

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביים
 ברכת מזל טוב לידידנו היקר הנודע לשם ולתפארת
 בכשרונותיו הברוכים והנפלאים, איש חי ורב פעלים
 רוח המקום והבריות נוחה הימנו
 המופלג בתורה וביר"ש ובמדות טובות
 חבר המערכת מלפנים, אשר הטביע חותמו על הופעת
 הקובץ באופן של פעולה נמשכת
 הרה"ת הנעלה והיקר
 מוה"ר ישעי' שי' גערליצקי
 לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג הכבודה
 והמהוללה תחי'
 ביום ד' ג' טבת "זאת חנוכה" תשס"ה
 יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
 לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו מתוך ברכה והצלחה וחיים
 מאושרים בגו"ר

המערכת

ב"ה

ה' טבת דידן נצח

ש"פ ויגש

ה'תשס"ה

גליון ו [תתצ]



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- מצוות בטלות לע"ל 6
 תחיית המתים לפני ביאת משיח 11

לקוטי שיחות

- מנהג רבותינו נשיאנו בהדלקת נר"ח 13
 "האלקים מצא את עון עבדיך" 17
 "בית" עיקרו (ורוחניותו) של אדם 18
 לימוד עם "חבר(ותא)" 18
 בין אדם למקום או בין אדם לחבירו 19

- 20 החידוש בפתרונו של יוסף
22 דברים בטלים בחלום דיוסף

נגלה

- 24 העדאת עדים בפקדון
28 הודאה שלא ממין הטענה
32 בגדר פסק בי"ד
35 כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א [גליון]
36 חשוד אממונא חשוד אשבועתא [גליון]

חסידות

- 37 זה לעומת זה
38 לע"ל יקראו בשם "ישורון"
39 'כי נער ישראל ואוהבהו' [גליון]

רמב"ם

- 40 בדין ברב עם הדרת מלך
44 בענין תפילת ערבית רשות
48 בענין אי לא אמר המלך הקדוש
50 סגנון הרמב"ם בהל' תענית
51 בגדר ברכות "ארץ חמדה" ו"ברית ותורה" בברהמ"ז [גליון]

הלכה ומנהג

- 53 הדלקת נרות חנוכה במקום אכילת עראי
54 שובר בעדים או בחתימת יד המלוה
56 תחיבת הרצועות של התפילין בתוך החגורה
57 כיוון הסיבוב ב'בואי בשלום'
57 נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע
58 בירורי שיטות בכמה מדיני אבילות
63 מדוע הניעור כל הלילה יטול ידיו
66 נר שבת בשמן זית [גליון]
66 כיצד מברכין על האורז - שיטת אדמוה"ז [גליון]

פשוטו של מקרא

- 67 "מן הבא בידו"
69 שרט לו שריטה בכותל [גליון]

שונות

- 71הערות בסדור רבנו הזקן עם ציונים והערות.
- 72גזירת היונים על בני ישראל.
- 74בדבר ביאת הרב המגיד אל הבעש"ט.
- 78 "שהשמחה במעונו" [גליון].
- 79 כל פינות שאדם פונה לצד ימין [גליון].

גאולה ומשיח

מצוות בטלות לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בקובץ שיעורים ח"ב סי' כ"ט הביא קושיא הידועה¹ בענין מצות בטלות לע"ל (נדה סא, ב), דהא אחד מעיקרי הדת הוא שזאת התורה לא תשתנה לעולם? ומתרץ שם בב' אופנים: א) דהכוונה בעיקר הזה שדיני התורה לא ישתנו מכפי שנאמרו למשה מסיני ע"י מרע"ה, וגם זה נאמר בסיני, דלע"ל יהיו המצוות בטלות, ולא יתחדש לעתיד שום דין מה שלא ניתן למרע"ה, והא דמצות בטלות לע"ל גם זה הוא אחד מדיני התורה המצויה אצלינו היום. ב) הא דמצות בטלות לע"ל אין הכוונה שהזמן שלע"ל גורם שיתבטלו המצוות, אלא שהמתים שיחיו יהיו פטורין מהמצוות, דגזזה"כ הוא 'במתים חפשי' כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות לעולם, אפילו לאחר שיחי', והדין הזה נוהג גם בזמן הזה, דאי מיתרמי ניסא, כמתים שהחי' יחזקאל, פטורין מן המצוות, ולא יהי' לע"ל שום התחדשות בדיני התורה. והאנשים שיהיו לע"ל שלא יחיו ע"י תחיית המתים, באמת יהיו חייבים בכל המצוות.

ומביא ראי' לפירוש השני, מהא דכתב הרדב"ז (ח"ב סי' תרמ"ד, וראה יומא ה, ב. ותוס' פסחים קיד, ב. ד"ה 'אחד', וכ"כ בס' 'העקרים' מאמר ד' פל"ה ועוד בכ"מ) שיהיו ב' תחיות, אחת פרטית לצדיקים בימות המשיח, ואחת כללית לכל באי עולם ליום הדין. והרי בסוגיית הגמ' בנדה שם קאמר, דמהא דתנן דתכריכי מת אין בהן משום כלאים, אף דעתידין שיעמדו בלבושיהן, ויהיו לבושין כלאים. מוכח דמצוות בטלות לע"ל, עיי"ש. ואי נימא כפי' הראשון אכתי תקשי האיך קוברין המת בכלאים, שמא יהי' מהצדיקים שיהיו לימות המשיח ואותן יהיו חייבין בכל המצוות. אלא ודאי כפירוש השני דאין הזמן גורם כלל, רק דכל המתים שיחיו באיזה זמן שיהיו, פטורין מן המצוות מקרא ד'במתים חפשי', עיי"ש עוד.

1) ראה בזה בקונטרס "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם" (נדפס בס' תורת מנחם - הדרנים על הרמב"ם וש"ס ע' רכ"ט והלאה)

צדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם

אבל יש להקשות על פירוש זה מהך דכתובות קג, א. דרבינו הקדוש אחר פטירתו ה' בא לביתו בליל שבת, ובס' חסידים סי' תתשכ"ט (צוין בגליון הש"ס שם) ביאר בזה וז"ל: "ורבינו הקדוש ה' נראה בבגדים חמודות שהי' לובש בשבת ולא בתכריכין להודיע שעדיין ה' בתוקפו ופוטר את הרבים ידי חובתו בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצוות כי אם כחי בבגדים כמו שהי' לובש בחייו והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם ופוטר בקידוש בני הבית, עכ"ל².

ועיי"ש בגליוני הש"ס להגר"י ענגל שהקשה ע"ז, שהרי בשבת (קנא, ב) אמרו גם על דוד המלך ישראל, דכיון שמת נעשה חפשי מן המצוות. וא"כ איך אפ"ל שזה אינו שייך בצדיקים? ותירץ, דשם אמרו זה רק על הגוף עצמו שמת, וביאר כוונת ספר חסידים בב' אופנים: (א) דקאי על הנפש שבעולם העליון שהוא מחוייב במצוות, והא דאמרו יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, ה"ז משום דבעוה"ב אין יצר המסית לעבור, לכן אין העבודה חשובה כ"כ. ולכן יפה שעה אחת וכו' בעוה"ז שהיא עבודה גדולה דכבישת היצר, וכיון שהנפש שלו מחוייב במצוות, לכן כשבא למטה יכול להוציא אחרים יד"ח דהוה מחוייב בדבר, והביא רא' לזה מפסיקתא רבתי עיי"ש. (ב) דצדיקים במיתתן קרויים חיים וכאילו הם בחיים עדיין, ורק כאשר הם בעולם העליון פטורים מן המצוות מפאת המקום, כי לא נאמרו המצוות בעולם העליון, משא"כ בירדם לעוה"ז עדיין עליהם חיוב מצוות כבתחילה כי בעוה"ז יש חיוב מצוות לכל ישראל חי, וגם צדיק חי הוא. עכ"ד. והחילוק בין הפירושים הוא: דלאופן הא' הוא מחוייב במצוות גם בהיותו למעלה, ונלא קשה מדוד המלך כיון דשם איירי רק אודות גופו ולא אודות נשמתו. משא"כ לאופן הב', כל חיובו הוא רק כשבא למטה בעוה"ז. וראה גם בשו"ת יחיה דעת ח"ו סי' ה', שהקשה ע"ז מדוד המלך ע"ה, ותירץ ג"כ (ע"ד אופן הב' הנ"ל) דכוונתו, דהוה מחוייב בדבר רק כמו רבי שבא למטה בעוה"ז מלובש בגוף, אבל על הגוף מצ"ע כשמת כדוד המלך אמרינן למתים חפשי, והחיד"א בשם הגדולים (ח"א אות א' מע' ראב"ן) הביא ע"ז מ"ש המהרש"א בחדא"ג

(2) ועיי"ש בברית עולם, ובמקור חסד. וראה לקוטי שיחות ח"ב ע' 511 והע' 59 שם.

בפ' גט פשוט (ב"ב קסד, ב) בהא דאמרינן ג' עבירות אין אדם ניצול מהם בכל יום וכו', דדייק למנקט אדם, דהוה אדם דעלמא, אבל החסידים ניצולין, דעד"ז הכא דרך באדם סתם אמרינן כיון שמת נעשה חפשי מן המצות אבל לא בצדיקים³, ועד"ז הביא בשד"ח פאת השדה מערכת ג' סי' י"ח, וראה גם בספרו מכתב בחזקיהו שבת ל, א.

[וראה בס' תורת מנחם תש"י ע' 192 וזלה"ק: "ישנם כאלו שפוחדים שלאחרי ההסתלקות נעשה "במתים חפשי", אבל האמת היא שלא על כולם נאמר במתים חפשי כמבואר בספר חסידים (הנ"ל) שצדיקים שנקראים חיים אפילו במיתתם אינם כשאר המתים (ככל אדם) שהם חפשי מן המצוות, אלא גם לאחר ההסתלקות יש להם כל החיובים כמו שהיו מקודם", עכלה"ק, דמלשון זה משמע כאופן הא' דגם כשנשמתם למעלה ה"ה מחוייבים במצוות כמקודם].

היוצא מכל זה, דמבואר בספר חסידים בהדיא, דצדיקים כשבאים למטה ודאי הם מחוייבים במצוות, ולכן הי' רבינו הק' יכול להוציא ב"ב בקידוש, וא"כ איך אפ"ל דמצוות בטלות לע"ל הוא משום שיש גזה"כ שהמיתה מפקיעה ממנו חיוב המצוות לעולם, ואפילו כשיקומו בתחיית המתים כגוף גשמי יהיו פטורים? [ובודאי זה קאי על כאו"א גם על צדיקים].

רבינו הק' הי' גלגולו של יעקב אבינו

ולכאורה הי' אפשר לומר ע"פ מ"ש בנחמד למראה (כלאים פ"ט קג, ב. בד"ה ובעיקר) דכוונת הספר חסידים הוא רק על רבינו הק'. כי כתבו המקובלים דרבינו הקדוש הי' גלגול יעקב אבינו, ואמרו חז"ל (תענית ה, א) יעקב אבינו לא מת, ודרשו מקרא דמה זרעו בחיים אף הוא בחיים, ולכן צוה לבניו דמיטה ושלחן ומנורה יהא במקומו (כמבואר בכתובות שם) להראות שלא מת, עיי"ש בארוכה. ובפי' מקור חסד (להגר"ר מרגליות ז"ל) בספר חסידים שם אות ח', הביא ע"ז מ"ש

(3) אלא דבמ"ש החיד"א שם לתרץ הא שמתפללים אצל קברי הצדיקים, והלא אסור להתפלל או לקרות ק"ש תוך ד"א של מת כדאיתא באו"ח סי' ע"א סעי' ז' ? וכתב דלפי מ"ש בספר חסידים א"ש, כיון דבצדיקים לא אמרינן למתים חפשי - לכאורה קשה דמה זה שאני מהא דאמרו אצל דהמע"ה למתים חפשי מצד הגוף, וכפי שנת' דכל מה שכתב הספר חסידים הוא רק על נשמתו או כשהוא בא למטה מלובש בגופו, וכן הקשה ביחוד דעת שם.

בב"ר ס"פ צ"ו דרבי ה' דר בצפורי י"ז שנה והי' קורא על עצמו, ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה. והביא ממגלה עמוקות אופן פ"ד ובגלגולי נשמות להרמ"ע מפאנו, שרבינו הקדוש ה' ניצוץ יעקב, ולכן לא כתיב "וימת" אצל יעקב אלא ויגוע ויאסף על עמיו. ולכן דוקא אצל רבינו הקדוש שלא ה' בו ענין המיתה כמו ביעקב, קאמר בספר חסידים דלא אמרינן בי' דנעשה חפשי מן המצוות, כיון שלא מת. אבל בשאר צדיקים שמתו לא אמרינן כן. דאי נימא כן לא קשה על פירושו של הקו"ש כנ"ל, כיון שהענין דנעשה חפשי מן המצוות קאי גם על צדיקים, ורבינו הק' שאני.

אבל מלשון הספר חסידים: "והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם" לא משמע כדבריו אלא דקאי על כל הצדיקים, וכן כתב גם בשדי חמד שם להקשות על הנחמד למראה, וכן נקט גם הרבי בשיחה הנ"ל.

דעת החת"ס בנוגע אליהו הנביא כשמלובש בגוף

והנה ידוע מ"ש בשו"ת החת"ס (ח"ו ליקוטים סי' צ"ח בביאור סוגיית הגמ' עירובין מג, א) וז"ל: "אבל האמת יורה דרכו, כי מעולם לא עלה אלי' בגופו למעלה מיו"ד טפחים, אך נפרדה נשמתו מגופו שם, והנשמה עולה ומשמשת למעלה בין מלאכי שרת וגופו נתדקדק ושורה בג"ע התחתון בעוה"ז, וביום הבשורה במהרה בימינו תתלבש נשמתו בגוף הקדוש הלז, ואז הוא ככל אדם מחכמי ונביאי ישראל, והוא מוסמך מרבו אחיה השילוני או ממרע"ה, אם הוא פנחס, והוא יסמוך את חכמי ישראל, ואז יש לו דין ככל בני ישראל. וכן בכל פעם שמתגלה ומתראה בעוה"ז מלובש בגופו הוה, אך כשמתגלה בנשמתו כמו ביום המילה אז איננו מחוייב במצות, דבמתים חפשי כתיב, ועוד שיוורד ממטה למעלה לא שייך שם תחומין, וכשמתגלה על אופן זה הרי הוא מלאך אעפ"י שלומד תורה ומגלה דינים, אין לקבוע הלכה עפ"י דבריו, דה"ל רק כמו חלום ורוח נבואה ואין משגיחי' בבת קול, אך כשמתגלה בלבוש גופו הרי הוא מגדולי חכמי ישראל ותשב"י יתרץ קו' ואיבעי' ואיליו תשמעון, כי מי כמוהו מורה וכשראוהו רבב"ח בבית הקברות של גוים וא"ל לאו כהן מר אז נתגלה בלבוש גופו, דאנשמה בלא גוף לא שייך לשאול לא כהן מר...", עכ"ל, וראה בס' ילקוט הגרשוני ברכות ד, א. שביאר עפ"י הגמ' שם שלמד מאלהיו הנביא שלשה דברים וכו' עיי"ש. ובס' לקוטי סופר מצוה כ"ד.

משמע מזה לכאורה דסב"ל להחת"ס, דרק באלהו הנביא שלא מת וגופו קיים, לכן כשנשמתו מתלבשת בגופו ה"ה ככל חכמי ישראל ומחוייב במצוות וכו', אבל בשאר צדיקים לא אמרינן כן⁴.

ועי' גם בס' נחלת בנימין מצוה ק"ד ובס' יפה ללב או"ח סי' כ"ג דשקו"ט באותן שנכנסו חי לגן עדן כמו אליהו הנביא ורבי יהושע בן לוי, אם מצווים ועומדים עדיין במצוות, או דילמא המקום גורם, ודוקא בעוה"ז הוא מקום מוכן לשמור מצות ה' ולא בג"ע, עיי"ש בארוכה בכל מה דשקו"ט בזה, ובשו"ת ציץ אליעזר חי"ז סי' ו' ושו"ת עטרת פז ח"א כרך ג' אהע"ז מילואים סי' ט', ולכאורה תקשי על החת"ס והנחלת בנימין וכו' דלמה כתבו כן רק בהנוגע לאלהו הנביא, הרי בספר חסידים מבואר שכן הוא בכל הצדיקים?

לכאורה נראה שהריטב"א חולק על הספר חסידים

אמנם עי' בחי' הריטב"א נדה שם שהקשה דאיך אפ"ל דמצות בטלות לע"ל הלא אמרינן בפרק חלק (סנהדרין צב, ב) גבי מתים שהחי' יחזקאל "אני מבני בניהם ואלו תפילין שהניח לי אבי אבא, דאלמא מתים שהי' להם תחי' נהגו במצוות? הא לא קשה ושתי תשובות בדבר, חדא, שלא אמרו מצות בטלות מן המתים אלא לתחית המתים העתיד לבוא שיהא סוף הכל וכו' אבל בתחית המתים של מתי יחזקאל שלא היו לא במקצת, לא בטלו תורה ומצות שהרי לא הי' להם תחית המתים גמורה לקבל שכר וכו', ועוד כי מה שאמרו מצות בטלות לע"ל היינו שלא יהיו חייבין לעמוד בהן, אבל מ"מ יש מצות קדושות כעין תפילין, שניהגו כן מעצמן מפני שלימותן ותפארתן לא בדרך

4) אבל עי' בשו"ת תורה לשמה סי' ש"פ שכתב וז"ל: "שאלה אליהו הנביא זכור לטוב שהוא בא ויורד בעוה"ז שמתלבש בגוף ולומד עם החכמים והולך ובא עמהם כשאר אדם אם יש לו דין מלאך גמור בעת שהוא בעוה"ז, ומתלבש בגוף א"ד יש לו דין נביא, ונ"מ אם חייב להתפלל, וכן בשאר מצות בהיותו בעוה"ז, ואם יצטרף למנין קדיש וקדושה יורנו ושכמ"ה. תשובה גם בהיותו מלוכש בגוף בעוה"ז ויושב עם החכמים ובא עמהם בדמות אדם ממש עכ"ז הוא חשוב מלאך ויש לו דין מלאך גמור בכל העניינים, ואינו נכלל עם בני אדם, וראיה לזה מ"ש בגמרא דפסחים פא, ב. ברייתא ערוכה שם איזהו טומאת התהום כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם הכיר בה אחד בסוף העולם, אין זה טומאת התהום, והיא הלכה פסוקה להלכה בהרמב"ם ה' נזירות ע"ש. והנה אליהו הנביא זכור לטוב ודאי הוא מכיר בה, ואם נחשב בכלל בני אדם להיותו מלוכש בגוף, א"כ בהיותו בעוה"ז ליכא טומאת התהום, דהא איכא חד דמכיר בה, אלא ודאי גם בהיותו מלוכש בעוה"ז, יש לו דין מלאך גמור, ולכן אין ידעו והכרתו בזה מעכבת, דאינו בכלל בני אדם", עכ"ל. וזהו לא כהחת"ס.

חיוב, והרי אבות הראשונים לא היו חייבים אלא בשבע מצוות וקיימו כל התורה כולה ואפילו עירוב תבשילין, ואי זה זמן ראוי לתת תפילין על הראש ולהקרא שם של הקב"ה עלינו בזמן תחיית המתים", עכ"ל.

והנה ממ"ש שתי תשובות בדבר, ובתירוצן הב' לכאורה כוונתו הוא: דמהא דאמר אלו תפילין שהניח לי אבי אבא אינה הוכחה דלאחר תחיית המתים מחוייבים במצוות, די"ל שבאמת גם שם ביחזקאל היו פטורים, אלא שהניחום מעצמם מפני שלימותן ותפארתן, וכן יהי גם בתחית המתים דלע"ל, ומשמע לכאורה דסב"ל בתירוצן זה, דבאמת י"ל דמצוות בטלות לאחר מיתה גם בזמן הזה, ומתים שהחי' יחזקאל באמת היו פטורין ומ"מ הניחו תפילין מעצמן, וזהו כתירוצו הב' של הקו"ש, ולפי זה הרי יש להוכיח מזה שהריטב"א בתירוצן זה לא סב"ל כהספר חסידים דרבינו הק' הי' מקדש ומוציא את ב"ב יד"ח, כיון דבתירוצן זה נקט שכל מיתה מפקיע חיוב המצוות לעולם ושזהו הפי' במצוות בטלות לע"ל.

וי"ל גם, דסב"ל כהספר חסידים שהיו מוציא ב"ב, אלא דסב"ל דרבינו הק' שאני, וכנ"ל שהי' גלגולו של יעקב אבינו שלא מת, משא"כ בשאר צדיקים לא אמרינן כן.

ואי נימא כן שהריטב"א בתירוצו השני חולק על הספר חסידים, יש לתרץ קושיא הנ"ל על הקו"ש, דפירוש הב' קאי לפי שיטת הריטב"א, וכן א"ש מ"ש החת"ס והנחלת בנימין וכו' דוקא בנוגע לאלהיה הנביא, כיון דבשאר צדיקים לאו כו"ע סב"ל כן.



תחיית המתים לפני ביאת משיח

הת' מנחם מענדל פעלדמאן
תלמיד בישיבה

בס' תורת מנחם ח"א ע' 100 (שיחת יום ב' דחגה"ש תש"י) איתא: "בסיום ההתוועדות אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: השי"ת יעזור שיבוא כ"ק מו"ח אדמו"ר, כפי שהוא מלובש בגוף [וועט מען פארשפארן בעטן זאגן חסידות ויוציאנו מהגלות! - הסדר הוא אמנם שתחיית המתים תהי' לאחר ביאת המשיח, אבל יחידי סגולה יקומו לתחי' קודם ביאת המשיח", עכ"ל, ושם בח"ב ע' 228 (שיחת ש"פ בשלח תשי"א) איתא: שאלו אצלי על זה שאני אומר שבקרוב יקויים היעוד

"הקיצו ורגנו שוכני עפר" והוא - כ"ק מו"ח אדמו"ר - בתוכם, והוא - הרבי - יוציאנו מהגלות - הרי הסדר הוא (כפי שמובא גם בתורת החסידות) שתחילה תהי' ביאת המשיח וימות המשיח, ורק לאחר מכן זמן יחיו המתים? והמענה על זה: אף שבכללות הסדר הוא ביאת המשיח, בנין בית המקדש, קיבוץ גלויות ותחיית המתים. מ"מ, תחיית המתים של יחידים היתה ותהי' גם לפניו. וכידוע כמה סיפורים בש"ס ומדרשים ומצדיקים שהחיו מתים, וכמארו"ל 'זוטי דאית בכו מחי' מתים', עכ"ל.

ויש להביא ראי' לזה מלשון הגמ' סוטה מח, ב: "כאדם שאומר לחבירו עד שיחיו מתים ויבא משיח בן דוד", הרי שהקדים תחיית המתים לביאת משיח, וראה גם (ב"מ פה, ב): "אליהו הוה שכיח במתיבתא דרבי, יומא חד ריש ירחא הוה, נגה ליה ולא אתא. אמר ליה: מאי טעמא נגה ליה למר? - אמר ליה: אדאוקימנא לאברהם ומשינא ידיה ומצלי, ומגנינא ליה. וכן ליצחק, וכן ליעקב. - ולוקמינהו בהדי הדדי! - סברי: תקפי ברחמי, ומייתי ליה למשיח בלא זמניה. - אמר ליה: ויש דוגמתן בעולם הזה? - אמר ליה: איכא, רבי חייא ובניו. גזר רבי תעניתא, אחתינהו לרבי חייא ובניו. אמר משיב הרוח - ונשבה זיקא, אמר מוריד הגשם - ואתא מיטרא, כי מטא למימר מחיה המתים - רגש עלמא. אמרי בריקעא: מאן גלי רזיא בעלמא? אמרי: אליהו. אתיוהו לאליהו, מחיוהו שתין פולסי דנורא. אתא אידמי להו כדובא דנורא, על בנייהו וטרדינהו", עיי"ש. ולכאורה קשה כיון שבאו להתפלל על ביאת המשיח למה רגש עלמא במחי' מתים שהוא משך זמן אחר ביאת המשיח? ועי' מהרש"א בחדא"ג שם, אמנם לפי הנ"ל ניחא כיון שגם קודם ביאת המשיח יהי' תחיית המתים ליחידים.

וראה דברים רבה (פרשה ג): "אמר ליה הקב"ה משה חייך כשם שנתת את נפשך עליהן בעולם הזה כך לע"ל כשאביא להם את אליהו הנביא שניכם באין כאחת, מנין שכך כתיב (נחום א) ה' ארך אפים וגדל כח ונקמה לא ינקה ה' בסופה ובסערה דרכו וענן אבק רגליו גוער בים ויבשהו וכל הנהרות החריב אמלל בשן וכרמל ופרח לבנון אמלל, בסופה זה משה דכתיב (שמות ב) ולא יכלה עוד הצפינו ותקח לו תיבת גומא ותחמרה בחמר ובזפת ותשם בה את הילד ותשם בסוף על שפת היאור, ובסערה זה אליהו דכתיב (מלכים ב') ויהי המה הולכים הלך ודבר והנה רכב אש וסוסי אש ויפרידו בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמים וכו', אותה שעה הוא בא ומנחם אתכם מנין שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים", ובפשטות

נקטינן דביאת אליהו הוא לפני ביאת המשיח ועמו בא משה רבינו, הרי שיהי' תחיית המתים לפני ביאת המשיח, וראה יומא ה, ב.

ויש להוסיף עוד עפ"י המבואר בתנחומא פ' חוקת (סי' י'): "מלה"ד לרועה אחד שיצא לרעות צאנו של מלך ונשבית הצאן בקש הרועה ליכנס לפלטרין של מלך, א"ל המלך יאמרו שאתה השבית הצאן, אף כך א"ל הקב"ה למשה שבחך הוא שהוצאת ששים רבוא וקברתם במדבר ואתה מכניס דור אחר, עכשיו יאמרו אין למתי המדבר חלק לעוה"ב, אלא תהיה בצרן ותבא עמהם שנא' (דברים לג) ויתא ראשי עם וגו', לכך נאמר לא תביאו את הקהל הזה שיצא עמך". ועד"ז איתא בדברים רבה פרשה ב (ט): "כך אמר לו הקב"ה למשה אם נקבר אתה אצלם במדבר הן באים בזכותך ואת בא בראשם שנאמר (דברים לג) וירא ראשית לו וגו' ויתא ראשי עם", וראה לקו"ש ח"ח ע' 249 ועוד.

דמבואר בזה דכשמשה יבוא בתחיית המתים יבוא יחד עם בני דורו, ולפי המבואר לעיל יוצא שגם בני דורו יקומו לפני ביאת משיח כיון שמשה יבוא עמהם ביחד עם אליהו הנביא.



