיו השברים היתירים או התרועה היתירה שתקע כבר הפסק בין השברים או התרועה הכשרים של בבא זו לפשוטה שלפניהן לפי שאינן מעין שברים או תרועה שצריך לו לתקוע בבבא זו שהרי אין צריך לו כלום כיון שכבר תקע אותם".

במילת "דכיון" מתחיל כאן להסביר הטעם למדוע צריך לחזור ולתקוע תקיעה ראשונה אבל לא נראה שמסיים מה שהתחיל לומר. דכיון שהפסיק...לכן מה? ולכאורה הי' צריך לסיים, דפסול. ואז יובן מ"ש לאח"ז, כדבר נוסף: ואם יחזור ויתקע - כדי לתקן - יהיו השברים היתירים הפסק. אבל בגירסא שלפנינו אין סיום לכאורה.

אבל אם נאמר שבטעות הדפוס נוסף כאן אות וא"ו ובאמת הי' צ"ל "אם יחזור ויתקע" - ולא "ואם", אז יהי' כאן סיום פשוט להסברתו, שאדה"ז מסביר שצריך להתחיל מתקיעה הראשונה של בבא זו, למה? דכיון שהפסיק לאחרי השברים הראשונים הכשירים, הרי אם יחזור שוב ויתקע השברים כדי לתקנם ולסומכם לתקיעה האחרונה, עדיין יהיו השברים האמצעיים היתירים הפסק לתקיעה הראשונה. כן נלע"ד.

סוכה גזולה העומדת בקרקע [הנגזל]

בשו"ע אדה"ז תרל"ז סי"א: "וכן אין לעשות סוכה לכתחלה בקרקע של רבים כגון ברחוב העיר וכיוצא בו במקום שהרבים עוברים שם ואפילו אם כל העיר היא של ישראל והישראל הוא בודאי מוחל לו על כך מכל מקום אין לעשות סוכה ברשות הרבים שהרי יש לכל העולם הילוך בו כמ"ש בח"מ סי' [ק]ס"ב והגוים אינן מוחלין על כך והרי היא סוכה גזולה.

"ואע"פ שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע* [הנגזל] כמו שנתבאר מכל מקום לכתחלה אין לישיב בסוכה העומדת בקרקע של חבירו מפני שאינה נקראת שלו ממש והתורה אמרה תעשה לך משלך ואינה דומה לשאלה ממש שהשאלה לו מדעתו והרי היא כשלו ממש ולכך יש למחות בהעושים סוכה ברשות הרבים".

במהדורה החדשה הכניס מילת "הנגזל" ע"פ מ"ש בקונטרס השולחן אבל לכאורה אין הכרח לתקן כלום (אגב, בלקו"ש חי"ט ע' 349 מביא ציטוט מסעיף זה בהשמטת המילים שבין "קרקע" ל"מכל מקום" ואף שאין מזה הכרע גמור נראה בפשטות שלא גרס תיקון זה) ועכ"פ הי' צ"ל לא בפנים השו"ע אלא בהערה, ובדרך אפשר.

דלכאורה כאן לא נוגע לפרש שהוא קרקע הנגזל דבמילת קרקע סתם כבר מובן שמדבר בסוכה על קרקע שאינו שלו ויוצא בה ידי חובתו מכיון דקרקע אינה נגזלת כמ"ש כבר. ולענ"ד עיקר הדגש כאן הוא דהוא עומד בקרקע ולא על עגלה כבסעיף ו' ולכן יוצא בזה בדיעבד. ונמשך ממ"ש מיד לפני זה "והרי היא" – הסוכה העומדת ברה"ר שהגוים אינם מוחלין ע"ז – "סוכה גזולה".

ואם רצה לתקן (בקונטרס השולחן לא נתן טעם לתיקונו) מפני דאל"כ משמע שמדבר במקרה שאפילו חומר הסוכה גזול – היינו הסכך והדפנות – ויהי' משמע שאומר שסוכה – איזושהי – העומדת בקרקע מותר בדיעבד אף שקודם לזה כבר אמרנו שאפילו בדיעבד אסור, ולזה הוסיף מילת "הנגזל" כדי להבהיר שהקרקע היא הנגזלת ולא החומר – הרי לכאורה אין כל צורך לזה, דהתואר סוכה גזולה כולל בפשטות גם שהקרקע היא הגזולה לבד וכמ"ש בזה הלשון בס"ד. ואדרבא, בס"ה בנוגע לדפנות וסכך לא כתב גזול סוכה אלא גזול עצים ועשה מהם סוכה. וא"כ מה שאומר "העומדת בקרקע" י"ל שהוא להוציא העשויה בראש עגלה וכו' דבס"ו.

ומה גם שמהמשך הענין משמע קצת שאין להכניס תיבת "הנגזל", שמביא אח"כ "סוכה העומדת בקרקע של חבירו" – למה לו לומר מילת חבירו? הלא ציד לפניו – לפי דבריו – הזכרנו שהסוכה נמצאת קרקע הנגזל והל"ל "מ"מ אין לישיב בסוכה כו".

ויותר נראה לומר שרצה לתקן ולהוסיף מילת קרקע הנגזל כדי להוציא ממ"ש בס"ז שאם "ראובן בנה סוכה בקרקעיתו של שמעון שלא מדעתו ושמעון תקף על ראובן והוציאו מסוכתו הבנויה בקרקע שלו וישב בה לא יצא ידי חובתו שהרי גזולה היא תחת ידו ואינה כשאלה כיון שאינה עומדת על קרקע של ראובן". דלפי מ"ש בס"ז אא"ל לומר כאן סתם "שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע" – דבמקרה שהסוכה

הגזולה עומדת בקרקע אבל הקרקע היא של הגולן אכן אינו יוצא בה אפילו בדיעבד – ולכן הוסיף מילת הנגזל.

אבל גם מטעם זה לכאורה אינו מוכרח לשנות הגירסא שלפנינו, דמ"ש אדה"ז "ואע"פ שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע" נמשך מהדיון בסעיף זה המדבר על סוכה העומדת ברה"ר, ומובן מעצמו שמדבר אודות סוכה גזולה העומדת בקרקע שאינו שלו ואין כל צורך לפרש ולפרט שוב שהוא דוקא בקרקע הנגזל ולא בהגולן, דפרט זה כבר הובהר במקומו ולא יטעה הלומד לחשוב שכאילו חוזר כאן ממ"ש קודם, אלא פשוט שלא הצטרך ולא ירד כאן לפרט, מאחר שבסעיף זה מדבר על רה"ר - קרקע שאינו שלו.

וכתבתי כהנ"ל רק להעמיד הגירסא הנפוצה על מקומה, וכנ"ל, שבמקום שאין הכרח ברור לתקן לפענ"ד יש להביא התיקונים בד"א בציונים והערות ולא בפנים, וכמו שאכן עשו בהרבה מקומות אחרים במהדורה זו.



בענין תפילה בכוונה או בציבור (ב)

הרב יהודה ליב אהרנסאן

משפיע במתיבתא תו"ת חובבי תורה

א. בגליון הקודם הארכנו בנחיצות והחובה להתפלל בכוונה הפשוטה, דהיינו פירוש המלות כפשוטם. ועתה נדון בנוגע לכוונה יתירה²¹ (התבוננות בפירוש המילות, או התבוננות על איזה ענין בדא"ח).

הנה, השערי תשובה (סימן נ"ב) כתב "מי שדרכו להתפלל במתן ובכוונה, ואף שבא בתחילת התפילה אין יכול להתפלל בשוה, לא יועיל להתפלל עמהם יחד... שאם יתפלל עמהם יפסיד הכוונה, ומותר לו להתפלל על הסדר... וכל לבבות דורש ה'." עכ"ל. [ואע"פ שהשלמת חיים (סימן קכ"א) נוקט "שאינו אלא היתר", ורק ל"מי שידוע בעצמו שיכוון בתפלתו", זהו לשיטתו שבנדו"ז יש לדלג בפסקי דמרה, אבל אין מנהגינו לדלג כנ"ל].

21 עיין לעיל הערה 7 בסופו שיש עוד ענין עיקרי בתפילה שקודמת לכל המצוות. וודאי דורש כוונה יתירה וזמן יתירה (כמ"ש אדמו"ר נשיא דורנו במאמר ד"ה מים רבים תשכ"ה) בשביל זה.

ובאמת שכל הפוסקים (או עכ"פ רובם ככולם) ס"ל שאין להתפלל במהירות בלי כוונה, וכולם ס"ל שיש רק לדלג כדי להתפלל שמו"ע בציבור. ולפי"ז, ודאי שאין לאמר שלפי מנהגינו (שאינן מדלגים) צריך למהר בלי כוונה. וכמ"ש אדמו"ר הזקן בשולחנו סימן נ"א סעיף י"ג, עיי"ש [וכנ"ל אות ד']. ובפשטות, גם על זה קאי דברי הצ"צ הנ"ל "מתירים להתפלל ביחיד מצד איזו טעם נכון".

ועוד נראה בזה שההיתר לאכול קודם התפילה אם אינו יכול לכוון²² (ומוכח בקונטרס "צדיק אוכל לשובע נפשו"²³ שנכלל בזה גם יתרון הכוונה, ע"ש בארוכה), אע"פ שעדיף להתפלל בהשכמה בלא מניין ובלא אכילה אם יכול לכוון, מכריח שענין כוונה (ואפילו יתרון כוונה) עדיפי לגבי תפילה בציבור.

ב. ויש להוכיח הנ"ל גם מדין איסור הגבהת הקול בתפילה:

כתב המחבר בשולחן ערוך (אורח חיים סימן ק"א סעיף ב') וז"ל: "לא יתפלל בלבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, ולא ישמיע קולו; ואם אינו יכול לכוין בלחש, מותר להגביה קולו; וה"מ בינו לבין עצמו, אבל בצבור, אסור, דאתי למטרד צבורא".

ומוסיף אדמו"ר הזקן בזה (בשולחנו סי' ק"א סעיף ג'). וז"ל: "ואם אינו יכול לכוין בלחש או שאינו יכול לכוין כל כך כמו בקול רם מותר להגביה קולו כדי לכוין יפה והוא שמתפלל בינו לבין עצמו אבל בצבור אסור להגביה קולו מפני שמטריד הצבור אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול". (כלומר: א) אם אינו יכול לכוין כ"כ בלחש כמו בקול נקרא אינו יכול לכוין, (ב) אם אינו יכול לכוין בלחש בציבור, מוטב להתפלל בביתו בקול.

המקור לדברי אדמו"ר הזקן בעמין הא' הוא מהט"ז ס"ק א', שכתב כן בנוגע לרב יונה שבפועל כד הוה מצלי בביתיה הוה מצלי בקלא, אע"פ שבודאי ה' יכול רב יונה לכוין אפילו שלא בקול [כי לפעמים ה' מתפלל בבית הכנסת שלא בקול, ואין לומר שהוא התפלל בלא כוונה], ולכן צ"ל שהוא הגביה קולו בביתו רק לכוונה יתירה. וזה לשון הט"ז: "נראה דס"ל דאף אם יוכל לכוון בלחש מ"מ אם אינו יוכל לכוין כ"כ כמו בקול מיקרי אינו יכול לכוין ויכול להתפלל בקול ביחיד".

22 שו"ע אדמו"ר הזקן סימן פ"ט סעיף ה' ושם כתב ש"אפילו עכשיו שאין מכוונים כל כך בתפלה מכל מקום אם רוצה לאכול ולשתות כדי לכוין הרשות בידו". ועיין לעיל הערה 4.

23 שבט תשע"ג.

והמקור לענין הב' הוא מהפרישה שם (אות ז'), שלומד שכאשר אותו רב יונה הי' יכול לכוון הי' מתפלל בבית הכנסת, ואם לא הי' יכול לכוין, היה מתפלל בביתו כדי להתפלל בקול כדי לעורר הכוונה. וזה לשון הפרישה "אבל אין להוכיח אם כן בבית הכנסת דהוה מתפלל בלחש איך היה מכוין דיש לומר דר' יונה כד הוה צליל דעתיה היה מתפלל בבית הכנסת וכד לא הוה צליל דעתיה היה מתפלל בביתו בקול לעורר הכוונה וק"ל".

[ואין לדייק מלשון אדה"ז בשולחנו שכותב "אבל בציבור אסור ... אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול" - ולא נחית למצב בו אינו יכול לכוין כ"כ כמו בעצם הדין דהגבהת קול, שאין להיפטר מתפילה בציבור בשביל כוונה יתירה - שהרי אינו עוסק כאן בדין תפילה בציבור ביחס לכוונה, אלא בא להשמיענו איסור הגבהת הקול, ושבמקום שאינו יכול לכוון - דקס"ד שהתירו הגבהת קולו בביהכנ"ס - קמ"ל שלא יגבי' קולו אלא ילך לביתו].

וראה במ"ב שכתב עד"ז (סימן ק"א ס"ק ח'), וז"ל: "בלחש - הט"ז כתב דאף אם יכול לכוין בלחש אבל לא כ"כ כמו בקול מיקרי אינו יכול לכוין ויכול להתפלל ביחיד בקול ועיין בבה"ל שכתבנו דאין להקל בזה".

