

קובץ
הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

❖
שנה כח גליון ו [תתקל]
ש"פ ויגש



יוצא-לאור על-ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, ניו יארק
שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושבע לבריאה
מאה וארבע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לִזְכֹּר נִשְׁמָוֹת

אחינו התמימים

הת' יהונתן ע"ה
בן יבלחט"א הר' ציון שי' ביטון

הת' משה ע"ה
בן יבלחט"א הר' דוד שי' גולן

הת' לוי ע"ה
בן יבלחט"א הר' ישראל יוסף שי' הענדל

שנקטפו בדמי ימיהם בתאונה מחרידה
בדרכם לשמח יהודים
ולזכותם במצוות חג החנוכה
בשליחותו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ונזכה בקרוב ממש לקיום היעוד
'הקיצו ורננו שוכני עפר'
והם בתוכם בקרוב ממש

המערכת

כסא דנהמתא

המומים ומזוזעים אנו מהאסון הנורא,
ובצער רב ובכאב עמוק
משגרים אנו את תנחומינו הכנים
לידידנו היקר והאהוב איש האשכולות
מנכ"ל המערכת מלפנים,
שהשקיע ומשקיע מכשרונותיו הברוכות והמצויינות
להצלחת ושגשוג הקובץ, איש הטוב והחסד,
אהוב לשמים ולבריות, השקדן הנודע לשם ולתפארת

התמים הרב שלום דובער הכהן שי' הענדל

בהלקח ממנו אחיו היקר והחביב,
השקדן בלימוד התורה
שהצטיין באהבת ישראל ובהנהגה חסידית
מתוך חיות ושמחה

התמים לוי הכהן ז"ל

באמצע עיסוקו ב"מבצע חנוכה"
המקום ינחם אתכם וכל המשפחה הכבודה שיחיו
בתוך שאר אבלי ציון וירושלים,
ולא תוסיפו לדאבה עוד,
ומעתה ועד עולם אך טובה וחסד ימצא אתכם
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר,
ובקרוב ממש יקויים היעוד ד"הקיצו ורננו שוכני
עפר" והוא ביחד עם שאר "חיילי המלך" בתוכם,
ומלכנו בראשנו בגאולה האמיתית והשלימה
תיכף ומיד ממש

המערכת

ב"ה
ש"פ ויגש
ה'תשס"ז
גליון ו' [תתקל]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 1 חלות איסורים על דברים נסיים לאחר תחיית המתים
10 חנוכה לעתיד לבוא
13 החשש ד"שמא יחפה" בזמן דלע"ל [גליון]
15 בענין עתיד חזיר ליטהר [גליון]

לקוטי שיחות

- 16 ספר הרמב"ם כקיבוץ הלכות כל התורה
19 מצות הדלקת נרות חנוכה [גליון]

שיחות

- 21 הזכרת נשמות ביו"ט האחרון
22 טעמי ההלכות שברמב"ם

אגרות קודש

- 23 בענין זכות 'קריאת שם' לבנים ובנות

נגלה

- 29 בענין "משוח מלחמה"
32 לבר מבבל
35 הגדרת לשמה בגט אשה
41 שליח שהביא גט מקוים [גליון]

חסידות

- 42 תכלית בריאת האדם
44 כתיבת התיבה 'מאוד' מלא בדף השער של התניא
46 מעלת "בתי" על "אחותי" ו"אמי"
47 אדם קדמון - נפש נושא כוחות [גליון]

48	כוי לענין כלאים
	הלכה ומנהג
50	תשובה בענין 'מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר'
56	טעות הדפוס בשו"ע אדמו"ר הזקן
57	שיטת רבנו הזקן בתרי ותרי ספיקא מדרבנן
61	דין תערוכת דבר שנתבשל בשבת
64	עת ברכת להתעטף בציצית
65	בגדרי תשלומין דתפלה
73	הערות בענין ניתל
78	ניתל באה"ק
79	החלפת חזנים
80	למה אין עושין תשעת ימי חנוכה
82	אינן ראויות לראות טמאה והראוי לראות טהורה
84	טבילת נדה במים חיים [גליון]
85	הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש [גליון]



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ שמות
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ט טבת

פקס: 718-756-3411

או: 718-775-4115

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ

באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

חלות איסורים על דברים נסיים לאחר תחיית המתים
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

שיטת הרבי בקיום מצוות בדרך הטבע

בגמ' נדה (סא, ב): "ת"ר בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לעובד כוכבים ולא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא" עיי"ש. ובתוס' שם ד"ה אמר רב יוסף (ועוד) ביארו הראי' דמצוות בטלות לע"ל מהא דעושה תכריכין למת, וז"ל: "דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אעפ"י שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן ש"מ שמצוות בטלות לע"ל", עכ"ל. ובשו"ת 'קב חיים' (סי' עא) כתב שהקשו לו קושיא חזקה, למאי דאיתא בתוספתא מובא ברד"ק מלכים סי' ד דאותו שמן שנתברכה אשת עובדי' הי' פטור מן המעשר דלא ניתן שמירת התורה אלא בדברים טבעיים ולא בדברים שנתהוו ע"פ נס, א"כ לפ"ז כיון שע"פ הטבע הבגדים שלבשו אותן כבר נפלו ונפסדו, רק בנס יעמדו לתחי' עם הלבושים, א"כ בדברים שנתהוו ע"פ נס אין בו שמירת התורה, ואיך יש לפשוט מזה דמצוות בטלות לע"ל דילמא מצוות אינן בטלות, ושאני הכא דבבגדים אלו שנמצאים עכשיו ע"י נס ליכא בהם דין כלאים כלל? וכן הקשו בעוד כמה מקומות.

ובגליון הקודם (עמ' 10 ואילך) כתבתי לתרץ עפ"י דעת הרבי בלקוטי שיחות (ח"ה ע' 80 הערה 27, ובשיחת נר ב' דחנוכה תשמ"ב ועוד) דהא דבעינן קיום המצוות בטבע דוקא זהו רק באם אפשר, אבל לא בדאי אפשר, ומיירי שם גם אודות חפץ של נס עיי"ש, דנראה מזה דסב"ל דגם חפץ של נס לא נפקע בעיקרו מקיום מצוה, אלא דלכתחילה בדאפשר צריך הקיום להיות בדבר שבטבע, כיון דבעינן שהמצוות יפעלו בתוך הטבע, ולפי"ז מתורץ גם מה שהקשו מה דמצינו שהיו טובלין במדבר ב"בארה של מרים" דקשה דאיך טבלו בדבר נסי? אבל להנ"ל ניחא כיון

דבדאי אפשר שאני, ולפי"ז שאין הפירוש דדבר נסי מופקע לגמרי מקיום המצוות, אלא דלכתחילה אין לקיים בו מצוה, א"כ לכאורה י"ל דבנוגע ללעבור על איסור, כגון בבגד דכלאים שפיר נימא שעובר בו איסור דכלאים אף שהוא דבר נסי, כיון דנקטינן שהחפץ לא נפקע מקיום המצוות, א"כ לא קשה קושיא הנ"ל דמהו ראיית הגמ' דמצוות בטלות וכו', [והא שהביאו ראי' - דאין מצוות מתקיימים בדבר נסי - מהרד"ק הנ"ל, ה"ז משום שפירשו כוונתו דבשמן של נס ליכא חיובי תורה כלל, ולכן ה' השמן פטור מן המעשר, אבל יש מפרשים זה באופן אחר, דאותו שמן ה' פטור ממעשרות משום דכיון דמעט השמן שנשאר כבר ה' מעושר ושמן שנתרבה הלא בא ממנו במילא ליכא כאן חיוב חדש, (כמ"ש הכלי חמדה בפ' ויקהל (קנז, ב)) ובשו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' פד ביאר הטעם דדבר שבא ע"י נס ה"ה כמו הפקר דליכא חיוב מעשרות, ע"י בגליון הנ"ל בארוכה וש"נ].

קושיא על הנ"ל מרבנו חננאל והשל"ה

אלא דאכתי צריך יותר עיון לברר שיטת הרבי בענין זה, דהנה איתא בחגיגה יד, ב: "בתולה שעייברה באמבטי מהו לכהן גדול" [אם דינה כבתולה או כבעולה], וכתב הר"ח שם וז"ל: "לא גרסינן לכהן גדול אלא מהו, פ"י אשה הרה שנבדקה ונמצאת בתולה מי אמרינן מביאה נתעברה כשמואל [דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלי דם דה"י בקי בהטיי'] והריני קורא בה אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה טומאת לידה וחייבת קרבן, או דילמא אימור באמבטי של מרחץ נתעברה. . וזה מעשה נסים הוא ואינה טמאה מלידה שאין אני קורא בה אשה כי תזריע", עכ"ל, הרי מוכח מכאן דאם נתעברה בדרך נס אינה טמאה לידה דדיני התורה חלים רק בדרך הטבע אבל לא בדרך נס וכמ"ש בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ד סי' שפז) ובפרדס יוסף פ' וארא (פ"ז אות לא) ופ' ויקהל (פל"ה אות כד) ועוד בכ"מ להוכיח כן מהר"ח.

ועד"ז איתא ב'פתחי תשובה' יו"ד סי' סב ס"ק ב' שהביא מ"ש בשל"ה פ' וישב (עה"פ ויבא יוסף) שמבאר בהא שהגיד יוסף ליעקב שהשבטים אוכלים אבר מן החי, דאברהם אבינו עשה ספר יצירה ומסרו ליצחק ויצחק ליעקב ומסרו לבניו כו' ומצינו בגמ' (סנהדרין סה, ב) דברא עגלא תילתא ע"י ספר יצירה בצירוף השמות, ובודאי זה הנברא עפ"י

השמות ולא מצד התולדה אין צריך שחיטה וניתר לאוכלו בעודו חי וכן עשו השבטים ויוסף לא ידע עיי"ש, ועי' גם בשו"ת 'שדה הארץ' (ח"ג חיו"ד סי' א) בשם בעל טור וברקת (הל' יו"ט קמג, ג) דבשר היורד מן השמים מותר בלי ניקור חלב וגיד כו' וכן הביא בשמו בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' ב אות ג).

וראה מלבי"ם (פ' וירא יח, ז-ח) עה"פ ואל הבקר רץ אברהם וימהר לעשות אותו וגו' שכתב וז"ל: "שעשה אותו ע"י ספר יצירה, נראה שרצו לתרץ בזה איך האכיל להמלאכים בשר בחלב, ואמרו שהי' בשר שנברא ע"י ספר יצירה שאין לו דין בשר, וז"ש ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה, ר"ל יען שעשאו ע"י ספר יצירה היו יכולים לאכלו עם חלב", עכ"ל. הרי מפורש בכל הני מקומות דדבר של נס נפקע לגמרי מחיוב המצוות, ואיך זה מתאים לדעת הרבי דהא דבעינן קיום המצוות בטבע הרי זה רק בדאפשר אבל בדאי אפשר לא, ונת' דלפי"ז נמצא גם דחפץ של נס לא נפקע בעיקרו מהאיסורים שישנם בדבר הטבעי דהא בהא תליא?

והנה הראי' מרבנו חננאל יש לדחות, דאין כוונתו כנ"ל משום דזהו מעשה נס ולא עפ"י הטבע, דגם עיבור באמבטי הוא ע"פ דרך הטבע, אלא כוונתו שהוא מעשה זר ומשונה ואין זה זריעה כדרך העולם ואין אני קורא בה אשה כי תזריע, וכן פירש בקובץ שיעורים כתובות ס, א, (אות רג) דברי הר"ח דהא שכתב דהמתעברת באמבטי אינה טמאה לידה, כוונתו משום דסתם לידה הכתובה בתורה איירי בלידה כדרך הרגילה, וכדמצינו גם הדין דיוצא דופן אין אמו טמאה לידה, ופירש"י (בכורות מז, ב בד"ה וילדו) משום דכתיב כי תלד דרך לידה, ועי' גם בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' צט - שכתב לבעל ה'אפרקסתא דעניא' - לדחות פירושו בהר"ח שהוא משום דאין המצוות מתקיימים בדבר נסי, אלא דכוונת הר"ח הוא כנ"ל דבעינן תזריע כדרך הזרעה, והביא ראי' לזה מהא דמקשה הגמ' שם בחגיגה דאיך אפ"ל דבאמבטי עיברה, והאמר שמואל כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינו מזרעת וכו', ואי נימא שכל זה הוא מעשה נס מהו קושיית הגמ' עיי"ש בארוכה, וראה בזה בס' מגדים חדשים חגיגה שם¹,

(1) ועי' באפרקסתא דעניא שם סי' שפח דשקו"ט בזה בארוכה עם בעל בצל החכמה.

דלפי"ז נמצא דאין להוכיח מרבנו חננאל דבדבר נסי בכלל אין המצוות מתקיימים כיון דלא איירי בזה, אלא דשם שאני דכתיב כי תזריע ובעינן בדרך זריעה, אבל אכתי יוקשה מהשל"ה וכו' כנ"ל?

אם יש לחלק בין נס שנעשה ע"י ה' או ע"י אדם

ולכאורה יש לתרץ שיטת הרבי דסב"ל כמ"ש ב"בצל החכמה" שם (הובא בגליון הקודם), דכל מה דאמרינן דדבר שנתהווה ע"י נס אין בו חיוב מצוות, ה"ז רק אם הנס נעשה ע"י בני אדם כגון בבהמה שנברא ע"י ספר יצירה שאין שם דין בשר בחלב ואבר מן החי וכו', אבל בדברים שנתהוו ע"י נס מאת הקב"ה, בודאי דשייכו בהם כל המצוות, כי אצל הקב"ה לא שייך נס, דכל דרכי הטבע על נס הם מיוסדים, רק שאין אנו מכירים בהם מחמת התמידיות, ואטו משום שדברים אלו נראים טבעיים בעינינו יהיו מצוות התורה שייכים בהם, והאחרים שאינם טבעיים בעינינו אלא נסיים, לא תהא שייכים בהם מצוות התורה? משא"כ בדברים שנתהוו ע"י נסי בני אדם שהם משונים באמת בעצמותן משאר דברים שנבראו ע"י הקב"ה בעצמו, שפיר יש לחלק בהם ולומר שבהן לא שייך מצוות התורה, ומתרץ עפ"ז הקושיא מבגד שאבד בו כלאים כנ"ל, דכיון שהנס נעשה ע"י הקב"ה לא שייך למפטרי' ממצות אי לאו משום דמצוות בטלות לע"ל עיי"ש, ולפי"ז לכאורה י"ל דגם הרבי סב"ל בחילוק זה, ומה שהובא לעיל דזהו רק בדאפשר וכו', איירי רק בנסים שנתהוו ע"י הקב"ה, [דגם בזה צריך לכתחילה בדרך הטבע] אבל בהמה שנבראה ע"י ספר יצירה וכיו"ב שאני שאין שם קיום מצוה כלל.

אבל קשה לומר כן בשיטת הרבי כשלא מצינו חילוק זה באיזה מקום בדבריו, ועוד דהרי בשיחת נר ב' דחנוכה איירי שם אודות השבעת הקולמוס שע"י משה רבינו, ושם גופא הביא כנ"ל דזהו רק בדאפשר, הרי משמע דאינו מחלק בזה? ועוד דעצם סברתו אינו מובן, דאף דבודאי כל דרכי הטבע על נס הם מיוסדים, אבל סו"ס הרי ישנם "גדרי הטבע" שקבע הקב"ה בעולמו, ומעשה נס אינו כפי הקביעות שהוקבע בעולם, ולכן אמרינן ד"לא עביד הקב"ה ניסא למגנא" אף שגם הטבע הוא נס, כיון דזהו שינוי מהנהגת העולם.

י"ל שיש בזה ג' גדרים שונים

ונראה לבאר זה באופן אחר, דהנה יש לומר שיש ג' חלוקות בדבר:

(א) שבכלל צריך קיום המצוות להיות באופן טבעי, וכמו בסיפור אדה"ז דאפילו עמידת הסירה לקדש הלבנה רצה שיהי' באופן טבעי וכו', והטעם בזה הוא כפי שנת' בלקר"ש (חל"א פ' בא א' וחל"ה פ' ויחי ג) כיון דעיקר התכלית דקיום התומ"צ הוא בכדי לברר את עולם התחתון עי"ש², דזה אינו קשור במיוחד לחפץ שנעשה עי" נס אלא דקיום הגברא צ"ל באופן טבעי, ובזה איירי גם בחלק ה' אודות אברהם אבינו בקיום מצות מילה, שלא נתרפא ממילתו עי" נס עי"ש.

(ב) חפץ שנתהווה עי" נס שהוא דומה לגוף הדבר הנצרך לקיום המצוה, אם אפשר לו לאדם לקיים עי" חפץ זה את מצוותו.

(ג) חפץ שנתהווה עי" נס - שאינו אותו הדבר ממש רק דומה לו - אם חל עליו איסורי וחיובי התורה כמו שחלים על דבר הטבעי עצמו.

והנה הא דקאמר הרבי כמ"פ כנ"ל, דקיום מצוות צריך להיות באופן טבעי אבל זהו רק באם אפשר אבל בדאי אפשר לא, זה מיירי בכללות הענין ושייך בעיקרו לסוג הא', דלכתחילה בעינן קיום המצוות באופן טבעי כיון דעי"ז יש בירור בעוה"ז הגשמי וכו'.

ובנוגע לדיון הב', מבואר בזה ברשימות חוברת ג' וחוברת קעד, בהא דרצו לומר - לענין נס חנוכה - דאי נימא שבליילה הראשון לא נשאר כלום מהשמן אלא אח"כ נתחדש בכמות שמן חדש, הלא זהו שמן נס ולא "שמן זית" ופסול להדלקת המנורה, ועי"ז כתב הרבי וזלה"ק: יש תשובה על סברא זו והיא: פשטות ל' דקרא שמן זית יש לפרש דבא להורות על איכות השמן דדומה להבא מן הזיתים דצליל נהורי' טפי (שבת כג,א) נמשך אחר הפתילה (שם כד, ב, ותוד"ה מריש כג, א) ומנא לן למעוטי שמן נס? "עכלה"ק, וממשיך לבאר דבשלמא במנחות סט, ב, דרצה למעט חטים של נס דפסול לשתי הלחם, ה"ז משום שיש שם קרא מיותר ד"ממושבותיכם", אבל כאן דליכא יתורא דקרא למה נמעט שמן של נס? וממשיך וזלה"ק: "וגדולה מזה מצינו בסנהדרין סה, ב, מיברי עגלא תילתא ופירש"י משובח כאלו הי' ג' לבטן... ובמלכים א' (יט, ו) עוגת רצפים, ופי' עוגה שנאפתה ע"ג רצפה - גחלת, אף דהוה עוגה של נס,

(2) ובזה איירי גם בשיחת ש"פ מקץ זאת חנוכה תש"נ, וביאר שלכן התחיל הנס דחנוכה באופן טבעי שמצאו פך שמן, ולא שהשמן ירד מן השמים עי"ש.

וע"כ מפני שדומה לעוגת רצפים", עכלה"ק, [הרי מוכח מזה דגם בריאה של נס נקראת באותו שם שבו נקרא הדבר הטבעי הדומה לו באיכותו] ועד"ז איתא בלקו"ש חט"ו פ' חיי שרה שק"מ כסלו ע' 185. וזהו גם מה דמיירי באגרות קודש חכ"ח ע' כד בנוגע למים של נס שמטהרים במקוה וכו' עיי"ש.

וכיון שנתברר שיכולים לקיים מצוה גם בדבר נסי כיון שדומה באיכותו לגוף הדבר, במילא מובן דגם בזה קאי הא דאמר הרבי דלכתחילה בעינן קיום בדבר טבעי אבל בדאי אפשר יכולים לקיים גם בדבר נסי, וכדמוכח שם דאיירי אודות חפץ שנתהווה בדרך נס.

חילוק בין קיום מצוה לחלות איסור בדבר נסי

אמנם י"ל דכל מה דקאמר הרבי דגם בדבר נסי מתקיים המצוה בדאי אפשר, זהו רק באופן שיש חיוב מצוה על הגברא, והוא רוצה לקיים את חיובו ע"י חפצא של נס, כגון שצריך להדליק המנורה בשמן זית (דבזה איירי בההערה בלקו"ש ח"ה), ויש לו רק שמן של נס הדומה לגמרי באיכותו לשמן זית, בזה שפיר אמרינן דיכול לקיים חיובו גם בחפצא של נס אם אי אפשר לו באופן אחר, כיון שהוא דומה לגמרי באיכותו להדבר הנצרך, דמפרשינן כאילו התורה אמרה מעיקרא שאפשר לקיים החיוב גם בדבר הדומה לו באיכותו, וכפי שנת' בהרשימה דליכא מיעוט למעט קיום המצוה מדבר הדומה לו באיכותו, וכן קאמר גם בשיחת נר ב' דחנוכה דאיירי שם אודות קיומו של הגברא - מצות כתיבת ס"ת ע"י פעולה של נס.

מיהו כל זה אינו אלא בנוגע לזה שהגברא יכול לקיים בזה את חיובו המוטל עליו, אבל כשדנים בהחפצא של הנס מצד עצמו, אם חפץ זה מצד עצמו נכלל בדין שחיטה וכיו"ב, שהטילה בו התורה חיובים או איסורים, זהו דיון הג' והו"ע אחר לגמרי, ובזה שפיר יש לומר - גם לדעת הרבי - דחפץ של נס לא נכלל בדיני ואיסורי התורה, דהתורה הטילה החיוב והאיסור רק באותו הדבר מממש, ולא בדבר הדומה לו שנברא ע"י נס, וכגון בבהמה שנבראה ע"י ספר יצירה וכו' שהדיון הוא אם יש איסור בבהמה זו לאכלו בלי שחיטה או אם חלבו אסור, או אם יש בו איסור אבר מן החי, בזה שפיר י"ל שעל חפץ זה שרק דומה לבהמה לא איירי התורה

ולא הטיילה עליו התורה שום חיובים או איסורים³, ולפי"ז י"ל דדעת הרבי מתאים גם להשל"ה כו'.

אלא דלפי זה שוב אין לתרץ קושיא הנ"ל - דאיך הוכיח מבגד של כלאים דמצוות בטלות לע"ל דילמא שאני התם שהוא בגד של נס - כפי שנת' לדעת הרבי דגם חפץ של נס לא נפקע בעיקרו מאיסור כלאים, כיון די"ל דשאני הכא דהדיון הוא אם יש איסור כלאים בבגד של נס, ובזה י"ל דגם לדעת הרבי ליכא האיסור, גם אין לתרץ כפי שנת' בגליון הקודם דלע"ל שאני שלא תהי' העבודה בבירור התחתון ובמילא אין צורך לקיים המצוות בדרך הטבע דוקא, דכל זה שייך לומר רק בנוגע לענין הא' והב', אבל בנוגע לדיון הג' י"ל דאינו מועיל סברא זו⁴, דסו"ס לא דיברה בזה התורה.

ולכאורה לפי זה יש להקשות גם על תירוצו של ה'קב חיים' (שהובא בגליון הקודם) דשאני לעתיד לבוא שכל ההנהגה תהי' באופן נסי, אז מתקיימים גם המצוות באופן נסי עיי"ש, דכל סברא זו שייך רק בנוגע לקיום מצוה בדבר נסי, [כמו במדבר שהיו טובלין בבארה של מרים במדבר] אבל בנוגע לאיסור כלאים לכאורה לא שניא, כיון שבכל אופן כשהטיילה התורה איסורים על חפץ וכו' הרי זה קאי רק על חפץ הטבעי ממש, ולא בדבר הדומה לו ויל"ע.

(3) וע"ד המבואר בסנהדרין נט, ב: "מי איכא בשר היורד מן השמים, אין, כהא דר"ש בן חלפתא הוי קאזיל באורחא פגע בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפי, אמר הכפירים שואגים לטרף נחיתו ליה תרתי אטמתא חדא אכלוה וחדא שבקוה, אייתיה ואתא לביה מדרשא בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור, א"ל אין דבר טמא יורד מן השמים, בעי מיני' ר' זירא מר' אבהו ירדה לו דמות חמור מהו א"ל כו' הא אין דבר טמא יורד מן השמים", ופשוט הפירוש הוא דאף שהוא דומה לגמרי לחמור מ"מ אין בו שום איסור, אבל עי' ב'מצפה איתן' שם שפירש דתלינן שהוא חמרא דימא דשרי או נולד מן הטהור, וכ"כ בהגהות יעב"ץ שם ובערוך לנר.

(4) אבל אפ"ל עמ"ש באפרקטא דעניא שם (הובא בגליון הקודם) דרק היכא שהחפץ נברא לגמרי בנס היוצא לגמרי מגדר הטבע לא שייך בו דיני התורה, משא"כ הכא בנוגע להבגד דאפילו תימא דהבגד בלא כולו, ועל פי כח ה' המחיה מתים ב"ה, חזר להיות בגד בעת קום לובשו לתחי', מ"מ ל"נ בריאה חדשה יש מאין, רק החזרת עטרה ליושנה, ובזה שפיר מתקיים דיני התורה עיי"ש.

אמנם לאידך גיסא, מובן היטב לפי"ז הא דכתב באגרות קודש שם דמקוה מים דנס ג"כ מטהרת, וכן לא קשה קושיית ה'קב חיים' וכו' מבארה של מרים, כיון דקיום מצות הגברא וטהרת הגברא אפשר להיות גם ע"י דבר הדומה באיכותו למי מקוה ממש.

ולפי"ז יש להעיר במ"ש בס' 'ימות משיח בהלכה' סי' סח, דבסנהדרין נט, ב איתא דאדם הראשון נאסר לו לאכול בשר, ומקשה ע"ז בגמ' מהך דיהודא בן תימא אומר אדם הראשון מיסב בגן עדן ה' והיו מלאכי השרת צולין לו בשר וכו', הרי מוכח שהי' מותר באכילת בשר? ומתרץ התם בבשר היורד מן השמים עיי"ש, ולכאורה צריך ביאור דמהו תירוצ' הגמ' הרי סוף סוף אסור לו לאכול בשר? בשלמא לפי שיטת התוס' שם נו, ב, (בד"ה אכל) דסב"ל שכל האיסור הי' שאסור לו להמית בהמה ולאכול ממנה, אבל אם מתה מאליה שרי, מובן תירוצ' הגמ' בפשטות דבהך בשר היורד מן השמים ליכא עליו שום איסור, אבל המהרש"א שם כתב דרש"י לא סב"ל כן, דהאיסור הוא אפילו במתה מאליה עיי"ש, ולפי שיטה זו אכתי צריך ביאור דמהו תירוצ' הגמ' התם בבשר היורד מן השמים, דלמה אין בזה האיסור דאכילת בשר? ולכאורה צריך לפרש לשיטה זו דבשר הנברא ע"י נס אינו מציאות של בשר אלא הוא דבר חדש שרק דומה לבשר, והאיסור חל רק על בשר ממש ולא בדבר הדומה לבשר, וזהו כוונת הגמ' לתרץ התם בבשר היורד מן השמים דלא חל ע"ז שום איסור.

- וכתוב שם - דלפי"ז יש לבאר דלכן הוצרך רש"י לשיטתו לפרש הגמ' דמנחות (סט, ב) בשאלת הגמ' חטים שירדו בעננים לא כדפירשו התוס' דירדו ע"י נס, אלא פירש דכוונת הגמ' שירדו בעבים עם המטר כששתו העבים באוקינוס בלעז ספינה מלאה חטים עיי"ש, די"ל שלא רצה לפרש כתוס' משום דסב"ל לרש"י דאם ירדו בנס אין זה מציאות של חטים כלל רק דומה לחטים, ולמנחות בעינן חטים דוקא וא"כ לא שייך האיבעיא כלל, אבל התוס' לשיטתם בסנהדרין כנ"ל שמפרשים תירוצ' הגמ' כנ"ל דבבשר היורד מן השמים ליכא איסור משום דהוה כמתה מאליה, סב"ל דגם דבר היורד מן השמים הוה מציאות אמיתי של אותו דבר, ולכן שפיר פירשו במנחות דאיירי בחטים שירדו בדרך נס עכתו"ד ממש.

ולפי הנ"ל י"ל דאין הכרח לזה דהא בהא תליא, די"ל דאפילו אם נימא שהאיסור דבשר אינו חל על בשר היורד מן השמים אלא על בשר ממש, אכתי אפ"ל שיש לקיים מצוות שתי הלחם בחטים של נס כיון שהם דומים לגמרי באיכותם לחטים ממש וכפי שנת'.

העננים הביאו שמן זית למנורה

ויש להוסיף בזה עוד מיומא עה, א, דמפרש מ"ש: "והנשיאים הביאו את אבני השם וגו'" (ויקהל לו, כז) דקאי על עננים, ובהמשך הפסוק כתיב גם ואת השמן למאור ולשמן המשחה, ובתורה תמימה שם הקשה דאיך הי' השמן כשר למנורה הרי בעינן שמן זית דוקא? וכן הקשה בפרדס יוסף שם, ועי' גם בבעל הטורים שהעננים הביאו גם כבשים לתמידין וחטים למנחות וכו', ובפרדס יוסף שם כתב די"ל דהעננים הביאום ממקום אחר כמו שפירש"י במנחות, אבל לא שהם עצמם באו מן השמים, אבל בתרגום יונתן שם כתב ותייבין עננא דשמיא ואזלין לגן עדן ונסבין מתמן בושמא בחירא וית משחא דזיתא לאנהורתא וכו'. ועי' בזה בס' 'כלי חמדה' שם אות ה', ובס' 'מקראי קודש' להגרצ"פ פראנק (חנוכה סי' ג) כתב בזה עפ"י דברי המדרש רבה על הפסוק והנה עלי זית טרף בפיה (בראשית ח, יא) דמגן עדן הביאה אותה, הרי שבגן עדן צומחים בו עצי זית, וממילא ליכא הוכחה מכאן שגם שמן נס כשר למנורה כיון ששם הי' שמן טבעי מעץ הזית שהובא בנס מגן עדן שצומחים בו עצי זית, אבל אפ"ל דשמן שלא נוצר מזית טבעי פסול עיי"ש, אבל אכתי קשה לפי בעל הטורים מכבשים לתמידין וכו'.

ולפי מה שנת' בדעת הרבי לא קשה כלל, כיון דכאן איירי בנוגע לקיום מצוה של האדם, וזה שפיר אפשר לקיים ע"י חפץ של נס שדומה לאיכותו להחפץ ממש.

ועי' בס' 'נחל קדומים' להחיד"א פ' פקודי (כג, ה) וז"ל: "וראה זה חדש שראיתי בס' רבינו אפרים מלקוטי גאוני קמאי שכתב דמהמן נעשה כגרעיני חטה מגובל כעיסה שיש בה מים הרבה, וזהו "ודגן השמים נתן למו" (תהלים עח, כד) מקריבים ממנו למנחות וללחם הפנים", עכ"ד (הובא בשו"ת יחזה דעת ח' י"ו סי' יב) דלכאורה גם בזה יש להקשות דאיך זה כשר למנחות וכו'? ולהנ"ל ניחא.

וראה גם בשו"ת 'בית יצחק' שם שהביא מיומא עה, ב, אודות השליו, דמבואר שם מלמד שירד להם לישראל עם המן דבר שטעון שחיטה, ופירש"י שהשליו הי' טעון שחיטה אלמא דאף שירד מן השמים מ"מ הי' טעון שחיטה? ותירץ דבש"ך על התורה פ' בהעלותך ביאר דשליו הראשון שירד עם המן לא הי' צריך שחיטה כי הי' מן השמים והי' רוחני, ורק שליו השני לא ירד מן השמים אלא בא מן הים והי' דבר חומרי הי' צריך שחיטה עיי"ש, אבל הבית יצחק הקשה ע"ז דמלשון הגמ' שירד עם המן דבר שטעון שחיטה, משמע דגם שליו הראשון הי' טעון שחיטה, ואין להאריך עוד.



