

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 י"ב [אלף-קסא]

פרשת ויקרא - זכור

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

פרשת ויקרא - זכור
גליון י"ב [אלף-קסא]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 5ברכת שעשה לי נס לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 11....."נותנו כולו כאחת בפעם אחת"
הרב חנניא יוסף אייזנבך
- 15.....הראהו מטבע של אש
הרב פישל אסטער
- 16.....לימוד תורה שלא לשמה
הרב ישראל נחום וילהלם
- 20.....הערה במקור בלקו"ש
הת' שמואל גורארי'
- 20.....

רשימות

- 21.....שם המפורש
הרב ראובן וויטקעס

נגלה

- 22.....דעת רבינו הזקן בשיעורים של מאכל בן דרוסאי ויד סולדת בו בבישול בשבת
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 24.....לחם עני הקרי והכתיב
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 26.....קבוע עדיף מחזקה או לא
הת' יוסף אברהם הלוי שטאל
- 28.....הטעם שנשים חייבות במצות אכילת מצה
הת' נתן יהושע סטאליק

30.....(גליון).....הרב יעקב משה וואלבערג
בענין גיררה חולדה היכא דחזינן דשקל

חסידות

31....."ומניקתו הרבה".....הרב מרדכי דובער ווילהעלם

הלכה ומנהג

33.....מנהג הדלקת נרות בבית הכנסת.....הרב ברוך אבערלאנדער

44.....נשים במצות זכירת מעשה עמלק.....הרב חיים רפפורט

51.....הלל בציבור.....הרב מנחם מענדל רייצס

53.....עניית 'אמן' דקדיש בפסוקי דזמרה.....הנ"ל

54.....'מזרח' בקידוש לבנה וברכת החמה.....הנ"ל

55.....משלוח מנות על ידי רחפן.....הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

58.....נתינת שום ובצל לכלי שני בשבת.....הרב יצחק קופמן

60.....משלוח מנות ממעות מעשר.....הרב מאיר חיים בריקמאן

68.....ראיות נסיבתיות (המשך).....צבי רייזמן

76.....אמירה לנכרי בדרך סיפור (גליון).....הרב לוי יצחק ראסקין

78.....בענין הנ"ל (גליון).....הרב שבתאי אשר טיאר

80.....חילופי חפץ שהגיע מחוץ לתחום (גליון).....הרב מאיר צירקינד

84.....(גליון) אופן לימוד הקריאה (גליון)
הרב אהרן פרידמן

פשוטו של מקרא

86..... אס במשמעות או
הרב אברהם אלאשוילי

88..... זה הדבר אשר צוה ה'
הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

89.....(גליון) והסר מזמנו יגון ואנחה (גליון)
הרב משה מרקוביץ

90.....(גליון) ספרים שהיו לפני רבינו הזקן (גליון)
הרב אלי מטוסוב

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ מצורע ה'תשע"ט
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ה' ניסן ה'תשע"ט
"זיישר 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

ברכת שעשה לי נס לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בשו"ע או"ח סימן ריח איתא: "הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, כגון: מעברות הים, ומעברות הירדן וכו' מברך: שעשה נסים לאבותינו במקום הזה... הרואה מקום שנעשה נס ליחיד, אינו מברך; אבל הוא עצמו מברך שעשה לי נס במקום הזה וכל יוצאי ירכו גם כן מברכין שעשה נס לאבי במקום הזה", וכ"כ אדה"ו בסדר ברכת הנהנין רפי"ג, ובלוח ברכת הנהנין רפי"ב, ומקורו הוא בברכות נד, א.

ויש שנסתפק בזה! אם ברכה זו תתקיים גם לעת"ל, והספק הוא דכיון דבשו"ע שם (סעי' ט') וכן פסק אדה"ו בהלוח שם סעי' ז': ד"אין מברכין על הנס אלא כשהוא יוצא ממנהג העולם אבל אם הוא מנהג העולם ותולדתו כגון שבא גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכל כיוצא בזה אין זה קרוי נס ואינו מברך שעשה לי נס במקום הזה" א"כ לעת"ל כשיתבטל מנהג העולם (בתקופה הב' לדעת הרמב"ם) ויהי' הנהגה נסית לא שייך ברכה זו, די"ל דהא דמברך על הנס, הוא משום שגם עכשיו הוא מרגיש את גודל ההפלאה של הנס, אבל כאשר כל ההנהגה יהי' באופן נסי, לא שייך עוד ברכה זו.

ומצינו דוגמא כעין זה במה שהובא בס' זכרון למשה (שיצא לאור בשנת חצר"ת לכבוד שנת המאה להסתלקות החתם סופר) ע' פ"א שמסופר שהחת"ס בנסיעתו דרך פרשבורג הי' מסופק מה לעשות אודות הברכה שחלק מחכמתו ליראיו שהשמיטו הרמב"ם, ובלי ספק דסב"ל להרמב"ם דאין לנו חכמים כאלה הראויים לברך עליהם ברכה זו, אבל זה לא נאמר על גאון כרבינו משולם מטיסמאניץ זצ"ל, והתיישב כן, כי טרם פתח את הדלת אמר בלחש (ברכות נח, א): ת"ר הרואה מחכמי ישראל אומר [ופתח הדלת ואמר בשם ומלכות בקול רם] בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליראיו. ושאלו: רבי למה לא הביא הרמב"ם הלכה זו? וע"ז השיב לו דהנה הטור והרי"ף והרא"ש הביא רק מה שהוא הלכה בזמן הזה כנודע, משא"כ הרמב"ם מביא גם הילכתא למשיחא, אבל ענינים שאינם לא בזמן הזה ולא לעתיד רק מה דהוה הוה לא הביא גם הרמב"ם בספרו יד החזקה, והלכה זו ליתא לא בזה"ז ולא לעתיד, בזמן הזה אין לנו

(1) הג"ר עקיבא ש"י וואגנער בהערות וביאורים גליין תקצ"ט (יוהכ"פ תשנ"ב).

ת"ח כזה, ולעתיד הלא יחיו המתים ותמיד נראה את משה ואהרן והתנאים והאמוראים, ואטו אז שייך לומר ברכה בכל שעה לכן לא הביאו הרמב"ם עכת"ד?

עוד דוגמא: דבשו"ת בקב חיים (סי' עא) הביא מה שמקשים בהא דאמרינן דלא ניתן שמירת התורה רק בדברים טבעיים, דאיך נפרנס הא דאיתא בשבת לה, א, הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הר כרמל ויצפה וכו' אמר רב מעין המטלטל טהור וזהו בארה של מרים, ופירש"י: "זהו בארה של מרים – שהיה מתגלגל עם ישראל במדבר בזכותה של מרים, דכתיב (במדבר כ,א) ותמת שם מרים וסמך ליה (שם,ב) ולא היה מים לעדה. טהור – מלקבל טומאה, וטובלין בו – דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנו כשאובין, ואין לך מעין מיטלטל אלא בארה של מרים", וכיון שבאר זה הי' ע"י נס איך היו יכולים לטבול בו וכו' דהרי בדבר נסי לא ניתנה שמירת התורה? ומתוך דהם לא דיברו רק על דורות הבאים, משא"כ בדור המדבר דעיקר חיותם הי' רק עפ"י נס, כמו בירידת המן, ועמוד הענן וכדומה, בטח דגם המצוות נצטוו לעשות גם אם לא הי' להם לקיים רק על צד הפלא והנס, כי מדוע יגרע צורך גבוה מצורך הדיוט, ומסיק שם גם לגבי לעת"ל, שיהי' עולם התיקון ומלאה הארץ דעה את ה' (ישע"י יא,ט), ועיקר הויות שבעולם יהי' ע"פ נס למעלה מן הטבע, וכמ"ש חז"ל (כתובות דף קיא,ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת וכו' והוא שלא בדרך הטבע, אז יתקיימו המצוות גם בדברים נסיים.

עיקר יסוד הברכה בברכת הנס

ולכאורה י"ל בזה, דהנה בס' תורת מנחם (חלק מ"ז שיחת יב תמוז תשכ"ו, ע' 174) איתא וז"ל: ישנו דין בשו"ע (סי' ריח סעי' ד-ו) מדברי הגמרא (ברכות נד,א ירושלמי שם רפ"ט) שהרואה מקום שנעשה בו נס לאביו או לרבו צריך לברך ברכת הנסים, וטעם הדבר מצד השייכות של הבן אל האב ועד"ז בנוגע לשייכות של התלמיד אל הרב, ולכאורה לפי הסברה זו הנה חיוב אמירת הברכה במקום שנעשה בו נס לאב, הוצרך להיות רק בנס שנעשה לאב לפני שנולד הבן, דכיון שנולד מאב זה שנעשה לו הנס הרי זה נס ששייך גם אליו, משא"כ אם הנס אירע לאב לאחר שנולד הבן, ונעשה מציאות בפני עצמו, אין זה שייך אליו, לפי שאינו פועל בו שום שינוי, כך שאין חילוק בין נס שנעשה לאביו או נס שנעשה לאחר, כיון שבענין זה אין קשר בינו לבין אביו, שהרי אין זה שייך לדין כיבוד אב אלא זהו דין מיוחד בנוגע לברכת הנסים.

ועד"ז בנוגע לרבו בשלמא כאשר הנס אירע לרבו בהיותו רבו, שעדיין מקבל השפעה ממנו, הרי השינוי שנעשה אצל רבו כתוצאה מהנס יש לו איזו שייכות גם

אליו, ולכן צריך לברך עליו, אבל אם הנס אירע לרבו לאחרי שנעשה הפסק בינו לבין הרב, אין זה שייך אליו, שיצטרך לברך על זה, והיינו שביחס לענין זה אינו תלמיד לרבו, ועד"ז בנוגע לאב שביחס לענין זה אינו בן להאב אלא זהו ענין צדדי שאירע אצל האב ופעל עליו, אבל אין זה שייך להבן, שבגלל זה יצטרך הבן לברך, בשעה שרואה (לא את אביו או רבו אלא) את המקום שבו נעשה הנס, ופעל שינוי אצל האב.

אבל בגמרא ואפילו בשו"ע ששם צריך להיות מבואר יותר, לא נזכר חילוק בין נס שאירע לפני"ז או לאח"ז, אלא בכל האופנים צריך לברך כשרואה המקום שבו נעשה הנס לאביו או רבו? עכ"ל.

האם יש חיוב לברך על נס רבו

גם מצינו בס' תורת מנחם על סדר ברכת הנהנין (פי"ג אות כ"ד) על מ"ש אדה"ז שם בנוגע לברכה על נס שכל יוצאי יריכו של אותו האדם חייבים לברך, כתב הרבי וזלה"ק: בלוח: גם על נס רבו וכן הוא שו"ע רי"ח ס"ו, וצ"ע למה השמיטו כאן עכלה"ק.

והנה גם הרמב"ם (הל' ברכות פ"י ה"ט) הביא החיוב ברכה בנוגע לבניו, ולא הזכיר חיוב בנוגע לרבו, וכן הוא בסמ"ג מ"ע כ"ו ברכת הודאה ובקשה, וסמ"ק קנ"א, ובאשכול הל' ברכות הודאה סי' כ"ג ועוד, ודייקו מזה הפוסקים דלשיטתם ליכא חיוב כ"א ביוצאי יריכו ולא בתלמיד לרבו, ולכאורה לפי"ז צריך ביאור בהצ"ע של הרבי, דכיון שכן סב"ל להרבה ראשונים, א"כ י"ל דבסדר ברכה"נ סב"ל כדעות אלו?

והנה מקור הדבר בדין זה הוא בירושלמי ר"פ הרואה, דאיבעיא להו מהו שיברך אדם על נסי אביו ועל נסי רבו, (ויש חילופי גירסאות שם, ראה ב"י אר"ח שם ובשטמ"ק על ירושלמי ברכות שם) ולהרבה ראשונים לא איפשטא איבעיא זו, וכתב ע"ז הרמב"ן (בס' תורת האדם ענין הרפואה ע' מ"ז) וז"ל: ובירושלמי בעו מהו שיברך אדם על נס אביו ועל נס רבו, וכיון דאיפשט בגמרין לברוכי הוא ובריה ובר בריה, תלמיד נמי מברך. ומיהו ברכת רפואה עליה דידי' רמיא חובה ולאו עלייהו כלל, הילכך כי חביב עלייהו ורצו לברך לא צריכי למידק במלכות עכ"ל, (פירוש דבריו: דאף דבירושלמי לא איפשטא בעיא זו, אבל כיון דבגמ' דילן (ברכות שם) איתא אניסא דיחיד איהו ובריה ובר בריה חייב לברוכי (כגירסת הגאונים והרי"ף) ממילא יש לפשוט מזה גם בנוגע לתלמיד שמברך על נס רבו, ואינו דומה לברכת הרפואה - ברכת הגומל, דשם ליכא חיוב על תלמיד לרבו דשם רק עליה דידיה רמיא חובה ולאו עלייהו כלל אלא כי חביב עלייהו מברכים בלי שם ומלכות, משא"כ בברכת הנס).

אבל בחי' הרשב"א ברכות שם כתב וז"ל: ונסים שנעשו לישראל הכל חייבין

לברך עליהן, אבל בנס דידיה איהו ובריה ובר בריה חייב לברך, אבל לכולי עלמא לא כדאי' בגמרא, ומסתברא דלאו דוקא בריה ובר בריה ותו לא, אלא כל יוצאי ירכו ואין להם הפסק מפני שכולן כשותפין באותו נס ועל נס רבו מברך כרב חנא דבריך אדרב יהודה רביה³, ואף על גב דבעי' היא בירושלמי מהו לברך אניסא דרביה ולא פשטוה, איכא למפשטה מהא דרב חנא דאיתא בגמ' לקמן, וה"נ בעו בנס אביו ולא אפשרי התם ואפשרי בגמרינן עכ"ל.

הרי דהרמב"ן והרשב"א סב"ל שיש חיוב לברך על נס דרבו, אלא שיש חילוק ביניהם מאיפה הם מוכיחים דין זה, דהרמב"ן הביא ראי' מהך דבן על אביו מברך כמבואר בתלמודא דילן, ומשמע דסב"ל דמברכת הגומל ליכא ראי', והרשב"א הביא הראי' מברכת הגומל ומשמע דסב"ל דמבן על אביו ליכא ראי'.

ביאור פלוגתת הרמב"ן והרשב"א

יש לבאר פלוגתת הרמב"ן והרשב"א (שכל אחד הביא ראי' אחרת) דשיטת הרשב"א הוא דהא דיוצאי ירכו מברכים על הנס משום שהם שותפים בהנס וכמבואר בהדיא בלשונו לעיל, ולפי"ז כתב בעולת שבת (או"ח שם סעי' ו') נראה דיוצאי ירכו שהיו נולדים קודם שאירע הנס אין מברכים עיי"ש, כי רק אלו שנולדו לאחר הנס הם שותפים בהנס דלולי הנס לא היו נולדים, אבל לא אלו שנולדו קודם הנס, ונראה משום דסב"ל דעיקרו של ברכת הנס הוא ההצלה שבא ע"י הנס, (וכן משמע מהא דאיתא בברכות שם, דיליף ברכה זו ממה שאמר יתרו "ברוך ה' אשרי הציל אתכם וגו'"), וזהו מ"ש הרשב"א שגם יוצאי ירכו הם שותפין בנס זה כיון שגם קיומם הוא ע"י ההצלה בנס זה.

ולפי"ז מובן למה סב"ל להרשב"א, דאי אפשר להוכיח מזה גם לתלמיד על נס רבו שחייב לברך כיון שיש לדחות דתלמיד שאני שאינו שותף בנס זה, וכמ"ש הב"ח סברא זו (או"ח שם בד"ה ועל נס) וז"ל: דאע"ג דקיימ"ל דרבו עדיף מאביו לגבי אבידה וטעינת משא ולפדותו מבית השבי כו', איכא למימר דלענין ניסא שאני דשמא דוקא אביו דשותף עמו באותו נס משא"כ רבו דאינו שותף עמו וכו' עכ"ל, ולכן הוצרך הרשב"א להוכיח דין זה מברכת הגומל מהך דרב חנא שבירך ברכת הגומל על רבו, דברכה זו היא גם ברכת הודאה על ההצלה, ושם מצינו שתלמיד בירך על הצלת רבו כדאמר בריך רחמנא דיהבך ניהלן וכו' א"כ ה"ה שתלמיד יברך ברכת הנס, ועי' באלי' רבה שם (ס"ק ד') שכתב עד"ז בדברי הרשב"א, ובסידור רב סעדיה גאון כתב: "ומקום

(3) ברכות שם נד, ב: רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה: בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא".

שהיתה בו הצלה ליחיד מבני ישראל מברך הוא לבדו.. שעשה לי נס במקום הזה", ובשורת הריב"ש (סי' שלז) כתב: "וכ"ש הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה, שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך כשיעבור עוד במקום ההוא ברוך שעשה לי נס במקום הזה".

אבל בדעת הרמב"ן י"ל דסב"ל שאין עיקרו של הברכה על ההצלה אלא על עצם הנס - שע"י היתה ההצלה - אבל אין עיקרו על ההצלה, ולכן אין זה דומה כלל לברכת הגומל שהוא הודאה על ההצלה וכמ"ש הרמב"ן דברכה זו דהגומל עליה דידיה בלבד רמיא ולא עלייהו כלל⁴, והא דיוצאי יריכו מברכים על נס של אביהם לדעת הרמב"ן ה"ז משום כיבוד אב שמשבחים הנס שנעשה לאביהם, וסב"ל להרמב"ן שזו שאלת הירושלמי אם לברך על נס אביו או רבו משום כיבוד אב וכיבוד רבו.

וכ"כ במחצית השקל שם שמפרש כוונת המג"א שם (סק"ו שכתב: "יוצאי יריכו. אפילו אותן שנולדו קודם לכן וכמ"ש ס"ז כנ"ל"), ופירש במחצית השקל כוונתו וז"ל: שנולדו קודם לכן. דלא תימא דוקא הנולדים אחר כן דהם שותפים בנס האב, דלולי שניצל האב הם לא באו לעולם, משא"כ הנולדים קודם לכן, קמ"ל דאפילו הכי צריכים לברך דזהו מכלל כיבוד אב. ואייתי ראייה ממה שכתוב בסעיף וי"ז דעל נס רבו צריך לברך, ועל כרחק משום דזהו מכלל כיבוד ומורא רבו, והוא הדין באביו עכ"ל, וכ"כ באליה רבה שם בכוונת המג"א: "נ"ל פירושו מדכתב הש"ע [בס"ו] דמברך אנס דרבו כמו בנס אביו, אלמא דאין הטעם משום שותפות אלא משום כבוד, וא"כ אין חילוק בין נולדו קודם כנ"ל".

ולכן שפיר למד הרמב"ן, דכיון דבתלמודא דידן איתא, דיוצאי יריכו מברכים, א"כ ה"ה לרבו כיון דדין כיבוד שייך בשניהם.

ולפי"ז י"ל דהרמב"ם שלא הביא הדין שחייב לברך על נס רבו, סב"ל דעיקרו של ברכת הנס הוא ההצלה וכדעת הרשב"א, ולא משום כיבוד אב, ובמילא אין לפשוט מהא דאיתא בתלמודא דילן דיוצאי יריכו מברכים דגם על רבו יברך, די"ל דשאני התם שהם שותפין באותו הנס כנ"ל, גם סבירא ליה דאי אפשר ללמדו מברכת הגומל, דסב"ל דשם באמת ליכא חיוב לתלמיד לברך, וכמ"ש הרמב"ן כנ"ל דברכה זו עליה דידיה רמיא וכו' אלא דכי חביב עלייהו ורצו לברך וכו', והרמב"ם לא הביא זה כלל לכן

4) וראה ביאור הלכה שם סימן ריט שפירש דבריו: "ר"ל דזה הוי כמו שאר צרכי בני האדם שמברך האדם ע"ז בבוקר בכל יום כמו מלביש ערומים ומתיר אסורים וכה"ג, היתכן שתלמידו או בנו יצטרך לברך על שיש לאביו מלבוש וכה"ג, ואף דאם רצו לברך רשאים היינו שמכניסים עצמם נמי בהודאה זו להחסד שעשה להם הקב"ה וסיפק צרכיהם במה שלא בטל תורתו מינייהו מיהו אין זה עליהם חוב עיי"ש משא"כ בנעשה לו נס גמור צריך בנו ותלמידו לברך ע"ז".

לא פסק דיברך על נס רבו.

ולפי"ז יש לבאר הצ"ע של הרבי הנ"ל, דאדה"ז בסדר בה"נ לא הביא הדין בנס רבו, כי מכיון דאדה"ז שם כתב בהדיא דיוצאי יריכו מברכים שכולם שותפין באותו הנס, והוסיף ואפילו הבנים שנולדו קודם לכן שאינם שותפין בנס זה חייבים לברך על נס אביהם, ומשמע דסב"ל דתרווייהו איתנהו ביה שיוצאי יריכו מברכים הן מפני שהם שותפין והן משום כיבוד אב, א"כ הי' צריך להביא הדין גם ברבו משום כיבוד רבו, [ובהלוח כשהביא דין זה דרבו כתב אע"פ שכבר למדו חכמה קודם לכן מברך עיי"ש משמע דזהו מדין כיבוד רבו] וא"כ למה השמיטו בסדר ברכת הנהנין?

ויוצא לפי הנ"ל שישנם ב' טעמים מהו העיקר בברכת הנס, או משום עצם הנס או משום ההצלה, ולפי"ז י"ל דרק אי נימא שהברכה היא משום עצם הנס, י"ל דלעת"ל שכל ההנהגה יהי' באופן נסי לא יברכו אז ברכה זו וכנ"ל, אבל אי נימא שהטעם הוא משום ההצלה שנעשה בנס זה, כיון שעיקרו הוא על ההצלה חייב לברך גם לעת"ל.

וראה לקו"ש חל"ג (עמ' 38 ואילך) שמבאר חילוק הכללי בין ברכת הגומל לברכת הנס, ברכת הגומל הוא הודאה על מצב של הצלה מסכנה, שלכן אומר בנוסח הברכה "לחייבים טובות" שמודה שהיה חייב בדבר סכנה וניצל, משא"כ ברכת הנס אינו דווקא על הצלה ממצב של סכנה אלא על עצם עשיית הנס, ומוכיח זה מהא דמברכים ברואה מעברות הירדן מקום שעברו בו ישראל בימי יהושע שהיה זה נס של הקלה ולא של הצלה עיי"ש, ויל"ע.

וראה בתורת מנחם (חלק א' ע' 127) וז"ל: בניסים ובברכתם מצינו כמה חילוקי דרגות, וסדרם מלמעלה למטה: למעלה מכולם - נס שנעשה לעצמו, למטה מזה - נס שנעשה לאביו, בין כשהנס נעשה קודם שנולד, שגם אז הוא למטה במדרגה מנס שנעשה לעצמו, בין כשנעשה לאחר שנולד, שגם אז, מצד השייכות דאב ובן מתייחס הנס אליו (יותר מבהסוגים דלהלן), שהנס שנעשה לאביו נחשב כמו נס שנעשה לו היינו לחלק שלו שנמצא אצל אביו עכ"ל, עיי"ש עוד.



תורת רבינו

"נותנו כולו כאחת בפעם אחת"

הרב הנניא יוסף אייזנבך

בעמ"ה ספרי "מחנה יוסף" על הש"ס, רמב"ם ושו"ת

א. ב"חידושים וביאורים בש"ס וברמב"ם ח"ב סי' ד', עומד על דברי הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה קע"א: "שנצטוינו ליתן מחצית השקל בכל שנה, והוא אמרו יתעלה: "ונתנו איש כופר נפשו", ואמר: "זה יתנו". ושואל למה הוצרך הרמב"ם להביא את שני הפסוקים, ובפרט כי עיקר הציווי הוא ב"זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל", ומבאר שבמצות מחצית השקל יש שני דינים (א) אחד, שתהא הנתינה "בפעם אחת", וכפסק הרמב"ם ריש הל' שקלים סוף ה"א: "זאינו נותנו בפעמים רבות היום מעט ולמחר מעט אלא נותנו כולו כסף). (ב) שצריך לתת מטבע של "מחצית השקל כסף" (ופשיטא לא שוה כסף בשויו של מחצית השקל).

והנה בטעם הדבר שצריך להיות בפעם אחת, ביאר ב"צפנת פענח" בכ"מ, כי לנתינת מחצית השקל יש דין קרבן והוא בגדר כפרה, ו"אין כפרה לחצאין" וכמוש"כ הראיות לזה, ולזה הוא שהביא הרמב"ם שני הפסוקים: מ"ונתנו איש כופר נפשו" לומד הרמב"ם שנתנת מחצית השקל הוא ענין של כפרה על דרך קרבן, ומ"זה יתנו" – שלשון "זה" מורה על נתינת דבר אחד – שאין נותנים אותו בסכום וצירוף של עשרה גרה נפרדות, אלא בתור מחצית השקל אחד (כלשון הראגאטשובי "שיעור עצמי" ולא "שיעור מצטרף"). והם שני דינים שונים: "ונתנו איש כופר נפשו" בא לומר שהאדם צריך לתת בנתינה אחת, כדין כפרה, ואילו "זה יתנו" הוא דין בהחפצא של מחצית השקל שיהיה מטבע אחד, עיש"ה ובהערות.

ובהקדמה לכל זה, מבאר שיש מחלוקת רש"י והרמב"ם, מהו גדר הכפרה במחצית השקל, שלפי רש"י "גדר הכפרה הוא בזה שמהם נקנים קרבנות ציבור שהם לכפרה", ולפי שיטת הרמב"ם "עצם נתינת מחצית השקל הוא ענין של כפרה, קרבן יחיד" עי"ש, ומבואר שדייק בפסוק "ונתנו איש כופר נפשו" לשון יחיד, הוא כפרה של קרבן יחיד, והיינו שהנתינה עצמה היא בגדר קרבן כדברי ה"צפנת פענח", ולכאורה אם לומר שהפסוק הזה מלמדנו שצריך שתהא נתינה בפעם אחת, כי אין כפרה לחצאין, למה צריך לתלות הדבר בזה שהנתינה עצמה היא הקרבן, והרי סוף סוף גם לדעת רש"י, מחצית השקל הוא לכפרה, כי ממנו מביאים קרבנות הציבור לכפרה, וממילא "אין כפרה לחצאין", ומדברי קדשו משמע שכל הלימוד מן הפסוק הוא מ"כופר נפשו"

קרבן יחיד, שהנתינה עצמה היא בגדר כפרה,

ב. ובספר "עיונים במשנת רבינו" (תשע"ה) כתבתי ע"פ דברי ה"צפנת פענח" על הרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב, שהאריך לבאר חילוקי דינים בין טבילה להזאה, וכתב שם בהמשך דבריו: "דהנה כבר הארכתי בזה בכמה מקומות, דישי ב' גדרים בשיעורים, אחד נקרא שיעור המצטרף ואחד נקרא שיעור העצמי, עי' מש"כ בפ"א מהל' שקלים כו', וכך: דכל שיעור המצטרף, פחות מזה נמי שמו עליו, רק שצריך לצרף, וזה בעצם המחלוקת של ר' יוחנן וריש לקיש גבי חצי שיעור אם אסור מן התורה, דריש לקיש סבירא ליה דהשיעור הוא עצם, ופחות מזה לאו כלום הוא, ור' יוחנן סבירא ליה דהוא מצטרף, ופחות מזה גם כן שמו עליו, ועי' ב"ק דף ק"י ע"א גבי גזל הגר ע"ש, והעיקר הוא כך: דהדבר שעל ידו נעשית פעולה שפיר מצטרף, וכל דבר שהוא להעביר איזה דבר, פחות מזה אינו כלום כו', נמצא כך: דטבילה דלסלק טומאה לא מהני טבילת חצאין ולא מהני צירופין, דפחות משיעור לאו כלום הוא כו', מה שאין כן גבי הזאה דהוא טהרה, שפיר מצטרפין להזאות כו'", עי"ש כל ראיותיו ז"ל [וב"לקוטי שיחות" בהמשך הדברים ציין בהערה לדברי ה"צ"פ לענין אחר ואכ"מ].

וי"ל ביאורו בפשוט, שבטבילה להסרת טומאה לא שייך לחצאין, כי כל זמן שנשאר על האדם משהו טומאה הרי מתפשטת שוב הטומאה עליו, ואי אפשר לסלק הטומאה רק בטבילה אחת, משא"כ הזאה שאינה באה לסלק טומאה אלא להביא עליו טהרה, זה יכול להיות בצירוף.

ומעתה הן הן הדברים בכפרה מחטא (שגם הרמב"ם בהל' תשובה מדמה לדיני טבילה, "טובל ושרץ בידו"), כדי לסלק החטא צריך להיות בפעולה אחת עצמית ולא מצטרפת בכמה פעמים.

ואם כן זה מסתבר יותר ובפשטות אם אנו אומרים שהנתינה היא הכפרה, כלומר שבנתינה זו נעשה "כופר נפשו", ולכן צ"ל "בפעם אחת", משא"כ לדעת רש"י שענין הכפרה במחצית השקל הוא שממנו לוקחים קרבנות ציבור, הרי בנתינה עצמה עדיין אין הכפרה נעשית, לא מסתבר שעל זה נאמר "אין כפרה לחצאין".

ולכאורה נמצא שמה שהביא הרבי ענין זה של הגאון הראגאטשובי "שיעור עצמי" ו"שיעור מצטרף", הוא לענין חידושו השני, בביאור הפסוק "זה יתנו" שצריך להיות "דבר אחד", אבל לכאורה הראגאטשובי עצמו לא נתכוין לדין זה, שהרי הביאו לענין "אין כפרה לחצאין", ולכן לשון הרב הוא "בלשון הראגאטשובי, שיעור העצמי ולא שיעור המצטרף", וגם כתבו בחצא"ר. ועדיין צ"ע בזה.

ג. ועתה נראה לי כוונה אחרת בהוספה זו של רבינו: "ומ"זה יתנו" – שלשון "זה" מורה על נתינת דבר אחד – שאין נותנים אותו בסכום וצירוף של עשרה גרה נפרדות, אלא בתור מחצית השקל אחד (כלשון הראגאטשובי "שיעור עצמי" ולא "שיעור מצטרף"). – על פי מה שיש לתמוה מאד על זה שרבינו ביסס כל ביאורו בספר המצוות על חידושו של הגאון הראגאטשובי ז"ל ש"אין כפרה לחצאין", וכ"ה בחי' הגר"מ זמבא ז"ל הי"ד, ועוד מחברים שהלכו בעקבותיהם – והרי יש ב"צפנת פענח" עצמו ביאור אחר לכאורה בטעם הדבר ש"נותנו כולו בפעם אחת", והוא בהל' תרומות (מד, ג): "וכן ס"ל לרבינו בהל' ביכורים פי"א, ועי' ב"ק דף ק"י, גבי גזל הגר שהחזירו לחצאין לא יצא, והטעם דאי אפשר לצרף, משום דהא כתבו התוס' במנחות דף ע"ג דלאחר שבא ליד כהן נעשה כחולין ולכך יכול לקדש בו את האשה וקודם לזה הוא ממון גבוה ולכן לא מצטרף, וכן הטעם מה דס"ל לרבינו בהל' שקלים פ"א ה"א בשקל שצריך ליתן, הוא רק בבת אחת, ואינו מצטרף, משום דפקע שם הנותן ממנו כמבואר בירושלמי פ"א דשקלים דצריך שיהיו הקרבנות משל ציבור, דאין קרבן ציבור בא משל יחיד ופקע שמו, ולכך לא מצטרף".

הנה ביאר לן הצ"פ, שמה שיש לתת מחצית השקל כולו "בבת אחת" דוקא, הוא משום שאם יתן בפעמים הרבה, אין הנתינות מצטרפות כיון "דפקע שם הנותן ממנו", וגם בגזל הגר זה ש"החזירו לחצאין לא יצא" הוא גם מן הטעם ששני החצאים אינם מצטרפים, שהחצי הראשון הוא כבר ממון הדיוט והחצי השני הוא ממון גבוה עדיין.

וזו היא שיטתו של הגאון ז"ל ב"צפנת פענח" על התורה פר' חיי שרה, שאברהם אבינו קנה השדה בעפרון "בכסף מלא", משום "דגבי בן נח ליכא גדר צירוף לא בזמן ולא במקום ולא במציאות, וקונה בכסף רק בשוה הדבר, וצריך ליתן בבת אחת, לכך נקט כסף מלא כו".

וצ"ע למה באמת לא השתית רבינו דבריו (גם) על ביאור זה של ה"צפנת פענח" (שלכאורה גם בסברא ובהגיון הוא מובן יותר).

ד. ועל כן נראה, שבאמת זה שרצה רבינו לרמז בהוספה זו "ומ"זה יתנו" – שלשון "זה" מורה על נתינת דבר אחד – שאין נותנים אותו בסכום וצירוף של עשרה גרה נפרדות, אלא בתור מחצית השקל אחד (כלשון הראגאטשובי "שיעור עצמי" ולא "שיעור מצטרף"). ונתכוין באמת ללשון הראגאטשובי הנ"ל, ור"ל ששני הביאורים של הצ"פ אחד הם.

ובאמת ב"צפנת פענח" עצמו במקום אחר, לכאורה הרכיב ב' הדברים, עי' בצ"פ (ירושלים תשכ"ט) ג,ב: "משום דהשקל גופה הוא קרבן של יחיד ואח"כ נעשו של

ציבור ולוקחים מהם קרבנות ציבור כו' עכ"פ שקל יש עליו שם קרבן בפני עצמו, ולכך מבואר בתוספתא ספ"א דכלאים דיש עליהם שם כפרה, ולכך פסק רבינו בפ"א מהל' שקלים דצריך להביא מחצית השקל בבת אחת וכמו הך דב"ק דף ק"י ע"א אשם קריא רחמנא", ונראה שכל סברתו שאין בו צירוף היינו טעמא משום שנתנית המטבע עצמה הוי הקרבן.