ומה שמציין שזהו הלכה ואין מורין כן, וכמ"ש בבה"ל שם: "דאתי למיטרד ציבורא - אלא אם אינו יכול לכוין בלחש ילך ויתפלל בביתו בקול [פרישה] והיא דס"א ע"כ מיירי שגם בביתו ובקול אינו יכול לכוין מרוב טרדותיו. ומ"מ האידנא אין לנו להורות היתר זה להתפלל ביחיד ולעורר הכונה שילמדו ממנו אחרים אם לא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לש"ש כ"כ הפמ"ג".

וז"ל הפרי מגדים שעליו מיסד הבה"ל את דבריו: "ועיין עוד פרישה [אות ז] ז"ל, כד הוה צליל דעתיה מתפלל בבית הכנסת, וכד לא הוה צליל דעתיה מתפלל בביתיה. ומכל מקום האידנא אין לנו להורות היתר זה להתפלל ביחיד ולעורר הכוונה שילמדו ממנו אחרים, ועיין סימן צ"ט עיף י"ח [בהגה], אם לא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לשם שמים".

וברמ"א שם: "בית המדרש קבוע קדוש יותר מבהכ"נ, ומצוה להתפלל בו יותר מב"ה, והוא שיתפלל ב"י. הגה: וי"א דאפי' בלא י' עדיף להתפלל בבה"מ הקבוע לו; ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלאו הכי (הרי"י פ"ק דברכות). ואפילו הכי

לא ירגיל עצמו²⁴ לעשות כן, שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מב"ה (תשובת הרא"ש כלל ד' והטור). ובתשובת הרא"ש כתב: "וגם אם אין תלמיד חכם מתפלל עם הצבור, ילמדו אחרים קל וחומר ממנו ולא יחושו על התפלה כלל, ונמצאו בתי כנסיות בטלות; כי הם לא ידונו לכף זכות, לומר שהוא עוסק בלמודו." עכ"ל. כלומר שהחשש הוא רק שאחרים ילמדו ממנו, ולא שאינו מובטח שיכוון גם בביתו.

ובגלל חשש זה כתב הפר"מ שצריך להיות גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו לשם שמים כדי לנהוג בהיתר זו (של הפרישה והט"ז). ואין זה בגלל שרק גדול הדור מובטח שיכוון כראוי, אלא מפני שרק אצל מי ש"מפורסם שכל מעשיו לשם שמים, אין חשש שעמי הארץ ילמדו ממנו להקל בתפלה בציבור או שלא להתפלל כלל, כיון שבוודאי ידונו אותו לכף זכות וכו'. וגם מלשון אדמו"ר הזקן משמע הכי "ואף אל פי כן לא ירגיל עצמו בכך שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת כי לא ידונו אותו לכף זכות שבשביל לימודו אינו בא לבית הכנסת", וכן משמע גם מלשון המ"ב (סימן צ ס"ק נז) "שלא ילמדו וכו' - כי לא ידונו לכף זכות לתלות בתורתו שבשביל לימודו הוא מתפלל ביחיד רק יאמרו שאינו חושש בתפלה וידונו ק"ו על עצמם ולא יחושו כלל לתפלה".

אבל כבר בארנו [בגליון הקודם - אות ג'] שהשלמת חיים (אורח חיים סימן ק"כ) כתב שחשש זה אינו שייך ג"כ במי שמתחיל להתפלל עם המנין, כי אינו ניכר כ"כ לעמי הארץ (עכ"פ - באופן שיבאו לטעות). וז"ל: במש"כ בשערי תשובה (סי' נ"ב) לענין דילוג בפסוקי דזמרה, שדוקא במתאחר, אבל מי שדרכו להתפלל במתון וכו' מותר לו להתפלל על הסדר וכו', ע"כ.

ג. אמנם הרמ"א (בסי' צ' סעיף י"ח) כתב דיש אומרים דת"ח עדיף להתפלל בביהמ"ד, ואפ"ה לא ירגיל עצמו שלא ילמדו עמי הארץ וכו', והיינו שחושש שיחשבו הע"ה על ת"ח שלא התפלל כלל, ועיי"ש הסבר המ"ב (סקנ"ז).

והנה חשש זה שייך גם בנדון השע"ת הנ"ל, אולם שפיר יש לחלק: (א) דהרמ"א מיירי לענין שיצטרך לבטל קצת מלימודו שיעור הליכתו לביהכ"ס, ואפשר לומר דלא המדרש עיקר אלא המעשה (ובנדו"ד עבודת התפלה), ולא יגרום פירצה, משא"כ היכן שזה נוגע בשביל התפלה גופא (שיתפלל טוב), אזי "אין אומרים לאדם חטא כדי

(24) ואולי י"ל שבלא הרגל יש מקום להתיר אפילו אינו מתחיל עם המנין, ועיין לקמן.

שיזכה חברך". (ב) ובפשטות – שזה שהת"ח לא מתפלל בביהכנ"ס ניכר מאוד, משא"כ זה שמתפלל בביהכנ"ס יותר לאט, אי"ז ניכר כל כך.

וגם כל הפוסקים הנ"ל (הפר"מ והבה"ל) מיירי באיש שרוצה לילך לביתו, ולא להתפלל כלל עם הציבור.

וגם לא נמצא תנאי זה (שלמעשה אין להורות להתפלל ביחידות אלא למי שמפורסם שכל מעשיו הם לש"ש) כלל בשעו"ר אדמו"ר הזקן, והוא מבאי דברי הפרישה והט"ז כנ"ל, וד"ל.

היוצא מכל הנ"ל הוא שההיתר להתפלל ביחידות (מיוסד על דין הגבהת קול בתפילה) הוא ג"כ אם אינו יכול לכיון בציבור פ"כ כמו ביחיד. אבל יש שכתבו שאין להורות כן למעשה, אא"כ באחד מב' תנאים. (א) הוא גדול הדור ומפורסם שכל מעשיו הם לש"ש, או (ב) שהוא יתחיל עם הציבור בבה"כ.

ד. וכאן המקום להביא את דברי כ"ק אדמו"ר הרי"ף זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע בספר המאמרים תש"ט (ע' 99, מובא (מקצתו) גם ספר המנהגים ע' 8) וזלה"ק:

"הוד כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים זצוקלה"ה נבג"מ ז"ע פסקו להלכה לאלו ששאלו בענין תפלה בציבור, דאיך יקיימו שניהם לעסוק בעבודה שבלב באריכות התפלה ולהתפלל בציבור, ענו להם כי פירוש תפלה בציבור בשעה שהציבור מתפללים²⁵. וסידרו להם כי ישמעו כל התפלה קדישים, ברכו, קדושה, קריאת התורה, והקדישים דתפלת הציבור, ואח"כ להתפלל במתינות איש איש כפי השגת יד שכלו בהעבודה שבלב.

כי אמיתת ענין דתפלה בציבור שהוא תפלת הרבים (מעלה היותר נפלאה דענין התפלה, הן בכל ימות השנה והן בהזמנים דעת רצון) הוא לכלול עצמו בכלל תפלת

25 ראה גם "התקשרות" גליון 615, ש"נאמן ביתו של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, החסיד ר' נחמן מריאשין ז"ל, שנהג להתפלל באריכות, אחרי תפילת הציבור שבמקום מגוריו, שאל אותו כיצד יצא ידי חובת תפילה בציבור.

המענה היה: (נדפס באג"ק שלו ח"ד עמ' צג) "עוד מימים מקדם סמכו על זה שמתפללים בשעה שהציבור מתפללים, אפילו [ציבור] שבעיירות אחרות, ובפרט עתה יכולים לסמוך על זה, ובשום אופן אין למהר חס ושלום משום זה בתפילה, וצריכים להשתדל להתפלל [=בכוונה, באריכות], וה' יתברך עוזר לו כו'...". ומשמע מזה, שאין זה תפילה בציבור כפשוטו, רק שתפילה בציבור נדחה מפני זה, ו"סמכו על זה שמתפללים בשעה שהציבור מתפללים, אפילו שבעיירות אחרות" רק בנוכח לקבלת התפילה, שהיא עת רצון.

ישראל, והוא ע"י אמירת הרני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך קודם התפלה כמ"ש בסידור "עכלה"ק.

ומש"כ שצריכים לשמוע ברכו וקדושה וכיו"ב אין פירושו שזה נחשב חלק מהתפילה בציבור, אלא שמלבד החיוב דתפילה בציבור יש חיוב נוסף לשמוע כל הדברים, כמבואר בקיצור שו"ע סימן כ' סעיף י"א. גם ידוע מכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (אג"ק חלק י' עמ' צג) שאם התחיל (הודו) עם המנין (לא כפסקו בספר המנהגים, שמתפלל אחר המנין, אלא כדברי השערי תשובה הנ"ל) הרי זה מעין תפילה בציבור, אבל כמובן רק מעין. וי"ל בדא"פ שטעם השנוי בין ספר המנהגים לאג"ק הוא, שההיתר להתפלל אחר המנין היא רק ליחידי סגולה וגדולי הדור שמפורסם שכל דבריו הם לש"ש, וכל חסיד ראוי לכך בעצם ע"י חסידות ועבודה וכו', אבל אם עדיין אינו אוזח במדריגה זו בפועל צריך לכה"פ להתחיל עם המנין כדברי שערי תשובה הנ"ל. וגם שע"ז אינו יכול לרמאות את עצמו שמתפלל במתינות וכו', כיון שרואה אם צריך יותר זמן או לא. וד"ל. וצריך כאו"א לעשות כהוראת משפיע דא"ח שלו בזה.

ואולי י"ל שגדר תפילה בציבור המובא בספר המנהגים הוא ע"ד מש"כ החתם סופר בשו"ת סימן ד' שעיקר תפילה בציבור הוא חזרת הש"ץ. ואע"פ שהאגרות משה (או"ח ח"ג סימן ט') דחה את דבריו, וז"ל: "סוף דבר כל דברי תשובה זו הם דברים מוטעים שלכן ברור שאין זה מדברי החתם סופר ואין לחוש לתשובה זו. "עכ"ל, הרי בעל השבט הלוי (שו"ת ח"ד סימן י"א) כתב על אגרות משה זה, "ובמחכ"ת פליטת קולמס הוא וכל המכיר בסגנון התשובה יכיר מיד שהם דברי הח"ס עצמו" עכ"ל. וי"ל שזהו גם ע"פ מש"כ אדמו"ר הזקן בתניא בקונטרס אחרון (ע' קס"ב) וזלה"ק: "והש"ץ מוציאו ידי חובתו אף שלא שמע כאילו שמע שהוא כעונה ממש וכדאיתא בגמרא גבי עם שבשדות דאניסי ויוצאים ידי חובת תפלת שמו"ע עצמה בחזרת הש"ץ כאלו שמעו ממש וגם קדושה וברכו בכלל. "עכלה"ק. וק"ו שיוצאים ידי חובתם לענין תפילה בציבור.

אבל אפילו אם אין אנו אומרים שזה נקרא תפילה בציבור כפשוטו, (וכנ"ל שזהו רק מעין, וכן משמע בפשטות מאג"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שבהערה 25) הרי ודאי שתפילה בציבור נדחה מפני (יתרון) כוונה כנ"ל. וכן פסק הרב דשכונת המלך הרה"ג הרה"ח ר' זלמן שמעון דווארקין ז"ל (קובץ רו"ש ע' 30) שאע"פ שבודאי אין תהילים בשבת מברכים דוחה תפילה בציבור, "להתפלל ביחידות ורק לשמוע קרה"ת וקדיש וכו', הנה בשביל להתבונן בהתבוננות אלקי ולהתפלל אח"כ אפי' מעט גישמאקער כדאי וכדאי, ול"ז אסור".

ה. וכמובן שכל הנ"ל הוא רק לאלו המתפללים באריכות או במקום שאין המנין מתפלל כראוי כדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (להמשפע הרב ניסן נעמינאוו בהמשך למה שמוזכר בהערה 9, ע"ש) "מי שאינו מתפלל באריכות אין לו שום היתר לפטור את עצמו מתפילה בציבור".

אבל מי שמתפלל באריכות, ש"יסודו אשר הכוונה היא העיקר בתפלה ... שאין לקצר בההתבוננות בתפילה ובהאריכות בה", ימשיך לילך מחיל אל חיל בעבודת ה', ועי"ז יפעול גילוי אלקות בכל העולם כולו ונוכה לביאת והתגלות משיח צדקינו תיכף ומיד ממש.

ונתבאר בדברינו:

(א) אם אינו יכול לכוון כלל פירוש המילות לדברים המוכרחים כשמתפלל בציבור, רוב הפוסקים (ובתוכם המ"ב והאגרות משה ואדמו"ר הזקן) סוברים שמוטב להתפלל ביחידות. ואם אפשר, ישמע ברכו וקדושה וכו' אח"כ או לפני זה.

(ב) אפילו לשאר התפילה יש להתפלל בלא מנין אם אינו יכול לכוון פירוש המילות עם המנין, כדמוכח מדברי קיצור ש"ע לפי מנהגינו שלא לדלג.

(ג) ליתרון כוונה יש ג"כ היתר (עכ"פ אם יתחיל עם המנין, כי בלאו הכי לא שבקת תפילה בציבור לכל ברי'), כדברי השערי תשובה וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובפרט לפי מנהגינו שאין מדלגין וכו'. ומובן שכל ההכנות (לימוד חסידות וכדומה) צריכים לעשות (עכ"פ לכתחילה) קודם לזה.