חנוכה לעתיד לבוא

הרב מנחם מענדל מלול

מג"ש במתיבתא תות"ל מאנטרעאל

יש לעיין בנוגע למצות הדלקת נר חנוכה, האם יהי' חיוב הדלקת נרות לעתיד לבוא. דלכאורה יש מקום לומר דכיון ששורש המצוה הוא משום פרסומי ניסא ולעתיד לבוא כשתתקיים היעוד ונגלה כבוד ה' וגו' אין צריכים שום פרסומי ניסא, ועדמ"ש במדרש¹ דכל המועדים עתידים ליבטל.

והי' נראה להוכיח כן ממ"ש הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה פ"ב ה"יח) שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר (ישעיהו ס"ה) כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם, ואילו חנוכה לא קאמר.

אך הנה כבר האריך בזה הגראי"ב גערליצקי שליט"א בספרו הנפלא 'ימות המשיח בהלכה' סי' מח ודן בכו"כ מהמקומות הדנים בזה, ומביא שם דמשיחות כ"ק אדמו"ר מוכח דיהי' חיוב הדלקה לע"ל ומתחקה אחר שורש הדברים.

(1) ילקו"ש משלי רמז תתקמד.

ומביא שם העטרת זקנים (ריש סי' תרעו) המביא מאחז"ל שאינו לפנינו² דכל המועדות יהיו בטלים חוץ מחנוכה ופורים. הרי לפנינו בהדיא מאחז"ל מפורש דחנוכה יהי' גם לע"ל.

אך עדיין יש לבע"ד לחקור דאולי כוונת מאמחז"ל הנ"ל "כל המועדות" להמועדים דמגילת תענית, דבטלה מגלת תענית לכל המועדות חוץ מחנוכה ופורים, משא"כ לגבי הדלקת נרות וקריאת המגילה לע"ל בזה לא קמירי³, דהרי כן היא הלכה דבטלה מגילת תענית חוץ מחנוכה ופורים.

ומבאר שם דאפשר לומר דנפקא לן מהמדרש שהובא ברמב"ן במדבר (פ"ח, פ"ב) וז"ל שם: "וראיתי עוד בילמדנו (תנחומא בהעלותך ה) וכן במדרש רבה (טו ו), אמר לו הקב"ה למשה, לך אמור לאהרן אל תתירא, לגדולה מזאת אתה מוכן, הקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו - וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם. והנה דבר ידוע שכשאינן בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנכת חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו". ע"כ.

אך עדיין צריך להבין דלכאורה אפילו אם נאמר שמ"ש הרמב"ן "אינן בטלין לעולם" קאי (לא רק אברכת כהנים אלא גם) אנרות חנוכה, עדיין אין בזה הכרח דזה קאי אלע"ל דהא שפיר אפשר לומר דהכוונה רק לימי הגלות, ואין קושיא מהלשון אינן בטלין לעולם דמכיון שבמשך הגלות כל אחד מדליק בביתו ולע"ל שוב ידליקו הנרות בבהמ"ק לכן שפיר אינן בטלין לעולם, אבל אין מזה הכרח דלע"ל יהי' חיוב הדלקה⁴.

ועפ"ז נראה לבאר הע' כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ה (ע' 172 הע' 4) שכתב בנוגע להא דחנוכה לא יתבטל לע"ל: "מדרוז"ל הובא באגרת

(2) וכ"ה גם בס' מגיד מישרים להב"י פ' ויקהל ע' 51 דכותב שם בזה"ל: "והיינו דאמור רבנן חנוכה ופורים אינם בטילים לעולם". ועי' לקמן.

(3) ויש להביא סימוכין לסברא זו לפי מ"ש התוס' (ר"ה יח, ב) בד"ה וירד רבי אלעזר ורחץ ועי' בריטב"א שם דלפי המובן שם משמע דשני ענינים הם.

(4) וכן משמע בשיחת כ"ק אדמו"ר לש"פ מקץ (התוועדות תשד"מ ח"ב ע' 687) עי"ש.

הטיוול דרוש אות מ. ס' החיים ח"ג רפ"ז. (ועפ"ז יש להוסיף ביאור במדרז"ל הובא ברמב"ן ר"פ בהעלותך).

והיינו דרך לאחרי דידעין ממקורות אחרים דהדלקת נרות חנוכה לא יתבטלו לע"ל אז אפשר להוסיף ביאור ולהעמיס בלשון הרמב"ן דהא דכתב אינן בטלין לעולם קאי גם אלעתיד לבוא.

והנה נוסח מדרש זה (דגם חנוכה לא יתבטל לע"ל) הובא ג"כ בספר מגיד מישרים להב"י פ' ויקהל וז"ל שם: "...כן המועדות לא יצטרכו אז לעשות ככל הנעשה היום דהא איסור חמץ ואכילת מצה היא לאכפאה סיטרא מסאנא, וכן בשאר המועדים, ובההוא זימנא לא איצטריך לאכפאה לה דהא בטל הוא, ולא יעבדון במועדיי אלא דיימרון בהו הלל וזמרון ושירין ותושבחן לקב"ה ותו לא מידי, והיינו דאמור רבנן חנוכה ופורים אינם בטילים לעולם כלומר דהא חנוכה ופורים לית בהו אלא סיפור נסים דקב"ה בלחוד, וכן מאי דיעבדון במועדיי הוי דוגמת חנוכה ופורים דהיינו סיפור נסים דקב"ה משו"ה לא יבטלו. ואתה שלום, ע"כ.

ובהשקפה ראשונה משמע מדבריו דבאמרו דלע"ל לא יעבדון במועדיי אלא הלל "ותו לא מידי" בא לאפוקי חיוב הדלקה מכיון שאז לא יהי' אלא הלל וסיפור נסים דקב"ה בלחוד אלא שלאחר העיון אין הכרח לומר כן דהא אפשר לומר דכולל בזה גם הדלקת נרות שהרי כתבו הראשונים דבהדלקתם מודים על הנס⁵. וכן אומרים בהנוסח דהנרות הללו, "כדי להודות ולהלל לשמך הגדול". וכן ההדלקה היא לאחרי ברכת שעשה ניסים לאבותינו. והשתא א"ש הלשון "דהא חנוכה ופורים לית בהו אלא סיפור נסים דקב"ה בלחוד" שהרי אפילו ההדלקה היא היא סיפור והודי' על הנס.

ובאמת מצינו כשיטה זו בראשונים דהנה יעויין בביאורי מהרי"פ פרלא לסה"מ רס"ג עשה נט - ס דמבאר שם שיטת רבינו דניא' הבבלי ושיטת הרמב"ן דהדלקת נרות חנוכה שהוא משום פירסומי ניסא מדאורייתא הוא כמו ההלל דחנוכה דשניהם ענין אחד הוא להללו ולשבחו יתברך בכל זמן יתראה לנו נצחוננו וגבורתו, ולכן ע"י הדלקת נ"ח

(5) עי' בהמצויין באנציק"ת ע' חנוכה, מצות נר חנוכה הע' 91. וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה תנינא (ב-ג) סימן נח ועי"ש שהאריך בזה.

יוצא בזה ידי חובתו מדאורייתא גם ידי קריאת ההלל. והא דאיתא בגמרא היכן ציונו מלא תסור אף שכנ"ל הוא דאורייתא - הכוונה הוא דזה שחייבו לפרסם הנס ע"י הדלקת נרות דוקא, הוא ציווי מדרבנן, שהרי מדאורייתא אפשר לצאת י"ח בענין אחר, עי"ש באורך. ולפי"ז אפשר ללמוד גם בלשון המגיד מישירים הנ"ל דהדלקת נר חנוכה לא תתבטל לעתיד לבוא.



החשש ד"ש מא יחפה" בזמן דלע"ל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל חולון, אה"ק

בגליון תקכז (עמ' 12 ואילך) העיר הרב ש.ז. שי' מדברי התוס' בגיטין (יח, א) בקשר להמבואר בגמ' דהטעם שכותבין זמן בגיטין הוא משום "שלא יחפה אבת אחותו", "ולכאור' מה נפק"מ בזה"ז שאין דנין מיתת ב"ד" ובתי' השני כתבו התוס' דהחשש הוא מצד ש"מהרה יבנה המקדש" וע"ז העיר הרב הנ"ל דלכאור' מה יש לחשוש אז לענין של זנות ע"ש בדבריו.

וראיתי שהגאון מטשיבין ז"ל עמד ע"ז (בהערות קצרות שנדפסו ממנו בישראל כרך יד עמ' קנא) ותירץ שי"ל "עפ"י הירושלמי מובא בתוי"ט פ"ה דמעשר שני מ"ד דבנין בית המקדש קודם למלכות בית דוד, וביטול היצר הרע יהי' בשעת ביאת משיח צדקינו, וא"כ שפיר כתבו שלא יבנה על זמן הזה כמובן" ובדרך זו יש ליישב כמה קושיות מסוג זה [אבל יש לעיין אם אפשר לומר כן גם לפי מה שנת' איך ליישב דברי הירושלמי שלא יסתרו לרמב"ם הידוע בהל' מלכים שמישיח יבנה המקדש, ראה בס' ימות המשיח בהלכה' סט"ו בפרטיות].

שו"ר שהגר"א וסרמן ז"ל הי"ד ג"כ עמד על דברי התוס' הנ"ל, אלא שהוא לא הקשה כמו הגאון הנ"ל ש"הלא לעתיד יתבטל היצה"ר כמבואר ברמב"ן פ' נצבים (ל, ו) בד"ה ומל ע"ש" (ולמעשה דלדעת כ"ק אדמו"ר דברי הרמב"ן נאמרו לאחר התחי') אלא ממה שבזמן שיבנה המקדש "זנות לא תהי' שכיחא" וממילא "אין לנו לתקן על דבר שאינו שכיח".

ואמנם הגר"א וסרמן למד דע"כ הכוונה בתוס' שהעבירה תהי' בזה"ז, ולדעתו "בזה"ז ג"כ ישנם חיובי מיתה, רק שא"א בפועל לקיימם" ומזה הוא בא לפשוט שלדעת התוס' גם בזה"ז יש דין של קלב"מ ואם יתרו בו למיתה ייפטר מתשלומין. ולא באתי אלא להעיר.

בנוגע למה שכתב הרב הנ"ל בענין נטילת לולב לע"ל ברצוני להעיר בקיצור נמרץ כמה נקודות: א. הדיוק שכתב מדברי הרמב"ם שלא כתב כשיבנה המקדש יחזור הדבר ליושנו ותתבטל הגזירה דשמא יוליכנו בידו, כשם שכתב שתקנת ריב"ז שיטלו כל שבעה בגבולין זכר למקדש, תתבטל כשיבנה המקדש. לא זכיתי להבין, וכי עצם המושג של "שמא יעבירונו" הוא דבר שנתחדש בקשר עם החורבן כ"זכר למקדש" וכיו"ב? והלא גם בזמן הבית לא נטלו לולב בשבת שבתוך החג משום הגזירה הנ"ל ואפי' במקדש, וכן בשופר הי' אז הגזירה דשמא יעבירונו, ומהי השייכות בין מה שכתב הרמב"ם שהתקנה שחידש ריב"ז ליטול לולב כל שבעה זכר למקדש, וכן עוד תקנות שהתקין. . זכר למקדש, יתבטלו כשיבנה ביהמ"ק, לבין נטילת לולב בשבת שהרמב"ם ביאר היטב בהל' טז ויז שם את השתלשלות הענינים בזמן המקדש ולאחרי החורבן, וכשם שלא נאמר על כל הלכה אחרת שיש עלי' שקו"ט איך יהיו הדברים בזמן ביאת המשיח שמזה שהרמב"ם לא כתב שהדברים ישתנו בזמן ביאת המשיח, מוכח שלא ישתנו, ה"ה ממש בנדר"ד.

וזה שהזכיר בנוגע לתקנות דריב"ז שיתבטלו, הוא מצד שכן מפורש בתוספתא דר"ה פ"ב, אבל מדוע שהרמב"ם יתחיל לבאר על כל הלכה והלכה, מה יהי' דינה לע"ל בדברים שאינם מפורשים בחז"ל? !

ב. בזכרוננו שראיתי בספר 'הערות במסכת סוכה', ואינו כעת ת"י לעיין שוב, שביאר שעפ"י הרמב"ם (בהל' טז-יז שם) נראה שאם יהיו רוב ישראל בא"י אפי' לפני ביאת מ"צ, כבר יטלו לולב ביום הראשון שחל בשבת, ועפ"ז ביאר זה שהרי"ף הביא ההלכה ד"מקבלת אשה הלולב מיד בנה או מיד בעלה ומחזירתו למים בשבת", אף שהרי"ף כתב רק ההלכות הנוגעות לזה"ז. וא"כ כש"כ כשיבנה המקדש ממש ויקבץ נדחי ישראל, אין מקום לומר שלא יטלו את הלולב ביום הראשון שחל בשבת.

ג. בנוגע לכללות השקו"ט בדברי רבינו במאמר דתשמ"ג שלעתיד יתבטלו כל הגזירות, הנה לפענ"ד מוכרח שזה לא קאי בתקופה הא' גם

במצב ד"זכו" דהרי נת' בהשיחות ובפרט בתנש"א בקשר לזה שהלכה כב"ש לע"ל, שאיך זה מתאים (כל' שיחת יום ב' דחגה"ש תנש"א נדפס בתו"מ התועדויות תנש"א ח"ג עמ' 278 ואילך) ש"דוקא לעתיד לבוא יתחדשו כו"כ איסורים וחומרות דב"ש. . בה בשעה שלעתיד לבוא לא יהי' צורך באיסורים וחומרות"? ועיין שם בהביאור. וא"כ אם נאמר שלעתיד מיד יתבטלו כל הגזירות, הרי נמצא שכל המבואר שם הוא דוקא במצב ד"לא זכו", והרי"ז להיפך מכל מה שנת' שם, שאדרבה מצד גודל המעלה דבנ"י אז יוכלו לשלול גם הרע הנעלם וכו' וממילא לפענ"ד ע"כ שבמאמר שם שמדבר על ביטול כל הגזירות מיירי בתקופה הב', אבל בנוגע ללולב, כבר נת' בגליון תתקכה (עמ' 16 ואילך) דאין כל סיבה לפענ"ד שלא יטלו לע"ל ביום הראשון שחל בשבת. אך בנוגע לשבת שבתוך החג יש מקום לפלפל בזה לכאן ולכאן, ואכמ"ל.



בענין עתיד חזיר ליטהר [גליון]

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 10) העיר הרב מ. מ. מ. ש' בשיטת כ"ק אדמו"ר בענין עתיד חזיר ליטהר. ורצה לבאר, שלעת"ל יתגלה "חידוש תורה" מיוחד, שלפיו יובן שבעצם החזיר דלע"ל צריך להיות כשר וטהור, וע"ד שמבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה בשיחה הידועה דחה"ש תנש"א (קונטרס בענין "תורה חדשה מאתי תצא"), לענין זה שהלכה כב"ש לע"ל ולענין שחיטת שור הבר בסנפירי הלזיתן.

אבל לפענ"ד טעה בזה, כי אדרבה: מזה שבאותה שיחה - שבה נתבארו כו"כ חידושים לעת"ל - לא נזכר כלל ענין זה שעתיד חזיר ליטהר, מובן שאין הוא שייך לנדו"ד.

ומפורש הוא בהערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא פ"נ (הערה 14), ששם מדובר רבות על הענינים שישתנו לעת"ל, ולגבי עתיד חזיר ליטהר מבאר כ"ק אדמו"ר וזלה"ק: "החתם סופר (בס' תורת משה לשמיני) מתרץ שאז ישתנה סימנו ויעלה גרה".

והקטעים שהביא שם מדברי כ"ק אדמו"ר במק"א - שמהם משמע שיותר אף שלא ישתנה סימנו - הרי כפי שמציין שם אינם ברורים מספיק. ועכ"פ לכאו' אין בזה לדחות דברים מפורשים אלו שנכתבו ע"י כ"ק אדמו"ר בכתי"ק. [ולהעיר שלכאורה ההערה שם היא היא היסוד לאותו קונטרס בענין "תורה חדשה מאתי תצא" הנ"ל. ודו"ק].

וראה עוד בהאי ענינא בשיחת ש"פ ויצא תנש"א (התועדויות ח"א ע' 352), שהוגהה ע"י כ"ק אדמו"ר, וגם שם מפורש: "שאז יהיו לו ב' הסימנים דמפרס פרסה ומעלה גרה" - ומציין לאור החיים פ' שמיני, שכ' כדברי החת"ס הנ"ל.

ובאותה שיחה נת' באריכות ע"פ פנימיות הענינים. וש"נ. וראה ביאור נוסף ברשימות חוברת לט. עיין שם.



לקוטי שיחות

ספר הרמב"ם כקיבוץ הלכות כל התורה

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בלקו"ש חט"ו (עמ' 372) אות ג' מק' מדוע הביא הרמב"ם ההלכה ד"נר ביתו וקידוש היום נר ביתו קודם" בסוף הל' חנוכה ולא במקומו הראוי בהל' שבת. ובהע' 29 מתרץ, כי מעלת נר ביתו על קידוש היום אינו מצד מעלת כבוד ועונג שבת אלא מצד שלום ביתו, וענין השלום אינו מיוחד לשבת אדרבה שייך לחנוכה דוקא, ולכן כתבו בהל' חנוכה.

ולכאורה תמוה הרי ספר יד החזקה ענינו לימוד הלכות למעשה על מנת לקיימן בהנהגה בפועל, וההלכה דנר ביתו וקידוש היום קיומו בפועל שייך בשבת ולא בחנוכה, א"כ מדוע נקבע מקומו של ההלכה לפי גדרו וטעמו של ההלכה (שלום ביתו) בהל' חנוכה ולא לפי קיום ההלכה בפועל בהל' שבת? ובפרט לפי הידוע (לקו"ש שם ובכ"מ) שהרמב"ם דרכו

לסמוך על מה שכתב לפני כן בספרו ולא על מה שכתב אחרי כן, א"כ איך סמך בהל' שבת על מה שכתוב אח"כ בהל' חנוכה !
ונראה לומר שכאן מתגלה לנו דרך חדשה בשיטת רבינו בלימוד ספר הרמב"ם.

ויובן בהקדמת המבואר בהשיחה חילוק באופן סידור ההלכות בין השו"ע להרמב"ם :

דהנה בשו"ע מובא ההלכה דנר ביתו ונר חנוכה בב' המקומות, בהל' שבת ובהל' חנוכה, ואילו הרמב"ם מביאו רק בהל' חנוכה (ביחד עם ההלכה הנ"ל דנר ביתו וקידוש היום). ומבאר בהשיחה (באות ג') : השו"ע כשמו כן הוא - הלכות ערוכות לדעת את המעשה אשר יעשון בכל עת הצורך, לכן מביא ההלכה בכל מקום ששייך הוראתו, משא"כ הרמב"ם כפי שכותב בהקדמתו שאדם קורא בספרו ויודע ממנו תורה שבע"פ כולה - מטרתו ידיעת האדם הלכות התורה, לכן דיו שמביא ההלכה פעם אחת. והנה אדה"ז בקו"א להל' ת"ת (רפ"ב) כותב שהרמב"ם חיבר ספר משנה תורה להורות מתוכו (הלכות בלי טעמים) וכמ"ש הרמב"ם בהקדמתו : "שאדם קורא בספרו כו' ולא יצטרך אדם לחיבור אחר בעולם".

ברם אעפ"כ י"ל, שכדי להורות מתוכו לבד אינו עיקר מטרת חיבורו, אלא כפי שמובא בלקו"ש הנ"ל מהקדמת הרמב"ם שמטרת חיבורו הוא כדי שידעו ממנו תורה שבע"פ כולה (הלכות התורה), די"ל פירוש הדברים כמ"ש בלקו"ש חל"ו (עמ' 18 ואילך) בשיטת הרמב"ם במחז"ל לעולם ישלש אדם שנותיו כו' שלישי במשנה כו' - היינו לימוד הלכות התורה בשביל עצם מעלת ידיעת (הלכות) התורה לא רק כדי להורות מתוכם לדעת את המעשה אשר יעשון.

ואם כנים הדברים שעיקר מטרת חיבורו של הרמב"ם אינו רק כדי להורות מתוכו אלא בשביל עצם מעלת ידיעת הלכות התורה, א"כ בנוגע לקביעת מקומם של ההלכות י"ל שכתבם במקומם לפי טעמים וגדר תוכן ענינם (דהיינו לפי מקומה של ההלכה עצמה) ולא לפי מקום הנהגתם בפועל. וכלל הרמב"ם שאינו סומך בספרו בהלכה על מ"ש אחר כך - י"ל פירושו : לענין לימוד והבנת ההלכה כל הלכה מבוארת במקומו בשלימות (אם לא שכתב מזה לפני כן) ולא צריך לביאור ממה שכתב אח"כ בספרו,

אבל בנוגע לקיום ההלכה ופירוט ההנהגה בפועל (באם אינו גורע מעצם הבנת ההלכה במקומו) סמך אפי' על מ"ש אח"כ בספרו - במקומו המתאים של פירוט הנהגה בפועל לפי גדרו ותוכן ענינו של ההלכה. ולכן כתב ההלכה דנר ביתו וקידוש היום בהל' חנוכה בהתאם לגדרו ותוכן ענינו של ההלכה - ענין השלום השייך לחנוכה כמ"ש בהשיחה. ולפי זה יש ליישב תמיהה נוספת: בלקו"ש חכ"ז (עמ' 101 ואילך) מק' מהרמב"ם בסוף הל' מחוסרי כפרה: "עשיר שאמר קרבנו של מצורע זה עלי והמצורע הי' עני הרי זה מביא על ידו קרבנות עשיר שהרי יד הנודר משגת", ואילו במעשה הקרבנות (פי"ד ה"ט) כותב סתם: "האומר [היינו אפי' עשיר האומר] - קרבן מצורע זה או יולדת זו עלי אם הי' אותו מצורע או היולדת עניים מביא הנודר קרבן עני". ומתוך, שבחוב הנודר להביא קרבן במקום המצורע והיולדת יש ב' פרטים: א. חיוב מצד הנודר עצמו - לקיים נדרו, ב. חיוב על הנודר בשביל המצורע והיולדת - לכפר עליהם ולהקריב קרבנם במקומם. לכן, כדי לצאת חיוב קיום נדרו (בהל' מעשה הקרבנות) יוצא הנודר בקרבנו של עני כקרבנו של המצורע שעליו נדר. אבל כדי לכפר על המצורע והיולדת על ידי שהוא מקריב קרבנו במקומם (בהל' מחוסרי כפרה) מחויב להקריב כפי השגת יד עצמו - קרבנו של עשיר.

ולכאורה הדברים תמוהים היאך מיושב דברי הרמב"ם, הרי חילוק הנ"ל בין ב' ההלכות הוא בתחום ההגיון והסברה לבד (בגדר טעם חיוב הקרבן על הנודר) ולא חילוק במציאות להלכה, כי ב' הגדרים בטעם החיוב - כדי לקיים נדרו או לכפר על המצורע והיולדת - הרי הם ב' פרטים בחיוב דין אחד שהנודר מחויב להביא קרבנו כפי השגת ידו כדי (לא רק לצאת ידי חובת נדרו לבד אלא גם) לכפר על המצורע והיולדת, וא"כ איך פסק הרמב"ם הלכה למעשה (בהל' מעשה הקרבנות) שהאומר (סתם) - שמשמעו (לכאורה) אפי' עשיר - כו' מביא קרבן עני!

ולפי הנ"ל יובן, כי הרמב"ם כתב כל הלכה בהתאם להמתחייב מחמת גדרו וטעמו של ההלכה במקומו. לכן בהל' מעשה הקרבנות שקאי בחיוב קיום הנדרים (כמ"ש בהשיחה) כותב רק כפי המתחייב מחמת חיוב הנודר לקיים נדרו, ובהל' מחוסרי כפרה מוסיף פירוט בדין העשיר כי פירוט זה מתחייב מחמת גדרו וטעמו של ההלכה שקאי שם בכפרת המצורע.

מצות הדלקת נרות חנוכה [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת חולון, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 18 ואילך) הביא הרב א.פ.א. מכמה מקומות בלקו"ש (ח"ג וח") שהמצוה בהדלקת נ"ח הוא עיקר המצוה דחנוכה ומבאר דהכוונה היא שזה המצוה העיקרית אפי' לגבי מה שקבעום להלל ולהודאה, ומביא שבהערות מציין הרבי כמקור לזה: "ראה תוד"ה הרואה סוכה מו, א. מג"א ר"ס תרעו ובנ"כ שם. צפע"נ על הרמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ג".

ונתקשה בזה הרב הנ"ל איך מוכח מדברי התוס' דמצות הדלקת נ"ח הוא עיקר יותר ממה שקבעום להלל והודאה וע"ש מה שנדחק בזה, ולפענ"ד פשר הדברים טמון בזה, שבכל המקומות שהזכיר שצוין לדברי התוס', צוין גם לדברי הרגוצ'ובי בהל' חנוכה שם משום שזהו באמת הראי' אלא שהרגוצ'ובי בנה יסודו גם על קושיית התוס' הנ"ל למה תיקנו ברכת הרואה דוקא בחנוכה ולא בשאר מצות כגון סוכה ולולב ועל מה שתירצו התוס' הקשה שם הרגוצ'ובי: "וקשה לתירוצם דאמאי לא תיקנו לשומע קריאת המגילה שיברך ג"כ זה".

ולכן חידש שם את יסודו (מיוסד גם על דברי הרמב"ם שם ועוד כו"כ ענינים) דברכת הרואה קשור עם נס ההצלה מן העכו"ם ולא הנס של הנרות ע"ש וממשיך: "דעכשיו שבטלה מגילת תענית נשאר רק מן הנרות ומשום מצוה ולכן לא נהגו לפרסם וגם ברכת הרואה לא נהגו".

ונמצא מדבריו דמה שישנו בכל הזמנים הוא התקנה של הדלקת הנרות בניגוד ליו"ט שקבעו חכמים בקשר לנס נצחון המלחמה שנתבטל לאחר החורבן וכפי שמציין שם בתחילת דבריו להגמ' בר"ה (יח, ב) (ולכן כבר לא נהגו ברכת הרואה) וא"כ זהו מה שצוין רבינו כמקור שעיקר המצוה בחנוכה שישנה בכל הזמנים, ולא נתבטלה גם לאחר החורבן היא המצוה בהדלקת הנרות, וגם הציון לתוס' והנ"כ הוא לא שמשם לבד יש מקור לכך שעיקר המצוה בחנוכה היא הדלקת הנרות אלא "ראה תוד"ה הרואה" והנ"כ שדנו בקושיית ותי' התוס' והאם דבריהם מספיקים ליישב את הקושיא והצפע"נ שסבר שעדיין קשה לתירוצם, ולכן יצא עם חידושו הנ"ל וכו' אשר זה מוכיח דעיקר המצוה הוא בהדלקה וכן"ל.

ואמנם בשנים היותר מאוחרות בלקו"ש חט"ו עמ' 531 וח"כ עמ' 639 בקשר לזה שעיקר הנס קבעו בנרות לא צוין לתוס' הנ"ל אלא רק לצפע"נ, ואף שבמקומות הנ"ל ציין על דברי הצפע"נ ש"לע"ע לא מצאתי לו חבר וצע"ג שהרי אומרים ועל הנסים" זה על מה שיוצא לדבריו שאין בכלל כל ענין להזכיר הנס דניצחון המלחמה בזה"ז, וזהו חידוש עצום וכמו שהקשה עליו בהע' "שהרי אומרים ועל הנסים" (ולכאור' יש להקשות עליו גם ממה שבשו"ע כן הובאה ברכת הרואה בנ"ח, ומוכח דס"ל שגם בזה"ז במברכים ברכה זו!) אבל מ"מ נראה שרבינו קיבל את עצם היסוד שהענין שהדלקת הנרות מצד הנס של הנרות הוא יותר עיקרי מההודאה על נס ההצלה מהמלחמה וק"ל.

עוד רציתי להעיר בקשר למה שהביא הרב הנ"ל בסוף דבריו אלו שרצה לדייק מדעת הרמב"ם שהדלקת הנרות דחנוכה ניתקנה רק לאחרי החורבן ולפענ"ד תמוה לומר כן רק על סמך זה שהרמב"ם כתב שם "ומדליקין בהן הנרות" ולא "להדליק" דהרי אפשר ליישב זאת בקל בכמה אופנים והרי זה בא בהמשך למה שכתב ש"התקינו חכמים שבאותו הדור" ואכן ראיתי ב'משנת יעב"ץ' שלאחרי שהביא את הסברא דלא תיקנו מיד את הדלקת הנרות ובזה מיישב לשון הגמ' בשבת וכו' אבל ממשיך שברמב"ם מבואר להדיא דאינו כן אלא שזהו מתקנת חכמי אותו דור.

שו"ר שבס' 'ימות המשיח בהלכה' (כרכא דכולא ב"ה) הביא מס' 'קול צופיך' שעפ"י דברי הצפע"נ (הנ"ל) י"ל שאחרי החורבן תיקנו את מצות ההדלקה, ולא זכיתי להבין איך אפשר לומר כן בדעת הצפע"נ כשמבואר להדיא בדבריו שכל המושג של ברכת הרואה נר חנוכה ה' רק עד החורבן ואיך אפשר להבין בדבריו שרק לאחר החורבן תיקנו את מצות ההדלקה?!



שיחות

הזכרת נשמות ביו"ט האחרון

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בסעודת חג השבועות תשכ"ט (המלך במסיבו' כרך א' עמ' שכא-שכב) נשאל כ"ק אדמו"ר ע"י הרש"ג מהו הטעם לכך שבכל פעם מאחרין "הזכרת נשמות" ליום-טוב האחרון: בשבועות - ליום טוב שני, בסוכות - לשמיני עצרת, ובפסח - לאחרון-של-פסח?

והשיב כ"ק אדמו"ר: כיון שזהו ענין של צער, דוחים זאת לבסוף! והנה, יש מקום לדון אם דברי כ"ק אדמו"ר (שנרשמו כידוע עפ"י השמועה - ומכלל בלתי מוגה כלל, לא יצאו) נאמרו כהוספה על דברי הלבוש סי' תצ ס"ט ד"ה מה:

"מה שמזכירין נשמות ביום אחרון דפסח הוא משום שרוצין לפסוק צדקה מפני שקורין בו פרשת כל הבכור שכתוב[ה?] בה איש כמתנת ידו וגו' וכיון שפסקו צדקה נהגו ליתן בעבור הזכרת נשמות שיזכור אותם אלקים, ואגבן יזכור אותנו עמהן לטובה בזכותם, לכך מזכירים נשמות בכל הרגלים ביום שקורין בו כל הבכור".

והנה בארץ ישראל שאין יום טוב שני נוהג בו מזכירים נשמות בשביעי של פסח, בשבועות ובשמע"צ - כמובא בגשר החיים (ונעתק באנציקלופדי' תלמודית - שנסמן ב'המלך במסיבו' שם) ולכן יוצא שטעמו של הלבוש במקורו אינו שייך כ"כ שהרי הקריאה אז אינה בפרשת כל הבכור,

ודווקא תירוצו של כ"ק אדמו"ר - הוא פשוט ומחורר יותר ומתאים גם להמנהג בא"י [ובשעת הכנת הספר לדפוס 'המ"ב' נתלבטתי בזה והסתפקתי בציון לאנציקלופדי' תל' וכו']. וק"ל. ומסיימין בטוב.