לקוטי שיחות

מנהג רבותינו נשיאנו בהדלקת נר"ח

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ה ע' 456 מבאר הרבי מנהג רבותינו נשיאנו שהיו מדליקין נ"ח על פתח א' החדרים ולא על החלון וזלה"ק "רוב המנורות שבימינו עשויים בדפנות שמסתירים על הנרות, וממנ"פ: אם הנרות הם לצד רה"ר, הרי בני ביתו לא יראו את הנרות; ובאם הנרות הם לצד הבית - הרי אינן נראים לבני רה"ר, ומכיון שבאופן זה, גם כשמניח בחלון ליכא הכירא לבני רה"ר - הרי עדיף טפי שיניחם בפתח".

ומעולם הי' קשה אצלי סברה זו, דלכאור' סו"ס אי מדינא דגמ' וכן נפסק בשו"ע בלי חולק צריך להדליק בחלון לפרסומי ניסא, מ"ט לא

(הידרו עכ"פ ו) חזרו רבותינו נשיאנו אחר מנורה בלי דופן כדי שיוכלו להדליק בחלון באופן שיהא פרסומי ניסא?

והגם דאפ"ל בפשטות דכוונת הרבי הוא, דכיון ד"רוב המנורות שבימינו עשויים בדפנות", לא רצו רבותינו נשיאנו להדליק בחלון, מחמת המכשול שיבא מזה לאלו המשתמשים ב"רוב המנורות שבימינו", אמנם לכאן עדיין צריך הסבר, מ"ט אין הרבי מתייחס ליסוד הדין להדליק בחלון, דקיום מצות הדלקת נ"ח צ"ל באופן של פרסומי ניסא, אלא תולה זה בהדפנות שבהמנורה?

(והגם דבסגנון הדברים איך שנדפס בלקו"ש שם לא נכתב באופן שמבאר בזה מנהג רבותינו נשיאנו, אלא כ' דכמה המדייקים להניח בחלון דוקא יצא שכרם בהפסדם מטעם הנ"ל, ומבאר רק ההפסד שיש במנהגם, ולא מנהג רבותינו נשיאנו. אמנם כשדיבר הרבי בענין זה בשיחת יום ה' דחנוכה תש"ל אמר זה הרבי כהסבר למנהג רבותינו נשיאנו. אלא שאולי באמת אין סגנון הדברים כן בלקו"ש מטעם הנ"ל שעדיין אינו מבואר לגמרי מנהג רבותינו נשיאנו, וכמו שאמר הרבי בשיחה הנ"ל שעוד טעמים יש בדבר. ועצ"ע.

וד"א יש להעיר, דבשיחה הנ"ל אמר הרבי: דלכ' הי' אפ"ל דהיו זמנים שהיו רבותינו נשיאנו שרויים בין הגויים, ולכן גם במניחו בחלון לא הי' פרסומי ניסא לעשרה מישראל, ולכן אין שום ענין להניחו בחלון במצב זה, אבל אא"ל כן, דגם במצב שהי' פרסומי ניסא לעשרה מישראל לא הניחו המנורה בחלון, ע"כ.

ויש להעיר ע"ז דכבר דנו בפוסקים ואחרונים אי פרסומי ניסא הוא דוקא לישראל אי אפי' לגויים. ובשיחה זו מפורש דהוא דוקא לישראל. ועד"ז אמר הרבי בתשמ"ט (התועדויות ח"ב ע' 83) דגם בבית אסורים ששרוי בין הגוים וליכא פרסומי ניסא ידליק נ"ח. אמנם בריבוי שיחות וכו' מבואר דהענין דפרסומי ניסא הוא גם לפעול בהגויים. ואולי אינו אלא הענין דפרסומי ניסא אבל פרסומי ניסא מעיקר הדין הוא רק לישראל.

ואין להביא ראי' לזה מל' הגמ' (שבת כא, ב) "עד דכליא ריגלא דתרמודאי" דפרסומי ניסא הוא גם לגויים "תרמודאי", דכבר העיר בחי' מהרצ"א דברש"י שם ד"ה רגלא כ' "שם אומה מלקטי עצים דקים . . וכשצריכים לעצים יוצאין וקונין מהן", די"ל דהאריך רש"י לבאר

שאינן הפרסומי ניסא להתרמודאי עצמם, אלא לאלו שיוצאין וקונין מהן.)

ואולי י"ל בזה (במקצת עכ"פ), דבלקו"ש ח"ג (ע' 83 ועד"ז בלקו"ש חל"ה ע' 318) מבאר הרבי גדר הדין דפרסומי ניסא, דאינו חלק מקיום מצות הדלקת נ"ח, שקיומו הוא (גם) מה שמפרסם הנס, דקיום המצוה הוא עצם הדלקת הנ"ח, אלא שיש בהם ענין נוסף שהם גם (ממילא) מפרסמים את הנס. ומוכיח זה מהא דאמרה הגמ' "בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו" ומברך ומקיים המצוה הגם דליכא פרסומי ניסא. והגם דהדין בנ"ח הוא דאם הניחו למע' מכ' אמה פסולה, מפרש הרבי דהגדר דהדלקת נ"ח הוא באופן כזה שיהא אור המאיר לבנ"א, ואל"ה לא קיים המצוה, אבל שיהא פרסומי ניסא בפועל, לא זהו קיום מצות נ"ח.

*ויש להעיר ע"ז, דבהרבה אחרונים כתבו (וכן הובא בשם הגר"י זי) דמהא דאמרי' בגמ' "בשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו" משמע דבאמת קיום מצות נ"ח הוא בפרסומי ניסא, ובשעת הסכנה דייקא הפקיעו חכמים תקנה זו. אמנם ליכא שום הוכחה מל' הגמ', דמלבד זאת דפי' דברי הגמ' "בשעת הסכנה" בפשטות הוא להסביר מאיזה טעם מוכרח אדם זה להניחה בפנים (ולא בא להדגיש מ"ט הפקיעו חכמים קיום מצות נ"ח באופן דפרסומי ניסא), הנה עוד זאת בחי' מהרצ"א מדייק מדברי רש"י דלא איירי כאן בסכנה כפשוטו (דא"כ מאי קמ"ל?), אלא מחמת החוק של הנכרים שלא יבעירו נר ביום איד שלהם יבואו ויטלו הנר שמדליק בחוץ, וא"כ יש להסתפק מאי עדיף, להדליק בחוץ ושיטלו הנרות או להדליק על שולחנו, וקאמר הגמ' דמניחו על שולחנו ודיו, וזהו כמו שמפרש הרבי דבספק הנ"ל מניחו על שולחנו כיון דאין עיקר קיום מצות נ"ח הפרסומי ניסא.

ועוד יש להעיר בעיקר הדבר שמבאר הרבי שאי"צ פרסומי ניסא בפועל, אלא מספיק אם הנר הוא אור המאיר לבנ"א. דאולי אפ"ל מקור לזה ממ"ש בגמ' שבת שם (בתי' ב') על הברייתא "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק" לשיעורא, ופרש"י שם "שיהא בה שמן כשיעור הזה, ומיהו אם כבתה אין זקוק לה". ומבואר בזה במצות

(* ראה לקו"ש ח"י ע' 275 הערה ד"ה פרסומי ניסא ובארוכה בגליון קיד ע' ט, ובגליון קטז ע' ה' והלאה. המערכת.)

נ"ח, דהגם דאי כבתה מיד ולא יהא פרסומי ניסא אין זקוק לה, אבל אעפ"כ לא סגי במה שמדליק איזה נר שיהי', דאין שם נ"ח עלה, אלא בענין שיהא בהנר שיעור שמן להאיר כשיעורא דעד שתכלה רגל מן השוק.

ו"ל דעד"ז מבאר הרבי, דהגם דל"צ לקיום מצות נ"ח פרסומי ניסא בפועל - כבתה אין זקוק לה - מ"מ צריך שיהא הנר עצמו אור המאיר - לשיעורא.

ולהעיר עוד, דבלקו"ש ח"ג שם, בהקטע שמבאר חידוש זה שהנ"ח צ"ל אור המאיר לבנ"א, מציין בהע' 34 להרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג. והרמב"ם כ' שם "התקינו חכמים . . ומדליק בהן נרות . . להראות ולגלות הנס", ומציין ג"כ לדברי הרמב"ם עד"ז להלן פ"ד הי"ב. והנה דברי הרמב"ם כפשוטם הי' משמע שתכלית קיום המצוה דנ"ח הוא להראות ולגלות הנס, אמנם מהציון בהע' הנ"ל מבואר שמפרש דברי הרמב"ם שהנ"ח עצמם צ"ל באופן המאיר לבנ"א (לפרסם הנס). והוא פי' חדש בדברי הרמב"ם.

עכ"פ, ע"פ המבואר בשיחה זו, מובן דהא דמניחו בחלון לפרסומי ניסא אינו אלא לענין נוסף דאיכא בנ"ח שהם גם מפרסמים את הנס. (ומה דמעכב, הוא שיהא הנר עצמו אור המאיר לבנ"א), וי"ל שלכן לא נחית הרבי לבאר מ"ט לא קיימו רבותינו נשיאנו מצות נ"ח בפרסומי ניסא שאינו חלק מקיום המצוה (ורק ממילא איכא פרסומי ניסא), אלא תלה מנהגם בהדפנות שבמנורות.

אלא שאני מסתפק אם ביאור דברי השיחה בח"ג בגדר פרסומי ניסא הוא כמו שכתבתי דאין הפרסומי ניסא אפי' חלק מקיום מצות נ"ח, והפרסומי ניסא נעשה ממילא ע"י הנרות עצמם, ובאמת דהבנתי כן מהלשון בלקו"ש חל"ה שם עיי"ש היטב, ועוד זאת דיומתק עפ"ז מ"ט בעינן באמת שיהא הנ"ח אור המאיר לבנ"א הגם שאי"צ בפועל לפרסומי ניסא, דלכ' א"כ אם האדם מדליקו לשם מצות נ"ח מ"ש איזה סוג נר הוא? אלא כיון שהפרסומי ניסא נעשה ממילא ע"י הנרות עצמם לכן צריך שיהא סוג נרות אלו באופן שעל ידם יתפרסם הנס לבנ"א.

אמנם לאידך גיסא יש לפרש הכוונה בהשיחה, דבא רק לשלול דאין נ"ח רק היכי תמצא שיתפרסם הנס (ע"ד נרות המקדש שאין הוא צריך לאורה אלא היכי תמצא הוא לפרסם שהשכינה שורה בישראל), שעפ"ז אין קיום המצוה בההדלקה עצמה, אלא, קיום המצוה הוא בעצם

הדלקת הנ"ח, אמנם ודאי שבקיום זה נכלל ג"כ חיוב שמוטל עליו לפרסם הנס (ואינו רק דבר דממילא ע"י הנ"ח עצמם). וא"כ מה דמניחו בחלון הוא מצד החיוב שמוטל עליו לפרסם את הנס. ועצ"ע.



"האלקים מוצא את עון עבדיך"

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"כ ע' 217 מדבר ע"ז שיהודה ניגש ליוסף בתוקף וכו' ותבע ממנו על כך שרוצה לקחת את בנימין, שכאשר רוצים לקחת ילד יהודי להיות עבד במצרים צריך לעמוד בכל התוקף נגד זה כו',

ובהע' 38 שם: "משא"כ כשהציע יהודה הננו עבדים - ה"ז קיום גזירת בין הבתרים אשר האלקים מוצא גו'. - ועפ"ז תתורץ התמי' גדולה ש(לא ענה יוסף ל)יהודה דסותר דברי עצמו".

ולכאור' כוונתו, שלכאור' יש תמיהה גדולה איך סותר יהודה עצמו מיני' ובי', שבתחילה מסכים להיות עבד יחד עם כל אחיו - ואח"כ לא מסכים אפי' שבנימין יהי' עבד! וע"ז מתרץ, שכאשר יהודה הציע שכולם יהיו עבדים - הרי זה קיום גזירת בין הבתרים ד"כ גר יהי' זרעך בארץ לא להם", משא"כ כאשר יוסף רצה לקחת את בנימין לבדו - הרי אי"ז שייך לגזירת בין הבתרים ולכן התקומם יהודה נגד זה בכל התוקף.

ויש להעיר, ש"תמיהה גדולה" זו מקשים המפרשים - ולע"ע ראיתי שמקשים זה באלשיך ובאוה"ח הק' (ס"פ מקץ ור"פ ויגש). אלא שבדבריהם מבואר ש"האלקים מוצא את עון עבדיך" פירושו שזה הגיע להם בגלל העון של מכירת יוסף, ולכן כאשר ראו שרוצה לקחת בנימין לבדו הבינו שאי"ז קשור לעון של מכירת יוסף; ואילו בדברי הרבי מזכיר דוקא את "קיום גזירת בין הבתרים", שלזה הכוונה ב"האלקים מוצא את עון עבדיך".

ולפום ריהטא, הלשון "האלקים מוצא את עון עבדיך", משמע יותר כביאור המפרשים שהיינו העון של מכירת יוסף - וא"כ צ"ב למה שינה בלקו"ש וביאר שהכוונה היא לקיום גזירת בין הבתרים.

ואולי י"ל בפשטות, שאת"ל שהכוונה היא לעון של מכירת יוסף - הרי תמוה, מה השייכות לבנימין? למה בנימין צריך להיענש בזה? [וראה לקו"ש ח"כ שם ע' 186 וש"נ, שבנימין אינו שייך כלל אל החטא של מכירת יוסף]. והרי יהודה כן מקבל את זה שבנימין יהי' עבד, שהרי אומר "הננו עבדים לאדוני, גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו"!

ולכן מעדיף כ"ק אדמו"ר לבאר שהכוונה היא לגזירת בין הבתרים, שזה שייך גם לבנימין. ופשוט.

ויש להוסיף ולהעמיק בלשון זו של כ"ק אדמו"ר, ותן לחכם ויחכם עוד.



"בית" עיקרו (ורוחניותו) של אדם

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות ח"א ע' 68 מבאר הפסוק (וישלח לג, יז) "ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות": "ויבן לו בית" לעצמותו של יעקב, הנשמה ועניניה, בנה דירת קבע - בית, "ולמקנהו עשה סוכות" - ואילו לדברים הגשמיים (שנקנו ונתוספו על עצמותו) עשה דירת עראי בלבד - סוכות. [וראה גם ליקוטי שיחות ח"ט ע' 92; ועוד בכמה מקומות].

ויומתק עם מה שכתב הבית יוסף בהקדמתו לטור בטעם קריאת חיבורו "בית יוסף": "טעם שני - כי זה חלקי מכל עמלי והוא ביתי בעולם הזה ובעולם הבא".



לימוד עם "חבר(ותא)"

הנ"ל

בליקוטי שיחות ח"ה ע' 21 שגם מי שהוא בדרגת "לויתן" ולו עצמו אין מזיק להיות "לבדו", אך לעולם זה כן מזיק "שלא יאמרו" יהודים אחרים שאינם בדרגה זו שזו דרך לרבים, עיין שם.

אולי הכוונה לרמוז למ"ש בספר חסידים סימן תתק"מ: יש אדם מצליח בלימודו כשהוא עוסק לבד יותר ממה שהיה לו חבר, לכך נאמר (משלי ה, יז) יהיו לך.

ולהעיר ש"א (כך מביאים מה"פלא יועץ") שבזמן הזה שכל הספרים נדפסים וכו' א"צ ללימוד עם חברותא - שהספרים הם "חברותא".

ומדברי כ"ק אדמו"ר לא משמע כן.



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליונות הקודמים כתבתי לבאר כו"כ פלוגתות דרב ושמואל ביסוד ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז (עמ' 9 ואילך), דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "איסורי" - בין אדם למקום, אכן שמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "ממונא" - בין אדם לחבירו יעוי"ש באורך.

והנה עה"פ (במדבר יא, ה) "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם" נחלקו רב ושמואל ביומא עה, א. ח"א דגים וח"א עריות, מאן דאמר דגים דכתיב נאכל ומאן דאמר עריות דכתיב חנם, ולמ"ד עריות הא כתיב נאכל, לישנא מעליא נקט דכתיב אכלה ומחתה, פי' וגו' (משלי ל'), ולמ"ד דגים מאי חנם, דהוו מייתין להו מהפקירא... ע"כ הנוגע לענינו.

והיינו דפליגי בפירוש תיבת "דגה" דקרא, רב מפרש דהיינו דגים ממש, ושמואל מפרש דהיינו עריות ("ודגה לשון תשמיש כמו וידגו לרוב" - רש"י יומא שם¹).

(1) והיינו ע"פ מש"כ בלקו"ש חט"ז שם אשר "בפשטות דארף מען אננעמען אז אין די מחלוקתין וואו די גמרא זאגט פריער די שמות בעלי המאמר און דערנאך "ח"א וכו' וח"א כו'", איז (בכלל) דער ערשטער "ח"א" - דער וואס די גמרא זאגט פריער, און דער צווייטער וואס ווערט דערמאנט שפעטער" - ומציין בהערה 10 להרדב"ז על הרמב"ם פ"ו מהל' מעשר שני ה"ג - ודלא כמ"ש ב"שם עולם" להר"ר מרגליות בפתיחה פ"ח.

ולכאורה צ"ע, דהרי נמצא לפי"ז אשר לפי שמואל דהפי' הוא "איסור עריות" יש שייכות יותר ל"איסורי" - בין אדם למקום.

וי"ל דיסוד וטעם פלוגתתם בזה אינה תלוי' באופן הב' שבלקו"ש הנ"ל (אם לפרש הענין כפי שהוא מצד איסורי או מצד ממונא) אלא כאופן הא' בלקו"ש שם אם פירוש התיבות בדיוק מכריע או תוכן הענין והמשך הכתובים מכריע.

וע"ד מש"כ בגליון תתע"א (ע' 24) בביאור פלוגתת רב ושמואל בעירובין דף נג, א. עה"פ (בראשית יד, א) "ויהי בימי אמרפל" ח"א נמרוד שמו ולמה נקרא שמו אמרפל שאמר להפיל לאברהם אבינו בתוך כבשן האש, וח"א אמרפל שמו ולמה נקרא שמו נמרוד שהמריד את כל העולם כולו עליו במלכותו", ע"כ.

ובפי' העין יעקב שם כתב, דפליגי אם נמרוד נענש בשביל עבירות שבין אדם למקום שהמריד את כל העולם על ה', או בשביל עבירה שבין אדם לחבירו שאמר להפיל אברהם לכבשן האש.

ומעתה נמצא לפי"ז דמוחלקת שיטתם, דהרי יוצא דרב ס"ל שנענש בשביל עבירות שבין אדם לחבירו, ושמואל ס"ל שנענש בשביל עבירה שבין אדם למקום.

וכתבנו להוכיח עפי"ז דע"כ צ"ל דיסוד וטעם פלוגתתם בזה אם נמרוד שמו או אמרפל שמו אינה תלוי' בהנ"ל (על איזו סוג עבירה הוא נענש). אלא כאופן הא' שבלקו"ש שם אם פירוש התיבות בדיוק מכריע או תוכן הענין והמשך הכתובים, וכמוש"נ בלקו"ש שם בארוכה. ועד"ז י"ל בנדוד"ד - ולא באתי אלא להעיר.



החידוש בפתרונו של יוסף

הרב י. סופר

אה"ק

בלקו"ש חט"ו לפרשת מקץ (שיחא א' ע' 339) מתרץ הרבי את השאלה הידועה: הייתכן שפתרון כה פשוט כפתרון יוסף נעלם מכל חרטומי מצרים? ומה ההתפעלות הגדולה של פרעה מפתרון כה מובן מאליו?

ונקודת-תירוצו של רבינו היא שרש"י רומז זאת, בצטטו את פתרון-החרטומים: "שבע בנות אתה מוליד . . אתה קובר" תוך כדי השמטת

הפתרון-השני שלהם [לדעת המדרש]: "שבע מלכיות אתה מכבש . . מורדות בך".

כי מה שנפלא מהם היה: כיצד יתפרש הפרט בחלום: "ותעמודנה אצל הפרות הבריאות והטובות"? היתכן בפתרון התממשות חפיפת שבע השנים הטובות ושבע השנים הרעות בו זמנית? והלא שנות הרעב באו אחרי חלוף שנות-השבע! [ועיי"ש כיצד פתר-תפר יוסף בחכמתו את חפיפת יחדיו].

ולפיכך - ממשיך הרבי - עזבו החרטומים את הפירוש הפשוט של החלום, וחיפשו פתרון כזה בו תתאפשר חפיפת שבע אלו לשבע אלו: "שבע בנות אתה מוליד [מנשים אלו] ושבעה בנות [מנשים אחרות] אתה קובר" - דבר שיכול להיות בו זמנית!

ועפ"ז מבאר רבנו השמטת רש"י את הפתרון-השני המופיע במדרש - כי אין זה שכיח שמלך אחד ייצא למלחמה בו זמנית לכבוש שבע מלכיות בבת אחת! אלא תחילה כובש אחת ואחר כך חברתה . . ולכן לדעת רש"י לא אמרו פתרון זה כלל. עכת"ד הק'.

ולא זכיתי להבין: והלא החפיפה צריכה להתממש בין "הטובות" ל"רעות" - היינו, בין כיבוש המלכיות מחד, לבין מרידת האיפרכיות מאידך, וזה דווקא אפשרי-המציאות וגם סביר, שבשעה שהמלך נלחם במלכות-אחת וטרוד בקרבותיו עמה [שהרי גם לדעת המדרש אין הכרח לפרש שפתרו לו שיילחם בכל שבע המלכיות גם יחד, שהרי גם השנים הטובות שבחלום לא באו בחדא מחתא, כי אם שנה אחר שנה ...] - אזי בו זמנית, מנצלת איפרכיית אחת באיזור אחר את ההזדמנות ומורדת בו. וא"כ מדוע אין רש"י גורס פתרון זה - והלא החפיפה בין הנכבשות והמורדות אפשרית היא?

ואולי יש לפרש עפ"י דיוק בכתוב בחלום השני של השיבולים, [שעליו אמרו החרטומים את הפתרון של ה"מלכיות", ואילו פתרון ה"בנות" - שהן פרות ורבות - היה לגבי החלום הראשון של הפרות, עיי"ש בשיחה הע' 19] - ובשיבולים אמר קרא: "והנה שבע-שבילים עולות בקנה אחד בריאות וטובות" [פרט שלא הוזכר בחלום הפרות, שם אפשר שעלו בזו אחר זו] - נמצא שבאם נפרש החלום, כבמדרש, על ה"מלכיות", נאלץ לומר שכובש "שבע מלכיות" בבת אחת, אזי מדובר כאן ב"גבורה" שלא שכיחא כלל [ועיי" בזה' 41 שמוכיח מפירוש"י אשר, אפילו ארבעה מלכים נגד החמישה מוכיח שגבורים

היו - וכ"ש מלך אחד נגד שבעה מלכיות! - אי לכך, צריך לפרש ולהוסיף בהשיחה, לא יתכן שאיזו איפרכיא, הרואה גבורתו המפחידה נגד שבע המלכיות, תעזו בו זמנית להסתבך ולמרוד במלך גבור שכזה!...

וגם פרט זה, שדייקנו אודות הופעת "שבע השבלים" ב"קנה אחד" - מוצאת ביטוייה בפתרונו המופלא של יוסף: כי בצירוף עצתו לאגירת אוצרות יכול כל שבע שנות השבע יחדיו "תחת יד פרעה" (ראה רש"י מא, לה) - הרי זהו פתרון הופעתם של כל השבע "בקנה אחד".



דברים בטלים בחלום דיוסף

הרב יוסף גולדברג

תושב השכונה

בלקו"ש חל"ה פ' וישב (שיחה א) מובא שקו"ט בדברי רש"י בד"ה הלא נבוא "מכאן למדו רבותינו שאין חלום בלא דברים בטלים" ומבאר שהלימוד הוא מהא שיעקב לא ידע שמגיעים הדברים לבלהה ומ"מ שמר את הדבר הרי מוכח מזה שאפילו חלום אמיתי יש בו דברים בטלים. ושוב מקשה, דמכיון שלפי האמת הדברים מגיעין לבלהה א"כ מה הם הדברים בטלים בחלום, ומבאר בהקדם קושיא, דלכאורה למה הי' יעקב מצפה שיוסף ימלוך על אביו ועל אחיו, ועכצ"ל שיעקב חשב שיש כמה דברים בטלים בחלום דהיינו שלא רק שאמו לא תשתחוה הוא ג"כ לא ישתחוה. ולכן רבותינו למדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים לשון רבים, ומסיק דכן הי' בפועל שיעקב לא השתחוה לו ארצה אלא על ראש המטה, עיי"ש.

ויש להעיר, דעדיין קשה מה הם הדב"ט בחלום לשון רבים, דסו"ס למדו רבותינו מהא דיעקב לא רק סבר שהחלום אמת אלא שציפה לפתרונו שגם לפי האמת אין חלום בלא דברים בטילים.

עוד יש להעיר שגם ענין זה דיעקב בפועל לא השתחוה ארצה, מהוה הדב"ט בהחלום. יש לעיין, דהרי בהחלום גופא אינו מוכרח שהשתחו' תהא "ארצה" ובפרט שמדובר בצבא השמים משא"כ חלום הראשון שמדובר באלומות תבואה על הארץ, ורק יעקב בפתרונו וגערותו, אמר 'הבוא נבוא . . ארצה', ואולי זה הי' כחלק מגערותו

להוציא מלב השבטים, וא"כ אינו מוכרח לכאורה שהוא מהדב"ט הא דבפועל יעקב לא השתחוה לו ארצה ורק על ראש המטה.

והנה לא מצינו ברש"י מפורש שבלהה אכן השתחוה ליוסף ורק לפי המדרש, ראה כאן בהע' 10 ובשוה"ג, והנה בתרגום יונתן בקאפי' מ"ו פסוק כט פ' אשר קודם שהכיר יעקב, שיוסף בא כנגדו השתחוה לו ולכן נענש שנכרתו ימיו עיי"ש, [וי"ל שהרמב"ן ג"כ ס"ל הכי, דהרי כתב שהשמש קאי על יעקב, והירח קאי על תולדותיו, ושכולם השתחוו ליוסף כשבאו אליו, רק שבת"י כתב שעדיין לא הכיר יוסף ושאו"כ יוסף בכה על צוואר יעקב מפני שהשתחוה לו].

אמנם ראה בהע' 22 ובהשיחה א על פ' ויחי דזה שיעקב השתחוה ליוסף על ראש המטה הי' גדר אחר דהשתחו' ולא הי' השתחו' מצד מלכות יוסף, על כן י"ל בהא ג"כ, דמכיון דעדיין לא הכיר שהי' זה יוסף, אין זה נקרא שהשתחוה ליוסף, ומ"מ נענש יוסף ע"ז.

אמנם סברא זו צ"ע, דהרי גם כשהשתחוו אחיו כשבאו בראשונה לא הכירו בכלל את יוסף, ומבואר שם ברש"י שאז התקיימו חלומותיו, ומצינו גם בס"פ ויחי ש'וילכו גם אחיו ויפלו לפניו' ואז ידעו כבר שהוא יוסף, אמנם שם לא מצינו השתחו' [אבל להעיר מהמדרש שגם לרבות בלהה ואז מצינו שבלהה השתחוה].