ולפי זה נראה שבאמת שני הענינים אחד הם, שעד כאן אין אנו אומרים ש"אין כפרה לחצאין", אלא משום שהנתינה עצמה היא הכפרה והקרבן, שאז שייך לומר שאין החצאים מצטרפים, שחצי זה הוא ממון הדיוט וחצי זה הוא ממון גבוה, אבל להשיטה שכל הכפרה הוא בזה שמהשקלים לוקחים קרבנות, לא שייך לומר זאת.

ונמצא לפי זה שמה שאמר "אין כפרה לחצאין" ו"אשם קריא רחמנא", אין זה הלכה מסויימת בדיני כפרה, אלא כיון שהקרבן והכפרה הוא בעצם הנתינה, והיא הרי אינה מצטרפת, כנ"ל, ממילא לא שייך לומר בה "לחצאין".

ה. והנה ידועה מחלוקת הסמ"ע בחו"מ סי' ק"צ סק"א עם הט"ז (שהיא שיטת הב"ח שם), בגדר קנין כסף, שהסמ"ע ס"ל דהא דמהני שוה פרוטה לקנות בה, דוקא כשנתן לו השוה פרוטה על דמי הפרעון והשאר זקף עליו במלוה או כשכל שיווי המקח אינו אלא פרוטה, אבל אין לומר שנותן הפרוטה שבזה נשתעבדו זה לזה, זה לקנות וזה למכור, דומיא דקנין שטר וחזקה וקנין סודר, דהא קנין כסף נלמד משדה עפרון, וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שוויות השדה, אבל הט"ז השיגו שהרי גם גבי קנין אשה בכסף נלמד מעפרון וזה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד לא בתורת שיווי", וכבר האריכו בזה ב"אבני מילואים" סי' כ"ט אות ב' שביאר דעת הסמ"ע עי"ש, ועי' ב"שערי יהודה" וב"ברכת שמעון" לקידושין ועוד.

ומלשון ה"צפנת פענח" "דגבי בן נח ליכא גדר צירוף לא בזמן ולא במקום ולא במציאות, וקונה בכסף רק בשוה הדבר, וצריך ליתן בבת אחת, לכך נקט כסף מלא כו'" מבואר, דהא דאברהם לא קנה באופן שכתב הסמ"ע שנותן פרוטה אחת על דמי הפרעון והשאר זוקף עליו במלוה, הוא מטעם אחר, שאין צירוף לבן נח, וסברת הסמ"ע, שיכול לתת פרוטה אחת על דמי הפרעון והשאר זוקף עליו במלוה, בבן נח לא שייכי, וברור אפוא שמה שלמדו דין כסף מעפרון אינו אלא לעיקר הדין, שכסף מועיל, ובישראל הרי אין א"צ שיהיה "בכסף מלא", שכן בישראל יש צירוף.

ו. ונתחוויר לי היטב ב"ה דברי רבינו ב"לקוטי שיחות" ח"י (חיי שרה א), לאחר שביאר את דברי רש"י "בכסף מלא אשלם כל שוויה" לפי דרכו בקודש שם, כתב באות ז': "בפירוש רש"י ישנם ענינים מופלאים גם הנוגעים לשאר חלקי התורה. ע"י פירושו

של רש"י כאן מתיישבת קושיא בחלק ההלכה שבתורה: הא דקרקע נקנה בכסף נלמד בגמרא (קידושין כ"א ע"א) מהכתוב "שדות בכסף יקנו", ופירשו בתוס': "הא דלא אייתי מקרא דכתיב גבי עפרון (היינו שאברהם קנה את השדה בכסף מעפרון) משום דדלמא הני מילי מנכריי שכל קנינו בכסף". אבל ע"פ הנ"ל בביאור דברי רש"י "אשלם כל שוויה כו" מובן בפשטות למה לא ילפינן דין זה מהכתובים שלפנינו (גבי עפרון): מלבד זאת שלא היינו יודעים מילפותא זו את עיקרו של דין כסף בקרקע, היינו שהוא נקנה בשוה פרוטה אפילו כשהקרקע שוה יותר (הערה 35): רמב"ם פ"א מהל' מכירה ה"ו; "טושו"ע חו"מ סי' ק"צ ס"ב. וגם לפי דעת הסמ"ע שם סק"א שמה שקונה בכסף הוא מצד דמי שוויות הדבר, הרי גם כשנותן פרוטה קונה בתורת תחילת פרעון, ואי אפשר ללמוד משדה עפרון שאברהם שילם "כל שוויה", דהלא אברהם קנה את השדה "בכסף מלא" כל שוויה (הערה 36: ראה צפע"נ עה"ת: וקונה בכסף רק בשוה הדבר וצריך ליתן בבת אחת, לכך נקט כסף מלא כו') – הנה נוסף לזה כו', עי"ש כל הענין.

ולכאורה אינו מובן כלל, מה רצה בהערה 36 שהביא דברי הצפע"נ שהוא ענין אחר לגמרי, שמה שהוצרך לתת כל הכסף בבת אחת הוא משום שלבן נח אין צירוף, אבל באמת לולא זה היה אברהם נותן לכתחילה רק פרוטה על דמי הפרעון, כשיטת הסמ"ע שבה עסיק, ואם כן מה זה שכתב (בפנים השיחה) "ואי אפשר ללמוד משדה עפרון שאברהם שילם "כל שוויה", ולכאורה צע"ג.

ולמש"כ אפשר שאדרבא, בהערה 36 בא לרמז שבאמת הקושיא הנ"ל אינה קושיא לפי דברי הצפע"נ, שהרי מה שאברהם שילם "בכסף מלא" הוא מסיבה צדדית שאין צירוף לבן נח.



הראהו מטבע של אש

הרב פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקוטי שיחות (חכ"ו ע' 232 ואילך) מבאר באופן נפלא הא דהראהו הקב"ה למשה מטבע של אש, דעי"ז נפעל דבר חדש שהמטבע הגשמי כפי שנמצא בעוה"ז הגשמי נעשה מטבע של אש. וזה יותר מהענין דחיבור עליון ותחתון בכלל דכל המצוות דממשיכים בהתחתון חיות רוחני מהעליון, משא"כ במחצית השקל החידוש הוא שהמטבע הגשמי נעשה מטבע של אש שהוא חיבור ב' הפכים.

וחיבור זה הוא בכחו של הקב"ה בכבודו ובעצמו "נמנע הנמנעות", ובהערה 39 שהוא ע"ד חיבור ההפכים דקי"ס שלכן נאמר הלשון קשה לגבי קי"ס.

וצ"ב מה דאין חיבור זה נרגש ומתבטא בפועל באיזה אופן במטבע הגשמי.

ואולי י"ל בזה, ע"ד המבואר בלקו"ש (שם ע' 13 ואילך) בנוגע לשם אהי' אשר אהי' שחלוק הוא משאר שמות שאינם נמחקים מצד קדושתם כיון דכל אחד מהשמות מתארים איך שמציאות ה' מתגלה ע"י כחות ופעולות, משא"כ אהי' אשר אהי' מתייחס לאמיתית המציאות שאינו בערך כלל ולא שייך בו גדר קדושה שהוא רק בדבר שבערך (ועי' היטב בהערה 68 ושם).

ובדומה לזה מבואר בלקו"ש (חכ"ט ע' 77) בנוגע לקדה"ק, דהגם שהמקדש כולו לא היה במישור אלא במעלה ההר, כיון שבכל דרגא יש עלי' בהקדושה ומתבטע זה גם בהמקום, מ"מ בקדה"ק לא הי' עלי' במקום, ומבאר דהוא משום, דשאר חלקי המקדש יש ערך בדרגות הקדושה זל"ז, משא"כ בקדושת קדה"ק שהוא באי"ע לגמרי לא שייך בו גדר מעלה ומטה, ואינו מתבטא בגובה המקום גשמי.

ועד"ז י"ל בעניינינו, דהחיבור הפכים בהמטבע של אש שמצד העצמות אינו מתבטא ונרגש, כיון שאינו ענין של גילויים אלא כח העצמות דנמנע הנמנעות. ועצ"ע.



לימוד תורה שלא לשמה

הרב ישראל נחום וילהלם

עיה"ק ירושלים ת"ז

בסה"מ מלוקט ח"ג עמ' קסט אומר הרבי ששרש הפרט הוא למעלה מהכלל, וכמו שהעולם נברא בעשרה מאמרות שיש אפשרות לבחור גם בהיפך בדוגמת הקושיות שסותרים את השכל ומגיעים למעלה יותר מבחי' הכלל, ועד"ז התורה נפרטה לפרטים עד לכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש שהכל ניתן בסיני בעת מתן תורה שזה לא ענין בפני עצמו מהכלל דעשרת הדברות עד להכלל דחיבור אחד, ולכן לימוד כל פרט שבתורה צריך שיהיה באימה וביראה וברתת ובזיע כמו הכלל דעשרת הדברות.

הנה לכאורה הרי כל פרט ניתן למשה בסיני והוא היה בבחי' מתן תורה בשווה

כמו הכלל שניתן באימה וביראה, לפי זה צריך להבין מה הדגש שלימוד כל פרט צריך שיהיה באימה כי אינו ענין בפני עצמו כי יש בו כח הכלל.

ונראה לבאר בדרך אפשר לפי מה שאומר שם שזה על דרך הפרט של עשרה מאמרות הרי כמו הפרט של עשרה מאמרות גרם שיש אפשרות לבחור גם בהיפך וזהו דוגמת הקושיות שסותרים את השכל ומגיעים על ידי זה לענין התשובה.

כך הוא גם לענין הפרט של התורה שצריך להיות באימה כו' והכוונה בזה שגם יהודי לומד תורה שלא לשמה לאיזה פניה וכן באיזה מצב שיהיה עד שמוסיף כח בקליפות וצריך לחזור בתשובה על התורה שלמד אין זה שבעת שלמד אין לו שייכות כלל למתן תורה שניתן באימה וביראה, ורק אחרי שחוזר בתשובה אז חוזר שייכות לימודו למ"ת.

אלא שכל הכח שיהודי יכול ללמוד תורה אפילו שלא לשמה הוא גם מהכח של מתן תורה כי מציאות התורה במצבו הירוד התאפשרה רק בגלל שניתן גם בפרטים, וזהו כמו על דרך הפרטים של עשרה מאמרות שלכן יש אפשרות לבחור גם בהיפך עד שיש בזה חידוש שזהו התשובה ומגיעים למעלה מהכלל.

ובזה אפשר לבאר בדרך הלצה מ"ש שלעולם יעסוק אדם וכו' כי בודאי סופו לעשות תשובה כי לא ידח ממנו נדח, ולכאורה צריך להבין דהנה בלקו"ש ח"ג פר' שמיני הע' 19 כתוב שהירידה היא הכנה מוכרחת להעליה למדרגה היותר נעלית, ונמצא שאין זה ירידה אמיתית כי אם חלק מהעליה הנעלית יותר וזה גם באיש הפרטי שאופן העליה שהוא על ידי נתינת מקום מראש ללעו"ו ועי"ז ינצחו כליל אח"ז והוא מעין החילוק דירושלמי ובבלי שאף שכל קושיא הוא מסטרא דרע אבל גם הוא חלק מבירור הדין...

ולכאורה לפי זה למה נענש הבוחר שחטא, כותב הרבי כיון שלא זו (עבירה לשמה) היא הכוונה שלו.

והנה לפי זה ברור שלא יתכן לומר שלעולם יעשה אדם עבירות כי בוודאי בסופו לעשות תשובה ולא ידח ממנו נדח ויהיה מזה יתרון האור ועליה נעלית היותר ואף שזה אחטא ואשוב הרי אם דחק ונכנס הרי זה התשובה הנעלית ביותר גם מיום הכפורים שאינו מכפר, נמצא שיהיה מזה עליה יותר גדולה.

כי אם עושה העבירה וכוונתו לשם יחוד שיהיה כל העליות וגדולה עבירה לשמה יותר ממצוה שלא לשמה, הנה אז נאמר לו שיחפש מצוות אחרות לשמה, אבל העונש הוא אכן כי זה לא הכוונה שלו כי הטענה אליו היא שאם כבר חטא היה צריך שיהיה

לשמה והוא חטא שלא לשמה וזה פשוט שאין לומר שלעולם יחטא אפילו שלא לשמה.

אבל בלימוד תורה שלא לשמה ממש אין לבוא בטענה על העבירה שעשה והכניס כח בקליפות על ידי שלמד שלא לשמה עד שצריך לחזור על זה בתשובה כמו בכל עבירה, כי מה יהיה הטענה שהיה צריך לעשות עבירה זו לשמה הרי אז מראש זה לימוד תורה לשמה ואין כאן חטא נמצא שלא יתכן מצב של חטא זה רק אם מקיימו שלא לשמה.

ונראה לבאר מה שמצינו בדין לוקח החוזר ממקחו שקנה מטלטלין בקנין כסף ועושים מי שפרע למה מזכירים שם רק את הרשעים שלפני מתן תורה כמו דור המבול והפלגה ומצרים, דהנה לפי מה שכתוב במשנה אבות למה נברא העולם בעשרה מאמרות ליפרע מהרשעים שהחריבו העולם שנברא בעשרה מאמרות וליתן שכר לצדיקים שמקיימים את העשרה מאמרות, ותמוה השינוי לשון שכתוב ליפרע וכן הקדים את הרשעים, ומבאר הרבי שהכוונה "ליפרע" שדורשים מהרשע עבודה נעלית יותר שיקיים את העולם במאמר אחד.

ומבאר הרה"ק רלו"צ נ"ע (אביו של כ"ק אדמו"ר) שקנין כסף הוא עבודת האהבה, וקנין משיכה הוא למשוך מעלמא דפרודא ליחידו של עולם קונה הכל ולכן בהמה דקה במשיכה ובהמה גסה במסירה שצריך מסירת נפש.

וקנין משיכה קונה רק בסימטה היינו רק כשמושך לרשות היחיד וזה עבודת הצדיקים שמקיימים העולם בעשרה מאמרות שמקיימים במשיכה להעלות הכל לרשות היחיד יחידו של עולם.

אבל תשובה מאהבה הוא קנין כסף שזה במאמר אחד, ולכן מוזכר בדין מי שפרע רק הרשעים שלפני מתן תורה כי אז היה העולם קיים רק בעשרה מאמרות והא מה שאומר ומקיים את דברו שנברא העולם על ידי דבור שזה עשרה מאמרות, אבל מאמר אחד הוא מחשבה.

וקנין משיכה הוא מה שעל ידי הפרטים של עשרה מאמרות נברא עלמא דפרודא וקיומו הוא על ידי צדיקים שמושכים אותו ליחידו של עולם, אבל כשאינו עושה משיכה אז דורשים ממנו שיקיים את הקנין בקנין כסף וזהו ליפרע מהרשעים עבודה נעלית יותר שיקיימו במאמר אחד שזה תשובה מאהבה.

ואפשר הביאור בזה כי עשרה מאמרות גרם לו לחטוא כמו ענין הקושיות שסותרים את השכל כך מחריבים את העולם כי אינו יכול לקיים בקנין משיכה למשוך

מעלמא דפרודא לרשות יחידו של עולם, ולכן מקיים בקנין כסף שזה מאמר אחד כי על ידי תשובה עולה למעלה מהכלל שזה העלם העצמי.

ובדרך אפשר נראה לבאר מה שמקיים במאמר אחד, כי התירוץ במשנה מדוע נברא העולם בעשרה מאמרות ליתן שכר טוב לצדיקים, כי זה ענין השכר שניתן בשביל עבודה על ידי בחירה, ולכן נברא בעשרה מאמרות, כי צדיק ורשע לא קאמר, היינו שזה נשאר במאמר אחד, ולכן אם היה נברא העולם במאמר אחד לא היה בחירה, כי במאמר אחד יודע אם יהיה צדיק או רשע, הרי כמו ששאר עניני הבריאה היו נבראים מיד מהמאמר אחד כך היה בורא צדיקים ורשעים.

ולכן לא היה הבריאה ממאמר אחד כי אפילו שיודע שיהיה הבריאה הרי אינו מוכרח בבריאה, כי אין הידיעה סיבה רק אם נוסף על זה רצון, כי הוא בבחי' מקיף ולכן אינו סיבה להכריח כמבואר בכ"מ בדא"ח, אבל אם היה רוצה שיהיה הבריאה בפועל מהידיעה שבמאמר אחד אז היה סיבה המכריח, ואם כן גם הידיעה שיהיה צדיק או רשע היה מכריח, ולכן ברא בעשרה מאמרות שרק אחרי שירד בדיבור אז יהיה סיבה שפועל הבריאה, ואז צדיק ורשע לא קאמר ונשאר במאמר אחד, והרי המאמר אחד אינו סיבה שמכריח כנ"ל.

והנה מה שהרשע יכול לתקן על ידי המאמר אחד, הוא כמו שמבואר המשל מהעץ אחרי שצמח הוא מבורר מה הפרי ומה הקליפה, אבל כשהוא במצב של גרעין ששם הוא בכח לפני הברור ואז אפשר שהקליפה יהיה לפרי, וזהו שבעוה"ב לא שייך תשובה רק גהינום, כי שם הכל אחר הברור, והרע אינו מעורב בטוב, ולכן הטוב בהיכל של גן עדן והרע מסירים בגהינום.

אבל בעוה"ז ששם מאיר המאמר אחד שזהו בכח כמו הגרעין ויכול להפוך זדונות לזכויות, ולפי זה מובן שצדיק ורשע לא קאמר כי מצד העשרה מאמרות הוא כדוגמת העץ שצמח שהפרי והקליפה לא מעורב כי כבר ירד בפרטים, ואז לא היה שייך להפוך רע לטוב, כי כל מציאות הרשע הוא מהברור של הפרטים שבעשרה מאמרות, שנתגלה הפסולת, אבל מצד כח הצומח שזה המאמר אחד יכול להתהפך הפסולת לפרי, וזה כמשל מה שמזבלין את השדות עם הקליפות שיוצא מזה פירות משובחים.

ולפי זה אפשר להבין את ההלכה שהאוכל תרומה בשוגג צריך לשלם לכהן חולין מתוקנים וזה נהפך לתרומה בנתינתו להכהן, ולומדים זה מהפסוק ונתן לכהן את הקדש שזה צריך להיות דבר הראוי להיות קדש, ומתקשים המפרשים איך חולין מתוקנים שכבר הוציאו ממנו את הקדש שזה התרומה ראוי להיות קדש.

ונראה לפרש לפי מה שכותב ה"משנה ראשונה" במשניות תרומות פ"ו מ"ה, כי לומדים את זה ממה שכתוב "את הקדש" ואת משמע הטפל לקדש, כי על ידי הרמת התרומה נעשה החולין טפל לקדש, כי כך יהיה סדר הביירוים שעל ידי שמוצאים את הטוב אז הנשאר יהיה יחסית למצב הקודם יותר בבחי' פסולת.

והנה כשאכל תרומה בשוגג יהיה אז התיקון שיחזיר את החולין שהוא הטפל, ויעשה ממנו תרומה וזה כעין שהזדונות נעשים זכויות.



הערה במקור בלקו"ש

הת' שמואל גורארי'
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"ז ע' 127 ס"ד "אפי' לויט דער דעה (פון ר"ן) אז בפסח מצרים איז יא געווען א איסור מלאכה" ובהערה 25 "לפסחים קטז, א וראה עוד דעות בזה בתו"ש שם וכן מסיק בתורת חסד שם (אות ז)".

ואולי ט"ס הוא וצריך להיות לפסחים קטז, ב כי שם הר"ן בד"ה מצה כותב "ולא יכלו להתמהמה שאילו יכלו להתמהמה היו מחמיצין אותו, דפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום כדאיתא בפסח שני ולמחר היו מותרין דמלאכה ובחמץ כו'.



רשימות

שם המפורש

הרב ראובן וויטקעס

מחשובי אנ"ש פאמונא נ.י.

ברשימות חוברת מא שקו"ט כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב. ועוד. – נסמן שם) ד"שם המפורש" היינו שם הוי' [דלא כדעת רש"י דשם המפורש היינו שם בן מ"ב אותיות].

ובין הדברים כתב "ויסייע לפי' הרמב"ם ל' הש"ס (. . סנה' ס). דקרי לשם ה' שהמ"פ".

הלשון "שם המפורש" נזכר בסנה' שם ביחס למ"ש במשנה (שם נו, א) אודות המגדף נגמר הדין . . עומדין", ועל זה כתוב בגמ' "עומדין מנלן . . והלא דברים קל וחומר, ומה עגלון מלך מואב שהוא נכרי ולא ידע אלא בכינוי עמד, ישראל ושם המפורש על אחת כמה וכמה". ובפשטות משמע, שהשם שנזכר במשנה – היינו שם המפורש.

ולא זכיתי להבין, שהרי במשנה מיירי בשם בן ד' אותיות. וכמבואר ברשימה שם לעיל, לדעת הרמב"ם שם בן ד' אותיות היינו שם אדנ-י ולא שם הוי'. וא"כ לא מצינו כאן דקרי לשם ה' שם המפורש, ומהי הסייעתא להרמב"ם מל' הש"ס?

ובאם מי מהקוראים יודע לבאר כוונת הדברים, יואיל נא להאיר עיניי ולפרשם מעל גבי הגליון. וזכות הרבים תלוי בו.



נגלה

דעת רבינו הזקן בשיעורים של מאכל בן דרוסאי ויד סולדת בו בבישול בשבת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושליח בוועסט בלומפעלד מיישיגאן

עיינ בתהילה לדוד סי' שי"ח סעיף טז "וענין בישול וצלי מבואר במנחות דף נו.
וברמב"ם פרק ט הל' ה' דעכ"פ בעינן שיתבשל או יצלה כמאכל בן דרוסאי". אבל
בסעיף יז הקשה התהילה לדוד "וכל זה צרך עיון דפשטא משמע דכלי ראשון מבשל
לענין שבת אף בדבר שאינו נאכל חי אף שלא נתבשל כמאכל בן דרוסאי ואפשר דרק
בצלי בעינן כמאב"ד כו' וצ"ע"

קושיית התהילה לדוד מיוסד על העובדא שמצד אחד מבואר במסכת מנחות
שיעור בישול הוא כשהמאכל הגיע לשיעור חימום של מאכל דרוסאי ובניגוד לזה
מצינו במסכת שבת דף מ: ששיעור בישול הוא שיעור של יד סולדת בו עיין שם, אמר
רב יהודה אמר שמואל אחד שמן אחד מים יד סולדת בו אסור ע"כ וכן איתא בשו"ע
סי' שיח ס' ט' "כלי ראשון לאחר שהעבירוהו מבשל כל זמן שהיד סולדת בו"

בתחילה תירץ התהילה לדוד שהשיעור של יד סולדת בו הוא דוקא בדבר שנאכל
כמו שהוא חי או בדבר שכבר נתבשל כל צורכו ונצטנן לגמרי שאז חייב אם חוזר
ומחממו עד שיעור של יד סולדת בו שהוא שיעור פחותה ממאב"ד ולפי זה נוכל לומר
שהשיעור של מאב"ד הוא דוקא בדבר חי או בדבר שכבר נתבשל כל צורכו. אבל לבסוף
חזר בו התהילה לדוד מזה משום שפשטות לשון השו"ע מוכיחין שכלי ראשון שיד
סולדת בו מבשלת בכל מקרים אפילו במקום שהמאכל אינו נאכל חי ואפילו במקום
שהמאכל אינו מבושל כלל וא"כ הדרא קושיא לדוכתא האם השיעור בישול הוא
כמאכל בן דרוסאי או האם השיעור הוא יד סולדת בו?

קושייתו מיוסדת על ההנחה ששיער בישול של מאב"ד שונה מהשיעור של יד
סולדת בו והחום של יד סולדת בו היא פחות מהחום של יד סולדת בו.

עיינ שם שהוא ממשיך וכותב שאדמו"ר הזקן כותב בסי' רנד שגם במים השיעור
הוא כחצי חימום וכפי הנראה היינו חצי השיעור שהוא רוצה לחממו אלא שמה לענין
שמה יחתה כוי אבל לענין בישול ביד סולדת בו סגי כוי גם מדבריו שם מוכח שהוא

סובר שהשיעור חימום שליד סולדת בו והשיעור חימום של מאכלדרוסאי אינם שווים.

וכן עיין בחזו"א סי'נ ס"ק ט' ע"ד בישול דבר בפחות משיעור מאכל בן דרוסאי שנחלקו האחרונים אם אסור מן התורה משום חצי שיעור שאסור מן התורה, שדעת החזו"א שהוא אסור מן התורה ובלבד שיגיע לשיעור חום של יד סולדת בו. גם מדבריו מוכח שהוא סובר ששיעור מאכל בן דרוסאי ושיעור יד סולדת בו אינם שווין.

וכן עיין באינצקלופדיא שכותב שבדבר גוש שיעור אכות הבישול הוא כמאכל בן דרוסאי ובמים ובשאר משקה איכות שיעור הבישול הוא יד סולדת בו. ומשמע מדבריו שהם שני שיעורים שאינם שווים.

והנה התהילה לדוד מסיים באומרו שאפשר שהשיעור של מאכל בן דרוסאי הוא דוקא בצלי משא"כ בבישול הוה השיעור יד סולדת בו. אבל זהו בניגוד לדברי רבינו שכותב בסי' שיח סעיף ז שכשם שאסור לבשל באור כך אסור לבשל בתולדות האור והוא מזכיר שם שהשיעור הוא כמאכל בן דרוסאי ואינו מזכיר השיעור של יד סולדת בו. ואם דברי התהילה ודוד נכונים שיש שיעור של מאכל בן דרוסאי לצליה ושיעור של יד סולדת בו בבישול היה רבינו מזכירו.

וכמו כן ממה שרבינו כותב בפשיטות בסי' שנד שבין בצליית ובישול בשר ובין בבישול מים אין משהין אותם על האש אלא אם כן הגיעו לחום של מאכל דרוסאי. מוכח שרבינו סובר שגם בדבר שמבשלים אותו הוה השיעור בישול כמאכל בן דרוסאי.

ונראה לומר שפשטות דברי רבינו מוכיחין שהוא סובר ששיעור מאכל בן דרוסאי ושיעור יד סולדת בו שווים, ואינו חייב על בישול כי אם נתבשל הדבר כחצי או כשליש בישולו וכידוע מחלוקת הראשונים בענין זה. ביחד אם זה הגמרא מספרת לנו שאם יניח מאכל בכלי ראשון שהיד סולדת בו אז יגיע המאכל לשיעור שלמאכל בןדרוסאי.

דעת רבינו שכיון שהשיעור של מאכל בן דרוסאי הוא שיעור הנזכר בברייתא במסכת שבת דף ל"ז: והשיעור של יד סולדת בו הוא רק ממימרא בגמרא דף מ: א"כ מסתברא לומר שמדאורייתא שיעור הבישול שנתנה לנו תורה הוא בישול מאב"ד אלא שכיון שקשה לסתם איש פרטי לשער זה על כן גילו לנו חז"ל שכל דביד סולדת בו יש בו היכולת לבשל אוכל או משקה עד שיגיע אותו מאכל או משקה לשיעור של מאכל בן דרוסאי אם ישהה בו לאיזה זמן.

וא"כ לפי דברינו מתורצת קושיית התהילה לדוד שבאמת שיעור יד סולדת בו ושיעור מאכל בן דרוסאי שווין ומעיקר הדין החיוב בישול הוא כשמגיע המאכל

למאכל בן דרוסאי רק שחז"ל שיערו שכלי ראשון שהיד סולדת בו יבשל מאכל הניתנת בתוכו עד שיגיע אותו מאכל עצמו לשיעור יד סולדת שהוא בקרוב להשיעור של מאכל בן דרוסאי.



לחם עני הקרי והכתיב

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

גרסי' בפסחים (לו ע"א) ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים ת"ל לחם עוני מה שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה דברי ר' יוסי הגלילי ר' עקיבא ואומר מצות מצות ריבה אם כן מה ת"ל לחם עוני פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש מאי טעמא דר' עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב ור' יוסי הגלילי מי קרינן עני עוני קרינן ור' עקיבא האי דקרינן ביה עוני כדשמואל דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה.

וביאר המפרשים¹ "אף שרבי עקיבא פירש טעמו דמצות מצות ריבה אפילו הכי מקשה מאי טעמא דרבי עקיבא" "דקים ליה לתלמודא דהאי מצות מצות ריבה דקאמר רבי עקיבא, לאו לענין מעשר שני לחוד איצטריך אלא לשאר מילי" ["לכהנים שיוצאים בחלה ותרומה כנ"ל" בגמרא].

אבל הקשו ש"היה מצי הש"ס למימר דטעמיה דרבי עקיבא דאצטריך קרא לדרשה דעונין עליו דברים הרבה"². ולמה הביא בראשונה הלימוד "פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש" ומטעם "מי כתיב לחם עוני עני כתיב" ורק אחר כך כדבר גוסף מביא "ור' עקיבא האי דקרינן ביה עוני כדשמואל דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה". והלא לכאורה בזה נחלקו אם משמעותיה של "עוני" הוא "אוני" או "עונין". ולמה הפסיק הגמרא עם הלימוד "פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן

(1) פני יהושע ד"ה בגמרא ת"ר יכול, אור חדש ת"ר יכול, צל"ח ד"ה מאי טעמא, חתם סופר ד"ה מאי טעמא.

(2) ועיי"ש מה שתירצו.

ודבש". דמשמע שזוהי עיקר מחלקותו.

ויש לומר בזה ובהקדים מה שאמר בגמרא "מאי טעמא דר' עקיבא מי כתיב לחם עוני עני כתיב ור' יוסי הגלילי מי קרינן עני עוני קרינן" דמשמע שמחלקותם הוא אם יש אם למסורת או יש אם למקרא³ [ולרבי עקיבא דדורש "לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה" היינו כי היכא דלא סתרי אהדי דורש המסורת והמקרא⁴].

ובביאור אופן הלימוד [לר"ע הכא] מקרי או מכתוב יש לומר, שזה תלוי בהחילוק שבין קרי וכתוב. היינו שהכתוב הוא גוף האותיות וזה מורה על גוף הדבר וממנו לומדים דין בהחפצא של מצוה. והקרי היינו איך שהאדם קורא התיבות וממנו לומדים דין של התייחסות הגברא אל החפצא של מצוה.

והנה לימודו של רבי יוסי הגלילי הוא "לחם עוני מה שנאכל באנינות יצא זה שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה" היינו שהגם שהאכל "הגברא" אינו אונן עכ"ז היות שמותר לאוכלו כשהוא אונן נעשה דין ב"החפצא" ש"נאכל באנינות" ולכן אינו יוצא בה במעשר שני "שאינו נאכל באנינות אלא בשמחה". [היינו שדינו של החפצא תלוי בהתייחסותו של הגברא אליו].

ועל זה טוען רבי עקיבא [והביאו בראשונה] "מי כתיב לחם עוני עני כתיב" היינו שאין ללמוד דין בהחפצא מהקרי אלא מהכתוב, והכתוב הוא "עני" ולכן לרבי עקיבא "מה ת"ל לחם עוני פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש" היינו שהוא דין בהחפצא של המצה שצריך להיות לחם עני פרט למצה עשירה. וזוהי עיקר מחלקותו על רבי יוסי הגלילי.

ומסיים הגמרא שאכן מהקרי יש ללמוד דין בנוגע להתייחסות ה"גברא" אל ה"חפצא" והיינו דמסיים "ור' עקיבא האי דקרינן ביה עוני כדשמואל דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה".



3) ועיי"ש בתוד"ה עוני קרינן ביה, ובחידושי הר"ן ד"ה מי קרינן.

4) מהר"ם חלאוה ד"ה ורבי עקיבא, וחתם סופר ד"ה מאי טעמא.

קבוע עדיף מחזקה או לא

הת' יוסף אברהם הלוי שטאל

תלמיד בישיבה

שנינו במכילתינן (פסחים ט, ב) "תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות. פירש ואתא עכבר ושקל היינו סיפא. דתנן תשע חנויות, כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה, ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור. ובנמצא הלך אחר הרוב".

ופרש"י (ד"ה ואתא עכבר ושקל) "ונכנס לבית בפנינו, ולא ידעינן אי חמץ שקל, וכיון דחזינא - צריכין אנו לבדוק, או דילמא מצה שקל".

ומקשים התוס' (ד"ה היינו תשע חנויות) "לפי מה שפ"ה לענין בדיקה לא נהירא לר"י. . ועוד קשה דגבי תשע חנויות ליכא חזקה היתר אבל הכא אוקמא אחזקה בדוק דהא בבדוק מיירי דאי לאו הכי פשיטא דבעי בדיקה ונראה לר"י דלענין שהביא עכבר לבית ונמצא קבעי אי שרי לאכילה אי לאו".

ונראה לבאר פלוגתתם בהקדם.

הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"ב ה"י) כתב "הניח תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם חמץ אם מצה נטל ונכנס לבית בדוק צריך לבדוק שכל הקבוע כמחצה על מחצה". והשיג עליו הראב"ד וז"ל "הניח א"א לא מיחוורא הא מילתא אלא לענין בטול אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן הוא". כלומר שקשה להראב"ד, מאחר שאמרינן שכל קבוע כמחצה על מחצה, ומיירי בבדיקה שהוא רק מדרבנן, לכאן הוה ל"י להרמב"ם להקל ולהכשיר הלחם ולא להחמיר. (ומשו"ה ס"ל להראב"ד שדין זו מיירי בפסח אם צריך לבטל מדאורייתא ומשו"ה מחמירין).

