

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושתים

גליון ו' [אלף-קפ"ח]

ש"פ מקץ

ה' טבת - דירן נצח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמעיל פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

מאת ושמונה עשרה שנה לחולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ מקץ - ה' טבת

גליון ו [אלף-קפ"ח]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 5 הרי שהרג ולא נהרג אימתי הוא נהרג לכשיבא אדם
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10..... ביטול יצה"ר לע"ל
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 13..... דיוק בהיום יום בסדרי שבת מברכים "אמירת כל התהלים וכו'"
הרב אברהם אלעזר
- 14..... מיקום הפסיק בקטע התפילה "כגוונא" - "קודשא בריך הוא אחד וכו'"
הנ"ל
- 16..... היחידות וההלכה נר חנוכה חובת בית או חובת גברא
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 25..... כמה הערות בהיום יום
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 26..... לשיטתייהו דאביי ורבא ע"פ ש"ס ותורת לוי"צ
הת' מנחם מענדל טייטלבוים
- 34..... י"א ארורים כנגד י"א שבטים
הרב משה מרקוביץ
- 35..... בעניין נוטל א' מס' מחליו
הת' אברהם מרדכי הלוי סילווערשטין
- 35..... בענין הכשר מצוה ועשייתה
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

נגלה

- Error! Bookmark ... חילוק בין לשון 'אל' ל'לא', והמסתעף למלאכת הוצאה בשבת ...
not defined.
הרב ישראל אליעזר רובין
- 48..... העדות לספר שערי יהודה על מסכת קידושין (ב)
הת' דב בעריש רוטנברג

חסידות

- 56..... ביאור הלשון "והוא גם הוא" בפרק מ"א תניא הרב אברהם אלאשוילי
- 57..... שרפים, אופנים וחיות הקדש: מי גבוה ממי? (גליון) הת' מנחם מענדל מינצברג
- 59..... יניקת החיצונים מעבירות על מצוות לא תעשה הרב משה מרקוביץ
- 59..... פעולת גדלות המוחין במדת הכעס הנ"ל
- 60..... נש"י מקבלים חיות מבחי' חכמה הנ"ל

הלכה ומנהג

- 61..... טעם לשיעור דליקת המנורה חמשים מינוט הרב לוי יצחק ראסקין
- 63..... האם יש חיוב מזוזה בקפסולות שעשויות כמין צורת הפתח הרב ברוך אבערלאנדער
- 64..... שדיין לא יעשה את עצמו כעורכי הדינים הרב פרץ בראנשטיין
- 65..... ג' שאלות בברכות באשה הרב יוחנן מרזוב
- 72..... ביאור בשו"ע חו"מ סי' כב ס"א (גליון) הרב מאיר צירקין
- 73..... הדלקת נרות חנוכה במניין שבחצרות הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 78..... אשתו כגופו בהדלקת נר חנוכה ובגדרי חיוב נשים בהדלקת נר חנוכה צבי רייזמן

פשוטו של מקרא

- 90..... פרש"י בפרשת וירא ד"ה פתח הרב וו. ראזענבלום
- 92..... [על] מי [נ]אמר "והנה גם הוא אחרינו" בפש"מ (גליון) הרב מאיר צירקין

תלמידי חכמים התורה שומרתן 93.....
הרב שלום דובער שפילמאן

ברכת המערכת

שולחים אנו את ברכותינו מקול"ע לידידנו היקר והאהוב
מלאכתו מלאכת שמים לקרב בנ"י לאביהם שבשמים
ברוב מסירה ונתינה
הרב התמים הנעלה והנכבד
ר' חיים שניאור זלמן יהודה שי' בן הינדא יוכבד דוקס
שישלח לו השי"ת רפו"ש וקרובה ברמ"ח אבריו
ושס"ה גידיו, ויהי' בריא אולם
ויוכל לחזור לעבודתו הקדושה לעשות נח"ר לרבינו נשיאנו

.....

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד פרשת ויחי תשפ"א
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ט"ו טבת
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:
פאקס: 718-247-6016
אימייל: haoros@haoros.com
כתובת:
639 Eastern Parkway, Apt 3F
Brooklyn, New York, 11213, USA
להקדשות נא להתקשר: 347-770-0535
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

הרי שהרג ולא נהרג אימתי הוא נהרג לכשיבא אדם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

הרג חבירו במזיד ואח"כ קם לתחיה בתח"מ

בגליון העבר נסתפקתי (ע"ד ספיקת הכלי חמדה) באחד שהרג חבירו במזיד ואח"כ קם לתחיה בתח"מ, ועדיין לא נגמר דינו של ההורג, אם בי"ד יגמרו דינו למיתה, די"ל כיון דעתה חי הוא פטור, ואפילו אם נגמר דינו לפני שקם לתחי' אלא עדיין לא קיימו ענשו, דילמא אינו חייב מיתה עי"ש.

והעירוני הרה"ת הנעלה והנכבד וכו' ר' שלום שליט"א צירקינד מהא דאיתא בב"ר (פל"ד, יד) על הפסוק (בראשית ט, ו) "שפך דם האדם באדם דמו ישפך": "אמר ר' לוי הרי שהרג ולא נהרג אימתי הוא נהרג לכשיבא אדם, שופך דם האדם באדם דמו ישפך, דרש ר"ע כל מי שהוא שופך דמים מעלים עליו כאלו הוא ממעט את הדמות, מ"ט שופך דם האדם באדם דמו ישפך, מפני מה כי בצלם אלהים עשה את האדם", ועד"ז איתא בדברים רבה (פ"ב, כה): "ועל כולן יש סליחה חוץ משפיכות דמים שנא' (בראשית ט) שופך דם האדם באדם דמו ישפך, א"ר לוי והרי כמה בני אדם שהרגו ומתו על מטותיהן השיבו אותו מהו באדם דמו ישפך, כשיבאו כל בני אדם לעתיד לבוא אותה שעה דמו ישפך", ופירש בידי משה בב"ר שם וז"ל: דה"ק הרי שהרג ולא נהרג לפי שלא היה שם שום בריה, אימתי נהרג לכשיבא אדם, ר"ל בשעת תחיית המתים שיבא זה האדם בעצמו דהיינו הנהרג יאמר שהוא הרג אותו ואז ימיתו אותו, לפ"ז הגירסא בפרשת ואתחנן [דב"ר ב' י"ז] לכשיבאו כל בני אדם ג"כ נכון, דר"ל בשעת התחיה של כל בני אדם ואז יבא ג"כ זה הנהרג ויאמר כי הוא זה עכ"ל. הרי מוכח מכאן בהדיא דאף שהנהרג קם לתחי' מ"מ הרוצח נהרג.

האם הנרצח כשר לעדות על הרוצח לפני שמת?

אלא דלכאורה פירושו תמוה מאד, דהרי בודאי לפי פירושו איירי כאן אודות מיתת בי"ד, דאי בידי שמים הרי קמי שמיא גליא שהוא הרוצח, ואי"צ לעדות הנרצח, וע"ד דאיתא בכתובות ל, א: "אמר רב יוסף, וכן תני רבי חייא: "מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין, ארבע מיתות לא בטלו; לא בטלו? הא בטלו להו! אלא, דין ארבע מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה - או נופל מן הגג או חיה דורסתו, ומי שנתחייב שריפה - או נופל בדליקה או נחש מכישו, ומי שנתחייב הריגה - או נמסר

למלכות או ליסטים באין עליו, ומי שנתחייב חנק - או טובע בנהר או מת בסרוניכ", וא"כ איך אפשר שהנרצח עצמו יעיד שהוא הרוצח הלא הוא פסול לעדות?

וכדאיתא במכות ו, א, בהא דתנן: "על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת (דברים י"ז) אם מתקיימת העדות בשנים למה פרט הכתוב בשלשה . . רבי עקיבא אומר לא בא השלישי אלא להחמיר עליו ולעשות דינו כיוצא באלו . . מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה אף שלשה נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה, אמר רבי יוסי: במה דברים אמורים, בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר. רבי אומר: אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות ואימתי, בזמן שהתירו בהן" [ומשמע לגמרא ש"אימתי, בזמן שהתירו בהן", הם דברי רבי. אבל רבי יוסי פוסל את כולם, גם אם לא התירו הקרוב או הפסול ולא התכוונו לעדות], אמר רב פפא לאביי: אלא מעתה, לרבי יוסי, החולק על רבי, ופוסל את כולם אף אם לא התירו כל העדים בנדון, ואינו מצריך שיתכוונו כלם להעיד, לדבריו יקשה הרוג, הרואה את רציחתו יציל את הורגו, כדין עד פסול הנמצא בין עדים כשרים, שהרי ההרוג קרוב לעצמו, ומכח קרבתו לעצמו הוא פסול לעדות. וכיון שגם הוא רואה את מעשה הריגתו, אם כן, תמיד תפסל כל עדות על רוצח, מדין "עדות שבטלה מקצתה, בטלה כולה"? [ובלשון רש"י: לרבי יוסי דאמר אף בלא התירו שלא נתכוין להעיד הוא מציל את הנדון מפני קורבה הרוג נמי יציל את הנדון שהרי גם הוא ראה והוא קרוב אצל עצמו עכ"ל], ומתריצין: מצינו אופן שאין ההרוג רואה את המעשה, ואז לא מתבטלת עדות האחרים, בכגון שהרגו הרוצח מאחוריו, ולא ראהו הנהרג, ועל האופן הזה נאמרו כל הפסוקים בעדות רוצח, הרי מפורש כאן שהנרצח פסול להעיד מדין קרוב? ובתוס' שם כתב שהוא פסול משום שהוא בעל דין אי נמי מפני שהוא שונא ושונא פסול לעדות. ועי' בשו"ת דברי יציב (חיו"ד סי' רכג) שהקשה כן¹.

אלא דמצינו ברמ"א (חו"מ סימן לג סעי' טז) שכתב וז"ל: קרובי נרצח יכולין להעיד על הרוצח (הגהות אשרי (סנהדרין פ"ג סי' ג') ומרדכי פ' זה בורר רמז תרצה) עכ"ל, ובסמ"ע שם (ס"ק כה) ביאר דהטעם מפורש שם במרדכי כיון דכבר מת מאי נפקא

1) וראה שם שהקשה על הרמב"ם פ"ב מרוצח ה"ב "אבל השוכר הורג את חברו וכו' וכן ההורג את עצמו כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת ב"ד", ואין הבנה לדברים אלו דאחרי שהרג את עצמו היאך שייך בו מיתת ב"ד. ומפרש שהכוונה למ"ש בב"ר פרשה ל"ד סימן י"ד, א"ר לוי הרי שהרג ולא נהרג אימתי הוא נהרג לכשיבא אדם וכו', ובמתנות כהונה כלומר לתחיית המתים ויבא אדה"ר וכו', ובח' הר"ל כשיבא משיח וכו' עיין שם [וביפה תואר ובנזר הקדש]. ובידי משה כתב דה"ק הרי שהרג ולא נהרג לפי שלא היה שם שום בריה אימתי נהרג לכשיבא אדם, ר"ל בשעת תחיית המתים שיבא זה האדם בעצמו דהיינו הנהרג יאמר שהוא הרג אותו ואז ימותו אותו . . ויש לומר שעל זה כוונת הרמב"ם דהורג עצמו אין בו מיתת ב"ד, היינו דלעת"ל כשיעמוד לתחיה אין ממיתין אותו כשאר רוצח נפש ודו"ק.

מינה לקרובי נרצח במיתתו של הרוצח . . וע"ש דכתב עוד, דאפילו הנרצח עצמו כל זמן שהוא חי ואינו טריפה יכול להעיד, שהרי האמינו לומר פלוני רבעני [סנהדרין ט' ע"ב], עכ"ל. ונראה דדקדק לומר הנרצח, ללמדנו דמייירי שבשעה שבאנו לדון הרוצח, כבר מת המוכה, אלא שמעיקרא בשעה שהעיד הוה חי ולא הוה טריפה ואחר כך מת, ומקבלין עדותו להמיתו או לחייבו גלות על פיו, ובכה"ג דוקא מותר, משום דאין לו הנאה גם להנרצח בהמיתו או בהגלות. אבל אם נשאר חי, פשיטא דלא מקבלין עדותו לענוש המכה על פיו בשבת וריפוי ואינך. ומור"ם קיצר בזה, משום דדין מיתה וגלות אין נוהגים בינינו, ולא כתב דין דקרובי הנרצח אלא ללמד ממנו דין קרובי המוכה, עכ"ל². ועי' נתיבות המשפט שם ס"ק טו שביאר דאין תועלת לרוצח בעדותו. ואי משום שבביל לעשות נקם בהרוצח, לא מיקרי נגיעה, ולכן אף הנרצח יכול להעיד כשאינו טריפה. אבל אם הוא חי ולהעיד שישלם שבת וריפוי, הוה ליה נגיעה.

ואף דבגמ' מכות מבואר שהוא פסול לעדות? הנה המרדכי שם תירץ קושיא זו וז"ל: וקשה ממס' מכות פ"ק [דף ו, א] דפריך הרוג יציל פי' דהוא קרוב ופסול להעיד ופסול לשאר העדים שראו עמו ומשני כשהורגו מאחוריו משמע דהנרצח אינו יכול להעיד? ומצאתי בתוספות רבינו משה במסכת מכות שפירש ריב"א הרוג יציל לאו משום קורבה אלא משום שהוא טריפה פסול להעיד עכ"ל, והטעם דטרפה פסול להעיד הוא דהוה עדות שאי יכול להזימה דאינם בזוממי זוממין, כי אם יזימו את הטרפה ואח"כ יזימו את הזוממין לא יהיו נהרגין כיון דגברא קטילא בעו למיקטל (סנהדרין עח, א).

נמצא דלפי ההלכה – כפסק הרמ"א – שפיר יוכל הנהרג עצמו הקם בתחיה להעיד על הרוצח, דטריפה ודאי לא יהי' שהרי מתרפאין אז, ואם משום שהוא נשאר בחיים ונת' בהסמ"ע כנ"ל דאז אינו מעיד דנוגע לענין שבת וריפוי כו' הנה בתחה"מ אין זה שייך כיון שנתרפא לגמרי.

אמנם מ"מ תמוה דהרי כתב שהרג כשלא היה שם שום בריה, וא"כ מה מועיל עדות הנהרג הרי בעינן שני עדים דוקא? ולומר שהי' שם עד אחד ועכשיו יצטרפו הרי זה דוחק הכי גדול.

עוד פירושים במדרש

והנה מצינו עוד פירושים בכוונת המדרש ומהם:

(א) בנור הקודש בראשית רבה שם כתב וז"ל: לכשיבא אדם וכו'. פירש היפה תואר וז"ל: שהוא יום הדין הגדול שיחיו בו המתים, והיינו באדם דמו ישפך, כלומר כשיבא

(2) וכבר האריכו בזה בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' רלא. שו"ת מהרי"ט חו"מ סי' פ. כנסת יחזקאל סי' פ"ט. תומים שם ס"ק י"א. משכנות יעקב חו"מ סי' ט"ו. משנת יעבץ חו"מ סי' י"ג. ועוד עוד ואכ"מ.

אדם. וקשה דבפ' אחד דיני ממונות [סנהדרין לו ע"ב] תניא אף על פי שבטלו סנהדרין דין ד' מיתות לא בטלו, מי שנתחייב הריגה, או נמסר למלכות או לסטים באים עליו וכו'. משמע דבעולם הזה נקם ינקם כדי רשעתו. ונדחק בזה. ולק"מ, שכבר כתבו התוס' שם שבדואי אנו רואין כמה רשעים רוצחים מתים על מיתתם, אלא שלפעמים זכות תולה להם ע"ש, ועל זה אמר כאן דאפ"ה לעתיד נקם ינקם. וכן אמרינן לקמן (דב"ר פ"ב, כה) על כולם יש סליחה חוץ משפיכות דמים, שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך. אמר ר' לוי הרי כמה בני אדם שהרגו ומתו על מטותיהן, השיבו אותו ואמרו באדם דמו ישפך, כשיבואו כל בני אדם לעתיד לבא אותו שעה דמו ישפך. ומ"מ קצת משמעות דורשין איכא בינייהו, דהכא קאמר לכשיבא אדם, והתם קאמר כשיבואו כל בני אדם. ומ"מ נראה דהיינו הך, כי כל בני אדם נתלו באיפתו [העיקר והשורש] של אדם הראשון [שמו"ר מ, ג]. ובזה יתישב למה באמת תלה פקידת עונו דוקא בביאת אדם הראשון, והוא כי אדם הראשון שהיה יציר כפיו יתברך היה בצלם דמות תבניתו, וכל הנשמות הנתלים באיפתו הם התפשטות דמותו, והשופך דם אדם מיעט הדמות, לפיכך נפקד על עונו ע"י אדם, וכדמסיק הכא כל השופך דמים כאילו מיעט הדמות, והיינו כדפרישית עכ"ל. הנה הוא מפרש שיהי' בידי שמים בתחה"מ ביום הדין. וכן פירש במתנות כהונה ובעץ יוסף שם.

וזה מתאים למ"ש בתרגום יונתן בן עוזיאל על פסוק הנ"ל שופך דם האדם וגו': דיישוד דמא דאינשא בסהדין דיינא מחייבין לי' קטול ודיישוד בלא סהדין מרי עלמא עתיד לאתפרעא מני' ליום דינא רבא ארום בדיוקנא דה' עבד ית אינשא" [מי שישפוך דם האדם בעדים, השופטים מחייבים אותו למות, וישפוך בלי עדים אדון העולם עתיד להפרע ממנו ביום הדין הגדול כי בדיוקן אלקים עשה את האדם].

וברד"ל שם פ': כשיבוא אדם דהיינו כשיבוא משיח דכתיב ביה וארו עם ענני שמיא כבר אינש, וכן בפ' ואתחנן ככה, ולפנינו שם נדפס לכשיבואו בני אדם וט"ס הוא עכ"ד. וכן כתב בעץ יוסף שם בפירושו השני.

(ב) בנחמד למראה במדרש שם: "שופך דם האדם וגו' אמר ר' לוי הרי שהרג ולא נהרג אימתי הוא נהרג לכשיבא אדם: עיין מ"ש בזה המפרשים ז"ל שנדחקו בזה. ול"נ שכך פירושו דר' לוי, מילין לצד עילאה ימלל בסוד הגלגול, שמי שהרג לחבירו ולא נהרג יבא פעם אחר בגלגול באדם אחר ויהרג. וזה רמז הפסוק דחיבת "באדם" מלבד שהיא מיותרת אין לה מובן, לכך דרש הרי שהרג ולא נהרג זהו שופך דם האדם יבוא באדם אחר ויהרג, ולפ"ז צריך לגרוס לכשיבא באדם, כלשון הכתוב שופך דם האדם באדם דמו ישפך וק"ל" וכ"כ בס' אנך יפה (פאלאג'י) סי' נח שמביא אותו השי"ת בסוד הגלגול ונהרג אל ידי איזו עילא וכמ"ש בעשרה הרוגי מלכות שנהרגו ע"י המלך באיזו עילא.

ועי' מ"ש במדרש שמואל באבות פ"ב מ"ו (הובא בתויו"ט שם ובשיחת קודש

תשל"ו ב' ע' 571) אף הוא ראה גולגולת אחת שצפה על פני המים כו', דקאי על גלגול, וכן פי' בפתח עינים שם.

ג) בקובץ כרם שלמה (שנה ט' קובץ א') הביא בשם הג"ר ישראל ליפשיץ אבד"ק קליווא לפרש, דאיתא בגמ' (מכות י, ב): "מרשעים יצא רשע וגו', במה הכתוב מדבר? בשני בני אדם שהרגו את הנפש, אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד, לזה אין עדים ולזה אין עדים, הקדוש ברוך הוא מזמין לפונדק אחד, זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונפל עליו והרגו, זה שהרג במזיד נהרג, וזה שהרג בשוגג גולה". והנה ע"כ כשבאים לפונדק אחד איכא סהדי, דאם לא כן אין תועלת בזה, דהא אפילו הכי לא יבוא זה שהרג בשוגג לכלל גלות, דהא ליכא סהדי, ובזה מתורץ המדרש, הרי שהרג וגו' אימתי נהרג לכשיבואו בני אדם שיהיו עדים, (עוד פי' ע"פ האלשיך דקאי על מלבין חבירו ברבים עיי"ש שזהו רק אם הוא ברבים - בני אדם).

אלא דפירושו תמוה דהרי הא דבעינן שיהי' בפני אדם הוא משום זה שיתחייב גלות, אבל לשון המדרש הוא "אימתי הוא נהרג לכשיבא אדם".

אלא דמצינו במ"א שפירושו עד"ז, דהכוונה במדרש הוא לדברי הגמ' במכות הנ"ל, בשני בני אדם שהרגו את הנפש כו' הקב"ה מזמין לפונדק אחד וכו' זה שהרג במזיד נהרג וזה שהרג בשוגג גולה, וכוונת המדרש הרי שהרג ולא נהרג אימתי הוא נהרג לכשיבוא אדם, והיינו כשהקב"ה יזמין את ההורג בשוגג שיעלה בסולם ויפול על ההורג במזיד אז יתקיים בו עונשו למיתה.

אלא דגם זה קשה שהרי במדרש בדברים כתב: "לעתיד לבוא" וכן יש להקשות גם על פירוש הנחמד למראה?

והנה לפי פירושים אלו דלא קאי על תחא"מ ודאי אין זה שייך לענינו, אמנם לכאורה לפי פירוש הא' דקאי על יום הדין דתחא"מ, לכאורה יש להוכיח מכאן דאף שהנרצח חי עכשיו בתחא"מ, יש עונש מיתה ביד"ש על הרוצח [ולא בידי בי"ד כיון שלא היו עדים].

אבל י"ל דזה אינו הוכחה כלל לענינו, כי כל הספק הנ"ל ושל הכלי חמדה הוא, כשקם לתחי' בזמן קצר אח"כ³, וכמבואר בהקובץ שם שהי' בסמיכות לתקופה השני' דתחא"מ ועדיין לא נגמר דינו או עדיין לא קיימו העונש, דנמצא שלא הי' בזה מיתה גמורה, דבזה אפ"ל דבאופן כזה לא חל עליו חיוב מיתה, אבל המדרש איירי כשרצחו ולא קם בעוה"ז לעולם והי' מיתה רגילה, וקם רק בזמן תחא"מ שהו"ע חדש לגמרי, דבזה פשוט הדבר שיש לו דין של רוצח גמור וחייב מיתה, ומסיימין בטוב.

3) ראה עד"ז בברכי יוסף אבהע"ז ר"ס י"ז, ובפתח עינים מגילה ז, ב, שהחיד"א ג"כ מחלק אם קם לתחי' מיד או לאחר זמן, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ס"ו.

ביטול יצה"ר לע"ל

הרב שלום צירקין

תושב השכונה

א' היעודים המרכזיים בתורה אודות ימות המשיח הוא, שאז יבוער ויבוטל היצר הרע מן האדם. יעוד זה כבר מפורש בפרשת נצבים, כאשר התורה מבטיחה על הגאולה העתידה "ומל ה' אלוקיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חייך". ותרגם יונתן "ויעדי ה' אלקכון ית טפשות לבכון וית טפשות לבא דבניכון ארום יבטל יצרא בישא מן עלמא ויברי יצרא טבא די ימלכינכון למירחם ית ה' אלקכון בכל לבכון ובכל נפשכון מן בגלל דיוגדון חייכון עד עלמין".

וכן בדברי הנביאים¹ "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם, והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם". ועד"ז בדברי מארוז"ל מבואר בכ"מ אודות שחיתת² והעברת היצה"ר³ לע"ל. (ובכ"מ מבואר עד, אשר שינוי היצר לטוב, נרמז (גם) בהיעוד שהחיות רעות לא ירעו ולא ישחיתו לע"ל⁴).

ויש בענין זה כמה דרגות ואופנים, ולקמן ליקטתי כמה פרטים בזה בעז"ה.

חלישות היצה"ר ע"י ריבוי הדעת

כמה מפרשים כתבו בפירוש יעוד זה, שע"י ריבוי הדעה האמיתית לע"ל, יועבר ממילא הרצון לרע. ראה בספורנו⁵ שכתב, "יגלה עיניך לסור מכל טעות מערבב השכל מידיעת האמת, כשתשתדל לדבקה בו, באפן שתכיר טובו ותאהבהו בהכרח".

וכן נראה ממתק לשון הרמב"ם⁶ "לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת

(1) יחזקאל לו, כו-כו. וראה גם שם יא, יז. ירמיהו ג, יז. לא, לב. ועוד.

(2) סוכה נב, א.

(3) כ"ה בכ"מ. ומהם: זח"א קלו בביאור ענין ביטול יצה"ר לע"ל, וע"ש איך יהי' מציאות היצר לע"ל (וראה בדברי זוהר באור התורה נ"ך ח"א ע' קפט. פרי צדיק על פרשת תולדות ס"ד בארוכה. ובכ"מ). זח"ב רלו, א. תדבאר פ"ד. בראשית רבה פמ"ח, יא. שמות רבה סופמ"א. שם פמ"ו, ד. במדבר רבה פט"ו, טז. שם סוף פרשת שלח. דברים רבה פרשה ב, ל. שם סוף פרשת כי תצא. מדרש תנחומא סוף פרשת יתרו. ילקוט שמעוני נ"ך רמז תתנ"ט. אגדת בראשית פכ"ו. ועוד.

(4) ס' הבתים מהדורת הרש"ל, ח"א ע' קפו. ע"ש מה שביאר בזה. וראה זח"א קלח, א. ועוד.

(5) דברים ל, ו. וראה אברבנאל ליחזקאל לו שם. וכן מבואר בכ"מ בספר ישועות משיחו, ראה במקומות שציינו במפתח שבסוף הספר על הפסוק והסירותי את לב האבן וגו'.

(6) הל' תשובה פ"ט ה"ב. וראה ג"כ פירוש המשניות הקדמה לפרק חלק "ועשית כל מצות תורת משה רבינו ע"ה מאין התרשלות ועצלה ולא אונס, כמו שנאמר . . והסרותי את לב האבן מבשרכם". ולהעיר

שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה', ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו, ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם".

ומובן הענין בפשטות ע"פ דברי חז"ל שאין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות, וממילא ע"י ריבוי הדיעה לא יבוא לידי חטא.

ופירוש זה מתקשר לשיטת הרמב"ם בכללותו, שבימות המשיח לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, אשר ממילא מובן שאא"פ לומר לשיטתו שיבטל היצר ע"י נס ופלא, אלא הענין שע"י ריבוי הדיעה ממילא יתנהגו בנ"א באופן הצריך.

וכן מובן מסיום היד החזקה, שבאותו זמן לא יהי' לא רעב ולא מלחמה כי כל המענדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, שמזה מובן שאין זה שיבטל טבע בני אדם (כולל – היצה"ר), אלא שמפני ריבוי המענדנים והדיעה ממילא לא יהי' מלחמה כו".

ובכ"מ ביאר האברבנאל⁸ כעין זה, אלא שהוסיף⁹ שזה יהי' גם בסיבת ריבוי הניסים והמתים שיקומו לתחי', שזה יכנע לבבם הערל. ובמק"א¹⁰ כותב שזה יהי' בזמן תחיית המתים בסיבת הקמים לתחי'. ע"ש.

אמנם לאידך גיסא יש להעיר, כי במקומות אחרים¹¹ מבואר בכיוון ההפכי, והוא שבכדי שישיוגו בני אדם דעת שלימה באלקות צ"ל מקודם ביטול היצה"ר. ואע"פ שאין צריך לומר שיש סתירה תוכנית בין ב' הביאורים, כי י"ל שהדעת מחליש היצה"ר ושוב עי"ז בא לידי דעת נעלית יותר, מ"מ במקומות שמבוארים ביאור השני משמע שהסרת

ג"כ ממו"נ ח"ג פי"א "בידיעת האמת מסתלקת האיבה והשינאה, ויבטלו נזקי בני אדם זה לזה. וכבר הבטיח בכך ואמר וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבו וגו' ופרה ודב תרעינה וגו' ושעשע יונק וגו' ואחר כך נתן סיבה לכך ואמר, כי סיבת סילוק אלה השנאות וההתקוטטויות וההשתלטויות היא ידיעת בני אדם אז אמתת האלוק, ואמר לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קודשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". היינו שסיבת ביטול ההזקים הוא בסיבת ריבוי הדיעה עד באופן שזה פועל על אופן הנהגת האדם. וראה שיחת י"ט תמוז תשכ"ח בביאור המו"נ.

(7) כן מפורש בלקו"ש חכ"ז ע' 203 הערה 78. אמנם בהדרגה על הרמב"ם תשנ"א מבאר שהלכה זו קאי על תקופה השני' שאז אכן ישתנו טבעי בני אדם. ע"ש.

(8) וראה אברבנאל ליחזקאל לו שם. וכן מבואר בכ"מ בספר ישועות משיחו, ראה במקומות שצויינו במפתח שבסוף הספר על הפסוק והסירותי את לב האבן וגו'.

(9) ראה משמיע ישועה, המבשר השני, הנבואה הג'.

(10) ישועות משיחו חלק שני העיון השלישי פרק ו-י. אמנם הוא מפרש שם שגם מלאה הארץ דעה יהי' רק אז. ועיין בפירושו נחלת אבות לפרקי אבות סוף ד', השורש העשירי. וע"ע בפירושו ליחזקאל לו, כז, שאלו הקמים בתחי' יהי' להם לב חדש.

(11) ראה לדוגמא ס' מלחמות ה' לר' אברהם בן הרמב"ם, בביאור ענין שחיטת הליתן. שיר השירים רבה פרק א פסוק ב אות ד. ובכ"מ.

יצה"ר הוא ע"י הקב"ה עי"ז נעשים מוכשרים להשגת הדעת.

שינוי הטבע

אמנם בכ"מ מצינו עוד ביאורים, שזה יהי' קשור גם עם שינוי הטבע. כן מבואר בהמשך וככה תרל"ז¹², שלע"ל ישתנה טבע היצר, שבמקום שיהי' לב אבן, קשה ואטום ובלתי מתפעל, יהי' לב בשר.

ובלקו"ש חכ"ט פ' נצבים מוסיף עוד ענין בזה, שלע"ל הקב"ה ישנה הטבע גם שהאדם לא יתעורר לחטא ע"י סיבות שמבחוץ, שזהו כוונת הכתוב ב"מילת" הלב, שיכרות הקב"ה הקשר בין ראיית העין לחמדת הלב, כדי שלא יהי' העין רואה והלב חומד.

ועמך כולם צדיקים

ובכ"מ מבואר¹³, דבזמן הגלות עיקר העבודה היא רק עבודת הבינונים, במחדו"מ, אמנם לע"ל יהי' כל ישראל במדרי' הצדיקים, שיוכלו לנפוך היצה"ר ונה"ב עצמו לטוב.

שחיטת היצר

בגמ"מ¹⁴ מבואר שלע"ל מביאו הקב"ה להיצר ושוחטו¹⁵. דמשמע להדיא שביטול והעברת היצר תהי' ע"י הקב"ה בעצמו. ואע"פ שנתבאר לעיל כמה ביאורים שהאדם בעצמו יוכל לכפוף ולהפוך יצרו הרע לטוב, מ"מ סו"ס עדיין נשאר הרע בעולם (בערב רב, אומות העולם, וכיו"ב), ולכן עדיין נשאר אפשרות לרע גם אצל בני". והעברת היצר רע מכל וכל יהי' ע"י הקב"ה בעצמו – בתקופה השני' דימות המשיח¹⁶.

שעפכ"ז נראה לומר, שהביאורים השונים דלעיל אפשר לפרשם גם בתקופות

(12) פ"ז. וראה גם רד"ק ליחזקאל לו שם. ולהעיר מביאור הידוע של אדה"ז בהלשון "וזהסירותי לב האבן וגו'" ולא מוח האבן, שהסרת לב האבן היא דוקא ע"י הקב"ה, הובא בס' מגדל עז ע' שח. ס' השיחות תשמ"ח ח"א ע' 311 הערה 52. שיחת ש"פ שמיני תשמ"ב סי"ד ואילך.

(13) תורת מנחם תשמ"ב ח"ג ע' 1672. וראה סה"ש תשנ"א, ח"ב ע' 533, ושם שענין זה כבר שייך עכשיו. פלח הרמון בראשית ע' קנב, א.

(14) סוכה נב, א.

(15) ולהעיר שיש פירושים שונים בזה האם מדבר על שחיטת המלאך המות (היינו היצר הרוחני, ראה במקומות שנסמנו בימות המשיח בהלכה ח"ב סי' צ"ח), או על יצה"ר הפנימי שבאדם (ראה בפ' נזר הקדש על בראשית רבה פרשה לד סי' י"ב). ואולי ע"פ הנ"ל תלוי גם בהתקופות השונות. ואכ"מ.

(16) ראה בכ"ז תניא אגה"ק סכ"ז. אג"ק ח"ב ע' סח ואילך. שם ח"ז ע' שנו. סה"ש תשנ"א ע' ח"ב ע' 576 ובהערה 108. וע"ע נצח ישראל פמ"ו. ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' צ"ח ובמקומות שנסמנו שם.

שונות לע"ל, ותכליתם יהי' בתקופה השני' שאז יבוער הרע לגמרי ע"י הקב"ה בעצמו.

וזה קשור גם עם השקו"ט המפורסם האם יהי' שייך חטא לע"ל¹⁷, שעכ"פ לכמה ביאורים יוצא שעכ"פ בערב רב וכיו"ב יהי' שייך חטא, (או שיהי' שייך חטא עכ"פ בשוגג¹⁸ וכיו"ב). ושלילת ענין החטא מכל וכל, דהיינו שלא יהי' אפילו אפשריות לחטא, יהי' כאשר ישחוט הקב"ה את היצר, בתקופה השני', (בתחיית המתים).

ובכ"מ¹⁹ מבואר דענין שחיטת היצר, (ולא "הריגת" היצר), מורה לא רק על ביטולו אלא גם על הפיכתו לטוב, וגם נחש הקדמוני יתהפך ל"שמש גדול"²⁰, כמבואר שם הענין בארוכה.

יש להאריך בזה עוד ותן לחכם יחכם עוד.

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



תורת רבינו

דיוק בהיום יום בסדרי שבת מברכים "אמירת כל התהלים וכו"

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס שו"ע אדה"ז המבואר ועוד

בהמשך למה שכתבתי בגליון העבר עד כמה יש לדייק ב"היום יום", מצאתי השבוע דיוק נוסף ב"היום יום" של כ"ו כסלו.

ובהקדים, בכל "שבת מברכים" הרבי כותב ב"היום יום" באופן כזה: "מברכים ר"ח

(17) ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א בהפתיחה ע' 4 ואילך. ועוד. וזה קשור גם השקו"ט המפורסם האם שייך תשובה לע"ל (ראה מש"כ הרב מ.מ.א. ש' בגליון תתקצ"ז ועוד), ושכר ועונש (ראה אג"ק חי"ז שם), שנראה שגם בזה יש שינוי בין התקופה הראשונה לתקופה השני'. ואכמ"ל.

(18) נראה שו"ת רב פעלים חלק א סוד ישרים סימן יז. ס' חסידים (כת"י פארמא) ס' תתרנ"ד. ואכ"מ. (19) ראה של"ה מסכת פסחים קעז, א. כתו שם טוב ס' קכ"ח. תורת מנחם תשמ"ב ח"ב ע' 976. תשד"מ ח"א ע' 457. צפנת פענח על מס' סוכה שם (שי"ל לאחרונה), ובכ"מ בספריו. וע"ע לקו"ש חכ"ד ע' 172.

(20) ראה ד"ה פדה בשלום תשל"ט (מוגה) ס"ב. פדה בשלום (הב') תשמ"מ. שיחות קודש תשמ"א ח"ד ע' 75 (ומהמבואר שם משמע קצת שיהי' בזה ב' תקופות, בתחילה מהעביר מן העולם ואח"כ משביתן שלא יזיקו).

(פלוני). אמירת כל התהלים בהשכמה. יום התוועדות". אך בהיום יום של כ"ו כסלו שהוא שבת מברכים ר"ח טבת, הרבי כותב כך: "מברכים ר"ח טבת. אמירת כל התהלים בהשכמה". ואחרי זה מעתיק את שיעורי החת"ת, ורק אחר כך כותב "יום התוועדות". ולכאורה טעמא בעי מדוע לא כתב "יום התוועדות" באותה שורה של שבת מברכים ואמירת תהלים (כמו בכל שבת מברכים), וכתבו בנפרד (לאחרי הפסק שיעור החת"ת)?

