

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, חסידות, ובנגלה,



וישב-חנוכה
גליון ט (כט)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראי עוועניו • בקוקלין, ניו יארק

שנת המאה להולדת כ"ק אדמור (מוהרי"צ) נ"ע
שנת חמשת אלפים שבע מאות וארבעים לבריאה

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת:

שיטת הרמב"ם בהנס דחנוכה ד
שנות חיי יצחק ו

נ ג ל ה:

גדר נטיעה בשביעית ח
בענין האומר "אהא" ט
בענין הנ"ל י
בענין המקדש בהרוחת זמן הלואה י

ג ל י ו נ ו ת:

סדר הברכות ד"שעשה נסים" ו"שהחינו" יא
בענין הדלקת הנירות בבהמ"ק כשר בזר יא
בין השמשות ספק יום ספק לילה יב
בענין הנ"ל יט
התועלת בזה שהכריח אאע"ה את הערביים לברך את ה'
אחר אכילתם יג
העומד לישרף כשרוף דמי טו

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש ח"י חנוכה מביא שיטת הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ג) דתיקנו חכמים ששמונת ימים דחנוכה יהיו ימי שמחה והלל, והטור (או"ח סי' תר"ע) חולק בזה וסב"ל שלא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה, ובהערה 18 שם ביאר הך פלוגתא לפי מ"ש בלבוש שט בביאור טעם הטור וז"ל: ... שגם ישועת ישראל מידי היונים - מכיון ש"לא בקשו מהם אלא... להעבירם על דתם... לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה"; משא"כ לדעת הרמב"ם - מכיון ש"פשטו ידם בממונט וכו' ולחצום לחץ גדול", לכך כש"הושיעם מידם והצילם", התקינו ימי שמחה. ויש לומר (וראה גם לקו"ש ח"ה ריש ע' 452) שגם להרמב"ם - מה שפשטו ידם כו' היתה כתוצאה מזה ש"גזרו גזירות... ובטלו דתם כו'" (שכתב לפנ"ז), ועפ"ז יומתק, שפלוגתת הטור (לפי ביאור הלבוש) והרמב"ם היא לא פלוגתא במציאות (אם לחצום בגשמיות), כ"א בסברא: אם קובעים שמחה על הצלה מלחץ גופני הבא כתוצאה מגזירה על הדת. עכ"ל.

ולפי"ז אולי י"ל בדרך אפשר דהרמב"ם לשיטתו קאי, דהנה בלקו"ש פ' קדושים תשל"ח יצא לבאר שיטת הרמב"ם בארוכה במה שכתב (הל' איסור"ב פ"ג הי"ז) "בן תשע שנים ויום אחד שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן...". (והראב"ד שם חולק ע"ז וכתב: "זה שבוש שלא מצינו קטן בר עונשין וקרובין זה מן העונשין הוא..."), וכך מ"ש הרמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה ה"ז "גר שנתגיר בין פסח ראשון לפסח שני וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בראשון פטור" (ומקשה ע"ז הכס"מ "אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא" ומתרץ "וכתב הר"י קורקוס ז"ל דכיון דרחמנא רביי" לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני"), וכך מה שכתב הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ג) "מי שלא למדו אביו חייב ללמד א"ע כשיכיר שנאמר כו'" וכתב הצ"צ דמזה שכתב הרמב"ם "כשיכיר" ולא "כשיגדיל" ד"שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא", וכך מ"ש הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א סה"א) "ונשים חייבות במצוה זו" (בשלמי שמחה) והראב"ד חולק ע"ז וטעמו: דכיון דאין החיוב על האשה אלא על הבעל לא ה"ל לו לומר ונשים חייבות במצוה זו עיי"ש בכס"מ, וכך ברמב"ם הל' פסולי המוקדשין ספי"ג דסב"ל שגם אם "מהלך במקום שאינו צריך ה"ז הולכה והמחשבה פוסלת בה" והראב"ד פליג ע"ז, וכתב בהערה 68 וז"ל: שגם בזה הרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אזלי, שגם בדבר שאינו מוכרח בעצם, ורק בפועל בנדו"ז ה"ל פעולה

זו הכנה והכשרה לפעולה אחרת (ההולכה לפני הזריקה) גם בזה נעשה בגדר מצוה. ועד"ז בנדו"ד בשפחה חרופה. ועד"ז דעת הרמב"ם בקרבן פסח על הקטן... עכ"ל. ועיי"ש בארוכה בפנים השיחה, ועי' ג"כ בלקו"ש חי"ד פ' עקב (ב) ס"ד.

דכללות הביאור שם הוא דשיטת הרמב"ם היא דאף שאיך תכלית הכוונה בדבר הא' מצ"ע, ורק שעל ידו באים לפעולה אחרת שבו הוא התכלית, הנה מכיון דבאים להתכלית דוקא ע"י דבר הא', נעשה חשיבות בעצם גם בדבר הא', כאילו גם בו יש תכלית, ולדוגמא כנ"ל מ"ש הרמב"ם דגם נשים חייבות בשלמי שמחה, אף דאיך החיוב מפאת הנשים מחמת עצמן, אלא מפאת בעליהן שחייבין לשמחן (כמבואר שם) הנה גם שמחה שלה נעשה בגדר של מצוה, וכך במ"ש הצ"צ דשמא גם על הקטן יש חיוב בת"ת מדאורייתא, דכיון דהאב מקיים חיובו ע"י לימוד הבן, נעשה חיוב גם על הקטן מצ"ע וכו'.