והמגיד משנה (על אתר) "ובהשגות א"א לא מיחוורא הא מלתא וכו'. ודעת רש"י ז"ל ושאר המפרשים האחרונים כדעת רבינו גם מדברי הגאונים נראה כן וכן כתוב בפירוש בהלכות ה"ד יצחק אבן גיאת וכתב הרא"ה ז"ל שהטעם דאע"ג דספיקא דרבנן היא כיון שבדיקות חמץ תחילתה על הספק החמירו בספקה יותר משאר ספיקות של דבריה וכן עיקר". כלומר שמכיון שלכתחילה תקנו חכמים בדיקה על הספק, לכן בכל הספיקות מחמירין.

אבל עדיין קשה ממש"כ הרמב"ם בההלכה אחרי זה (הי"א) "שני צבורין אחד של חמץ ואחד של מצה ושני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ובאו שני עכברים זה נטל חמץ וזה נטל מצה, ואין ידוע לאיזה בית נכנס זה שנטל החמץ, וכן שני בתים בדוקין וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס, או שידע שנכנס לאחד מהן ונכנס אחריו ובדק ולא מצא כלום או שבדק ומצא ככר, או שהיו תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ופירש ככר מהן ואין ידוע אם חמץ אם מצה, ובא עכבר ונטל הככר שפירש ונכנס לבית בדוק בכל אלו אינו צריך לבדוק פעם שניה שאין כאן קבוע".

וכמו שהקשה הלחם משנה "וקשה דא"כ דיש להחמיר בספיקא למה לקמן בכל הבעיות דאיכא תיקו פסק רבינו לקולא גבי חמץ. כמו גבי נחש, וכל השאר שהזכיר הא היה לו להחמיר בספיקא מהך טעמא . . וא"כ קשה דאמאי נקטינן הא בדיקת חמץ תחלתה על הספק ויש להחמיר בשל תורה וכי היכי דגבי תשע חנויות מדמינן מהאי טעמא הכא נמי אית לן לדמויי".

ויעיין בלשון אדה"ו בשולחנו (סי' תלט ס"ד) "שני צבורים אחד של חמץ ואחד של מצה ושני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק ובאו שני עכברים זה נטל חמץ וזה נטל מצה, וכל אחד נכנס לבית אחד ואין ידוע לאיזה בית נכנס זה שנטל חמץ, אם כבר ביטלו או שיכולים עדיין לבטל שאין כאן אלא ספק דברי סופרים או שהוא ככר קטן שיש כאן ב' ספיקות להקל, אין צריך לחזור ולבדוק. ואף על פי שבשעה שנכנס כל ככר לבית אחד נולד לו הספק על כל ככר אם הוא חמץ או מצה, וא"כ הרי ידוע לנו שלכל בית נכנס ככר ספק חמץ, אף על פי כן אין הבית עומד בחזקת שאינו בדוק ולא נגרעה חזקת בדיקתו על ידי ספק חמץ שנכנס לתוכו אלא אם כן נולד לו הספק כשהיה הככר במקום שקבוע שם חמץ ודאי, שהספק הנולד במקום קביעת החמץ כיון שהחמירה בו תורה שלא לילך בו אחר הרוב שאף שהרוב הוא מצה, אף על פי כן נידון כמחצה על מחצה החמירו בו חכמים גם כן ואמרו שספק זה מגרע חזקת בדיקת הבית. אבל שאר ספיקות שלא נולדו במקום שקבוע שם חמץ ודאי לא החמירו בהם חכמים כל כך שיוציא הבית מחזקת בדיקתו". ועפ"ז יובן דברי המגיד משנה.

ויש לדייק בדברי אדה"ו, שמחדש כאן דרך חדש איך ללמוד דין קביעות עדיף מרוב. דהנה יש לחקור בזה דאמרין דכיון דגלי קרא דלא ניזול בתר רובא במקום שיש דין קביעות, האם אומרים דכ"ש בתר חזקה לא אזלינן, דרובא וחזקה רובא עדיף, או היכי דגלי גלי ואין בו אלא חידושו. [וראה מש"כ הפמ"ג יו"ד סי' ק"ז סקי"ד].

דהנה אפשר ללמוד דין קביעות דקבועה בב' אופנים, א' אם גדר דין קבוע הוא שאין הולכים בקבועה אחר הרוב, א"כ ה"ה שאין הולכים בקבועה אחר חזקה, והרי רובא וחזקה רובא עדיף, וכיון שאין הולכים בקבועה אחר הרוב, כ"ש / שאין הולכים אחר

חזקה. ב', אמנם אם גדר דין קבוע הוא שהחשיבה תורה את צד המיעוט למחצה וממילא קרוב ליכא רוב, א"כ אין זה ענין כלל לחזקה, ושפיר י"ל דבקבוע אזלינן בתר חזקה, דדוקא רוב לא מהני משום דליכא רוב, והצדדין שקולין, אבל חזקה ודאי מהניא, דאף כשהצדדין שקולין מהניא החזקה.

ומבואר בדברי אדה"ז בהדיא דלא אמרינן אין בו אלא חידושו ואכן אמרים כאופן הא'.

משא"כ מקושיית התוס' (הנ"ל) על מש"כ רש"י נראה להיפך ממש"כ דגבי תשע חנויות ליכא חזקת היתר אבל הכא אוקמא אחזקת בדוק", ומבואר מזה שבגלל שהבית עומד בחזקת בדוק ה"ז עדיף מדין קביעות.

וכן יש להביא רא"י ששיטת תוס' בזה (כתובות כט, א) "ואפילו לרב אי דאזיל איהו גבה ה"ל קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ויש לומר דכל אחת מוקמינן לה אחזקת אבהתא שהיו כותים".

ואולי, בזה חולקים רש"י ותוס', שרש"י ס"ל כשיטת אדה"ז (שכמו דאמרינן קבוע עדיף מרוב, כ"ש עדיף מחזקה), משא"כ תוס' אינו סובר כן.



הטעם שנשים חייבות במצות אכילת מצה

הת' נתן יהושע סטאליק
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' (פסחים קח, א) "אמר ריב"ל נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". וכן הובא בטור ושו"ע וז"ל (סי' תעב סי"ב) "אחד אנשים ואחד נשים חייבים בהם" (ד' כוסות) ומוסיף "ובכל מצות הנהגות באותו לילה כגון מצה ומרור".

ומסביר הב"י הטעם לזה (שנשים חייבות בכל המצוות הנהגות באותו לילה), וז"ל "נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס, ומטעם זה צ"ל שהם חייבות בכל מצוות הנהגות באותו לילה כמ"ש רבינו". היינו שהטעם בגמ' שאף הם היו באותו הנס, הוי ג"כ הטעם לשאר מצוות הנהגות באותו לילה.

והנה מצינו בגמ' בנוגע לחיוב נשים באכילת מצה טעם אחר, כמ"ש (פסחים מג, ב צא, ב), "נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר (דברים טז, ג) "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות" כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, והני נשי הואיל וישנן בבל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה".

ולפ"ז צ"ל, למה כותב הב"י שזה שנשים חייבות באכילת מצה הוא מטעם "שאף הן היו באותו הנס" כמו הטעם של ד' כוסות, ולא מצד ההיקש כמפורש בגמ'?

והנה בנוגע הטעם של "אף הם כו" מבין כ"ק אדמו"ר נשי"ד (בהגדה ד"ה מצוה עלינו), ב' דיעות אם הוי טעם לחיוב דאורייתא או רק לחיוב מדרבנן. ולהדעה דהוי דאורייתא, מציין שם לשיטת ר"י בתוס' ד"ה שאף (מגילה ד, א) "גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ז ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין (פסחים מג: ד"ה סלקא)". היינו שלפי תירוצן הא' הוי הטעם לחיוב רק דרבנן.

ונראה שלפי תירוצן הב', הטעם "שאף הם כו" הוי טעמא דקרא, וכמ"ש הכפות תמרים, (סוכה לח, א תוס' ד"ה מי) "ואף על גב דבגמרא לא אמר טעם זה שאף הן היו באותו הנס גבי מצה אלא מטעם דהיקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה זהו העיקר הלימוד מהכתוב ולעולם אימא לך טעמא דקרא משום דאף הן היו באותו נס והיינו טעמא דבמצה נשים חייבות".

ועפ"ז י"ל שהב"י סובר כמו תי' הב' של התוס', דאף הם כו' הוי טעם לחיוב דאורייתא, רק דבמצה אינו אלא סיבת ההיקש, ולכן אמר הב"י דהטעם לחיוב מצה הוי "אף הם כו", אותו טעם של ד' כוסות.

והנה בהגדת רבינו שם כותב "משו"ע אדה"ז (ס' תעב סכ"ה) משמע, שסובר שהטעם שאף הם היו באותו הנס הוי טעם רק לחיוב מדרבנן.

וז"ל אדה"ז "וכן בשאר כל המצות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של דברי סופרים אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה לפי שהוקשה

(1) ואין לפרש שדברי הב"י קאי על שאר מצוות (כגון הלל וסיפור יצי"מ) אבל לא על מצה, לפי שהטור כתב בפירוש "ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה) כגון מצה ומרור".

מצות עשה של אכילת מצה למצות לא תעשה של אכילת חמץ שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לומר לך שכשם שהנשים מוזהרות על לא תעשה של אכילת חמץ שנאמר כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו' כי כל לרבות הנשים כך הן מוזהרות על מצות עשה של אכילת מצה, והיינו שהטעם שאף הם היו באותו הנס הוא רק טעם למה ש"חייבו אותן חכמים", ולדברים "שתקנו בלילה זה", אבל אינו טעם לחיוב מצה, שהם חייבות מן התורה אלא הטעם הוא "לפי שהוקשו מצה לחמץ".



בענין גיררה חולדה היכא דחזינן דשקל (גליון)

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

בגליון א'קנ"ח מביא הר' ע.ג.וו. משו"ע אדה"ז סי' תל"ד (ס"ב) "ואימתי מצניעו קודם שיתחיל לבדוק שאם לא יצניע מקודם יש לחוש שבשעת הבדיקה עצמה כשבדק זוית אחת והולך ממנה לזוית אחרת שמא יראה בעיניו שעכבר או חולדה נטלה מעט חמץ מן החמץ המוכן לאכילה ויצטרך לחזור ולבדוק פעם אחרת אותה זוית שבדק שמא גררו את החמץ שנטלו והניחו בזוית זו.

ובהמשך דבריו מבאר שזה מחלוקת הראשונים ושהו שיטת רש"י, ומבאר שיש מקום לומר שאם רואים חולדה שנטלה חמץ, זה רק מבטל החזקת בדוק מהזוית שבדק אבל לא מצריך לבדוק מקומות שאין מכניסין בו חמץ, עיי"ש.

ולא הבנתי דבריו, דלכאורה אחרי שבדק הזוית כבר אין חמץ בהזוית והוי כמקום שאין מכניסין בו חמץ, ואם חוששין לשמא הביאה החולדה למקום זה, למה לא נחוש גם למקום שלעולם הוא מקום שאין מכניסין בו חמץ.

ואם ראינו חולדה שנטלה חמץ ונכנסה למרתף שמסתפקים ממנו, שצריך לבדוק רק ב' שורות וכבר בדקו המרתף האם גם שם נאמר שעשוי צריך לבדוק רק במקום שהיינו צריכים לבדוק לכתחילה דהיינו ב' שורות, הרי לגבי החולדה אין לב' שורות אלו שום משמעות (דהרי הב' שורות הוא רק מחשש שהשמש שנכנס באמצע הסעודה השאיר שם מפתו משא"כ בחולדה החשש הוא בכל המרתף).

ועוד, הדיוק בדין הנ"ל מאדה"ז צ"ב, דהא בפשטות הדין הוא דצריך להצניעו בגלל שמא תבוא חולדה בפנינו כו'. וע"כ מדובר במקום דשכיחי חולדות דאל"כ

מהי"ת שנחוש שתבוא חולדה בפנינו.

וא"כ לפני זמן הבדיקה כשהחמץ אינו מכוסה מסתמא כבר הגיע חולדה בפנינו ונטלה חמץ וא"כ כל הבית צריך בדיקה דהרי שייך שחולדה שיש בפי' חמץ בפנינו תגיע לשם וא"כ כל הדין שצריך לכסות החמץ הוא רק בשביל המקומות שכבר בדק, דהא שאר המקומות מסתמא בין כך צריך לבדוק.



חֲסִידוֹת

"ומניקתו הרבה"

הרב מרדכי דובער ווילהעלם
ר"מ במתיבתא לויבאוויטש, טאראנטא

כתוב בלקוטי תורה לפרשת תזריע יט, ג. "חסד שבגבורה היינו האם שמשפעת לבנה כל טוב ומניקתו הרבה כו' ואין זה טובתו כלל".

יש לומר הכוונה במ"ש "ומניקתו הרבה" דהנה כתב השואל בשו"ת אדני פז¹ סימן יז [מובא בפתחי תשובה יורה דעה סימן פא ס"ק טז] "כל דממעט התינוק בהנקה יותר מוכשר לקבל טהרה בלימוד התורה".

ובתשובה על זה כתב "לא מצאתי ולא ראיתי דבר זה בשום פוסק ראשון ואחרון . . ולדעתי אפילו איסורא יש לגמול קודם זמן כ"ד חדש אם אין מוכרה לזה".

וראה בשדי חמד אסיפת דינים מערכת ה"א אות מב אחר שהביא דברי האדני פז² כתב "ודבריו נכונים בסברא דאין לנו להתחכם על פעולת הבורא יתברך והחלב הוא המזון שהכין לו ברחמיו". עיי"ש מה שמביא מהצדה לדרך.

ואח"כ הביא מ"ש בפלא יועץ בערך יונקי שדים "וזהוירו בספרים שלא תניק

(1) נדפס ה'תקג.

(2) מ"ש בשדי חמד "פרי תואר" צריך לתקנו ל"פתחי תשובה". [ואולי טעה המדפיס בפענוח ר"ת פ"ת].

זמן הרבה את הבנים שגורם להם שיהיו טפשים". וכתב עליו "ולא פירש מה זה הזמן הרבה שאמרו המזהירים אם כונתם שלא תשלים להניקו שנתים ימים. אומר אני ההדיוט דאין לשמוע להם. . ועל כל פנים במחכ"ת הרב פלא יועץ לא טוב עשה שסתם הדברים והשומע ישמע ויבין כי טוב הדבר למעט מהילד החלב אף כשהוא עדיין בתוך כ"ד חדש ולי הדל אין להתנהג כן".

ובהמשך הביא מ"ש הכלבו בסימן קכב שהביא שם בח"ג סימן פא "לא תבשל גדי בחלב אמו רמז שלא ינק יותר מכ"ד חדש שהן כמנין³ שתי שנים ימים ויום שנולד ויום שאחר שתי שנים הרי הן [בגימטריא] תבשל".

ולפי הנזכר יש לפרש "ומניקתו הרבה"⁴ היינו יותר מכ"ד חדש⁵.



(3) ומה שנקט ימי שנת החמה עי' מ"ש בעל הפלאה לכתובות דף ס' ע"א.

(4) כמ"ש השדי חמד לפרש דברי הפלא יועץ "זמן הרבה".

(5) והזמן משתנה לפי מ"ש השדי חמד שם בהמשך "הנה ראיתי שבספר רופא הילדים סימן קכ כתב אזהרה זו מטעם אחר וזה לשונו. . תניק עד שתצמח לו ששה או שמונה שיניים דאז הוא כאלו רמז לנו הטבע שאינו צריך עוד לחלב אמו והעת הזאת היא מחדש העשירי עד החדש ששה עשר לחיי הילד לכן אין להניקו יותר מחמשת רבעי שנה כי ברובי זמן ההנקה יתאוה הילד שמן בבשרו ויהיה עלול לתחלואים רבים עכ"ל ועיי"ש שהביא ש"בשו"ת צמח צדק החדש להגאון מליובאוויץ ב[אבה"ע] סימן מ"ה. . עשה מזה סניף לנדונו".

הלכה ומנהג

מנהג הדלקת נרות בבית הכנסת

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר ז"ע

בודאפעסט, הונגריה

כתב הרמב"ם (הל' תפילה פי"א ה"ה): "בתי כנסיות ובתי מדרשות נוהגין בהן כבוד, ומכבדים אותן ומרביצין אותן. ונהגו כל ישראל בספרד ובמערב בשנער וארץ הצבי להדליק עששיות בבתי כנסיות ולהציע בקרקען מחצלות כדי לישב עליהם..."

ובשו"ע (או"ח סי' קנא ס"ט) כתב המחבר: "נוהגים בהם כבוד לכבדן ולרחצן. ונוהגין להדליק בהם נרות, לכבדן". ומקורו מה'טור' שם. וב'בית יוסף' שם ציין מקור מהגמרא על "לכבדן ולרבצן", אבל לא ציין כלום על מנהג הדלקת הנרות.

ובהל' יוהכ"פ כתב המחבר (סי' תרי ס"ד): "נוהגים בכל מקום להרבות נרות בבתי כנסיות ולהציע בגדים נאים בבית הכנסת". וב'טור' שם כתב: "ונוהגין בכל מקום להרבות נרות בבתי כנסיות, משום דכתיב [ישעיה כד, טו] על כן באורים כבוד ה', ומתרגמינן בפנסיא יקרו ה'. ואמרינן ולקדוש ה' מכובד [שם נח, יג] זה יום הכפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה, כבדוהו בכסות נקיה, על כן מכבדין אותו בכל מיני כיבודים. ומטעם זה נמי נוהגין להציע בבית הכנסת בגדים נאים". וב'בית יוסף' שם ציין שמקור מ'פסקי הרא"ש' (יומא פ"ח סי' ט), שהביא את הפסוקים הנ"ל וכתב ע"ז: "וכיון דאין בו לא אכילה ולא שתיה יש לכבדו בכל דבר שמצינו שנקרא כבוד".

מזה יוצא שיש כאן שני מנהגים שונים: (א) בכל ימות השנה נוהגים להדליק נרות בביהכ"נ, בשביל לכבדו. (ב) ביוהכ"פ נוהגים להוסיף ולהרבות נרות בביהכ"נ בשביל כבוד החג.

ואולי יש לבאר למה הובא המקור של באורים כבדו ה' רק בהל' יוהכ"פ ולא בהל' תפילה, הרי פסוק זה שממנו לומדים על חשיבות הנרות אינו שייך דוקא ליוהכ"פ, וי"ל שבהל' תפלה אין צריך מקור מיוחד למנהג הדלקת נרות, כיון שכולי עלמא ידעי שנרות מכבדים את המקום, אבל בהל' יוהכ"פ ששם יש מנהג "להרבות" בנרות, הוצרך לציין מקור לזה כדי שזה יוכלל ב"כל דבר שמצינו שנקרא כבוד" שיש להרבות בהם

ביוהכ"פ יותר מאשר בכל ימות השנה.

ואכן אדה"ז מביא את החיוב של באורים כבדו ה' גם בהל' יו"ט (סי' תקיד סי"ד):
 "וכן כל נר של מצוה, כגון נרות של בית הכנסת, אין זה נר של בטלה, ומותר להדליקן
 אפילו ביום טוב אחר מנחה, ואין בזה משום מכין מיו"ט לחול. שהרי בהדלקתו יש
 מצוה לאותה שעה, אפילו אין שם שום אדם בבית הכנסת, מפני שהוא כבוד המקום
 כשמדליקין נרות לפניו, שנאמר על כן באורים כבדו ה'".

* * *

כמה תמיהות בדברי ה'פסקי תשובות'

ובהאי ענינא ראיתי כמה דברים תמוהים בספר 'פסקי תשובות' (סי' קנא), ואסדר
 אותם אחת לאחת.

העתיק לשון ה'ילקוט' שאינו נמצא

כתב שם (אות יח): "ונהגו להדליק בהם נרות לכבדן. והוא כעין הנרות שהדליקן
 בבית המקדש, וככתוב בילקוט (פ' בהעלותך): 'באורים כבדו ה' (ישעיה כ"ד), מלמד
 שישראל חייבים להדליק נר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שהן כמקדש, שנאמר ואהי
 להם למקדש מעט, מה מקדש לא היה הנר כבה בו כך בתי כנסיות ובתי מדרשות'
 וכו'..."

דברי ה'ילקוט' הללו הובאו כאן בסימני ציטוט, שבדרך כלל הכוונה שהועתקו
 בלשונם ממש. אבל חיפשתי ולא מצאתי את הדברים הללו בשום מקור.

אמנם ב'ילקוט שמעוני' (ישעיה רמז תכה) כתוב: "על כן באורים כבוד ה'. באלין
 פנסיא". ובמקורות שם צוין ל'פסיקתא', וזה מופיע ב'פסיקתא דרב כהנא' (מהדורת
 מנדלבוים, פסקא כא, קומי אורי): על כן באורים כבדו ה' וגו', במה מכבדין אותו, באילין
 פנסיא". והרמב"ן בפירושו עה"ת (בראשית יא, כח בסופו) כתב: "וראיתי במדרש קומי
 אור, על כן באורים כבדו ה', במה מכבדין אותו, ר' ייבא בר כהנא אמר באילין פנסיא,
 הן כגון העששיות שמדליקין בבתי כנסיות בכל מקום, אפילו באיי הים, לכבוד השם".
 ועדיין לא נאמר כאן מה שהובא לעיל בשם ה'ילקוט', והוא פלא.

והיפוש ב'אוצר החכמה' מגלה שאחרי שהדברים הופיעו ב'פסקי תשובות'
 נתרבו מחברים שמביאים דברי ה'ילקוט' הללו, בלי לציין מקורם היחיד ב'פסקי
 תשובות'.

מקור דברי ה'פסיקתא' הוא ב'אבודרהם'

שם כתב: "וכן בפסיקתא עה"פ באורים כבדו ה', אמר הקב"ה הדליקו לפני נרות כדי שאשמור את נשמתכם המשולה לנר שנאמר נר ה' נשמת אדם".

גם כאן אין הדברים מופיעים לפנינו ב'פסיקתא', אמנם הדברים מובאים ב'אבודרהם' (עמ' רצ במהדורת ירושלים תשכ"ג): "מה שנהגו להדליק נרות בלילי יום הכפורים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות... וי"א טעם אחר מדאמרינן בפסיקתא דקומי אורי ע"כ באורים כבדו ה', אלו הפנסין. אמר הקב"ה הדליקו לפני נרות כדי שאשמור את נשמתכם המשולה בנר שנאמר נר אלהים נשמת אדם. ופי' פנסין עשיות כמו שכתבנו למעלה". ושם (עמ' רנו) כתב: "פיר[ו]ן שפנסין, כלים שנותנין בהם הנרות מפני הרוח שלא יכבו, שקורין להם עשיות".

האם נרות ביהכ"נ חייב להיות של שמן או שעוה?

שם כתב: "ונרות אלו מצוה מן המובחר שיהיו דווקא של שמן או חלב ושעוה, ולא ע"י חשמל. והמקבל על עצמו לתת נר לבית הכנסת לא יקוים נדרו אלא אם כן יתן נרות שמות, חלב או שעוה, ואינו יוצא ע"י אור החשמל". ומקור לדבר זה ציין (הערה 87) לכמה מספרי השו"ת, ונעיין בדבריהם האם דנים אודות נרות ביהכ"נ.

(א) דברי ה'משנה הלכות' והרב מטשעבין אודות נר נשמה ונדר

"שו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ע' בשם קובץ הבאר שנה ט"ו סי' נ"ח (שנת תרצ"ט) מאמר מגאב"ד טשעבין זצ"ל, דרק בשעת הדחק יש להקל בחשמל" – וזה מה שכתב ב'משנה הלכות' שם: "במה שראיתי לכ"ג שכתב בפשיטות שידליק נר חשמלי עיו"ט, נראה דפשיטא ליה לכ"ג דשפיר יאי להדליק נר חשמלי ליאר צייט, אמנם באחרונים ראיתי בזה קצת מבוכה, הבית יצחק התיר לכתחלה להדליק בנרות אלו אפילו לנר שבת, אמנם קצת אחרונים פקפקו בזה. ומצאתי בשם הגאון מטשעבין (נדפס בהבאר שנה ט"ו סי' נ"ח שנת תרצ"ט) שנשאל בזה והעלה לחומרא כיון שהוא לטובת הנשמה ושנר ה' נשמת אדם... ומ"מ כנראה דגם דעת כ"ג רק בשעת הדחק כה"ג שאינו יכול להדליק מנרות שעוה".

ובדקתי בקובץ 'הבאר' שם, ושם בשוה"ג פירט השואל את שאלתו: "שאלתי היתה באחד שנדר נרות לבית הכנסת, ועכשיו נתפשט המאור ב'עלעקטרי', אם אפשר לצאת י"ח להאיר בעלעקטרי שהוא עוד מאיר יותר מנר? והנה לכאורה רציתי לומר דאם נדר בפירוש נרות אינו יכול להחליף על דבר אחר אפילו נימא דעלעקטרי מאיר יותר... אבל אם נדר סתם להאיר לביהכ"נ יצא בעלעקטרי ג"כ".

ועל זה באה תשובת הגאון מטשעבין, והכוונה למה שנדפס לאחרונה בשו"ת 'דובב מישרים' (הוספות למהדורה החדשה של ח"ג, סי' יח): "בדבר השאלה אם יצא בזה שמדליק נר עלעקטרי ידי נדרו שנדר נרות לבית הכנסת. מאז נשאלתי על זה, והנני מעתיק לו חו"ד. ע"ד שאלתו באנשים שנדרו מעות קרן קיימת לחברה בתנאי שלאחר הסתלקותם ילמדו משניות וידליקו נר נשמה ביום היארצייט, וכן היא התקנה מאז, ועל כן שואל אם בזה שמדליקין נר נשמה בעלעקטרי חשיב כמקיימים התנאי. ולדעתי אינה מהנכון לעשות כן אחרי שנר ה' נשמת אדם... ועל כן הנראה דגם לענין נדר שנדר נרות לבית הכנסת לא יצא בזה".

ולכאורה דברי הרב מטשעבין אינם מובנים, שאלת השואל היתה בדיני נדרים, וא"כ למה הוא מעתיק לו באריכות דיון אודות גדר של נר נשמה. ואולי יש לבאר את כוונתו, שאחרי שעכ"פ בנוגע לנר נשמה שונה אור החשמל מאור הנר, מעתה גם בנוגע לנדר הם נחשבים כשני דברים שונים, ומשום כך באם נדר נר אינו יכול לשנות לחשמל.

מעתה יוצא ברור: (א) ה'משנה הלכות' כלל לא דן בנרות ביהכ"נ אלא בנרות של יארצייט. (ב) ההיתר של שעת הדחק היה רק הלימוד זכות של ה'משנה הלכות' נגד הרב שאליו הוא כותב, ולא יצא מפי הרב מטשעבין. (ג) גם אצל הרב מטשעבין הדיון הוא בקשר לנר נשמה ודיני נדרים, ואין בדבריו שום רמז אודות נרות ביהכ"נ שחייבים להיות דוקא חלב או שעוה.

(ב) דברי ה'כוכבי יצחק' אודות נר ביהכ"נ ושלפני הש"ץ

"שו"ת כוכבי יצחק [ח"א] סי' י"ב" – בדבריו שם יש דיון ארוך, ומסיק: "ובהא סליקנא דברות ביהכ"נ ובתי מדרשות דעיקרם להאיר להמתפללין וללמוד, אין חילוק בין נרות של חלב לנרות אלקטר. ולנר תמיד דעיקר משום זכר למקדש, המצוה מן המובחר בשמן. והנרות שהם באים לכבול כגון אצל העמוד וכדומה, מצוה מן המובחר ג"כ בנרות חלב... וכן ראיתי נוהגין בבתי מדרשות באירופא שנחרבו בעו"ה על ידי הרשעים הארורים ימוח שמם וזכרם".

(ג) דברי ה'חלקת יעקב' אודות נדר ונר נשמה

"שו"ת חלקת יעקב ח"א סי' קמ"א" – הנה לכל לראש יש לתקן הציון, שזה לא נמצא בחלק א, אלא בחיו"ד סי' קמא. ואעתיק בזה את עיקרי דבריו: "בדבר שאלתו באחד שנדר נרות לבית הכנסת, ועכשו שנתפשט מאור החשמל אם אפשר לצאת יד"ח להאיר בחשמל שמאיר עוד יותר מנר... כפי המנהג בנוודין נרות לבית הכנסת הכוונה עבור נשמת המתים, ודאי הוא דיח חילוק בין נר לחשמל, דבמקומות החרדים

מדקדקים עבור נשמת המתים להדליק רק נרות ולא חשמל ע"ש הפסוק נר ד' נשמת אדם, ובדברים נעלמים ונסתרים כאלו העיקר קבלת אבותינו בזה מדור דור, מיוסד על ספרי המקובלים... אכן לפע"ד אי"צ לכ"ז דבנדרים דהולכין אחר לשון בני אדם אפילו כשלושון בני אדם אינו כלשון המקרא... וא"כ בני"ד כשאדם נודר נרות ידוע וידוע לשון בני"א דאין חשמל בכלל... ואפשר דאין יוצא אף בשמן... ולפע"ד זה פשוט."

הרי לן ברור שה'חלקת יעקב' מביע דעתו רק בהלכות נדרים ובמנהג נר היארצייט, ואינו דן בכלל אודות נרות ביהכ"נ.

(ד) דברי ה'באר משה' שמחלק בין נר תמיד לנר שלפני הש"ץ

"שו"ת באר משה ח"ז קונטרס אלקטריק סי' קט"ו – לכל לראש יש לתקן גם כאן את הציון, שזה נמצא שם בסי' קא. ואלו עיקרי דבריו: "נשאלתי נר עלעקטרי אם יפה לנר יאהרצייט של אב ואם ולנר תמיד בביהכ"נ. השבת... שלא להדליק נר שבת וחנוכה נר עלעקטרי. ולפענ"ד גם נר תמיד לא... וכמו כן נר יאהרצ"א איננ"י] מתיר להדליק בנר עלעקטרי, כי נר ה' נשמת אדם צריך שיהיה נר הנראה לעינים... וגם נר תמיד צריך שיהיה דומה לנר ביהמ"ק נר ממש, אש של נר שמן הנראה לעינים... נר לפני העמוד לפני הבעל התפלה כעת כבר נ(ו)הגו להדליק נר עלעקטרי. עכ"ז בביהכ"נ שלי, הגם שהקהל קבעה נר עלעקטרי לפני העמוד, צויתי להם שבכל תפלה ותפלה כשמדליקין הנר עלעקטרי מחוייבים ג"כ להדליק נרות פשוטין. וכן עושין, וב' נרות תמיד דולקין לפני הבעל תפלה על העמוד."

מדבריו יוצא שמחלק בין נר נשמה ונר תמיד שחייבים להיות נר של שמן, לעומת נר שלפני הש"ץ שאפשר שיהיה חשמלי, אבל לכתחילה עדיף שיהיה של נרות.

(ה) דברי ה'תשובות והנהגות' אודות נר של יאהרצייט

"תשובות והנהגות ח"א סי' תש"ב" – ושם כתב: "שאלה: מה עדיף להדליק ביאהרצייט, נר של שעוה או שמן זית או כל שמן. הנה נהגו להדליק ביאהרצייט נר לעלוי נשמת הנפטר, ונר אלקים נשמת אדם. והרמז כשם שפתילה מוקף בשמן והפתילה לבד דולק, כך הנשמה בגוף ואור הנשמה מאיר. ולפי זה ברור שהמצוה בפתילה ואור ולא מהני נר אלקטרי. ונראה דלהנ"ל גם נר שעוה שפיר דמי...". אינו דן בכלל אודות נר שלפני הש"ץ.

סיכום: רוב המקורות שצוינו בכלל לא דנים אודות נרות שלפני הש"ץ, ורק ה'כוכבי יצחק' ברור מללו שצריך שיהיו של נרות חלב. ואילו לפי ה'באר משה' כבר נתפשט המנהג להדליק נרות חשמליים, אבל עדיף באם יהיו של נרות ממש. ובהמשך

עוד מביא דברי ה'יחיה דעת' (ה"ה סי' ס) דלכתחילה יוצא ידי חובה בנרות חשמליים.

* * *

האם ההדלקה קשורה לתפילה או זכר למקדש

ב'אליה רבא' (סי' קנא סקט"ו) העתיק מה שכתב ב'כל בו' (סי' יז: "וכתב הרבי אשר ז"ל [ספר 'המנהגות' לרבינו אשר ב"ר שאול מלוניל שבפרובאנס, קטעים ממנו נדפסו ע"י ש' אסף, 'ספרן של ראשונים', עמ' 129] נהגו כל העולם להדליק נר בביהכ"נ קודם שיכנס אדם שם להתפלל. ונראה בעיני כי טעם המנהג הזה, משום הא דאמרין בברכות [ו, א] עשרה קדמא שכינה ואתיא, על כן צריך להדליק הנר ולהקדים. ועוד מפני שכן היו עושין במקדש".

והנה בטעם השני לא ביאר בדיוק למה הכוונה. וכנראה כוונתו על דרך שכתב בעל 'פלא יועץ' בספרו 'יעלוזו חסידים' (מאמר הכבוד שבסוף הספר, קכ, א-ב - מובא ב'פסקי תשובות' שם הערה 93, אבל לא אדע למה ציין ל"אות שצה"): "כתיב באורים כבוד ה', למדנו שגם זה בכלל כבוד ה' להרבות אורה לכבודו בבתי כנסיות, והוא דוגמת מצות הדלקת המנורה... וכבר נהגו בכל ערי ישראל להדליק נר שמן לפני היכל הקדש זכר למנורה. ולכן יש מקומות שמקפידים מאד על נר זה שיהא דולק תמיד יום ולילה לא יכבה, ולקיים קרא כדכתיב להעלות נר תמיד...".