(ד) ליחיד סגולה וגדולי הדור ומפורסם שכל מעשיו הם לשם שמים (ואפשר שיש כמה חסידי חב"ד נכללים בזה, ומשמע כן בספר המנהגים הנ"ל) יש היתר להתפלל באופן המתאים להם, אחר המנין או כיו"ב (וכומבן קרוב אדם אצל עצמו, וצריך הוראה מהמשיפע שלו לסמוך על זה).

(ה) רק מיעוט מהפוסקים סוברים שבשעת הדחק צריך להתפלל במהירות כדי לאחוז עם המנין, אלא רובם סוברים שצריכים לדלג. ולפי מנהגינו שאין לדלג אינו רשאי להתפלל במהירות כדי לחטוף המנין.

ו) מי שאינו מתפלל בכוונה, אין לו שום היתר לבטל תפילה בציבור. ורק בדיעבד (אם נכנס מאוחר) יותר טוב להתפלל אם קצת פירוש המילות בנחת, ולא למהר לחטוף המנין, כי אין אומרים לרשע וכו' וד"ל.

וזאת למודעי, שכל הנ"ל הוא רק בדרך אפשר ולפענ"ד, ולהלכה למעשה – על כל א' לשאול אצל רב מורה הוראה.



והמהדרין נר לכל אחד ואחד

הת' מרדכי יאיר שחט

תות"ל – 770

א. כתב הרמב"ם הל' חנוכה פ"ד ה"א וז"ל "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה וליילה נר אחד".

ובס' בית הלוי עה"ת (מקץ – חנוכה) מדייק מהלשון "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד" דסב"ל להרמב"ם דמה שאמרו בגמ' "והמהדרין נר לכל אחד ואחד" (שבת כא, ב) אין הפי' שכל אחד מבני בית ידליק בעצמו, אלא הפי' הוא שרק הבעה"ב מדליק נרות, ומעיקר הדין ידליק נר א', ואם בא להדר הוא ידליק נר לכאור"א. ומשם יצא הבית הלוי לתמוה על הרמ"א (סי' תרעא ס"ב) שכ' שהמהדרין הוא שכל אחד ואחד מהב"ב מדליקין בעצמן, וזהו דלא כמו שפסק הרמב"ם.

ובחי' הגרי"ז על הרמב"ם שם ביאר סברת הרמב"ם דאזיל לשיטתי' בהל' מילה פ"ב ה"ד, שכ' "המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין פירש על ציצין המעכבין חוזר על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר" דמסתימת לשונו מוכח שבין בשבת בין בחול אם פירש אינו חוזר על ציצין שאינן מעכבין²⁶, ובשו"ת בית הלוי ח"ב סי' מז' כ' דטעמו של הרמב"ם שאם פירש, אפי' בחול

26 ועי' ברמב"ם שם בה"ו "עושין כל צרכי מילה בשבת, מלין ופורעין ומוצצין וחוזר על ציצין המעכבין אע"פ שפירש, ועל ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא פירש", ובכס"מ שם כ' "ברייתא כתבתיה

אינו חוזר על הציצין שאינן מעכבין, משום דציצין שאינן מעכבין הוי הידור מצוה, וסב"ל להרמב"ם דאין שייך לעשות הידור מצוה אלא בשעה וביחד שמקיים עיקר המצוה, וכיון שפירש ידו מילה הוי אתחלתא חדשה (כדמוכח מזה שבשבת אינו חוזר לכו"ע, וכדאי' בגמ') ולכן תו אינו שייך לקיים ההידור בפנ"ע.

וה"ה לנרות חנוכה, דכיון שגור לכאו"א הוי הידור ממילא לשי' הרמב"ם א"א לקיימו בנפרד מעיקר המצוה, ולכן דוקא זה שמקיים עיקר החיוב דגור איש וביתו הוי ידליק שאר הנרות כמספר אנשי הבית. ע"ש.

ב. ולענ"ד יש להעיר בזה וד' הגרי"ז אינן מוכרחים כלל, דמלבד שיש לחלק בין הידור להידור, והידור שהוא בחפצת המצוה כמצות מילה י"ל שצריך לעשות ביחד עם פעולת עיקר המצוה דוקא ואין לעשות פעולת ההידור בנפרד לעיקר המצוה, דבפנ"ע אין ההידור חשיב כלום, אבל בהדלקת נרות שההידור אינו מוסיף בחפצת המצוה עצמה (וכמו שמן זית וכיוצ"ב) דנרות הנוספים של כאו"א אינו מוסיף ביופי של הגור הראשון, לכאו' אין סברא שצריך לעשות עם עיקר המצוה דוקא.

(וראה לקו"ש ח"כ שיחת חנוכה שמחדש רבינו שלפי המ"ד שמדליקין כנגד הימים הנכנסים או יוצאין הוי הנרות הנוספים חלק מחפצת המצוה עיי"ש. אבל א. זהו רק לפי המ"ד שמדליקין כנגד הימים הנכנסים וכו' משא"כ למ"ד דטעמא משום מעלין בקודש כמבואר שם²⁷, וא"כ הדבר תלוי במחלוקת אמוראים הנ"ל, ב. ועוד והוא העיקר, שכ"ז הוא לגבי נרות הנוספים שמדליקין כנגד הימים, ולא הנרות הנוספים שמדליקין כמנין אנשי הבית).

הנה עוד זאת, דעי' בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי"ג כ' שבגור חנוכה הגדר דמהדרין הוא שכל אחד יכוון שלא לצאת י"ח ע"י הבעה"ב, ר"ל דאע"פ שיכול לצאת י"ח ע"י הבעה"ב מ"מ מהדרין לעשות המצוה בעצמו, וממילא חייב מעיקר הדין (ולכן כל אחד

בסמוך, ואם רבינו היה מפרשה בשבת דוקא לא היה לו לכותבה לעיל ולשנותה כאן, אבל משמע שהוא מפרשה בין בחול בין בשבת, ולעיל קתני לה לענין חול ואינו חוזר פירוש אינו חייב לחזור, והכא מפרש לה לענין שבת ואינו חוזר פירוש אינו רשאי לחזור. ואפשר דלענין שבת דוקא הוא מפרשה כפרש"י ולעיל דהוה עסיק בדין ציצין קתני לה והכא דקא עסיק בדין שבת קתני לה והראשון נראה עיקר". וכ"כ בב"י יו"ד סי' רסד וסי' רסו. והאריכו בזה במפרשי הרמב"ם ובנו"כ טושו"ע שם ע"ש.

(27) ולהעיר שכמה אחרונים כתבו שכוותי' הכריע הרמב"ם (ס' הנותן אמרי שפר פ' וישב הובא בברכ"י או"ח רס' תרע"א. פר"ח וביאורי הגר"א שם - לקו"ש שם הערה 3). אבל ראה בהערה 14 שמדייק מלשון הרמב"ם "והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר" שסובר שהוא דין בהחפצא, ולפי"ז פסק הרמב"ם כהמ"ד שהוא כנגד הימים היוצאין. ועצ"ע.

מברך אע"פ שאין לברך על הידור מצוה²⁸), ולפי"ז מוכן שאפי' לשי' הרמב"ם הנ"ל אי"צ לעשות ההידור ביחד עם עיקר המצוה, שכל ההידור הוא חיוב מעיקר הדין.

ג. ובמה שדייק הבית הלוי בלשון הרמב"ם "מדליק נרות כמנין אנשי הבית" וכן "מדליק נר לכל אחד", דמשמע דהבעה"ב (או זה שמדליק נר הראשונה) דוקא ידליק כל הנרות עבור וכפי מנין אנשי הבית, הנה לכאו' לשון הרמב"ם "מדליק נרות" באים בהמשך למש"כ בתחלת ההלכה, שכתב "מצוה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד". הרי שכ' להדיא ש"כל בית ובית מדליק", והיינו שה'בית' מדליק, ובהמשך לזה כ' שהמהדר את המצוה "מדליק נרות כמנין וכו'", והיינו ש"המדליק" קאי על הבית וכמ"ש להדיא לפנ"ז.

והביאור הדבר, נראה דסב"ל דהגדר של מצות נר חנוכה הוא דהוי חובת הבית המוטל על הבני בית להדליק נר בהבית שהן דרין בו, וזה מיוסד על הברייתא "נר איש וביתו". ועי' בפני יהושע ד"ה בגמ' ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, "נראה שמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד... משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית ועדיין צ"ע". ועי' בשפ"א ד"ה הנ"ל ששקו"ט בזה.

(וכן משמע מתוס' סוכה מו, א ד"ה הרואה נר של חנוכה צריך לברך, "בשאר מצות כגון אלול וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי ליה מזוזה", דמשמע דצריך בית כדי לקיים המצוה, ובלעדו אין בידם לקיים המצוה, ולכן הקשו על זה ממזוזה דוקא שג"כ אינו יכול לקיים המצוה בלי בית ואעפ"כ לא תקנו משו"ז שהרואה מזוזה יברך).

28) הנה בתחלה כ' רעק"א שאין לברך על הידור מצוה משום דאיך יכול לומר "וצונו" (ולכאו' יש להעיר ע"ז מהמח' ראשונים אם אפשר לברך על מנהג, וראה ברבינו יונה ברכות טו, א), ולבסוף מסיק שהוא מחלוקת בין הפר"ח והא"ר, וא"כ לפי"ז אם כל אחד צריך לכוון שלא לצאת י"ח ע"י הבעה"ב תלוי במחלוקת הנ"ל, ולהדיעה שאשפר לברך על הידור מצוה גם הב"ב אע"פ שיצאו י"ח על ידי הבעה"ב, מ"מ מדליקין להידור מצוה ומברכין ע"ז. וע"ע שפ"א שבת שם.

וכבר האריכו בזה באחרונים, וראה בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' נח²⁹, והדברים מובאים בספרי המלקטס ומשם תלקח³⁰.



פשוטו של מקרא

ויקרא לו א-

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' וישלח ל"ג כ' ברש"י ד"ה ויקרא לו א-ל אלקי ישראל' כותב, "לא שהמזבח קרוי אלוקי ישראל אלא על שם שהיה הקב"ה עמו והצילו קרא שם המזבח על שם הנס להיות שבחו של מקום נזכר בקריאת השם כלומר מי שהוא אל הוא הקב"ה הוא האלקים לי ששמי ישראל, וכן מצינו במשה ויקרא שמו ה' נסי לא שהמזבח קרוי ה'

(29) על מה שנסתפק שם בהערה 1 אם אפשר להרואה לברך על הנר שבביהכ"נ, ראה ג"כ בשו"ת אג"מ או"ח ח"א סי' קצ. ובמש"כ הגרשז"א באות ג' "נר חנוכה עשאוה כחובת הבית מ"מ יש בה גם חובת גברא" והוכיח כן מזה שאם אחד שאינו מבני הבית הדליק שלא בשליחות הבעה"ב דפשיטא שלא עשה כלום ולא יצאו אנשי הבית י"ח, נראה דמשו"ז אין צריכין לומר דהוי גם חובת גברא, דנראה דהגדר והפירוש ד'חובת הבית' הוא שהחייב להדליק מוטל על הבני בית, ודוקא עליהן מוטל המצוה בבית זו, ואחד שאינו מהב"ב שמדליק שם הרי הוא כמדליק ברחוב, דבעינן נר איש וביתו.

(30) ועי' בר"ן שם (י, א בדפי הרי"ף) ד"ה אמר רב ששת אכסניא, "אורח אע"פ שאין לו בית דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה", ומהקס"ד שדין נר חנוכה הוא כדין מזוזה משמע משום דהוי חובת הבית, והא שכתב שלפי האמת אינו כן, יש לומר שאינו כדין מזוזה לגמרי דהיינו בכל הדינים ופרטים, דבמזוזה שוכר פטור מן המזוזה, משא"כ בנר חנוכה שהוא מדרבנן תיקנו שאכסניא, פי' אורח שדר בבית זה, שהוא נמצא בבית אלא שאינו ביתו חייב בנר חנוכה, וע"ד מש"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' קמו והמנח"ש שם דלא בעינן דירת קבע. ולכא"ו זהו המטרה להשתתף בפרוטה, וכ"כ במנח"ש שם ש"ההשתתפות מחשיבה אותו כאחד מבני הבית", ויש להביא קצת ראי' לדבריו מהמג"א ר"ס תרעו ע"ש וראה בחי' המאירי שבת כג, א ד"ה חכמי התוספות ("שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל הבני בית וכו'") ובבאור הלכה שם ד"ה לתת פרוטה לבעל הבית, וד"ה עמו וכו'. ואכמ"ל.

ואף את"ל דהר"ן ס"ל דבאמת נר חנוכה לא הוי חובת הבית, יל"פ החידוש בגמ' דאכסניא חייב לפי השיטות דהוי חובת הבית, דעי' ברא"ש ס"ח "אמר רב ששת אכסניא חייב בנר חנוכה ואינו יוצא בנרו של בעל הבית דלא הוי בכלל איש וביתו", והיינו דלא תימא שהוא כא' מהבני בית, והא דבאמת חייב בנר חנוכה י"ל כמ"ש לעיל כיון שנמצא בבית ואי"צ שתהא ביתו דוקא. ויש להעיר ממשנ"ת במצות נר חנוכה ע"פ פנימיות הענינים - ראה לק"ש ח"ה הערה 1 והערה 25.

וראה בשו"ת אז נדברו ח"ה סי' לח. ח"ו סי' עה. שו"ת ציץ אליעזר חט"ו סכ"ט. בספר חובת הדר (של הרב בלוי) וש"נ.

