

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש
גליון ו' [א'רז]
פרשת מקץ - חנוכה
ראש חודש טבת

יוצא לאור על ידי

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

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים ושנים לבריאה
שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ מקץ - חנוכה - ראש חודש טבת
גליון ו [אלף-רז]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 5..... אף יהודי לא ישאר בגלות
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 9..... הידור בנרות חנוכה
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 14..... הנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב - בסמוך להנרות
הת' שניאור זלמן גורארי'
- 15..... שיחת נר ה' דחנוכה תשי"ב: השתלשלות התורה והעולמות
הרב מיכאל זליגסון

נגלה

- 18..... כבתה אין זקוק לה אי חיישינן לחשדא
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 31..... ראשו ורובו ברשות אחרת (גליון)
הרב יחיאל מיכל הלוי לוי
- 37..... ידו הפשוטה לרשות היחיד (גליון)
הנ"ל

רמב"ם

- 39..... יחוד בחופת נדה לשיטת הרמב"ם
הרב מרדכי פרקש

הלכה ומנהג

- 43..... עמידה בקדיש תתקבל
הרב לוי יצחק ראסקין

- 45.....חשד דב' הנכנסים לחורבה.....
הרב זלמן שניאור
- 47.....הליכה למקווה בזמן הש"ס.....
הנ"ל
- 50.....כיצד מברכין על היי"ש בזמננו.....
הרב יוחנן מרזוב
- 61.....שיטת אדה"ז בשכח לומר ועל הנסים בתפלה או בברכת המזון.....
הנ"ל
- 64.....הסב הנכדים והנכדות - חיובי כבוד, תלמוד תורה ותשלום שכר לימוד (גליון).....
הרב מאיר צירקינד
- 67.....אם מותר למול עכו"ם.....
הרב מנחם מענדל צירקינד
- 71.....ותתנני בלשון יחיד כי הוא העוסק בחסידות.....
הרב ישכר דוד קלויזנר

פשוטו של מקרא

- 79.....הערות קצרות בפשוטו של מקרא.....
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 80.....ההשתדלות אודות עירובין בוועידת הרבנים בפטרבורג עת"ר (גליון).....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 83.....גדר הצדקה שלפני התפלה.....
הרב מנחם מענדל רייצס

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויחי - חזק ה'תשפ"ב

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ט טבת ה'תשפ"ב

"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: 305-772-6692

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

אף יהודי לא ישאר בגלות

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

א. א' מיסודי הגאולה העתידה שהרבי חזר ושינן ריבוי פעמים בשיחות הקודש¹, הוא שאף יהודי לא ישאר בגלות. ואם חסר ח"ו גאולת א' מישראל, הר"ז נוגע לגאולת כללות עם ישראל, ולכן צריך להשתדל לקרב כל יהודי ולהכינו להגאולה². [דהיינו שהגאולה העתידה יכלול כל בני"מ ממש ובמשך כל הדורות ממש. כמבואר בכ"מ³ שכל בני"מ שבמשך כל הדורות שלפנ"ז ייגאלו בגאולה העתידה (ע"י תח"מ). ועוד זאת מבואר במק"א, שגם אותם מבני ישראל שמתו בג' ימי אפילה ולא זכו לגאולת מצרים, ייגאלו לע"ל⁴].

יסוד הענין כבר מבואר בכמה פסוקים. ראה יחזקאל (לט, כח) "ולא אותיר עוד מהם שם" ובמפרשים שם. ישע"י כז, יב "ואתם תלוקטו אחד אחד בני ישראל", ראה בפ' האברנאל שם. ועוד. וראה בתנא דבי אליהו זוטא פי"ד "ואפילו אם יחיד שבישראל יהא שרוי בסופו של עולם ויחולף כמה נהרות לפניו, הקב"ה יהא בוקע את כל אותן נהרות ומביא לאותו ישראל אצלו". וכן מבואר בכ"מ⁵ שגם אלו מבני"מ שנתערבו בגוים ולא נודע יהדותם, גם אלו יכיר משיח.

ועוד זאת הדגיש הרבי כמה פעמים, שאפילו הרשעים, וגם אלו שלא ירצו לצאת מהגלות, גם הם יזכו להגאולה. ויש בזה כמה ביאורים. (א) שזוהו מצד ההבטחה "בל ידח ממנו נדח", ולכן א"א ששום נשמה תלך לאיבוד ח"ו, וכמבואר בארוכה באג"ק ח"א ע' קמה ואילך, שמטעם זה אפילו אלו שנאמר עליהם במשנה שאין להם חלק

(1) ראה לקו"ש ח"א בתחילתו, ושם הובאו כמה מקורות לזה.

(2) ראה לקו"ש חט"ז ע' 121. חכ"ז ע' 378. תורת מנחם תשי"ז ח"ב ע' 325. תשד"מ ח"ב ע' 1039. תשמ"ז ח"ב ע' 315. שיחות קודש תשל"ט ח"א ע' 323.

(3) ראה תורת מנחם תשל"ח ח"ב ע' 119 ואילך. שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 185. ובכ"מ.

(4) כן כתב בס' בני יששכר חודש ניסן מאמר ד' דרוש ח' (על דרך הרמז). ועד"ז בספרו אגרא דכלה פרשת בא (עה"פ שם יא, ב), ובפ' בשלח (עה"פ שם יג, יז), פ' בחוקותי (עה"פ שם כו, מה).

(5) ראה ישע"י סו, כא "וגם מהם אקח לכהנים וגו'" וברש"י שם. מדרש תהלים מזמור פז. ילקוט שמעוני תהלים ריש רמז תתלט.

לעוה"ב, הנה סו"ס גם הם יקבלו חלק לעוה"ב. ע"ש בארוכה⁶. ב) שזהו מפני שבמ"ת הי' בחירת הקב"ה בבניי, שמטעם זה נעשה עצם מציאות בניי קשורים להקב"ה, ולכן בעצם אין אפשריות ליהודי לנגד להחתקשרות שלו עם הקב"ה, וסו"ס צריך שתתגלה בפועל, שכל יהודי יעשה תשובה, כמבואר בארוכה בלקו"ש חי"א בתחילתו.

ועוד ועיקר, שזה נוגע לעצם ענין הגאולה כשלעצמה. כי אם נשאר פרט א' שאינו נגאל, הר"ז מורה שגאולה זו אינה אמיתית ושלימה, כי אין זה נוגע מגילוי עצם ההתקשרות של בניי עם הקב"ה, כי אם הי' מתגלה עצם ההתקשרות הרי א"א שישאר אפי' יהודי א' בגלות⁷.

וזה קשור גם עם המבואר שבגאולה העתידה יהי' גילוי גדול שיעורר גם אלו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים, והיינו שהגילוי יהי' מעצמותו ית', ולכן זה יפעל על כולם⁸.

[ואף גם זאת, מבואר בסה"ש תשנ"א ח"א ע' 219, שבעת הגאולה העתידה ילקחו עמהם גם אלה שהם בבחינת ערב רב⁹. – וזאת, למרות ריבוי המאמרים בס' הזהר ובתיקוני זוהר¹⁰ אודות מחיית הערב רב והעברתו מן העולם בעת הגאולה. ויש להאריך בזה ואכ"מ.]

וראה בשיחת ש"פ ויקהל תשמ"א ההוראה שם, שצריך להתעסק ולקרב גם אלו שהם בדרגת הערב רב, ובאמת בזמנינו הם בגדר תינוקות שנשבו ולא ערב רב. ע"ש].

ב. אמנם, בהשקפה ראשונה, נראה **לכאורה** שיש בזה סתירות מכמה פסוקים¹¹ ומאמרי חז"ל¹² וכו' שמבואר איך שבזמן הגאולה יבררו ויכלו הרשעים שבישראל, ולא כולם יזכו לגאולה.

ובאמת, באג"ק הנ"ל כבר דן איך אפ"ל שכל ישראל ממש יקום לתחיית המתים,

(6) וראה גם בד"ה ושבתי בשלום תשל"ח סי"ב.

(7) שיחת ש"פ חוקת תשמ"ח ס"ד ואילך. וראה גם ד"ה ואתה תצוה תשמ"א ס"ט.

(8) ד"ה הנני מביא אותם, ש"פ נח תשכ"ח. וראה גם המאמרים ד"ה והי' ביום ההוא יתקע וגו', תשרי תשכ"ח.

(9) וראה גם לקו"ש חט"ז ע' 408 ואילך. לקו"ש חכ"א ע' 179 הערה 66, שנסמן לשער הפסוקים פ' שמות וכו', שמשוה נשאר במדבר כדי לברר הערב רב. ואכ"מ.

(10) נלקטו בס' קומי אורי (לריא"ז מרגליות) מאמר שורש הערב רב. ועוד.

(11) ישעי' א, כה. שם שם כח. יחזקאל כ, לח. זכרי' ג, יט. עמוס ט, י. מאלכי ג, ב. משמיע ישועה להאברבנאל (מהדורה החדשה) ע' 65, 93, 139, 176 ואילך, 244, 277. ועוד.

(12) שיר השירים רבה ב, יג (התאנה חנטה פגיה וגו'). מגילי יז, ב. זח"ב ו, ב. וראה גם סוף כתובות. ועוד.

כאשר פשטות דברי חז"ל הוא שישנם אלו שאין להם חלק לעוה"ב, ומיישב זה באריכות ע"ש. וגם כאן יש לבאר בזה כמה נקודות.

(א) ראשית כל, בגופו של ענין, כבר מצינו בחז"ל דיעות שונות בזה מן הקצה אל הקצה. ראה סנהדרין קיא, א¹³: ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה. אמר ריש לקיש דברים ככתבן. א"ל ר' יוחנן לא ניחא ליה למרייהו דאמרת להו הכי, אלא אחד מעיר מזכה כל העיר כולה, ושנים ממשפחה מזכין כל המשפחה כולה. וע"ש עוד.

ובסגנונו של ר' יוחנן, מצינו גם בדברי הזהר חדש ס"פ נח (כג, ד): דאי יחזורן בתשובה רישי כנישתא או חדא כנישתא יתכנש כל גלותא¹⁴. ועד"ז הוא פסק הלכה ערוכה ברמב"ם¹⁵ (שחלקו) הובא ריבוי פעמים בשיחות הקודש) "עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה, שנאמר: 'וצדיק יסוד עולם' (משלי י, כה). זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו".

ובפרטיות יותר, מבואר בכ"מ שזה יהי' ע"י משיח בעצמו, שהוא יביא את כל העולם לידי זכות¹⁶. וכמו שמצינו שמשיח קיבל עליו יסורים כדי שאף יהודי לא ישאר בגלות, וכמאחז"ל¹⁷ "אמר לפניו רבש"ע בגילת לבי ובשמחת לבי אני מקבל עלי על מנת שלא יאבד אחד מישראל, ולא חיים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם שגנוזים בעפר, ולא מתים בלבד יושעו בימי אלא אף אותם מתים שמתו מימות אדם הראשון עד עכשו, ולא אלו בלבד אלא אף נפלים יושעו בימי, ולא נפלים בלבד אלא אף למי שעלתה על דעתך להבראות ולא נבראו, בכך אני רוצה בכך אני מקבל".

וראה בפרקי היכלות (פל"ו, ד) "בתחילה הי' דעתו של הקב"ה להתעות את ישראל במדבר ששה חדשים מניסן ועד תשרי כיון שנסתכל בצערו של משיח כל השנים הללו מיד פתאם יבא אל היכלו". והרי הנסיעה במדבר לע"ל קשור (כמבואר בכמה פסוקים¹⁸ מדרשים¹⁹) להצירוף וזיכוך ומיתת הרשעים קודם הגאולה, וע"פ המבואר כאן נראה שמפני צערו של משיח שסובל היסורים, עי"ז יתבטל ענין זה. (וליתר ביאור: פשוט

(13) וראה גם רש"י סנהדרין צז, ב, ד"ה אחד מעיר.

(14) וראה גם מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ע' תג.

(15) הלכות תשובה פ"ג ה"ד.

(16) וראה גם המבואר בכתבי ר' צדוק הכהן, שמשיח יהי' בבחי' יחיד ששב מוחלין לו ולכל העולם כולו (וימא פו, ב), מפני שמשיח יכניס הרהורי תשובה בלב כל ישראל. ראה צדקת הצדיק אות קנט. פרי צדיק בחוקותי ואת יב. ר"ח תמוז אות א. ועוד.

(17) ילקוט שמעוני ישעי' רמז תצט.

(18) הושע ב, טז, ועוד.

(19) ראה בס' אבקת רוכת בתחילתו ובריבוי מקומות.

וברור שכל הפסוקים האלו יתקיימו רק כשלא זכו, משא"כ כשזכו יה' הכל בחדש וברחמים, כמבואר בכ"מ. וכאן יש עוד נקודה, שאפי' כשלא זכו, הרי צערו של משיח ממתיק הגזירות).

וראה גם המבואר בכ"מ, בס' בעש"ט עה"ת²⁰, שמשיח ילמד זכות אפילו על רשעים גמורים ועי"ז יחזרו בתשובה ויהיו נגאלים. והיינו שע"ז יהיו כולם זכאים ויזכו להגאולה. ועד"ז מבואר בכ"מ שמש"ח צדקינו לא יוותר על שום א' מישראל²¹.

ב) בנוסף לכל זה, הרי כמה מהפסוקים והנבואות אודות מיתת הרשעים אפשר גם לפרשם בסגנון של יתמו חטאים ולא חוטאים²². ולדוגמא בד"ה ויצא חוטר תש"ל, מקשה עה"פ²³ "וברוח שפתיו ימית רשע", שמצד הגילוי של משיח צדקינו שהוא גילוי נעלה ביותר, איך אפ"ל שיש מציאות של רשע שצריך להמיתו. ומבאר דגדלותו של משיח הוא שיפעל במדריגה הכי תחתונה, שיבטל הרשעו תשבהרשע ויגלה הטוב שבו. ע"ש. וראה גם בלקו"ש חכ"ג ע' 175 ואילך, איך שהרבי מבאר הנבואות אודות כריתת וביטול האומות לע"ל שאין הכוונה שימותו בפועל, ע"ש.

ובכלל הרי נבואות אלו נכתבו בדרך סתומה וכו' כמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' מלכים, ושייך לפרשם בכמה אופנים שונים.

ג) וגם נודע שזהו טעם אריכות הגלות, בכדי שהגאולה תהי' שלימה, ולא ידח ממנו נדח, ולא ילכו שום נשמות (או ניצוצות קדושה) לאיבוד ח"ו²⁴, כי כולם יקבלו תיקונם. וע"י אריכות הגלות כולם יזכו להגאולה.

ויש בזה להאריך עוד, ומפני אפס הפנאי קציתי.

20) הובא בס' בעש"ט עה"ת פ' בראשית אות קכא הערה ק, ומסיים שם שאפ"ל שיסוד הדברים נשמע מהבעש"ט ע"ש. וראה גם בס' תשואות חן (להרב גדלי' מליניץ) ליקוטים קטע ד"ה בתרי עשר סוף מלאכי. וראה ד"ה והניף ידו על הנהר תשי"א בביאור הלימוד זכות של משיח שזה יהי' מצד העצם של ישראל. ע"ש. וראה גם שיחת ש"פ ויחי תנש"א ס"ו. ועוד.

21) ראה תורת מנחם תשמ"ג ח"ג ע' 1314. ועוד.

22) ברכות י, א.

23) ישעי' יא, ד.

24) יסוד הענין מבואר בכ"מ בכתבי האריז"ל ובחסידות שטעם הגלות (ואריכותו) הוא לברר כל ניצוצי קדושה, ובזה תלוי הגאולה. וראה ס' הליקוטים להאריז"ל ישעי' ס' מ"ט. פע"ח שער הק"ש פ"ב. שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פצ"ד ואילך. ולגבי נדוד, ראה תורת מנחם תשמ"ז ח"ד ע' 8. פרי צדיק פסח אות נד. ס' יפרח בימיו צדיק ע' כ'. גנוי ישראל (טשורטקוב) עה"ת ומועדים ח"ב (הוצאת תשע"ד) קונטרס סדר קדשים ע' 37. שם ח"א פ' בשלח עה"פ טו, א-ב. אפיקי ים (להרי"א חבר) על סנהדרין צז, ב, אמר רב כלו כל הקיצים וכו'. ועד"ז בכ"מ.

ויה"ר שנזכה להגאולה האמיתית והשלימה תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

הידור בנרות חנוכה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

מעלין בקודש או ימים היוצאין

א. בלקו"ש חלק כ' חנוכה מביא הגמ' שבת (כא, ב): ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, פליגי בה תרי אמוראי חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקודש ואין מורידין, ומבאר פלוגתתם (בסעי' ג) דלמ"ד משום מעלין בקודש וכו' הרי זה הידור בעשיית הגברא, אבל גוף הנרות שמוסיף נשארים בגדר "רשות", כי הענין דמעלין בקודש אינו קשור בנרות חנוכה דוקא, משא"כ למ"ד כנגד ימים היוצאין, הנה טעם זה קשור בנרות חנוכה דוקא, ובמילא הנרות שהוא מוסיף נעשים חפצא דמצות נר חנוכה וכפשוטו הענין דע"י ההוספה מתפרסם הנס יותר איך שניתוסף בנס הנרות עיי"ש.

ובהערה 14 כתב וז"ל: וי"ל דזהו החילוק בין "מהדרין" או "מצוה מן המובחר", מהדרין מדבר בהגברא ו"מצוה מן המובחר" - בהחפצא. ועפ"ז תומתק הוספת הרמב"ם שם "והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר כו'.

היוצא מזה דשיטת הרמב"ם היא, דהוספת הנרות בכל יום ויום הרי זה הידור בהחפצא ועצם הנרות נעשים נרות דמצוה.

והנה בשו"ע הל' חנוכה סי' תרע"א ס"א כתב: צריך להזהר מאד בהדלקת נרות חנוכה ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק ע"כ. ובאליה רבה שם כתב דהא דמחויב לשאול היינו לנר אחד מה שהוא מן הדין, אבל מה שהוא ממהדרין לא, ועי' ג"כ בחמד משה שם סק"א שכתב שהגבאים מחוייבים ליתן לו נרות להדליק כמו בד' כסות, מיהו נראה דאין צריכים ליתן לו כ"א נר אחד בכל לילה, דיותר הוי מן המהדרין, ואין חיוב ליתן לו, ע"כ.

אבל ברמב"ם (הל י"ב שם) כתב: "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח ה' והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפי' אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק", וכתב באור שמח שם ולוקח שמן ונרות כו', פירוש גם לההדור והתוספות וזה שאמר להוסיף בשבח כו' עכ"ל.

הרי דסב"ל בדעת הרמב"ם דגם על ההידור ותוספות בנר חנוכה הוא שואל או מוכר כסותו, לא כהנ"ל, ולכאור' נראה דזה תלוי בהנ"ל, אם הוספת הנרות הוא רק הידור מצד הגברא או גם מצד החפצא דנעשים חפצא דנרות חנוכה, דאי נימא דנר חנוכה הוה רק אחד, והשאר נשאר בגדר רשות מובן דאינו שואל אלא אחד, אבל אי נימא דההוספה נעשים חפצא של נרות חנוכה ונעשים כעיקר המצוה ממש, (ראה הערה 16) א"כ כשם שהוא שואל על נר אחד כן שואל ג"כ על ההוספה כיון דנעשים ענין אחד וע"י כולם יש כאן פירסומי ניסא יותר, ועפ"י מבואר טעם הרמב"ם דשואל גם על התוספות כיון דסב"ל דההוספה נעשה חפצא דנרות חנוכה.

יתחיל ויברך על הנוסף שהוא היותר שמאלי

ב. בהערה 15 כתב וז"ל: ולהעיר שבטור ושו"ע שם (סתרע"א ס"ב) לא הובא שיש "מצות נ"ח" ויש "מהדרין כו'", ומפשטות הלשון "כמה נרות מדליק בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך כו'" משמע, דההוספה נעשית חלק מגוף המצוה עכ"ל.

ופשוט שהם סב"ל כשיטת התוס' דאפי' אם רבים בני הבית לא יעשה יותר דבעינן היכירא, וסב"ל הטעם משום ימים היוצאים, לכן סב"ל ג"כ דההוספה נעשה חפצא דמצוה.

והנה כתב המחבר בסי' תרע"ו סעי' ה' וז"ל: יתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימיני ובליל ב' כשיוסיף נר אחד סמוך לו יתחיל ויברך על הנוסף שהוא היותר שמאלי כדי להפנות לימין וכו' עכ"ל, וישנם החולקים ע"ז משום שאם יתחיל להדליק בנר הנוסף שאינו אלא למהדרין מן המהדרין, נמצא שמניח עיקר המצוה ומברך על הרשות, אלא מתחיל להדליק בנר העיקרי. (ראה אבודרהם חנוכה בשם רבנו יונה, ובתרומת הדשן סי' ק"ו, ובגר"א שם כתב על המחבר ואין לו טעם וריח כו' ויניח עיקר המצוה ויברך על הרשות עיי"ש).

ונראה דזה תלוי בהנ"ל דאי נימא דההוספה הוא רק מצד הגברא ונרות הוה של רשות מסתבר לומר לברך ולהדליק בנר העיקרי דמצד ימין כיון שהוא של המצוה, אבל אי נימא דגם נרות הנוספות נעשה מגוף המצוה והוה כעיקר המצוה מובן למה מתחיל בו משום שיפנה לימין וגם דבו ניתוסף פירסום הנס.

ועפ"י מובן שיטת המחבר, כיון דסב"ל כנ"ל דנרות הנוספים הוה מגוף המצוה,

ומבואר גם מ"ש המחבר שם: "נמצא שתמיד מברך על הנוסף שהוא מורה על הנס שהרי בתוספת הימים ניתוסף הנס". כיון דבהנרות גופא שמוסיף יש בזה הוספה בפירסום הנס.

נ"ח כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש הימנו אחר חנוכה

ג. באתון דאורייתא (כלל י') הביא דברי המדרש תנחומא סוף פ' נשא וז"ל: נר חנוכה כיון שהוקצה למצוה אסור להשתמש הימנו אחר חנוכה, ועושה לו מדורה בפ"ע ושורפה. לא יאמר אדם איני מקיים מצות זקנים הואיל ואינם מה"ת, אמר הקב"ה ע"פ התורה אשר יורוך, שאף עלי אם גוזרים ואני מקיים שנאמר ותגזור ואמר ויקם לך כו' עכ"ל התנחומא. ותמה ע"ז הגרי"ע הרי ישנם הרבה איסורים דרבנן, ולמה דוקא בענין זה לאסור השתמשות בשמן הנותר, מביא הענין דלא יאמר אדם איני מקיים וכו'? ומתיר דבכל איסורי דרבנן פשיטא שהאדם צריך לשמוע לרבנן כיון דהם ציוויין על הגברא, אבל בנדון זה דשמן הנותר הי' מקום לומר דליכא בזה שום איסור כיון דרבנן פועלים רק על הגברא, ולא פעל שום דבר בשמן הנותר, והו"א דיכול להשתמש בהם, קמ"ל דאסור כי מה שרבנן אוסרים הקב"ה מסכים ונעשה עי"ז איסור חפצא כו', ולכן דוקא הכא הביא הענין דלא יאמר אדם כו' להודיע דרבנן פועלים ג"כ על החפצא, ולכן אסור להשתמש בשמן הנותר עיי"ש בארוכה. ולכאורה לפי דבריו להשיטה שהוא דין רק בהגברא, י"ל דסב"ל דבאמת מותר להשתמש בהם אחר חנוכה ולא כהתנחומא. וראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ט"ז ערך חנוכה ע' שמ"ח שהובאו דעות הראשונים בזה.

הידור בנ"ח אם הוא דין הידור שבכל התורה

ד. ואכתי יש לעיין, דבתחילת השיחה הביא מהראנ"ח דנפק"מ אם מצד מעלין בקודש או כנגד ימים היוצאים הוא דאם משום מעלין בקודש אי"צ היכר למספר הנרות בכל יום וזהו שיטת הרמב"ם דמוסיף בכל יום לכאו"א מב"ב, אבל אם הטעם משום ימים היוצאים אז בעינן להיכר וזהו כשיטת התוס' עיי"ש. ומשמע דכן סב"ל בהשיחה בשיטת הרמב"ם, ולפי"ז דהרמב"ם סב"ל הטעם משום מעלין בקודש נמצא שהוא הידור רק מצד הגברא והנרות הם נרות של רשות וא"כ איך כתב הרמב"ם בזה דהוה מצוה מן המובחר דכנ"ל בהערה היינו שמוסיף בהחפצא דמצוה?

ולכאורה אפשר לומר בזה עפ"י מ"ש בשו"ת בנין שלמה סי' ו' דמביא מ"ש במכילתא פ' בשלח עה"פ זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה וכו' תפלה נאה, ומבאר הטעם דאומר תפלה נאה בלשון יחיד ולא תפילין נאין בלשון רבים, כי מצות ההידור להתנאות במצות אינו אלא במקום דנראה לרבים וזהו כבוד להקב"ה, וע"ד דאמרינן ביומא ע"א, דכל אחד ואחד מביא ס"ת מתוך ביתו כדי להראות חזונו לרבים, ופירש"י משום דאמר מר התנאה לפניו במצות אלמא דבעינן הידור

דוקא במקום שנראה לרבים, וזהו שייך דוקא בתפלין של ראש אבל בתש"י דכתיב והי' לך לאות ולא לאחרים לאות וכיון שהם מכוסים ליכא בזה מצות ההידור, ולכן אומר במכילתא תפלה בלשון יחיד דאיירי רק בתש"ר²⁵.

ומביא ג"כ שעד"ז כתבו התוס' במנחות לב, ב, (בד"ה הא): "ואמר רבינו תם דס"ת בעי שרטוט משום (שמות טו) זה אלי ואנוהו אבל תפלין דמכוסין בעור לא בעו שרטוט דלא שייך בהו נוי" אבל אח"כ מביא דבירושלמי פיאה (פ"א ה"א) הגירסא הוא "תפלין נאין" הרי מבואר דשיטת הירושלמי היא דגם בתפלין של יד דמכוסים שייך ענין ההידור עיי"ש בארוכה, ולדבריו יוצא דיש פלוגתא בגדר דין ההידור אם הוא שייך דוקא כשנראה לרבים או גם לולי זה.

ולפי"ז לכאורה הי' אפשר לומר דבזה מחולקים התוס' והרמב"ם, דהתוס' סב"ל כשיטתם במנחות דכל גדר ענין ההידור הוא בשביל הרבים, ולכן סב"ל דהמהדרין מן המהדרין ידליקו רק נר אחד וע"ז מוסיף והולך, כיון דדוקא אז מתקיים ענין ההידור שיהא ניכר לרבים. אבל אם ידליק נרות הרבה לכאו"א מב"ב לא יהי' ניכר לרבים דיסברו שכך בני אדם יש בבית.

אבל הרמב"ם סב"ל כשיטת הירושלמי דענין ההידור הוא גם כשאינו נראה לרבים ולכן לא איכפת לן אפי' כשאינו נראה כ"כ לרבים כיון דעכ"פ בנוגע לעצמו בודאי מתקיים ענין ההידור.

אכן באמת אי אפשר לומר כן דהרי כתב הרמב"ם בהל' תפלין פ"א הי"ב וז"ל: הלכה למשה מסיני שאין כותבין ס"ת ולא מזוזה אלא בשירטוט אבל תפלין אינן צריכין שירטוט שהן מחופין עכ"ל. ומשמע דסב"ל ג"כ דענין ההידור הוא דוקא אם נראה לרבים?

ואולי אפ"ל באופן אחר, דבאמת בין התוס' ובין הרמב"ם סב"ל הטעם שיש הידור להוסיף נר בכל יום הוא משום ימים היוצאים אלא דפליג ביסוד ענין ההידור בנרות חנוכה אם הוא מצד דין ההידור שבכל התורה כולה דילפינן מזה קלי ואנוהו, או הוא דין הידור חדש שמיוחד בנרות חנוכה, שכן תיקנו מעיקרא להדר להוסיף נר בכל יום כנגד ימים היוצאים. שתיקנו מעיקרא דמצות נר חנוכה אפשר לקיים ע"י נר אחד או

25) אבל ראה בספר דברי מנחם (להר"מ כשר) ח"א סי' י"ז שהאריך להקשות עליו דעיקר דיוקן בהמכילתא אין לו יסוד דמלבד דבילקוט שמעוני גורס במכילתא תפלין לשון רבים, הנה גם המלה תפלה משמעה בין תש"י ובין תש"ר וכן מוכח במשנה מקואות פ"י מ"ב עיי"ש ולפי"ז מבואר דליכא שום מחלוקת בין המכילתא והירושלמי, ועי' ג"כ בס' ידי משה סי' א' שהאריך להקשות על הבנין שלמה הנ"ל. אבל בנוגע לגוף הענין דהידור מבואר בתוס' הנ"ל ומהרמב"ם דענין ההידור הוא דוקא כשנראה לרבים, וכלקמן.

באופן מהודר יותר ע"י הוספה בכל יום.

וזהו ע"ד שכתב בספר הלכות קצובות המיוחס לרב יהודאי גאון שכתב וז"ל: בחנוכה חייב אדם להדליק נר אחת בלילה הראשונה בלילה שני' שתיים ויוסיף אחת בכל לילה וכו' ואם רוצה לעשות נר אחד בכל לילה ולילה כלילה יצא ידי חובתו עכ"ל. משמע מדבריו דעיקר החיוב הוא להדליק באופן שיוסיף כל לילה נר אחת אלא דבנר אחד יצא ידי חובתו, ואפ"ל כדי להקל על אלו שאינם יכולים לקיים המצוה להדליק כך, תקנו עוד לקיים באופנים אחרים כדי שלא יבטלו את המצוה.

ועי' ג"כ בפרדס הגדול לרש"י הל' חנוכה (ועוד בכ"מ) שכתב הטעם דגומרין את ההלל בכל יום מימי החנוכה וז"ל: ואומר אני מתוך שחנוכה חלוק בנרותיו שמוסיפין והולכין בכל יום, לפיכך גומרין אותו כל שמונה עכ"ל, ולכא' קשה דהרי מה שמוסיפין נר בכל יום אינו אלא מצד ההידור וא"כ איך אפ"ל דמשום ענין ההידור תיקנו לומר הלל בכל יום, ומשמע מזה דרש"י סב"ל כנ"ל דענין ההוספה באמת הוא מעיקר התקנה אלא דתיקנו ג"כ דאפשר לצאת ידי חובתו ע"י נר אחד כנ"ל.

ולפי"ז אפ"ל דשיטת התוס' היא דענין ההידור בנ"ח הוא משום זה אלי ואנוהו שבכל המצות, ואינו מעצם התקנה, ולכן סב"ל דההידור שייך רק באופן שניכר לרבים ואי ידליק לכאן"א מבני ביתו ויוסיף אפשר שהרבים לא יכירו הוספתו, אבל הרמב"ם י"ל דסב"ל דענין הידור זה שבנרות חנוכה הוא דין אחר מההידור שבכל המצות דכאן הרי זה נכנס בעיקר התקנה ומגוף המצוה וא"כ הכא אפי' אם הרבים לא יכירו הוספתו כנגד ימים היוצאים שפיר קיים מצוותו בההידור.

וראה בר"ח ב"ק ט, ב, וז"ל: ד"א מכאן ואילך משל הקדוש ברוך הוא .. אבל אם זימן לו הקדוש ברוך הוא ממון שלא מיגיעו ובקש להדר המצוה ביותר משליש הרשות בידו. והמהדר המצוה משובח כדנתינן בנר חנוכה [שבת כא ב] והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין וכו' עכ"ל, דנראה דסב"ל להר"ח דההידור בנר חנוכה הוא הדין דהידור בכל התורה.



הנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב - בסמוך להנרות

הת' שניאור זלמן גורארי'

מתיבא ליובאוויטש טורונטו

ברשימת חנוכה תרצ"ג¹ כתב כ"ק אדמו"ר: "שבת חנוכה תחלה הבדלה אח"כ הדלקת נ"ח ואח"כ ויתן לך. עש"ק הדלקת נ"ח ואח"כ נר שבת. אחר הדלקת נ"ח יושב אצל הנרות חצי שעה.

אדנ"ע מברך נ"ח בין מנחה למעריב. יושב בסמוך להם חצי שעה, קרה שהי' כותב אז. הי' לומד גמרא בסמוך להם זה הי' ג"כ אבל אחר החצי שעה כי חפץ שידלקו 50 מינוט עד שפעם צויה שיוסיפו שמן כדי שידלקו שיעור זה. הי' מדליק נ"ח בבית אמו נ"ע, כל הח' ימים. אלא שבעש"ק לא הי' מחכה שם החצי שעה אלא חוזר מיד לביתו. אבל במוצש"ק מתעכב שם החצי שעה".

ישיבה בסמוך להנרות במוצש"ק

מש"כ שאדמו"ר הרש"ב נהג במוצאי שבת חנוכה ש"אחר הדלקת נ"ח יושב אצל הנרות חצי שעה" [וכן מש"כ "אבל במוצש"ק מתעכב שם החצי שעה"].

יש להעיר ממנהג המובא בס' מנהג אבותינו בדינינו²: "מנהג הרה"ק רבי יקותיאל יהודא מקלויזנבורג, שהגם שבדרך כלל ישב אצל הנרות זמן ארוך, במוצאי שבת לא היה יושב אצל הנרות כלל כי אם מינה שומר לעמוד על גבי הנרות חצי שעה".

כתיבה בסמוך להנרות

במש"כ "קרה שהי' כותב אז", יש להעיר ממש"כ בס' דרכי חיים ושלום [מנהגי מונקאטש]³: "אחר הדלקת נ"ח לא כתב כלל כל זמן שהי' הנרות דולקין אף שהיו דולקין (במדת השמן שהי' ממלא פיות הנרות במילואן) עד קרוב לחצות לילה".

והטעם למנהג זה (שלא לכתוב בעוד שהנרות דולקים), הוא שהקפיד שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות, ויש להעיר ממש"כ בס' המנהגים⁴: "אחר שיעור זמן

(1) נדפס ברשימות היומן ע' שכג.

(2) מועדים ח"א ע' ריד. וש"נ.

(3) סתתט"ו.

(4) ע' 71.

הנ"ל - עושים מלאכה שלא כנגד הנרות⁵.

ובהע' [24] כתב: "בעשית מלאכה נגד הנרות - לא יכולתי לברר הכרעת מנהג בית הרב בפלוגתת השו"ע - סתרע"ב ס"ב - והרש"ל".

ולא באתי אלא להעיר.



