

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושתים

גליון ז [אלף-קפ"ט]

ש"פ שמות

כ"ד טבת

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ואחת לבריאה

מאה ושמונה עשרה שנה לחולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ שמות - כ"ד טבת

גליון ז [אלף-קפ"ט]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 7.....תשובה וחטא לע"ל.....
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- 10.....ידיעה ובחירה.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 13.....הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ולא.....
הרב פרץ בראנשטיין
- 14.....מבחר שנות חייו של יעקב בארץ מצרים.....
הרב ישכר דוד קלויזנר

נגלה

- 19.....בענין כבתה זקוק לה.....
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 26.....חילוק בין לשון 'אל' ל'לא', והמסתעף למלאכת הוצאה בשבת (גליון).....
הרב מאיר צירקינד

חסידות

- 26.....ההבדל בין "לרחם" ו"לחוס".....
הרב משה מרקוביץ
- 27.....האם יש אדם שלא עבר עבירה מימיו.....
הרב ישע'י זוסיא פלדמן
- 28.....הערה בתניא ריש פרק ג.....
הרב שלום דובער קוביטשעק
- 29.....בעניין נוטל א' מס' מחליו (גליון).....
א' התמימים

רמב"ם

- 31.....הולכה שאינה צריכה ומכשירי מצוה.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הלכה ומנהג

- 35..... מנורת חנוכה מכסף טהור או מגילה בכתב מיוחד ביופי.....
הרב מתתיהו גבאי
- 40..... הנהגת העולה לתורה בשעת הברכה.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 41..... אמירת 'ולקחת סולת'.....
הנ"ל
- 42..... 'כי לעולם חסדו'.....
הנ"ל
- 43..... האם בן נח מצוה על איסור שריפת גופו.....
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 46..... סימנים שלא הגיעו לידינו וציין להם אדה"ז במקומות אחרים.....
הנ"ל
- 52..... תיקון טעות במ"מ וציונים בשוע"ר הלכות רבית.....
הרב שבתי אשר טיאר
- 53..... צ"ע במושנ"ב באם אינה מוקפת גויל בתוכה.....
הנ"ל
- 54..... שיטת הצ"צ בהכשרת מים שאובין בהטלת יין לתוכו.....
הרב מנחם מענדל מאן
- 56..... פדיון הבן שחל בשבת.....
הרב יוחנן מרזוב
- 63..... דעת רבינו הזקן במיקלי קלי איסורא.....
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 65..... האם מותר לשחק ב"סבתא סורגת" בשבת.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 70..... בדין הבדיקה בעו"ב.....
הרב לוי יצחק שפרינגר

פשוטו של מקרא

- 73..... רש"י ד"ה וישתחו ישראל.....
הרב שמואל פעוונזנער
- 75..... קיום חלומותיו של יוסף.....
הנ"ל
- 76..... רש"י ד"ה פתח (גליון).....
הרב מאיר צירקינד

77.....הלשון של נשיאת עינים הנאמר בתורה שבפסוקים
הרב וו. ראזענבלום

79.....למה הזכיר רק שלמד בבית עבר ולא הזכיר גם את שם.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

שונות

80.....בענין רוח צפונית אינה מסובבת
הת' מנחם מענדל בוימגארטען

82.....רבינו הזקן ומות הקיסר פאוול הראשון
הרב אברהם גולדשמיד

85.....הערות בספר השיחות תרפ"ח-תרצ"א
הרב מרדכי גלזמן

86.....אין לנו רשות להשתמש בהן - הניקוד
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

86.....עול זה הרעיון.....
הרב משה מרקוביץ

87.....הערות וציונים בדרך אפשר לתניא
הנ"ל

87.....אם מעשיות ותולדות צדיקים, הם חלק ממצות תלמוד תורה
הרב אליהו מטוסוב

ברכת המערכת

שולחים אנו את ברכותינו מקול"ע לידידנו היקר והאהוב

מלאכתו מלאכת שמים לקרב בני"י לאביהם שבשמים

ברוב מסירה ונתינה

הרב התמים הנעלה והנכבד

ר' חיים שניאור זלמן יהודה שי' בן הינדא יוכבד דוקס

שישלח לו השי"ת רפו"ש וקרובה ברמ"ח אבריו

ושס"ה גידיו, ויהי' בריא אולם

ויוכל לחזור לעבודתו הקדושה לעשות נח"ר לרבינו נשיאנו

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד פרשת בא-יו"ד שבט תשפ"א

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', ז' שבט תשפ"א

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און

קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 347-533-1270

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה

מביעים אנו את ברכתנו ברכת מזל טוב

לידידנו הדגול, היקר והאהוב

הנודע בכשרונותיו ובמידותיו התרומיות

זריז במלאכתו מלאכת קודש, מסור ונתון לרבינו נשיאנו

מנכ"ל מערכת "הערות וביאורים" בשנת תשע"ז

אשר עמל ויגע רבות בחיות ומרץ מסירה ונתינה

למען שגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר, וחפץ ה' בידו הצליח

הרה"ת ר' אהרן אייזיק שי' בראנשטיין

לרגל נישואיו בשעה טוב ומוצלחת

עם ב"ג הכלה החשובה והמהוללה תחי'



יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד כרצון ולגח"ר רבינו נשיאנו

מתוך אושר ושמחה ברכה והצלחה בגו"ר

עניני גאולה ומשיח

תשובה וחטא לע"ל

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם אודות העברת היצר לע"ל, שבתקופה הא' יהי' יצה"ר בחלישות ואח"כ בתקופה השני' יוסר מכל וכל ע"י הקב"ה בעצמו (שזהו"ע שחיטת היצה"ר המוזכר בדחו"ל), יש לציין עוד כמה מ"מ ופרטים בזה בעזה"ת.

האם יהי' שייך חטא לע"ל

הנה בכ"מ בקרא מפורש שלא יחטאו עוד. ראה לדוגמא יחזקאל (לו, כג) "ולא יטמאו עוד בגלוליהם ובשקוציהם ובכל פשעיהם וגו'", ובכ"מ עד"ז¹.

לאידך גיסא יש כמה פסוקים שמהם משמע לכאורה שאכן יהי' שייך חטא לע"ל. ראה ישעיהו (סה, כ) "הנער בן מאה שנה ימות והחוטא בן מאה שנה יקולל". וברמיהו (לא, כט) כי אם איש בעונו ימות וגו'. ועד"ז ביחזקאל (מד, כט. מו, כ) מדבר על הבאת חטאת ואשם (הבאים על חטא²) לע"ל.

ומצינו במפרשים, דרכים שונים בזה. דעיין בבראשית רבה (פרשה כו, ג) שיש פירושים שונים בהפסוק. לחד דיעה הפסוק מדבר על מיתה כפשוטו³, ודיעה אחרת מפרש שם הפסוק "הנער בן מאה שנה ימות" שאז יהי' "ראוי לכל עונשים". דלשיטה זו משמע להדיא שיהי' אז חטא⁴. וראה במפרשי המדרש (יפה תואר ונזר הקדש) שם שנחלקו באיזה חטא מיידי, האם חטא חמור שיש בו עונש מיתת ב"ד⁵ או לא. דלשיטת היפ"ת אי אפשר לומר שיהי' חטא חמור לע"ל, משא"כ הנזר הקודש לומד שיתכן

(1) ראה יחזקאל יא, יח ואילך. ירמיהו ג, יז. צפני' ג, יג. ועוד.

(2) עכ"פ בשוגג (אלא שאשם בא גם על עבירות שבמזיד).

(3) ועד"ז כתבו כמה מפשטי המקרא. ראה במצו"ד שם "אם ימות מי בן מאה שנה יאמרו עליו נער מת. . הנחסר מן נעולם כשיהי' בן מאה שנה לקללה תחשב". ועד"ז ברד"ק, אבן עזרא, ואברבנאל שם.

(4) וראה רש"י עה"פ שם "בן מאה שנה ימות. יהא בן עונשין להתחייב מיתה בעבירה שיש בה מיתה כן מפרש בב"ר. יקולל. בעבירה שהיא צריכה נדוי". רש"י על בראשית ה, לב. (ועיין עוד בספר הפרדס לרש"י סימן ב', כפי שביאר דבריו בספר גליוני הש"ס על פסחים סח, א קטע דבור המתחיל כתיב בלע). מדרש שוחר טוב על תהלים מזמור א' (אות י"ב). רבינו בחיי דברים יא, כא. רד"ק על ירמ' לא, כח. אור התורה להצ"צ ויקרא ח"א ע' שיב.

(5) כמפורש ברש"י שם. וראה גם ס' המקנה על קדושין עח, ב, ד"ה עוד נראה.

שיהי' חטא כזה (עכ"פ לשיטת שמואל שאיין בין עוה"ז לימת המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד), ע"ש.

אמנם אדה"ז מבאר (בסוף אגה"ק סי' כ"ו) שפסוק זה מדבר על הערב רב, שרק הם שייכים לחטוא אז. ע"ש. ובכ"מ מבואר⁶ שהפסוק כי הנער בן מאה שנה ימות וגו', מדבר על האומות שיעבדו את ישראל לע"ל, שמזה משמע שענין החטא יהי' שייך רק בהם.

ולגבי הפסוק הנ"ל בירמיהו, יש פירושים שונים. דהמצו"ד ורד"ק פירשו שם שיהי' שייך לעשות עבירת קלות ולא חמורות. אמנם האברבנאל פירשו באופן אחר. ע"ש. והרמ"ד וואלי (בפירושו מרפא לשון שם⁷) כותב שהפסוק מדבר בגרים (שיתגייירו לעתיד), שרק אצלם יהי' שייך חטא. וביערות דבש⁸ מפרש שהחטא דלע"ל לא יהי' כמו חטא בזמן הזה, אלא מי שרוצה להשיג יותר ממה שבאפשרי לו להשיג, ע"ש.

ולגבי מה שמבואר ביחזקאל אודות הקרבת חטאת ואשם לע"ל, ראה בשל"ה בחלק בית דוד (כד, א) שמבאר שזה מדבר רק על התחלת זמן ימות המשיח, ע"ש.

יום הכיפורים לע"ל

ומענין לענין: השקו"ט אודות חטא ותשובה לע"ל, קשור גם עם השקו"ט אודות יום הכיפורים לע"ל. דלכאו', באם לא יהי' שייך חטא לע"ל, בשביל מה יהי' הצורך ביום הכיפורים? והנה בכ"מ בחז"ל¹⁰ מצינו דיעה שאפילו אם כל המועדים בטלים מ"מ יום הכיפורים לא יהי' בטל.

6 ראה פסחים סח, א. ס' שיעור קומה סי' פ"ג. מרפא לשון (לרמ"ד וואלי) שהובא לקמן. ועוד. וראה מה שלקטתי בגלין א'קמב ע' 12 ואילך.

7 וראה גם בספרו משנה למלך (וספר ביאור משנה תורה) על הפסוק שופטים יט, י. וראה מ"ש בגלין א'קמג ע' 31 הע' 65.

8 ח"א דרוש ב', קטע ד"ה ואמרו בגמ' דב"ב.

9 ועד"ז ביאר בס' עבודה תמה (סג, א), אודות הא דמבואר במנחות מה, א, בביאור הקרא דיחזקאל מה, כ, שלע"ל שייך שאפי' ב"ד הגדול, [בתחילת ימות המשיח – שהרי לאח"ז, כמבואר בכ"מ יהי' גדול מכל ב"ד שלפנ"ז בחכמה וכו'] (ראה של"ה שם. סה"ש תשנ"א ח"ב ע' 572 בשוה"ג. שו"ת צפע"נ י-ם סו"ס צ"א (וכנראה ההלשון צריך תיקון שם). וראה ג"כ תורת מנחם תשמ"ה ח"ג ע' 1911) יהי' שייך לשגגת הוראה. ועי' בשל"ה שם. ואכ"מ.

10 פדר"א פמ"ו. מדרש משלי ט, ב. לפירושים וביאורים השונים בזה, ראה בס' בשבילי הפורים סי' י"א מה שליקט כמה פירושים בזה. של"ה פ' תצוה (של, א). ס' תפארת ישראל (להמהר"ל) פנ"ג. שער יששכר מאמר ימי ששון אות לד. וע"פ חסידות מבואר בד"ה להבין מארז"ל כל המועדים, תשט"ז. וע"ע תורת מנחם תש"ן ח"ג ע' 376 בשוה"ג, ושם ע' 385, ובגלין תשכ"ח ע' 16 ואילך.

ומצינו בזה כמה שיטות: יש מפרשים, שהצורך ביום הכיפורים לעתיד הוא מפני שאכן יהי' שייך חטא, עכ"פ באופן מזערי. ראה הקדמת ספר החינוך "ימות המשיח". שלא נהיה צריכים לצרוף הגופים כלל, כי יבטל ממנו יצר הרע, כדכתיב והסירותי את לב האבן וגו'. ואם גם בעת ההיא מעט סיג חטא ישאר, יפול החיוב על ראש השעיר [=היינו השעיר לעזאזל שנעשה ביום הכיפורים], כאשר בתחלה.

ויש מפרשים¹¹, ע"פ היערות דבש שהובא לעיל, שלא יהי' שייך אז חטא ממש, אלא חטא רוחני יותר, שאץ להשיג יותר מהראוי. וכעין זה פירש בעל המשנת חסידים בספרו יושר לבב¹², שפעולת יוהכ"פ לע"ל לא יהי' שבביל חטאים כ"א בכדי לעלות בדרגא נעלית יותר בקדושה גופא.

והנה בתיקוני זוהר תיקון כ"א כתוב "פורים אתקריאת על שם יום הכפורים דעתידין לאתענגא בי' ולשינויי לי' מעינוי לעונג". וכמה פירושים נאמרו בזה: א) הרמ"ק¹³ מפרש כפשוטו, כשיגיע הזמן דואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, מכיון שלא יהי' עוד עבירות, לכן לא יתענו ביוהכ"פ¹⁴.

ב) בפ"י בניהו על התיקונים מפרש, שאכן לא יהיו אז חטאים ולכן יהי' בו עונג גדול, אבל אין הכוונה שיהיו אוכלין ושותין ביוהכ"פ לע"ל, כי מכיון שביוהכ"פ מאיר בחינת בינה דאין שם אכו"ש לכן לא יאכלו אז¹⁵. ע"ש.

ג) הרב צדוק הכהן¹⁶ מפרש ע"פ המשך דברי זוהר שם "נראה שלעתיד יתבטל עינוי נעילת הסנדל. וכן הזיווג יהי' הזמן ביוהכ"פ כשיגיע הזמן שיהי' נגאלין בתשרי כאמור כנראה מהזוה"ק [=ע"ש בדבריו לפנינו], ואז יהי' רק מצות עינוי התענית מאכילה ושתי', שהתורה לא תשתנה ח"ו, ואף אחר התיקון יהי' נצרך התענית לכפר על העבר".

ד) בספר דעת תורה סו"ס תרפ"ו כותב "ואולי ר"ל בחינוך ביהמ"ק [לא יתענו ביוהכ"פ], כשם שעשו בימי שלמה¹⁷, כדאיתא במו"ק ט' וצ"ע". ואולי יש להסביר

(11) ראה ענף יוסף על עין יעקב, ירושלמי מס' מגילה.

(12) בית שני חדר רביעי פ"א.

(13) בספרו אור יקר על תיקוני זוהר ח"ד ע' רס"ב. וראה עד"ו בפ"י כסא מלך ובאר לחי ראי על התיקונים שם.

(14) וראה מה שכתב בזה בס' זכר דוד מאמר ג' פנ"ח.

(15) וע"ע בס' עטרת ראש לאדמו"ר האמצעי, שער יום הכפורים, שמאריך בזה דיוהכ"פ הוא הארה מעוה"ב שאין שם אכילה ושתי'. ע"ש.

(16) פרי צדיק דברים, מוצאי יוהכ"פ, את ב'.

(17) ולהעיר גם משיחת ערב יוהכ"פ תשנ"ב.

דבריו ע"פ המובא בכמה מפרשים¹⁸, שחנוכת ביהמ"ק השלישי תמשך מר"ח ניסן עד כ"א תשרי, ונמצא שיוהכ"פ יהי' אז בתוך זמן חנוכת ביהמ"ק. אמנם לכא' צ"ע להעמיס כוונה זו בדברי בזוהר (כמו שמסיים שם המהרש"ם בעצמו "וצ"ע"), שהרי פשוט דברי הזוהר משמע שאינו מדבר על ענין חד פעמי שיודחה הצום דיוהכ"פ מפני סיבה מיוחדת, אלא שישתנה לע"ל מהותו של הצום דיום כיפור בכלל.

ועוד יש להעיר מביאור הצפנת פענח¹⁹ במה שאכלו ושתו ביוהכ"פ בימי חנוכת בית ראשון, מפני שחשבו שכבר הגיעו לדרגת לע"ל שנעקר היצה"ר, והאכו"ש של הקדשים שהקריבו אז יהי' בלי שום הנאת הגוף ונחשב האכילה עצמה עובדה, אלא שטעו בזה, ע"ש. ומדבריו יש ללמוד קצת גם לגבי אכו"ש של קדשים לע"ל ביוהכ"פ.

ויה"ר שזנכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

ידיעה ובחירה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חל"ב פ' שמות ב' מקשה על המבואר במדרש וברש"י דאיך אפ"ל שבזכות התורה שהן עתידים לקבל הם יוצאים ממצרים דמה מהני קבלת התורה שלהם בעתיד לאחר יציאתם ממצרים כזכות שעבורה יצאו ממצרים, ובסעי' ג' ממשיך די"ל דכיון שהקב"ה יודע עתידות לכן אפשר שיתן שכר על מצוה גם לפני קיומה, וכן בעניננו שהקב"ה יודע שעתידיים לקבל את התורה, לכן מלכתחילה הוציאים עבור הזכות בעתיד, אבל ממשיך להקשות ע"ז דכל זה שייך אם המעשה שבעתיד ייעשה ע"י האדם עצמו, אבל כאן שהקב"ה אמר בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, נמצא שיהיו מוכרחים בזה מצד דיבורו של הקב"ה, ואין זה דבר התלוי ברצונם ובבחירתם, וא"כ אין מקום לשכר עבור מעשה זה, ואין זה דומה לזה שהקב"ה יודע עתידות, ואעפ"כ אין ידיעה זו מכריחה את בחירת האדם, שהרי ידוע שבמה דברים אמורים רק בידיעת הקב"ה, משא"כ בדיבור שלמעלה, שהוא דבר שבגלוי שהדיבור מכריח את הבחירה, וא"כ בנדו"ד איך אפ"ל שכר על זה, וממשיך

(18) ראה יחזקאל מה, יח ואילך, ובאברבנאל ומלבי"ם שם.

(19) שו"ת צפע"נ החדשות ח"ג ע' תצג ואילך. ועי' בס' זכר דוד שצויין לעיל.

לבאר שהי' מצד הגעגועים וההשתוקקות שהי' אצל בני' למ"ת עוד לפני שיצאו ממצרים עכתו"ד.

ויש להעיר בענין זה במ"ש בקובץ הערות (סי' מט) בהמשך למה שחקר שם בהא דאונס רחמנא פטריה אם הי' מיוחד מיתה וגם ברצון גמור אילו לא אנסוהו, מי נימא דכיון דאי לא רצונו הי' מותר לו לעבור שלא ליהרג, א"כ המעשה מותרת, ומה שברצונו לעבור על האיסור במזיד א"א לחייבו מיתה ע"ז, דכיון שהמעשה בלא הרצון מותרת אין לצרף המעשה להרצון ופטור, והוי כמו נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דפטור, או דילמא דלא דמי להתם דהכא באמת איכא מעשה דמחייב והא דפטור כשהוא אנוס היינו משום דאין לחייבו על המעשה גרידא בלא רצון אבל אם אנסוהו לעבור על האיסור במזיד שגם אם לא אנסוהו הי' עושה ברצון עצמו ואיכא מעשה איסור וגם רצון, ובמילא שפיר יש לחייבו.

והעלה שם דגם באונס ורצון הוא נענש ע"ז דהוה כרצון עיי"ש, וממשיך לתרץ בזה הקושיא מידיעה ובחירה דאפילו אם נאמר כן שאחר הידיעה א"א שתהא בחירתו היפוך הידיעה מ"מ הרי הוא עושה גם ברצון עצמו שגם אילו לא היתה הידיעה מכריחתו הי' עושה כן כמו שעושה עכשיו, דהרי רצונו שלעתיד פעל הידיעה, ובמילא שייך ע"ז קבלת שכר וכן להיפוך לענין עונש, ומביא שכן מפורש בסוטה (ט, ב) "שמשון בעיניו מרד שנאמר כי היא ישרה בעיני" לפיכך נקרו פלשתים את עיניו איני והכתיב ואביו ואמו לא ידעו כי מה' הוא כי אזיל מיהא בתר ישרותיה אזיל, היינו דאף שכן הי' צ"ל בלאה"כ, מ"מ כיון שכן רצה גם בעצמו נענש ע"ז ועי' בס' בית ישי ח"ב ע' תצ"א.

ועי' גם בהפלאה כתובות (ג, א) בתוד"ה וסברה, דאונס הוא רק אם רצה לבוא אלא שנאנס, אבל אם לא רצה לבוא בכלל מצ"ע אף שנאנס אין זה אונס וכ"כ ההפלאה שם בדף קב בתוד"ה הוא אמר עיי"ש ועי' גם בס' בית הלוי עה"ת שמות (ב, כה) שכתב גם עד"ז. ועי' בס' ציונים לתורה כלל ט"ו.

ובאמת כל זה מבואר גם בלקו"ש חכ"ז ע' 154 ואילך דמקשה שם בביאור הרמב"ם (הל' תשובה פ"ו) לגבי העונש על המצריים דהרי כבר נגזרה מקודם ועבדום וענו אותם? ומתריך כיון שהי' רק גזרה בנוגע לכללות האומה דמצרים ולא על איש פרטי, ומקשה בהשיחה דאכתי קשה מפרעה עצמו שהי' המלך והוא הי' צריך לגזור וכו'? ומתריך דמוכרח לומר דאף שהגזרה הי' צ"ל ע"י פרעה מ"מ כיון העשה לא בכדי לקיים גזירת הקב"ה אלא מצד רשעות לבו לכן נענש על רוע בחירתו ע"ד שמענישים את האדם על רוע בחירתו אעפ"י שהקב"ה יודע כל מה שיהי' כי מכיון דמה שהאדם בוחר ברע אינו מצד ידיעת הקב"ה אלא מצד בחירתו ועי' בהערה 47 שכ"כ הרמב"ן פ' לך ותוס' יו"ט אבות פ"ב מ"ו, ומביא גם גמ' הנ"ל דסוטה לגבי שמשון דמיהא בתר ישרותי' אזל עיי"ש, ולפי זה לכאורה י"ל דשפיר שייך שכר עבור קבלת התורה

דלעתיד כיון דידע הקב"ה שגס לולי הדיבור דבהוציאך את העם ממצרים וגו' יקבלו התורה מצד רצונם הם, במילא שייך ע"ז שכר, וילע"ע.

מתי הותחל ענין הבחירה חפשית

עוד יש להעיר בהא דכתב רש"י איכה (ג, לח) עה"פ מפי עליון לא תצא הרעות והטוב אמרו רבותינו מיום שאמר הקב"ה (דברים ל, טז) ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו' לא יצא רעה וטובה מפיו אלא הרעה באה מאליה לעושה רע והטוב לעושה טוב ובדברים רבה (פ"ד, ג) אמר ר"א משאמר הקב"ה הדבר הזה בסיני באותה שעה מפי עליון לא תצא הרעות והטוב אלא מאליה הרעה באה על עושי רעה והטובה באה על עושי הטובה, דלפי"ז משמע דענין הבחירה התחילה רק לאחר מ"ת, [ומשמע דלפני מ"ת הי' שייך שכר גם בלי בחירה] ולפי"ז לכאורה מהו הקושיא בהשיחה, דאיך אפשר שמ"ת הי' בהכרח ולא מצד בחירה כנ"ל, כיון שכל ענין הבחירה הותחל רק לאחר מ"ת.

אבל הרי הרמב"ם הביא (הל' תשובה פ"ה ה"א) בענין הבחירה גם הפסוק שבפ' בראשית (ג, כב) "הן האדם הי' כאחד ממנו לדעת טוב ורע" דקאי על ענין הבחירה, וכ"כ גם ברמב"ן דברים (ל, ו): "כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח, תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל.

ועי' בס' התשובה (פ"ה ה"ב) שהביא לתרץ שג' דרגות היה בבחירה, מיום בריאת העולם היה האדם בעל בחירה לגמרי בלי נטיה לרעה, אלא שהי' יכול להכנס לכוחות הרע שהיו בחוץ, וכשרצה היצר להחטיאו היה הנחש צריך לבוא מבחוץ להסיתו וכו', ולאחר החטא שאכלו מעץ הדעת כשבא הנחש והטיל בו זוהמא נתערבו הכוחות הרע והטוב בתוכו ממש, ומיום הולדו יש לו נטיה לרעה יותר, ומקרא מלא הוא (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו".

ובשעת מתן תורה שפסקה זוהמתן חזרו לדרגת הבחירה שהיה לפני החטא שלא היה להם כל נטיה לרעה ולחטוא מעצמם רק ע"י מסית מבחוץ, לכן בעון העגל הוכרח השטן לסבב להם החטא ע"י מה שהראה להם מיטתו של משה, וע"י חטא העגל חזרה אותה הזוהמה, ונתערבה בתוכם כבתחילה, וימשך הענין עד קץ הימין, ובוה יתיישב שפיר דברי המדרש ורש"י, שבשעת מתן תורה ניתנה להם הבחירה החפשית בלא נטיה לרעה כלל, ואחר חטא העגל חזרה אותה הזוהמא וכו' שיש נטיה לרעה יותר מהטוב.

ז.א. דבאמת הי' ענין הבחירה מיום בריאת האדם והחילוק הוא רק באיכות הבחירה, דבהמצב דלפני מ"ת אחר חטא עה"ד ודאי הי' בחירה אלא שהי' בהם נטי'

לרע, ומ"מ אין זה סותר כלל לענין הבחירה, וע"י מ"ת שפסקא זומהתן לא הי' שום נטי' לרע כו'.

וע"ד המבואר בלקו"ש חט"ו פ' בראשית ב' (סעי' ו) לגבי מאמר חז"ל במסכת שבת (שבת קנו,א) האי מאן דנולד במזל מאדים להוי גברא אשיד דמא כו', שטבע האדם ותכונותיו תלויים במזל של הזמן שבו נולד, אין הכוונה שהמזל משפיע בהכרח על התנהגותו של האדם שנולד בתקופה זו, שהרי רשות לכל אדם נתונה להיות צדיק או להיפך, ולא ייתכן שתולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזווג ממנו, אלא הכוונה היא שהמזל של תקופה זו יוצר באדם נטיה קצת לדבר מסויים, אך ע"י יגיעה הוא יכול להתגבר בהתנהגותו על הטבע ואף לשנותו ולהפכו עיי"ש, והביא שכ"כ בשמונה פרקים להרמב"ם (ריש פ"ח).

ולפי"ז אתי שפיר הקושיא דכיון דגם לפני מ"ת הי' ענין הבחירה, א"כ כשהקב"ה אמר בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, נמצא שהיו מוכרחים בזה מצד דיבורו של הקב"ה, ואין זה דבר התלוי ברצונם ובבחירתם וא"כ אין מקום לשכר עבור מעשה זה, דלפי הנ"ל אתי שפיר, דלעולם הי' שהשכר תלוי בבחירה דוקא.



הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ולא

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

כתיב! 'ולא יקרא עוד את שמך אברם' ומזה דנו הפוסקים בהאיסור לקרוא מישהו בשם אברם אם זה דאורייתא או רק אסמכתא, ועוד כמה שאלות.

המנחת יצחק² מביא השיטות בזה והוא פוסק שלכתחילה יש איסור אפילו לקרוא חבר או ילד בשם החיבה אברם או אברעמל אבל בדיעבד אם אין הכוונה להחליף השם אברהם לאברם באופן רשמי אין בזה איסור. וחפשי בלקו"ש ואגרות קודש דעת הרבי בזה ומצאתי בלקוטי שיחות³ בענין איסור קריאת אברהם "אברם":

ברכות י"ג א' (ועובר בעשה או בל"ת). ירוש' וב"ד פמ"ו. ח (ר' לוי אמר בעשה ול"ת. כ"פ במ"א סו"ס קנו. ודלא ככמה ס' שכתבו שאין זה אלא אסמכתא. . ולהעיר

(1) לך יז, ה.

(2) ח"ד סי' ל.

(3) ח"ג ע' 795 הערה 1.

מז"ח (חוקת נ"א ד): מאן דקארי ליה אברם פגים אתרי' דאקרי עשה ול"ת. ואכמ"ל).

ומזה רואים שהרבי סובר שיש איסור דאורייתא ולא רק אסמכתא, אבל אינו ברור שיטת הרבי כשלא מדובר בקריאת אברהם אבינו בעצמו אלא בסתם יהודי בשם אברהם, לקרוא אותו אברם או אברעמעל שהמנחת יצחק אוסר. ונ"ל (בדרך אפשר) מלשון השיחה והערה הנ"ל, וגם מפשטות לשון המגן אברהם שמביא הרבי ("הקורא לאברהם אברם עובר בעשה ולא"), שהאיסור חל רק כשמתכוון דוקא לאאע"ה בעצמו ולא לשאר העם הנקראים בשמו כי זה משמעות הלשון "הקורא לאברהם", דהיינו לאברהם הידוע לנו כבר וזה רק אאע"ה⁴.



מבחר שנות חייו של יעקב בארץ מצרים

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בלקוטי שיחות חלק י (ע' 160 ואילך): "כ"ק מו"ח אדמו"ר סיפר, בהיות הצ"צ ילד ולמד את הכתוב 'ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה', תירגם לו מורו על פי פירוש 'בעל הטורים' - יעקב אבינו האט געלעבט די זיבעצען בעסטע יאהרן אין מצרים [=יעקב אבינו חי את שבע עשרה השנים הטובות ביותר שלו במצרים]. כשבא הביתה מהחדר שאל את זקנו אדמו"ר הזקן, היתכן שיעקב אבינו, בחיר האבות, יהיו מבחר שנות חייו י"ז שנה שגר בארץ מצרים ערות הארץ?

ויענהו אדמו"ר הזקן: כתיב 'ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה', ואיתא במדרש - מובא ברש"י - א"ר נחמי' להתקין לו בית תלמוד, שתהא שם תורה ושיהיו השבטים הוגים בתורה, להורות לפניו גשנה, אז מען לערט תורה ווערט מען נעהנטער צום אויבערשטען ב"ה, און אויך אין מצרים איז געווען ויחי געלעבט [=כאשר לומדים תורה, מתקרבים להקב"ה, וגם במצרים היה 'ויחי']".

הקשה בס"ג: "א) ביאורו של אדמו"ר הזקן אין בו לכאורה תשובה מספיקה לשאלתו של הצ"צ, דהרי שאלתו היתה איך יתכן שמבחר שנות חייו של יעקב הן הי"ז שנה שגר במצרים, ואילו מענתו של אדה"ז היתה שע"י לימוד התורה אפשר להגיע גם במצרים לבחי' 'ויחי', ועדיין אין בזה נתינת טעם ל'ויחי'. במצרים' באופן של מבחר שנות חייו?

4 הערת המערכת: שמענו שהרבי קרא בעת ההתוועדות לאחד ששמו אברהם בשם "אברעמל". פוק חזי מאי עמא דבר מימים ימימה.

ב) כיון שהצ"צ הי' אז בגיל אשר רק ממורו שמע פי' הבעה"ט, למה הביא אדה"ז דרשת רז"ל עה"פ 'להורות לפניו גשנה' מ"מדרש - מובא בפרש"י", ולא מפרש"י עצמו? ועכצ"ל שאף שהמובא בפרש"י ג"כ מתרץ השאלה שלכן הוזכר בהמענה פרש"י בכ"ז יתוסף בזה ע"י ההוספה שבמדרש.

ג) בפרש"י מובא ממרז"ל הנ"ל 'לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה', ובמדרש מוסיף ע"ז: "ושיהיו השבטים הוגים בתורה", וצלה"ב, כוונת אדה"ז היתה לבאר איך שמבחר שנותיו דיעקב היו במצרים ומה מוסיף בזה ע"י הענין שיהיו השבטים הוגים בתורה? "עלה"ק. ע"ש בארוכה ההסבר בכל זה.

ונראה לבאר בזה בדא"פ עוד, בהקדים, שבמדרש תנחומא שהביא אדה"ז יש שינוי נוסף שאינו מופיע ברש"י, ברש"י נאמר רק 'לתקן לו בית תלמוד שמשם תצא הוראה', ובמדרש נאמר 'שתהא שם תורה, ושיהיו השבטים הוגים בתורה', שברש"י לא נאמר 'הוגים בתורה'.

והנה בהערה 10 שם אכן עמד בשינויי הגרסאות בזה וז"ל: "גם, למה בחר בהגירסא (ושיהיו השבטים) הוגים בתורה" (כביל"ש, תנחומא באבער (וכן הובא ברבינו בחיי)) ולא 'לומדים כו'" (ככב"ר כאן) או "שיהא מלמד (את השבטים)" (תנחומא כאן)?

ויש להבין, מדוע בחרו בתנחומא (באבער) ובילקוט שמעוני וברבנו בחיי ב'הוגים בתורה' דייקא ולא 'לומדים' או 'עוסקים' שיותר רגיל?

וגם במדרש שלפנינו שהזכיר אדה"ז, יש כפל ויתור לשון, שאומר "אמר רבי נחמיה, להתקין לו בית תלמוד, שתהא שם תורה, ושיהיו השבטים הוגים בתורה", לכאורה אם חידושו של התנחומא הוא "שיהיו השבטים הוגים בתורה" אז מיותר מ"ש "שתהא שם תורה", וכן להיפך?

ויש להבין, מהו גדרו של 'הוגה בתורה'. והנראה בזה ע"פ מה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"ד): "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח".

ויש להבין, מדוע כתב הרמב"ם ההגדרה של 'הוגה בתורה' דייקא, ולא כתב בפשטות 'עוסק בתורה ובמצות כדוד אביו'¹, כפי הלשון הרגיל בחז"ל, עוסק או לומד וכדו'? ועי' גם בקרית ספר להמבי"ט על הל' מלכים שם שכותב ג"כ ההגדרה של 'הוגה בתורה' דייקא.

והנה בלקוטי שיחות חלק ח (ע' 358, 362) כתב בהערה ד"ה הוגה בתורה: ראה ע"ז

1) ולפ"ז גם נרויה שלא צריכים להאריך כל כך: "הוגה בתורה ועוסק במצות", אלא שבחדא מחתא קאי ה'עוסק' הן על 'תורה' והן על 'מצות' - 'עוסק בתורה ובמצות כדוד אביו'.

(יט, א) [‘לעולם ילמד אדם תורה (מרב), עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו - רש"י), ואחר כך יהגה" (יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא, להקשות ולתרץ - רש"י)]. פרקי דרבי אליעזר ספ"ב, שקול יעקב (שהוא המבטל ידי עשו) היינו ‘הגיון תורה’. עכ"ל (מלבד החצ"ר).

ובהקדם מ"ש בשיחת ש"פ ראה מבה"ח אלול תשל"ה, בנוגע למ"ש הרמב"ם ו‘ילחם מלחמות ה"'. דהנה ‘מלחמה’ סתם הכוונה היא למלחמת הארץ, וכאן אומר ‘מלחמות ה’, דלכאו' אינו מובן למה אומר מלחמות ה' בשעה שגבי מלחמת גוג ומגוג אומר רק ‘מלחמה’ סתם [בפי"ב ה"ב]? - אלא שכאן אינו נוגע לו שטח זה או שטח אחר, אלא שנוגע לו ‘מלחמות ה"’, מה שהקב"ה הבטיח בברית בין הבתרים ‘לזרעך נתתי את הארץ הזאת’, וזה יהי' ל‘אחוזת עולם’...