ואולי י"ל שלפי פש"מ הרי חלום השני הי' שכולם יחדיו ישתחוו לו וזה הי' הדב"ט, שהרי מעולם לא השתחוו לו ביחד ורק מצינו כשבאו בראשונה עשר מאחיו השתחוו לו וכשבאו בשני' [מג, כו] השתחוו לו כל אחיו כולל בנימין, וגם אם נאמר שויפלו לפניו בסוף פ' ויחי הוא השתחו' אז מצינו גם שבלהה השתחוה ביחד עם האחים [עכ"פ לפי המדרש] אבל כנ"ל לא מצינו שהשתחוו ביחד.

אמנם גם זה צ"ע אם פתרון החלום הוא שיבואו דוקא כולם יחד וראה קאפי' מב פסוק ט' שכשבאו בראשונה זכר יוסף חלומותיו לשון רבים וראה רש"י שם "וידע שנתקיימו" לשון רבים.

ובהאי ענינא יש להעיר נמי אם בהחלום הראשון הי' י"א אלומות או עשר אלומות, דבהרמב"ן עה"פ ויזכור יוסף את החלומות כתב כי "אנחנו" דכתיב בהחלום ראשון מרמז לכל אחיו אחד עשר, אמנם לפי פש"מ י"ל דזה אחד מההוספות דהחלום השני דמלבד אביו ואמו נתוסף גם בנימין, ובהחלום הראשון הי' רק עשר אלומות, שהרי סיפר

החלום רק לעשר מאחיו [ואחיו בנימין לא הי' שייך אז בכלל למאלמים אלומים] ונמצא דבפעם הראשונה נתקיים החלום ראשון כולו ורק מקצת מהשני משא"כ להרמב"ן עיי"ש. ועצ"ע בכ"ז.



נגלה

העדאת עדים בפקדון

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"מ (ה, א) "ההוא רעיא דהוו מסרי לי' כל יומא חיותא בסהדי, יומא חד מסרו לי' בלא סהדי, לסוף אמר להו לא היו דברים מעולם, אתו סהדי אסהידו בי' דאכל תרתי מינייהו, א"ר זירא אם איתא לדר' חייא קמייטא [שהאומר מנה לי בידך, והלה אומר אין לך בידי כלום, והעדים מעידים אותו שיש לו חמשים זוז, נותן לו חמשים זוז, וישבע על השאר כדין מודה במקצת הטענה], משתבע [הרועה] אשאר".

והקשו בתוס' (ד"ה אי) וז"ל: "תימה אפי' אי איתא לדר' חייא לא משתבעי הכא, דאסהידו עלי' דאכל תרי מינייהו, דמה להצד השוה שבהן שכן לא הוחזק כפרן, תאמר הכא דהוחזק כפרן, כדפריך לעיל (ד, א. - ששם מבואר דר"ח יליף דיני' [מק"ו - ומפרש אח"כ שכוונתו:] מהצד השוה של פיו ועד א', ומקשה בגמ' שם "מה להצד שוה שבהן שכן לא הוחזק כפרן, תאמר בעדים שכן הוחזק כפרן", ומתרץ שגם בעדים לא הוחזק כפרן, כי אפ"ל שאשתמוטי קא משתמט), והכא לא שייך משתמט. ושמא י"ל אחרי שלמד שיש שבועה בהעדאת עדים במלוה, מעתה אין לחלק בין מלוה לפקדון", עכ"ל, ז.א. שגם בפקדון, שלא שייך אשתמוטי, אמרי' דיני' דר"ח.

ועדיין צריך ביאור טעם הדבר, דלכאור' היות דבפקדון אין לומר אשתמוטי, ובמילא אין לומר בזה הצד השוה דכי "מה להצד השוה שבהן שכן לא הוחזק כפרן תאמר בעדים - בפקדון - שהוחזק כפרן", צ"ל הדין שלא יתחייב שבועה.

וי"ל בזה בהקדים מה שהא דילפינן בצד השוה שהעדאת עדים מחייבו שבועה, למרות, שבלי הלימוד הי' צ"ל הדין שאין העדאת עדים מחייבו שבועה, כמבואר בגמ' לעיל, יש לבאר בב' אופנים: (א) הצד השוה מגלה לנו שאף שאמת הוא (גם לאחר הלימוד) שבעצם אצ"ל דין שבועה בהעדאת עדים, מטעם המבואר לעיל, מ"מ מחדש לנו הצד השוה שאעפ"כ לפועל ה"ז מחייבו שבועה. (ב) הצד השוה מגלה לנו שהסברא שהי' לנו תחלה לחשוב שאינו מחייב שבועה, אינו אמת, ולפועל מחייבו שבועה.

ובאמת ספק זה יש בכל לימוד הבא להוציא מקס"ד הפכית, האם הלימוד מלמדנו שלמרות שאמת הוא כפי הקס"ד, אעפ"כ מחדש לנו הלימוד, שלפועל אין ההלכה כן; או שהלימוד מגלה שמה שחשבנו בהקס"ד אינו אמת.

דוגמא לדבר: נחלקו ר' יוחנן ור"ל (ביומא עד, ב) בדין חצי שיעור, שלר"י אסור מה"ת, ולר"ל מותר מה"ת, ואסור רק מדרבנן. וכתב המל"מ (הל' חו"מ פ"א ה"ז), וז"ל: "דהכוונה כך היא, דכל מקום שנאמר בתורה אכילה, כל דהוא משמע, אלא דאתא הלכתא ואפיקתי ממשמעותי, ור"ל ס"ל דמוקמינן לה להילכתא אאיסורא, כי היכי דמוקמינן לה אעונשין, וליכא בחצי שיעור איסור מן התורה, ור"י ס"ל דלא אתיא הילכתא ואפיקתי ממשמעותי אלא לעונשין, אבל לאיסורא כדקאי קאי", עכ"ל, שבפשטות כוונתו היא, שהיות וכל השעורים הם הלכה למשה מסיני, ה"ז תלוי איך לומדים הלממ"ס זה, די' לבארו בב' אופנים:

(א) כשכתוב בתורה "לא תאכל" וכיו"ב אין בזה הגבלות, ובפשטות זה כולל גם משהו. ובאה הלממ"ס לומר שאעפ"כ יש כאן שיעור של כזית וכיו"ב.

(ב) ההלממ"ס מגלה שמה שחשבנו ש"לא תאכל" וכיו"ב כולל גם משהו, אינו אמת, כ"א זה קאי רק על כזית וכיו"ב.

לפי אופן הא' שגם לאחר ההלממ"ס נשאר ש"לא תאכל" קאי על משהו ג"כ, הרי אפשר לחלק ולומר שלגבי עונש צ"ל שיעור, ולגבי האיסור גרידא נשאר כפי' הפשוט בהפסוק, ולכן ח"ש אסור מה"ת, מטעם הכתוב "לא תאכל", אלא שעונש אינו חייב עד שיהי' בו שיעור. אבל לפי אופן הב' נתגלה ש"לא תאכל" מעיקרא לא קאי על פחות

מכזית וכיו"ב, ובמילא אין לנו שום איסור בפחות מכשיעור, ולכן ח"ש אינו אסור מה"ת.

עד"ז בכל לימודים י"ל בב' האופנים, האם סברת הקס"ד נשארה אמת, אלא שהלימוד מוסיף על הקס"ד, או שהלימוד משנה ומבטל סברת הקס"ד, ומגלה שאין הקס"ד אמת.

ובנדו"ד: אם נאמר כאופן הא' הרי גם לאחר הלימוד מהצד השוה נשאר סברת הקס"ד שבעצם אין העדאת עדים מחייב שבועה, אלא שמתעם הצד השני אמרין שאעפ"כ מחייב שבועה. ולכן רק בהנדון שהלימוד שייך, אומרים כן, ובנדון שא"ש נשאר כפי שהוא בעצם גם עכשיו, משא"כ לאופן הב' שנתבטלה סברת הקס"ד, א"כ צ"ל הדין כן בכל האופנים. כי כבר אין לנו סיבה שלא לומר הדין, שהרי עכשיו נתגלה שסברת הקס"ד בטעות יסודה.

ובזה תלוי החילוק בין קושיית ותירוצ התוס': בהקושיא חשבו שהלימוד דר"ח מהצד שוה הוא כאופן הא', ולכן רק בהנדון שהצד השוה מתאים, אמר' שהעדאת עדים מחייבו שבועה, ולכן בפקדון, שיש להפריך הצד השוה, צ"ל כפי שהוא בעצם, שעדים אינם מחייבו שבועה. והמסקנא (התירוצ) הוא שלר"ח הצד השוה מגלה שהסברא שחשבו שהעדאת עדים אינם מחייבו שבועה אינו אמת, ובמילא גם בנדון שאין לנו הצד השוה, כמו בפקדון, ה"ה מחייבו שבועה. כי כבר אין לנו סברא שלא יתחייבו שבועה.

וי"ל שיש לתוס' ראי' שכן ס"ל לר"ח מהמבואר בגמ' לעיל שאבוה דרבי אפוטריקי פליג אר' חייא וס"ל שהעדאת עדים אין מחייבו שבועה, ויליף לה ממ"ש "על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה - על הודאת פיו אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו על העדאת עדים", ומקשה בגמ' על ר"ח "והא קרא קאמר", ומתרץ "ההוא למודה מקצת הטענה", ומקשה: "ואבוה דר' אפוטריקי? אמר לך כתיב הוא, וכתיב זה, חד למודה מקצת הטענה וחד להעדאת עדים דפטור, ואידך [ז.א. ר' חייא]? חד למודה מקצת הטענה וחד למודה ממין הטענה. ואידך [אבוה דר' אפוטריקי]? מודה ממין הטענה לית לי', וסבר לי' כר"ג..."

וצע"ק תחלת השקו"ט, שר"ח ס"ל שהפסוק קאי על מודה מקצת הטענה, ואין לנו לימוד להוציא העדאת עדים, וע"ז מקשה שאיך לומד אבוה דר' אפוטריקי להוציא העדאת עדים, ומתרץ ש"כתיב הוא וכתיב זה..." - דלכאור' כו"ע ידעי שהפסוק מיירי במודה במקצת. ופשוט שגם

לאבוה דר"א כ"ה. וא"כ הו"ל לגמ' להקשות תומ"י איך לומד אבוה דר"א להוציא העדאת עדים, והרי אין לנו קרא מיותר, ולא להקשות על ר"ח למה אינו לומד כאבוה דר"א, ולתרץ שלשיטתו ה"ז קאי על מודה במקצת (וכאילו זהו חידוש), ואח"כ להקשות שא"כ איך לומד אבוה דר"א? ולאידך, אם מתחלה ידעה הגמ' שיש לאבוה דר"א איזה לימוד מיוחד - נוסף על הפי' הפשוט שאירי במודה במקצת, מה מתרץ ר"ח "ההוא למודה מקצת הטענה"?

וי"ל דאבוה דר"א ס"ל שאין בכח הק"ו והצד השווה לשנות ולבטל הסברא הפשוטה שאין העדאת עדים מחייבו שבועה, ואי"ז מיעוט מיוחד לזה, כי היות ובהפסוק ברור ש(רק) מודה במקצת חייב שבועה, א"כ אין לומר שאם כופר הכל חייב (בהעדאת עדים). ולכן מקשה על ר"ח "והא קרא קאמר", שהרי מהפסוק רואים שרק מודה במקצת חייב שבועה.

ומתרץ "ההוא למודה מקצת הטענה", שהפסוק אכן אירי במודה במקצת, אבל אין מזה סתירה שהעדאת עדים ג"כ חייב, כי הק"ו והצד השווה מגלה שגם העדאת עדים הוה מודה במקצת. כלומר: אין הק"ו והצד השווה מגלה שלמרות שהעדאת עדים אינו מודה במקצת, אעפ"כ מחייבו שבועה, שאז אפשר להקשות שבהפסוק רואים ברור שרק מודה במקצת חייב שבועה, כ"א הק"ו והצד השווה מגלה שגם העדאת עדים נכלל בדין מודה במקצת, וא"כ כל זמן שאין לנו מיעוט מיוחד להוציא העדאת עדים, ה"ה חייב כמודה במקצת;

אבל אבוה דר"א ס"ל שאין לומר שע"י הק"ו ה"ז נכלל בתוך דין דמודה במקצת, כי מודה במקצת פירושו פשוטו כמשמעו מודה במקצת, וא"כ הפסוק עצמו מגלה שאין העדאת עדים מחייבו שבועה.

וע"ז מקשה שמג"ל לאבוה דר"א שמודה במקצת פירושו כפשוטו רק מודה במקצת, ומתרץ "כתיב הוא וכתיב זה חד למודה מקצת הטענה וחד להעדאת עדים דפטור", ואין הכוונה שזהו קרא מיותר, וממנה למדים מיעוט מיוחד להעדאת עדים, כ"א מזה שהתורה מדגישה ההודאה במקצת, הרי שצ"ל דוקא מודה במקצת, ומזה ידעינן בד"מ שהעדאת עדים אינו מחייבו שבועה, כי היות והתורה מדגשת שצ"ל דוקא מודה במקצת, ולדעתו גם ע"י הק"ו והצד השווה אי"ז בכלל מודה במקצת, כ"א זה יגלה שלמרות שאינו מודה במקצת אעפ"כ מחייב שבועה, א"כ כשרואים שהתורה מדגשת שרק מודה

במקצת מחייבו שבועה, אין הק"ו והצד השווה אפשר להוציא ממשמעות הפסוק.

וע"ז עונה ר"ח, לשיטתו, שאכן הק"ו משמיענו שהעדאת עדים נכלל במודה במקצת, וא"כ אין לומר שהיות והתורה מדגשת הגדר דמודה במקצת, בד"מ אפ"ל שבעדאת עדים יחייבו שבועה. כי גם העדאת עדים נכלל במודה במקצת. ומוכרח לומר שההדגשה באה לענין אחר, ומפרש שזה בא להשמיענו שצ"ל הודאה ממין הטענה, שגם זה אין לימוד מקרא יתירה גרידא, כ"א למוד בד"מ ממשמעות הפסוק. כלומר, הפסוק מדגיש שצ"ל מודה במקצת אמיתי, והרי אם אינו מודה ממין הטענה, אי"ז אמיתית מודה במקצת הטענה, כי סו"ס כפר על מה שטען, והודה בדבר אחר.

עכ"פ נמצא מכהנ"ל שר"ח ס"ל שהק"ו והצד השווה מגלה לנו שהעדאת עדים נכלל במודה במקצת, וא"כ גם בנדון פרטי שאין לומר הק"ו והצד השווה, צ"ל חייב, כי כבר יש לנו ראי' שהעדאת עדים הוה בכלל מודה במקצת, ולכן כתבו התוס' ש"אחרי שלמד שיש שבועה בהעדאת עדים במלוה, מעתה אין לחלק בין מלוה לפקדון", אף שבפקדון (כנדון דההוא רעיא) יש לפרוך "מה להצד השווה שבהן שכן לא הוחזק כפרן תאמר הכא דהוחזק כפרן", כי לאחר שידעינן שזה נכלל בגדר מודה במקצת, פשוט שחייב שבועה בכל האופנים.



הודאה שלא ממין הטענה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. מבואר בסוגיין (ב"מ ה, א) דר"ח ואבוה דרבי אפטוריקי פליגי בפלוגתת ר"ג וחכמים באם הודאה שלא ממין הטענה [טענו חיטין והודה לו בשעורין] מחייב שבועת מב"מ או לא; דר"ח סב"ל דמפסוק "אשר יאמר כי הוא זה" נתמעט הודאה שלא ממין הטענה משבועה, ושוב אין מקור למעט העדאת עדים [היינו כשהלוה אינו מודה בעצמו, אבל עדים מעידים שחייב במקצת הטענה] משבועת מב"מ. ואבוה דרבי אפטוריקי סב"ל שמאותו פסוק נתמעט העדאת עדים משבועת מב"מ, ושוב ליכא מיעוט עבור הודאה שלא ממין הטענה, ולכן - סב"ל - אכן חייבים בשבועת מב"מ במקרה זה.

והנה בביאור פלוג' ר"ג וחכמים מצינו לכאור' ב' אופנים כלליים; דהנה התוס' בסוגיין (ד"ה והודה בשעורים) מביאים מה שמוכח מהסוגיא בב"ק (לה, ב) דכשחכמים אמרו "פטור" נכלל בזה - לא רק שפטור משבועת מב"מ, אלא - גם שפטור מלשלם השעורין שהודה בהן. אמנם בביאור דעת ר"ג שאומר "חייב" אין הדבר פשוט כ"כ, דיעויין בתוס' בב"ק (שם, ד"ה לימא) ובשבועות (מ, א. ד"ה והודה), שמביאים בזה ב' אופנים: (א) שחייב גם לשלם השעורין כפי הודאתו "דאי לאו הכי אין כאן הודאה כלל" (ל' התוס' בשבועות). (ב) "א"נ אע"ג דמיפטר מדמי שעורין אף לר"ג, אפ"ה חשיב ליה הודאה" (שם).

והיוצא מזה ב' דרכים בביאור פלוגתתם דר"ג וחכמים: דלאופן הא' הרי פלוגתתם לגבי עצם ההודאה באם נחשב להודאה לחייבו תשלומין או לא, וכתוצאה מזה פליגי גם באם מחייבו שבועת מב"מ או לא [ואף דהלימוד מהפ' הוא למעט מהשבועה, צ"ל דהא גופא נלמד מלימוד זה - דמזה דמיעטו התורה משבועה למדים, דאכן אין כאן הודאה להתחייב כלל. יעוין בדברי מהר"י כ"ץ בשטמ"ק]. משא"כ לאופן הב' הרי פלוגתתם רק לענין שבועת מב"מ, באם הודאה שאינו מחייב ממון לפועל, בכחו לחייבו בשבועת מב"מ או לא.

ועל דרך הראשון מקשים התוס' (הנ"ל) דבאם לדעת ר"ג הרי באמת חייב בתשלומי השעורין, אז מנ"ל להגמ' שלדעת החכמים פטור, הלא אפשר דחכמים פליגי עליה רק לענין שבועת מב"מ, דסב"ל ש - אע"פ שההודאה מחייבו בתשלומין, מ"מ - אין בכח הודאה כזו (שלא ממין הטענה) לחייב שבועת מב"מ, דנתמעטה מקראי כנ"ל !?

ולכאורה יש להוסיף עוד קושיא; דאיך אפשר לומר דפליגי ר"ג וחכמים באם חייב בתשלומי השעורין או לא, ושפלוגתא זו מיוסדת אקראי, הרי מבואר ברש"י ותוס' (ב"ק שם) דהא דפטור מהשעורין שהודה עליהן הוא מדין מחילה או הודאה. והיינו, שהמלוה מחל לו על השעורין או הודה לו שאין לו חיוב זה (ובאחרונים כבר שקו"ט בההבדל בין ב' סברות אלו, יעויין בקצה"ח ועוד), וא"כ איך אפ"ל דשאלה זו - באם במקרה זה נקטינן שמחל לו או הודה לו - מיוסד על לימוד מפסוק, הלא השאלה הוא בסברא ובהערכת דיעות בנ"א, ואיך אפשר ללמוד דבר זה מקראי?

ב. והנה כ"ק רבינו זי"ע בלקו"ש (חכ"ד שיחה לחודש אלול) מבאר כו"כ פלוגתות בין ר"ג וחכמים איך שאזלי לשיטתייהו בשאלה כללית, והוא, באם העיקר בכל דבר הוא הכמות והחומר, או האיכות והצורה.

וא' מהפלוגתות הוא פלוגתא זו דעסקינן ביה בדין הודאה שלא ממין הטענה; דחכמים סב"ל שמסתכלים על ה'חומר' וא"כ נמצא דהטענה היתה על מציאות של חיתין וההודאה היתה על מציאות אחרת (שעורין), ונמצא דההודאה לא הי' על הטענה כלל. משא"כ ר"ג מסתכל (תמיד) על ה'צורה' של הדבר, וא"כ הרי הטענה היתה על שוויות מסויימת של כסף (ואינו נוגע ה'חומר' של הטענה - חיתין), וההודאה היתה ג"כ על מקצת מטענה זו, היינו שוויות של כסף פחותה ממה שתבע הטוען יעו"ש.

ונראה, דלפי הסברה זו יתורצו היטב הקושיות דלעיל; דהרי לפ"ז נמצא, דהא דמחייבו ר"ג בשבועת מב"מ הוא משום דמחשיב הטענה וההודאה כאילו הם באותו הדבר - שוויות של כסף - ומובן א"כ דלשיטה זו אכן לא הי' שום מחילה או הודאה על החוב, דהרי כן תובע את חוב, וא"כ בודאי מחייב בתשלום זה שהודה - השעורין.

משא"כ לשיטת חכמים שהתורה פטרה - את זה שהודה שלא ממין הטענה - משבועה, הרי הביאור בזה הוא, דכן מחשיבים ההודאה שהוא בדבר אחר מן הטענה, ושוב, הרי על הודאה זו איכא מחילה או הודאה (של התובע), וא"כ פטור גם מהתשלומין.

ובאמת נראה לומר דהסברת רבינו בפלוגתת ר"ג וחכמים מתאימה רק לאופן זה (הראשון) בהסברת פלוגתתם - דפליגי גם לענין חיוב תשלומי השעורין - דלהשיטה דגם לר"ג יש הודאה או מחילה (של המלוה) על השעורין, אז איך אפ"ל דההודאה (של הלוה) הי' על טענת התובע, בה בשעה שאומרים שהתובע מחל להנתבע על הודאתו?! אלא ע"כ - לכאור' - דביאורו של רבינו נאמר ע"פ אותה שיטה דלר"ג מחייב גם בתשלומי השעורין.

ג. ונראה להוסיף, דלפי ביאורו של רבינו יתורץ עוד דבר: דהנה בסוגיין מבואר (כנ"ל), דאיכא 'מיעוט' בפ' 'כי הוא זה', ולר"ח (וחכמים) ממעטים מזה הודאה שלא ממין הטענה ולא העדאת עדים במקצת, ולאבוה דרבי אפטוריקי (ור"ג) ממעטים ממנו העדאת עדים ולא הודאה שלא ממין הטענה. ונשאלת השאלה מדוע בחרו חכמים אלו למעט דין זה ולרבות דין השני, וחכמים האלו בחרו להיפך? ובלשון הגמ' בכ"מ "מה ראו וכו'".

אמנם לפי ביאורו של רבינו מובן בפשטות; דר"ג וחכמים הוכרחו לפרש הפסוקים באופן כזה שיתאימו לשיטתם הכללית כמשנ"ת, ולכן הי' צ"ל דההודאה שלא ממין הטענה חייב לשי' ר"ג ופטור להחכמים,

ושוב נשארה מיעוט להעדאת עדים לר"ג, ולא נשאר שום מיעוט לזה לשיטת החכמים.

[ואולי יש להוסיף ע"ד החידוד; דהנה מסוגיין נמצא דר"ח אזיל בשיטת החכמים נגד ר"ג, ולדברי רבינו הרי פירוש שיטה זו היא דריבוי הכמות (והחומר) גובר על האיכות (והצורה). ואולי יש לקשר זה עם הגמ' לקמן (פה, ב) "כי הווי מניצו ר' חנינא ור"ח א"ל ר' חנינא לר"ח בהדי דידי קא מינצית ח"ו אי משתכחא תורה מישראל מהדרנא לה מפילפולי, א"ל ר"ח לר' חנינא בהדי דידי קא מינצית דעבדי לתורה דלא תשתכח מישראל מאי עבידנא ...", וממשיכה לספר "מעשה חייא", דהי' עוסק בכתיבת החומשים ומלמדם להתינוקות ועד"ז עם ששה סדרי משנה וכו'. ועכ"פ נראה מזה שעל מעלת ר' חנינא שכחו בפלפול שהוא לכאור' ענין של איכות, ענה ר"ח שמעלתו גדולה יותר, ולכאור' הרי תוכן מעלתו בכמות. והר"ז מתאים לזה שצידד עם החכמים נגד ר"ג בפלוגתא דעסקינן ביה כמשנ"ת מדברי רבינו].

ד. אלא דעדיין נשאר לבאר לפי האופן השני בפלוג' ר"ג וחכמים - דלשניהם ה"ה פטור מתשלומי השעורין, והפלוג' היא רק בדין שבועת מב"מ - דמדוע בחר ר"ג למעט דינא דר"ח (העדאת עדים) ולרבות הודאה שלא ממין הטענה, ור"ח בחר להיפק (וכבר ביארנו שביאורו של רבינו אינו מתאים לכאורה לדרך זה) !?

ואוי"ל הביאור בזה, ע"פ מה שחקרו האחרונים בגדר חיוב שבועת מב"מ, האם עיקר המחייב שבועה הוא עצם מעשה ההודאה של הלוה, או שעיקר המחייב הוא מה שנתחייב ע"פ הודאתו (ובזה גופא כמה אופנים ואכמ"ל).

ונראה לומר, דב' הפלוגתות קשורות לחקירה זו; דבאם עיקר המחייב שבועה הוא מה שנתחייב ע"פ הודאתו, אז מובן: א) שבמקרה שפטור מתשלומין על הודאתו אין מקום לחייבו בשבועת מב"מ. ב) ושגם ע"י העדאת עדים צריך להתחייב בשבועת מב"מ, דהרי ע"י העדאתם בודאי נתחייב בתשלומין של מקצת מהטענה.

משא"כ לפי דרך הב' - שעצם ההודאה מחייבו בשבועה - אז: א) יש מקום לחייבו בשבועה גם במקרה שמשום מה לא התחייב ע"פ הודאתו. ב) יש מקום לומר גם שרק מעשה של הודאה מחייבו שבועה, ולא העדאת עדים.

ועפ"ז יתבאר היטב [לדרך הב' בתוס' הנ"ל] יסוד הפלוגתות של ר"ג (ואבוה דרבי אפטורקי) עם ר"ח (וחכמים) בב' הפלוגתות דלעיל, ומדוע בחרו כ"א למעט מה שמיעט ולרבות מה שריבה.



בגדר פסק בי"ד

הת' נחום טננבוים

שליח בישיבת אור-אלחנן חב"ד ל.א. קאליפורני

א. כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' גזילה הט"ז): "אמר החוטף עשרים חטפתי, ועשרים שלי הן והנגזל אמר מאה חטף, הואיל, ואין העד יודע מנינן הרי משלם העשרים שהודה בהן שחטפן ונשבע שבועת התורה על השאר, שהרי נתחייב במקצת, ודעתי נוטה בזה שישבע הסת, שהרי לא הודה בכלום אלא אמר שלי חטפתי".

הרי שדעת הרמב"ם היא שאין מחייבים שבועת מודה במקצת (- שבועה דאורייתא), היכא שחיובו במקצת התביעה - אינו מחמת הודאותו, אלא מחמת פסק בי"ד.

והנה בגמ' (ב"מ ג, א): א"ר חייא שאף כשעדים מחייבים במקצת, מתחייב בשבועה, ורצה להוכיח ממתני' דשנים אוחזין, שכ"א צריך לישבע, (אף שאינם מודים במקצת), ור"ל שחייבים שבועה מחמת שאנן סהדי שלכ"א אין חצי.

והאחרונים (ראה ש"ך סע"ה סקי"ט ועוד) הקשו מכאן על שי' הרמב"ם, דמכאן משמע שאף פס"ד המחייב במקצת - מחייב שבועה (שהרי "אנן סהדי" משמעו - פס"ד).

