

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הארבעים

גליון ו' [אלף-קנה]

יום הבהיר י"ד - י"ט כסלו - פרשת וישב

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה
מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

יום הבהיר י"ד - י"ט כסלו - פרשת וישב
גליון ו [אלף-קנה]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 7הברכות שנברך בראיית משיח בב"א
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
- 12.....בענין אין מקבלים גרים לע"ל
הרב שלום צירקין

תורת רבינו

- 15.....היטב איטיב עמך
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 19.....שני דינים בקדשים
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 26.....נענש יעקב שמנעה מאחיו שמא תחזירנו למוטב
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 27.....הטעם שלא נשא יצחק אשה מבנות ישמעאל ולוט
הת' שמואל יוסף גרינבוים
- 29.....הספק בסוכה תחת האילן
הת' שמואל קאפלאן

אגרות קודש

- 30.....חובת החיסונים לילדים
הרב ברוך אבערלאנדער
- 36.....בעיה קשה בהפרשת תרומות ומעשרות בימינו
הרב שלום דובער הלוי וולפא

חסידות

- 42.....מה ניתן עם לוחות הראשונות?
הרב יוסף ארי' רונס

- 43.....מקום הארון.....
 הרב מנחם מענדל אלטיין
- 44.....הערה במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו.....
 הרב אברהם אלטר הלוי הבר

נגלה

- 45.....מסירת מפתח.....
 הרב משה בנימין פערלשטיין שליט"א
- 51.....דברי אדה"ז דאיסורי הנאה אינו הפקר גמור.....
 הרב אפרים פישל אסטר
- 53.....איסור הנאה בחמץ.....
 הרב מרדכי דובער ווילהלם
- 56.....החילוק בין איסור גברא ואיסור חפצא בדין זה וזה גורם אם אסור.....
 הנ"ל
- 58.....חצי לוג שמן זית בנרות המנורה.....
 הרב משה רבינוביץ
- 62.....בוקר הוי עד שש שעות.....
 הת' יוסף מנחם מענדל טענענבוים
- 63.....בענין "מלך אינו מעיד" במלכי ישראל ומלכי ב"ד.....
 הנ"ל
- 67.....בענין תנאי לאחר המעשה.....
 הת' מנחם מענדל שפירא
- 68.....בפירוש רש"י דחס עליה לשורפה.....
 הנ"ל
- 69.....ב' ביאורים בפרש"י ד"ה עושה לו.....
 הת' מנחם מענדל הכהן הענדל
- 71.....שיטת אב"י בנכרי שלא כיבשתו.....
 הת' יוסף אברהם הלוי שטאל

הלכה ומנהג

- 72.....מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך.....
 הרב אברהם הרץ

- 76..... מי שנהרג מפני יהדותו הרי זה נהרג על קידוש השם (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער
- 79..... "בשעה החמישית"
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 86..... הערות במנהגי חתונה
הרב מרדכי פרקש
- 90..... שיטת אדמו"ר הרש"ב על השימוש בגומי ופלסטיק במקוה
הרב מנחם מענדל שטראקס
- 95..... ראה באמצע התפילה טלפון על גבי ספר אם יכול לעקור ממקומו ולהסירו מעליו....
הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א
- השונה כזית חמץ שנתערב במשקה אחר ויש בזה התערובת יותר מכדי שתיית
רביעית.....
99.....
הרב שבתי אשר טיאר
- 102..... אמירת קדיש אחר קריאת התורה
הרב צבי רימלער
- 106..... רשות הרבים בזמן הזה (גליון)
ר' משה מרקוביץ
- 108..... 'הואיל ואתעביד ביה חדא מצוה' (ג') בענין 'יש בעלי הנפש' בשו"ע רבינו הזקן.....
הרב ישראל אליעזר רובין
- 112..... כללי היתר לאמירה לנכרי בשבת
הרב מאיר צירקינד
- 119..... שְׁמֵשׁ ושימוש בנר חנוכה
הרב צבי רייזמן
- 135..... הזמנה לחתונה
הת' מנחם מענדל רייטפארט

פשוטו של מקרא

- 138..... בפירש"י ד"ה "פסים"
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 139..... למה אין רש"י מפרש טעם שינוי הלשון בפסוקים הדומים זל"ז
הרב וו. רוזנבלום

- 140.....מה הי' קודם מלחמות המלכים או ברית בין הבתרים.
הנ"ל
- 141.....נשיאת יצחק לאחותו.
הת' שמואל יוסף גרינבוים
- 143.....בירור משמעות נס העיסה באהלה של שרה.
הרב בנימין אפרים ביטון
- 148.....מדתו של יעקב מדת האמת.
הת' שלום דובער גרינברג

שונות

- 149.....בענין מצוות התלויות ברגש.
הת' שלום דובער פערס
- 150.....שמעון הכופר.
הת' שמואל יוסף גרינבוים
- 153.....אהבת התורה בלי אהבת ה' (גליון).
הרב מנחם מענדל מישולבין
- 157.....דרך ביאורי הכתובים, בספר "תורה אור".
הרב אליהו מטוסוב

לזכות

חברי המערכת דשנת ה'תשע"ט
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א
הת' שלום דובער דיק
הת' מנחם מענדל אזימאוו
הת' ארי' דוב איידעלמאן
הת' אברהם שלמה ווייספיש
הת' שלום דובער מוסקוביץ
הת' מרדכי שכנא צירקינד
הת' מנחם מענדל קאניקאוו
הת' מנחם מענדל בראנדווין
שיחיו



שיצליחו בעבודתם בקודש
ובכל עניניהם בגו"ר ושימשיכו לעשות חיל
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ה' טבת - ש"פ ויגש ה'תשע"ט
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ב' טבת ה'תשע"ט
"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
כתובת:
639 Eastern Parkway, Apt 3F
Brooklyn, New York, 11213, USA
להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
Haoros.com

עניני משיח וגאולה

הברכות שנברך בראיית משיח בב"א¹

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

ר"מ בישיבה

הרואה את חבירו לאחר י"ב חודש – אומר ברוך מחיה המתים

בגמ' ברכות נח, ב: "אמר רבי יהושע בן לוי: הרואה את חבירו לאחר שלשים יום אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, לאחר שנים עשר חדש – אומר ברוך מחיה המתים. אמר רב: אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש, שנאמר נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד" ופי' ברבינו יונה שם: לאחר י"ב חדש מברך מחיה המתים מפני שנשכח מהלב כמו שהמת נשכח לאחר י"ב חדש דכתיב נשכחתי כמת מלב, הייתי ככלי אובד מה כלי מתיאש אדם ממנו כשאבד אותו ולא מצאו בתוך י"ב חדשים, אף המת נשתכח מהלב לאחר י"ב חודש עכ"ל, וכ"כ המאירי "לאחר י"ב חדש אומר ברוך מחיה המתים שכבר נשתכח מלבו כמת".

ובשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' ע"ו) כתב וז"ל: שאלת מי שלא ראה את חבירו מעולם ושולחים זה לזה מכתבים, ועכשיו ראהו. מה יברך אם נהנה בראייתו, תשובה מי שלא ראה את חבירו מעולם אינו רואה שיהא חייב לברך כלום. שאם יברך על כל מי שנהנה בראייתו רבו הברכות. ולא אמרו אלא בחבירו הרגיל אצלו. דאילו על מי שלא ראהו לא נמצא החילוק הזה. שבברכת מי שלא ראה את חבירו ל' יום יברך שהחיינו. ולאחר י"ב חדש יברך מחיה המתים. דאילו לא ראהו מעולם כ"ש שעברו י"ב חדש ומחיה המתים יברך. אלא שלא אמרו אלא במי שראה את חבירו ואח"כ נעלם ממנו. דעל מי שעברו עליו ל' יום יברך שהחיינו. ואם עברו עליו י"ב חדש יברך מחיה המתים. שהרי זה בראייתו עכשיו כאלו נעלם ממנו ומת ועכשיו חזר וחייה עכ"ל, ז.א. דאם לא ראוהו מעולם לא נעשה אוהבו כ"כ ובמילא אינו שמח כ"כ בראייתו ולכן אינו מברך.

ואף דאדה"ז בלוח ברכת הנהנין (פרק יא סעי' כ"ב) כתב: "הרואה את חבירו החביב עליו הרבה ושמח ונהנה בראייתו אם לא ראהו זה שנים עשר חודש ואין צריך לומר אם לא ראהו מעולם צריך לברך ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם מחיה המתים

(1) לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה נלב"ע ביום י"ז כסלו תשס"א, יח"ר שיקויים היעוד ד"הקיצו ורגנו שוכני עפר" בקרוב ממש והיא בתוכם.

ואם לא ראהו זה שלשים יום מברך שהחיינו" ולא כהרשב"א, הנה בסדר ברכה"נ (פי"ב סעי' יא) כתב: "הרואה את חבירו החביב עליו הרבה ושמח ונהנה בראייתו אם לא ראהו זה שלשים יום יברך שהחיינו ואם לא ראהו זה שנים עשר חודש צריך לברך ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם מחיה המתים, ואפילו היתה לו ממנו ידיעה בינתיים בכתב או בעל פה כי עיקר הברכה הוא על הנאה ושמחת הלב בראיית פניו" הרי דהכא לא כתב שמברך באם ראהו מעולם, ומשמע שחזר בו, וכ"כ הרבי ב'תורת מנחם' שם על סדר ברכה"נ (אות כג): "בלוח: "ואצ"ל אם לא ראהו מעולם", ומדהשמיט כאן, משמע דסב"ל כשערי תשובה רכה ס"ב" וצויין שם לבדי השלחן סי' ס"ו סק"ז שכ"כ וביאר שם איך פירש אדה"ז דברי המחבר לפי סברא הראשונה עיי"ש.

והמחבר שם כתב: הרואה את חבירו לאחר שלשים יום, אומר: שהחיינו, ואחר י"ב חדש מברך מחיה מתים, והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו. ובסעיף ב: הוסיף: "מי שלא ראה את חבירו מעולם, ושלח לו כתבים, אף על פי שהוא נהנה בראייתו אינו מברך על ראייתו, וכ"כ בקשו"ע סי' נט סעי' כ-כא: "חברו שלא ראה אותו מעולם, אלא שעל ידי מכתבים שהריצו מזה לזה נעשו אוהבים, אם רואהו אחר כך אינו מברך על ראייתו, דכיון שלא התראו מעולם פנים אל פנים, אין האהבה גדולה כל כך שיהא שמח בראייתו".

לדעת הפמ"ג שייך ברכה זו אפילו אם לא ראהו מעולם

והפמ"ג בא"א (שם סק"ג כתב) ע"ז: "שלא ראה. עיין מ"א. אף דעתה רואהו מכל מקום כיון דלא נעשה אוהב לו כי אם ע"י אגרת אין אהבה כל כך וליכא שמחה עתה, כי אם בדש ביה. מה שאין כן ילדה אשתו והוא היה במדינת הים וראוהו עתה מברך שהחיינו או מחיה המתים דוודאי יש לו שמחה בוולדו", דכשהי' במקום אחר ושמע שנולד לו וולד, אם בא בתוך שלשים יום מברך שהחיינו ואם בא אחר י"ב חודש מברך מחיה המתים, (כן משמע בכוונת הפמ"ג) ולכאורה דברי הפמ"ג סותרים דברי הרשב"א שכתב דאם לא ראהו מעולם אינו מברך ברכת מחיה המתים וא"כ למה מברך כאן בראה וולדו בפעם ראשון?

וכבר עמד ע"ז בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א, סי' קטו), דשקו"ט בהא דבעל המנחת אלעזר וצ"ל בירך ברכת שהחיינו על המהרש"א אלפנדרי כשראהו לראשונה, אף על פי שלא ראהו מעולם עד אז, והקשו דהרי זה נגד המפורש בשו"ע ותשובת הרשב"א כנ"ל דאם לא ראהו מעולם אינו מברך ברכה זו? וביאר, דעד כאן לא מיירי הרשב"א אלא בסתם בני אדם דאם לא ראהו מעולם בדרך כלל המציאות היא דאינו שמח בו כ"כ, אבל בנידון דהמנח"א דהווה קים ליה בגווה שהוא שמח מאוד בראייתו, גם להרשב"א והמחבר מברך, משום דידע שיש כאן שמחה יתירה וכו', ועפ"ז מובנים גם

דברי הפמ"ג, דבראית וולדו ודאי יש שם שמחה יתירה ומברך, וכן משמע מדבריו "משא"כ ילדה אשתו והוא היה במד"ה, ורואהו עתה מברך שהחיינו או מחיה המתים, דודאי יש לו שמחה בוולדו", לכן שפיר מברך, עיי"ש בארוכה, ובס' דרכי חיים ושלום אות רנו ועוד עוד.

והנה עפ"ז ישנם מפוסקי זמננו² שכתבו שבראיית פני משיח נברך ברכה זו דמחיה המתים, וע"פ דברי החת"ס (ח"ו ליקוטים סי' צח) וז"ל: הנה בהא דביאת בן דוד צריך אני להציע הצעה א' והוא, כמו שהיה מרע"ה שהי' הגואל הראשון נודקין שמונים שנה ולא ידע ולא הרגיש בעצמו שהוא יהי' גואל ישראל ואפי' כשאמר לו הקדוש ברוך הוא לך כי אשלחך אל פרעה מ"מ סירב ולא רצה לקבל על עצמו, כן יהי' אי"ה הגואל האחרון, ומיום שחרב ביהמ"ק מיד נולד א' הראוי בצדקתו להיות גואל ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו, ואז יערה עליו רוחו של משיח הטמון וגנוז למעלה עד בוא, וכאשר מצינו בשאול אחר שנמשח באה עליו רוח ממשלה ורוח הקודש אשר מלפנים לא הרגיש בעצמו, כן היה בגואל הראשון וכן יהיה בגואל האחרון והצדיק הזה בעצמו אינו יודע, ובעונותינו כי רבו כבר כמה וכמה מתו ולא זכינו שיערה עליהם רוחו של משיח גם כי הם ראויים לכך אבל הדור לא הי' ראוי, אולם כשיגיע אי"ה יגלה עליו ה' כמו למשה בסנה וישלחו וכו' עכ"ל, נמצא דראיית פני משיח הוא כמו שלא ראוהו י"ב חודש ולכן מברך מחיה המתים, ואף שלא ראוהו מעולם, מ"מ הרי ודאי יהי' שם שמחה בלי גבול וכו' ושפיר מברך ברכה זו.

לדעת הרבי יוצא שמברכים על ראייתו רק ברכת שהחיינו

אבל ראה בס' תורת מנחם – התוועדויות תשמ"ט ח"א (עמ' 207), משיחת קודש ליל שמחת תורה תשמ"ט (הובא גם בס' 'מגולה לגאולה' ע' 202), שאמר הרבי וזלה"ק: "כאשר נזכה לראות את פני משיח צדקנו בפעם הראשונה, מסתבר שיצטרכו לברך "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה" במכל שכן וקל וחומר מברכת שהחיינו על ראיית חבירו שלא ראהו שלשים יום (רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ב). עכלה"ק, והב"ח שם (סי' הובא במג"א ס"ק ב') כתב דאם מברך מחיה מתים אין לברך שהחיינו עיי"ש³, ומשמע מזה דמברכים רק שהחיינו ולא כהנ"ל.

ולכאורה י"ל הטעם בזה ע"פ מ"ש בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' רכ) כתב וז"ל: שאלה: חבירו שראהו והלך מן העיר ובתוך שלשים קבל ממנו כתב אם יאמר שהחיינו כשיבא וכן מחיה המתים. או כשיבאו אנשים שהודיעוהו משלומו: תשובה אפשר

(2) ראה שו"ת עטרת פז ח"א סי' טו ועוד.

(3) אבל עי' בס' מעשה רקח ברמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ב

דמחי' מתים לא יאמר דאין כאן נשכחתי כמת מלב אבל שהחיינו שהוא על ראיית הפנים יאמר עכ"ל. (הובאו דבריו להלכה בבאר היטב שם), ובערוך השלחן שם סעי' ב': "הרואה את חבריו שחביב עליו ושמוח בראייתו מאד אם יש שלשים יום שלא ראהו מברך שהחיינו בשם ומלכות ואם לא ראהו שנים עשר חדש מברך מחיה המתים ואז אינו מברך שהחיינו, וזהו כשלא היה מכתבים ממנו אליו אבל כשקבל ממנו מכתב אינו מברך מחיה המתים אבל לענין שהחיינו אין חילוק דאפילו קיבל מכתב בתוך ל' מברך שהחיינו והטעם דברכת שהחיינו היא מתוך שמחת הראייה פנים בפנים, אבל ברכת מחיה המתים הוא מצד שעתה נתוודע שהוא חי, ולכן כיון שכבר ידע שהוא חי ע"פ מכתבים או שמע מבני אדם שהוא חי שוב לא שייך ברכת מחיה המתים", וכ"כ במקור חיים שם (לבעל החות יאיר) וברכי יוסף שם סק"ג ועוד, וזהו ע"פ מ"ש ברבינו יונה הנ"ל, ועי' בזה בשו"ת משפטי צדק סי' כט.

דלפי"ז י"ל דלגבי משיח לא שייך טעם זה כלל דאחר י"ב חודש מתייאשים ח"ו, שהרי לישועתן קוינו של היום ובכל יום וכו' ובטוחים שהוא כאן, וכדאיתא בסנהדרין צח, א דרבי יהושע בן לוי שאל משיח לאימת אתי מר וענה לו משיח היום, היום אם בקולו תשמעו וכו', במילא לא שייך לברך ברכה זו.

ועוד דע"פ מ"ש בחדא"ג במהרש"א שם בטעם ברכת מחיה המתים וז"ל: לאחר שנים עשר חדש כו'. לפי שבכל שנה האדם נידון בראש השנה ויום הכפורים אם למות אם להיות חי ואם רואהו אחר ר"ה ויה"כ זה ואחר כך אין רואה אותו עד אחר ר"ה ויה"כ הבא הרי עבר עליו דין אם למות אם לאו וע"כ אומר ברוך מחיה מתים שניצול מדין מיתה בר"ה ויוה"כ והשתא ניחא דמייתי עלה הכא מילתיה דרב דמיירי נמי בדוד שהיה חי ואמר שאחר שעבר עליו שנה הוא נשכח כמת וצריך לברך עליו ברוך מחיה מתים ומדמה ליה לכלי אובד כפירש"י דבעבר לו שנה הוא אבוד לגמרי וא"צ להכריז ומ"מ אם בעל אבידה מצאה אח"כ הרי מחזיר לו ה"נ באדם בעבר לו שנה ואין רואהו הרי הוא כאבוד ומת ואם נמצא חייב לברך עליו ברוך מחיה מתים שזיכהו לחיים בדין ר"ה ויוה"כ עכ"ל⁴, וטעם זה ודאי אינו שייך בראיית משיח.

לדעת אדה"ז דעיקר ברכה זו הוא על הנאה בראיית פניו

אלא דאדה"ז ב'סדר ברכות הנהנין' פי"ב סי"א כתב וז"ל: הרואה את חבריו

(4) וכבר הקשו על טעמו של המהרש"א (ראה עיון יעקב בע"י שם ועוד) דמהא דקאמר י"ב חדשים משמע דגם בשנה מעוברת הולכים אחר י"ב חדשים, ואם ראהו אחר י"ב חדשים מברך, אף דאפשר דעדיין לא הגיעו ר"ה ויוה"כ, ועוד דא"כ למה לי י"ב חדשים, הרי גם אם ראהו לפני ר"ה ויוה"כ ושוב ראהו אח"כ בדרך כיון שזכה לחיים בדין דר"ה ויוה"כ פ"פ ואכמ"ל.

החביב עליו הרבה ושמח ונהנה בראייתו אם לא ראהו זה שלשים יום יברך שהחיינו ואם לא ראהו זה שנים עשר חודש צריך לברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם מחיה המתים, ואפילו היתה לו ממנו ידיעה בינתיים בכתב או בעל פה כי עיקר הברכה הוא על הנאה ושמחת הלב בראיית פניו עכ"ל, הרי דסב"ל לאדה"ז שכן הוא אפילו בברכת מחיה מתים שמברך גם אם היתה לו ידיעה בכתב וכו', וכ"כ בשלחן הטהור שם סעי' ב', (והביא לשון הזהר בענין זה עיי"ש), דלפ"ז משמע דאדה"ז לא סב"ל מהטעם שמתייאש וכו' אלא משום ד"עיקר הברכה הוא על הנאה ושמחת הלב בראיית פניו", ולכאורה לפי זה שפיר י"ל דברכה זו שייך בראיית משיח.

אמנם באמת יל"ע בדעת אדה"ז, דלמה סב"ל דאכן יברך מחיה המתים גם בהי' לו ידיעה ממנו בתוך יב"ח, הרי לכאורה כיון לא שייך הטעם שנשכח ממנו וכו' מה טעם הנוסח שיברך מחיה המתים? וצ"ב.

ולכאורה עכצ"ל דסב"ל דאף שהי' לו ידיעה בכתב ממנו וכו' עדיין הוא כמו שנשכח ממנו, שהרי אין זה דומה כלל להנאה והשמחה הבא עכשיו משמחת ראיית פניו, ולכן שפיר מברך מחיה המתים, וא"כ אצל מלך המשיח לא שייך כלל הטעם דהוה כמו שנשכח ממנו, כיון דמצפים לביאתו בכל יום ויום.

ומבואר בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ה סי' ח' שהחיוב בכל יום ויום לצפות להגאולה צ"ל כודאי שיבוא היום, והוכיח זה מהדין דמנחות סח,א, בנוגע לאיסור חדש דמשום מהרה יבנה ביהמ"ק נאסר יום הנף כולו אף שלא בא עד עכשיו, ואם הי' זה רק בחשיבות ספק והוא גם רק ספק קטן לא הי' שייך למיגזר ולאסור בחדש כל יום הנף, אלמא שהחיוב לצפות הוא כעין ודאי שיבנה כל שעה ושעה עיי"ש, ולא שייך ומתאים כלל לומר על משיח "מחיה המתים" וילע"ע.



בענין אין מקבלים גרים לע"ל*

הרב שלום צירקינד

תושב בשכונה

א. איתא ביבמות כד, ב: תנו רבנן אין מקבלין גרים לימות המשיח¹. כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה [ויש גורסים: אלא שנעשו גרים גרורים]², א"ר אליעזר מאי קרא (ישעיהו נד, טו) הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול, [מי גר אתך בעניותך הוא דעליך יפול (הגהת הב"ח)] אבל אידך לא.

והנה מפשטות דברי הגמרא מבואר³, שהטעם שאין מקבלין גרים לע"ל, (וכן זה שלא קיבלו בימי דוד ושלמה), הוא מפני שאין אנו יודעים אם כוונתם הוא לשם שמים, דשמוא מפני היראה או מעלת ישראל הן מתגירין.

ועל דרך זה, מבואר גם על דרך הסוד, בדברי האריז"ל⁴ "כי הנה גרים נעשו מבירורי הטוב שבנוגה, והנה כאשר יבא המשיח כבר נשלמו בירורי הטוב מהרע, ולכן אין מקבלין גרים מהם שחזקות כולם רע ולא טוב", דהיינו, שאינם מתגירין באמת⁵.

* לעוד פרטים וכו' בזה, ראה ערך זה שיפורסם בקרוב בעז"ה באתר TorasHageula.org.

כל מי שרוצה להשתתף בכספו ובממונו בכתיבת ועריכת ערכים והערות וספרים בעניני גאולה ומשיח, נא ליצור אתי קשר באימייל SholomZirkind@gmail.com.

(1) וכן הוא במסכת עבודה זרה ג, ב. ובקהלת רבה פרק א פסוק ז' (כל הנחלים הולכים אל הים וגו') אות ו'.

(2) ראה תוספות כאן דבור המתחיל לא "ויש ספרים שכתב בהן לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה אלא שנעשו גרים גרורים". וכן הוא הגירסא בילקוט שמעוני ישעי' רמז תע"ט. וראה ריב"ן כאן "לא קיבלו. אלא שנעשו גרים גרורים, מאליהן היו מתגירין על כורחן של ישראל". וראה גם עבודה זרה ג, ב "לעתיד לבא באין עובדי כוכבים ומתגירין .. אלא שנעשו גרים גרורים וכו'". וראה בספר כלי פז על ישעיהו נד, טו, (קטע המתחיל נראה), שמבאר לשון הפסוק "הן גור יגור וגו'", לפי גירסא זו...".

(3) ראה גם רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ג הט"ו. כד הקמח לרבינו בחיי ערך גר בסופו.

(4) ליקוטי הש"ס להאריז"ל, מסכת יבמות. (וראה גם בספר פרי עץ חיים, שער ראש חודש, פרק ג' "לכן אין מקבלין גרים לימות המשיח, מאחר שלא ישאר שום ניצוץ קדושה כלל יבוא משיח"). וראה מה שהאריך בענין זה בספר ברית הלוי (להרב שלמה הלוי אלקבץ) סוף פרק י"ד. ו. ועיין עוד בס' פרדס המלך ע' 150, שמפרש הפסוק שהביא הגמרא, בהתאם לביאור האריז"ל.

(5) ראה גם בספר מאור עינים סוף פרשת תבא "כי הטוב שבהן ביור מהן, ובודאי רצונם להתגיר אינו אלא משום שולחן מלכים כאמרו בגמרא". וראה בספר מזרח השמש לרמ"ד וואלי, על יהושע ב, ח, (והמה טרם ישכבון וגו') "ואם זאת הקליפה באה להכניע אל הקדושה קודם גמר הבירור, מקבלים

והנה עוד ביאור בזה באופן וסגנון אחר קצת⁶, הוא מפני שכל ענין הגיור שייך דוקא בזמן הזה, כאשר יש נסיון האם לבחור ברע או בטוב, ומי שמתנדבק בטוב למרות העוני והלחץ וכו' הרי זה בא מצד בחירתו ועבודתו. אבל לעתיד שאז יהי' ברור לכל מעלת הטוב והקדושה, אין שום מעלה ו"קונץ" בזה שיחליטו להתגייר, ולכן אין מקבלין אותם לגרים.

[ובאותיות אחרות: י"ל שהוא ע"ד המבואר בכ"מ בחסידות⁷, שדוקא בעוה"ז שייך תשובה, משא"כ בעוה"ב הרי שם כל דבר הוא על מדריגתו המיוחדת לו, וא"א לשנות ולהפוך מדרגא לדרגא וכו'. וכע"ז י"ל כאן, שלע"ל, אחר הבירור, יהי' כל דבר על מדריגתו, ולכן אין מקבלין גרים לע"ל⁸].

ולכאורה, אע"פ ששני הביאורים עולים בקנה אחד, מ"מ יש נפק"מ ביניהם. והוא, שלע"ל באם יהי' ברור שכוונת הגר הוא להתגייר לש"ש, הרי לפי טעם הראשון י"ל דמקבלין אותו, וכדלקמן, אבל לפי ביאור השני, אין מקבלין אותו, כי לע"ל הוא כבר אחרי זמן הבירור והעבודה שבזמן הזה, וכבר לא שייך אז העבודה של גיור.

ובאמת, המאירי⁹ כותב שלע"ל אין מקבלין אותם "אלא אחר דקדוק גדול ובייר הכוונה". ועוד כתבו בכ"מ¹⁰ שהמלך המשיח שהוא יהי' מורח ודאין, הוא יוכל להבחין באם כוונת הגר הוא לשם שמים, והוא יקבלם, ומה שאמרו בגמרא שאין מקבלין גרים לע"ל איירי בשאר בתי דינים. ובכמה ספרים כתבו¹¹, שהדין שאין מקבלין גרים הוא

אותה, בסוד מי גר אתך עליך יפול. אך אם מתעוררת לבא אחר גמר הבירור, אז אין מקבלין אותה, כי אינה אלא הכנעה מוכרחת כשאבדה כל ניצוצות החיות שלה, והוא סוד אמרם ז"ל שאין מקבלין גרים לימות המשיח, שהטעם מובן יפה ברזא דאמרן".

(6) ראה גם נצח ישראל למהר"ל פרק מ"ו. פירוש יפה תואר הארוך על ויקרא רבה, ע' מח, טור א'. בית יעקב (ראדזין) פרשת צו אות ו'.

(7) לקו"ת ר"פ פנחס ובכ"מ.

(8) ראה בס' בית יעקב הנ"ל.

(9) על ע"ז ג, ב. ולהעיר מרש"י על זכרי' יג, ט (שיסבלו וישאו מקצת הגרים בצרת חבלו של משיח ובמלחמות גוג ומגוג עם ישראל, ומשם יבחנו כי גרי אמת הם, כי הרבה מהם תחלה ישובו לסורם ויתחברו עם גוג כמ"ש באגדה) ואכ"מ.

(10) יד יוסף (להרב יוסף צרפתי) פרשת יתרו דרוש שני (קטע המתחיל אמנם נראה לומר). ועל דרך זה כתב בספר אהבת יהונתן, הפטרת פרשת החודש (בתחלתו).

(11) ועיין עוד בספר ישרש יעקב כאן (ריש עמוד ב'), ועורך לנר כאן (קטע המתחיל כולם גרים הם), ואגרות משה חלק ו' ע' שנ"א (יורה דעה סימן ק"ח, קטע המתחיל וכל הנדון), שבדיעבד אם יתגיירו, יקבלו אותם. וידוע השק"ט בכה"ג שאם יש חשש שנתגייר מפני סיבה חיצונית, מה גדרו, ואכ"מ.

רק לכתחילה, אבל בדיעבד באם יתגייירו יחשבו גרים.

דלכאו' כ"ז הוא רק לפי ביאור הא', אבל לפי ביאור הב' הנ"ל, לכאורה גם אם ברור לנו שכוונתו לשמים, מ"מ אין מקבלין אותו, כי כל ענין הגיור שייך רק בזמן הזה ולא לע"ל¹².

ב. והנה, הנצי"ב הקשה¹³ דלכאו' לע"ל כאשר יקויים הפסוק "אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכס אחד", הרי לכאורה יהי' ברור שכוונת הגרים לשמים, וא"כ למה אין מקבלין אותם. ותיירץ שהוא גזירת הכתוב. ע"ש. [וצ"ע דלכאורה מפשטות דברי הגמרא משמע שהוא מילתא בטעמא, ע"ד שלא קיבלו בימי דוד ושלמה, דהוא סברא ולא גזירת הכתוב].

ובאמת בדבריו מרמז שם עוד תירוץ, והוא, שיש חילוק בין תקופת ימות המשיח, שאז עדיין יהי' טו"ר אצל אומות העולם (ראה תניא אגה"ק סכ"ו בסופו ובכ"מ), ואז לא יהי' ברור מהו כוונת הגר המתגייר, להזמן של תחיית המתים שאז יהי' בטול הרע לגמרי, ואז יהי' ברור שכוונתו לשמים. ועיקר הקושי' הוא על הזמן של עוה"ב. אבל ע"פ הנ"ל לכאו' י"ל שלעוה"ב בודאי לא שייך ענין הגירות כלל, כי אז כל העולם יהי' כבר אחר הבירור וכו', ולא יהי' שייך העבודה של גירות, וכביאור השני הנ"ל.

ומדאיתנן להכי, לכאו' אולי י"ל שביאור הא' הנ"ל שייך (בעיקר) להזמן של ימות המשיח, שאז עדיין יהי' טו"ר אצל אומה"ע, וביאור השני שייך (בעיקר) להזמן שאז יקויים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ וכו'. ועצ"ע ואכ"מ.

[ואע"פ שכל האומות בין כך יעבדו את ה', הרי מ"מ ההבדל העצמי בין בנ"י לאומות העולם עדיין ישאר, ואומות העולם יישארו במדריגתם, שהם רק טפלים לישראל. וכמ"ש הצ"צ¹⁴ "לעתיד דכתי' אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לעבדו שכס א' פי' אהפוך אל עמים שיתהפכו מרע לטוב לגמרי ע"ד ענין בע"ת כשנמחל להם העוון והחטא לגמרי הרי הזדונות נעשה זכיות ... וזהו"ע לאהפכא חשוכא לנהורא ומירירו למיתקא כו' אך הנה עכ"ז הגם שנתברר הרע ונעשה טוב אינו עולה להיות בבחי' כלי פנימי' בבחי' הפנימי' דקדושה האלקי' אלא רק להיות בבחי' כלי חיצוני' ואחוריים דקדושה וע"ד שנא' לעתיד ועמדו זרים ורעו צאנכם שיהי' בחי' טפל

(12) וראה גם בס' דברי אלימלך ע' 168.

(13) מרומי שדה על ע"ז כד, א.

(14) אוה"ת סוכות ע' א'תשס"ז.

לישראל ולא כמו הגרים... "ע"ש].

ועוד יש להאריך בכ"ז כהנה וכהנה, ותן לחכם ויחכם עוד.

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



תורת רבינו

היטב איטיב עמך

-בטעם שהרבי היה מברך לנשואין ברכת "מזל טוב מזל טוב"-

הרב הנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

"קטונתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך גו' ואתה אמרת היטב איטיב עמך", וברש"י (על פי המדרש): "היטב בזכותך איטיב בזכות אבותיך", וברשב"ם: "אף על פי שאין אתה מחוייב לקיים לי הבטחתך, שהרי קטונתי וגו', אף על פי כן עשה למען כבוד שמך שתתקיים הבטחתך", ויש כאן יסוד גדול בחיי העם הזה עם אלקיו, ומכבר אמרתי על לשון הברכה בתפילת שמונה עשרה: "ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת", ולכאורה "כאשר דברת" מיותר הוא, אנו מבקשים מהקב"ה שישרה שכנתו על ירושלים, כי מחוייב המציאות הוא, שלא יתכן שבני ישראל ישארו ח"ו בגלות? אלא שיותר ממה שאנו מבקשים טובתנו שלנו יהיה טובה וגאולה, אנו מתכוונים לכבודו של הקב"ה: "ותשכון בתוכה כאשר דברת". ודיבורך מוכרח להתקיים.

ומכאן גם לענין "צדיקים דומים לבוראם", אם הרבי מברך ומבטיח, הרי דבריו הק' חייבים להתקיים בפועל ממש, משום כבודו וקדושתו.

ב

ברם יש כאן שאלה אחרת, היכן מצינו באמת שהקדוש ברוך הוא הבטיח כן

ליעקב? ב"שפתי חכמים" בשם ספר "נחלת יעקב" כתב: "אף על גב דלא מצינו שהבטיחו הקדוש ברוך הוא להטיב עמו בזכותו, מכל מקום מכיון שאמר לו בחרן "ואהיה עמך" ופירש הרב "להשרות שכינתי עליך, והיינו היטב בזכותך". ובספר "ילקוט הגרשוני" (הובא ב"תורת שלום" להגאון רבי שלום הכהן וייס זצ"ל) הקשה מפורש, היכן ראינו הבטחה כזו של הקדוש ברוך הוא ליעקב "היטב אטיב עמך"? וכתב ששבעה האושפזין הרי הם כנגד שבעת ימי בראשית, ונמצא שיעקב אבינו הוא כנגד היום השלישי, שהוכפל בו כי טוב, וזהו "היטב אטיב עמך", ולכאורה הוא נראה דחוק קצת. אבל באמת דבר גדול דיבר, שכל ענינו של יעקב היה כפל "כי טוב" וכמו שיבואר בע"ה.

הנה בזהר הקדוש פר' עקב (רע"ג ע"א) איתא: "תניינא, למבצע על שני ככרות בשבת, דאינון רמיזין בתרי לוחי אורייתא דאטייהבו בשבת זוגות, דביומא תליתאה נחת, דביה תרי זימנא טוב".

ומבואר שענין לחם משנה בשבת, הוא משום שהוא כנד שתי הלוחות שניתנו ביום השלישי (ביומא תליתאה) והיום השלישי הרי הוכפל בו כי טוב.

ולפי זה הרי פשוט שיעקב אבינו שהוא עמוד התורה ומדת התפארת, ברכתו והבטחתו של הקב"ה אליו כפולה, היטב אטיב עמך.

וענין כפל "היטב הטיב עמך", שמרמז לשני סוגי טוב, הנה הטוב העיקרי והפנימי שייך לתורה שהיא ענינו של יעקב.

ג

וביאור הדברים: הנה איתא בסנהדרין ל"ט ריש ע"ב: "רבי אלעזר רמי: כתיב "טוב ה' לכל" (תהלים קמ"ה), וכתוב "טוב ה' לקיו" (איכה ג'), משל לאדם שיש לו פרדס כשהוא משקה משקה את כולו (אינו מונע המים לילך לטובים ולרעים לפי שאינו אלא טורח אחד, רש"י) כשהוא עוֹדֵר (דהוי טורח לכל אחד, רש"י) אינו עוֹדֵר אלא לטובים שבהם. (כך הקב"ה זן טובים ורעים הכל כדיבור אחד ממלא את כל העולם כולו טובה שהכל שלו, אבל כשבא להגן מן הפורענות ולשלם שכר אינו אלא לקיו", רש"י).

וב"אור התורה" לפר' בשלח (עמוד תקט"ז), מביא מ"תורה אור" פר' יתרו, וכן הוא בכר"כ מאמרי דא"ח שלאחריו, ש"טוב ה' לכל" הוא ענין של "זיווגייהו תדיר" שהוא יחוד חיצוני, ו"טוב ה' לקיו" הוא "לחדש הנשמות שהוא זיווג פנימי וזה ע"י נשמות הצדיקים דוקא" עי"ש.

ועל מה שפירש רש"י בסנהדרין שם ב"משל לאדם שיש לו פרדס: כשהוא משקה משקה את כולו, היינו שאינו מונע המים לילך לטובים ולרעים לפי שאינו אלא טורח אחד, אבל כשהוא עודד "דהוי טורח לכל אחד" כו', זכורני במאמרי הצ"צ (ואיני זוכר כעת מקומו) ששואל מה שייך "טורח" למעלה כביכול, ומבאר ש"טורח" מורה על כוח פנימי יותר, ועל כן כשהוא עוד הוא טורח לכל אחד ואחד, הוא כוח פנימי יותר.

וב"אור התורה" שם לפני זה כתב: "ועיין במדרש איכה על פסוק "טוב ה' לקויו", ובגמ' פ"ק דברכות דף ז' ע"ב מענין "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו", ומובן שזהו ב' הבחינות טוב שזכר כו', ואפשר לומר גם כן שזהו ענין יום שלישי שהוכפל בו כי טוב עי"ש.

ד

ונמצא שיש ב' סוגי טוב. אחד "טוב ה' לכל", שהיא ההשפעה הסדורה שהיא לכל אחד ואחד – וזהו שאומרים בברכת המזון: "כי הוא א-ל זן ומפרנס לכל ומיטיב לכל ומכין מזון לכל בריותיו אשר ברא" שהוא ענין ששייך לכל, ועיין ב"תוספות יום טוב" למשניות ברכות פ"ז מ"ג שעמד על נוסח הברכות, מה טעם בברכת התורה מזכירים שם הוי' שאומרים "ברוך ה'" ואילו בברכת המזון אומרים "ברוך אלקינו", וכתב: "אמנם זה מבואר, כי המזון הדין נותן לכלכל את ברואיו, ולפיכך תיקנו זה השם שהוא מדת הדין כו', אבל התורה לא ניתנה אלא מחסדו כו', ולפיכך תיקנו בברכת תורה שם זה (הוי') שהוא מדת הרחמים".

ונמצא שענין ההשפעה שהקב"ה זן ומפרנס בטובו ובחסדו כל ברואיו, הוא ענין "טוב ה' לכל". ואילו "טוב ה' לקויו" לאלו שמקוים ובוטחים בו, שאז זוכים להשפעה פנימית ופרטית יותר. "טורח לכל אחד ואחד".

ומעתה זה גם פירוש כתוב "היטב אטיב עמך" "היטב" לשון נפעל, שהוא נעשה לכל נברא, אבל "אטיב" היינו שהוא כביכול ייטיב והוא מבחינה פנימית יותר.

ולהמחיש הדברים: הרה"ח ר' יצחק נמינוב שליט"א עבר לפני הרבי בערב פסח לקבל מצה, וכשהרבי הושיט לו המצה שאלו אם זה בשביל אביו המשפיע ר' ניסן, השיב בשלילה. החזיר הרבי את המצה ונתן לו מצה אחרת.. היינו שיש מצה שהרבי משפיע לכל, אבל יש מצה שבה הוא משקיע כביכול כוח פנימי יותר, בבחינת "טוב ה' לקויו".

ה

הרי היום הוא יום הנשואין הצדי"ק של רבינו הגדול קדוש ישראל, הנה הרבי היה נוהג תמיד במכתביו לנשואין לחתום בכפילא "בברכת מזל טוב מזל טוב" (שלא כמו בבר מצוה וברית מילה), ולא נראה שהוא "מזל טוב" אחד לחתן ו"מזל טוב" אחד לכלה. שהרי מכתבו הק' היה מופנה לחתן ולכלה יחד. כפשוטו יש לומר עפ"י מה שכתב ב"דברי תורה" להרה"ק בעהמ"ח "מנחת אלעזר" זי"ע (מהדורה א' אות ז') כי צדיקים גדולי החסידות היו מושיבים החתן בקרן זוית, שענינו של קרן זוית הוא שמחבר שני הצדדים, ו"צד" גימ' מזל טוב, ושני צדדים הם פעמיים מזל טוב, עי"ש.

אך על פי האמור י"ל שברכת "מזל טוב" בכפילא, הוא ענין של הוכפל בו כי טוב.

ונשואי הרבי בי"ד כסלו תרפ"ט הרי חל ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב, ועל ענין כפל כי טוב, מביא הרבי בהערה ב"לקוטי שיחות" חלק כ' ע' 289 וכן בעוד כ"מ, שמה שאמרו בקידושין מ' ע"א: "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו, וכי יש צדיק טוב וצדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב", הנה "באור התורה (בראשית לג, ב, משפטים ע' א'קנו, ועוד) מקשר זה עם יום השלישי שהוכפל בו כי טוב".

ו

והנה על פי הנ"ל בענין פעמיים כי טוב שקשור במיוחד בנשואי הרבי, וגם בפרשת השבוע "היטב אטיב עמך", וכל עניני כפילות הטוב בחז"ל מקורן מהכפלת "כי טוב", ארווחא להבין את מה ששמעתי מפי הרב החסיד רבי חיים דוב רובינשטיין שליט"א (מחשובי חסידי גור וחותרו של הגאון המפורסם ר' שאול אלתר שליט"א), שהוא בן בתו של החסיד המפורסם ר' בערל משה שמוטקין ע"ה מגדולי החסידים בורשא, אחד מעדי הכתובה של הרבי, שאמו (בת הרב"מ שמוטקין), סיפרה לו שבנשואי הרבי, הרבי הרי"צ זי"ע רקד ושתי חלות בידיו..

והיה נשמע לי מוזר, מה גם שלא שמעתי דבר כזה מאחרים, אבל ודאי נאמנה עלינו עדותה. אשר לפי האמור לעיל בשם הזה"ק פר' עקב (רע"ג ע"א) ששתי הככרות בשבת שבוצעים עליהם בשבת, "רמיזין בתרי לוחי אורייתא דאיתיהבו בשבת זווגות, דביומא תליתאה נחתו, דביה תרי זימנא טוב" הרי יש להבין הדברים היטב.

ז

כשהרבי אמר ש"היום הזה קישר ביני וביניכם", צריך להבין שבעצם תחילת הנהגתו בקודש כבר היה אז, ועוד לפני זה וכמבואר בענין "ומשה היה רועה".

ויש להסביר הדבר, ע"פ הגמרא בחולין ק"ל, שהגמ' שואלת "מרדכי מן התורה מנין" "אסתר מן התורה מנין" ו"המן מן התורה מנין", ומביאים רמזים על כל אחד מהם. אבל הפלא הגדול הוא ששואלים שם גם "משה מן התורה מנין", ומתרגמים "בשגם הוא בשר" ש"בשגם" "בגימטריא הכי הוי. ולפי נפלא הרי כל התורה כולה מלאה ב"משה", ובכלל כל התורה נקראת על שמו "זכרו תורת משה עבדי"? ומה זה שהביאו איזה רמז וגימטריא למשה?

ורש"י בכדי לתרץ קושיא גדולה ופשוטה זו, כתב שם "משה מן התורה מנין קודם שיבא", כלומר שהגמ' רוצה לדעת אם יש רמז למשה רבינו עוד לפני שבא לעולם הזה. ולכאורה מה ענין יש בזה.

ופשוט הדבר, שאילו לא היה רמז על משה מלפני ביאתו לעולם, אפשר היה לומר שהקב"ה בדור יציאת מצרים ומתן תורה, בחר אחד מן הדור, הכי חשוב ש'בו, ומינהו רועה ישראל. אבל להוציא מדיעה כזו, בא הגמרא להסביר שמלכתחילה הקב"ה שתל את נשמתו של משה להיות מקבל התורה וגואלם של ישראל, הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון. ממילא פשוט שגם עם הרבי כך, שמלכתחילה שתלו הקדוש ברוך הוא להיות רועה ישראל ומנהיגו בדור אחרון של הגלות, וימי הנשואין, היו השלב הראשון שענין זה נמשך ונתגלה לנו בעיני בשר. שהוא הוא אדונינו מורנו ורבינו, יבוא ויוליכנו קוממיות לארצנו.



שני דינים בקדשים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

שקו"ט בדברי הרבי בענין הקטרה בלילה

א. בלקוטי שיחות (ח"ג פרשת צו) מבאר הרבי דבהא דכהנים מצווים לאכול את הקרבנות 'ביום קרבנו', ישנה ב' דברים: (א) מ"ע של אכילת הזבח, אשר ע"ז תיקנו לברך כמו בכל מצוה, (ב) מה שפועלים עי"ז שהקרבת לא יבוא לידי 'נותר'.

ומבאר ההבדל בין ב' ענינים אלו; בכדי לקיים ענין הראשון ישנם כמה תנאים, כמו זה שצ"ל באופן של 'למשחה', 'לגדולה', אינו חי – ואם לא נאכל באופן זה לא קיים מצות אכילתו. אמנם לענין השני אין הבדל איך אכלו, דבכל אופן נשמר הקרבן מלהגיע לידי נותר.

ומוסיף לבאר שעד"ז הוא בדין הקטרת הקרבן על המזבח – שהגמרא (זבחים יג,ב) מדמה שתי האכילות, היינו זה של המזבח וזה של הכהן, זל"ז, ולמדים זמ"ז – דגם בזה איכא ב' דינים אלו, מצות העבודה בהקטרת הקרבן, וזה שע"ז לא נהי' נותר.

ומבאר עפ"ז ההבדל בין הקטרת אימורי הקרבן ביום להקרבנות בלילה – דאע"פ שמפורש בקרא דיכולים להקטיר כל הלילה עד הבוקר, מ"מ מבואר בגמרא (מנחות עב,א) וברמב"ם (מעשה"ק פ"ד ה"ג) שצריכים להשתדל להקריבם ביום;

אשר הביאור בזה הוא ע"פ הנ"ל: כאשר מקטירים אותן ביום, אז מקיימים המצוה והעבודה של הקטרה, ואילו כאשר מקטירים אותן בלילה מקיימים בזה רק חלק השני, והוא זה שלא יבואו לידי נותר.

ב. והנה ז"ל אותה גמרא שהרבי מציין לה אשר אומרת שצריכים להשתדל להקטיר ביום: ".. דתניא אמר ר' שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה, ולא היה ממתין להן עד שתחשך".

והרמב"ם (שמציין לה): "אע"פ שמותר להקטיר אימורין ואברים בלילה אין מאחרין אותן לדעת, אלא משתדלין להקטיר הכל ביום, חביבה מצוה בשעתה. שהרי הקטר אימורין ואברים אף על פי שכשרים בלילה דוחין את השבת בזמנן ואין מאחרין אותן למוצאי שבת.

עכ"פ מבואר בגמרא ורמב"ם דהא דצריכים לעשות ההקטרה ביום, הוה מדין 'חביבה מצוה בשעתה'.

ולכאורה צ"ע הרי הרבי ביאר – על יסוד דין זה בגמרא ורמב"ם (!) – שרק ביום ישנה למצות ההקטרה, ואילו בלילה אינו מקיים המצוה והוה רק שמירה שלא יבוא לידי נותר, ואיך מתאים ביאור זה עם המבואר במקור הדברים דהעדיפות של הקטרה ביום הוה רק גדר של חביב מצוה בשעתה אשר מורה לכאורה דהוא רק חביבות נוספת (וכן שמעתי וראיתי מקשים)?!

ויעויין במאירי (פסחים סה,ב ועד"ז במגילה כ,ב) שמוסיף "ועיקר מצותה ביום". ובלח"מ (הל' קרבן פסח פ"א ה"ח) ".. מצותן הוי ביום וזו היא מצוה מן המובחר". ובשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' כ"ג) "ואף דהקטר כשר כל הלילה, היינו שאין האברים נפסלים בשקיעת החמה, אבל מכל מקום חיוב גמור להקטירם ביום ..".

אז אף שיש בדבריהם קצת מקור לדברי הרבי הנ"ל (ובפרט מדברי האבנ"ז), אז יוקשה על דבריהם כנ"ל; דאיך כ"ז מונח בדברי הגמרא שמעלת ההקטרה ביום הוה

(רק) ענין של חביבה מצוה בשעתה!?

ויש להוסיף על כ"ז עוד תמיהה; הרי התורה אומרת במפורש שיכולים להקטיר האימורין על המזבח כל הלילה – "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה ..", אז מהו המקור והיסוד לומר שהוא רק דין של מניעה מאיסור נותר!?

חידוש כללי בקדשים לעומת שאר מצות

ג. ואולי יש לבאר הדברים על יסוד חידוש כללי שמצינו בענין קדשים;

בריש מסכת זבחים תנן "כל הזבחים שנוזחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה ..". ובגמרא מבואר דדין זה נלמד מקרא: "מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת לה' אלוֹקֶיךָ נדבה אשר דיברת בפֶּךְ .. אם כמו שנדרת עשית יהא נדר ואם לא נדבה יהא".

אשר יוצא מזה חידוש גדול לכאורה בענין קדשים, אשר יש בהם ב' דינים; (א) ה'חפצא' של הקרבן, והיינו מה שהיא קרבן כשרה, ומקריבין אותה ומקטירין אותה וכו'. (ב) המצוה וחיוב שעל האדם (ה'גברא') אשר מקיימו ע"י הבאת קרבן זה. ושני דינים אלו אינם תלויין זב"ז, אשר לכן יתכן להיות מצב כזה של "כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה".

ויעויין בלקו"ש חכ"ז (שיחה ב' לפרשת ויקרא) איך שהרבי מבאר הבדל כללי בין קיום המצות בכלל לענין הקרבנות; דקיום המצות עיקרו מעשה הגברא, מה שהוא מקיים ציווי ה', אלא שמשמש עם איזה חפצא בכדי לקיים המצוה שעליו, משא"כ בקרבנות הרי גדר המצוה מה שמקדיש את החפצא ומוסרו לה' (עיי"ש איך שמסביר לפ"ז הבדל ביניהם בגדר הידור מצוה שבהם ואכ"מ).

ולכאורה י"ל דזהו סיבת חידוש הנ"ל בריש מסכת זבחים, שהקרבן נשארת כשרה בשלימותה אע"פ שהאדם לא קיים חיובו על ידה – דהוא חידוש מיוחד בקדשים מחמת זה שגדרו אינו חיוב על הגברא (בלחוד) אלא קדושת החפצא שמוסרו לה'.

לכתחילה ובדיעבד בקדשים ובשאר מצות

ד. והנה ידועים הדברים דבאופן כללי הרי בדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לבדיעבד (אף דיש בענין זה יוצאים מן הכלל. וכבר דנו בזה רבים, ראה באנציק' תלמודית ערך 'דיעבד', ובלקח טוב כלל ה' ועוד, ובשד"ח כתוב שהוא "מקצוע גדול בתורה").

אמנם שונה הדבר בקדשים אשר בהם הכלל הוא להיפך, דבעינן "שינה הכתוב לעכב", והיינו שאם כתוב איזה דין בתורה רק פעם אחת הר"ז נחשב לדין לכתחילה, אשר אינן מעכב את כשרות הקרבן בדיעבד, ורק אם התורה אומרת את הדין פעם שני אז ה"ה לעכב.

וכתבו התוספות (זבחים ה,א) דאפשר שמקור דין זה הוא פסוק הנ"ל של "מוצא שפתיך תשמור .." אשר ממנו נלמד הדין שגם אם לא קיים החיוב שלו מ"מ הקרבן כשרה – והיינו דהחיוב שלו הוה רק בגדר לכתחילה, ואילו בדיעבד נשארת הקרבן בכשרותה.

ולדברינו דלעיל נראה להסביר באופן מרווח גם הבדל זה בין קרבנות לשאר מצות; דבשאר מצות דהכל הוא דין בגברא המקיים, אין מקום לחלק (מדאורייתא כמובן) בין לכתחילה לבדיעבד – דהרי או שקיים מה שמוטל עליו או שלא קיים. משא"כ בקרבנות דעיקר גדרו הוא בהחפצא, ורק שיש גם חיוב על הגברא, יש מקום גדול לחלק ולומר, דגם אם לא קיים חיוב המוטל עליו, מ"מ החפצא של הקרבן נשארת בשלימותה.

ביאור דברי הרבי בדרך אפשר

ה. ועפ"ז אולי י"ל ביאור בדברי הרבי בשיחה בראש דברינו;

זה שמבואר בשיחה דכשמקטירים בלילה ישנה רק הענין שע"ז לא נהי' נותר (ואין בזה מצוה החיובית וכו'), י"ל דאין הכוונה בזה לפרט שולי וטכני במצות הקרבן, אלא אדרבה זהו עיקר ענין הקרבן מצד עצמו!

פירוש: הענין שהקרבן לא תהי' נותר הוה חלק מעצם ענין הקרבן מצ"ע, והיינו שהוא יוקרב ויוקטר בשלימותו ולא יותר ממנו שום דבר. וענין זה מתקיים בשלימות גם ע"י הקטרה בלילה.

ואילו ענין השני בקרבן, והיינו המצות שהאדם מקיים על ידו, זה יכולים לקיים רק כשעושים אותו בזמן ה'לכתחילה' של הקטרתו, והיינו ביום הבאת הקרבן.

ואם כנים הדברים אז מבואר היטיב איך שזה מתאים לגמרי עם דברי הגמרא דהקטרת הקרבן ביום הוה ה'בשעתה' של הקרבן, אמנם גם לולי זה לא נחסר כלום בשלימותה כמשנ"ת.

זמן אכילת קדשים הנאכלים לשני ימים

ו. בדין שלמים הנאכלים לשני ימים גרסינן בגמרא (פסחים ג, א) "יכול יהא נאכל אור לשלישי .. ת"ל ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום, בעוד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי".

ובתור"פ כתב ע"ז: "וקשה דא"כ כיון דר"ל בעוד שהוא יום שני נאכל, אמאי קרי ליה נותר מיום ראשון הא כל יום שני יהי' זמנו לאכול? וי"ל לפי דאמרינן (תו"כ צו ז, טז) קדשים קלים מצוה לאוכלם ביום ראשון, לא אכלם ביום ראשון אוכלם ביום שני, וכיון דמצוה לאוכלם ביום ראשון משו"ה קרי ליה נותר אע"ג שהוא מותר באכילה. וה"נ אשכחנא במק"א דאע"ג דהוא ראוי לאכילה קרי ליה נותר, דכתיב (ויקרא ז, טז) והנותר ממנו יאכל".

ויסוד זה – דקדשים קלים מצוה לאכלם לכתחילה ביום ראשון ורק אם נותרו ליום שני אכלינן להו גם אז – כתבו גם הרמב"ן בפירושו עה"פ בפרשת צו (שם) בשם התו"כ שהביא תור"פ כאן;

"וממחרת והנותר ממנו יאכל .. ולפי דעתי ענין הכתוב הזה, בעבור שאמר ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת, והיה במשמע שתהא מצוה שיאכל בשני ימים, יאכל מקצתו ביום הראשון ויניח מקצתו למחר, ולפיכך חזר לבאר והנותר ממנו בראשון יאכל ממחרת, לא שישאיר ממנו בכונה, ולא שיהא רשאי להניח כלו ליום המחרת, אבל מצוה שיאכל ממנו בראשון, והנותר במקרה יאכל במחרת הנזכר ..".

ויל"ע מהו גדר 'מצוה' זו, דאף דמחד גיסא מפורש בתורה שקדשים אלו נאכלים גם ביום שני מ"מ אמרינן דישנה מצוה לאכלו ביום ראשון דוקא ורק בדיעבד אפשר לאכלו גם ביום שני.

ז. ולכאורה אפ"ל שהוא ממש ע"ד הבדל הנ"ל בין הקטרה ביום להקטרה בלילה; שבאכילתם ביום הראשון שהוא הזמן של 'לכתחילה' לאכילתה, מקיים המצוה שעל הגבירא שישנה באכילתה, ואילו באכילתם ביום השני מתקיים (רק) ענין הקרבן מצד עצמו, והיינו החפצא של הבאת הקרבן ושיהא נאכל כמשנ"ת.

(ולהעיר שהתורה אינה אומרת שנאכל את הקרבן לשני ימים (היינו לכלול שני הימים יחד כזמן האכילה), אלא שנאכלו ביום קרבנו וממחרת, והיינו שתורה מחלקת בין יום הראשון ליום המחרת, והיינו ענין של לכתחילה ובדיעבד. וכנ"ל שבקדשים קיימת ענין זה של לכתחילה ובדיעבד מטעם זה שקיימים שתי הגדרים בקרבנות כנ"ל באורך לפ"ע).

דין אכילת כזית בקדשים

ח. והנה יעויין לקמן (ג,ב) בהמשך סוגיית הגמרא בענין דיבור בלשון נקייה; "הנהו תלתא כהני חד אמר להו הגיעני כפול, וחד אמר הגיעני כזית, וחד אמר הגיעני כזב הלטאה. בדקו אחריז ומצאו בו שמץ פסול". ומבואר (ע"פ פשטות הגמרא עכ"פ) שלאחד מהכהנים הגיע חלק פחות מכזית מהקדשים הנאכלים.

ויש בזה אריכות בגדולי האחרונים האם צ"ל שיעור כזית באכילת קדשים. ובהקדם:

איתא בגמרא יומא (לט,א) "תנו רבנן ארבעים שנה שמש שזמון הצדיק .. ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע, ויש אוכלו ומותיר. מכאן ואילך נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין ..".

ובתוספות ישנים שם כתוב: "שמגיעו כפול הצנועין מושכין ידיהם. אומר רבי דדוקא מגיעו כפול אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי כיון שאין שם אלא כפול ולא היו שביעין. וא"ת היכא דמגיעין כפול ושביעין כדאמרינן בריש פסחים (דף ג ב), איך מיקיימא מצות אכילה? י"ל דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה ..".

