

ב"ה
ש"פ ויחי – שבת חזק
ה'תשס"ג

גליון ז [תתכט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- יום שבן דוד בא וזמנה של הגאולה 4
מספר ימי חנוכה לעתיד לבוא [גליון] 10

רשימות

- הדלקת המנורה בבוקר ובין הערבים לשיטת הרמב"ם 10
צדיקים יצה"ט שופטן כו' רשעים יצה"ר שופטן 20

לקוטי שיחות

- 'סמיכה' במגדף 21
התראה במגדף 24
בדין היתר נשואי דינה לשמעון 24
שמירת שבת דיוסף ודהשבטים 26

אגרות קודש

- גדר מבעה לשיטת הזהר 27

נגלה

- ביאור המחלוקת דר"י ור"ע בדין 'מיטב' 31
חיובי השומרים בתור "נזיקין" 36
לוחשין על נחשים ועקרבים בשבת 38
אדם המזיק [גליון] 45

חסידות

- בלשון התו"א : נעשה מוחו ולבו זכים כו' 47
מקור בשל"ה הק' לדברי אדה"ז בלקו"ת 52
"וחסד לאומים חטאת" - דיוק הלשון חטאת 52

- 54 הכרח המשכת האור מהשמש
 55 עבד פשוט ועבד נאמן

רמב"ם

- 58 טעם אי משיחת מלכי ישראל - בשמן המשחה
 58 "וכל המעלה על דעתו שיש שם אלו-ה אחר חוץ מזה"
 59 נתינת טעמים להלכות במשנה תורה להרמב"ם
 62 ביאור דברי הרמב"ם לגבי יחוד הקב"ה

הלכה ומנהג

- 62 טלטול ע"י קטן לצרכו בשבת
 66 בענין אכילת גלידה מצופה
 68 האם גדול יכול להוציא קטן - בברכות הנהנין
 72 גדר האיסור דפסיק רישא
 72 כיסוי ראש הכלה [גליון]
 77 השקיעה האמיתית לדעת רבינו הזקן [גליון]
 78 מקום הנחת התפילין בכיסם [גליון]
 79 שימוש בתאריך לועזי [גליון]

פשוטו של מקרא

- 79 "אודות בנו"
 80 רש"י ד"ה הנותרות (ל, לו)
 80 "שמענו אדוני"
 81 בפרש"י "את שני בני תמית" [גליון]

שונות

- 82 רשיון בשנת תקנ"ח להתפלל בנוסח אדה"ז ?
 84 אמירת הקרבנות עד הודו בבוקר [גליון]
 86 בענין הנ"ל
 88 "בלתי מוגה" בתורת רבינו [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת וארא יש לשלוח לא
 יאחר מיום ג' כ"ד טבת בשעה עשר וחצי בלילה.

מספר הפאקס לשלוח הערות

756-3411 או 773-4115 (718)

E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.KOVETZ.COM

גאולה ומשיח

יום שבן דוד בא וזמנה של הגאולה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בשיבה

מתי צריך להיות ביאת אליהו לפני ביאת משיח

ידועה קושיית המפרשים דלפי מה שנחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר (ר"ה יא, א) דלר"י בניסן עתידין להגאל ולר"א בתשרי עתידין להגאל, א"כ למה מבואר בעירובין מג, א באומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא אסור לשתות יין כל ימות החול שבכל השנה, הרי לפי ר"א לא יאסר אלא בחודש תשרי ולפי ר"י לא יאסר כי אם בחודש ניסן? (וראה אג"ק ח"א ע' קט"ז ולקו"ש ח"א ע' 235 הביאור בפלוגתתם).

והטורי אבן (ר"ה שם) תירץ שם עפ"י המבואר בסנהדרין (צח, א) דאם זכו אחישנה לא זכו בעתה, נמצא שישנם ב' קצין לביאת המשיח, במילא י"ל שהפלוגתא אם בניסן או בתשרי עתידין להגאל קאי על הזמן ד"בעתה", אבל הך דעירובין דאסור ביין בכל השנה הוא דילמא יום זה הוא יום שבן דוד בא מפני הגאולה ד"אחישנה" שזה אפשר בכל יום ויום, וכדאיתא בסנהדרין שם דרבי יהושע בן לוי שאל משיח לאימת אתי מר וענה לו משיח היום, אתא לגבי אליהו א"ל מאי אמר לך וכו' א"ל שקורי קא שקר בי דאמר לי היום אתינא ולא אתא, אמר ליה הכי אמר לך היום אם בקולו תשמעו, אלמא שזה אפשר להיות בכל יום ויום, ומחמת זה אסור לשתות יין בכל יום עיי"ש. ועי' גם בספרו גבורת ארי (תענית יז, א) שכתב עד"ז שהקשה בהא דאיתא שם לרבנן דכהנים בזמן הזה אסורין לשתות יין דמהרה יבנה ביהמ"ק ובעינן כהן הראוי לעבודה ושתויי יין פסולין לעבודה, והקשה כנ"ל שהרי פליגי אם בניסן או בתשרי עתידין להגאל וא"כ למה אסורין בכל השנה? ותירץ דהא דאסורין לשתות בכל השנה הוא משום שמא יהי' הקץ של אחישנה וזה אפשר להיות בכל יום, ופלוגתת ר"י ור"א הוא בהקץ ד"בעתה" עיי"ש, (וראה בזה בהערות וביאורים גליון תשע"א).

ולכאורה יש להקשות ע"ז, דהרי בהסוגיא דעירובין שקו"ט שם דלמה אסור ביין הלא אליהו הנביא צריך לבוא יום אחד לפני משיח

וכיון שלא בא למה אסור לשותות, ומתריך דילמא לבי"ד הגדול אתא מאתמול ועדיין אינו ידוע עיי"ש, ולפי הטורי אבן דהסוגיא שם איירי בהגאולה דאחישנה נמצא דגם אז מוכרח שאליהו הנביא יבוא מקודם, ולפי"ז קשה מהך דסנהדרין דאיך ענה לו משיח "היום" ופירש אליהו שזהו היום אם בקולו תשמעו, [שזהו הגאולה דאחישנה], הרי גם בזה אי אפשר לו לבוא היום, כיון דצריך שאליהו יבוא יום אחד קודם והרי לא בא?

ואפשר לומר דסב"ל להטורי אבן כמ"ש המהרש"א שם בחדא"ג (ד"ה היום) דצ"ל דהיום דקאמר לאו דוקא היום ממש, ומצד טעם הנ"ל דהא אליהו הנביא לא בא מאתמול עיי"ש.

יוצא מזה דדעת המהרש"א והטו"א הוא דגם בגאולת "אחישנה" צריך אליהו הנביא צריך לבוא מקודם.

וכבר הקשו ע"ז מהא דמבואר בגמ' שם ש משיח שרי חד ואסיר חד דילמא מבעינא דלא איעכב, ועי' ברש"י שם שצריך להיות מוכן מיד לגאול את ישראל, משמע דליכא שום עיכוב כלל, ואין צריך אפילו ביאת אליהו מקודם, וראה גם לקו"ש חכ"ב ע' 79 שכתב ד"היום" דקאמר כוונתו להיות ממש, וראה גם שו"ת כתב סופר או"ח סי' נג במה שהקשה על הטו"א.

דעת הפלתי דביאת אליהו הוא רק בגאולת "בעתה"

דעת הפלתי (יו"ד סי' ק"י סוף קונטרס בית הספק) דרק בגאולת "בעתה" צריך אליהו הנביא לבוא מקודם, משא"כ בגאולת "אחישנה" שהוא באופן דמהירות אי"צ שיבוא מקודם, ובזה תירץ דברי הרמב"ם שכתב (הל' מלכים פי"א) שאין הדבר מוחלט שיבוא אליהו לפני משיח, ותקשי עליו מסוגיית הגמ' דעירובין דמבואר שם דבודאי צריך לבוא לפני משיח, אלא דכוונת הרמב"ם הוא דאולי יהי' הגאולה באופן דאחישנה ובמילא לא יבוא מקודם.

דלפי"ז א"ש הך דסנהדרין דכוונת משיח הוא היום ממש דאם בקולו תשמעו ויהי' הגאולה באופן ד"אחישנה" אי"צ ביאת אליהו הנביא מקודם.

ועי' בפ"י אוצר בלום בעין יעקב שם (צויין גם בלקו"ש שם) שפי' דזה גופא הוא כוונת הגמ', דטענת רבי יהושע בן לוי לאלהו הוא דאיך יבוא היום הלא צריך ביאת אליהו יום אחד קודם, וענה לו אליהו

דכוונת משיח הוא דבגאולת "אחישנה" כשבקולו תשמעו אי"צ ביאת אליהו ואפשר להיות היום ממש עי"ש.

אם הרמב"ם בספר היד איירי בגאולת אחישנה

וראה גם בלקו"ש ח"ה ע' 323 וחכ"ז ע' 204 ובס' שערי גאולה ימות המשיח סי' י"ג ועוד בכ"מ שכן סב"ל להרבי דבגאולה ד"אחישנה" אי"צ שאליהו הנביא יבוא מקודם.

אמנם בזה שביאר הפלתי דזה גופא הוא כוונת הרמב"ם בסוף הל' מלכים דאין הכרח שיבוא מקודם משום דאפשר שתהי' הגאולה באופן של "זכו", הנה ממה שמבואר בלקו"ש בכ"מ משמע דאינו כן, ולדוגמא ראה לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי (א) שם, שביאר דמ"ש הרמב"ם בס' היד דעולם כמנהגו נוהג ושבנין ביהמ"ק תהי' בידי אדם דוקא, ה"ז משום דבס' היד איירי הרמב"ם רק כפי מה שמוכרח מצד עצם גדרו של משיח כשהוא באופן ד"בעתה", משא"כ כשהוא באופן ד"זכו" אז ירד המקדש מלמעלה ויהי' הנהגה נסית וכו', וביאר דזהו כוונת הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו, שכתב, דמה שכתב בס' היד דכל היעודים דלעתיד הם בדרך משל וחידה אין זה החלטי שהם משל וכו', דכוונתו דאם יהי' הגאולה באופן של זכו אפשר שיתקיימו כפשוטן עי"ש, וראה גם לקו"ש ח"ג עמ' 84 הערה 36, וחכ"ב עמ' 35 הערה 52.

ולפי"ז הרי אי אפשר לבאר טעמו של הרמב"ם שם במ"ש דאפשר שאליהו לא יבוא לפני משיח הוא משום "זכו", כיון שבס' היד איירי רק מצד מצב המוכרח דבעתה, ועוד דהרי דיעה הראשונה בהרמב"ם הוא שאליהו יבוא אחר ביאת משיח לפני מלחמת גוג ומגוג [מיד אחר שהביא דאין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד] ואיך נימא שמקדים הסדר דזכו לפני "בעתה", וגם מלשון הרמב"ם משמע שיש כאן פלוגתא ויש בזה ב' דעות, וכלשונו: "ויש מן החכמים שאומרים וכו'" ואיך נימא דכוונתו שזה תלוי באיזה אופן תהי' הגאולה?

ביאור ב' הדעות שברמב"ם בנוגע לביאת אליהו

וי"ל שלכן מבאר הרבי בלקו"ש ח"ה ע' 419 דב' הדעות בהרמב"ם פליגי בפירוש הפסוק הנני שולח לכם את אליהו הנביא לפני יום הגדול והנורא, דדיעה הא' סב"ל דקאי על מלחמת גוג ומגוג, אבל לא לפני ביאת משיח, ודיעה הב' סב"ל דקאי על יום הגאולה, ולכן סב"ל

שאליהו בא לפני משיח עיי"ש, ותירץ בזה מה שמקשים על הרמב"ם במה שפסק בהל' נזירות (פ"ד הי"א) באומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא שאסור לשתות יין מיד, וזה סותר לסוגיית הגמ' בעירובין שם והא לא אתי אליהו מאתמול, ולהנ"ל לא קשה דבהל' נזירות סב"ל כדעה הראשונה שבהל' מלכים, משא"כ הסוגיא דעירובין סב"ל כדעה הב' עיי"ש, ועי' גם בס' שערי גאולה שם משיחת תשמ"ג.

גם החת"ס בשו"ת (ח"ו סי' צ"ח) פי' ב' דעות בהרמב"ם ע"ד הנ"ל, אלא כתב דלכו"ע יום הגדול והנורא קאי על מלחמת גוג ומגוג (עיי"ש בראיתו), אלא דפליגי אם מלחמת גוג ומגוג יהי' באותו יום עצמו שיבוא משיח דאי נימא כן ודאי צ"ל שיבוא יום לפני ביאת משיח, או שיהי' משך זמן אחר ביאת משיח, דאי נימא כן אין הכרח שיבוא לפני משיח עיי"ש.

נוסף לכל זה ידוע שהרבי פירש ג"כ דברי הרמב"ם במ"א באופן אחר מהנ"ל, דלכו"ע יבוא אליהו הנביא לפני ביאת משיח, אלא דלדיעה הראשונה בא לפני מלחמת גוג ומגוג שהוא משך זמן לפני ביאת המשיח, ולדיעה הב' יבוא ממש בסמיכות לפני ביאת המשיח עיי"ש, כמבואר בס' הדרנים על הרמב"ם וש"ס הדרן ה' ובכ"מ, דלפי"ז ודאי לא קשה מהסוגיא דעירובין כיון דלכו"ע יבוא לפני משיח, וראה בס' תורת המלך ברמב"ם שם שפי' כן, וראה הערות ביאורים גליון תתא.

נודר בנזירות ביום שבן דוד בא למה אסור בכל השנה

אלא דלפי"ז יוצא דהסוגיא דעירובין איירי אודות הגאולה ד"בעתה" כיון דרק בזה צריך ביאת אליהו מקודם, ולא כהטורי אבן, ולפי"ז אכתי יוקשה קושייתו מהא דפליגי ר"א ור"י אם בניסן עתידין להגאל או בתשרי וזה איירי בגאולת ב"עתה", א"כ למה אסור ביין בכל השנה?

[אבל אין להקשות גם מהא דאחכה לו בכל יום שיבוא ולישועתך קוינו כל היום, דאין זה מתאים בזה דאמרין דבניסן או בתשרי עתידין להגאל וכו'? דזה אינו קושיא, די"ל דפלוגתתם הוא כנ"ל רק בגאולת "בעתה" משא"כ גאולת "אחישנה" ליכא הגבלת זמן כלל ומחכים לו בכל יום שיבוא].

ואפשר לומר בזה, דהנה במה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים שם בנוגע למלך המשיח: "ויקבץ נדחי ישראל" כתב הרבי עי"ז (לקו"ש

חכ"ג ע' 362, 358 ובכ"מ) וזלה"ק: לבסוף - שהרי ברמב"ם גם סדר הדברים בדיוק הוא. וכ"כ גם בר"פ זה. (זח"א קלד, א. קלט, א - וכ"פ רש"י ברכות מט, א - ופליג אתנחומא הנ"ל, - וראה בארוכה מכתב כ"ק אדנ"ע בקובץ מכתבים א' ס"ט, ומתריך שם ג"כ שלא יוקשה על הרמב"ם ממגילה יז, ב, (ומבאר ג"כ הב"ח או"ח סק"ח), ירושלמי מע"ש פ"ב ה"ב) עכלה"ק.

בן דוד ודוד

ומכתב אדנ"ע נדפס ג"כ באג"ק שלו ח"א אגרת ק"ל (וביגדיל תורה חוברת כ"ה ע' תשנח), ושם האריך להוכיח דקיבוץ גליות יהי' ע"י משיח דוקא, ומביא רמב"ם הנ"ל דהל' מלכים, ואח"כ מביא מגמ' מגילה יז, ב, דכיון שנבנית ירושלים בא דוד, וכ"כ הב"ח או"ח סי' קי"ח שצריך להיות הכל מוכן קודם ואחר שיבנה ביהמ"ק וירושלים ויכונן כסא דוד אז בא דוד ויושב על כסאו שהכין לו ה' ית', וממשיך שם וזלה"ק: ולא יסתר דבר זה להרמב"ם שכתב דמשיח יבנה את ביהמ"ק, דבודאי ביאת משיח קודם לירושלים ובנין ביהמ"ק, והבנין יהי' ע"י משיח וע"י תהי' קיבוץ גליות, [ואז יהי' אח"כ מלכותו והיא] מלכות בית דוד, וזהו דקדוק ל' הגמ' וכיון שנבנית ירושלים בא דוד, ולא קאמר בן דוד, דמשיח נקרא בכמה מקומות בשם בן דוד במד"ר בגמ', ואמר כאן בא דוד הכוונה על מלכותו, וכמ"ש ועבדי דוד מלך עליהם (יחזקאל ל"ז כ"ד), וע"ש במצודות, וקרוב הדבר לאמר דאז יתוסף מעלה בו עצמו ומובן למשכיל ע"פ מה שנתבאר עכלה"ק, וראה גם רשימות חוברת י"א בנוגע להשם "בן דוד" שהוא הפחות שבשמות עיי"ש.

היינו שמבאר שיש בזה ב' ענינים, ביאת משיח מצ"ע ובזה נקרא "בן דוד" ואז יעשה פעולותיו כמ"ש הרמב"ם יכוף כל ישראל וכו' ובנין ביהמ"ק וכו', אבל אז עדיין לא נתכונן מלכותו - מלכות בית דוד, ורק אח"כ בא "דוד", שהכוונה שאז תכונן מלכותו, ולכן אין דברי הרמב"ם סותרים הגמ' מגילה.

דלפי"ז יש לתרץ גם קושיית הטורי אבן הנ"ל בנודר א"ע לנזירות כיום שבן דוד בא אסור ביין וכו' והקשה שהרי פליגי אם בניסן או בתשרי עתידין להגאל וא"כ למה אסור בכל השנה, ולפי הנ"ל יש לתרץ שהם ב' ענינים נפרדים, די"ל דהגאולה תהי' בזמן שתכונן מלכות בית דוד, דהא בהא תליא מלכות בית דוד וגאולה השלימה, וזהו או בניסן או בתשרי, אבל יום שבן דוד בא הוא לפני זה כנ"ל וזה

אפשר בכל יום ויום, וראה לקו"ש חל"ב ע' 184 במכתב הרבי שכתב דקיימ"ל כרבי יהושע דבניסן עתידין להגאל ע"פ הכלל דר"א ור"י הלכה כר"י, ומקשה מהא דמפטירין בשבת חוהמ"ס ביום בוא גוג מפני דבתשרי תהי' מלחמת גוג (טוש"ע או"ח סי' תצ) משמע לכאורה דס"ל דבתשרי נגאלין? ומתרץ די"ל דהיינו דוקא מלחמת גוג שהיא תחלת ימוה"מ, אבל הגאולה תהי' בניסן עיי"ש יותר.

ועי' בשו"ת תשובה מאהבה סי' רי"א שהביא קושיית הטורי אבן ותרץ וז"ל: ולענ"ד אין זה בגדר קושיא כלל כי ביום שכן דוד בא אז לא תהי' הגאולה כי אם כמ"ש הרמב"ם פי"א מהל' מלכים אחר שיכוף את ישראל ללכת בדרכי התורה וילחם מלחמת ה' ויצליח ויבנה המקדש וכו' אז תהי' הגאולה שלימה וכו' עכ"ל, והן הן דברי רנ"ע הנ"ל, וכן תירץ גם בשפ"א ר"ה שם, ומביא דוגמא מגאולת מצרים שמשוה רבינו בא למצרים קודם הגאולה וכמו"כ יוכל להיות בגאולה העתידה, (והוסיף שכן י"ל דזכו אחישנה וכו' קאי על ביאת משיח אבל הגאולה עצמה תהי' למר בניסן ולמר בתשרי) עיי"ש, וכ"כ בס' כלי חמדה פ' שמיני אות ג', וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' רי"ג. ועי' גם בס' פרדס יוסף בראשית לג, ב, ורד"ק יחזקאל מה, יח.

ובס' מגדים חדשים עירובין שם הקשה ע"ז מהא דמבואר בגמ' שם דמשיח יכול לבא בע"ש דכיון דאתי משיחא הכל עבדים הן לישראל, ז.א. דבאותו יום שכן דוד בא יהיו אוה"ע עבדים לישראל ולכן לא יצטרכו לטרוח עיי"ש, וכן איתא בפסיקתא רבתי סו"פ ל"ו, משמע מזה שהגאולה היא מיד?

ויש לתרץ ע"ד המבואר בלקו"ש הנ"ל בחל"ב די"ל דהגאולה מתחלת מקודם למלחמת גוג ומגוג אבל אין הגאולה שלימה אלא אחרי מפלת גוג ומגוג עיי"ש, וכן אפ"ל הכא דבוראי כשבן דוד בא ה"ז "אתחלתא דגאולה" וכבר יהיו עבדים לישראל וכו', אבל הגאולה בשלימות תהי' אח"כ כשתכונן מלכות בית דוד, ובזה נחלקו ר"א ורבי יהושע אם הוא בניסן או בתשרי.



מספר ימי חנוכה לעתיד לבוא [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון האחרון העיר הרה"ג ריי"ק על מ"ש בשו"ת דעת סופר שלעתיד לבוא יהיו רק ד' ימים של חנוכה (ובזמן הזה עושים ח' ימים רק משום ספיקא דיומא), שאין זה מתאים עם הביאור הפנימי במספר ח' דחנוכה שהוא למעלה מן הטבע וכו'.

ויש להעיר בדבריו, שכאשר מדובר בענינים של "פנימיות", הרי אין הכרח שזה יבוא לידי ביטוי במספר של שמונה ימים לעתיד לבוא. ואדרבה, כמו שמבואר בכמה מקומות לענין והי' הוי' לי לאלקים, שלעתיד לבוא הוי' יהי' נחשב כאלקים, היינו שהלמעלה מן הטבע עצמו יהי' הטבע, הרי אדרבה, יש מקום לומר, שהגילוי שבזמן הזה הוא בבחינת שמונה ולמעלה מן ההיקף, הרי לעתיד יהי' זה חלק מן ההיקף עצמו. ולא באתי אלא להעיר.



רשימות

הדלקת המנורה בבוקר ובין הערבים לשיטת הרמב"ם

הרב שלום דובער הלוי וולפא
קרית גת, אה"ק

א] ברמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ג מתאר את סדר הדלקת הנרות במנורת המקדש, וז"ל:

ה": דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה, שנאמר (תצוה כז, כא) "יערוך אותו אהרן ובניו". והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להן זמן, שנאמר (שם, כ) "להעלות נר תמיד".

הי"א: וכמה שמן הוא נותן לכל נר, חצי לוג שמן, שנאמר (שם, כא. אמור כד, ג) "מערב עד בוקר" תן לו כמידה שיהיה דולק מערב עד

בוקר. ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערביים.

ה"ב: מה הוא דישון המנורה, כל נר שכבה, מסיר הפתילה וכל השמן שבנר, ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר במידה, והוא חצי לוג . . ומדליק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם, ונר שמצאו שלא כבה, מתקנו.

ובספר המצוות מצות עשה כה כתב: הציווי שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה', והוא אמרו יתעלה (תצוה שם): באוהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות יערוך אותו אהרן ובניו. וזוהי מצות הטבת הנרות.