ולענ"ד נראה שהרבי רצה להורות בזה שכ"ו כסלו הוא "יום התוועדות" לא רק מפני שהוא "שבת מברכים", אלא גם מצד שהוא "שבת חנוכה". ונמצא שגם בקביעות ש"שבת חנוכה" אינו "שבת מברכים" – עדיין הוא "יום התוועדות" מפני "שבת חנוכה".

ועד"ז מצאתי כן בעוד מקום אחד, והוא בהיום יום כ"ה אלול (שבת שלפני ר"ה), הרבי כותב בשורה עליונה: "אמירת כל התהלים בהשכמה". ובשורה שתחתיה הרבי כותב: "יום התוועדות. סליחות – אחר חצות לילה". ושוב נשאלת השאלה למה לא כתב "יום התוועדות" באותה שורה של אמירת תהלים? הרי מאותה סיבה שאומרים התהלים בהשכמה אף שאינו שבת מברכים – מאותה סיבה הוא "יום התוועדות", ולמה הפריד ביניהם?

ויש לומר שגם בזה ישנו דיוק נפלא, והדיוק הוא שהוא "יום התוועדות" לא רק מפני שהוא שבת שלפני ר"ה (שבו הקב"ה מברך את החודש), אלא גם מפני שהוא שבת סליחות. ולפי זה נמצא שבקביעות ששבת סליחות אינו שבת שלפני ר"ה, הוא עדיין "יום התוועדות" מצד שבת סליחות.

[ואחר כל הדיוקים הללו בענין "יום התוועדות" – צריך רק לזכור ולשנן שישנן הוראות מפורשות (ולא דיוקים) בכמה מקומות ב"היום יום", איך צריכים להתוועד, ואיזו ענינים יש לדבר בהן, כולל החלטות טובות בכל עניני תורה ומצוות ודרכי החסידות. והעיקר שיהיה לחיים, לחיים ולברכה!].



מיקום הפסיק בקטע התפילה "כגוונא" – "קודשא בריך הוא אחד וכו'"

הנ"ל

בסידור רבנו הזקן עם "ציונים והערות" (להרב רסקין) במאמר הזהר "כגוונא" (שאומרים לפני "ברכו" בתפלת ערבית של שבת) ע' רנו בהערה 40 דן בענין מיקום הפסיק בקטע "קודשא בריך הוא אחד לעילא לא יתיב על כורסא דיקריה", שבסידור

עם דא"ח (וכן בסידור תהלות ה') הציבו הפסיק אחרי תיבת "אחד", ולא אחרי תיבת "לעילא", וכתוב שם שזהו כנגד המבואר במאמר חסידות על אתר, שכותב שם: "וזהו כללות ענין מאמר זה, דקודשא בריך הוא שהוא אחד לעילא בבחינת האצילות – לא יתיב למטה בהיכל ק"ק דבריאה עד דאיהי אתעבידת תחילה ברזא דאחד כגוונא דיליה". ואם כן לפי זה תיבת "לעילא" מוסבת על "אחד" (ולא על "לא יתיב"). וראה עוד שם שמאריך בענין זה בכמה פרטים.

אך בכל דבריו אינו מזכיר שם מה דעתו של הרבי בענין זה, והוא מהטעם הפשוט שבהגהות הרבי על סידור תורה אור (ג. י. תש"א) לא מופיע שום התייחסות מהרבי לפרט זה, לא בשאלותיו של הרבי לרבי הרי"צ, ולא בהוראותיו של הרבי הרי"צ לרבי. ומזה מובן שאין אנו יודעים מה דעתו של הרבי בענין זה.

אמנם תוך כדי חיפוש במפתח ענינים של הרבי על לקוטי תורה מצאתי לאחרונה דעתו של הרבי בענין זה. בערך "כגוונא" כותב הרבי: "דכגד (לעילא לא יתיב – למהוי אחד באחד)". הרי שהרבי כותב כמעט במפורש שתיבת "לעילא" מוסבת על התיבות "לא יתיב" (ולא על "אחד"). ואם כן לכאורה צדקו המדפיסים של "סידור עם דא"ח" ששמו פסיק לאחר תיבת "אחד".

והחידוש הוא שהרבי כתב כן מיוזמתו, ולא שכן מפורש בלקוטי תורה (ראה כג, ד), ואדרבה שם משמע שלעילא מוסב על "אחד" (כמו במאמר שבסידור עם דא"ח), וז"ל: "כמ"ש בזה הקדוש למהוי אחד באחד, שבבחי' יחודא תתאה שורה ומתגלה יחודא עילאה, כי בלא גילוי בחינת יחודא תתאה תחלה – אינו שורה ומתגלה יחודא עילאה, כמאמר קוב"ה אחד לעילא לא יתיב כו". משמע קוב"ה אחד לעילא פירושו יחוד העליון (אחד למעלה). ואעפ"כ הרבי מעתיק במפתח ענינים באופן שיובן ש"לעילא" מוסב על "לא יתיב" (ולא על "אחד").

וצריך להבין הטעם, שהרי מפורש במאמר שבסידור עם דא"ח, וכן משמע בלקו"ת הנ"ל, ש"לעילא" מוסב על "אחד" (ולא על "לא יתיב"). ובעיקר יוקשה אם כן איך מתפרש מאמר הזהר באופן כזה.

ואולי יש לומר, שבאמת לפי פירוש אדה"ז בלקו"ת לא צריך להיות שום פסיק לא אחרי "אחד" ולא אחרי תיבת "לעילא" (ובאמת כ"ה בסידור תורה אור שקלאוו תקס"ג, וכן בכל סידורי תורה אור שנדפסו מאז, וכן בסידור עם דא"ח כאפוסט תקע"ז שאין בהם שום פסיק), כי באמת תיבת "לעילא" מוסבת על שתיהן, והיא מתפרשת יפה בלא שום הפסק ביניהם, וכך פירושו: "קודב"ה אחד לעילא לא יתיב כו" – יחודא עילאה (היחוד העליון של הקב"ה) אינו שורה ומתגלה למטה, עד שלא יהיה תחילה יחודא תתאה (היחוד התחתון).

ולפי זה מה שהעתיק הרבי במפתח "לעילא לא יתיב", כוונתו בזה שהתיבות "לא

ייתב" מוסבות על היחוד העליון ואין לעשות בין התיבות הפסק כלל (ולא שיש לעשות הפסק בין "אחד" ל"לעילא"), אלא שהרבי קיצר בהעתקה כדרכו ולא העתיק גם התיבות "קודב"ה לעילא").

ואם כנים אנחנו, הרי שכך צריך יש לקרוא את מאמר הזהר בכל ערב שבת לפי פירוש זה: "קודשא בריך הוא אחד לעילא לא יתיב על כורסיא דיקריה – עד דאיהי אתעבדת ברזא דאחד כגוונא דיליה, למהוי אחד באחד" (ופירושו מובא לעיל).



היחידות וההלכה

נר חנוכה חובת בית או חובת גברא

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

- א -

במשך שנת תשל"ד מצאו אצלי גידול – שפיר ב"ה – בגב – ואף אמנם שהי' ב"ה שפיר אך היה במקום מאוד רגיש – אחרי ניתוח וטיפול בקרנו ברופא אחד בל.א. והוא אמר דברים מבהילים והוריי נבהלו, חקרו ומצאו שהרופא הכי טוב בעניין זה הוא בבית רפואה "מעמאריאל" בני. וקשה מאוד להתקבל – אחרי מאמצים קבלנו זמן לפגישה כמה ימים לפי חנוכה תשל"ה – אמי (מרת מרים בת אלטר מרדכי ע"ה) דרש מאבי ע"ה ומהרב רייטשיק ע"ה לסדר עבודה יחידות אצל הרבי לענין זה – כי פחדו הרבה. סדרו לה יחידות להלילה אחרי התוועדות י"ט כסלו. בינתיים פגשנו הרופא והוא לא הבין למה הרופא בל.א. (שהי' תלמידו המובהק) התבהל כל כך וגם גילה כמה טעויות שעשו הרופאים בל.א. אבל אמר שאעפ"כ הוא רוצה לעשות כמה בדיקות חשובות לברר וכו' והוא דחף וסידר שבמשך הימים הראשונים דחנוכה יבצעו הבדיקות וכו'.

במשך ההתוועדות ישבתי בתוך הקהל (דבר שבשנים ההם לא הי' רגיל כלל שבחור צעיר ישב ומרוב בושה וכו' הסתרתי עצמי בין המבוגרים שישבו לידי), כשאמי נכנסה ליחידות שאלה תיכף הרבי איפה אני (נקט כמדומה בשמי) ואמי אמרה שהייתי בהתוועדות ואמר הרבי שאכן ראיתי אותו... שהיא ביקשה שאכנס איתה אך אני טענתי שהיות שכבר הייתי עם אבי אחרי שמח"ת והרי אין נכנסים יותר מפעם אחת, לכן לא נכנסתי ליחידות היום. והרבי עשה תנועת ביטול חזק ואמר אה! מרוב ההתרגשות התחילה אמי לבכות והרבי הרגיעה ושאל לאיזה בית רפואה הולכים וכשעננה אמר שזה מקום מצויין ויש שם הרבה מומחים (ספעצילסטין) טובים.

אח"כ שאל הרבי מתי אכנס לבית הרפואה ואמרה אמי התאריך בשבוע הבא והרבי אמר הרי זה ערב חנוכה! - ואמר ככה וזלה"ק: (אמי דייקה הרבה בהמילים וכל חייה חזרה באותם המילים) בקשתי אליך - איני רוצה שהוא ידליק נרות חנוכה בבית רפואה זיכער גייט איהר האבן א צימער (בטח יהי' לכם חדר במלון) אז בקשתי שיוציאו אותו לכמה שעות מהבית רפואה ושיקחו אותו (אותי) לחדר שלכם ושהוא ידליק שמה המנורה ואח"כ יחזיר אותו לחדרו בבית רפואה.

מבחינת חוק הם יתנגדו לזה מאוד כי כאשר מכניסים מישהו לבית רפואה אסור לצאת כי אם משחררים אותו אז תגידו שזה מה שאני (הרבי) בקשתי וברור שיתנו לך. עכלה"ק.

ואכן כך הוה - וברם זכור אותן ידיד משפחה לטוב הרה"ח ר' יוסף יצחק רייטשיק ע"ה שבאותו שנה הי' אחראי על כל מבצע חנוכה בבתי רפואה ואכן לכתחילה התנגדו ולבסוף הסכימו וכו' ונסענו וכו' ככל אשר צוה לנו כ"ק אדמו"ר¹.

והנה אין איתנו יודע עד מה התכוון הרבי בהטעם שלא אדליק בחדרי בבית רפואה.

יתכן מאוד פשוט שחשש שלא יתנו לי להדליק מנורה כהלכתה בחדרי (אך כאשר ר' יי"ר הנ"ל השתדל עבורי התנגדו לשחררי ואמרו לו שלא לדאוג הם יתנו לי להדליק המנורה ואין סיבה להוציאו ור' י"י התעקש שכן רוצה הרבי.

ובר מן דין - כשם שדרש הרבי לשנות "החוק" - שלכאורה בעינם הי' הרבה יותר חמור - לצאת מהבי"ר הי' גם אפשר לומר קודם לברר אם יתנו לי להדליק. ומכל מהלך היחידות הי' ניכר מדברי הרבי שלא רצה שאדליק בחדרי בבית רפואה.

ונחזי אנן לברר עניין זה בראי ההלכה - ונציע כמה טעמים הלכתיים לעניין זה:

איתא בשבת (כ"א ע"ב) 'ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו' וביאר הפנ"י דעיקר מצות נר חנוכה הוא משום פירסומי ניסא ומשום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית, ולא שייך בי' הכלל ד'מצוה בו יותר מבשלוחו', ובזה חולק על הפוסקים (ב"ח הט"ז המג"א ועוד) במש"כ השו"ע סי' תרע"ח סעי' ג דיכול לצאת ע"י אשתו. ודנו הפוסקים היכא שהוא בעיר וסמוך לביתו ויכול לילך ולהדליק דלפי שאר הפוסקים אזי מחוייב לילך ולהדליק בביתו ד'מצוה בו יותר מבשלוחו' וע"ז פליג הפנ"י דהעיקר הוא פרסומי ניסא וחובת הבית ולא שייך כלל הנ"ל ד'מצוה בו יותר מבשלוחו'.

וכדברי הפנ"י מדויק בלשון הרמב"ם (פ"ד הל' א') שכתב 'מצותה שיהי' כל בית

1) אחרי הרבה שנים נתן אבי ע"ה ראיון לשבועון כפ"ח וסיפר הנ"ל אך נפל שמה טעות גדולה - והעיקר כמו שכתוב כאן.

ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא הי' אלא אדם אחד' עכ"ל. יוצא ברור שלדעת הרמב"ם עיקר החיוב הוא על הבית (וראה בזה לקמן מה שיש להקשות שלכאורה דברי הרמב"ם סתרי אהדדי).

נמצא דנחלקו בזה גדולי ההוראה בעיקר גדר ומצוות נ"ח אי הוי חובת גברא או חובת בית דלדעת הט"ז ודעימי', הוי חובת גברא והבעה"ב שמדליק בעד בני ביתו מוציא את כולם מדין שליחות. משא"כ דעת הפנ"י דנ"ח הוי חובת בית ולכן לא בעינן שליחות, וכל החיוב הוא שיהא נר דולק בכל בית ובית, ואין חיוב מיוחד על כל אחד מהדרים בו.

והדברים ברורים עוד במה שנחלקו הט"ז והמהרש"ל (ראה סי' תקע"ז סק"א) במי שאינו בביתו לבילי חנוכה ואשתו או אחד מבניו מדליקים בביתו, דדעת המהרש"ל הוא דאינו יכול להדליק בבית אכסניא שלו מאחר שכבר יצא ידי הדלקה במה שהדליקה עליו אשתו בביתו ואפי' אם התכוון בפירוש שלא לצאת בהדלקת אשתו לא מהני דלאו כל כמיני' להפקיע עצמו מהדלקתה.

והט"ז חולק דמאי שנא משאר מצוות שיכול לכוון שלא לצאת בשמיעתו כגון ברהמ"ז ושמו"ע שלא לצאת מהש"ץ.

ונראה דבזה נחלקו דהמהרש"ל סבירא לי' כהפנ"י שנ"ח הוא חובת הבית ולא בעינן שליחות ולכן כשאשתו מדלקת עליו בבית לא מהני מה שמכוון לא לצאת - דהרי כבר קיים המצוה במה שיש לו נר דלוק בבית, והט"ז לשיטתו דנ"ח הוא חובת גברא ובעינן שליחות ומועיל לכוון ולא לצאת.

ובאמת כבר מצינו מחלוקת זו בדברי הראשונים:

דכתבו התוס' וז"ל: בשאר מצות כגון לולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי ליה מזוזה ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך עכ"ל התוס'. וחזינן מדברי התוס' דדין הבית הוא לעיכובא במצות נ"ח.

ומאיך הר"ן בשבת (כ"ג, א) כתב דהחידוש דרב ששת דאכסנאי משתתף בפריטי הוא דבא להשמיענו כל עיקר חיוב הדלקת נ"ח, דלא תימא דדין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה, אלא אף מי שאין לו בית מ"מ חייב להשתתף בפריטי דיש בזה חובת גברא.

וכן משמע מדברי הכלבו שכתב "ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת' להוציא מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת גם כי הוא הדור במצות ופרסום הנס וזכר למקדש". ולא כתב כמו שכתבו אחרים להוציא האורחים הישנים, ודו"ק³.

ובאמת בחי' שפ"א (שבת שם) מחדד ומנסח חקירה הנ"ל באופן ברור יותר.

וז"ל "יש לעיין אי המצוה נר אחד בבית כמו במזוזה וכמו נר שבת דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שיהי', די, ולפי"ז אפשר דגם ב' בעה"ב הדרים בבית אחד די להם בנר אחד והא דאושפיזא משתתף בפריטי י"ל שהוא כדי לעשות המצוה בממונו אבל מדינא יוצא, או נימא דהמצוה על כל אדם אלא דהבעה"ב מוציא את כל בני ביתו מטעם שליחות" ע"כ.

ומזה מסתעף מכל מה שבארנו לעיל במחלוקת הראשונים והפוסקים נפק"מ עיקרים.

בדין מי שאין לו בית - האם מוטל עליו חיוב של נר חנוכה דאי נימא דעיקר החיוב הוא על הבית - הרי שמי שאין לו בית אין מה לחייב - וכמו מי שאין לו בית אינו חייב במזוזה ואין אנו אומרים שביטל מ"ע דמזוזה ה"ה במי שאין לו בית לא נימא שביטל מצוות חנוכה, אבל אי עיקר חיובה דנ"ח הוא אקרקפתא דגברא ואין הדבר תלוי כלל ביש לו בית או לא שפיר יש לדון א) אי חייב להדליק באיזה אופן שהוא או ב) אולי חייב לקנות או לשכור בית בכדי שיוכל לקיים המצוה.

וראיתי בשו"ת שבות יצחק (חנוכה ח"ג פי"ג) שמביא מחלוקת בעניין זה מכמה פוסקי זמנינו די"א דחייב וי"א דפטור - עיי"ש - וכל זה במי שאין לו בית כלל.

ואף במי שיש לו בית אך נמצא חוץ לביתו וישנים תחת כיפת השמים, נחלקו בזה כמה מפוסקי זמנינו דדעת הציץ אליעזר (שו"ת חט"ו סי' כ"ט) הוא דהכל תלוי בגברא ולא דמי למזוזה, שאף שחובת הדר היא אבל החיוב קשור עם חפצא דהיינו עם הבית ובעינן שם בית ובלי זה ליכא גדר 'הדר' אבל מצוות נ"ח קשורה עם גוף האדם והיכא שנמצא חייב להדליק ומסתבר אם אחד יקבע לו מיטה בפינה אחת מפנינות הרחוב וישן ויאכל שם שיהי' חייב להדליק על ידו ובסמוך נר חנוכה.

ובמנחת שלמה (ח"ב ריש סי' נ"א) חולק עליו הגרשז"א ונקט בפשיטות ההיפך ממה שכתב הנ"ל וכותב דחיוב הדלקת נ"ח קשור הוא אל ביתו של אדם.

וכ"ה בתשובת מהרש"ם (חלק ד' סי' קמ"ו) אם מותר להדליק נ"ח על הרכבת וכתב

3) ועיין ג"כ מש"כ לעיל מיני': ואכנסאי חייב בנר חנוכה ומשתתף בפריטי אם לא מדליקי עליה בגו ביתיה ואי פתח בבא לפשטיה אף על גב דמדליקי עליה בגו ביתיה חייב להדליק נר משום חשדא וכן מי שהולך לכפר שאין בו ישראל ולן שם בלילי חנוכה אף על פי שאין לו בית מיוחד שם שמענו שהר"ד משולם ז"ל היה נוהג להדליק ולברך לזכרון הנס.

שלא מצא הדבר מדוברת אבל הלא מי ששילם בעד כל הלילה הרי כששכר בית דירה לאכול ולישון שם נחייב בנ"ח.

ומ"ש רש"י ביושב בספינה שהוא פטור י"ל שהיו אז ספינות פתוחות בלא קירוי והרוח מנשב ולא הי' בגדר בית כלל, ומבואר מדבריו כדברי המנח"ש דחייב הדלקה מוטל על הבית - והסיבה שאפשר (וחייב) להדליק ברכבת הוא דהוי כבית, והמעניין הוא שהציץ אליעזר מביא מש"כ הערוך השולחן שהנוסע ברכבת חייב להדליק דלא בעינן בית כלל להתחייב בנר חנוכה. ונמצא דנחלקו בפלוגתא הנ"ל.

וזאת תורת העולה מכל המבואר דמצאנו דנחלקו ראשונים ופוסקים מה עיקר המחייב דנ"ח - הבית או הגברא.

ומזה מסתעף מחלוקת מה הדין במי שאין לו בית כלל האם יכול לקיים הדלקת נ"ח או שעליו לשכור (או לקנות) בית.

ועד"ו נחלקו הפוסקים במי שאמנם יש לו בית אלא שהוא אינו בביתו האם חייב להדליק היכן שהוא נמצא ללא בית.

ולפני שנמשיך בפלפולא דאורייתא נחזור לתחילת דברינו ונאמר בפשטות דאפשר דלדעת הרבי (וכפשטות רוב הפוסקים) דבעינן בית להתחייב בנ"ח⁴. ואפשר שמי שנמצא בבית רפואה אף שנותנים לו מיטה אבל בפשטות חדר - שהוא כמו בית - אין לו שאין לו פרטיות ואין לו רשות בפני עצמו וא"א לנעול הדלת וכו' וכו' אשר לכן ביקש שכדי לקיים מצוות נ"ח להלכה שנדליק בחדר שאמי שכרה בבית מלון.

ומה גם שאף שאני ישנתי בבית הרפואה אבל אמי לא ישנה שם - והיא הייתה נחשבת אז כגדול הבית' וכבעה"ב כי אבי לא הי' שם ולכן יותר מתאים להדליק בחדרה בבית מלון.

ויש להוסיף בזה עוד, דיתכן עוד נפק"מ בעניין זה אי נ"ח הוי חובת הבית או חובת גברא לגבי זמן חיוב ההדלקה, דגם זה תלוי אם הוא חובת הגברא או הבית, דאילו היינו מדליקים בבית הרפואה אז זה הוי מצד חובת גברא (כי כאמור לא הי' גדר 'בית' רק מיטה ותו לא), וממילא הבית העיקרי שלנו היא בל.א. שעדיין לא מטא זמן חיובו (כי ל.א. הוא שלוש שעות לפני נ.י. ובימות החורף דזמן הדלקת המנורה הוא מוקדם הוי עדיין יום ערב חנוכה בל.א.) ובבית לא הדליקו עדיין. משא"כ אי מדליקים המנורה

4 הערת המערכת: ראה דברי אדה"ו בשלחנו (סי' רסג סט"ו ובקו"א שם) שכתב: בד"א כשאוכלת משלה אבל אם היא סמוכה על שלחן בעה"ב אינה יכולה לברך שם אא"כ החדר מיוחד לה או לבעלה שאל"כ אינה חייבת כלל להדליק שם שאין חיוב נר שבת חל עלי' כלל לפי שהיא בכלל בני ביתו של בעה"ב ונפטרת בנרו. ובקו"א: זה פשוט דבני ביתו אינם צריכים נר לכל אחד ואחד, דאפילו בנר חנוכה אמרו איש וביתו, והמהדרין שם היינו משום פרסומי ניסא.

בחדר בבית המלון שהוא יהי' עכשיו הבית אז הולכים בטר מקום הבית שהוא בני. ושפיר הי' זמן חיובו ודו"ק.

- ב -

עד כאן התבאר דיש שני שיטות בחיוב נ"ח א) חובת בית ב) חובת גברא, ונתבאר בשיטת הרמב"ם דנר חנוכה הוא חובת הבית. אמנם לכאורה דברי הרמב"ם נסתרים ממק"א.

דכתב הרמב"ם (הלכות ברכות פי"א הל' ב' - ג') "יש מ"ע שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין וסוכה ולולב ואלו נקראין חובה לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באוהל או בספינה ישב וכן אינו חייב לבנות בית לעשות מעקה. . וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים בין מצווה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר שבת והדלקת נר חנוכה וכו' מברך וכו' "עכ"ל.

הרי דלעניין נר חנוכה (ושאר מצוות דרבנן) כתב הרמב"ם דהוי חובה שמשמעו ופירושו (וכמו שכתב בהלכה שלפנ"ז) ש"חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה כגון תפילין!"

נמצא שמדבריו בהל' ברכות משמע שס"ל להרמב"ם חיוב על הגברא להשתדל להדליק נ"ח, ולכאורה זה סותר למה שהבאנו לעיל במש"כ בהל' חנוכה דהוא חובת הבית!

ומוכרחים לומר בדעת הרמב"ם דיש הכרעה שלישית ותירויהו איתנהו בי', הן חובת הגוף והן חובת הבית וליתר דיוק - חובת הגוף אבל ההדלקה צריך להיות בבית.

והכי גם מתבאר מדברי הגאון ר' ברוך פרענקיל בהגהותיו על שו"ע סי' תרע"א סעי' ז' בעניין הדלקה בבית הכנסת דחובת גופו נפטר בהדלקה בביהכנ"ס ומחויב עוד לחזור לביתו ולהדליק. ויש להראות מקור לדעה זו שיש ב' דינים הן חובת גברא והן חובת הבית מהא דאמר רב ששת דאכסנאי חייב בהדלקה דאף שמדליקים עליו בביתו יש עליו גם חובת גברא וחייב להשתתף בפרוטה, אלא דחידש הרב ברוך פרענקל בהגהותיו דאכסנאי שהדליק בביהכנ"ס אינו מחויב עוד להשתתף בפריטי, והכי איתא בשעה"צ (סי' תרע"א אות כ"ב), ואולי הביאור הוא שאכסנאי שהדליק כבר בביהכנ"ס אין לו עליו רק חובת גברא ועל זה לא צריך השתתפות.

ויש לבאר דעת הרמב"ם ולומר דלהרמב"ם העיקר הוא דהוא חובת גברא וכמו שכתב בהלכות ברכות אלא דאופן הקיום לעיכובא הוא בבית דווקא, ולהרמב"ם אם אין לו בית - אף דלדעתו הוא חובת גברא כדלעיל מ"מ צריך בית לעיכובא.

ועפ"י נוכל לבאר מחלוקת יסודית בין הרמב"ם להרמ"א (חלק מהדברים ראיתי אח"כ בקונטרס חנוכה ומגילה להרב טורצין סי' ח' אך לא כולו).

דלדעת הרמב"ם עיקר החיוב הוא נר א' לכל בית - בין היו אנשי הבית מרובים בין שלא היה בו אלא אדם אחד - והמהדר מדליק נרות כמניין אנשי הבית נר לכאור"א, והמהדר יותר ע"ז ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד - עשרה, עשרים וכו' ע"ש ברמב"ם, ומבואר מדברי הרמב"ם שבכל אופן שמדליק אף כאשר מהדר הוא במצות, רק הבעה"ב מדליק הנרות עבור בני ביתו ואין בני הבית מדליקים נרות חנוכה בעצמם.

אכן הרמ"א (סי' תרע"א סעי' ב') חולק וכתב י"א דכל אחד מבני הבית ידליק וכן המנהג פשוט - משמע שמסכים בעיקרו עם הרמב"ם אך במקום שבעה"ב מדליק הנה כל אחד מבני הבית מדליק. וכן מנהגינו.

ובקונטרס חנוכה ומגילה סי' ה' מבאר מחלוקת הרמב"ם והרמ"א בחקירה שלנו האם החובה הוא על הגברא או על הבית, דלהרמב"ם העיקר חיוב דנר חנוכה הוא חובת הבית (שיהי' כל בית ובית מדליק נר אחד) וזה עיקר ויסוד החיוב - והבני בית יוצאין מבעה"ב, לא מדין שותפות אלא מעיקר הדין דיוצאין בנר אחד וכיון שהדליק נר אחד לחובת הבית קיימו כל בני הבית את המצווה וההידור הוא להוסיף על זה כהנה וכהנה אבל הכל ע"י הבעה"ב שהוא מייצג הבית וככל שיש יותר נרות יש פירסום יותר גדול והידור יותר גדול מצד הבית והרמ"א פליג וס"ל דההידור הוא כי בעיקר הוא חובת גברא ע"ש.

אלא דכיצד זה מתאים עם מה שהבאנו לעיל שלהרמב"ם גם ס"ל בהל' ברכות דהוא חובת גברא?

מוכרחים לומר כנ"ל שמש"כ הרמב"ם שיהי' כל בית ובית מדליק נר אחד אין הכוונה שהמצווה והחיוב על הבית אלא שהרמב"ם מבאר איפה הוא מקום הדלקת הגברא, וזה רק בבית, אלא שהן להרמב"ם והן להרמ"א תרתי איתנהו בי' אלא דנחלקו איך מתבטא חיוב הגברא, דהרמב"ם ס"ל דהעיקר הוא חובת הבית וזה נר איש וביתו אלא שאפשר להדר (ואף להדר יותר) להראות שיש במצווה זו גם מחוב הגברא וככל שיש יותר אנשים יש יותר הידור אך הכל מתבטא על יד הבית והוא בעל הבית וכולם יוצאים על ידו, ולהרמ"א נראה דבנוסף להחיוב של הבית יש גם חיוב על הגברא ומתבטא על ידי שכל אחד מדליק נר משלו, ודו"ק.

ודאתינן להכי אולי נוכל לבאר מה שהוקשה לי זה זמן בשיטת התוס' בעניין זה.

דידוע דנחלקו התוס' והרמב"ם בגדר מהדרין ומהדרין מן המהדרין, דלדעת ר"י בתוס' (שבת כ"ג ע"ב) הא דנחלקו ב"ש וב"ה אי מוסיף והולך או פוחת והולך לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש היכר דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד

הימים וכו' אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית. ע"כ.

היינו שלתוס' עיקר המצוה הוא נר איש וביתו והמהדר סתם הוא נר לכאול"א והמהדרין מן המהדרין הוא נר א' מוסיף והולך או פוחת והולך, והרמב"ם חולק כידוע וכמנהגינו.

ויש להבין לדעת התוס' למה הדרך השלישי הוא מהדרין מן המהדרין יותר ממהדרין סתם, היינו שבפשטות פ' מהדרין הוא שרוצה לעשות המצוה יותר טוב ויותר מהרגיל ולכן הוא משקיע בו יותר ולכן יוקשה, דנגיד שיש אכן שמונה אנשים בבית הנה המהדרין ידליק הרבה יותר נרות ממי שנוהג כהמדרין מן המהדרין? דהרי המהדר ידליק כל יום שמונה נרות והמהדרין מן המהדרין יקח לו שמונה ימים עד שידליק שמונה נרות? ולכל היותר ה' צריך להיות שני אופנים בהידור אבל צלה"ב למה הדרך הג' דמהדרין מן המהדרין הוא יותר מהודר ממהדר סתם?

וי"ל בדרך אפשר⁵ ע"ד כל הנ"ל - לדעת התוס' דמהדרין והמהדרין מן המהדרין נחלקו במהות החיוב דנ"ח - דמהדרין רוצה להדר יותר מחיוב העיקרי של הבית - גם אקרקפתא וגברא ואשר לכן בנוסף לנר העיקרי הם מדליקין גם נר לכל אחד - מצד חובת גברא, משא"כ המהדרין מן המהדרין נמשכין אחרי הא דנר איש וביתו ואצלם העיקר הוא להדר יותר על המצווה העיקרית והם מדליקים הרבה פחות נרות אבל מצד הבית מהדרין יותר דאכן נראה דבבית מהדר יותר דע"ז נראה שמוסיף והולך או פוחת והולך - וזהו מהדרין מן המהדרין שהמהדר מהדר רק פעם אחת - מצד הגברא והמהמדרין מן המהדרין מהדר פעמיים מצד עצם המצווה 'נר איש וביתו' וגם מהדרין שמדליקין נרות מוסיף והולך ודו"ק.

ומדי דברי עם אחייני הרה"ג ר' מרדכי פרקש שי' מח"ס הנפלאים 'אגורה באהליך' ב"כ אב"ד בעלווי וואשינגטון העיר לי שאולי גם המטרה לעודד רוחו של החולה ולתת לו ההזדמנות לקיים השמחה בהידור ובפרט מצות נר חנוכה שנתקנה להודות ולהלל, וכמובן שאינה דומה הודאה בבית להדלקת נר חנוכה בחדר אשפוז עם האווירה הנכח של בית רפואה וכפשוט.

וחלי ידי ממה שמצינו בדעת הרבי בכמה עניני הלכה שמזכיר ומדגיש נקודה זו של שמירת מצב רוחו של החולה והתועלת לרפואתו, ראה לדוגמה באגרות קודש (ח"ט עמ' קכג, יט סיון תשי"ד) מכתב להרב יהודה זאב סגל (היה ידוע כרב וגדול בתורה במנצ'סטר) אודות היתר להתפלל כשמי רגלים שותתין אצלו ע"י כלי, וכתב הרבי "בהנוגע לתפלה יש להשתדל למצוא לו היתר להתפלל גם בדבור ולסדר באופן המתאים את הכלים בחדרו", בשוה"ג הרבי מצטט כמה סניפים להיתר וכתב בס"ג

(5) וראה עוד בלקו"ש ח"כ שיחה לחנוכה בפלוגתת הרמב"ם ותוס' ושיטת הרמ"א.

"המניעה מתפלה ות"ת וכו' ודאי תפעול חלישות הדעת ובמילא גם חלישות הבריאות של החולה וכמה ענינים התיירו מטעם זה (עיין חו"מ סרנ"ד). במהשך לזה כתב עוד הרבי להרה"ח יצחק דובאוו ממנצ'סטער בתאריך יב תמוז תשי"ד (אג"ק שם עמ' תנה) אודות ההיתר להתפלל בכגון דא.

[דא"ג: לדעתי זה המכתב שמצויין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן ח, ותשובה משנת תשכ"ג) כשמאריך בענין אם מותר להביא תפילין לבית החולים שביציאתו שורפין כל מה שהביא עמו, וכותב בתו"ד באות ב "אמנם נתעוררתי מת"ח גדול אחד, דאם מניעת התפילין יוכל לגרום צער להחולה, שנפשו עגומה עליו, לאיש ירא וחרד על האי אפשרות לקיים מצות תפילין, וחושש שלא להיות בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין ח"ו, וחלישות הדעת הזו תוכל לפעול ג"כ חלישות הדעת בהבריאות של החולה, אז יש להקל להביא עמו התפילין- והראה לי שכה"ג כתב לו הגה"צ מליובאוויטש שליט"א, בנדון חולה אחד שהיה שאלה בדבר אם מותר לו להתפלל וללמוד" ועיי"ש שמביא ראיית רבינו מחו"מ הנ"ל. וכמדומני ברור שהת"ח שהראה לו המכתב זה אחד ממקבלי המכתב הנ"ל שהיו שכניו של המנח"י במאנצ'סטער, וזהו המכתב שהתייחס כאן].

וכן כותב הרבי אודות כניסת עיור לבית הכנסת עם כלב מיוחד לו (אג"ק חלק ח"י עמ' תנו) לאחר אריכות המקורות והשקו"ט, כותב בסוף "ובכגון דא עוד נקודה מיוחדת בדבר, ע"פ פס"ד בשו"ע או"ח סוף סי' פ"ה [צ"ל פ"ח], כי הוא עצבון גדול שהכל מתאספים והם יעמדו בחוץ. . מובן שאפשר לסדר הכניסה לביהכ"נ בעזר בן אדם, אבל המדובר כאן -אם יש ענין בכניסתו (שזהו או משום צער או-לגודל הענין דתפלה בביהכ"נ דוקא) שאז יש לחפש דרכים לאפשר הכניסה" עיי"ש.

מכל הנ"ל ועוד, נראה ברור שיש להשתדל בהעלאת מצב רוחו הטוב של החולה ואף להשתמש בדרכי ההיתר בכדי לאפשרו, ולכאורה כן הוא בנידון זה בכדי להעלות מצב רוח החולה לכן להשתדל כשאפשר שידליק הנרות במקום דירה ובאווירה נוחה.



כמה הערות בהיום יום

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

יט כסלו

"וכשקריתי בס' תהלים בפסוק פדה בשלום נפשי, קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו, יצאתי בשלום מד' שלום".

יש לפרשו בב' אופנים:

א. על דרך מ"ש בשו"ע אדה"ז סימן קי"ד סעיף ז'. "שכל שלא התחיל בברכה שלאחריה לא נקרא סיום ברכה זו לגמרי לענין דברים שמחזירין אותו"¹.

ב. על פי מה שכתב בקובץ מכתבים עמוד 710 "בהיות הוד כ"ק רבנו הזקן במאסר, הוסיף להגיד שיעור תהלים ביחוד בשביל מצבו בהוה, ושיעור זה הי' כמו שהתהלים נחלק לימי השבוע".

ועל דרך מ"ש שם עמוד שנו "באמרי הפסוק כי מכל צרה הצילני ובאויבי ראתה עיני, נכנס בן ציון (אחד המשרתים) ויגש לי . . ידיעה . . כי השר הסענאטאר אחזתו השבץ וימת פתאום כן יאבדו כל אויביך ד', ובכל זה . . גמרת כל השיעור"².

כד כסלו - ערב חנוכה

"(המשך) . . ."

יש להעיר מהשיעור חומש [חמישי וישב] בפסוק הראשון "ויוסף הורד מצרימה" ופירש רש"י "חוזר לענין הראשון" ועיין בפירוש ר"י אבן כספי "מזה למדו החכמים והמורה שאומרים תמיד: 'ונשוב לכונתנו'. וזה הענין בכאן כאילו אמר זה. אבל אין נסח זה מורגל לנביאים. וזכור זה והקש על זה".