ועכ"פ יוצא מדברי ת"י הללו שתי סברות שלכאורה הפוכות הן זמ"ז; מחד גיסא מסביר דרק כשהגיע להם פחות מכזית היו מושכין ידיהן משום דבאכילה כזו "לא היה מצות אכילה לגמרי", ומאידך מסביר "דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה". ולכאורה צ"ע טובא, האם צריכים לשיעור כזית כאן לקיום המצוה או לא?!

ט. ונחלקו בזה האחרונים;

דעת האבנ"ז (שו"ת או"ח סי' תי"ג) ובית הלוי (ח"א סי' ב') דמצות אכילת קדשים לא הוה כשאר מצוה של אכילה דבעי כזית, משום דתוכן המצוה הוה רק שהקרבן תהא נאכלת, ואינה חיובא אקרקפתא דגברא בכדי לחייבו באכילת כזית דוקא (והאריכו בדבריהם וביססו אותם באופנים שונים כדרכם בקודש).

ואילו דעת החת"ס (שו"ת או"ח סי' מ"ט) והמנ"ח (במצוה קל"ד בתחלתו) דגם בקדשים חייבת האכילה להיות בשיעור כזית בכדי להחשב מצוה (וגם הם האריכו בזה. ויש להעיר דבמק"א באמת צידד החת"ס כשיטת האבנ"ז וביה"ל הנ"ל).

ולכאורה על כל צד יוקשה דברי הת"י המורים באופן ההפכי וכנ"ל שבדבריו מוצאים לכאורה יסוד לב' השיטות בזה!?

אמנם לכאורה ע"פ משנ"ת לעיל מיוסד על דברי הרבי בענין הקטרת האימורין (ועד"ז בדבריו בחילוקו בין גדר קרבנות לשאר מצות) לכאורה אפשר לומר דתרוייהו איתנהו ביה;

והיינו דמצד עצם הענין דקרבנות מצ"ע – החפצא של הקרבן – הרי מה שנוגע הוא רק זה שהוא יהא נאכל לגמרי, ואשר לזה אכן אינו נוגע שיהי' אכילה בכזית וכדברי הת"י "דלא בעי כזית לגמרי", והיינו ממש כדברי האבנ"ז וביה"ל.

ואילו מצד ענין המצוה של הכהנים שמקיימים באכילתו, בזה באמת צריכים כזית כמו בכל אכילה של מצוה וכדברי הת"י "אבל כאן לא היה מצות אכילה לגמרי כיון שאין שם אלא כפול", וכדברי החת"ס והמנ"ח.

ומבואר לפ"ז נמי מדוע אם היו מקבלים כזית לא היו מושכין ידיהם משא"כ כשלא קיבלו כזית;

דאם באמת היו מקבלים כזית, אז היו יכולים לקיים המצוה שעליהם, וא"כ אין מקום שהאחד יוותר על מצוה שלו בכדי שחבירו יקיים מצוה שעליו, משא"כ כשלא קיבלו כזית אז הרי מה שנתקיים היא מה שהקרבן תהא נאכלת לגמרי (היינו המצוה שבחפצא של קרבן ולא זה של הגברא), ולענין זה באמת אין הבדל אם זה נאכל ע"י האחד או ע"י חבירו, ולכן היו מושכין ידיהם ומרשים לכהן אחר להשלים הענין*.



* הערות מערכת: ראה הערות וביאורים ש"פ ויצא, בשלח, יתרו תש"מ

נענש יעקב שמנעה מאחיו שמא תחזירנו למוטב

הרב ישכר דוד קלוזינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בפרשת ויצא' בד"ה 'ועיני לאה רכות' כתב רש"י: "שהיתה סבורה לעלות בגורלו של עשו ובוכה שהיו הכל אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן, הגדולה לגדול והקטנה לקטנה".

ובפ' וישלח² בד"ה 'ואת אחד עשר ילדיו' כתב: "ודינה היכן היתה, נתנה בתבה ונעל בפניה שלא יתן בה עשו עיניו, ולכך נענש יעקב שמנעה מאחיו שמא תחזירנו למוטב, ונפלה ביד שכם".

ומקשים, מאי שנא חששה של לאה להינשא לעשו שנראה מוצדק ולא נענשה, מחששו של יעקב לתת לו את דינה, שלא היה מוצדק ונענש?

ונראה לתרץ, בהקדם מ"ש ב'לקוטי שיחות' חלק ד³, בענין מה שכתב בהגדה, "וירד מצרימה אנוס על פי הדיבור", דלכאורה כיון שיעקב ידע שהירידה למצרים הוא "על פי הדיבור", היה צריך להיות הירידה ברצון ובחיות, ולא "אנוס"?

ומבאר שם כ"ק אדמו"ר: דכיון שמדובר בירידה למצרים, שזה ירידה גדולה ביותר, א"כ הגם שזהו רצונו של הקב"ה שע"י ירידה זו יגיע לעליה גבוה ביותר, מ"מ כיון שזה ירידה גדולה ו"כל הדרכים בחזקת סכנה", לכן היה אצלו גם הענין של "אנוס", ועוד, מתי מתבצע באמת כוונת הירידה של 'ואנכי אעלך' גו', היינו דוקא כשהירידה הוא באופן של "אנוס" - בעל כרחו, כאילו כפאו שד, ע"ש הביאור.

ועיינן גם 'לקוטי שיחות' חלק ז⁴: "דהגם שדורשים מיהודי שיהי' בתוך העולם, ולבצע את הכוונה ד'נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", מ"מ צריך תמיד להיות (העבודה) באופן של 'ועל כרחך אתה חי' - שהצמאון והתשוקה צריך להיות תמיד לצאת מחיי חול וללכת לקדשי קדשים, והמניעה לעשות כן בפועל הוא אך ורק מצד

(1) כ"ט, י"ז

(2) ל"ב, כ"ג

(3) ע' 1219

(4) ע' 125

הציווי (וזירוז) שצריכים לעשות דירה לו ית' בתחתונים, ע"ש.

והנה ב'לקוטי שיחות' חלק ב⁵ מביא מ'ספר החיים'⁶ – חלק גאולה וישועה – לפרש מה שכתב בגמ' כתובות⁷, שכל הדר בחוץ לארץ כאלו אין לו כו' – שהכוונה ל"דר" דוקא, דהיינו בקביעות, כלומר שדר בחו"ל בקביעות, ואינו חושב כלל אודות הגאולה, משא"כ מי שגר בחו"ל וחושב ומצפה למשיח וארץ ישראל, אז איפה שלא נמצא, הוה "המקום אשר יבחר ה'", ע"ש.

עד"ז יבואר בנדו"ד, יהודי לא רק שאסור לחפש נסיונות, אלא שגם צריך לברוח מהם, ולכן לאה בצדק ברחה מהנסיכון של "שמא תחזירנו למוטב", כיון שיש גם סכנה הפוך, 'שמא הוא יקלקל אותה'. רק אם הנסיון מגיע לאדם מלמעלה בלתי צפוי אזי חייב להתמודד עמו, "אנוס על פי הדיבור", ע"ד שהיה אצל יוסף הצדיק.

משא"כ אצל יעקב אבינו הבעי' היה שאפילו לא נתן מקום בטבע לנסיון מלמעלה של "שמא תחזירנו למוטב", בזה ש"נעל אותה בתיבה", ע"ד שנאמר שיעקב אבינו ח"ו לא היה יורד למצרים, – זה כבר נגד הדיבור, ולכן נענש שנפלה ביד שכם. וא"ש⁸.



הטעם שלא נשא יצחק אשה מבנות ישמעאל ולוט

הת' שמואל יוסף גרינבוים
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חט"ו (ע' 158) כתב: שהטעם שאליעזר הוצרך לילך דוקא לחרן ליקח אשה ליצחק, הוא "צוליב דער מעלה וואס זייענדיק פון משפחת אברהם זיינען זיי מצד עצמם בעסער, איידלער, און נאענטער צו די תכונות פון אברהם".

(5) ע' 617

(6) לאחיו של המהר"ל

(7) קי, ב

(8) הערת המערכת: לכאורה עז"ע שהרי רק הביא ראי' שכאשר כבר בא הנסיון על האדם צריך להתמודד איתו אך מניין שאסור למנוע הנסיון מלכתחילה, אדרבה זה דומה יותר למקרה של לאה שברחה מהנסיון, ודו"ק.

ובהמשך השיחה מבאר שההו"א שיצחק יקח אשה מבנות הכנעני הוא מזה ש"נאענט צו אברהם און אונטער זיין השפעה" וכמ"ש "אנכי יושב בקרבו".

וצ"ב מ"ש רש"י בהמשך דברי אליעזר ללבן ובתואל עה"פ (פ' כ"ד פ' מ"ט) "ועתה אם ישכם עושים חסד ואמת את אדוני הגידו לי, ואם לאו הגידו לי ואפנה על ימין או על שמאל" וז"ל "על ימין" מבנות ישמעאל. "על שמאל" מבנות לוט, שהיה יושב לשמאלו של אברהם". הרי שהי' אפשרות לילך לבנות לוט וישמעאל וא"כ לכאורה הי' לו לילך לכתחילה לבנות לוט וישמעאל שהרי בהם יש ב' המעלות, א' שהם ממשפחת אברהם ולכן ה"ה "נענטער צו די תכונות פון אברהם", וב' שהם בקירוב מקום לאברהם ומקבלים השפעה ממנו. משא"כ רבקה שיש בה רק מעלה הא'.

(ואין לומר שבנות לוט היו רעות ולכן לא רצה יצחק לינשא להם, שהרי י"ל שפירושו של "בנות" אינו בנותיו ממש אלא כמו שפרש"י (שמות ו' כ"ה) עה"פ מבנות פוטאל מזרע יתרו כו' ומזרע יוסף כו'"),

ובפרט בנוגע לבנות ישמעאל יש להקשות ע"פ מה שמבאר הרבי בלקו"ש ח"ה (ע' 170) אודות מחלת בתו של ישמעאל שלא היתה מרשעת וכו' וכמ"ש שם "אז עשו'ם דריטע פרוי איז געווען אן אשה כשרה כו'", וא"כ הו"ל ליצחק לינשא אשה מבנות ישמעאל.

ומצאתי בפי' "משכיל לדוד" עה"פ: "אמר כן כדי שלא יגבה לבם באמרם הכל תלוי בנו ולכך אמר להם דעו שלא איכפית לי לי מידי שאם אין אתם שולחים אותה הרי יש לי מקומות אחרים לפנות שהם ג"כ משפחתו של אברהם, דהיינו מבנות ישמעאל ובנות לוט.

"ואע"פ שלפי האמת לא צוה כן אברהם אלא מבנות ענר אשכול וממרא כדלעיל והטעם שלא בחר אברהם בהם אעפ"י שהם ממשפחתו לפי שהי' בקי בהם ויודע במעשיהם הרעים ולכך לא רצה מבנותיהם אבל מאלה הרחוקים לא הי' יודע בהם".

ושוב מצאתי בספר "באר בשדה" על רש"י (פכ"ד פ"ח) שכתב "ובנות ישמעאל ולוט פשיטא שהן בכלל ההיתר, שהרי אעיקרא לא נאסרו שהרי הן ממשפחתו.

"ומ"ש עוד הרב הנז' והגדיל התמיהא איך יעלה על הדעת שאברהם ירצה לקחת מבנות ישמעאל ולוט שהי' רשעים עיי"ש שהאריך לספר בגנותם, גם אני אשאל ממנו מי יהי' ערב על בתואל ולכן שהי' טובים מהם, ואנכי הוואה בדברי רז"ל שגם בתואל ולכן הי' רשעים גמורים ועובדי ע"ז ג"ע וש"ד עיין בילקוט בסידרין.

"ומ"ש הנח"י ובתו"ר שאין רצון אברהם שיקח מישמעאל ולוט אלה שהעבד בדה הדברים מלבו כדי להפחידם ויתנו לו את רבקה ע"ש חלילה להאמין שהרי ארז"ל יפה שיחתן של עבדי האבות מתורתן של בנים, ולפחות התורה לא היתה כותבת דברים בדויים כו".

וא"כ מודגש השאלה למה לא הלך לינשא להם לכתחילה. וצ"ע.



הספק בסוכה תחת האילן

הת' שמואל קאפלאן

תלמיד בישיבה

ברשימות כ"ק אדמו"ר (רשימה ס"ו) מבאר ג' אופנים בסוכה, וזלה"ק "סוכה ג' אופנים, אברהם אבינו ע"ה אמר והשענו תחת העץ, בזכות זה מצות סוכה, שהעושה תחת העץ פסולה [מה"ת או דרבנן?]. וכל המקיים מצות סוכה בעוה"ז זוכה לישב בסוכת עורו של לויתן".

וצ"ל מה שכותב כ"ק אדמו"ר "מה"ת או דרבנן?", דלכאורה מפורש במשנה במסכת סוכה "העושה סוכתו תחת העילן כאילו עשאה בתוך הבית". וכן בהמשך הגמ' מביא ברייתא "ת"ר, בסוכות תשבו, ולא בסוכה שתחת הסוכה, ולא בסוכה שתחת האילן, ולא בתוך הסוכה שבתוך הבית". וא"כ מצינו מפורש מקור מה"ת להפסול דסוכה תחת האילן. וא"כ מהי הסברה בכלל לומר שהוא דין דרבנן, ועוד יותר דמביא סימן של שאלה, וצ"ל ספיקא זו.

והנה, המהרש"א (י"א) מביא בנוגע לפסול זו דסוכה תחת האילן אינו מהפסוק עצמו, וצ"ל "והנה תלית דבריך באילן שתחת הסוכה לפוסלה מ"בסוכות תשבו", תיפוק לי' משום פסול מחובר? וכמ"ש הפ"י עליו "כמ"ש המהרש"א ז"ל... דבסוכות תשבו ולא בסוכה שתחת האילן, לאו דרשה גמורה היא... אלא מסברא ידעינן לה", ונמצא שאכן יש שיטה שהפסול של סוכה תחת האילן אינו מה"ת, כ"א דרבנן, והפסוק בסוכות תשבו הוא רק אסמכתא בעלמא.

והפ"י הוכיח שלא כהמהרש"א, וחולק עליו לומר, שזה שמביא פסוק הוא מהפסול הוא אכן מה"ת, ולא רק אסמכתא. וא"כ נמצא שיש מחלוקת אחרונים בזה, אם הפסול הוא מה"ת או מד"ס, ועפ"י י"ל דלכן מביא כ"ק אדמו"ר בהרשימה שניהם

"מה"ת או דרבנן".

ובנוגע לזה שמציין סימן של שאלה, י"ל דמספק במה היא שיטת אדה"ז בזה, דהנה הלבוש מביא טעם הפסול דתחת האילן, מפני שצ"ל תחת אויר השמים, כמו העננים. וז"ל "כמו העננים היו תחת אויר השמים, כן יעשה סוכה תחת אויר השמים". וא"כ משמע שהוא אכן דרבנן, שרק צ"ל דומה לענני הכבוד.

ובשו"ע מביא אדה"ז טעמו של הלבוש, אבל בלבוש מביא הפסול של בסוכות תשבו ג"כ, ובשו"ע אינו מביאו, רק לקמן בסי' תרכח בנוגע לסוכה תחת סוכה מביא דרוש הנ"ל. ולכן י"ל עכ"פ, שמסופק לכ"ק אדמו"ר דעת אדה"ז בזה דמצ"א בגמ' כל מביא פסוק זו. ומצד שני בשו"ע אינו מביא הפסוק, ולכן מביא סי' של שאלה דמסופק בשיטת אדה"ז בכ"ז.



אגרות קודש

חובת החיסונים לילדים

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

פיתוח החיסון נגד פוליו

לפני כמה עשרות שנים היה שיתוק הילדים, הנגרמת על ידי נגיף הפוליו, מהמחלות הנפוצות בעולם, והביא למותם של רבים, עד לפיתוח החיסון נגדה על ידי הרופא היהודי האמריקאי ד"ר יונה סאלק. במהלך השנים תשי"ב-תשט"ו בדק סאלק את החיסון על כמיליון ילדים. כל משתתפי הניסוי פיתחו גוגדנים כנגד פוליו, ואיש מהם לא פיתח תסמינים מסוכנים. החיסון הוכרו כבטוח לשימוש ביום כ' ניסן, ד' דחזה"מ פסח תשט"ו.

עמדת כ"ק אדמו"ר לחיסון

כדי לעמוד בדיוק על ייחסו של כ"ק אדמו"ר לחיסון נגד פוליו כדאי להעתיק

קטעים ממכתבים שנתפרסמו בכרכי ה'אגרות קודש', מה שענה הרבי באותה תקופה בסמיכות לזמן שבו התחילו לחסן את הילדים.

(א) ב' סיון תשט"ו: "ינהג כמו שעושים רוב הכתה בבית הספר"

ההתייחסות הראשונה שמצאתי אודות החיסון היא מעבור כחודש לאחר הנ"ל, בב' סיון תשט"ו:¹ "במענה על מכתבו מעש"ק, בו שואל אודות הוריקות (איינשפריצונגען) שעושים עתה לילדים קטנים, איך ינהג בזה. הנה בכגון דא נאמר² אל תפרוש מן הצבור, וינהג כמו שעושים רוב הכתה בבית הספר בה לומדים ילידיהם שיחיו, ויעזרם השי"ת לגדל את כל ילידיהם שיחיו לתורה ולחופה ולמעשים טובים מתוך הרחבה".

(ב) ט"ו טבת תשט"ז לשיקגו: "דעתי נוטה להשתמש בה"

ישוב ישנה אגרת מט"ו טבת תשט"ז להרב צבי שוסטרמן בשיקגו:³ "במ"ש אודות הסאלק וואקסין, בכלל – דעתי נוטה להשתמש בה. אלא שאין להיות פורש מן הצבור, ואם, כפי הנראה ממכתבו, משתמשים בזה בשיקאגא, טוב שגם הם יעשו זה, והשי"ת יצליחו להודיע תכה"י בשורות טובות בהנוגע לילדיהם..."

(ג) כ"ד חשון תשי"ז לאה"ק: "כבר נהגו בזה כאן זה כו"כ חדשים"

וביום כ"ד חשון תשי"ז ישנה אגרת ארוכה ומפורטת למו"ה יצחק ווייל משדה אליהו שבאה"ק⁴ בו נכתב: "במענה על מכתבו מי"ד חשון (והקודמו), בו שואל:

(א) אם מותר לעסוק בטפול רפואי רק לחולה, או שמותר גם להשתמש באותן הרפואות שהם מונעים ממחלות, זאת אומרת המחסנים את הבריאות שלא יחלה. [מענה:] והנה מעשים בכל יום שעושים כן גם גדולי ישראל ומנהיגיו, ועיין ג"כ הלכות דיעות להרמב"ם פרק ד', ומקרא מלא דבר הכתוב, כל המחלה גו' לא אשים עליך, כי אני ה' רופאך, שגם זה בכלל הרפואות.

(ב) אותם הסממנים שמזריקים בתוך הגוף, אם מותר להשתמש בהם, וכנראה

(1) 'אגרות קודש' חלק יא עמ' קלז-קלח [לפני זה ביום ג' אייר, משתמש הרבי במושג זו להורות הוראה בעבודת ה' – ראה שם עמ' נח]

(2) אבות פ"ב מ"ד

(3) 'אגרות קודש' חלק יב עמ' ריט-רכ

(4) 'אגרות קודש' חלק יד עמ' קז-קח

ששאלתו בהנוגע לאלו שנעשים מדברים בלתי כשרים. [מענה:] והנה גם בהנ"ל מעשים בכל יום אשר אנשים יראים וחרדים נוהגים ככה מבלי כל פקפוק, והרי מותר ליהנות מדברים האסורים באכילה ומותרים בהנא[ה].

ג) איך לנהוג בהנוגע לתרכיב של סאלק, שמתחילים עתה להזריק לילדים. [מענה:] כבר נהגו בזה כאן זה כו"כ חדשים, וגם כנ"ל בחוגי[ם] הכי חרדים, ז.א. שאין כאן שאלה בהנוגע לכשרות וכיו"ב, אבל מובן שיש לברר שיהי' התרכיב ממעבדה טובה בת סמכא...

מובן אשר שאלה בפ"ע היא – עירוני דם, שהורגלו בזה בזמן האחרון והולך נוהג זה ורווח יותר ויותר. שאין מדקדקים כלל מי הוא נותן הדם...

– להעיר: הקזה המוזכרת בש"ס – ברוב הפעמים המדובר הם **בבריא** המקיז דם.

דיני רפואה – ראה שו"ע יו"ד סי' קנה שלו..."

[נראה בפשטות שההערה אודות הקזה ש"ברוב הפעמים המדובר הם **בבריא** המקיז דם" אינו שייך לנאמר מיד לפניו, אודות עירוני דם ושאינם מקפידים מי התורם, אלא שזה שייך לדיון לעיל לפני-לפניו (אות א): "אם מותר... להשתמש באותן הרפואות שהם מונעים ממחלות", ובקשר לזה העיר כאן הרבי, שענין הקזה בדרך כלל עשו אותו אנשים בריאים, והרי זו ראייה נוספת שרפואה מונעת מותרת, והיתה נפוצה בזמן חכמי התלמוד.

וטעו בהבנת הערה זה עורכי הספר 'שלחן מנחם' שהכניסו הערה זו תחת הכותרת "עירוני דם" ולא תחת הכותרת שלפני זה "טיפול רפואי מונע". וגם בזה טעות גדולה שחילקו את האגרת הנ"ל לחלקים שונים בכותרות שונות: "טיפול רפואי מונע", "עירוני דם" ו"הזרקת סממני רפואה לגוף", וכך יצא שהקורא אינו מבחין כלל שכל עיקרו של האגרת בא להורות על חיוב החיסון לילדים].

(ד) ב' טבת תשי"ז: "יחסי לזריקות תרכיב סאלק... [ש] נכונה עשי' זו"

וביום ב' טבת תשי"ז לארגון נשי ובנות חב"ד כתב הרבי: "במענה למכתבן אודות יחסי לזריקות תרכיב סאלק, בשביל חיסון הילדים שליט"א. [מענה:] כבר נהגו בזה בכמה מדינות, ובארצות"ב נעשה זה ע"י רובם ככולם ובהצלחה, ולכן נכונה עשי'

(5) ח"ה עמ' רמט-רנ

(6) 'אגרות קודש' שם עמ' רלח

זו. ובשאלתן אם לעשות זה בתרכיב סאלק מתוצרות חוץ או תוצרת הארץ, מובן שתלוי זה בסמכות המייצרים שכמה מהם ישנם כאן, ובטח גם באה"ק ת"ו, ולכן יחליטו בזה אחרי שידעו הפרטים בזה ואיזה מהם עדיף, ואין שיחליטו יהי' להצלחה בטוב הנראה והנגלה..."

ה) ט' שבט תשי"ז: "אין חשש כלל לעשות הזריקות ואדרבה"

ביום ט' שבט תשי"ז כותב הרבי שאין לחשוש מהחיסון: "במ"ש אודות הזריקות חיסון ומה שקרה ל"ע ול"ע בארצוה"ב מלפנים בכגון דא, – הנה המאורע בארצוה"ב הי' בתחלת ההשתמשות בזריקות אלו, קודם שקבעו בדיוק אופן הכנת התרכיבים וכו', משא"כ עתה שכבר ישנם כו"כ חדשים של נסיון בזה, ולכן לאחר שביבררו סמכות תוצרת התרכיב אין חשש כלל לעשות הזריקות ואדרבה..."

ו) ח"י שבט תשי"ז: "ממהר הנני לענות... מפני ענין הזריקות לחיסון"

ושוב ישנה אגרת מח"י שבט תשי"ז(7) שבו כתב הרבי: "מאשר הנני קבלת מכתבו מ"א שבט (והקודמו) וממהר הנני לענות עליו שלא בתור אפילו של מכתבים התכופים מפני ענין הזריקות לחיסון, אף שלפלא שאלתו בזה שהרי כמה מאה"ק כבר שאלוני ועניתי להם בחיוב כיון שכאן עושים זה רובם ככולם ובהצלחה, ומובן שבאם ישנם זריקות מתוצרת בתי סממני רפואה שונים צריך להשתמש בזה הבדוקה ומנוסה".

ז) י"ג אדר ראשון תשי"ז: "במדינה זו נהגו לעשות זה לכל הילדים"

עוד התייחסות לחיסון ישנה באגרת מ"ג אדר ראשון תשי"ז(8) למו"ה צבי הירש צאלער מבאזעל: "ומ"ש אודות הוואקסיניישאן, במדינה זו נהגו לעשות זה לכל הילדים, אלא שמקודם יש לברר מאיזה תוצרת הוא הוואקסיניישאן, זאת אומרת, מאיזה פאבריק ובאם בדוק ומנוסה הוא, ושכפי כתבו כמה וכמה בעירו עושים זה אין להיות יוצא מן הכלל בזה..."

סיכום ייחסו של הרבי לחיסון נגד פוליו

לאחרי עיון בקטעי האגרות הנ"ל יוצא שתמיכתו של הרבי לחיסון התחיל בהיסוס קצת, והתחזק מיום ליום ומחודש לחודש. הרי בשנת תשט"ו, חודש אחרי שהתחילו החיסונים, עוד לא כתב הרבי בפירוש אם לחסן או לא, אלא שהורה ש"ינהג

(7) 'אגרות קודש' שם עמ' ש

(8) 'אגרות קודש' שם עמ' תכו

כמו שעושים רוב הכתה בבית הספר בה לומדים ילידיהם" (אות א). בשנת תשט"ז, שבע חודשים לאחר זה, הרבי כבר כותב ש"דעתי נוטה להשתמש בה... ואם... משתמשים בזה בשיקאגא, טוב שגם הם יעשו זה" (אות ב). בשנת תשי"ז כבר תומך בזה לגמרי: "כבר נהגו בזה כאן זה כו"כ חדשים... [ו] נכונה עשי' זו... אין חשש כלל לעשות הזריקות ואדרבה... עניתי להם בחיוב... במדינה זו נהגו לעשות זה לכל הילדים" (אות ג-ז). אמנם כמעט בכל האגרות עורר הרבי שצריך להבטיח שהחיסון נעשה על-ידי חברה מוכרת, ושאלו בה חשש.

[ומעתה חבל שעורכי הספר 'שלחן מנחם' כשבאו לכתוב אודות "חיסונים לילדים", העתיקו רק את האגרת הראשונה שבענין זה (אות א), שבה אין הוראה ברורה אין לנהוג, ולא העתיקו את האגרות שנכתבו כעבור חצי שנה ושנה, שבהם ישנם תמיכה ברורה ומפורשת].

ייחוסו של הרבי לחיסון נגד חצבת (measels)

לאחרונה נתפרסמה צילום מכתב השאלה של החסיד ר' מאיר אבצן שביום כ"ו תשרי תשכ"ד הוא שאל את הרבי אודות החיסון נגד חצבת (שאושר בחודש אדר תשכ"ג):

"בהמשך לזה ששאלתי מאת כ"ק אד"ש אודות המיזול-שאט [measles vaccine] עבור ילדים וכדו' שלא שמעתי חו"ד כ"ק אד"ש בזה. רצוני להוסיף שהשאט הזה הוא כפול, היינו לבד השאט הזה נותנים עוד נוסף לזה שאט אחר, שלא יגרם ענינים הבלתי רצויים. רצוני לדעת חו"ד כ"ק אד"ש בזה".

ועל זה ענה הרבי: "יעשה כפי הנהוג בעירו. אזכיר עה"צ".

מעניין מאד שגם כאן בתחילת תקופת החיסון נגד חצבת, ענה הרבי באותו סגנון כמו שענה כמה שנים לפני זה בתחילת החיסון נגד פוליו, היינו שלא הורה הוראה ברורה האם לחסן או לא, אלא הורה לעשות "כפי שנהוג בעירו" או "כמו שעושים רוב הכתה". ומסתבר שכעבור זמן החל הרבי גם בזה להורות שחובה לחסן.

הנהגת הרבים מכוון את היחיד לחוש לסכנה

ועדיין יש להבחין במשהו מעניין, גם באגרת הראשונה הנ"ל, וכן בכל האגרות

שלאחרי זה, תלה הרבי ההוראה אודות חיוב החיסון בזה שכן נוהגים הרבים:

"הנה בכגון דא נאמר אל תפרוש מן הצבור, וינהג כמו שעושים רוב הכתה" (אות א); "אין להיות פורש מן הצבור" (אות ב); "נעשה זה ע"י רובם ככולם ובהצלחה, ולכן נכונה עשי' זו" (אות ד); "ענית להם בחיוב כיון שכאן עושים זה רובם ככולם ובהצלחה" (אות ו); "אין להיות יוצא מן הכלל בזה" (אות ז); "יעשה כפי הנהוג בעירו" (מענה לאבצן).

ולכאורה יש לעיין מה זה מעלה או מוריד לענין של בריאות מה שרוב האנשים והציבור נוהגים כן או לא נוהגים כן.

ואולי י"ל על פי שהאריכו בפוסקים¹⁰ לדון בעניני סכנה מתי אפשר לסמוך על ההיתר דשומר פתאים ה'¹¹, המובא להלכה בכמה מקומות בגמרא. ולדוגמא: תניא רבי אליעזר אומר, אוכל אדם ענבים ותאנים בלילה ואינו חושש, משום שנאמר: שומר פתאים ה'¹².

ובשו"ת 'צמח צדק'¹³ כתב אודות המבואר ביבמות¹⁴: שלש נשים משמשות במוך וכו', וחכמים אומרים: אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו, משום שנאמר שומר פתאים ה', "יש לומר הטעם משום שכן שם הבורא יתברך בטבע הבריאה אשר ג' נשים הנ"ל ע"פ רוב אינן מתעברות... אבל באשה שראויה להתעבר, כגון שאינה משלשה נשים הנ"ל, וא"כ ע"פ רוב תתעבר... ודאי בכה"ג מודו חכמים לר"מ דמותרות לשמש במוך, ולא שייך ע"ז לסמוך לכתחלה על שומר פתאים ה', דהא אמרינן אסור לסמוך על הנס".

ואפילו במקרה שאינו סכנה ממש על-פי הרוב, כתבו הפוסקים¹⁵ דאין לסמוך אלא על "דבר שהעולם נוהגים לעשות כן ולא לחוש". וכנראה שלזה נתכוונו בגמרא¹⁶: והאידינא דדשו בה רבים, שומר פתאים ה', שרק במקרה ש"רבים" היינו רוב האנשים

10 ראה הנסמן ב'אנציקלופדיה הלכתית רפואית' ח"ה עמ' 767-762

11 תהלים קטז, ו

12 עבודה זרה ל, ב

13 אה"ע ח"א סי' פט

14 יב, ב

15 'שמירת שבת כהלכתה' ח"א פל"א הערה ב וב'אנציקלופדיה' שם ליד הערה 11

16 יבמות עב, א

דשו בה, יש לסמוך על ההיתר דשומר פתאים ה'.

ואולי לזה נתכוון הרבי כשהדגיש וחזר והדגיש שמאחרי שרוב האנשים מחסנים את הילדים, מעתה כבר אין היתר שלא לחוש לסכנה שבמחלה וחייבים לחסן.



בעיה קשה בהפרשת תרומות ומעשרות בימינו

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון "הרמב"ם השלם" - ביתר עלית

א

בשנת תשי"ד שאלו תושבי ארה"ק את כ"ק אדמו"ר, שברצונם "לקצור חטים, לשמרם ולבררם ולטחנם בארץ הקודש, במיוחד בשביל כ"ק אדמו"ר שליט"א" (הכוונה עבור המצות שהרבי חילק בערב פסח). ובאגרות קודש חלק ט' אגרת ב'תרמו עונה הרבי וזלה"ק:

"מה שכותב אודות התכנית למצה שמורה. הנה כיון שקשור זה בעניני תרומות ומעשרות, עדיין לא באתי לידי מסקנא בענין מסובך זה. כיון שנמרחו בארץ (צבי לצדיק בשו"ע יו"ד [סי' שלא סי"ב]). ואף שלהנמצאים בארץ יש הנהגה ברורה ופשוטה בזה, הרי בודאי בדאי אפשר שאני. משא"כ להנמצאים בחו"ל וד"ל. ובלי נדר כשתהיה איזה החלטה בזה אודיע". עכלה"ק.

ובמה שכתב "כיון שנמרחו בארץ", כוונתו לומר, דהנה ברמב"ם בפ"א מהלכות תרומות הכ"ב: "פירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות", וכתבו שם המשל"מ והרדב"ז, שזהו רק אם לא נגמרה מלאכתן בארץ. והשו"ע בסימן שלא סי"ב כתב כלשון הרמב"ם, ועל זה כתב ה"צבי לצדיק" דכשנמרחו בארץ חייבים בתרו"מ. ולכן החטים שמורות הללו שרוצים להכין עבור הרבי חייבים בתרו"מ.

אבל מה שכתב "עדיין לא באתי לידי מסקנא בענין מסובך זה", על כרחך אין כוונתו שהענין המסובך הוא בזה גופא אם פירות ארץ ישראל שנמרחו בארץ חייבים בתרו"מ בחו"ל. שהרי המשיך "ואף שלהנמצאים בארץ יש הנהגה ברורה ופשוטה בזה", הרי שמדבר על תרו"מ בכלל, שעצם הענין של הפרשת תרומות ומעשרות יש

בזה "ענין מסובך", אע"פ שבארץ ישראל בלית ברירה קבעו לזה הנהגה ברורה ופשוטה.

ולכאורה צריך להבין מהו ה"סיבוך" בענין תרומות ומעשרות, ועד כדי כך שמה שבארץ יש בזה הנהגה פשוטה, זהו רק משום שכאן המצב הוא "בדאי אפשר", כי מוכרחים לאכול מגדולי הארץ, משא"כ בחו"ל שאינו רוצה להכנס לזה.

והנה הרבה שנים לפני, העיר בזה הרב גינזבורג שי' במכתב למערכת שבועון כפר חב"ד. ובגליון האחרון של הערות וביאורים כתב בזה שוב, וז"ל:

"אמנם הרדב"ז והמל"מ (פ"א הל' תרומות הכ"ב), והמראה פנים (לירושלמי חלה פ"ב ריש ה"א) כתבו זאת כדבר הפשוט, שאם נמרחו הפירות בארץ קודם הוצאתם לחו"ל חייבים בתרו"מ. ולא הבנתי כלל מ"ט כותב כ"ק אדמו"ר שהענין מסובך, ולא עוד אלא שלהדריים בארה"ק רק "בדאי אפשר שאני", הרי בתוך ארה"ק אין כלל הו"א לפטור מתרו"מ. ואולי הכוונה בבעיות הקשורות בקיום בפועל של מצות נתניה – תרומה ותרו"מ לבהמת כהן, מעשר ראשון שאין נותנין ללוי, ופדיון מע"ש בפרוטה, אבל גם בזה צריך ביאור מהו בדיוק הסיבוך", עכ"ל הרב גינזבורג.

ונשתדל לעיין בביאור הענין. ואף שגבהו דרכיו של כ"ק אדמו"ר מדרכינו, ונפלאו מחשבותיו ממחשבותינו, אבל בעניני הלכה שומה עלינו לברר עד כמה שידינו מגעת, מה היתה כוונתו הקדושה. ובפרט שהכתוב באגרת הוא לכאורה מילתא דתמיהה, ומצוה לקיים ולבאר עומק דברי חכמים.

וכשמתחילים לעיין רואים, שבאמת יש כמה ענינים "מסובכים" בהפרשת תרומות ומעשרות בזמן הזה. ונזכיר במאמרנו עתה רק את אחת הבעיות, שהיא בעיית ה"תרומת מעשר" כדלהלן. וכן נבאר למה הסיבוך חמור שבעתיים דוקא בתרו"מ של מצות שמורה לליל הסדר (שעל זה מדבר באגרת הנ"ל):

ב

הנה בזמן הבית, התרומה גדולה שמפריש הישראל, והתרומת מעשר שמפריש הלוי מתוך המעשר ראשון שקיבל, יש לשמרם בטהרה וליתנם לכהן, והוא אוכלם בטהרה.

ולענין להאכיל תרומה טהורה לבהמת הכהן, שנינו בתרומות פ"א מ"ט: "כרשיני תרומה מאכילין אותם לבהמה ולחיה ולתרנגולים". ונחלקו בזה התוס' והרמב"ם. דמשמעות התוס' ביבמות סו,ב. (וכן מפורש בר"ש ורע"ב למשנה שם),

שהמשנה נקטה דוקא "כרשינין" דעיקרם למאכל בהמה ("ומ"מ חזו לאדם, דאי לא חזו כלל לאדם פטורין"), אבל דבר שעיקרו למאכל אדם, "אסור ליתנם לבהמה משום הפסד תרומה". וכ"כ התוס' בבא מציעא ז, א. ד"ה והדשות, והר"ן בפסחים מז, א. וכן מפורש בתו"כ (עה"פ ויקרא כב, יא): "הם יאכלו בלחמו, ולא הבהמה אוכלת, יכול לא תאכל בכרשינין, ת"ל נפש". וכן הוא בירושלמי פי"א דתרומות ה"ה. ובתנא דבי אליהו רבא פי"ג פ"י, מסופר על "כהן אחד שהאכיל את בהמתו תרומה ונפלה אש עליו, ואכלה מביתו שלושים זכרים וששים בגדים ועשרים וארבע כדים של יין ועשרה כדי שמן ושאר ממון הרבה". ואמרו לו החכמים שזהו עונש על שזלזל בתרומה. ומביאים ע"ז שם את הפסוק (משלי יט, טז) "בוזה דרכיו ימות", ואת הפסוק (במדבר יח, לב) "ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו".

אבל הרמב"ם בהלכות תרומות פ"ו ה"א כתב בסתם: "תרומה ותרומת מעשר נאכלת לכהנים.. ובהמתן", ולא הזכיר כלל "כרשינין". וכן משמע גם בפ"ט ה"ז שם (ועיין בפירוש המהרי"ק על הרמב"ם שם, שלדעת הרמב"ם מה שנקטו במשנה "כרשינין", אורחא דמילתא נקט). וכן מטיין דברי ספר החינוך מצוה רפ, ועיין מג"ח שם. וכן משמע מרש"י פסחים יג, א. ד"ה טהורות ושבת קכו, ב. ד"ה מפנין.

ובנוגע לתרומה טמאה, בזה נחלקו רש"י ותוס' בביצה כז, ב. דהתוס' ד"ה ועל החלה שנטמאת כתבו, שיש לשרוף את התרומה הטמאה, ולכן אסור ליתנה לבהמתו "משום דמצותה בשריפה". וכן משמע בתמורה (לג, ב) דחשיב לה לתרומה טמאה בהדי הנשרפין, וקאמר הנשרפין לא יקברו". אבל רש"י שם כתב, שבחול מותר ליתן תרומה טמאה לפני כלבו, ורק ביו"ט אסור דאין מבערין קדשים ביו"ט. וכ"כ רש"י בשבת קכו, ב: "דזו היא ביעורה מן העולם, או להיסק או לבהמה", וכן פירש"י במשנה פסחים מז, א. והרשב"א והרמב"ן בשבת שם נקטו כדברי התוס'. (והגאון ראי"ה קוק ז"ל ב"משפט כהן" סימן לח ביאר, שרש"י לטעמיה אזיל, שכתב בתרומה שם שטעם השריפה הוא בכדי שלא יבואו לאכלו, וא"כ אין כאן מצות שריפה דוקא, אלא העיקר הוא לבערו. ולכן לדעתו ביעור דאכילת בהמה הוא כשריפה).

ג

והנה בזה"ז כאשר מפרישים תרומה גדולה ותרומת מעשר, הרי אי אפשר ליתן התרומה לאכילה לכהן, כיון שהכהנים בזה"ז הם בחזקת טמאים, וגם התרומה בחזקה שנטמאת כי כולנו טמאי מתים (ראה בסימן שלא סי"ט שלכן די בהפרשה כל שהוא בתרומה גדולה, ובביאור הגר"א ציין לבכורות כז, א. שאין הזאה בזה"ז. וראה ראב"ד הלכות נזירות פ"ה ה"ט): "והכהנים בזה"ז טמאי מת הן", ובמשל"מ שם שהרמב"ם אינו חולק על זה עי"ש).

ולכן, אם התרומה לא הוכשרה לקבל טומאה, באנו למחלוקת הרמב"ם והתוס' אם מותר להאכיל תרומה שהיא מאכל אדם, לבהמה. ואם התרומה הוכשרה לקבל טומאה, ונטמאה, באנו למחלוקת רש"י ותוס', אם מצותה בשריפה דוקא, או אפשר להאכילה לבהמתו.

והנה הרמ"א בסימן שלא סי"ט כתב: "וטוב להכשיר אותה (לקבלת טומאה ע"י מים) קודם מירוח, כדי שתקבל טומאה ויהא מותר לשריפה". ובש"ך סקל"ה: "אבל אחר מירוח שכבר נתחייב בתרומה אסור להכשירה לקבל טומאה, שאסור לגרום טומאה לתרומה טהורה".

אבל היום שאנו קונים פירות בשוק ואין אנו יודעים אם הוכשרו, וזהו כבר אחר מירוח ואסור לנו לגרום טומאה לתרומה טהורה, א"כ לדעת הש"ך אסור ליתן על הפירות מים קודם הפרשת התרו"מ. אבל בספר "ארץ ישראל" להגרי"מ טוקוצינסקי כתב, שרבים מקילין להכשיר בזה"ז גם לאחר המירוח, וכ"כ בביאור הגר"א שם סוף סק"נ, דמאחר שתרומה בזה"ז דרבנן אפשר שמותר להכשירה גם אחר המירוח. (ולכאורה יש בזה גם מעלה, כי אם לא יכשירו הפירות ויגעו בהם לטמאם קודם ההפרשה, הרי יש חשש שהתרומה עצמה תוכשר לאחר ההפרשה, ויגעו בה ויטמאו תרומה טהורה).

ולמעשה נוהגים היום שאין שורפין את התרומה, אלא קוברים אותה (שהקבורה היא גם ע"י שמכניסין אותה באשפה כשהיא עטופה מפני הכבוד). ולכן אין צורך להכשיר את הפירות קודם ההפרשה, כי לא שורפים את התרומה. וגם שסומכים על זה שכבר קיבלו מים קודם לכן בעת הכנתם לשיווק, וכבר נטמאו ואין חשש שיטמאו עתה את התרומה.

ד

והנה הקבורה היא רק בהפרשה הביתית, שלא מדובר בכמויות גדולות. אבל במערכת הציבורית כגון בפרדס, בשדה, או בבית האריזה ובטחנת הקמח וכו', הנה הא ניהא בתרומה גדולה, הרי מהתורה חיטה אחת פוטרת את כל הכרי, ובזה"ז אכן מפרישים רק כל שהוא. אבל התרומות מעשר שהיא אחוז אחד מכל הפירות, הרי בזה יש מבוכה גדולה כבר עשרות שנים (מאז שהחלו לגדול כמויות גדולות של ירקות ופירות ותבואה בארץ ישראל, ובפרט אצל יהודים שומרי תורה ומצוות).

כי לקבור כמויות אדירות של פירות אין אפשרות טכנית, וגם שע"ז מכשילים את הרבים, שסוחרים שאינם מהוגנים יבואו ליקח משם וימכרו התרומה לרבים,

ויאכלו זרים תרומה רח"ל. וגם לשרוף (לאחר שהכשירו הפירות לטומאה לפני המירוח) אין הדבר פשוט, כי לא כל הפירות ניתנים טכנית לשריפה בקלות (ובעיקר שהמגדלים והמשווקים אינם רוצים להפסיד כל כך הרבה סחורה, שיכולים להגיע להפסד של עשרות טונות בשנה).

ומה שנהגו בפועל בכמה מקומות הוא, שמוכרים רפת של פרות או לול של תרנגולין (או את הבהמות והחיות ב"גן החיות") לאיזה כהן, ומאכילים את התרומת מעשר לבהמות והחיות הנמצאים שם. אבל בזה יש כמה בעיות. דמלבד מה שלפי התוס' אסור להאכיל לבהמה תרומה טמאה שמצותה בשריפה דוקא כנ"ל (וכן פסק החזו"א במעשרות ז, יג. ובשביעית ה, יב. שהלכה כתוס' שמצותה בשריפה דוקא). הרי גם אם ננקוט כשיטת רש"י דלעיל, עדיין יש בזה כמה מכשולים:

(א) שבשעה שמביאים לרפת או ללול (או ל"גן החיות") בהמה חדשה או אפרוחים חדשים וכו', הרי לא שייך לרוץ בכל פעם לכהן ולמכור לו את המשלוח החדש שהגיע. ואי אפשר לעשות חוזה מלכתחילה ע"ז, כי אין אדם מוכר דבר שלא בא לעולם.

(ב) שהרי הבהמות אוכלות גם בשבת ויו"ט, וגם לפי דעת רש"י אסור להאכיל תרומה לבהמת כהן בשבת ויו"ט, דכל מה שמתיר להאכיל לבהמה, הוא משום שזה כמו שריפה, ואין שורפין קדשים ביו"ט.

(ג) שהיום נהוג למכור בהמה המבכרת לגוי, בכדי להפטור מבעיית הבכורות. וא"כ כאן יצא שכרו בהפסדו, שמכרו הבהמה לגוי, ובהמה זו השייכת לנכרי אוכלת בתרומה עם כל חברותיה הבהמות האחרות.

(ד) דאיזו הערמה היא זו שמוכרים הרפת והלול לכהן, והאם כאשר באים לשחוט בהמה או למכור תרנגולים, שואלים רשות מהכהן "הקונה?"

הרי רבו עד למאד הבעיות והספיקות בזה, מה לעשות עם התרומת מעשר.

ה

והנה כל זה הוא בכל השנה כולה. אבל בחיטים למצה שמורה, תגדל המבוכה כמה וכמה. שהרי חיטים "שמורים" אלו אסורים בשום אופן לבוא במגע עם מים, שלא יחמיצו. ואם כן בודאי שלא הוכשרו לטומאה קודם ההפרשה. ואחרי ההפרשה שיש לנו כבר תרומת מעשר שהיא בודאי תרומה טהורה, אם כן מה נעשה עם החיטים?

אם נרצה ליתנם לבהמה, הרי באנו למחלוקת התוס' והרמב"ם, וכנ"ל שהפוסקים כתבו כתוס' (שמקורו בתו"כ) שאסור ליתן תרומה טהורה לבהמה. וגם יש לנו אזוהרת הסיפור הנורא של התנא דבי אליהו, שעוברים על "ולא תחללו את קדשי בני ישראל". ואם נרצה לטמא את התרומה, ולסמוך על רש"י שמותר ליתן תרומה טמאה לבהמה, הרי זה אי אפשר בשום אופן, כי אסור לטמא תרומה בידים. ולכן יש כאן כדברי כ"ק אדמו"ר "ענין מסובך".

אלא שבאמת להנמצאים בארץ יש בזה "הנהגה ברורה ופשוטה" ("פשוטה" כוונתו שכן פשט הדבר ונתקבל, אבל אין זה פשוט כלל כנ"ל), והנהגה בזה בארץ היא, שאמנם נותנים התרומה לבהמת כהן, ומתגברים על האיסור של האכלת בהמה בתרומה הראויה לאדם, על ידי כמה עיצות:

א) שמאחר שבזמן הזה אסור לכהן לאכול תרומה, הרי כל התרומה דינה כמו "כרשינין".

ב) שנותנים את התרומה לבהמת הכהן, לפני שמניקים אותה מהפסולת שלה, ואז אין היא ראויה כל כך למאכל אדם. ג) שמניחין הפירות לכמה ימים עד שלא יהיו ראויים למאכל אדם, ורק אז מאכילים אותם לבהמות (ויש בזה חשש שבינתיים יכשלו באכילתם). ד) שלא נותנים הפירות בידים לבהמות, אלא רק מניחין לפניהם, והוי רק גרמא.

אבל כל אלו הם היתרים דחוקים מאד, שאף שבספר "המעשר והתרומה" (להגר"ז גרוסברג, פ"י הערה כ"ד) הביא כמה מגדולי ישראל וביניהם ה"תורת חסד" שהתירו ליתן בזמן הזה תרומה טהורה לבהמת כהן, אבל כמה מגדולי הפוסקים דחו זאת. וגם כמה מאלו שהתירו כתבו, שההיתר הוא רק לגבי זה ש"אין למחות" למקילין, אבל אין הם יכולים להתיר כן בפירוש. ובספר "משפט כהן" של הגר"א קוק סיכם (בסימן הנ"ל): "ומשמעות הפוסקים כולם, שאין עיצה לתרומה טהורה אלא בקבורה".

ובפרט שכל ההיתר שלהם הוא רק כאשר נותנים התרומה לבהמת כהן ממש, אבל לא באופן הנ"ל שמוכרים לבהמות והעופות לכהן, שבוה עדיין לא פתרנו כלל את ארבעת המכשולים שהזכרנו לעיל!

ומעתה, כמה עמקו דברי הרבי: "הנה כיון שקשור זה בעניני תרומות ומעשרות, עדיין לא באתי לידי מסקנא בענין מסובך זה.. ואף שלהנמצאים בארץ יש הנהגה ברורה ופשוטה בזה, הרי בודאי בדאי אפשר שאני. משא"כ להנמצאים בחו"ל וד"ל".

חסידות

מה ניתן עם לוחות הראשונות?

הרב יוסף ארי' רונס

ברוקלין, נ.י.

במאמר ד"ה ויתן לך תרס"ו (במהדורה החדשה עמ' קיז ואילך) כתב דבלוחות הראשונות ניתן הכלל של תורה ואילו בלוחות האחרונות נתחדש הענין של התורה ע"ד הפרט, בחי' תורה שבעל פה. והיינו כל הלכה בדקדוק ובשיעור.

ולכאורה דבר זה צ"ב, דאיך אפשר לקיים מצות התורה בלי תורה שבעל פה, ולמשל איך יתקיים מצות לולב ואתרוג וכי בלי תורה שבעל פה אפשר לדעת מה הוא הפרי עץ הדר, וכי אפשר לקיים מצות תפילין, ואף להניח התפילין במקום הנכון ומה נחשב בין עיניך.

ועוד מבואר במדרש תנחומא פר' נח דכפיית ההר היה על הענין של תורה שבעל פה וע"כ דהיה מציאות של תורה שבעל פה אף בלוחות הראשונות. ועוד דמבואר בירושמלי בשקלים¹ דהיה תורה שבעל פה בלוחות הראשונות דז"ל אמר יפה למדני חנניה בן אחי רבי יהושע מה הים הזה בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים כך בין כל דיבור ודיבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה. ופי' הקרבן העדה שם בין כל דיבור ודיבור היו כתובים דקדוקי התורה. ע"כ. וכן מבואר במדבר רבה² "אמר חנניה בן אחי ר' יהושע ידיו גלילי זהב אלו שני לוחות הברית שכתוב עליהן כתובים באצבע אלהים גלילי זהב מה הגלים הללו בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים כך בין כל דיבור ודיבור פרשיותיה של תורה היו כתובים ודקדוקיה". ובשיר השירים רבה כתב "אמר רבי יוחנן מלאך היה מוציא הדיבור מלפני הקדוש ברוך הוא, על כל דיבור ודיבור, ומחזירו על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו מקבל אתה עליך את הדיבור הזה, כך וכך דינין יש בו כך וכך עונשין יש בו כך וכך גזרות יש בו וכך מצות וכך קלים וחמורים יש בו, כך וכך מתן שכר יש בו". ומבואר מכל זה דאכן אף בלוחות הראשונות היה קיים תורה שבעל פה. (ובספר שם משמאל בפרשת כי תשא דהכריח, שכל דברי חז"ל אלו נאמרו בנוגע לוחות הראשונות דדרשו על הקרא והלוחות מעשה אלקים המה, דקאי על הלוחות הראשונות.) וכן נראה בפשטות מדברי התו"כ בריש פרשת בהר מובא בפרש"י דכל

(1) פ"ו הל"א

(2) פרשת נשא י"ג

פרטי' ודקדוקי' נתנו בסיני ובפשטות זה גם מצד לוחות הראשונות. וצ"ע

(ואולי יש מקום לומר דאף דהיה תורה שבעל פה מ"מ לא היה הצמצום של שיעורי תורה, אבל גם בלוחות הראשונות היה הענין של תורה שבעל פה בכללות).



מקום הארון

הרב מנחם מענדל אלטיין

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בספר המאמרים תרמ"ט עמוד עד"ר כתוב בזה הלשון: "...מקום הארון לא הי' מן המדה, הבית קדש הקדשים הי' כ' אמות אורך ויו"ד אמות רוחב, והארון הי' אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו, ועמד באמצע קה"ק, והי' צריך להיות באורך שמונה אמות וג' רבעי אמה מזה, וח' אמות ג' רבעי אמה מזה, וברוחב הי' צ"ל ד"א ורבע אמה מזה, וד"א ורבע אמה מזה, ולאחר המדידה נמצא שהי' עשר אמות מזה ועשר אמות מזה, וכן ברוחב ה"א מזה וה"א מזה..."

ושמעתי מקשים שלכאורה צ"ב, שהרי מפורש שגם האורך וגם הרוחב של קה"ק שבבית ראשון¹ ושלישי² הם כ' אמה, ובמשכן גם האורך וגם הרוחב היו יו"ד אמות³, וא"כ מה הכוונה כאן כ" אמות אורך ויו"ד אמות רוחב?

עוד יש להעיר, שהאורך של הארון ("אמתיים וחצי") היה נתון לרחבו של היכל, ורוחב הארון לאורכו של ההיכל⁴, ומכיון שבהרשימה הנ"ל גורע אמתיים וחצי מה"עשרים אמה אורך" של הקדש הקדשים, וה"אמה וחצי רחבו" מגרע מה"יו"ד אמות רוחב", נמצא שהכוונה במ"ש שרוחב קה"ק היתה יו"ד אמות, לכאורה היא למה שנקרא "אורכו של היכל" (ממזרח למערב), ומ"ש שקה"ק היתה כ' אמות אורך, הכוונה למה שנקרא "רחבו של היכל". ובאמת, הרי לפי המדידות של קה"ק שברשימה הנ"ל, לגבי קה"ק הצד הקצר יותר - הרוחב - הוא הצד של יו"ד אמות (ממזרח

(1) מלכים א, ו, כ.

(2) יחזקאל מא, ד.

(3) שמות כו.

(4) מנחות צח, א.

למערב), ולגבי ההיכל כולו הרוחב הוא הכ' אמה שמדרום לצפון, שקצר יותר מהשישים אמה ממזרח למערב של ההיכל כולו.

ועד"ז צ"ב בעוד כמה מאמרי דא"ח⁵ בהם כתוב שלאחרי המדידה בין הארון לצדדים נמצא שהיה כ' אמות לכל רוח, היינו ארבעים אמה סך הכל.



הערה במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו*

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד

באות י' במאמר מבאר שהחסד שלמעלה מעשירות זהו המשכת פנימיות עתיק, א"ס שברדל"א – ועי"ז תהי' ההשפעה והעליה גם במל' שבמל' כמו שהיא במקומה, וגם בהכח הפועל בגשמיות, וגם בהגשמיות עצמו, "כי פנימיות עתיק הוא בכללות עצמות אוא"ס, דלגבי עצמות אוא"ס אין שום מציאות שחוץ ממנו ... ולכן ע"י גילוי פנימיות עתיק יהי' נרגש בכל דבר שמציאותו הוא אלקות". וזהו וחסידיך יברוכה – שחסידיך ע"י הביטול שלהם ממשיכים חסד שלמעלה מעשירות, פנימיות עתיק, ב- כה מלכות. (יברכו כה).

וצריך להבין, דבאות יב כותב שההמשכה דחסידיך במלכות, כה, את פנימיות הכתר, פנימיות עתיק, הוא מצד הביטול שלהם, שעבודתם אינה לצורך עצמם אלא לצורך גבוה וכו'.

ואילו בסיום המאמר כותב דע"י פנימיות התורה, העוסק בתורה, שזהו פנימיות התורה, נמשך פנימיות עתיק במלכות, ובפרט ע"י הפצת המעינות חוצה, ואינו תולה זאת בהביטול של העוסק בתורה בפנימיות התורה או בהפצת המעינות.

ואולי אפשר לומר, עפ"י הביאור בהשיחה (המוגהת שנדפסה בקונטרס זה אחר המאמר) בהתירוץ על השאלה בהמאמר מדוע כאן כתוב העוסק בתורה, שמתייחס אל האדם, ולא כמו על שלשה דברים העולם עומד על התורה וכו', ששם מדבר על התורה

(5 מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע'. מ"ה, נ"ך ע' תקנ"א. סה"מ תרפ"ב ע' קי"ד (בהוצאה החדשה).

עצמה, ולא על העוסק בהתורה כו'. ומבאר בהשיחה דכאן מדובר במה שנוגע להאדם העובד, ומבאר דהעוסק בתורה.. ובתפלה בצבור זהו העבודה בבחי' יחידה שבאדם, ולכן כתוב כאן העוסק בתורה כו', עיי"ש בהשיחה.

וא"כ לפי"ז אפשר לומר דמה שכתוב בהמאמר בהסיום דהעוסק בתורה כו' ה"ה ממשיך מפנימות הכתר, פנימיות עתיק, במלכות, זהו דוקא העוסק בבחינת יחידה שבנשמתו, וא"כ זהו אותו דבר כמו המבואר כאן באות יב, כי הביטול של חסידך בא מבחי' יחידה שלהם, וא"כ זהו אותו ענין דע"י הביטול, ע"י העוסק בתורה עם פנימיות הנשמה, בחי' יחידה שבנשמה ממשיכים פנימיות עתיק במלכות, ועד במל' דמל' ועד למטה מטה בכח הפועל שבנפעל ובהנפעל עצמו, וכפי שמסיים בהמאמר והיה הוי' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה הוי' אחד ושמו אחד.



נגלה

מסירת מפתח

הרב משה בנימין פערלשטיין שליט"א

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בפסחים דף ד. איתא, המשכיר בית לחבירו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק.

וברש"י שם, מסירת מפתח, הוא קנין השכירות. ואם עד שלא מסר המפתח נכנס ליל ארבעה עשר, חלה חובת הבדיקה על המשכיר, שעדיין היתה ברשותו. ואף על פי שמסר לו ביום, כבר חלה חובה עליו.

ובתוספות שם, ד"ה אם משמסר המפתח וז"ל "פירש"י דמסירת המפתחות קונה ואין נראה לר"י דהא אמר במרובה (ב"ק עט.) כשם שקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה כך שכירות [קרקע] נקנה בכסף וכו' ולא אמרי' דמהני מסירת המפתח אלא כמאן דאמר לך חזק וקני כדאמרינן בהפרה (ב"ק נב. ושם) ומפרש ר"י דהכא שמסר לו המפתח ולא החזיק ומי שיש בידו מפתח כשחל י"ד חייב לבדוק דאותו שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק מיהו אם הפקיד אדם מפתח ביתו אצל אדם אחר אינו חייב

הנפקד לבדוקו אלא דוקא כשרוצה להחזיק בבית ולקנותו". עכ"ל.