ולפי זה נראה ששני הטעמים הנ"ל משנים לגמרי פני המנהג ד"להדליק נר בביהכ"נ קודם שיכנס אדם שם להתפלל". שלפי הטעם הראשון המנהג קשור לתפילה דוקא, אלא שכיון שקדמה שכינה ואתיא, על כן מקדימים להדליק הנרות לפני שבאים האנשים להתפלל. אמנם לפי הטעם השני הרי זה לזכר "שכן היו עושין במקדש" שדלק שם נר תמיד, ועל כן אין זה קשור כלל באם ישנם אנשים בביהכ"נ. אמנם לפועל גם לפי הטעם השני שב'כל בו' היה המנהג להדליק הנרות רק לפני התפילה, וכפי שמודגש שם: "קודם שיכנס אדם שם להתפלל", ולא היו מגיעים במשך כל היום והלילה כדי להדליק את הנרות (וכמו המנהג שב'יעלוזו חסידים' "שיהא דולק תמיד יום ולילה לא יכבה").

ואכן יש לשים לב שברמב"ם ובשו"ע לא נאמר שהמנהג ד"להדליק בהם נרות, לכבדן" קשור לתפילה דוקא. ואילו ה"ט"ז (סי' קנד סקי"א) כשהעתיק את דברי ה'כל בו', העתיק רק את הטעם הראשון. ולכאורה זה מתבאר ע"פ הנ"ל. וה'חות יאיר' ב'מקור חיים' לשו"ע שם (סי' קנא ס"ט) אכן הרגיש בזה ועל דברי השו"ע: "ונוהגין להדליק בהם נרות" כתב: "ובפרט בשעת התפלה, וכן נהג מהרי"ל [מנהגי מהרי"ל' עמ' תלט אות

ד והערה 1 שם, אות ה"א."

ביאור דברי אדה"ז בהל' יו"ט

והנה לעיל בתחילת המאמר הובאו דברי אדה"ז בהל' יו"ט: "וכן כל נר של מצוה, כגון נרות של בית הכנסת, אין זה נר של בטלה, ומותר להדליקן אפילו ביום טוב אחר מנחה, ואין בזה משום מכין מיו"ט לחול. שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה, אפילו אין שם שום אדם בבית הכנסת, מפני שהוא כבוד המקום כשמדליקין נרות לפניו, שנאמר על כן באורים כבדו ה'".

ולכאורה ביאור דבריו זה כך, אין ספק שכוונת השמש כשמדליק את הנרות בביהכ"נ ביו"ט ראשון אחר המנחה הוא כדי שידלקו במשך זמן תפילת ערבית בליל יו"ט שני, כי כך הוא המנהג שמדליקים נרות לפני התפילה שדולקים במשך זמן התפילה, ולכאורה לפי כוונתו הרי בהדלקתו מכין השמש מיו"ט ראשון לשני, וע"ז אומר אדה"ז שאין זה נחשב כמכין, שהרי לפי האמת הדלקת הנר בכל היום הרי זה כבוד לביהכ"נ, למרות שלא נהגו בדרך כלל להדליק שלא בקשר לתפילה. וכך נאמר ב'טור' שם (שזה מקור דברי אדה"ז, וראה בית יוסף' שם ובריטב"א בחידושים עמ"ס ביצה יד, ב ומה שנעתק שם בהערה 164 במהדורת מה"ק): "...שמותר להדליקו ביום הראשון בערב לצורך ליל שני... ואין בזה משום אין יו"ט מכין לחול, שמיד בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה, שבכל שעה, אפילו ביום [בריטב"א שם: וכל היום], יש מצוה בהדלקת נרות בביהכ"נ".

הדלקת הנרות שלא בשעת התפילה

ב'פסקי תשובות' שם (אות יט) הביא את דברי ה'כל בו' הנ"ל (שהובא ב'משנה ברורה' סקכ"ז), ובהמשך לזה כתב: "ובליקוטי מהרי"ח (סדר הנהגת התפילה) בשם שלמי ציבור [מהדורת אהבת שלום עמ' לט-מ אות טז] 'דבביהכ"נ הקב"ה מצוי שם תמיד, אם כן ראוי ונכון שיהיו הנרות דולקות שם כל היום, ואין לכבות אותם אחרי התפילה'. וכן כתוב במגן אברהם (סי' תקי"ד סק"ד, הו"ד במשנה ברורה שם סקל"ד) שגור זה של ביהכ"נ נהוג שדולק אפילו אין אדם בביהכ"נ. וכ"כ במקור חיים לחו"י 'נוהגין בקהלות קדושות להדליק שני נרות של שמן תמידין כסדרן בביהכ"נ וכו'...".

וגם כאן ישנם כמה דברים תמוהים, ואסדר אותם אחת לאחת.

ב'מגן אברהם' וב'ביאור הלכה' אינו מבואר שהמנהג שדולקים נרות כל היום

אלו דברי ה'מגן אברהם' שם: "יש מצוה. משמע אפילו אין שם אדם בביהכ"נ שרי מהאי טעמא". ודברי אדה"ז דלעיל מיוסדים על הדברים הללו. וכל מעיין יראה

שלא כתב שכן היה המנהג, ואדרבה, כוונת דבריו הוא, שלמרות שלא כך המנהג, אבל לפועל "הוא כבוד המקום כשמדליקין נרות לפניו".

וב'ביאור הלכה' שם מפלפל בדברי ה'מגן אברהם': "...אינו מוכח משם [=מדברי הגמרא בברכות נג, א – ראה 'ביאור הגר'א' סק"כ] אלא דבלילה היו דולקין נר בביהכ"נ משום כבוד, אבל ביום ושלא בשעת תפלה וגם בשעה שכבר הלכו כל הקהל לביתם לא מצינו שהוא כבוד להדליק...". וצ"ל שאין כוונתו לשאול על שלא מצינו שנהגו להדליק נרות כל היום, שהרי גם לפי ה'מגן אברהם' אין הכוונה שאכן נהגו להדליק נרות כל היום, וכנ"ל. אלא שכוונתו לשאול שלכאורה אין מקור שאכן זה כבוד לביהכ"נ שידלקו נרות במשך כל היום. ועוד, שבאם זה כבוד לביהכ"נ, ודאי היו נוהגים כן, וכיון שלא מצינו שנהגו כן זה עצמו הראיה שאין בזה שום כבוד.

וב'פסקי תשובות' שם (הערה 92) כתב: "ועיין גם בביאור הלכה (סי' תקי"ד ד"ה שהרי) שתמה על המנהג להשאיר דלוק נר ביהכ"נ אפילו כשאין שם אדם". אמנם הרואה יראה שלא תמה ה'ביאור הלכה' על "מנהג" זה, ואדרבה, הוא תמה על שאין מנהג כזה וכנ"ל.

נרות תמידין ונר שלפני הש"ץ

שוב העתיק מדברי ה'חות יאיר' ב'מקור חיים' (סי' קנא שם): "נוהגין בקהלות קדושות להדליק שני נרות של שמן תמידין כסדרן בביהכ"נ וכו'..."

וכדאי להעתיק את כל אריכות דבריו: "בקהלות קדושות נוהגין להדליק שני נרות של שמן תמידין כסדרן בבה"כ, כמ"ש באורים כבדו ה', וכמ"ש [יחזקאל מג, ב] והארץ האירה מכבודו, כמו שנוהגין להדליק נר לפני המתפלל במנין אפילו בבית. והירא דבר ה' אפילו כשיתפלל ביחיד ידליק נר לפניו לכבוד השם ב"ה, שבזה יתעורר לידע לפני מי הוא עומד".

ויש להבחין בשינויי המנהגים, שבתחילת דבריו הוא מביא את מנהג הקהילות בביהכ"נ "להדליק שני נרות של שמן תמידין כסדרן", כמו שנוהגין "להדליק נר לפני המתפלל במנין אפילו בבית", שבביהכ"נ מדליקין שתי נרות, ואילו במנין בבית מדליקין נר אחת.

והביאור בזה הוא שאכן שני מנהגים שונים יש כאן, וכפי שמתבאר מספר 'מנהגים דק"ק וורמיישא' ששם כיהן ה'חות יאיר' בתור רב. מהמבואר שם (ח"א עמ' כט אות כב, עמ' יד אות יא) יוצא שהשמש מדליק בכל יום "הנרות תמידין, דהיינו שנים של הקדש... ותמיד כל השנה לילה ויום יהיו שני נירות תמידין נדלקים לכבוד הכנסת",

ובנוסף לזה ישנו "בעל הדלקה", היינו מי שקנה את זכות ההדלקה, שמדליק "רק נר אחד" לפני התפילה, וכשמגיעים ל'ויברך דוד' הוא מדליק "כל הנרות הרגילין להדליק בעת התפלה" (ולא נתבאר שם מנין הנרות). וכן כתב גם ב'מקור חיים' (סוף סי' נב): "כשמגיע האומר לויברך דוד בעל הדלקה מדליק הנרות לפני העמוד, ובערב לפני הקדיש". ומעתה מבואר למה שבמנין שיש בבית מדליקין רק נר אחת. אמנם לא ברור לי למה הם נקראים "נרות תמידין" אחרי שמדליקין אותן "כל ימי השבוע". ואולי הם דולקים כל היום עד שהם נכבים.

ולכאורה ע"פ כל זה מה שהוסיף לציין ב'פסקי תשובות' שם (הערה 91) למה "שנוהגין בימות החול להדליק לפני התיבה שני נרות...", "הרי זה עירוב מנהגים שונים שאינם קשורים, ובפרט שסיים שם בפנים "שמ"מ צריכים להשתדל שיהיה לכל הפחות נר אחד לפני הארון קודש שיהיה דלוק יומם ולילה", שהרי לפי מנהג וורמיישא הרי דוקא הנר תמידין הם שנים, ונר שלפני הש"ץ הוא אחד.

* * *

מנהג חב"ד להדליק בכל תפילה מנורה חשמלית בת חמש נרות?

ב'ספר המנהגים – חב"ד' (עמ' 8) כתוב: "אבל, במשך י"א חודש, וכן בעל יארצייט, מדליקין חמשה נרות בשעת התפלה". ובשוה"ג הוסיף: "כנגד רוח נשמה חיה יחידה (משיחות כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע...). ומכאן יש ללמוד גם בהנוגע למנורה החשמלית שנוהגים להעמיד אצל העמוד, שתהיה בת חמש נרות חשמליות (הוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע)".

והנה מפשטות הדברים יוצא שהוראת הרבי היתה שלא צריך להדליק נרות ממש, אלא מספיק להדליק מנורה חשמלית. אמנם מעולם לא ראינו נוהגים כן.

אמנם הרי"ש גינזבורג כתב ('שיחת השבוע' גליון 1676 עמ' 4): "למנהג חב"ד מדליקים חמש נרות במנורה החשמלית שבעמוד הש"ץ (כנגד חמש הדרגות שבנשמה: נרנח"י) לפני התפילות, וכן לפני כניסת שבת ויום טוב. עושים זאת גם כשאינן אבל או בעל יארצייט בבית הכנסת. נוסף על הנורות החשמליות מדליקים גם נרות בעמוד הש"ץ, כשיש אבל או בעל יארצייט מדליקים חמש נרות, ואם אין, מדליקים לפחות שני נרות (ויש המדקדקים תמיד חמישה נרות)".

לפי דבריו יוצא, שהוראת הרבי היתה שכל ביהכ"נ חייב שיהיה לה מנורה חשמלית בת חמש נרות, וצריך להדליקה בכל תפילה, נוסף על הנרות שמדליקים. וצ"ב מה משמעות המנורה החשמלית הזאת, ולמה היא חיוב, ולמה חמש נרות

דולקות בכל תפילה.

שוב ראיתי שזה מבוסס על מה שהביא ב'התקשרות' (גליון תרפ עמ' 18): "למעשה מסר לנו הרה"ח רי"ל שי' גרונר בשם הרבי כדלהלן: המנורה החשמלית, בת חמישה נרות, דייק הרבי שתהא דולקת תמיד בכל תפילה". והדברים צריכים עיון וביאור.



בענין חציצה של שיער בתפילין של ראש

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש מכון הרמב"ם השלם, ביתר עלית

נשאלתי ע"י אחד התמימים בנה"ח, מדוע מזכיר הגר"ח נאה ז"ל בספרו קצוה"ש סימן ח' ס"י, שאותן המגדלין בלורית... יש איסור משום הנחת תפילין, דכיון שגדולים הרבה הוו חציצה". והרי דין זה הוא חידושו של מחה"ש סימן כז סק"ד, ואילו אדמוה"ז בשו"ע שם ס"ז לא הזכיר כלל חציצה בשערות.

(ולכאורה, הטעם שאדמוה"ז לא הזכיר זאת הוא אכן כיון שלדעתו כל החשש הוא רק בשערות שאינן במקומן, וכמו שהעיר הגרעק"א על גליון השו"ע מספר "נזירות שמשון", וכן העיר בפרמ"ג א"א סק"ד, משא"כ כשהן במקומן הרי גם אם הן ארוכות אינן חוצצות. וי"ל ראייה ברורה לזה, דאם שערות ארוכות הוי חציצה, א"כ איך מניח הנזיר תפילין).

ועפ"ז יש להבין, מדוע כתב בקצוה"ש דין זה של חציצה בבלורית. והת' השואל הטעים את שאלתו, שהרי הגר"ח נאה כתב ספרו ע"פ פסקי אדמוה"ז. וציין להסכמת הרד"ן חן שם, שקצוה"ש "עושה עיקר משו"ע אדמו"ר" וא"כ למה הוסיף קצוה"ש את דברי מחה"ש, כאשר בודאי אדמוה"ז אינו סובר כך.

והשבתי, דאדרבה מלשון זה גופא של הרד"ן, מובן שהגר"ח נאה אמנם עשה עיקר את שו"ע אדמוה"ז, אבל אעפ"כ הוא לא רק העתיק משם, אלא הרשה לעצמו להוסיף כל מיני פרטים שכתבו גדולי ישראל אחרים. אלא שכאשר מדובר בחומרא של אדמוה"ז הרי בודאי שקצוה"ש יפסוק כן וילחם על אמיתות פסק זה של רבו, אבל כאשר מדובר, כמו כאן, על קולא של אדמוה"ז וחומרא של האחרונים, אז אין הקצוה"ש נמנע מלהוסיף החומרא.

וציינתי לו לעמוד השער של קצוה"ש: "על פי פסקי אדמו"ר הזקן.. בשו"ע וסידור שלו, ואדמו"ר הצמח צדק.. ומנהגי אנ"ש חב"ד. ותוספת ליקוט מהאחרונים ז"ל". הרי מפורש שספרו אינו רק העתקה משו"ע אדמו"ר, אלא כולל מנהגי אנ"ש וגם ליקוט מהאחרונים (וכמו שציין בהלכה זו גופא, למחה"ש ומשנ"ב וקיצור שו"ע). ובדאי שליקוט זה הוא כאמור לעיל רק במצב שהאחרונים מחמירים יותר. וכמו בנדו"ד.

יש לבאר זאת יותר. דהנה בהמשך דברי אדמוה"ז שם, מוצא כל מיני תצדיקי למי שחולה וכו', שיוכל להניח תפילין על כובע וכדומה, וזאת בכדי להציל מי שקשה לו להניח בלי חציצה, שלא ימנע מקיום המצוה. וא"כ אף שמן הסתם גם לדבריו חשוב מאד שלא לגדל בלורית משום שחץ וגאווה, וגם יש בזה חומרא משום חציצה לתפילין, אבל אם היה עושה מזה הלכה בשו"ע שלו, הרי כאילו היה מכריז על מאות בעלי בלוריות בעולם, שלא מניחים תפילין כראוי (והוא הרי רוצה להציל אפילו את אלו המניחים על כובע כנ"ל). ובפרט לעת כזאת שמניחים במבצעים לרבבות יהודים על השערות האלו ולא מגלחים קודם את שערותיהם. ונתאר לעצמנו מה היה מצבנו ב'מבצע תפילין' אם היה אדמוה"ז פוסק שזה חציצה, שאז הבחורים היו יוצאים למבצע תפילין עם מכונות גילוח...

משא"כ בספר של לקוטי מנהגים ודינים, כמו קצוה"ש, הרי לא קרה שום דבר אם פלוני בעל הבלורית לא קיים את אחת החומרות שמביא הגר"ח נאה. ומצד שני, הרי זה חשוב מאד שקצוה"ש נקט חומרא זו, של מחה"ש והמשנ"ב וכו'. כי אם יש אחד שמסלסל בשערו, מיד אומרים לו שידע שלדעת כמה מגדולי האחרונים יש לו בעיה עם חציצה בתפילין, וזה מרתיע ומחזירם לדרך הנכונה.

ואשמח מאד אם הקוראים יכולים להתייחס לשאלה זו.



נשים במצות זכירת מעשה עמלק*

הרב חיים רפפורט

לונדון אנגלי

מחלוקת הרמב"ם והחינוך בדיון נשים במצות זכירת מעשה עמלק ומה שצ"ע
בשיטת החינוך

(א) בספר החינוך, במצות זכירת מעשה עמלק (מצוה תרג), כתב: "ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים, כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב¹, לא לנשים".

מבואר מדבריו דכיון שנשים פטורות ממצות מחיית עמלק, וכמבואר גם ממ"ש בספר החינוך (מצוה תרד) ש"על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם"², הרי הן פטורות גם ממצות זכירת מעשה עמלק, כי מצות 'זכור את אשר עשה לך עמלק' קשורה ותלויה במצות 'תמחה את זכר עמלק'³, ומי שאינו מצווה במחיית זרעו של עמלק, אינו מצווה בזכירת מעשיו. ובספר מנחת חינוך (שם) כתב שמדברי החינוך נראה שפטר את הנשים גם מהל"ת (מצוה תרה) "שנמנענו מלשכוח מה שעשה עמנו עמלק" כמ"ש "לא תשכח".

ועל יסוד דברי ספר החינוך כתבו כמה אחרונים לפטור נשים משמיעת פרשת זכור, ומהם בשו"ת תורה לשמה (סי' קפז) שגזר אומר ש"מצוה זו גם מה"ת אינה נוהגת בנשים, משום דלא בני מלחמה נינהו, ולכן ליתנהו בזכירה, כי חיוב הזכירה הוא בעבור המלחמה והנקמה שצריך לנקום ממנו".

(* לע"נ הבחור שניאור זלמן ע"ה בן אחי הרב יוסף מנחם מענדל שליט"א, נלב"ע בן עשרים שנה, ביום כ"ג אדר ראשון ה'תשע"ט. ת.נ.צ.ב.ה.)

(1) להעיר גם מפ"י הרמב"ן עה"ת (דברים כה, יז): "והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים, ונספר זה לבנינו כו' כך עשה לנו הרשע ולכן נצטוינו למחות את שמו". ולהעיר גם מספהמ"צ להרמב"ם מ"ע קפט (מהדורת קאפח): "הציווי שנצטוינו לזכור את אשר עשה לנו עמלק כו', ונעורר את הנפשות בדברים להלהם בו" [אבל המשיך] "ונקרא את בני אדם לשנאו, כדי שלא ישתכח הדבר, ולא תחלש שנאתו ותמעט מן הנפשות במשך הזמן". ועצ"ע.

(2) וכבר העירו מאי שנא מצות מחיית עמלק ממצות הריגת שבעה עממין שכתב בספר החינוך (מצוה תכה) ש"נוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות". ואכ"מ.

(3) ראה גם ביאור הגר"פ על ספהמ"צ להרס"ג (עשין נט, ס): ונראה ברור דס"ל דזכירה אינה מצוה בפ"ע אלא גם היא בכלל עשה דמח' היא דענין הזכירה הוא לזכור החובה למחות זרעו וכל אשר לו".

שוב כתב המנ"ח להעיר על החינוך, ש"צריך ראי' לפטור נשים ממ"ע שאין הזמ"ג⁴, ובפרט במקום לאו [דלא תשכח] ג"כ. ומ"ש כי להם לעשות המלחמה ולא לנשים, באמת מלחמת מצוה הכל יוצאין, אפילו כלה מחופתה", וכמפורש בדבר משנה (סוטה מד, ב). וכן הקשה בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' לז), ע"ש. [ויעויין בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א אות קב) שפסק להלכה, שנשים חייבות בפ' זכור מה"ת כיוון שלמלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו כלה מחופתה, וכסברת המנחת חינוך].

עוד השיג המנ"ח על החינוך בזה"ל: "גם מי עמד בסוד ה' ית' אם הטעם מחמת הנקמה, דאפשר גזירת הכתוב שנוכח שנאתו מאיזה טעם⁵, ואנחנו אין יודעים. ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהי' זכר להם, מ"מ הזכירה יהי' תמיד מ"ע, לזכור ולא לשכוח⁶, על כן צ"ע דפוטר נשים ממ"ע זו", וע"פ דבריו הכריע המנ"ח והחליט ד"נראה דכל אישי ישראל חייבים כמו כל מ"ע שאין הז"ג".

והנה מ"ש המנחת חינוך להקשות מהא דקיי"ל שבמלחמת מצוה גם כלה יוצאת מחופתה, כבר תירצו שכוונת המשנה אינה שגם כלה נלחמת במלחמת מצוה, אלא כמ"ש הרדב"ז (הל' מלכים פ"ז ה"ד) ד"כיון דחתן יוצא מחדרו כלה יוצאה מחופתה שאינה נוהגת ימי חופה", אבל אינה יוצאת להלחם, שהרי 'כל כבודה בת מלך פנימה', ע"ש.

אבל מה שהקשה דמנין לו להחינוך שטעם מצות זכירת מעשה עמלק אינו אלא

4) ראה גם שו"ת בנין ציון החדשות (סי' ח): "קבלתי מאדמו"ר הגאון ר' אברהם בינג זצ"ל, הגאב"ד דק"ק ווירצבורג, בשם רבו החסיד שבכהונה הגאון מו"ה נתן אדלער זצ"ל, שהנשים חייבות ושהקפיד שאפילו משרתת שלו הוצרכה לשמוע פרשת זכור וכן נהגתי אחריו. וטעמו נלע"ד מפני שאינה מ"ע שהז"ג, שאין קפיידא באיזו זמן שתקרא, כמ"ש המג"א (סי' תרפ"ה) רק שיקרא פ"א בשנה, ולכן הוי כשאר מ"ע שאין הז"ג שנשים חייבות בהן".

5) בסמ"ק (מצוה כג) מצינו שני טעמים למצוה זו [שלא לשכוח מעשה עמלק] – פי' שהקב"ה הצילנו מידו]: (א) "בעבור זה תהי' יראתו על פנינו לבלתי נחטא"; (ב) "בוזה יתן לנו כח להנאם ממנו". וראה גם פי' מלאכת שלמה על המשנה (מגילה פ"ג מ"ד) בשם ספר חן טוב, וז"ל: ובוזה נתן למה אנחנו בגלותינו מצוין לקרות פ' זכור בצבור מה"ת כיון שאין אנו יכולין לעשות עמו רעה, אמנם הכוונה היא לזכור הגורם שהוא העון, ונשוב לה', שהרי גם בבוא משיח צדקנו תשאר מצות זכור קיימת, שהיא אחת מתרי"ג מצות, והרי נמחה עמלק מהעולם, א"כ מה לנו לזכרו עוד, אלא ודאי הוא כמ"ש לזכור את הגורם ביאת עמלק כו' שלא בא על ישראל אלא ע"י תביעת עון כמו ברפידים ע"י רפיון תורה ומריבה ביניהם. עכ"ל. וראה גם ספר חרדים (מצות התלויות בא"י פ"ב).

6) ראה תיב"ע (עה"כ בדריים כה, יט): "ואפילו ליומי מלכא משיחא לא תתנשי". וראה גם מלאכת שלמה שבהערה הקודמת.

כדי לזרז על המלחמה כדי שנאמר שנשים דלאו בנות כיבוש נינהו פטורות ממנה, לכאורה קושיא אלימתא היא, שמא טעמים אחרים יש למצוה זו, ו'נעו מעגלותי' לא תדע' כתיב⁷.

ויש להוסיף על קושייתו, דאפילו את"ל שטעם מצות זכירת מעשה עמלק הוא משום זירוז וחיזוק למלחמת עמלק⁸ הלא קיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, וכמבואר בש"ס (ב"מ קטו, ב) לגבי הא דתניא "אלמנה בין שהיא עני' בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה, דברי ר"י. ר"ש אומר, עשירה ממשכנין אותה, עני' אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותי". ואיתא בגמרא (ב"מ שם) "דר"י לא דריש טעמא דקרא ור"ש דריש טעמא דקרא", וקיי"ל (רמב"ם הל' מלוה ולוה רפ"ג. טושו"ע חו"מ ר"ס צו) ד"אלמנה בין שהיא עני' בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה", ומשום דלא דרשינן טעמא דקרא. והוא הדין בנדו"ד, דאף את"ל דטעמא דקרא הוא כדי לחזק את הלוחמים והנוקמים, מהיכי תיתי להוציא חילוק דין למעשה על פי הטעם⁹.

ועוד בה שלישי', דאפילו למ"ד דדרשינן טעמא דקרא, כבר כתב בשו"ת חתם סופר (אהע"ז סי' יז) "דאפילו מאן דדריש טעמי' דקרא היינו טעם המקובל לחז"ל, אבל טעם שהמציאו חכמים אחר התלמוד אין לבנות עליו", ע"ש.

[וכ"כ בשו"ת אגרות משה (קדשים טהרות ח"א סי' טו ענף א) "שברור שכל טעמי המצוות שלא הוזכרו בגמרא לדינא, כמו טעמי החינוך וטעמי הרמב"ם בספרו מורה נבוכים, אינם נוגעים כלל לדינא, ואין למדים מהם כלל אף להחמיר, וכל שכן להקל, משום שלא כיוונו כלל לדינא, כי מנין להם לומר מסברת עצמן¹⁰ בלא ראי'"]

(7) ובשו"ת בנין ציון (הנ"ל הערה 4) הקשה ד"אף שלא בנות מלחמה נינהו עכ"ז אפשר שזכירת השנאה תהי' תועלת למחייתו, ומעשה אסתר יוכיח, וכן נס חנוכה ע"י יהודית, שבשנאתה לאויב בא על ידה תשועה לישראל וביעל כתיב (שופטים ה, כד) תבורך מנשים יעל מנשים באהל תבורך כו', ולמה לא תהי' זכירת מעשה עמלק לעורר השנאה גם בנשים לתועלת מצות מחייתו.

(8) ראה פסיקתא רבתי פיב, ד [פ' זכור]: "זכור הוו זכורים לו למחות את שמו מן העולם, זכור את אשר עשה לך עמלק [וגו'] תמחה את זכר עמלק".

(9) ראה גם שו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' רה): 'וצ"ע מנא לי' למידרש טעמא דקראי".

(10) וראה מ"ש בהקדמה לספר החינוך בסופה: 'ודעתי לכתוב על כל אחת רמז אחד משרשי המצוה.. ואינני חושב וגוור להגיע אל האמת עכ"פ, כי מי כמוני תולעת ולא איש. . להרים יד במה שלא השיגו חכמים מחוכמים. . אלא שרוב חשקי לטבול קצה המטה ביערת דבש המצות דחקני ליכנס ביער שאין לו תחומין, עם דעתי שהרבה גדולים נכנסו שם והוציאו פחמין, אך אמרתי, מי יתן ותהי מחשבתי נטרדת בזה כל הימים', ע"ש בארוכה.

מגמרא טעמים שיטתו הדין, אלא כוונתם לומר זה לטעמים בעלמא להבין איזה דבר מוסר וללמוד מכל מצוה, ולא שטעם זה הוא בדוקא, כי ידוע שיש עוד כמה טעמים גלויים ונסתרים, ידועים ואין ידועים, לכל מצוה¹¹, ואולי לפי טעמים ההם ישתנה הדין, לכן כל טעם שלא הוזכר בגמרא לדינא¹², אינו כלום לחדש מהם דינים". וכ"כ במק"א (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' יד): "טעמים דנזכרים במורה נבוכים ובפירוש הרמב"ן והחינוך, שאינם נוגעים כלל לדינא".

ביאור שיטת החינוך

(ב) והנראה בזה הוא בהקדם מ"ש הרמב"ם (הל' ע"ז פי"ב ה"ז) בדבר איסור השחתת הזקן, וז"ל: "דרך כהני עו"ז הי' להשחית זקנם, לפיכך אסרה תורה להשחית הזקן"¹³, אשר מסגנון לשונו משמע שהחליט וקבע דטעמו, יסודו וגדרו של איסור

11 בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' צד): "אף המצוות שיראה מפשוטי הטעמים שנתנה בהם התורה שהטעמים ההם הם תכלית הכונה בהם, אינה תכלית. אלא הטעם ההוא אמת, אך הוא כנקודה מתועלותי' ומכונותי', והדברים הנעלמים הרמוזים בתוכה כו' אין להם תכלה". ובאגה"ק לאדמו"ר הזקן (פי"ט): "טעמי מצות לא נתגלו כו' וגם באיזהו מקומן שנתגלה ונתפרש איזה טעם המובן לנו לכאורה, אין זה הטעם המובן לנו לבדו תכלית הטעם וגבולו אלא בתוכו מלוּבש פנימיות ותעלומות חכמה שלמעלה מהשכל וההבנה". ולפי זה צ"ל דאף שיש טעמים נוספים שנעלמו מאתנו, מ"מ כל חילוקי דינים היוצאים מהטעם הנגלה ה"ה מתאימים גם לטעמים שאינם גלויים לנו, דאלה"כ איך נדרוש טעמא דקרא לר"ש כדאיתי לי' ולרבנן כדאית להו. ע"כ כתבתי "שהטעם בא לבאר הכוונה והמטרה של המצוה", כי בארבע אמותי' של ההלכה, הדברים יציבים ונכונים. וד"ל.

12 ולהעיר שגם בדברי חז"ל מצינו שנתנו טעמים ע"ד הדרש, וע"ד הטעמים (גדה לא, ב) לחיוב הרחקת נדה מבעלה ולמצות מילה בשמיני שעליהם כתב התרה"ד (פסקים וכתבים סי' קה) שלא נאמרו הטעמים אלא "דרך אגדה בעלמא ולא מחלקינן משום אותו טעם", "וכאלה רבות בתלמוד". ובספר החינוך (מצוה זה) הגדיר הדברים: דמ"ש חז"ל (סוטה יד, א) "בקרְבן סוטה, היא עשתה מעשה בהמה לפיכך תקריב שעורים, ובקרְבן מצורע (ערכין טז, ב), הוא עשה מעשה פטיט יקריב צפרים, וכדומה לזה אמרו ז"ל בענין הנדה, מפני מה אמרה תורה לישב שבעה נקיים, שתהא חביבה עליו ביותר", הנה "באמת שאין כל זה לדעתם תכלית הכוונה בדברים, רק להודיע כי ענין המצוה יסבול הרבה רמזים מלבד עיקרים גדולים וחזקים".

[וראה גם שו"ת אג"מ יו"ד ח"ד סי' יד]: "ברור ופשוט שטעם דר"מ [מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה כו'] אינו כלום לדינא, שכל הטעמים שנאמרו במצוות לא שייכים לדינא, אלא שגם טעם זה יש בהמצוה".

13 ובספסה"צ להרמב"ם (מל"ת מג): "הזהירנו מהעביר שער הצדעים כו' כדי שלא נתדמה לעו"ז, כי כן היו עושים כומרי ע"ז שהיו מגלחים שער הצדעים לבד. ולכן הוצרכו שיבארו במסכת יבמות (ה), ואמרו הקפת כל הראש שמה הקפה, כדי שלא תאמר כי תכלית מה שיישמר הוא גילוח הצדעים

השחתת הזקן הוא כדי להתרחק מדרכי עו"ז. ובט"ז (יו"ד סי' קפא סק"א) כתב "דהרמב"ם תלה דין זה בעו"ז שהוא חוק שלהם" משום דנפק"מ להלכה, כי עפ"ז "יש לפעמים היתר משום שלום מלכות", כמו שמצינו לענין חוקות הגוים (שו"ע שם סי' קעח ס"ב) ד"מי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם מותר בכל".

ובזה הסבירו מחלוקת הרמב"ם והטור: בטור (יו"ד סי' קפא) הביא טעם הרמב"ם לאיסור השחתת זקן וכתב עליו "זה אינו מפורש, ואין אנו צריכים לבקש טעם למצוות, כי מצוות מלך הם עלינו אף לא נדע טעמן". ונתקשו נושאי כלי הטור להבין במה נחלק עם הרמב"ם, דהלא פשוט דגם הרמב"ם מודה שצריכים לקיים מצוות מלכו של עולם אף אם לא נדע טעמיהן. וביאר הרמ"א (דרכי משה יו"ד שם סק"א) שהטור "רצה לומר, שלא נדרוש טעמי דקרא לומר שאינו אסור אלא כדרך שעשו עו"ז וכומריהם, אלא בכל ענין אסור, הואיל ואין הטעם מפורש במקרא אין להתיר במקום שאין הטעם שייך"¹⁴.

ומבואר לכאורה מדברי הרמ"א, דהרמב"ם סובר שאין איסור הקפת הראש נוהג "במקום שאין הטעם שייך", וגם הטור לא חלק ע"ז כי אם משום דלא דרשינן טעמא דקרא כשאין הטעם מפורש בתורה, ומשמע מזה שלמ"ד דרשינן טעמא דקרא יתכן שיהי' נפק"מ למעשה מזה הטעם שכתב הרמב"ם, ואף שאין טעם זה מפורש בדברי חז"ל.

ובביאור שיטתו של הרמב"ם שדרש טעמו של איסור הקפה, כתב הבית יוסף (יו"ד סי' קפא) ש"במצות האלו [הקפת הראש והשחתת הפיאות] נראה לי שלא נתן בהם טעם הרמב"ם מדעתו, אלא מדעת הכתוב, שמצאן מוקפות מלפניהן ומלאחריהן ממצות הנאסרות משום חוקי הגוים שהרי כתוב לפניהם (פ' קדושים יט, כו) לא תאכלו על הדם לא תנחשו ולא תעוננו, ואחריהן (שם, כח) כתוב ושרט לנפש וכתובת

והניח שאר השער כמו שיעשו כומרי ע"ז, אמנם כשיגלח הכל אין בזה דמיון בהם". וראה גם ספר החינוך מצוה רנא.

14) ובשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' עט) כתב: "חלילה לומר כן לדעת הרמב"ם . . מה שמפורש בתורה לאיסור אף שהטעם מפני חוק כותים מ"מ חל מצוה זו על כל ישראל . . חלילה לומר לדעת הרמב"ם להתיר לקרובים למלכות לאו דלא תקיפו". וראה גם מנ"ח (מצוה רנא סק"א) שהשיג על הט"ז בזה. וראה שו"ת בית אב חמישאי (להגרא"א יודעלאוויץ, ניו יארק תרע"ט, סי' רלא) שהאריך לבאר ש"הצדק עם הט"ז ודלא כהפנים מאירות, אלא שלהלכה קיי"ל כהטושו"ע [ודלא כהרמב"ם] "הפורש מהם כפורש מן החיים וע"ז אמרו באבות (פ"ג מ"ד) דהמהלך בדרך יחידי היינו דהפוסקים לא פסקו כוותי' הר"ז מתחייב בנפשו". וראה מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע באג"ק שלו (ח"א עמ' ט). ואכ"מ.

קעקע, והרי זה כמפרש שהקפת הראש והשחתת הזקן נאסרו מפני שהיו עושין כן עוע"ז וכומריהם". [ובב"ח (י"ד שם) כתב על זה: "ונכון הוא"].

הרי מבואר שבמקום שהטעם מפורש יוצא מהכתוב בתורה: (א) אכן דרשינן טעמא דקרא, ואפילו להקל – וכמו במצוה האמורה, להתיר השחתת הזקן בכה"ג שאין הטעם נוהג, והוא הדין (ב) אפילו אם אין הטעם מבואר בש"ס ובדברי חז"ל¹⁵.

ויסוד הדברים נראה שהוא ע"פ סוגיית הגמרא (ב"מ שם; סנהדרין כא, א), וז"ל: למימרא דרבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ורבי שמעון דריש טעמא דקרא והא איפכא שמעינן להו, דתניא 'ולא ירבה לו נשים', רבי יהודה אומר מרבה הוא ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. רבי שמעון אומר, אפילו אחת והיא מסירה את לבו הרי זה לא ישאנה, א"כ מה ת"ל לומר 'ולא ירבה לו נשים' אפילו כאביגיל. לעולם רבי יהודה לא דריש טעמא דקרא, ושאי הכא דמפרש קרא 'ולא ירבה לו נשים ולא יסור', מאי טעמא לא ירבה לו נשים, משום דלא יסור. ור"ש, מכדי בעלמא דרשינן טעמא דקרא, לכתוב רחמנא לא ירבה ולא בעינן לא יסור, ואנא ידענא מאי טעמא לא ירבה משום דלא יסור, לא יסור דכתב רחמנא למה לי, אפילו אחת ומסירה את לבו הר"ז לא ישאנה. עכ"ל הגמרא. ועפ"ז כתב הלחם משנה (הל' מלוה ולוה פ"ג ה"א) שנקט הרמב"ם להלכה ד"היכא דמפורש הטעם בכתוב" גם רבי יהודה דורש טעמא דקרא.

ועפ"ז ביארו אחרונים מ"ש הרא"ש בהלכות קטנות (הל' ס"ת סי' א) שמצות כתיבת ס"ת "היא ללמוד בה כדכתיב (דברים לא, יט) ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, וע"י הגמרא והפירושים ידע פירוש המצות והדינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם", דלכאורה כיון דקיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, אפילו אם אמת נכון הדבר שטעם מצות כתיבת ס"ת הוא כדי ללמוד ממנו, האיך אפשר לומר שבוה"ז אפשר לקיים המצוה בכתיבת ספרים אחרים.

וכתב בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' נד בהגה"ה) די"ל שהרא"ש סובר דכמו שאמרו שבמצות ולא ירבה לו נשים גם רבי יהודה מודה דדרשינן טעמא דקרא המפורש בתורה, הוא הדין במצות כתיבת ס"ת, כיון שמפורש בקרא "ולמדה את בני" יש לדרוש הטעם "לפטור מכתבת ס"ת" בזה"ז ונשאר רק החיוב "לקנות ש"ס ופוסקים כדי ללמוד בהם, דזיל בתר טעמא".

וע"פ דברי הב"י והט"ז הנ"ל י"ל דס"ל להרמב"ם דהוא הדין גם כשאין הטעם

15) וידועים דברי הב"ח בדעת הטור (או"ח סי' ח; שם סי' תרכה) ע"פ הכתובים (שמות יג, ט; ויקרא כג, מג; במדבר טו, מ) ש'דרש' מ"מ" ש"למען" ש"עיקר המצוה וקיומה תלוי" בכונתה כו' משא"כ שאר מצוות דיוצא יד"ח אע"פ שלא יכוין בה דבר".

מפורש בתורה אלא שהדבר מבואר מתוך המשך הכתובים בתורה וכבנידון איסורי הקפת הפאה והשחתת הזקן שנמצאו "מוקפות מלפניהן ומלאחריהן" באיסורים הקשורים לעניני ע"ז וחוקותי, "שהרי זה כמפרש" שגם איסורים אלו הם "מפני שהיו עושין כן עו"ז" וכמ"ש הב"י.

ועד"ז נראה לומר בביאור דעת ספר החינוך, ובהקדם לשון הכתובים בס"פ כי תצא: "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים. אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלקים. והי' בהניח ה"א לך מכל איביך מסביב בארץ אשר ה"א נותן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח".

הרי שהקיף הכתוב [מלפניו ומלאחריו] מצות מחיית עמלק במ"ע דזכירת מעשה עמלק ובמל"ת דלא תשכח מעשה עמלק, ומזה למד החינוך שיסוד המ"ע דזכירה והמל"ת דשכחה אינו אלא כדי לחזק את קיום מצות מחיית עמלק, ו"הרי זה כמפרש" שזהו טעם מצות זכירה ואיסור שכחה¹⁶, ואשר על כן פסק החינוך שנשים פטורות מצוות אלו, דבכה"ג אכן דרשינן טעמא דקרא.

שוב ראיתי בשו"ת התעוררות תשובה (להגר"ש סופר) חלק ראשון (סי' ה) שכתב מדנפשי' לפטור נשים משמיעת פרשת זכור וכסברת ספר החינוך הנ"ל, ד"כיון דתליא תורת הטעם דזכירה משום 'והי' כי יניח ה"א לך מכל אויביך מסביב וגו', תמחה את עמלק' והיינו במלחמה, ונשים אין דרכן לכבוש, דמהאי טעמא פטורי גם כן מפו"ד ד'כבשה' כתיב (בראשית א, כח) מי שדרכו לכבוש (יבמות סה, ב), הוא הדין בזה, כיון דכל טעמא דכל המצוה הוא כדי לזכור לעת המיועד ומצוי לנו למחות זרעו של עמלק, ונשים לאו בני כיבוש נינהו" הרי הן פטורות ממצוה זו. ושוב הוסיף: "הגם דלא דרשינן טעמא דקרא, ומכל שכן לקולא, מכל מקום הכא דבפירוש כתבה קרא להאי טעמא דרשינן ליי", והוא כמשנ"ת.



16 וראה גם לקוטי שיחות ח"ד עמ' 91. ואולי יש לבאר שזה מבואר גם ממ"ש רש"י בפירושו עה"כ (שמות יז, יד) "כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע כי מחה אמחה את זכר עמלק", ופירש רש"י "כתב זאת זכרון שבא עמלק להזדווג לישראל קודם לכל האומות, ושים באזני יהושע המכניס את ישראל לארץ, שיצוה את ישראל לשלם לו את גמולו כו' כי מחה אמחה לך אני מזהירך כן, כי חפץ אני למחותו", דמ"ש "אני מזהירך כן" קאי על הזכרון בספר וה"ה להזכרון בפה. ועצ"ע.

הלל בציבור

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

ב'שולחן מנחם' חלק ב ע' רנ הובאה אגרת קודש מכ"ק אדמו"ר וז"ל: "מסופר בפי חסידים, שאף שרבותינו נשיאינו בתפלת שבת היו מאריכים בתפלה אפילו כמה שעות לאחרי גמר הצבור את תפלתם, הנה ביום טוב היו מסתדרים באופן לגמור תפלת השחר עם הצבור ולאמר הלל עמהם" [וראה שם עוד דברים שאמר כ"ק אדמו"ר ביחידות' לא' החסידים: "צריכים להגיד הלל במנין"].

ולפום ריהטא, לכאורה בהנהגת כ"ק אדמו"ר עצמו - לא ראינו הדגשה מיוחדת לענין אמירת הלל בציבור, כי:

בשנים האחרונות (לאחר כ"ב שבט תשמ"ח) התפלל בכל יום בציבור, ללא הבדל כלל;

ובשנים שלפני כן גם לא ראינו שיאמר דוקא הלל בציבור - כי: בימי חול הרי בכלל לא היה נכנס להתפלל בציבור תפילת שחרית, גם לא בימי חנוכה ובימי ר"ח שבהם אומרים הלל, ולאידך, בימי שבת וחג (כולל חוה"מ) היה נכנס להתפלל בציבור תמיד, אף שבשבת הרי אין אומרים הלל.

אך כד דייקת שפיר כן היה ניכר אצל כ"ק אדמו"ר השתדלות מיוחדת בענין זה - בשנת תשל"ח:

באותה שנה, הנה בעקבות מצב הבריאות כו', גם בשבת לא היה כ"ק אדמו"ר מתפלל עם הציבור תפלת שחרית (וגם בשבת מברכים לא נכנס לומר התהלים), אלא נכנס רק לקריאת התורה (ונשאר לתפלת מוסף שלאחריה).

אמנם בימים טובים דחג הפסח וחג השבועות הקדים את כניסתו ונכנס כבר לאמירת ה'הלל' (אף שלא היה נוכח בתפילת שחרית).

*

ומזה באים אנו לבירור פרט נוסף:

מקובל מפי חסידים, שההדגשה על הלל בציבור היא בעיקר ביו"ט (וכנראה גם

בחול המועד), אבל בר"ח ובחנוכה לא הקפידו על כך – בין בחול ובין בשבת. וכן משמע מהסיפורים על רבותינו נשיאינו שהיה להם שקו"ט אם לומר ברכת ההלל בר"ח כשמתפללים ביחיד – וראה בהגהות כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע לסידור ד"ה הלל: "ואני שאלתי מכ"ק אאמו"ר זוקללה"ה (=מהר"ש) אם לברך תחלה וסוף ביחיד, וא"ל ששאל זאת מכ"ק אאמו"ר זוקללה"ה (=צמח צדק) והשיב לו שיכולים לעשות כמו שרוצים" – ומשמע שהיתה זו מציאות שכיחה אצל רבותינו.

[אך להעיר, כנראה שהיה שכיח גם שכן מתפללים במנין הלל דר"ח, וכן משמע קצת מרשימת הרה"ח אלי' סימפסאן (הובא בקובץ 'הערות וביאורים' גליון תתקסח ע' 73): "בימים שאין גומרים בהם את ההלל, ראיתי שאדמו"ר רש"ב נ"ע ז"ע קודם אמירת ההלל, הי' מחזיר את פניו לש"ץ [בכדי לרמוז שיהי' מוציא אותו עם הברכות]".
אולי תלוי היה אם ר"ח חל בשבת או בחול, ועוד.

ולגבי כ"ק אדמו"ר הצ"צ מצינו במפורש שהי' יורד בעצמו לפני התיבה בהלל דר"ח (לפעמים) – ראה סה"ש תש"ו ע' 11 ובהנסמן שם. אך שם הוא מצד הספק בענין הברכה, וככל הנראה שבדורות שלאח"ז לא חששו לזה כי הכריעו ברור שאפשר לברך גם ביחיד, וכמפורש ב'היום יום' ר"ח טבת].

ובכן, הבדל זה בין הלל דיו"ט לבין הלל דר"ח וחנוכה, לכאורה מפורש הוא בהנהגת כ"ק אדמו"ר הנ"ל בשנת תשל"ח:

בימי החול הנה ברוב השנים לא היה נכנס כ"ק אדמו"ר לאמירת 'הלל', ויש לומר שהדבר שייך ל'סדר העבודה' המיוחד שהיה אצלו בימות החול, שלכן לא נכנס בכלל לתפלת שחרית (וגם לא למוסף דר"ח);

אמנם גם בימי השבת שבהם אמרו הלל בשנת תשל"ח – בשבת חנוכה, וגם בשבת ר"ח ניסן ובשבת ר"ח אלול – כ"ק אדמו"ר לא הקדים את כניסתו לבית הכנסת כדי לומר ההלל בציבור, אלא נכנס רק לקריאת התורה (כרגיל), ומזה משמע שאכן ההדגשה העיקרית על הלל בציבור היא דוקא ביו"ט ולא בר"ח וחנוכה.

ויש להבין במה נחשב ההלל דיו"ט במיוחד לענין זה. ובשלמא הלל דר"ח הנה הוא מנהג בלבד, אך הלל דחנוכה – לכאורה חשיבותו כמו הלל דיו"ט! וצ"ע.

[וכמובן שלמעשה יש להשתדל לומר גם הלל דר"ח בציבור, וראה בקובץ 'הערות וביאורים' גליון תתקסט ע' 73, ששאל א' ביחידות לכ"ק אדמו"ר, מה לעשות באם באים לבית הכנסת מאוחר בר"ח, והציבור עומד בהלל – האם יאמר הלל עם הציבור, או שיאמרנו דוקא לפי סדר התפלה? וכ"ק אדמו"ר ענה לו שלכן צריכים

להזדרזו בר"ח ולבוא לביהכנ"ס בזמן. – ובכלל, הנה בשנים האחרונות התפלל כ"ק אדמו"ר כל התפלות עם הציבור, וק"ל. – ולא באה הערה זו אלא לברר הענין באופן דיגדיל תורה ויאדיר'.



עניית 'אמן' דקדיש בפסוקי דזמרה

הנ"ל

על גבי קובצי 'הערות וביאורים' דנו הרבה במשך השנים לענין מי שנמצא בפסוקי דזמרה ושומע קדיש – שהורה כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ג ע' קמח) שאין לענות על ה'אמנים' שלאחר 'תתקבל'; אמנם דנו האם מותר לענות את כל ה'אמן' שבחצי קדיש, ויש שהוכיחו כי ההיתר הוא רק לגבי 'אמן' יהא שמיה רבה' וכן ה'אמן' האחרון של 'דאמירן בעלמא', ואילו שלושת ה'אמנים' הנותרים (של 'שמיה רבא', של 'ויקרב משיחיה', ושל 'בריך הוא') אין לענות גם בפסוד"ו. אמנם יש שלמדו (כפשטות הענין) שאין הבדל ומותר לענות את כל ה'אמן' שבחצי קדיש (עד 'דאמירן בעלמא').

[ראה בהנסמן בספר 'שולחן מנחם' חלק א' ע' ריג הערה ד].

ויש להעיר בזה:

הזדמנו לידי שתי עדויות משני אנשים שונים (אחת על שנות הכ"ף ואחת על שנות הלמ"ד), שמתארים המעידים כיצד בתפלת ערבית לא הספיק כ"ק אדמו"ר לסיים את ברכות ק"ש עם הציבור (שהיתה זו מציאות שכיחה לפי ערך), והתחיל הש"ץ לומר קדיש כאשר כ"ק אדמו"ר היה באמצע ברכת 'השכיבנו', וראו ברור על שפתיו הק' כיצד אומר כל ה'אמן' של החצי קדיש, אף שעדיין היה באמצע ברכות ק"ש.

ואם כי יש להיזהר מלהוציא הלכה למעשה על סמך עדויות כגון אלו, כידוע, הנה לכאורה יש ללמוד מזה עכ"פ לענין פסוקי דזמרה (שבוודאי קיל יותר מאשר ברכות ק"ש) שהמתיר לענות בהם על כל ה'אמן' שבחצי קדיש לא הפסיד. וק"ל.

'מזרח' בקידוש לבנה וברכת החמה

הנ"ל

בסידור שיצא לאור (לאחרונה) על ידי קה"ת בארץ הקודש, הוסיפו מנהגי חב"ד וכן מנהגים שנהג בהם כ"ק אדמו"ר השייכים להתפילות שבסידור. וכבר כתבו ושקו"ט בזה האם אכן ראויה הוספה זו בתוך הסידור, ולמעשה כבר נתפשטו סידורים אלו.

והנה ראיתי ב'קידוש לבנה' (בע' 284) שכתבו שיש לעמוד בשעת הברכה כשהפנים לכיוון ירושלים – 'מזרח', וציינו שכן נהג כ"ק אדמו"ר.

ובחפשי בענין זה מצאתי בכמה יומנים שציינו פעמים שבהם כ"ק אדמו"ר עמד בעת קידוש לבנה לצד 'מזרח' (כלומר, לכיוון רחוב קינגסטון), אבל לאידך גיסא שמעתי מכמה חסידים שזכור להם בבירור שהיו פעמים שעמד כ"ק אדמו"ר כשפניו לצד צפון (כלומר, לכיוון רחוב איסטון פארקווי), וכן משמע לי בכמה תמונות, ומעתה יתכן שלא היתה בזה קפידיא מיוחדת, ואולי תלוי היה במקום שממנו אפשר לראות הלבנה, ויש לברר.

ואמת שיש ספרים שבהם נכתב בפירוש שיש לעמוד לצד מזרח (וגם בזה יש דיון האם הכוונה לכיוון ירושלים – כמו בשמונה עשרה, או שהכוונה למזרח דוקא, גם במקומות שירושלים אינה לצד מזרח, ולדיון זה בוודאי אי אפשר להוכיח כלום מהנהגת כ"ק אדמו"ר), אבל ברוב הפוסקים לא משמע כן, וגם בסידור אדמו"ר הזקן הרי לא הזכיר כלל דיוק בזה. וכמדומה שברוב קהילות ישראל לא מדייקים בזה, וצ"ע ובירור למעשה.

ומענין לענין באותו ענין:

לגבי 'ברכת החמה' שהיתה בניסן תשמ"א, מתועד ביומנים וניתן לראות גם בוידאו, שעמד כ"ק אדמו"ר ופניו לצד מזרח (ואיני יודע כיצד היה בתשי"ג). אמנם גם בזה יש לעיין האם יש בזה קפידיא ודיוק הלכתי, או שכן נסתבבו הדברים בפועל מסיבות צדדיות.

ופלא הדבר, שאף שלגבי קידוש לבנה דיברו בספרים האם צריך לעמוד לצד מזרח או לא, הרי לגבי ברכת החמה לא מצאתי לע"ע במלקטים (שתח"י) שדיברו בזה – לא בספר 'ברכת החמה' של הר"צ כהן, ולא בהליקוט שיצא לאור לגבי מנהג חב"ד בזה בשנת תשס"ט (מר"ח שי' רפפורט). ויש לעיין האם נמצא מקור קדום לדייק

בפרט זה.

ולסיים מעין הפתיחה, יש להעיר לכאורה לגבי ה'סידור' הנ"ל, שאם אכן מוסיפים בו מנהגים והנהגות שלא היו בסידורים המקוריים, מן הראוי להוסיף ולכלול בו גם את 'סדר ברכת החמה' שתיקן כ"ק אדמו"ר בשנת תשמ"א; ואם לגבי מנהגים שנהג כ"ק אדמו"ר בעצמו יש לדון מה מתאים וכו', הרי לגבי 'סדר' זה שתיקן כ"ק אדמו"ר כסדר תפילה ברור לרבים בוודאי שיש מקום לכוללו ב'סידור' מסוג זה. ובוודאי לא גרע מזה שהוסיפו שם בסדר 'הקפות' לשמח"ת את הפסוק 'והיה זרעך וגו' ופרצת וגו', וק"ל.



משלוח מנות על ידי רחפן

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת ויקהל (שמות ל"ה, כ"ז) כתוב: והנשיאים הביאו את אבני השהם וגו'.

וכתב בתרגום יונתן בו עוזיאל: וענני שמיא אזלין לפישון ודליין מתמן ית אבני בורלות חילא וכו' ע"ש.

הסתפקתי בשאלה חדשה ומעניינת, האם השולח משלוח מנות לחבירו על ידי "רחפן" הפורה באויר, ומגיע למקום היעד ששולחו. האם יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות לכתחילה. ודו"ק בשאלה הן לסוברים שלא צריך שליח למשלוח מנות, והן לסוברים שצריך שליח למשלוח מנות, והן מצד אם זה לא פגיעה שלא מביא לבד המשלוח מנות. וכן יש לדון עוד מכמה צדדים. ודו"ק היטב.

הגאון האדיר רבי אברהם יפה שלזינגר שליט"א בעל "באר שרים", כתב לי: לפי ב' הטעמים של משלוח מנות להרבות רעות, או לא לבייש מי שאין לו, עיין שו"ת חת"ס או"ח סי' קצ"ו, ועיין בבאר שרים או"ח סי' רפ"ט, ועוד מקומות אין מספר, ופשוט שאם הגיעו המשלוח מנות יצא, ואין נפ"מ איך הגיעו, ועיין דבר אברהם ח"א סי' י"ג בשם מרן החת"ס בחידושיו גיטין כ"ב, ושם נתבאר שאין דין שצריך שליחות,

והנה הר"ן במגילה כתב על מאמר הש"ס שם הוי מחלפי סעודתייהו "שלחו" זה לזה, ועל זה כתב בשו"ת דבר אברהם סי' י"ג, שזה דיוק קל בדברי הר"ן, ולא כמו שפרש"י במקום ששנה אחת אכל זה אצל זה, ושנה אחרת אכל זה אצל זה, ולכן כתב הדבר אברהם שאין לדייק לשון הר"ן "שלחו" כאילו משלוח מנות צריך דוקא על ידי שליח, ולא הוא יעשה בעצמו.

וידוע מה שציטט בפסקי תשובה מרע"א בזה, אך להלכה לא צריך שליח, אך החתם סופר כתב דאפילו באם נמצא דצריך דווקא על ידי שליח, עכ"ל שם שליח יש גם לקטן וגם לנכרי. וגם לקוף, אלא שאין להם דין שלוחו כמותו. ולפי זה הוא הדין לרחפן שמהני, ולכן כאן אפילו לשיטות שאולי צריך דווקא שליח, לא צריך ולא רוצה שיהיה כמותו, אלא דווקא שם שליח, וכאמור שם שליח יש להם, ודו"ק היטב. עכ"ל.

הגאון האדיר רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א בעל "שביבי אש", כתב לי וזה לשונו: להסוברים דבעי שליחות במשלוח מנות, ודאי דלא מהני, ולדעת הסוברים דיכול לתת בעצמו, בודאי דשפיר דמי בכהאי גוונא, אבל לאידך דסוברים דבעינן על ידי משלוח, אז לא בעי גדרי שליחות, ומהני אף על ידי קוף, וכחתם סופר בגיטין, שפיר יש מקום להאי ספיקא, ומכל מקום הדעת נוטה יותר שיש להחמיר ולהימנע מכך. עכ"ל.

הגאון האדיר רבי אליהו שליזנגר שליט"א, בעל "שואלין ודורשינן", כתב לי וזה לשונו: רחפן לא שונה מקוף. ואם לא צריך שליחות, מועיל גם רחפן, כמו גם אם ישלח בדואר. וכידוע יש מחמירים לשלוח דווקא על ידי שליח בר דעת.

הגאון הגדול רבי ברוך אבערלאנדער שליט"א אב"ד בודאפעסט, כתב לי: ודאי שיצא ידי חובתו, כי במשלוח מנות אין דין שליחות, כפי שביאר בשו"ת מהרי"א או"ח סימן רז. ועיין שם שבאם מגיע בזמן, אפשר לשלוח גם על ידי עכו"ם, ובי דואר. עכ"ל.

הגאון הנפלא רבי שמואל ברוך גנוט שליט"א, בעל "ויאמר שמואל", כתב לי וזה לשונו: הנה ידועים דברי שו"ת בנין ציון, שעיקר משלוח מנות הוא על ידי שליח דווקא, וכבר דשו ביה הפוסקים, יש שהקפידו בזה, ויש שלא, ואכמ"ל. ובספר ליקוטי חבר הערות על שו"ת יהודה יעלה (או"ח סימן רד) כתב וז"ל: שמעתי ממו"ר החת"ס שחמיו הגרע"א נסתפק האם אפשר לשלוח מנות על ידי עכו"ם, והשיב לו החת"ס אילו היה המצוה להוביל בעצמו, ורק שהיה יכול לעשות שליח, כי שלוחו של אדם כמותו, אז בעינן שהשליח יהיה יהודי, אבל מאחר והמצוה הוא על ידי שליח, אפשר לעשות גם על ידי עכו"ם, עכ"ל.

וכעין זה כתב החת"ס בגיטין (כב ע"ב ד"ה והא לאו), שהיכא שאמרה תורה שיעשה את המצוה בעצמו, אלא שאנו אומרים שיכול גם לעשות שליח, בזה יש דין שליחות, וצריך לעשות שליח שהוא כמותו, אבל היכא שאמרה תורה שישלח שליח, כגון משלוח מנות, זה סגי אפילו על ידי קוף וכל הפסולים.

וכן מצינו בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן שנו) על מצות שריפה שזורקין הפתילה לתוך פיו, שיכולין בית דין לצוות לגוי לזרוק פתילה לתוך פיו. שאין הגוי אלא שלוחו של בית דין, ואין מיתת בית דין צריך גופו של בית דין. וכמו שבית דין מכים וחובטים, וכי המומחה בעצמו היה מכה וחובט, ? אלא מומחה מצווה, והדיוט חובט על פיו, ולא קרינא ביה לפנייה ולא לפני הדיוטות. הכא נמי לא שנא, ע"ש.

ובשו"ת דבר אברהם (ח"ב סימן ח ענף א) דן בשעיר המשתלח שמצוותו על ידי שליח דוקא, אם כן יהיה אפשר לשולחו על ידי קטן, או על ידי עכו"ם, יעו"ש בארוכה ובחשוקי חמד (סנהדרין נ"ב ע"א). ולפי זה נמצא דהוא הדין בנידון דידן, דאם אפשר לשלוח מנות על ידי שליח קוף או נכרי, הוא הדין שאפשר לשלוח על ידי רחפן.

וכשהבאתי הנידון בפני בני ישיבה"ק ישיבת משאת המלך, ביום פורים קטן דהשתא, טען נכוחה הבה"ח אלירן גניני נ"י דאין צריך לזה, כיון שהפעלת רחפן אינה אלא כוחו, וידא אריכתא של השולח עצמו, שהרי האדם הוא זה שמשגר בלחיצת כפתור והכוונת הרחפן, ופשוט שיוצא בזה.

והבה"ח יוסף דב גלזמן נ"י טען שכשאדם שולח משלוח על ידי רחפן, יש בזה מן הזלזול במי שהמשלוח נשלח אליו, וכהאי גוונא הפסיד עיקר טעם משלוח מנות לדעת התרומת הדשן, שהוא ריבוי אהבה בין איש לרעהו, ולא יצא כהאי גוונא, וכפי שכתבו הפוסקים שלטעם התרומת הדשן, השולח משלוח מנות בצורה מזולזלת שאינה מכבדת את המקבל, לא יוצא י"ח, ועיין רבנו חננאל מגילה ז' רע"ב. ואולם הבה"ח עקיבא אוסטרוב נ"י טען לעומתו שמשלוח על ידי רחפן, אינו מהווה סיבה לזילזול במקבל, אלא אדרבה, יש בכך מן ריבוי השמחה וריבוי תשומת הלב למקבל, כששולח לו משלוח מנות בצורה מקורית שכזאת. עכ"ל.

[ובספרי "גם אני אודך" על פורים, הארכתי טובא עוד בזה ב"ה, והבאתי עוד רבנים חשובים ונכבדים מאד שכתבו לי ופלפלו בזה נפלאות, ע"ש ותרווה נחת]



נתינת שום ובצל לכלי שני בשבת

הרב יצחק קופמן

שליח בגרודנה, בלרוס

בספר שבת כהלכה ח"א פ"א סכ"ח כותב הגה"ח הר"י פרקש ששום ובצל דינם כתבלין שמותר לתת בכלי שני בשבת. ובסכ"א כותב שהגדרת התבלין הוא "כל דבר העשוי ליתן טעם בקדירה".

לכאורה הדברים מפורשים בשו"ע אדה"ז בסי' שיי"ח סי"א: "וכן כל דבר העשוי ליתן טעם בקדירה כגון שום ובצל הרי הם כתבלין ומותר ליתנם בכלי שני אע"פ שהיד סולדת בו ויש מי שמסתפק בבצל שמא הוא מתבשל גם בכלי שני כל זמן שהיד סולדת בו ונהגו להקל".

אבל לכאורה נראה שצריך להבין את דברי אדה"ז בדרך שונה: אין הגדרה אחת לתבלין ולסיבת ההיתר, אלא ישנם שני סיבות שונות להיתר, ויש להחמיר לפי שניהם. ומכך יוצא לכאורה שלמסקנא אדה"ז אינו מתיר נתינת שום לכלי שני.

ביאור הדברים:

ישנם שני דעות (וסיבות) לאסור נתינה לכלי שני בשבת:

דעת התוס' - שיש איסור דרבנן של מחזי כמבשל, ודעת היראים - משום חשש איסור בישול דאורייתא בדברים רכים. לאידך ישנו היתר מפורש במשנה לתת תבלין בכלי שני.

אדה"ז מביא את הסיבה של מחזי כמבשל בסי"א, ואת הסיבה של דברים רכים שמתבשלים בכלי שני בסי"ב. ובהמשך לכל אחד מהסיבות מביא את ההיתר של תבלין.

והנה, מובן שסיבת ההיתר התבלין לדעה שכלי שני הוא איסור דרבנן של מחזי כמבשל, הוא שונה מסיבת ההיתר התבלין לדעה שכ"ש הוא חשש איסור דאורייתא:

לפי הדעה שסיבת האיסור הוא משום מחזי כמבשל, אזי מבינים שדברי חז"ל שמתירים תבלין הם בגלל שבתבלין אין מחזי כמבשל, ומכך יוצא כלל שגם כל דבר שבא ליתן טעם מותר ליתנו לכלי שני, ומכאן שגם בצל ושום מותר לתת בכלי שני היות ומטרתם לתת טעם בקדירה.

ואילו לפי הדעה שסיבת האיסור הוא מצד חשש איסור דאורייתא של בישול בדברים רכים שמתבשלים בכלי שני, גם סיבת ההיתר של תבלין אינו מצד שבא ליתן טעם (שהרי מובן שבאם יש כאן איסור בישול דאורייתא לא יועיל שסיבת הבישול הוא רק כדי לתת טעם), אלא מצד שהיות שבפועל חז"ל התירו זאת, אזי כבר ברור לנו שהדבר מותר, וכבר יצאנו מהחשש שמא זה מהדברים הרכים המתבשלים בכלי שני.

חילוק זה בין הסיבות להיתר התבלין מוכרח גם מצד הסברא (כנ"ל), וגם מצד דיוק הלשון:

בסעיף י"א אדה"ז כותב לפי הדעה של מחזי כמבשל "ואינו דומה לתבלין שמותר ליתנם בכלי שני כמו שיתבאר מפני שהתבלין עשויין למתק הקדרה ואינו נראה כמבשל", אבל בסי"ב בדעה של חשש בישול דאורייתא כותב "לבד מבתבלין שהתירו חכמים בפירוש ליתנם בכלי שני". והיינו שבנוגע לדעה של מחזי כמבשל ההיתר הוא מצד שאין מחזי כמבשל, ואילו בנוגע לדעה של רכי הבישול ההיתר הוא מצד שהתירו בפירוש.

ועוד - בסעיף י"א בדעה של מחזי כמבשל אדה"ז כותב שמותר ליתן לכלי שני תבלין וגם דברים שהם "כתבלין" (כשום ובצל שניתנים לטעם), אבל בסעיף י"ב בדעה של רכי הבישול מתיר רק את התבלין אבל לא מזכיר את מה ש"כתבלין".

מהנ"ל נראה לכאורה שדברי אדה"ז אודות היתר נתינת שום ובצל, שנכתבו דווקא בסי"א, הם דווקא לפי הדעה שכל האיסור בכ"ש הוא משום מחזי כמבשל, אבל לא למסקנת אדה"ז כמו שכתב בסי"ב שיש להחמיר בכולן.

אלא שבנוגע לבצל אדה"ז כותב שנהגו להקל, ומכך משמע שההיתר בבצל נשאר גם למסקנא, אבל בנוגע לשום - נראה שלמסקנתו בסי"ב שיש להחמיר בכולן, יש להחמיר ולא לתת שום בכלי שני.



משלוח מנות ממועות מעשר*

הרב מאיר חיים בריקמאן

כולל אברכים שע"י ביהכנ"ס אנ"ש

א.

"חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו שנאמר¹ ומשלוח מנות איש לרעהו [כלומר לרעהו העשיר²] שתי מנות לאיש אחד, וכל המרבה לשלוח לריעים משובח³."

(* מובן ופשוט שכל הנכתב כאן אינו אלא לפלפולא בעלמא ולהגדיל תורה ולהאדירה, אבל בנוגע לפועל מובן שכל שאולת כגון זה שייכים לרבנים פוסקי ומורי הוראות בישראל, כהוראת כ"ק אדמו"ר בכגון דא.

(1) אסתר פרק ט, פסוקים יט וכב.