טעמי ההלכות שברמב"ם

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א., קאליפורניא

בשיחת ש"פ אחרון ק"ת תשמ"ה ביאר כ"ק אדמו"ר הכלל הידוע ברמב"ם שדרכו להביא דרשה היותר פשוטה אף שלא נזכר בגמ', דממ"נ צריך ביאור, דאם הוא טעם או דרשה יותר פשוטה אז הו"ל להגמ' להביאו ואם מאיזה טעם לא הביאו הגמ' למה משנה הרמב"ם ומביאו. ומבאר דהא דהרמב"ם מביא הדרשה היותר פשוטה מתאים למש"כ הרמב"ם בהקדמתו שמחמת ירידת הדורות "נתקשו בימינו ואין מבין עניניהם כראוי", שאין כולם מבינים מש"כ בגמ' ותשובות הגאונים לכן עשה חיבור הלכות הלכות שיהא שוה לקטן ולגדול. ולכן מביא הרמב"ם הדרשה היותר פשוטה שדוקא דרשה כזו שוה לקטן ולגדול ומוסיף בקיום הדבר, שהרי אין שייכים ללמוד יותר מ"פשוט". משא"כ בזמן הש"ס שאז היו שייכים ללמוד ע"ד הרמז ודרוש, אי אפשר להביא פסוק שמתפרש רק ע"ד הפשט, וצריכים להביא פסוק שיכולים ללמדו ע"ד הרמז ודרוש (ובכלל מאתיים מנה שבדרך ממילא נכלל בו גם פשט) דאם יכולים ללמוד ע"ד הרמז והדרוש אי אפשר להסתפק בלימוד ע"ד הפשט. יעו"ש. והנה בלקו"ש ח"ב עמ' 189 מביא כ"ק אדמו"ר ביאור למה הרמב"ם מביא דרשה היותר פשוטה, היינו שאין בו נפק"מ לדינא, משא"כ הש"ס, כי הרמב"ם כתב ספרו באופן שהוא "ביאור פס"ד והלכות וכאו"א במדור בפני עצמו. סדר הש"ס - כלול לא רק ממקרא וכו' אלא גם (1) דין בדין והלכה בהלכה והלכה באגדה וכו', (2) פס"ד והסברת ענינים וכו'. וא"כ טעם חדש שאין בו נפק"מ לדינא באותה הלכה או עכ"פ בהלכה בכלל, אלא שיש נפק"מ באגדה וכו', דרכו וצריך להביאו ברמב"ם, ואא"פ להביאו בש"ס, ע"ש.

והיינו שהרבי מחלק בין דרך הרמב"ם שהוא רק הלכות הלכות משא"כ הש"ס שהוא כלול, ולכן הרמב"ם מביא טעם דאין שם נפק"מ לגבי הלכה, משא"כ בש"ס מביא טעם דיש שם נפק"מ לגבי הלכה זו או אחרת.

ולכאו"ו צ"ב דמהו המעליותא של הטעם שיש בו נפק"מ באגדה על הטעם שיש בו נפק"מ להלכה אחרת, הרי הרמב"ם אינו מביא הלכה זה

היוצא מטעם זה בהלכה זו אלא בהלכה אחרת, כי כנ"ל הרמב"ם כותב כל הלכה בפני עצמו והדרא קושיא לדוכתא, דהרמב"ם יכול להביא הטעם המובא בש"ס, ועוד צ"ב למה הש"ס צריך להביא טעם שיש בו נפק"מ להלכה אחרת?

ואולי ביאור א' משלים את השני דמכיון דבזמן הרמב"ם היה ירידת הדורות ולכן הוצרך לעשות חיבור באופן של פס"ד והלכות וכל הלכה בפני עצמו, לכן מביא טעם פשוט שאין בו נפק"מ רק כדי שיהי' מובן לקטן ולגדול שיקיימו ההלכה (כמבואר בשיחה שם), דבעצם אין הרמב"ם צריך להביא טעמים בספר של הלכות, אבל בזמן הש"ס שהיו במדריגה גדולה יותר, שלכן הש"ס כלול מהלכה להלכה ומהלכה לאגדה, לכן צריך להביא פסוק שממנו יראו גם נפק"מ להלכה אחרת או לאגדה, וכנ"ל שגמ' הוא גם הסברת ענינים ואינו ספר הלכה ולכן צריכים להביא גם טעמי ההלכות, וצריך להביא גם טעם כזה דיש נפק"מ להלכה אחרת באופן של רמז כי היו במדריגה יותר גדולה מדורו של הרמב"ם. [ועצ"ע מה הדיוק שהרמב"ם מביא טעם שיש בו נפק"מ בנוגע לאגדה].



אגרות קודש

בענין זכות 'קריאת שם' לבנים ובנות*

הרב חיים רפופורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

מכתב רבינו זי"ע בנידון

א. במכתב רבינו מיום ג' טבת תשי"ב [נדפס בלקו"ש ח"ז עמ' 307 ובאג"ק ח"ה עמ' קכג], כתב במענה ל"שואל ע"ד מקור לענין נתינת שמות לבנים ובנות, אם זה שייך להאב או להאם. ורוצה להסתייע ממ"ש

* לע"נ גיסי הרה"ת הרה"ח וכו' הר' שלום יחי' ע"ה בן יבלחט"א הרה"ח הר' יוסף שי' אליאווטש, שליח כ"ק אדמו"ר במדינת איטלי'. לרגל היארצייט ד' טבת. ת.נ.צ.ב.ה.

בכתובים לפעמים שקריאת שם הבן הי' ע"י האב, כמו ויקרא אברהם את שם בנו וגו'¹ ולפעמים ע"י האם, וכמו בהשבטים שנאמר בהם ותקרא שמו כו'². והשיבו רבינו, וז"ל: "לדעתי, אי אפשר ללמוד מהנ"ל, כיון, שלדוגמא, שמות כל השבטים³ (לבד בנימין) ניתנו ע"י אמם⁴. ואין סברא כלל וכלל לומר שקריאת שם כל הבנים שייך להאם ואין לאב חלק בזה, ובפרט שמצינו בכתוב כמה פעמים קריאת שם להנולד ע"י האב⁵, ואיזה פעמים ע"י שניהם [אם בשם אחד (שת⁶, ישמעאל⁷) או בשמות שונים (בנימין⁸)] ולפעמים גם ע"י זרים (זרח, פרץ, עובד⁹) ויעוין שמואל ב'.

(1) וירא (כא, ג): "ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה יצחק".
 (2) ויצא (כט, לב): "ותהר לאה ותלד בן ותקרא שמו ראובן גו'"; (שם, לג) "ותהר עוד ותלד בן גו' ותקרא שמו שמעון"; (שם, לה) "ותהר עוד ותלד בן גו' על כן קראה שמו יהודה גו'"; (שם, לו) ותאמר רחל דנני אלקים גו' על כן קראה שמו דן"; (שם, ח) "ותאמר רחל נפתולי אלקים גו' ותקרא שמו נפתלי"; (שם, יא) "ותאמר לאה בא גד ותקרא את שמו גד"; (שם, יג) "ותאמר לאה באשרי כי אשרוני בנות ותקרא את שמו אשר"; (שם, יח) "ותאמר לאה נתן אלקים שכרי גו', ותקרא שמו יששכר"; (שם, כ) "ותאמר לאה זבדני אלקים גו' ותקרא את שמו זבולון"; (שם, כד) "ותקרא את שמו יוסף גו'". [וכ"ה בשם דינה (שם, כא) "ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה"].

(3) בנוגע ללוי - ראה לקמן בפנים ס"ב.

(4) וכן מצינו במקומות אחרים, ולדוגמא: (א) "ותלד הבכירה בן ותקרא שמו מואב גו'; והצעירה גם היא ילדה בן ותקרא שמו בן עמי גו'", (וירא יט, לז-לח); (ב) "ותלד האשה בן ותקרא את שמו שמשון" (שופטים יג, כד); (ג) "ותהר חנה ותלד בן ותקרא את שמו שמואל" (שמואל-א, א, כ). (ד) "ויהי יעבץ נכבד מאחיו ואמו קראה שמו יעבץ לאמר כי ילדתי בעצב" (דברי הימים-א, ד, ט); (ה) "ותלד מעכה אשת מכיר בן ותקרא שמו פרש" (דברי הימים-א, ז, טז).

(5) לדוגמא: (א) "ולשת גם היא ילד בן ויקרא את שמו אנוש" (פ' בראשית ד, כו); (ב) "ויקרא יוסף את שם הבכור מנשה גו' ואת שם השני קרא אפרים כי הפרני אלקים בארץ עניי" (פ' מקץ מא, נא-נב); (ג) "ותלד בן ויקרא את שמו גרשם גו'" (פ' שמות ב, כב).
 (6) [כצ"ל וכמ"ש בלקו"ש ח"ז שם ולא "שם" וכמ"ש באג"ק ח"ה שם]. ראה: פ' בראשית ד, כה: "וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת כי שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין". ושם ה, ג: "ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו ויקרא את שמו שת".

(7) ראה לקמן ס"ג מ"ש בזה.

(8) בפרשת וישלח לה, יח: "ויהי בצאת נפשה כי מתה ותקרא שמו בן אוני ואביו קרא

לו בנימין".

(9) ראה להלן ס"ד מ"ש בזה.

(יב, כד-כה)¹⁰. ואולי י"ל הטעם שנקראו שמות השבטים ע"י רחל ולאה, ע"פ דרז"ל (ב"ר ספע"ב) אמהות נביאות היו¹¹ והאבות טפלים להם בנבואה וכמש"נ¹² כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה (שמ"ר פ"א¹³, ועיין גם כן לקוטי תורה לשיר השירים ד"ה קול דודי פ"ד¹⁴). ושמות

(10) בספר שמואל-ב יב, כד-כה: "וינחם דוד את בת שבע אשתו . . . ותלד בן ותקרא את שמו שלמה וה' אהבו. וישלח ביד נתן הנביא ויקרא את שמו ידידיה בעבור ה'". וברד"ק שם: "ויקרא את שמו שלמה, כן כתיב, וקרי ותקרא. הכתוב אומר, כי הקב"ה קרא אותו שלמה כמו שאמר בדברי הימים (א כב, ח-ט) שאמר עליו דוד 'ויהי עלי דבר ה' וגו' [הנה בן נולד לך הוא יהי' איש מנוחה והנחתיו לו מכל אויביו מסביב] כי שלמה יהי' שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו', לפיכך אמר 'וה' אהבו' כמו שאמר (דה"י שם, יו"ד) 'הוא יהי' לי לבן ואני אהי' לו לאב'; וקרי ותקרא, בת שבע קראה שמו שלמה כמו שאמר לה דוד בשם הנביא, וטעם 'וישלח ביד נתן הנביא' - למעלה ממנו, למה קראה שמו שלמה, כי כן שלח הא-ל ביד הנביא, וכמו וי"ו וישלח זו 'הן אתה קצפת ונחטא' (ישעי' סד, ד) למה קצפת בעבור כי חטאנו. ומה שאמר 'ויקרא את שמו ידידיה', דוד קרא שמו ידידיה מעצמו, לפי שאמר לו הנביא כי ה' אהבו".

(11) בבראשית רבה שם: "אמר רבי חנינא בן פזי, אמהות נביאות היו ורחל מן האמהות".

(12) בפרשת וירא כא, יב: "ויאמר אלקים אל אברהם אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה כי ביצחק יקרא לך זרע".

(13) בנוגע לאברהם ושרה - "מכאן אתה למד שהי' אברהם טפל לשרה בנביאות".

(14) בנוגע לכל שלש האבות ושלשת האמהות: "אך האמת הוא ודאי כן שהמה בחי' מקבלים, אבל הם גבוהים מן האבות במדרגה אחת והמה המשפיעים, דהנה בשרה נאמר כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה שהי' אברהם צריך לקבל ממנה, וכמארז"ל שהי' אברהם טפל לגבי שרה בנביאות, וברבקה נאמר (פ' חיי שרה כד, טז) טובת מראה מאד, בלי גבול, ותדר העינה ותמלא כדה ותעל ותאמר שתה וגם לגמליך כו' (שם יט) שהיתה גם כן בחינת משפיע, ותדר העינה, ולהבין זאת דהנה ארז"ל (ב"ב טז, ב) שלשה הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עולם הבא אברהם יצחק ויעקב שנאמר בהם בכל מכל כל כו'. והנה לעתיד כתיב (ירמי' לא, כא) נקבה תסובב גבר, היינו שיתעלה בחינת המקבל ויהי' למעלה מבחי' דבר המשפיע אשת חיל עטרת בעלה כו' (משלי יב, ד) מחמת שסוף מעשה במחשבה תחלה כו' (שם ב"ן שרשו למעלה משם מ"ה כו'), ומפני שהאבות הטעימן מעין עולם הבא, ולכן הי' אצלם גם כן בחי' זו שהיו מקבלים מהאמהות כו' אף שודאי האמהות היו בחינת נוק' בחינת מקבלים רק שיש ב' בחי'. מלמעלה למטה היו האבות משפיעים והאמהות מקבלים. אבל מלמטה למעלה בבחינת אור חזון היו האמהות למעלה במדרגה סוף מעשה כו'".

יצחק ועשו י"ל שניתנו גם ע"י שרה¹⁵ (בראשית כא, ו), רבקה (רש"י שם כה, כו¹⁶), והוא ע"פ המד"ר כאן¹⁷ ותנחומא שמות, ד¹⁸). "עכ"ל רבינו.

הערה על מ"ש רבינו ש"שמות כל השבטים (לבד בנימין)

ניתנו ע"י אמם

ב. במ"ש רבינו ש"שמות כל השבטים (לבד בנימין) ניתנו ע"י אמם יש להעיר, דלפום ריהטא גם שמו של לוי ניתן לו ע"י אביו וכמ"ש (פ' ויצא כט, לד) "ותהר עוד ותלד בן גו' ותאמר עתה הפעם ילוה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים על כן קרא שמו לוי", [וכמ"ש בפירוש הרשב"ם שם "שיעקב קרא לו שם"¹⁹], וכ"ה במדרש אגדה עה"כ שם "בכל השבטים כתיב ותקרא את שמו, אבל בלוי כתיב קרא שמו, לפי שיעקב ראה ברוח הקודש שעתיד לצאת ממנו שבט הכהנים, דכתיב בהו (פ' קרח יח, ב) וילוו עליך וישרתוך, על כן קרא שמו לוי ברוח הקדש". ובמדרש שכל טוב: "על כן קרא שמו לוי, רבי יודן אומר זה עתיד ללוות הבנים לאביהם שבשמים, ומי קראו לוי, יעקב אבינו ברוח הקודש, שכולן את מוצא ותקרא, קראה, חוץ מלוי ובנימין".

וגם לפי דברי רש"י שם - "קרא שמו לוי . . ששלח הקב"ה גבריאל והביאו לפניו וקרא לו שם זה ונתן לו עשרים וארבע מתנות כהונה, ועל

(15) ראה לקמן ס"ה.

(16) כוונת רבינו היא למ"ש בכמה דפוסי רש"י שם: [ויקרא שמו יעקב, - הקב"ה]. אמר, אתם קריתון לבכורכם שם אף אני אקרא לבני בכורי שם, הדא הוא דכתיב ויקרא שמו יעקב". [אבל יש להעיר שבפירוש רש"י עה"כ שלפנ"ז פירש: "ויקראו שמו עשו - הכל קראו לו כן", ע"ש].

(17) במדרש בראשית רבה (סג, ח בסופו) איתא: "ויקראו שמו עשו, הא שוא שבראתי בעולמי, אמר רבי יצחק, אתון קריתון לחזירתכון שם, אף אנא קורא לבני בכורי [דהיינו יעקב] שם, 'כה אמר ה' בני בכורי ישראל'".

(18) במדרש תנחומא שם: "את מוצא שהקב"ה קרא להן שמות, נתן בן לאברהם ויאמר לו 'וקראת את שמו יצחק'. . ואף יעקב הקב"ה קרא לו שם, שנאמר, ויקרא שמו יעקב . . אבל עשו אביו ואמו קראו לו שם שנאמר 'ויקראו שמו עשו', עליו נאמר (איוב יז, יח) 'זכרו אבד מני ארץ ולא שם לו על פני חוץ'".

(19) וראה גם כלי יקר עה"כ שם: "ובכן השלישי נאמר 'על כן קרא שמו לוי', יעקב קרא לו, להראות שהוא מסכים לדבריו וכי רצונו לידבק בה, אבל בבנים הקודמים היא קראה להם שמות המורים על האהבה, אבל לא ראינו עדיין הסכמתו עד שילדה בן שלישי, אז גלה דעתו כי סרה שנאתו מכל וכל".

שם שלוהו במתנות קראו לוי" - הרי לא ניתן השם ע"י האם אלא ע"י הקב"ה ששלח מלאכו להביאו לפניו וקראו "לוי" על שם שליוהו במתנות כהונה. וצ"ע.

[ומצאתי גם בפירוש הרמב"ן עה"ת (פ' וישלח לה, יח) שכתב בא"ד ע"ד השם בנימין שיעקב אבינו "רצה להיות קורא אותו בשם שקראתו אמו, כי כן כל בניו בשם שקראו אותם אמותם יקראו", וע"כ קרא לו בנימין, ע"ש בארוכה. והוא כדברי רבינו. אבל גם דברי הרמב"ן צ"ע לדכוותי].

הערה על מ"ש רבינו דשם 'ישמעאל' ניתן לו ע"י אביו ואמו

ג. במ"ש רבינו שמצינו בתורה שלפעמים היתה קריאת שם להנולד ע"י שניהם - האב והאם, ואחת מהדוגמאות שמביא הוא: ישמעאל - בן אברהם והגר. ויש להעיר שלכאורה אינו מפורש בתורה ששם ישמעאל נקרא לו גם ע"י אמו, כי בפ' לך לך (טז, טז) נאמר "ותלד הגר לאברהם בן ויקרא אברהם שם בנו אשר ילדה הגר ישמעאל"²⁰. אבל נראה דמכיון שלעיל (שם טז, יא) נאמר "ויאמר לה מלאך ה' הנך הרה וילדת בן וקראת שמו ישמעאל כי שמע ה' אל עניך", ופירש רש"י "וקראת שמו, צווי הוא" ס"ל לרבינו דהוה כאילו מפורש שגם הגר קראה שם בנה ישמעאל, דמסתמא אין לומר שעברה על ציווי המלאך. ועצ"ע.

הערה על מ"ש רבינו דהשמות זרח ופרץ ניתנו ע"י זרים

ד. במכתב הנ"ל כתב רבינו ש"לפעמים" ניתנו השמות "גם ע"י זרים (זרח, פרץ, עובד)".

והנה בנוגע לעובד מקרא מלא דיבר הכתוב (רות ד, יז) "ותקראנה לו השכנות שם לאמר ילד בן לנעמי ותקראנה שמו עובד, הוא אבי ישי אבי דוד".

אבל בנוגע לזרח ופרץ, לא זכיתי להבין למה פשיטא לי' לרבינו ששמות אלו ניתנו ע"י זרים, דהנה בפ' וישב (לח, כח-ל) כתוב: "ויהי בלדתה ויתן יד ותקח המילדת ותקשר על ידו שני לאמר זה יצא ראשנה,

(20) ובפירוש רש"י שם: "אף על פי שלא שמע אברהם דברי המלאך (פ' לך לך טז, יא) שאמר 'וקראת שמו ישמעאל', שרתה רוח הקודש עליו וקראו ישמעאל".

ויהי כמשיב ידו והנה יצא אחיו ותאמר מה פרצת עליך פרץ ויקרא שמו פרץ, ואחר יצא אחיו אשר על ידו השני ויקרא שמו זרח".

והנה אמת נכון הדבר שבכתוב אינו מפורש מי הוא זה שקרא שמותם של פרץ וזרח, אבל לאידך גיסא, אינו מפורש שהי' זה מישוהו "זר". ובפירוש הרד"ק עה"ת מפורש שיהודה (האב) הוא זה שקרא שם לפרץ, וכ"מ בצרור המור עה"ת. וצ"ע למה מיאן רבינו לפרש כן.

הערה על מ"ש רבינו דהשם יצחק י"ל שניתנה גם ע"י שרה'.

ה. במכתב הנ"ל כתב רבינו שהשם יצחק ניתן לו גם ע"י שרה אמו. וכוונתו לכאורה, דאף שמפורש בקרא (פ' וירא כא, ג) שהביא רבינו בתחלת מכתבו "ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה יצחק", נוגם לעיל בפ' לך לך (יז, יט) נאמר: "ויאמר אלקים אבל שרה אשתך ילדת לך בן וקראת את שמו יצחק", מ"מ י"ל שנתנית שם זה היתה ע"י שניהם (אברהם ושרה) גם יחד, דכמו שמצינו בדורות שלאח"ז שהאמהות נתנו השמות, מסתבר שגם בדור הראשון היתה לשרה אמנו יד וחלק בקריאת השם לבנם יצחק. וכעין סמך להשערה זו ציין רבינו למ"ש בפרשת וירא "(בראשית כא, ו)", שם נאמר: "ותאמר שרה צחק עשה לי אלקים כל השמע יצחק לי", ומפורש שגם שרה הכריזה על היות לידת יצחק ענין של צחוק, וע"כ מסתבר שגם היא השתתפה בקביעת שם יצחק²¹.

אבל עדיין צ"ע, למה הוצרך רבינו לזה, דמאחר שמפורש בקרא שהקב"ה ציוה לאברהם לתת את השם יצחק לבנו שיולד לו, הרי מבואר דשם זה ניתן ע"י הקב"ה וא"כ אין להביא ראי' מזה למי שייך זכות נתינת השם - לאב או לאם. ועוד צ"ע, מאחר שמפורש בקרא דהנבואה ע"ד נתינת השם נאמרה לאברהם ("וקראת את שמו יצחק"), וא"כ לא זכיתי להבין מה נרועית בזה שנאמר שגם שרה קראה ליצחק בשמו, שהרי אי

(21) אבל ראה לקוטי שיחות ח"י עמ' 96 ששמות כל שלשת האבות לא ניתנו ע"י האמהות, ושם הערה 37 כתב לענין שמו של יצחק: "...וגם קריאת השם בפועל היתה ע"י אברהם לא ע"י שרה". ושם הערה 40 דמ"ש שרה "צחוק עשה לי אלקים" לא נאמר כטעם על קריאת השם, ע"ש.

אפשר לומר דזהו מצד מעלתה על אברהם בענין הנבואה, שהרי ההוראה ע"ד שמו של יצחק נאמרה בנבואה לאברהם. ואולי י"ל, דר"ל דמכיון ששרה היתה נביאה נעלית יותר מאברהם, עדיפא לן למימר שקריאת (היינו המשכת) השם למטה בעוה"ז היתה גם ע"י שרה. ועצ"ע בכ"ז.

ויען שעמלתי הרבה להבין את כוונת רבינו בכל הדברים הנ"ל ולא זכיתי לרדת לסוף דעתו הקדושה, ע"כ הנני פונה בבקשה כפולה ומכופלת לכל קוראי הגליון שיעיינו בכל הנ"ל ויביעו את חו"ד, ובעז"ה יתבררו ויתחווירו הדברים.



נגלה

בענין "משוח מלחמה"

הרב שלום ריבקיין

רב הראשי ואב"ד ס. לואיס, מיזורי

הנה בפרשת שופטים (כ, ב- ג) "והי' כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר על העם ואמר אלהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויבכם אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם". והנה החינוך מצוה תקכ"ה למד מפסוק זה דיש מצות ל"ת שנמנע שלא לערוץ ולפחד מן האויבים בעת המלחמה וכו'. ע"ש. וכן פסק' הרמב"ם בסהמ"צ מצות ל"ת מצוה נ"ח שהזהירנו מלירא מהאויבים בעת המלחמה ולא נברח מפניהם.

והנה המנחת חינוך ב'קומץ מנחה' [נדפס בסוף הספר] הקשה עליו מסוגיא דפ' משוח מלחמה (סוטה מד, ב) דבמשנה (שם, א) מובאת מחלוקת ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי בביאור מ"ש הפסוק "הירא ורך

(1) אמנם הרמב"ן בסהמ"צ פליג ע"ז וכתב "וזהו הבטחה ולא מצוה". ע"כ. ע"ש היטב.

הלבב" שחוזר מעורכי המלחמה. דר' עקיבא סובר הירא ורך לבב כמשמעו שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה, ור' יוסי הגלילי אומר הירא ורך לבב זהו המתיירא מן העבירות שבידו לפיכך וכו'.

ולהלן שם בסוגיא (עמ' ב): "מאן תנא להא דתנו רבנן שמע קול קרנות והרתיע, הגפת תריסין, צחצוח חרבות ומים שותתין לו על ברכיו חוזר, כמאן לימא רבי עקיבא היא ולא רבי יוסי הגליל (ומשני) בהא² אפילו ר' יוסי הגלילי מודה משום דככתוב ולא ימס את לבב אחיו כלבבו". ע"כ. ולפ"ז כתב המנחת חינוך ב'קומץ המנחה' [הודפס בסוף הספר] וז"ל: "מצוה תקכ"ה שלא לערוץ ולא לפחד במלחמה וכן בס' המצות להר"מ ל"ת נח הביא זה לל"ת ועיין שם בהרמב"ן וב'מגילת אסתר' ודבריהם קצת צ"ע, ולי קשה מאד לשיטת ר"מ דאיתא במס' סוטה דף מד פלוגתא ר"ע אומר הירא ורך לבב כמשמעו שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה וריה"ג אומר הירא ורך לבב זה הירא מעבירות שבידו לפיכך תלתא לו תורה את כל אלו שיחזור בגללן, ופריך בגמרא מאן תנא להא דת"ר שמע קול קרנות והרתיע וכו' חוזר כמאן כר"ע ודלא כריה"ג, ולשיטת ר"מ דהוא ל"ת הרי גם לריה"ג חוזר דהא עושה עתה עבירה דעובר על לאו דלא תיראו ולא תחפזו וחוזר מעורכי המלחמה. וצע"ג". ע"כ.

וביאור קושייתו דלשי' הרמב"ם והחינוך דיש עבירה בזה שמפחד, א"כ גם אם נאמר שכוונת הפסוק באמרו "הירא ורך הלבב" הוי מעבירות שבידו מכיון שאם שמע קול קרנות והרתיע וכו' עובר על לאו כבר הוי

(2) לפי פשוטו כוונת הגמ' בתירוץ דריה"ג ור"ע פליגי רק אם חוזר מעבירות שבידו אם לאו, אבל זה שחוזר אם יש לו פחד כו"ע מודו דחוזר וק"ל. וכן פירש הכסף משנה בהל' מלכים פ"ז הט"ו (וכן בהגהות מיימוניות שם אות ב): "כר"ע שגם ר' יוסי הגלילי דאומר מעבירות שבידו מודה לו לר"ע כדמסיק התם שמע קול קרנות והרתיעה הכל מודים שחוזר אך שר' יוסי הגלילי מוסיף", ע"כ. אולם עיין בלחם משנה שרוצה לפרש דכוונת הגמ' "בהא אפילו ריה"ג מודה" הוא דוקא במקרה שיש פחד גדול ורתת כמקרה דברייתא "והרתיע" ו"מים שותתין על ברכיו" וכו', אבל בפחד שאינו גדול כ"כ כזה אלא שהוא סתם רק לבד אינו חוזר (דבכה"ג לא ימס את לבב אחיו וגו'. כן נראה לפרש) אמנם אח"כ מסיק הלח"מ דהאמת כדברי הכס"מ דכן מפורש בסמ"ג עשין ק"ר, ע"ש ודו"ק.

ה"ירא ורך הלבב" מעבירות שבידו מכיון שעובר על לאו דלא תערוץ. ודו"ק.

ונראה ליישב דלק"מ מעיקרא - דהנה נראה פשוט דמהפחד הפתאומי שמפחד מהגפת תריסין וכיו"ב גם להרמב"ם והחינוך אינו עובר על "לא תעריצון וגו'" שהרי "אין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו" (ע"ז ג, א), וזה מטבע האדם כשרואה דבר מפחיד³ או שומע דבר מפחיד יש לו פחד ובודאי אין התורה דורשת ממנו למנוע את עצמו מזה, דכוונת התורה דוקא באופן שחושב על מצבו המסוכן בשעת המלחמה וכיו"ב ומביא עצמו עי"ז לידי פחד דאז בכה"ג עובר. וכן מדויק בל' החינוך שם וז"ל: "דיני המצוה כגון מה שהזהירו ז"ל שלא יחשוב אדם בעת מלחמה לא באשתו ולא בבניו ולא בממונו אלא יפנה מכל דבר למלחמה". ע"כ. הרי מבואר שהעבירה היא לחשוב בעת מלחמה על אשתו בניו וכו' שמביאים לידי פחד. ועוד יותר מדויק בלשונו של הרמב"ם בהל' מלכים פ"ז הט"ו וז"ל: "וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה שנא' אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם וגו'", הרי שמבואר בלשונו דרך מי שמתחיל לחשוב ולהרהר עובר בלאו זה כיון שלא הביא עצמו לידי פחד והוי רק פחד פתאומי (ובכה"ג מיירי הברייתא) ולפ"ז לק"מ קושיית המנ"ח ודו"ק היטב.



(3) הערת בנו הרב בן ציון שי'. ואני' הק' רציתי להביא דוגמא (רחוקה) לסברת אבי מורי שליט"א אף שנראה שסברא פשוטה היא, מהחינוך מצוה של"ח: "דיני אונאת דברים שלא להונות א' מישאל בדברים כלומר שלא נאמר לישראל דברים שיכאיבוהו ויצערוהו ואין בו כח להעזר בהם וכו' ואולם לפי הדומה אין במשמע שאם בא ישראל אחר והתחיל והרשיע לצער חבירו בדברים הרעים שלא יענהו השומע שא"א להיות האדם כאבן שאין לה הופכין". ע"כ. ובס' חפץ חיים בפתחה ללאוין מצוה ח' וט' הביאו להלכה. ע"ש (והוסיף דמ"ש כל הנעלבין ואינן עולבין וגו' הוי רק משום מצוה ומדה טובה בעלמא ודו"ק).

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בגיטין (ו, א): "איתמר, בבל, רב אמר כארץ ישראל לגיטין ושמואל אמר כחוצץ לארץ. . . איתמר נמי אמר ר' אבא אמר רב הונא עשינו עצמנו בבבל כא"י לגיטין, מכי אתא רב לבבל, מתיב ר' ירמיה: ר' יהודה אומר. . . מעכו לצפון ועכו כצפון, והא בבל לצפונה דא"י קיימא. . . הוא מותיב לה והוא מפרק לה, לבר מבבל." ע"כ.

ופרש"י (ד"ה מכי) וז"ל: "מכי אתא רב לבבל - וקבע ישיבה בסורא, ודשמואל הואי בנהרדעא. אבל מעיקרא לא, ואע"ג דגמירי, דמשגלה יכני' לבבל (מלכים ב, כד) והחרש והמסגר עמו, לא פסקה תורה מהם." עכ"ל. ובתוס' (ד"ה מכי) כתבו וז"ל: "מכי אתא רב לבבל - פ"ה והרבה ישיבות. וקשה דא"כ מאי פריך ממתני' דעכו לצפון שנישנית קודם שבא רב לבבל. ומפרש ר"ת מכי אתא רב לבבל והורה לנו שמימות יכני', שגלו עמו לבבל החרש והמסגר, דינה להיות כא"י לגיטין. . . וי"מ מכי אתא רב, לא רב ממש, אלא כלומר רבנים ובעלי תורה." עכ"ל.