משיח יהי' בשר ודם, ויהי' מבית דוד, וילמד תורה כמו דוד המלך שלמד תורה ושלח את יואב בן צרוי' - שר הצבא - למלחמה. דלכאו' הרי דוד הי' מלך, א"כ הי' צריך להיות מקומו ב'מטה הכללי' ולתכנן תוכניות וכו'?

אעפ"כ רואים דמתי שיואב הי' בחזית התעסק דוד בלימוד התורה, לטהר אשה לבעלה (ברכות ד, א) וכו', וע"י שדוד עסק בלימוד התורה, זה נתן כח ליואב שינצח במלחמות [עי' סנהדרין מט, א. ב"ק יז, א], ע"כ.

וראה גם ‘תורת מנחם’ חלק נא (ע' 72 ואילך) בשיחת ו' תשרי תשכ"ח, דלולי לימוד התורה של דוד לא הי' יכול יואב לנצח במלחמה ע"ש. וב'תורת מנחם' חלק ג (ע' 199 ואילך) בשיחת י"ב תמוז תשכ"ז מבואר איך נצח דוד במלחמה, אמרו חז"ל שיואב בן צרוי' הי' על הצבא, וניצח מפני שדוד ישב ולמד. . וזוהי הדרך שמורה לנו דוד מלך ישראל, שאותו מתארים כמנצח המלחמה - ‘לוחם מלחמות ה"’, ואומרים עליו ‘דם רב שפכת’, והיינו דזה שנשפך הדם ע"י יואב בן צרוי', הי' זה דוקא ע"י לימוד התורה ע"י דוד מלך ישראל, וכשמתעוררת השאלה: “אפשר איז דאס משיח?”, הסימן הראשון הוא, שצריכים להתבונן אחריו, האם ‘הוגה בתורה כדוד אביו’ וכו' ע"ש.

ומעתה יבואר היטב למה הרמב"ם והמבי"ט משתמשים דוקא בהגדרה של ‘הוגה' (רש"י), הוא הקול תורה שמבטל ידי עשיו - כמו"ש בפרדר"א הנ"ל, א"כ זהו עיקר ההכנה ל‘ילחם מלחמות ה"’, שגדרו הוא שלומד באופן של ‘הגיון תורה’, (ולא נמצא כלל ב'מטה הכללי'), וזהו הגורם האמיתי לנצחון המלחמה ע"י אנשי הצבא ומפקדיו, ועל ‘הגיון תורה’ שלו אומרים ‘דם רב שפכת’, ולא על אנשי הצבא, כי לולי ה‘הגיון תורה’ שלו לא יכולים כלל אנשי הצבא בחזית לנצח, וא"כ א"ש מדוע הרמב"ם כותב ‘הוגה בתורה’ דייקא, וההגדרה של ‘ילחם מלחמות ה' היא, שיושב והוגה בתורה כמו דוד המלך כנ"ל. ומטרת ה'מלחמות ה' היא ‘כדי שיהיו פנויין בתורה ובחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל” (לשון הרמב"ם שם פי"ב ה"ד) - ‘ועיקרה של מלחמה זו אינה

בשביל כיבוש ארץ ישראל, כמ"ש בלקוטי שיחות חלק כד (ע' 19 הערה 58).

ומעתה יבואר היטב מדוע אדה"ז ציטט מהמדרש בו מופיעה (כמו אצל הרמב"ם והמב"ט) ההגדרה של 'הוגה בתורה' דייקא, ולא עוסק או לומד, כיון דדוקא הגיון תורה, דהיינו לחדש חידושי תורה על ידי "עיון בתלמוד לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ" (רש"י) הוא הוא ה'קול תורה' שמבטל ידי עשיו, כמ"ש בפרדר"א הנ"ל, וכדאיתא בע"ז (יט, א): "לעולם ילמד אדם תורה (מרבו, עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו - רש"י), ואחר כך יהגה" - דהיינו שיש בזה שני שלבים: א] 'ללמוד' את החומר "עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו". ב] 'אח"כ יהגה', כלומר, לחדש חידושי תורה על ידי "עיון בתלמוד לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ", שזה דייקא מביא את נצחונות המלחמות בגשם וברוח. וזה דייקא גרם ל'ויחי' . . במצרים' באופן של מבחר שנות חייו. כי זה מגיע רק בגלל חידושי התורה דייקא.

ועפ"ז מתורץ מדוע אדה"ז אינו מביא את הרש"י, כי שם לא נאמר (בפירוש) "שיהיו השבטים הוגים בתורה", אלא דוקא במדרש. ולפ"ז גם אין כפל ויתור לשון במה שאומר במדרש "א"ר נחמיה, להתקין לו בית תלמוד, שתהא שם תורה, ושיהיו השבטים הוגים בתורה", כי אלו בעצם ב' שלבים בעסק התורה: א] 'שתהא שם תורה', דהיינו "לעולם ילמד אדם תורה (מרבו, עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו - רש"י)". ב] "ושיהיו השבטים הוגים בתורה", דהיינו "אח"כ יהגה', כלומר, לחדש חידושי תורה על ידי "עיון בתלמוד לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ".

ומה שמזכיר 'השבטים' - היינו שלא כל אחד שייך לשלב הזה של לחדש חידושי תורה על ידי "עיון בתלמוד לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ", לפיכך אומר שרק מעטים שייכים לזה, "ושיהיו השבטים הוגים בתורה"². וא"ש.

ולפי"ז נראה לבאר הא דכ"ק אדמו"ר זי"ע היה מעורר הרבה לחדש חידושי תורה ולפרסמם, כיון דחידושי תורה הוא ה'הגיון תורה' "לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ", שזהו ה'קול תורה שמבטל ידי עשיו' כמ"ש בפרדר"א הנ"ל, שזהו ענין ילחם 'מלחמות ה'" כנ"ל. וגם מבואר ב'מאור עינים' סוף פ' פנחס שצריך כל א' מישראל

(2) הרבי זי"ע מתייחס לזה בהערה 33 שם כך: "עפ"ז יש לבאר מה שבחר אדה"ז בהגירסא "הוגים בתורה" . . כי הענין דיתרון האור מן החשך בלימוד התורה גופא הוא ע"י יגיעה, כי ע"י החשך וההעלם על אור השכל בא לעומק השכל. וכידוע במעלת לימוד תלמוד בבלי על תלמוד ירושלמי (ראה שערי אורה ד"ה בכ"ה בסלול פנ"ד ואילך. ד"ה ואברהם זקן, ויתן לך תרס"ו (בארוכה) ד"ה אמר רבא חייב איניש לבסומי תש"ח פ"א ואילך"). וזה תואם עם הך דע"ז (יט, א) "לעולם ילמד אדם תורה (מרבו, עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו - רש"י), ואחר כך יהגה" (יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא, להקשות ולתרץ - רש"י).

לתקן ולהכין חלק קומת משיח השייך לנשמתו.

ועפ"י כל הנ"ל נראה לבאר דבר נוסף, דאיתא באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע (חלק ב' ע' קפו ואילך) בענין הנ"ל: ". ויש להוסיף דיוק בזה אשר דוקא את יודא שלח, וי"ל הענין כי עדיין אינו מובן פי' אדמוה"ז אליבי' דבעה"ט גושנה, נעהנטער צום אויבערשטען ב"ה, נעשה ע"י לימוד התורה, ופשיטא אשר גם בהיותם בארץ ישראל הי' יעקב זקן ויושב בישיבה, וכמו שאר האבות (אלא שהכתוב משמיענו שאפילו במצרים הי' כן, ראה יומא כח, ב) ולמה נחשבים שני חייו במצרים דוקא למבחר שנותיו? ואי משום הריבוי הניצוצות שהיו דוקא במצרים (תו"א ורא ד"ה ויאמר גו' ויבלע מטה וראה פ' בא סד"ה בעצם) הרי לא נתבררו אלא זמן רב אח"כ אחרי שוימת כל הדור ההוא, ועוד שמלשון אדמוה"ז מוכח שתלוי בלמוד התורה ולא בבירור הניצוצות (ואי משום שכך היא דרכה של תורה חיי צער תחי' ואז אשריך וטוב לך כו', הרי זה בנוגע לתענוגים, וכמ"ש פת במלח כו' ובה הרי אדרבה במצרים דוקא אכלו את חלב הארץ, ולא מצינו זאת בהיותם בארץ כנען) - אבל לולא זאת הרי מצרים היא ערות הארץ, וא"י שיצאו משם אורה מחכים בלמוד התורה (ב"ב קנח, ב, ודוחק קצת לומר שאורא מחכים רק משנכנסו ישראל לארץ וע"ד מרז"ל במגילה יד, א).

ולכן שלח לפניו את יודא דוקא, קבלת עול דעבד פשוט, אשר גם תענוג יש לו בעבודתו בקב"ע, כי תענוג האדון הוא תענוג שלו (ראה קונטרס עץ החיים ספי"ט, ד"ה אחרי ד"א תלכו תרס"ו ועוד) ותענוג האדון בזה עמוק הוא ביותר דוקא בלמוד התורה בארמ"צ, כי בענין עבודת הבריורים יש מקום בשכל שצ"ל הירידה למצרים וכנ"ל, משא"כ ת"ת שלכאורה הוא היפך השכל גם שכל דנה"א, אלא שהוא מעצה עמוקה של האדון גילוי העצמות (אור תורה ד"ה ידוע תדע), וע"י מדת יהודא גם להעבד תענוג עמוק ועצמי בזה, ולכן ע"י ת"ת במצרים דוקא הוא מבחר שני חייו, עכ"ל"ק.

ולפי הנ"ל י"ל, דלכן שלח לפניו את יהודה דוקא, כי ממנו הקשר להמלוכה ודוד המלך ומשיח שהם צאצאיו, שענינם לנצח בכל הסוגים של המלחמות (בגשמיות וברוחניות - של עבודת הבריורים) על ידי לימודם דוקא, ואיזה לימוד? שהוגים בתורה שלומדים בעיון ומחדשים חידושי תורה כנ"ל בארוכה, וא"ש.



נגלה

בענין כבתה זקוק לה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' שבת (כא, א): אמר רב הונא פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול, אמר רבא מאי טעמא דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה.

וברש"י (ד"ה זקוק לה) "זקוק לה לתקנה הלכך צריך לכתחלה לעשות יפה דילמא פשע ולא מתקן לה".

חידוש הבית הלוי בדין כבתה זקוק לה

ובבית הלוי בקונטרס שלו בעניני חנוכה מדייק בדברי רש"י במה שפי' לתקנה, ולא כ' להדליקה, ודילמא פשע ולא ידליק? ולכן כ' "דסב"ל לרש"י דאם יכבה לגמרי ליכא למיחש דיפשע בו, דהא אין לו מקום טעות וסברא להקל בו, ואם בשאט נפש יפשע ולא ידליק, הרי גם מעיקרא לא ידליק כלל, רק סב"ל לרש"י דגם כשעודו דולק עדיין רק הוא חשוך והולך וכבה שוב אין מקיים בו המצוה, דאז אין בו שום הידור והיכר למצוה, וככבה לגמרי חשיב, ולרב הונא דסב"ל דככבה לגמרי זקוק גם בעודו חשוך צריך לתקנו, וחיישינן דיפשע בו כיון דעדיין הוא דולק ויסבור שדיו בכך. ועי' לקמן (מד, א) דאיתא שם מסתפק מן הנר שכבה, וכ' רש"י דכיון שכבה והולך אין בו משום מכבה, הרי דאע"ג דבגמ' נקט כבה, מ"מ סב"ל לרש"י דפירושו כבה והולך" עכ"ד.

שקו"ט בדבריו

והנה עיקר דבריו שכ' "דאם יכבה לגמרי ליכא למיחש דיפשע בו, דהא אין לו מקום טעות וסברא להקל בו" מובן דאינו מוכרח כלל, דהא אפ"ל דיסבור דכבתה אינו זקוק לה כיון שכבר הדליק, ואף אם יודע הדין יוכל לסבור דבכגון זה יוכל להקל על עצמו.

ועיקר החידוש לדינא שרצה לחדש דאם הוא חשוך אינו מקיים המצוה בזה והוי כמו כבה תמוה לכ', דאיזה שיעור יש בדבר, דמ"ש דאין בו משום הידור והיכר, הרי פשיטא דלא מיירי דאינו ניכר כלל, דא"כ הרי שוב ליכא חשש דיפשע לפי סברתו, דכיון דנראה שכבה לגמרי פשיטא דידליק, אע"כ מיירי דעדיין ניכר שדולק אלא שחשך אורו, וא"כ איך אפ"ל דאינו מקיים המצוה בזה?

ומה שהביא משבת מד, א לא הבנתי כלל, דשם לא נאמר "נר שכבה" כמו

שהעתיק, כ"א "נר הכבה", וע"ז הוא הד"ה של רש"י שם, והחילוק מובן, דנר שכבה פירושה שכבר כבה, משא"כ הכבה פירושה שכבה והולך, בלשון הוה (וכ"ה להדיא בצל"ח שם לפני שלמה ועוד, וגם הריטב"א שחולק שם על רש"י הוא לא מצד הל' כ"א מצד הדין). גם אין להביא ראי' משם מעצם הדין, דאינו חייב ע"ז, דכיון שכבה והולך כבר אינו נחשב כנר הדולק, דהרי שם הדין הוא דכיון דכבה והולך אינו חייב משום מכבה, וכמו שפרש"י שם "דכיון דכבה והולך לא מחייב תו משום מכבה", דכיון דהוא בדרך ליכבות אי"ז מלאכה של מכבה (וגם בזה דנו המפרשים בטעמא דמילתא, ע"ש בפנ"י ועוד). אבל בניד"ד ע"כ לא מיירי שהולך ליכבות מיד, דא"כ לא הי' שום חשש שמא יפשע, דהא לפי סברתו כשיכבה לגמרי פשיטא דידיקיה מחדש, אע"כ מיירי דחשך אורו, אבל יוכל להמשיך לידלק כך משך זמן.

[וידוע הסיפור עם הבעש"ט שאמר למקובל א' שחטא במה ששימש לאור הנר וצריך לעשות תשובה ע"ז, ואמר שהנר הי' כבה והולך ונדמה לו שכבה לגמרי, ורק אח"כ שוב נבער מחדש, והי' בלא יודעים (ושאל את הבעש"ט מנא ידע, וא"ל שהלהב סיפר לו כו.). הרי שאף ששם הוי מילתא בטעמא, דתלוי בהאור, מ"מ חשיב נר כ"ז שבער אף שחשך אורו ואינו ניכר כלל, ומכ"ש בנידו"ד דע"כ מיירי דניכר קצת, וכנ"ל, ואע"פ שאין ראי' לדבר, כמובן, זכר לדבר].

ביאור דיוק ל' רש"י באו"א, ע"פ פלוגתת הראשונים בגדר הדין דזקוק לה

ולענין עיקר הדיוק ברש"י, הנה לכ' יש ליישב בפשטות, דהנה עי' בתוס' (ד"ה ומותר להשתמש לאורה) שהק' "וא"ת מנא ליה לרבא דסבר רב הונא דמותר להשתמש לאורה דילמא הא דאמר אין מדליקין בשבת משום דסבר כבתה זקוק לה ואין יכול להדליק בשבת", ועד"ז בכמה ראשונים.

והרמב"ן כ' בזה וז"ל: "ואיכא למימר דס"ל לתלמודא כיון דבשבת א"א להזקק לה לא חיישינן ומדליקין בכל השמנים דכיון שאפשר שלא יכבו אע"פ שפעמים שכבין לא איכפת לן, ושבת למ"ד כבתה זקוק לה דינו שוה לחול למ"ד כבתה אין זקוק לה כשם שבחול מותר להדליק בשמנים הללו ואם כבו אין זקוק לה אף בשבת כן לדברי הכל, ואין מחזירין להדליק בפתילות ושמנים אחרים, שבשבת לדברי הכל כבתה אין זקוק לה ואין לך בה אלא מצות הדלקה בלבד", ובהמשך לזה הביא הרמב"ן שהרי"ף חולק על סברא זה (וכן מדברי הראשונים שלא תי' כן מבואר לכ' דלית להו סברת הרמב"ן).

ובביאור יסוד הפלוגתא מבארים דהנה בסברת המ"ד דכבתה זקוק לה אפשר לחקור, דאפשר לפרש בב' אופנים (עי' בכ"ז בהערות המהדיר לחידושי הרמב"ן שם): א) דהחייב דנ"ח הוא לא רק מעשה ההדלקה, כ"א יש חיוב ג"כ שיהי' דלוק כל הזמן עד שתכלה רגל מן השוק, ובמילא אם כבתה בתוך הזמן זקוק לה. ב) שבאמת המצוה

יצא גם אם כבתה, והדין דכבתה זקוק לה היינו דכ"ז שהוא עדיין זמן המצוה יש חיוב להדליק, ולכן אם כבתה צריך להדליק (וע"ד מה דבסוכות לאחר ששאל בסוכה, אף שיצא המצוה, מ"מ אם אוכל עוד כזית יש שוב מצוה לישב בסוכה, לא משום שיש חיסרון בקיום המצוה שעשה לפני"ו, אלא משום שכל הזמן דסוכות יש חיוב ומצוה דישיבה בסוכה, ולכן אם יאכל עוה"פ הרי יש עליו חיוב חדש).

וי"ל דפלוגתת הרמב"ן ושאר תלוי בהנ"ל (ועי' בזה בהערת המהדיר שם), דהרי"ף מפרש כאופן הראשון, ולכן מכיון דאם כבתה זקוק לה, היינו דהחיוב הוא שצריך להדליק באופן שישאר דלוק עד סוף הזמן, לכן טעם זה מועיל גם לענין שבת שלא להדליק באותם שמנים ופתילות, אבל הרמב"ן מפרש כאופן ה', דזקוק לה היינו דיש חיוב נוסף להדליק במשך כל הזמן (והחשש הוא רק דילמא פשע כמ"ש רש"י שם, דאז מבטל אותה חיוב נוסף), וע"כ בשבת, דלא שייך לומר שיהי' עליו חיוב נוסף להדליק בשבת, בזה שפיר כ' הרמב"ן דבזה לכו"ע אמרינן דאי כבתה אין זקוק לה.

עוד נ"מ בב' הסברות

ולכ' י"ל עוד נ"מ בזה, למ"ד כבתה זקוק לה, האם יש לברך בשעה שמדליקה בפעם שנית, דלפי' הרי"ף, דמה דמדליקה עוה"פ הוא רק בכדי להשלים המצוה שעשה בשעת הדלקה הראשונה (שכבר בירך עליה), א"כ פשוט לכ' דאין מקום לברכה בפעם השנייה, אבל לפי' הרמב"ן, דכבתה זקוק לה הוא שיש חיוב נוסף, א"כ לכ' י"ל דיהי' ע"ד הישיבה בסוכה, דאם הי' הפסק ביניהם הי' מקום לברך (וכ"ז לפלפולא כמונן דהרי איפסיקא הלכה דאין זקוק לה).

[והנה בשו"ע סי' תרע"ג ס"ב כ' המחבר "הדלקה עושה מצוה. לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אינו זקוק לה". וכל המפרשים ראו כן תמחו (עי' בט"ז שם ובחכמת שלמה שם) דמבואר בכל הסוגיא בגמ' דב' דינים אלו אינם תלויים זב"ז אלא הם ב' דינים שונים בפנ"ע ואיך תלאם המחבר זב"ז?

והט"ז כ' דכוונת המחבר הוא לא להדין "הדלקה עושה מצוה" שבגמ' (שבא לאפוקי ממ"ד הנחה אותה מצוה, וא"כ אינו שייך להשקו"ט דכבתה זקוק לה), כ"א הכוונה (לפי' הפשוט דמלים אלו) דכל המצוה הוא רק בזמן הדלקה, ולכן אם כבתה אין זקוק לה.

אמנם להנ"ל לכ' תי' זה תלוי בפלוגתא הנ"ל, דלהרי"ף דהכוונה בכבתה זקוק לה היינו שיש חיוב שיהי' דלוק כל הזמן, א"כ כבתה אין זקוק לה היינו שאין החיוב אלא המעשה שעושה בשעת ההדלקה, ושפיר אפשר להגדיר הך דין ע"י המלים הדלקה עושה מצוה. אבל להרמב"ן, הרי הפי' כבתה זקוק לה היינו שיש חיוב חדש, וא"כ כבתה אין זקוק לה היינו דליכא שום חיוב נוסף (ואי"ז שייך להבנת החיוב הראשון בשעת הדלקה הראשונה), וא"כ לכ' אי"ז שייך ל"הדלקה עושה מצוה" גם לפי הט"ז].

ועפ"ז יש לבאר דקדוק ל' רש"י, דכיון די שנים ב' סברות בהא דכבתה זקוק לה, לכו מפרש רש"י ומדייק דמה דזקוק לה היינו "לתקן", כלומר דבלא זה חסר בהדלקה הראשונה (וכסברת הר"ף ושא"ר הנ"ל), ולא דהוי חיוב חדש¹.

קושיית הרבי באג"ק על תי' הב"י

ואפ"ל ביסוד הפלוגתא הנ"ל דהנה עי' באג"ק ח"א אגרת נ' (מתחלת שבט תש"ג) שכותב הרבי בא"ד "והנה בשנת הנס שלא ידעו עדיין לכמה ימים יספיק השמן (וכבר הקשו המפרשים על התירוץ דחלקו השמן ביום א' לח' חלקים ויש עוד להוסיף קושיא מהא דזבחים (פח, א) כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין אבל אם חסר השעור אין מקדשין, ומהא דמנחות (פח, ב) פשיטא דבמדה ראשונה כו') פשיטא, שלעיני הרואים, הי' הנס הולך וגדול מיום ליום",

והיינו דעמ"ש הרבי דבשנת הנס לא ידעו לכמה ימים יספיק, מעיר מת' הב"י שחילקו השמן לח' חלקים, דמשמע מזה דידיעו מתחלה שיהי' נס, אבל על תי' זה כבר הק' ב"כ. והרבי מוסיף ע"ז קושיא מהא דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאים, וא"כ אם חילקו השמן לח' חלקים, א"כ לא היו יכולים להדליק באותה שמן כי לא נתקדשה.

שקו"ט בהכוונה במה שמביא הרבי ממנחות

[ומוסיף ע"ז "ומהא דמנחות (פח, ב) פשיטא דבמדה ראשונה כו". והנה במנחות שם איתא: אמר רבי יוחנן אמר רבי נר שכבתה (בחצי הלילה או קודם אור היום, - רש"י) נידשן השמן נידשנה הפתילה (כשם שהפתילה שכבתה אין לה תקנה שהרי היא כדשן כך השמן שנשאר בנר הרי הוא כדשן ואין לו תקנה הואיל ונדשנה הפתילה נדשן השמן", - רש"י) כיצד הוא עושה מטיבה ("שמשליך כל מה שבנר לחוץ ונותן בה שמן ופתילה אחרת ומדליקה", - רש"י) ונותן בה שמן ומדליקה, יתיב רבי זריקא וקא מיבעיא ליה כשהוא נותן בה שמן כמדה ראשונה ("חצי לוג כמו שנתן מתחלה או כמה שחסרה במה שזורק לחוץ", - רש"י) או כמו שחסרה אמר רבי ירמיה פשיטא דכמדה ראשונה דאי כמה שחסרה מנא ידעינן מאי חיסר. עכ"ל הגמ'.

ולכ' מהך גמ' הוא ראי' לסתור מה שהביא מזבחים דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאים, דא"כ איך יש קס"ד דנותן בה רק כמו שחסרה, הרי א"כ לא נתקדשה השמן? ומה דמסיק הגמ' דפשיטא דכמדה ראשונה, הוא לא מטעם זה, כ"א מטעם אחר, דמי ידעינן כמה חיסר.

ולכ' נראה דהל' הוא בקיצור נמרץ, וכוונת הרבי הוא אכן לרמוז על קושיא על הגמ' בזבחים מהגמ' במנחות, ור"ל דעל הב"י יש להקשות מהגמ' בזבחים, אבל ע"ז גופא

1) אבל ראה בהערות המהדיר שם דר"ל דסברת רש"י כאידך סברא. אבל יש לדון בדבריו, ואכ"מ.

יש להעיר או להקשות מהא דמנחות. ומה שהביא ממה דקאמר במנחות פשיטא דכמדה ראשונה כו' (ולא הביא מהשאי"ל וההו"א), היינו ממה דלמסקנא הא דפשיטא ל' דכמדה ראשונה הוא רק משום דלא ידעינן כו', ולא מטעם כלי שרת אין מקדשין אלא מלאים, וכנ"ל].

יישוב הרבי באגרת השנית, ושקו"ט

ובהמשך לזה (באג"ק מער"ח תמוז תש"ג) כותב הרבי (באות ה' בהמכתב) וזלה"ק: "מש"כ אני במכתבי הקודם בתי' הב"י דחלקו השמן שבפך לח' חלקים דצ"ע מהא דזבחים (פח, א) דכ"ש אין מקדשין אלא מלאין, וא"כ לא היו נרות המנורה מלאין שוב ראיתי שטעות הוא בידי כי השמן למנורה נתקדש לא ע"י נרות המנורה כ"א ע"י מדת חצי לוג שהי' במקדש וכדאי' במנחות (פה, ב), ועכצ"ל כן כי גם בכל יום לא היו נרות המנורה מלאים כי היו מחזיקים יותר מחצי לוג כדמוכח שם (פט, א) דאמר מלמעלה למטה שיערו".

והנה בדף פה, ב לא נמצא כלום מזה (אף די שם אריכות על וטובל בשמן רגליו) ולכ"צ"ל פח, ב (והעירני הגה"ח הר"ר שמריהו הלוי שי' לאבקאווסקי שכ"ה בלקו"ש ח"ל) ולכ" הכוונה למאי דאמר בגמ' שם "יתיב רבי וקא קשיא ליה חצי לוג למה נמשח אי סוטה וכי חולין הוא דצריכי לקדושי מים קדושים כתיב אי תודה לחמי תודה בשחיטת תודה הוא דקדשי אמר ליה ר' שמעון ברבי שבו היה מחלק חצי לוג שמן לכל נר, אמר לו נר ישראל כך היה".

ומבואר להדיא בגמ' דמה שמשחו המדה של חצי לוג הי' בכדי לקדש מה שבתוכו, וע"ז מקשה איזה ענינים שמדדו בהחצי לוג הוצרכו לקידוש של חצי הלוג, עד דמסיק שהוצרכו לקדש השמן למנורה, ומפורש דקידוש השמן הי' במדת חצי לוג, (ואפ"ל דמה דהי' קשיא ל' לרבי, והוק' לו על סוטה ותודה כו', היינו משום דהי' סובר דהשמן נתקדשה ע"י הנרות שבמנורה ולא הוצרכו לקדש המדה דחצי לוג בשביל זה, וא"כ זה גופא הוא החידוש של התי' שם. ועי' במנחות (פט, א תד"ה חצי לוג) ועי' במפרשים (ביד דוד וצאן קדשים ועוד) דלחד פירושא זה גופא קושיית התוס' דלמה צריך קידוש המדה של חצי לוג, ולא די בקידוש המנורה).

ואח"כ מוסיף עוד ראי' ממה דאמר בגמ' סברא דמלמעלה למטה שיערו, וא"כ מוכח להדיא דנרות המנורה ב"כ לא היו מלאים (ועדיין יל"ע להביאור דלעיל, דלמה לא הביא גם ההוכחה (שבמכתב הראשון) מההו"א של הגמ' שם דנותן רק כמה שחסירה ומהמסקנא כו' כנ"ל? ואפשר משום שראיות אלו מכריחות יותר. וצ"ע).

[ועי' בלקו"ש חט"ו ע' 125, שמביא מה דקשה על הדיעה שנתרבה באיכות השמן שיש ענין שכלי שרת יהי' מלא כו', אבל זהו על הדיעה שהנס הי' באיכות השמן, ולא על אופן הנ"ל דהב"י. ועל הך אופן לא הביא הקושיא מהענין דמלאים, והיינו לכ' ע"פ

המסקנא באג"ק הב' הנ"ל. ואכמ"ל].

ת' הגר"מ זעמבא על הקושיא על הב"י, ומזה יסוד לפי הרמב"ן הנ"ל

ובמקראי קדש על חנוכה סי' ד' הביא בנוגע לעיקר הקושיא את ת' הגר"מ זעמבא ע"פ פרש"י זבחים שם (ו"ל בד"ה ואין מקדשין אלא מלאים: "כלומר שיהא בהן שיעור שלם הצריך לדבר אם יבש הוא שיהיה שם עשורן שלם למנחה ואם מנחת נסכים היא שניתנה בכלי יהא שם ג' עשורונים לפי ושני עשורונים לאיל אבל אם חסר השיעור אין הכלי מקדשן שאינו ראוי לכלי" ועי' בלקו"ש חט"ו שם והערה 26) דמבואר דמלאים תלוי במה שראוי לאותה דבר, ואם הוא ראוי למזבח אף בפחות מהשיעור של הכלי מקדש, ועפ"ז כ' ש"לפי דעת הב"י דאם מדליק מקצת הלילה ג"כ הוי קיום מצוה במנורה, וכ"כ במזרחי דכל זמן הוי מצוה בפנ"ע והא דכבתה זקוק לה בנרות המנורה, היינו דמכאן ולהבא ג"כ חובה שידלק דהא כתי' מערב עד בוקר, אבל מ"מ אינו מתבטל קיום הדלקה שבתחלה, וא"כ כל משהו הוי שיעור הראוי למה שצריך לו דהא יש בו קיום מצוה" כו' עכ"ד.

[והנה לפי דבריו לכ' לא הי' צריך להביא מדעת הב"י והמזרחי שהביא, דהא אם מלאים תלוי בראוי לאותה דבר, הרי מכיון שנעשה נס הי' גם חלק שמינית בגדר ראוי, וכפי שמבואר בהשיחה הנ"ל, אלא שכוונתו לתרץ לכ' איך סברו לקדש בכלי שאינו מלא (או דלא סב"ל דנחשב ראוי עי"ז). ולפי הסברא דסמכו מעיקרא שיהי' נס על ח' ימים (שעל סברא זו, שכן מפרשים הת' דהב"י, הוא דמק' באג"ק הא' הנ"ל), א"כ גם זה מתורץ. ואכמ"ל].

והנה ידוע דתקנת מצות נ"ח הי' זכר למקדש ומעין דאורייתא תקון ע"ד מצות הדלקת המנורה במקדש (וכמ"ש הראשונים בשבת שם, ועי' במהר"צ חיות דאי התקנה הי' ע"ד נרות המנורה צ"ל דכבתה זקוק לה כמו במנורה, ומביא משו"ת הרשב"א סי' ע"ט (והוא בח"א), וכן הביא באבנ"ז (או"ח סי' תק"ב) ועוד מגמ' מנחות הנ"ל², ועי' בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג סל"ד באריכות), וא"כ אפ"ל דב' הסברות בראשונים בכבתה זקוק לה תלוי בב' האופנים שאפשר לבאר הדין דכבתה זקוק לה בנוגע לנרות המנורה בביהמ"ק.

2) אלא שהרמב"ן בעצמו בשבת (כב, ב בד"ה זו נר מערבי) מפרש הגמ' מנחות שם באו"א, ולדבריו במנורה שבביהמ"ק כבתה אין זקוק לה (וכמובא בשו"ת דברי מלכיאל שם). ואפ"ל דזהו לפי ההלכה דגם בחנוכה כבתה אין זקוק לה, אבל מ"ד כבתה זקוק לה הוה סב"ל דגם בנרות שבמקדש כן, וכאופן המבואר בפנים לפי הרמב"ן.

מה שכ' באחרונים דהקושיא על הב"י היא אף לפי הסברא דדהקידוש הי' ע"י המדה, ושקו"ט

והנה בפרדס יוסף החדש על חנוכה מבאר דקושיית האחרונים הוא לפי מה דמבואר בגמ' דהקידוש הי' במדת החצי לוג (וכן משמע במקראי קדש שם, וכן מבואר בהרי קדש שם), והקושיא דכיצד קידשו אותה שמינית מהחצי לוג, והרי הכלי שרת אינו מלא, ואין לומר שמילאו אותה דא"כ המותר נפסל בלינה "ובהכרח שאין אפשרות לתת בכל לילה אלא שמינית הלוג. . ועפ"ז לא נתקדש השמן".

ולכ' דברים אלה (שלא היו יכולים לתת בכל לילה כ"א שמינית הלוג) הם שלא בדקדוק, דהרי כל נר הי' חצי לוג, וא"כ בו' הנרות הי' ג' לוגים וחצי, ואם נתנו שמינית מזה היינו שנתנו 0.4375, דהיינו קרוב (מאד) לחצי לוג, ואפ"ל בפשטות דע"ז לא קשה, דכיון דהוי קרוב לחצי לוג נחשב שפיר מלא, ובמכ"ש ממה דאמרינן בכ"ד דכיון דנפק מחצי כו', ובפרט דהוי רוב ורוב הניכר ורובא דרובא וחשיב שפיר ככולו וכמלאים.

אלא שצ"ע על ביאור זה (דכיון דהוי רוב חשיב כמלא) מהמבואר בלקו"ש שם וז"ל (שעל הביאור שבכל יום דלק שמינית מהשמן צ"ע): "דער דין ביי מנורה איז דאך אז תן לה מדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר כו' ושיערו חכמים חצי לוג, נוסף אויפן ענין אז א כלי שרת זאל זיין מלא (ווי פארשטאנדיק פון דעם דין אז כלי שרת אין מקדשין אלא מלאין), וע"פ הנ"ל קומט אויס אז פון דעם צווייטן טאג און ווייטער. . (די נרות זיינען ניט געווען מלאים מיטן שיעור שלם הצריך לאותה דבר)".

ולכ' מבואר דאף שהי' בהם רובם, ולא הי' חסר אלא שמינית, מ"מ חסר בזה הדין דמלאים (והעילוי דנלמד מהא דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאים), ודלא כנ"ל (ולכ' דוחק לחלק בין ההלכה דכלי שרת אין מקדשין אלא מלאין, דלענין ההלכה אמרינן שפיר דרובה ככולה, לה"ענין" דכלי שרת יהי' מלא והעילוי שבוה (דנלמד מהך הלכה, אף היכא שאין ההלכה נוגע³), דבוה בעינן מלאים כפשוטה, דמגלן לחלק בהכי?

ואולי אפשר לחלק בין מה שנת"ל, שחסר רק חלק קטן ואמרינן בזה שפיר רובא ככולא, להמבואר בהשיחה, דאף שחסר רק שמינית, מ"מ הרי אותה שמינית הוי ענין חשוב לעצמה (דהרי הך שמינית בפנ"ע הוי שיעור שלם, וכמו שמק' בהמשך הקושיא בלקו"ש שם), ובזה אין לומר דחשיב מלאים. ועוד יל"ע בזה.



3) וכמו בנידו"ד, דמצד ההלכה דכ"ש אין מקדשין אלא מלאין לא קשה מידי, דהרי הקידוש הי' ע"י מדת החצי לוג, וכמו שמסקי באג"ק הנ"ל, ומ"מ לומד מזה שיש ענין שיהיו מלאים, דזה שייך גם בנרות המנורה, אף דאין מקדשין בי"כ.

חילוק בין לשון 'אל' ל'לא', והמסתעף למלאכת הוצאה בשבת (גליון)

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן, פלארידא

בגליון א'קפח הביא הרב י.ר. מספר חסידיים "במקום שיאמר 'אל' באזהרה הוא לשון בקשה, לכך בכל 'נא' כתובים אזהרות לשון 'אל'. תדע, שהרי לא יאמר 'לא נא' אלא 'אל נא', כמפייס ומבקש 'אל בנותי'". עכ"ל.