וא"כ אולי אפ"ל גם הכא, דשיטת הרמב"ם ויא דאף דה"לחץ גופני" מה שפשוטו ידם בממונם וכו' לא היתה גזירה מצד הגשמיות עצמו, אלא רק בשביל קיום גזירה הרוחנית על הדח, מ"מ נעשה הגזירה גשמית גם לדבר מצד עצמו, ולכן כשנתבטל הך גזירה בחנוכה, קבעו ימים אלו גם לימי שמחה בגשמיות, כיון שגם בזה ישנה חשיבות מיוחדת.

ובשיחה הנ"ל מביא דגם התוס' (ר"ה ו, ב בד"ה אשה) סב"ל בשלמי שמחה כמו הרמב"ם הנ"ל, דאף דאיך על האשה חיוב מצ"ע, מ"מ כיון שיש חיוב על הבעל לשמחה, הרי היא ג"כ בגדר חיוב עיי"ש בס"ו, ועי' במסכת תענית יח, ב בתוד"ה הלכה, דגם התוס' שם סב"ל כשיטת הרמב"ם די שחיוב שמחה בימי חנוכה, וא"כ אפ"ל דגם התוס' בתענית סב"ל כשיטה זו.

ואולי אפשר להוסיף בזה, דעי' בלקו"ש פ' שלח תשל"ו שמביא פלוגתת הרמב"ם והראב"ד לגבי שחיטת עכו"ם נבילה (הל' אבות הטומאה פ"ב ה"י) דהרמב"ם סב"ל דעכו"ם הוה "מציאות", והראב"ד סב"ל דאינו אלא "העדר", ומבאר שם דלשיטתיהו אזלי לגבי "גדר השגחה פרטית" בעכו"ם, דלהרמב"ם דהוה מציאות הם בגדר השגחה פרטית, משא"כ להראב"ד, דאינו אלא העדר, (וראה שט בהערה 35 דכ"ז יתכן גם לשיטת הבעש"ט שיש השגח"פ על כל פרט דדצח"מ עיי"ש), ועוד ממשיך שם ומביא פירוש הבעש"ט עה"פ הוי' צלך, דלפי הענינים שהאדם פועל למטה נעשה דוגמתן ג"כ למעלה (כמו הצל), דלדעת הרמב"ם דהם מציאות, אפ"ל זה ג"כ בטעולת עכו"ם, שפועל דוגמתו למע', אבל להראב"ד דהוה העדר לא שייך לומר זה, ומביא שם דכל העולם נברא בשביל ישראל, ועכו"ם אינו אלא טפל, לכך סב"ל להראב"ד דעכו"ם ה"ה העדר, דאינו מציאות לעצמו, עיי"ש כ"ז בארוכה.

ואולי יש לבאר גם זה עפ"י ביאור הנ"ל דפ' קדושים
דלשיטתייהו אזלי, דהרמב"ם סב"ל דאף דבריא את עכו"ם הוא
בשביל ישראל, מ"מ כיון דסוכ"ם נבראו בשביל ישראל
ונתחייבו בז' מצוות משום ישוב העולם בשביל ישראל
וכו', במילא נעשה בהם ג"כ קצת חשיבות, ולכך סב"ל דהוה
"מציאות", ולכך הן בגדר השגח"פ וכו', אבל הראב"ד
לשיטתו קאזיל, וסב"ל דכיון דסוכ'ס איך בהם שום תכלית
מצ"ע, אלא הם בשביל ישראל, במילא אינם אלא "העדר".

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ב. בלקו"ש ח"ה הוספות לפ' תולדות (עמ' 369) איתא,
אויפן פסוק ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה
איז רש"י מפרש, אז בשעת רבקה איז געבארען געווארן,
וואס דאס איז געווען אין דער צייט ווען שרה איז
געשטארבן, איז יצחק אלט געווען 37 יאר און ער האט
געווארט דריי יאר ביז צום חתונה האבן מיט רבקה.

וממשיך, ולכאורה יוקשה: אין פרשת חיי שרה שטייט
"ויקח רבקה גו' וינחם יצחק אחרי אמו" וכו'... שטעלט
זיך די קשיא: מען טאר דאך ניט להתקשות על המת יותר
מדאי,

דער ביאור אין דעם עפ"י מה שאמרו רז"ל אז אין
דער צייט וואס איז געווען צווישן די עקידה ביז יצחק
האט חתונה געהאט וכו'... אבער לויט א צווייטער דעה
איז ער אוועק קיין ג"ע.