ואף שהגמ' (ד, א) דחתה, שמוכרח שבמתני' אין שבועת מודה במקצת, שהרי כמו שיש כנגד כ"א פס"ד שאין לו חצי, יש לו פס"ד (- אנן סהדי) האומר שיש לו חצי, וזה דמי לעדים המעידים שחמישים לא פרע וחמישים פרע, שודאי אין מקום לחייב שבועה.

מ"מ מזה גופא מוכח, שבעצם גם פס"ד המחייב חצי, מחייב שבועה. ורק כאן יש גם פס"ד האומר שיש לו חצי. ולשי' הרמב"ם, בכלל אין מקום לשבועה בשנים אוחזין כיון שהכל בנוי רק על אנן סהדי - שהוא רק פס"ד.

ב. ו'בקצות החושן' (סע"ה סק"א) ביאר, שבעצם לו יצויר פס"ד שאומר, שפלוני חייב במקצת, אבל אינו אומר שפטור מן השאר, ודאי שגם להרמב"ם יתחייב על השאר שבועה, אבל בפועל הוא, שכששבי"ד פוסקים שחייב במקצת, פוסקים גם שפטור מן השאר, וא"כ כל פס"ד המחייב במקצת, הוא כמו שני עדים האומרים שחייב מקצת ופטור מהשאר, שכנ"ל, ודאי שאין מקום לחייבו שבועה.

ומובן שא"א להקשות מר' חייא, שהרי לא הפריע לו אף שבפועל יש אכן סהדי לכ"א, ולכן למד ששייך שבועת מודה במקצת, ע"י פס"ד. אבל לפי תי' הגמ' שכשיש אנן סהדי שמקצת הוא שלו אין שבועה. שוב, בכל פס"ד (-אנן סהדי), יש גם פס"ד האומר שמן השאר הוא פטור, ולכן פסק הרמב"ם שאין שבועת מודה במקצת ע"י פס"ד.

אמנם עדיין לא מבואר כ"כ אמאי כשדחו את ר' חייא (ד, א), לא הזכירו שכאן, כיון שזה "אנן סהדי", ממילא יש גם אנן סהדי שהחצי השני שלו, (ואף שבשנים אוחזין יש בפועל אנן סהדי לכ"א, מ"מ היתה לגמ' להזכיר שבעצם האנן סהדי מונח שלשני גם יש חצי) ולשון הגמ' היתה צ"ל "כיון דאנן סהדי להאי ממילא אנן סהדי להאי", ומהלשון "כי היכי דאנן סהדי להאי, אנן סהדי להאי" משמע שבעצם האנן סהדי שחצי' של א', לא עושה שיש אנן סהדי שהחצי השני הוא של השני, וצ"ב מדוע.

והנראה, שלפי ביאור מחודש של הצפע"נ במהלך הגמ' כאן, ייצא שבאמת ה"אנן סהדי" דשנים אוחזין, הוא הציור שחיפש הקצות, (שיש פס"ד על מקצת, ועל מקצת אין פס"ד) ושם גם להרמב"ם יש לחייב שבועה, ומש"ה הגמ' לא הקשתה, שבעצם האנן סהדי להאי יש אנן סהדי שהשאר לשני (כיון שאינו), וקושיה הגמ', "כי היכי דאנן סהדי בהאי" וכו' כוונה אחרת לגמרי, ודוקא מכאן הסיק הרמב"ם את הסברא לומר שפס"ד המחייב מקצת אינו מחייב שבועה (כיון שהוא גם פטור במקצת), וכדלקמן.

ג. דהנה באמת לפי פרש"י (ופשט הגמ'), לא מובנת כלל ההו"א של ר"ח שבדין דשנים אוחזין, משביעים מחמת מודה במקצת (ע"י האנן סהדי), הרי ברור שכשם שיש אנן סהדי שחצי הטלית היא של השני, יש גם אנן סהדי שהשאר הוא של הראשון, ואיך שייך לחייבו שבועה (וכקושיית הגמ').

ובצפ"נ (דף ג, א. ובכ"מ) פירש כוונת ר"ח באו"א לגמרי: דהנה ה"אנן סהדי" הוא מחמת המוחזקות שלהם בטלית, וכיון שמחזיקים כ"א בטלית אנן סהדי שלכ"א יש חצי טלית. והנה טלית שלמה שוה הרבה יותר משתי חצאי טלית, ולכן גם כשחולקים בפועל יחלקו הדמים ולא הטלית, א"כ יוצא, שבשנים אוחזין בטלית, אנן סהדי שלכ"א יש חלק יותר קטן מחצי טענתו, וזה כמו בעדים שמעידים שכ"ה מעות הוא חייב וכ"ה מעות הוא פרע, ועל השאר (חמישים) מהמאה, אינם מעידים כלום. שודאי במקרה כזה שייך לחייב שבועה, וזו כוונת ר"ח שבשנים אוחזין בטלית יש שבועת מודה במקצת על אותו הסכום שאין אנן סהדי לא לזה ולא לזה (- אותו סכום שיש בהפרש בין שני חצאי טלית לטלית שלמה) וא"כ זה ממש הציור שחיפש הקצות - שיש אנן סהדי (- פס"ד) על חלק, ובכ"ז החלק השני אין בו פס"ד (כמו כאן שחצי מן הטלית היינו שווי כ"ה, הוא של א'. ובכ"ז אין שום פסק על שאר הדמים שבהפרש בין חצי טלית לחצי דמי טלית שלמה).

ומובן א"כ מה שלא הקשו על ר"ח, שבפס"ד כלל לא שייך מודה במקצת. כי בכזה אנן סהדי (פס"ד) שאינו אומר כלום על חלק מן התביעה, ודאי שייך שבועה. אך צלה"ב מה א"כ דחתה הגמ' (והצפ"נ לא הזכיר מזה מאומה).

ד. והנה בסברת הצפ"נ, שאנן סהדי הוא רק על חצי טלית אף שבפועל יחלקו בדמי טלית שלימה, יש לעיין, שהרי אף שבפועל ב"ד קובעים, לכ"א יש חצי טלית, מ"מ חכמים עצמם קבעו שיחלקו בדמים, א"כ מונח בפסק הדין שלכ"א יש חצי דמי טלית ואיך שייך לומר שאין על זה אנן סהדי.

ונראה שאפ"ל ב' אופנים בפס"ד, או שפס"ד הוא רק מה שפוסקים הבי"ד בפועל והרי"ז כמו עדות עדים, ובודאי שכשעדים מעידים שחייב חצי לא נאמר שמעידים שפטור מחצי (כיון שאינם יודעים), אף שזה מה שנפסוק וכך למד ר"ח, ומש"ה שייך כאן שבועת מודה במקצת, דבי"ד רק פוסקים שחצי הטלית הוא שלו, ומה שמקבל יותר דמים (כיון שחולקים את דמי הטלית) אין זה "אנן סהדי".

לאידך אפ"ל, שבי"ד שפוסקים הרי שכל מה שיוצא מפסק הדין נחשב כ"אנן סהדי" (כחלק מהפס"ד), ובמילא כשבי"ד פסקו שחצי הטלית שלו, הרי שגם "אנן סהדי" שחצי דמי הטלית שלו (שהרי בפועל יחלקו בדמים), ואין מקום לשבועה.

ושמא זו כוונת הגמ', כשהקשו על ר"ח, דכד דייקת הנוסח בגמ' הוא "כי היכי דאנן סהדי בהאי אנן סהדי בהאי", ולפרש"י אין לזה מובן, ולכן גרס (וכ"ה בהגהות הב"ח) כי היכי דאנן סהדי להאי.

וא"כ זו כוונת הגמ': דכמו שאנן סהדי בהאי היינו בחצי הטלית, אנן סהדי בהאי בחצי מעות הטלית ואם אנן סהדי בחצי מעות הטלית, הרי"ז כעדים המעידים שחייב חצי ופטור מחצי וליכא מקום לשבועה.

ואם הדברים כנים, הרי שמכאן גופא הוכחה לסברת הרמב"ם (לפי' הקצות) שכשב"ד פוסקים שפלוני חייב מחצה, אף שלא פוסקים שפטור מחצי, שייך לומר שיש פס"ד גם שפטור מחצי, שהרי זה מה שמונח בפסק הדין. ולכן לא שייך שבועה.



כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד או"א [גליון]

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בשיבת ליובאוויטש - מנטשטער, אנגלי'

בגליון תתפח (ע' 14) ביאר הרב א. נ. ס. שי' הסבר בגמ' קידושין (לב, א) על דמא בן נתינה ש"פ"א ביקשו חכמים פרקמטיא בס' ריבוא שכר והי' מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו ולא ציערו".

והביא מס' חסידים: דכשהאב מצטער על שלא הקיצו מצוה להקיצו ומביא שהרב"מ הקשה למה לא העיר אביו, הא פשוט דאביו הי' מצטער ע"כ שלא הקיצו.

ותי' "ואולי י"ל דכל ענין המחילה על הכבוד (וכדומה) לא שייך אצל בני נח, וא"כ אע"פ שבודאי אחר שידע אביו עבור מה הקיצו הי' מוחל לו ע"ז בלב שלם, מ"מ לא מהני מחילה זו על מה שציערו בעת שהקיצו משינתו. ויסוד גדול לזה יש למצוא בדברי האוה"ח הק' עה"ת; דבסוף פ' ויחי אחר שהתורה מספרת על פטירת יעקב אבינו כו', מספרת איך שבאו האחים אל יוסף וביקשו ממנו (בשם אביהם) שלא יענישם עבור מה שעשו לו כו', וענה להם יוסף (שם נ, יט) "אל תיראו כי התחת אלהים אני וגו'", ומפרש האוה"ח "פירוש אם אתם חייבים עונש על הדבר, אלהים שופט ולא אקום ולא אטור. וטעם שלא מחל להם אפשר לצד שבני נח אין הדבר תלוי במחילתם כי יחטא אדם לחבירו כמו שתאמרו גזלו ומחל הנגזל אינו פוטר הגזל מן המיתה וכו'", ע"כ.

ומתחילה הבנתי שכוונתו, שכיון שבשעה שהעירו הקפיד, אף שלאח"ז מחל, מ"מ לא מהני בב"נ המחילה שאח"כ לסלק הקפידה שהי' בתחילה.

אבל מהמשך דבריו שעל יסוד זה מבאר למה נענש יעקב על שלא קיים כיבוד אר"א, הא הי' ברשותם, מוכח (לכאורה) שכוונתו דלא מהני מחילה אפילו לפני המעשה.

וכן משמע מהביאור שלו, דבב"נ המצוות שלהם הוא משום קיום העולם, ומשו"ה לא שייך אצלם מחילה.

ולא הבנתי: א) לכאורה כשאב נותן רשות לבנו ללכת מאתו האם הוי בגדר "מחילה" על כבודו או מכיון שאינו מקפיד ע"ז אין ע"ז מלכתחילה הדין דכיבוד.

דוגמא (קצת רחוקה): אב שצריך למים ובמקום לבקש מבנו, הלך ולקח בעצמו, האם חייב הבן עונש.

ב) מהו הראי' מהאזה"ח הרי שם הפי' הוא, מכיון שמכרוהו ונתחייבו כבר עונש, א"כ לא מהני מחילת יוסף למפרע לבטל עונשם, וכמו שממשיך שם: "או אפילו ישראל אם גנב ישראל ומכרו אין ביד הגנב לפוטרו לגנב ממות". והיינו שכיון שכבר נתחייב בעונש לא מהני המחילה עכשיו (וזה יהי' ראי' לפי ההו"א בדבריו כתחילת דברנו אבל לכאו' אי"ז כוונתו כנ"ל).



חשוד אממונא חשוד אשבועתא [גליון]

הנ"ל

בגליון תתפח (ע' 27) הסביר הרב י.ל.ש. שי' הא דחשוד אממונא חשוד אשבועתא, אף דחשוד לדבר קל אינו חשוד לדבר חמור. וע"ז הסביר דממון שפיר הוי דבר חמור דאינו נדחה מפני פקי"נ. והביא הגמ' בב"ק, דחשוד להציל עצמו בממון חבירו.

ומביא ג"כ בסיוע לדבריו מה שפסק אדה"ז (הל' גו"ג ס"ב) "ואפי' מי שהוא בסכנת מות וצריך ליטול ממון חבירו כדי להציל נפשו ממות לא יטלנו אלא ע"ד לשלם שאע"פ שכל העבירות שבתורה נדחות מפני פקו"נ חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד אסור להציל עצמו בממון חבירו ע"ד להפטר אלא ע"ד לשלם כשתמצא ידו הואיל ואפשר בתשלומין..."

הנה אף שהפי' בגמ' יש שרצו ללמוד ממנה, שאסור להציל עצמו אפילו בפקו"נ (ראה אוצר מפרשי התלמוד לב"ק שם). אבל אדמוה"ז אינו הולך בשיטה זו וכמפורש בדבריו, דהא דאסור לגזול משום פקו"נ אדעתא להפטר, הוא משום דאפשר לעשותו אדעתא לשלם, וא"כ אין הכרח של פקו"נ לגזול אדעתא להפטר (עיין אבן האזל - רמב"ם פ"ח מהלכות חובל ומזיק). אבל לו יצויר שלא שייך שיהי' אדעתא לשלם (כגון גר שאין לו יורשין והוא גוסס), פשוט שגם זה הי' דוחה.



חסידות

זה לעומת זה

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בשיבת ליובאוויטש - מנטשסטר, אנגלי'

בתניא פי"א מבואר שרשע וטוב לו הוא הלעומת זה של צדיק ורע לו.

ולכאורה דרוש הסבר: צדיק ורע לו אינו מרגיש הנה"ב שלו כלל, ואינו מתבטא בשום אופן, ורק מכיון שלא נהפך לטוב "ע"כ נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם" ואהבתו לה' ע"כ אינו בתכלית, אבל עכ"פ הרע שבו אינו נרגש כלל.

אבל רשע וטוב לו, הטוב שבו נרגש מאד, שהרי הוא מקיים מצות בגלל הטוב שבו, ורק שהוא ג"כ רשע, וזה בגלל שהנה"ב לפעמים עובדת עליו.

[והנה זה שרשע וטוב לו נק' רשע, אף שעובר עבירה רק "לעתים רחוקים". ידוע שזה עצמו שאפשר לו לעבור עבירה מש"ה הוא רשע, ואף שגם עושה מצוות, אבל מכיון שרואים ששייך שיעבור עבירה, זה ראי', שזה שאינו עובר העבירה הוא בגלל שבחר לא לעשות העבירה, ולא שא"א לו לעבור עבירה. והיינו שצדיק הוא שא"א לו לעבור עבירה, ורשע הוא מי שאפשר לו לעבור, ועובר בפועל].

אבל איך אפשר להשוות בין ה"טוב" ברשע וטוב לו, ל"הרע" שבצדיק ורע לו?

ומענין לענין באותו ענין, מהו הפי' "רשעים יצה"ר שופטין".
ב"צדיקים יצ"ט שופטין" הפי' כמבואר בפ"א שרק יצ"ט שופטין.
ו"בינונים זו"ז שופטין" היינו כמבואר בפ"ג, שהיצה"ר רק שופט ולא
מושל ח"ו. וא"כ מהו הפי' ב"רשעים יצה"ר שופטין" הא ברשע וטוב
לו גם היצ"ט אומר דעה ולפעמים גם נשמע אליו?



לע"ל יקראו בשם "ישורון"

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

במאמר ד"ה "ועתה ישראל" תשל"ז (קונ' כ"ף מנ"א תשמ"ח) סע' ו,
מביא מהצ"צ (אוה"ת עקב ע' תקעח ואילך): שלע"ל לא יקראו בני'
בשם "ישראל", אלא בשם "ישורון" [או בשם (אחר) אשר פי ה'
יקבנו"]. ועיי"ש שמבאר הטעם לשינוי זה.

ואולי בדא"פ יש להוסיף עוד ביאור לשינוי זה, שבמקום "ישראל"
יהיו מכונים בשם "ישורון":

דהנה מבואר בסה"מ תש"ט ע' 194 ואילך, שהשמות "יעקב"
ישראל ו"ישורון" הם כנגד ג' הקוין - תורה עבודה וגמ"ח: "יעקב"
ענינו גמ"ח, "ישראל" ענינו עסק התורה, ו"ישורון" עמוד העבודה
בתפלה דעיקרה קבלת עול מלכות שמים".

והנה ידוע (מגלה עמוקות אופן רנ, ובהנסמן עוד בלקו"ש ח"ל ע'
121 הע' 56), שג' הקוין דתורה עבודה וגמ"ח הם ענינם של ג' האבות:
אברהם - עמוד הגמ"ח, יעקב - עמוד התורה, ויצחק - עמוד
העבודה.

ועפ"ז נמצא, דהשם "ישורון", שהוא עמוד העבודה, שייך הוא
ליצחק אבינו דוקא;

ובזה יובן מה שלע"ל יקראו בשם "ישורון" דוקא, מתאים להידוע
שלע"ל יאמרו ליצחק דוקא "כי אתה אבינו" (שבת פט, ב. וראה
בארוכה לקו"ש חכ"ה שיחה ב' לפ' תולדות, וש"נ). וק"ל.



כי נער ישראל ואזהבהו' [גליון]

הת' אלחנן קייזן תלמיד בישבה

בגליון העבר (ע' 57) העיר הרב ש.א.ר. שבמאמרים ד"ה כי נער ישראל ואזהבהו מתרס"ו ותשט"ז מובא המעשה "מהתחתנות של ר' ברוך מרדכי" ולא ידע הסיפור וגם לא ההקשר לתוכן המאמר.

המעשה וההקשר שמעתי מר' פנחס קארף שי' ששמע מר' שמואל הלוי לויטין ע"ה.

מעשה שהיה כך היה שר' ברוך מרדכי עשה שידוך עם בעה"ב אחד. והוא היה הרב בבאברויסק (ע' סה"ש תש"ג ע' נד ואילך). והשדכן אמר להרב שלא מתאים שהרב יגיע להחתונה של בעה"ב באיצטלא דרבנן. וכדאי שיתלבש כמו בעה"ב פשוט. וכן הלך השדכן להבעה"ב ואמר לו (לא כדאי) ולא יפה להגיע להחתונה של הרב בלבושי בעה"ב וא"כ תקנה לך איצטלא דרבנן ותבוא לחתונה שיהי' מתאים. ובהגיע היום, הרב הגיע לבוש בלבוש בעה"ב והבעה"ב הגיע לבוש באיצטלא דרבנן.

וההקשר לתוכן המאמר שכדי שייתאחדו הכלים עם האורות, צריכים האורות לרדת והכלים לעלות קצת. וע"ז מביא הסיפור של "התחתנות דר' ברוך מרדכי"*.



(* ראה גליון תשעא (ע' 64) שהרב מ"מ שי' כתב זה בסגנון אחר וז"ל: ושמעתי מחכם אחד (ששמע מזקני החסידים), שהכוונה אינה למעשה שאירע לר' ברוך מרדכי, אלא לסיפור (משל) שסיפר ר' ברוך מרדכי מרב ובעל עגלה שהשתדכו ביניהם, וכשהיו צריכים להגיע אל החתונה, חשב כל אחד מהם שעליו ללבוש את הלבושים המתאימים לזולתו, כך שהרב הגיע לחתונה בלבושי בעל העגלה ובעל העגלה הגיע בלבושים של רב. וזה הובא בתור משל על המבואר במאמר שם אודות אופן התלבשות הנשמה בגוף, שהנשמה מתאימה את עצמה לפי הגוף והגוף מבטל עצמו אל הנשמה. ולפי זה פירוש התיבות "המעשה מהתחתנות של רב"מ" הוא, שהיא מעשה שסיפר הרב"מ. עכ"ל. המערכת.

רמב"ם

בדין ברב עם הדרת מלך

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"א הל' י"ד: "שחט השוחט וקיבל הכהן נותנו לחבירו וחבירו לחבירו כדי שיתעסקו רבים במצוה עד שיגיע הדם אצל כהן הקרוב למזבח".

ומקור דבריו הוא במתניתין פסחים דף סד, א. דאיתא שם כהאי לישנא "נותנו לחבירו וחבירו לחבירו". ובגמ' (שם) דף סד, ב. מקשה על זה "שמעת מינה הולכה שלא ברגל הויא הולכה." היינו דמהמשנה משמע דהדם נתקרב אצל המזבח רק בהשטת יד מאחד לחבירו, א"כ משמע מזה דסגי בהולכה כזו אע"פ שלא הי' ברגל. [ומשני] "דילמא הוא נייד פורתא". [ומקשה] "ואלא מאי קמ"ל", ר"ל דבשלמא אם בא לאשמועין הדין דהולכה שלא ברגל הויא הולכה א"ש למה אמרה המשנה סדר ההולכה, אבל אי דנייד פורתא מאי אשמועין מתניתין בהכי דמפרש סדר ההולכה. [ומשני] "הא קמ"ל ברב עם הדרת מלך". וכתב רש"י ע"ז "שהיו כולן עסוקין בעבודה".

מדברי הרמב"ם נפקא לן דאע"פ שהגמ' היא מקור להרמב"ם מ"מ לא הביא הרמב"ם הא דנייד פורתא. והלח"מ על אתר הקשה וז"ל: "וקשה כיון שרבינו ז"ל פסק פ"א מהל' פסוה"מ דבהולכה שלא ברגל לא הויא הולכה א"כ אמאי לא כתב כאן דנייד פורתא, וי"ל דסמך על מ"ש שם ובודאי דהכא איירי בנייד דאל"כ הוי הולכה שלא ברגל", ע"כ. והיינו דלעיל בפ"א מהל' פסוה"מ הכ"ג כתב הרמב"ם וז"ל: "והולכה שלא ברגל אינה הולכה לפיכך כהן (גדול) שקיבל את הדם ועמד במקומו וזרקו למזבח נפסל הדם" ע"כ. הרי חזינן מדברי הרמב"ם דהולכה שלא ברגל אינה הולכה, וא"כ למה לא הביא הא דנייד פורתא בהל' קרבן פסח.

והנה תירוצו של הלח"מ צ"ע; דאין דרכו של הרמב"ם להביא הלכה בלי לפרשה ובפרט דהיא אוקימתא של הגמ', והגמ' עצמה סברה דהמשנה איירי בהולכה שלא ברגל ואשמעין דאינה הולכה. וצ"ע. ולהעיר דמרום האחרונים משמע שהסכימו דלהרמב"ם סגי בהושטה מיד ליד, בלי דנייד כלל.

ויש לעיין, למה מצינו דין זה של נותנו לחבירו, וחבירו לחבירו, כדי לקיים ברוב עם הדרת מלך רק בקרבן פסח ולא בשאר קרבנות שיתעסקו בו רבים.

ואפשר לומר דהנה מצינו במס' יומא כו, א. מחלוקת ראב"י וחכמים אם מי שמעלה איברים לכבש הוא מעלה למזבח או דנחלקת לב' כהנים, דחכמים סוברים שהם ב' כהנים. וראב"י סובר כהן אחד. ואיתא שם בגמ' במאי קמיפלגי מר סבר (חכמים) ברב עם הדרת מלך. ומר סבר (ראב"י) מקום שכינה לאו אורח ארעא. וברש"י ד"ה לאו אורח ארעא: "למיתחזי כמאן דטריח לי' מילתא". ע"כ.

ובתוס' שם ד"ה מקום שכינה: "אפילו לראב"י דקסבר הכא דלאו אורח ארעא נראה דמודה . . . נותנו לחבירו וחבירו לחבירו . . . דהתם לא שייך לאו אורח ארעא שהרי כשהי' נותנה לחבירו לא הי' הולך לו אלא חוזר ומקבל ומושיט . . . שהרי רוב פסחים הי' להם...". עיי"ש.

ולפי דברי התוס' הי' אפשר לומר דרק בק"פ שיש "רוב פסחים" אין בעיא עם מיחזי כטרח לי' מילתא כמ"ש התוס' וא"כ בשאר קרבנות אין לעשות כן. אבל זה אינו, דהרי אנו סוברים כדעת החכמים, דאפילו בקרבן התמיד אמרינן שם ברב עם, דלא כראב"י. וכן היא שיטת הרמב"ם בפ"ד מהל' תו"מ הל' ו-ח וא"כ אין לומר כמ"ש.

והנה נשאר לן לבאר: א. בכלל בשיטת הרמב"ם, למה יש מעלה בהושטה מיד ליד בק"פ, מאחר דס"ל דהולכה שלא ברגל אינה הולכה וא"כ באיזה מצוה מתעסקים. ב. למה דין זה דהושטה מיד ליד הוא דוקא בק"פ ולא בשאר קרבנות.

ובכלל יש להבין מתי אמרינן ברוב עם ומתי לא אמרינן. דבכללות יש ג' הגדרות בדין ברוב עם ועיין אנציקלופדי' תלמודית ערך 'ברוב עם הדרת מלך' דמגדיר ג' הגדרות: א) כשכל אחד עושה חלק מהמצוה. ולמשל בענינינו דאחד מביא להכבש ואחד מהכבש למזבח וכן ההולכה ע"י הושטה מיד ליד. ב) כשכל אחד עושה כל המצוה. ולמשל הבאת ביכורים, תפלה בצבור, וקריאת המגילה בצבור, וקידוש לבנה. ג) מצוה הנעשית בפני רבים. ובעיקר מצינו זו בנוגע כה"ג ביוה"כ בקריאת התורה, ושריפת פר שעיר של יוה"כ, ומקורו במס' יומא ע, א. עיי"ש. וא"כ יש להבין אם בכל המצוות אמרינן ברוב עם, וכי יש מצוה להניח תפילין ברוב עם או לאכול מצה ברוב עם, וצ"ע.

והנה מצינו במרדכי סוף מס' מגילה, שדימה הסוגיא דהולכה מיד ליד לענין להביא הס"ת מן הארון ולתתה ליד החזן, וכן כשאחד מתפלל שחרית והשני קורא ושלישי מתפלל מוסף. וביאר כ"ז עם סוגיין משום דברוב עם הדרת מלך. וסיים, "והלא דברים ק"ו ומה הכהן שכבר זכה, שכבר קיבל הדם בידו אעפ"כ נתנו לאחר להוליתו, ואותו המוליך נותנו לאחר לזורקו, משום ברב עם הדרת מלך. כ"ש בנדון דידן". ע"כ. וכאן ג"כ יש לעיין עד היכן יגיעו הדברים לומר ברוב עם. וכי נאמר בקידוש שאחד ימלא הכוס והשני יושיט והשלישי יקדש, וכדומה.

ואגב מצאתי מובא בשם שו"ת 'משנה הלכות' שרצה להצדיק המנהג לכבד אנשים שיתנו התינוק קודם המילה מיד ליד, מסוגיא הנ"ל דהולכה בק"פ, שנותנו לחבירו, וחבירו לחבירו, ע"ש. וגם זה נכנס בהדין שהבאנו לעיל.