אלא על שם הנס קרא שם המזבח להכיר שבחו של הקב"ה ה' הוא נסי. ורבותינו דרשו שהקב"ה קראו ליעקב א-ל ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע מתחלקים לכמה טעמים ואני ליישב פשוטו של מקרא באתי".

וצ"ל מכיון שרש"י מסיים ואני ליישב פשוטו של מקרא באתי, ומה שמביא שרבותינו דרשו אינו מיישב פשוטו של מקרא, א"כ מדוע מעתיק הדרש הזה בפירושו? הרי רש"י בעצמו כותב (בראשית ג' ח') שמביא רק האגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו, וא"כ מדוע מביא האגדה הזאת שאינו מיישב פשוטו של מקרא?

ואולי י"ל שכוונת רש"י להדגיש שלא נחשוב שיש מקום ללמוד המקרא לפי פשוטו רק כשאין המדרש סותר ללימוד בדרך הפשט, אבל אם הדרש סותר לגמרי את הלימוד בדרך הפשט אז אין ללמוד המקרא לפי פשוטו, כיון שהוא מושלל ע"פ הדרש, ולכן בא רש"י לומר שאין הדבר כן, שגם כשהפשט והדרש סותרים זה לזה מ"מ יש מקום ללימוד בדרך הפשט, וכפי הכלל אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

וזהו מה שרש"י מוסיף ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים, שבפיצוץ הסלע מתחלקים ומתפזרים חלקי הסלע לכל הצדדים א' למזרח וא' למערב הפוכים זה מזה, וכן הוא בדברי תורה שפירושים יכולים להיות הפוכים ומנוגדים זה מזה.



ביאור על פירש"י "לעשות מלאכתו"

הנ"ל

בפ' וישב ל"ט י"א ד"ה לעשות מלאכתו, כותב רב ושמואל חד אמר מלאכתו ממש וחד אמר לעשות צרכיו עמה, אלא שנראית לו דמות דיוקנו של אביו וכו' כדאיתא במס' סוטה ל"ו ע"ב. וצ"ל הרי רש"י בא לפרש פשוטו של מקרא כשיש איזה קושיא או אי הבנה בכתוב, וא"כ צ"ל מה הי' קשה לרש"י במקרא זה? ואם יש כמה אופנים לפרש הכתוב או בוחר רש"י הפירוש שהוא יותר קרוב לפשוטו. וכאן לכאורה הכתוב פשוט ביותר שיוסף בא לבית לעשות מלאכתו, ואיזה אי הבנה יש כאן בכתוב?

ועוד קשה באם יש ב' אופנים לפרש הכתוב, א' לשבח וא' לגנאי, למה צריך רש"י לפרש הכתוב באופן של גנאי כשיש לפרשו לשבח? ומה הכריח רש"י לפרש הכתוב גם לגנאי?

והביאור הוא, לרש"י הי' קשה המלים "לעשות מלאכתו", והם הכריחו פירושו.

הקושיא הוא שמלים אלו מיותרות! הכתוב הי' צריך לומר רק "ויבא הביתה ואין איש מאנשי הבית וגו'" והי' מובן בפשטות שכיון שיוסף הי' מופקד על ניהול הבית בכל עניונו, לכן בא לבית לעשות מלאכתו שהוא צריך לעשות שם תמיד בתור תפקידו, והמלים "לעשות מלאכתו" הם לכאורה לגמרי מיותרות, ולמה נכתבו?!

וכיון שהכתוב הוסיף המלים "לעשות מלאכתו" שהן לכאורה ללא צורך, מכריח רש"י לפרש שיש כאן עוד ענין שהכתוב מגיד לנו במלים אלו, והיינו לעשות צרכיו עמה. אבל מכיון שהכתוב משתמש בלשון כזה "לעשות מלאכתו" א"א לשלול לגמרי הפירוש הפשוט של מלאכתו ממש, ומכיון שפירוש הפשוט של המלים הוא מלאכתו ממש ומצד יתור המלים צ"ל שהכוונה לעשות צרכיו עמה לכן מביא רש"י ב' הפירושים יחד לומר ששניהם שקולים³¹.



"והלא קל שבקלים אינו אומר כן"

הרה"ת משה שי' פרוכטבוים

תושב השכונה

על הפסוק (ויצא כט, כא) "ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה", כותב רש"י "מלאו ימי - שאמרה לי אמי. ועוד מלאו ימי שהרי אני בן פ"ד שנה ואימתי אעמיד י"ב שבטים, וזהו שנאמר ואבואה אליה והלא קל שבקלים אינו אומר כן אלא להוליד תולדות אמר כך".

ובשפתי חכמים פירש מדוע אין קל שבקלים אומר כן, "שאינן מדרך המוסר שהשכיר יבקש תיכף אחר כלות עמדתו את שכרו". ומקורו בפ"י הרא"ם.

אך כאשר מעיינים בפ"י הרא"ם רואים שלא זו היתה כוונתו. וז"ל שם:

31 הערת המערכת: ראה מה שביאר בזה בלקוש חט"ו ע' 10.

"מלאו ימי שאמרה לי אמי ועוד מלאו ימי שהרי אני בן פ"ד שנה ואימתי אעמיד י"ב שבטים. הרמב"ן ז"ל טען ואמר ואם כן למה לא פירש הרב מלאו ימי על שני העבודה והתנאי ששלמו כדברי אנקלוס שהוא משמעות הכתובה באמת...

"ונראה לי שאין מכל אלה טענה כלל, כי מה שטען למה לא פירש הרב מלאו ימי על שני העבודה והתנאי כו' ופירש אותו על זקנותו, הנה כבר נתנו הטעם בזה מ"ואבואה אליה" שאפילו הקל שבקלים אינו אומר כן, ורש"י עצמו הביאו בפירושו.

"ומה שפירש גם כן לימים שאמרה לו אמו הוא מובן מ"הבה את אשתי כי מלאו ימי", שאין מדרך מוסר שיאמר השכיר תכף שהגיעו שני עבודתו הבה את שכרי, כ"ש בענין שאפילו הקל שבקלים לא יאמר תכף שיגיע תנאו הבה את אשתי כמו שמובן מ"כי מלאו ימי", ולכן יחוייב שיהיה פירושו כי מלאו ימי הימים שאמרה לו אמו שאי אפשר לעבור על צויה כשהוא ברשותו."

מובן מזה שלפירוש השני ברש"י ש"מלאו ימי" הוא זקנה, אז הפירוש הוא כמשמעו שקל שבקלים אינו אומר "ואבואה אליה", ולכן מוכרח לפרש שרצה יעקב לומר שכיון שמזדקן חושש שלא יוכל להוליד עוד ורוצה להעמיד י"ב שבטים.

משא"כ לפי הראשון ברש"י ש"מלאו ימי" הכוונה לימים שאמרה לו אמו, אך מצד כוחו יוכל עוד להוליד בעתיד, אין לפרש שרצה להעמיד שבטים כיון שיוכל לחכות עוד (ויוכל לבן לומר לו ללכת ביתו ולחזור בעתיד – כדפי' באר בשדה), וא"כ מהו העדיפות בפירוש זה על פירוש התרגום שמלאו שני עבודתו. וע"ז כתב הרא"ם שגם בזה י"ל שאינו מתאים לתבוע שכר עבודתו תיכף (וכ"ש אשה), רק שרצוה עליו ציווי אמו.

ואמנם לפי הרא"ם שהם שני פירושים יוקשה לפי' הראשון ברש"י מדוע הי' צריך לפרש "ואבואה אליה" (ואולי יאמר שמפני כך הביא רש"י את הפירוש השני). אך ראה בפ'י נחלת יעקב שדייק שלא כתב רש"י "ד"א" רק "ועוד", כיון שאין כאן ב' פירושים רק יעקב עצמו אמר ללבן את שני הטענות, עיי"ש.

בראשונה עלה בדעתי לאמר שהוא טעות במקום הציון, ובאמת כוונתו לבאר ההכרח בפירוש הראשון אך בכל הדפוסים שמצאתי (אף בדפוס ראשון אמשטרדאם ת"מ) מצויין על פירוש השני (ובדפוס פפד"מ תע"ב שנדפס בלי מקרא ורש"י כתוב בד"ה "קל שבקלים")



שונות

הערות והוספות לספר סידור הרב (משוער כדפוס ראשון – שקלאו תקס"ג).

הרב חיים אליעזר אשכנזי
מאנטרעאל, קנדה

א. בעמ' 176 (פ, ב) ברבש"ע שאומרים ביו"ט בשעת הוצאת ספר תורה. נכתב בסדור דפו"ר "שתשרה" הרי"ש בקמץ, אבל בסדור תו"א עמ' 132 הרי"ש בסגול. ולא העירו ע"ז בלוח ההשוואות שבעמ' 458.

ב. ברבש"ע הנ"ל, בסדור דפו"ר: "ללכת בדרכי ישרים", אבל בסדור תו"א שם "וללכת", (וכ"ה כבר בסדור עם דא"ח הראשון, קאפוסט תקעו, קודם תפלת שלש רגלים). ולא העירו ע"ז.

ג. בסדור שהתגלה מובאים 'מאמרי זוה"ק המדברים מענין חצות', ומסתיימים בדף נד בסופו, ואח"כ מובא דף נז המתחיל בזימון וברכת המזון. ובספר הנ"ל (עמ' 293-294, 465) כתבו, שדפים נה-נו חסרים בעותק זה, וכפה"נ בדף נו המקורי היו הפרקים שאומרים קודם מים אחרונים, אבל קשה לשער מה היה לפנייהם ואולי דף נה היה מדולג מלכתחילה.

ונעלם מהם מ"ש שער הכולל פל"ד אות ג: "והנה שמעתי מאנשים נאמנים, אשר בעת שהמדפיס דקאפוסט הביא לאדמו"ר הזקן את הסדור אשר הדפיס, ותקן כמה שבושים מסדור שקלאו, התרעם עליו ואמר לו בזה"ל 'השמטת את המאמרי זוהר מתקון חצות והכנסת זה חלק אדם רשע'. וביאור דבריו הקדושים מובן, מחמת שבסדור שקלאו נדפסו המאמרי זוהר לתקון חצות, אבל המזמורים והפסוקים מתהלים שקודם ברכת המזון עד סדר הזמון חסר שם לגמרי. והמדפיס דקאפוסט לא הדפיס את המאמרי זוהר מתקון חצות ולא עשה רק רשימה לחפשם בכל חלקי הזוהר, וקודם ברכת המזון הוסיף המזמורים והפסוקים על נהרות בבל עד סדר הזמון, והוסיף ג"כ מדעתו 'קודם מים אחרונים יאמר פסוק זה זה חלק', לכן התרעם עליו", ע"כ.

עפ"ז נראה שדפים נה-נו בדפו"ר דולגו בטעות מלכתחילה. ומובן יותר הסיפור הנ"ל, שמפני שבסדור שקלאוו תקון חצות וסדר מים אחרונים היו סמוכים זל"ז, לכן אדה"ז דיבר על שניהם יחד.

ד. בעמ' 324 בראשו נכתב בסדור דפו"ר קידוש ליל יו"ט: "אתקינו סעודתא דמלכא עילאה", והעירו שבסדור תו"א הנוסח "למלכא שלימתא". אבל אי"ז מדוייק, שגם בסדור תו"א עמ' 348 הנוסח בליל יו"ט "עלאה" כמו בדפו"ר. (והוא מסדורי האריז"ל ר' שבת יור' אשר, בהגש"פ).

ורק בקידוש היום של יו"ט הנוסח בסדור דפו"ר "עילאה" אבל בסדור תו"א "שלימתא", כפי שהעירו בספר הנ"ל עמ' 329, (וכ"ה כבר בסדור עם דא"ח הנ"ל, והוא מסידור האר"י ר' אשר, אחרי מוסף לג' רגלים).

ה. הר"י מונדשיין ע"ה כתב בשעתו, רשימה של ט"ו סימני זיהוי של הסדורים הראשונים בכלל ודפוס שקלאוו בפרט, ע"פ דברי השער הכולל בכ"מ. וערך זאת למקרה שיתגלה סדור זה. נדפס בספר הסדור תשס"ג עמ' עה-עז. מבדיקה בסדור שלפנינו עולה שכל הסימנים מתאימים לסדור זה. מה שמוכיח שוב שמדובר בסדור דפוס שקלאוו.

[בא' מהסימנים נראה שהשעה"כ לא דייק כ"כ: כותב בפ"ט אות לח, שבכמה סדורים נוסח רבינו בתפלת ערבית לשבת, השמיטו באלקי נצור את הפסוק "יהיו כמוץ" כו', והוא טעות. והסיבה להשמטה היא, שבסדורים שנדפסו בחיי רבה"ז לא הובאו בתפלה זו השלש אחרונות, ע"כ (כפה"נ כוונתו, שהסדורים שלאחמ"כ, נטלו את החסר מסדורים שאינם נוסח רבינו, ושם אין את הפסוק הנ"ל).

אמנם בטופס הסדור שהתגלה עמ' 138 (סא, ב) מובאים השלש אחרונות, אלא שלאחריהם נכתב: "אלה-י נצור וכו'" ולא פורט יותר, וזה גרם לטעות הנ"ל].

המשך יבוא אי"ה.