ובדברי התוס' צ"ע למה כשהפקיד אדם מפתח ביתו אצל אדם אחר אינו חייב הנפקד לבדוקו. והריטב"א כאן, הביא סיוע לפירוש רש"י וכתב, דהכי איתא בירושלמי (ב"ב פ"ג ה"א), ודחה הראי' משום דבבלי חחולק על הירושלמי כמ"ש התוס', ואח"כ הביא תירוצ' התוס' וכתב, והכא היינו טעמא דתלי במסירת מפתח, דמי שסיפק בידו לעשות עליה רמיא מילתא לפי שיש על כל אחד טעמא, ולאפוקי מוסר מפתח ביתו לאיניש דעלמא בפקדון שאין הנפקד ההוא חייב.

ומזה שכתב "לפי שיש על כל אחד טעמא", מתרץ למה מוסר מפתח ביתו לאיניש דעלמא אינו חייב לבדוק. ובפשטות ביאור דבריו הוא, דהגמרא נתן טעם למשכיר ולשוכר לחייבם בבדיקה, או משום דחמירא ידיד' או משום דברשותי', ומסקנת הגמרא דשניהם אמת וממילא תלוי במי שיש לו המפתח בידו, ואין המפתח המחייב למסקנא רק הקובע מי מבמחוייבים עושים הבדיקה. וממילא יוצא בפשטות דאם הפקיד אדם מפתח ביתו אצל אדם אחר אינו חייב הנפקד לבדוקו, שהרי אין מסירת המפתח מחייב שום דבר.

והר"ן על הרי"ף ביאר ההלכה בקצת שינוי מהריטב"א, לאו למימרא דמסירת מפתח קונה דהא אמרינן בב"ק דלא קניא ... ואפ"ה אמרי' דנהי דהשוכר קנאו אפ"ה כיון שהבית של משכיר והחמץ שלו ועדיין הבית מעוכב אצלו שאין השוכר נכנס שם מפני שהמפתח בידו של משכיר על המשכיר לבדוק ואם מסר לו מפתח קודם י"ד כיון שקנאו כדינו ובידו להיות יוצא ונכנס על השוכר לבדוק.

יוצא מדבריו דחייב המשכיר נובע מזה "כיון שהבית של משכיר והחמץ שלו" ועכשיו שהמפתח בידו "הבית מעוכב אצלו שאין השוכר נכנס שם". וחייב השוכר נובע מזה, ד"כיון שקנאו כדינו ובידו להיות יוצא ונכנס", אבל אינו כותב דמחייב של השוכר הוא שהחמץ ברשותו רק "כיון שקנאו כדינו". והדיון הוא, משום דהמשכיר הוא הבעה"ב והשוכר כבר קנאו לשכירות, ובעצם החיוב הוא על השוכר, רק מאחר שהמפתח בידו ו"הבית מעוכב אצלו שאין השוכר נכנס שם" אז בעלותו מחייב לו לבדוק. ואם מסר המפתח להשוכר שכבר קנאו קודם י"ד אז "כיון שקנאו כדינו ובידו להיות יוצא ונכנס על השוכר לבדוק", ועיין לקמן בלשונו הזהב של אדה"ז בביאורו בשיטת הר"ן.

ולפי הר"ן איירי שכבר קנאו השוכר לדירה. אבל התוס' חולקים על זה להלכה, מחלקותם הובא בבית יוסף סימן תלז שהביא פירש הר"ן דאיירי שקנאו וכתב, וכן כתב הרב המגיד (חו"מ פ"ב הי"ח)

ובביאור שיטת הר"ן יש להקדים דאדה"ז בסימן תלו פסק כהר"ן והאריך מאד בדבריו ויש להדגיש מה שיוצא מדבריו בהבנת הר"ן:

בסעיף א שם כתב, המשכיר בית לחבירו קודם תחלת ליל י"ד וקנאו השוכר באחד מהדרכים ששכירות בית נקנה בו דהיינו בכסף או בשטר או בחזקה או בקנין סודר והמשכיר יצא מן הבית וסגרו ולא מסר את המפתח ליד השוכר עד לאחר שכבר נכנס ליל י"ד חייב המשכיר לבדוק את הבית שהשכיר אף על פי שהוא לא יכנס בו כל ימי הפסח ואם כן לא יבא לאכול מחמץ שבתוכו וגם אינו עובר עליו בבל ימצא לפי שבודאי נתייאש ממנו והפקירו כשיצא מן הבית ועזב שם חמץ מכל מקום כיון שגוף הבית של המשכיר (ואינו קנוי להשוכר אלא לדור בתוכו וגם החמץ היה שלו ובתחלת ליל י"ד שאז הוא עיקר זמן חיוב הבדיקה כמו שנתבאר בסי' תל"א) היה הבית עדיין מעוכב אצל המשכיר שלא היה השוכר יכול ליכנס לתוכו מחמת שהמפתח היה עדיין ביד המשכיר לפיכך בשעה זו דהיינו תחילת כניסת הלילה חל חיוב הבדיקה על המשכיר ושוב לא נפקע ממנו אף לאחר שנכנס השוכר לתוכו.

ולאחר שיגמור המשכיר מלבדוק יבטל כל החמץ שלא מצא בבדיקתו ואעפ"י שכבר הפקירו בלבו כשיצא מן הבית אעפ"י כן חייב הוא לחזור ולבטלו בפירוש אחר הבדיקה כתיקון חכמים שתקנו להוציא הביטול בפיו.

וגם השוכר חייב לבטל כל החמץ שבבית ואפילו אם אינו נכנס לדור בתוכו עד אחר הפסח לפי שמיד שקנה הבית באחד מהדרכים ששכירות קרקע נקנה בו זכה גם כן בחמץ שעזב שם המשכיר שהרי כבר הפקירו המשכיר וכל דבר הפקר המונח בבית המושכר לשוכר זכה בו השוכר כמ"ש בחו"מ סי' ר"ס וא"כ מה שהמשכיר מבטל אין מועיל כלום לצאת ידי חובת תקנת חכמים שתקנו לבטל אחר הבדיקה שהרי אין החמץ שלו אלא של השוכר לפיכך חייב השוכר לבטלו. ע"כ.

ויש לדקדק:

א) האדה"ז כותב "אף על פי שהוא לא יכנס בו כל ימי הפסח ואם כן לא יבא לאכול מחמץ שבתוכו וגם אינו עובר עליו בבל ימצא לפי שבודאי נתייאש ממנו והפקירו כשיצא מן הבית ועזב שם חמץ מכל מקום" והדגיש בדבריו שבפשוט אין להמשכיר שום מחייב לבדיקה, שהרי אין אצלו החשש "דאתי למיכלי" וגם אינו עובר בבל יראה ובל ימצא שהרי הפקירו כבר. וצ"ב דלפ"ז אין שום סברא לחייבו. (ואף שלשון הר"ן הוא, אפ"ה כיון שהבית של משכיר "והחמץ שלו" ועדיין הבית מעוכב אצלו שאין השוכר נכנס שם מפני שהמפתח בידו של משכיר על המשכיר לבדוק. למד אדה"ז דפירושו "היה שלו" כמ"ש לקמן).

(ב) עוד כתב, "כיון שגוף הבית של המשכיר - ואינו קנוי להשוכר אלא לדור בתוכו", ונראה שהאדה"ז רוצה להדגיש החילוק בין בעלות המשכיר ובעלות השוכר. המשכיר - גוף הבית שלו, והשוכר - אינו קנוי אלא לדור בתוכו.

(ג) עוד כתב האדה"ז "וגם החמץ היה שלו" וגם כתב "ובתחלת ליל י"ד שאז הוא עיקר זמן חיוב הבדיקה ... היה הבית עדיין מעוכב אצל המשכיר שלא היה השוכר יכול ליכנס לתוכו מחמת שהמפתח היה עדיין ביד המשכיר". ויש להבין בדבריו שכתב בהמחייב של המשכיר. ג' דברים, א - כיון שגוף הבית של המשכיר. ב - וגם החמץ היה שלו. ג - הבית עדיין מעוכב אצל המשכיר שלא היה השוכר יכול ליכנס לתוכו מחמת שהמפתח היה עדיין ביד המשכיר. והוציא זה מדברי הר"ן הנ"ל.

ויש להבין בדבריהם הצורך לכל המחייבים האלו. ובפרט שב' המחייבים הראשונים בפשטות אינם מחייבים באמת כמו שביאר בתחילת דבריו.

והנראה לומר בכ"ז דעיקר המחייב הוא הבית עדיין מעוכב אצל המשכיר שלא היה השוכר יכול ליכנס לתוכו מחמת שהמפתח היה עדיין ביד המשכיר, רק דהלא טעם א' וב' הי רק בגדר נפקד, וממילא צריך לטעמים אלו שיחול החיוב עליו.

ועדיין יש לעיין הצורך בב' המחייבים. ואולי אפשר לומר דב' המחייבים הם נגד ב' הפוטרים שכתב בתחלת דבריו, א - שהוא לא יכנס בו כל ימי הפסח ואם כן לא יבא לאכול מחמץ שבתוכו. ב - וגם אינו עובר עליו בבל ימצא לפי שבדאי נתייאש ממנו והפקירו. ולזה כתב דחכמים מצאו שייכות לב' עניינים אלו, א - כיון שגוף הבית של המשכיר, אף שלא יכנס בו כל ימי הפסח ולא יבא לאכול מהחמץ, מ"מ כיון שיש לו בעלות עשאוהו כמי שנמצא שם. ב - וגם החמץ היה שלו, אף שאינו עובר עליו בבל ימצא לפי שבדאי נתייאש ממנו והפקירו, מ"מ עשאוהו כשלו כיון שהי' שלו.

(ד) כתב - לפיכך בשעה זו דהיינו תחילת כניסת הלילה חל חיוב הבדיקה על המשכיר ושוב לא נפקע ממנו אף לאחר שנכנס השוכר לתוכו.

והחידוש הוא דאף שהשוכר הוא באמת מחוייב בזה שהרי זכה בהחמץ ומשתמש בהדירה, מ"מ. שוב לא נפקע ממנו. ואולי יש לומר שזה מפני שאין התקנה סתם שהמשכיר חייב רק שעשאו כאילו הוא דר שם והחמץ ברשותו.

(ה) כתב - ולאחר שיגמור המשכיר מלבדוק יבטל כל החמץ שלא מצא בבדיקתו ואעפ"י שכבר הפקירו בלבו כשיצא מן הבית אעפ"י כן חייב הוא לחזור ולבטלו בפירוש אחר הבדיקה כתיקון חכמים שתקנו להוציא הביטול בפיו.

(ו) כתב - וגם השוכר חייב לבטל כל החמץ שבבית ואפילו אם אינו נכנס לדור בתוכו עד אחר הפסח לפי שמיד שקנה הבית באחד מהדרכים ששכירות קרקע נקנה בו זכה גם כן בחמץ שעזב שם המשכיר שהרי כבר הפקירו המשכיר וכל דבר הפקר המונח בבית המושכר לשוכר זכה בו השוכר. ח – כתב - וא"כ מה שהמשכיר מבטל אין מועיל כלום לצאת ידי חובת תקנת חכמים שתקנו לבטל אחר הבדיקה שהרי אין החמץ שלו אלא של השוכר לפיכך חייב השוכר לבטלו.

ולזה ג"כ צריכין לומר כנ"ל שחכמים הטילו עליו החיוב כאילו הוא דר שם והחמץ שלו כנ"ל. שהרי מפורש דאין ביטולו של המשכיר שוה כלום. אלא שעשאו כאילו החמץ שלו ודר שם.

אבל התוספות (ד"ה אם) פירשו דבמסר לו מפתח ולא החזיק עסקינן ומי שיש בידו מפתח כשחל י"ד חייב לבדוק דאותו שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק.

וגם מדברי התוס' שכתבו דמסירת מפתח מחייב "דוקא כשרוצה להחזיק בבית ולקנותו", וממילא אם נתנו לנפקד אינו חייב, לא משמע כהריטב"א, ובודאי שלא כהר"ן שחולק עליו.

ובסברת התוס' צריך לומר ובהקדים:

בירושלמי במסכתין פרק ב איתא, אימתי בזמן שמסר לו את המפתח אבל בזמן שלא מסר לו את המפתח אינו צריך לבער. אמר רבי יודה בר פזי בעי מסר לו את המפתח מהו א"ר זכריה חתניה דר' לוי מחלוקת ר"ש וחכמים דתנינן תמן המוסר מפתחו לעם הארץ הבית טהור שלא מסר לו אלא שמירת המפתח תני רבי שמעון מטמא.

ופירוש הקרבן העדה שם, אימתי. צריך השוכר לבדוק אם עשה בו חזקה. בזמן שמסר לו המפתח. ויכול לכונוס בו. אבל בזמן שלא מסר לו המפתח. אף על פי שעשה בו חזקה א"צ לבער דכיון שאין לו מפתח איך יכנוס. (ולומד כהר"ן) (ואח"כ שאל הגמרא) מסר לו המפתח. ולא לשם שכירות אלא הפקיד המפתח בידו אם הנפקד חייב לבער. (ומבאר שזהו פלוגתא תנאים דלחכמים בכגון דא אמרינן) שלא מסר לו אלא שמירת המפתח. ולא סמכא דעתיה לכונוס דמיתפס כגנב. ר"ש מטמא. כל מה שבבית דקסבר רבי שמעון כשמסר לו המפתח כל הבית מסר לו והוא הדין ה"נ לרבי שמעון חייב לבער הנפקד.

והפני משה שם למד באופן אחר, אימתי. צריך השוכר לבער אם נכנס לתוכו בזמן שכבר מסר לו המפתח דזהו קניית רשות אבל אם עדיין לא מסר לו המפתח כדי

לקנות אפי' נתן לו רשות ליכנס לתוכו א"צ לבער שהרי עדיין לא קנה. (כרש"י) מסר לו את המפתח מהו. כלומר אם מסר לו את המפתח בלבד ולא אמר לו קני בזה מהו שיהא כשלו וצריך הוא לבער או דילמא מכיון דלא א"ל קני אכתי לא סמכא דעתיה דדילמא הדר ביה המשכיר וקאמר ר' זבדיה דדבר זה במחלוקת ר"ש וחכמים תלייא. שלא מסר לו אלא שמירת המפתח. ולא יהיב ליה רשותא למיכנס לביתה. ותני. עלה בתוספתא שם. ר"ש מטמא. דבמסירת המפתח רשותא קא יהיב ליה והוא הדין הכא לענין ביעור כן.

הרי שלפירוש הקרבן עדה, הירושלמי שואל קושית התוס'. וזהו פירוש דברי התוס', דכיון דלא קנה, וחייב הבדיקה הוא רק מצד זה שיש בידו המפתח, א"כ יש סברא לומר דגם הנפקד יכול יכנס, וכדעת ר"ש דמטמא. וע"ז כתב התוס', דאנן כחכמים סבירא לן והנפקד אין לו רשות ליכנס, רק השוכר יש לו רשות ליכנס.

רק דצ"ע למה לא כתבו התוס' דדבריו תלויים במחלוקת תנאים. ואפשר לומר דס"ל להתוס' דכיון שלא מובא ענין זה בבלי, הבבלי חולק וסובר דדין בדיקה אינו תלה בדין טומאה.

ואולי אפשר לומר דסברי התוס' דאין דין מסירת המפתח מחייב משום רשות ליכנס, רק משום רשות לקנות. וזהו מ"ש "אלא דוקא כשרוצה להחזיק בבית ולקנותו". דאף שיש לו רשות ליכנס, הרי אין הבית שלו ואין החמץ שלו, רק באופן שרוצה לקנות או בנתינת רשות לקנות ויש לו המפתח ליכנס הטילו חכמים עליו חובת הבדיקה.

ויומתק יותר אם נאמר כמ"ש לעיל בדעת הרמב"ם, דחייב בדיקה היא חובת הבית, וא"כ יש סברא לומר דהטילו חובת הבית על מי שעומד לקנות ויכול ליכנס.

ובעזה"י נחזור לעיין בשיטת רש"י.



דברי אדה"ז דאיסורי הנאה אינו הפקר גמור

הרב אפרים פישל אסטר

ר"מ בישיבה

ידועים דברי אדה"ז בקו"א סתל"ה סק"ב דחולק על הח"י דס"ל דליכא ירושה בחמץ האסור בהנאה, וס"ל אדה"ז דאיכא ירושה גם בחמץ האסור בהנאה.

ויש להעיר בקיצור עכ"פ בביאור דברי אדה"ז דחולק על הח"י מג' טעמים.

(א) בהא דדימה למפקיר עבדו, הרי קיי"ל כדעת הרי"ף אליבא דרבינא דאיסורא לברי' מורית, וא"כ בחמץ האסור בהנאה איכא ירושה בהאיסור הנאה, היינו דאפי' א"נ דבאמת איסור הנאה הוי הפקר גמור מ"מ שייך בזה ירושה. ועפ"ז מה דמוכיח אדה"ז מקדושין (יז, ב) דאיכא ירושה באיסורי הנאה לגבי ע"ז, הכוונה בזה דגם א"נ דאין באיסורי הנאה צד ממון והוי הפקר גמור מ"מ איכא ירושה.

ולכן הביא אדה"ז רא' זו לפני המשך דבריו שמבאר דבחמץ איכא צד ממון ואינו הפקר גמור. ובאמת הצד ממון שכ' אדה"ז דאיכא בחמץ ליכא בע"ז, דבע"ז גם אם מכרו אסור ליהנות מדמיו, וכמ"ש אדה"ז לקמן (סתמ"ג ס"ט) לחלק בין ע"ז לשאר איסורי הנאה.

והא דאיכא דין ירושה באיסורי הנאה גם אי הוה הפקר גמור, הגם דלכאורה אי הוה הפקר גמור "אינו יכול להוריש כי מה יוריש" כלשון אדה"ז בהמשך, הוא משום דכמו במפקיר עבדו ולא נתן לו שטר שחרור דהוי הפקר גמור מצד הקנין ממון אבל עדיין איכא הקנין איסור, ושייך ירושה מצד הקנין איסור, עד"ז בחמץ דאיסורו הוא עי"ז דוקא שהוא שלו, וגם עכשיו שהחמץ אסור בהנאה והוי הפקר גמור עשאו הכתוב כשלו, שייך ע"ז דין ירושה.

(ב) בחמץ איכא צד ממון, כיון דמותר ליהנות מדמיו, ועד"ז בשאר איסורי הנאה (מלבד ע"ז כנ"ל), ולכן אין הדמיון למפקיר עבדו שאין בו צד ממון עולה יפה.

ויש להעיר, דקיי"ל דחמץ מותר ליהנות שלא כדרך הנאתן (וכמ"ש אדה"ז סתס"ו ס"ד), וא"כ עדיפא מיני' הו"ל לאדה"ז למימר, דלא רק שהדמים מותרין בהנאה, אלא גם החמץ עצמו מותרין שלא כדרך הנאתן (ועי' בארוכה במרחשת ס"א בזה).

אמנם לכאורה זה תלוי בביאור הא דמותר שלא כדרך הנאתן, דמפשטות הגמ'

(פסחים כד, ב) דכיון דכל איסורי הנאה כתובין בתורה בלשון אכילה, אסורין רק כדרך הנאתן (משא"כ בכלאי הכרם דלא כתוב בה אכילה אסור גם שלא כדרך הנאתן), משמע דהגם שהנאה שלא כדרך הוי הנאה, מ"מ לא כל אופני הנאה אסרה תורה. אבל עי' בחי' הר"ן (שם) שכתב שההיתר דשלא כדרך הנאתן הוא משום ד"הנאה שלא כדרכה לא מיקרי הנאה", ועפ"ז מובן דגם אי מותר שלא כדרך הנאתן אין לו שום זכות בגוף החמץ מטעם זה.

אבל לכאורה לא די בזה, שהרי לאו בגדר היתר הנאה עסקינן, אלא אי משו"ז שמותר שלא כדרכה איכא בזה צד ממון, וא"כ עדיין י"ל דגם אי שלא כדרך הנאתן לא חשיב הנאה לענין איסור הנאה, אמנם לענין שוויות הממון כיון שבפועל יכול להנות שלא כדרך איכא בזה צד ממון.

וי"ל דזהו רק אם נאמר דמה דאין לו זכות ממון באיסורי הנאה הוא מצד זה דהוא מנוע בפועל מלהשתמש ולהנות ממנה.

וא"כ אי מותר ליהנות שלא כדרך הנאתן, הרי איך שלא נפרש היתר זה, בפועל אית לי' זכות ואופן להשתמש בה, אבל אם נאמר דהאיסור עצמו שאסרה תורה הוא שמפקיע זכותו בה, וכמשמעות לשון אדה"ז ד"כיון שאסור לו ליהנות ממנו הרי אין לו שום זכות בו ואינו שלו כלל" (סת"ל"א ס"ב ועד"ז בהק"א כאן), א"כ מובן דאיסור הנאה מפקיע זכותו בהחמץ גם אם יכול להנות שלא כדרך הנאתן.

וכיון שהאיסור הוא שמפקיע זכותו בהחמץ, אפשר להיות צד ממון רק בהדמים כמ"ש אדה"ז, ולא בשום אופן בגוף החמץ.

ג) אפי' אם נאמר שחמץ האסור בהנאה אינו שלו, מ"מ אינו הפקר גמור. והכוונה בזה, דהנה ידוע דפליגי הראשונים באיסורי הנאה, דברש"י (סוכה לה, א ד"ה לפי) כתב לגבי אתרוג של ערלה "שאינו שוה פרוטה דאיסורי הנאה הוא הלכך לאו שלכם הוא", וברית"ב"א (שם לד, ב) הביא בשם הראב"ד דכיון דאסור בהנאה לא מיקרי שלכם, וחולק עליו דגם איסורי הנאה לכם קרינא בי'. וברש"י בסוגיין כתב לגבי חמץ שאינו ברשותו דאינו שלו.

וע"ז הוא שכתב אדה"ז דלכ"ע, גם להני דס"ל דאיסורי הנאה אינו שלו מ"מ גם הם מודים דאינו הפקר גמור, ולכן שייך בי' ירושה, וכדהוכיח אדה"ז מלשון רש"י (לא, ב), היינו דגם לרש"י דס"ל דאינו שלו מ"מ לא הוי הפקר גמור. ולכן לא הביא אדה"ז כלל בדבריו מהראשונים שדיברו בענין איסור הנאה אי הוי שלו, דלגבי הנידון דירושה, לכ"ע איכא ירושה כיון דאינו הפקר גמור.

אבל זה צ"ע, דלכאורה נידון זה דירושה באיסורי הנאה פליגי בה בהדיא הראשונים, דבנדרים (מז,א) איתא "האומר לבנו קונם שאי אתה נהנה לי כו' ובמותו ומת לא יירשנו", ובר"ן (שם) ודאי נכסים דידי' נינהו אלא שאין רשאי ליהנות מהם, והלשון לא יירשנו לאו דוקא. אמנם ברשב"א (שם) דכיון דאסרינן עלי' בקונם שוינהו עלי' עפרא בעלמא כשאר איסורי הנאה והוי הפקר כחמץ בפסח וערלה וכלאי הכרם, וליכא דין ירושה. הרי דפליגי בהדיא לגבי ירושה באיסורי הנאה, ומ"מ לא הביאו אדה"ז.

אמנם המעיין בדבריהם יראה שלא נחלקו לענין עצם הירושה באיסורי הנאה, אלא אם הוי זה ירושה שיכול לפרוע חובו בזה, וכדתנן במתני' התם "ובע"ח באים ונפרעים", שע"ז שקו"ט הר"ן והרשב"א אי הוי ירושה לענין זה, דשייך פריעת חוב בזה. א"כ עדיין י"ל דגם הרשב"א ס"ל דלענין עצם הירושה שייך זה גם באיסורי הנאה, דרק לענין לפרוע חובו בירושה זו אינו שלו, דהאיסור מפקיע זכותו בהחפץ, שהשוויות של החפץ אינו שלו לפרוע חובו.

וא"כ א"ש דברי אדה"ז לכ"ע, וגם פלוגתת הר"ן והרשב"א לא שייך למ"ש אדה"ז, דלכו"ע עדיין שם הבעלים על האיסור הנאה, ולענין בל יראה סגי בעצם הירושה דשמו עליו דעובר בב"י (כלשון אדה"ז כאן בקו"א ולעיל סתל"ד ס"ז).



איסור הנאה בחמץ

הרב מרדכי דובער ווילהלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

א. פסחים כא ע"ב "אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה"

הנה ידוע הכלל (ברש"י) שאם כותבים "כלומר" היינו שמפרשים שלא כפשוטו (עי' רשימות ככד בסופו).

ואולי יש לדייק כן בלשון אדה"ז בשולחנו תלא, ב.

חמץ . . כל ז' ימי הפסח הוא אסור אפילו בהנאה מן התורה שנאמר ולא יאכל כלומר לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה אפילו של היתר דהיינו היתר הנאה

שסתם הנאה באה לידי אכילה שלוקח בדמים מאכל.

מדלא כתב אדה"ז "משמע" אלא "כלומר" היינו שמפרש שלא כפשוטו (כמשמעו).

והביאור דהנה איתא פסחים כא ע"ב "אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה"

ומפרש רש"י ד"ה לא יאכל. מדקרינא לא יאכל משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה וסתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל.

וביתר ביאור בלבוש תלא, א. "ומשעה שנאסר החמץ באכילה מן התורה נאסר גם כן בהנאה מן התורה, שנאמר: "לא יאכל חמץ" בצירי תחת היו"ד, ולא כתיב "לא יאכל" בחולם, משמע לא יהא בו היתר המביאה לידי אכילה והיינו הנאה, דסתם הנאות לידי אכילה באות, שלוקח בדמים דבר מאכל"

הרי שמפרשים הלימוד ממשמעות הפסוק.

אבל בהמשך הגמרא שם "טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בבבילה"

ולהלן כג ע"א מקשה הגמרא לר' אבהו "והרי שרצים דרחמנא אמר שקץ הוא לא יאכל ותנן צידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרן לנכרים שאני התם דאמר קרא לכם שלכם יהא. . ולחזקיה למה לי למיכתב לא יאכל ומייתי לכם למישרייה לא לכתוב רחמנא לא יאכל ולא בעי לכם אמר לך חזקיה טעמא דידי נמי מהכא.

ומפרש רש"י ד"ה טעמא דידי. דאמינא לא יאכל משמע הנאה מהא נפקא לי ואי לאו האי קרא דכתיב לא יאכל ותו כתב לכם למישרייה לא הוה ידענא דלא יאכל איסור הנאה הוא.

הרי שלמסקנת הגמרא דרשת חזקי' אינה ממשמעות הפסוק אלא מיתורא ד"לכם" ולכן כתב אדה"ז "כלומר".

ב. שם "א"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור

אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה".

ובתוד"ה כל מקום שנאמר לא יאכל. וא"ת יהא נהנה מחמץ בפסח בשרת דהא כתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה. . ואור"י דלא יאכל ולא תאכל ילפינן מלא תאכלו אבל כי כל אוכל לא ילפינן מלא תאכלו:

ובביאור הטעם ש"כי כל אוכל לא ילפינן מלא תאכלו" מצאנו בכללות ב' ביאורים שונים.

א. ביאור המהר"ם שיק (שו"ת יורה דעה סי' קז) כיון "דהנך דאסירי בהנאה משום סרך אכילה נאסרו שלא יבוא לידי אכילה, . . וזה שייך אם כתיב לשון עתיד שלא יבוא לאכלה אבל בלשון עבר או בינוני דוקא אכילה".

[ועד"ז ביאר הרב גערליצקי שיחי' בשיעוריו ע"פ מ"ש בשד"ח (כללים מערכת כ' כלל קי"ט ד"ה ואנא בסופו) מובא בלקו"ש חט"ז ע' 89 הערה 12) שגם לר' אבהו "דלא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע" גדר ההנאה שאסרה תורה הוא "שלא יהא בו היתר אכילה". ולפי"ז חילקו התוס' בין לא תאכל לכי כל אוכל וכו' דרק כשכתוב בלשון איסור על העתיד מפרשינן פירוש זה שלא יבוא לידי היתר הנאה כו' כדכתיב בנבילה לא תאכלו משא"כ במ"ש כי כל "אוכל" וגו' לא ידעינן לפרש כי אם אכילה עצמה ולא להנאה.]

ב. ביאור הצ"ח² "ואולי כוונת התוס' דדוקא מה שנאמר בלשון אזהרה ילפינן מלא תאכלו אבל מה שנאמר בלשון עונש לא ילפינן". [וכיון בזה למ"ש הרשב"א (בב"ק מא ע"א) "דשאני לא תאכל לא תאכלו דבאזהרה, אבל כי כל אוכל לא אמרינן"].

וע"פ הנ"ל יש לבאר מ"ש בהמשך הגמרא לרבי יהודה. . כל איסורים שבתורה מנא ליה דאסורין בהנאה נפקא ליה מלכלב תשליכון אותו אותו אתה משליך לכלב

1) לפי המובא בפנים מהשדי חמד יש לבאר מה שבהמראה מקום (דפו"ר) למ"ש אדה"ז (תלא, ב.) "לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה" מציין "שם כא כחזקיה" ולכאורה מהי ההדגשה "כחזקיה" הרי לרבי אבהו "לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע" אבל לפי המבואר שגם לרבי אבהו גדר ההנאה שאסרה הוא "שלא יהא בו היתר אכילה". מובן מה שמדגיש בהערה שדברי אדה"ז הם "כחזקיה" ודלא כרבי אבהו ודו"ק.

2) ליישב מה שהוקשה לו "שיהא הטמא בטומאת הגוף חייב כרת אם נהנה מהקדש דכתיב והנפש אשר תאכל וגו' וטומאתה עליו ונכרתה, ומה מקום יש לחלק בין תאכל ללא תאכלו."

ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה ור' מאיר אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה

ופירש רש"י ור"מ. דנפקא ליה איסור הנאה בשאר איסורים מדפרט בנבילה בשלמא פרט היתר דטרפה לגופיה איצטריך למיפרט בה היתר משום דאי לאו דפרט ביה הוה אמינא ליתסר בהנאה אלא אותו למה לי ומשני לאיסור הנאה חולין שנשחטו בעזרה דנפקא לן בהו איסור אכילה מדכתב (דברים יב) כי ירחק ממך המקום וזבחת ואכלת³ בריחוק מקום דהיינו חוץ למחנה שכינה אתה זובח ואוכל ואי אתה זובח ואוכל בקרוב מקום ומשום דאין מפורש בהן לאו בהדיא באכילה איצטריך למילף להו איסור הנאה מהכא.

והעיר הרש"ש על דברי רש"י "נראה מזה דלא ס"ל תירוצן ר"י שבתוס' לעיל ד"ה כל מקום".

ונראה שהרש"ש הבין את תירוצן הר"י כאופן א' הנ"ל [שלשון הוה לא ילפינן מלשון עתיד]. אבל לפי ביאור התוס' באופן הב' יש להתאים מ"ש רש"י "ומשום דאין מפורש בהן לאו בהדיא באכילה" עם תירוצן התוס' ש"מה שנאמר בלשון אזהרה ילפינן מלא תאכלו".



החילוק בין איסור גברא ואיסור חפצא בדין זה וזה גורם אם אסור

הנ"ל

במסכת פסחים פרק שני¹ בסוגיית זה וזה גורם [כלומר שכששני דברים אחד אסור ואחד מותר גורמים דבר אחר, אם הוא אסור או מותר, כגון שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לעיסה ואין בכל אחד בפני עצמו כדי להחמיץ אם העיסה מותרת או לא

(3) לכאורה יש לעיין לפי אופן הא' למה לא יהא חולין שנשחטו בעזרה אסור בהנאה ממה שנאמר "וזבחת ואכלת" (=לשון עתיד) וכמו שהקשה השער המלך אישות ה,א. "קשה דתיפוק ליה דתקרובת ע"ז אסור בהנאה מדאורייתא מדכתיב פרשת כי תשא ל"ד ט"ו פן תכרות ברית ליושב הארץ וקרא לך ואכלת מזבחו". ואולי יש לחלק בין לאו ("פן תכרות .. ואכלת מזבחו") ללאו הבא מכלל עשה ("וזבחת ואכלת").

(1) דף כ"ו ע"ב וכ"ז ע"א

[מביאה הגמ' דעת ר' אליעזר שבכל איסורין שבתורה זה וזה גורם אסור "תניא בהדיא וכן היה ר' אליעזר אוסר בכל איסורין שבתורה". והקשו שם בתוד"ה וכן "השתא משמע דבכל מקום אית ליה לרבי אליעזר דזה וזה גורם אסור ותימה לרשב"א דתיקשי מהכא לרב הונא בר חיננא דתניא בתמורה בפרק כל האסורין (דף ל: ושם) כל האסורין לגבי מזבח ולדותיהן מותרין ותניא עלה ר"א אוסר וקאמר רב הונא בר חיננא מחלוקת כשעיברו ולבסוף נרבעו דרבי אליעזר סבר עובר ירך אמו הוא אבל נרבעו ולבסוף עיברו ד"ה מותרין אלמא לרבי אליעזר זה וזה גורם מותר". והניחו בתימה.

אבל בתמורה דף ל ע"ב בתוד"ה אבל תירצו "דהתם [בפסחים] מיירי בדבר שאסור אף להדיט והכא [בתמורה] מיירי באיסור גבוה לבד". ויש לבאר דבריהם, שרבי אליעזר אמר למילתיה דזה וזה גורם אסור רק היכא שהאיסור הגורם הוא אסור בעצמותו היינו איסור חפצא מה שאין כן "הכא מיירי באיסור גבוה לבד" ולא הוא אסור בעצמותו שאילו היה החפץ בעצמותו אסור היה ראוי שיהיה אסור לכל.

ועד"ז יש לבאר מה שתירץ במהר"ם חלאוה "שאני התם דוולד נרבעת דרבנן הוא דאסור ומשום הכי מיקל בה רבי אליעזר". ע"פ המבואר באחרונים דכל איסורים דרבנן רק איסורי גברא המה ולא איסורי חפצא לכן מיקל בה רבי אליעזר הואיל ואיסור חפצא לא הוא דוולד נרבעת דרבנן.

וכמו כן יש לבאר מה שהקשו התוס' (כו ע"ב ד"ה חדש יותץ) בענין שבח עצים בפת "הא דאמר² המבשל בשבת בשוגג יאכל ואפילו בשבת ואמאי נימא יש שבח מוקצה בפת דגחלים מוקצין הן" ובהמהר"ם חלאוה ביאר "דוקא בשבח איסורי תורה [אסור] אבל בשבח איסורין דבבב"ה מותר . . . ו[ל]כן המבשל בשבת בשוגג יאכל אע"ג דנהנה מעצי מוקצה". והביאור כנ"ל דדוקא באיסורי חפצא אמרינן שבח עצים בפת ואסור אבל באיסורי גברא אין לומר שאף הפת תיאסר.

ויש לומר מה שנמנעו התוס' הכא בפסחים ליישב תמיהת הרשב"א הנ"ל כמו שתירצו התוס' בתמורה או כמו שתירץ המהר"ם חלאוה לחלק בין איסורי חפצא ואיסורי גברא וכמו שכתבנו. שהרי בתחילה רצה הגמרא להוכיח שרבי אליעזר סובר שזה וזה גורם אסור מהא דתנן "שאור של חולין ושל תרומה שנפלו לתוך עיסה ואין בזה כדי להחמיץ ואין בזה כדי להחמיץ ונצטרפו וחמצו רבי אליעזר אומר אחר אחרון אני בא . . . ואמר אביי לא שנו אלא שקדם וסילק את האיסור אבל לא קדם וסילק את האיסור אסור אלמא זה וזה גורם אסור". ולכאורה איסור תרומה הוא איסור גברא

וכנ"ל שאילו היה החפץ בעצמותו אסור היה ראוי שיהיה אסור לכל ומדאסר רק לזרים
הוא ליה רק איסור גברא³. וא"כ הרי מוכח מסוגיא דידן שאין לחלק בזה בין איסורי
חפצא לאיסורי גברא ובשניהם יש לומר שאסור בזה וזה גורם.



חצי לוג שמן זית בנרות המנורה

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

במשנה במסכת מנחות (פח, א) מבואר שמדת השמן ששמים כל יום בכל נר
במנורה שבהיכל הוא חצי לוג. ובגמרא (פט, א) מבואר שמדה זו לא מפורשת בתורה,
אלא חכמים הם שקבעו אותה לאחר מספר נסיונות שהם ערכו, עד שהגיעו למסקנה
שהמדה הנכונה היא חצי לוג.

וז"ל הגמרא: "מנא הני מילי דתנו רבנן (שמות כז, כא) מערב עד בקר תן לה
מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בקר ... ושיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד
צפרא איכא דאמרי מלמעלה למטה שיערו ואיכא דאמרי ממטה למעלה שיערו מאן
דאמר ממטה למעלה שיערו, התורה חסה על ממונן של ישראל. ומאן דאמר ממעלה
למטה שיערו, אין עניות במקום עשירות".

רש"י: "מלמעלה למטה שיערו - למעלה מחצי לוג אי בעי לייתי. אבל למטה
לא אייתי דאין עניות במקום עשירות: מלמעלה למטה שיערו. כשיערו מדת חצי
לוג לכל נר כך עשו: בתחילה הביאו לוג שלם לנסות ודלק כל הלילה וגם היום וחזר
ליל שני והביאו שני שלישי לוג ועדיין דלק יותר מאור הבקר, וכן עשו כמה לילות, עד
שהביאו חצי לוג ודלק כשיעור הלילה. ולא נסו מלמטה למעלה דאין עניות במקום
עשירות". "ומ"ד מלמטה למעלה שיערו - בתחלה רביעיית הלוג, ולא דלק אלא חצי
הלילה¹. ליל שני הוסיפו וכן כמה לילות עד ששיערו חצי לוג ללילה. אבל מלמעלה

(3) הערת המערכת: לכאורה אפ"ל דהוי איסור חפצא שהרי התרומה עצמה קדושה וצריך לאכול
אותה בטהרה רק שהאיסור הוא רק לאנשים מסוימים אבל ראה בבית האוצר חלק א' ע' 188 דנקט דהוה
איסור גברא.

(1) דבר זה פלא לעצמו. הלא מפורש בתורה מערב עד בוקר. ולפי החישוב של מלמטה למעלה הי'
כמה לילות שלא קיימו מצוה זו! וראה במפרשי הש"ס מה שתירצו.

למטה לא, לפי שמה שנותר בנר אין לו תקנה אלא לשפוך, והתורה חסה על ממונם של ישראל".

ולכאורה יש בזה דבר פלא. בעשיית ובניית המשכן וכן בבניית המקדש ועבודת הכהנים מצינו ריבוי פרטים המעכבים בדיעבד. הן ממה שכתוב מפורש בתורה והן שבאו בקבלה הלכה למשה מסיני או שנלמדו עפ"י מדות שהתורה נדרשת בהן מפסוקים או אסמכתות.

למשל, פרטי השולחן נתפרשו בתורה. ואח"כ נוספו במשניות, ברייתות וגמרות עוד הרבה פרטים, שגם הם מן התורה. ועד"ז מעשה המנורה והמזבח. והפירוט הוא הן במרכיבים (זהב, כסף, עץ וכו') הן בצורתם והן במידתן². ועד"ז במיקום כל כלי

(2) דוגמא להדגיש כמה תילי תילי הלכות למידין מהתיבות שבתושב"כ בכלל, והציוויים של בניית המשכן והמקדש בפרט, כדאי להזכיר את הרמז שאומרים בשם גדולי ישראל על 3.14π . ובקיצור - בסיס הגאומטריה (הנדסה) שערכו של 'פאי' היחס הקבוע בין היקף המעגל לקוטרו. הוא $3.1415926535.....$ וכן הלאה עד אין סוף. והיחס בין הקוטר למעגל הוא 1.047 . בספר מלכים א' (ז, כג) אודות הים של שלמה של בית המקדש הראשון יש רמז על זה: "ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגול סביב וחמש באמה קומתו וקוה (וקו) שלושים באמה יסוב אותו סביב".

'עשר אמות משפתו ועד שפתו' הוא הקוטב.

'וקוה (וקו) שלושים באמה יסוב אותו סביב' הוא היקף מעגל.

כלומר, הפסוק אומר שהקוטר הוא עשר אמות. והיקף המעגל הוא שלשים.

והנה, מספר המעגל ה'שלושים' הוא לא בדיוק, כי לפי החשבון יוצא שהוא 31.47 אמות, רק התורה דברה במספרים עגולים. וכלשון הגמרא בסוכה 'פורתא לא דק'.

אבל הפסוק רמז לנו למספר יותר מדויק. [אבל לא המספר האמיתי, שהוא בלתי אפשרי להגיע אליו, וכדלהלן]

כי הקרי (על המעגל) הוא: קו. הכתיב הוא קוה. היחס בין הגימטריה של המילה קוה (111) למילה קו (106) הוא: $1.047 = 111/106$.

והוא בדיוק היחס בין מ"ש בפסוק שלשים אמה לבין מספר 3.14 .

כי $1.047 = 3.14/3$. והוא היחס בין הקוטר למעגל שהוא 1.047 .

ולהעיר מ"ש אדמו"ר הצ"צ (י"ל לאחרונה מכת"י, ד"ה להשכיח בינה) אודות היחס האלכסון על מרובע שגם הוא מספר בלתי מחושב, (1.41421356237 והלאה עד אין סוף), וא"א לידע מדתו בדיוק בשום אופן.

במקום המיוחד לו במשכן ובמקדש. וכן פרטי ותבנית בגדי כהונה מפורש בתורה.

ויותר ממה שיש **בעשיית הכלים** ישנם ריבוי עצום של פרטים **בעבודת המשכן** והמקדש. היינו כל מעשה הקרבנות, הן בזבחים והן במנחות. ופרטים אלו חלק ניכר מהן מן התורה.

והמשניות במס' מנחות מפרטים את מדות היבש והלח של המנחות, נסכים שמן ומים. רוב המדות הן ממה שכתוב מפורש בתורה או עכ"פ הלכה למשה מסיני. ולמרות כל זאת, נמנעה התורה לכתוב את **כמות השמן** ששמים בכל לילה (ועובי הפתילות) בנרות המנורה.

פרט חשוב, שאמנם נראה טכני, ונועד להשיג את המטרה שהמנורה תדלק מערב עד בוקר, אך עם זאת הוא מהווה חלק בלתי נפרד מתכלית עשיית המנורה, השאירה התורה לשיעורם של חכמים. ע"ד שמצינו בכו"כ הלכות ש"מסרן הכתוב לחכמים"³.

ועוד דבר תמוה: הלשון "שיערו חכמים". ניסוי מדידת כמות השמן הזה החל לכאורה כבר בלילה הראשון של ימי המילואים. והרי אז הדליק משה רבינו את המנורה, אם כן הוא הוא "החכמים" ולמה לא נזכר שמו? ולא מוזכר שמרע"ה הלך להתייעץ עם החכמים שבדורו.

אפילו את"ל שאחרי שמונה הימים (ששימש משה רבינו במשכן) טרם הגיעו למדה הנכונה של חצי הלוג, הרי אז מדובר בהדלקה שנעשתה ע"י אהרן הכהן. ומדוע לא מצינו אסמכתא למעורבותם של החכמים?

ועוד, מה צורך יש בחכמים? כל בעל'באסטע מצויה יודעת, בכשרון טבעי או

(ומציין לרמב"ם שכותב אותו דבר אודות מספר π , שגם בו א"א להשיג את המספר המדויק). וזה לא מצד חסרון חכמתינו אלא מצד הטבע, שהטביע ה' בטבע להראות לנו שאין שכל האנושי שלם להבין כל דבר והאלוקים עשה דבר ממשי וגשמי שאי אפשר לשערו ולכוונו בדיוק.

א"כ ישא האדם ק"ו בעצמו ואם בדבר גשמי א"א לו להבינו על בוריו עאכ"כ בדברים העומדים ברומו של עולם הוא למעלה מהשגתינו.

(3) הערני ח"א שאולי הכוונה ב'שיערו חכמים' היינו החכמים לאחר החורבן. כלומר, בזמן הבית ידעו בדיוק עפ"י הל"מ שהשיעור הוא חצי לוג. אבל מדה זו נשתכחה אחרי החורבן, והחכמים שבזמן הגמרא רצו לחשב את מידת השמן שהי' במקדש, ושיערו (בנר של לוג של חולין) עד שהגיעו למסקנה שמידת השמן של מנורת המקדש היתה חצי לוג.

אבל, אף שרעיון יפה הוא, ברש"י משמע שנסיון הי' בזמן שהדליקו את המנורה בהיכל.

עכ"פ אחרי כמה ניסויים, את הכמות, המידה והמרכיבים הנדרשים לבישול או אפי'. ואם החלה יצאה קצת יבשה אז בפעם הבאה היא תוסיף קצת יותר מים לבצק וכו'⁴.

ויש לומר בדרך אפשר, שרמז גדול יש פה, בהתייחסות הזאת של התורה, ובזה שהיא העלימה את מדת השמן והעבירה את הסמכות לחכמים.

והיינו, שהתורה והמצוות שאנו מקיימים בכל דור אמנם מפורשת היא בספרינו הקדושים החל בחמשה חומשי תורה עד לחידושים שתלמיד ותיק מחדש בכל דור. וזה מעשה המנורה עצמה שתבניתה מורשת בתורה.

אבל מעבר לעצם קיום המצוות, יש גם את "השמן", ההנהגה בפועל, סוג של דגש וסדר עדיפויות שאותו כל דור מקבל מראשי בני ישראל שבדורם. (לקו"א פ"ב).

מה לקיים – בשביל זה יש את השו"ע. והתורה לא תהי' מוחלפת.

איך ליישם את הקיום ואיך התנהגות זו באה לידי ביטוי, זה דבר שמשתנה בכל דור בהתאם להוראות חכמים. הם הסמכות הקובעת איך צריכה להיות ההתאמה בין הדרישות המתחייבות ממצב העולם ועל מה צריך לתת את הדגש בעבודתם של בני ישראל. וזוהי המשמעות ב"שיערו חכמים".

כלומר, החכמים בבינתם מחליטים איך "להאכיל בכפית" בהתאם ליכולת ההכלה והקיבול של כל אחד ואחד.

ושני אופנים בזה: מלמעלה למטה או מלמטה למעלה.

מלמעלה למטה – כלומר שהתחילו עם יותר מחצי לוג שמן, ולאט לאט הפחיתו

4 ואף את"ל שמזה גופא שהתורה רק קבעה את משך זמן ההדלקה, מערב עד בוקר, ולא פירטה את כמות השמן הרי זה ראי' שכמות השמן לא משנה ואפשר להוסיף ככל שרוצים, שידלק יותר משעות הלילה או שאפשר להגדיל או להקטין את הפתילות. ומה שחשוב זה שהמנורה תדלק כל הלילה.

אבל – זה גופא טעמא בעי'. למה השאירה התורה פרט זה לחשבון החכמים? והרי לכאורה כמו שהתורה אומרת את מדת עשרון למנחה באותה מדה היא הייתה צריכה להורות לנו כמות השמן שבמנורה – חצי לוג. ועל פי זה לכאורה לא היה כלל צורך בשיעור חכמים.

ואין זה דומה לכאורה לפרטי דינו חול המועד או עינוי של יום הכיפורים, למשל, שמצינו בהם ש'מסרן הכתוב לחכמים'. כי הרי שם התורה לא נכנסת לפרטים כלל. 'לא תעשה כל מלאכה' תענו את נפשותיכם' וזהו.

בניגוד למנורה ושאר כלי ועבודות המשכן והמקדש שהתורה (והל"מ) יורדת שם לפרטים, אבל באופן חריג לא קובעת את כמות השמן (ועובי הפתילות).

עד שהגיעו למדה הנכונה. עד"מ מלמד בחדר, ששכלו מכיל את כל חומר הלימוד, אבל למרות זאת הוא אמור להבחין ביכולת ההבנה והקליטה המשתנה של התלמידים, ובהתאם לכך להכין ולמסור את השיעור.

ועד"ז ישנם מצבים וסוגי אנשים שכדי לקרבם, יש לתת להם כבר בהתחלה את מלוא המידע האפשרי (כמו בהודעה לגר שרוצה להתגייר) שיש חיוב לקיים את כל התורה. ואם נאמר להם שיש דרכים עוקפות בהלכה בסופו של דבר יבואו בטענות של למה רימיתני.

מלמטה למעלה. התחילו בפחות מחצי לוג שמן. כי לאידך, יש אנשים שלפי אופיים ויכולת ההכלה שלהם, הדרך הנכונה להכניסם למעגל הלימוד, או להשפיע עליהם לקבל עול מלכות שמים ושמירת התורה ומצוות היא אך ורק בשיטה של מלמטה למעלה. לאט לאט.

איך שיהי', שתי השיטות חותרות לאותה מגמה - מאורתא ועד צפרא. כלומר מחושך ואי ודאות לאור, בהירות ובטיחות.



בוקר הוי עד שש שעות

הת' יוסף מנחם מענדל טענענבוים

תלמיד ביישיבה

איתא במסכת פסחים (ב,א) "מיתבי' וכאור בבוקר יזרח שמש, אלמא אור יממא הוא, מי כתיב אור בוקר, וכאור בוקר כתיב, והכי קאמר, וכאור בוקר בעוה"ז כעין זריחת שמש לצדיקים לע"ל". ופי' התוס' (ד"ה וכאור בוקר בעוה"ז) וז"ל "פי' ר"ת דהיינו עד חצי היום, כדמוכח בפרק תמיד נשחט, דעד ו' שעות נקרא בוקר"

והקשה ע"ז בשפת אמת על אתר וז"ל "תמוה דליתא התם אלא דבין הערבים מתחיל מן אחר שש, אבל בוקר נראה דלא הוי רק עד ד' שעות, כזמן תמיד של שחר, [למאי דקיי"ל כר"י בברכות (כז) דזמן תפלת השחר עד ד' שעות מטעם הנ"ל]". דהיינו בגמ' ברכות (כז) כחלקו ר"י ורבנן בזמן תפלת שחרית (שהוא כנגד התמידין דיכתיב בי' בבוקר), לר"י הוי רק עד ד' שעות, ולפי רבנן הוי עד חצות, ולהלכה נקטינן כר"י שזמן תפלת הוי עד ד' שעות. א"כ מנ"ל להתוס' מפרק תמיד נשחט דבוקר הוי עד ו'

שעות.

ואוא"ל, דראית התוס' הוא לא מהפסוק של תמיד, אלא מהסוגיא בסוף העמ' שמביא ברייתא, "ת"ד כסידורו בחול כך סידורו בשבת דברי ר"י ר"ע אומר כסידורו בערב פסח", ולפי האוקימתא דאביי, המחלוקת הוא בנוגע ער"פ שחל להיות בשבת מתי מקריבין תמיד של בין הערביים, ותלוי אם אמרינן דבזיכין קודמין למוספין או להיפוך. ובביאור דאם אמרינן בזיכין קודמין למוספין, ומוספין אורחייהו בשש, במילא יכולין להקריב התמיד בשש ומחצה, כסידורו בער"פ שחל להיות בשבת. ואם אמרינן שמוספין קודמין לבזיכין, א"כ מוספין בשש "שאורחייהו בשש" ובזיכין בשבע והתמיד בשבע ומחצה.

וע"ד דאמרינן מוספין אורחייהו בשש מפרש רש"י מפני שלא כתיב בי' בוקר, אלא יום סתם ואיתא ביומא (לד) שיום (סתם) הוי איחור, וא"כ י"ל שזהו הוכחת תוס' שעד שש הוי בוקר.



בענין "מלך אינו מעיד" במלכי ישראל ומלכי ב"ד

הנ"ל

תנן בריש פ' כהן גדול¹: "כהן גדול דן ודנין אותו מעיד ומעידין אותו וכו' המלך לא דן ואין דנין אותו, לא מעיד ואין מעידין אותו". וכן כתב הרמב"ם ז"ל בהלכות עדות² ש"מלכי ישראל אין מעידין ואין מעידין עליהם".

אבל בהמשך הגמ'³ איתא "אמר רב יוסף לא שנו אלא מלכי ישראל אבל מלכי בית דוד דן ודנין אותן... ומלכי ישראל מ"ט לא? משום מעשה שהיה דעבדי' דינאי מלכא וכו' באותה שעה אמרו מלך לא דן ואין דנין אותו, לא מעיד ואין מעידין אותו". וכ"כ הרמב"ם שם, שהטעם הוא "מפני שהן אלמים בעלי זרוע ואין נכנעים תחת עול הדיינים".

(1) סנהדרין יח, א

(2) פי"א ה"ט

(3) שם יט, א

ומזה שכתבו בגמ' על המשנה, ד"לא שנו אלא במלכי ישראל אבל במלכי בית דוד וכו'" משמע, שמלכי בית דוד אכן מעידין. וכן מזה שהמקור לדין זה ש"המלך לא מעיד" הוא ממעשה שקרה עם ינאי מלכא שהי' ממלכי ישראל, משמע, שמלכי בית דוד אכן מעידין. וכ"ה ג"כ משמעות הרמב"ם.

והנה, בכת"י ובכמה ראשונים יש הגירסא "באותה שעה אמרו מלך לא דן ואין דנין אותו", ולא גרסו "לא מעיד ואין מעידין אותו". ונראה דאכן צריכים להגיה כזה, משום דרב יוסף אמר רק ד"מלכי בית דוד דן ודנין אותן", ותו לא הזכיר בנוגע לעדות. ועפ"ז יש ללמוד בפשטות, שהחילוק בין מלכי ישראל ומלכי בית דוד הוא רק בדיונות, אבל לענין עדות, מלכי בית דוד נמי אינן מעידין.

וכן משמע מהמעשה דמביא הגמ' אודות ינאי המלך –

"דעבדיה דינאי מלכא קטל נפשא אמר להו שמעון בן שטח לחכמים "תנו עיניכם בו ונדוננו". שלחו ליה "עבדך קטל נפשא" כו'. אתא ויתיב, א"ל שמעון בן שטח "ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך" כו', אמר לו "לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך".

"נפנה לימינו כבשו פניהם בקרקע, נפנה לשמאלו וכבשו פניהם בקרקע, אמר להן שמעון בן שטח, "בעלי מחשבות אתם! יבא בעל מחשבות ויפרע מכם." מיד בא גבריאל וחבטן בקרקע ומתו. באותה שעה אמרו מלך לא דן ואין דנין אותו." –

שממעשה זה יכולים ללמוד רק שאין דנין אותו, (וא"כ ממילא אינו דן משום האי כללא ד'קשוט עצמך תחילה', כדאיתא לעיל מיני' בגמ' שם) וזהו "לא דן ולא דנין אותן", אבל אודות הגדת עדות לא מדובר, ולכן אין ללמוד מזה ד"לא מעידין".

ונמצא דהחילוק בין מלכי ישראל ומלכי בית דוד הוא רק בדיונות, ולא בעדות, וכפס"ד הרמב"ם ד"מלכי בית דוד... דנים הם את העם, ודנים אותם וכו' אבל מלכי ישראל אין דנין ואין דנין אותם, לפי שאין נכנעים לדברי תורה; שמא תבא מהן תקלה", והדין ד"מלך לא מעיד" נשאר כבתחילה, היינו בין במלכי ישראל ובין במלכי בית דוד, ולא עסקינן אלא בנוגע לדיונות. ולכן נראה להשמיט המילים "לא מעיד ואין מעידין אותן" כבגירסות הנ"ל.

אך קשה, דהרי בהל' עדות שם כתב רק שמלכי ישראל "אין מעידין", וע"פ

מה שנתב"ל הוה ליה להרמב"ם לכלול ג"כ ש"מלכי בית דוד אינן מעידין"?

והנה הרדב"ז על אתר מציין לגמ' דידן, וגרס "לא מעיד וכו'" לבסוף (כבגמ' לפנינו), ומזה יוצא לכאורה דס"ל כאופן הא', שמלכי בית דוד אכן מעידין (למרות הקושיות הנ"ל בפירוש זה), וזהו שלא כתבו הרמב"ם כאן, שלשיתנו, אכן מעידין מלכי ב"ד.

ובכס"מ מציין לגמ' דידן, וגרס בדברי רב יוסף "אבל מלכי בית דוד דן ומעידין עליהם". היינו (לכאו'), שאין החילוק בדיינות בלבד, כ"א ג"כ בעדות. (ולפי זה לכאורה יוצא שגורס ג"כ בסוף הגמ' כהרדב"ז.) ומסיים "וזהו שְׁכִינָן רבינו באומרו מלכי ישראל". היינו, שבדווקא לא כתב הרמב"ם במלכי בית דוד, שהרי במלכי בית דוד דין זה אינו; אך לפי משנת"ל אכן קשה: למה לא כ' הרמב"ם שמלכי בית דוד ג"כ "אין מעידין"?

והנה, בהלכות מלכים⁵ כ' הרמב"ם בהדיא ד"כבר ביארנו שמלכי בית דוד דנין, ודנין אותן, ומעידין אליהם. אבל מלכי ישראל, גזרו חכמים שלא ידון ולא דנין אותן. ולא מעיד ולא מעידין עליו. מפני שלכן גס בהן ויבא מן הדבר תקלה והפסד על הדת". וכתב הכסף משנה על אתר (בסוף דבריו) ש"כתב רבינו במלכי בית דוד שמעידין עליהם, ולא כתב שהם יעידו משום דלא גרעו מכה"ג שאינו מעיד לשום אדם אלא למלך". ומשום דאין מי שלמעלה מן המלך, הרי אין לו למי להעיד.

וביאור דבריו, דהרי פירשו בגמ' דהא דשנינן במתניתין דכה"ג מעיד, ה"ז רק למלך, והוא משום כבודו כה"ג. ובדברי רש"י: "והכא נמי זילותא הוא לגבי כה"ג ליתא לאסודי לבע"ד"; "והדרא קושייא לדוכתא דאיכא זילותא לכה"ג"; והמלך עצמו, שהוא למעלה מכל העם, הרי א"א לו להעיד כלל משום זלזול בכבודו, והיינו שכתב הכ"מ "דלא גרעי מכהן גדול".

היינו משום דכתיב⁶ "שום תשים עליך מלך", ואיתמר עלה⁷ דהיינו "שתהא אימתו עליך", ולזול הוא למלך כשצריך לבא להעיד, שהרי צריך לעמוד. ובלשון

(5) פ"ג ה"ז

(6) שופטים יז, טו

(7) סנהדרין יט, ב

רש"י⁸: "דכתיב⁹ שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך והבא להעיד צריך לעמוד לפני הדיין כדאמרו לעיל¹⁰ ודרך בזיון הוא לו".

ולכן שפיר י"ל על הפס"ד שנפסק על כ"ק אדמו"ר בי"ג כסלו תשמ"ו שהוא הדין ד"מלך אינו מעיד¹¹", (שלא כטעות ההמון שהוא מפני "שהן אלמים בעלי זרוע ואין נכנעים תחת עול הדיינים" שאין זה שייך כלל וכלל בנדו"ד כמוכן, אלא) שהוא משום כבוד המלך.