וואס לויט דער צווייטער דיעה ווערט פארענטפערט
נאך א רש"י בפרשתינו:

אויף ויגדלו הנערים איז רש"י מפרש: "כיון שנעשו
בני י"ג שנה, זה פירש לבתי מדרשות וזה פירש לע"א".
פרעגט מען אויף דעם רש"י איז אליין מפרש אז דער
אויבערשטער האט אראבגענומען פינף יאר פון אברהם'ן
בכדי ער זאל ניט זען "את עשו בן בנו יוצא לחרבות
רעה". ולפי הנ"ל, אז עשו פירש לע"א בשעת ער איז אלט
געווען 13 יאר קומט דאך אויס, אז אברהם האט צוויי יאר
געזען ווי עשו איז יוצא לחרבות רעה וכו'.

לפנ הנ"ל אבער, אז יצחק איז געווען א משך זמן
אין ג"ע פארענטפערט מען די רש"י אז בשעת עשו איז ארויס
לחרבות רעה, איז עס שוין געווען נאך אברהם'ס פטירה,
ווארום די צייט וואס יצחק איז געווען אין ג"ע, רעכנט
זיך ניט אריין אין יצחק'ס יארן. ובמילא, בשעת אברהם

- איז -

איז אלט געווען 162 יאר איז כאטש אז ס'איז דורך 62 יאר זינט יצחק איז געבארן געווארן, איז יצחק אלט געווען בלויז 60 יאר, ובשעת "ויגדלו הנערים", ווען יעקב ועשו זיינען אלט געווען 13 יאר, און יצחק איז דאן אלט געווען 73 יאר, איז אברהם דאן אלט 175 יאר.

ועפי"ז איז מובן וואס אעפ"י אז ס'איז שוין דורך דריי יאר פון שרה'ס פטירה, האט יצחק מתאבל געווען, ווייל פריער האט ער ניט געוואוסט דערפון, איז בשעת ער האט זיך דערוואוסט, האט ער געפראוועט אבלות כדין שמועה רחוקה ומיד וינחם יצחק אחרי אמו.

ומביא בהערה 130 שם, וז"ל: ואף שממ"ש רש"י כאן "המתין לה כו' ג' שנים" בהכרח שחולק על תירוץ הריב"א, דלשיטת הריב"א עברו ה' שנים משעת העקידה עד נשואי יצחק, שאז הי' בן ארבעים שנה - ותירוץ הריב"א הוא על פירש"י שעה"פ ויגדלו הנערים - מ"מ הכתוב במדרש אשר יצחק הי' בג"ע לאחר העקידה, גם רש"י ס"ל כן (ורק סובר אשר גם (ב' שלימות ויותר מעט - שהם מקוטעות ג') שנים אלו נמנים במנין שנותיו) עכ"ל.

והנה לפי שיטת הריב"א לכאורה אין תירוץ על הק' ד"וינחם אחרי אמו", שהרי ס"ל שעברו ה' שנים משעת העקידה עד נשואי יצחק, ובג"ע הי' רק ב' שנים, א"כ יש ג' שנים בין פטירת שרה לנשואי יצחק שאז לא הי' בג"ע ומדוע לא התאבל אז?

ועוד צ"ע לפי שיטת רש"י דס"ל שהמתין לה ג' שנים, ויצחק הי' בג"ע ב' שלימות ויותר מעט שהם מקוטעות ג' שנים, א"כ מה שכתוב הפסוק "ויהי" יצחק בן ארבעים שנה בקחתו כו' הרי נכנס בזה גם השנים שהי' בג"ע שהרי בלעדי אותם השנים הי' רק שלושים ושבע טנים א"כ קשיא למה משנה הכתוב אצל "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם" ששם הרי לפי האמת הי' ששים ושתיים והחשבון של ששים הוא כשאיך נכנס בהחשבון הזמן שהי' בג"ע.

ועוד צ"ע לפי זה אשר מש"כ "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם" שבאמת הי' 62 נמצא שעברו 22 שנים מיום חתונתו עד יום הולדת יעקב ועשו, כי בעת החתונה הי' בן ארבעים לפי האמת כנ"ל, ובלדת אותם הי' 62 באמת כנ"ל והלא ברש"י מפורש שעברו 20 שנה מנשואי יצחק עד יום הולדת יעקב ועשו (בראשית כה, כו.).

ואולי אפשר לומר דאין הכוונה בהשיחה לתרץ רש"י לפי שיטתו אלא לפי שיטת הריב"א ומה שאומר בהערה 130 שם "מ"מ הכתוב במדרש אשר יצחק הי' בג"ע אחרי העקידה, גם רש"י ס"ל כן", אין כוונתו לתרץ הקושיא ד"ויגדלו

הנערים" אלא הקושיא ד"וינחם אחרי אמו", אבל כמובן אין זה מתאים עם הסגנון של כ"ק אד"ש בפרש"י, ובפרט בנדו"ד אין משמע כן מלשון השיחה וז"ל: "וואס לויט דער צווייטער דיעה ווערט פארענטפערט נאך א רש"י בפרשתינו" וצ"ב.