והנה ידוע ששיטת הרמב"ם היא שמצות הדלקת הנרות היתה גם בבוקר, ולא רק בין הערביים (ודלא כשיטת רש"י הסובר, שבבוקר רק הטיבו את הנרות והניחו אותם מוכנים עד להדלקה של הערב – ראה רש"י חגיגה כו, ב. ד"ה מנורה. מנחות פו, ב. ד"ה ממנה. פירוש עה"ת תצוה כז, כ). וזהו שכתב הרמב"ם בה"י שיש להטיב את המנורה בבוקר ובין הערביים, שמזה מוכח שלדעתו מדליקים גם בבוקר, דלולא זאת הרי לאחר הטבת הבוקר אין כבר צורך להיטיב שוב בערב. וכן כתב מפורש יתור בה"ב "ומדליק נר שכבה" וביאר מיד ש"הדלקת הנרות היא הטבתם", שמזה מובן שמה שכתב בה"י שיש להיטיב גם בבוקר, הכוונה היא שיש גם להדליק בבוקר.

וראיתי בקובץ חידושי תורה "מבית חיינו" ח"ב ע' 114 ואילך, את מה שהקשה ודייק בלשון הרמב"ם ידידי הרה"ח ר' דוד פלדמן שי', ואחזור כאן בקצרה על חלק משאלותיו: א. למה פתח הרמב"ם בהלכות תו"מ שם בלשון "דישון המנורה והטבת הנרות . . מצות עשה" ולא כתב בפירוש שיש מצוה להדליק הנרות, כלשונו בספר המצוות "להדליק הנרות תמיד לפני ה'".

ב. והשאלה מתחזקת מכך שבהמשך ההלכה כותב "והדלקת הנרות דוחה כו'", וגם בה"א "בהדלקת שבעה נרותיה". ושוב סיים בה"ב "שהדלקת הנרות היא הטבתם".

ג. למה פתח בה"א בסגנון של שאלה "וכמה שמן הוא נותן לכל נר", ולא בלשון חיובית "ונותן לכל נר חצי לוג שמן".

ד. מפני מה כותב באותה ההלכה את הדין של חינוך המנורה, בהמשך לכמות השמן שבנר, ולפני שסיים לבאר מהו הדישון וההטבה וכו'.

ה. גם בהי"ב פתח בשאלה "מהו דישון המנורה", ולמה לא כתב בלשון חיובית, ככל ההלכות ביד החזקה.

ו. מדוע חיכה עם הביאור של דישון המנורה עד כאן, ולא ביארו מיד בה"י כשקבע שהדישון וההטבה הם מצות עשה.

ז. למה כתב "והדלקת הנרות היא הטבתם", ולא להיפך "הטבת הנרות היא הדלקתם". שהרי לכאורה רוצה לבאר שבמה שאמרה התורה "בבוקר בבוקר בהיטיבו את הנרות", הכוונה היא "בהדליקו", וכמו שביאר הכס"מ.

בן וביאר בזה הרב פלדמן שי' באריכות, שלדעת הרמב"ם מצות הטבת הנרות היא לערוך הנרות על מנת שיהיו דולקים תמיד בכל משך היממה. שזהו גדר המצוה שהנרות יהיו דולקים, ולא עצם פעולת ההדלקה. ולכן כתב הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש פ"ט ה"ז שהדלקת הנרות כשרה בזר, ואם הטיב הכהן את המנורה והוציא לחוץ והדליקה הזר, אפשר להכניסה כך לקודש ואין צורך להדליקה מחדש. משום שפעולת ההדלקה כשלעצמה אינה עבודה, כי העבודה היא הכנת הפתילות ונתינת השמן בכדי שתהיה התוצאה שהיא הנרות הדולקים תמיד, שזהו עיקר המצוה.

ואעפ"כ צותה התורה ליתן שמן רק בכמות של חצי לוג, כמידת מערב עד בוקר, ושוב מידה כזו גם בבוקר. אלא שיש הבדל בין ערב לבוקר, שהדלקת הערב נקראת "העלאה" (כמ"ש "בהעלות אהרן את הנרות בין הערביים") כלומר הדלקת הנרות, ואילו בבוקר יש רק "הטבה", היינו הטבת ההדלקה שהדליקו כבר בערב. ולכן אם לא כבו בבוקר צריך רק להוסיף שמן ולהיטיבן, ורק אם כבו מדשנן ומדליקם מחדש. ומשום כך אין הדלקת הנרות שכבו בבוקר נקראת הדלקה, אלא הטבה, כיון שאין היא הדלקה חדשה כהדלקת הערב, רק תיקון ההדלקה הקודמת.

ובזה ביאר את הדיוקים הנ"ל בלשון הרמב"ם: שבספר המצוות כתב "להדליק הנרות תמיד לפני ה'", היינו שגדר המצוה הוא לא פעולת ההדלקה, אלא שיהיו הנרות דולקים תמיד. וביד החזקה מבאר את הפעולות שיש לעשות לקיום המצוה, ולכן מתחיל עם ענין

ההטבה, שזהו מש"כ בתורה "יערוך אותו אהרן" היינו דישון המנורה והטבת הנרות, וזה אינו כולל את פעולת ההדלקה, שהיא אינה חלק מהמצוה. ואח"כ כתב "והדלקת הנרות דוחה את השבת כו'", כלומר שהפעולות שעושים בכדי שיהיו הנרות דולקים, דוחים את השבת. אלא שכאן נעשה קשה לרמב"ם שאם מטיבין הנרות בערב באופן שידלקו כל היום, א"כ נמצא שאין מה לעשות בבוקר, ומהו שאמרה התורה שבבוקר צריך להיטיב את הנרות, ובכדי לתרץ זה שואל הרמב"ם "וכמה שמן הוא נותן לכל נר", ומבאר שנותן בערב רק חצי לוג, ובמילא מובן שיש נרות שעלולים לכבות בבוקר, וצריך להיטיבן. ומעתה שראינו שעיקר ההדלקה היא בערב, ובבוקר צריך רק להיטיב, בזה מובן הטעם לכך שחינוך המנורה הוא רק בין הערביים, לפי שאז הוא תחילת ועיקר ההדלקה, משא"כ הטבת הנרות בבוקר היא רק ההמשך והתיקון של הדלקת בין הערביים. ולכן ממשיך לבאר עתה בהי"ב את פרטי הענינים של דישון הבוקר, כי עצם ענין הדישון ידוע שהוא פינוי הפסולת מההדלקה הקודמת, ואת זה אין צורך לבאר, אבל בהמשך למה שביאר שבבוקר אין הדלקה חדשה כמו בערב, א"כ מהו דישון המנורה של הבוקר, ומבאר שאמנם נכון שדישון הבוקר הוא רק עבור "נר שכבה". ובזה מובן מה שממשיך שהדלקת הנרות היא הטבתם, היינו שההדלקה הזו שמדליקים בבוקר נר שכבה, אינה בגדר הדלקה חדשה כמו הדלקת בין הערביים, אלא רק הטבה, כלומר תיקון ההדלקה הראשונה שיהיו דולקים כמקודם. ועל זה מוסיף הרמב"ם ש"נר שמצאו שלא כבה - מתקנו", דכיון שאין בבוקר הדלקה חדשה, על כן אינו מכבה את הנר שעדיין דולק אלא רק מתקנו. משא"כ בהדלקת בין הערביים שחייב לכבות כל הנרות ולהדליקם מחדש, כי אז היא עיקר ההדלקה.

ג] עד כאן תוכן דבריו של הר"ד פלדמן שי'. ומעתה נראה מה שיש לדון בדבריו, כי לפענ"ד שגה במה שכתב שלדעת הרמב"ם יש לכבות המנורה בכל ערב ולהדליקה מחדש בין הערביים. ובעיקר, שטעות זו הביאה אותו לבאר באופן מוטעה את דברי כ"ק אדמו"ר בכמה מקומות ב"רשימת המנורה", וכפי שנראה להלן.

ונעלה כאן כמה שאלות לשיטתו:

א. מאין המקור לכך, שבמה שכתב הרמב"ם בהי"ב מהו דישון המנורה, כוונתו רק לדישון של הבוקר. והרי הרמב"ם כתב בתחילת ה"י שיש מצות עשה לדשן המנורה בבוקר ובין הערביים, וא"כ כאשר

שואל ומבאר מהו דישון המנורה, פשוט שכוונתו מהו הדישון גם בבוקר וגם בין הערביים. ובפרט שהרמב"ם שכותב חיבורו בלשון ברורה לקטן ולגדול אינו נותן שום רמז שכוונתו לבוקר דוקא.

ב. והנה הרב הנ"ל כתב ד"על כרחק צריך לומר שבהלכה זו קאי הרמב"ם בדישון הבוקר - שרק אז אינו מדשן כל שבעת הנרות, כי אם נר שכבה בלבד, משא"כ בין הערביים, גם אם עדיין דולקים כל שבעת הנרות, מדשן את כולם כדי להדליקם מחדש ביום זה". ואיני מבין מאין יצא לו חידוש זה שצריך להדליק הנרות מחדש בכל ערב, שמזה הכריח "על כרחק" שהרמב"ם מדבר בדישון הבוקר בלבד, והרי אין שום מקור לדבריו, ופשטות לשון הרמב"ם מוכיח שאין הבדל בין דישון והטבת הנרות בבוקר ובערב, ושכל הפרטים שבהי"ב מדברים בשני הזמנים בשווה.

ג. עוד אינו מובן כלל לשיטתו, למה כשרה ההדלקה בזר לדעת הרמב"ם, והרי אם אמנם יש חובה על הכהן להדליק מחדש את המנורה בכל יום בין הערביים, א"כ יש מצוה להדליק, ואיך תהיה ההדלקה כשרה בזר. ומה שכתב שעיקר המצוה היא שהנרות יהיו דלוקים, זה אינו מתרץ את הקושיא, שהרי כשם שההטבה שהיא נתינת השמן והפתילות היא חלק מהמצות עשה, ואפילו הדישון שהוא הוצאת הפתילות הישנות וכו' הוא חלק מהמצוה (אע"פ שעיקר ותכלית המצוה היא רק התוצאה שיהיו הנרות דלוקים), א"כ כ"ש וק"ו שמעשה ההדלקה שחייבים לעשותו לדבריו בכל ערב, הוא חלק מהמצוה.

ד. גם צריך להבין בלשון הרמב"ם, שכתב שהדלקת הנרות היא הטבתם, וא"כ כשמבאר באותה הלכה שהכהן צריך להדליק נר שכבה, הרי ברור שבציווי התורה "בהטיבו את הנרות" הכוונה גם להדלקת הנרות. ועפ"ז כאשר כותב הרמב"ם שיש מצות עשה להיטיב את הנרות בבוקר ובערב, כוונתו שיש מצות עשה גם להדליק את הנרות (שכבו). וא"כ איך אפשר לומר שהדלקה כשרה בזר, והרי ההטבה שכוללת לשיטת הרמב"ם את פעולת ההדלקה, מצוה ככהן דוקא. ובזה אינו מועיל מה שהשיב הרב פלדמן שהדלקה זו של נר שכבה אינה נקראת הדלקה אלא הטבה, כי (מלבד מה ששאלנו שלדעתו הרי עכ"פ הדלקת הערב בודאי נקראת הדלקה, הנה גם לגבי הדלקת הבוקר) הרי אדרבה, דוקא משום שההדלקה נקראת הטבה, והמצוה היא שדוקא הכהן ייטיב

את הנרות, הרי גם הדלקה זו שהיא ההטבה אינה יכולה להיות כשרה בזר.

ה. והנה בהלכות עבודת יום הכפורים פ"ב ה"ב כתב הרמב"ם: "ומטיב את הנרות בין הערביים" (וכלשון המשנה יומא ע,א). ולדברי הרב פלדמן שההטבה היא רק בבוקר ואילו "בין הערביים, התחלת יום חדש, נקראת הדלקה", היה לרמב"ם לכתוב "ומדליק את הנרות בין הערביים", ולא "ומיטיב".

ו. עוד צריך להבין לשיטתו דהרב פלדמן, למה שאל הרמב"ם בהי"ב "ומהו דישון המנורה", והרי טפי היה לו לשאול "ומהי הטבת המנורה", שהרי לדבריו זהו עיקר החידוש בהלכה זו שבבוקר "אין כאן הדלקה חדשה (כבערב) כי אם תיקון הדלקת בין הערביים", והרי הדלקה זו היא ההטבה, ומדוע שאל הרמב"ם רק על הדישון.

ד] ומכח כל קושיות אלו נראה לומר בלי ספק, שלשיטת הרמב"ם אין מכבין את הנרות, לא בבוקר ולא בין הערביים, וכמבואר בספרי ר"פ בהעלותך "יאירו שבעת הנרות, שומע אני שיהיו דולקים לעולם, ת"ל מערב עד בוקר. אי מערב עד בוקר יכול יכבה, ת"ל: יאירו שבעת הנרות כו'". והפירוש בזה לדעת הרמב"ם, שהנרות צריכים להיות דולקים תמיד בלי הפסק, ומש"כ מערב עד בוקר הוא רק לגבי נתינת השמן והדישון וההטבה, שמחולקים לערב ובוקר, אבל אין צריכים לכבות ולהדליק מחדש, וכמ"ש יאירו שבעת הנרות, שעליהם לדלוק תמיד. וכל זה הוא גם כפשטות לשון התורה שמצות המנורה היא "להעלות נר תמיד", ובמילא לא שייך כלל לצוות על כיבוי הנרות, כאשר מצוותן הוא שידלקו "תמיד". (ובנוסף לזה ישנו ענין התמידיות המיוחדת דנר המערבי, שע"ז נאמר "לפני ה' תמיד" ועיין בספרי שם, וב"רשימת המנורה" בכ"מ).

(וראה לקו"ש חי"ח ע' 98: "ובפרט ווי מ'איז מפרש דעת הרמב"ם, אז די מצוה איז, אז די נרות זאלן שטענדיק ברענען (בביהמ"ק) - און ווי זיין פשטות הלשון אין ספר המצוות: שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה'". ומציין בהערה 48: "ראה שו"ת צפע"נ ווארשא סימן נב. קונטרס השלמה טז,א. וראה שם צפע"נ הל' מתנ"ע פ"ב ה"ח (לב,ג) ובכ"מ. חי' הר"ח לרמב"ם שם. כלי חמדה ר"פ תצוה. ובכ"מ". ועד"ז הוא בספר השיחות תנש"א ע' 195 הערה 36.

ועיי"ש בהערה 29 ש"יש מפרשים, שגם לדעת הרמב"ם . . בין הערביים צריך לכבות כולם ולחזור ולהדליקם", ומציין לאנצקלופדיה תלמודית כרך ח' ס"ע שיב -ג, ובאנצ' שם מציין בהערה 40 רק מקור אחד לדעה זו והוא שו"ת "בנין שלמה" סי' נב, ומקשה ע"ז: "וצ"ע בלשון הרמב"ם, שלא משמע שיש הבדל בין בבוקר לבין הערביים, אלא תמיד כבה מדליקו ולא כבה מתקנו". וכן משמע בדעת האחרונים שהביא הרבי בהערה הנ"ל בלקו"ש חי"ח, שלדעת הרמב"ם אין צריך לכבות בין הערביים. וגם בהערה זו גופא בסה"ש תנש"א משמע שהדעה שיש לכבות הנרות בערב היא דעה צדדית ואינה פשוטת הביאור ברמב"ם.

(ומה שבכל זאת הביא דעה יחידאה זו בהערה שם, הוא רק בכדי להראות, שמעצם העובדה שיכולה להיות דעה קיצונית כזו, מוכח עוד יותר מה שביאר בשיחה, שגם לדעת הרמב"ם עיקר ההדלקה היא בערב).

וראה מאירי שבת כב, ב. שהביא דעת הרמב"ם "שאף בשחרית היה מדשן כל הנרות ומטיבן . . ומדליקן . . וכן בערב", ומבאר בזה: "ולדעת זה, הדלקה ראשונה התחילה בערב. ומשעת חינוך ואילך, הטבה בבוקר והטבה בערב, ושחרית וערבית שוים בה". ולהעיר מתנחומא ר"פ תצוה: "א"ר חנינא סגן הכהנים, אני הייתי משמש בבית המקדש ומעשה נסים היה במנורה, משהיו מדליקים אותה מראש השנה לא היתה מתכבה עד שנה אחרת").

ובזה יובן הטעם שאין מצוה בהדלקה, כי לאחר ההדלקה הראשונה בעת הקמת המשכן, הרי באופן תיאורטי היה על הנרות לדלוך "תמיד" בלי הפסק כלל, ורק צריך בכל פעם להיטיבן, כלומר לדאוג לשיפור הפתילה ולנתינת השמן, בכדי שלא יכבו לעולם (אלא שאם בכל זאת כבו, יש להדליקם מחדש). וזוהי מצות הטבת הנרות, שהיא בשוה ממש בבוקר ובין הערביים. ולכן כתב הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכפורים שם, שהכהן נכנס "להיטיב" את הנרות בין הערביים, ולא להדליקן.

והנה מאחר שהנרות צריכים לדלוך תמיד, הרי מסתבר שעל הכהן ליתן כמות הכי גדולה של שמן, ולעייין בכל פעם במצב הנרות אם צריך להוסיף עוד. ומחדש הרמב"ם שאין הענין כן, וזהו שכותב "וכמה שמן הוא נותן לכל נר, חצי לוג שמן, שנאמר מערב עד בוקר", כלומר: א.

שההטבה מתחלקת לפעמיים בכל יום, בערב ובבוקר, ב. שהמידה שיש לתת לנר היא על פי הערב דוקא, כי זהו עיקר זמן ההדלקה (וראה ספר השיחות תנש"א ח"א ע' 194 סוף הערה 30: "שגם לדעת הרמב"ם עיקר ההדלקה היא בלילה, הזמן המפורש בקרא – מערב עד בוקר").

ה] וכאן ממשיך באותה ההלכה וכותב את הדין של חינוך המנורה, שהיא בין הערביים דוקא. ולבאר זה נקדים את מה שמחדש הצפע"נ בקונטרס השלמה (שנסמן לעיל), שלאחר שכתב את שיטת הרמב"ם שהנרות צריכים לדלוך גם ביום, מביא את הגמרא בזבחים יא, ב. הדנה בענין הגדר של "בין הערביים", האם זהו ערב דוקא או שכל היום קרוי כן "בין שני ערבים" ("מעלות השחר עד שקיעת החמה, דהיינו בין סוף ערב דאתמול ותחילת ערב דאורתא" – רש"י). ושאלו בגמרא שאי אפשר לומר שבין הערביים הוא כל היום, שכן "נרות דכתיב בין הערביים הכי נמי דכולי יומא כשר" (בתמיה). ושואל הצפע"נ, דלכאורה הרי לשיטת הרמב"ם אכן "כולי יומא כשר", ומהי שאלת הגמרא. ומתרץ, שהגמרא מדברת אודות חינוך המנורה, ולא בהדלקה הרגילה שבכל יום בין הערביים, ובחינוך המנורה פשיטא לגמרא שאינו כשר ביום, וכפסק המשנה מנחות מט, א. דאין מחנכין את המנורה אלא בשבעה נרותיה בין הערביים.

והנה הגמרא בזבחים שם ממשיכה ומתרצת שעל כרחך לומר ש"בין הערביים" הכתוב בנרות הוא בערב דוקא, משום ד"שאני התם דכתיב מערב עד בוקר, ותניא מערב עד בוקר תן לה מידתה שתהא דולקת והולכת מערב עד בוקר". ומובן מדברי הגמרא, שההכרח לזה שאין מחנכין את המנורה אלא בהדלקתה בין הערביים (שע"ז מדובר שם כביאור הצפע"נ), הוא מכך שעיקר ההדלקה היא בערב, וכדמוכח מנתינת השמן במידה של "מערב עד בוקר" (ופירש"י שהמידה גם ביום היא ע"פ לילי טבת הארוכים). ועפ"ז מובן מה שכתב הרמב"ם את הדין של חינוך המנורה בין הערביים בהמשך ובאותה הלכה של מידת השמן הניתנת כמידתה דמערב עד בוקר, שהרי מפורש בגמרא ששני הדברים תלויים זה בזה.

והנה לשון הרמב"ם הוא "ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערביים". ולכאורה יש כאן אריכות הלשון, שהיה לו לכתוב "ואין מחנכין את המנורה אלא בין הערביים" ותו לא, וממילא ידעין שזהו בהדלקת שבעה נרותיה, שהרי מדובר על חינוך המנורה מחדש, ועד עתה לא דלקו הנרות. ובעיקר יש לתמוה על

החיבה שהוסיף הרמב"ם על לשון המשנה הנ"ל במנחות, שבמשנה נאמר "בשבעה נרותיה" והרמב"ם מוסיף "בהדלקת שבעה נרותיה".

וע"פ הנ"ל מובן לשון הרמב"ם היטב. כי לשיטתו, הרי הפעם היחידה שמדליקים את כל שבעת הנרות בין הערביים, היא רק בחינוך המנורה, משא"כ בהדלקה שבכל יום שהיא רק הטבה, ומדליקים בה רק "נר שכבה". וזהו שכתבה המשנה "בשבעה נרותיה" והוסיף הרמב"ם "בהדלקת", בכדי להדגיש שהדלקת שבעת הנרות בין הערביים - "בהעלות אהרן", היא רק בחינוך המנורה, ולא בכל יום.

ועפ"ז הפסוק "ובהעלות אהרן את הנרות בין הערביים" עוסק בעיקר בחינוך המנורה מחדש, ולכן נאמר בו לשון של העלאה ולא "בהטיבו" או "יערוך אותו". אבל בכל יום, בבוקר וגם בין הערביים, צריך רק לערוך ולהיטיב ולא להעלות אור חדש.

ובכל זה יהיה לכאורה חידוש להלכה, שאף שהדלקת הנרות כשרה בזר, אבל ההדלקה בזמן חינוך המנורה אינה כשרה בזר, כי החינוך הוא ע"י הפעולה של הדלקת שבעת נרותיה בין הערביים, בתור עבודה של הדלקה, שהיא רק ע"י הכהן ובקודש.

ו[ן] ובזה יובן מה שממשיך הרמב"ם ושואל מיד "ומהו דישון המנורה". כי מאחר שאין צורך להדליק מחדש בכל יום, רק להיטיב, א"כ מה שייך כאן דישון בבוקר או בין הערביים, שהרי דישון הוא הסרת הפתילות ושאריות השמן מההדלקה הקודמת, וכאן לעולם אין מכבין את הנרות, ואין מה לדשן. והיתה צריכה להיות רק מצות הטבה ולא דישון. ועל זה מבאר הרמב"ם, שאמנם הדישון הוא רק לנר שכבה מעצמו, ולאחר הדישון יש להיטיבו ולהדליקו מחדש.

ובכדי שלא נטעה שא"כ יש מצוה בהדלקה (לנר שכבה), מבאר הרמב"ם ש"הדלקת הנרות (שכבו בבוקר או בין הערביים) זוהי הטבתם". כלומר, המצוה היא לדאוג שההדלקה הראשונה לא תפסק, והנר ידלק תמיד, ואם כבה הנר יש להחזיר את ההדלקה הראשונה, אבל אין כאן מצות הדלקה. ואדרבה שלא שייך כלל שתהיה מצוה להדליק, כי לו היתה מצוה להדליק הרי היתה צריכה להיות מקורם מצוה לכבות, ואם אין מצוה לכבות, ולהיפך יש ציווי לדאוג לכך שהנר יהיה "נר תמיד", א"כ איך תצוה התורה שהכהן חייב להדליק. אבל ההטבה היא מצוה בודאי, שהרי בלעדיה אין האש יכולה להמשיך ולבעור.

והנה מאחר שאין ציווי להדליק, על כן אם הטיבה הכהן והוציאה לחוץ והדליקה זר בחוץ, כשרה. כי מצות התורה היא שהנרות יהיו דלוקים, ומה איכפת לך אם הדליקה זר בחוץ והכניסה פנימה, והרי עכשיו היא דולקת וצריך להיטיבה שתמשיך לדלוק.