שיחת נר ה' דחנוכה תשי"ב: השתלשלות התורה והעולמות

הרב מיכאל זליגסון

מוגיד שיעור בישיבה

בשיחת נר ה' דחנוכה תשי"ב, שאמר הרבי בעת הקבלת פנים של אבי ע"ה, רופא בית הרב, בדיוק לפני שבעים שנה, הנה לסיומו מסופר:

"אחד הרבנים שהי' נוכח שם העיר, אשר מכיון שהענין שדיבר כ"ק אדמו"ר שליט"א הוא ע"ד הנגלה, הרי גם אלה מאתנו שאינם מתעסקים בלימוד פנימיות התורה יכולים להבין את הביאור.

ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: ידוע ש"אסתכל באורייתא וברא עלמא" (זח"ב קסא, רע"ב), ולכן, כשם שבעולמות ("עלמא") ישנו סדר השתלשלות של ריבוי דרגות, כך הוא גם בנוגע לתורה ("אורייתא"). ומזה מובן, שגם הענינים וההסברים של תורת החסידות (פנימיות התורה) ששרשם למעלה מעלה, נמשכים ומשתלשלים בכו"כ מדרגות עד שמתלבשים גם באותיות פשוטות, אבל, תוכן הענין אחד הוא."

הקשר בין עולמות וחלקי התורה, השתלשלותן

הנה מבואר (ראה לקו"ש חט"ו ע' 1 ובהערה 6) שכמו"כ יש בעולמות, אצילות בריאה יצירה ועשי'. עפמ"ש בברהמ"ז "ועל תורתך" היינו עולם האצילות; "שלמדנו" וכו' היינו שהתורה היא בבריאה (ובכללות עולמות ב"ע).

ובפרטיות מבואר שהד' שלבים באופני לימוד התורה, פשוט רמז דרוש וסוד, הם כנגד עולמות אבי"ע:

וכפי שמבאר הרבי: "הנה פרד"ס לא רק ששייכים זל"ז, אלא משתלשלים זה מזה,

(5) ולהעיר בהתקשרות גליון ה' (ע' 16 הע' 34): "ברור מהלשון שלפני שיעור זה גם האנשים אינם עושים מלאכה". עיי"ש וראה גם גליון רכט ע' 15. ובגליון רפ ע' 18 בהע'. ועוד. ואכ"מ.

כמובן ממה שהם כנגד ד' עולמות אבי"ע, וכמו שעולמות אבי"ע משתלשלים זמ"ז, כמו"כ דפרד"ס שבתורה, שהיא המקור של הד' עולמות "אסתכל באורייתא וברא עלמא", הנה חלק א' שבתורה משתלשל מהשני, פשט מרמז, ורמז מדרוש ודרוש מסוד (שיחת ש"פ תצוה תשכ"ה ס"א).

ואדרבה: "טעם הדבר שכן הוא בגשמיות, לפי שכן הוא ברוחניות, ש"נשתלשלו מהן", וכמאמר "אסתכל באורייתא וברא עלמא", ונמצא, שהפירוש ע"פ סוד קשור גם עם הפירוש ע"פ פשט" (תורת מנחם ח"נ ע' 342).

הקשר שבין פשט וסוד; בין עולמות עשי' ואצילות

וממשיך הרבי: "ומזה מובן, שגם הענינים וההסברים של תורת החסידות (פנימיות התורה) ששרשם למעלה מעלה, עד שמתלבשים גם באותיות פשוטות".

וכמו שהרבי מבאר: תורה אחת היא . . . אלא שישנם ד' דרגות בתורה כנגד ד' עולמות, במילא כל ענין שהוא בחלק הסוד שבתורה, צריכה להשתקף בחלק הפשט של תורה, והיינו מה שנפעל בעולם האצילות מוכרח להשתקף בעולם העשי' (שיחת ב' דחה"ס תשכ"ט ס"ב).

משתקף גם בהבנת הקטנים

וזה מובן בנוגע לד' אופנים דפרד"ס התורה - ואדרבה: מכיון ש"אסתכל באורייתא וברא עלמא" הרי העיקר הוא תורה, ועל ידה נעשה כן גם כן בעולם - הפשט והסוד, וכן הרמז והדרוש שביניהם, הם ענין אחד, אלא, שנשתלשל מדרגא לדרגא כו'.

ומכיון, שכן, הרי גם הענינים הכי נעלים ועמוקים שבתורה, יכולים להסבירם גם לקטנים, בשנים או בידיעות - באמצעות דוגמאות או משל כו', ועד ל"שלשת אלפים משל", אשר עי"ז יורד ומשתלשל ענין מדרגא לדרגא וכו' עד לדרגא הכי תחתונה, אבל יחד עם זה הרי המשל מכון ומתאים להנמשל בכל הפרטים, מלבד עצם העבודה שהמשל מדבר בדרגא שלמטה מזה, ובמילא כשמסירים את הלבוש מקבלים את הנמשל ממש (התועודיות תשמ"ו ח"ד ע' 310).

והנה בזה שהרבי מביא "באמצעות דוגמאות או משל כו', ועד ל"שלשת אלפים משל".. אשר עי"ז יורד ומשתלשל ענין מדרגא לדרגא וכו' עד לדרגא הכי תחתונה, אבל יחד עם זה הרי המשל מכון ומתאים להנמשל בכל הפרטים" -

יובן עפמ"ש בד"ה מי כמוכה - תורת שמואל תרכ"ט ע' קסא [בנדפס] "נמצא כי בכל דבר הנברא בגשמיות משרשו שברוחניות תחלה משתלשל רבבות מדרגות השתלשלות שהוא כענין השגת עו"ע". והיינו כמבואר שם שהעולמות שלמטה הם בדוגמת "משל" להבין היאך שהוא למעלה".

יתר מזה – עד"ז בנוגע לתורה [שלמטה מודגש שזהו רק רמז ללמעלה].

"עיקר הענין הוא ברוחניות, כיון שכן הוא הענין ברוחניות, ה"ז נמשך ובא בהשתלשלות גם בגשמיות. וכמבואר בשל"ה ע"ז שהתורה מדברת בתחתונים ורומזת בעליונים – שלאמיתתו של דבר התורה מדברת בעליונים, אלא שאנו לוקחים את הרמז השייך לתחתונים" (תורת מנחם ח"ו ע' 94).

ויש להעיר גם מה שהרבי מצטט "שלשת אלפים משל" – מהמבואר בחסידות שג' אלפים משל הם רמז על הירידה דרך הג' עולמות בריאה יצירה ועשי', והיינו סדר השתלשלות העולמות, כנ"ל.

ויש לומר עכ"פ ברמז מה שהרבי בחר המקור מזהר דוקא ("אסתכל באורייתא וברא עלמא") ולא מבראשית רבה שהתורה היא דיפתראות ופינקסאות של בריאת העולם.

מכיון שהרבי מדגיש כאן שכל הקצוות של כל סדר השתלשלות הם קשורים ביחד, ובכן מדגיש היאך שזה מבואר בזהר (דוקא), והיינו היאך שזה משתקף ב"סוד" שבתורה, ענינו של הזהר, שזהו נגד עולם האצילות.

*

"בהמשך שיחתם הפטיר הרב הנ"ל שאינו שייך ללימוד חלק הנסתר שבתורה.

ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: הסיבה לכך שחלק זה בתורה מכונה בשם "נסתר" (שבגלל זה קיימת מניעה על לימודו) היא בגללכם, כי, באם הייתם מסכימים ללמוד אותה, הרי גם חלק ה"נסתר" שבתורה הי' נעשה" נגלה!"

והביאור בזה עפמ"ש במכתב קדש כח סיון תשי"ג [אג"ק ח"ו ע' רצב] "מה שכל תלמיד ותיק עתיד לחדש (.) נאמר לו למשה מסיני. וכוונתי לתורת הנסתר תורת החסידות. כי הנה עד שהתלמיד ותיק מגלה הדבר, יש לכל אחד ואחד לחפש דרכו וביאורו הוא בענין זה, כיון שאין אתנו יודע עד מה, מי הוא התלמיד ותיק שיגלה הנאמר למשה מסיני.

אבל לאחר שהענין יצא מההעלם לגילוי על ידי תלמיד ותיק, ונתפרסם ונתקבל בתוך כמה וכמה מבני ישראל, ובפרט אשר גם המציאות הוכיחה כי הנה אמת נכון הדבר, הרי שוב אי אפשר לומר אין לנו עסק בנסתרות, ועל כל אחד להביא בחשבון ולהגיב באופן המתאים על חידושו של תלמיד ותיק זה". וראה עוד תורת מנחם חט"ז ע' 345.



נגלה

כבתה אין זקוק לה אי חיישינן לחשדא

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אודך

קיי"ל כבתה אין זקוק לה (שו"ע או"ח סימן תרע"ג סעיף ב'), ויש לעיין למה לא תיקנו שידליק שוב הנר, דאי לא ידליק יחשדו אותו שלא הדליק כלל, וכמו בחצר שיש לה ב' פתחים שחיישינן לחשדא (שם סימן תרע"א סעיף ח')?

והנה כבר עמדו בזה הרבה מהאחרונים, כאשר יראה עיני הקורא במאמרנו ב"ה.

א) הנה בשערי תשובה (סימן תרע"ג ס"ק ז') הביא דברי השבות יעקב (ח"ג סימן מ"ח) דאע"ג דכבתה אין זקוק לה מ"מ צריך להניח את הנותר מנר חנוכה של שעוה או של שמן כל זמן עת ההדלקה, דאם לא יעשה כן חיישינן לחשדא שלא הדליק כלל, וראיה מדאמרינן חצר שיש לה ב' פתחים צריכה שתי נרות משום חשדא, וקשה מאי חשדא איכא שידונוהו לכף זכות ולומר דאדליק אלא שכבתה ואין זקוק לה כהסכמת הפוסקים, אלא ודאי כשלא הניח הנותר באותו מקום איכא חשדא לומר שלא הדליק כלל, עיי"ש.

ב) בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן ר"ד) אחרי שהביא דברי השערי תשובה הנ"ל מהשבות יעקב, כתב וז"ל, ודבריו בזה תמוהים מאד, הא אם ירצה לדונו לכף זכות, בלאו הכי מצי לדונו לכף זכות בפשיטות ולומר דהדליק בפתח אחר, ועל כרחך כל ענין חשדא הוא דיחשדוהו שעשה שלא כמצותו, וא"כ אי נמי יש לתלות זכות ולומר שכבר כבתה ואין זקוק לה, מ"מ איכא חשדא, והוא תמוה מאוד.

ונראה לענ"ד ליישב שיהא דברי חכמים קיימים, על פי מה שכתב הטו"ז באו"ח (סימן רמ"ד) דהיינו טעמא דקבלנות שדה שרי' בשבת, ובקבלנות בתים אסור, אע"ג דבתרווייהו יש מקום לדונו לזכות ולחייבה, מ"מ בשדה כיון דאיכא תרי צדדים להיתרא, דהיינו באריסות או בקבלנות, וצד אחד לאיסור דהיינו ע"י פועלים, יתלו טפי בהיתרא, משא"כ בבתים כיון דליכא אלא צד א' למיתלא להיתרא, ואיכא נמי צד א' לאיסור, יתלו באיסורא.

ולפי זה ניחא שפיר דלכאורה הכי נמי מהיכי תייתי לחוש לחשדא, הא איכא למתלי לזכות משני צדדים חדא שמא כבר כבה, וקיימא לן כבתה אין זקוק לה, ותו דילמא אדליק באידך פיתחא, אלא וודאי דהך צד שכבר כבתה ליתא, דהא עכ"פ הו"ל להוציאו שם כל זמן מצוותו, וא"כ ליכא אלא צד אחד, ושפיר שייך חשדא, וא"ש

בס"ד.

ובעיקר הדין נראה דאי חיישינן לחשדא בזה, לכאורה לא מהני אם מנוחי שם במקום ההדלקה, דהא מי ידע מה בחשיכה, ועכ"פ יראו שאין שם נר דולק ואיתי למיחשדיה, אלא וודאי דמשום חשדא צריך לחזור ולהדליקה לכתחילה, ומ"מ נפקא מינה דמאי דכבתה אין זקוק לה במהדרין העושין נר לכל אחד ואחד, לא שייך חשדא כיון שרואין שם שאר נרות דולקין, אבל חידוש דינו של השבות יעקב ממנה נפשך אין לו מקום אי איכא עוד נרות דולקים ליכא חשדא, ובאם לאו לא מהני ליה מידי מה שמונח שם על מקומו כדפרישית, עכ"ל.

ובהגהות מבין המחבר (של ערוגת הבושם) שם, כתב דיש מקום לדברי השבות יעקב בעיר שמדליקין אור במבואות האפילות, עכ"ד.

ג) ובספר מאורות נתן (להגאון רבי יצחק נתן קופרשטאק זצ"ל) על חנוכה, סימן מ"ג (עמוד ק"צ) הקשה על השבות יעקב שכתב שצריך להשאיר את הנוותר מנר חנוכה כשכבתה, כל זמן עת ההדלקה ובוה לא יהיה חשד, דזה ניחא רק לאותן אנשים שעוברים על יד פתח הבית ממש, שרואים את הנר הכבוי, אבל אנשים שעוברים מרחוק ודאי אי אפשר להם לראות ולהבחין כלל לאחר צאת הכוכבים שיש שם נר כבוי?

והביא שם תירוץ מחתנו הרה"ג רבי שמואל סירוטה שליט"א, דהאנשים שעוברים מרחוק ואינם רואים את נותר השמן לא יחשדוהו, שיזדוהו לכך וזכות ויאמרו שהדליק אלא שכבתה ואין זקוק לה, וכהסברא שכתב השבות יעקב, וכל החשש הוא רק לגבי אותם האנשים שעוברים בסמוך, ומכיון שיראו את מותר השמן לא יחשדוהו, עכ"ד.

ד) ועיין בחכמת שלמה (על שו"ע או"ח סוף סימן תרע"א) שכתב דאין לומר דבכבתה ניהו דאין זקוק לה להדליק, מ"מ מחוייב להניחו במקומו ויראה הרואה שכבר מונח נר חנוכה וירגיש שכבתה, דזה אינו דא"כ גם ביש לה ב' פתחים יעשה כן ויניח לצד אחר בלי הדלקה, ויאמרו שכבר כבתה, עכ"ד.

ה) ובקונטרס נר מצוה (להגאון רבי מתתיהו זאב שצ"גל שליט"א) על פרק במה מדליקין (דף כ"א ע"ב) כתב שיש לדחות ראיה זו שהביא השבות יעקב, מחצר שיש לה ב' פתחים שחיישינן לחשדא וכו', דהרי החשד הוא גם לאלו שבזמן ההדלקה יראו שאינו מדליק שם, וא"כ אף שכבתה אינו זקוק לה, אבל כיון שיראו שאינו מדליק כלל יהיה בזה חשד, עכ"ד.

ו) ומצאתי בספר בית הלוי (מבריסק) על התורה - לחנוכה (עמוד כ"ז), שכתב בזה וז"ל, והנה לכאורה קשה להך מאן דאמר דס"ל כבתה אין זקוק לה, דמאי שנא מהא דאמרין חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות משום חשדא, דוימנין דחלפי בהאי ולא חלפי בהאי, ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק, בההיא נמי לא אדליק,

וא"כ גם בכבה לגמרי יצטרך להדליק משום חשדא, ובדאי דאין מקום לומר דהך כבתה אין זקוק לה איירי רק בהיה הנר חשוך לחודא, אבל עדיין ניכר שהיה דלוק מקודם, דודאי דכבתה כולל גם נכבה לגמרי, ואפ"ה ס"ל לרב חסדא דאין זקוק, ולכאורה היה נראה דבאמת כ"ע מודים דצריך להדליקה משום חשדא, ולא פליגא הכא רק בעיקר חיוב המצוה דר"ה ס"ל דמצד המצוה מחוייב לחזור להדליקה דס"ל דכן היה התקנה שיהיה דלוק כל משך הזמן כולו דוקא, ולדידיה גם בעוד הנר דלוק רק שהוא חשוך מוכרח לתקנו, דאע"ג דאז ליכא חשדא, דכל העובר רואהו ומכיר בו שהיה דלוק מכבר, מ"מ מחוייב לתקנו משום עיקר המצוה, וחיישינן שמא יפשע אז, ור"ח ס"ל דמשום עיקר המצוה אין זקוק לה, וממילא כל זמן שהוא דלוק אינו צריך לתקנו, דהא ליכא חשדא, דמינכר דמקודם היה דלוק כהוגן, אבל כשכבר כבה מודה דצריך להדליקה משום חשדא, והא דלא חייש רב חסדא דלמא יכבה לגמרי ויפשע בו, ויותר קשה לרב דס"ל דגם בשבת מדליק בהם, וניחוש שמא יכבה לגמרי ויהיה מחוייב להדליקו משום חשדא, והרי לא יהיה יכול להדליקו בשבת, גם זה ניחא כיון דלדידהו ליכא חיובא משום עיקר המצוה, רק משום חשדא לחודא, לא חיישינן בו שמא יפשע, כיון דגם אם יפשע לא עביד איסורא, דהרי אינו ודאי שיכבה, והוא רק חששא בעלמא שמא יכבה, ועוד יותר י"ל דגם בשמנים הפסולים ליכא למיחש שיכבה לגמרי, ואפשר דגם הם אינם כבים לגמרי, רק שנעשה אח"כ אורם חשוך וכקרוי לכבות, וכן כתב הרמב"ם בפירושו המשנה הטעם של פסולי שמנים שיהיה אור הנר חשוך וחלוש, הרי דלא כתב כלל החשש דיכבה לגמרי, ומשום הכי מאן דס"ל כבתה אין זקוק לה משום המצוה, כשנעשה חשוך אינו צריך לתקנו כלל.

אמנם צ"ע דברי הפוסקים שסתמו דבריהם וכתבו דאין זקוק לה, ולא כתבו דכבה לגמרי יצטרך להדליקה משום חשדא, עכ"ל.

(ז) בספר "מצות נר איש וביתו" (להגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א), על חנוכה, בירורי הלכה סימן י"א (עמוד שט"ו), תירץ וז"ל ... אולם לפי מה שכתבנו ... הענין יבואר היטב, דיש הבדל גדול בין כבתה לשני פתחים, אצל שני פתחים הרי יש לו חיוב מדינא עכ"פ על פתח אחד, ואז קבעו חז"ל דמשום חשדא מחוייב להדליק לא רק בפתח אחד אלא גם בפתח השני, כי חז"ל הרחיבו את החיוב העיקרי והעמידוהו גם לפתח האחר, ואין זה חיוב חדש, אבל בכבתה למ"ד אין זקוק לה, הרי כבר קיים מצות הדלקת נרות חנוכה, וחיובו כבר פקע ונגמר, ואם היה מדליק משום חשד הרי היה זה אז חיוב חדש, וחז"ל לא קבעו חיוב חדש משום חשדא, ולכן סתמו הפוסקים דכבתה אפילו לגמרי אינו זקוק לה.

ענין זה יכולים אנו ללמוד גם מדברי הכלבו (סימן מ"ד), והאורחות חיים (סימן י"ג) שכתבו דהמדליק בשני פתחים אינו מברך אלא ברכה אחת, דכיון שבירך בפתח אחד, הברכה קאי גם על הפתח השני, ולכן לא מברך, הרי רואים אנו במפורש דחכמים

הרחיבו את החיוב לשני הפתחים. עכ"ל.

וכעין זה תירץ בספר מאורי המועדים (למורינו הגאון רבי משולם דוד הלוי סאלאווייצקי זצ"ל) על חנוכה (עמוד קצ"ב) וז"ל, י"ל דמה דמחויב להדליק מי שיש לו ב' פתחים, אין זה דינא שכדי לצאת ידי החשד צריך להדליק בכדי שלא יחשדוהו, אלא שהוא דין מעיקר מצות וחיוב הדלקה דקבעו חכמים מקום ומצות הדלקה באופן שלא יהא כלל חשד. ולכן בב' פתחים חלה עליו חובת הדלקה בכל דיניו בב' הפתחים, כיון שהוא מעיקר חובת הדלקה. וא"כ אין דין זה שייך לסוגיא דכבתה אין זקוק לה, דלהך מ"ד דאין זקוק לה, גם אם כבתה הרי קיים מצות הדלקה. ומהיכי תיתי שיתחייב במצות הדלקה שוב מפני החשד, עכ"ל.

וכן תירץ בקונטרס נר מצוה (הנזכר לעיל), וז"ל, דטעמא דחשד אין זה סיבה בפני עצמה להדלקת הנר, אלא דמשום זה חייבו חז"ל כל פתח, ואף דהבית הזה כבר הדליק, אבל החיוב חל על כל פתח ופתח, אבל אחר שכבר הדליק בפתח זה וקיים בה מצות הדלקה, אין החשד סיבה לחייבו בהדלקה שנית, אחר שכבר נתקיים בפתח זה מצות הדלקה, עכ"ל.

וכתירין זו תירץ כבר בחכמת שלמה על שו"ע או"ח (סוף סימן תרע"א) וכתב שהוא נכון בסברא, עיי"ש.

ח) בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"ב סימן ע"א) כתב וז"ל ... ומה שכתב שם הרב השואל לתמוה על מה דכבתה אין זקוק לה, ולמה לא נחוש לחשדא שמי שיעבור ויראה, יחשוב שלא הדליק כלל, וכמו דחשו לב' פתחים.

והגאון נדחק לפענ"ד באמת מצד חשדא ראוי להחמיר ולהדליק שנית רק שמצד המצוה אם כבתה אין זקוק לה, ומכל מקום מותר להדליק בשמנים דאין לחוש שמא יטה כיון דמצד הדין כבתה אין זקוק לה, ורק משום חשדא איכא, ופשיטא דבשביל חשדא לא ימלט מלהדליק אם אין לו שמן אחר, ומשום חשדא לא יעבור על מצות נר חנוכה, וגם בודאי לא יטה בשביל זה לעבור על איסור שבת.

ובלאו הכי נראה לפענ"ד דאין מקום לחשדא דהרואה שכבה יחשוב שמא לא הדליק עדיין דיש לו שהות להדליק, ובליילה השניה יראה שמדליק, משא"כ כאן דהרואה יראה שבכל לילה אינו דולק, אבל כבתה הוא מקרה והמקרה לא יתמיד, ובליילה אחת לא יחשדנו דיאמר שסופו להדליק עוד, ואם יראה שנדלק ומכבה בוודאי לא יחשדנו שכבהו במזיד רק תולה שבשוגג נכבה, עכ"ל.

ט) ובספר מאורות נתן (הנזכר לעיל) הקשה על תירוצו הראשון שהביא השואל ומשיב, דבאמת מצד חשדא ראוי כן להחמיר ולהדליק שנית, רק שמצד המצוה אם כבתה אין זקוק לה, ע"כ. דא"כ מדוע לא נזכר בפוסקים שראוי להדליק שנית משום חשדא.

ועל תירוץ השני שכתב השואל ומשיב, דאין מקום לחשדא דהרואה שכבה יחשוב שמא לא הדליק עדיין דיש לו שהות להדליק, הקשה המאורות נתן (הנ"ל) דא"כ חצר שיש לו שני פתחים ג"כ נימא הכי, ועוד הקשה דמי שעובר בסוף זמן ההדלקה ויראה שלא דולק נר חנוכה יבוא לחשדו שלא הדליק כלל, עכ"ד.

(י) ומה שהקשה המאורות נתן על תירוץ השני של השואל ומשיב, דא"כ חצר שיש לו שני פתחים ג"כ נמי הכי, נראה לתרץ בס"ד לפי דברי השואל ומשיב בעצמו שכתב, דהטעם שלא חושד כשכבתה, דבלילה השניה יראה שמדליק, ומשא"כ בחצר שיש לה ב' פתחים הרואה יראה שבכל לילה אינו דולק, אבל כבתה הוא מקרה והמקרה לא יתמיד, ובלילה אחת לא יחשדנו דיאמר שסופו להדליק עוד, עכ"ד. ולפי זה לא קשה מידי, דהרי בחצר אם יעבור כל יום יחשדנו ולא יתלה שסופו להדליק עוד, דדוקא בלילה אחת אינו חושד ותולה שסופו עוד להדליק וכנ"ל, ודו"ק.

(יא) בקובץ "מבקשי תורה" (כרך ד'-י"ח, כסלו תשנ"ו, עמוד ט"ז אות י"ז) הובא ששאלו למרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שאלה זו, למה כבתה אין זקוק לה, והרי צריך להדליק מפני החשד, והשיב הגרש"ז, דהאי דינא שצריך להדליק מפני החשד הוא רק בעומד ורואה מתחילת זמן ההדלקה, ואינו רואה שמדליק בעל הבית נר חנוכה, בהא חיישינן לחשדא, אבל מי שהגיע אחר זמן ההדלקה ואינו רואה שהדליקו הנרות, עליו להעלות על דעת שנכבו הנרות, ולא הוצרך בעל הבית להדליק נרותיו שוב דכבתה אין זקוק לה, עכ"ד.

(יב) בספר באר שמעון (להגאון רבי שמעון מנזאל שרייבער שליט"א), על סוגיות דנר חנוכה סימן תרע"א סעיף ח', כתב וז"ל:

והנה שמעתי להעיר דכיון שתקנו חכמים הדלקה משום חשדא וכנ"ל, יש עוד טעם להצריך לחזור ולהדליק אף דכבתה אין זקוק לה, שאין לך חשדא גדולה מזו שאין לו נר דולקת תוך השיעור של חצי שעה. אמנם לכאורה קשה לומר כן, דהרי הרשב"א והרמ"א לא ס"ל כן כיון שכתבו שאין זה אלא חומרא, ואף להב"ח ומהרש"ל אין זה חיוב רק מצוה וכנ"ל, ואילו להטעם של חשדא היה זה חיוב.

אלא נראה שלא שייך כלל טעם של חשדא בנוגע לדין כבתה אין זקוק לה, דכיון שעשה מעשה הדלקה יצא מכלל חשדא, שהרי זהו ההלכה שכבתה אין זקוק לה, ואין לחשדו שלא הדליק אלא אמרינן שהדליק וכבתה, ורק בציוור שיש לו שני פתחים ולא הדליק כלל בפתח אחד יש בזה משום חשדא מחמת ההולכין בצד זה וחושדין אותו שלא הדליק כלל.

ותדע דאם נימא דיש בכבתה משום חשדא, א"כ אף להצד בגמ' דף כ"א: דהחצי שעה הוא לשיעורא ויכול להדליק גם אח"כ כדמבואר בתד"ה דאי לא וכו' ובראשונים (אלא שעיקר מצותה הוא תוך החצי שעה כמ"ש ה"ה פ"ד ה"ה מדברי הרשב"א), נימא

דע"כ צריך להדליק בתחלת הזמן משום חשדא, אלא משמע דכל שלבסוף הדליק כהלכה אין בזה משום חשדא, וממילא כמו כן לענין כבתה אינו זקוק לה אין בזה עוד משום חשדא כיון שהדליק כהלכה, ורק בלא הדליק כלל בפתח אחד יש בזה משום חשדא וכנ"ל, עכ"ל.

וכעין זה תירץ בספר שיח שדה (להגאון רבי אבישי גלער שליט"א), עה"ת והמועדים (עמוד ש"ז) וז"ל, ואפשר לחלק דבכל מקום שכבר הדליק ויכלו אנשים לראות וממילא היה יוצא מידי החשד, לא מחויב לחזור ולהדליק, דאי לא תימא הכי אין לדבר סוף דתמיד כשיכבה הנר יהיה מחויב לחזור ולהדליקו דאולי יעבור אדם שלא עבר שם קודם לכן ולא ראה שהדליק, ובאמת כבתה אין זקוק לה דכבר יצא ידי חשדא, משא"כ חצר עם שני פתחים צריכה שתי נרות, דבפתח השני מעולם לא יצא ידי חשדא. עכ"ל.

(ג) בספר יציב פתגם (ילקוט פרפראות על דרך הפלפול מהגה"ק מצאנו-קלויזנבורג זצ"ל) על חנוכה (עמודים נ"ט-ס') כתב וז"ל:

...בשערי תשובה (סימן תרע"ג ס"ק ז' הביא מהשבו"י ח"ג סי' מ"ח) דאע"ג דאין זקוק לה, מכל מקום צריך להניח את הנותר מנר חנוכה של שעה או של שמן כל עת זמן ההדלקה, שאם לא יעשה כן חיישינן לחשדא שלא הדליק כלל עיי"ש, נמצא לפי זה דבכבתה יצטרך לשמור הנר בחוץ שלא יפילנו הרוח ושיהיה עומד במקומו, אמנם יש לדון בזה ולומר דאי איכא חשדא לא יועיל מה שיהיה שמן בחוץ, דמה זה שייך לקיום המצוה, ודייקא בהדלקת השמן שהרואה יראה שדולק הנר יסור החשד, ובאמת ששם בשבו"י בעצמו פקפק בזה ע"ש.

ובזה יבואר הלשון כבתה אין זקוק לה, דלא קאמר אינו מדליקה, אלא שמלשון אינו מדליקה היה נראה דרק לחזור ולהדליק אינו צריך, אבל צריך להשגיח על הנר והשמן שיהיה במקומו, וקא משמע לן שאין זקוק לה כלל, שאינו צריך אפילו לילך לפתח ביתו בחוץ ולהשגיח שיהיה השמן במקומו, ודו"ק, עכ"ל.

(ד) בקרבן נתנאל על הרא"ש מס' שבת סימן י' (אות י') כתב וז"ל, יש מקשין הא על כרחך צריך לומר לרב הונא דחייש לחשדא, כבתה זקוק לה נמי מהאי טעמא דאי תו לא אדלקי יחדו לו שלא הדליק כלל, אלא דרב הונא לטעמיה דס"ל כבתה זקוק לה, והרמב"ם פסק להא דרב הונא (פ"ד מהלכות חנוכה ה"י), ופסק כבתה אין זקוק לה (שם ה"ה).

ונראה ליישב דבשבת דרכן היה להניח הנר על פתח החצר אפילו לאחר שכבה, מהא דפרק כירה דף מ"ה (ע"א) דמבעיא ליה מהו לטלטולי שרגא דחנוכה מקמי חברי בשבת, א"כ הא דאצטריך רב הונא להדליק בשתי רוחות משום לתא דשבת, כשחליף להאי פתחא דלא אדלקי, ולמראה עינים ישפוט כיון דלא מצא שם עומד נר כלל ש"מ

דלא אדליק, משא"כ נר שכבה אף שאין זקוק לה, מ"מ ידון אותו לכף זכות שכבה וכבתה אין זקוק לה, וכבר לקח הנר מפתח החצר כי כן דרכם בחול, עכ"ל.

בקובץ "באר החיים" ויזניץ אשדוד (ג' כסלו תשנ"ח) כתב הגאון רבי אריה וייס שליט"א, וז"ל (בעמודים קפ"ג - קפ"ד), חזינא בשו"ת שבות יעקב (הנ"ל) שהעלה דאף דקיי"ל כבתה אין זקוק לה, מ"מ צריך להניח הנרות באותו מקום עד סוף זמן הדלקתן, דאם יטלנו משם מיד, איכא למיחש לחשדא, כדאשכחן בחצר שיש לה ב' פתחים, וסיים שזהו ראייה שאין לה תשובה כלל. יעו"ש.

והעתיקהו סתמא השערי תשובה (הנ"ל), ועוד אחרונים, מיהו בקרבן נתנאל (פ"ב דשבת סי' י' אות י') כתב בפשיטות דאף לרב הונא דקאמר האי דינא דחצר שיש לה ב' פתחים, אינו צריך להניח הנרות במקומם לאחר שכבו, והא דחייש לחשדא הוא רק משום לתא דשבת, דאז ודאי שייך חשדא, דאי אפשר לטלטל משם הנרות בשבת לאחר שכבו משום מוקצה. עכת"ד.

אולם לפי מה שנבאר בדברינו דחשש חשדא אינו אלא על רגע ראיית הפתח, שיכנס בו מיד רוח קנאה לחושדו בכך בלי התבוננות וישוב הדעת, אם כן יובן שפיר דעת בעל שבות יעקב, דאף בימות החול גופא שייך חשדא בדבר זה, דאם כבר יתבוננו הרואים ללמד עליו זכות שהדליק נר חנוכה וכבתה, כבר יהיה להם עוד הרבה לימודי זכות על זה, שהדליק בפתח השני, או בענין אחר, אבל רב הונא שכן חשש לא סמך על זה כי חשש שלא יתבוננו בדבר וכאמור.

ברם עדיין יש להעיר על מה שהעתיקו האחרונים בפשיטות הוראת בעל שבות יעקב, דכבר נתבאר בדומנינו לא שייך כלל חששא דחשדא, בין לענין חצר שיש לה ב' פתחים, ובין לענין נר שכבתה, אפילו להנהיגים להדליק בחוץ, כיון דישנם אפילו מיעוט אנשים אשר מדליקים בפנים ממש, מיהו למעשה לענין כבתה, אף אי נימא דאין צריך להניח הנרות מצד חשדא, הרי כתב המגן אברהם (סימן תרע"ג ס"ק י"ב) דלחומרא ראוי לחזור ולהדליקה בכל ענין. עיי"ש. עכ"ל.

טו) ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, בזה הלשון, קיי"ל כבתה אין זקוק לה (שו"ע או"ח סימן תרע"ג סעיף ב'), ולמה אין חשש של חשדא שיחשדו אותו שלא הדליק, וכמו שחיישינן בחצר שיש לה ב' פתחים לחשדא (שבת דף כ"ג ע"א, שו"ע או"ח סימן תרע"א סעיף ח')? והשיב לי הגר"ח שליט"א, בזה"ל, כיון שהדליק אין חשדא, עכ"ל.

שוב שאלתי להגר"ח שליט"א, בזה הלשון, חצר שיש לה ב' פתחים צריך להדליק בשתייהן נר חנוכה משום חשדא (שם), ולכאורה למה יש חשד, והא איכא למימר שהדליק וכבר כבתה ואין זקוק לה? והשיב לי בזה"ל, כבתה לא שכיחא, עכ"ל.

טז) ובספר נטעי גביראל על הלכות חנוכה (פרק ל"ז סעיף י"ח) כתב שאף דקיי"ל

כתה אין זקוק לה, מ"מ צריך להניח המנורה במקום שהדליק כל זמן שיעורה שהיא חצי שעה, אכן בזמן הזה שמדלקין בפנים וליכא חשדא רק מאנשי ביתו, אין צריך לזוהר בזה, עכ"ד.