הסכמתו של ר' זוסיא מאניפאלי לספר התניא

הרב יהודה ליב אלטיין
תושב השכונה

ידוע שאף שהצ"צ מנע מלתת הסכמות לספרים (וכמנהג כל רבותינו נשיאנו), בכל זאת באופן יוצא מן הכלל נתן הכסמה לספר אור הגנוז לר' יהודא ליב הכהן, מפני שאדה"ז לקח ממנו הסכמה לספר התניא (בית רבי סג, א הערה ד).

וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע להסכמה השני' לספר התניא, מר' זוסיא מאניפאלי. דהנה אין ספרים מר' זוסיא בעצמו, אבל אחיו ר' אלימלך חיבר ספר נועם אלימלך, וי"א שרמזו שם אחיו בשמו של הספר (ד'נועם' פירושו מתוק, 'זיס' באידיש, ע"ד השם זוסיא). ספר זה נדפס בניו יורק בשנת תש"ב, ובראשו מופיע מכתב ברכה מכ"ק אדמו"ר הרי"ץ (נדפס אח"כ באג"ק שלו ח"ה ע' רסו). ואולי י"ל דכתיבת מכתב הנ"ל קשור להסכמה שנתן ר' זוסיא מאניפאלי לספר התניא.



יט כסלו כיום כיפור?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

ב'ספר התולדות – אדמו"ר הזקן, להרה"ח ר' אברהם חנוך גליצנשטיין (הוצאת קה"ת – כפר חב"ד תשמ"ו, כרך ג' עמ' 792) פרק לט "על יט כסלו", מסופר:

"החסיד רבי זלמן מאיר רפאל'ס סיפר, שרבנו הזקן אמר:

" - הקדשתי את יום י"ט כסלו כמו יום כיפור, שכל מה שיהודי יבקש – תתקבל בקשתו". עכ"ל.

ומצויין שם למקור הדברים, שיחת ליל א' די"ט כסלו תרפ"ט. והנה ב'ס' השיחות תרפ"ח – תרצ"א (הוצאת קה"ת – נ.י. תשנ"ה, בסה"ש תרפ"ט עמ' 59, שיחת ליל הנ"ל ס"ו) נדפס, לאחר פתגם זה:

ויען כ"ק אדמו"ר: עס איז נישקשה. ואח"כ חזר הדברים כמה פעמים [בנוגע לפתגם זה, או לענינים אחרים?] בהמשך הלילה.

במילון יידיש-עברי שלם של מ. צאנין, ת"א תשנ"ד, מתורגם הביטוי "נישקשה" - "במדה שאפשר לשאת". שאלתי את אנ"ש הבקיאים באידיש למשמעות הביטוי בהקשר זה, וענו שזה כעין "לא מאשר – לא מכחיש" בעברית של ימינו.

ובכן, אם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע לא רצה לאשר זאת, מה מקום יש לזה בספר התולדות, ומה מקום יש לזה (כפי שראיתי ושמעתי בי"ט כסלו זה) בהתועודות אנ"ש בכמה מקומות מרכזיים!?

ואגב, מי יודע מניין נלקחה הוודאות, שכל מה שמבקש יהודי ביום הקדוש – הוא נענה!?



ביאור במספר "שלשים ושש" נרות חנוכה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

מספר הנרות בחנוכה כשמדליקים "מוסיף והולך", עולה בסך הכל לשלשים ושש, ונעיין בקשר המיוחד של מספר שלשים ושש עם חג החנוכה בכלל ומצות הדלקת הנרות בפרט [וראה אג"ק (ח"י עמ' קצ"ד) "מובא באיזהו מקומן (שער ישכר כסלו ס"ק קמב) אשר חנוכה שייך לענין גימטריאות וחשבונות"].

א. בגמרא (חגיגה יב ע"א) מובא מאמר רב יהודה אמר רב "עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן, שמים וארץ.. אור וחשך", ומקשה הגמ' "ואור ביום ראשון איברי והכתיב "ויתן אותם אלקים ברקיע השמים" וכתיב "ויהי ערב ויהי בקר יום רביעי" הרי שלא נבראו המאורות עד יום הרביעי, משיבה הגמ' "כדרכי אלעזר דאמר רבי אלעזר אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגנזו מהן, ולמי גנזו לצדיקים לעתיד לבוא, עיי"ש המשך הגמ'. ומבואר בזה שהאור שנברא ביום הראשון הוא שונה במהותו מאור השמש והירח, דאור המאיר מן מאורות השמים הוא אור טבעי להאיר את עולמינו החומרי, ואילו האור שנברא ביום הראשון הוא בריאה בפני עצמה, אור עילאי שבו נגלו היקום וסודותיו לפני האדם, ואחרי בריאתו שוב גנזו, ומעתה בשם "אור הגנוז" ייקרא, עד לעתיד לבוא ששוב יאיר ויזרח.

מהו משך הזמן שזכו ליהנות מאור עליון זה? מבואר בירושלמי (ברכות פרק ח) דאמר "רבי לוי בשם רבי בזירה שלשים ושש שעות שימשה אותה האורה שנבראת ביום הראשון, שתים עשרה בערב שבת ושתים עשרה בלילי שבת ושתים עשרה בשבת, והיה אדם הראשון מביט בו מסוף העולם ועד סופו". וכן הוא במדרש רבה (בראשית פרשה י"ב) עיי"ש. הרי דאור נעלה זה האיר ל"ו שעות.

ב. עוד מצינו בגמ' (סנהדרין צז ע"ב) "אמר אביי לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינתא בכל דרא, שנאמר..אשרי כל חוכי לו, לו בגימטריא תלתין ושיתא הוי" (וראה סוכה מה ע"ב), והיינו דאשרי זה שמחכה ומקוה להצטרף לאותה חבורה מיחדת של "שלשים ושש" צדיקים. והוא פלא דנקטו מספר זה דווקא, והרי גמטריא ענינו שתוכן הדבר המתבטא במספר מיוחד אכן קשור במהותו למספר זה, וצ"ב מה הקשר המיוחד של צדיקים עם מספר ל"ו דווקא.

עוד מצינו בגמ' (סוטה יג ע"ב) אודות כבודו האחרון של יעקב בעת פטירתו, כתיב "ויבא עד גורן האטד" וכי גורן יש לאטד (וכי הדרך לאסוף אטדין ולעשות מהן גורן, רש"י), א"ר אבואה מלמד שהקיפוהו כתרים לארוננו של יעקב כגורן זה שמקיפים לו אטד (גדר של קוצים), שבאו שם בני עשיו ובני ישמעל ובני קטורה. תנא כולם למלחמה באו כיון שראו כתריו של יוסף תלוי בארוננו של יעקב, נטלו כולן כתריו ונתלאום בארוננו של יעקב. תנא שלשים וששה כתרים נתלו בארוננו של יעקב". והרי זה פלא, כבודו של יעקב מתבטא במספר "שלשים ושש" דווקא.

ואכן זקני ע"ה בספר "קרן אורה" (סוטה שם) כותב אודות הל"ו כתרים "יש לכיין מספר הזה לעומת ל"ו כריתות האמורות בתורה אשר המה גורמין להפרד הנפש ממקורה, אבל המקיימן דבקה נפשו במקורה להיות בזיו השכינה בעטרה על ראשה, וכתר הוא היפך כרת, וכמבואר בדברי הראשונים ז"ל, על כן יעקב אבינו ע"ה אשר לא מת ודבקה נפשו בחיים לעולם, נתלו לו כל השלשה וששה כתרים, והבן כי נכון הוא", עכ"ל. הרי דהמספר הוא בדווקא, וגם תוכן הדבר דהיינו שלשים ושש כתרים הוא לעומת והיפך השלשים ושש כריתות, כתר לעומת כרת, וכפי שיתבאר.

[ולהוסיף שמצינו בדברי ימי ישראל אירועים יסודיים וכלליים הנקשרים במספר שלשים ושש. ולדוגמא:

(1) פטירתה של רחל אמנו היתה בהיותה בגיל שלשים ושש כמבואר בסדר ימי עולם, והיינו דיצירת ושלמות שנים עשר שבטי ישראל, הובא לידי גמר בהגעתה של רחל למספר זה דווקא, ורחל נקראת כנסת ישראל בקבלה, שכונסת ומאחדת כל השבטים. וגם יעקב, מספר השנים מיום עזבו את אביו יצחק עד חזרתו עם משפחתו "מטתו שלימה" מחרן לבית אביו, הי' שלשים ושש שנים כמבואר במס' מגילה יז ע"א.

(2) משה רבינו התחיל לבאר את התורה בר"ח שבט, שלשים ושש יום לפני פטירתו בז' אדר.

3) הנס המפורסם שקרה בימי יהושע בן נון "שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון" מבואר במדרש (ילקוט שמעוני יהושע רמז כב, הובא ברד"ק עה"פ יהושע י, יב) "מיום שנבראו שמים וארץ, השמש והירח וכוכבים עולים להאיר על הארץ, עד שבא יהושע ועשה מלחמתם של ישראל, והגיע ערב שבת וראה בצרתם של ישראל שלא יחללו את השבת, עד שראה חכמי הגוים חובשים במזלות לבא על ישראל, מה עשה פשט את ידיו לאור השמש ולאור הירח והזכיר עליהם את השם, ועמד כל אחד ואחד במקומו שלשים ושש שעות עד מוצאי שבת, שנאמר וידום השמש וירח עמד, וראו כל מלכי ארץ ותמהו, לפי שלא היה כמוהו מיום שנברא העולם, שנאמר ולא היה כיום ההוא לפניו ולאחריו לשמוע ה' בקול איש כי ה' נלחם לישראל".

4) מסופר בדברי ימי ישראל שהתגלות אליהו הנביא להאריז"ל היה כשהיה האריז"ל בגיל שלשים ושש, וכן התגלות הבעל שם טוב הקדוש היה בשנת תצ"ד בהיותו בגיל ל"ו, ועוד.]

ג. לאידך גיסא מצינו "זה לעומת זה", כמו שבדברים טובים הרי שלימות מתבטאת במספר שלשים ושש, הרי לעומת זה בענינים שליליים ג"כ מצינו תכלית הירידה קשורה עם מספר שלשים ושש.

דהנה מספר העבירות שעונשם הוא עונש הכי חמור, עונש כרת, אומרת המשנה רייש מסכת כריתות "שלשים ושש כריתות בתורה". ובגמ' (סנהדרין קד ע"א) דרשו הפסוק "איכה ישבה בדד, אמר רבא אמר רבי יוחנן: מפני מה לקו ישראל באיכה - מפני שעברו על שלשים ושש כריתות שבתורה". הגמ' מסבירה למה ירמיהו הנביא מתאר ירידתם של ישראל במשפטים המתחילים "איכה", ומבארת מפני שעברו על שלשים ושש כריתות שבתורה, והגמיטריא של "איכה" הוא שלשים ושש. וכן הוא במדרש איכה (פרשה א) "א"ר לוי לא גלו ישראל עד שכפרו בשלשים ושש כריתות שבתורה מנין איכה". ובמדרש איכה יש מבוא של ל"ו פתיחות.

וכן מצינו עוד עניני פורעניות הנקשרים עם מספר "שלשים ושש", לדוגמא:

1) מובא בכמה מקומות מספר סדר עולם, שכנגד שלשים ושש שנה שנתחתן שלמה עם בת פרעה, נגזרה גזירה על מלכות בית דוד ליחלק לשלשים ושש שנה, ומחמת המאורע עם אסא שהלך לבקש את טובת מלך ארם, לא חזרה ולא תחזור עד ימות מלך המשיח. (ראה רש"י מלכים א יא, לט. ובדברי הימים ב, טו, יט).

2) טומאת נגעים החמורה שעונשה הוא "בדד ישב מחוץ למחנה", כותב הרמב"ם (הל' טומאת צרעת פרק א הלכה ז) " שיעור כל נגעי צרעת בין צרעת אדם בין צרעת בגדים כגריס הקלקי שהוא מרובע, והוא מקום מרובע מעור הבשר כדי צמיחת שלשים ושש שערות שש שערות אורך ושש שערות רוחב וכל הפחות מזה אינו נגע צרעת".

ד. ולבאר הדברים: הנה לשון חז"ל אודות האור שנברא ביום ראשון הוא "אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו", וכן מצינו לשון זה ממש בדברי חז"ל המתארים את מצבו של העובר בבטן האם. הגמ' (נדה ל' ע"ב) מביאה שדרש רבי שמלאי למה הולד דומה במעי אמו, ובתו"ד "ונר דלוק על ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו שנאמר בהלו נרו עלי ראשי לאורו אלך חושך". ומבואר בספרים שהוא גילוי אור הנשמה מבלי הגבלות הגוף, ובהיות שאין הגוף מעלים ומסתיר, יש בכח הנשמה מצד עצמה לצפות מסוף העולם ועד סופו.

והדברים הללו שנר דלוק מורה על הנשמה, מיוסדים על הפסוק (משלי כ, כז) "נר ה' נשמת אדם" כדברי הגמרא (שבת לב, ע"ב) "נשמה שנתתי בכם קרויה נר", וכמבואר בתניא פרק י"ט בארוכה, עיי"ש. והוא הנר דלוק על ראשו של תינוק הנ"ל.