ובודאי שכאשר הכהן מדליק בפנים נר שכבה, הוא עושה בזה מצות הטבה, (ואם ידליק הזר בפנים את הנר שכבה, הרי מלבד מה שעבר על איסור ביאת מקדש וחייב מיתה, הנה גם הדלקתו פסולה, כי ההדלקה בפנים היא חלק ממצות ההטבה שצריכה להיות ע"י הכהן דוקא). אבל כאשר הזר מדליק בחוץ אין לזה עתה שום משמעות, כי ההדלקה בחוץ אינה עבודה. וכשמכניס הכהן את המנורה פנימה והנרות דולקין בפתילות ובשמן שהיטיב הכהן, מה רע בכך, והאם האש שנתן הזר פסולה? והרי פעולת ההדלקה כשלעצמה אינה עבודה ואין עליה שום ציווי, וכנ"ל.

והענין יומתק כאשר נתבונן במהותה של פעולת ההדלקה, שהאש שמדליק הזר במנורה, אינה אותה האש הדולקת בהכניס הכהן את המנורה לתוך הקודש, כי טבע האש הוא שהאש של רגע זה נכלית, ובכל רגע מתהווה אש חדשה. ואין זה כמו השמן והפתילה שמה שנתן הכהן במנורה זהו מה שיש גם לאחר מכן. ולכן מאחר שהתורה לא ציוותה על פעולת ההדלקה, הרי אין פסול באש שהעלה הזר, כי האש שנמצאת עתה כשהמנורה כבר נכנסה בחזרה למקומה, אינה האש שהדליק הזר, אלא אש חדשה המתחדשת בכל רגע בפתילות ובשמן שהיטיב הכהן, ואין בה שום פסול. (וראה לשון המאירי ביומא כד, ב: "שהדלקה אינה עבודה, שאינו נותן דבר שיש בו ממש", וברש"י שם: "דלאו כלום עביד, דהא מכיון שהדליק ברוב היוצא, השלהבת עולה מאליה", והן הן הדברים). ואעפ"כ, כאשר הכהן עצמו הדליק הנר שכבה, קיים בזה מצות הטבת הנרות, כי עתה אין אש בנר, והכהן צריך לדאוג לכך שאש התמיד תדלק, והדלקת הנרות היא הטבתם, והרי הכהן מצווה להיטיב את הנרות.

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



צדיקים יצה"ט שופטן כו' רשעים יצה"ר שופטן

הת' שניאור זלמן וילהלם

תות"ל 770

ב'רשימות' רבינו על התניא פ"א, מדייק עמש"כ אדה"ז "צדיקים יצה"ט שופטן כו' רשעים יצה"ר שופטן בינונים זה וזה שופטן וכו'", מה שאמר 'כו' בין צדיקים לרשעים, אף שלא אמר כן בין רשעים לבינונים, אף שגם שם השמיט אדה"ז פסוק המובא בש"ס. ומסיים רבינו, אולי אפ"ל דמש"כ כו' בצדיקים רמז לפסוק שהובא בהמשך לזה בש"ס "ולבי חלל בקרבי" לצורך הבנת הענין. כיון דמקרא זה ג"כ ידעין דע"כ צדיק הוא שאין בו רע כלל, כמ"ש "ולבי חלל", וכמו שהביא אדה"ז בהמשך הפרק. משא"כ קרא דרשע אין שייך כלל לעניינא ולכך לא רמזו ב'כו' כיון שאין נצרך להבנת הענין כאן (ע"כ תוכן הדברים).

ולהעיר דבלקו"ש ח"ה עמ' 387, מביא רבינו, גבי זה שפעמים כותב אדה"ז 'וכו', ופעמים 'כו' (בלי וא"ו), וכן גבי 'וגו' או 'גו', ובודאי שזה לא באקראי אלא בדיוק. וז"ל "נ"ל אז דער ביאור אין דעם איז: דארט וואו דער סיום הפסוק איז ניט נוגע צום ענין שרייבט מען דאן גו' - ווייל כל פסוקא דלא פסקי' משה אנן לא פסקינן לי' - דעריבער זאגט מען גו', מען זאל עס גומר זיין. ועד"ז כו' ביי א מאמר רז"ל. אויב צו דעם קומט נאך צו אז דער סיום הפסוק והמאמר איז נוגע צום ענין וואס מען רעדט, שרייבט מען וגו', וכו' - בוא"ו (וא"ו איז דאך "אות המוסיף")", עכ"ל¹.

ולפי"ז צ"ל ביאור הנ"ל ב'רשימות', דכיון דפסוק "ולבי חלל בקרבי" מוסיף בהבנת הענין לכך רמזו במש"כ כו'. ולכא"ו אי שייך להבנת הענין, הו"ל לאדה"ז לכותבו ב'וכו' בוא"ו המוסיף, כמו שהובא לעיל מלקו"ש.



(1) מעניין לציין שב"ליקוטי פירוש" (בהוצאה עם מ"מ הגהות והערות קצרות), הן בהקדמת המלקט, והן בפ"א (שם) לא הביאו שיחה זו מלקו"ש, שבה מבאר החילוק בין עם וא"ו לבלי וא"ו.

לקוטי שיחות

'סמיכה' במגדף

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בלקו"ש ח"ז עמ' 163 פר' אמור ג' כותב: "ביי קיין שום מחוייב מיתה געפינט מען ניט אז די עדים און דיינים זאלן דארפן סומך זיין את ידיהם על ראשו און אים זאגן "דמך בראשך ואין אנו נענשים במיתתך" (ומובן בפשטות: מהיכי תיתי זאל זיין א סלקא-דעתך אז זיי זאלן יע נענש ווערן במיתתו - ער איז דאך מחוייב מיתה ע"פ דין). פארוואס-זשע האט מען ביי דעם מקלל יע געדארפט סומך זיין און זאגן "ואין אנו נענשים במיתתך"?

ובהערה 23: "בדעת זקנים מבעה"ת כאן מתו"כ: "לפי שבשעת גמר דין צריכין העדים לומר בפירוש כמו ששמעו מפי המברך כו' העון הזה שאתה גורם לנו עליך יהי" אבל טעם זה אפשר לומר רק לפי מש"כ בתו"כ "שאתה גרמת לכך" (ולהעיר שבפי' התוס' עה"ת כאן (שמפרש ג"כ כהנ"ל) מובא מתו"כ "שאתה גרמת לנו"), אבל לא לפי מש"כ רש"י "ואין אנו נענשים במיתתך כו'". ולהעיר גם מל' הרמב"ם שם "שאתה גרמת לך" (ולא "לכך" או "לנו" כבתו"כ). "עכ"ל.

ומבלי להיכנס לשקו"ט בטעם הסמיכה, יש להעיר על נוסח דברי העדים בשעת הסמיכה שבהערה. דבסנהדרין נה ע"ב תנן: "המגדף אינו חייב עד שיפרש את השם. אמר ר' יהושע בן קרחה בכל יום דנין את העדים בכינוי יכה יוסי את יוסי. נגמר הדין, לא הורגין בכינוי. אלא מוציאין כל אדם לחוץ, שואלין את הגדול שביניהן ואומר לו אמור מה ששמעת בפירוש. והוא אומר, והדיינים עומדים על רגליהן וקורעין ולא מאחיזין" וכו'.

וכן העתיק הרמב"ם להלכה הל' עבודה זרה פ"ב ה"ח, ועי' ב'כסף משנה' שכתב "ואהא דתנן אומרים לו אמור מה ששמעת בפירוש, פריך בירושלמי ואמרין ליה גדי? ! ומשני, אלא אותו השם שאמרתי לפניכם קלל ובו קלל, כלומר מזכיר שם בן ארבע אותיות ואומר השם הזה הזכיר המגדף וקלל אותו וקלל בו, כלומר יכה יוסי את יוסי. ולא ידעתי למה לא כתבו רבינו זה". עכ"ל.

ויוצא דלדעת הבבלי העדים חוזרים על הלשון בדרך ששמעו ובאותו הלשון ממש. אבל לירושלמי לא היו אומרים לשון הגידוף ממש, רק מזכירין השם מבלי לגדף כנ"ל. ועייין בחידושי הר"ן כאן, דהבבלי פליגא אהך ירושלמי, עיי"ש.

ואוי"ל שדעת התו"כ הוא כהבבלי, וכמפורש בדבריו בהערה דלעיל "צריכין העדים לומר בפירוש כמו ששמעו מפי המברך" ולכן בסמיכה אומרים העדים "העון הזה שאתה גורם לנו (או "לכך") עליך יהי", היינו העון הזה שחזרנו על ברכת השם יחול על ראשך שאתה גרמת לזה.

אבל רש"י יסבור כעצת הירושלמי שהעדים לא מברכים את השם המפורש. ולכן אומרים רק "דמך בראשך ואין אנו נענשים במיתתך שאתה גרמת לך".

אבל עדיין צ"ב בדעת הרמב"ם - הובא בהערה - דשיטתו כהבבלי שהעדים מזכירין ברכת השם ממש כנ"ל. ובכ"ז בסמיכה כותב "ואומר לו דמך בראשך שאתה גרמת לך" ולפי הנ"ל הי' צ"ל שגרמת לנו או לך, ככתו"כ.

ואוי"ל, בהקדים, דלשון המשנה הוא, "נגמר הדין לא הורגין בכינוי" וכו'. וקשה, האין גמרו דינו למיתה כל זמן שלא העידו העדים את העדות ממש לחייב הנידון בחזרת העדים על ברכת השם. ובאמת רש"י מתרץ זה במש"כ "נגמר הדין: ובאו לומר חייב הוא, לא היו יכולין להרגו על פי עדות ששמעו, שהרי לא שמעו מפיהם אלא קללת כינוי". והיינו שחזרת ברכת השם הוא לפני הגמר דין בפועל. אבל ברמב"ם שכותב "נגמר הדין מוציאין וכו' ואומרים לו אמור מה ששמעת בפירוש". צ"ע הלשון היאך נגמר הדין אם לא העידו בפירוש?

וראיתי ביאור מהגאון ר' יוסף דוב סאלאווייטשיק (נדפס בקובץ חידושי תורה סנהדרי קטנה נ"ג. תשל"ג), דהרמב"ם בסוף פ"ב מהל' ע"ז כותב "כל העדים והדיינים סומכים את ידיהם אחד אחד על ראש המגדף ואומר לו דמך בראשך שאתה גרמת לך. ואין בכל הרוגי בית דין מי שסומכים עליו, אלא מגדף בלבד, שנאמר וסמכו כל השומעים את ידיהם" ומקורו בספרא ס"פ אמור הביאו הכס"מ, וסמכו השומעים את ידיהם אלו העדים, כל השומעים אלו הדיינים. עיי"ש.

וכותב הגרי"ד, דנראה דמה"ט הוא דבעינן שיאמרו בפירוש מה ששמעו דאף דסגי במעיד בכינוין מצד הלכות עדות דכל התורה כולה. דמובן מאליו דאמירתם "יוסי" מורה על שהזכיר המגדף את השם המפורש, ועפ"י העדות שהעידו בכינויים נגמר כבר דינו למיתה, כפשטות לישנא דמתניתין, מכ"מ נאמרה כאן הלכה מיוחדת בקיום העונש של המגדף, דבעינן שלא רק השומעים אלא כל השומעים יסמכו את ידיהם על ראשו. וכדי לאשווי להבי"ד בבחינת "כל השומעים", בעינן שיאמרו מה ששמעו בפירוש. עכתו"ד.

ולפי"ז אוי"ל, דלהרמב"ם היות שבהגדת העדות אינם מזכירין ברכת השם ממש. לכן בסמיכה אינם אומרים "העון שאתה גרמת לנו", כי העדות הוא בכינוי כנ"ל, ובזה כבר גומרים את דינו.

רק היות שחידשה תורה דלקיים העונש של המגדף צריכים כל השומעים לסמוך ידיהם לכן חוזרים ברכת הגידוף, וא"כ י"ל דעכשיו לא הוי גידוף כיון דהוה מצותו בכך. בכדי לאשווי לבי"ד בבחי' "כל השומעים".

ולהוסיף: דבתוס' יו"ט במשנה סנהדרין שם (פ"ז מ"ה) מתרין קושיית הירושלמי הנ"ל, בכך דכיון דמכוין לקיים המצוה לא הוי גידוף, דמצותו בכך, ואי אפשר בענין אחר, כמו שציותה התורה למחוק השם בסוטה. עיי"ש. והעתיקו גם במנחת חינוך מצוה ע'. עיי"ש.

וב'מרגליות הים' (סנהדרין שם), הביא שבספר 'קול סופר' העיר על דברי התויו"ט דאין רא' מסוטה, דהרי בסוטה התירה תורה המחיקה בכדי לעשות שלום דאולי היא טהורה, אבל הכא הרי צריכים העדים להזכיר השם רק בכדי לגמור הדין להריגה. ובכן צריכים למילף שמותר לעד להגיד דברי גידוף בכדי לחייב. עיי"ש.

אבל לפי הנ"ל אם נקטינן שאין העדים חוזרים דברי הגידוף בכדי לחייב, וכנ"ל בדיוק ל' הרמב"ם, אה"נ שגמר הדין יכול להיות בכינויים. וחזרת העדות היא בכדי לקיים את ה"וסמכו כל השומעים" לאשווי לבי"ד דין "שומעים". ושוב י"ל עכ"פ כסברת התויו"ט דמצותו בכך, ולא הוי גידוף. ולכן כשסומכים את ידיהם על ראש המגדף אומרים לו "דמך בראשך שאתה גרמת לך".

לסיכום: אוי"ל דיש ג' שיטות, ולפי סדר הערת רבינו: א) תורת כהנים: לפני הגמר דין חוזרים העדים על לשון המגדף כפי שהוא.

ובסמיכה מזכירים העון שגרם להם, ב) רש"י: לפני הגמ"ד מזכירין השם בלי גידוף וחוזרים על לשון המגדף בלי הזכרת השם. ובסמיכה אומרים אין אנו נענשים במיתתך שאתה גרמת לך, ג) רמב"ם: לפני הגמ"ד חוזרים העדים על דברי המגדף בכינוי. לאחר הגמ"ד חוזרים עליו מפורש, ובסמיכה אומרים לו דמך בראשך שאתה גרמת לך. דלעדים סוכ"ס אין עון כיון דמצותו בכך.



התראה במגדף

הנ"ל

בלקו"ש שם הערה 26 "בכ"מ הל' ע"ז שם ה"ט, שלדעת הרמב"ם (הל' עדות פ"כ ה"ד) מגדף א"צ התראה, אבל בפירש"י (פרשתנו כד, טו): "בכרת כשאין התראה" הרי שגם מגדף צריך התראה, ועיי"ש בהמשך.

ובשוה"ג כותב "וי"ל יסודו, שהרי - ע"ד הפשט - כשאין התראה אין וודאות (גמורה) שהוא מזיד, ואיך יחייבו הכתוב מיתה (משא"כ בנוגע למגדף מסוים - דמדבר - דכלפי שמיא גליא ובאה הוראה מיוחדת עד"ז).

ולהעיר דכ"כ מפורש בשו"ת הרדב"ז ח"ה סי' שני אלפים רי"א (ראיתיו מצויין בספר 'פרדס יוסף' פר' אמור) שמבאר דיני התראה, ובתו"ד כ' "ומגדף שהיה בימי משה לא תקשה כלל, דגלוי וידוע לפניו דמזיד הי' ולא שוגג, ואפי' היו מתרין בו היה מקבל התראה, ולפיכך צוה לסקול אותו, אבל הדבר המסור לב"ד שאין יודעים מה שבלב בני האדם אמרה תורה שלא יהרגוהו אלא בעדים והתראה". ולכאו' הוא ממש כדברי רבינו הנ"ל.



בדין היתר נשואי דינה לשמעון

הרב מרדכי מנדלסון
כולל אברכים - כפר חב"ד

בלקו"ש ח"ה פר' ויגש א' מבאר הרבי בארוכה את ההיתר שהיה לשמעון להתחתן עם אחותו דינה, ויסוד ההיתר בנוי על זה ששפחה אין לה מציאות עצמית אלא ממונית, וממילא אין קשר משפחתי לה עם אמה, אביה, אחיה ואחיותיה (שעפי"ז מבאר את ההיתר שהיה

ליעקב להנשא לבלהה וזלפה שהיו שתי אחיות). ומבאר, שדינה היתה כשפחה ע"י ששכם לקחה. ובדומה למה שמביא הרבי מהפסוק בפ' חוקת (כא, א) "וישב ממנו שבי" ומפרש רש"י "אינה אלא שפחה אחת", ומוכיח הרבי מזה שגם אם היתה בת חורין קודם, בכ"א ע"י שנשבת נהפכת לשפחה, וכך גם בדינה ע"י ששכם לקח אותה והוא היה נשיא הארץ, ע"י זה נהפכה היא לשפחה, וממילא אין בה דין אחות של שמעון, ולכן מותרת להנשא לו.

וצריך עיון: (א) מנין ההוכחה, שאם מישהו גוזל אשה לא באופן של שלל מלחמה שהיא נהפכת לשפחתו, הרי בנדו"ד שכם היה חייב מיתה ע"ז, וכמו שמוכיח הרבי בשיחות שלפני"ז שב"נ גדרו עצמם מן העריות שכולל גם מקרה זה, ועד כדי כך שגם בני העיר היו חייבים מיתה ע"ז שלא מחו. שמכ"ז מובן שזה שגזל שכם את דינה, לא היה זה באופן שנהפכה לשפחתו, ע"פ דרכם של האומות דב"נ ואי"ז אפי' שלל מלחמה. וא"כ מנין המקור שדינה נהפכה ע"ז לשפחה עם כל ההשלכות ההלכתיות שבזה (אמנם, ישנו דין שגזלן שייך שיקנה את גזלתו, ורק ישלם דמיה, אבל זה בפשטות שייך כשנפעל שינוי בחפץ, משא"כ כאן).

(ב) מקשה הרבי, שאולי ע"ז שדינה השתחררה היא חזרה למצבה המקורי שהיא בת חורין, וממילא אסורה לשמעון. ומבאר הרבי שמכיון שאחרי שהרגו את שכם לא רצתה דינה לצאת עד שיבטיח לה שמעון שישאנה, א"כ, מכיון שכל יציאתה היתה תלויה בתנאי זה, ממילא מובן, ששחרורה גרם ופעל שתשאר כנענית, ותוכל להיות מותרת להנשא לשמעון.

וצריך ביאור: (א) משמע שכל הדיון בין דינה לשמעון היה לאחר שהרגו את שכם אדוניה, וממילא לא היתה שום רשות שילטונית עליה, ומובן שאוטומטית נעשית היא בת חורין. א"כ על מה היה שייך שתתלה את התנאי שלה, הרי כבר אינה שפחה. וכמובא בגמ' קדושין כ"ב ע"ב במעשה דמר זוטרא שעשה תחבולה ע"מ שהעבד דהגר לא יצא חופשי ע"י מיתת אדונו ושיהפך לעבדו, שמזה מובן שע"י מיתת האדון נעשה חופשי. (ב) ובכלל, הרי לאור כל המבואר בשיחה מובן ביתר ביאור המושג ההלכתי דשפחה אין לה מציאות עצמית כלל. א"כ מובן, שתנאים שייך שיעשה רק האדון שלה ולא השפחה עצמה.



שמירת שבת דיוסף ודהשבטים

הת' מנחם מענדל גרינפלד
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"כ פר' מקץ א', מביא הרבי על הפסוק (מא, נ), "וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב" את דברי רש"י בגמ' מס' תענית (יא, א): "מכאן שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון". ושואל שם תוס', שהרי יוכבד נולדה בין החומות, ואותו עת רעב הי', ואיך אפשר לומר ש'לוי' עבר על איסור.

ומתוך שם, שזה לא איסור ממש, אלא מידת חסידות, ולוי (ויצחק - שכתוב בו (תולדות כו, ח), "וירא והנה יצחק מצחק" - "שראהו משמש מטתו" (רש"י שם) ואז הי' שנת רעב) לא נזהרו במידת חסידות זאת. והרבי מביא עוד כמה תירושים. ומקשה על רש"י שהי' לו להבהיר הקושיא הזו.

בשיחה הב' לפרשת מקץ, מביא הרבי מדרש על הפסוק (מקץ מג, טז), "וטבוח טבח והכן" שיוסף שמר את השבת קודם שניתנה. ואין הפירוש שרק הוא שמר לאפוקי שאר השבטים, שהרי חז"ל אומרים שהאבות קיימו כל מצוות התורה אע"פ שלא נצטוו, וכתוב באברהם (וירא יח, יט), "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו", וא"כ, בוודאי גם יעקב צווה את בניו, והם קיימו את כל התורה. וכמו"כ מביא הרבי עוד מדרש עה"פ (איוב מא, ג), "מי הקדימני ואשלם", שמדבר ביוסף שהקדים ושמר את השבת עד שלא ניתנה. ומשמע שיש עילוי מיוחד ביוסף שדווקא אצלו כתוב שמר את השבת, וצ"ל במה מתבטא העילוי אצל יוסף על שאר אחיו.

ולמען, שבדרשות החתם סופר לחנוכה עמוד ס"ה, מתוך שתי הקושיות הנ"ל ע"ד הדרש ב'חדא מחתא'. וזהו תוכן דבריו, "וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב" וגו', אמרו שהוא ר"ת השב"ת, היינו שלא שימש מיטתו אלא בשבת.

ומביא מש"כ בתוס' בתענית יא, א הא דילפינן מהכא, דאסור לאדם לשמש מטתו בשנות רעבון, וא"כ איך נולדה יוכבד בין החומות. ומביא תי' התוס', ואומר, זה דוחק. אבל י"ל עפ"י משחז"ל במדב"ר פי"ד אות ב' שיוסף שמר את השבת כו', והקשו הא כל האבות שמרו כל התורה, ויש שתירצו שהאבות שמרו רק לחומרא ומדת חסידות, ונהגו בעצמן חומרות ב"נ וחומרות בנ"י (וראה בלקו"ש ח"ה עמ' 143

ואילך ע"ד הפשט, שהאבות הי' להם דין של בני נח: "ווארום דאס וואס די אבות האבן געהיט תרי"ג מצוות, איז בלויז געווען א חומרא וואס זיי אליין האבן אויף זיך מקבל געווען". משא"כ ביוסף, הוא החליט מעצמו דין ישראל ושומר שבת (ונחשב אצלו כשמירת שבת ע"פ דין ישראל (וראה בשיחה הב' שם)), אע"ג דכתיב "יומם ולילה לא ישבותו".

והנה ידוע דלגבי הנודר להתענות בי"ט מחלק הש"ך (בשו"ע יו"ד סי' רט"ו ס"ק י"א) עפ"י דעת הגאונים, דבי"ט דאורייתא חל הנדר. וביו"ט דמגילת תענית ודרבנן, חמיר טפי ולא חל. והנה מצוות 'עונה' הוא מעונג שבת, וגבי לוי ששבת שלו הי' רק כעין מצוה דרבנן. (ומתאים לביאור הרבי בשיחה ב' שם סעי' ו', (שהחילוק בין השבטים ויוסף, הוא, האם זה הי' מצד הגברא או החפצא (ע"ד דאורייתא, ורבנן)) לא חל עליו מנהגי החסידות לפרוש בשנת רעבון משמוש בשבת. משא"כ יוסף, ששומר השבת מן התורה ממש חל עליו הנדר דפרישה בשנת הרעב ולא שימש. ומשו"ה רמז הכא בטרם תבוא שנת הרעב. אותיות השב"ת בר"ת.

כמובן שזהו רק ע"ד הדרש, אבל בפשוטו של מקרא, זה שלוי ויצחק שמשו מיטתן ויוסף לא, לא מתורץ, אלא ע"י ביאורו של הרבי.