כח כסלו - ד חנוכה

"בין הספורים שהיו הרביים מספרים בסעודה זו, היו ספורים אשר בכל חנוכה היו משוחחים אודותם, אף שכבר דברו מזה בשנה העברה".

(1) יש לפרש בכוונת "דברים שמחזירין אותו" היינו פנימיות התורה שעליו איתא "המאור שבה מחזירו למוטב".

(2) ושם בהערה 18 להעיר משו"ע אורח חיים סי' תקסט. [יחיד המענה על צרה ועברה . . צריך להשלים כל התעניות שקיבל עליו"].

יש להעיר מהשיעור חומש [שני מקץ] "ויאמר יוסף אל פרעה חלום פרעה אחד הוא את אשר האלהים עשה הגיד לפרעה . . שבע פרת הטבת שבע שנים הנה ושבע השבלים הטבת שבע שנים הנה חלום אחד הוא . . ועל השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם הא-להים וגו'".

כח מנחם אב

"דרכי הרפואה בחולי הגוף בכלל שנים הם . . "

יש להעיר על פי מה שמצינו³, שלפעמים הרבי מדייק [ומקשר התוכן] במספר העמוד. והנ"ל נדפס ב[תחילת] דף פג ואיתא בבא קמא צב ע"ב "תניא מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה ששמונים ושלשה חלאין יש בה מחלה בגימטריא הכי הו'". ועל דרך שמצינו⁴ במגן הלכות הרמב"ם "הרמז במספר פ"ג הלכות - שעל ידם נפעל ענין של רפואה (כידוע שתורה מביאה רפואה), לכל שמונים ושלש מחלות (הגימטריא ד"מחלה"). ובכן מה מתאים שנדפס בדף פג. "דרכי הרפואה".



לשיטתייהו דאביי ורבא ע"פ ש"ס ותורת לוי"צ

הת' מנחם מענדל טייטלבוים

שליח ביישיבה קטנה

ידוע שיטת רבינו בפירוש ה'לשיטתייהו' – 'לטעמיה' דתנאים ואמוראים, דאין הפי' רק כפשוטו ששיטתו בדין זו במק"א גורר את שיטתו במקום אחר, אלא שיש כאן ענין ושיטה כללית שממנו מסתעפים הדינים, וכפי שנראה גם משמותם וקורות חייהם.

- א -

בנוגע לשיטתם דאביי ורבא כבר כתבו הרבה (אביי ורבא ליהודה לייב הכהן מימון – מוסד הרב קוק. וראה בהקובצים שנשמנו שם בהע' 1), ובענין זה אית לן מתורת רבינו, ומתורת אביי.

דנהה כ' הרה"ג והרה"ח המקובל וכו' ר' לוי"צ (תורת לוי"צ ע' קלח-קלט) דאביי

3 (אני לדודי תשמ"ו סוף סעיף ג' "לגבי דף לב שבספר משנה תורה בלקו"ת שנסדר לדפוס ע"י הצ"צ". ובתורת מנחם תשמב חלק ד' דף 1877 "מס' ברכות דף יז, בגימט' טוב". תודה נתונה להרב זעליגסאהן שיחי'.

4 (תו"מ תשמו ח"ב 246).

הוא בבחי' מקיף הרחוק, שאין בו אחיזה ושייכות אל הפנימי, ורבא הוא מקיף הקרוב שיש בו אחיזה קצת ושייך אל הפנימי. וזלה"ק:

"והנה יש ב' בחינות מקיף:

"א – מקיף הרחוק שאין בו שום אחיזה ואין לו שייכות להאור פנימי שלא נמשך ממנו אור פנימי. והוא כמו אות ס' שהוא... עגול מכל צד שאין בו שום אחיזה, והוא שתום לעולם, שאינו נפתח, שענין פתיחה מורה על המשכה בפנימיות.

"ב – מקיף הקרוב שיש בו אחיזה קצת ויש לו שייכות לאור פנימי שממנו נמשך אח"כ אור פנימי. והוא כמו אות מ' שתומה [ש] הוא מרובה, שמורה שיש לו התיישבות ויש בו אחיזה קצת... [ו] יכולה להפתח ויעשה ממנו מ' פתוחה, שפתוחה מורה על המשכה בפנימיות".

"אביי שייך לבחי' מקיף הרחוק אות ס' שהוא עגול, ורבא שייך לבחי' מקיף הקרוב אות ס' שהוא מרובע, וראי' לזה ממש שאיתא בברכות בפ' מי שאכלו¹ (דמ"ז) [מח, רע"א] אביי ורבא הוו יתבי קמי' דרבה א"ל רבה למי מברכין א"ל לרחמנא, ורחמנא היכא יתיב רבא אחוי לשמי טללא אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא כו'.

"הרי רבא אחוי לתקרת הבית שהוא מקיף הקרוב, ובית בכלל הוא מרובע, והיינו כמו המקיף דמ' שתומה, ואביי אחוי כלפי שמיא, מה ששמים הוא... בחי' מקיף הרחוק... ושמים הם עיגוליים היינו כמו אות ס' הסתום שהוא עגול".

ומייתי ראייה מהא דאיתא במס' ר"ה (יח, א. יבמות קה, א): אביי ורבא² תרווייהו מדבית עלי קאתו, רבא דעסק בתורה חי מ' שנין, אביי דעסק בתורה ובגמ' ח חי ס' שנין.

(וכתב גם דלא איפסיק כאביי בזמנא³, אם שהי' חריף ביותר, וע"ד ב"ש דהוי חריפי טפי דאין הלכה כמותו אלא לע"ל)³.

(1) נראה דהי' כתוב "בפ' ג' שאכלו", וכוונתו לפרק שלשה שאכלו, ובמקומו הדפיסו בטעות מילת 'מי', היות פרק שלישי דברכות פרק 'מי שמתו'.

(2) כן נקט הרב לוי"צ בחיבורו. ולהעיר דזהו גירסת העין יעקב ושאר ספרים, אך בגמ' שלפנינו: רבה. והאריכו הראשונים ואחרונים להוכיח הגירסא הנכונה (והאם רבא הי' כהן בכלל. ולרש"י (במס' ר"ה), דהוה אמו מבית עלי). ולהעיר, דע"פ הגירסא (גירסת הע"י דנקט הר' לוי"צ) – "רבא", מתורצת קושיית התוס' – "וא"ת דהכא משמע דרבה לא היה לו זכות של גמילות חסדים והא אמרינן בפ' חלק (סנהדרין צח, ב) אמר ליה אביי לרבה מר הא תורה הא גמילות חסדים". ולהעיר גם ממש"כ רבינו בספר המפתחות לתורת החסידות (הוצאת תשכ"ו) דפעמים בחסידות נקטו הגירסא הבלתי רגילה.

(3) ראה העו"ב אהלי תורה גליון תתקנ (ע' 55), שמפלפל ומסיק דאביי הי' עוקר הרים ורבא הי' סיני. ובסוף מאמרו רוצה לומר, דאביי הוא ע"ד משנ"ב בלקו"ש חט"ז (שיחה א' לפ' שמות בארוכה) בשי'

ועל יסוד זה מבאר:

(א) המחלוקת (קידושין נא, א): "איתמר קידושין שאין מסורין לביאה (קידש אחת משתי אחיות ולא פירש איזוהי מהם דאין יכול לישא אחת מהן דשמא זו היא אחות אשתו): אביי אמר הוּו קידושין, רבא אמר לא הוּו קידושין". היינו ענין קידושין (מקיפין) שלא נמסרו לביאה (פנימי), דלאביי הוּו קידושין ולרבא לא.

(ב) כן מבאר (תורת לוי"צ ע' קמ ואילך) המחלוקת (גיטין לד, א): "פתח ואמר (הבעל לשליח הגט (המור"ל)) ברוך הטוב והמטיב (שלא מסרת לה (רש"י, וכן כולם)), אביי אמר ברוך הטוב והמטיב ולא בטל גיטא, רבא אמר ברוך הטוב והמטיב ובטל גיטא. במאי קמיפלגי, בגלוי דעתא בגיטא קמיפלגי. דאביי סבר גלוי דעתא בגיטא לאו מלתא היא, ורבא סבר גלוי דעתא בגיטא מילתא היא":

דלאביי גילוי דעת הבעל שאינו רוצה בגט לאו מילתא היא, (דכשם שבקידושין לא גרעי אי לא ידע את מי מקדש, דדעת אינו נוגע, כמו"כ בגט הרי הגילוי דעת שאינו חפץ בהגט אינו מזיק), ורבא סבר מילתא היא, (דכשם שבקידושין בעינן דעת לקדש, לפיכך אי איכא גילוי דעתא בגיטא בטל גיטא), עיי"ש בארוכה. ע"כ בדברי הר' לוי"צ ז"ל.

אבל עפ"ז יש לבאר כמו"כ:

(ג) המחלוקת (עירובין טו, א) "איתמר לחי⁴ העומד מאליו (שלא הוקבע שם לשם תיקון מבוי דלא הזמינוהו לכך), אביי אמר הוי לחי רבא אמר לא הוי לחי... כי פליגי היכא דסמכינן עליה מאתמול. אביי אמר הוי לחי, דהא סמכינן עליה מאתמול. רבא

שמואל דמכריע לפרש כפי תוכן הענינים האמורים (ראה מגדל אור ח"ט), ורבא הוא ע"ד שי' רב שמדייק בהמילים. וראה גם גליון תתקט מציין להא דבתורת לוי"צ איתא דהוה חריף טפי. וע"ע גליון תתקו (ע' 31), גליון תתקמח (ע' 15) תתקלט (ע' 55) – גליונות על הנ"ל.

(4) ברוב המקומות נתפרש הלמ"ד דקא' אלחי העומד מאליו, אך כתבו התוס' (קידושין נב, רע"א ד"ה ביע"ל קג"ם): "ור"ת מפרש דהלמ"ד היינו ימי לידה שאינה רואה בהן שאין עולים לספירת זיבתה (נדה לו, א). ובני גרבונוא מפרשים דהלמ"ד היינו פלוגתא דפ' כל שעה (פסחים כה, ב) לא אפשר ולא קמכוין דהלכה כאביי".

[נדה לו, א: "תניא רבי מרינוס אומר אין לידה סותרת בזיבה. איבעיא להו מהו שתעלה (אם ילדה בזוב ובימי לידתה לא ראתה, מהו שיעלה לה לנקיים ולא תצטרך לספור אחריהן)? אביי אמר אינה סותרת (אם היתה זבה ופסקה והתחילה לספור וילדה, אינה סותרת, וימי לידתה אפי' אינה רואה בהן אין משלימין לספירתה אלא משלמת אחריהן אם טהרה), ואינה עולה. רבא אמר אינה סותרת, ועולה". פסחים כה, ב: "איתמר הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו, אביי אמר מותרת (אין צריך לפרוש הימנה), ורבא אמר אסורה... כי פליגי דאפשר ולא מיכוין... כי פליגי אליבא דרבי שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר. אביי כרבי שמעון, ורבא אמר עד כאן לא קא אמר רבי שמעון אלא היכא דלא אפשר, אבל היכא דאפשר לא".]

אמר לא הוי לחי, כיון דמעיקרא לאו אדעתיה דהכי עבידי לא הוי לחי".

דלאחר דקיימ"ל (בקיודשין וגט מהר' לוי"צ), דאביי ס"ל דדעת אינו נוגע, הרי לחי העומד מאליו (כגון אילן) שלא הוקבע שם לשם לחי – הוי לחי. ולרבא (מקיף הקרוב) דבעי דעת (בקיודשין ובגט), כל זמן שלא הוקבע הלחי "אדעתיה דהכי" – לא הוי לחי.

ד) המחלוקת (סנהדרין כז, א) "מומר אוכל נבילות לתיאבון דברי הכל פסול (דכיון דמשום ממון קעביד דהא שכיחא בזול טפי מדהיתירא, הוה ליה כרשע דחמס ופסול לעדות). להכעיס, אביי אמר פסול רבא אמר כשר. אביי אמר פסול דהוה ליה רשע ורחמנא אמר אל תשת רשע עד, ורבא אמר כשר רשע דחמס בעינן",

דלאביי, כיון דרחמנא אמר אל תשת רשע, כל רשע במשמע. אבל לרבא (מקיף הקרוב), בעינן שיהי' סוג פרטי של רשע – רשע דחמס, דרק מהאי איכא סברא למיפסל (כנ"ל ברש"י). (וראה לקמן אות ב' דרבא יותר בשו"ט ופלפול ואביי – בקיצור ובפשיטות יותר).

וכן ראיתי מי שביאר⁵:

ה) המחלוקת (שם) "עד זומם, אביי אמר למפרע הוא נפסל ורבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל. אביי אמר למפרע הוא נפסל מעידנא דאסהיד רשע הוא, והתורה אמרה "אל תשת ידך עם רשע" – "אל תשת רשע עד". רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל, עד זומם חידוש הוא מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני, אין לך בו אלא משעת חידושו ואילך. איכא דאמרי רבא נמי כאביי סבירא ליה, ומאי טעם קאמר מכאן ולהבא משום פסידא דלקוחות",

דלאביי פסולין למפרע משום דשייך למקיף הרחוק, ולכן כיון שנתגלתה עתה שנפסלו כבר, פסולין למפרע. [ולי נראה לפרש באופן אחר, שהוא משום דלאביי הוי כל רשע במשמע כנ"ל]. משא"כ רבא דס"ל דמכאן ולהבא, כיון שלפועל (מקיף הקרוב) לא נפסלו בבית דין אלא עתה [ולי נראה לפרש דלרבא לא ס"ל רשע מ"מ, ואלא "מאי חזית וכו'". וכנ"ל דלקמן מבואר דרבא הי' עמקן ומפלפל יותר, וילע"ע].

ו) כן רצה לבאר המחלוקת (בבא מציעא כא, ב – כב, ב) "איתמר יאוש שלא מדעת (דבר שסתמו יאוש לכשידע שנפל ממנו וכשמצאו עדיין לא ידעו הבעלים שנפל מהן), אביי אמר לא הוי יאוש ורבא אמר הוי יאוש כו' כי פליגי בדבר שאין בו סימן. אביי אמר לא הוי יאוש דהא לא ידע דנפל מיניה, רבא אמר הוי יאוש דלכי ידע דנפל מיניה מיאש, מימר אמר סימנא לית לי בגויה, מהשתא הוא דמיאש (שהרי נפל וכשיודע שוב אין דעתו עליו)",

דלרבא כיון שבפועל כשנזכר ה"ה מייאש, אף שאפשר שיוחזר (דהרי אין זה כמו ששטפו נהר), הרי זה יאוש, ולאביי, זה שיש אפשרות קטנה שאולי יחזור אליו, הר"ז עושה שלא יחשב כיאוש (שם).

אך טעמו וסברתו בכלל ה"ה קשה להבין דחסר טעמא ו(בלשון הראב"ד) כמו פת בלי מלח, ובפרט דלאביי הרי אין הדעת נוגע (כנ"ל). ועוד, דבגמ' מפורש להדיא דסברת אביי (אינו משום האפשרות קטנה - שבשבילו אינו מייאש, אלא) היא משום "דהא לא ידע דנפל מיניה". וא"כ עדיין צ"ב בטעם מחלוקת זו⁶.

- ב -

והנה במאמר ד"ה מרגלא בפומיה דרבא תש"מ (סה"מ מלוקט ח"ה ע' 63), מבאר רבינו (ס"ח שם) דהאי מימרא דהוה מרגלא בפומיה דרבא – "תכלית חכמה (היא תורה) תשובה ומעשים טובים וכו'", היינו שיהא עמה תשובה ומעשים טובים, שבלימוד התורה יהיה גם הביטול דתשובה ומעשים טובים.

וממשיך בהמאמר "ויש להוסיף, דהטעם על זה שמאמר זה הי' מרגלא בפומיה דרבא דוקא, כי בלימוד התורה שתי אופנים בכללות, אופן הלימוד דאביי ואופן הלימוד דרבא.

"והחילוק שבין שני האופנים הוא כדאיתא בגמרא אדגרמיתו גרמי בי אביי תו אבלו בשרא שמינא בי רבא. וכיון שלימוד התורה דרבא הי' באופן של בישרא שמינא (הלכות צהובות מרווחות), שבהלימוד באופן זה מודגשת המציאות של האדם הלומד... לכן הי' מרגלא בפומיה המאמר תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שבלימוד התורה צ"ל גם הביטול דתשובה ומעשים טובים", ע"כ מתוכן המאמר. ואיכא למידק דאופן הלימוד דאביי הי' בביטול בלא"ה.

היינו ג"כ ע"ד הנ"ל, דאופן הלימוד דרבא הי' בבחי' מקיף הקרוב השייך אל הפנימי, בשקלא וטריא וטעם כו' עם תענוג, ואביי בבחי' מקיף יותר בלי הבנה והשגה (כ"כ).

- ג -

קווים אלו נראים ג"כ ע"פ עוד מימרות בש"ס:

(א) ממה ששנינו במס' ברכות (ו, ב) "אמר רבי זירא אגרא דפרקא – רהטא (עיקר

6 הערת המערכת: אבל בתוספות שם משמע כדבריו, ורק שגירסתו היא "דלכי נפל מיניה לא מיאש".

קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה כו' היא שכר המרוצה שהרי רובם אינם מבינים כו'). אמר אביי אגרא דכלה (שבת שלפני הרגל שהכל נאספין לשמוע הלכות הרגל) – דוחקא. אמר רבא אגרא דשמעתא – סברא (שהוא יגע וטורח ומחשב להבין טעמו של דבר)⁷.

(ב) הא דאיתא במס' שבת (לא, א) "אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה? ... פלפלת בחוכמה? הבנת דבר מתוך דבר?".

(ג) הא דאיתא במס' חגיגה (י, סע"א. יומא פה, ב) "אמר רבא ואיתימא רב נחמן בר יצחק היינו דאמרי אינשי טבא חדא פלפלתא חריפתא (גרעין אחד של פלפל) ממלי צנא דקרי [= מסל מלא דלעות].

(ד) וכן ממה ששנינו בב"ב (כב, א הובא לעיל במהמאמר) "דאמר להו לרבנן אדמגרמיתו גרמי בי אביי (עד שאתם הולכים אצל אביי לגרם עצמות כלומר ללמוד שלא לשובע), תו אכלו בישרא [שמינא] בי רבא (בואו ולמדו הלכות צהובות מרווחות אצל רבא, רש"י) –

שמכל זה רואים שבד"כ הי' רבא מפלפל יותר לעומק הענינים, ואביי הי' יותר בדרך מקיף ובפשיטות יותר (ואולי זהו דווקא משום דהוה אביי חריף טפי (כנ"ל), ודו"ק).

(ה) וכן מה דאיתא לקמן מיניה (ב"ב קמה, ב. סנהדרין ק, סע"ב), "אמר רבי זירא אמר רב מאי דכתיב כל ימי עני רעים, זה בעל גמרא, וטוב לב משתה תמיד, זה בעל משנה. רבא אמר איפכא (כל ימי עני רעים זה בעל משנה שאינו יכול להורות הלכה מתוך משנתו וכו') וטוב לב זה בעל הגמרא שיודע משניות על עיקרם ובקי בטעמיהם ויש בידו כח להורות הלכה למעשה. רש"י),

"והיינו דאמר רב משרשיא משמיה דרבא מאי דכתיב 'מסיע אבנים יעצב בהם, בוקע עצים יסכן בהם' – 'מסיע אבנים יעצב בהן' אלו בעלי משנה (ששונה משניות כל היום ואין לו אלא צער שמתקשה בטעמיהן ואינו יודע לפרש), 'בוקע עצים יסכן בהם' (לשון חמימות וכו') כלומר שנהנה מהן, רש"י), אלו בעלי גמרא".

דלרבא העיקר הוא שיהי' שייך להורות הלכה למעשה – מקיף (הסברא ושו"ט)

7) ראיתי מי שכתב (הרב אדין אבן-ישראל שטיינזאלץ ע"ה בפ' הגמ' שלו), דלרבא הוי עיקר השכר על הסברא, מפני "שעיקר השכר בלימוד התלמוד אינו בידיעת פסק ההלכה, כי אם בסברה שמוציא הוא מהם" (ודלא כלקמן בפנים דלרבא צ"ל שייך למעשה בפועל). ואיני יודע מהיכן לקחו. ובפ' הרי"א[א]ף על עין יעקב: "הכוונה לומר שמי שטורח ויגע בהלכה להבינה על בורייה, זה שכרו, שתודמן לו סברא ישרה והגונה".

הקרוב (ששייך למעשה בפועל).

ו) וכן ממעשה שמובא בסיפורים נוראים⁸, דפעם ביאר כ"ק אדמו"ר הזקן לשני מתנגדים (שזולזו בהשבעה"ט על שלא הי' למדן) את הסוגיא דפלגא נזקא ממונא ע"פ (מה ששמע מהרה"מ בשם) הבעש"ט, וסיים ד"כ"ז הוא רק לש' אביי, אבל לפי רבא... והמשיך לבאר כל הענין לפי רבא. וסיים ר' פנחס, דחלק ראשון של הפלפול (ש' אביי) הבין (אם כי רק בחיצוניות), אבל חלק השני – כלל לא.

והמורם מכל הנ"ל:

אביי הוי בבחי' מקיף הרחוק, שאינו שייך אל הפנימי, ואין בו שום אחיזה. חריף טפי (בעומק, לא באריכות הפיפול וחשבון). אופן לימודו אינו מדגיש האדם הלומד כיון שאינו "צהובות מרווחות" ואלא "לגרם עצמות... ללמוד שלא לשובע", וי"ל ש(לכן הי') אופן לימודו מתוך ביטול. למד יותר בפשיטות (– מקיפי).

רבא, לאידך גיסא, הוי בבחי' מקיף הקרוב, השייך אל הפנימי (שממנו יבוא הפנימי, אבל לא שהוא בבחי' פנימי), ויש בו אחיזה קצת. אופן לימודו מדגיש מציאותו של האדם הלומד כיון שהוא "בישרא שמינא" – "הלכות צהובות מרווחות". למד מתוך סברא ופלפול.

[ויש להעיר, דאביי הוה יתום (קידושין לא, ב), התפרנס מעבודת האדמה (גיטין ס, ב), והי' עני רוב ימיו. משא"כ רבא שהיה עשיר (מו"ק כח, א⁹) ובעל שדות (ראב"ב"מ עג, סע"א), והיה דר במחוזא].

- ג -

וע"פ כל הנ"ל אולי יש לבאר גם עוד פלוגתות בש"ס:

ז) המחלוקת (שבת עב, רע"ב) "נתכוין להגביה את התלוש (כגון דנפל סכין בערוגת הירק ונתכוין להגביהו) וחתך את המחובר פטור (מפני שהוא מתעסק ע"פ רש"י)). לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, רבא¹⁰ אמר פטור אביי אמר חייב. רבא אמר פטור, דהא לא נתכוון לחתיכה דאיסורא (בשגגת שבת או בשגגת מלאכות אלא מתעסק בחתיכת היתר הוה שיודע שהוא שבת ויודע שחתיכת מחובר אסור), אביי אמר חייב, דהא קמיכוין לחתיכה בעלמא.

(8) פרטים נוספים ע"פ סיפורי מאיר. (חלק זה נדפס באנגלית ב"התוועדות עם ר' פנחס רייזיס" מאת בנו הר' שד"ב אבצן).

(9) "אמר רבא הני תלת מילי בעאי קמי שמיא תרתי יהבו לי חדא לא יהבו לי חוכמתיה דרב הונא ועותריה דרב חסדא ויהבו לי.

(10) להעיר דבר"ח גרס רבה.

(ח) ועד"ז המחלוקת (שם עג רע"א) "איתמר נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע רבא אמר פטור אביי אמר חייב. רבא אמר פטור דלא קמיכוין לזריקה דארבע, אביי אמר חייב דהא קמיכוין לזריקה בעלמא",

(ט) וכן עד"ז (שם) "כסבור רשות היחיד ונמצאת רשות הרבים, רבא אמר פטור ואביי אמר חייב. רבא אמר פטור דהא לא מיכוין לזריקה דאיסורא, ואביי אמר חייב דהא קא מיכוין לזריקה בעלמא".

דלרבא בעינן שיהי' דעת לעשות מלאכה האסור, ולא סגי דמתכוון בכללות לאותו מלאכה, וזהו משום דבעי שיהי' מקיף הקרוב דווקא, משא"כ לאביי דמחייב.

(י) וכן הא דאיתא (פסחים סג, ב) "נעלו דלתות העזרה, איתמר . אניסא. דאביי דהוא מקיף הרחוק סומך אניסא, ורבא שהוא מקיף הקרוב – לא¹¹."

(יא) במחלוקת (סנהדרין מז סע"ב) "אביי אמר אסור הזמנה מילתא היא ורבא אמר מותר הזמנה לאו מילתא היא¹²".

(יב) וכן עד"ז במחלוקת (ע"ז סו רע"ב) "האי בת תיהא (נקב נוקבים במגופת חבית להריח את היין לבדוקו אם יכול להתקיים) עובד כוכבים בדישראל (להריח עובד כוכבים ביין ישראל) שפיר דמי. ישראל בדעובד כוכבים, אביי אמר אסור רבא אמר מותר. אביי אמר אסור ריחא מילתא היא, רבא אמר מותר ריחא לאו מילתא היא¹³".

(יג) הא דאיתא בקידושין (מה, ב): "ההוא דאמר לקריבאי (מעשה היה שהאיש אמר לתת בתו קטנה לקרובו), והיא אמרה לקריבה (ואשתו אמרה שיתננה לקרובה). כפתיה עד דאמר לה תיהוי לקריבה. אדאכלי ושותי, אתא קריביה באיגרא וקדשה. אמר אביי כתיב שארית ישראל לא יעשו עולה (ולא חיישינן בהא שמא נתרצה האב דלא הדר

11) להעיר שבלקו"ש חי"ד (ע' 270) מביא רבינו מחלוקת זו ותולה במחלוקת פ' המשנה (אבות פ"ה מ"ה) שלא הפילה אשה מריח כו' מפני שתמיד אילחשא (יומא פב, ב) וזהו הנס, או כפי' הפשוט וכפי' התויו"ט שם.

12) להעיר שבלקו"ש (תכ"א ע' 136) מביא רבינו מחלוקת הראשונים בהאם הזמנה בדיבור מילתא היא, ומקשרו להב' פירושים ברש"י עה"ת המדובר שם (משפטים כג, כ).

13) וראה מש"כ התוס' (ד"ה אביי אמר) "אלא ודאי הכי פליגי אי חשבינן כשותה או לא". ומש"כ בהמשך לזה – "וטעמא דרבא דלא חשיב ליה כשותה לפי שהריח נכנס בפניו ומזיקו והקלקול רבה על התקון ושרי כדאמרינן פ"ק דחולין גבי סכין של עבודת כוכבים מותר לשחוט בו משום דקלקולו רבה על תקונו", (דלכאורה אינו כהנ"ל, ואלא טעם הוא מפני שמזיקו), הר"ז משום דאל"כ אסור משום דיין נסך אסור אפי' בהנאה. וראה מש"כ המהרש"א: "משמע מדבריהם דאי לאו משום דמזיקו רבא נמי הוה חשיב ליה כשותה וקשה דאם כן מאי פריך ליה רבא לאביי מהך דכמוון של תרומה תקשי ליה לנפשיה דליחשב כשותה כיון דלא מזיקו ומאי פריך ליה רב מרי לרבא מההיא דפת חמה כיון דלאו מזיקו מודה ביה רבא דחשיב כשותה ואסור", עיי"ש בהסוגיא.

ביה מדבוריה)... רבא אמר חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסיד", וכן כמה דוכתי דאביי מייתי קרא ורבא אומר סברא, דאביי הוא מקיפי יותר בלי טעם והשגה, ובביטול (היינו דמייתי מקרא), ולרבא דבעי הבנה ושייכות אל הפנימיות אומר סברא. ועוד כו"כ פלוגתי אית לפרש אבל אין הגליון מכילם ויבואו בעזה"י בגליון הבא.

(ד) [אולי יש לכלול בד"א גם זה שמצינו בהרבה מקומות, דכשבאין לקושיא מתרץ אביי בפשיטות, ורבא אומר 'לא, לעולם' וכו', ומתרץ בפירוק ופלפול (פסחים ה, ב. שם נא, סע"ב. קידושין כד, א. ועוד הרבה מקומות שהובאו בהקובצים שנשמנו בהערה 3). וראה לעיל שם דרבא הוא כרב דמדייק בהמילים, ואביי מכריע לפרש יותר ע"פ תוכן הענינים].

ועוד כו"כ פלוגתי אית לפרשי, אך מה שעדיין צ"ב הוא פלוגתת יאוש שלא מדעת¹⁴ דאביי שהוא בחי' דלא אתיידע אמאי איכפת ליה הא ד"לא ידע דנפל מיניה", וכן להיפך דלרבא שהוא מקיף הקרוב כיון שלפועל לא ידע דנפל מיניה ועדיין לא התייאש אמאי ס"ל דמהשתא הוא דמיאש. וילע"ע בכ"ז.



י"א ארורים כנגד י"א שבטים

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בשיחת ש"פ תבוא תשל"ג שיצאה לאור לאחרונה (לש"פ תבוא תש"פ) נתבאר דברי רש"י (תבוא כז, כד) שי"א הארורים שהיו על הר עיבל הם כנגד יא השבטים, אבל רש"י לא ביאר השייכות של כל קללה לשבט מסויים כי הדבר מובן מעצמו, והרבי הולך ומבאר הקשר בין הארורים עם השבטים.

ובסעיף כז שם מבאר שהארור ד"שוכב עם אחותו" שייך לשבט נפתלי, כי בקריאת שם נפתלי כתיב "נפתולי אלקים נפתלתי עם אחותי".

והעירני חכם אחד, דלכאורה אינו מובן הקשר מזה שבקריאת שמו אמרה רחל - שזה מדמה אותה לאחות שלה שגם לה יש בנים עם איסור אחותו של אדם?

ואולי יש לאמר, שבעצם הרי לפי שיטה אחת כל השבטים נשאו תאומותיהם, ונמצא שאיסור אחותו שייך לכל השבטים, וכיון שאצל נפתלי היה גם פרט זה ששמו שייך ליחס אמו עם אחותה, הרי זה משייך ארור זה דוקא לשבט זה. ועצ"ע.



בעניין נוטל א' מס' מחליו

הת' אברהם מרדכי הלוי סילווערשטיין

תלמיד בישיבה

בב"מ דף ל, ב: "את הדרך" - זו גמילות חסדים, 'אשר ילכו' - זה ביקור חולים. (שואלת הגמ') ביקור חולים היינו גמילות חסדים? (מתרצת הגמ') לא נצרכה אלא לבן-גילו, דאמר מר בן גליו נוטל א' משישים מחליו, ואפילו הכי מיבעי לי' למיזל לגבי".

ובלקו"ש ח"ה ע' 84 בפנים השיחה מבאר שע"י ביקורו של הקב"ה לאברהם - התרפא, ומביא ממארוז"ל דנוטל א' מס' מחליו - דכן הי' בביקור הקב"ה אצל אברהם.

ובהערה 46 מוסיף דאף שבגמ' שם מבואר דנטילת ס' מחליו הוא רק אצל א' שהוא בן גילו - אבל הקב"ה נקרא "תאומתו" של ישראל (ראה שהש"ר פ"ה ב (ב)). ולאחמ"כ מוסיף בהערה "ולהעיר ממה שלמדו (סוטה יד, א) מ"וירא אליו" הדין דביקור חולים - וי"ל דענין פרטי דב"ביקור חולים" (שאינו נכלל בגמ"ח) הוא מה שנוטל כו' בחליו (ב"מ שם)".

ובפשטות כוונת כ"ק אדמו"ר לבאר מדוע יש לימוד מיוחד לביקור חולים - ומסביר כי נוטל א' משישים כו', ותמוה מאוד דמדוע מביא רבינו א"ז באומרו "יש לומר" והרי זה גמרא מפורשת (כמו שצויין בהערה) שביקור חולים לא נכלל בגמ"ח כי לוקח א' מס' מחליו?

ואשמח לשמוע בזה דעת המבארים.



בענין הכשר מצוה ועשייתה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

- א -

ידועים דברי הרבי בכמה מקומות בלקו"ש אודות חשיבות של מכשירי מצוה (והמסתעף מזה), אשר תוכן הדברים הוא, דמאחר שהקב"ה ציווה לקיים איזו מצוה, והרי קיומה דורשת פעולות של הכשרה, אז גם פעולות אלו יש להן חשיבות מחמת

זה שנצרכים הם עבור קיום המצוה (ויש בזה כו"כ דרגות ואופנים כמבואר בשיחות שונות בענין זה, והארכת בזה במק"א ואכ"מ).

ובכ"מ מביא בזה דעת הירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג) אשר "העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וצונו לעשות סוכה". . העושה לולב לעצמו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות לולב", ועד"ז לגבי מצות מזוזה תפילין וציצית וכו' – והיינו דההכשר נהי' חשובה עד כדי כך שאומרים עליה 'וצונו'; שהיא בעצמה הוה מצוה שנצטוונו עליה!

ויעויין בלקו"ש ח"י"ז (שיחה ב' לפרש אחרי הערה 56) מה שמוסיף בזה דגם לדעת הבבלי שחולק על הירושלמי וסב"ל דאין מברכים על עשיית המצוה (עיי"ש כמה מ"מ לזה), "י"ל שזהו רק בנוגע לברכה אבל גם לש"ס דילן הוה מצוה", דהא דלא מברכים עליה הוה משום דמברכים רק על גמר המצוה והיינו עשייתה בפועל, ולא על ההכשר דהוה רק התחלת המצוה.

ומביא בזה לשון הרמב"ם (ברכות פי"א ה"ח) "כל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר כו' כגון העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה", ולשון אדה"ז בשלחנו לגבי סוכה (תרמ"א ס"א) "לפי שעשייתה אינה גמר המצוה שעיקר המצוה וכו'" (ויעוי"ש שמביא לזה עוד מ"מ) – אשר כ"ז מראה דגם לדין דאין אנו מברכים על מעשה ההכשר, מ"מ ה"ה נחשב למצוה ג"כ כמשנ"ת.

ואח"כ (בהערה 57) בהמשך הדברים כותב: ולהעיר משינוי לשון הרמב"ם בסהמ"צ בתפילין (מ"ע יב יג): "שצונו להניח כו'"; בציצית (מ"ע יד) שצונו לעשות ציצית כו'". במזוזה (מ"ע טו) "לעשות מזוזה כו'". בסוכה (מ"ע קסח) "לישב בסוכה כו'". בלולב (מ"ע קסט) "ליטול לולב כו'". וראה הלשון בהוצאת קאפאח במצות הנ"ל".

והיינו שהרבי מעיר כאן על שינוי מאוד מעניין בלשון הרמב"ם, והוא איך שמונה את המצות בסה"מ שלו; דגבי תפילין סוכה ולולב מונה קיום המצוה בפועל (הנחת התפילין, ישיבה בסוכה, ונטילת הלולב), ואילו גבי ציצית ומזוזה מונה עשיית ההכשרה – עשיית הציצית (ולא לבישתן) ועשיית המזוזה (ולא קביעתה)!

ואולי יש ליתן טעם והסברה לשינוי זה ע"פ הקדמת עוד שינוי מעניין שמצינו בדברי הרמב"ם במקום אחר בדבר הדומה לזה, וכמשי"ת.

- ב -

בריש הלכות כלי המקדש והעובדים בו (שלמדנו לאחרונה בשיעור היומי) כתב הרמב"ם (פ"א ה"א) "מצות עשה לעשות שמן המשחה שיהיה מוכן לדברים שצריכין משיחה בו שנאמר ועשית אותו שמן משחת קודש". והיינו שהוא מ"ע לעשות שמן המשחה. וכן מפורש במנין המצות שבראש הלכות אלו: "יש בכללן ארבע עשרה מצות

. . א) לעשות שמן המשחה".

וכבר העירו בזה במפרשים ונו"כ הרמב"ם, דהרמב"ם מנה עשיית שמן המשחה, ולא מנה גוף מעשה המשיחה של כלי המקדש, כהנים גדולים ומלכים?!

יתירה מזו: לגבי הקטורת לכאורה נהג הרמב"ם בזה באופן הפוך; דלא מנה כאן במנין המצות המצוה לעשות את הקטורת, ובריש הלכות תמידין ומוספין מנה מצות הקטרת הקטורת בכל יום? וזאת אע"פ דכאן בריש פ"ב כתב "הקטרת נעשית בכל שנה ושנה ועשייתו מצות עשה שנאמר ואתה קח לך סמים וגו'", ומ"מ לא מנה עשייתו במנין המצות?!

והיינו דבקטורת אע"פ שכותב מפורש דגם עשייתו הוה מ"ע, מ"מ אינו מונה העשייה כמצוה בפנ"ע ומונה רק מעשה ההקטרה, ואילו גבי שמן המשחה מונה רק העשייה ולא מעשה המשיחה?!