והביאור בהרמב"ם בהל' עדות י"ל, שהרי באותו פרק מונה הרמב"ם מי שפסול לעדות שלא מחמת עבירה (הפסולים מחמת עבירה מונה הרמב"ם בפרק שלאח"ז) – "מי שאינו לא במקרא ולא במשנה וכו'"; "וכן הבזויין פסולין מדבריהם"; "והאפיקורסין והמינים והמשומדים לא הצריכו חכמים למנותן וכו'"; ובהמשך לזה בא "מלכי ישראל לא מעדיין... מפני שהן אלמים בעלי זרוע ואין נכנעים תחת עול הדיינים", ולכן אינו שייך כאן הדין דמלכי בית דוד אין מעדיין, שהוא – כנ"ל – משום כבודו. (משא"כ בהל' מלכים בה מדובר אודות הלכות מלכים – כל מלך במשמע.)

וזה שכתב הרמב"ם (וכן הכס"מ לעיל) "ומעדיין עליהם", י"ל ע"פ מש"כ המאירי (בבית הבחירה יט, א ד"ה והמשנה השני'). שזהו חלק מהפס"ד ד"דנין אותן", שהרי אם א"א להעיד עליהם, איך דנין אותן? וזה שבגמ' לא כתבו כן להדיא י"ל, שהוא מפני הדין ד"לא דנין" והדין ד"לא מעיד" שאכן אינם תלויים זב"ז, וכשרצה הגמ' לומר שמלכי בית דוד אכן דנין ודנין אותן, תנו בלשון כפל – "דן ודנין אותן", ולא הול"ל "דן ודנין אותן ומעדיין עליהם" (וכן י"ל בזה שבסוף הגמ' לא כ' (לפני משנת"ל) "לא דן ולא דנין אותן ולא מעדיין עליהם").

ולמסקנא: הדין ד"מלך אינו מעיד" הוא גם דמלכי בית דוד, והוא משום כבודו דמלך.¹²

(8) שבועות לא, א ד"ה כ"ש מלך

(9) דברים יז

(10) שם ל, א

(11) וכידוע שכ"ק אדמו"ר בא מבית דוד

(12) ויש להמתיק עוד ע"ד הרמז: ש"מלך אינו מעיד – גם מלכי בית דוד" הוא בגי' "וואס וועלן די בחורים זאגן".



בענין תנאי לאחר המעשה

הת' מנחם מענדל שפירא

תלמיד בישיבה

הרמב"ם (הל' אישות פ"ו) מפרש, ארבעה דברים בכל תנאי, ואחד מהם שצריך לומר התנאי קודם המעשה, אבל אם עשה המעשה ואח"כ התנה, אין זה תנאי. ובלשון הרמב"ם (שם ה"ד) "אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה, ונתן הדינר בידה, ושלים התנאי ואמר, אם תתנו לי מאתיים זוז תהי' מקודשת ואם לא תתני לי לא תהי' מקודשת, הרי התנאי בטל, מפני שהקדים המעשה ונתן בידה ואח"כ התנה, ואע"פ שהכל בתוך כדי דיבור" עכ"ל.

ובהגהות הרמ"ך תמה על הרמב"ם, וז"ל "תימה הוא מה שפירש בכאן מעשה קודם לתנאי, שהשלים המעשה ואח"כ התנה . . ועוד כיון דקיימא לן (גדרים פז,א) דבקידושין ובגירושין לא אמרינן תוך כדי דיבור כדיבור דמי, א"כ "בעל מנת" ו"בעכשיו" אם הקדים המעשה לתנאי, אמאי הוי התנאי קיים, הא הוי התנאי כחזרה כיון שנגמר המעשה קודם הזכרת התנאי, וצ"ע" עכ"ל.

וכוותו הוא על מ"ש הרמב"ם בהלכה יז-יח שהאומר "הרי את מקודשת לי על מנת וכו' או מעכשיו וכו' אין צריך להקדים התנאי להמעשה. וקשה ליה, אם הכוונה ב"מעשה הוא נתינת הדינר, איך מועיל שום תנאי לאחר זה. וא"ת שיאמר התנאי תוך כדי דיבור מנתינת הדינר, הא אמרינן בגדרים (פז,א) שתוך כדי דיבור אינו מועיל בקידושין. ונשאר בצ"ע.

ואולי אפשר לתרץ, שכאן אין מועיל התנאי מדין תוך כדי דיבור, רק כי מוכח שלא סיים עדיין דבריו הראשונים. כי הוא אומר כך: "הרי את מקודשת לי בדינר זה על מנת" ונותן הדינר ואח"כ ממשיך "שתתני מאתיים זוז". ובאופן כזה כשהוא אומר התנאי (שתתני לי מאתיים זוז) אחר המעשה, מוכח שהוא עדיין באמצע דבריו הראשונים "על מנת", ולא סיים דבריו ועכשיו רוצה להוסיף תוך כדי דיבור, ופשוט.



בפירוש רש"י דחס עליה לשורפה

הנ"ל

איתא בפסחים (ו,ב) "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, מאי טעמא, אמר רבא שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עילוי', וכי משכחת לי' לבטלי', דךמא משכחת לי' לאחר איסורא ולא ברשותי' קיימא ולא מצי מבטיל".

ופרש"י (ד"ה ודעתו עליה) "חשובה היא בעיניו וחס עליה לשורפה ומשהה אפי' רגע אחד ונמצא עובר עליה בב"י וב".

והקשה בתוס' (ד"ה ודעת' עילוי') "שאם חס עליה לשורפה מאי פריך הגמ' וכי משכחת לי' לבטלי'" הא לא רצה לבטלי'. ומפרש המהרש"א, שאע"פ שרש"י פי' שחס עליה לשורפה, "'ממילא משמע דאותה רגע שחס עליה לשורפה ודאי דחס נמי עליה לבטלה".

[הפנ"י תירץ "דאין כוונת רש"י דחס עליה לבטלה דלאו ברשיעי עסקינן שיתכוון לזכות בחמץ בפסח אלא מה שכתב רש"י דחס עליה לשורפה היינו שרוצה ליתן לבהמת הפקר או לעובד כוכבים שאינו מכירו או לישל לחכמים מה יעשה בה ובתוך כך יעבור עליו" וקצת דוחק לומר שבזה הוי מבטל החמץ, כי ביטול הוא לחשוב שחמץ זה הוא כעפרא דערעא, וכאן הוא רוצה החמץ מאיזה סיבה שהיא, אף כי בעיניו חמץ זה בטל, אבל בה בשעה חושב שיש איזה שהיא צורך בחמץ זה, וצ"ע ק].

ואולי אפשר לתרץ, לפי מה שנתבאר התוס' רי"ד (ד"ה גזירה שמא ימצא) "פי' מדמקשה וכי משכח לי' לבטליה ומתרץ דילמא משכח לה לבתר איסורה ש"מ דעד השתא מיקמי איסורא קאמר וה"פ שמא יצא גלוסקא יפה אחר בדיקתו ודעתו לאכלה".

ולפי זה י"ל ברש"י שלעולם כוונת רש"י הוא שחס עליה לשורפה ולבטלה, (כמ"ש המהרש"א) והפירכא "וכי משכחת לי' לבטלי'" הוא רק בההו"א שמיידי קודם זמן איסורא (כדמוכח מתי' הגמ' "דלמא משכחת לי' לבתר איסורא כו" ומוכח שהמקשן סובר שרבא מיידי קודם איסורא. (וצ"ע איך יש הו"א שגזירת "שמא ימצא גלוסקא יפה" הוא קודם זמן איסורא)) ורש"י מפרש דברי רבא לפי המסקנא, שמא ימצא לאחר איסורו ולא יכול לבטלו, וחס עליה ומשהה אפי' רגע אחד. (ותדע שר"י מפרש לפי המסקנא שמיידי אחר זמן איסורו כי הוא אומר "ונמצא עובר עליו בב"י וב", וקודם זמן איסורו אינו עובר. אלא ע"כ רש"י מפרש לפי המסקנא).

ב' ביאורים בפרש"י ד"ה עושה לו

הת' מנחם מענדל הכהן הענדל
תלמיד בישיבה

איתא בגמ'¹ "אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב, כופה עליו את הכלי. אמר רבא אם של הקדש הוא, אינו צריך. מאי טעמא מיבדל בדילי מיניה. ואמר רב יהודה אמר רב חמצו של נכרי, עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר, ואם של הקדש הוא, אינו צריך. מאי טעמא, מיבדל בדילי אינשי מיניה.

והנה בהטעם שבחמצו של נכרי לא סגי בכפיית כלי כהוא דלעיל מיני', מפרש הר"ן "דהתם חד יומא בלחוד הוא שהרי בלילה יבערנו ועוד דמחיצה ביו"ט לא אפשר".

ואולי יש לבאר הנפ"מ בין שני טעמים אלו, דהנה הרמ"א² כותב " ואינו יהודי שהניח חמץ בבית ישראל בלא רשותו, כופה עליו כלי. ודוקא ביו"ט, אבל אם הוא קודם יו"ט צריך לעשות מחיצה". היינו גם בחמצו של נכרי אם הופקד ביו"ט סגי בכפיית כלי.

ועפ"ז י"ל, דאם נקטינן כטעם הא' דכפיית כלי סגי משום "דחד יומא בלחוד הוא", א"כ חמצו של נכרי שהופקד בחוה"מ וברור וידוע לו שהנכרי יבוא לקחת החמץ הערב – סגי בכפיית כלי ואינו צריך לעשות מחיצה ואע"ג דאפשר לעשות מחיצה.

ואם נקטינן כטעם הב' דסגי בכפיית כלי משום ש"מחיצה ביו"ט א"א", א"כ חמצו של נכרי בחוה"מ, לא סגי בכפיית כלי וצריך לעשות מחיצה, אפי' אם הוי רק לחצי יום.

והנה ברש"י ד"ה עושה לו מחיצה כתב "ולא סגי בכפיית כלי כל שבעה שהכלי ניטל לצורך ומיהו ההוא דלעיל לא אפשר לי' במחיצה ומשום חד יומא סגי לי' בכפיית כלי ובלילה יבערנו".

ודבריו צ"ב דנראה שמערב ב' הטעמים יחד, ועוד דצריך ברור מהו סובר בנוגע לחמצו של נכרי בחוה"מ האם לחד יומא סגי בכפיית כלי או לא (דכנ"ל, זה תלוי באיזה טעם נקיט).

(1) פסחים ו,א

(2) סי' תמ"ס"ב

והנה התוס' חכמי אנגלי' בד"ה המוצא חמץ של גוי כתבו 'והק' הקו' אמאי אינו כופה עליו כלי, ותי' כו'. הדר הקשה אמאי אמר בההיא דלעיל דכופין, הוה לי למימר שעושין מחיצה, ותי' דאין עושין מחיצה ביו"ט. הדר הקשה היאך סגי בכפיית כלי הא חיישינן דיש לו צורך הכלי ויקחנו, ותי' דמשום חד יומא סגי".

הנראה כוונתו שסובר שעיקר הטעם לפרש"י דסגי בכפיית כלי הוא משום דאין עושין מחיצה ביו"ט, אלא דהדר מקשה, דאפי' אם נאמר דא"א לעשות מחיצה, מה יעזור שיכפה כלי, הרי הכלי ניטל לצורך ולא הוי היכר מספיק. וע"ז מתרץ רש"י, דמשום חד יומא סגי. הוציא מדבריהם, דלפרש"י, דדוקא ביו"ט כשא"א לו לעשות מחיצה נתיר לו לכפות כלי לחד יומא, אבל בחוה"מ לא.

והנה המ"א³ כותב "ואם הניחו בח"ה צריך לעשות מחיצה וכ"מ מל' רש"י אף על פי שעתיד ליטלו למחר אבל אם לא הניחו אלא לחצי יום יש להקל בכפיית כלי"

ובפמ"ג⁴ כותב "וכן כתב המ"א [ס"ק] ה'. ועיין רש"י פסחים ו' א' ד"ה עושה, והוא כמו ב' חילוקים. א', ביום טוב אי אפשר, הא בחול המועד אף לחצי יום צריך מחיצה. ואי נמי, משום חד יומא אין צריך, לערב יבערנו, הא מעת לעת צריך מחיצה".

היינו שאינו מפרש רש"י כפי' התוס' חכמי אנגלי' הנ"ל דהוי טעם אחד, אלא מפרש דהוי שני טעמים נפרדים (כמ"ש הר"ן), כאילו קתני בפרש"י "א"נ", והמ"א להלכה פוסק כטעם הב' בפרש"י⁵.

וכן פוסק כ"ק אדה"ז בשו"ע שלו⁶ וזלה"ק "ואם הדבר ברור וידוע שלא ישתהה הנכרי חוץ לביתו של ישראל שחמצו מונח בתוכו רק כחצי היום ואח"כ יחזור לבית ישראל ליטול חמצו משם א"צ לעשות לפניו מחיצה אפילו הוא חולו של מועד שמותר בעשיית מלאכה (שאינה מעשה אומן כמו שיתבאר בסימן תק"מ) אלא די לו בכפיית כלי עד שיבא הנכרי ויטול חמצו דכיון שלא ישתהה הנכרי רק כחצי היום אין חוששין שמא ינטל הכלי בחצי יום זה"

(3) סי' תמ סק"ה

(4) שם משבצות זהב סק"ג

(5) עיין תוס' רבינו פרץ דלאחרי שמבאר הטעם דביו"ט א"א מוסיף "ופי' הקונטרס . . ואולי כך היתה גרסתו הפרש"י" שמביא כך טעם הב'.

(6) סי' תמ ס"ו

שיטת אביי בנכרי שלא כיבשתו

הת' יוסף אברהם הלוי שטאל

תלמיד בישיבה

שנינו במסכת פסחים (הב) תניא "לא יראה לך שאור בכל גבולך", "דכל גבולך" - אף חמץ שבבורות שיחין ומעורות אסור להשהות. "לך" - שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. שמה מותר להטמינו אם אינו רואהו, או לקבל פקדונות מנכרי, לכן נאמר "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" ולמידים בג"ש שאור שאור ל"לא יראה לך שאור בכל גבולך", שאף בגבולכם אסור להטמין ולקבל פקדונות מנכרי, כו'.

ומפרשין שאם לא קיבל אחריות על חמץ הגוי מותר להשהותו (אבל אתה רואה של אחרים), ואם קיבל אחריות אסור (יכול יטמין ויקבל פקדונות מהנכרים) [וכמו שאמר רבא לבני מחוזא שיבערו את חמץ חילי הצבא מבתיהם, שאילו יגנב או יאבד הרי הוא באחריותם, נחשב כשלהם].

עוד שנינו בברייתא, מנין שאף נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר חמצו אסור, לכך נאמר "לא ימצא בבתיכם". לאביי - יש להפוך הגרסא, שכן נכרי שכיבשתו פשוט יותר שחמצו אסור. לרבא - ריבוי הכתוב נאמר על הרישא שבאופן שלא קיבל אחריות מותר אף בנכרי שכיבשתו, כיון שנאמר פעמיים "לא יראה לך שאור" אם אינו ענין ללא יראה תניהו ללא ימצא שאף במצוי אצלך מותר.

ולכאורה יש לתמוה על דברי אביי, שמפרש ששאלת הברייתא היא מנין שעובר גם על חמץ נכרי שלא כיבשתו כשקיבל עליו אחריות, הלא מאחר שריבה הכתוב שעוברים על "בל יראה" מחמת קבלת אחריות ועכשיו יש לישראל חלק בחמץ עכו"ם, מאי נפ"מ אם הוא נכרי שכיבשתו אם לא?

וי"ל הביאור בזה בהקדים, מה שאיתא במכילתא (פ' בא פ"י) "בבתיכם למה נאמר, לפי שנאמר בכל גבולך שומע אני כמשמעו, ת"ל בבתיכם, מה בתיכם ברשותכם אף גבולך ברשותך וכו', יצא חמצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וכו', אע"פ שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו וכו'".

ורואים מהנ"ל, מה שנוגע הכא לאסור חמצו של נכרי או להתירו, הוא אם יכול

לבערו אם לא, "נכרי שכיבשתו או נכרי שלא כיבשתו"⁸.

ומשו"ה ניתן לאביי לחלק בין נכרי שכיבשתו לשלא כיבשתו (כסברת המכילתא). ולכן ה' צריך להביא על זה דרשה מיוחדת, להדגיש שהאבן הבוחן לחלק האם חמצו של נכרי מותר או אסור, תלוי רק על אחריות שיש לישראל עליו, ואינו נוגע כלל האם מדובר אודות נכרי שכיבשתו או לא.



הלכה ומנהג

מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

שליח כ"ק אדמו"ר – בנסנהרסט, נ.י.

א

א) בשו"ע אדה"ז (הל' יו"ט סי' תק"י בקו"א סק"ב) כתב בא"ד וז"ל "דודא מלאכת אוכל נפש הותרה לגמרי ביו"ט כמו שכתב הר"ן בפ"ב ע"ש, ואין אומרים דחוי אצל מלאכת אוכל נפש, שהרי האכילה אינה כל כך מצוה גדולה שתדחה עשה ולא תעשה דיו"ט, אלא על כרחק יו"ט הותרה לגמרי לצורך אכילה וא"כ לא מהדרינן אהיתירא כדאמרינן בפרק קמא דיומא לענין טומאה שהותרה בציבור, אלא האם אפשר לעשותה מערב יו"ט אסור מדברי סופרים, כדי שלא יניח כל המלאכות ליו"ט שהוא יום בטל ונמצא כל היום עוסק במלאכתו ובטל משמחת יו"ט".

ב) והנה בספר ארץ צבי (סי' ס"ז) ובראשית בכורים עמוד כ"ה כתבו לחדש דווקא מלאכת אוכל נפש הותרה לגמרי ביו"ט ולא צריך למיהדר אהיתירא לעשותה בלי חילול יו"ט שהרי המלאכה הותרה לגמרי.

אבל בהא דאמרינן שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך ובלבד שיהא בהן צורך היום, הנה מה שהותרה שלא לצורך אכילה כגון להוציא ס"ת לקרות

(8) כך פי' הפ"י (ד"ה בפירש"י בד"ה לפי שנאמרוכו') לפי דעת המכילתא.

בו וכיו"ב היא בגדר דחוי' ולכן צריך לעשותה בלי חילול יו"ט היכי דאפשר .

(ג) והביאו סמוכין לזה משו"ע אדה"ז (הל' פסח סי' תמ"ו ס"ה) בדעה השניה שם דמצא חמץ ביו"ט אסור לשורפו במקומו אע"ג דמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה לצורך מצוה כיון שמן התורה אפשר לקיים המצוה בלא חילול יו"ט דהיינו שישליכנו לנהר או לבית הכסא שהרי טילטול מוקצה אינו אסור אלא מדברי סופרים... (וראה בקו"א שם סק"ג). ומפרשים שהטעם בזה דמתוך אינה בגדר הותרה רק בגדר דחוי' ולכן אסור לשורפו במקומו כיון שיש לו אפשרות מן התורה לבער החמץ בלי חילול יו"ט.

ב

(ד) אמנם לכאורה יש להעיר ע"ז שהרי הלשון היא מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך ומשמע שהיא בגדר הותרה. וכמו שהותרה לצורך אכילה ה"נ הותרה לצורך מצוה.

וראה בראשית בכורים שם שהעיר מהלשון וכתב דלאו דווקא וצ"ע.

וראה בשו"ע אדה"ז (שם בתחילת הסעיף) וז"ל "מכל מקום כיון שמלאכת ההבערה והזריי' לרוח הותרה ביו"ט מן התורה לצורך אכילה הותרה לגמרי אפילו שלא לצורך אכילה".

ומודגש להדיא דהותרה לגמרי שלא לצורך אכילה ואין לפרש דזהו הדיעה הראשונה שם שמותר לשרוף החמץ במצא חמץ ביו"ט ודעת היש חולקים ס"ל דאסור משום דהיא בגדר דחוי'.

שהרי בהל' יו"ט (סי' תצ"ה סעיף ג') כתב "וקבלו חכמים שכל מלאכת אוכל נפש מתוך שהותרה לעשותן לצורך אכילת יו"ט הותרו לגמרי אפילו שלא לצורך אכילת יו"ט ובלבד שיהא בהן קצת צורך יו"ט".

ומבואר שדעת אדה"ז בפשטות היא דגדר ההיתר במלאכת אוכל נפש היא דהותרה לגמרי בין לצורך אכילה ובין לצורך מצוה (וראה בלקו"ש ח"א פ' בא שיחה א' הערה 35).

והנה לפ"ז צ"ב מהו הטעם בדעת היש חולקין שם דאסור לשרוף החמץ במקומו כיון דיכול מה"ת לטלטלו בלי חילול יו"ט הרי מלאכת אוכל נפש הותרה לגמרי ומדוע צריך למיהדר הכא אהיתירא?

ג

(ה) והנה בקו"א (סי' תמ"ו סק"ג) כתב דיש ללמוד איסור שריפת חמץ ביו"ט מהא דשריפת קדשים אסור ביו"ט והטעם דלא דחי משום דאפשר לשרפן במוצאי יו"ט כדפרשי' שבת דף כ"ד וה"ה למילה שלא בזמנה דאע"ג דאיכא למימר בה מתוך שהותרה חבורה לצורך אכילה, דהיינו שחיטה, הותרה נמי לצורך מצוה כדאמרינן בפרק קמא דכתובות גבי בעילת מצוה, אפ"ה לא דחי, משום דאפשר לקיים המצוה למחר כדפרש"י שם, וא"כ כ"ש וק"ו היכא דאפשר לקיים המצוה בו ביום בלא חילול יו"ט כגון להשליך החמץ לנהר דלא דחינן יו"ט.

וצ"ב מהי הק"ו הרי שריפת קדשים ומילה שלא בזמנה אין כאן צורך לעשותן היום שהרי יכול לעשותן למחר כדפרש"י. ולכך לא הותרה המלאכה, אבל בחמץ הרי צריך לבער החמץ כדי שלא יעבור בבל יראה היום וא"כ יש צורך ומדוע שלא ישרפנו הרי היכי דיש צורך מצוה מותר לעשות מלאכה? ומהו הק"ו שנלמד ממילה שלא בזמנה?

(ו) ויש לבאר בהקדים, דכתב אדה"ז בהל' יו"ט שם ס"י תצ"ה סעיף ג' דהותרו לגמרי שלא לצורך אכילת יו"ט ובלבד שיהא בהן קצת צורך יו"ט אע"פ שאינה צורך אכילה אלא צורך הנאת הגוף או צורך מצוה עוברת שזמנה בו ביום שהיא ג"כ כהנאת הגוף לענין זה.

ומבואר דהותרה המלאכה רק אם היא מצוה עוברת שזמנה בו ביום שאז חשיב כצורך היום כמודגש בלשון אדה"ז "ובלבד שיהא בהן קצת צורך יו"ט".

וראה בתוס' פסחים (ה,ב) ד"ה לא אמרינן מתוך דאי אמרינן מתוך שרי אע"ג דבעינן צורך היום קצת הכא מה שמבער הוי צורך.

ד

ולפי"ז יש לבאר דהדין בהל' פסח אם מותר לשרוף החמץ במקומו ביו"ט או לא אינה אם המלאכה היא בגדר הותרה או דחוי' אלא האם השריפה חשיב מצוה שיש בו צורך היום.

וע"ז כתבו היש חולקין דהיות שמן התורה יכול לבער החמץ בלי חילול יו"ט נמצא שאין השריפה צורך היום, דאע"פ שהאדם מקיים מצוות ביעור חמץ בשורף החמץ אבל אין זה מצוות היום שצריך דווקא לשרפה שהרי יש לו אפשרות אחרת, ולכך לא דחי יו"ט שאין השריפה צורך יו"ט.

והדיעה הראשונה סוברת דמותר לשרפה דסו"ס יש כאן קיום מצות ביעור חמץ שלא יעבור היום בבל יראה וחשיב צורך היום.

(ומה שכתב שם בדיעה הראשונה דאם יכול להשליכו לנהר ישליכנו ולא ישרפנו כדי למעט בחילול יו"ט היא מדרבנן ע"ד המבואר במלאכות אוכל נפש שאסור לעשותן מערב יו"ט שאסרו חכמים כמבואר בהל' יו"ט).

ח) ועפי"ז יש לבאר הק"ו שכתב אדה"ז, שהרי אף מילה שלא בזמנה מקיים מצוה אם ימול אותו ביו"ט ועוד שהרי עובר בכל רגע ורגע שלא מל כמבואר ברמב"ם הל' מילה, ומזה הוכיח אדה"ז דאע"פ שהאדם צריך למול את עצמו מיד מ"מ אין זו מצות היום שהרי במילה שלא בזמנה מצוה זו יכול לקיימה למחר ולא חשיב צורך יו"ט.

ולפי"ז מתפרש הק"ו דמה מילה שלא בזמנה שיש לו מצוה וצריך לעשותה מיד אם אפשר, מ"מ לא דחי משום דמעשה מילה זו אינה מצות היום שהרי יכול לקיימה למחר אותה מצוה. א"כ כ"ש וק"ו שריפת חמץ שאין צריך לבער החמץ דוקא בשריפה דאע"פ שצריך לבער החמץ היום שלא יעבור בבל יראה מ"מ יכול לעשותה בלי חילול יו"ט נמצא שאין השריפה צורך צורך יו"ט ולא דחי.

ולפי"ז נמצא שעיקר הק"ו הוא ממילה שלא בזמנה שהרי שריפת קדשים אין כאן חיוב לעשותן דווקא היום משא"כ מילה צריך לעשותה מיד, ומ"מ לא דחי כיון שאינה צורך יו"ט ה"נ שריפת חמץ ביו"ט לא חשיב צורך יו"ט כיון דאפשר לבער החמץ מה"ת בלי חילול יו"ט.



מי שנהרג מפני יהדותו הרי זה נהרג על קידוש השם (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר

בודאפעסט, הונגריה

דעתו של הגה"צ מצעהלים אודות אמירת קדיש אחרי קדושי השואה

ב'הערות וביאורים'¹ הבאתי מה שכתב הרב חיים יחזקאל שרגא לויפער ש"אחד הרבנים החשובים... אמר, שלפי דעתו אין צריכים לומר קדיש אחר הקדושים שנהרגו על קידוש השם בימי המלחמה, כיון שכבר הגיע [ו] למדריגה גבוהה מאוד ואין למעלה הימנו במחיצתם, על כן אין צריכים עוד להקדיש שלנו".

אוסף כאן, מה שאמר לי בן המחבר ר' יואל לויפער, שזכור לו כמעט ברור שהכוונה להגה"צ מצעהלים בעל 'מגדלות מרקחים'.

אמנם הרה"ח ר' אהרן געשטעטנער, תלמיד מובהק של הגה"צ מצעהלים, אמר לי שמעולם לא שמע שזו היתה שיטתו של רבו הנ"ל, וודאי שבבית הכנסת דצעהלים נהגו כל המתפללים לומר קדיש ולנהוג בכל מנהגי הארציית אחרי בני משפחותיהם הקדושים שנהרגו בשואה. [אמנם הוסיף לספר מה שהורה הגה"צ מצעהלים לאביו הרבני ר' דוד לוי ע"ה געשטעטנער, כשרשם את שמות כל בני משפחתו שנפטרו כדי להנציחם בסוף ספר 'ערוגת הבשם' שעמדו להדפיס, שלא ירשום את בני המשפחה כסדר לידתם, אלא שיקדים את קדושי השואה בראש הרשימה, כי הם במעלה גדולה וחשובה.]

החסיד שנהרג ע"י הקג"ב מסר את נפשו מרצונו

ב'הערות וביאורים' שם² הבאתי מה שאמר כ"ק אדמו"ר אודות החסיד ר' יענקל ז'וראביצער הי"ד שנהרג בידי הסובייטים: "איהם פעלט גארניט ניט... ער איז שוין לאנג אין די הויכע עולמות", והשוויתי את זה לשיטתו של הרה"ק מהר"א מבבלזא אודות בני משפחתו שנהרגו בשואה ש"סבר שלא צריך לומר קדיש אחריהם, כיון שהם

(1) גליון א' קנד עמ' 62

(2) עמ' 60

קדושים וטהורים", כי הרה"ק סבר שכיון שנהרגו אך ורק בהיותם יהודים, זה כבר מחשיב אותם כמי שקדש את השם ברבים, שאין מעלה על מעלתו.

אמנם באמת אין שני הדברים דומים, שהרי בנוגע לחסיד ר' יענקל שנהרג אצל סטאלין ימ"ש, ודאי שהיה לו ברירה לשתף פעולה במאסר, ואז היו משחררים אותו כמלשין, וממילא כשהחליט שלא לספר כלום לחוקרים מהקג"ב, כיון שאינו רוצה לסכן את אחיו החסידים שפעלו למען שמירת הגחלת היהודית במדינה, זהו קידוש השם כפשוטו. אם כי אין זה מסירת נפש על אמונת ה', אבל ודאי שזה מסירת נפש למען דת ישראל.

י"ל שגם קדושי השואה מסרו את נפשם כשהחליטו שלא להתנצר ולהינצל

ויש להוסיף עוד, שלפי דעת הרבי³ גם בשואה היו הרבה מקומות שבהם היה אפשרות להתנצר ולהינצל. וב'הערות וביאורים'⁴ ביארתי שעכ"פ חשבו שעל ידי ההתנצרות ינצלו. ולמרות שלפועל זה לא עזר, אבל זה נתברר אחר כך, והא ראייה שהרבה יהודים אכן התנצרו! מעתה י"ל כל היהודים שלא התנצרו הלכו על קידוש השם מדעתם. [ועדיין י"ל שהם לא ידעו מראש שעומדים להרוג אותם. וצ"ע.] ועדיין יש לדון בקשר לאלו שבאמת התנצרו ולבסוף נהרגו כיון שהם היו יהודים, האם הם קדושים.

לדעת הרבי כל מי שנהרג מחמת יהדותו הוא מהקדושים, אבל עדיין צריך מירוק

במה שהארכתי ב'הערות וביאורים' שם⁵ לדון האם מי שנהרג מפני יהדותו, "שלא נתנו להם את הברירה להניחם בחיים אם יכפרו בהשי"ת רח"ל", האם הם בדרגת הקדושים שעליהם נאמר הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתו, ואין מעלה על מעלתם.

הנה ישנו חידוש גדול בדברי הרבי בשיחת ש"פ חיי שרה מבה"ח כסלו תשל"ג⁶, בהמשך לאירוע בכ"ו אלול תשל"ב, שנחטפו ונרצחו בידי מחבלים י"א מחברי

(3) 'לקוטי שיחות' חלק לח עמ' 183

(4) גליין א'כו עמ' 81

(5) גליין א'קנד עמ' 62-63

(6) י"ל לאחרונה ע"י הנחות בלה"ק סעיף יז, וכמעט בלשון הזה ממש זה מופיע ב'שיחות קודש'

תשל"ג ח"א עמ' 137-138

המשלחת האולימפית הישראלית:

"ולאחרי המעשה (שנהרגו במינכן י"א בחורים)... ויש להעיר ולהבהיר: בנוגע לאלו שנהרגו שם – הנה כיון שנהרגו בגלל היותם יהודים, פוסקת הגמרא שעליהם נאמרו 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח!' – אין נפק"מ מעמדם ומצבם עד עתה הנוגע ליהדות; הנפק"מ היא בנוגע למירוק בגיהנם כו', אבל בנוגע מכאן ולהבא – קורא אותם הקב"ה 'כורתי בריתי עלי זבח!'"

הנה מצד אחד הרבי קובע ברור שכיון שנהרגו בגלל היותם יהודים הרי הם בדרגת הקדושים שעליהם נאמר⁷ אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח. אבל הרבי גם מוסיף: "אין נפק"מ מעמדם ומצבם עד עתה הנוגע ליהדות; הנפק"מ היא בנוגע למירוק בגיהנם", שגם הקדושים הללו יצטרכו מירוק בגיהנם, אלא שלאחרי זה מקומם מובטח בין הקדושים.

ועד"ז כתב בשו"ת 'דבר יהושע'⁸: "ומ"ש כת"ר שליט"א לחדש, דמי שנהרג ע"י גוים לא שייך חרדת הדין, מפני שנתכפר להם עוונותיהם, כמ"ש בש"ס⁹ גבי הרוגי מלכות, כיון דלאו כי אורחיה מיית [ושלא בדין קא מיקטלי] הוי להו כפרה, ויליף ממה שנקראו עבדיך... לפענ"ד אי אפשר לומר כן... והענין מובן מאד לפי מה שכתבו המקובלים, שהחוטא שתים רעות עושה, א' מה שעובר על מצות המלך, והב' מה שעצם החטא פוגם בנפשו לפי שהמעשה מתועב. והנה על מה שעבר על גזירת המלך, ראוי שיקבל ענשו בעולם הזה בגופו או בממונו, משא"כ על מה שפגם את נפשו על ידי חטאו ע"י חטאו, אין נפשו מתטהר אלא בענשו אשר יקבל בעולם הנשמות. ולכך מי שמת במיתה משונה, כיון דלאו כי אורחיה מיית, הרי קיבל הגוף את ענשו בעולם הזה, אבל הנשמה אינה מתיסרת בכך במה שיצאה מן הגוף במיתה משונה טפי ממת כדרכו, לכך היא צריכה עוד לדין בעולם הנשמות, דהיינו ז' מדורי גיהנום...".

ודברים דומים קצת כתב גם בשו"ת מהרי"ל¹⁰ שהבאתי בגליון הקודם: "והיא גופא נראה לי, אע"ג שהם קדושי עליון ובמדרגה העליונה ואין בריה יכולה לעמוד במחיצתם, מ"מ מי מפסי דיש עבירות שצריכות מיתה משונה וצערא דקברא, כמו שכתב ר' שמחה" עיי"ש עוד. אלא שיש לעיין בדיוק למה כוונתו.

(7) תהלים נ, ה; רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד

(8) ח"א סי' כז אות יז-יח

(9) סנהדרין מ"ז [ע"ב]

(10) סי' צט

לדעת הרבי יש לומר קדיש גם אחרי קדושי השואה

אמנם גם לאחר שנתברר שכל מי שנהרג מחמת יהדותו הוא בדרגת הקדושים, מ"מ למעשה אין ספק ששיטת הרבי שיש לומר קדיש גם אחרי קדושי השואה, כי כן נהג הוא בעצמו כל ימיו לומר קדיש ביום ב' דר"ה על גיסתו מרת שיינא הורנשטיין, וביום כ"ד תשרי על זקנתו הרבנית מרת רחל ינובסקי. וי"א שביום כ"ה אלול אמר קדיש על אחיו הו"ח ר' דובער הי"ד.

ואציין גם מה שכתב לי הרב מנחם מענדל חיטריק רב ושלוח באיסטנבול: "אדמו"ר הקודם אמר לסבי הרב ליכרמן שליט"א שיבחר ערב ראש חודש וייקבע אותו ליארצייט אחר אמו שנהרגה באושוויץ. (הוא קבע את זה לערב ראש חודש אלול, ובסוף התברר שלכאורה אכן נהרגה סביבות ערב ר"ח אלול)".

מעתה יש לעיין במה שהרבי אמר על החסיד ר' יענקל ז'וראביצער, שממנו משמע שדעתו נטה לומר שלא צריכים לומר אחרי קדיש. ואולי הלשון אינו מדויק כל כך, והרבי רק התכוון לדבר במעלתו, אחרי שנהרג על קידוש השם, ולעודד בזה את בני משפחתו. וצ"ע.



"בשעה החמישית"

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספר "מחנה יוסף"

בנוסח ההזמנה של רבינו היה כתוב שהחופה תהיה "בשעה החמישית", ומאז ועד עתה, סימן היכר להזמנה חב"דית הוא, שנאמר בה שהחופה תהיה "בשעה החמישית" (גם אם בכוכב* מצויין בשולי ההזמנה השעה שהיא לאו דוקא בשעה החמישית), והדבר גרם לתמיהות ואף לגיחוך מצד חוגים שונים, כלום בשביל שבחתונת הרבי נערכה החופה "בשעה החמישית", צריך לכתוב כך בכל ההזמנות, תהא החופה באיזה שעה שתהיה!?

ברם ברור הדבר, שכל דבר היוצא מפיהם או מפי כתבם של רבותינו הקדושים שכל הגה שלהם ברוח הקודש, מכון הוא ביותר, ואף קביעת החופה בשעה החמישית, או (מאז) איזכורה של השעה החמישית, בכל הזמנה לחתונת איש ואשה בישראל, ודאי משמעות מיוחדת יש לה, וכפי הנראה גם תלוי במספר חמש, המיוחס לענין

הנשואין. ונציין כאן כמה פנים לדבר זה, כמובן בדרך אפשר:

א

"שעה חמישית עמד על רגליו"

בסנהדרין ל"ח: "א"ר יוחנן בר חנינא: שתיים עשרה שעות הוי היום, שעה ראשונה הוצבר עפרו (של אדם הראשון), שניה נעשה גולם, שלישית נמתחו אבריו, רביעית נזרקה בו נשמה, שעה חמישית עמד על רגליו כו' ובמהר"ל (בחידושי אגדות שם וב"תפארת ישראל" פט"ז): "דבר זה המדריגה החמישית, כי המדריגה הראשונה מדריגות הגולם הוא שתמצא בדומם, מדריגות הצומח תמצא בצומח, מדריגות החיוני תמצא בבעלי חיים, אבל דבר זה ש"עמד על רגליו" לא תמצא רק באדם, שכולם הולכים כפופים פניהם יורד למטה, אבל האדם הולך קומם מפני שהוא מלך הנמצאים והתחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה כו' ודבר זה מעלת האדם על שאר בעלי חיים, שדבר זה מורה כי האדם אין עליו בתחתונים, ולפיכך שעה חמישית עמד על רגליו, ויש עוד בזה מה שהאדם זקוף, והוא המעלה שנברא האדם בצלם אלקים, ונתבאר בספר "דרך חיים" (אבות פ"ג). כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה, הוא מיוחד לאדם, למעלתו יותר על בעלי חיים."

והנה ביבמות ס"ג ע"א: "אשכחיה ר' יוסי לאלהו, אמר ליה, כתיב: "אעשה לו עזר" במה אשה עוזרתו לאדם? אמר ליה: אדם מביא חיטין, חטין כוסס? פשתן, פשתן לובש? לא נמצאת מאירה עיניו של אדם ומעמידתו על רגליו?!"

ומבואר ששלימות זו של האדם ש"עומד על רגליו" ומולך על כל הנמצאים והתחתונים, באה לו ע"י האשה שהיא מאירה עיניו ו"מעמידתו על רגליו", ומתאים הוא לכל המבואר בסוגיא דיבמות שם ששלימותו של אדם היא ע"י האשה עי"ש.

ולפי הנ"ל שזקיפות האדם ועמידתו על רגליו מורה על עליונותו על כל בעלי החיים, ויכול לשאת עיניו למרום ולראות מי ברא אלה, יומתק מה שמסופר ב"שבחי הבעש"ט" על הבעש"ט הק' אשר כשקיבל את השבת בשדה, אזי כל החיות והבהמות עמדו על רגליהם.. היינו שהוא הקדוש זי"ע פעל את ענין ה"עמד על רגליו" בכל הבריאה כולה [ולפלא שהדבר קשור באמירת "לכה דודי לקראת כלה"].

ב

שלימות הקידושין בחמשה

כתב רבינו בחיי ז"ל בהקדמה לפרשת תזריע: "ראשית תבואתה, מובחר תבואתה, כמו (עמוס ו) וראשית שמנים ימשחו. התבואה חמשה מינין, חטה ושעורה שבולת שועל שיפון וכוסמין, ולכך תבואתה בה"א, ומבחר התבואה היא החטה, כן ישראל היו מבחר האומות שקבלו חמשה חומשי תורה שהיא מבחר התורות, ועל זה אמרו במדרש משל למלך שקידש אשתו בחמש טבעות, שנאמר (הושע ב): "וארשתוך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים, וארשתוך לי באמונה וידעת את ה'", והנה מקום מקורו של המדרש לע"ע לא מצאתי, אבל נאמנים עלינו דברי רבינו בחיי ז"ל,

ומבואר בדבריו ז"ל ענין מחודש, שיש ענין בקידושין ב"חמש" טבעות, ויש לבאר הדבר, על פי מה שכתב ב"נועם אלימלך" פר' תרומה: "ועשית לו ארבע טבעות זהב, טבעת הוא טבעת קידושין להשכינה ע"ד דאמרינן וארשתוך לי לעולם וכו' והיינו שתקדש את שולחנך בארבע אותיות הוי' ברוך הוא היינו ארבע טבעות כו'" ע"ש. היינו שטבעת הקידושין שבה מקדש האיש את האשה, היא המשכת חותם שכינתו של הקב"ה, שהוא ענין שם הוי' ברוך הוא, וכפי שהוא בפרטות, הוא מחולק לארבע אותיות שם הוי', והן ארבע טבעות, ומעתה לפי מה שרגיל למנות גם את ה"קוצו של יו"ד", שביחד הם כנגד חמשה השמות שנקראו לה, נפש רוח נשמה חיה ויחידה, הן הם "חמש טבעות".

[וי"ל שחמש הטבעות שהן כנגד חמשה חומשי תורה, הם חמשה הענינים שמוזכרים בפסוק וארשתי: "וארשתוך לי בצדק ובמשפט בחסד וברחמים וארשתוך לי באמונה"; "בצדק" הוא ספר בראשית, שבו מסופר על מעשי בריאת שמים וארץ והכרת אברהם אבינו ע"ה ויצחק בנו ויעקב בנו ביחידו של עולם, שהוא ענין "קו הצדק" כמו שכתב הרמב"ם בריש הל' עבודה זרה; "במשפט" הוא ספר שמות שבו מתחיל ענין המצוות, ובפרט פרשת "ואלה המשפטים" שבה כל ההלכות והדינים; "בחסד" הוא ספר ויקרא ספר הקרבנות, שהוא חסד מיוחד משמים, שגם לאחר שפגם וסר מן הדרך יכול להביא קרבן ונתכפר לו, ועי' ב"עיקרים" מאמר רביעי פרק כ"ה ועוד; "ברחמים" הוא ספר במדבר שמבוארים בו הנסים וגודל החסדים שעשה השי"ת עם ישראל, ו"וארשתוך לי באמונה וידעת את ה'" הוא ספר דברים, משנה תורה, שמשם "רעיא מהימנא מפי עצמו" אמרה].

ולפי זה יומתק מאד, גם מה שקשר רבינו בחיי ז"ל ענין זה עם חמשת מיני הדגן, שגם הם מכוונים כנגד נפש רוח ונשמה חיה ויחידה שכידוע הם כנגד ד' אותיות שם הוי' וה"קוצו של יו"ד", כי הנה הרמ"ע ז"ל מפאנו כתב ב"מאמר צבאות ה'" ח"א: "ויש במיני דגן סוד חמשה חלקי הנפש שזכרנו, כי הנה אותיות שיפון הן הן אותיות נפש בתוס' סימני ההקטנה כמו האמיון אחיך והוא בסוד המיעוט, שבולת שועל – רוח, כו' שעורה – נשמה, חטה – חיה, כו' וכוסמת – יחידה. ושמה יעיד עליה כי מעט אשר היה

לה חלק במוחש להעלמה ועילוי (מדרתה) [מדרגתה] בדקות ורוחניות כו" עי"ש, וב"מאמר הנפש" ח"ג פ"ג.

[ואגב, לפי דברי הרמ"ע ז"ל, שחטים וכוסמין הם כנגד חי' ויחידה, יבואר היטב המקרא (שמות ט, לב): "והחיטה וכוסמת לא נוכו כי אפילות הנה" ובמדרש פירשו אפילות לשון "פלאות נעשו להם שלא לקו" שענין ה"פלאות" שבדבר, הוא ענין מקיף, ורש"י הוסיף "פלאי פלאות" היינו מקיף, ומקיף דמקיף, חי' ויחידה].

ג

חמש עלין

איתא במדרש רבה בראשית (ח, יג): "זכר ונקבה ברא אותם ויברך אותם אלקים) א"ר אבהו נטל כוס של ברכה וברכן; אר"י ב"ר סימון: מיכאל וגבריאל הם היו שושבינין של אדם הראשון". מה הוא ענין "כוס של ברכה" שברכן בו? גם מהו "נטל כוס של ברכה וברכן" (ולא: ברכן בכוס של ברכה)?

ונראה דהנה ז"ל הוזהר הקדוש בפתיחתו: "רבי חזקיה פתח: כתיב "כשושנה בין החוחים", מאן שושנה? דא כנסת ישראל. מה שושנה דאיהי בין החוחים, אית בה סומק וחיוור (אדום ולבן), אוף כנסת ישראל אית בה דין ורחמי. מה שושנה אית בה תריסר עלין, אף כנסת ישראל אית בה תליסר מכילין דרחמי, דסחרין לה מכל סטראה כו' בגין לאפקא חמש עלין תקיפין דסחרין לשושנה, ואינן חמש איקרי ישועות ואינן חמש תרעין, ועל רזא דא כתיב כוס ישועות אשא, דא כוס של ברכה. כוס של ברכה אצטריך למהוי על חמש אצבען ולא יתיר, כגוונא דשושנה דיתבא על חמש עלין תקיפין דוגמא דחמש אצבען, ושושנה דא איהו כוס של ברכה".

למדנו שענין נטילת כוס של ברכה על חמש האצבעות, הוא ענין השושנה, שיש בה תליסר עלין דרחמי אבל מוקפת בחמש עלין תקיפין [ואמרתיה הרמז בזה כי "שושנה" עולה בגימ': "זה הוא כוס של ברכה"], ומכבר כתבתי שמכאן ההקפדה לקדש ולברך על גביע שאין בו "רגל", כדי שלא יחצוץ כלום בין חמש האצבעות לכוס.

וזהו איפוא הדיוק "נטל" כוס של ברכה וברכן, שנטילה היינו בחמש האצבעות כביכול.

וזהו גם ההמשך לדברי רבי אבהו: "מיכאל וגבריאל הם השושבינין של אדם הראשון", כי מיכאל הוא שר של חסד וגבריאל שר של חסד, וצמודים יחד, כמו השושנה שיש בה "סומק וחיוור" תליסר עלין דרחמי וחמש עלין תקיפין [כי יופי

החסד, בהתערבות מעט הדין, דוגמת השושנה שעיקרה לבנה, ומתערבת בה מעט אדמיות ליפות ולהדר יופי הלבן ("באר מים חיים" פר' קורח").

הנה למדנו שבנשואין הראשונים של אדם וחווה, הברכה היתה במספר חמש. וגם זה נרמז ב"בשעה החמישית".

ד

"הא לכם זרע"

כתב הגאון רבי יוסף ענגל ז"ל ב"אוצרות יוסף", מאמר "לבנה" אות כ"א:

"נודע בחכמה כי ענין פו"ר והולדת תולדה הוא בנוקבא, ה"א אחרונה שבשם, ונתנו סימן בכתוב ה"א לכם זרע (זוה"ק פנחס רעיא מהימנא רט"ז ע"ב), וזהו אומרם ז"ל (בראשית רבה מד, י): "אברם אינו מוליד אברהם מוליד", ובמדרש (בראשית רבה לט, יא): "הבט נא שמים אין כתיב כאן אלא השמים, אמר הקדוש ברוך הוא: בה"א בראתי את העולם, הריני מוסיף ה"א על שמך ואת פרה ורבה, וכן האמהות שרה רבקה לאה ה' ה"א בשמותיהם והולידו, ורחל שלא היה ה' בשמה לא הולידה, ולכן להיות לבלה"ה שפחת רחל ב' ה"הין בשמה, לכן אמרה רחל ואיבנה גם אנכי ממנה".

וכבר כתב כן ה"ה: כלי יקר" פר' ויגש על הפסוק "הא לכם זרע": "והמקובלים אמרו שמן ה"א אחרונה שבשם, נמשכו כל התולדות, וכל דבר עושה פרי".

וכך כתב גם בן דורו, רבינו חיים ב"ר בצלאל ז"ל, אחי המהר"ל ז"ל, ב"אגרת הטיו"ל חלק הסוד אות ה': "מצאתי, כי אות הה"א מן השם הנכבד, היא אות ההריון. סימן לדבר: הא לכם זרע, ולכך לאה בלהה זלפה היו ראויין להריון, שיש בשמותן אות ה"א, אבל רחל שאין בשמה אות הה"א היתה עקרה, וחשבה רחל להבנות מן בלהה שפחתה, לפי שיש לה ה"א יתירה, שהרי הן ב' ה"הין בשמה של בלהה".

[וראה ב"שערי אורה" לרבינו יוסף גיקטלייא זי"ע, שער ה': "ובשנה החמישית תאכלו את פרי, שהרי מן הארבע קליפות ולפנים, אנו נכנסים להדבק בשם הוי', בסוד ה' אחרונה של שם, שהיא עומדת בשער, ולפיכך אמר זה השער להוי', וזו היא ה' הרמוזה בסוד ובשנה ה- חמישית תאכלו את פרי ה' בה' חמישית כו'".

גם יעויין ב"עשרה מאמרות" לרבינו הרמ"ע מפאנו, חיקור דין פכ"ד: "ובאותה שנה ראשונה חל הושענא ביום ה', והלבנה מושלת בלילו בשעה רביעית, והוראותיה נודעות לרבים משעה חמישית ואיך שהדין נמסר לשלוחין, אם כן נרמז לו לאדם

הראשון היום והשעה באות ה' של איכ"ה", ובפירוש "מגיני שלמה": "וה"י מורה על השעה החמישית כו"י].

מבואר שאות ה', האות החמישית, סגולה מיוחדת היא להצלחת הנשואין.

ה

"השעה החמישית" כנגד ט"ו באב

הנה בהקדמתו לספר "אמרי יוסף" להרה"ק המקובל רבי יוסף מאיר מספינקא זי"ע, של בן המחבר, הגאון המפורסם הרה"ק בעל "חקל יצחק" זי"ע, ("עשרה מאמרות" המאמר התשיעי אות י'), כתב:

"דרכו בקודש היה, לכוין בי"ב שעות היום, הי"ב צירופי יקו"ק הידועים, ועל כן היה אומר בשם הצדיקים ז"ל, דכל איש הישראלי צריך להרגיש בכל יום קדושת כל המועדים, והיינו, כי בשעה ראשונה ביום הוא צירוף הא', והוא מחודש ניסן, אם יזכך נפשו ירגיש קדושת הפסח, וכן בשעה ג' שהוא כנגד סיון, ירגיש קדושת שבועות כו"י עי"ש,

פירוש הדברים, כי י"ב צירופי שם הוי של י"ב שעות היום [המפורטים ומבוארים בספר "שערי צדק" להמקובל הקדמון רבי יוסף מגיקטלייא זי"ע, ובספר הפרד"ס להרמ"ק זי"ע שער כ"א פרק ט"ו וב"עסיס רמונים" שם עי"ש], מכוונים כנגד י"ב הצירופים של י"ב החדשים, כמפורש בספר הפרד"ס להרמ"ק ז"ל, ונמצא כי השעה הראשונה בכל יום מכוונת כנגד חודש ניסן שהוא הראשון בחדשי השנה, ואותו הצירוף של חודש ניסן הוא גם הצירוף של השעה הראשונה ביום, ועל דרך זה השעה השנייה, שהיא כנגד חודש אייר, וכך כל חדשי השנה.

ולפי זה הרי "השעה החמישית" היא כנגד חודש מנחם אב, שעל עיצומו של חודש אב אמרו חז"ל: "לא היו ימים טובים כחמישה עשר באב כו"י שבהם היו בנות ישראל יוצאות בבגדי לבן שאולין כו"י" (שלהי מס' תענית), הרי ש"השעה החמישית" אין כמוה מסוגלת ומתאימה לענין החופה והנשואין¹,

ו

השעה החמישית כנגד מזל "בתולה"

(1) הערת המערכת: ע' ב"ב קכ"א ע"א.

ב"מגלה עמוקות" לפורים דרוש א' כתב: "כי י"ב חדשים של שנה הם נחלקים לד' יסודות, טלה אריה קשת – אש; שור בתולה גדי – עפר; תאומים מאזנים דלי – רוח; סרטן עקרב דגים – מים" עי"ש, ובזכרוני שכבר כתוב סדר זה גם בספרי קבלה שלפניו,

ולפי הסדר הזה יוצא ש"בתולה" היא כנגד החודש החמישי, וכנ"ל הוא גם בי"ב שעות היום, ואם כן השעה החמישית היא כנגד מזל "בתולה", אז תשמח בתולה במחול.

ז

השעה החמישית "תפארת ומלכות"

בספר הפרדס להרמ"ק ז"ל שער ערכי הכנויים פ"ח: "חופה כו' והתפארת והמלכות חתן וכלה בתוך חופתם", עיין שם שביאר שכל אחד מפריטי החופה, היינו העמודים והיריעות מורים כל אחד על ספירה מעשר הספירות, והעיקר שבחופה שהם החתן והכלה, הם כנ"ל התפארת והמלכות, ושוב יעויין בספר הפרדס שם, בערך "חמשה" [וכן הובא גם ב"ערכי הכינויים" לבעל סדר הדורות שם] וזה לשונו: "פירש בזוהר פר' אמור, כי כל מקום שנאמר "חמשה" וכדומה (כלומר לשון אחרת של חמש), הרמז אל ה"תפארת" שהוא חמישי (מלמטה למעלה) כו'" וב"תיקונים" [בהקדמה דף ג:] כי בחמשה הוא ה"מלכות" שהיא ה'" עי"ש,

ועי' גם בד"ה אשר ברא תשל"ט, שנדפס שוב כעת, שחתן וכלה בספירות, הן ז"א ומלכות, וציין ל"שמח תשמח" תרנ"ו עמוד תשעים.

ונמצא שעיקר החופה שהוא החתן והכלה, שהם תפארת (ז"א) ומלכות, הן הם ענין ה"חמשה", שלפי הזוהר מורה על ה"תפארת" ולתיקוני הזוהר הוא מורה על ה"מלכות".



הערות במנהגי חתונה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

שושבנים: בספר המנהגים (עמ' 76) "נוהגין אשר את החתן מוליכים האבות של החו"כ, ואת הכלה מוליכות האמהות של החו"כ". ומקורו שיחת וישלח יד כסלו תשי"ד (תורת מנחם ח"י עמ' 196 ואילך) ושם כותב "השושבנים שמוליכים החתן והכלה להחופה-הנה בהחתונה שלי לא היה אדמו"ר נוכח, אבל גם בהחתונה של גיסתי, היו שושביני החתן אבי החתן ואבי הכלה, כ"ק מו"ח אדמו"ר (אבי הכלה והרה"ח ר' משה הארענשטיין (אבי החתן). ושושביני הכלה – אינני יודע, אבל כנראה שגם שם היה עד"ז-אם החתן ואם הכלה".

ביומן חתונת הרבי שנכתב ע"י הרה"ח ר' אליהו חיים אלטהויז הי"ד (התפרסם בכ"מ) כותב ומתאר שעומד בדרך לחופה ומחזיק נרות בידו יחד עם אורחים אחרים "ועשינו שתי שורות אשר דרך שם עבר רבינו שליט"א [מוהרי"צ נ"ע] דודו הרמ"ה [ר' משה הארענשטיין הנ"ל דוד אדמו"ר מהריי"צ נ"ע] והחתן שי' באמצע, הם השושבינין הוליכו אותו בשע"ט ומוצלחת אל החופה..אחרי אשר העמידו השושבינין הנ"ל את החתן תחת החופה בשע"ט חזרו אחרי הכלה להוליכה לחופה בשעה טובה, ואתה עמה הלכו משתי צדדיה אמה הרבנית (נחמה דינה ע"ה) אמה זקנה הרבנית הגדולה [שטערנא שרה ע"ה] ודודתו של רבינו [הריי"צ נ"ע] מושקא, אחותו הצעירה של רבינו הגדול [הרש"ב נ"ע]". את המשך החופה לא הצליח לראות "כי לפני עמדו אלפי אנשים".

הרי מפורש שאצל החתן השושבינים שהלכו מצדיו היו אנשים ואצל הכלה השושבינים שהלכו מצדה היו נשים.

ברשימת הרבי מהחתונה (תורת מנחם רשימת היומן עמ' תמב) לא כתוב אודות השושבינים, אבל ברשימה אודות חתונת הרבנית שיינא ע"ה (שם עמ' רלט) כותב הרבי "הוליכו את החתן כ"ק שליט"א [הריי"צ נ"ע] אבי החתן [הרה"ח ר' משה הארענשטיין ע"ה]..הוליכו את החתן והעמידוהו תחת החופה. חזרו למקום מושב הכלה, ויבילוה ג"כ בהבדלות ובניגון הנ"ל אל תחת החופה". הרי לא נזכר אודות שושביני הכלה אבל אצל החתן מוזכר שהיו האבות של החתן והכלה. ובשיחה דלעיל מוסיף הרבי שכנראה גם שושביני הכלה היו האמהות של החתן והכלה.

והנה הרה"ח ר' שניאור זלמן גוראריה ע"ה ובתו שתחי' מעידים מה ששמעו

מהרבנית נ"ע אודות מנהגי בית הרב בחתונה, (ונדפס בכ"מ ובספר בכל ביתי נאמן פי"ב) "לפי מנהגי בית הרב הורי החתן הם שושביני החתן והורי הכלה שושביני הכלה", "כשדיברה על השושבינים והמנהג המיוחד שלהם בבית הרב, כאמור, אמרה לה הרבנית "איך קען נאך פילן מיין פאטער"ס האנט" – עד עצם היום הזה יכולה אני להרגיש בידו הקדושה של אבי' הרבי האוחזת בידי ברדתנו בהמדרגות הישיבה בוורשה בהוליכו אותי לחופה, כי חשש שלא אראה את המדרגות בהיותי מכוסה [בהדעק טו"ך]".

ואוי"ל, שבעת התחלת הילוכם וירידת המדרגות – כנ"ל – אז תמך בה ידה אביה אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ואולי הוא כעין פשרה לדעת הזהר (בראשית דף מט) "ויביאה אל האדם דבען אבא ואמא דכלה לאעלה ברשותא דחתן" שהוא מקור למנהג כמה (אצל חסידים כמדומני רק מנהג קרלין) -, שההורים הם הוששבינים. אבל משך זמן ההילוך לחופה והכניסה אליו אכן הוששבינים היו אבות החתן ואמהות הכלה כנ"ל בספר המנהגים.