אגרות קודש

גדר מבעה לשיטת הזהר

הת' שאול רייצס

שליח בשיבה גדולה מיאמי רבתי

בגמ' (ג:) נחלקו רב ושמואל בפי' "מבעה" האמור במשנה: "רב אמר מבעה זה אדם, ושמואל אמר מבעה זה השן" והמחלוקת קשורה לכו"כ ענינים כמפורש בגמ', ובעיקר לפי' "שור" האמור במשנה, האם כולל כל המזיקים דשור, או שכולל רק רגל, כמבואר שם.

והנה באג"ק דכ"ק אדמו"ר (חי"ח ע' רמג), נכתב מענה לא': "בהערותו בזח"ב דפי' המבעה זה אדם - עיי"ש באוה"ח, דכוונת הזהר

היא להמשנה אדם מועד, וכ"מ מל' הזהר עיי"ש. וא"כ ה"ז ראייה להיפך, דהזהר אינו מפרש דהמבעה זה אדם" ע"כ אגרת הא'. ובהמשך לזה מובא שם (חי"ח ע' תלח): "במש"כ עוה"פ בדעת זח"ב (ק"ח ע"א וע"ב), כ"כ שמדחשיב שם כ"פ שאדם הוא רביעי (לאחרי הבער) והוא "סיומא דלהון" - של השור והבור והמבעה ובההבער - מוכח דלא זהו מבעה. אלא דקאי על המשנה שלאחרי המשנה הנ"ל ד' אבות כו' - דרך אגב, כהנ"ל אינו שייך לענין כותב ס' הזהר כאן שהוא מדברי רע"מ". ע"כ אגרת הב'.

והנראה מב' אגרות אלו, שהשואל שאל (כמובן שזהו בהשערה בלבד, ורק הנראה מהאגרות): שלפי הכתוב בזהר משמע שרשב"י מחבר ה'זהר' סובר שהפ' מבעה הוא אדם, דכך נכתב שם: "פתח רעיא מהימנא ואמר . . ומה דינין אינון חד לדון בנזקי שור, תנינא לדון בנזקי בור, תליתאה לדון בנזקי אש, רביעאה לדון בנזקי אדם". וממשיך ומביא שם עוד שאר סוגי נזקין, ואח"כ חוזר ומפרש (ע"פ קבלה): "שפחה בישא דמינה כל נזקין באין . . שור מועד בעלה . . בארבע אבות נזיקין דיליה . . דכולהו מועדין לקלקל", ומפרט איך הזיק שור המועד (בגופא, ובשן דיליה, ברגליו, ובקרן דיליה): "הבור נוקבא בישא . . ולא עוד אלא זונה דאיהי הבער דהיינו אש . . לבתר קם אדם בליע"ל רשע רביעי לאבות נזיקין, דאתמר ביה אדם מועד לעולם בין ער בין ישן". ע"כ ל' הזהר בנוגע לענינו.

ושאל השואל, דמשמע מהזהר דמפרש שמבעה הוא אדם, כי הוא כולל את קרן שן ורגל בשור, ואח"כ ממשיך לפרט את בור ואש ואדם. והיינו כרב שאמר שמבעה זה אדם, ושור כולל כל מילי דשור (וכלל לא ברור מה הקושיא בזה, דבוודאי לא כתב להע' בעלמא, ואולי העיר שהוא מחלוקת אמוראים שפליגי בזה כבר תנאים).

וע"ז ענה לו כ"ק אדמו"ר בהמכ' הא' - "עיי"ש באוה"ח - אור החמה - דכוונת הזהר להמשנה אדם מועד, וכ"מ מוכח מל' הזהר. וא"כ ה"ה סובר להיפך שמבעה הוא שן". וע"ז כנר' השיב השואל שאינו מבין הא"ך מוכח מהאוה"ח ומל' הזהר, וענה לו במכ' הב', שההוכחה היא מל' הזהר שכתב כ"פ שאדם הוא רביעי ולאחרי הבער, ופ' הרבי שהכוונה בזה להמשנה שבה מוזכר האדם כרביעי, והיא המשנה לקמן (דף ט"ו:), ולא למשנה הא'. וגם מהאוה"ח הוא מוכח, ממש"כ שהאדם הוא "סיומא דילהון", הסיום של כולם.

ובנוסף לזה הוסיף עוד ב' פרטים (עפ"י ב' המכ'): א. א"כ מוכח שסובר הזהר להיפך - שמבעה הוא שן. ב. אי"ז נוגע למחבר ס' הזהר, כי הוא מדברי רע"מ.

ולכאורה צ"ב. א. מש"כ במכ' הא' שהכוונה בזהר להמשנה אדם מועד, "וכ"מ מל' הזהר", אכן בזהר שם מסיים "אדם דאתמר ביה אדם מועד כו'", אבל במשנה "אדם מועד" כלל לא מוזכר שאר האבות, וא"כ צ"ב, מה הפי' במכ' א'. וכן מה שציין לאוה"ח צ"ב שהרי באוה"ח לא מוזכר כלל המשנה דאדם מועד.

וכנראה זה היה הקושי של השואל, שע"ז ענה לו (במכתב הב') שקאי על המשנה דדף ט"ו. אבל ג"ז אי"מ שהרי גם שם לא מוזכר כלל האבות?

וא"כ לכאורה האופן הפשוט ביותר לבאר דברי הזהר הוא דקאי על משנה דד' אבות, ששם מוזכרים כל הד' אבות, והפי' במבעה הוא אדם, וכמו שפי' השואל. והראיה שהביא כ"ק אדמו"ר מהא דכתוב בזהר כ"פ על האדם שהוא רביעי, היה לכאור' ניתן לפרש שהוא רביעי לפי הסדר שהובא בזהר, והטעם שדווקא כך הובא בזהר, הוא, כי כך הסדר עפ"י קבלה, וכמבואר באור - החמה (שם) הסדר בנזיקין, שהוא לפי סדר השמות הוי' ואדני', ואדם הוא במלכות, ה' אחרונה. (הבי' שם עמוק, וכך נר' עכ"פ בשטחיות).

ב. גם מש"כ במכ' הב' דמהא דכתב האוה"ח: "והוא סיומא דילהון - של שור והבור המבעה וההבער - מוכח דלא זהו מבעה", צ"ב מהו ההכרח בזה, דהל' באור החמה שם: "...ההתחלה דילהון השור בי מן השמאל מגבירים השור, וע"ד זה בחיצונים המזיק הגדול השור, וסיומא דילהון אדם הפך הימין". וא"כ, מדוע א"א לפרש "סיומא" של הכל חוץ ממבעה, כי לפי סדר (ודעת) הזהר מבעה זה אדם. ובפרט, שהאוה"ח שם מסיים ששור כולל כל ג' המזיקים דשור, וזהו רק לפי"ד רב¹.

(1) יש להעיר ולציין משיחת כ' אב תשכ"ד שביאר הרבי דברי אדמו"ר מהר"ש שהעיקר מבין האבות נזיקין הוא מבעה. ושם בהנחה (שרק חלקה הוגהה בלקו"ש חי"ט, עקב), לא ברור כ"כ האם העיקרי הוא אדם או שן, בתחלה מפ' שהוא רק אדם, ואח"כ מוסיף שהוא גם שן. הביאור שם הוא עפ"י ס' טור ברקת לתלמידו של ר' חיים ויטאל, אבל בס' אור החמה (שם) לומד בדעת הזהר שהראש למזיקים - שהפי' בזה הוא, גם שהוא העיקרי - הוא שור. ואכ"מ.

ג. בסוף מסיים הרבי שהדיון הוא בכלל לא בדעת מחבר הזהר, כ"א בדברי רע"מ. וצ"ל האם הפי' בזה, שכאן יש מחלוקת נוספת (נוסף על הידועות, כגון הנחת תפילין וכדו') בין דברי אמורא לדעת רע"מ. ועוד, האם שכיח שרע"מ מפרש משנה. ומה בכלל השייכות לכהנ"ל, כלומר, האם יש כאן נפק"מ כלשהי?

והנה, בס' מעשה רוקח על המשניות (ב"ב תשמ"ג), כשמפרש המשנה דד' אבות מביא דברי הזהר (בלשונו הוא), וכותב כך: "...כן יש בסטרא אחרא ארבעה אבות נזיקין, והתחלה דילהון שור, וסיומא דילהון אדם מועד. הגם שמקצת דבריו מחולקים עם הגמרא דידן, שהוא כתב מבעה היינו אש והוא אחד עם הבער, ובגמרא לא מסקינן הכי, בודאי דברי קדשו המה ע"פ הסודות, ובכמה דוכתי מצינו כן, שהוא מחולק עם הגמרא". עכ"פ מוכח שגם הוא כותב שאדם הוא "סיומא דילהון" ומפ' שמבעה והבער היינו הך, והיינו שהזהר מחולק עם הגמ', מצד שהוא כותב לפי הסודות [כנראה שלהרוקח היה זהר דפוס זולצבאך, כמו שמעיר בנצוצי אורות (בזהר שם) - ששם כתוב "דאיהי מבעה דהיינו אש" וכותב ע"ז הנצו"א: "והוא טעות, דבין לרב ובין לשמואל ליתא", ונר' שלדעתו של הנצו"א ברור שהזהר לומד מבעה זה אדם].

וא"כ צ"ל, מהו הביאור בשיטת כ"ק אדמו"ר, ומדוע מוכרח שיתאים הזהר להגמ'? ובכלל, אולי יש לפרש הזהר שהוא עפ"י המשנה שהובאה בגמ': "הא דתני קרנא ארבעה אבות נזיקין ואדם אחד מהם", ובתוס' שם: אפי' למ"ד מבעה זה שן, היינו מכיון שלפי 'קרנא' לא כתוב במשנה מבעה אלא אדם, הרי"ז כאותם הד' אבות שהובאו בזהר. והא שהסדר בזהר שהאדם הוא בתור "סיומא", אי"ז בסתירה, שהרי לפי 'קרנא' אין הכרח לומר שהוא שונה את הסדר של האבות כמו שהוא במשנה (ואולי זהו גם הסיבה שלא הובאה בגמ' משנתו של קרנא כמו שהיא, אלא רק שהאדם הוא אחד מהם). ואבקש את הקוראים שי' לעיין בזה.



נגלה

ביאור המחלוקת דר"י ור"ע בדין 'מיטב'

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (דף ו, ב), א': "ת"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו יושלם, מיטב שדהו של ניזק, ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל. ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית...". ומפרש בגמ' למסקנא "הכא במאי עסקינן, כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק. ובהא פליגי, רבי ישמעאל סבר בדניזק שיימינן ["]...ומשלם לי' מזיק. . . קרקע מזיבורית שלו. . . שה"ה כמיטב שדהו של ניזק" - פרש"י]. ור' עקיבא סבר בדמזיק שיימינן ["]...דיהיב לי' מעידית דידיו" - פרש"י].

וממשיך בגמ': "מ"ט דר"י, נאמר שדה למטה ("מיטב שדהו יושלם") ונאמר שדה למעלה ("ובער בשדה אחר"), מה שדה האמור למעלה דניזק, אף שדה האמור למטה דניזק. ור"ע מיטב שדהו ומיטב כרמו יושלם, דהאיך דקא משלם. ור"י אהני גז"ש ואהני קרא, אהני גז"ש כדקאמינא. אהני קרא, כגון דאית לי' למזיק עידית וזיבורית, ועידית לניזק, וזיבורית דמזיק לא שויה כעידית דניזק, דמשלם לי' ממיטב דידיו, דלא מצי אמר לי' תא את גבי מזיבורית, אלא גבי ממיטב".

ופרש"י סברת ר"ע למה לא ס"ל כר"י, וז"ל (בד"ה מיטב): "ולא אתי גז"ש ועקר לי' לקרא". עכ"ל. ולפי"ז, בפשטות סברת ר"י היא, דאי"ז נקרא שהגז"ש עוקר הקרא, כי מקיים הוא שניהם, וכלשונו "אהני גז"ש ואהני קרא", שהגז"ש איירי בנדון א', והקרא איירי בנדון אחר.

ולפי"ז מוכרח לומר, שר"ע ס"ל שאא"פ לקיים שניהם, לפי שאם מקבלים הגז"ש אא"פ לפרש הפסוק כפירושו של ר"י, ובמילא נשאר שיש סתירה בין הגז"ש והקרא, והיות ש"לא אתי גז"ש ועקר לי' לקרא", מוכרח לומר שבדמזיק שיימינן תמיד, כמשמעות הקרא. וצ"ע למה ס"ל כר"ע שאין לפרש הקרא כפי שפירש ר"י?

וי"ל בזה, בהקדים מ"ש הרא"ש בסוגייתנו, וז"ל: "ואי אית לי' למזיק עידית ובינונית וזיבורית, ולא שויה זיבורית דמזיק כעידית דניזק, ובינונית שויה טפי מעידית דניזק - אית דאמרי דיהיב לי' בינונית וכו'. ואית דאמרי אפ"ה יהיב לי' עידית. ודבריהם נראה לי, דאהני גז"ש ואהני קרא, תרווייהו לשלם ממייטב. אהני גז"ש לשלם לו מזיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק, ואהני קרא כשאינה כמייטב דניזק, לשלם ממייטב דמזיק, דלעולם בעינן מייטב, או דמזיק או דניזק". עכ"ל.

ובפשטות נקודת המחלוקת היא, דנחלקו בפירוש "אהני קרא". דלשיטה הב' הקרא אכן משמיענו שצ"ל עידית דמזיק, ומ"מ אינו סותר הג"ש שצ"ל עידית דניזק. כי שניהם אמת - לפעמים משלמים מייטב דניזק (כשיש להמזיק שדה בדומה לעידית דניזק, אפי' אם היא זיבורית שלו). ולפעמים, משלמים ממייטב דמזיק (כשאינן להמזיק שדה בדומה לעידית דניזק).

אבל השיטה הא' ס"ל שלא בא הכתוב לומר שלפעמים צריך לשלם ממייטב דמזיק. כ"א תמיד הוא מייטב דניזק, אלא בא להשמיענו שבאם אין להמזיק שדה דומה לעידית דניזק, כ"א שדה פחותה ממנו ושדה מעולה ממנו, משמיענו הפסוק שלא נאמר שיכול ליתן הפחותה, כ"א שיתן המעולה. [ומדויק הוא בלשון הגמ' "דלא מצי א"ל תא את גבי מזיבורית"].

אמנם, לשיטה הב' צע"ק לשון הברייתא "מייטב שדהו של ניזק ומייטב כרמו של ניזק דברי ר"י", דבשלמא לשיטה הא' שתמיד ה"ה מייטב דניזק, לכן קאמר ר"י שצ"ל "מייטב שדהו של ניזק ומייטב כרמו של ניזק". אבל לשיטה הב' אי"ז מוחלט, כ"א לפעמים הוא מייטב דניזק ולפעמים מייטב דמזיק, ולמה אמר ר"י באופן החלטי "מייטב שדהו של ניזק ומייטב כרמו של ניזק"?

וי"ל בזה, בהקדים לבאר נקודת סברת מחלוקת ר"י ור"ע האם בניזק שיימינן או בדמזיק שיימינן. שתלוי בהשאלה מטעם מי חייבה תורה לשלם מייטב, האם זהו כדי שהניזק יקבל שדה טובה יותר. או כדי שהמזיק יתן שדה טובה יותר. שי"ל שהיות והוזק הניזק, רצתה התורה שיושלם חסרונו באופן הכי טוב. או י"ל שזהו כעין קנס על המזיק, היות שנעשה על ידו דבר שלא כהוגן, רצתה התורה לא רק שישלם החסרון כ"א שיצטרך ליתן דבר טוב ביותר. בסגנון אחר: האם זהו רק זכות שיש להניזק לקבל מן המזיק תשלומין במייטב, או שזהו חיוב על

המזיק, שחייב הוא לשלם ההיזק ע"י נתינת מיטב. ובזה נחלקו: ר"י ס"ל שטעם חיוב מיטב הוא מצד הניזק, ולכן בדניזק שיימינן. ור"ע ס"ל שהוא מצד המזיק, ולכן בדמזיק שיימינן.

והנה עפ"ז יש להסביר למה צריך קרא לומר שאם אין לו שדה שווה כעידית דניזק, שצריך ליתן מהטוב יותר ולא מהפחות יותר. דלכאור' אי"מ, למה צריך קרא לזה, הרי פשוט הוא, בלי קרא, כי מהיכי תיתי לומר שיתן לו ממה שפחות מעידית דניזק? אלא הביאור בזה: א' מהחילוקים שיי"ל בין השיטות, אם דין מיטב הוא מצד חיוב המזיק, או זכות הניזק, הוא, נדון זה, באם אין לו שדה דומה ממש להעידית דניזק: אם זה רק זכות הניזק, אז י"ל, שכשיש להמזיק רק פחות מעידית דניזק וטוב מעידית דניזק, אין להניזק להכריח להמזיק ליתן לו יותר ממה שחייב לו, כי לזה אין לו זכות, וא"כ, בנדו"ד יתן לו פחות מעידית דניזק (וכמו שהוא בנדון שאין להמזיק רק קרקע פחותה מעידית דניזק). משא"כ אם זהו דין מצד חיוב המזיק, אז י"ל, שהיות ועליו מוטל ליתן עידית, מוכרח הוא לקיים חיובו, ולכן אפילו אם אופן קיום חיובו יהי' רק ע"י שיתן לו יותר ממה שחייב (כי אין לו מה שחייב), יצטרך ליתן לו זה, ולא יוכל ליתן לו פחות מעידית דניזק.

והיות ור"י ס"ל שבדניזק שיימינן, שכנ"ל הכוונה שחיוב מיטב הוא מצד זכות הניזק, לכן מסתבר, שכשיש לו רק טוב יותר מעידית דניזק ופחות יותר מעידית דניזק. אין להכריחו ליתן הטוב יותר, ויכול ליתן הפחות, וע"ז קמ"ל הקרא שצריך ליתן לו היותר טוב.

ובזה הוא שחולק ר"ע, וס"ל שבאם היינו לומדים הגז"ש שבדניזק שיימינן, שכנ"ל הרי זה מגלה שמיטב הוא רק דין מצד זכות הניזק, אז אא"פ ללמוד מהקרא שיתחייב ליתן לו היותר טוב, כי כנ"ל זה מתאים רק אם זהו חיוב מטעם המזיק, ואם הגז"ש משמיענו שזה רק זכות הניזק, למה באמת יצטרך ליתן לו הטוב יותר. ולכן מוכרח הוא ללמוד הקרא כפשוטו שלעולם בדמזיק שיימינן, ולא לקבל הגז"ש כלל.

משא"כ ר"י סובר שאי"ז סתירה, ואף שזה רק זכות הניזק, אעפ"כ יכול להיות חיוב על המזיק ליתן הטוב יותר. ובהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חי"ז (שיחה ד' לפ' קדושים), בנוגע לכו"כ ענינים שחיובם הוא על אחד לעשות לשני, שס"ל לכו"כ ראשונים, שע"ז, כאילו נמשך החיוב גם על השני והוא נעשה מחויב בדבר.

ולדוגמא: כ' הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ג) "מי שלא לימדו אביו חייב ללמד א"ע כשיכיר כו"ו וכ' ע"ז הצ"צ (בפס"ד - חידושים על

הרמב"ם) "שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא", ומסביר הרבי שהיות והאב מחויב מה"ת ללמוד עם הקטן, נעשה הקטן עצמו מחויב בדבר.

וגם: ידוע מחלוקת הראשונים בנוגע למצות שהקטן מקיים מצד חיוב חינוך: דעת רש"י (ברכות מח, א ד"ה עד) והרמב"ן (מלחמות ה' ברכות כ, ב) ועוד מהראשונים - שחיוב קיום מצות מצד חינוך "לאו מצוה ידי" (של הקטן), אלא דאבוה, דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר; משא"כ דעת התוס' (ברכות שם ד"ה עד) והר"ן (מגילה יט, ב) שהקטן שהגיע לחינוך נקרא מחויב בדבר מדרבנן. וכן משמע שיטת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ה הט"ו-ט"ז). ולכאן איך הטילו חכמים חיוב על הקטן, "חיובא לדרדקי (בתמי") (פסחים קטז, א). ומסביר הרבי, שגם לדעת התוס' והרמב"ם הטילו חכמים חיוב חינוך לכתחילה על האב, אבל היות שחיוב האב הוא שהבן יקיים המצות, נקרא הבן ג"כ מחויב בדבר. ועיי"ש בפרטיות, ואיך שעפ"ז מסביר עוד כמה פלוגתות הראשונים.

עד"ז י"ל בנדר"ד: כשחל חיוב מיטב מטעם שיש להניזק זכות לקבל עידית מהמזיק. יש לחקור האם עיי"ז נמשך שישנו חיוב על המזיק ג"כ, כי סו"ס זכות הניזק הוא לקבל מהמזיק, א"כ אולי גם המזיק כבר נתחייב בזה. ובפשטות זה תלוי בהנ"ל: אם אמרי' שחיוב נמשך, גם בנדר"ד יתחייב המזיק. אבל אם אין מקבלים סברא זו, גם כאן לא יתחייב.

ובזה הוא דנחלקו ר"י ור"ע: לר"י אכן נמשך החיוב, ולכן אין סתירה בין הגז"ש והקרא. כי מהגז"ש ידעינן שזהו דין מטעם זכות הניזק, והקרא מודיע שזכות זה נמשך על המזיק, ונעשה זה חיובו, והיות שהמזיק כבר מחויב בזה, מוכרח הוא ליתן שדה היותר טובה. וכנ"ל, שאם זה חיוב על המזיק אא"פ לו ליפטר ע"י נתינת הפחות. [ואף שחייב ליתן רק עידית דניזק, כי זהו רק זכות הניזק, מ"מ חיוב וזכות זה נמשך על המזיק, והמזיק כבר מחויב להשלים זה, ולכן אא"פ לו ליפטר ע"י נתינת הפחות].

משא"כ ר"ע לא ס"ל כן, ולכן לדעתו, באם דרשינן הגז"ש שבדניזק שיימינן, הרי שזהו רק זכות הניזק. וא"כ אין בזה שום חיוב על המזיק. והי' צ"ל הדין שיוכל המזיק ליתן הפחות שבשדות. ואם נאמר שהקרא מגלה שאכן צריך ליתן הטוב יותר, ה"ז סתירה להגז"ש. ולכן אין לו

ברירה אחרת, רק ללמוד הקרא כפשוטו, ולא לקבל הגז"ש כלל. כי "לא אתי גז"ש ועקר לי' לקרא".

והנה, לכאור' כהנ"ל הוא רק לפי השיטה הא' ברא"ש, אבל לשיטה הב' אי"צ לכ"ז, כי לשיטה זו משמיענו הקרא שיש גם דין מיטב דמזיק. וא"כ, מעיקרא אין להקשות למה צריך קרא לזה, כי לא היינו יודעים זה בלי הקרא, וא"כ אי"צ ליתן כל ההסברה הנ"ל. אבל לאידך, לפי"ז אי"מ למה ס"ל לר"ע שהגז"ש והקרא סותרים זא"ז. והנה י"ל שאינו מוכרח לומר כן, כ"א י"ל שגם לשיטה הב' אין הפי' שלר"י לפעמים בדניזק שיימינן, ולפעמים בדמזיק שיימינן, כ"א תמיד בדניזק שיימינן, והחיוב הוא תמיד רק זכותו של הניזק. ומזכות זו דהניזק נמשך גם על המזיק, שגם עליו יש חיוב, וכנ"ל לשיטה הא', אלא לשיטה הב' ס"ל שהמשכת החיוב הוא כ"כ, שלא רק שזה גורם שגם על המזיק מוטל חיוב ליתן עידית דניזק, כ"א שזה גורם שמחויב ליתן עידית דידי', אבל זהו רק כתוצאה מחיוב עידית דניזק.