יש להעיר ולהוסיף מה שכתוב בשפתי חכמים (בשם המהרש"ל) על פרש"י (בראשית לג, י. וז"ל רש"י אל נא. אל נא תאמר לי כן). וז"ל: "שמלת אל תמיד לעולם דבוק עם אזהרה, לכך אמר אל נא תאמר לי כן, שפירושו בבקשה אל כו'".



חסידות

ההבדל בין "לרחם" ו"לחוס"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בד"ה ויאמר אלקים יהי רקיע תרס"ה (בהמשך ר"ה תרס"ה) מבאר באריכות ג' מדריגות ברחמים שלמעלה, רחמים מצד ההרגש, רחמים מצד הרוממות ורחמים מצד הפשיטות.

ועל ענין הרחמים שמצד הרוממות מביא דוגמא מזה שכל אדם שהוא מרומם בעצם הוא נמשך אל השפל ומרחם עליו. ובהמשך הענין (בהוצאה החדשה עמוד פב ואילך) מבאר, שגם ברחמים שמצד הרוממות "יש ג' כקצת בחי' הרגש". ומביא לזה ב' דוגמאות: דוגמא אחת ממ"ש גבי נינוה "ואיך לא אחוס על נינוה..אשר יש בה הרבה משתים עשרה ריבוא אדם..ובהמה רבה", היינו דקאי במדריגה אשר בה "אדם ובהמה שוים", ומ"מ "אומר ואיך לא אחוס כו', שחס עליהם, וה"ז בחי' הרגש כו'". ודוגמא שני' מקריעת ים סוף שארז"ל שאמר הקב"ה "מעשי ידי טובעים בים כו', שחס על מעשה ידיו כו'". (יסוד הדברים במאמרי אדמו"ר האמצעי דברים ח"א פ' עקב (כמצויין במהדורה החדשה הערה 95, אלא ששם הוא בקיצור נמרץ וכאן מאריך בזה)).

והעירני חכם אחד: א) מה הוא ההכרח שענין ד"איך לא אחוס" הוא דוקא רחמים

שמצד ההרגש? והרי גם רחמים שמצד הרוממות מקרי רחמים. ב) מנלן שבקריעת ים סוף ה' גילוי דרחמים שמצד רוממות?

ואולי אכן מצד הבנת הלשון, המושג של "לחוס" מורה יותר על "הרגש" מאשר "לרחם". וזהו גם דיוק הלשון "אדם חס על מעשה ידיו", דפשוט שהיחס דאדם למעשה ידיו אינו יחס של רוממות. ואולי יש לומר עוד, דכיון שאמר הקב"ה ליונה "אתה חסת על הקיקיון.. ואני לא אחוס וגו'", משמע שזהו בדוגמת הרחמים של יונה על הקיקיון שאין זה מצד הרוממות כפשוט.

ולענין הרחמים שמצד הרוממות שבקרי"ס לכאורה י"ל, שהכוונה הוא כמבואר בכ"מ בחסידות שהי' אז גילוי אור עליון ביותר, ה' ילכם לכם ואתם תחרישון, שהוא למעלה מהגדר של "הרגש".



האם יש אדם שלא עבר עבירה מימיו*

הרב ישעי' זוסיא פלדמן

תושב השכונה

כתב הרמב"ם בהלכות פסולי המוקדשין¹ שאין לך אדם בישראל שלא עבר מעולם על מצות עשה. וצ"ע שבתניא פרק י"ב כתוב שהבינוני לא עבר עבירה מימיו.

(בשיעורים בספר תניא מובאת הערת כ"ק רבינו שידועה הקושיא על כך הרי יתכן שיהודי יכשל חלילה בעבירה ויחזור בתשובה כראוי ויעמוד עצמו במדרגת בינוני, ומבאר שהפירוש הוא שמצבו כרגע הוא שמושלת עשיית עבירה בעבר או בעתיד. עיי"ש.)

אבל פשוט שהרבי אינו שולל שהבינוני לא עבר עבירה מימיו כפשוטו רק מוסיף שאפילו עבר עבירה יכול להיות בינוני ע"י תשובה ויוכל לעמוד עכשיו במדרגה כזו שאינו שייך לעבירה, אבל פשוט שיכול להיות בינוני שלא עבר עבירה מעולם).

ואולי אפשר לבאר שהרמב"ם מדבר על רוב ישראל שהרי התורה על הרוב תדבר. ובתניא מבאר שמדרגת הבינוני היא שלא עבר עבירה מימיו ואכן זהו מיעוט.



(* לע"נ חנה עטקא בת ר' יעקב חיים ע"ה.)

(1 פט"ו הי"ד.)

הערה בתניא ריש פרק ג

הרב שלום דובער קוביטשעק

מגדל העמק, אה"ק

בתחילת פרק ג תניא: "והנה כל בחי' ומדרגה משלש אלו נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחי'".

בקריאה ראשונה נראה כי בכל אחת מהבחינות שבנפש בפני-עצמה יש עשר בחינות, וא"כ יוצא שיש לכל יהודי שלושים (או יותר) בחינות... אך זה ודאי אינו, אלא מדבר על כללות הנפש האלוקית שיש בה עשר בחי'. ולא משנה מאיזה סוג כללי של נשמה מדובר, אם אדם שכלי (נשמה), רגשי (רוח) או מעשי (נפש) – יש לו עשר בחי' כו'. וכן כתב הר"ר יחזקאל שי' סופר בספרו על התניא "על פרשת דרכים" (ירושלים, תשע"ט).

אבל הוקשה לי דיוק לשונו הק' של אדה"ז "כל בחינה ומדרגה משלש אלו" כאילו כן רוצה לרדת לפרטים, ולפרט ולדבר על כל אחת מאלו בפרטות (ומה-גם, שאת פרק ד' מתחיל 'עוד יש לכל נפש אלוקית שלשה לבושים', בכללות. ולא נחית לפרט כלל, שזה בכל אדם מבחי' נר"נ וכו').

והפניתי שאלה זו להרב סופר הנ"ל, וענה:

. . [כלומר] דלכאורה די שיאמר 'כל נפש, רוח ונשמה כלולה' ודיו.

ואולי י"ל שבא בהמשך לפ"ב שגם שם מאריך ביותר בכל ההשתלשלות נשמות לגבי נשמות ונפשות לגבי נפשות... ועם כל זה עודנה קשורה וכו'.

כי מטרת הפרק אינו רק להודיע שהיא 'חלק אלוקה ממעל', אלא לענות על שאלה:

כיצד יתכן שקל שבקלים שהפער בינו ובין נשמות הצדיקים - הוא מהותי שאין בו לכאורה שום התנוצצות אלוקית [כעקב מת] כיצד א"כ יתכן שהוא 'חלק אלוקה' [האם גם חלקיק מזהב הוא זהב במהותו]? ולכן מאריך שהפער נוצר רק עקב ההשתנות בבטן האם, אבל במהות אותו די. אן. איי. שבמוח הוא גם ברגל.

בהמשך לזה בפ"ג בא לחדד, ששמירת איכות הנשמה הכי נמוכה, מצויה לא בדרגת 'נפש' אלא אפילו [ברזולוציות המזעריות ביותר] ב'נפש דנפש דמלכות דעשיה' גם שם עדיין היא 'אלוקית במהותה' - גם אם בגילוי אין זה מובחן עליה.

והכל נכתב במטרה אחת לשכנע את הלומד, שלא משנה כלל איזו דרגה נשמתו, מאחר והיא באה בהשתלשלות מעשר ספירות עליונות - יש בה כוחות דאצילות!

זו כנראה גם הסיבה שגם בפ"ב וגם בפ"ג מזכיר כל הזמן נר"נ ולא מזכיר חיה יחידה, כי בכוחות אלו ניכרת האלוהיות שלהם ואין מקום לטעות...
כנלענ"ד.

(תודתי מסורה לו על אישור פרסום התשובה).



בעניין נוטל א' מס' מחליו (גליון)

א' התמימים

בקשר למ"ש הר' מ.מ. בגליון א'קפח ע' 35:

אלו דברי הכותב: כתוב בריש ד"ה ולקחתם תרס"ה (ע' מו בהוצאה החדשה) מביא מה שנתבאר במאמרים הקודמים שעל ידי הפגם "במצוות לא תעשה גורמים שהאור נמשך למקום שאינו ראוי, והיינו שנמשך לתוך הקליפות והסט"א". ומקשה על זה: "אמנם צריך להבין, והלא נתבאר לעיל דיניקתם הוא מבחי' ריבוי הצמצומים דוקא.. מפני שבחי' גילוי אור אי אפשר להם לקבל כו' וא"כ לכאורה אינו מובן, איך אפשר שיומשך להם בחי' האור פנימי, מאחר שאינם יכולים לקבל גילוי אור כו'".

ולהבין זה מקדים ביאור ענין קו המדה, שאחת מפעולות קו המדה היא לשער מידת גילוי האלקות שבכל עולם ושבכל ספירה ובספירות גופא הן באורות והן בכלים, ושוב ממשיך לבאר שכן הוא לגבי החיות האלקי שבכוחות דלעו"ז, שהכל הוא לפי קו המידה, ומסיים (בע' מט) שכאשר הכל הוא כדבעי אז יש הבדלה כדבעי בין הפנימיות והחיצוניות, ואז מקבלים הקליפות רק מהחיצוניות, אבל ע"י פגם העוונות שפוגמים את הכלי אז נמשך מן הפנימיות אל החיצוניות, ומקבלים הקליפות גם מהפנימיות.

והעירני ח"א, דלכאורה עדיין לא תורץ כיצד יכולים הקליפות לקבל אור פנימי ולא יתבטלו מתוקף האור.

ואולי מזה נראה דהכוונה בהקושיא אינה מחמת שאין יכולים לסבול את תוקף האור אלא שאין זה סדר הדברים.

ועצ"ע. עד כאן דבריו.

ויש להעיר כמה דברים, שהקושיא נכונה אבל איננה מדויקת, וכן חסר בהתירוצי עיקר, וזהו:

שהרי מקשה בתרס"ה שם "והלא נתבאר לעיל", וכוונתו הוא למ"ש לעיל (ע' כו שם בהוצאה הישנה), שמבאר איך הקליפות יכולים לקבל ניקה, וזהו "כידוע דיניקת

החיצונים הוא בב' אופנים", או מאור מקיף "דשם בחשיכה כאורה" או מריבוי הצימצומים, הרי ששם – מהיכן שמקשה – מבואר שיכולים לקבל אור שלא נתמצם כ"כ ואין מניעה מצד "תוקף האור" כבל' הכותב. והקושיא היא, שהרי ע"פ משנת לעיל אין יכולים לקבל גילוי אור שבבחי' פנימיות¹ ואיך אומרים כאן שהאור פנימי נמשך בהקליפות? והתירוץ הוא ששם מבואר ע"פ סדר הרגיל כמו שנקבע מצד סדר ההשתלשלות, וכאן זהו ע"י חטא.

ולגוף הבנת הענין - איך באמת ע"י חטא נמשך אור פנימי למקום שאינו ראוי - מבאר שם באריכות, איך שנקבע הסדר ע"פ סדר ההשתלשלות, ונקודת הביאור הוא, שבכדי לקבל אור פנימי צריך להיות כלי לקבל האור באופן פנימי, שזהו ע"י שהכלי היא לפי ערך האור. וע"י חטא פוגם בהכלי ונהי' כביכול בלתי סדר ואור נמשך למקום שלא לפי ערכו (כבדברי הכותב).

ולכאורה עדיין קשה, שהרי סוף סוף זהו אור פנימי וא"כ טכנית א"א שיומשך למקום הראוי?

וי"ל שאה"נ, ולזה י"ל - ע"פ המבואר בכמה מקומות בדא"ח (ד"ה ת"ר נר חנוכה תרנ"ט, ובכ"מ), שזהו ע"י שגם האור פנימי שאינו נמשך בהעלם ובריבוי צימצומים - מתמצם ומתעלם ע"י חטאים בריבוי צימצומים במקום הקליפולת, והרי קצת אור יכולים לקבל כי יש בהם קצת ביטול כמבואר בכמה מקומות. היינו, כי טכנית אין ביכולתם להכיל אור שלא לפי ערכם שאז יתבטל מציאותם - אף שהמדובר שם ע"י חטא, ולכן מוסיף כנ"ל.

אבל כאן לא נחית לענין זה, כי עיקר הענין והחידוש הוא שע"י חטא מתבלבל הגבולות בין הקליפה והקדושה ונמשך האור למקום שאינו ראוי, וכמובן טכנית יש לאמר כנ"ל מרנ"ט שזהו ע"י ריבוי צימצומים, או משום איזה ביאור אחר איך זה יכול להיות - בפועל, אבל לא זהו עיקר הענין.

כן נראה לענ"ד.



1) ובכלל גילוי אור, כמבואר שם עמוד כז בחצאי עיגול שגם מאור מקיף ש"כחשיכה כאורה" היינו כשהוא בהעלם, ואולי זה מדוייק בל' כאן שמסיים "מאחר שאינם יכולים לקבל גילוי אור" - גילוי אור סתם בלי להדגיש אור פנימי דוקא, אבל עיקר הקושיא היא מאור פנימי כמבואר שגדרו הוא להתלבש בפנימיות בהכלי, ולזה צריך ביטול להאור - ואינו יכול להתלבש בקליפה.

רמב"ם

הולכה שאינה צריכה ומכשירי מצוה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

- א -

כתב הרמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פי"ג ה"ט (שלמדנו בשיעור היומי בשבוע זה) .. והמהלך במקום שאינו צריך הרי זו הולכה והמחשבה פוסלת בה. כיצד .. אם קבל הדם בפנים ולא הלך בו לגבי המזבח אלא הלך בו והוציאו לחוץ וחשב בשעת הלוכו לחוץ במחשבת הזמן וכיוצא בה הרי זו פוסלת". והשיג ע"ז הראב"ד: "א"א לא נהיר דסוגיין כולה כר' אלעזר דאמר לא שמה הולכה".

ביאור הדברים בקצרה: במשנה ספ"ק דזבחים (יג,א) איתא " .. שהזבח נפסל בארבעה דברים, בשחיטה ובקבול ובהילוך ובזריקה. ר"ש מכשיר בהילוך, שהיה אומר אי אפשר שלא בשחיטה ושלא בקבלה ושלא בזריקה, אבל אפשר בלא הילוך, שוחט בצד המזבח וזורק. רבי אליעזר אומר המהלך במקום שהוא צריך להלך מחשבה פוסלת, במקום שאינו צריך להלך אין מחשבה פוסלת".

והיינו דבפשטות יש כאן ג' שיטות: דעת הת"ק דהולכה הוה עבודה ופוסלת כשאר העבודות (שחיטה קבלה וזריקה) בלי תנאים והגבלות; דעת ר"ש שאינה עבודה ואינה פוסלת כלל; ודעת ר"א דתלוי אם מהלך במקום שהוא צריך או לא. והרמב"ם פסק כדעת הת"ק שהולכה פוסל בכל מקרה – היינו גם כשאינה צריכה.

ובגמרא (טו,ב) שקו"ט מהי הולכה שאינה צריכה שבה אומר ר"א שאינה פוסל; רבא אומר שהוא כששחטו ואח"כ הלך עם הדם כלפי חוץ וכעת מביאו בחזרה לפנים, אז חזרה זו נחשב להולכה שא"צ (דהא לה הי' צריך להוציאו, ושוב אין הכנסה זו צריכה), ואילו אביי אומר – ומוכיח כדבריו מברייתא – דזה נחשב להולכה צריכה (דהא לפועל עכשיו צריך להכניסו בחזרה), ואילו הולכה שא"צ הוה בשעה שמוליכו כלפי חוץ, והיינו בכיוון הפכי של המזבח.

וזהו הפשט בהשגת הראב"ד; דהיות והסוגיא שקו"ט לדעת מהי הולכה שאינה צריכה (עד שמביא בזה מחלוקת אביי ורבא) ע"כ דהלכה כר"א דרק הולכה הצריכה פוסלת הקרבן, ולא כדעת הת"ק שפוסלת בכל מקרה.

וחשוב לציין שגם רש"י חולק על הרמב"ם בהלכה זו, אלא מצד אחר; דהראב"ד חולק על הרמב"ם משום שפוסק כר"א ולא כת"ק, ואילו לרש"י למסקנת הסוגיא בכלל

לא פליגי הת"ק ור"א אלא שניהם מסכימים דרך הולכה כזו שחוזר ומכניס הדם למזבח חשובה עבודה ופוסלת, ואילו הולכת הדם כלפי חוץ אינו פוסל את הקרבן (יעויין בדבריו על הסוגיא, והזכירו גם הכס"מ כאן).

ועכ"פ נמצא דרך הרמב"ם פוסק שגם הולכת הדם כלפי חוץ שמיה הולכה לפסול את הקרבן, ואילו לרש"י והראב"ד אי"ז נחשב הולכה לפסול את הקרבן (להראב"ד משום דלא פסקינן כת"ק, ולרש"י משום דגם ת"ק לא סב"ל כן).

- ב -

ולכאורה מונח כאן חידוש גדול בדין ובגדר מכשירי מצוה, ובהקדם:

ידועים דברי הרבי בכו"כ מקומות בלקו"ש בענין חשיבות מכשירי מצוה והמסתעף מזה, ואחת הדוגמאות והיסודות לזה מביא מדין זה של הולכת הדם, אשר הראגאטשאווער מבאר דאף שהיא הכרחית רק בשביל הזריקה שלאח"ז, מ"מ נעשה חשובה בפנ"ע עד דנהי' עבודה שמחשבה פוסלת בה – ראה לדוגמא בלקו"ש חי"ד שיחה ב' לפרשת עקב אות ד (ובהערה 25).

ומוסיף ע"ז הרבי בהערה (27) דגם ר"ש דחולק ע"ז (כנ"ל במשנה) וסב"ל דאין הולכה פוסלת, הר"ז רק מחמת הסברה שאומר דאפשר גם בלי הולכה כלל (שוחט בצד המזבח וזורק), אבל גם הוא יסכים במקרה של הכשר מצוה שצריכים לו, דההכשר נהי' חשוב מחמת זה שהיא צריכה עבור המצוה.

ואשר לפ"ז נמצא לכאורה ג' דרגות בענין חשיבותה של הכשר מצוה: א) במקרה שמצוה מחייבת הכשר מסויים, אז נהי' חשובה לכל הדיעות – היינו גם לר"ש (שאינו מחשיב הולכה כעבודה כמושנ"ת). ב) במקרה שאין ההכשר מוכרחת בעצם עבור מעשה המצוה, אבל מ"מ עושים אותה כהכשרה והכנה למצוה, כמו כשמולכים את הדם ממקום קבלתה אל המזבח עבור הזריקה, אז נהי' חשובה לדעת הת"ק ור"א, וכן הוה ההלכה לפי רש"י והראב"ד כנ"ל. ג) במקרה שאינה מוכרחת, וגם אינה משמשת בפועל עבור מעשה המצוה, כמו הולכה שאינה צריכה (בכיוון הפכי מהמזבח), אז נהי' חשובה (רק) לדעת הרמב"ם (ולת"ק – לפי פירוש הרמב"ם).

- ג -

ונחזי אנן, בשלמא לשיטת ר"ש מובנת היטיב זה דהכשר מצוה נהי' חשובה; דמכיון שהיא מוכרחת עבור קיום המצוה, נמצא דכשהתורה ציוותה על קיום המצווה, מונחת בציווי זה גם ציווי על פעולת הכשרה המוכרחת עבור קיומה. אמנם לדידן (ת"ק ור"א, וההלכה ע"פ רש"י, ראב"ד והרמב"ם), דגם הכשר כזה שאינה מוכרחת עבור קיום המצוה – כמו הולכת הדם (וכדברי ר"ש) – נהי' חשובה, באמת צ"ע מדוע; הלא התורה

לא ציוותה ע"ז, וגם אינה מוכרחת עבור קיום הציווי!?

ולכאורה הרי הביאור בזה הוא, דמאחר שלפועל הוה זה מעשה של הכנה והכשרה אשר קשורה עם המצוה, הרי חשיבותה של המצוה מתפשטת ופועלת גם בה, ונהי' כעין 'יד' וכיו"ב המשמשת למעשה וקדושת המצוה.

ולפי הנ"ל הרי בזה עצמה ישנם שתי אופנים ומדריגות: שיטת רש"י והראב"ד דחשיבות המצוה מתפשטת במעשה של הכשרה רק כשהמעשה מכשרת בפועל ממש את קיום המצוה, וכדוגמת הולכת הדם לכיוון המזבח עבור הזריקה; ואילו שיטת הרמב"ם הוא דגם כאשר מעשה ההכשרה כעת אינה מכשרת את קיום המצוה – וכדוגמת הולכת הדם לכיוון הפכי – מ"מ כבר חלה עליו (מחמת זה שבד"כ היא מכשרת את המצוה) חשיבות של המצוה, ונהי' חשוב גם במקרה כזה.

ואם כנים הדברים, אולי יש לקשר זה לדברי הרבי במק"א שמראה ומבאר פלוגתא כללית בין רש"י והרמב"ם בכ"מ בענין 'שכינות' של שתי דברים, ופעולתן זה על זה, בהלכה;

יעויין בלקו"ש חי"ט (שיחה ג' לפ' ואתחנן) איך שהרבי מבאר כמה אופנים בענין 'שכינות' בהלכה: בדין בר מצוה ('עולם'), בדין תוספות שבת ויו"ט ('שנה'), ובהא דאוי לרשע או לשכנו ('נפש'), ואיך דרש"י והרמב"ם פליגי האם פעולת השכן בשכנו הוה רק פעולה חיצונית – שיטת רש"י, או דהוה גם פעולה פנימית, היינו שמשנה את השכן עצמו – שיטת הרמב"ם (יעויין שם באריכות הנפק"מ בין הני ב' שיטות בהלכה בכל אחת מדוגמאות אלו ואכהמ"ל).

ועכ"פ אואפ"ל דגם כאן רואים דפליגי באותה נקודה: לרש"י (ועד"ז שיטת הראב"ד כאן) הוה פעולת המצוה על הכשרתה חיצוני יותר, ולכן לא שינה מעשה ההכשרה להיות נחשבת פעולה חשובה בעצמה, אלא רק באופן שקשורה ומשמשת לפועל למעשה מצוה הבאה על ידה. משא"כ להרמב"ם פעלה מעשה המצוה על מעשה ההכשרה כ"כ, עד שנהי' חשובה גם באופן פנימי ועצמאי, עד שגם כשאינה משמשת לפועל למעשה המצוה נשאר בה חשיבותה כמשנ"ת.

- ד -

והנה בשיחה הנ"ל (עקב חי"ד) מבאר הרבי על יסוד ענין חשיבות הכשר מצוה, זה שנשים מברכות על לימוד התורה שלהן משום זה שחייבין ללמוד לדעת מצות שהן חייבות בהן – דלכאורה הרי הלימוד שלהן אינה אלא אמצעי בכדי שיקיימו מצותן, אז מדוע נהי' הלימוד עצמה חשובה עד כדי כך שיכולות לברך עליה? אלא דמאחר שרואים שזהו הכלל בכל הכשר מצוה שנהי' חשובה, אז מובן שגם לימוד שלהן נהי' חשובה בפנ"ע כמשנ"ת.

וממשיך ואומר, "ומאחר שלימוד הלכות (דמצות אלו) נעשה תכלית וענין בפ"ע (של לימוד התורה), מובן ששוב אין הוא מוגבל רק לשעה ש"צריכה לידע היאך לעשותן" בפועל. ולכן גם האשה היודעת כבר הלכות הצריכות לה.. יש לה שייכות ללימוד התורה, ולכן יכולה לברך ברכת התורה". ובהערה (מספר 30) מוסיף שזהו בפרט לדעת הרמב"ם (דעסקינן ביה) דגם הולכה שאינה צריכה לקרנן מחשבה פוסלת בה.

ולכאורה הרי כוונת הדברים פשוט: דכמו שרואים לדעת הרמב"ם דמאחר שהולכה נהי' חשובה מחמת זה שמביאה לזריקת הדם, שוב הרי היא חשובה גם במקרה שאינה צריכה להמצוה לפועל (הולכה בכיוון הפכי כנ"ל), עד"ז כאן דמאחר שלימוד התורה של אשה נהי' חשובה מחמת זה שהיא צריכה עבור קיום מצותיה, שוב נשארת בחשיבותה גם במקרה שאין היא צריכה עבור קיום מצוה (כמו שכבר יודעת ההלכות וכיו"ב).

אלא דלכאורה יש בזה מקום לעיון: הרי הרבי אומר שזהו בפרט לדעת הרמב"ם, והיינו דהביאור נכונה אליבא דכולם אלא שהוא בפרט ע"פ הרמב"ם; אמנם לכאורה עפמשנ"ת הרי הוא דוקא אליבא דהרמב"ם משא"כ לשאר השיטות! דהרי לשאר שיטות אכן כשהולכה (היינו ההכשרה) אינה משמשת להזריקה, באמת אינה חשובה עבודה, וא"כ עד"ז בלימוד התורה של האשה כשאינה משמשת למצותיה צ"ל לכאורה ששוב לא יהא נחשבת למצוה?!

ואואפ"ל דישנה חילוק עיקרי בין דין לימוד התורה של נשים לדין הולכה בקרבנות; דלימוד התורה הרי היא בעצמותה מצוה אצל גברים (וגם התורה כולה ניתנה לנשים ג"כ כידוע וגם מובא בהערות של אותה שיחה), והשאלה היא רק האם יש לנשים שייכות למצוה זו. משא"כ בהולכת הדם דבל"ז שהיא מביאה ומכשירה למצות הזריקה אין בה חשיבות של מצוה בפנ"ע כלל.

וי"ל דלכן אצל לימוד התורה של נשים הרי לכו"ע מאחר שיש להן שייכות למצוה זו – עי"ז שצריכות ללמוד לדעת מצותיהן – שוב לא נפקע מצוה זו מהן גם במקרה שלפועל ל"צ להלימוד עבור המצות, משא"כ בהולכה דכל חשיבות שלה כמצוה נובעת אך ורק מחמת זה שמביאה למצוה, שוב בשעה שאינה צריכה אין לה חשיבות עצמאית להני שיטות.

אלא דבפרט לדעת הרמב"ם דאפילו בהולכה שאינה צריכה לא נפקע ממנה חשיבותה, מובנת בטוב טעם איך שכן הוא אצל לימוד התורה של נשים גם כשלא צריכות לה עבור קיום מצותן כמשנ"ת¹.



הלכה ומנהג

מנורת חנוכה מכסף טהור או מגילה בכתב מיוחד ביופי

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו וש"ס
ירושלים

נשאלתי מהגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך", ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים, במי שיש לו שתי אפשרויות, או לקנות מנורת חנוכה העשויה מכסף טהור להדלקת נר חנוכה, או לקנות מגילה מהודרת הכתובה בכתב שהוא מיוחד ביופיו, מה עדיף.

- א -

בשבת קל"ג, ב: דתניא זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ס"ת נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה וכו', עי"ש. ומדאמרי' ס"ת נאה לכאו' ה"ה מגילה נאה וכס"ת נאה. ואילו במנורה לנ"ח, אין הכלי מעכב לנ"ח, דעיקר ההדלקה זהו בשמן או בנרות, והכלי ל"ה אלא הכשר להדלקת נ"ח, וא"כ יהא עדיף מגילה מהודרת בכתב וכס"ת נאה. וכעין זה ראינו בספר פרדס יוסף החדש על פורים עמוד קצ"א, בשם הגרש"א שטרן, דעדיף לקנות מגילה מהודרת, כי החנוכה אינה גוף החפצא של המצוה, אלא מכשירי מצוה, כי המצוה הדלקת האש, אבל במגילה שהיא גוף החפץ של המצוה, בודאי יש להדר אותה בכל האפשר, עיין שם.

אולם הרמב"ם השמיט להך ברייתא בשבת קל"ג, התנאה לפניו במצוות עשה סוכה נאה ולולב נאה וכו'. ורק ברמב"ם פ"ז מס"ת ה"ד, כתב וכיצד כותבין ס"ת, כותבין כתיבה מתוקנת נאה ביותר עי"ש. הרי שרק לענין ס"ת הזכיר דבעי שיהא בכתובה נאה. ובבית מתתיהו ח"ג סי' ל"ז אות ד', כתבנו לתרץ השמטת הרמב"ם לדין ואנוהו במצוות, ורק בס"ת הזכיר עפמש"כ בתשו' הר צבי ח"א או"ח סו"ס ס"ג, הא דאמרי' בס"ת נאה זהו משום המ"ע דכתיבת ס"ת דהמ"ע בגוף הכתיבה, ולא משום המצוה דקריה"ת. וכתב ההר צבי שם, דלענין קריה"ת אין נפק"מ אם קורא בס"ת נאה אם לאו, דהמצוה זהו בקריאה, ואין הידור בקריאה במה שהכתב מהודר, והא דאמרי' בס"ת נאה זהו משום המ"ע דכתיבת ס"ת, שהוי בגוף הכתיבה, וא"כ זהו שס"ל לרמב"ם שהשמיט דין הידור מצוה במצוות, והזכיר רק בס"ת, דס"ל דשאני ס"ת נאה שהמצוה בגוף הכתיבה, ועמש"כ עוד בהשמטת הרמב"ם לדין הידור מצוה בס' משנת יעב"ץ

להגר"ב זולטי זצ"ל או"ח סי' ס"ז ובס' מנחת אשר שמות סי' כ"ו עי"ש.

ועפ"ז י"ל לענין מגילה נאה למש"כ בשו"ת חסד לאברהם מה"ק ס"ח שבמקרא מגילה המצוה זהו השמיעה גרידא, יעו"ש. א"כ נפיק שהמגילה ל"ה אלא הכשר למצות מקרא מגילה שעיקרה זהו השמיעה, א"כ המגילה עצמה ל"ה אלא הכשר לשמיעת המגילה, וגם למש"כ בשו"ת בית שלמה או"ח סי' י"ז שהמצוה במגילה זהו הקריאה, מ"מ הוי כקריה"ת שכתב ההר צבי הנ"ל דליכא נפק"מ אם קורא בס"ת נאה אם לאו דהמצוה בקריאה, וא"כ ה"ה בקריאת המגילה אין נפק"מ אם קורא במגילה נאה דהמצוה הקריאה. וכ"כ בס' תורת המצוה ח"א פ"ב ס"ו עמ' קי"ב, דלענין קריאת המגילה אם המצוה בקריאה, ומה איכפ"ל שאין הכתב נאה יעו"ש. וא"כ לכא' נפיק דאין נפק"מ בין הידור במנורת נ"ח שהוי הכשר להדלקת נ"ח, לבין הידור במגילה נאה דג"ז הוי כהכשר מצוה דעיקרה הקריאה או השמיעה. ואולם בשו"ת בירורי חיים ח"ח סי' כ"ח כתב לדון בשאלה זו, בהידור במנורה לנ"ח די"ל דא"צ כלי, ואילו מגילה בעי כתיבה נאה וכס"ת נאה עי"ש. ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ש סגל, חלק א' סימן צ"ב יעו"ש. ולהנ"ל הא דבעי ס"ת נאה היינו משום מ"ע דכתיבת ס"ת דהמצוה בגוף הכתיבה, ואילו לענין מגילה נאה אם המצוה בשמיעה או בקריאה המגילה ל"ה אלא כהכשר מצוה, והוי כהידור לכלי דמנורת חנוכה שהוי הכשר מצוה, וא"כ תרוויהו שווים. ועי' בס' יקח מצוות עניני הידור מצוה פי"ד ס"ה, דעדיף הידור במנורת נ"ח מהידור לקופסא לאתרוג עי"ש.

והנה המשנ"ב סי' תרע"ג ס"ק כ"ח כתב דכתבו הספרים שטוב שכל אחד יטריח עצמו לעשות לו מנורה יפה לפי כחו, וכן הנרות יעשה יפה עי"ש. ולכא' מוכח מהמשנ"ב דאף בהכשר מצוה איכא לדינא דואנוהו להדר במצוה נאה, דהא המנורה ל"ה אלא הכשר לשמן ולנרות. אולם י"ל ע"פ מה שהוכיח בתשו' אבני נזר או"ח סי' ת"ק מהחסד לאברהם, דבעי כלי לנ"ח ומעכב במצוה, ועפ"ז נפיק שהכלי כחלק מהמצוה דנ"ח, ול"ה כהכשר מצוה. אולם בשו"ת אז נדברו חי"ג סי' מ"ט כתב לדחות ההוכחה מהחסד לאברהם שבעי כלי לנ"ח, ומש"כ בזה בשו"ת קנין תורה ח"ו סי' מ"ז ובס' ענפי משה חנוכה סי' י"ח ובס' סוכת חיים בהל' חנוכה הנדמ"ח עמ' ק"כ ובס' מאורות נתן חנוכה סי' מ"ז ובשו"ת שבט הלוי ח"ח סי' קנ"ז שאין הכלי מעכב, ובכלל המצוה וצורת המנורה הוי רק הכשר ונוי, ומש"כ להוכיח בזה בשו"ת מאורות ישרים ח"ג סי' י"ד ובשו"ת ארץ טובה סי' כ"ח אות ו' ובס' יקח מצוות עניני הידור מצוה סי' ל' ענף ה' ובשו"ת אבני ישפה ח"א סי' קכ"ט ובתשובות והנהגות ח"ג סי' רי"ח, ועי' בשדי חמד מערכת חנוכה אות ז', ובשו"ת דברי דוד ח"א סי' מ"ד. ועי' בקובץ בנתיבות ההלכה כ"ו עמ' 95 בשם הגר"ב זילבר זצ"ל דאף שא"צ כלי לנ"ח, יש הידור בכלי נאה.

אולם מדאמר' בשבת קל"ג שם, כתבו בקולמוס נאה, והרי הקולמוס ודאי הוי כהכשר מצוה לכתיבה, וע"כ מוכח דאף בהכשר מצוה איכא לדין הידור מצוה, ועמש"כ

ע"ז בבית מתתיהו ח"ג סי' ל"ז אות ד'. ואמנם בשו"ת דבר אברהם ח"ב סי' כ"ה או"ג פשיט"ל בתו"ד דל"ש באיזמל של מילה דין איזמל נאה שהוי הכשר מצוה, ותמה מ"ש מקולמוס נאה. ועמש"כ בשו"ת אז נדברו ח"ג סי' נ' ובשו"ת מראות ישרים ח"ג סי' י"ד עיי"ש.

וכמו"כ ממש"כ רש"י שבת קל"ג שם דדין ואנוהו במצוות שופר נאה, ולכאו' אם המצוה בשמיעת שופר ולא בתקיעה מ"ט בעי שופר נאה, וע"כ שגם בהכי איכא לדין הידור מצוה, ודלא כמש"כ בס' תורת המצוה הנ"ל דבקריאת מגילה ליכא הידור מצוה אם המצוה בשמיעה, וממש"כ רש"י הידור מצוה בשופר ה"ה בקריאת המגילה. ועמש"כ בבית מתתיהו ח"ג סי' י"ג אות ג' בדין הידור מצוה בשופר עיי"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו' תס"ד מה שציינתי בזה עיי"ש, ומה שכתבתי על זה בספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין, חלק ו' עיין שם.

