

ב"ה
ש"פ וארא
ה'תשס"ג
גליון ח [תתל]

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי' קודש" -
נ"ב שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו -
תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות
והן באיכות - לנח"ר רבינו נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בקשתינו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש
והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז
בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק
אדמו"ר, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ י"ל בע"ה לש"פ בשלח, את ההערות ניתן למסור לא
יאחר **מיום ב', ח' שבט, בשעה 10:30 בלילה.**

כן ברצוננו לבקש מקהל הכותבים, להשתדל ולשלוח ההערות
בקבצים הבאים, לא יאחר משעת סגירת הגליון, וכל המקדים
ה"ז משובח.

כאן המקום לפרסם עוד הפעם את הוראתו הק' של הרבי
משנת תשמ"ב בנוגע לאופן הכתיבה הצריכה להיות בקובצינו,
וזלה"ק: "לא לכתוב **שיעורים** (שמתאים לאמירה בישיבה) -
אריכות (וגם המשך וכו') שלא זהו מטרת הקובצים כמובן".
עכלה"ק.

ובודאי ישתדלו הכותבים שיחיו למלא הוראתו הק', ולכתוב
את ההערות בהתאם לזאת.

יה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה
ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח
צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכת חסידים

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5 במעלת יהודה על יוסף ושילובם יחד

רשימות

7 הדלקת המנורה בבוקר ובין הערבים לשיטת הרמב"ם

13 בענין הדלקת המנורה בין הערביים [גליון]

לקוטי שיחות

18 הלכה כב"ה בנרות חנוכה - החידוש בזה

20 בענין יבום תמר

21 "ביקש יעקב לגלות את הקץ"

22 "והדליקו נרות בחצרות קדשך"

23 "ליכטעלאך" - נרות חנוכה

שיחות

24 החיוב דברכות הנהנין

29 "ידיעת המחלה - חצי רפואה"

אגרות קודש

29 גדר מבעה לשיטת הזהר הזהר [גליון]

31 שמח בחלקו - ברוחניות [גליון]

נגלה

33 יוקרא דלקמי'

39 גדר בור המתגלגל, ואסו"מ

42 "האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא"

חסידות

43 ביאורים בתהלים ע"פ התניא

46 כמה הערות בחסידות

הלכה ומנהג

47 טלטול מפתח ומחט לסגור מפתחי החלוק

53 ברכת הנהנין שמברכין על 'קוגל' ו'לאטקעס'

| | | |
|----|-------|------------------------------------------------|
| 55 | | בירור ופשט בדברי המהרי"ל |
| 57 | | מקור דין הכריעה ב'ברוך' והשתחוואה ב'אתה' |
| 57 | | באיסור האכילה לפני קידוש והבדלה |
| 58 | | אמירת קדיש בלחש |
| 65 | | בדין שכח ותן טל ומטר |
| 66 | | איסור הדיבור בשעת קריאת התורה |
| 67 | | הרגיל לקרות ק"ש מיד שעלה עמוד השחר כשאינו אונס |
| 69 | | מעלין בקודש ואין מורידין [גליון] |
| 75 | | נתינת טעמים להלכות במשנה תורה [גליון] |
| 76 | | בענין אכילת גלידה מצופה [גליון] |

פשוטו של מקרא

| | | |
|----|-------|---------------------|
| 76 | | "פְּרִישׁ אַגְרֶךָ" |
| 78 | | במרמה - בחכמה |

שונות

| | | |
|----|-------|------------------------------------|
| 78 | | השתמשות במספרים לענייני חול |
| 79 | | אפשרות הבחירה לנזהר במשהו חמץ |
| 79 | | מקורות קבלה לשו"ע אדה"ז |
| 82 | | הערות ללוח "היום יום..." |
| 84 | | דין ומשפט דר"ה |
| 85 | | צדיק בדינו |
| 85 | | "אור שגנזו לצדיקים" |
| 86 | | שורש המחלוקות בהלכה |
| 86 | | מקום אמירת הקרבנות עד הודו [גליון] |
| 87 | | בענין הנ"ל |

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 773-4115 או (718) 756-3411
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:
WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

במעלת יהודה על יוסף ושילובם יחד

הרב דוד טייכטל

משפיע בנצרת עלית, ארה"ק

"ויגש אליו יהודה", "ואת יהודה שלח . . . להורות לפניו גשנה" (בראשית מד יח), "קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה . . . ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף . . . וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד . . . ודוד עבדי נשיא להם לעולם" (יחזקאל לו, טז ואילך).

א. הנה בשיחת ('דבר מלכות') ש"פ ויגש ז' טבת ה'תשנ"ב, מבאר הרבי המעלה ד"ויגש אליו יהודה", 'הגשה' - שזה מראה על הנהגה בתוקף ורוחב לב היוצא מן הכלל, שהיא זאת שהביאה לתוקף של בני"ב בארץ מצרים בסיום הפרשה - "וישב ישראל בארץ מצרים בארץ גושן ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד", והיינו שהיא זאת שהביאה שאח"כ יוכלו יעקב ובניו לרדת למצרים באופן כזה ש(לא רק שהם לא יהיו תחת שליטת מצרים אלא אדרבה) "ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד", ויתרה מזו שזוהי הכנה המביאה למצב של "ודוד עבדי נשיא להם לעולם".

ומבאר החילוק בין מעלת יוסף, שאף שהי' מושל השליט על הארץ, אך התוקף שלו הי' לפי כללי הטבע, מוגבל במדידות והגבלות העולם, בחוקי המדינה וכיו"ב. משא"כ יהודה עומד בתוקף לגמרי למעלה מכל עניני העולם ואוה"ע ועאכו"כ של הגלות. ואדרבא הוא מתנהג עמם בתוקף ועד שיש בכוחו לשנות גם את חוקי המדינה והנהגת המדינה. ויש לומר שהתוקף של יהודה פועל שיהודי הוא לא רק מושל ושולט ובעה"ב על אוה"ע בזמן הגלות לפי הכללים של העולם והגלות חוקי המדינה וכיו"ב (כפי שהי' אצל יוסף), אלא באופן שהוא עומד לגמרי למעלה מהעולם. בדוגמת מרדכי היהודי שלא יכרע ולא ישתחוה, ונקרא יהודי משום שכופר בע"ז וכו'.

ומסיים - מכך מובן גם הלימוד מזה לדורנו, שעיי"ז שמתנהגים באופן ד"ויגש אליו יהודה", שמראים בעניני יהודה את התוקף והבעה"ב שקייט בהיותו יהודי, ש"בשביל ישראל" נברא העולם, ה"ז גופא מביא את ה"דוד עבדי נשיא להם לעולם". עכת"ד.

ב. ולכאורה צ"ל לפי"ז, דמעלת יהודה מביאה את השליטה לא רק ברוחניות אלא גם בגשמיות, כפ"נ "וישב ישראל בארץ גושן ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד". וא"כ מה יש צורך בשני עצים - כמובא בהפטרה

"ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו, ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו. וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד, והיו לאחדים בידך". ולכאורה מכיון שסו"ס "ועבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהי לכולם". ודוד עבדי נשיא להם לעולם", וכמובא למעלה הביאור במעלת יהודה, וא"כ לכאורה מה הצורך בשני עצים? שיהי' לכתחילה עץ דוד - יהודה בלבד, ובכלל מאתיים מנה?¹!

ג. ואולי י"ל דהדגש הוא בשני עצים שיתאחדו. והוא בדוגמת העבודה דמלמטה למעלה, שהיא הוספה בסדר העבודה דסדר השתלשלות והיא המביא לגאולה.

ובסגנון אחר: ע"פ המובא ב'דבר מלכות' דכעת כבר הסתיימה עבודת הביורורים [עיי' בדבר מלכות ויצא ט' כסלו ה'תשנ"ב: "כפי שדובר פעמים רבות לאחרונה שעתה כבר סיימו בפועל את כל הענינים וצריך רק לקבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש". ובפ' וישלח ט"ז כסלו ה'תשנ"ב: "ומזה מובן שהמשך העבודה שלאח"ז כל זמן שמשח צדקנו מתעכב מאיזו סיבה (בלתי ידועה ומובנת כלל) אינו "עבודת הביורורים" (שהרי כבר נסתיימה ונשלמה עבודת הביורורים), אלא עבודה מיוחדת להביא להתגלות בפועל בעולם"], וא"כ לכאורה אין צורך בעבודה פרטית כלל!?! ע"ז בא הלימוד וההוראה מעץ יוסף שאין הכוונה לשלול העבודה הפרטית דכאו"א, שהרי מדובר בשני עצים המתאחדים יחד - עץ יוסף מורה על העבודה פרטית באופן של הוספה עוד ועוד, אלא שבזה גופא מגלים לנו שעץ יוסף נכלל בעץ יהודה. כלומר שבכל עבודה פרטית והוספה פרטית נמצא כעת כח העצם, הגילוי דעץ יהודה, העבודה דלמעלה מסדר השתלשלות. כך שבכל פרט ופרט כעת אין המדובר בציור של עבודת הביורורים אלא במעלה של עצם התוקף דיהודה "ודוד עבדי נשיא להם לעולם".

(1) ולהעיר ממאמר "ועבדי דוד" בסה"מ מלוקט ב' (עמ' רכא), ששואל על פסוק זה ד"עבדי דוד מלך עליהם ורועה אחד יהיה לכולם" שתוכן פסוק זה הוא שלע"ל לא יהיו שתי ממלכות, וכמ"ש שם "ולא יחצו עוד לשתי ממלכות, שמזה ששולל קיום שתי ממלכות משמע שגם לע"ל יש נתינת מקום לשתי ממלכות, ומהי הסברה בזה. ומבאר שם, שיהודה זה מצוות ויוסף זה תורה, ולע"ל קיום שתייהם יהיה בתכלית השלמות אלא שבכ"ז "עבדי דוד מלך עליהם" "כי כל העבודות אז (גם לימוד התורה) יהיו באופן של מעשה בכפיה. . ועד שלא יחצו עוד לשתי ממלכות (ושתי מחנות), כמ"ש לפני"ז וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך, ע"ש באורך. המערכת.

ד. הנ"ל ניתן לקשר עם המובא במארוז"ל (בסנהדרין חלק - דק"ב סע"א, המובא בתו"א ויגש דף מ"ד) "שתפשו הקב"ה לירבעם בן נבט ואמר לו חזור בך וכו' א"ל מי בראש א"ל בן ישי בראש א"ל אי הכי לא בעינא". וכמבואר בתו"א (שם) שזהו שהקב"ה אמר לירבעם בן נבט ש"אני ואתה ובן ישי נטייל בג"ע - שיהי' מאיר בהם א"ס ב"ה". שאמנם ירבעם מבטא את העבודה של הוספה, אך בד בבד עם זה מטיילים דוד בן ישי - המעלה דיהודה יחד עם יוסף והוא בראש. והוא המעלה בעבודה דביטול הציור המביא לגילוי הא"ס, אך בשלוב יחד.

ה. ומענין לענין באותו ענין, מובא ב'אור התורה' (דברים ח"ה ב'קל"ז) שבספר 'מגיד מישרים' (ר"פ תצוה) מסופר על 'המגיד' שבישר ל'בית יוסף' כי יזכה למסור את נפשו על קידוש ה'.² והנה יפלא: איזו זכות יש בדבר? והלא כשיאריך ימים ויעסוק בתורה יקנה לו חיי עולם הבא, ולעומת זאת, כשימות על קידוש ה', הלא יחסר לו כל אותו מעשים טובים שהי' יכול לעשות בשנים רבות? אלא שמעלת קידוש ה' גבהה מאד מכל מעשה שיכול הי' לעשות - גם בחמשים שנה! שכן מי שמוסר את נפשו על קדוש ה', קונה עולמו בשורש ובמדרגה כה גבוהה, עד כי אין תורה ומצות יכולים להגיע שמה, כענין הרוגי לוד שאין כל בריאה יכולה לעמוד במחיצתם (ב"ב י, ב) ואולי הוא בדוגמת מעלת עבודת הביטול דיהודה דביטול הציור הנ"ל.



רשימות

הדלקת המנורה בבוקר ובין הערבים לשיטת הרמב"ם

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש כולל ז'כרון יהוסף - קרית היובל, ירושלים עיה"ק

א] בגליון הקודם הארכנו בענין הדלקת המנורה בין הערביים, דאע"פ שלדעת הרמב"ם דלקו הנרות גם ביום, ולשם כך הטיבו הנרות גם בבוקר, והטבת הנרות כוללת גם את הדלקת הנרות שכבו, מ"מ, לא כיבו הנרות בערב לפני זמן ההדלקה העיקרי, ולא היתה בערב הדלקה

(2) ראה גם לקו"ש חכ"א עמ' 176 ואילך. המערכת.

מחדש, ורק הטיבו את הנרות, כלומר דישנו והדליקו נר שכבה, ותיקנו הנר שלא כבה. והיינו שאופן הטבת והדלקת הנרות היה שוה בערב ובבוקר.

ובזה ביארנו את דעת הרמב"ם שהדלקת הנרות כשרה בזר (כשהיטיב הכהן והוציא המנורה לחוץ), כי באמת מצד מצות הדלקת המנורה לא צריך להגיע בכל יום לפעולה של הדלקה כלל, כי הכוונה היא "להעלות נר תמיד" בלי שום הפסק, ולזה נצטווה הכהן להיטיב את הנרות, היינו לדאוג לכך שהנרות שהודלקו בעת הקמת המשכן לא יכבו לעולם, וזאת ע"י הטבתם פעמיים בכל מעת לעת. ורק אם מאיזו סיבה שתהיה כבה אחד הנרות, צריך לחדש את ההדלקה הראשונה, וגם הדלקה זו של נר שכבה כלולה במצות ההטבה, ד"הדלקת הנרות זו היא הטבתם". ולכן לא שייך לומר שהתורה תצוה על פעולת ההדלקה, כי מאחר שאין ציווי על כיבוי, ולהיפך יש ציווי ש"יאירו שבעת הנרות" באופן תמידי, על כן לא יתכן ציווי על פעולת ההדלקה, ומשום כך כשרה ההדלקה בזר.

ורק כאשר צריך לחנך המנורה מחדש, הנה אז "אין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערביים", שזהו האופן היחיד שבו צריך הכהן עצמו להדליק כל שבעת הנרות. ועל זה נאמר "בהעלות אהרן את הנרות בין הערביים", שקאי על חינוך המנורה.

ועתה נעיין בקטעים מ"רשימת המנורה" של הרבי, שהרב פלדמן ביארם לפענ"ד בטעות על פי דרכו, שכאילו יש לכבות הנרות בכל יום בין הערביים ולהדליקם מחדש. ונראה שלא לזה כיון כ"ק אדמו"ר כלל:

בן בע' טז שם שואל ברשימה: "ויש לברר איך יפרנס הרמב"ם את דנר המערבי ממנו היה מדליק ובה היה מסיים (שבת כב, ב). מנחות פו, ב), כיון דלדידיה אם מצא ב' נרות המזרחיים דולקין, מדשן שאר ה' נרות וגם נר המערבי בכללן". ומתוך בע' יז: "והוא פשוט, דהא להרמב"ם נר שלא כבה רק מתקנו, ובפרט נר המערבי, וכנ"ל דמניחו דולק. וזהו פי' דממנו היה מדליק היינו את המנורה בין הערביים, ובו היה מסיים חילוף הפתילה וההטבה אז. - והוא ע"ד פירש"י במנחות".

וביאר הרב פלדמן שי' בפיענוחו, שכ"ק אדמו"ר שואל כאן שתי שאלות, שאלה אחת על "ממנו היה מדליק", והשניה על "ובה היה מסיים". וכמו שביאר שם: "כיון דלדידיה, אם בכניסה הא' מצא ב' נרות המזרחיים דולקין, מדשן שאר ה' נרות וגם נר המערבי בכללן, ואח"כ נכנס עוה"פ ומדשן ב' נרות המזרחיים, ונמצא, שאינו מתחיל

ההדלקה מנר המערבי, שהרי שני המזרחיים דולקים כבר, ואינו מסיים בנר המערבי, שהרי מדשנו בכניסה הא', ואח"כ מדשן את שני המזרחיים". ועל זה מתרן הרבי (לפי הפענוח הנ"ל): "דהא לדעת הרמב"ם, נר שלא כבה אינו מכבו מדשנו ומדליקו, אלא רק מתקנו, ובפרט נר המערבי, וכנ"ל. . דמניחו דולק, וא"כ הא דשנינו ש"ממנו היה מדליק", לא קאי על הטבת הבוקר, שאז (אינו מדליק, אלא) רק מניחו דולק, אלא על ההדלקה בין הערביים. וזהו הפירוש ד"ממנו היה מדליק", היינו מדליק (לא את הנרות שכבו, בהטבת הבוקר, אלא) את המנורה (כולה, לא רק הנרות שכבו) בין הערביים. ובו היה מסיים חילוף הפתילה וההטבה אז - לאחר הדלקת הנרות בין הערביים".

והיינו שהשאלה הראשונה היא, איך יתכן לומר על נר המערבי ש"ממנו היה מדליק" (היינו שמדליקים אותו בראשונה) והרי לפני דישון והטבת והדלקת הנר המערבי כבר דולקים ב' הנרות המזרחיים. ומחדש בקטע זה, שעל כרחך מדובר כאן בהדלקת בין הערביים, כי בבוקר אין מכבים הנרות, ובפרט נר המערבי, ובמילא אין צורך להדליקו, משא"כ בין הערביים שאז באמת כיבו את כל הנרות והדליקו המנורה כולה מחדש, הנה בזה היתה התחלת ההדלקה מנר המערבי.

ג] ואיני מבין כלל את פירושו. דלדבריו העיקר חסר מן הספר בדברי הרבי. שהיה לו להדגיש ששיטת הרמב"ם שאין מכבין את הנרות בבוקר מכריחה שמדובר בין הערביים, ובהמשך לזה היה לו לכתוב בפירוש את החידוש שלפני הדלקת בין הערביים היו מכבין את כל הנרות, ובעיקר לכתוב (את המילים שהוסיף הרב פלדמן בפיענוחו): "את המנורה כולה, לא רק הנרות שכבו".

ומה שכתב שם בהערה 52 ראייה לשיטתו (שכיבו כל הנרות) "מדיוק לשון הרמב"ם. . . דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה. . . אין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערביים. - היינו, שבנוגע לבין הערביים כותב לשון הדלקה, ואילו בנוגע לחיוב השווה בבוקר ובין הערביים כותב לשון דישון והטבה". הנה אדרבה מזה מוכח ההיפך מדבריו, כי לשון הדלקה כתב הרמב"ם רק על חינוך המנורה, ולא על מה שעושים בכל יום בין הערביים.

ולאחר העיון בדברי הרבי ברשימה, ברור שאין כוונתו כלל לחדש שבין הערביים היו מדליקים המנורה מחדש. אלא שבתחילה סבר ש"ממנו היה מדליק" פירושו (גם) שהיה מדליק הנר המערבי עצמו

בראשונה (כדפירש"י בשבת כב, ב. ד"ה ובה היה מסיים: "וזה מיטיב בין הערביים, ואוחז הישנה בידו או מניחה בכלי עד שנותן שמן ופתילה, ומדליקה, ומדליק ממנה כל השאר"). ובתירוץ הוכיח הרבי שאין הענין כן, שהרי כלל לא היה צריך להדליקו, אם לא כבה, ולכן הפירוש ד"ממנו היה מדליק" הוא רק, שממנו ועל ידו היה מדליק את המנורה, כלומר (לא את הנר עצמו, אלא) את הנרות (שלא כבו) במנורה. וסדר זה שהיו מדליקים הנרות מנר המערבי היה רק בין הערביים. ובמילא מתורץ ההמשך "ובו היה מסיים", כי אכן בין הערביים היה מטיב את הנר המערבי באחרונה, שרק בבוקר היה הסדר שאם מצא ב' נרות המזרחיים דולקין היה מטיב שאר ה' הנרות ובכללן הנר המערבי, משא"כ בערב היה מטיבו אחרון. (כן הוא לשיטתו של הרבי כאן, אבל עיין להלן ע' מז שמסתפק בזה).

ובזה מתורץ גם מה ששאל הרב פלדמן שם בהערה 54, על מה כתב הרבי "והוא ע"ד פירש"י במנחות", שלכאורה הרי לפירש"י שם הכהן מסיים עם הדלקת הנר המערבי, ואילו לביאורו של הרבי מסיים רק בהטבת הנר המערבי, ועי"ש מה שנדחק בזה. אבל הביאור בזה הוא פשוט, שמה שלמדנו מרש"י במנחות הוא רק שהפירוש ב"ממנו היה מדליק" אינו שהיה מדליק את הנר המערבי עצמו בראשונה (כפירש"י הנ"ל בשבת), אלא רק שממנו הדליק שאר נרות המנורה, שהרי כן כתב רש"י במנחות שם ד"ה ממנה היה מדליק: "האחרות". (כיון שבמנחות אינו יכול לפרש שהדליק נר זה עצמו בראשונה, דלשיטתו שם אדרבה "בה היה מסיים ההדלקה").

ועל פי ביאור אמיתי זה בדברי הרבי, נפל כל הבנין לחידוש המזור, שבין הערביים כיבו את כל הנרות והדליקו אותם מחדש.

ועי"ש באותו עמוד בשורה הראשונה של הפענוח שכתב: "הרי גם נר המערבי מדשנו קודם ההדלקה בין הערביים, ובשעת דישונו אינו דולק גם הוא". וגם זה הוא טעות חמורה, כי כאמור גם את שאר הנרות אין מכביין, וכ"ש שלא את הנר המערבי. וגם בזה טעה בהבנת שאלת כ"ק אדמו"ר שם, ואכ"מ.

דן ומעתה נביא כמה הוכחות מרשימת המנורה, שלדעת כ"ק אדמו"ר אין לכבות את המנורה בין הערביים:

בע' ח-ט מבאר החילוק בין הנר המערבי לנר המזרחי, דלכאורה "כל נר שמצאו שלא כבה אין מכבהו ומדליקו שנית, ולא דוקא נר המערבי. . . ובמה נחלקו זה מזה". ומתרץ בשני אופנים: בתחילה כותב שהרמב"ם "לית ליה כהרשב"א ע"פ הספרי. . . דיש איסור בכיבוי נר שמצאו דולק,

רק דס"ל דאין חיוב לכבותו ולהדליקו, ויוצא מצות הטבת הנרות בתקונם לבד ג"כ, אם דולקין הן בלאה"כ, וזהו החילוק בין נר המערבי למזרחי, דהמזרחי "רוצה מכבו ומדליקו שנית או דאינו מכבו כל עיקר, משא"כ נר המערבי דצריך להניחו דולק". ואח"כ כותב באופן אחר, דאף אם הרמב"ם סובר כרשב"א שיש איסור לכבות גם את שאר הנרות, מ"מ יש חילוק ביניהם באופן הדישון, עי"ש. ומוכח מדברי הרבי, שהשאלה היא אם יש איסור לכבות, או רק שאין צריך לכבות, אבל לא יעלה על הדעת שיש מצוה לכבות! (ואין שום רמז שם שמדובר רק על הבוקר, דהניחא לרשב"א הרי אין כלל הדלקה בבוקר, ובמילא אין מדובר אודות בין הערביים שאז כל הנרות כבו בלאו הכי. אבל לרמב"ם הנרות דולקים כל היום, וא"כ הספק הנ"ל הוא גם אודות בין הערביים).

בע' מד מבאר הרבי: "ונראה לי ברור, דלשיטתו (של הרמב"ם) הטבת המנורה בין הערביים גם כן מחולק לב' פעמים, ה' נרות וב' נרות, דצריך להיות שוה בבוקר ובין הערביים, וכשטחיות לשון היד". ומציין שם לפ"ג ה"י: "דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה", וכן לסוף פ"ו: "וכסדר שעושים בכל יום בבוקר כך עושים בין הערביים". וא"כ, מאחר ש"צריך להיות שוה בבוקר ובין הערביים", איך אפשר לחדש בדעת הרמב"ם שיש ביניהם הבדל יסודי כל כך, שבבוקר מדליקים רק נר שכבה, ואילו בין הערביים מכבים כל הנרות ומדליקים מחדש, דבר שלא נרמז כלל ברמב"ם, אשר כלל בחדא מחתא: "דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה". והא ניחא אם היה כותב הרבי בפירושו שיש לכבות הנרות בין הערביים, הרי אז היה עלינו לתרץ איך זה יתאים עם לשון הרמב"ם, אבל כאשר לא נמצא שום רמז בדברי הרבי לכך, א"כ אין שום סיבה לדחוק ולחדש בדעת הרמב"ם את ההיפך ממה שמשמע בלשונו, שהבוקר ובין הערביים שוים בכל דיני ההטבה וההדלקה.

בע' מז חוקר הרבי: "וצ"ע אם הדין והחילוק בין מצא ב' נרות מזרחיים דולקין וכו', הוא גם בין הערביים". ולפי שיטתו של הרב פלדמן שבין הערביים מכבין את כל הנרות, א"כ אין שום שאלה בזה, כי גם אם מצא ב' נרות המזרחיים דולקין, מכבה אותם מיד עם כל הנרות, ומדליק הכל מחדש. ומהו ספקו של הרבי? ועל כרחך שהבוקר ובין הערביים שוים בכך, שבשניהם מדליקים רק נר שכבה, והספק הוא רק לגבי "מצא ב' נרות מזרחיים דולקין", וכפי שפירש הספק בפענוח שם.

הן אמנם לכאורה יש להקשות ע"ז מלשון כ"ק אדמו"ר בע' כהו-שם, וזלה"ק: "דהרמב"ם ס"ל דהטבת הנרות היינו דישונם וגם

הדלקתם וכנ"ל. ומפרש הא דמנחות (פח, ב) נר שכבתה נתישן השמן נתישנה פתילה. . הן אם אירע זה בבוקר - כן משמע מלשונו ביד תו"מ פ"ג ה"ב - והן אם אירע קודם אור היום - דכן משמע מלשון פירוש המשניות הנ"ל..".

וצ"ע דלפי מה שכתבנו שגם בערב אין מכבין הנרות, ושהלכה י"ב הנ"ל בענין הטבת הנרות "ומדליק נר שכבה" קאי גם על בין הערביים, א"כ למה כתב הרבי שמלשון הרמב"ם משמע ד"נר שכבתה נתישן השמן נתישנה פתילה" הכוונה אם אירע זה, והרי פשוט לכאורה שלשיטת הרמב"ם הוא הדין אם היה הדבר בין הערביים.

אלא שבאמת הקושיא אינה רק על מה שכתבנו, כי גם אם היה הרב פלדמן צודק שמכבים כל הנרות לפני ההדלקה של בין הערביים, עדיין קשה, שהיה לרבי לומר שלשיטת הרמב"ם "נר שכבה נתישן כו" הוא גם אם כבה בצהרי היום, שהרי המנורה צריכה לדלוך תמיד, עד ההדלקה החדשה של בין הערביים. וכשם שלפיה"מ יש להחליף השמן והפתילה בנר שכבה קודם אור היום, כן צריך לעשות לרמב"ם בנר שכבה בצהרי היום לפני בין הערביים.

אבל הקושיא מעיקרא ליתא. שהרי כאן בא להשוות את שיטת הרמב"ם עם פירוש רש"י, שלדעת רש"י במנחות פח, ב. דין "נר שכבה" הוא בחצי הלילה או קודם אור היום (כי בבוקר אין צריך להדליק), ואילו לרמב"ם דין זה הוא גם בבוקר, כי יש דין הדלקה גם בבוקר לנר שכבה. ומה שהובא שם ענין זה הוא בכדי לתרץ את מה שהקשה, דלשיטת הרמב"ם בפיה"מ שנר המערבי הוא הסמוך ביותר לקדש הקדשים, א"כ "מאי טעמא חלוק דין ב' נרות המזרחיים משאר הנרות". והנה (לשיטת הרבי כאן) הדין דמצא ב' נרות המזרחיים דלוקים וכו' הוא רק בהדלקת הבוקר, וכנ"ל, ועפ"ז מבאר בהמשך הדברים שכאשר מצא בבוקר ב' נרות המזרחיים כבויים, חייב להדליקן ראשונים, לא רק מצד מצות הטבת הנרות, אלא מהדין של "נר שכבתה וכו' מטיבה ונותן בה שמן ומדליקה". ולכן אין טעם להזכיר כאן שלשיטת הרמב"ם בהלכות תו"מ, הענין דנר שכבה הוא גם בין הערביים ובצהרי היום, שלכל זה אין שייכות להשוואה עם פירוש רש"י, ולביאור המשנה דב' נרות המזרחיים, המדברת על הדלקת היום.

ויהי רצון שבקרוב ממש נזכה לראות את אהרן כהנא רבה מדליק נרות של ציון, ובאופן דלהעלות נר תמיד, בבית המקדש השלישי והנצחי.



בענין הדלקת המנורה בין הערביים [גליון]

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי ב"ועד הנחות בלה"ק"

א. בגליון הקודם [תתכט] (עמ' 10), כתב ידידי הרה"ח ר' שד"ב וואלפא שי', ששגיתי במה שכתבתי שלדעת הרמב"ם יש לכבות המנורה בכל ערב ולהדליקה מחדש (היינו, שבבוקר מספיק לתקן נר שלא כבה ע"י הוספת שמן, ורק נר שכבה צריכים להדליקו מחדש, ואילו בערב מדליקים מחדש את כל הנרות, היינו, שגם נר שלא כבה מכבים אותו ומדליקים מחדש).

ומסיק, שנראה לומר בלי ספק שלשיטת הרמב"ם אין שום הבדל בין הבוקר ובין הערביים, וגם בין הערביים צריך רק לתקן הנרות שימשיכו לדלוק (ורק אם כבו צריך להדליקן מחדש).

והנני בזה להשיב על דבריו, דבר דבור על אופניו, ועל סדר הענינים.

ב. באות ג' שואל הרב וואלפא: "מאין יצא לו חידוש זה שצריך להדליק הנרות מחדש בכל ערב . . והרי אין שום מקור לדבריו".

ותמיחני, שהרי בהמשך דבריו (באות ד') מביא בעצמו מספר השיחות תנש"א ח"א ע' 491 הערה 92, ש"יש מפרשים שגם לדעת הרמב"ם יש הבדל בין בוקר לבין הערביים, שבבוקר אין מצוה חיובית להדליק כל הנרות, אלא אם מצאם כבויים מדליקם, ובין הערביים צריך לכבות כולם ולחזור ולהדליקם" (ראה שו"ת בנין שלמה סי' נג).

[ומ"ש הרב וואלפא באות ד', ש"גם בהערה זו בסה"ש תנש"א משמע שהדעה שיש לכבות הנרות בערב היא דעה צדדית ואינה פשוטת הביאור ברמב"ם" - (א) לא ידעתי מניין משמעות זו, (ב) ואדרבה: בסיום ההערה מציין הרבי להערה הבאה, שבה מסיים: "שגם לדעת הרמב"ם עיקר ההדלקה היא בלילה (הזמן המפורש בקרא - "מערב ועד בוקר"), והרי מוכן בפשטות שענין זה ש"עיקר ההדלקה היא בלילה" ניכר ומודגש רק מחלקים בין הבוקר לבין הערביים, שבין הערביים יש מצוה חיובית להדליק כל הנרות, עי"ז שמכבים

גם את הדולקים וחוזרים ומדליקים אותם, כדעת ה"יש מפרשים" שבהערה הקודמת; משא"כ אם נאמר שאין שום חילוק בין הדלקת בין הערביים להדלקת הבוקר, יוקשה: היכן מתבטא לדינא ש"עיקר ההדלקה היא בלילה", ומהו טעם הדבר?! - וכדלקמן ס"ד בארוכה].

עוד הביא הרב וואלפא באות ד' ראי' לדבריו, מדברי המאירי (שבת כב, ב) בדעת הרמב"ם ש"הדלקה ראשונה התחילה בערב ומשעת חינוך ואילך הטבה בבוקר והטבה בערב ושחרית וערבית שוים בה".

אך משום-מה לא מצא לנכון להעתיק את המשך דברי המאירי, וז"ל: "ויש מפרשים שבערב היתה שם הדלקה גמורה ונתינת שמן והיא הקרוי' העלאה, ובבוקר אין שם אלא תקון שמדליק אותם שכבו" - הרי מפורש להדיא שלדעת הרמב"ם (כי לשאר הדעות אין מדליקים בבוקר כלל) יש חילוק בין בוקר לערב, שבבוקר רק מדליק אותם שכבו, ובערב צ"ל הדלקה גמורה, היינו, שגם אלו שלא כבו, צריך לכבות ולחזור ולהדליקם.