מצינו ברמב"ם בהל' בכורים פ"ד הט"ז: "כיצד מעלין את הביכורים כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעירו של מעמד כדי שלא יעלו יחידים שנאמר ברוב עם הדרת מלך", ע"כ. ומקורו במס' ביכורים במשנה דף פג, א. ושם לא נזכר הטעם דברוב עם. ויש לדקדק בדברי הרמב"ם, למה כתב ההלכה באופן שלילה "כדי שלא יעלו יחידים", הי לו לכתוב רק "שנאמר ברוב עם" או "כדי שיעלו ברבים" כלשונו בהל' ק"פ שיתעסקו בו רבים. ומהו הדיוק על השלילה כדי שלא יעלו יחידים, וצ"ע.

ועכשיו אנסה לבאר דבר דבר על אופניו:

ראשית כל, יש לבאר שיטת הרמב"ם בנוגע הולכה שלא ברגל, בדברי הרמב"ם משמע דלא נידי וא"כ ה"ה הולכה שלא ברגל. והרמב"ם עצמו פוסק דהולכה שלא ברגל אינה הולכה, כמ"ש לעיל בפ"א מהל' פסוה"מ. ועיין בקרן אורה זבחים דף ט"ו ביאור דברי הרמב"ם באריכות לפי הנחה זו דהרמב"ם ס"ל דלא בעינן דנידי פורתא. ע"ש.

ואולי אפשר לומר בהקדם דיש לדון בדברי הרמב"ם בהל' פסוה"מ שכתב: "והולכה שלא ברגל אינה הולכה, לפיכך כהן (גדול) שקיבל את הדם ועמד במקומו . . . נפסל הזבח". ע"כ. (א) למה כתב לפיכך, הרי דין זה דהולכה שלא ברגל היא דין מצד עצמו, ונוגע לכמה ענינים. ולמה הביא רק ענין זה של זריקה שפוסלת. (ב) מהו הלשון "ועמד

במקומו" ה"ל לכתוב ולא הלכה למזבח וכדומ'. שזה מדגיש ההולכה שלא ברגל, או ה"ל לכתוב 'והושיטה למזבח' שזהו ציור של הולכה שלא ברגל. ובכלל הרי אין כאן הולכה כלל.

והנראה לומר בשיטת הרמב"ם דעיקר ענין הולכה היא להקריב הדם אצל המזבח. וכלשונו בהל' ק"פ "עד שיגיע הדם אצל כהן הקרוב למזבח". וזה נקרא הולכה. ולא איכפת לך אם נעשה ברגל או בנתינה מיד ליד או ששחט אצל המזבח, העיקר שהדם קרב אצל המזבח. ומ"ש בהל' פסוה"מ "הולכה שלא ברגל אינה הולכה לפיכך וכו'". ר"ל דאם עשאה ההולכה ע"י מעשה אחר שלא ברגל, והיינו שעשאה ההולכה ע"י זריקה, אז נקרא שלא ברגל. היינו שמצרף הקירוב למזבח לחלק מעבודת הזריקה, וזהו כוונת לשונו בהל' פסוה"מ שכתב "ועמד במקומו" ר"ל לא אצל המזבח כ"א במקומו - "זרקו למזבח" היינו, שאם עיקר ההולכה באמצאות הזריקה אז נפסל הזבח. ואולי להרמב"ם אפילו הלך קצת, כ"ז שלא הי' אצל המזבח בשעת זריקה עדיין נפסל הזבח ודו"ק.

ולפ"ז א"ש מ"ש בהל' ק"פ "כדי שיתעסקו רבים במצוה" ר"ל מצות הולכה, דהרי מקיימים המצוה בנתינה מיד ליד, ואע"כ דכ"ז שלא הגיע הדם סמוך למזבח לא נתקיים הולכה, מ"מ הכל הוא חלק מהמצוה ושייך לברוב עם.

ולפ"ז נמצא שאע"פ שבשביל ברב עם לא יקיים היחיד המצוה של הולכה כדבעי ועושה אותה בשותפות עם חבירו, מ"מ כדאי לוותר על קיומו של היחיד בשביל המעלה של ברב עם. ולכאורה מצינו בכמה הלכות שמוותרין על ברב עם משום מעלת היחיד. ולמשל מצינו בשו"ע סימן צ' סעיף י"ח שמצוה להתפלל יותר בבה"מ קבוע, מבבה"כ. וכתב שם המג"א ס"ק ל"ב ואע"ג דבבה"כ איכא רוב עם הדרת מלך מ"מ בבה"מ עדיף, שאין לבטל למודו מפני התפלה ע"כ. הרי דדחינן ברב עם בשביל מעלה אחרת. וכן כתב המ"א בסימן תר"צ ס"ק כ"ה דבשביל ברב עם לא מטרחינן ל' למכנף עשרה, ע"ש. וא"כ יש להבין למה מוותרין על מצות היחיד כאן בשביל ברב עם?

ועוד חזון למועד.



בענין תפילת ערבית רשות

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות תפילה פ"י ה"ו "מי שהיה עומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה ואם היתה תפילת ערבית אינו פוסק שלא להתפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה" עכ"ל.

והשיג ע"ז הראב"ד "אין כאן נחת רוח", עכ"ל.

והנה בחידושי הגר"ח על הרמב"ם ביאר מחלוקת זו בשני אופנים:

אופן הא': עפ"י דברי הכסף משנה, דלהרמב"ם, פוסק ואפי' באמצע ברכה, כיון דתפילת נדבה ותפילת חובה אינן יכולין להצטרף, משא"כ בערבית דהיא רשות. ואעפ"י שהרמב"ם כתב ש"קבעו חובה", היינו שקבעו חובה להתפלל תפילת נדבה זו של ערבית, אבל ערבית בעצמה היא תפילת נדבה, ואינו פוסק באמצע ערבית. כי מצטרפת היא עם חצי' של תפילת נדבה.

אבל להראב"ד תפילת ערבית היא חובה ממש - לאחר שקבלוה עליהם כתפילת חובה. ולפיכך גם בתפילת ערבית, צריך להפסיק באמצע הברכה. ואי אפשר לצרף תפילת חובה עם תפילת נדבה.

אבל הא גופא טעמא בעי, אלמה לדעת הרמב"ם תפילת ערבית אפי' לאחר שקבעו כחובה, נשאת בעצמה תפילת נדבה, ולהראב"ד נעשית ערבית בגדר תפילת חובה¹?

(1) ועפ"י מסביר הגר"ח עוד מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד בהלכות תפילה פ"ג ה"ט "ויש לו להתפלל תפילת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפללו ערבית של מוצאי שבת בשבת. לפי שתפילת ערבית רשות, אין מדקדקין בזמנה", עכ"ל.

והשיג ע"ז הראב"ד "אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה".

היינו, דלהרמב"ם תפילת ערבית אפי' לאחר שקבעו כחובה נשאת בעצמותה תפילת נדבה, ולפיכך מותר להקדים ולהתפלל אותה מבעוד יום.

ולהראב"ד לאחר שקבעו כחובה, היא בגדר חובה ממש, ואין ראוי להקדימה אלא לצורך גדול.

ולו היה כדברי הגר"ח הנ"ל, הו"ל להראב"ד לכתוב, אין ראוי לעשות כן מפני שתפילת ערבית חובה. אבל הראב"ד כותב "אין ראוי לעשות כן אלא לצורך שעה, והלא צריך לסמוך גאולה לתפילה".

והנראה לומר דמחלוקת אחרת ישנו בין הרמב"ם והראב"ד, דלהרמב"ם מותר לו לברך ברכות ק"ש, לפני צאת הכוכבים. כשי' ר"ת הובא בריש מס' ברכות.

משא"כ הראב"ד סב"ל, דאינו יכול לברך ברכות ק"ש לפני צאת הכוכבים, ולפיכך אם מתפלל ערבית מוקדם, אינו יכול לסמוך גאולה לתפילה (עי' בארוכה בכ"ז בטוש"ע או"ח סי' רל"ה - וסי' רס"ז ורצ"ג) כי ברכות ק"ש, אינו יכול לומר עד לאחר צאת הכוכבים.

ולפיכך כותב הראב"ד דהסיבה היחידה שיכול לוותר על לסמוך גאולה לתפילה, זה רק לצורך שעה, היינו לצורך מצוה.

משא"כ להרמב"ם ור"ת דיכול לברך ברכות ק"ש לפני צאת הכוכבים, אינו מוותר בזה שמקדים לקרות ק"ש לפני צאת הכוכבים - הענין דלסמוך גאולה לתפילה. ואכ"מ להאריך במחלוקת הפוסקים הנ"ל, אי מותר לברך ברכות ק"ש לפני צאת הכוכבים, הגם שקריאת שמע עצמה פוסק הרמב"ם דצריך לחזור ולקרותו לאחר צאת הכוכבים, - אי אסור לקרוא ברכות ק"ש לפני צאת הכוכבים.

אבל עכ"פ עפ"י מה שביארנו בגליון תתפח (ע' 41), דלהרמב"ם העיקר דקריאת שמע היא קבלת מלכות שמים, דזה חיוב תמידי, מובן למה מיקל לקרוא ברכות ק"ש כר"ת, גם לפני צאת הכוכבים.

אבל להראב"ד דהעיקר בקריאת שמע הוא קריאת הפרשה, ויש שני חיובים נפרדים לקרוא ק"ש ביום, ולקרוא ק"ש בערב, סובר דבשום פנים ואופן אסור לקרוא ברכות ק"ש לפני צאת הכוכבים.

ועפ"י ביאור הנ"ל אפשר להסביר עוד, דלהרמב"ם ק"ש ערבית ושחרית מצוה חדשה היא. ובפרשת דרכים דרך מצוותיך חלק ראשון כתב דלדעת הרמב"ן ב' מצוות הם דהזמן מחלקם, וידוע דהרמב"ן בריבוי מקומות סובר כהראב"ד.

ומובן דלהרמב"ם דעיקר המצוה היא קבלת עול מלכות שמים, והרי"ז מצוה תמידית, אי אפשר בשום פנים ואופן לחלקן לשתי מצוות.

אבל להרמב"ן והראב"ד וסייעתו דהעיקר במצות קריאת שמע היא קריאת הפרשה אפשר בהחלט לחלקן לשתי מצוות, שחרית, וערבית.

והעירני ידידי השליח הר' מרדכי פרקש שי' דלכאורה הרמב"ם בדרך כלל מדייק יותר שיקראו הברכות כמטבע שטבעו בהן חכמים דווקא, - ראה רמב"ם הלכות ברכות פ"ב הי"ב, והלכות תפילה פ"י הי"ג - ואלמה פה מיקל הרמב"ם לקרות ברכות ק"ש לפני צאת הכוכבים.

וי"ל דלזה התכוון הגר"ח לבאר, דמחלוקת הרמב"ם והראב"ד היא אי תפילת ערבית רשות. דכיון דתפילת ערבית רשות לדעת הרמב"ם, הרי לכתחילה נתקנו הברכות לקוראן כשהציבור קורא ק"ש, ואי הוי תפילת ערבית חובה, לא הי' הרמב"ם

וי"ל בזה עפ"י הכלל המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב', דלהרמב"ם, העיקר על האדם לברר שכלו והעולם, והעיקר הוא החידוש שהבן-אדם פועל ע"י שכלו ופעולותיו.

משא"כ להראב"ד העיקר הוא האמונה, והקשר להקב"ה, שנפעל ע"י מעשה המצוות, יעוי"ש.

וידוע ג"כ הפתגם מ"היום יום" - כ"ט מנחם אב, "גבוהה יותר היא הדרגה בה מובילים יד ביד מלמעלה, יקרה יותר היא העבודה בכח עצמו".

ומובן למה הראב"ד נוטה לפסוק שתפילת ערבית נשתנית ונעשית תפילת חובה - כי לשיטתו "גבוהה יותר היא הדרגה בה מובילים יד ביד מלמעלה, והעיקר הוא מה שה' מוביל אותנו ע"י מעשה המצוות. ויש מעלה מיוחדת כשהתפילה נעשית חובה.

ולעומתו הרמב"ם סובר שהעיקר הוא מה שהאדם פועל בעצמו, היינו "יקרה יותר היא העבודה בכח עצמו", נוטה לפסוק שתפילת ערבית. בלשון הגר"ח מבריסק "נשאת בעצמותה נדבה ורשות", היינו מה שהאדם פועל בעצמו.

אופן הב': דהנה הרמב"ם והראב"ד נחלקו בריש הלכות תפילה פ"א ה"ט, דהרמב"ם כתב בנוגע לתפילת נדבה "אם רצה אדם להתפלל כל היום כולו הרשות בידו, וכל אותן התפילות שיוסיף כמו מקריב נדבות לפיכך צריך שיחדש דבר", עכ"ל. - והראב"ד משיג ע"ז "אע"פ שלא יחדש".

וא"כ להרמב"ם, דצריך לחדש בתפילת נדבה, א"כ אם התחיל בתורת חובה, אי אפשר לו לגמור התפילה בתורת נדבה, דשני סוגי תפילות הן ואי אפשר לערבן, וצריך להפסיק באמצע, (וג"כ שעבר על איסור, כשהתפלל שוב מבלי לחדש בה דבר).

משא"כ להראב"ד דל"צ לחדש דבר בתפילת נדבה, אין בעיא לצרף תפילת חובה עם תפילת נדבה, ובקלות הופכת התחלת התפילה שהיתה בתור חובה, להיות תפילת נדבה (וג"כ שלא עבר על שום איסור בזה שהתפלל שוב, כי ל"צ לחדש בה דבר), וממילא כוונת

מיקל לקרוא ברכות ק"ש לפני צאת הכוכבים, דהוה דלא כמטבע שטבעו בהן חכמים, ועי' לקמן בהערה באריכות הביאור.

השגת הראב"ד היא, (לא כבאופן הא' דבערבית ג"כ צריך להפסיק²) אלא דגם בשחרית ובמנחה, אינו צריך להפסיק.

וסב"ל דמימרא זו בגמ' שצריך להפסיק באמצע, היא שלא אליבא דהלכתא. ואליבא דהלכתא אין בעי' לצרף תפילת חובה עם תפילת נדבה, יעוי"ש באריכות.

ועפ"י הכלל דלקו"ש חל"ד נצבים ב' הנ"ל, מובן, דלהרמב"ם שהעיקר מה שהאדם פועל בשכלו וכו' צריך בתפילת נדבה לחדש בה דבר, ותפילת נדבה וחובה שני סוגי תפילה הן:

ולהראב"ד דיו שיאמר המילים שתקנו חז"ל, שבזה מתקשר להקב"ה, ול"צ שיחדש מעצמו ומשכלו דבר, כי "גבוהה יותר היא הדרגה בה מובילים יד ביד מלמעלה", היינו ע"י אמירת התיבות שתקנו אנשי כנסת הגדולה בתפילה ואפשר לצרף תפילת נדבה וחובה, ואין ביניהן חילוק גדול כ"כ כי הן אותן התיבות, ואפשר לצרפן.

ולב' האופנים, יש לפרש השגת הראב"ד "אין כאן נחת רוח", היינו אין נחת רוח למעלה, מזה שערבית נשארה תפילת נדבה, ויש יותר נחת רוח כשערבית היא חובה. ואין נחת רוח מזה שמחדשין דבר בתפילת

(2) ועפ"י אופן הב' יתיישב קושיית האור שמח על הרמב"ם, בהלכות תפילה פ"י ה"ז, דהרמב"ם פוסק "מי שטעה והתפלל של חול בשבת לא יצא ואם נזכר והוא בתוך התפילה גומר ברכה שהתחיל בה וחוזר ומתפלל של שבת", דלכאורה למה אינו פוסק באמצע הברכה, כמו בהלכה שלפנ"ז דמי שהיה עומד בתפילה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפי' באמצע ברכה, ומתוך האור שמח, דבה"ו, כשהוא כבר התפלל וחוזר להתפלל עוד הפעם מבלי שיחדש בה דבר הרי עובר על איסור ולפיכך צריך להפסיק באמצע הברכה, אבל הי"ח ברכות להתפלל בשבת אינו איסור, אלא רשות, ולא אסרוהו רבנן, וכו', וא"כ אם התחיל אינו צריך להפסיק באמצע הברכה.

אבל לדעת הראב"ד דל"צ שיחדש בה דבר, וא"כ להתפלל שוב אעפ"י שכבר התפלל אינו איסור, רק רשות, ואעפ"י פסק הראב"ד דצריך להפסיק באמצע, אפי' בתפילת ערבית, וא"כ אלמה לא השיג הראב"ד על הרמב"ם דגם בתפילת י"ח בשבת שהיא רשות, ולא איסור, ג"כ צריך להפסיק באמצע הברכה.

ולאופן הב' מהגר"ח יומתק, דלהראב"ד, אינו צריך להפסיק לא בערבית ולא בשחרית ולא במנחה.

ומובן למה לא השיג על הרמב"ם, ומסכים, דבשבת אם התפלל תפילת י"ח של חול אינו מפסיק באמצע הברכה, אלא "גומר ברכה שהתחיל בה".

נדבה, ויש יותר נחת רוח כשאומרין התיבות שתיקנו אנשי כנסת הגדולה.



בענין אי לא אמר המלך הקדוש

הנ"ל

כתב הרמב"ם הלכות תפילה פ"י הי"ג "עשרה ימים שמראש השנה עד יום הכיפורים טעה וחתם בהם בברכה שלישית האל הקדוש חוזר לראש".

והשיג ע"ז הראב"ד "יש מי שאומר שאינו חוזר לראש ומ"ש בגמ' לא יצא, לומר שלא יצא ידי חובת ברכה כתקונה..." עכ"ל.

היינו דהרמב"ם פוסק, דאם לא אמר המלך הקדוש בעשרת ימי תשובה פסל כל התפילה, משא"כ להראב"ד, בדיעבד יצא.

וצ"ב בהסברת פלוגתתם, אלמה מחמיר הרמב"ם בנוסח התפילה שיהא בדיוק כמטבע שטבעו בהן חכמים, ואחרת נפסלה כל התפילה וחוזר לראש, משא"כ להראב"ד.

ויש למצוא ריבוי מקומות ברמב"ם וראב"ד, מחלוקת כעין זה, ונציין כמה מהם.

א. בהלכות ק"ש פ"ג ה"ב, דהרמב"ם פוסק דאם עבר על דברי חכמים וקרא ק"ש בצד המת, והי' לועג לרש, פוסק הרמב"ם דחוזר וקורא. משא"כ הראב"ד סב"ל דכיון דקיים המצוה כתקונה מדאורייתא אינו חייב לחזור ולקרות.

ב. והעירני השליח הר' מרדכי פרקש שיחי', דכ"ה ג"כ בהל' ברכות פ"ב הי"ב דהרמב"ם פוסק דאם לא אמר יעלה ויבא, ונזכר לאחר שהתחיל ברכה רביעית חוזר לראש שהוא ברכת הזן, והראב"ד משיג ע"ז וטוען איך אפשר לפסול כל ברכת המזון הרי כבר קיימה כתקונה, מדאורייתא, ואינו מחייבו לחזור רק להתחלת ברכת בונה ירושלים, ואומר בה יעלה ויבוא - (ויש עוד ריבוי מקומות ועוד חזון למועד).

ולכאור' הרי עפ"י הכלל דלקו"ש נצבים ב' חל"ד - דלהרמב"ם העיקר הוא לברר שכל האדם, - אלמה לדעת הרמב"ם אם התפלל

בכוונה עצומה בשכלו, צריך לחזור לראש אם החסיר תיבה אחת של "המלך"?

ואם קרא ק"ש וקיבל עליו עול מלכות שמים בשכלו, אלמה צריך לחזור ולקרוא ק"ש אם עבר על דברי חכמים, וקרא ק"ש בצד המת? ואם בירך ברכת המזון והודה לה' בשכלו, וקיים מצוות ברכת המזון מדאורייתא בשלימותה, והחסיר יעלה ויבוא, אלמה מחמיר הרמב"ם דווקא שצריך לחזור ולקרוא כל ברכת המזון?

וי"ל בזה, דלהרמב"ם כיון דהעיקר הוא עבודת המטה, מחשיב ביותר תקנת חכמים, ומטבע שטבעו חכמים בברכות, ולפיכך צריך לחזור ולקרוא ק"ש, שמונה עשרה, וברכת המזון.

משא"כ להראב"ד דהעיקר הוא הקשר עם הקב"ה, והאמונה, - מחשיב ביותר המצוה דאורייתא, ואם קיים המצוה בשלימותה מדאורייתא, א"א לחזור ולחייבו, לקרוא ק"ש, שמונה עשרה, וברכת המזון, כיון דכבר קיימם בשלימותם מדאורייתא¹.

היינו דלדעת הרמב"ם תקנת חכמים ומטבע שטבעו בהן בברכות חשובה כ"כ דאם קיים המצוה מדאורייתא ולא קיים תקנת חז"ל (תקנת המטה) צריך לחזור ולקרוא.

ולהראב"ד אם קיים המצוה (ק"ש, תפילה, וברכת המזון) מדאורייתא בשלימותה, (היינו הקשר עם המעלה) בשביל תקנת המטה לא יחייבוהו לחזור ולקרוא.



(1) ועפ"י יש להסביר עוד מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד הלכות חמץ ומצה, פ"ח ה"ח, הובא ונתבאר בארוכה בשיחת אחרון של פסח תשמ"ו.

עייג"כ בצפנת פענח על אתר, ואי"ה על מקומו אבאר באריכות.

ועפ"כ הנוגע לעניינו מ"ש הצפנ"נ "ובזה פליגי רבינו עם הראב"ד ז"ל, אם שייך תיקון דרבנן היכא שבלא זה שייך חיוב דאורייתא, דלהרמב"ם שייך חיוב דרבנן אפי' שבלי החיוב כבר חייב מדאורייתא, ולהראב"ד אם יש חיוב דאורייתא, לא שייך לחייבו שוב מדרבנן, דלהרמב"ם תקנת חכמים (המטה) כ"כ חשובה, ואפי' שכבר נתחייב מדאורייתא אפשר להוסיף באותו ענין ממש תקנת חכמים, משא"כ להראב"ד אם כבר נתחייב מדאורייתא, לא שייך לחייבו שוב מדרבנן באותו ענין דהנה שרגא בטיהרא מאי אהני.

סגנון הרמב"ם בהל' תענית

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

רמב"ם הל' תענית פ"א ה"ב-ג: "ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם, ככתוב עונותיכם הטו וגו' (ירמיהו ה, כה). וזה הוא שיגרום להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו אלא יאמרו: דבר זה ממנהג העולם ארע לנו וצרה זו נקרה נקריה - הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות..."

ויש לברר:

(א) מדוע אין הרמב"ם כותב דברים אלו בלשון יחיד "בזמן שתבוא צרה על האדם ידע" וכיו"ב אלא בלשון רבים?

[לשם השוואה: המאירי (שבת נה, א) כותב דברים אלו בלשון יחיד: "מעיקרי הדת להאמין שכל מה שיקרה לאדם מטוב ועד רע, הכל מושגח מאתו יתברך השגחה פרטית"].

(ב) מה הפירוש בהראי' מ"עונותיכם הטו"? ובכלל למאי הוצרך להביא ראי' מנביאים ולא מתורה שבכתב עצמה שבה מפורש בפרשת "והיה אם שמוע", שבאם ינהגו כדבעי ("לאהבה . . ולעבדו . . וגו'") ייטב להם ("ונתתי . . בעתו יורה ומלקוש . . ואכלת ושבעת"), ובאם לאו ("השמרו לכם וגו'") יירע להם ("וחרה . . ואבדתם מהרה וגו'")?

(ג) מהו הפירוש (ודיוק הלשון) ב"ה"ז דרך אכזריות", שהרי בפשטות זו "דרך טיפשות" וכמש"נ במשלי (יט, ג) "אוולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעק לבו" [ועיין תענית ט, א. דהינוקא של ריש לקיש הצביעו על רמז בתורה בפרשת מקץ מב, כח], שטיפשותו של אדם - בהיותו חוטא - גורמת לכך שדרכו מתעוותת ובאים עליו פגעים, ואילו הוא, כועס על ה' ואינו מבין מדוע הביאם עליו. [ומדהוסיף הרמב"ם "וגורמת להם להדבק במעשיהם" - משמע שזהו ענין נוסף - בפ"ע!]

(ד) מה הן המקורות בחז"ל לדברי הרמב"ם?

ולכאורה י"ל הביאור בכל זה:

(א) הרמב"ם קאי בתעניות שבאין על צרות הכלל, בצורת, והעדר גשמים - וכמו במסכת תענית שעוסקת בד"כ בתענית הרבים וכו' - ולכן כותב זאת בלשון רבים.

דהנה בנוגע לאיש פרטי יכול להיות מצב (עיין רמב"ם מו"ג ג, יז. וראה גם רמב"ן בכ"מ ולדוגמא - בראשית כב, א) שה' יביא יסורים על צדיק גמור לשם נסיון [אף כי יסורים אלו א) אינם אלא ענין זמני, ואינם נמשכים לאורך הזמן. ב) אינם מביאים לידי ביטול מצוות], משא"כ על הכלל כו'.

(ב) מכיון שאין הרמב"ם נזקק לדבר על עצם הענין של שכר ועונש (שבזה עסק כבר בהל' תשובה), ולכן הביא רא' קצרה מהפסוק בירמ' שבו נאמר: "עונותיכם הטו אלה וחטאותיכם מנעו הטוב מכם", פסוק זה בא כהמשך לפסוק הקודם: "ולא אמרו בלבכם נירא את ה' הנותן גשם ויורה ומלקוש בעתו שבועות חוקות קציר ישמר לנו" כלומר: בעוד ה' מוריד את הגשם הראשון ("היורה") והאחרון ("המלקוש") בצורה סדירה וקבועה שתהיה התבואה בשלה בזמנה וכו'. וכשישנם לפעמים טענות בנ"א מדוע פעמים יש בצורות ואין ה' מספק צרכינו - משיב ירמי' אמנם כן "עונותיכם הטו" - עונותיכם הם שגרמו לכם.

(ג) ה"ז דרך אכזריות [בנוסף לטיפשות שבמשל]. שהרי "טוב וישר ה'" "טוב ה'" לכל ורחמיו על כל מעשיו" ואפילו "משפטי התורה אינן דין אלא רחמים (רמב"ם הל' שבת), [ולכן] אמר רב הונא ומסופר בגמרא שאמרו לרב הונא (ברכות ה, ב) כשנגרם לו נגק גדול "ליעיין מר במיליה" - וכשתמה השיבוהו - "ומי חשיד קוב"ה דעביד דינא [וראה עוד עין יעקב וחדא"ג למהרש"א - ברכות שם.

ועוד חזון למועד.



בגדר ברכות "ארץ חמדה" ו"ברית ותורה" בברהמ"ז [גליון]

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון העבר (ע' 61) העיר הרה"ת מהרי"י קופרמן שי' בדברי הרמב"ם בהל' ברכות פ"ב ה"ג וכל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו וצריך להזכיר בה ברית ותורה

דמשינוי הלשון מש"כ לגבי ארץ ממש"כ לגבי ברית ותורה י"ל דארץ חמדה הוא תוכן כל הברכה ולכן כל שלא הזכיר ארץ חמדה כאילו לא בירך כלל מש"כ ברית ותורה הוא תקנת חכמים שתיקנו שבשעה שמודה על ארץ חמדה יש להודות על ברית ותורה, עיי"ש ב.