- ב -

והלום ראיתי בתשו' מראות ישרים ח"ג סי' י"ד, בתשובה לבעל גם אני אודך, מאי עדיף מגילה מהודרת או מגורה לנרות חנוכה, וכתב עפ"ד הירושלמי פ"ד ממגילה הי"ד, תפילין ומזוזה מאי קדים, והרמ"א יו"ד סי' רפ"ה ס"א כתב דתפילין קודמין דמצוה שהיא חובת הגוף עדיפא עיי"ש. וא"כ י"ל שמגילה קודם לנ"ח, שהרי ודאי מגילה הוי חובת הגוף שהיא מוטלת עליו ואין לו אופן שיפטר ממנה, ומשא"כ נ"ח מוכח מכ"ד שמצות נ"ח מוטלת על האדם א"כ יש לו בית, א"כ נפיק דמצות נ"ח הוי כמצות מזוזה דלא שייכת ללא בית, וא"כ כמו דנקטינן בתפילין ומזוזה, דתפילין קודמין משום דתפילין הוי חובת הגוף שאין יכול ליפטר ממנה, ומשא"כ במזוזה יכול לפטור עצמו שאין חייב לבנות בית ולקבוע מזוזה, והנ"ל לענין מגילה ונ"ח דמגילה קודמת שהיא חובת הגוף ואין יכול ליפטר ממנה, ומשא"כ נ"ח תליא אם יש לו בית, ואם אין לו בית פטור מלהדליק, וממילא נמי הידור דמגילה קודם להידור דכלי דנ"ח יעו"ש. ואולם יש לדון בדבריו ממה שהוכיח מרן הגר"ח קניבסקי בס' טעמא דקרא בחי' לחנוכה עמ' ל"ח, מהרמב"ם פי"א מברכות ה"ג, דנ"ח הוי חובת גברא כמקרא מגילה והדלקת נר שבת, וחייב להשתדל עד שיעשה אותם כתפילין שופר לולב וסוכה, ול"ה כמזוזה ומעקה דהוי מצוות שאינן חובה דתליא בבית. וא"כ מוכח מהרמב"ם שנ"ח הוי חובת גברא כמגילה. ועי' מה שהארכנו בחקירה זו בבית מתתיהו ח"ב סי' ב אות כ"א ובח"ב סי' י"ב אות ו'. ואכן במועדי הגר"ח ח"ב תשו' תרס"ו השיב מרן במי שאין לו בית וישן ברחוב, חייב לקנות בית ולהדליק נ"ח עיי"ש. וא"כ עפ"ז ליכא נפק"מ בין נ"ח למגילה, דתרוויהו הוי חובת גברא. וע"ע בס' יקח מצוות עניני הידור מצוה סי' ל' ענף ה'.

ואמנם למש"כ בהגהת בית הלל יו"ד סי' רפ"ה שם, הא דמצוה דגופה עדיפי היינו

מצוה שנעשית על גופו כתפילין, ואילו מזוזה נעשית בביתו ע"ש. וא"כ י"ל דמגילה עדיף מנ"ח, ואף אם נימא דנ"ח הוי חובת גברא מ"מ הוי כמזוזה שהמצוה נעשית בביתו, ואילו מגילה המצוה בגופו ע"י שמיעה או קריאה ועדיף מנ"ח. וע"ע בס' יקח מצוות עניני הידור מצוה סי' ל' ענף ה' מש"כ בזה.

וראיתי בקובץ אליבא דהלכתא צ"ט עמ' נ"ד, דכתב ידידי הגר"ר אליקום דבורקס בהך חקירת בעל גם אני אודך, אם יהדר בחנוכה מכסף טהור, או במגילה בכתב נאה ביותר, והביא די"ל דהכלי לנ"ח אי"צ חפצא דמצוה, ואילו מגילה זהו חפץ שעל ידו יוצאין בו יד"ח, וכס"ת שיוצאין בו יד"ח קריה"ת, ועדיף להדר במגילה. וכתב ע"ז הגר"א דבורקס עפמש"כ בס' שלמי שמחה להגר"ש אלברג זצ"ל ח"א סי' נ"ב דהפרסו"נ בנ"ח הוי תנאי בקיום המצוה, ומה"ט אם הניח נ"ח למעלה מכ' אמה לא יצא יד"ח כמבו' בשבת כ"ב ע"ב, וכמו שפרש"י דלא שלטא ביה עיניה למעלה מכ' וליכא פרסו"נ ע"ש. הרי שפרסו"נ מעכב הדלקת נ"ח, ואילו בקריאת המגילה י"ל שמקיים המצוה ללא פרסו"נ, ולתחילה צריך קריאה של פירסום הנס, אבל פרסו"נ אין מעכב הקריאה, וא"כ י"ל שעדיף לקנות חנוכה מהודרת שהוי משום פרסו"נ, והפרסו"נ בחנוכה כחלק מהמצוה, ואילו הפרסו"נ במגילה ל"ה כחלק מהמצוה אלא דבר נוסף למצוה, וכיון דכל מצות החנוכה זהו פרסו"נ עדיף שיקנה חנוכה מהודרת ע"ש. והו"ד גם בקונ' נתיבי המנהגים חנוכה עמ' מ"ג מ"ד, ע"ש. והנה כהוכחת השלמי שמחה הנ"ל, שבנ"ח הפרסו"נ מעכב הוכחנו בבית מתתיהו ח"א ס"א אות ל"ב, מנ"ח שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה, דלכאו' צ"ע דנהי שאחרים אין רואים מ"מ הוא המדליק עצמו כשעומד ומדליק רואה הנ"ח, ומ"ט אין יוצא, וע"כ שנ"ח עיקרה לפרסו"נ לאחרים וזהו עיקר המצוה. וכ"כ בשו"ת באר שרים ח"ג סי' ע"ב ע"ש, ובס' שערי אושר להגר"ר אשר זוננפלד חנוכה סי' ל' יעו"ש, ובס' משנת יוסף סוגיות או"ח ח"ב סי' ל"א, ובס' סוכת דוד להגר"ד מן זצ"ל סי' ל"ח, ועי' בס' נתיבי הפרשה עמ' ע"ד, ומש"כ בשו"ת משנת יוסף ח"י סי' קכ"ו במכתבו אלי ע"ז ע"ש. וכן מסיק ידידי הגרמ"ש דיין בספר גם אני אודך חלק ו', שעדיף להדר במנורת נ"ח במגילה, ע"ש. ועי' בשו"ת מראות ישרים ח"ג דמסיק דאף דמגילה מהודרת קודמת למנורה מהודרת, מ"מ אם יוצא יד"ח קריאת המגילה מהש"ץ בהכי עדיף מנורה מהודרת, שבקריאת המגילה יכול לצאת מהש"ץ, ומשא"כ לענין מנורה כל אחד צריך שיהא לו מנורה בביתו, ול"ש לצאת ע"י מנורה שבבית חבריו ע"ש.

ובספר גם אני אודך תשובות בעל משנת יוסף, עמוד רס"ג, כתב נמי דבקריאת המגילה יכול לצאת מהש"ץ. ע"ש

ובספר פרדס יוסף החדש על פורים עמוד קצ"א, הביא מהגר"א נבנצאל, בחקירה זו במי שיש לו מעות להידור או לחנוכה מכסף טהור, או למגילה מהודרת, דכתבי הקודש ראויים לנו מצד עצמם ולא רק משום המצוה, ורק פרשיות תפילין אמרו תוס'

דלא בעינן ואנוהו משום שאין העין שולטת בהם, אבל כתבי הקודש דאפשר ללמוד בעי הידור עיין שם. וכע"ז כתב בס' יקח מצוות לידידי הגר"י ארצי עניני הידור מצוה סי' ל' ענף ה' בהך חקירת בעל גם אני אודך, דיקדים ההידור לצורך קניית מגילה, דהרי במגילה כ"ז ע"ב ואלו הן תשמישי מצוה סוכה לולב שופר ציצית, ואלו הן תשמישי קדושה דלוסקמי ספרים תפילין ורצועותיהן, ופשיטא דמגילה הוי חפצא של קדושה וכמב' במגילה ז' ע"א דאסתר ברוח הקודש נאמרה, ומשא"כ הכלי של נ"ח אף אם נימא דהוא לעיכובא מ"מ אינו אלא תשמיש מצוה, ולא עדיף מלולב ושופר וציצית שהן נורקין, ומש"ה מעלת מגילה גדולה ממעלת הכלי של נ"ח עי"ש. וכ"כ בשו"ת מראות ישרים ח"ג סי' י"ד עי"ש. וכן כתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון, ח"א סימן כ"ב, עיין שם, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון, ח"א סימן רע"ב עי"ש. וכן כתב בספר גם אני אודך תשובות בעל אבני ישפה זצ"ל, סימן קכ"ח ענף ד', שהחנוכה הוי רק מחזיק המצוה, ויתכן שאינו אפי' תשמישי מצוה, ומשא"כ מגילה הוי תשמיש קדושה וצריך גניזה היא קודמת לנ"ח עי"ש.

ובקובץ בית אהרן וישראל קמ"ז עמ' קמ"ה כתבו לדון בזה להקדים ההידור במנורת חנוכה מההידור במגילה מדינא דתדיר ואינו תדיר תדיר קודם שהרי חנוכה זהו שמונה ימים, ואילו פורים הוי יום אחד וקריאת המגילה נקראת רק שני פעמים, א"כ חנוכה תדיר טפי ממגילה עי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון, חלק א' סימן כ"ב, בסברא זו עי"ש. אולם יש לדון בזה עפמש"כ בפני יהושע ברכות נ"א ע"א, דבכל דוכתא משמע שיש להקדים דאורייתא לדרבנן עי"ש. וכ"כ בס' מור וקציעה סי' תפ"ט עי"ש. וא"כ י"ל עפמש"כ הפרמ"ג סי' תר"צ מ"ו סק"י דקריאת מגילה מדברי קבלה כשל תורה הוי עי"ש. וא"כ י"ל דעדיף הידור בקריאת מגילה שהיא כשל תורה, מנ"ח שהוי מדרבנן. ואמנם יש לפלפל בזה עפמש"כ בשו"ת חת"ס או"ח סי' ר"ה, שגם נ"ח הוי מדאורייתא לעשות איזה זכר לנס עי"ש. ומש"כ ע"ז בבית מתתיהו ח"ג ס"ד אות א' ד"ה אכן ע"ז. וע"ע מש"כ בקובץ בית אהרן וישראל קמ"ז עמ' קמ"ה, וקמ"א עמ' קנ"ח בהך חקירה בעדיפות הידור בנ"ח או במגילה עי"ש, ובס' יקח מצוות הידור מצוה סי' ל' ענף ה' עי"ש.

ובס' יקח מצוות עניני הידור מצוה סי' ל' ענף ה' כתב בחקירה זו בהידור מצוה בנ"ח, או במגילה שיש לדון אימתי עומד בשנה, שאם עומד קודם חנוכה ואכתי זמן פורים לא הגיע, לכאו' קי"ל אין מעבירין על המצוות ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וא"כ צריך לקנות מנורה מהודרת טפי ממגילה מהודרת, ואם עומד בין חנוכה לפורים והמצוה הבאה לידו היא מצות פורים, א"כ הו"ל לקנות מגילה מהודרת טפי ממנורה, וכמב' בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' י"ג במי שהיה חבוש בבית האסורים המצוה הראשונה הבאה לידו יש לו לקיימה עי"ש [ומה שהארכנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ג סי' כ"ד עי"ש]. וכתב היקח מצוות, דע"כ הוי כשעומד לאחר ימי הפורים, ילהס"ת אם עדיף מנורה מהודרת או מגילה מהודרת עי"ש. וכתב לי הגר"א שלינגר מח"ס מצוות נר איש

וביתו, בשאלה זו מאי עדיף הידור במנורת חנוכה או במגילה נאה, שאם עומד לפני חנוכה יהדר במנורה יפה, ואם נמצא לפני פורים יקנה לו מגילה נאה, עכ"ל. ולהנ"ל י"ל נפק"מ כשעומד לאחר ימי הפורים.



הנהגת העולה לתורה בשעת הברכה

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בס' המנהגים עמ' 13, בכותרת 'מנהגי קרה"ת', נאספו מנהגי העולה לתורה, ומהם: "...פותח הס"ת, נוגע בטליתו בתחילת מקום הקריאה ובסופו, נושק הטלית במקום שנגע בס"ת, גולל הס"ת, מפנה פניו, קצת, לימין ומברך...".

והנה הרמ"א הזכיר זאת¹ אחרי שכתב מרן המחבר: "כל הקורין בתורה מברכים לפניו ולאחריה, ופותח הספר קודם שיברך, ורואה הפסוק שצריך להתחיל בו, ואחר-כך יברך, ולאחר שקרא, גולל ומברך" ועל זה כתב הרמ"א "ובשעה שמברך ברכה ראשונה יהפוך פניו אל הצד, שלא יהא נראה כמברך מן התורה². ונראה לי דיהפוך פניו לצד שמאלו³".

וכתב המשנ"ב: "ואח"כ יברך⁴ – רצונו לומר שאין צריך לגלול הס"ת בשעת ברכתו, וליכא למיחש שמא יאמרו 'ברכות כתובות בתורה' והוא מברך מן הספר, דהכל יודעין שאין ברכות כתובות בס"ת". ועל דברי הרמ"א "יהפוך פניו וכו'" כתב⁵: "סבירא ליה, דכיוון דבזה ליכא טרחא דציבורא, טוב לחוש גם בברכה ראשונה לחשש שלא יאמרו 'ברכות כתובות בתורה'".

ולכאורה אינו מובן, הרי הרמ"א קאי על מצב שהס"ת פתוח, ואז כדי שלא יאמרו

(1) בס' קלט ס"ד.

(2) המקור – כל בו ר"ס כ.

(3) במשנ"ב ס"ק יט כתב "דהוא ימין הקב"ה העומד לנגדו וכנ"ל סימן כג (ב'עושה שלום'). ואולי מנהגנו בזה להטות לימינו דומה להנהגת 'עושה שלום' של קדיש למנהגנו (ס' המנהגים עמ' 6), שמתחיל בהטיית והרכנת הראש לימין המתפלל. לע"ע מצאתי בב"י סי' צו ס"ב (ובשו"ע רבינו שם סו"ס ב) ובמעדני יו"ט על הרא"ש (ברכות פ"ג סי' לט אות ה) שתיכנן מציאות אחרת שמשתחוה קודם לימין שלו, עיי"ש. וי"מ שהאומר קדיש מייצג כביכול את השכינה (וראה לשון שו"ת רדב"ח פ"ב סו"ס תתל) ולכן מקדים ימין שלו.

(4) ס"ק יו.

(5) ס"ק יח.

שמברך מתוך הס"ת "הפוך פניו", אבל למנהגנו - הרי נוהגים לגלול את הס"ת (לסוגרו) לאחר ראיית הפסוק שמתחילין בו, כדעת התוס' דס"ל דאף רבי יהודה מודה בזה דעדיף טפי לגוללו, כדי שלא יאמרו 'ברכות כתובות בתורה', וא"כ למה צריך (גם) להפנות פניו לפני הברכה?

ואולי גם כשגוללין הס"ת, אם הציבור רואה שמביט בו לפני שמברך, עדיין יש חשש קל שיאמרו שמברך את הברכה שראה לפני-כן בס"ת, וכדי למנוע זאת כשהס"ת סגור אין צורך "להפוך פניו"⁷ לגמרי (כדברי הרמ"א שהופכם לשמאל, היינו שאינו מסתכל אז כלל על הס"ת אלא לצד אחר), אלא רק על-דרך דברי האליה רבא⁸ "אני נוהג שלא להסתכל בכתב, אלא להסתכל חוץ"⁹, ולכן מפנה פניו (רק) קצת לימין כדי לברך.



אמירת 'ולקחת סולת'

הנ"ל

העירני ח"א אודות אמירת "ולקחת סולת"¹ לאחר מוסף ש"ק, שנדפסה ב'מחזור השלם' לאחר שיעור התהילים היומי, אבל מלשון אדה"ז בזה "מוספין קודמין לבזיכין" משמע שצ"ל מייד אחרי התפילה, ואם-כן, צריך היה לומר זאת לכאורה ב"סדר תפילות" ולא - כמו 'למנצח' . . יענך' ושיעור התהילים - ב"סדר תחנונים" (כלשון

6 מגילה לב, א ד"ה גוללו. וכ"כ בפרי עץ חיים שער קריאת ס"ת פ"ב שכן יש לנהוג (שני המקורות הובאו במג"א על אתר ס"ק 1).

7 ובפרט שהט"ז (ס"ק ד) כתב שאינו נכון להפוך פניו, שנראה שאינו מברך על מה שקורא (וגם המג"א הנ"ל הביא זאת מהב"ח, שכתב שהוא נמנע מלהפוך פניו מסיבה אחרת - כדי שלא יראה שאינו חש לדברי הפוסקים שא"צ להופכם), והפרמ"ג בא"א ס"ק ח כתב ע"ז שבזה מקיימים גם את דברי הט"ז. ובחיי אדם (כלל לא סי"ב, הובא במשנ"ב ס"ק יט ובשעה"צ ס"ק טו) העדיף לעצום עיניו בשעת הברכה בגלל דעת הט"ז. ולדידן כנראה שהטעם מפני שהפניית פניו קצת, ניכרת יותר מאשר עצימת עיניו.

8 ס"ק ז, בשם שיירי כנה"ג (הגהות ב"י ס"ק ז).

9 וכדברי שערי אפרים שער ד' ס"ג דס"ל לעיקר כהתוס', רק שנותן מקום גם לדעה זו "שיניח הספר פתוח, רק שלא יביט לתוכו בשעת הברכה".

1 ויקרא כד, ט. ובס' שער הכולל פכ"ז אות ז ציין מקור אמירה זו בס' שמלה חדשה סי' א אות ט, הובא בשו"ע רבינו שם במהדורא תניינא בסוף הסימן.

תקנת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע². וכמו שהסביר הרבי³ שצריך לומר זאת דווקא אחרי 'אך צדיקים', כדי שלא להוסיף מאומה בגוף התפילה), ומדוע מופיעה אמירה זו שם רק לאחר שיעור התהילים?

אגב, להעיר ממש"כ בעניין זה בערוך השלחן⁴: 'ויש לי שאלה: הא בכל הקרבנות תיקנו לומר על-שם 'ונשלמה פרים שפתינו', ולמה לא תיקנו להזכיר פרשת הבזיכין בשבת? ונראה לי הטעם, משום דאמרינן ביומא⁵ דמוספין קודמין לבזיכין, משום דבבזיכין כתיב שני פעמים "ביום" שמזה למדו לאחר אותן, ואמרינן בריש פרק 'תמיד נשחט'⁶, דלמאן דסבירא ליה כן - קרבו המוספין בשש שעות ביום, ובזיכין בשבע. ולפי זה, לא היו מקטירין את הבזיכין קודם חצות⁷, ולכן אי אפשר לאומרם בבוקר, דזהו כמי שאומר פרשיות הקרבנות קודם אור היום. ולפי זה, מה שראיתי באיזה סידורים⁸ שהדפיסו פרשת בזיכין קודם קידוש היום בשבת שחרית - אינו נכון, וזהו רק כשמקדש אחר חצות היום, והרי אסור להתענות בשבת עד חצי היום כמו שכתוב בס'ימן רפח". ואם-כן, לדין שלרוב מסיימים תפילת מוסף אחר חצות היום, מובן יותר. ואולי זה גם הטעם לאיחור אמירה זו.



'כי לעולם חסדו'

הג"ל

בירושלמי ברכות¹ איתא: 'ר' יונה בשם רב חסדא: צריך להתיז 'כי לעולם חסדו', ובפני משה שם: "בהלל ובפסוקים, דלא לישתמע 'חסדו'². ובגליון הש"ס (לרעק"א)

(2) הגדפסת בסוף הקטע "תקנת אמירת תהילים בציבור" שבראש ס' התהלים 'אהל יוסף יצחק', וכן בסידורי 'תורה אור' ו'תהלת ה' לפני ברכת החודש.

(3) שיחת ש"פ בראשית תש"ל.

(4) ס' רפא ס"ג - בתיקונים קלים.

(5) לד, א.

(6) פסחים נח, א.

(7) אך יש לברר אם אכן לדעה זו הקרבת הבזיכין לפני חצות היום פסולה.

(8) בסידור 'אוצר התפילות' עמ' 751 מביא זאת מס' יסוד ושורש העבודה. אך פרשה זו מופיעה עוד

בסידור היעב"ץ המקורי (בהוצאת 'אשכול' תשנ"ג, ח"א עמ' תשפ"ח).

(1) פ"ב ה"ד.

(2) וכבר הקשה ע"ז בשיירי כנה"ג (ס' נ, הגהות ב"י ס"ק א): 'ואיני יודע איך בהתזת הסמ"ך יצאו

מידי חשד זה, דאין חילוק במבטא בין שי"ן שמאלית לסמ"ך".

על אתר: "ע' בטוש"ע³ שהביאו כן בשם הר"י ורד"ק, והוא מבואר כאן. וע' בא"ר סי' נא' ובפר"ח סי' נ⁵ שמזכירין דברי הירושלמי הללו, וע' בל"ח ובשכנה"ג⁶.

הדברים נעתקו גם ברי"ף בברכות⁷, ובפירש"י שם: "דלא לישתמע כל עולם, וכן צריך להתניז ס' של חסדו". ובפר"ח סי' נ פירש, שלא לישתמע 'חזדו', שמשנה את המשמעות. ומסיים שם: "והפוסקים לא חשו להזכיר אלא הדקדוקים דשייכי לקריאת שמע".

בס' המנהגים⁸ נזכרה זהירות זו רק ב'הלל הגדול' שאומרים בשבת ויו"ט לפני 'ברוך שאמר'. אבל לא ב'הודו' שבכל יום, בברהמ"ז, בהגש"פ ועוד. ובסידורים החדשים של קה"ת באה"ק טרחו והעתיקו זאת עוד כ-ט"ו פעמים לאורך כל הסידור (כמעט בכל מקום שאומרים תיבת 'חסדו'). ועצ"ע.



האם בן נח מצוה על איסור שריפת גופו

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

שאלה: האם בן נח מצוה על איסור שריפת גופו?¹

(3 בטור סי' סא (ובשו"ע) סכ"ב [ובשו"ע אדה"ז שם סכ"א] כתבו, שגם בפסד"ו ובתפילה יש להיזהר לדקדק באותיות, ובב"י שם מביא זאת מס' היראה להר"ר יונה, ומהרד"ק [בס' מכלול, שער דקדוק הפעלים דף עב,ב. צויין בביאור הגר"א בשו"ע שם ס"ק כט]. אבל לא מצאתי שם [וגם לא בשו"ע רבינו שם ובהל' פסח, בעניין קריאת הגדה והלל] מפורש בקשר לתיבת 'חסדו'.

(4 ס"ק ה.

(5 ס"ק א.

(6 דבריהם נעתקו כאן בהמשך.

(7 ה, ב בדפי הרי"ף. הל"ח ברא"ש שם סי"ב אות ב' מביא ירושלמי זה ומציין למה שכתב בד"ח פ"ה

[סי' ב] אות טז, שם העתיק מפירש"י שעל הרי"ף. וכתב שם שאין לשנות הניקוד וההדגשה כלל.

(8 עמ" 30, בשם הירושלמי הנ"ל.

(1 הנה מ"ש בציץ אליעזר ח"י סימן כה פרק ט' שיש מצוה מן התורה לקבור הרוגי נכרים ומתיהם ע"פ מ"ש הרמב"ן (תצא, כא, כג) "ולא תטמא את אדמתך – על דעת רבותינו, איננו טעם בלבד בעבור שלא תטמא את אדמתך. . אבל הוא לאו שני. . ומן הלאו הזה קבר יהושע מלכי כנען ביומן, אף על פי שאין בתלייתן הקללה שהזכירו רבותינו במגדף ועובד עבודה זרה, אבל היה בהם משום טומאת הארץ. או שחשש לקללת אלהים מן המשל של שני האחים, כאשר פירשתי". ועיי"ש עוד. לכאורה הרא"ה הוא שאנו בני ישראל מצווים לקבור מתייהם אבל עדיין יש מקום לעיין אם הם מצווין על עצמן. עד"ז העיר לי מפסק אודות גר צדק עד כמה הוא צריך להשתדל למנוע שריפת גופת הוריו.

The Letter And The Spirit Vol. 4 ויש לדון בזה על פי מה שכתוב בספר

Page 31:

I received your letter in which you invite my comments on the question of cremation².

. . in the view of our Jewish religion, a man's body is not his private possession to do with it as he wishes. The Old *Rebbe* of *Chabad*. . repeated³ this position which is based on the *Mishna*⁴, which declares that "eyn l'adam reshus al gufo klall" . . Maimonides declares that the human body⁵ is "kinyon (*Hakodesh Baruch Hu*) *Hkb'h*" "G-d's property".⁶

אבל מצינו שכתב בספר שלחן מלכים [לנדא] בהקדמה (בהערה ד"ה מתיר אסורים) ש"מת דקבורתו . . הוא מצד השבת הגזילה להאדמה אשר לקח ממנה ועל כן אף בני נח מצווין על הקבורה שהרי מצווין על הגזל".

והוסיף בספר מצות השם [שטייף] (בחלק שלישי, כללים, קבורה) "להביא ראיה לדבריו, שהרי בפרשת בראשית (ג, יט), כתיב אל עפר תשוב שהוא קודם מתן תורה ונשנה לאחר מתן תורה, דכתיב כי קבור תקברנו, אם כן הווי ליה בכלל דבר שנאמרה ונשנית שנוהג גם בבן נח".

אבל ממשיך שם "אמנם מה שכתב שטעם הקבורה הוא מטעם גזילה זה צ"ע, דאע"ג דמצינו שארז"ל בראשית רבה (כ, י) קומץ עפר שנבראת ממנו גזולה היא בידך, אמנם הא העפר נשתנה כבר . . וי"ל שקנאה האדם בשינוי השם, ולאחר מיתה איננו מצווה עוד לקיים מצות השבת הגזילה . . וצ"ע בזה".

(2) ויש להעיר ממ"ש בילקוט שמעוני פרשת וירא רמז קא: ויבואו אל המקום, שניהם מביאים את האבנים, שניהם מביאים את האש, שניהם מביאים את העצים. אברהם דומה כמי שעשה חתנות לבנו, ויצחק דומה כמי שעשה חופה לעצמו אמר ליה יצחק: אבא מהר ועשה רצון יוצרך ושורפני יפה, ואפר שלי הולך לאמי ותניחהו, וכל זמן שתראהו אמי תאמר: זהו בני ששחטו אביו". והעיר על זה במדרש סעז בראשית ע' 199 בהערה שהגם ששריפת הגוי' אסורה על פי ההלכה. הכא שאני, שהרי נאמר לאברהם "ויעלהו שם לעולה". ויש להעיר על זה, שאם היו להאבות דין בן נח, א"כ יש לומר שלא הי' בו איסור דיני בן נח.

(3) הלכות גוף ונפש סעיף ד'.

(4) במראה מקומות בשו"ע שם מציין משנה ב"ק צ, ב.

(5) רוצח, פ"א הלכה ד [לכאורה שם מיירי לגבי הנפש ואולי הכוונה למ"ש הרמב"ם סנהדרין פרק יח הלכה ו ומש"ש הרדב"ז מובא להלן בפנים].

(6) תרגום חפשי (ועל אחריות המערכת לבד): קיבלתי מכתבך בו אתה מזמין הערות שלי בשאלת שריפת הגופה. לפי דתנו היהודית, גופו של אדם אינו נחלתו הפרטית לעשות בו כרצונו. האדמו"ר הזקן של חב"ד . . חזר על עמדה זו שמבוססת על המשנה, המצהירה כי "אין לאדם רשות על גופו כלל". הרמב"ם מצהיר שגוף האדם הוא "קנין" "רכוש האלוקים".

ויש לעיין האם זה ש"אין לאדם רשות על גופו כלל" שייך גם בבן נח?⁷

והנה כתב הרב זוין בספרו לאור ההלכה ע' תטו וע' תלא אשר "יש להוציא יסוד זה גם מעצם לשון הכתוב. מה הלשון אומרת: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"? הלשון "דרישה" במונח של תביעה לא מצינו בשום מקום על עבירות שבין אדם למקום . . אם מאבד עצמו לדעת הוא עבירה בלבד, אין הלשון "דרישה" הולמת את הענין. סימן שיש כאן פגיעה בדבר שאינו שלו, כשופך דמו של אחרים, אשר "דורש דמים אותם וזכר", ואף כאן הקב"ה תובע מהאדם את הדם והנפש שנמסרו לו והוא אבדם".

ובמאבד עצמו לדעת כתב במנחת חינוך (מצוה לד) ש"אינו בכלל לאו דלא תרצח . . [ו]בן נח אינו מצווה, דנלמד מאך את דמכם לנפשותיכם, ולא נשנית בסיני, א"כ לישראל נאמרה ולא לבני נח".

והעירו עליו (הרי"פ פערלא מובא בתורה שלמה יתרו כ, אות של, לאור ההלכה ע' תכח) ממה שכתוב בפסיקתא רבתי כד, "לא תרצח לא תתרצח לא תעשה הדם (צורך) [רוצח] [צורך] עליך". ופירשו הם שהוא לאו על המאבד עצמו לדעת והוא כלול ב"לא תרצח".

ולפי זה בן נח מצווה, דנאמרה ונשנית.

אבל לכאורה כל זה הוא בנוגע האיסור לאבד עצמו לדעת. אבל עדיין בנוגע "אדרוש" ש"אין לאדם רשות על גופו" [ובנד"ד שריפת הגוף לאחר מיתתו], יש לעיין אם שייך לומר שנאמרה ונישנית, ובן נח מצווה עליו.

ואולי יש לומר באופן אחר על פי מה שכתב הרמב"ם (רוצח, פ"א הלכה ד) "שאינן נפש הנהרג קניין גואל הדם אלא קניין הקב"ה". ועל מ"מ הרמב"ם (סנהדרין פרק יח הלכה ו) "גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים" כתב הרדב"ז "ואפשר לומר קצת טעם לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קניין הקב"ה שנאמר הנפשות לי הנה⁸ הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו ומלקות פלגא דמיתה הוא".

הרי שכתב שהוא נלמד ממה שנאמר "הנפשות לי הנה" והרי גם נפשות בני נח לה' הנה.

אבל על זה יש להעיר בתרתי: א) הרי כל זה בנוגע "הנפשות" ו"מלקות פלגא דמיתה הוא" אבל עדיין על "הגוף" לאחר מיתה מגלן. ב) ממ"ש בלקוטי שיחות חלק לד ע' 109 "הא גופא טעמא בעי: מאי שנא ממנו של אדם שניתן לו באופן שיש לו

7 שם במכתב כתב "that it is considered to have a nuance of paganism" [תרגום חפשי: יש בזה שמץ ע"ז] ולכאורה מצד זה, אסור גם בבן נח.

8 יחזקאל י"ח.

בעלות עליו, ואילו נפשו וגופו נשארים "קנין הקב"ה", ועד "שאינן לאדם רשות עליהם כלל"? . . [1] אפשר לתת קצת טעם . . בנוגע לגופו ונפשו - ניתנו לו באופן שניכרת בעלותו של הקב"ה, . . וגם בגופו של איש ישראל יש קדושה, ומכיון שנבראו באופן שבעלותו של הקב"ה ניכרת בהם, הרי לא יתכן שיהי' להאדם דין בעלות עליהם. משא"כ ממונו הוא באופן שאינן בו קדושה (זו) ולא ניכרת בו בעלותו של הקב"ה . . לכן, בדיני תורה יש להאדם רשות ובעלות על ממונו ונכסיו".

היינו שדוקא "גופו של איש ישראל"⁹ "לא יתכן שיהי' להאדם דין בעלות עליהם" משא"כ גופי אומות העולם¹⁰ הם כמו ממונו ונכסיו ש"יש להאדם רשות ובעלות על ממונו ונכסיו". וילע"ע.



סימנים שלא הגיעו לידינו וציין להם אדה"ז במקומות אחרים

הנ"ל

ע"פ מ"ש בתורת מנחם חלק כט ע' 20 ש"הסימנים החסרים בשו"ע אדמו"ר הזקן - ניתן ללמדם מתוך הסימנים הקודמים" הנה בזה ליקוט מקומות שאדמו"ר הזקן בעצמו ציין לאלו הסימנים החסרים והזכיר קצת מדיניהם המבוארים שם ועל ידי זה זכינו למילוי החסרון במקצת על כל פנים.

קל"ג

א. יש מקומות שנוהגין שהש"ץ אומר ברכו בכל יום אחר קדיש האחרון כדי להוציא מי שמתאחר לבא לבית הכנסת ולא שמע עדיין ברכו ואף אם אירע שלא בא אדם לבית הכנסת אחר ברכו אין מדקדקים בכך לבד משבתות ויו"ט כמו שיתבאר בסי' קל"ג. [סט, ד].

קל"ד

א. והוא רחום . . אמירתו חובה כמ"ש בסי' קל"ד. [קלא, ה].

(9) ועיין שם בהערה 41 "וכמ"ש בזו"ג (ע, ריש ע"ב) "גופו דליהון קדישא". וראה שבת (פו, ב) החילוק בדין בין גופי ישראל וגופי אוה"ע. ובכ"מ. ובהערה 42 שם "ובפרט ע"פ המבואר בתניא (ספמ"ט) ד'ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי".

(10) לפי זה במשפט שילוק (לאור ההלכה ע' תג) אפשר שהדין קיים בבן נח. ויש לעיין.

קל"ה

א. כהן עם הארץ עולה לקרות בתורה לפני לוי חכם מפני דרכי שלום כמ"ש בסי' קל"ה. [קכח, יא].

ב. מותר לכהן לקרות לכהן אחר לספר תורה כמ"ש בסי' קל"ה. [קכח, גז].

ג. כהן יכול ליתן רשות לישראל לקרות ולברך לפניו אע"פ שאין לו שום הנאה מזה כמ"ש בסי' קל"ה. [קכח, ס].

ד. כבר נתבאר בסי' קל"ה שמשה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בספר תורה חמשה גברי ביו"ט וששה ביום הכיפורים וז' בשבת בשביל המעלה והקדושה יתירה שיש בכל אחד על חבריו הוסיף בו איש אחד. [רפב, א].

קל"ז

א. יש אומרים שמותר לקרות עולים הרבה בפרשה אחת שחוזר וקורא זה מה שקרא זה . . ומכל מקום אין השני עולה למנין ז' קרואים המחוייבים בשבת אלא אם כן הוסיף עוד ג' פסוקים שלא קראם הראשון כמו שנתבאר בסי' קל"ז. [רפב, ד].

ב. אם דילג הש"ץ אפילו תיבה אחת ואפילו אות אחת בקריאת שבת שחרית צריך לחזור ולקרות אותו פסוק שדילג בו עם עוד ב' פסוקים הסמוכים לו ולברך עליהם תחלה וסוף אם כבר בדרך העולה ברכה אחרונה ואף אם כבר סיימו הפרשה והפטירו והתפללו מוסף צריך הש"ץ או אחר לחזור ולקרות הג' פסוקים שבהם הדלוג בצבור זה בברכה תחלה וסוף כמו שנתבאר בסי' קל"ז עיין שם כל פרטי דין זה. [רפב, כ].

ג. אין קורין בתורה פחות מג' פסוקים כמו שנתבאר בסי' קל"ז. [רפג, א].

קל"ח

א. היחיד מותר להפסיק באמצע פרשת אנכי וזכור רק שיהי' בסוף פסוק ואף בציבור אין איסור להפסיק שם אלא משום הנכנסין ויוצאין כמו שנתבאר בסי' קל"ח. [תצד, יא].

קל"ט

א. ברכת התורה חובה על הצבור לשמען כמו שיתבאר בסי' קל"ט. [קכד, יא].

ק"מ

א. אם נשתתק המפטיר באמצע ההפטרה דינו כמו בספר תורה שהבא לסיים תחתיו לא יתחיל ממקום שפסק הראשון אלא צריך לחזור ולהתחיל ממקום שהתחיל

הראשון כמו שנתבאר בסי' ק"מ (ועיין שם אם צריך לחזור ולברך בתחלה) [נג, יח].