דוד אבא מאצקיך
- תלמיד בישיבה -

נ ג ל ה

ג. רמב"ם פ"א מה' שמיטה ויובל ה"ד "וכן המברין או המרכיב או הנוטע וכיוצא בהן מעבודת האילנות מכין אותו מכת מרדות מדבריהן". ומבואר מדבריו דנטיעה בשביעית הוא רק מדרבנן (ודלא כדעת הר"ש בפ"א מ"ז משביעית שהוא מדאורייתא מדכתיב "וכרמך לא תזמור גו'" שהוא עיקר מלאכה טפי, עיי"ש). והק' האחרונים עי' באג"ט במלאכת זורע (בתחלתו) דהרי דעת הרמב"ם לגבי שבת (בפ"ז מהל' שבת) דנטיענ היא אב מלאכה (דלא כדעת הר"ח שהיא תולדה) דהיינו זריעה ממש, ולפי"ז הנה לגבי שביעית הי' צריך להיות בכלל "שדך לא תזרע גו'", ומזה שכתב כאן שהוא מדרבנן משמע שהוא רק תולדה "ותולדות לא אסר רחמנא" (כמבואר בה"ג) (ועיי"ש באג"ט שתירץ דלגבי שביעית זה תלוי בקדושת שביעית, וכיון דעצים אין בהן קדושת שביעית, רק הפרי, והפרי אינו גדל על הארץ, ולכן הוי רק תולדה, אבל אינו מבאר מה שייך עבודת קרקע לקדושת שביעית ועי' ג"כ בחזו"נ סי' קי"א תירוץ ע"ז).

ואפ"ל ובהקדם דקדוק א' בל' הרמב"ם, דלמה קורא לנטיעה בשם עבודת אילן, דבשלמא המברין והמרכיב הרי פעולתו באילן, היינו בהענפים שמרכיב ומברין, אבל נוטע הרי בשעה שנוטע אין כאן אילן עדיין רק הגרעין וא"כ לכאורה הי' שייך יותר לקרוא לזה בשם עבודת הארץ (כמו זריעה), (ובשלמא להר"ש שסובר שזה בכלל לא תזמור, ואדרבא שהוא "עיקר המלאכה טפי" והיינו דסובר דזמירה היינו לצמוחי פרי וא"כ כ"ש נטיעה שזוהי עיקר מלאכת ופעולת צמיחה, משא"כ להרמב"ם שסובר דלגבי שביעית הנה עיקר פעולת זמירה הוא בהאילן (משום עבודת האילן) וכמבואר בגליון הקודם באורך (עיי"ש) דלכך מובן שאין

- לעשות -

לעשות קו' מזמירה לנטיעה, דמצד עבודת אילן, הנה בזמירה יותר ניכר פעולתו בהאילן מכמו בנטיעה דלכך סובר שהוא רק תולדה דזמירה והוא רק מדרבנן, אבל למה קורא לזה בשם עבודת אילן (כנ"ל) ונראה מזה שיטתו דכיון דעיקר תועלת ותכלית הנטיעה שיצמח ויגדל אילן ופירות ולכך בטר בסוף אזלינן, וגם בתחלתו נקרא על שם סופו, עבודת אילן, (ואכ"מ להאריך בזה) ולא כמו זריעה דגם בתועלתה ותכליתה נקרא עבודת קרקע (שהרי התבואה גדילה על הקרקע וקצירתה ג"כ עבודת קרקע היא) אלא שהוא תולדה דזמירה, שהזמירה היא הנה מתחילתה ועד סופה עבודת אילן דגם בתועלתה ותכליתה, דהיינו צמיחת הפרי, היא עבוד אילן, משא"כ נטיעה, שתחילתה היא מתייחסת לעבודת קרקע, כנ"ל (וכמבואר בגליון הקודם ההבדל הכללי בין מלאכת שבת לשביעית דהתם העיקר מלאכה, ובשביעית הנה העיקר הוא מלאכת קרקע או אילן (ע"ש) ולכן נטיעה תולדה דזמירה, ותולדות לא אסר רחמנא.

א' מאנ"ש

ד. בקידושיין ה, ב. בתוד"ה הא ביארו דכשאמר "אהא" הרי זה ידיים לנזירות, דטפי משמע אהא לשון נזירות מלשון תענית דאהא משמע מיד ופעמים שאכל ולא מצי למימר אהא בתענית עד למחר אבל גבי נזירות מיד יכול להתחיל נזירותו אם ירצה ע"כ, וקשה דלכאוף הי' להתוס' לתרץ בפשיטות (אפי' בלא אכל) דטפי משמע לשון נזירות כמבואר בתענית יב, א כל תענית שלא קבלו עליו מבע"י לא שמי' תענית ואי יתיב דמי' למפוחא מלי' זיקא, וא"כ אפי' אם לא אכל אי אפשר לקבלו על היום רק על מחרתו, וכיון שאמר אהא דמשמע מיד, משמע דהוה נזירות, ואין לתרץ דאולי כוונתו לתענית שעות, ובזה אין צריך קבלה מבע"י, דהרי כתבו התוס' בהדיא בע"ז לד, א בד"ה מתענין, דגם בתענית שעות צריך לקבל מאתמול עיי"ש, וא"כ קשה למה לא תירצו התוס' כן?