- ג -

וזאת ועוד: בשורש העשירי של הרמב"ם (במנין י"ד השרשים בראש סהמ"צ) כתב: "שאינן ראוי למנות ההקדמות אשר הם לתכלית אחת מן התכליות. פעמים יבאו צווים בתורה, אין אותם הצווים הם המצוה אבל הם הקדמות לעשיית המצוה כאילו הוא מספר איך ראוי שתיעשה המצוה ההיא". וממשיך להביא כמה דוגמאות לזה, ושתיים מהן הן שתי המצות דעסקינן בהו כאן, קטורת ושמן המשחה! ובלשונו:

" . ועל זה הדרך בעצמו לא יימנה אמרו (ר"פ תשא) קח לך סמים, אבל יימנה (מ"ע כח) הקטרת הקטורת בכל יום כמו שבא בו הכתוב (ס"פ תצוה) בבקר בבקר בהטיבו את הנרות יקטירנה ובהעלות אהרן את הנרות וכו', וזו היא המצוה המנויה. ואמרו קח לך סמים הקדמה בצווי שהוא לבאר איך תיעשה המצוה הזאת והקטורת הזאת מאי זה דבר תהיה. וכן קח לך בשמים ראש (ר"פ תשא) לא יימנה, ואמנם יימנה (מ"ע לה) הצווי שצונו שנמשח כהנים גדולים ומלכים וכלי הקדש בשמן המשחה המתואר. ועל הדרך הזה הקש כל מה שדומה לו . . .".

והיינו דכאן משווה הרמב"ם בין שתי מצוות אלו – קטורת ושמן המשחה – ובשתייהם מחשיב ומונה את עיקר קיום המצוה ולא פעולת ההכשרה, ואילו בספר היד ובמנין המצות אשר שם, מחלק ביניהם כנ"ל – להחשיב פעולת ההכשרה בעשיית שמן המשחה, ופעולת קיום המצוה בהקטרת הקטורת!

- ד -

ובהסברת הדברים נראה לומר (תוכן תירוץ זה למדתי מתוך דברי הרדב"ז על הרמב"ם בזה, עיין בדבריו) דאח"כ דזה פשוט דכל התכלית של עשיית שמן המשחה

ועשיית הקטורת הוה רק ענין של הכשרה עבור קיום המצות שעל ידיהן (המשיחה, והקטרת הקטורת), ושלכן ראוי שימנה פעולת המצוה לפועל כעיקר המצוה (וכדברי הרמב"ם ב'שרשים' הנ"ל), ומ"מ בשמן המשחה נמנה עשייתה דוקא במנין המצות מפני טעם מיוחד; משום דלפועל יתכן שלא יעשו המצוה של משיחה.

ביאור הדברים: בהמשך הפרק מבואר דמשיחת הכלים נעשה רק פעם אחת והוא בבניית המשכן מעיקרא, ואח"כ מתחנכים כל הכלים ע"י השתמשות בהן לבד; חיוב משיחת כהנים גדולים הוא רק לכתחילה, ושלכן בזמן בית שני שלא הי' להם שמן המשחה, נתחנכו כהנים הגדולים ע"י לבישת בגדיהם לבד; ומשיחת מלכים הוא רק במלכי בית יהודה שלא ירשו המלוכה מאביהם, או אלו שהי' להם איזו התנגדות דוקא.

ונמצא דלפועל יתכן שלא יצטרכו לעשות פעולת המשיחה כלל (אחרי אותו משיחה ראשונה של כלי המשכן)! ולכן ראוי למנות המצוה של עשיית שמן המשחה .. שיהיה מוכן לדברים שצריכין משיחה בו", דזהו אכן דבר תמידי שיעשו אותו באופן שיהי' מוכן תמיד עבור ההשתמשות בה, מתי ובאם יצטרכו לה!

משא"כ הקטרת הקטורת דהוה מצוה לעשותו בפועל בכל יום, בזה מובן שיש למנות חלק זה שהוא התכלית והמכוון, ולא עשייתה דאינה אלא הכשרה עבור התכלית (כמשנ"ת ב'שרשים' הנ"ל).

- ה -

ואשר לפ"ז אולי יש להסביר גם חילוקים הנ"ל בלשון הרמב"ם שמעיר עליהן הרבי בשיחה דלעיל;

דהנה בתפילין סוכה ולולב כותב הרמב"ם שהמצוה היא בפעולת קיום המצוה לפועל (הנחת התפילין, ישיבה בסוכה ונטילת הלולב), ואילו גבי ציצית ומזוזה כותב שהמצוה היא בהכשרה (עשיית הציצית ועשיית המזוזה);

ולכאורה הרי חילוק הפשוט בין הני מצות הוא דתפילין סוכה ולולב הוו מצות חיוביות שחלין על האדם לקיימן (תפילין בכל יום, לולב בכל יום של סוכות, וישיבה בסוכה לכה"פ בלילה ראשונה), ואילו ציצית ומזוזה חלין על האדם רק אם מחייב עצמו בהן ע"י זה שיש לו בית מסויים (דע"ד, ושאר פרטים המחייבים) או בגד של ד' כנפות.

ועפ"ז נאמר כאן בדיוק אותו יסוד והסברה שראינו לעיל בקשר למצות שמן המשחה לעומת מצות קטורת; דמצוה כזו שחל חיוב תמידי לקיימו אז מן הראוי למנות ולהחשיב התכלית והמכוון של המצוה שהיא קיומה לפועל, ואילו מצוה כזו שלפועל לאו דוקא שיתחייב בקיומה אז ראוי להחשיב ולמנות החיוב בהכשרתה שיהא מוכן

ומוכשר עבור מצב שיתחייב לקיימו בפועל.



נגלה

חילוק בין לשון 'אל' ל'לא', והמסתעף למלאכת הוצאה בשבת

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני ניו יארק

בהמשך למה שכתבתי בהערות וביאורים (גליון א'קפו) בשני האופנים: אם מלאכת הוצאה הרי היא מלאכה גרועה ביחס לשאר ל"ט מלאכות שבת מפני שלא נתהווה שום שינוי גשמי בחפץ עצמו, או אדרבא, ששינוי הרשות שבו מונח החפץ מרשות היחיד לרשות הרבים או איפכא פוגם בענין נעלה רוחני יותר.

הנה יש להעיר בלשון התורה לענין הוצאה שנאמר דוקא בלשון 'אל', בניגוד לשאר לאוין ואיסורים שנאמרו בלשון 'לא', ואם יש חילוק משמעותי ביניהם:

ביטוי השלילה במילת 'אל' (בניגוד לשלילה במילת 'לא') מופיע לראשונה בתורה בפרשת לך לך¹: 'אל נא תהי מריבה ביני ובינך'; 'אל תירא אברם . . שרך הרבה מאד'.

ואח"כ בפרשת וירא²: אברהם אמר להמלאכים: 'אל נא תעבור מעל עבדך', וכן התפלל להציל את סדום: 'אל נא יחר . . ואדברה'. לוט ביקש מאנשי סדום: 'אל נא אחי תרעו'; 'לאנשים האל אל תעשו דבר', והמלאכים הזהירו את לוט: 'אל תביט אחריו ואל תעמוד . . ויאמר לוט . . אל נא אדנ'. אברהם נצטוה לשמוע לשרה: 'אל ירע בעיניך'. המלאך אמר להגר: 'אל תיראי', והמלאך ציוה לאברהם: 'אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה',

ובפרשת וישב³: 'וישמע ראובן . . ויאמר לא נכנו נפש . . ויאמר אלהם ראובן אל תשפכו דם';

(1) בראשית יג, ח. שם טו, א.

(2) יח, ג. שם, ל. לב, יט, ז-ח. שם, יז-יח. כא, יב. שם, יז, כב, יב.

(3) לו, כא-ב.

בפרשת ויגש⁴: יהודה ביקש מיוסף: 'אל יחר אפך בעבדך'; יוסף הרגיע את אחיו: 'אל תעצבו'; 'ועינכם אל תחוס על כליכם'; 'אל תרגזו בדרך', וה' אמר ליעקב 'אל תירא מרדה מצרימה'.

בברכות יעקב בפרשת ויחי⁵: 'פחו כמים אל תותר'; 'בסודם אל תבא נפשי . . אל תחד כבודי'.

ולהלן בחומשים⁶: משה הוזהר 'אל תקרב הלום', ופרעה אמר לשוטרים: 'ואל ישעו בדברי שקר'. משה אמר: 'אל יוסף פרעה התל'; 'איש אל יותר ממנו', והוזהרו ישראל: 'שמע בקולו אל תמר בו'. כשביקש לרפא את מרים: 'אל נא תהי כמת', ואמר ליהושע: 'אל תירא ואל תחת'.

בנביאים וכתובים

'אל תירא מפחד פתאום', 'אל תען כסיל כאולתו', 'אל למלכים למואל', 'אל יחסר המזג', 'אל תירא עבדי יעקב'; 'אל תתחר במרעים, אל תקנא בעושי עולה', מרדכי ביקש מאסתר: 'אל תדמי בנפשך', ושלמה התפלל: 'אל יעזבונו ואל יטשנו'.

בנוסח התפילה

'אל תביאנו לא לידי חטא'; 'ואל ישלוט בנו יצה"ר'⁸; 'ולמלשינים אל תהי תקוה'; 'ריקם אל תשיבנו'⁹; 'אל יחסרנו'¹⁰, 'אל יבהלוני רעיוני'¹¹, 'אל תשליכנו מלפניך . . אל תשליכנו לעת זקנה'¹²; 'במשמנינו אל יהי רזון'¹³. בברכות ק"ש ערבית 'ואהבתך לא

(4) מזד, יח. מה, ה. שם, כ. שם, כד. מז, ג.

(5) מט, ד. שם, ו.

(6) שמות ג, ה. שם ה, ט. ח, כה. טז, יט. כג, כא. במדבר יב, יב. דברים א, כא.

(7) משלי ג, כה. שם כו, ד. שם לא, ד. שה"ש ז, ג. ישעי' מד, ב. תהלים לו, א. אסתר ד, יג. מלכים-

א ח, נז.

(8) ב' אלו – בברכות השחר.

(9) ב' אלו – בתפלת שמו"ע.

(10) ברכת המזון.

(11) ברכת 'המפיל' לפני השינה.

(12) 'שמע קולנו' בסליחות ועוד.

(13) תפלת טל.

תסור¹⁴ (נ"א¹⁵ אֶל תסיר) ממנו', ולמסקנא: 'לא תסור'¹⁶.

לשון קשה ולשון רכה

והנה בחומש לבד יש ב'קונקורדנציה' יותר משמונים 'אֶל', אבל כשדפדפתי פה ושם, הנה מתוכן הפסוקים משמע שמלת 'אֶל' נאמרה דרך תחינה ובקשה¹⁷, בלי חיוב ואיסור ממש – בניגוד ל'לא' שנאמר בתוקף ובהחלט.

וכן נאמר למשה: 'רב לך אֶל תוסף דבר אלי עוד'¹⁸, 'שלא יאמרו הרב כמה קשה ותלמיד כמה סרבן ומפציר'¹⁹.

דיוק מענות משה רבינו ושלמה המלך

והנה להלכה בפועל, ארו"ל²⁰ 'כל מקום שנאמר השמר פן וְאֵל אינו אלא בלא תעשה'. אבל הרי כל מלה בתורה מדויקת בתכלית הדיוק, 'כי לא דבר רק הוא מכם'²¹, וצריך לומר שאין מילות 'אֶל' ו'לא' משתמשות בערבוביא, ח"ו, אלא כל אחת על מקומה תבוא בשלום.

וכן מצינו שני בני אדם המדברים באופן שונה: פרעה הזהיר-התחנן²² למשה: **אֶל** תוסף ראות פני', וענהו משה בהחלט²⁴: 'כן דברת, לא אוסיף עוד ראות פניך'.

וכן מצינו בטענות שתי הנשים לשלמה על הבן החי והמת, שאם הילד התחננה: **אֶל** תמיתוהו', ואילו שלמה המלך פסק את הדין: 'לא תמיתוהו'²⁵.

(14) כ"ה בסידור רב עמרם ובסידור רס"ג.

(15) נוסח רומא (עיון תפלה, סידור אוצר התפלות). ובשער הכולל (פי"ז ס"ק טז) מבאר, כי הביטוי 'אל תסיר' – משא"כ 'אל תסור' בוי"ו שנמצא פעם אחת (יהושע א, ז), והוא לשון ציווי ואזהרה – שעה"כ כאן –) לא נמצא בתנ"ך, ואילו 'לא תסור' – והוא לשון אמונה ובטחון – מופיע כמה פעמים ([דברים יז, א. שמואל-א' ו, ג. שמואל-ב' יב, י. משלי כז, כב), 'זלעולם צריך לבחור לשון הנמצא בתנ"ך'.

(16) 'היום יום' י"ב אייר.

(17) באנגלית: "Please don't".

(18) ריש פרשת ואתחנן

(19) סוטה יג, ב. רש"י עה"פ.

(20) עירובין צו, א וש"נ. מנין המצוות שבריש ספר היד מל"ת ולא.

(21) דברים לב, מז.

(22) עיין ס' חסידים דלהלן.

(23) שמות י, כח.

(24) שם, כט.

(25) מלכים-א ג, כו-כו.

מקורות לזה בראשונים ובאחרונים

וכן כתב בספר חסידים²⁶: 'במקום שיאמר 'אל' באזהרה הוא לשון בקשה, לכך בכל 'נא' כתובים אזהרות לשון 'אל'. תדע, שהרי לא יאמר 'לא נא' אלא 'אל נא', כמפייס ומבקש 'אל בנות'^{27, 28}.

וכן מחלקם בספר משך חכמה²⁹: 'ההבדל בין 'אל' ל'לא' הוא, כי 'אל' הוא ענין בקשה³⁰. . . 'לא' הוא מורה יותר על הציווי'³¹, עיי"ש ריבוי הוכחות לזה, ומהן הכתוב בפרשת המן³²: 'איש אל יותר ממנו עד בוקר' ו'אל יצא איש ממקומו', 'בלשון בקשה', עצה טובה, שאל יטרחו חנים להשכים בבוקר לצאת לחפש מן בשבת, שלא יותר כלום ולא ימצאו³³.

והמלבי"ם³⁴ כתב: 'מלת 'לא' תבוא על כל מיני השלילות בכל חלק הזמן והפעלים, אבל מלת 'אל' תבוא רק על העתיד, ולא בעתיד החלטיי רק רצוני ובקשיי'³⁵. וראה מרגליות הים³⁶ וס' הכתב והקבלה³⁷.

ספר משלי ומסכת אבות

ואכן לשון 'אל' רגיל בס' משלי, בעניני מידות ועצות³⁸, שאינם ציוויים וחיובים ממש, וכן במילי דחסידות דאבות³⁹: 'אל תהיו כעבדים', 'ואל תרבה שיחה', 'ואל

(26) מק"נ סימן א'תתמ. נעתק ב'מרגליות הים' דלהלן בסמוך.

(27) רות א, יג.

(28) וממשיך: 'כי לא יתכן לשון 'אני מצוה שלא תעשה' בכתובים כי כבר קדמוהו רבנן משה רבינו'.

(29) עה"פ (שמות יב, ט-י) 'אל תכלו ממנו נא וכו', ולא תותירו ממנו עד בוקר'.

(30) וממשיך: 'כמו שמצאנו מלת 'נא' סמוך ל'אל', ולא מצאנו סמוך ל'לא', כמו 'אל נא' שמצוי בתנ"ך'.

(31) וממשיך: 'ולכן כל הבקשות להשי"ת שאין נופל ציווי עליו בא במלת 'אל'. . . ולכן מצאנו (בראשית יח, טו) 'ויאמר לא' ולא 'ויאמר אל', כי 'אל' אינו ענין החלטיי, רק הוא ענין בקשה'.

(32) שמות טז, יט. שם, כט.

(33) בלשונו: 'הכוונה, כי ה' נתן לכם לחם יומים, ואם תצאו ללקט מן הלא לא יתן לכם יומים, ולא תמצאו בו, א"כ מי פתי יעשה זאת כי יפסיד את אשר ילקט משנה. . . ולכן אמר בלשון בקשה'.

(34) ישעיה ו, ט בביאור המלות, נעתק (בקיצור לשון) ב'הכרמל' מערכת 'אל' ומערכת 'לא'.

(35) "ע"כ בא ברוב בציווי ובקשה וגלות רצון".

(36) להר"ד מרגליות, סנהדרין דף סה ע"א (אות ד).

(37) עה"פ (ויקרא יט, ד) 'אל תפנו אל האילים והאלהים ואלהי מסכה לא תעשו לכם'.

(38) ראה ילקוט מעם לעז (משלי א, ב) 'ספר משלי בא לומר לנו עצות חכמה ומוסר' (והוא ע"פ ר"י נחמ"אש בפירושו ריש ס' משלי).

(39) ראה ב"ק ל, א.

תתחבר לרשע'⁴⁰, 'אל תפרוש מן הציבור, ואל תאמין בעצמך . . ואל תדין את חברך', 'ואל תהי נוח לכעוס', 'אל תעש תפלתך קבע'. . . ואל תהי רשע בפני עצמך'⁴¹, 'אל תהי בו לכל אדם ואל תהי מפליג לכל דבר', 'אל תעשה עטרה להתגדל בה ולא קרדום לחתך בה', 'אל תהי דן יחידי . . ואל תאמר קבלו דעתי', 'אל תרצה את חבריך בשעת כעסו, ואל תנחמהו בשעה שמתו מוטל לפניו, ואל תשאל לו בשעת נדרו, ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו', 'אל תסתכל בקנקן', 'ואל יבטיחך יצרן'⁴² (אבל: 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'⁴³),

וכן מתאים לשון רז"ל'⁴⁴ 'אל תיקרי . . אלא... ש'אל' זה הוא דרך הצעה קלה, שאין דרש 'אל תקרי' עוקר את הפירוש הפשוט אלא מוסיף עליו.⁴⁵

מקור הענין במסכת עירובין

והנה מצינו שקלא וטריא בזה בגמרא⁴⁶: 'תני רבי חייא לוקין על עירובי תחומין'⁴⁷ דבר תורה. מתקיף לה רבי יונתן, וכי לוקין על לאו שבאל?⁴⁸ מתקיף רב אחא בר יעקב, אלא מעתה דכתיב אל תפנו אל האובות ואל הידעונים הכי נמי דלא לקי?

והנה מהקס"ד של הגמרא ברבי יונתן, משמע שלאו שב'אל' גרוע ואין לוקין עליו כאיסורי לאו שב'לא',

אבל ממסקנת הבבלי⁴⁹, שחוזרת ומפרשת: 'רבי יונתן הכי קשיא ליה, [וכי לוקין על לאו של שביטה⁵⁰], לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד [הוא], וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו', משמע שלוקין על אזהרת 'אל תפנו אל האובות', ואם

(40) פ"א מ"ג, מ"ה ומ"ו.

(41) פ"ב מ"ד, מ"י, ומי"ג.

(42) פ"ד מ"ג, צ"ה, מ"ח, מי"ח, מ"כ ומכ"ב.

(43) פ"א, מי"ו.

(44) כסיום מסכתות בני"ך (ברכות; נזיר; יבמות כריתות). ובכ"מ. ועיין לקו"ש חי"ח ע' 66 הערות 35-36.

(45) של"ה חלק תושבע"פ לשונות סוגיות אות א (תג, ריש ע"ב). וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך 'אל תקרי'. וש"נ.

(46) עירובין יז, ב – ציין לזה גם במרגליות הים שם.

(47) 'דכתיב אל יצא איש ממקומו, ומהכא ילפינן תחומין בפ' מי שהוציאווהו (לקמן דף נא, א)' – רש"י.

(48) 'לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא וכו', רש"י.

(49) אבל בירושלמי עירובין פ"ג ה"ד נשאר הדבר במחלוקת.

(50) עיין גליוני הש"ס כאן.

לוקין גם על לאו שב'אל', מהו אכן החילוק בין 'אל' ל'לא'?

היתכן 'אל' באיסורי תורה?

עוד יש לעיין לפי זה, שמצינו לשון 'אל' גם באיסורי תורה חמורים: 'אל תאכלו ממנו נא' . ולא תותירו ממנו עד בוקר'⁵¹, 'לא תשא שמע שוא, אל תשת ידך עם רשע'⁵², 'אל תפנו אל האלילים', 'אל תטמאו בכל אלה'⁵³; 'אל תחלל את בתך להזנותה'⁵⁴; 'אל תונו איש את אחיו'⁵⁵, 'אל תקח מאתו נשך ותרבית' . את כספך לא תתן לו בנשך ומרבית לא תתן אכלך'⁵⁶, 'זכור אל תשכח את אשר הקצפת'⁵⁷.

ולכאורה, איך יתכן 'אל', לשון רכה ופיוסי של בקשה באיסורי תורה אלו⁵⁸?

איך העדים מתרים בלשון 'אל'?

ואם 'אל' הוא לשון קל, שאינו מוכרח בהחלט – קשה הא דתנן⁵⁹: 'אמרו לו אל תשתנה . . אל תגלח . . אל תטמא' . . חייב', וכן הוא לשון הרמב"ם⁶⁰: 'וכיצד מתרין בו, אומרין לו: פרוש או אל תעשה', ולמה משנין העדים מלשון שמפורש בתורה בלשון 'לא'?

וביותר קשה, שכשהתרו העדים את העברין בלשון עדין קל ורך, יש לדון בזכות הנידון שלא חזר ממעשיו מפני שנשמע קל בעיניו, וקיי"ל 'מותרה לדבר קל לא הוי מותרה לדבר חמור'⁶¹, שלא הבין המותרה חומר הדבר?

(51) שמות יב, ט-י. וראה משך חכמה שם.

(52) שמות כג, א.

(53) ויקרא יח, כד.

(54) שם יט, כט.

(55) שם כה, יד.

(56) שם, לו-לז.

(57) דברים ט, ז.

(58) הכתב והקבלה על הכתוב 'אל תפנו אל האלילים' פירש 'אל', לרבות שלילה שאינה מוכרחת, כפניית מחשבה לע"ז ('אל תפנו אל האלילים') ולזנות ('אל תחלל את בתך להזנותה'), אונאה ('אל תונו איש את אחיו') בשתות ואבק רבית ('אל תקח מאתו נשך ותרבית'). – אבל צ"ע לשון 'ואל יבוא בכל עת אל הקודש' (ויקרא טז, ב) בביאת כהן גדול בקודש הקדשים.

(59) נזיר פ"ז מ"ד (מב, א).

(60) הל' סנהדרין פי"ב ה"ב.

(61) במכל שכן מהא דפליגי (כתובות לג, א וש"נ) אי מותרה לדבר חמור הוי מותר לדבר הקל, 'א"כ מותרה לדבר קל פשיטא דלא מותרה לדבר חמור' – הלכות עולם לסנהדרין נו, ב (עב, ב).

תוקפו של האיסור בלשון בקשה

ולענ"ד יש לבאר, שנוסף על ציווי איסורי תורה אלו, מוסיפה מילת 'אל' ומדגישה מידה של התרגשות, שמלבד הציווי, זהו גם ענין מכוער ובלתי הגון, כמו 'אל בני כי לא טובה השמועה'⁶²,

וכן הלשון בארמית: 'במטותא מינייכו לא תחללוניה'⁶³, כלשון אגרת 'הוכח תוכיח' שבסוף קונטרס אחרון שבתנאי: 'במטותא מינייכו ברחמין נפישין חוסו נא על נפשותיכם', כמו 'עס פאסט נישט'⁶⁴ בלשון אידיש⁶⁵,

וכן נצטווה אברהם אבינו בעקידת יצחק: 'אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה', בנימה של בקשה להציל את יצחק שלא ישחטו. וכן 'אל תכריתו את שבט משפחות הקהתי מתוך הלויים . . . וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו'⁶⁶, ופירש רש"י: 'אל תגרמו להם שימותו'⁶⁷.

ויובן בזה לשון 'אל תשתה' שבנזיר, שהעדים מזהירים ומפצירים שהנזיר ירחם ויחוס על נפשו, ליזהר.

חילוק אזהרתם של אמא ושל שוטר

משל למה הדבר דומה, לאשה שמפחדת וחרדה מאוד לשלום בנה שלא יפגענו ח"ו אסון ברחוב, ומפצירה בבקשה נפשית שלא יעבור ברמזור אדום, שאזהרותיה ותחנוניה של אמא בדברים היוצאים מן הלב, נכנסים אל הלב, יותר משוטר רשמי ('אופיציע"ל') לבוש מדים ומקלו בידו, העומד ברחוב ומזהירו שלא לעבור, אף שהשוטר יש בידו לענוש כל העובר על החוק, ולאידך, האם אינה רוצה שייענש בנה.

62) שמואל-א' ב, כד. ובקידושין (פא, א): 'מלקין על לא טובה השמועה שנאמר אל בני כי לא טוב השמועה', 'מי שיוצא קול עליו שהוא עובר עבירות מלקין אותו, שלא טובה השמועה לאו הוא, דכתיב בבני עלי אל בני, לאו יש כאן על לא טובה השמועה' – רש"י שם.
63) שבת קיט, ריש ע"ב.

64) עיין ספר השיחות קיץ ה'ש"ת (ע' 144) בשם אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב: 'האדם באשר הוא אדם באדאָרף זיך בכל עניניו וסדר הנהגתו רעכנען מיט דעם צי עס פאסט צי עס פאסט ניט', עיי"ש בארוכה. שיחת שמחת בית השואבה ה'תשי"ד סכ"א (תו"מ – התועדות כרך י' ע' 58-59).

65) בל' הכתב והקבלה שם: 'יש שני מיני חיובים ע"צ עזיבת המעשה: עזיבה מצד ההכרח (דאָרף ניכט), מצד המוסר (זאָלל ניכט), שלילה מצד הראוי (געהאָרט ניכט), שלילת הרשות הגמור (ברויכט ניכט)'. ובל' אנגלית נקרא Emphatic.

66) במדבר ד, יח-יט.

67) ובמדרש רבה ע"פ (פ"ה, ד. שם, ז): 'אעשה להם תקנה שלא ימותו . . . עשו להם תקנה לבני קהת שיחיו ולא ימותו' כו'.

שני הביטויים יחד

ומצינו שני הביטויים יחד בספר תהלים בשני פסוקים זה אחר זה⁶⁸: 'אַל יתן למוט רגלך אֶל יָנוֹם שׁוֹמֵרֶךְ, הִנֵּה לֹא יָנוֹם וְלֹא יִישָׁן, שׁ'אַל' זֶהוּ לִשׁוֹן תְּקוּהָ, תְּפִילָּה וּבִקְשָׁה, ו'לֹא' הוּא הַבִּטָּחָה וְדֹאֵית'⁶⁹.

ועדיין צריך עיון

ועדיין יש לנו לעיין בפסוקים אלו: 'אַל תגשו אל אשה'⁷⁰, 'הצאן והבקר אֶל ירעו אל מול ההר ההוא'⁷¹, 'והכהנים והעם אֶל יהרסו לעלות אל ה'⁷²,

גם קשה לשון רז"ל⁷³ 'עבור ואל יהרג', 'יהרג ואל יעבור'⁷⁴? ולהעיר מדין האחרונים⁷⁵ אם איסור 'אַל'⁷⁶ תשקצו את נפשותיכם' הוא דאורייתא או דרבנן.

סיום מסכת עירובין

והנה דיני הוצאה מרשות לרשות ועירובי תחומין מיוסדים הם על הפסוקים⁷⁷ 'אַל יצא איש ממקומו ביום השביעי'⁷⁸, ו'יצו משה . . איש'⁷⁹ ואשה אֶל יעשו עוד מלאכה . . ויכלא העם מהביא'⁸⁰, ונחלקן רבי עקיבא ור"א בנו של ריה"ג (כשיטת חכמים

(68) קכא, ג-ד.

(69) ובלשון המלבי"ם דמלך 'לא' תבוא ב'עתידי החלטי'.

(70) שמות יט, טו.

(71) שם לד, ג.

(72) שם יט, כד.

(73) סנהדרין עד, א. רמב"ם הל' יסודי התורה רפ"ה. טושו"ע יו"ד ר"ס קנו. ולהעיר מירושלמי שביעית (פ"ד ה"ב): 'עבור ולא יהרג' (אבל בירושלמי סנהדרין כאן פ"ג ה"ה – 'עבור ואל יהרג', כבבלי. וכן גריס גם הר"ש סירליאו בירוש' שביעית שם).

(74) בג' העבירות (או גם בשאר מצוות כשהוא בפרהסיא או בשעת הגזירה – ראה בכ"ז סנהדרין, רמב"ם וטושו"ע שם. וראה לקו"ש חל"ה ע' 170 ואילך).

לרבינו יהונתן (בשטמ"ק) והרמב"ן לכתובות כו, א גם אונס ה' חייב מיתה, רק רחמנא פטרי'. וראה ס' אתון דאורייתא (לר"י ענגיל) כלל י"ג וכלל כ"ד. חמדת שלמה או"ח סימן ל"ח. אגרות-קודש רבינו ח"א ע' רלו בהערה.

(75) שד"ח כללים מערכת הבי"ת סימן י' (בל תשקצו). קובץ 'בית ועד לחכמים' (שע"י מבצר הכוללים דקריית יואל). קובץ ד' (ניסן תש"ע) ס"ע שמה ואילך (הערה פ"ו).

(76) ויקרא יא, מג.

(77) שמות טז, כט.

(78) עירובין יז, ב.

(79) שמות לו, ו.

(80) שבת צו, ב.

בש"ס⁸¹ אי איסור תחומין לימוד ממש מן התורה, או רק אסמכתא דרבנן⁸².

ולכאורה קשה, למה נאמר לאו חמור של חילול שבת שבמיתה, בלשון 'אַל'?

ולענ"ד יש לבאר, שזהו מפני שהוצאה היא מלאכה גרועה⁸³, שלכן מתחילה מסכת שבת להזהירנו בדיני יציאות השבת⁸⁴.

אבל לאידך גיסא, מביא רבינו⁸⁵ מכתבי האריז"ל⁸⁶, תורה אור ולקו"ת⁸⁷, שאדרבא, הוצאה מלאכה עילאה היא, ענין פנימי של כל מלאכת שבת⁸⁸, שמוציא מ'רשות היחיד', רשותו של הקב"ה, יחידו של עולם⁸⁹, ל'רשות הרבים'⁹⁰, 'טורי דפרודא'⁹¹.

ואתי שפיר לביאורינו, שדוקא במלאכת הוצאה נאמר לשון 'אַל', להוסיף בבקשתה והפצרתה של התורה שנשמור בזה את פנימיות קדושת השבת.



(81) בסוטה כז, ב. עיין שועה"ר הל' עירובין תחומין ר"ס שצו, ובהמצויין ב'תורה שלמה' מילואים לפ' בשלח סי' כ"ב (ע' שלו). חינוך מצוה כ"ד, ובמבוא למצוה זו בס' החינוך המבואר.
(82) ומה שנאמר בעירובין שם שלוקין על עירובי תחומין – הוא רק לר"ע שתחומין הוא דאורייתא, משא"כ לרבנן.

(83) תוספות ד"ה יציאות השבת וד"ה פשט בריש מס' שבת, כדלהלן.

(84) תוס' סד"ה יציאות השבת הנ"ל.

(85) בלקו"ש ח"א שיחה ג' לפ' בשלח (וסיום מסכת עירובין) – ע' 63 ואילך.

(86) ראה הנסמן שם ע' 70 הע' 46.

(87) ראה הנסמן שם ע' 68 הע' 27.

(88) 'מלאכת ההוצאה מרשות לרשות היא עיקרן של כל הל"ט מלאכות . . מלאכת ההוצאה היא הנקודה העיקרית בכל מלאכות שבת, והיא היסוד והשורש שממנה מסתעפים כל אבות מלאכות, תולדותיהן, ושבותים דרבנן' (שם ע' 68).

(89) 'כל העולם כולו רשות אחת היא, רשות היחיד, ליחידו של עולם (ראה תניא ספל"ג. לקו"ת במדבר טז, א) – שם ע' 69.

(90) 'איסור דיציאה חוץ לתחום . . הוא מוציא את השבת למקום הקליפות. בכל איש מבני" . . מאיר אור קדושת שבת (תניא פמ"ו), וכשיוצא חוץ לתחום (קדושה), ה"ה מוציא עמו גם את קדושת השבת למקום הקליפות' (שם ע' 70).

(91) ראה זח"א קנח, א. תניא ספל"ג.

הערות לספר שערי יהודא על מסכת קידושין (ב)

הת' דב בעריש רוטנברג

ישיבה שע"י הציון הק'

מובא בזה ליקוט כמה דברים שנתחדשו בעת לימוד שיעורי הרב יהודא עבער הי"ד בספרו שערי יהודא על מסכת קידושין - חלק שני (חלק ראשון נדפס בגיליון א'קעה). מובן מאליו שעל מנת להבין היטב את הדברים, יש לעיין קודם בספר עצמו.

(א) סימן י"ד, אות מ"ה (עמוד רפ"א)

השערי יהודא מבאר שהרמב"ם פוסק שאפילו אם המשלח נשתטה בין מינוי השליחות לגירושין הגט כשר מן התורה לפי שסובר כאופן הנעלה שבשליחות (בשערי יהודא נקרא - אופן הב') שהשליח נעשה כהמשלח עצמו ונחשב שהוא המגרש את האשה ולכן כשר הגט (מן התורה) הואיל והמגרש היה שפוי בעת נתינתו.

והנה בספר שיח השדה (לדודי זקני אריה צבי פרומר הי"ד) שער הכללים כלל ט' (עמוד 135) ביאר באופן אחר - דהרמב"ם סובר שבכל שליחות הנה אף שמצד הפעולה והנפעל הדבר נעשה לאחר זמן, מכל מקום כשדנים מצד הפועל (הלא הוא המשלח) נחשב שהוא פעל הכל בשעת מינוי השליחות. ולכן גם כאן הואיל ובשעת המינוי היה המשלח שפוי הגט כשר (מן התורה) אף שפעולת הגירושין והנפעל ממנה התרחשו לאחר שנשתטה.

ומוסיף שזהו מעין מה שביאר (לעיל בכלל ו' עמוד 107) בהא ד'אשו משום חציו' דאף שמצד הפועל נחשב שבשעת ההדלקה כבר פעל את כל השריפה שבאה לאחר זמן (כדברי הנמוקי יוסף הידועים דלכן מותר להדליק נר בערב שבת אף שימשיך לדלוק גם במהלך השבת עצמה), מכל מקום הפעולה והנפעל עצמם מתרחשים רק בעת השריפה ולא לפני כן.

ונראה דלכ"ק אדמו"ר יהא ניחא יותר כביאור השערי יהודא, שהרי בשיח השדה שם ממשיך שעל פי כלל זה ביאר רבו האבני נזר את הסתירה בדברי רבי יוחנן, שמחד פוסק 'אשו משום חציו' ומאידיך אמר (בתענית כ"ט, א) "אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי מפני שרובו של היכל בו נשרף" - כי אף שמצד הפועל נחשבת השריפה כשעת התחלתה בתשעה באב, מכל מקום מצד הנפעל (תוצאות השריפה - חורבן הבית שעליו מתאבלים) יש ללכת אחר זמן השריפה בפועל שהיה בעשירי באב.

ואילו כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חלק א' עמוד 126) מתרץ סתירה זו באופן אחר - שדווקא בבשר ודם אומרים שבשעת ההדלקה כבר נפעל כל העניין כי אין בידו להשיב

את הנעשה, מה שאין כן אצל הקב"ה כל פעולת הדבר היא רק בשעת התרחשותו בפועל.

ועל כן מסתבר יותר שבביאור דברי הרמב"ם יאמר כ"ק אדמו"ר כהשערי יהודה שהרמב"ם סבירא ליה כאופן הנעלה שבשליחות, מאשר לחדש גדר מיוחד בשליחות, ובפרט כשאין לזה סמך מענין 'אשו משום חציו' (כדמוכח מכך שכ"ק אדמו"ר לא מתרץ כהאבני נזר, כנ"ל).

(ב) סימן י"ד, אות מ"ו (עמוד רפ"א)

ראוי לציין שהשערי יהודה מבאר כאן את המחלוקת אי שליח נעשה עד או לא בדיוק כמו שמבאר הגר"י ענגל בלקח טוב ריש כלל א' (הכלל הידוע אליו מציין כ"ק אדמו"ר בריבוי מקומות בסוגיא דג' דרגות שבשליחות).