ובזה מתורץ למה אמר ר"י "מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק", גם לשיטה הב' ברא"ש, כי גם לשיטה זו בעיקרו הוא חיוב מטעם זכות הניזק.

ובמילא גם לשיטה זו ברא"ש מובן למה מיאן ר"ע לקבל הגז"ש כי זה עוקר הקרא, וכנ"ל, שלא ס"ל שאמרי' סברא זו שנמשך החיוב מא' להשני, ובמילא אם מקבלים הגז"ש ה"ז רק זכות הניזק, וכבר אין לומר שאהני קרא שעיי"ז יש חיוב מיטב על המזיק (ועד כדי כך שצריך ליתן עידית דידי'). ובמילא מוכרח ללמוד הקרא כפשוטו, ואז אאפ"ל שאתי גז"ש ועקר לי' לקרא.

והנה ע"פ הנ"ל יש לתרץ קושיית רעק"א (בגיטין מח, ב), כשהגמ' רוצה לתרץ למאי אהני קרא לר"י, למה לא אמרה כפשוטו, שאהני קרא שאם אין לניזק נכסים כלל, שצריך המזיק לשלם מעידית שלו, היינו שבאופן זה בדמזיק שיימינן.

בשלמא לשיטה הא' ברא"ש, שאין הכוונה שאם אא"פ ליתן עידית דניזק, חל עליו ליתן עידית דמזיק, כ"א תמיד הוא עידית דניזק [אלא שגילתה התורה שבאם אין לו שדה בשווה לעידית דניזק, כ"א שדה יותר טובה ושדה גרועה, שצריך ליתן היותר טוב], הנה באמת כשאין נכסים לניזק כלל לא יוכרח ליתן לו עידית דידי', כי אין דין כזה ליתן עידית דמזיק. אבל לשיטה הב' ברא"ש, שבאם אא"פ ליתן עידית דניזק חייב

בעידית דמזיק, למה לא פי' בגמ' שהקרא אתי להיכא שאין נכסים כלל לניזק, ואי אפשר לו לטעון עידית דניזק, שאז חייב המזיק בעידית ידי'. אמנם ע"פ הנ"ל, גם בשיטה הב' אין הכוונה שיש דין עידית דמזיק (כשאינן בעידית דניזק), כ"א שתמיד צ"ל עידית דניזק, אלא שחייב זה של זכות הניזק נמשך גם על המזיק ועידית שלו, והוא נמשך מן החיוב שחל מטעם הניזק ועידית שלו. היינו שתמיד לכתחילה חלה חיוב על עידית דניזק, ואם אא"פ להמזיק ליתן לו שדה בשווה לעידית דניזק, נמשך חיוב זה על המזיק ועידית שלו. ולכן היכא שאין להניזק נכסים כלל, הרי שמעולם לא חל החיוב על עידית דניזק, אין כאן מה להמשיך על המזיק ועידית שלו, ובמילא באמת לא יתחייב המזיק ליתן עידית שלו. ומטעם זה, אא"פ להגמ' לפרש, שלר"י אהני קרא להיכא שאין לניזק נכסים כלל, כי אם לזה קאי הפסוק, ה"ז דין חדש שיש חיוב מיטב דמזיק מצ"ע. וזה סותר הגז"ש, גם לשיטת ר"י, שהרי כנ"ל כל הטעם שאין זה סותר, כי הכל דין אחד, אבל אם זה דין חדש ה"ז סותר, ולכן מוכרחת הגמ' לומר שאהני קרא להיכא שיש נכסים להניזק, ונמשך החיוב מן הניזק על המזיק. וכנ"ל.



חיובי השומרים בתור "נזיקין"*

הרב חיים גרשון שטיינמנעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרות

בב"ק דף ד: בנוגע ל"ג אבות נזיקין שמונה ר"א, וביניהם הד' שומרים [שנקראים בגמרא "נזקי גופו"]. כתב רש"י: "כל הנך דר"א הוא עצמו מזיק, דהנך ד' שומרים הן עצמם הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי, ובנזקין דאזיק גופו לא קמיירי מתני'".

ומקשים בזה מהמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תמג קו"א סק"ב "אלא ע"כ צ"ל דמה שש"ח חייב על הפשיעה, אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו בשמירתו, חסה עליו התורה ופטרותו, דמה היה לו לעשות,

(*) בהבא לקמן ראה מש"כ בקובץ מגדל אור חוברת ה. וכן ראה מש"כ בזה בגליונות הקודמים, ובפרט ידידי הר"ש זאיאנץ שי', ומ"מ לא נמנעתי לכתוב, כדי להגדיל תורה ולהאדירה."

ובש"ש החמירה יותר ובשואל יותר ובלוה יותר, ע"ש [נומובא ע"י רבינו זי"ע בקונטרס ענינה של תורת החסידות הע' 103, "בקצוה"ח ס"מ סק"ד, שכל זמן שהפקדון בעין, אין חיוב השבה על השומר [ורק כשפשע (או שנגנב ונאבד - בשומר שכר) אז נעשה עליו חיוב תשלומין]. ולכא' מפשטות דברי רש"י משמע כדברי ה'קצות' שחיוב התשלומים של שומרין הוא מחמת שלא שמרו כראוי. שהרי לדברי אדה"ז אין החיוב מחמת שלא שמרו כראוי, אלא מחמת שלא החזיר החפץ בפו"מ.

וי"ל בזה, בהקדים שלכא' דברי אדה"ז עצמן סותרים זא"ז, שכתב בסי' ת"מ ס"י בהגהה "אע"פ שקיבל עליו לשמור שמירה מעולה כדרך השומרים, ואם יפשע בשמירתו ולא ישמרנו כדרך השומרים יתחייב לשלם לו, אין זה נקרא קבלת אחריות להיות הפקדון נחשב כשלו ע"י כן, כיון שקבל עליו אחריותו, אלא זה נקרא קבלת השמירה בלבד שקיבל עליו שישמור חמצו של נכרי, אם יפשע ולא ישמרנו יפה חייב לשלם לו, שהפושע כמזיק בידים, כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים, והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו".

ולכא' משמע שם, שטעם החיוב (של ש"ח) הוא מצד שפושע כמזיק, ולכן חייב לשלם, אבל בלא"ה שם לא הי' מחוייב לשלם, שלכן אינו נקרא "קבלת אחריות" כמבואר שם. והרי בסי' תמ"ג מבאר אדה"ז שגם ש"ח חיובו הוא מצד שיש עליו חיוב השבה (ורק שבגו"א וכו' פטור מכיון שחסה עליו רחמנא).

וי"ל שהביאור בזה ע"פ לשון אדה"ז גופא בסי' ת"מ הנ"ל, שכתב "שהפושע כמזיק בידים כיון שקיבל עליו לשמור". היינו שזה גופא שחייב על הפשיעה הוא מחמת שקיבל עליו לשמור מתחלה, והיינו כמ"ש בסי' תמ"ג שמחמת קבלת השמירה נתחייב להשיב, אלא שמ"מ בש"ח חייב דוקא בפשיעה, כי בגו"א כל חיובו הוא רק מחמת החיוב השבה שעליו, וכיון שאין עליו קבלת אחריות, לכן חסה התורה עליו ופטרה אותו. משא"כ בפשיעה כיון שהוא מזיק בידים שהוא בסתירה לעצם קבלת השמירה שקיבל על עצמו (וכאילו נאמר שהפשיעה הוא "מעשה לסתור" את עצם קבלת השמירה שלו), לכן הוא חייב כיון שהוא "כמזיק בידים". והיינו, שבעצם החיוב שיש עליו נובע מקבלת השמירה שלו (שמצד זה יש עליו חיוב השבה), אלא שבש"ח הנה בגו"א ואונס פטרה אותו תורה (שחסה רחמנא עליו), משא"כ בפשיעה כיון שהוא סתירה לעצם קבלת השמירה שלו (שתמורת שמירה - פשע), לכן הוא

"כמזיק בידים" וחייב. אבל החיוב בפשיעה גופא הוא מחמת חיוב ההשבה שעליו שהי' בתחלה. והא שחסה עליו תורה בגו"א הוא מחמת שהוא רק ש"ח לכן חסה כל זמן שאינו סותר עצם קבלת השמירה שלו (ואינו עושה "מעשה לסתור" את עצם חיוב ההשבה שלו).

ואולי י"ל עד"ז גם בנוגע לשאר השומרים, שבש"ש (עד"מ) הרי חיוב ההשבה שעליו הוא יותר חזק מאשר בש"ח (כיון שמקבל שכן לשמור), וממילא הרי י"ל שביחס לקבלת השמירה שקיבל ע"ע, הרי גו"א (שלא באופן של אונס) הוא כעין גדר של פשיעה. והיינו שנתנית אפשריות של גו"א, הוא כסתירה לעצם קבלת השמירה שעליו וממילא חייב, משא"כ באונס חסה עליו התורה ופטריו.

ואם כנים הדברים, הרי י"ל שזהו מש"כ רש"י שחיוב הד' שומרים הוא מחמת ש"הן עצמם הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי", שהגם דיסוד חיובם הוא מחמת קבלת השמירה וחיוב ההשבה שעליהם כמ"ש אדה"ז, מ"מ חיובם בפועל הוא מחמת שלא שמרו כראוי, שהוא בסתירה לעצם קבלת השמירה שלהם. משא"כ מתי שמרו כראוי, הנה הגם שיש עליהם חיוב השבה, התורה חסה עליהם ופטרים כמ"ש אדה"ז [ועד"ז צ"ע לענין שואל, וכבר דנו בזה המפרשים שלכאור' אין גדר מזיק בשואל כיון שחייב גם באונס].



לוחשין על נחשים ועקרבים בשבת*

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הרב חב"ד, אה"ק ת"ו

איתא בסנהדרין (קא, א): "לוחשין לחישת נחשים ועקרבים בשבת". ופירש"י: בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה" עכ"ל.

וכן כתב המחבר בשו"ע או"ח (סי' שכח סמ"ה): "לוחשים על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה".

ותמה ע"ז בספר 'באר שבע' [בחיידושיו על סנהדרין שם] פליאה עצומה: "פרש"י "בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה". ואני

(1) וצ"ע, אם שייך לומר סברא זו.

(*) נכתב בט' אייר ה'תשכ"ח, בחצרות כ"ק אדמו"ר שליט"א (ז"ע).

אומר אחר אלף מחילות מעצמותיו הקדושים, לא כן אבי, ח"ו פה קדוש יאמר דבר זה, שהרי משנה שלמה שנינו בפרק שני דעדות, הצד נחש בשבת אם מתעסק שלא ישכנו פטור, ואם לרפואה חייב וכו'. ובסוף פרק האורג (קז, א) אמר שמואל דהאי פטור - פטור ומותר הוא, א"כ אי אפשר לומר שהברייתא בא לאשמעינן דאין בכך משום צידה, שהרי אפילו הצד ממש שלא יזיקו מותר לכתחילה, א"כ מאי ואין בכך משום צידה, דמשמע אבל בצד ממש שלא יזיקו אסור. וכבר היה אפשר לו לפרש שהברייתא בא לשמעין דאין בכך משום רפואה דומיא דאינך, וכן משמע מדברי הטור שקבע דין זה בסי' שכ"ח ולא קבע דין זה בסי' שט"ז בדיני צידה, כמו שכתב שם המשנה דעדות הצד נחש כו'. והרב המחבר שו"ע בסי' שכ"ח נגדר אחר דברי רש"י וחסב שהטור פירש ג"כ כדפרש"י מדהעתיק בס' בית יוסף על דברי הטור הברייתא עם פרש"י. ואני אומר אחר המחילה מכבוד תורתו בכאן כבודו הגדול במקומו מונח, אבל אגב חורפי' לא דק" וכו' עכ"ל.

והנראה בזה לתרץ בהקדם מ"ש בשו"ע רבנו הזקן סי' שכח ס"נ: "לוחשין על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו, אע"פ שאינן רצין אחריו, ואין בכך משום צידה, ואפילו להמחייבים במלאכה שאצל"ג". עכ"ל.

וצ"ב למה שינה רבנו הזקן מלשון המחבר ומוסיף "אע"פ שאינן רצין אחריו". וידוע שכל דבריו המה "בדקדוק גדול לא חסר ולא יתר אות א'" [הסכמת הרבנים בני המחבר בתחילת ספר התניא].

והנה בסי' שטז סי"ז כתב רבינו הזקן: "ואפי' לכתחלה מותר לצוד כל מיני רמשים שדרך להזיק, כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהם אפי' במקומות שאינן ממיתין בנשיכתן, ואפי' אין רצין עתה אחריו כלל, אלא שחושש על העתיד שמא ירצו אחריו או אחר אדם אחר וינשכוהו, או שמא לא ישמר עצמו מהם וינשכוהו, או שמא יזיקו לאחרים שלא ידעו להשמר מהם, שכיון שאינו צדן אלא בשביל להנצל מהזיקן ה"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואף שכל מלאכה שאצל"ל פטור אבל אסור מד"ס, כאן התירו חכמים לנכרי מפני חשש היזק הגוף, ואף להאומרים שמשאצ"ל חייב עליה ואין מחללין שבת במלאכה גמורה של תורה בשביל היזק הגוף אלא בשביל סכנת נפשות, מ"מ כאן כיון שאינו צדן כדרכו אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק, שכופה עליהן כלי או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו, לפיכך התירו לעשות כן אפילו ברמשים שאינן ממיתין כלל אלא שמזיקין בלבד", עכ"ל.

והנה בדין שמותר לצוד נחשים ועקרבם שלא יזיקו, כותב רבנו: "ואפילו אין רצין עתה אחריו כלל, אלא שחושש על העתיד שמא ירצו אחריו או אחר אדם וינשכוהו", וכאן בסי' שכח גבי לוחשין על נחשים ועקרבם שלא יזיקו כותב רבנו "אע"פ שאינן רצין אחריו", ולא כותב "שאינן רצין עתה אחריו". וצ"ל למה שינה רבנו, דבסי' שטז כותב "עתה" ובסי' שכח אינו כותב "עתה"?

והנה בגמ' שבת (קיד, ב) נאמר: "שבות קרובה התירו, שבות רחוקה לא התירו". ופרש"י שם בד"ה שבות קרובה: "כלומר, דחייב שבות התירו לצורך דבר קרוב, ולא לצורך דבר רחוק" עכ"ל. וכ"ה בפסחים (מז, א). ובפרש"י שם ד"ה שבות קרובה: "של יום טוב עצמו, או של אותה שבת עצמה, שצריכה לבו ביום, במקדש התירו. ובד"ה שבות רחוקה, לדחות שבות יום טוב זה בשביל שבת שניה, לא התירו במקדש" עכ"ל.

ומעתה מיושב היטב תמיהת ה'באר שבע', דהך דסנהדרין ללוחשין על נחשים ועקרבם מיירי אפילו גבי שבות רחוקה, דלא רק שלא רצין עתה אחריו כלל, אלא שגם אינו חושש על העתיד הקרובה שמא ירצו אחריו או אחר אדם אחר, אלא דהחשש הוא על העתיד הרחוקה - "אע"פ שאינן רצין אחריו", אפ"ה מותר הדבר רק מפני "שאינן בכך משום צידה", כלומר שמעיקרא לחישת נחשים אינו בכלל בגדר של מלאכת צידה כלל, דאילו היה בגדר מלאכת צידה, היה באמת אסור, משום דשבות רחוקה לא התירו, והרי כאן מיירי גבי שבות רחוקה, כנ"ל.

משא"כ בסי' שטז ובמשנה דעדיות ובגמ' דשבת קז, א. מיירי בצידה ממש, שחושש על העתיד הקרובה בלבד, משא"כ גבי חשש על העתיד הרחוקה באמת אסור לצוד אפילו "שאינו צדן כדרכו אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק, שכופה עליהן כלי" וכו', כיון דכל ההיתר הוא משום דהוי מלאכה שאצל"ג, שבעצם פטור אבל אסור, וכאן התירו חכמים את השבות מפני חשש היזק הגוף, וזה אינו אלא בשבות קרובה, אבל גבי שבות רחוקה לא התירו, ואף למ"ד דמשאצל"ג חייב, התירו לצוד שלא כדרכו, שמתעסק בהם שלא יוכלו להזיק ע"י שכופה עליהם כלי וכו', זה רק לגבי חשש על העתיד הקרובה בלבד, משא"כ לגבי חשש לעתיד רחוקה לא התירו שבות. וההיתר של לחישת נחשים מיירי אפילו בשבות רחוקה, כיון שאינו

מעיקרא בגדר מלאכת צידה כלל, וא"ש מאד ולק"מ קושיית ה'באר שבע'.

ולפי"ז מבואר היטב מה שהוסיף רבנו הזקן "אע"פ שאין רצין אחריו" עמ"ש בגמ' ובשו"ע, דהיינו כדי לבאר עומק כוונת הגמ' והשו"ע דמיירי גבי שבות רחוקה, וכדי להשמר מפליאתו של ה'באר שבע', ושזהו "אפילו להמחייבים במלאכה שאצל"ג". ולפי"ז מבואר גם ההבדל שבין סי' שטז שכתב "עתה" לסי' שכח שלא כתב "עתה" וא"ש.

וזה דלא כמ"ש הב"ח בסי' שכח [אות מה - בטור שם הוצאת מכון ירושלים] על לוחשין לחישות נחשים ועקרבים וכו'. "בפרק חלק. ופירושו כשרואין שבאין להזיק לוחשין לחש כדי שיעמדו במקומן ולא יבואו להזיק ואין בכך משום צידה", עכ"ל - דאם מיירי "כשרואין שבאין להזיק" קשה על זה תמיהתו העצומה של ה'באר שבע'. דמאי קמ"ל? והרי גם צידה ממש מותר בזה האופן, ולדעת כולם כנ"ל, אלא לפמ"ש רבנו הזקן דמיירי בשבות רחוקה ש"אע"פ שאין רצין אחריו" א"ש מאוד.

ולפי"ז יבואר עוד שינויים שיש בנידון שלנו, דבסי' שטז ס"ז כתב המחבר "הצד נחשים ועקרבים בשבת . . בשביל שלא ישכנו מותר", ובסי' שכח סמ"ה כתב המחבר "לוחשים על נחשים ועקרבים שלא יזיקו ואין בכך משום צידה", דלמה כאן נאמר "ישכנו" וכאן "יזיקו"? - אלא דלפי הנ"ל א"ש, ד"ישכנו" מתאים יותר להיזק קרוב שהוא לפנינו "שרואין שבאין להזיק", משא"כ "יזיקו" משמע יותר לחשש היזק רחוקה. וגם במשנה דעדיות ובגמ' דשבת (קז, א) נאמר "שלא ישכנו", משא"כ בגמ' דסנהדרין נאמר "שלא יזיקו", וא"ש.

ועפ"י יבואר גם מ"ש הלבוש בהל' שבת (סי' שכח סמ"ה): לוחשים על נחשים ועקרבים שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה, שאין זה דרך צידה, "עכ"ל. ולכא' יש כאן יתור וכפל לשון, דמאי קמ"ל "שאין זה דרך צידה", והלא קאמר ש"אין בכך משום צידה"?

ברם, לפי הנ"ל א"ש מאד, ואין כאן כפל לשון, דבמה שאמר ש"אין בכך משום צידה" אפשר להבין (ולטעות) שהכוונה, שרק אינו עובר בנדו"ד על האיסור של צידה (כמו שהכוונה הוא בסי' שטז הנ"ל), אבל הפעולה עצמה הוא בגדר מלאכת צידה, וע"כ מוסיף "שאין זה דרך צידה", כלומר שאין זה מעיקרא בכלל בגדר מלאכת צידה, אלא שזה

רק כעין פעולת שכנוע שעוצר את הנחש במקומו שלא יבוא להזיק, ותו לא.

ולפי"ז ניחא מה שהעיר ה'באר שבע' שהיה צריך לקבוע דין זה דלוחשין על נחשים וכו' בסי' שטז בדיני צידה, ולא בסי' שכח דמיירי מדיני רפואה וחולה בשבת, כיון דהך דלוחשין באמת אינו שייך מעיקרא בכלל דיני "צידה האסורה המותרת בשבת" (לשון רבינו בכותרת של סי' שטז), אלא שזה שייך לדיני "חולה בשבת", כדי להשמר מחולי ע"י נשיכת הנחש והעקרב, וא"ש.

והא דהצריכו להתיר לחישת נחשים ועקרבים בשבת רק במצב שלא יזיקו, ואפילו שהוא חשש רחוק (וכ"ש קרוב, כמובן), אבל סתם כך אסורה לחישה בשבת, זהו מטעם דאסור להרבות בשיחה בטילה בשבת, שנאמר ממצוא חפצך ודבר דבר, וע"ד שכתב הרמב"ם בהל' עבודה זרה (פי"א הי"א) [שה'באר שבע' מביאו ע"ש]: "מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום הנשיכה ואפילו בשבת, כדי ליישב דעתו ולחזק לבו". והיינו שהרמב"ם חולק על רש"י במ"ש בגמ' סנהדרין דלוחשין על נחשים וכו', מירי לאחר הפציעה "כדי שלא תטרף דעתו עליו", משא"כ רש"י ושאר הפוסקים ס"ל דמיירי לפני הפציעה כדי למנוע אותה, ואשמעינן דמותר, ואין בנדו"ד האיסור דדיבור של חול.



ע"כ מה שכתבתי ואתי בכתובים מלפני לד' שנים. וכעת ראיתי בגליון רנו שדן בזה הרב שלום דובער וולפא שי', שמביא תוכן תמהית ה'באר שבע', וכתב ע"ז לתרץ: "וכמובן שמצוה ליישב את דברי רש"י, איך כתב שהחידוש הוא שמותר לצוד הנחש בלחישה, אחר שצידה ממש מותרת בשבת בשביל שלא ישכנו.

"ומעתה נעיין בשו"ע אדה"ז, ונראה איך שבמתק לשונו תירץ גם את קושיית התוס' הנ"ל (שבת ג, א. ד"ה הצד נחש), וגם את קושיית ה'באר שבע', ומבלי שיזכיר קושיותיהם כלל.

"וכך כתב אדה"ז בסימן שטז סט"ז-יז: "כבר נתבאר בסי' רעח, שיש אומרים שאין איסור מן התורה אלא במלאכה הצריכה לגופה, דהיינו שצריך לגוף הדבר שהמלאכה נעשית בו. לפיכך... ההורג נחש בשביל שלא יזיקנו, הרי זו משאצ"ל, כיון שאין צריך לא לגוף הנחש ולא לדמו, ואינו הורגו אלא כדי להנצל מהזיקו. וכן הצד אינו חייב

אלא אם כן יש לו צורך בגוף הדבר הניצוד עצמו. . ואפילו לכתחילה מותר לצוד. . נחשים ועקרבים וכיוצא בהם. . שמכיון שאינו צדן אלא בשביל להנצל מהיזקן הרי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ואף שכל מלאכה שאצ"ל פטור אבל אסור מדברי סופרים, כאן התירו חכמים לגמרי מפני חשש היזק הגוף".

"(עד כאן הוא הפשט הפשוט, ועתה מוסיף אדה"ז את חידושו:)
 "ואף להאומרים שמשאצ"ל חייב עליה ואין מחללין שבת במלאכה גמורה של תורה בשביל היזק הגוף אלא בשביל סכנת נפשות, מ"מ כאן כיון שאינו צדן כדרכו אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק, שכופה עליהן כלי או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו, לפיכך התירו לעשות כן אפילו ברמשים שאינם ממיתין כלל אלא שמזיקין בלבד".