ב) ואפשר להקשות ג"כ להיפוך לפי שיטת הרמב"ם פ"א מהל' תענית הל' י"ג וז"ל: מתענה אדם לשעות והוא שלא יאכל כלום שאר היום כיצד הרי שהי' טרוד וכו' ולא אכל עד חצות ונמלך להתענות בשעות שנשארו מהיום הרי זה מתענה אותן שעות ומתפלל בהם עננו שהרי קיבל עליו התענית קודם שעות התענית וכך אם אכל ושתה ואח"כ התחיל להתענות שאר היום הרי זה תענית שעות ע"כ, הרי דסב"ל דגם באכל מקודם יכול להתענות תענית שעות (והראב"ד חולק עליו עיי"ש) ולפי"ז יוקשה על הרמב"ם קושיית התוס' דדילמא בעינן שיהא נזיר עובר לפניו משום דבלי זה לא הוה ידיים כלל, ואין לתרץ כתירוץ התוס'.

דטפי משמע לשון נזירות דהוה מיד, דהרי לשיטת הרמב"ם אפשר לקבל עליו תענית שעות מיד, אפי"א אם אכל מקודם, וא"כ מהו קושיית הגמ' מנזיר לקידושיין, ועי' ג"כ בנזיר ב, ב בחוד"ה לימא שכתבו ג"כ כהנ"ל, וא"כ יוקשה גם שם על הרמב"ם?

מיהו בזה אפשר לומר דהרמב"ם יסבור כפי' הרשב"א כאן שכתב דאהא משמע שהוא בעצמו יהי', וזה מתאים יותר לנזירות שהוא בעצמו יהי' נזיר אבל בתענית עכצ"ל דאהא בתענית, וזה לא משמע כ"כ, ועי'.

א' מת'
ישיבתינו.

ה. בענין הנ"ל, עי' ריטב"א כאן שפי' דקושיית הגמ' היא דכיון דפי' שמואל דהי' נזיר עובר לפניו וזהו ידים מוכיחות לגמרי, הרי מוכח דסב"ל לשמואל דידיים שאין מוכיחות לא הוה ידים דאם הוה ידים הי' לו לתרץ מתניתין דנזיר באופן שאין מוכיחות כגון שדיבר לפני זה מענין נזירות וכו' אבל באמת "אהא" לבד אינו ידים כלל, וא"כ אפ"ל דגם הרמב"ם סב"ל כפי' זו.

מנחם מענדל רסקין

ו. שו"ע אה"ע סי' כח סעי' י': "וכן אם אמר לה הרי את מקודשת לי במה שאני מרויח לך זמן מקודשת ואסור לעשות כן משום רבית וי"א שאינה מקודשת" ועי' בח"מ ס"ק י"ט שכתב וי"א שאינה מקודשת זה הוא דעת הרמב"ם (פ"ה מהל' אישות הט"ו) ור"ח ומבואר במ"מ הטעם-דלא עדיף הנאת מלוה ממלוה עצמה וכיון שבשעת קידושיין אינו נותן לה לא עדיף הרווחת זמן ממלוה גופה, והיינו שהרמב"ם סבר דדוקא בשעת ההלוואה אם אמר לה הרי את מקודשת במה שאני מרויח לך הזמן, הרי היא מקודשת. ועי' בבית שמואל ס"ק כ"ז וז"ל: וי"א שאינה מקודשת וכן הוא דעת הר"ן והמגיד ודייקו דהרמב"ם נמי ס"ל כן, ע"כ.

אבל לשונו לכאור' איננו מובן במה שכתב "וכן הוא דעת הר"ן והמגיד" דלא מצינו שדעת הר"ן והמגיד הוא שאינה מקודשת אלא שרק הוכיחו כן בדעת הרמב"ם, ובפרט כשמעיינים בהר"ן נראה שסובר היפך הרמב"ם - וכדעת הרי"ף ורש"י כיון שהביא דעת הרמב"ם והקשה עליו, וז"ל: ולא ידעתיו למה שאפי' הוא מלוה אותה עכשיו אינה מקודשת במעות עצמן אלא בהנאת מלוה נמצא מכאן ששולל דעת הרמב"ן.

ולא מסתברא לומר שמה שהביא הב"ש וי"א שאינה מקודשת כן הוא דעת הר"ן והמגיד כוונתו שהם סוברים דיש אומרים שאינה מקודשת אבל הם מצ"ע לא סב"ל כן,

כיון דלשונו שם הוא ודייקו דהרמב"ם נמי ס"ל כן, וצ"ע?

ואולי אפשר לתרץ דבתחילת הסעי' הביא הדין דאם הי' לו מלוה אצלה ואמר לה הרי את מקודשת בהנאת מחילת מלוה וכך אם אמר לה ... מקודשת ... וי"א שאינה מקודשת.

ובנוגע לדין הראשון אם מקדשה בהנאת מחילת מלוה כתב רש"י דבודאי מקודשת, אבל הר"ן שם חולק ע"ז דאינה מקודשת כי בזה דעתה מעיקר המלוה, וזה אינו בעיני עיי"ש. ולפי"ז אפ"ל דכוונת הר"ש דכן דעת הר"ן שאינה מקודשת היינו רק בנוגע לדין הראשון, אבל אכתי לא א"ש כ"כ, ויל"ע.