ג. ולאחרי שנתברר שאין זה חידוש שיצא לי, ויש מקור לדברים - נבוא לבאר הטעם שפירוש זה מחזור יותר:

הטעם שכל שאר הראשונים (מלבד הרמב"ם) ס"ל שמדליקים את הנרות רק בין הערביים ולא בבוקר, הוא, משום שנאמר (ס"פ תצוה) "בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות גו' ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים", היינו, שבין הערביים נאמר לשון העלאה שהוא לשון הדלקה ("כשידליקם להעלות להבתן" - פרש"י), ובבוקר נאמר לשון הטבה, שהוא "לשון ניקוי הבזיכין של המנורה מדשן הפתילות שנשרפו כלילה"; ואילו הרמב"ם ס"ל ש"בהטיבו" פירושו לא רק תיקון הפתילות, אלא גם הדלקתן.

אמנם, כיון שבין הערביים נאמר לשון העלאה ובבוקר נאמר לשון הטבה, עכצ"ל, שגם לדעת הרמב"ם שהטבה היא גם הדלקה, צריך להיות איזה חילוק בין ההדלקה בין הערביים שנקראת בלשון "העלאה" להדלקה בבוקר שנקראת בשם "הטבה".

והביאור בזה - כמ"ש הלחם משנה בפירוש דברי הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ג הי"ב) "הדלקת הנרות היא הטבתם", "דרכינו ז"ל קרי הטבה לכל דבר שהי' דולק ואינו דולק יפה, שמטיבו כדי שיהי' באיתנו הראשון, דהיינו הדלקתו, כאדם שהוא חולה ומרפאים אותו שיחזור לבריאותו. וא"כ ההטבה היא הנר שכבה שידליקו אותה כדי שיחזור הדבר לאיתנו, וכן נר שלא כבה מתקנו".

ועפ"ז מתרץ מה שהקשה הרשב"א על שיטת הרמב"ם "מהא דאמרינן בפרק התכלת (מנחות נ, א) אמר אביי מסתברא כמ"ד (שחינוך המזבח הוא) בקטורת הסמים של בין הערביים, דכתיב בבוקר בבוקר בהטיבו את הנרות יקטירנה, ואי לא דעביד הדלקה מאורתא,

הטבה בצפרא מהיכא, ואי לדעת רבינו ז"ל ההטבה היא ההדלקה, מאי איכפת לך דלא עביד הדלקה באורתא, הא בצפרא עביד הדלקה דהיינו הטבה" - כי ההדלקה שבצפרא אינה הדלקה חדשה, כי אם הטבת ותיקון ההדלקה שהיתה באורתא, ע"י הדלקת הנר שכבה, ותיקון הנר שלא כבה.

וכיון שרק בבוקר נאמר לשון הטבה, ואילו בין הערביים נאמר לשון העלאה - עכצ"ל, שבין הערביים לא מספיק תיקון הנרות, דהיינו להדליק נר שכבה ולתקן נר שלא כבה, אלא יש צורך בהדלקה חדשה, דהיינו שגם הנרות שלא כבו צריכים להדליק אותם מחדש, עי"ז שמכבים אותם וחוזרים ומדליקים אותם.

אמנם, לשיטתו של הרב וואלפא שההדלקה בין הערביים ובבוקר שוים ממש, שבשניהם צריך רק להדליק נר שכבה, ונר שלא כבה צריך רק לתקנו - יוקשה למה מחלק הכתוב לומר בין הערביים לשון העלאה ובבוקר לשון הטבה?

ולתרץ קושיא זו, מוכרח הרב וואלפא לחדש (באות ה') - שהפסוקים "בבוקר בבוקר בהטיבו גו' ובהעלות גו' בין הערביים" [שמהם למדו כו"כ דינים בנוגע לסדר העבודה בכל יום, כמו: חילוק ההטבה לב' פעמים, ה' נרות וב' נרות, "בעידן הדלקה תהא מקטר קטורת"] עוסקים בעיקר בחינוך המנורה מחדש, שרק אז יש הדלקה חדשה, ואילו בכל יום אין לך חילוק בין הטבה בבוקר להעלאה בין הערביים.

ומזה בא לחידוש נוסף - ובלשונו: "חידוש להלכה" - שאף שהדלקת הנרות כשרה בזר, הנה ההדלקה בזמן חינוך המנורה אינה כשרה בזר, שזהו חידוש גדול ביותר שאכן אין לו שום מקור!

[ומוסיף להמתיק הענין בחידוש מוזר - שטבע האש הוא שהאש של רגע זה נכלית, ובכל רגע מתהווה אש חדשה, שמסופקני אם יש לו מקור ואחיזה במציאות!].

ד. זאת ועוד: באות ה' מאריך הרב וואלפא בדין חינוך המנורה בין הערביים, ע"פ מ"ש הצפע"נ (קונטרס השלמה טז, א) בפירוש דברי הגמרא (זבחים יא, ב) "נרות דכתיב בין הערביים הכי נמי דכולי יומא כשר (בתמי'), שאני התם דכתיב מערב ועד בקר, תן לה מדתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר", דקאי בחינוך המנורה, ומובן מדברי הגמרא שההכרח לזה שאין מחנכין את המנורה אלא בהדלקה בין הערביים הוא

מכך שעיקר ההדלקה היא בערב, כדמוכח מנתינת השמן במדה של "מערב עד בוקר", ולכן כתבם הרמב"ם בהמשך ובאותה ההלכה.

אמנם, לשיטתו שרק בעת חינוך המנורה יש חילוק בין ההדלקה בערב (שהיא הדלקה חדשה) להדלקה בבוקר, משא"כ בכל יום אין חילוק ביניהם - אינו מובן: מהו הטעם לכך שגם בכל יום עיקר ההדלקה היא בערב, שלכן צ"ל שיעור השמן "מערב עד בוקר" דוקא?

והרי זה בבחינת "ערכך ערבא צריך": ההכרח שחינוך המנורה אינו אלא בהדלקה בין הערביים (שיש לה מעלה וחשיבות על ההדלקה בבוקר), הוא, לפי שבכל יום עיקר ההדלקה היא בערב דוקא - בה בשעה שבכל יום לא מצינו שום יתרון בהדלקה בערב על ההדלקה בבוקר, שהרי לשיטתו אין ביניהם חילוק כלל!

ואילו לשיטתנו אתי שפיר שבכל יום עיקר ההדלקה היא בלילה, שאז היא הדלקה חדשה, משא"כ בבוקר שצריך רק לתקן את ההדלקה הקודמת, וכנ"ל מסה"ש תנש"א.

ה. והנה, יסוד הדברים בשיטתו של הרב וואלפא הוא ממ"ש בספרי ר"פ בהעלותך: "יכול יכבה, ת"ל יאירו שבעת הנרות כו'", וכפשטות הלשון בספר המצות "שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה'", וא"כ, לאחרי ההדלקה הראשונה בעת הקמת המשכן צריכים הנרות להיות דולקים תמיד, ובכל ערב ובוקר צריך רק לתקן את הנרות (להוסיף שמן וכו') שימשיכו לדלוך, ורק אם מאיזה סיבה כבר הנר צריך להדליק מחדש. ומביא מתנחומא ר"פ תצוה: "מעשה נסים הי' במנורה, משהיו מדליקים אותה בראש השנה לא היתה מתכבה עד שנה אחרת". וכיון שהנרות צריכים להיות דולקים תמיד, הרי אין מקום לומר שיצטרכו לכבותם, ולחזור להדליקם. ואדרבה: אם בכל ערב צריך לכבותם ולהדליקם מחדש, נמצא, שיש חיוב של הדלקה, ואיך יתכן שתהי' הדלקה כשרה בזר. ע"כ תוכן דבריו.

אך האמת יורה דרכו שאין בדבריו הכרח כלל:

בפסוק "להעלות נר תמיד" - מודגש לא רק "תמיד", אלא גם "להעלות", ובלשון הרמב"ם בספר המצות: "להדליק הנרות תמיד", ובמנין המצוות בריש הל' תמידין ומוספין: "להדליק נרות בכל יום", ופירוש הדברים בפשטות - בלשון ברורה לקטן ולגדול - שבכל יום צריך להדליק הנרות מחדש.

[ומה שהביא מתנחומא שהיו מדליקים אותה בראש השנה כו' - יש להעיר, שבחומת אנך מביא מכת"י הרב הגדול מוה"ר וידאל הצרפתי

ז"ל שכתב: "יקשה וכי בטלה מצות הדלקה, ואולי לא הי' זה אלא בנר מערבי, או י"ל שהשמן הי' קיים, והי' מקיים מצות הדלקה בחילוף פתילה חדשה" (הובא בתו"ש תצוה אות צג).

ובלאה"כ, דברי התנחומא הנ"ל אינם מחוורים גם לשיטתו הרב וואלפא, שמאז ההדלקה הראשונה בעת הקמת המשכן היתה צריכה לדלוק תמיד - דא"כ, למה הוצרכו להדליקה בכל ראש השנה?!
ואולי בכלל אין להוכיח מדרך הדרוש לדרך ההלכה, כידוע בכללי הלימוד. ואכ"מ].

וכדי שתהי' הדלקה חדשה - בהכרח לכבות תחילה את הנר (אם הוא דולק עדיין).

- ראה מאירי שבת שם: "ואם היו דולקים . . לערב מככם ומדשנם ומדליקים . . שמצוה בהדלקה בכל יום", וברבינו גרשום מנחות פו, ב: "מכבה ומדליקה כדי לקיים בה מצות הדלקה" -

ופשוט שאין זה בסתירה להחיוב ד"תמיד" - שהרי (נוסף לכך שעיקר החיוב ד"תמיד" הוא בנר המערבי) כיבוי זה אינו אלא כדי שתוכל להיות הדלקה חדשה, ובלעדו אי אפשר לקיים את הציווי "להעלות נר תמיד", ונמצא, שפעולת הכיבוי היא תחלת ההדלקה.

ומה שהקשה הרב וואלפא איך אפשר שבכל יום צריכה להיות הדלקה חדשה, ומ"מ תהי' הדלקה כשרה בור - הרי גם לשיטתו יש פעמים שצריכה להיות הדלקה חדשה, שהרי נר שכבה, צריכים להדליקו מחדש, ואעפ"כ לא חידש הרב וואלפא שהדלקת נר שכבה אינה כשרה בור (כפי שחידש גבי הדלקה הראשונה בעת הקמת המשכן)!

ועכצ"ל, שהצורך להדליק את המנורה אינו גורם לכך שפעולת ההדלקה תהי' מצוה, כי המצוה היא שיהיו הנרות דולקים, ולא פעולת ההדלקה, אף שבודאי יש בה צורך והכרח, שהרי בלעדה אי אפשר שיהיו הנרות דולקים. ולמאי נפק"מ אם הצורך בהדלקה (שלולי זה אין הנרות דולקים) הוא חד-פעמי, מזמן לזמן, או בכל יום?!

בסגנון אחר קצת: ההדלקה שבכל יום היא כאילו נאמר שבכל יום צריכים להיות דולקים נרות חדשים, שלכן בהכרח לכבות את הנרות דאמתמול ולהדליקם מחדש, ומ"מ פעולת ההדלקה אין בה מצוה, שלכן כשרה בור, כיון שהמצוה היא שיהיו הנרות דולקים, אלא שצריכים להיות נרות חדשים.

ו. ליתר ביאור - לרווחא דמילתא: הציווי שנתפרש בכתוב הוא בהלשון "יערוך אותו אהרן ובניו", שפירושו לערוך ולסדר את הנרות,

וכמובן שהכוונה והתכלית שבזה היא שיהיו דולקים, אבל פעולת ההדלקה לאו עבודה היא (ראה יומא כד, ב), כי העיקר הוא שיהיו הנרות דולקים.

אמנם, עפ"ז יכולים להדליק את הנרות פעם אחת, בעת הקמת המשכן, ואח"כ רק להוסיף שמן כדי שיהי' דולק תמיד.

ועז"נ "יערוך אותו גו' מערב עד בוקר", היינו, שבכל ערב צריך לערוך ולסדר את הנרות מחדש,

וישנו עוד פסוק שממנו למדים שבבוקר הי' מטיב את הנרות ובין הערביים הי' מדליקים (אלא שפסוק זה נאמר לא בלשון ציווי, אלא בלשון סיפור דברים, שהרי הפסוק מדבר אודות הקטורת, ומודיע שזמנה הוא): "בבוקר בבוקר בהטיבו גו' ובהעלות גו' בין הערביים",

ובמילא ידעינן, שבערב הי' סידור ועריכת הנרות מחדש, ע"י החלפת הפתילה הקודמת, ובמילא גם כיבוי, והדלקה חדשה (וכאמור, פעולת ההדלקה כשרה בזר, שאינה עבודה, ולא נאמרה בכתוב בלשון ציווי), ובבוקר היתה רק הטבה, היינו, הוספת שמן בנר שלא כבה והדלקת נר שכבה.



בסיום דבריו מתייחס הרב וואלפא לטעויות לפענ"ד בפענוח רשימת המנורה, ולאחרי שיודפסו דבריו, אעיין בהם, בעזה"י, ואראה אם יש לי מה להשיב על דבריו.



לקוטי שיחות

הלכה כב"ה בנרות הנוכה – החידוש בזה

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

א. בלקו"ש חכ"ה עמ' 247 מבאר בקשר לדברי ה'אבודרהם' דהר"ת שבשם "חנוכה" הוא ח' נרות ו'הלכה כ'בית ה'לל, היינו שבהמחלוקת שבין ב"ש לב"ה האם "פוחת והולך" או "מוסיף והולך", ההלכה היא כבית הלל ש"מוסיף והולך" (וזה הובא גם להלכה בעט"ז לשו"ע או"ח סי' עת"ר).

ובהשיחה שם מעיר ע"ז, שלכאו' צ"ב, למה דוקא בחנוכה הדגישו זאת כ"כ שהלכה כב"ה, אע"פ שבכל התורה כולה הלכה כב"ה ועד ש"ב"ש במקום ב"ה אינה משנה"? ומבאר שם, שזהו מצד שחנוכה קשור במיוחד עם גדר המקבל, שזה בכללות שיטת ב"ה - בניגוד לב"ש שמתכלים על דיני התורה כפי שהם מצד גדר הנותן וכו'. יעו"ש.

ובגליון תתיב כתבתי דיתכן לומר שהחידוש לגבי חנוכה הוא, שגם לע"ל שבכללות תהי' הלכה כב"ש, מ"מ במחלוקת זו תהי' הלכה כב"ה שגם אז ידליקו נ"ח באופן ד"מוסיף והולך" (ועי"ש הראיות והנימוקים לזה).

ב. והנה, מצאתי דבר חידוש ב'משנה ברורה' בסי' תרע"א, שלפי"ז יש לבאר את ההדגשה שהלכה כב"ה בנ"ח - גם בזה"ז - בנוגע לפועל. דהנה ב'ביאור הלכה' בסימן הנ"ל (בד"ה וי"א) כתב, דאפשר דהמח' שבין ב"ש וב"ה בנוגע לנרות חנוכה "לא נכנס בכלל מה דקי"ל בעלמא דהלכה כב"ה בדינא, אחרי דאינם מחולקים בענין הלכה אלא בענין הידור בעלמא" (ועי"ש בסיום דבריו דכיון שלא הוזכר דבר זה בשום פוסק אין לצרף זה להלכה).

ואוי"ל שבכדי לשלול סברא זו - שבנוגע לנ"ח אפשר לנהוג גם כב"ש כיון ש"אינם מחולקים בענין הלכה", לכן באו והדגישו בעצם השם של היום "חנוכה" שגם בנדו"ד הלכה היא דוקא כב"ה - בנוגע להנהגה בפועל - ודלא כסברת ה'ביאור הלכה'.

והטעם לזה, משום שגם אם נקבל את עיקר סברת המ"ב, שבענין של הידור בעלמא אפשר לנהוג גם כב"ש (שע"ז גופא יש לדון, ואכ"מ), אך ההידור שבנ"ח הוא שונה מכל הידור מצוה סתם (ראה בהנסמן בשיחה הנ"ל הע' 58), כי הנרות הנוספים הינם חלק מהחפצא דנ"ח. ועד שישנם פוסקים הסוברים שאפשר לברך על הנרות הנוספים אף שכבר בירך על הנר הראשון, אף שבכלל אין מברכים על הידור (ראה בהנסמן באנצ"ת ערך חנוכה).

ולהעיר שהמחבר בשו"ע (סי' תרע"א ס"ב) לא הביא כלל את עיקר הדין דמדליקין נר אחר בכל לילה, וכתב רק האופן דמהדרין: "כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה" וכו'.

וראה גם ב'אור שמח' על דברי הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ד הי"ב שכתב "אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק", ומפרש שם האו"ש שגם על נרות ההידור צריך לשאול או למכור כסותו (אמנם ב'ביאור הלכה' בסימן הנ"ל ד"ה "ואפילו עני" נראה דלא ס"ל כהאו"ש, עי"ש).

וכן ישנם עוד כו"כ ראיות לכאור' דבנ"ח עיקר התקנה מלכתחילה היתה להדליק כמהדרין מן המהדרין, אלא שלא החמירו כ"כ ותקנו דגם בנר א' יוצא י"ח, אבל כשמדליק באופן דמהדרין מן המהדרין הרי אין זה סתם נרות של הידור וכו', ואכמ"ל. ואשר לכן הדגישו שבנוגע למחלוקת הנ"ל בין ב"ש לב"ה באופן הדלקת הנרות אז ההלכה היא דוקא כב"ה, וגם בזה ישנו להכלל שבכה"ת דב"ש במקום ב"ה אינה משנה.

ג. ויש להמתיק את הטעם לכך ע"פ המבואר בשיחה הנ"ל (חכ"ה), דשם בס"ט מבאר שחנוכה קשור באופן מיוחד עם גדרי המקבל, והענין דהידור מצוה ג"כ בא מצד המקבל (עי"ש בארוכה).

ועפ"ז יומתק מאד שבנוגע לחנוכה גם בענין של הידור (ואפי' אם ננקוט כדברי הבה"ל שזהו הידור בעלמא ככל הידור) יש לעשות דוקא כב"ה, משום שזהו ענינו של היו"ט דחנוכה, שבא מצד גדרי המקבל (וכמבואר שם בהשיחה כו"כ ענינים הן בכללות הענין דחנוכה והן בפרטיו, שבהם מודגש מעלת המקבל, ה"כפועל" שי' בית הלל). והענין דהידור מצוה ג"כ שייך לגדרי המקבל וכו"ל. ולכן כאשר רוצים להדר בחנוכה יש להדר דוקא כפי שיטת בית הלל.

ומ"ש הביאור הלכה שם להוכיח מהגמ' בשבת (כא, ב) ד"אמר רבה בב"ח א"ר יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כב"ש ואחד עשה כדברי ב"ה וכו' "ומשמע לכאורה דהיו ביומא שכבר נפסק בעלמא דהלכה כב"ה ואפ"ה זקן אחד עשה כב"ש". הנה לפענ"ד אפשר לומר בפשטות דשני זקנים הללו שהביא ר' יוחנן איך שנהגו, היו קודם דורו של ר' יוחנן לפני שנקבעה ההלכה כב"ה, ולא הביאם ר"י משום שיש חידוש בהנהגתם - שאפשר לנהוג כב"ש גם לאחרי שנקבעה ההלכה כב"ה - אלא משום הטעמים שנתנו לדברי ב"ש וב"ה וכמבואר שם בגמ' (ע"ש), וק"ל.



בענין יבום תמר

הרב מרדכי מנדלסון
 כולל אנרכים - כפר חב"ד

בלקו"ש ח"ה פר' וישב ב מבאר הרבי באריכות נפלאה, מדוע במעשה דיהודה ותמר לא עבר יהודה על איסור יבמה לשוק, וכן באיסור כלתו וכו'. בנוגע לאיסור יבמה לשוק של "לא תהיה אשת המת" וכו' מבאר הרבי, שלשלה אסור היה לייבם את תמר, מכיון שתמר הייתה מוחזקת שימותו אנשיה, וא"כ מובן שממילא יורד כל

הדין של יבמה, גם לא היה דרוש ענין של חליצה, כי ענין חליצה שייך רק אם לא ירצה האיש לייבם, אבל לא בשעה שע"פ דין אינו יכול לייבמה.

וצ"ע, דלכאורה איך זה מתאים עם פשוטו של מקרא, דהרי הפסוק אומר שיהודה לא רצה לתת את שלה לתמר מפני שפחד שגם הוא ימות כאחיו וכדי להפטר מתמר אמר לה שתחכה עד ששלה יגדל, ז"א שיהודה הבין שבעצם ע"פ דין שלה בנו היה צריך לייבמה, רק שהיתה לו בעיה עם המציאות, כמו שרש"י מפרש שמוחזקת שימותו אנשיה, שלכן חשש ששלה ימות. ולכאורה ע"פ המבואר בשיחה יהודה היה אסור לו ע"פ דין לתת את שלה ליבום, והיא כלל לא יבמה אלא אשת אח רגילה שלאח אסור להתחתן עמה, ומדוע נזקק יהודה לתרוץ אחר.



“ביקש יעקב לגלות את הקץ”

הת' שמואל לובעצקי
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חלק כ' שיחת פרשת ויחי א' (עמ' 228 ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר הטעם ע"ז שיעקב אע"ה ביקש לגלות הקץ, וזה שנסתלקה ממנו שכינה, הוא, כי שלימות העבודה היא, כשהעבודה היא בכח עצמו דוקא, ולכן אילו הי' יעקב מגלה הקץ לבניו אז לא היתה עבודת בני"י בכח עצמם - בחי' קב שלו - כ"א הי' מתערב בזה העזר והסיוע מלמעלה, ולכן נסתלקה שכינה כדי שעבודת בני"י תהי' במצב של סילוק שכינה (והעלם הקץ), ובמילא ה"ז בכח עצמם.

וזה שיעקב רצה ("ביקש") לגלות את הקץ, הוא, כי יעקב רצה שיצאו בני"י מה שיותר מהר מהגלות, הגם שיחסר שלימות בהעבודה. וזהו הדיוק "ביקש", שיעקב ביקש מהקב"ה לגלות הקץ כדי שתבא הגאולה מיד. והנה, בסברת החילוק בין יעקב אבינו ע"ה עם הקב"ה, יש לבאר בדא"פ ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בקשר לטעם החילוק בין התלמוד בבלי והתלמוד ירושלמי:

דשיטת התלמוד בבלי הוא שההוה מכריע את העתיד, ולשיטת הירושלמי מתחשבים בהוה לפי המצב דלעתיד. ודבר שהוא יותר חשוב אף שבא לאחרי זמן, מכריע את הדבר הקל אף שנמצא עכשיו. וחילוק זה נמצא כמעט מפורש במשנה: (מנחות צט, ב) "חל (יוהכ"פ) להיות בערב שבת, שעיר של יוה"כ נאכל לערב (בליל שבתות) אע"פ שאין יכולין לבשלו בשבת - פרש"י שם), והבבלים אוכלין אותו

כשהוא חי". הגם שבאכילת השעיר חי נעשה חסרון בשלימות מצות אכילת הקודשים - למשחה ולגדולה (שזהו דוקא כשהבשר הוא צלוי שלוק ומבושל), ומ"מ המשנה מדייקת "הבבלים אוכלים אותו כשהוא חי", בכדי לקיים המצוה באפשרות הראשונה. משא"כ כהני א"י מכיון שאי"ז, מצווה בהידור לכן אינם אוכלים אותו כשהוא חי, ומעדיפים לחכות עד שיהי' צלוי שלוק ומבושל (בכל הנ"ל עיין לקו"ש ח"ד עמ' 1338; חט"ו עמ' 453 ואילך; חכ"ד עמ' 173 ואילך ועמ' 243).

והנה, בסברת החילוק מבאר כ"ק אדמו"ר, שזה תלוי בהחילוק בדרך הלימוד בין התלמוד בבלי והתלמוד ירושלמי. דהנה בנוגע לתלמוד בבלי נאמר "במחשכים הושיבני . . . זה תלמודה של בבל" (סנהדרין כד, א). ולכן בתלמוד בבלי ישנו ריבוי קושיות ושקו"ט עד שמגיעים למסקנא. שזהו עד"מ מא' שנמצא במקום מואר שרואה מיד את הדבר שמחפש, משא"כ כשהמקום אינו מואר צריכים לחפש כו', ולוקח זמן עד שמוצאים את הדבר. משא"כ תלמוד ירושלמי ה"ה בלא ריבוי שקו"ט, ומיד רואים המסקנא ע"ד הנ"ל - שזהו כשנמצא במקום מואר. ובקשר לדרך הלימוד דתלמוד בבלי, מסכם כ"ק אדמו"ר "אבל בזמן החושך אשר "אותותינו לא ראינו ואין איתנו יודע עד מה", אין אנו יכולים (ולכן - אין רשאים) לברר (הספק), הגדול והקטן ע"פ שכלנו . . . כ"א צריך להשתדל בכוחות עצומים לתקן את כל הבא לידו, אף שלכאורה דבר קטן הוא" (לשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ד הנ"ל). ועפ"ז י"ל בדא"פ, שזהו מה שיעקב אבינו שהיה במצרים במקום חשוך (ע"ד התלמוד בבלי שנק' "במחשכים הושיבני" כנ"ל, ביקש לגלות את הקץ בכדי שהגאולה תבוא תיכף, הגם שבזה לא תהי' שלימות העבודה. משא"כ הקב"ה שרואה את סוף הדבר באופן ישר וכו' וע"ד תלמוד ירושלמי כנ"ל, לכן סילק מיעקב השכינה הגם שעיי"ז ישארו יותר זמן בגלות, כי יותר חשוב שהגאולה תבוא אחרי עבודה מושלמת בגלות בו בני" עובדים את עבודתם בכח עצמם - קב שלו - וכך תהי' הגאולה גאולה נצחית.



"והדליקו נרות בחצרות קדשך"

הת' מנחם מענדל גרינפלד
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ה עמ' 235 חנוכה, מביא הרבי השאלה הידועה על נוסח התפילה "והדליקו נרות בחצרות קדשך", דמקום המנורה אינו

בחצר אלא בהיכל. ומביא הרבי חידושו של ה'חתם סופר' "ע"פ פסק הרמב"ם שהדלקת נרות כשרה בזר, א"כ, אם הטיב הכהן הנרות והוציאן לחוץ, מותר לזר להדליקן. ומכיון שהיונים טמאו את ההיכל, ה"י ההיכל מלא גילולים, ועד שפינו וטיהרו, לא הדליקו נרות בפנים, אלא בחצרות קדשך בעזרה".

והרבי מקשה עליו כמה קושיות. ומתריך, ש"והדליקו נרות" לא קאי על נרות המנורה שבמקדש, אלא על נרות אחרים. שהדליקו להודות ולהלל לשמך הגדול, "ע"ד מש"נ "באורים כבד אות ה'" וכו'.

והנה, בדרושי ה'חתם סופר' בדף ס"ט, א, מביא עוד תי' ע"פ מש"כ בפסיקתא, "ומצאו שמונה שפודין של ברזל והדליקו נרות, שמפרש שמיד אחר שעה, בלילה הראשון, כשהרגישו בנס שבפתילה, הדליקו נר אחד בשפוד של ברזל בחצר המקדש בשמן של חול ולא של זית, כדי לפרסם ולהודיע הנס לרבים. ובליל שני כשראו הנס, הדליקו ב' שפודים בחצר בית ה'. וכן עד שמונה. וע"ז אמרינן "והדליקו נרות בחצרות קדשך", לא על נרות המנורה שהיתה בפנים בהיכל, אלא על השפודין שבחוץ בהיכל ה' נאמר זה".

ולפ"ז יוצא פירוש הפכי, דלפי פירוש הרבי, ב"על הניסים" לא מוזכר בכלל נס הנרות, והדליקו נרות בחצרות קדשך - להודות ולהלל כנ"ל, ולפי הפי' הזה ב'חתם סופר', ה"והדליקו נרות" הוא גם להודות ולהלל - על הנס דנרות המנורה שקרה בהיכל, ולפלא שלא ציינו ל'חתם סופר' זה.



"ליכטעלאך" – נרות חנוכה

הנ"ל

בלקו"ש ח"כ עמוד 480 (ובעמוד 486), מביא הרבי פתגם הרבי הריי"צ: "אז מדארף זיך צוהערן וואס די ליכטלאך דערציילן". ובהערה 8 מציין לשיחת כ"ז כסלו תש"ו. ובעמוד 447, ו-475 מציינים לשיחת ליל ש"ק וישב כ"ו כסלו, שבת חנוכה תש"ו.

ולכאורה, בשתי המקומות דלעיל צ"ל כ"ו, כי באותה השנה שבת ה' כ"ו, וכ"ז היה ביום ראשון. ואפי' את"ל שהרבי הקודם אמרו ב'יחידות' במוצש"ק, אז צ"ל מתי מציינים ליום הזה ומתי ליום הזה. ובלקו"ש חל"ה עמוד 318 כתוב שיחת חנוכה תש"ז, וטעות דמוכח הוא, וצ"ל תש"ו. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



שיחות

החייב דברכות הנהנין

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ב"הדרך על מסכתות בני"ך" [ברכות נזיר יבמות כריתות] (נדפס בס' תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' שי"ז) בסעי' יא כתב וז"ל: "...ובטעם חייב הברכות - איתא במסכת ברכות (לה סע"א ואילך): "אסור לו לאדם שיהנה מן העוה"ז בלא ברכה, וכל הנהנה מעוה"ז בלא ברכה מעל. . כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו מעל בקדשי שמים, שנאמר לה' הארץ ומלואה. . כתיב לה' הארץ ומלואה, וכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם. . כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה" (לאחר ברכה הרי היא לבני אדם, רש"י). וצריך להבין: מהי פעולת הברכה להתיר ההנאה מעניני העוה"ז שהם "קדשי שמים" - הרי לא יתכן לומר שהברכה מפקיעה הקדושה ד"קדשי שמים"? ! ויש לומר הביאור בזה - שבאמירת הברכה מודגשת ההכרה שהקב"ה הוא בעה"ב על העולם כולו ועל האדם ("אלקינו מלך העולם"), שזהו"ע קבלת עול מלכות שמים, היינו, שהאדם האומר הברכה הוא עבדו של הקב"ה, ולכן מותר לו לאכול (להנות מ) "קדשי שמים", שהרי "המורם נאכל לכהנים. . ולעבדיהם", ומזה מובן שה"שלום בעולם" שב"ברכות" עיקרו מצד גדרי הנותן - הדגשת בעלותו של הקב"ה בעולם, "לה' הארץ ומלואה", שלכן כל עניני עוה"ז הם "קדשי שמים", והנאת האדם מהם אפשרית רק לאחר הדגשת עובדת היותו עבדו של הקב"ה". עכ"ל. וראה עד"ז ב'רשימות' חוברת יב (עמ' 44).

וראה גם 'רשימות' חוברת לה (ע' 4) וזלה"ק: "הענין: קודם ברכה כל העולם כולו קדשי שמים ולכן אמרו"ל הלשון מעילה (ברכות לה, א) "עכלה"ק. וראה לקו"ש חכ"ד פ' עקב א'.

ספק ברכות להקל בברכות הנהנין

והנה ידוע מ"ש המהרש"א (פסחים קב, א ברשב"ם ד"ה להודיעך כחו) דהא דאמרינן ספק ברכות להקל ה"ז רק בברכת המצות, אבל בברכת הנהנין דאסור לאכול בלא ברכה דהוה כאילו מעל צריך להחמיר משום האיסור, וראה ברכות יב, א דנסתפקה הגמ' בנקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים

בדשכרא מאי, בתר עיקר ברכה אזלינן [וכיון שנתכוון לבפה"ג לא יצא], או בתר חתימה אזלינן [וכיון שחתם בשהכל יצא], והתוס' שם בד"ה 'לא' כתבו, דכיון דלא אפשריטא בעיין פסק הרי"ף לקולא שלא יתזור לברך, ור"י הי' אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת. ובגליון הש"ס להגרע"א שם ביאר דעת הרי"ף וז"ל: ולא שייך הכא לומר ספק ברכות לקולא [ובמג"א סי' רט ס"ק ג הקשה כן] דכבר כתב המהרש"א (הנ"ל) שלא שייך כן אלא בברכת המצוות דהברכות אינן מעכבות, אבל בברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה ע"ש. ולא הוה כאן חשש ברכה לבטלה, דאם לא יברך יהא אסור לו לשתות, אח"ז ראיתי בספר אבן העזר (סי' ריד) שכ"כ מסברא דנפשיה ולא הביא דברי המהרש"א עכ"ל, וראה גם בהגהות רע"א על המג"א שם (סי' רט סק"ג) בענין זה.