וכבר שקו"ט המפרשים איך לתרץ שיטת רש"י. ואולי יש להוסיף עוד ביאור (כדלקמן), ועפ"ז יצא שמ"ש רש"י שמשבא רב לבבל נשתנה הדין, ורק מאז אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ, ולא לפנ"ז, ה"ז רק לפי ההו"א של הגמ'. משא"כ לאחר שתירצה הגמ' שכוונת המשנה "לבר מבבל", איגלאי מילתא שלא זו היתה כוונת ר' אבא בשם רב הונא, כ"א שכוונתו היתה שאכן כן הי' כל הזמן, וכפי א' מב' הפירושים בתוס' - וכדלקמן.

הביאור בזה יובן ע"פ הנתבאר בגליון הקודם (עמ' 37 ואילך) שתקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ נשארה גם אם הטעם נתבטל, כי הטעם והתקנה הם בבחי' "סיבה ומסובב", ולא בחי' "יסוד ובנין", ולכן גם אם (או במקום) שנתבטל הטעם, עדיין קיימת התקנה. ועפ"ז צ"ל כן גם בבבל, שאף שמשבא רב נתבטל הטעם לומר בפ"נ ובפ"נ, כי ישנן הרבה ישיבות, ובמילא כבר עדים מצויין לקיימו (וגם בקיאין לשמה), מ"מ צ"ל התקנה קיימת, וצריכים לומר בפ"נ ובפ"נ.

וזוה קושיית ר' ירמ' מהמשנה: איך אפ"ל שמזמן רב ואילך נשתנה הדין, ובבבל אין צריכים לומר בפ"נ ובפ"נ, והרי מהמשנה נמצא

שמעיקרא היתה תקנת בפ"נ ובפ"נ גם בבבל, ואיך נשתנה הדין, והרי זוהי תקנה שנשארת אף אם נתבטל הטעם.

כלומר: בעצם קושיא זו אינה בדווקא מהמשנה, כ"א על עצם הענין, שאיך אפ"ל ש"מכי אתא רב לבבל", נתבטלה התקנה, והרי זוהי תקנה שנשארת אף אם נתבטל הטעם. ומה שמביא מהמשנה הוא לחיזוק הענין ולתוספת ביאור, שלא תאמר שאולי בבבל היתה התקנה באופן אחר מעיקרא, שהיות ומזמן יכני' היו בה ת"ח, ידעו מעיקרא שאפשר שבמשך הזמן יהיו בה ישיבות, ולכן תיקנוהו מעיקרא באופן של "יסוד ובנין", כדי שאם יקבעו בה ישיבות לא יצטרכו לומר בפ"נ ובפ"נ. - לזה מביא מהמשנה שהיתה תקנה אחת לכל השטח "מעכו לצפון", שבזה נכלל גם בבל, הרי שבבבל לא היתה התקנה באופן מיוחד (של "יסוד ובנין"), כ"א זהו חלק מהתקנה הכללית שבכל מדה", שהיא בבחי' "סיבה ומסובב". וא"כ גם כשנתבטל הטעם נשארת התקנה, וא"כ איך אפ"ל ש"מכי אתא רב לבבל" נשתנה הדין, ואיצ"ל בפ"נ ובפ"נ.

ומתרץ בגמ' "לבר מבבל", ז"א, שבבבל מעיקרא לא היתה התקנה של אמירת בפ"נ ובפ"נ, היינו שעכשיו נתגלה שהכוונה במ"ש ר' אבא בשם רב הונא ("עשינו עצמנו בבבל כא"י לגיטין) מכי אתא רב לבבל", אינו כפי שחשבנו בתחילה שבזמן רב נשתנה הדין, ומאז ואילך אי"צ לומר בפ"נ ובפ"נ בבבל, כ"א כוונת ר' אבא היתה שרב הורה שמימות יכני' דינה כא"י, או שהפ"י ב"כי אתא רב לבבל", אינו רב ממש כ"א רבנים ובעלי תורה, כמ"ש התוס'.

[והנה במושכל ראשון הי' אפ"ל שלפי ביאור הנ"ל התירוץ בגמ' "לבר מבבל" הוא (לא שבבבל מעיקרא לא היתה תקנת בפ"נ ובפ"נ, כ"א) שאין תקנת בפ"נ ובפ"נ כפי שהיא בבבל שוה להתקנה בשאר מדה", כ"א התקנה בבבל היתה מעיקרא בבחי' "יסוד ובנין", כהקס"ד הנ"ל. כלומר: היתה קס"ד שאולי גם בבבל היתה תקנת בפ"נ ובפ"נ, אלא שזוהי תקנה נפרדת מהתקנה כללית במדה", וע"כ הביא ראי' מהמשנה שבבל נכללת בהתקנה כללית, שהרי על התקנה הכללית אומר "מעכו לצפון", וזה כולל גם בבל - הנה ע"ז תירץ, שאין ראי' מהמשנה שבבל נכלל בהתקנה הכללית, כי מ"ש "מעכו לצפון" הכוונה "לבר מבבל", שבבל אינו בכלל זה, כ"א זוהי תקנה בפ"ע, אבל לפועל היו צריכים לומר שם בפ"נ ובפ"נ,

אלא שזהו באופן שאם נתבטל הטעם נתבטלה התקנה [ומדויק הוא בלשון רש"י (ד"ה לבר): "דאיכא טעמא להתירה"], ולכן אפשר לומר ש"מכי אתא רב לבבל" נשתנה הדין.

והיו מרויחים בזה, שעפ"ז גם למסקנא נשאר שהפי' ב"כי אתא רב לבבל" הוא שמזמן רב נשתנה הדין, ואין מוכרח לומר שלהמסקנא נתגלה שהפי' ב"כי אתא רב לבבל" הוא באופן אחר.

אבל אין לומר כן, כי בריש מסכתין כ' רש"י: "המביא גט ממדה"י - כל חו"ל קרי לי' מדינת הים בר מבבל כדאמר לקמן", הרי שרש"י לומד בפירוש שבבבל מעיקרא לא היתה תקנת אמירת בפ"נ ובפ"נ. ובמילא מוכרח לומר שהכוונה ב"כי אתא רב לבבל" למסקנא הוא שמעולם לא היתה שם תקנת בפ"נ ובפ"נ. וכנ"ל].

וי"ל שהטעם מדוע לא ס"ל התוס' כרש"י שבהקס"ד למדו "כי אתא רב לבבל" פירושו שמזמן רב נשתנה הדין, וקושיית הגמ' היא שאיך אפשר הדין להשתנות - כי י"ל שהתוס' ס"ל שבכל מדה"י היתה תקנה בפ"נ ובפ"נ בבחי' "יסוד ובנין", ובמילא פשוט שאם נתבטל הטעם נתבטלה התקנה, ואא"פ להקשות איך נשתנה הדין בימי רב, ומוכרחים לומר שגם בתחילה ידעה הגמ' שפירוש "כי אתא רב לבבל" הוא שכן הי' מעיקרא, וקושיית הגמ' היא שזה סותר משמעות המשנה שבבבל נכלל בהתקנה שצריכים לומר בפ"נ ובפ"נ.

אבל רש"י ס"ל שבכל מדה"י היתה התקנה בבחי' "סיבה ומסובב" (וכפי שנתבאר בגליון הקודם שכן משמע ממ"ש רש"י לעיל (ה, א ד"ה יכול) "אע"ג דלמדו לא עקרו רבנן תקנתיהו", ולא כ' "ולא נעקרה תקנת רבנן"), אפשר ללמוד שבהקס"ד למדו שפירוש "כי אתא רב לבבל" הוא שאז נשתנה הדין, וע"ז הקשה ר' ירמ' שהיות ומעיקרא היתה שם התקנה, ובאופן של "סיבה ומסובב", איך אפשר לומר שנשתנה הדין, וע"ז תירץ שאכן מעיקרא לא היתה התקנה בבבל. ופירוש "כי אתא רב לבבל", הוא באופן אחר, וכנ"ל.



הגדרת לשמה בגט אשה

הת' יוסף קריימאן

תלמיד בישיבה

אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת

תנן בריש זבחים: "כל הזבחים שזבחו שלא לשמן [שנשחט עולה לשם שלמים. רש"י] כשרים [לזרוק דמן ולהקטיר אימוריהם ולאכול את הנאכלים אע"פ שמצותן לשוחטן לשמה כדיליף בגמ'. רש"י] אלא שלא עלו לשם חובה [וצריך להביא אחר לחובתו או לנדרו וישחטנו לשמו. רש"י]".

ובגמרא (ב, ב): "תנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן וכו' טעמא דשלא לשמן [דעקר שמייהו בהדיא. רש"י] הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה אלמא סתמא נמי כלשמן דמי. ורמינהי כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול, וסתמא נמי פסול, ושני [ותרין רבא גופיה דרמינהו אהדי. רש"י] זבחים בסתם לשמן עומדין [הלכך כל כמה דלא עקר שמייהו בהדיא הוו לשמה. רש"י], אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת". ובתוספות ד"ה סתם וז"ל: "ואפילו זינתה תחת בעלה לאו להתגרש בגט זה עומדת", עכ"ל. ומבואר יותר בהפנ"י גיטין (ב, ב) ד"ה ולרבה (קונטרס אחרון) וז"ל: "סתם אשה לאו לגירושין קאי דמאן יימר דמגרש לה וכמ"ש שם התוספות דאף על גב שזינתה אכתי מאן יימר דמגרש לה בגט זה", עכ"ל.

וממשיך בגמרא "וגבי גט דסתמא פסול מנלן" ומסקינן (ג, א): "אלא מהא הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה ומקום העדים ומקום הזמן ואמר רב יהודה אמר שמואל אף צריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם [דזה עיקר גופו אלמא סתמא פסול ואף על גב דאיכתב לשם כריתות לכשיזדמן לו. רש"י]".

והנה התוספות בעבודה זרה (כו, א) ד"ה וכי כתבו וז"ל: "הכא משמע דלרבי יהודה אף על גב דבעי מילה לשמה מסקינן דמכשר לה בעובד כוכבים ותימה מאי שנא מגט דבעינן לשמה ופסלינן כתיבת עובד כוכבים בגט בפרק המביא משום דעובד כוכבים אדעתא דנפשיה קעביד ויש לוומר דלא דמי דלעולם עובד כוכבים סתמא קא עביד גבי מילה דסתמא לשמה קאי כל זמן שאינו עושה לשם הר גריזים אם כן בעובד כוכבים דסתמא

קעביד כשרה אבל גט אשה סתמא לאו לשמה דסתם אשה לאו לגירושין עומדת הלכך גט בעובד כוכבים פסול והלכך צריך שיפרש כותב הגט בתחלת הכתיבה אני כותב לשם פלונית". עכ"ל.

והקשה הפני יהושע הנ"ל וז"ל: "וכן בעיקר ראייתם בפרק אין מעמידין דצריך להוציא בפיו בשפתיו משום דסתם אשה לאו לגירושין קאי כדאיתא בריש פרק קמא דזבחים, ואני בעניי לא זכיתי להבין דבריהם בזה דהתם איירי בסופר שכותב להתלמד או שכותב טופסי גיטין שלא בצווי הבעל משום הכי אמרינן שפיר סתם אשה לאו לגירושין קאי דמאן יימר דמגרש לה וכמ"ש שם התוספות דאף על גב שזינתה אכתי מאן יימר דמגרש לה בגט זה, ואם כן כל זה לא שייך היכא שמצוה הבעל לסופר שיכתוב גט לגרש את אשתו אם כן ודאי סתמא לגירושין קאי ואדעתא דהכי כתב הסופר ואף על גב דיש ליישב ולחלק בענין דליכא קושיא אפילו הכי מיהא ליכא שום ראי' מהכא".

הגדרת הצפנת פענח בגט לשמה

ולכא' נראה ליישב קושיית הפני יהושע ובהקדים דהנה בגמרא יבמות (נב, א) א': "אמר רמי בר חמא הרי אמרו אחד ללבלר [לסופר] כתוב גט זה לארוסתי לכשאכנסנה אגרשנה הרי זה גט [ואם נתנו לה משכנסה הרי זו מגורשת הואיל ובידו לגרשה משנכתב. רש"י] מפני שבידו לגרשה. ולאשה בעלמא [וכנסה וגירשה בו אינו גט הואיל כשנכתב לא היה ראוי לגירושין. רש"י] אינו גט מפני שאין בידו לגרשה".

וכן פסק הרמב"ם הל' גירושין פ"ג ה"ו וז"ל: "אמר לסופר כתוב גט לפלונית ויהיה עמי לכשאשאנה אגרשנה בו, ונכתב ונשאה וגירשה בו אינו גט, מפני שלא היתה בת גירושין ממנו כשנכתב גט זה ונמצא שנכתב שלא לשם גירושין" עכ"ל.

ובצפנת פענח מהדורא תניינא ע' טו כתב וז"ל: "...ובאמת זה ר"ל מאי דאמרינן בריש פרק קמא דזבחים סתם אשה לאו לגירושין, ע"ש בתוספות, אך אין הכונה כך, רק דעיקר הגט הוי על האישות שיש להבעל בהאשה, ולכך כתב רבינו בהלכות גירושין פ"ג ה"ו גבי גט קודם נישואין דלא שייך אז גדר גט כלל, וכן הלשמה דר"ל לפלונית שהיא אשתו וקאי על האישות וזה להיפך מגט, ולכך סתם לא מהני אבל קרבן הקדישו לשם זה" עכ"ל.

ביאור דבריו: שמהגמרא ביבמות ופסק הרמב"ם הנ"ל שכל גט שנכתב קודם נישואין אינו גט חזינן הגדרת פעולת גירושין, "דעיקר הגט הוי על האישות שיש להבעל בהאשה", ולא להאשה כפי שהיא מציאות בפ"ע. ולפיכך רק היכי דאיכא אישות - לאחר נישואין, אז דוקא יתכן לכתוב גט, (שאם היתה הגט למציאות האשה כמציאות בפ"ע, אז שייך לכתוב גט גם קודם הנישואין. אבל אם הגט הוי על קנין האישות שיש להבעל בהאשה, הרי קודם הנישואין אין מציאות כזאת שע"ז יכתוב הגט). ועפ"ז מבואר הטעם ש"אשה בסתמה לאו לגירושין עומדת", כי לשמה פירושה לשם האישות שיש להבעל בהאשה, "ר"ל לפלונית שהיא אשתו וקאי על האישות", ולא למציאות האשה כדבר בפ"ע. "וזה להיפך מן גט" שענינו כריתות, "ולכך סתם לא מהני", כי גט ענינו כריתות, וכוונת לשמה וגט הם הפכים ממש, ולכן בעינן לשמה להדיא. משא"כ "זבחים בסתם לשמן עומדין" שאדרבה "היקדישו לשם זה".

וליתר ביאור עיין במכתבי תורה להרוגוצ'ובי סי' קצד וז"ל: "והנה כ"כ בזה במכתבי אם עיקר הגט לשמה ר"ל הצורה האישות או החומר המציאות" עכ"ל.

והיינו שחוקר בכתיבת שם האשה לשמה אם המכוון בזה: "הצורה האישות" דהיינו לקנין האישות שיש להבעל באשתו, או "חומר המציאות" דהיינו להמציאות האשה כשלעצמה.

ובצפנת פענח הנ"ל נקט דלשיטת הרמב"ם הלשמה הוא על צורת האישות וכמ"ש וז"ל: "... וכן הלשמה דר"ל לפלונית שהיא אשתו וקאי על האישות" עכ"ל.

ונמצינו למדים שביאור הגמרא "אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת" תלויה בהגדרת גט לשמה, דלשיטת הרמב"ם לשמה קאי על צורת האישות ומשום הכי אשה סתמא לאו לגירושין עומדת שהלשמה הוא בניגוד להגט כריתות וכנ"ל בהצפנת פענח משא"כ לתוספות בזבחים דלית ליה שהלשמה קאי על האישות כי אם על חומר המציאות אם כן אשה בסתמא לאו לגירושין קאי דמאן יימר דמגרשה.

ובאמת דאיכא נפק"מ בהא דכתב הפני יהושע הנ"ל שאשה בסתמא לאו לגירושין עומדת ש"כל זה לא שייך היכא שמצוה הבעל לסופר שיכתוב גט לגרש את אשתו אם כן ודאי סתמא לגירושין קאי ואדעתא

דהכי כתב הסופר", דדוקא לשיטת התוספות בזבחים יתכן למימר הכי, אבל להרמב"ם נהי נמי שציוה הבעל לסופר לכתוב הגט מ"מ הלשמה (האישות) הוא עדיין בניגוד להגט (הכריתות) וגם הרי בהאי גוונא בעינן לשמה בהדיא וכדלקמן.

[ודברי הפני יהושע אלו מבוארים בחידושי הריטב"א (ב, ב) וכ"ת היכי וז"ל: "...אלא הנכון כמו שכתב רבינו בשם ר"י הלוי בן אחיו של רבינו נר"ו דהכא באשה דבעינן לשמה, היינו שלא יכתוב את הגט לשום אשה אחרת או שלא יכתוב אותו סתם שלא לשום אשה בעולם, אלא שאמר לו הבעל כתוב לי גט לגרש את אשתי והוא עשה היינו לשמה ואין צריך לכוונה אחרת" עכ"ל].

ישוב לקושיית הפנ"י וביאור התוספות בע"ז

ונחזור לדברי התוספות בעבודה זרה הנ"ל שכתבו "דסתם אשה לאו לגירושין עומדת . . והלכך צריך שיפרש כותב הגט בתחילת הכתיבה אני כותב לשם פלונית" ואתי כשיטת הרמב"ם שאשה בסתמא לאו לגירושין עומדת כי דין לשמה וענין הגט הם הפכים במהותן, ולפיכך אפילו היכא שציוה הבעל סתמא הוי בדלא פירש לשמה ולכן דוקא על ידי שמוציא בפיו שכותבו לשמה הוי הלשמה בהדיא.

[ואין להקשות על זה מהא דכתב הצמח צדק שו"ת אה"ע סי' רפה אות ג' וז"ל: "אשה בסתמא לאו לגירושין קיימא . . משא"כ הכא שהבעל צוה לו בפירוש לכתוב הגט בשבילו לגרש בו אשתו פלונית, אין זה נקרא סתמא כלל כי אם לשמו ולשמה ממש דאין לך להפליגה מדין לשמה בקדשים רק בסתמא לא בנדון זה" עכ"ל].

דעין בהמשך שם שמש"כ הוא לשיטת הריטב"א הנ"ל וגם כתב דאפשר שהתוספות בגיטין (כג, ב) לא סבירא ליה הכי (עיין שם בארוכה), ולכן יתכן לומר כמ"ש דלהתוספות בעבודה זרה ס"ל דאף כשציוה הבעל לכתוב עדיין מיקרי סתמא].

ויומתק זאת לפי דברי ספר התרומה שכתב בהלכות ספר תורה סי' קצב וז"ל: "גט אשה סתמא לאו לגרש קיימא לכך צריך לפרש או לחשוב לשמה, וכי האי גוונא משני ריש זבחים מאי שנא זבחים דסתמא כשרים וגט סתמא פסול הלא תרווייהו שלא לשמן פסולים ומשני זבחים סתמא לשמן קיימו אבל אשה סתמא לגירושין אינו עומדת" עכ"ל.

והיינו, שאף דס"ל להרמב"ם כהתוספות דע"ז דהלשמה קאי על צורת האישות מכל מקום סגי במחשבה לשיטת הרמב"ם וכצד השני של הספר התרומה שעל ידי מחשבה הוי לשמה בהדיא, ולאידך גיסא התוספות בע"ז נקט כצד הראשון של ספר התרומה.

וכמו שהאריך הצמח צדק הנ"ל דהצ"צ סובר שהיכא שציוה הבעל לסופר מיקרי לשמה בהדיא. ומוסיף שאף אי בעינן מחשבה שכותב לשמה, אעפ"כ "יש לומר כי האי גוונא מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דכותב לשמו ולשמה מאחר שכותב על פי ציווי, ואף על גב דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו אינו אלא מדרבנן זהו בקטן אבל בגדול ודאי לכולי עלמא מהני מדאורייתא אי נמי דיבור של המגרש עם מעשה של הסופר שכותב על פיו הוה ליה מעשה גמור ועדיף ממחשבתו ניכרת מתוך מעשיו", עכ"ל. ונמצא דבכה"ג לשיטתי' איכא מחשבה לשמה וראה בכל זה בשו"ת אה"ע סי' רפה, שו"ת או"ח סי' ב, ובחידושים על הש"ס גיטין ב, ב ד"ה כגון.

שיטת רש"י בגט לשמה

והנה הצפנת פענח הנ"ל כתב שהגירושין הוא בנוגע להאישות דוקא ולכן דין לשמה הוא בניגוד להגט, ובביאור יותר איתא במכתבי תורה הנ"ל שהוא על דרך יובל ובהקדים הגמרא בבבא מציעא (עט, א): "מנין למוכר שדהו לששים שנה שאינה חוזרת ביובל [אלא ימתין עד ששים שנה ויחזור לו, רש"י] שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות, מי שאין שם יובל [שאם לא היתה מצות יובל, רש"י] נצממת יש שם יובל אינה נצממת, יצתה זו שאף על פי שאין שם יובל אינה נצממת" ולכאורה מאחר שיובל נצממת אם כן למפרע לא נמכר לצמיתות וליכא דין יובל, ומבאר הרוגוצ'בי שלכן אומרת הגמרא בבבא מציעא (קט, א): "יובל אפקעתא דמלכא היא" ואשר לכן "הקנין הוא לעולם ואז בא גזירת מלך ומפקיע". ומבאר שם הרוגוצ'בי שכמו כן הוא בענין גירושין דהוי "אפקעתא דמלכא", שהרי הגירושין מתאפשר דוקא מהאישות, בה בשעה שעל ידי הגירושין ליכא אישות, וכמו שמצינו גם כן בדין לשמה, שסותר כללות הגט כנ"ל, וע"כ שדין הגירושין הוי "כאפקעתא דמלכא". ובזה מבאר הירושלמי קידושין פ"א ה"א "יחד הקב"ה שמו על הגירושין" וז"ל: "רצה לומר דזה רק אפקעתא דמלכא".

ועיין שם שכתב שרש"י ס"ל כהנ"ל שהאישות מאפשרת הגירושין ושהלשמה קאי על האישות כענין אפקעתא דמלכא, וכתב שזהו כוונת רש"י בכתובות (ג, א) ד"ה קדוש, [וכנראה שכוונתו להא דכתב רש"י וז"ל: "...על ידי גט כשר אע"פ שהקידושין קיימים עד עכשיו גזירת הכתוב היא שהגט כורתו ומתיר איסורו מכאן ולהבא" עכ"ל, ומשמע דבעצם הקידושין קיים רק שנפסק על ידי הגט (דוגמת יובל שבעצם נמכר לעולם רק שאח"כ מפקיעו יובל)] ונמצא דלרש"י גירושין הוי כאפקעתא דמלכא - והיינו שהלשמה קאי על צורת האישות וכשיטת הרמב"ם ותוספות בע"ז הנ"ל.

ועל פי זה יומתק מה שבחתם סופר (גיטין ב, ב) מבאר שיטת רש"י גם אליבא דהפוסקים דס"ל שצריך להוציא כוונת הלשמה דוקא בדיבור, וז"ל (שם ד"ה שאין): "פרש"י וממילא שיילינן ליה, ולקמן פרש"י סתמא לשמה קמסהיד, יש לדקדק לפי מה שכתבו הפוסקים דלא סגי בכתיבה לשמה אלא אם כן מוציא בפיו הריני כותב לשמו לשמה ולשם גירושין הוה בזה לא שייך סתמא לשמה קמסהיד נהי סתמא כשנכתב ונחתם בפניו נכתב ונחתם לשם בעל הלז ואשתו זו מכל מקום אין מבואר מדבריו שהוציא הסופר כן בשפתיו על כן צריכים לשאול לו איך למסקנא דסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ואין חששא אלא שמא אשכח מי ששמו ומשהעיד שנכתב ונחתם בפניו שוב לשמה קמסהיד שהסופר כתבו לשם זה שוב לא מספקינן דלמא לא הוציא הסופר כן בשפתיו דהרי ספרי דדייני מיגמר גמירי על כן פרש"י סתמא לשמה קמסהיד ואתי שפיר" עכ"ל.

והיינו שמבאר ברש"י כהפוסקים דסב"ל שצריך להוציא כוונת הלשמה דוקא בדיבור, וכדלעיל דהצפ"נ הכריח דרש"י סובר דהלשמה קאי על צורת האישות, וכמו שביארנו לעיל בשיטת התוס' בע"ז הנ"ל.



שליח שהביא גט מקוים [גליון]

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגליון תתקכח (עמ' 24) הקשה הרב י.מ.וו. שי' על דברי התוס' (ב, ב ד"ה מאי בינייהו) שכ' דבשטר מקויים אצ"ל בפ"נ ובפ"נ, דהרי מבואר בכתובות (כא, א) בתוד"ה עד ודיין דגם בשטר מקויים (היינו שיש עליו הנפק) אפשר לטעון מזוייף ולהצריך קיום על השטר או על ההנפק, וכן מוכח מהגמ' בכתובות שם, וא"כ אמאי בשטר מקויים אצ"ל בפ"נ ובפ"נ, הא אכתי יכול הבעל לערער? עכתו"ד, וע"ש מה שתיירן.

ולא הבנתי הקושיא, דלדבריו עדיפא מיני' הו"ל להקשות, דמהו בכלל התועלת בהנפק להוכיח שהשטר אינו מזוייף, הרי כמו שאפשר לזייף חתימות העדים כמו"כ אפשר לזייף חתימות הדיינים? אך התי' הוא פשוט, דחתימות הדיינים הוא (בדרך כלל) הרבה יותר קל לברר מחתימות העדים, וכפשוט דבדרך כלל הב"ד שקיימו השטר קיימו גם עוד שטרות וידועים גם בענינים אחרים. וא"כ, אף דבנדו"ד, בשטר מקויים, אכתי יכול הבעל לערער, מ"מ הרי אין שום טעם להצריך בפ"נ לרבא, דהרי ליכא בזה החיסרון דאין עדים מצויין לקיימו, דאפשר לברורי. ואף דבדודאי יתכן מצב שא"א לברר גם חתימות הדיינים (וכדמשמע דזהו ההיכי תימצי בשו"ע שהעתיק בהמשך ההערה, שלכן הוי מקום דחק ועיגון), אבל הרי גם בא"י יש אפשריות שלא יוכלו לקיים החתימות, כמובן, ומ"מ לא הצריכו בפ"נ, כי המצב שם בכלל לא הוי בגדר אין עדים מצויין לקיימו.

ואף שהתוס' כ' דשטר מקויים הוי כמו אתיוהו בי תרי, ובאתיוהו בי תרי שוב לא מהני ערעור הבעל לפי' התוס', אמנם (נוסף לכך שזה אפשר להקשות גם לתי' הא' שכ' שם) הרי גם בשטר מקויים לא שייך לערער על הגט, ורק ששייך ערעור אחר, על הקיום גופא, והי' ראוי לתקן בפ"נ מטעם זה, וע"ז נת' דלענין חתימות הדיינים לא חשיב אין עדים מצויין לקיימו.

ועוד יש להוסיף, דבשטר מקויים בפשטות הוי חידוש טפי לטעון מזוייף (ובפשטות ה"ז יותר חוצפה לזייף חתימות הדיינים - דלכן הוצרכו התוס' להוכיח מהגמ' שם דשייך בזה ערעור). והנה מבואר מהסוגיא

דמטרת התקנה הי' שלא יערער הבעל, ואף אם הי' נאמן אם הי' מערער, מ"מ הי' מובן התועלת בהתקנה באם ע"י התקנה "רוב הפעמים לא יערער" (וכמבואר בדף ג, א תוד"ה חד), ורק שבאם הי' נאמן אם הי' מערער נגד ע"א, אז הי' קשה להגמ' דהוי חומרא דאתי לידי קולא. א"כ בגט שאינו מצוי שהבעל יערער, לא היו מתקנים בפ"נ, אף אם הי' נאמן אם הי' מערער. ועפ"ז י"ל עוד דעכ"פ בגט מקויים לא מצוי שיערער הבעל (במכ"ש שלא יערער נגד ע"א אף שאם הי' מערער הי' נאמן), ורק שאם יערער אז הוכיחו התוס' מהגמ' שיהי' נאמן, וא"כ עכ"פ אין סבה להתקנה.

ובענין התי' (הא') שהביא שם דבגט מקויים לא תקנו תקנה זו, הנה בדא"פ י"ל הסברה לזה ע"פ מה שי"ל בגדר התקנה דבפ"נ ובפ"נ, דא"ז רק שתיקנו שהשליח צריך להעיד, אלא שמדרבנן הוי הגט פסול (והחשש דרבנן דערעור בעל הוא רק סיבת התקנה, אבל התקנה בפועל הוא שמדרבנן חשיב השטר כמזויף או שלא לשמה), וכדמשמע קצת מל' הגמ' (ט, ב) דקרי לזה פסולא דרבנן (וכפי שנת' במ"א כמה יסודות לזה), ועפ"ז א"ש דלא שייך תקנה זו (שיהי' נחשב לגט פסול מדרבנן) בגט מקויים, אף שגם בזה אם יערער הבעל יצטרך קיום. ולא באתי אלא להעיר.



חסידות

תכלית בריאת האדם

הרב שמואל חיים בלומינג

ר"מ בישיבה

באגרת הקודש של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ליי"ט כסלו תרס"ב (נעתק ב'היום יום' בתחילתו) כתוב: "זה היום תחילת מעשיך שלמות הכוונה האמיתית בבריאת האדם עלי ארץ להמשיך גילוי אור פנימיות תוה"ק".

ובהמשך המכתב: "שיאיר בפנימיות נפשנו אשר כל עצמותינו (ר"ל כל מציאותנו העצם וההתפשטות כו') יהיו אליו ית' לבד . . כל עשיותינו וענינינו יהיו בכוונה אמיתית לשם שמים" עכלה"ק.

ונראה להסביר הא דענין זה הוא "שלימות הכוונה האמיתית בבריאת האדם עלי ארץ", עפמש"כ בספר תניא קדישא פרק ל"ג: "וזה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאת כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו דירה זו בתחתונים".

וממשיך לבאר דענין זה "הוא יחוד השם האמיתי אשר אפי' בארץ מתחת אין עוד מלבדו וזו היא דירתו בתחתונים".

ובהערת הרבי (נדפסה בכ"מ, ומהם לקוטי ביאורים (קארף) ח"א עמ' רב): "אז די נבראים התחתונים זאלן וויסן און בטל זיין צום ענין פון אין עוד מלבדו". והיינו דעי"ז שהאדם הוא באופן כזה שמתאים ליחוד השם האמיתי (ש"הוא לבדו הוא בעליונים ותחתונים ממש כמו שהיה לבדו קודם ששת ימי בראשית") בזה מתקיים ה"דירה לו ית' בתחתונים", שבתוך הנבראים התחתונים מתגלה איך שהוא ית' לבדו דר כאן למטה בעוה"ז התחתון ואין עוד מלבדו, (מפני שכל העולם ומלואו בטל במציאות ממש אצלו ית' כמבואר בתניא שם).

והנה ענין זה הוא א' מהענינים העקריים שפנימיות התורה, תורת החסידות, מתדיר לתוך האדם, שיאיר בפנימיות נפשנו ענין יחודו ית' האמיתי איך שהוא לבדו הוא ואין זולתו, ויהי' קבוע בלב האדם.