ש.ז.מ. דריזין
- תלמיד בישיבה -

ג ל י ו נ ו ת

ז. בגליון ח' מקשה הרב צ.ג. (בקושיא הב') על רש"י בסוכה (מו, א ד"ה הרואה) שהרואה נר חנוכה מברך שהחיינו ושעשה נסים, ובמגילה כא, ב מבואר בהדיא לגבי מצוות מגילה דמברך שעשה נסים לפני שהחיינו ע"ש, עי' בזה בצפע"נ על הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ג) שהק' כן על רש"י ומוסיף דגם במסכת סופרים פ"כ ה"ו מבואר לגבי נר חנוכה שמברך שהחיינו מקודם ע"ש, ועיי"ש שתירץ בזה לחלק בין מצוות מגילה לנר חנוכה, ואלא אכתי חמוה דבמסכת שבת כג, א ברש"י ד"ה הרואה, מפורש להיפוך שהרואה מברך שעשה נסים ושהחיינו, הרי שהקדים שעשה נסים לפני שהחיינו, וא"כ לכאו' דברי רש"י סותרים אהדדי, ובמ"ש רש"י במסכת שבת, אינו כפי ביאורו של הצפע"נ.

משה מנחם מענדל איידעלמאן
- תלמיד בישיבה -

ח. בגליון הנ"ל (קושיא הג') הק' הנ"ל מהו החילוק בין נרות חנוכה דהדלקה עושה מצוה, ונרות מקדש דפסק הרמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ז) דהדלקת הנרות כשרה בזרים לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן, דהיינו דבנרות מקדש אין הדלקה עושה מצוה. ולכאו' כיון דנרות חנוכה הם זכר לנרות מקדש, מסתבר לומר דכמו בנרות חנוכה פסול כמו"כ בנרות מקדש יהי' פסול.

- הנה -

הנה בקובץ שו"ת החלף חוברת ח"י ע' יו"ד, עמד כבר בזה, שזו היא שאלת המנחת חינוך (מצוה צ"ח), ותירץ שם דנרות חנוכה חלוק מנרות מקדש. דנרות מקדש מצותן שיהיו דולקים, ועצם ההדלקה אינה מצוה, ולכן הכהן מוציאה לחוץ וזר מדליקן, משא"כ נרות חנוכה דעצם ההדלקה זוהי מצוה, דזה גופא תקנו חכמים דכיון דהי' נס בנרות מקדש, לכן תקנו שצריכים להדליק נרות חנוכה, זכר להנס שנעשה בההדלקה דאז שדלק ח' ימים, ולכן הדלקה עושה מצוה.

הנ"ל

ט. בגליון ח' (כח) הקשה הרב צ. גינזבורג (בקו' הד') דלמה לא מוקמינן הבין השמשות בחזקה דמעיקרא של יום, דמעיקרא בודאי היתה יום וכמו בכל התורה כולה דמוקמינן אחזקה דמעיקרא בספק.

אבל ראה בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' מ"ז, דכיון דהזמן בהשמ"ש אינו יום גמור עוד רק נשתנה כבר לבהשמ"ש אחרי שהחמה אינה נראית עוד באופן שלנו א"כ הוי גרע עוד מחזקה העשויה להשתנות כיון שכבר נשתנה וכיון שכבר שקעה החמה אזלי לה חזקת יום ודאי, וכ"כ במנח"א ח"ד ס"כ דלא שייך לומר חזקה שהוא יום דהרי עכ"פ איתרע החזקה דיום בטבע עי"ז ששקעה החמה וראינו השתנות כבר במה שהגיע זמן ביהשמ"ש וחזקת יום שעבר כבר איתרע.

ומענין לענין בעניני ביה"ש, ראה בס' עקבי חיים סי' י"ב סוד"ה אולם, דהא דלא גזרו על שבות בביה"ש אין הטעם משום דכיון דשבות הוא דרבנן מקילין בספיקו, אלא הדבר פשוט וברור דהענין הוא דמעיקרא לא גזרו על השבות ביה"ש ומתורת ודאי מקילין ולא מתורת ספק, ויעויין בלשון רש"י בשבת (ח, ב) ד"ה ורבי היא, ובעירובין (לב, ב) ד"ה בה"ש, עכ"ל ועיי"ש עוד.

ועפי"ז י"ל דאם אחד שכח להניח תפלין בערב ש"ק או בעיו"ט, ונזכר אחר השקיעה דהיינו ביה"ש דמחוייב להניחן אז ולברך עליהם. דראה בפס"ד צ"צ או"ח סש"א, וז"ל: בשו"ת שאגת ארי' ס"י מ"א שפסק דגם למ"ד שבת לאו זמן תפלין אין שום איסור להניח תפלין עכ"ל (ואין זה בסתירה למ"ש אדה"ז בסי' ל"א סעי' א', וכמ"ש שם בשאג"א). והרי לדבר מצוה מותר לעשות בביה"ש בה כל דבר שהאיסור בשבת עצמה הוא מד"ס וכמבואר בשו"ע אדה"ז רס"א סעי' א-ב (עי"ש דכל שהוא לצורך גדול בענין שאם לא יעשנה יהי' לו צער מותר לעשותו אע"פ שאין בו צורך כלל, ועי' עוד בס' זכרון יוסף אות ל"ד), ס"י רס"ג סוף סעי' י"א, סי' שמ"ב סעי' א', סי' שצ"ד סעי' ב'

וסי' תנ"ה סעי' י"ב. וא"כ בטח יכול ומחוייב להניחן אז, ואם לאו הוא בכלל פושעי ישראל בגופן (וכמבואר בשו"ע אדה"ז סי' ל"ז סעי' א'), ויכול לברך עליהם וא"צ לכוין שמניחן מספק, שהרי מתורת ודאי מקילינן לי' כדלע' מס' עקבי חיים.