ועי' גם בארחות חיים (הל' סעודה אות יט) בנסתפק לו אם בירך המוציא או לא כתב הרמב"ם שאינו חוזר ומברך שאין ברכה זו של תורה אבל בבהמ"ז חוזר ומברך, ובעלי התוס' כתבו שכיון שברכות הנהנין אסמכוה רבנן אקרא ד"קודש הלולים" כשאחז"ל אסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ואמרו ג"כ שנהנה מקדשי שמים שנאמר "לה' הארץ ומלואה", לפיכך המסופק אם בירך או לאו ועדיין הוא אוכל חוזר ומברך מספק בכל דברי הנאה ואפילו בפחות מכזית ע"כ, ועי' 'מאירי' ברכות לה, א ד"ה כל, שכ"כ. וכ"כ ה'כל בר' בהל' ברכת הפירות סו"ס כד, ועי' גם בחי' הריטב"א (שבת כג, א) בד"ה אמר אביי לאחר שהביא הדין דספק ברכות להקל בברכת המצוות ובברכת הנהנין כתב וז"ל: "ומיהו תמהני בברכת הנהנין לפניו האריך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני ספק והרי מכניס עצמו בקום ועשה לאכול במה שהוא כנהנה מקדשי שמים כדאיתא בפ' כיצד מברכים והי' ראוי שיחזור ויברך על הספק או שלא יאכל יותר". עכ"ל.

אבל לדינא קיימ"ל כהרי"ף והרמב"ם הנ"ל דגם בברכת הנהנין אמרינן ספק ברכות להקל כדפסק המחבר בסי' קסז ס"ט במסופק אם בירך ברכת המוציא או לא אינו חוזר ומברך ורשאי לאכול, וכן בסי' קעד סעי' ד' וסי' רט ס"א וסי"ב לענין פתח בתמרא וסיים בשכרא וכו' וברמ"א סי' רי ועוד, ועי' בחק יעקב סי' תעד סק"ב (שהקשה על המהרי"ל דסב"ל כנ"ל) וביאר דכיון שמונע א"ע מלברך בספק משום ברכה לבטלה לא הוה בכלל האיסור שמועל בקדשי שמים עי"ש, וראה בזה בשו"ת 'ביע אומר' ח"ד או"ח סי' ג אות יז וש"נ ובכ"מ.

האיסור דמעילה הוא סיבה לחיוב ברכה או מסובב

ובביאור פלוגתתם י"ל שיש מקום לבאר לחיוב דברכות הנהנין בב' אופנים: א) הסיבה וההתחלה הוא החיוב ברכה, וע"ד שכתב רש"י ברכות

שם דסברא הוא כיון שנהנה צריך להודות למי שבראם, ומחמת זה אמרו רז"ל דאם אינו מברך מעל, והיינו דהאיסור מעילה הוא מסוכב עי"ז שלא קיים חיובו וכ"כ בשו"ת אבני נזר סי' ל"ז אות ח' דהברכה הוא חיוב גברא וממילא כשנהנה בלא ברכה מעל, לא שעיקר הטעם הוא משום מעילה, והביא ראי' לזה מבעל קרי שאוכל בלא ברכה ואי הוי משום איסור מעילה אף מדרבנן יהא אסור לאכול עד שיטבול, וכמו שאר איסורי אכילה מדרבנן שאסורין אפילו לחולה שאין בו סכנה, אלא וודאי מצוה בעלמא לברך וכשאסור לברך לא רמיא חיובא עלי' עיי"ש, וראה גם בס' 'עמק ברכה' ערך ברכת הנהנין, וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' יח אות ח דאין כוונת הגמ' שיש איסור מעילה וגזל בעצם ובא להתיר איסור זה בכרכתו, אלא אדרבה עיקר האיסור נובע מהחיוב ברכה שהחיוב ברכה היא שגורמת איסור להנות קודם הברכה דומיא דאיסור אכילה קודם קידוש וכדומה שאין הקידוש וההבדלה מתירין האכילה אלא שאסור לאכול מחמת עצם החיוב דקידוש והבדלה, אלא דבברכת הנהנין אלמוה רבנן לאיסור זה משום חומרת הברכה דהו"ל כגזל ומעילה עיי"ש.

ב) שהסיבה וההתחלה היא האיסור דמעילה, דמשום זה יש חיוב ברכה, דלפי"ז נמצא שהברכה היא המתירה איסור זה, (ומצינו כעיי"ז בלקו"ש ח"י"ז פ' צו ב' בנוגע לשתי הלחם בחגה"ש בתבואה חדשה, ורק אח"כ מותר להביא מנחות מתבואה חדשה, דיש להסתפק מהי הסיבה ומהו המסוכב, אם הסיבה היא האיסור להביא מנחה חדשה בלי מתיר ולכן בתור מסוכב בא שתי הלחם להתיר איסור זה, או שהסיבה היא ששתי הלחם צ"ל תבואה חדשה ובתור מסוכב אסור להביא מנחה מתבואה חדשה לפני זה, ועד"ז איתא בלקו"ש ח"ב פ' אמור ב' עיי"ש, וכן י"ל בהנ"ל אם הסיבה היא האיסור והמסוכב הוא הברכה להתיר האיסור, או שהסיבה היא שצריך ברכה ואם לא בירך מעל), וראה בחי' ר' ארי' לייב ח"א סי' ב, ובס' נזר הראש סוס"י טו ועוד.

ולפי"ז לכאורה י"ל דהרי"ף והרמב"ם סב"ל כאופן הא' וכיון דמצד הל' ברכות אמרינן דספק ברכות להקל אינו מחוייב לברך ובמילא שוב ליכא הך איסורא כלל, אבל המהרש"א וכו' סב"ל כאופן הב' שהחיוב ברכה הוא מסוכב מהאיסור, וכיון שמצד האיסור צריך לברך לכן לא שייך בזה הכלל דספק ברכות להקל כיון דדנים מצד האיסור ולא מצד הברכה.

דעת אדה"ז וביאור הרבי

הנהגה ממה שמבואר לעיל בההדרן וכן בהרשימה, משמע יותר כאופן הב' שיש בעצם איסור מעילה כיון שבעצם ה"ז קדשי שמים, והברכה מתירה אותו באכילה.

ועי' שו"ע אדה"ז סי' קסז סעי' יב וז"ל: "אם הוא מסופק אם בירך ברכת המוציא אם לאו אינו חוזר ומברך כי ברכת המוציא מדברי סופרים וספק דברי סופרים להקל ואינו רשאי להחמיר ע"ע אלא שלא לאכול, אבל לא לברך שלא ליכנס לספק ברכה לבטלה". עכ"ל. וזהו כדעת הרי"ף והרמב"ם, והרי נתבאר לעיל דסבירא להו כאופן הא'?

אבל ממ"ש אדה"ז הטעם דספק דברי סופרים להקל הלא טעם זה שייך גם לגבי איסורים דספק איסור בדרבנן לקולא, נמצא דאפילו לפי אופן הב' דדנים איך שהוא מצד האיסור ג"כ צ"ל דספק ברכות להקל בברכת הנהנין דאין זה שאני משאר איסורי דרבנן דמותר להקל, וכיון דליכא חיוב להחמיר לכן אסור לברך משום חשש ברכה לבטלה.

ספיקא דרבנן לקולא וספק ברכות להקל

ועפיי"ז מוכן דאין להקשות דלמה צריך בכלל הדין ד"ספק ברכות להקל", תיפוק ליה בפשיטות משום דספיקא דרבנן לקולא? די"ל דאי משום ספיקא דרבנן לקולא הרי רשאי לו להחמיר ע"ע, משא"כ הכא כיון דספיקא דרבנן לקולא ואי"צ להחמיר לכן בספק ברכות צריך להקל ואסור לו לברך משום ספק ברכה לבטלה, וראה ב"י סי' סז בשם ה"ר מנוח, וכ"כ בשו"ת מכתם לדוד להר"ד פארדו או"ח סי' ג ובשו"ת מכתב לחזקיהו סי' י ויא ועוד וראה בס' מאור ישראל ברכות יב, א, בתוד"ה לא בארוכה וש"נ, וכדמשמע מדברי אדה"ז הנ"ל, וראה ברשימות (מ"מ הערות והגהות) על אגרת התשובה פי"א דאדה"ז ביאר הטעם דספק ברכות להקל משום חשש ברכה לבטלה, והקשה הרבי שם הלא הטעם דספק ברכות להקל הוא משום שברכות אינם אלא מדרבנן שלכן בברכת המזון שהיא מן התורה הוא להחמיר עיי"ש, ובאגה"ת (בצירוף מ"מ) ע' תיא הובא שיחת הרבי שתירץ הקושיא, דאדה"ז ר"ל דלא רק דליכא חיוב לברך עוד הפעם משום ספיקא דרבנן לקולא, אלא שצריך להקל משום חשש ברכה לבטלה, וא"כ מזה שמברכים בכל תפלת י"ח בא"י חנון המרבה לסלוח וכו', ואין כאן איסור משום חשש ברכה לבטלה מוכח שכן הוא באמת.

אלא דלפי"ז יש להקשות לאידך גיסא, דלמה סב"ל להמהרש"א דבברכת הנהנין לא אמרינן ספק ברכות להקל כיון שיש איסור, הלא גם מצד האיסור צ"ל דספיקא דרבנן לקולא, וא"כ למה צריך לברך? ואפ"ל עפ"י מ"ש הפמ"ג סי' סז מש"ז סק"א (לבאר דברי הר' מנוח הנ"ל) דבמקום שבקל יכול להסתלק מן הספק לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, ולכן מצד האי כללא הי' צריך לחזור ולברך, אלא משום דספק ברכות להקל משום ברכה לבטלה לא יברך עיי"ש, וא"כ אפ"ל שכן

סב"ל להמהרש"א דבכה"ג לא אמרינן הכלל דספיקא דרבנן לקולא כיון שיכול לברך בקל וא"כ צריך להחמיר מצד האיסור דמעילה, ולכן בכה"ג לא אמרינן ספק ברכות להקל.

אבל אדה"ז סב"ל כנ"ל דלעולם אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, ולכן סב"ל דאפילו בברכת הנהנין אמרינן ספק ברכות להקל, משום חשש ברכה לבטלה, כיון דגם מצד האיסור ליכא חיוב.

(מיהו מתחילת דברי הארחות חיים (והמאירי הנ"ל) משמע גם שהוא משום דאסמכוה אקרא ד"קודש הלולים וגו'" ה"ז כעין דאורייתא.)

ולפי"ז אפ"ל דגם אדה"ז סב"ל כאופן הב' כדמשמע בההדרן וכו', ועפי"ז מובן יותר מ"ש אדה"ז בסי' קסח סעי' ז דשיעורי כזית הוא רק בברכות אחרונות אבל ברכה ראשונה הוא אפילו במשהו מצד שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה, כיון שהאיסור הוא הסיבה להברכה לכן דנים איך הוא מצד האיסור עצמו, וכן בעוד כמה מקומות כפי שצויין בשו"ע אדה"ז בהוצאה החדשה ר"ס קסז הערה ח'

שו"ר בס' ציונים לתורה כלל ז' שהביא דברי המהרש"א, והקשה כנ"ל דהלא גם מצד האיסור צריך לומר דספיקא דרבנן לקולא וא"כ למה יברך? ומתוך עפ"י מה שכתבו הפוסקים דאסור לעשות ספיקא דרבנן לכתחילה, ולכן כשהולך לאכול בספק ברכה הרי הוא עושה ספק דרבנן לכתחילה כיון שהאכילה בספק הוי מעשה ספק איסור דרבנן, אלא דאם לא הי' עצה לברך שנית הי' נחשב בדיעבד, אבל כיון שאפשר לחזור ולברך א"כ הוא עושה ספיקא דרבנן לכתחילה וזה אסור לעשות, וא"כ מוכרח לברך שנית ושוב לא הוי לבטלה כיון דלולי האיסור דהוצאת ש"ש לבטלה מוכרח לברך שוב אינו לבטלה ושפיר שרי, משא"כ בברכת המצוות דאין שום איסור בקיום מצוה בלי ברכה א"כ אינו עושה ספק איסור דרבנן לכתחילה, ולכן מספק לא יברך עיי"ש (וכן משמע מהריטב"א הנ"ל).

ועי' שו"ע אדה"ז או"ח סי' י' סעי' טז שכתב: "ולא אמרו ספק דבריהם להקל, אלא כשכבר נעשה הספק איסור, אבל אסור לעשות ספק איסור לכתחילה" (ולכן אסור לצאת בשבת בבגד שיש בו ספק אם חייב בציצית אפילו בכרמלית) וראה גם קו"א או"ח סי' רנב ס"ק יד, וקו"א יו"ד סי' א' ס"ק ז, ולפי"ז משמע לכאורה לא כפי שנתבאר, ואולי סב"ל דכאן שאני דחשיב כבדיעבד. ואכתי יל"ע דאולי אפ"ל כ"ז גם לפי אופן הא', ועוד חזון למועד.



"ידיעת המחלה – חצי רפואה"

הרב ישראל שמעון קלמנסון

חבר "ועד הנחות בלה"ק"

בשיחת פורים תשח"י (שיחות-קודש ע' קעח) וזלה"ק: דער פתגם וואָס ווערט געבראַכט אין חסידות, און אין ספרים שלפני התגלות תורת החסידות, אַז "ידיעת המחלה" איז דאָס אַ "חצי רפואה". עכלה"ק.

ובמכתב י"ז טבת תשי"ז (אגרות-קודש ח"ד ע' רפד): "וכמובא פתגם החכם, שידיעת המחלה חצי רפואה". ויל"ע ולחפש המקור דפתגם הנ"ל במקורות הקודמים.



אגרות קודש

גדר מבעה לשיטת הזהר הזהר [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון העבר הביא הת' ש.ר. (בעמ' 27) ב' מכתבים מאג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ח, ומבארם ומקשה (ומעתיק בטעות) (כנראה עפ"י זכרונו) שהרבי מבאר דמוכח מלשון הזהר שמבעה אינו אדם אלא שן וכו'.

הנה מהעיון בב' מכתבים הנ"ל ובמש"כ האוה"ח בדף קיח א ושם דמציין הרבי שם, נראה ברור ש[האוה"ח למד ב]דעת הזהר שהמשנה בריש פ"ק דב"ק אומרת בכללות שיש ארבעה אבות נזיקין, ובפ"ק מבאר ומאריך רק בשלשה מאותן האבות דהיינו שור [שכולל נגיפה¹, שן, רגל וקרן], בור ומבעה והבער דהם אב א' דהיינו אש וכפירכת הגמ' דף ד' ע"ב ואימא מבעה זה האש דלדעת הזהר הוא כן למסקנא, ואח"כ בסוף פ"ב דב"ק מבאר האב הרביעי דהיינו אדם [שאינו מוזכר בריש ב"ק אלא בסוף פרק שני במשנה דאדם מועד לעולם] והוא סיומא דלהון אחרי

(1) מה שהזהר כולל נגיפה בשור יש להעיר מהירושלמי דס"ל דחשיב נגיפה לאב, ולהעיר מלשון האוה"ח שם "והם ד' כוחות שבשור . . . גוף רבץ על הכלים".

שור בור מבעה והבער [ומכיון דלדעת הזהר המשנה אינו מונה כאן כל הארבעה אבות, לכן לא חש לפירכת הגמ' אי הכי ארבעה שלשה הו, וכן שור יכול לכלול בתוכו קרן שן רגל ונגיפה].

וז"ל האוה"ח [בדף קיח ע"א] "פי" סדר נזיקין מתחיל ד' אבות נזיקין השור וגומר ואחר שאמר כל דיני השור ובור וגומר הן ותולדותיהן בסוף פ' שני מסיים אדם מועד לעולם וגומר וכן כל עסקו כאן הוא לפרש אלו הד' אבות נזיקין עד אדם מועד לעולם דהיינו אדם בליעל איש און כדמפרש ואזיל". עכ"ל.

ולקמן שם בע"ב כתב וז"ל "ולא עוד זונה דאיהי מבעה כמ"ש ויצת אש בציון היינו אב השלישי שבד' אבות נזיקין שהיא אש שורף והיא מלשון מים תבעה אש והיא מחלוקת בבבא קמא מאי המבעה ומאי ההבער והתם קא פריך ואימא מבעה זה האש וגומר ואע"ג דהתם לא קאי האי פירכא הכי מ"מ הכא דריש לה הכי והדרשה תדרש. לבתר קם אדם רביעי ושלח את בעירו, אמר ב' לבתר לפי שהוא בא בס"פ שני דבבא קמא שאחר שביאר הג' אבות נזיקין אמר אדם מועד וגומר וזהו אדם בליעל". עכ"ל.

וזהו כוונת הרבי במכתב השני דהמשנה אדם מועד לעולם שמונה האב הרביעי הוא סיומא דלהון של המשנה הראשונה דשם אכן מקדים דיש ד' אבות אך מפרט רק ג' וא"כ ברור שמבעה אינו אדם [והא דהרבי אינו מפרש להדיא שהוא אש, דאז הי' צריך לפרש דאינו כהגמ' דילן בדף ד', ולא רצה להאריך וקיצר דבריו במה שמציין להאוה"ח דף קיח א' ושם [היינו ואילך] וסמך על המעיין].

ומה שהרבי מסיים במכתב הב' "דא"ג כהנ"ל אינו שייך לענין כותב ס' הזהר כאן שהוא מדברי רע"מ". אולי הכוונה שהשואל רצה להביא רא' שהוא רשב"י דהא רב חבירו ס"ל כוותי' בענין מבעה דהיינו אדם, דהא רב חבירו דרשב"י הוה בנסתר וכמ"ש הרמ"ע בכנפי יונה ח"ג סי' כב' דרב היינו רב אבא הנז' בזהר שהי' חבירו דרשב"י ורבו של ר' חייא בחכמת הנסתר ותלמידו של ר"ח בנגלה, וע"ז כתב הרבי דאינו דכאן הוא מדברי רע"מ. אמנם זה דוחק גדול בלא"ה, כי ידוע שרב אבא הנז' בזהר אינו רב חבירו דשמואל הנז' בגמ' שהוא תלמידו של רבי ור"ח, וכן ר"ח הנז' בזהר אינו ר"ח שהי' אצל רבי וכמבואר בארוכה בשו"ת תורה לשמה שאלה תנה.

ברכות השחר ב"פ אי הוה ברכה לבטלה

ומדי עברי בין מכתבי חי"ח יש להעיר ממש"כ כ"ק אדמו"ר שם בע' רע"ח [במענה אל הרר"נ טלושקין שרצה להנהיג שיאמרו

בביהכנ"ס שלו ברכות השחר לפני העמוד, וא' מהטעמים לשלילה כתב לו הרבי שיהיו אותם שיאמרו ברה"ש פעמיים] וזל"ק "אמירת ברכות השחר פעמים, נכנס זה בגדר דשם שמים לבטלה, אשר לכמה דיעות, מדאורייתא הוא, אפילו בכגון דא שיש מקום לומר שאין זה לבטלה לגמרי כיון שבפעם השני אומרן ביחד עם הצבור ובהשתתפות עמהם, ועכ"פ לכ"ע עיקר מדאורייתא" עכ"ל"ק.

ולא הבנתי מה הסברא לומר שאין הוא ברכה לבטלה לגמרי אם אומרו פעמיים ובפרט שעיקר התקנה הי' לומר בבית וכמפורש במכ' שם ורק נהגו לסדרן בביהכנ"ס, ומה הכפל לשון "עם הצבור ובהשתתפות עמהם". וצ"ע.



שמוח בחלקו – ברוחניות [גליון]

הת' יעקב זאיאניץ

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

בגליון תתכח (עמ' 18) העיר הת' ש.ל. על מכתב שנדפס באגרות קודש אדה"ז, אדהאמ"צ ואדהצ"צ, במדור 'ספק למי' (עמ' שעד). דכתוב שם בזה"ל "תשובה כללית לידידי נפשי בעסק העבודה שרבים צועקים על המח"ז, והתהוות הסיבה הגדלות היא שבהם, שאין שמחים בעבודתם ולא די להם כ"א גדולות ונפלאות מהן, כי הנה כלל גדול בתורה להיות שמוח בחלקו גם בעסק התורה והעבודה אם מעט ואם הרבה, ויהנה ממנה, משא"כ אם אינו נהנה ממנו ושמוח, והנפש רוצה להיות מתאוה תאוה, וכן המח"ז, מפני שאינו שמוח בחלקו ועבודתו ורוצה בגדולות ונפלאות ממנו, דוחין אותו למחשבות חוץ... " עכ"ל המכתב שציטט הת' הנ"ל. וע"ז הקשה "דלכאו' יש לעיין דהרי כלל הנ"ל להיות שמוח בחלקו בעבודתו בעסק התורה והעבודה, הוא היפך שיטת רבותינו נשיאנו, דהרי בכו"כ מאמרי וכתבי רבותינו נשיאנו, מדגישים אשר מ"ש שצריך להיות "שמוח בחלקו" מדובר בגשמיות דוקא ולא ברוחניות", ומביא שם דוגמא מאג"ק כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, ואכה"מ ובפרט דהמפורסמות אינן צריכין ראי'.

וכבקשתו של הת' הנ"ל (בסוף דבריו), אעיר בזה: דלענ"ד לא כיוון יפה באגרת הנ"ל והחטיא בשתיים, וכדלקמן, דהנה המעיין באגרת הנ"ל בשלימותה ולא רק כפי שצוטטה ע"י הת' הנ"ל, יוכח דהכוונה ב"שמוח בחלקו" באגרת הנ"ל אינה כהמובן הפשוט בכ"מ, אלא במובן אחר (שמוכן כזה כבר מובא בדא"ח במק"א). וכדי לבאר זאת אצטט קודם המשך לשון האגרת, וז"ל "הנה אהוביי אחיי הלא ידע אינש בנפשו למה

יחפצו בגדולות כמה זכה בהם, וודאי מהראוי לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי ואפ"ה יהי שמח בחלקו של עכשיו, ובשמחה של מצוה זו יזכה לגדולה ממנה, ואם יאמרו אי' תורה ואי' מצות שאין לו כלום, זה אינו, שאפי' פושעי ישראל מלאים מצות כו', אבל אינו שמח ונהנה בהם, משא"כ כשישמח במעשיו יהי כבוד ה' לעולם... "עכלה"ק.

והנראה מזה ברור הוא, דהמכוון בלהיות "שמח בחלקו", הוא בענין זה שישמח בעבודתו ודרגתו אשר נמצא ו"ישמח במעשיו". וההדגשה היא על ה"שמח בחלקו" שישמח ויהנה ממעמדו ומצבו העכשווי בעבודת ה' [וכדמוכח ג"כ כך, בהתחלת האגרת "כי הנה כלל גדול בתורה להיות שמח בחלקו. . ויהנה ממנה, משא"כ אם אינו נהנה ממנו ושמח"]. ולא כהמובן בכ"מ ש"שמח בחלקו" הכוונה היא שיסתפק ויורווח לו ממעמדו. ובפרט דהרי באגרת זו גופא מוזכר ד"ודאי מהראוי לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי", אלא התביעה באגרת זו היא כההמשך "ואפ"ה יהי שמח בחלקו של עכשיו, ובשמחה של מצוה זו..." ששאיפה זו תהיה ביחד עם השמחה ממעמדו ומצבו העכשווי.

והאמת היא, דכבר הובא "שמח בחלקו" במובן זה, בתורה שבכתב של חסידות בסש"ב פכ"ז, דפרק זה הוא המשך של פרק כ"ו, בו מבאר רבינו הזקן איך שצ"ל עבוה"ש מתוך שמחה דוקא, וכמ"ש בהמשך הפרק שם דאא"פ לנצח היצר "כ"א בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנוד דאגה ועצב בעולם". ומייעץ שם, איך לא ליפול לעצבות, הן ממילי דעלמא והן ממילי דשמיא ע"ש. וכהמשך לזה בפכ"ז מייעץ למי שעצבותו היא מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו, וע"ז כותב שם קרוב להתחלת הפרק, וז"ל: "הנה אם נופלות לו שלא בשעת העבודה אלא בעת עסקו בעסקיו ודרך ארץ וכהאי גוונא, אדרבה יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן. . ועל כן צריך לשמוח בקיום הלאו כמו בקיום מצוות עשה ממש", ע"כ. הרי לנו דוגמא מפורשת לזה, שבדא"ח משתמשים לפעמים ב"שמח בחלקו" למובן ופי' אחר לגמרי, היינו שצריך לשמוח ממעמדו ומצבו הוא, ומאי גרע הא מהא, וכשם שלא הוקשה לו בתניא, כך אי"ז קשה באגרת הנ"ל.

נוסף ע"ז, הנה גם המשמעות שיש באגרת הנ"ל לא לשאוף לדרגות נעלות יותר, כדאיתא שם "שאינן שמחים בעבודתם, ולא די להם כ"א גדולות ונפלאות מהין", וכן בהמשך "אינו נהנה ממנו ושמח, והנפש רוצה להיות מתאוה תאוה", ועוד. (שכנראה דג"ז גרם להת' הנ"ל לפרש כפשוטו את ה"שמח בחלקו") הנה, בזה י"ל (כמו שבאמת כבר העירה המערכת, אלא שאצטט דוגמאות לזה מדא"ח), דהכוונה היא כמפורש

באגרת לא לשאוף לנפלאות וגדולות ממנו דווקא, היינו לדרגות שאינו שייך להם עכשיו במעמדו ומצבו כלל, וע"ז דוקא היא ההתלוננות שבאגרת הנ"ל, והאמת היא דבפכ"ז מובא ענין זה שאל לו לאדם לשאוף לגדולות ונפלאות ממנו דהרי "ועל כן ירע לבבו על שאינו במדרגת צדיק . . כי אילו היה מכיר מקומו שהוא רחוק מאוד ממדרגת צדיק". ע"כ.

והרי דוגמא זו מתאימה להפליא לאגרת הנ"ל, דהרי בפכ"ז מדובר ע"ז שהוא בעצבות מזה שאינו במדרגה שאינו שייך אליה כלל ואילו היה מכיר את מקומו היה בשמחה, א"כ מתאים הוא במאוד לתוכן האגרת הנ"ל, כמדובר בה ש"אינו שמח בחלקו ועבודתו ורוצה בגדולות ונפלאות ממנו" שכנראה דהא בהא תליא, דמכיון שרוצה ומתאוה למדרגה שבאי"ע אליו (גדולות ונפלאות ממנו), לכן אינו שמח בעבודתו ואינו נהנה מהם כהלשון שם.

ועוד דוגמא לזה מלקו"ת לרבינו הזקן פרשת תבא מג ע"א, דגם שם מדבר דצ"ל השמחה בעסק התורה והמצוות ע"ש באריכות, ואח"ז מסביר הסיבה לעצבות והעצה ליפטר ממנה, ואצטט קצת, וע"ש בשלימות "ואדרבה כל מה שיתבונן היטב איך הוא רחוק מה' ע"י שיכיר מקומו וידע ערכו שאפילו הוא יושב אוהל כו' שהרי יכול לדבר דברים בטלים . . וכל מה שיאריך ויעמיק . . אזי תהיה שמחת נפשו בעסק התורה כפולה ומכופלת ביתר שאת והעצבות הוא כשמבקש גדולות דוקא להגיע למדרגת רשב"י שתורתו אומנתו". הרי לנו עוד דוגמא דאי"צ לשאוף לגדולות ממנו, וגם פה הוזכר דמזה מגיע העצבות כבפכ"ז, וא"כ הרי דכנ"ל גם באגרת הנ"ל מסתבר לומר כך, דמכיון שמתאוה לגדולות ממנו, לכן הוא בעצבות ואינו שמח בחלקו - ובמובן שהסברנו לעיל - שאינו שמח בעבודתו. והכל על מקומו בא בשלום.



נגלה

יוקרא דלקמיי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (ז, ב) א': "גבי נזקין דיני' בעדית, ואי א"ל איהו הב לי בינונית טפי פורתא, א"ל אי שקלת כדינך שקול כדהשתא ואי לא שקיל

כיוקרא דלקמי" ("כגון דביומי ניסן יקרא ארעתא וביומי תשרי זול, והזיק בתשרי שוה מנה, ובא לגבות מנה מקרקעות המזיק וכו'. ואי א"ל ניזק הב לי מבינונית כדהשתא טפי פורתא . . א"ל מזיק אי שקלת בעידית כי דינך שקול כי השתא, ואי לא, שקול מבינונית כיוקרא דלקמי" - פרש"י). "מתקיף לה רב אחא בר יעקב א"כ הורעת כחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית, דרחמנא אמר ממייטב, ואת אמרת מבינונית וזיבורית נמי לא. אלא אמר ראב"י . . בע"ח דיני' בבינונית ואי א"ל הב לי זיבורית טפי פורתא, א"ל אי שקלת כדינך שקול כדהשתא, ואי לא, שקול כי יוקרא דלקמי", מתקיף לה רב אחא ברי' דרב איקא א"כ נעלת דלת בפני לויך, דא"ל אילו הווי לי זוזי הוה שקלי כדהשתא, השתא דזוזי גבך אשקול כיוקרא דלקמיה, אלא אמר ראבדר"א . . כתובת אשה דינה בזיבורית" וכו'.

ומפשטות לשון הגמ' משמע למסקנא שבכל אופן אם רוצה הניזק בינונית או המלוה זיבורית, מחויב המזיק או הלוה ליתן כדהשתא. וכן כתב הטור (חור"מ סי' קב) בשם הרמ"ה מפורש שאם המלוה רוצה זיבורית טפי פורתא שומעין לו. וכן משמע דעת רש"י, דהרי כתב (בד"ה אי) וז"ל: "פשיטא דאי בעי ניזק למישקל סובין שקיל בע"כ של מזיק, שאפי' בעידית יפה כחו כ"ש בבינונית". עכ"ל. וכ"ה דעת התוס', כמ"ש מפורש בהגהות אשר"י כאן. ומוכרח הוא מ"ש התוס' לקמן (ח, ב ד"ה אבל) וז"ל: "ובע"כ של שמעון הי' יכול ליקח טפי פורתא כדאמרינן לעיל דאמר א"כ נעלת דלת בפני לויך". עכ"ל. וכ"ה ברשב"א, ובב"י (שם) כתב שכ"ה דעת 'בעל התרומות' ו'בעל ההשלמה'. וראה הגהות הגר"א שם.

אבל דעת הרא"ש היא שגם למסקנא אין כופין אותו ליתן בינונית לניזק וזיבורית למלוה, כי זה תלוי בדעת המזיק והלוה, וכמו שאין יכול לכופו ליתנו איזה עידית שרוצה הניזק או איזה בינונית שרוצה המלוה, כמו"כ אין לכופו ליתן בינונית במקום עידית או זיבורית במקום בינונית. והא דאמרי' בגמ' שמטעם א"כ הורעת כחן של נזקין" ומטעם א"כ נעלת דלת בפני לויך" צריך ליתן בינונית לניזק וזיבורית למלוה, ה"ז רק היכא דגילה דעתו לפני' שרוצה ליתנו לו כיוקרא דלקמי', אז אמרי' דמוכרח הוא ליתן כזולא דהשתא, אבל בלא גילוי דעת אין יכולים לכופו. [בנוגע לראיית הרא"ש מזה שיכול ליתן לו איזה עידית שרוצה, כתב היש"ש (סימן יא) שגם בזה פליגי על הרא"ש וס"ל שתלוי ביד הניזק ליקח איזה עידית שרוצה].

וצלה"ב במה תלויה פלוגתת הרא"ש והרמ"ה וסיעתו? וגם צלה"ב סברת הרא"ש דע"י גילוי דעת מוכרח הוא ליתן בינונית וזיבורית, וכמו שהקשו הט"ז (סי' תי"ט ס"ב) והיש"ש, דמכיון שלדעת הרא"ש אין לכופו, מה מועיל גילוי דעת? ואף שכתב הרא"ש הטעם דמאחר שלא הי' בדעתו לעכבנה לעצמו, לכן חייב ליתנה לו, כי מורה עי"ז שאין שדה זו חביבה עליו, הרי זה גופא צע"ג, דהרי יכול לומר מתחלה לא רציתי לעכבנה לעצמי, ועכשיו הנני חוזר בי. ובפרט שכ"ה דרך העולם שדבר החביב על אדם אין נותנים אותו במתנה ואין מוכרים אותו, אבל אם יכול להרויח הרבה כסף עי"ז מוכרים אותו. וכ"ה בנדר"ד שאומר לו שבאמת שדה זו חביבה עלי, ורק חשבתי שאוכל ליתן לך השדה כיוקרא דלקמי', והייתי מרויח הרבה כסף, אז הי' כדאי לי ליתנה לך, אבל אם צריך אני ליתנה לך כזולא דהשתא, אין רצוני בזה?