וכמבואר בדרך מצותיך מצות אחדות השם (פ"ג) ד"ע"פ עומק יסוד הבעש"ט נ"ע בזה"ק יתפרש ענין זה ביותר הפלא ופלא בביאור ענין היחוד . . שאין עוד שום מציאות כלל זולת מציאותו ית' . . ולכן צ"ל בחי' אין ואפס וכמותו בעולם ולא לומר אני אלא לעשות מאני אין (עס איז ניטא קיין איך) . . וזהו אמיתית החסידות" ע"ש בארוכה.

אשר עפ"ז יבואר היטב הא דהמשכת אור פנימיות תורתנו הקדושה שיאיר בפנימיות נפשנו אשר כל עצמותינו יהיו אליו ית' לבד, זהו שלימות הכוונה בבריאת האדם עלי ארץ, כי עי"ז נהי' לו ית' דירה זו בתחתונים "וזה כל האדם".



כתיבת התיבה 'מאוד' מלא בדף השער של התניא

יוסף יצחק יהושע (בר"פ) העכט

מח"ס אתפשטותא דמשה על הרמב"ם

בדף השער של ספר התניא איתא בתוך הדברים, וז"ל: "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיוך ובלבבך לעשותו". ע"כ.

והעיר ידידי הרה"ח הרי"ד קלויזנר שיחי' מנחה"ח לפני זמן בעיתון כפר חב"ד, שבכתוב איתא תיבת מאד בלי ווא"ו, ומהו הביאור שכתבו אדה"ז בווא"ו. והוסיף להקשות שבגוף ספר התניא רפי"ז העתיק כל הכתוב עם תיבת מאד בלי ווא"ו. והוא ביארו ע"ד החסידות, ודשו בה רבים, וגם העירו שהרבי ענה ע"ז לא' ביחידות, ואין כ"ז תח"י.

ואולי י"ל, ובהקדים מ"ש בשו"ע אדה"ז הל' שבת סי' שלד סי"ב-י"ג וז"ל: "...בימי חכמי התלמוד לא ניתנו ליכתב אלא כ"ד ספרים אבל לא תורה שבעל פה ולא כל הברכות והתפלות שתיקנו חכמים אלא היו בעל פה ואף כ"ד ספרים לא ניתנו ליכתב אלא על עור בהמה טהורה ובכתב אשורי ולשון הקודש ובדיו אבל לא על הנייר ולא בכתב . . ואם נכתבו בכתב . . אפי' בחול אסור לקרות בהם אלא מניחם במקום התורפה והם מתאבדים מאליהם עם האזכרות שבהם הכתובות ג"כ באותו כתב . . וכל זה בימיהם אבל עכשיו משום עת לעשות לה' הפרו תורתך התירו לכתוב כל הספרים אפילו של תורה שבעל פה וכל הברכות והתפלות מפני שנתמעט הלב ונתרבה השכחה ולכן מצילין אותם מפני הדליקה ומכל מקום התורפה בשבת כו'.

(וכן אסור לכתוב שמות שאינן נמחקין או פסוקים בקמיעות או בשאר מקומות שלא שייך בהם עת לעשות לה') ואפילו כותב אשורית ולשון הקודש ובדיו על הקלף הרי לא ניתנה תורה ליכתב אלא ספר שלם ולא פרשיות פרשיות אלא משום עת לעשות לה' כמ"ש ב"ד סי' רפ"ג. . . ומכאן אמרו חכמים כותבי קמיעין וכל כיוצא בהם מדברים שלא שייך לומר בהם עת לעשות לה' הרי הם כשורפי תורה שהרי לא יצילו אותם מפני הדליקה בשבת ויניחום לשרף.

ויש אומרים שמותר לכתוב ולהציל שכיון שניתן רשות לכתוב אזכרות בברכות וכן פסוקים שבסידורי תפלות ותחנונים משום עת לעשות לה' הוא הדין שניתן רשות לכתבם בקמיעות או שאר מקומות אע"פ שלא

שייך בהם עת לעשות לה' ובלבד שלא יכתבם במקום שיוכלו לבא לידי בזיון כגון באגרות כמ"ש ב"ד סי' רעו והעיקר כסברא הראשונה". ע"כ. דמכריע שהעיקר כסברא הראשונה שאסור לכתוב היכא שלא שייך בהם עת לעשות לה'.

וכ"כ בהל' סוכה סי' תרלח ס"כ: "אותן אנשים שחוקקים פסוק בסכת תשבו כו' על הדלעת ותולים בסוכה לנוי צריך למחות בידם לפי שאסור לכתוב פסוקים מן התורה אלא אם כן יש בהם ספר שלם כמו שנתבאר ביו"ד סי' רפג וחקיקה היא ככתיבה לענין זה". ע"כ.

ובהל' שבת סי' רפד ס"ד כ': "...ואף שבימיהם היה אסור לכתוב פרשיות פרשיות בפני עצמן כל שאינן ספר שלם בין שהן מן התורה בין שהן מנביאים וכתובים כמ"ש ב"ד סי' רפג אעפ"כ התיירו לכתוב הפטרות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך שאין יכולת ביד כל צבור לקנות להם נביאים שלמים ויתבטלו מקריאת ההפטרות לגמרי. ואף שעכשיו שנתגלית מלאכת הדפוס והספרים בזול אעפ"כ מותר להדפיס או לכתוב ההפטרות בלבדן לפי שאף אם ידפיסו ספר נביא שלם על הנייר לא יהיה מותר לקרות בו אלא משום עת לעשות לה' כיון שאינו על עור בהמה טהורה ואינו עשוי בגלילה ואף אם בהפטרות זו הנדפסת או הכתובה יש בה חסרון הרבה תיבות קורא החסרון בעל פה אם הוא בענין שאין איסור משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה (עיין סי' קמג)". ע"כ.

ועפכ"ז נראה ברור שאסור לכתוב ולהדפיס ולקרוא פסוק שלם כשאינו ספר שלם. ולשיטת אדה"ז כל ההיתר הוא רק היכא ששייך עת לעשות לה'. וא"כ י"ל שדף השער שענינה להבהיר תוכן המדובר בגוף הספר ולא ללמוד מתוכה [אע"פ שקורין ולומדין אותה] אינו שונה "מקמיעות או שאר מקומות" [וחקיקת פסוק בדלעת] שכ' אדה"ז בשו"ע שלא שייך בהם עת לעשות לה'.

משא"כ הכתוב שמוכא בגוף הספר (רפי"ז) שע"ז יש ההיתר של עת לעשות לה'.

אבל הני מילי שאסור בדף השער וכדומה היכא שהכתוב הוא ככתבו משא"כ כשמשנים אותו, כמבואר בתשב"ץ נעתק בפתחי תשובה לשו"ע יו"ד סי' רפג ס"ק ב' וז"ל: "עיין בתשב"ץ ח"א סימן ב' שכתב דמה

שאפשר להתיר בזה הוא שיכתוב התיבות חסירות בסופן כגון זה וידב' ה' א' מש' לאמ' דב' א'. או באמצעיתן כגון ברשי"ת ברש"ן בלא א' או שיכתוב התיבות מלאות לאמור מושה אהרון דכה"ג לאו ספר מקרי אלא אגרת . . . זה הכלל כל כתיבה שיפסול בה ס"ת מותר לכתוב המגילה הזאת ומיהו דוקא פיסול שהוא באיכות הכתיבה אבל פיסול אחר לא. וכתב עוד דנראה לו להתיר בכל ענין כדעת הרי"ף ז"ל דהאידינא מותר לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בו משום עת לעשות גו' (וכ"כ הט"ז וש"ך כמו שהובא בבה"ט סק"א) ובלבד שלא יכתוב יותר מג' תיבות בלא שירטוט כבסי' שאח"ז (ואפשר דגם לענין זה מהני אם שינה האותיות בא' משינויים הנזכרים) ... ע"כ.

וי"ל שהתכוון אדה"ז לכ"ז בהוספת האות ווא"ו בתיבת מאד בדף השער, ולשיטתו בשו"ע שלו.



מעלת "בתי" על "אחותי" ו"אמי"

הרב חיים מרדכי פעוונזנער

שליח בפרפניון - צרפת

בתו"א ד"ה רני ושמחי (לו, א) וביאורו (לו, ד) מבאר בעבודת ה' מ"ש בהמדרש "לא זו מחבבה עד שקראה בתי . . . עד שקראה אחותי . . . עד שקראה אמי..." (בתי - מקבל, אחותי - שותפות ואמי - מס"נ), עיי"ש בארוכה.

ובד"ה החודש תשל"ה (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קצה ואילך) ובד"ה רני ושמחי תשכ"ז (סה"מ הנ"ל עמ' רפג ואילך) מבאר הרבי שיש מעלה בבחי' בת לגבי שתי הדרגות האחרות, וזה מתבטא בביטול שלה, שהרי כל מה שיש לה הוא מלמע' (משא"כ אחותי ואמי), ועיי"ש שמעלת בתי מתבטא גם לגבי ההמשכה וגם לגבי האדם העובד.

ויש להעיר שגם בנגלה מצינו מעלת בתו על אשתו בנוגע לירושה. שהאלמנה - אשתו של המנוח, ניזונת מן הירושה כ"ז שהיא בבית בעלה, וגם אז מעשי ידי' ליורשים משא"כ הבת ניזונת מן הירושה ומ"מ מעשי

ידי' שלה, וכל' הגמ' (ב"ב קמא) לדעת ר' יהודה, חפץ אדם בהרווחת בתו יותר מבניו, ע"ש.

וכ"ה בפשטות, שאדם מתעסק בביתו יותר מבניו, שלאחר מותו - הם ירשו נחלתו משא"כ הבת.



אדם קדמון – נפש נושא כוחות [גליון]

הרב מנחם מענדל וואלף

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (עמ' 92) העיר הרב מ.מ. על מש"כ (בגליון תתקכח עמ' 41 ואילך) בענין הכלים שבא"ק, שהם בדוגמת נפש נושא כחות, והבאתי על זה משל משייכות האבן להקצוות שאל' נזרקת. ותוכן דבריו הוא, דא"א לומר בדבר שבא מדבר שני שהוא בניגוד לו, שיש לזה מקור בהדבר עצמו. ולכן בסוגיית נפש נושא כחות, אינו מתאים להביא דוגמא ע"ז מזריקת האבן, דאע"פ "שהאבן הולכת להיזרק", מ"מ אי"ז טבעה של האבן, ולכן אין להזריקה שום מקור בהאבן. ויפה העיר.

ולעצם הענין, יש לומר שהמשל שהבאתי מזריקת אבן (בגליון תתקכח עמ' 41 ואילך) איך שהקצוות נכללים בהפועל, הוא יותר מכוון כלפי היכולת של האדם לזרוק, ובזה שפיר אפשר לומר שביכולת האדם לזרוק יש כאן אפשרות למציאות (מוגדרת לפי הקצוות), ואפשרות זו נמצאת במקום הנפש (שהרי מדובר אודות יכולת הנפש) ומצד אפשרות זו אין כאן ששה קצוות, שיש כאן רק הנפש, ומצד שני א"א לומר שמקום הנפש הוא כמו שהוא לעצמו ממש, שהרי מדובר אודות יכולת לזרוק ובוודאי יש לה שייכות לקצוות, וכמ"ש שם בארוכה.

ואכ"מ להאריך, והמשל מובא כאן רק להמחיש קצת את עצם ענין ההתכללות בנפש נושא כחות.



רמב"ם

כוי לענין כלאים

הרב יוסף משה מרזוב תושב השכונה

כתב הרמב"ם בהל' נזירות פ"ב ה"י-יא וז"ל: "שהכוי יש בו דרכים שוה בהן לחיה ויש בו דרכים שוה בהן לבהמה ויש בו דרכים שוה לחיה ולבהמה ויש בו דרכים שאינו שוה לא לחיה ולא לבהמה. . דרכי הכוי בעניני המצוה לא בטבעו ותולדתו. כיצד. . הרי הוא כלאים עם הבהמה וכן עם החיה כאילו אינו חיה ואינו בהמה". עכ"ל. ובהלכות כלאים פ"ט ה"ה כתב: "והכוי כלאים עם החיה ועם הבהמה ואין לוקין עליו מפני שהוא ספק". וכן הוא במשנה (בכורים פ"ב משנה יא).

ולכאור' צ"ל מה ענין שמיטה אצל הר סיני, הרי איסור כלאים הוא להרכיב שני מינים שונים אפילו אם שניהם חיות או שניהם בהמות וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות כלאים פ"ט ה"א): "המרכיב זכר על נקבה שאינה מינו בין בבהמה בין בחיה ובעופות ואפילו במיני חיה שבים הרי זה לוקה מן התורה וכו'". עכ"ל. וכוי לדעת רמב"ם הרי הוא בריה בפני עצמה ולא הכריעו בו חכמים אם מין בהמה הוא אם מין חיה הוא (כמ"ש בכסף משנה הלכות ביכורים פ"ט ה"ה ע"ש). ומדוע כותב הרמב"ם "הרי הוא כלאים עם הבהמה וכן עם החיה כאילו אינו חיה ואינו בהמה" הרי איסורו עם הבהמה ועם החיה הוא משום שהוא בריה בפני עצמה ומין בפני עצמו ואסור עם כל שאר המינים ולא משום שאינו חיה ואינו בהמה דאפילו אם הוא חיה או בהמה הי' אסור עם כל המינים בין חיות בין בהמות לפי שאינם מינו. ומדוע כותב "ואין לוקין עליו מפני שהוא ספק" הרי הספק הוא אם הוא חיה או בהמה אבל בין כך ובין כך בריה בפני עצמו הוא וצריך ללקות אם מרכיבו על כל ברי' בין חיה בין בהמה אלא אם כן מרכיבו על הכוי.

ונראה לומר הביאור בזה בהקדם מה שכתב הרמב"ם (שם ה"ה): "מין שיש בו מדברי וישובי כגון שור הבר עם השור והרמך עם הסוס מותר

להרכיבן זה עם זה מפני שהן מין אחד". ועל פי זה יש לומר הכוונה במאמר חז"ל (חולין פ, א) "כוי בריה עצמה היא ולא הכריעו בה חכמים אם מין בהמה היא אם מין חיה היא", היינו שנסתפקו חכמים אם הברי' הזאת היא מאותו מין של אחד מהמיני בהמות או מאותו מין של אחד מהמיני חיות על דרך שור הבר עם השור והרמק עם הסוס.

ועל כרחק צריך לומר כן שהרי כתב הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פ"א ה"ח): "אין לך בכל בהמה וחיה שבעולם שמותר באכילה חוץ מעשרת המינין המנויין בתורה שלשה מיני בהמה והן שור שה ועז ושבעה מיני חיה איל וצבי ויחמור ואקו ודישון ותאו וזמר הן ומיניהן כגון שור הבר והמריא שהן ממין השור" והרי הכוי כשר הוא ומותר באכילה ואם כן אי אפשר לומר שהוא מין אחר לגמרי ועל כרחק הוא מאחד מהעשרה מינין הללו.

ומסתבר לומר שהספק של חכמים לענין הכוי היה בין מין מסוים מהבהמות למין מסוים מחיות שהרי השלשה מיני בהמה וכן השבעה מיני חיה הם מינים שונים ונפרדים זה מזה והיה הכוי דומה קצת למין פלוני מן החיות ולמין אלמוני מן הבהמות. ולפי זה הא דאמרינן "הכוי כלאים עם החיה ועם הבהמה" הכונה היא עם אותה מין בהמה ואותה מין חיה שנסתפקו חז"ל אם הכוי הוא ממינם וכל איסורו הוא מחמת ספק ולכן אינו לוקה אבל עם שאר מיני בהמה וחיה שהיה ברור לחז"ל שאין הכוי ממינם האיסור הוא ודאי ולוקה על הרכבתם.

ועל פי זה יובן כוונת רמב"ם במ"ש "הרי הוא כלאים עם הבהמה וכן עם החיה כאילו אינו חיה ואינו בהמה" כי מותר להרכיב בהמה על בהמה אחרת אם הם מאותו המין אף על פי שאינם מאותו המין ממש כגון שור הבר והמריא עם השור והרמק עם הסוס, ואילו ידענו מאיזה מין הוא הכוי ה' מותר להרכיבו עם המינים שהם ממינו (אף שאינם מינו ממש) אבל כיון שהדבר בספק אזי אסור כאלו אינו ממין חיה פלונית שנסתפקו אם הוא ממינה ואינו ממין בהמה אלמונית שנסתפקו אם הוא ממינה.

איברא, דיש לומר באופן אחר קצת, שהספק בענין הכוי הוא על כל אחד ממיני הבהמה והחיה הכשרים ולפי זה הא דאמרינן "הכוי כלאים עם החיה ועם הבהמה" הכוונה בזה היא עם כל אחד אחד מהמיני בהמות וחיות הכשרים, ואינו לוקה כיון שאיסורו מספק (ואין הולכים בזה אחר

הרוב). אבל אם ירכיב על מין ממיני הבהמה והחיה הטמאים ילקה שאין כאן ספק.

והגם שהוא דוחק לומר שנסתפקו לכל אחד מהעשרה מיני בהמות וחיות שהם מינים שונים ונפרדים זה מזה, מכל מקום מסתבר לומר כן מחמת הא דלשון השגור בענין הכוי הוא 'ספק חיה וספק בהמה' ולא 'ספק חיה פלונית וספק בהמה פלונית', ועוד כמה לשונות בגמרא בענין הכוי שמשמעותם כן, וכן דברי הרמב"ם בענין זה אתיין כפשטותם שאם הרכיב כוי באיזה מין חיה שהיא או באיזה מין בהמה שהיא אינו לוקה. והגם דלפ"ז אחתי קשה מדוע לא מפורש בדברי חז"ל ורמב"ם דהספק הוא רק בין בהמות וחיות הכשרים, מכל מקום עדיף הוא מהתירוץ הא' שנסתפקו על בהמה וחיה מסויימת - שאם כן היה להם לפרש על איזה מין בהמה ועל איזה מין חיה הוא הספק שהרי זה נוגע לדינא. משא"כ זה שהדין הוא דוקא עם המינים הכשרים הגם שאינו מפורש במקומו הוא מובן ממקום אחר (מזה ש"אין לך בכל בהמה וחיה שבעולם שמותר באכילה חוץ מעשרת המינים המנויין בתורה"). ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



הלכה ומנהג

תשובה בענין 'מצות נר חנוכה לבנות הלומדות בסמינר'

הרב יקותיאל פרקש

מח"ס כללי הפוסקים וההוראה ועוד ספרי הלכה

ומו"צ בירושלים עיה"ק

ערב חנוכה ה'תשס"ז

במענה לשאלת מנהל מוסד לבנות הלומדות בסמינר, שיש להן חדרים שכורים ברחבי העיר שבהם ישנות. ואילו לאכול אוכלות כולן בחדר האוכל. ונפשו בשאלתו: א. היכן תדלקנה האם דוקא בחדרי השינה שלהן או בחדר האוכל. ב. האם כל אחת צריכה להדליק, או שיכולות להשתתף

בפרוטת והאחת תדליק עבור כל הבנות [בחדר השינה שלהן, או בחדר האוכל]. ג. באם ידליקו בחדר האוכל, האם חייב דוקא שהן עצמן תדלקנה או שיכול הוא להדליק עבורן כמנהל המוסד.

תשובה:

א. חובת הבנות בהדלקה: בעיקרון חייבות הנשים בהדלקת נר חנוכה, אלא שלפועל נהגו שהבעל או הבן הגדול שבבית מוציאים אותן ידי חובת הדלקה ואינן מדליקות בעצמן. ובאחרונים דנו בטעם הדבר מדוע אכן נהגו כן, וראה ב'שערי הלכה ומנהג' או"ח חלק ב' [עמ' ערה], מה שכתב הרבי בזה. אמנם כאשר אין הבעל או הבן הגדול מדליק בביתן, אכן חייבת האשה להדליק בעצמה.

אלא שאם מדליקים בבית הוריהם של הבנות, הרי שהן גם כן בהיותן מבני הבית נפטרים בהדלקה שבביתן, למרות שאינן נוכחות שם. וראה השקו"ט בזה באנצ"ת [ערך חנוכה], האם הכלל שדי בכך ש"מדליקין עלי בגו ביתאי" קאי גם על כל בני הבית, או רק על הבעל בנוגע להדלקת אשתו. ולמעשה בנדון דידן נראה, שלמסקנא אכן אותן הבנות שהוריהן מדליקות בביתן יוצאות בכך ידי חובה ואינן צריכות להדליק בעצמן. אמנם אותן הבנות שבאות מבתיים שלעת עתה אינם שומרי תומ"צ, או שמסיבה אחרת אין מדליקים בביתן - כמובן שחייבות בהדלקת הנר.

ב. והאם תדלקנה במקום האכילה או במקום השינה, גם בזה ידועה המחלוקת בפוסקים - ונראה שבנדון דידן, כדי להקל את אופני ואפשרויות ההדלקה של הבנות, נסמוך על הפוסקים שדי בכך שמדליקים במקום האכילה. וכן סתם הלכה למעשה, לאחר ברור השיטות בזה - בספר 'חובת הדר' [הגר"י בלוין] בדיני "נר חנוכה" פרק א' סעיף יג.

ג. ובשאלה האם יכולות להשתתף בפרוטות וכו' - יש לדון: לפי שמצינו דין ההשתתפות בפריטי בנוגע לאכסנאי, שמבואר שהיינו מי שאינו סמוך על שולחן בעל הבית. וכן מצינו דין הסמוך על שולחן בעה"ב, שדינו שווה לבני ביתו של הלה - וכלל אינו צריך להדליק מן הדין ויוצא בהדלקת בעל הבית, ממש ככל בני ביתו. אמנם נידון דידן, דומה לכאורה לדין שני בעלי בתים הדרים בבית אחד. שהרי הבנות אינן סמוכות על שולחן מנהל המוסד, שהרי כל אחת משלמת סכום נכבד מאד עבור האוכל שמקבלת שם - ודומה הדבר לכאורה, כאילו המוסד הוא רק

מעין "אורגניזטור" [או "קייטרינג"] שדואג להביא האוכל בזמן ומקום הראויים וכו'. אבל כל אחת אוכלת משל עצמה, שקונה את אכילתה בתשלום החודשי שמשלמים עבורה ההורים וכיו"ב. ואם כן, יש לדון האם מהני השתתפות בפריטי לשני בעלי בתים [שאינם אכסנאים האחד אצל השני] הדרים בבית אחד. ומצינו שנחלקו בזה גדולי האחרונים, ובקצרה הובא במשנה ברורה בביאור הלכה ריש סי' תרעז [ד"ה עמו] עיי"ש מפמ"ג לבוש ופרי חדש, ושבלי הלקט. אמנם בספר 'חובת הדר' הנ"ל שם [פרק א' הערה לה], הוכיח מכמה ראשונים שאכן הצדק עם המקילים שגם בזה מהני השתתפות בפריטי. ולהוסיף, שבכללות הדין האם יש לתלמידים האוכלים במוסד וכו' דין בעלי בתים או דין אכסנאי, גם דן בספר הנ"ל שם [הערה נט] להחשיבם כאכסנאי, מכיוון שהנהלת המוסד יכולה לסלקם בכל עת. אלא שיש עדיין לדון בזה, ואכמ"ל בשקו"ט ואריכות וכו'.

ד. אלא שנשאלת השאלה, מהו גדר ההשתתפות בפרוטה. האם זה מכיוון שחייבים להדליק שמן שיש בו שיווי ממון, ופחות מפרוטה אינה ממון - כלומר, שהמשתתף קונה בפרוטה זו חלק בשמן בשווי זה. ואם אכן כן הוא, הרי שהדבר מועיל רק אם יש מספיק שמן בשווי שיעלה בכדי פרוטה לכל אחד מהמשתתפים. ואם יש כמה וכמה משתתפים בשמן זה, באופן שלא נשאר לכל אחד לפחות כדי שווה פרוטה בו, לא יצאו ידי חובה. או שאולי אין ההשתתפות בפרוטה כדי לקנות בו חלק בשמן בשווי זה, אלא בכדי ליצור מצב שבו הופכים שני אנשים לשותפים יש צורך בנתינת פרוטה מכל אחד בכדי להופכם לשותפים - וברגע שנעשו שותפים, הרי שכל אחד שותף בכל טיפה מהשמן וכו'. וכעין קרבנות ציבור שבאים ממחצית השקל שנותן כל אחד מישראל, ובזה נעשה שותף שהקרבן הוא גם עבורו - למרות שבוודאי שאין בקרבן בכדי שווה פרוטה עבור כל אחד מששים ריבוא שבישראל. או שאולי יש לחלק ולומר, שנידון דידן דומה למה שדן במנחת חינוך [מ"ע שכ"ה ש"כ] אודות דברי רש"י בסוכה (כז) דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות כתיב, דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בה זה אחר זה - ואי אפשר שיהא לכולן דלא מטי שו"פ לכל אחד אלא ע"י שאלה. ותמה ע"ז במנ"ח, דא"כ מצה שאין בה שו"פ לא יצא י"ח. ובשע"ת או"ח סי' תפב מחלק, דשאני

שותפות דהיכי דלא מטי שו"פ לאו מידי הוא והיכא דבעי לכם [כגון בסוכה] אין זה שלו. ומובן שזה הוא במצווה שתנאי המצוה שתהיה שלו. ולכאורה עפ"ז בנדו"ד שהשמן צריך להיות שלו, שהרי לשם כך משתתפים בפריטי - אולי אכן לא מהני. לאידך גיסא, יש מקום לסברא שנדו"ד דוקא דומה למצה ולא לסוכה. שהרי סוף סוף לא נאמר בנר חנוכה דבעינן "לכם", שהרי לא זכור לי שיהיה כתוב היכן שהוא שאינו יוצא בשמן שאלו. לאידך גיסא, אכן מצינו בנוגע לנר שבת בשוע"ר סי' רסג [סעיף ג' במוסגר] שחוזר כמה פעמים על הדרישה, שר שבת שמדליקים עבורו צריך להיות משלו, עיין שם. לעומת זאת בנוגע לפת העירוב, מפורש שאין צריך להיות עבור כל אחד שווה פרוטה. אמנם לכאורה משם אין ראיה, שהרי לא מצינו בעירוב שצריך כל אחד לתת פרוטה משא"כ בנדו"ד בנר חנוכה, שאכן מוצאים את הסגנון להשתתף "בפרוטה".

ה. וחכם אחד העירני, שבשו"ת 'להורות נתן' ח"ב סי' נו (להרב געשטעטנער) מגדיר את דין השתתפות בפריטי כדי שיהא לו שייכות להמצוה, או (באו"א) כדי שיהא לו חלק בהבית וממילא יוצא בהדלקת הבעה"ב ע"ש. ולפ"ד לכאורה בנדו"ד יצאו אפי' אין פרוטה לכאו"א בהנרות. וכן העיר ממה שהובא בספר נטעי גבריאל [פרק י"ב] בהע' מ"קונטרס הלכות חנוכה לתלמידו של בעל התרומה" שדין השתתפות בפרוטה הוא "כדי שיהיה דעתו של בעה"ב עליו בשעת הדלקה", ולפ"ז ג"כ עולה כנ"ל. אלא שאין הספרים הללו תח"י, ומכל מקום נראה לכאורה שאינו מתאים לדברי אדה"ז בסי' רסג שהבאנו לעיל שדורש שיהי' הנר משלו דוקא. וראה ב'שמירת שבת כהלכתה' ח"ב [פמ"ה הע' כח] שפשיטא לי' שא"צ שו"פ בנר לכאו"א כשמקנים לכ"א חלק בהשמן, אלא שאינו מביא שום ראיה לדבריו, אלא כותב רק: "והרי אם רבים הם השותפים, אי אפשר שיהא לכולן. דלא מטי שוה פרוטה לכל אחד". וערבך ערבא צריך - שהרי על זה גופא אנו דנים: האם כשרבים השותפים, צריכים או אין צריכים שיהיה שווה פרוטה לכל אחד!

ו. ויש עוד להאריך בשקו"ט בזה, אבל נראה עיקר שאכן אין צורך שיהיה בשמן פרוטה עבור כל אחד - והעיקר שיתן פרוטה עבור השמן, או שבעה"ב יקנה לו חלק בשמן, כדי שיהפוך בכך לשותף וכו'. ואי בעית

אימא שכן מדויק בשוע"ר (סי' רסג ס"ט): שכותב "ע"י שיתן פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בנר שלו, או שיקנה לו בעל הבית חלק בנר שלו במתנה". שבחלק הראשון נאמר "שיתן פרוטה" ובחלק השני נאמר רק "חלק בנר שלו". [והעירני בדיוק זה, ידידי הרשד"ב לוי'ן שיחי']. ולכאורה יש להביא ראיה שאכן אין נתינת הפרוטה בכדי לקנות השמן, שהרי מטלטלין אין נקנין בכסף וצריך משיכה. ועוד וגם זה עיקר, שהרי ידוע הכלל "דמדשתקי... מכלל דלא סבירא להו". ומכיוון שבנו"כ השו"ע ובפוסקים לא חילקו בין מספר האכסנאים המשתתפים וכו', מכלל דלא סבירא להו לחלק בכך. והלום הראני בני היקר הרה"ת מרדכי שיחי' בשו"ת 'פני מבין' [או"ח סי' רכב ד"ה אחרי שכתבתי] שלאחר שמביא משו"ת 'בית שערים' [סי' שסא] שכתב שגר חנוכה צריך להיות משלו והראיות והשקו"ט בדבר, כותב הוא: "לענ"ד ודאי בנר חנוכה יוצאין אף בשאינו שלו, והא דאיתא בסי' תרעז דאכסנאי צריך להשתתף בפרוטה יען דלא עשה שום מעשה, ולכן צריך להשתתף בפרוטה... וראיה ברורה לענ"ד דהא דצריך לתת פרוטה אין הטעם משום שיהיה שלו, דהלא מעות אינן קונות - דהפקיעו חכמים קנין מעות. ואף די"ל דבמצוה אוקמינהו אדין תורה... אמנם יותר מסתבר לענ"ד דסתמא קאי דין זה בש"ס שבת דאכסנאי משתתף בפרוטה אפילו לר"ל דס"ל דמעו' אינן קונות רק משיכה. אלא ע"כ דעכ"פ הקונה במעות יש לו קצת חלק, דאם חוזר קאי במי שפרע, ואין צריך שיהי' שלו ממש ורק שיהי' לו חלק במצוה..." עיי"ש עוד.

סיכומם של דברים: נראה שגם במשתתפים רבים, כל שמשתתפים בפרוטות - או שמי שקונה את השמן מזכה לכל אחד מהציבור חלק בשמן, שפיר דמי. ולכן הוריתי, שמי שיקנה את השמן יזכהו על ידי שליח - כדרך שנתבאר בסידור אדה"ז בנוגע לעירוב תבשילין - עבור כל ציבור התלמידות.