"ובזה מתרץ אדה"ז קושיית התוס' הנ"ל, כי אף ששמואל סובר כרבי יהודה, מ"מ ההיתר לצוד לכתחילה נחש המזיק בשבת, הוא לדברי הכל, גם לר"י המחייב במשאצ"ל, והטעם הוא כי אין זה בדרך צידה, וכשאינו כדרכו האיסור הוא מדרבנן, והם התירו במקום צער.

"ובמהמשך לזה כותב אדה"ז בסימן שכח סיף נ': "לוחשין על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו אע"פ שאינם רצין אחריו, ואין בכך משום צידה ואפילו להמחייבים במלאכה שאינה צריכה לגופה". והיינו שהולך בזה לשיטתו, שההיתר של "צד נחש" אינו רק משום משאצ"ל, אלא גם לר"י ומשום שאינו בדרך צידה. ולכן צריך לחדש שגם כאשר מביאים מומחה חובר חבר, שדרכו לצוד בדרך של לחישה נחשים ועקרבים, מ"מ גם זה אינו דרך צידה ובמקום צער והיזק מותר לכתחילה. ובזה מתרץ אדה"ז את קושיית ה'באר שבע' על רש"י. ע"כ.

ובמח"כ איני רואה כאן שום תירוץ על קושיית ה'באר שבע', דכמו שקשה לדעת רבי שמעון דס"ל דמלאכה שאצ"ל ג פטור, אבל הכא התירו לגמרי מפני חשש היזק הגוף, א"כ מה החידוש במה שהתירו לחישה על נחשים ועקרבים, לאחר שצידה ממש מותרת בשבת? ה"נ קשה גם לדעת רבי יהודה דס"ל דמלאכה שאצ"ל ג חייב, מ"מ כאן כיון שצדן שלא כדרכו, שמתעסק בהם שלא יוכלו להזיק, התירו לעשות כן מפני חשש היזק הגוף, א"כ מה החידוש בהיתר דלחישה על נחשים ועקרבים, לאחר שצידה ממש [שלא כדרכו] מותרת בשבת?

וגם מ"ש שההיתר להאומרים דמשאצ"ל ג חייבים עליה זהו חידושו של אדה"ז, ז"א, דכבר כתב כן המג"א שם סקי"ב, ע"ש. וגם מבואר כך

ברמב"ם הל' שבת (פ"י הכ"ה), דס"ל דמשאצל"ג חייב כרבי יהודה, ע"ש. ועי' ערוך השלחן (סי' שט"ז סי"ט).

וגם מזה שכתב רבנו הזקן "ואפילו להמחייבים במלאכה שאצל"ג" ובוא"ו המוסיף, מבואר דהחידוש כאן הוא גם לדעת אלו שפוטרים במלאכה שאצל"ג.

ולפי דבריו, צ"ב למה מוסיף רבנו הזקן "אע"פ שאינן רצין אחריו" עמ"ש בגמ' ורש"י ובשו"ע?

ומה יעשה הרב וולפא בדעת המחבר שפסק להיתר בסי' שטז ס"ז לדעת רש"י דמשאצל"ג פטור, דקשה תמיהת ה'באר שבע', דלפי"ז מיותר פסק המחבר בסי' שכח סמ"ה דלוחשין על נחשים ועקרבים בשבת, לאחר שכבר צידה ממש מותרת?

ברם לפמ"ש לעיל, הכל א"ש ולק"מ.

ומה שהקשה הרב וולפא עוד: "ועדיין צריך לי עיון, למה הכניס אדה"ז הלכה זו בסימן שכח, ששם מדובר בעניני רפואה, שזה היה מתאים אם היה מפרש דין זה כהרמב"ם, אבל לשיטתו היה לו להכניס ההלכה בסימן שטז, בהמשך לעיקר הדין של היתר צידת הנחש. ואבקש מהקוראים להשתדל ליישב זאת". עכ"ל.

הנה ה'באר שבע' כבר עמד ע"ז, ע"ש כנ"ל. ברם לפי מה שביארתי לעיל, א"ש מאד למה הכניסו המחבר ורבנו הזקן הלכה זו בסי' שכח ולא בסי' שטז, כי באמת הך דלוחשין וכו' אינו שייך מעיקרא בכלל דיני "צידה האסורה והמותרת בשבת", אלא שזה שייך דווקא לדיני רפואה וחולה בשבת, כדי להשמר מחולי ע"י נשיכת הנחש והעקרב, וא"ש מאד כנ"ל.

גם מה שמיישב הרב וולפא קושיית התוס' בשבת (ג, א) ד"ה הצד נחש, עם חידושו של אדה"ז, כבר תירץ כן הערוך השלחן בהל' שבת סי' שטז סע' יט: "ובזה מתורץ קושיית בה"ג בתו"ס ריש שבת ד"ה הצד ע"ש ודוק".

והנה בספר 'אורה ושמחה' על הרמב"ם הל' שבת לש"ב הרה"ג ר' יוסף קדיש בראנדסדארפער שליט"א, כתב בפ"י הכ"ה עמ"ש הרמב"ם שם: "כיצד הוא עושה כופה עליהן או מקיף עליהן או קשרן כדי שלא יזיקו". - "משמע מדברי הרמב"ם דאסור לקחתו בידים ולהשליכו, ולא התירו אלא דוקא בכפיית כלי וכדומה שאינו נוטלו כלל וכלל (משום

שלא יהא נראה כצד לצורך, ואולי משום איסור מוקצה) ועיין בשו"ע סי' שט"ז (ס"ז) דמשמע דמותר אפילו לקחתו בידים ולהשליכו, אמנם לשון הרמב"ם משתמע דאסור בכה"ג. ואפשר נמי דכוונת הרמב"ם למעט גם שלא יצודו במצודה ר"ל להעמיד מצודה בפניה אלא יעשה דוקא שלא כדרך צידה, וק"ל. עכ"ל.

ונראה דכיון שהרמב"ם ס"ל (פ"א ה"ז מה' שבת) כרבי יהודה דמשאצל"ג חייב, לפיכך לדידי' אסור לקחתו בידים ולהשליכו, משא"כ המחבר שמתיר, ס"ל כר"ש דמשאצל"ג פטור. וכמ"ש רבינו הזקן בסי' שטז סי"ז הנ"ל. ולפי"ז מיושב מה שהקשה הרמ"ך כאן. וראה בהגהות והערות לטור או"ח סי' שטז (הוצאת מכון ירושלים) לאות ז ס"ק כב. ולפמ"ש רבינו הזקן והמג"א (סקי"ב), א"ש מאד.



אדם המזיק [גליון]

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בגליון דש"פ וירא [תתכ"ה] הביא הרב בא"ז ווינער שי' (בעמ' 38) פלוגתת התוס' והרמב"ן באם האדם חייב על נזקיו גם באונס גמור או לא, דהרמב"ן ס"ל שכן והתוס' חולקים עליו. (ובביאור יסוד פלוגתתם, ראה בגליון העבר מה שכתב בזה הגרא"ב גערליצקי ואכהמ"ל).

וכתב, דלפי הרמב"ן צ"ע בדברי הגמ' שמש"כ במשנה "ושמירתן עליך, קאי גם על אדם, אלא שלגבי אדם צ"ל "אדם שמירת גופו עליו", דהמשמעות הוא שחיובו של האדם הוא מחמת העדר שמירתו, והרי להרמב"ן גם באונס גמור חייב, ומובן שאין זה נובע מהעדר השמירה?!

(ולכן מבאר שלפי הרמב"ן צ"ל פירוש אחר בשמירת גופו עליו (ע"פ דברי הצפ"נ על הסוגיא), שאינו קשור עם הפירוש הרגיל בשמירה, וכתב עוד שמדברי רש"י בפירוש הסוגיא לא משמע כן ראה בדבריו).

ויש להעיר, שכל קושייתו הוא רק באם לומדים דמש"כ בהמשנה "ושמירתן עליך" הוא הסיבה להחיוב תשלומין שעליו. אמנם, לכאור' יש לפרש באו"א, שמילים אלו מוסבים על החיוב שעל האדם לשמור את נכסיו - ואת עצמו - שלא יזיק, דהרי בנוסף להחיוב תשלומין באם הזיקו יש גם איסור עליו שלא יזיק, וע"ז קאמר המשנה ד"שמירתן עליך",

וא"כ לכאור' סרה קושייתו. (ולפ"ז לא צריכים לומר דרש"י ס"ל כשיטת התוס' נגד הרמב"ן בדין אונס באדם המזיק (כפי שיוצא מדבריו הנ"ל), ואכן יש כמה ראיות שרש"י אזיל בזה כהרמב"ן ואכ"מ).

ברם, מה שכן יש להעיר על שיטת הרמב"ן מדברי משנתנו הוא מהלשון "שדרכן להזיק", ומסיק הגמ' שאדם ג"כ דרכו להזיק כשישן משום ד"כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא", ולכאור' לפי הרמב"ן, דהאדם חייב בכל מקרה על מעשיו (גם בלי שום פשיעה), אז למאי נפק"מ באם דרכו להזיק או לא? וכן הקשה גם הגריד"ס ב'רשימות שיעורים' שלו בריש מכילתין.

(ונראה, שזהו הטעם שהתוס' הביאו על דברי גמ' אלו מש"כ הירושלמי שאדם שישן והביאו כלים אצלו שהוא פטור, דזהו א' מהיסודות לשיטת התוס' נגד הרמב"ן - דלהתוס' הרי דברי הגמ' אלו הם רא' גדולה לשיטתו, דאכן גם החיוב דאדם קשור עם איזשהו פשיעה, ולכן הר"ז רק משום שדרכו להזיק).

ואואפ"ל הביאור בזה, ובהקדם דא' מהראיות שהתוס' מביאים לשיטתם - דאדם המזיק באונס גמור פטור - הוא מהגמ' (לקמן צט, ב) דטבח אומן ששחט בחנם וקלקל בשחיטתו דהוה פטור, דמזה רא' דבאונס ה"ה פטור, והרמב"ן מביא דברי התוס' וראיותיו (על הגמ' ב"מ פב, ב), ועל רא' זו כתב "שאין באומן הטועה במלאכתו משום מזיק".

והיינו, דהרמב"ן ס"ל שהפטור שם אינו מחמת אונס (דהרי לשיטתו אין אונס פוטר אדם המזיק) - אלא מחמת שאינו בגדר מזיק, דאומן העושה מלאכתו ה"ה בא לתקן ולא להזיק (ועיין במחנה אפרים הל' נזקי ממון סימן ה', שמוכיח שכן הוא שיטת רש"י בביאור הסוגיא, וזהו א' מהראיות לומר דרש"י ס"ל כהרמב"ן כמו שהזכרנו לעיל).

ועכ"פ יוצא מדברי הרמב"ן אלו, דאע"פ שאדם חייב בנזקיו גם באונס גמור, מ"מ הר"ז רק באם חל עליו במעשיו גדר "מזיק", משא"כ כשאינו בגדר מזיק (במעשה זו) אין עליו שום חיוב (ועיין בקונ' שיעורים להגר"י גוסטמן ע"ה שיעור א' אות ו', שמבאר דברי רמב"ן אלו ע"פ היסוד שהאריך לבאר שם, שעיקר המחייב במזיקין הוא "שם מזיק" שלהם, וכל שאין עליהם שם זה, אין בהם שום חיוב. ובשיעור י"ד אות יו"ד מבאר דבזה גופא פליגי התוס' והרמב"ן כאן (באם אפשר להביא את הדין דטבח אומן כרא' או לא) - דהתוס' ס"ל שבאדם א"צ "שם מזיק", ולכן הביא הרא"י מטבח אומן, משא"כ להרמב"ן דגם באדם בעינן שם מזיק, עיי"ש שהאריך כדרכו).

ולכאורה צ"ע, דבשלמא כשאדם מזיק בכוונה, או עכ"פ בפשיעה, מובן מדוע חל עליו שם מזיק במעשיו, אמנם כשמזיק בשוגג (או אפי' באונס לדעת הרמב"ן) מדוע חל עליו שם זה? ובס"א: כשמזיק בכוונה מובן מדוע ה"ה "מזיק"; וכשבא לתקן (כמו טבח אומן הנ"ל), מובן מדוע אינו נק' מזיק; אז במצב שאין לו כוונה לכאן או לכאן, מדוע מחשיבים אותו כמזיק?

ונראה לומר, ד(לשיטה זו עכ"פ) זו היתה כוונת המשנה בכתבה שגם אדם הוא "דרכו להזיק", והגמ' שקן"ט למצוא באיזה ציור הוה "דרכו" לכך, ואוקמוהו בישן. פירוש: בשעה שהאדם מזיק בכוונה לא צריכים לבאר מדוע הוה "מזיק" כנ"ל, אמנם בשעה שאינו מתכוין לכך, צריכים ביאור מדוע ה"ה בגדר מזיק? וע"ז קאמר הגמ' שהיות שדרכו להזיק בלי כוונה, והיינו כשישן, הרי זהו הסיבה והמקור שהוא נקרא "מזיק" על הזיקיו שנעשו בלא כוונה (וכאילו נאמר ש"ישן" הוה כמו "אב" למעשיו בלא כוונה, ולכן מכיוון שלגבי מעשיו כשישן נק' "מזיק" מחמת שאורחיה בכך, כבר קנה שם זה לענין כל הזיקיו שעושה בלי כוונה).

ומתורץ לפ"ז דברי המשנה אלו לשיטת הרמב"ן ג"כ, (ומתורץ לפי"ז ג"כ מה שהקשה עוד הגריד"ס (באותו קטע שהבאנו לעיל מדבריו), דלהרמב"ן ודעימיה, מדוע בכלל נכלל האדם במתניתין בהדי שאר המזיקין, והרי גדרו שונה לגמרי, שאינו מתחייב מחמת פשיעה בשמירתו, אלא מחמת עשייתו גרידא (אפי' באונס)? ולדברינו מתבאר בטוב שהמשנה כללו בתוך שאר המזיקין להשמיעינו שדין "מזיק" עליו, ושלכן אפשר להתחייב על עשיותיו).



חסידות

בלשון התו"א: נעשה מוחו ולבו זכים כו'

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בהערות וביאורים גליון תתכ"ו נדפסו איזה הערות של א' מידידי מירושלים עיה"ק, ונציין כאן קצת ע"ז:

קונטרס "והיה ביום ההוא"

(א) בתחילה הוא כותב אודות צילום של "פתח דבר" מוגה ע"י רבינו, למאמר ד"ה "והיה ביום ההוא" מאת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (המאמר נאמר לאחר השואה, ונדפס בסה"מ אידיש ע' 78 ואילך), ה"פתח דבר" הוא מן חודש אלול תשכ"ח.

וכותב המעיר: "כמדומני שבפועל לא נתפרסם קונטרס זה, או מפני שלא נדפס כלל או שנדפס והרבי ציוה לגנוזו (כמדומני שכן שמעתי באותם ימים)". ע"כ.

ולא היא, המאמר כן נדפס וי"ל אז בשנת תשכ"ח בקונטרס בפ"ע. וגם נשאר למזכרת אצל אספנים. הסיבה שכותב ההערה לא ראהו זהו כנראה מכיון שהוא קונטרס קטן הכמות ונדפס בפורמט קטן (אורכו ורוחבו הוא ע"ד הגודל של קובצי ה"לקוטי דיבורים") וכולל רק איזה עמודים. וכיון דזוטר אירכס (ע"י ב"ב י"ד ע"ב).

הדפסת המאמר אז הי' בקשר להתעוררות שלאחרי מלחמת ששת הימים. התעוררות זו דיבר עלי' רבינו בשיחת שמח"ת תשכ"כ ועוד שהו"ע "שופר גדול", וגם מרבינו היו אז מאמרים בהתחלה זו (ראה סה"מ מלוקט ח"ו בתחילתו).

ומ"ש המעיר שאפשר נדפס הקונטרס אבל הרבי ציוה לגנוזו, זהו דבר שאינו מסתבר וא"א לומר כן אלא אם כן ידוע ממקורות ברורים. וגם כי הלא המאמר נדפס בשלימות ועם הקדשה ונשאר למזכרת כו'.

[בהמאמר שם מדובר אודות ערב הגאולה שהשי"ת "וועט אויפשטורמען" את כל העולם ושתתעורר נקודת היהדות גם אצל הרחוקים. ומבאר שם בדרגת אובדים ונדחים וגם על חבלי משיח כו'. יעו"ש באריכות.



אגרת רבינו אל עוסק בצרכי ציבור

עוד מעיר שם, על מכתב רבינו שנדפס מעזבונו של הר"נ מינדל ע"ה, שכ' שם: "...ואף שהיותו עוסק בצרכי ציבור אינו מסייע ללימוד תורה ולעלי' בה, הרי מחובתו וזכותו של כל אחד ואחד מישראל להתגבר על קושיים..." עכ"ל.

וכותב המעיר: ולכאורה קביעה זו עומדת בסתירה לשיטתו של רבינו זי"ע החוזרת באגרותיו עשרות רבות של פעמים, שהעיסוק

בצדקה גשמית או רוחנית אינו מפריע ללימוד התורה, ואדרבה נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה ואלף פעמים כפשוטו וכו'. [ומצטט שם לדוגמא מאג"ק ח"ט ע' צט]. ומוסיף: "ואין לומר דבנדו"ד אין מדובר בעסקנות בחינוך על טהרת הקודש וכדומה, שהרי עכ"פ זו עסקנות בסיוע וסעד לילדים נזקקים, ולא גרעא מצדקה גשמית שעלי" אומר אדה"ז בתו"א בפירוש שנעשים מוחו ולבו זכים וכו'".

[וכתב בזה גם ידידינו הר"ר ברוך שי' אבערלאנדער (בגליון הקודם) מענין לשון הבבלי וירושלמי אם תורתן משתמרת או תורתן מתברכת].

"נעשים מוחו ולבו זכים כו"

ובמח"כ נפלאתי בזה, מה שייך דברי התו"א והשיחות קודש בענין נעשים מוחו ולבו זכים לאגרת פרטית זו. וז"ל בתו"א שם (א, ב) אחרי שמביא בענין אלף אורות של משה רבינו: וכך הוא בכל ישראל ע"י שמתקן מעשיו שהם בכח המעשה בעשי' גשמיית בבחי' רגלים נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, והנה להיות הדום לבחינת רגל שהוא בחינת כנסת ישראל דהיינו להגביה ולהעלותה ממטה למעלה הוא ע"י בחי' הארץ שהם מצות מעשיות וכללותן היא הצדקה.

ומזה מביא רבינו בשיחות ואגרות קודש, אשר אדם הלומד תורה ועוסק בעבודת ה' וכיו"ב, ובכל זאת הוא מפסיק מלימודו ועבודתו ויוצא לרחובה של עיר בכדי להתעסק ולהקים את סוכת דוד הנופלת נשמות ישראל שנפלו כו' להחזירם בתשובה ולהביאם לקיום מצות מעשיות. הנה עוסקים האלו הם בכלל דברי אדה"ז שהמתקן מעשיו בבחינת רגליים ובחינת צדקה שנעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, ואלף פעמים כפשוטו כו'.

אולם מה שייך כ"ז לאדם מסויים שעובד במשרד ממשלתי (איזה משרד ואיזה ממשלה שתהי') לומר עליו דרגות גבוהות אלו רק בגלל שהוא עובד במשרד של סעד. ולפי גישה זו הנה כל בני"י הם בגדר "נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה" כי הלא רובם עבודתם היא בדברים שיש בהם איזה תועלת לרבים ולישוב העולם (ובודאי רובם למדו בצעירותם איזה ענין הקשור לתורה). וגם נדון בזה גדר העוסק במצוה פטור מן המצוה מכיון שהוא עובד במשרד ממשלתי או סעד או כיו"ב שהו"ע של צדקה כו' אתמהה. (ועי' רמ"א ונו"כ הל' שבת סו"ס רמ"ח).

ובפרט כאן הלא בלשון המכתב המצוטט גופא מפורש אשר מדובר במי שלמד פעם תורה אך כעת אין לו עלי' בתורה. (עיי"ש בל' האגרת כמובא לעיל. וכשאין עלי' אז יש ירידה כידוע גם מאדה"ז ע"פ מי יעלה בחר ה').

והאמת אגיד, שלא בדקתי עתה בשיחות ואגרות קודש ביחס לאיזה דברים מובא בכל פעם ענין "נעשה מוחו ולבו זכים", אבל אין צורך לבדוק כי ברור שאין ענין זה שייך לתוכן אגרת זו.

עוסק במצוה פטור בו' – במצות צדקה

במה שנקטנו לעיל דוגמא של עוסק במצוה פטור מן המצוה, יכול להיות שאין זה מכוון כי בלא"ה במצות צדקה לא שייך כ"כ ענין עוסק במצוה שהיא מצוה תמידית בו' (וע"ד האמור בגמ' לגבי פרוטה דרב יוסף שהיא מילתא דלא שכיחא). ובכל אופן צריך לברר זה.

אבל העיקר הוא כי יש דרגות רבות בקיום המצות (ורק לעת"ל יהי' כמצות רצונין) וע"ד מ"ש הרמב"ם כמה דרגות בנותני צדקה. ולא כל עוסק או עובד בדבר טוב מגיע מיד לדרגה הכי נעלית. ובפרט ענין נעשה מוחו ולבו זכים ששייך רק בהעוסקים בתורה בו'.



לשון "אלף פעמים ככה"

עוד כותב שם בהערות: ולהעיר, שבמקום אחר מתבטא אדמו"ר על דברי התו"א הללו שהם "לשונו הזהב של רבנו הזקן, מדויק בכל התיבות ואותיות" (אגרות קודש ח"ג ע' סב). והוא פלא. עכ"ל בהערות.

ידידי הכותב אינו מפרש מה יש כאן פלא. ואולי ר"ל כי הלא אדה"ז לא כתב בעצמו את הדרושים שבתו"א, רק המהרי"ל אחיו של אדה"ז כתבם שהוא הי' הרושם והמניח את דרושיו של אדה"ז (ורק במקומות ספורים בתו"א יש לשון אדה"ז נ"ע עצמו). ואילו כאן באג' כותב שהוא לשון אדה"ז.

אבל פשוט כי הלא באוה"ת (ובכמה דרושי אדמו"ר מהר"ש) מדייק ומבאר את הלשון כאן "אלף פעמים ככה", ומדייק ומבאר בתיבות "אלף פעמים" ובתיבות "ככה" (ההבדל בין ג' הלשונות זה כה וככה ע"ש באריכות). והלא הצ"צ והמהר"ש לא באו לבאר לשונו של המניח המהרי"ל וכיו"ב, ואין זאת אלא שזהו לשונו של רבינו הזקן בעצמו.

(וצע"ק בסה"מ תקס"ה ח"ב ע' תשיא, שם הוא הנחת כ"ק אדהאמ"צ של מאמר זה).

ואגב, חיפשתי במפתחות וכו' לשון "אלף פעמים ככה", ולא נמצאו מקבילות בלשונות חז"ל. וכנראה זהו ביטוי אדה"ז כאן ואפשר נמצא גם בראשונים וכיו"ב.

ביאורי רבותינו נשיאינו

נציין כאן קצת באופן כללי איזה מקומות שמביא את התו"א בענין מוחו ולבו זכים כו':

בלקו"ת שלח לז, א: ועמ"ש ע"פ והארץ הדרום רגלי ע"י שמתקן מעשיו כו' נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה ע"ש והיינו לפי שע"ז ממשיכים ממקור הח"ע ופנימיותה כו'.