ומובן לפי"ז שאדם בהגיעו לשלימות גילוי נשמתו, הרי זוכה ומאיר בו "אור הגנוז" שהאיר בשלשים ושש שעות בתחילת הבריאה, שהוא אותו האור שמאיר בנשמה בלי הגבלות הגוף בהיותו עובר בבטן האם, והוא האור שצופה בו מסוף העולם ועד סופו. ולכן מתבטא הוא גם בדברי ימי חיייו של אותו אדם בגשמיות, שמוצאים ביטוי בעניינים הקשורים עם מספר שלשים ושש.

וזהו שמצינו ביעקב שתלו ל"ז כתרים בארונו, דהוה סימן שזכה לגילו הנשמה בשלימות כפי שהיא בבחינת "נר דלוק על ראש" שצופה ומביט וכו', וכן ברחל אמנו שהגיעה לשלימות ימי חייה בגיל שלשים ושש וגם ליעקב אבינו לקח שלשים ושש שנה להביא לידי שלימות יצירת השבטים לחזור לבית אביו. וכן מספר הצדיקים בדור הוא ל"ז דווקא, שבזה שוב מתבטא הענין הנ"ל, דהרי אותם ל"ז הצדיקים הם אנשים שזכו להביא לידי גילוי את נשמתם, שתאיר כפי כחה בלי הגבלות הגוף, שיש בה הכח לראות מסוף העולם ועד סופו, כאותו אור הגנוז שהאיר ל"ז שעות. וכן יש לבאר בשאר דברים הנ"ל ועוד הקשורים עם מספר ל"ז.

לאידך העלם הכי גדול על הנשמה הוא רח"ל עונש כרת, שהוא כריתת הנשמה מחיי עולם הבא, ובה גופא שלימות הכריתה הוא בשלשים ושש כריתות שבתורה שמצד זה גלו ולקו ישראל ח"ו, ואין להאריך בזה.

ה. והנה בספר בני יששכר (להרה"צ מדינוב מאמרי חדש כסלו טבת מאמר ב' אות ח' ואילך] ועיין גם בבני יששכר מאמרי השבתות מאמר ג' אות ח ושם "שמעתי ממדקדקים להדליק בשבת ל"ו נרות כי נר שבת הארה מאור הגנוז ששימש ל"ו שעות") הביא מדברי הרוקח "אשר דבריו דברי קבלה וקיבל מאליהו", דברים נכבדים מאד בעיני חנוכה, ובתו"ד כותב "עוד כתב הרב הקדוש הנ"ל, תקנו ל"ו נרות כנגד האור הראשון ששימש לאדם הראשון ל"ו שעות" ועיי"ש שהאריך שהארת המצוה מנר חנוכה הוא מההארת אור הגנוז, דכל שנה מתגלה האור ההוא, "על כן קראו לימים האלה חנוכה שהוא חינוך והרגל על לעתיד גאולה העתידה שאז יתגלה לנו אור הגנוז בשלימות". ושם כתב לפי דרכו שאור הגנוז הוא בתורה עיי"ש.

וראה גם מה שכתב בזה בלקוטי לוי יצחק (אג"ק עמ' תיד ואילך, לכבוד שנת ה'ל"ז להולדת הרבי, שם האריך באופן מפלא במעלת מספר ל"ו) הקשר בין תורה שבע"פ לחנוכה עליו נאמר כי הרגיל בנו הוויין ליה בנים תלמידי חכמים (שבת כא ע"ב), וז"ל "הנה היונים רצו להשכיחם תורתך כו', לכן הרגיל בנר חנוכה שהוא ההצלה מגזירת היונים הוויין לו בנים ת"ח בתורה. והעיקר הוא תושבע"פ, כי מה שרצו להשכיחם תורתך כו' הוא תושבע"פ ולא בכתב, א"כ אם לא ילמדוה ישכחוהו לגמרי ח"ו, משא"כ בתורה שבכתב הרי נשארה בכתב עכ"פ א"כ אי אפשר שתשכח לגמרי, כי הרי במשך הזמן יכולים ללמדה....הנה בתלמוד וגמרא דתורה שבע"פ יש ג"כ ל"ו מסכתות שיש עליהם גמרא בתלמוד בבלי, והוא במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי, שבה נתגלו העמקות דתורה כמ"ש מגלה עמוקות מני חשך, והוא בחי' והוי' יגיה חשכי שהוא הנרות דחנוכה שלמעלה מבחי' כי אתה נרי, כי נר חנוכה הוא מבחוץ להאיר את החשך" עיי"ש עוד. [ולפי"ז י"ל למה דווקא אודות ברכות נר חנוכה שואלת הגמ' (שבת כג ע"א) "והיכן וציוונו", ומביאה הפסוק לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך, שהוא מקור כח תורה שבע"פ, כי זהו עיקר הגזירה דחנוכה כנ"ל, וכן ה"באר היטב" בשבעים לשון דמשה רבנו שהוא ע"ד תורה שבע"פ, היה למשך ל"ו ימים עד פטירתו כנ"ל, ואכמ"ל, מ.פ.]

ו. וי"ל, עפ"י המבואר בשיחות ומאמרי הרבי, דיסוד נס חנוכה הוא ניצחון הנשמה, ובזה שונה הוא משאר המועדים שנקבעו על נסים הקשורים עם נצחון והצלת גופם של ישראל, אבל חנוכה הוא נצחון והצלת נשמתם של ישראל, והדברים ידועים. ולפי"ז יובן טוב טעם סיבת הדלקת נרות חנוכה במספר ל"ו דווקא, כי כמבואר לעיל מספר ל"ו הוא המספר שמבטא שלימות גילוי הנשמה, ולכן בחנוכה שחוגגים את נצחון הנשמה מאלו שרצו להעלים ולהסתיר עליה, תיקנו חז"ל להדליק שלשים ושש נרות, על מנת להתעורר בעבודת השם להביא לידי שלימות גילוי הנשמה שיאיר בו

בגילוי אור הגנוז שהאיר ל"ו שעות, ובזה יצפה מסוף העולם ועד סופו שענינו להביא סוף להעלם והסתר העולם, ונגלה כבוד השם וראו כל בשר יחדיו כי פי השם דיבר.

ז. ותוכן הדבר מדוע אכן מספר ל"ו הוא שלימות האדם כנ"ל, הוא ע"פ המבואר בחסידות דמספר זה מרמז על שלימות ברור מידות האדם כפי שכל אחד כלול מחבירו, והיינו שש פעמים שש שהוא מספר שלשים ושש, ולכן הוא גם בגימטריא "אלה" שהוא לשון גילוי, כי שלימות התכללות המדות הוא גם כן שלימות גילוי הנפש.

והדברים מפורשים וכן קשרם לחודש כסלו, בדברי הרבי (ש"פ וישלח תנש"א אות ח) "כסלו כולל ב' התבות "כס" "לו": כס - מלשון כיסוי, העלם, ו"לו" - שמספרו ל"ו הגימטריא ד"אלה" - מורה על הגילוי, ששה פעמים ששה. וחיבור שניהם בתיבה אחת - "כסלו" - מורה על חיבור ההעלם והגילוי, היינו, שהעצם (שהוא בהעלם אצל המקבל) בא בהתגלות, כיון שאין זה באופן של משפיע ומקבל, אלא באופן שנעשים חד ממש", עכ"ל ועיי"ש.

ה. ולסיום בדרך הרמז: ידוע הסיפור שכשאדמו"ר הזקן ישב בבית הסהר, בא לבקרו שר מהממשל הרוסי שהיה בקי בתנ"ך ומלמד בעניני יהדות, אחת השאלות שהשר שאל את אדמוה"ז היתה על פירוש הפסוק "ויקרא ה' אלקים אל האדם ויאמר לו איכה", שאל השר האם הקב"ה לא ידע היכן אדם הראשון נמצא, מדוע שאל ה' "איכה"? והרבי ענה בשעה שאדם הגיע לגיל כזה (והרבי ציין את גילו המדויק של השר) - שואל אותו הקב"ה איכה - היכן אתה? האם אתה יודע לשם מה נבראת בעולם הזה, מה אתה צריך לעשות, ומה עשית? (ראה לקו"ש ח"א עמ' 73)

והנה המילה "איכה" בגימטריא שלשים ושש. וי"ל שבזה גם מרומז, שתכלית האדם הוא להגיע לגילוי שלימות מדותיו וכנ"ל, שהוא אור הגנוז שהאיר לו שעות, והיא ג' שאלת "איכה", מה עשית להביא נשמתך לידי גילוי - "אלה", בהשלמת העבודה של ברור המדות שש הכלולים משש - ל"ו.

ובלקוטי לוי יצחק שם כותב "והג' אבות כולם הם אבות לכל שבט ושבט מהי"ב שבטים הוא ג' פעמים י"ב שעולה ל"ו, הרי של"ו הוא המקור דכל נש"י". עיי"ש ביאורו. ובימי החנוכה במיוחד מקבלים תוספת כח וחיזוק מהדלקת השלשים ושש נרות, להשלמת העבודה הנ"ל.



ביאור הגמרא על הפסוק 'וישאו בני ישראל את יעקב אביהם'*

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר

אלבעני, נ.י.

אם 'בני ישראל' היינו שם העם, או שהם בני איש יחיד (בני יעקב-ישראל),

הנה נחלקו רבי יהודה וחכמים³² אם נאסרו בני ישראל בגיד הנשה לפני מתן תורה, וזה תלוי בפירוש הפסוק 'לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה',³³ אם נאסר גיד הנשה לפני מתן תורה (דיליף מבני יעקב, דקודם מ"ת בני נח הו')³⁴,

שלרבי יהודה נקראו 'בני ישראל' גם לפני סיני, אבל לרבנן 'לא נקראו 'בני ישראל'³⁵ עד סיני.³⁶

(* ביאור זה בטעמם ותוכנם של קריאת שם 'ישראל' שבפרשיות מקץ-ויגש, הוא קטע מקונטרס מקיף בענין כללי ופרטי שם 'ישראל' שהרב רובין שי' עומד להדפיס בה' טבת לכבוד שנת הקהל.

(32 חולין ק; קא;

(33 בראשית לב, לג.

(34 רש"י שם ד"ה דייקא נמי.

(35 'בני בכורי ישראל' (שמות ד, כב) פרש"י 'ל' גדולה'. ועפ"ז כוונת 'ישראל' כאן היא לשם העם של עכשיו במצרים המשועבדים לפרעה. אבל רש"י ממשיך 'ומדרשו 'עיינ ב"ר פס"ג, יד. שמו"ר פ"ה, ז) כאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו' (וראה אג"ק רבינו חכ"ה ע' ריד). ובדעת זקנים מבעה"ת: 'כאן הודה הקב"ה על מכירת הבכורה לישראל'. ועפ"ז כוונת 'ישראל' כאן היא לאבי האומה, יעקב, שלקח את הבכורה מעשו.

(צ"ע לשון רז"ל (שבת פט): 'בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע (דוקא) קראת להם בני בכורי ישראל' (כ"ה גירסת רש"י, ועוד – עיינ תורה שלמה עה"פ אות קכ"א). ולכאו' הרי כבר קראם כן לפני שהקדימו כו'? (עיינ רש"י כאן; שהי' גלוי לפניך כו'. ובארוכה – בחידושי אגדות מהרש"א כאן)). גם מצינו 'וישב ישראל גו' בארץ גשן' (סוף פ' ויגש), וכן 'לך ואספת את זקני ישראל' (שמות ג, טז).

(36 ז"ל רמב"ן (בראשית מח, כ): 'וטעם 'בן' יברך ישראל' אל יוסף ידבר, כי בורעך יברך עם ישראל ויאמר למתברך ישמך אלקים' וכו'. אבל רש"י וראב"ע פירשוהו על כל איש מישראל (הבא לברך את בניו' וכו' (רש"י); 'כל בני ישראל' (ראב"ע). ובסוף מאמר זה נבאר ששם 'ישראל' אפשר שיכלול גם את הציבור וגם את היחיד.

'מתיב רבא':³⁷ והכתיב³⁸ 'וישאו בני ישראל את יעקב אביהם?' ומתרצת הגמרא: ההוא 'לאחר מעשה'.³⁹

והקשו המפרשים⁴⁰, למה לא הקשה רבא מפסוק שלפני זה (בפרשת ויגש גופא⁴¹), שקודם לענין זה כתיב 'זיעשו כן בני ישראל', ועוד לפני זה, בפרשת מקץ,⁴² כבר נאמר 'ויבאו בני ישראל לשבור בתוך הבאים'?

'בני ישראל' - שם תואר או שם עצם

ונקדים לבאר הענין ע"פ לשון הצפנת פענת,⁴³ וז"ל:

'הנה עיקר הגדר ד'ישראל' הוא שם האומה הכללית, לא הפרט, וכן 'בני ישראל' לא ר"ל בנים הפרטים רק הכלל. . ועיקר הגלות הוא לאומה הישראלית, לא לפרטים. . וזה ג"כ הך פלוגתא בגיד הנשה דחולין. . אם ר"ל להפרטים וכל בני יעקב נצטוו על גיד הנשה, או רק להאומה הישראל. וזה דאמר כאן וישאו בני, ר"ל כפיה בעל כרחו. . דמחמת האומה הישראלית הוה נצרך לגלות בעל כרחו הוכרח יעקב אבינו ליסע למצרים, עכ"ל.