קבלת קנין בתנאים: בדרך כלל נהוג בשעת מילוי שטר התנאים מקבלים קנין מהורי החתן והכלה ומהערים קבלנים וכן מהחתן והכלה והוא קנין סודר על ההתחייבויות הרשומים בשטר. בספר "סדר תנאים, אירוסין ונישואין" (לוין, פי"ז הערה 126) כותב שבשטרות התנאים של רבותינו "נזכר רק הקנין מההורים ומהערים קבלנים, אבל לא מהחתן והכלה, ומה שמקבלים קנין מהחתן והכלה על התחייבותם להינשא זה לזה, הוא בעת הווארט, ויש בזמנינו הנוהגים להוסיף בשטר התנאים גם שקיבלו קנין מהחתן והכלה (ראה סדר קידושין ונישואין, פרקש, עמ' יא ועמ' צח) ולא נתברר מקורו וביאורו". וכן כתב בספר שם, פ"י. וכן בספר חוסן ישועות (טברדובין, פ"ו הערה 62) כותב "אין החתן והכלה עושים שום קנין נוסף ביום החופה, ורק ההורים והערים עושים קנין לפני החופה"

והנה נוסח שטר התנאים שהודפס בספר "סדר קידושין ונישואין" הוא נוסח השטר המקובל בדור האחרון אצל רבני חב"ד ובתנאים שראיתי שנערכו ע"י הגר"ש ע"ה בקראון הייטס ובבד"צ שהוקם לאחר פטירתו, ועוד. (ואיני נכנס לשקו"ט אם צריכים לשנותו – כעת שהתגלה ופורסם ("מכתבי החתונה" קה"ת תשנ"ט) העתק התנאים של הרבי, שהוא בכמה דברים שונה, ואכמ"ל).

1) עצם ענין קבלת קנין מהחתן והכלה על התנאים – כבר מוזכר בנחלת שבעה סימן ח אות ו' "ולכן נראה לי שזה הטעם שבאשכנז שלוקחין קנין סודר גם מן החתן ומן הכלה שיקיימו מה שכתוב בתנאים", ועיי"ש שמבאר שהוא משום שבנוסף על התקנה המקובלת "תקנת שו"ם" שאם מת הבעל או האשה בלי זח"ק בשנה

הראשונה כל הנדן חוזר לאב או ליורשי המת, היתה עוד תקנה - שלא התקבלה אצל כולם - והוא שאם מת הבעל או האשה בשנה השניה יחזור חצי הנדן לאביו או ליורשיו, והיות שלא רצו לקבל התקנה "על כן מתנים בפירוש ולוקחין קנין סודר מן החתן והכלה" וכו' ועיי"ש תמיהתו על שלא הוזכר, ומציע להזכירה בפירוש וליקח קנין סודר על זה כמו באשכנז. לאידך בשו"ת תשואת חן (סי' נה) כתב שא"צ להזכירה כיון שהוא מקובל ועומד עיי"ש. עכ"פ איך שיהיה הטעם, הרי הנח"ש מזכיר הקנין וביאורו.

גם בשלחן העזר (סימן ב ס"ב סק"ו) לאחר שמביא "שנוהגים לקבל קנין מן החתן והכלה אצל התנאים", מקשה "אין לו שום מקור מאחר דעפ"י הרוב אין בתנאים שום התחייבות ממון לחתן וכלה, רק שישאו זה את זה ובוז לא מהני קנין" וכו' עיי"ש. הרי שנקט שכן המנהג, אף שמדבר לכאורה אודות תנאים מה שנקרא אצלינו ווארט אבל גם למנהג זה כותבים וקוראים שם שטר תנאים.

2) הוספתו בשטר התנאים - מובא בכמה ספרים ומהם: בספר קיצור נחלת שבעה (יו"ל לראשונה באונגוואר שנת תרפ"ו אבל כנראה הפך לספר שימושי לרבנים מס"ק בפרט לאחר המלחמה) סימן ח כותב בנוסח השטר תנאים "וקנינא מן הצדדים ומן החתן והכלה והערבים קבלנים". וכן הביא בספר נישואים כהלכתם (ח"ב) עמ' תר"ד נוסח שטר שידוכים של קהלות אשכנזים מסוימים "וקנינא אנן סהדי מהחתן ומהכלה" וכו'. גם בנטעי גבריאל (נישואין ח"א עמ' שע"ח) מביא נוסח שטר תנאים "עפ"י גדולי הרבנים", ושם "וקנינא מן הצדדים ומן החתן והכלה".

באמת אף שלכאורה אין צורך בהקנין ואף לכאורה אינו מועיל כי אין בו שום התחייבות והוא רק "קנין דברים", וכמבואר בשו"ע הלכות עדות ושטרות סעי' טז, הרי טעם הנהוג מבואר ע"פ מה שכתב התרומת הדשן (סימן רז) "שעושים כמה פעמים שקונין זה מזה על ידי סודר דברים שאין בהקנין נתפס עליהם, וכן נמצא במיימון סוף פ"ה דהלכות מכירה דנוהגין בהרבה מקומות לעשות קנין בסודר דברים שאין לקנין טעם בהם... אלא עושים אותה כדי להודיע שמה שאמר וקבל עליו לעשות אינו בדרך שחוק והיתול". והביאו בספר סדר תנאים הנ"ל פרק ה אודות הקנין הנהוג בשעת הווארט, ולכאורה אותו הטעם ישמש לנו כמקור לביאור הנהגת אלו העושים קנין בשעת כתיבת התנאים, שמודיעים שגמרו לבם בזה באמת ש "ישא למזל טוב.. ואל יבריחו ואל יעלמו זה מזה וידורו ביניהם וכו'". וראה ג"כ בבית שמואל (סי' נא סק"י) שכותב "וצריך לומר הא שעושים קנין במדינות פולין מן בעלי הדברים אינו אלא לאמת הדברים" שישאו זה את זה, אף דלכאורה לא מהני קנין על זה. ואם כבר לקחו קנין רושמים את זה בשטר "וקנינא... ומן החתן והכלה הנ"ל".

לאידך בתנאים של אדמו"ר הרשב"ב נ"ע (שהוא מקור נוסח התנאים הנהוג אצל

אנ"ש – ראה ספר מקדש ישראל עמ' 4 ובאג"ק חלק יג עמ' קלד) לא נכתב, והטעם –נוסף ע"ז שבעיקרון לא צריך להיכתב-לכאורה הוא כיון שנערך ונכתב בהיות החתן והכלה קטנים, פחות מגיל חמש, הרי כפשוט לא עשו אתם קנין סודר, וראה שו"ע (חו"מ סי' צו ס"ד) "אין קנין קטן כלום" ובסמ"ע (ס"ק טו) "מבאר הטעם "דבעינן שיהא איש וכמ"ש שלף איש נעלו", והוא מקור קנין סודר, וכו"ה שו"ע שם (סי' רלה ס"ה) "ואין קונין מיד הקטן כלום" ובנתיבות המשפט (ס"ק יא) "עיקר הטעם כתב הסמ"ע בסעי' [צ"ל סימן] צ"ו דכתיב שלף איש נעלו ולא קטן". והאריכו בזה אחרונים (ראה ברכת שמואל בבא מציעא ס"י בשם הגר"ח) דהטעם הוא דקנין חליפין בענין דעת גם לעצם מעשה הקנין ולא רק לחלות הקנין, ולעצם קנין אין לקטן דעת ואכ"מ.

עכ"פ כיון שכנ"ל לא היה קנין לכן לא נכתב, ולכן גם בתנאים של אדמו"ר הריי"צ נ"ע (נעתק בספר תנאים שם פרק טו) שנעתק מהתנאים הנ"ל של הרש"ב לא נכתב, וכן בתנאים של הרבי והרבני נ"ע שנעתק ממנו גם לא נכתב (בנוסף, הרבנית לא השתתפה בשעת כתיבת התנאים, אבל גם אבי החתן לא השתתף ובכ"ז נכתב "וקנינא מן הצדדים" ואכ"מ), וכן הוא בתנאים של הרבנית שיינא שנעתקו מתנאים קודמים כמפורש בתורת מנחם רשימת היומן עמ' רלא, ואולי בכל התנאים הנ"ל אכן לא עשו קנין עם החתן והכלה. אבל במקום שעושים קנין וכנהוג אכן יש מקום לכותבו וכנ"ל.

ולהוסיף דאף שלהלכה נקטינן שקנין "אתן" אינו מועיל כי הוא רק קנין דברים, וצריך להיות התחייבות דווקא וכמבואר בשו"ע (הל' עדות הט"ז) והעתיקו בספר הנ"ל פ"ו (ועיי"ש שלכן בשטר התנאים מעוגנת התחייבות קנס באם א' הצדדים יחזור מהנדוניא), הרי יש דעה בפוסקים שבשביל לישא זה לזה יש מקום לקנין אף בלי התחייבות וכדלקמן.

דהנה הסמ"ע (חו"מ סי' רמג ס"ק יב) כותב "אבל קנין על חיוב שישאו זה את זה גרידא כמ"ש מור"ם כאן, לא מצינו, דהוה ליה כקנין דברים, ומשום הכי נראה דרגילין לכתוב בהתנאים ערבים בעד הקנס פלוני ופלוגי, דאילו ערבים לישא זה את זה לא חל הקנין עליו" מבואר שאין צורך בקנין, אבל הט"ז שם מקשה עליו עיי"ש, והערוך השלחן (סי' רמג ס"ח) כותב בדעת הט"ז "ויש מי שחולק בזה דנישואין אינו קנין דברים, וכן עיקר דחיוב נישואין הוי שיעבוד הגוף שהוא מתחייב את עצמו במזונתיה ובלבושה והיא משעבדת גופה למלאכה ולא גרע מקניין על שכירות הגוף וכן משמע מרבינו הרמ"א בסעי' ז עיי"ש". איך שיהי הביאור בדעתו (ואכמ"ל בזה) עכ"פ מבואר מדברי הט"ז (וכפי שהועתקו בעה"ש) שיש מקור לקנין השטר תנאים שהחתן ישא הכלה למזל טוב.

שיטת אדמו"ר הרש"ב על השימוש בגומי ופלסטיק במקוה

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח כ"ק אדמו"ר – קלן, גרמניה

א. ענין השימוש במקוואות בפלסטיק או גומי מלאכותי, מקובל בשם אדמו"ר הרש"ב שהוא מקבל טומאה, ובספר מקוה כהלכה כותב בע' מג "שקשה לקבוע בהם הלכה ברורה, ובפרט שדרך היצור שלהם משתנה מתקופה לתקופה (הן בצורת היצור והן בחומרי היצור) וכבר דנו בזה כמה מן האחרונים לפיכך נוהגים להחמיר לנהוג בהם כדבר המקבל טומאה [טהרת מים ע' שסב בשם אדמו"ר הרש"ב אות יא]". וכן בעוד מקומות בספרו ממליץ שישתמשו בפקק של עץ [ע' קכ, קכו, קלח וקמז] וכן עמא דבר.

אבל לדעת אדמו"ר הרש"ב [אג"ק ח"ב אגרת תקן – תורת שלום סי' סה] גומי או גומי מלאכותי עדיף מעץ. [וכן פלסטיק, שלא היה קיים בזמן הרש"ב אבל עשייתו דומה להגומי המלאכותי ששניהם עשויים מפסולת הנפט]

הסברת הדברים, כשבנו המקוה ברוסטוב, רצה האחראי על הבנייה הרב נטע לערנר, להחמיר שישתמשו בפקק של גומי או גומי מלאכותי בכדי לסתום הנקב שבאוצר המי גשמים, במקום פקק של עץ שהיה נהוג אז. וטעם החומרה הוא לצאת שיטת הרמב"ם שפשוטי כלי עץ מקבלים טומאה, ולכן הפקק מעץ מקבל טומאה, ובגומי אין חשש של קבלת טומאה, וע"ז ענה לו אדמו"ר הרש"ב אודות גומי וגומי מלאכותי בזה"ל "לכאורה אין בזה שום חשש קבלת טומאה". וכן בסוף התשובה "ולמעשה הנה לכאורה בסתימא של רעזינא [גומי] אין שום חשש כנ"ל".

אבל לפועל כתב הרש"ב "איני יודע אם כדאי הדבר, להשתדל בזה" [להדר למצוא פקק מגומי]. בגלל

(א) "שזה [הגומי] דבר חדש ואין אנו יודעין בבירור מה היא מציאותה",

(ב) "וכמדומה שאין להשיג מגופה גדולה כדרוש לעניננו".

מדברי הרש"ב ברור שגומי וגומי מלאכותי לא מקבלים טומאה, ועדיפים מעץ שלשיטת הרמב"ם מקבל טומאה. וכל הדיון היה רק האם מותר להקל ולהשתמש בעץ, ובזה הכריע הרש"ב שלא צריכים להחמיר להשתמש דוקא בגומי. שבזמן של בניית המקוה ברוסטוב היה הגומי המלאכותי המצאה חדשה שהומצא רק לפני שמונה עשרה

שנה, ולכן כתב הרש"ב שלא יודעים בבירור מציאותה¹.

אבל בימינו שכבר התברר איך עושים הגומי המלאכותי והפלסטיק, שהם עשויים מנפט ולא שייך לדברים המקבלים טומאה [טהרת מים סי' נא – נב], ואפשר להשיג הפקק מגומי מלאכותי, יש לעיין בזה האם אנו צריכים להחמיר להשתמש רק בפקק של גומי ולא של עץ.

הנה לדינא הרי אם יש המשכה אחרי שהמים נגעו בפקק הרי זה כשר, אבל לפי מה שמהדרים שגם אם יש המשכה אח"כ, לא להשתמש בדברים המקבלים טומאה, [עיין מקוה מים ח"ג ע' קעב] יש לכאורה להקפיד להשתמש רק עם פקק של גומי ולא של עץ. וזה דלא כמ"ש בספר מקוה כהלכה עמודים קכ, קכז, קלח וקמז².

המקור לזה³ שגומי מקבל טומאה הוא מרשימת הרה"ג הר"י לנדא אודות המקוה ברוסטוב⁴, שכתב באות יא שלדעת הרש"ב גומי מקבל טומאה. ותמהו בזה בטהרת מים ובעוד מקומות למה חשש אדמו"ר הרש"ב שהגומי מקבל טומאה. והגר"י לנדא אמר להמחבר של הטהרת מים שיש בידו תשובת אדמו"ר הרש"ב שמצדד לומר שהגומי מקבל טומאה, ובשנת תשל"ח מסר הגר"י לנדא התשובה לדפוס בקובץ יגדיל תורה נ"י. גליון טז, והוא התשובה שהבאנו לעיל שכעת נדפס באג"ק ותורת שלום. וכבר העיר שם הרשד"ב לויין מה שכתבנו לעיל שמהתשובה ברור שדעת הרש"ב שגומי לא מקבל טומאה.

וכנראה שהיות ולפועל ברוסטוב השתמשו בפקק של עץ ובזכרוננו של הגר"י היה שהיה שקו"ט בין אדמו"ר הרש"ב להרב נטע לערנר האם מקבל טומאה או לא, וזכר שבפועל לא השתמשו בגומי לכן היה נדמה לו שלא השתמשו בגלל שזה מקבל טומאה שהרי לא זכר כל פרטי השקו"ט. והרי הגר"י לנדא כתב הרשימה מזכרוננו בערך שלושים שנה אחרי בניית המקוה, ולכן נפל בו אי דיוק. [גם באות יד נפל טעות

(1) וכבר העיר על זה הרשד"ב לויין בהערותיו על רשימת הגר"י לנדא שהדפיס בספרו תיקונו מקוואות ושו"ת תורת שלום.

(2) במקוה כהלכה ע' מ שבכדי לסתום נקב שבתעלה ההמשכה משתשים בכדור עץ לסתום יציאת המים עיי"ש באריכות ואכ"מ, וצ"ע שדרך העץ לצוף למעלה ולכן הכדור לא יסתום הנקב, והמים ילכו לאיבוד. ולכאורה נוהגים בכדור של גומי שבטבעו שוקע למטה.

(3) בתוככי אנ"ש שמקפידים בזה. אבל יש גם תשובת המהרש"ם שהובא בטהרת מים, ותשובת המנחת יצחק ח"ד סי' לו וקיד בזה, ואנו דנים כאן בדברי רבותינו.

(4) נדפס בטהרת מים ע' שסא ובהוספות לשו"ע אדה"ז, בשו"ת תורת שלום ע' קלט, שולחן מנחם ח"ד ע' קמו, ותיקוני מקוואות ע' נא עם הערות הרשד"ב לויין.

בהרשימה ורק במהדורה השלישית של הטהרת מים תוקן הטעות⁵.

הטהרת מים שאל גם מכ"ק אדמו"ר בטעמו של דבר למה גומי מקבל טומאה, וע"ז ענה לו כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ז ע' קכג [שלחן מנחם ח"ד ע' קסב] "וטעם לזה בפירוש לא שמעתי מלבד הכתוב בהוראות הנ"ל, [רשימת הגר"י לנדא] מפני שהוא דבר המקבל טומאה". וכ"ק אדמו"ר רוצה לבאר דעת הרש"ב שי"ל שכיין שסותמים בהפקק את נקב יציאת המים שבתוך בור הטבילה, ולפעמים עומדים עליו זה נחשב שיוחד למדרס⁶. ולפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר כל ההקפדה שגומי מקבל טומאה הוא רק כשסותמים חור שנמצא בריצפה ששייך שיעמדו עליו⁷, אבל לסתום נקב בקיר המקוה אין בו חשש קבלת טומאה. וכן בצינורות של פלסטיק שגם לא עומדים עליהם אין בהם חשש קבלת טומאה⁸.

(5) עיין יגדיל תורה נ"י. גליון כז.

(6) כ"ק אדמו"ר מבאר שם עוד טעם למה אנ"ש לא משתמשים בפקק של גומי בגלל שיש כמה מהם שיש להם שרשרת של ברזל ויש בית קיבל עבור השרשרת, וכמו הפקק שהיו נמצאים בהכירים שבכל בית, שהיו להם שרשרת שמחבר אותם לכיור. [כ"ק אדמו"ר השתמש במכתבו בהמילה האנגלי "צינק" SINK, בשולחן מנחם טעו בזה ותרגמו "אבץ (סוג מתכת)" והוא טעות דמוכה].

דוכן בשני האגרות בו כ"ק אדמו"ר מעיר שלא ישתמשו בפקק של גומי, הפקק היה בריצפת בור של המי גשמים או הטבילה, ששם יש החשש של טומאת מדרס. אג"ק ח"ז ע' רב וח"ד ע' תקלב.

יש להעיר, בשני האגרות כ"ק אדמו"ר מציין להרשימה של הגר"ל אודות החשש בהשימוש בגומי בשם "מכתבו" של אדמו"ר הרש"ב, בהערות בשולחן מנחם ע' קסא וקסג פירשו שהכוונה להאגרת של הרש"ב שהבאנו בפנים,

ואינו נכון שהאגרת של אדמו"ר ברש"ב התפרסם רק בשנת תשלח, וכשכ"ק אדמו"ר כתב אגרותיו בשנת תשטז-יז לא ידעו על קיומו.

ואכן באגרת מאוחרת לאותו נמען פירש כ"ק אדמו"ר בעצמו למה התכוון, "הוראות בעניני המקוה מכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הם ע"פ רשימת מהו"ר יעקב לאנדא... שרק כשש שנים שנתפרנסו בארצוה"ב".

ובזה יבואר מה שהם התקשו בהערות בשולחן מנחם להבין בשיטת כ"ק אדמו"ר, שהם ניסו להתאים דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע עם דעת אדמו"ר הרש"ב באגרות קודש, אבל באמת כ"ק אדמו"ר לא ידע אז מה היה דעתו של אדמו"ר הרש"ב, שעדיין לא נתפרסם מכתבו. וכ"ק אדמו"ר כתב דבריו רק לפי מה שכתב הגר"ל, שכתב על פי זכרונו ושנשמט ממנו לפי שעה דעתו האמיתית של אדמו"ר הרש"ב.

(8) הנה באגרת זו מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע רק למה אנ"ש לא משתמשים בגומי כשבוני מקוואות, [דוגמא להנהגה זו יש באג"ק ח"א ע' קעז שולחן מנחם ע' קסא] וע"ז י לנו בביאורו של כ"ק אדמו"ר, אבל בביאורו של כ"ק אדמו"ר עדיין לא מבואר למה ברוסטוב לא השתמשו בגומי שהי ברוסטוב זה לא היה לסתום החור של בור הטבילה, זה הי רק לסתום החור שבהאוצר של המי גשמים שהיה בהחצר

מאגרותיו של כ"ק אדמו"ר משמע שכל הקפדתו שלא ישתמשו בגומי הוא בגלל רשימתו של הרב לנדא, וכנ"ל שכתב "וטעם לזה בפירוש לא שמעתי מלבד הכתוב בהוראות הנ"ל, [רשימת הגרי"ל]" וכן באג"ק חלק ג ע' רג שואל כ"ק אדמו"ר מהגר"י לנדא "אם יש איזה ענינים אשר אנ"ש מקפידים או מהדרים עליהם" וכתשובה לשאלת כ"ק אדמו"ר שלח הגר"י את הרשימה שלו⁹, [ואז נודע לכ"ק אדמו"ר, שהרש"ב עשה בור על גבי בור¹⁰, ושאר ההוראות שברשימה]. ובאג"ק חכ"ב כתב "כי לי אין ידוע בזה לבד הרשימה [של הגר"י לנדא] שניתנה לפרסום (בספר טהרת מים)". ובאגרות כ"ק אדמו"ר¹¹ כשמזכיר שלא ישתמשו בגומי הוא מוסיף שזה ע"פ הוראת אדמו"ר הרש"ב. היינו שהקפדת כ"ק אדמו"ר היה רק בגלל "כיון דנפיק מפומא דרב כהנא".

ולכאורה מאחר שכעת שנתגלה שדעת הרש"ב היה שגומי עדיף מעץ ודלא כמ"ש ברשימת הגר"י לנדא, גם כ"ק אדמו"ר יסכים שעדיף להשתמש בגומי, שהרי כל הקפדתו של כ"ק אדמו"ר היה רק בגלל חומרת אדמו"ר הרש"ב.

ויש להוסיף, שכל הטעם שכ"ק אדמו"ר הרש"ב התיר להשתמש בפקק של עץ בהמקוה ברוסטוב הוא רק בגלל שזה היה בכדי לסתום החור שבאוצר [המאגר] של המי גשמים, והפקק רק מונע מהמים לצאת מהאוצר, לכן היה הרש"ב סבור שלא צריכים להחמיר להשתמש רק בגומי. לאידך להשתמש בפקק של עץ בכדי לעזור שהמי גשמים יגיעו למקוה בזה לא התיר אדמו"ר הרש"ב.

וכגון כשעושים תעלת המשכה שבו עובר המי גשמים לכל הבורות והמקוה, וליד כל בור יש חור בתעלת המשכה שבו מי הגשמים מגיעים דרכו להבור, ובשעה שממלאים בור אחד סותמים החורים של שאר הבורות בכדי שהמים ילכו רק להבור שרוצים למלאות ולא לשום מקום אחר. ובזה הפקק עוזר להמי גשמים להגיע להמקום בו הוא אמור להגיע, ובלי הפקק המים לא יגיעו להמקוה או הבור, בזה הדין שונה

שממנו מילאו את המקוה, והנקב היה בצידו של האוצר כמבואר ברשימת הגרי"ל, ושם אין החשש שיחידו למדרס, א"כ אין הפקק מקבל טומאה.

(9) עיין אג"ק ח"ג ע' ריח, ע' רכו, ע' שכד ע' שצד וראה חי"א ע' רנ. סקירת התכתבות כ"ק אדמו"ר בזה נמצא בתיקוני מקוואות ע' מט.

(10) כדמוכח מזה שכ"ק אדמו"ר הציע להר"א אברמסון [בח"ג ע' רד] אודות בניית בור השקה מן הצד. ובהשנים לפני זה כשכתב הרשימה [חוברת קמב. שולחן מנחם ח"ד ע' קע] לא היה ברור לכ"ק אדמו"ר אם המקוה ברוסטוב היה מימי גשמים. ועוד יותר בהרשימה הסכים כ"ק אדמו"ר להמקוה שבנה החת"ס ופקק בהצורך להחמיר יותר מהחת"ס, ולחשוש לשיטת הרבינו ירוחם שצריכים השקה תמידית. לאידך בתש"י בהאגרת להר"א אברמסון כבר כתב כ"ק אדמו"ר להקפיד על שיטת הרבינו ירוחם שנקב ההשקה יהיה פתוח תמיד.

(11) ח"י ע' רלה [לא מבואר איפה היה הנקב שסתמו אותו] חכ"ב ע' רנו [אודות ניילון ופלסטיק].

מהפקק שרק מונע יציאת המים, שדין הוייתו בטהרה לדעת הרא"ש (הובא להלכה בשו"ע סי' רא סעי' לה ונ) הוא רק בהבאת המים ולא במניעת יציאת המים שמותר גם במקבל טומאה.

וכ"ק אדמו"ר הרש"ב תלה סיבת ההיתר להשתמש בעץ בהמקוה ברוסטוב, בגלל שזה היה רק למנוע יציאת המים מהאוצר, ולדעת הרא"ש מותר להשתמש בדבר המקבל טומאה.

וכפי שמבאר אדמו"ר הרש"ב:

ונראה דפשוטי כלי עץ המקבל טומאה לדעת הרמב"ם הוא גם כשלא תקין ושייפו...אך כל זה לדעת הרמב"ם, ולדידי' הרי במקוה אין צריך הוי' בטהרה, ולהרא"ש שצריכים הוי' בטהרה, הרי סובר שזהו רק בהבאת המים לא במניעת יציאת המים.

אבל במקום שהעץ עוזר בהבאת המים כגון בתעלת ההמשכה הנ"ל, הרי לדעת הרא"ש אסור להשתמש במקבל טומאה, ופשוטי כלי עץ הרי מקבל טומאה לדעת הרמב"ם, הרי בזה לא התיר אדמו"ר הרש"ב להשתמש בפקק של עץ. ולפי מה שמהדרים שגם אם יש המשכה אח"כ, לא להשתמש בדברים המקבלים טומאה, יש להחמיר להשתמש דוקא בפקק של גומי במילוי המקוה ולא בפקק של עץ.

קיצור. לדעת אדמו"ר הרש"ב גומי [או פלסטיק] לא מקבלים טומאה. לסתום נקב של האוצר [מאגר] שהפקק רק מונע יציאת המים, הרי אם יש בנמצא פקק של גומי עדיף להשתמש בו ואם אינו בנמצא מותר להשתמש בפקק של עץ. בתעלת ההמשכה שבו מגיע המים למקוה צריכים להשתמש בפקק גומי ולא בפקק של עץ.



ראה באמצע התפילה טלפון על גבי ספר אם יכול לעקור ממקומו ולהסירו מעליו

הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש על המועדים"

יש לעיין בשאלה מצוייה, אחד שמתפלל שמונה עשרה והמתפלל מלפניו הניח טלפון או משקפיים על גבי חומש לידו, וזה מפריע את המתפלל מאחוריו ששם לב לזה באמצע התפילה שלו, האם מותר לו לצאת ממקומו כדי להסיר את בזיון כתבי הקודש שקורה מלפניו?

והגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א בעל "אוהל יעקב", כתב לי וז': הנה יש לדון בכה"ג האם ומתי מותר לעקור ממקומו באמצע תפילת שמונה עשרה, ואם יש דבר שמפריע כוונת התפילה האם מותר ללכת מקומו משום כך אפילו באמצע שמונה עשרה או לא.

מקור הדין לעקור ממקומו באמצע שמונה עשרה

בגמ' בברכות (דף לא.) איתא אמר רב יהודה כך היה מנהגו של ר' עקיבא כשהיה מתפלל בינו לבין עצמו, אדם היה מניחו בזוית זו והיה מוצאו בזוית אחרת מרוב כריעות והשתחויות. רבינו יונה דף כב: ד"ה מפני והו"ד בפרישה (סימן ק"ד ס"ק ב') כתב שסתם השתחויות הוא פשוט ידים ורגלים וכשהאדם משתחוה בזה הענין ועוקר רגליו בשעה שעומד, נמצא מרחיק עצמו ממקום שהיה עומד תחילה. הרי חזינן דר' עקיבא עקר ממקומו אלא שלא מבואר מדברי הגמ' אם הוא עקר ממקומו באמצע תפילת שמונה עשרה או אח"כ.

והנה נחלקו הראשונים בכוונת הגמרא האם הוא עבר ממקומו באמצע שמונה עשרה או אח"כ. בטור (סימן ק"ד סעיף ב') הביא את דברי הגמ' שם וסיים כדעת הרבינו יונה שם והרא"ש (סימן ג' בריש פרק אין עומדין) שלאחר התפילה היה, והרא"ש הוסיף שהיה אחר אמירת תחנונים שלאחר תפילה, שהרי אסור לצאת ממקומו עד שיגמור את תפילתו. אמנם תוס' שם (ד"ה ומוצאו) כתב שר' עקיבא היה באמצע התפילה של שמונה עשרה כשעקר ממקומו. הא נחלקו הראשונים אם מותר לצאת ממקומו באמצע התפילה, ולענין דינא הביא הבית יוסף שם דעת הרא"ש ורבינו יונה להלכה אע"פ שתוס' לא פירש כן.

עוד גמרא במסכת ברכות לג. דקאי על דברי המשנה בריש הפרק שאפילו אם נחש כרוך על עקבו באמצע התפילה מ"מ אסור להפסיק. והגמ' כתב הטעם משום דנחש כרוך על עקבו לא הוי סכנה, כיון שאין נחש נושך ברוב הפעמים אבל בעקרב פוסק כיון שהוא סכנה, ומותר לו לומר באמצע שמונה עשרה לחברו שיסירנה.

הטור (סימן ק"ד סעיף ג') הביא את הגמ' הנ"ל להלכה למעשה וכתב לחלק בין נחש לעקרב והוסיף שאם הוא רואה שהנחש כעוס ומוכן להזיק פוסק. וכתב בבית יוסף שרבינו יונה ביאר דאע"פ שאין לו להפסיק ולדבר באמצע תפילת שמונה עשרה, מ"מ בכה"ג יכול ללכת כדי שישליך את הנחש מעליו כי לא מצינו בשום מקום שהליכה נקראת הפסק. ויש לעיין בדברי רבינו יונה מדוע כתב שלא מצינו בשום מקום דהליכה הוי הפסק הלא לעיל בסוגיא של השתחויות של ר' עקיבא פסק להחמיר כדעת הרא"ש שאין עוקרים ממקומו עד אחרי התפילה, ואילו הכא לגבי הנחש נראה דאולי סותר את דבריו.

באמת ראיתי שבט"ז (סימן ק"ד ס"ק א') העיר על זה וז"ל: כב"י בשם הרר"י שלא מצינו הליכה שנקראת הפסק בשום מקום עכ"ל. וקשה ממ"ש הטור והש"ע אבל בענין אחר אין לו לצאת ממקומו עד שיגמור תפלתו וההיא דר"ע כשהי' מתפלל בינו לבין עצמו אדם היה מניחו בזוית זו והי' מוצאו בזוית אחרת מרוב כריעו' והשתחויות בתחנוני' שלאחר התפלה היו עכ"ל וכ"כ הרא"ש משמע מזה דהליכה הוי הפסק וע"כ דהרר"י פליג ע"ז וא"כ להטור אין לו ללכת להשליך את הנחש כיון שאין סכנה והאיך הביא רמ"א זה לפסק הלכה. ואין להוכיח דגם הר"י ס"ל כהטור בזה מדפי' גם הוא דר"ע מיירי בתחנונים שלאחר התפלה כמ"ש ב"י זה אינו דהא דפי' הר"י כן משום קושיא אחרת דהיינו שהיה קשה לו דאין משתחים באמצע הברכות אבל לא משום הוכחה דאין לצאת מן התפלה וכן התו' הביאו תי' זה על קושי' זאת ודחוהו משום דמשמונה עשר' קאמר ותי' בע"א דהיינו באמצע הברכה מותר לשחות כו' מ"מ משמע גם מדבריהם דמותר לצאת מן התפלה של י"ח בשביל ההשתחויו' והנה ריב"ש סי' של"ב תופס כדברי הטור והרא"ש ואוסר לש"ץ לעקור ב"כ מן התפלה במה שכורעים בסדר עבודה ורמ"א מביאו לקמן והתימה עליו שכאן פסק כהר"י שהליכה לא הוה הפסק בתפלה וצ"ע ועמ"ש סי' ח' סי"ג, עכ"ל. הרי הט"ז כתב בהדיא שאין כאן סתירה בדברי רבינו יונה, אלא מה שכתב כדעת הרא"ש שם היינו מכח הכרח אחר הנ"ל, ולא מטעם של הרא"ש.

ולענין דינא מצאנו שכתב בשו"ע שם (סעיף ב' וג') שפסק כדעת הרא"ש שאין לצאת ממקומו עד שגומר את התפילה, אא"כ הוא בתחנונים של התפילה. ולגבי נחש כרוך על עקבו לא יפסיק והרמ"א הוסיף את דברי ר"י שיכול לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו. וכתב המגן אברהם (ס"ק ג') הטעם של ר"י משום שלא מצינו

הליכה שנקרא הפסקה בשום מקום, והוסיף דמ"מ שלא לצורך אסור וכמ"ש בסעיף ב'. ומה שכתב דהתירו לעקור ממקומו דוקא לצורך, כתב הפמ"ג שם שדברי המגן אברהם באו לתרץ קושיות הט"ז מדברי הרמ"א סעיף ג' לדברי שו"ע סעיף ב', שבדין אחד מותר לצאת ממקומו, ודין השני אסור. ונראה שכוונת הפמ"ג לתרץ לדברי הט"ז היינו שגם דעת הרמ"א לפסוק כדברי השו"ע סעיף ב', אלא שיש לחלק אם הוא הליכה לצורך או לא, דלגבי הדין של הנחש הרי הוא הולך לצורך להסיר אותו מעליו, ולכן מותר, ויש לומר שאף השו"ע מודה לזה וממילא אין כאן סתירה, אלא יש לדון בכל מקרה אם הוא לצורך או לא. ויש לעיין מדוע הט"ז לא חילק כך בפשיטות, וראיתי בשו"ת שפתי נבונים (חלק א' סימן ע' הערה ד') שכתב דהט"ז אי אפשר לתרץ כן, דא"כ כריעות והשתחויות הוי גם כן צורך דהוי צורך וחלק של התפילה, ומדאסר המחבר כריעות והשתחויות ע"כ דדעת המחבר דאפילו בכה"ג אסור. משא"כ המגן אברהם לומד דאין השתחויות צורך כ"כ כמו נחש הכרוך על עקבו. וביאור טעמו יש לומר או שלומד דטעם ההיתר של נחש הוא דיש גם בנחש סכנה קצת, וכמו שלומד הערוך השלחן, ולכן דעתו דוקא במקום סכנה התירו, או שהוא שלומד כמו שכתב הכף החיים (סימן ק"ד ס"ק י"ג) שטעם ההיתר בנחש הוא משום כוונת התפילה שקשה לו לכוון בשעה שנחש כרוך על עקבו, אלא שדעת המגן אברהם שצורך כוונת התפילה הוי צורך יותר מכריעות והשתחויות ועי' בביאור הלכה מה שכתב בשם הגר"א.

הרי חזינו מכל הנ"ל שנחלקו האחרונים אם מותר לעקור ממקומו באמצע שמונה עשרה כשיש צורך, דעת הט"ז בשיטת המחבר שיש איסור הליכה אפילו לצורך, ואינו מותר אלא במקום סכנה. ואילו דעת המגן אברהם היא שלצורך מותר לעקור אפילו לדעת השו"ע. ולענין הלכה כתב במשנה ברורה (ס"ק ט') וז"ל: דאז מותר אם העקירה לצורך מצוה קצת כגון מה שאנו נוהגין בש"ץ שתיכף אחר חזרת התפלה עוקר רגליו ויושב לתחנון במקומות שנוהגין לומר תחנון ביישיבה וכן עולה לבימה לקריאת התורה אף שלא הגיע עדיין להקדיש שעם תתקבל שפוסע בו הג' פסיעות או כגון מה דאמרינן בגמרא בר"ע שהיה אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת מרוב כריעות והשתחויות והיינו בתחנונים שלאחר התפלה אבל שלא לצורך אסור להאדם לזוז ממקומו עד שיפסע הג' פסיעות [מ"א]. וכן דעת השו"ע הרב ערוך השלחן והכף החיים. שכל שהוא לצורך מותר לעקור ממקומו ואפילו צורך שאין בו סכנה, כמו ר' עקיבא וכדברי המגן אברהם ומ"ב פוסקים להלכה. אולם נשאר לנו לברר מהו הגדר של צורך והאם נידון דידן שמפריע כוונתו בתפילה בזה שרואה דברי חולין על גבי ספרים קדושים נחשב כצורך שיכול לעקור ממקומו או לא.

גדר "צורך" כדי להתיר עקירה באמצע שמונה עשרה

והנה נראה שגדר צורך כדי להתיר עקירה באמצע שמונה עשרה הוא אפילו אם

הצורך היא לכוון יותר טוב או בכלל באמצע התפילה, וכן רואים מהגמ' של כריכת נחש שמבלבל כוונה בתפילה, ועל זה התירו לעקור כדי להסיר את ההפרעה ממנו כדי לכוין יותר טוב והוי צורך. וכן מצאנו כמה וכמה דוגמאות מדברי האחרונים והפוסקים בדברים שמפריעים את הכוונה בתפילה, והתירו לעקור ממקומו ונביא מקצת מהם כאן לתועלת הענין. לענין ילד שבוכה בבית הכנסת ואביו מנסה לרמוז לו להיות בשקט ואינו מועיל, כבר כתב בשערי תשובה (סימן ק"ד) ובכף החיים שמותר להתרחק מהם. ואם גם זה לא יועיל פסק הגרשו"א ז"ל הובא בספר תפילה כהלכתה (פרק י"ב סעיף פ"ז) שמותר לגשת אליו להשתיק אותם. וזהו הכל כדי שיכול לכוין באמצע התפילה. ובשו"ת שפתי נבונים שם הביא פסק ידוע מהחזון איש שאם בנו מפצירו באמצע התפילה שצריך ללכת לבית הכסא, ואינו רוצה ללכת לבד ומפריע לו להתפלל, מותר לאביו להוציאו באמצע שמונה עשרה ולקחתו לבית הכסא, כיון שמפריע לו להתפלל.

טלפון מצלצל באמצע שמונה עשרה

ועוד דוגמא מצויה אם אחד מתפלל וכגון שמצוי אצל נשים שתפללים בבית והטלפון תמיד מצלצל או שאחד דופק להרבה זמן ומפריע את כוונת התפילה, מותר לנתק את הטלפון או לפתוח את הדלת כדי שתוכל לכוון בתפילה וזה נחשב עקירה לצורך כוונה בתפילה, כך פסק הגר"ש אלישיב זצ"ל הו"ד בספר תפילה כהלכתה שם.

שכח דין באמצע שמונה עשרה ורוצה לקחת ספר מהארון

כתב במשנה ברורה (סימן ק"ד ס"ק ב') וז"ל: כתב הח"א [כלל כ"ה ס"ט] העומד בתפלה ונסתפק באיזה דין איך יתפלל כגון ששכח איזה דבר בתפלה מותר לילך ממקומו למקום מיוחד ולעיין שם בספר ואם מותר לשאול הדין צ"ע ונ"ל דמותר. וראה עוד בספרי הפוסקים אם מותר לעיין בספר אפילו בדבר שאינו מעכב בתפילה. הרי ראינו כמה וכמה דוגמאות וכן מצאנו עוד הרבה דינים שפסקו האחרונים וגדולי הפוסקים שכמעט כל דבר שמפריע לו לכוון בתפילה יש מקום להקל ללכת לפי הצורך כדי שתוכל לקבל את יישוב הדעת וכוונה שצריך כדי להמשיך להתפלל בכוונה.

ונחזור לנידון דידן שאחד שרואה בזיון כתבי הקודש באמצע שמונה עשרה כגון אחד הניח פלאפון או משקפיים או ארנק על גבי ספר קדוש [דרך אגב ראה בספרינו אהל יעקב הל' כבוד ספרים שהארכנו בנושא זה שיש לעורר לאנשים להפסיק להניח חצפים של חולין על גבי ספרים קדושים] והוא באמצע שמונה עשרה ומפריע לו במידה שאינו יכול לכוון בהמשך התפילה, נלענ"ד שמותר לו ללכת ולהסיר את החפץ מעל הספר וכדומה. ובאמת שדין הזה מובא בהדיא במשנה ברורה (סימן צ"ו ס"ק ז') וז"ל: נפל ספר על הארץ ואינו יכול לכוין מותר להגביהו כשיסיים הברכה שהוא עומד

בה ואי לא"ה לא יפסיק וכ"ש שאין לקרוץ באצבע וכיוצא בשעת תפילה. אם התחיל להתפלל ש"ע ונתבלבל מותר לילך למקום הידוע לו ליקח משם סידור [ח"א]. ואף שבספר חסידים שהביא המ"ב כתב שאין ללכת עד שמסיים הברכה, מ"מ כבר כתב בשו"ת אור לציון (חלק ב' פרק מ"ה סעיף כ"ז) דהיום רשאי להפסיק אף באמצע הברכה, כיון הרי בהדיא כתב שאם יש חשש בזיון לספרי קודש וזה מפריע לשמונה עשרה מותר לעקור ממקומו כדי למנוע הבזיון וה"ה בנידון דידן.

ושאלתי כמה מורי הוראה שליט"א וכתב לי במח"ס שבט הקהתי הגרש"ק גרוס שליט"א שאם כשסוגר את עיניו זה עדיין מפריע לו, מותר לעקור ממקומו כדי להסיר את הבזיון. וכתב לי הגר"י שוב שליט"א וז"ל: מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דאם זה מפריע לו להתפלל מותר לו ללכת להסיר את זה מהספרים. ומהגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל שמעתי דישתדל להסיח דעת מזה ולא יפסיק ללכת באמצע התפילה.

העולה לדינא: אחד שמתפלל שמונה עשרה והמתפלל מלפניו הניח טלפון או משקפיים שלו על גבי חומש לידו וזה מפריע את המתפלל מאחוריו ששם לב לזה באמצע התפילה שלו, מותר לו לצאת ממקומו כדי להסיר את בזיון כתבי הקודש שקורה מלפניו.



השותה כזית חמץ שנתערב במשקה אחר ויש בזה התערובת יותר מכדי שתיית רביעית

הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

כתב אדה"ז בשו"ע שלו ברכי' תמב שכזית חמץ דגן גמור שנתערב במין מאכל אחר ויש בזה התערובת יותר מכדי אכילת פרס, ואכל כל התערובת בפסח, אע"פ שיש בתערובת הזה טעם חמץ אינו לוקה מן התורה לפי שכזית החמץ הוא מעורב בכל התערובת ונמצא ששהה באכילת כזית חמץ כדי שהיית אכילת כל התערובת שיש בו יותר מפרס והלכה למשה מסיני הוא שכל ששהה באכילת כזית יותר משהיית אכילת פרס בצמצום אינו חייב באכילה זו.

ולא נתפרש כאן השיעור בשתי'. והדבר יובן בהקדם פסק הרמב"ם בהלכות

שביתת עשור פ"ב ה"ד ששיעור צירוף לשתייה הוא בכדי שתיית רביעית. ועד"ז כתב בהלכות תרומות פ"י ה"ג. ועד"ז בהלכות מאכלות אסורות פרק יד ה"ט.

ובהלכות ברכות פ"ג ה"ב לא כתב מזה כלום אבל במג"א רס"י רי כתב שלדעת הרמב"ם בהלכות שביתת עשור פ"ב ה"ד השיעור בזה הוא בכדי שתיית רביעית, ולדעת הראב"ד השיעור הוא בכדי אכילת פרס. ולכן בשתיית הקאוו"י וטיי"א חמין ששותהו מעט מעט אין לברך אחריו שהרי ספק ברכות להקל. וכן הבין במשנה למלך שם שהביא מאן דאמר שיש לברך אחריו אע"פ שיש מתחלת השתי' עד סוף השתי' יותר מכדי שתיית רביעית, "מפני שדרך שתייתו כך היא", וכתב עליו שחילוק זה לית' ואין לברך. ועפ"ז פסק אדה"ז בלוח ברכת הנהנין שלו פ"ב ה"ו שאין לברך אחריו שהרי ספק ברכות להקל.

אבל בסדר ברכת הנהנין שלו פ"ח ה"ו חזר בו אדה"ז ופסק שיש לברך אחר שתיית הקאוו"י וטיי"א חמין ששותהו מעט מעט, ושיעור צירוף שתיה לענין זה הוא בכדי אכילת פרס [משא"כ ביוה"כ פסק שהעיקר הוא כהרמב"ם שהשיעור הוא בכדי שתיית רביעית כמ"ש בס' תריב סט"ו], הגם דקיי"ל שספק ברכות להקל.

וטעמו ונימוקו עמו שהרי בפ"ה דנזיר ה"ד כתב הרמב"ם דשיעור צירוף הוא בכדי אכילת פרס. ועד"ז כתב בהלכות שאר אבות הטומאות פ"ח הל' יא (ע"פ כריתות יג ע"א). ואין כאן סתירה, דבשתייה ששיעורה בפחות מרביעית (ולדוגמא, ביוה"כ – שיעורה מלא לוגמיו. בכל איסורים – איסור השתייה (כאיסור האכילה) בכזית [ודלא כמ"ש הכ"מ בספ"ג מהלכות ברכות בפשיטות, דכל איסורי משקין ברביעית, בלי שום ראיה. וכדמוכח בפ"ו מהלכות מאכלות אסורות ה"א גבי האוכל דם בכזית וסתם דרך אכילת דם היינו שתייה. ועד"ז בפ"י מהלכות תרומות ה"ב. ורק בסתם יינם (כדיוק לשון הרמב"ם בפרק יד מהל' מאכלות אסורות ה"ט) פסק שהשיעור הוא רביעית [ואעפ"כ שיעור צירוף הוא בכדי שתיית רביעית, דלא רצו רבנן לחלק בשיעור צירוף באיסורים (נ"ל)] ואין ללמוד לשארי ענינים (שארית יהודה סימן טו בשם אדה"ז)] שיעור צירוף הוא בכדי שתיית רביעית. ובשתייה ששיעורה רביעית [ולדוגמא, ברכה אחרונה (כמ"ש בהלכות ברכות פ"ג ה"ב), שתיית יין דנזיר (כמ"ש בהלכות נזירות פ"ה ה"ב), לטמא את הגוף (כמ"ש בהלכות תרומות פ"י ה"ג)] שיעור צירוף הוא בכדי אכילת פרס, שהרי אין סברא כ"כ לשער שתיית רביעית שבמהרה בכדי שתיית רביעית בשתייה בינונית (שארית יהודה שם בשם אדה"ז. וראה עד"ז ברבינו מנוח בהלכות שביתת עשור שם).

ונמצא לפי"ז שגם לדעת הרמב"ם יש לברך אחר שתיית הקאוו"י וטיי"א חמין ששותהו מעט מעט, ושיעור צירוף שתיה לענין זה הוא בכדי אכילת פרס לכו"ע.

ואעפ"כ השותה כזית חמץ שנתערב במשקה אחר ויש בזה התערובת יותר מכדי שתיית רביעית, ושתה כל התערובת בפסח, אע"פ שיש בתערובת הזה טעם חמץ הנה לדעת הרמב"ם אינו לוקה מן התורה לפי שכזית החמץ הוא מעורב בכל התערובת ונמצא ששהה בשתיית הכזית חמץ כדי שהיית שתיית כל התערובת שיש בו יותר מכדי שתיית רביעית.¹

ואע"פ שיש בו יותר מכזית חמץ בכדי שתיית פרס, ובסעיף ט כתב אדה"ז שהלכה למשה מסיני הוא בכל איסורין שבתורה שכל כזית איסור שנתערב באכילת או בשתיית פרס מהיתר הרי כל הפרס של היתר נתהפך להיות כגופו של איסור עצמו וכל האוכל כזית מפרס הזה אע"פ שבכזית הזה אין בו כזית שלם של איסור הרי הוא

1) וכאן המקום להעיר שבגליון הקודם הביא הרב אברהם אלאשוילי מסדר ברה"נ (פ"ח ה"ו) שיש לברך ברכה אחרונה על קאו"ו וטיי"א חמין אע"פ ששותהו מעט מעט, אם לא שהה יותר מכדי אכילת פרס, ומ"ש בשארית יהודה או"ח סי' טו שכתב ששמע מאדה"ז בטעם פסק זה "שחזר בו מהפסק בשו"ע בסי' תעב ובסי' תריב" (שבכרכא אחרונה ששיעורה ברביעית – אין סברא כ"כ לשער שתיית רביעית שבמהרה בכדי שתיית רביעית בשתיה בינונית).

ותמיהני, שהרי בסדר בנה"ל לא "חזר בו" ממ"ש בסי' תעב ולא ממ"ש בסי' תריב, דבד' כוסות השיעור הוא (רק) רוב רביעית ובסי' תריב השיעור הוא כמלא לוגמיו, וא"כ גם לפי מסקנת אדה"ז שיעור צירוף בד' כוסות ועיניו יו"כ הוא בכדי שתיית רביעית ואין כאן חזרה. ברור שלא חזר בו אדה"ז אלא ממ"ש בלוח ברכת הנהנין (פ"ב ה"ז) שאין לברך ברכה אחרונה על קאו"ו וטיי"א חמין ששותהו מעט מעט.

גם תמוה מה שהקשה הרב אלאשוילי (בשו"ג ג שם) בדעת השארית יהודה (שם) שכתב שיש להקל לגמרי כדעת הרמב"ם, והרי "גם לדעת המשנה אחרונה של אדה"ז (כאמור כאן), עדיין יש מחלוקת ביה"כ בין הרמב"ם והראב"ד, ולכתחילה יש לפסוק כדעה המחמירה, שהיא דעת הראב"ד". ודבריו תמוהים לענ"ד, שהרי בשארית יהודה שם התייחס לזה, וכתב שלפי מסקנת אדה"ז יש להקל לגמרי כדעת הרמב"ם שהרי לפי הביאר ששמע מאדה"ז (במשנה אחרונה) אדחי' לה ראיית הראב"ד מפסול גוי', וכיון דכשל עוזר נפל עזר.

עוד הביא שם הרב אלאשוילי ממ"ש בבדי השלחן סי' נט סק"ט שע"פ השארית יהודה יוצא לדינא שאף אם שתה רביעית יין בכדי אכילת פרס, אלא ששיעור כזית של היין לא שתה בכדי שתיית רביעית – לא יברך ברכה אחרונה (כיון שבין ספק חזר ברכה אחרונה הוא בכזית כדלעיל הלכה א, והרי בדבר ששיעורו בכזית צירופו בכדי שתיית רביעית להרמב"ם) והקשה, הרי "לכאורה אין שום הכרח לדבריו, שכן גם אם שתה כזית יין ביותר מכדי שתיית רביעית, יש כאן ספק ספיקא, ספק הלכה כדעה שצריך רביעית, וספק שמא הלכה כדעה שבשתייה בכלל שיעורו בכדי אכילת פרס, והרי בספק ספיקא לא אמרינן ספק ברכות להקל (כמבואר בשו"ע סי' תפט)".

ולענ"ד ע"פ המבואר בשארית יהודה, דברי הבדי השולחן שרירין וקיימין ואין מקום להשגה זו, ואין רא' מסי' תפט, דאם השיעור הוא כזית, צריך לשתותו בכדי שתיית רביעית, וכדעת הרמב"ם. ולא באתי בזה אלא להעיר.

חייב כאלו אכל כזית שלם של איסור כיון שגוף ההיתר נעשה איסור, היינו דוקא לשיטת רבינו חיים. אבל הראב"ד ורשב"א חולקין על זה כמבואר בקו"א סק"ח. וכ"פ הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פרק טו ה"ג (שכתב ש"אם אכל מן הגריסין האלו כשלש ביצים...לוקה") וכן משמע בהל' חמץ ומצה פ"א ה"ו (שכתב "שאכל כזית חמץ בתוך התערובת" ולא כתב בקיצור "שאכל כזית מהתערובת") שכל שלא אכל כל הפרס אינו לוקה, וכ"ש לדעת רש"י (חולין צח ע"ב ד"ה טעם כעיקר) שפסק דמדאורייתא ברובא בטיל.

וא"כ כיון שדבר זה במחלוקת שנוי, העושה כן אינו לוקה שהרי ספק עונשים להקל.



אמירת קדיש אחר קריאת התורה

הרב צבי רימלער

תושב השכונה

בסדר רב עמרם¹ הביא ב' מנהגים בענין אמירת הקדיש אחר קריאת התורה:

(א) תיכף אחר הקריאה (כמנהגנו);

(ב) לאחר שמחזירין ספר תורה להיכל;

ומכריע רב עמרם דמסתבר כמנהג לאומרו מיד לאחר קריאת ס"ת, ומטעם שיתבאר לקמן.

והנה המנהג לאומרו לאחר שמחזירין אותו איתא במס' סופרים פכ"א ה"ו, וכן כתב הרמב"ם²: "מחזיר ס"ת למקומה ואומר קדיש";

אך הטור³ כתב כמנהג שהכריע רב עמרם: לאחר שגמר קריאת הספר אומר ש"ץ קדיש, ומחזיר הספר למקומו.

(1) ח"א סימן קא

(2) הל' תפילה פי"ב הל' כ-כב

(3) סימן קמט

והנה הטעם שהכריע רב עמרם דמסתבר לומר קדיש אחר קריאת התורה לאלתר כתב: כי מה טעם לקדש (אחר החזרה להיכל) ואח"כ לפתוח באשרי?

(כלומר, מה שייכות הקדיש לאשרי דוקא-שידחה מעל הקריאה עד אז?)

לאידך, במס' סופרים (שם) איתא הטעם: שאין אומרים קדיש עד שמחזירים ס"ת למקומו בשעה שהעם עומדים, והן עונין אמן יהא שמיא רבה בכוונה בעמידה;

(כלומר, דכדי שיענו איש"ר בכוונה בעמידה, תיקנו לומר הקדיש בשעה שעומדים בלאו הכי, (משום החזרת הס"ת למקומו)).

והמנהג הפשוט כיום הוא כמ"ש הטור וכפי שהכריע רב עמרם.

ואף גם לפי המנהג שאומרו לאחר שמחזירו, הנה בשבת ויו"ט - (בלשון הרמב"ם (שם ה"כ): "ימים שיש בהם מפטיר ומוסף") - אף הם נהגו לאומרו קודם שיעלה המפטיר;

והטעם, כי היות שקריאת המפטיר בתורה אינו אלא מפני כבוד התורה - כדי שלא ישוה כבודו לכבוד הנביא אם יקרא בנביא לבד, כמו שקראו הראשונים בתורה לבד - לכן יש סברא שאין המפטיר עולה מן המנין. ואע"פ שלהלכה המפטיר עולה מן המנין, אך בשבת ויו"ט שמותר להוסיף על המנין, נהגו שיעלה המפטיר אחר שנשלם המנין לצאת לד"ה.

ולפיכך ראו להפסיק באמירת הקדיש בין קריאת המנין של חובת היום לקריאת המפטיר, להודיע שאין המפטיר מן המנין.⁴

אך כל זה אינו אלא בשבת ויו"כ ויו"ט (שחרית) שמותר להוסיף על המנין, ואפשר למפטיר לעלות בנוסף להמנין; אבל שאר פעמים שיש מפטיר דהיינו תשעה באב ומנחת יו"כ ות"צ, שאסור להוסיף על המנין, השלישי הוא מפטיר, ואז לא שייך להפסיק בקדיש קודם המפטיר שהוא שלישי, וטרם נשלם המנין והקריאה.⁵

לאידך, אף גם למנהגנו, הנה בקריאת התורה דמנחה (שבת, ויו"כ ות"צ) אין אומרים קדיש עד החזרת הס"ת, והטעם כדי להסמיך הקדיש לשמו"ע.⁶

(4) ראה שו"ע סימן רפב סעיף יב, עפ"י תוספות, רא"ש ומרדכי.

(5) שו"ע"ר שם סעי' יא-יב

(6) שו"ע"ר סי' רצב סעי' ד

נמצא ג' חילוקים בדבר:

(א) קריה"ת דשבת, יו"כ ויו"ט שחרית - הקדיש קודם למפטיר;

(ב) קריה"ת דשבת, יו"כ ות"צ מנחה - אין אומרים הקדיש עד שמחזירו;

(ג) שאר קריאות דימות החול שחרית - תלוי בחילוקי מנהג הנ"ל; (מיד לאחר הקריאה או לאחר שמחזירין הס"ת).

והנה בהלכות שבת⁷ מבואר, דבמקרה שלא נמצא מי שידוע להפטיר אלא מאותם שכבר עלו, אזי אם עדיין לא אמרו קדיש יפטיר השביעי בנביא תיכף, ולא יקרא בתורה פעם ב' בתור מפטיר מאחר שכבר קרא בשביעי, והקדיש יאמרו אחר ההפטרה וברכותיה;

אך אם כבר אמרו קדיש, אזי שוב צריך לקרות בתורה אחר הקדיש טרם שיפטיר בנביא מפני כבוד התורה (כנ"ל) ולא די במה שקרא בשביעי מאחר שהפסיקו בקדיש. ע"כ.

ומהנ"ל לכאורה ניתן להסיק דכן הדין בכל מקום שהפסיקו בקדיש בין קריאת המפטיר בתורה להפטרתו בנביא - דשוב לא מהני מה שקרא מקודם, והיה צריך לחזור ולקרות בתורה אחר הקדיש טרם שיפטיר בנביא;

- כן סברת רעק"א⁸ - ומסתמך על תשובת הר"י מיגש⁹ (שו"ת סימן פט) לשואל מדוע אין אומרים קדיש אחר הקריאה (כאידך מנהג דלעיל) כ"א בשבת ויו"ט?

והשיב דאז היה צריך המפטיר לחזור ולקרות בתורה פעם ב' אחר הקדיש, ולבד משבת ויו"ט דאסור להוסיף על המנין, אין המפטיר עולה נוסף לשלישי רק השלישי הוא מפטיר, ע"כ א"א להפסיק בקדיש. ע"כ.

אך כאמור, מנהגנו הוא כפי חלוקה הג' שהזכרנו, דבשחרית דחול תמיד אומרים קדיש תיכף אחר הקריאה, ואפילו שחרית ת"ב שיש מפטיר - בכ"ז אחר קריאת

(7) סימן רפב סעיף ה

(8) הגהות ס' תקנ"ט ד"ה וקורין

(9) כצ"ל במקום 'הר"י מינץ', וכנראה הוא טעות הדפוס.

השלישי (שהוא המפטיר) אומרים קדיש¹⁰ ומפסיקים בקדיש בין קריאת המפטיר בתורה להפטרתו בנביא.

ובמה יתיישוב קושיא הנ"ל?

אך ביאור הענין על פי המבואר (שוע"ר שם סעי' יא-יב) דדוקא בשבת ויו"ט שאפשר להוסיף על המנין, ואין כל הכרח (ואפילו מנהג) שהמפטיר יהי' מהמנין, התם הוא שאם הפסיקו בקדיש שוב אין שייכות למה שקרא קודם ויצטרך לקרות פעם ב', שהרי זה הי' כל ענין תקנת הקדיש התם - להפסיק קריאת המפטיר מקריאה הקודמת, להודיע שאין המפטיר מן המנין. ורק אם עדיין לא הפסיקו בקדיש שייכת קריאתו בשביעי להפטרתו בנביא כי לא הפסיק בינתיים.