וי"ל בזה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"ט (שיחה ג' לפ' ואתחנן), שהרמב"ם ורש"י נחלקו בגדר דינא דבר מצרא, ומקדים שיש להסביר דב"מ בב' אופנים:

(א) זהו רק ענין של הנהגות ישרות וטובות. ז.א. שאינו חסר כלום בתוקף הקנין של הלוקח, אלא שהחכמים חייבוהו להתנהג באופן "ישר וטוב", ולכן חייב הוא להעביר (מה שקנה) להב"מ (ועד"ז בשאר דינים דב"מ).

(ב) החיוב ד"ועשית הישר והטוב" פועל, שהב"מ מקבל בעלות מסוימת על השדה; ולכן מה שהלוקח צריך ליתן השדה להב"מ אי"ז מצד החיוב שעליו להתנהג בהנהגה טובה לבד, כ"א לפי שיש להשדה שייכות להב"מ, וכלשון הנמוק"י (ב"מ קח, ב ד"ה והלכתא) "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע".

וממשיך לבאר שבזה נחלקו רש"י והרמב"ם, כי רש"י (ב"מ שם) כ' בטעם דב"מ וז"ל "דבר שאי אתה נחסר כ"כ שתמצא קרקעות במקום אחר ולא תטריח על בן המצר להיות נכסיו חלוקים". משא"כ הרמב"ם (הל' שכנים פי"ב ה"ה) כ' וז"ל: "יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו. . . ודבר זה משום שנאמר ועשית הישר והטוב, אמרו חכמים הואיל והמכר אחד הוא טוב וישיר הוא שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק". עכ"ל.

הרי שלרש"י ה"ז רק הנהגה טובה שכל כולה היא על הלוקח. משא"כ להרמב"ם ה"ז הנהגה טובה בכלל, והוה דבר שבעצם הוא טוב וישיר, וזה נעשה בכח מה שהחכמים נתנו להב"מ קצת קנין בגוף השדה. ועי"ש בפרטיות שיטות רש"י והרמב"ם (ובפרט בהערות).

וביארתי בגליון תשפח, שי"ל שביאור זה של כ"ק אדמו"ר זי"ע במחלוקת זו בין רש"י והרמב"ם אינו ביאור השייך במיוחד למחלוקת זו, כ"א זה חלק מכללות שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע, בהבנת דרכו של רש"י ושל הרמב"ם בכלל בכמה וכמה מחלוקות ביניהם; כי אחרי העיון בהרבה מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע, רואים שבכל ביאוריו במחלוקות שונות בין רש"י והרמב"ם נמצאת נקודה אחת (ואף שפשוט שלא בכל פעם ה"ציור" של הנקודה הוא אופן אחד, מ"מ הנקודה אחת היא). ונקודה זו שייכת למחלוקת זו ג"כ, כדלקמן.

עיקר ענין זה מבואר בלקו"ש חי"ז (שיחה ד' לפ' קדושים). שם מבאר סברא כללית שבשיטת הרמב"ם בכמה מקומות, וזהו תו"ד: מצינו כמה פעמים שכשציוטה התורה לעשות איזו מצוה שקיומה תלוי בפעולה שלפני (וכיו"ב), מקבלת גם הפעולה הקודמת מעין חשיבות וגדר של המצוה עצמה - היות ופעולה זו מוכרחת (בלעד' אא"פ להמצוה להיעשות), ה"ז כאילו שבעת הציווי על המצוה, ציוותה התורה גם על פעולה זו. ומביא כו"כ דוגמאות לסברא זו. וממשיך לבאר שלא רק בנוגע לפעולות אומרים כן, כ"א גם בנוגע לבנ"א, שכשאחד מחויב לעשות דבר לאדם שני, מקבל האדם השני מעין החיוב, ונקרא גם הוא מחויב בדבר.

ועפ"ז מבאר כמה מחלוקות הראשונים, וביניהם גם בין רש"י והרמב"ם. ולדוגמא: דעת רש"י (בברכות מח, א ד"ה עד שיאכל) שהמצוות שהקטן חייב בהם מטעם חינוך "לא מצוה דידי" (של הקטן) אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר". משא"כ דעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ה הט"ו-ט"ז) ש"בן מברך לאביו", שמזה מוכח שס"ל שבמצוות הבאות מטעם חינוך, מחוייב בהם הקטן (מדרבנן), ואינם רק חיוב על האב. ומביא שם שכן משמע גם מלשון הרמב"ם בהל' ציצית (פ"ג ה"ט), בהל' ברכות (רפ"ה), בהל' סוכה (רפ"ו) ובהל' לולב (פ"ז הי"ט). עיי"ש.

ומקשה על שיטת הרמב"ם: איך אפ"ל חיוב על הקטן אפילו מדרבנן, והרי אינו בר דיעה, ובל' הגמ' (פסחים קטז, א) "חיובא לדרדקי (בתמי")? ומתרץ, שגם לדעת הרמב"ם הטילו החכמים חיוב החינוך רק על האב, ולא על הבן, אבל היות ומצות האב היא לחנך הבן שיקיים מצוותיו, נעשה בדרך ממילא התחייבות על הבן בקיום המצוות, ולכן נק' הבן מחויב בדבר.

ועפ"ז מוכרח שרש"י ס"ל שלא אמרי' כן, כ"א שהחיוב שהטילו על האב נשאר על האב לבד. ולא אמרי' סברא הנ"ל, שהחיוב נמשך ג"כ על הבן.

עוד דוגמא: בנוגע לחיוב שמחה ב'רגל', אמר אביי (ר"ה ו, סע"ב. קידושין לד, ב) "אשה בעלה משמחה". ופרש"י (שם) "בבבל בבגדי צבעונין כו'". והקשו התוס' (ר"ה שם ד"ה אשה) ממה דאי' בחגיגה (ו, רע"א) - בנוגע הבאת קטן לירושלים - "עד הכא דמיחייבא אמי' בשמחה וכו'", הרי משמע שאשה מחויבת בשלמי שמחה, ולכן "מפרש ר"ת בעלה משמחה, שהחיוב על בעלה ולא עלי' וכו', והא דקאמר בחגיגה דמיחייבא אמי', משום בעלה ולא משום היא". וכן כתב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"א סה"א) "ונשים חייבות במצוה זו".

הרי עוד דוגמא - שהרמב"ם ס"ל שהאשה נעשית מחויבת במצות הבאת שלמי שמחה לפי שבעלה מחויב לשתף אותה בהקרבתן, ורש"י ס"ל שלא אמרי' כן, ולכן כתב פירוש אחר ב"אשה בעלה משמחה" (ועיי"ש בלקו"ש עוד הרבה פרטים בזה. וגם איך שכמה מחלוקות בין הרמב"ם והראב"ד תלויים בזה, וכן שכמה מחלוקות בין רש"י ותוס' תלויין בזה).

ו"ל שגם המחלוקת בין רש"י והרמב"ם בענין דינא דבר מצרא - ע"פ הסברת כ"ק אדמו"ר - מיוסדת על הסברא הנ"ל: דזה פשוט לכו"ע שהתחלת כל הדין דרב"מ הוא מטעם "ועשית הישר והטוב" ותו לא, וה"ז חיוב על הלוקח. והמחלוקת בין רש"י והרמב"ם הוא: היות וסו"ס יש להמצרן זכות ליקח השדה מהלוקח, האם אמרי' שבדרך ממילא נמשך גם על השדה גדר זה, שגם מצדה חייבים ליתן להמצרן את השדה, וכאילו יש לו קצת קנין בזה.

וה"ז כחקירה הנ"ל בנוגע מצות חינוך - האם אמרי' שהיות והאב חייב לחנך הבן, בד"מ נמשך זה גם על הבן, שגם הוא מצידו מחויב בזה. או במצות שמחה ב'רגל', האם אמרי' שהיות והבעל חייב לשתף אשתו בהקרבתן, בד"מ נמשך זה גם על האשה, שגם היא מצדה חייבת בזה [ואף שנדון דב"מ אינו בדומה ממש להנ"ל, כמובן, מ"מ בנקודת הדבר ה"ז בדומה].

וזוהי מחלוקתם: רש"י לשיטתי' ס"ל שלא אמרי' כלל הנ"ל, ולכן נשאר דין דב"מ רק בבחי' זכות ודין קדימה שיש להב"מ, והחיוב הוא רק על הלוקח, ותו לא. והרמב"ם לשיטתי' ס"ל שמהזכות שיש לו נמשך גם על השדה עצמה, שהיא מצדה שייכת להב"מ. וכד דייקנין בעוד כו"כ מקומות בתורת כ"ק אדמו"ר זי"ע נראה שהרבה מביאוריו במחלוקות שונות בין רש"י והרמב"ם מיוסדים על נקודה זו.

והנה עד"ז י"ל בנדוד"ד: דזה פשוט שדין מיטב, שצריך לשלם בעידית, הוא חיוב על הגברא, המזיק. [ואין הכוונה כאן מטעם מי יש

חיוב זה, מטעם הניזק - שהוא יקבל מיטב, או מטעם המזיק - שהוא יתן המיטב, כי בכל אופן החיוב בפועל הוא שהמזיק ישלם בעידית]. וכן בבע"ח, החיוב לשלם מבינונית ה"ז חיוב על הלוה. ומתוך כך יש להניזק והמלוה זכות לקבל עידית או בינונית. ויש לחקור האם חיוב זה נשאר חיובא דגברא של המזיק והמלוה גרידא. ולהניזק והמלוה יש רק זכות לקבל מהם קרקעות אלו, או שנמשך חיוב זה גם על הקרקעות, שמצד הקרקעות עצמם, המיטב שבהם שייך להניזק, והבינונית שבהם שייך להמלוה, וכמו שישנם ב' השיטות בדד"מ, האם זה רק דין על הגברא, הלוקח, שהוא חייב ליתן השדה להבר מצרא, ורק זכות להב"מ, או שע"ז מסתעף שיש להב"מ קצת קנין בהשדה עצמה.

ובזה הוא דנחלקו הרא"ש והרמ"ה וסיעתם: הרא"ש אינו מקבל (עכ"פ בנדו"ד) כלל הנ"ל, וה"ז רק חיוב על המזיק והלוה, ולכן אין להניזק והמלוה שום בעלות בזה לכופו ליתן איזה שדה שהוא רוצה (כ"ז שנותן לו כדיני' - עידית להניזק ובינונית להמלוה). משא"כ הרמ"ה וסיעתו ס"ל, שמקבלים כלל הנ"ל, ובמילא מסתעף שיש להניזק והבע"ח ג"כ קצת קנין ושייכות להעידית (בנוקין) והבינונית (בבע"ח) של המזיק והלוה, ואז כבר אי"ז תלוי ברצונו של המזיק והלוה, כ"א יכולים הניזק והמלוה לכופם ליתן מה שרוצים.

והטעם בזה, כי בעצם ישנה סברא שהכל צ"ל תלוי בדעת הניזק והמלוה, כמבואר בגמ' בנוגע לנזקין "א"כ הורעת כחן של נזקין אצל בינונית וזיבורית", היינו שהתורה נתנה יפוי כח להניזק לקבל הכי טוב לו, וכן בבע"ח "א"כ נעלת דלת בפני לוי", היינו שהחכמים נתנו יפוי כח להמלוה לקבל הכי טוב לו עד בינונית. וא"כ בעצם תמיד צ"ל תלוי בדעת הניזק והמלוה, אלא שהיות וסו"ס ה"ז חיובו של המזיק והלוה לשלם, לכן כ"ז שנותנים כדינם הרי זה תלוי ברצונם. אבל באם יש להניזק והמלוה קצת קנין בקרקעותיו של המזיק והלוה, הרי כבר אי"ז לגמרי ברשותו של המזיק והלוה, ופשוט שעכשיו ה"ז חוזר להיות כפי שצ"ל בעצם, שזה תלוי ברצונם של הניזק והמלוה.

אבל הרא"ש ס"ל, שאין להם שום קנין ושייכות להשדה, במילא ה"ז נשאר ברצונם של המזיק והלוה [ואף שבלקו"ש נמצא שנחלקו בכלל זה רש"י ותוס', וכאן אזלי' רש"י ותוס' בשיטה א' - פשוט שלא כל הנידונים שוים. והלקו"ש הובא כאן רק להראות שיש ב' סברות אלו, אבל אין כל הס"ל בנדון א' באופן מסוים צריך ללמוד כן בכל הדינים השונים ואין כאן המקום לבאר במה שונה נדו"ד מהנדונים שבלקו"ש]. לאידך, גם להרא"ש באם מגלה דעתו שברצונו ליתן קרקע מסוימת להניזק או המלוה (אלא כיוקרא דלקמי'), בזה כאילו הוא עצמו המשך

החיוב שיש עליו גם על קרקע זו, וכדוגמת ענין "אפותיקי", ובאופן זה גם הרא"ש מודה שהחיוב שיש על המזיק והלוה נמשך גם על הקרקע, שאז יש גם להניזק והמלוה קצת קנין ושייכות לזה, ולכן יכולים לכופם ליתן לו קרקע זו, גם להרא"ש.



גדר בור המתגלגל, ואסו"מ

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בכרייטון ביטש, ור"י תות"ל "חובבי תורה"

גמ' דף ו ע"א: "הצד השוה שבהן, לאתויי מאי, אמר אביי לאתויי אבנו סכיננו ומשאו כו", רבא אמר לאתויי בור המתגלגל כו". יש לעיין בחילוק שבין דין אבנו וסכיננו שהניחן בראש גגו, לדין בור המתגלגל. דלכאורה בשתייהם המזיק הניח המכשול במקום אחד ואח"כ הוא הועבר למקום שני ושם נכשל הניזק, ולומדים מצד השוה דחייב בעל המכשול. וראה ב'תפארת שמואל' דגם בדין בור המתגלגל הוה מצי למימר אש יוכיח. ובתוס' ד"ה "מה" כו' מחלק, דבאסו"מ עשיית הבור היא ע"י כח אחר. משא"כ בבור המתגלגל הוא עצמו עשה הבור ברה"ר.

רצ"ע: א. הרי גם בבור המתגלגל מעשה ההיזק נעשה במקום אחר ולא במקום שהניח הבור, ולמה לא אמרי' דנתבטל הבור הראשון והמתגלגל עשה בור שני במקום אחר, ועכ"פ יהי' כאילו המתגלגל השתתף בעשיית הבור במקום השני ויהי' ממש כדין אסו"מ.

ב. מהי שאלת הגמ' "שאני בור מעשיו גרמו לו", הרי לפי התוס' גם בבור המתגלגל כל דין בור בשלימותו נעשה ע"י שעשה המכשול ברה"ר, וא"כ שפיר נחשב שמעשיו גרמו לו.

ג. מהו תי' הגמ' "שור יוכיח", ופרש"י שאין מעשה בעלים גרמו אלא ממונו. הרי מדובר בדאפקרינהו כמ"ש בגמ', וא"כ אין הוכחה משור דחייב משום שהוא ממונו, משא"כ בבור המתגלגל לא הוי ממונו וגם לא הוי מעשיו.

ד. למה צריך ללמוד בור המתגלגל מדין שור, הרי לפי התוס' ד"ה 'היינו' גם בבור עצמו שייך שיהי' הולך ומזיק ומ"מ נחשב בור, ועי' בנחלת דוד.

ה. קושיית הגרי"ד דלקמן ס, א: "ת"ר ליבה ולבתה הרוח אם יש בליבויו כדי ללבותה חייב, ואם לאו פטור. אמאי, ליהוי כזורה ורוח מסייעתו. . רב אשי אמר כי אמרי' זורה ורוח מסייעתו, ה"מ לענין

שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור, עכ"ל. ומכאן יש להוכיח שאין לחייבו אם עשה בתחילה את האש יחד עם כח אחר. וקשיא, הרי באבנו סכיננו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח והזיקו אחרי שנחו, הרי הכח אחר מסייע בעשיית המזיק, והאיך ילפינן את חיובם מאש, והלא באש כשהרוח משתתפת בעשיית המזיק פטור.

ויש ליישב בפשטות, דדין אסו"מ נאמר ע"י אביי, והוא מתרץ שם ד' ס' שהרוח ליבתה מצד אחר ולא אהני מעשה אדם, אבל כשליבה ולבתה הרוח שפיר חייב אף שהרוח השתתף בעשיית המזיק. ואביי בסוגיין אמר דין אסו"מ לשיטתו לק' דף ס'. וכמו באש שחייב עליה אף כשכח אחר מעורב בעשייתה, כמו"כ באסו"מ נחשב כבורו אף שנעשה ע"י כח אחר.

ברם, לפי"ז דברי הגמ' בסוגיין "לא תויי אבנו סכיננו ומשאו" כו' לא הוי אליבא דכו"ע, וברא"ש כ' דכולן הלכות פסוקות הן ולא פליגי (אבל ברמב"ם הל' נזקי ממון פי"ג השמיטו, והזכיר כשהזיק דרך הילוכו בתולדת אש בסו"פ י"ד, ופסק דלא כרב אשי בפ"ד ה"ז, ואכ"מ).

ונראה לומר, דדין בור הוא שאסור להכניס מכשול בכללות מקום רה"ר במקום דריכת אדם ובהמות, ואין זה תלוי באם ניזק במקום שהניח הבור או במקום אחר שנתגלגל שם הבור, כי סוכ"ס הראשון הכניס מכשול במקום שיכשלו שם בני אדם. והוי ע"ד המכניס חי' רעה לתוך בית מקום שגרים בני אדם, אזי מכניס ההיזק נחשב מזיק בכל מקום שבבית, על כל ההיזקים שיבואו מהכנסת החיה לבית (ואף שיש לדון בזה מצד דין גרמא כו', מ"מ לענין דין בור המתגלגל נתחדש שמכניס הבור לרה"ר חייב בכל הנזקין שיבואו ע"י הכנסת הבור ולא נחשב כגרמא).

ולכן מובן דא"א לחייב המגלגל כעושה הבור, שהרי המכשול היה ברה"ר קודם ביאת המגלגל, והוא רק הזיזו ממקומו למקום אחר, ולא נחשב שנתבטל הבור הראשון, משום שעדיין אותו מכשול נשאר בכללות רה"ר - מקום דריכת בנ"א. וע"ד אם הי' באפשרות חורו של הבור הנמצא ברה"ר "לזוז" ממקומו, דאף לאחר ששינה מקומו, עדיין נשאר בור ברה"ר, והראשון שעשה המכשול חייב. וסילוק הבור נעשה רק ע"י שממלא אותו עפר וחוזר וחופר בור במקום אחר, דאזי נחשב השני עושה הבור, ופשוט.

ושאלת הגמ', "שאני בור שמעשיו גרמו לו", פי', שיש חומר בבור הכתוב בתורה ע"ג דין בור המתגלגל, דסתם בור בנוסף לעשיית

המכשול הרי גם מעשה האדם עצמו גרם ההיזק, ובוזה הוא חמור משאר אבות נזיקין, דבהם או ממנו או מכח אחר הלכו להזיק, משא"כ בור "מעשיו גרמו לו". דבור קרוב יותר לדין אדם המזיק בידו, שהרי בידי חפר הבור, ובאותו בור שעשה במעשה ידיו הוזקו אח"כ אדם ובהמה, נמצא שהזיק במעשה ידיו (וע' בתוס' ר' פרץ שמפרש מעשיו גרמו לו באופן אחר מפ' התוס' וע' בלשון רש"י).

אבל בבור המתגלגל, אף שהכניס מכשול ברה"ר, מ"מ יש חסרון במעשה ההיזק, שהרי המתגלגל קירב הבור למקום ההיזק. וא"כ, גם השני גרם למעשה ההיזק, ואינו דומה לבור שלבד עשיית המכשול הוא גם גרם מעשה ההיזק בידי בלא התערבות כח אחר, משום דהקרבת המכשול למקום ההיזק נחשב כאילו יש למגלגל חלק במעשה ההיזק. וזש"כ רש"י "מעשיו של זה לא הזיקו אלא רגלי אדם ובהמה שגלגלוהו", היינו, שבעל המכשול לא נחשב כעושה מעשה ההיזק.

ומתרצת הגמ', דשור יוכיח, דשם "אין מעשה בעלים גרמו ההיזק". ונראה, דהכוונה בזה היא להוכיח שחייב משום אחריות שמירה על נזקין, ולא משום "מעשה בעלים", שהרי בנזקי שור אין כאן מעשה האדם כלל, וחייב משום שצריך לשמור ממונו. וכמו"כ בבור המתגלגל אע"פ דלא הוי ממונו, מ"מ כיון שהוא עשה הבור ברה"ר, הוא מחוייב לשמור המכשול שלא ינזקו בו אדם ובהמה, ובכלל שמירה זו הוא לשמור המכשול גם במקומות אחרים שיתגלגלו לשם ע"י רגלי אדם ובהמה. וחייב שמירה על נזקיו בכל מקום שהם, ילפינן משור, משא"כ בדין בור עצמו, הוא רק במקומו, דהוי כאילו עשה גם מעשה ההיזק ד"מעשיו גרמו לו", בנוסף לעשיית המכשול (כ"ז לפי הצד בחקירה הידועה, דחיובי נזקי ממון הם משום העדר השמירה ולא משום ממון בעלים).

ובזה יובן, למה בור המתגלגל אינו דומה לדין בור בנפילת האילן והכותל. דשם אף שהבור הולך ומזיק, היינו בכח (מעשה אדם העושה בור או בכח) עצמו. משא"כ בבור המתגלגל ההיזק הועבר למקום השני ע"י מעשה אדם אחר או ע"י בהמה, ולכן צריך ללמדו דוקא מדין שור.

והנה באסו"מ שהניחן בראש גגו כתב בתוס' דנעשה בור ע"י כח אחר היינו הרוח שהעבירו לרה"ר. וברש"י ד"ה 'היינו בור' כתב דנחשב "תחילת עשייתן לנזק, דהו"ל לאסוקי אדעתיה דסופו ליפול ברוח מצויה". ונראה דתוס' לא פליג על רש"י במש"כ דהוי תחילת עשייתן לנזק (ראה בחי' הצ"צ), וגם להמסקנא נחשב הנחת האבן על ראש הגג כעשיית דבר המזיק מתחילתו, ומ"מ באותה שעה כשהוא

בראש הגג עדיין אין עליו דין בור עד שהרוח מעבירתו לרה"ר, ואז נעשה בור ע"י כח אחר, אלא דהאדם הי' צריך לאסוקי אדעת' שלא יניחם בגג, משום שסופו להעשות בור לכשיפול.

ועפ"ז מיושבת הקושיא מלקמן ס, א, דשם בלי סיוע הרוח אין מציאות אש כלל, ואין אפי' התחלת דבר המזיק, והרוח מחדשת מציאות האש. ואינו דומה לאסו"מ שהניחין בראש גגו, דשם הרוח משנה מקומו בלבד דאין זה שינוי באיכות. ושפיר ילפינן ליה מדין אש היכא שעשה האש בידיו בשלימות והרוח רק העבירתו למקום אחר, דגם באסו"מ כשהרוח העבירתו מהגג לארץ חייב.



"האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא"

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט

ב"ק ו: כשהזיק חב המזיק: חב המזיק חייב המזיק מיבעי ליה, אמר רב יהודה אמר רב האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא.

ראה "באור מהגר"א" (שנדפס בגליון משניות יכין ובוועז) שמבאר סוגיית הגמרא, ותו"ד דלשון "חב" שייך על השור ש"חב" את בעליו לשלם [וע"ד "חב" בכל מקום, וראה תוד"ה חב], אלא שא"כ הי' מתאים יותר הלשון "חב את המזיק", וא"כ משמע שפירושו כאן הוא (לא לשון "חב", אלא) לשון חייב, והיינו שקאי על הבעלים (- המזיק), וזהו שהקשה הגמרא "חב 'המזיק' חייב 'המזיק' מבעי ליה", וע"ז משני הגמרא "האי תנא ירושלמי הוא כו'", והיינו שלעולם הלשון "חב" קאי על השור שחב את בעליו, והא דלא קתני "חב את המזיק" היינו משום שנקט לישנא קלילא. עכת"ד.

ונמצא לפי הגר"א, שלשון "חב" כאן הוא כלשון "חב" בכ"מ, ואין משמעו "חייב", והלישנא קלילא קאי על חסרון תיבת "את". - ולא כמו שלומדים בפשטות שה"לישנא קלילא" הוא באומרו "חייב" בלשון "חב" - היינו חסרון ה"יודין".

ויש להעיר, דבלקו"ש חלק טו ויגש (ב) ס"ז (ע' 396) כותב רבינו זי"ע: "דער אונטערשייד צווישן דעם לימוד אין א"י (תלמוד ירושלמי) און דער לימוד תלמוד בבלי: דער סדר הלימוד אין א"י איז בתוכן וסגנון קצר, ניט מיט קיין אריכות השקו"ט אין תוכן הענין און ניט מיט קיין

אריכות הלשון (און ווי די גמרא זאגט "האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא"). [זרא ג"כ לקו"ש חלק כד ע' 60 ובהע' 30 שם].

ולכא' ההוכחה יומתק (בעיקר) לפי פי' הגר"א בהסוגיא, שלפי פי' הפשוט שה' לישנא קלילא" הוא שאומרים "חב" תמורת "חייב", הרי אין מודגש בזה (כ"כ?) "תוכן וסגנון קצר בלי אריכות השקו"ט בתוכן הענין ובלי אריכות הלשון", שהרי סו"ס הוא אותו תיבות ואותו מלים, רק שבדיבורם אין מודגש (ואין שומעים) ה"יודין" של תיבת "חייב".

משא"כ לפי' הגר"א הרי נמצא שמצד תוכן הענין מתאים הלשון "חב את המזיק", ורק מצד "לישנא קלילא" משמיטים תיבת "את" - והיינו העדר "אריכות הלשון" ע"י השמטת תיבת "את" שמצד תוכן הענין הי' צריך לכתב ורק מצד הקיצור משמיטים אותו (ולא רק השמטת אותיות אחדות).

והרי זה מתאים לתוכן הענין המבואר בלקו"ש שם בנוגע כפילת השמות בברכתו של משה, היינו אריכות בלשון ותיבות ע"ש.

[זרא במדומי שדה כאן שמפרש הגמ' כאן באו"א, ולפ"ד נמצא שהלישנא "קלילא" הוא (כמו שלומדים בפשטות) שהו"ל למיתני "חייב" ותני "חב", ע"ש מילתא בטעמא. ואכמ"ל].



חסידות

ביאורים בתהלים ע"פ התניא

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בקשר לשבת מברכים נרשום כאן איזה הערות על ס' תהלים.

תכלית שנאה שנאתים גו'

בתניא פ"י: וכל מה שהוא מהס"א הצדיק גמור הוא שונאו בתכלית השנאה מחמת גודל אהבת לה' וקדושתו באהבה רבה בתענוגים כו', כי הם זה לעומת זה כדכתיב [תהלים סו"ס קל"ט] תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי חקרני ודע לבכי וגו', וכפי ערך גודל האהבה לה' כך

ערך גודל השנאה לס"א והמיאוס ברע בתכלית כי המיאוס הוא היפך האהבה ממש כמו השנאה. ע"כ. [ועיג"כ פי"ד].

לפי דברי אדה"ז בתניא כאן, יתורץ שאלת איזה מפרשים בהמשך הכתובים בתהלים כאן: כי כל המזמור עד לפסוק י"ט מדבר בגדלות הבורא וידיעתו כל הנבראים [הן ה' ידעת כולה גו' אנא אלך מרוחק גו' גם חושך לא יחשיך ממך גו' נפלאים מעשיך גו' מה יקררו רעין כו']. א"כ מהו הקשר שבסיום המזמור עובר מיד לדבר בשנאת הרשעים: הלא משנאיך ה' אשנא ובתקוממך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי, מה זה קשור עם תוכן כל המזמור שהוא אודות גדלות ה'.

אולם לפי התניא כאן מובן, כי הלא שנאת הרע בא ביחד עם גודל האהבה לה', א"כ אחרי כל הפלאת גדלות הבורא ומלא כל הארץ כבודו כו' האמורים בי"ט הפסוקים, הרי זה מביא לדרגות הנעלות של אהבת ה' (כאמור בכ"מ בתניא שהתבוננות זו היא המביאה לאהבת ה'), ואחד מביטויי האהבה הגדולה לה' הוא על ידי שנאת הרע, כי כפי ערך גודל האהבה לה' כך ערך גודל השנאה לס"א.

יתמו חטאים מן הארץ גו'

וע"ד שנת' במזמור קל"ט, עד"ז יבואר בתהלים מזמור ק"ד, מזמור ברכי נפשי המדבר בנפלאות הבריאה (ותיקנוהו לאמרו בר"ח ועי' אבודרהם סדר ר"ח). כי גם שם אחרי כל האריכות בשבח גדלות הבריאה והאהבה לה' הוא מסיים בפסוק ל"ה: יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללוי'. ועמדו המפרשים ע"ז מה שייך זה לתוכן המזמור?

אך לפי התניא גם זה יובן, כי תוכן כל המזמור הוא בסיפור שבחו של מקום, ואחרי זה מסיים (בפסוקים ל"ג ל"ד) אודות האהבה לה': אשירה לה' בחיי אזמרה לאלקי בעודי, יערב עליו שיחי אנכי אשמח בה'. ובהמשך לאהבה ושמחה בה' בא ג"כ (בפסוק ל"ה) אודות השנאה לחטאים, כי זוהי תוצאה ישירה של האהבה בה'.

תירוץ קושיית המהרש"א

לפי דרך זה ע"פ התניא יתיישב ג"כ קושיית המהרש"א בברכות ד"ט ע"ב, דאיתא בגמ' שם: ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללוי' עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללוי'. וכ' ע"ז מהרש"א בחדא"ג: מכאן קשה למה שכתבו האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים

שירה (סנהדרין ל"ט: מגילה י:) והרי הכא אמרו בהיפך דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים. ע"כ.

אולם לפי האמור, הרי אין להוכיח ממזמור ברכי נפשי, כי שאני במזמור זה שאפ"ל הללוי' במפלתן של רשעים כי הוא בא אחרי ובהמשך ההתעוררות אהבה רבה לה' שמזה באה השמחה למפלתן של רשעים, כמבואר בתניא כאן שהשנאה הוא ענין אחד עם האהבה. משא"כ בנוגע לאמירת הלל על מפלתן של רשעים בלי הקדמת התבוננות ואהבה רבה בתענוגים כו' ע"ז אפ"ל מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה.

[ומ"ש מעשה ידי טובעים כו', הוא כמבואר בדא"ח בענין על אפי ועל חמתי כו' ובענין נגוף ורפוא ואכ"מ. ובכללות הענין יל"ע גם תניא סוף פל"ב. וגם במאמר ד"ה ה' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי (תרפ"ז) יש מזה גם בלקו"ש].

ויש לבאר את החילוק בזה בין צדיק לשאר כל אדם, בכמה אופנים: הצדיק מכיון ששנאתו את הרשע בא מתוקף אהבתו לה', הרי השנאה הוא רק לבוש חיצוני אבל פנימיותו הוא אהבת ה'. [וע"ד המבואר בכ"מ לגבי תניא פכ"ו ואגה"ק סי"א].

גם י"ל ע"ד המבואר בשיחות (לקו"ש ח"ב ע' 620) ומרגלא בפומא דרבינו, אודות אלו שמהדרים בדין מורידין ולא מעלין, אשר דין זה הוא בסוף שו"ע חו"מ ובא לאחרי קיום כל דיני ד' חלקי השו"ע. ועד"ז בנדו"ד השנאה ושמחה במפלת הרשע נאמר רק בצדיק שעבודתו היא בשלימות ולא לגבי כל אחד שהוא עדיין בתחילת או באמצע הדרך של עבודת ה' [וע"ד טול קורה מבין עיניך].

גם י"ל ע"ד האמור בתניא פכ"ח בענין העלאת המדות של המחשבה זרה שלא נאמרו דברים ההם אלא לצדיקים כו' ועד"ז בנדו"ד לגבי שנאה שהיא מדה דלעו"ז וע"כ שייך זה רק אצל צדיקים שמעלים גם מדות שליליות.

במדרש רבה: מאה ועשרים מזמורות אמר דוד

במדרש רבה ס' ויקרא פ"ד, ז: רב שמואל בר נחמן בשם ר' נתן אמר מאה ועשרים מזמורות אמר דוד ובכולם לא חתם בהן הללוי' עד שראה במפלתן של רשעים. וכתבו המפרשים שצריך לתקן מאה ושלש מזמורים (כדאיתא בגמ'), ולא מאה ועשרים.

ונראה כי מתחילה הי' רשום בר"ת "ק"ג"ג ומזה נתחלף ל"ק"כ" (כי ג' וכ' הן אותיות הדומות). ואחרי זה בא מעתיק שברצונו להטיב

ולקהל על הקוראים שינה וכתב במפורש את המספר, ומזה נמשך ל"מאה ועשרים".