(יז) והנה ידידי היקר הגאון רבי אברהם דבדה שליט"א, מח"ס ביכורי אביב, ושא"ס, הוסיף בזה, וזה לשונו: לכבוד ידידי הרה"ג ר' מרדכי שבת שליט"א (מח"ס משיב חיים) בענין השאלה שנדברנו בה אמאי בכבתה אין זקוק לה לא חיישינן לחשד שיאמרו דלא אדליק, כמו שמצינו בחצר שיש לה' ב' פתחים דחיישינן לחשד. ושנינו כאחד ענינו ואמרנו, דשאני הכא דהרואה בעיניו יחזה המנורה במקומה עומדת ושמן בתוכה ופתילה על ראשה וא"כ בטל החשד, ושוב שללתי תירוץ זה כיון דלא מצינו דין בכבתה אז"ל שיצטרך להשאיר המנורה על מקומה ובודאי יכול להכניסה לביתו וא"כ שוב קשה למה לא חיישינן לחשד.

ולכן תירצתי תירוץ חדש דכל החשד הוא בזמן ההדלקה ממש ולא לאחמ"כ ולכן בשני פתחים מי שעובר בזמן ההדלקה ורואה שבעה"ב לא מדליק או' מדלא אדליק בהא, בהא נמי לא אדליק, אבל גבי כבתה אינו זקוק לה ולחשד לא חיישינן שכבר עבר זמן ההדלקה ולא מצינו לחז"ל שיהיו חוששינן לחשד בזמן זה דכל החשד (בב' פתחים) הוא בזמן ההדלקה דווקא וכנ"ל.

ושוב ראיתי דבר פלא בס' שערי תשובה בדין כבתה אז"ל (תרע"ג ס"ק ז') שהביא מהשבות יעקב (ח"ג סי' מ"ח) דאע"ג דאינו זקוק לה צריך להניח את הנותר מהנר שעוה או שמן כל זמן עת ההדלקה דאם לא יעשה כן חיישינן לחשדא דיאמרו דלא הדליק כלל וראיה מחצר שיש לה ב"פ דחיישינן לחשדא וא"ת לידנהו לכף זכות דהדליק, וכבתה, וקי"ל כבתה אז"ל, אלא ודאי כשלא הניח הנותר באותו מקום איכא חשדא לומר שלא הדליק כלל. עכ"ד השבו"י, והשע"ת מביא אותו בשתיקה וניכר שמסכים עמו בדין דמותר הנר או השמן על מקומו יעמוד ולא יטלנו משם כל זמן המצוה.

ולפי"ז הקושיא ליתא, דבאמת חיישינן לחשד ומפני זה אומרים לו דמותר הנר או השמן ישאירנו במקומו שלא יבוא לידי חשד הא בלא"ה נכנס בבעיה דחשד.

ובאמת, קצת פלא לחדש דין כזה אחרי דחז"ל אמרו כבתה אז"ל ולא אמרו ישאירנו במקומו מפני החשד ורק בב' פתחים הזכירו חששא דחשד אבל כאן לא הזכירוהו ולא עלתה על לשונם.

והן אמת שליבי היה מהסס במה שתירצתי שכל החששא דחשד היינו דוקא בשעת ההדלקה ממש ולא לאחמ"כ כנ"ל.

אמנם מצאתי און לי בדברי החכמת שלמה (בדין חצר שיש לה ב"פ) שכתב בין דבריו וז"ל: ועיין מ"ש בחיבורי על או"ח משנת תקצ"ט בס' תרע"ז והעלתי דדווקא

בשעה שמדליק נר חנוכה מחוייב להדליק בשניהם אבל אם כבר משך ידו מנר חנוכה וסילק אינו מחוייב עוד להדליק בפתח הב' עי"ש בטעמו כי טוב בעזה"י והוכחתי זה מן הש"ס ע"ש ודו"ק עכ"ל.

מבואר בדבריו כפי שכתבנו דכל החשש דחשדא הוא רק בזמן ההדלקה ממש ולא לאחמ"כ, עד כדי שהוא פוסק לדינא שאם כבר משך ידו מנ"ח וסילק שוב בטל ממנו החיוב להדליק בפתח הב' דכבר בטל הטעם דחשדא ויותר לא אמרינן דהרואה או' מדלא אדליק בהא, בהא נמי לא אדליק, דכל החשש שיאמר כן הוא על שעת ההדלקה ממש וזו כבר נסתלקה הלכה לה.

עוד אפ"ל החילוק בין ב"פ דחיישינן לחשד לבין כבתה אז"ל דלא חיישינן לחשד, הוא דהיכא דהספק שקול לא חששו חז"ל לחשדא דבני אדם, ולכן בכבתה אין זקוק לה העובר ואומר שמא הדליק שמא לא הדליק ובספק שקול כה"ג לא חוששים חז"ל לחשד (וכהא דביהכ"נ דיש לה ב' פתחים דשמא יכנס בפתח הב' ולא יבטל מעליו עמ"ש, כמו שכ' הב"י בתי' ראשון והיינו דע"י דבתפילה איכא קבלת עמ"ש הוי אף בשני פתחים רק ספק שקול ולא נוטה אל השלילה יותר מהחיוב וכן מה שתי' בתי' ב' דבנ"ח איכא הפסד ממונ משא"כ בתפילה זה אומר דאף שיש כאן ב"פ הספק שקול ואינו נוטה לשלילה טפי), וכהא דמסכת ע"ז יב. בדרך המיוחדת לע"ז חכמים אסרו לעבור בה אבל אם אינה מיוחדת לע"ז ונמצא הספק שקול ככה"ג לא אסרו לעבור בה ולא חששו לחשד עי"ש.

משא"כ בחצר שיש לה ב' פתחים אין הספק שקול אלא הוא נוטה לצד השלילה דהעובר בצד זה שלא מדליק אומר כאן ודאי לא מדליק עיננו הרואות, בפתח השני שמא מדליק שמא לא מדליק, א"כ הוא דן אותו ברובו להיותו מסוג הללו שאינם מדליקים ובחשד כה"ג חייבוהו חז"ל להדליק לצאת מהחשד.

ומסתבר שזה כוונת הש"ס באומרו "מדלא אדליק בהא, בהא נמי לא אדליק". ורבים תמהו למה לי אריכות לשון זו דמי לא ידע מאי חשד איכא. ולפי האמור כיוונו חז"ל בזה ליישב האמור מאי שנא חצר שיש לה ב"פ מכבתה אז"ל.

שוב מצאתי בחכמ"ש (ס"ס תרע"א) שכתב וז"ל: ולפי"ז נ"ל דין חדש דמ"ש בש"ס ופוסקים בחצר שיש לו ב' פתחים ידליק בשניהם היינו אם שניהם שווים פתוחים לרה"ר דצד שניהם שווה אבל אם צד אחד פתוח לרה"ר במקום דשכיחי רבים טובא וצד אחד פתוח למקום דלא שכיחי רבים כולי האי כדרך שמצינו בכמה רחובות ושוקים דבצד אחד יש רבים מצויים ובהשוק השני לא דרכו רבים כולי האי, בזה א"צ להדליק אלא בפתח הפתוח למקום דשכיחי רבים טובא ובוה לא שייך לומר דמדבהא לא אדליק בהא נמי לא אדליק דהרי מסיק הש"ס דלא חיישינן לחשדא דבני עלמא רק לחשדא דבני מתא א"כ הם ידעו דבצד השני שכיחי רבים יותר מכאן, ולכן טפי מסתבר להדליק

שם ולא כאן מלעשות להיפוך וסיים וז"ב ונכון לדעתי לדינא עכ"ל.

מבואר בדבריו דאף בשני פתחים היכא דיש סברא נכונה לתלות דלא מנע עצמו מלהדליק נ"ח, בכה"ג מדליק רק בפתח אחד וא"צ להדליק בשני. והיינו כנ"ל דבכה"ג אין הספק נוטה לצד השלילה כמו בסתם חצר שיש לה ב' פתחים דדוקא אז חייבוהו חכמים להדליק בשניהם מפני שהספק נוטה לשלילה משא"כ הכא.

ועוד שמעתי בזה תי' אחר מהרה"ג ר' בנימין גליק שליט"א, והוא על דרך דיו לבא מן הדין להיות כנידון דמה שמצינו לחז"ל בחצר שיש לה ב' פתחים שחייבוהו להדליק בשניהם מפני שמהות מצות הדלקת נ"ח היא באופן כזה שלא ישאר חשד כלל ולכן מי שיש לו ב"פ מעיקר מצותו הוא שידליק בשניהם משא"כ בכבתה אין זקוק לה את עיקר מצותו קיים ומהיכא תיתי לחייבו שוב חיוב חדש.

ושו"ר לידידי בספרו גם אני אודך (ח"א סי' ע"ד) שהביא שכן תי' הגאון ר' משולם דוד סאלוויצ'יק (שליט"א) [זצ"ל], בס' מאורי המועדים, ועוד הביא שם שכן תי' בס' נר מצוה ועוד. ובהמשך דבריו (אות ט"ו) כתב ששאל שאלה זו להגר"ח והשיב לו בזה"ל "כיון שהדליק אין חשדא", עכ"ל. וכפה"נ כוונתו לתירוץ האמור דלא מצינו לחז"ל שמפני החשד יחייבוהו חיוב נוסף אחר שיצא יד"ח מצוותו רק מה שמצינו הוא שמפני החשד יוסיפו לו פרט בעיקר חיובו הראשון. וזה שהשיב הגר"ח "כיון שהדליק אין חשדא", היינו בכה"ג שיצא ידי מצוותו לא ראינו שחוששים שוב לחשדא.

ועוד כתב שם בס' גם אני אודך דשוב שאל להגר"ח למה בחצר שיש לה ב"פ צריך להדליק בשניהם משום חשדא והא איכ"ל שהדליק וכבר כתבתה. והשיבו "כבתה לא שכיחא" עכ"ל. ובאמת זה יכול להוות תירוץ נוסף לשאלתנו למה בכבתה אז"ל לא נחייבו להדליק שוב מפני החשד, דיש לומר זה שיכבה הנר דבר לא שכיח כ"כ הוא כמו שיהיה חצר שיש לה ב' פתחים, וכיון שכן מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן כיון דמעיקר הדין כבתה אין זקוק לו לא גזרו רבנן מפני החשד לחייבו להדליק שוב משא"כ חצר שיש לה ב"פ דבר מצוי הוא וגזרו בו מפני החשד שיש בו.

ועלה על לבי לעורר שמא ואולי בחצר שיש לה ב"פ וכבר הדליק בפתח שרגיל ליכנס ולצאת בו ואח"כ הלך והדליק גם בהפתח השני והנה קרה ובהפתח השני כבו הנרות כולם, אולי נאמר כיון שכל חיוב ההדלקה שלו בזה הפתח השני הוא משום חשדא דבני אדם א"כ עתה כשכבו הנרות יצטרך לחזור ולהדליקם לסיבת החשד דאע"פ דבעלמא בכבתה אמרינן אינו זקוק לה ולחשדא לא חישיינן כאן שאני, דכיון שכל ההדלקה בפתח זה היא לסיבת חשש חשדא כיון שכן כל עוד שיש כאן עדיין חשדא יצטרך שוב להדליק ואע"פ שכל החילוקים שכתבנו לעיל בין כבתה אז"ל לחצר שיש בה ב"פ עדיין קיימים ומה שנאמר שם נאמר כאן, בכל זאת לפי מה שחילקנו ואמרנו שבחצר שיש לה ב"פ הספק נוטה יותר לשלילה משא"כ בכבתה אז"ל, מפני

שהספק שקול ובכה"ג לא חששו חז"ל לחשד א"כ לפי חילוק זה יש לומר דבכה"ג עדיין הספק נוטה לשלילה דהעובר ברוח זאת רואה דלא אדליק ועל הצד השני דן אותו בספק וא"כ נוטה הרואה בחשבנו לשלילה טפי וכיון שכן עדיין סיבת החיוב בחצר שיש לה ב"פ קיימת ועודנה שמחמתה יתחייב להדליק שוב. וע"ז י"ל דעם כל זאת עדיין לא ראינו לחז"ל שיחששו לחשד במקום שכבר יצא יד"ח מצוותו ורק ראינו שמפני החשד יוסיפו לו פרט נוסף בעיקר חיובו וזה את עיקר חיובו יום זה כבר קיים.

ואבי מורי הי"ו שלל מעיקרא כיוון זה ואמר בזה"ל: "יציבא בארעא וגירורא בשמי שמיא" בסתם נר חנוכה תאמר כבתה אין זקוק לה ובמה שחייב בו רק מצד החשד בלבד בו תאמר זקוק לו להדליקו שנית אתמהה. אבל לענ"ד עדיין היה מקום לומר זאת כיון דכל מהותו של נר זה הוא לצד החשד ובסיבתו בא, וכיון שכן הו"א דכל עוד דלא סר החשד לא יצא בו, אם לא הנ"ל דכיון דקיים מצוותו יום זה בשלימות לא מצינו לחז"ל שיחייבוהו מפני החשד לחזור לקים מצותו כנ"ל.

ובס' בית הלוי עה"ת בסופו בעניני חנוכה חידוש עצום במחלוקת רב הונא ורב חסדא בדין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה, דר"ה ס"ל זקוק לה דמצד המצוה מחוייב לחזור ולהדליקה דס"ל דכן היתה התקנה שיהיה דלוק כל משך הזמן כולו דווקא ולדידיה גם בעוד הנר דלוק רק שהוא חשוך מוכרח לתקנו דאע"ג דאז ליכא חשדא דכל העובר מכיר בו שהיה דלוק מכבר מ"מ מחוייב לתקנו משום עיקר המצוה, ור"ח ס"ל דמשום עיקר המצוה אין זקוק לה ומשו"ה כ"ז שהוא דלוק אפי' מעט וחשוך א"צ לתקנו דליכא חששא, דמינכר דהיה דלוק כהוגן מקודם, אבל כשכבר כבה מודה דצריך להדליקה משום חשדא וכל הא דאז"ל היינו מצד עיקר המצוה אבל מצד חשדא מודה דחייב לחזור ולהדליקה. עכ"ד. והוא פלא. וגם הבית הלוי עצמו הרגיש הקושי דהפוסקים סתמו לא כן, רק כבתה אז"ל לגמרי וא"צ לחזור ולהדליקה כלל.

[והנה במהות חששא – דחשד בנ"ח] ראיתי בס' ברכת אברהם (ארלנגר) ביאר מ"ט חששו חכמים בנר חנוכה לחשד כ"כ, דלכאורה כל אדם יש לו חזקת כשרות ואם לא הדליק כאן בחזקת שהדליק בצד השני וכ"ש במילתא דעבידא לגלויי שאפשר לראות, בודאי לא יעשה כן, גם מה עם מצות בצדק תשפוט עמיתך, ועוד כאן אין ריעותא לפנינו.

וביאר עפ"י מה שמצינו חומרא גדולה בעניני מראית העין עד שאמרו (שבת קמו:): כל מה שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור ונראה שמה שהחמירו בזה הוא משם דעי"ז שסוברים שאדם עובר עבירה, הרי עבירה זו נעשית קלה בעיני הבריות שרואים שאחרים מקילים בה וכגדר חילול השם, העבירה החמורה, שנחשב כמחטיא אחרים שילמדו ממנו לזלזל באיסור, עי' רש"י יומא (פו).

ולפי"ז אומר הברכ"א י"ל דמחמת חומר ענין של פרסומי ניסא עד שאמרו שמוכר

כסותו באין לו מה יאכל עי' ברמב"ם (פ"ד הי"ב). ובגמ' (שבת כג:). עוד אמרו נר חנוכה עדיף מקידוש היום משום מעלת פרסומי ניסא. לכן החמירו בזה לחוש לחשש רחוק, פן יגרום צד החשד, להחליש מעלת פרסומי ניסא לכבוד שמים. וסיים ועדיין צ"ע. ובאמת היטיב לבאר תוקף החשש שחששו חז"ל לחדש במצות נר חנוכה ודפח"ח.

ועוד כתב שם דעל דרך זה יש מקום ליישב גם קושיית הבית יוסף (סו"ס תרע"א) מה שהקשה מברכות מהא דביהכ"נ דיש לה ב' פתחים והוא נפלא ועי"ש עוד מש"כ הב"ח והמג"א ס"ק י"ב והפר"ח.

ויש לעיין לפי מה שכתבנו לעיל שכל החשד הוא בזמן ההדלקה דווקא ולא לאחר מכן וכפי שהוכחתי מהחכמת שלמה, האם בזמננו שהעולם חלוקים בזמן ההדלקה כבר בטל הדין דחצר שיש לה ב"פ דבעי להדליק בשניהם דכיון דחלוקים בזמן ההדלקה יש לומר דלמא מדליק אח"כ וכדוגמת מה שכתב הטור בשם בעל התרומה שהאינדא שמדליקין בפנים אין צורך להדליק גם בפתח השני משום חשד כיון דאינו היכר אלא לב"ב והם יודעים וכו'. וכה"ג כאן בטל החשד.

עוד יש לעיין, אשכנזי שיש לו ב' פתחים האם יוכל לצאת יד"ח במה שידליק אחד מבניו בפתח השני או שהוא דין על בעה"ב להדליק בשניהם ואינו נפטר בכה"ג.

עוד יש להשית עין העיון על כמה פרטים אחרים האם בהפתח השני שמדליק בו מפני החשד יש מעלת ההידור להיות מוסיף והולך כמספר הימים או"ד כיון שהכל לסיבת החשד דווקא, אין כאן ענין דהידור כלל.

וכן האם "ברכת הרואה" יוכל לברך הרואה נרות הללו הדלוקים בפתח השני או"ד כיון שהם לסיבת החשד אין שם נרות חנוכה עליהם. ואבי מורי הי"ו אמר לי דכה"ג מצינו בפוסקים דיש מהם סבירא להו דאין לברך 'ברכת הרואה' על הנר שכבר עברה מצותו (חצי שעה) דכיון דיכול לכבותו תו לא יכול לברך עליו ואין שם נר חנוכה עליו ואולי כה"ג הכא. וכן האם אמרינן בזה מצווה בו יותר מבשלוחו או"ד לא.

וראיתי בשם הליכות שלמה (חנוכה פי"ג הע' 52) דבהדלקה מפני החשד א"צ להדליק אלא נר אחד, ובלבד שיהא ניכר שהדליקו לשם חנוכה, ובאמת הוא פלא מצד שאין היום מי שנוהג להדליק רק נר אחד, וגם בשו"ע סי' תרע"ב ס"ב לא הזכיר הא דמעיקרא סגי בנר איש וביתו [ועין אבי עזרי הל' חנוכה שתמה בזה על הטור והשו"ע שלא הזכירו כלל הא דנר איש וביתו עי"ש מש"כ בזה] וא"כ אינו ניכר שהוא של חנוכה. ועוד אי ת"ח הוא ממנו ילמדו וכן יעשו שלא להדר כלל. [שו"ר ב"טהרת השלחן" (לר') יעקב צבי שפירא] שכתב וז"ל צריך להדליק בשתייהן, לענ"ד דא"צ להדליק בפתח שני רק נר אחד, דהא מעיקר הדין סגי בנר אחד].

וראיתי עוד בס' משאת המלך (דיסקין, חנוכה סי' ב') שכתב להסתפק בנרות שמדליק בפתח השני אי דין נ"ח עליהם להאסר להשתמש לאורם והדומה לו דלכאורה

כיון דאינו אלא משום מראית עין היה לנו לומר דאין בכל הנך דיני נר חנוכה והביא דברי ה"מכתם לדוד" [הובא בשערי תשובה] במי שיש לו חצר של שני פתחים שמברך באחת, ויום אחד שהיה טרוד וציווה שידליקו וכן עשו והדליקו בפתח אחד ועד שלא הדליקו בשני בא, יכול לברך כשידליקו בפתח השני, ולכאורה קשה כיון דאינו נ"ח וכל הדלקתו אך מפני החשד מה שייך לברך ע"ז.

מבואר מה"מכתם לדוד" דמדין חשדא חייבוהו חכמים להדר במצותה דנ"ח להדליק אף בפתח השני ואף הנר הזה הוא בכל נ"ח וכל דיני נ"ח עליו והטעם כיון דעיקרו של נ"ח משום פרסומי ניסא משו"ה חייבו לפרסם לכל שהדליק נ"ח ולצאת מהחשד וזהו גופא מהפרסומי ניסא, והלכך תורת נ"ח עליו ע"כ הוכיח כמובן לשיטת המכתם לדוד דווקא.

וכתב עוד ולפי"ז יש מקום ליישב קושיית הב"י [מהא דביהכ"נ שיש לה ב' פתחים] דהן אמת אי עיקר חיובו משום "חשד", או מדין "והייתם נקיים", סגי לן במה שיש לתלות דאדליק בפתח האחר כמו בביהכ"נ דסגי לן במה שיש לתלות במה שנכנס בפתח האחר, אבל הכא כיון שחיובו משום פרסום הנס כל עוד שיש להסתפק אי הדליק נמצא חסר בפרסום הנס ולכך חייבוהו חכמים להדליק בשניהם, עכ"ד. וראה לעיל שהבאתי מס' ברכת אברהם שגם הוא כתב לתרץ קושיית הב"י בסגנון זה.

ולפי"ד המכתם לדוד הללו י"ל דשפיר אפשר לברך ברכת הרואה על נרות אלו כיון שהם מגוף החיוב של פרסומי ניסא, וגם יש לומר דיש בהם דין של מצוה בו יותר מבשלוחו.

ומצאתי דבר פלא, בחידושי חתם סופר למס' שבת על לשון הגמ' כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק וכו' ומתוך דבריו נפשט ג"כ ספקינו אי באשכנזי די שאחד מבניו ידליק למצותו בפתח השני או"ד לא, וז"ל: טעם חשדא זו משום דרוב ישראל המה מהמהדרים שמדליקים נר לכל אחד ואחד, ומידי דלא שכיחא שלא יהיה בבית כי אם איש אחד, וכיון שיש כאן ב' מדליקים בבית ויש לו ב' פתחים, טוב היה לו להדליק בכל פתח נר אחד, ומדלא אדליק בהאי, שמע מינה דעל כל פנים איננו מהמהדרים וחס על ממונו, איכא למיחשדיה שמא באידך נמי לא אדליק, וסיים החת"ס, כן מצאתי כמדומה לי בחי' מהרי"ט [ד"ה כל] ולא צריך למה שנדחק מג"א סי' תרע"א ס"ק י"ב עכ"ל.

ולענ"ד הוא פלא עצום לפרש מהות חששא דחשד באופן זה בפרט שהמנהג הרווח אצל הספרדים שבעה"ב מדליק מנורה אחת בשביל כל בני הבית וכמו שפסק השו"ע (סי' תרע"א ס"ב) "ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליק יותר". וא"כ איך יתכן שמרן שפסק דין זה פסק דין דחצר שיש לה ב' פתחים שמדליק בשניהם, ובלא"ה חשדא זו תמוהה אולי חפצים כולם להדליק במקום אחד, ודילמא עתה ישנו בבית זה איש יחיד,

אמנם זה מבואר בד' החת"ס דסילוק החשד ע"י שאחד מבני הבית ידליק בהפתח ההוא הוא טוב מאד ואינו דין על הבעה"ב. (עכ"ל).



ראשו ורובו ברשות אחרת (גליון)

הרב יחיאל מיכל הלוי לוי

ירוש"ו

בגליון א'רד הניח הרב יהושע בלאזענשטיין דברי רבינו הזקן נ"ע בצ"ע, ובגליון א'רה נסיתי ליישב דברי אדה"ז, ושם ערער הרב הנ"ל על תירוצי, ותירץ דברי אדה"ז בדרך אחרת. ויש להעיר על דבריו, והעיקר בזה לברר דברי אדה"ז, וכדי לבאר דברי אדה"ז שנכתבו בקיצור, אעתיקם ואבארם כפי יכולתי:

והנה זה לשון אדה"ז בקו"א (שנ, א):

"והנה המג"א העתיק דברי הרא"ש על אלא א"כ הכניס כו', וברא"ש מבואר דאראשו בלבד קאי. ואמת שהתוס' בשבת דף י"א הקשו כן על ראשו ורובו, אבל לא תירצו כהרא"ש, אבל תירוצ' הרא"ש צ"ע אם שייך בראשו ורובו, דאפשר דתו לא הוה פיו מקום פטור, אלא הרגלים הוא שהן מקום פטור ולא כרשות שהן שם, מפני שנגררין אחר ראשו ורובו, עיי' דף ג' ע"ב, אבל ראשו ורובו הן לגמרי כאותה רשות שהן שם..."

ואדה"ז מביא ראי': "דהא לרבא דף צ"ב אפילו ידו בלבדה אינה נגררת אחר הגוף והרגלים והיא כאותה רשות לגמרי לפי שיטת רש"י שם, ואף אביי לא פליג עליה, וכן לפירוש ר"י בתוס' שם אף אליבא דרבה¹, אלא בידו בלבדה, אבל לא בראשו ורובו נגד הרגלים".

היינו, שאדה"ז מעיר על המג"א מסברא, דאם נאמר שפיו אינו כרשות שהוא שם, זהו רק כי נגרר אחר גופו שברשות האחרת, וא"כ בהכניס ראשו ורובו לרשות אחת, והרגלים ברשות אחרת, מסתבר שהרגלים נגררים אחר רובו וראשו. ואח"כ מוכיח כן, דמרבא (בדף צב, א) נשמע לאביי ורבה (ע"ש ברש"י ותוס').

וא"כ איך כתב המג"א (שנ, סק"ב) את סברת הרא"ש שפיו הוא מק"פ על דברי

(1) כן הוא בדפו"ר. אבל ר"י בתוס' שם לא פירש להדיא אלא דברי רבא (ורק ממילא נשמע גם לרבה), אבל רבינו אלחנן בתוס' שם (לפני דברי הר"י) איירי להדיא בדעת רבה, ודוחק להגיה "לפירוש ר"א בתוס'". ואוצ"ל "רבא", ואכ"מ. עכ"פ כוונתו ברורה, דכל מה שנחלקו אם אגד גוף שמה אגד לא נחלקו אלא בידו, וא"כ נשמע שבראשו ורובו נגד הרגלים, כו"ע ס"ל דלא אמרינן "שמה אגד".

השו"ע "אלא אם כן יכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה", הרי בנדון זה א) מסברא צ"ע אם יהי' פיו מקום פטור, וב) מדיעות החולקות שידו לעולם כרשות שהיא שם, נשמע לדיעות דידו מק"פ, שבראשו ורובו עכ"פ ידו שיהי' כמקום שהם שם.

ואדה"ז מוסיף שם: "ואמת שהתוס' בשבת דף י"א הקשו כן על ראשו ורובו, אבל לא תירצו כהרא"ש".

דהיינו, שהתוס' שם הקשו על המשנה (עירובין צט, א) "לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"ר, ברה"י וישתה ברה"י, אלא אם כן הכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה" - "וא"ת השתא נמי כי יכניס ראשו ורובו אמאי שרי, הא מפיק מרה"י לרה"ר שלוקח ברה"י ונחית בבטנו ברה"ר". ותירצו: "ויש לומר דבליעתו היינו הנחתו, ואין לחוש במה ששוב נכנסים לתוך מעיו".

וקושיית התוס' העתיק המג"א בקיצור, ותירץ: "יש לומר כיון שנתנן בפיו הוי מקום פטור, כיון שהוא במקום אחר ופיו במקום אחר".

ומשמע מדברי המג"א, שגם אם ראשו ורובו ברשות אחת, עדיין פיו כמק"פ.

אבל הרא"ש עצמו (עירובין פ"י ס"ו) לא הקשה קושייתו על הכניס ראשו ורובו אמאי שרי, אלא העתיק קושיית רש"י "אמר רב יוסף בחפצים הצריכים לו ודברי הכל, ופי' רש"י וליכא למימר דשתיית מים ליהוי הכנסה... הואיל ונחו בפיו שהוא מקום פטור".

היינו, שהוקשה לרש"י איך נאמר ששתיית המים אסורה רק מגזירה שמא יכניס, הרי יש עקירה ברה"ר והנחה בבטנו ברה"י, והרא"ש (ותד"ה לא עירובין כ, א) תירץ בשם רש"י שהמים נחו בפיו שהוא מק"פ.

וזהו תורף טענת אדה"ז על המג"א, דצ"ע אם שייך תירוץ זה, דנחו בפיו והוא מק"פ, לקושיית התוס' בשבת בהכניס ראשו ורובו לשתות אמאי שרי, דבכה"ג מסתבר שרגליו נגררים אחר ראשו ורובו, ואזי דינם כמקום שהם שם ולא כמק"פ.

ועל קושיית התוס' בשבת, כתב אדה"ז תירוץ אחר לשיטת הרא"ש (בשם רש"י): "ואפילו הכי לא קשה מידי לפי דעת הרא"ש, די"ל דכשרוב גופו באותו רשות, גם המים נחו באותו רשות, שהאצטומכא שהם נחים בה היא למעלה בחצי העליון של האורך שמכתפו ועד עקיבו".

היינו, דעל הקושיא בהכניס ראשו ורובו אמאי שרי, תירץ שקושיא מעיקרא ליתא, כי המים נחים בבטן שהוא בחצי העליון של הגוף, היינו עם ראשו באותו הרשות, ונמצא שלא הוציא המים כלל.

וכל מה שהוקשה לרא"ש (בשם רש"י) הוא בהכניס ראשו ולא רובו, ואז בטנו

ברשות אחרת, וקשה הרי הכניס המים, ועל זה תירץ שנחו בפיו שהוא מק"פ, כי נגרר אחר גופו ורגליו שברשות אחרת.

ועל זה הקשה הרב הנ"ל בגליון א'רד שם: "מה שהקשה [אדה"ז] על המג"א (ומחלק בין פיו לבין ראשו ורובו) ע"ש... בתוס' שבת יא, א הנ"ל אחרי שתירץ דהמים בטלים לגבי הגוף וכו', כתבו דרש"י בעירובין כתב תירוצו אחר. וכוונתם הוא למש"כ בשם רש"י בעירובין כ, א ד"ה לא, שפיו הפשוטה הוי מקום פטור (שהיא היא תירוצו הרא"ש). וא"כ משמע בתוס' דתירוצו זה קאי גם בפושט ראשו ורובו (וכהמג"א), וצ"ע."

היינו, שבתוס' הנ"ל שמביא אדה"ז, מסיים "ורש"י תירץ בענין אחר בהמוצא תפילין".

ומזה רצה הרב הנ"ל לדייק שהתוס' עצמו הבינו שסברת רש"י שייכת גם לקושייתם, בהכניס ראשו ורובו אמאי שרי, וא"כ הצדק עם המג"א שהעתיק קושיית התוס', ותירוצו הרא"ש בשם רש"י, ממש כדברי התוס' בשבת שם.

ואין ספק שזוהי הערה אלימתא לכאורה על דברי אדה"ז, ועוד, איך הביא אדה"ז דברי התוס' הללו ושקו"ט בהם, ולא ציין שמשמע מדבריהם כדברי המג"א, שסברת רש"י שפיו מק"פ מיירי גם בהכניס ראשו ורובו.

ובגליון א'רה רצה הרב הנ"ל לתרץ: "דברש"י עצמו אינו מפורש דהוי מקום פטור (כמו שהעיר הב"מ הנ"ל), והב"מ למד פירוש אחר בשיטתו (דלא כתוס') והרא"ש בעירובין) עפ"י דברי הריטב"א ע"ש, וא"כ אולי התוס' בשבת (אם אינם אותו בעלי התוס' שבמס' עירובין) למדו ג"כ הכי ברש"י (דלא כמ"ש בעירובין) וע"ז כוונתם דרש"י תירץ בענין אחר".

ולדידי לא ניחא בתירוצו זה מכמה אנפי, ראשית, כמו שאפשר לומר שכוונת התוס' לאיזה הבנה אחרת ברש"י, ולא כהבנת התוס' בעירובין והרא"ש ברש"י, באותה מידה, ואדרבה זהו פשטות כוונתם, שכיוונו למה שהביאו בשמו בעירובין, וא"כ איך יערער אדה"ז בפשיטות על המג"א "ואמת שהתוס' בשבת דף י"א הקשו כן על ראשו ורובו, אבל לא תירצו כהרא"ש", הרי יש משמעות בתוס' שגם תירוצו הרא"ש בשם רש"י שייך לקושייתם, ועכ"פ לפום ריהטא זהו מקור נאמן להמג"א.

ואם פשיטא לי' לאדה"ז שזה לא יתכן וכדברי הרב הנ"ל שנתכוונו להבנה אחרת ברש"י, האם אינו מן הדין שיבאר כל זה אדה"ז בעצמו? והי' צריך להיות סגנון עד"ז: "ואמת שהתוס' בשבת דף י"א הקשו כן על ראשו ורובו, וגם סיימו שרש"י תירץ בענין אחר, אבל צ"ע אם שייך בראשו ורובו...".

עוד כתב שם (בגליון א'רה): ו"הרב הנ"ל ר"ל דרש"י ס"ל כמ"ש אדה"ז בשיטת

הרא"ש דבהוציא ראשו ורובו גם האי צטומכא הוא באותו רשות. ותמה אני עליו, דהרי תוס' עצמו לא ס"ל הכי (אלא האי צטומכא הוא ברשות אחרת, כמו שהערנו שם והבאנו מהשפת אמת וכו'), ואיך אפשר לומר דכוונת התוס' לומר דלרש"י נחא משום דהוי מקום פטור כשהוציא ראשו לחוד, ובהוציא ראשו ורובו נחא לשיטתו משום דגם האי צטומכא הוא באותו רשות וכו'. זהו דבר שאין הדעת סובלתו.

ונמצא לפי דברי הכותב, שהתוס' ס"ל שגם רש"י דעתו כמוהם שגם בהכניס ראשו ורובו בטנו אינו בכלל רובו, וא"כ הקושיא הנ"ל לאדה"ז קשה בכפליים, דאיך לא הרגיש אדה"ז שהמשמעות הפשוטה דהתוס', דכוונתם לתירוץ רש"י דפיו מק"פ, היא בהכרח נגד סברתו שבהכניס ראשו ורובו יהי' פיו כמקום שהוא שם, כי, להבנת התוס' עכ"פ, אינו יכול לתרץ מה שתירץ בדברי הרא"ש.

ולא יועיל לחלק שאדה"ז דיבר על הרא"ש ואין להקשות מרש"י, כי (מלבד שהרא"ש עצמו כתב כן בשם רש"י, ואם דעת התוס' ברש"י ברורה, ודעת הרא"ש סתומה, ילמד סתום מהמפורש, ועוד והוא העיקר), הרי קושיית אדה"ז על המג"א היא מסברא, שסברת מק"פ שייך רק כי נגרר אחר הגוף, וזה לא שייך לומר בראשו ורובו, ואיננו מרוויחים כלום בזה שנחלק בין רש"י לרא"ש.