ז. ובנוגע לשאלה האם מנהל המוסד יכול להדליק עבורן - או שדוקא אחת מהבנות תדליק. הנה ברור שמנהל המוסד אין חדר האוכל של המוסד מוגדר כביתו, ובמילא לא שייך להדלקה שם. וגם אם אוכל שם כל יום בצהריים, הרי שאין זה ביתו הקבוע אלא כעין מי שאוכל במסעדה מסוימת בקביעות ארוחה מסוימת, שאין זה הופך להיות ביתו - כל עוד

יש לו אכן בית משלו וכו'. ולכן לכאורה לא שייך שהוא ידליק במקום זה עבורן. אמנם יש לדון האם יכול להדליק עבורן, בתורת שליחות. והנה הפוסקים דנו האם ניתן לעשות שליח להדלקת נר חנוכה: כלומר, האם דומה להנחת תפילין וכיו"ב המצוות שעל קרקפתא דבר נש הם, שלא ניתן לעשות שליח שיקיים המצווה עבורו. או שמכיוון שהוא חובת הבית, הרי שכל שלמעשה מדליקים בבית דירתו בשליחותו שפיר דמי. אמנם יש להוכיח, שלדעת רבותינו נשיאנו, אכן מהני שליחות: דהנה בשיחת שבת חנוכה תש"ו שנדפסה בקונטרס ברוך שעשה ניסים [קה"ת תשי"א] אות ב' נאמר: "הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק [אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] פלעגט צינדן ליכט אין הויז פון זיין מוטער, כבוד אמי זקנתי הרבנית רבקה, און אויך פרייטאג ערב ש"ק פלעגט ער דארט צינדן די חנוכה ליכט. הגם ער האט ניט געגעסען און געשלאפן דארט". [תרגום ללה"ק: אבי נהג להדליק נרות חנוכה בבית אמו הרבנית רבקה, וגם בערב ש"ק נהג להדליק שם את נרות החנוכה - וזאת אעפ"י שלא אכל וישן שם"]. והדבר לכאורה מוקשה מאד, שהרי בנו"כ השולחן ערוך נפסק שחיוב ההדלקה הוא בבית האדם, או בדירתו הזמנית שבה ישן [ואוכל] כגון שמתארח בבית אחרים. אבל אורח הבא רק לסעוד למקום כל שהוא, ועתיד לחזור לביתו עוד הלילה - אם ביתו הוא באותה העיר, אינו שייך כלל להדלקה בבית זה. וכן אם ביתו הוא בעיר אחרת אלא שבני ביתו אינם נמצאים עמו אלא נשארו בביתו, גם כן הדין כן. אבל אם נמצא עם בני ביתו בעיר אחרת, יכול להדליק שם. וגם אין מועיל בזה השתתפות בנרות הבעה"ב, שדין זה נאמר רק במי שמתאכסן בבית בעה"ב אבל לא באוכל שם עתה ועוד הלילה חוזר לבית. ובפרט שאדמו"ר אפילו לא סעד שם, וכפי שכותב "ער האט ניט געגעסען . . דארט" - הרי שבוודאי אינו שייך להדלקה בבית זה כלל! אלא שבאמת נראה לענ"ד שמעיקרא לא קשיא מידי. שהרי פשוט שבביתו ג"כ הדליקו - עבור זוגתו הרבנית - ואם כן הרי שיצא ידי חובה ע"ד "מדליקין עלי בגו ביתא". אלא שחסר ענין ה"מהדרין" שצ"ל שכל אחד ידליק, אמנם מכיון שגם אם היה מדליק בביתו לא היה מדליק כי אם חנוכיה אחת, וענין זה הרי נפעל בהדלקת זוגתו הרבנית [או מי שהדליק עבורה], שוב לא הפסיד מאומה בהדלקתו בבית אמו הרבנית. וראה בערוך השולחן סי' תרעא ס"ט שכתב: "עתה

בזמנינו הוחזר המנהג כדברי התוספות [כלומר, ש"המהדרי"ן מן המהדרי"ן" שמוסיפים בכל לילה נר לפי מספרו של היום אינם נוהגים כ"מהדרי"ן" שמדליקים נר לכל אחד מבני הבית]. שהרי הרמב"ם כתב להדליק כמנין אנשי הבית בין אנשים בין נשים וכו' עכ"ל. ובוודאי כן הוא, שהרי הנשים חייבות בנר חנוכה כאנשים, ומימינו לא שמענו זה, ואפילו כשיש כמה בנים גדולים יוצאים בהדלקת אביהם" [ואין הבעל והאב מדליקים בכל יום מספר נרות המתאים למספר בני הבית ולמספר היום הזה, וכמש"כ הרמב"ם שכשיש לו 10 בני בית מדליק בלילה ראשון עשר נרות ובשניה עשרים וכל הלאה]. ועפ"י ד הרי שמוכן שכל שבבית מדליקים עליו, ואילו ברכת שעשה ניסים שמפסיד מי שאינו נוכח בהדלקה לא שייך כאן, שהרי הדליק אצל אמו ובירך עבורה את כל הברכות ודוק. ובנוגע לנידון דידן, הרי מוכח ברור לכאורה מהעובדה שהדליק הוא עבור אמו, למרות שכאמור לא דר שם ואף לא אכל שם וכו' - שס"ל כהדיעות שמועיל לעשות שליח להדלקה [כל שהשליח מדליק בביתו ודירתו של המשלח].

לסיכום: הבנות יכולות להדליק בחדר האוכל של המוסד, ובאופן שכל אחת תשתתף בפרוטה לפחות בקניית השמן. או שאחת תקנה את השמן, ותזכה לכל הבנות על ידי אחר - וכמבואר בסדר עירובי תבשילין בסידור אדה"ז. ואחת מהבנות יכולה להדליק ולהוציא את כולן, ואם רוצה מנהל המוסד להדליק עבורן, יכול לעשות זאת בתורת שליחות שלהן. וכאמור בפתח הדברים, שאם ההורים מדליקים בביתן - יוצאות הן ידי חובה בהדלקתם.



טעות הדפוס בשו"ע אדמו"ר הזקן

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון הבן כהלכתו' בנתיבות התפילה - על דיני טעויות בתפילה

כתב בשו"ע אדה"ז או"ח סי' תקיד ס"ו: "נר של שמן שהוא דולק אסור להגביהו קצת כדי שיסתלק השמן לאחוריו ולא יכבה את האש ואין צריך לומר שאסור להסתפק מהשמן שבנר הדולק דכיון שמסיר שמן מעט

מהנר הוא גורם שהשמן הנשאר בנר מתרחק מעט מאור הדולק ועל ידי זה כהה אורו קצת והרי זה כמכבה".

מבואר בדברי רבינו שמטרת ההגבהה הוא בכדי לעשות פעולה שלא תכבה האש. ולכאורה אם זהו מטרת ההגבהה אמאי אסור להגביהו קצת הלא זהו פעולת הדלקה שמותרת ביו"ט ואינה פעולת כיבוי. ובשוע"ר מהדורה החדשה אות כד כתב מקור לזה: "רש"י שם ד"ה זקף".

וז"ל רש"י מס' ביצה (כב, א) ד"ה זקף לשרגא: "שהיה רוצה שיסתלק השמן לאחוריו, ולא ימשך אחר הפתילה, ותכבה". מכאן מבואר שפעולת ההגבהה הוא פעולת כיבוי שרוצה שיסתלק השמן ולא ימשך אחר הפתילה ואז ממילא יכבה הנר.

וכן כתב רבינו חננאל להדיא: "זקף שרגא כלומר זקפה ונתקבץ השמן לאחוריו" כדי שתכבה מהרה וישאר השמן, ונמצא כאילו מכבה ביו"ט. ולענ"ד ברור שיש כאן טעות הדפוס בדברי רבינו וצ"ל: "ויכבה את האש". ולפלא שבמהדורה החדשה לא העירו ע"ז כלום¹.



שיטת רבנו הזקן בתרי ותרי ספיקא מדרבנן

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

לפי הנראה לענ"ד הסתפק רבינו בתרי ותרי ספיקא מדרבנן, אם אומרים כן רק לחומרא או אף לקולא. ודן בזה בשתי תשובות, מסקנתו בתשובה אחת היא שאומרים כן אף לקולא, אמנם בתשובה השניה מוכיח מסברא שאין אומרים תרי ותרי ספיקא מדרבנן אלא לחומרא ולא לקולא.

¹ אמנם לפי דבריו צ"ב מ"ש "ויכבה את האש", דכיון שמדובר שצ"י סילוק הפתילה האש נכבית מאליה הול"ל כמ"ש רש"י "ותכבה" או כלשון ר"ח "יכבה הנר", אבל "ויכבה את האש" מורה שיש כאן גורם חיצוני המכבה בפועל את האש (הן מפני שמשתמש בלי' זכר ואש הרי ל' נקבה, וגם מפני שהל' "ויכבה את האש" ולא "ותכבה האש" משמע כן). ולולא דבריו משמע שחושש שהשמן יכבה את האש וא"ש. המערכת

והיינו, שספק איסור דאורייתא אסור. ואם יש לו חזקת היתר מעמידים על חזקת היתר ומותר.

אמנם בתרי ותרי, אף שמדאורייתא אמרינן אוקי תרי לבהדי תרי ומוקמינן אחזקת היתר, מ"מ מדרבנן התרי ותרי מבטלים את החזקת היתר, והוי ספיקא מדרבנן, וכיון שהוא איסור דאורייתא, ספיקו לחומרא. במה דברים אמורים, כשהוא איסור דאורייתא. משא"כ ספק איסור דרבנן ספיקו לקולא. ואם יש לו חזקת איסור, יש פוסקים שספיקו לחומרא.

וכאן באה השאלה איך יהי' בתרי ותרי, האם אומרים בזה אוקי תרי לבהדי תרי ומוקמינן אחזקת איסור שאסור אף באיסור דרבנן, או נאמר שמדרבנן התרי ותרי מבטלים את החזקה, ונשאר ספק דרבנן ולקולא. מסקנתו בתשובה אחת היא שהתרי ותרי מבטלים את החזקה, ונשאר ספק דרבנן ולקולא, ואף בתשובה השניה רוצה לומר כן בתחלה, אלא שאח"כ מוכיח שאין אומרים שתרי ותרי מבטלים החזקה רק לחומרא ולא לקולא. וא"כ אף בתרי ותרי אזלינן בתר חזקת ואסור אף באיסור דרבנן. כל זה הוא להפוסקים שבחזקת איסור אסרינן מספק אף איסור דרבנן. וכן פוסק הש"ך (דיני ס"ס ס"כ) שספיקו לחומרא. אמנם להלכה חולק עלי אדה"ז ופוסק שגם בחזקת איסור ספיקו לקולא. וא"כ אין נפקא מינה למעשה ממסקנתו הנזכרת.

אחרי הקדמה זו, נעתיק כאן את שתי התשובות עם פענוח קצר, להקל על המעיין.

שו"ת סי' כח (ד"ה וגדולה מזו):

לפי דעת הר"ן¹ וסייעתו בתרי ותרי דאשם תלוי לאו דוקא אלא דבחטאת קאי משום חזקת איסור אשת איש, וכל שכן בדליכא עדים כלל

(1) כתובות (ט, ב) ד"ה ומדאמרינן (דמסקנא דשמעתא דיבמות (לא, א) סלקא דתרי ותרי ספיקא דרבנן משום דאמרינן אוקי אתתא אחזקה כו' וברין הוא דלימא הבא עליה בחטאת קאי, אלא דלא בעי תלמודא לשוויי נפשיה בההוא פלוגתא).

דמוקמינן טפי אחזקה, ואפילו מדרבנן, כדאיתא בעירובין (לה, סע"ב) דתרי מרעי לחזקה, וכדפירש רש"י שם².

שו"ת סי' יא:

ואפילו בספק שקול יש מקום להקל כאן משום ספק דרבנן לקולא. אלא דהרשב"א שהחליט כאן לאיסור לשיטתיה אזיל, דסבירא ליה הלכה כר' יוסי להחמיר בספק דרבנן שיש לו חזקת איסור או טומאה³, כמ"ש בתשובה סי' תא⁴, והמגיד משנה בשמו בפ"ו מהלכות עירובין⁵, מסוגיא דעירובין (לו, א) ופירש רש"י שם⁶ משום חזקת ביתו. והכי נמי בנידון

(2) ד"ה אחת אומרת (דאיכא כת דמפקא ליה מחזקה). וא"כ, כמו שבמקום חזקת היתר אמרינן תרי ותרי הוי ספיקא דרבנן להחמיר (יבמות לא, א), כ"ה גם במקום חזקת איסור, דאמרינן תרי ותרי הוי ספיקא להקל.

וכ"ה לעיל סי' יא (ד"ה ואפילו), אבל מסקנת רבנו לעיל שם (ד"ה ועוד דאפילו), שבחזקת איסור אין אומרים תרי ותרי הוי ספיקא לקולא (בדרבנן).

(3) כרבא בעירובין (לו, א). דתנן התם (לה, א): "רבי יוסי ורבי שמעון אומרים ספק עירוב כשר". ובבבביתא (לה, ב): "ספק טבל כו' בטומאה קלה כו' טהור, רבי יוסי מטמא". ובגמרא (לו, א): "קשיא דרבי יוסי אדרבי יוסי, אמר רב הונא בר חנינא שאני טומאה הואיל ויש לה עיקר מן התורה כו' רבא אמר התם היינו טעמא דרבי יוסי העמד טמא על חזקתו ואימא לא טבל".

(4) בשאלה שם (שאמרו בפרק בכל מערבין, דאפילו בספקא דרבנן היכא דאיתחזק איסורא אזלינן לחומרא), ובתשובה שם (הא אמרינן התם דטעמיה דרבי יוסי דעביד לה כשל תורה הואיל ואית ליה עיקר בדאורייתא והוה כספקא דאורייתא ולחומרא). וראה ש"ך דיני ס"ס ס"כ (שגם הרשב"א מודה לדברי השואל, שהעיקר הוא כשינויא בתרא בעירובין שם, דהיכא דאיתחזק איסורא אזלינן לחומרא אף בליית ליה עיקר מהתורה).

(5) הי"ג (והרשב"א ז"ל כו' לא אמרינן ספק עירוב כשר אלא כשהיתה לו חזקת כושר ברורה, וכתב ומכאן נלמוד למי שעירב ספק יום ספק לילה שאינו עירוב). והיינו מהא דאמר רבא (עירובין עו, א) עירב עליו בין השמשות כו' קנו עירוב. וכתב הרשב"א בחידושו שם (ד"ה הכי השתא): ואיכא למידק דהא תניא לעיל בפרק בכל מערבין כיצד אמר ר' יוסי ספק עירוב כשר, עירב בתרומה, ספק מבעוד יום נטמאת ספק משחשכה נטמאת אבל עירב בתרומה ספק טמאה ספק טהורה אין זה ספק עירוב כשר כו' ויש מפרשים דהכא בעירובי חצרות כו' אבל בעירובי תחומין לא.

(6) ד"ה העמד (העמד אדם על חזקת תחום ביתו וא"מ]ר לא עירב). וכ"ה ברשב"א שם (ד"ה אבל תרומה ספק טמאה ספק טהורה אין זה ספק עירוב כשר (דאיכא חזקה דגברא ואמרינן אוקי גברא אחזקת ביתיה).

דין איכא חזקת איסור⁷, כמ"ש הרא"ש בתשובה⁸, הובאה ב"י אה"ע סי' קנו, דתרי ותרי דוקא מפקי לה מחזקה⁹. משום דהרא"ש נמי סבירא ליה כהרשב"א¹⁰ גבי ספק עירוב בסוף פ"ב דשבת¹¹. אבל לפי דעת רש"י¹² והרמב"ם שם¹³ (והרמב"ם אזיל לשיטתיה, דסבירא ליה דהלכה כת"ק דר' יוסי בפ"ב דמקואות¹⁴), וכן פסק הב"י בש"ע או"ח סי' תטו¹⁵ כרש"י

(7) הטעמים לכאן ולכאן, אם בנידון דידן חשיב חזקת איסור, יתבאר לקמן (ד"ה וחזקת איסור).

(8) כלל נב ס"ד (שנים מעידין שחיה ל' יום ושנים מעידין שלא חיה ל' יום, וקיי"ל כמ"ש ר"י ז"ל דתרי ותרי ספיקא דרבנן הוא, ולא אמרינן אוקמא אחזקתיה. ועוד דאזלינן בתר רוב נולדים שהם של קיימא כו', הלכך נראה לי דהך אתתא שריא לבעלה).

(9) כמו שבמקום חזקת היתר אמרינן תרי ותרי הוי ספיקא דרבנן להחמיר (יבמות לא, א), כ"ה גם במקום חזקת איסור, דאמרינן תרי ותרי הוי ספיקא להקל. וכ"ה לקמן סי' כח סי"ח (ד"ה וגדולה).

אבל מסקנת רבנו לקמן (ד"ה ועוד), שבחזקת איסור אין אומרים תרי ותרי הוי ספיקא לקולא.

(10) להחמיר בספק דרבנן שיש בו חזקת איסור.

(11) סי' כב (ור"ת מפרש לה בעירובי חצירות כו' דאין מערבין עירובי תחומין בין השמשות כו' דעד כאן לא מכשר ר' יוסי אלא הניחו מבעוד יום כו' משום דאמר אוקמינן אחזקתן וקיים היה בין השמשות, אבל הניח עירובו בין השמשות לא מכשר ר' יוסי). ונתבאר לעיל שהוא מטעם חזקת ביתו.

(12) שבת לד, א ד"ה שעירוב עליו (הניח עירוב לסוף תחום) וד"ה שניהם (דהלכה כר' יוסי דאמר בעירובין ספק עירוב כשר). ובתוס' שם ד"ה שניהם (פירש בקונטרס דרבא איירי בעירובי תחומין).

(13) הל' עירובין פ"ו ה"ג (ספק חשיכה ספק לא חשיכה אין מערבין עירובין תחומין לכתחלה ואם עירב הרי זה עירוב).

(14) הרמב"ם בהל' מקואות פ"י ה"ו (הטמא שירד לטבול ספק כו' כל הטהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות כו' אבל אם טבל מטומאה קלה כו' הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהן הרי ספיקו טהור), סבירא ליה דהלכה כת"ק במשנה פ"ב דמקואות משנה א. ודלא כר' יוסי שם שטמא, דאליבא ידידיה אמר רבא (עירובין לו, א): היינו טעמא דרבי יוסי העמד טמא על חזקתו ואימא לא טבל.

(15) ס"ב (אין מערבין עירובי תחומין בין השמשות ואם עירב עירובו עירוב). וכ"ה בשו"ע סי' רסא ס"ב (אבל אסור לערב עירובי תחומין בבין השמשות כו' אם עבר ועירב כו' עירובו עירוב, כמ"ש בס"י תטו).

ורמב"ם דלא מוקמינן אחזקה דביתו בתחומין דרבנן, יש להקל בנידון דידן אפילו בספק שקול¹⁶, כמו בתרי ותרי להרא"ש.

ועוד דאפילו להרא"ש (דסבירא ליה שהיא חזקת איסור¹⁷), דוחק גדול הוא לחלק בין תרי ותרי לשאר ספק שקול בנידון דידן, דהא בדאיכא חזקה לקולא מוקמינן אחזקה בכל ספק שקול ואפילו הכי מחמירנן בתרי ותרי, כדאיתא בהדיא בסוגיא דעירובין (לה, סע"ב¹⁸). ואם כן הכא דמקילינן בתרי ותרי כל שכן שיש להתיר בכל ספק שקול¹⁹. ואין לומר משום דהתם מיירי בדאורייתא משום הכי מחמירנן בתרי ותרי, דמכל מקום איכא ק"ו להתיר גם בנידון דידן בכל ספק שקול, דהא על כל פנים התם מחמירנן בתרי ותרי מאיזה טעם שיהיה ואפילו הכי מקילינן בספק שקול, והכא דמקילין בתרי ותרי כל שכן שיש להקל בשאר ספק שקול.



דין תערובת דבר שנתבשל בשבת

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

בשו"ע או"ח ר"ס שיח פסק המחבר: "המבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד".

והנה אם נתערב אותו תבשיל שנתבשל בשבת בדברים אחרים הנה לאחרים פשוט שלא מהני התערובת שיבטל האיסור דהא הוי דבר שיש לו מתירין דהא יהא מותר לאחר השבת, אבל להמבשל עצמו הא אין לו

(16) כיון דקיי"ל להקל בספק דרבנן אפילו במקום חזקת איסור (דלא כש"ך בדיני ס"ס ס"כ). וראה פס"ד צמח צדק רג, ג ואילך.

(17) והטעם שאינו אסור בזה, יתבאר לקמן (סד"ה זה, וד"ה וחזקת).

(18) "הכא בשתי כיתי עדים עסקינן אחת אומרת מבעוד יום נטמאה ואחת אומרת משחשיכה". וברש"י שם: "רבי מאיר סבר כיון דאיכא כת דמפקע ליה מחזקיה בספיקא דאורייתא לא אזלינן בתר חזקה".

(19) שחכמים החמירו בתרי ותרי (שלא להתיר בדאיכא חזקת היתר, בדאורייתא), אבל לא הקילו בתרי ותרי (שלא לאסור בדאיכא חזקת איסור, דרבנן). והיינו שמסיק כאן, דלא כדלקמן סי' כח סי"ח (ד"ה וגדולה).

מתירין דהא אסור לעולם. א"כ יש מקום לומר דלדידי' שפיר מהני הביטול.

אבל במ"א שם (סק"ג): "כיון שחל עליו שם דבר שיל"מ לאחרים אף לדידיה לא בטיל". וע"ש שמביא מהרמ"א סו"ס ק"ב ביו"ד: "ולא מקרי דבר שיש לו מתירין אא"כ הותר למי שנאסר אבל אם נשאר לאחד לעולם אסור אע"ג שמותר לאחרים כגון המבשל בשבת לא מקרי דבר שיש לו מתירין", שפשטות משמעות הרמ"א הוא דאף דלאחרים מקרי דבר שיש לו מתירין, כל ש"נשאר לאחד לעולם אסור אע"ג שמותר לאחרים. . לא מקרי דבר שיל"מ". ומ"מ כותב המ"א: "אפשר דאיירי כשנתערב אחר השבת" והיינו דכשנתערב אחר השבת שרק אסור להמבשל ולאחרים מותר אז מהני ביטול, אבל אם נתערב בשבת עצמו שלאחרים הוי דשיל"מ גם לעצמו שאסור לעולם לא מהני הביטול.

והחוות דעת חולק על המ"א וס"ל כפשטות הל' בהרמ"א דאם נתערב בשבת אף דלאחרים מקרי דבר שיל"מ ואינו בטל, מ"מ להמבשל עצמו כיון דאסור לעולם שפיר מהני הביטול.

בקיצור: המ"א חידש דתערובות דלגבי א' אינו בטל בגלל שלגבי' הוי דבר שיש לו מתירין גם לאחרים שלא הוי בגדר דשיל"מ נמי לא בטל. והנה (לכאורה) כל הנדון הנ"ל הוא לגבי שבת עצמו, היינו האם זה שבישלו במזיד יכול לאכול מהתערובות בשבת עצמה, אבל למוצ"ש יש מקום לומר שאין שייך כל השקו"ט הנ"ל דהרי למוצ"ש אינו בכלל דשיל"מ דהא לאחרים מותר במוצ"ש ואינו צריך להתערובת, ולעצמו הרי אסור לעולם וא"כ יש מקום לומר דלמוצ"ש מהני הביטול בשביל המבשל שיוכל לאוכלו.

ובאמת כן פסק המשנ"ב שם בשער הציון (סקי"ג): "אבל במו"ש מותר ליהנות לכו"ע דמתבטל אז", והיינו כנ"ל שכל המח' בין המ"א והחוות דעת הוא רק בשבת עצמו אבל במוצ"ש פשוט שזה בטל.

והנה זה שכתב "לכו"ע" לא דק דהא בשו"ע אדה"ז בס"י שיח ס"ד פסק כהמ"א ד"אם נתערב בשבת כיון שבו ביום חל עליו שם דבר שיש לו מתירין לגבי אחרים שאין בטל להם ברוב חל עליו שם דבר שיש לו מתירין גם לגבי המבשל ונאסר לו התערובת הזה לעולם".

והיינו שאדה"ז פוסק בפשיטות שהתערובות נאסר לעולם ולא רק לאותו שבת.

ולכאורה באמת צ"ע מהו ההבנה בזה שגם לאחר השבת ישאר התערובת אסור, דבשלמא בשבת עצמה נתחדש דין דכיון שהוי דישל"מ לאחרים גם להמבשל אינו בטל, אבל במוצ"ש הרי עכשיו אינו כבר בגדר דישל"מ וא"כ למה לא מהני הביטול.

והנה לכאורה משמעות הדברים הוא דס"ל לאדה"ז כדבר הפשוט (היפך הפשטות של השעה"צ הנ"ל) דלא שייך ביטול אלא כשמבטל בשעת התערובות, אבל אם בשעת התערובות לא נתבטלה (מצד איזה סיבה ובנדון דידן בגלל שהוא דשיל"מ לאחרים) אף שאח"כ אין כבר הסיבה שלא יבטל, אבל מ"מ כיון שאין כאן דבר חדש שיגרום הביטול שהרי התערובת כבר היתה לפני"ז (ולא גרם הביטול), א"כ אף שעכשיו שאם נהי' התערובת עכשיו פשוט שהי' מתבטל, אבל מ"מ כיון שהתערובת כבר היתה ולא נתחדש שום דבר, אלא שהסיבה שהתערובת לא גרם ביטול הלך לו, אין מתבטל עי"ז.

ואולי י"ל מקור לשיטת אדה"ז מרמב"ם ה' תרומות רפ"ד: "חמשים תאנות שחורות וחמשים לבנות שנפלה לתוכן תאנה אחת של תרומה, היתה לבנה - השחורות מותרות והלבנות מדומעות, היתה שחורה - השחורות מדומעות והלבנות מותרות, ואם אין ידוע אם שחורה היתה ואם לבנה עולה באחד ומאה מן הכל, ידע מה היתה אחר שנפלה ושכח הרי כולן מדומעות".

והנה בהציור ד"ידע מה היתה אחר שנפלה ושכח" הרי בשעת התערובת לא נתבטל שהרי ידע אם זה שחורה או לבנה, וא"כ הספק הי' רק על חמישים. ואח"כ כששכח אמרינן שעדיין כולן מדומעות אף שעכשיו באמת הרי כולן בספק וא"כ לכאורה הי' צריך להיבטל (עי' ב'רמב"ם לעם' שעוררו ע"ז).

ולכאורה י"ל דלפי הנ"ל ניחא דלא שייך ליבטל אלא בשעת התערובות, אבל אם כשנתערב לא נתבטל אף אם אחר כך יש סיבה להיבטל, וכגון ששכח איזה נפל אבל סו"ס כיון שאין כאן תערובת חדש במציאות, שוב שייך להיבטל (ואינו דומה לדבר שנתערב בפחות ממאה ואח"כ נתערב עוד דברים עד שיש מאה כנגדו, דאז בפועל ממש נעשה

תערוכת חדשה, היינו שכיון שניתוסף בפו"מ להתערובות א"כ עכשיו שייך שיתבטל לפי המצב החדש של התערובת, אבל בנדו"ד שאין תערוכת חדשה בפו"מ ורק דאם נתערב באופן כזה שכל הק' תאנים הוא בכלל הספק א"כ שפיר נתבטל, אבל אם נתערב באופן כזה שאין השחורות או הלבנות בכלל הספק, אף שאח"כ הוי בכלל הספק אבל כיון שבשבת התערובות לא ה' בכלל הספק ולא נתבטל, שוב לא מהני הא דאח"כ הוי בכלל הספק).

והנה אף דעדיין יש מקום לחלק דאח"כ כששכח נתוספה בהספק גם שאר התאנים, א"כ יהא נידון כנפילה חדשה, אבל בנוגע לענינו היינו לחפש מקור לשיטת אדה"ז לכאו' יש לנו מקור נאמן מהרמב"ם הנ"ל מק"ו ומהאם בהלכה הנ"ל (שיש מקום לומר דאח"כ כששכח הוי כמו תערוכות חדשה) ס"ל להרמב"ם דכיון דבשעת הנפילה לא נתבטלה שוב לא בטל אף אם אח"כ שכח איזה נפל, א"כ כ"ש וק"ו בנידון דידן דנתערב בשבת ולא נתבטל בגלל שהי' דשיל"מ לגבי אחרים א"כ אחר השבת דלא ניתוספה שום דבר בהתערובות פשוט דא"א להתבטל.



עת ברכת להתעטף בציצית

הרב פנחס קארף

משפיע בשיבה

בהיום יום ה' אלול: "אח"כ לוקחים הטלית מן הכתף. פושטים אותו, מנשקים שפת הטלית, מחזיר אותו מכנגד פניו לאחוריו ומתחיל ברכת להתעטף בציצית".

הרבה מאנ"ש נוהגים שאחר שכבר לובשים הטלית על הכתפיים ואחר שלוקחים הכנפות בידיהם לעשות העטיפה אז מתחילים לומר הברכה ולענ"ד אין זה נכון, כי הלשון הוא "מחזיר אותו מכנגד פניו לאחוריו ומתחיל ברכת להתעטף בציצית" הרי אינו כותב מניחו עליו, כ"א "מחזיר .. לאחוריו" והכוונה הוא שמתחיל לברך כשהוא מחזיקו בידיו מאחוריו.

ושם בהיום יום מציין לשארית יהודה, ולדברי נחמי', הנה אף שבשארית יהודה אין יכולים לדייק כ"כ, אבל בדברי נחמי' כותב מפורש שמתחיל לברך קודם הלבישה.



בגדרי תשלומין דתפלה

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

עובדא הוה קמן בא' שנכנס לביהמ"ד למחרת התחלת אמירת ותן טל ומטר לברכה, וכמסיח לפי תומו אמר שמחמת חסרון ידיעה לא אמר ותטומ"ל בערבית, ובבוקר שחרית כבר אמרו לו במנין בו התפלל שמתחילין ותטומ"מ וכבר התפלל שחרית לפני כשעתיים ולא ידע מהלכות תשלומין עדיין, ועוד הי' בתוך זמן תפלה. ונשאלת השאלה אי מותר או מחוייב להתפלל עו"פ כתשלומין למעריב.

ונחזי אנן:

גמ' ברכות (כו, א): "איבעי' להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב' את"ל וכו' אבל הכא תפלה במקום קרבן הוא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזלי". ע"כ.

ומסקנת הגמ' דבשגג ולא התפלל מתפלל שתיים אחד לחובה וא' לתשלומין. ע"ש.

וכ' הרשב"א בחידושיו שם וז"ל: "ולעולם משלם הוא בתפלה הסמוכה לה אבל טעה ולא התפלל שחרית אינו מתפלל ערבית שתיים, וכן טעה במנחה לא יתפלל בשחרית שתיים וכו' ומיהו דוקא בזמן תפלה לפי שכיון שהוא זמן תפלה והוא עוסק בתפלתו חוזר ומשלים מה שטעה בתפלותיו אבל שלא בזמן תפלה לא. שאם לא כן מאי מתפלל ערבית שתיים ומתפלל מנחה שתיים דקאמר, לימא טעה ולא התפלל שחרית קודם חצות חוזר ומתפלל לאחר חצות. אי נמי טעה ולא התפלל מנחה חוזר ומשלים כל הלילה הוה לי' למימר". ע"כ.

וכן העתיק הב"י בסי' קח ובשו"ע שם סעי' ג'¹ דהא דמשלים התפלה שהפסיד הר"ז דוקא בזמן תפלה. ע"כ.

ובפר"ח שם סי' קח אהא דכ' המחבר דוקא בזמן תפלה וז"ל: "כלומר בעודו עוסק בתפלתו העיקרית אחר ששהה כדי הילוך ד' אמות וכו' אבל אם הפסיק בין תפלה לתפלה והלך לעסקיו שוב אינו מתפלל תפילת תשלומין". ע"כ. ומביא שדקדק כן מהרשב"א, ושזוהי דעת הראב"ד בהשגות הל' תפלה פ"ג ה"י, ודלא כהבנת הב"י ריש סי' פט והרמ"א שם סעי' א' (וראה בהערה 1). וכן כתב הרעק"א בהגהותיו דאם שהה הרבה לא יתפלל תשלומין וכן פסק בפמ"ג (סי' קח משבצות ס"ד) דבמופלג תו אין לה תשלומין. אלא דכ' דכל ספק ומחלוקת דרבוואתא יש להתפלל תפלת נדבה. וראה משנ"ב לקמן.