קמ"א

- א. סומא . . אם יכול לעלות ולקרות בתורה יתבאר בסימן קמ"א. [נג, יח].
- ב. יש אומרים שיכול לברך ברכת התורה על שמיעה קריאת התורה מהחזן כמו שיתבאר בסי' קמ"א. [סו, ו].
- ג. יש לזהר שלא לסמוך עצמו לכותל או לעמוד או לחבירו בשעת תפלה כמו שיתבאר בסי' קמ"א. [צד, ח].
- ד. שני קולות היוצאים כאחד אין שומעין יפה אפילו אחד מהם כמו שנתבאר בסימן קמ"א. [תפח, ד].
- ה. ב' קולות היוצאין בבת אחת אין שומעין אפילו אחת מהן כמ"ש בסימן קמ"א. [תקצ, יד].

קמ"ב

- א. דילג תיבה אחת או אות אחת או ששינה נקודה אחת על דרך שיתבאר בסימן קמ"ב צריך לחזור לראש הפסוק שטעה בו. [סד, ב].

קמ"ד

- א. אין לחוש לפגמו של ספר תורה ראשונה אלא כשעולה לקרות בשניה מי שעלה כבר בראשונה וגם בזה אין לחוש אלא כשעולה וקורא בשניהם זה אחר זה מיד בלי הפסק איש בינתיים כמו שיתבאר בסי' קמ"ד. [סט, ח].

קנ"א

- א. לתשמישי קדושה מועיל תנאי לדברי הכל אפילו בעודן בקדושתן . . ובלבד שלא יהא תשמיש מגונה כמו שיתבאר בסי' קנ"א. [מב, ו].
- ב. אסור לאכול בבית הכנסת אם לא הלומדים שם כמו שנתבאר בסי' קנ"א. [שסו, ד].

- ג. אע"פ שבכל השנה אסור לישן בבית הכנסת מכל מקום בליל יום הכיפורים נוהגין לישן בבית הכנסת לפי שאומרים שם שירות ותשבחות רוב הלילה ויש ישינים שם כדי לשמור את הנרות ואין כאן חשש איסור כיון שהוא צורך בית הכנסת כמו שנתבאר בסימן קנ"א. [תרי"ט, יח].

קנ"ג

א. בית המדרש הקבוע לרבים קדושתו גדולה מבית הכנסת (כמ"ש בסי' קצ"ג).
[קנ"ג]. [צ, יז].

ק"ע

א. אין מסרבין לגדול אלא בדבר שיש בו גסות ושררה כמו שיתבאר בסי' ק"ע.
[נג, יט].

קצ"ג

א. אם נקבעו יחד אלא שכל אחד צריך לברך לעצמו מפני שאין קביעותם מועלת כגון בברכת המזון בפחות מג' או ברכה אחרונה של פירות כל אחד ואחד מברך לעצמו ואם בירך אחד לכולם יצאו ידי חובתם בדיעבד כמו שיתבאר בסימן קצ"ג. [קסז, יז].

ב. אין מזמנין אלא כשמצטרפין לברך כולם ברכת המזון בבת אחת דהיינו שאחד מברך לכולם ולא כשכל אחד מברך לעצמו שאין כאן זימון כלל כמ"ש בסי' קצ"ג.
[קפג, י].

ג. נשים וקטנים אין מזמנין עליהם כמ"ש בסי' קצ"ג. [קפו, ד].

ד. ברכת זימון . . שישמע עד סיום ברכת הזן כמ"ש בסי' קצ"ג. [קצד, ב].

ה. העיקר כהאומרים שנברך אינה ברכה בפני עצמה כלל כמ"ש בסי' קצ"ג. [קצד, ג].

ו. צריך שישמעו . . כל ברכת המזון בביאור מפי המברך ולפחות ברכת הזן כמ"ש בסי' קפ"ג וקצ"ג. [קצה, ד].

ז. כל שנים שאכלו כאחד מצוה עליהם לחזור אחר זימון כל מה שיכולים כמ"ש בסי' קצ"ג. [קצז, א].

ח. קביעות סעודתם בזמן הזה בישיבה בשלחן אחד שאל"כ אף מי שאוכל פת אינו מצטרף כמ"ש בסי' קצ"ג. [קצז, ב].

ט. כל המצטרפים לזימון צריכים לכוין ולשמוע ברכה ראשונה מברכת המזון מפי המזמן כמ"ש בסי' קצ"ג. [קצז, ה].

י. השמש שאכל כזית מזמנים עליו שאף שלא קבע עצמו בשלחן עמהם אלא עומד ומשמש עליהם ואכל מעומד וגם הולך ובא באמצע אכילתו ואין לו קביעות כלל עמהם מצטרף עמהם לזימון שכיון שדרך אכילתו בכך זו היא קביעותו משא"כ באיש אחר כמ"ש בסי' קצ"ג. [קצט, א].

יא. נשים האוכלות עם ג' אנשים . . (אם האנשים הם פחות מ' שאינם מזמנים בשם ואם צריכות להבין לשון הקודש נתבאר בסי' קצ"ג). [קצט, ו].

יב. עונה עמהם ברכת הזימון ושומע עד הזון את הכל כמ"ש בסי' קצ"ג. [ר, א].

יג. נתחייב בזימון מתחלת הסעודה אם התחילו שלשתם יחד כמ"ש בסימן קצ"ג. [ר, ב].

יד. אחד המפסיק לשנים ואח"כ באו ב' מן השוק וקבעו אצלו וגמר סעודתו עמהם חוזר ומזמן עמהם שהוא נעשה טפל לב' אלו שלא זימנו עדיין כמו שנתבאר בסי' קצ"ג. [שם].

טו. ב' האחורנים פרח זימון מהם כשזימנו הראשונים ולא נשאר זימון בחבורה אם לא שאכלו עוד אחר זימון הראשונים כמ"ש שם בסי' קצ"ג ושם נתבאר כל פרטי דיני פרח זימון. [שם].

טז. אם תחילת קביעותם היתה על דעת שלא להצטרף לברכה אחת שאז נעשה כאלו לא נקבעו כלל יחד כמו שכתוב בסימן קצ"ג. [ריג, ו].

יז. אם שומעת הקידוש מגדול מכל מקום אם אינה מבינה לשון הקודש תאמר עמו מלה במלה כמו שנתבאר בסי' קצ"ג. [רע"א, ז].

רי"ז

א. להריח . . אי אפשר לברך על כל פעם אם לא בהיסח הדעת כמו שיתבאר בסי' רי"ז. [מו, א].

רכ"ג

א. קנה טלית שהיא ראויה ללבוש כמו שהיא בשעת הקנייה מברך שהחיינו בעת הקנייה כמו שכתוב בסי' רכ"ג. [כב, א].

ר"ל

א. חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה כמו שיתבאר בסי' ר"ל. [קייג, ט].

רל"ב

א. אם היה מתיירא שמא ימשוך ויעבור זמן קריאת שמע ופסק וקרא קריאת שמע ה"ז משובח ואינו דומה לתפלה שהוא צורך הדיוט כמו שיתבאר בסי' רל"ב. [ע, ה].

ב. אסור לאכול קודם תפלת המנחה כמ"ש סי' רל"ב. [קכט, א].

רל"ד

א. טוב לעמוד גם בתפלת תשלומין מתוך דברי תנחומין של תורה כמו שיתבאר בסי' רל"ד סעיף ב'. [קח, ה].

רל"ה

א. מי שהיה אנוס ולא קרא ק"ש ערבית בלילה . . קוראה אחר שעלה עמוד השחר כמ"ש בסי' רל"ה. [נה, ט].

ב. ק"ש של לילה . . אחר נץ החמה אי אפשר לקרותה כלל כמו שיתבאר שם. [נה, ט].

ג. מפלג המנחה ולמעלה יש אומרים שהוא זמן קריאת שמע כמו שיתבאר בסימן רל"ה. [עב, ב].

ד. עכשיו כבר קבלוהו כל ישראל עליהם תפלת ערבית לחובה כמו שיתבאר במקומה. [פט, א].

ה. ערבית צריכים להמתין עד צאת הכוכבים שלא הקילו להתפלל מבעוד יום אלא משום טורח הצבור שאי אפשר לחזור ולאספם לתפלת ערבית בלילה אם יפרדו איש מעל אחיו אחר תפלת המנחה כמ"ש בסי' רל"ה. [צ, י].

רל"ו

א. [אומר קדיש] אחר ברכות של קריאת שמע של ערבית מטעם שיתבאר בסי' רל"ו. [נה, א].

ב. בין גאולה לתפלה של ערבית מותר להפסיק להוציא אחרים ידי חובתן בברכו שהרי בלא זה מפסיקין בין גאולה לתפלה בפסוקים וקדיש הואיל ותפלת ערבית רשות כמו שיתבאר בסי' רל"ו. [סט, ז].

ג. בערבית תפלת הצבור גדולה מסמיכת גאולה לתפלה כמו שיתבאר בסי' רל"ו. [קיא, ד].

רל"ז

א. לא תקנו חזרת ש"ץ אחר תפלת ערבית כמו שנתבאר הטעם בסי' רל"ז. [רסח, יג].

רל"ח

א. אם צריך לעשות דבר נחוץ מיד אחר התפלה ורוצה ללות עת הקבוע לו ולפורעה

אח"כ ביום או בלילה כמו שיתבאר בסימן רל"ח ס"ב. [קנה, ב].
 ב. מט"ו באב ואילך יוסיף מעט מעט ודלא מוסיף יאסף בלא זמנו כמ"ש באו"ח
 סי' רל"ח [הלכות ת"ת פרק ד, ח].

ר"מ

א. עונת תלמידי חכמים הבריאים שהיא פעם אחת בשבוע קבעוה מליל שבת לליל
 שבת כמו שנתבאר בסי' ר"מ. [רפ, א].
 ב. העונה . . אם . . האשה מוחלת אעפ"כ טוב לקיימה כמו שנתבאר שם. [רפ, ב].
 ג. כיון שהמחיצה היא גבוה מהנר בענין שאינו רואה את הנר במקום שמשמש וגם
 היא עבה קצת בענין שאין האור נראה יפה דרך המחיצה מותר לשמש אף אם אינה
 גבוה י' טפחים שאינה חולקת רשות כלל וגם אם אינה קשורה בטוב בענין שלא יוכל
 הרוח להניד אותה כמו שצריך לקשור כן במחיצות העשויות לחילוק רשויות כגון בפני
 הספרים כמו שנתבאר בסי' ר"מ. [שטו, ג].
 ד. נוהגין הרבה להיות נעורים כל הלילה לעסוק בתורה (ומכל מקום אם הוא ליל
 טבילה ישמש מטתו עיין סי' ר"מ). [תצד, ג].



תיקון טעות במ"מ וציונים בשו"ע ר הלכות רבית

הרב שבתי אשר טיאר

מוח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

כתב אדה"ז בשלחנו (הלכות רבית סעיף סא): ואפילו איש אחר שנתן למלוה
 משלו אינו רשאי לחזור וליקח מהלוה מה שנתן למלוה^{תי"ט} משום הערמת רבית ואין
 צריך לומר שאסור ללוה להקדים לאיש ההוא מתנה דרך שכירות שישתדל לו הלוואה
 אצל המלוה והלה חוזר ונותן להמלוה מתנה ההיא או פחות או יותר^{תי"ח}. עכ"ל.

ובמ"מ וציונים (במהדורה חדשה) כתבו בהערה תרטז: תוס' קידושין ו, ב ד"ה
 דארווח. רא"ש ב"מ פ"ה סי' מז. טור ושו"ע סי' קס סי"ג.

ובהערה תריח: תוס' שם. ט"ז ס"ק ז.

אבל באמת אפי' הרישא אינה מתוס' שם. וכ"ש הסיפא שהיא חידושו של הט"ז.

וכצ"ל (בקיצור):

סא. ואפילו איש אחר שנתן למלוה משלו אינו רשאי לחזור וליקח מהלוה מה שנתן למלוה^{תרטז} משום הערמת רבית ואין צריך לומר^{תרי"ח} שאסור ללוה להקדים לאיש ההוא מתנה דרך שכירות שישתדל לו הלואה אצל המלוה והלה חוזר ונותן להמלוה מתנה ההיא או פחות או יותר.

(תרטז) וכ"פ הר"י מיגאש (הובא בשיטה מקובצת ב"מ שם). והרא"ש (שם בסי' מז). והריטב"א בחידושו לקידושין (דף ו, ב ד"ה ופרקינן, והובא גם בשיטה מקובצת ב"מ שם).

הנהגה מלשון רבינו משמע שדוקא בכה"ג (לחזור וליקח מהלוה) אסור. אבל אם החזיר לו הדינר מעצמו ומרצונו, מותר. וכ"ה להדיא בחידושי הריטב"א (ב"מ סט, ב ד"ה אמר רבא. וע"ש שמסביר "דהא מדינא לא היה חייב הלוה לשלם לזה כלום ומאי דיהיב ליה שכר טרחו יהיב ליה מגנפשיה" [אא"כ אמר קודם לכן "מי שיתן משלו כדי שילווה לי מעות אינו מפסיד" (דלא התירו במודר הנאה אלא מפני הדחק, ע"ש)].) וכ"מ בשיטה מקובצת שם (שאם "אינו מקוה להכניס אותם בחשבון לוי לעולם ולא יתבע ממנו שישלם לו כנגדם הרי זה מותר"). [ולשון החו"ד (סי' קס בביאורים סק"ו (ועד"ז בחידושים סקי"ג)) צע"ק שכתב "דאינו אסור רק כשלוקח מהלוה קודם ההלואה דאז כשנוטל ההלואה מחמת השכר שנתן נוטלו משום הכי אסור, אבל אם קיבל ההלואה ואח"כ מחזיר הדינר מרצונו למי שנתן נראה דמותר". דברי שא משמע שרק קודם ההלואה אסור וא"כ אחר ההלואה אין איסור ליקח מהלוה מה שנתן להמלוה, ובסיפא משמע שגם אחר ההלואה מותר רק כשהלוה מחזיר לו הדינר מרצונו].

(תריח) כן חידש הט"ז בסי' קס ק"ז ("נראה פשוט דכל שכן"). [ביד אברהם תמה עליו שהעלים עיניו מהתוס' קידושין ו, ב ד"ה דארווח. ולא דק, דבתוס' מבואר שאסור כשזה בבת אחת ובעל מנת. ובט"ז חידש שגם אם האיש אחר נותן להמלוה מתנה משלו מעצמו אח"כ, אסור].



צ"ע במשנ"ב באם אינה מוקפת גויל בתוכה

הנ"ל

איתא בשו"ע (סי' לב סט"ז): הא דמכשרינן כשנפסק אות דוקא כשנכתב בכשרות ואח"כ נפסק אבל אם מתחלה כשנכתב היה שם נקב ונפסק בו או אם רגל הכף הפשוטה או כיוצא בה מגיע לסוף הקלף בלי היקף קלף מתחלתו פסול.

ובביאור הלכה ד"ה ואחר כך נפסק, הקשה על הדה"ח והנו"ב ע"פ ב' התירוצים של הב"י וסיכום: "אם הנקב מגיע מאות לאות שסמוך לו כשר לדין כשנעשה אחר הכתיבה ואף שכל זה ברור בעזה"י מ"מ צ"ע למעשה אחרי שהדה"ח והנו"ב מחמירין בדבר ועכ"פ בהצטרף עוד איזה קולא . . כי אפילו לדעת הדה"ח והנו"ב הנ"ל איננו רק ספיקא דדינא דשמא הלכה כתירון א'. ויותר טוב אם יכול לגרור מעט מעובי הקו של האות ויהיה מוקף גויל".

וקשה לי, דלמרות ב' התירוצים של הב"י ע"ד הבבלי, לא התייחס המשנה ברורה כלל לדעת הירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) שהביא הב"י בשולחנו שם בסעיף טו, וכמו שאכן פסק אדה"ז בשולחנו סעיף יט הלכה למעשה?

ופשוט, שאין לחלק בין לפני ולאחרי הכתיבה (כדמוכח מהמחבר שם וכ"ה להדיא בשו"ע אדה"ז שם סעיף יט), או בין בתוך האות לחוץ (כמבואר בשו"ע אדה"ז בקו"א סק"ד¹).

וביותר תמוה שהמשנה ברורה התעלם לגמרי מדברי אדה"ז הנ"ל. ועכ"פ, אם הי' סבור שיש להשיב² על דבריו הק' לא הו"ל לשתוק.



שיטת הצ"צ בהכשרת מים שאובין בהטלת יין לתוכו

הרב מנחם מענדל מאן

חבר כולל להוראה מעשית

בשו"ת צ"צ חלק אה"ע סימן קע"ג שואל וז"ל: אם אפשר להכשיר מקוה שיש בו

1) בספרו הלכה ברורה (ווילהרמסדורף, תע"ז) כתב הרב פינחס אויערבאך (בסי' לב ס"ק יח) לחלק בין תוכה למבחוץ, דבתוך האות דינו כחסר גוף האות אם אינו מוקפת גויל. והשיג עליו אדה"ז בקו"א סק"ד דא"א לומר כן שהרי בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) מבואר דרב ורב חסדא פליגי על אשיאן, אע"ג דאינהו מיירי מבחוץ ואיהו מיירי בתוכה. וא"כ את"ל שכל חידוש הירושלמי הוא רק לענין תוכו של האות, אין מחלוקת בדבר זה. אע"כ שלהירושלמי אין חילוק.

2) באמת הערוני ח"א ש"ל (בדוחק) שלא הביא השו"ע שבירושלמי מחמיר לענין נקב בפנים בחלל האות אלא להוכיח כפירוש שני ברש"י דניקב תוכו היינו חללו [ולא רגל שמאל], אבל מה שיוצא מהירושלמי עצמו בביאור שיטה זו לא איכפת למ"ב [כלומר לפסיקת הלכה], וממילא גם אליבא דחומרא זו (שכתוב על שם הירושלמי), עדיין יש מקום לחילוק הב"י בין לפני הכתיבה ואחריה. אבל לפום ריהטא לא משמע כן. ובפרט שאין זה דרכו של המחבר בשולחנו, וק"ל.

חשש מים שאובין ע"י שיטילו לתוכו יין, וישתנה מראיתו (פי' מקוה שנפל לתוכו ג' לוגין מים שאובין פסול, ואם נפל יין תחילה להשלושה לוגין מים, ונשתנה מראיתו למראה היין, ואח"כ נפל למקוה, המקוה כשר, ולכן שואל אם אחר שנפל הג' לוגין למקוה ופסל המקוה ואח"כ שפך לתוך המקוה יין עד שנשתנה מראה המים ליין האם פקע איסור שאובין מהמקוה).

וע"ז מתרץ הצ"צ וז"ל: נראה ודאי דלא מהני . . דלאחר שנקרא עליו שם פסול י"ל דלא מהני מה שנשתנה מראה להכשירה.

ובדברי חיים (ח"ג – בהוצאה חדשה – תשובות נוספות) סימן ל"ב דן בענין זה וכותב:

מעולם לא נתתי הסכמה להכשיר מקוה על אופן זה (לשפוך לתוכו יין) אשר בדאו מלבם, עמי הארצות, נבערים מדעת, ותורה אין בהם (כן מובא דעת הדברי חיים בספר צבי תפארת – סימן ב' – מבעל הדרכי תשובה).

והנה בספר שירי טהרה (תשובה ל"ה) (להרב שלמה קלוגער) דן בענין זה וסובר להתיר, וז"ל: מצד הסברה ראוי להתיר בזה מטעם סלק את מינוי כמי שאינו . . גם י"ל (מדין ק"ו) ומה אם נפל היין תחילה ואח"כ נפל השאובין למקוה . . (פי' ומה אם כשנפל היין תחלה לתוך ג' לוגין שאובין שהוא בעין – אינו פוסל המקוה) כ"ש אם נפלו תחילה ג' לוגין שאובין למקוה (ואינו בעין) ואח"כ היין (שהוא כשר). ע"כ. היינו שכיון שחל על המקוה פסול שינוי מראה שוב אינו פסול מדין שאובין. כן הוא דעת הרב שלמה קלוגער.

ולכאורה י"ל שהצ"צ כבר הבהיר סברת השירי טהרה במה שכתב "נקרא עליו שם פסול".

דהנה איתא במשנה (מקוואות פ"ג משנה א') "מקוה שאין בו מ' סאה ונפלו בו ג' לוגין (מים שאובין) פסול מפני שנקרא עליו שם פסול". היינו שמקוה שנפלו לתוכו ג' לוגין ונפסל ע"ז, חל על המקוה שם פסול.

וא"כ סברת השירי טהרה קשה להולמו, שהרי דיני "סלק את מינו וכו'" אפשר לומר בנוגע דינו ביטול איסור ברוב וכו', משא"כ כאן המקוה, מאחר שכבר נקרא עליו שם פסול א"א לומר סברת סלק את מינו!?

ומה שמביא ק"ו, אדרבה אפשר לעשות ק"ו להיפך, ומה ג' לוגין שנפלו למקוה

1) ע"ד כמו שמצינו בדיני תערובות, שלא אמרינן דיני סלק לאחר שחתיכה נעשה נבילה. (יו"ד סי' צ"ח, ובט"ז סק"ה).

וחילק המקוה למחצה עדיין שם פסול עליו (כמבואר השו"ע סעיף ט'²). כ"ש כשלא
 חיסר כלום מהג' לוגין רק שינה מראיתו כ"ש שעדיין שם פסול עליו.
 ולא באתי אלא להעיר, ולחזק דברי רבינו הצ"צ.



פדיון הבן שחל בשבת

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל – פלאטבוש

גשאלתי: מה הדין בפדיון הבן שחל להיות בשבת?

תשובה: פסק אדה"ז בשלחנו (סי' שלט ס"ו) "אין פודין את הבן . . בשבת . . לכן
 ימתין עד יום א' בשבת", ויל"ע האם יום א' הוא דווקא או לאו דווקא ויכול (או צריך)
 לעשות הפדיון במוצ"ש?

ונ"ל דיום דווקא קאמר, שהרי פסק אדה"ז (סי' רמט ס"ח) "סעודת פדיון הבן בזמנו
 דהיינו ביום ל"א ללידתו דינה כסעודת מילה אבל אם אירע איזה אונס שלא פדאו ביום
 ל"א אין לפדותו בערב שבת . . מפני כבוד השבת", ולכ' יש עצה פשוטה והיא לעשות
 הפדיון בליל כניסת ערב שבת, ובטח שאין שום סתירה לכבוד השבת אם עושה סעודה
 בליל כניסת ע"ש, ומזה שאדה"ז לא כתב עצה זו ש"מ דס"ל שאין עושים פדיון הבן
 בלילה.

- ב -

מחלוקת הפוסקים בהמנהג שלא לעשות פדיון הבן בלילה

והנה בשו"ע פסק המחבר (יו"ד סי' ש"ה ס"א) " אין הבכור ראוי לפדיון עד
 שיעברו עליו שלשים יום ואחר שלשים יום יפדנו מיד שלא ישהה המצוה ואם חל יום
 ל"א להיות בשבת אין פודין אותו בשבת אלא ימתין עד יום א'".

וכתב הש"ך (ס"ק יב) " אין פודין אותו בשבת - משום דהוי כמקח וממכר . . נראה
 דפודין נמי בלילה וכן משמע בפ"ק דקדושין (דף כ"ט סע"א וברש"י ותוספות שם),

(2) וז"ל השו"ע שם "מקוה שאין בו מ' סאה, שנפלו לתוכו ג' לוגין מים שאובין ואח"כ נחלק לשניים,
 ורובה מים כשרים על כ"א מהם - הרי אלו פסולים". ובש"ך סק"ל מבאר, שהוא משום "שכל המקוה
 מולה נפסלה במים שאובין, וכאילו כל מימיו נשאבו בכלי", דהיינו, שלאחר שנקרא "שם פסול" על מים
 אלה - אין להם תקנה יותר, כי תלוי ב"שם פסול", ולא בביטול וכיו"ב, וא"א להפריד (לסלק) המים
 שאובין להמקוה, אפי' אם עתה רואים שנסתלק והשאובין כבר אינם בעין, (ולא רק שאינם בעין, אלא
 אפי' אינם בשיעורם!).

מיהו נוהגין לפדות ביום".

וכתב המ"א (או"ח סי' תקס"ח ס"ק י') "ועמ"ש סי' תקנ"ט ובי"ד סי' ש"ה בש"ך ס"ק י"ב שכ' אם חל פדיון הבן ביום ת"צ נוהגים לפדות ביום התענית ולעשות הסעודה בלילה עכ"ל: וצ"ע אם חל יום ל"א בשבת וביום א' הוא תענית י' ימי תשובה אם מותרים לאכול דהתו' כתבו במ"ק סוף דף ח' מילה מותר לעשותה בח"ה כיון שזמנה קבוע אין לבטל זה מפני זה אבל סעודת פדיון הבן צ"ע וא"ל הא זמנה קבוע תינח בזמנה שלא בזמנה היאך יהא מותר עכ"ל וקשה הלא מצינו ג"כ מילה שלא בזמנה אלא ע"כ מילה אף על פי שעבר זמנה כל שעתא ושעתא זמנה הוא דאסור לעמוד ערל אבל פדיון הבן כיון שעבר זמנו יכולין לדחותו יותר כנ"ל לדעת התוס' וא"כ י"ל דלא מקרי סעודת מצוה לכן נ"ל דיעשה הסעודה בלילה אבל כשהוא בזמנו מותר לאכול שם".

והדגול מרובה (סי' תקס"ח) חולק על המ"א "ולענ"ד יעשה גוף הפדיון עם הסעודה בליל מ"ש ואין זה דומה למ"ש הש"ך שם דשם יום ל"א הוא תענית ציבור לכן אין מקדימין הפדיון ללילה שלפניו משום דלפעמים בליל א' אכתי לא נשלם כ"ט י"ב תשצ"ג אבל נדון זה של המג"א שליל מ"ש כבר הוא ליל ל"ב למה לא יעשה אז הפדיון עם הסעודה כאחד", (ועד"ז כתב בשו"ת נוב"י מהדו"ת יו"ד סי' קפז).

היינו דלמ"א המנהג שלא לפדות בלילה הוא גם מליל ל"ב ואילך, אבל להנוב"י רק בליל ל"א אין פודין בלילה אבל מליל ל"ב ואילך פודין גם בלילה.

- ג -

טעמי המנהג שלא לעשות פדיון הבן בלילה

וצ"ע במאי קמפליגי?

ונ"ל דהנה מדינא מוכח שפודין בלילה שהרי אמרו שפדיון הבן הוא מ"ע שאין הזמן גרמא היינו שמצותו הוא גם בלילה, אבל המנהג הוא לפדות ביום דווקא והרבה טעמים נאמרו על זה, (א) אולי לא עבר כ"ט י"ב תשצ"ג (ב) ביום יש פירסום טפי (ג) אין פודין קדשים בלילה (ד) כמו צדקה שאין נותנים בלילה (ה) הבכורים במצרים פרפרו עד הבוקר (ראה ספר פדיון הבן כהלכתו ע' קמח).

ואולי פליגי מהו עיקר טעם המנהג, לפי הנוב"י עיקר הטעם הוא טעם הא' וזה לא שייך אלא בליל ל"א ולא מליל ל"ב ואילך, ולפי המ"א עיקר הטעם הוא טעם הב' – ה', זה שייך גם מליל ל"ב ואילך.

גם י"ל שלפי הנוב"י כיון שלא שייך החשש דאכתי לא נשלם כ"ט י"ב תשצ"ג מליל ל"ב ואילך לא מסתבר שיש מנהג לא לעשות הפדיון בליל ל"ב, ולפי המ"א משום לא פלוג הנהיגו שלעולם אין פודין הבן אלא ביום, כי אולי יראה ע"ה שעשו פדיון הבן בלילה, ולא ידע ולא יבין שהפדיון היה בליל ל"ב, וגם הוא יפדה את בנו בלילה, אלא

שהוא יפדה בנו בליל ל"א קודם תשלם כ"ט י"ב תשצ"ג.

[והנה החתם סופר כתב (סי' תקס"ח) "ולפי מה שכתב הש"ך שם דפוידן בליל כניסת יום ל"א א"כ יעשה הסעודה בליל שלפני התענית ויפדה בשעת הסעודה דהוי פרסומי טפי (כמ"ש המהרא"י שם), ואולי אין נכון לקבוע הסעודה בלילה השייך ליום התענית, ושוב מצאתי בברכי יוסף (ביו"ד סימן ש"ה סקי"ד) שנוהגין כן במצרים ומשמע אפילו בתענית ציבור".

היינו דחת"ס חולק על שאר פוסקים בהבנת הש"ך, לפי המ"א והנוב"י הש"ך פסק שאין פוידן הבן בלילה (אלא דפליגי אם הוא רק בליל ל"א או שהוא גם מליל ל"ב ואילך), אבל לפי החת"ס הש"ך פסק שפוידון הבן בלילה, ורק בלילה שלפני התענית אינו פודה כי אין נכון לקבוע הסעודה בלילה השייך ליום התענית.

וגם בזה חלק החת"ס על הש"ך וס"ל שמוטב לקבוע סעודה בלילה שלפני התענית מלעשות הפדיון ביום התענית והסעודה בלילה שלאחריו, כי אם יעשה סעודה שלא בשעת הפדיון לא מינכר כ"כ שהסעודה הוא משום הפדיון, אבל הש"ך ס"ל שמינכר שהסעודה הוא משום פדיון הבן (ומהרא"י מיירי בפודה בע"ש ועושה הסעודה בשבת דאז לא מינכר שהסעודה הוא משום הפדיון, עיין בש"ך).

- ד -

"כל יום ויום" היינו דווקא כל יום או גם כל שעה

והנה ג' שיטות יש בפדיון הבן (ראה שער בכולל פרק טו): א) שחייב לפדותו ביום ל"א ומכאן ואילך עובר עליו בעשה ב) שמכאן ואילך אינו עובר עליו ג) שיטה ממוצעת (והוא שיטת מ"א) שאם עבר יום ל"א ולא פדה עובר עליו אבל מכאן ואילך אינו עובר עליו.

והנה למ"ד שמכאן ואילך עובר עליו יל"ע אם עובר עליו בכל יום או שעובר עליו גם בכל רגע, דגבי ברית מילה פסק הרמב"ם (מילה פ"א ה"ב) "כל יום ויום. . . הרי הוא מבטל מ"ע", וכתב הדבר אברהם (ח"א סי' לג) דכל יום הוא לאו דוקא אלא כל רגע, וכ"כ הגר"ח מבריסק (ראה גנוזי הגר"ח על הש"ס סי' עו)¹, אבל הרבה אחרונים חלקו על זה (ראה דבר אברהם ח"ב סי' א-ד) וה"נ בפדיון הבן יל"ע אם בכל יום הוא עובר עליו או שבכל רגע עובר עליו.

והנה הגר"ח שקו"ט אם רק גבי מצות מילה שהמצוה הוא שיהיה מהול בזה - וגבי חמץ דמצותו שיהיה מושבתת - עובר עליו בכל רגע, או שגם בלאו הכי עובר עליו

1) כמו המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית עפ"י תורת החסידות שכל יום הוא לאו דווקא אלא שתמיד בכל רגע ורגע מחדש.

בכל רגע, ולפי"ז יתכן לומר דבפדיון הבן שמצותו הוא פ"א אינו עובר עליו בכל שעה. [ובחסד לאברהם (חו"מ סי' י) הסיק דבמילה עובר עליו בכל שעה ("מצוה שהיא בא לתיקון הלאו או לתקן הגברא ע"פ גזירת התורה כמו בשריפת קדשים . . כל שעה בעמוד ושרוף קאי . . במילה שהיא בא לתקן גברא כל זמן שהוא משהה את עצמו בערלתו הוא מבטל מ"ע") מש"כ בפדיון הבן (אלא דלשטתי' קאי שס"ל כשיטה הב' הנ"ל ולכן כתב "בפדיון הבן אין כאן ביטול מ"ע כל שמקיים פ"א אלא שלאחר ל' צריך להיות זריזין ומקדימין"].

ונ"ל דהנה מצינו שקו"ט בכל מקום שאמרו חז"ל לשון "כל יום ויום", האם יום דוקא קאמרו או גם כל רגע קאמרו, כמו בגמ' ר"ה (ו, ב) גבי קרבנות "אמר רבא כיון שעבר עליו ג' רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר", וכתב הריטב"א (ד"ה אמר רבא) "וכן הדין בצדקה כל היכי דקיימי עניים אפי' לאלתר כל שעה עובר עליו", וכ"כ בערוך לנר (שם) אלא שהוסיף דמה שלא נקט רבא כל שעה, משום שיש שעות שאינו עובר בהן, כמו בלילה שא"א להקריב אז.

אולם הפנ"י (ברכות כו, א ד"ה איבעיא) כתב שמהא שנקט רבא בכל יום, משמע שאינו עובר אלא בכל יום, ולא בכל שעה באותו היום, וכן נקט בפשיטות באבני נזר (או"ח סי' תקן אות י').

ובמאירי (שם ד"ה עברו) כתב "עברו על הנודר שלשה רגלים ולא הביא את קרבנו הרי זו עובר בבל תאחר בכל יום ויום, ואעפ"י שבכובש שכר שכיר פירשו בבבא מציעא (קי, ב) מכיון שעבר עליו בקר ראשון שוב אינו עובר עליו, פירשו בו הטעם מפני שאין הלילות נפסקות מימים לחיוב זה שהרי חובה עליו לפרעו בלילה כביום, וכן בכל דבר של צדקה, אבל קרבן שאין זמן הקרבתו בלילה נמצא שמתחדש עליו חומר הלאו בכל יום".

ולפי המאירי י"ל סברת המ"א, דלכ' מהו ההפרש בין ברית מילה שעובר עליו בכל יום, ובפדיון הבן עובר עליו פעם אחת ותו לא, כי ברית מילה אינו בלילה, ובלילה פטור ממצות מילה ובבוקר נתעורר חיובו, ואם לא קיים המצוה עובר עליו, והכי הוא בכל יום ויום אבל לא בכל שעה ושעה, אבל בפדיון הבן שחיובו הוא תמידי ומדין תורה יכול לפדותו בלילה וגם בשבת, הו"ל ככובש שכר שכיר, דכיון שעבר עליו יום ל"א שוב אינו עובר עליו.

והנה בתניא רבתי (סי' צח) כתב "ומכאן ואילך כל יום ויום עובר עליו בעשה דתפדה", ולכ' י"ל שתלוי במחלוקת הנ"ל בין ערוך לנר והפנ"י, אבל באמת צ"ע דבברית מילה ובקרבן י"ל שהלילות מפסיקי מהדדי, ובכל בוקר מתחדש חיובו, אבל בפדיון הבן שגם בלילה חייב בפדיון הבן, ומה"ת גם בשבת חייב בפדיון הבן, מה מחלק הימים מהדדי?

ואולי תלוי זה במחלוקת הפוסקים (באו"ח סי' תרלט ס"ח) גבי מי שיושב ז' ימים רצופין בסוכה, לפי הט"ז (ס"ק כ) מברך על כל יום ויום כי הימים מפסיקים, ולפי המ"א (ס"ק יז) "כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמו" (סוכה מה, ב) ולכן מברך פ"א ודיו, וה"נ לפי סברת הט"ז י"ל שכל יום נחשב עבירה בפ"ע, אבל לפי סברת המ"א שהימים לא מפסיקי צ"ל שעובר בכל שעה ושעה.

אכן ברש"י (בכורות דף יג, א ד"ה רב ששת) כתב "מכאן ואילך עובר", משמע שעובר בכל שעה ושעה (אכן בשער הכולל הביא שהשיטה מקובצת נקט כרש"י שמכאן ואילך עובר).