ולגבי מה שכותב השערי יהודה (לפי ביאור האבני מילואים בהא דשליח נעשה עד) 'דמאן דס"ל אין שליח נעשה עד ס"ל דפסול דבע"ד הוא פסול עצמי ואי"ז משום נוגע, ומאן דס"ל דנעשה עד ס"ל דכל הפסול הוא משום נגיעה' - ראוי לציין שהיא חקירה גדולה באחרונים (ראה הנסמן בספר המפתח שברמב"ם מהדורת פרנקל הל' עדות פט"ו ה"א ד"ה 'מו"מ בהנ"ל' ו'בגדר פסול נוגע') ונראה שנחלקו בזה הרא"ש והתוספות בכמה מקומות (ראה מה שכתבתי בזה בגליונות א'קג וא'קכג).

ולפי דברי השערי יהודה כאן עולה שמצינו יסוד למחלוקת זו כבר בדברי האמוראים - רב ורב שילא שנחלקו אי שליח נעשה עד.

(ג) סימן י"ד, אות מ"ח (עמוד רפ"ה)

בנוגע לקושיית תוספות רי"ד הידועה מדוע לא מהני שליחות למצוות שבגופו (כהנחת תפילין וישיבה בסוכה) כותב השערי יהודה שזה קשה רק אי נימא כאופן הא' (הנמוך) שבשליחות, משא"כ לאופן הב' (הנעלה) 'הרי לא מצינו כלל בתורה שמעשה השליח מתייחסים להמשלח כי אם רק שמעשיו מועילים כמו מעשה המשלח ואם כן לענין מצווה דציווי ה' הוא שיעשה הוא את המצווה ואם כן מה מועיל בזה שליחות הרי על כל פנים לא עשה הוא את המצווה'. ומסיים 'ואולי יש להעמיס כוונה זו בתוספות רי"ד בריש פרק האיש מקדש'.

וחשוב לציין שהגר"י ענגל בלקח טוב שם (אות ח') כתב ממש להיפך, דמדברי התוספות רי"ד מוכח דווקא כאופן הנמוך שבשליחות. התוס' רי"ד בפ"ב דקידושין כתב דבמצוה שעל גופו לא מהני שליחות ע"ש ונראה מזה דגוף השליח אינו נחשב כגוף המשלח ורק אדם אחר הוא ועל כן במצווה שעל גופו לא מהני שליחות.

(ד) סימן ט"ו, אות נ' (עמוד רפ"ט)

בבבא מציעא (דף י, ב) מקשה הגמרא: וכי לפי מאן דאמר שיש שליח לדבר עבירה כשהשליח אינו בר חיובא, השולח אשה ועבד שאינם חייבים לשלם על גניבה יהיה חייב בגניבה?

השערי יהודא מביא את קושיית הגרע"א - אף על פי שאשה ועבד פטורים מן התשלומין, מכל מקום ברור שחל עליהם איסור גניבה. ומהי אם כן הסלקא דעתך של הגמרא שהם נחשבים 'אינו בר חיובא'?

ומתרץ השערי יהודא שלמאן דאמר 'אינו בר חיובא' (שהוא רבינא. לאפוקי רב סמא דאמר 'דבעל כרחיה מותיב ביה') יסוד הפטור של המשלח לדבר עבירה בכל התורה הוא לפי שהשליח חייב ואי אפשר לחייב שני אנשים על עבירה אחת - ולכן כאשר השליח פטור בפועל, שפיר יש לחייב את המשלח. וממילא גדר 'אינו בר חיובא' תלוי בחיוב בפועל ולא אכפת לן מה דאשה ועבד אסורים בגניבה.

ובאמת שכך ממש מתרץ קושיא זו הנודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סוף סימן ע"ה): אלא ודאי דלהאי מאן דאמר דבעי בר חיובא לא אמרינן אין שליח לדבר עבירה כי אם כשהשליח בר חיובא לאותו דבר כמו המשלח. . אבל כשאנו בר חיובא לאותו דבר עצמו שהיה המשלח חייב לא משגיחין בשום איסור שיש כאן. . כיון שאין עליה אותו חיוב שיש על המשלח דהיינו חיוב תשלומין לא מקרי בר חיובא. עכ"ל.

ועל פי האופן בו מסביר את התירוץ השערי יהודא, מתורצת קושיית הגזע ישי על הנודע ביהודה (אות צ"ח ד"ה ולפענ"ד - נדפס במהדורה החדשה של הנודע ביהודה, בהערות שבסוף הספר): צריך עיון דהא כל עיקר טעמא. . הוה משום שאף הוא מוזהר על הדבר ואמרינן ליה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין והיה לו שלא לעשות ולהכי המשלח פטור. . כיון דלענין האיסור. . גם אשה ועבד מוזהרין כהמשלח הרי בני חיובא מיקרו לענין אין שליח לדבר עבירה ומיפטור המשלח ומאי פריך הש"ס מאשה ועבד לרבינא כיון דאף הם מוזהרין על הדבר בגוף האיסור ושייך בהו דברי הרב להכי מיפטור המשלח.

ואילו לביאור השערי יהודא מתורץ בפשטות, כי יסוד הפטור הוא לא מה 'שאף הוא מוזהר על הדבר' (כפי שתפס הגזע ישי) אלא מה שאי אפשר לחייב שני אנשים על עבירה אחת. ועל כן אזלינן בתר החיוב בפועל ולא בתר האיסור שעל השליח.

ואף שהשערי יהודא תולה את זה בשיטות שבשליחות לדבר עבירה השליחות עצמה אינה בטילה, מה שאין כן לשיטות הסבורות שבטילה 'בזה לכאורה אין שייך כלל סברת הפני יהושע ז"ל דכיון דהשליח חייב ממילא פטור המשלח'. והרי הנודע ביהודה הוא מראשי הסוברים דהשליחות בטילה, כפי שמוכיח באריכות בסימן ע"ה שם-

לא קשה, כי השערי יהודא מבאר דלשיטת רב סמא צריכים לומר שהשליחות בטילה (ושלמעשה מחלוקת האחרונים בזה יסודתה במחלוקת רבינא ורב סמא שבגמרא). ואם כן יש לומר שהנודע ביהודה סבירא ליה דהשליחות בטילה דווקא אליבא דהלכתא כרב סמא (שכמותו פוסק בפירוש בסוף סימן ע"ה), ואין בכך סתירה לאופן בו מתרץ את שאלת הגמרא על רבינא.

(אך יש להעיר שהנודע ביהודה - בסימן פ' אות י"ד - מבאר את פלוגתת רבינא ורב סמא באופן אחר, ולא דפליגי אי השליחות בטילה או לא).

(ה) סימן ט"ו, אות נ"ב (עמוד רצ"ג)

בתחילה רוצה השערי יהודא לבאר שהריטב"א אומר שגם בשוגג אין שליח לדבר עבירה (וחולק בזה על תוספות דסבירא להו דבשוגג יש שליח) לפי שסובר שגדר השליחות הוא כאופן הב' (הנעלה), אך לאחר מכן מסיק ד(מצד עניין מסוים שבסברא) אי אפשר לבאר כן ועל כרחך שהביאור בריטב"א הוא אחר (ולא נוגע לדרגות שבשליחות. עיי"ש).

ובאמת שמסקנתו מוכרחת, שהרי לקמן בסיום הערה 14 (בעמוד רצ"ט) מוכיח שגם רש"י לומד כהריטב"א דבשוגג אין שליח לדבר עבירה. ואילו לעיל בסימן י"ד (אות מ"ח, עמוד רפ"ד) ביאר שרש"י והריטב"א בסוגיית 'מקודשת מדין עבד כנעני' (בקידושין דף ז, א) נחלקו בביאור המקרה שבגמרא לפי שהריטב"א לומד כאופן הב' ואילו רש"י כאופן הא'.

ולפיכך אנו מוכרחים לבאר כמסקנתו של השערי יהודא כאן, דאם לא כן יהיה קשה כיצד רש"י סובר מחד כאופן הא' שבשליחות ולאידך מסכים להריטב"א שגם בשוגג אין שליח לדבר עבירה.

[אלא שלקמן בעמוד ש' מוכיח מלשון רש"י דסבירא ליה כאופן הב' - ראה לקמן אות ח' - ולפי זה אין את ההכרח שכתבנו, כמובן.]

ובגוף מה שהוכיח לקמן בהערה 14 דרש"י סובר כהריטב"א - יש להעיר שהנודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סימן פ' אות י"ג) כתב "שאחזו הפוסקים שדעת רש"י כדעת התוספות דבשוגג יש שליח לדבר עבירה וכן מוכח מדברי רש"י במרובה דף ע"ט ע"א במשנה נתנו לבכורות במה שפירש"י ולישנא אחרינא עיקר דמחוייב גנב בקנין שלוחיו ע"ש" (וגם הגאון צבי הירש ביישקא בסימן ע"ח שם לומד כך), ואם כן ישנה סתירה בדעת רש"י כמי סובר וצריך לתרצה].

(ו) סימן ט"ו, אות נ"ה (עמוד רח"צ)

השערי יהודא מציג כדבר פשוט שרש"י סובר כתוספות (בקידושין ל"ה, א ד"ה

אלא למ"ד) שבמקום שיש 'שני כתובים אין מלמדין' אין הכוונה שנשארים בלא הכרעה אלא שהם מלמדים ההיפך מהם (ומכח זה מקשה מדוע כתב רש"י - בדף מ"ג, א ד"ה ולמ"ד אין מלמדין - דילפינן אין שליח לדבר עבירה מהסברא ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' ולא מספיק מה שיש שני כתובים - במעילה וטביחה - שילמדונו ההיפך מהם).

אך הגאון צבי הירש בישקא (בתשובתו שנדפסה בשו"ת נודע ביהודה, מהדו"ק אה"ע סימן ע"ח אות ה') כותב בפירושו שרש"י חולק על תוספות בזה וסבירא ליה שהכוונה היא שאנו נשארים בלי הכרעה כלל, ולא ששני הכתובים מלמדים את ההיפך מהם - ומוכיח כן מדברי רש"י בסוגיא בדף ל"ה, א שם שכתב דבעינן לבנין אב ולא מספיקים ה'שני כתובים' לבדם.

ולפי זה הרי אתי שפיר שגם כאן אזיל רש"י לשיטתיה דבעינן דווקא לסברא חיצונית ד'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' ולא מספיקים ה'שני כתובים' לבדם.

אלא שהנודע ביהודה השיב לו (בסימן פ' אות כ"ז) ד"הנה לדעתי לא נחלק אדם מעולם דכיון ששני כתובין אין מלמדין ממילא הוא מיעוט על מקום אחר שלא יהיה הדין כן".

והרב יהודה טעבעלס (נדפסו דבריו במהדורה החדשה של הנודע ביהודה, בהערות שבסוף הספר) הוסיף להוכיח דגם רש"י מסכים לתוספות שהרי כתב בפירושו בזבחים (דף נ"ז, א ד"ה אין מלמדין) ש'שני כתובים' מוכיחים שאפילו בגזירה שווה אין ללמוד אותו דבר הכתוב בשניהם, והיינו שהם מלמדים את ההיפך מהם ולא רק שמשאירים ללא הכרעה.

ולפי שיטות אלו שפיר נצרכים אנו לתירוצו של השערי יהודא כאן, מדוע כתב רש"י דאין שליח לדבר עבירה ילפינן דווקא מסברא ולא מכך שיש 'שני כתובים' דיש שליח.

ז) סימן ט"ו, אות נ"ו (עמוד ש)

השערי יהודא מבאר דלאופן הא' (הנמוך) שבשליחות (שרק המעשה מתייחס למשלח) יש לפרש את דברי הגמרא (בקידושין מ"ג, א) שאפילו למ"ד יש שליח לדבר עבירה הנה כששולחו לאכול חלב לבעול בעבירה 'זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן' - דהיינו משום שבאיסורים אלו החיוב הוא על ההנאה וכאן הרי בפועל המשלח לא נהנה וממילא לא יכול להתחייב על מעשה זה (משא"כ לאופן הנעלה שבשליחות נחשב שהשליח הוא הפועל את הדבר והוא עצמו כן נהנה ולכן צריך לבאר את דברי הגמרא באופן אחר, עיי"ש).

וקצת מתמיה שלא מציין השערי יהודא שכך ממש מבאר בקצות החושן (סימן שפ"ב סק"ב) וזו לשונו: דודאי במידי דאכילה דבעינן שיאכל כדרך הנאתן ואם שלוחו אוכל אין לו הנאה וכדאינתא בפרק האיש מקדש אפילו למ"ד יש שליח לדבר עבירה מודה באומר צא ובעול את הערווה דלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב ע"ש והוא הדין באכילת חלב דאין המשלח חייב וה"ה באכילת מצה לא שייך שליחות.

ובפרט קשה מכך שכבר בסימן י"ד (אות מ"ח עמוד רפ"ה) הביא את דברי הקצה"ח בסימן קפ"ב (סק"א) שמבאר שאי אפשר למנות שליח להנחת תפילין וישיבה בסוכה לפי שהוא 'מידי דממילא' וכותב על כך השערי יהודא 'ותירצו . . יתיישב רק לפי אופן הא' בגדר שליחות דלפי אופן הב' אין לחלק בזה ועיין' - שכוונתו היא לסברא זו שמבאר כאן שבמידי דממילא (וכמו כן בהנאה) לא מהני שליחות דווקא לפי אופן הא'. ואם כן תמוה עוד יותר מדוע לא ציין כאן או שם שהקצה"ח עצמו נחית לסברא זו.

[ועל דרך זה יש לתמוה על סגנון לשון האור שמח (ריש הלכות שלוחין ושותפין) שהקשה על מה שכתב הקצה"ח בסימן קפ"ב: "ואכתי לא מתיישב על אכילת פסח ועל אכילת מצה דיעשה על ידי שליח ויהא כאילו אכל המשלח . . ואם נאמר דזה גופא טעמא משום דזה נהנה וזה נפיק לא אמרינן אכתי קשה למה ליה לרבא להשמיענו דוקא אליבא דבית שמאי לימא טפי במצוות אכילה ולכולי עלמא?" - ולא הזכיר כלל את דברי הקצה"ח בסימן שפ"ב שכתב בפירוש "דזה גופא טעמא".

ובאמת צריך לעיין כיצד יתרץ הקצה"ח את קושיית האור שמח "למה ליה לרבא להשמיענו דווקא אליבא דבית שמאי". וקושיא זו קשה גם על מה שכותב כאן השערי יהודא, כמובין].

(ח) סימן ט"ו, אות נ"ו (עמודים ש'-ש"א)

השערי יהודא מוכיח מלשונוניהם של רש"י ותוספות בסוגיית 'לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב' דסבירא להו כאופן הב' (הנעלה) שבשליחות ('דהפועל הוא השליח').

וקשה, שהרי לעיל הוכיח להיפך: בסימן י"ד (אות מ"ח, עמוד רפ"ד) הוכיח שרש"י סבירא ליה כאופן הא' דווקא, על פי דבריו בסוגיא ד'מקודשת מדין עבד כנעני'. ולעיל באות נ"ב (עמוד רצ"ג) הסביר שתוספות לומד דבשוגג יש שליח לדבר עבירה לפי דס"ל כאופן הא'.

ועל דרך זה קשה מכך שמיד לאחר מכן (בעמודים ש"א וש"ג) מסביר השערי יהודא שר"י בתוספות (דף מ"ג, א ד"ה שלא מצינו) הסתפק בין שני האופנים שבשליחות (והרי ר"י הוא בעל התוספות שבשמו נאמר - בדף מ"ב, ב ד"ה אמאי - דבשוגג יש שליח לדבר עבירה, ואם כן וודאי שהביאור בעמוד רצ"ג צריך להתאים לשיטתו של ר"י).

ולגבי שיטת התוספות יש לתרץ, שהרי דבריו בעמוד רצ"ג הם אליבא דסברת הנודע ביהודה שבדיעבד השליח מעדיף להישאר שלוחו כדי להיות אשם פחות בהעבירה, ואם כן יש לומר דתוספות חולקים על סברא זו ועל דרך דמסיק השערי יהודא שם דהריטב"א חולק עליה.

ומזה נסתעף גם ספיקו של הר"י - דנסתפק אי אמרינן כסברת הנודע ביהודה וממילא יש לסבור כאופן הא' שבשליחות דווקא (כדי שתובן שיטתו דבשוגג יש שליח לדבר עבירה) או דלא אמרינן כן ושפיר יש לסבור כאופן הב' שבשליחות.

ט) סימן ט"ו, אות נ"ו (עמוד ש"א)

השערי יהודא מקשה כיצד נסתפק ר"י בתוספות (דף מ"ג, א ד"ה שלא מצינו) אי במעילה כן אומרים זה נהנה וזה מתחייב, והרי רבא אמר בפירוש "שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב"?

ומתרץ שהספק הוא דווקא אליבא דהלכתא, שבכל התורה אין שליח לדבר עבירה ורק במעילה גילתה התורה שיש שליח, אולי גילתה שיש שליח בכל האופנים ואפילו כשזה נהנה זה יתחייב. וממשיך ומבאר שספיקו של ר"י תלוי בסיבות מדוע 'זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן' - להסיבה דהנאה הוה כמידי דממילא שאין שייך בו שליחות, אזי אפילו אליבא דהלכתא אין שום סברא לומר שמעילה שונה בכך מכל התורה. אך להסיבה דמתוך שחייב השליח פטור המשלח (כי אי אפשר לחייב שני אנשים על עבירה אחת) שפיר יש לומר דכשם שחידשה התורה שהשליח חייב במעילה כמו כן חידשה שחייב בה אפילו באופן דזה נהנה וזה מתחייב (וטעמים אלו עצמם תלויים בשני האופנים בגדר שליחות, עיי"ש).

ובאמת שכקושיא זו כבר הקשה הנודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סימן ע"ה), ומכח זה כתב שאין ספק דחייב המשלח, ומשני טעמים: א) הרי גם זה חוטא וזה מתחייב לא מצינו בכל התורה ומכל מקום ריבתה התורה שליחות במעילה, ובאותו אופן ריבתה במעילה שליחות שעל ידי הנאה. ב) מה לי דנהנה השליח ומתחייב כי עושה להנאת עצמו, הרי במעילה לא מתחייב כלל משום לתא דשליחות אלא מעצם מה שנעשה המעשה דמעילה, שהרי מתחייב אפילו כששולח חרש או קטן.

אך על פי הסבר השערי יהודא מובן ספק התוספות, כיוון שטעמים אלו עצמם תלויים מהי הסיבה דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן. כי להסיבה דהנאה הוה כמידי דממילא אין שייכות בין הריבוי דשליחות במעילה בכלל להא דזה נהנה וזה מתחייב שנאמר שאחד כלול בשני וחדא חידוש הוא, וכמו כן אין משמעות לכך שבמעילה מתחייב אפילו כששולח קטן שהרי כאן סוף סוף לא נהנה המשלח ואיך יתחייב על זה.

[ומעין זה מתרץ את ספק התוספות בגזע ישי אות קכ"ד ד"ה ומאי - נדפס

במהדורה החדשה של הנודע ביהודה, בהערות שבסוף הספר.

וגם מתרץ שם את עיקר קושייתו של הנודע ביהודה 'משכנוי נפשיה דרבא אליבא דבית שמאי למה ליה' ומדוע לא אמר את חידושו אליבא דהלכתא במעילה. ונראה דגם לפי ביאור השערי יהודא צריכים אנו לתירוצו של הגזע ישי בזה].

(י) סימן ט"ו, אותיות נ"ח-נ"ט (עמודים ד"ש-ש"ה)

בתחילה מסביר השערי יהודא שהמחלוקת בין רב אשי ור' בר רב אשי (בגיטין דף כ"ט, ב) אם כשמת השליח הראשון בטלו גם כל השלוחים שאחריו (רב אשי) או שלא בטלו כי 'כולהו מכח בעל קאתו' (מר בר רב אשי) תלויה בגדרי השליחות: לאופן הא' (הנמוך) שליח יכול למנות אחר לשליח רק בגלל שמעשי השני מתייחסים לראשון ומעשי הראשון לשני כעין שלשלת (או משום דאמדינן דעת המשלח שמינהו לגרש בכל אופן שהוא ואפילו על ידי אחר), וכך סבירא ליה לרב אשי. אך לאופן הב' (הנעלה) השליח יכול למנות שליח אחר כי הוא הפך להיות הבעל דבר וממילא נחשב שהשליח השני הוא שלוחו של המשלח עצמו, וכך סבירא ליה למר בר רב אשי.

אך למסקנא כותב השערי יהודא שלאופן הא' אין שום סברא לומר ששליח יכול למנות שליח אחר (ודוחה את שתי הסברות שהובאו לעיל).

ונראה שדבריו כאן עולים בקנה אחד עם המבואר בלקוטי שיחות חלק ל"ג (שיחה ב' לפרשת קרח, סעיף ג'). שהרי למסקנת השערי יהודא כאן שוב צריך הסבר בשיטת רב אשי שמחד שליח עושה שליח אך לאידך כשמת הראשון בטלו כולם?

ואכן בלקוטי שיחות שם מביא כ"ק אדמו"ר את ביאור האחרונים (בשם הלקח טוב כלל א' שם, אות ד') שהוא כביאורו של השערי יהודא כאן - אך דוחה ביאור זה (מפני שמסקנת הגמרא היא שדברי רב אשי 'קטנותא היא' ונדחים לגמרי מהלכה, ולא יתכן שאופן הנמוך בגדר שליחות - שהובאו לו באחרונים כמה וכמה ראיות - נדחה לגמרי מהלכה) ומסיק שרב אשי אזיל לשיטתיה לגבי שליחות עכו"ם (דלעיל בשיחה שם) שלא צריך להיות שום יחס בין המשלח והשליח ובלה"ק: "לאחרי שהמשלח עשאו שליח שוב לא אתי השליח מכח המשלח אלא "כח" השליחות נמצא אצלו, וכאילו הוא הבעלים על דבר זה. ומטעם זה ס"ל ש"אם מת (שליח) ראשון בטלו כולן", כי השלוחים לא אתו מכח המשלח אלא מכח השליח הראשון.

[מעניין להעיר שבלשון דומה לזו שמשתמש כ"ק אדמו"ר לבאר את סברתו של רב אשי (שנדחתה לגמרי מהלכה, כנ"ל) מגדיר השערי יהודא את האופן הב' (הנעלה) שבשליחות].

וממילא יש לבאר את מחלוקתם באופן זה גם לפי מסקנתו של השערי יהודא, ונמצא שהסלקא דעתך והמסקנא של השערי יהודא כאן מתאימים ממש לסלקא

דעתך והמסקנא שבשיחת כ"ק אדמו"ר.



חסידות

ביאור הלשון "והוא גם הוא" בפרק מ"א תניא

הרב אברהם אלאשויילי

מח"ס שו"ע אדה"ז המבואר ועוד

בתניא עם פירוש "חסידות מבוארת" פרק מא בענין כפל המילים "והוא גם הוא מקבל עליו מלכותו", מובא בעיונים אות סט, שאמנם זוהי לשון מליצית ע"פ לשון הפסוק (בראשית כ, ה) "והיא גם היא אמרה אחי הוא", אלא שבתניא גם המליצות צריכות תלמוד.

ולכן מבאר שם ע"פ המובא בספר השיחות תרפ"ז ע' 117 ההבדל בין אהבת ה' לקבלת עול, שאהבת ה' באה ממילא ע"י התבוננות, ואילו קבלת עול לא באה ממילא ע"י התבוננות בלבד (בכך שהקב"ה מייחד מלכותו עליו), אלא גם האדם מצד עצמו צריך לבוא לידי הכרה והחלטה שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים, וזהו "והוא גם הוא מקבל עליו".

אך לכאורה עדיין אין זה מתרץ לגמרי את כפל הלשון "והוא גם הוא", שהרי באותה מידה יכל לכתוב "וגם הוא מקבל עליו", ומובן ופשוט שהכוונה לקבלת האדם בעצמו, וכמו שכותב בתניא שם בהמשך "'מאחר שמקבל עליו עול מלכות שמים .. וקבלה זו היא אמיתית בלי שום ספק".

ולענ"ד נראה שביאור כפל המילים בתניא הוא כביאור כפל המילים בפסוק, שהרי לא בכדי נקט אד"ה"ז כלשון המובא בפסוק.

והנה בפסוק שם מבאר רש"י: "גם היא - לרבות עבדים וגמלים וחמרים שלה [כלומר, רוכבי הגמלים והחמורים], את כולם שאלתי ואמרו לי אחיה הוא". ולפי זה יש לומר שעד"ז הוא הפירוש אף כאן בתניא: "והוא" - הנפש האלקית שבאדם, "גם הוא" - לרבות הנפש הבהמית שבו (ע"ד "הגמלים והחמורים" המובא ברש"י). כלומר, שלא רק הנפש האלקית מקבלת עליה עול מלכות שמים אלא גם הנפש הבהמית מקבלת עליה עול מלכותו ית'. ולהעיר גם מהלשון המובא בתניא שם בהמשך הפרק (בשם הזהר): "כההיא תורא דיהבין עליה עול בקדמיתא, בגין לאפקא מיניה טב לעלמא".

שרפים, אופנים וחיות הקדש: מי גבוה ממי? (גליון)

הת' מנחם מענדל מינצברג

ישיבת תורת"ל המרכזית - 770

בגליון א' קפ הקשה הרי"ל אלטיין בנוגע סדר מדריגות המלאכים, דלכאורה מצינו סתירה בזה, דבכ"מ בדא"ח מבואר דמדור השרפים הוא בעולם הבריאה, מדור חיות הקודש הוא בעולם היצירה ומדור האופנים בעולם העשיה, דלפי"ז יוצא דסדר המדריגות דהמלאכים לפי סדר חשיבותם ומעלתם מלמעלמ"ט הוא: שרפים, חיות הקודש, אופנים, אמנם בגמרא חולין (צא, ב ובתוס' ד"ה ברוך שם), וכן מדברי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ז) משמע, דסדר המלאכים מלמעלמ"ט הוא: חיות הקודש, אופנים, שרפים. והקשה: איך יתווכו דברי הגמרא עם המובא בדא"ח, והאם אפשר לומר דמדרשות חלוקות הם והמבואר בדא"ח מיוסד על מ"ש רו"ל במקו"א.

וראיתי להעיר דכבר עמד רבינו על סתירה זו בלקוטי שיחות ח"ד עמ' 1153 הערה

19.

כתב שם (בגוף השיחה): "מעיקרי העבודה פון כה"ג אין דעם טאג (יוהכ"פ) איז געווען זיין אריינגען אין קדש הקדשים, וואס וועגן דער כניסה שטייט אין פסוק "וכל אדם לא יהי באהל מועד", זאגט אויף דעם דער ירושלמי "אפילו אותן שכתב בהם ודמות פניהם פני אדם", אפילו ביי די וועלכע עס שטייט "ופניהם פני אדם" - וואס דאס שטייט דאך ביי חיות הקודש, מלאכים היותר נעלים כו". והיינו דנקיט כ"ק אדמו"ר הכא כדמשמע (בגמרא חולין ו) ברמב"ם הל' יסוה"ת, דסוג ד'חיות הקודש' הוא הסוג והדרגא הכי נעלה במעלות המלאכים.

ובהערה 19 (על תיבות "היותר נעלים") כתב: "רמב"ם הלכות יסוה"ת פ"ב ה"ז. אבל ראה זח"ב מג, א. וראה תניא רפ"ט (ומציין שם לרע"מ - (כנראה זח"ג רכה, א) - ולע"ח (כנראה ש"נ פ"ז)).

ובזהר שם (ח"ב מג, א): "ותקין לכרסייא כתות לשמשא ליה, דאינון, מלאכים, אראלים שרפים חיות אופנים חשמלים אלים אלהי"ם בני אלהי"ם אישים כו".

והיינו מקור מפורש לסדר מדריגות המלאכים כמובא בדא"ח, דשרפים קודמים לחיות (ודלא כבהגמרא חולין והרמב"ם).

ועיין תניא רפ"ט (המצויין בהערה), ושם: "ומפני זה ג"כ נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות . . לפי שאינם בעלי בחירה ויראתם ואהבתם היא טבעית להם . . ולכן מעלת הצדיקים גדולה מהם כי מדור נשמות הצדיקים הוא בעולם הבריאה ומדור המלאכים הוא בעולם היצירה", ובהגה"ה כותב: "והיינו בסתם מלאכים אבל יש מלאכים עליונים בעולם הבריאה שעבודתם בדחילו ורחימו שכלים כמ"ש בר"מ שם

שיש שני מיני חיות הקודש טבעיים ושכליים".

והיוצא מדברי אדה"ז בהגה"ה דאיכא מלאכים שבסוג 'חיות הקודש' אף בעולם הבריאה, דיש "ב' מיני חיות הקודש" חיות הקודש שבעולם היצירה ("שאינם בעלי בחירה ויראתם ואהבתם היא טבעית להם" - וע"ש זה נקראים חיות) וחיות הקודש שבעולם הבריאה ("שעבודתם בדחילו ורחימו שכליים").

ועפי"ז לכאורה יש לתווך הסתירה, דתלוי לגבי מה מדברים, דבזהר הנ"ל אשר בו מבואר דשרפים למעלה מחיות הקודש מדובר על 'חיות הקודש' שבעולם היצירה, דלגביהם השרפים שבעולם הבריאה אכן נעלים יותר, והגמרא בחולין והרמב"ם מדברים על 'חיות הקודש' שבעולם הבריאה דמחיות הקודש אלו לא גבהו השרפים (ולכאורה י"ל דזוהי כוונת רבינו בציינו לדברי אדה"ז בהגה"ה אחר שמביא הסתירה בין דברי הרמב"ם והזהר - ליישב הסתירה ע"פ דבריו).

אמנם עדיין צ"ע, דהנה הנ"ל מיישב אך הסתירה בין דברי הגמרא, הרמב"ם והזהר בנוגע סדר ב' המדרגות דחיות הקודש ושרפים, אבל אין מזה שום ביאור על החילוק והסתירה בנוגע אופנים, דעצ"ע מה שבגמרא ורמב"ם מובא סוג דאופנים קודם שרפים ואילו בזהר מובא אופנים לאחר שרפים וחיות הקודש.

עוד צ"ע בנוגע סדר המדרגות דמלאכים, אראלים, חשמלים, דהנה בזהר הנ"ל משמע דמלאכים ואראלים קודמים לחיות הקודש (ושרפים), וסוג דחשמלים נחות יותר ובא רק לאחר אופנים.

אמנם ברמב"ם הלכות יסוה"ת שם משמע אחרת, דכתב שמונה עשר מעלות במלאכים בסדר דמלמעלה ומטה, בסדר זה: חיות הקודש, אופנים, אראלים, חשמלים, שרפים, **מלאכים**, אלקים, בני אלוקים, כרובים אישים.

ומשמע (א) דחיות הקודש (ואופנים) קודמים למלאכים ואראלים ודלא כבהזהר. (ב) כ"כ בנוגע קדימת הסוג דמלאכים הנה ברמב"ם מביא סוג דחשמלים קודם מלאכים, ואת הסוג דמלאכים מביא רק לאחר מ"כ - אחר הסוג דשרפים, וזהו דלא כבהזהר שמביא מלאכים קודם אראלים (וכמעלה ראשונה). (ג) כ"כ בנוגע הסוג דחשמלים קשה, שבוזהר הובא זה לאחר מלאכים ושרפים וברמב"ם הביא סוג זה קודם לכן.

וצ"ע.



יניקת החיצונים מעבירות על מצוות לא תעשה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בריש ד"ה ולקחתם תרס"ה (ע' מו בהוצאה החדשה) מביא מה שנתבאר במאמרים הקודמים שעל ידי הפגם "במצוות לא תעשה גורמים שהאור נמשך למקום שאינו ראוי, והיינו שנמשך לתוך הקליפות והסט"א". ומקשה על זה: "אמנם צריך להבין, והלא נתבאר לעיל דיניקתם הוא מבחי' ריבוי הצמצומים דוקא . . מפני שבחי' גילוי אור אי אפשר להם לקבל כו' וא"כ לכאורה אינו מובן, איך אפשר שיומשך להם בחי' האור פנימי, מאחר שאינם יכולים לקבל גילוי אור כו'".

ולהבין זה מקדים ביאור ענין קו המדה, שאחת מפעולות קו המדה היא לשער מידת גילוי האלקות שבכל עולם ושכל ספירה ובספירות גופא הן באורות והן בכלים, ושוב ממשיך לבאר שכן הוא לגבי החיות האלקי שבכוחות דלעו"ז, שהכל הוא לפי קו המידה, ומסיים (בע' מט) שכאשר הכל הוא כדבעי אז יש הבדלה כדבעי בין הפנימיות והחיצוניות, ואז מקבלים הקליפות רק מהחיצוניות, אבל ע"י פגם העוונות שפוגמים את הכלי אז נמשך מן הפנימיות אל החיצוניות, ומקבלים הקליפות גם מהפנימיות.

והעירני חכם אחד, דלכאורה עדיין לא תורץ כיצד יכולים הקליפות לקבל אור פנימי ולא יתבטלו מתוקף האור?

ואולי מזה נראה דהכוונה בהקושיא אינה מחמת שאין יכולים לסבול את תוקף האור - אלא שאין זה סדר הדברים. ועצ"ע.



פעולת גדלות המוחין במדת הכעס

הנ"ל

בד"ה אנכי אנכי תרס"ה (ע' לג ואילך בהוצאה החדשה):

"אנו רואין מי שדעתו גדול, הנה כשמתעורר בכעס ורוגז, כעסו כבד וקשה הרבה יותר, שהוא כעס פנימי יותר, ולא ניתן למחול בקל כו'. והכעס והרוגז הזה הוא ממדותיו הטבעיים, כי מדות שכליים אינם נמצאים באיזה מציאות, שאינם באים גם בהתגלות כ"כ, וכ"ש שאינם מדות מורגשות כו', וכאן שמורגש הדבר, וגם בא בהתגלות (עם כי אינו כ"כ בהתגלות כמו בקטנות המוחין כו'), ה"ז ממדות טבעיים, ולא משום שמבין יותר איך שנוגע הדבר, כ"א כך הוא המדה, דמי שהוא בגדלות המוחין כעסו כבד וקשה יותר כו'".

והנה בדרך כלל מבואר בחסידות שמדת הכעס נובעת מקטנות המוחין, וכן מבואר גם לעיל שם וז"ל: "שהרי הקטן מדותיו חזקים, ואינו יכול לסבול מה שהיפך רצונו, ומתכעס ומתקצף, וכן מי שהוא בקטנות הדעת יתפעל בכעס ורוגז, משא"כ הגדול בכלל, וכ"ש הגדול בדעת, לא יתפעל בכעס ורוגז, וכמא' סבא דעתוהי סתים דשקית ושכיך כו".

ובפשטות הכוונה, דמי שהוא בקטנות המוחין הרי הוא מרבה לכעוס, משא"כ הגדול לא יתפעל. אבל עצם איכות הכעס היא באופן עמוק ופנימי יותר אצל מי "שדעתו גדול".

והעירני ח"א, דצריך ביאור איך זה מתאים עם המבואר בכ"מ בגנות מדת הכעס, ואפילו במשה רבינו מצינו דמתוך שבא לכלל כעס בא לכלל טעות.

ולכאורה היה ניתן לומר, שהמדובר בגנות הכעס הוא רק כשהכעס הוא בהתגלות, שזה מורה על קטנות המוחין, אבל כעס "פנימי" שאינו בהתגלות אין בו חסרון זה. אך לפי המבואר באגרת הקודש בענין כל הכועס כאילו עובד ע"ז וכו', בהכרח לומר שגם מדת הכעס עצמה יש בה גנאי. אמנם באגה"ק מובא שלאפרושי מאיסורא יש עניין בכעס, ומביא על זה מ"ש ויקצוף משה, אך מ"מ זהו לעניין פעולת הכעס על המקבל, שכדי שישנה מעשיו יש להראות לו כעס. אבל אין לזה שייכות לכאורה לענין של כעס פנימי וכבד וקשה יותר.

ולכן נראה לומר, שבמאמר כאן אין הכוונה למעט בגנות מדת הכעס, ורק מבאר שכעס פנימי אינו סתירה למוחין וגדלות המוחין ואדרבה נובע מהם, ומ"מ הרי זה ענין שלילי, לא מצד העדר המוחין שבזה אלא מצד עצם גדר הכעס.

וכל זה הובא במאמר רק בתור הסבר לכך שהמדות הטבעיות מושפעות מהמוחין, אך לא בא למעט בגנות מדה מגונה זו.

ועצ"ע.



נש"י מקבלים חיות מבחי' חכמה

הנ"ל

בד"ה ביום השמיני עצרת תרס"ה (ע' סו בהוצאה החדשה) מבאר שנשמות ישראל נקראים בשם לב, משום שהם מקבלים מאוא"ס שבספירת החכמה - כמו שהלב מקבל החיות מהמוח, ובלשונו "אין לנשמות ישראל אור וחיות אלקי בפנימיות שלהם כ"א מה שנמשך להם מפנימיות שם הוי' דחכמה שבראש, שזהו חכמה שבתורה, וכמ"ש כי

הוא חייך כו".