וכן ס"ל להמלבושי יו"ט על הלבוש סי' קח סק"ג דזהו הטעם דהתפלה ראשונה לשם חובה והשניה לשם תשלומין² כדי שלא יבא לידי תקלה שיתפלל התשלומים אפי' שלא בזמן תפלה סמוכה לה, ויקדימה שלא בעת וזמן התפלה. ע"ש.

ובא"ר שם סק"ד כ' שמיד שהניח עסק התפלה והלך לו אינו משלים, ומביא מה' פרישה' שלא יאחר אלא שיעור ד' אמות או אמירת אשרי. אלא דיש אחרונים החולקים על הפר"ח בזה וס"ל דיכול להתפלל תפלת התשלומין אפי' אם לא התפלל אותה ביחד עם תפלת החובה, עי'

(1) אלא דעיין בב"י סוף סי' פט דנראה דתפס דהרשב"א מיירי רק בעניני זמן תפלה ושאסור להתפלל של שחרית אחרי חצות עד זמן מנחה גדולה, וממילא אין בזה תשלומין. וכן פסק הרמ"א בסי' פט ס"ז אלא דהב"ח חולק ע"ז ומתיר להתפלל אחר חצות עד שיגיע זמן מנחה גדולה וכן פסק הט"ז שם סק"א. ולדבריהם זמן התשלומין מתחיל משעת מנחה גדולה שהוא ו' שעות ומחצה שמאז יתפלל מנחה תחלה ואח"כ ישלים של שחרית. ובאמת הבנת הב"י בהרשב"א שם בסי' פט צע"ג וכמו שהק' הפרישה שם והפר"ח בסי' קח - וצ"ע.

אלא דברור דכוונת הב"י באותו רשב"א שמביא בסי' קח הוא כמו שכתבנו בפנים. ועפ"ז דברי הערוך השלחן דלקמן צ"ע.

(2) ודלא כמו שכ' הלבוש שהוא מטעם תדיר קודם לשאינו תדיר, דתדיר הוא רק לכתחילה, וכן הק' הט"ז שם סק"ד והט"ז עצמו כ' הטעם שהוא משום חביבה מצוה בשעתה וכבר הק' בשו"ת ארץ צבי סי' פז שזהו ג"כ רק מצוה לכתחילה. וראה לקמן הערה

'מאמר מרדכי' סי' קח שם, ובכה"ח מביא דממ"ש המג"א בסי' קח סק"ג, דאע"פ שהפסיק באכילה בין תפלה לתפלה יכול להשלים. וכ"ה ב'ערוך השלחן'.

ובמשנ"ב סי' קח סק"ג כתב דודאי נכון להחמיר לכתחילה כמ"ש הפר"ח אך בדיעבד אינו מעכב רק אם עבר זמן תפלה. ומסיים דראוי להתפלל תפלת נדבה (כהפרמ"ג דלעיל).

והנה רבינו בשלחנו סי' קח ס"ז מחמיר מאד בזה כפשטות דברי הרשב"א (והפר"ח) וזלה"ק: "אין תשלומין לתפלה שהפסיד אלא בזמן תפלה (הסמוכה לה) אבל לא בשעה שאינה זמן תפלה כגון אם שהה הרבה אחר שהתפלל תפלה שהיא חובת שעה אינו יכול להתפלל עוד לתשלומי תפלה שהפסיד לפי שלא תקנו תשלומין לתפלה שהפסיד אלא בזמן שעוסק בתפלה שהוא חובת שעה שאז כיון שהוא עסוק בתפלה הוא חוזר ומשלים מה שפשע בתפלותיו". עכלה"ק.

דברי רבינו ברורים כפשוטם - דאין תשלומין אלא בזמן שעוסק בתפלה שהוא חובת שעה, ופי' זמן תפלה הוא בזמן שמתפלל תפלתו החובה ולא בזמן תפלה - ד' שעות אלא בעת ובזמן עסקו בתפלה, ופשוט. ודלא כמו שתפס הב"י בפ"י הרשב"א בסי' פט. כדלעיל.

ובס' 'חקרי הלכות' (מהרה"ג פיקארסקי ע"ה) על אתר (חלק ח') מסביר הטעם שרבינו הקיף תיבות (הסמוכה לה) בחצי עיגול לרמז למחלוקת וספק הנ"ל בין הפוסקים דאין זה פשיטא דרק אם שהה הרבה³ אז אינו יכול עוד להתפלל תפלת תשלומין, ומסיים וזה ברור ופשוט ע"כ. ולכאור' אי"ז פשוט וברור כ"כ דלדבריו דהטעם שתיבות הסמוכה לה בחצי עיגול הוא דלא ברירא לי' לרבינו דין זה רק אם שהה הרבה אז ברור דאינו משלים. ומרמז זה בתיבות הסמוכה לה בחצי עיגול.

ובמחכ"ת לא דק, ראשית דרבינו חוזר על כלל זה בסעי' זו כו"כ פעמים ואומר דינו ברור דאם שהה הרבה אחר שהתפלל תפלת חובה אינו יכול עוד להשלים והטעם הוא שלא תקנו תשלומין לתפלה אלא בזמן שעוסק בתפלה שאז כיון שהוא עסוק בתפלה הוא חוזר ומשלים.

(3) וכן העתיק בס' בנתיבות התפלה פכ"ב סק"ב דאם שהה הרבה אחרי התפלה אינו יכול להשלים. ולא מתבאר שיעורו.

אלא דתיבות (הסמוכה לה) אינו קאי על דין זה כלל, אלא דרבינו מרמז כאן להדין המבואר בסעי' ח (ואולי זה הטעם שהוא מקיף בחצי עיגול להראות שמספקא ל' אם מקומו בסעי' זה או שמרמז דין זה דא"ג ודו"ק⁴) דלא תקנו תשלומין אלא לתפלה הסמוכה לה בלבד (כגון שחרית ומנחה ולא שחרית וערבית) וזה פשוט וברור לכל מעיין דפי' תיבות הסמוכה לה אינו קאי על אופן וזמן התשלומין. ולפלא הספק.

ובקצוה"ש סי' כח בבדי השלחן סקי"א כ' דשיעור זמן דשהה הרבה לא נת' ומציין לבדי השלחן בסי' ח סקכ"ג שמעיר ההערה המפורסמת המובא גם בלקו"ש ח"ד דלקמן בחילוקי זמנים דסוכה ותפלין דבסוכה כ' שעה ושתים ובהל' תפלין כ' ב' או ג' שעות. ואינו מכריע.

ומהמכתב המפורסם בלקו"ש ח"ד (עמ' 1363 ואילך) משמע דבק"ש ותפלה השיעור הוא כדי לגמור את כולה. ע"ש. אף שאינו מביא נדו"ד דתשלומי בשיעור דסמוך לה.

ויש פוסקים שאפי' אם שהה יותר מכדי הילוך ד"א שצריך להפסיק בין תפלה לתפלה או אמירת אשרי (בתשלומין לשחרית שהתפלה דשחרית קודם וצריך לומר אשרי אח"כ. וראה אלי' רבה סי' ק"ח סק"ב שמביא כן מהפרישה).

והנה בחידושי אדמו"ר הצ"צ⁵ ברכות פ"ג (עמ' קצד ע"ב) משמע דס"ל דזמן תשלומי התפלה הוא רק כשמתפלל תפלת חובה ממש, וזלה"ק: "ומזה יש להוכיח לענין תשלומי תפלת ערבית שמשלימים עד חצות אם נאנס מלהתפלל שחרית עד אותו זמן. או אפי' התפלל פ"א שחרית בזמנו אלא שטעה בענין שצריך לחזור ולהתפלל פ"ב אם הוא עדיין קודם חצות מתפלל שמו"ע לתשלומי דערבית ג"כ". עכלה"ק.

ברור מזה, שמכיון שהציור היחידי שיכול אדמו"ר הצ"צ לתת במשלים תפלת שחרית אחרי זמן תפלה הוא אם נאנס מלהתפלל שחרית עד אותו זמן, דרך אז כשמתפלל שחרית סמוך לחצות, אפשר להתפלל תיכף אחרי תפלתו, אבל במופלג הרבה לא.

(4) וכידוע דלא כל חצי עיגול בשו"ע רבינו הוא מסיבת ספק וכדברי המהרי"ל הידועים.

(5) הצ"צ, וכן הערה"ש דלקמן מצויינים בשו"ע רבינו סי' קח שם, בהוצאה חדשה.

ומתחילה רצייתי לחלק בנדו"ד (ששכח לומר ותן טו"מ) דאין דין זה בתשלומין (שצריך להתפלל בשעת התפלה הסמוכה לה) שייך כאן, ויהא מותר להתפלל תפלת ערבית אפי' מופלג אחרי שגמר תפלת שחרית.

והוא ע"ד מה שהק' בתוספות (ברכות כה, ב) ד"ה שעה, במי שטעה ולא אמר יעלה ויבוא במנחה דיתפלל ערבית (שכבר אינו ר"ח) שתיים והק' ר"י דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרוויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח בלי יעלה ויבוא? ועי"ש דאעפ"כ יתפלל פעמיים.

דמדברי התוס' (בקושייתם) נלמוד עכ"פ דיש חילוק גדול בין שכח להתפלל כלל או שכח א' מההוספות שתקנו חז"ל די"ל דמי שהתפלל שמו"ע בלי ותן טו"מ אכן התפלל כדבעי רק חיסר פרט בתפלתו ומדחייבו חז"ל לחזור להתפלל בגלל זה, אין זה מדין תשלומי תפלה גרידא (ושנוהגים בו כל דיני תשלומים כדלעיל) אלא זה מתקנת חכמים לחזור ולהתפלל, דהיינו שעכשיו זמנו הוא להתפלל עוה"פ כתשלומין וממילא אינו צריך לכאור' להיות סמוך לתפלה אחרת כמי ששכח.

אלא דזה אינו, דשאני ותן טו"מ מהזכרת יעו"י וכבר ראיתי שכן מחלק הגר"ח הלוי (בסטנסיל בהתחלתו) וז"ל (אחרי שמביא תוס' הנ"ל): "אולם בטל ומטר אין להקשות כן משום דטל ומטר הוא מסדר התפילה וכשלא אמר הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים וכאילו לא התפלל כלל אבל יעו"י רק חיוב הזכרה היא ולא הוי כלא התפלל רק שחייב להתפלל שנים כדי שיזכיר יעו"י". ע"כ ע"ש.

היינו שלהיפך ממה שרצינו לומר, דבשכח ותן טו"מ נק' לא התפלל כלל, ושפיר נכלל בתוך דיני תשלומין. ודו"ק.

והנה הערוך השלחן (סי' קח סי"ג ואילך) חולק על כל זה ודעתו דאפשר להתפלל תפלת תשלומין עכ"פ עד שליש היום (זמן תפלת שחרית בזמנה דיהבי לי' שכר תפלה בזמנה) או עד חצות (דשכר תפלה יהיב לי' אבל לא שכר תפלה בזמנה), והקשה על דברי רבינו וז"ל: "ודברי הגר"ז בש"ע שלו סעי' ז יותר תמוה שתפס בדברי הב"י דאם לא התפלל מיד אחר תפלת חובה אסור לו להתפלל התשלומין ע"ש ומנ"ל הא? והרי מקור הדין הוא מהרשב"א והוא כתב לה לענין להתפלל החובה מקודם כמ"ש ע"כ. וע"ש עוד.

דהיינו שהקשה אדברי רבינו מדברי הב"י בסי' פט הנ"ל. וחזן מזה שהבאנו לעיל (בהערה 1) שהב"ח והפרישה הקשו על פסק הב"י בזה, הרי בר מן דין הב"י מביא פשטות דברי הרשב"א לפנינו בסי' קח ג"כ לענין תשלומין ואין להוציא דברי הרשב"א מפשוטן "דכיון שהוא זמן תפלה והוא עוסק בתפלתו חוזר ומשלים".

ודברי רבינו כאן ברור מללו דאסור להתפלל תשלומין בשעה שאינו מתפלל ופי' "זמן תפלה" אינו זמן תפלה הרגיל אלא פי' בזמן שהוא מתפלל תפלתו חובה כנ"ל.

ותימה על הערוה"ש שתפס את רבינו במה שלומד דברי הרשב"א כפשוטו, ואדרבה קשה מאד על הערוה"ש איך עשה להרשב"א (והב"י) בסי' פט לעיקר ובסי' קח לטפל. והרי זה ברור דדעת רבינו הוא כפשטות הרשב"א מובא בב"י כאן דאין תשלומין אלא בשעת תפלתו, ובשעה שעוסק בתפלה כהרשב"א - והשגת הערוה"ש צ"ע.

וסברת הדבר היא פשוטה לכאורה, דיסוד הרשב"א הוא (וע"ז נתקשה הערוך השלחן ראה סעי' יג) דהתפלה דחייב קודם להתשלומין ורק אח"כ יכול להשלים. ומזה נובע לכאור' הדין דבי' עסקינן, דהתשלומין הוא רק סמוך להחייב. דמכיון דהתשלומין בא רק אגב החייב מסברא לומר דהתשלומין הוא רק בזמן ובסמוך להחייב, דרק בגללו בא התשלומין, וזה פשוט לכאור'.

ומזה מתורן מה שנתקשה הערוה"ש שם בסעי' י"ג אדברי הב"י שמביא הרשב"א ודו"ק.

והנה בשו"ת 'ארץ צבי' (להגאון מקוזגלוב ע"ה) סי' פז מאריך לבאר דין זה ומביא טעם הלבוש (בהא דמקדימין תפלת החובה) מטעם דתדיר קודם, וטעם הט"ז דחביבה מצוה בשעתה⁶. ומקשה עליהם כנ"ל דגדרים

(6) ובפמ"ג סי' קח מסתפק במי שלא התפלל עד ממש סוף ד' שעות וסיים תפלתו בדיוק בסוף ד' שעות, אי ישלים ערבית להיות דתשלומין הוא לאחר זמן תפלה, ולא ידך כיון דאי לא התפלל שחרית מתפלל עד חצות, א"כ עדיין לא עבר זמן ב' תפלות. ע"ש איך שפושט.

וכן יש לחקור כה"ג במי שהתפלל ממש קודם חצות (כעובדא דחי' צ"צ) והתשלומין דילי' (דערבית) יהי' אחר חצות אי נימא דבתר מעיקרא דתפלת חובה אזלינן ונמשך

אלו (תדיר וחביבה) הם רק לכתחילה ומביא ליישב סוגייתנו עפ"י דברי המהר"ל בספרו 'נתיבות עולם' (נתיב העבודה פי"ט) וז"ל הארץ צבי: "דכל מצוה זמנית פוטרת כל הזמן ואם קורא ק"ש על מטתו חשוב כאילו קורא כל הלילה וכו'. ע"כ כל שהתפלל חשוב כאילו מתפלל גם עכשיו בעת שמתפלל התשלומין". ע"כ מהארץ צבי.

ר"ל, דמהא דקיי"ל דמצוה זמנית פוטרת כל הזמן הוי כאילו התפלל אז רגע לפני התשלומין ובמילא הוי התשלומין בזמן התפלה וכדברי רבינו אדה"ז (אף שהארץ צבי מביאו - ולפלא).

והנה ז"ל המהר"ל שם (בנתיב העבודה): "וזה כי אף אם קרא בתורה כבר נסתלק הימנו התורה אחר זמן כשאנו עוד קורא בתורה והוא ישן על מטתו ואין יהי' עליו הגנה אבל ק"ש שפוטר כל הלילה וכיון שפוטר כל

התשלומין מעיקר זמן חיובו והי' בזמן הנכון או דבתר סוף אזלינן והתפלה דתשלומין הוא לאחר זמן תפלה.

ומכיון שהעלנו שפי' דברי רבינו בשלחנו "אין תשלומין לתפלה שהפסיד אלא בזמן תפלה" אין פירושו זמן תפלה הרגיל היינו ד' שעות אלא בזמן שהוא מתפלל נראה דשפיר יכול להתפלל תפלת התשלומין דערבית אפי' אחר חצות כיון שהוא סמוך לזמן שהוא מתפלל ועדיין עוסק בתפלתו, ולא אכפת לי' מתי זמן התשלומין.

והנה לפי המבואר אצלנו בענין מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה דגדר חביבה מצוה בשעתה הוא כשיש שני זמנים לקיום המצוה זמן הלכתחילה וזמן הבדיעבד וענין חביבה מצוה הוא לעשותה דוקא בשעת הלכתחילה מובן ביותר הערת הט"ז דז"ל הט"ז (סי' קח סק"י): "דמעלת חובת שעת' הוא מעלה אחרייתא כדגמרינן בפ"ב דקידושין חביבה מצוה בשעתה ועדיפא ממעלת תדיר דבמעלת תדיר הנה זמן שניהם עכשיו עכ"פ משא"כ כאן דכבר הלך זמן התפלה שלא התפלל אלא שתקנו לה תשלומין והיינו דוקא אחר חובת שעת' כנ"ל" עכ"ל דמבואר מדברי הט"ז דאה"נ כשזומן שניהם הוה אמרינן תדיר קודם, אבל כשזומן שניהם אינם שוה וכנדוד' דתשלומין דכבר עבר זמן תפלה שחיסר נמצא שרק התפלת חובה (דעכשיו) הוא בזמן הרי בזה לא אמרינן תדיר רק חביבה דיש חיוב (מצד חביבה) להתפלל החובה בשעת הלכתחילה ובשעת התחלת חיובה ואינו שייך לומר בזה תדיר קודם כמ"ש הלבוש שעפ"י דרכינו אפשר ליישב קושית הארץ צבי על הט"ז דשם מיירי בחיוב הקדמת החובה לפני התשלומין וכ' הלבוש דבטעם הוא מצד תדיר והק' הט"ז דתדיר הוא רק לכתחילה וכלעיל דתדיר שייך רק כששני הזמנים שונים וע"ז הק' הט"ז דכאן אאפ"ל כן דהרי זמן התפלה שחיסר כבר נגמר ע"כ עומד לפניו הברירה להתפלל החובה קודם או התשלומין, והוי כלכתחילה דהרי עליו לבחור איזה תפלה יתפלל קודם, וע"ז כ' הט"ז דהיות דחיוב תפלת החובה זמנו הוא עכשיו, ע"כ לפי הכלל דחביבה מחויב לבחור בתפלת החובה דזמנה הוא. ומסולק קושית הארץ צבי על הט"ז.

הלילה לכך כל הלילה מגין תורה זאת עליו. ובשביל כך אמרו שאפי' אם לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית קיים והגית בו יומם ולילה". עכ"ל. והנה מובן וגם פשוט שיש חילוק גדול בין הא דכתב המהר"ל דק"ש שפוטר כל הלילה (כי בפשטות מצותו רק פעם אחת בלילה) לכך כל הלילה מגין תורה זאת עליו לבין הא דציטט הארץ צבי דאם קורא ק"ש על מטתו חשוב דאילו קורא כל הלילה, ומביא סמוכין גם לענין התפלה (ולהעיר דענין התשלומין שייך רק בתפלה ולא בק"ש), דלא קרב זה אל זה כל הלילה ודו"ק. דלפי הארץ צבי יוצא חידוש נפלא דבמצוה זמנית (כמו ק"ש ותפלה) אין פירושו דיוצא ידי חובתו כל הלילה שחיובו מתפשט על פני כל הלילה לפוטרו - אלא הוא כעין פעולה נמשכת והוי כאילו ממש מתפלל כל הלילה? ואף כי גברא רבה כהארץ צבי קמסהיד עלה אבל אין לזה שום רמז בדברי המהר"ל וצ"ע.⁷

נמצא דלדעת רבינו אדה"ז דתפלת תשלומין הוא רק בשעה שמתפלל תפלת החובה (וי"ל כנ"ל ששיעורו הוא בכדי לגמור את כולה) לכן מי ששכח לומר ותן טל ומטר בערבית וכבר התפלל שחרית, אף שנמצאים עוד בתוך זמן תפלה (עד שליש היום) אינו יכול להתפלל תפלת תשלומין. ודלא כהערה"ש.

ולפי הפמ"ג והמשנ"ב עליו להתפלל (מחמת ספק דרבוותא) תפלת נדבה אך רבינו אינו מציע עצה זו כבמקומות אחרים.

אך יש אופן אחד דאכן יכול להתפלל התשלומין דערבית זמן מופלג אחרי שהתפלל שחרית והוא דאם שכח להתפלל ותן טל ומטר גם בשחרית, והוא עודנו בתוך זמן תפלה - דמחוייב (מדין טל ומטר) לחזור ולהתפלל העמידה דשחרית הרי מכיון שאז (מחויבא דטל ומטר דרמי' עלי') עוסק בתפלת שחרית עכשיו מותר לו (ולכא' מחוייב) להתפלל עו"פ כתשלומין דערבית ג"כ. וכן נראה מדברי הצ"צ הנ"ל בנאנס ולא התפלל שחרית אם הוא עדיין קודם חצות מתפלל שמו"ע לתשלומי דערבית ג"כ.

(7) וכשהצעתי דברי המהר"ל והארץ צבי לב"א הרה"ח ר' מרדכי פרקש שי' העיר לי בהברקה שאולי זהו פי' מ"ש אדה"ז בתניא פי"ד לגבי בינוני - דהלוואי שיתפלל אדם כל היום כולו שיתפשט זה בזמן שהוא צריך, וכאילו מתפלל ועומד בתפלתו כל היום. ודו"ק.

יוצא דין מעניין לשיטת רבינו דדוקא כששכח שתי תפלות והוא עודנו בתוך זמן תפלה השני' (כקודם חצות) מקרי עוד זמן תפלה (כהרשב"א) יכול להתפלל עוד שחרית וממילא יכול גם להתפלל עו"פ (סמוך לה) ערבית ששכח. ודו"ק.



הערות בענין ניתל

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

א. לענין מנהג ניתל בארה"ק כותב הרב י.ש.ג. ב'התקשרות' דש"פ מקץ ש"ז שעפ"י מה שאמר רבינו בשיחת כ' כסלו תשל"ז דתלוי אם יש במקום זה ענין של ע"ז א"כ "בארה"ק שיש הרבה ע"ז וחגאותיהם נערכות ברעש גדול ברור שיש להיזהר בזה".

ודבריו אינם מתקבלים לענ"ד, דהרי הביא מיד לפנ"ז לענין השאלה אם מתחילין להמנע מלימוד התורה משקיעה או מצה"כ, דכיון דיש בזה חלוקי מנהגים ולא נתברר מנהג חב"ד בזה, לכן חל ע"ז מש"כ רבינו באג"ק "וכיון שלענין ביטול תורה חידוש גדול הוא ולכן אין לך בו אלא חידושו", וממילא שלמעשה יש להמנע רק מצה"כ. והרי בנידו"ד ג"כ יש בזה חלוקי מנהגים, וכמובא בנטעי גבריאל ובעוד מלקטים דכו"כ צדיקים מעדת החסידים לא נהגו במנהג ניתל בארה"ק, וא"כ הרי מדי ספק לא נפקא, ולמה לא יחול ע"ז ג"כ דברי רבינו הנ"ל ד"אין לך בו אלא חידושו"?

וכנראה דבריו מיוסדים על זה שתפס שיש חילוק בין דברי רבינו באג"ק לבין דבריו בשיחת קדשו. דבאג"ק (בחי"ג נדפס בלקו"ש ח"י) כ' דהטעם של אלו שאינם נוהגים במנהג ניתל בארה"ק הוא משום ד"תלוי בשר של מעלה", וארה"ק הי' עפ"י רוב תחת ממשלת הישמעאלים ולא הנוצרים¹. ואילו בשיחת הנ"ל משנת תשל"ז קובע רבינו שהעיקר "תלוי

(1) להעיר ממה שהביא שם בנטעי גבריאל שהטעם שקיבל הרה"ק מסלונים ע"ז שאין מנהג ניתל נוהגת בארה"ק הוא משום דאין שום שר שולט על ארה"ק, וכדהביא שם מהרמב"ן בפרשת אחרי (יח, כה).

אם יש במקום זה ענין של ע"ז". ולכן לדעת הרב י.ש.ג. כיון שיש בארה"ק ע"ז של נצרות, לכן "ברור" שיש לנהוג שמה ניתן. אמנם אני לא מצאתי לשון הנ"ל בשיחות קודש שם, ואלה דבריו: "דער ענין פון ניתן איז דאך פארבונדן מיט אותו האיש, איז די מדינות וואס דארטן איז ממשלת הנוצרים האט מען געהאט די אלע הגבלות פון ניתן... משא"כ אבער אין די מדינות המוסלמים וואס זיינען ניט פארבונדן מיט די נוצרים איז דארטן דער גאנצע מנהג ניטא". וכמובן שאין בלשונות האלו שום הכרח שרבינו בא כאן לבאר טעם שונה מהמפורש באג"ק הנ"ל, ובפשטות גם כאן הכוונה דתלוי בממשלת המדינה ובשר של מעלה של אותו המדינה, ובכלל אינו נוגע מה שיש שם ג"כ נוצרים, דברוב ארצות המערב הי' ג"כ במשך כל התקופות קצת נוצרים. ומש"כ דבארה"ק עושין שם הנוצרים רעש ביום חגם, הרי מי גילה לו דענין הרעש מעלה או מוריד? כי לדברי רבינו העיקר תלוי בשר של מעלה דאותו המדינה.

ומש"כ דבין אנ"ש בארה"ק נפוץ ומקובל מנהג ניתן, אינו מוכיח כלום. דרוב אנ"ש באו לשם ממדינות שנהגו מנהג ניתן כמו רוסי' וארה"ב והמשיכו במנהגם, ולא הי' בזה קבלה משנים קדמוניות, וגם לא העלו על דעתם שיש מקום לחלק בזה בין אותן המדינות שבאו משם, לבין ארה"ק. וכשנדפס אג"ק הנ"ל בלקו"ש כבר הוחזקו במנהגן. ולכן מנהג אנ"ש עדיין אינו מוציא הדבר מדי ספיקא. עכ"פ למעשה צע"ג לענ"ד לקבוע בבירות שיש להמשיך במנהג זה, כי הסברה מחייבת להתאים גם בנידון זה מש"כ הרב הנ"ל לענין שקיעה, דכיון דאיכא בזה ספיקא, אין להמנע בלילה זו מלימוד התורה בארה"ק².

(2) ויש גם סברא להיפוך, והיינו דעיקר ענין ניתן בימינו אלה שייך דוקא בארה"ק. והוא עפ"י המובא בספה"ק מיוסד על הזהר דבסוף זמן הגלות ישלטו הערב רב בארה"ק. והם קליפה קשה מאד גדולה אפי' מעשו וישמעאל, וברע"מ פנחס: "יחיר מעכבין בגלותא ערב רב לישראל מאומין העכו"ם", ולכן בכחה לחבר קליפת עשו וישמעאל, חסד וגבורה דקליפה, יחדיו נגד ירושלים וכו'. והרי אותו האיש בודאי הי' שייך להערב רב, וכמבואר בספרים דזהו סוד מהרסיך ומחרביך ממך יצאו, דרשעי ישראל המסיתים ומדיחים שייכים להערב רב (ע' בבני יששכר חודש אדר מ"ג). וא"כ אחרי שהודיע רבינו בשנת תשנ"ב

ב. בנטעי גבריאֵל מנהגי ניתל פ"ד קובע בפשטות ד"מותר ללמוד ע"י הרהור", וביאר שם בהערה דכיון דקי"ל דהמהרהר בד"ת אינו מברך ברכת התורה, וגם יש כמה דיעות דמלאכים אינם יודעים מחשבות בנ"א לכן גם הקליפות אינם יודעים.

ודבריו אינם מובנים, דמה שאין מברכין על הרהור היינו משום דלא תקנו לברך כ"א על מעשה מצוה, ומ"מ הרי זה חפצא של לימוד התורה ויכול ג"כ להוסיף חיות. וגם אין לזה שום שייכות להנידון אם מלאכים יודעים מחשבות כמובן ופשוט. ועוד ועיקר, הרי מיד אח"ז מביא מנהגן של כו"כ גדולי ישראל במשך הדורות מה שנהגו לעשות בליל ניתל ענינים שונים של רשות, ומדוע לא ישבו כל הזמן והרהרו בד"ת?!

ג. בעיקר הענין של ניתל שאמר בזה אדמו"ר הרש"ב נ"ע דהוא משום דמוסיף חיות, כמובן שהוא פלא עצום, דהרי "בהדי כבשי דרחמנא למה לך, מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומה דניחא קמי' קודב"ה לעביד" (ברכות י, א) ? ואיך אפשר לבטל מ"ע מדאורייתא, ובפרט מצות ת"ת שהיא כנגד כולם, מחמת הענין דמוסיף חיות³?

ונראה בזה, דהנה בתניא באגה"ק פ"ט כתב אדה"ז: "ולא אמרו רז"ל ת"ת שקול כנגד גמ"ח אלא בימיהם שת"ת ה' עיקר העבודה אצלם. . משא"כ בעקבות משיחא שנפלה סוכת דוד עד בחינת רגלים ועקביים שהוא בחינת עשי' אין דרך לדבקה בה באמת. . כ"א בבחינת עשי' ג"כ, שהיא מעשה הצדקה".

ותמה ע"ז רבינו (מובא בלקוטי ביאורים - קארף): "והלא פס"ד ערוך הוא בכל הפוסקים, ואדה"ז הביאו בהל' ת"ת שלו (פ"ד ס"ב, ז) דת"ת שקול כו"ו ואיך אפשר לומר דיש שינוי בזה בזמנינו?

ואוי"ל הביאור בזה, דהנה בשו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"ד ה"ה קובע שמצוה הדביקות באהבה ויראה גדולה ממצות ת"ת, ולכן היו החסידים הראשונים מאריכין כ"כ בתפילה אף שהיו מבטלים בזה מלימודם. ועפ"ז

שכבר נתברר עשו, שוב שייך יותר הענין של הוספת חיות לקליפת אותו האיש לאלה הדברים תחת ממשלת הערב רב יתירה מהדרים תחת ממשלת הנוצרים מבני עשו.

(3) וזהו בעצם דברי רבינו באג"ק הנ"ל אות א "וכיון שלענין ביטול תורה חידוש גדול

הוא כו'".

י"ל בכוונת אדה"ז בתניא דכיון דבזה"ז בעקבתא דמשיחא עי"ז שנפלה השכינה עד מדריגות התחתונות דעולם העשי' א"א לדבקה בה כ"א ע"י ריבוי של צדקה וחסד, לכן הרי מצוות עשה דאהבת ה' ויראת ה' (דביקות) יכולות לדחות גם מצוה לימוד התורה⁴, ולחייבו בריבוי עשיות של צדקה וחסד יתירה ממה שהוא חייב מעיקר דינא מצד מצוות צדקה, וגם אם עי"ז יגרע מזמן לימוד התורה⁵.

4) בהערת רבינו המובא לעיל בפנים ממשיך לתרץ קושייתו "כי הרי מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים קודמת לת"ת (שם פ"ד ס"ו), ולכן כשאין דרך כו' כ"א ע"י מעשה צדקה כו' - זהו העיקר",

ולכאור' אין זה מתאים להביאור דבפנים, דלענין מצוות המוטלות אקרקפתא דגברא כמו אהבה ויראה, אין אנו צריכין לדינא דמצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, דהרי ת"ת אינו דוחה שום מצוה דאורייתא או דרבנן המוטל עליו?