וא"כ שוב נשאל, וכי אדה"ז סמך שנדע מעצמנו שמה שכתב הרא"ש בשם רש"י, והתוס' בעירובין בשם רש"י, לא לזה נתכוון התוס' בשבת בשם רש"י, ומעצמנו נשער שכוונת התוס' הוא לאיזה הבנה אחרת ברש"י, שפירשה לנו הבית מאיר ע"פ הריטב"א, ועפ"ז נבין ההשגה על המג"א? אתמהה.

עוד נשאל, וכי המג"א כתב תירוץו בשם הרא"ש? הרי לא גילה לנו מי בעל הקושיא ולא מי בעל התירוץ (ורק על סוף דבריו שם, שהוא ענין בפנ"ע, ציין "עייין ברא"ש"), ולפי דברי הרב הנ"ל, למה לא נשער שהמג"א לקח הקושיא והתירוץ מהתוס' בשבת הנ"ל, רק שלא הביא את תירוץ התוס' בעצמם, אלא העדיף מה שסיימו בשם רש"י, וא"כ לא על המג"א תלונת אדה"ז כ"א על התוס'. ואם פשיטא לי' לאדה"ז משום מה שלא יתכן שלזה כיוונו התוס', על זה הי' צריך ליסוב עיקר דיבורו בקו"א, ולפועל אין זכר מזה בדבריו.

ועוד הערה עיקרית, דאם נאמר שדעת התוס' בשבת דלרש"י פיו לאו היינו מק"פ, אלא כרשות שהוא שם, (והוא לפי הגירסא שלפנינו ברש"י שם "דהא ברשות שהוא שותה בה פיו עומד ובפיו הן נחין מיד" שלא כתב להדיא שפיו מק"פ), אם כן תירוץו אינו כלל "בענין אחר", ומהו שכתבו התוס' "אבל רש"י תירץ בענין אחר"?

האם כוונתם לחלק בין תירוץ רש"י (להבנת הב"מ) לתירוץ התוס' עצמם בשבת שם? ואפילו אם נמציא איזה חילוק בין התירוץ, האם לא א"ש טפי אם נאמר שכוונתם שרש"י תירץ "בענין אחר", היינו דלדידהו פיו כמקום שהוא שם, ולרש"י פיו

מק"פ, וכמ"ש התוס' והרא"ש בשמו.

וא"כ הדק"ל איך התעלם אדה"ז מסיום התוס' שמשמעותו היפך עיקר דבריו?

אשר לכן, שומה עלינו להראות שבדברי התוס' אין כל ראי' או דמות ראי' מסיום דבריהם להמג"א, דאם לא כן, נמצא כאילו דברי אדה"ז ("אבל לא תירצו כהרא"ש") אינם מדוקדקים, כי באותו התוס' גופא הביאו גם תירוץ הרא"ש בשם רש"י, וזהו פשוט כוונתם כנ"ל. ונמצא כאילו התעלם אדה"ז מזה שמהמשך התוס' יש משמעות פירכא לדבריו, וזה לא יתכן.

על כן, אחזור למה שכבר כתבתי בגליון א' דה בתוספת ביאור קצת, דהנה קושיית רש"י בעירובין שם היא "דשתיית המים תהוי הכנסה", ואפשר להקשות קושיא זו בשני ציורים – בהכניס ראשו בלבד, או בהכניס ראשו ורובו, (וכמ"ש הרב הנ"ל שבאמת הקושיא אחת היא, רק בשני ציורים).

ורש"י שם ותוס' בעירובין (כ, א ד"ה לא) והרא"ש בעירובין הקשו על הציור הא', והתוס' בשבת שם הקשו על ציור הב', וכנ"ל.

ונראה דזה ודאי דבציור הא' (שהכניס ראשו בלבד) הקושיא חזקה מהציור הב' (שהכניס ראשו ורובו), כי בהכניס ראשו ורובו יש לומר שהמים נחו בבטנו שהוא חלק מרובו ומנין הפשיטות שמקום הנחת המים בבטנו אינו נכלל ברובו, וא"כ אין כאן הכנסה כלל, ובודאי גם התוס' ידעו דיש לתרץ כן בקל, ומצד קושייתם זו בלבד אינו צריך לחדש "דבליעתו היינו הנחתו". רק דמכיון דבלא"ה יוקשה כשראשו בלבד ברשות אחרת מדוע אסור משום גזירה ואינו חייב מה"ת, ולזה לא יועיל לומר שבטנו בחצי גופו העליון, לכן הוכרחו לתרץ מה שתירצו. ואע"פ שעיקר הקושיא היא הקושיא בציור הא', מ"מ העדיפו להקשות על "הכניס ראשו ורובו" מאיזה טעם שהוא (דזה בלא"ה צריך לתרץ מדוע בחרו כאן להקשות "אמאי שרי" ולא כמו שהקשה רש"י ותוס' בעירובין).

ואולי י"ל הטעם שהקשו דוקא בציור הב', כי אז קושייתם היא על דברי המשנה גופא "אלא אם כן הכניס ראשו ורובו" ולא רק על דברי הגמ' ("רישא רבנן... בחפיצין שצריכין לו ודברי הכל" – ולכן רש"י העמיד קושייתו על דברי הגמ' שם), וקושייתם היא "אמאי שרי", ולא רק על חומר האיסור אם הוא משום גזירה או שהוא מה"ת.

ותירוץ "דבליעתו היינו הנחתו" זה ודאי תירוץ לעיקר הקושיא, אמאי אינו חייב בהכניס ראשו בלבד, וממילא גם נפתרת שאלתם "אמאי שרי", ושוב אין צריך לומר שבטנו בחצי גופו העליון.

ומה שסיימו "אבל רש"י תירץ בענין אחר", בודאי אין כוונתם לומר שמצאו באיזהו מקומן שרש"י הקשה קושייתם ממש בציור הב' הנ"ל ועל זה תירץ את תירוצו, אלא

פירושו פשוט שלרש"י בליעתו לאו היינו הנחתו, דאילו הוה ס"ל דבליעתו היינו הנחתו, לא הי' צריך לומר שנח בפיו, דהיינו שנח במקום פטור בינתיים.

ומה שכתבו "ורש"י תירץ" ומשמע שהוא תירץ קושיא זו ממש, זה אינו דקדוק, דכנ"ל לא מצינו שרש"י הקשה או תירץ קושיא זו ממש, ובודאי שנתכוונו שעיקר הקושיא "דשתיית המים תהוי הכנסה" תירץ רש"י בענין אחר.

אבל לפי הבנת הרב הכותב הנ"ל יש לתמוה – הרי רש"י לא תירץ אלא את הקושיא שבציור הא' ("). . והכא גזר שמא יכניס . . והא ליכא למימר דשתיית המים תהוי הכנסה..."), ומנין באמת להתוס' שעל קושייתם שבציור הב' ("בהכניס ראשו ורובו אמאי שרי") יתירץ רש"י מה שתירץ?

והבה נשאל, המסתבר יותר לומר: (א) שפשוט הי' להתוס' שמדידת ראשו ורובו אי אפשר באופן שבטנו יהי' בחצי העליון (ב) ופשוט להם כ"כ שממילא סברו שכן דעת רש"י (ג) וממילא סברו שמוכרח רש"י לתירץ גם קושייתם כמו שתירץ קושייתו, (ד) ולזה כיוונו באמרם "ורש"י תירץ בענין אחר" – או שמסתבר יותר לומר כנ"ל שכוונתם רק שרש"י תירץ את הקושיא שבציור הא' (שמפורש בדבריו, וכלול גם בקושיית התוס' שבבציור הב') בענין אחר. אבל על הקושיא שבציור הב', שלא הקשה רש"י, לא לזה כיוונו כלל בצינון לתירוץ רש"י.

ובאמת, אחרי שהוכיח אדה"ז שהסברא נותנת שראשו ורובו אינם כמק"פ, מסתבר לומר שגם התוס' יודו שלפי סברת רש"י שפיו הוא מקום פטור, תירוצו אינו עולה יפה בציור הב', וגם התוס' ידעו שלרש"י נצטרך לומר על קושיא זו כמ"ש אדה"ז שבטנו בחצי גופו העליון, אבל עדיין הקושיא במקומה עומדת בציור הא', ועל זה אמרו שרש"י תירצה בענין אחר.

ומעתה, אולי י"ל שלכן נקטו התוס' קושייתם דוקא בציור הב', כדי להדגיש שלפי תירוצם מרוויחים לתירץ גם הציור הב' ואינם מוכרחים לתירץ שבטנו בחצי גופו העליון.

העולה מכל הנ"ל, שאין לדקדק מסגנון התוס' "ורש"י תירץ" שכוונתם שתירץ את קושיית התוס' ממש, כי לא מצינו שרש"י יזכיר קושייתם בשום מקום, אלא פשוט שכוונתם שאותו הקושיא שהקשו הם, יש להקשות גם באופן אחר, ואת הקושיא ההיא תירצה רש"י בענין אחר.

לפ"ז א"ש שלא הי' לאדה"ז להזכיר את סיום דברי התוס', כי מעיקרא אין משם כל דקדוק בשיטת רש"י, ועל המדקדק יתר מכפי הצורך וההכרח עליו הראי'.



ידו הפשוטה לרשות היחיד (גליון)

הנ"ל

בגליון א'ר'ה כיבדני הרב יהושע בלאזענשטיין בתשובה על הערותיי (באותו גליון) על דבריו (שבגליון א'רד), ואשתדל בזה להעמיד דברים על דיוקם:

(א) כותב: "ובמה שהוסיף שמפורש בשו"ע אדה"ז סימן שנ ס"ב דגם יד הפשוטה לרה"י הוי מקו"פ לשיטה זו – יפה העיר וכן משמע שם (אלא שאינו מפורש שם – ראה בהערה)".

ובהערה שם מדייק כדבריי ממה שכתב אדה"ז שם:

"לא יעמוד אדם ברשות היחיד ויוציא ראשו לרשות הרבים וישתה שם או להפך, אלא אם כן הכניס ראשו ורובו למקום שהוא שותה שכיון שהוא צריך לאלו המים יש לחוש שמא ישכח ויביאם אליו וכן בכל כיוצא בזה..."

ומבאר בהערה שם שדברי אדה"ז אלו עדיין אינם מפורשים, כי יש לדחות הראי', אבל מסיים "אלא שכמובן דוחק גדול הוא לומר כן".

אבל לדעתי אין צורך בדיוקו, והדברים מפורשים בהמשך הסעיף במוסגר:

"ואף על פי שעוקר המים מרשות זו ושותה אותם ונכנסים למעיו שהם ברשות זו, ושם נעשית הנחתן, ונמצא מוציא מרשות לרשות, אין בכך כלום, כיון שכבר נחו המים מעט בפיו קודם שנכנסו למעיו, ופיו הוא מקום פטור, כיון שהוא עומד ברשות זו ופיו הוא ברשות האחרת, וכמ"ש בסימן שמ"ז שיש סוברים כן . . ."

האם דברים אלו אינם מפורשים? האם רוצה לומר שיש מקום לדחוק שיש חילוק בין אם עומד ברה"י ופיו ברה"ר ובין אם עומד ברה"ר ופיו ברה"י? הרי לעיל מיני' ".
. ראשו לרשות הרבים . . או להפך" ועל זה כתב במוסגר "ופיו הוא מקום פטור, כיון שהוא עומד ברשות זו ופיו הוא ברשות האחרת"¹.

(ב) כותב: ". . ממילא נפל הערתו הא' הנ"ל, דאיך אפשרנס המשנה דעירובין, דאין תלונתו עלי, אלא על הבית מאיר, דזה מבאר הבית מאיר בעצמו דדיוקם של תוס' והרא"ש (אמאי אינו אסור מעיקר הדין לשתות) הוא רק בנוגע העומד ברה"י ושותה ברה"ר".

(1) הערת המערכת: לא פירש במוסגר דקאי על שתייהם. וי"ל דקאי רק על העומד ברה"י (ורק מדסתם כמה פעמים "מרשות זו" וכדומה משמע שאין חילוק. אך ולהעיר ממש"כ במוסגר (והשמיטו הכותב כאן): "ולא אסרו להכניס מכרמלית לרשות היחיד אפילו דרך מקום פטור").

הנה זה לשון הבית מאיר שם (אחרי שהציע בדוחק הסברא לחלק בין פיו ברה"ר לפיו ברה"י): " . שאין הדעת סובל שיהא הדינן שבברייתא חלוקים, בבא אחת יהא האיסור דאורייתא בחיוב חטאת, ובבא אחת יהא אך דרבנן".

הרי שהבית מאיר דחה חילוק זה בשתי ידיים, (וכנראה הכותב סבור שאעפ"כ משנה לא זוה ממקומה)².

(ג) כותב בגליון א'רד "דס"ל להב"מ דידו הפשוטה לרה"י אינו מקו"פ משום שאין מקו"פ ברה"י", ועל זה הערתי "ולא הבנתי מה ציין לשם, הרי שם אזיל בשיטת החולקים, ולא בשיטת האומרים שידו הוי מק"פ".

הנה המעיין בב"מ שם יראה שמזה שהוכיח שאין מק"פ ברה"י מסיק שלעולם אין נעשה ידו מק"פ (דלא כהרא"ש), וא"כ איך אפשר לומר שלדעתו דוקא בידו הפשוטה לרה"י אינו נעשה מק"פ.

וע"ז השיב הכותב: "דבבית מאיר שם אינו מיירי בשיטת החולקים אלא בשיטת רש"י!" אבל מיד בהמשך מוסיף במוסגר "הגם שהב"מ ס"ל דאין ידו מקו"פ – דלא כשיטת התוס' ורא"ש בשיטת רש"י", היינו, שהב"מ בתוך דבריו ביאר שיטת הרא"ש אף שהוא עצמו לא ס"ל כן.

ומשמעות דברי הכותב שכאלו הב"מ מבאר שיטת הרא"ש ורק שהוא עצמו לא ס"ל כן להלכה. אבל המעיין בב"מ יראה שמה שלא ס"ל כהרא"ש הוא גם מטעם זה עצמו שלא ניחא לי' בחילוק זה בין אם פיו ברה"ר או ברה"י. והאם על מה שהביא חילוק זה תוך כדי השקו"ט ודוחחו ("הן אמת שבתוספות והרא"ש איכא לדחוקי . . מכל מקום מלבד שאין הדעת סובל . . ותו . . ") כדאי לציין שכן ס"ל להב"מ³?



2 הערת המערכת: הב"מ עצמו חולק על פירוש התוס' והרא"ש בשיטת רש"י, וס"ל דגם לרש"י אינו מקום פטור (מכח קושיא שאין לומר שהדינים בברייתא חלוקות וכו'). אך במה דס"ל לתוס' והרא"ש עצמם (ואדה"ז שהביא שיטה דהוי מקום פטור) כתב מסברא דע"כ לחלק בין יד הפשוטה לרה"י (דאין מקו"פ ברה"י) ליד הפשוטה לרה"ר (ואכן צריך לדחוק דהדינים מחולקים וכו'). ובסגנון אחר: כוונתו פשוטה דאת"ל כסברא זו של הב"י יש להעיר מדיוק לשון אדה"ז וכו'. וק"ל.

3 הערת המערכת: ראה הערת המערכת הקודמת. ודברי הכותב פשוטים (וכפי שביאר כבר בתגובתו שבגליל הקודם) דהבית מאיר עצמו דוחה שיטת תוס' (בהבנת דברי רש"י) והרא"ש, וכוונת הכותב הוא בשיטת הרא"ש וכו' שמביא אדה"ז. ותו לא מידי.

רמב"ם

יחוד בחופת נדה לשיטת הרמב"ם

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטון

א. שיטת הרמב"ם ב"חופה" הוא כמש"כ בהל' אישות (פרק י הלכה א) "שיביא אותה לתוך ביתו ויטיח עמה ויפרישנה לו, ויחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום", וכן כותב (שם הלכה ו) "המארס את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתייחד עמה בביתו, עדיין ארוסה היא, שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה, . . ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר". והעתיקו המחבר להלכה באבן העזר (סימן נה ס"א-ב, ולענין חופת נדה הביא שיטתו בס' סא וראה לקמן).

ומפורש בדבריו שלחופה צריך ב' דברים: (א) הבאה לביתו. (ב) יחוד. וכן כתב הלחם משנה (שם ה"ו) "הר"ן ז"ל (בריש כתובות) כתב שיש מחלוקת במה שנקרא חופה, אם הוא יחוד או הבאה לביתו, ונראה מדברי רבנו דתנתי בעינן, יחוד והבאה לביתו, שכן כתב למעלה [ה"א] "עד שיביא אותה לתוך ביתו ויטיח עמה ויפרישנה לו" וכו', וזהו אמרו כאן [ה"ו] "ולא נתייחד עמה בביתו", משמע דבדבר אחד לא מהני אלא אחד יחוד בביתו".

והנה הא שכתב הרמב"ם דנדה לא תנשא, ביארו במפרשים בכמה אופנים: הר"ן (ריש כתובות) לומד דשיטת הרמב"ם דלחופה בעינן יחוד והרי אסור לאיש להתייחד עם אשתו נדה קודם בעילה ראשונה לכן לא ישאנה עכשיו, וז"ל הר"ן "אהא דאמרינן בגמ' או שפירסה נדה אין מעלה לה מזונות, איכא דיליף לה מהכא דחופה היינו יחוד, ולפיכך כשפירסה נדה ולא בעל אסורה להתייחד וכו', ולפי זה אין מכניסין הכלה לחופה עד שתטהר וכו' וכן דעת הרב רבינו משה בר מיימון ז"ל בפ"י מהלכות אישות".

אבל אחרים סוברים דהטעם הוא לא משום חוב חופה אלא מטעם דהאשה צריכה להיות ראויה לביאה, כ"כ המגיד משנה (ה"ו שם) עמש"כ הרמב"ם ולא תינשא נדה "כ"כ הר"י מיגאש ז"ל וכן דעת קצת גאונים ז"ל ונראים דבריהם, דהא חופה משום ביאה היא וכיון שאסור לבוא עליה ואפילו להתייחד עמה כמו שנתבאר (פכ"ב מהל' איסורי ביאה ה"א) אין ראוי שתכנס לחופה, וכבר כתב רבינו למעלה (ה"ב) שאין כניסת הנדה לחופה עושה נישואין". וכ"כ בשער המלך (קונטרס חופת חתנים ס"ו וס"ט) שלהרמב"ם איסור נישואין עם אשה נדה לא תלוי בשיטתו דחוב החופה הוא ביחוד, אלא אפילו לשאר השיטות בחופה (הבאה לביתו בלי יחוד, מסירת האב להחתן,

כיסוי הינומא וכו') עדיין חופת נדה אסורה משום דהאשה צריכה להיות ראויה לביאה, ועיי"ש במה שפירש דברי הר"ן בדעת הרמב"ם. [ולפי"ז יוצא דלשיטת הרמב"ם אפילו אם יותר לו היחוד כגון שקידש אשה בביאה שאז הרי בעיקרון יהיה מותר לו להתייחד עמה לאחר החופה, בכ"ז לא ישאנה כיון דהאשה אינה ראויה לביאה בשעת חופה]. וכתב המגיד משנה שמקור דברי הרמב"ם הוא בגמ' (כתובות נו, א) בהאיבעיא אם חופה דלא חזיה לביאה קונה עיי"ש.

והנה מצינו מחלוקת הפוסקים בדעת הרמב"ם בהגדרת ה"יחוד" האם הכוונה הוא יחוד גמור בנעילת דלת וביחוד בלי שום אדם אחר בחדר, או מספיק לייחד מקום צנוע בשבילים בשביל שייקרא שם יחוד עליו.

הבית מאיר (סימן נה) לומד "דאף הרמב"ם אינו מצריך כי אם יחוד במקום צנוע על דרך העיטור [שיטת העיטור בחופה שהובא בבית יוסף סי' סא] בהדיא השושבינים", ועיי"ש שכן משמע מהרא"ש וכן הוכיח מהמגיד משנה דלעיל שכתב בדעת הרמב"ם "אין ראוי שתכנס לחופה", ואם בעינן יחוד גמור אין מתאים הלשון "אין ראוי" הרי הוא בלתי אפשרי כלל. ועיי"ש עוד.

לאידך הבית שמואל (סי' נה סק"ה) מביא דברי הב"ח שכתב "אבל עיקר החופה הוא מה שאוכלים החתן והכלה יחד אחר החופה, ולכן יש למנוע באותה שעה לכנוס שם רבים", ומקשה עליו הב"ש "מיהו מה שכתב למנוע לכנוס שם רבים משמע מועטים יש לכנוס לשם, ואין טעם לדבר הא בעי יחוד דחזי' לביאה, אם כן יש למנוע שלא יכנוס לשם שום אדם כדי שיהיה יחוד גמור".

ב. לענין חופת נדה, המחבר (סי' סא ס"א) מביא ב' דעות, דעה ראשונה - דעת הרמב"ם - בסתם, ודעה שניה - דעת הרא"ש - בשם יש אומרים, וז"ל: "כיון שהכניס האיש ארוסתו לחופה אע"ג שלא נבעלה הרי היא כאשתו לכל דבר וגובה עיקר כתובה ותוספת אם תתאלמן או תתגרש במד"א כשראויה לביאה אבל אם היתה נדה ואח"כ כנסה לחופה ונתייחד עמה אינה כאשתו אלא לכל הדברים היא עדיין כארוסה מאחר שהיתה נדה, וי"א דדוקא לענין שלא תגבה התוספת היא עדיין כארוסה אבל לכל שאר דברים הרי היא כנשואה".

ובסעיף ב כותב "כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר" ומוסיף הרמ"א בשם המרדכי "עכשיו המנהג שלא לדקדק ואין ממתניין ומ"מ טוב להודיע לחתן תחילה שהיא נדה". ובט"ז מבאר סדר ההלכות: "דהיינו דאיכא ב' דיעות בזה דהרמב"ם ס"ל דחופת נדה לא הוי חופה והרא"ש ס"ל דהוה חופה לכל דבר חוץ מזה שאינה גובה תוספת, והר"ן הביא ב' דיעות בריש כתובות וכתב לפי שאנו נוהגין עכשיו לעשות חופה בלא יחוד אין אנו מקפידים אם היא נדה אם לא, ומ"מ כשר הדבר שלא תכנס לחופה עד שתטהר עכ"ל, ועפ"ז נמשכין דברי הש"ע כאן".

ואודות דברי הרמ"א כותב הבית שמואל (סק"ח) שדבריו כאן הם אף לדעה הראשונה שהובא בסעיף א כ"סתם", וז"ל "אף על גב לשיטות הרמב"ם דינה כארוסה ולא זכה ממנה שום דבר, אף על גב היא יודעת שהיא נדה מ"מ הוא א"י לכן צריך להודיע לו ואז החופה נעשית ע"ש לסוף כשתטהר וקונה אותה מיד, אבל כשהוא א"י אף על פי שהיא יודעת ליכא קנין" וכ"כ החלקת מחוקק (סק"ח) "ואז כשכונסה לחופה ודאי היא. אף לתוספו' כתובה דעושה חופה כדי לבעול כשתהיה טהורה". אבל הפתחי תשובה מביא שיש חולקים וסוברים שהוא אך לדעת הרא"ש.

והטעם שהקילו עכשיו כותב בח"מ (סק"ז) "בהגהות מיימון כתב שעכשיו שאנו מתירין להכניס נדות רק שיודיעו להחתן שהיא נדה מטעם שאנו מעט במקום א' ויש לחוש שמא יקדמנו אחר ברחמים".

והנה הבית שמואל (סק"ב) הקשה "ולכאור' קשה על שיטות הרמב"ם דס"ל חופה היינו יחוד מה מבעיי בש"ס פירסה נדה מהו אי מהני החופ', פשיטא לא מהני דהא אסור להתייחד עמה ואיך ס"ד דקונה אותה ביחוד של איסור כמה שהקש' הר"ן ריש קידושין איך יכול לקנות בביא' של איסור גם כן קשה איך קונה יחוד של איסור, וי"ל דאיירי דהיתה טהור' ונתייחד עמה ואח"כ פירסה נדה" ועיי"ש עוד מה שתיירן.

ור' עקיבא איגר מתירן ע' הר"ן ריש כתובות דכ' תחלה דחופה היינו יחוד ומ"מ דיעבד מהני החופה בנדה א"כ י"ל דגם הרמב"ם ס"ל כן, ומה דפסק דאף דיעבד לא מהני היינו מכח האיבעי' דהש"ס. ובשובות יעקב (ח"א סי' סז) כותב ומתירן ע"פ הר"ן הנ"ל ומוסיף "ול"נ דבלאו הכי לא קשה מידי, דהסוברים דחופה היינו יחוד סבירא להו דאפילו לכתחילה מותר ליחודי בהאי גברא מדינא, אך בזה שלא בעל עדיין גזרו חכמים, ולא גזרו אלא דוקא דרך קבע לישן עמה בחדר אחד ביחידות, אבל ליחד עמה ביום לפי שעה להיות עמה במקום מצוה כניסתה לחופה, לא גזרו חכמים" ועיי"ש עוד.

ג. וי"ל הביאור ע"פ המבואר בלקו"ש (חלק ט"ל-תצא) בשיטת הרמב"ם דנישואין שלאחר מתן תורה הוא אותה הנישואין שהיה קודם מתן תורה, וכותב (ס"ד) "דענין הנישואין עצמם היא המציאות דחיי אישות, בלשון הרמב"ם "מכניסה לתוך ביתו כו' ותהי' לו לאשה", ובה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת לאחר מ"ת, וממשיך (בס"ה שם) "ויש לומר שדבר זה (שגדר נישואין לא נשתנה אחר מ"ת) נוגע להלכה - כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה נישואין), שמצינו כמה שיטות מהי כניסה לחופה, והרמב"ם פסק שכניסה לחופה היינו "יחוד", "שיביא אותה לתוך ביתו ויתייחד עמה ויפרישנה לו" - והרי זה קרוב מאוד לתיאור האישות דקודם מ"ת, ש"מכניסה לתוך ביתו ובועלה כו".

וממשיך: "ואע"פ שיש נפק"מ בין נישואין דקודם מ"ת ונישואין לאחר מ"ת, דקודם מ"ת (וכן בב"נ אחרי מ"ת) צ"ל חיי אישות ממש ("בועלה כו"), ואילו בישראל

מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה וכמ"ש הרמב"ם ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה" - הרי נוסף לזה שגם ענין היחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות [ובפרט שהרמב"ם מדייק שלא מספיק יחוד בלבד אלא צ"ל באופן של "ויפרישנה לו" וכמבואר בפוסקים דהיינו שצ"ל באופן של קביעות, ולא שמביאה לתוך ביתו באופן דלפי שעה כו'] הרי כתב הרמב"ם יחוד זה צ"ל "ראוי לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר הנישואין, ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל יחוד הראוי לחיי אישות". עיי"ש ובמ"מ.

לפי"ז י"ל דמטרת היחוד הוא לפעול מציאות נישואין של חיי אישות ולכן כשמכניסה לביתו צ"ל יחוד כיון שזה גופא הוא חלק ממעשה ההכנסה לבית, שמורה שמכניסה לשם "מציאות חיי אישות", נישואין בשביל להיות יחדיו כאיש ואשה (ולא כשפחה המוכנסת לבית או כיו"ב), ולכן צריכה האשה להיות "חזי' לביאה" שאז הוה בגדר הכנסה לבית באופן "הראוי לחיי אישות", משא"כ כשהיא נידה היחוד הוא לא באופן ששייך מציאות של חיי אישות. ולכן י"ל שמצד גדר החופה עצמה יכול להיות שלא בעינן יחוד דווקא אלא בעיקר ההבאה לבית, אבל בכדי שהכניסה לבית תהיה באופן הראוי לחיים של אישות בשביל זה בעינן יחוד.

אם כן גם להרמב"ם י"ל שסיבת חומרתו בחופת נדה הוא לא בגלל שלחופה בעינן יחוד דווקא ובלי יחוד חסר במהות החופה, אלא בעיקר בגלל שהאשה צריכה להיות חזי' לביאה וכדברי המגיד משנה דלעיל, ולכן ס"ל לבית מאיר שבשביל היחוד עצמו של החופה מספיק גם יחוד במקום צנוע אף שלא ביחידות ממש, כי למעשה החופה יחוד כזה מספיק, אבל בשביל שיהיה נישואין עם אשה הראוי לביאה לזה צריך לכתחילה שיהיה יחוד ממש ועם כלה שאינה נדה. ומתורץ קושית הב"ש על הרמב"ם הנ"ל כי בגמ' האיבעיא הוא מדיני אשה הראויה לביאה ולא מדיני ומהות החופה, והיינו דחופה אכן יכול להיות יחוד ועדיין נבעיא בחופת נדה אם קונה כיון ששם יש החסרון בהאשה שאינה ראויה לביאה וכנ"ל.

וראה להלכה בפתחי תשובה (סק"ב) שכותב "צ"ל דכוונת הב"ש הוא דמאחר שכתב הב"ח דמנהג שלנו הוא לצאת כל הדעות אם כן מהראוי לחוש גם לדעה זו דחופת בתולה בעינן ג"כ יחוד דחזיא לביאה, אבל לעולם מודה הב"ש דאינו לעיכובא", ומביא עוד "דכן מבואר בסידור הגאון מליסא ז"ל בדיני חופה בערב שבת וז"ל שם ועיקר החופה לא הוי מה שמכניסין אותם תחת הסודר שפורסין על כלונסאות, רק עיקר החופה מה שמייחדין אותם אח"כ בחדר, ואפילו אינה ראויה לביאה כגון שהיא נדה או שבני אדם נכנסים ויוצאים שם באותו חדר ולא הוי יחוד הר"ל אעפ"כ הוי חופה גמורה וקונה בבתולה קנין גמור למהוי כנשואה בכל דברים, וצריך ליחד להחתן אותו חדר והוי כהכניסה לביתו".

הלכה ומנהג

עמידה בקדיש תתקבל

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת ליובאוויטש – לונדון

ב'הגהות הסדור' של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע¹ דן במנהג האריז"ל שלא לעמוד בקדיש כי אם בקדיש שתפסו מעומד. הרבי נ"ע משווה הלשון של 'שער הכוונות' עם זה של 'פרי עץ חיים', ומסיק שיש טעות דמוכח ב'שער הכוונות'. אני מתקשה במסקנה זו, ואציג הדברים לפני הקוראים, אולי ימציאו לי מזור.

זה לשון 'שער הכוונות'²:

אמנם בקדיש שאחר העמידה שחרית מנחה וערבית, וכן בקדיש תתקבל של אחר החזרת הספר תורה להיכל הי' (האריז"ל) נשאר מעומד.

לשון 'פרי עץ חיים'³:

ובשל תתקבל ושל החזרת הספר תורה להיכל היה עונה מעומד.

הרי שב'שער הכוונות' מתייחס ל"קדיש תתקבל של אחר החזרת הס"ת להיכל", ואילו ב'פרי עץ חיים' תרתי קאמר, שיש לעמוד: (א) בקדיש תתקבל; (ב) בקדיש של החזרת הס"ת להיכל.

וכתב על זה כ"ק אדמו"ר נ"ע:

והנראה לומר שגם ב'שמונה שערים' צ"ל "ושל אחר" כו', והוא טעות דמוכח.

וטובא קשיא לי:

(א) נניח דמיירי לפי המנהג להחזיר הס"ת להיכל לפני 'אשרי', ובא לציון⁴, והרי ה[חצי-]קדיש של החזרת הס"ת הוא בגדר "תפסו מעומד", אבל איך נהי' ה'קדיש

(1) נספחו לסדור 'תורה אור' נ"י. תש"א, ל'סדור עם דא"ח' הוצאת קה"ת, ושוב בשו"ת תורת שלום (נ"י. תשע"ג) סי' ד. (חלק מן ההגהות הללו כבר הופיעו בשנת תפר"ח, בסוף ס' קצות השלח ח"ב. אבל הקטע הנידון בזה אינו מופיע שם).

(2) במהדורת אשלג: קו א.

(3) במהדורה הנ"ל: קלח ב.

(4) כהערת המו"ל ב'תורת שלום' אות טז. וש"נ לטור או"ח סו"ס קמט.

תתקבל' בגדר 'תפסו מעומד', שהרי 'ובא לציון' אומר בישיבה, א"כ למה נאלץ האריז"ל לקום לעניית 'קדיש תתקבל'?

(ב) בדקתי בשאר ספרים של כתבי האריז"ל, ובהו נמי מוכח דלא מיירי בתרי מילי, כי אם ב'קדיש תתקבל' הצמוד להחזרת הס"ת. וקשה לשבש כל הספרים. וזה לשון ס' נגיד ומצוה⁵:

ובשל תתקבל בחזרת ס"ת להיכל היה עונה כנו' ואח"כ היה יושב (לקוטים ומע"ח).

וזה לשון ה'משנת חסידים'⁶ (בהמשך לקריאת התורה של יום ב' בשבוע):

ואח"כ אומרים קדיש, וכוונתו היא כקדיש שאחר העמידה, ובקדיש תתקבל שאחר זה צריך להיות עומד בענית 'אמן, יהא שמיא רבא' ועד 'בעלמא', ואח"כ חוזרים ומתעלמים האורות נה"י האמורים, לפיכך מחזירים הס"ת למקומו.

ועדיין קשה נוסח 'שער הכוונות' בתיבת 'אחר' [החזרת הס"ת], שהרי אנו נוהגים לומר ה'קדיש תתקבל' תחלה ואח"כ מחזירים הס"ת למקומו. ולפי סדרנו זה י"ל דקמ"ל שאע"פ שקדיש זה "לא תפסו מעומד", אך מכיון שייאלץ לעמוד מיד בגמר הקדיש - בעת החזרת הס"ת להיכל, לכן נכון הוא להקדים ולעמוד בקדיש שלפני החזרת הס"ת. וזה יש להעמיס גם בלשון ה'פרי עץ חיים', שב'קדיש תתקבל' והוא קשור עם החזרת הס"ת להיכל, יש לעמוד.

גם מוקשה לשון 'שער הכוונות': "הי' נשאר מעומד", כאילו החזרת הס"ת קדמה לקדיש, ואז נשאר מעומד לקדיש⁷.

(ג) נדרשתי איפוא לעקוב אחרי מנהג עדות שונות על עת החזרת הס"ת בימי ב' וה'. הנה:

(1) למנהג מרוקו (סדר 'בית עובד', ע' קו) מחזירים הס"ת אחר קדיש תתקבל, כמנהג דידן;

(2) למנהג עדן (סידור תפלה למשה, ע' קב) מחזירים הס"ת להיכל לפני 'אשרי', ואחר החזרתו להיכל אז אומרים חצי קדיש.

(3) בסדר האריז"ל של ר"א ושל רש"ר משמע שהחזרת הס"ת להיכל היא אחר ה'חצי קדיש' שלאחר הקריאה.