והעירני חכם אחד, דלכאורה בפסוק "לאהבה את ה' אלקיך גו' כי הוא חייך" לא נזכר ענין החיים שע"י חכמה דתורה?

ונראה שמרמז ללשון ברכת ק"ש של ערבית "כי הם חיינו ואורך ימינו" דקאי על התורה. ויש לעיין עוד.



הלכה ומנהג

טעם לשיעור דליקת המנורה חמשים מינוט

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

הנה מעולם סברתי שהחשבון בהנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע לדייק שניות חנוכה ידלקו "חמשים מינוט"¹ היינו בגלל שיש שתי דעות בזמן ההדלקה: סוף שקיעה² או תחלת שקיעה³. ולפי שההבדל בין תחלת השקיעה לסופה הוא כעשרים מינוט⁴, והנרות צריכות להיות דולקות משך חצי שעה⁵, לכן דייק לשער בחמשים מינוט.

אך לכאורה לא כן משמע מביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע במנהג זה, וז"ל:

והנה בפירוש לא שמעתי טעמו. ובדרך אפשר יש לומר אשר כיון שישנן דיעות חלוקות בזמן ההדלקה אם הוא קודם תפלת ערבית או לאחר⁶, לכן מהדרין לעשות כשתי הדיעות, היינו להדליק לאחר תפלת מנחה ובאופן שיהי' שמן בנרות כדי כל השיעור לאחר מעריב, ואין הזמ"ג לעיין באריכות בזה. וראה פרי מגדים סי' תרע"ב

¹ (לוח 'היום יום' כ"ה כסלו.

² (כנ"ל הע' 3.

³ (פרי חדש לאו"ח שם, ועוד.

⁴ (ג' רביעי מיל של 24 מינוט הוא 18 מינוט, ו-2 מינוט לביה"ש של ר' יוסי – ראה 'סדר הכנסת

שבת' שבסדור רבנו הזקן.

⁵ (שו"ע שם ס"ב.

⁶ (הדגשה שלי. ל.ר.

א"א סק"ג ובמשנה ברורה שם. סדר הכנסת שבת שבסידור רבנו הזקן⁷. עכ"ל.

כוונת הדברים לכאורה: כשיש לפני האדם מצות הדלקת נר חנוכה וגם תפלת מעריב, דעת המגן אברהם⁸ שידליק הנרות ואח"כ יתפלל – מכיון שההדלקה אינה צריכה זמן כל כך. ואילו הבאר היטב⁹ כתב שיתפלל מעריב תחלה ואח"כ ידליק, כי תפלת ערבית היא תדירה, וקריאת שמע שחר וערב היא מצוה מן התורה, ולכן דינם להקדים למצות הדלקת נר חנוכה.

הרי שיש שתי מחלוקות נפרדות: (א) אם פירוש 'משתשקע' הוא תחלת השקיעה או סופה; (ב) אם להדליק אחר תפלת מעריב או לפני'.

ולכאורה תמוה, מדוע תלה דבר אורך חמשים מינוט במחלוקת אם להדליק לפני או לאחר תפלת ערבית, ולא במחלוקת על זמן ההדלקה אם הוא בתחלת שקיעת החמה או בסוף שקיעתה? פלוגתא הב' היא רק על קדימה ואיחור, לא על אורך הזמן, א"כ איך יש לתלות מנהגנו להוסיף עשרים מינוט על שיעור חצי שעה על "דיעות חלוקות בזמן ההדלקה אם הוא קודם תפלת ערבית או לאחר"?

וצ"ל שאכן הכוונה במכתב ק' הנ"ל היא לפלוגתא הא', אלא שנכתב בסגנון לאפוקי ממנהג העולם – להדליק נר חנוכה אחר תפלת ערבית. טעם מנהגם הוא משום דנקטו כהשו"ע, ש"משתשקע" היינו מסוף השקיעה. בגלל זה יש לפנייהם התנשקות בין תפלת ערבית למצות ההדלקה, ונהגו כהכרעת החולקים על המגן אברהם – שיש להתפלל ערבית ואח"כ להדליק. אבל מנהגנו להדליק נרות חנוכה לפני מעריב, דחיישינן למ"ד ש'משתשקע' היינו תחלת השקיעה. וזהו ההמשך במכתב ק': "היינו להדליק אחר תפלת מנחה". אבל לאו דוקא תיכף אחר מנחה, והעיקר שידליקו זמן נכון קודם זמן תפלת ערבית.

ועדיין צריך בירור:

באיזור ליובאוויטש בזמן חנוכה, הפער בין שקיעת החמה עד צאת ג' כוכבים בינוניים הוא 45 מינוט. אז צריך לומר שהדיוק בשיעור של חמשים מינוט שייך רק כאשר מדליק כ-25 מינוט אחר השקיעה, שאז נשארו 20 מינוט עד צאת הכוכבים, ומאז ידלקו הנרות עוד 30 מינוט.

ונראה שיסוד התוספת של 20 מינוט על שיעור חצי השעה שבשו"ע בודאי הוא

(7) אגרות קודש כרך י' ע' קג.

בהמשך למכתב זה, הרי להלן שם (ע' רכח) מוזכרת מחלוקת הפוסקים בפירוש "משתשקע החמה", אם הכוונה לצאת הכוכבים. אבל לא ראיתי שם פתרון לתמיהתי זה.

(8) ס' תער"ב סק"ה, ומציין שכן נהג בעל כנסת הגדולה.

(9) שם סק"ב, בשם שיירי כנסת הגדולה ושו"ת שבות יעקב ח"ב ס' מ.

על שיעור המעבר בין תחלת שקיעה לסוף שקיעה באה"ק, כנ"ל. והרי למ"ד מתחלת שקיעה, על כרחך המשך של שיעור חצי שעה כולל 10 מינוט אחרי סוף השקיעה (צאה"כ). אם היו נוהגים להדליק תיכף אחר השקיעה, עלול היה הדבר שיכלה השמן לפני סוף השקיעה. לכן העדיפו לשהות קצת ולהדליק זמן נכון לפני זמן תפלת ערבית, ולהבטיח בכך שידלקו הנרות חצי שעה משתשקע החמה בין למ"ד תחלת שקיעה בין למ"ד סוף שקיעה. וילע"ע.



האם יש חיוב מזוזה בקפסולות שעשויות כמין צורת הפתח

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

כ"ג כסלו תשפ"א

שלחתי את המכתב דלמטה לעורך הגליון, ומשום מה כנראה לא מצא לנכון לפרסמו, ועל כן הנני מפרסמו כאן, ויגדיל תורה ויאדיר.

לכב' ש"ב הרב העורך של שו"ת 'וישמע משה' שליט"א

בגליון פר' וישלח תשפ"א [שאלה ב] עלתה לדיון השאלה "האם יש חיוב מזוזה בקפסולות שעשויות כמין צורת הפתח", והבאתם דעת הג"ר שמאי גרוס והג"ר נפתלי נוסבוים שפסקו "שמן הראוי לקבוע מזוזה בכל אחד מן הפתחים, שנידונים כחדרים נפרדים זה מזה".

שוב הבאתם דעת הג"ר יעקב גרינוולד והג"ר שמואל אליעזר שטרן שפסקו "שמחיצות עראי אלו אין להם דין בית ואין צורך לקבוע מזוזה בכל אחד מהם". ולא ברור לי מה הגדר של מחיצה ארעית, הרי בנוגע להלכות מזוזה נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רפו סכ"ב) שדירת עראי נחשבת באם זה פחות משלושים יום, מעתה אני שואל במקרה שיש קפסולה שעומדת כבר כמה חודשים, ובדעתם שיעמוד שם עוד כמה חודשים, האם זו עדיין נחשבת כמחיצה ארעית ופטורה מן המזוזה?

שוב הבאתם מה שהוסיף לבאר בזה הגר"ע פריד, כיון "שכל הנמצאים בבית המדרש רוצים להצטרף יחדיו, ולא עשו את המחיצות כדי להיפרד זה מזה אלא רק כדי להסתדר עם דרישת הרשויות, ולכן אין מחיצות אלו יוצרות הבדלה בין המקומות".

ולא הבנתי את הדברים, שהרי הקפסולות נועדו להגן על האדם היושב בו שלא

ידבק ח"ו מהוירוס. ואכן עיינו ראות הרבה רבנים מגדולי הדור ופוסקי ההלכה שליט"א שיושבים בכעין קפסולות גם בבתיהם, כדי שלא ידבקו כשקהל מגיע לשאול שאלות וכיו"ב, והרי שם אין דרישת הרשויות. ומאחר שהקפסולות נועדו לשמש למחסה מהוירוס, וא"כ הוי ליה מחיצה מעלייתא שחייב במזווה.

ובאם נאמר שתלוי בכל מקרה לגופו, שבאם מחשבנו של האדם רק "כדי להסתדר עם דרישת הרשויות" אז הוא פטור ממזווה, ובאם כוונתו למחסה ולשמירה אז הוא חייב במזווה, הרי נתת דברך לשיעורין, ויצא מזה חוכא ואטלולא שיעמדו שתי קפסולות אחד ליד השני, והראשון יהיה חייב במזווה והשני פטור.

ואין כל זה נוגע לדין צורת הפתח לצורך מצוה, כגון בצורת הפתח שעושין לטלטול בשבת, ודנו בזה הפוסקים האם חייב במזווה, ראה 'חזון איש' (י"ד סי' קעב אות ג), שו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ו סי' יב אות ג), 'אגור באהליך' (פרק כג אות כא). ועיי"ש ב'אגור באהליך' (אות כב-כד) שעד"ז ההלכה בצורת הפתח שנעשית לסיבה סגולית או רק כדי לחייב עצמו במזווה או כשזה עשויה רק לקישוט. וזה שונה לגמרי מהקפסולה שנעשה לשימוש ממש, שזה דומה למה שכתב שם (אות כו): "עשה צורת פתח כדי לתת לחדר מראה צנוע יותר, או להבדילו משאר החדר, נראה שחייב". וראה עוד 'חובת הדר' (פ"ב הערה יט). ובאריכות ב'אגור באהליך' (פרק כה).



שדיין לא יעשה את עצמו כעורכי הדיינים

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

כתב הרמ"א בהלכות דיינים (חו"מ סי' י"ג סעי' א) שבדין זבל"א: הדיינים כל אחד מהפך בזכות אותו שברר אותו בכל מה שאפשר מצד הדין שכל בורר טוען לצדדו אך ורק "מצד הדין". ולכאורה מוזר שהרמ"א צריך להזהיר שיטענו הדיינים "מצד הדין" היות שמדובר בדיינים הפוסקים ולמה צריך להזהירו שיטענו רק "מצד הדין"?

ואולי יש להסביר זה על פי מה דאיתא באבות פ' א' 'על תעש עצמך כעורכי הדיינים' אזהרה בפשטות לדיין שלא ישתדל לאחד מהבעלי דין דהיינו שחייב לקבל טענות שתי הבעלי דין בשוה. ובחו"מ שם בנוגע לבית דין שנתמנה ע"י בירור הצדדים דהיינו זבל"א שכל דיין משתדל להוציא הטענות של זה שביררו ולכאורה דומה לעורך דין? וכמו שמעורר הפנים מאירות חלק ב' תשובה קנ"ט וז"ל: באשר שראיתי שעורריא בדורינו בדין זבל"א וזבל"א, שכל אחד מהצדדים מסדר טענותיו תחילה עם הדיין שבורר לו ולא זו אף זו שמבטיח לו סך ידוע ומרבה בשכרו ומתנה עמו באם יזכה

לו ע"פ דת ודין תורתנו יטול שכר הרבה וע"י כך נלקח מדת הדין ונכבה אור התורה ומתחלל שם שמים בעו"ה. . . אם כן אם היה ריב בין אנשים ומנהיגי העיר רואים לפי הענין שצריכים לדין בזבל"א יקצצו המנהיגי העיר שכר להבוררים ולשליש ויגזרו בחרם על הנותן ועל המקבל שלא יתן ושלא יקבל שום מתנה חוץ ממה שקצצו הקהל ועיקר הדין אם מתרצים לדין בזבל"א כל אחד בורר דיין הכשר לו ולצד שכנגדו ולא יסדר טענותיו מתחילה אלא כשישבו שלשתן יטענו שניהם".

הנה רואים שהפנים מאירות חושש מדיינים שנוהגים שלא על פי דין כפשוטו ואולי לכן מזהיר הרמ"א שבורר הנתמה ע"י אחד הצדדים יהפך בזכות הבורר אך רק "מצד הדין".



ג' שאלות בברכות באשה

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

נשאלתי ממחנך חשוב במכון חנה כמה שאלות בקשר לברכות בנשים, ואלו הן:

- א -

שאלה: מה הדין באשה ששכחה אם בירכה ברכת המזון?

תשובה: כתב אדה"ז (סי' קפו ס"א) "נשים חייבות בברכת המזון וספק הוא אם חייבות מן התורה מפני שהוא מצות עשה שאין הזמן גרמא או אינן חייבות אלא מדברי סופרים מפני שנאמר על הארץ הטובה אשר נתן לך והארץ לא נתנה לנקבות".

עוד כתב אדה"ז (סי' קפד ס"ב) "מן התורה אינו חייב לברך אחר המזון אלא א"כ שבע ממנו שנאמר ואכלת ושבעת וברכת וגומר ומדברי סופרים לברך ברכת המזון על כזית שהוא שיעור אכילה. . . ואם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך ברכת המזון אם לאו אם אכל עד ששבע חוזר ומברך מספק מפני שהוא ספק של תורה ואם לאו אינו חוזר ומברך וכל מקום שחוזר ומברך צריך לומר ג"כ ברכה רביעית שהיא מדברי סופרים כדי שלא יבואו לזלזל בה ועוד שכך היתה התקנה שבכל פעם שמברך ברכת המזון יברך ד' ברכות".

אכן יל"ע לדעת אדה"ז מה הדין באשה שנסתפקה אם בירכה ברכת המזון, שהרי להצד שחיובה בברכת המזון הוא דרבנן אינה חוזרת ומברכת, דספק ברכות להקל, אבל להצד שחיובה בברכת המזון הוא מדאורייתא חוזרת ומברכת?

והנה בשו"ע (סי' קפו) כתב רעק"א "אשה מסופקת אם בירכה בהמ"ז י"ל דא"צ לברך דלגבי דאורייתא הוי ס"ס אם מחוייב וס' אם ברכה ולגבי דרבנן הוי הספק אם בירכה ספק דרבנן", כוונתו דלהצד שאשה חייבת בברכת המזון מדאורייתא יש לה ס"ס לקולא, ספק בירכה ספק לא בירכה, ואת"ל לא בירכה ספק חייבת לברך ספק פטורה מלברך, ולהצד שחייבת בברכת המזון מדרבנן הרי ספק ברכות להקל.

אכן יש אחרונים שפסקו שאינה חוזרת ומברכת ברכת המזון¹, ולאידך יש אחרונים שפסקו שחוזרת ומברכת ברכת המזון², תמצית מחלוקת זו הובא בשדי חמד (ח"ד מערכת ברכות סימן ד אות ג) ומצדד להלכה כמ"ד שחייבת לחזור ולברך (וראה פסקי תשובות (סי' קפו אות ב) שליקט דעת כל הפוסקים בזה).

ובמשנה ברורה (קפו ס"ק ג) כתב "כתב בשער אפרים (סי' יא) אשה שאכלה כדי שביעה ונסתפקה אם בירכה חייבת לברך עיי"ש טעמו, וכן הסכים בח"א ובמגן גבורים, אכן בחידושי רע"א וכן בברכי יוסף פסקו שאינה צריכה לחזור ולברך וכן מצדד בפמ"ג, ומ"מ נראה דהרוצה לסמוך על דעת שער אפרים וסייעתו אין למחות בידו, ועיין בבה"ל"³.

והכף החיים (קפד ס"ק כה) כתב דלמעשה יש לחשוש למ"ד שאינה צריכה לברך ולכן תיטול ידיה שוב ותאכל עוד כזית ותברך ברכת המזון ותפטור גם אכילה הקודמת, או תשמע ברכת המזון מאחר ותכוין לצאת, ואם אי אפשר לה באחד מדרכים אלו נקטינן שלא תברך שוב מספק, משום דנוד איסור ד'לא תשא', וכן פסקו גדולי הפוסקים שרבים מאחב"י נהו לאורם, הלא המה, קיצור שו"ע (סי' מד ס"א) בן איש חי (פרשת חוקת אות ט).

ולדעת אדה"ז נראה שחוזרת ומברכת שהרי מדסתים (בסי' קפד) ולא חילק בין איש לאשה משמע שדינם שווה, ולכן אם אכלה כדי שביעה ומסופקת אם בירכה ברכת המזון חייבת לחזור ולברך, וכן משמע גם מסתימת לשונו בסימן קפו (ס"א-ב) "נשים חייבות בברכת המזון וספק הוא אם חייבות מן התורה . . . וספק של תורה להחמיר לענין שהן אינן מוציאות ידי חובה את האנשים החייבים מן התורה" משמע דלשאר דינים שוין נשים לאנשים.

(1) נביא כמה מהם: ספר ארעא דרבנן (למהר"י אלגזי אות תט"ז). שו"ת כת"ס (או"ח סי' ל'). שו"ת בנין שלמה (ח"א סי' יג).

(2) נביא כמה מהם: ראשון לציון (לבעל האור החיים ברכות כ, ב) צל"ח (שם) שו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' רלד) שו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ג סי' קכה) ערוך השולחן (סי' קפד ס"ט).

(3) וזוהי שכתב "שאינה צריכה לחזור ולברך" משמע שאינה צריכה לברך אבל מותרת לברך אם רצונה בכך, אבל באמת נראה שכוונתו הוא שאינה צריכה לברך וממילא אסורה משום 'לא תשא'.

והגם דלכ' זהו דיוק קלוש שהרי ידוע שיטת הרבי שאדה"ז "ממעט בהבאת דינים מחודשים שלא הובאו בפוסקים שקדמוהו, וע"ד מנהג הרי"ף והרמב"ם כידוע בכללי הפוסקים" (באג"ק ח"ג ע' קלז, וכ"כ בלקוטי שיחות ח"ד ע' 1126 ובחל"ז ע' 17) ולכ' בפוסקים שקודם אדה"ז לא נזכר שאלה זו⁴.

אבל באמת כבר נזכר שאלה זו בפוסקים שאדה"ז הרבה להביא דבריהם, דהנה איתא בברכות (כ, ב) "א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא (אלא אי) אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן", ובגמ' נשאר כבעי' דלא איפשטא.

ובמעדני יו"ט (בברכות דף כ אות ר) הקשה דלכ' הול"ל שנפק"מ לאשה שמסופקת אם בירכה ברכת המזון, דאם חייבת מה"ל צריכה לחזור ולברך, ואם חייבת מדרבנן אינה צריכה (ואסורה) לחזור ולברך, ותירץ שהגמ' חד מתרי נקט אלא שנפק"מ זו עדיפא טפי (עיי"ש הטעם), ואדה"ז מרבה להביא דברי המעדני מלך (וגם בסוגי' זו הביא דבריו, ולדוג' בריש סי' עב) ומ"מ לא חילק בין אשה לאיש משמע שדינם שוה⁵.

ומעתה יל"ע בסברת הדבר, למה נימא שחייבת לחזור ולברך ברכת המזון הרי יתכן שאינה חייבת בברכת המזון אלא מדרבנן, וספק רבנן לקולא, וספק ברכות להקל, והנה האחרונים שקו"ט בזה וכמה סברות נאמרו בזה, ונפק"מ ביניהם להלכתא, ויל"ע איזה סברה מתאים לשיטת רבינו.

(א) כתב הצ"ח (ברכות כ, ב ד"ה למאי) "עד כאן לא נסתפקו בנשים אם מדאורייתא אם מדרבנן אלא בברכת הארץ (אי מטעם שלא נטלו חלק בארץ ואי מטעם ברית ותורה לרש"י ולתוס' לכל מר כדאית ליה), אבל בברכת הון ודאי שחייבות מן התורה, וא"כ אם מסופקות אם ברכו ברכת המזון או לא עכ"פ חייבות בברכת הון שהיא ספק דאורייתא, וכיון שחייבים לברך ברכה ראשונה שוב חייבים לברך כל הברכות

4) והגם שהאו"ח והשער אפרים קדמו לאדה"ז אבל מנ"ל שהגיע ספרם ליד אדה"ז.

5) גם הלבוש כתב (סי' קפו ס"א) "נשים חייבות בברכת המזון אבל מספקא לן אם חיובה היא מדאורייתא או מדרבנן ולא איפשטא, לפיכך מספיקא צריכה היא לברך דספיקא דאורייתא לחומרא" ונתקשו האחרונים בכוונתו שהרי גם אם חייבות רק מדרבנן הם חייבות לברך, וביאר הפתח דביר (סי' קפו) דצריך לומר בכוונתו שאע"פ שנסתפקא אם בירכה או לא חייבת לברך, ואדה"ז מתייחס תמיד לדברי הלבוש, וכאן סתם דבריו ש"מ שלא ס"ל מהלבוש, ויש לדחות זה, ראה פרי מגדים (ביו"ד סוף שער התערובת) שפירש דברי הלבוש באו"א ואולי ס"ל לאדה"ז מפירושו הפרמ"ג בדברי הלבוש, ובאמת הלבוש לא מיירי באשה שנסתפקא אם בירכה ברכת המזון.

כתיקון חכמים וכמ"ש המג"א (סי' קפ"ד ס"ק ז') . . לענין ברכת הטוב והמטיב⁶.

וממשיך "אמנם הדרנא בי, דלפי"ז גם בברכת בונה ירושלים ליכא ספיקא . . דהרי בירושלים ובקדושת המקדש אנשים ונשים שוים דירושלים לא נתחלקה לשבטים . . ואין יאמר בעל הבעיא נשים בברכת המזון ויהיה כוונתו רק על ברכה אחת משלשתן, הא ודאי ליתא".

ומוסיף "כי באמת כל ג' ברכות אף שכולם כתיבי מ"מ מן התורה אינן שלש ברכות ממש לרוב הפוסקים ובברכה אחת מעין שלש יצא ידי חובת התורה וחכמים הוא שתקינן לברך על לחם שלש ברכות ממש ומן התורה כולם שייכים אהדי".

כוונתו, דלא שייך לתרץ שמה"ת חייבת בחד ברכה (או תרי ברכות), והשאלה הוא על שאר הברכות אם חייבת מה"ת או דרבנן, כיון דבאמת מן התורה בברכה אחת סגי ושאר הברכות הם דרבנן.

והנה אדה"ז במשנה ראשונה ס"ל שמה"ת בברכה אחת סגי, אבל במשנה אחרונה ס"ל שג' ברכות הם מה"ת (סי' קסח קו"א ס"ק א'), א"כ לכ' יתכן לומר כצל"ח, אבל באמת הוא דוחק גדול, כמש"כ הצ"ח עצמו ("אמנם הדרנא בי"...).

ובאמת אפי' נימא שמה"ת יש חיוב לברך ג' ברכות אבל סו"ס אינו אלא חד מצוה ולא ג' מצות, וא"כ כשהתורה אמרה 'על הארץ' להוציא נשים שלא נטלו חלק בארץ

6 ואחי הר"ד יחיאל מיכל שי' אמר שלפי זה יש לתרץ מה שנתחבטו בו המפרשים, בתחלה תנן דנשים חייבות בברכת המזון, ובגמ' שאלו פשיטא ותירצו "מהו דתימא . . קמ"ל", משמע שפשיטא שחייבות בברכת המזון מה"ת, וא"כ נסתפק בזה רבינא ונשאר באבעיא דלא איפשטא? ולפי הצ"ח י"ל דבריש הסוגי' מיירי לענין ברכת הזן ובזה לכו"ע חייבת מה"ת והספק של רבינא היה בברכת נודה לך.

ולפי"ז יש לתרץ גם דברי הגהות אשר"י (פרק קמא למגילה סי' ד) וז"ל "נשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אבל אינן מוציאות את האנשים, לפי שאינן יכולין לומר ברית", ובשער אפרים נתקשה מאוד בדברי הגהות אשר"י הללו, (א) הרי להצד דנשים חייבות בברכת המזון מה"ת הרי יכולים להוציא האנשים יד"ח (ורק להצד שהוא דרבנן אינן מוציאות את האנשים) ואין יאמר הגהות אשר"י "נשים חייבות בברכת המזון מן התורה אבל אינן מוציאות את האנשים?" (ב) הרי זה שאינם יכולות לומר ברית הוא הטעם (לפי התוס') שאינן חייבות מה"ת בברכת המזון, ורק שממילא אינן מוציאות את האנשים יד"ח, אבל זה שאינם אומרים ברית אינו הטעם שאינן מוציאות את האנשים?

ולפי הצ"ח י"ל, כי לעולם לא נתקשה לרבינא אלא אם נשים חייבות מה"ת ברכת הארץ כי אינם שייכים בברית מילה, אבל בברכת הזן חייבות מה"ת (שהרי אכלו ונהנו מהאוכל ובזה שווין איש ואשה), וזהו שאמר הגהות אשר"י "נשים חייבות בברכת המזון (היינו ברכת הזן) מן התורה, אבל אינן מוציאות את האנשים, לפי שאינן יכולין לומר ברית (היינו בברכת הארץ לא בריירא לן אם הנשים שייכות לזה מה"ת שהרי אינן יכולין לומר ברית)", והכול אתי שפיר, כפתור ופרח!

7 אבל ראה סדר ברה"נ פ"ב הי"ב משמע שהג' ברכות אינם ממש מה"ת אלא שמחמירים בו כעין של תורה, וצ"ע.

(לפי פרש"י וכ"כ אדה"ז בסי' קפו ס"א), היינו שהנשים מופקעות ממצוה זו, ואיך נימא שמה"ת חייבות בברכת הזן ופטורות מברכת הארץ.

(ב) כתב הצ"ח (שם ד"ה ולולי) "ולולי דמסתפינא לחדש דבר מדעתי הייתי אומר דהא דקיי"ל ספק דרבנן אין צריך לחזור היינו כמו ק"ש דלרב יהודה (כ"א ע"א) דאמר ספק קרא ק"ש אינו חוזר וקורא מאי טעמא ק"ש דרבנן, היינו שק"ש לכל היא דרבנן ולית בה חיובא דאורייתא כלל לרב יהודה, אבל ברכת המזון דלאנשים היא מן התורה אם תיקנוה רבנן לנשים כעין דאורייתא תיקנו ולא חילקו כלל בין גברי לנשי וכשם שאנשים חייבים לחזור ולברך מספק ה"נ נשים, ובוה רצייתי לדחות דברי המג"א (בסי' קפ"ד ס"ק ח') במה שפסק שם המחבר שאם אכל ואינו יודע אם בירך צריך [לחזור ו] לברך, מספק שהיא מן התורה וכתב המג"א דוקא כששבע ואני תמה שהרמב"ם (סוף פרק ב' מברכות) וכן הטור סתמא כתבו שחוזר ומברך ולא חילקו כלל, לכן נלע"ד כיון דאם אכל כדי שביעה חייב מן התורה וחכמים תיקנו שיתחייב בכזית כעין של תורה תיקנו שלא יהיה שום חילוק בין אכל כדי שביעה ובין אכל כזית כשם שחוזר בזה על הספק כך בזה כך עולה על דעתי".

אבל זהו שלא כדעת אדה"ז שפסק כמ"א שאם לא אכל כדי שביעה אינו חוזר ומברך, וכ"פ החינוך (במצוה תל), ובדוחק יש לחלק ולומר שמסתבר שיעשו חיובי האשה כאיש, אבל בפחות מכדי שביעה לא מסתבר שיעשוהו כמו שאכל כדי שביעה, אבל למה ניכנס לדחוקים כאלו.

(ג) כתב בראשון לציון (לבעל האור החיים ברכות כ, ב) ועד"ז (בביאור הלכה ד"ה אלא) שרוב ראשונים ס"ל שהאשה חייבת בברכת המזון מה"ת, ולזה נוטה ההלכה אלא שלכתחילה אינה מברכת לאיש משום הספק, אבל אשה המסופקת אם בירכה חייבת לחזור ולברך ברכת המזון, (ומשמע דבדיעבד שאיש יצא יד"ח מאשה אינו חוזר ומברך), וצ"ע אם אפשר להעמיס זה בשוע"ר, כי מסתימת לשונו לא משמע הכי.

(ד) כתב הפרי מגדים (ביו"ד בסוף הקדמתו לתערובת) די"ל דספק איבעיא דלא איפשטא לא נכנס בגדר ספק, ואין כאן ס"ס לפטרה מברכת המזון, עיין בספר מילואים לציון (על ראשון לציון ברכות דף כ) שהביא שו"ט הפוסקים בזה, ואולי לזה יסכים רבינו.

ולהוסיף, כתב אדה"ז (סי' רטו) "שמן התורה אין איסור בהזכרת שם שמים לבטלה אלא כשמזכירו בדברי הבאי שאין בהם צורך ולא בדרך ברכה אע"פ שאינה צריכה, מ"מ מדברי סופרים אסור אפילו בדרך ברכה שאינה צריכה" (ועיין בשו"ת צ"צ סי' א אות ג), היינו שאדה"ז ס"ל ד'לא תשא' בברכות אינו מד"ת שהרי אינו מוציא ש"ש בדברי הבאי אלא שרבנן אסרו לברך ברכה לבטלה, ומסתבר שבנד"ד כיון שהוא איבעיא דלא איפשטא אם חייבת לחזור ולברך ברכת המזון לא אסרו רבנן להוציא

ש"ש כי אינו בדרך הבאי (וראה סברה עד"ז בשוע"ר סי' קסח ס"ס יב).

- ב -

שאלה: מה הדין באשה ששכחה ולא אמרה רצה בשבת או יעלה ויבוא ביו"ט? ומה הדין במסופקת אם אמרה רצה או יעלה ויבוא?

תשובה: ידועים דברי הגרעק"א (בשו"ע סי' קפח ובשו"ת שלו סי' א) שאכילת פת בשבת ויו"ט הוא מדין עונג ונשים חייבות בעונג שבת (דאיתקש זכור לשמור) אבל ביו"ט פטורות מאכילת פת אלא שחייבות באכילת בשר ויין מדין שמחה, ולכן אם לא אמרה רצה בשבת צריכה לחזור ולברך, אבל ביו"ט אם לא אמרה יעלה ויבוא אינה צריכה לחזור (חוץ מליל הא' דפסח שחייבת במצה).

ואדה"ז לא ס"ל מזה שהרי בהלכות יו"ט שלו (סי' תקכט ס"א) מפורש יוצא שהנשים חייבות באכילת פת ביו"ט, כי יו"ט איתקש לשבת לענין כבוד ועונג דשווין להדדי.

והנה בפסקי תשובות (סי' קפח הע' 18) כתב "אשה שנסתפקה אם הזכירה רצה או יעלה ויבא לא תחזור ותברך מספק דחיישינן לדברי הסוברים דחייב נשים בברכת המזון הוא דרבנן, וספק ברכות להקל - שו"ת יגל יעקב (או"ח סי' כב) ועוד".

ואחי הר"ר יחיאל מיכל שיחי' העיר ממשנה ברורה (סי' קפח ס"ק טז) שפסק דמי שספק לו אם הזכיר רצה או יעלה ויבא תלינן דמסתמא ודאי לא הזכיר (עיין בספקי תשובות הע' 28), וכ"פ בקצת השלחן (סי' מז ה"ה), וא"כ אפי' למ"ד שאשה שנסתפקה אם בירכה ברכת המזון אינה חוזרת ומברכת, כאן יודה שחוזרת ומברכת כיון דאזלינן בתר הרגל לשונה דמסתמא ודאי לא הזכירה.

- ג -

שאלה: מה הדין באיש שחוזר לביתו בליל שבת ואשתו לא התפללה עדיין קבלת שבת ומעריב, האם יוכל לקדש בשבילה?

תשובה: ידועים דברי הגרעק"א (בשו"ע סי' רעא) שיש להסתפק בזה, שהרי לפי הנודע ביהודה אשה איננה בכלל הערבות דבנ"י⁸ ואם בעלה התפלל כבר קידש השבת

8 (ובסברת הדבר אמר הרב שמואל גרינוואלד שיחי', שהוא כמו שכתב הצ"ח (ברכות כ, ב ד"ה נשים) לענין כהנים שאינם בכלל ערבות כי הערבות הוא משום שחטאו בעגל והכהנים לא חטאו, עיי"ש, וגם בנשים י"ל הכי.

ובאמת לפי הנוב"י יצא חידוש גדול, שהכהנים והלוים כיון שאינם בכלל ערבות אינם יכולים להוציא אחרים יד"ח מדין ערבות, גם ס"ל שאין להם חלק בארץ וא"כ דינם כנשים בברכת המזון, ואם מסופקים אם בירכו דינם כנשים, ומ"מ בזה י"ל שעכ"פ לפי הנוב"י גם נשים חוזרות ומברכות ברכת המזון, וד"ל.

בתפלה וקידוש על הכוס הוא דרבנן אבל אשתו שלא התפללה חייבת בקידוש מה"ת, ואין דרבנן מוציא דאורייתא, ואין לומר שמוציאה מטעם ערבות אין ערבות לנשים, וגם לא מאנשים לנשים, והרעק"א דחה דבריו וס"ל שהנשים הם בכלל ערבות חוץ ממצות שלא נצטו בה וכיון שהנשים חייבות בקידוש מה"ת הם בכלל הערבות במצוה זו, והאנשים יכולים להוציאם מדין ערבות.

ובשוע"ר מפורש כדברי הגרעק"א שהרי כתב (סי' קצ"ו ס"ו) "שלא אמרו כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם אלא במי שאינו מצווה כלל כמו נשים במצות שאינן נוהגות בהן אבל כל שמצוה זו נוהגת בהן אע"פ שלא נתחייב בה עתה הוא אלא חבירו נקרא הוא ג"כ מחוייב בדבר מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה ועליו להציל חבירו מעון ולפוטרו ממצוה שנתחייב בה".

היינו שרק במצוה שאשה אינה מצוה בה איננה ערב בעד כלל ישראל שנתחייבו במצוה זו, אבל במצות שנתחייבו בה נשים הם ערבות בעד כלל ישראל, והכי מסתבר, שהתורה חייבה אדם לערוב בעד חבירו במצות שגם הוא חייב בה, דלא סגי שהוא יעשה המצוה אלא יראה שגם חבירו יעשנה, אבל במצות שאינו מחויב בה אינו ערב עליה.

סיכום: בכל ג' שאלות אלו יש צד בדברי הגרעק"א לחלק בין נשים לאנשים, אבל לפי אדה"ז אין חילוק ודינם שוה.

לחדודי: ידוע שיטת הרבי שגם הנשים 'חייבות' במבצעים, ואדרבה להם יש חוש וכוח מיוחד להשפיע על אחרים לקבל על עצמן עול תורה ומצות, ולדוג' השיחה בקשר ל'ותצא דינה' (וישלח לד, א) דיצאנית היתה (רש"י) למעליותא, שיצאת לעשות 'מבצעים' ולהשפיע על 'בנות הארץ' בעבודת השם.

ולפי הנ"ל הרי זה תלוי במחלוקת הגרעק"א והנוב"י, שהרי להגרעק"א אשה היא בכלל ערבות דכלל ישראל, ולכן חייבת להשפיע עליהם ולהחזירם לדרך התורה, עד כדי כך שהיא יכולה לברך 'להדליק נר של ש"ק' בשביל חברתה (אם חברתה איננה יכולה או איננה יודעת לברך בעצמה) שהרי כל זמן שחברתה לא הדליקה נש"ק הרי זה כאילו היא עצמה לא הדליקה נש"ק, אבל להנוב"י אשה איננה חייבת במבצעים שהרי איננה בכלל הערבות דכלל ישראל.

ואדה"ז פסק כסברת הגרעק"א דאשה היא בכלל הערבות דכלל ישראל, ולכן 'חייבות' במבצעים.



ביאור בשו"ע חו"מ סי' כב ס"א (גליון)

הרב מאיר צירקין

מיאמי, פלורידה

בגליון א' קפז כתב הרב פ.ב. שיחי' "נפסק בשולחן ערוך חושן משפט סימן כ"ב סעיף א', שמי שקיבל על עצמו פסול או קרוב להיות לו לעד או לדיין – עדותו עדות ודינו דין. ואח"כ בסעיף ב' מחדש המחבר שאפילו קיבל עליו פסול בעבירה כב' עדים או ג' דיינים כשר לפסוק ולהעיד לו." עכ"ל.

להעיר שאין זה סעיף א' וסעיף ב' אלא כל זה הוא בסעיף א'.