וטעויות מסוג זה (בגלל שיבושים בפיענוח הר"ת וכיו"ב) נמצאים במקומות רבים. וראה גם בס' מחקרים בדרכי התלמוד להר"ר מרגליות. המשך יבוא א"ה.



כמה הערות בחסידות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

משמעות "יהודים" באגרת הבעש"ט [גליון]

בגליון ה' [תתכז] דן הרש"ב וויינברג שי' במ"ש באגרת עליית נשמה של הבעש"ט, שענין הפצת המעיינות חוצה הוא "ליחד יהודים", שיש פירוש בזה ע"ד הרמז, שהכוונה ליחודא עילאה ויחודא תתאה.

ומן הראוי להעיר ממ"ש אדמו"ר האמצעי בהקדמה לאמרי בינה, וז"ל: "וכמו שיובן, מכל אשר יבואר בפתיחה הכוללת תמצית כל הענינים, שבחיבור זה דשמע ישראל שכתבתי לכל אשר יחפוץ וישתוקק לקרב ולדבק נפשו בפרטיות הדברים שמדברים ביחוד אלקות ביחודא עילאה ויחודא תתאה, וישמע חכם ויוסיף דעת ותבונה למצוא ביגיעתו בזהר וכתבי האריז"ל כל פרטי הכוונות, ואם באמת הכל עולה אל מקום א' והוא אחדות הפשוטה דוקא ולא לעלות במעלות ומדרגות כונות ושמות ויהודים הנהוג בין המקובלים כי לא חפץ ה' באלה כי אם בכוונה אחת לבד לקשר נפשו אל אמתת עצמותו ית".

"שמה בחלקו" ברוחניות [גליון]

בגליון ו' [תתכח] העיר הת' ש.ל. במ"ש באגרת מרבתינו נשיאינו אודות שיהי' האדם שמח בחלקו ברוחניות, דלכאורה זהו היפך המבואר בכ"מ שברוחניות אסור שיהי' שמח בחלקו. ובהערת המערכת כבר העירו דפשוט הדבר שבאותה אגרת קאי כשרוצה לילך בגדולות שאינם לפי ערכו ומתעצב כשאינו יוכל להגיע לשם.

והנה באמת כל התניא מיוסד על המושג דשמח בחלקו המבואר באותה אגרת, שהרי בתניא מבואר כיצד הבינוני צריך להיות שמח במדריגתו, ולא להתעצב מזה שאין הוא במדריגת צדיק שאין לו יצר

הרע (אך יחד עם זה מבואר בפרק יד שהבינוני צריך לעשות את התלוי בו, ואולי תכנס בו נשמת צדיק וכו').

מאמרי התורה אור [גליון]

בגליון האחרון העלה הרב אלי' מטוסוב שי' סברא המתקבלת על הדעת בענין הביטוי "נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה" שבתורה אור ר"פ בראשית, שכנראה זהו לשון אדמו"ר הזקן עצמו [ובאמת כן מפורש בהנחת אדמו"ר הרש"ב מד"ה ומקנה רב תרל"ח: "כ"ה לשון רבינו ז"ל"] (ולכן דייקו בו אדמו"ר הצמח צדק ואדמו"ר מהר"ש, והביאו מקורות ללשון "אלף" ממארו"ל אלף נכנסים למקרא כו', ולביטוי "ככה" וכו'), אבל הניח בצ"ע זה שבהנחת אדמו"ר האמצעי מאותו מאמר (בסה"מ תקס"ה) לא נמצא ביטוי זה.

ולכאורה יש ליישב ע"פ מ"ש בשער התורה אור על הנחות מהרי"ל שבתורה אור "ורובם סדרם לפני אחיו אדמו"ר נ"ע [הוא אדמו"ר הזקן] והוא הגיה אותם בכבודו ובעצמו ככתבו וכלשונו", וכן כתב אדמו"ר הצמח צדק באגרתו אודות התורה אור "אשר הרבה מהן שם רבנו ז"ל בעצמו עין עיונו עליהם והגיהם".

וא"כ יש לומר בפשיטות שלשון זה הוא ממה שהוסיף אדמו"ר הזקן בעת ההגהה בכתב ידו (וכמו שרואים בהגהת אדמו"ר הזקן על המאמר "דער פרומער וארא" (כרם חב"ד גליון 2 ע' 5 ואילך), שיש בו גם הוספות), ולכן לא נמצא בשאר ההנחות, אבל יחד עם זה מדייקים בו רבותינו נשיאינו.



הלכה ומנהג

טלטול מפתח ומחט לסגור מפתחי החלוק

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שא ס"ח (לענין מפתחות): "אם הוא קבוע בראש החגורה ועשוי (כעין זענקי"ל לחגור בו יש מתירים לפי שאז הוא משמש להחגורה ובטל אצלה ואע"פ שאינו קבוע שם אלא בשבת בלבד) וכן נוהגין במקצת מדינות אלו".

ואילו בס"ד (לענין מחט הנקוב): "איש שיצא במחט הנקובה התחובה לו בבגדו לחבר קצותיו כגון מפתחי חלוקן וכיוצא בזה מהמקומות שבבגדו שדרך לתחוב שם מחט בחול אע"פ שהיא לצורך הלבישה חייב חטאת לפי שאין דרך לתחוב שם מחט הנקובה אלא מחט שאינה נקובה וזה שתחב מחט נקובה משוי הוא לו אע"פ שהיא צריכה לו ללבישתו שאין אדם רשאי לצאת עם כל חפצים הצריכים לו כשאינן לא תכשיט ולא דרך מלבוש (ואין זו נקראת הוצאה שלא כדרכה לפי שלפעמים בחול כשרוצה להוליך מחט הנקובה לאיזה מקום תוחבה לפעמים בבגדו בהמקומות שתוחבין מחט שאינה נקובה ומוליכה כך ברשות הרבים עד המקום שהוא חפץ) ולפיכך הרי זו הוצאה כדרכה וחייב עליה".

ומעולם תמהתי מהו החילוק בין מפתח שמותר אף לכתחלה לבין מחט הנקוב שחייב חטאת. ויש לבאר בזה בכמה אופנים, שעל פיהם יהיו כמה חילוקים להלכה - באיזה אופן מותר לכתחלה, באיזה אופן אסור מדברי סופרים ובאיזה אסור וחייב חטאת. וההכרח לברר ההלכה במקורה:

תנן (שבת סב, א): "לא תצא אשה במחט הנקובה . . . ואם יצתה חייבת חטאת". ובס' התרומה סי' רנד: "ומחט נקובה . . . אסור לצאת ברה"ר כשסגר מפתח חלוקן של צוארו דאינה תכשיט ולא האשה צעיפה". וכ"ה בסמ"ג (ל"ת סה כ סע"ג): "אסור לצאת בה לרה"ר לסגור חלוקן סביב צוארו או אשה לקשור צעיפה". וכתב ע"ז בב"י (סי' שג ד"ה ד"ה ולא תצא במחט נקובה): "ומשמע דבכל גווני שיצתה בה חייבת אפילו אם מעמדת בה קישוריה". וכן נפסק בשו"ע שם ס"ט "לא תצא במחט נקובה ואם יצאת חייבת". ובמ"א שם (ס"ק ז): "אפילו מעמדת בה קישוריה".

כל זה הוא באשה. ובאשר לאיש מבואר במ"מ (הל' שבת פי"ט ה"ג) בשם הגאונים והרמב"ן והרשב"א (סב, א ד"ה אמר עולא) שאין חילוק בזה בין אשה לאיש. וכ"ה דיעה א' שבשו"ע סי' שא ס"ח. אמנם במ"א סקט"ו נראה דמיירי כשהוא תוחבה בבגדו שלא לשם מלבוש (היינו שלא כדי לסגור מפתחי חלוקן). אלא שבסי' שג ס"ק ז מפרש המ"א גבי אשה דמיירי אף במעמדת קישוריה, ועפי"ז ביאר בקו"א (סי' שא סוף ס"ק ד): "המ"א חזר בו ופירש בסי' ש"ג ס"ק ז מתני' דמחט נקובה במעמדת קישוריה, וא"כ כהאי גוונא באיש לצורך לבישה חייב". ועפי"ז פסק בפנים (סי' שא ס"ד) כמועתק לעיל, שגם כשהמחט תחובה לו בבגדו לחבר מפתחי חלוקן משוי הוא וחייב

חטאת. וכ"פ בס"ה (לשיטת הרי"ף והרמב"ם שהאיש חייב באינה נקובה), דהיינו במחט "התחובה בבגדו לצורך הליבישה".

וכן מוכיח במהדו"ב לסי' שא בשיטת הגאונים ורמב"ן ורשב"א הנ"ל (בהוצ' החדשה ד"ה ושיטה זו): "וע"כ צריך לומר דצורך לבישה". וכן מוכיח במהדו"ב שם בשיטת הרי"ף והרמב"ם הנ"ל (בהוצ' החדשה ד"ה אבל): "משמע אפילו לצורך לבישה".

אמנם בהג"ה שם (בהוצ' החדשה הג"ה י'): "זה אינו מוכרח כלל, דלא איירי בנקובה בדרך לבישה בהדיא . . . ובנקובה שלא לצורך לבישה". וכן בדעת הרי"ף והרמב"ם שם (הג"ה יא): "זה אינו, דדומיא שאינה נקובה באשה תכשיט" (כלומר, כמו הא דתנן נז, א באשה במחט נקובה, מפרשינן בגמ' ס, א דמיירי בתכשיט, שבראש המחט יש טס של זהב, כך גם מה שמחייבין הרי"ף והרמב"ם חטאת באיש מיירי כשתוחבה שלא לשם לבישה).

נתברר לנו, שלפי מסקנת רבינו בהג"ה שבמהדו"ב אין חיוב חטאת בתוחב המחט לסגור מפתחי חלוקו, לא במחט הנקוב ולא בשאינו נקוב; אבל מ"מ הוא משוי, ואינו פטור אלא מטעם הוצאה שלא כדרכה. וכמובא לעיל מס' התרומה וסמ"ג, שמפורש בהם שאסור כיון שאינו (מלבוש ואינו) תכשיט.

ועדיין חסר ביאור מהו הטעם שאינו חשוב מלבוש, כתב ע"ז הב"י (סי' שג ד"ה ולא תצא במחט): "דכיון דאין דרך להעמידם במחט נקובה לא הוי תכשיט והויא לה משוי". ומקשה ע"ז במהדו"ב לסי' שא (בהוצ' החדשה ד"ה והנה לפי"ד נסתר): "דא"כ הוה ליה שלא כדרכה . . . ולהב"י צ"ל דהכא נמי הכי הוא לפעמים נושאתה תחובה בבגדה". וכ"כ שם סוף הג"ה ג. וטעם זה כתב גם בשוע"ר סי' שא ס"ד (במוסגר): "לפי שלפעמים בחול כשרוצה להוליך מחט הנקובה לאיזה מקום תוחבה לפעמים בבגדו".

טעם זה כתב רבינו ליישב את שיטת הב"י, אמנם בהמשך המהדו"ב ביאר (על פי דיוק לשון ס' התרומה וסמ"ג) את טעם הדבר בשני אופנים:

א) שלא חשוב המחט כטבעת הכלים אלא כשהוא לצורך לבישה "שלא יפלו הבתי שוקים לגמרי", משא"כ במחט שסוגר מפתחי החלוק, גם בלי המחט לא יפול החלוק לגמרי, ולכן לא חשובה המחט הנקובה כמו מלבוש, ולא הותר אלא במקום שהוא תכשיט.

(ב) "משום דלאו אורחה לייחודי לכך ועומדת למלאכתה", ולכן לא חשובה המחט הנקובה כמו מלבוש.

ובזה עיקר דיונו במהדו"ב שם (ד"ה והשתא ואילך), אם הטעם העיקרי הוא הראשון או השני, ומוכיח ככל אחד מהם מדיוקי לשונות הפוסקים ומהלכותיהם.



נבוא עתה לדין המפתח, שנתבאר בשו"ע ר סי' שא ס"ח ש"אם הוא קבוע בראש החגורה ועשוי כעין זענקי"ל לחגור בו יש מתירים לפי שאז הוא משמש להחגורה ובטל אצלה ואע"פ שאינו קבוע שם אלא בשבת בלבד, וכן נוהגין במקצת מדינות אלו".

אשר לפי הטעם הראשון האמור במהדו"ב, שכל דבר העשוי כדי שלא יפול הבגד הוי כטבעת הכלים ומותר מטעם מלבוש, א"כ גם המפתח מותר מטעם זה, שהרי עשוי כדי שלא תיפול החגורה לגמרי, ובזה אמרינן דהוי מלבוש.

אמנם צריך להבין טעם החילוק בין מחט לפי הטעם האמור בב"י ובשו"ע ר סי' ד: "לפי שאין דרך לתחוב שם מחט הנקובה אלא מחט שאינה נקובה" וכן הוא לכאורה במפתח, שאין דרך להשתמש בו כדי לחבר קצות החגורה.

וכ"ה לטעם הב' שבמהדו"ב "משום דלאו אורחה לייחודי לכך ועומדת למלאכתה", שכן הוא גם במפתח שעומד למלאכתו לפתוח הדלת, ולא לייחדו לחגור בו.

וההכרח לברר תחלה מהו המקור להלכה זו של המפתח העשוי לסגור מפתחי החלוק או החגורה. שלפום ריהטא נראה בפוסקים שלא התירו מפתח בשום אופן אלא מטעם תכשיט ולא מטעם מלבוש, ומהו המקור לפירוש רבינו?

המקור לדין המפתח הוא בירושלמי (שבת פ"ו סוף ה"א): "רבן גמליאל ברבי ירד לטייל בתוך חצירו בשבת ומפתח של זהב בידו וגערו בו חציריו משם תכשיט. . . . הדא אמרה עשוי לכך ולכך". וכותב ע"ז הרא"ש (שבת פ"ו ס"י): "ויש מפרשים העשוי לכך ולכך כלומר שעשוי לתכשיט ולתשמיש כמו מפתח שפותח בו המנעול בזה אסור". ולפי פירוש זה אסור לצאת במפתח שעשוי לתכשיט.

אבל רוב הפוסקים מתירים בזה, ומפרשים הירושלמי באופן אחר. אלא שיש בזה כמה מחלוקות: א) אם צריך שהמפתח לתכשיט יהי דוקא של זהב או כסף או סגי בברזל. ב) כשעושים של ברזל לנוי אם

צריך שיהיה מחובר דוקא לחגורה או סגי בתלוי בשלשלת. ועוד כמה פרטים שמבוארים בסעיף זה. אמנם לא דנו פוסקים אלו בדין המפתח שבא לסגור מפתחי החלוק או החגורה, שיהי' מותר להוציאו מטעם מלבוש.

והנה כבר נתבאר לעיל מ"ש ס' התרומה בכ"מ שמחט העשויה לסגור מפתחי החלוק או הצעיף מותר רק כאשר הוא תכשיט, וכך כותב בס' רמ בקשר למחט ומפתח: "אם יש שיכולין לסגור מפתחי החלוק כמו אפיקיי"ט בלע"ז והוה תכשיט . . . וכן מפתח של כסף וזהב שיש בה מחט תקועה נמי שרי לדין . . . ועושין בה מחט וסוגרות ממנה צוארותיהן בשבת". הרי שגם כשהמחט והמפתח עשוי לסגור מפתחי החלוק והצואר לא הותר אלא כשהוא לשם תכשיט. ומפורש יותר באור זרוע הל' שבת (סי' פד אות ד), שמביא את דברי ס' התרומה הנזכרים ומסיים: "ונ"ל אני המחבר, דנושקא וכל דבר שאינו תכשיט אע"פ דסוגרת בה מפתחי חלוקה אעפ"כ אסור . . . ויש שנוהגות שעושות במפתח כמין בת נפש וסוגרת בה מפתחי חלוקה, מיהו גם זה אסור כדפרישית".

גם מה שמובא בשו"ע"ר היתר המפתח הקבוע בראש החגורה ועשוי כמין זענקי"ל, נראה לכאורה ברוב הפוסקים, שכל ההיתר הוא רק כשעשוי לנוי ותכשיט, ולא כשהוא משמש לחגורה לחגור בו.

מקור הלכה זו הוא הוא בשו"ת מהרי"ל (סי' פד; סי' קנז סי"ג): ומפתח כסף המתוקן בחגורה אי הוי תכשיט לאשה אפילו של ברזל [מביא את מחלוקת הפוסקים בזה, כמובא לעיל, ומסיים] והמהדרין מחברין אותו על ידי יתד כסף, וטעמא דהמתירין דחשיב כמו תכשיט דחגור שקורין זענקי"ל, וכדאמרינן [שבת נח, א. א. סז, א] בארוג בכסותו דימחה מומחה וכל שהוא ארוג לא גזרו". ברור לכאורה בדבריו שכל ההיתר הוא מטעם תכשיט, וזענקי"ל הוא קרס שמחבר את המפתח לחגורה שלא יפול. ומפורש יותר בב"ח (שם ס" בסופו): "דאף לדברי המיקל בברזל ונחשת, דוקא כשקבוע בסוף החגורה בדרך תכשיט שקורין זענק"ל, הא לאו הכי אינו תכשיט כלל ואסור לדברי הכל".

שו"ת מהרי"ל זו הובאה להלכה ברמ"א (סי' שא סי"א, בדין מפתח שהוא תכשיט שמובא בשו"ע שם): "ואם המפתח של נחושת וברזל אפילו מחובר וקבוע בחגורה אסור. ויש שכתבו שנוהגין בזה להתיר", שהם ב' הדיעות הנזכרות במפתח של ברזל שהוא תכשיט, אי סגי בזה כשהוא מחובר לחגורה ע"י זענקי"ל.

וכך מבוארת הלכה זו בט"ז (שם ס"ק ז): "דיש שני דרכים להיתר בענין זה, דהיינו . . . מצד שהם תכשיט, שנית מצד שהוא בטל לגבי דבר

אחר . . שהמפתח בטל לגבי חגורה ארוכה שיש בה זינק"ל . . דבטל הוא אצל השלשלת והוה תכשיט". ומפרש דבריו בלבושי שרד (ס"ק כח): "ביאורו, שבאריגת החגורה נעשה כמו טבעת לנוי ושם הוקבע המפתח, והזינק"ל נעשה בשביל זה, והמפתח אפילו אם הוא של ברזל מ"מ המפתח והזינק"ל הם נוי ותכשיט להחגור ובטל אל החגור, אעפ"י שאין המפתח תכשיט דגברא, כיון שהוא של ברזל, מ"מ מותר מצד ביטול".

אמנם בשוע"ר מפרש את ההלכה הזו דלא מיירי בתכשיט כלל רק בעשוי לחגור בו ומותר מטעם מלבוש, ומקורו מ"מ"א (ס"ק יח): "כשקבוע בראש החגורה ועשוי כמין זענק"ל לחגור בו", ועפ"י התיר רבינו גם במפתח שהוא צורך מלבוש. ולכאורה צ"ע רב בזה, שלכאורה מפורש בס' התרומה ובאור זרוע ובמהרי"ל (שהוא מקור ההלכה הזו) ובב"ח ובט"ז, שכל ההיתר הוא רק מטעם תכשיט, משא"כ כשהוא עשוי רק למלבוש דינו דומה למחט, וא"כ יהיו לכאורה שני הפסקים שבשוע"ר סותרים.

[ובאמת מצינו בכת"י שוע"ר שכותב שני הפירושים גם יחד: "ומיהו היינו דוקא כשקבוע בראש החגורה בזינקל דהיינו בקרס שעשוי לחגור בו שבראשו השני עשוי צורת מפתח (או במקום שתולין ברזלים לנוי בראש החגורה ובהם חקוק צורת מפתח)". הראשון הוא פירוש המ"א ס"ק יח, והשני הוא מה שמפורש לכאורה בכל הפוסקים].

ואפשר שהמקור לדברי המ"א ושוע"ר הוא בדרכי משה (ס"ק ג): "ובאור זרוע כתב דכל דבר שאסור לצאת בו אינו מועיל שיעשה בו מחט לסגור חגורו או כדומה ולא מהני אא"כ יחברנו לבסוף עכ"ל, ומשמע דבמחובר בחגורו מיהא שרי". רואים מכאן שגם כשהמפתח הוא משמש לבגד (או חגורה) לחבר קצוותיו מותר אם הוא קבוע בבגד.

אבל קשה לפרש כן את דברי הדרכי משה, שהרי מקור הדברים הוא באור זרוע שם (אחר שאסור כשסוגרת מפתחי חלוקה ואינה תכשיט): "אבל מה שפירש שאם היא מחוברת לשלשלת דשרי, זה יכול להיות כדפרישית לעיל, דכל המחובר לכסות ה"ה ככסות". ובזה מיירו אור זרוע וס' התרומה בתכשיט המחובר לשלשלת. ועכצ"ל שגם בדרכי משה מיירי בתכשיט המחובר לחגורו.

אך אפשר שהמקור לדין זה (שאם המפתח קבוע בבגד וגם משמש לבגד מותר) הוא מלשון שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רסב (המובא בב"י): "מעשים באו לידי בישראלים הדרים בכפרים שהיו עושין מפתח בסוף האזור ומוציאין אותן וחושבין שהוא בטל לגבי האזור ואני אסרתי להם . . שלא הוקבע שם לתשמיש האזור אלא להשתמש בו בפני עצמו

הוקבע שם", נראה מלשונו שאם היה קבוע שם לתשמיש האזור היה מותר, כיון שהוא גם קבוע וגם תשמיש הבגד.

ועפ"ז פירש המ"א כן גם בדברי הרמ"א ומהרי"ל (אף שלכאורה מפורש במהרי"ל דמיירי בתכשיט), ומוסיף שמותר "דוקא כשקבוע בראש החגורה". ובשוע"ר מקיל יותר ומסיים דסגי "אע"פ שאינו קבוע שם אלא בשבת בלבד". ואולי זהו גם החילוק בין דין מפתח האמור כאן לבין דין מחט הנקובה שבסעיף ד, דהתם לא מיירי שהמחט קבועה בבגד וכאן המפתח קבוע בחגורה. וא"כ צ"ע על מה אנו סומכים במפתחות שלנו, שמחברים ע"י קרסים לחגורה של משיחה באופן שהמפתח נעשה חלק מהשלשלת של החגורה, אף שהקרס נפתח ונסגר ע"י לחיצה בלבד, ואף שאפשר לחברו ולנתקו באמצע השבת. ואין הכי נמי שאופן זה עדיף טפי מאופן המבואר בשוע"ר כאן בס"ח, שהרי באופן זה נעשה המפתח חלק מהשלשלת (ולא רק כדי לחבר קצותיו כמפתחי החלוק), מ"מ רואים שגם בכיוצא בזה נפסק בשוע"ר לקמן סכ"ג (במטפחת שקושר בראש החגורה שתהיה חלק מהחגורה), שמותר דוקא כאשר הוא מחובר בקשר של קיימא מערב שבת, משא"כ בקרסי המפתחות שאצלנו. ועדיין צריך עיון היטב בדין זה.



ברכת הנהנין שמברכין על 'קוגל' ו'לאטקעס'

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' רב סעיף ז: "תמרים שמיצכן ביד ועשה מהם עיסה והוציא מהם גרעיניהם, אפ"ה לא נשתנית ברכתך ומברך עליהם בפה"ע ולבסוף ברכה מעין שלש. הגהה: ולפי זה ה"ה ב"לטווערן" הנקרא פוידלא מברכין עליהם בורא פרי העץ; וי"א לברך עליהם שהכל, וטוב לחוש לכתחילה לברך שהכל, אבל עם בירך בפה"ע יצא, כי כן נראה עיקר". עכ"ל.

עיין ברמ"א, דכל זה בגודגדניות שנתבשלו ונימוחו לגמרי, אבל בתמרים שנתמעכו קצת מברכין בפה"ע לכו"ע. והמ"א מביא דברי ה'תרומת הדשן' "דעל בשמים מברכין ברכתן משום דדרך לכתוש ולשחוק כל הבשמים, משום הכי חשיבי קיימי במילתייהו. משא"כ בדבר אחר שאין דרכו תדיר להיות מעוך ומרוסק, ואע"פ שאין החילוקים האלו ברורים מ"מ לא יהא אלא ספק ומברך שהכל". עכ"ל.

עיינ ג"כ ב'משנה ברורה' שגם הוא נקט כהת"ה, דאם אין דרכו תדיר להיות מעוך ומרוסק, לא חשיבי קיימו במילתייהו לברך עליו ברכתו אם נמעך ונתרסק לגמרי.

אבל עיין בשוע"ר סי' רב סעי' יז "וכן אם נשתנה תארם לגמרי ע"י הבישול מכמות שהיה בעודם בדרך אכילתם, כגון שנתבשלו כ"כ עד שנימוחו לגמרי שאין עליהם תאר הפרי כמו שהיה בעודנו חי שהוא דרך אכילתו, נשתנית ברכתם ומברכים עליהם שנ"ב. אבל פירות שדרך אכילתם הוא כשהם מבושלים אע"פ שנימוחו דרך אכילתם הוא בכך, ולא נשתנית ברכתם אע"פ שנשתנה תארם לגמרי..."

והנה, לכאורה צ"ע מהו היסוד והמקור, להא דכתב רבינו שפירות שדרך אכילתם הוא כשהם מבושלים אז אע"פ שנימוחו דרך אכילתם הוא בכך, ולא נשתנית ברכתם אע"פ שנשתנה תארם לגמרי, (עיין במראה מקומות לשו"ע רבינו החדש שמציין להתרומות הדשן, שו"ת המהרי"ק, המ"א והט"ז. אבל באמת אין שום ראיה מהת"ה המהרי"ק והמ"א, להא דכותב רבינו שפירות שדרך אכילתם הוא כשהם מבושלים אע"פ שנימוחו נקרא דרך אכילתם). ולכאורה דברי רבינו מיוסדים על הט"ז שכותב בסוף ס"ק ד' "ובכל יום אנו נוהגין כשמבשלין תפוחים עד שנתרסקו לגמרי שמברכים עליהם בפה"ע וכמ"ש בסי"ב בין מבושלין כו' (ושם כתוב "כל הפירות שטובים חיינ ומבושלים . . בין חיינ בין מבושלים מברך בפה"ע") דודאי הוינ מרוסקים ע"י הבישול ולית כאן בית מיחוש ברכה לבטלה, כנלע"ד. עכ"ל.

והנה, בפשטות אי אפשר לומר שכוונת הט"ז שבכל פעם שמבשלים פירות הם נימחים לגמרי, דהא מעשים בכל יום שמבשלים פירות והם אינם נימוחים, ולא הפירוש שלפעמים כשמבשלים פירות הם נימוחים לגמרי, ועכ"ז כותב השו"ע סתם בסעיף י"ב שמברכים על כל פירות שטובים חיים ומבושלים, בפה"ע, אפילו אם מבשלים אותם. א"כ מוכח מזה שנקרא דרכו בכך אע"פ שאין רוב אכילתו באופן זה. ומדברי רבינו מוכח שהוא סובר כהט"ז, ולא כהת"ה והמ"א, דכן מוכח מפשטות דברי השו"ע בסעיף י"ב וכדברי הט"ז, וכן עיין לשון רבינו בלוח ברכת הנהנין (נדפס בשוע"ר החדש) פרק י הלכה כג "...אבל פירות שדרך אכילתם הוא כשהם מבושלים אע"פ שנימוחו בבישול דרך אכילתם הוא ג"כ... ע"ש. ומוכח מדבריו שאין שום ירק שצריך שיהיה רוב אכילתו בכך ע"מ שיהיה נקרא דרכו בכך.

וא"כ יש לנו מחלוקת עקרונית בין המ"א והמ"ב שאומרים שכדי להיות נקרא דרכו בכך צריך להיות רוב אכילתו באופן זה, ולדעת הט"ז ורבינו אין צריך להיות רוב אכילתו בכך.

ולכל זה ישנם השלכות להלכה, ובפרט בתפוחי אדמה מרוסקים לגמרי כמו בקוגל ובלאטקעס שהיום מרסקים אותם בהרבה בתים ע"י "פוד פראסעסער" שהתפוחים מרוסקים לגמרי, וא"כ לדברי המ"ב אומרים על קוגל וכדומה 'שהכל' (וכן הובא להלכה בהרבה חוברות על ברכת נהנין) אבל לדעת הט"ז ורבינו מברכין בפה"א על קוגל לאטקעס ודברים כיוצא בהם.



בירור ופשט בדברי המהרי"ל

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר

נשאלתי בקשר למש"כ במהרי"ל (הלכות תפילה סימן י"ב עמוד תמ"ה): "אמר מהר"י סג"ל כשש"צ יושב ליפול בתחינה יהא אחוריו לצד דרום ופניו לצפון, ויהא סומך ונופל על צד ימין. וכן במי"י, דאז נמצא כפיפת ראשו לצד התיבה. ואם יושב להפך ומיסב על הימין צריך להיות נוטה מן התיבה ולא מסתבר, ואמר במיימון סימן - וימינו תחבקנו". עכ"ל.

א. המעיין בדבריו הקדושים יראה לעינים להדיא שדעתו, שהנפילה צריכה להיות תמיד על צד ימין, כמנהג אשכנז הידוע המוזכר בטור, רוקח ועוד. לכן מחדש המהרי"ל שבנוגע להש"ץ יש כאן עוד ענין משום "כבוד התיבה" שכפיפת הראש יהיה לצד התיבה, לכן כותב, אומר ומצווה, שהש"ץ אל יתישב בצד צפון ופניו לדרום, רק להיפך שישב בצד דרום ופניו לצפון ואז יהיה כפיפת הראש לצד התיבה. עד כאן דבריו פשוטים ומובנים.

ב. לא נתברר לנו היטב כוונתו ופירושו של המלה "תיבה", דפשיטות משמע שכוונתו לארון הקודש הנקרא לפעמים "תיבה", אלא דלפ"ז יש כאן חוסר הבנה בדבריו, שכתב יושב לצד דרום ופניו לצפון ויהא סומך ונופל על צד ימין, שהמובן הפשוט הוא, שכופף את ראשו באופן שלחי הימנית למטה על היד והלחי השמאלית לכיון מעלה, ולפ"ז פונה העורף לצד ארון הקודש והפנים לצד מערב ביהכנ"ס, ואם כנים הדברים בצורה ובאופן כזה, נשאלת השאלה, איזה כבוד אנו נותנים בזה לארון הקודש כשהעורף פונה לצד של הארון הקודש.

ג. אפשר לומר ולפרש בצורה כזו, שאמנם נופל על יד ימין, אבל בצורה כזאת שיטה פניו לכיון ארון הקודש והעורף לצד מערב, היינו שהלחי שמאלי יהיה למטה על היד והימיני למעלה. אבל פירוש פשט כזה בדברי המהרי"ל נראה דחוק מאד.

ד. אפשר לומר בדרך זו, אמנם כפשוטו שנופל על יד ימין ולחי הימין למטה ופניו מכוונות לכיון מערב ועורף לכיון ארוה"ק, אלא, וכאן אנו באים לפשט חדש שהמהרי"ל אינו חושש לכבודו של "ארון הקודש" אלא לכבוד "התיבה" היינו מה שנקרא אצלינו השולחן שעליו קוראים בתורה. אלא שגם זה נראה מאד תמוה, למה יחוש המהרי"ל לכבוד התיבה היינו השלחן ולא לכבוד ארון הקודש.

שוב מצאתי שבספר מקור חיים דק ומעורר בדברי המהרי"ל (בכרך, בהל' נפ"א עמ' קס"ד, בד"ה הגה): והעיקר להטות בשחרית וכו'. ובמטה משה סי' ר"ו כתב בשם מהרי"ל, בש"ץ היושב בעת תחנון ואחוריו לצד דרום יפול על ימינו כדי שיכפוף ראשו לצד ארון. וא"כ ש"מ ההיפך ביושב ואחוריו לצד צפון כמו פה קק"ו יפול על שמאלו. ונראה דזה ממש ההיפך מסברת הר' בנימין שהביא שם דקפיד על פניית הפנים והוא היפך נטיית ראש. עכ"ל.

מן הנמנע שלא לציין לספר נכבד מאד "כרע רבץ" להאי גברא יקרא מיקרי ת"ח בעיה"ק ירושלים מוה"ר יהודא לביא שליט"א שמרחיב את הדיבור בבירור נאה ולפי דעתו כוונת המהרי"ל ש"תיבה" היינו השלחן, אבל לפיענ"ד לא נראה כך וצ"ע לפרש את דברי המהרי"ל.

וע"ז עניתי, אודות דברי מהרי"ל. לא כ"כ הבנתי הקושי בהם. הלא כשאחורי הש"ץ לדרום ופניו לצפון, ונופל על פניו על צד ימינו - פניו [=כפיפת ראשו לפנים] הם לצד ארון הקודש שבמזרח, ואם יושב להיפך כשאחוריו לצפון ופניו לדרום - נוטים פניו לכיוון ההפוך מארון הקודש, שהוא התיבה (ובסוף הסעיף מביא את הפסוק "ויפול על פניו ארצה לפני ארון ה'").