(4) למנהג איטליא (סדר תפלה, תשנ"ד, ע' 72) החזרת הס"ת היא בין 'אשרי'

(5) ע' מח. וכן הוא לשון שו"ע האריז"ל ע' מא.

(6) מסכת יום שני פ"ה מ"י.

(7) וכפי שהעיר המו"ל ב'תורת שלום', באות יז.

ל'ובא לציון' (ואין אומרים בנוסח דידהו מזמור כ').

(5) למנהג תוניס (סדור איש מצליח ע' 189): יש נוהגים שמחזירים את ספר התורה למקומו אחר גמר 'ובא לציון', ואומרים 'הללו' וגו' – לפני הקדיש. ונוהגים להשאיר ההיכל שבו ס"ת פתוח עד אחר שיסיים החזן 'תתקבל'.

לשון ה'שער הכוונות' יובן עתה היטב – לפי מנהג תוניס, שבגמר 'ובא לציון' מחזירים הס"ת להיכל, ותיכף לאח"ז: 'קדיש תתקבל'. וקאמר שהאריו"ל נעמד להחזרת הס"ת להיכלו, ו"נשאר מעומד" ל'קדיש תתקבל' הנאמר אז תיכף.



חשד דב' הנכנסים לחורבה

הרב זלמן שניאור

קרן חינוך – מנחם, קראון הייטס

א. בגמ' ברכות ג, א-ב איתא: "ת"ר מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה: מפני חשד, מפני המפולת ומפני המזיקין. מפני חשד, ותיפוק ליה משום מפולת? בחדתי. ותיפוק ליה משום מזיקין? בתרי. אי בתרי, חשד נמי ליכא? בתרי ופריצי".

היינו שבשני אנשים הנכנסים לחורבה לא הינו זקוקים לסיבת החשד לאסור כניסה לחורבה, שכן אין חשש מזיקין (כמבואר בגמ' להלן), א"כ מדוע יש חשד? משום שמדובר בפריצי, שבהם לא הותר לאשה להתייחד עם שני אנשים¹.

הרי לן שטעם מה שכתבה הגמ' שאין להיכנס לחורבה משום חשד, לא נאמר עבור אדם כשר, שהוא כלול בסיבת המזיקין, והטעם לאיסור משום החשד נאמר עבור מי שכבר פרוץ בדבר עבירה. א"כ יש לשאול, באם מדובר בפריצי, מה אכפת להם מההלכה שלא ייכנס אדם לחורבה, הרי פורצים חומות התורה הק' הם, ומדוע להם לא להיכנס באם חפצם בכך?²

ע"כ נראה לומר שהכוונה היא שאדם אחד כשר הוא, ונלווה אליו אדם פרוץ, אשר בנדון כעין זה ההוראה באה עבור האדם הכשר, אשר אף שאין לו לחוש מפני מזיקין, יש לו לחוש מפני החשד, שכן נכנס עם הפרוץ.

(1) שלחן ערוך, אבן העזר כב, ה בהגה"ה.

(2) ע"ד הצחות יש ללמוד מכאן אשר אף מי שכבר פרוץ בדבר עבירה, עליו לחשוש לחדש. ואף מוסר השכל טמון כאן, שהתורה מורה הלכה אף עבור מי שפרוץ, שיכול לצאת מפריצותו ע"י שיתרחק מן החשד. ואכ"מ.

וכן כתב בפתחי תשובה ביו"ד שם סק"ד כתב שדברי הרמ"א להתיר עם שני אנשים כשרים, היינו דווקא בשניהם, ולא בא' ישראל פרוץ. הרי לנו שישנו חדש אף אם אחד כשר, שכן יש איסור ייחוד בזה.

סמך לדבר ממש"כ רבינו יונה "אף על פי שהאדם לא יעשה העבירה, יש לו להיזהר ולברוח מן הדברים שמביאים לידי חשד, שנאמר והייתם נקיים מה' ומישראל". היינו שאף האדם הכשר "שלא יעשה העבירה" יש לו להיזהר בזה.

אך בשלטי גבורים (על רבינו יונה, שם) כתב בפירוש להיפוך ממה שכתבנו, היינו ששניהם פרוצים, וצ"ע.

ב. והנה בהלכות תפלה דשלחן ערוך רבינו הזקן³ איתא:

"לא יכנס לחורבה כדי להתפלל במקום צניעות, מפני החשד שיחשדוהו שיש לו זונה מיוחדת שם, ומפני המפולת ומפני המזיקין. ואם החורבה עומדת בשדה, אין לחוש בה לחשד, שאין זונה מצויה בשדה. ואם היא חורבה בריאה וחזקה, אין לחוש בה למפולת. ואם שנים נכנסין בה, אין לחוש למזיקין, שלאחד נראה ומזיק ולשנים נראה ואינו מזיק ולג' אינו נראה כל עיקר".

הרי דאינו מחלק בין כשרים ללאו, ושמא לא סבר רבינו כדעתו של הרמ"א להתיר ייחוד בשני אנשים כשרים, וא"כ אין חשש ייחוד כאשר נכנסים שניים, וע"כ מותר להיכנס בשניים. אך צריך לבאר היטב עניין זה מדוע נקט כסברת המחבר (שלא הביא היתר דב' כשרים) ולא יצא ביד רמ"א.

ובחלקת מחוקק על אתר שבירת סברת מחלוקתם, האם סתם אנשים כשרים הם (כמו שכתב רמ"א מפורש), אם לאו, וציין לגמ' קידושין פא, א עיי"ש.

היינו שאין מחלוקתם אודות ההיתר דייחוד בב' כשרים, אלא אודות מיעוט או ריבוי המצוי בכשרים אלו, האם סתם אנשים כשרים הם - וממילא נפסקה הלכה - או שסתם אינם, ומפני כן לא הובאה למעשה.

והנה בהלכות בית הכסא⁴ כתב רבינו הזקן "רק הנשים כשהולכות לבית הכסא הקבוע לרבים כמו בית הכסא שבשדה בימיהם, או בחצר בית הכנסת במדינות אלו, תיקנו חכמים להיות נכנסות שתיים יחד או אפילו יותר ולהיות מספרות זו עם זו שם כדי שישמע קולן מבחוץ, ולא יכנס איש לשם ויטייחד עמהן".

והמחבר הביא הלכה זו באבן העזר דלעיל (יג) ועל דבריו כתב הרמ"א: "תקנו חכמים שיהיו הנשים מספרות זו עם זו בבית הכסא, כדי שלא יכנס שם איש ויטייחד

(3) אורח חיים צ, ה.

(4) מהדורא בתרא ג, ב.

עמהן. (וי"א דוקא בימיהם שהיו בתי כסאות בשדות, אבל בזמן הזה שהן בעיר, אין לחוש) (הגהות מיימוני פרק ב' מהלכות איסור ביאה)⁵.

היינו שרבינו כתב כן בתי כנסיות שבעיר במדינות אלו, והרמ"א לא חש לכך, שכן הם בעיר. אם כן, דרבינו מחמיר יותר, כפי דעת המחבר, מצינו שהוא מחמיר יותר בייחוד, ולא מיקל כרמ"א בב' כשרים⁶.



הליכה למקווה בזמן הש"ס

הנ"ל

בספר יסוד ושורש העבודה (ח, א) איתא, "מצוה גדולה לטבול בעש"ק, כי הטבילה בעש"ק מועיל לקבל נשמה יתירה בשבת, ובלתי טהרת המקוה בודאי לא ישיגנה". והנה שמעתי לידידינו הנכבד והנעלה מוה"ר דוד ליכטנשטיין, שראה להקשות:

אם אכן על מנת לקבל נשמה יתירה בשבת זקוקים ללכת למקווה, מדוע לא מצינו בש"ס אשר תנאים ואמוראים הלכו למקווה?

ועוד יתירה מזו הקשה, לא רק על הליכה למקווה טהרה בערב שבת קודש, אלא אודות חסידים ואנשי מעשה הנוהגים לטבול כמה פעמים ואף בכל יום מימי השבוע, מהיכן מצינו הנהגה זו? והלא תקנת עזרא הייתה "שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים"¹. ואם נהגנים לטבול כמה פעמים בשבוע ואף בכל יום, מה הועיל החכם בתקנתו?

והנה כמה וכמה מגדולי החסידים והלומדים שלחו מענה והסברה להרה"ג הנ"ל ע"מ לבאר שיטת החסידים הנוהגים לטבול פעמים רבות, ואמרתי אך אני אענה חלקי, אם מפני סיכום הדברים ואם מפני חידוש שנתחדש בבמ"ד.

להסביר מדוע לא מצינו שתנאים ואמוראים הלכו למקווה בע"ש ע"מ לקבל נשמה יתירה אמרו:

(א) אולי בעבר יכלו לקבל נשמה יתירה ללא טבילת טהרה, אך מפני ירידת הדורות והתגברות החומריות זקוקים לתוספת טהרה.

(ב) נשמה יתירה הוא עניין מקיף, וצדיקים לא זקוקים לטהרה ע"מ לחוש זאת.

להסביר הנקודה הב', יש לחלק, ראשית, הלא ביטלו לקנת עזרא, ומדוע שישתדלו ללכת למקווה, וע"ז יש הטוענים:

(5) ויש לעיין מדברי המג"א באורח חיים שם, שכן מחלק בין עיר ושדה.

(1) תלמוד בבלי, ברכות כב, א.

- (ג) התקנה בעבר הייתה במקומות שלא היו מקוואות מצויים בקרבת מקום.
- (ד) דברי הרמב"ם שמעולם לא ביטל טבילת טהרה בנוגע לתפילה.
- (ה) ביטול של תקנת עזרא אינה ממש ביטול בבי"ד אלא שלא כופים את העם ללכת בזה, אך מי שנוהג כמובן טוב.
- (ו) בבית המקדש היה מצוי שכהנים טובים לא רק על מנת לצאת לטומאה, אלא לשם טהרה יתירה.
- (ז) כמו שכתב הרבי באג"ק יט, תא, שאדם בקומו בבוקר הוא כמו כהן בתחילת עבודתו.
- (ח) הרבי גם כתב באג"ק ב, נט, בשם רבינו יונה (ברכות יח, ב על הרי"ף) שלדברי הכל התפילה מקובלת יותר לאחר התפילה.
- אך עדיין יש להקשות עוד, מדוע לא מצינו בש"ס שגדולי ישראל הלכו לטבול במקווה?

א. הנה, בגמ' שציטט איתא "א"ר יעקב בר אבון כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא שלא יהו ישראל כתרנגולין הללו משמש מיטתו ועולה ויורד ואוכל". וכן בתלמוד בבלי הנ"ל: "תנו רבנן בעל קרי שנתנו עליו תשעה קבין מים טהור נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא ורבי עקיבא לחשה לבן עזאי ובן עזאי יצא ושנאה לתלמידיו בשוק פליגי בה תרי אמוראי במערבא רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא חד תני שנאה וחד תני לחשה מאן דתני שנאה משום בטול תורה ומשום בטול פריה ורביה ומאן דתני לחשה שלא יהו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים אמר רבי ינאי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה וכל המחמיר בה על עצמו מאריכין לו ימיו ושנותיו".

והרב הנ"ל רצה להוכיח מכאן שלא היו הולכים למקווה כל יום, שכן א"כ היו כתרנגולים המצויין אצל נשותיהם כל יום. אך מסתמא לא נחית לעיין טובא בעניין זה, אשר מכאן דווקא הוכחה להיפוך. שכן תקנת חכמים אינה הייתה למנוע הליכה למקווה, אלא למנוע האדם שלא יהיה וכו', וא"כ, מי יימר לן שלא הלכו למקווה כאשר הוזקקו לכך? אלא וודאי שמטרת התקנה הייתה להקשות ההליכה למקווה, ואין להוכיח שלא היו הולכים. דלפי הגיון זה היה לתקן שלא יעשו אבטי בבתי ישראל שכן ניתן להיטהר ע"י תשעה קבין, אך מובן שאין מקום לכך.

ב. והנה, הא דלא מצינו בגמ' אודות הליכת תנאים, אמוראים ותלמידיהם למקווה, דבר הפשוט הוא. דבמשנה דמאי (ב, ג), איתא: "המקבל עליו להיות חבר, אינו מוכר לעם הארץ לח ויבש, ואינו לוקח ממנו לח, ואינו מתארח אצל עם הארץ, ולא מארחו אצלו בכסותו. רבי יהודה אומר, אף לא יגדל בהמה דקה, ולא יהא פרוץ בנדרים ובשחוק, ולא יהא מטמא למתים, ומשמש בבית המדרש. אמרו לו, לא באו אלו לכלל".

והנה פשוט שתנאים ואמוראים חברים הם, שנשמרים באכילת תרומה בטהרה, והיו תמיד נשמרים מכל שמץ של טומאה, ומפני כן או שתמיד היו נטהרין, או שלא היו זקוקים כלל ללכת למקווה, מפני טהרתן.

ועוד, דבגמ' ברכות² איתא: "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא ק"ש ומתפלל מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן דכתיב³: 'ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'." א"ל רבא לא סבר לה מר כאילו טבל דכתיב 'ארחץ' בנקיון ולא כתב 'ארחיץ'". וברש"י: "דכתיב ארחץ בנקיון - משמע ארחץ כל הגוף ולא כתיב ארחיץ כפי לדרשה אתא לומר שמעלה עליו שכר רחיצת כפיו כאלו טבל כל גופו".

היינו שהנוטל ידיו לפני תפילתו היינו כאילו טבל במקווה, ברירא לן שיש עניין לטבול במקווה לפני התפילה, אלא שזה נעשה אף על ידי נטילת ידיים.

ג. ודאיתנן להכי נשוב לשאלה הא' אודות נשמה יתירה דע"ש, דכתב אדמו"ר הזקן בתורה אור ולקוטי תורה:

א. "להבין ענין הברכות כי הנה אנשי כנה"ג תקנו הברכות בזמן בית שני אבל בזמן בית ראשון לא היו מברכים. והענין כי הנה כל ישראל מאמינים בני מאמינים כו' מה שנלאו חכמי הפילוסופים והמחקרים להבין בשכלם כי האמונה היא למעלה מן ההשגה והשכל ואפי' מההשגה שבשרש נפש האלקית שבישראל דמזליה חזי כו' שהרי לית מחשבה תפיסא ביה והוא רם ונשא למעלה ממזליהו. והנה בזמן בית ראשון היו נשמות ישראל במעלה העליונה והי' אוא"ס שורה ומתגלה בנפשם להיות אצלם גילוי אמונה זו כאילו רואה כו'. אך בזמן בית שני לא היו הנשמות במעלה עליונה כ"כ"⁴.

ב. "והנה בזמן שבהמ"ק היה קיים היה סגי בדאורייתא כי היתה נאמנה את ה' רוחנו ולא משכנו חבלי עבודת אהבתנו לתאוות גשמיות והיה בנקל להיות אהבת ה' קבועה בלב כל איש להיות בהתלהבות לעבודת ה' ותורתו גם מבלי שנתעורר מזה אהבה רבה אך דור אחר דור כי נתמעטו הלבבות השלימות בעבודת ה' באהבה עזה ברשפי אש ונכוינו באש זרה באהבות ותאוות גופניות וכ"כ גברו עלינו עד אשר לא נוכל לעבוד ה' באהבה בלתי שנתעורר מזה אהבה רבה ע"י דקדוקי סופרים וחומריהם בכל פרטיהם הן בבחינת סור מרע בכל החומרות שבגמרא ופוסקים"⁵.

(2) טו, א.

(3) תהלים כו, ו.

(4) תורה אור ו, א. וראה לקוטי תורה חוקת.

(5) במדבר פה, א.

ג. "כנודע בגמרא שרוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני דוקא והיינו מחמת שבבית שני לא היתה גאולה שלימה כי היו מלכי עובדי כוכבים מושלים עליהם כנודע".⁶

הרי לנו שישינה ירידה והדרגה בקדושת ישראל ובמנהגים הנזקקים ע"מ לקדם ולטהרם בקדושה עליונה יותר, וא"כ שוב ניתן לומר כן בנוגע לנשמה יתירה דשבת.



כיצד מברכין על הי"ש בזמננו

הרב יוחנן מרזוב

שליח כ"ק אדמו"ר ורב ק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

האם מברכים על שתיית י"ש בתוך סעודה

א. כתב בסדר ברה"נ (פ"ד ה"י) "ויי"ש שבתוך הסעודה אם שותהו כדי לעורר תאות המאכל הרי הוא טפל לסעודה ואין צריך לברך עליו, ואם שותהו כדי לחמם האצטומכא לעכל המאכל צריך לברך עליו, וא"כ בירך עליו או על שאר משקה לפני הסעודה, במה דברים אמורים במדינות שאין דרכם לשתותו תוך הסעודה, אלא בשאר כל היום לחזק הלב, ודינו כדין פירות, אבל במדינות אלו שרגילים לשתותו תוך הסעודה אין צריך לברך עליו".¹

ויל"ע מה הדין בזמננו, שהרי אין דרכנו לשתות י"ש תוך כל סעודה, אלא לעתים ידועים כמו בחתונה, בר מצוה, סעודת שבת, וגם את"ל שאין כוונת אדה"ו שצריך לשתות היי"ש תוך כל סעודה, הרי הרגילות בזמננו הוא לעשות "קידוש" והתועודות עם יי"ש ומיני מגדים שלא בתוך סעודה,² וא"כ לכ' בזמננו צריך לברך על היי"ש בסעודה.

אכן בשבת ויו"ט נפטר היי"ש בברכת היין שבקידוש, שהרי יין פוטר כל מיני משקין (פ"א הכ"א), וכ"כ בשוע"ר (סי' קעד ס"ג) "ובשבת אין צריך לברך עליו בכל ענין שנפטר בברכת הכוס של קידוש", ובסדר ברה"נ (כאן) כתב בקיצור "אא"כ בירך

(6) דברים נו, ג.

(1) בשוע"ר (סי' קעד ס"ג) הוסיף "ואם שורה בו פת יתבאר לקמן", ובסדר ברה"נ (כאן) לא הזכיר ד"ז, ונראה כי בקו"א (שם ס"ב) הסיק שהשרייה מהני רק "על השרייה לבדה אבל לא למה שישתה אח"כ, דהא מדמי לה לפירות", א"כ אין בזה שום חידוש דין, כי ודאי כל מה שאוכל על הפת בטל לפת (כדפסק בפ"ד ה"ב שהפירות שנאכלים עם פת בטלים להפת) ואינו צריך לכתובו.

(2) ואולי י"ל שגם בזמננו בהרבה התוודויות מביאים פת כיסנין, והו"ל עמו תוך סעודה, ודוחק.

עליו או על שאר משקה לפני הסעודה", השאלה בזמננו הוא במי ששותה יי"ש בסעודה כשלא בירך על היין.

והנה מקור הדין הוא במ"א (סי' קעד ס"ק יא) שכתב "משמע דין שרף דאין דרך לשתותו תמיד לא חשיב כבא מחמת הסעודה וצריך לברך עליו... ואף אם שותה לפני המזון לעורר תאות המאכל לא עדיף מפירות שצריך לברך... (לבוש סי' קע"ז), אבל בטור (ס"ס ער"ב) כתב דמה שבא להמשיך תאות המאכל חשוב כבא מחמת הסעודה, וכ"כ התוס' פסחים... וכ"כ הב"ח... וכ"כ רש"י בגמרא... וכ"כ המרדכי (סי' קלו) דמאי דאמרינן בגמרא (מא ב) יין נפטר פת משום דמחמת כחו אדם מתאוה לאכול... אבל בספר החינוך להרא"ה (מצוה תל) כתוב וז"ל אם אוכל תוך הסעודה זית מליח וכיוצא בו לפתוח תאות המאכל מברך... ומיהו נ"ל לנהוג כהתוספות... דלעולם פוסקין כהתוספות".

וממשיך המ"א "ומ"מ נראה לי דצריך לברך על יין שרף אם שותהו לפני האכילה, דאין כוונת רוב בני אדם לעורר תאות המאכל שהרי רגילים לשתותו בכל בוקר אף בלא סעודה ובעי ברוכי אבל באמצע הסעודה כוונתו לפתוח ולא בעי ברוכי ואחר סעודה כוונתו לעכל ובעי ברוכי".

היינו שיש ג' דינים, (א) לפני אכילה, אינו בטל לסעודה כיון שהוא כשתיית כל בוקר. (ב) תוך אכילה, בטל לסעודה כיון שהוא לעורר תאוות המאכל. (ג) אחר אכילה, אינו בטל לסעודה כיון שהוא לעכל, וצ"ע למה לא כתב אדה"ז הג' דינים כמו שכתבם המ"א?

האם אמרינן שדבר המעורר הלב לאכילה בטל לפת אפי' אם היום לא בא לעורר הלב לאכילה

ב. ונ"ל ובהקדים דיל"ע במה פליגי הראשונים באוכל או משקה שבא לעורר תאוות המאכל האם טפלים לסעודה?

והנה המ"א (שם) הביא רא' מתוס' פסחים (קטו א ד"ה הדר), דמה שמעורר תאוות המאכל טפל לסעודה, דהתוס' כתב שהמרור א"צ ברכה ראשונה ד"ברכת המוציא פוטרות, דהוה להו דברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה, שהרי ירקות גוררין הלב, וקרי ליה נמי למרור פרפרת הפת, וכן אמר בכיצד מברכין (ברכות מב א) בירך על הפת פטר את הפרפרת, פרפרת היינו דברים הממשיכים האכילה כגון דגים קטנים ותמרים וירקות והיו רגילים לאוכלם בתוך הסעודה בין מאכל למאכל ולכך פטר את הפרפרת לפי שבא לצורך שעל ידי כך אוכל יותר".

אבל התוס' בברכות (מב ריש ע"א) כתב שהמרור א"צ ברכה ראשונה מטעם אחר, "ולהאי טעמא ניחא מה שאנו מברכים בפסח על החזרת על אכילת מרור לבד שהעולם מקשים אמאי אין מברכין נמי ב"פ האדמה... וודאי טעמא הוי כיון דרחמנא קבעיה

חובה דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו הוי כמו דברים הרגילין לבא מחמת הסעודה דפת פוטרותן, ועד"ז כתב הרא"ש (פסחים פ"י אות כו) "משום דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וחובה הוא להביא מרור אחר מצה הלכך הוא כדברים הבאים מחמת הסעודה שאינם טעונים ברכה".

ויל"ע במאי פליגי התוספות? ויש לומר בזה כמה ביאורים: (א) בקרבן נתנאל (ס"ק ש) כתב שהתוס' לא פליגי, אלא שבסוגיין דפסחים מייירי שכבר אכל מרור לפני המוציא כי לא היה לו ירק אחר לכרפס. וצ"ע כי בתוס' פסחים משמע שמייירי בסתמא ולא כשלא היה לו ירק לכרפס.

(ב) לכ' היה נ"ל שהתוס' בפסחים ס"ל שדברים שגוררים הלב לאכילה נפטרים בברכת הפת, והתוס' בברכות ס"ל שרק דברים שמלפתין בהן הפת נפטרים בברכת הפת, ולכן הוצרך להביא טעם אחר למה המרור טפל לסעודה (כיון דרחמנא קבעיה חובה).

ולשיטתיהו אזלי, דתנן (בברכות מב א) "פת פטר את הפרפרת", ורש"י (מב ב ד"ה פטר לפי גירסת הרש"ש) פירש דפרפרת הוא דברים הגוררים הלב לאכילה, והתוס' בפסחים ס"ל כרש"י, אבל התוס' בברכות לשטת' אזיל (מב א ד"ה ברך) שפירש דפרפרת היינו פת צנומה, ומהיכי תיתי שדברים הגוררים את הלב לאכילה נפטרים בברכת הפת, ולכן פירש שהמרור נפטר בברכת הפת משום שהכתוב קבעו חובה.

ושו"ר שהצ"צ דן בזה (בחידושים על הש"ס, דף יג, ב ואילך)³, והביא דרש"י לשטת' אזיל, שהרי "הביא במדרש שמואל (ספ"ג דאבות) בשם רש"י שפירש על המשנה תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה, פרפראות דהיינו מידי דגריר לבא שמביאין לפני הסעודה שום דבר שממשיך לבו של אדם לאכילה, וכן העוסק בהלוך תקופות שברקיע ולדרוש תיבות שבתורה בגמטריא הן הן ממשיכים אותו לחכמה שיש בהן חכמה גדולה", (ראה ביאורים לפרקי אבות ע' 181).

וממשיך "וכ"כ התוספת פרק ערבי פסחים (ק"ד א) על המשנה עד שמגיע לפרפרת הפת, וז"ל פרפרת קרי המרור שאוכל אחר המצה ופרפרת כלומר ממשכת המאכל כמו תקופות וגמטריאות פרפראות לחכמה, עכ"ל", היינו דהתוס' בפסחים (התוס' במשנה והתוס' בגמ') ס"ל כרש"י דפירש פרפראות הוא דבר הגורר הלב, וזהו

(3) והנה הצ"צ הביא רא' שעוד כו"כ ראשונים ס"ל כהרא"ה (דמידי דגריר אינו טפל לסעודה), אבל לא בא לחלוק על אדה"ז שפסק כותוס' (דמידי דגריר טפל לסעודה), אלא דשו"ט בדברי המשנה דפרפרת שלפני המזון פוטר הפרפרת שאחר המזון, דלמ"ד דמידי דגריר אינו טפל לסעודה אפ"ל דמיירי בפרפרת שאחר ברכת המוציא, ולמ"ד דמידי דגריר טפל לסעודה צ"ל דמיירי בפרפרת שלפני ברכת המוציא, כי אינו מברך על הפרפרת שאוכל אחר ברכת המוציא דנפטר בברכת הפת.

הפירוש במשנה ברכות, פסחים, ובאבות.

וי"ל שהתוס' בברכות ס"ל כאידך פירוש במדרש שמואל (שם) דפרפראות הוא פירורי חכמה, וה"נ יש לפרש המשנה בברכות דפרפראות הוא פת צנומה דהיינו פירורי לחם, וה"נ יש לפרש המשנה בפסחים דפרפרת הפת הוא המצה כי מצה לאכול לחם עוני, ודרכו של העני בפרוסה ופירורין⁴.

אבל קשה לומר הכי, שהרי כתב הרא"ש (ערכי פסחים סוף אות כד) "פרפראות ויין שבא לגרר ולהמשיך לסעודה בכלל סעודה הן ונפטרים בברכת המזון", היינו שדברים הגוררים הלב לאכילה נפטרים טפלים להפת (כשיטת התוס' בפסחים), ומ"מ ביאר שיטת התוס' שא"צ לברך בורא פרי האדמה על המרור משום שהכתוב קבעו חובה (כשיטת התוס' בברכות).

גם צ"ע שהרי המ"א פסק שדברים הגוררים הלב לאכילה נפטרים בברכת הפת משום כלל המסור בידינו "דלעולם פוסקין כהתוספות", ואם בעלי התוס' פליגי בזה, מאי אולמי' האי תוס' מהאי תוס'?

(ג) וי"ל דאיתא (שם) בפסחים "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות בורא פרי האדמה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, היכא דליכא אלא חסא מאי...מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך עליה, אלא אמר רב חסדא מעיקרא מברך עליה בורא פרי האדמה ועל אכילת מרור ואכיל ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה", וכ"פ בשו"ע (סי' תעה ס"ב).

ובפר"ח (תע"ה ס"ק ב) הביא מחלוקת ראשונים במי שאין לו ירק לכרפס ולכן אוכל מרור ככרפס למה יאכל מרור פעם שנית, הרמב"ן ודעמי' ס"ל שהוא להתמיה התינוקות (והפר"ח תמה עליהם שאיך יתכן לעשות דברים להתמיה התינוקות אחר ששאלו השאלות), והתוס' ודעמי' ס"ל שעיקר חיוב מרור הוא רק אחר אכילת מצה ומרור הא' הוא להתמיה התינוקות, (וכתב הפר"ח דנפק"מ אם בירך בורא נפשות אחר הכרפס דלפי תוס' צריך לברך על אכילת מרור עוה"פ כשיאכל המרור אחר המצה, שהרי רק באכילה זו יצא יד"ח אכילת מרור).

(4) ובר"ן (כד, ב מדפי הרי"ף ד"ה עד) כתב "פרפרת הפת...הרמב"ן ז"ל פירש דמצה גופה קרי הכי לפי שהיא עשויה ריקקים, וה"ק עד שמגיע לפרפרת דהיינו פת שהיא מצה", היינו שפירש דפרפרת הפת הוא מצה (כבפנים), אלא שפירש דפרפרת הוא ריקקין.

[ובצ"צ (שם) הביא דהרשב"א חולק על התוס' וס"ל דמה שמעורר תאוות אכילה אינו טפל לסעודה ומ"מ פירש במשנה דפסחים דפרפרת הפת הוא מרור, והיינו כי המרור מעורר תאוות אכילה אלא שאינו נפטר בברכת הפת, ובמשנה ברכות מיירי בפת כיסנין שבוא לעורר תאוות אכילה ואז נפטר בברכת הפת, כי בלאו הכי אם אכל שיעור קביעות סעודה מפת כיסנין מברך עליו המוציא וברכת המזון].

וי"ל שבזה פליגי בעלי התוס', התוס' בברכות ס"ל שאם אכל מרור לפני המצה לא יצא יד"ח, וכיון שלא יצא יד"ח מרור עד שאוכל המצה תחלה ש"מ שהמרור טפל למצה ולכן נפטר בברכת המצה, וזהו כוונת התוס' "משום דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו" ומוסיף הרא"ש בביאור הדבר "וחובה הוא להביא מרור אחר מצה".

אבל התוס' בפסחים ס"ל שגם אם אכל המרור לפני המצה יצא יד"ח וש"מ שאין המרור טפל למצה, דהגם שהכתוב קבע חוב לאכול מרור מ"מ יכול לקיים מצות מרור לפני ברכת הפת, ולכן מוכרח לומר דכיון שבד"כ המרור בא כדי לגרור הלב לאכילה ונפטר בברכת הפת ה"נ בליל הפסח, והגם שבלייל פסח אינו בא לגרור הלב לאכילה אמרינן מיגו, מיגו דבשאר ימים בא לגרור הלב ונפטר בברכת הפת ה"נ בליל פסח נפטר בברכת הפת.

והנה בשוע"ר (סי' תעג סי"ז) כתב "ויש חולקים על כל זה ואומרים...מה שאין צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור הוא משום שהמרור הוא מצרכי הסעודה שחייב הוא לאכול מרור אחר המצה מיד והרי הם כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה שאינם צריכים ברכה לפנייהם שהם טפלים לפת ונפטרים בברכת המוציא כמו שנתבאר בסי' קע"ז", וצ"ע דיוק לשונו "מיד".

ולהנ"ל יובן כי אדה"ז פסק כהרא"ש ש"שחייב לאכול מרור אחר המצה", אלא שמוסיף על לשון הרא"ש מיד דס"ל שאסור להפסיק בין המצה והמרור⁵.

ולפי"ז י"ל שלכו"ע דברים הגוררים הלב לאכילה נפטרים בברכת הפת, ובזה מובן למה המרור טפל להמצה, אלא דלתוס' ברכות והרא"ש הוסיפו ואמרו שהמרור טפל להמצה יותר מדבר הגורר הלב לאכילה, דאפי' בזמן שהמרור אינו בא לגרור הלב לאכילה מ"מ המרור טפל למה כיון שהכתוב קבעיה חובה.

וצ"ע כי סו"ס בזמן הש"ס המרור היה מכלל הדברים שגוררים הלב לאכילה, ובמה

5) ואכן אדה"ז לשיטתו אזיל שפסק (בסי' תעה סכ"ב) "מי שאין לו שום ירקות לאכול בטיבול קודם אמירת ההגדה כי אם מיני ירקות שיוצאים בהם ידי חובת מרור יברך עליהם על אכילת מרור...ואח"כ אחר שאכל הכזית של אכילת מצה יטביל כזית מרור בחרוסת ויאכלנו בלא ברכה שאי אפשר לו לברך על אכילה זו....כיון שכבר אכל ממנו קודם לכן, ואף שמפסיק הרבה בין ברכת על אכילת מרור להכזית מרור שאוכל אחר המצה אין בכך כלום כיון שמיד אחר הברכה טעם מעט מהמרור הרי התחיל במצוה ואין כאן הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה, ומכל מקום אפילו אכל כזית מרור או יותר בטיבול שקודם אמירת ההגדה אף על פי כן צריך לחזור ולאכול כזית אחר אכילת מצה לפי שהאכילה הראשונה אינה אלא כדי להתמיה התינוקות ובאכילה השניה הוא שיוצא ידי חובת מרור שכן היא המצוה לכתחלה שלא לצאת ידי חובת מרור קודם שיצא ידי חובת מצה שנאמר על מצות ומרורים".

6) ונפק"מ כשעושים סדר ציבורי וישנם כאלו שכבר מיילאו כריסים במרור שעל הקערה לפני ברכת המוציא, דעדיין לא יצאו יד"ח מרור ויש להם לברך על אכילת מרור כשאוכלים המרור אחר המצה.

עדיף הסברה דהכתוב קבעה חובה טפי מהסברה דהמרור גורר הלב, ועוד דגם התוס' בפסחים (קיד) כתבו שחייב להקדים המצה למרור.⁷

(ד) ונ"ל שלכו"ע דברים הגוררים הלב לאכילה נפטרים בברכת הפת אבל זהו רק כשבפועל באו לגרור הלב לאכילה, אבל לא אמרינן דמיגו דבעלמא באים לגרור גם כשלא באו לגרור הלב לאכילה נפטרים בברכת הפת, ולכן המרור בליל פסח שאינו לגרור הלב אלא לקיים מצות אכילת מרור אינו נפטר בברכת הפת אלא משום שהכתוב קבעו חובה.

אכן בתוס' פסחים (קטו א ד"ה והדר) כתב בשיטת רב יוסף טוב עלם "ושמא אינו מחשיבו פרפרת הפת כיון שאינו אוכל ממנו אלא כזית", ונ"ל כוונת התוס' דכיון שבלייל פסח אינו אוכל אלא כזית ש"מ שבא לקיים מצות מרור ולא לגרור האכילה לאכילה, דאל"כ היה אוכל יותר מכזית⁸, ולפי"ז גם לרב יוסף טוב עלם דברים הגוררים הלב לאכילה טפל לפת, ולכן מרור שבכל הלילות נפטר בברכת הפת, ובליל הפסח נשתנה דין המרור כיון שבא למצוה ולא לגרור הלב לאכילה.