(2) לשון הריטב"א בחידושי (מגילה דף ז' ע"א), וכן הוא בחידושי הר"ן (שם), ועי' בהגהות רבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף (שם), ובפתח עינים (על הגמרא שם) בשם הרמב"ן. וע"ע בתשובות והנהגות (חלק ג' סימן רל"ז) וז"ל "האחרונים דנו במצות משלוח מנות אם הוא בגדר מצות צדקה רק דבזה המצוה לשלוח לכל אחד, ואף לעשיר יש בזה תוספת, או שאינה כצדקה אלא שכל אחד מראה בזה ריעות לחבירו, ולע"ד נראה דאף שעיקרו לצדקה מ"מ כדי שלא לבייש את העניים תיקנו חז"ל בעיקר התקנה שגם העשירים יקבלו משלוח מנות אוכל, שהרי לקבל אוכל מחבירו נראה בזיון שהוא כ"כ אביון שצריך לקבל אוכל, ע"כ שפיר תיקנו המצוה מדברי קבלה לשלוח לכל אחד מנות אוכל אפילו עשיר", עכ"ל, ואכ"מ.

(3) לשון הרמב"ם הלכות מגילה (פרק ב' הלכה ט"ו), הובא להלכה בשו"ע (סימן תרצ"ה סעיף ד'). [ועי' בספר המנהגים – חב"ד (עמ' 74) שאדמור"י חב"ד נהגו לשלוח משלוח מנות לשלושה אנשים]

והנה בנוגע למקור דברי הרמב"ם ש"כל המרבה לשלוח לריעים משובח", ראוי להעיר למש"כ כתרו המלך (על הרמב"ם שם), וז"ל "וכבוד מו"ח הגאון ז"ל הביא מקור לזה דכל המרבה ה"ו משובח מהא דאיתא בגמ' דמגילה (דף ז' ע"ב) הדר שלח ליה איהו ביד אביי מלא טסקא דזנגבילא וכו' והנה כיון דמחויב לשלוח שתי מנות של בשר או של ב' מיני אוכלין ואיך יצא מרי במשלוח מנות בזה דלא הוה רק תבלין לבשם את האוכלין וצריך לומר דמרי כבר קיים מצות משלוח מנות תחלה במיני אוכלין ואח"כ להרבות ריעות בזה שלח הני דברים דסגי בזה ולהכי שפיר מסיק אביי כי נפיק וכו' כי אתי לבי מרי קריבי לי שיתין צעי דשיתין מיני קדירה ואכלה מיניה פלגא ולמאי אתי לאשמועינן אלא אתי לומר דלא נימא דמרי שלח הני דברים לרבה שלא היה לו מיני מאכל לשלוח ולהכי אמר דבעת שבא מצא שיתין צעי של מיני מאכל ורק באשר כבר יצא ידי חובת משלוח מנות ורק למען להרבות דהרי זה משובח בזה די בהני דברים המשמחים אף דלא הוי מיני מאכל ודו"ק", עכ"ל.

והנה בנוגע להשאלה, אם מותר לשלוח משלות מנות ממעות מעשר, כתב בנט"ג הלכות פורים (פרק נ"ד הלכה י"ג) וז"ל "אין יוצאין ידי חובת משלוח מנות במעות מעשר, אולם אם רוצה להוסיף יותר מהשיעור, יכול ליתן ממעות מעשר" ומקורו הוא, כמו שמציין שם (בהערה י"ז) וז"ל "תשובת מהרי"ל סימן נ"ו, של"ה דף ר"ס, מג"א סימן תרצ"ד סק"א, מ"ב שם סק"ג, ושולחן שלמה שם ס"א".

והנה נראה שיש צורך לעיין ולהאריך על סוף דבריו, שהיתר לכל מי שרוצה להוסיף יותר משיעור המחויב דמשלוח מנות, להשתמש במעות מעשר, - וע"כ מצאתי לנכון להביא דברי המקורות שציין בשלימותם, ואחרי העיון יובן יותר גדר ההיתר.

ב. פענוח המראה מקומות, והיצא מדבריהם

• שו"ת מהרי"ל סימן נ"ו: שאלה: אם אדם יוצא מצות מתנה לאביונים כמה שנותן להם מעות של מעשר. מי אמרינן כיון דהמעשר בלאו הכי שייכא להם לא יצא דהא נותן להם משלהם, או דלמא עיקר תקנה כדי לשמחן, אם כן יצא לאביונים כי אינם מקפידין אם נותן להם מעשר אם לאו, רק שהם שמחים וטובת הנאה של מעשר הוא של בעלים, וכשנותן לזה העני ולא לאחר אז הוי [ליה] שמחה.

תשובה: ומתנות לאביונים, ענ"ד נוטה דלא נפיק במעות מעשר כיון דתקנתא דרבנן [היא] הוי דבר שבחובה, ונמצא זה פורע [חובו] ממעשרו ואין לו בו אלא טובת הנאה, ויש מרבתינו דפסקו דאינו ממון⁴ למ"ד ממון⁵ מ"מ הוי דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין⁶.

ואף על גב דרבנן בתראי הר"י אופנהיים שרי להאכילו לאביו בזמן הזה כמו שכתבתי לך כבר⁷ התם היינו טעמא דלא קפדינן אלטותא דתבא מאירה למי שמאכיל את אביו כו'⁸ וטעמא משום (גנאי) [דגנאי] הוא

(4) מרדכי שבועות ס' תשס"ז, ב"מ ס' רמ"א, מהר"ם ב"ב תפ"ו ח"ב ס' ק"ל.

(5) או"ז ח"ג ב"מ י"א, ב', רא"ש פ"ב דקידושין סוף ס' ל"א. וע"ע באנציקלופדיה תלמודית חלק י"ט, (סוף עמוד קב ואילך).

(6) מנחות פ"ב, א'.

(7) ע"ש בסימן נ"ד.

(8) קידושין ל"ב, א'.

לאביו וכה"ג דהוי דרבנן לא וליכא גנאי ואין כאן חובה אלא שיהא לאביו מזונות והרי יהי' ליה, אבל הכא דעיקר תקנה וחיובה הוי עלי' רמיא לא נפיק אלא מדידיה. והמדקדק וחס על שלו יכול ליתן משלו שתי פרוטות, או לסמוך על מעות פורים (לאפושי) [ולאפושי] להו מן המעשר, עכ"ל.

והרי שמכאן א"א להביא ראי' להא שמסיים בנט"ג שם, שכל מה שמוסיף על חיובו דמשלוח מנות, מותר להשתמש במעות מעשר, דהלא מהרי"ל אינו מדבר כאן כ"א בנוגע למתנות לאביונים, ולכן זה שסיים שאפשר "לאפושי להו מן המעשר", ה"ה בהמשך למש"כ קודם לזה בנוגע למתנות לאביונים, וע"כ אין להביא ראי' מדבריו כ"א לראשית דברי הנט"ג ש"אין יוצאין ידי חובת משלוח מנות במעות מעשר" משום ש"כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין".

ועוד י"ל שבנוגע לסוף דבריו הוי שיטת מהרי"ל ראי' לסתור, דהלא מהרי"ל לשיטתו אזיל שהובא בספר המנהגים שלו (הלכות ראש השנה אות ג') וז"ל "הנותנין מעשר שלהן לעשות נרות להדליקם בשעת התפלה שלא כדין עושין, כי המעשר שייך לעניים", עכ"ל.

וכן פסק הרמ"א (יו"ד סימן רמ"ט סעיף א') וז"ל "ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתנו לעניים", עכ"ל.

והיינו שלפי דעת מהרי"ל (והרמ"א) אסור להשתמש במעות מעשר לכל דבר מצוה שירצה, אפילו למצוה שאינו חייב בה⁹, משום דמעות מעשר כספים כבר זכו

9) ודלא כמ"ש בבאר הגולה (אחר אות ה') שהעיר על דברי הרמ"א וז"ל "פירוש, שבלאו הכי מחויב על כל פנים לעשות מצוה זו ורוצה לפטור ממנה במעשר, אינו רשאי. אבל אי רוצה לעשות בו מצוה שאינו כבר מחויב, רשאי" עכ"ל.

היינו שכוון בזה לעשות שלום בפמליא של מעלה בין מהרי"ל והמהר"ם, אשר נראים לכאורה דפליגו אהדדי, ועי"ז שמחלקים בין מצוה שחייב בלאו הכי או לא, יש להשוות שניהם דלא פליגו.

דעי' בשו"ת חתם סופר (חלק ב' יו"ד סימן רל"א) דהשיג על הבאר הגולה וז"ל "במח"כ שגה ברואה דבמהרי"ל הל' ר"ה ובתשובה סי' נ"ו כ' להדיא הטעם משום דמעשר שייך לעניים ואיך יכול ליקח נרות בה"כ ממעות עני' אפי' לא יהי' חייב בהם בלא"ה מ"מ איך יכול לגזול עניים ולו אין לו בהמעות אלא טובת הנאה ולא יותר ואפי' למ"ד דבר שבחובה באה ממע"ש עיי' מנחות פ"ד היינו לגבוה דמע"ש ממון גבוה יכול להביא תורתו ג"כ לגבוה ממעות מע"ש אבל מעשר עניים לא עלה על דעת אדם מעולם שיעשה מצוה במעות עניי", עכ"ל, וע"ע בדברי נכדו בשו"ת שבט סופר (יו"ד סימן פ"ד השני).

בהם עניים, ולכן "אין לשנותם למצוה אחרת דנראה כגזול עניים"¹⁰, וע"כ פשוט כנ"ל שהא שסיים המהרי"ל שאפשר "לאפוישי להו מן המעשר" אין כוונתנו אלא בנוגע למתנות לאביונים דוקא שמגיע לידי העניים, משא"כ בנוגע למשלוח מנות לעשירים, ודלא כמ"ש בנט"ג¹¹.

● של"ה דף ר"ס [מסכת מגילה פרק נר מצוה (אות ד')]: כל דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין. כדאיתא במסכת חגיגה (ז ב) בענין עולת ראייה וחגיגה, שאינה באה מהמעשר אלא מהחולין. וכן נראה לי לענין פורים, שנוהגים במחצית השקל, ומכל שכן משלוח מנות ומתנות לאביונים, שהוצאה זו יוציא אדם משלו ולא ממעות מעשר שלו. וכן מצאתי כתוב (במטה משה סי' תתרטו), וזה לשונו: ודוקא משלו, כאשר השיב מהר"י מולין (שו"ת מהרי"ל סימן נ"ו) דבמעות מעשר לא נפיק ידי מתנות לאביונים. ומזה נראה לי, באותן המקומות שנותנים קצבה מכל נפש לחזן קודם קריאת המגילה מעות פורים, בזה לא נפקי ידי מתנות לאביונים, כי הוא בכלל השכירות, ואם לא יתן הקצבה ההוא, היה צריך להרבות שכירות החזן, ואם כן הוא הצדקה תהיה לנו ולא לעניים, אלא צריך ליתן בלאו הכי כפי נדבת מסת ידו, עד כאן. אמנם כשהפריש כפי מסת ידו, ורוצה להוסיף, נראה דמותר להוסיף ממעות מעשר שלו, עכ"ל.

והנה מש"כ השל"ה לאפוקי שלא יוציא למשלוח מנות ממעות מעשר, היינו דוקא כשנותנו לעני, משום בלאו הכי ס"ל להשל"ה כהמהרי"ל שמעות מעשר שייך

[אבל עי' בשו"ת מהר"ם ברודא סימן י"ד שהקשה על דברי הח"ס, וקיים דברי הבאר הגולה וע"ע בתשו' ערוגת הבושם (חיו"ד סי' ר"כ) שכתב גם הוא להגן בעד באר הגולה, ואכ"מ.]
וע"ע בשו"ת חת"ס (שם) שכתב לעשות שלום בין המהרי"ל והמהר"ם באו"א, הובא דבריו לקמן (הערה 24).

10 לשון מהר"ם מרוטנבורג בשו"ת שלו (דפוס פראג סימן ע"ד).

11 וכן מבואר להדיא בשו"ת כתב סופר (אורח חיים סימן קל"ט, וסימן קמ"א), דמהרי"ל לא מיירי רק לענין מתנות לאביונים, (אבל בנוגע למש"כ שם להתיר לצאת אף חיוב משלוח מנות ממעות מעשר עי' לקמן הערה 22).

להעניינים דוקא¹², וכמ"ש השל"ה בסמוך שם¹³ וז"ל "המעשר הוא של העניים וזוכים בה גבאי צדקה שהם יד העניים"¹⁴, וע"כ מובן גם בנוגע להא שסיים כאן "אמנם כשהפריש כפי מסת ידו, ורוצה להוסיף, נראה דמותר להוסיף ממעות מעשר שלו" דהיינו דוקא בהמשך לדברי המטה משה בנוגע לחזן העני¹⁵, אבל אם אינו עני, פשוט

12) וכן כתב בשו"ת להורות נתן (חלק ב' סימן נ"ד) וז"ל "ברם נלע"ד דעיקר כוונת השל"ה ז"ל רק לאפוקי שלא יוציא למשלוח מנות ממעות מעשר, ורצונו שלא יוציא ממעות מעשר אלא לצרכי עניים בלבד ולא צרכי שאר מצוה וכו', דעיקר מעות מעשר הוא כשנותנו לעניים ולא לשאר מצוות", עכ"ל.

13) אות כ"ט, וע"ע באנציקלופדיה תלמודית (חלק כ"ה עמ' ר"ג).

14) והנה אף שהביא השל"ה (שם אות ל"ו) הביא תשובות המהר"ם מעיל צדק (ע"ע לעיל אות ג'), שלכאורה חולק על המהרי"ל, י"ל דס"ל דלא פליגי המהרי"ל והמרש"ל אהדדי, ויש לפרש דבריו ע"ד מש"כ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ט' סימן א' פרק ב' אות ד') וז"ל "זמכיון שבאנו לכך תו נקל לנבון להוסיף לומר שממילא אין סתירה מזה להאמור במהר"מ, כי בשם המדובר בכגון מצוה כזו אשר כסף המעשר שיוציא עליה ילך עכ"פ לעניים וצרכים, כגון לתתו לבעל ברית או לחתן וכלה וצרכים, אלא שהוא יהנה גם שיכבדוהו לבעל ברית ולהכניס החתן וכלה לחופה, וזה שהוא שהמדובר למעשה במהר"מ שם, וכן בכל בכדומה לזה.

וזה שמתיר במהר"ם שם לקנות מהכסף גם ספרים ללמוד בהם ולהשאלין לאחרים, יש לומר דהוא זה גם כן מפני שישאילם לנצרכים ללמוד בהם שכל הנצרך להם עני הוא בחסר לו זה והר"ז כמספק לו מזון רוחני שאין זה גרוע ממספק מזון גשמי לחסר לו, אבל לעשות מצוה כזאת שהכסף לא ילך למזון גשמי או רוחני למי שחסר לו מזה יודה שפיר גם המהר"מ שאין לעשותה בכסף מעשר, ורא"י להאמור יש להביא מדברי ספר בית דינו של שלמה חיו"ד סי' א' שכותב דאבל לקנות ספרים לבני עניים זה ודאי דבא מן המעשר, שכ"כ הרב שכה"ג עיין שם. והיינו מפני שהמצאת מזון רוחני לעניים ג"כ לנתית צדקה תחשב, עכ"ל, ושור"ר ע"דו בשו"ת אמרי יושר (להגר"מ אריק, ח"ב סימן קל"ו אות א'), (וע"ע בשו"ת קנה בשם חלק א' סימן קי"ג, ושו"ת יד הלוי ח"א יו"ד סימן קל"ז, ולעיל הערה 23).

אבל א"א לומר כביאור של החת"ס (הובא לקמן הערה 24), דא"כ איך סתם השל"ה ש"המעשר הוא של העניים וזוכים בה גבאי צדקה שהם יד העניים", הלא יכול להיות שאביהם התנה שיוכלו להשתמש עם המעשר לכל דבר מצוה, וק"ל.

[והנה לפי המ"ד שמעות מעשר כספים אינו מיעוד לעניים דוקא, א"כ אף אי נימא שטובת הנאה אינו ממון, מ"מ אינו נופל בדרך ממילא לידי הגבאי צדקה, וע"כ נראה כמש"כ בשו"ת שבט הלוי (חלק י' סימן קס"ו אות ה') שמעשר כספים אחיזתו בו עוד עדיפא ואלוימא בעלותו עליה יותר מכל כספי צדקה, כיון שנהוג היום שהרבה מצרכי הצאותיו שהם בגדר מצוה עושין מכספי מעשר, ולכאורה אינו מובן מש"כ מר אביו (בעל שבט הלוי) ז"ל שם לדחות סברה זו כי "מעשר כספים הוא ממון עניים כמ"ש במהרי"ל ובפוסקים שהם בכלל כספי צדקה לעניים", ובפרט דפסק הוא ז"ל בעצמו (שם סימן קס"ה אות ז') וז"ל "בענין כספי מעשר כידוע יש מחלוקת המהרי"ל ושאר פוסקים אם אפשר גם לשאר מצות שאין אדם מחויב בלא"ה, ומנהג להקל בזה אם אי אפשר להתקיים המצוה רק אם לוקחים בכסף מעשר כספים", ועצ"ע.]

15) והנה כן נראה שגם המטה משה ס"ל ג"כ כהמהרי"ל בהא שפשיטא ליה שהחזן הוא עני דוקא.

שאינו בא ממעות מעשר.

- **מג"א סימן תרצ"ד סק"א:** ב' מתנות. משלו ולא משל מעות מעשר [של"ה] ואם בא להוסיף מוסיף משל מעשר [מהרי"ל בתשו' סי' נ"ו], עכ"ל.

הרי המג"א הולך וסובב על דברי המחבר (בסעיף א' שם) ש"חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים" ואינו מביא כ"א דברי המהרי"ל והשל"ה, וכנ"ל דס"ל דמעות מעשר שייך לעניים דוקא, וכל כוונתם הוא בנוגע למתנות לאביונים דוקא¹⁶.

- **משנה ברורה סימן תרצד ס"ק ג':** שתי מתנות, זהו מדינא אבל באמת מוטב להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו שאין שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים יתומים ואלמנות ודומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהשיב לב נדכאים [רמב"ם] והנה השתי מתנות צריך ליתן משלו ולא משל מעשר וההוספה שמוסיף יוכל ליתן משל מעשר, עכ"ל.

הרי פשוט כמ"ש לעיל בנוגע לדברי המג"א, שהא שסיים, "וההוספה שמוסיף יוכל ליתן משל מעשר", היינו דוקא בנוגע למתנות לאביונים וכמ"ש הוא בעצמו "והנה השתי מתנות וכו'".

- **שולחן שלמה¹⁷ סימן תרצ"ד ס"א:** חייב כל אדם אפי' עני המתפרנס מן הצדקה ליתן לפחות ב' מתנות לב' עניים לקיים ומתנות לאביונים ליתן זאת משלו ולא ממעות מעשר לכן מי שהולך מעיר בפורים צריך ליתן קודם נסיעתו אם לא יהיה באפשרי לשלוח שם. עכ"ל.

והנה בדבריו אינו מזכיר הא דמותר להוסיף ממעות מעשר כלל, וע"כ פשוט שאין להביא רא' מדבריו.

היוצא מכל הנ"ל: מובן ופשוט שכל המראה מקומות שהובא בנט"ג שם, אינם אלא ראיות לראשית דבריו ש"אין יוצאין ידי חובת משלוח מנות במעות מעשר",

16 אבל עי' בבאר היטב (שם ס"ק ב') וז"ל "וכתב של"ה דמחצית השקל וכל שכן מתנות לאביונים ומשלוח מנות אין בא ממעות מעשר. ואם בא להוסיף מוסיף משל מעשר, מהרי"ל בתשובה סימן נ"ו.

הרי ע"י שקיצר בדבריו ישנו משמעות שגם בנוגע למשלוח מנות ס"ל להמהרי"ל והשל"ה "אם בא להוסיף מוסיף משל מעשר", אבל כנ"ל שזה אינו, ואפשר שמכאן מקור טעותו של הנט"ג.

17 להרה"ג שלמה זלמן מירקש ז"ל, "והוא הלכה פסוקה בקיצור משולחן ערוך" (לשון דף השער).

ובנוגע לסוף דבריו אין מאף אחד מהם שום ראי', ויתירה מזו שדעת המהרי"ל והשל"ה ה"ה בגדר ראי' לסתור, כי כנ"ל שס"ל שמעות מעשר שייך לעניים דוקא, ואין לשנותם למצוה אחרת, ואם איתא הוי ליה לכתוב "אין יוצאין ידי חובת משלוח מנות במעות מעשר, אפילו כשנותנו לעני, אולם אם רוצה להוסיף יותר מהשיעור, יכול ליתן להעני ממעות מעשר", וק"ל.

ג. היתר מטעם אחר

אולם עדיין צריך לימוד, לפי דעת הפוסקים החולקים על המהרי"ל, וקיימי בהשיטה דמותר להוציא מכספי מעשר לכל סוג של דבר מצוה, דעי' ש"ך (יו"ד סימן רמ"ט ס"ק ג') וז"ל "מהרש"ל¹⁸ והדרישה¹⁹ כתבו בשם תשובת מהר"מ מעיל צדק דכל מצוה שתבא לידו כגון להיות בעל ברית או להכניס חתן וכלה לחופה וכה"ג וכן לקנות ספרים ללמוד בהם ולהשאלין לאחרים ללמוד בהם אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה יכול לקנות מן המעשר ע"כ", עכ"ל של הש"ך. והובא דבריו גם בהט"ז (ס"ק א') וע"ש שמוסיף "ונראה לי דכשקונה בעדו ספר צריך לכתוב עליו שזהו מן המעשר למען ידעו בניו דבר זה ולא יחזיקוהו להם", עכ"ל.

היינו דמהר"ם מ"ץ, חולק בזה על המהרי"ל, וס"ל דמותר לקנות במעות מעשר כל מצוה שתבוא לידו, אם לא היה עושה את המצוה לולא מעות המעשר.

ובנוגע להלכה נראה שגם דעת אדה"ז הוא כמהר"ם מ"ץ, דעי' מש"כ אדה"ז בהלכות ת"ת (פרק א' סעיף ז') וז"ל "יכול להוציא כל הוצאות לימוד בניו הגדולים ממעות מעשר שלו או החומש אם אין ידו משגת", וע"ע מש"כ בסדר ברכת הנהנין (פרק י"ב סעיף ט'²⁰), וז"ל "המוצא מציאה מברך הטוב והמטיב הטוב לו והמטיב לעניי ישראל שהרי נתחייב בצדקה שכל אדם חייב ליתן כפי השגת ידו וכופין וממשכנין על זה (כמו שכתוב בהלכות צדקה) מה שאין כן באחד שירש את אביו אין זו טובה לעניי ישראל שהרי גם אביו נתחייב ליתן צדקה ממזמן זה לעניים והמעשר שיפריש הבן יכול הוא להוציא לשאר מצות", עכ"ל. הרי מבואר להדיא שדעתו שמותר להוציא

(18) בהגהותיו לטור סימן רנו, ובקיצור בסי' רמו.

(19) אות א' ד"ה אשר.

(20) וכן כתב בלוח ברכת הנהנין פרק י"א הלכה כ"ה.

מעות מעשר גם עבור שאר מצות²¹, (שאינו חייב בהם²²) אף שאינם באים לידי העניינים²³, ואפילו אם כבר הפריש המעות למעשר²⁴, אבל פשוט שא"א להקל יותר ממה שמבואר בדברי המהר"ם, דהיינו דוקא אם לא היה ביכולת בידו ולא היה עושה אותו מצוה בלאו הכי²⁵.



21 עי' לקו"ש חלק ט' עמ' 346, ובתורת מנחם חלק ל"ד עמ' 272, וע"ע בהלכות ת"ת משו"ע אדה"ז עם הערות וצינונים (פרק א' סעיף ז' הערה 45/א אות ב').

22 כמ"ש באר הגולה (ע"ע לעיל הערה 9 - ולא כמ"ש בשו"ת כתב סופר (עי' לעיל הערה 11), שגבי מצות משלוח מצות וכל כיו"ב אין אומרים הכלל שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין), וע"ע בהלכות ת"ת משו"ע אדה"ז עם הערות וצינונים (פרק א' סעיף ז' הערה 50/ב, - אבל ע"ע שם בסוף הערה 47/ה דצ"ע אי ס"ל לאדה"ז ממש"כ בשו"ת ב"ד של שלמה (יו"ד ס"א נ"א ע"ב)) שכשלא נודמנו לו עניים יכול להוציא המעשר גם לקנות מצוה שהן חוב עליו בלא"ה).

23 והנה אף שיש מהאחרונים שברצונם להשוות ולקרב דעת המהרי"ל ודעת מהר"ם מעיל צדק זה אל זה, כתבו שלא התייר המרה"ם כ"א באופן שהמעות שמשלם עבור המצוה מגיע בסופו של דבר לעניים, (עי' המצויין לעיל הערה 14), מ"מ מסתימת לשון אדה"ז שהובא בסמוך משמע דס"ל לבאר דברי המהר"ם כפשוטו, דכלל גווני, אף שהמעות אינו בא לידי העניים, מותר, וכן בהדיא בדברי כ"ק אדמו"ר שם.

24 עי' תורת מנחם שם (עמ' 273), וע"ע הלכות ת"ת משו"ע אדה"ז עם הערות וצינונים (בהערה 48/ה) שדייק מלשון אדה"ז שסבירה ליה ממש"כ בשו"ת חת"ס דאם התנהג ג' פעמים להפריש מעשר ולתתו לעניים ולא התנה שיכול לעשות מהמעשר כל דבר מצוה, שוב כל מה שיפרוש מעשר הוה ממילא לעניים ולא כל כמיני' לקנות מהם נר לבהכנ"ס אע"פ שאינו חייב בזה.

ואין להקשות מסתימת אדה"ז בזה, (כאן ובסדר (ולוח) ברכה"נ) די"ל בפשטות, דלאו מקומו הוא שם, אלא בהלכות נדרים, וע"ע בשו"ת בצל החכמה (חלק ד' סימן קס"א אות ה') המבאר שחידושו של החת"ס הוא שאפילו אם לא הי' בדעתו לנהוג כן לעולם, מ"מ לאחר ג' פעמים שוב כל מה שיפרוש מעשר הוה ממילא לעניים, אבל אם בשעה שהתחיל לנהוג כן הי' דעתו בפירוש לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת בלבד, צריך התרה (כמ"ש בשו"ע יו"ד סימן רי"ד סעיף א'). - וע"כ הא שחידש כ"ק אדמו"ר (שם) בדעת אדה"ז דלא ס"ל שיש חילוק בין אם כבר הפריש מעות מעשר או שלא הפרישם עדיין, היינו דוקא קודם שלשה פעמים וכשלא היה דעתו בפירוש לנהוג כן לעולם, וק"ל.

25 עי' בהלכות ת"ת משו"ע אדה"ז עם הערות וצינונים (שם, הערה 49/א סוף אות ב'), אבל ע"ע שם (הערה 1/47), דיתכן שס"ל לאדה"ז שמצוה שיוצא מרשותו לגמרי, מותר להשתמש במעות מעשר אפילו כשירו משגת, ואכ"מ.

[והנה צ"ע, אם קנה המנות קודם פורים והם מונחים בביתו, אי צריך לכתוב עליהם שנקנו מן המעשר, למען ידעו בניו דבר זה ולא יחזיקוהו להם, כמו שכתב הט"ז, או דלא יחיישינן לזמן מועט כזו, ועצ"ע].

ראיות נסיבתיות (המשך)

(Circumstantial evidence)

צבי רייזמן

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

בגליון הקודם כתבתי שמדברי הרמב"ם השו"ע והמהרי"ק מתבאר, שאין מסתמכים על אומדנא דמוכח, לא בדיני נפשות ולא בדיני ממונות – וכפי שנראה מהגמרא (ב"ב צג, א) בדין גמל האוחר לדעת רבנן.

מאיך גיסא, מסוגיות אחרות בש"ס נראה כי מותר לפסוק על פי אומדנא דמוכח [כפי שהביא הרא"ש בכלל קז סעי' ו].

א) במסכת בבא בתרא (קלב, א) מובא: "הרי שהלך בנו למדינת הים, ושמע שמת בנו ועמד וכתב כל נכסיו לאחרים, ואחר כך בא בנו, מתנתו מתנה [והאחרים זוכים בנכסים]. רבי שמעון בן מנסיא אומר אין מתנתו מתנה, שאילו היה יודע שבנו קיים לא כתבן. ואמר רב נחמן, הלכה כרבי שמעון בן מנסיא". לדעת רבי שמעון בן מנסיא, אף שלא אמר במפורש שהוא נותן את הנכסים לאחרים משום שסבור שבנו מת, מכל מקום ברור הדבר שמחמת כן עשה זאת, והרי זה כאילו אמר כן מפורשות, משום שיש "אומדן דעת" שכך רצה. וכן פסק הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה פ"ו ה"א) "לעולם אומדין דעת הנותן, אם היו הדברים מראין סוף דעתו, עושין על פי האומדן אף על פי שלא פירש, כיצד מי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת, וכתב כל נכסיו לאַחַר מתנה גלויה גמורה ואחר כך בא בנו, אין מתנתו קיימת, שהדברים מוכיחים שאילו ידע שבנו קיים לא היה נותן כל נכסיו", וכדבריו פסק מרן השלחן ערוך (ח"מ סי' רמו סעי' א).

ב) במשנה במסכת בבא בתרא (קמו, ב) מובא: "שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים ושייר [מנכסיו] קרקע כל שהוא [שלא כלל אותה במתנתו] מתנתו קיימת. לא שייר קרקע כל שהוא, אין מתנתו קיימת". ובגמרא שם: "מאן תנא דאזלינן בתר אומדנא, אמר רב נחמן רבי שמעון בן מנסיא היא" [המובא לעיל]. ופירש רשב"ם: "מאן תנא דסבירא ליה דאזלינן בתר אומדנא דדעתא דנותן מתנה, אף על פי שלא פירש כמי שפירש דמי, דקתני היכא דלא שייר קרקע כל שהוא אמדינן דעתיה שנתייאש מן החיים, ולהכי לא שייר, ואדעתא דהכי יהב, שאם ימות תתקיים המתנה ואם יעמוד תחזור לו ולא תתקיים המתנה". לדעת רבי שמעון בן מנסיא, ניתן לבטל מתנה שניתנה "בסתם" על פי בירור אומדן דעתו של הנותן, ואף על פי שלא פירש

את כוונתו. ולכן דברי המשנה ששכיב מרע שנתן את כל נכסיו ולא שייר לעצמו כלום, ולאחר מכן עמד מחוליו "אין מתנתו קיימת", כי אומדים את דעתו שנתן את המתנה מחמת שהיה בטוח שימות מחוליו, ודעתו היתה שאם לא ימות מחוליו המתנה לא תתקיים.

דין זה נפסק בדברי הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה פ"ח ה"ד) שכתב: "שכיב מרע שכתב כל נכסיו מתנה סתם ולא שייר כלום, אם עמד חוזר, ואפילו קנו מידו כדי ליפות את כחו, בין שהקנה כל נכסיו לאחד בין שכתבם לשנים, שאומד דעת הוא שלא נתן זה הכל אלא שנתכוון שלא יקנו כלום אלא לאחר מותו". ודבריו הובאו להלכה בשו"ע (חו"מ סי' רנ סע' ד).

ג) עוד מובא במסכת בבא בתרא (קלא, ב) "הכותב כל נכסיו לאשתו, לא עשאה אלא אפוטרופא". ופירש רשב"ם: "דאומד הדעת הוא דאין אדם מניח את בניו ונותן את הכל לאשתו, ולא נתכוון אלא לעשותה אפוטרופא כדי שיחלקו לה בניו כבוד". כאשר שכיב מרע כתב בצוואתו שהוא נותן את כל נכסיו לאשתו, אין הנכסים נקנים לה והיא רק "אופטרופוס" השומרת על הנכסים ליתנם לבניו. היות והכמים אמדו את דעתו, שאדם אינו מניח את בניו בלא נכסים ונותן הכל לאשתו, ולפיכך מסתבר שלא נתכוין אלא למנותה כאפוטרופוסית על הנכסים, כדי שבניו יחלקו לה כבוד.

וכן פסקו הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה פ"ו ה"ד) והשלחן ערוך (חו"מ סי' רמו סע' יב) "הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפוטרופוס".

ד) במשנה במסכת כתובות (גד, ב) מובא: "אף על פי שאמר בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה [בכתובתה], אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה, יוסיף. נתארמלה [התאלמנה] או נתגרשה, בין מן האירוסין בין מן הנשואין - גובה את הכל; רבי אלעזר בן עזריה אומר, מן הנשואין גובה את הכל [דהיינו גם את ה"תוספת"], מן האירוסין [אבל אם התאלמנה מן האירוסין] בתולה גובה מאתים, ואלמנה מנה, שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה". ובסוגיית הגמרא (נה, א) מבואר מדוע אלמנה מן האירוסין לא מקבלת "תוספת" כתובה משום דאזלינן בתר אומדנא". ופירש רש"י: "בדבר שאינו מפורש אומדין בית דין ואומרים סתם איניש להכי איכוון, דלא כותב לה ממונו חנם אלא לחיבת ביאה". כאשר נכתבת "תוספת" בכתובה, אומדים את דעתו של הבעל שלא כתב כן אלא משום "חיבת ביאה", ולכן אם לא נשאה אלא גירשה [או התאלמנה] מן האירוסין, אינה מקבלת את "תוספת" הכתובה.

דין זה הובא להלכה בדברי הרמב"ם (הלכות אישות פ"י ה"א) "המארס את האשה וכתב לה כתובה ולא נכנסה לחופה, עדיין ארוסה היא ואינה נשואה, שאין

הכתובה עושה נישואין, ואם מת או גרשה גובה עיקר כתובתה מבני חורין ואינה גובה תוספת כלל הואיל ולא כנסה". וכן נפסק בשולחן ערוך (אבן העזר סי' נה סעי' ו').