ונפק"מ לענין המנהג לפדותו ביום, א"נ שאחר ל"א יום עובר עליו בכל שעה פשיטא שחייב לפדותו בלילה, כי המנהג אינו יכול לבטל מצוה המפורשת תורה, ורק בליל ל"א שעדיין לא עבר עבירה יש מנהג לדחותו עד מחרתו, אבל אם עבר יום ל"א צריך לפדותו בהקדים הכי אפשרי כדי שלא יעבור עליו בכל רגע ורגע, אבל א"נ שעובר רק בכל יום הרי לא יעבור אם ידחה הפדיון עד מחרתו ביום, ויש להחזיק המנהג לפדות רק ביום (דגדג המעלה דוריזין ומקדימין למצות יש מעלות בפדיון הנעשה ביום מצד כמה טעמים כנ"ל, וה"נ במילה שרק מיום הט' עובר עליו בכל יום, וביום הח' אינו צריך להקדים הברית אלא משום זוריזין ומקדימין, ואכן שקו"ט הפוסקים אם על ידי האיחור ייעשה הברית ביתר הידור אולי הידור מצוה גובר על זוריזין ומקדימין למצות).

- ה -

שיטת אדה"ז בשולחן

ומעתה נחזור לשיטת המ"א, לשטת' אזיל דכיון שעבר יומו אינו עובר עליו, לכן כיון שכבר עבר יום ל"א למה לא נחזיק בהמנהג לפדותו רק ביום, ומעתה מובן לשונו "י"ל דלא מקרי סעודת מצוה לכן נ"ל דיעשה הסעודה בלילה", דכיון שאינו סעודת מצוה היינו שאינו עובר עליו ולמה ימהר לפדותו במוצ"ש, מוטב להחזיק המנהג לעשות הפדיון ביום.

[ולפי"ז נימא מילתא חדתא, דאם יום ל"א הוא בעשרה בטבת שחל בע"ש (כמו בקביעות שנה זו, וקשה לפדות ביום התענית ולעשות סעודה בליל שבת, וגם אם יעשה הכי אולי לא מינכרא מילתא שסעודה הוא משום הפדיון, עיי"ש בש"ך) יסכים המ"א לפדותו בליל ל"א (אם כבר עבר כ"ט י"ב תשצ"ג)].

אכן המ"א לשיטת' אזיל (בסי' רמט ס"ק ה') שאם כבר עבר יום ל"א לא יעשה הסעודה בע"ש דכיון דעבר יומו שוב אינו עובר, והסעודה אינו סעודת מצוה שהרי יכול לדחות הפדיון והסעודה עד אחר השבת.

והנה אדה"ז פסק (סי' רמט ס"ח) "סעודת פדיון הבן בזמנו דהיינו ביום ל"א ללידתו

דינה כסעודת מילה אבל אם אירע איזה אונס שלא פדאו ביום ל"א אין לפדותו בערב שבת ולעשות אז סעודה של משתה דכיון שכבר נדחית המצוה מזמנה ידחנה ג"כ מערב שבת מפני כבוד השבת (אלא יפדנו בלא סעודה של משתה)."

ובמראי מקומות וציונים (להגר"מ אשכנזי ז"ל) כתב בשם הגרש"ז גרליק ז"ל שיש לגרוס "ולא יפדנו" במקום "אלא יפדנו", ולכ' כוונתו דמשמע ממ"א דכיון שעבר יומו לא אכפת לן לדחות הפדיון לזמן מאוחר, וכיון שאדה"ו נמשך אחר המ"א יש לגרוס "ולא יפדנו" אלא אחר השבת, וה"נ בסימן של"ט נראה שנמשך אחר המ"א דכיון שעבר יומו אינו עובר וא"צ למהר לפדותו מיד במצ"ש, ויש להחזיק המנהג לדחות הפדיון עד היום.

ובר מן דין, המ"א ס"ל שאין עושין הפדיון בלילה אפי' מליל ל"ב ואילך, ואם איתא שאדה"ו חולק וס"ל שיכול לעשות הפדיון בלילה הו"ל לפרש ולא לסתום, ומדסתים וכתב "לכן ימתין עד יום א' בשבת" ש"מ שהפדיון הוא רק ביום.

- 1 -

שיטת אדה"ו בסידורו

אבל בסידור כתב אדה"ו "מצות עשה לפדות כל איש ישראל את בנו שהוא בכור לאמו הישראלית מיום שלשים ולמעלה דהיינו ביום ל"א בחמשה סלעים ואם פדאו קודם אינו פדוי מכאן ואילך עובר בעשה", וכתב בשער הכולל (פט"ו) שמלשון "מכאן ואילך עובר בעשה" משמע כתניא רבתי, וראה אג"ק (חכ"ה ע' רכא) שהביא הרבה ראיות שבפדיון הבן "מכאן ואילך עובר בעשה".

ומשמע מזה שאדה"ו חזר בו ממש"כ (בסי' רמט) דפדיון הבן שלא בזמנו אינו סעודת מצוה, כי כל יום ויום זמנו הוא, א"כ יש לעשות סעודת פדיון הבן שלא בזמנו בע"ש.

ומעתה יל"ע אם חזר בו גם ממש"כ (בסי' שלט) דפדיון הבן שחל בשבת יש לדחותו ליום ראשון ביום ולא במוצ"ש, דאם נימא שבכל יום עובר עליו הוא לאו דווקא אלא שרגע עובר, פשוט שחזר בו וחייב לפדותו מיד במוצ"ש, אבל א"נ שבכל יום עובר עליו הוא דווקא עדיין יש לדחותו ליום ראשון ביום שהרי בלאו הכי לא יעבור עליו אם לא יעשה הפדיון מיד במוצ"ש.

ומצאתי בספר הל' ת"ת עם הערות וציונים (להגר"מ אשכנזי ז"ל) בפרק ג (ע' 81) שהביא ראי' מלשון אדה"ו בקו"א (סי' רמח ס"ק א) שהלשון כל יום הוא לאו דוקא וכוונתו גם לכל רגע, וא"כ לפי הסידור יש לפדותו מיד במוצ"ש.

ויש להוסיף, אדה"ו פסק (סי' תרל"ט סי"ג) כמ"א שהיושב כל ז' בסוכה אינו מברך אלא אחת, ש"מ שהימים אינם מפסקים, ואם העובר ולא פדה בנו עובר בכל יום ה"ה

גם עובר בכל שעה?².

אלא שבפרק ב (ע' 17) כתב דיתכן שלא כתב אדה"ז כל' התניא רבתי שעובר כל יום כי ס"ל כמאירי דכיון שהלילות אינם מפסיקים אינו עובר אלא פ"א וכמו כובש ש"ש, היינו שס"ל כשיטה ג' (הנ"ל), ותמוה הרי כתב אדה"ז "מכאן ואילך עובר" (לא עבר) ל' הווה משמע שתמיד עובר.

וראיני בספר פדיון הבן כהלכתו (מילואים סי' ז') שכתב דמשוע"ר (סי' רמ"ט ושל"ט) מוכח דלא כשער הכולל (כנ"ל), ותמוה הרי ידוע שאדה"ז חזר בו בהרבה דברים ממש"כ בסידורו (ראה שער הכולל ריש סי' א), וגם התחרט על שנמשך כ"כ אחר המ"א, ומה שהקשה למה לא כתב כלשון התניא רבתי "ומכאן ואילך כל יום ויום עובר עליו בעשה", הרי כתב כלשון רש"י "מכאן ואילך עובר" ואדרבה הוסיף ופירש "בעשה".

ומש"כ לפרש לשון הסיודור שהאיסור מיתלא תלי וקאי עד שיפדנו ואז נתבטל למפרע האיסור (ע"ד שיטה הב' הנ"ל), תמוה דא"כ הול"ל "כל זמן שלא פדה עובר עליו" או "אם מת בלא פדיון עבר בעשה" וכיו"ב, ובאמת מהלשון "עובר" ל' הווה משמע שתמיד עובר (כנ"ל).

אדרבה בספר פדיון הבן כהלכתו עצמו העלה סברה דכל יום הוא לאו דוקא, ואכן נ"ל דזהו דיוק לשון רש"י (שלא כתב כל יום) וכן נקט אדה"ז, נמצא שלפי הסיודור צריך לעשות פדיון הבן במוצ"ש דאם לא כן יעבר עליו בכל שעה, ועצ"ע.

[ומצאתי בספר כנסת ישראל (סי' מב) מכתב מהרה"ג ר' ישראל גרוסמן ז"ל לבנו הרה"ג ר' יצחק דוד שליט"א שנקט בפשיטות דבפדיון הבן עובר עליו בכל רגע, ולכן יש להקדים הפדיון למצ"ש, והעיד שכן הוא המנהג בירושלים, אלא שכתב דבנידון שנוגע לספק חלול שבת (שקרובי משפחה שאינו שומרי שבת יסעו ברכת בשבת) מוטב לדחות הפדיון עד יום ראשון].

2) ואחי הר"ר יחאל מיכל ש"י מיישב הוכחת המ"א, דו"ל התוס' 'וסעודת ברית מילה מותר לעשות בחול המועד דליכא שמחה כדאמרינן פ' קמא דכתובות (ד' ח, א) דלא מברכין שהשמחה במעונו משום דאית ליה צערא לינוקא, אי נמי כיון שזמנו קבוע אין לבטל זה מפני זה, אבל סעודת פדיון הבן צריך עיון אם מותר לעשות במועד ואין לומר הא זמנה קבוע תינח בזמנה שלא בזמנה היאך יהא מותר, ונראה ל' . . דלא חשיבי שמחה בשמחה כי אם סעודת נישואין לבד".

ויל' דבאמת גם בברית מילה אפשר להקשות "תינח בזמנה שלא בזמנה היאך יהא מותר" אלא שבוה יש לתרץ (כתי' הא' דתוס') דבברית אין כ"כ שמחה משום צערא דינוקא, וא"כ א"א להוכיח מזה שנהוג לעשות ברית בחול המועד שרק נישואין נחשב לשמחה, אבל מפדיון הבן יש להוכיח, גם י"ל שבפדיון הבן שכיח שיהיה שלא בזמנו, דבחל בשבת אינו פודהו משום גזירת מקח וממכר, אבל ברית מילה הוא גם בשבת ואינו שכיח שיהיה שלא בזמנו.

ואבקש אם מישהו יכול להאיר עיני בזה? היש בזה הוראה מרבותינו נשאינו או מנהג חב"ד?



דעת רבינו הזקן במיקלי קלי איסורא

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מישיגן

מסכת ביצה דף ד: אמר רב מתנא עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן כו' והא קא מבטל איסורא לכתחילה כו' הני מילי היכא דאיתא איסורא בעיניה הכא מיקלי קלי איסורא. ע"כ.

שו"ע או"ח סי' תקז ס"ב: אע"פ שעצים שנשרו מן הדקל ביום טוב או בשבת שלפניו אסור להסיקן אם נשרו ביום טוב לתוך התנור מרבה עליהם עצים מוכנים כו'.

עיין שו"ע"ר שם ס"ג שמסביר "אע"פ שאסור לבטל איסור בידים וגם הוא דבר שיש לו מתירים כו' מ"מ כיון שאיסורן אינו אלא מדברי סופרים וגם אינו נהנה מהן עד אחר שנשרפו שאז אופה את הפת ואז אין האיסור בעין לכך הקילו חכמים לבטלן אע"פ שהוא דבר שיש לו מתירין. ומ"מ מותר להנות מהם אפילו בשעת ביעורן כגון לבשל קדירה כנגדן אע"פ שעדיין האיסור הוא בעין מ"מ כיון שבישול התבשיל אינו עיקר הנאתו אלא אכילתו הוא עיקר הנאתו ובשעת אכילתו אינו נהנה אלא מחום האש של איסור שבתבשיל וחום זה שבתבשיל הוא מופרד ומובדל כבר מגוף האש של איסור הרי אינו נהנה כלל מגוף האיסור שהוא בעין" ע"כ.

עיין במראי מקומות לשו"ע"ר (להרב שלום דובער שי' לוין) שכותב שהמקור לסוף דברי רבינו הוא הריטב"א לסוכה דף מ. ד"ה ופרקינן. הנה הגמרא שם מבארת החילוק בין לולב שיש בו דין שביעית לשאר עצים שאין בהם דין שביעית "שאני התם דאמר קרא לכם לאכלה לכם דומיא דלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן".

עיין רש"י שמבאר שכוונת הגמרא היא ש"משנעשו גחלים אופין בהן".

אבל הריטב"א כותב שם "שאני התם דכתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לכם דומיא לאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה יצאו עצים שאין להם הנאה במה שנתבשל אלא לאחר ביעורן כשאדם נהנה מאותו פת ומאותו תבשיל כו'".

דברי רבינו מבואר שכוונת הריטב"א היא שאע"פ שיש הנאת העצים בתוך הלחם או התבשיל מ"מ לא נקרא איסור בעין בתוך התבשיל וע"כ לא החמירו רבנן בדבר

שאיסורו מדרבנן לאסור לטלטלו אף שהוא דבר שיש לו מתירין וגם לא החמירו לאסור לבטל איסורו לכתחילה.

נמצא שרש"י והריטב"א מחולקים. רש"י סובר דאם היו אופין פת לפני שנעשו העצים גחלים הוי הנאתו וביעורו שוה והיה אסור להנות מהעצים דאין ההנאה נמדדת כשהוא נהנה בפועל מן הדבר אלא עצם הענין שיש לו תבשיל הוא ההנאה. והריטב"א סובר דההנאה נמדדת כשהוא נהנה בפועל.

דברי רבינו מוכיחין כדעת הריטב"א.

בס"ד ממשיך רבינו "וכן מותר להתחמם כנגדן ולהשתמש לאורן אע"פ שהוא נהנה מגוף האיסור שהוא בעין משום שעצים שנתלשו ביום טוב דינם כעצי מוקצה שמותר להנות מהם הנאה הבא מאליה שאינו עושה מעשה בגוף המוקצה בהנאתו ממנה כו".

והנה בדין הראשון של עצים שנשרו בתוך התנור כותב רבינו שמותר אפילו לבטל בידים, מכיון שבפת האפיה באה אחרי שהעצים נעשים גחלים ואז האיסור אינו בעין. ובדין השלישי היינו להתחמם כנגדו אסור לבטל העצים לכתחילה אלא שאם ביטל העצים שנשרו לתוך התנור כדי לאפות בתנור מותר להתחמם כנגדם אע"פ שהעצים עדיין בעין.

מה שאין ברור בדעת רבינו הוא הדין השני ז.א. במקום שהוא מבשל נגד האבוקה, שיש הנאת הבישול כשעדיין האיסור בעין האם גם אז מותר לבטל האיסור או שמא דעת רבינו שאסור לבטלו כיון שבשעת הבישול האיסור עודנו בעין?

הסברה נותנת שגם בבישול דעת רבינו שמותר לבטל העצים האסורים לכתחילה מכיון שרבינו מבאר שמותר לבטל העצים כשמתכוון לאפות פת משום שעיקר ההנאה היא האכילה ואז ההנאה מנותקת לגמרי מן האיסור א"כ הסברה נותנת שגם בישול יש לו הדין של אפיית הפת ויהיה מותר לבטל העצים האסורים בידים כיון שעיקר הנאתן שהיא האכילה באה בזמן שההנאה מנותקת מהאיסור.

והנה רבינו בקו"א סק"ג כותב שהדין שמותר לבטל האיסור בידים משום שלא חשוב איסור שהוא בעין, הוא דעת הטור סי' תרעו שבזמן שההנאה היא אחר ביעורן חל ההיתר שמותר לבטל האיסור גם קודם ביעורן וכן היא דעת הט"ז סק"ב.

רבינו מסביר שענין זה אין לו שום שייכות לענין של כל העומד להישרף כשרוף דמי ששייך רק באיסורי הנאה דאמרינן באיסורי הנאה מכתת כתיב שיעורי' לחומר. אך בעניננו לא נאמר שכמו כן מותר לבטל איסור לכתחילה משום כל העומד להישרף כשרוף דמי. אבל רבינו כותב שמלשון המגיד משנה והריא"ז משמע דמפרשים דההיתר של מקלי קלי הוא שהאיסור נחשב כמבוער בשעת שריפתו.

רבינו מכריע כדעת הטור והריטב"א משום שלדעת הרמ"א ביו"ד סי' צט ס"ז

שאסור לבטל איסור בידים אפילו באיסור דרבנן (ואנו נקטינן כדעת הרמ"א), אי אפשר ליישב ההיתר לטלטל העצים שנתבטלו ביום טוב כי אם בדעת הריטב"א, עיין שם.

עיין בביאור הלכה ד"ה מרבה עליהם עצים מוכנים שכותב שהפוסקים סוברים דלהסיק העצים כדי להנות לאורן אסור לכו"ע. והוא אומר דאפשר דמאחר דסתם עצים להסקה עומדים לאפות בהם פת או לבשל או לשאר הנאה הבאה אחר הביעור, התירו החכמים לערב ולבטל, וממילא העצים מותרים כשאר עצים המותרים ויכול להדליק אותם אפילו להאיר וכו'. וממשיך וכותב שלכאורה ראיה גמורה לזה שהרי משעה שנתערב מותר לו לטלטל אע"ג דלא הסיק עדיין בהם ועדיין לא מקלי קלי וע"כ צ"ל שמצד טעם זה כבר ניתרו מעיקרן משעת התערובת וא"כ אפשר לומר שה"ה לנידון דידן.

והנה לפי ביאור רבינו בסוגיא אין שום תוקף לראיית הביאור הלכה. דעת רבינו שזה שהתירו לבטל עצי האיסור בידים הוא משום שלא החמירו חכמים באיסור דרבנן במקום שמחשבתו היא להסיקן כדי להנות מהם בזמן שהאיסור אינו בעין. אבל אם מסיקים כדי להנות מאורם דהיינו בזמן שהאיסור בעין לא התירו חכמים לבטלו בידים. וההסבר בזה הוא דכיון שאנן נקטינן כהרמ"א דאין מבטלין אפילו איסור דרבנן לכתחילה א"כ במקום שהחכמים הקילו לא הקילו אלא בזמן שהמציאות שונה לגמרי מהמציאות הרגילה של אין מבטלין איסור לכתחילה.



האם מותר לשחק ב"סבתא סורגת" בשבת

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הנה נפוץ משחק הילדים בחוטים שהם אורגים בין אצבעותיהם ויוצרים דוגמאות, וזה כבר משחק מלפני הרבה שנים, המכונה "סבתא סורגת". ויש לעיין האם מותר לשחק בזה בשבת. וגם אם אין בזה איסור ממש, לפעמים מסתככים החוטים ונהיה קשר ועלולים להתירו, ואולי לכן יש להימנע ממשחק זה?

וידידי הרב אמיר ולר שליט"א מח"ס אמרתו ארץ, ירוץ דברו, ושא"ס כתב לי, וז"ל: הנה יש לדון בזה בשני אופנים: א. האם יש בזה חשש משום עשיית צורות. ב. האם שייך לאסור משום שמא ייווצר קשר בחוטים ואז עלולים להתירו.

אין ללמוד מדין איסור עשיית צורות מיוחדות במפיות נייר וכדומה לנ"ד

והנראה לפע"ד שלא שייך לאסור בזה משום עשיית צורות כיון שאין הדבר מתקיים כלל, וכאשר הילדים עוזבים את החוט לא נשאר בו שום צורה כלל. ועוד שאין מטרת המשחק הנוכח בשביל הצורות, אלא מטרתו להעביר החוטים מאחד לשני בטכניקה מיוחדת, ואין להם ענין כלל בצורות שנעשות ביני וביני, ומה גם שאין זה בגדר צורות "מיוחדות" או "נאות", אלא רק כמו צורת "איקס" וכדו'.

ולכן אין לדמות זה כלל לדין קיפול מפיות וניירות באופן שעושה מהן צורות כגון אוניה או מטוס או ציפור וכדו', שאסרו האחרונים כפי שמובא בספר שמירת שבת כהלכתה (פי"א סעיף מא, ופט"ז סעיף כא) בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל. וכ"כ בספר ארחות שבת ח"א (עמ' רעו), ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' לה אות ב), ובספר הליכות שבת בשבת ח"ב (עמ' סז), ובשו"ת אבני דרך ח"ד (סי' ל) ועוד. ואף הם כתבו להתיר היכא שמקפלן בקיפול פשוט שאין בו עשיית צורה מיוחדת. כיעו"ש. ודע, שיש ג' חילוקים בין נדון קיפול המפיות לבין נידונינו: א. שם המטרה והתכלית היא לצור צורה ודמי לבונה, משא"כ הכא בנ"ד שאין ענין כלל בצורות אלא בהעברת החוטים בטכניקה מיוחדת בין אחד לשני. ב. שם האיסור הוא דוקא בצורות מיוחדות כגון אוניה או מטוס וכיו"ב, אבל בקיפול שאין בו צורה מיוחדת משרא שרי. ובנ"ד אין צורות מיוחדות כלל, אלא רק צורת "איקסים" פשוטה שלא מורה על שום דבר. ג. שם הצורה מתקיימת מעצמה לאחר שעשאוה, משא"כ הכא שהצורות נעשות ע"י אצבעות הילדים, וכאשר צריך להשתמש בידי מיד חוזר החוט לפשוטו. ודו"ק. וע"ע להלן.

האם יש לאסור בנ"ד ע"פ ד' המקור חיים ז"ל

ולכאורה יש לדון בזה ע"פ מ"ש הגאון בעל החות יאיר בספרו מקור חיים (סי' שמ ס"ד) על דברי מרן הש"ע (שם) שפסק וז"ל: יש להזהר שלא לכתוב באצבעו במשקין על השלחן או באפר. ע"כ. ועל זה כתב המקור חיים וז"ל: אסור לעשות תמונה בחוט על השלחן או באצבעות ידיו שעושים הנערים כמה מיני תמונות מיד ליד. עכ"ל. ויש שרצו ללמוד מדבריו לנ"ד, שאסור לשחק בחוטים ולעשות בהם צורות בשבת, ואף שאינו מתקיים מכל מקום אסור מדרבנן.

אמנם כבר השיב על זה בשו"ת דובר מישרים (סי' כד) וכתב, שבמשחק זה הכוונה היא לא בעשיית הצורות, אלא בהעברת החוטים מזה לזה עד לשלב הסופי של המשחק שתצא צורה שאפשר לעשות בה כעין סריגה. והענין במשחק הוא הטכניקה של העברת החוטים מאחד לשני באופן שיצא בסוף דבר שאפשר לעשות בו מעין סריגה (ולכן מכוונה המשחק "סבתא סורגת") ואין מטרה בצורות לכל סוגיהם, וא"כ אין זה שייך כלל לדינא דכתב שאינו מתקיים, ושרי לשחק בזה לכתחלה בשבת. ובמשחק המוזכר במקור חיים מטרת הנערים היתה ליצור צורה ולקיימה לזמן מועט, דומיא דעשיית תמונה בחוט על השלחן שנעשה לקיום לזמן מועט וזו סיבת איסורו. ומשו"ה

נקטינהו המקור חיים בחדא מחתא, דבתרוייהו רוצה בקיום הצורה לזמן מועט. ומעתה ברור שאין זה שייך למשחק "סבתא סורגת" שאין מטרה לקיים לזמן מועט אפילו את הצורה הסופית. עכ"ד. וכן ראיתי שהעלה להקל בזה בשו"ת באר שרים (מהדו"ח ח"ב סי' קפג), וחזר שוב לקיים ולהעמיד את דבריו (שם סי' קפד) ע"ש.

סברא לחלק בין שני הנידונים במקור חיים הנ"ל

ובר מן דין, לולי דברי המקור חיים הנ"ל, אנא אמינא דיש מקום לחלק בין העושה תמונה בחוט על השלחן, לבין העושה תמונה בחוט באצבעות ידיו, דהעושה תמונה בחוט על השלחן יש לה קיום מצד עצמה ויכולה להשאר כך זמן זמנים אם לא יגעו בזה. משא"כ בעושה צורה באצבעות שבידיו, שאין לה קיום מצד עצמה, ותוך זמן קצר יעזוב את אותה צורה כאשר יצטרך להזיז את ידיו, לא שייך לאסור בזה.

וכעין דמות ראייה לחילוק זה יש להביא מדין עשיית אהל בשבת, דכתב הגאון בית מאיר (סי' שטו דף יז ע"א) שלא אסרו חכמים אהל עראי אלא דומיא דאהל קבע שהוא נח על הארץ, והוא הדין שאסור באהל עראי כשהוא נח על גבי כלונסאות העומדים על הארץ, אבל כשהוא על ידי האדם לא שייך כלל להקרא אהל, שכל איסורו נובע מצד בנין ולא שייך בנין על ידי גוף אדם. ע"ש. וכ"כ בפשיטות בשו"ת אבני נזר (סי' רכב אות ד) ע"ש. וכ"כ בספר תהלה לדוד (סי' שטו סק"ט) דמה שנוהגים בשמחת תורה לפרוס טלית על החתנים, לכאורה אע"פ שאין מתכוונים לאהל, מ"מ הרי נעשה גג, ומסביב מחיצות של בני אדם. אלא נראה דמה שאוחזים הטלית בידיים לא מקרי אהל, אפילו במתכוין לאהל, וכדמוכח מדאמרינן בשבת (מג, ב) מביאים מחצלת ופורסים עליהם. וכבר כתבנו לעיל (סי' שיא סק"ז) דמוכח מדברי הפוסקים דבכה"ג אין בזה שום איסור של עשיית אהל. והיינו טעמא כאמור. ע"כ. וכ"כ המהרש"ם בדעת תורה (שם ס"ט) בשם הגאון דעת קדושים. ע"ש. וכ"כ החזון איש (סי' נב אות ב סק"ז) שלמתוח בגד לצל, ולאחזו אותו בידו, כיון שאינו מניחו אלא אוחזו בידו, לא חשיב אהל ושרי. ע"ש. וכ"ד הגאון ר' ישראל יעקב פישר זצ"ל בספר אבן ישראל ח"ט (סוף עמוד פב), ומרן הגר"ע יוסף זיע"א בחזון עובדיה ח"ה (עמ' רצו והלאה), וכן מטו ביה משמיה דהגרש"ז אוירבך זצ"ל בס' שמירת שבת כהלכתה (פכ"ד הערה כא) ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' ד, וחט"ז סי' ח), ובשו"ת שבט הקהתי ח"ג (סי' קטז), ובשו"ת ברית אברהם דניאל ח"א (סי' יד), ובשו"ת דברי בנייהו ח"ט (סי' עה) ע"ש. ולפ"ז ה"ה בנ"ד דכיון שהצורה נעשית באצבעות הילדים ואינה מתקיימת בעצמה, לא שייך לגזור בזה. אלא שמ"מ אף אי נימא כדברי המקור חיים הנ"ל שאין חילוק בזה, הנה כבר נתבאר שאין דברי המקור חיים אמורים כלפי המשחק "סבתא סורגת" מהטעם שאין מטרתו בעשיית הצורות אפילו לזמן מועט. ודו"ק.

האם יש לחוש מצד קשירת או התרת קשר

פש גבן לברורי לגבי החשש שמא ייווצר קשר בחוטים ויבוא להתירו, הנה תחלה נקדים ונבאר שבגמ' בשבת (פרק אלו קשרים) מצינו שלשה סוגי קשרים, קשר האסור מדאורייתא, קשר האסור מדרבנן, וקשר המותר לכתחלה. ונחלקו רבותינו הראשונים בביאור החילוקים בין סוגי הקשרים.

לדעת רש"י והרא"ש ועוד, החילוק בין סוגי הקשרים הוא שיעור הזמן שהקשר עתיד להתקיים, והיינו דקשר העשוי להתקיים לעולם אסור מדאורייתא, וקשר העשוי להתקיים זמן בינוני אסור מדרבנן, וקשר העשוי להתקיים זמן קצר הרי הוא מותר לכתחלה!.

1) ונחלקו הפוסקים אליבא דשיטה זו מהו גדר קשר האסור מדרבנן. לדעת מהר"ם מרוטנבורג (הובא בתשב"ץ סי' נב, ובארוחת חיים הל' שבת סי' קו) כל קשר שאינו עשוי להתירו בו ביום, פטור אבל אסור. וכ"כ הראב"ן (סי' שנו), וכן פסק בס' אהל מועד (הל' שבת דמ"ד ע"א). וכן דעת הראב"ד בהשגות. וכ"ה בספר הפרנס (סי' קעב) ע"ש. אולם מרן הבית יוסף (סי' שיו) כתב בדעת הטור, שכל קשר שעשוי להתיר תוך ז' ימים, מיקרי אינו של קיימא כלל ומותר לקשרו ולהתירו, והוי כקשר העשוי להתירו ביומו. ושכ"כ רבינו הגדול מהר"א ז"ל בדעת הטור, ושכן מוכח דעת המרדכי (ס"ס שפג). ושוב הביא ד' רבינו ירוחם (נתיב יב ח"ד) שכל קשר שעשוי לעמוד יום או יומים מותר לכתחלה. ע"ש. [וכ"כ בפסקי ריא"ז שבת קיב, א]. והראב"ה (סי' רו, סוף עמ' רצה) כתב, אבל לפי שעה "או שלשה וארבעה ימים" לא הוי חיבור לענין שבת. ע"ש. וראה בספר הרוקח (סי' עה) שכ' הא דתני פטור אבל אסור, בדרבנן שמניחים הקשר שבוע. ע"כ. וכ"כ הכל בו (דף כו סוף ע"ד) בשם רבינו פריץ, שכל קשר [שאינו] עומד שמונה ימים בלא התרתו, לא נקרא קש"ק. והנה אף שמרן הב"י בסוף כתב שאפשר לדחות הא דמשמע מד' הטור דכשאינו עשוי לעמוד שבעת ימים מותר. ואפשר דקושטא דמילתא קאמר שאין רגילים להתיר אותם אלא כשמחליפים דהיינו לשבעה ימים, אבל אה"נ דאף בבציר מהכי כל שעשוי להתקיים יותר מיום אחד אסור וכו'. ע"ש. מ"מ כתב ע"ז מרן מלכא זצ"ל בחזו"ע שבת ח"ה (עמ' מח) דנראה דדיחויא דעלמא קאמר, ולא הדר ביה ממ"ש מקודם שנראה לו שכל שאינו עומד להתקיים שבעה ימים מיקרי עשוי להתירו בכל יום. ומשנה לא זוה ממקומה. ע"ש. והנה הרמ"א בהגה (סי' שיו ס"א) כתב וז"ל: וי"א שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו מיקרי של קיימא. ויש מקילין לומר דעד שבעה ימים לא מיקרי של קיימא. ע"כ. וע' בשו"ת מהר"ם זיסקינד (סי' כו) שכתב, דאף בדברי הרמ"א קיי"ל דיש אומרים ויש אומרים, הלכה כיש אומרים בתרא. וכ"כ בספר משכנות הרועים (מע' ח אות ד), ובשו"ת ויאמר משה (חיר"ד סי' כה), ובשו"ת שואל ושאל ח"ד (חחו"מ סי' א אות ב) ועוד. אספם איש טהור בחזו"ע (שם עמ' מט) ע"ש. א"כ ס"ל להרמ"א בנ"ד דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא ומותר אף לכתחלה. ואף לפי מ"ש הפמ"ג בהקדמה ליו"ד (כללי או"ה אות ב) דכשכותב הרמ"א י"א וי"א ולא הכריע, בדרבנן אולינן לקולא ובדאורייתא להחמיר. ע"ש. הנה בנ"ד דהוי דרבנן, דעת הרמ"א להקל עד שבעה ימים. אולם הא"ר (סק"ב), והג"ו (סעיף א) פסקו דבעינן שיהא הקשר ניתר ביומו. ע"ש. וע' במשנ"ב בבאה"ל (ס"ד ד"ה שאינם) שהעלה שבמקום הצורך יש להקל שכל שמתירו תוך ז' ימים, לא מיקרי קש"ק כלל, אך לכתחלה יש להחמיר כדעה הראשונה, דבעינן שיהא ניתר ביומו. ע"ש. וע"ע בשו"ת תפלה למשה ח"א (ר"ס כט), ובחזו"ע (שם עמ' מז והלאה), ובשו"ת חמדת אברהם דיין (ח"א סי' ט) ואכמ"ל.

אמנם לדעת הר"ח והרי"ף והרמב"ם ועוד, החילוק בין אלו הקשרים תלוי בב' דברים: א. שיעור הזמן שהקשר עשוי להתקיים. ב. האם הקשר הוא מעשה אומן או מעשה הדיוט. ולשיטתם אם הקשר עשוי להתקיים לעולם (קשר של קיימא) והוא מעשה אומן, הרי זה אסור מדאורייתא, ואם הוא קשר של קיימא ואינו מעשה אומן, או שהוא מעשה אומן ואינו של קיימא, הרי זה אסור מדרבנן, ואם הקשר אינו של קיימא ואינו מעשה אומן הרי זה מותר לכתחלה.

ומרן בשלחנו הטהור (סי' שיז' ס"א) פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם כדרכו בקודש לתפוס דעת ב' עמודי ההוראה. ואילו הרמ"א בהג"ה שם הביא שיטת רש"י והרא"ש, ומשמע מדבריו דלהלכה הוא חושש לב' השיטות וכמ"ש האחרונים. ע"ע.

אין חשש מצד קושר או מתיר בנ"ד

והנה בנ"ד כל החשש הוא שמא ייווצר קשר מחמת העברת החוטים מאחד לשני, ואין שום רצון וחפץ בקשר, וא"כ הוי בגדר דבר שאינו מתכוין שמותר. ואף אם קרה ונוצר קשר, הרי שאין זה קשר אומן, ואין זה קשר של קיימא, ולא עבר איסור כלל לכל השיטות. ולכן אף להתירו יהיה מותר. ולפ"ז כש"כ שאין לגזור שלא לשחק במשחק הנ"ל שמא יבוא לידי קשירה או התרה. ודו"ק. ועיין עוד מה שהארכנו בכל הנושא של גזרה שמא יקשור, ובגדר קשר אומן ועוד פרטים בשו"ת ירוץ דברו ח"א (סי' יח) ותר"ץ.

מסקנא דדינא

המורם מן האמור, שמותר לילדים לשחק במשחק החוטים הנקרא "סבתא סורגת" בשבת, ואין לאסור בזה לא משום עשיית צורות ולא משום חשש שמא יבוא לקשור או להתיר קשר. (עכ"ל).



בדין הבדיקה בעו"ב

הרב לוי יצחק שפרינגר

שליח כ"ק אדמו"ר - צור יגאל, ארץ הקודש

הדין הוא, שכל אשה שאין לה וסת קבוע, הנה נוסף לכך שחוששת לוסת החודש ולוסת הפלגה¹, הרי היא חוששת ליום ל' לראייתה, שהיא עונה בינונית לסתם נשים², שרוב הנשים דרכן לראות מל' לל³. וביום הל', נוסף ע"ז שצריכה לפרוש מבעלה – צריכה לבדוק עצמה בו ביום לכתחילה⁴. ובדיעבד אם לא בדקה בו ביום, תבדוק לאחריו, ואסורה עד שתבדוק ותמצא טהורה⁵.

בנוגע לזמן הבדיקה ביום העונה בינונית, לא מצינו מנהג פשוט ומוסכם. וכפי אשר יובא להלן, זה אומר בכה וזה אומר בכה:

(א) ב"אוהלי יוסף"⁶ כתב: לכתחילה צריכה לבדוק בזמן העונה והיינו שתשים (חות דעת סי' קפ"ד בחידושו סקכ"ג) מוך דחוק שיהי' שם כל העונה.

(ב) ב"פסקי דינים"⁷ הל' גדה סי' קפט: צריכה לבדוק עצמה בו ביום לכתחילה (טוש"ע סי' קצ"ו). ע"כ. [והוא העתקת ל' אדה"ו].

(ג) ב"קובץ רו"ש"⁸: הבדיק' צ"ל בסוף היום כ"מ להלן בדברי רבינו ז"ל ודלא כת"ד⁹ (עיין במחצית השקל שכ' שאפשר גם למחר כשר הבדיקה ודלא כב"ח). ע"כ. [לא נתברר (א) מאימתי חשיב "סוף היום". (ב) היכן ראה משמעות זו בדברי רבינו].