משא"כ בחול שאסור להוסיף על המנין, וקריאת המפטיר בשלישי (מן המנין) הוא מן ההכרח, ולעולם אין מפסיקים בקדיש קודם קריאתו שהרי הוא שלישי - וטרם נשלם המנין והקריאה - אין הקדיש שאחר הקריאה משום הפסק למפטיר כלל, ואין ענינו אלא כשאר פעמים שמקדישים אחר הקריאה ומטעם שיתבאר.

וגם הטעם (ב"י שם ד"ה כתב הריב"ש; ט"ז ס"ק ה, מ"א סקט"ו) שלא די במה שקרא המפטיר לפני הקדיש משום הנכנסים מקדיש ואילך שלא ידעו שכבר קרא המפטיר בשביעי, ג"כ לא שייך בעניננו, לחוש שהנכנסים לא ידעו שקרא המפטיר בשלישי, דדוקא התם שאין דרך המפטיר כלל לקרות קודם הקדיש, שייך הך חששא, דמנין להם לדעת שקרא המפטיר בשביעי - דלא כרגיל?

משא"כ הכא דתמיד אין המפטיר אלא שלישי, הרי שפיר ידעו גם הנכנסים אחר קדיש שכבר קרא המפטיר, בדיוק כמו שידעו שקראו כהן ולוי - שהרי המפטיר הוא שלישי!

הראת לדעת החילוק בין הך דסימן רפב לנוד"ד.

רק שסברת הר"י מיגש - שלא חילק בכהנ"ל - לשיטתו הוא בטעם תקנת הקדיש קודם המפטיר, שכתב (שם) שהוא "כדי להפסיק בו בין הקריאה בתורה ובין הקריאה בנביא" ולכך כל "שהפסיק בקדיש, קריאתו הראשונה כבר נגמרה ושב להיות כשאר העם" ואע"פ שקרא קודם הקדיש "היה מחוייב לחזור ולקרות בתורה קודם שיפטיר בנביא"; אבל שיטת שאר ראשונים בטעם הקדיש קודם מפטיר - (תוס' מגילה כג. ד"ה

(10) ר"א טירנא מנהגי ת"ב עמוד עח. מהרי"ל סדר תפילת ט"ב אות כג. לבוש מנהגים סוף או"ח אות כד. שערי אפרים שער ז סעיף לח בפתחי שערים. ועוד

כיון, רא"ש שם פ"ג סי' ה, מרדכי רמז תתט - כפיהם כתב רבינו בשו"ע (שם) - הוא "להפסיק בין קריאת המנין דחובת היום לקריאת המפטיר, להודיע שאין המפטיר מן המנין";

וטעם זה לא שייך אלא כשאין המפטיר מן המנין כבשבת וכיו"ב, משא"כ בחול שהוא מן המנין לא שייך טעם זה, ואין טעם הקדיש אז אלא כשאר פעמים שמקדישים אחר הקריאה, שהוא כמ"ש הרוקח (סי' שיא, ד"ה וכשבאין): "שאיין לך כל דבור ודבור שבתורה שאין בו שם המפורש שאין אנו יודעין, לפיכך צריך להקדיש על אותו השם";

ומטעם זה יחייב מנהגנו לומר קדיש אחר הקריאה תמיד תיכף, בלא חילוק אם יש אחריו נביא אם לא, ולעולם לא ידחה הקדיש מעל אחר הקריאה אם לא מסיבת ההכרח כמו במנחה - (כדי להסמיכו לשמו"ע כנ"ל); או כהך דסי' רפב - (שלא יצטרך השביעי לקרות פעם ב' בברכות, כדי למנוע ברכה שאינה צריכה - ואז יאמרוה אחר ההפטרה וברכותיה).



רשות הרבים בזמן הזה (גליון)

ר' משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליון הקודם העיר הרב א.ה. בענין אם יש רשות הרבים בזמן הזה והביא משוע"ר כמה תנאים לרשות הרבים, ובין דבריו כתב בזה"ל:

"והנה אחד התנאים שכתב הוא שהרחובות ושווקים "הם מפולשים משער לשער", ופירש שכשכתוב מפולש אין הכוונה רק שהשערים אינם סגורים (ואין הדלתות בראשי הרחוב ננעלות בלילה), אלא "דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה". נמצא, ששום רחוב אינו יכול להיות רשות הרבים אם אינו דרך ישר בין שני הפתחים בקצווי הרחוב.

ותמיהני שלא הזכיר תנאי זה, שהרי בעיירות שלנו רוב הרחובות אינם ישרים אלא עקומים, ואם כן אינם נקראים מפולשים". עכ"ל.

ולענ"ד דברים אלה צ"ע אם נכונים המה, כי התנאי שיהיה הרחוב מכוונים ממש וישר כסרגל הוא דוקא בעיר המוקפת חומה, כלשון אדמו"ר בשו"ע שהעתיק שם לפני

זה:

"איזו היא רשות הרבים רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה על ט"ז אמה, שכן היה רוחב הדרך במחנה ליום שבמדבר. והוא שאינם מקורים ואין להם חומה סביב, ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים משער לשער דהיינו שהשערים מכוונים זה כנגד זה".

כלומר, התנאים דשערים מכוונים זה לזה קאי במקום שיש להם חומה.

ומקורו של אדמו"ר הזקן הוא בלשון המחבר שמקורו ברש"י עירובין "רשות הרבים: משמע רחב שש עשרה אמה ועיר שמצויין בה ששים ריבוא ואין בה חומה, או שהי' רשות הרבים שלה מכוון משער לשער".

ואף שבגירסא שלפנינו תיבת "או" מוקפת סוגריים, הרי פשוט שהמחבר ואדה"ז נקטו הגירסא כך, שהרי כותבים "ואפילו יש להם חומה אלא שהם מפולשים וכו'".

[ואף שבהמשך כתוב ברש"י שם "שיהא מפולש דומה לדגלי מדבר", ובמדבר לא היתה חומה, לכאורה זהו הפירוש הפשוט בלשון אדמו"ר הזקן ובלשון המחבר].

וכן בלבוש ובערוך השולחן נעתק לשון המחבר כמות שהוא שבכלל רשות הרבים אינו מוקף חומה "ואפילו יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער הוי רשות הרבים".

ולכאורה הסברא בזה, דכשיש חומה יש כאן משהו שמאחד את כל שבתוך החומה כרשות אחת, וכדי לבטל זה אינו מספיק שיהיה רחוב שהרבים בוקעים בו אלא צריך שיהיה מכוון משער לשער.

כללו של דבר: התנאי הזה שהרחוב צריך להיות ישר כסרגל ואם לאו אינו רשות הרבים, לכאורה אינו שייך בערים שלנו שאינן מוקפות חומה. ועצ"ע.



'הואיל ואתעביד ביה חדא מצוה' (ג') בענין 'יש בעלי הנפש' בשו"ע רבינו הזקן

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני נ.י.

כבר עסקנו פעמיים בענין 'הואיל ואתעביד' בהערות וביאורים (גליון א' קמט פ' ראה, וגליון א' קנא סוכות), ולעת כזאת שימי החנוכה ממשמשים ובאים, ושרש ענין זה הלא היא בסוגיית חנוכה: 'אסור להרצות מעות נגד נר חנוכה' (שבת כב), ראוי לנו עכשיו לעיין בענינא דיומא, ואבקש מקוראי ה'הערות' לברר ענינה של 'יש בעלי הנפש' שמביא רבינו הזקן בשולחנו הל' ציצית.

דהנה אף שהכלל 'הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי' מצוי הוא בשו"ע ובספרי מנהגים, אבל לא נזכר בגמרא רק אודות רב אמי ורב אסי שעשו לחם משנה בסעודת שבת בריפתא דעירובא.

וראשית ויסוד סוגיית 'הואיל ואתעביד' בשו"ע זהו בהלכות ציצית סי' כ"א, שהטור מביא מהשאלות שאסור ליהנות מחוטי ציצית, הושענות, לולב, הדס וערבה והסוכה דקא מבזי מצוה.

והבית יוסף מביא את הגמרא שאסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה שלא יהו מצוות בזויות עליו. והברייתא שם אוסרת להסתפק מגויי סוכה כל שבעה, ורב יוסף מסיק 'אבוהון דכולהו דם', שלומדים מכיסוי הדם דכתיב 'ושפך את דמו וכסהו', ודרשינן 'ושפך וכסה, במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצוות בזויות עליו'.

והנה להשאלות, בעודן במצותן אסור להשתמש בהם. אבל הטור מחלק 'שאינו דומה לדם, דשאני התם כשמכסה ברגל עושה המצוה דרך בזיון, מה שאין כן כאן'.

אך לסוף, גם הטור מסיק 'טוב להחמיר', וכן כתב הרמ"א בדרכי משה ובהג"ה שהמחמיר תבוא עליו ברכה.

'איש בעלי הנפש'

והנה בשו"ע רבינו, אחר שכתב ש'ציצית תשמישי מצוה הן, כלומר שאין בעצמן שום קדושה רק שמשתמשין בהן לשם מצוה', ו'לפיכך אחר שנפסקו מן הטלית יכול לזורקן אפילו לאשפה' כדעת המחבר, מביא (דעת הרמ"א) 'דאף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהם מנהג בזיון לזרקן באשפה או לכל מקום מגונה . .

ומוסיף רבינו: 'ואע"פ שהלכה כסברא הראשונה, מ"מ המחמיר תבוא עליו ברכה'.

ואח"כ מוסיף רבינו עוד: ¹ 'איש בעלי הנפש שמחמירין לגנוזן או להניחן תוך ספר אחד לסימן, הואיל ונעשה בהם מצוה אחת יעשו בהן מצוה אחרת'.

ואולי י"ל הכוונה בהוספה זו, ² שאין זה רק גדר של חומרא שכל הרוצה יכול

(1) ממנהרי"ל, מהר"י וייל ורמ"א

(2) בס' שו"ת משנת יוסף (ליברמן) חלק י' סימן קי"ח (בענין גניזת סכך וערבות אחרי מצותן) אות ד' מדייק בלשון שו"ת ר' לגנוזן או להניחן תוך ספר אחד לסימן, וז"ל: 'וכידוע לשוננו לשון זהב ומדוקדק, א"כ הבין שאה"נ יש הידור לגנוזן ממש, או [יותר טוב] להשתמש בהן למצוה אחרת'.

האם ענפי הסכך טעונים גניזה?

לכאורה, יש להעיר שבגדר חנוכה, כיסוי הדם, נוי סוכה וכו' זהו זהירות משלילה (שלא קיצר רב יוסף לומר 'שלא לבזות את המצוה' אלא) 'שלא יהיו מצוות בזויות עליו' (היינו על האדם), אבל לא ענין חיובי, לכבד חפצא דמצוה שנפסל או שעבר זמנה.

ואולי י"ל נפקא מינה לענין ענפי הסכך, שאף שבחג יש בסכך קדושה מן התורה יותר מנוי סוכה, ש'מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' . . כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה' . .

אבל אחר סוכות 'מותר להסתפק מהן ולהשתמש בהן לכל מה שירצה', אלא ש'מכל מקום נכון ליהורא שלא להשתמש בהן תשמיש בזיון, ואין צריך לומר שאין לפסוע עליהם, שלא ינהג בהם מנהג בזיון'.
[אבל בפועל, בנוגע לענפי הסכך ודפנות הסוכה דן במשנת יוסף שם בסוף (באותו) בקושי המציאות לגנוז את הסכך].

וכ"כ הט"ז בהל' ציצית ס"ק ב' בהמשך למ"ש שם שהרמ"א 'מסיים בשם מהרי"ל (שנהג לגנוז ולהניחם תוך ספר אחד, או לעשות בהם שום מצוה)': 'ולפי זה נראה דהוא הדין בסכך סוכה, טוב שלא לעשות בו לצורך דבר שאינו כבוד למצוה שעברה'.

ובפרי מגדים (משבצות זהב) שם אות ב' כותב 'דפנות הסוכה יש לעיין ביה, ומ"מ נכון שלא לעשות תשמיש מגונה מהם', שלדעתו יתכן שצריך לגנוז גם דפנות הסוכה.

להחמיר לעצמו לצאת מידי ספק, ויתברך בברכה (ה'מחמיר תבוא עליו ברכה'),

ולענ"ד, בא רבינו לחדש כאן מעלה יתירה ודרגא של 'בעלי נפש'³ היינו אלו שיש להם חוש והרגש בסגולת חפצא דמצוה, שאינו ענין שלילי רק לגנוז, אלא גם ענין חיובי, שראוי שימשיכו משיוורי המצוה שעברה לתועלת מצוה אחרת.

שוב ראיתי שהאריך בזה הרמא"צ וייס שי' (הערות וביאורים אה"ת גל' 975 כ"ב שבט משפטים תשס"ט) על הפסוק 'משארותם צורות בשמלותם על שכמם' (שמות יב, לד) שפרש"י 'שיוירי מצה ומרור נשאו על שכמם ולא על הבהמות, שהיו

וז"ל ס' נטעי גבריאל הלכות חג הסוכות פ"ל אות ט' (ע' קסד): 'בזמנינו שאוספים את הסכך מרחובות העיר יש להזהר שלא יאספו אותו במכונות האשפה, ואם אי אפשר באופן אחר יכניסם בשקיות ניילון אטום שלא יראה דרכה'.

וראה גם שו"ת ראש אליהו (א. כ"ץ, בני ברק תשס"ח) ח"ב או"ח סי' ע"ב ענפים א-ה. אבל פוק חזי מאי עמא דבר, שאין גונזין את הסכך.

ולולי דמסתפינא, אולי יש ללמד עליהם זכות, שאין בענפי הסכך חזות וציור של מצוה שהם רק פסולת גורן ויקב, (שאינו כמו שנצטוונו על ציור הלולב, ההדס וערבה), וא"כ לא שייך בהם כ"כ ביזוי. [וז"ל הצ"צ (חדושים על הש"ס מס' מגילה ספ"ד – עט, ד): 'ויש לחלק [בין ביהכ"נ לעצי סוכה] דביהכ"נ ניכר טפי שהיה בו קדושה כמו שהוא עתה, משא"כ בעצי סוכה שאחר מצותן אין הסוכה כלל כ"א העצים, ואעפ"כ בעצי סוכה ודאי נ' להחמיר'].

וכמובא לעיל הע' 17 מ'תורת מנחם – רשימת היום'ן ש'הסכך היו שורפים [בליובאוויטש] במרחץ' (כנראה להסיק מי המקוה).

ובפסקי תשובות (רבינוביץ) ח"א סי' כ"א ס"ב הע' 23 מביא מספר שו"ת אבן ישראל (להגרי"י פישור) ח"ט סי' ס"ג (להל' ציצית כאן) ש'אין האיסור אמור אלא אם ניכר עליהם שטלית או ט"ק המה, אבל אם חתך אותם, ואין ניכר שטלית באו... לא שייך בהם ביזוי כלל ויכול לעשות בהם ככל אשר ימצא לנכון'.

וכעין זה כ' בס' שו"ת מחקרי ארץ (שעיו) ח"ד יו"ד סי' ל"ו, שמותר להשליך בגד קריעת אבל ר"ל לאשפה, וכן גדר של מעקה: 'פנים חדשות באו לכאן', כנ"ל שאין בהם צורת מצוה.

(3) לכאורה אין הכוונה למהר"ל ומהר"י ווייל שנהגו כן.

בקובץ אור ישראל (מאנסי, נ.י.) שנה כ"ד גליון א' (ע"ז) תשרי תשע"ט דן הרב אברהם ברוך פפוןזנער שי' (פאריז) בביטוי 'בעל נפש' בשועה"ר,

אבל 'ויש בעלי הנפש' שבהלכות ציצית הרי בא להוסיף על מה שכבר הביא (מהרמ"א) ש'המחמיר תבוא עליו ברכה'?

ובכלל, הרי ביטוי 'כל בעל נפש יחמיר לעצמו' מתאים למי שחרד לנפשו מלעבור איסור, כמ"ש רבינו בסידור לברכת אור, איסור הוצאה בצוה"פ רחב מ' אמה, אסור חדש (סי' תפט) כו'.

אבל בנדר"ד, צ"ע מהו החרדה לגנוז חוטי ציצית שבלו? גם צ"ע למה נקט כאן 'יש בעלי הנפש' ל' רבים, ולמה ל' הווה?

מחבבין את המצוות'. והט"ז מציין למ"ש (או"ח סי' קסז) לא ליתן פרוסת המוציא לגוי.

גם מציין שם להרמ"א (סי' רצו סעיף יא) לרחוץ עיניו בשיווי כוס הבדלה משום חיוב מצוה. ולפי זה, אולי י"ל שזהו גם ענין סגולת כוס של ברכה ש'משגר לאנשי ביתו' (ברכות נא): שרבינו נשיא דורינו הרבה מאד לעסוק בזה שעות רבות לזכות בזה אלפי אנשים במוצאי ימים טובים.

הנחת ההושענות על גבי הארון קודש

ואולי י"ל שזהו מקור מנהג ישראל תורה בהרבה בתי כנסיות שמניחים את שיווי הלולב וההושענות כו' על גבי ארון הקודש,

-שאם גונזם שם רק מפני היראה, שמחמיר על עצמו מצד הספק, י"ל דהוי חומרא דאתי לידי קולא, כמו שהקפיד מאד ע"ז בס' דרכי חיים ושלום סוף אות תשצ"ב, ובשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' נג, שו"ת רבבות אפרים ח"ח דף קסה, מועדים לשמחה (פריינד) ע' תמז- ועוד מהאחרונים, שכולם ראו, כן תמהו, ושואלים: 'מהו טעם המנהג המוזר הזה?'

ולענ"ד י"ל שמנהג ישראל זהו כנ"ל להדגיש ולפרסם בריש גלי בפני כל עם ועדה את גודל ענין מנהג הנביאים דערבה, (שכל קביעות השנה מיוסד עליו) להמשיכו הלאה במשך כמה חדשים עד ערב פסח דליתעביד בהו מצוה אחריתי מצד בעל נפש.

בלאי בגדי כהנים שבמקדש

ונחזור לענינינו שעסקנו בה, דאתי שפיר מה שכתבנו שבמקדש נזהרו במעלה יתירה זו של בעלי הנפש לשרוף את בגדי כהונה שכלו במדורות שמחת בית השואבה ובמנורה שבמקדש.

ולפי ביאורינו במ"ש הגרלוי"צ שניאורסאן לבאר המשנה במס' מידות לשכת הפרוה ששם מולחין עורות קדשים, שהגדילו עוד יותר, לעשות מעורות הקדשים תשמיש קדושה בתפילין של ראש לכהנים.⁴

(4) עד"ז שמעתי משליח כ"ק אדמו"ר בברזיל, הרה"ח ר' שבתי הלפרין שיחי', שקיבל הרגש יראה שמים מאדמו"ר הרה"ח ר' משה רובין ז"ל כששהה בעיר וואיסטר מאסס. (בשנת תש"ז), שהיה אדמו"ר אוסף פתיתי הקרעים של קצות דפי ספרים ישנים לגנון.

גם אתי שפיר בזה למה רק רב אמי ורב אסי נהגו ב'ר'יפתא דעירובא', שהם היו בעלי נפש, וגם מדובר שם בלחם טרי של העירוב (לא לחם שנתייבש כו'), ואם כן אינו מוכרח כ"כ 'הואיל ואתעביד' כו' כמו במצב של בזיון הנ"ל, ורק רב אמי ורב אסי שהיו בעלי נפש נזהרו גם באופן זה.



כללי היתר לאמירה לנכרי בשבת

הרב מאיר צירקין

מאמי, פלארידא

בגליון א' קנג כתב הרב לו"י ראסקין שליט"א בנוגע דיני אמירה לנכרי בשבת:

א) הנושא מרה"י לרה"ר אדם שהוא יכול ללכת בעצמו – עובר הוא על איסור דרבנן. לצורך מצוה, כגון להביאו להתפלל בבית הכנסת, מותר לנו לפקוד לנכרי להובילו בכסא-גלגלים. הכסא-גלגלים עצמו בטל הוא אל הרוכב בו. עכ"ל.

יש להעיר מסימן שלא, ח: "יש אוסרין להוציא התינוק מביתו לבית הכנסת דרך כרמלית או חצר שאינה מעורבת (= דהיינו מדרבנן מ.צ.). אפילו ע"י נכרי שאין בהוצאה זו צורך מצוה שהרי אפשר למולו בביתו ויש מתירין בזה משום רב עם הדרת מלך ויש לנהוג כן במקומות שנהגים להביא התינוק לבית הכנסת ע"י שאחד נותנו לחבירו וחבירו לחבירו בפחות מד' אמות שיוציאוהו מרשות היחיד ע"י נכרי ויכניסוהו ע"י נכרי או יעשו כמו שיתבאר בס' שמ"ז אבל לא יוציאוהו ויכניסוהו ע"י שנים שזה עוקר וזה מניח אע"פ שהוא פטור מכל מקום הרי הוא אסור מדברי סופרים."

ולמה לא יוציאנו הנכרי מעצמו מהבית אל בית הכנסת?

ועוד יש להעיר, לשיטת כ"ק אדה"ז, אם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור הוא מצוה או הידור מצוה דהא המחבר (סימן צ,ט) כתב: "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור" (וכן הוא בשו"ע"ר ס"). והפמ"ג (בסק"ט) כתב "מצוה להתפלל בבית הכנסת". אבל כ"ק (בסעיף ו) כתב "מצוה מן המובחר להתפלל בבית הכנסת עם הצבור."

וראה בטור יורה דעה סימן שצג (ומבואר בב"ח אות ה) שיש פלוגתא בזה בין הרי"ף גיאת והראב"ד בזה, דהרי"ף גיאת סובר מצוה היא להתפלל בבית הכנסת

והראב"ד סובר כיון דיכול להתפלל בעשרה בביתו אינו חייב להתפלל בבית הכנסת.

(ב) ההולך ברה"ר ונזכר שהארנק שלו מונח בכיסו – רשאי לתתו לנכרי שיקחנו וישמרנו עד אחר השבת. עכ"ל.

לכאורה (עכ"פ אם אפשר) יש להניח שהגוי יקח הארנק מכיסו שלא לטלטל מוקצה בעצמו בשבת (על דרך מש"כ בשוע"ר בסימן רסו,א (בסופו) "ומכל מקום לכתחלה יש לו ליתנו לו מבעוד יום ולא לטלטל מוקצה בשבת").

(ג) חולה המאושפז בבית רפואה רשאי לבקש מהמטפל נכרי להכין לו כוס תה או להחם הארוחה הכשירה שלו. עכ"ל.

להעיר: (1) שיש גדר באיזה חולה מדברים (2) שזה רק אם החולה צריך לכך (3) וזה רק בקטן הצריך לכך

בסימן שכח, יט "חולה שנפל מחמת חוליו למשכב ואין בו סכנה או שיש לו מיוחד שמצטער כל כך עד שנחלש ממנו כל גופו שאז אע"פ שהולך כנפל למשכב הוא דומה הרי צרכיו נעשין ע"י נכרי אפילו במלאכות גמורות של תורה כגון לאפות לו או לבשל לו אם צריך לכך"...

וכן לגבי קטן (שמגה) "וואם התינוק צריך לכך כגון שהוא קצת חולה מותר לומר לנכרי להאכילו שצרכי קטן דינם כחולה שאין בו סכנה שהתירו בו אמירה לנכרי אפילו באיסורי תורה וכן אם צריך לשתיית יין ואין שם יין ישראל אלא סתם יינם של נכרים ואין היין חזק כל כך שיכשירונו ע"י מזיגת ששה חלקים מים ואחד יין מותר לומר לנכרי להשקותו ל"ו.

וכן כתב (בסוף סימן רנט בהלכות שהייה והטמנה בקצרה) "אבל תבשיל צונן... אבל לאחר שהוסק אסור אפילו ע"י נכרי כי אם לצורך חולה או קטן שאין לו מה לאכול "

וכן בסימן רעו, טו (דלקמן מיד) "קטנים שמצטערים הרבה "

(ד) בעת הקור, מותר לומר לנכרי להדליק האש, לפי ש"הכל חולים אצל קור וחום". עכ"ל.

יש להעיר מסימן רעו, טו שזה רק אם הקור גדול או שיש לו קטנים שמצטערים הרבה "אבל ביום שאין הקור גדול כל כך אם אין לו קטנים שמצטערים הרבה אסור

לומר לנכרי לעשות מדורה או לחמם בית החורף"

ובסעיף יז הגביל עוד "ואף ביום שהקור גדול אין לחמם בית החורף שני פעמים ביום השבת כי די במה שהסיק התנור פעם ראשון בבקר ומכל מקום הכל לפי הקור ולפי בית החורף אם ממשיך החום זמן מרובה והחכם עיניו בראשו."

(ה) ביקש מהנכרי לעשות מעשה היתר, והנכרי עושה איסור להקל על עצמו. עכ"ל.

יש לחלק דהא התם (רעו, יב) מעשה ההיתר הוא הדחת הכלים ומעשה האיסור הוא הדלקת הנר אבל כאן האיסור וההיתר הוא באותו דבר עצמו?

וזלה"ק: "אבל נר שמדלקת השפחה להדיח כלי אכילה לאורו אע"פ שהדחה זו היא לצורך הישראל אין הדלקה זו נקרא בשביל ישראל הואיל ואין גוף הישראל נהנה (מנר זה) (מהדחה זו) אלא שכלים שלו מודחים והיא חייבת להדיחם לצרכה היא מדלקת וא"צ למחות בה ומותר להשתמש לאור נר זה."

(ו) נכרי העושה מלאכה להנאת עצמו, מותר ליהנות ממנה. היתר זה נאמר רק כאשר אין חשש שירבה הנכרי בשבילו. לכן, נכרי שחימם מים לעצמו, לא ישתה ישראל אחריו. עכ"ל.

במקור הדברים (רעו, ו) כתוב "אם הדליק בשביל עצמו או בשביל נכרי אחר."

עוד יש להעיר שיש כמה הגבלות בהיתר זה בסימן שכה, ח "חוץ מסחיטת פירות שאם סחטן נכרי אפילו לעצמו אסורים המשקים לישראל עד לערב אם הוא בענין שהיו אסורים אם היו זבים מאליהן... וכן נכרי שליט פירות מהמחובר לעצמו אפילו הוא בענין שאין בהם משום מוקצה... ולא פירות בלבד אלא אפילו כל מחובר שנתלש מאליו או ע"י נכרי אע"פ שאינו מאכל אדם הוא בכלל גזרה זו... וכן נכרי שצד דגים או חיה או עוף לעצמו אסורים לישראל ביום טוב."

(ז) על מש"כ "ביקש מהנכרי לעשות מעשה היתר, והנכרי עושה איסור להקל על עצמו." כתב בגליון "עוד שם (בסימן רעו, ט) מתיר לפקוד על הנכרי לעשות דבר שהישראל היה יכול לעשותו בדרך היתר, אך הגוי יעשנו בדרך איסור. "ואין להורות היתר זה אלא לבני תורה, אבל לעמי הארץ אין להתיר, שלא יתרגלו באמירה לנכרי וידמו דבר לדבר ויקלו יותר." עכ"ל.

נראה שזה רק בדיני מוקצה שיש היתר לישראל מן הצד אבל בשבות גמור

(ועאכו"כ באיסור דאורייתא) אסור. דהא לך דברי המחבר והרמ"א ז"ל בשו"ע (שכה,י): "אינו יהודי שמילא מים לבהמתו מבור שהוא רה"י לרה"ר מותר לישראל להשקות מהם בהמתו והוא שאין הא"י מכירו דליכא למיחש שמא ירבה בשבילו ואם מילא לצורך בהמת ישראל אסור בכל מיני תשמיש אפילו ישראל אחר ואם מילא מבור רה"י לכרמלית מותר לאחר שלא מילא בשבילו: (הגה) ויש מקילין ואומרים דאף אם הובא דרך רה"ר לצורך ישראל מותר לאדם לשתות מהם הואיל ואפשר לילך שם ולשתות (טור בשם ר"ת) ויש מתירין אף לכתחלה (כל בו) וכן נהגו היתר לומר אף לכתחלה לאינו יהודי להביא שכר או שאר דברים דרך כרמלית או בלא עירוב ואע"פ שיש להחמיר בדבר מ"מ אין למחות ביד המקילין לצורך שבת ובשעת הדחק דהא יש להקל באמירה לאינו יהודי לצורך כמו שנתבאר סי' ש"ז וכ"ש בכהאי גוונא". עכ"ל.

אבל כ"ק אדה"ז לא כתב כלל (בסעיף טז) דעת ה"ש מקילין המתירים בדיעבד באיסור דאורייתא עאכו"כ שס"ל שלכתחילה אסור. ואפילו בדעת ה"ויש מתירין אף לכתחלה" דהיינו המתירים לכתחילה באיסור דרבנן (כך פירש המג"א וכן מוכיחים דברי כ"ק) בתחילה כתב "מותר לאחר שלא הובא בשבילו שאיסור הכרמלית אינו אלא מדברי סופרים" (דהיינו כדברי הרמ"א "ואע"פ שיש להחמיר בדבר"), אלא משום שהמנהג להקל (כמ"ש הרמ"א) מגביל וכתב "(ומכל מקום אין להקל אלא בשכר וכיוצא בו מהדברים הצריכים בשבת צורך גמור שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת אבל דברים שאין צריך כל כך כגון פירות ומיני תבשילים יתירים וכיוצא בהם אינן נקראים דבר מצוה כמו שנתבאר בסי' רס"א)".

והא לך דברי קדשו: נכרי שמילא מים לבהמתו מבור שהוא עמוק י' טפחים ורחב ד' טפחים העומד ברשות הרבים ונמצא שהוציא מרשות היחיד לרשות הרבים מותר לישראל להשקות מהם בהמתו כיון שהנכרי לא נתכוין כלל בשבילו והוא שאין הנכרי מכירו אבל אם הוא מכירו אסור גזרה שמא ירבה הנכרי לדלות גם בשבילו אם ישקה גם הוא מהם ואפילו אינו מכירו אם מילא לצורך בהמת ישראל אסור אפילו לאחרים להשתמש במים אלו אפילו תשמיש אחר כגון רחיצה והדחת כלים שכל שנעשה באיסור של תורה ע"י נכרי לצורך ישראל לא חלקו חכמים בין מי שנעשה בשבילו לאחרים אבל אם מילא מבור העומד בכרמלית או שהביא מים לרשות הרבים מן הנהר שהוא כרמלית מותר לאחר שלא הובא בשבילו שאיסור הכרמלית אינו אלא מדברי סופרים ועכשיו נהגו העולם היתר אפילו לכתחלה לומר לנכרי להביא שכר או שאר דברים שהם צורך השבת דרך כרמלית ויש שלמדו עליהם זכות לומר שצרכי שבת חשובים הם כדבר מצוה שהתירו בו שבות דשבות כמו שנתבאר בסי' ש"ז וצריכים הם להזהר שלא ליתן הכלי ליד הנכרי וגם שלא ליקח מידו כמ"ש שם וגם שלא ליתן מעות לנכרי כמ"ש בסי' תקי"ז (ומכל מקום אין להקל אלא בשכר וכיוצא בו מהדברים הצריכים בשבת צורך גמור שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת

אבל דברים שאין צריך כל כך כגון פירות ומיני תבשילים יתירים וכיוצא בהם אין נקראים דבר מצוה כמו שנתבאר בסי' רס"א). עכלה"ק.

ח) החדר חשוך. מותר להזמין נכרי לבוא לתוך החדר – כביכול בכדי לתת לו משהו לשתות, והנכרי יראה שהחדר חשוך, וידליק האור להנאת עצמו. (אחרי שכבר הדליק האור, מותר לומר לו שלא יכבה האור כשהוא יוצא לדרכו). עכ"ל.

ולי צריך עיון, דמאי שנא זה ממ"ש רבינו בסימן רעו, יא "אם אומר אדם לעבדו ולשפחתו לילך עמו לחוץ בלילה ומדליקים הנר מעצמן אף על פי שגם הם צריכין לנר זה ומתכוונים לצורך עצמן בלבד אין זה נקרא לצורך נכרי כיון שעיקר ההליכה היא לצורך ישראל ובשבילו ולפיכך (צריך למחות בם שלא ידליקו אם הנר שלו ואם לא מיחה בהם והדליקוהו) אסור לילך עמהם לחוץ עד שיניחו הנר בבית שלא יהנה מאור הנר שהודלק בשביל הליכתו אפי' הנר של נכרי (ואם מיחה בם ולא השגיחו בו והדליקו מותר להשתמש לאורו אם אינו מערים כמו שנתבאר למעלה¹?"

ט) האומר דרך סיפור בלי פקודה, והנכרי עושה המלאכה מעצמו. לפי שזוה"ר, היתר זה הוא רק כשהגוי חושב שעושה לעצמו. אבל לפי ה'מהדורא בתרא' מותר גם כשעושה עבור ישראל, ובלבד שאין גוף הישראל נהנה מיד ממעשה הנכרי. עכ"ל.

1) צל"ע דהא בשז"ר כתוב לדעת עצמו הוא עושה (ולא שעושה לעצמו) וכן במהד"ב ההיתר הוא משום "אדעתא דנפשיה" ופירושו (רש"י שבת קכא, א) "נכרי אדעתיה דנפשיה עביד. ואפילו יודע שנוח לו לישראל הוא להנאת עצמו מתכוין שיודע שלא יפסיד". דהיינו שהנכרי עושה המעשה בשביל איזה (בעבר או לעתיד) טובת הנאה ואל"כ אינו עושה בשביל עצמו אלא בשביל ישראל וזה אסור, ולכן מבאר כ"ק שהטובת הנאה קיבל מהמשלח של האגרת.

2) לכאורה ממ"ש כ"ק (בסימו שז, ח) יש תנאי בדבר. וזלה"ק: "מותר לומר לנכרי אחר השבת מדוע לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה אע"פ שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנו בשבת הבאה אין בכך כלום כיון שאומר לו כן בחול ואין באמירתו זו שום (רמז) ציווי לעשותה בשבת הבאה אלא שהנכרי מבין כן מעצמו (והוא שעשיית מלאכה זו היא בענין שאין צריך למחות כשרואה את הנכרי עושה אותה בשבת כגון שאין המלאכה נעשית בחפצים של ישראל והנכרי (אינו) שכירו של ישראל אלא רגיל לעשות לו בטובת הנאה עיין סי' רמ"ד ורנ"ב)". אלא ממהדו"ב נראה שמתיר בחפצים

1) הערת המערכת: לידי נראה דיש לחלק בפשטות דעבד ושפחה שאני דהם עושים על דעת ישראל (כמדויק בהלשון כיון שעיקר ההליכה היא לצורך ישראל ובשבילו, ועוד דיד עבד כיד רבו) בניגוד לגוי סתם כנידן האמור.

של ישראל (אם אין ישראל נהנה בגופו מהמלאכה).

(3) בגליון כתב על זה: ובכך מובנים דברי אדה"ז (ליקוטי דיבורים ריש ליקוט יד) לספר לגוי שצריכים לאכול בסוכה, ואיננו יכולים לעשות כן כל עוד היא מכוסה בשלג.

יש לתמוה, והא איזה איסור דאורייתא עשה הנכרי בהסרת השלג? ובאיסור דרבנן כבר כתב כ"ק בכמה מקומות ששבות דשבות הותרה לצורך מצוה!

(י) מותר לנכרי לעשות לנו מלאכה בין השמשות לצורך מצוה. עכ"ל.

במקור הדברים (רסא,ב) הוסיף כ"ק גם צורך גדול בענין שאם לא יעשנו יהיה לו צער, וגם במקום הפסד מרובה לא גזרו על שבות בבין השמשות.

(יא) על מה שכתב "נר של ישראל שהי' דולק מלפני השבת, ובא נכרי לתקנו ונכבה בידו, ושוב הדליקו לתקנו מה שקלקל, מותר ליהנות ממנו" כתב בגליון "ולא נתבאר אם מותר לומר לנכרי לתקן מה שקלקל. ואולי ניתן להשוות זאת למה שמותר לומר לנכרי לעשות מלאכה בשל עצמו שוע"ר סי' שז סל"ה ואילך" עכ"ל.

ולי צ"ע ממ"ש רבינו בסימן שלח, ג' "יש מתירין לומר לנכרי לנגן בכלי שיר בחופות משום כבוד חתן וכלה לפי שהוא צורך מצוה שזהו עיקר שמחת חתן וכלה ובמקום מצוה לא גזרו על אמירה לנכרי בדבר שאינו אסור לישראל אלא מדברי סופרים אבל אם נפסקה נימא בכנור אסור לומר לו שיתקנה שתיקון כלי הוא איסור של תורה ואסור לומר לנכרי אפילו במקום מצוה." - לכאורה ה'כנור' היא של הנכרי ואעפ"כ אסר כ"ק לומר לו שיתקנה עאכ"ו כ' אם ה'כנור' של ישראל היא!

*

בגליון א' קנד כתב הרב לו"י ראסקין שליט"א בנוגע נשים בצדקה מביא תשובת ה'נודע ביהודה' (מהד"ת יו"ד סי' קנח, הובא ב'פתחי תשובה' ליו"ד רמ"ח סק"ג) דן באשה שיודעת שבעלה הוא כילי ואינו מקיים חובת צדקה המוטלת מן הדין, והיא רוצה לחלק לצדקה נגד רצון בעלה. ופסק ה'נודע ביהודה' שמעשי' הן מעשה גול.

יש להעיר מסיפור שבירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ג, סוף דף יא ע"ב בדפוס וילנא) "רבי יוסי בן שאול משתעי אהן עובדא עובדא הוה איתא חדא דהוות רחמה מצוותא ובעלה שנא מצוותא (היתה אוהבת לעשות מצות וצדקות ובעלה היה שונא מצות 'פני משה'). אתא חד מסכן ויהבת קומי ואכל (ובא עני א' ונתנה לו האשה לאכול) ארגישת בבעלה איסליק וטמריה בעיליתי' (וכשהרגישה שבעלה בא לבית העלתה להעני בחדר עלייתה והטמינה אותו). תבת קומי בעלה ואכל ודמך לי' (וחזרה ובאת לפני

בעלה וערכה לפניו לאכול ואכל וישן לו) אתא חיזיא ואכל מן קומי (ובא הנחש ואכל ממה שנשאר ועומד לפניו). קם בעלה מן שינתייה ובעא מיכול (ולאחר שניער משנתו היה רוצה לחזור ולאכול). שרי ההוא דעילתייה מלולי (והתחיל העני הזה היושב בעלייה לדבר ולהזהירו שלא יאכל כי אכל הנחש ממנו) הדא אמרה ישן מותר (בתמיה, הא חזינן דהנחש אכל כשזה היה ישן וקשיא לר' אלעזר ולר' חנינא דאמרי ישן מותר)? כריך הוה (כלומר הנחש הזה היה רגיל שם...) ואינו אסור משום ייחוד (האשה עליו משום ייחוד שנתיחדה עם העני הזה)? כי ניאפו ודם בידיהם מכיון דלא הוה חשיד על דא לא חשיד על דא (ומשני: כי ניאפו ודם בידיהם כתיב, החשוד על הניאוף חשוד על שפיכת דם ומכיון שהעני הזה לא חשוד על ש"ד שהרי הזהירו לבעל הבית שלא לאכול ממה שאכל הנחש לא חשוד על הניאוף).

מפשטות סגנון הגמרא משמע שהאישה עשתה כהוגן שנתנה לו לאכול אעפ"י שבעלה מקפיד עליה עד כדי כך שהטמינה העני. ועוד ממה שהקשו מאיסור ייחוד ולא הקשו על איסור גניבה אפשר שיש ראייה מכאן שמעשי אינן מעשה גזל.

*

בגליון א' קנד כתבתי בנוגע זמן מנחה, שמדייק המג"א מדברי המחבר בשו"ע "מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר שש שעות ומחצה ולמעלה יצא" ש"משמע דקודם לכן לא יצא", ולא דייק ממשנה בפסחים "שחטו (לקרבן פסח) קודם חצות פסול משום שנאמר בין הערבים" שבקרבן פסח לאחר חצות בדיעבד יצא, ואם כן נאמר גם בדיעבד אם התפלל לאחר שש שעות (קודם שש ומחצה) יוצא דהא בשניהם כתיב "בין הערבים"?

והמערכת כתבו על דברי: "ונראה לומר (בד"א כמוכן) דבין הערבים בנוגע להקרבן פסח הוא סימן ולא סיבה, היינו שבשעה בין הערבים הרי זהו סימן וגילוי מילתא דצריך להקריב את הקרבן פסח, בניגוד לתפילה, הרי הוא צריך להתפלל אחר בין הערבים ולא שבין הערבים מגלה לנו שהוא צריך להתפלל".

נעלמה מהם דברי הפמ"ג (א"א רלג סק"ב) על מה שכתב המג"א (שם) "עיקר זמן שחיטה היא מדאורייתא מו' שעות ומחצה" כתב וז"ל "מה שכתב מו' 'ומחצה' ליש אומרים כן, אבל רוב הפוסקים הסכימו מתחלת שבע מן התורה זמן שחיטה וכמו שכתבתי באות א', 'דבאמת' זמנה מתחלת שבע ומשנה מפורשת פסחים ס"א א' שחטו קודם חצות פסול ואחר חצות כשר, וכן פסק הר"מ ז"ל פרק א' מקרבן פסח הלכה ד' ופרק ט"ו מהלכות פסולי המוקדשין הלכה י"ב, וכתב ביה בין ערבים כמו בתמיד. – שמשווה ה'תמיד' וה'פסח' לזמן חיוב שלהם ומביא ראייה מחצות ד'פסח' לחצות ד'תמיד' ומשום שכתוב בשניהם בין הערבים. כדברינו.

שָׁמֶשׁ וְשִׁמּוֹשׁ בְּנֵר חֲנוּכָּה

הרב צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (י"א חלקים)
לום אנג'לס

אנו מוצאים בהלכות חנוכה שני סוגים של נר הנקרא "שָׁמֶשׁ". האחד – נר שבאמצעותו מדליקים את הנרות שצריך להדליק בכל לילה לקיום המצוה. השני – הנר הנמצא בחנוכה בנוסף לנרות שמדליקים לקיום המצוה.

שני סוגים אלו של "שָׁמֶשׁ" באים לידי ביטוי במנהגי הדלקת נר חנוכה. יש המדליקים נרות חנוכה בנר "שָׁמֶשׁ" אותו מניחים בסיום ההדלקה בסמוך לנרות החנוכה, ונר זה נשאר להיות דולק שם. והשני, להכין בחנוכה את מספר הנרות שצריך להדליק באותו לילה ובנוסף להם את נר ה"שָׁמֶשׁ". ולהדליק את כל הנרות הללו, באמצעות נר אחר אותו מכבים לאחר מכן. ויש להבין את פשר המנהגים.

עוד יש לברר בדיני ה"שָׁמֶשׁ":

האם צריך להדליק נר "שָׁמֶשׁ" כאשר יש תאורת חשמל בבית.

האם צריך להדליק "שָׁמֶשׁ" כאשר החנוכה נמצאת בפתח שמחוץ לבית.

כאשר מדליקים כמה חנוכיות בבית אחד, האם ניתן להדליק נר "שָׁמֶשׁ" אחד לכל החנוכיות.

האם בליל שבת יש צורך להדליק "שָׁמֶשׁ", או שנרות שבת יכולים להיות "תחליף" ל"שָׁמֶשׁ".

א. במסכת שבת (כא, א) הובאו דברי רב הונא "פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול". ובביאור דבריו אמר רבא: "מאי טעמא דרב הונא קסבר כבתה [נר חנוכה] זקוק לה [לתקנה] ומותר להשתמש לאורה הלכך בשבת אסור, שמא יטה לצורך תשמיש]. ואילו רבי זירא חלק על רב הונא וסבר "פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת, מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת". ובביאור דבריו אמר רב ירמיה: "קסבר כבתה אין זקוק לה [ולכן ביום חול מותר להדליק בשמינים מסוג זה], ואסור להשתמש לאורה". ופירש רש"י בטעם האיסור להשתמש לאורה: "שיהא ניכר שהוא נר מצוה", ומאחר ואסור להשתמש לאורה, מותר להדליק בשמינים אלו את נר חנוכה בשבת, היות ואין

חשש שמא יטה את הפתילה [ויעבור על איסור מבעיר בשבת], מכיון שאינו משתמש לאורה.

ולהלכה נפסק בשו"ע (סי' תרעא סע' א) "כל השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה, ואע"פ שאין השמנים נמשכים אחר הפתילה ואין האור נתלה יפה באותם הפתילות. ואפילו בליל שבת שבתוך ימי חנוכה מותר להדליק בנר חנוכה השמנים והפתילות שאסור להדליק בהם נר שבת, לפי שאסור להשתמש בנר חנוכה בין בשבת בין בחול, ואפילו לבדוק מעות או למנותן לאורה אסור". והנה במסכת שבת (כא, ב) מובא: "תנו רבנן, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו. אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה". ונחלקו הראשונים מדוע צריך להדליק נר אחר בסמוך לנרות חנוכה - מחמת האיסור ליהנות מאור נרות המצוה, או מדין "היכר" - שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, כי ללא הדלקת נר ה"שמש" יכול הצופה מהצד לחשוב שנרות החנוכה הודלקו להנאה ולשימוש חולין ולא דוקא לשם מצוה. ולכן רק כשמדליק נר בנוסף לנרות המצוה, והנאת החולין היא מאותו הנר, ניכר שהנרות האחרים הודלקו לקיום המצוה.

בעל המאור (שבת ט, א בדפי הרי"ף) ביאר את דברי רבא גם לשיטת המתיר להשתמש לאור נרות החנוכה כדי "שלא יהא הרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה". ומבואר בדבריו שהדלקת הנר הנוסף היא לא בגלל האיסור להשתמש לאור נרות החנוכה, אלא בגלל הצורך שיהיה "היכר" שהנר הודלק לשם מצוה. וכפי שמפורש בדברי רש"י בסוגיא: "אמר רבא צריך נר אחרת לעשות היכר לדבר". וכפי שמדויק מדברי בבאור הלכה (סי' תרעא ד"ה וצריך) "פירש רש"י משום היכרא, ורצה לומר שאפילו אם לא ירצה כלל להשתמש לאורה, מכל מקום צריך נר אחר שיהיה היכולת בידו להשתמש לאורה ועל ידי זה מינכר שהנר הראשון הוא לשם מצוה, דאי לאו הכי כיון שעומד על השולחן יאמרו שלצורכו הדליקה".

אולם הרשב"א (שבת כא, ב) חלק על בעל המאור, וסבר שטעם הדלקת השמש הוא רק למאן דאמר שאסר להשתמש לאור הנרות.

ולמעשה מחלוקת זו היא גם בגירסאות בגמרא. בנוסח הגמרא שלפנינו מובא "אמר רבא, צריך נר אחרת להשתמש לאורה", וברור שהסיבה להדלקת ה"שמש" היא בשל האיסור להשתמש לאור הנרות. ואילו בהגהות הגר"א על השו"ע (סי' תרעא סע' א) לא גרס בגמרא "להשתמש לאורה", אלא בסתם: "אמר רבא צריך נר אחרת". ובספר הרי קדם (סימן קפט) הובא בשם הגר"ד סולובייצ'יק "שכן נראה שהוא גירסת רש"י שכתב בזה הלשון, אמר רבא צריך נר אחרת לעשות היכר לדבר, עכ"ל.

והחייב דנר אחרת הוא דין בעצמו של הנר חנוכה, שצריך נר אחר עמו".

במחלוקת זו, יש נפקא מינות לדינא.

כשיש מדורה של אש בבית

ב. בדברי הגמרא מובא בסמוך לדברי רבא שהצריך להדליק נר בנוסף לנרות המצוה "ואי איכא מדורה, לא צריך".

דין זה נפסק להלכה בדברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"ח) ובשו"ע (או"ח סי' תרעא סעי' ה) "ואם היתה שם מדורה אינו צריך נר אחר". ולכאורה היה נראה כי דין זה נכון רק לסוברים שסיבת הוספת הנר הוא משום האיסור להשתמש לאורם של נרות המצוה, וממילא כשיש מדורה וברור שישתמש לאור המדורה ואין כל חשש שישתמש לאור הנרות, אין כבר צורך להדליק נר נוסף לנרות המצוה.

אך לדעת הסוברים שהדלקת הנר הנוסף נועדה לצורך היכר שהנרות הודלקו לצורך מצוה ולא לצורך עצמו, היה מקום לומר שגם כשיש מדורה, חשש זה נותר בעינו, ויש צורך להיכר "שלא יאמרו לצורכו הדליק הנרות", הנצרך גם במקום שיש מדורה.

אמנם מדברי המשנה ברורה (סימן תרעא ס"ק כה) נראה כי במקום שיש מדורה אין צורך בנר נוסף גם לדעת הסוברים שחייב הנר הנוסף הוא משום "היכר", כמבואר במה שכתב על דברי השו"ע "ואם יש מדורה", שאינו צריך נר נוסף כי "יכול להשתמש לפניה, ויש היכרא שהנר של מצוה היא". כלומר, כשיש מדורה בבית, לא רק שאין חשש שישתמש לאור הנרות, אלא יש במדורה היכר שהנרות הודלקו לצורך מצוה, כי לצורך עצמו יכל היה להשתמש באור המדורה.

נמצא לשיטת המשנה ברורה כי פסק הרמב"ם והשו"ע "ואם היתה שם מדורה אינו צריך נר אחר", נכון הן לשיטת הסוברים שטעם הוספת הנר משום האיסור להשתמש לאורם של נרות המצוה, והן לשיטת הסוברים שהדלקת הנר הנוסף משום היכר.

חייב שמש" כשאין בדעתו להשתמש באור הנרות או כשמדליק בפתח הבית

ג. בדברי הגרי"ד המובאים בספר הררי קדם (שם) מבוארת נפקא מינה בין הטעמים להדלקת הנר הנוסף, במקרה של הדלקת נרות חנוכה מתוך החלטה שאינו מעוניין או אינו נצרך להשתמש לאורם שימוש כלשהו. דבר המצוי מאד בזמנינו,

שבדרך כלל מצויה תאורת חשמל בחדר שבו דולקים נרות החנוכה, וכשמדליק את הנרות אינו מעוניין להשתמש לאורם, כי נהנה מתאורת החשמל: "לפי גירסתנו [בגמרא שחיוב הדלקת נר נוסף נובע מחמת האיסור להשתמש לאורה] רק היכא שהוא רוצה להשתמש בנרות חייב להדליק שמש, אבל אם אינו רוצה להשתמש לאורה אינו צריך להדליק נר אחרת, אולם לרש"י שצריך נר "לעשות היכר לדבר", הרי זהו דין היכר בעצם הדלקת הנרות להראות שההדלקה לא היתה לצורכו. ועל כרחק צריך הדלקת נר אחרת גם אם אינו רוצה להשתמש לאורה. וכן כתב הביאור הלכה שם".

אמנם להלכה ולמעשה, גם כשאינו משתמש לאור הנרות, חייב להדליק נר נוסף, כפי שכתב הביאור הלכה (שם ד"ה וצריך) בנדון הדלקת נר חנוכה בפתח הבית - שאינו משתמש לאורם. ואף שבתחילת דבריו כתב הביאור הלכה "ונראה דווקא במניחה על שולחנו [צריך נר נוסף], אבל כל שמניחה סמוך לפתח, אינו צריך לנר אחרת, אע"פ שעומד לו לשם, הואיל ואינו בא להשתמש לאורה לאיזה תשמיש". מכל מקום סיים למעשה: "אכן מנהג העולם וכן מנהג רבותינו, דבכל נר חנוכה המודלקת בתוך הבית צריך נר אחרת, אפילו לא היה צריך לתשמיש, שלא יאמרו לצרכו הדליקה, וכן אני נוהג למעשה, כן כתב המאירי. ועיין בפמ"ג שכן משמע ג"כ מתשובת רמ"א".

וסיים הביאור הלכה, שאם אין לו נר נוסף, אינו צריך לבטל את עיקר המצוה: "ועיין בסוף סימן תרע"ח סק"ג במגן אברהם, דאפילו מי שאין לו אלא נר אחד [ואין לו נר אחרת להדליק לשמש לאורה], מכל מקום ידליק את הנר ויברך עליה. ומכל מקום לכתחילה בוודאי יזהר שלא להשתמש לפניה".

מקום הנחת הנר הנוסף

ד. נפקא מינה נוספת בין הטעמים להדלקת הנר הנוסף, היא בשאלת מיקומו של הנר הנוסף.

רבנו ירוחם (נתיב התשיעי החלק הראשון) כתב: "כשמניח נר אחר להשתמש לאורו, מניחה בפני עצמה, שאם לא כן יאמרו על כולם לצורכו הדליקם". ונראה מדבריו, שבגלל שהטעם להדלקת הנר הנוסף הוא משום הצורך ב"היכר" שלא מדליק לצרכיו הפרטיים אלא לצורך קיום המצוה, צריך להקפיד על כך שהנר הנוסף [ה"שמש"] יהיה במקום נפרד ממקומם של נרות המצוה, כדי שלא יראו כולם כ"יחידה אחת", ואז יהיה ברור שנרות המצוה הודלקו למטרת קיום המצוה בלבד, והנר הנוסף הודלק למטרת השימוש בו לצרכים הפרטיים.

ברם הטור (סי' תרעג סע' סע' ב) כתב: "שאלו לאחי ה"ר יחיאל, נרות חנוכה

שמדליקין אחד יותר בסתם לשמש, ולא פירש איזה מהם, יכול אחר כך לברור איזה שירצה להיות שמש, אפילו הראשון או האמצעיות, או דווקא האחרון, והכי מסתברא". כאשר בשעת הדלקת הנרות לא נאמר במפורש איזה נר מהנרות יהיה "הנר הנוסף", נשאלה השאלה האם לאחר שהנרות כבר דולקים רשאי לבחור אחד מהנרות שיהיה "הנר הנוסף", או שרק הנר האחרון שהודלק הוא "הנר הנוסף", ולא נרות אחרים. וכתב הטור: "תשובה, נרות חנוכה אין להפסיק בהן, הלכך האחרון יהיה שלא לשם נר חנוכה שאם ישתמש לאורן ישתמש לאור אותו הנר". ונראה מדבריו, שהיות והסיבה להדלקת הנר הנוסף אינה משום הצורך ב"היכר" שלא מדליק לצרכיו הפרטיים, אלא מחמת האיסור להשתמש לאורם של הנרות, אין צורך להניחו במקום נפרד, אלא רשאי להניח את הנר הנוסף באותו מקום שבו נמצאים נרות המצוה.

להלכה: מרן השו"ע (או"ח סימן תרעג ס' א) פסק: "נוהגים להדליק נר נוסף, כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון, ויניחנו מרחוק קצת משאר נרות מצוה". וכתב הרמ"א: "ובמדינות אלו אין נוהגים להוסיף, רק מניח אצלם השמש שבהן מדליק הנרות, והוא עדיף טפי" [דאז מוכח בהדיא שאינו ממנין הנרות, מג"א שם ס"ק ו]. ויש לעשותו יותר ארוך משאר נרות, שאם בא להשתמש ישתמש לאותו נר".

המנהג המובא ברמ"א להדליק נר נוסף קבוע בסמוך לנרות, אך שונה מהם, נועד לצאת ידי חובת שני הטעמים שנתבארו לעיל מדוע צריך נר הנוסף, כמבואר בדברי ערוך השלחן (סי' תרעג ס' יב) "נראה לומר דמנהגינו כמו שכתב הרמ"א "הוא לקיים שתי הדעות: דעת הטור שהנר הנוסף יהיה דווקא אצל הנרות [משום דחיישינן שמא ישתמש לאורם], ודעת הפוסקים שצריך נר אחרת להעמידו בפני עצמו [משום היכר]. והיינו [מנהגנו] שמעמידים השמש אצל הנרות והוא ארוך מכולם או גבוה מכולם, דבזה יצאנו דעת הטור שמצריך להיות ביחד עם הנרות, ודעת הפוסקים להעמידו בפני עצמו כדי שיהיה ניכר שאינו ממנין הנרות, והכא ניכר שאינו מן המנין, שהרי חלוק הוא מהם".

ובמשנה ברורה (סי' תרעג ס"ק יד) כתב: "ונוהגים להדליק נר נוסף, פירוש מלבד הנר שמניחים על השולחן, דחוששים כיון שמדליקים בפנים אולי ישתמשו בנרות של חנוכה ולא אדעתייהו. אבל מעיקר הדין כיון שיש לו נר על שולחנו, אינו צריך להדליק נר נוסף". וגם מדבריו מבואר המנהג לצאת ידי חובת שתי הסיבות שנתבארו לעיל מדוע צריך נר הנוסף: נר אחד נמצא על השולחן, בגלל הצורך להיכר שהדלקת נרות חנוכה נעשתה לשם מצוה. ונר נוסף נמצא בסמוך לנרות המצוה, כדי שאם בטעות ישתמש לאור הנרות, הנאתו תהיה מהנר הנוסף הנמצא בסמוך להם ולא מאור נרות המצוה.

ענף ב

הדליק בטעות "שֶׁמֶשׁ" קודם נרות חנוכה - האם צריך לחזור ולברך

ה. בשו"ת שדה הארץ (סימן לא) הסתפק בשאלה מה הדין אם בירך על הדלקת נרות "להדליק תיכף ומיד אחר הברכות, הנר של עיקר המצוה ואחר כך ידליק הנר הנוסף, האם צריך לחזור ולברך, כיון שהפסיק בין הברכה להדלקת הנר העיקרי בהדלקת הנר הנוסף. או דילמא כיון שזה הנר הנוסף היה באה לצורך עיקר נרות חנוכה כדי שלא יבוא להשתמש לאור נרות המצוה, הוי ליה כההיא טול ברוך, דלא חשיב הפסק בין ברכת המוציא לאכילה דחשיב מענין האכילה, הכי נמי חשיב מענין עיקר הנרות, כיון שהוא לצורך הנרות כמדובר".

כוונתו לדברי הגמרא בברכות (מ, א) "אמר רב, טול ברוך טול ברוך, אין צריך לברך". ופירש רש"י: "הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו, ואמר לו טול מפרוסת הברכה, אף על פי שסח בינתיים אין צריך לחזור לברך, ואף על גב דשיחה הוויא הפסקה, כדאמרינן במנחות (לו, א) סח בין תפילין לתפילין צריך לברך, וכן בכיסוי הדם, הך שיחה צורך הברכה היא ולא מפסקא". ומבואר בדברי הגמרא כי אמירת "טול ברוך" לא נחשבת הפסק, כי אמירה זו היא "צורך הברכה". ולכן הסתפק שדה הארץ, האם הדלקת ה"שֶׁמֶשׁ" בין הברכה לקיום המצוה בהדלקת הנר של עיקר המצוה, נחשבת ל"צורך הברכה", או לא.