באוה"ת בראשית (כרך ו') תתרכו, ב (ולפני"ז נדפס בלקו"ת לג"פ), יש אריכות של שני עמודים לערך על לשון זה, ובין הדברים שם שזהו ע"ד אלף אורות דמשה ע"י נש"י שהם בחי' רגל, גם מאריך שם בהמשנה כל שמעשיו מרובין מחכמתו, ובענין אלף נכנסים למקרא. ושם: שבא לכלל שרי אלפי' שמאלף יוצא אחד להוראה ולכן כשנתמנה להורות כו' שהגיע לשלימות ונמצא כי ע"י מעשה [הלכה למעשה] נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים כו' כשמעשיו מרובים עד שבא להארת האצי' כו'.

ובאוה"ת מסעי ע' א'שסד, מקשר ג"כ לשון התו"א זה עם מעשיו מרובין מחכמתו, ומאריך ג"כ ע"פ בשתים יכסה פניו שהם תושב"כ ותושבע"פ ובשתים יכסה רגליו מעשה המצות מ"ע ומל"ת ובשתים יעופף הוא אהוי"ר דבלא דו"ר לא פרחין לעילא כו'.

והובא עוד (עם ביאור) גם במאמרי אדמו"ר מהר"ש, בסה"מ תרכ"ז ע' סח. תרל"ב. תרל"ד ע' קמ. תרל"ח ע' רלב ואילך וע' תמא ואילך (שם הוא מקביל להאוה"ת בראשית, וכמדומה ביתר אריכות). תער"ב ח"ב ע' תשט וע' א'קפח.

בסה"מ תרע"ו ע' קמד: וכמ"ש בתו"א בתחלתו ד"ה שמים כסאי שע"י מעשה המצות דוקא נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, וענין שמוחו ולבו זכים היינו מזיכוכ האותיות להיות כלים אל האור כו'. ובסה"מ תש"ח ע' 269: והעיקר הוא עסק התורה גם עם זולתו שזהו"ע צדקה וגמ"ח בנפשו שע"ז נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה. ועד"ז באריכות יותר בסה"מ תרפ"ט ע' 99.

ענין זה הובא פעמים רבות בשיחות ואגרות קודש, וקשה לצייןם כאן (מצד הריבוי) וצריך ע"ז ליקוט מיוחד.



מקור בשל"ה הק' לדברי אדה"ז בלקו"ת

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בד"ה 'תקעו' - לקו"ת דרושי ר"ה נד, א איתא: "כי הנה במצות לא תעשה, שאם עבר עבירה אחת קנה לו קטיגור אחד וכו', כמו ששינינו בפרקי אבות מאחר וישוב אל ה' וירחמהו מעורר רחמים רבים למעלה. . . וכתוב אם רחץ ה' כו' שעי"ז אומרים מחה והעבר פשעינו כו', שעי"ז הוא מוחה ומעביר הפשע והקטיגור, וכמאמר והרשעה כולה בעשן תכלה כי תעביר כו'". כלומר, בעשיית עבירה נברא קטיגור, והתשובה גורמת להשמדתו של אותו קטיגור "מוחה ומעביר הפשע והקטיגור".

ניתן להצביע על מקור לדבריו אלו בשל"ה הק' עה"פ עקב ט, כא: "ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל לקחתי ואשרוף אותו". ולכאורה קשה, איך אפשר לשרוף החטא שאין בו ממש? ואם קאי על העגל, היה לו לומר בקצרה ואת העגל אשר עשיתם. כבר הארכתי במ"א כי כל מצוה שאדם עושה נעשה ממנו מלאך, מן המצוה - מלאך קדוש. מן העבירה - מלאך משחית. הרי שהמצוה והעבירה ישנה בפועל עומד, ובע"ת צריך לראות שיתבטל המלאך המשחית העומד. וזהו ואת חטאתכם אשר עשיתם לקחתי ג"כ ושרפתיו, עכ"ל. [וראה מעין זה באוה"ח הק' עה"פ: "רמז שבמעשהו בעגל פעל ג"כ בבחינת החטא ושרף כח הרע שנעשה ממעשיהם כו'"] ויל"ע עוד במקומות שנסמנו בס' מגד"ע (מונדשיין) עמ' תעט-תפ הערות 4-7).



"וחסד לאומים חטאת" - דיוק הלשון חטאת

הרב דוד טייכטל
משפיע דאנ"ש נצרת עלית, ארה"ק

בתניא בסוף פ"א מביא מה דאיתא בגמרא (בבא בתרא י, ב) על פסוק: "וחסד לאומים חטאת" - "שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גלולים עושין אינן אלא להתייהר כו'".

וי"ל בדיוק הלשון חטאת ע"פ המובא בלקו"ש כרך ל' עמ' 61 דאברהם אבינו שהצטיין מאוד במידת החסד הנחיל מדה זו לזרעו אחריו. כנאמר: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (וירא יח, יט), גמ"ח היא אחד מג' הסימנים של עם ישראל. וכהלשון בגמ' (יבמות עט, א) "שלשה סימנים יש באומה זו - הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים".

הביטוי "סימנים" משמעותו סימן הכר לדבר אחר, לתכונה עיקרית ומהותית הקיימת בעם ישראל, והיא תכונת ההתבטלות של יהודי בעצם מהותו כלפי הקב"ה. וכפי שאמר אברהם אבינו "אנכי עפר ואפר" (וירא יח, כז).

מכח אותה התבטלות נובעות התכונות שהן "הסימנים" שלה: היהודי הוא ביישן, רחמן וגומל חסדים. בושה - היא טבע הנפש, רחמנות - רגש בלב, וגמ"ח - מעשה החסד בפועל. הבושה מבטאת את נקודת ההתבטלות בגלוי, ולכן הבושה - הסימן הראשון - גורמת ליהודי להיות רחמן, ומידת הרחמנות מניעה אותו לפעול בגמ"ח.

בנקודה זו, טמון יחודו של עם ישראל לעומת העמים האחרים. גם בני אומות העולם גומלים חסדים ועושים חסד, אך אצלם אין הדבר נובע מהתבטלות אלא להיפך מגאוה. וכמאחז"ל "כל צדקה וחסד שאו"ה עושים - אינן אלא להתייחר כו'" (ב"ב י, ב). הגאוה מעוררת לפעמים את האדם לרגשות של רחמנות, הואיל והוא עצמו גדול ומרום - הוא רואה בזולת איש נחות הזקוק לרחמים. ובפעולה זאת של החסד, הוא משרת את תחושת הגדלות שבו המביאה הנאה לנותן.

אולם, החסד שיהודי עושה נובע לא מרגש גאוה כלפי הזולת, אלא מרגש התבטלות כלפי הקב"ה, מכיון שאינו מרגיש את מציאותו העצמית. יהודי יודע שעצם העובדה שחברו עני, והוא עשיר, הרי"ז כדי לזכותו במצוות הצדקה, שאל"כ, מדוע הקב"ה שהוא זן ומפרנס לכל, יצר מציאות של עשיר ועני. אין זאת אלא שהקב"ה שרוצה שפרנסתו של חברו תגיע על ידי שייתן לו צדקה ויגמול עמו חסד. והכרה זו גורמת לו בושה גדולה, שכן כדי שהוא יוכל לזכות במתן צדקה, צריך חברו לסבול עוני ומחסור! וכך דווקא מתוך הרחמים על חברו העני הוא מגיע לידי בושה גדולה ולהתבטלות פנימית ועמוקה. ע"כ.

יוצא מהנ"ל, שההבדל בין חסד של קדושה שהנתינה היא מידו של הקב"ה הזן ומפרנס לכל, לבין חסד דקליפה, שהנתינה היא של האדם הנותן.

לפי"ז יובן דיוק הלשון חסד לאומים "חטאת" המורה על חסר וכהלשון "אני ושלמה בני חטאים" (מלכים א, א) כי בשעה שאדם נותן משלו הרי מחסיר הוא מרכושו המוגבל של הנותן. משא"כ בנתינת צדקה של יהודי, הרי הנתינה היא מידו של הקב"ה הזן ומפרנס לכל, ונתינה זו היא מכח הא"ס, ואזי "יש מפזר ונוסף עוד" (משלי יא, כו)¹.



הכרח המשיכת האור מהשמש

הת' שניאור זלמן סאמאמא
תלמיד בישיבה

ידוע המבואר בחסידות אודות אור השמש, שמתפשט מהשמש בהכרח ולא תלוי ברצון, ובלשון אדמו"ר הרש"ב (תרס"ב, ג, א): "וכמו אור וזיו השמש מן השמש, הרי בהכרח שיומשך האור, ואין זה תלוי ברצון השמש. דכך הוא באור ומאור, דכשיש המאור ממילא נמשך האור לפי אופן כח המאור כו".

אמנם, במאמר שני המאורות כותב, וז"ל: "כי זאת עבודת הירח את קונה, להיות דווקא ליש ודבר המתפשט כרצונו (כי אין ענין המאורות כהכנסת נר בבית, שממילא ימלא הבית אורה, והנר אינו עושה כלום. . דפשוט שענין כזה לא נק' ממשלה כלל, והכתוב אומר ולמשול ביום ובלילה, מוכרח שהוא היות המאורות יש ודבר לעצמו המתפשט ומאיר לדעתו וצביונו דווקא וכמ"ש במק"א בקצת אריכות)". - משמע שהארת השמש הוא לא בהכרח. אלא ברצון השמש, שברצונו מאיר וברצונו לא מאיר, ולכאורה הוא תמוה.

ואולי י"ל, ע"פ המבואר ב'דרך מצוותיך' (ו, א), וז"ל: "ולזאת יובן ג"כ בענין השמש הנ"ל, שבשעת סיבובו דווקא פועל פעולתו בנמצאים המקבלים ממנו, לפי שאז דווקא מקבל חיות ושפע ע"י הביטול...". פירוש שכיון שהשמש הוא רק כלי להאור, אז הוא מאיר דווקא כשהוא בביטול. ועושה רצון קונו להסתובב. אבל אם הוא מפסיק להסתובב, לא רק שהוא לא יאיר במקומות אחרים, אלא גם במקום שהוא שם הוא לא יאיר, שהרי כיון שהוא עובר על רצון קונו, והוא לא בביטול, אינו מקבל האור להשפיעו (חוץ משמש בגבעון דום וכדומה שזהו רצון הבורא)".

(1) ראה לקו"ש חכ"ד עמ' 100. המערכת.

והיוצא מזה, שברצונו להאיר או שלא להאיר מכיון שהוא תלוי בסיכוּבו, ואם לא יסתובב גם לא יאיר, אבל כשכבר מקבל האור הרי זה בהכרח שישפיעו. ודוחק.

ועוד יש לומר, שהכוונה בהמאמר שני המאורות היא, לא שהשמש יכולה ובידה שלא להאיר, אלא שבהכרח הוא מאיר. ואעפ"כ, הרי זה מדעתו וצביונו, וכלשון הרמב"ם ז"ל (הלכות יסודי התורה פ"ג הל' ט'), "כל הכוכבים והגלגלים כולם בעלי נפש ודיעה והשכל הם". וזהו ששולל הכנסת נר בבית, שהרי בניגוד לשמש הרי אינו ברצונם, שאין להם רצון. וכלשון הרמב"ם ז"ל (הלכות יסודי התורה פי"ג הל' י"א), "ארבעה גופות האלו (אש, רוח, מים ועפר) אינם בעלי נפש ואינם יודעים ולא מכירים, אלא כגופים מתים. ודו"ק. ועצ"ע.



עבד פשוט ועבד נאמן

הת' זלמן משה אברהם

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "ועבדי דוד" גו' תשמ"ו (מלוקט ה' עמ' רכ"א ואילך), באר מעלת מלכות בית דוד שהיא משבט יהודה לגבי מלכות בית יוסף, שלכן לעת"ל יהיה "ועבדי דוד מלך עליהם". ומוסיף, שמשמע שגם אז יש מקום שיהיו ב' ממלכות, שלכן יש צורך להבטחה מיוחדת ד'ועבדי דוד" כו', ומקשה מהי הסברה שלע"ל יהיו ב' ממלכות. וכן מהו תוכן ענינים אלו בעבודת האדם.

ובאות ו' מתרץ, דגם לע"ל יהיו ב' אופני העבודה דיהודה (מצוות), ויוסף תורה. ואדרבה, אז יהיה תכלית השלימות דלימוד תורה (יוסף). ובזה הוא החידוש, דאעפ"כ "עבדי דוד מלך עליהם", מעשה גדול, שכל העבודות אז (גם לימוד התורה) יהיו באופן דמעשה וכפי', היינו למעלה מכל המיצרים וגבולים. וזהו גם הדיוק "ודוד עבדי" דוקא, שיהי' בבחי' 'עבד', 'עבד נאמן', תכלית השלימות, בחי' יחידה ליחדך, שיש רק הענין דיחיד בלי שום פניות", ועל התיבות "עבד נאמן" מצוין להמשך תרס"ו ע' ש"ח ואילך.

ובאות ח' ממשיך נקודה זו שלע"ל "לא רק ששיגו דעת בוראם כפי כח האדם", ובאופן דיחוד נפלא שאין יחוד כמוהו כו', אלא יתירה מזו, שיגיעו לבחי' "כמים לים מכסים", בחי' עבד נאמן שאינו מציאות בפני עצמו כלל. ע"כ תוכן המאמר.

ולכא' צ"ע בהנ"ל, דבסה"מ תרס"ו שם מבאר מעלת ה"עבד פשוט" על ה"עבד נאמן", שמעלת העבד פשוט הוא שעובד מצד כפי' וקבלת עול, ואינו מציאות בפני עצמו כלל. משא"כ העבד נאמן, שנגש בעבודתו מציאות העבד ותענוגו. ושם גופא מבאר שמעלת העבד פשוט היא מצוות, והעבד נאמן מעלתו היא לימוד התורה.

ולכאורה במאמר היה צריך להביא את העבודה דעבד פשוט ולא דעבד נאמן, דעבד פשוט דוקא הוא בדוגמת יהודה - הודאה, כפי', מצוות, ואינו מציאות בפני עצמו כלל. משא"כ עבד נאמן, שנגש מציאותו ועבודתו בלימוד התורה, שכל, תענוג. וזהו ההיפך מההסברה במאמר, והוא ע"ד מעלת יוסף. ולמה מביא הדוגמא מעבד נאמן דוקא להסביר מעלת יהודה? ועוד שמציין להמשך בו מבואר חילוק זה?

ויש לבאר הנ"ל, ע"פ מה שמבואר בכ"מ, דעבד פשוט, העבודה שלו היא רק מצד האדון, ולא מצד העבד העובד. משא"כ עבד נאמן, עיקר הדגשתו הוא עצמו, דהיינו תענוג עצמו. וי"ל שבעבד נאמן ישנם ב' ענינים. א. שהוא עבד, וגדרו של עבד הוא שאין לו מציאות לעצמו כלל (כמובא בכ"מ בלקו"ש בשם הרשב"א); ב. שהוא נאמן, דהיינו שיש לו גם תענוג ו'געשמאק' בעבודתו. ובעצם "עבד נאמן" הוא חיבור של ב' קצוות אלו. ועוד יותר שה'געשמאק' והתענוג שלו בעבודתו הוא מצד קבלת עול. ע"ד המבואר במאמר ד"ה "ארבעה ראשי שנים הם" תשל"א (מלוקט ה' עמ' קע"ד), וז"ל: "וע"ד המבואר בהמשך תרס"ו, דזה שגם עבד פשוט [שעבודתו היא מצד עול האדון המוטל עליו] משתדל שהמלאכה שעושה תהי' לנוי ולתפארת לאדונו, הוא, לפי שגם עבד הפשוט יש לו תענוג בהעבודה, אלא שהתענוג דעבד הפשוט הוא [לא מצד ענינו ומציאותו של העבד, אלא אדרבה] מצד הביטול שלו, דלהיות שאינו מציאות לעצמו לכן התענוג של האדון הוא התענוג שלו" עכ"ל.

ובהמשך המאמר שם מבואר שזהו דוקא ע"י תורה "כי זה שקיום המצוות הוא באופן דקבלת עול, כעבד המקיים מצות המלך, הוא, מפני שהכוונה בענין המצוות היא, שהאדם יהי' מציאות שחוץ ממנו ית', ואעפ"כ יהי' בטל אליו. וע"י המשכת התורה בהמצוות ובהעבודה דקבלת עול, נרגש, דזה שהאדם הוא מציאות שחוץ ממנו ית', הוא, בכדי להשלים הכוונה העליונה. ועי"ז, הביטול דקב"ע הוא בכל מציאותו, היינו שגם זה שנעשה כמו מציאות לעצמו הוא בכדי להשלים הכוונה. ולכן המציאות שלו אינה סתירה להתענוג שיש לו בעבודתו, לפי שגם המציאות שלו היא בכדי להשלים הכוונה.

וי"ל שמשום עבודה זו נקרא בשם עבד נאמן משום שיש בזה את ב' הענינים ד"עבד" ו"נאמן" וכמבואר בשיחה דצום גדליה תשמ"ה (התוועדויות ח"א עמ' 88) "שעבודתו היא באופן של "עבד", וביחד עם זה - "נאמן", ועד שנעשה ענין אחד - "עבד נאמן". היינו, שעבודתו היא מתוך תענוג, עד לשלימות התענוג. וביחד עם זה - אינו מציאות לעצמו כלל, עד שאין זה התענוג שלו, כי אם תענוג האדון".

ובבירור יותר כתוב ב'אגרות קודש' דכ"ק אדמו"ר ח"א עמ' ק"כ (מכתב ג'תקד), "מי שהוא עבד נאמן, שהקבלת עול שלו מביאתו לתכלית התענוג, וכמבואר בכ"מ, ומהא בהמשך רס"ו". וכן מבאר ברשימת שמחת בית השואבה תרצ"ב, אטוואצק (רשימות חוברת ז' עמ' 59-50), "יודא-הודאה וקבלת עומ"ש (תו"א יודא אתה), שזהו יסוד וראשית העבודה, עבודת עבד, עבד פשוט. וגם תכלית וסוף העבודה, עבד נאמן, משה עבדי, למט' ולמע' מטו"ד (כ' בחי' עבד, לקו"ת סוף באור לא הביט ונסמן שם. המשך רס"ו). ומובן בפשטות, שכן למד הרבי הגדר דעבד נאמן המבואר בהמשך תרס"ו וכפי הביאור הנ"ל. (ועי' עוד התוועדויות תשמ"ח ר"ג עמ' 49 בחיבור שני הקצוות דעבד נאמן ועבד פשוט).

ולפי כל הנ"ל מבואר היטב למה מביא דוגמא במאמר "דוד עבדי" הנ"ל דוקא מעבד נאמן. ואדרבה, הרי זה מתאים יותר לתוכן הענין דהמאמר, דבמאמר מבואר שאחרי השלימות בעבודה דלימוד התורה (יוסף), יהיה ביחד עם זה והוספה לזה המעלה דיהודה - קב"ע - מצוות, ועוד יותר שלימוד התורה - התענוג בעבודתה' יהיה בנוי ומצד הקב"ע, וזהו ע"ד המעלה דעבד נאמן, שיש בו שני הענינים דעבד (עבד פשוט) ונאמן (תענוג ומצד מציאותו), ובעבד נאמן שניהם מתחברים יחד - ולכן הרבי מביא דוגמא דוקא מעבד נאמן שיש בו מקום לשני האופנים (דיוסף ויהודה), ובכל זאת "ועבדי דוד מלך עליהם", שבמעלת העבד נאמן הוא דוקא מצד הקב"ע והתכלית דקב"ע.

וזהו גם מה שמביא בסוף המאמר, שלע"ל יהיה חיבור ב' הענינים דיהודה ויוסף, דבנוסף להמעלה דלימוד התורה שפועל יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו כו' - יהיה עוד יותר - המעלה דעבד נאמן, שמצד אחד יש לו תענוג מעבודתו, ומצד שני אין לו מציאות לעצמו כלל, שעבודתו בתענוגים היא דוקא מצד הקב"ע שלו, שהוא חיבור בתכלית של ב' העבודות דעבד פשוט ועבד נאמן, בעבד נאמן.

וצ"ע, איך ביאור הנ"ל מתאים עם פשטות הביאור דהמשך תרס"ו, דסו"ס העבד פשוט, מעלתו היא בביטולו, משא"כ בעבד נאמן נרגש בו איזשהו מציאות לעצמו. ואבקש מהקוראים להעיר בזה.



רמב"ם

טעם אי משיחת מלכי ישראל – בשמן המשחה

הרב גבריאל ציננער

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

ברמב"ם הל' מלכים פ"א ה"י "אין מושחין מלך ישראל בשמן המשחה אלא בשמן אפרסמון". והביא בכסף משנה דהיינו דוקא בדאיכא מחלוקת. והקשה דהרי שאל נמשח אע"פ שלא הי' מחלוקת עיי"ש. וי"ל שהרי כבר העיר התוס' כריתות (דף ה, ע"ב) ד"ה "מלכי ישראל": "מדוד ואילך, דכתיב ביה מיעוט, זה טעון משיחה ולא אחר, אבל שאל דהוי קודם לכן, נמשח". וה"נ רש"י (שם) "ולא מלכי ישראל: משבא דוד, אבל שאל נמשח".

והטעם נראה מהרמב"ם שם ה"ז דלא זכה דוד בכתר מלכות רק אחר שנמשח, והרי המלכות לו ולבניו עד עולם, ומשו"ה לא שייך משיחה במלכי ישראל דהמשיחה גורמת שלא תיפסק מלכותו לעולם, וזה לא שייך במלכי ישראל שתפסק המלכות מביתו וכמש"כ הרמב"ם (שם ה"ט). אבל קודם שנמשח דוד ולא זכה עדיין במלכות עולמית, לא היתה מניעה למשיחת שאלו¹.



"וכל המעלה על דעתו שיש שם אלו-ה אחר חוץ מזה"

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"א, לאחר ששמבאר בו' ההלכות הראשונות את המצוה ידיעת ה', היינו שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל

(1) ראה לקו"ש חכ"ה עמ' 111 בענין זה. המערכת.

הנמצאים, ואם הנמצאים יתבטלו הוא לא יתבטל, אבל הם בטלים במציאותו וכו'. מסיים, "וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר 'אנכי ה' אלקיך' . . . וכל המעלה על דעתו שיש שם אלו-ה אחר חוץ מזה עובר בל"ת שנאמר לא יהי' לך אלקים אחרים על פני". וכ"ה בסהמ"צ מצוה א' "שהזהירנו מהאמין באלוקה אחר זולתו".

ולכאורה צ"ב, מהו הכוונה ב"המעלה על דעתו שיש שם אלו-ה אחר חוץ מזה". האם הכוונה, שמאמין באלו' שונה מהאלו' שביאר לעיל, או הכוונה שמאמין בעוד אלו', בנוסף להאלו' שדובר לעיל.

והנה, אם הכוונה שמאמין באלו-ה שונה מזה שביאר לעיל, צ"ב מהו הפי' בזה, דהא "אלו-ה", הכוונה שהוא מקום הכל, והכל נמצא ממנו. וא"כ, מהו הכוונה שמאמין שיש אלו-ה, אבל אינו כאלו-ה שביאר הרמב"ם שזהו שאנו מאמינים בו, אלא אלוה אחר.

ואם הכוונה שמאמין שיש אלו-ה חוץ מזה, היינו שבנוסף לאלו-ה שביאר לעיל ישנו עוד אלו-ה, והיינו שאלקים אינו אחד אלא שנים. לכאורה, זהו נכלל בהלכה שלאחרי' שמדבר במצות יחוד ה' שקשור לפסוק של "ה' אלקנו ה' אחד".