ונראה שזהו כוונת הצ"צ (שם) שכתב "הפת פוטרת הפרפרת שבתוך הסעודה...הבאה להמשיך תאוות האכילה וכ"ד התוס' פרק ערבי פסחים...רק מדברי ר' יוסף ט"ע (שם) לא נראה כן, ופירשו התוספת משום דלא חשיב למרור פרפרת כיון שאינו אוכל ממנו רק כזית...ונראה דגם להדיעות שם שהמרור אינו נפטר בברכת הפת דמצה י"ל משום דאינו חשוב כ"כ פרפרת כנ"ל בשם התוספת לפ"ד ר"י ט"ע".

כוונתו דלפי כמה ראשונים (כרש"י ורשב"ם בפסחים קיד ב ד"ה פשיטא) אין המרור נפטר בברכת הפת, אבל גם הם מודים לדעת התוס' שהמרור גורר הלב לאכילה ולכן נפטר בברכת הפת, ובאמת מפורש ברש"י (כנ"ל בברכות מב ב ד"ה פטר) דמה שגורר הלב לאכילה נפטר בברכת הפת, אלא שבלייל פסח נשתנה דינו ואינו נפטר בברכת הפת, כיון שכוונת אכילתו הוא למצוה ולא לעורר הלב לאכילה⁹, מ"מ בצ"צ מוכיח שהרא"ה והרשב"א ס"ל דרק מה שבא ללפת הפת (או להשביע) נפטר בברכת

(7) ואולי נימא דתוס' במשנה (קיד א ד"ה עד) חולק על התוס' בגמ' (קטו א ד"ה הדר).

(8) אכן מי שאוכל יותר מכזית מהמרור הרי המרור נפטר בברכת הפת, אלא שר"י טוב עלם דיבר בהווה שרוב בני"א אינם אוכלים אלא כזית מהמרור, ואם אוכלים קצת יותר היינו לחשוש למ"ד ששיעור כזית גדול יותר, וד"ל.

(9) והגם שהצ"צ כתב (שם ע"ד) שעל שיטת התוס' קשה "דהא פשטא דגמרא שם משמע דהמרור צריך לפוטרו מברכת בפה"א ע"י ברכת בפה"א שמבדך על הירק תחלה...ואילו לשטת התוספת בלא"ה א"צ ברכה כלל", זהו רק קושיה על שיטת התוס' שגם בליל פסח המרור נפטר בברכת הפת כיון שבד"כ בא לגרור הלב לאכילה, אבל א"נ כר' יוסף ט"ע נראה כי רק בליל פסח אינו נפטר בברכת הפת.

הפת אבל מה שבא לגרור הלב לאכילה אינו נפטר בברכת הפת.¹⁰

ומעתה י"ל שגם התוס' בברכות (שכתב שהמרור נפטר בברכת הפת כיון שהכתוב קבעה חובה) מודה לתוס' בפסחים דמה שבא לעורר הלב לאכילה נפטר בברכת הפת, אלא שהתוס' בברכות ס"ל (כר' יוסף טוב עלם) דליל פסח שאני, כיון שאוכל המרור למצווה ולא לעורר הלב לאכילה, ולכן חידש שהמרור נפטר בברכת הפת מטעם אחר (הכתוב קבעה חובה).

דין הפירות שבאו לעורר תאוות המאכל

ג. והנה בשוע"ר (קע"ז ס"ד) פסק כתוס' "ומי שאוכל תמרים וכיוצא בהם בין מאכל למאכל להמשיך תאוות האכילה כיון שהוא צורך סעודה נפטרים בברכת הפת בכל ענין כמו פרפראות שנתבאר בסימן קע"ז¹¹."

וגם בסדר ברה"נ (פ"ד הי"ג) כתב "וכן מי שאוכל לפני הסעודה פרפראות כמו מיני מתיקה או מיני פירות לפתוח בני מעיים ולגרר ולהמשיך הלב לאכילה, אף על פי שאין לו פרפראות אחר הסעודה לפוטרים - אין צריך לברך אחריהם לפני הסעודה שנפטרים בברכת המזון, כמו יין (לשתיה) שלפני הסעודה, אבל אם אוכלם לתענוג בלבד ולא לגרר ולהמשיך הלב לסעודה - צריך לברך לאחריהם, ואינן נפטרים בברכת המזון, כמו יין של הבדלה, וכמו שנתבאר בפרק א [הי"ז]".

והגם שלא כתב בפירוש דין התמרים תוך סעודה, הרי דבר הלמד מעניינו הוא, דכמו שהתמרים שלפני סעודה שבאו לגרור הלב לאכילה טפלים לסעודה (וא"צ ברכה אחרונה), כן הדין בתמרים שתוך סעודה שטפלים לסעודה (וא"צ ברכה ראשונה), ואכן ביי"ש (פ"ד ה") פסק בפירוש שאם בא תוך סעודה לעורר תאוות המאכל נפטר בברכת הפת, עכ"פ ברור שאדה"ז פסק כמ"ד דכל דבר שבא לעורר תאוות המאכל נפטר בברכת הפת.

ומסתימת לשונו משמע (שפסק כתוס' ברכות ור' יוסף טוב עלם) שאין אומרים

(10) וזה שכתב הצ"ח דר' יוסף ט"ע הוא בחד שיטה עם הרשב"א והרא"ה, היינו דבסתמא (בלי ביאור התוס') י"ל שזהו שיטת ר' יוסף ט"ע, אבל לפי ביאור התוס' שיטת ר' יוסף ט"ע הוא רק בליל פסח (כבפנים).

(11) והנה התוס' (בפסחים) כתב "פרפרת היינו דברים הממשיכים האכילה כגון דגים קטנים ותמרים וירקות", וצ"ע למה הביא אדה"ז הא דתמרים והשמיט דגים קטנים וירקות? ונ"ל דאדה"ז לשיטתו (בשוע"ר קע"ז קו"א ס"ק א) דלפתן נפטר בברכת הפת אפי' אינו אוכלו עם הפת, ודגים וירקות הוא בכלל ליפתן ובלאו הכי נפטרים בברכת הפת, ורק בתמרים שהם פירות ואינן נפטרים בברכת הפת י"ל שאם באו לעורר הלב לאכילה נפטרים בברכת הפת, אבל התוס' ס"ל שהליפתן שאינו נאכל עם הפת אינו נפטר בברכת הפת, וכדעת הרשב"א (בתשובות ח"א ס' עב) שהליפתן צ"ל "נאכלת על הפת", ולכן חידש שאם אכל הדגים לעורר הלב לאכילה ה"ה נפטרים בברכת הפת אפי' לא אכלם "על הפת".

"מיגו" שרגיל להביא תמרים לעורר הלב לאכילה ה"ה טפלים לסעודה אפי' אם היום לא באו לעורר תאוות המאכל.

ויש להביא ראי' לזה, פסק (פ"ד הי"ב) "המבדיל על היין ולא היה בדעתו כלל לשתות יין בתוך הסעודה צריך לברך אחריו הואיל ואינו מתכוין לפתוח תאוות המאכל אלא למצוה בלבד".

וצ"ע למה לא נימא (כדעת התוס' במרור) דכיון שבד"כ היי"ש בא לעורר תאוות האכילה ה"ה טפל לסעודה הגם שהיום לא בא לעורר התאוה אלא למצוה, ומוכח שאדה"ז פסק שאינו טפל לסעודה אא"כ בפועל מעורר תאוות המאכל, ולא מהני מה שבד"כ בא לעורר תאוות המאכל¹².

ונפק"מ לדינא, כתב בספר יבקש תורה (סי' ח') "לעניין מנה ראשונה שפעמים רבות נותנים מלון או סלט פירות וכדומה, ודנו פוסקי זמננו היאך להתייחס לזה, יעויין בותן ברכה (עמ' 93) שמביא מהגרשו"א דזה שקורין לו "פארשפיז" אינו מורה דנאכלים כדי לעורר תאוות המאכל, אבל כתב בשם הגריש"א אף שאינם מגררים את תאוות האכילה מ"מ גורמים להכנת האכילה ולפיכך נחשבים באים מחמת הסעודה ונפטרים בברכת הפת".

ולענ"ד הדין עם הגרשו"א, הרי לכו"כ ראשונים פירות שבאים לעורר תאוות המאכל אינו נפטר בברכת הפת, וגם לשיטת הראשונים דפירות שבאו לעורר תאוות המאכל נפטר בברכת הפת, י"ל דזהו רק אם בפועל בא לעורר תאוות המאכל, וכ"פ אדה"ז, והרי פירות אלו לא באו לעורר תאוות המאכל אלא כמנה ראשונה, אכן מי שאוכל פירות כדי לעורר תאוות המאכל אצלו הפירות טפלים לסעודה.

וגם לשיטת התוס' (בפסחים) דמה שנאכל בד"כ לעורר תאוות המאכל טפל לסעודה, י"ל שזהו בזמנם שהאוכל לא היה טעים כ"כ, אבל בזמננו שהאוכל יש בו תבלינים רוטב וסוכר אין צורך לפירות לעורר לנו תאוות המאכל (שהרי "עסן עסט זיך"), וזה שנותנים "פארשפיז" בחתונות או "אפטיזער" במסעדות אינו לעורר תאוות המאכל.

ונ"ל דזמננו שיש אוכלים ג"ג נגר עם סושי כדי ליתן ריוח בין חתיכה וחתיכה, היינו שחריפות הג"ג נגר מבטל טעם הנשאר בפיו מסושי הראשון, כדי שיוכל להבחין בין סושי לסושי, א"כ הו"ל כמו תמרים ונפטרים בברכת הפת.

12) ובדעת התוס' (בפסחים) י"ל דזה שהמרור טפל לסעודה כיון שבד"כ בא לעורר הוא כיון שבא תוך סעודה, אבל הבדלה הוא קודם סעודה ולא מהני מה שבד"כ בא לעורר תאוות אכילה.

דין היין והי"ש שבאו לעורר תאוות המאכל

ד. בסדר ברה"נ (פ"ד הי"א) פסק "וכל משקין ששותה לפני הסעודה... צריך לברך אחריו... חוץ מן היין לפי שבא לפתוח בני מעיים להמשיך האדם לתאוות האכילה ומכלל הסעודה הוא ונפטר בברכת המזון... והוא הדין ליי"ש".

ומקורו הוא הט"ז (סי' קעז ס"ק ד) שהביא מש"כ הרא"ש (הנ"ל) "פרפראות ויין שבא לגרר ולהמשיך לסעודה בכלל סעודה הן ונפטרים בברכת המזון", וכתב הט"ז דמזה נראה דמי ששתה יי"ש לפני סעודה א"צ לברך אחריו כיון שהיי"ש בא לגרור הלב לאכילה, היינו שדין יי"ש כדין היין (האלכהול הגורר הלב לאכילה).

ומפורש הכי בחידושי הרשב"א (מ"א ע"א בד"ה אלא) "שתיית היין של קודם סעודה... הוא כי היכי דלגרריה לליביה וניכול נהמא טפי לתיאבון וכענין שאמרו בערבי פסחים", כוונתו דאיתא בפסחים (דף קז ב) "רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא, אמר רבא מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר דתנן... והגם דלכ' שתיית יין הוא לשמוח (כמפורש בתהלים קד טו), ומעוד טעמים, אבל ירדה תורה לסוף דעתו של אדם שסתם שתיה שלפני הסעודה הוא כדי לעורר תאוות האכילה.

אכן בסדר ברה"נ (שם) משמע שסתם יין או יי"ש שלפני סעודה הוא כדי לעורר תאוות אכילה (חוץ מהבדלה "הואיל ואינו מתכוין לפתוח תאוות המאכל אלא למצווה בלבד" (הי"ב)), אבל בפרפראות כתב (הי"ג) "אין צריך לברך אחריהם לפני הסעודה שנפטרים בברכת המזון, כמו יין (לשתייה) שלפני הסעודה, אבל אם אוכלם לתענוג בלבד ולא לגרר ולהמשיך הלב לסעודה - צריך לברך לאחריהם, ואינן נפטרים בברכת המזון, כמו יין של הבדלה", היינו דפרפראות תלוי בכוונת האדם, ובאמת גם ביין תלוי בכוונתו (אכן הרא"ש השווה "פרפראות ויין" לענין גורר הלב לאכילה), אלא שסתם יין שלפני סעודה הוא לעורר התאוה (כמש"כ הרשב"א)¹³.

וצ"ע הרי בהלכה שלפנ"ז (פ"ד ה"י) פסק דיי"ש תלוי בדעת השותה אם שותהו לעורר תאוות המאכל ה"ה טפל לסעודה ואם שותהו לעלל המאכל אינו טפל לסעודה,

13 ובלוח ברה"נ (פ"ה הט"ו) כתב "פרפראות כמו מיני מתיקה ומיני מרקחת... אין צריך לברך אחריהם לפני הסעודה... כמו יין (לשתייה) לפני הסעודה" לא סיים כמו שסיים בסדר ברה"נ שאם אוכלם לתענוג דינו כהבדלה וצריך לאחריהם, ואולי כתב "מיני מתיקה ומיני מרקחת" כי בסתמא מיני מרקחת הם לגרור הלב לאכילה, אבל בסדר ברה"נ כתב "מיני מתיקה או מיני פירות" ופירות לפעמים הם לגרור הלב ולפעמים הם לתענוג.

וכאן כתב בסתם דיי"ש הוא מעורר תאוות המאכל¹⁴?

ונ"ל שאדה"ז מסכים עם המ"א בחדא ופליג עליו בחדא, לפי המ"א יש ג' דינים (כנ"ל אות א), (א) לפני אכילה, אינו בטל לסעודה כיון שהוא כשתיית כל בוקר. (ב) תוך אכילה, בטל לסעודה כיון שהוא לעורר תאוות המאכל. (ג) אחר אכילה, אינו בטל לסעודה כיון שהוא לעכל.

ואדה"ז מסכים לכלל הב' והג' אלא דס"ל שהמ"א דוגמ' נקט שתוך הסעודה שותה יי"ש לעורר ולאחר הסעודה שותה יי"ש כדי לעכל, ולכן כתב שאזלינן בתר דעת האדם, אם שותה לעורר א"צ לברך עליו, ואם שותה לעכל צריך לברך עליו, אבל חולק על כלל הא' ופסק דשתייה שלפני האכילה הוא לעורר הלב לאכילה, ורק אם שתה יי"ש שלא קודם הסעודה כלל אמרינן שאינו לעורר הלב לאכילה אלא לחזק הלב.

והנה בשוע"ר (סי' קעד ס"ג) כתב "ויין שרף שבתוך הסעודה אם שותהו כדי לעורר תאות המאכל הרי הוא טפל לסעודה וא"צ לברך עליו, ואם שותהו כדי לחמם האצטומכא לעכל המאכל צריך לברך עליו...לפי שגם היי"ש אין שתייתו מחמת אכילה לעולם כשאר משקין, וגם אין כוונת רוב בני אדם לעורר בו תאות המאכל, שהרי רגילים לשתותו בכל בקר אף בלא סעודה, לפיכך אינו נחשב טפל אלא כשבא לצורך אכילה שיאכל עדיין".

ומדברי אדה"ז שמענו שני טעמים למה היי"ש אינו טפל לסעודה, (א) "אין שתייתו מחמת אכילה לעולם" (ב) "אין כוונת רוב בני אדם לעורר בו תאות המאכל", וש"מ שאילולא הטעם דרגילין לשתות יי"ש כל בוקר היינו אומרים שגם היי"ש שבתוך הסעודה הוא לעורר תאוות האכילה (שהרי מיירי ביי"ש שבתוך הסעודה), וש"מ שיי"ש המעורר תאות האכילה טפל לסעודה רק אם שותהו בעודו תוך אכילה ("כשבא לצורך אכילה שיאכל עדיין"), אבל אם שותה יי"ש אחר שגמר אכילתו אינו טפל לסעודה.

והנה בסדר ברה"נ חידש אדה"ז שבמדינות אלו (רוסיה) "רגילים לשתותו תוך סעודה", וצ"ע האם במדינות אלו נעשה היי"ש והיין כמו מים ("און מיר טרינקען יין

14) ודוחק לומר שאדה"ז מיירי רק "במדינות אלו שרגילים לשתותו תוך הסעודה", כי בסתמא קאי על כל מש"כ בהלכה שלפנ"ז.

ואולי י"ל אדה"ז בסדר ברה"נ הוסיף (עמש"כ המ"א ובשוע"ר) דבמדינות ששותים יי"ש בשאר היום הוא כדי "לחזק הלב", כי בסתמא אמרינן דיי"ש הוא לעורר תאוות המאכל, ורק במדינות ששותין כדי לחזק הלב ש"מ שאינו לעורר תאוות המאכל, וי"ל דמש"כ בהלכה י"א שהיי"ש הוא לעורר תאוות המאכל הוא לא במדינות ששותין יי"ש לחזק הלב, ולא במדינתנו ששותין יי"ש תוך סעודה, אלא בסתמא, ובוה אמרינן שסתם שתייה שלפני הסעודה הוא כדי לעורר תאוות האכילה (וצ"ע שהרי משמע דמש"כ בהי"א קאי על מה שכתב לפנ"ז בה"י דמיירי במדינות ששותין יי"ש לחזק הלב).

אזוי ווי מים"...) דשתייתו הוא מחמת אכילה כיון שבאו לשרות המאכל שבמעיו (פ"ד ה"ז), או שדעת רוב בנ"א לשתות יי"ש כדי לעורר תאוות המאכל (ולא לחזק הלב), ונפק"מ ליי"ש אחר גמר האכילה, את"ל שדינו כמים א"צ לברך עליו, אבל אם טפל לסעודה משום שבא לעורר תאוות אכילה צריך לברך עליו (שהרי אינו "לצורך אכילה שיאכל עדיין").

ונ"ל שבמדינות אלו (רוסיה) היי"ש והיין הוא כמים, שהרי רבינו סתם שא"צ לברך עליו ומשמע שדין זה גם אחר שגמר אכילתו, וגם מסתימת לשונו משמע שבמדינות אלו (רוסיה) היי"ש טפל לסעודה גם כששותה לעכל המאכל, ואת"ל דהיין כמים נחא (דהו"ל כמו שחידש בקו"א (סי' קעז ס"ק א) דברים הבאים ללפת הפת טפלים לסעודה אפי' אם היום לא באו ללפת הפת), אבל אם היין טפל לסעודה כיון שבא לעורר תאוות המאכל, בדינון זה שבא לעכל מאכל אינו טפל לסעודה.

מ"מ בזמננו לכ' היי"ש אינו כמים שהרי אין הדרך לשתות יי"ש בתוך סעודה (כנ"ל אות א), ולכן נ"ל לדינא, דאם שותה יי"ש סתם ה"ה טפל לסעודה, שהרי אין הדרך לשתות יי"ש כדי "לחזק הלב" (אדרבה לפי דעת הרופאים היי"ש אינו טוב לבריאות האדם), גם אין הדרך בזמננו לשתות יי"ש כדי לעכל המאכל, א"כ מסתמא היי"ש בא לעורר הלב לאכילה ונפטר בברכת הפת.

וזהו רק קודם סעודה או תוך סעודה, אבל אם שותה יי"ש אחר שגמר לאכול צריך לברך, ולא אמרינן דיי"ש טפל לסעודה מיגו שבד"כ בא לעורר הלב לאכילה (כנ"ל), וכמובן דבשבת ויו"ט א"צ לברך על היי"ש גם אחר שגמר לאכול כי נפטר מברכת היין שבקידוש.

אבל בהתוועדות לכ' שתיית יי"ש אינו לעורר הלב לאכילה (אדרבה...) ודינו כיון להבדלה ולכן אינו טפל לסעודה, ויש ב' עצות לצאת מידי ספק, שיברך על יין ואח"כ ישתה היי"ש, דיין פוטר כל מיני משקין (פ"א הכ"א), או שישתה פחות מכשיעור מים או יי"ש לפני הסעודה ואז ודאי א"צ לברך על היי"ש שבתוך הסעודה (עדמש"כ בשו"ע ר"ס קעז ס"ז).

[הסבא הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל מרזוב ז"ל היה אומר בשם אביו דהא דאמרינן בתפלת עלינו לשבח "להעביר גלולים מן הארץ" היינו שנפטר מה"קליינע קעליטשקעס", כי באותו הזמן יהיה כולה משקה כמים לים מכסים].



שיטת אדה"ז בשכח לומר ועל הנסים בתפלה או בברכת המזון

הג"ל

כתב אדה"ז בסידורו בשמו"ע (קודם ועל הנסים) "בחנוכה ופורים אומרים ועל הנסים, ואם לא אמר אין מחזירין אותו, ואם נזכר קודם שסיים הברכה כ"ז שלא סיים השם אפי' נזכר בין אתה להשם חוזר", ובברכת המזון כתב (קודם ועל הנסים) "בחנוכה ופורים אומרים כאן ועל הנסים, ואם שכח אזי כשיגיע אצל הרחמן יאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי וכו'".

ומזה דבשמו"ע לא כתב אדה"ז שבאלוקי נצור (לפני יהיו לרצון) יאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים וכו' משמע שרק בברכת המזון אמרינן דאם שכח לומר ועל הנסים אזי כשיגיע אצל הרחמן יאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים וכו', אבל בשמו"ע כיון שלא אמר ועל הנסים במודים שוב אינו אומר ועל הנסים.

והנה בשו"ע (ס' תרפ"ב ס"א) כתב הרמ"א "י"א כששכח על הנסים בברכת המזון כשמיגיע להרחמן יאמר הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה בימי מתיתיהו כו'", וכתב הט"ז (ס"ק ב) "נ"ל כל שכן בתפלה דאם שכח שיוכל לומר נוסח זה, ועיין בס"ג", וכ"כ באל"י רבה (ס"ק ב) "כל שכן בתפילה אם שכח מלומר צריך לומר קודם יהיו לרצון, וכן משמע בט"ז" וכ"פ במשנה ברורה (ס"ק ד), וצ"ע למה לפי אדה"ז רק בברכת המזון אמרינן דכשיגיע אצל הרחמן יאמר הרחמן הוא יעשה לנו כו' ולא בתפלה?

ואחי הר"ר יחיאל מיכל שי' תירץ ובהקדים, דהט"ז כתב שיוכל לומר נוסח זה, והא"ר הוסיף שצריך לומר נוסח זה, [אכן בשו"ע"ר (סי' קפ"ז ס"ח) כתב "בחנוכה ופורים אומרים בברכת הארץ על הנסים ואם לא אמרו אין מחזירין אותו כמו שיתבאר... ומ"מ יכול לומר בתוך הרחמן, שיאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן וכו', וכן יש לנהוג", ולכן כתב בסידור "יאמר הרחמן הוא יעשה לנו נסים" ולא שיוכל לומר הרחמן כו'].
 ונ"ל דהנה הט"ז סיים "עיין בס"ג", היינו דהמחבר כתב (בס"ג) "אין אומרים כשם שעשית וכו' אלא מסיים ועשית עמהם נסים וגבורות בימים ההם בעת הזאת ויש אומרים שאומרים אותו", וכתב הט"ז "נראה דלפי נוסח זה צ"ל כן תעשה לנו, דהא לפ"ז הוא דרך תפלה, וזה טעם הי"א שא"א אותו מטעם שאין מבקש צרכיו [בתוך] ג' אחרונות, וכיון דמסיק ב"י בזה הרשות ביד המתפלל לעשות כמו שירצה בזה א"כ מ"ש רמ"א בס"א שבברכת המזון יאמר כשם שעשית, ובברכת המזון בנודה לך הוה הודאה ואפ"ה יכול לומר כן, כ"ש שיוכל לומר כן בתפלה אחר שגמר התפלה שיאמר דרך

בקשה תעשה לנו ניסים כשם שעשית כו".

כוונתו, דלפי הרמ"א הנוסח הרגיל של ועל הנסים (בברכת המזון) הוא "הרחמן יעשה לנו נסים ונפלאות שעשית לאבותינו", ולכ' אין לבקש צרכיו בברכת נודה לך ולמה מבקש שהקב"ה יעשה לנו נסים וכו', ש"מ כשיטה הי"א שזה מותר דכיון שמבקש בשביל הרבים ולא בשביל עצמו אי"ז נחשב מבקש צרכיו, (וכן תירץ החכמת שלמה הקושי' למה מבקשים נס הרי אמרו חז"ל (בברכות ס א) שאין לבקש על נס, ותירץ שאין לבקש על עצמו אבל בשביל הציבור יכול לבקש נס), עכ"פ מזה נלמד דכל שכן באלקי נצור שמותר לומר נוסח זו דהרחמן יעשה לנו נסים וכו', ולכן כתב הט"ז שיכול לומר נוסח זו, אבל הא"ר הוסיף שצריך לומר נוסח זו.

ואילולא הט"ז אפשר לפרש דכוונת הרמ"א אינו שזוהי נוסח הקבוע של ועל הנסים, ורק בשכח לומר ועל הנסים אומר הרחמן הוא יעשה לנו נסים וכו' כדי שיהיה לו המשך עם שאר כל "הרחמן" שבסיום ברכת המזון, וממילא בטל הראי' שהביא הט"ז.

ב. וצ"ע דס"ס למה לא יאמר נוסח זו גם בסיום שמו"ע, דמה נשתנה שמו"ע מברכת המזון?

ונ"ל: (א) דס"ל לאדה"ז דבסוף ברכת המזון מתאים לבקש צרכיו, שהרי מבקש ברכות בשביל בעל הבית כו' וכו', אבל בסיום שמו"ע כשאומרים אלוקי נצור הו"ל מדין תחנונים, ואז לא מתאים לבקש צרכיו, דבקשת צרכיו הוא בתוך יב ברכות אמצעיות ולא אחר ג' אחרונות.

וצ"ע, הרי כתב בשו"ע"ר (סי' קיט ס"א) "ובשומע תפלה יכול לשאול בין בלשון יחיד בין בלשון רבים בין צרכיו ממש בין צרכי רבים שברכת שומע תפלה כוללת כל הצרכים ולכך נתקנה, ומכל מקום כשמוסיף לצורך יחיד לא יאריך אפילו הוא מעין הברכה או בשומע תפלה, אבל לאחר התפלה קודם שעקר רגליו רשאי להאריך אפילו כסדר יום הכפורים", היינו דבאלוקי נצור יכול לבקש צרכיו בכל מה שירצה, (ודוחק לומר כוונתו שרשאי להאריך בוידיו ותחנונים ולא בבקשת צרכיו).

(ב) בשמו"ע יש עצה אחרת והוא שיתפלל עוד הפעם בתורת נדבה, (וצריך לחדש בה דבר, ראה כף החיים (סי' תרפב ס"ק ו)), אבל בברכת המזון אינו יכול לחזור ולברך.

(ג) יש הפרש בין אמירת ועל הנסים בשמו"ע לאמירתו בברכת המזון, דאיתא (שבת כא ב) "מאי חנוכה...לשנה אחרת קבעום ועשאום יו"ט בהלל והודאה" ופרש"י (ד"ה ה"ג) "לומר על הנסים בהודאה", היינו דאמירת ועל הנסים בהודאה הוא חלק מתקנת היו"ט, (אלא שאם שכח לאמרו א"צ לחזור כיון שהוא יום שלא נתחייב בקרבן מוסף, כדכתבו הראשונים בשם התוספתא (ברכות פ"ג ה"ד) הובא ביתא יוסף סי' תרפב).

אבל בברכת המזון איתא (שם כד א) "איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן או דילמא משום פרסומי ניסא מדכרינן, אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא אינו מזכיר ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה, רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא סבר לאדכורי בבונה ירושלים, אמר להו רב ששת כתפלה מה תפלה בהודאה אף ברכת המזון בהודאה", וכתב המרדכי (סי' רעט) בשם הראב"ה דש"מ שהזכרת חנוכה בברכת המזון אינו אלא רשות.

ולכן אם שכח לומר ועל הנסים הו"ל מעוות לא יוכל לתקן, שהרי חכמים תיקנו לאמרו בהודאה וכשאמרו באלוקי נצור לא תיקן כלום, מש"כ בברכת המזון שאינו אלא רשות יכול לאמרו בהרחמן, נהי דבמסקנת הגמ' "מה תפלה בהודאה אף ברכת המזון בהודאה" כתב רש"י (ד"ה מה) "דהא כולא מילתא דחנוכה להודאה נתקנה", הרי ר"ה חשב לאדכורי ועל הנסים בבונה ירושלים, ולמה נימא שר"ש חולק עליו מהקצה אל הקצה, מספיק לומר שר"ש חידש שלפועל אומרים אותו בהודאה (ודיעבד שאמרו בבונה ירושלים לא גרע), אבל בתפלה התקנה הוא לומר ועל הנסים בהודאה ואם לא אמרו בהודאה לא קיים תקנת חכמים.

(ד) פסק הב"ח (סי' תרפב) דאם שכח ועל הנסים בתפלה א"צ לחזור, אבל בברכת המזון צריך לחזור, משני טעמים, כי חייב לאכול פת בחנוכה (והקובע אם צריך לחזור בברכת המזון אינו אם הוא יום שנתחייב בקרבן מוסף אלא באם חייב לאכול פת ביום זה), כי ישראל קיבלו עליהם כחובה לאמרו בברכת המזון (מש"כ בתפלה שמתפללים לפי תקנת חכמים, והם תקנו לאמר ועל הנסים וגם אמרו שאם שכח לאמרו א"צ לחזור).

והגם שלדינא לא פסק אדה"ז כמותו, ואפי' לענין פורים פסק שא"צ לחזור (כנ"ל), מ"מ חשש לשיטתו להצריך מי ששכח לומר ועל הנסים בברכת המזון שיאמרו בהרחמן, מש"כ בתפלה שלכו"ע אם שכחו א"צ לחזור (מ"מ עיין ב"י סוף ד"ה מ"ש רבינו).

ג. כתב החתם סופר (התעררות תשובה סי' סו) "הרמ"א בהלכות חנוכה (סי' תרפב) מביא שאם שכח עלהנסים יאמר בסוף בהמ"ז הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות כשם וכו' ובהלכות בהמ"ז (סימן קפ"ח סי"ז) תמה המג"א למה לא יאמר בר"ח כששכח יעלה ויבוא גם כן בזה האופן".

ותירץ "ונלע"ד ליישב פסק הרמ"א על נכון דבר"ח ובשבת ויו"ט אם יהא נהוג כששכח לומר בסוף בהמ"ז בין הרחמן יעלה ויבוא, יסברו ויסמוכו העולם על זה שיוצאים בזה ובאמת אינו כן שהדין שצריך לחזור לראש בהמ"ז, ואפילו בר"ח שאין צריך לחזור צריך שיאמר במקומו ברכת אשר נתן ראשי חדשים לישראל קודם תחילת הטוב ומטיב, לכן לא הנהיגו לומר יעלה ויבוא בתפלת הרחמן בסופו, משא"כ בחנוכה

הזכרה גופא אינו אלא חומרא לכתחלה (כמבואר במס' שבת סוף פרק במה מדליקין) אין לחשוש על זה".

ומסיק "ובזה מיושב שפיר למה לא מביא הרמ"א גם כן גבי פורים אם שכח על הנסים שיאמר בין הרחמן על הנסים כמו בחנוכה כיון שבפורים אם שכח בסעודת פורים צריך לחזור בבהמ"ז להרב פוסקים וכן העלה המג"א (סי' תרצה ס"ק ט) ולכל הפחות פלוגתא הוא וטוב שיאכל עוד פעם כזית כדי שיברך בהמ"ז ועל הנסים ויצא אליבא דכולי עלמא לכן לא הנהיגו כן לומר בתוך הרחמן כדי שלא יסבור שדי בכך".

אבל אדה"ז בשו"ע ובסידור ס"ל שגם בפורים א"צ לחזור ולברך אם שכח ועל הנסים, ובאג"ק (ח"ה ע' רנו) כתב הרבי שמדברי אדה"ז (הנ"ל) מוכח שא"צ פת אפי' בפורים, ולכן גם בפורים אין מקום לחשש ואם שכח ועל הנסים אומרו בהרחמן, וצ"ל דזה שלא הזכירו הרמ"א בהלכות פורים הוא כי כבר הזכירו לפני"ז בהלכות חנוכה, וזכרון אחד עולה לכאן ולכאן.



הסב הנכדים והנכדות - חיובי כבוד, תלמוד תורה ותשלום שכר לימוד (גליון)

הרב מאיר צירקינד
וועסטאן, פלורידה

בגליון הקודם (א'רו) כתב הרב צבי רייזמן שיחי' בענין כיבוד זקנו זקינתו וכדומה. בתוך דבריו כתב "אך לא נתבאר בדברי הרמ"א... ויש לעיין, ראשית כל, האם חיוב זה נאמר גם כלפי אבי אמו", עכ"ל.

אין זה מדוקדק דהא כל השאלה של הרמ"א היתה באבי אמו!

ממשיך שם: "בביאור דברי הגמרא במכות לדעת הרמ"א, כתב בהגהות יד אברהם על השו"ע על פי דברי שו"ת רבי עקיבא איגר (מהד"ק סס"ח) כי דברי המדרש שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו, נאמרו רק בחיי האב, שאז עליו להעדיף כבוד אביו, אבל לאחר מותו אינו מחוייב כלל בכבוד זקנו", עכ"ל.

ויש לתמוה ע"ז, דהא לפי הרמ"א בתשובה בן הבן ובן הבת שווים הם בכיבודם, ואם ס"ל (להרמ"א) שבן הבן יאמר קדיש מסתמא מדובר שבן הזקן כבר נפטר. א"כ ס"ל דחייב בכיבודם גם לאחר חיי האב. ועדיפא מזה כתב ה'אלף למטה' (על ה'מטה אפרים', בדיני קדיש יתום שער ד' סק"ו) בשם תשובת שבו"י [ח"ב] סימן [צ"ד], עיי"ש ובהמטה אפרים עצמו סעיף ו'!

עוד ממשיך: "בביאור הגר"א לשו"ע הביא ראייה נוספת לדעת המהרי"ק שאין חיוב כבוד בזקנו, מדברי הגמרא במסכת סוטה (מט, א) שאמר נכדו של רב אחא בר יעקב [בן בתו] לזקנו "לאו בריך אנא". ופירש רש"י: "בר ברתך אנא, ואין עלי לכבדך כבן". ומוכח מכך שאין חיוב לכבד את זקנו, עכ"ל.

יש להעיר מדיוק לשון רש"י שכתב "ואין עלי לכבדך כבן" – היינו לומר: דוקא כבן אין עלי לכבדך, אבל שלא בדרגה של בן יש עלי לכבדך!