להעיר ממה שלעיל עמ' תלח נק' ארה"ק תיבה. (בעמ' תלה נק' העמוד תיבה, אבל הלשון "יורד לפני התיבה" היא ציטטה מלשון הגמ'). להלן עמ' תנב נקרא שלחן הקריאה מגדל (גם בעמ' תנד) ועמוד הש"ץ עמוד.

ואף ממה שהביא המג"א קלא סוס"ק ג ממטה משה סו"ס רז בשם מהרי"ל: "ש"ץ יפול לצד ימין ויטה בראשו לצד התיבה" [כצ"ל, תוס' שבת וכ"ה במט"מ עצמו, שו"ע השלם. ולפנינו במט"מ הלשון: "יפול על צד ימין כדי שיכפוף ראשו לצד התיבה" ומסיים המג"א "כי לשון זו אין במהרי"ל ובמט"מ] "והוא הדין מי שיושב בצד המנורה לפני הארון" [במהרי"ל עמ' תלח מופיע עניין המנורה שלפני הארון שהמהרי"ל ישב בצידה, ועיי"ש בהערות המהדיר] - ברור דהיינו הך.



מקור דין הכריעה ב'ברוך' והשתחוואה ב'אתה'

הרב אהרן חיטריק

תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קיג סעי' ו' וז"ל: "וע"פ הסוד כשאומר 'ברוך' יכרע בברכיו וב'אתה' ישתחוה עד שיתפקקו החוליות", עכ"ל.

בהוצאה החדשה מהשו"ע לא צויין שענין זה מובא באוה"ת בכרך על "סידור" שמביא הנ"ל ומציין: "עמ"ש רבינו ז"ל בשו"ע סי' קיג סעי' [ו] שע"פ הסוד יש לכרוע ברכיו בברוך וראשו באתה, הוא מרע"מ פ' עקב הנ"ל דרע"א ע"ב ברוך דצלותא ב"מ כורע ב' בברכיו וגחין רישי' באתה, הנה ענין ההפרש בין כריעה בברכיו ובין השתחוואה הראש, יובן עפמ"ש "וכל ברך לך תכרע וכל קומה לפניך תשתחוה", הכריעה בברכים והגוף עומד על עמדו.



באיסור האכילה לפני קידוש והבדלה

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בהלכות שבת סימן רעא סעיף ט' כתב רבינו הזקן, וז"ל: אסרו חכמים לטעום כלום אפי' מים משהגיע זמן הקידוש עד שיקדש דהיינו משהגיע ביה"ש שנתקדש היום מספק או אפילו מבע"י אם התפלל ערבית מבע"י ואע"פ שכל מצות הקבוע להם זמן לא אסרו אלא לקבוע סעודה משהגיע זמנן משום גזרה שמא ימשך בסעודה ויעבור הזמן. . . מ"מ בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו... עכ"ל¹.

וצריך עיון קצת: א) כאן משמע מדברי רבינו הזקן שעיקר מצוותו של קידוש הוא רק בתחלת זמנו, דהיינו סמוך לכניסת השבת. ובזה הוא שונה משאר מצוות הקבוע להם זמן שעיקר מצוותן אינן רק בתחילת זמנן אלא נמשך גם לאחר זה.

ולכאורה אינו מובן איך יתאים זה אם מה שכתב שם סעיף טז, וז"ל: אע"פ שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לכניסת השבת מ"מ נמשך עיקר מצותו כל הלילה... עכ"ל.

(1) ראה לקו"ש חל"א פ' יתרו ב' בענין זה. המערכת.

ועוד שלכאורה בכל המצוות הקבוע להם זמן יש מצוה מן המובחר לקיימן מיד שבא זמן של המצוה מצד זריזין מקדימין למצוות.

(ב) בהלכות פסח סימן תלא סעיף ה כתב רבינו הזקן, וז"ל: ...ושיעור אותו זמן שביניהם כמו חצי שעה אסרו לו לאכול וללמוד . . וישהה בעיונו עד זמן מה לאחר צ"ה כשיש קצת עדיין אור היום וכן אסרו בחצי שעה זו לעשות כל הדברים האסורים לעשותם קודם תפלת מנחה או תפלת ערבית... עכ"ל. ולמה לא אסרו חכמים גם כאן לטעום כלום.

(ג) בנוגע להבדלה שהוא כמו קידוש שאסר לטעום קודם לה, צריך להבין. שלכאורה מצינו דוקא בהבדלה דבר הפוך, שלא מצינו בכל שאר המצוות הקבוע להם זמן, והוא: בהלכות פסח סימן תפט סעיף כו, וכותב ז"ל: ...ובמוצאי שבת וי"ט סופרים קודם ההבדלה לפי שכל מה שנוכל לאחר ההבדלה יש לנו לאחרה כדי שלא תהא קדושת היום נראית עלינו כמשאוי... עכ"ל.

(ד) כאן בסימן רע"א סעיף ט' הנ"ל כתוב: "אסרו חכמים לטעום כלום אפילו מים". משא"כ בסימן רצט סעיף א, כתוב: "אסרו חכמים לאכול שום דבר או לשתות שום משקה הוץ ממים". וצ"ע בכל הנ"ל.



אמירת קדיש בלחש

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

ישנם אנשים המגיעים לביהכנ"ס לאמירת קדיש יתום ומאיזו סיבה שתהי' אומרים הקדיש בלחש מאוד וכמעט שא"א לשומעם, ורק מצטרפים הם בחשאי לאותם האומרים בקול. ונשאלת השאלה, האם כדאי שישתקו באמירת קדיש וייצאו י"ח בשמיעת קדיש יתום מהאומרו בקול, או בכ"ז יאמרו קדיש בעצמם אף שקולם כמעט ואינו נשמע?

דברי הפוסקים בדיון אמירת קדיש ע"י אבלים

א. ביו"ד סי' שע"ו ס"ד הביא הרמ"א סדר חלוקת הקדישים בין כמה אבלים, וכן האריך בזה ה'מגן אברהם' באו"ח סי' קל"ב. ובמשנה ברורה בביאור הלכה באו"ח שם בשם קונטרס 'מאמר קדישין' הביא וביאר החילוקים באמירת קדיש וסדר עדיפותיהם [בשו"ע אדמוה"ז חסר סימן זה].

ומובן שכל החלוקה היא לפי המנהג שרק אחד האבלים אומר קדיש. אבל ה'פתחי תשובה' ביור"ד שם סק"ו כותב "עי' שו"ת דברי אגרת סי' ז' שהוא ז"ל במדינתו תיקן, שכל האבלים יאמרו כולם קדיש יחד ע"ש טעמו ונימוקו".

וכ"כ היעב"ץ בסידורו בסיום תפילת עלינו "בחלוקי דינן של האשכנזים בענין מי הקודם לאמירת הקדיש ומי דוחה למי, לא אטפל כאן, דמילתא דמנהגא בעלמא הוא, ומה טוב וישר מנהג הספרדים בזה שאם רבים המה כולם זוכים בו. ואומרים אותו כאחד, ובטלה מחלוקת וטורח דיני דינים בדבר שאין לו שורש ועיקר".

וב'קצות השלחן' סי' כ"ז ס"ה כ' "ובארץ ישראל המנהג פשוט שכל האבלים אומרים ביחד כל הקדושים" ובבדה"ש ס"ק כ"ו העתיק דברי היעב"ץ הנ"ל. וב'באר היטב' סי' נ"ה סק"א ו'שערי תשובה' סי' נ"ו סק"ג כתבו עצות להתנהג כשכמה אומרים קדיש ואינם מסיימים יחד איך ינהגו עיי"ש. משמע שכן נהגו שכל האבלים אומרים קדיש יחדיו. וראה ג"כ 'ערוך השולחן' סי' שע"ו פט"ז "ועתה כולם אומרים קדיש כי א"א לחלק ביניהם".

דעת ה'חתם סופר' וה'בנין ציון' בהנ"ל

ב. ה'חתם סופר' בשו"ת או"ח סי' קנ"ט מעתיק דברי היעב"ץ הנ"ל וכותב: "ולכאורה מנהג כשר הוא ורבים העושים מצוה עדיפי מיחידים. ותמי' על אבותינו אשר להם התורה בירושה מעולם וכו' ואיך נחשוד אותם שקלקלו ועוותו הדרך. . ולפי הנ"ל י"ל דעיקר זכיה שמזכת אבותיו איננו באמירה ידיה, כי אם במה שהוא מזכה הציבור שעונים אחריו אמנים טובא ויש"ר מבורך דנפיש חילי' וברוך ה' המבורך, וע"י שנעשה הוא סרסור לצבור עיי"ז מזכה אבותיו, נמצא מנהגנו יפה כחו, כי אם יאמרו הרבה בב"א מ"מ אין הגורם אלא אחד מהם האומר קדיש ואיך נעשה מסייע ואין בו ממש", ועיי"ש עוד.

ובשו"ת 'בנין ציון' (לבעל ערוך לנר) סי' קכ"ב יצא חוצץ נגד זה שתיקנו "כי קדיש יתום יאמרו כל האבלים ואפי' יאהרציטט ושלשים כולם יחד" וכותב לחלק בין הספרדים (ביעב"ץ הנ"ל) ובין אשכנזים "כי הספרדים כל תפלתם היא במקהלות בקול שוה בלי איחור ומיהור, ואחרי שרגילים בזה גם כשיאמרו קדישים יחד נשמע קולם יחד כדאמרינן במגילה (דף כא) דאף דתרי קלי לא משתמע, מכל מקום בהלל ובמגילה אפי' עשרה קורין כיון דחביבה יהבי דעתייהו ושמעי, הרי דאפשר לשמוע גם הרבה קולות אי יהבי דעתייהו, ובזה רגילים

הספרדים. משא"כ בני אנשי אשכנז שאין מתפללין וקורין בקול אחד וכשהרבה מתפללים יחד א"א לשמוע ולכוון".

ועל אמירת קדיש ע"י כולם כותב "לא נשמע ולא נראה בכל גלילות אשכנז ופולין אפי' קהילה אחת שנהגו כן חוץ ממה שהנהיגו מגידי חדשים אשר מנהגי ישראל לא יחשבו".

ועל ההצעה שהש"ץ יאמר הקדיש בקול רם והאבלים יאמרו בלחש עמו. כותב ע"ז "אמת ויציב כי כן הנהיגו המגידי חדשות אשר להם כל עניני הקדיש דברי חלומות ואשר לא ישגיחו את יושג תכליתו, באשר מגמתם רק לסתום פה שואלים חקם לומר קדיש לכבוד אבותם, אכן למעכ"ת נ"י אשר לא יחשוב כן, אשאל, הלא תכלית וגדולת ענין הקדיש הוא (כאשר שמע האיש שרק ע"י ברכו את ה' המבורך אם יאמר בנו ברבים יזכה [כסיפור המדרש וכו']), שכמו שעל פי דיבורו יזכו רבים לקדש שם ה' כן יזכה אביו על ידו, וכי יושג תכלית זה אם האבלים יאמרו קדיש וקולם לא ישמע, הלא שתיתקם יפה מדיבורם. כי נראה כשקר בפיהם ותרמית בלבם לומר לרבים שבחו לה' אתנו ואמרו אמן יש"ר, ונשמרים לבלתי הרים קול לבל ישמעו רבים דבריהם, ורק על דברת הש"ץ ישבחו הצבור. לכן אין טוב רק לשמור דרך ארחות חיים אשר גדלו ראשונים ולזכות כל אחד לברו בקדיש אשר יאות לו ע"פ התורה אשר הורו הפוסקים למי הקדימה, וא' המרבה וא' הממעט רק שיכוון לבו באמירת קדיש וברכו". עכ"ל.

סיכום: לדברי החת"ס מבואר דגרימת הזכות שע"י הקדיש הוא רק ע"י אחד והשאר מסייעים ואין בהם ממש. ומוסיף ב'בנין ציון' דאמירה בחשאי ע"י השאר נראה כשקר.

דברי הרב פעלים' וה'כף חיים'

ג. בשו"ת 'רב פעלים' (לבן איש חי) ח"ב או"ח סי' יד נשאל שאלה דידן "אם יש ד' או ה' אומרים קדיש, ואחד מהם קולו נמוך מרוב חולשתו עד ששום א' מן הצבור אינו שומע קולו, והציבור כולם שומעים הקדיש משאר אנשים האומרים קדיש ועונים אחריהם דוקא. אם יש חשש מזה האומר קדיש ולא נשמע קולו כלל?".

"הנה בענין זה מצאתי כתוב בכתבי ידידינו הרב הגדול החסיד מהר"א מני (רבה הספרדי של חברון?) אם שנים וג' אומרים קדיש והאחד קולו נמוך שאין הציבור שומעין קולו לא אכפת, וכמבואר בדברי 'פתח הדביר' סי' קכה סק"ב. וכן נוהגין בבית אל יכב"ץ, שהחזן אומר קדיש בכונה, ואם יש יארציט ורוצה בעל היאצ"ט לאמר קדיש יאמר בלחש, כדי שלא לערוב הכוונה של החזן עכ"ל נר"ו. . מיהו

ראיתי להרב אמת ליעקב ז"ל וכו' שכתב וז"ל, עוד בלא"ה ראוי הוא כדי שיאמרו העם אחריו, דלמי אומר ברכו את ה' כשאומרה בלחש. עכ"ל. משמע דיש קפידה דלא לימא בלחש, אך אפשר דיש לחלק ולומר דהתם אחד לבדו אומר, אבל בנדו"ד איכא אחד דאומר בקול רם, והעונין שומעין קולו ועונין".

ושוב מעתיק דברי ה'בנין ציון' הנ"ל ומסיים ע"ז "הרי הגאון ז"ל מסברה דנפשיה קרא ערער על הדבר, ונכון ליזהר בזה לכתחילה וזה הכלל שב ואל תעשה עדיף". עכ"ל.

ועי"ש בהמשך התשובה אחרי שביאר דקהל שרצו לומר קדיש כולם ואין א' שיענה אמן יכולים לומר, ומפרש, למי פונים באמירת "ואמרו אמן" ולפי ביאורו גם מעיר על מה שהביא מספר אמת ליעקב הנ"ל, עי"ש.

ובספר כף החיים שו"ע או"ח סי' נג ס"ק לא-לב גם מביא דברי הרב פעלים' ומנהג בית אל הנ"ל ומביא ראיה דיכול לומר קדיש בלחש כיון שיש אחרים אומרים בקול רם, וכותב: "והגם דבעי למימר ואמרו אמן או ברכו כו' ולית מאן דשמעי ועני ליה, י"ל כיון שיש אחרים עמו שאומרים בקול רם והוא מכוין לסיים עמהם, כשעונים הקהל אמן או ברכו חוזרת על כולם, וכמו שמצינו לקמן סי' ק"ל גבי מאן דחזא חלמא וכו' ויכוין דלסיים גם בהדי כהני דעני ציבורא אמן. דאע"ג דעניית הציבור אמן היא על ברכת כהנים, כיוון דמסיים בהדי כהני חוזרת גם עליו, וא"כ כ"ש הכא דהוא והם אומרים דבר אחד שהוא הקדיש, דחזרת אמן של ציבור של שניהם".

ואף שיש לדון בעצם ראייתו, דבברכת כהנים הוא תפילה פרטית ע"ז מהני זכות עניית אמן ע"י הציבור, אבל בקדיש שכל תוכנו כדברי החת"ס והבני"צ הנ"ל "ומזכה הציבור שעונים אחריו אמנים" ע"פ דבורו יזכו רבים לקדש שם ה"'. א"כ אולי נצטרך לומר בקול רם דווקא. וצ"ב.

אבל עכ"פ דעתו מבוארת כנ"ל שאין חסרון בצירוף לאמירת קדיש אף שאמירתו היא בחשאי, אבל גם בכה"ח מסיים "טוב ליזהר מי שיש לו יא"צ או דבר אחר ורוצה לומר קדיש, שיעמוד רחוק מהחזן ויגביה קולו מעט כדי שישמעו לו שנים שלשה אנשים ויענו לחזן ולו".

ד. ואולי יש להוסיף דמות ראיה, מדין עולה לתורה המברך בלחש. דבשו"ע סי' קל"ט ס"ו כ' והאומרם בלחש טועה, וי"א שצריך לחזור ולברך בקול רם. וברמ"א כ' כדי שישמעו העם ויענו ברוך ה' המבורך לעולם ועד. ובמשנה ברורה שם ס"ק כ"ה כתב דמדברי הרמ"א משמע דס"ל דהא י"א לא קאי רק על ברכו, אבל בברכות אינו מעכב בדיעבד

אם בירך בלחש. עיי"ש (וראה בספר 'עיונים בהלכה' ח"א סי' י' שביאר דעת הי"א הנ"ל ע"פ דברי הצ"צ בשו"ת או"ח סי' ל"ה בגדר ברכת העולה לתורה שהוא בשביל להוציא ידי חובת עצמו שחייב לשמוע בציבור עיי"ש ודו"ק).

ואולי יש ללמוד מזה לעניינינו, דהיכא דיש עשרה דצייתי לקול הש"ץ או א' שכבר אומר הקדיש בקול מותר לאחרים להצטרף להקדיש אף בלחש. (ומובן שאין חסרון בזה שלא ישמעו העונים אותו, כי בקדיש נוגע רק כיוון הזמן ולא שמיעת קול של כל האומרים כמבואר בשוע"ר סי' קכד ואכ"מ).



דין הנ"ל בקדיש דרבנן

ה. מענין לענין באותו ענין: בתשובת ה'בנין ציון' הנ"ל נעתקה שאלת השואל שגם העתיק בדבריו מדברי ה'חתם סופר' אליו, והיא נדפסה בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' שמ"ה, ושם כתב החת"ס "אך נ"ל דהנה מנהג הספרדים כל הקדישים אומרים כל האבלים בפעם אחת, וכן אנו נוהגים פה בבית מדרשנו בקדיש דרבנן שאומרים כל הבחורים האבלים בפ"א, ולפעמים גם בביהכנ"ס כשיש שום פלפול בין האבלים אומרים שניהם ומה בכך". וע"ז כתב השואל בב"צ "ואם הגאון מהרמ"ס וצל"ה אשר מרגלא בפומי' לומר אני אומר החדש אסור בכל מקום וה' שונא החדשות, ואמר כי טוב לומר כולם ביחד, בודאי טוב וכו'". ועיי"ש מה שהשיב לו ע"ז.

ואף שפשוט דלא השואל - שהתכתב עם החת"ס - ולא המשיב ידעו אז מתשובת חת"ס הנ"ל באו"ח סי' קנ"ט. הנה עוד זאת דהחת"ס ביו"ד מביא מנהגם בקשר לקדיש דרבנן. ופשוט שדינו שונה מסתם קדיש יתום עכ"פ לסדר עדיפויות האבלים. וראה לדוגמא דברי רבינו (אג"ק חי"ד עמ' שעה) "ובמה שכותב אודות אמירת קדיש דרבנן הנה בכלל אין בזה הגבלות. וכאו"א יכול לאמרו", וכו' עיי"ש.

וכן כותב החת"ס עצמו בשו"ת אה"ע ח"ב סי' קל"ב לגבי היתר עגונה דהבנים לא יאמרו קדיש יתום, "ואם ירצה מעלתו נ"י יקבוץ מנין בביתו ולימוד שום דבר ויאמרו שם קדיש דרבנן שזה רגילים לומר אפי' מי שיש לו אב ואם" (ראיתיו מצויין בס' פסקי חת"ס ועיי"ש עמ' לא הע' ו'). וממילא אין להביא ראיה לכאן מדברי החת"ס בקדיש דרבנן למה שכתב מפורש בתשובתו באו"ח שם.



הוספות בדיון אודות אמירת קדיש ע"י אבל

ואעתיק מש"כ אאמו"ר שליט"א אלי בענין זה: הבאת מדברי הכף החיים וכו' - אלא שהוא כותב "...כיון שיש אחרים עמו שאומרים בקול רם, והוא מברך לסיים עמהם כשעונים הקהל אמן . . וכמו שמצינו לקמן סי' ק"ל גבי מאן דחזא חלמא וכו' ויכווין דלסיים גם בהדי כהני...". ויש להוסיף לזה, גם משו"ת 'ישכיל עבדי' (חלק ה סי' כג) שכתב, שכיון שיש עוד האומרים בקול רם ועונים אחריהם אמן, לכן כיון שאומרים עמם יחד מילה במילה, נחשבת עניית אמן של הקהל גם על הקדיש שהוא בלחש, וכן המנהג.

ועפ"ז הרי שהדברים אמורים רק באופן שהדגשנו בהעתקת הדברים, אבל אצל האנשים הפשוטים שבקהילתכם מסופקני האם נוהגים כן, עכ"פ לרווחא דמילתא, יתכן להדגיש להם שניהגו כן. אלא שלמעשה נראה להקל בכללות השאלה, וכדלהלן.

בנוגע לשו"ת 'רב פעלים' (ח"ד סי' יד) שכתבת, הנה בשו"ת 'משנה שכיר' (מהרב יששכר שלמה טייכטל - ח"א סי' יא) חלק עליו, וכתב שצריך שיהיו שני עונים לכל הפחות. והביא ממי שדעתו שצריך לפחות ששה עונים, והעיר על זה, שהוא דוקא בקדיש שבסדר התפילה ע"י החזן, שהוא קדיש מסדר התפילה ומצד החיוב שדינו ממש כתפלה. אבל בקדיש יתום, שאינו מסדר התפילה, די אף בפחות משה עונים - וכאמור שדי בשני עונים בלבד. וחשובני, שבמציאות גם האומרים הקדיש בלחש, מכל מקום ישנם לפחות שניים ששומעים ועונים אמן על הקדיש שלו.

וכן בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ד סי' ל אות א) כותב "...דראיתי באחרונים, שחקרו על המנהג בכמה מקומות שיש הרבה אבלים, ובפרט ביום היא"צ מקדושים שלנו, שכמעט כל הקהל אומרים קדיש, ואין שם ט' שיענו אמן, וצדדו מטעם דרק הקדישים שבתפילה, דבא להוציא הרבים, צריך ט' שיענו כמו בתפילה, לא בקדיש יתום, דהוי רשות ולא בא להוציא רבים, ויהדרו שעכ"פ יענו שנים, כמו דאיתא ב'מחצית השקל' (סוס"ו) בברכת השחר עיי"ש".

וב'פתחי תשובה' יורה דעה (סי' שע"א סק"ו) כתב עוד יותר, שגם אם יש מנין שלם שכולם אומרים קדיש, יכולים לאומרו אף שאין מי שיענה אמן - הו"ד גם ב'כף החיים' (סי' נה אות לא).

ובשו"ת 'משנה שכיר', הנ"ל, מבאר מדוע בקדיש יתום (שלא כבקדיש דתפילה) הדין שאין חשובה כל כך עניין הקהל - ע"פ שו"ת

הרדב"ז (ח"ג סי' תמו וסי' תעד) שעצם אמירת הקדיש היא שבח גדול ותועלת לנפטר, אפילו בלא עניית אמן. וכן הובא שם מ'פרי חדש' (סי' נו) ושו"ת הריב"ש (סי' קטו). וכן ב'תשורת שי' (סי' סב) כותב בשם האריז"ל, שעצם אמירת הקדיש מצילתו מגהינם. ועל כן, גם כשאין ששה עונים, די בזה בדיעבד כיוון שהוא קדיש יתום. אלא שבשו"ת 'חתם סופר' שצינית במכתבך, כתב שעיקר אמירת קדיש יתום היא כדי שיזכה את הציבור בעניית "אמן יהא שמייה רבה" - אלא שגם לדבריו יתכן שדי במעט עונים, ואין הכרח שצריך לפחות ששה וכיו"ב, ודו"ק. עד כאן ממה שיש להוסיף, בנוגע למבואר כשרבים אומרים קדיש, ובמציאות אין ציבור עונים וכו' - שמזה אנו למדים לנדון דידן. ויש להוסיף ממי שדיברו ממש בנוגע לשאלה דידן. ראיתי שהובא מספר 'מנחת קנאות' על מסכת 'סוטה' (מ'מהר"ץ חיות' - ולא צוינה הכתובת המדויקת שהדבר כתוב בספר זה), שהיה מנהג בזמנם (דלא כשו"ת 'בנין ציון' שציטטת שקצף על מנהג זה) שאחד אמר קדיש בקול רם, ושאר העומדים סביבו אמרו בקול נמוך, כדי שלא לבייש את אלו שאינם יודעים לומר קדיש.

ולסיום נאמר, שמוכן ופשוט שכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה כותב ב'בן איש חי' (ויחי אות טז) שאין לומר בקול נמוך, אף שאומר הקדיש יחד עם החזן. וכן כתבו בעוד שו"ת זמנינו. וראה ג"כ שו"ת 'ציץ אליעזר' ח"ט סי' טז אות ד-ב ע"כ מאאמור"ר שיחי'.

אמירת ויצמח פורקני' בלחש

שאלה שאלה אבל האומר קדיש בבי"כ נוסח אשכנזי שכל האבלים מדלגים "ויצמח פורקני'", האם יכול לאומרו בלחש ובהבלעה מבלי שיענו ע"ז.

והערתו לו, מהנרשם בספר 'תורת זאב' (בני ברק, תשמ"ז), שמתפלל אחד במנין שבבית הגרי"ז מבריסק ז"ל אמר קדיש בנוסח של "ויצמח פורקני'" והרגיש שהגרי"ז לא אמר אמן אחר תיבות אלו, ושאל למה לא אמר הרב אמן אחרי 'ויצמח'? והשיב הגרי"ז דכן הוא ברמב"ם בסדר תפלות כל השנה בנוסח הקדיש שכותב 'ויצמח פורקני', ואח"כ כותב הרמב"ם ומונה והולך כל מקומות בקדיש שהעם עונין אמן. ולא כתב שהעם יענו אמן אחרי 'ויצמח', אע"פ שכתוב זה בנוסח הקדיש של הרמב"ם וכו'.

ומאי עניין אמן של הגרי"ז אפשר ללמוד דכדאי עכ"פ לא להחסיר ה"ויצמח פורקני' ויקרב משיחי'" אף שלא יענו אמן ע"ז. וד"ל.



בדין שכח ותן טל ומטר

הרב אפרים הלל הלוי העלער

ר"מ ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

בשו"ע סי' קי"ז סעי' ה נפסק דאם לא שאל טל ומטר בברכת השנים, ונזכר לאחר שסיים תפילתו שצריך לחזור ולהתפלל שנית, וחדש בזה הגר"ח ז"ל, דה"ה גם בשכח לשאול מטר בתפילת המנחה דעש"ק, ונזכר בלילה שהוא כבר ש"ק, וא"א להתפלל תפילת חול, מ"מ צריך לחזור ולהתפלל תשלומין בערבית, דאף שבערבית לא יזכיר טל ומטר, ולכאו' לא ירויח כלום בתפילתו השניה, מ"מ צריך להתפלל ערבית פעמיים.

וכוונת דבריו יובנו ע"פ מה שנחלקו הראשונים ר"פ 'תפילת השחר' (תוס' כ"ו ע"ב ד"ה טעה), דאם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה, ונזכר בלילה שכבר לאחר ר"ח, האם צריך להתפלל תשלומין בערבית; דשיטת הר"י היא שלא יתפלל תשלומין בערבית, שהרי כבר התפלל כל תפילת המנחה מבעו"י, והגם שלא הזכיר ר"ח בתפילתו, מ"מ לא חסר בזה בעצם התפילה ושפיר חשיב תפילה גם ללא יעו"י, וא"כ אינו מרויח כלום במה שחוזר ומתפלל תשלומין בערבית, שהרי בכ"ז לא יוכל לומר יעו"י.

וחכמי פרובינצא ס"ל שצריך להתפלל תשלומין בלילה אף שלא ירויח הזכרת יעו"י, משום דכל שלא אמר יעו"י בתפילתו כאילו לא התפלל כלל. דמכיון שלא הזכיר יעו"י בתפילתו חסר בזה בעצם התפילה, והוה כאילו חסר ברכה אחת בתפילתו וכלא התפלל כלל חשיב. ולכן צריך תשלומין בערבית אף שלא ירויח הזכרת ר"ח, שעכ"פ ירויח עיקר תפילת המנחה בתשלומין.

וע"ז חידש הגר"ח דאם לא שאל מטר בתפילתו הנה בזה לכו"ע צריך לחזור ולהתפלל דהוה כלא התפלל כלל, דמכיון שלא שאל מטר בברכת שנים הרי שינה בזה ממטבע שטבעו חכמים, דאין שאלת מטר רק מעין הזכרה בעלמא שקבעוה בברכת שנים, אלא כגוף נוסח הברכה הוא, דכך קבעו מתחילה המטבע דברכת שנים, שבחורף צריך לשאול בה מטר, ואם לא שאל בה מטר אין תפילתו חשיבא כלום, שהרי חסר בברכה אחת, והוה כלא התפלל כלל. ולכן צריך להתפלל תשלומין אף בערבית דליל ש"ק, דאם שכח מטר בתפילת המנחה הרי אין כאן תפילה כלל.

וילה"ע, דבשו"ע אדה"ז מבו' בהדיא דלא כהגר"ח, דבסי' קח סעי' י"ז בהמשך לשוכח יעו"י בתפילת המנחה דר"ח ונזכר בלילה כשעדיין לא ר"ח, כותב "וה"ה אם שכח ותן טל ומטר או משיב הרוח שירויח אותם בתפילת תשלומין". עיי"ש דמבו' בהדיא שחוזר רק אם ירויח אותם בתפילתו השניה, אך אם שכח לשאול מטר במנחה דעש"ק ונזכר בלילה, הרי לא ירויח שאלת מטר בתפילת התשלומין, וא"כ לכאו' אין להתפלל תשלומין בערבית עיי"ש בשו"ע, ודו"ק.

ומעתה יל"ע באם הזכיר יעו"י בר"ח אך שכח לשאול מטר, והתפלל שוב, ובתפילתו השניה שאל מטר אך שכח יעו"י, דלהגר"ח לכאו' צריך להתפלל פעם שלישית שהרי תפילתו הראשונה לא חשיבא כלום שהרי לא שאל בה מטר וחסיר בזה בגוף התפילה כמשנ"ת.

אכן, להמבו' בדברי אדה"ז, לכאו' אין לו להתפלל פעם שלישית, דהרי בזה ששכח מטר בתפילתו הראשונה אינו מפקיע עצם התפילה ושפיר חשיב תפילה כשרה עם יעו"י, ומה שחוזר ומתפלל הוא רק כדי להרויח שאלת מטר ששכח בתפילתו הראשונה, וא"כ מה איכפת לן ששכח יעו"י בתפילתו השניה, הרי כבר הזכירו בתפילתו הראשונה, ונמצא שיש לו תפילה כשרה עם יעו"י, ותפילה בפנ"ע עם שאלת מטר, ואמאי יתפלל פעם שלישית הרי לא ירויח בזה כלום, ועצ"ע. ושור"ר בשו"ת ה"צ סי' נד שעמד בזה, ויש להאריך בכ"ז עוד, ואכ"מ.



איסור הדיבור בשעת קריאת התורה

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל - 770

כתב הצ"צ בשו"ת או"ח סי' לה בנוגע לזה שאין להוסיף על ד' הקרואים בתורה, דטעמא הוא, דלדעת הראשונים ופוסקים דסברי שהסומא עולה לתורה אף שאינו קורא כלל אלא רק שומע, א"כ עיקר ברכת העולה לתורה היא על קריאת הש"ץ (משא"כ לרא"ש עיי"ש). וברכת העולה וקריאת הש"ץ "זהו ע"ד זה מברך וזה קורא" ושומע כעונה, ולפי"ז א"א להוסיף על שבעה עולין, כיון שאם הש"ץ עצמו היה מברך לא היה רשאי לברך יותר משבעה פעמים, (שו"ע או"ח סי' קמג סעי' ה). ע"כ הנוגע לעניינינו ועיי"ש באריכות הביאור בזה.

והנה, המחבר בסי' קמו סעי' ב כתב "כיון שהתחיל הקורא לקרות בספר תורה אסור לספר אפי' בדברי תורה אפי' בין גברא לגברא", וכתב המ"א דהמחבר אזיל כדעת הרמב"ם שכל האיסור לספר הוא

דווקא בשעה שקורא בתורה, מ"מ אי לא התחיל לקרות עדיין, אפי' הס"ת פתוח מ"מ ליכא איסור הנ"ל, דלומד ממה שנאמר "ואזני כל העם אל הספר" דהיינו בשעת שמיעה (פמ"ג). משא"כ בפשט הגמ' והפוסקים משנפתח הס"ת כבר אסור.