(ד) ב"קיצור דיני טהרה"¹⁰: ביום חשש וסתה בין לוסת החודש או הפלגה או עונה בינונית צריכה לבדוק את עצמה. . צריכה לעשות הבדיקה בעונת הוסת בשעה שהיתה ראייתה הקודמת או אחר כך לפני סוף העונה.

ונחזי אנן:

(1) שו"ע יו"ד סקפ"ד ס"ב. סקפ"ט ס"ב. רמ"א שם סי"ג.

(2) שו"ע סקפ"ט ס"א. שו"ע אדה"ז שם סק"א.

(3) שו"ע אדה"ז שם. וש"נ.

(4) שו"ע אדה"ז שם.

(5) שו"ע סקפ"ט ס"ד.

(6) למהרא"י ריבלין. דיני ווסתות ס"א.

(7) למהר"ר מנא"ל מוויטעבסק. נדפס ביגדיל תורה (ג.י.) חו' ח (כ) ע' תכב.

(8) למהרז"ש דווארקינ ע' 37.

(9) אולי צ"ל: כחור"ד.

(10) נלקט ונסדר ע"י חברי הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר. ס"ט ס"ה-ו.

בשו"ע יו"ד סקפ"ד ס"ט: שאר נשים צריכות בדיקה כשיגיע הוסת, עבר הוסת ולא בדקה ולא הרגישה טהורה בלא בדיקה, וי"א שאסורה עד שתבדוק אם יש לה וסת קבוע או שהוא יום ל' אע"פ שאינו קבוע. וכן הוא לקמן סקפ"ט ס"ד: עוד יש חילוק בין קבעתו ג' פעמים ללא קבעתו ג' פעמים, שהקבוע אף על פי שעברה עונתה ולא הרגישה אסורה לשמש עד שתבדוק ותמצא טהורה. . ועונה בינונית שהיא לל' יום דינה כוסת קבוע. ובסקצ"ו ס"ח: החרשת. . וכן השוטה. . הוקבע להן וסת הרי הן כשאר כל הנשים, לא הוקבע להן חוששות משלשים יום לשלשים יום ובודקות על ידי פקחות.

בכל ג' מקומות אלו לא נתפרש שעה מסויימת שבה צריכה לבדוק.

גם בשו"ע אדה"ז כתב גבי עונה בינונית¹¹ "וגם צריכה לבדוק עצמה בו ביום לכתחלה (טוש"ע סי' קצ"ו¹²)", ולא פירש שעה מסויימת. ולעומת זאת גבי וסת הפלגה (ונראה פשוט שה"ה בוסת החודש ושאר וסתות) כתב¹³ "וגם צריכה לבדוק עצמה לכתחלה בשעת הוסת או אחריו באותה עונה".

כנראה המצריכים גם בעונה בינונית שהבדיקה תהי' בשעת הראי' הקודמת או אחרי' – הבינו שאדה"ז סמך על מ"ש מאוחר יותר בוסת הפלגה.

אבל לענ"ד לא מסתבר כלל שבפעם הראשונה יסתום ויסמוך על מה שיפרש אח"כ!¹⁴

ובפרט בנדו"ד, שחילוק גדול ביניהם: בוסת הפלגה חיישינן שכשם שראתה בהפלגת כ' (עד"מ) כך תראה שוב בהפלגת כ'. וא"כ שפיר איכא לן למימר דכשם שהראי' הא' בהפלגת כ' היתה בשעה פלונית – כך גם הראי' הבאה בהפלגת כ' תהי' באותה שעה;

משא"כ החשש דעונה בינונית – אין פירושו שמה שאירע פעם אחת יארע פעם נוספת. הרי ראי' זו (שממנה חיישינן שתפליג ל' ותראה) – לא היתה כלל ביום הל'¹⁵, אלא שחיישינן שמכאן ולהבא תתחיל לראות כדרך רוב נשים המפליגות מל' לל'.

(11) סקפ"ט סק"א.

(12) יל"ע במה שציין לסקצ"ו ולא לסקפ"ד. ומה גם שסעיף זה בסקצ"ו הוא העתקת ל' הרמב"ן (בהל' נדה שלו פ"ב), והרמב"ן הרי לא חילק בין יום העונה או אח"כ – ראה שו"ע אדה"ז סקפ"ט שם ובקור"א. ואכ"מ.

(13) סקפ"ט סק"ד.

(14) ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות 1. ועוד.

(15) ובפרט להמבואר בקור"א סקפ"ד סק"ד, שעונה בינונית אין ענינו יום הל' מתחילת ראי' אלא יום הכ"ד מסוף יום השביעי שאז נסתם מעיינה. היינו שאין כלל משמעות מתי התחילה הראי'.

ובאמת מהאי טעמא החשש הוא בכל המעל"ע ולא רק בעונה שבה היתה הראי¹⁶. וא"כ מהיכתי תיתי לשער שהראי' ביום הל' תהי' באותה שעה שהיתה הראי' הקודמת שלא ביום הל'!?

ועד"ו ביאר¹⁷ בקובץ "יגדיל תורה", וציין מקור לחילוק זה בל' הרשב"א,

אלא שהוקשה לו שם¹⁸, א"כ אמאי לא מצריכים לבדוק בסוף היום דווקא, או מוך דחוק כל העונה כהחור"ד.

ויש להעיר: (א) הרי כ"ה בשאר הוסתות, שאף שהזמן שחוששים שיבוא האורח הוא בכל משך הזמן שמשעת ראייתה ועד סוף העונה (ובלשון אדה"ז¹⁹ "חוששין שמא נתעכב מעט האורח וביומו יבא שכל היום זמנו הוא וחזקה שאורח בזמנו בא") – שלכן חיוב הפרישה הוא עד סיום העונה – אעפ"כ לענין חיוב הבדיקה די בבדיקה פ"א במשך זמן זה²⁰. ואף שזה גופא צריך ביאור, מדוע לא צריך לבדוק פעם נוספת ברגע סיום העונה²¹, אבל עכ"פ חזינן שבבדיקה לא החמירו כ"כ כמו בפרישה. ואין שיהי' הביאור בכל הוסתות – כך נאמר גם בנוגע לעונה בינונית.

(היינו, אף שבנוגע לפועל יש חילוק – שבשאר הוסתות זמן החשש הוא משעת ראייתה עד סוף העונה²² [כיון שהחשש הוא שמה שאירע בפעם הקודמת יארע שוב

16 והטעם שחוששת בשתי העונות, אף שרוב נשים שדרגן לראות מל' לל', על כרחך היינו שראות מנ"ט לנ"ט עונות – נת' בהער"ב גליון א'צ' ע' 135 ואילך.

17 מזהר"י שי' פרקש. בקובץ "יגדיל תורה" (ג.י) ח' א (כו) ע' סב.

18 הערה 44.

19 סקפ"ד סק"י.

20 שו"ע אדה"ז סקפ"ט סק"ד.

21 וי"ל שאין מעלה בבדיקה בסוף הוסת יותר מאשר בתחילת הוסת. דכשם שהבדיקה בתחילת הוסת אינה מבררת על הזמן שלאחרי', כך הבדיקה בסוף הוסת אינה מבררת כ"כ על השעות שלפנ"ז, שהרי יתכן שבמשך הזמן נפל הדם לארץ (ואף שכ' אדה"ז (סקפ"ד סקכ"ט) דלא חיישינן שמא נפל הדם לארץ – שם מיירי בדיעבד שלא לטמאותה משום זה. אבל לכתחילה לחייב בדיקה באופן שמוכרחים להגיע לסברא זו – ודאי לא מסתבר לומר שלעולם לא חיישינן להכי).

וא"כ יש לברר ולבאר, סוף סוף מה מועיל הבדיקה פ"א. ואולי כיון שאין אפשרות שהיה ידי' בין עיני' בכל משך הוסת ממש, הצריכו עכ"פ בבדיקה פ"א שעיי"ז תזכור ותבחין לשים לבה ודעתה ביום הוסת יותר מבשאר הזמנים (אף שפשוט שהבדיקה עצמה עיקרה הוא לברר שטהורה היא, אלא שכיון שזה א"א כנ"ל שיהי' בכל משך זמן הוסת – הרי הברור שע"י הבדיקה עצמה נעשה לכל הפחות בנוגע לאותו הרגע, וגם מועלת הבדיקה לשאר משך הזמן שעיי"ז תזכור לשים לבה ודעתה).

וראה מ"ש בזה בשו"ת דברי יציב י"ד ס' סח אות ה. שו"ת קנה בשם ח"א ס' סב. ויש להעיר בדבריהם, ואכ"מ.

22 ומה שחיוב הפרישה הוא גם לפני שעת הראי' הוא משום דחיישינן שמא ע"י תשמיש ימהר הדם לבא (שו"ע אדה"ז סקפ"ד סק"ח).

ויקבע כוסת קבוע], ואילו בעונה בינונית הוא גם לפני שעת ראייתה [כי הרי הראי' שמחמתה חוששת לא היתה ביום הל', אלא שאנו חוששים שמכאן ולהבא תתחיל לראות ביום הל' כדרך רוב נשים. וא"כ אין טעם לומר שהראי' ביום הל' תהי' באותה שעה] – אמנם בתוכן הענין היינו הך: שחיוב הפרישה הוא בכל משך הזמן שקיים חשש שתראה, ואילו חיוב הבדיקה הוא פעם אחת בתוך זמן זה, ולא דוקא בסיומו).

(ב) בנוגע לעו"ב מפורש לדעת רש"י והרמב"ן שזמן הבדיקה הוא "משהגיע יום העונה"²³, וזה מועיל שתהי' מותרת (ולדעתם אפי' ביום העונה). ואף שרוב הנשים דרכן לראות מל' לל', וא"כ כיון שנתברר בבדיקה שלא ראתה עתה ודאי מסתבר לן שתראה בהמשך המעת-לעת – אעפ"כ לא הצריכו שתבדוק שוב בסוף יום העונה כדי להתירה לאחמ"כ. ולא מצינו שהרשב"א נחלק עליהם גם בזה.

(ג) ובכל אופן לא בגלל קושיא זו נוציא דברי אדה"ז מפשוטם ונפרש מ"ש "ביום" דהיינו דווקא בסיום היום (או בכל המעל"ע כהחור"ד), שאינו במשמעות לשונו כלל²⁴.

ועדיין יל"ע בכ"ז.



פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה וישתחו ישראל

הרב שמואל פּעוּזוֹנער

תושב השכונה

בפרשת ויחי¹ מובא על דבר ביקור יוסף אצל יעקב: "וישתחו ישראל על ראש

(23) שו"ע אדה"ז סקפ"ט סק"א.

(24) בספר "שיטה ברורה" (למורה"א שי' הלוי העלער, ע' מו וע' סב) כ' שבזמנינו אינן רגילות בהרגשה, ולפ"ז מקום לומר שהבדיקה (בכל הוסתות) צריכה להיות דוקא בסוף העונה, דאין לסמוך אבדיקה דשעת הוסת דאולי תראה אח"כ, וצ"ע. ע"כ.

ולהעיר: ממה נפשך – אם החשש הוא שאינה מרגישה כלל, שאו אינה אסורה מה"ת, היכן מצינו שעשו הרחקה להרחקה והצריכו בדיקה בזמן הוסת לוודא שלא נאסרה מדרבנן? ואם החשש הוא שארגשה ולא אדעתה, הרי מציאות כזו היתה גם בזמן חז"ל (דמצינו שחששו לזה בענין אחר, ראה נדה נו, ב. רש"י שם נח, ריש ע"א) ואעפ"כ לא הצריכו לחשוש לזה ולבדוק דוקא בסיום עונת הוסת.

(1) מו, לא.

המטה". ופרש"י על המלים וישתחו ישראל: תעלא בעידניה סגיד ליה. עכ"ל.

אח"כ (פרק מ"ח פסוק ב) מספרת התורה אודות הביקור השני של יוסף כשחלה יעקב, ואז התחזק ישראל וישב על המטה. ופרש"י ויתחזק ישראל: אמר אף על פי שהוא בני - מלך הוא, אחלק לו כבוד. ע"כ לעניננו.

וצריך להבין מדוע בביקור הראשון שיעקב השתחוה לא מביא רש"י השקו"ט אע"פ שהוא בני ומ"מ מלך הוא. וכאן כשיעקב רק ישב על המטה שזהו אות כבוד פחות, מקשה רש"י, ומתרץ שמלך הוא? וכל זה לכאורה היה רש"י צריך להביא בפסוקים הקודמים לתרץ את ההשתחויה - שהיא גם קודמת בסיפור הפסוקים וגם פעולה הדורשת ביאור יותר משיבה על המטה?

ולכאורה מיוסד על הדרך שלימד הרבי בפרש"י עה"ת ובאופן של "תן לחכם ויחכם עוד", רש"י בא לתרץ שאלה המתעוררת בפשוטם של כתובים גם לבן חמש למקרא, וזהו:

לאחר שנתמנה יוסף למלך נפגשו יעקב ויוסף ג' פעמים, ובאם ההשתחוואה היא מצד זה שיוסף הוא מלך, מדוע לא השתחוה יעקב כשנפגשו בפעמים האחרות?²

וזה בא רש"י לתרץ שההשתחוואה היא לא מצד כבוד מלכות אלא מצד תעלא בעידניה סגיד ליה. והפירוש שמעתי מאמו"ר שי', שהשתחויה היתה בעת ההיא חלק מכל בקשה שנצרך אחד לשני. כמו שמצינו באברהם שושתחו אברהם לפני עם הארץ כשרצה לקנות מערת המכפלה. ולכן דוקא בביקור זה כשיעקב הצטרך ליוסף שישבע לו על דבר קבורתו בארץ במערת המכפלה השתחוה לו - שהיה צריך לו. וזהו פירוש תעלא בעידניה סגיד ליה. ובדרך ממילא נתקיים החלום שהשמש שהוא יעקב השתחוה ליוסף.

ולא מצינו שיעקב השתחוה לפני פרעה כשביקרו אלא רק ברכו - כי אין בהשתחויה משום כבוד מלכות. אמנם בביקור יוסף השני, יישב ישראל על המטה וזה היה משום כבוד מלכות. ובוה נצרך לביאור כי בנו הוא והחיוב לכבד הוא על יוסף ומדוע יישב יעקב, ע"ז מביא רש"י את הביאור שאף על פי שהוא בני, מלך הוא.³



2 בפגישה הראשונה אפשר לתרץ שיעקב היה קורא את שמע, ופטור מכיבוד מלך ישראל. אך בפגישתם השלישית אי אפשר לתרץ כן.

3 הובא בתרגום יונתן (ויגש מ"ז כ"ט) ובעוד מקורות, כי יעקב השתחוה מיד כבואו בפעם הראשונה, אמנם אין זה בפשוטו של מקרא, וכן איך יתאים עם דרשת חז"ל שהיה קורא את שמע.

קיום חלומותיו של יוסף

הנ"ל

על הפסוק (מקץ מ"ב ט') "ויזכור יוסף את החלומות אשר חלם להם" פרש"י אשר חלם להם: עליהם וידע שנתקיימו שהרי השתחוו לו. עכ"ל

ולכאורה צריך להבין (וכן הקשה הרמב"ן על אתר), הרי שלמות קיום החלומות היו לאח"כ כשגם אביו ובנימין אחיו השתחוו לו. כמפורש בחלום השני והנה השמש והירח ואחד עשר כוכבים משתחוים לי?

וכן צריך להבין מה משמיענו רש"י בפירושו, שהרי כל דבריו מובנים מפשטות הכתובים - שתיכף לאחר שאחיו השתחוו לו זכר את החלומות אשר חלם לה? ובפרט שבפרשיות ויגש וויחי רש"י לא מזכיר מאומה ע"ד קיום החלומות בהשתחוויה של בנימין ויעקב?

ויש לומר בדרך אפשר מיוסד על הדרך שלימד הרבי בפרש"י עה"ת, ובאופן של "ותן לחכם ויחכם עוד", שרש"י כאן לא בא לבאר דבר הפשוט כ"כ שיוסף נוכח בקיום החלום, אלא רש"י בא לתרץ שאלה פשוטה הנופלת לבן חמש למקרא בפשטות הכתובים, וזהו:

שהובא בפרשת מקץ שיוסף אמר לפרעה על דבר הישנות חלום פרעה פעמיים כי ממחר האלוקים לעשותו, וקיום החלום יתחיל מיד, והרי יוסף חלם פעמיים על דבר ההשתחוויה אליו, ואיך יתכן שלקח כ"ב שנים עד לקיום החלום?

וזה מתרץ רש"י במה שמבאר כאן דוקא - כשלא היו אחד עשר אחים, וגם לא השמש והירח - יעקב ובלהה, שנתקיימו החלומות, רש"י מלמדנו כי חלומות יוסף אינם נבואה אחת שנשנתה פעמיים אלא שתי נבואות.

נבואה אחת שהאלומות ישתחוו לאלומתי, הרי אין כאן מספר י"א ולא יעקב ובלהה, וזה נתקיים כבר כשבאו כמה מהאחים לקנות תבואה בפעם הראשונה. ויומתק מאד מביאור הרבי בלקו"ש ח"י וישב א', שהחלום הראשון היה בשקי תבואה כי ע"י קניית התבואה נתקיים החלום. ואחר כך כשבא יעקב וכל זרעו איתו, נתקיימה הנבואה השנייה של השתחווית י"א אחים כולל בנימין ויעקב ובלהה. ולכן כתב רש"י שהחלומות התקיימו.

ואין להקשות ממש"כ רש"י נתקיימו לשון רבים כלומר שתי החלומות, כי:

א) יוסף לא ידע איזה חלקים בחלום הם דברים בטלים, וכפי שיעקב סבר כי הירח הוא ענין דברים בטלים. ואפשר שגם מספר י"א והשמש והירח הוא מהדברים בטלים וממילא בהשתחווית האחים כבר נתקיימו שתי החלומות, ואח"כ ראה שכל פרטי

החלומות הם בדיוק (שמעתי מאמו"ר שי').

ב) אפשר שיוסף בעצמו נסתפק האם החלומות הם דברים בטלים או נבואה, וכשראה את החלום הראשון מתקיים ידע על כל החלומות שהם עתידים להתקיים.



רש"י ד"ה פתח (גליון)

הרב מאיר צירקינד

וועסטאן, פלארידא

בגליון א' קפ"ח כתב הרב וו. ראזענבלום שיחי':

כתוב בפרשת וירא (לאחר שבאו המלאכים אל לוט ואנשי סדום שמעו על זה): ויאמרו גש הלאה ויאמרו האחד בא לגור וישפט שפוט עתה נרע לך ויפצרו באיש בלוט מאד ויגשו לשבר הדלת. ופרש"י: הדלת היא הסובבת לנעל ולפתוח. ובכמה פסוקים אח"ז כתיב: ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים מקטן ועד גדול וילאו למצוא הפתח. ופרש"י: פתח הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין.

ולכאורה צלה"ב בדברי רש"י: מה נתחדש להבן חמש למקרא בפירושו, שלא ידע מקודם, והלא כל בן חמש למקרא (היודע לשון הקודש) יודע מה זה דלת ומה זה פתח? ובפרט בנוגע פתח, הרי כבר מצינו הלשון "פתח" לפני זה כמה פעמים ומהם: בפרשת נח "ופתח התיבה בצדה תשים". בפרשת וירא "והוא ישב פתח האהל". ואין רש"י מפרש כלום, ובפשטות הטעם לזה הוא כיון שאין הבן חמש למקרא צריך ביאור והסברה. עכ"ל.

במ"ש הרי כבר מצינו הלשון "פתח" לפני זה כמה פעמים ואין רש"י מפרש כלום, אישתיטתיה מ"ש רש"י פרק ח' פסוק ו' "את חלון התיבה אשר עשה. לצהר, ולא זה פתח התיבה העשוי לביאה ויציאה".

עוד הקשה הנ"ל על דברי ה'חומש תורה ופירושה – אשל אברהם, וז"ל "לפי דבריו פסוק יא מחולק לשנים, שבתחילת הפסוק פירוש "פתח" הוא כאופן הא' שהבאנו, והוא ליד כניסת הבית, ובחלקה השני של אותה פסוק גופא פירוש "פתח" משתנה ל"חלל שבו נכנסין ויוצאין". ועוד, הרי רש"י בפירושו לא העתיק תיבת פתח בתוספת אות ה' כפי שהוא בפסוק (הבית), וא"כ בפשטות פרושו (הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין) קאי על שניהם, ודלא כהנ"ל".

מה הרעש שתיבה אחת (הנמצאת פעמיים בפסוק אחד) יש לו ב' פירושים, הרי מצינו כן לעיל (בתחילת הפרשה פי"ח פ"ב) "וישא עיניו וירא... וירא וירץ לקראתם",

ורש"י (בד"ה וירא) מפרש "הראשון כמשמעו, והשני לשון הבנה!" וכן (שם בפסוק ט"ו) "כי יראה . . כי צחקת", ורש"י (בד"ה כי יראה וגו' כי צחקת) מפרש "הראשון משמש לשון דהא הוא . . והשני משמש בלשון אלא!"

באמת, עדיפא מינייה היה לו להקשות, דהא הסדר של רש"י בהפסוק הוא א) ד"ה פתח ב) בסנורים ג) מקטן ועד גדול. וא"כ מוכרחין אנו לומר שרש"י מפרש שה'פתח' הראשון שבפסוק הוא "חלל שבו נכנסין ויוצאין!"

לגופה של קושיא יש לומר (עכ"פ בד"א): שבדרך כלל יכולים להחליף ולומר "פתח" במקום דלת, אם לא במקום שיש חילוק בהבנת הדברים, כמו בנידון דידן, רש"י מזהיר לנו שיש נפקותא 'דלת' 'לפתח' להבין פירוש הפסוקים שלא לטעות לומר ש"ואת האנשים אשר פתח הבית" וגם "וילאו למצוא הפתח" היינו הדלת.

ומעין ראייה לזה ראה בשו"ע אדה"ז (סי' שמו, יא) "יפתח המנעול ולא יפתח הפתח עד שיסיר המפתח תחלה ואחר כך יפתח הפתח" - וה'פתח' כאן הוא הדלת.

ובשל"ה הקדוש (שער האותיות, עמק ברכה כ"ג) "שסגרו דלתי התשובה בפניו, והיה צריך להפציר עד שיפתח הפתח". (שם במס' חולין, פרק דרך חיים תוכחת מוסר ט"ז) ". . עד יפתח הפתח, כי הדלת הננעלת לא במהרה יפתח".



הלשון של נשיאת עינים הנאמר בתורה שבפסוקים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

מצינו כמה פעמים בתורה שנאמר בהם תיבת "וירא" או "ויראו" או "ראה" ומוסף הכתוב קודם לזה הלשון של "נשיאת עינים".

ולדוגמא: א) בפרשת לך לך (יג, יד): ". . שא נא עיניך וראה וגו'". ב) בפרשת וירא (יח, ב): "וישא עיניו וירא וגו'". ג) שם (כב, ד): "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא וגו'". ד) שם (שם, יג): "וישא אברהם את עיניו וגו'". ה) בפרשת וישב (לו, כה): "וישא עיניהם ויראו וגו'". וכן על דרך זה בעוד כמה וכמה פסוקים.

אבל מאידך מצינו גם כן כמה פסוקים בתורה שנאמר תיבת "וירא" וכדומה בלי להקדים הלשון של נשיאת עינים.

ולדוגמא: א) בפרשת וירא (יט, א): ". . וירא לוט וגו'". ב) בפרשת תולדות (כו,

(ח): " . . וירא והנה יצחק וגו'". (ג) בפרשת ויצא (כט, ב): "וירא והנה באר בשדה וגו'". (ד) בפרשת ויגש (מה, כג): " . . וירא את העגלות וגו'". (ה) בפרשת ויחי (מח, ח): "וירא ישראל את בני יוסף וגו'". וכן על דרך זה בעוד כמה פסוקים.

לכתחילה חשבתי שהחילוק בין הפסוקים שבדוגמא הראשון להדוגמא השני הוא מובן ופשוט ביותר, והוא שבהפסוקים שנאמר בהם לשון של נשיאת עינים מדובר בראי' מרחוק, והפסוקים שנאמר בהם רק "וירא" בלי הלשון של נשיאת עינים מדובר בראי' מקרוב.

אבל לאחר ההתבוננות בפסוקים אחרים ראיתי דלא כהנ"ל, וכדלקמן:

(א) בתחילת פרשת וירא כתיב: "וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו". ופרש"י נצבים עליו לפניו. ואם כן, אם המלאכים עמדו לפניו, למה נאמר "וישא עיניו".

(ב) בפרשת חיי שרה כתיב (כד, סג): " . . וישא עיניו וירא והנה גמלים באים". ובפסוק שלאחר זה נאמר: "ותשא רבקה את עיני' ותרא את יצחק וגו'". והנה זה שנאמר בפסוק סג: "וישא עיניו וירא", מובן שהיינו משום שהוא ראי' מרחוק, וכפי שכתבתי לעיל. אבל מה שנאמר בפסוק סד "ותשא רבקה את עיני'" אינו מובן, שהרי רש"י פירש שם: "ראתה אותו הדור ותוהא מפניו", והרי זה ראי' מקרוב לכאורה, ואם כן לפי המבואר לעיל צריך ביאור למה נאמר "ותשא רבקה את עיני'".

(ג) בפרשת וישב כתיב (לו, יח): "ויראו אתו מרחק וגו'". הרי בפסוק אומר במפורש שזה הי' ראי' מרחוק, אם כן למה לא נאמר "וישאו עיניהם", על דרך מה שנאמר (שם, לז): "וישבו לאכול לחם וישאו עיניהם ויראו וגו'", אף ששם לא נאמר במפורש בפסוק שהי' מרחוק.

(ד) בפרשת האזינו כתיב (לב, מט): "עלה אל הר העברים . . וראה את ארץ כנען וגו'". הרי מדובר כאן בנוגע לראי' מרחוק. אם כן למה לא נאמר: "ושא נא עיניך", על דרך שאמר הקב"ה לאברהם בפרשת לך לך (יג, יד): " . . שא נא עיניך וראה וגו'".

(ה) בפרשת מקץ כתיב (מג, טז): "וירא יוסף אתם את בנימין ויאמר לאשר על ביתו הבא את האנשים וגו'".

(ו) ובכמה פסוקים לאחרי זה (שם, כט) כתיב: "וישא עיניו וירא את בנימין אחיו וגו'".

והנה אפילו אם נאמר שזה שנאמר בפסוק "וירא יוסף" (אות ה' דלעיל), הוא משום שראי' זו היא בגדר ראי' קרובה, ולכן לא נאמר "וישא עיניו", וכנ"ל. אבל זה ברור שראי' זו הי' רחוקה יותר מהראי' שבפסוק כט (אות ו' דלעיל), ששם כבר התחיל לדבר עם אחיו, והם היו עומדים ממש לפניו, כולל גם בנימין, ומ"מ שם נאמר "וישא עיניו".

בסגנון אחר: אם ראיית יוסף בפסוק (טז) נחשב לראי' קרובה ולכן לא נאמר "וישא עיניו", כל שכן הראיה שבפסוק (כט) נחשב לראי' קרובה.

לסיכום: צריך להבין למה כתיב הלשון של "נשיאת עיניו" בראי' רחוקה ופעמים אין כתיב ולמה גם בראי' קרובה כתיב פעמים נשיאת עיניו".

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



למה הזכיר רק שלמד בבית עבר ולא הזכיר גם את שם

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בפרשתנו פרשת ויצא כתוב: וישכב במקום ההוא (בראשית כ"ח, י"א).

ופרש"י, וז"ל: י"ד שנים ששימש בבית עבר, לא שכב בלילה, שהיה עוסק בתורה. עכ"ל.

וקשה לי מדוע לא הזכיר את שם בן נח, והלא תמיד מוזכרים יחד בית מדרש "שם ועבר"?

והגאון רבי כפיר ברוך מבורך דדון שליט"א, מח"ס "גם ברוך יהיה", כתב לי לתרץ בכמה אופנים, וז"ל:

א) הנה ידוע כי בתחילה היה בית מדרשו של שם, וכמובא ברש"י (בראשית פרק כ"ה פסוק כ"ב) על הפסוק "ותלך לדרוש את ה'", לבית מדרשו של שם. ע"כ. ואחר שנפטר שם, המשיך עבר את בית המדרש הזה, ובו למד יעקב אבינו, וכן הובא במדרש רבה (פרשה ס"ג סימן ט"ו), על הפסוק "ויעקב איש תם יושב אהלים", שני אהלים אהלו של שם ואהלו של עבר, והובא ברש"י (בראשית פרק כ"ה פסוק כ"ז). ובוה מובן מדוע ציין בית מדרש עבר, הואיל וכבר נפטר שם.

וכן הובא בתוס' (סוכה כד: ד"ה ע"מ) וכן בקידושין (ה. ד"ה על מנת שלא), שאביה של תמר היה שם בן נח, שנפטר לפני מעשה תמר, ומסיימים התוס' כדמוכחי קראי.

ולפי חשבון הפסוקים, שם חי שש מאות שנה, ולידת יעקב היתה בשנת חמש מאות וחמישים לחייו, ושם מת כשהיה יעקב בן חמישים שנה. ויעקב התחתן בן שמונים וארבע שנה (רש"י בראשית פרק כ"ט פסוק כ"א), וכשנפחית שבע שנים

שעבד בשביל רחל ולא, ועוד ארבע עשרה שנה שהיה בישיבה של עבר, יוצא א"כ שיעקב יצא מבאר שבע בגיל ששים ושלוש, וודאי אחר פטירת שם, ועל כן דייק רש"י בלשונו שהיה בבית עבר ולא בבית שם, שהרי כבר נפטר. ודברי התוס' מוכחי בקראי.

(ב) ובמדרש הובא ששם בן נח עלה בכח שמות לגן עדן, ואכל שם מעץ החיים והלך למדבר, ועמד שם שנים רבות, עד שבא שלמה המלך והתפלל עליו וימות כדרך כל הארץ, ויביאהו לארץ הקודש לקברו שם. (ראה בספר זכרון שמואל לוינסון פרשת נח עמ' ל"ט). ולפי המדרש, שם כלל לא היה באותה עת בבית מדרשו.

(ג) ועתה מצאתי מפורש בפירוש הטור על התורה "וילך ארצה בני קדם" (פרק כ"ט פסוק א'), מדוע הלך ארצה בני קדם, אלא שהלך ללמוד תורה אצל שם בן נח שישב בהר הקדם. ע"כ. וא"כ מפורש להדיא, ששם בן נח לא היה באותה העת בבית מדרשו. ותהילות לאל שכיוונתי לדעתו הגדולה.

(ד) ובספר אור תורה להרב צמח צדק (פרשת תולדות ד"ה יושב אהלים) כתב, שבבית מדרשו של שם למד תורה שבכתב, דשם, מלשון שמותיו של הקב"ה, ובבית מדרשו של עבר למד תורה שבעל פה, מלשון והוא עבר לפנייהם. ע"ש. ולפי זה יש לומר דמיירי בתורה שלמד בלילה, כי תורה שבכתב למד ביום, ותורה שבעל פה למד בלילה, והואיל ודיבר "בלילה הוא", הזכיר את בית מדרשו של עבר, ולא הזכיר שם כי אצלו למד ביום. (עכ"ל).



שונות

בענין רוח צפונית אינה מסובבת

הת' מנחם מענדל בוימגארטען

תל' תות"ל המרכזית 770

מובא בכ"מ בחסידות¹ המאמר חז"ל² ש"רוח צפונית אינה מסובבת". ורבים הלומדים מאמר זה תמהים מהו פירושו.

(1) ראה לקו"ש חט"ו בתחילתו.

(2) שיטת ר"א כב"ב כה, ב. ובשינוי הלשון הובאה המימרא בברייתא דשמואל הקטן בתחלתו "מרוח צפון אינה מסוככת", ובפדר"א פ"ג "רוח פנת הצפון ברא ולא גמרו".

הנה, בגמ' ב"ב³ פליגי אמוראי באופן בריאת העולם, דלר"א העולם אינה מסובבת מצפון (כי החמה מהלכת שמה למעלה מהרקיע), ולכן דומה העולם ל"אכסדרה" (המוקפת רק מג' צדדים ואין לה מחיצה ברוח רביעית), ולר' יהושע רוח צפונית כן מסובבת (רק שהחמה חוזרת שם אחורי הכיפה), ולכן דומה העולם לקובה (והיינו "כאוהל [עגול] שכולו מוקף"⁴).

ונראה מזה, שהסיבוב קאי על סיבוב החמה, וכן נראה מדברי הגמ' ש"עולם דומה כו"⁵ היינו שהעולם אינו מסובב מהחמה.

אמנם במקצת דברי המדרשים הנ"ל משמע שרוח הצפון (היינו של העולם עצמו) לא נגמר, ולכאורה ה"ז תלוי בזה שרוח צפונית אינה מסובבת מהשמש, ולכן צד זה בעולם ג"כ לא נבראה בשלימות.

ובמפרשים⁶ ביארו דרוח הצפונית איננה ראוי' לישוב בנ"א מצד הקור (ואע"פ שהדרום אינה ראוי' ליישוב בנ"א מצד החום, מ"מ אי"ז נגד החיים ממש כמו הקור⁷).

והנה זה מבואר, אשר באיזה אופן שהיא, החמה אף פעם לא תגיע בגובה הרקיע במקום בעולם הנמצא צפונית או דרומית מקו המשווה ס"ו וחצי מעלות ולמעלה, וזהו הגורם הקור הנורא ברוח הצפון, אשר מחמת כן איננה ראוי' ליישוב האדם, וזהו הפירוש שלא נגמרה בריאתה.

[וי"ל דבאמת לא פליגי ר"א ור"י במציאות, דלכו"ע אין החמה בהלכת בגובה הרקיע ברוח צפון, ומ"מ פליגי מכיון שמאיר שם החמה עכ"פ, האם גם זה נקרא סיבוב, ולכן מביא ר' יהושע ראי' מהא דהליכת החמה בלילה (שאיננה מאירה כלל) נקרא סיבוב בפסוק, וכש"כ שנקראת סיבוב כשמאירה ברוח צפונית. ועפ"ז יובנו דברי רש"י שם. עיי"ש].

אבל השאלה המתעוררת עתה פשוטה – הרי גם רוח דרומית היא בדיוק כמו"כ שאיננה מסובבת על ידי השמש, ולכן ג"כ הקור בה בלתי נסבל ואיננה ראוי' לישוב בנ"א, וא"כ במה עדיף רוח דרומית מרוח צפונית? וגם אפשר לשאול בכלל למה ייחסו חז"ל ענין החום לרוח הדרומית דוקא.

ונראה לפענ"ד ליישב, שזה שמצינו שרוח הדרומית ייחסו אלי' חז"ל ענין החום, וזה אנו מוצאים דוקא בקו המשווה, ונמצא שקו המשווה היינו רוח דרומית, לפי שהוא רוח הדרום של חצי הכדור העליון. וההולך מתחת לקו המשווה – יהי' הרוח צפונית

(3) שם.

(4) רש"י ב"ב שם.

(5) לפדר"א שם – פ"ר ידעיה הפניני. ובהשגות ר"י דמן עכו שם.

(6) ר"י דמן עכו שם.

שלו להיפוך – הציר הדרומי של העולם. והטעם דחז"ל כינו לה השם רוח צפונית אף דכן הוא בנוגע רוח הדרומית, היינו משום דעיקר ישוב העולם הוא בחצי כדור העליון, ורוב חצי כדור התחתון הוא מים.