לפלא שלא העתיק דברי השבות יעקב (ח"ב שאלה צד), וז"ל: "ואף שגיסי הגאון זצ"ל בספרו אליהו זוטא סוף הספר מפקפק בזה מ"מ אין דבריו מוכרחים ואדרבה מסוגיא זו דסוטה דף מ"ט ופרש"י שם נראה כדעת רמ"א בתשובה דאפילו בבן הבת חייב בקצת כיבוד וכ"ש בבן הבן דקם תחת אביו בכל מיילי ליכא מאן דפליג דחייב בכבודם והתם ("בר ברתך אנא") מיירי בבן הבת יע"ש, וכן נ"ל קצת ראייה ממה דאי' בפרק המוכר את הספינה דף צ"א ע"ב וישם כסא לאם המלך לאמה של מלכות זו רות שהית' זקנתו של שלמה אפילו הכי כבדה כל כך לשום לה כסא אצלו ואי לאו דמחויב בכבוד הא קי"ל [שמלך] שמחל על כבודו אין כבודו מחול. ועכ"פ לדינא גם הסכמנו שם בענין קדיש לומר פעם אחת!."

וכן האליה זוטא בעצמו כתב: לפי' הרמ"א חייב בכל הדברים לאבי אביו כמו אביו . . ד' חייב יותר' היינו כשיש לו לכבד אביו ויש לכבד אבי אביו אביו קודם לאבי אביו, אבל כשאין לכבד אביו חייב בכבוד אבי אביו כמו אביו ממש, וכ"מ מב"ח וש"כ שם שפסקו דכייפינן לבן הבן כפי אשר יכול כמו הבן אצל אב ע"ש, ואין לחלק בין בן הבן לבן הבת בזה כדמשמע בש"ס גם תשובת רמ"א מיירי שם מבן הבת.

ליתר ביאור וכו' ראה בתשובת 'מנחת אלעזר' ח"ג סי' לג.

כתב הנ"ל ב'סוף דבר':

"חייב אדם ללמד את בנו תורה, אך נחלקו הפוסקים האם חייב לשכור מלמד לבן בנו ולבן בתו.

אשר על כן, בספק ממון קיימא לן המוציא מחברו עליו הראיה, ואינו חייב להשתתף בהוצאות שכר לימודיו.

ובנדון השתתפות בשכר לימוד הנכדות, נראה שאינו חייב ללמדם תורה או לשכור

(1) להעיר שה'אלף למטה' (שם סק"ד) דחה הראיה השניה מפרק המוכר. אבל מאידך גיסא כתב כ"ק אדמו"ר באגרות קודש, כרך ב, אגרת קפ"ח: "ואע"פ שאין ראי' אבל קצת רמז להיפך יש להביא, שגם לאחר כמה דורות מקום ישנו לכבוד או"א ממרו"ל (ב"ב צא, ב) עה"פ וישם כסא לאם המלך - שזהו רות - וכמובן אין זה אלא רמז בעלמא".

להם מלמד, ולכן פטור מלהשתתף בהוצאות שכר לימודם".

לפלא גדול שמביא הכרעת עצמו ולא כתב הכרעת כ"ק אדמו"ר הזקן בהל' ת"ת פ"א ה"ח וט'. וזלה"ק:

ח ואם אין יד האב משגת לשכור מלמד לבנו וגם אינו יכול ללמוד עמו בעצמו ויד אבי אביו משגת כופין את אבי אביו לשכור מלמד לבן בנו וגם כל הוצאות תלמוד תורה של בן בנו מצוה עליו כמו על האב ממש מפני שכשם שמצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו תורה כך ממש מצות עשה מן התורה ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך. אבל לבן בתו ובן בן בנו אין חיוב עליו אפילו לשכור מלמד ואין צריך לומר שאר הוצאות תלמוד תורה אלא מדין צדקה אם הוא אמוד וראוי לצדקה זו כי קרוב קרוב קודם כמו שיתבאר בהלכות צדקה אך אין נפרעין ממנו שלא בפניו כמו שיתבאר שם אבל אם יכול ואפשר לו ללמוד עמהם בעצמו חייב ללמדם.

ט ויש אומרים שאינו חייב לשכור מלמד לבן בנו אם אינו יכול ללמדו בעצמו אלא אם יכול ללמדו בעצמו ואינו רוצה ללמדו חייב לשכור לו מלמד אם אין יד בנו משגת כי המצוה מוטלת על אבי אביו כמו על אביו ללמדו בעצמו או לטרוח למצוא לו מלמד בחנם או בשכר (ולהוליקו לבית הספר אם אינו חפץ מעצמו לילך). משא"כ לבן בתו ובן בן בנו אין חיוב עליו אלא להקדימו לתלמידים אחרים אבל אם אין מוטל עליו ללמד לתלמידים כלל מפני שיש בעיר גדולים בחכמה ממנו שיכולים ללמדם או מפני שלא הגיע למדה זו ללמד לתלמידים כי צריך עדיין ללמוד לעצמו אין חיוב עליו ללמד לבן בתו ובן בן בנו ולא לטרוח למצוא לו מלמד כמו שאין חיוב עליו בבן חבירו שלא מיוצאי יריכו. (וגם כשיכול ללמד לתלמידים אחרים ואין גדול ממנו בעיר אין צריך לכופו לילך ללמוד לפניו אם אינו חפץ מעצמו כמו שאין צריך לכוף לתלמידים אחרים ללמדם בעל כרחם) [משא"כ בבן בנו חייב ללמדו בעל כרחו או להוליקו להמלמד כמו בבנו. [D] ולענין הלכה בשל תורה הלך אחר המחמיר לכך כל אדם צריך להחמיר לעצמו אך אין לכוף לאחרים להוציא ממון בכפיות מספק:

וראה בלקוטי שיחות כך כ עמוד 248 שכתב כ"ק אדמו"ר: "פון דעם האט מען אויך אַ הוראה למעשה, אז בשעת א איד איז זוכה צו דערלעבן אור-אייניקלער דאָרף ער מיט זיי אַליין לערנען תורה, און אויב ער אַליין קען מיט זיי ניט לערנען - ווייל ער האט ניט קיין כח, אדער ער איז דערצו ניט מסוגל וכיו"ב - דאָרף ער געבן אַ גרויסן סכום" אויף אויסצוהאלטן די ישיבה אין וועלכע עס לערנען זיינע אור-אייניקלעך" ובהערה 45: "אף שפסק הלכה (בהל' ת"ת שם) אינו כן - מכל מקום להחמיר כו', ובפרט שכ"ה דעת הש"ך (ועוד)". עכלה"ק.



אם מותר למול עכו"ם

הרב מנחם מענדל צירקינד

שיקאגא

כתב הרמ"א (יו"ד סי' רס"ג סס"ה) "ואסור למול עובד כוכבים שלא לשם גרות, אפילו בחול."

מקורו מב"י (יו"ד ססי' רס"ו) "כתב רבינו ירוחם (תא"ו ני"ז ח"ו בסופו) בשם הגאונים אסור למול הגוי שלא לשם גירות."

ומבאר הט"ז טעמו (שם ס"ק ג) "שלא לשם גרות: נ"ל הטעם כיון שאמרינן דאברהם אבינו עומד ומבחין מי הוא שנימול שאינו מניחו לגיהנם וזה שמל את העובד כוכבים מבטל סימן המילה בישראל."

וכן פסק הלבוש (עט"ז סי' רסג סע' ה) אבל מטעם אחר, וז"ל "ואסור למול גוי שלא לשם גרות אפילו בחול, כיון שאין כוונתו לגייר למה נסיר חרפתו ממנו ולהחתימו בחותם ברית קודש."

אבל הש"ך (שם ס"ק ח) חולק עליהם וכתב "ואסור למול לעובד כוכבים כו': הרי דלא אסור אלא משום רפואה, הא לאו הכי ליכא איסורא משום מילה. ושרי אפי' שלא לשם גירות, כגון בשכר וכה"ג..."

והפ"ת (שם ס"ק יג) מביא מתשובת מעיל צדקה לחלק על הש"ך, וז"ל "ואסור למול עובד כוכבים: עש"ך שהשיג על העט"ז שכתב הטעם שלא לחתום אות ברית קודש בבשרו, ולפ"ז גם בשכר אסור. דאינו כן דבש"ס משמע דמשום רפואה נגעו בה, ופסק דבשכר שרי. ועיין בתשובת מעיל צדקה סימן י"ד שכתב 'דודאי אם רואין שכוונתו לרפואה שרי בשכר ואין בו משום חתימת ברית כלל, אבל בלא"ה אסור אפילו בשכר, משום שלא לחתום כו'. ויש עוד טעם לזה דלא יהא כי אם טלית מצוייצת שאין מוכרין לעובד כוכבים, דחיישינן שיתלווה עם ישראל בדרך. ואף שאין המילה נראית בכל פעם כמו טלית, מ"מ חששא מיהא איכא כמו שהראה יוסף מילתו לאחיו. אבל במל לשם מורנא לא חיישינן להכי בהיות טעמו נראה לרפואה' עכ"ד ע"ש."

ויש להקשות, הרי בהלכות גרים כתב המחבר והרמ"א (יו"ד סי' רסח סע' ט) "עובד כוכבים שבא לחתוך ערלתו מפני מכה או מפני שחין שנוולד לו בה, אסור לישראל לחתכם, מפני שלא נתכוון העובד כוכבים למצוה. לפיכך אם נתכוון העובד כוכבים למילה, מצוה לישראל למול אותו. ובמקום שמותר לרפאות העובד כוכבים, מותר

בכל ענין (רמב"ם ורש"י וע"ל סימן קנח)².

וז"ל המחבר בסי' קנח (סע' א) "עובדי עבודת כוכבים... אין מסבבים להם המיתה ואסור להצילם אם נטו למות, כגון שראה א' מהם שנפל לים אינו מעלהו אפילו אם יתן לו שכר. לפיכך אין לרפאותן אפילו בשכר - אם לא היכא דאיכא משום איבה, (דאז אפילו בחנם שרי, אם לא יוכל להשמיט אפילו בחנם (ב"י בשם הרמב"ן). וכן מותר היה לנסות רפואה בעכו"ם אם תועיל) (תוס', ומרדכי פא"מ, ובסמ"ג).

ועל הטור כתב הב"י (ד"ה ומ"ש לפיכך אין לרפאותן בשכר) "כ"מ לכאורה דדמיא להא דמעלין [עכו"ם מבור. דרב יוסף מתיר משום איבה כשהוא] בשכר - ומדברי רש"י שם (ע"ז כו:) אהא דתנו רבנן 'ישראל מל את העכו"ם לשום גר לאפוקי לשום מורנא', דלא משמע דבשכר שרי לרפאותן... - ואיתמר עלה [דמעלין] דאפי' בשכר [אביי אסר, דיכול להשמיט ממנו וליכא איבה. והרי מוכח - מהא דדומה רפואה למעלין - דגם אין לרפאותן אפי' בשכר, אם לא שיש בו משום איבה]. ואפשר דבמכירו שהוא מרפא לישראל... שאינו יכול להשמיט ממנו [וא"כ מסתמא יש איבה], ואפ"ה בחנם לא, דכל שאינו רוצה לעשות אלא בשכר, ליכא איבה. וכדאמרינן במילדת... וכ"כ הרמב"ן בת"ה דמדתניא בס"פ הניזקין (גיטין סא.) מבקרין חולי עכו"ם עם חולי ישראל מפני דרכי שלום, וביקור חולים יש בו רפואה גדולה לחולה, ש"מ מרפאין חולי עכו"ם עם חולי ישראל מפני דרכי שלום. ואע"ג דתניא העכו"ם לא מעלין ואסיקנא דאפילו בשכר, התם איכא למיתלי בעילה כל דהוא איירי' (היינו שיכול להשמיט), אבל היכא דאיכא איבה ודאי מותר. דהא תנן יהודית מיילדת הארמאית בשכרו - אין לך הצלת נפשות יותר מן המיילדת לולד וליוולדת עצמה - ואפ"ה מותר בשכר. וכך דינו של רופא ברפואה בשכר מותר. ([ו] וכתב עוד הלכך כיון דהיתירא משום איבה הוא, בין בשכר בין בחנם נקיט עילה היכא דמצוי. ובדליכא עילה, כגון רופא שהוא מרפא חולי ישראל ועכו"ם המכירו דאיכא איבה גדולה, מרפא ודאי חולי עכו"ם עם חולי ישראל בין בשכר בין בחנם מפני דרכי שלום... [ו]).³

(1) כתב הב"י (סי' רסח) ד"ה "כתב הרמב"ם וכו': בסוף ה' מילה, ודבריו מבוארים בפ"ג דע"ז (כו:); דגרסינן התם 'ת"ר ישראל מל את הנכרי לשום גר לאפוקי לשם מורנא דלא'. ופירש"י (שם) 'לשם מורנא: תולעת שיש בערלתו לרפאותו בחנם דהא אמרן ולא מורדינן'. ומשמע ליה להרמב"ם דברייתא דקתני ישראל מל את הנכרי לשם גר בכל גווני קאמר, אף ע"פ שיש לו מורנא.

(2) ומפרש הט"ז (שם ס"ק טו) "שלא נתכוין למצוה: פי' שאסור לעשות לו רפואה, ואי משום מצוה הא לא נתכוין לה."

וגם הכא פליג הש"ך (שם ס"ק יט) וכולל דין זה אם סתם דין דמילה, וכתב "אסור לישראל לחתכה: שהעובד כוכבים אין מעלין אותם מידי מיתה ולא מורדינן אותם אליה, אבל אם אין רפואה בדבר שרי. וכן במקום שמותר לרפאותן כגון משום איבה או בשכר שרי. וע"ל ס"ס רס"ג."

(3) ע"ע ביאור הגר"א סי' קנח ס"ק ג.

ומה שכתב הרמ"א "וכן מותר היה לנסות רפואה בעכו"ם אם תועיל (תוס') ומרדכי פא"מ ובסמ"ג" בד"מ כתב (סי' קנח ס"ק א) "וכן כתב המרדכי פרק אין מעמידין (סי' תתיג) דמותר לנסות רפואה בגוי אם הרפואה מועיל. וכן כתב סמ"ג (לאוין מה)".

ומקורו מתוספות (ע"ז כו: ד"ה לאפוקי לשם מורנא דלא) "כפ"ה דאסור לרפאות בחנם אבל בשכר שרי משום איבה. וראיה בפרק מי שאחזו (גיטין דף ע). דרב שימי בר אשי עבדא ליה לההוא עובד כוכבים לדבר אחר ואיתסי, אלמא שרי לרפאות עובד כוכבים - אלא ודאי בשכר הוה. ועוד י"ל דהתם נמי בחנם הוה, ולהתחכם ברפאות יכול להיות מותר. וכן משמע מפני שלא היה בקי ברפאות עשה כן.⁴

וזהו לשון הסמ"ג "בפרק מי שאחזו (גיטין ע). משמע שמותר לרפאות הגוי לכל הפחות בשכר שאומר שם רב שימי בר אשי עבד ליה לההוא גוי אסותא לדבר אחר ואיתסי. ועל זה סמך רבינו משה להיות רופא בארץ מצרים לישמעאלים. אף על פי שיש לדחות - שעשה רב שימי כן לנסותה אם טובה היא לעשות לישראל (תו' ע"ז כו: ד"ה לאפוקי ע"ש)."

הרי לפי הרמ"א יש מקרים שמותר למול עכו"ם, וא"כ אמאי לא הביאו היתר זה בהלכות מילה ורק כתב בסתם "ואסור למול עובד כוכבים שלא לשם גרות?"

וי"ל, הטעם שהרמ"א לא הביא היתר זה בהלכות מילה, ורק מביאו בהלכות גרים כשמדברים על מילת גרים, הוא משום שסבר שאע"פ שבאותו רגע שמל הגר נראה שהוא עובר ב"אין מעלין אותו ואין מורידין", מ"מ זה אחד מהמקרים שמותר לרפאות. אבל בסתם מילה אין שום היתר למול עכו"ם.

ואפי' להתחכם ברפאות דשרי בעכו"ם, היינו דוקא "לנסות... אם תועיל" (וכדברי הסמ"ג "לנסותה אם טובה היא"⁵), אבל בלאו הכי אינו מותר אפי' להתלמד. וא"כ היינו מה שכתב בענין מילת גר "ובמקום שמותר לרפאות" ומציין לסי' קנח, דרך במקום איבה דלא יכול להשמיט ממנו או להתחכם ברפאות שרי, ולא להתלמד.

ושו"ר בספר אות שלום⁶ (סי' רס"ג ס"ק ח') שהקשה כעין זה בדברי הלבוש, וז"ל

4) וכ"כ התוספות בגיטין (שם ד"ה רב שימי בר אשי עבד ליה לההוא עובד כוכבים כו') "הקשה ה"ר אלחנן, אמאי לא אסור לרפאות העובד כוכבים כדאמרינן בפ' אין מעמידין (ע"ז דף כו). גבי מילדת ומניקה אפילו בשכר לפי שמגדלו לעבודת כוכבים? ואור"י דשמא כדי להתחכם ברפואה שרי, כדי שידע לרפאות ישראל ע"י כן. א"נ העובד כוכבים היה יודע שהיה בקי ברפואה זאת, ושרי משום איבה. או שמא לא שייך כאן מגדל בן לעבודת כוכבים כמו במילדת ומניקה."

5) וסמ"ג מציין לתוספות דע"ז ולא לתוספות בגיטין (בהע' הקוד') שלשון תוס' שם "כדי שידע לרפאות ישראל ע"י כן" נראה יותר שלהתלמד מותר, ואפי' הכי כתוב הסמ"ג לשון שלא משמע כן.

6) לבעל מחבר שו"ת מנחת אלעזר.

"למה להלבוש לתפוס בשני אופנים ברצונו וטעמו של העכו"ם (כנ"ל) שרוצה שימולו אותו; ובכאן (בהל' מילה) נקט משום להסיר חרפתו וערלתו, ושם (בהל' גרים) נקט משום רפואה? אולם בע"כ דברי מרן הש"ך תמוהים במ"ש 'הרי דלא אסור אלא משום רפואה, הא לאו הכי ליכא איסורא' אפי' נתכוין לשם שכר וכיוצא. וז"א כיון דבש"ס שם וכן בש"ע להלן, מפורש שאסור כיון 'שלא נתכוין העכו"ם למצוה. לפיכך אם נתכוין העובד כוכבים למילה, מצוה לישראל למול אותו' עכ"ל מרן המחבר. הרי דוקא כשנתכוין לשם מצוה וגרות...

ובזה מיושב דברי הלבוש . . שהעיקר דשלא לשם גרות אסור, וכאן מיירי בה' מילה ע"כ כתב זה הטעם 'שלא לחתום אות ברית קודש בנכרי' כשאינו רוצה להתגייר. ושם בהל' גרים כ' הטעם משום רפואה כדאי' במקורו בגמ' ע"ז שם (כו:); משום מורנא. ויהי' איך שיהי' מאיזה טעם כיון שאינו לשם גרות אסור."

לסיכום לפע"ד; שיטת הרמ"א הלבוש והט"ז, אסור למול עכו"ם אם לא לשם גרות. ואפי' להתלמד איך למול, נראה שאסור.

שיטת המעיל צדקה שהביא הפ"ת; אסור למול עכו"ם, אא"כ נראה לכל שהוא לרפואה.

ורק לפי שיטת הש"ך מותר אם הוא בשכר אם אין רפואה בדבר ובכה"ג, או משום איבה אפי' יש רפואה בדבר.

ע"ע זוכר הברית (סי' י' סע' מ"ז) שכתב "אסור למול עכו"ם שלא לשם גרות אפילו בחול (שו"ע סי' רס"ג ועיי"ש בטו"ז ובש"ך). ולרפואה מותר (שו"ת מעיל צדקה י"ד). וכן היכא דאיכא משום איבה בין בשכר בין שלא בשכר מותר (מגדל עוז)."

ואע"פ שיש לומר שמותר למול עכו"ם מצד ספק בני קטורה, שלפי הרמב"ם יש להם חיוב מילה.

מ"מ כתב הפ"ת (יו"ד סי' רס"ג ס"ק י"ג) **עובד כוכבים**: "עייין בשו"ת שאגת אריה סימן מ"ט לענין ההגריים שמנהגן למול א"ע אחר י"ג שנה, אם מותר ומצוה לישראל למול אותם או לא. וכתב דדעת הרמב"ם שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שבאו אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה, והואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה נתחייבו הכל במילה א"כ מותר ומצוה למולן. אך דעת רש"י דהא דב"ק נתחייבו במילה היינו דוקא אותן ששה עצמן שנולדו לאברהם ולא זרעם. והאריך הרבה להוכיח דהעיקר כדעת רש"י, ותמה מאוד על הרמב"ם דאפילו לפי דעתו דב"ק וזרעם נצטוו על המילה, מ"מ לאחר שבלבל סנחריב את כל האומות הכל פטורים מן המילה. ולכן העלה דההגריים אין מצות מילה נוהג בהן כלל ע"ש.

ועייין (בתשובת נו"ב תניינא אה"ע סימן מ"ב) בתשובה מבן המחבר, שכתב לתרץ

קושיית הש"א הנ"ל על הרמב"ם. משום דהא אזלינן בתר רובא היינו דוקא בישראל כדילפינן בחולין ד' י"א, אבל לגבי ב"נ לא ידעינן דנילך אחר רובא. וכ"כ הפמ"ג בריש שער התערובת חקירה ג' לענין אמ"ה שנתבטל חד בתרי. וא"כ גבי יהודה גר עמוני וכן גבי מצרי ואדומי שנתגיירו, מותרים לישא בת ישראל הואיל ובלבל סנחריב כל האומות ואזלינן בתר רובא, דכיון דכבר נתגיירו יש להם כל דין ישראל. משא"כ לענין חיוב מילה כו" [כולם צריכים למול מספק... הואיל ולגבי ב"נ לא אזלינן בתר רובא וחיישינן למיעוטא להחמיר, שמא הם מבני קטורה ודוק.]

וגם בספר אות שלום (סי' רס"ג ס"ק ח') מבאר כדברי הנו"ב, אלא שפסק בסופו "אבל אנחנו לא נעורר אותו שנמול אותו (מפני סי' בני קטורה הנו'). שכיון שלדידן ישראל אנו, לדידן אזלינן בתר רובא ונחשבו בצדק לנכרי גמור דאזלינן בתר רובא שאינן בני קטורה כנו'."



ותתנני בלשון יחיד כי הוא העוסק בחסידות*

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בבטאון 'פרדס חב"ד' גליון 18 - אלול תשס"ז - במדור 'דבר המלך' (ע' 8):

"כ"ק אדמו"ר שליט"א: בתפלת הדרך מצינו דבר פלא: בכלל כתוב ש"צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור" (רמב"ם הל' תפילה פ"ח ה"א. וראה ברכות ח, א. שו"ע אדה"ס ס"צ ס"י. כוזרי מאמר ג פי"ז-יט), וענין זה מובא בהדגשה אצל חז"ל (ראה ברכות כט, סע"ב ואילך. ובשו"ע ארה"ז שבהערה הבאה: ואף אם הולך יחידי יאמרנה בלשון רבים שמתוך כך תפלתו נשמעת כו') דוקא לגבי תפלת הדרך, אשר מטעם זה נתקנו התפלות בלשון רבים ("לעולם לישתף איניש בהדי ציבורא, היכי נימא, יהי רצון מלפניך ה"א שתוליכנו לשלום כו").

אך פרט אחד בתפלת הדרך יוצא מן הכלל: לגבי אמירת "ותתנני" מביא אדמו"ר הזקן בעל התניא בשו"ע שלו (או"ח סי' קי ס"ד) מספר הקנה (טעמי המצות כוונת התפלה ותפלת הדרך, הובא במגן אברהם שם סק"י) ש(לא יאמרו "ותתננו", אלא) יאמרו בלשון יחיד - שע"פ הסוד י"ל מלת ותנני לחן בלשון יחיד אע"פ שהוא ממטבע

(*) לעילוי נשמת אמי מורתי מרת הינדל קלוזנר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ואם הבנים שמחה - שנלב"ע בשבת הגדול ברעוא דכל רעוין - ערב פסח - בזמן הקרבת קרבן פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהש"ת לקיום העידים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורגנו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

הברכה הקבוע לרבים" ואינו מפרט טעם הדבר.

והנה, בנוגע לאדמו"ר הזקן אף שקבע את נוסח התפלה שיהי' מכוון גם ע"פ כוונות האריז"ל, ובכלל משמע שענין הכוונות שייך רק ליחידי סגולה המתנהגים ע"פ כוונות וכו' - הרי בסידורו לא העתיק (כוונות וכו') אלא את השייך לכל נפש, ושם קבע הנוסח (ולא רק כמ"ש בשו"ע "שע"פ הסוד י"ל" - שהיה שייך לפרשו, דהיינו רק להמתנהגים ע"ד הסוד וכו') "ותתנני", וממילא מובן שזה מתאים ושייך לכל אחד שיש לו שייכות לסידור.

והחידוש שבדבר, שענין זה שמקורו, כאמור, בספר הקנה - נכלל בסידור, ומכאן שענין זה נמשך לא רק בגשמיות באופן כללי, אלא אף למטה מעשרה טפחים בנוגע לנשמות למטה. "עכ"ל - ובהערה 12 שם נאמר: "דיוק הלשון "ותתנני" - נת' בשיחת י"ב תמוז תשכ"ד" [ע"ד העבודה, כפי שמביא הגר"י רסקין בצינוני על 'סדור רבינו הזקן' (ע' רד הערה 12): "ביאור על "ותתנני" על דרך העבודה (שיחות קודש י"ב תמוז תשכ"ד שיחה ח' בסופו): כאשר הולך לדרכו במטרה לעבודת ה', שזה ענין "המלך בקונן וצא" (ברכות כט, ב) אזי זוכה לו במיוחד, "ותתנני" לשון יחיד, "לחן ולחסד ולרחמים", ומצליח בשליחתו, ע"ש].

ונראה לבאר מ"ש ב'ספר הקנה' "כשתלך לדרך, אמור . . . ותנני לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואינו". . . ואומר ותנני לחן ולחסד ולרחמים בלשון יחיד, כי הוא העוסק בחסידות... - בהקדים הא דאיתא בגמ' ברכות (ד, א) לדוד גו' שמרה נפשי כי חסיד אני (תהלים פו, ב), ר' לוי ור' יצחק, חד אמר, כך אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב ישנים עד ג' שעות, ואני (שם קיט, סב) חצות לילה אקום להודות לך. ואידך, כך אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי, ואומר לו מפיבושת רבי, יפה דנתי, יפה חייבתי, יפה זכיתי, יפה טהרתי, יפה טמאתי, ולא בושתי".

וראיתי בס' 'באר יצחק' (קמד, ב) שתמה, והרי לכאורה נוכל לשאול קושיא עצומה, שהרי משה בצדקתו אמר בתפלתו בלשון ואתחנן לרמוז שמבקש רק מתנת חנם מהקב"ה, ולא בזכות מצוותיו שקיים, כדאיתא ברכות (יז, א) כל העולם כולו נזונים בזכותן של צדיקים, והם אפי' בזכות עצמן אינן נזונו, א"כ איך קאמר דוד שבעבור שהוא חסיד ישמרוהו ה'? ומלבד דרשת חז"ל נוכל עוד לדרוש בזה, דהרי אמרו בנדה (ל, ב) 'ואפי' כל העולם כולו אומרים עליך שאתה צדיק היה בעיניך כרשע', א"כ אסור

לאדם להחזיק את עצמו צדיק? גם איתא ברכות (י, ב) כל התולה בזכות עצמו תולין לו בזכות אחרים וכו', ואיך תלה דוד בזכות עצמו? ועוד נבין מהו כוונת 'נפשי' דקאמר עכ"ל מלבד החצ"ר. וע"ש מ"ש לתרץ בדוחק. שוב ראיתי שכל המפרשים כבר עמדו ע"ז בארוכה, ראה 'פני יהושע' 'אסיפת זקנים' ומפרשי עין יעקב, עוד הקשו בזה דבמאי פליגי ר' לוי ור' יצחק? ועי' באורך במפרשי ה'עין יעקב', אבל לא אמרו בזה דבר ברור, עש"ה².

עוד יש להבין הא דאיתא באבות (פ"א, מ"ב): "הלל אומר, הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

והקשה ה'חרדים' בהמצוה העיקרית פרק ח: "יש לשאול, מאי לשון "הוי", לימא למוד מאהרן? ועוד מה בא להשמיענו, זיל קרי בי רב הוא [תהלים לז, יב-טו], לכו בנים שמעו לי וכו' בקש שלום ורדפהו? ועוד למה תלה הדבר באהרן יתלה במצותו ית' שצוה למחות שמו על המים בסוטה כדי להטיל שלום בין איש לאשתו, שממנו למד רבי מאיר שהיה רגיל לדרוש בליל שבת [עי' עד"ז נדרים סו, ב], ופעם אחת נשתאה מעט והוי שומעין דרשתו אנשים ונשים, ואחת הנשים הלכה לביתה, ומצאה את בעלה שהיה מיצר שנהר היה הולך להתכבות, אמר לה אנה היית? השיבה, בדרש של רבי מאיר, הוציאה מביתו ואמר לא תכנסי לביתו עד שתלכי ותרוקי בפניו של רבי מאיר, צפה רבי מאיר ברוח הקדש, ועשה עצמו חולה, ואמר לבני שכונתו, צאו ובקשו

(1) עי' 'לקוטי ביאורים' על תניא פ"א ס"ז (עט, א) מה שמובא מכ"ק אדמו"ר, ולפי"ז לק"מ ע"ש, ואכ"מ.

(2) אולם לפי מה שנבאר בע"ה לקמן, דמה שאמר דוד המלך כי חסיד אני לא הי' כוונתו שבזכות חסידותו ישמרהו ה', אלא שהכוונה בזה דכיון ש'חסיד' הוה דבר שיש בו סכנה שמזיק לעצמו, לכן ע"ז ביקש בתפלתו להיות שהוא חסיד לכן מבקש שחסידותו לא תזיק לו, ואין כאן כלל ענין שתולה בזכות עצמו ולא שהי' "מתפאר עצמו בכך וכו'. שבודאי מחזי כיוהרא ואין זה מדרך החסידים" (לשון הפני יהושע בקושיא). אלא כוונתו הי' רק לבאר ולפרט סיבת הבקשה ועל מה בדיוק הוא מתפלל.

ומעתה נראה לומר בפלוגתא ר' לוי ור' יצחק כך, דבאמת כל הדברים שעשה דוד הי' דברים שמזיקים לעצמו, דזה שקם בחצות לילה כתבו המפרשים דכל מלכי הארץ ישנים עד שלש שעות והוא מוותר על שינתו שמזיק לו. וזה שעסק לטהר אשה לבעלה כתבו המפרשים שזה הי' נראה כהשפלה לעסוק בדבר שאינו הולם את כבוד המלך, וגם זה שהי' נמלך במפיבושת רבו הוא ויתור על כבוד המלך. וכ"ז הוי סיכונים ופגיעות בכבוד המלוכה.

ברם חילוק גדול יש בין ר' יצחק לר' לוי, דזה שקם בחצות לילה זה הי' סיכון בשביל "להודות לך" עבודה בין אדם למקום בלבד, משא"כ למ"ר שעסק בטהר אשה לבעלה שם מדובר בעבודה שבין אדם לחברו, וכמו שכתבו המפרשים הריא"ף "כדי להביא נפש אחד מ'ישראל",

וי"ל שזוהי כוונת המחלוקת: דחד אמר שחסיד נקרא מפני שמסכן את עצמו בעבור העבודה שבין אדם למקום, וחד אמר (שזה עדיין לא הגדר של חסיד, כי צ"ל) שמסכן עצמו בעבור הזולת - העבודה שבין אדם לחברו, וא"ש.

לי אשה שיודעת להסיר עין הרע, הלכו מחצר לחצר עד שהלכו לחצר אותה אשה שנתקוטט בה בעלה, אמרו לה השכנות לך ותנצלי מן מחלוקת בעלך, הלכה ועשתה לו כדרך שעושין הנשים ללחך המצח, אמר לה עשי עד שבעה פעמים, ואחר כך אמר לה לך אמרי לבעלך הוא צוה פעם אחת ואת רקקת ז', אמרו לו תלמידיו, כך מבזין את התורה? אמר להם ולא דיו למאור להיות כרבו שצוה למחות שמו על המים כדי לשים שלום בין איש לאשתו, עכ"ל.

והנראה בזה בס"ד, בהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר ב'לקוטי שיחות' חלק יג פרשת נשא (ע' 17): "ע"ז באה ההוראה לנסוע במדבר ולשנותו - כנסיעת בני"ב במדבר שבפרשתנו: כמו שנסייעתם במדבר אז היתה עפ"י ציווי הקב"ה, והפכו המדבר למקום ישוב - כן הוא בנוגע לכאן"א מישראל בכל הזמנים, שבכל מקום שהוא נמצא, גם אם המקום הוא "מדבר שמם", הרי היותו שם הוא (לא במקרה ח"ו, אלא) בשליחותו של הקב"ה - "מה" מצעדי גבר כוננו", בכדי שיהפוך אותו, ע"י עבודתו, למקום מושב אדם (העליון)".

ובהערה 19 שם: "אין סתירה לזה ממ"ש הרמב"ם (הל' דעות בפ"ו) אם ה' במדינה שמנהגים רעים כו' ילך כו' - כי הטעם לדין זה הוא כמ"ש הרמב"ם שם לפני"ז "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך כו' נוהג כמנהג אנשי מדינתו לפיכך כו' [ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחושך כדי שלא ילמוד ממעשיהם] אם ה' במדינה כו'", היינו שמדובר במי שנמצא במדרגה כזו שנמשך אחרי מנהגי המקום כו'. אבל אם מחליט בכל התוקף שעליו לפעול על הסביבה ולשנותה לטוב - אמחז"ל הבא לטהר (אחרים - לקו"ת שמע"צ פח, ב) מסייעין אותו (שבת קד, א. ושי"ט), שנותנים לו הכח מלמעלה שלא להיות נמשך כו' - ואדברא לשנות אנשי המדינה כו', ככפנים". עכ"ל³.

3) והנה עפ"י נראה ליישב מה שנשאר התוי"ט בקושיא באבות (פ"א מ"ב): "הלל אומר, הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" ע"כ. - וברע"ב שם: "פירשו באדר"נ כיצד ה' אהרן אוהב שלום.. וכיצד ה' מקרב את הבריות לתורה, כשה' יודע באדם שעבר עבירה ה' מתחבר עמו ומראה לו פנים צהובות, וה' אותו אדם מתבייש ואומר אילו ה' יודע צדיק זה מעשי הרעים, כמה ה' מתרחק ממני, ומתוך כך ה' חוזר למוטב" ע"כ.

- והקשה התוי"ט שם: "וקצת קשה שזה נראה מתנגד למאמר ניתאי הארכלי שאמר [שם מ"ז] ואל תתחבר לרשע". עכ"ל.