ויש להמתיק הדברים ולהביא סמוכין מסוגיא דחנוכה דמיני' אזלינן דהנה במס' שבת כד, א איתא מהו להזכיר של חנוכה בבהמ"ז והגמ' מסיק דאם בא להזכיר יזכיר בהודאה וברש"י בד"ה בהודאה כתב בברכת הארץ, ולכאורה דבריו שלא לצורך הוא וכתב בחידושי מהרצ"א [מאמר י"ב ע' ש"י בהוצאה חדשה] דלפני כן כתב רש"י מה תפילה בברכת הודאה דהא כולא מילתא דחנוכה להודאה נתקנה דהנה גם בתפילה לא מצינו בשום מקום איפוא להזכיר עה"נ ורק סברא הוא דמכיון דכולא מילתא דחנוכה להודאה נתקנה על כן אומרים אותו בברכת הודאה וא"כ למה לא אמרינן סברא זו ג"כ בבהמ"ז ולמה צריכין ללמוד בהמ"ז מתפילה אלא שזה מתרץ רש"י באמרו ברכת הארץ דבהמ"ז אין כזה ברכה "ברכת הודאה" אלא ברכת הארץ ורק נתקנה בה לשון הודאה, וא"כ אין פשוט כל כך לומר בה הזכרה דחנוכה ועל כן צריכים ללמוד מתפילה.

ועד"ז כ' שם בביאור לשון השאלתות [ע' שיא ואילך] דלגבי תפילת מוסף מכיון שאומרים בה ברכת הודאה מחוייבים ליכלל בה ההודאה על הניסים דאותו יום [חנוכה] אמנם בבהמ"ז הרי אין אפילו חיוב להודות דאם אמרה בלא לשון של הודאה ג"כ יוצא וכנ"ל דאין זה ברכת הודאה אלא ברכת הארץ, אמנם שוב כתב שם דאפילו אם תאמר שנתקנה בלשון של הודאה נתקנה רק על מתנת וירושת הארץ ולא ליכלל בה ניסים פרטיים, עיי"ש.

עכ"פ יוצא מדבריו דבעצם הוא ברכת הארץ ולא ברכת הודאה ורק נתקנה שיאמרו לשון של הודאה, וא"כ י"ל דהגם שתיקנו לשון של הודאה על הארץ אמנם מכיון שזה כל הברכה א"כ אם לא הזכיר ארץ חמדה נמצא דבכלל לא בירך אמנם ברית ותורה הוא רק פרטים אחרי שתקנו בה לשון של הודאה והוא מצד ההודאה שבה ולא מצד עצם ברכת הארץ.

וראה לבוש סי' ר"ח למה לא כללו הזכרת חנוכה ופורים במעין ג' וראה ביאור הלכה סי' קפ"ז אם צריך לחזור ולברך מי שלא הזכיר הודאה, וקצת במקום שצריכין להאריך, ועוד חזון למועד.



הלכה ומנהג

הדלקת נרות חנוכה במקום אכילת עראי

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

ספר השיחות תש"ו-י - ליל ש"ק פ' וישב כ"ו כסלו שבת חנוכה תש"ו בסעודה - סע' ב' "הוד כ"ק אדמו"ר היה מדליק נרות חנוכה בביתה של אמו, כבוד אמי זקנתי הרבנית רבקה. וגם ביום שישי ערב שבת ק' היה מדליק שם נרות חנוכה למרות שלא אכל ולא ישן שם. בשנים הראשונות לאחר הסתלקותו של הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק מוהר"ש, היה הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק אוכל כליל שבת וכן ביום שבת, בביתה של כבוד אמי זקנתי הרבנית רבקה. בשנים הבאות היה אוכל שם רק ביום שבת." ע"כ.

וצ"ע איך להתאים הנהגה זו, עם הא דאיתא במ"א ס' תרע"ז סק"ז: המ"א העיר על הא דאיתא שם ברמ"א "דבזמן הזה שמדליקין בפנים ידליק במקום שאוכל וכן נהגו". וע"ז כותב המ"א: "רק במקום שאוכל, היינו בקביעות. אבל מי שאוכל בבית חבירו באקראי, צריך להדליק בביתו (או אשתו מדלקת עליו)" ע"כ.

והנראה לומר, שכיון שאדמו"ר הרש"ב אכל שם עכ"פ ביום השבת, נקרא קביעות, משום ששבת קובע. וכמו שמצינו לענין מעשרות, ששבת קובע. ועיין ברמב"ם הלכות מעשר פ"ה הל"כ "פרות שנגמרה מלאכתם וחשכה עליהם לילי שבת נקבעו ולא יאכל מהם אפילו לאחר שבת עד שיעשר". ועיין במפרשי הרמב"ם שמביאים הטעם שאכילת שבת היא קביעות, משום שנאמר "וקראת לשבת עונג" (ישעיה נא, יג).

ועוד נראה לומר, דאין ללמוד מהנהגת אדמו"ר הרש"ב שמותר להדליק נרות חנוכה במקום שאדם אוכל בשבת (אפילו אם אוכל בבית זה בקביעות ביום שבת). משום שעל פי פשוטות, הבית ששם גרה הרבנית רבקה הי' באמת הבית של אדמו"ר הרש"ב, בירושה מאביו כ"ק אדמו"ר המהר"ש (או שהיה כ"ק אדמו"ר הרש"ב שותף בבית יחד עם אחיו). וע"כ כיון שהיה ביתו של הרש"ב וביחד עם זה אכל שם עכ"פ ביום שבת, ע"כ משום המצוה של כיבוד או"א, הקל הרש"ב

להדליק שם נרות חנוכה כל ימי השבוע. אבל אין ללמוד מזה להקל במקום שאין שם כל התנאים שהיו לכ"ק אדמו"ר הרשב"ב.



שובר בעדים או בחתימת יד המלוה

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר הל' עדות ושטרות ושלישות ס"נ, מבאר שני חילוקים בין שובר בעדים לבין שובר בחתימת יד המלוה, והשני שבהם: "בשטר חוב... אין כתוב בו שם המלוה כלל ונתחייב הלוח לכל מי שמוציא שטר חוב זה כמו שנוהגים עכשיו אין שובר בחתימת יד המלוה מועיל עליו אם יוציאנו אחר ויאמר קניתי מהמלוה ולא ידעתי שנפרע מה שאין כן שובר בעדים לא יוכל לטעון לא ידעתי כי העדים מוציאים הקול".

ולפום ריהטא צ"ע, שטעם זה מועיל רק שלא יוציא אחר ויאמר קניתי מהמלוה אחרי זמן כתיבת השובר, כי העדים מוציאים קול השובר. אמנם עדיין לא יועיל כלום השובר בעדים, אם יוציא אחר ויאמר קניתי מהמלוה לפני זמן כתיבת השובר. ולכאורה מה החילוק בין שני חששות אלו, שכמו שאנו חוששים שאחרי שהמלוה יאמר שאבד את שטרו וקיבל את מעותיו וכתב שובר, אח"כ ימכור את השטר לאחר, כמו"כ יש לחשוש לאידך גיסא, שאחרי שהמלוה ימכור את השטר לאחר, יאמר שאבד את שטרו ויקבל מעותיו ויכתוב שובר. ובזה לא יועילו העדים שעל השובר.

והנה המקור לדברי רבנו הוא בש"ך חו"מ סי' נ ס"ק ז, שקאי על רמ"א שם, שהעתיק דין הנמו"י ב"ב פ"י (פ, א) ד"ה ההוא שטרא: "ושטר שכתוב בו שנתחייב לכל מוציא אותו בב"ד כשר וגובה בו המוציא. . ומיהו שטר זה כל שהוציאו אחר ופרעו לו ועשה ממנו שובר נמחל שעבודו לכל אדם שיוציאו מכאן ואילך".

הרי לא קאי הנמו"י שנכתב השובר על ידי המלוה, כי אם ע"י "שהוציאו אחר ופרעו לו ועשה ממנו שובר". ולפום ריהטא תמוה, שבודאי מיירי כאן שאיש זה הראה את השטר וגובה בו מעות (שבלא"ה אינו יכול לגבות כלום, שהרי הוא לא הלוח כלום ללוח), וא"כ מדוע הוצרך לכתוב השובר, וכי מדוע לא קרע את השטר בעת

שפרע לו? בפרט לפי מה שנפסק לקמן סנ"ג, שאסור להשהות שטר פרוע בתוך ביתו אפילו כתב שובר עליו.

וכבר נתבאר לעיל תחלת סעיף נ, שיש שני אופנים שכותבים שובר: (א) שפרע הלוח מקצת חובו. (ב) שהמלוה אומר שאבד ממנו השטר חוב. וכאן א"א לפרש באופן השני, שאם בא אחד ואומר שהיה לו שטר ונאבד, והוא אינו המלוה וגם אין בידו שטר, בודאי אין הלוח חייב להאמין לו ולפרוע לו. לכן אולי מסתבר יותר דהכא מיירי שפרע רק מקצת חובו והיה השטר בידו, ולכן הוצרך לכתוב שובר.

וא"כ מובן גם מה שהוקשה לנו בתחלה, שאין לחשוש כלל שאחרי שמכר השטר לאחר יכתוב השובר, שהרי השטר הוא בידו עתה. אלא כל החשש הוא, שאחר שכותב לו השובר ימכור את השטר לאחר. ובזה אנו אומרים שכיון שהעדים של השובר מוציאים הקול, תו לא היה צריך לקנות ממנו את השטר שנכתב עליו שובר, ואם קנה, איהו דאפסיד אנפשיה.

ואם נאמר שפירוש זה בדברי הנמו"י ורמ"א וש"ך ושוע"ר הוא נכון, שבכל זה מיירי שמראה השטר בידיו וכותב עליו שובר, א"כ עדיין החובה עלינו לברר מה יעשה הלוח כשבא לפניו המלוה עצמו ואומר שאבד שטרו, וכותב עליו שובר, וכיון שמיירי בשטר שלא כתוב עליו שם המלוה ונתחייב לכל מי שמוציא שטר זה, א"כ עדיין יחשוש שהמלוה מכר שטר זה לאחר, ומה יועיל א"כ השובר שכותב לו אח"כ המלוה, שכבר מכר השטר?

ואפשר שע"ז קאי המשך הדברים בסנ"א: "ועכשיו נתפשט המנהג שמי שנאבד לו שטר חוב כזה והחתום בו מודה שחייב לו אך שאינו רוצה לשלם שמא ימצאנו אחר ויוציאו אזי יכריזו בבית הכנסת ששטר חוב שסכומו כך וכך וזמנו כך וכך והחתום פלוני בן פלוני ועדי הקיום פלוני בן פלוני ופלוני בן פלוני מי שיש לו שטר חוב כזה יבא לבית דין מיד ואם לא יבא יבטלו הבית דין השטר חוב ויתנו כתוב וחתום להחתום בו".

כאן מיירי בודאי שהמלוה אומר שנאבד לו השטר, שבזה לא יועיל מה שיכתוב עכשיו המלוה שובר, שמא כבר מכר השטר לאחר. ובזה היא העצה, שמכריזים בבית הכנסת שכל "מי שיש לו שטר חוב כזה יבא לבית דין מיד, ואם לא יבא יבטלו הב"ד השט"ח".



תחיבת הרצועות של התפילין בתוך החגורה

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת חב"ד - לונדון, אנגליה

בפרי עץ חיים (שער התפילין פ"י) כתב "שישים סופי הרצועות של התפילין של ראש לתוך אבנטו, כדי שלא יגיעו לארץ. [כ"ק אדמו"ר זי"ע מציין לדברי פע"ח אלה בהערותיו לסה"מ תש"ג ע' 43, תש"י ע' 209, נעתק בס' המנהגים ע' 5 ובלקו"ש חכ"א ע' 357]. וכן מנהג העולם. בפע"ח שמה לא פורש אם כן עשה גם האריז"ל בעצמו, ועכ"פ לא מובא שם שום כוונה פנימית בתחיבת הרצועות, ורק שלא יתבזו בגרירתן על הארץ". אכן אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע לא ראינו שיהוג לתחוב הרצועות באבנטו, וכן לא היתה זאת הנהגה קבועה של זקני החסידים שראיתי. וטעמא בעי.

ויש להעיר מהא דאיתא בגמ' זבחים (י"ח סע"א ואילך), "דאבנט מיגז גאיז".

וז"ל הגמרא: "תנו רבנן: היו [בגדי כהונה] מרושלין, מסולקין . . . ועבד - עבודתו כשירה . . . רב אמר: אחד זה ואחד זה [מרושלין או מסולקין] - פסולין . . . אלא לרב קשיא [מן הברייתא המכשרת]. וכי תימא: מאי מרושלין, מסולקין על ידי אבנט, ואבנט מיגז גאיז... "עכ"ל הגמרא. והיינו שלדעת רב, כשבגדי הכהן ארוכים מדי אפשר להכשירן על ידי שיגביהן על ידי האבנט והוויין הבגדים למדתו.

וכמה פוסקים הבינו הכוונה בדברי הגמ' שעל ידי הגבהת החגורה נחשב מה שמתחתיו כנקצץ - כן הובא מס' החיים (להגר"ש קלוגר) בשו"ת משנה הלכות (חי"ג סי' מ), עיין שם לענין לעשות כן בשבת וכן לענין הטלטול. וכך הבין בפתחי עולם (סי' כא סק"ט), קורא תגר על התוחבין ציציותיהן בחגורתן.

ולפי זה אולי יש לומר, שגם על ידי תחיבת הרצועות בהאבנט יתחשב מה שלמטה כנקצץ. והרי הכוונה בהרצועות להמשיך עד למטה [כמבואר במאמרים הנ"ל].



ביוון הסיבוב ב'בואי בשלום'

הנ"ל

הנה במילואים ל'סדור רבינו הזקן' (הנדמ"ח) כתבתי להטעים מה שאחרי שנת תש"כ בערך נהג כ"ק אדמו"ר זי"ע להסתובב ב'בואי בשלום' דרך שמאל, דהיינו על פי דברי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק זי"ע בחידושו למס' יומא. והקשו עלי, הרי גם לפני ידע הרבי מדבריו אלה של הצמח צדק, ואם כפי דבריי למה לא נהג כן לפני זה.

ולדידי הא לא קשיא לי, כי דבריו של הצמח צדק הללו הם מנוגדים לדברי אדה"ז בשלחנו (סי קכח סכ"ו), וכנסמן ב'מילואים' הנ"ל. והרי בכמה דברים מצינו הבדלים בין דברי הצ"צ לאדה"ז, ובדרך כלל נקטינן כאדה"ז אם לא כאשר הצמח צדק מביא דברי אדה"ז במפורש ובכל זאת חולק עליהם, כההיא דברכת שהחיינו בפורים. [אריכות בדרכי ההכרעה בזה בס' תורת צדק, מאמר הר"א פרוס שי']. ורק כאשר נתברר להרבי שרבותינו נשיאנו שקדמוהו נהגו לפנות דרך שמאל ב'בואי בשלום' אז התחיל לעשות כמעשיהם.



נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'שערי הלכה ומנהג' או"ח ח"ב (ע' ערה) נאמר: "הבנות אין מדליקות בפני עצמן, אשה בעלה מוציאה . . . וכבר תמהו למה נשתנו בזה נשים מאנשים דכל אחד מדליק בפ"ע. ותירצו דאשתו כגופו דמיא, ואין נכון שתדליק הבת כשהאם אינה מדלקת. ולפענ"ד דוחק גדול הוא. ומחזורתא כמש"כ במשמרת שלום... "עכ"ל, וכ"ה ב'שערי המועדים' - חנוכה (ע' שמח).

ועי' במחצית השקל (או"ח סי' תרעה סק"ד) שהביא "ובתשובת שער אפרים (סי' מב) הקשה, לדידן דנוהגים שכל אחד מבני הבית מדליק משום מהדרין מן המהדרין כמו שכתב רמ"א סי' תרע"א ס"ב א"כ למה אין אשה מדלקת? ובספר 'אליה רבה' סי' תרעא סק"ג תירץ דאשתו כגופו דמי, וכן משמע בתשובת מהרש"ל סי' פ"ה", עכ"ל.

ובאשל אברהם (להגאון מבוטשאטש זצ"ל) שמביא הנ"ל, כותב "ואודות פנויות שבבית שהגיעו לחינוך ומכל מקום אין נוהגות להדליק ובהם לא שייך תירוץ הנ"ל, וצ"ל במילי דאגדתא..." עכ"ל.

ונראה לבאר עפ"מ ש"כ אדמו"ר זי"ע ב'תורת מנחם' תשד"מ חלק ג' (ע' 1818 ואילך):

"בנוגע למצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות מהן - איתא בכתבי האריז"ל [לקו"ת להאריז"ל פ' בראשית (טו, א), וראה אוה"ת בא ע' שטט, פנחס ע' א' קצט] ש'בעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם האשה תעשנה לבדה, כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה . . וזה סוד מה שארז"ל [מנחות צו, רע"ב. בכורות לה, סע"ב זח"ב קיז, רע"ב] אשתו כגופו דמיא'. וכמבואר במק"א [זח"ג ז, ב. קט, ב. רצו, א] שהאיש לבדו הוא (וכן האשה לבדה היא) 'פלג גופא' . . ועד כדי כך, שאפילו בת שלפני הנישואין יש לה שייכות לקיום מצות אלו - עי"ז שהבחור שעתיד לשאתה לאשה מקיים מצות אלו", ע"ש באורך*.

ולפי"ז, לפי התירוץ ד"אשתו כגופו דמיא" י"ל דאין חילוק בין נשואה לפנויה, וא"ש קושיית האשל אברהם, דבאמת גם בהם שייך תירוץ הנ"ל.

ועי' ב'שערי המועדים - חנוכה' (ע' שמז): "בנוגע לבנות - היתה הנהגת בית הרב שהבנות לא הדליקו נרות חנוכה (לא הגדולות ולא הקטנות לפני בת מצוה), כי אם יצאו בזה ע"י אביהן, ואח"כ - בעליהן".



בירורי שיטות בכמה מדיני אבילות

הרב נחמן ווילהעלם
ראש ישיבת תות"ל - מיניסוטה

אבל בברית מילה

כתב הש"ך ביו"ד סי' שצ"ד סק"ב בשם מהרש"ל דאדם שמת לו מת ובתוך שלשים נולד לו בן אין עושין שמחה ומשתה ביום המילה, ומסיים וכמדומה שאין נוהגין כן.

(* ראה לקו"ש חל"א ע' 96 ובהערה 27. המערכת.)

וכתב ב'הגהות יד שאול': "תמיהני, דהרי אמרו נולד זכר נתרפאה כל המשפחה, כמבואר בסעי' ד' מכש"כ כשנולד לו בן, למה לא ישמח בזה ויעשה משתה ושמחה, שזה חיוב, ולמדו ממ"ש ויעש משתה ביום הגמל. והש"ך כתב שאין נוהגין כן, ולפענ"ד אסור לנהוג כן".

וראיתי בשדה חמד (מערכת אבילות אות נ') שמביא ממסגרת השלחן דנכון הדבר לעשות סעודה ביום הגמל דהיא סעודת מצוה שיהיו קרואים הקרובים אל אבי הבן דייקא, אבל בס' זכור לאברהם ובס' זכר דבר הביאו, דעפ"י הפרישה, אפילו בתוך ל' יום אין עושין משתה ושמחה ביום המילה, וכ"ש תוך שבעה, וכן בדין כיון דסעודה זו אינה אלא מנהג. - וסיים - דדעתו להתיר כשיעשה הסעודה בתוך ביתו ולא יצא החוצה, - ומוסיף - דלהתיר תוך שבעה קאמרי רבנן, ואחר שבעה מתבאר, דמנהג פשוט אצלם לעשות סעודה בשמחה, בשירות ותשבחות, ולנגן בכלי שיר, בזמן המילה כמעשיהם לכל אדם שאינו אבל.

ומפני זה התיר שם לדחות המילה שלא בזמנה שהבריא בתוך ימי אבילות אבי הבן עד לאחר שבעה כדי לעשותה בשמחה.

סיכום: מילה בתוך ימי אבילות של אבי הבן - להמהרש"ל - אין עושין שמחה ומשתה. להש"ך - אין נוהגין כן ועושין.. להיד שאול - אסור לנהוג כן ועושין. ונסתפקו האחרונים אי יש מקום לחלק בין תוך שבעה לשלשים, ואי יש מקום לחלק בין בתוך ביתו או בביהכנ"ס וכיו"ב.

חילוקי זמנים דאבילות

משטחיות הלשונית נראה, דהמחלוקת תלוי' בגדרו של סעודת ברית מילה, אי הוה בגדר סעודת מצוה, ולכן דוחה את ענין האבילות או דאינה אלא מנהג ואינה דוחה, ומפרש כע"ז ברמ"א יו"ג סי' שצ"א סעי' ב': "אבל תוך ל' אסור לכל סעודת מצוה שבעולם אבל סעודת מצוה דלית בה שמחה מותר ליכנס בה כגון פדיון הבן או סעודת ברית מילה מותר לאכול שם אפי' תוך שבעה, ובלבד שלא יצא מפתח ביתו, ויש אוסרין בסעודת ברית מילה אע"פ שבודאי יש מקום לחלק בין ב' הדינים, א) אם יכול להשתתף בסעודת מילה של בן חבירו. ב) והיכא דהאבל בעצמו הוא אבי הבן והוי שמחתו".

והנראה לומר, דפליג בגמר תוכן ענין האבילות, ויסתעף מזה מה יש בכוחו לדחות את האבילות ומה לא. ובהקדים:

מצינו חילוקי גירסאות בין הבבלי והירושלמי בגדר חילוקי הזמנים של האבילות, בגמ' מועד קטן כז, ב. "א"ר לוי: אבל שלשה ימים הראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת בין שתי יריכותיו (ג"א - כתיפיו). משלשה עד שבעה כאילו מונחת לו כנגדו בקרן זוית. מכאן ואילך כאילו עוברת כנגדו בשוק".

ובירושלמי פ"ג ה"ז "רבי חננא בר פפא סלק גבי רבי תנחום בר חייה (עלה לגבי רבי תנחום בר חייה שהי' אבל) נפק לגבי' לביש סנטירי' (ויצא רבי תנחום לגבי' בלבוש סנטירי') מהו סנטירי מאנין דלא חפיתין (בגדים שאין בה תפירה כלומר שהיו קרועין) . . א"ל התפלל עלינו, א"ל יסוג תורתך (יוגדר פרצתך) שכל אותה השנה הדין מתוה כנגד המשפחה, דאמר רב יוחנן כל שבעה החרב שלופה, עד שלשים היא רופפת, לאחר שנים עשר חודש היא חוזרת לתערה".

הרי שבבלי חילקו לג' זמנים: א. שלשה ימים הראשונים. ב. משלשה עד שבעה. ג. מכאן ואילך. ופי' בתוס' ד"ה מכאן דהיינו עד י"ב חודש. ובירושלמי חילקו לג' זמנים אחרים, א. כל שבעה. ב. עד שלשים. ג. לאחר י"ב חודש.

בשו"ע יו"ד סי' שצ"ד סעי' ד' פסק כעין פשרה, דד' זמנים הן: א. כל שלשה ימים יראה האבל כאילו חרב מונחת לו בין כתפיו. ב. משלשה ועד שבעה כאילו זקופה כנגדו בקרן זוית. ג. משבע עד שלשים כאילו עוברת לפניו בשוק. ד. וכל אותה השנה הדין מתוח כנגד אותה משפחה.

מלבד הבנת טעם השינויים הנ"ל, צריך ביאור בכללות הענין מה נוגע להלכה, אלו הזמנים ובמה בא בפועל ההרגש, שחרב מונחת בין שתי יריכותיו או מונחת כנגדו בקרן זוית או שעוברת כנגדו בשוק. ואף שכנגדו אמרו ונפסק להלכה (יו"ד שצ"ד ס"א) דשלשה ימים לבכי, שבעה להספד, שלשים לתספורת ולגיהוץ. מ"מ זה גופא טעמא בעי, מהו החילוקי ענינים באבילות שעושין, ולמה הם מחולקים לאלו ג' זמנים?

סיכום: אבילות נחלקו בזמנים - שלשה, שבעה, שלשים, י"ב חודש - וכנגדן בה הספד, תספורת, גיהוץ - מהו טעם החילוקים?

בכי ואבל ביציאת הנשמה

מצינו שהמשילו חז"ל יציאת נשמה לשריפת ספר תורה ולכן אמרו (מועד קטן כה, א) "העומד על המת בשעת יציאת נשמה, חייב לקרוע.

למה זה דומה, לספר תורה שנשרף שחייב לקרוע" ומבואר בקונטרס שבעה דנחמתא (להגר"י ענגיל): דלכאורה הקריעה מורה, שמצטערים על הרע שהגיע להנעדר, וא"כ כיון שנשמת הצדיק טובה גדולה היא לה הפרידה מגוף הנגיף, ומעול השפל, אל מקורה - מעלה - באור ה', ואך כאשר אין הנשמה זכאית חלילה, אז הפר הוא צער לה שאילו היה חי עודנה היתה בידו עוד לעשות תשובה, ולתקן נפשו. ולא כן עתה, אשר אין חשבון ודעת בשאול וגו' ומעות לקבל עונש גיהנום וכדומה חלילה, וא"כ הקריעה על יציאת נשמה לכאורה בזיון הוא לנשמת הנפטרת, שמורה בזה שאיננה נשמה נקי' וטהורה לשוב למקור מחצבתה, והפרידה איפה שקשה לה. וא"כ מצטערים על צערה וקורעים עליה, ולזה באים חכמים ומתרגמים את זה להורות שאף בנשמת הצדיק היותר עצום ג"כ ראוי לקרוע אף שהנשמה מיד היא שבה אל מקור מחצבתה מעלה, וזה שהרי גם ס"ת שנשרף חייב לקרוע . . כי ס"ת שנשרף ג"כ רק חומר וגשם הספר תורה הוא שנשרף, ואילו קדושת האותיות שבו פורחת היא למעלה מקור הקודש, ואעפ"כ יש חיוב קריעה אם על הגשם וחומר הספר, מפאת היותו עד עתה נושא וכלי אל הקדושה, וע"כ חשוב הוא לקרוע ולהצטער על העדר הקדושה ממנו או שהוא מפאת עצמנו שאנו מצטערים על הלקח ממנו קדושה אשר היתה עד עתה ביננו בעוה"ז, וא"כ גם ביציאת נשמה יש ג"כ חיוב קריעה על אחד מב' הדברים האלה, וכמובן. כי קדושת הנפש הישראלית ג"כ עצומה מאוד וכמ"ש כי עם קדוש אתה לה' אלקיך".