ולפי"ז יוצא דאי צריך הש"ץ שקורא בתורה לספר משהו (כמובן לצורך עליית הקרואים לתורה), או שצריך לעיין בהכנת קריאתו, תוך כדי שהעולה מברך לתורה קודם קריאתו או לאחר קריאתו, יוצא שאין איסור בדבר, ובפרט שעי"ז מונע "כבוד הציבור" מלהתעכב סתם (עי' שו"ע או"ח סי' קמד סעי' ג). וכידוע שטירחא דציבורא זה אפי' בזמן מועט - ואכ"מ. שהרי כל מה שאסרו הוא דוקא בשעה שקורא.

אמנם לפי יסוד הצ"צ דברכת העולה היא בשביל קריאת הש"ץ וכלשונו "זה מברך וזה קורא" מובן דגם בשעת ברכת העולה, איכא איסור לש"ץ שהוא בעל קורא לספר, ולא מצד דין של קריאת התורה דמשו"ז ליכא איסורא, אלא מצד דין שומע כעונה שצריך לשמוע הברכה "מתחילתה ועד סופה" רמב"ם הלכות ברכות פ"א הי"א. על"ע לדינא.



הרגיל לקרות ק"ש מיד שעלה עמוד השחר כשאינו אונס

הת' חיים אהרן חזן
תלמיד בישיבה

א. בשו"ע אדה"ז (הלכות ק"ש סי' נ"ח ס"ח) כתב וז"ל "אם קרא מיד שעלה עמוד השחר אע"פ שלא היה אונס יצא שבדיעבד העמידוהו על דבר תורה בכל ענין", ע"כ.

ובתהלה לדוד (סק"ו, צויין במהדורה החדשה של שו"ע"ר) כתב וז"ל: "מ"ש המחבר אם קראה משעלה עמוד השחר אע"פ שלא היה אונס יצא בדיעבד, מסיים הטור "ובלבד שלא יהי' רגיל לעשות כן". ועיין ב"ח ופ"ח שפירשו דברגיל אפילו דיעבד לא יצא. וכתב הב"ח ז"ל "ולא הביאו השו"ע לפי שהוא דבר פשוט". ואפשר דזה דעת הרב ז"ל שג"כ לא הביאו". עכ"ל הנוגע לעניינינו.

ובמשנה ברורה ס"ק י"ט הביא דברי הב"ח הנ"ל, דדוקא באקראי בעלמא, אבל אם הוא רגיל לעשות כן אמרו חכמים שאפי' בדיעבד לא יצא. וב"ליקוט דברי הרב" העיר ע"ז מדברי אדה"ז הנ"ל "העמידוהו על דבר תורה (ומדגיש) בכל ענין". וכוונתו שאדה"ז אינו סובר כהב"ח

אלא דאף שלא באקראי נמי יוצא (ומזה שכותב בכל ענין), דלא כמו שפי' התהל"ד דברי אדה"ז.

ב. ולכאורה נראה יותר כמו שהביא ב'ליקוט דברי הרב' ולשונו הזהב דאדה"ז מדוייק בתכלית. דהנה מקור דינים אלו הוא במסכת ברכות דף ח' ע"ב "תניא ר"ש בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים בלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה . . . ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרשב"י. עכ"ל הגמרא.

והנה, בב"י כאן בסי' נ"ח הביא דברי הרשב"א (ברכות ט, א) שהקשה ע"ז מיומא (לז, ב) דאיתא שם הקורא את השמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא מפני שאנשי משמר מקדימין, ואנשי המשמר בודאי לאחר עלות השחר היו קורין ואפי' הכי קתני שהקורא עמהם לא יצא (וזה סותר לדברי רשב"י), ותירץ (בין השאר) דר"ל לכתחילה ולא יצא היינו לא יצא מצוה מן המוכרח.

אך בביאורי הגר"א לשו"ע הביא מתוס' ברכות דף י"ב ע"א ד"ה משום שכותב וז"ל: ...לא הוה שעה לומר יוצר אור כדאמר' [ומתקן הגר"א דצ"ל: יומא (לז, ב ד"ה אמר אביי)], הקורא כו' ויכול לסבור הברייתא כותיקין" עכ"ל. ומבאר "יכול לסבור הברייתא" ר"ל הברייתא דיומא וכוונתם דלא סבירא ליה להברייתא ביומא הא דרשב"י (אלא כותיקין). ומביא שכן הוא בהדיא גם בירושלמי (פ"ק דברכות ה"א) עיי"ש. והוכיח מהגמ' ברכות הנ"ל כמו התוס' דאמר ריב"ל הלכה כרשב"י, ולכאורה מאן פליג עליה דרשב"י דקאמר הלכה, כמ"ש בכ"מ הלכה מכלל כו', אלא על כרחך ברייתא הנ"ל פליג עליה כנ"ל (מתוס'), ופסק ריב"ל כרשב"י ולכן פסק הרי"ף כוותיה. יוצא שיש לנו עוד תירוץ לקושיית הרשב"א הנ"ל שהברייתא ביומא בכלל אינו סובר כרשב"י.

ג. והנה בטור, אחרי שכותב שאם קראה מיד אחרי שיעלה עמוד השחר, בדיעבד אע"פ שלא הי' אנוס יצא, מסיים "והוא שלא יהא רגיל לעשות כן" (כמו שהביא לעיל בתהל"ד). וכנראה דהב"י והב"ח חולקים בביאור הדבר, דז"ל הב"י "ומ"ש רבינו והוא שלא כו' פשוט הוא שכיון שלא התירו כן אלא בדיעבד או בשעת הדחק אין לאדם להיות רגיל לעשות כן שלא מדוחק", עכ"ל. היינו שאין כוונת הטור

שאינן יוצאין ידי חובה אם רגיל בכך, אלא דכיון שלא התירו אלא בדיעבד אין לאדם להיות רגיל לעשות כן שלא מדוחק.

אבל הב"ח מפרש "נראה דרבינו הוציא דין זה מדקשה מהא דתניא ביומא (לז, ב) הקורא עם אנשי משמר לא יצא מפני שהן מקדימין, אלמא דהקורא לאחר עמוד השחר לא יצא בדיעבד, דקושיא זו הקשה הרשב"א ויישבה בכמה פנים ומביאו ב"י אבל רבינו סובר דליכא קושיא דהתם הקורא עם אנשי משמר קאמר דהיינו דקורא עמהם בכל יום, וחתמירו בו חכמים דלא יוצא דיעבד, וצריך לקרותה פעם שניה כדי שלא יהא רגיל בכך, אבל באקראי בעלמא פעם אחת בחודש יצא בדיעבד והכי נקטינן ולא הביאו השלחן ערוך לפי שהוא דבר פשוט, והא ודאי דדוקא אמי שקרא בדיעבד יצא קאמר רבינו שלא יהא רגיל בכך, אבל אם הוא שעת הדחק שצריך להתזיק בדרך כו' אפי' רגיל טובא שרי כיון דאנוס הוא מאי הוה ליה למיעבד". עכ"ל.

דהיינו שמתרין הסתירה דביומא לא יצא כי התם מדובר ברגיל דאז תקנו חכמים שאפי' בדיעבד לא יצא, ורשב"י אמר היכא דהוה אקראי בעלמא.

ד. לעיל הבאנו דעת התהל"ד שאדמה"ז לא הביא דין זה הוא כי הוא פשוט כדברי הב"ח על השו"ע, הנה אין זה משמע כלל בלשון אדמה"ז שכותב בהדיא ש"העמידוהו על דבר תורה "בכל ענין" משמע אפי' לא רק באקראי. ולפי כהנ"ל י"ל בדעת אדמה"ז שסבר כתירוץ הרשב"א הנ"ל או כתירוץ התוס' (וכן נראה גם בדעת הב"י בדברי הטור), וממילא ליתא ההכרח דהב"ח לומר שהחכמים תקנו דאם הי' רגיל אינו יוצא אף בדיעבד. ולולי דברי הב"ח הייתי אומר גם שלכן לא הביאו המחבר, ולא מפני שהוא פשוט.

וצ"ע דברי התהל"ד. וכפשוט לא באתי אלא להעיר לב המעיין ולהלכה למעשה עדיין צ"ע.



מעלין בקודש ואין מורידין [גליון]

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל מאריסטאון

בגליון תתכח העיר הרב אברהם שי' הרץ בענין 'מעלין בקדש ואין מורידין'. דאדמה"ז באו"ח סי' ח' סעי' ט' כתב "נהגו לעשות עטרה

לטלית מחתיכת משי לסימן שאותן ציצית שלפניו יהיו לעולם לפניו ולא יורידן למטה שמעלין בקדש ואין מורידין. והאריז"ל לא היה מקפיד על זה".

המפרשים מסבירים בשיטת האריז"ל שהיא כשיטת המרדכי ומובאת במג"א ואדמה"ז סי' מ"ב, דדין "מעלין בקדש וכו'" הוא רק ב"תשמישי קדושה" ולא בתשמישי מצוה (וטלית הוא בגדר ד'תשמישי מצוה'). ולפי"ז הביא תמיהת ה'תהלה לדוד' על השל"ה - שהקפיד בטלית שלא להפכה, הרי בתשמישי מצוה אין הכלל ד"מעלין בקדש וכו'.

והביא גם קושיית התהל"ד על ההסבר הנ"ל בשיטת האריז"ל, דב'מנחות' דף ל"ט ע"א מצינו הגדר דמעלין בקדש גם בתשמישי מצוה, דכשמטיל חוטין בטלית כיון שהתחיל בלבן יש לסיים בלבן משום מעלין בקדש. והביא דמצינו כן גם בגמ' שבת (כא, ע"ב) לגבי חנוכה דהטעם דמוסיף והולך הוא משום דמעלין בקדש ואדה"ז פסק בסי' מב סעי' ו דנרות חנוכה הוי תשמישי מצוה.

ולכן ביאר הרב הנ"ל, דיש ב' דינים בזה: א. "אין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה" ודין זה שייך רק בדבר שיש בו קדושה ולא בתשמישי מצוה. ב. "מעלין בקדש ואין מורידין" והוא דין קדימה, דבמקרה שיש כמה אופנים, האופן ד"מעלין בקדש" הוא קודם (וכמו שמצינו לגבי 'תדיר' שקודם), ודין זה הוא גם ב"תשמישי מצוה".

ולכן מחלק, דלגבי "השתמשות" בתשמישי מצוה לתשמיש חול, דהדיון הוא מצד דין "הורדת קדושה", אין בזה שום איסור. משא"כ לגבי אופן הדלקת נרות חנוכה או עשיית הציצית יש קדימה באופן העשייה ד"מעלין בקדש".

ולבסוף נשאר בקושיא על השל"ה הנ"ל, למה הקפיד שלא להפוך הציצית שהיו לפניו, דהרי זה שייך לדין ד'אין מורידין' ואיסור זה אינו שייך ב"תשמישי מצוה". עכת"ד.

ויש להוסיף בדברי הרב הנ"ל בנוגע לקושיא על השל"ה, דיש לציין לדברי המהרש"ם ח"ב סי' ל"ט "...רק בדבר שבקדושה דמעלין בקדש ול"מ, משא"כ בדבר מצוה דקיי"ל כהמרכי שהובא בש"ך. . ואף שהמג"א סי' ח' סק"ו בשם של"ה הביא ד"ז לענין טלית הוא רק מדת חסידות...".

עוד יש להוסיף, שהמהר"ם שי"ק או"ח סי' ע"ה מבאר דברי השל"ה ומסביר שיטתו, שגם ב"תשמישי מצוה" יש לאסור להשתמש תשמיש אחר בשעת מצוותו דהוי ביזוי מצוה (כמבואר בסי' כ"א), ועד"ז אפשר לומר לענין מעלין בקדש, דשייך גם בתשמישי מצוה בשעת מצוותם.

והנה בנוגע לנר חנוכה, בשו"ת 'ביע אומר' ח"ב א' דן באריכות בכלל דמעלין בקדש, ובאות ג' וד' שם דן בכהנ"ל בנוגע לנר חנוכה, וכותב סברא ומביא ששו"ר עד"ז בדברי ה'בנין שלמה' סי' י"א, דלפי הבעה"מ טעם איסור השתמשות לאור הנרות תלוי במחלוקת, דלשמואל הוי משום ביזוי מצוה.

אבל יש הסוברים דהטעם הוא משום דהוי זכר לנרות המקדש, ולכן אסורות בהנאה כמותן. ומסביר, דאפ"ל שזה תלוי במחלוקת האמוראים בטעם דב"ה ד'מוסיף והולך' (שבת כא ואילך), דלפי הסוברים שהטעם הוא משום "ימים היוצאים", איסור השימוש בהן הוא משום "ביזוי מצוה".

אבל לסוברים דהטעם הוא דמעלין בקדש, הרי יש קדושה בנרות חנוכה, ולכן אסור להשתמש בהן דהוי כתשמישי קדושה (והוא בהתאם לנוסח ד"הנרות הללו" דמס' סופרים "הנרות הללו קודש הם").

ונראה לומר באופן אחר ע"ד סברא מהמהר"ם שי"ק דלעיל, דגם ב'תשמישי מצוה' אסור להשתמש לתשמיש הרשות בשעת מצוותם דאז יש איסור לבזותו, ולכן בנרות חנוכה "בשעת מצותם שמדליקין אותם, הרי שייך בזה הדין ד"מעלין בקדש".

ובנוגע למובא מהגמ' במנחות (שם), דיש לסיים עשיית הציצית בלבן משום "מעלין בקדש וא"מ", ב'ביע אומר' (שם) מבאר סברת המהר"ם שי"ק בזה, דכיון שמדובר בשעת עשיית מצוותו (וראה בנ"כ בסי' כ"א שאין דין דביזוי הציצית דווקא בשעה שלובשו ממש אלא בשעה שראוי ללושבו כו'), ולכן אפשר לומר דגם בתחילת עשייתו לשם מצוה שייך סברא זו), לכן שייך בזה "מעלין בקדש".

עוד מביא ביב"א הנ"ל מס' 'מאורי אור' (חלק 'באר שבע' דף ט"ז ע"א), דכוונת הגמ' "כשהוא מתחיל" היא שהאדם ראוי לעלות נפשו בקדושת חיוב מצות התורה וכן בעשיית הקשרים, משא"כ גוף הכלי שהוא תשמיש מצוה אין לדמותו למשכן ותפילין כו' (בשונה קצת מהר' הרץ שיחי').

אך עדיין יש להקשות בנוגע לחנוכה, דביאור ה'כנין שלמה' אינו מספיק לשאר השיטות הסוברות דאין חלה קדושה על עצם הנרות (וכפשטות דברי הגמ' "וכי נר קדושה יש בה" ללא שום חולק בזה)¹.

ועד"ז גם בטעם המהר"ם שייך לכאור' יש לחלק, דהדין ד"איסור ביזוי מצוה" שייך ב"תשמיש מצוה" בשעת מצותו, כי יש "ביזוי" המצוה גם כשאין בו קדושה, כיון שהדבר ראוי למצותו. אבל אין זה סיבה לומר "מעלין בקדש ואין מורידין" שאין בזה ביזוי למצוה (ובפרט אם זה רק העדר ד"מעלין בקדש").

והנה בנוגע לגמ' במנחות ומה שנאמר שם דשייך מעלין בקדש לענין דיסיים בלבן "...כיון דאקדמה קרא למין כנף ש"מ חשוב הוא הלכך אם מסיים בתכלת הו"ל מוריד סוף הציצית מתחילתה" (לשון רש"י שם), אע"פ דמדובר ב"תשמיש דמצוה" גרידא. יש להוסיף על המבואר לעיל ע"פ המובא בלקו"ש ח"כ (עמ' 210) דמבאר שם דלפי הטעם ד"מעלין בקדש", הדלקת הנרות הנוספין (מלבד הראשון) לא הוי חלק מגוף המצוה, ואין הם נעשים חלק מנרות חנוכה, אלא הם הוספה בקיום המצוה של הגברא שהוא מוסיף ומעלה בשודש. והוא בניגוד לטעם "דכנגד ימים היוצאים", דלטעם זה, הרי הנרות הנוספים הם חלק מהמצוה ונעשים חלק מחפצא דהמצוה. ובפשטות ענין זה ב"מעלין בקדש" שמצד הגברא, שייך גם ב"תשמישי מצוה".

ונלפי"ז אפשר לבאר סברות המחלוקת דהשל"ה והאריז"ל, דהא דהארז"ל אינו הקפיד שלא להפוך הציצית שלפניו, זה משום דלשיטתו

(1) וכן נראה בפשטות, מדברי הרבי בלקו"ש ח"ה ע' 457 בהערה ד"ה "קדש הם", צ"ע משבת (כב, א) וכי נר קדושה יש בה. ולכן אפי' לפס"ד - יש מתירין תשמיש של קדושה... ואוי"ל הכוונה דקודש הם לענין שאין מסתפקין משמנו... וכיו"ב. ודוחק...". אלא דעדיין אפשר לומר דהרבי דלא קאי אעצם מס' סופרים אלא אנוסה הסידור כדלעיל שם.

אבל בכ"ז גם מפשטות השיחה דחנוכה בח"כ (המובאת לעיל בגוף ההערה), בביאור הנפק"מ בין הטעם ד"מעלין בקדש" לטעם "דימים היוצאים", נראה, דאינו סובר דהמחלוקת היא, דלטעם ד"מעלין בקדש" הוי "קדש הם", משא"כ לטעם הב'. דא"כ, היה מבאר שזהו הנפק"מ ביניהם (ואדרבה נראה קצת מהשקו"ט בהשיטות שם, דגם לטעם ד"ימים היוצאים" מתחשבים עם "אין מורידין" כששייך לומר כן), ונראה שהוא כפשטות שיטת שאר הראשונים דגם לשיטה ד"מעלין בקדש", אין זה משום דמיון למנורה. וא"כ חוזרת השאלה למה נאמר בזה "מעלין בקדש" כיון דהוי רק "תשמיש מצוה" ולא "תשמיש קדושה".

אין בהנהגה זו "הוספת הנהגת הגברא בקדש", כיון שזה הוי דין ב"הציצית" עצמם. ובנוגע ל"תשמישי מצוה" אין הוספה בעצם הציצית במקום הנחתם. אבל השל"ה סובר דגם זה שייך להנהגת הגברא, שאותם הציציות שהניח לפניו והחשיבם יותר, לא יפחות באופן הנחת ציציות אלו, וע"ד שהחשיב באופן העשייה, שלא יסיים בפחות ממה שהתחיל (לבן) אף שהוי "טלית א', ואף שלבסוף יהיה באותה הטלית הלבן והתכלת, אלא "אופן" עשייתה יהיה ב"חשיבות", ולכן יסיים בחשוב (הלבן) כפי שהתחיל. ולכן בהנחת הציצית שלפניו שיש בזה "חשיבות", לא יפחות בחשיבות אופן הנחתן. משא"כ האריז"ל יחלק, שמעשה הנחת הלבן הוא חשיבות בעצם העשייה יותר ממקום ציצית דלפניו.

ואפ"ל דמחלוקתם תלויה בהסבר בהא דיסיים בלבן, דרש"י מסביר שהלבן הוא "חשיב" יותר, ולכן כיון שהתחיל בו יסיים בו. אבל ישנה סברא בראשונים ('עיטור'), דכיון שהתחיל בו יסיים גם בו, דאל"כ נראה כירידה. ואפ"ל דהאריז"ל לומד כסגנון רש"י, ולכן יש בו משום מעלין בקדש רק אם המשך וסיום עשיית המצוה הוא בהפחות יותר, ולכן אין זה שייך בהיפוך הציציות שלפניו לאחריו. אבל השל"ה מפרש הכוונה שם, שעצם הדבר שהתחיל בחפץ מסויים בעשיית המצוה, מעלין בקדש מצריך שיתעסק באותו הדבר שהותחל בו המצוה, ולכן יש מקום לומר שאלו הציציות שהיו מונחים לפניו, ימשכו להיות מונחים לפניו תמיד. ועדיין צ"ב (וראה עוד ביב"א סברות המפרשים בעניינים אלו).]

ויש להוסיף בזה גופא (דיש ב' ענינים ב"מעלין בקדש ואין מורידין"), (א) הדין דאיסור "הורדת קדושה" של החפצא, (ב) וההנהגה דעלייה בקדש של הגברא, דלכאו' מהו המקור שיש בזה ב' ענינים), דזה מיוסד על דברי הגמ' לגבי מקור הדין דמעלין בקדש, דבמנחות (צ"ט, ב) מובא בזה ב' לימודים א' ל"מעלין בקדש" וא' "לאין מורידין", לימוד א', מהמתנות דקרח שכיון דהוקדשו הוקדשו (ונעשו חלק מהמזבח). ולימוד ב', מהא דהקמת המשכן הותחלה ע"י בצלאל ונגמרה דוקא ע"י משה שהיה גדול ממנו². וכבר העירו רבים אהא דצריך ב' לימודים³.

(2) ובזה גופא שקו"ט בדברי רש"י, דבמגילה כתב "אין מורידין" ממחנות ו"מעלין" מהקמת המשכן, אבל בגמ' במנחות כתוב ההיפך, מעלין ממחנות החטאים

הפנ"י במגילה כו דן גם הוא בענין (ובלשון רש"י שם בניגוד לגמ' במגילה), וביאר שם דיש ב' ענייני "מעלין בקדש", ישנו ענין "עילוי קדושה ופירות קדושה באותו דבר עצמו שחל עליו קדושת הגוף..." , דבזה ישנו הלימוד דמעלין לכתחילה, ואין מורידין אפי' בדיעבד.

וישנו עוד ענין במעלין בקדש, ע"ד המבואר במנחות (שם), בכלי שהיו מניחים הלחם משנה בתוכם שבזה אין "עילוי קדושה" דשתי הלחם עצמן, אלא "הידור מצוה" בעלמא. וע"ז חידשו שגם בזה ישנו הענין דמעלין בקודש ואין מורידין.

נמצא ברור שישנו ענין דמעלין בקדש שאוסר הורדה בקדושת החפץ עצמו, והוא שייך רק ב"תשמישי קדושה". וישנו עוד דין ב"הידור" האדם המקיים מצוה, שיהיה הגברא מוסיף באופן עשיית המצוה באופן חשוב יותר (ע"ד הכלי שמניח שתי הלחם, ועד"ז גם בלסיים בלבן בציצית), ולא הוספה בעשיית המצוה עצמה, ולכן אינו קשה קושיית התהל"ד מציצית, ולכן גם אינו קשה מנר חנוכה.

ויש להוסיף עוד נקודה וראיה בזה, דא' המקומות שהגמ' אומרת "מעלין בקדש" הוא ככה"ג שנטמא ומינו אחר תחתיו וחזר הראשון שאין להוריד השני ממשרתו משום "אין מורידין" והרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ד הכ"א כתב "...מעלין משררה לשררה שהיא גדולה ממנה ואין מורידין אותה לשררה שהיא למטה ממנה שמעלין בקדש ואין מורידין ואין מורידין לעולם משררה שבקרב ישראל..." , והיינו שאין זה דין מיוחד בקדושת כהונה, אלא הוא דין כללי בדין שררה "בקרב ישראל", אף שאין בזה משום "קדושה". וכן הוא בברכות כ"ז בראב"ע ור"ג דגם שם אומרת הגמ' "מעלין בקדש ואין מורידין". ועד"ז כתבו התוס' ביומא י"ג ע"א דלומדים מדין דכה"ג לכל "פרנס הממונה על הציבור" שעבר מחמת אונס ומינו שני תחתיו, "דכשיעבור האונס חוזר לשררתו וגם נוהגין כבוד בשני".

ונראה ברור, שהגמ' למדה "מעלין בקדש" גם ב"שררה" אף שאין בזה שום קדושה, והוא משום שישנו דין ד"מעלין בקדש" השייך לגברא, והוא בכל ענין שיש שייכות לגברא בעניינים של תורה. ומזה

ואין מורידין מהקמת המשכן. אבל לא נתעכב בזה עכשיו אלא בעצם הדבר שצריך ב' לימודים.

(3) הטו"א והפנ"י והח"ס במגילה (הפנ"י מתעכב גם בהיפוך דברי רש"י במגילה מפשטות הגמ' במנחות).

נילמד גם על מינוי שררה על "הציבור" ב"קרב ישראל" שלא בעניינים של תורה, שגם בזה "אין להוריד", משום שדין מעלין בקדש כולל ומחייב גם עלייה של ה"גברא" עצמו, ולכן יש ללמוד מעשיית הגברא והנהגתו בענייני תורה, גם לגבי עניינים שממונה עליהם, שזוכה בהם לענין זה שאין להורידו מזכויות אלו. וישל"ע עדיין בבירור הגדרה זו.

מענין לענין יש להעיר במבואר בשיחה חנוכה ח"כ (שם), שיש נפק"מ בין הטעמים בשיטת ב"ה בסדר הדלקת נ"ח, האם מצד "מעלין בקדש" או "כנגד ימים הנכנסים"; דבאם א' הדליק יום ז' ז' נרות ובליל ח' יש לו רק ו' נרות, דמצד מעלין בקדש יש לו להדליק רק נר א', דאם ידליק ו' יעבור על "אין מורידין". משא"כ לסוברים הטעם ד"כנגד ימים הנכנסים".

יש להעיר דענין זה יובן אפי' לשיטת הט"ז סי' קנ"ד ס"ז הסובר דבדבר שבקדושה שאינו ראוי לשום דבר אלא לדבר מועט דאז עדיף להשתמש בו לכה"פ לענין המועט מאשר לא להשתמש בו כלל. דבט"ז מדובר דאין מורידין בדבר שיש בו קדושה ממש, דבזה מוטב יותר להשתמש קצת בקדושה מאשר לא להשתמש אתו כלל. משא"כ כשמדובר באופן הב' ד"מעלין בקדש" - הנהגת הגברא באופן קיומה של המצוה, נראה שבזה יודה הט"ז שמוטב שלא להתעסק במצוה באופן שיביא ל"אין מורידין", ומוטב שלא להדליק כלל באופן כזה, אלא להדליק עכ"פ כעיקר המצוה "נר איש וביתו".



נתינת טעמים להלכות במשנה תורה [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בגליון הקודם עמ' 59 העיר הרא"ה בנוגע למש"כ אדה"ז שהרמב"ם אזיל לשיטתו "שחיבר ספרו משנה תורה בלי נתינת טעמים להלכות כלל", והרי אדה"ז בעצמו במק"א מסביר דאורחיה דהרמב"ם לפרושי טעמא דקרא.

ולכאורה אין מקום לקושיתו, שהרי דרשינן טעמא דקרא אין פירושו שכותבים את הטעם, אלא עיקר ענינו שדורשים את הטעם ועל פי טעם משנים את ההלכה שיתאים לטעם, ואין לזה כל קשר לענין נתינת טעמים לפסק הלכה כדי שיהיה מובן. ויל"ע בזה עוד.



בענין אכילת גלידה מיצופה [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם עמ' 66 דן הראיה"ס בנוגע לברכה על שני מאכלים שאוכלים אותם ביחד ואינם מעורבים, ולדבריו שיטת אדה"ז שבמקרה כזה מברכים רק על המזונות. ראה שם.

ולכאורה הרי זה דומה לדין הברכה שעל "שניצל", שהוא בשר עוף מטוגן, ועליו שכבה דקה של פירורי לחם. ושמעתי מראש הכולל הרב העלער שי' שאכן מברכים רק מזונות. ונדמה לי שרוב העולם מברך עליו שהכל.

ולא עיינתי במקורות כעת.



פשוטו של מקרא

"פְּרִישׁ אַגְרֵךְ"

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בראשית (ל, כח) רש"י ד"ה "נקבה שכרך" - "כתרגומו, פריש אגרך". צ"ע, מה קשה או אינו מובן בתיבות אלו שצריך להביא את התרגום.

ואם נאמר, שביאור תיבת "נקבה" אינו ברור כ"כ שזהו "לפרש", א"כ, הי' צריך רש"י לבאר תיבת "נקבה" שזהו "לפרש", ולהביא ראיה מ"נוקב שם ה'" (ויקרא כד, טז), [ש(גם שם) מפרש רש"י אינו חייב עד שיפרש כו'] וכיו"ב, כדרכו של רש"י תמיד.

וי"ל בדא"פ שאין כאן קושי בביאור התיבה עצמה (של "נקבה"), אלא בצורת התיבה, שלכאורה הי' צריך לומר "נקוב שכרך", כמו "כתוב זאת זכרון בספר" גו', "פקוד את בני לוי" גו', ועוד.

שבגלל זה תתכן שתהיי' אי הבנה בתיבה זו, שיכולה להתפרש שהשכר 'ננקבה' בלשון עבר, בבנין נפעל, כמו נכתבה. ואף ש"שכר" הוא לשון זכר, נתווסף ה' כמו שהוסיף ה' בתיבת וְאֶתְנָהּ.

היינו שהשכר כבר נתפרש, והנר"ן הוא מבנין נפעל, ועפ"י יתפרש גם המשך הפסוק 'ואתנה', ואני מוכן לתת את השכר הזה.

אבל אז לא יהי' מובן המשך הפסוקים מה שיעקב אמר לו "אתה ידעת את אשר עברתיך" וגו', שמזה משמע שיעקב משמיע לפניו את חשיבות עבודתו, שעפ"י ידע מה לתת לו. - ואף שאומר בסוף "ועתה מתי אעשה גם אנכי לביתי", שמשמע מזה שבא לומר לו, שרוצה בכלל לעזוב אותו, ולא שבא להשמיע כמה שכר דורש.

אבל בע"כ הכוונה (גם) שאם יתן לו לבן שכר ראוי, יסכים להשאר, שהרי כך הי' - הרי שעדיין לא ידע לבן מה השכר, ובפסוק לא אומר לבן בפירוש "מה אתן לך", ולכן אי אפשר לפרש שנקבה (שכרך) היינו שנקבה, אלא נקבה הוא מלשון ציווי.

וזהו שרש"י לא אומר כן בפירוש (שנקבה הוא לשון ציווי), י"ל, שאין זה כ"כ פשוט, א. כנ"ל, שלכאורה הי' צ"ל נְקוּב (כמו כתוב שְׁמוֹר פְּקוּד). ב. באמת גם זה אינו נכון, שהרי הנ' שבתיבה זו היא מגזרת "נ' נופל", והיינו שבציווי נופל ה"נ", כמו בתיבות נְשׁוּךְ נְפֹל, שבעתיד אומרים ישך נְפֹל, וה"נ" נופל, ועד"ז בציווי, שלא אומרים את הנ', ולכן בפ' בלק (במדבר כב, יא) כתוב "ולכה קְבָה" (בלי נ'), ועד"ז בויקרא (כד, יא) בפ' אמור "ויקוב בן האשה" גו' כתוב "ויקב' בלא נ', כי התיבה עצמה היא בלשון עתיד (יקוב) אלא שהי' שבראש התיבה מהפך מעתיד לעבר. ועוד.

וא"כ, תיבה זו אינה לפי שום כללים המקובלים. ולכן פירש"י (בקיצור) כתרגומו "פריש אגרך", שאז מובנת היטב התיבה נְקָה (אף שאינה לפי מובנה הפשוט לפי הכללים).

וישנם עוד כו"כ דוגמאות שתיבות כתובות לא לפי הרגיל כמו בשמות כט לה "...ככל אשר צויתי אותך", שאין כדוגמתה בתורה. ובדומה לזה (קצת), להלן בפ' וישלח (לג, יב) "נסעה ונלכה", שהי' אפשר לומר נסע ונלך.

וגם בפ' וישלח (לא, לט) "גנובתי יום וגנובתי לילה", שהי' מיותרת, שהרי הפירוש הוא גנובת יום וגנובת לילה.

וכן הוא כאן, שהתורה קבעה שבאופן כזה (של ציווי) נוח לבטא תיבה זו באופן כזה, ואין (לרש"י) ביאור מיוחד לזה, רק לבאר פירושה, וזהו שאמר כתרגומו "פירש אגרך".



במרמה – בחכמה

הרב משה לברטוב

מגיד שיעור בכולל תפארת זקנים

רש"י (וישלח לד, יג) עה"פ 'במרמה' מפרש 'בחכמה', ומוסיף "אשר טמא גו'. הכתוב אומר שלא היתה רמי' שהרי טמא את דינה אחותם".

ולכאורה צריך להבין, מה השייכות זה שטמא את דינה כו', שמשו"ז "במרמה" פירושו לא רמי' כ"א חכמה. והנה, רש"י מפרש שהפסוק נותן טעם למה לא הי' בזה עוולה. אך צ"ב מדוע משום כך לא הי' בזה רמי', ועדיין אפשר לפרש 'במרמה', כפשוטו - רמי'?