אולם לפי המבואר בלקוטי שיחות לק"מ, דמה שאמר ניתאי הארכלי, מיירי "במי שנמצא במדרגה כזו שנמשך אחרי מנהגי המקום כו'" - משא"כ הך דאמר הלל דמדובר במי ש"מחליט בכל התוקף שעליו לפעול ולשנות לטוב". - ועי' ב'עבודת המלך' על הרמב"ם שם, דמ"ש הרמב"ם ויתרחק מן הרשעים כו' "הו אמרם הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע" וכו' עיי"ש.

ועפ"י נראה לבאר מ"ש הרע"ב על מאמר ניתאי הארכלי: "ואל תתחבר לרשע; שכך אמרו חכמים, כל המתדבק ברשעים אעפ"י שאינו עושה כמעשיהם, נוטל שכר כיוצא בהם, למה הדבר דומה לנכנס

לביתו של בורסי, אעפ"י שלא לקח ממנו כלום, מ"מ רוח רע קלט והוציא עמו" עכ"ל. – ולכא' יל"ע מה מוסיף המשל בהבנת הענין? (וע"ד שהקשה בשיחת מוצש"ק פ' בחוקותי תשל"ח סט"ז ע"ש ובלקוטי שיחות חלק יט (ע' 275) רס"ג ועוד). ועוד יל"ה ב', דאם אינו עושה כמעשיהם למה באמת נוטל שכר כיצא בהם, והרי אינו עושה כמעשיהם כלל? וגם בהשקפה ראשונה משמע, דמה שקולט רוח רע והוציא עמו, זהו מכון בהנמשל למה שנוטל שכר כיו"ב, וא"כ לכא' אין המשל מכון להנמשל, דכיון שאינו עושה כמעשיהם כלל, למה באמת יקבל שכר כיו"ב? וכנ"ל.

והנראה בזה, דבמשל זה כוונתו להשמר מקושיית התיו"ט הנ"ל, ולהורות דלאו בכל גוונא קיים איסור של התחברות לרשעים, דבאמת מי שנכנס לביתו של בורסי מעיקרא כדי לטהר ולבער את הריח רע שקיים שם, אזי באמת לא יוציא משם שום רוח רע, כיון שלא קלט כלום, אלא אדרבא, הוא טיהר וביער את הרוח רע שבביתו של חברו, וזהו משל מכון למה שאמר הלל, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, והיינו "שמחליט בכל התוקף שעליו לפעול על הסביבה ולשנותו לטוב" – אבל מ"י שנמצא במדרגה כזו שנמשך אחרי מנהגי המקום וכו'! אזי אעפ"י שלא לקח ממנו כלום, מ"מ לא יתכן שלא ידבק אליו "רוח רע" ממעשיו הרעים, וכמ"ש הרמב"ם "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך כו' נוהג כמנהג אנשי מדינתו" וכו'. – ולכן בגלל שקלט "רוח רע" נוטל ע"ז שכר כיצא בהם. וא"ש.

ולפי"ז נראה לבאר מה שאמר הלל: הוי מתלמידיו של אהרן" וכו'. ולא "הוי אוהב שלום" וכו' כמ"ש בשאר המשניות שם, או דהול"ל "הוי כאהרן" וכו', ומהו הדיקן "הוי מתלמידיו" דוקא? [ע"י בזה במדרש שמואל].

אולם לפי הנ"ל, דמתי קיים ההוראה דאמר הלל, היינו רק שאינו במדרגה שנמשך אחרי מנהגי המקום, ורק כשהחליט בכל התוקף שעליו לפעול על הסביבה ולשנותה לטוב, א"כ מנין יכול מלכתחילה לדעת שיצליח לפעול על הסביבה, שהרי אם ח"ו יכשל, הרי לא רק שלא פעל, אלא אדרבא, יטול שכר כיצא בהם ח"ו! (ולכא' איך יכול להדמות לאהרן, שהי' צדיק, שבדאי הצליח וכו'). – ולזה אומר הלל שיש תנאי בדבר טרם שהולך לפעול, והיינו להיות מקושר לצדיק הדור [להעיר מס' השיחות תנש"א ח"ב (ע' 612)]: "ובפרט שהרועה אהרן הכהן שבדורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו". ובהערה 125: "שכן נקרא אהרן במקרא מפורש "שלושת הרועים" (זכריה יא, ח וראה תענית ט, סע"א) עכ"ל" שאז בודאי לא יכשל בפעולותיו, וזהו אומרו "הוי מתלמידיו" של אהרן וכו'. שהרי "הוי כאהרן" לא מספיק כלל, כיון שאין לדמות לאהרן כלל כנ"ל. ודו"ק [שו"ר בשיחת ש"פ מטות מסעי תשל"ה (ע' כ) ממדייק בלשון "מתלמידיו" וע"ש שמבאר באו"א, ועיג"כ שיחת ש"פ שמיני תשל"ז]. בלקוטי שיחות חלק ד (עמ' 1184) כתב: "און ער איז מדייק: "זאל תתחבר" – ניט "הרחק"; ווארום אפילו צו בריות בעלמא ביז אפילו צו א רשע, דארף מען שטיין באהבה ובקירוב, און זען ווירקען אז זיי זאלן פארבעסען זייער אויפפירונג (ראה תניא פל"ב). מען דארף אבער האבן די באווארעניש – ואל תתחבר לרשע", בשעת מען איז מקרב דעם רשע, זאל מען זיך ניט באהעפטן מיטן רשע און ווערן ווי ער, נאר להיפך, מאכן אים פאר אויס רשע" עכ"ל. [=ומדייק: "זאל תתחבר" – ולא "הרחק"; היות שאפילו לבריות בעלמא עד אפילו לרשע, צריכים להיות באהבה ובקירוב, ולהשתדל להשפיע שישפרו הנהגתם (ראה תניא פל"ב). אולם צריך להיות הזהירות והשמירה של – ואל תתחבר לרשע", בשעה שמקרבים את הרשע, צריך להזהר שלא להתחבר לרשע ולהיות כמוהו, אלא להיפך, לעשותו שלא יהיה עוד רשע].

והנה בכאן מבואר דבר אחר ממה שנתבאר לעיל מלקוטי שיחות ח"י"ג, דשם מיידי בב' אנשים שא' הוא בדרגה שנמשך אחרי מנהגי המדינה, והשני הוא בדרגה שמחליט בתוקף לפעול על הסביבה ולשנותה לטוב, משא"כ כאן מדובר ע"ז שכבר עומד בכל תוקפו לשנות ולפעול על הסביבה, מ"מ קיים בו ההוראה בו בזמן שיאהב את הבריות ומקרבן לתורה, ש"אל תתחבר לרשע" – "זאל מען זיך ניט

והנראה בזה בס"ד לבאר ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר ב'אגרות קודש' חלק יג (ע' קלט): "...אבל בתקופתנו זו גם זה דורשים מאתנו, וכמבואר בחסידות הדיוק מסירת הנפש ולא מסירת הגוף, והוא שמוותר על טובתו ואפילו על טוב האמיתי דקדושה בשביל תועלת הזולת ובפרט תועלת הרבים, וכידוע פתגם רבנו הזקן בעל התניא והשו"ע מענה על השאלה, מה חידשה החסידות, ומענתו לעשות טובה להזולת על חשבון טובת עצמו, ושאלוהו שזקוקים לרא' ע"פ נגלה תורה שכן הוא, וענה שזה מפורש בש"ס שורפן חסיד (נדה יז, א עיי"ש בתוס')". עכ"ל.

בגמ' שם מיירי גבי צפרנים: "שורפן חסיד, קוברן צדיק" וכו' - וכתבו התוס' שם (ד"ה שורפן וכו'): "ובערוך פי' ששרפת צפורן מזקת לאדם, וכן כל דבר הבא מן האדם... ולכך הוא חסיד שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו". עכ"ל.

ומעתה מיושב היטב דמה שאמר דוד המלך 'כי חסיד אני' לא הי' כוונתו שבזכות חסידותו ישמרהו ה', אלא שהכוונה בזה דכיון ש'חסיד' הוא דבר שיש בו סכנה שמזיק לעצמו, לכן ע"ז ביקש בתפלתו להיות שהוא חסיד לכן מבקש שחסידותו לא תזיק לו, ואין כאן כלל ענין שתולה בזכות עצמו ולא שהי' "מתפאר עצמו בכך וכו'". שבודאי מחזי כיוהרא ואין זה מדרך החסידים" (לשון הפני יהושע בקושיא). אלא כוונתו הי' רק לבאר ולפרט סיבת הבקשה ועל מה בדיוק הוא מתפלל.

ולפ"ז יבואר היטב גבי 'תפלת הדרך', מדוע כל התפלה היא בלשון רבים, והוא כדי להשתתף עם הצבור [או להחזיק המלאכים המלוים אותו - כפי שמבואר ב'ספר הקנה' שם], אבל רק תיבת 'ותנני' היא בלשון יחיד "כי הוא העוסק בחסידות" - שרק הוא זקוק לזה התפלה, דמה גדרו של 'חסידות'? - היינו לעשות טובה להזולת על חשבון טובת עצמו, והיינו "שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו", וא"כ כאן אינו יכול להשתתף עם הציבור, כי לא כל אחד הוא 'חסיד' שמוכן להזיק לעצמו למען לעזור לזולתו, ולכן הוא בסיכון, ואינו יכול לכלול את עצמו בתפלתו עם אחרים, שהרי מי שאינו 'עוסק בחסידות' (ולא רק שאינו 'חסיד') - אינו שייך לתפלה זו, לפיכך א"ש מאד מדוע אומר רק כאן 'ותנני' (בלשון יחיד) בלבד.

וכדאיתא ב'תורת מנחם' חלק מ (י"ב תמוז תשכ"ד - ע' 225): "כאשר יוצאים לדרך - בהשליחות בנוגע להפצת היהדות, ועד"ז כאשר הילדים יוצאים מהבית ומהישיבה בדרכם למחנה ארעי, למשך שבועות אחדים, הנה אם ההתחלה היא באופן ש"צדק

באהעפטן מיטן רשע און ווערן ווי ער" [=צריך להזהר שלא להתחבר לרשע ולהיות כמוהו]. - ולפי"ז סרה כמוכן קושיית התו"ט דלעיל. ועפי"ז מובן ג"כ מה שאמר הלל "הוי מתלמידיו" ולא "הוי כאהרן" וכיו"ב, כיון שבכדי לא ליכשל ב"אל תתחבר לרשע" בו בזמן שעוסק ב"אזהב את הבריות ומקרבן לתורה" צ"ל מקושר לצדיק הדור, ולא יתכן שרק ידמה את עצמו לאהרן כנ"ל בארוכה, ומיושבים היטב הקושיות שהובאו לעיל בשם החרדים.

לפניו יהלך", ובאופן ד"השם נפשנו בחיים", וכמשנ"ת במאמר שהו"ע העבודה מתוך מסירת נפש, והיינו, שאינו עושה חשבונות כמו שעושה גוי, להבדיל, אלא החשבון הוא חשבון יהודי - אזי "לא נתן למוט רגלנו", שגם כאשר גולה מביתו והולך בדרך, הולך הקב"ה יחד עמו, באופן ד"המלך בקונך וצא" (ברכות כט, ב). ויקויים מה שמבקשים ב'תפלת הדרך' - "ותתנני" בלשון יחיד, כפי שפוסק רבינו הזקן (שו"ע אדה"ז או"ח סי' קי"ס ד. ושי"ג) לחן ולחסד ולרחמים כו", היינו שכל אחד במיוחד זוכה להצלחה בשליחות, ולהצלחה בקיץ". - וי"ל ההסבר בזה כנ"ל, שהרי כל מי שהולך ל'שליחות' 'עוסק בחסידות' - בלשון 'ספר הקנה', א"כ הרי הוא בסיכון של 'ואל תתחבר לרשע', כדלקמן.

וזל"ק בהגהת כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק' על סידורו (אות טו): "ותחננו לחן. נ"ב "ותתנני בלשון יחיד, כן כתב המגן אברהם ורבינו הגדול בשו"ע שלו סימן ק"י [ס"ד] בשם ספר הקנה על פי הסוד".

ועפי"ז נראה לבאר איך ההוראות הללו באבות הוי "מילי דחסידותא", דהרי איתא בב"ק (ל, א) דבפרקי אבות מבואר רק ההוראות דהוי לפנים משורת הדין וכו', כמבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר - ועי' קונטרס 'ענינה של תורת החסידות' פ"א אות ב', ובהע' 4 שם מאדמו"ר הזקן נ"ע, דהגדר של חסיד הוא עפ"י המבואר בגמ' נדה הנ"ל "דחסיד עושה לטובת זולתו גם בדבר המזיק לו" - ועי' בקובץ 'הערות התמימים' כפר חב"ד גליון יט ס"ט - ועד"ז י"ל בנדוד"ד דהוי (א) לפי פשוטו (ולא כמ"ש בעבודת המלך הנ"ל) (ב) במשנה דילן, דמבואר בקשר למה שאמר הלל אוהב את הבריות וכו' - וה"נ אהבת ישראל סתם הוא הלכה - משא"כ אהבת רשעים - שכרוך בסכנה הוי מילי דחסידותא], בגלל שברגע שאוהב את הבריות ומקרבן לתורה "מסכן" א"ע, כיון שבאותו זמן עלול הוא ליכשל ח"י ב'ואל תתחבר לרשע" ולכן זה הוי מדת חסידות, כיון שעושה טובה לזולתו, הגם שבזה עלול להזיק לעצמו. ועי' שיחת כ' מג"א תשל"ח סכ"א. ולפי"ז מיושב מה שהקשה החרדים מתהלים "בקש שלום ורדפהו", וממעשה דרבי מאיר, כיון דשם אי"ז מידת חסידות שיוכל להזיק לו.

והנה אאזמו"ר הי"ד בס' 'אם הבנים שמחה' (ע' קס) מביא מס' נוצר חסד (להגה"ק מקאמאראנא ז"ל) "בפירושו לאבות, במאמר הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע, ואמר, דאין התנא אומר הרחק מרשע כמו שאמר בשכן רע, רק אל תתחבר, היינו שח"ו לרחק עצמו מרשע, רק אדרבא, מצוה לקרב עצמו אליו, כי בזה שאתה מקרבו, תפעול עליו להמשיכו לטוב, רק אל תתחבר אליו, ר"ל בפנימיות לבך, אבל ודאי אל תרחיקהו ממך, וכן אתה לא תרחק ממנו" עכ"ל (והיינו כמ"ש בלקוטי שיחות ח"ד הנ"ל). ובזה מיושב קושיית התו"ט הנ"ל.

ועפי"ז נראה לבאר במ"ש בלקוטי שיחות ח"ד שם (ס"ז) שמדייק בלשון המשנה שאומר "הרחק משכן רע" ולא קאמר "משכן רשע", ומבאר דמייירי אפילו גבי צדיק,

אלא שעצם השכינות אתו רע בעבורו. – ומבאר שם עפ"י דה"מ נ"ע בנוגע למאחז"ל "אל יאמר אדם אי אפשי בבשר כו' אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי" – שזה יאמר רק צדיק, אבל בע"ת כיון שסורו רע צ"ל "אי אפשי כו'". – ונמצא להצדיק חשיב 'שכן רע' להבע"ת – וע"ש שמבאר עוד בזה עפ"י דהרמב"ם בהל' דעות. ועפ"י דשו"ע אדה"ז הל' רבית סע"ה, וסנהדרין (כה, ב) ושו"ע חו"מ סל"ד סכ"ט.

ולפי"ז י"ל דכיון שלא נאמר לשון "ואל תתחבר" גבי "שכן רע" דעפ"י הנ"ל באמת צ"ל מקושר להצדיק (היפך הענין של "ואל תתחבר") רק בחיצוניות בלבד צ"ל "הרחקה" הנ"ל, משא"כ גבי רשע הענין הפוך, שאסור "התחברות" אבל צ"ל קירוב (היפך הענין ד"הרחק").

ב'פרדס חב"ד' שם אומר הרבי: "שע"פ הסוד י"ל מלת ותנני לחן בלשון יחיד אע"פ שהוא מ"מטבע הברכה הקבוע לרבים" ואינו מפרט טעם הדבר".

והנראה בזה, דאולי י"ל דבר נועז, שבעצם מעיקרא אין כאן 'טעם ע"פ סוד', אלא שהמג"א (או שמיישהו הוסיף זאת בדברי המג"א) ראה מה שנאמר בספר הקנה: "כי הוא העוסק בחסידות" – והרי 'חסידות' היינו לפנינו משורת הדין – שזה בעצם שייך לסודות התורה, לפיכך כתב "על פי סוד". – אבל י"ל שבאמת אין כאן שום סוד, אלא שהכוונה היא, שתיבת "ותנני" בלבד היא בלשון יחיד "כי הוא העוסק בחסידות" – דרך הוא זקוק לזה התפלה. שהרי מהו גדרו של 'חסידות'? – היינו לעשות טובה להזולת על חשבון טובת עצמו, והיינו "שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו", וא"כ כאן אינו יכול להשתתף עם הציבור, כי לא כל אחד הוא 'עוסק בחסידות' שמוכן להזיק לעצמו למען לעזור לזולתו, ולכן כיון שהוא בסיכון אינו יכול לכלול את עצמו בתפלתו עם אחרים, שהרי מי שאינו 'עוסק בחסידות' – אינו שייך לתפלה זו, לפיכך א"ש מאד מדוע אומר רק כאן 'ותנני' (בלשון יחיד) בלבד.

והנה אית 'חסיד' ואית 'עוסק בחסידות' – וזהו ע"ד דאיתא ב'תניא' פ"א: "והא דאמרי' בעלמא דמחצה על מחצה מקרי בינוני ורוב זכויות מקרי צדיק, הוא שם המושאל לענין שכר ועונש לפי שנדון אחר רובו ומקרי צדיק בדינו מאחר שזוכה בדין, אבל לענין אמיתית שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים" וכו'. – ולכן דייק בספר הקנה לכתוב "כי הוא העוסק בחסידות" ולא "כי הוא חסיד", כי כאן מיירי מאלו (בשם המושאל) שרק "עוסקים בחסידות", כי כל אחד יכול להיות שייך לזה אע"פ שבעצם אינו עדיין חסיד (אמיתית שם התואר והמעלה) – שהרי כל אחד שייך לשורף צפרניים "שמחמיר לשורפן אע"ג שמזיק לו".

ולפ"ז לכאורה א"ש נמי מה שמתלבט הרבי "בנוגע לאדמו"ר הזקן אף שקבע את נוסח התפלה שיהי' מכוון גם ע"פ כוונות האריז"ל, ובכלל משמע שענין הכוונות שייך רק ליחידי סגולה המתנהגים ע"פ כוונות וכו' – הרי בסידורו לא העתיק (כוונות וכו')

אלא את השייך לכל נפש, ושם קבע הנוסח (ולא רק כמ"ש בשו"ע "שע"פ הסוד י"ל" - שהיה שייך לפרשו, דהיינו רק להמתנהגים ע"ד הסוד וכו') "ותתנני", וממילא מובן שזה מתאים ושייך לכל אחד שיש לו שייכות לסידור". - והביאור י"ל כנ"ל.



פשוטו של מקרא

הערות קצרות בפשוטו של מקרא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בפרשת וירא בנוגע לילדי בנות לוט כתיב (כ, לז): ". הוא אבי מואב עד היום".

ובפסוק (שם, לח) כתיב ". הוא אבי בני עמון עד היום".

ולמה לא עמד רש"י על שינוי זה, ע"ד שכתב בד"ה ותשכב את אבי' (שם, לג): "ובצעירה כתיב ותשכב עמו".

ב. בפרשת וירא כתיב בנוגע לישמעאל (כא, כ): ". וישב במדבר ויהי רובה קשת".

ובפסוק אחרי זה כתיב: "וישב במדבר פארן וגו'".

והנה לכאורה מה שנאמר בפסוק ראשון וישב במדבר אינו מדבר פארן, מפני שהכתוב מזכיר פארן דוקא בפסוק שני.

ואם כן, לכאורה הפירוש הוא שלכתחילה ישב באיזה מדבר ואח"כ ישב במדבר פארן.

ואם זה נכון, ה' מתאים שבפסוק ראשון יהי' הלשון ויגר וכדומה, או שבפסוק שני ה' מתאים אם ה' כתוב ויעתק משם וישב . .

ולמה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה.

ולהעיר מפירוש רש"י וירא ד"ה וישב אברהם בבאר שבע (כב, יט) "לא ישיבה ממש שהרי בחברון ה' יושב". ועד"ז ה' לו לרש"י לפרש כאן.



שונות

ההשתדלות אודות עירובין בועידת הרבנים בפטרבורג עת"ר (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ההצעה הראשונה והמסקנא של אדמו"ר מוהרש"ב

ב'הערות וביאורים' (גליון א'ר"ה עמ' 59-63) הבאתי מה שכתב אדמו"ר מוהרש"ב ב'אגרות קודש' (ח"ב עמ' תלח-תלט) ביום כ"ח טבת תרס"ט, לפני ועידת הרבנים בפטרבורג:

"...שרצו הפולנים [=אסיפת רבני פולין בווארשא שהתקיימה בר"ח כסלו] לאחד ב' הבקשות [היינו לבטל חק שביתת יום הראשון וענין עירובין], ואנחנו באסיפתינו [בחדש חשון בליובאוויטש] החלטנו לבלי לבקש בדבר העירובין מפני הגרעון שיש בזה, שע"י היתר ההוצאה מוציא גם שירעם ומחסה א"ע בו וכה"ג ובד"כ משתכח עי"ז איסור ההוצאה מרשות לרשות בש"ק. ובפרט לאחד הבקשה הזאת עם ענין הש"ק שזה נוגע מאד בנפש אחינו ודאי לא יתכן, כאשר בד"כ אין לאחד החמור עם הקל שמא יתנו את הקל לבד . . .".

ובשולי הגליון העיר הרש"ב לויין: "לפועל רשם רבינו הצעה זו לקמן סי' רנו סעיף 25", ששם (עמ' תקיז) כתב אדנ"ע: "25) להתיר לעשות עירובין בכל עיר".

והעתקתי בארוכה מהספר 'ממעונות אריות' אודות ההתנכלויות של הצאר לעשיית עירובין בפולין, וההשתדלות שעשו תמיד כדי לתקן בעירובין במשך כל השנים, ועפ"ז כתבתי שזה יכול להיות הסבר החילוק בין עמדת אדמו"רי פולין שרצו להשתדל אצל הצאר בעד העירוב ועמדת אדמו"ר מוהרש"ב, שכיון שלא היה עירוב ברוסיא במשך כל השנים, על כן סבר אדנ"ע בהצעה הראשונה שלו שלא כדאי להשתדל בדבר חדש שהצאר לא הסכים לזה מעולם במדינת רוסיא.

ובקובץ שלאחרי זה (גליון א'רו עמ' 75-70) האריך הרב נחום שמרי' זאיאנץ שי' באריכות הכי גדולה להעיר על דבריי. אמנם לא אתייחס כאן לרוב דבריו שאינם נוגעים לדבריי כלל. ולדוגמא האריך בקול רעש גדול לתאר אסיפות הרבנים השונות (ווארשא, ווילנא, ליובאוויטש ופטרבורג); ואיזה אדמו"רים ורבנים השתתפו באיזה

אסיפה; חלוקת התפקידים בין הצאר למשרד הפנים; איזה חלקים מפולין היו שייכים לרוסיה; רושם שניויים במיספור הדפים בהוצאות השונות של הספר הנ"ל והספר 'רבינו חיים עוזר' שהבאתי – וכל זה כמובן אינו נוגע כלל לתוכן דבריי (ובפרט שמפני האריכות כלל אינו מובן למה הוא חותר). ואתייחס לקמן רק לכמה נקודות שנוגעים להערת.

הביאור בדברי אדמו"ר מהרש"ב

שם (עמ' 73) מסופק הכותב בלי להביא ראיה לדבריו האם אכן המסקנא של אדמו"ר היתה שונה, וכפי שהעיר בצדק הרש"ב לוין. ויש להביא הוכחה פשוטה¹ לזה, שהרי כל מי שיעיין בספרי 'אגרות קודש' של כ"ק אדמו"ר יראה שיש מקומות שבהם עודד עשיית עירובין למחדש, כמו לדוגמא מנהטן ("בענין שמצוה היא לתקן עירובין" – חלק ט עמ' מא-מב ועמ' קסה), כפר חב"ד (חלק יג עמ' שצו: "מזל טוב בעד גמר העירוב בשעטו"מ"), ומושב בר גיורא (חלק כ עמ' קמט ועמ' שו) ועוד. וכן נהגו במחנות קיץ 'גן ישראל' בניו יארק שהרבי ביקר שם כמה פעמים, ובבאנגעלו קאליניס של אנ"ש. ודבר פשוט ביותר שהרבי ואנ"ש לא היו הולכים נגד עמדת אדמו"ר מוהרש"ב.

[וכל זה אינו נוגע למענת הרבי למלבורן נגד עשיית עירוב, וכפי שהאריכו לבאר בזה כמה וכמה רבנים, והאריך בזה בטו"ט² הרב לוי קפלן ב'הערות וביאורים' (גליון א'קצט עמ' 146 ואילך). ולפלא על הערת הבחור הוצעצער³ שם (גליון א'רו עמ' 54 בשוה"ג) שלא ידע שמענה זה נתפרסם כבר לפני הרבה שנים⁴, וגם לא ראה מה שביאר בזה

(1) הערת המערכת: לשון הכותב "הוכחה" ומה גם "הוכחה פשוטה" צע"ג, דהרי פשוט דאין כל הזמנים שווים ואין כל המקומות שווים, והניסיון להביא רא' לעמדת אדמו"ר הרש"ב בקשר לאסיפה מסוימת, ממענות הרבי שנכתבו עשרות שנים לאחר מכן בקשר למקומות ומקרים שונים לחלוטין, הוא מוקשה מאוד.

(2) הערת המערכת: דבריו של הכותב בקובץ העו"ב שם אינם בגדר "טוב וטעים" אלא סילוף חמור של מענה רבינו למלבורן. הכותב הנ"ל טוען (בתוך דברים אחרים) שהמענה השלילי למלבורן הי' קשור עם זה ששם העירוב לא הי' כדעבי וכו', בשעה שזה היפך המציאות לגמרי. שכן השאלה שנשלחה אל הרבי משם הייתה בקשר לעשיית עירוב באופן כללי, בלי שום פרטים וכיו"ב, ועל כך הי' המענה לשלילה. כמו"כ, הניסיון להראות פנים שמענה זה מנוגד לכל התייחסות אחרת מהרבי בעניני עירובין, ושדבר זה מכריח אותנו ללמוד פשטים שונים ומשונים בכוונת המענה, אינו אלא זריית חול בעיני הקוראים. ויש להאריך בסילופים והאי-דיוקים בדבריו שם, ועוד חזון למועד בעו"ה.

(3) הערת המערכת: דרכו של הכותב לזלזל בכל הערה מהמערכת שלא מוצאת חן בעיניו, בכך שנכתבה ע"י "בחור הוצעצער" בתור שם גנאי. אבל ראוי להעיר, שבנידון זה ה"בחור הוצעצער" הוא יו"ר המערכת בעצמו..

(4) הערת המערכת: לצערנו, עד שנתפרסם צילום הכתי"ק היו כאלו (מתוכם כמה שהשתתפו בעצמם בכתיבת המאמרים בהעו"ב שצויינו בפנים), שפקפקו (ועוד יותר מזה) באמינות יחס מענה זה לרבינו, ואמרו וכתבו כן ברבים. לכשנתפרסם צילום הכתי"ק, נסתתמו טענותיהם לכמה ימים, עד שחשבו על

הר"ק שם ואכמ"ל.]

עוד תמה הכותב שם (עמ' 75) למה אני מנסה להוסיף ביאור בדברי אדמו"ר מוהרש"ב, כיון שלא היה עירוב ברוסיה במשך כל השנים, והרי אדנ"ע כותב בפירושו טעם לדבריו, כיון יש חשש שזה יביא לחילול שבת ולשכחת איסור ההוצאה. והתשובה לתמיה זו פשוטה ביותר, שהרי לפי פשוטו הדברים התמוהים ביותר, שהרי זה נגד הלכה מפורשת ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' שסו סי"ג): "מצוה לחזור אחר עירובי חצרות". וכן פסק אדמו"ר הזקן שם (סי"ח): "מצוה לחזור אחר עירובי חצירות כדי שלא יבואו לטלטל באיסור". ועל כן צריך לומר⁵ שאין בדברי אדנ"ע שיטה כללית נגד מצות עשיית עירוב, אלא לאור גזירות הצאר חשש ביותר, ובפרט שרצה לבקש בועידה דברים חמורים יותר, ויש להאריך בזה.

הצאר התנכל לעירובין בכל מדינות מלכותו

במאמרי שם (עמ' 62) הבאתי משו"ת 'בנין יהושע' להג"ר יהושע אלטר ווילדמאן (עמ' 16), שם נעתקה תשובה שכתב הרב וכו' אבד"ק סלאוויטא להרב הגאון ה"ר יוסף יוזפא שליט"א מבארדיטשוב בקשר לעירוב בעיר אניפאליע: "...כי מחמת חוקי הקי[ר]ה יראו לעמוד הדלת בחוץ...", הרי שהצאר הקשה על עשיית עירובין בכל מלכותו ולא רק בפולין.

והכותב במאמרו שם (עמ' 75-74) מעיר על כך שכאילו לא ברור הכוונה, והרי דבריו ברור מללו ש'חוקי הקיר'ה" הקשו על העירוב, והרב מסלאוויטא כותב כן בקשר לעירוב בעיר אניפאליע, ומה המקום לספק.

ויש להוסיף בזה כמה מקורות:

הגאון משאוועל בשו"ת 'זכר יהוסף' (או"ח ח"א סי' קיג) כתב בשנת תרנ"ז "להרב בהארחוב במחוז לאדמיר ... בנידון תיקון צורת הפתח שאין רשיון במדינתו, וקוראים זאת טילאפאן מדישראליים, ועשו תיקון הדלתות כמו שעשו בכמה עיירות. ולא נתבאר לי כוונתו, דכמו על ענין צורת הפתח שבא העיכוז ממקום הגבוה שלא לעשות במקום מעבר הרבים, ופשיטא על העמדת דלתות, אף שנאמר שלא ישימו לב כל שלא

המצאה חדשה – לא הכחשת המענה, אלא סילוף כוונתו ולימוד הסברים שונים ומשונים בפשט המענה.

(5) הערת המערכת: דבריו מרפסין איגרא, שהרי דברי אדמו"ר הרש"ב פשוטים וברורים, אבל היות שלדעתו הם מנוגדים לשו"ע, הנה במקום לנסות להתייגע ולהבין את כוונתו הקדושה, תולה את ההתנגדות בדברים אחרים כגון פוליטיקה וכיו"ב. ושיטה כזו – שבכל מקום שיש איזה עניין מרבותינו נשיאנו שלדעת משהו בלימוד שטחי נראה כמנוגד לשו"ע, צריכים לשנות דבריהם הק' "כחומר ביד היוצר", היא מדרון חלקלק שסופו להביא לתוצאות חמורות ביותר.

באו לשאול על השגת הרשיון, אבל כשירגישו שרוצים לנעול ולהפסיק מעבר הרבים איך אפשר שיניחו אותם לסגור הדלתות ומקום מעבר לרבים העוברים ושבים...".

וכמו כן אעתיק דיווח מאחד מכתבי-העת משנת תרמ"ט אודות העיר אומאן: "...זה כשבועיים החלו נדיבינו להרגיש את חסרון ה'עירוב' אשר שר המחוז הסירו ממקומו כאשר בא לשום משכנו בתוכנו זה כשלש שנים – אחרי עמדו על מקומו כחמש עשר שנים מלפנים...".

ולכאורה מפורש כאן שתחת שלטון הצאר לא הרשו לעשות עירובין, אבל היה אפשר להעזיז ולבנות עירוב בלי לבקש רשיון. וזה יכול להיות ההסבר על הדיונים בספרי השו"ת בהלכות עירובין באיזורים שהיו תחת שלטון הצאר, ומסתבר שכל אלו נעשו בלי רשיון. וכנראה זה גם כוונת הרב מסלאוויטא: "...כי מחמת חוקי הקי[ר]"ה יראו לעמוד הדלת בחוץ...", היינו שיש דברים שיראו לעשות בלי רשיון.

ואין בידי לפרש את מה שהביא הכותב שם (עמ' 74) משו"ת 'חבלים בנעימים' (ח"ג סי' כב) שם נדפס מכתבו של הרב ממאקאווי משנת תרפ"א בערך: "...היות כי במשך הזמן אשר הנני פה רב ואב"ד ועבד לעם ה' תקנתי כמה פעמים ערובין פה, אבל האויבים מקלקלים אותם, ובימי ממשלת רוסיא היה לנו עזר ממנה, ודעת לנבון נקל כי כעת אין לדבר מזה עם המושלים החדשים...". ואולי מדובר על קשר אישי שהיה לו עם מפקד המשטרה למשל, ולא בא ללמד על הכלל כולו.



גדר הצדקה שלפני התפלה

הרב מנחם מענדל רייצס

קריית גת

במאמר ד"ה פדה בשלום שנאמר בי"ט כסלו תשל"ד (קרוב לתחלתו), מבאר בסדר העבודה בכל יום מתחיל בתפלה דוקא, ולימוד התורה והצדקה זמנם בעיקר לאחר התפלה.

ומוסיף, שאין בזה סתירה להא ד'אני בצדק אחזה פניך' שממנו למדים שיש ענין מיוחד בנתינת הצדקה לפני התפלה דוקא – כי צדקה זו היא בשביל התפלה ולא כמטרה לעצמה, ואילו הצדקה כמצוה עצמית זמנה לאחר התפלה. עכת"ד.

ויש להעיר מדברי הרמב"ם בספר היד, שהביא ענין זה של צדקה לפני התפלה (לא בהלכות תפלה, אלא) בהלכות מתנות עניים (פ"י הט"ו) בהמשך לכל המעלות שבצדקה כמצוה בפני עצמה, ומשמע מזה שהוא (לא רק דין ב'תפלה', שהתפלה צריכה להיות בהקדמת הצדקה, אלא) גם דין ב'צדקה', שיש מעלה בנתינת הצדקה

שלפני התפלה גם מצד ענין הצדקה כשלעצמו.

וצ"ע.



לזכות

החתן הרה"ת ר' דובער שי'

והכלה מרת רבקה תחי'

פרידמאן

לרגל נישואיהם

ביום חמישי, ליל ה' דחנוכה ה'תשפ"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי

עד

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר

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 ה'תשפ"א

ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י ולזכות גיסו

הרה"ת ר' יוחנן שי" מרזוב