ועד"ו כתב שם עה"פ 'וישאו בני ישראל את יעקב': 'ר"ל כפיה. . בע"כ וגדר התחלת הגלות. . והם נקראו בני ישראל, ר"ל שם האומה, אבל הוא אז רק בגדר פרט, לכך נקרא שמו יעקב. (וממשיך שם:) וא"ש דהא נקראו 'בני [ישראל]' לעיל, אך שם ר"ל הבנים של ישראל, וכאן ר"ל האומה הישראלית והתחלת הגלות...'

37 חולין שם קא:

38 ויגש מו, ה.

39 פרש"י: 'לאחר אותו מעשה שנאבק עמו לזמן מרובה. . והקב"ה קראו ישראל דכתיב (בראשית לה, י) לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל' וגו' (כנראה הדגשת רש"י 'אחר - מופלג' (דעת ר' יודן בב"ר פמ"ד, ה. אבל רש"י (בראשית טו, א) ס"ל כרב הונא ש"כ"מ שנאמר אחר סמוך, אחרי מופלג'. אבל עיין חדא"ג מהרש"א לסנהדרין פט: ועיין ברא"ם, גור אריה ולבוש האורה עה"פ בראשית כב, א.), אבל לכאן עיקר חסר מן הספור). לתוס' (שם ד"ה לאחר מעשה) 'לאחר מעשה קאי אברכה שברכו המלאך, והסכים הקב"ה על ידו של מלאך', דדיבורו של הקב"ה חשיב מעשה (ראה שבת קיט: ב"ר פ"ג, ב. ב"ר פמ"ד, כב. ועוד).

40 נמוקי הגרי"ב לחולין כאן נשאר בצ"ע. ובס' גאון צבי (להר' צבי הירש הורביץ) לחולין כאן תירץ ע"ד הרמז והעתיד.

41 ויגש מה, כא.

42 מב, ה.

43 עה"ת ויגש מה, כח. ועיין ג"כ שם עה"פ וישב לו, ג. מקץ מג, ו.

44 ויגש מה, כא. מקץ מב, ה.

שתוארי 'בני ישראל' שלפני מעשה זו היו רק שם משפחתי, בנים של אביהם (בני יעקב, שנקרא ישראל).

אבל בפסוק 'וישאו בני ישראל את יעקב אביהם', 'בני ישראל' אינו על שם אביהם (שהרי בפסוק זה נקרא אביהם 'יעקב' ('יעקב אביהם'), לא 'ישראל').

ולכן מקשה רבא דוקא מפסוק זה דמכאן מוכח שנקראו 'בני ישראל' על שם עצמם גם לפני מ"ת.

תירוץ הגמרא 'ההוא לאחר מעשה'

ולולי דמסתפינא, הנה מהדגשת הצפע"נ במעשה 'וישאו', יש לבאר את תירוץ הגמרא 'ההוא לאחר מעשה' – שמעשה זה של 'וישאו' זהו ששינה את דרגת 'בני ישראל' של השבטים מתואר משפחתי (שם הפרט, בני יעקב) להיות שם העצם (שם האומה הישראלית).

ש'וישאו' . . את יעקב אביהם' לא בא רק לתאר איזה פרט קטן באופן נסיעתו של יעקב למצרים, שבני יעקב סייעו והרימו את אביהם הזקן לקחת אותו על העגלות למצרים,

אלא 'וישאו זוהי נקודת מפנה ומהפך עיקרי ביחס שבין יעקב לבניו,

ו'אחר מעשה' הוא לשון כפיה, מלשון 'מעשין על הצדקה',⁴⁵ שכפו⁴⁶ את רצונם על יעקב אביהם, שנתירא מלירד מצרימה, 'אנוס ע"פ הדיבור',⁴⁷ שנשאו (לקחו) אותו,

(45) ראה ב"י לטור יו"ד ר"ס רמ"ח. סה"מ תרצ"ט ע' 191. ובלקו"ת בחוקותי מו, א: מלשון גדול המעשה (בצדקה) כו' (ב"ב ט.).

(46) העירוי בני הרב אפרים שי' לקושיית תוס' הרא"ש (ד"ה לאחר מעשה) על קושיית הגמרא 'מההיא שעתא ליתסר', 'הלא זה הפסוק [וישאו בני ישראל]' כתבו משה כשכתב התורה, ומה ידעו בני יעקב שעתיד משה לכותבו? (בפשוטות י"ל, שאין קס"ד לחייב את השבטים, רק הגמ' מקשה שמההיא שעתא (למפרע) קדם איסור גיד הנשה לאיסור טמאה).

ולביאורנו מובן, ש'בני ישראל' אינו רק שם, אלא דרגא אחרת, שאחר שסמך יעקב עליהם הרגישו עצמם בשלטון, בחי' 'ישראל'. (ש'יעקב' הוא מלשון 'עקב' (ועד ש'ידו אוחות בעקב עשו' (תולדות כה, כו), אבל 'ישראל' הוא מלשון 'ראש' (ועד – 'לי ראש' (פע"ח שער הלולב פ"א. שעה"פ להאריז"ל וישלח לב, כט. הנסמן בתו"מ סה"מ מלוקט ח"א ע' לד הערה 68)), ע"ש 'כי שרית עם אלקים גו' (וישלח לב, כט)).

(47) הגש"פ פיסקא זירד מצרימה'.

נגד טבע האב 'כאשר ישא האומן את היונק',⁴⁸ שמעכשיו⁴⁹ לא יהיו עוד כבנים הסמוכים על שולחן אביהם, אלא אדרבא, יעקב יהיה סמוך על שולחן בנו (יוסף).⁵⁰

'בני ישראל' שם העצם

ויש לבאר ש'שם עצם' זה אינו רק לענין שנקראו 'בני ישראל' על שם עצמם, אלא שנתעצם בהם אופי של שליטה ושררה, כמו במקור השם: 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל',⁵¹

וכן פירוש מילת 'בְּנֵי' אינו כמובן הרגיל של 'תולדה', בן של אב, אלא פירושו 'דרגא', כלשון 'בן שנה', 'בן חמש שנים' . . . בן עשר שנים' וכו',⁵² ו'בן חורין'.⁵³



ניקוד של ה' מלך (המשך)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון האחרון גיליתי מבוכתי בהבנת לשון מהרי"ל אחי אדה"ז בהסכמתו על הסידור. זכיתי וכמה נבונים הטו אלי חסד ופתרו לי חידתי, ותודתי נתונה בזה אליהם. ולזכות את הרבים הנני בזה לערוך הדברים כפי שהבנתים כעת.

בוזה ח"ג דף ריז ריש ע"א מדובר על פני החיות שבמרכבה. ומשמע שם שפני ארי' שייך אליו שם הוי"ה בניקוד סגול [תחת הוי"ד ותחת הוא"ו]; פני שור - בניקוד פתח;

(48) במדבר יא, יב.

(49) ופי' זה א"ש לגירסא (שתוס' שולל) 'מההוא מעשה ליתסר'.

(50) אולי יש לפרש לשון 'לא נקראו' בני ישראל' עד סיני', היינו מזמן שהחזיקו בדרך לילך מצרימה, ש'בהוציאן את העם ממצרים' (שמות ג, יב) משם הלכו למתן תורה.

(51) בראשית לב, כט.

(52) אבות ספ"ה.

(53) ראה 'תורת לוי יצחק - חידושים וביאורים לש"ס ע' רכ: 'בר שלום פירוש הוא עצמו הוא בחי' שלום, כמו בר חורין, בן שלשים שנה וכדומה'. 'רשימות' חוברת ז' ע' 170 (בפירוש 'בן בוז' ו'בן חורין'). שם ע' 212 (בפירוש 'בן תימא', 'בן חורין', ו'בן עוה"ב). 'סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 219 הערה 128 ו'שיחות קודש' תשל"ט ח"ג ריש ע' לח (בפירוש 'בן תימא', ו'בן חורין'). 'סה"ש תש"נ ח"א ס"ע 323 (בפירוש "בן חורין"). 'תו"מ תשמ"ג ח"ב ע' 651 (בפירוש 'בן תורה', 'בן חורין' ו'בן עוה"ב'). ביאורים לפרקי פ"ז ע' 337 (בפירוש 'בן חורין' ו'בן תורה'). ועוד.

פני נשר - חירק ושבא. ובהמשך לזה קאמר התם: "וסלקין (ס"א נקודין) נהורין לחשבן יב"ק, ואינן מלך מלך ימלוך יהו"ה אהי"ה אדנ"י סך הכל יב"ק."

משמעות הענין שהנקודות של" מלך מלך ימלוך "ניתנו לשמות הוי"ה הסמוכים אליהם, ואשר החשבון העולה מן הנקודות עולה קי"ב. בכללות: כל נקודה עולה י', קו [פתח] עולה ו', קו ונקודה [קמץ] עולה ט"ו. אלא שבפרטות, אף כי בתיבת 'מלך' [ושם הוי"ה הסמוך אלי'] כולם מסכימים לחשוב שני הסגולין למנין ס', הרי בשני השמות הבאים, רואים אנו דרכים שונים.

(א) לפי המופיע בזהר הנ"ל: מלך = 60; מלך = 12; ימלוך = 30. ס"ה = 102!

(ב) בשם האריז"ל: מלך = 60; מלך = 12; ימלוך = 40. ס"ה = 112.

(ג) בסודור של"ה (ד"ר: סג ב. ובדפוס הנפוץ: ע' 120) מביא הנ"ל, ותמה על הניקוד מלך בפתח, ולכך הוא מציע: מלך = 60; מלך = 22; ימלוך = 30. ס"ה = 112.

והיינו דקאמר המהרי"ל על השל"ה, שעשה כן" כדי לכווין מספר הנקודות כמספר השם. "אלא שהשל"ה נאלץ לשנות מדברי האריז"ל, שהאריז"ל כתב לנקד השם הב' כולו פתח, והשל"ה שינהו לקמץ ופתח. ואדה"ו קיבל ההסתייגות של השל"ה בניקוד 'מלך', אך השכיל לפרש ד'פתח דקאמר האריז"ל היינו קמץ, ורק כי הספרדים קוראים ומבטאים הקמץ כמו הפתח. ואולי כוונתו בזה שהתלמידים ששמעוהו חשבו דקאמר בפתח, וכך רשמו בספריהם, אך הוא עצמו לקמץ התכוין. ומוסיף, שהשבא-נח אינו עולה בחשבון.

(ד) החשבון לאדה"ו: מלך = 60; מלך = 32; ימלוך = 20. ס"ה = 112.

בדרכו פתר רבינו מבוכה שכבר חשש לו השל"ה: למה לא חשב גם נקודת החולם שבתיבת 'ימלוך' [ואז יהיה הס"ה קכ"ב]? שעל זה תירץ השל"ה שנקודת החולם היא במקום וא"ו, והרי תיבת 'ימלך' נכתב חסר וא"ו. ואני תמה: גם חולם בצורת אות וא"ו יש על גביו נקודה? ועכ"פ רבינו כן חשב את החולם, אך ניכה את השבא.

והעירו לי שככל תיקונו של אדה"ו, כן מופיע בכתבי הגר"א (חידושי הגר"א - ליקוטי תורה ע' 19; ביאור על הרעיא מהימנא (קניגסברג תרי"ח) מב ב.). אריכות מופלגה בזה בס' קבלת הגר"א ע' תג-תח.

גם העירו לי כי דברי מהרי"ל הללו בשם אדה"ז הובאו במהדורה החדשה של שו"ת שארית יהודה (קה"ת נ"י. תשס"ט, ע' קנט ואילך), וכן בס' 'שאלות ותשובות הרב (ספריית אשל, תשס"ה, ע' נח ואילך). בזה האחרון הבין המו"ל בלשון" דלא כיש שמשבשין הקריאה ואומרים מלה זרה שאין לה פי' כלל ותולין בוקי סריקי בהאריז"ל, "דקאי על השל"ה, שניקד 'מַלְךְ'. 'ובמחכ"ת, תיבת 'מַלְךְ' אינה" מלה זרה, " ומופיעה בתנ"ך פעמים רבות [ורק שלא מצאנוה סמוכה אל שם הוי"ה]. ובפשטות, מוסבים הדברים אל המבטאים 'מַלְךְ' בפתח מחמת שכן מופיע בכתבי האריז"ל.



שוטה היודע לספור (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ"י.

בגליון שלפני האחרון (א-צח) הביא הרב גולדשטיין את הסיפור הידוע אודות הצמח צדק שמצא בירושלמי ששוטה היודע לספור אינו שוטה, והביא המקור לזה מדברי הירושלמי סנהדרין פי"א ה"ב

"ר' בא ר' יוחנן בשם ר' הושע' אינו חייב עד שיגנוב מעות. ר' זעירא ר' יוחנן בשם ר' הושעיה אינו חייב עד שיזלזל מעות. מהו עד שיזלזל מעות מה נן קיימין אם באו דאמר הא לך חמשה והב לי תלתא שוטה הוא הא לך תלתא הב לי חמשה בר נש הוא אלא כי נן קיימין באו דמר הא לך חמשה והב לי חמשה".

וכתב על זה:

לכאורה ברור מגמרא זה שהיודע לעסוק עם מעות - שזה הי' תוכן סיפור הנ"ל - בר נש הוא! וזה הי' יסוד ההיתר ליתן גט (או גט חליצה כנדפס בסיפורים), להשוטה שהי' יכול לפרוט מעותיו.