וממשיך הנ"ל "ומבאר הסמ"ע, שהחידוש בסעיף ב' הוא שאפשר לקבל על עצמו להיות לו לדיין או לעד אפילו פסול בעבירה - שהוא פסול לכולי עלמא, משא"כ בסעיף א' מקבל על עצמו קרוב שאינו פסול אלא לבעל דין זה ומותר לאחרים. ולכאורה הרי כבר פסק המחבר בסעיף א' גם שאפשר לקבל עליו פסול כעד או דיין?" עכ"ל.

א) החילוק בין הרישא להסיפא היא: שברישא הוא מקבל עד (אחד) פסול להיות כעד אחד או שהוא מקבל דיין (אחד) פסול להיות כדיין אחד, אבל בסיפא: הוא מקבל עד (אחד) פסול להיות כשני עדים כשרים או שהוא מקבל דיין (אחד) פסול להיות כשלשה (דיינים) מומחים.

ב) וז"ל השו"ע: מי שקבל עליו קרוב או פסול בין להיותו דיין בין להיותו עד עליו אפי' קבל א' מהפסולים בעבירה כשני עדים כשרים להעיד עליו או כג' ב"ד מומחים לדון לו . . אם קנו מידו על זה אינו יכול לחזור בו ואם לא קנו מידו יכול לחזור בו עד שיגמור הדין.

והרמ"א חולק על הסיפא, וז"ל: וי"ח וס"ל דדוקא אם קבל קרוב או פסול בדיין אחד או בעד אחד אבל אם קבלו בתרי דאיכא תרתי לריעותא אפי' אחר גמר דין יכול לחזור בו וכן הסכמת רוב הפוסקים אבל אם קנו מידו בכל ענין לא יוכל לחזור. עכ"ל.

ועל דברי המחבר כתב הסמ"ע (בסק"ג) "אפי' קבל א' מהפסולים בעבירה כב' עדים. לרבותא נקט פסול אע"ג שהוא פסול לכל עדות בעולם, וכ"ש אם קבל קרוב כגון אביו (שהוא כשר לאחרים) כב' עדים או כג' דיינים דמהני. וק"ל."

דהיינו שהסמ"ע מבאר שאם יקשה לאחד, למה שינה (המחבר) שברישא (בעובדא שמקבלו להיות כעד או כדיין אחד) כתב "קרוב או פסול", ובסיפא (בעובדא שמקבלו להיות כב' עדים או כג' דיינים) כתב רק "קבל אחד מהפסולים בעבירה?" (וביתר ביאור: האם ס"ל להמחבר שרק אם קבל אחד מהפסולים בעבירה כג' אינו יכול לחזור אבל אם קבל עליו "קרוב" יכול לחזור בו?

ע"ל מתרץ הסמ"ע דפשוט הוא דאינו כן ושבועה דאי אם קבל עליו "קרוב" אינו יכול לחזור בו. ורק לרבותא כתב המחבר פסול...

וכן ס"ל להרמ"א בדברי המחבר (והיינו ממ"ש "דדוקא אם קבל קרוב או פסול בדין אחד או בעד אחד, אבל אם קבלו בתרי..." – ו"קבלו בתרי קאי על מ"ש "קבל קרוב... קבלו בתרי").



הדלקת נרות חנוכה במניין שבחצרות

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בימים אלו בהם מתפללים בשטחים פתוחים (כחצרות וחניות, ג' תפילות ביום) עקב נגיף הקורונה, הסתפקתי, האם בימי החנוכה צריכים להדליק שם נרות, כפי שנהוג להדליק בבית הכנסת?

והרב אלחנן פרינץ שליט"א, כתב לי באריכות נפלאה, וזה לשונו: לגבי הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, כבר כתבנו בשו"ת אבני דרך (י, קיג). נראה כי שאלתנו תליא בטעמים השונים אשר בגללם מדליקים בבית הכנסת (ועיין בדברינו בתשובה, וכן בספר רץ כצבי חנוכה סי' ו').

זכר למקדש. כמובא בכל בו (מד): "גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש". וכ"כ גם המנהיג (הלכות חנוכה עמוד תקלא): "נהגו כך על זה שהנס בא במקדש בית עולמים ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה לפרסם הנס לפי שכולם מתקבצים", וע"ע בספר מנהג מרשלייאה (כסלו עמוד 145) דציין דהוי זכר למקדש. וע"ע בשו"ת מנחת אליעזר (ב, סח). ועפ"י מובן מה שמדליקים בבית כנסת גם ביום כמובא בשו"ת שב יעקב (אורח-חיים טו), ועיין בזה בשו"ת בנין שלמה (ג). ועפ"י מחזור היטב מדוע מניחים את המנורה בית כנסת בצד דרום, זכר למנורה במקדש.

משום אורחים. הבית יוסף (תרעא) ציין טעם זה. אך בספר התניא (לה) הביא שיש לברך בבית הכנסת דווקא כאשר האורחים ישנים שם. אולם עיין בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג חידושי שו"ע תרעא) שבזמן הזה שכולם מדליקים בפנים ממש, ואין רואה שום נר, לכך מדליק בבית הכנסת מפני האורחים שיקיימו את החיוב של ראיית הנרות. וכן הוזכר טעם זה בשו"ת מנחת אליעזר (ב, סח).

פרסומי ניסא וברוב עם. בספר המכתם (פסחים קא) ביאר דכמו שעושין קידוש בבית הכנסת בערב שבת גם כשאין אורחים הוא הדין בהדלקת נר חנוכה ומקיימים בזה

פרסומי ניסא. וכן צוין בראשונים רבים דטעם ההדלקה בבית הכנסת משום פרסומא ניסא, והכי איתא במאירי (שבת כג, ב): "וזה שנהגו להדליקם בבית הכנסת עיקר הענין משום פרסומי ניסא ולא לכוונה אחרת והדבר נאה", וכן העלו גם הריטב"א (שם ד"ה 'הרואה'), בספר אוהל מועד (שער מועד קטן דרך א נתיב ד) ואורחות חיים (הלכות חנוכה סימן יז).

ועיין בשו"ת מן השמים (כה) דכתב "מצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת משום רוב עם הדרת מלך, ועוד נרות חנוכה מדליקין בבית הכנסת אע"פ שכל אחד ואחד מדליק בביתו" וכן משמע משו"ת מהר"ם שיק (יורה-דעה עד) וסיכם "שיקדשו בבית הכנסת כדי שיהא הקידוש נאמר ברבים ובפרהסיא, וכמו שמדליקין נרות חנוכה בבית הכנסת שהוא רק לפרסם הנס והאמונה בה' יתברך". וע"ע בשו"ת הריב"ש (קיא) ובשו"ת הרדב"ז (ג, תקי). וכן נקט השולחן ערוך (תרעא, י) כי מדליקין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא. וכן הובא באחרונים רבים פר"ח (סו"ס תרע"א), במור וקציעה (סימן תרעב), בברכי יוסף, בערוך השלחן (תרעא, כו), בשו"ת מנחת שלמה (תנינא נח), בשו"ת משנה הלכות (טו, רב), במועדים וזמנים (ו, פט) ועוד.

פתח הבית. בשו"ת הריב"ש (קיא) ציין דכיוון שכיום אין יכולים להקפיד לעשות את המצווה כתיקונה על פתח הבית מבחוץ (במקום בו הוא גר), לפיכך נותר לפרסם בבית הכנסת כראוי.

להוציא מי שאינו בקי וזריז במצווה, כמובא בכל בו (מד) "ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ושאנו זריז בזאת", וכן הזכיר טעם זה בשו"ת מנחת אליעזר (ב, סח).

לכאורה עולה דלפי שני הטעמים הראשונים אין להדליק במניין קבוע (יותר מחצי שנה, ג' תפילות ביום) המתקיים בחצר או בחניה דהרי אין מציאות של אורחים שם (ובכלל בימים אלו דאין מתארחים), וכן לא שייך זכר למקדש במקומות מסוג זה. אך לפי הטעמים השלישי והרביעי, היינו פרסומי ניסא, ברוב עם והפתח מבחוץ, לכאורה יכולים להדליק בברכה את נרות חנוכה במניין החצר.

בספר תורת המועדים (תרעא, סקכ"ט אות ו) הביא מהגר"ק כי במקום שמתפללים קבוע, אף שאינו בית כנסת, יש להדליק שם את נרות חנוכה בברכה. אך ציין שם כי הגרי"ש אלישיב זצ"ל הורה דמדליקים דווקא במקום שנועד לבית כנסת (ולשיטתו גם בבית כנסת היה ראוי למעט, אשרי-האיש ח"ג עמוד רג). ולפי"ז במציאות שלנו שמתפללים באופן קבוע בחצרות, יל"ע האם מוגדר כמקום בית הכנסת. דמצד אחד, לא חשיב דהרי אין שם קדושת מקום בחצרות ובחניות. אך, מצד שני הוי כמקום קבוע שמתפללים בו. ועיין באריכות במה שכתבנו בשו"ת אבני דרך (טז, נג) לגבי ברכת מעין שבע בחצרות,

ונראה דהא בהא תליא¹.

ושמחתי לראות כי בשו"ת פרי חיים (נז) כתב דכל מקום שיש בו מנין קבוע לתפילה, צריכים להדליק בו נרות חנוכה, אף שאין לו דין בית כנסת. ודבריו הובאו גם בספר פרדס יוסף החדש (הלכות חנוכה, עמוד רמח אות תק). וע"ע בקובץ באר התורה (78) שכתב בעניין זה לידידי בעל גם אני אודך.

וכבר כתב בשו"ת שיח יצחק (שלח-שלט) לברך אף בבית המדרש שאין בו מניין קבוע בשחרית. ומובא שם בהערת רבי עקיבא יוסף שלזינגר (בעל הלב העברי) שיש תנאים בזה, ולפי התנאים אין לברך במנייני בחצרות בימינו. אלא נראה דלא גרע ממקום קבע. והעיר הגר"י בן מאיר "נ"ל שאף אם המקום לא קבוע כ"כ, הרי אם היה שם מניין [ספרדים או נוסח ספרד] ודאי היו אומרים הלל² בברכה בליל פסח, ולא היו חוששים לכלום. א"כ לדעת הגר"א ה"ה הדלקת נרות בביכנ"ס. כי כאמור, העיקר הפרסומי ניסא וקידוש השם הגדול שאנו מודים לו על הניסים ועל הנפלאות. והדברים ק"ו ממסיבות. וכאמור, הגר"ע יוסף זצ"ל כתב שלכתחילה להחמיר במסיבות³ שאחרי

1) וכ"כ לי הרה"ג גדעון בן משה: "לענ"ד כל מקום דחשיב ביכנ"ס לעניין שרשאים לומר שם ברכת מעין ז' בליל שבת, שפיר יש לו דין ביכנ"ס גם לעניין שידליקו בו נר חנוכה קודם ערבית". ומעניין לראות כי בעל שו"ת שואלין ודורשין כתב דאין להדליק נרות חנוכה בחצרות, ושיטתו (עיין שו"ת אבני דרך טז, נג) כי גם אין אומרים את תפילת מעין שבע בחצרות.

2) הרבה קולמוסים נשברו על הטעם שאף לדעת המחבר שלא מברכים על הלל בר"ח [ולא אומרים קידוש בביהכנ"ס בליל שבת] שבכל אופן מברכים על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת (תרעו, ז). וכבר הקשה כן בחכם צבי (פח), והובאו דבריו בבאר היטב. ואחר כל הטעמים, נראה שהטעם העיקרי הוא כמש"כ הגר"א (סכ"א) על מש"כ המחבר שמדליקין בביהכנ"ס: ראייה מההלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרים בבית הכנסת משום פרסומי ניסא כמו שכתוב בירושלמי (ברכות פ"א ה"ה) בענין ברכה הסמוכה לחברתה "והרי אשר גאלנו". שאם שמעה בבית הכנסת יצא". ומבוארת כוונתו שהכריע כדעה שכיוון שיש בזה פרסומי ניסא וקידוש השם גדול, אף לדעת המחבר מברכים על זה. ויש להוסיף טעם שהביאו האחרונים, ואף מו"ר הזכירו במנחת שלמה (תניא ב-ג סימן נח, אות ג בסעיף ב) ויסודו בפסקי רבינו ישעיהו מטראני סוכה מד, ב - שמה שלא מברכים על מנהג הוא כשכל הדבר נובע ממנהג. אבל בהדלקת נר חנוכה יש מצווה מדברי סופרים, רק שלא תיקנו בהדלקה בביהכנ"ס אלא רק בבית. וא"כ המנהג לא יסד דבר חדש, רק הרחיב את תקנה"ח גם לביהכנ"ס. ולמנהג כזה אף לדעת המחבר מברכים. ואף שהדברים צ"ע קצת מהא שהמחבר כתב שלא עושים קידוש בביהכנ"ס, למרות שקידוש הוא ודאי מצווה גמורה, מ"מ שערי תירוצים לא ננעלו.

3) והנה במסיבות ועצרות בליל חנוכה נחלקו פוסקי זמנינו. ראה בשבט הלוי (ד, סה) שגם לעניין ביהכנ"ס דנו הפוסקים, והבו דלא להוסיף עליה [זאת למרות שבח"א סימן קפה כתב שעיקר הטעם בהדלקה בביהכנ"ס הוא משום פרסומי ניסא, וזה יש בק"ו במסיבות]. וכ"כ באו נדברו (ו, עה) בשם מו"ר הגרש"ז א"ז צ"ל. וכ"כ במנחת יצחק (ו, סה אות ג), ובציץ אליעזר (טו, ל. כב, לז), שלדעת כולם אין לברך במסיבות וכדומה. אולם הרב רוזנטל בספרו 'משנת יעקב' כתב לברך על הדלקה במסיבות. וביביע אומר (ז או"ח נז) נטה לפסוק כמותו [אך כתב שרצוי שלכתחילה אחר ההדלקה יתפללו מעריב].

ההדלקה יתפללו מעריב, הרי ק"ו כשמתכנסים להתפלל מנחה ומעריב".

אולם כבר ציינו בשו"ת אבני דרך (טז, קכ הערה 6) לגבי מטיילים הנמצאים בשטח, הדובא בספר מקראי קודש הררי (נספח ט) מכתב מהגר"מ אליהו שאצל מטיילים (בשטח פתוח) החזון ידליק נרות אחר התפילה כפי שנהוג בבית הכנסת. וכ"כ בעל שו"ת חקרי הלכה דרשאים להדליק במניינים אלו, וציין דזה אף אם מתפללים שם רק תפילה ערבית. ובתוך דבריו כתב וז"ל:

והנה לענין אנשים רבים שמתאספים ברחובה של עיר, כתבו כמה פוסקים שלא ידליקו נרות חנוכה. עי' בזה בשו"ת דברי יציב (ב, רפז אות ג), בשו"ת ויען יוסף (תא"ח סי' רנא), בשו"ת מנחת יצחק (ו, סה אות ג), בס' הליכות שלמה (חנוכה פ"ז דבר הלכה אות ד) בשם הגר"ש אוירבאך ובס' ישא יוסף (ח"א סי' קלח אות ד) בשם הגר"ש אלישיב. אולם בנ"ד חשוב טפי אחר שקבעו את המקום לתפלה.

ואף במקום שהחצרות אינן מקורות וכדומה, וראיתי בס' אשרי האיש ח"ג (לט, ט) שכתב בשם הגר"ש אלישיב שבכותל לא מדליקים נרות חנוכה בברכה, אלא במערה הסמוכה לכותל, אבל ברחבת הכותל אי אפשר, שצריך להיות בית. אולם העיר שם העורך שהדברים צ"ע, כי בס' קול חנוכת הבית (עמ' ג) כתב שמדליקים בברכה ברחבת הכותל אף במקום שאינו מקורה וללא מחיצות, הואיל והוא מקום קבוע לתפלה חשיב בית הכנסת. ע"ש. וכן נוהגים כיום הרבנים הגדולים להדליק ברחבת הכותל המערבי נרות חנוכה בברכה. וגם בנ"ד מאחר והמקום קבוע לתפלה נראה ברור שרשאים להדליק שם נרות. וכן שמעתי בשם מרן הגר"ע יוסף שא"צ שיהיה מקום מקורה.

ועוד יש לציין בענין בית כנסת שאין מתפללים בו ג' תפלות בקביעות, שבספר אשרי האיש (ח"ג לו, י) כתב בשם הגר"ש אלישיב שדוקא אם מתפללים בו בקביעות רוב התפלות ביום, רשאים להדליק בו נרות חנוכה בברכה (ופעם אחת הוסיף הגר"ש אלישיב דבעינן שגם מתפללים בו בשבת). ולכן אין להדליק בבית מדרש של כולל אברכים שמתפללים רק ערבית. ע"ש. וע"ע בשו"ת שיח יצחק ווייס (סי' שלח) על ביהמ"ד שאין מתפללים בו שחרית. ע"ש.

אך לפי מ"ש מרן הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ז תא"ח סי' נו אות ו) וחזון עובדיה (חנוכה עמ' מז) שאפילו באולמות ואירועים המדליקים שם בברכה אפילו שאינם מתפללים ערבית, יש להם על מה שיסמוכו. ומה טוב שיתפללו ערבית. ע"ש. מבואר דלא ס"ל כהנ"ל, אלא אף בנ"ד אפילו אינם מתפללים שם אלא ערבית ידליקו שם

ונ"ל להוסיף שבעיקר נכון הדבר בימנו שלרוב במסיבות כאלו יש אנשים שלא הדליקו נר חנוכה, חלקם עדיין כי טרם הגיעו הביתה, וחלקם שלא ידליקו בכלל, והוי כמו קידוש בביהכנ"ס שכבר הביא הב"י שיש אומרים שגם נ"ח מדליקים בביהכנ"ס משום מי שאין לו בית ולא ידליק בביתו, ע"ש הערות אלו הם מדברי הגר"י בן מאיר.

נרות חנוכה בברכה. וע"ע בס' תורת המועדים (סי' ז סט"ז).

מ"מ יש לציין דבנ"ד י"ל טפי שיכול להדליק בברכה, אחר שאין זה מקום שמתאספים בו לאירוע, אלא מתאספים בו לתפלה, וזהו בית הכנסת שיש לציבור בתקופה זו של המגפה, וכמו שאם היינו יכולים להתפלל כראוי בבית הכנסת היינו מדליקים שם בברכה, א"כ מאחר וכעת עקב המגפה נאלצים להעביר את התפלות לחצרות, הרי שזהו המקום המיועד לתפלה. וחשוב טפי מאולמות אירועים שמתאספים שם לשמחת חתונה וכדומה. ודו"ק. **מסקנא דמילתא**, אף בזמננו שרבים מתפללים בחצרות עקב מגפת הקורונה, רשאים להדליק שם נרות חנוכה בברכה, כדין הדלקת נרות בבית הכנסת. ואפילו אינם רגילים להתאסף שם להתפלל אלא לתפלת ערבית.

העולה לדינא: במקום בו מתפללים שלוש תפילות ביום כמה חודשים, נראה כי הרוצים להדליק שם נר חנוכה בברכה רשאים. וכ"כ לי גם הרה"ג יהושע בן מאיר דידיה לוי שם בברכה. וכן כתב לי גם בעל שו"ת חיי הלוי וסיכם דבריו: "נראה דלכתחילה יש לעשות כן להדליק שם, כיון שבזמן ההוא, הרי הוא מקום קבוע להתפלל".⁴ אולם הרה"ג יצחק זילברשטיין סייג את הדברים וכתב: "אם זה מקום מגודר ומסודר לתפילה כסאות ושולחנות עם מחיצות, מדליקין שם בברכה, אם זה מקום ארעי, שמתפללים שם, וכל המקום זועק ארעי, ובעיקר שאין שם מחיצות, אין מדליקין שם". אך בעל שו"ת דברות אליהו ובעל שו"ת ודרשת וחקרת כתבו⁵ כי אין

4) אך הרה"ג יעקב אריאל כתב לי דידיה בלי ברכה, ואלו דבריו: לד' הפוסקים הסוברים שמדליקים גם באולמות שמחה כשמתפללים שם ערבית (כגון הגר"ע יוסף) ייתכן שגם במניין חצרות יורו להדליק, אם כי הם צירפו נימוק שמדליקים להוציא אנשים שלא מדליקים בביתם במנין חצרות אין מקום לכך, וכן צירפו לזה סברה שמכיון ששוהים שם זמן רב וסועדים דינו כמתארח לסעודה שם ביתו ויכול להדליק. אך החולקים לא ידליקו בחצרות כי המנהג להדליק בביהכנ"ס אין לו מקור ברור שהרי תקנת פ"ג היתה נר איש וביתו. ואכן לא יוצאים בהדלקת ביהכנ"ס ואין לך בו לא חידושו בגלל זכר למקדש. וכן מנהג הקידוש כמעט ובטל ואין מי שמעורר להחזירו וגם אלה שעדיין מקיימים אותו לא מקיימים אותו במניין חצרות. ומנהג ההלל לא קשור לביכנ"ס כלל ולד' הגר"ע יוסף גם יחיד (וכן אישה) אומרו בביתו ולכן אמרנוהו בחצרות. עצתי להדליק ללא ברכה. עכ"ל. וכ"כ לי הרה"ג רצון ערוסי: "מושג הדלקת נרות חנוכה בבית כנסת אינו מוסכם לכל הדעות, ולכן די לנו בקיומו רק בבית כנסת לא במרחב הפתוח".

5) והגאון הגר"י רצאבי כתב בהדבר תלוי במחלוקת פוסקי זמננו אם מדליקים נרות בברכה בכל מקום שמתכנסים. אך ראיתי הערה מחכימה מאוד בדבריו, והני מביא הדברים כלשונם: אמנם כשמתפללים בחצר ביהכ"נ, מסתברא דשפיר דמי גם לברך, שנחשב לעניין זה כמו ביהכ"נ עצמו. וסימניך מה שאומרים בנוסח על הנסים, והדליקו נרות 'בחצרות' קדשך, שדנו בוה בכמה ספרים, וי"מ שהדברים כפשוטם חוץ לביהמ"ק (עיי' זרע-יעקב גינזבורג שבת דף כא, ב. ועיי' עוד בדרשות החת"ס, וחוקי רצונך ח"ג סי' ב ושאר ספרים). אבל לענין הלכה בנ"ד, ה"ה אף לדין הגם דל"ג התיבות הללו כלל

לברך בחצר, דהמנהג היה בבית כנסת בלבד ואין להוסיף. (עכ"ל).



אשתו כגופו בהדלקת נר חנוכה ובגדרי חיוב נשים בהדלקת נר חנוכה

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (יא חלקים)
לום אנג'לס

- א -

במסכת שבת (כא, ב) מובא: "תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין, נר לכל אחד ואחד". ופירש רש"י שם: "והמהדרין אחר המצות עושים נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית". וכן פסק הרמ"א (סימן תרעא סע' ב) "ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט". מפשטות הדברים שכל אחד מבני הבית חייב בהדלקת נר חנוכה, נראה שגם נשים בכלל בני הבית המחוייבים בהדלקה, כמו שכתב בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ד, סי' תרעא ס"א) על דברי הרמ"א "וברמב"ם איתא אפילו נשים, וכן משמע לשון הברייתא נר איש וביתו, וביתו בכל מקום היינו אשתו".

ואכן, בהמשך הסוגיא (שם כג, א) מפורש חיובן של הנשים בהדלקת נר חנוכה: "אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס". וכן נפסק בשו"ע (סי' תרעה סע' ג) "אשה מדלקת נר חנוכה, שאף היא חייבת בה".

בטעם חיובן של הנשים בהדלקת נרות חנוכה, למרות שזו מצות עשה שהזמן גרמא אשר נשים פטורות מקיומה, פירש רש"י שם: "אף הן היו באותו הנס שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחילה". כלומר, גם הנשים נושעו מגזירת היוונים בנס, וכפי שגם הוזכר בדברי הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פ"ג ה"א) "בבית שני כשמלכו יון, גזרו גזרות על ישראל, ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם" - על כן גם הן חייבות במצות הדלקת הנרות, שנועדה להודות ולהלל על הנס.

בנוסף, וכן ברמב"ם ליתניהו, ועי' אבודרהם וסידור אס"ג, כי לא הבאנו זאת אלא לתוספת כסימן ורמז בעלמא. וזאת דוקא כשאין מתפללין אז כלל בתוך ביכ"נ, שהתפילה בחצר היא במקומם בפנים, א"נ כשמתפללים בזמנים שונים, שאז שפיר מברכים ומדליקים, הן בפנים ביכ"נ והן בחצרו.

רש"י הוסיף שם פירוש נוסף: "ועל יד אשה נעשה הנס". כוונתו מבוארת בדברי הקיצור שלחן ערוך (סי' קלט סע' ג) "מפני שהנס נעשה על ידי אשה, בת יוחנן כהן גדול היתה יפת תואר מאד, וביקשה המלך הצורר שתשכב עמו, ואמרה לו שתמלא בקשתו, והאכילתו תבשילי גבינה כדי שיצמא וישתה יין וישתכר וישן וירדם. וכן היה, וחתכה את ראשו והביאתו לירושלים".

טעם נוסף לחיובן של נשים בנר חנוכה, מתבאר בהקדם תמיהת החוות יאיר (סימנים ח-ט) והשאלת יעב"ץ (ח"ב סי' קב) שהקשו, מדוע הוצרכו בחנוכה ובפורים ובד' כוסות לחייב נשים מטעם "אף הן היו באותו הנס", והרי כל מי שאינו מקיים את תקנות חכמים עובר על איסור 'לא תסור', וגם נשים חייבות באיסור לאוויין. רבי צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים, הביא בספרו מקראי קודש (סימן יג) את תירוצו של האדר"ת "משום דמרא דג' שמעתות אלו דנשים חייבות בנר חנוכה (שבת כג, א) במקרא מגילה (מגילה ד, א) ובד' כוסות (פסחים קח, א) הוא רבי יהושע בן לוי, והוא לשיטתו דס"ל בסוכה (מו, א) דאין מברכים כל שבעה על לולב מפני שהוא מדרבנן, כמו שכתב רש"י שם. וא"כ בעל כרחך דסבירא לרבי יהושע בן לוי דליכא לאו ד"לא תסור" כלל על מצוה דרבנן. ולפי זה לדידן דקיימא לן דאיכא לאו ד'לא תסור' במצוה דרבנן, אפשר דבאמת נשים חייבות בנר חנוכה משום לאו ד"לא תסור".

סיכום הטעמים נכתב בקצרה בספר נר איש וביתו (פרק ט סע' ד):

"נשים חייבות בנר חנוכה, אף על פי שהן פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא:

[א] אף הן היו באותו הנס, שהרי היתה גזירה שכל בתולה הנישאת לישראל תיבעל להגמון תחילה.

[ב] הנס נעשה על ידי אשה.

[ג] משום שמצוה זו היא תקנת חכמים, והעובר על דבריהם, עובר גם על לאו של 'לא תסור', ונשים מצוות על כל הלאוין, אף אם הזמן גרמא".

- ב -

האם אשה תדליק נר חנוכה כדי להוציא אחרים ידי חובתם

הט"ז (סי' תרעה ס"ק ד) דייק מדברי הגמרא והשו"ע, כי אשה יכולה להוציא ידי חובה גם אחרים במצוות הדלקת נר חנוכה.

בסוגיית הגמרא (שם) מובא: "הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה ולא כלום". וכן נפסק בשו"ע (שם) "אבל אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום". ודייק הט"ז: "מדאמר בחש"ו לא עשה ולא כלום, שפירושו להוציא אחרים, ממילא מה שאמרו "אשה ודאי מדלקת", היינו להוציא אחרים. וכן כתב באגודה, שאם יודעת לברך, תוכל

להוציא את האיש".

וכן כתב המגן אברהם (סי' תרעה ס"ק ד; הובא במשנה ברורה ס"ק ט) "אשה מדלקת, פירוש, בעד כל בני הבית". וכן כתב בערוך השולחן (שם, סע' ה) "אשה מדלקת נר חנוכה ומוציאה גם אנשים, שאף היא חייבת בנר חנוכה כאיש".

המור וקציעה (סימן תרעה) הוכיח שכוונת השו"ע "אשה מדלקת" - "להוציא אנשים ידי חובתן", מדברי הגמרא (שבת שם) "רב זירא בתר דנסיב אמר, לא צריכנא, דקמדלקו עלי גו ביתאי". רב זירא אמר, שלאחר נישואיו, כשהיה מתארח בחנוכה אצל אחרים, לא הדליק בעצמו נר חנוכה, כי יצא ידי חובה במה שהדליקו עליו נר חנוכה בביתו. וכתב המור וקציעה: "משמע דעל אשתו קאמר, שהיא מדלקת בשבילי". אולם הוסיף כי "אם ירצה הדוחה להתעקש ולומר, שהיו לו אנשים בביתו" - ויתכן שאותם אנשים הדליקו עבורו, ולא אשתו.

המור וקציעה הוכיח הוכחה נוספת שאשה מוציאה ידי חובה אנשים: "בר מן דין מוכח להדיא, מהא דמייתי התם דאשה מדלקת מדרבי יהושע בן לוי. וקשה דהיינו הך, מה חידש התלמוד יותר מן המפורש בדברי ריב"ל. אלא ע"כ למיפשט מניה דכיון דמחייבי נשים בנר חנוכה, אפוקי לגברי ידי חובתייהו נמי מפקי, וכדקיימא לן דכל המחוייב בדבר, מוציא אחרים ידי חובתם". כלומר, חידושו של ריב"ל הוא, שאשה רשאית להוציא אחרים ידי חובתם.

- ג -

מדוע בהדלקת נר חנוכה על ידי אשתו לא "תבוא מאירה לאדם" ח"ו

במסכת ברכות (כ, א) מובא: "בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה, אבל אמרו חכמים תבוא מאירה [קללה] לאדם שאשתו ובניו מברכים לו". מגמרא זו הקשה הביאור הלכה (סימן תרעה ד"ה אשה) על רב זירא שסמך על אשתו שתוציא אותו ידי חובה בהדלקת נר חנוכה: "ידוע מה שאמרו רבותינו תבוא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו, ומה שאמר [רבי זירא] דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, מפני שלא היה אז בביתו, ועיקר החיוב מונח על הבית". כלומר, דברי חז"ל נאמרו רק על מי שיכול היה לברך בעצמו ובמקום זאת העדיף שאשתו ובניו יברכו ויוציאו אותו ידי חובה. אך כאשר אינו יכול לברך בעצמו, כי אינו נמצא בביתו - "ועיקר החיוב מונח על הבית", והאפשרות היחידה שלו לצאת ידי חובה היא רק על ידי אשתו [או בניו], אין לחשוש ל"מאירה".

הגרש"ז אוערברג (הליכות שלמה, חנוכה פרק ט הערה ג), תמה על קושיית הביאור הלכה, וכתב שלכאורה אין מקום להשוות בין הברכה על הדלקת נר חנוכה לשאר הברכות: "אבל צ"ע, דיתכן דנדון דידן שאני, דאין זה חיוב מיוחד על הגברא, אלא עיקר החובה הוא על אנשי הבית בכללות, ולא דמי לשאר דברים. ויתכן דכוונתו

על הברכה ולא על עצם ההדלקה, ועדיין צ"ע."

בספר אור החמה (על השו"ע סימן תרעה) חילק בין ברכת הנהנין לברכת נר חנוכה: "התם [בכל ברכה] הוי מצוה שבגופו, שהוא נהנה והוא בעצמו צריך לברך, ולכן אין נאה שאשתו תברך לו להוציאו. משא"כ כאן [הדלקת נר חנוכה] שעיך החיוב על הבית, ורק אחד צריך להדליק. ואם כן אם היא מדלקת, היא מקיימת את פעולת המצוה במקומו. ואפשר שבוז אין המאירה שקבעו חז"ל. תדע, דגם הדלקת נרות שבת הוי מצוה, ומכל מקום מסרוהו דווקא לאשה והיא פוטרתו".

בספר הליכות ביתה (סימן כג סע' ה) תירץ את תמיהת הביאור הלכה, על פי ביאורו של רש"י (סוכה לח, א) "תבוא לו מאירה, דוודאי מחמת שלא למד הוא". ומסתבר שבדרך כלל בהדלקת נר חנוכה "מסתמא ודאי יודע בעצמו לברך ברכה קצרה זו, אלא שמסיבה כל שהיא מצווה לאשתו שתדליק ותברך. ומשום כך השמיטוהו הב"ח והט"ז ושאר פוסקים, ולא כתבו שמלכתחילה אין נכון למנות אשתו שליח".

- ד -

נשים בהדלקת נר חנוכה - המנהג למעשה

נהגה כי כן נתבאר לעיל כי נשים חייבות בנר חנוכה, ואף רשאויות להוציא אנשים ידי חובה. ומכאן התמיהה המתבקשת, מדוע למרות ההלכה והמנהג כ'מהדרין' שכל אחד ואחד בני הבית צריכים להדליק נרות חנוכה, ובפשטות גם הנשים בכלל בני הבית - לא ראינו נשים הנוהגות להדליק נרות חנוכה בעצמן, כפי שכתב בשו"ת שער אפרים (סימן מב) "תמיהה, מדוע אין אשה מדלקת בפני עצמה".

ומצאתי בספר מסורת משה (ח"א או"ח הלכות שבת אות קכח) עדות מפתיעה על מנהגו של רבי משה פיינשטיין: "אמר לי חתן דודי ר' שמואל פישעליס, ששמע שאמר רבנו [רבי משה פיינשטיין] לרבי פנחס מנחם אלטר, הראש ישיבה של שפת אמת (לימים האדמו"ר מגור), שאמו היתה מדלקת נרות חנוכה נוסף לאביו, ורק שלא נהגו רוב העולם כזה". אך כאמור, פוק חזי מאי עמא דבר, וברוב עדות ישראל הנשים לא נוהגות להדליק נר חנוכה בעצמן, וצ"ע בטעם הדבר.

בנותן טעם לתמיהה, יש להזכיר את המובא בספר תורת מנחם (ח"ד עמ' 233) "ידוע מה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר, שאביו כ"ק אדמו"ר [מוהרש"ב], כשהיה צריך לעזוב את ביתו לימי החנוכה, היה מצווה לזוגתו הרבנית שטענרא שרה, שהגם שתשמע ברכת הדלקת נר חנוכה מאחד הגברים, מכל מקום תדליק נרות חנוכה בעצמה. ויש לבאר טעם הדבר, שההצלה דנס חנוכה באה על ידי אשה דווקא". ומבואר איפוא, כי יש ענין לנשים להדליק נר חנוכה בעצמן בגלל שהנס נעשה על ידן, ואם כן לא מובן מדוע אינן מקפידות להדליק נר חנוכה בעצמן.

אגב, בספר פניני חנוכה (עמ' כג) מובא כי בזמן שהגרי"ש אלישיב שהה בחנוכה בבית החולים, ביקש מאחד משכניו שידליק את הנרות בביתו [של הגרי"ש] "ולא עמדה שם הרבנית בשעת ההדלקה. והשכן בירך תחילה על הדלקתו בביתו, והמשיך והדליק בבית הגרי"ש בלא להפסיק ביניהם". מסתבר כי הרבנית לא היתה בבית בשעת ההדלקה, על פי הוראת בעלה. לא מובן מדוע הגרי"ש לא ביקש מאשתו להדליק את הנרות בביתם אלא העדיף לבקש משכנו ידליק, וצ"ע.

- ה -

דין 'אשתו כגופו' בהדלקת נר חנוכה

באליה רבה (סימן תרעא ס"ק ג) הביא את תמיהת השער אפרים "למה אין נוהגים שאשה מדלקת כשבעל בביתו מאי שנא משאר בני הבית", ותירץ: "ונראה לי דאשתו כגופו ואינו בכלל מהדרין, וכן משמע בשו"ת מהרש"ל (סימן פה) [שכתב: "איש ואשתו בוודאי מספיק להם נר אחד"]]. דווקא כשאין לה בעל, או כשאין הבעל בעיר מדלקת - אבל כשנמצאת עם בעלה, די לשניהם בנר אחד, ואינה צריכה להדליק נר בעצמה.

דברי האליה רבה הובאו בפרי מגדים (משבצות זהב שם ס"ק א), ובמשנה ברורה (שם ס"ק ט) שכתב על דברי הרמ"א שהמנהג שכל אחד מבני הבית מדליק - "לבד מאשתו דהיא כגופו".

הפרי מגדים (שם) הוסיף לדקדק כן מלשון רש"י (שבת כא, ב ד"ה נר), שכתב בביאור דברי הגמרא "נר איש וביתו", דהיינו "איש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד", ואילו "המהדרין עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית". ומשינוי הלשון משמע "לאפוקי אשתו שאין צריך למהדרין". ובאשל אברהם מבוטשאטש (סימן תרעה סע' ג) הוסיף בביאור הדברים: "אולי יש לומר דהיינו מצד אשתו כגופו, בכך לא שייך הידור להדליק בפני עצמה במקום אחר".