הלימוד מהמעשה של רב בנאה שהסתמך על "אומדנא" בידי ממונות

ו. במסכת בבא בתרא (נח, א) מסופר על אשה שאמרה לבתה "הך איתתא עשרה בני אית לה, ולית לי מאבוכך אלא חד" [האשה העידה על עצמה שמכל עשרת ילדיה רק אחד מבעלה]. וכאשר שמע זאת בעלה, ציווה על בני משפחתו [בצוואת שכיב מרע] שיתנו את כל נכסיו "לחד ברא" [לאחד מבניו]. בני המשפחה שלא ידעו מי היורש, באו לשאול את רבי בנאה מה לעשות, שהציע להם: "זילו חבוטו קברא דאבוכון, עד דקאי ומגלי לכו להי מינייכו שבקא". רבי בנאה אמר לבניו של הנפטר שילכו ויכו על קבר אביהם, עד שיקום מקברו ויגלה להם למי מהם הניח את נכסיו. ופירש הרשב"ם: "ולנסותם נתכוון, שאותם שהם ממזרים הן עזי פנים וילכו לחבוט". ומסופר שם שכל הבנים הלכו וחבטו על קבר אביהם, למעט בן אחד שלא הלך. וכאשר ראה זאת רבי בנאה, פסק להם: "כולהו נכסי דהאי". כלומר, רבי בנאה הכריע על פי אומדן דעתו, שכל הנכסים שייכים לבן שלא הלך לחבוט על קברו של אביו - כי בן אמיתי בוודאי לא יעלה על דעתו להכות את קבר אביו. ממעשה זה למד הרא"ש (כלל קז סי' ו) כי "בכל דינא דלא אפשר לברורי, לא אמרינן יהא מונח עד שיבא אליהו, אלא ידון הדיין לפי מה שענינו רואות, אומד דעתו בסברא מועטת, שנראה לו שאותו שהיה בנו היתה יראתו תקועה בלבו וחלק כבוד לאביו, ונתן לו כל הנכסים".

על פי זה כתב הרא"ש במעשה שהיה באחד מבעלי דינים שסירב להשיב על שאלות הדיינים "יעשה הדיין כאילו השיב ונתברר שקרו, ויחייבנו מאומד הדעת, אעפ"י שאינו יכול לברר שקרו בביאור ובפירוש. מאחר שהעדר הביאור בא מחמת רמאותו, שאינו רוצה להשיב על חקירות ודרישות כדי שיתברר שקרו, אומדנא דמוכח הוא, ורשאי דיין מומחה לדון באומדנא דמוכח כזה. ואין זה נקרא דברים שבלב, מאחר שהיא סברא מוכחת, כהיא דרב בנאה". ומוסיף: "דבר שאין יכול להתברר כלל דן אותו רבי בנאה באומדנא דמוכח, כל שכן בנדון זה, שהרמאי מונע ההתבררות והעדרת האמת, שראוי לדונו לפי אומד דעתו. והחכם רבי בנאה למד דין זה מאב החכמים, במעשה שבא לפניו על שתיים נשים זונות, שדן אותן באומד הדעת, שנראה לו שרחמי האם נכמרו על בנה, ונתן לה הילד החי, והופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ע"ה ואמרה כי היא אמו. וכן חכמי הגמרא בכמה מקומות פסקו דבריהם באומד דעתם" [ומציין את סוגיות הגמרא שהובאו לעיל].

דברי הרא"ש הובאו להלכה בבית יוסף ובשו"ע בהלכות דיינים (חו"מ סי' טו סעי' ד-ה) "כשהנתבע רמאי אין הדיין יכול להסתלק שלא ישתכר הרמאי ברמאותו אלא

ידרוש ויחקור יפה לבטל רמאותו ואם נראה לו באומדנא דמוכח שהוא חייב יחייבנו, אם הוא דיינ מומחה ויחיד בדורו". וכתב הסמ"ע (ס"ק יג) "כן אם הנתבע אינו רוצה להשיב על כל דבר שחוקר אותו, ודאי רמאי הוא ויכול לפסוק לו כאילו השיב לו ונתברר השקר".

ומבואר איפוא בדברי השו"ע, כי ניתן להסתמך על אומדנא דמוכח בדיני ממונות - כמבואר בסוגיות הגמרא הנ"ל.

אומדנא באישות ובדיני נפשות

ז. והנה מדברי הרא"ש שהביא את משפט שלמה כראיה לפסיקת הלכה על פי אומדנא, יש ללמוד כי לדעתו ניתן להסתמך על "אומדנא" בדיני נפשות - שהרי מהכרעתו של שלמה מי אמו של התינוק נגזר דינו בענייני ירושה, יחוס, שקובעים אם יתחייב מיתה בביאה על אחת מקרובות אמו.

וכן מבואר בדברי המהרי"ק (שורש קכט) שכתב בתוך דבריו: "גבי מסוכן (בבא בתרא קמו, ב) סמכינן אאומדנא אפילו לענין אסור ערוה, ולא אמרינן העמידנה בחזקת אשת איש". וכוונתו לדברי הגמרא "מאן תנא דאזלינן בתר אומדנא - רב ששת אמר, רבי שמעון שזורי היא, דתניא בראשונה היו אומרים היוצא בקולר [אסור בשלשלת כדי ליהרג על ידי המלכות] ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו. חזרו לומר אף המפרש והיוצא בשיירא [המפליג בים והיוצא בשיירה במדבר]. רבי שמעון שזורי אומר אף המסוכן". ופירש רשב"ם: "אף המסוכן הקרוב למיתה, שדעתו שיכתבו ויתנו דלפטור את אשתו מן הייבום נתכוון". לדעת רבי שמעון שזורי אומדים את דעתו של החולה המסוכן הנוטה למות שהיתה ככוונתו לגרש את אשתו, אף על פי שלא אמר זאת במילים ברורות.

ומבואר בדבריו כי על ידי ה"אומדנא" מתירים את אשת המסוכן להינשא, ומסתמכים על "אומדנא" לענין קביעת "אישות", ויש לכך השלכות "לענין איסור ערוה" ודיני נפשות. וזה סותר לכאורה את המבואר בדברי המהרי"ק [לעיל אות ד] שאין מסתמכים על אומדנא דמוכח, לא בדיני נפשות ולא בדיני ממונות, וצ"ע.

ואולי היה מקום לחלק ולומר כי הסיבה שמתירים את אשת המסוכן להינשא על סמך אומדנא, נובעת מהכלל הידוע "משום עיגונא אקילו בה רבנן", כלומר חז"ל הקלו בכמה הלכות כדי שהאשה לא תשאר בכבלי עגינותה ותוכל להינשא, כגון: שליח המביא גט ממדינת הים רשאי להעיד על כשרותו, ואין צורך בעדות של שני עדים. וכן האשה שהלך בעלה למדינת הים, רשאית להינשא על סמך עדותו של עד אחד שאמר

שבעלה נפטר. ויתכן כי זו איפוא הסיבה להתיר את אשת המסוכן להינשא על סמך אומדנא, כדי שלא תישאר עגונה, וצ"ע.

ומעתה יש ליישב את הסתירה בין סוגיית הגמרא הנ"ל ופסק השו"ע כהמעשה ברבי בנאה, שנלמד מהם כי ניתן להסתמך על אומדנא דמוכח בדיני ממונות ואף באישות ודיני נפשות, לסוגיית הגמרא ופסק השו"ע בנדון "גמל האוחר" שאין מסתמכים על אומדנא דמוכח.

ומצאנו בדברי הפוסקים הסברים שונים ביישוב הסתירה, ומהם נלמד אימתי מסתמכים על 'אומדנא' כהוכחה חותכת להכריע ספקות.

אומדנא "להוציא" או "להחזיק" ממון

ח. הרדב"ז (ח"א סימן רפז) כתב כי "אפילו לדעת הרמב"ם ז"ל דפסק כרבנן דלא אזלינן בתר אומדנא, הני מילי לאפוקי ממונא, אבל לאוקמי ממונא הדבר ברור דאזלינן בתר אומדנא". ומבואר בדבריו בביאור שיטת הרמב"ם שיש לחלק בין "אומדנא" אשר מוכחה "מחזיקים" ממון אצל ה"מוחזק" - שמסתמכים עליה, ל"אומדנא" שמכוחה "מוציאים" ממון, שאין מסתמכים עליה.

אולם המהרי"ק (שורש קטט) דחה את החילוק, והוכיח כי מסתמכים על אומדנא גם "להוציא" ממון מהמוחזק: "ולא תימא דהיינו דוקא להחזיק ממון, אבל לא להוציא ממון מחזקתיה, דהא בריש פרק אף על פי (כתובות נה, ב) מייתי ההיא דאומר רב גבי מתנת שכיב מרע שכתוב בו קנין דארכביה אתרי רכשי, וקאמר דהיינו מטעם אומדנא, ומדמה לה להיא דרבי אלעזר בן עזריה (בנדון תוספת כתובתה לארוסה, הובא לעיל אות ה), דלא כתב לה אלא על מנת לכונסה". וכן גבי מסוכן (בבא בתרא קמו, ב; הובא לעיל אות ז) שמכין אאומדנא אפילו לענין אסור ערוה, ולא אמרינן העמידנה בחזקת אשת איש".

וכוונתו לדברי הגמרא במסכת כתובות (נה, ב) "מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין, בבי רב משמיה דרב אמרי ארכביה אתרי רכשי, הרי היא כמתנת בריא והרי היא כמתנת שכיב מרע". ופירש רש"י: "מתנת שכיב מרע אינה צריכה קנין, שתיקנו חכמים שדבריו ככתובים וכמסורים שלא תיטרף דעתו עליו. ואם כתוב בה קנין, אמר רב ארכביה אתרי רכשי, כמו רכבי הַרְקָשׁ (אסתר ח, י), כלומר נתן בה שתי כוחות - על ידי שכתוב בה [הנוסח של מתנת שכיב מרע] "כדקציר ורמי בערסיה" [כאשר היה חולה ושוכב במיטתו], וכל לשון שכיב מרע נתן בה כח שכיב מרע, ועל ידי קנין שכתוב

בה שאינו נוהג אלא בבריא, נתן בה כח בריא". כאשר שכיב מרע כותב צוואה בלשון "צוואת שכיב מרע", ועוד מוסיף ועושה קנין [למרות שאינו חייב בכך, כי "דברי שכיב מרע ככתובים וכמסורים" גם ללא קנין], הרי הוא נותן למתנה את שתי הכוחות כח של מתנת שכיב מרע - להקנות בה גם הלוואות [אע"פ שבדרך כלל אי אפשר להקנות הלוואות שלא בקנין]. וכח של מתנת בריא שאם הבריא אינו יכול לחזור בו [למרות שבמתנת שכיב מרע אם הבריא יכול לחזור בו]. והטעם לכך "דהיינו מטעם אומדנא", ומסביר רש"י (שם ד"ה שמא) "ושמענין מיהת דרב בתר אומדנא אזיל, שאומד דעתו של זה דלארכביה אתרי רכשי עבד, ואף על פי שלא פירש, מפיק רב ממונא בהכי".

ומבואר איפוא, כי על ידי ה"אומדנא" השכיב מרע נתן כח מיוחד למתנתו ו"מוציאים" ממון - בניגוד לדברי הרדב"ז שנקט שאין להסתמך על "אומדנא" להוציא ממון.

אומדנא כשהמעשה מבורר

ט. ולכן כתב מהרי"ק ליישב את סתירת הסוגיות: "ודאי דכל היכא שהמעשה מבורר אצל הדיינים אלא שאנו מסופקים באומדן דעת הנותן או המוכר או המגרש, אזלינן בתר אומדנא. אבל היכא דלא נתברר גוף המעשה אצל הדיינים כי היא דגמל אוחר, דאין ידוע לנו אם נגחו ואם לאו אלא מתוך אומד, בהא ודאי פליגו רבנן עליה דרבי אחא וקיימא לן כוותיהו לדעת הפוסקים הנזכר למעלה".

המהרי"ק קובע כי ניתן להסתמך על אומדנא כאשר המעשה עצמו מבורר לדיינים, ויש ספק מה היתה דעתו של המוכר או הנותן או המגרש, וכך מדובר בכל סוגיות הגמרא שהובאו לעיל [אות ה] - מי שהלך בנו למדינת הים וכתב כל נכסיו לאחרים ואחר כך בא בנו; שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים ולא שייר קרקע כל שהוא; הכותב כל נכסיו לאשתו; בדין תוספת כתובה לגרושה או לאלמנה מהאירוסין, ובמעשה עם רבי בנאה.

אבל לא מסתמכים על אומדנא כאשר המעשה עצמו אינו מבורר, והאומדנא נצרכת לברר מה היה המעשה - כבנדון שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצדו, ואחד השוורים היה מועד, וגמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו, שהאומדנא מבררת את המעשה, מי היה המזיק.

אומדנא דמוכחא טובא

י. תירוץ נוסף על הסתירה בסוגיות הש"ס ודברי הפוסקים האם מסתמכים על אומדנא, או לא, כתב הב"ח (ח"מ סי' תח ס"ב) כאשר ה"אומדנא" היא "אומדנא

דמוכחא טובא" - הוכחה חזקה וחותרת, ניתן להסתמך עליה "מה שכתב רבינו [הטור] בסימן ס"ה סעיף כ"א דהרא"ש בתשובה הביא ראיה מדרב אחא דאזלינן בתר אומדנא, אין כוונתו אלא לומר כיון דאשכחן תנא דאזל בתר אומדנא אף על גב דלית הלכתא כוותיה, מכל מקום באומדנא דמוכחא טובא כי התם מודה אף תנא קמא דאזלינן בתר אומדנא". כלומר, כאשר נמצאו שור או גמל הרוגים, הסבירות שהמזיק הוא שור המועד או גמל האוחר ולא שוורים או גמלים אחרים, היא כמעט ודאית, ולכן על "אומדנא" מסוג זה נפסק בשו"ע שניתן להסתמך עליה.

וכן נקט להלכה המהר"ם אלשיך (סימן מ) "בגווני אחריני דאומדן דעתא על ידי אמתלאות דאפשר לן למיקם עלה דקושטא דמילתא מרעינן ליה לשטרא ומפקינן ממונא באומדנא דמוכח". וכן משמע בדברי נתיבות המשפט (ח"מ סימן טו ס"ק ב) "והא דמהני אומדנא להוציא מיתומים, נראה דוקא אומדנא שהיא אומדנא לכל העולם".

ומבואר בדבריהם שאם ה"אומדנא" היא הוכחה חזקה מאד ניתן להסתמך עליה.

אומדנא דמוכח בזמן הזה

יא. יחד עם זאת, ההסתמכות על "אומדנא", אינה מסורה לכל דיין, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק כד הלכה א) "יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן, אף על פי שאין שם ראיה ברורה. ואין צריך לומר אם היה יודע בודאי שהדבר כן הוא, שהוא דן כפי מה שידוע. הואיל וסמכה דעתו של דיין על דברי זה, אפילו היתה אשה או עבד נאמנים אצלו הואיל ומצא הדבר חזק ונכון בלבו סומך עליו ודן, ואין צריך לומר אם ידע הוא עצמו שזה חשוד". והגביל זאת: "כל אלו הדברים הן עיקר הדין, אבל משרבו בתי דינין שאינן הגונים ואפילו היו הגונים במעשיהם, אינן חכמים כראוי ובעלי בינה, הסכימו רוב בתי דיני ישראל שלא יהפכו שבועה אלא בראיה ברורה, ולא יפגמו שטר ויפסידו חזקתו בעדות אשה או פסול, וכן בשאר כל הדינין, ולא ידון הדיין בסמיכת דעתו ולא בידיעתו, כדי שלא יאמר כל הדיוט לבי מאמין לדברי זה ודעתי סומכת על זה".

ודבריו נפסקו להלכה בשו"ע (ח"מ סי' טו סע' ה) "יש לדיין לדון דיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להם שהם אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן, אע"פ שאין שם ראיה ברורה. ומשרבו בתי דינים שאינם הגונים ובעלי בינה הסכימו שלא יהפכו שבועה אלא בראיה ברורה ולא יפגמו שטר ויפסידו חזקתו על פי עדות אשה או קרוב, אע"פ שדעתו סומכת על דבריהם. וכן אין מוציאים מהיתומים אלא בראיה ברורה, לא בדעת הדיין ולא באומדן המת או הטוען". ומבואר בדבריהם כי בזמן הזה אין לדון על

פי "אומדנא".

אולם בהמשך דבריו פסק מרן השו"ע: "ואעפ"כ אם העיד אדם נאמן בדבר מכל הדברים, ונטתה דעת הדיין שאמת הוא אומר, ממתין בדין ואינו דוחה עדותו ונושא ונותן עם בעלי דינים עד שיוודו לדברי העד, ודורש וחוקר עד שיתברר הדבר, או יעשו פשרה או יסתלק מן הדין כמו שנתבאר". כלומר, ה"אומדנא" יכולה לשמש את הדיין כאמצעי לחץ להמשיך לדרוש ולחקור את בעלי הדינים עד שישכיל לבירור האמת, או לכל הפחות לעשות "פשרה" ביניהם.

נמצא לסיכומם של דברים, כי בתנאים הבאים ניתן להסתמך על "אומדנא" בדיני ממונות:

(א) "להחזיק" ממון - לדעת הרדב"ז.

(ב) כאשר המעשה עצמו מבורר לדיינים, ויש ספק מה היתה דעתו של המוכר, הנותן או המגרש - לדעת המהרי"ק.

(ג) **אומדנא דמוכחא טובא** [הוכחה חזקה וחותרת] - לדעת הב"ח, מהר"ם אלשיך ונתיבות המשפט.

אולם החילוקים הנ"ל נאמרו בדיני ממונות, ואילו בדברי הרא"ש [אות ז] שהביא את משפט שלמה כראיה לפסיקת הלכה על פי אומדנא, מבואר כי ניתן להסתמך על "אומדנא" גם בדיני נפשות, ולכאורה לא מצאתי בדברי הפוסקים, האם למעשה גם בדיני נפשות ניתן להסתמך על אומדנא, והאם נאמרו תנאים אימתי מסתמכים על אומדנא, וצ"ע.

אולם למעשה בזמן הזה "שרבו בתי דינים שאינם הגונים ובעלי בינה", אין לפסוק הלכה על פי "אומדנא". וה"אומדנא" מהווה "כלי" בלבד, בידי של הדיין להמשיך לשאת ולתת עם בעלי הדינים ולחקורם הדק היטב עד שיוודו לדברי העד או יעשו פשרה.

לאור האמור נראה כי גם "ראיה נסיבתית" שהיא בגדר "אומדנא" המוכיחה את אמיתות הטענה, אין בכוחה להכריע את פסיקת הדין על פיה לבד, והיא "כלי" המשמש את הדיינים לחקור את בעלי הדינים עד לבירור האמת, ולעשיית "פשרה" ביניהם.

וכן מתבאר במכתבו של רבי משה שאול קליין (הובא בקובץ ישורון, כרך יב עמ' תקלג) בשם הגר"ש וואזנר והגר"נ קרליץ, אודות בדיקת ד.ג.א. המשמשת אמצעי זיהוי בכל מעבדות המשטרה והמכונים לרפואה משפטית - האם ניתן להרשיע אדם ולהפלילו על סמך בדיקה זו, כאשר נמצאו דגימות מגופו בזירת הפשע: "בדני ישראל אין להוכיח הרשעת אדם על סמך הוכחות, אפילו החותכות ביותר, אלא על פי שני עדים יקום דבר". והיינו כמבואר לעיל, שגם "אומדנא דמוכח" אינה מועילה לפסוק על פיה את הדין, וכן כל "ראיה נסיבתית", ואפילו הטובה ביותר כבדיקת ד.ג.א. - אין בהם בכדי להוכיח את אשמת הנאשם ולחייב את המזיק.



אמירה לנכרי בדרך סיפור (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

א. בדבר העסקת נכרי לעשות מלאכה בשבת להנאת ישראל, יש לזהות ג' דרגות:

(א) "כל המכבה אינו מפסיד". דרך זה הותר רק בדליקה, ואולי גם במצבים דומים (ראה שו"ע ר סי' שז סל"ג).

(ב) "מדוע לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה?" דבר זה מותר בנכרי שאינו שכירו של ישראל (שם ס"ח).

(ג) נכרי הביא לו אגרת חתומה, והוא אומר בפני הנכרי "איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה", והנכרי פותחה מעצמו (שם ס"ז).

קל מזה הוא כשהנכרי עושה מלאכה מעצמו, לטובתנו. כי חז"ל שיערו שכוונת הנכרי בזה היא לטובת עצמו, שהוא מצפה לטובת הנאה (שם סי' שכה ס"כ).

טענת הרש"ב לוי שליט"א היא (בגליון העבר) - לא שעלינו להבחין בין "בא מעצמו" לבין "דרך סיפור", כי אם - שחייבים להבחין בין נכרי שהוא מכירו לבין נכרי שאינו מכירו. להשערת הרב לוי, זה שחז"ל שיערו שנכרי העושה לטובתנו חושב בלבו 'הנאת עצמו', היינו דוקא בנכרי שיש לו קשר מכבר עם ישראל זה, אבל לא בנכרי שתפסוהו עתה "מן השוק", ושוב הולך לדרכו.

הנה:

(א) אז מהי טענתו על דברינו להתיר "בדרך סיפור"? הוה לי' למימר שהיתר "בדרך סיפור" הוא רק בנכרי המכירו.

(ב) על השערתו זאת - שנכרי שאינו מכירו אינו מצפה לתגמול - לא הביא מקור. ואם מסברא, מאן לימא שנכרי "מן השוק" אינו יודע בטיב ישראל, ויודע טבעם "אז זיי בלייבען ניט קיין בעל חוב", ודרכם לתת הטבה למי שהיטיב להם? וכבר הביא בדבריו משוע"ר סי' שלד סכ"ו, שהנכרי שוקל בדעתו שכדאי לו לטרוח בעבור הישראל "מפני שישתכר בו עכשיו, או לאחר זמן".

(ג) ביקורת ברורה יותר היא שהיתר "בדרך סיפור" אינו מועיל בנכרי שהוא שכיר יום, מכיון שאז אין לומר עליו שהוא עושה "לדעת עצמו", כמבואר בדברי אדה"ז במהדו"ב. זו מילתא דשכיחא, ובודאי שיש להתריע עלי'.

עיקר מטרת דברינו בזה הוא להודיע שלאדה"ז במהדו"ב יש דרך חדש בהסברת היתר פתיחת חתימת האגרת ע"י הנכרי, עקב אמירת הישראל "איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה". שבשו"ע תלה הדבר שהנכרי בדעתו בא להשלים מלאכת שולח החבילה, ובמהדו"ב מתיר הדבר מכיון שהוא מצפה שיקבל מזה טובת הנאה. וראה גם הגהות רעק"א על דברי המגן אברהם סי' שז סק"כ שביאר הדבר כן.

ב. עוד מבחין הרב לוי' (בסעיף ד' שלו) בין נכרי שבא מעצמו לבין הקורא אותו לתוך ביתו, שאפילו בנכרי המכירו, הותר זה רק במקום הפסד, כגון שיש מים באים ושוטפים את נכסיו, כדין דליקה ר"ל.

כמדומה שיש להבחין בזה, כי שם מיירי שהישראל מביא את הנכרי לתוך רשותו, והנכרי רואה תיכף את גורם ההיזק. בזה האופן יש לראות את הקריאה לרשותו כמבקש ממנו בפירוש לעשות מלאכה עבורו. משא"כ בקורא נכרי לתוך ביתו ולא נראית שום סיבה לבהלה, ואז מספר לו הישראל ששכח לכבות האור בחדר שינה, ולכך לא יוכל להירדם וכו'. דמסתבר שאין להחשיב קריאת הנכרי לתוך ביתו כ'בקשה מפורשת' שיעשה מלאכה פלונית עבורו.

גם אם יוכיח לנו שלא כדברינו אלה, אין בכך הכחשה להיתר "דרך סיפור", ורק תוספת תנאי, שהשיחה עם נכרי שהוא מכירו צריכה להתבצע במקום שהם נפגשים בחוץ וכיו"ב, ולא שיזמין אותו לביתו לשם כך.

בענין הנ"ל (גליון)

הרב שבתאי אשר טיאר

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בקובץ הערות ובאורים גליון א'קס הביא הרב שלום דובער לוינ מ"ש הרב לוי יצחק ראסקין בגליון א'קנה כלל ח' שהאומר דרך סיפור בלי פקודה, והנכרי עושה המלאכה מעצמו, לפי המבואר בה'מהדורא בתרא' ס"ל לאדה"ז שמותר גם כשעושה עבור הישראל, ובלבד שאין גוף הישראל נהנה מיד ממעשה הנכרי.

וכתב עליו ש"פשוט שאינו כן, וכפי שבארתי ב"הלכות אמירה לנכרי" ע' יב-ג, בהערה ט", והאריך שם לבאר איך שרבים נכשלים בזה, דאסור מטעם שליחות, ואינו מותר אלא בנכרי המכירו¹ שאז הנכרי יש לו שקול הדעת ששוקל בדעתו שכך ראוי לו לעשות, מפני שישתכר בו עכשיו, או לאחר זמן, ולהנאת עצמו הוא מתכוין, כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' שלד סעיף כו וסי' רמז סעיף ט וסי' רנב ס"י וסי' שכה ס"כ. דבאינו מכירו אין הנכרי מצפה לקבל טובת הנאה בעד עמלו, ואם כן עשייתו היא בתורת שליחות האסורה. ורצה לדייק כן גם מהמהדור"ב.

1 ומידי דברי בשלילת החידוש של מכירו (דוקא), ומפני הטעם שכתבתי שא"כ לא הו"ל לסתום אלא לפרש, יש להעיר מחידוש דומה של הערוה"ש ברמב"ם הלכות בכורות פ"ב ה"ו. ברמב"ם שם איתא שבספק בכור אם תפסו כהן אין מוציאין מידו.

וברמב"ם הערוך שם כתב בשם הש"ך (יו"ד שטו סק"ג) בנקודות הכסף (שם) דצריך הכהן לשלם לישראל דמי טובת הנאה (דהרי אפילו אם הוא בכור יש לישראל זכות טובת הנאה ליתנו לכל כהן שירצה), ושהרמב"ם הולך לשיטתו (בהל' גניבה פ"ב ה"ה) דטובת הנאה אינה ממון. ויש להעיר:

גם הש"ך (חור"מ סי' שנ) סובר דטובת הנאה אינה ממון.

הש"ך לא כתב שצריך לשלם לו הטובת הנאה אלא למאן דס"ל שטובת הנאה ממון, ואיהו לא ס"ל הכי.

לדעת הש"ך (והלבוש) מחלוקת הפוסקים על הרמב"ם היא דאפי' אי נימא בשארי מקומות אין מוציאין הכא מוציאין הספק בכור מידו. דכיון שהישראל יש לו טובת הנאה ליתנו לכל כהן שירצה, ממילא הוא מוחזק תמיד. ובערוה"ש מוסיף דאפשר דגם הרמב"ם לא אמרה אלא במכירי כהונה (שבוודאי בכור בוודאי ה' נותן לו). וקשה (כנ"ל בפנים), דא"כ לא הו"ל לסתום אלא לפרש. [ויש להקשות גם על הביאור שבערוה"ש שם שהרמב"ם חולק על סברא זו וסובר שמ"מ אין הכהן צריך להחזירו כיון שהרמב"ם "הולך לשיטתו דטובת הנאה אינה ממון", דקשה להולמו שהרי גם הש"ך פסק שאינה ממון ומ"מ פסק שצריך להחזירו כיון שהוא "מוחזק" תמיד כנ"ל.]

והנה מה שהחליט הרב לוין שהמספר לנכרי מן הרחוב ומודיע לו צערו ואותו הנכרי נכנס לבית הישראל ועושה לו מלאכה וכו' - אין נכרי כזה מצפה להטבה, אינו מובן כ"כ ואדרבה מסתבר לומר שגם נכרי מן הרחוב שייך לצפות להטבה. ועוד, דאי הוה ס"ל לאדה"ז שרק במכירו מותר, לא הו"ל לאדה"ז לסתום אלא לפרש בכל המקומות דלעיל שבנכרי שאינו מכירו אסור.

וכ"מ בשו"ע ר' סי' שז ס"ז: "נכרי שהביא אגרת חתומה או קשורה, שאין הישראל יכול לפותחה ולקוראה, יכול לומר להנכרי איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה, והנכרי פותחה מעצמו, שהרי אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז, אלא שהנכרי מבין מעצמו שצריך לעשות כן".

ואע"פ שכתב שם ובסעיף ה (בסוגריים²) שאין צריך למחות בידו כיון שלדעת עצמו הוא עושה "להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו" "וכגון שאין המלאכה נעשית בחפצים של ישראל", היינו דוקא לפי שיטתו בשו"ע שכשהמלאכה נעשית בחפצים של ישראל צריך למחות כשנעשית בשביל הישראל. משא"כ לפי מסקנתו במהדו"ב לסי' רמג שכשאין גוף הישראל נהנה ממלאכה זו [הנאה גמורה, ראה סי' רעו ס"ה] אין צריך למחות אפי' בשל ישראל, מותר גם בלאו הכי. [ובפרט שבסימן שז ס"ז כתב (רק) "כגון נכרי שהביא אגרת" דלפי"ז י"ל שמ"ש בסוגריים אינו אלא לרווחא דמילתא.]

ובכלל יש לעיין בסברת הרב לוין ביסוד איסור שליחות³ בנדו"ד שהרי בשו"ת צ"צ או"ח סי' כט הקשה על מ"ש אדה"ז שיש שליחות גם בלי אמירה של ישראל⁴ ומתריך שרק בזכות גמור חשוב כמו שלוחו (או מחזי כשלוחו) מטעם זכין כו', משא"כ כשעושה הנכרי לקבל שכר דאז ה"ל כמו מקח וממכר ולא נעשה שלוחו שלא מדעתו. ועיי"ש בס"ה שמבאר עפ"ז מ"ש אדה"ז בקו"א סי' רסג "שגם כשעושה מעצמו יש בו משום שליחות דהיינו כשעושה בחנם".

דמסתבר לומר לפי"ז שאין איסור שליחות אלא במקום שצריך למחות. דכמו שכשאין הנאה לגוף הישראל מותר ליהנות מהמלאכה שעשה בשבילו (כמבואר ברס"י

(2) ולהעיר מלק"ש חל"ו עמ' 70 הע' 2.

(3) דבפשטות כשאומר לו בדרך סיפור בעלמא (משא"כ כשמרמז לו באצבע) לכאורה אין שליחות מעיקרא, ולא שצריך "לבטל השליחות" ע"י קבלנות וטובת הנאה.

(4) ובגמרא שם לא הוזכר שיש איסור "שליחות" גם כשלא אמר לו הישראל כלום, או כשאמר לו בדרך סיפור שלא בדרך ציווי.

רעו), כמו"כ לפי המהדו"ב אין צריך למחות ולא נחשב "שלוחו" אם לא ציווה לו לעשותו, כיון שאינו זכות גמור כמו שאינו זכות גמור אם עושה ע"מ לקבל שכר (כמ"ש הצ"צ שם, דדמי למקח וממכר). פוק חזי עמא דבר.

והחידוש בדליקה הוא שאע"פ שזכות גמור הוא לו, התירו לומר שכל המכבה אינו מפסיד⁶ ולא חששו לשליחות⁷.

וידועה המליצה שאמר מרע"ה בנוגע לאלדד ומידד: המה בכתובים ולא יצאו האהלה - שידעו הענינים מהכתובים ולא יצאו לראות המציאות בשטח. ועז"א: הטל עליהם צרכי ציבור - להיות בשטח הרבנות - והם "כלים" מאליהם - מעצמם יתחילו כבר "להקל" על בני". ודי למבין.



חילופי חפץ שהגיע מחוץ לתחום (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי פל.

א. בגליון א'ק"ס נשאלה השאלה "אחד נסע מביתו לחגוג חג הסוכות עם בתו וחתנו. בתום הטיסה, ראה שהכבודה (באגאז"ש) שלו לא הגיעה. בא-כח חברת התעופה בדק, והרגיעו שזו תגיע בטיסה של מחר, והם ידאגו להסיע המזוודה לבית מארחו. נתהווה השאלה, האם יוכלו להשתמש בחפצים שבכבודה שתגיע מחר ביום ראשון של החג, שהרי הובאה מחוץ לתחום?"

ונראה ממ"ש כ"ק אדה"ז בשו"ע (סימן תקטו, כא) שיש מקום לומר שמותר אפילו למי שהובאו בשבילו. וזלה"ק שם: ישראל שקצץ דמים לנכרי שיביא לו דגים בערב יום טוב בעד סכום דמים אלו שקצץ לו ונשתתה הנכרי והביאן ביום טוב, אם

(5) וע"ד מ"ש הצ"צ שם שמ"ש במשנה שאם בשביל ישראל אסור הכוונה היא דדעת איכא אע"ג ששליחות ליכא, כיון דישראל לא ציווה לו כלל.

(6) בשו"ע ר"ס' שלד סכ"ז: "בדליקה התירו לומר בפני הנכרי כל המכבה אינו מפסיד. ואם אינו כאן יכול לקרותו לכאן ולומר כן בפניו".

(7) כמ"ש שם הצ"צ וז"ל: "והא שבדליקה התירו לומר כל המכבה אינו מפסיד אע"ג דודאי זכות הוא לו (אע"ג שעושה לקבל שכר [ולקמן מבואר שכשעושה לקבל שכר אינו זכות גמור], ודאי מ"מ זכות הוא לו. כ"ה בצ"צ שם ס"ה), י"ל שם התירו ולא חשו למחזי כשלוחו. ועוד דה"ל משאצ"ל".