הרי שחידש לנו יסוד גדול בטעם הקריעה, הן אמת דצו חכמים לקרוע כמבואר בשו"ת בית יהודא יו"ג סי' כ"ו כדי לעורר הבכי והצער. אבל הצער והבכי הוא באחד מב' פנים, (א) מהעדר נפש הקדושה מהגוף. (ב) מפאת עצמינו, שנלקח מאתנו קדושה אשר היתה עד עתה בקרבנו. ולכאורה בזה ניתן להבין מש"כ בקהלת פ"ד פסוק ב' "ושבח אני את המתים שכבר מתו מן החיים אשר המה חיים עדנה - וטוב משניהם את אשר עדיין לא הי' אשר לא ראה את המעשה הרע אשר נעשה תחת השמש", וכן בגמ' עירובין יג, ב.: "ת"ר שתי שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא, נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואמרי לה ממשמש במעשיו, וא"כ כשבא הזמן והסתלק הנפש מהגוף, ובפרט אחרי העבודה במשך חייו דפשוש, ומשום דבמעשיו בודאי אמרינן "ושבח אני את המתים שכבר מתו" - עד שלא שלטה

בהם יצר הרע הזה לדחותם מן הקדוש ברוך הוא (רש"י - ומכאן משמע שפי' דלא כהתוס' דהגמ' נוח לו לאדם שלא נברא איירי בסתם בני אדם אבל צריך אשריו ואשרי דורו), וא"כ מהו תוכן הצער והבכי עליו, אלא על כרחך כדלעיל שעל חלק הנשמה שעלה מעלה אומרים: "אשריך שחזרת לבוראך", אלא החסרון לנו שנלקח מאתנו, קדושה שעד עתה היתה בקרבנו. או שהחסרון הוא לחלק הגוף שנעשה לכלי ריקם מן הקדושה.

מחלוקות באופני האבילות

ביאור חילוקי הדעות ביו"ד סי' שמ"ה ס"א "המעבד עצמו לדעת אין מתעסקין עמו לכל דבר, ואין מתאבלין עליו, ואין מספידין אותו, ולא קורעין, ולא חולצין. אבל עומדים עליו בשורה, ואומרים עליו ברכת אבלים, וכל דבר שהוא כבר לחיים", ומשמע מיני' דקריעה הוא כבוד למת, ולכן לא קורעין, ולא חולצין וכו'. והש"ך סק"ד מביא דעת הרמב"ן והטור, שהאבלים קורעין עליו, והאי אין קורעין פי' לרחוקים.

המקור לזה הוא ממס' שמחות פרק שמיני הל"א, "המאבד עצמו לדעת אין מתעסקין עמו בכל דבר, רבי ישמעאל אומר קורין עליו, הוי נטלה הוי נטלה. א"ל ר"ע הנח לו בסתמו, אל תכבדהו ואל תקללהו. אין קורעין עליו, ואין חולצין עליו, ולא מספידין עליו. אבל עומדין עליו בשורה ואומרים עליו ברכת אבלים מפני שהוא כבוד חיים כללו של דבר, כל שהוא כבוד של חיים מתעסקין בו, כל שאין כבוד של חיים, אין הרבים מתעסקים עמו לכל דבר".

הרי שפרט בהלכה זו כמה דברים: (א) אין מתעסקין עמו. (ב) אין קורעין עליו. (ג) אין חולצין עליו. (ד) ולא מספידין עליו. והרשב"א בתשובה תשס"ג כתב: "אף שבכל מקום אין מתעסקים עמהם לכל דבר, לא לענין קבורה ותכריכים אמרו, אלא שאין קורעין ולא חולצין. וראה בלחם משנה (שם) דהיינו משום דשליח לקבור מת הוי בזיון למשפחתו והיינו כבוד החיים. ומ"ש אין קורעין, אין חולצין, ואין מספידין. ובשו"ע כתב - אין מתאבלין עליו, היא היא לשון הרמב"ם בהל' אבל פ"א הי"א. רק שהרמב"ם כלל כולם במ"ש אין מתאבלין עליו (וקריעה וחליצה בכלל). רק פרט ולא מספידין. אבל בשו"ע חלקו לה' ענינים, (א) ואין מתעסקין. (ב) אין מתאבלין. (ג) אין מספיקין. (ד) לא קורעין ולא חולצין ולא כללם כולם תחת הכלל דאין מתאבלין, וטעמא בעי למה לא הוי קריעה חלק מאבילות.

והנה הרדב"ז הקשה על הרמב"ם אם אין אבילות, איך עומדין בשורה ואומר עליו ברכת אבלים? ומתרץ, שהכלל לאתויי, שאין מתאבלין עליו, שאבילות כבוד המתים הוא, אבל לעמוד בשורה או לומר עליו ברכת אבלים, אע"פ שאין שם אבילות יש ברכה שבח להקב"ה, והוא כבוד החיים.

סיכום: קבורה - בדברי הרמב"ם יש לומר דס"ל דהוי מכבוד המת ולכן כתב אין מתעסקין ולא מתאבלין, אבל הרשב"א ס"ל דהקבורה הוי כבוד לחיים - להמשפחה.

קריעה - להרמב"ם ק"ו מכבוד המת ולכן אין קורעין אבל הרמב"ם ס"ל דהוי מכבוד החיים ולכן הקרובים קורעים.

עמידה בשורה וברכת אבלים - לכו"ע הוי' מכבוד החיים ולכן עומדים בשורה וכו' אף במאבד עצמו.

ומסיימים בטוב.



מדוע הניעור כל הלילה יטול ידיו

הרב יוסף יצחק מרזל

שליח כ"ק אדמו"ר - מוסקבה, רוס'

כתב אדה"ז בשולחנו מהדו"ב סי' ד' סע' י"ג: "אם היה ניעור כל הלילה צריך ליטול ידיו מיד כשיאור היום אעפ"י שבכל הלילה לא הסיח דעתו משמירת ידיו כגון שהניחן בבתי ידיים אעפ"כ צריך ליטול ידיו מן הכלי בלא ברכה כשיאור היום מפני שאפשר דכשתקנו חכמים נט"י בכל שחר מטעם שנתבאר בס"א לא רצו לחלק בין ישן דנעשה בריה חדשה ללא ישן כלל".

ובסידורו כתב: "אם ניעור כל הלילה או שהיה ישן פחות פחות מס' נשימות לא שרתה עליו רוח הטומאה כלל וא"צ ליטול ידיו ג"פ כ"א פ"א לתפילה ולא יברך ענט"י ולא ברכת אלוקי נשמה. אבל אם ישן יותר מס' נשימות אפילו ישן שנת עראי צריך ליטול ידיו ג"פ, ומכל מקום ימשמש במקומות המכוסים שבגופו קודם הנטילה כדי שיברך ענט"י לדברי הכל", עכ"ל.

על מש"כ "ואין צריך ליטול ידיו . . כי אם פעם אחת לתפילה" כתב הרב ל. י. ר. בסידור רבינו הזקן עם 'ציונים מקורות והערות' ע' ז':

"דמי שלא ישן כלל שייך בו רק הטעם של הרא"ש ולכך נקיט אדה"ז, פעם אחת לתפילה".

והיינו, דבנטילת ידיים שחרית מצינו שתי סברות מדוע תיקנו נטילה (בברכה: א) דעת הרא"ש היא דנטילת ידיים זו היא לנקות ידיו המטונפות, דמסתמא בלילה נגעו ידיו במקומות המכוסים ולכן צריך נטילת ידיים. והמטרה היא הכנה לתפילה. וסבירא ליה דהוא הדין לעניין תפילת מנחה וערבית. (ב) ודעת הרשב"א היא משום שנעשה בריה חדשה, ודומה לכהן שמקדש ידיו ורגליו בתחילת עבודתו בכל יום. (ובנוסף על אלה ישנו עניין רוח רעה הנזכר בגמרא ובזהר ואכ"מ).

ומזה שכתב אדה"ז שצריך ליטול ידיו פ"א לתפילה, הבין הרב הנ"ל דזהו מצד סברת הרא"ש ולא כמו שכתב אדה"ז בשולחנו: "אם היה ניעור כל הלילה צריך ליטול ידיו מיד כשיאיר היום. . מפני שאפשר כשתיקנו חכמים נט"י בכל שחר מטעם שנתבאר בסעיף א' לא רצו לחלק בין ישן דנעשה בריה חדשה ללא ישן כלל", ע"כ. דכאן כתב שצריך ליטול ידיו מטעם הרשב"א.

וכתב הרב הנ"ל ב' נפק"מ: א) הזמן: לדעת השו"ע כשיאיר היום, לפי הסידור בסמוך לתפילתו. (ב) מספר הנטילות: לשו"ע ג' פעמים, לפי הסידור פעם אחת.¹

אך למה לנו לחדש ולהוסיף מחלוקות בין שולחנו לסידורו אם לא שכתב כך מפורש, וכאן אדרבה מפורש הוא לכאור' לא כך, דהנה כותב הוא בהמשך דבריו - "אבל אם ישן יותר מס' נשימות אפילו ישן שנת עראי צריך ליטול ידיו ג"פ ומ"מ ימשמש במקומות המכוסים שבגופו קודם הנטילה כדי שיברך ענט"י לד"ה".

(1) גם אם נקבל דעתו דדברי אדה"ז חלוקין בין שולחנו לסידורו גבי ניעור כל הלילה (דבשולחנו פסק ליטול מחמת דעת הרשב"א ובסידורו מחמת דעת הרא"ש), אין מוכרחים בנפק"מ אלו, דאפ"ל דגם אם הנטילה היא מחמת דעת הרא"ש דנוטלים כהכנה לתפילה, אין זה בדיוקא סמוך לתפילתו, אלא דהיות שעתידי להתפלל, צריך ליטול ידיו כמ"ש הב"ח בסי' זה, וכן משמע בתשובות הרא"ש, עיי"ש. וגם לגבי מספר הנטילות, הרי לדעת הרשב"א שצריך ליטול ידיו ככהן, אזי מספיקה נטילה אחת בלבד, כמ"ש אדה"ז בסידורו "ולקידוש הידיים די בפעם אחת". ובפרט שאין זה מוכרח ואדה"ז לא שינה דעתו בפרט זה, עיין לקמן בפנים.

והיינו דכשישן ס' נשימות על אף שעדיין זה שנת עראי מ"מ שייך בו "הפקיד פקדונו ביד הקב"ה ומחזירה לו" ואפשר ליטול ולברך לדעת הרשב"א, ומ"מ כדי שאף לדעת הרא"ש יועיל צריך למשמש במקומות המכוסים, וכל עוד שלא נגע במקומות אלו אין לו ליטול לדעת הרא"ש, וכ"ש כשישן פחות מס' נשימות או שלא ישן כלל, דאין לו ליטול לדעת הרא"ש. ורק בישן אמרין מסתמא נגע במקומות המטונפין, ולא כשהיה ער².

ולכן נראה לומר, דבער כל הלילה או ישן פחות מס' נשימות צריך ליטול בלי ברכה, הוא מטעם שכתב אדה"ז בשולחנו, דהוא מצד ספק האם כשתקנו לברך ענט"י מטעם הרשב"א הוא דווקא כשישן שאז נעשה בר' חדשה או דלא פלוג, וגם בער צריך לברך.

ומה שכתב אדה"ז בלשון "פעם אחת לתפילה" הוא לחדש, דגם לפי דברי הרשב"א שתיקנו ליטול ידיו, מכיוון שנעשה כברי' חדשה, ולכן צריך להודות לקב"ה, כמו כהן המקדש ידיו קודם העבודה, הוא בעיקר בגלל התפילה, וכמו שכתב אדה"ז בשולחנו ס' ו' סע' ב': "מפני שעיקר תקנת נט"י בשחר הוא כדי להתקדש ולטהר ידיו קודם עבודתו כמו כהן שהיה מקדש ידיו קודם עבודתו וכיוון שעיקר העבודה הוא להללו ולשבחו ולהתפלל לפניו לכן קודם התפילה שייך לברך ענט"י שאם אין תפילה אין נט"י".

ומדויק ג"כ בלשון המחבר שכתב דיש להסתפק בניעור כל הלילה האם יטול ידיו "לתפילה" ועל זה הביא הט"ז בסק"ט דעת הב"י. דלדעת הרא"ש פשיטא דאין ליטול ידיו בנעור כל הלילה ורק לדעת הרשב"א יש להסתפק האם דווקא בישן או לא פלוג. ועל אף שמסתפק רק בדעת הרשב"א מ"מ כתב זה בלשון "ליטול ידיו לתפילה..." כך נלע"ד.



(2) ובשלמא לדעת הב"ח דס"ל דלפי הרא"ש בער ג"כ נוטל ומברך דלא פלוג בין ער לישן, אך ליטול בלי ברכה מדוע ואאפ"ל דלדעת הרא"ש צריך לברך, רק דאדה"ז ס"ל דעיקר הטעם הוא כהרשב"א. ולכן כשיש רק טעם הרא"ש יטול, אבל לא יברך. דהרי מהמשך דבריו שכתב "ומ"מ ימשמש במקומות המכוסים... כדי שיברך לד"ה" משמע להדיא, דקודם שימשמש ליתא טעם הרא"ש. ואולי אפ"ל דהטעם דיטול בלי ברכה הוא, כי הוא ספק באם הרא"ש איירי רק בישן או דלא פלוג, וזה דחוק.

נר שבת בשמן זית [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליון העבר (ע' 67) העיר הרב ממ"ל בענין מנהג רבותינו שלא להדליק נרות שבת בשמן זית, שזהו בניגוד לפסק רבינו הזקן בשו"ע.

ומן הענין לציין את דברי הרב חיים אברעלנדער בקובץ "אור ישראל" תשרי תשנ"ט ע' קצד, אודות הדלקת הנר בנידונים, שיש חשש כשמזיזים את הנרות על השולחן שהשמן (הנוזל) מתקרב אל הפתילה או זו ממנה ויש כאן משום הדלקה או כיבוי.

שוב ראיתי שהעיר כעין זה הרב יי"ה בספרו "אתפשטותא דמשה" על הלכות חנוכה ע' רכא בהע' לענין מנהג בית הרב שלא להדליק נר שבת בשמן זית, שמציין שם למה שכתב לקמן ע' רמה בהע', ושם כתב כעין דברי הרב אברעלנדער. ויל"ע בזה עוד.



ביצד מברכין על האורז – שיטת אדמוה"ז [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

מה שהביאו בגליון העבר (ע' 69) משמו של הרז"ש ע"ה דוורקין שז"ש בהל' ברכות הנהנין פ"א הי"א (בנוגע ליר"ש) "וכשאכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל על כולם". הוא תמוה, וכמו שהובא בגליון הנ"ל בשולי הגליון, ע"ש. אבל יכולים לפרש שהולך גם על יר"ש. ובזה יתורץ גם למה אינו נותן העצה שיברך ג' ברכות, כמו שהקשו בגליונות הקודמים. כי בהל' י"ט ששם השאלה היא מעיקר הדין, צריך ליתן עצה גם אם אינו אוכל בתוך הסעודה, משא"כ כאן, שהעצה היא בשביל יר"ש, הרי העצה הפשוטה היא, לאכול בתוך הסעודה. כי מאחר שמדובר במאכל המשביע, ומאכל כזה אוכלים בדרך כלל בתוך הסעודה, לכן מי שאינו יר"ש, אינו מוכרח לאכול דוקא בתוך הסעודה אף שכן הוא הצורך. אבל יר"ש יאכל דווקא בתוך הסעודה. אבל מי שאוכל שלא בתוך הסעודה, וזה הולך הן על מי שאינו יר"ש ואינו רוצה לאכול בתוך הסעודה, והן מי שהוא יר"ש אבל מסיבות שונות, אינו יכול לאכול בתוך הסעודה, אינו צריך להחמיר ולברך ג' ברכות, ויכול לברך שהכל ולצאת בזה, מאחר שזהו כן הידור. אבל בודאי שגם

באופן שיכול לאכול בתוך הסעודה, ואעפ"כ אינו רוצה לאכול בתוך הסעודה, ורוצה לברך ג' ברכות, בודאי שיכול לעשות כן גם אם הוא יר"ש.

וגם מה שהביאו בשם הרז"ש דוורקין ראי' מסעיף ד' שאומר שם שאם יש לו ספק ברכה יברך שהכל, ואינו אומר שיר"ש יאכל בתוך הסעודה, גם זה תמוה. כי שם מדובר אודות פירות, והוא מה שאוכלים לעידון ולתענוג, ועל זה צריך לברך גם בתוך הסעודה, אבל יכולם להביא משם ראי', שאין צריך לחפש לברך ב' או ג' ברכות גם מי שהוא יר"ש, וכנ"ל.

ועפ"ז מובן מה שמברכים על בנה בורא פרי האדמה, ולא ראינו מי שיהדר לברך ב' ברכות העץ והאדמה אף שהיא מהספקות המבוארים בפ"ו סע' ו. (כן אומרים המומחים).



פשוטו של מקרא

"מן הבא בידו"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית לב, יד. רש"י ד"ה הבא בידו - "ברשותו, וכן ויקח את כל ארצו מידו ומדרש אגדה מן הבא בידו אבנים טובות ומרגליות שאדם צר בצרור ונושאם בידו. דבר אחר מן הבא בידו מן החולין שנטל מעשר ...".

יש לעיין למה צריך להאריך כ"כ בפירוש הבא בידו, שלכאורה זה די מובן, ובפרט לאחר שכבר פירש ש"בידו (היינו) ברשותו" וגם מביא ראי' מבמדבר (כא, כו) "וכן ויקח את כל ארצו מידו", מה חסר עדיין בפשש"מ שרש"י אינו מסתפק בפירושו (בפשש"מ) ומביא מדרש אגדה שהכוונה לאבנים טובות ומרגליות, שלכאור' רחוק מפשש"מ, שהרי בפשטות לא מסופר כאן שהביא אבנים טובות כו' אלא עזים מאתים כו'.

וגם פירוש זה אינו מספיק, ומביא פירוש נוסף "מן החולין שנטל מעשר כמה דאת אמר עשר אעשרנו לך והדר לקח מנחה" שגם פירוש זה רחוק מפשש"מ, שהיכן נרמז ענין מעשרות כאן.

וי"ל בדא"פ, שלכאו' יוקשה למה לו בכלל לומר תיבות אלו "מן הבא בידו", הרי זה מובן מאליו שלקח ממה שהי' בידו (ברשותו), ועוד יותר יוקשה, שלא רק שתיבות אלו מיותרות, אלא עוד יותר שלכאו' יש כאן משמעות הפוכה ממה שהי' צריך להיות, שהרי התורה באה לספר איך שיעקב התכונן לפגישה עם עשו ע"י דורון כדי ש"אכפרה פניו במנחה ההולכת לפני . . . אולי ישא פני" (להלן לב, כא), שעפ"ז מובן שהשתדל בכל כוחו לייפות הדורון כדי שישא פניו, וכמו שעשה השתדלות בענין העדרים (לב, יז) "ורוח תשיאו בין עדר ובין עדר".

אגב, יש להעיר, שהי' יכול להיות כתוב "בין עדר לעדר" והלשון 'ובין (עדר)' משמע להרחקה יתירה,

וכדפרש"י "עדר לפני חברו מלא עין כדי להשביע עינו של אותו רשע ולתווהו על ריבוי הדורון".

שלפ"ז גם לקח עזים שמנות וכו', ועד"ז שאר הדורון הי' מן המובחר, והלשון "מן הבא בידו" הוא להיפך מזה, שהוא כמו מכל הבא ליד שבלשוננו, שמשמע שאינו מן המובחר, ועל דרך שנאמר אצל קין (ד, ג) "ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'" ומפרש רש"י בד"ה מפרי האדמה "מן הגרוע" (ובחצ"ע"ג) "ד"א מפרי מאיזה שבא לידו לא טוב ולא מובחר",

ונמצא שתיבות "מן הבא בידו" (אינן רק מיותרות אלא) סותרות את כל הענין.

ולכן פרש"י בראשונה ש"הבא בידו" היינו ברשותו, ולא "מכל הבא ליד".

ויומתק עפ"ז למה רש"י העתיק בד"ה תיבות "הבא בידו" והשמיט תיבת "מן", אף שבתוך הדיבור מזכירה ב' פעמים בב' הפירושים האחרים, שעיקר משמעות "מכל הבא ליד" הוא בתיבת "מן" (הבא בידו"), וכמו גבי קין מפרי האדמה (שפרש"י) מן הגרוע, שנדרש מה "מ". שלכן ענין זה תיקן רש"י בזה שלא העתיק כלל תיבה זו, והעתיק רק תיבות "הבא בידו", שאז כבר יש משמעות אחרת (לא של גרוע כו'). ואח"כ מפרש שהכוונה "ברשותו".

ומפני שעדיין יש להקשות שאיה"נ שאינו סותר (תיבות מן הבא בידו, כנ"ל), אבל לכאורה מיותרות הן (שבודאי לקח מרשותו). לכן הביא רש"י את המדרש שהכוונה לאבנים טובות ומרגליות, שלפ"ז מובן שהתורה צריכה לכתוב זה, שלולא שנרמז ב"מן הבא בידו" לא היינו יודעים שנתן לו אבנים טובות כו'.

וגם מובן עצם הענין ששלח לו אב"ט ומרגליות, שזה בא בהוספה על העזים וכו', שהרי הי' כאן ענין של פקוח נפש שלו וכל משפחתו וכו'.

אבל יש לומר שיש קושי בפירוש זה, שדבר חשוב כאבנים טובות ומרגליות יהי' נרמז רק בתיבות "הבא בידו", ויצטרכו להוסיף "שאדם צר בצרור ונושאם בידו" - רש"י (שרק אז מובן הרמז). וגם שלפ"ז יש כאן מתנה נוספת, שאין משמע כ"כ מפשש"מ.

ולכן י"ל בדא"פ שהוסיף - "ד"א מן הבא בידו מן החולין שנטל מעשר כמה דאת אמר עשר אעשרנו לך והדר לקח מנחה" שלפירוש זה מובן למה צריך לומר תיבות אלו, כי אין הכוונה סתם שלקח ממה שברשותו, (שבפירוש זה יש קושי שזה אי"צ לומר (כנ"ל)), אלא הכוונה להבא בידו לאחר שהפריש מעשרות. וגם מובן למה התורה מספרת זאת, שבאה לומר איך התנהג יעקב בעת צרה, שכהכנה להנצל מעשו, הוא הפריש מעשר, ורק אח"כ לקח מנחה כו'.

והנה אף שבפרט אחד פירוש זה יותר נוח מהפירוש הקודם שהכוונה לאבנים טובות ומרגליות, שאז צריך לבאר למה נקרא הבא בידו, שאדם צר בצרור כו' ולפירוש זה נמצא יותר בתוך התיבות. אבל לאידך לא מצאנו שחולין לאחר שהפרישו מהם המעשר יקראו בשם "בא בידו". אף שמתאים מצד הענין, ולכן י"ל שפירש פירוש זה כשלישי. משא"כ הפירוש הקודם, הנה אף שלא נמצא בתיבות 'מן הבא בידו' (בפשש"מ) אבנים טובות כו', אבל לאחר שמפרשים כן, נכנס (היטב) בהתיבות, שלכן הביאו כפירוש שני.



שרט לז שריטה בכותל [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון העבר (ע' 75) הקשה הרב אהרן מטלס שיחי' על פרש"י (וירא כא, ב) ד"ה 'למועד אשר דבר אתו' וז"ל "...כשאמר למועד

אשוב אליך, שרט לו שריטה בכותל ואמר לו, כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד, עכ"ל. דלכאו' "בכותל" פירושו 'כותל ביתו של אברהם אבינו, והרי אז גר אברהם בחברון, ויצחק נולד בגרר (כדמוכח מהפסוקים, וראה גם רש"י יט, יז. ד"ה ההרה המלט. כא, לד. ד"ה ימים רבים ועוד), ומה היתה תועלת השריטה בחברון. ודוחק לומר שהשריטה היתה רק לסימן בעלמא ולא בשביל אברהם אבינו. דהא לשון רש"י הוא 'שרט לו שריטה', וצ"ע". עכת"ד.

ולע"ד נראה הפירוש בזה דכוונת הקב"ה בענין השריטה היתה להדגיש אשר "למועד אשוב אליך" - ברגע זו ממש בשנה הבאה, תלד.

כלומר, כשבישר הקב"ה לאברהם אבינו על לידת יצחק הדגיש "למועד אשוב אליך כעת חי' ולשרה בן" (וירא יח, יד), וכפרש"י שם "לאותו מועד המיוחד שקבעתי לך אתמול למועד הזה בשנה האחרת", וכמ"ש לעיל (שם, י) "ויאמר שוב אשוב אליך כעת חי' והנה בן לשרה אשתך" וכפרש"י שם "כעת חי' - כעת הזאת לשנה הבאה וכו'". ו"כשאמר למועד אשוב אליך, שרט לו שריטה בכותל ואמר לו, כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד", היינו דכוונת השריטה היתה להדגיש אשר ברגע זו ממש ["כעת הזאת"] שהחמה עומדת לשריטה זו, הנה באותו רגע ממש "כשתגיע החמה לשריטה זו בשנה האחרת תלד" (וראה גם 'עץ יוסף' לשמו"ר יב, ג. בנוגע שריטת מרע"ה לפרעה לפני מכת ברד וז"ל "ודיך מדכתיב כעת הכ"ף קמוצה פירושו כעת הזאת ממש מעת לעת").

ולפ"ז אין הפירוש "שרט לו שריטה בכותל" כדי שבשנה הבאה (ע"י הסתכלות בשריטת הכותל - אז) יהי' סימן לאברהם אבינו לדעת מתי תלד, אלא הפירוש דכבר עכשיו היה לאברהם אבינו ('לו') סימן לדעת מתי בדיוק תלד שרה לשנה הבאה (ע"י חשבון וכו'), דברגע זו ממש שהחמה עמדה בשריטת הכותל (בעת בשורת הקב"ה "למועד אשוב אליך") - "כעת הזאת", הנה באותו רגע ממש תלד לשנה הבאה [ומובן שאין צריך לאברהם ע"ז הסתכלות בשריטת הכותל]. ומובן שפיר לפ"ז כוונת השריטה בחברון גם אם יצחק נולד בפלישתים.



שונות

הערות בסדור רבנו הזקן עם ציונים והערות

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

לאחר ברכת יישר כח לעורך הרה"ג ר' לוי"צ שיחי' ראסקין.

א. ב"דברים אחדים" ע' 5 הע' 4 מביא משיחת כ"ק אדמו"ר (ו' תשרי תש"ל) "הסדור רובו ככולו חידושים של אדה"ז, דלא כהשו"ע שנמנע להביא בו חידושי דינים שלא נתפרשו בקודמיו". יש להעיר מלקו"ש ח"ט ע' 279 (-כפי שהעיר המו"ל ד"המלך במסיכו" ח"ב ע' רסב הע' 8), וכן מאגרות קודש חט"ו ע' תלט (הובא בסדור הנ"ל ע' שפו הע' 95), דכותב שגם בסדור ממעט אדה"ז להביא דינים שלא נתפרשו בספרים שלפניו (ע"ד הרמב"ם), ויש לתווך.

ב. בתפילת שחרית ע' קא הע' 31 על מ"ש "בזמן שבית המקדש קיים" ולא "היה קיים" כבהגדה. יש להוסיף את ההשמטה לשערי תפלה (שער הכולל) שנתפרסמה בגליון תתעט (ע' 22).