והנה דין "טול ברוך" הוא הפסק בדיבור בין הברכה לקיום המצוה, אולם בנדון דידן ההפסק בין הברכה לקיום המצוה אינו בדיבור אלא בהדלקת נר ה"שֶׁמֶשׁ", והשאלה היא, האם בהדלקה יש הפסק בין הברכה לקיום מצות הדלקת נר חנוכה.

האם שהיה מפסיקה בין הברכה לקיום המצוה

ו. המגן אברהם (או"ח סי' ר"ס"ק ד) הביא מחלוקת הראשונים בדין זה: "ואם בירך על המצוה לעשות או על דבר לאכלו ולא עלתה בידו לפי שעה, ונתעכב יותר מכדי שאילת תלמיד לרב (דהיינו שלום עליך רבי) ועלתה בידו, צריך לחזור ולברך, עד כאן לשון בית יוסף בשם שבילי הלקט. ובסימן ק"מ כתב שהאבודרהם חולק על זה וכתב דשתיקה לא חשיבה הפסקה, לא שנא מרובה לא שנא מועטת. ולכתחילה ודאי לא מפסקינן, אבל בדיעבד אין צריך לחזור ולברך אלא אם כן דיבר בינתיים".

ולפי זה בנדון דידן, כאשר מדליק את ה"שֶׁמֶשׁ" קודם להדלקת נרות המצוה, לכאורה שווה כמה שניות בין הברכה לקיום המצוה, ואם כן לדעת האבודרהם אין זה הפסק כי למעשה לא דיבר, ובשהיה אין הפסק בין הברכה להדלקה. ברם לדעת שבלי

הלקט, כיון שעבר יותר מזמן של אמירת "שלום עליך רבי ומורי", לכאורה זה נחשב הפסק בין הברכה לקיום מצות ההדלקה, ומאחר ולא הפסיק בדיבור, בדיעבד אינו צריך לחזור ולברך.

להלכה הכריע המשנה ברורה (סי' רו ס"ק יב) כדעת האבודרהם: "עוד יש חילוק בין שתיקה לדיבור, ובדיבור הוא לעיכובא וצריך לחזור ולברך. אבל בשתיקה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו שהה הרבה יותר מכדי דיבור אין צריך לחזור ולברך כל שלא הסיח דעתו בינתיים". ומעתה נפשטה שאלת השדה הארץ, ומכיוון שלא הפסיק בדיבור בין הברכה לקיום המצוה, בדיעבד אינו צריך לחזור ולברך.

הפסק במעשה - האם דינו כהפסק בדיבור

ז. אלא שבנדון דידן, הרי לא היה הפסק רק בשהיה בין הברכה להדלקת נר המצוה, אלא היה הפסק במעשה הדלקת ה"שמש", ויתכן כי הפסק במעשה חמור יותר מהפסק בשהיה בעלמא. ולשיטת האבודרהם, שנפסק להלכה כמותו, רק שתיקה היא לא הפסק, אך מעשה נחשב כהפסק.

ונראה להביא ראיה שמעשה ללא דיבור גם כן לא נחשב הפסק, מדברי השו"ע (או"ח סימן רצו סע' א) "נוהגים לשפוך מכוס של יין על הארץ קודם שסיים 'בורא פרי הגפן', כדי שלא יהיה הכוס פגום". וביאר המשנה ברורה (ס"ק ד) "היינו דמשום זה אינו שופך קודם שמתחיל הברכה, כדי שלא יברך תחילת הברכה על כוס פגום שאינו מלא. ואחר סיום הברכה גם כן לא יוכל לשפוך, שיש ביזוי לכוס של ברכה כששופך ממנו אחר ברכה קודם שתיה, ולכן שופכין קודם סיום הברכה". הרי לנו שמעשה שפיכת היין על הארץ תוך כדי הברכה אינו נחשב הפסק [אך אולי יש לחלק בין מעשה "פסיבי" של שפיכה - שאין בזה הפסק, למעשה "אקטיבי" של הדלקת נר חנוכה - שיש בזה הפסק, וצ"ע].

עוד יש להביא ראיה שמעשה ללא דיבור לא נחשב הפסק, מדברי הרמ"א (או"ח סי' רט סע' ב) "היה סבור שבכוסו יין, ובירך בורא פרי הגפן, ונמצא אחר כך שבכוסו מים או שיכר, כשחזר ושותה אחר כך יין, אינו צריך לחזור ולברך, ויוצא בברכה שבירך על כוסו אע"פ שהיתה בטעות, דהא דעתו היה לשתות גם כן שאר יין, ולכן ברכתו ברכה". והקשה המג"א (שם ס"ק ה) "להוי טעימת מים הפסק בין הברכה לשתית היין", ותירץ: "דטעימה כיון שהיא גם כן אכילה, לא הוי הפסק". וביאר המשנה ברורה (שם ס"ק ח) את דברי המג"א "אף דכוס זה היה מים והתחיל לשתותו, אפילו הכי לא מיקרי הפסק כיון שלא הפסיק בדיבור בינתיים". מוכח אפוא, כי רק דיבור מפסיק בין הברכה לקיום המצוה, אבל מעשה של טעימת המים אינו נחשב הפסק [אך גם

מכאן לענ"ד לכאורה אין ראיה, כי זה היה מעשה "בטעות", בלא כוונה לעשות מעשה של טעימת המים, ואילו בנר חנוכה הדלקת השמש נעשתה בכוונה, וצ"ע].

ח. נראה כי השאלה האם מעשה נחשב הפסק בין ברכה לקיום מצוה, כשם שדיבור נחשב הפסק, או לא, תלויה במחלוקת הט"ז והפרי מגדים בדיני עיקר וטפל בברכות.

בשו"ע (או"ח סי' ריב סע' א) נפסק: "הא דמברכין על העיקר ופוסט את הטפילה, היינו שאוכלן ביחד, או שאוכל העיקר תחילה, אבל אם אוכל הטפל תחילה, כגון שרוצה לשתות ורוצה לאכול תחילה כדי שלא ישתה אליבא ריקנא, מברך על האוכל תחילה אף על פי שהוא טפל לשתיה, ואינו מברך עליו רק שהכל הואיל והוא טפל לדבר אחר". כאשר השתיה עיקר והאכילה טפל, הכלל הוא שמברך על העיקר - השתיה, ופוסט את הטפל - המאכל. אך אם רוצה לאכול קודם את ה"טפל", צריך לברך על האוכל תחילה, אע"פ שהוא טפל. וביאר הט"ז (שם ס"ק ו) "דלא יתכן שיפטרנו העיקר אחר כך מברכתו למפרע וכבר היה נהנה בלא ברכה". אם יאכל את הטפל ללא ברכה ויסתמך על כך שיאכל אחר כך את העיקר ובברכה שיברך אז על העיקר יפטור את הטפל, נמצא שבשעת אכילת הטפל נהנה ממנו ללא ברכה. ולכן במקרה זה צריך לברך גם על הטפל.

על כך הקשה הט"ז מדברי הגמרא במסכת ברכות (מג, א) "מברכים על הריח משתעלה תמרותו, [והקשו] והא לא ארז עדיין ולא נהנה, [ותירצו] כיון דדעתיה לאורוחי". ומבואר שניתן לברך על הריח קודם שנהנה ממנו מכיון שדעתו להריח ממנו. ו"אם כן הכי נמי נימא כיון שדעתו לשתות יין ואוכל תחלה למתק השתיה, שפיר יברך תכף על היין ויאכל הגרעין וישתה". לכאורה, כשם שניתן לברך על ריח קודם שנהנה ממנו, מכיון שדעתו לברך על ההנאה תיכף ומיד לאחר שנהנה. כך גם ניתן לברך על העיקר קודם שיאכל את הטפל, אם דעתו לשתות את העיקר מיד לאחר שיאכל את הטפל. ואם כן, מדוע שהברכה על העיקר לאחר אכילת הטפל, לא תפטור את הטפל.

ומוסיף הט"ז שאין לומר "דהוה הפסק בין ברכה לשתיה". כלומר, אין לומר שאכילת הטפל בין הברכה על העיקר [יין] לשתיתו, נחשבת הפסק בין הברכה לשתיה. "דהא בהמוציא הוה דיבור הפסק בין ברכה לאכילה, ואפילו הכי אם אמר הביאו מלח או לפת לא הוה הפסק כיון דלצורך האכילה, הכי נמי אכילה זו לצורך השתיה היא ולא הוי הפסק". ומבואר בדברי הט"ז כי אכילת הטפל בין הברכה על העיקר לשתית העיקר לא נחשבת הפסק כדין "טול ברוך", משום שהיא צורך האכילה.

אולם הפרי מגדים (משבצות זהב שם) חלק על הט"ז וכתב: "אם בירך פרי הגפן על יין ואכל פירות בין ברכה לשתייה הוה הפסק וחוזר ומברך, ודווקא שתיקה בלא מעשה לא הוה הפסק".

הרי לנו מחלוקת הט"ז והפרי מגדים, האם מעשה אכילה נחשב הפסק בין ברכה על שתיית יין, לשתייתו. ולפי זה בנדון דידן, לדעת הט"ז מאחר ומעשה לא נחשב הפסק בין ברכה לקיום מצוה, כאשר בירך ובטעות הדליק קודם את ה"שמש", אין זה הפסק בין הברכה לקיום המצוה, וכאשר ממשיך להדליק את נרות המצוה, לא צריך לחזור ולברך. ולדעת הפרי מגדים ששתיקה לא נחשבת הפסק אבל מעשה נחשב הפסק, הדלקת ה"שמש" מפסיקה בין הברכה לקיום המצוה, ויצטרך לברך בשנית בטרם ידליק את נרות המצוה.

הפסק במעשה מצוה שלא יוצא בו ידי חובה

ט. לאחר עיון נוסף נראה כי בנדון דידן, הדלקת ה"שמש" בין הברכה לקיום המצוה, היא לא מעשה שכלל אינו מענין המצוה בין הברכה לקיום המצוה, אלא מעשה של המצוה שאינו יוצא בזה ידי חובת קיום המצוה, כי בקיום מצוה בטעות לא יוצאים ידי חובה. ומעתה יש לדון האם הפסק במעשה מצוה שאין ודאות שיוצא בו ידי חובה בין הברכה לקיום המצוה, נחשב הפסק המחייב לשוב ולברך, או לא.

בשאלה זו דן הגרצ"פ פרנק בספרו מקראי קודש (סוכות סימן ט) במעשה שהיה כשהביאו לרבי חיים סולובייצ'יק מבריסק שני אתרוגים "אחד מארץ ישראל ודאי כשר, והשני מקורפו מהודר אבל ספק פסול. ופסק הגר"ח לברך על ספק פסול, ואחר כך יטול זה שהוא ודאי כשר, דאם לא כן לא יהא מקיים מצות הידור מצוה, כי הידור בלא מצוה אינו כלום". מהכרעת הגר"ח לברך וליטול תחילה את האתרוג שיש ספק על כשרותו, נראה כי מעשה מצוה שיתכן ולא יוצאים בו ידי חובה אינו מפסיק בין הברכה לקיום המצוה.

ועל כך העיר הגרצ"פ פרנק מדברי רש"י במסכת עירובין (ג, א) בנדון ספק שהתעורר בשעת הפרשת מעשר בהמה, על שתי בהמות, איזו מהן הופרשה למעשה, שצריך להביא אחת לקרבן מעשר בהמה והשניה לשלמים. ופירש רש"י: "ולבי אומר דאינו מברך על התנופה ועל הסמיכה, דלא להווי ברכה לבטלה". שלמים טעונים סמיכה ותנופה, מה שאין כן מעשר שאינו טעון סמיכה ותנופה. ומבואר בדברי רש"י שכאשר מקריב מספק את שתי הבהמות, לא יברך על התנופה ועל הסמיכה, מחשש שהבהמה הראשונה היא של מעשר שאינה טעונה סמיכה ותנופה, ונמצא שהקרבנה נחשבת הפסק בין הברכה על תנופה והסמיכה ובין קיום המצוה בהקרבן הבהמה

השניה. ומפורש איפוא בדבריו, שמעשה מצוה שאינו יוצא בה ידי חובה, נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה.

בשו"ע (או"ח סי' כז סע' ה) נפסק: "אדם שהוא עלול לנזילות ואם יצטרך להניח תפילה של ראש על בשרו לא יניחם כלל, יש להתיר לו להניח תפילה של ראש על הכובע דק הסמוך לראש, ויכסם מפני הרואים". וכתב הרמ"א: "והמניחים בדרך זה לא יברך על של ראש, רק יברך על של יד להניח". הכובע הנמצא בין הראש לתפילין מהווה חציצה, ובשל כך אין לברך על התפילין של ראש. וכתב המג"א (ס"ק ח) "ואם מניח של יד כדרך זה [דהיינו, כאשר יש דבר החוצץ בין היד לתפילין] לא יברך על של יד, דהא יש אומרים דחציצה פוסלת". והקשה רבי עקיבא איגר: "ולענ"ד הא מכל מקום יברך על הראש שתיים כדין אין לו רק תפילה של ראש. אם כן אמאי לא יברך על של יד להניח, דהא הברכה קאי גם על הראש". כלומר, מדוע כשיש חציצה בין היד לתפילין לא יברך קודם הנחתן "להניח תפילין" מתוך כוונה שהברכה תחול גם על הנחתן וגם על הנחת תפילין של ראש. ותירץ: "ואולי יש לומר דלהרא"ש דחציצה פוסל הוי הנחתה דיד וקשירתה הפסק בין ברכת להניח להנחת תפילין דהראש, ואם אין לו רק תפילה של יד מברך עלה". ומבואר איפוא בתירוצו, כי מעשה מצוה שלא יוצא בו ידי חובה [כגון הנחת תפילין של יד על דבר החוצץ בינו ליד], נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולכן אינו רשאי לברך "להניח תפילין" גם כשמניח תפילין של יד על חציצה, שאינו יוצא בזה ידי חובה, מתוך כוונה שהברכה תחול גם על הנחתן וגם על הנחת תפילין של ראש.

המשנה ברורה (סי' תלו ס"ק לב) הביא מחלוקת הפוסקים, האם יש חיוב לבדוק חמץ בליל י"ד בניסן בחדר או בית שבדעתו למוכרם למחרת לנכרי". וכתב בשו"ת האלף לך שלמה (סימן שצב) "אף שלחומרא ראוי להחמיר ולבדוק, מכל מקום נראה שלא יתחיל תיכף אחר הברכה בביתם הללו. כי אם למחר יתברר שלא היו צריכים בדיקה למפרע, אם כן לא הוי במעשה זו מצוה, והוי הפסק בין ברכה לתחילת הבדיקה". ומבואר בדבריו שמעשה מצוה שיתכן שלא יוצא בו ידי חובה, נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולכן במקרה שיש צורך לבדוק חמץ במקומות שודאי חייבים בבדיקה ובמקומות שיש ספק אם חייבים לבדוק בהם, לא יתחיל לבדוק במקומות שיש בהם ספק, כדי שזה לא יהיה הפסק בין הברכה לקיום מצות הבדיקה.

י. מאידך גיסא, יש להוכיח כי מעשה מצוה שאינו יוצא בו בוודאות ידי חובה, אינו נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה.

הגר"ח קנייבסקי כתב בספרו נחל איתן (סימן יג סע' ז) "עגלה ערופה שנתערבה באחרות, אפילו באלף, כולם אסורות בהנאה, דבעלי חיים אינם בטלים. ויערפם כולם

בנחל איתן, ויצא באותו שהיא העגלה שנאסרה, ויקברם כולם במקום אחד וירחצו ידיהם על זה, ויכול לברך על העריפה". מצות עגלה ערופה מתקיימת גם כשהעגלה שצריך לעורפה נתרעבה עם עגלות אחרות וצריך לערוף את כולן [כי היא לא בטלה ברוב]. ובמקרה זה, מברך על קיום המצוה קודם שמתחיל לערוף את כל העגלות. וביאר הגר"ח קנייבסקי (שם ס"ק ג) "ויכון על איזה שהוא העגלה ערופה תעלה הברכה, ואין זה הפסק מה שעורף אחרים מספק". והיינו משום שמעשה מצוה שאינו יוצא בה ידי חובה, לא נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולפיכך למרות שיתכן שבין הברכה שמברך ועד שיגיע ל"עגלה הערופה" האמתית, יערוף עגלות שלא מקיים בהם את המצוה, אין זה נחשב הפסק.

הגר"ח הוכיח את דבריו מפסק השו"ע בהלכות תפילין (או"ח סי' לד סע' ב) בנדון הנחת תפילין של רש"י ותפילין של רבינו תם: "ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכון בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות בעלמא, כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין. וכן בזרוע. ויניח האחרים על סמך ברכה הראשונה". ואף שאם ההלכה כרבינו תם, לכאורה בהנחת תפילין של רש"י יש הפסק בין הברכה להנחת תפילין של רבינו תם, מכל מקום אנו רואים שהברכה על הנחת תפילין של רש"י מועילה גם להנחת תפילין של רבינו תם. ומוכח איפוא, שמעשה מצוה שאינו יוצא בה ידי חובה, לא נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולכן הנחת תפילין של רש"י אינה נחשבת הפסק בין הברכה להנחת תפילין של רבינו תם.

בתבואות שור (יו"ד סימן יח סע' יא) כתב: "שחט עוף ורוצה לשחוט בהמה, יכסה תחילה דם העוף בברכה, ואחר כך ישחט בהמה בלא ברכה. דכיון דהבהמה אין צריך כיסוי, ואין מצות הכיסוי שייכא כי אם להעוף, ראוי שיגמור מצוה ראשונה תחילה. ומכל מקום לא הוה הכיסוי הפסק בין השחיטות, דהכיסוי גמר השחיטה היא". והוסיף: "זה שאמרנו שאין הכיסוי הפסק בין השחיטות, נראה לי דאפילו מכסה בלא ברכה מחמת ספק אם חייב בכיסוי". ומבואר מדבריו שמעשה מצוה שאין וודאות שיוצא בזה ידי חובה, לא נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ולכן כיסוי הדם מחמת ספק, לא נחשב הפסק בין הברכה על שחיטת העוף לשחיטת הבהמה לאחר הכיסוי.

וכתב התבואות שור (שם ס"ק כא) ביאור מדוע כיסוי הדם אינו נחשב הפסק "דכל זה עוסק באותו ענין הוא", והביא ראיה לכך מסדר התקיעות שאנו תוקעים בראש השנה שלוש קולות של תקיעה, שברים ותרועה, הנובע מספק מהי ה"תרועה" המוזכרת בתורה: "דאף על גב דכל סדר התקיעות ספיקא נינהו, ואם כן הוי ליה דלא לברוכי. דדלמא תש"ת הוא העיקר, או תר"ת. ואם כן תשר"ת הוא הפסק בין הברכה לתקיעות האמיתיות, דאין אלא קולות בעלמא. אלא דכל זה שעוסק במצוה

זו, אפילו לצאת ידי ספיקא, לא הוי הפסק, כיון שמוכרח הוא לזה. ומינה נמי אפילו נתקלקל לגמרי, מכל מקום עסק באותו ענין".

הנה כי כן, נשארנו ללא הכרעה ברורה, האם מעשה מצוה שאינו יוצא בו בוודאות ידי חובה, נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, או לא. והבאנו ראיות לכאן ולכאן. ולכן גם בגדון דידן, כשהדליק את ה"שמש" בטעות קודם הדלקת נר המצוה, והסתפקנו האם הדלקה זו מפסיקה בין הברכה לקיום המצוה, וצריך לברך שנית לפני הדלקת נרות המצוה, לכאורה עדיין לא יצאנו מידי הספק.

*

הדלקת ה"שמש" - חלק ממצות הדלקת נר חנוכה או לא

יא. ונראה לדון בשאלה האם כשהדליק בטעות "שמש" קודם נרות חנוכה, צריך לחזור ולברך, על פי הטעמים שנתבארו לעיל מדוע מדליקים את ה"שמש". ולענ"ד יסוד המחלוקת האם טעם הדלקת נר בנוסף לנרות החנוכה הוא מחמת האיסור להשתמש לאור הנרות, או בגלל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, תלוי בהסבר הגדר והמהות מהו ה"שמש" - חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, או שהוא חלק חיצוני מעצם מצות נר חנוכה.

אם נאמר שטעם הדלקת הנר הנוסף הוא מחמת האיסור להשתמש לאור הנרות, הרי שזו אינו חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, וכמו שכתב בשו"ת שדה הארץ [לעיל אות ה] בתחילת דבריו: "הנה הנר הנוסף אינו מעיקר נרות המצוה של חנוכה, אלא הוא נר נוסף, כדי שאם יבוא להשתמש לאורם ישתמש לאור נר הזה הנוסף. ובערך נרות דמצוה הוי ליה נר זה כנר דחול ממש, דהלא אם יש לו נר על שולחנו אין צריך להדליק נר נוסף. ונמצא דאין לו שייכות כלל ועיקר עם נרות דמצות חנוכה". ולפי זה בגדון דידן, הדלקת נר השמש בטעות מפסיקה בין הברכה להדלקת נרות המצוה, ויצטרך לברך בשנית קודם הדלקתן.

ברם אם נאמר כי טעם הדלקת הנר הנוסף הוא בגלל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, יש לומר שהדלקת הנר הנוסף היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, כי הדלקת הנר הנוסף גורמת לכך ששאר הנרות שמדליק הם נרות שניכר שמדליקים אותם לשם מצוה, וגם ה"שמש" הוא חלק מקיום מצות ההדלקה. ולפי זה הדלקת נר השמש בטעות לא נחשבת הפסק בין הברכה להדלקת נרות המצוה, שהרי גם הדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה.

מצאתי סעד לדברי בספר הררי קדם [בהמשך לדבריו המובאים לעיל אות ג] שכתב שהנפקא מינה בין הטעמים להדלקת הנר הנוסף היא "האם הוא [המדליק] חייב להדליק את הנר האחר קודם לשאר הנרות, כדי שיהיה היכר שהדלקתו היא לשם נר חנוכה מיד בשעת ההדלקה. דלהאמור בדעת רש"י נראה דחייב להדליק לפני שאר הנרות. ועיין בשולחן ערוך (תרעג, א) ונוהגים להדליק נר נוסף כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון. וברמ"א שם כתב, במדינות אלו אין נוהגים להוסיף רק מניח אצלן השמש שבו מדליק הנרות והוא עדיף טפי. והנה להשו"ע מפורש דמדליק את הנר האחר בסוף, אך השו"ע לטעמיה דכל הטעם הוא שמא ישתמש לאורה. אך להרמ"א דמניח השמש אצלן שבו הדליק כל הנרות, יש לומר דכהאי גונא חשוב שהדליק השמש קודם ואיכא היכרא משעת הדלקה". ומבואר בדבריו שאם טעם ההדלקה משום היכר, צריך להדליק את השמש קודם שמדליקים את הנרות, ואילו אם סיבת ההדלקה היא כדי שלא ישתמשו לאור הנרות, יש צורך להדליק את השמש לאחר שסיים להדליק את נרות המצוה.

וגם מדבריו נוכל ללמוד לנדון דידן, כי אם הסיבה הטעם שהדלקת השמש היא משום היכר, הרי שלכתחילה צריך להדליק את השמש קודם הדלקת נרות המצוה, ובוודאי שאין בזה הפסק המחייב ברכה חוזרת. אך אם הסיבה להדלקת השמש היא כדי שלא ישתמש לאור הנרות, ולכן צריך להדליקו לאחר הדלקת נרות המצוה, יש לחשוש שהדלקת השמש בטעות מפסיקה בין הברכה לקיום מצות הדלקת נרות המצוה.

בחנוכה תשע"ח שהיתי בירושלים, וראיתי מנהג מחודש של הדלקת נרות חנוכה באופן זה: בחנוכה הוכנו כל הנרות הנצרכים להדלקה והשמש. קודם כל הדליקו את השמש בחנוכה, ורק אחר כך בירכו את הברכות והדליקו את נרות החיוב. ולפי האמור, יתכן וזהו המקור למנהג זה.

הכרעת הפוסקים למעשה

יב. בשו"ת שדה הארץ כתב בתחילת דבריו: "נראה שמצד הדין בוודאי היה חייב לחזור ולברך קודם הדלקת נרות חנוכה, כיון שהדלקת נר הנוסף אין לה שייכות כלל למצוה עצמה, שגר זה הו' ליה כנר חול ממש ושהה יותר מכדי דיבור הו' הפסק גמור. ולא דמי למה שהביא מרן השואל מההיא ד"טול ברוך", דהתם הו' מענין השייך לפרוסת המוציא מה שאין כאן בנידון דידן שאינו שייך כלל למצות נר חנוכה". אולם בהמשך דבריו כתב: "אמנם מיראי הוראה אני, ונראה לי שהראוי להורות להלכה ולמעשה שלא יברך פעם אחרת, כיון שהנר הנוסף מענין הדלקת נר חנוכה, שבא לגדר ולסייג שלהם, והו' ליה קצת צורך למצוה, וספק ברכות להקל".

וכן פסק בילקוט יוסף (או"ח סי' תרעו סע' ז) בנדון דידן: "לא יברך פעם שניה, אלא ידליק נרות החיוב על סמך ברכתו. דאף שהוא כהפסק שנהר השמש חשיב כנר של חול לגמרי, שאין לו שייכות למצוה עצמה ושהה אם כן יותר מכדי דיבור. מכל מקום כיון שנהר השמש הוא מענין הדלקת נר חנוכה, שבא לגדר וסייג של נרות חנוכה, הוה ליה קצת הפסק לצורך מצוה, ולפיכך לא יחזור לברך".

וכיוצא בזה הובא בקובץ פסקי הלכות רבי שמואל קמינצקי (חנוכה פ"ו סע' יב) "מי שבירך על ההדלקה וטעה והדליק את הנר הנוסף [השמש] קודם שהדליק הנרות של מצוה, אף שאין השמש נחשב לנר של מצוה כיון שהדלקתו היה בטעות, אפילו הכי לא נחשב להפסק בין הברכה להדלקת נרות של מצוה, ואין לו לחזור ולברך". בנימוק ש"כל כהאי גונא שעוסק בהמצוה לא חשיבא הפסק, ואף שהדלקת השמש לאו מצוה היא הא על כל פנים הוא מענין ההדלקה, שהוא גם בשביל ההדלקה" (שם ס"ק כ).

ענף ג

האם יש קדושה בנר ה"שמש"

יג. בספר קב הישר (פרק צו) כתב: "מספר הנרות של חנוכה הם ל"ו, ושמונה שמשים, ומנהגם של ישראל תורה, שהמנהג ליתן את השמש המדליק למעלה מהנרות של חנוכה. ורמז לדבר "שרפים עומדים ממעל ל"ו". ואם כן לפי זה יש קדושה גדולה גם כן בנרות של השמשים, אשר הם קצת גדולים מן הנר של חנוכה, שנהר השמש הוא דוגמת הכהן שהיה מדליק נרות בבית המקדש, ודוגמת שרפי מעלה המדליקים בוצינין קדישין שיאירו פני כסא כבודו יתברך".

והדברים מבוארים היטב לפי האמור לעיל, שאם הסיבה להדלקת הנר הנוסף היא בגלל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, ממילא הדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, ולכן ניתן לומר שיש קדושה גם בנר השמש.

ואמנם מצינו מחלוקת האם מותר להשתמש לכתחילה לאור השמש. המג"א (סי' תרעג ס"ק ד) כתב: "דאפילו שיש שמש אצל הנרות, צריך נר על השלחן שלא יאמרו לצורכו הדליקן", ודבריו הובאו בביאור הלכה (סי' תרעג סע' א ד"ה שאם) שהוסיף: "עיין בפרי מגדים שפירש, דאף נגד אור נוסף או שמש גם כן אסור לכתחילה להשתמש לאורם". ועל כך כתב הביאור הלכה: "והמעין ברבינו ירוחם שהובא בבית יוסף לא משמע כן, אלא דנגד השמש כשמניחו בפני עצמו רחוק קצת מהנר מותר להשתמש נגדו, וכן כתב במחצית השקל בביאור דברי המג"א, ע"ש. אחר כך מצאתי

באליה רבה שהסכים גם כן לדינא דנגד השמש מותר להשתמש". ועל פי האמור מבוארת מחלוקת זו: אם הדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, אז יש קדושה גם בנר השמש, ולכן ברורה דעת האוסרים לכתחילה להשתמש לאור השמש. אבל אם הדלקת השמש נובעת מחמת האיסור להשתמש לאור הנרות, ואז השמש אינו חלק ממצות הדלקת נר חנוכה ואין בו כל קדושה, פשיטא שאין כל איסור להשתמש לאורו.

ואכן ראיתי בפסקי תשובות (סי' תרעג ס"ק ז) שהביא את דברי ספר קב הישר "יש קדושה גדולה גם כן בנרות של השמשים", וכתב: "ומכאן עוד סיבה לחשוש לפסקו של המגן אברהם על פי פירושו של הפרי מגדים (הובאו דבריו בביאור הלכה ד"ה שאם) שגם נגד אור השמש אסור לכתחילה להשתמש וליהנות, כי גם בו יש קדושה".

לשאלה יסודית זו, האם הדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה וממילא יש קדושה גם בנר השמש, יש השלכות נוספות. לדוגמא, האם אפשר להשתמש בשמש בנר חשמלי, כי לדעת הפוסקים הסוברים שאין להדליק את נרות החנוכה בחשמל. ואם אמנם השמש הוא חלק ממצות ההדלקה, הרי לשיטתם כשם שיש להימנע מהדלקת נרות חנוכה בחשמל, כן הדין שאין להשתמש לנר השמש בנר חשמלי. אולם אם השמש אינו חלק ממצות ההדלקה, אין סיבה להימנע מהדלקת השמש בנר חשמלי.

ודוגמא נוספת, האם כשמדליקים כמה חנוכיות בבית אחד, ניתן להדליק נר "שמש" אחד לכל החנוכיות. בספר אורחות רבנו הקהילות יעקב (ח"ב חנוכה אות עו) הובא: "ראיתי אצל מורי ורבי [הסטיפלער] שהיה שמש משותף לו ולחתן בתו שהדליק בסמוך לחנוכיה של מו"ר לפי הוראת מו"ר. ועי' במשנה ברורה סי' תרעג ס"ק יח, דמשמע דאם מדליק במקום אחד, די בשמש אחד". ונראה שאם השמש הוא חלק ממצות ההדלקה ויש בו קדושה, מסתבר שכל אחת מהחנוכיות צריכה שמש בפני עצמה. אולם אם השמש אינו חלק ממצות ההדלקה ואין בו קדושה, לכאורה אין טעם להצריך שמש לכל אחת מהחנוכיות.

'הנרות הללו' – קודם הדלקת השמש או רק לאחר הדלקתו.

יד. ממוצא הדברים מבוארת מחלוקת הפוסקים האם אומרים את הפזמון 'הנרות הללו', קודם הדלקת השמש או רק לאחר הדלקתו.

בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד או"ח סימן קס) נשאל האם צריך להקפיד לומר

'הנרות הללו' קודם הדלקת השמש בדווקא "אחרת נראה שגם כן השמש קודש, ואסור להשתמש לאורו". כלומר, מנוסח הפיוט "הנרות הללו קדש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהם, אלא לראותם בלבד", משמע שכל הנרות שהדליק הן "קודש". ואם יאמר זאת לאחר שהדליק את השמש יהיה נראה כאילו גם השמש בכלל הנרות שהן "קודש" ואין רשות להשתמש בו - וזה לכאורה אינו נכון, שהרי השמש אינו קדוש והדלקתו נועדה לאפשר את השימוש לאור הנרות, כמפורש בדברי הרמ"א (סי' תרעג סע' א). ומוכח איפוא, שצריך להקפיד לומר 'הנרות הללו' דווקא קודם הדלקת השמש, כדי להבדיל בין הנרות שהדליק שהן קודש, לשאר הנרות שאינן קדושים. והרבבות אפרים, דחה את דברי השואל וכתב: "נראה לי דלא כן, כי זה נוסח הלשון בלשון רבים, ולא עולה על השמש ויכול להשתמש לאורה". והיינו שניתן לפרש את דברי הפייטן 'הנרות הללו' כאמירה כללית בלשון רבים על מהות הנרות שמדליק בימי החנוכה, ולא דווקא על הנרות שעתה מדליק. ולכן אפילו אם יאמר 'הנרות הללו' לאחר שהדליק את השמש, אין כוונתו לומר שכל הנרות שהדליק והשמש בכללם קודש הן, אלא כוונתו לומר באופן כללי שנרות חנוכה הן קודש.

אולם בספר אורחות רבנו הקהילות יעקב (ח"ב חנוכה אות עז) הובא כי הסתייפלעך נהג "לומר הנרות הללו אחר שגומר להדליק את כל הנרות והשמש". וזאת משום שסבר שגם בשמש יש קדושה, והוא חלק מהדלקת הנרות - ולכן צריך לומר 'הנרות הללו' רק לאחר שסיים את הדלקת כל הנרות, ובכללם השמש.

לעומתם, בקובץ אור ישראל (מונסי, חלק לח עמ' קב) נשאל הגר"ח קנייבסקי מה כוונת המשנ"ב (סי' תרעו ס"ק ח) שכתב "מי שנוהג לומר 'הנרות הללו' לאחר שהדליק הכל נמי שפיר דמי", האם גם נר השמש, או שכוונת המשנ"ב על שאר הנרות, אבל לא השמש, שזה צריך להדליק לכו"ע אחרי אמירת 'הנרות הללו'. והגר"ח השיב בקצרה: "השמש אינו חיוב הדלקה, רק כדי שלא יהנו". ונראה מדבריו שצריך לדקדק לומר 'הנרות הללו' קודם שמדליק את השמש, ולא לאחר שהדליקו, כי השמש אינו נר שחייבים להדליקו, כיתר נרות האחרים שהדליק.

ונראה כי השאלה האם אומרים את הפזמון 'הנרות הללו' קודם הדלקת השמש או רק לאחר הדלקתו, תלויה בטעמים להדלקת השמש. אם סיבת ההדלקה מחמת האיסור להשתמש לאור הנרות, ונר זה אינו חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, ואין בו כל קדושה, ברור כי יאמר 'הנרות הללו' קודם שמדליק את השמש, היות ואינו בכלל הנרות הללו שהם "קודש". אולם אם טעם הדלקת הנר הנוסף הוא בגלל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה, והדלקת השמש היא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה ויש בהם קדושה, ימתין עד לאחר הדלקת השמש שגם בו יש קדושה, ואז יאמר 'הנרות הללו קודש הם' ויכוון גם על השמש שיש בו קדושה.

לסיכום: בדברי הראשונים נאמרו שני טעמים להדלקת נר בנוסף לנרות החנוכה, או בשל האיסור להשתמש לאור הנרות, או בשל הצורך שיהיה היכר שהנר הודלק לשם מצוה. ונפקא מינא בין הטעמים, האם יש צורך להשתמש בשמש כשיש תאורת חשמל ואינו נהנה מאור הנרות, או כאשר מדליק בפתח הבית ואינו נהנה מאור הנרות. ומה המקום הראוי להדלקת הנר הנוסף – במקום נפרד מנרות המצווה או בסמיכות אליהם.

ונתבאר בעומק טעמים אלו כי זו בעצם שאלה יסודית בגדר מהות הצורך ב"שמש" – האם הוא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה ויש בו קדושה, או לא. והנפקא מינות הן: האם יש איסור להשתמש לאורו, וכן האם מותרת הדלקת נר חשמלי כשמש, וכמו כן האם די בשמש אחד למספר חנוכיות, ומתי יש לומר את הפיוט "הנרות הללו" – קודם או אחר הדלקת השמש.



הזמנה לחתונה

הת' מנחם מענדל רייטפארט

תלמיד בישיבה

מרגלא בפומי דאינשי שאין להזמין לברית מילה. מקור הדברים הוא מהמובא בפסחים¹ "שבעה מנודין לשמים . . וי"א אף מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה", ופי' הרשב"ם בד"ה בחבורת מצוה "כגון משתה של ברית מילה ובת כהן לכהן", וכ"כ התוס'² בד"ה ואין מיסב בחבורת מצוה "היינו סעודת מילה דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם, וסעודת נישואין בת"ח ובת כהן לכהן". כמו"כ מובא דין זה להלכה³, והרבה כתבו ע"ז⁴ שמטעם זה אין להזמין לברית מילה מי שידוע שלא יבא "כדי שלא יהא ח"ו כמנודה לשמים"⁵.

(1) קיד ע"ב

(2) קיד ע"א

(3) ראה שו"ע יו"ד סי' רסה סי"ב

(4) ראה המובא בפתחי תשובה שם, וכן בס' נוהג כצאן יוסף הל' מילה סי"ז, ועוד

(5) ל' הנוהג כצאן יוסף

ויש לעיין בזה, שהרי הרשב"ם ותוס' הדגישו שדין זה נוהג גם בסעודת נישואין, וראה בכס"מ הל' עדות⁶ שדין סעודת נישואין וסעודת מצוה הוא בכל מקום שאין ירידה מגדולתו בחתונה זו (ולא רק בנישואי ת"ח), וראה ג"כ במדרכי מס' פסחים⁷ שדין סעודת מצוה הוא בכל חתונה ממש, וא"כ צ"ל הא דלא קפדי אינשי מלהזמין לחתונה כמו שמקפידים לברית מילה מחשש מנודה לשמים?

ויש להוסיף ולהקשות, שהרי ידוע שגם רבותינו נשיאינו שלחו הזמנות לחתונות שעשו⁸, ועד שידוע שאדמו"ר הריי"ץ שלח (לכה"פ) י"ב הזמנות שונות לחתונת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו⁹, ולא חששו מלהזמין מחשש מנודה לשמים, וצ"ב הטעם בזה.

וראיתי בס' תשובות מנהגים¹⁰, ללמד זכות על אלו שמזמינים לחתונה, ש"מבואר ברמב"ם הל' דעות¹¹ דהיינו בת"ח לת"ח, ולא כל א' ראוי לכך, ולכן משתמט עצמו באמתלא שאין זה סעודת מצוה", ולכאורה יל"ע בזה, דהנה, (נוסף להא דחתונת רבינו ה' בודאי בגדר בת"ח לת"ח, ומ"מ לא הקפיד אדמו"ר הריי"ץ מלהזמין להחתונה, הנה) הכס"מ הסיג על הרמב"ם שם (כנ"ל) שהיינו דינא בכל מקום שאין ירידה מגדולתו בחתונה זו, ואפי' בת ע"ה לע"ה. עוד כתב שם שיש לתרץ, "שורש האיסור והנידוי כשאינו מיסב בסעודת מצוה, היינו דוקא בנמנע מפני שמדמה עצמו לאדם חשוב, וזהו למטה מכבודו לשבת בסעודה עם אלו. אבל אם נמנע מפני שרוצה ללמוד תורה או שעוסק בעסק אחר, אזי אינו מנוה", ולכ' צ"ב בזה, שהרי בנוגע לבריי"מ לא כתבו לחלק אם לא יגיע משום כבודו או מפני שעוסק בענין אחר, אלא כתבו שכ"ו שלא יגיע להבריי"מ לא יזמינוהו, וצ"ב מנלן שבנוגע לחתונה מחלקים בטעמו?

וי"ל הביאור בזה, ע"פ דיוק הלשון במכתבי ההזמנה מרבותינו נשיאינו בהזמנתם לחתונות, וכמו בהזמנה מאדמו"ר הרשב"ב לנישואי בנו אדמו"ר הריי"ץ שכתב¹² "אקרא נא למאהבי נפשי, בא יבא על ראש שמחתי להתעלס באהבים, והשי"ת יזכו לשמוח בשמחת בניו ובני ביתו", שדייק לכ' שמזמינו להגיע ולשמוח יחדיו ("להתעלס

(6) פ"ה ה"ב

(7) סי' תרד-ה

(8) ראה אג"ק אדמו"ר מוהר"ש ע' יו"ד וע' כו, וכן אג"ק אדמו"ר הרשב"ב ח"א ע' קנט וע' קצד

(9) ראה ס' נישואי הנשיאים ח"ב ע' 93-83

(10) להגר"מ שטרנבוך ח"ב סי' תשמט

(11) פ"ה ה"ב

(12) אג"ק שלו ח"א ע' קצד

באהבים"), ולא כתב דבר וחצי דבר להזמינו לסעודה! עד"ז רואים בהזמנה מאדמו"ר מוהר"ש לחתונת בנו הרמ"מ שכתב¹³ "לזאת באתי עם הספר לקרוא למאהבי נפשי לבוא ליום המוגבל להתעלס באהבים", שגם כאן רואים שמזמין רק לשמוח בהחתונה ואין שום הזמנה להסעודה. וכמו"כ בכל שאר מכתבי רבותינו שיש בהם הזמנה לחתונה¹⁴, שבכולם רואים שיש הזמנה לשמוח בהחתונה, אבל אין שם הזמנה להסעודה.

ויש להעיר, שלחתונת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ואשתו הרבנית הצדקנית חי' מושקא נ"ע¹⁵, שאדמו"ר הריי"ץ שלח (לכה"פ) י"ב הזמנות שונות להחתונה, ורואים שהיו שם בכללות ב' סוגים: אלו ששלח לאנשים וקהילות להזמינם להחתונה, שבכמעט כולם כתב (לאחר שהודיע פרטי מיקום החתונה וכו'), "בשמחה וטוב לבב אקרא לידידי ומכירי אשר יואילו נא לשמוח אתנו יחדיו, ביום שמחת לבבנו, ולברך את הזוג יחיו, ואותנו כולנו, בברכת מזל טוב, וחיים מאושרים בגשמיות ברוחניות", (ואין בזה הזמנה להסעודה, כנ"ל באריכות); וסוג שני של הזמנות, לאלו שהיו במצב שהי' א"א להם להגיע להחתונה, שגם להם כתב אדמו"ר הריי"ץ כל פרטי מיקום וזמן החתונה, ואח"כ ממשיך לבקש "יואילו נא אנ"ש, אשר במחנם הט', ד' עליהם יחיו, לקבוע מקום מוגבל ומיוחד לברכה, באחד הבתי כנסיות או בתי מדרשים אשר יבחרו להתאסף שמה במושב אוהבים ורעים, באהבה ובאחוה, בחדוה ובשמחה . . . ואנעג במאד לקרוא את ברכותיהם בכתב". ויש להביא רא' ברורה מכאן, שאף אם מודיע על החתונה וכל פרטי, אינו מוכח שהמוזמן חייב להגיע להחתונה, וכמו שמפורש בהזמנה זה, שידע בודאי שלא יגיעו, ואף כתב כן מפורש, ולא חש מלהודיע כל הפרטים, (ולא סתר סוף ההזמנה את תחילתו, כפשוט).

מכל זה נראה ברור, שאצלנו חסידי חב"ד שנוהגים להזמין לחתונה בנוסח ההזמנה שלחתונת רבינו, (וראה שיחת י"ד כסלו תשי"ד בזה), מעיקרא קושי ליכא, ואין שום בעי' לנו לשלוח הזמנה אפי' למי שידוע לנו בודאי שלא יגיע להחתונה.



(13) אג"ק שלו ע' כו

(14) הנ"ל, וראה ג"כ אג"ק אדמו"ר הריי"ץ ח"א ע' קנ

(15) ולהעיר, שש"ז הוא צדי"ק שנה ליום החתונה י"ד כסלו תרפ"ט – וראה סה"ס תשנ"ב ע' 165 "שבשנת הצדי"ק נעשית שלימות הנישואין"

פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה "פסים"

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

פ' וישב (לז, ג) ברש"י ד"ה פסים כותב "לשון כלי מילת (שבת י') כמו כרפס ותכלת (אסתר א, ו) וכמו כתנת פסים (שמואל ב' יג, יח) דתמר ואמנון. ומדרש אגדה על שם צרותיו שנמכר לפוטיפר ולסוחרים ולישמעאלים ולמדינים (ב"ר פ"ד ח').

ומוכן הצורך לרש"י לפרש פסים כי מלה זו נאמר כאן פעם הראשון ואין פירושו ידוע, ולכן מפרשו רש"י שזה לשון כלי מילת וכמו כרפס ותכלת וכמו כתנת הפסים דתמר ואמנון. ועי"ז מבואר מה זה כתנת פסים לפי פשוטו.

וצ"ל מה היה חסר הפירוש של "פסים" שהוכרח רש"י להביא פירוש נוסף ממדרש אגדה ש"פסים" הוא ע"ש צרותיו. ואם אכן היה איזו קושיא לרש"י בפירושו לפי פשוטו והוכרח להוסיף פירוש נוסף ממדרש אגדה למה בחר דוקא פירוש זה מכל החמשה פירושים שנאמרו שם במד"ר על "פסים".

והביאור, י"ל לרש"י היה קשה שלפי הפירוש שהוא כתנת פסים כמו כתנת פסים דתמר ואמנון איך יתכן שיעקב יעשה ליוסף בגד כזה שהוא מלבוש של נשים. כי מפורש נאמר בשמואל ב' "כי כן תלבשנה בנות המלך" ואם זה לבוש של בנות ונשים, והאבות קיימו כל התורה ולא יתכן שיעקב יעשה ליוסף בגד נשים.

ולכן הוסיף רש"י פירוש ממדרש אגדה שלפי פירוש זה אין זה אותו הכתנת של תמר ואמנון אלא מין כתנת יפה אחר ונקרא בכתוב בשם "פסים" ע"ש צרותיו.

ורש"י בחר דוקא פירוש זה מכל שאר הפירושים שם כי לשאר הפירושים הוא כתנת פסים כמו דתמר ואמנון אלא מטעמים שונים נקרא כך. אבל לפי פירוש זה שנקרא ע"ש צרותיו אין זה הכתנת פסים כמו של תמר ואמנון אלא מין כתנת יקר אחר ונקרא "פסים" ע"ש צרותיו והוא מלבוש גברים דוקא.

אבל כיון שמצינו כתנת פסים בתנ"ך צריך רש"י לפרש לפי פשוטו שכתנת פסים דכאן הוא כמו כתנת פסים דשם, ועל השאלה היתכן לעשות לו בגד נשים, י"ל שעשה אותו בשינוי שלא יהיה דומה ממש לשמלת נשים.

למה אין רש"י מפרש טעם שינוי הלשון בפסוקים הדומים זל"ז

הרב וו. רוזנבלום

תושב השכונה

כשיש שני פסוקים שהלשון בה הי' צריך להיות בדומה זה לזה ואעפ"כ יש איזה שינוי ביניהם מצינו כמה וכמה פעמים בפירש"י שעומד על זה ומפרש טעם השינוי

ולדוגמא:

בפירש"י בפרשת ויקרא ד"ה את פני הפרכת (ד,יז): "ולמעלה הוא אומר את פני פרכת הקדש..."

וכן בפירש"י סוף פרשת ויקרא ד"ה על חטאתו אשר חטא (ה,יג): "כאן שנה הכתוב שהרי בעשירות ודלות נאמר מחטאתו וכאן בדלי דלות נאמר על חטאתו..."

וכן בפירש"י סוף פרשת פנחס ד"ה ומנחתם ונסכיהם לפרים (כט,יח): "...בשני נאמר ונסכיהם... ולא שינה הלשון אלא לדרוש ... בשני ונסכיהם בששי ונסכי' בשביעי כמשפטם..."

ולפי זה צ"ל:

הלשון "במצור ובמצוק אשר יציק לך איבך" נאמר בפרשת כי תבוא שלשה פעמים ורק בהפסק של שני פסוקים ביניהם:

בפסוק (כח,נג) כתיב: "... במצור ובמצוק אשר יציק לך איבך".

בפסוק (שם,נה) כתיב: "... במצור ובמצוק אשר יציק לך איבך בכל שעריך".

הרי כאן הוסף הכתוב תיבות "בכל שעריך", שלא כתוב בפסוק ראשון.

עוד כתוב (שם,נו): "... במצור ובמצוק אשר יציק לך איבך בשעריך".

הנה גם כאן הוסיף הכתוב תיבת "בשעריך" כמו בפסוק השני אבל השמיט תיבת "בכל".

ולהאיר שבנוגע לתיבת "כל" שהשמיט הפסוק כאן מצינו במקום אחר שרש"י

מפרש כעין זה.

והוא בפרשת בלק בפירש"י ד"ה ושרי מואב אתו (כג,כ): "ולמעלה הוא אומר וכל שרי מואב..."

ואם כן צריך להבין נוסף לזה שבפסוק הראשון לא נזכר תיבת בשעריך, למה נאמר בפסוק שני בכל ולא בפסוק שלישי. ולמה אין רש"י שואל כאן: ולמעלה הוא אומר בכל שעריך.



מה הי' קודם מלחמת המלכים או ברית בין הבתרים

הנ"ל

בפירש"י פ' לך לך (טו, יז. ד"ה באה) "טעמו למעלה, לכך הוא מבואר שבאה כבר. ואם הי' טעמו למטה באל"ף, הי' מבואר כשהיא שוקעת, ואי אפשר לומר כן, שהרי כבר כתיב ויהי השמש לבוא, והעברת תנור עשן לאחר מכאן היתה, נמצא כבר שקעה..."

ויש להעיר, שקודם פסוקים אלו נאמר (טו, ה) "ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספר הכוכבים וגו'".

זאת אומרת שהי' כבר לילה, לאחר שקיעת החמה. ואם כן, איך מתאים לומר אחר זה (בפסוק יב) "ויהי השמש לבוא וגו'".

וגם, למה לא פי' רש"י כלום לתרץ זה.

וראיתי בתוס' ברכות (ז, ב בסוף ד"ה לא שעמד על זה) "ומזה מיישב רשב"ם, בדמקום אחד משמע שהי' לילה, דכתיב (טו, ה) "וספור הכוכבים", ובתור הכי כתיב (שם, יב) "ויהי השמש לבוא", משמע שהוא יום. אלא ודאי ש"מ דשני פרשיות הם, ולא בבית אחת נאמרו ואין מוקדם ומאוחר בתורה".

ועוד יש להעיר ממה שכתב שם בתוס' בתחילת דבריו "וי"ל שהפרשיות לא נאמרו בסדר, ואין מוקדם ומאוחר בתורה, וזה הפסוק דבין הבתרים (היינו "ויאמר . .

במה אדע כי אירשנה" – הכותב), ה' קודם לכן" (היינו, קודם הפסוק "ויאמר . . מה תתן לי", הנאמר אחר מלחמת המלכים – הכותב).

וממשיך שם תוספות להוכיח, כי אברהם ה' בן ע'ג שנה בשעת מלחמת המלכים, ובשעת ברית בין הבתרים ה' בן ע' שנה, עיי"ש.

וא"כ, צריך להבין למה לא פי' רש"י כאן, שאין מוקדם ומאוחר בתורה, כמו שפי' בכמה מקומות.

ולהעיר שזה שאברהם ה' בן ע' שנה בברית בין הבתרים, מובן גם מפירש"י (בפ' בא יב, מא. ד"ה שלשים שנה וארבע מאות שנה) "ושלשים שנה היו משנגזרה גזרת בין הבתרים עד שנולד יצחק . .", והרי, אברהם ה' בן מאה שנה כשנולד יצחק, וא"כ שלשים שנה לפני זה, בברית בין הבתרים ה' בן ע' שנה.

ועל השאלה, שהרי אברהם יצא מחרן כשהי' בן ע"ה שנה, כמ"ש בפ' לך לך (יב, ד) "ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן". ובברית בין הבתרים כשהי' בן ע' שנה ה' כבר בא"י, כמ"ש (טו, ז) "לתת לך את הארץ הזאת לרשתה". כבר תירצו כמה מפרשי החומש, שאחר ברית בין הבתרים, חזר אברהם לחרן ועשה שם חמש שנים, ויצא בשנית מחרן בן ע"ה שנה.



נשיאת יצחק לאחותו

הת' שמואל יוסף גרינבוים

תלמיד בישיבה

בתוס' (ב"ב קמא, א.) ד"ה "בת היה לו ובכל שמה. וא"ת ולמה לא השיאה ליצחק למ"ד בפרק ד' מיתות דבן נח מותר באחותו. וי"ל דשמא קטנה היתה ולא רצה עדיין להשיאה ליצחק. א"נ מהגר היתה לו ולא משרה ולכך לא רצה להשיאה ליצחק".

וצ"ב מהי ההו"א להשיאה ליצחק והא קיימו האבות כל התורה כולה עד שלא ניתנה, ומה"ת אסור לישא אחותו?

ויש לבאר ע"פ מ"ש בלקו"ש (ח"ה עמ' 141 ואילך) שהמצוות שקיימו האבות אז היה כמו ההקפדה וזהירות פרטי על האבות עצמם, ובמקום (איסור דב"נ או) זהירות

של אוה"ע דחו הקפדתם. ועפ"ז י"ל בדא"פ שההו"א תוס' הוא, שמוטב שיצחק ישא אחותו שהוא נגד הקפדתו הפרטית, לקיים מצוות התורה, דאל"כ אחותו ישא עוע"ז ותהי' כמותו – שהוא איסור מד"א לב"נ (לעבוד ע"ז).

[ודוחק קצת, שבהביאור בהשיחה (וראה גם לקו"ש שם עמ' 188, ועמ' 236 הע' 54 בשוה"ג) הבעי' היא שהוא הולך נגד הנהירות דכל העולם שלא לרמות, אבל כאן כשאנו נושא אחותו אינו עובר על שום דבר בעצמו ורק גורם שאחותו יעבור על ע"ז.¹ ומ"מ יש לתווך ההוראה, ועיי"ש].

שו"ר בהגהות יעב"ץ שהק' על התוס' וז"ל "שרי להו מרייהו, חס להו לרבנן קדישי ולא ניתא להו למרייהו לימרו הכי כי אחר שנימול אברהם אבינו ודאי לא הי' לו עוד דין בן נח כו", עכ"ל. אבל י"ל שכאן לומדים תוס' ע"פ פשוטו של מקרא, והרי השיחה שלל – ע"פ פשוטו של מקרא – כל הטענות שהביא היעב"ץ, ועיי"ש.

ואולי יש לתרץ ע"פ המבואר בהשיחה (שם) הע' 5, וזלה"ק, "לכא"ו הי' אפשר לתרץ, שד' האמהות היו אחיות רק מן האב ולא מן האם, ובמילא לא היו אחיות כלל עפ"י דין, כי "אין אבות לב"נ" (רש"י וירא כ, יב), ולכן אי"ז שייך ל"תרי"ג מצות שמרתי", כי מה שקיימו האבות כה"ת עד שלא ניתנה הוא דוקא בנוגע לציוויים (שמציאות כזו שלאחרי מ"ת היתה אסורה, נמנעו מזה האבות אף שלא נצטוו), משא"כ בנדוד, שכל המציאות דאחיות מן האב נתחדשה לאחרי מ"ת ומקודם מ"ת לא היו אחיות כלל (במציאות תורנית), לא הוצרך יעקב להחמיר ע"ע בזה".

וכן יש לבאר לפי התוס' שמציאות דאחיות מן האב לא הי' קודם מ"ת, ולכן הי' יצחק מותר באחותו.²

ומה שהקשה בלקו"ש שם מפרש"י בפ' תולדות על פסוק (כ"ו, ה') "וישמור משמרתי" שפי' "שניות לעריות" שמוכרח שזה גם בהעריות מהאב (ע"ש, ובשוה"ג באריכות), ולכן צ"ל או ששמר מצות אלו אע"פ שלא היו במציאות קודם מ"ת, או שהי' המציאות דקרובת האב בנוגע דינים אחרים, ומפני זה שמר גם בכל עריות מן האב, ע"ש מש"כ באריכות.

1 וג"ז (שאחותו יעבור על ע"ז) אינו מוכרח כ"כ, שהרי אפשר שהיא תשנה אותו כמו בדינה ועשו. ויל"ע אם היה עשו עוע"ז, ואכמ"ל. (וראה בכ"ז לקו"ש חט"ו עמ' 213 ואילך).

2 ושתי הקושיות שהקשה בלקו"ש על פי' זה מפשוטו של מקרא, ומהטעם דשתי אחיות (שקיים אע"פ שאימן אחיות ע"פ דין), אינו שייך כאן שהרי מדובר לפי התוס' ולא לפי פשוטו של מקרא, ומדובר בנוגע לדין אחותו ולא בנוגע דשתי אחיות וכו', ובזה אין שייך הטעם שכותב שם, עיי"ש.

אין זה קשיא בנוגע לתוס' זו, שהרי י"ל שתוס' פי' "וישמור משמרת" – כפי' הרמב"ן (עה"ת שם) "שניות לעריות של בנ"נ" (או רק על שבות לשבת), ולכן אין הכרח ששמר מצוות אלו שלא הי' להם מציאות קודם מ"ת.

וא"ש דברי התוס' שיכול להשיאה ליצחק.



בירור משמעות נס העיסה באהלה של שרה

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

האהלה שרה אמו

א. עה"פ (בראשית כד, סז) "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אמו", מסופר במדרש (בראשית רבה, ס, טז) בזה"ל "כל ימים שהיתה שרה קיימת, היה ענן קשור על פתח אהלה, וכיון שמתה, פסק אותו ענן, וכיון שבאת רבקה, חזר אותו ענן; כל ימים שהיתה שרה קיימת, היתה ברכה משולחת בעיסה, וכיון שמתה שרה, פסקה אותה הברכה, כיון שבאת רבקה חזרה; כל ימים שהיתה שרה קיימת, היה נר דלוק מלילי שבת ועד לילי שבת, וכיון שמתה פסק אותו הנר, וכיון שבאת רבקה חזר. וכיון שראה אותה שהיא עושה כמעשה אמו. . מיד ויביאה יצחק האהלה".

ומבואר אפוא במדרש שאירעו באוהלה של שרה שלושה נסים¹ במשך תקופת

(1) למעשה, במדרש שם מפורש שאירעו באוהלה של שרה חמשה עניינים; שלושת הנסים הנזכרים בפנים, ועוד שתי עובדות הקשורות להנהגתה של שרה, וכשבאה רבקה – גם של רבקה, והן: א. "דלתות פתוחות לרווחה" – ביטוי למדת גמילות חסד של שרה ורבקה; ב. "קוצה חלתה בטהרה וקוצה עיסתה בטהרה" – ביטוי למדת חסידותה של שרה ורבקה לאפות ולבשל חלתה ושאר המאכלים בטהרה, עיי"ש.

אלא ששתי עובדות אלו, אם כי אכן אירעו אצל שרה ושוב חזרו אצל רבקה, וכמפורש במדרש שם, מכל מקום הרי לא השפיעו עניינים אלו על החלטתו של יצחק לישא את רבקה, כי אם דווקא שלושת ה"נסים" המיוחדים, הם אלו שהיוו סימנים מכריעים להחלטתו של יצחק לישא את רבקה – ראה לקוטי שיחות חט"ו עמ' 164 הערה 14; עמ' 166 הערה 23 וש"נ.

ימי חייה, ונסים אלו חזרו בביאת רבקה: הא' ענן של שכינה היה שורה על פתח אוהל, והב' ברכה משולחת בעיסה, והג' הנרות שהיתה מדליקה בערב שבת, היו ממשיכים לדלוק בדרך נס עד לערב שבת הבא.