הוא בענין שיש להסתפק שמא ניצודו ביום טוב הרי אלו אסורין באכילה ובטלטול עד הערב כמ"ש למעלה. אבל בערב יש להסתפק אם צריך להמתין בכדי שיעשו, לפי שיש לומר שלא הצריכו חכמים להמתין בכדי שיעשו במלאכה הנעשית ביום טוב בשביל ישראל, אלא אם הוא בענין שאם נאסור [ל]הישראל ליהנות ממלאכה זו עד לאחר שימתין בערב בכדי שיעשו אזי לא יעשה הנכרי המלאכה ביום טוב עד הערב בשעה שהישראל רשאי ליהנות ממנה כגון שהישראל לא קצץ עם הנכרי שיעשה מלאכה זו בשבילו אלא הנכרי מדעת עצמו הוא עושה כן לצורך הישראל ואילו היה יודע הנכרי שהישראל לא יהנה ממנה ביום טוב בודאי לא היה מזרז את עצמו לעשותה ביום טוב ונמצא כשהנכרי עושה אותה ביום טוב בודאי עושה אותה לדעת כן שיהנה ממנה הישראל ביום טוב לפיכך קנסוהו חכמים שלא יהנה ממנה ביום טוב עצמו וגם לערב עד לאחר שימתין בכדי שיעשו אבל כשהישראל קצץ עם הנכרי מערב יום טוב שיעשה לו מלאכה זו ואף אם נאסור להישראל ליהנות ממלאכה זו אעפ"כ יעשה הנכרי להשלים קציצתו וליטול דמיו מהישראל נמצא כשהנכרי עושה המלאכה ביום טוב אינו עושה אותה בשביל שיהנה ממנה הישראל ביום טוב עצמו אלא בשביל עצמו הוא מזרז את עצמו למהר מלאכתו לפיכך אפשר שזהו דומה לקצץ עם הנכרי מערב שבת שיעשה לו מנעלים והביאן לו הנכרי בשבת שהן מותרים להישראל בו ביום כמ"ש בסי' רנ"ב ע"ש. וכבר נתבאר שם דיש אסורין ללבוש המנעלים עד שימתין במוצאי שבת בכדי שיעשו ולדבריהם אף דגים אלו אסורין עד מוצאי יום טוב בכדי שיעשו. אבל לאחר כדי שיעשו אפשר שהן מותרים אף אם הוא יום טוב שני של גליות כמו שנתבאר לענין המנעלים. ואם ידוע שדגים אלו ניצודו מערב יום טוב אלא שהביאן ביום טוב מחוץ לתחום כיון שאין כאן איסור מוקצה אפשר שהן מותרים אף בו ביום להמתירין גבי מנעלים וכבר ביארנו שם שבשעת הדחק (שהוא צריך למנעלים אלו בשבת) יש לסמוך על המתירין עיין שם כל פרטים אלו: עכלה"ק.

ויש להאריך בזה ממ"ש ה'בית מאיר' (על אתר) "בכדי שיעשו. כתב המ"א ויש לדקדק וכו' דאם אין מביא בחנם רק הישראל קצץ לו מעות שיביא לו דגים מעי"ט והעכו"ם שהה והביאן בי"ט מותרים לערב מיד ואם הוא דבר שאין במינו במחובר ומחוסר צידה מותר אפי' בי"ט אפי' הביאו מחוץ לתחום".

וקשה חדא הא בסעי' ט' לא נראה הכי דהא מסתמא ישראל ששיגר דורן ע"י גוי בלי ספק ה' שליח בשכר ומ"מ לא התיר הרשב"א התם אלא מן הטעם שלא ה' של הגוי המביא עי"ש בב". ותו דאם בקציצה יהא שרי אפי' לאותו ישראל, הא גוי שמביא דורן ודאי דאינו בחנם אם לא שקיבל טובת הנאה מהישראל והרי בסי' רמ"ז סעי' ד' מבואר לכל הפחות דבמקום שהגוי מתחיל עם הישראל הוי כקצץ. תו קשה הרי בפרק בכל מערבין איתא דף ע' כיון דחזא דקא מפשו ומייתי אסר להו. והוא משום דהוא בא בשביל ישראל. והרי זה שמביא למכור ודאי אדעת' דנפשי' כדי למכור פירותיו

ולפדות הדמים ולא אדעתי' דטובת ישראל. והכי מבואר בבי" סי' רנ"ב [ד] כתב וי"ל דשאני מנעלים דאין דרך בני אדם לתת לו מלאכה לעשות אלא הוא משלו ומוכר היילך אפילו עשאה ביי"ט לית לן בה דבדדי' קטרח וכן פסק שם הרמ"א. ולמה אסר רבא? א"ו דקציצה נמי אסר.

ומה שכתב דהא אפי' עשה העכו"ם מלבוש ביי"ט מותר ללבוש אם קצץ וכו' ק"ו כשבא מח"ל (=מחוץ לתחום). תמהני איך שכח דברי עצמו שהרי בסי' רנ"ב ס"ק י"א מביא דברי הר"ן שהם בלשון זה "ומסתברא לי דכל שקצץ אע"פ שעשה הגוי מלאכה בשבת מותר לישראל ללבוש הכלים בשבת עצמו ולא דמי להווא דאמרינן בפרק כל כתבי: גוי שהדליק את הנר שאם בשביל ישראל אסור להשתמש לאורו דהתם משום דגוי אדעתא דישאל קא עביד אבל כל שקצץ אדעתי' דנפשי' קעביד ושרי ישראל להשתמש אפי' בשבת". וכתב המ"א שם פי' שמדליקו בשבת כדי שישתמש בו הישראל עכשיו משא"כ כאן שעושה להשלים פעולתו. ובודאי פירושו מוכרח דא"ל דהר"ן חולק על כל הפוסקים שבסי' רע"ו ומתיר אפי' בהדלקת נר כל שעושה בקציצה דא"כ מה זה שמחליט דהתם משום דנכרי אדעתא דישאל קא עביד הא בקציצה עביד אדעתי' דנפשי' והי' לו אך לומר דהת' איירי בלא קצץ

אלא ודאי מוכרח פירושו דכל דעביד כדי שישתמש בו הישראל עכשיו לא מהני הקציצה וא"כ המביא מח"ל הא מביאו כדי שישתמש בו הישראל עכשיו והוא ממש דומה לנכרי שהדליק בשביל ישראל. "עכ"ל.

ונראה שמשום קושיא הנ"ל הוסיף כ"ק "אבל כשהישראל קצץ עם הנכרי מעיי"ט שיעשה לו מלאכה זו ואף אם נאסור להישראל ליהנות ממלאכה זו אעפ"כ יעשנה הנכרי להשלים וליטול דמיו מהישראל נמצא כשהנכרי עושה המלאכה ביום טוב אינו עושה אותה בשביל שיהנה ממנה הישראל ביום טוב עצמו אלא בשביל עצמו הוא מזרז את עצמו למהר מלאכתו". (ההדגשה היא שהנכרי עושה הפעולה שלא על מנת שיהנה ממנה הישראל ביום טוב עצמו).

מ"מ נחזור לעניינינו בשאלה הנ"ל, חברת התעופה יש להם דין קציצה (דהא קונים כרטיסי טיסה וזוהי מחייבים את עצמם להעביר ללקוח כל דבר שלא בא איתו) ולא איפכת להו האם הישראל יהנה ממנה ביום טוב עצמו או לא, אלא הם עושים זאת בשביל עצמם, הם מזרזים את עצמם למהר מלאכתם.

ואת"ל שהנהגה (driver) עצמו הוא שכיר יום? י"ל שאעפ"כ דין קבלן יש כאן, וכמו שכתב כ"ק בסימן רמד, ח' "ומטעם זה יש להתיר להניח לנכרים לבנות בית הכנסת בשבת אם הוא מקום שמפורסם בו דרך בנין הבתים ע"י אומנים קבלנים ולא ע"י

שכירי יום כמו שהוא ברוב המקומות שהאדריכל לבדו הוא קבלן והאומנים עושי מלאכה שתחתיו הם שכירי יום". (אלא ששם יש טעם אחר להחמיר שאינו שייך כאן).

אלא שמ"מ כ"ק כתבו בלשון אפשר. וב'דעת תורה' (מהרש"ם) (על סעיף ט') איתא, וז"ל ונשאלתי באחד ששלח לחבירו מעיו"ט דגים על הבי דואר וידע שיוליכום ביו"ט ובאו ביו"ט ליד הישראל מחוץ לתחום, אם מותר לאכלם? ונראה דכיון דע"י הבי דואר מותר לשלוח כמו שכתוב לעיל סימן רמ"ז אין לגזור "שמא יאמר להביא באיסור", כמ"ש המג"א סוסי' תרכ"ד בשם תשובת מהר"ם... ורק משום מוקצה יש לאסור, ותליא בפלוגתת המג"א והא"ר בסקכ"ז כאן, שהמג"א מחמיר והא"ר פסק להקל בשעה"ד גם בלא הי' דעתו מאתמול. ובנ"ד הרי הודיעו קודם יו"ט ששולח לו וא"כ לכו"ע שרי.

ב. מכל הנ"ל יש לחזק מה שכתבו בגליון הנ"ל "ואפילו בקורא את הנכרי המכירו לביתו, ואומר לו בדרך סיפור, שהוא נחשב כקבלנות, מטעם שמצפה לטובת הנאה.

ויתירה מזו, אפילו קורא את הנכרי המכירו לביתו, ואינו אומר לו כלום, רק שהנכרי רואה מעצמו מהי התקלה, ומתקן אותה.

נראה מדברי רבינו, שלא הותר אלא בדליקה, או במקום הפסד. כי אף שאינו אומר לו כלום, הנה זה גופא שקורא לו, הוי כקובע מלאכתו ליום השבת.

משא"כ במקום שאין הפסד מרובה, אסור גם לקרוא את הנכרי, שיבין מעצמו מהי התקלה, ויתקן. והיינו אף במקום שהוא מכירו, שמצפה לטובת הנאה, דהוי כקבלן. "ע"כ.

מכאן (סי' תקטו) נראה דס"ל לכ"ק דאפילו בקוצץ (דהיינו קבלן) עצמו אם עביד הנכרי כדי שישתמש בו הישראל עכשיו לא מהני הקציצה ועאכו"כ כשקוראים לנכרי מהרחוב ואומרים לו בדרך סיפור וכו'.

ג. עוד נשאלה שם האם יכול הוא להחליף הבגד שלו עם של חתנו. דהא כתב אדה"ו בסימן שכה סי"ב: "אף על פי שהבא מחוץ לתחום מותר למי שלא הובא בשבילו, מכל מקום אם הביאו ב' דברים לב' בני אדם אסורים להחליף זה עם זה, שהרי עכ"פ נהנה הוא במה שהובא לו מחוץ לתחום, שעל ידי כן נותן חבירו לו את חליפיו" וא"כ גם בנדו"ד, הרי בזה שנותן בגדו לחתנו ומקבל בגד חתנו במקומו, הוא נהנה מהמובא בשבילו מחוץ לתחום?

ונראה שהוא תלוי במה שכתוב במקור הדברים ב'כנסת הגדולה' בסימן שכ"ה,

ו"ל: להחליף הבשר שהובא לראובן ליתנה לשמעון והבשר שהובא לשמעון ליתנה לראובן. נשאלתי על זה ואסרתי להם. והטעם דאי שרית להו למעבד הכי אין אנו מרויחין כלום דכיון דיש היתר בחליפין לא ימשכו ידיהם מלשלוח בעד הבשר להחליפה, למכור הבשר שהובא בשבילו למי שלא הובא בשבילו, גם על זה נשאלתי והתרתיה להם. והטעם דכיון דלא אהנו מעשיו ליכא למיגזר שמא יאמר לו לך והבא עוד, ומיהו למכרה ביוקר ממה שלקחה הא ודאי אסור וכן לשלוח בעד בשר למכרה לחביריהם אסור אפילו באותו סך. עכ"ל.

מכל זה נראה דהוא תלוי באם ירויח בדבר ומשום אותה הרווחה יאמר לנכרי להביא מחוץ לתחום. ואם כן צריך להתיישב בנידון שאחד יושב בבית הכנסת בלי קאפאטע ומשום אותה הרווחה (של העדר בושח) היה שולח נכרי מחוץ לתחום להביאו או לא.



אופן לימוד הקריאה (גליון)

הרב אהרן פרידמן

תושב השכונה

בקשר להדיון בגליונות האחרונות באם ניתן ללמד צלילי האותיות לפני שמלמדים צורות הנקודות, לכאורה יש להעיר מדברי הרבי בעת חלוקת הדולרים ביום כ"ד מנ"א ה'תנש"א, לחסיד מחסידי פולין שאמר לכ"ק אדמו"ר שהוא מלמד של אל"ף בי"ת. והנה דברי הרבי כפי שנדפסו ביומן 'בית חיינו' (וידאו מזה פועל באופן קבוע בפרוזדור בו חילק הרבי הדולרים):

"בשעת איר וועט לערנען מיט זיי די אל"ף בי"ת וועט איר זיי זאגן אז אל"ף הויבט זיך אן 'אנכי', די עשרת הדיברות האבן זיך אנגעהויבן מיט א אל"ף, במילא וועט דאס זיין א גוטע התחלה".

ולכאורה, מזה שאמר כ"ק אדמו"ר 'במילא וועט דאס זיין א גוטע התחלה' נראה ברור שמדובר בהתחלה של לימוד האל"ף בי"ת, עוד לפני לימוד הנקודות. וכן משמע ממ"ש 'בשעת איר וועט לערנען מיט זיי די אל"ף בי"ת', ואין הבדל בענין זה בין התחלת הלימוד ללאחרי שלמדו הנקודות.

ולכאורה הר"ז לימוד צליל האל"ף לפני לימוד הנקודות, דבאל"כ ומלמדים רק

צורת האל"ף ולא צליל האל"ף, מהו הדמיון בין צורת האל"ף שהילד למד להאות אל"ף שבדיבור 'וועט איר זיי זאגן אז אל"ף הויבט זיך אן אנכי', הרי בתיבת אנכי שבדיבור אין צורת האל"ף שהילד למד. ובהכרח שתיכף בהתחלת הלימוד לפני לימוד הנקודות מלמדים צילי האותיות. ואין הבדל בין אם אומרים שאל"ף הוא כמו התחלת תיבת אנכי, לבין אם אומרים שבי"ת היא כמו התחלת תיבת בגד.

ובהכרח לחלק בין לימוד הצלילים ללימוד הנקודות, שבאם מלמדים לייחס הברות הנקודות להאותיות (כפי שיטת המשכילים שהרביים התנגדו אליו), הר"ז היפך האמת והיפך סדר הלימוד שעל פי תורה ומסורת ישראל שהברות הנקודות מתייחסות לצורות הנקודות ולא להאותיות. משא"כ אם מלמדים לייחס צילי האותיות להאותיות, הר"ז אמת ובהתאם לסדר הלימוד שעל פי תורה.

ועפ"ז בהכרח שכשאומרים ש'אל"ף' הוא כמו התחלת תיבת אנכי, המדובר הוא על הצליל שבהתחלת תיבת אנכי ולא על הניקוד קמ"ץ שבתחילת תיבת אנכי, אף שבכדי להשמיע הקול בהתחלת תיבת אנכי צריך לבטא גם צליל האל"ף וגם הניקוד של הקמ"ץ, כי המלמד מקשר לצורת האל"ף רק הצליל (והרי בטח יגיד להילד עוד דוגמאות מלבד אנכי שבהן אין הניקוד קמ"ץ אלא ניקוד אחר), ואינו אומר לילד לייחס גם הניקוד לצורת האל"ף.

ומודגש עוד יותר בתיבת 'אנכי' שבהתחלת עשה"ד, שהיא הדוגמא בכ"מ שרק כשקודם מלמדים האל"ף, אח"כ הקמ"ץ, ואח"כ מחברים אותם, רק אז הר"ז האל"ף של 'אנכי'. ובהכרח דהיינו בכתובה, משא"כ בדיבור יכולים להגיד תיבת אנכי לפני לימוד הא"ב כפשוט, ויכולים לקשר בין תיבת 'אנכי' שבדיבור לצורת האל"ף בכתב בנוגע להצליל ולא בנוגע להניקוד, וזוהי הוראת כ"ק אדמו"ר למלמד הנ"ל.



פשוטו של מקרא

אם במשמעות או

הרב אברהם אלאשויילי

מח"ס "תורה ופירושה – אשל אברהם"

בפרשתנו עה"פ (ויקרא ד, כג) "או הדע אליו חטאתו אשר חטא בה", מפרש רש"י "או הודע - כמו אם הודע. הרבה או יש שמשמשין בלשון אם, ואם במקום או, וכן או נודע כי שור נגח הוא".

והנה בכלל הראשון "או בלשון אם", הביא רש"י דוגמא מהפסוק (שמות כא, לו) "או נודע כי שור נגח הוא", שפירושו "אם נודע כי שור נגח הוא" (אך להעיר שבשמות שם מפרש רש"י אחרת, וראה הביאור בזה בספרי "אשל אברהם" עה"פ שם. ואכ"מ). ועד"ז מפרש רש"י את הפסוק (ויקרא כו, מא) "או אז יכנע לבכם הערל", שפירושו "אם אז יכנע" (אלא ששם מביא פירוש נוסף "שמא אז יכנע"). וכן מפרש רש"י את הפסוק (במדבר ה, ל) "או איש אשר תעבור עליו רוח קנאה" - "כלומר אם איש קנאי הוא". וכן מפרש רש"י את הפסוק בישעיה (כו, ה) "או יחזיק במעוזי" - שפירושו "אם יחזיק במעוזי".

אבל בכלל השני "אם במקום או", רש"י לא מביא כאן שום דוגמא, ובספרי הנ"ל לא התייחסתי לכך משום מה, ואם כן אשלים זאת כאן.

ובאמת מה שהשמיט רש"י בפירושו בפרשתנו השלימו בשו"ת שלו סי' רנא, והביא דוגמאות לכלל השני, וז"ל "יש אם במקום או, כגון אם אברה חסידה ונוצה (איוב לט, יג). וכן כל אם הסמוכים לתמיהה, הבמחנים אם במבצרים (במדבר יג, יט), הטובה היא אם רעה (במדבר שם), הינהק פרא אם יגעה שור" (איוב ו, ה).

והנה את הפסוק "אם אברה חסידה ונוצה" - כן מפרש רש"י גם על הפסוק עצמו (איוב לט, יג) "כל עוף קרוי אברה על שם שפורה, כלומר או עוף ששמו חסידה ועוף ששמו נוצה - ראה מה מנהגה".

אך מה שכתב "וכן כל אם הסמוכים לתמיהה" פירושו או (דהיינו, הבמחנים או במבצרים, הטובה או רעה, הינהק פרה או יגעה שור) - אין זה מתאים עם דברי רש"י עצמו בפירושו לתנ"ך, שכן על הפסוק בירמיה (יד, כב) "היש בהבלי הגוים מגשימים

ואם השמים יתנו רביבים", מפרש רש"י "כל תמיהה הכפולה, הראשונה בה"א והשנייה באם, כגון הבמחנים אם במבצרים, הטובה היא אם רעה¹, המאוס מאסת אם בציון געלה נפשך". כלומר, לפי הכלל הזה אין פירוש "אם" בתמיהה כפולה במשמעות "או", אלא במשמעות תמיהה שניה, וכאילו היה כתוב "הבמחנים הבמבצרים"², "הטובה היא הרעה", המאוס מאסת הבציון געלה נפשך", ורק משום שלא מתאים כ"כ לכתוב ב' תמיהות בה"א אחר זה - כתוב בלשון "אם"³. ולפי זה יש רק דוגמא אחת בתנ"ך אם במשמעות או, והוא הפסוק הראשון המובא מאיוב.

והנה בשו"ת רש"י שם כותב על פי הכלל הזה ענין נוסף, וז"ל "ומזה הבננו טעם של מחלוקת של בית שמאי ורבי עקיבא במסכת גיטין (צ, א), בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, רבי עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר (דברים כד, א) והיה אם לא תמצא חן בעיניו, שאינה נאה, או מצא בה ערות דבר". דהיינו שרבי עקיבא מפרש "כי מצא בה ערות דבר" – או מצא בה ערות דבר", ודלא כבית שמאי שמפרש "כי מצא בה" – מפני שמצא בה (כמובא בגמרא וברש"י שם).

אלא שרש"י עצמו בגיטין שם מפרש קצת אחרת את הפסוק לדעת רבי עקיבא, וז"ל "ורבי עקיבא מפרש ליה להאי כי בלשון אם, הלכך תרי מיילי נינהו, אם לא תמצא חן של נוי בעיניו, ואם מצא בה ערות דבר". ובדוחק יש לומר (כדי להתאים דברי רש"י אהדדי), שכוונת רש"י לומר ש"כי" פירושו "אם", וממילא "אם" מתפרש במשמעות "או", כמו שכתב בשו"ת שלו.



1) צ"ע למה מקדים (כאן וכן בשו"ת) השאלה "הבמחנים אם במבצרים", שהיא מאוחרות יותר, לשאלה "הטובה היא אם רעה" הכתובה לפניה. ולהעיר שגם בפירושו על התורה מפרש תחילה "הבמחנים" ורק אח"כ "הטובה היא", אלא ששם זה בגלל שמקשר "הבמחנים אם במבצרים" ל"החזק הוא הרפה".

2) ועל דרך שכתוב שם פסוק יח "החזק הוא הרפה" (ובתרגום אונקלוס שם "התקיף הוא אם חלש").

3) וצ"ע למה ברש"י על התורה לא פירש כלום במשמעות תיבת "אם" בתמיהה כפולה.

זה הדבר אשר צוה ה'

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

פ' ויקהל ל"ה ד' ברש"י ד"ה זה הדבר אשר צוה ה' כותב לי לאמור לכם ובביאור הפירוש רש"י אומר רבינו בל"ש ח"ו שמשה רבינו נצטווה לאמור לישראל לעשות המשכן אבל הוא עצמו לא נצטווה ע"ז. ושואל למה זה שונה מכל שאר ציוויים שגם משה נצטווה עליהם ובענין המשכן משה עצמו לא נכלל וכמפורש בפ' פקודי ל"ט ל"ג בפירוש"י "ולפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן הניח לו הקב"ה הרמתו" וכו', ומבאר רבינו בפנימיות הענינים שמשה הוא ענין התורה וזה למעלה מענין המשכן ולכן לא היה רשאי להשתתף בזה. ובדרך הפשט מבאר כיון שהמשכן בא לאחר הטא העגל שהיו ישראל מנודה לרב ולאחר הסליחה נצטווה ועשו לימקדש ושכנתי בתוכם, אבל משה שגם לפני יוה"כ נאמר "יקח את האהל" ושם היתה מקום שכינה, לא הוצרך ל"ועשו לי מקדש" ולכן לא היה לו להשתתף בעשיית המשכן.

אבל עדיין לכאורה צ"ב מובן שמשה לא הוצרך למשכן ולכן לא היה לו להשתתף במלאכת המשכן בבנינו, אבל בנוגע לתרומת ונדבת הדברים הנצרכים למשכן וכליו ולבגדי כהונה למה גם זה נמנע ממשה ולמה לא היה רשאי לתרום משהו, שלכאורה אין זה מובן לא ע"פ פנימיות הענינים ולא ע"פ דרך הפשט !?

נוסף על התמיה שמשה היה רועה נאמן ומסר נפשו למען ישראל ואף שלו לעצמו לא היה צריך למשכן, היתכן שלא יהיה נוגע לו טובת ישראל ולעשות משהו למענם שיהיה השכינה שורה בתוכם, עכ"פ ע"י שיתרום וינדב גם הוא מהדברים הנצרכים למשכן !?

וי"ל בדרך הפשט כי בפ' תשא (ל"ד א') ברש"י ד"ה פסל לך כותב הראהו מחצב סנפירינן מתוך אהלו ואמר לו הפסולת יהיה שלך ומשם נתעשר משה הרבה.

ומצד עשירות המופלג שלו הנה אם היה רשאי לתרום למשכן יתכן שהיה נותן ומשלים כל הדרוש ואז לא היה משאיר כלום לישראל לתרום והיו נמנעים מזכות השתתפות בתרומת המשכן, וכידוע שהיה משה טוב עין והיה מזדרז לתרום כל מה שצריך, ולכן לא הרשה לו הקב"ה להשתתף לא בעשיית מלאכה ולא בתרומה כלל. וכלל.

שונות

והסר ממנו יגון ואנחה (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם הערתי על נוסח ברכת השיבה שופטינו שבתפילת העמידה, "השיבה שופטנו כבראשונה ויועצנו כבתחילה, והסר ממנו יגון ואנחה", דלכאורה צ"ב מה ענין הסרת יגון ואנחה לזה שיש שופטים ויועצים כבתחלה. (גם הבאתי ביאור ע"פ מ"ש בשיחת ש"פ שופטים תנש"א).

והעירוני שר"ד אבודרהם כתב בזה וז"ל:

השיבה שופטינו כבראשונה ויועצנו כבתחלה על שם "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצך כבתחלה". והסר ממנו יגון ואנחה על שם "ונסו יגון ואנחה", וכתב "וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ".

והוא חוזר על מה שלמעלה ממנו על שם "ובמשול רשע יאנח עם", ומתוך שמשלב לנו שופטים הגונים נהפכה אותה האנחה לששון ולשמחה.

וגם יתכן לפרש, מתוך שנעשה דין ומשפט בינינו סר ממנו יגון ואנחה. עכ"ל.

כלומר, הוא מביא ב' פירושים בזה שתולה היעוד "ונסו יגון ואנחה" (ישעי' לה, י) ביעוד "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצך כבתחילה" (ישעי' א, כו):

פירוש א', על פי הכתוב במשלי (כט, ב) "במשול רשע יאנח עם", נמצא ש"אנחה" באה כשיש מושלים רשעים, וכשישבו השופטים הצדיקים אז תסור האנחה.

והשני, ע"ד מה שהבאתי שם, שכשיש שופטים צדיקים אז הצדק נעשה וזה מבטל היגון והאנחה.

והנה הפירוש הראשון שהביא לכאורה צ"ב, ד"שופטים" ויועצים" אינם "מושלים". המושל הוא המלך, והשופט והיועץ הם רק הפוסקים הדינים וכו'. ולפי זה הבקשה דהסרת יגון והנחה במקומה בברכת "את צמח דוד עבדת מהרה תצמיח".

ועצ"ב.

ואולי יש לפרש לפי האבודרהם, שענין שופטים כאן הוא במובן מושלים, לפי הידוע שכל מצות מינוי מלך היתה רק "כנגד יצר הרע", ובעצם הי' צ"ל הנהגת בני ישראל ע"י שופטים והקב"ה ימלוך עלינו, ולפי זה מתאים המשך הברכה "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה (היינו כבתקופת השופטים, לפני שבאה מלכות לישראל) ומלוך עלינו את ה' לבדך", שזו היתה טענת שמואל הנביא לבני ישראל שלא הסתפקו במלכות הקב"ה אלא רצו מלך ככל הגויים.

ולפי זה יש מקום לפרש, "והסר ממנו יגון ואנחה" היינו שלא יהיו בני ישראל במצב של צער וצוקה "תן לנו מלך" וכו'.

אלא שיש לעיין כיצד להתאים זה עם הכיוון השני שבעצם יש מעלה במינוי מלך כמבואר כ"ז במצוות מינוי מלך שבדרך מצוותיך ע"ד החסידות ובכמה מקומות ע"ד הנגלה.



ספרים שהיו לפני רבינו הזקן (גליון)

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בגליון הקודם עמ' 89, מופיע מאמר מאת הרב אברהם א', בכותרת "שו"ע אדמו"ר הזקן והאליה רבה", והוא מאמר נכבד מאד.

ותוכנו, כי בשו"ע רבינו מביא הרבה את דברי האליה זוטא, ואינו מביא לשונות האליה רבה (רק במקומות מועטים שידוע שכתב אותם רבינו בשנים מאוחרות יותר, ולא בעת כתיבתו את עיקר השו"ע בשנים תקל"א-תקל"ב), ולכאורה הלא הן האליה רבה והן האליה זוטא שניהם מאותו מחבר.

הרב א"א מבאר זאת בעובדה כי האליה זוטא נדפס הרבה לפני אותו זמן, אבל האליה רבה נדפס רק פעם אחת, 15 שנים בערך לפני כתיבת השו"ע, אם כן אפשר שהוא לא הגיע לידי רבינו באותם שנים.

ועל זה הוא מקשה, כי מצא בשו"ע אדה"ז סי' ח', בקו"א: וז"ל: "כתב בתשובת

בית יעקב [סי' פד] ואם הוא בדרך ואין לו טלית אחר, מותר להעלים עיניו ולברך בלא בדיקה עכ"ל". כך אמנם כתוב תוכן הדברים בתשו' בית יעקב, אבל האמור כאן אין זה הלשון שם.

וכותב הרא"א: "אדה"ז העתיק מילה במילה ממש מלשון האליה רבה, וז"ל האליה רבה: כתב בתשובות בית יעקב סימן פ"ד אם הוא בדרך ואין לו טלית אחר, מותר להעלים עיניו ולברך בלא בדיקה. ודוחק גדול לומר ששניהם [אדה"ז והאליה רבה] כתבו באותו לשון ממש במקרה".

ומזה הוא מסיק: "ומחומר הקושיא ניתן אולי לדחוק, שאמנם קו"א זה הוא הוספה מאוחרת".

זמן כתיבת הקו"א שבשולחן ערוך

פירוש דבריו, כי בדרך כלל, הקו"א שנדפס בתוך סימני השו"ע, נכתבו ג"כ באותו זמן של כתיבת גוף סימני השו"ע, כמובן מהקדמת בני המחבר לשו"ע אדה"ז, ובנדוד"ד הוא בהשנים תקל"א-תקל"ב,

ואולם בקו"א זה של הל' ציצית סי' ח' שבו הוא כותב כלשון האליה רבה, והלא הגענו למסקנא שספר זה לא ה' לפני רבינו, על כן צריך לדחוק שבשונה מכל שאר הקו"א שבשו"ע הנה קו"א זה הוא נכתב בתקופה מאוחרת יותר.

ולדבריו שם זהו דוחק כי בתוך הדברים בקו"א זה כותב רבינו: "כמו שיתבאר בעז"ה", וקאי על המשך הלכות ציצית שם. ודוחק לומר שכתב זה אחרי כתיבת השו"ע.

רק שמחומר הקושיא, יש לדחוק שקו"א זה נכתב מאוחר יותר. אלו דבריו.

ביטול התמיהה

באמת, אי משום הא אין צריך לשום דוחק. כי רבינו הזקן כתב את השו"ע בהיותו במעזריטש (אחרי גיל כ"ה שנה בערך), כמפורש בהקדמת בני המחבר לשו"ע.

והלא לפני זה עד לאותו זמן, הוא היה במקום הולדתו בליאזני (עד לגיל בר-מצוה), ובפינקס החברא קדישא של ליאזני כתבו עליו בעת הבר-מצוה שלו "ה"ה חכם המופלג תנא ופליג החתן מוהרש"ז כו'. ואחרי זה הוא גר עם חותנו בוויטפסק (עיר גדולה לאלקיים), עד שהחל לנסוע למעזריטש בהיותו בגיל 20 בערך.

אם כן אף אם במעזריטש בשנים תקל"א-תקל"ב לא היה לפניו האליה רבה, אבל מדוע לומר שבכל עשרים השנים שלפני זה, הוא לא ראה את האליה רבה בכל מקומותיו ובכל תחנות מסעיו. ובודאי כי לשונות רבים נשארו חקוקים אצלו בזכרונו הקדוש (ובפרט בנדו"ד שמדובר בשורה פשוטה, שיכולה להיות חקוקה בזכרון אצל כל גאון ומחבר).

אם כן גם אם יימצאו איזה לשונות בשו"ע, שמוצאים אותם בקדמונים שלא היו לפני רבינו במעזריטש, אין מזה הוכחה לאיזה תקופה נכתבו אותם דברים, וזה פשוט לענ"ד.



לעילוי נשמת

איש תם וישר הולך תמים ופועל צדק

בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבנן

הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה

שורפין

גלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת חנה מרים ע"ה

בת ר' משה ז"ל

גלב"ע תענית אסתר ה'תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא

ומשפחתם שיחיו

שפוטיץ

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה

בהרה"ת ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה

שטאק

גלב"ע י"ד אדר פורים ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת מאטיל ע"ה

בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה

גלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



גדפס ע"י ולזכות בנם

הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא

ומשפחתם שיחיו

שטאק

לזכות

החתן הרה"ת ר' מאיר שלמה שיחי'
והכלה המהוללה מרת שטערנא שרה שתחי'

שם טוב

לרגל נישואיהם

ביום ב' ח"י אד"ש ה'תשע"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולגח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

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



הרה"ת ר' נתן נטע וזוגתו מרת שטערנא שיחיו

בלומעס

והרה"ת ר' אליעזר גרשון וזוגתו מרת קיילא רחל שיחיו

שם טוב

לזכות הילדה אסתר צביה תחי'

בקשר ליום ההולדת שלה ביום י' אדר
יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים
וירוו ממנה הרבה נחת ועונג לאורך ימים ושנים טובות.

ולזכות הוריה הנעלים והחשובים שלוחי רבינו נשיאנו
הרה"ת הנעלה והחשוב ר' שניאור זלמן שי' גאלדבערג
והאשה החשובה והמהוללה מרת חי' מושקא תחי'
שימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בגו"ר
מתוך אושר ושמחה תמיד כל הימים



נדפס ע"י זקנה, חמיו ואביה
הרה"ת הרה"ח הנעלה והנכבד המהולל ברוב התשבחות
ממייסדי המוסד ד"הערות וביאורים"
ר' שמעון שי' מאצקין