ג. בסדר המילה ע' רטו הע' 55 מביא מ"ש בפרדס חב"ד (גליון ט ע' 114 ואילך) דיש לחלק בין נוסח אדה"ז ב"מי שברך" דכתוב "בעבור שנדר", למ"ש בהגהת אדמו"ר הצ"צ לומר ב"יזכור" "בעבור שכלי נדר אתן", דיש הבדל אם נודר בפיו, או שרק הגבאי אומר זאת. ומעיר על כך דמאחר שהאב עונה "אמן" בסוף המ"ש, הוה כקבלת הנדר כבשו"ע יו"ד סי' רט ס"א. ובאמת י"ל דעדיין שונה עניית אמן על "מי שברך" מעניית אמן על נדר, ד"במי שברך" ענייתו היא כפי שמכוונים ועונים כל הקהל יחד עמו על הברכה ולא על הנדר, וגם בפועל הוא מסכים יש לזה גדר של דברים שבלב, כמובא שם.

ד. בע' רלג הע' 48 על מה שבשו"ע"ר מצויין לסדור בסי' תמח סי"ב, כותב שהוא "מאיזה מגיה זולת רבינו". וראה פרדס חב"ד גליון 10 ע' 216 שצויין לשעה"כ על סדר מכירת חמץ ס"י שכותב בפשטות שהוא מאדה"ז, וז"ל שם: "בנוסח זה. הנוסח הזה נתקן בלשון יחיד המוכר חמצו דקאי על מ"ש בשו"ע שלו אך כל איש אשר יראת ה' נגע בלבו כו' יכתוב כמ"ש בסדור עכ"ל". וכ"כ בפשטות בהמעלות שבסידור

תו"א אות יב (סדור תו"א עמ' 18). ואין זה סותר שהסידור נכתב אחר השו"ע שלו, אלא השאלה היא אם הוסיף זאת אח"כ.

ה. בסדר קדוש ליום השבת עמ' שיח הע' 146 מביא דברי שער הכלל הטעם לכך ש"על כן ברוך וכו'" נכתב בסדור באותיות גדולות, ומ"ש ע"ז בקונטרס הסדור, וכן מסקנת קונטרס הסדור שאין נכון לפתוח ב"על כן". ויש להעיר שהיה צריך להדפיס "על כן" באותיות גדולות, וכמו שהוא בכל הסדורים תו"א ותהלת ה', גם אם לא מסכים למסקנת שעה"כ. וכן יש להביא ראיה לכאורה דלא כקונטרס הסדור מכך שבספר המנהגים ע' 57 כשכותב כ"ק אדמו"ר סדר הקדוש כשחל ר"ה בשבת, אלו חלקים צריך לומר בלחש קודם תקעו מזכיר "על כן" בפ"ע.

ו. שם ע' תרפה מסתפק איך נהג כ"ק אדמו"ר כשהיה חוזר אחר הציבור ואומר בקול "ברוך שאכלנו.. ובטובו חיינו", אם התחיל יחד עם הציבור ורק מסיים אחריהם או לא. יש לציין שבקלטת שהו"ל ע"י JEM לחודש מר חשוון ש.ז. נשמע בבירור שכ"ק אדמו"ר מתחיל זאת יחד עם הקהל. ובספקו איך נהג בענייני "ברוך ה'..לעולם ועד", כנראה היו שינויים בזה, ובטייפ מכא' כסליו תשכ"ה נשמע שלפחות רובו עונה יחד עם הקהל, הן בשחרית והן בקרה"ת.

ז. ב"מילואים" עמ' תרצב בעניין אם צריך להסמיך "תפילת הדרך" לברכה אחרת, מביא מלקו"ד ח"ד (בלה"ק עמ' 928): "...אבא יורד מן המרכבה, הולך לו הצידה בין אילני היער, ובא חזרה ונוטל ידיו, מברך [כנראה אשר יצר] ומוסיף לומר ברכת הדרך מלה אחר מלה, בכדי שגם אנכי אוכל לאומרו אחריו בע"פ". ודן האם היה זה בדווקא, או שהיה זה מחומרותיו של הרבי נ"ע. ויש להוסיף לצידוד שאין ללמוד מכך שכן צריך לנהוג, שהרי אמר זאת כך שגם בנו אדמו"ר הריי"ץ יאמר אחריו מלה אחר מלה, ואם היה רצוי להסמיכה לברכה, היה בוודאי מחנך גם את בנו לעשות כן.



גזירת היונים על בני ישראל

הרב חיים דוד א. טיפענברון

ראש ישיבת מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

המאמר רז"ל "כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל" הובא כמה פעמים בהשיחות ומאמרים המבארים מה היתה גזירת

היונים על כלל ישראל. בלקו"ש חלק כ"ה ע' 238 מבאר שהגזירה לא היתה על גוף בני ישראל אלא על "דת ישראל" - להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך.

וכמו"כ במלוקט ב' מאמר ד"ה ת"ר נר חנוכה "דעיקר רצונם הי' להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך". וע"ש בהע' 33 - "... שאין לכם חלק באלקי ישראל". ואח"כ נשתלשל מזה גזירות על קיום התורה ומצוות בפועל - מילה, חודש, ושבת. וע"ש גם בהע' 16.

והנה ציון המקור למארז"ל זה, הן בהשיחה בהע' 27 והן בהמאמר הע' 16, הוא בראשית רבה פ"ב ד' (וש"נ). ושם במסורת המדרש ירושלמי חגיגה פ"ב, לקמן פרשה ט"ז ופרשה מ"ד, ויק"ר פרשה י"ג וט"ו תנחומא תזריע סי' יא. וע"ש במפרשי המדרש שמבארים הדיוקים במארז"ל.

והנה מארז"ל זה הובא ג"כ בלוח 'היום יום' ב' טבת "מלחמת היונים היתה "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך" וכמאמר (ב"ר פט"ז) כתבו כו' שאין...". והגם שעפ"י רוב מארז"ל המובאים בלוח 'היום יום' אינם מובאים יחד עם מקור (ואין כאן מקומו לפרט) רק מיעוטא דמיעוטי, אמנם ענינו כן מובא, והמקור אינו אותו המובא בשיחה ומאמר הנ"ל שהוא הראשון והמקור להשאר, וא"כ צירף מקור זה בלוח 'היום יום' אינה מקרה אלא אומר דורשני.

והנה באמת תמוה, דהנ"ל אינו דוקא על לוח 'היום יום' אלא על המאמר שממנו מצטט אמרה זו, והוא מספר 'תורה אור' מאמר ד"ה 'בכ"ה בכסליו', ד' ל, א. "וכך הי' ענין הנרות דחנוכה בימי חשמונאי שהיונים לא בקשו לשלוח ידם רק להשכיחם תורתך ולהעבירם כו' וכמארז"ל (בב"ר פ' ט"ז פר' מ"ד) שאמרו כתבו לכם על קרן השור כו'". וכאן גם השאלה למה כותב מקור למרז"ל זה, דבר שאינו בנמצא כמעט בכל דרושי תורה אור, וגם למה משמיטין המקור ראשון - ב"ר פ"ב ד'. (ובפרט דשם במסורת המדרש מציין "לעיל פ"ב וש"נ").

וי"ל בדא"פ, בפ"ב, המדרש מבאר הפסוק "והארץ היתה תהו ובהו" מה מרומז בהארץ, תהו, ובהו כו', וע"ז מבאר בשם רשב"ל: בהו - גלות בבל, ובהו - גלות מדי, חושך - גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן....".

אמנם בפט"ז פותח: "א"ר תנחום בשם ריב"ל עתיד הקב"ה להשקות כוס תרעלה לאומות ממקום שהדין יוצא" דהיינו מדובר על

עונש (כוס תרעלה שעתיד הקב"ה להשקות ה' ראשים (מלכים)). ומשום זה מבאר דדוקא כאן שמדברים על העונש שיקבלו יון לעתיד על מה שגזרו על ישראל כתבו לכם. ועוד דורש עיון.

ויש להעיר שבספר קהלת יעקב ערך חדקל מציין רק לב"ר פט"ו.

והנה במאמר הנ"ל הע' 33 מעיר שם דאין סתירה לזה ממ"ש הרמב"ם "ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות . . שגזרו על מילה חודש ושבת" - "די"ל שהתחלת ועיקר המלחמה היתה 'להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך' ומזה נשתלשלו אח"כ הגזירות על קיום התומ"צ בפועל . . או י"ל שבנוגע לזמן בפועל הי' הסדר להיפך, מן הקל אל הכבד, דתחילה גזרו על תומ"צ בפועל, ואח"כ גזירה קשה יותר על עצם הדת".

איך שיהי', הסדר ה' מן הקל אל הכבד. והנה יש להעיר דשם בספר קהלת יעקב שם ערך חדקל מביא להיפך "בתחלה היו הגזירות קשין אח"כ נייחין בסיפא ובטלו. וזה חדקל, חד קל, שבתחלה הי' חד וקשה מאוד ואח"כ נעשה קל ובטלו אותה, ז"ש שהיתה קלה וחדה בגזירותי".

ולא הבנתי דהרי הלשון במדרש היא "חדקל זו יון שהיתה קלה וחדה בגזירותי". היינו הסדר קלה ואח"כ חדה (וכמו שהובא שם בהמאמר), והגם שחדקל היינו הפי' חד מקודם ואח"כ קל, אמנם אין זו לשון המדרש, וא"כ למה מפרש הקהלת יעקב להיפך? ויש לעיין בכל הנ"ל ותן לחכם ויחכם עוד.



בדבר ביאת הרב המגיד אל הבעש"ט

הת' מנחם מענדל ברונופמן

קבוצה תות"ל - 770

א. קיימות מספר גירסאות בדבר סיפור התקרבותו של הרב המגיד ממעזריטש נ"ע אל הבעש"ט נ"ע. ההתייחסות האחרונה לענין זה - מופיעה במאמרו של הרב שלמה אבי"ש על הבעש"ט ותלמידיו ("תלמידי הבעש"ט וסדר התקרבותם"), בקובץ "היכל הבעש"ט" (גליון ט ע' קלב). והנה, היות אשר ראיתי שם דברים המצריכים עיון רב (ובמיוחד אצל ההולכים לאור רבותינו נשיאנו זצוקלה"ה), אמרתי אעירה על כך, ואולי יהא מסביר (ובפרט כאשר דברים מתמיהים אלו,

מתפרסמים בגליון שמגמתו, בין היתר, וידיו רב לו בהפצת מעיינותיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו).

בתוך סקירת (על פי השנים) התקרבותם של תלמידי הבעש"ט אל הבעש"ט, מתייחס הרב שלמה אביש אל סיפור התקרבות הרב המגיד נ"ע, בצינו (בפנים המאמר), שהוא מעתיק את הגירסא הנפוצה "המופיעה במרבית המקומות". ובהערות שוליים (13) הוא מביא גירסא נוספת, של הספר "סיפורים נוראים" ומפריך אותה - לדבריו - "מרישא ועד גמירא". כעת לא נוגעה לנו הגירסא הנפוצה, אלא דווקא זו שנדחת להערה.

בצינו (שבהערה) הגירסא הנוספת בדבר התקרבות הה"מ ע"ע אל הבעש"ט, נכתב: "מקורה בספר 'סיפורים נוראים' (להר"ר יעקב קאדאניר ז"ל) אשר הגם כי מחברו היה כנראה איש חסיד מפורסם, מכל מקום הסיפורים שכתב שם מעוררים ספק במידת נאמנותם".

ולהמחשת דבריו (שדברי הרה"ח ר' יעקב קאדאניר מפוקפקים), הוא מתמצת את הגירסא של ה"סיפורים נוראים" בעניין ההיכרות הראשונה דהה"מ עם הבעש"ט, ולאחמ"כ הוא מבקר גירסא זו.

כזו היא לשונו: שסיפר הרב קאדאניר "ששמע מאיש נאמר, ששמע מנכד הפני יהושע, אשר בימי הגאון הפנ"י חי הבעש"ט, והפנ"י לא שמע מעולם על הבעש"ט ובכל שנה התאכסן המגיד אצל הפנ"י, והמגיד היה מדבר סרה על הבעש"ט. באותה עת היה הבעש"ט שוחט. ובא הבעש"ט לעירו של הפנ"י וגילה הבעש"ט ברוח קודשו שהשוחט דמתא מאכיל טריפות. ונודע להפנ"י שזהו הבעש"ט, ואמר הבעש"ט להפנ"י שכאשר יבוא המגיד עוה"פ להפנ"י, יאמר לו שלא יהיה לו רפואה על רגליו - אלא כשיבוא אצל הבעש"ט".

סיפור זה מעורר את תמיהותיו של הרב אביש ("כל דבריו מרישא ועד גמירא מרפסין איגרא"), ומכך נובעת מסקנתו ש"הגירסא הלזו מופרכת מכל וכל". וכה הקשה: הלוא הרב יעקב קאדאניר היה חסיד חב"ד, ופליאה גדולה יש עליו: "שלפי קבלת חב"ד נתקרב המגיד בשנת תקי"ב, שאז לא היה הבעש"ט שוחט". ועוד, שמסופר בהרבה מקומות, אשר הפני יהושע כבר "הכיר את הבעש"ט עוד קודם ההתגלות" (ומציין לספר "צורור החיים" לר' חיים ליבערזאהן), ואיך כתב עליו ש"הפנ"י לא שמע מעולם על הבעש"ט.

ב. ברם, כאמור לעיל וכפי שיווכח להלן, דווקא דבריו הם ש"מרפסין איגרא" מרישא לגמירא:

הן בכלליות, והן בפרטיות: תחילה - לכללות קביעתו אשר "הסיפורים שכתב שם מעוררים ספק במידת נאמנותם" (ולהתייחסותו המזלזלת בחשיבות הספר). שכן, תמורת הספק שמעוררים הסיפורים אצל הרב אביש, הרי בוודאי המה לרבותינו נשיאנו, שהם נאמנים: כ"ק אדמו"ר ברשימות הק' (חוברת 3 אות יב) כותב בשם כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע (הציטוט הוא מילה במילה מלה"ק, בלי תוספת הפיענוח): "בקיץ של התנאים שלי, צוני אדנ"ע שאקרא הספר "סיפורים נוראים" [של הבעש"ט, הרב המגיד נ"ע, אדמו"ר הזקן, אדמו"ר האמצעי, הצמח צדק] של ר' יעקב קאדאניר (מחסידי אדהאמ"צ ואח"כ של הצ"צ, מובא בבית רבי) [מונקאטש תרנ"ד, ועוד] כי על ר' יעקב קאדאניר יש לסמוך". עכלה"ק.

והדברים מדברים בעד עצמם: יש לנו דברי הרבי הרש"ב נ"ע, בעדות הרבי הריי"צ נ"ע בכתי"ק הרבי - שיש לסמוך על הספר "סיפורים נוראים" מהרה"ח ר' יעקב קאדאניר ז"ל. והיינו, שהסיפורים הכתובים שם - נאמנים. (וראה גם בדברי הרב יהושע מונדשיין - כפר חב"ד גיליון 885 ע' 42).

ג. והן בפרטיות, כאשר מתעכבים בפרטי התמיהות על הסיפור דנן, מבחינים שהרבה מעבר לכך יש כאן. שכן, מי שישווה בין תמצות הסיפור כפי שמופיע במאמרו של הרב אביש, לבין הסיפור כפי שמופיע במקורו - ישים לב לשני שינויים בולטים בסיפור, אשר למרבה הפלא בדיוק על שני הפרטים הללו - ממוקדות תמיהותיו של הרב אביש.

(א) הרב אביש בתימצותו כתב: "והפנ"י לא שמע מעולם על הבעש"ט". בעוד שלאמיתו של דבר ב"סיפורים נוראים" כתוב: "אשר בימי הגאון הנ"ל [=הפנ"י] היה הבעל שם טוב, והגאון הנ"ל לא ראה מעולם פני הבעש"ט - רק שמע ממנו"!

(ב) הרב אביש בתימצותו כותב: "באותה עת היה הבעש"ט שוחט". אולם נתי ספר וניחזי: עיינתי כו"כ פעמים, ואיזכור כזה (שהבעש"ט היה שוחט) לא ראיתי מופיע בכל הסיפור ב"סיפורים נוראים"! כך מסופר שם: "...והשיב האיש: הדבר נחוץ כל כך, שהוא דוחה אף תורה דרבים. והלך הגאון [=הפנ"י] לאיש הנ"ל ונתן לו שלום. ואמר לו הגאון - מה הדבר הנחוץ כ"כ? ואמר האיש: הנה השוחט שלכם

מאכיל טריפות לכל העיר יותר מעשר שנים..." אך בפירוש לא כתוב שום דברי מעניין היות הבעש"ט שוחט! יתכן שנתבלל ונתערב להרב אביש אותו שוחט (מאכיל טריפות) עם היות הבעש"ט שוחט.

ולאור התיקונים הללו - מיושבות גם תמיהותיו:

(א) שלפי "קבלת חב"ד" התקרב הרב המגיד בשנת תקי"ב, שאז כבר פסק הבעש"ט מלהיות שוחט. הנה, ראשית, א"ל אם פסק מלהיות שוחט בפועל, בכח אמנם לא פסק מעולם. (והוא נשאר שוחט גם אחרי שהפסיק מלשחוט, ולכן ניתן לקוראו שוחט). אך שנית - והוא העיקר: גם אם נניח שישנה איזו סברא שלא לקוראו שוחט - אין שום בעיה בנדרו"ד מלכתחילה. שכן עובדת היות הבעש"ט שוחט אכן לא נזכר בסיפור זה, וגם לחלוטין אינו קשור עם תוכן הסיפור.

(ב) מה שמוזכר בריבוי מקומות (לדעת הר"א) שהפנ"י "הכיר את הבעש"ט) עוד בטרם ההתגלות, איני מבין מה תמוה יש בזה. שכן, ראשית, אין לנו כל הוכחה (עכ"פ לא הביא הר"א ראיה שכזו) בדבר ההיכרות וטובה. בהחלט יתכן שהגם שהכיר הפנ"י את הבעש"ט (כי שמע עליו), סוף כל סוף, אז, טרם ראהו (ואני אין שום סתירה להמסופר בסיפורים נוראים שכתב, שעד אז הפנ"י לא ראה הבעש"ט, אבל שמע ממנו).

שנית (וג"ז עיקר): מי נותן עדיפות לספר "צרור החיים" של ר' חיים ליבערזאהן שהוא המקור היחיד המובא לכך שהפנ"י הכיר הבעש"ט לפני ההתגלות, על פני הספר "סיפורים נוראים" של ר' יעקב קאדאניר (שעל מידת חסידותו אפילו הר"א אינו חולק, (מפורש במאמרו שם) ?! (אגב, ספר צרור החיים נדפס בשנת תרע"ג בביילגורא, ואילו "סיפורים נוראים" נדפס תרנ"ד במונקטש [והר"י מונדשיין בכפ"ח שם מביא שהמהדורה הראשונה של הספר נדפסה ב- 1875 (תרל"ה)] - עשירות בשנים לפני כן! ויש להניח שכלל שהשנים חולפות, מידת הנאמנות והדיוק - לאו דווקא עולים...)

להעיר, שביסוס לאמיתות דברי ה"סיפורים נוראים" (נוסף על המובא אצל הר"א בהערה 14) יש למצוא במ"ש "שבחי הבעש"ט" (מובא שם הערה 15) שהה"מ נסע אל הבעש"ט ע"מ להתרפאות.

בשולי הדברים: רציתי לברר את השערת הר"י מונדשיין (בכפ"ח שם) לגבי ר' יעקב קאדאניר ש"יתכן שעוד ראה את אדמו"ר הזקן ושמע מפיו", ממה שהרב קאדאניר כותב בעצמו בסיפור זה: "ולנו אין

זה התחדשות כלל, כאשר שמענו כמה פעמים מפה קדוש ישראל אדמו"ר הזקן נ"ע....".



"שהשמחה במעונו" [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון תתפז (ע' 69), העיר הרב ב.א. שיחי' על תרגום לשון הרבי ממכתב באידיש בביאור ברכת "שהשמחה במעונו", "אז ווען מען דערמאנט דעם אויבערשטענס ברוך הוא נאמען דערמאנט מען עס אז עס זאל זיין שמחה", שיש שתרגמוהו "כשמזכירים את שמו של הקב"ה מזכירים אותו בהקשר של שמחה", ולדעתו התרגום הנכון הוא "כשמזכירים את שמו של הקב"ה מזכירים לו [מתפללים להקב"ה] שתהיה שמחה".

ולענ"ד צע"ג אם תירגמו נכון.

דהנה עיקר החילוק הוא בתרגום תיבת "עם" (במינוח ואיות הליטאי-רוסי, שלפעמים כותבים "אים"), האם הכוונה "אותו" או "לו".

ואתה נחזי אנן, כשאומרים למשל "נברך אלקינו שאכלנו משלו", הרי אין כאן הזכרה "לו" או בקשה "ממנו", אלא יש כאן הזכרה שאנו מברכים את ה' שאכלנו משלו. ולכאור' הדעת נותנת שגם המשמעות של "שהשמחה במעונו" אינה בגדר תפילה ובקשה אלא להיפך "שבח" של הקב"ה, שמזכירים שהשמחה במעונו. אלא שלפי זה צ"ב המשך הלשון "אז עס זאל זיין", שתהי' השמחה במעונו, שזהו היפך המשמעות הפשוטה שהשמחה היא כבר במעונו !

ואולי ניתן לפרש בדוחק, שהכוונה היא שיחד עם הזכרת השבח יש כאן גם ענין של בקשה, כמבואר בדא"ח שענין השבחים דרשב"י הוא כדי להמשיך ולגלות מעלותיו, וכן לענין השבחים של מעלה. ועצ"ע בזה.



כל פינות שאדם פונה לצד ימין [גליון]

הרב משה קוגל

תושב השכונה

מאז גליון תתפז (ע' 80) דנים כמה מקוראי הגליון בענין כל פינות שאתה פונה יהיו דרך ימין, והנהגת הרבי ב'בואי בשלום'. וכבר צוין לשו"ת צ"צ או"ח סי' ס"ז שדן שם באריכות בענין 'כל פינות שאתה פונה' - בנוגע להדלקת נר חנוכה, אלא שהמעין בתשובת הצ"צ הנ"ל, יבין שכל הענין מורכב ביותר ושישנן כמה שיטות בדבר. וכדי להקל הבנת הענין, אצטט מלשון ספר 'מנהג ישראל תורה' ח"א ד' קע"ו שמביא באריכות כמה שיטות בענין זה באופן ברור. וז"ל: "הנה יש בזה ד' אופנים: א) שהוא עומד במקום אחד ורוצה לסבב את עצמו שם במקומו לכל הרוחות כמו בברכת כהנים. ב) שהוא עומד במקום אחד ורוצה לסבב איזה דבר שם במקומו לכל הרוחות, ואינו סובב עצמו כלל, כמו בנטילת לולב למנהג המהרי"ל. ג) שהוא רוצה לסבב איזה דבר והולך ברגלו סביב לאותו דבר, כמו בהקפות ס"ת סביב לבמה. ד) שעומד במקום אחד ורוח אחת ואינו רוצה לסבב אלא להפנות מצד אחד לצד השני כמו בנר חנוכה.

ומצאתי בזה כמה שיטות: א) שיטת המחבר בס' קכ"ח וס' תרנ"א, ובשיטה זו עומדים גדולי הראשונים וגדולי האחרונים, דצריך להפנות, כדמורה פשטות הלשון "דרך ימין", דהיינו שצריך להפנות לאותו צד שנוטה לדרך ימין, ממילא בעומד במזרח ורוצה לסבב את עצמו או איזה דבר לכל הרוחות, אז דרך ימין הוא דרום - מערב - צפון. ואם רוצה לסבב איזה דבר בהליכה ברגל, אז בעומד במזרח יהי דרך ימין ג"כ כנ"ל. ואם עומד ופניו למערב, אז יהי דרך ימין להיפך, צפון - מערב - דרום. ובעומד ברוח אחת ורוצה להפנות מצד אחד לצד השני אז יתחיל משמאל, דאז הרי פונה משם לדרך ימין. ב) שיטת הט"ז בביאור כל פינות שאתה פונה וכו' דיתחיל מצד ימין, וממילא באופן א' ב' ג' עולה בקנה אחד עם המחבר, אכן באופן ד' אינו מתחיל משמאל אלא מימין דהעיקר הוא ההתחלה אע"ג דנמצא שיפנה אח"כ לשמאל. ג) שיטת החתם סופר בתשובותיו או"ח סימן קפ"ז דהעיקר שיסיים בימין, וממילא בסוג א' ב' ג' עולה בקנה אחד עם המחבר, דבאופן א' שעומד במקום אחד ורוצה לסבב את עצמו שם במקומו לכל הרוחות, כמו בברכת כהנים, צריך לפנות דרך דרום, דאז גם יסיים בימינו. משום דבעומד למזרח, ימינו לדרום, ואחר שסבב עצמו, ועומד לדרום, הרי ימינו למערב, ובעומד למערב הרי ימינו לצפון, ובעומד

לצפון ימינו למזרח. נמצא שמתחיל בימין ומסיים בימין, וכן באופן ג' שסובב ברגלו איזה דבר צריך לפנות - כשעומד למזרח - דרך דרום דאז יסיים בימין, וכן באופן הד' שעומד במקום אחד ופונה מצד אחד לצד השני, צריך להתחיל משמאל דאז נמצא שמסיים בימין. אבל באופן ב' שעומד במקום אחד ורוצה לסבב איזה דבר שם במקומו לכל הרוחות, ואינו סובב עצמו כלל, כמו בעת נטילת לולב כמנהג המהרי"ל, אם עומד למזרח ויתחיל בדרום שהוא ימינו, נמצא דלבסוף יסיים בשמאלו, דהרי עומד במקומו. ובמסיים בצפון הרי זה שמאלו, לכן יתחיל בשמאל ויסיים בימין. (ד) שיטת הלבוש הוא להיפך, דמסבב לצד שמאל דאז הרי הופך ימינו. ועיין היטב שיטתו בסימן תרע"ו". עכ"ל.

ענין זה נוגע בכמה וכמה מנהגים כגון נשיאת כפים, הגבהת התורה, בואי בשלום, נטילת לולב, הקפות בשמחת תורה, היקף הבימה בעת הוצאת ס"ת והושענות, נר חנוכה, הסרת הפרוכת בפתיחת הארון, ועוד.

לפי הנ"ל מובנת הנהגת הרבי בפשטות לכאור', מכיון ששיטת רוב הפוסקים היא, שחייבים לסבב לצד ימין (דרום), נהג כך הרבי, עד ששמע שהנהגת הרבי נ"ע היתה להיפך דהיינו כהלבוש.

ובספר 'מנהג ישראל תורה' הנ"ל, תמה על המנח"א שנהג גם כהלבוש בבואי בשלום, שזה נגד רוב הפוסקים. וגם תמוה הנהגה זו, שהרי בנרות חנוכה המנהג הפשוט הוא כרוב הפוסקים וממ"נ. אלא שלכאור' י"ל, שבנרות חנוכה יש כמה טעמים אחרים הגורמים למנהג הפשוט, כגון הטעם שכתב המחבר בעצמו סי' תרע"ו סע' ג', שבכל יום נתוסף בהנס, ולכן מתחילים בנר החדש. ועיין בצ"צ שם ובפרט בס"ק ב' שדן בזה באריכות.