אך בשו"ת דברי ישראל (סימן לט) הקשה על דבריהם ממה שכתב הרמב"ם (שם) במפורש: "והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכל אחד ואחד, בין אנשים בין נשים", ומוכח שגם למהדרין אין אומרים בזה שאשתו כגופו, וצ"ע.

בספר נפש הרב (עמ' רכו) כתב כי הגרי"ד סולובייצ'יק אמר על דברי המשנה ברורה [בשם האחרונים] שנשים נשואות לא צריכות להדליק מדין אשתו כגופו "שאין לזה טעם, ומן הנכון שאף הנשים הנשואות גם כן ידליקו לעצמן".

[המשנה ברורה (סי' תרעה ס"ק ט) כתב: "ואם רוצות להדליק, מברכות, דהוי כשאר מצות עשה שהזמן גרמא דיכולות לברך". ותמה הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה שם) "והוא פלאי, דהלא אם רוצה להדליק, הרי אינה מתכוונת לצאת בהדלקת

בעל הבית והרי היא מחוייבת מצד עצמה. ולא דמי כלל למצות עשה שהזמן גרמא, שהרי היא מחוייבת לברך מפני שהיא חייבת עתה בנר חנוכה". לכאורה לא מובן מדוע כתב המשנה ברורה שנשים המדליקות נר חנוכה מברכות על ההדלקה כדין מצות עשה שהזמן גרמא שהן פטורות מקיומן ואע"פ כן מותר להן [לדעת הרמ"א] לברך, והרי הן חייבות בהדלקה מעיקר הדין כי "אף הן היות באותו הנס" [לעיל אות א]. ותיריך: "דשאני נר חנוכה שמשום דין המהדרין יכול כל אחד להדליק לעצמו, וכיון דאשתו כגופו, סלקא דעתך שאסור לה להכניס עצמה בחיוב הדלקה ולברך בפני עצמה. קא משמע לן דיכולה, וכמו שמכנסת עצמה בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא ומברכת אף על פי שפטורה, ה"ה בנר חנוכה יכולה לברך בפני עצמה כמו אנשים".

- 1 -

נשים טפילות לאנשים

מובן מאליו כי הנימוק 'אשתו כגופו' מסביר רק מדוע נשים נשואות אינן מדליקות בעצמן, ולא מיישב את מנהג העולם שנשים פנויות אינן מדליקות נרות חנוכה, כפי שהעיר באשל אברהם מבוטשאטש (שם) "ואודות פנויות שבבית שהגיעו לחינוך, ומכל מקום אין נוהגות להדליק ובהם לא שייך תירוץ הנ"ל". כיוצא בזה כתב הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, חנוכה פרק טז הערה ד) "בעיקר הדבר עדיין צ"ע, תינח נשים נשואות שפיר נטפלות לבעליהן משום דאשתו כגופו, אבל בנות שאינן נשואות מה טעם נהגו שאינן מדליקות כלל. ובשלמא בקטנותן שפיר אינן צריכות להדליק מדין חינוך, שהרי לכשינשאו ידליק רק הבעל, אבל בגדולות, צ"ע".

השאלה מדוע נשים אינן מדליקות נר חנוכה בעצמן, מתעצמת לאור המבואר לעיל [אות א] כי חיובן בנר חנוכה הוא מעיקר הדין, לעומת קטנים שחיובם רק מדין חינוך, ואף על פי כן, נהגו להדליק נרות חנוכה. כפי שהקשה בשו"ת עולת שמואל (סימן קה) "לכאורה לדידן [המהדרין] שמדליקים כל אחד לעצמו ואפילו קטנים, מאי טעמא אין הנשים מדליקות, הלא עדיפי לחיובא מקטנים".

בתירוצו, חידש העולת שמואל כי "נשים אינן בכלל המהדרין, כמבואר בש"ס (שבת כג, א) דקאמר הש"ס, השתא דאמרינן הדלקה עושה מצוה, הדליקו חש"ו לא עשה ולא כלום, אשה ודאי מדליקה, דאמר רבי יהושע בן לוי [אות א] נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס, משמע רק לענין שאם הדליקה עבור בני בית יוצאים ידי חובה, אבל לא קאמר שמדלקת אף לעצמה להיות מן המהדרין". ובטעם הדבר ביאר העולת שמואל: "נשים בנר חנוכה טפילות הן, דנר חנוכה לא היה לגופות, כי אם להעביר הדת. ולאנשים היתה הגזירה כתבו לכם על קרן הצבי שאין לכם חלק באלקי ישראל, ועל הנשים היתה הגזירה שתבעל להגמון תחילה. ומדין תורה האנשים מחוייבים למסור נפש על קידוש השם, אבל הנשים היו פטורות, דקרקע עולם הן,

כמבואר בפ"ק דכתובות (ג, ב) דפריך ולדרוש להו אונס שרי. ומשום הכי בפסח היו אנשים ונשים שוות בנס, דקושי השעבוד שוה בשניהם. וכן נס פורים, דעל כולם היתה גזירה להשמיד להרוג ולאבד. ומשום הכי בזכירת הנס שוות [הנשים לאנשים]. אבל נס חנוכה לא היה שוה לשניהם. ומשום הכי במגילה חייבין, ואילו בנר חנוכה אינן בכלל המהדרין, והוויין רק טפילות לאנשים".

דברי העולת שמואל הובאו במשנה ברורה (סימן תרעה ס"ק ט) "ועיין בתשובת עולת שמואל, דלדידן שמדליקין כל אחד בפני עצמו, מכל מקום אשה אינה צריכה להדליק דהויין רק טפילות לאנשים". וכתב הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, שם) "מלשון המשנה ברורה נראה דדברי העולת שמואל הם גם משום דאשתו בגופו, ועיין בשער הציון (ס' תערב סק") שמפשוט לשונו נראה דחד טעמא הוא. אכן המעיין בגוף דברי העולת שמואל יראה דכל דבריו הם מפני שלטעם האליה רבה דאשתו כגופו תיקשי, מאי טעמא דבנות שאינן נשואות אינן מדליקות. ועל זה כתב דכיון דעל הגזירה שגזרו על האנשים "כתבו לכם על קרן השור" היו מחוייבים מדין תורה למסור נפשם. ואילו הנשים על גזירת תיבעל לטפסר לא היו חייבות במסירת נפש, דקרקע עולם הן. לכן עיקר מצות חנוכה על האנשים, ומשום הכי אין הנשים נוהגות בהידור רק טפילות לנשים".

ידידי רבי משה שטרנבוך, הוסיף בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן ריט) ביאור בדברי העולת שמואל: "נראה ששינוי צורת המצוה, והגדר היום אינו חובת הבית רק מצוה לכל אחד. אכן היינו לאנשים דווקא, משא"כ נשים שכל חיובן רק משום שהיו באותו הנס (עיין תוס' מגילה דף ד, א שחיוב מדין אף הן היו באותו הנס קיל, ולכן אינה מוציאה) די לצאת האי חובה בהדלקת איש וביתו, ולא תיקנו להן היום ההידור שידליקו כמו באנשים. ולכן בזמן עיקר החיוב, האיש הדליק לכל בני הבית גם לנשים, אבל כהיום ששינוי והחיוב לבני בית לכל איש ואיש מעיקרא תיקנו רק לאנשים ולא לנשים, שעיקר חיובן רק משום שאף הן היו באותו הנס דקיל, ודי לכך גם להידור באיש וביתו, וכמו שכתב המשנה ברורה מהעולת שמואל".

- 2 -

חיוב אנשים - על הנצחון במלחמה ועל החזרת מצות הדלקת הנרות, חיוב הנשים על הנצחון במלחמה בלבד

רבי משה שטרנבוך ביאר (מועדים וזמנים ח"ב סימן קלג) "טעם חדש למנהגינו שנשים אינן מדליקות להידור", בהקדם חיובן של הנשים במצות הדלקת הנרות במקדש: "שחיובו על הציבור לא חל על הנשים, שאינן שוקלות שקלים, ועל כן אין להן חלק בחיובי ציבור במקדש. וכן אין להן שייכות לכל דיני ציבור, ורק פסח כל אחד מקריב בפני עצמו ונעשה קרבן ציבור, נשים נמי בכלל, וכמבואר בפסחים (עט, א).

אבל בקרבנות ציבור ונרות, נשים אינן מחוייבות, וכדמשמע בזבחים (עה, א) מה ציבור גברי.

ומעכשיו נראה דהמצוה להדליק נרות בחנוכה יסודה מכח תרי סיבות: ראשית, על הנצחון במלחמה, עד שזכינו להיכנס עוד פעם למקדש ולהדליק נרות, ובזה יסוד החיוב הוא הנצחון במלחמה והניסים. ועוד, על מה שזכינו לקיים אז בנס מצוה זו **דהדלקה במקדש**, נתחייבנו לזכר זה להדליק נרות בחנוכה. והיינו שהחיוב לנו היום להדליק בחנוכה הוא דומיא דמצות הדלקה במקדש.

ומעתה אתי שפיר, דעדיפא לן בחנוכה הדלקת אנשים מנשים. דבהדלקת איש, יש כאן זכרון לנצחון ולגוף המצוה דהדלקה. משא"כ באשה אין כאן אלא זכר לניצחון במלחמה לבד. ולכן יש לומר, דלאשה עדיף לצאת בהדלקת איש כשהיא מבני ביתה, שאז היא שותפה למצוה דמתקיימת בתרי ענייניה, מה שאין כן אם היא תדליק לעצמה, אין לה אלא הקיום מצד הנצחון בלבד. ושפיר נהגו שלא להדליק בעצמן, שמתחסדים לשתף עצמן למצות איש דעדיף, ומקבלות על זה שכר טפי".

- ח -

טעמי מנהגן של הנשים הפנויות שאינן מדליקות נר חנוכה בעצמן

בטעם מנהגן של הנשים הפנויות שאינן מדליקות נר חנוכה בעצמן, נאמרו הסברים נוספים:

מטעמי צניעות – החתם סופר (שבת כא, ב) כתב: "ונלפע"ד, בתחילה כשתקנו נר איש וביתו על פתח ביתו מבחוץ, ונמצאו בישראל מהדרין שיצאו לחוץ והדליקו בעצמם נוסף על הדלקת של בעל הבית, אז לא נמצא שום אשה שתהיה מהמהדרים – כי אין כבודה לצאת בחוץ ברשות הרבים לעתותי ערב ולהדליק בין האנשים. נהי אם אין האיש בביתו ועליה מוטל מצות הדלקה, על כרחא תצא לחוץ להדליק. מכל מקום אם יש כאן זכר המדליק, אין מן החסידות שתחמיר על עצמה בזה ותביא עצמה לידי חשדא".

החתם סופר הוסיף, כי גם לאחר תקנת חז"ל להדליק בתוך הבית בגלל הסכנה "מכל מקום מנהג הראשון לא אז ממקומו". וכן מבואר בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן לה) "מעיקר התקנה שהיו מדליקין על פתח בית מבחוץ ברשות הרבים, וכל כבודה בת מלך פנימה, ואין מן הראוי לעת ערב ובפרט בשעה שכל אנשים יוצאים לחוץ להדליק שיצאו גם הבנות, ולהחמיר במצות מהדרין במקום זילותא ופריצותא. ועכשיו שמדליקים מבפנים, נשאר מנהגן כמו מתחילה".

מכיון שלאחר הנישואין אינן מדליקות בעצמן – הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, שם) הביא את דברי החתם סופר וכתב: "והוא דוחק, וצ"ע. ונראה דעל כרחק

צריכים אנו לומר, דכיון דכל בתולה עומדת להינשא ואינה עתידה לנהוג בהידור זה כל ימיה, לא חיישינן לנהוג כן בשנים הספורות שעד הנישואין".

. לא ראוי לבת להדליק במקום שאמה לא מדליקה - בספר משמרת שלום (ח"א סי' מח אות ב) כתב: "אפשר כיון שאמם אין מדלקת אינו מהנכון שהן ידליקו. אבל בבית שאין שם אלא אשה ובנותיה לפי הנראה שצריכין כולן להדליק". כלומר, בבית שהאמא לא מדליקה נרות, בהסתמכה על דין 'אשתו כגופו', לא ראוי שבנותיה תדלקנה נרות, אם האם לא מדליקה בעצמה. לפי הסבר זה, אכן כאשר אבי המשפחה לא נמצא בבית, והאשה מדליקה את הנרות, תצטרכנה גם הבנות להדליק נרות בעצמן.

. מכיון שאינן בקיאות בפרטי דיני הדלקת הנר - בספר שלחן מנחם (ח"ג סימן שלב) כתב: "לא מצינו שהנשים ידליקו נרות חנוכה בעצמן, יש לומר הטעם, כי בהדלקת נרות חנוכה ישנם ריבוי פרטים היאך להדליקן, "מימין לשמאל" או "משמאל לימין", וכמה וכמה דעות בזה, לכן תיקנו שיצאו ידי חובה במצוה זו על ידי אחד הגברים".

- ט -

איש ואשה שאינם נמצאים בביתם בימי החנוכה

ממוצא הדברים יש לברר מה הדין כאשר הבעל והאשה לא נמצאים בביתם בחנוכה, וכל אחד נמצא במקום אחר - האם האשה יוצאת ידי חובה בהדלקת הבעל במקומו - כגון יולדת שנמצאת בבית חולים או בבית החלמה, ובעלה נמצא עם הילדים בבית הוריו או בבית הוריה.

וכן להיפך, כאשר בני הזוג לא גרים בביתם אלא נמצאים בימי החנוכה בבית מלון, ובשעת הדלקת הנרות הבעל נדרש להיות במקום אחר בשל עסקיו - האם הוא יוצא ידי חובה בהדלקתה.

בספר פניני חנוכה (פרק ה, עמ' קיח) הביא בשם הגרי"ש אלישיב: "יולדת שאינה בביתה, ואף בעלה עקר מביתו לימי החנוכה, כגון לבית הוריו וכדומה, אינה נפטרת בהדלקה של בעלה. ואין כאן הפטור של "מדליקין עליו בתוך ביתו" (סי' תרעו סע' א). כיון שההדלקה אינה בבית שלה. ודווקא כשמדליקים על האדם בביתו נפטר הוא בהדלקה, לא כשמדליקים בבית אחר" [וציין מקור בדברי לקט יושר (עמ' 152), תלמידיו של תרומת הדשן: "ופעמים שאיש ואשתו חייבים בנר חנוכה, כגון שאין להם בית מיוחד ואין שניהם יחד", והן הן הדברים". ומבואר בדבריו כי הבעל פוטר את אשתו בהדלקת נר חנוכה רק כשמדליק בביתם.

כיוצא בזה נשאל הגר"ח קנייבסקי (גם אני אודך, חנוכה סע' יד): "אם האשה לא נמצאת בביתה, אלא במלון וכדומה, האם גם אז אמרינן שתדליק ותוציא את הבעל,

כשהבעל לא נמצא שם, או שרק בבית אמרין כן, וכמו שאמר בגמרא בשבת מדליקי עלי בגו ביתאי". הגר"ח השיב: "כמדומה רק בבית". גם בדברי הגר"ח מבואר איפוא, כדעת חותנו הגרי"ש אלישיב כי אשה יכולה להוציא את בעלה ידי חובת הדלקת נר חנוכה רק כשמדליק בביתם.

אך לפי המבואר בטעם פטור נשים נשואות מהדלקת הנר מדין 'אשתו כגופו', צ"ע בדבריהם, שהרי לכאורה בכל מקום שהם מדליקים, יוצא בן הזוג השני ידי חובה מדין 'אשתו כגופו'.

ואכן מצאתי פוסקי הלכה הסוברים, שהבעל מוציא ידי חובה את אשתו וכן אשה את בעלה גם כשאינם בביתם:

• בשו"ת מציון תצא תורה (סימן קכג) הורה רבי אביגדור נבנצל, רבה של הרובע היהודי בירושלים: "אשה יכולה להדליק על בעלה, גם כאשר אינם בתוך הבית שלהם אלא במקום אחר, כגון בבית מלון".

• בקובץ פסקי רבי שמואל קמינצקי (חנוכה, פרק יב סעיף יב) מובא: "אכסנאי שנמצא באכסניא אחת ואשתו ובני ביתו באכסניא אחרת, הם נפטרים בהדלקתו באכסניא שלו. ואפילו אם משתתף בפריטי בהדלקת בעל הבית, יוצאים בזה ידי חובתם". וכמו כן מובא שם (פרק יא סע' ט) "אשה נשואה יוצא ידי חובת ההדלקה מבעלה, משום דאשתו כגופו. ואפילו אם בעלה מתאכסן אצל אחרים ומדליק או אפילו משתתף שם, יוצאת בהדלקתו בכל מקום שהיא נמצאת"

• בשו"ת ויען דוד (ח"א סימן נא) כתב כי אשה הנמצאת בבית החולים ומדליקה שם נרות חנוכה, מוציאה בהדלקה זו את בעלה "ובזה שהאשה מדליקה בבית החולים, אין שום נפקא מינה בין אם מדלקת בבית או בבית החולים. וראיתי בספר חובת הדר (מצות הדלקת נר יום טוב, הערה ס"ק כו) שאין זה בשליחות הבעל, כיון שאין שם ביתו, וממילא אינו נפטר בברכתה. ודבר זה תמוה, שהרי כתב הוא בעצמו שאם היא מדלקת אצל אביו או חמיו, דיצא בהדלקתה אע"פ שאין זה ביתו, ומאי שנא בית חמיו או בית החולים". וחזר על דבריו במקום אחר (ח"ו סימן צד) "פשוט אצלי שאין נפקא מינה בין אם אשתו מדלקת בביתם או בבית אחר (כגון אצל חמיו או בבית החולים). ומה דנקט רבי זירא "בגו ביתאי" אורחא דמילתא נקט".

- י -

גדר הדלקת נר חנוכה - חיוב על הבית

ונראה לענ"ד כי לדעת הגרי"ש אלישיב והגר"ח קנייבסקי, אמנם נאמר דין 'אשתו כגופו' בנר חנוכה, אך חיוב הדלקת נר חנוכה הוא בבית. ולכן איש ואשה יכולים לצאת ידי חובה בהדלקת נר חנוכה מבין זוגם, רק כאשר הדלקת נר חנוכה נעשית בביתם.

לביאור הדברים נחזור בקצרה על חידושם של האחרונים שהובאה בהרחבה בספרנו **רץ כצבי** - חנוכה (סימן ט) בנדון גדר חיוב הדלקת נר חנוכה - האם החיוב על הגברא להדליק נר חנוכה בביתו, וכפשטות לשונו של הב"ח המובא בדברי המג"א (סימן תרעו ס"ק ב) לעיל "**שהמצוה מוטלת על גוף האדם**". או שאין זה חיוב מעשה על הגברא, אלא חיוב על הבית שכל אחד צריך שיהיה נר חנוכה דולק בביתו [וכדוגמת חיוב מזוזה שהוא חיוב על הבית שתהיה בו מזוזה], וכפי שנראה מדברי השפת אמת (שבת כא, ב ד"ה בגמרא) שכתב: "ויש לעיין אי המצוה נר אחד בבית כמו מזוזה וכמו נר שבת, דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שהיה די. ולפי זה אפשר דגם ב' בעלי בתים הדרים בבית אחד די להם בנר אחד. והא דאושפיזא משתתף בפריטי י"ל שהוא כדי לעשות בממונו אבל מדינא יוצא".

הפני יהושע (שבת כא, ב ד"ה בגמרא) דייק מלשון הגמרא "תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו", שייתור הלשון "וביתו" מורה על גדר חיוב נר חנוכה שהוא דין על הבית, וכך כתב: "נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד, דקיימא לן נמי (קידושין מא, א) מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא דשאני הכא שאין עיקר המצוה אלא בסמוך לרשות הרבים שהוא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית, ועדיין צ"ע". וכן נראה לכאורה מלשונו של הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה א) שכתב: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה [ללא ההידור] שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד" - מפורש שגדר מצות הדלקת נר חנוכה הוא חיוב על הבית.

וכן נראה מדברי הביאור הלכה [לעיל אות ג] שכתב בסוף דבריו: "**ועיקר החיוב מונח על הבית**".

מכאן נלמד, כי גדר חיוב נר חנוכה הוא על האיש והאשה והבית. ולכן איש ואשה יכולים לצאת ידי חובה בהדלקת נר חנוכה מבין זוגם, רק כאשר הדלקת נר חנוכה נעשית בביתם. אשר על כן, כאשר הבעל והאשה לא נמצאים בביתם בחנוכה, וכל אחד נמצא במקום אחר - כגון יולדת שנמצאת בבית חולים או בבית החלמה, ובעלה נמצא עם הילדים בבית הוריו או בבית הוריה, או כשבני הזוג נמצאים בימי החנוכה בבית מלון, ובשעת הדלקת הנרות הבעל נמצא במקום אחר - הם אינם יוצאים ידי חובת ההדלקה של בן הזוג השני שלא נמצא בביתם.

- יא -

דין 'אשתו כגופו' רק כאשר ההדלקה נעשית בביתו

לפי האמור יובנו הוראות נוספות של הגרי"ש אלישיב המובאות בספר פניני חנוכה (פרק ה).

. "מסתבר שאם נסע מביתו לכל ימי החנוכה, נעקר בזה מביתו, ואף על פי שאשתו

נשארה בביתו. ואינו יוצא ידי חובה בהדלקת אשתו בביתו. וכך היא פשוט הדברים שבזה נעקר מביתו. ויסוד הדברים משמע מדברי הפרי חדש (הובא בביאור הלכה סי' תרעז סע' א ד"ה במקום) אם הולך הוא וכל אנשי ביתו לבית אביו או חמיו **בקביעות** על שמונת ימי חנוכה, דבר ברור הוא שכיון שסועד וישן שם כל ימי חנוכה, אף שבינם אוכל אכילת עראי בביתו, שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק, וכ"ש האידנא שההיכר לבני הבית וכיון שישנים בני הבית שם, ידליקו. למדנו מדברי הפרי חדש, דאע"פ שזה ביתו הקבוע, מכל מקום כשיצא ממנו לכל שמונת ימי החנוכה נעקר ביתו ממנו, אע"פ שאשתו נשארה בבית".

. "אברכים הנוסעים מביתם לעיר אחרת, ונמצאים שם מיום ראשון עד יום חמישי, וכך הוא הקביעות שלהם בכל השנה, ידליקו נרות חנוכה שם, ואינם יוצאים ידי חובה בהדלקת הנרות של האשה בביתם, הואיל ונמצא שם כל השנה, זהו ביתו" [ו"מה שאמר רב זירא "לא צריכנא דקא מדלקי עלי בגוי ביתאי" [לעיל אות ב] כי רק באופן מקרי יצא לשם ולא כשיוצאי לאכסנאי שלו בקביעות כל ימות השנה"].

. "אשה שנמצאת בבית חולים רוב ימי החנוכה, אינה יוצאת ידי חובה בהדלקת בעלה. דדווקא במיעוט ימים כשהיא אינה בביתה יוצאת, מה שאין כן כשהיא בבית חולים חוץ לבית רוב הימים, היא נעקרת מהבית ואינה יוצאת ידי חובה בהדלקת בעלה".

ולכאורה לא מובן מדוע במקרים הנ"ל, לא יצאו האיש והאשה בהדלקת בן או בת הזוג מדין 'אשתו כגופו'. ומוכח איפוא כי לדעת הגרי"ש, חיוב הדלקת נר חנוכה הוא בבית, כפי שנתבאר לעיל. ולכן כאשר "נעקרה" הקביעות שלהם בבית, כגון שהבעל נסע לחו"ל או נמצא באכסניא אחרת בקביעות, וכמו כן כאשר האשה בבית חולים - אינם יוצאים ידי חובה בהדלקת הנרות על ידי בן הזוג השני.

מעתה מבוארת הוראת הגרי"ש [אות ד] בזמן ששהה בחנוכה בבית החולים, לבקש מאחד משכניו להדליק את הנרות בביתו, ולא ביקש מאשתו להדליק את הנרות בביתם. כי בשל שהותו בבית החולים בימי החנוכה "נעקרה" קביעותו מביתו, ולכן לא תועיל לו ההדלקה של אשתו, ועדיף שיצא ידי חובה משכנו, וצ"ע.

- יב -

נר איש וביתו - חיוב נר חנוכה על המשפחה

רבי יעקב אריאל, בשו"ת באהלה של תורה (ח"ב סימן ק) נשאל על ידי חייל צה"ל ששהה מחוץ לביתו בימי החנוכה, האם אשתו שנמצאת בבית הוריה עם בנם התינוק, יכולה להדליק נר חנוכה להוציאו ידי חובה.

בתשובתו מבוארת הגדרה מחודשת בהדלקת נר חנוכה: "הספק העיקרי העומד

לפנינו הוא, האם הדלקת האשה שלא בבית בעלה מוציאה אותו. ואפילו למה שנסתפקו הפוסקים אם הדלקת נר חנוכה היא מצוה בבית דווקא או אפילו שלא בבית. אבל כאן שהאשה בבית של אחרים [אצל אביה], יש יותר מקום לומר שאין הוא יוצא בכך, דהוא אינו נגרר אחרי בית אביה. ואלמלא המלחמה היו נמצאים הוא ואשתו בביתם ולא היתה האשה נצרכת לנדוד לבית אביה. אמנם לנוהגים להדליק בפנים ואין ההדלקה אצלם בפתח אין לנר חנוכה דין דומה למזוזה שהוא חיוב על הבית, אלא יש כאן חיוב על המשפחה, ומה שאשתו מוציאה את בעלה מדין נר איש וביתו היינו משפחתו ובפרט שיש להם ילד אם כן עיקר משפחתו נמצאת כאן, והאשה יכולה לפוטרו. ומכל מקום עדיף שתדליק בלא ברכה, כדי להוציאו מספק".

מבואר בדבריו, כי ההגדרה של "נר איש וביתו" היא לא בית במובן מקום המגורים של בני הזוג, אלא במובן המשפחה. ולכן המקום שבו נמצאים רוב בני המשפחה בחנוכה, הוא המקום שבו מדליקים את הנרות, ומי שלא נמצא שם באותה שעה, יוצא ידי חובה בהדלקה זו.

עם זאת, כפי שנראה מדברי הרב אריאל, קשה להסתמך על חידוש גדול זה הלכה למעשה להדליק נר חנוכה בברכה, וצ"ע.



פשוטו של מקרא

פרש"י בפרשת וירא ד"ה פתח

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

כתוב בפרשת וירא¹ (לאחר שבאו המלאכים אל לוט ואנשי סדום שמעו על זה): ויאמרו גש הלאה ויאמרו האחד בא לגור וישפט שפוט עתה נרע לך ויפצרו באיש בלוט מאד ויגשו לשבר הדלת. ופרש"י: הדלת היא הסובבת לנעל ולפתוח. ובכמה פסוקים אח"כ² כתיב: ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים מקטן ועד גדול וילאו למצוא הפתח. ופרש"י: פתח הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין.

ולכאורה צלה"ב בדברי רש"י: מה נתחדש להבן חמש למקרא בפירושו, שלא ידע

(1) י"ט, ט.

(2) שם, יא.

מקודם, והלא כל בן חמש למקרא (היודע לשון הקודש) יודע מה זה דלת ומה זה פתח? ובפרט בנוגע פתח, הרי כבר מצינו הלשון "פתח" לפני זה כמה פעמים ומהם: בפרשת נח "ופתח התיבה בצדה תשים". בפרשת וירא "והוא ישב פתח האהל". ואין רש"י מפרש כלום, ובפשטות הטעם לזה הוא כיון שאין הבן חמש למקרא צריך ביאור והסברה.

וראיני בחומש תורה ופירושה – אשל אברהם (מהרב אברהם אלאשוילי) וז"ל בהערה סח: מה שפירש כאן מהו דלת (ולא לעיל פסוק ו') זהו כדי לבאר החילוק בינה לבין הפתח שבפסוק יא עכ"ל. ובהערה עא כתב: מה שהזקק לפרש כאן מהו פתח, אף שכבר נזכר בפסוק (ו) ושם לא ביארו, י"ל שבא לבאר כאן הקושי שבפסוק זה, שבתחילה כתוב "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסגורים", ואח"כ כתיב "וילאו למצוא הפתח", הרי עמדו שם? וגם, הרי לפני כן מתואר שרצו לשבור הדלת, וא"כ ה' צריך לכתוב "וילאו למצוא הדלת". לכן מפרש שפתח במשמעותו האמיתית זה חלל שבו נכנסין לבית, והוא מקום הדלת, ואכן אמרו "וילאו למצוא הפתח" הכוונה שחיפשו את מקום הדלת. ומה שנאמר בתחילה "ואת האנשים אשר פתח הבית"? הכוונה שעמדו ליד כניסת הבית, ולא בחלל הפתח. עכ"ל.

והיוצא מפירושו הוא, שפסוק זה הוקשה לו לרש"י בשתים, (א) שבתחילה כתיב "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסגורים", ואח"כ כתיב "וילאו למצוא הפתח", וצ"ע שהרי עמדו שם; (ב) הרי בפסוק נאמר "ויגשו לשבור הדלת", וא"כ גם לאח"ז הול"ל "וילאו למצוא הדלת". ומפני ב' קושיות אלו מפרש רש"י שיש ב' פירושים ב"פתח", (א) ליד כניסת הבית, (ב) החלל שבו נכנסין לבית.

ולפי דבריו צריכים לפרש שמה שנאמר בפסוק "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסגורים" היינו ליד כניסת הבית, ומה שנאמר "וילאו למצוא הפתח" פירושו "החלל שבו נכנסין ויוצאין", והיינו מקום הדלת.

ואפשר שטעיתי בביאור דבריו, אבל אם כנים הדברים, ולזה התכוון, הרי צ"ע בפירושו:

לפי דבריו פסוק יא מחולק לשנים, שבתחילת הפסוק פירוש "פתח" הוא כאופן הא' שהבאנו, והוא ליד כניסת הבית, ובחלקה השני של אותה פסוק גופא פירוש "פתח" משתנה ל"חלל שבו נכנסין ויוצאין". ועוד, הרי רש"י בפירושו לא העתיק תיבת פתח בתוספת אות ה' כפי שהוא בפסוק (הבית), וא"כ בפשטות פרושו (הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין) קאי על שניהם, ודלא כהנ"ל.

אם פירושו של "וילאו למצוא הפתח" הכוונה שחיפשו מקום הדלת, למה לא נאמר כן במפורש, הן בהכתוב והן בפרש"י? ועוד, אפילו לפירושו ש"וילאו למצוא הפתח" כוונתו למקום הדלת, הרי מדובר רק בנוגע מקום הדלת, ולמה פירוש רש"י מהו פירוש

תיבת "דלת", והרי הדלת עצמו, כבר יודע הבן חמש למקרא מהו, וצריכים לרש"י לחדש רק על מה מדובר כאן?

ועוד ראיתי בספר באר בשדה שמבאר דברי רש"י, וז"ל: הא דפירש כן הכא, ולא לעיל בפסוק 'ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחרי', משום דמהכא מוכח שפתח נקרא כל מה שיש מהשער חוץ מהדלת דהיינו כל החלל של עובי הכותל. שהרי אחר הדלת סגרו כתיב "ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסגורים", וא"כ בהכרח לומר שהפתח נקרא כל החלל חוץ מהדלת. עכ"ל.

וגם בדבריו צ"ע:

לפי דבריו לא הי' לרש"י לפרש מהו דלת, אלא שהדלת הוא אחר הפתח, דהיינו שלכתחילה נכנסים להפתח ואח"כ נפגעים בהדלת.

לכאורה זה שהפתח קדום וחוץ להדלת כבר יודעים מפסוק ו' שנאמר "ויצא אליהם לוט הפתחה והדלת סגר אחרי", הרי גם מפסוק זה יודעים שיש חלל קודם הפתח.

וצ"ע. ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



[על] מי [נ]אמר "והנה גם הוא אחרינו" בפש"מ (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א' קפז כתב הרב ו.ר. שיחי' על מה שפרש"י ז"ל (בראשית לב, יט) בד"ה **"והנה גם הוא"**. יעקב: "וכתב ע"ז הרע"ב מברטנורא בתוך דבריו "שיעקב צוה לעבדיו כשידברו לעשו יראו את עצמם כאילו לא יכירו אותו".

הקשה הנ"ל ע"ז "מה התכוון בזה "שיעקב צוה לעבדיו כשידברו לעשו יראו את עצמ' כאילו לא יכירו אותו"? איזה תועלת יש בזה? ועוד, הרי באם אין מכירים אותו, איך יכולים לומר שכבר עברנו אותו, הרי אין הם מכירים אותו?"

אשתמטתיה דברי הספורנו ואמרת לעבדך ליעקב. צוה שלא יראה השליח את עצמו כמכיר את עשו ושלוח אלי פן יחשוב עשו שידע אחיו שהוא הלך לקראתו ושלח לו דורון מחמת יראה אבל יראה השליח את עצמו כמו שלוח לשעיר וכלתי מכיר את עשו. עכ"ל.

שונות

תלמידי חכמים התורה שומרתן

הרב שלום דובער שפילמאן

תושב השכונה

בהלכות תלמוד תורה פ"ו ה"י: "תלמידי חכמים . . ואין גובים מהם לבנין החומה ותיקון השערים ושכר השומרים וכיוצא בהם".

בהלכות שכנים פרק ו' הלכה ו' "כל הדברים שצריכין לשמירת העיר לוקחין מכל אנשי העיר . . חוץ מתלמידי חכמים שאין תלמידי חכמים צריכין שמירה שהתורה שומרתם".

לפום ריהטא ראשונה הרי הוא אותה הלכה.

וצריך להבין למה בהל' ת"ת כותב אין גובין ובהל' שכנים שינה לשונו ל"אין לוקחין"? ועוד צלה"ב למה בהל' ת"ת אין הרמב"ם מביא הטעם ובהל' שכנים מביא הטעם, לכאורה אם הטעם נוגע להלכה ולכן הרמב"ם מביאו - ככלל הידוע שהרמב"ם כותב הטעם רק כשזה נוגע לעצם הדין - למה לא הביאו בהל' ת"ת שלומדים ראשונה?

וי"ל הביאור בזה: כשמעיינים בתוכן הפרקים שההלכות מופיעות, הנה, בפרק ו' בהל' ת"ת הפרק דן בחיוב הידור תלמידי חכמים וכפרט בהידור ת"ח עלינו להראות הידור ע"י זה שאין אנו גובין מהן דברים של שמירה. ולכן אין הרמב"ם מביא הטעם ואדרבא אין זה הטעם להלכה זה, אלא הטעם הוא שעלינו להדר ת"ח.

בהלכות שכנים פרק ו', הפרק דן בנוגע למה בני העיר כופין זה את זה, וכשבני העיר באים ליקח מת"ח עבור שמירת העיר, פוסק שאין לוקחין באופן של כפי' מהם, כי אין להם התחייבות כשאר אנשי העיר. וכאן הרמב"ם כותב הטעם כי זה נוגע להלכה, למה אין להם חיוב בגלל שאין לחייב מי שאין לו צורך בדבר ות"ח אין להם צורך שתורתם שומרתם.



מוקדש

לרגל יום הבהיר ה' טבת

היום בו דידן דהספרים נצח

ויה"ר שבקרוב ממש יהי' הפדי' דכל הספרים וכו'

ודכל בנ"י

בגאולה האמיתית והשלימה



נדפס ע"י ולזכות הרה"ת ר' מיכאל לרנר

ומשפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ת ר' שניאור זלמן ע"ה

בן יבלחט"א ר' גימפל אברהם שליט"א

הירש

נלב"ע בדמי ימיו ז"ך תשרי השתא

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות גיסו

הרה"ת ר' יוחנן שי' מרזוב

לעילוי נשמת

הר"ר ישראל ב"ר משה ע"ה

שנייד

נפטר ביום ח' טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

נכדו הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת קיילי שיחיו

ובניהם

ישראל, שלמה, יחזקאל,

מנחם מענדל, לוי יצחק ואליהו שיחיו

מלמד



לזכות

הת' ארי' ליב והת' בנימין שיחיו

קרעמער

לרגל יום הולדתם י"א טבת



נדפס ע"י אחיהם

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח הרה"ת

מקושר לרבותינו נשיאינו בכל נימי נפשו

מראשי חוזרי דא"ח בליובאוויטש

וגבאי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ

ר' אליהו ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת

ר' שמעון אהרן ע"ה

סימפסאן

נפטר בנר ה' דחנוכה ה'תשל"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדו

ר' אברהם וזוגתו מרת צפורה

ומשפחתם שיחיו

סימפסאן