ועוד הרי בנידו"ד יש חזקת חיוב, ועי' בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' ע"ד שהביא משו"ת מוצל מאש סי' י"ג דכל מה דמקילינן בספיקא דרבנן ובין בס"ס דאורייתא הוא רק בדבר איסור אבל לענין קיום מ"ע דאורייתא אין לפוטרו משום ס"ס או ספיקא דרבנן משום חזקת חיוב בהמ"ע עיי"ש ועי' בדרכי תשובה סי' ק"י ס"ק שכ"ז מה שהביא עוד דיעות כמה גדולי אחרונים המחזיקים עמו ומפלפלים בזה.

הרב מנחם גדלי' שוחאט
- ברוקלין נ.י. -

י. בגליון הנ"ל סי"ב מקשה א' התמימים במה שכתבתי על המבואר בלקו"ש וירא תשל"ט, שמקשה שם מה הי' התועלת שאברהם הכריח לברך אחר האכילה מאחר שבזה לא פרסם אלקותו בעולם, אשר לכאוף הי' אפ"ל שהטעם שכפה אותם הוא כל שאינו מברך הרי"ז גוזל להקב"ה.

זמק' הח' הנ"ל:

א) שבלקו"ש שם מפרש שקושיתו הוא על אותו הביאור שמבאר, שמה שהכריח אותם הי' בכדי לפרסם אלקותו בעולם ועל ביאור זה מקשה איך אפ"ל ענין זה ע"י שיכריחם. ולא ידעתי סברתו דהרי בלקו"ש שם, הוא תיכף בפ"א, ולא כתב שם ביאור מיוחד במדרש הנ"ל אם מקשה על פי' הפשוט במדרש, ורק מפרש באידיש מש"כ במדרש שבהמשך להפסוק ויקרא שם בשם הוי' א-ל עולם, שפי' הקריב לשמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב, כבגמ' שהובא שם בתחילת השיחה. ומקשה מהו התועלת בזה שהכריח אותם לומר בדיבור ברוך א-ל עולם מאחר שלא הי' בזה הכרה בבורא עולם.

ובמה שהק' שם ב) בעצם הסברא יש לדון אם שייך לומר שע"י שיברכו את השם בפיהם אף שאיך זה כוונתם מ"מ יועיל שיפטרו מגזל, דבשלמא אצל ישראל י"ל דבפנימיות הוא רוצה רק שיצרו אנסו, כפס"ד הרמב"ם אבל בב"נ איך שייך לומר כן.

והנה אם בב"נ שייך לומר זה, לכאוף תלוי איך שמפרשים דברי הרמב"ם, ספ"ב מהל' גירושין דהוא בהשיחה שם, דלכאוף הי' אפ"ל שעיקר ההדגשה ברמב"ם שם הוא

- כלשונו -

כלשונו - שאין אומריין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה כו', אבל מי שתקפו יצרו רשע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שיחייב לעשותו אין זה אנוס,

וע"כ לכאו' תלוי אם החיוב לברך להסיר הענין בגזל הוא ענין שמחוייבים ואוכל שזהו כענין גזל ממש, הרי הם מחוייבים בגזל, וא"כ לכאו' מהני הפי' כאן, - שיהי' נקרא דא"ז אנוס.

אלא דלפ"ז צריך לחדש:א) דברכת הנהנין אצל עכו"ם (עכ"פ לפני מ"ת - ראה בגליון שם) הוא "מן התורה", ב) הגדר דגזל בברכת הנהנין הוא דוקא בברכה שלפני האכילה, כל האוכל בלא ברכה כו'. ומה שהכריח אותם אברהם הי' לברך אחר אכילתם, שלכאו' אינו שייך לזה. אם לא שנאמר שאצל עכו"ם שונה, שדוקא כשיש להם הנאה בפועל אפשר לברך.

והנה אם הפי' ברמב"ם כנ"ל לכאו' יש להעיר עוד בהמבואר בלקו"ש, די"ל שלכך כפה אותם אברהם לומר ברוך א-ל עולם כי כוונתו היתה לפעול אצלם אמונה בבורא עולם (וראה רשב"א לע"י ברכות לה, א) ומכיון שב"נ מצווין על ע"ז (סנהדרין כו, א) ומחוייבים באמונת ה' (וראה רמב"ם ריש הל' ע"ז) "אין זה אנוס".