ברכה משולחת בעיסה

ב. ויש להבהיר בפירוש ובירור משמעות אותו נס הב' שהיתה ברכה בעיסה של שרה ורבקה, דהנה לשון המדרש שלפנינו הוא "היתה ברכה משולחת בעיסה"² אינו מבורר כל צרכו, ונתחבטו המפרשים במשמעות העניין ומצינו בזה כמה פירושים:

הא' יש שפירשו כי עיסתה של שרה התברכה עד כי אף כמות קטנה של פת היתה כבר משבעת את האוכל בדרך נס, והרי זה כעין הנס שמצינו אצל לחם הפנים [וכן גם בעומר ובשתי הלחם], אשר כמות קטנה של כזית היתה משבעת את הכהן (ראה בזה יומא לט, א'³).

והב' יש עוד שפירשו כי אין הכוונה ל"נס", אלא לעובדה כי ברכה היתה בפיתה של שרה שהיה נראה טוב למראה וטוב למאכל⁴.

ג. והנה מבין שני פירושים אלו נראה להכריע כפירוש הראשון, ומכמה טעמים, הא' דהנה מכללות תוכן הסיפור, ששימשו סימנים אלו כהוכחה ליצחק שרבקה דומה לאימו בצדקותה, הרי מתבאר בפשטות כי היו אלו נסים היוצאים מגדר הטבע,

(2) ובפירוש רש"י עה"ת (בראשית כד, כז) הלשון שלפנינו הוא "וברכה מצויה בעיסה". וראה בלקוטי שיחות שם עמ' 164 בהערה *14 שהעתיק גירסא אחת במדרש שם "ברכה מוטלת בעיסה" (ראה בזה בבראשית רבה עם שינויי נוסחאות, הוצאת תיאודור-אלבק, שם). וראה עוד בהוצאה הנ"ל אשר לכמה גירסאות הלשון במדרש הוא "היתה ברכה מושלכת בעיסה".

(3) כן מתבאר בפשטות כוונת הגמרא ביומא שם במשמעות הנס שבלחם הפנים [ובעומר ובשתי הלחם], והיינו שהנס היה בהשביעה, שגם כמות קטנה של כזית היתה משבעת את הכהן.

אולם יש עוד שפירשו את המשך דברי הגמרא שם "ונשלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבעו ויש אוכלו ומותיר", שלמעשה היו בזה שתי ברכות ונסים, הא' בכמות הלחם, והיינו שהיה מגיע לכל כהן וכהן כמות של כזית מן הלחם, והב' שהיה נס גם בהשביעה, והיינו שמכזית הלחם שבעו וכו', והדבר תלוי בגירסת הגמרא ("שמגיעו" או "מגיעו") – יעויין בכל זה בפרש"י, מהרש"א, תוספות רי"ד ליומא שם. ועוד.

(4) ראה 'שם משמואל' (חיי שרה שם; (מהר"י שטייף) חיי שרה, דרוש ה).

(5) ראה אמרי פנחס, חיי שרה, אות לה.

ודווקא משום בחינת ה"נס" שבהם הוכח ליצחק את מדת צדקותה של רבקה (וראה לקוטי שיחות חט"ו עמ' 166 הערה 23 עיי"ש).

והב' דהנה לשון הגמרא (יומא שם) בקשר לנס שאירע כאמור בלחם הפנים (ובעומר ובשתי הלחם) אשר כמות קטנה של כזית היתה משבעת את הכהן הוא "ונשתלחה ברכה... בלחם הפנים", והרי לשון זה הוא ממש כלשון המדרש – שלפנינו – אצל שרה אשר "היתה ברכה משולחת בעיסה"⁶.

ברכה בהגדלת וריבוי העיסה

ד. האומנם דיתכן להציע פירוש נוסף במשמעות הנס, והוא אשר ממעט העיסה שהכינה ולשה שרה, נתרבתה העיסה ונעשתה גדולה יותר באופן נסי⁷.

ויש להעיר מלשון הרבי בלקוטי שיחות שם עמ' 167 בהקשר לנס זה [ההדגשות אינן במקור] וזלה"ק "און דערנאך "ברכה מצויה בעיסה" – א נס וואס האט זיך אנגעזען באלד אין איר התעסקות מיט דער "עיסה".

ומלשון זה משמע קצת כאופן האמור, והיינו שממעט העיסה שלשה שרה, נתרבתה העיסה ונעשתה גדולה יותר, שכן לאופן זה אכן היה הנס נראה מיידיית ממש, וכלשון הרבי "באלד אין איר התעסקות מיט דער עיסה".

[מה שאין כן לפירוש המפרשים הנ"ל אשר כמות קטנה של פת היתה משבעת את האוכלו, הנה כדי להכיר את הנס, הרי דרוש לשיהוי זמן מה על כל פנים, עד שהפת נאפה והאוכל אוכלו וכו', וכמובן].

ה. ואולי יש להעיר עוד שקצת ראייה יש לפירוש זה מדקדוק לשון המדרש "ברכה משולחת בעיסה", או כפי גירסת רש"י עה"ת שם "ברכה מצויה בעיסה", והיינו שהנס היה קשור עם ה"עיסה", לא כל כך עם ה"פת", ולפי זה משמע יותר כאופן הג' הנ"ל שממעט העיסה שלשה שרה, נתרבתה העיסה בדרך נס ונעשתה גדולה יותר.

מה שאין כן לפי הפירוש הא' הנ"ל אשר כמות קטנה של פת היתה משבעת את האוכל, הרי הנס היה ניכר יותר בפיתה של שרה, לא כל כך בעיסתה.

(6) וראה לעיל בהערה 2 שמצינו גירסאות שונות במדרש שם. ולהעיר גם מדברי המפרשים הנ"ל (בהערה 3) בפירוש משמעות הנס ביומא שם.

(7) ראה 'אמרי פנחס' שם שמציע אופן כזה במשמעות הנס, אלא שלפי דרכו שם – שוללו. עיי"ש.

אלא שיש להעיר מלקוטי שיחות שם עמ' 163 הערה 4 שמציין לגירסא נוספת בפירוש רש"י על התורה (בראשית כד, סז) "בפת ובעיסה".

ונראה לכאורה כי גירסא זו מתאמת לשני האופנים הנ"ל בפירוש הנס, והיינו אם בפת [שהיתה כמות קטנה מ"פיתה" של שרה משבעת את האוכלו, כאופן הא' הנ"ל] אם בעיסה [שה"עיסה" נתגדלה ונתרבתה, כאופן הג' הנ"ל].

ואולי יש לומר כי לפי גירסא זו, אכן 'תרווייהו איתנהו בה', ששני הנסים אירעו אצל שרה, הן בפת – שכמות קטנה של פת היתה משבעת את האוכלו, והן בעיסה – שהעיסה נתרבתה בדרך נס.

ו. ויש להעיר עוד בכל זה עוד מסוטה מח, א ואילך בקשר לאותם דברים שנתבטלו מאת שחרב בית המקדש, דתנן שם "משחרב בית המקדש בטל . . נופת צופים", ובגמרא "מאי נופת צופים . . לוי אמר שתי ככרות הנדבקות בתנור ותופחות ובאות עד שמגיעות זו לזו".

ובפירוש רש"י שם כתב וז"ל "שהיתה ברכה מצויה בעיסה, וכשמדבקין ככרות בדופני התנור אחת בדופן זה ואחת בדופן זה שכנגדו, והן תפוחות אצפליי"ר בלע"ז עד שמגיעת פני זו לזו, כצוף זה שגדל ומתפשט והולך ותולה באויר, כן אלו צפות ותפוחות באויר". ומבואר להדיא מפירוש רש"י שלשון זה – "ברכה מצויה בעיסה" – מורה על ריבוי והגדלת העיסה, שנתפחה ונתרבתה.

ומזה אפוא ראיה לנידון דידן, בנס העיסה של שרה ורבקה, שהכוונה במשמעות הנס הוא לריבוי והגדלת העיסה, שכן הרי בפירוש רש"י עה"ת שם הובא אותו הלשון ממש אשר היתה "ברכה מצויה בעיסה" וכו"ל.

ז. והנה לאחר כתבי את כל זה שוב ראיתי ב'לקוטי לוי יצחק' (אגרות קודש, עמ' שעו) – במכתבו להרבי והרבני נ"ע – שכתב שם בתוך דבריו וזלה"ק " . . הנה צריך שיהיה ברכה מצויה בעיסה, ושיהיה ברכה מצויה בעיסה הוא על ידי האשה דוקא, שעל ידה מתגדלת העיסה, שנעשה בה ברכה הרבה, וכמו שמצינו בשרה שהיתה ברכה מצויה בעיסה".

ומפורש אפוא להדיא מדברי הרלוי"צ ז"ל שאכן למד במשמעות הנס כאופן הג' הנ"ל אשר ממעט העיסה שלשה שרה נתרבתה העיסה ונעשתה גדולה יותר באופן

הבהרת טעות נפוצה

ח. והנה בכל אופן, ראוי להבהיר בהקשר זה כי אין משמעות הנס – כהנחה הרווחת אצל כמה – שהיה לחמה של שרה נשאר טרי [וחם] משבת לשבת, דוגמת אותו נס נוסף שאירע בלחם הפנים שהיה "סילוקו כסידורו", והיינו שהיה הלחם הפנים נשאר חם וטרי משבת לשבת (ראה יומא כא, א), שכן אין זה במובן פשטות לשון המדרש "היתה ברכה משולחת בעיסה" כלל.

וכנראה נשתרבה טעות נפוצה זו מפני השוואת שני העניינים – הנס שבעיסת שרה והנס שבלחם הפנים – שנוכרה בדברי המפרשים (ראה 'שם משמואל' שם. ועוד).

אמנם, כאמור, השוואת הנס שאירע בעיסתה של שרה להנס שאירע בלחם הפנים מתייחסת – לפירוש מפרשים אלו – לא לנס חמימות וטריות הלחם של לחם הפנים, אלא לנס האחר שבלחם הפנים, אשר כמות קטנה של פת היתה משבעת את האוכלו [עיין היטב בפירוש ולשון ה'שם משמואל' שם. דוק ותשכח].

(8) ויש להעיר בזה עוד מלקוטי שיחות חט"ז עמ' 375 בביאור יסוד החילוק שבין לשון הבבלי (ברכות לב, ב) "חסידי הראשונים היו שוהים... תשע שעות ביום התפלה... תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית, אלא מתוך חסידים הם – תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת", לבין לשון הירושלמי (שם פ"ה ה"א) "על ידי שהיו חסידיהם, היתה ברכה ניתנת בתורתן, וברכה ניתנת במלאכתן".

ומבאר שם, ש"משתמרת" פירושו רק "שאינן תלמודם משתכח" (כפרש"י שם), אמנם לא מיתוסף דבר נוסף בתורתן, מה שאין כן הלשון "ברכה ניתנת בתורתן" משמעותו – לא רק שאין תלמודם משתכח, אלא גם – שמיתוסף בהבנתם וידעתם בתורה, והיינו שבזמן מועט, מצליחים להבין ולהשיג מה שבדרך כלל היה דורש זמן רב יותר, עיי"ש. ומבואר מזה שהלשון "ברכה וכו'" משמעותו בפשטות – הוספה.

ולפי זה היה מקום לומר בנידון דידן במשמעות נס העיסה של שרה, שהלשון "ברכה מצויה בעיסה" מתאים היטב עם הפירוש שהיתה העיסה מתגדלת ומתרבה, וכהכרעת הרלו"צ ז"ל, שכן זוהי פשטות משמעותו של לשון "ברכה", וכן"ל.

אלא שלאחר העיון נראה ששפיר יש להעמיס בלשון זה גם הפירוש הראשון הנ"ל במשמעות הנס אשר כמות קטנה של פת היתה משבעת את האוכלו, שכן גם זה נכלל בברכה והוספה, והיינו שניתוסף באיכות וטבע השביעה של הלחם, עד כי גם מעט לחם משיבעו [וע"ד הנ"ל בלימוד התורה של חסידים הראשונים, שהברכה וההוספה מתבטאת בכך שגם בזמן מועט הספיקו והצליחו ללמוד ולהבין בתורה מה שבדרך כלל היה דורש להם זמן מרובה יותר].

מדתו של יעקב מדת האמת

הת' שלום דובער גרינברג
תלמיד בישיבה

בנוגע ביאת יעקב אל יצחק אביו לקחת הברכות במרמה ידוע השתדלותו של רש"י לפרש את דברי יעקב ולגלות איך שכל דבריו היו אמת לאמיתו אלא שהם העלימו המציאות שלא עמד לפניו עשו [ואכן הגיע יצחק למסקנא ש"אתה זה בני עשו" (כז, כב) ויברכו].

לכאורה דרוש ביאור, ובהקדם:

יעקב הרי ענינו קו האמצעי כמו משה רבינו, ועל משה רבינו מבואר (לקו"ש חכ"ד פ' ברכה) שבהיותו מדת האמת לא הי' ביכלתו להביא שלום בין איש לרעהו כו', ע"י שינוי האמת כמו שהי' הנהגת אהרון שהי' מדת החסד.

ובל' הק' "און אע"פ שמותר כו' לשנות בדבר השלום איז, כנ"ל, א הוראה פון תורה וואס זי איז תורת אמת . . אז דאס איז בלויז אן ענין פון "שינוי", אבער ניט קיין שקר ח"ו . . ואולי יש להוסיף כו' ניט שייך אראפצולאזן זיך אויך צו אזעלכע וואס זיינען אין א מצב ירוד, ביז אז דער איינציקער וועג צו מאכן שלום ביניהם איז דורך משנה זיין מן האמת".

עפ"ז מובנת השאלה, איך הי' יעקב שמדתו מדת אמת, יכול להעלים את האמת⁹ בפני יצחק אביו.

ואין לפרש שיעקב הי' יכול להוריד עצמו לבירורים יותר ממרע"ה. שהרי עבודת הבירורים היתה בעיקר בדור של משה מאצל האבות, כידוע (וראה לקו"ש חכ"ה פ' וישב-י"ט כסלו). אלא ע"כ צריך לומר שיעקב הי' יותר מופשט מעולם התחתון, וברור שלא הי' לו קשר אם ענינים אלה [דהיינו כל הקשור עם שקר].

אפשר לתרץ שזה הי' מקרה יצא מן הכלל, מפני שהי' מכרח לקבל הברכות, והי' זה מצב של מסירת נפש. אבל ק"ק דא"כ למה א"א לו (למשה) לשנות מפני השלום הרי אפי' המזבח מעלה דמעות על העדר שלום בית.

(9) לא מיבעי לפי האבן עזרא האומר "שלא דיבר [יעקב] אמת", אלא אפי' לפי המפרשים דבריו כאמת (ראה כלי יקר) הרי כנ"ל, העלמת האמת היא היפך מדת האמת.

ועוד י"ל שאכן הי' זה נגד ענינו של יעקב (כנ"ל) אלא שהי' מוכרח לקיים מצות רבקה אמו. אבל גם זה צריך בירור, שהרי מבואר (לקו"ש ח"ה) שהי' זהירות אצל בני נח, למנוע מלרמות אחד השני. וזהירות זו שיש לה תוקף של הלכה וחיוב (ראה שם) גובר על מצות כיבוד אב ואם, שהי' רק חומרא לגבי האבות. לאידך י"ל, שאין זה בגדר רמאות, שתוכנה שקר [למה רמיתני" הי' בהמשך לזה שלבן עבר על דבריו, משא"כ כאן] שמדגיש רש"י שלא הי' "מרמה" אלא "חכמה". אלא שעדיין קשה לפי האבן עזרא (כנ"ל בהערה), וצ"ע.

(העירוני חכם א'¹⁰, שאדרבא, בזה מתורץ שאלה ידוע – אם יעקב עשה ידיו שתהיינה כידי עשו למה לא שינה דבריו שיהא נשמע כעשו אחיו. אלא שעפ"ז שמדתו מדת אמת מובן שלא הי' יכול לשנות מהאמת כלל, ופנימיותו התבטא בלי סילוף כלל. וגם י"ל שרבקה עשה ידי יעקב כידי עשו אבל הקול הי' על יעקב לבד.)



שונות

בענין מצוות התלויות ברגש

הת' שלום דובער פערס
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם (מו"נ ח"ג פי"ג) וז"ל: ומי שירצה להיות בעל בשר ועצמות ולא יקבל מעשה ולא ישיגוהו דבר ממשיגי החומר – אמנם ירצה לקבץ בין שני ההפכים והוא לא ישער, וזה שהוא ירצה להיות מקבל מעשה, ולא מקבל מעשה עכ"ל. וכוונתו מבואר, שהרי מובן בפשטות דבכל דבר שיש תכונות נפרדים מוטבעים בו – בדרך חיוב, לא בדרך מקרה – א"א להפריד ביניהם ולקיים מקצתם ולשלול מקצתם. וכמו בהדוגמא שכתב הרמב"ם, שא"א להיות מציאות גשמי בלי הימצאות ההפסידות אתו, שבחוק הגשם מוטבע ענין ההפסידות. או למשל, באש יחוייב שכל אש יהי' בו חמימות ובהירות, וא"א לשלול החמימות ולשאר אורו לבד, וזה פשוט וברור לשכל הבריא.

ובביאור הגאון צפע"נ על המו"נ (שם) הביא כדרכו בקודש כמה דוגמאות מגמ'

איך שרואים כל הגיוני בדרז"ל, והאריך, ונציין רק אחת וז"ל "זה ר"ל הך דסנהדרין דף סד ויומא דף סט גבי יצה"ר דעבירה לפלגא לא" עכ"ל כוונתו דאיתא התם "אמרי הואיל ועת רצון הוא נבעי רחמי מיצרא דעבירה כו' איבעי ביעתא בית יומא ולא אשכחו, אמרי היכי נעביד ניבעי פלגא, (שיהא שולט באדם ליוזק לעשותו ולא לאחרת – רש"י) פלגא מעיקרא לא יהבי כו" עכ"ל. והיינו דהגאון מבאר דמ"ש בגמ' "פלגא מעיקרא לא יהבי" הוא אותו הכלל שכתב הרמב"ם, שהרי היצ"ר וטבע הנפש המתאוה שבאדם רוצה וחושק לכל דבר תאוה, בלי הבדל ובלי גבול. א"כ א"א במציאות להשאיר לאדם רק התאוה לאשתו, ולבטל כל תאוה זולתו, כי כח התאוה בטבעו רוצה בכל דבר, וא"א לחלק לחלקים, לזה ירצה ולא באחרת.

ולפי כ"ז הי' ק"ל ההבנה במקום אחרת, והוא דאיתא בשבת (סד, א) דלאחר שעשו בני' נקמת ה' במדין נתנו שלל לכפרה, כי אמרי אם מידי עבירה יצאנו (שלא זנו אם בני מואב) מידי הרהור לא יצאנו. והק' בתוס' והא אפי' ליקח יפת תואר הותרה להם, ומה הי' אסור בהרהורים, ותי' שמ"מ שייך איסור כדאמרינן (קידושין כב, א) וחשקת בה ולא בחברתה, והיינו שהרהרו בלקיחת שני יפ"ת, וכ"פ המהרם שם כוונתם. והרי כל ההתירה של יפ"ת הוא משום דלא דברה תורה אלא כנגד היצר, שיודע התורה שיתאוה אדם לה וישיאנה באיסור אם לא יתירה תורה, ומש"ה התירה (כדאיתא בקידושין כא, ב) וברש"י שם) ושוב מה שייך הגבלה בחשקת האדם, דמאחר שהותרה לו להתאוות, שוב יתאוה אפי' לב' יפ"ת, וזה שדרשינן התם בקידושין (ד"ה) ולא בחבירתה) לאסור ב' יפ"ת נחא, דשייך שפיר איסור התלוי במעשה, אבל איך שייך שהתורה יאסור חשקתו בה ובחבירתה מאחר שבתחילה דברה כו' אלא כנגד היצר.



שמעון הכופר

הת' שמואל יוסף גרינבוים

תלמיד בישיבה

כותב כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ, ברשימת "שמעון הכופר", אודות פגישת שמעון הכופר אצל כ"ק אדמו"ר הזקן:

"כשגמר לדבר שוב נשען על זרועותיו כבתחלה. אחר-כך הגביה ראשו ויפקח את עיניו וישאלני, איך אני מפרש לתלמידי את הפסוק ויחרד יצחק חרדה גדולה עד מאד. הנני מפרש - עניתי - את הכתוב כפירוש הראשון שברש"י שהוא לשון תימה.

ומדוע - שאלני - אינך מפרש לתלמידך כפירוש רש"י בשם המדרש שגיהנם פתוחה לו מתחתיו?

"דעתי - השבתי - שאין להלאות את מוחות התינוקות הרופפים בדברי אגדה בכלל ומה גם בדברים המפחידים כמו גיהנם והדומה ועוד יותר במה שלא יוכל התינוק גם לשער ויקשה לו איך אפשר שהגיהנם הגדול והרחב אשר אש מתלקחת בוירה בו תמיד זה יותר מחמשת אלפים חמש מאות חמשים וחמש שנה, יכנס בחדרו של יצחק, ועשו עם אביו ישארו בחיים אף גם בבגדיהם אל יחרף האש. ומנין לו להמדרש - שאלני עוד - שראה גיהנם פתוחה לו מתחתיו? שתקתי ולא עניתי מאומה, כי כמובן לא יכולתי להשיב, האם הוא מאמר ראשון במאמרי ופתגמי הבאי של המדרש והתלמוד.

"כשראה שהנני שותק, אמר: בשעה שנכנס עשיו ליצחק ויצחק שאלוהו מי אתה ועשיו ענה לאביו אני בנך בכורך עשיו, והוא שקר, כי הלא כבר מכר את הבכורה ליעקב במכירה גמורה כדין בכל תוקף ועוז, ויצחק ידע מזה - ויחרד יצחק חרדה גדולה על השקר אשר שיקר עשיו ויבטל את דיני התורה, ומזה חרד חרדה גדולה, ומכיון שהוא שקרן הרי גיהנם פתוחה לו מתחתיו.

[וכשכלה לדבר, שוב נשען על זרועותיו כבתחלה, אחר-כך הגביה את ראשו ויפקח את עיניו ויקח נר אחד משני הנרות שעמדו על השלחן - כי כן דרכו בשעה שהוא מקבל אנשים הנה אפילו ביום, דולקים שני נרות וספר 'חומש' ו'זהר' מונחים על השלחן - ויגביה את הנר ויסתכל בו ויאמר: כשאדם הוא וילנאי ואומר שהוא מזאמוט, כשהוא מעביר בנים למוֹלךּ ההשכלה והוא אומר שהוא מלמד - הרי גיהנם פתוחה מתחתיו, כמה נפשות אבדת והנך עומד במרדך, כן הדבר נתפסת למינות וכל באיה לא ישובו"]. ע"כ תמצית הסיפור.

זאת אומרת, הסיבה שעשיו דווקא פתחה גיהנם מתחתיו, ה' מפני שענה, "אני בנך בכורך עשיו" שהוא שקר כיון שבאמת כבר מכר בכורתו ליעקב.

ולכאור' צ"ב, דהא עפ"ז הו"ל לגיהנם ליפתח מתחתיו עוד לפני ז'.

דהא עפ"ז, שכל סיבת פתיחת גיהנם הוא השקר שעשיו הוא הבכור, מענת יעקב אבינו אל יצחק אביו "אנכי עשיו בכורך" [שפי' הוא כדפירש"י, "אנכי מי שאנכי, ועשיו הוא בכורך"] הוא ג"כ שקר וכזב. עשיו לא היתה בכורו של יצחק באותו זמן! וא"כ היתכן שיעקב (שהלך עד קצה האחרון לדבר רק דברים אמיתיים, וכמ"ש "תתן אמת ליעקב"), ידבר דברי שקר כאלו ש"עשיו הוא בכורך" - שע"פ פירושו של כ"ק

אדמו"ר הזקן הוא גורם שיצחק יחדד חרדה גדולה, מכיון שהוא שקרן הרי גיהנם פתוחה לו מתחתיו"¹?

ולכאורה ה' אפשר לתרץ שהדיוק הוא "עשיו בכורך" - היינו שמצד ידיעתו של יצחק, הרי עדיין ה' עשיו הבכור, וא"כ מה שאמר יעקב הוא, שהוא בכורך - הבכור שלך - (ול"ד הבכור האמיתי).

אבל אין לומר כן, שהרי גם עשיו ענה "אני בנך בכורך עשיו" - ויש לומר אותו דיוק בדבריו, שכוונתו ה' שלפי ידיעת יצחק עשיו הוא הבכור כו'.

ואולי י"ל שפירוש של אדמו"ר הזקן, אינו הולך לפי פירוש רש"י הנ"ל על "אנכי עשיו בכורך", (שמרש"י משמע שאכן אמר יעקב שעשיו הוא הבכור), אלא על פי מה שכתב האור החיים: "פירוש להיות שקנה הבכורה מעשו הנה הוא נעשה עשו לצד בחינת הבכורה, כי לא יקרא עשו בכורו ואומרו עשיתי כאשר דיברת אלי, פירוש כי טעם שצויה לעשו הוא כי הוא בנו הבכור וכיון שנטל הבכורה כאילו בא הדיבור אליו".

וכעין זה כתב הכלי יקר בפ' על הפסוק (ל"ו) את בכורתי לקח: "כי כששאלו יצחק מי אתה והשיב לו אנכי עשו בכורך ואיך הוציא דבר שקר מפיו, הלא שארית ישראל לא ידברו כזב, אלא ודאי שאמר לו אנכי במקום עשו בכורך שהרי קניתי ממנו הבכורה וא"כ אנכי במקומו ואילו לא קנה הבכורה לא היה יכול להשיב אנכי עשו בכורך".

ועפ"ז, הכוונה ב"אנכי עשיו בכורך" אינו כדפרש"י, אלא שיעקב אמר על עצמו שהוא עשו הבכור - שנקרא על שם עשו הבכור, כיון שקנה הבכורה מעשיו, ולכן כל זכות שמגיע להבכור הוא בעצם אמור להגיע אליו ולכן נקרא בשם עשיו הבכור.

וכיון שמצד יצחק עדיין עשו הבכור, שהרי בפשטות לא ידע יצחק ע"ע שיעקב קנה הבכורה, ועל כן אנכי עשו בכורך, דהיינו אני הוא במקום זה שאתה סבור שהוא בכורך דהיינו עשו.

וא"כ אין כוונתו לדבר אודות עשו אלא אודות עצמו, וקרא לעצמו בשם עשו

1) וקשה לתרץ שלא ה' לו שום ברירה אחרת, כיון שרצה לומר "אנכי עשיו בכורך", "אנכי מי שאנכי" ולהמשיך ולומר מיהו עשיו, ואשר לכן בלית ברירה ענה שעשיו הוא בכורך.

שהרי א"כ יוצא שהוציא דבר שאינו כהוגן מפיו, וכבר האריכו כל המפרשים לפרש למה א"א שיעקב יאמר שום דבר שלא כהוגן, וכל' המדרש ש"יעקב אמיתי הי", ואם "בלית ברירה" יש לו דבר ככה - הו"ל לדבר ככה.

הבכור ע"ש שקנה הבכורה ממנו.

אבל כל זה הוא רק בנוגע ליעקב, משא"כ עשיו כשאומר על עצמו שהוא הבכור הרי אי"ז נכון בשום אופן, שהרי מכר הבכורה ליעקב כדת וכדין, וגם אין לומר שהוא מדבר לפי דעתו של יצחק, שלידעתו נשאר עשיו כבכור; שהרי ברור שכוונתו הוא להוכיח ליצחק שמגיע לו הברכות, וא"כ בא לומר שהוא הבכור (באמת) – והרי זה שקר וכזב ולכן הנה גיהנם פתוחה מתחתיו.

אבל באמת עדיין צ"ע להתאימו עם פשוטו של מקרא.



אהבת התורה בלי אהבת ה' (גליון)

הרב מנחם מענדל מיישולבין
כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

בהעו"ב גליון 1071 כתב הרב ש.ה.:

א. בגמ' עבודה זרה (יח ע"א) גרסינן: "כשחלה רבי יוסי בן קיסמא, הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה [ומקהיל קהלות ברבים] וספר מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש! אמר לו: רבי, מה אני לחיי העולם הבא? אמר לו: כלום מעשה בא לידך? אמר לו: מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים, אמר לו: אם כן, מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי".

ובתורה אור (יט, ב ואילך) תמה על מעשה זה כיצד שאל רבי חנינא בן תרדיון אם זוכה לחיי עוה"ב כיון שמוסר נפשו על הרבצת התורה? ועוד מהו המעלה הגדולה במה שחילק מעות שנתערבו לצדקה?

וביאר רבינו הזקן שאמנם אפשר שמישהו יהי' דבוק בחכמות עד מסי"נ מצד טבעו, ולא לשם שמים, ולכן נסתפק רחב"ת בעצמו אם עושה לשמה א"ל. וע"ז שאלו רבי יוסי בן קיסמא אם עשה איזה מעשה מיוחד שאינה לפי טבעו. ומשהשיב רחב"ת

שפיזור מעות לצדקה שהוא היפך טבע בעלי המרה שחורה, אמר לו ריב"ק שזהו סימן שגם לימודו בתורה הוא לש"ש בלי תערובת טבעו. עיי"ש.

ב. בדרך חיים לאדמוה"א (פא, א ואילך) הביא פירוש זה ופירט שחששו של רחב"ת היתה מפני נפשו הטבעית אם נתבררה בבירור גמור. אך רבינו (בלקו"ש ח"כ ע' 306) פירש שה"פירוש הפנימי" בתורה אור הוא שחשש מצד טבע נפש האלקית בלבד, בלי שינוי הטבע (וראה סה"ש תנש"א ח"ב ע' 179 הע' 47 שהציאה מטבע נה"א הוא רק ע"ד מ"ש בתו"א).

ג. עוד כתב בדרך חיים שמלבד האוהבים לימוד התורה מצד היותה חכמה יש ג"כ "אהבת התורה מצד עצם התורה לבד בלי אהבת מקורה באלקים חיים שהוא בעל הלבוש כו'. . . ורבים היו מגדולי דור האחרון שאהבו את התורה באמת רק מצד עצמה לבד ושכחו על המקור." משמע שמדובר גם באהבת מעלתה וקדושתה, רק ללא הדביקות במקורה. ויל"ע.

טבע נפש הבהמית וטבע נפש האלקית חד הוא

ויש להעיר בדבריו:

באות ב' מה שמחלק שבד"ח מסביר החשש דרחב"ת הוא שמא נוטה לאהלה של תורה מפני טבע נפשו הטבעית ובלקו"ש מסביר שרחב"ת חשש דוקא שמא טבע הנפש האלקית מטה אותו ללמוד תורה.

הנה צ"ע בחילוק זה, כי כמבואר בדא"ח בכ"מ אין לנה"א טבע מיוחד אלא מתלבשת בנה"ב "און נעמט אן" את טבע הנה"ב, וכמו שכותב בפירוש בדרך חיים עצמו בפרק עב (עח, ד): "וכך יובן במדות דאוי"ר ושכל דנה"א, כאשר מלובשים במדות ושכל דנה"ט, הכל הוא באופן ההטבעה דנה"ט, ולא ישונה כלל מן הטבע אפי' כקושי, אם הטבע בתערובות טו"ר באופן שהוא כך יהי' אופן עבודה שבלב באוי"ר ושכל האלקי, ולא נשתנה מן הטבעיות שלו כלל וכלל".¹

(1) וממשיך שם: "ע"ד דוגמא מי שבטבעו הוא איש רחב לבב וגם הרוח במילי דעלמא, גם בעבודה שבלבו בתפלה ילך ברחבה, שלא ישפיל לבו, אלא יגבה לבו בעבודה להרים ראש, וידמה לו שמגיע לרום המעלות, וכל חפצו בעבודה ברוממות הערך בהשגה והתפעלות כו', ואם איש רך הלבב הוא ושפל רוח בטבעו במילי דעלמ', גם בעבוד' שבלבו בתפלה ישפיל לבו, ויהיה שפל בעצמו ונבזה בעיניו נמאס כו'. וגם ההתבוננ' שמחמתה יתפעל, אע"פ שאחת היא בשניהם, מ"מ זה יקח התפעלות לבו לרוממות וחדות הלב וגסותו עד שיגבה לבו בדרכי העבודה, וזה יקח התפעלות הלב בבחי' השפלו' ולב נשבר

ואם האדם נמצא בדרגא ששינה טבע הנה"א שלו, הרי זו הוכחה גמורה ששינה את טבע הנה"ב, כי אי אפשר לשנות טבע הנפש האלקית מבלי לשנות טבע הנפש הבהמית. וראה סה"מ תרע"ח ס"ע לד בביאור יותר.

עכ"פ כשנתברר שרחב"ת הי' מרה לבנה בטבע, ממילא הוכח שכל תורתו הי' מצד האלקות שבו, היפך טבע הנה"ב וכן היפך טבע הנה"א שלו. כי גם נה"א של מרה לבנה אינו יושב ולומד כל היום, אלא עוסק במצוות או ענינים אחרים המתאימים יותר למרה לבנה, ומה שרחב"ת ישב ולמד הרי זה הוכחה שכבש גם טבע נפש האלקית שלו, כי כאמור טבע נפשו האלקית הי' מרה לבנה כדמוכח ממעות פורים.

אהבת התורה בלי אהבת השם

באות ג', מה שהשאיר לעיון בענין אהבת התורה בלי אהבת השם, וכותב שהוא אוהב את התורה מפני קדושתה, כמדומה שלא דק, ואהבה זו אינו לא לנותן התורה וגם לא מפני קדושת התורה.

ונבאר דרגא זו בלימוד ואהבת התורה ע"פ המבואר בדרך חיים כאן.

ונפשו כעפר ולא יגבה לבבו לילך בגדולות כו'. וזה השינוי מצד אופן שינוי בטבע השכל, שיש שכל מתפעל בחדוה בגדולת ה', ואיננו משים לבו ודעתו אם ה' הוא אלקים וכולא קמי' כו' איך יחיה חיי הבל לתפוס הטפל לעיקר כו', רק יתפעל בחדוה אלקי, ויש שכל מתפעל מהתבוננות גדולת ה' להיפך, שיתמרמר בנפשו מאד מאד אם ה' הוא עיקרא ושרשא דכולהו כו' איך תופס הטפל לעיקר ונדבק בחיי הבל כל ימיו כו', עד שנבזה בעיניו ומואס בחייו. נמצא שני מיני עבודת אלה ב' הפכים מן הקצה, זה שמח וטוב לבב אחר העבודה מן החדוה אלקית, וזה שפל ונבזה בעיניו נאנח ומיצר על ריחוקו מה' כו', ונפשו כעפר לכל, עד שיחזיק לכל אדם טוב הרבה ממנו כו'. וב' אלה ההפכיים תלוי בשנוי אופן הטבעיות דנה"ט לבד, דזה טבעו בבחי' החדוה שהוא טבע מרה לבנה, וזה טבעו בעוצב שנקרא מרה שחורה, ומן המרה לבנה נמשך ההוללות והשחוק והעדר הרגשת עצמו במילי דעלמא, ובמילי דשמיא טבעו להתפעל ברוב חדוה ועוז, ולא ימשיך עוצב לנפשו כלל וכלל מאשר רואה בעצמו היפוכו כו', וע"כ יכול להסתעף שיגבה לבו ודעתו עליו כנ"ל. ומן טבע הנפש"ש יסתעף העוצב לרדוף רק אחר עצמו, שהוא בחי' לגרמיה¹, שירע לו מה שיחסר לו דבר מה בעניני גופו, מצד עוצם הרגשת עצמו ביותר, וזהו במילי דעלמא בחיי גופו, וכך הוא בעבודתו בתפלה, יתפעל במרירות על עצמו, כי לא ירגיש בנפשו חיי האלקי, וכל חפצו בקרבת אלקי' שיהי' חי במורגש בחיי אלקי' ממש, ורואה בעצמו היפוכו יתמרמר מזה מאד כו'. ונמצא לא ראי זה כו', ויש מעלה בזה מה שאין בזה, ויש חסרון בזה מה שאין בזה, ושניהם אמת, וירצה לפני ה' כונה הטובה שבשניהם, כי זה וזה חפצם באלקים, רק זה הילוכו בחדוה וזה הילוכו במרירות, איש איש כפי טבעו בחיי גופו, כי נה"ט היא העולה למעלה בתפלה רק כפי אופן טבעה דוקא."

דהנה לעיל בפע"ד דיבר בדרגות של לומדי תורה שלא לשמה, וכתב "אבל מדרגה הב' [בלימוד שלא לשמה] מעורב בזה קצת טוב, והוא שערב לנפשו ונהנה מאשר יודע ההלכות על בוריין, ושוקד עליהם יום ולילה, והיו לו לחיות גשמי כתענוג וחיות העוסק בשאר לימודי חכמות חיצוניות, הגם שאין כוונתו לש"ש כלל, ולא מצד אלקות שבחכמה שבתורה כלל וכלל, מ"מ הרי אוהב את התורה בכל לבו, וכלא חשיב שארי לימודי חכמות זולתה, הרי עכ"פ מלובש בנפשו כל דבר ה' זו הלכה שבכל הש"ס, מאחר שקשור בה. וע"ז אמר² התורה חוגרת שק, שקשורה בשק דקליפה דרע שבנגה שבנפש זאת, שריקן מכל י"ש כו', רק להתגדל כו', וחייבים לכבדו ולקום מפניו, והיינו מצד דבר ה' וחכמתו שיש בנפשו". ע"כ.

מכאן משמע כוונתו שמדובר בא' שאוהב את חכמת התורה יותר משאר כל החכמות, דהיינו שאדם זה מתענג מלימוד חכמות, ואצלו כל תענוגו הוא חכמת התורה, והוא כמו כל חכם שיש לו תחום מסויים בו הוא עיקר או כל עסקו ושם הוא חי ובו הוא מתענג. וחכם זה כל תענוגו הוא חכמת התורה.

אך לקמן מחלק בין אהבת חכמת התורה ואהבת התורה. וז"ל: "בעסקו בתורה בחשק הנפלא תערוכת מבחי' תאוה ותשוקה טבעית כאהב' ותשוקת הלמודים הזרים, או גם באהבת התורה מצד עצם התורה לבד בלי אהבת מקורה באלקים חיים שהוא בעל הלבוש. . ורבים היו מגדולי דור האחרון שאהבו את התורה באמת רק מצד עצמם³ לבד ושכחו על המקור".

ועפ"ז יש ב' סוגים באהבת התורה בלי אהבת ה':

הא', שחושק בחכמת תורה כמו שחכם אחר חושק בחכמה אחרת ואהבת התורה שלו הוא כמו שאריסטו למשל אהב את החכמה שלמד במסירה ונתינה וכו"ל.

הב', אהבת התורה לא מפני החכמה שבה, כי הוא אינו איש שאוהב חכמות, ואינו אוהב את התורה בגלל שהיא חכמה נפלאה, אלא "מצד עצם התורה לבד" לא מפני החכמה שבה. והחידוש כאן בד"ח הוא שגם אהבה זו מצד עצם התורה, אינו מצד האלקות שבתורה, והראי', ששכחו על המקור, ואיך יאהוב דבר שאינו זוכר, ואינו במחשבתו כלל, דהיינו איך יאהוב את האלקות שבתורה אם שכח עליה לגמרי.

ואם ישאל השואל מהו באמת סיבת אהבת התורה של איש כזה, דהלא אם אינו

(2) ראה סנהדרין קא, א.

(3) כ"ה בדפו"ר ואוצ"ל: עצמה.

אוהב חכמת התורה מצד חכמתה, ואינו אוהב את התורה מפני האלקות שבה. א"כ מפני מה אוהב אותה?

הביאור בזה י"ל בפשטות ע"פ המבואר בתניא ספ"ט: "היינו אפי' אם אינו עוסק שלא לשמה ממש לשום איזו פניה ח"ו אלא כמ"ש ותהי יראתם אותי מצות אנשי' מלומדה פי' מחמת הרגל שהורגל מקטנותו שהרגילו ולימדו אביו ורבו לירא את ה' ולעבדו, ואינו עוסק לשמה ממש, כי לשמה ממש אי אפשר בלא התעוררות דחילו ורחימו הטבעיים עכ"פ להוציאן מהסתר הלב אל הגילוי במוח ותעלומות לבו עכ"פ, כי כמו שאין אדם עושה דבר בשביל חבירו למלאת רצונו אא"כ אוהבו או ירא ממנו כך אי אפשר לעשות לשמו ית' באמת למלאת רצונו לבד בלי זכרון והתעוררות אהבתו ויראתו כלל במוחו ומחשבתו ותעלומות לבו עכ"פ".

וכן יש לומר כאן במדת האהבה, שאהבתו ועסקו בתורה אינו "שלא לשמה ממש לשום איזו פניה ח"ו" כמו להתגדל או לקנטר, אלא "מחמת הרגל שהורגל מקטנותו שהרגילו ולימדו אביו ורבו" לאהוב את התורה, אבל לפועל אינו זוכר וחושב כלל על נותן התורה, והרי זה תורה שלא לשמה, וחוגרת שק וכו'.

ועפ"ז יתכן שיהי' אדם שאינו חכם במהותו ואינו משתוקק כלל ללימוד, ואעפ"כ אוהב את התורה ומתייגע בה יומם ולילה מתוך אהבה רבה, אבל לא אהבה לה' – דהרי "שכחו על המקור" – אלא אהבה טבעית שהרגילו אביו לאהוב את התורה.



דרך ביאורי הכתובים, בספר "תורה אור"

הרב אליהו מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בתו"א דרושים למג"א צג, א, ז"ל: ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש היינו על ידי ש"ס [ששה סדרים], מלכות זה סדר זרעים כמ"ש כי כארץ תוציא צמחה וכתוב אמת מארץ תצמח [וארץ הוא בחינת המלכות], תכלת זה סדר מועד לשון זמן, וחור זה סדר נשים, ועטרת זהב גדולה זה סדר נזיקין, ותכריך בוץ לשון בד זה סדר קדשים, וארגמן זה סדר טהרות שלפי שיש בה כמה גוונים.

הנה יש כאן חידוש מאדמו"ר הזקן, בפירוש הכתוב "ומרדכי יצא מלפני מלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדולה ותכריך בוץ וארגמן", שהוא רומז על

ששה סדרי משנה.

ומרדכי יצא, חמשה או ששה לבושים

ושאלני על זה חכם אחד (ידידי הרי"ר שי' מהיכל מנחם בארא פארק): בתו"א סד"ה ומרדכי יצא גו' שהם ששה סדרי משנה. נשאלתי שהרי ארז"ל במגילה שהם נגד חמש חליפות שמלות דבנימין, שע"פ זה לבוש מלכות הוא כלל (ולא מפרטי חמשת הלבושים).

אם "לבוש מלכות" הוא ענין בפני עצמו

והתירוצ' ע"ז הוא פשוט לענ"ד, כי בפשטות הפסוקים אכן נמנו רק חמשה לבושים (החל מן תכלת וחור כו'), ובוה קאי בגמ' מגילה ובמדרשים כו'.

אולם במאמר שמפרש את הכתוב בדרך רמז דרוש וסוד, ושם נמנה גם "לבוש מלכות" כענין בפני עצמו, שאינו בא רק בתור הקדמה כללית לחמשת הלבושים שלאחריו.

*

בתו"א: ועטרת זהב גדולה זה סדר נזיקין

מה שיש לעיין, הוא בפרטי הדברים שפירש רבינו הזקן על פסוק זה, שהלבושים הנזכרים כאן הם לפי סדר הששה סדרים. ונעמוד כאן על אחת מהם.

בתו"א כותב בקיצור "ועטרת זהב גדולה זה סדר נזיקין", ואינו מפרש מהו הקשר ד"עטרת זהב גדולה" לסדר נזיקין.

ובד"ה ומרדכי יצא תשכ"ט (סה"מ תורת מנחם תשכ"ט ע' קמה) מוסיף ביאור על זה: "ועטרת זהב גדולה (ענין הכתר) זה סדר נזיקין, כמארז"ל [ב"ב קעה, ב במשנה. ברכות סג, ב] הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות. ע"כ בתשכ"ט.

[כאן נרשם בקיצור, ואינו מפרש הקשר של הרוצה שיחכים כו' לענין הכתר.

ואפשר הפי' כי פנימיות החכמה קשורה עם ספירת הכתר, ועל כן חכמה דסדר נזיקין קשורה עם עטרת זהב גדולה].

וראה סה"מ תקס"ב ח"ב ע' תקמט (בענין ר' יהודה דכל תנויי הוה בנוזיקין כו', ברכות כ, א): שהי' תורתו אומנתו וכל עסקו הי' בסדר נזיקין שהיא בחי' נצח ענף של

חכמה כמארז"ל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות כי בחכמה אתברירו כו' ולכך לא שלט בי' יצה"ר מפני שהי' מרכבה לחכמה עילאה כו' ענין יראה עילאה כו', מפני שהכת"ר הוא למעלה מן הי"ס לכך הוא משיג יותר הביטול איך שאין ערך אליו כו'. וע"ש סה"מ תקס"ב ח"א ע' ל.

ובסה"מ תרל"ט ח"א ע' לו: וכן דיני ממונות הם בסדר נזיקין שהרוצה שיחכם יעסוק בדיני ממונות וע"י היות מחכים הנה בחכ' אתברירו להציל העשוק מיד עושקו שזהו עיקר ענין דיני ממונות להיות עושה משפט לעשוקים כו'.

[ובכללות הענין, ראה מאמרי אדהאמ"צ בראשית ע' כג דעטרת זהב הוא בחי' תורה שבע"פ והוא פנימיות כתר עליון כו'. ובאוה"ת מגלת אסתר ע' קמט: וענין ועטרת זהב גדולה זהו ענין ועטרותיהם בראשיהם כו' הנמשכים מבחי' כתר מלכות בראשו כו'].

עטרת זהב גדולה, תיקון אבות נזיקין

אמנם לכאורה יש בכל זה עוד ענין, שאפשר מחמת הקיצור לא נזכר בד"ה ומרדכי יצא תשכ"ט, והוא מה שמבואר במקומות רבים בדרושי אדה"צ כו', בענין אבות נזיקין (כתר דקליפה) שבירורם הוא ע"י התורה בחי' תפארת (שעולה עד הכתר כו'),

וז"ל באוה"ת משפטים ע' א'פג: ועוד י"ל בענין מאן דבעי למהוי חסידא כו' כי עי"ז נעשה לאכללא שמאלא בימינא שהרי ארבעה אבות נזיקין השור כו' כולם נשתלשלו מסיגי הגבורות מבחי' פני שור מהשמאל וכשמקיים מילי דנזיקין נעשה לאכללא שמאלא בימינא, וע' מענין ד' אבות נזיקין ברע"מ פ' משפטים דקי"ח, ובמא"א אות ד' סל"ב כ' שהם חכמה ובינה תפארת ומלכות דקליפה עון משחית אף וחימה עכ"ל, וכ"כ בשל"ה ס"פ משפטים, והנה ע"י מה נעשה לאכללא שמאלא כו' זהו ע"י תפארת קו האמצעי... ולכן נק' התורה שלום וזהו פדה בשלום נפשי שהיא התורה מקרב לי... גם ארז"ל ע"פ והי' אמונת עתך חוסן ישועות, ישועות זה סדר נזיקין כו', וזהו שמרו משפט כו' כי קרובה ישועתי לבוא אשר ישועות ה' גבורות ממותקות נמשכי' ע"י המשפט כו' והיינו כי כדי להיות ויתן עוז למלכו צ"ל תחלה יחתו מריביו כו'.

ובאוה"ת שם ע' א'צג: והענין דחנה בתו"א בד"ה מי כה' אלקינו בענין רב יהודה רכולי תנויי בנזיקין הוה ליכות את הזכאי ולחייב את החייב להפריד ביניהם בכדי להפריד החיצונים מהקדושה ויתפרדו כל פועלי און כו' ע"ש ובהביאור, ורצה להמשיך גם בנזיקין שהם מקום הקליפות שהם ארבעה אבות נזיקין שיהיה בלע המות לנצח

וכמו שיהי' לע"ל כו'.

ובסה"מ תרכ"ז ע' תו: ולכן איתא בת"ז על כל דבר פשע על שור ועל חמור דא בבא קמא, על שה ועל שלמה דא בבא מציעא, על כל אבידה דא בבא בתרא, והיינו כי ע"י לימוד דינים עי"ז מציל העשוק מיד עשקו ולכן רב יהודה כולא תנויי בנזיקין הוה שע"י שלמד סדר נזיקין עי"ז הפריד והבדיל ביניהם להציל העשוק מיד עשקו להיות ויתפרדו כל פועלי און. [ומציין שם לעוד מקומות בזה, וראה ס' השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 370].

ועיין מזה עוד בתקו"ז בהקדמה (ה, ב): ישועות איהי סדר נזיקין מסטרא גבורה. שער מאמרי רז"ל להאריז"ל ריש מס' ב"ק (ד"ה כיצד משלמת מה שנהנית): הנה הד' אבות נזיקין הם בקליפות והם כנגד אבות העליונים שהם בטהרה כי שור כנגד גבורה כדכתיב ופני שור מהשמאל כו'. אוה"ת חנוכה (כרך ה) תתקלג, ב (שם קשר דארבעה אבות נזיקין לחנוכה בענין כתבו לכם על קרן השור כו'). אוה"ת משפטים שם ע' א'קסה. אוה"ת דרושים לחגה"ש ע' פ (שם באורך על הגמ' שבת דל"א ישועות זה סדר נזיקין). וראה במובא ביהל אור להצ"צ ע' רלז. סה"מ תרל"ט ח"א ע' לז שם. תר"מ ח"ב ע' תרפד. תורת מנחם חמ"ו ע' 260. ועוד.

וענין הזהב (עטרת זהב) הלא הוא קשור עם בירור הגבורות, עיין תניא פ"נ ובכ"מ [והוא מתקו"ז תיקון כ"ד (סד, ב) ועוד, ונדרש גם בזהר ומובא הרבה ע"פ מצפון זהב יאתה].

*

חידושו של אדמו"ר הזקן, בפירוש הפסוקים ומאמרי חז"ל

בכלל בתו"א ולקו"ת, הלא הוא כולו חידוש של רבינו הזקן של ביאור עניני פנימיות התורה ועבודת ה' בדרך חב"ד, והוא אמנם כולו מיוסד על פי ספרי האריז"ל ושאר ספרים קדמונים כו' אך כל זה בא בתוספת מרובה על העיקר.

אך בענין פירושי הפסוקים ומארו"ל שבתו"א ולקו"ת שנמצא בכל דרוש ובכל פיסקא, יש בזה שני סוגים:

(א) יש פעמים רבות שכל הפירוש הוא דרך חדש בעיקרו (אף שתוכן הדברים והמכוון הוא תואם אל תורת חכמי האמת).

(ב) יש שפירוש הפסוק באופן זה כבר נתפרש על ידי מי מהקדמונים, ורבינו הזקן רק מוסיף בו נופך להסברת הענין ע"ד חב"ד,

פירוש מחודש על פסוק "ומרדכי יצא"

והנה הפיסקא שהבאנו כאן בתחילת דברינו מן התו"א, שמפרש את הפסוק ומרדכי יצא בלבוש מלכות גו' אשר ששה דברים המנויים בכתוב רומזים על סדר השית סדרי משנה, נראה שזהו חידושו של רבינו הזקן בתו"א כאן, ולא נזכר מזה בכתבי האריז"ל או בשום מהקדמונים [ולא בדקתי בפירושי המחיר יין ויוסף לקח ועוד מקובלים על מגילת אסתר, גם לא בדקתי עדיין במערכת "אוצר החכמה"].

פירוש חדש בפסוק "לה' לחטאת"

יש בדרוש זה עוד פירושים שלכאורה הם חידושו של רבינו הזקן, ואציין לדוגמא עוד אחד מזה:

בתחילת המאמר בתו"א (ד"ה ומרדכי יצא, צב, ד. והוא מדרושי לאזניא), ז"ל:

"אך איך אפשר לעלות למעלה הלא יש עונות המבדילין ומעכבין, לזה אמר לה' חטאת שאפי' החטאת לה' הוא, כי למעלה גם חשך לא יחשיך ששם אין חשך שהכל אחד שם".

הנה בפסקא זו יש לפנינו משתי הדוגמאות:

א) הוא מביא פסוק "לה' חטאת", וזהו בפ' ויקרא ד, ג: והקריב על חטאתו אשר חטא פר בן בקר תמים לה' לחטאת. ובפ' פינחס כח, טו: ושעיר עזים אחד לחטאת לה' [וראה שבועות ט, א-ב].

והנה במפרשי המקרא ובדברי חז"ל בגמ' ומדרשים, יש כמה פירושים עה"פ: לשם ה', חטא שאין מכיר בו אלא ה', שזהו כמו "אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת", אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי על שמיעטתי את הירח, ועיין עוד בגמ' שבועות ט, א-ב.

אולם בתו"א כאן יש לפנינו פירוש חדש בכתוב: "לה' לחטאת, שאפילו החטאת לה' הוא" (כי שם אין חושך).

מכוון חדש בפסוק "גם חשך לא יחשיך"

ב) בפסקא זו של תו"א שציטטנו כאן, הוא גם מביא הכתוב "גם חשך לא יחשיך" (תהלים קלט, יב).

הנה כאן אין חידוש בפירוש המקרא, שהוא אשר לפניו ית' הכל גלוי ולילה כיום יאיר כחשכה כאורה כו',

אך רבינו מוסיף נופך והפלאה בפירוש הכתוב, אשר בדרגא עליונה זו "גם חשך לא יחשיך ממך, שהכל אחד שם", והפירוש: כי שם הוא ע"ד אור וחושך משמשיך בערבוביא, ובמילא הבא להתקרב לדרך ה' הוא יוכל לדלג ולעלות למעלה גם אם הוא לא עשה עדיין תשובה נכונה על עונות המבדילין (וממשיך בתו"א, שמ"מ זהו אם הוא מתעלה עתה בדרגא שהוא פורש לגמרי מכל תאוות הגופניות, עיי"ש באריכות).

ועד"ז נמצא בכל דרוש בתו"א ולקו"ת, משני סוגים האמורים בפירושי הכתובים ומארז"ל.



לזכות

החתן התמים הלל שיחי' רסקין
 והכלה מרת לאה שתחי' שם טוב
 לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
 יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
 כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע
 מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם



לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' הארליג
 והכלה מרת גיטל שתחי' וילהלם
 לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
 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 זקניו

הרה"ח ר' מאיר שיחי' וזוגתו מרת צפורה תחי'

הארליג

לזכות

הילדים - חיילים בצבאות ה'

צמח משה וחי' מושקא שיחיו

לרגל יום הולדתם ביום י"ז כסלו

שיזכו לגרום נח"ר רב לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו שטערנא שרה שיחיו

מיניץ

שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

רדונדו ביטש, קאליפורניא



לע"נ

הרה"ח ר' קלונימוס קלמן בן הרה"ח ר' שלמה ע"ה

גלב"ע

כ' חשון ה"תשע"ה



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ח ר' רפאל שלמה וזוגתו מרת חי' שיחיו

דרימער

לזכות

התמים מנחם מענדל שיחי' ברוק

לרגל חגיגת הבר מצוה

ביום ט"ו כסלו ה'תשע"ט

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' זוסיא בן ציון ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' לוי ע"ה

ליברמן

נפטר ביום ח"י כסלו ה'תשע"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

האשה החשובה מרת בתי' דבורה

בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה

נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח ר' ברוך וזוגתו מרת בריינא ומשפחתם שיחיו

נפרסטק



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר

י"ד כסלו - צ' שנה לנישואי כ"ק אדמו"ר עם הרבנית הצדקנית



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת מרים שתחי'

גורארי'

לעלוי נשמת

אבינו מורינו הו"ח אי"א

הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה

בן הרה"ח ר' בן ציון שו"ב ע"ה

גייסינסקי

נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

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

ומשפחתם שיחיו

גייסינסקי



לזכות הרה"ג הרה"ח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

לברכה והצלחה בכל עניניו בגו"ר

ולבריאות איתנה

חיים של שמחה ואושר

ויזכה לקבל פני משיח צדקינו בקרוב ממש



נדפס ע"י

התמים ר' זלמן שיחי' מרזוב

לזכות

חי' שרה מלכה בת ברכה לאה חוה
 שיחי' לה רפואה שלמה וקרובה
 בכל רמ"ח אבריה ושס"ה גידיה
 אריכות ימים ושנים טובות
 מתוך בריאות נכונה אושר ושמחה תכה"י



נדפס ע"י משפחתה שיחיו



לזכות

ידידנו היקר

התמים שלום דובער בן מרים שיחי'
 שיחי' לו רפואה שלימה וקרובה
 ובריאות איתנה תכה"י
 נדפס ע"י ולזכות חבריו שיחיו מכל רחבי תבל

לעילוי נשמת

אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים

הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה

גופין

נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א

אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסי' הסובייטית

ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות

בתי ספר למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש בתור מנהל

במשך עשר שנים

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'

ומשפחתם שיחיו

גופין

לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת רחל ע"ה פינסאן

בת הרה"ח הרה"ת המשפיע הנודע ר' אברהם ע"ה דריזין (מאיאר)

נלב"ע ביום חמישי י"ב כסלו ה'תשע"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



לזכות

הת' מנחם מענדל שיחל' פינסאן

לרגל חגיגת הבר מצוה שלו

ביום שלישי י"ב כסלו ה'תשע"ט

יה"ר מהשי"ת שייגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריהם שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויו"ט



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לזכר נשמת ולזכות

האשה הצנועה ויר"א

מרת זעלדא רייזל ע"ה בת ר' ארי' ליב ע"ה

מאשקאוויטש

באמונה שלימה ובמסירות בנתה ביתה אחרי השואה

עם בעלה התמים ר' חיים צבי הלוי ע"ה

ועמדה לימינו וחיזקה אותו בעבודתו הקדושה

ובפרט בגמילות חסד "קרן ישראל ארי' ליב"

שנים רבות חינכה בנות ישראל לתורה ולמצוות

השאירה דור ישרים יבורך הולכים בדרכי התורה והחסידות

מקושרים לכ"ק אדמו"ר נבג"מ

נפטרה בשם טוב אור ליום ד'

טו"ב כסלו ה'תשע"ד

ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י

אברהם יצחק וזוגתו מרת פייגא מאשקאוויטש

חנה אסתר ובעלה אליהו ארי' סלאווין

לאה יהודית ובעלה אהרן לוי דייטש

וכל יוצאי חלוציהם

לזכות

החתן התמים שלום דובער הכהן שיחיו בארענשטיין
 והכלה מרת שטערנא שרה שתחיל' דואטו
 לרגל נישואיהם
 ביום ד' י"ג כסלו ה'תשע"ט
 יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
 כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר גשיא דורנו
 מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
 הרה"ח הרה"ת ר' אליהו דוד הכהן וזוגתו מרת אסתר מינדל שיחיו
 בארענשטיין
 ר' ישראל וזוגתו מרת סימה לאה שיחיו דואטו