ואפ"ל שעצם ענין הרמי' הוא עוולה והנהגה לא טובה, ומאחר שלא הי' עוולה "כי טמאו" גו' הפסוק לא הי' מתאר זה בתור רמי'. ולכן מפרש רש"י שפירושו בחכמה.

וכן לגבי הברכות (תולדות כז, לה), אמר יצחק לעשו "בא אחיך במרמה", ושם ג"כ מפרש"י (כהתרגום) "במרמה - בחכמה". וצ"ל ג"כ מטעם הנ"ל.



שונות

השתמשות במספרים לענייני חול

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

ידוע שכ"ק אדמו"ר זי"ע השתמש בהגותיו במספרים ולא באותיות. ובאמת כ"ה גם בסידור יעב"ץ המקורי הנדפס בחיי המחבר.

ומצאתי סימוכין לזה לרבינו מנוח על הרמב"ם - הל' סוכה פ"ד ה"ב, וז"ל: כ"ה (= כתב הרמב"ם) היו לה שתי דפנות זו בצד זו כמין גאם, כלומר גימ"ל יונית שהיא עשויה כדל"ת שלנו, ומה שאמרו רבותינו כמין גאם ולא אמרו כמין דל"ת שלא רצו לתאר לאותיות הקדש שום דבר חול וזה מהפלגת הגדולים קדושת התורה וכבודה, עכ"ל וד"ל.



אפשרות הבחירה לנזהר במשהו חמץ

הנ"ל

בהגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר זי"ע, ונדפס בסוף שו"ע הרב ח"ג: "האריז"ל כתב הנזהר ממשוהו חמץ בפסח, מובטח לו שלא יחטא כל השנה (באהט רסתמ"ז). - ואולי הכוונה שלא יאונה לו כל און בשוגג, שהרי בודאי בעל בחירה הוא גם אז. " עכ"ל.

ומבאר כן בספר 'זכרון זאת' עה"ת להרה"ק הרבי מלובלין זי"ע: "את חג המצות תשמור, י"ל [...] דהנה איתא בכתבי האריז"ל. הנזהר ממשוהו חמץ, מובטח שלא יחטא. ודאי יש בחירה. כי אם מיירי באדם שאינו רוצה לחטוא, הוא לו לתועלת. וזה י"ל את חג המצות תשמור כל השנה מלחטוא.

וכעין זה כתב בספרו לפסח: את חג המצות תשמור [...] הנה איתא בשם האר"י ז"ל. אם אדם נזהר כראוי בפסח, הוא מובטח שלא יחטא כל השנה. בזה י"ל את חג המצות תשמור את התורה [...] ועד איזה זמן הוא תועלת. על זה קאמר למועד חודש האביב. פירוש עד הפסח הבא עלינו לטובה. ומפרש הטעם. כי בו יצאת ממצרים, פירוש בחג המצות, וכיון שהועיל לצאת ממצרים ממ"ט שערי טומאה למ"ט שערי בינה, על כן גם בכל (ה)שנה הוא תועלת שלא לחטוא.



מקורות קבלה לשו"ע אדה"ז

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

מי שאינו עונה "אמן יהא" הוא בנידוי מ' יום

בדרך כלל מקורות הקבלה בשלחן ערוך רבינו, במיוחד בחלק שאינו מהדו"ב הם ממה שמובא במג"א או מפרשי השו"ע, אך לעתים מוצאים, במיוחד בסוגריים (שלכאורה הם הוספות מאוחרות?), שמוסיף דברים מתורת הסוד מדיליה, בלי שהובאו בנו"כ השו"ע. הריני רושם כמה מקורות מקבלה הן מן החדש והן מהישן שהובאו בשלחן רבינו וטרם צויין למקורם. ועדיין כללי הדבר צריכים לימוד, ואכמ"ל.

באחד הגליונות שעבר כבר ציינתי מקור לדברי אדה"ז בשלחנו בסי' נ"ו בסוגריים: "(והשומע ואינו עונה הוא בנידוי מ' יום)" שמקורו

מדברי 'ספר זכירה' שמביא כך בשם האריז"ל, ואז כתבתי שכוודאי ראה כך במקור כלשהוא. בינתיים מצאתי המקור שממנו שאב ה'ספר זכירה' דבריו והוא מספר 'קיצור של"ה' (במהדורות המצויות עמ' מ"ח, ג) "וגם מי שמבטל במזיד אמן יהא שמייה רבה אחד דוחין אותו ממחיצתו מ' יום כאשר נמצא בכתבי האר"י ז"ל". וכ"ה בלי לציין שמכתבי אריז"ל בעמ' י"ט, ג: "דאפילו מי שמתרשל ומבטל אמן יהא שמייה רבא אחת דוחין אותו ממחיצתו ארבעים יום". (ונודעתי לציון זה, מההדורת 'ספר זכירה' בתוספות ציונים ירושלים תשנ"ט).

שילוב אצבעות זו בזו בזמן שלום

בסי' צ"א ס"ו כתב רבינו "ומכל מקום טוב לזוהר שלא לחבוך אצבעותיו בעת שלום כי בזה מוריד דין על עצמו". ורבינו מציין מקורו בעצמו שהוא מט"ז סי' צ"ה סק"ג "וחלילה לפכר ידיו בעת שלום, כי הוא מוריד דין על עצמו בזה ח"ו כידוע". והן ב'ט"ז מהדורת מכון ירושלים, והן במהדורה החדשה של שו"ע לא ציינו המקור לדבר בספרי הקבלה. ואציין איפוא לכמה מספרי חן שמביאים ענין זה.

א. ובכך המקור הראשון הוא ב'זהר' ויקרא (כד, א) "וכד דינא אשתלים ושריא עליה דב"ג כדין אסתיים ואתתקנו אצבען חמש בגו חמש ימינא בשמאלא לאחזאה דהא כולא אסתכמו עליה בההוא דינא". ומדברי הזה"ק משמע שאם יש לאדם דינים אז ממילא עושה אדם כך בלי שיחוש בכך.

ב. וב'שער המצות' פרשת עקב: "אסור לאדם לחבר ולשלב אצבעות יד ימינו עם אצבעות יד שמאלו כמו שנוהגים בני אדם לעשות לפי תומם דרך מקרה, והטעם הוא לפי שהם כחות עליונים ימיניים ושמאליים ואין לערבם".

ג. ודבריו הובאו בספר 'מעבר יבק' (שפתי צדק פט"ו) "ואין לבריא וכל שכן לחולה לשלב האצבעות של ימין בשל שמאל". (ודרך ה'מעבר יבק' הגיע הדבר לכאורה להט"ז ואדה"ז, כי לא ראו שער המצות משמונה שערים).

ד. וב'ספר זכירה' (מהדורת תשנ"ט עמ' עד"ר) יש הדגשה מיוחדת שאינה במקורות: "זוהר שלא לשלב אצבעות זו בזו, דזה מביא לידי דאגה" (ועיי"ש בהערות המהדיר).

אולם הדגשת הט"ז ואדה"ז בעקבותיו, להבחין בין זמן שלום או זמן גזירה, לא ראיתי בינתיים.

מסירת נפש הצדיקים הוא קרבן לשם

בסי' ק"כ ס"ב: "ואשי ישראל הן נשמות הצדיקים שמקריב מיכאל שר הגדול על המזבח של מעלה (ולמטה הן הקרבנות שמקריבים הצדיקים ומוסרים נפשותיהם להקב"ה על כל דיבור ודיבור היוצא מפיהם המכונה בשם מזבח)". ההוספה שבסוגריים לא ראיתי בנו"כ על אתר ובמהדורה החדשה לא ציינו לכך מקור.

אולם כנראה מקורו ב'מאמר אם כל חי' להרמ"ע מפאנו (ח"ג סל"ב): "כי שם צוה את הברכה לאיש ישראל, אנשיהם ממש בשעה שתפילתם בפיהם ירצו סלה" וב'יד יהודה' (פירוש קדמון - לפני אדה"ז - לעשרה מאמרות) מפרש: "בשעה שמוסרים נפשם בתפילתם ואז בפיהם ירצו סלה וזהו שתקנו ואיש ישראל ותפילתם תקבל ברצון" (וציינו לכך בשו"ע מה' מ"י, ולפלא שעורכי שו"ע רבינו לא מצאו מקור גלוי זה).

עצב מיוחד לזכרון

ידוע ומפורסם סיפור שסופר ע"י אדמו"ר הריי"ץ, מה שאירע לאביו אדמו"ר הרשב"ב שבאמצע הסעודה (וכידוע שיש נוסחים שונים בסיפור) סיפרו לו שמדענים גילו עצב במח שעוזר לזכירה, ולכן יש הבדל שכשאדם מנסה להיזכר הוא מרים ראשו כלפי מעלה וכשמעיין מוריד ראשו, ואדמו"ר הרשב"ב הראה שכבר כתוב כך במאמרי אדמו"ר האמצעי, והוא ידע כך מאדם עליון, והנה לפני כמה שנים כבר העיר ח"א שכך מבואר בספר שבילי אמונה לנכד הרא"ש (ובזכרוני שהעיר אז, שספר זה מובא בשו"ע אדה"ז בהל' טריפות), ומאז גם התעוררו אחריו לציין להשבילי אמונה. ובאחד הגליונות (תשי"ט) העיר הרי"מ שיחי' שמצא כך בס' תו"א להמקובל הר"מ פאפוריש שנדפס מכת"י. ודייק שם על הבדלי הנוסחאות. ובראשית השנה שוב העלה מישהו הנושא בקובץ בלי חידוש בדבר.

ולהעיר ממקור יותר קדום שמזכיר טעם על ההבדל בתנוחת הראש בין זכרון לעיון (וכנראה גילוי המדענים הי' שיש איזה גיד מיוחד לכך, וזה מבואר דוקא אצל אדמו"ר האמצעי), והוא בספר דרשות מהר"י אבן שועיב לתלמיד הרשב"א (מהד' ווגשל עמ' רפ"ד): "מציינו במח שלש מקומות, האחד באמצע המוח לקבל כח העליוני ורוחני, והוא כמקור וכמעין לשני אנשים, והשני הוא לפניו שיש בו כח הציור והמחשבה להבין דבר, והג' לאחוריו ובו כח הזכרון, ולכן כשהאדם רוצה להשכיל ולהבין, משחה ראשו שיבא בו השפע מן האמצעי,

וכשרוצה לזכור דבר מה מגביה ראשו למעלה להשפיע אליו מן האמצעי". אך יש הבדל בין דבריו להשבילי אמונה, ואכמ"ל.



הערות ללוח "היום יום..."

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

טז טבת - "דער צ"צ האט געזאגט ר' הענדליך אויף יחידות:
"...מדרש איז מעורר דאס הארץ, און תהלים מיט טרערען וואשט
אויס די כלי".

תהלים מיט טרערען וואשט אויס די כלי: להעיר גם משיחת חיי
שרה תש"א (סה"ש תש"א ע' 48 - בנוגע לניגון החסיד ר' אשר
מניקולייב): "מ'קאן גוט אויסוואשן די כלי מיט הייסע טרערען און עס
העלפט צו פתיחת הלב" (במקור לא במודגש).

וצ"ל מהו המכוון במילת "כלי"? וי"ל בדא"פ בג' אופנים:

1) ע"פ המבואר ב"היום יום" (לקמן) ליום כו ניסן: ורחץ את בשרו
במים . . אויסוואשען דעם בשר און אראפשווינקען דעם את בשרו, די
אלע רגילותן, וועלכע בשר מאכט . . אפּוואשען דעם טפל וואס ווערט
פון בשריות).

2) היום יום- ה' סיון: "וכבסו שמלותם- לבושי מחשבה דיבור
ומעשה..".

3) בס' דרך חיים (ע' 9): הרוחץ פניו בדמעות מתקן לצלם אלקים
שפגם וכו'. - עפ"ז נמצא שהכוונה שם (בד"ח) וכמו"כ בפתגם כאן
(בהי"י), שזהו ענין של עבודת התשובה, ופעולתו הוא גם על גוף
וחומריות האדם ("מתקן צלם אלקים שפגם").

בהמשך המאמר (שם, ע' 28): שזהו תיקון גמור על מה שהעין
רואה והלב חומד" (עיי"ש הביאור בפרטיות). ועפ"ז נמצא ש"תהלים
מיט טרערען" מוסבת ושייכת גם להעבודה עם הלב (כמ"ש בד"ח).



יט טבת - "ביי חסידי חב"ד איז מקובל מדור דור, דעם אלטען
רבי'ס א תקנה, אז אלע טאג זאל מען לערנען א פרשה חומש מיט

פירש"י פון דער וואך סדרה. אזוי האבען זיך אויך נוהג געווען די רביים נשיאי חסידי חב"ד".

מקובל . . דעם אלטען רבי'ס: להעיר מהל' בכ"מ בש"ס "מקובלני מרבן..."

מדור ודור: בל' חז"ל מנהג אבותינו בידינו.

אלע טאג זאל מען לערנען א פרשה חומש: וי"ל שההדגשה בזה הוא, שלא להסתפק רק בלימוד הפרשה לסיום השבוע כשקוראים את הפרשה ברבים, או בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום, אלא שלימוד הפרשה נוגע בכל יום מימות השבוע.

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש ב"היום יום" - ב' חשון: "אז דער רבי מיינט אז מ'דארף לעבען מיט דער פרשת השבוע און פרשת היום פון דער סדרה פון דער וואך. ניט נאר לערנען די פרשת השבוע יעדען טאג, נאר לעבען מיט איר".

שעפ"ז נמצא שצ"ל גם הלימוד ב"פרשת היום" והלימוד בכל יום הוא לא רק לימוד בלבד, כי אם גם חיותו של אותו היום, דוגמת מ"ש ע"ד מזון המן, שהוא "דבר יום ביומו".

ויש לבאר ער"ז מ"ש בזהר שהמצוות נקראים לבושין, ואי חסרא יומא חדא חסר לבושא חדא, מפני שנוגע לא רק קיום המצוות מצד עצמם אלא גם ההדגשה שקיומם קשורה עם יום פרטי (נתבאר בארוכה בסה"מ תרנ"ב ע' כד).

[אגב, עפ"ז יש להמתיק גם בכמה חקירות בענין קיום המצוות האם ההדגשה הוא על המצוה או שצריך להיעשות מצד הזמן מסויים ע"ד החקירה בענין ברכות התורה, האם זה גדר שיוצא בזה בתחילת היום או גדר בלימוד התורה, ועפ"ז יתחייב לברך בכל פעם שיושב ללמוד תורה - ראה שיחת: יט כסלו תשט"ז; אחש"פ תשכ"א; יט כסלו תשכ"ד. וכהנה רבות].

אזוי האבען זיך אויך נוהג געווען די רביים נשיאי חסידי חב"ד: וי"ל שעפ"ז נתוסף ענין חדש בזה בהלכה, שזה נעשה "מעשה רב" (כמובא בש"ס "אין למדין הלכה אלא . . ממעשה רב"), כיון שכך הי' ההנהגה בפועל של נשיאי חב"ד. ובנוסף לזה: ע"פ המבואר בגמ' סוכה כיון דנפיק מפומא דרב כהנא, לכן הדר אתלת וכו', מצד חביבותו של הנהגת רבו.

ועוד בזה: ע"פ המבואר בשיחת הרבי שמכיון שהנשיאים למדו בכ"י חומש עם פירש"י במילא מתאים זה עבור כאו"א.

ו"ל שעפ"ז יומתק גם התואר "נשיאי", המורה על התנשאות [דוגמת מלך "משכמו ומעלה" (נת' בשיחות)], ואעפ"כ גם הם למדו בכל יום חומש עם פירש"י.

דעם אלטען רבי'ס א תקנה . . האבען זיך אויך נוהג געווען די רביים נשיאי חסידי חב"ד: להעיר מפס"ד הרמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ב: והתקנות (מה שנתקן ע"י אדה"ז) והמנהגות (מה שהי' מנהג במשך הדורות אצל נשיאי חב"ד).



כב טבת - "...אזוי איז א חוב גמור אויף יעדען אידען צו טראכטען יעדען טאג א האלבע שעה וועגן דעם חנוך פון קינדער, און טאן אלץ, וואס עס איז בכוחו צו טאן און יתר מכפי כחו . . אז זיי זאלען געהן אין דעם דרך וואס מען איז זיי מדריך".

וואס עס איז בכוחו צו טאן און יתר מכפי כחו, זעהן פועל זיין ביי די קינדער: ו"ל שמ"ש "יתר מכפי כחו", כיון שהבן נמשך מעצם מוח האב ולכן הוא למעלה מכחות הגלויים, במילא מתבטא זה גם בחינוך הבן שהאב ינצל בזה גם "יתר מכפי כחו", היינו למעלה מכחות הגלויים.

ועפ"ז יומתק גם מ"ש יפה כח הבן מכח האב, כיון שבכח הבן נמשך עצם מוח האב, עצמיות האב. וביחד עם זה - הדגיש הרבי בכמה משיחות קדש - שזהו "מכח האב", היינו שגם זה נמשך גם מכח האב.



דין ומשפט דר"ה

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר

בשער הגמול להרמב"ן בתחילתו, מבאר שהדין ומשפט דראש-השנה הוא (לא על הנשמה אם תזכה לגן עדן, אלא) על ענייני עולם הזה, אם לחיים ולשלום או להיפך וכו'. והובא בהגהות מיימוניות להרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ג אות א).

בלקוטי תורה (ר"ה נט, א) וכן במאמרי הרבי (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' רצב) ובשיחותיו (לקוטי שיחות יט, עמ' 293) נעתקו הדברים (תמיד, גם במקומות נוספים שאינני מוצא לעת-עתה) רק מהגהות מיימוניות, ולא ישירות משער הגמול. ואולי מפני שבהגהות מיימוניות מביא גם דעת התוס' שסוברים אחרת, ומסיים "אבל הרמב"ן . . . ז"ל כתב . . .", להכריע כדעתו. ואשמח לדעת אם יש לזה ביאור טוב יותר.



צדיק בדינו

הנ"ל

המבואר בתניא פ"א שמה שאמרו דרוב זכויות נקרא "צדיק", היינו "צדיק בדינו, מאחר שזוכה בדין" ולא כ"שם - התואר", לכאורה המקור לזה (כדברי אדה"ז "מפי ספרים") הוא מדברי הרמב"ן בשער הגמול בתחילתו וכן ר' ישעיה הזקן מטראני, שהביאם הר"ן (ר"ה ג, ב - מדפי הר"ן - ד"ה צדיקים).



"אור שגנזו לצדיקים"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן נט סעיף ו: "יש אומרים שאין לומר "אור חדש" כו', ויש מיישבים המנהג לומר . . . לפי שיוצר אור זה האור שברא הקב"ה בששת ימי בראשית וגנזו לצדיקים לעתיד לבוא, ועל אור זה נאמר (ישעי' ס, ג) 'והלכו גוים לאורך'".

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ב, מדוע מביא כאן שעל אור זה נאמר "והלכו גוים לאורך", והרי בכמה מדרשים הובאו על זה פסוקים אחרים. וכמו במדרש בראשית רבה פ"א, שהובא על זה הפסוק "והי' אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהי' כאור שבעת הימים". ויתר על כן, הרי הדרש הוא שהאור הוא עבור הצדיקים דוקא, ואילו בפסוק כאן נאמר "והלכו גוים לאורך", היינו שגם הגוים יהנו מאור זה.

ויש להעיר מפירושו הראב"ע על הפסוק "כי מנהג מי שהוא בחושך לראות היושבים באור". ונמצא שהאור הוא אכן רק עבור ישראל אלא שהגוים יראוהו מרחוק.

ואולי יש מקום לומר, שהחידוש שבפסוק זה הוא, מה שאור זה מכונה בשם "אורך", אור שלך, אורן של כל ישראל. ולכן מתאים להביא פסוק זה בענין "אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו במהרה לאורו", ד"ונזכה כולנו" משמעותו כל ישראל. ועצ"ע.



שורש המחלוקת בהלכה

הנ"ל

בהקדמת פירוש המשניות כתב הרמב"ם: "אבל מה שאמרו משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל, ענין זה מבואר, שכל שני אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העיקרים שיוציאו מהם הסברות לא תיפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים".

והעירני חכם אחד, דלכאורה יש לעיין איך מתאים זה עם הכלל ד"אין דעותיהן שוות", דלכאורה גם אנשים שהם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העיקרים, הרי מצד זה שיש להם טבעים שונים (וכן ע"פ המבואר בקבלה ובהקדמת התניא ששורש נשמתם שונה), אדרבה, בהכרח שתיפול מחלוקת ביניהם בסברא.

ולמשל, כשאביי ורבא חולקים אם יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לא הוי יאוש, הרי לשניהם יש סברא מוצקת לצד שלהם, כמבואר בגמרא (ב"מ כא, ב) "אביי אמר לא הוי יאוש דהא לא ידע דנפיל מיני" רבא אמר הוי יאוש דלכי ידע דנפיל מיני" מיאש . . מהשתא הוא דמיאש", וזה שאינם מסכימים זה לזה הוא משום שאביי ורבא חושבים בדרך שונה. ומדוע כותב הרמב"ם שלא תתכן מחלוקת בשום פנים.

ויש לעיין בזה עוד.



מקום אמירת הקרבנות עד הודו [גליון]

הרב אפרים פיקארסקי

מנהל ביהמ"ד

בהא דשקו"ט בקובצים הקודמים אודות זמן הנחת תפילין וכו' ע"פ המכתב שנתפרסם בניצוצי אור והובא בשערי הלכה ומנהג הוספות

ומילואים (ח"ה) אות א' (המכתב הוא מענה להרב מאיר שי' ל. על "שאלותיו והשגותיו").

הנה, אולי י"ל בזה ובהקדם שבסוף מכתב הנ"ל, לאחר שכותב "שאומרים בבית ברכות וכו' עד הודו", מסיים וז"ל "שלא כמנהג העולם שאומרים ברכה"ש בביהכ"נ וכו' ולכן איפכא מסתברא שיותר קרוב לעבור זמן קריאת שמע בשבת ויו"ט (ההדגשה לא במקור) על פי מנהג העולם וד"ל, ע"כ.

אשר מזה מובן (לכאורה) שכל הדיון ושאלת הרב השואל היתה בנוגע לשויו"ט [ואולי יש להוסיף שאולי הרב הנ"ל ראה או שמע (וכיו"ב) שמתחילין תפילת שחרית בביכנ"ס חב"ד בשויו"ט לאחר זמן קר"ש, ומשו"ז שאל את שאלתו וע"ז היתה המענה].

ועכשיו הכל על מקומו יבא בשלום, שמכתב הנ"ל דן רק לגבי שויו"ט, שאכן כן הוא מנהגנו שמתחילים בביהכנ"ס "הודו", ולא שייך ע"ז כל הדיונים אודות הנחת תפילין לפני איזהו מקומן וכו'.



בענין הנ"ל

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

בגליונות הקודמים דנתי בארוכה במה שכותב כ"ק אדמו"ר זי"ע במכתבו מי' סיון תשל"ו: "מנהגנו לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר, פ' העקדה, ק"ש (עם פרשה ראשונה - בכוונה לצאת ק"ש בזמנה) וסדר הקרבנות וכו' עד הודו, ובביהכ"נ מתחילים מ'הודו". וכן פרסמתי מה שהעידו אלו שבמשך שנים (מאז תשמ"ט, כשהרבי היה נשאר בחדרו שב-770 גם בלילה) היו ערים כל הלילה ליד חדרו של הרבי מבחוץ, היו שומעים באשמורת הבוקר את הרבי אומר ברכות השחר עד הודו ממש, והיה אפשר לשמוע בכירור כמה מלים מתוך ה"י"ג מדות (ש)התורה נדרשת בהן". הרי לנו עדות מפורשת וברורה שהרבי בעצמו נהג כפי הנאמר במכתב הנ"ל "מנהגנו לומר". וביארתי בארוכה מנהג זה עיי"ש.

והעירני הרה"ת פסח צבי שי' שמרלינג שהנהגה הנ"ל לכאורה מפורש גם בשיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"פ ויקהל, כ"ה אדר ראשון תשנ"ב ('שיחות קודש' תשנ"ב ח"ב עמ' 794): "...כאשר נמצאים כמה

וכמה מישראל ביחד, שאז מיתוסף בקיום מצות 'ואהבת לרעך כמוך' (אפילו) לגבי עצם הקבלה ד'הריני מקבל עלי מ"ע של ואהבת לרעך כמוך' שכאו"א מקבל על עצמו קודם התפילה, שכן, קבלה זו נעשית עוד לפני שהוא נמצא עם כמה מישראל יחד, אלא בחדרו פנימה. וכנהוג, שהתחלת התפילה בציבור היא ב'יהודו לה'', כך, שאמירת ה'הריני מקבל עלי כו'' היא בעודו לבדו ולא בציבור. אלא שאמירה זו מהווה הכנה לתפילה בציבור שלאחר מכן...". וראה 'התוועדיות' תשנ"ב ח"ב עמ' 369 הערה 90.

ולפלא על הר"א חיסריק שעל המכתב הנ"ל הוא כותב בזלזול ב'הערות וביאורים' גליון ז (תתכט) עמ' 87: "מצאו דף אחד שנכתב ע"י מזכירו של הרבי, ואינו מובטח שכיוון בדיוק לדעת כ"ק. . . יש כאלה שטוענים שע"פ מה שכתוב בדף שנמצא בארכיון המזכיר, שזה 'פסקא] פתקא טבא שנפלה מן השמים' יוכלו לחדש...". ואין לסמוך עליו עיי"ש, והרי נתברר שכך היתה הנהגתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, ואם כן לאלו שהנהגתו של הרבי יקרה בעיניהם וזה בשבילם הוראה בחיים ודאי שאפשר וצריכים להתחשב עם זה. גם שאר דבריו דחויים לאחרי מה שנתברר והוכח כבר בגליונות הקודמים.

הוראה מכ"ק אדמו"ר זי"ע ביחידות

סיפר לי הרה"ת בן ציון שי' שטיין מהשלוחים לדטרויט שפעם שאל את המשפיע הרמ"ז שי' גרינגלאס האם על יסוד הנאמר ב'היום יום' י"ט אב "מניחים תפילין. . . קודם אמירת פרק איזהו" ישנה הנהגתו שחונך על פי אביו להניח תפילין לפני מה טובו? ואמר לו הרב גרינגלאס, שב'היום יום' אין הוא שולל הנחת תפילין לפני מה טובו, אלא הכוונה לשלול הנחת תפילין אחרי איזהו מקומן. כעבור כמה שנים (שנת תשכז בערך) הוא כתב כ"ז בפתק כשנכנס ליחידות ושאל האיך להתנהג, וענה לו כ"ק אדמו"ר זי"ע: "כיון שנהגת עד עכשיו להניח תפילין לפני מה טובו - תמשיך בזה". ואינו ברור האם הסכים להסברו של הרמ"ז גרינגלאס, או שהעיקר שהרבי לא רצה שישנה הנהגתו דעד עתה. יחידות זו רשומה בקצרה ב'היכל מנחם', ג, עמ' רסג.

"בלתי מוגה" בתורת רבינו [גליון]

ב'הערות וביאורים' שם עמ' 88 העיר הכותב על הדיון בענין הסמכות של נוסח האגרות קודש של כ"ק אדמו"ר זי"ע מתוך ארכיון המזכירים, וכותב: "אך כמדומה מרוב דברים לא שמו לב לכך, שגם

בהנחות של ההתועדויות שנרשמו מתוך סלילי הקלטה, כך שאין ספק, שכך יצאו הדברים מפי רבינו, עדיין נחשבים הדברים 'בלתי מוגה'. . כללו של דבר: כשהמקור היחיד לאיזה ענין הוא מהנחה בלתי מוגה, אף אם ברור שכך יצאו הדברים מפי רבינו, יש לעיין היטב האם אפשר לסמוך על כך לקבוע מנהג או פירוש המנוגד למקובל ומפורש במקום אחר".

ואם כי דבריו בכללותם נכונים, אבל לכאורה בנוגע לענינו אין מקום לדבריו מפני כמה טעמים: (1) כבר נתבאר שההנהגה המבואר באגרת הנ"ל, "לומר בבית בהשכמה כל סדר ברכות השחר . . . עד הודו", היה גם מנהגו של הרבי בעצמו, וא"כ ודאי שאין זה בגדר "בלתי מוגה" ואפשר לסמוך עליו. (2) הרי הרבי בעצמו גילה דעתו שהעתקי המזכירות אפילו אלו שאינם מוגהים על ידו ראויים הם להתפרסם, ולא ציוה על עורך ה'אגרות קודש' שיציין עליהם שהם "בלתי מוגה", הרי שסמכות העתקים אלו אינו מוטל בספק כלל.

בגליונות הקודמים כבר צויינו כמה דוגמאות לעובדה שהרבה העתקי המזכירות שהתפרסמו ב'אגרות קודש' לא נכללו בהם הגהותיו של הרבי שציינם רק על עותקו של מקבל האגרת. והנני להוסיף בזה עוד דוגמא: ב'אגרות קודש' ח"י עמ' קלב באגרת מי"א כסלו תשט"ו לר"ז סרברנסקי כתוב ע"פ העתק המזכירות: "מוסג"פ העתק מכתבי ממ"ש לאחד המוסדות של אנ"ש. וכל האמור בו הוא גם בנוגע לאנ"ש דאוסטרליא, ובטח ימצא האותיות להסבירם", אבל על העתקו של הנמען אנו רואים שהרבי מחק קטע זה ובצדו רשם: "מטעם כמוס - לא נשלח". צילומו התפרסם ב'צדי"ק למלך', ז, עמ' 365.

ולעצם דבריו יש להעיר, האם זה נכון באמת שכל מה ששמעו מהרבי הנו בגדר "בלתי מוגה", וכי מי שנכנס להרבי ביחידות ושמע מהרבי הוראות שונות בחייו הפרטיים, בהלכה ומנהג או בעבודה, וכי נאמר שהם בגדר "בלתי מוגה" ואין הוא יכול לסמוך על הוראות אלו "לקבוע מנהג או פירוש המנוגד למקובל ומפורש במקום אחר"? לכאורה פשוט שלא כן הדבר, באם רק אין מקום לחשוש לשכחה וכד' ודאי שכל אחד יכול לסמוך על הדברים שנאמרו לו ביחידות, ומסתבר שכשהרבי דיבר לאדם פרטי ודאי עברו הדברים כמה צמצומים וכו' עד שהתלבש באותיות השייכים לאדם פרטי זה וכו', משא"כ כשהרבי דיבר בפני קהל גדול שיחות ארוכות בדברי תורה מורכבים מפרטים ופרטי פרטים וכו'.

ויש להוסיף ביאור בענין זה, שהרי רואים אנו מאופן הגהת השיחות והמאמרים ע"י הרבי, שבשנים הראשונות הרבי הגיה מאד הרבה, מחק, שינה והוסיף קטעים שלמים, והיו ב' או ג' מהדורות של הגהות, ובמשך השנים היה ההגהה מתמעט והולך, ועד שישנם שיחות שהרבי הגיה אותם ע"י שהוסיף בראש עמוד הראשון סימן של אישור $\sqrt{\quad}$ וכדומה. ויעידו ע"ז חברי 'ועד להפצת שיחות', 'ועד הנחות בלה"ק' ואלו שעסקו בזה. ולכאורה הביאור בזה הוא שברכות השנים למדו המניחים אופן הנחת ועיבוד השיחות כפי ההוראות שקיבלו במשך השנים מהרבי, וע"כ עם הזמן הרבי סמך עליהם יותר ויותר. וע"כ אין פלא שהרבי אישר פרסום העתקי המזכירות, אפילו אלו שלא הוגהו על ידו.

בהמשך דבריו מוסיף הכותב ב'הערות וביאורים' שם: "הרבי הסתייג מהדפסת דברים שאמר כצורתם ללא הגהה, ולא נחשבו 'בלתי מוגה' אף אם אין ספק שכך יצאו מפי רבינו. . והדברים היו ידועים לכל, ורק לאחרונה נעשה סדר שמעתיקים לשונות רבינו מתוך סלילי הקלטה כלשונם, ומדייקים בהם כמו בשיחות שהוגהו".

ולכאורה אין הדברים נכונים, שהרי הסיבה למה הרבי לא רצה שיהיה "העתק מלה במלה מהטייפ" הרי זה כיון שהרצאת הדברים בשיחה הוא באופן אחר לגמרי מאשר הרצאת דברים בכתב, נוסף על ציטוט מדויק של לשונות הספרים שעליהם דנים, גם סדר הדברים בקדימה ואיחור, וכן גם כשהדברים נכפלו בדיבור כדי להדגיש הדבר ודאי שבכתב אין להכפיל הדברים וכיו"ב, ואין זה נוגע כ"כ לעיקר ענין ה"בלתי מוגה" שהכוונה שהדברים שנרשמו אולי אינם מדויקים.