שוב ראיתי שכ' בשבילי המאורות (לברייתא דשמואל הקטן שם) לבאר דהא דרוח צפונית אינה מסובבת היינו שאמצע העולם מסובב מהרבה כוכבים, אמנם בצירי העולם העולם נמצא כמעט פנוי וריק מכל כוכב, ולכן הצירים אינם מסובבות, ומתעוררת הקושיא הנ"ל אמאי קראו לזה רוח צפונית אם כן הוא ברוח הדרומית, וכתב לבאר הטעם שלא נחשב בחז"ל גם רוח דרומית שאינה מסובבת, משום דבא"י שהיא ל"ב מעלות צפונית מקו המשוה אין נראה אופק הדרומי, ולכן נראה שרק רוח צפונית אינה מסובבת, עיי"ש בארוכה. ולי נראה כמש"כ, דעפ"ז מתיישב המאחז"ל בריוח יותר, ויש להאריך עוד בזה?.



רבינו הזקן ומות הקיסר פאוול הראשון

הרב אברהם גולדשמיד

ד"ר חב"ד

אודות שחרור רבינו הזקן ממאסרו השני, בשנת תקס"א, מסופר:

"איזה ימים קודם יציאתו לחפשי¹ הלכו הקיסר ובניו קאנסטאנטין ואלכסנדר

(7 ובפרקי דר"א (ב"ר פיא", 1) כתב הטעם אמר (הקב"ה) שכל מי שיאמר שהוא אלקה, יבוא ויגמור את הפנה הזאת שהנחתי בו". וי"ל אף שמספיק צד אחד שבראו ולא גמרו, הנה אין זה סותר שיהיה צד אחד בשביל חצי העליון וצד שני בחצי התחתון. ויותר נראה לאמר שמכיון שזהו בחצי כדור התחתון שאין בה ישוב מכל מקום, שהרי עיקרה שקוע במים (וכן הוא במציאות שנמצאים בה רק דרום אפריקה, קצה דרום אמריקה, אוסטרליה, וכמה איים) אין בזה חידוש, שכל כולו הוא בריאה שאין בה ישוב אדם, הנה על זה אין שייך לאמר בראו ולא גמרו (כמו שאין שייך לאמר על האוקיינוס שבראו ולא גמרו, והטעם לזה משום דיש לו תועלת מיוחד לעולם ועל כל פנים לא נועד לכתחילה לישוב בני אדם, משא"כ צד צפון. ואם יבוא המקשה וישאל אם כן מנא לן שצד צפון בכלל נועד לישוב בני אדם, ובמה שונה הוא מכל חצי כדור התחתון. הנה על זה נשיב על דברינו הנ"ל שכל החידוש הוא במקום שיש בו ישוב בני אדם). אמנם לבני אדם שכן גרים בחצי כדור התחתון - י"ל שבשבילם הוי צד צפון הציר הדרומי. ואף שעל פי הנ"ל אין זה עיקר החידוש בדברי המדרש כלל, הנה עיקר החידוש בדברינו הוא לבאר מהו "צד דרום" במחז"ל, שנראה מאוד דהיינו הקו המשוה ולא ציר הדרומי.

1) על מועד שחרור רבינו ממאסרו רבה המבוכה. בבית רבי נכתב (חיים מאיר היילמאן, ברדישטשב תרס"ב, עמ' 74 הערה א): "בזה יש ג"כ ב' דעות. הא' שרבינו יצא ביום ג' חנוכה וביום ה' דחנוכה ה' נס אחר שהחסידיים דווילנא יצאו ממאסרם כו'. אך רבינו לא רצה לקבוע נס שלו יו"ט ב' ע"כ דחה היר"ט

לשדה והלכו לפני בית מושב אדמו"ר ויבט אדמו"ר על אלכסנדר ויאמר תארו הוא תואר המלך, אח"ז הלך הקיסר פאויל ברגליו ויבט עליו אדמו"ר ויאמר אין לו תמונת קיסר כלל, והיא' לפלא ובעת שאמר זה נודעזע הקיסר וירתע לאחוריו כמה אמות ולא ידע בעצמו מה זה, אך במשך איזה ימים נתוודע הדבר כי הקיסר נהרג בביתו ולמחר נכתר בנו אליכסנדר לקיסר, והוא משך חסדו על אדמו"ר ויציאוהו לחפשי.

(י"א שאמר בחכמתו המציא עצה להקיסר אך שידע מי הם שרצחו נפש אביו כו' ואנחנו לא נדע בירור הדבר כו')³.

מעשה זה אינו היחיד אודות רבינו הזקן ומותו של הקייסר פאויל, וכך אנו מוצאים גם בכתבתו של הרה"ח ר' מרדכי שוסטרמן:

"בהיות רבינו הגדול עם שניה בפעטערבורג, ביום שני דחג-הפסח אחר הסעודה

שלו על ה' דחוכה כו'. ודעה הב' היא כהיפוך שהחסידים יצאו ביום ג' ורבינו יצא ביום ה' דחוכה כו' (ושמענו שגם הר"מ מלעכעוויץ יצא או ממאסרו). ברשימותיו של אדמו"ר ז"ע אנו מוצאים שיש אומרים שהשתחרר ב"ט כסלו, בנר שלישי של חנוכה או בנר חמישי (תורת מנחם רשימות היומן, ברוקלין תשס"ו, עמ' שיב) ראו על כך עוד: אברם בר גוטלובר, זכרונות ומסעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 142. מיכאל לוי רודקינזון-פרומקין, שבחי הרב, לעמבערג תרכ"ד, עמ' 16. שניאור זלמן דוכמן, לשמע און, אייר תשע"ו, עמ' 281. מרדכי שוסטרמן, למען ידעו בני ילדו, כפר חב"ד תשנ"ז, עמ' 320. לקוטי שיחות, כה, עמ' 413 הערה 74. יהושע מונדשיין, המאסר הראשון, כפר חב"ד תשע"ב, עמ' 6-11. ראו גם: שלום דובער לוי, תולדות חב"ד ברוסיא הצארית, ברוקלין תש"ע, עמ' לח-לט. יהושע מונדשיין, כרם חב"ד, ד, עמ' 108. אגרות קודש אדמו"ר הזקן, ברוקלין תשע"ב, עמ' תקא-תקב. (2) בשבחי הרב מסופר (מיכאל לוי רודקינזון-פרומקין, לעמבערג תרכ"ד, ללא מספור, קטע המתחיל 'אחרי מות הקייסר'): "הקייסר אלכסנדר חבב את הרב מאוד ויתן לו חופשה להנהיג הרבנות ביד רמה וגם שאל את הרב אם יוכל לידע מי המה השודדי אשר שדדו את נפש אביו והרב ע"פ קדושת חכמתו לא מנע מאתו גם את זאת ויצא לו תחבולה המצאה חדשה אשר ממנה נתוודע להקייסר מי אשר רצחו נפש אביו".

(3) ראו: בית רבי, מהדורא קמא (היכל הבעש"ט, לא, שנה ח, ניסן תשע"א, עמ' קצד). מעשה זה הועתק בשינויים קלים ומינוריים גם ב'מגילת חייו של הרב מלאדי' שנכתבה על ידי הרבנית שטערנא שרה, אשת אדמו"ר הרשב"ב. מגילה זו התפרסמה בממות שונות, ראו למשל: תשורה היילפרין, אדר תשס"ב. בשבחי הרב מסופר (שם): "שלשים יום לפני מת הקייסר פאויל הראה ר' שאול להרב כי הקייסר פאויל עובר לפני בית המשמר ויסתכל בו הרב מתוך החלון ויאמר להר"ש אין זה קייסר פאויל אינו רואה בו תבנית קייסר ויתפלא הר"ש על דבריו אבל אחר שלשים יום נהרג הקייסר ע"י שבעה פוחזים וריקים אשר שלחו בו יד בעת שכבו על מטתו (ואם תרצה לדעת המעשה על בוריו תמצא אותה בדברי הימים למלכי רוסיא כי כן שמעתי כי היא כתוב שם) אולם הרב הרגיש זאת מחכמה האלקית אשר נוססה בו ויאמר להר"ש אם לא משמיעים הפעמונים קול רעש וילך הר"ש לחוץ ולא שמע מאומה ויבא להרב ויאמר לא נשמע דבר ויאמר לו הרב עוד אבל אני מרגיש חדשות לך נא עוד הפעם ושמע בחובות קריה וילך הר"ש עוד הפעם ויחכה מעט עד אשר שמע קול מכל פעמוני פעטרסבורג מייללים על מיתת הקייסר הישר באנשים".

נכנס רבינו לחדרו, וחשבו המקורבים אז ער האט זיך צוגעלייט [ששכב לנוח]. והנה עברה שעה ושתיים עד שנחשך, ותהי לפלא. והייתה להם עגמת-נפש מזה. ואחר-כך, שעות אחדות בלילה, שמעו קול אנחה, וסרה מעט המרה-שחורה שלהם, אך הבינו כי דברים נסתרים בזה. כחצות הלילה פתח הלת יאמר, צאו וראו איזה רעש הוא ברחוב. ונודע כי שרי היועצים הרגו המלך פאוויל, ומלך בנו אלכסנדר הראשון במקומו⁴.

כאמור, מעשה זה מובא אצל הרה"ח ר' מרדכי שוסטרמן, ושם מציין המחבר אודות מקור המעשה "אתחיל לכתוב מעט סיפורי מעשיות אמיתיים הנודעים ממקור נאמן, מכ"ק אדמור [הריי"צ] שליט"א, שנמצא כתוב אצלו, שהוא בעצמו רשמם בידו הקדושה על אשר שמע מכ"ק רבינו [הרש"ב] נבמג"מ זי"ע, והוא שמע מאביו הק' [מהר"ש] זצקולל"ה. ואני העתקי מאחד שהעתיק גם כן ע"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א"⁵.

ואכן, אצל אדמו"ר הרש"ב אנו מוצאים שסיפר כך:

"בתקופת המאסר השני של כ"ק אדמו"ר הזקן, כאשר שהה בפטרבורג, ביום שני של חג הפסח אחר הסעודה נכנס רבנו לחדרו. המקורבים הניחו שהוא שכב לנוח, אלא שהדבר נמשך שעות מרובות עד החשיכה. המקורבים דאגו לשלומי. כעבור מספר שעות אחרי תחילת הלילה נשמעה אנחה מן החדר. הדבר הרגיע את הנוכחים, שהבינו כי דברים בגו. בחצות הלילה פתח כ"ק אדמו"ר הזקן את הדלת והורה לבדוק את פשר המהומה ברחוב. אכן, נודע כי המל פויל נהרג, ובמקומו עלה בנו אלכסנדר הראשון, על כסא המלוכה"⁶.

כך או כך, שתי מעשיות אלו אודות הקשר בין מותו של פאוויל, בין אם היה זה כפי התיאור שמובא בבית רבי במהדורא קמא "איזה ימים קודם יציאתו לחופשי", או כמובא בתורת שלום "יום שני של חג הפסח", מוקשים הם לאור העובדה שהקיסר פאוול הראשון נרצח הלילה שבין ה-11 ל-12 במרץ של שנת 1801⁷, כלומר באור ל-

(4) ראו: מרדכי שוסטרמן, למען ידעו בנים יולדו, כפר חב"ד תשנ"ז, עמ' 319.

(5) שם, עמ' 312.

(6) ראו: ספר השיחות תורת שלום, ברוקלין תשנ"ג, עמ' 83. כאן הובא מתוך: ספר השיחות תורת שלום, מתורגם, כפר חב"ד תשע"ד, עמ' 104. אמנם, ברשימותיו של אדמו"ר זי"ע אנו מוצאים (תורת מנחם רשימות היומן, ברוקלין תשס"ו, עמ' שמו): "[עוד סיפר, שאדמו"ר] מהר"ש נ"ע רושם שבראש השנה תר"ג ליל א' דר"ה סיפר הצ"צ: ליל א' דראש השנה לא היו מדברים כלל אין טיש [אצל השולחן]. אבל בשנת המאסר הא' של אדמו"ר הזקן – שהיא שנת מות פאוועל סיפר אדמו"ר הזקן, שהרב המגיד אמר, אשר נשיא בישראל דארף רעדען וועגען מלכים [צריך לדבר אודות מלכים]". בקטע יומן זה מסופר שפאוול מת בשנת תקנ"ט, והדברים קשים.

(7) הקיסר פאוול נרצח בחדר השינה שלו, בטירת מיכאילובסקי שבסנקט פטרבורג, על ידי חבורת קושרים שבראשם הרוזן בניגסן.

י' בניסן של שנת תקס"א, כך שמעשיות אלו מעוררת תמיהה.



הערות בספר השיחות תרפ"ח-תרצ"א

הרב מרדכי גלזמן

שליח כ"ק אדמו"ר – ריגא, לטביא

בסה"ס תרפ"ח תרצ"א עמ' 7 הערה 6 מביא מלשמע אוון ע' קלג: יט כסלו תרפ"ח האט אדמו"ר זי"ע געשיקט ר' שמואל מיכל טריינין/ען ז"ל טאנצן מיט די יונגעלייט. פריער איז געווען א טאנץ מיט זקנים באזונדער. האט אדמו"ר זי"ע געטאנצט. דערנאך האט ער געזאגט: איצטער וועלן מיר גיין אויסמישן זיך מיט אלעמען. וואס איז א טאנץ? מען מישט זיך אויס מיט אלעמען. און [אדמו"ר זי"ע] איז אוועק א ריקוד.

ובפשטות טעה הכותב בתאריך השנה, כי יט"כ תרפ"ח חגג הרבי מהרי"צ בריגא והרשמ"ט לא יצא מרוסיא לריגא, וגם מאין יכל המחבר ר"ז דוכמן לדעת מה הי' בריגא בשנת תרפ"ח.

שם עמ' 34: שמח"ת קודם הקפות תרפ"ט ריגא. ובהערה 1: כ"ה בכת"י השיחה שתח"י. אבל בכ"מ בשיחה זו משמע שנאמרה כשהי' עדיין ברוסיא. ואלו נאמרה בשמח"ת תרפ"ח.

איני יודע איך משמע בכ"מ בשיחה זו שהיא נאמרה ברוסיא, לעניו"ד פשוט שהיא נאמרה בריגא ולא ברוסיא.

ראשית, הרבי מדבר בתחילת השיחה אל ר' מרדכי דובין, ולא מוזכר במקורות נוספים שהוא שהה בשמח"ת תרפ"ח אצל הרבי בלנינגרד.

נוסף ע"ז הרבי מדבר אליו כאן על החשיבות בקב"ע לתורה גם אם זה בא על חשבון עזרה ליהודי לפטרו ממסים (כידוע הרמ"ד עזר ליהודים שונים בצורה מופלאה ביותר), וזה מסתבר לעניו"ד שהי' אחרי שהרבי הי' כבר בריגא וראה את אופן התעסקותו בעזרה ליהודים.

בהמשך מדבר בחשיבות גידול הזקן, גם זה מתאים להבעה"ב מגזע החסידים שהיו בריגא ולא לאנ"ש באותו הזמן ברוסיא.

בהמשך, "אמר לר' לייב, בעה"ב של חתנו הרש"ג היינו LANDLORD של הרש"ג, ברוסיא כל הרכוש הי' שייך לממשלה ולא הי' בעה"ב שאצלו שכרו דירה, (בפשטות מדובר על המשרד ששכר הרש"ג כי דירה הוא שכר באותו בנין שבו התגורר חותנו הרבי בקומה השניה והוא התגורר בקומה החמישית).

בהמשך, "אז דער רב האט א ישיבה . . און איך וועל אי"ה אויך מאכן א ישיבה" בפשטות המדובר אודות הישיבה היחידה שהתקיימה אז בריגא מיסודו של הרמ"מ ז"ק רבה של ריגא, והרבי אמר שהוא גם ייסד ישיבה וזה גם שייך רק בריגא כי ברוסיא הרי יסד כבר ריבוי ישיבות (ואכן יסד ישיבה בריגא בשנת תרצ"ב).

בסוף השיחה "שאל הישיש הרז"י" אולי זה החסיד ר' זלמן יצחק וואלשאנאק אחיו של החסיד והעסקן ר' אביגדור.



אין לנו רשות להשתמש בהן - הניקוד

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש, טאראנטא

במה שאומרים בנוסח הנרות הללו "אין לנו רשות להשתמש בהן". בסידורי תהלת ה', יש שהניקוד באות ה"א שבתִיבת "בהן", הוא צירה, ויש שהניקוד הוא סגול.

ויש לומר בטעם הניקוד עם צירה, על פי הגימטריא של הנקודות, וכמ"ש באגרות קודש חלק יא מכתב ג'תלה: "ובנוגע להגימטריא שלהם, הנה הוא כפשוטו, שכל נקודה (פינטעלע) הוא עשר, וכל קו ששה, ולכן לדוגמא צירא (..) הוא עשרים וכיו"ב, ולדוגמא עיין בתקוני זהר בהקדמה, אשר קמ"ץ בגימטריא ששה עשר, וכיו"ב".

וא"כ הנקודות שבתִיבת "בהן", קמץ + צירא, הם בגימטריא 36, שהוא מספר סך כל הנרות שאין לנו רשות להשתמש בהן.



עול זה הרעיון

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

באור התורה סידור ע' קסד מבאר ענין "ושבור על הגויים מעל צוארנו". ובהמשך הדברים כותב "ועול ברזל ארוז"ל זה הרעיון, בירוש' דב"מ פ' המקבל".

והעירני חכם אחד דמאמר רז"ל זה "ונתן עליך עול ברזל זה הרעיון" הוא בירושלמי שבת פרק יד ה"ג, אבל הובא בעין יעקב בבא מציעא דף קז, ב.



הערות וציונים בדרך אפשר לתניא

הנ"ל

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר זי"ע ח"ט ע' טז:

"במה שהעיר בלוח התיקון בדרך אפשר במה שתקנתי בנוגע לד' יסודות שצ"ל ארבעה (להעיר ג"כ מה' יסוה"ת להרמב"ם פרק ד') ומוסיף שעפ"ז יש לתקן ג"כ בפרק ז' ועד"ז מאחת לאחד בדף ט"ו.

הנה כן הוא והן מההשטות בלוח התיקון מפני החפזון בעריכת הדפוס. וכמו שנתוספו ג"כ איזה ענינים בין ההו"ל לתניא בפורמט הרגיל להו"ל בפורמט כ"ס, ועוד כמה תיקונים נשאו שלא נכנסו גם בהאחרון ועוד חזון למועד".

ולכאורה משמע מזה שכ"ק אדמו"ר רצה להוסיף הערות בדרך אפשר לשנות המספרים מזכר לנקבה ואיפכא, שיתאים ע"פ הדקדוק. וצ"ע האם לפי זה יש מקום לעשות רשימה של כל המקומות שבתניא שאינם מתאימים ע"פ הדקדוק.



אם מעשיות ותולדות צדיקים, הם חלק ממצות תלמוד תורה

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

ראיתי תשובת הרה"ג ר"י ברוין שענה למי ששאל "אם מותר לקרוא ספרי מעשיות חסידיים בליל ניטל" (השואל כתב בלשון אנגלית "חסידישע סטארי בוקס").

תשובה: "כן המנהג בחצרות חסידים. וכן נהג הר"י ע"ה וויינבערג בשידור ברדיו, ומפי השמועה ע"פ הוראה (וראה יומן להרב חזקוני טבת תשל"ב. כפ"ח גל' 646). וראה גם תולדות ערוגת הבושם. שר התורה ע' 386. ועוד. אבל ראה מרא דשמעתתא עטרת יהושע אות שלח. (וכן הקפידו בנדבורנא. וביוזניץ היו בזה שינויים. אבל ברוב ככל חצרות החסידים לא הקפידו בזה. ואדרבא).

"ולהעיר מסה"ש תשנ"ח ע' 193, שהידיעה ע"ד הנהגת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בניטל – היא הוראה איך לנצל הזמן בניטל לצירי דמות פני קדשו. וכן להתבונן ע"ד הנהגתו. עיי"ש.

"וכללא כ"ל לך (ראה אג"ק יד ע' שנב), שכיון שענין ביטול תורה חידוש הוא – אין לך בו אלא חידושו.

"ופשוט לכל בר בי רב דחד יומא, שהמובא בכ"מ (שבחי הבעש"ט. ומשמו - בפלא יועץ ערד דיבור. ועוד. וראה שיחת כ"ד טבת תשי"ב) שהעוסק בסיפורי צדיקים כעוסק במעשה מרכבה, ועד"ז בכ"מ במעלת סיפורי צדיקים (וראה הנסמן בקובץ הבעש"ט יב ע' קסו) - שאין הכוונה כאילו נאמר שיש בו גדר מצות ת"ת. ודבר שפתיים אך למחסור. ולחנם נתחבטו בד"ז, בקובץ הערות וביאורים גל' תתצא ואילך. תולדות ר' משה בסופו. ועוד.

"וראה שו"ת ויברך דוד ח"א, טו - לענין סיפורי צדיקים בביהכ"ס. ולהעיר משמועות וספורים (מהדורת תש"נ) ח"א ע' 241.

עד כאן מענתו של הר"ב שי'.

הנה הזכיר את מה שכתבתי בתשו' הלכה בסוף הספר "תולדות רבי משה", אולם איננו מסכים לדבריי, ועל כן אדון קצת בזה.

הציון לספר "תולדות רבי משה"

תחילה אציין, כי בספר תולדות רבי משה לא כתוב כלל מה שמייחס אליי.

כתבתי שם שני דברים מחולקים: בחציו הראשון של המאמר, דנתי בענין גדר "סיפורי צדיקים" בדברי רבותינו נשיאינו, על דרך הדרוש והמוסר. ובחלק השני התחלתי לדון אם בדרך ההלכה זהו חלק ממצות תלמוד תורה.

חילקתי שם בין שני ענינים אלו די ברור, ולא עלתה על דעתי שאיני יכול לדון בשני הדברים בתוך מאמר אחד, או בתוך ספר אחד, ואשר בקריאה חפוזה יתפרש כאילו אני מערב את שני הענינים הדרוש וההלכה ביחד.

שוב ראיתי עתה, כי בתחילת כל הקונטרס שם בע' 269 נדפסה כותרת "סיפורי ותולדות הצדיקים - גדרם בהלכה", וזה אפשר נתן מקום לטעות כי גם המדובר בחציו הראשון של תחילת הקונטרס בענין מעלת סיפורי הצדיקים בדרך המוסר, היא חלק מההוכחות בהדיון ההלכתי. אבל בעיון מדוקדק בגוף כל התשובה שם, רואים שבכל חלק ההלכה לא נזכר כלל מענינים אלו שבחלק הדרוש.

ובאמת גם חלק ראשון של הדרוש והאגדה על מעלת סיפורי חסידים בדברי רבותינו נשיאינו, ושלא כמשמעות דברי האחיעזר, זה מחזק את מה שכתבנו בהמשך בחלק השני, בדיון ההלכתי, אשר אין לנו ללמוד מאיזה תשובות של איזה גאונים בדורותינו שאינם מעדת החסידים שהם כתבו שסיפורי צדיקים אינם חלק מלימוד התורה, כי הלא כל גישתם על סיפורי חסידים היא שונה ולא מפיהם אנו חיים.

סיפורי צדיקים, בדרך הדרוש והמוסר

(א) בתחילה הבאתי את דברי הגאון האחיעזר שמשמע כי הוא מתייחס לתולדות צדיקים, כאל דבר שבדיעבד, שאינו לימוד חשוב ורק מצד ירידת הדורות עוסקים בדברים אלו.

ועל זה הבאתי מהרבה שיחות רבותינו, אשר לא ס"ל כהגרח"ע, אלא כי סיפורי צדיקים הוא ענין עיקרי ולפעמים הוא אפילו קודם לפני לימוד הויות דאביי ורבא. הבאתי גם שיחות אדמו"ר מוהרי"צ ועוד מקורות שסיפורי צדיקים הם בגדר כמו שלפעמים גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה, ושהוא על דרך מעשה מרכבה.

גם הוספתי בתוך חצאי מוסגר, שיתכן כי הגרח"ע הלך בשיטתו של הגאון ר"ח מוולאז'ין שס"ל בענין ספרי לימוד מוסר ויראת ה' שנועדו רק לשעת הדחק, עיין ספר "תורה לשמה" עמוד 203. אבל אין כן שיטת רבינו הזקן בהלכות ת"ת.

הדיון בדרך ההלכה

(ב) ואחרי זה שם (בעמוד 277) החיליתי בירור הענין בדרך ההלכה, תחת כותרת "מצות תלמוד תורה - בספרי יראה וחסידות".

התחלנו: "ומעתה נפרט יותר את כללות נקודת הדברים בהלכה בענין סיפורי צדיקים", והבאתי מ"ש בהל' ת"ת לאדה"ז על חיוב מצות תלמוד תורה גם בלימוד האגדות וספרי היראה (פ"ב ס"א, ס"ט, פ"ג ס"ד). וציינתי גם לדברי בעל החוות יאיר שמקיימים מצות ת"ת בספרי מוסר אם יש בהם פסוקים ודברי רז"ל. גם צויין אל הל' ת"ת פ"א ס"ו ובמיוחד לשיחות הרבי אשר מצות ת"ת הוא בכל הספרים שנתפשטו ונתקבלו בכל תפוצות ישראל.

וע"פ הל' ת"ת לרבינו הזקן הסקנו: "הנה סיפורי רבותינו נשיאינו ותלמידיהם. ועד"ז עוד גאוני ישראל הלומדים תורה לשמה ובגדר תלמיד ותיק כו', הם בודאי בגדר ספרי מוסר שנבנו דבריהם על הגדות ומדרשים, הן מצד עצמם וגם כי כל הסיפורים מתובלים עם פירושים בפסוקים ואגדות חז"ל או בעניני סודות התורה. והרי זה ע"ד הסיפורים שמופיעים בספרים שנכתבו ברוה"ק עד הש"ך והט"ז.

"ויש לעיין בספרים שנכתבו על ידי חסידים ועוסקים בתולדות רבותינו כגון ספר "בית רבי" וכיו"ב, הרי העיקר בהם הוא מה ששמעו מפי רבותינו ותלמידיהם, וגם הם הלא יש בהם הרבה פסוקים ואגדות חז"ל ועניני הלכה ומנהגים וסודות התורה.

"ויש לומר כי גם סיפורי חסידים שלהם עצמם ועד"ז גדולי תורה כו', על מופתים ונסים של השגחה פרטית שקרו להם בחייהם וכיו"ב, הלא הם מיוסדים על אגדות חז"ל בענין כח לימוד התורה וקיום המצוות לשנות מערכות הטבע ונסים ונפלאות של

התנאים ואמוראים גינאי חלוק לי מימיך כו".

[וציינתי גם לרמב"ן עה"ת בס"פ בא. וגם דברי אדמו"ר הצ"צ בס' החקירה שע"י ידיעת ריבוי המופתים שבש"ס ואפילו דורות האחרונים ע"ז מכירים מי שאמר והיה העולם. [ולפמ"ש אדה"ז בהל' ת"ת, ידיעת מי שאמר והיה העולם מספרי היראה הם חלק ממצות ת"ת].

ואחרי זה כתבתי שם שקו"ט בענין חילוקי גדרים במצות ת"ת, וענינים שמצד אחד הם בגדר מצות ת"ת ומצד שני זה לא קשור לענין ברכת התורה. והבאתי שוב שאפשר כי גם לשיטת הגר"ע חייבים לברך ברכת התורה על תולדות גדולי ישראל כשיש בהם עניני פסוקים ודברי חז"ל שאינם בנויים על שכל האנושי. גם הבאתי משני אחרונים (שכנראה אשר בכלל הם רחוקים משיטת החסידות) שכתבו שדברי עובדות וסיפורים מגדולי ישראל לא דברי תורה נינהו ואין צריך להם ברכת התורה.

גם הזכרנו שיש לדון בענין סיפורי צדיקים לעוד דינים, כגון: דברי תורה בגוף נקי, איסור הלימוד באבלות ובתשעה באב, איסור לימוד עם נכרי, ובמנהג כמה קהילות שלא לעסוק בדברי תורה בליל ניט"ל ועי' מזה בספר "נטעי גבריאל" במנהגי ליל ניט"ל עמוד רד ובמאמרי ב"הערות וביאורים" גליון 1100 עמוד 179, ובדבר קדושת וכבוד הספרים שביו"ד סרפ"ב. ובמה שכתוב בס' דברי שלום שהתיר להדפיס ספר תולדות צדיקים ממעשר כספים ומסיק שיותר טוב להדפיס בסוף הספר גם תשובות להלכה. והוספנו שבכל אלו יש לדון בהם בכל מקום לפי עניינם ומקורותיהם].

ע"כ דברינו בס' תולדות רבי משה.

ומעתה לא ראיתי בכל התשובה של הר"ב שי' (שהבאנו למעלה בתחילת דברינו) שום התייחסות לגוף הדברים שכתבתי בדרך ההלכה, אשר לענ"ד על פי הלכות ת"ת של רבינו הזקן, הנה סיפורי הצדיקים ובפרט ספרים של חב"ד שהם מיוסדים על רבותינו נשיאינו, הם בגדר מצות תלמוד תורה לענין חיוב ברכת התורה. [ורק מזכיר שכאלו אנחנו בנינו יסודותינו על פתגם מעשה מרכבה כו'. וכנראה שדברים אלו נכתבו בחפזה כי המעיין בספר תולדות רבי משה, יראה שלא כן כתבנו].

קריאת סיפורי חסידים בליל ניט"ל

ומכיון שכבר באנו לענין זה, חפצי לדון קצת גם בגוף הדברים שכתב הר"ב שי', לענין אפשריות קריאת סיפורים חסידיים בליל ניט"ל. שצריך בירור, כי:

(א) איננו מתייחס, למה שהזכרנו בתשובה שלנו. אשר הלא בסיפורים מובאים לשונות גמ' ולשונות פסוקים ומאחז"ל, שחייבים עליהם ברכת התורה, ושאינן לומדים בליל ניט"ל. וגם הבאנו שלכאורה סיפורי אדמו"ר הרי"צ כו' הם דברי תורה. אם כן גם אם נתיר איזה קריאת סיפורים חסידיים בליל ניט"ל, וכן נתיר זה בלי ברכת התורה,

הלא אפשר היה צריך להיות פירוט על איזה ספר של סיפורים מדובר שאפשר לקרוא בו בליל ניט"ל ושאינן חל עליו חיוב ברכת התורה, ואיזהו הספר שאין בו מכל דברים אלו. ואיך אפשר לדון על כל זה בהיתר גורף.

(ב) מ"ש בתחילת הדברים "כן המנהג בחצרות חסידיים" [לקרוא סיפורים חסידיים בליל ניט"ל], הנה איננו כותב על המנהג בחב"ד, ולענ"ד למי רק שנשאל מדורות הקודמים של חב"ד, יעידו שלא היה כדבר הזה בחצרות חב"ד [ועיין מג"א בסוף השו"ע הל' פורים, שצ"ל מנהג ותיקין]. שמענו על משחק השח שכנראה מקורו לאמן ולהרגיל מוחו ללימוד התורה ויל"ע בשיחות, בדורות מאוחרים יותר בהתפתחות הטכנולוגיה שמענו על צפייה בפעולות חב"ד מאחורי מסך הברזל ועוד, אבל מעולם לא שמענו על שיהיה מנהג בקריאת סיפורים חסידיים או בהתוועדות לשמוע סיפורים חסידיים. וגם הר"ב שי' כותב שיש חצרות חסידיים שהקפידו על זה שלא לקרוא סיפורים חסידיים בליל ניט"ל.

[יתכן אשר בשנים האחרונות, יש שהחלו לבנות על פי הוראות הרבי אל הרב וויינברג על השידורים ברדיו שבלייל ניטל יספר סיפורים חסידיים. ועד"ז אפשר מסופר בענין הפגישות שהיה מארגן הרב קסטל כו'. אבל הלא שם הוא ענין שונה לגמרי, כי בודאי אין לעצור בליל ניט"ל את פעולות הצלת המתבוללים מטמיעה, ויתכן אפילו כי אם יבוא אחד מאלו ויבקש ללמוד איתו גמרא וחומש כו' בליל ניטל, שצריך ללמוד איתו דברים אלו. ובביטול מנהג זה של שלילת לימוד תורה בניט"ל לצורך הצלה מעבירה כו' אין כאן משום מצוה הבאה בעבירה, ולא על כגון דא תיקנו חכמים כידוע בדיני מצוה הבאה בעבירה, ומעוד סיבות אין כאן מצה"ב ואכ"מ, ולכן הורה הרבי לספר סיפורים חסידיים דקיל יותר, במקום חובת לימוד הגמרא ושו"ע במקרה מיוחד זה.

וגם עוד במקרה ההוראה על השיעורים ברדיו, הלא הרב וויינברג יודע שאין מזכירים ענין של גמרא בליל ניט"ל ויזהר בלשונו, אבל איך אפשר ללמוד מזה היתר גורף לכל אחד ללמוד בספר של סיפורים חסידיים, שרובם או כולם בנויים על פסוקים וגמרות כמו הסיפורי חסידיים של הרב זיין כו'. וכמדומה אולי כתבתי מזה כבר באיזה קובץ הערות].

מיותר להוסיף, כי אינני מדבר על ענין באתרי' דרב כו', ומכיר אני מקומי, אני כותב כאן רק בענין התורני, שלעת עתה לא ראיתי בדברי הרב ברזין טעם והוכחה לסתור דבריי, ואפשר יפרש הדברים בעתיד.



לעילוי נשמות

מרת ריקל בת ר' יהושע דוד ע"ה

ראזענבלום

נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתה שיחיו



לעילוי נשמות

הרה"ח ר' פריץ ע"ה

בן הרה"ח ר' יהודה לייב ע"ה

מוצקין

נפטר ביום כ"א טבת ה'תשמ"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



לעילוי נשמות

האשה החשובה והצנועה

מרת גוטא ע"ה בת הרה"ח ר' פריץ ע"ה

שפירא

נלב"ע ביום ב' ניסן תש"פ

ת. נ. צ. ב. ה.

לזכות

החתן הת' יוסף יצחק שי' רפפורט
והכלה חנה טויבא תחי' מינץ
לרגל בואם בקשרי שידוכין בשעטומ"צ
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר כ"ק אדמו"ר
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו מינץ
והרה"ת ר' מנחם מענדל ומשפחתו שיחיו רפפורט



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה
מרת פעשא לאה ע"ה
בת הרה"ח ר' חיים יהודה לייב ע"ה
נלב"ע ביום כ"ג טבת ה'תשע"ב
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' משה הלוי וזוגתו מרת מנוחה קריינדל
ומשפחתם שיחיו
קליין

לזכות

הת' ארי' ליב שי' קרעמער
לרגל היכנסו לגיל מצוות
ביום י"ט טבת ה'תשפ"א

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

הרה"ת ר' מרדכי מנחם הכהן
וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

כהן

לרגל הולדת בתם

חשא רבקה תחי'

ביום כ' טבת

יזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעשים טובים



נדפס ע"י

הרה"ת ר' ישראל וזוגתו מרת חנה שיחיו

קלאפמאן

לזכות

החתן הת' אייזיק גרשון שי' מינץ
והכלה פייגא רבקה תח' טיפענברון
לרגל בואם בקשרי שידוכין בשעתומ"צ
ביום הבהיר ה' טבת
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר כ"ק אדמו"ר
מתוך ברכה והצלחה בגו"ר



נדפס ע"י ולזכות משפחותיהם



לעילוי נשמת

האשה החשובה
מרת רייצא בת ר' בנימין ע"ה
קאסאזוסקי
גלב"ע ביום ט"ו כסלו השתא
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה

בן הרה"ח ר' בנימין זאב הלוי ע"ה

פי"פ

נפטר ביום י"ז טבת ה'תשד"מ



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לזכות

הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת מושקא שיחיו

בראנשטיין

לרגל יום נישואיהם כ"ד טבת



נדפס ע"י משפחתם שיחיו



לעילוי נשמת

מרת רחל בת ר' יוסף יהודה ע"ה

גלזמן

נלב"ע ער"ח שבט ה'תשע"ג

ת. נ. צ. ב. ה.