או באופן אחר קצת, שכוונת אברהם היתה בכדי לבטל הע"ז שלהם (עכ"פ, לפי שעה), וכהדין (ע"ז מג, א. רמב"ם הל' ע"ז פ"ח ה"ט. טושו"ע יו"ד סקמ"ו ס"ז) שעכו"ם שבטל ע"ז בע"כ אע"פ שאנסו ישראל הרי"ז בטילה, ו"ע"א שהניחיה עובדי' כו' מותרת" (שם נג, ב. רמב"ם שם הי"א. טושו"ע שט"ס"י), ופשיטא כאשר אומר בפירוש "א-ל עולם" - שהוא יותר מ"הניחיה עובדי'".

אבל פשוט שאינו: בביאור הא', הרי בענין של אמונה שתוכנה (לא עשי', כ"א) הכרה בלב ומחשבה, באם אינו מאמין בלבו כלל אין בהאמירה מצ"ע שום תוכן.

וכן בנוגע לביאור הב', הרי ביטול ע"ז באמירה או במחשבה הוא רק כשלא הי' אנוס (מרדכי שם מג, א. בשם ראבי"ה) רמ"א שם ס"ז. וראה דרכי משה בש"ך שט, סק"ח).

ובעצם הפירוש ברמב"ם לכאו' יש לדון הרבה בזה, ובזכרוני שכ"ק אדמו"ר שליט"א כ' פעם על ביאור עד"ז ברמב"ם ד"ז החידוש בנוגע לישראל, כי הרי מפורש ברמב"ם שיש נולדים בנטי' לרע (ואפילו בבנ"י - אלא שבהם נכנס אח"כ נפה"א).

הרב נחמן שפירא

- משפיע בישיבה -

יא. בהערות וביאורים גליון ה' (כה) הקשה הרב צ. גינזבורג שע"פ הכלל "כתותי איכתת שיעורא" שכל העומד לישרף ה"ה ככבר שרוף - צלה"ב דלר"י דס"ל איך ביעור חמץ אלא שריפה אמאי עוברין על חמץ בפסח ב"י וב"י, הא חמץ בעי שריפה וכל העומד לישרף כשרוף דמי, וחסר כאן שיעור כזית לעבור, עכת"ד.

ואואפ"ל ובהקדים: בשו"ע אדה"ז סי' שסג ס"י כ': "לחי שעשאו מעצי אשירה כשר ואעפ"י שהלחי צריך שיהא בו שיעור דהיינו גובה י"ט ורוחב ועובי כל שהוא וכל דבר הצריך שיעור איך עושין אותו מעצי אשרה מפני שעומדי לשריפה וכאלו נשרפו ונעשו אפר ונכתת שיעורם, מ"מ אילו הי' מדבק כתיתותם דהיינו שהי' מגבל האפר הי' יכול לעשות ממנו גובה י"ט ועובי משהו לפיכך הוא כשר", עכ"ל.

ובמ"מ שעה"ג מציין שהמקור לדין זה הוא בתוס' ד"ה אבל - עירובין עט, ב. שלדעת ר' אברהם אם הי' מדבק הכתיתים בכותל הוי לחי, עיי"ש. ומדייק בזה הרוגאצ'ובי (צפע"נ להל' יבום פ"ד ה"כ): "מה שפירשו (התוס') בשם ר' אברהם ר"ל דהיכא דבעי השיעור עצמי כמו גבי אתרוג ושאר דברים אז שייך לומר כתותי, משא"כ בדבר דגם אם ע"י חיבורי אדם הוה חיבור לא שייך לומר כתותי".

ועד"ז אואפ"ל בחמץ דכיון שנעשה ע"י חיבורי אדם - איך אומרים בזה כתותי איכתת שיעורא, משא"כ בשופר ולולב וכיו"ב.

אהרן לייב ראסקין
ישיבה גדולה - סיאטעל, וואשינגטאן

יב. בקובץ הערות וביאורים גליון ח(כח) אות ז, הקשה הרב צ.ג. (קושיא הד') דהלכה רווחת דבין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, ולמה לא מוקמינן הבין השמשות בחזקה דמעיקרא דודאי היחה יום.

ונראה לומר עפ"י מ"ש בצפע"נ (ראה בארוכה מפענח צפונות פרק ח סי' ו) וז"ל: "דבין השמשות יש בו ב' דברים יום ולילה כו' וגבי יום ראשון (במצות אתרוג דהוי מדאורייתא) אף אם נימא דיש בזמן [בין השמשות] יום, מ"מ מחמת הלילה שבו משוי לי' ליום ראשון כאילו הוא יום ב' כו'", עכ"ל. דלפי"ז אינו שייך לומר דניזיל בתר חזקה דמעיקרא כיון דיש כאן מציאות חיובי הן מהיום והן מהלילה.

שניאור זלמן משה
דריזין
- תלמיד בישיבה -

לזכות

כ"ק אדמריד שליט"א

יחזק השי"ת בריאותו ויאריך ימיו ושנותיו בטובה ומתיקות
וינהיג את כל ישראל בכלל ואת אניש בפרט בהצלחה
מרובה ויוליכנו קוממיות לארצנו בקרוב ממש.



נרפס על ידי

החתן התמים יעקב שי" לויין
והכלה חי' צירא שתחי' כהנוב
לרגלי הווארט שלהם בשעטומו"צ
יום ב' לפ" מקץ, כ"ז כסלו

ה' תש"מ