ואין לתמוה שהרבי לא ענה לו עם המקור, כי י"ל הרבי לא רצה לברר סיפור שלא שמע. וכדייק הוספתו: ...פון די מעשיות וואס איך האב געהערט איז צווישן זיי ניט געווען אזא מין סארט מעשה, במילא קען איך ניט זאגן ניט אזוי ניט אזוי (-לא המקור ולא להגיד אם זה מעשה שהי' אם לאו). וכפי שאמר כו"כ בחזרת סיפור: "כאטש איך האב דער מעשה פון שווער ניט געהערט...". כלומר שלא רצה ליתן אישור לסיפור שלא ידוע לו מקור יסודי.

כמובן וגם פשוט אין כוונתי ליתן אישור לסיפור שהרבי בפירוש לא אישר, ולהלכה למעשה בהנ"ל יש לברר אצל רב מורה הוראה. ולא באתי אלא להעיר.

עד כאן לשונו.

להעיר שלפני שלש שנים בשנת תשע"ב (בגליון אלף לח) כבר הבאתי ירושלמי זה בשם יש מעירים ושם כתבתי:

"אבל לכאורה צ"ע, כי המדובר כאן הוא רק מיהו המזלזל במעות, דלזולל כזה הוא זלזול של שטות, אבל אין מזה ראי' לצד השני שמי שידוע לפרוט מוכח שאינו שוטה".

ועצ"ע.

ולא באתי אלא להעיר.



טעם הנקודתיים בתניא פרק ב' (גליון)

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון האחרון (א-צט ע' 37) מקשה הרב א. א. בתניא בריש פרק ב' שכותב רבנו 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: 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. 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"⁵⁴?

"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".

והנראה בזה די"ל שאכן הנמשל של "נשמות ישראל עלו במחשבה" הוא המשך ישיר למה שכתב לפני זה, אלא שיש כאן טעות הדפוס, דאמנם בתניא הראשון של סלאוויטא תקנ"ז [בלבד] מופיע כאן נקודתיים, אבל בכל הדפוסים שלאחריו [עד וילנא תר"ס] כבר לא מופיע שם אלא נקודה אחת בלבד, שמשמעותו פסיק - והיינו המשך ישיר למה שכתב לפניו, וא"כ א"ש.

פרק ב' ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה
ממעל ממש כמ"ש ויפח באפיו
נשמת חיים ואתה נפחת בי . וכמ"ש בזהר מאן דנפח
מתוכיה נפח פי' מתוכיותו ונפנימיותו שתוכיות ופנימיות'
החיות שבארם מוציא בנפחתו בכח : כך ע"מ נשכות
ישראל יעלו במחשבה כרתיב בני בכורי ישראל בנים
 הנקודתיים שבדפוס ראשון של סלאוויטא תקנ"ז

פרק ב' ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה מעל מעל
כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים . ומחס נפס
בי וכמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכיה נפח פירוש מקולוחו ומשנימיותו
שחוכיות ופנימיות החיות שבאלה מוליא בנפחתו בכח . כך ע"מ משל
קטנות ישראל עלו במחשבה כרתיב בני בכורי ישראל בנים אחס לה'
 הנקודה שבדפוס זאלקווא תקס"ה

(54) מה שתמה שם: "ולפלא שבכל מפרשי התניא שעיינתי לא ראיתי שמעירים על כך", הנה כבר עמד בזה ב'משכיל לאיתן' שם (ע' 109 בהערה 3).

פרק ב' ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ואחה נפחת בי וכמ"ש בזוהר מאן דנפת מתוכיה נפח פי' מתוכיותו ומפנימיותו ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתו בכח . כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני

הנקודה שבדפוס שקלאב תקס"ז

פרק ב' ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ואתה נפחת בי וכמ"ש בזוהר מאן דנפת מתוכיה נפח פי' מתוכיותו ומפנימיותו ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתו בכח . כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בנים אתם

הנקודה שבדפוס שקלאוו תקע"ד

פרק ב' ונפש השנית בישראל הוא חלק אלוה ממעל כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ואתה נפחת בי וכמ"ש בזוהר מאן דנפת מתוכיה נפח פי' מתוכיותו ומפנימיותו ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתו בכח . כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בנים אתם רד' אלהיכם

הנקודה שבדפוס ווין [ווארשא] תרט"ז

פרק ב' ונפש השנית בישראל הוא חלק אלוה ממעל כמ"ש ויפח באפיו נשמת חיים ואתה נפחת בי וכמ"ש בזוהר מאן דנפת מתוכיה נפח פי' מתוכיותו ומפנימיותו ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתו בכח . כך עד"מ נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל

הנקודה שבדפוס לעמברג תרכ"ד

פרק ב ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש כמ"ש ויפה באפיו נשמת חיים ואתה נפתח בי וכמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכיה נפח פ"י מתוכיותו ומפנימיותו שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתתו בכח. כך עד"ס נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב

הנקודה שבדפוס ווילנא תרל"ב

פרק ב ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש כמ"ש ויפה באפיו נשמת חיים ואתה נפתח בי וכמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכיה נפח פירוש מתוכיותו ומפנימיותו שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתתו בכח. כך עד"ס נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בנים אתם לה'

הנקודה שבדפוס ווילנא תרל"ח

פרק ב ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש כמ"ש ויפה באפיו נשמת חיים ואתה נפתח בי וכמ"ש בזהר מאן דנפח מתוכיה נפח פירוש מתוכיותו ומפנימיותו שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתתו בכח. כך עד"ס נשמות ישראל עלו במחשבה כדכתיב בני בכורי ישראל בנים אתם לה' אלהיכם פירוש כמו שהבין נמשך ממות האב כך כביכול נשמת כל איש ישראל

הנקודה שבדפוס ווילנא תרנ"ו

וזה שהחל מדפוס ווילנא תר"ס החזירו שוב את הנקודתיים, יתכן שסברו אז שהדפוס הכי מדוייק הוא הראשון של סלאוויטא תקנ"ז, ולכן הלכו בעקבותיו. אבל לפי האמת אינו כך, אלא שכ"ק אדמו"ר זי"ע ס"ל שהדפוס הכי מדוייק הוא של שקלאב תקס"ו, וכמ"ש הרב יהושע מונדשיין ע"ה [שהיארצייט הראשון שלו חל בזאת חנוכה - תנצב"ה] בספרו 'ספר התניא - ביבליוגרפיה' (כפר חב"ד תשמ"ב) ע' 26 - לפי מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע שבעמ' 13 שם, שמשנה תוקף למהדורא זו של שקלאב תקס"ו, מכך שסביר להניח שאדמו"ר הזקן עצמו נתן דעתו עליה, והיו עיניו ולבו בה שתיעשה כרצונו, וש'אגרת התשובה' מהדורא בתרא נדפסה בה לראשונה תחת פיקוחו.

והנה בהך דאיזה דפוס הכי מדוייק, אם סלאוויטא תקנ"ז או שקלאב תקס"ו, נראה גם לבאר אודות מה דאיתא בשער התניא, שנאמר שם: "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד . . לבאר היטב איך הוא קרוב מאד" וכו'. עכ"ל רבנו הזקן נ"ע.

והנה ב"לוח התיקון" מתקן כ"ק אדמו"ר זי"ע גבי "מאד" (השני) שצריך להיות "מאוד" (עם וא"ו).

ולכאורה הרי בתורה בפסוק (נצבים ל, יד) נאמר "מאד" (בלי וא"ו), א"כ לכאורה אדרבה, ה' צריך להיות התיקון ב"מאוד" הראשון, שצ"ל "מאד" (בלי וא"ו)?

ואכן בלקוטי אמרים מהדורא קמא (ע' תקפג) ברשימה קצרה של כתבי יד ספר התניא, מופיע בכתב יד ב שני פעמים "מאד" בלי וא"ו! - וראה שם צילומו בע' תקצא. וכן הוא גם בכתב יד ז שם בע' תקצט, "מאד" ב' פעמים (בלי וא"ו).

אולם בתניא דפוס ראשון - סלאוויטא תקנו-ז, נאמר "מאוד" הראשון עם וא"ו, והשני "מאד" בלי וא"ו - כמו שמופיע בדפוס שלפנינו החל מווילנא תר"ס. וי"ל דהיינו מפני שבעינייהם התניא הכי מדוייק הוא התניא הראשון של סלאוויטא תקנו. - וכ"ה בדפוס השני - זאלקווי תקנט, ובדפוס הג' זאלקווא תקסה, ובדפוסים ד, ה, ז (סדילקאב תקעד), כ (לעמבערג תריז), כא (לכוב תריח), כב (לעמבערג תרכ).

ואכן ישנם דפוסים שנאמר ב' פעמים "מאד" בלי וא"ו, ואלו הם: (1) ווארשא אחרי תרטז (נאמר בשער "ווינ"). (2) ווילנא תרלג. (3) ווילנא תרלח. (4) ווילנא תרמ. (5) ווילנא תרנו.

וישנם דפוסים ש"מאד" הראשון הוא בלי וא"ו (כמו בפסוק), והשני "מאוד" עם וא"ו, ואלו הם: (1) אלטונא תקפ. (2) קאניגבסערג תקצב - תרח. (3) אלטונא תרו.

ואלו הדפוסים אשר שניהם מופיעים "מאוד" עם וא"ו: (1) שקלאב תקסו. (2) קאפוסט תקעד. (3) לעמבערג תרטז. (4) לכוב תרכג. (5) לכוב תרכד. (6) ווילנא תרלב. (7) מונקאטש תשג.

ובלקוטי אמרים מהדורא קמא (מכת"י) ע' תקצה מופיע צילום כת"י ה אשר בשניהם נאמר "מאוד" עם וא"ו, וכ"ה בכת"י ו שם שבעמ' תקצו. [ובע' תרד מופיע כת"י ט, שהראשון הוא "מאוד" עם "וא"ו" והשני בכלל לא מופיע].

ואמנם זה שכ"ק אדמו"ר זי"ע מעדיף מעל כל הדפוסים - שבשניהם יהיה 'מאוד' עם וא"ו, י"ל דהיינו מחמת כי כך מופיע בדפוס שקלאב תקסו, שלדעתו הק' יש משנה תוקף למהדורא זו, מכך שסביר להניח שאדמו"ר הזקן עצמו נתן דעתו עליה, והיו עיניו ולבו בה שתיעשה כרצונו.



ועפ"ו במכש"כ וק"ו בנדו"ד אחרי שבכל הדפוסים שלאחרי סלאוויטא תקנו [עד וילנא תר"ס] אין נקודתיים אלא נקודה אחת בלבד, א"כ בודאי שהנכון הוא שצ"ל נקודה אחת, וא"כ לק"מ.

וה"נ בנוגע מה שהביא שם מפרק לד שמובא נקודתיים באמצע הענין, י"ל דהיינו לפי דפוס סלאוויטא תקנו שזה בעצם שגיאה, משא"כ בדפוס שקלאב תקסו וכן הוא בשאר כל הדפוסים (עד וילנא תר"ס) אכן מופיע שם רק נקודה אחת בלבד, וא"ש.

ומה שכתב הרב א. א. שם לבאר להצדיק את הנקודתיים, הנה אפילו אילו היה כדבריו, עדיין אין זה מצדיק את הנקודתיים שמורה על סיום ענין והתחלת ענין חדש, כיון שבכל אופן איך שלא יהיה, הנמשל הוא המשך ישיר להמשל אפילו אינו דומה לו, והרי למעשה תמיד אין הנמשל דומה ממש למשל. ועי' בביאור הדברים כאן באורך בספר "הרב" (ע' רמח ואילך ב'ביאורי תניא מהמשפיע רש"ג אסתרמן נ"ע). וב'משכיל לאיתן' שם (ע' 108-115) ובמ"מ ליקוט פירושים וכו' (חיתריק) שם, וב'חסידות מבוארת' על תניא ועוד.



לעילוי נשמת

אבינו מוריגו הור"ח אי"א

הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

בן הרה"ח בן ציון שו"ב ע"ה

גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

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

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי



לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' מרדכי ע"ה

בן הרה"ת הרה"ח ר' יצחק זאב ע"ה

גולדברג

נפטר ביום ל' כסלו ה'תשע"ד

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' שמעון וזוגתו מרת חנה

ומשפחתם שיחיו

גולדברג

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח
מקושר לרבותינו נשיאנו בכל נימי נפשו
מראשי חוזרי דא"ח בליובאוויטש
וגבאי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ
ר' אליהו ע"ה
בן הרה"ת הרה"ח
ר' שמעון אהרן ע"ה
סימפסאן
נפטר ביום ה' דחנוכה ה'תשל"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת צפורה
ומשפחתם שיחיו
סימפסאן



לזכות

החתן התמים אברהם שיחי' קוגל
והכלה מרת חסיה הדסה שתחי' ליפסקער
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום רביעי י"ד כסלו 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' דוד וזוגתו מרת חנה שיחיו קוגל

לזכות

הנכד שיחי'

בן ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת מלכה

קצמן

הנולד למזל טוב

ביום ח"י כסלו ה'תשע"ז

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו
ויה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירו ממונו
ומכל יו"ח שיחיו,
רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות זקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' שמעון אהרן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

רוזנפלד



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת יוסף מנחם מענדל ע"ה

טענענבוים

נפטר מוצאי זאת חנוכה

ג' טבת ה'תשנ"ד



ולעילוי נשמת

מרת זיסל דבורה

נפטרה כ"ף אייר ה'תשס"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניו שיחיו