וי"ל שלענין חובת אהבה ויראה המוטלת עליו יש כמה מדריגות ואין זה ברור שבלי עשי' זו של צדקה הבאה לפניו בשעה מסוימת, יחסר בקיום מצוות דביקותו בה'. ולכן העדיף רבינו לפרש כוונת אדה"ז כלפי המצוה לפדות השכינה מגלותה ולקרב הגאולה, דבזה ברור שכל מעשה של צדקה וחסד מקרב הגאולה, ולכן הרי כל חלק וחלק של קירוב זו הוא מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים. וזה פשוט ואין צריך לפנים דאיכא חיוב מן התורה לקרב הגאולה, כי הרי כל אר"א חייב בכל התורה כולה כולל המצוות שא"א לעשותן בזמן הגלות, ולכן נכלל בחובת מצוות אלו חובה לעשות מה שביכולתו לאפשר קיום מצוות אלו, (כולל גם מצוות אהבת ה' ויראתו שא"א לקיימן בשלימותן עד אשר יסיר השי"ת לב האבן מבשרינו).

עפ"ז י"ל גם לענין ניתל שהאיסור להוסיף חיות קשור לחובתו הכללית לקרב הגאולה ולא ח"ו לרחקו ע"י הוספת כח בקליפה והוספת העלם האלקות של הגלות.

5) בשו"ע שם מבואר דרך מצוות לימוד התורה נדחה מפני מצוות אהבה ויראה אבל לא חובת ידיעת התורה. והחסידים הראשונים היו בקיאין כבר בכל התורה כולה. לפ"ז י"ל דזהו דיוק לשון אדה"ז בתניא "ולא אמרו רז"ל תלמוד תורה שקול כנגד גמ"ח", ולא כתב "ת"ת שקול כנגד כל המצוות" וכי"ב כפי שהוא במקורה בחז"ל. כי מבואר בהל' ת"ת דרך ידיעת התורה שהוא מביא לידי מעשה שקולה כנגד כל המצוות, משא"כ מצוות לימוד התורה גדולה מכל מ"ע אחרת אבל אינה שקולה כנגד כל המצוות כולן יחד. וכאן בתניא כוונתו רק דעסוק בצדקה וגמ"ח על חשבון לימוד התורה, אבל לא על חשבון ידיעת כל התורה כולה.

והנה אדמו"ר הריי"ץ הביא שרבינו הזקן כשהלך בפעם הראשונה למעזריטש רצה לעזוב ולא לחזור אחרי שראו שמאריכין הרבה בתפילה. וצ"ב דהרי כידוע לא בא לשם אלא כדי ללמוד איך להתפלל. וי"ל דמתחילה חשב שהאריכות בתפילה היא על חשבון ידיעת התורה, ולפי שיטתו לא הותר זאת. ורק אחרי ששב לקחת דבר ששכח בביהמ"ד

ועד"ז י"ל גם לענין ניתל, דאחרי שגילו חכמי האמת דלימוד התורה בלילה זו מוסיפה חיות בקליפה, ובאגה"ת פ"ו מבואר ד"מפני שהוא הממשיך להם ההשפעה לכן הוא נוטל חלק בראש", לכן עי"ז שהוא מוסיף חיות בקליפה ה"ה מוסיף ג"כ בטמטום לבבו והחשכת אור נשמתו, ולכן הרי מצות אהבת ה' ויראתו המוטלת עליו מחייבו למנוע מלימוד התורה בזמן שהיא יכולה לגרום חלישות במצוות אלה⁶.

והנה בשו"ע אדה"ז שם ה"ג מביא דיעה שהלומד שלא ע"מ לעשות אין לו ללמוד תורה כיון דנקרא רשע ועליו אמר הכתוב ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי וגו'. ולכאור' דעה זו תמוה, דהרי גם רשע מחויב בכל התורה כולה ולימוד התורה בכללה, ואיך אומרים לו לרשע שאסור לו ללמוד תורה? ! והרי הכתוב הנ"ל בתהלים "ולרשע אמר וגו'" ודאי אינו איסור תורה, כ"א גילוי מילתא דאין הקב"ה מרוצה בלימודו של רשע, אבל זה ודאי דגוף המצוה של ת"ת בתקפה עומדת גם כלפי רשע, ואיך מורין לו שאסור ללמוד? וגם לפי דעה החולקת ע"ז ביאר שם אדה"ז דהוא משום דסו"ס יכול לבוא עי"ז ללימוד לשמה, דהמאור שבה מחזירו למוטב, או משום ד"לא ידח ממנו נדח" ובסופו לעשות תשובה כדמסיים שם אדה"ז. ולמה אנו צריכין לזה, הרי עליו ללמוד תורה כי הוא יהודי ומחויב בלימוד התורה? וע' לקו"ש חט"ז ע' 210.

ואולי הביאור בזה הוא ג"כ כנ"ל, דכיון דלימוד התורה באופן כזה מרחקו מהקב"ה ר"ל, וכדגילה לן הכתוב בתהלים, אשר על כן המצוות דאהבת ה' ויראתו אשר עליו גופא מחייבין אותו למנוע מלימוד כזה. אלא דכיון דיתכן דלימוד תורה גם באופן כזה סו"ס יביאו לידי לשמה, וגם

ושמע גאונתו המפליאה של המגיד בהלכה, כהמשך הסיפור שם, נתוודע לו דאין אריכות התפילה בבית מדרשו של המגיד על חשבון ידיעת התורה, ואז החליט להשאר שם.

(6) רבינו ברשימות מביא שאדמו"ר הצ"צ ה' לומד בליל ניתל. וי"ל בזה דהענין דמוסיף חיות שייך רק אם לימוד התורה שלו אינו לגמרי לשמה, דכיון דאותו האיש למד תורה שלא לשמה (ולפיכך לא הגין עליו תורתו וכמובא בנטעי גבריאל שם בשם צדיקים), ונעשה לו סם מוות, ומזה יצא לנו צרות צרורות וכו', לכן בלילה זה הלימוד שלא לשמה אפי' בדקות מזיק הרבה יותר מבשאר ימות השנה. אבל צדיק גמור הלומד בקדושה וטהרה בדרגות הכי גבוהות של לימוד לשמה א"א בשום פנים ואפון שהלימוד יגרום איזה ריחוק מהקב"ה.

בודאי סופו לעשות תשובה, שוב הותר הריחוק מהקב"ה לפי שעה מאחר דעי"ז יכול לבוא לידי קירוב בהמשך הזמן, וכעין חלל עליו שבת אחת וכו'.



ניתל באה"ק

הרב משה יצחק ליבליך תושב השכונה

בנוגע לליל ניתל ידוע מה שכתב כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ו עמ' 554 וזלה"ק: "ובהקדים שלכאו' חידוש בזה - שנקבע הלילה ע"פ הלוח הנוצרים! . . וי"ל שהכוונה ב"לא להוסיף חיות" - הוא בו ובהחולכים בשיטתו עתה, וכיון ששיטתו ביום אידם זה הוא ע"פ לוח שלהם ואז חוגגים כו', לכן ביטול תורה הוא בלילה ההוא", וממשיך כ"ק אדמו"ר: "ע"פ הנ"ל נ"ל לומר שבכל מדינה צ"ל בליל אידם דמדינה זו בזממה"ז (כ"ה דעצמבער דספירת רוסיא מלפנים - שהיא ע"פ תקופת שמואל - או דספירת רומים שהיא ע"פ תקופת רב אדא - שהיא גם דארצה"ב וכו') ודלא כמשמע בס' דרכי חיים ושלום סתתכ"ה", עכלה"ק.

והנה בנוגע לא"י כתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ג עמוד קכ הובא ג"כ בשערי הלכה ומנהג ח"ג עמ' סז) וזלה"ק: "לשמועתו שבארה"ק ת"ו אין נוהגין בזה כלל (ובטח שמע זה מבר סמכא ביותר) - אם נכונה השמועה, אולי אפ"ל הטעם, שכיון שפשטה שם (מלבד תקופות קצרות כידוע) ממשלת הישמעאלים, ותלוי בשר של מעלה לא הי' מלכתחילה ענין לניטל שם, ובמילא אין החשש דלהוסיף חיות ועפ"ז יומתק ג"כ הענין שבכל מדינה צ"ל ע"פ נוהג או"ה שבמדינה, כנ"ל - ולהעיר מס' דרכי חיים ושלום סתתכ"ה".

ועלה בדעתי, שעפ"י מה שכתוב בלקו"ש הנ"ל אולי אפשר לבאר מנהג א"י בעוד אופן, והוא: דלכאורה היות שבא"י כיום אין תוקף ללוח שלהם בא"י, ומנהג המדינה (כולל משרדי הממשלה וכו') הוא עפ"י לוח היהודי, אולי אפ"ל שבא"י בזממה"ז אין תוקף ללוחותיהם ולחגיהם והאם נחשוש לכל אחד ולוחתו? ולמה לא נאמר שאין ללוח שלהם שום פועל

ממשי? ובמילא אין אנו צריכים לחשוש לניטל. כלר', עכשיו נוהג המדינה בא"י אינו תואם להם וללוחותיהם, ולכן כעת בא"י הרי היום אידם הוא כלא הי' שעפ"י הלוח הרשמי אין כזה תאריך.

(והוא שכתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק חי"ד ע' שנב הובא ג"כ בשערי הלכה ומנהג חלק ג' ע' סו) לגבי האינם יהודים "ואם יש ביניהם מנהגים שונים בזה, לנהוג כהנ"ל בלילה שאז חוגגים רוב האינם יהודים", אפשר לומר שזה מדבר במקום שמנהג זה קיים רק שספק באיזה יום אבל אם אינו קיים במנין מדינה זו, הנה על זה לא מדובר).

ובאשר לביאורו של כ"ק אדמו"ר באג"ק הנ"ל לכאור' זהו לרווחא דמילתא, שאפילו אלו שסוברים שאין אנו מתחשבים עם שינוי לוחות כדעת בעל ה"מנחת אלעזר", (וא"כ אע"פ שנשתנה המצב באה"ק, עכ"ז לשיטתו מנהג ניטל עדיין קיים), הנה גם הוא יסכים שא"י אינו שייך לענין קליפות אפי' לשיטתו וזהו במענה להשואל שכתב "שבארה"ק ת"ו אין נוהגין בזה כלל", ואולי לזה נתכוון כ"ק אדמו"ר בהציון לס' 'דרכי חיים ושלום', שהרי שם לא מוזכר אודות א"י. ואבקש מהקוראים להאיר ולהעיר.



החלפת חזנים

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין נ.י.

בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קכג ס"ז מובא שגם החזן, אחרי חזרת הש"ץ, יש לו לפסוע ג' פסיעות, אבל בפועל פסיעות אלו הוא עושה רק בסוף קדיש תתקבל. וז"ל: "גם הש"ץ צריך לפסוע ג' פסיעות כשמתפלל בלחש אבל כשחוזר התפלה בקול רם א"צ לחזור ולפסוע ג' פסיעות מפני שסומך על הפסיעות שבסוף הקדיש שלם שתקנהו חכמים לש"ץ אחר כל תפלה אלא שמפסיקים בקריאת ספר תורה וסדר קדושה והלל ואבינו מלכנו וכל כיוצא בהן שכולן לסדר התפלה באים וקדיש שלאחריהם חוזר עיקר על תפלת י"ח".

ולכאורה עפ"ז יש ענין לא להחליף את החזן אחרי חזרת הש"ץ לפני שאומר החזן קדיש תתקבל.

לפ"ז צ"ע מאין צמח המנהג של החלפת חזנים? ואכן לפועל חזינן שהרבה פעמים יש והחזן שאומר חזרת הש"ץ אינו זה שאומר את קדיש תתקבל. ובפרט בר"ח שאחרי חזרת הש"ץ נגש אחר לעמוד לאמירת ההלל והוא זה שאומר את הקדיש שלם. ועפ"י הנ"ל לכאורה החזן שאמר חזרת הש"ץ צריך הוא לחזור לעמוד ועליו החיוב להגיד את הקדיש שלם. וחזן מענין הפסיעות¹ יש גם הנקודה שהקדיש תתקבל הוא סיום חזרת הש"ץ. וכדיוק הלשון בשו"ע "שתקנוהו חכמים לש"ץ אחר כל תפלה" - היינו לש"ץ ולא לחילופו.

ויתירה מזה בשו"ע סי' נה ס"ד: "...התחיל [החזן] ברכות אבות בקול רם ויצאו מקצתן, גומר אפילו קדושה וכל תפלת י"ח וסדר קדושת ובא לציון וקדיש שלאחריה שלא בעשרה, שכל זה מגמר תפלת י"ח הוא ולכך אין ש"ץ אומר קדיש שלם עד אחר סדר קדושה זו ואותו קדיש שלם חוזר על תפלת י"ח שהרי אומר תתקבל צלותהון וכו'".
ואבקש מקוראי הקובץ להעיר ולהאיר על זה.



למה אין עושין תשעת ימי חנוכה

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל חולון, אה"ק

ידועה הקושיא בקשר לחנוכה מדוע אין עושין ט' ימים מספק כמו בשאר המועדים (וכבר נאמרו בזה כו"כ תי' בראשונים ובאחרונים), ואו"ל תי' נוסף עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש חכ"ב (עמ' 118) בקשר לספה"ע דאם חסר בידיעת וכוונת האדם מהי הספירה שסופר בפיו ד"אין זו ספירה כלל".

(1) ובקצות השלחן (כב, יא) מביא מהד"ח: "ולפיכך אם אחר משלים התפילה מאשרי והלאה צריך הש"ץ לפסוע ג' פסיעות אחרי החזרה כדין פסיעות שבלחש ויאמר גם עושה שלום במרומו".

ומציין שם בהע' 41 לשו"ת 'דבר אברהם' (ח"א סי' לד) ושם הנדון הוא במי שמסופק במנין של אותו יום אם הוא יכול לברך ולספור מספק שני מספרים דהיינו שיאמר לדוגמא היום שלשה ימים היום ארבעה ימים וע"ז כתב הדב"א דהיות דבספירה אם אינו מבין ויודע מה שסופר אין זה ספירה כלל א"כ גם באופן כזה שהוא סופר שני ימים בבת אחת אין זה ספירה "שאם אפשר שהוא שלשה ואפשר שהוא ארבעה א"כ לא הוי מספר כלל".

ועפ"ז מיישב הדב"א קושיית הרז"ה בס' המאור בסוף פסחים מדוע אין סופרים שתי ספירות מספק, ועפ"י הנ"ל ניחא דבאמת הרי אנו בקיאים בקביעי דירחא אלא שמצד מנהג אבותינו בידינו אנו ג"כ נוהגים כמותם, וי"ל דבספה"ע אמנם לא היו נוהגין לספור ב' ימים מספק כיון שזו אינה ספירה כלל, "ובמקום ובזמן שהיו מסופקין לא הי' תקנה לדבר, וצ"ל דלא היו סופרין כלל" ע"כ תו"ד.

ונראה לומר (בדא"פ) שגם בחנוכה י"ל סברא זו, דהרי מבואר בהסוגיא בחנוכה בקשר לפלוגתת ב"ש וב"ה דהתקנה היתה מלכתחילה באופן שהנרות יוכלו "לספר" באיזה יום מחנוכה אנו או חזים, אלא שלב"ש כנגד ימים הנכנסין ולב"ה כנגד ימים היוצאין.

וא"כ אם באנו לחשוש לספיקא דיומא הרי שבכל יום יצטרכו להדליק נר נוסף מספק (וע"ד מה שעושים בסדר הקריאה דסוכות וכן בתפילת מוסף דחוה"מ סוכות שאומרים מביום השני ומביום השלישי) ונמצא שנתבטל כל הרמז שיש בהדלקה שנדע איזה יום הוא [מהנכנסין כב"ש או מהיוצאין כב"ה], דכשאינו מבורר מהו היום, הרי"ז כמשנת"ל בנוגע לספירה שבאופן כזה אינו ספירה כלל.

ופשוט שאין לומר שרק ביום התשיעי ידליקו מספק דהרי אין בזה כל הגיון לומר שכאילו רק ביום התשיעי נולד הספק ואם בכל הימים עד התשיעי החזקנו בודאות והדלקנו רק הנר השייך ליום זה מבלי כל סימן שאנו מסתפקים מהו אותו היום הרי ל"ש להתחיל לנהוג ספק רק מיום התשיעי, ולכן מלכתחילה לא עשו מעולם ט' ימים [ואמנם אילו הי' כאן חשש איסור כמו ביו"ט ברור שלא היינו מתחשבים בסברא הנ"ל, אבל בתקנה של ההדלקה שפיר י"ל כנ"ל דמלכתחילה תקנו שאין כל ענין

להדליק מספק כיון שבהדלקה צריך להיות ניכר בבירור מספרו של אותו היום].

ולהעיר מהדבר אברהם עצמו בסוף הסימן שם חזר בו וכתב שאע"פ "שהסברא נראה ויש לה סמוכין" אבל אחרי שהרז"ה והר"ן שדיברו מקושיא הנ"ל בנוגע לספיה"ע ולא תי' כדעתו נראה לכאורה דלית להו סברא הנ"ל ולכן פסק שכן אפשר לספור מספק ב' ספירות אבל כמדומני שיש לחלק שבנוגע לחנוכה הסברא הנ"ל היא עוד יותר מוכרחת וגם אם לא נקבלה בנוגע לספירה עדיין יש לאומרה בנוגע לחנוכה ודו"ק.



אינן ראויות לראות טמאה והראוי' לראות טהורה

הרב אליעזר וואלף

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע יו"ד סי' קצ"ט כתב המחבר: "שלוש נשים שישנות במטה אחת ומשולבות שרגליהן מעורות זו בזו כו' ואם אינן משולבות זה בזו ונמצא דם תחת האמצעית כולן טמאות, נמצא תחת הפנימית היא והאמצעית טמאה והחיצונה טהורה, נמצא תחת החיצונה היא והאמצעית טמאה והפנימית טהורה".

ובפס"ד להצ"צ שם, הוסיף עוד דין מהלכות נדה להרמב"ן: "הא דקיי"ל אם נמצא תחת הפנימית היא והאמצעית טמאה והחיצונה טהורה מיירי אפי' אם הפנימית והסמוכה לה אינן ראויין לראות, כגון מעוברת או מניקה, והרחוקה ממנה (החיצונה) ראוי' לראות, אפ"ה הן טמאות והיא טהורה".

ובסוגריים הקשה הצ"צ: "וצ"ע למה השמיטו השו"ע והאחרונים? [דא"ג, השאלה על האחרונים לא ברור על מי קאי. נהי שיש להקשות על אדה"ז, אבל על נו"כ השו"ע - הש"ך והט"ז וכן על הרמ"א לכאו' א"א להקשות, וכמש"כ אדה"ז בסי' קפט ס"ק מג: "שבימיהם לא באו עדיין הלכות נדה להרמב"ן לדפוס במדינות אלו, ולכן כתבו מה שכתבו"].

ובאמת, כשמעיינים בהל' נדה להרמב"ן פ"ד הלכות לז - מד רואים שיש לו שיטה מיוחדת בדינים אלו, וזה מתבטא בכמה נפק"מ בכמה מההלכות בסימן זה.

לדוגמא: בנוגע לסעיף מט בהדין דשלש נשים שלבשו חלוק א' זו אחר זו ואחר כך נמצא עליו כתם, ההלכה נפסקת בשו"ע שכולן טמאות. וממשיך בשו"ע: "בד"א בזמן שכולן שוות, אבל אם היתה אחת מהן ראוי' לראות יותר מחברתה כגון שהיא זקינה או מעוברת וכו', אותה שאינה ראוי' תולה בראוי'". ולא חילק השו"ע בין אם השלישית היתה הראוי' לראות ובין אם היא היתה השאינה ראוי' לראות.

אמנם ברמב"ן סעיף מד כתב: "ויראה לי בחלוק שלבשו זו אחר זו שהראשונות תולות באחרונה שראוי' לראות, והיא אינה תולה בהן אע"פ שהן ראויות לראות והיא אינה ראוי', שהדבר קרוב בה יותר כמו שביארנו". וקטע זה קאי על מה שכתב לעיל בסעי' מא, שגם שם מדובר בכה"ג דחלוק, וכתב שאע"פ שהשלישית בדקה עצמה מיד אחר מציאת הכתם ומצאה א"ע טהורה כולן טמאות (והיא אינה יכולה לתלות בהן), שכל הטומאות במקום מציאתן תולין אותם להחמיר".

ושתי דינים אלו ברמב"ן: א. השלישית שאינה ראוי' לראות אינה תולה בראשונות שראויות לראות, ב. השלישית שבדקה א"ע ומצאה טהורה אינה תולה בהראשונות - שניהם לא הובאו לא בשו"ע, ולא בנו"כ, ולא בשו"ע אדה"ז. ז.א. שרואים שלא פסקו כסברא זו "שכל הטומאות במקום מציאתן תולין אותם להחמיר".

ואם כנים הדברים, נחזור להפס"ד דהצ"צ הנ"ל, שהביא בשם הרמב"ן בסעיף נ שאפי' אם נמצא הדם תחת אלו שלא היו ראויות לראות, מ"מ אינה תולה בהראוי', אלא שהן טמאות והראוי' טהורה. ולכאז', הלכה זו של הרמב"ן ג"כ מיוסד על שיטתו "שכל הטומאות במקום מציאתן תולין" ולכן לא איכפת לן מה שהיא שמצאה את הכתם אינה ראוי', אלא שהיא לעולם טמאה.

וכן יש לדייק בדברי הרמב"ן בריש סעיף מד שכתב: "אבל עלו דרך מרגלות המיטה ונמצא כתם תחת אחת מהן היא והסמוכה לה טמאה אע"פ שאינה ראוי' לראות וחברתה טהורה אע"פ שראוי' לראות כמו שביארנו" עכ"ל. ולכאורה הכוונה בזה כנ"ל.

ועפכ"ז, הרי לכאור' מובן שפיר למה השמיטו השו"ע והאחרונים דין זה של הרמב"ן, משום שכבר בסעי' מט התחילו להשמיט דינים שלו, דבשו"ע לא נפסק כסברתו המיוחדת. וא"כ, צ"ע מה שהקשה הצ"צ "וצ"ע למה השמיטו", דלכאור' הרי מובן מאד זה שהשמיטו, וכנ"ל.

ומצאתי סיוע לפסקי השו"ע והאחרונים: בספר לחם ושמלה הביא מחידושי הרשב"ץ וז"ל: "דאלו בנמצא תחת החיצונה דאמרינן שהיא והאמצעית טמאות, אם בדקה אחת מן החיצוניות ומצאה טהורה... שהיא טהורה אפילו אותה שהדם תחתיה". וכן יש לחלק בזה בין ראויות לראות וכן אינה ראויות לראות וכו'". עכ"ל.



טבילת נדה במים חיים [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון הקודם (עמ' 77) כתב הרב א.מ.: "ראיתי מובא מספר שו"ת 'תורה לשמה' (ואיננו יודע מי המחבר), שכתב..." הנה מחברו הוא הגאון 'בעל בן איש חי' - רבי יוסף חיים מבבל זצ"ל והוא בסי' שיד שם, ע"ש. ויש להוסיף על מה שהביא שם:

(א) בס' 'בן איש חי' (שנה שניה פ' שמיני ס"ב) שכתב: "ופה עירנו ת"ל שיש לנו בורות מים חיים בכמה חצרות שבעיר שבהם טובלות הנשים, וזה עדיף ממקוה בכמה פרטים, ועיין בשאלות יעב"ץ ח"א [סי' פח] דאותה נפשו מאד לבאר מים אשר מוכשר לזבים, אע"ג דקיי"ל כמאן דאמר דמקוה כשר לטבילת נדה, ע"ש" עכ"ל.

(ב) בשו"ת 'התעוררות תשובה' חלק ד (יו"ד סי' קב) כתב שהגם דבהנושאי כלים של השו"ע לא הובאה שיטת רבותיו של רש"י אפילו כחומרא, מ"מ כדי ליתן כבוד לרבותיו של רש"י נכון שיהיה המקוה ממי מעיין דוקא ע"ש.

(ג) בשו"ת 'משיב כהלכה' (יו"ד סי' יז) כתב (בסוף התשובה): "ואם אפשר למצוא באר מים חיים מה טוב ונעים" וכו', עכ"ל.

(ד) בס' 'עומר טהרה' [לרבה של ג'רבה] (סי' קצז) מביא שיטת הגאונים דזבה טעונה מים חיים, ונשי דידן ספק זבות נינהו, וכתב: "ולא ידעתו למה השמיטו הפוסקים ענין זה, ולא חש חד מינייהו לסברת הגאונים, דכל דבריהם דהרי קבלה הם ואפשר דכיון דהאידינא שכיחי נכרים בנהר, ומחמת בושה ויראה מפחדת האשה לטבול כהוגן כמ"ש כאן בשו"ע, לא תטבול במקום שיראה וכו'.

על כן בחרו שיטת הפוסקים דלא חשו לזה, כי מוטב לטבול כהוגן ולא לחוש לסברת הגאונים, שהרי אם טובלת בנהר דשכיחי ביה נכרים, ואנו חוששין שלא טבלה כהוגן, קרוב להיות ספיקא דאורייתא, וכו', ועכ"פ משמע דהיכא דאשתכח מים חיים, ים או נהר, דלית בהו חשש ליראה, יש לחוש לסברת הגאונים ולטבול בהם דוקא", עכ"ל.

(ה) בספר 'המנהיג' (סי' קיט) כתב: "וכן מנהג בכל גבול ישראל בספרד וצרפת ובפרובינצא ברוב המקומות שטובלות במקוה במקום שאין להם מעיין" עכ"ל. מבואר דגם בקהילות אלו טובלין ולכתחלה במים חיים, ורק כשאין מעין טובלין במקוה.



הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

א. בגליון הקודם (עמ' 127) כתב הרב י.מ.וו. בענין הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, וז"ל: "והנה לכאורה יש מקום לומר דמי שהפסיק בין תש"י לתש"ר בקדושה וכיו"ב שמותר להפסיק כמו שפסק אדה"ז בסידור, דמותר עכשיו לומר אמנן על שאר ברכות דכיון שכבר הפסיק וא"כ יצטרך לברך על תש"ר..." עכ"ל. ומסיים שצריך עיון לדינא. ובאמת כדבריו כתב ג"כ בספר 'הפסק בתפלה על פי פסקי אדמו"ר הזקן' (להרב יואב למברג) בפרק ה הערה 2, וז"ל: "דאחר שכבר הפסיק ונתחייב לברך על 'של ראש' סר האיסור של 'גורם ברכה שאינה צריכה' ואם כן לא עדיף מתפילין דרבינו תם שמותר לענות כיון שאינו גורם לברך

ברכה שאינה צריכה על תפילין של ראש . . כן נראה לומר בפשטות", עכ"ל.

ובאמת כבר כתבתי כזה באחד הקובצים בשנים שעברו.

וכתבתי שם שאולי אפשר לומר עוד יותר: שאם אחר שהניח תפילין של יד שמע איזה ברכה והוא יודע בודאי שיהי' מוכרח להפסיק גם לקדושה או מודים וכיו"ב קודם הנחת תש"ר וממילא יצטרך לברך על תש"ר, שאולי יש מקום לומר שמותר לענות אמן על הברכה ששמע גם קודם שהפסיק לקדושה או מודים וכיו"ב.

ולדוגמא:

אם סיים להניח תפילין של יד כשסיים השליח ציבור ברכת "המחזיר שכניתו לציון" אולי מותר לענות אמן על ברכה זו שהרי בלאו הכי צריך להפסיק לומר "מודים אנחנו לך", וא"כ אינו גורם ברכה שאינה צריכה במה שעונה אמן.

אבל כשדברתי בנוגע לזה לחכם אחד שלל סברא זה לגמרי היות שבשעה שעונה אמן עדיין לא סר האיסור של גורם ברכה שאינה צריכה. אבל אולי עדיין יש לדון בזה.

ב. בקובץ הנ"ל מביא הרב הנ"ל מה שכתב בספר 'שבח יקר' שאסור להפסיק בין תש"י לתש"ר רק בדברים שמותר להפסיק בק"ש, ושואל על זה וז"ל: "ולכאורה צ"ע בזה דלכאורה אין ברכות ק"ש דומה להפסק בין תש"ר לתש"י, דבברכות ק"ש אסור להפסיק ואף שכבר הפסיק אי"ז סיבה שיהיה יותר קל להפסיק עוה"פ, אבל בין תש"י לתש"ר כיון שכבר הפסיק וגרם שיאמר ברכה לכאורה שוב חזר דינו להיות כתפילין דר"ת", עכ"ל. ולא הבנתי תמיהתו על ספר הנ"ל:

וכי שם מדובר אם מותר לענות אמן אחר איזה ברכה אחר שהפסיק בקדושה וכיו"ב?

הלא שם מדובר רק בנוגע למה שמותר להפסיק לכתחילה ובנוגע למה שמותר להפסיק לכתחילה שווה ממש "בין של יד לשל ראש" לקריאת שמע.

ובאמת הוא בעצמו כותב בקטע שלאחר זה שמה שאדה"ז הזכיר בסידורו שמותר להפסיק רק לקדיש או ברכו או קדושה שהכוונה בזה דמלכתחילה אסור להפסיק רק בשביל דברים אלו.

לעילוי נשמת
איש תם וישר ירא אלוקים
מזקני חסידי חב"ד
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו נחום ז"ל
ב"ר לוי יצחק ז"ל
שקליאר
נפטר ביום י"ז טבת ה'תש"נ
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בתו
הרבנית החשובה מרת יהודית שתחי' בלאך



ולע"נ
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה
בן ר' יעקב ע"ה
טיטלבוים
נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת ברכה
ומשפחתם שיחיו
טיטלבוים



לעילוי נשמת
ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה
בן הרב ר' בנימין זאב הלוי ע"ה
פיפ
נפטר י"ז טבת ה'תשד"מ
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הר"ר ישראל ב"ר משה ע"ה
שנייד
נפטר ביום ח' טבת ה'תשמ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' יחזקאל
וזוגתו מרת חנה מיכלא
ומשפחתם שיחיו
מלמד



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' ישי הכהן ע"ה
בן ר' יצחק משה הכהן ע"ה
רוזנברג
נפטר ביום ו' טבת ה'תשס"א
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו
הרה"ת ר' נחום וזוגתו מרת שיינדל שיחיו
שפירא

לזכות

הילד דוד שלמה שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ

ביום חמישי כ"ג כסלו ה'תשס"ז

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויגדלוהו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' מרדכי

וזוגתו מרת נאמי אסתר שיחיו

פינסאן



לזכות

הרך הנולד שיחי'

לרגל הולדתו

ביום ועש"ק בדו"ח טבת ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה

וירו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת רבקה שיחיו

גייסינסקי



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יוסף יצחק

וזוגתו מרת מרים שיחיו

גורארי'

לזכות

החתן הת' **מרדכי** שיחי'

סקרדר

והכלה מרת **צבי** שתחי'

אלטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום שני ד' טבת ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחתם



לזכות

החתן הת' **אליהו** שיחי'

קמינצקי

והכלה מרת **בת-שבע** שתחי'

פערלאוו

לרגל בואם בקשרי השידוכין

ביום חמישי ז' טבת ה'תשס"ז

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' שניאור זלמן הכהן וזוגתו מרת זלאטא שיחיו

פערלאוו

הרה"ת **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **חנה** שיחיו

קמינצקי

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר
ה' טבת
היום בו "דידן נצח" באופן גלוי
לעיני כל העמים
בנוגע לספרי וכתבי רבותינו נשיאנו
שב'ספריית ליובאוויטש'
◆
נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' כתריאל
וזוגתו מרת חנה עלשה ומשפחתם שיחיו
שם-טוב