והנה, בחסידות מבואר בכ"מ ההפרש בין ע"ז לשיתוף. אבל צ"ב מהו הפי' הפשוט בהל' הנ"ל של הרמב"ם.



נתינת טעמים להלכות במשנה תורה להרמב"ם

הרב אברהם הרץ
ר"מ בשיבה

בשו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"ב בקו"א סק"א "ואזיל הרמב"ם לשיטתו שחיבר ספרו משנה תורה בלי נתינת טעמים להלכות כלל, ועשאו להורות מתוכו לבד כמ"ש בהקדמתו שם שלא יצטרך אדם לחיבור אחר בעולם כו'...". ומובא בכמה מקומות בלקו"ש, שאין דרכו של הרמב"ם להביא טעמי ההלכות אלא כשיש בטעם נפק"מ להלכה ראה לקו"ש חלק ל"א עמוד 197 (וכן בהערה 53 דמציין להלכות ת"ת).

והנה מבואר בשו"ע אדה"ז הל' גניבה סעי' ג' דפסק "ואפילו הגונב ע"ד להחזיר אותו החפץ עצמו אלא שרוצה לצערו זמן מה, ואפילו אין כוונתו לצערו כלל אלא שגונב דרך שחוק, ה"ז עובר בל"ת. וי"א שאינו אסור אלא מד"ס שלא ירגיל עצמו בכך". וכתב שם בקו"א סק"ב:

"עיינ' לח"מ דאסמכתא כו' אבל המ"מ רפ"ק מה' גזילה לא ס"ל הכי, ועבי"ד סי' קפ"א דאורחי' דהרמב"ם לפרושי טעמא דקרא, וכה"ג אשכחן בהל' גניבה פ"ז ה"ג ע"ש.

דה"לחם משנה" שם מדייק מזה שכלל הרמב"ם האיסור דגונב ע"ד להחזיר יחד עם האיסור לגנוב כל שהוא, משמע שאין זה נכלל בלאו דלא תגנובו. והא דמבואר בב"מ דנלמד מלא תגנובו גם גניבה ע"מ לשלם היא אסמכתא. אבל המ"מ בהל' גזילה ס"ל דזה מדאורייתא, כפשטות סוגיית הגמ' ב"מ.

וע"ז כתב אדה"ז ועבי"ד סי' קפא וכו', שבא לתרץ, דלכאורה הרמב"ם כתב דבאופנים הנ"ל אסור לגנוב כדי שלא ירגיל עצמו בכך. ומשמע מזה שהביא טעם, שזה איסור דרבנן, דאם נלמד מקרא הרי בכתוב לא כתב טעם האיסור, וכן כתבו כמה מפרשים דמזה מוכח דזה איסור דרבנן. וע"ז כתב אדה"ז ועבי"ד סי' קפ"א דאורחי' דהרמב"ם לפרושי טעמא דקרא, דבאיסור הקפת הראש והשחתת הזקן דהיא לאו דלא תקיפו פאת ראשכם. . כתב הרמב"ם בהל' ע"ז הטעם דאסור מפני שעושים כן העכו"ם.

ובטור יו"ד סי' קפ"א כתב "ואין אנו צריכים לבקש טעם למצוות, כי מצוות המלך הם עלינו אף לא נדע טעמן". ובב"י שם כתב דאין הפי' ברמב"ם דצריך לקיימן מחמת הטעם, דודאי אנו מקיימים המצוות מחמת דהיא גזירת המלך, אלא כל מה שיוכל לבקש לו טעם נאמר בו טעם (ראה לשון הרמב"ם הלכות מעילה פ"ח ה"ח). ומה שלא נמצא לו טעם נייחס הדבר לקוצר השגתנו, ואנו חייבים לקיימם כמו המצוות שנדע טעמם כי גזרת המלך הם עלינו. . ומסיים, דנראה לי שלא נתן בהם טעם הרמב"ם מדעתו אלא מדעת הכתוב, שמצאם מוקפות מלפניהם ומאחריהם ממצות הנאסרות משום חוקי העכו"ם...

ובב"ח כתב באופן אחר שהרמב"ם ראה בעיניו שכך עושין כומרי עכו"ם, גם ראה אותם כתוב בספרים, והבין מדעתו כי אסרו הכתוב כדי שלא לילך בחוקות העכו"ם, ומציין לספר המצוות שמבואר עד"ז.

[ולהעיר מהמבואר בלקו"ש חכ"ו פר' תצוה עמ' 198 בנוגע לאפוד שרש"י כותב "ולבי אומר לי. . כמין סינור שחוגרות השרות כשוככות על הסוסים" - שרש"י הלך ברחוב וראה אחת השרות רוכבת על סוס, והצטער על מה היה לו לראות זאת, וכשכתב פירושו על התורה, נחה דעתו משום שהבין למה ראה זאת. ועד"ז אולי יש לפרש מ"ש הב"ח על דברי הרמב"ם - שראה תגלחת כומרי עכו"ם].

וכתב שם הב"ח, "וכל זה כתב הרב בטעם המצוה, כדי להגדיל האזהרה שמלבד הלאו המפורש בגילוח פיאות הראש והזקן עוד עובר בלאו דבחוקתיהם לא תלכו".

וראה בט"ז יו"ד קפ"א סק"א שכתב דלפי הרמב"ם דאסור משום הטעם דהוי כחוקות העכו"ם, יש להתיר משום שלום מלכות, משא"כ לטור דאסור מגזה"כ בלי הטעם הנ"ל. וראה ברעק"א שם שמציין לתשובת פנים מאירות שחולק על הט"ז דאפילו לפי טעם זה אין להתיר משום שלום מלכות באופן שיש לאו מפורש דלא תקיפו פאת ראשכם.

ועד"ז הכא באיסור גניבה כתב אדה"ז דיש לומר בשיטת הרמב"ם שזה מה"ת, ואף שנתן טעם כדי שלא ירגיל עצמו בכך הוא ע"ד המבואר שם דאורחי' דהרמב"ם לפרושי טעמא דקרא. ולכאורה כוונתו כפי' הב"י דכל מה שיוכל לבקש טעם נאמר בו טעם. דאילו לפי הט"ז יש נפק"מ להלכה בטעמא דהרמב"ם שם, ועד"ז לפי הב"ח יש נפק"מ שעובר גם באיסור לאו דבחוקותיהם לא תלכו, ואין זה משום דאורחיה לפרש טעמא דקרא. אבל בפי' הב"י מבואר דכן היא דרכו של הרמב"ם לפרש טעמא דקרא, אפילו כשאין נפק"מ בזה.

ומסיים אדה"ז וכה"ג אשכחן בהל' גניבה פ"ז ה"ג שנתן הרמב"ם טעם לאיסור משקלות חסירות בביתו אפילו בעביט של מי רגלים שאינו מוכר בהם כדי שלא יבוא אחר ויטעה.

ולכאורה מפשטות לשון אדה"ז דאורחי' דהרמב"ם לפרושי טעמא דקרא, משמע שזה היא דרכו בחיבורו-לפרש טעמא דקרא אפילו כשאין נפק"מ בזה. ואין זה מתאים עם המבואר בקו"א בהל' ת"ת ומבואר בלקו"ש דאין דרכו של הרמב"ם להביא טעמים אלא במקום שיש בה נפק"מ להלכה.

ובקו"א בהלכות ת"ת כתב שחיבר ספרו משנה תורה בלי נתינת טעמים להלכות כלל, ואילו בקו"א בהלכות גניבה כתב דאורחי' דהרמב"ם לפרש טעמא דקרא. והנראה לכאורה דרק דרך טעמא דקרא אורחי' לפרש אבל כל הדינים ופרטים שנלמד בזה לא הביא הרמב"ם טעמים בזה. וצריך ביאור ובירור מהו הטעם שכתב הרמב"ם בחיבורו טעמי המקרא אע"פ שלא הביא טעמי הלכות ולהעיר מלקו"ש חלק ל"ב בחוקתי עי"ש.



ביאור דברי הרמב"ם לגבי יחוד הקב"ה

הרב ישעי' זוסיא פלדמן
תושב השכונה

ברמב"ם הלכות יסודי התורה פרק א' הלכה ז, "אלו-ה זה אחד הוא, אינו שנים ולא יותר על שנים, אלא אחד שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם: לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם".

ולכאורה, לשון זה "אלו-ה זה אחד הוא ולא שנים ולא יותר על שנים", צריך ביאור, דאם כבר שלל שאינו שנים, הרי מכש"כ שאינו יתר על שנים, הרי זה 'זו (שנים), ואין צריך לומר זו' (יתר על שנים).

וי"ל לפי עניות דעתי שכפי הנראה שהרמב"ם שולל כאן שני דברים: א. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, הפירוש שאין אחדותו כמין. למשל מין האדם. . שכולל אישים הרבה וזה הפי' ב"אחד ולא שנים". ב. לא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות. פירוש כמו גוף (האדם) המורכב מחלקים שונים. חומר וצורה, אברים שונים, פנימיים וחיצוניים, והם יותר משנים. וזה שולל ב"ולא יתר על שניים".

ויוצא שהרמב"ם מבאר בדרך 'לא זו אף זו', שאין אחדותו כמין שכולל הרבה אישים (אחד ולא שנים). ואפילו לא כגוף אחד, אלא שנחלק למחלקות, כמו גוף שמורכב מענינים שונים (ולא יתר על שנים). "אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ויש לעיין בזה.



הלכה ומנהג

טלטול ע"י קטן לצרכו בשבת

הרב שלום דובער לויין
ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שמג ס"ה-ו: "לספות לו איסור בידים אסור לכל אדם מן התורה, אפילו אינו בר הבנה כלל. . ואפילו דברים האסורים מדברי

סופרים אסור להאכילו אפילו הוא צריך לכך. . . ויש אומרים, שכל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכילה ושתייה, לא גזרו בו חכמים כלל ומותר להאכילו בידים כל דבר שאין איסורו אלא מדברי סופרים אם צריך לכך אעפ"י שהגיע לחינוך. . . ואף אם אין התינוק צריך לכך אלא שהגדול צריך לכך שיעשה לו תינוק איזה דבר האסור מדברי סופרים, אין איסור לפי סברא זו ליתנו לו שיעשהו לו".

אח"כ ממשיך ומבאר שבכמה אופנים יש בזה איסור שעושה בשבילו, המבואר בסי' שלד סכ"ו, ובכמה אופנים יש בזה איסור שמא יתרגל התינוק ויסרך בעשיית דבר זה גם כשיגדיל. אמנם אנו דנים כאן רק בעיקר הדין. שלדיעה הא', יש איסור לספות לקטן איסור, ויש חיוב חינוך על האב גם בדברים שהקטן צריך לכך וגם כשהגדול צריך לכך. ולדיעה הב', אין איסור זה ואין חיוב חינוך על האב בדברים שהקטן או שהגדול צריך לכך - אם האיסור הוא מדרבנן; משא"כ באיסורים דאורייתא לכו"ע אסור, גם כשהקטן צריך לכך וגם כשהגדול צריך לכך.

אמנם מבואר לעיל סי' רסט ס"ג: "שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טרפה וכיוצא בה, אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן שהרי מאכלים הקטנים ביום הכיפורים אפילו קטן שאין בו חשש סכנה אם יתענה" (וכ"ה לקמן סי' תעא ס"י).

ולפום ריהטא נראה שחילוק זה, בין איסור מצ"ע לבין זמן האסור, הוא לדברי הכל, שהרי גם לדעה המתרת לעיל בצריך לקטן או לגדול זהו רק בדרבנן, משא"כ ביוהכ"פ שהוא מדאורייתא לא התירו להאכילו אלא מטעם שאינו איסור מצ"ע כ"א זמן האסור.

וכן מוכח לכאורה גם במקור הדיעה הב' המתרת הנ"ל, שהוא הרשב"א בשו"ת ח"א סי' צב, שאף שבתחלת דבריו מבואר שההיתר הוא רק באיסורים דרבנן, הרי בהמשך דבריו כתב: "ותדע לך דהא גבי זמן דיום הכפורים אמרו כן בעירובין [מ], ב גבי ברכת שהחיינו שאין אומרים על הכוס, שאיננו יכולים לשתותו ביוהכ"פ, ואילו] יהבין ליה לינוקא אתי למסרך [הרי כל האיסור הוא מחשש דאתי למסרך, ואין כאן איסור של ספי ליה איסורא] ואילו לצורך התינוק מאכילין אותו". ועל כל זאת קשה לכאורה, שהרי שתיית הכוס ואכילה ביוהכ"פ הוא אסור מה"ת, ואיך מביא מזה א"כ ראיה למ"ש בתחלת דבריו שבאיסורי דרבנן אין איסור להאכילו אם הוא לצרכו (או לצרכנו) !?

אלא ודאי גם הרשב"א יסבור חילוק זה, שכל זמן שהאיסור אינו מצ"ע אלא רק זמן האסור, גם אם הוא איסור מה"ת אינו חמור מאיסור דרבנן, ובשניהם מותר אם הוא לצורך הקטן או לצרכנו.

וכן נראה לכאורה גם מדברי המ"א בסי' רסט ס"ק א (ששם מקור הסברא הזו לחלק בין איסור מצד עצמו לזמן האסור), ושם נראה שכותב זאת גם לדעת הרשב"א. שבתחלה מקשה מהא דאוסרין להאכילו בידים אפילו איסורים דרבנן, ואח"כ מתרץ לפי דעת הרשב"א הנ"ל שלצורך התינוק מותר להאכילו (וכותב זאת בסתם, מבלי לחלק בין איסור דרבנן לאיסור לדאורייתא), ומסיים: "דהא אפילו ביום הכיפורים מצוה להאכילו . . ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור". ומכל זה מוכח לכאורה, שגם דיעה הב' סבירא ל' האי חילוק בין איסור מצ"ע מה"ת לזמן האסור מה"ת, וכל המחלוקת בין ב' הדיעות היא רק באיסור מצ"ע מדרבנן, אם מותר להאכילו כשהוא לצורך הקטן.



אחר ביאור ב' הדיעות כאן בסי' שמג, מסיים בס"ו: "ויש לסמוך על דבריהם להקל בדברי סופרים אם הוא צריך לכך". ועפ"ז יש המקילין להרשות לקטן לטלטל בשבת ממתקים שהוא צריך להם בביהכ"נ וכיו"ב, גם במקום שאין עירוב.

אמנם עדיין צריך עיון בזה, שהרי בשו"ע המחבר סי' שמג פסק בפשיטות כדעת הרמב"ם (הל' מאכלות פי"ז הכ"ז): "להאכילו בידים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהם משום שבות". ולא הביא כלל דעת המתירים. והטעם לזה ביאר בב"י סוף הסימן: "ומיהו כתב הרשב"א [בשו"ת שם] שלא אמר כן אלא להלכה אבל לא למעשה".

ומה שהמ"א רסי' רסט הביא דעת המתירים, לא הביא זאת רק לענין קידוש, שבזה ודאי גם הרמב"ם יודה שאין בזה איסור ספי איסורא, שהרי מפורש בגמרא (עירובין מ, ב) שכל האיסור בזה הוא רק "אתי למסרך", ובע"כ שכולם יודו שהטעם בזה הוא כנ"ל לחלק בין איסור מצ"ע (שיש בזה איסור עכ"פ בדאורייתא) לבין זמן האסור (שלא כו"ע) אין בזה אלא חשש דאתי למסרך, במקום שיש לחשוש לזה).

וא"כ איך כתב כאן רבינו שיש לסמוך על דעת המתירים כשהקטן צריך לכך.

וכשמעיינים בדברי רבינו רואים שבמקומות רבים פוסק רבינו בפשיטות כדיעה האוסרת, ואינו מביא כלל את הדיעה המתרת:

(א) בסי' רסו ס"י (גבי מי שהחשיך בדרך שהתירו לו לתת כיסו לקטן אפילו הגיע לחנוך): "צריך ליתנו להם כשעקרו רגליהם ללכת וליטלו מהם כשהם רוצים לעמוד, כדי שלא יעשו עקירה והנחה . . אסור להאכילם דבר האסור בידים מן התורה כמו שיתבאר בסי' שמג". והנה לפי האמור לקמן סי' ג שבזה"ז אין לנו רה"ר אלא כרמלית, ולפי דעת המתירים באיסור דרבנן כשהוא לצרכנו, א"כ גם כאן אין בזה איסור ספי איסורא. ומ"מ כותב כאן בפשיטות כדעת האוסרים, ולא הביא דעת המתירים.

(ב) בסי' רסט ס"ג: "שמותר להאכיל את הקטן קודם קידוש בין של לילה בין של יום ואסור לענותו, שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טרפה וכיוצא בה, אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר להאכיל לקטן". וזהו רק לדעת האוסרים, משא"כ לדעה המתרת מותר להאכילו קודם קידוש בכל אופן, אפילו אם היה האיסור מצד עצמו, כיון שהוא איסור דרבנן והוא לצורך הקטן. הרי כתב כאן בפשיטות כדעת האוסרים, ולא הביא דעת המתירים.

(ג) בסי' שסב ס"ז: "אביו מצווה לחנכו ולגעור בו ולהפרישו כשוראהו מחלל שבת אפילו להנאת עצמו ואפילו באיסורי דברי סופרים כמ"ש בסימן שמ"ג", והיינו דיעה האוסרת הנ"ל, ולא הביא דעת המתירים.

(ד) בסי' תעא ס"י: "מותר להאכילם מצה בערב פסח כל היום ואפילו בלילה קודם קידוש מטעם שנתבאר בסימן שמ"ג, ואע"פ שאסור להאכיל הקטן בידים דברים האסורים אפילו אינן אסורים אלא מדברי סופרים, מכל מקום דברים שאינן אסורים מחמת עצמן אלא שהוא זמן איסור כגון מצה בערב פסח או לאכול קודם קידוש מותר להאכילם בידים אם הם צריכין לכך". וזהו רק לדעת האוסרים, משא"כ לדעת המתרת מותר להאכילו בערב פסח וקודם קידוש בכל אופן, אפילו אם היה האיסור מצד עצמו, כיון ששני איסורים אלו הם רק מדרבנן והוא לצורך הקטן. הרי כתב כאן בפשיטות כדעת האוסרים, ולא הביא דעת המתירים.

אלא שעדיין צ"ע בהמשך הדברים שם, שבתחלה כותב שמותר מטעם האמור בסי' שמג, דהיינו מש"ש בס"ו לדעת המתירים. ואח"כ

שואל ואע"פ שאסור להאכיל כו', דהיינו לדעת האוסרים שם ס"ה, ומתוך לחלק בין איסור מצ"ע לזמן האסור. ואולי כוונתו לציין למ"ש בסי' שמג ס"ז, שכשהוא לצורך הקטן אין חוששין שמא יסרך בכך. ועוד יש לדון בזה.

גם בסי' קו ס"ג כותב שמותר להאכיל הקטנים קודם התפלה, כמו שיתבאר בסי' רס"ט ושם"ג, נראה שכולל את ב' הטעמים יחד. וראה שו"ת צמח צדק חאו"ח ספק למי סי' ד שנשאר בצ"ע.



בענין אכילת גלידה מצופה

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

עיינ באגרות משה או"ח חלק ד' סי' מג בענין גלידה המצופה בציפוי דק של מזונות [הנקרא "אייז קרם סאנדוויטש"], שסובר הגרמ"פ שצריך לקחת המזונות בנפרד ולברך במ"מ ואחר כך לאכול קצת מהגלידה בנפרד ולברך עליו שהכל. וכן ראיתי בכמה חוברות על הלכות ברכות שכותבין כדברי הגרמ"פ. (ואף שיש מקום לומר שרמ"פ מדבר רק במי שרוצה לאכול ה"ווייפער" בתחילה בלי הגלידה, הנה בהחברות שלפני כותבים שלכתחילה יעשה באופן שיברך שתי ברכות).

והנה, מה שהצריך לעשות שתי ברכות הוא לכאורה בהתאם עם פסק הח"א סי' נא סעיף יג וכלל נד סעיף א (הובא בביאור הלכה סי' רי"ב ד"ה אם העיקר מעורב), דהיכא דמנכר ומובדל כל מין בפני עצמו מברך על כל מין ומין ולא אזלינן בתר רובו ולא בתר ה' מיני דגן.

והנראה לומר שמדברי רבינו סי' קסח סעיף ט' מוכח שלא כדברי הגרמ"פ, דבשו"ע סי' ריב סע' ב איתא "מרקחת שמניחין על ריקין דקים אותם ריקין הו' טפילה למרקחת, שהדבר ידוע שאין מתכוונים לאכול לחם". ע"כ. ועיינ במ"א סי' קה שכותב "אבל במדינות אלו שמניחים המרקחת על הדובשנין שטובים למאכל א"כ כוונתו ג"כ לאכול הדובשנין ומברך עליהם" ע"כ. והנה מדברי המ"א לא מוכח אם מברכין ג"כ על המרקחת אבל בדברי רבינו בסי' קסח סעיף ט' מוכח שאין מברכין אלא על הדובשנין (המזונות) עיינ שם "... אבל במדינות אלו שמניחים המרקחת על הדובשנין שטובים למאכל, א"כ כוונתו ג"כ על אכילת הדובשנין ומברך עליהם בורא מיני מזונות ופוטר את

המרקחת שהיא טפילה למין דגן". והנה מלשון השו"ע סי' ריב סעיף ב' "מרקחת שמניחין על ריקקים" מוכח שמניחים המרקחת על הרקקים רק אחרי שנאפית העוגה ונעשית ריקקה.

וא"כ נעשה הרקיק באופן שלא אפו המרקחת עם הרקקים ומ"מ מברכים רק ברכה על הרקיק ופוטר את הדובשנין. ולכאורה כל זה שלא כדברי הגרמ"פ.

והנה מה שסובר הח"א שאם אדם אוכל שני מאכלים ביחד וכל אחד ניכר בפני עצמו שצריך לברך על כל אחד ואחד, דבר זה מבואר מהדין של משקה ואוכל המעורבין זה בזה (עיין בשו"ע רבינו סי' רב סע' יג וכן בס' רד סע' יז).

ובאמת צ"ע בדברי רבינו סי' רב סע' יג גבי מרק ומאכל שנתערבו ולא נתבשל יחד, שכותב רבינו "...וכשאכלן ביחד א"צ לברך עליו כלום אפילו הוא שמן מפני שהוא טפל למאכל ונפטר בברכתו, ואם עיקר כוונתו הוא על המרק והמאכל הוא לצורך שתיית המרק, מברך על המרק, ואם כוונתו על שניהם אין הולכים בו אחר הרוב אלא מברך על שניהם, תחילה על המאכל ואוכל ממנו מעט ואח"כ שנ"ב על המרק. . ואפילו אם המאכל הוא מין דגן, אינו נחשב עיקר לפטור המרק בברכתו לפי שאף מין דגן שנעשה רך וראוי לשתיה כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות כמ"ש בס' רח"ק... ע"כ.

והנה מה שכותב רבינו שאם כוונתו על שניהם צריך לברך על שניהם (ולא אזלינן בתר הרוב כשאר עיקר וטפל) הוא כדעת המ"א ס"ק ל'. ועיין במראה מקומות (החדשות) לשו"ע רבינו שמציין לסע' כג של שוע"ר וסי' רד סע' יז.

והנה הדין של סעיף כג הוא בנוגע עירוב של אגוז (מושק"ט נו"ס) ומשקה. וכן הדין של סי' רד סע' יז מדבר בעירוב של משקה ואוכל. ושם מבואר שבעירוב כזה לא הולכין בתר רוב והוא הדין הכא (בסי' רב סע' יג) לא הולכין בתר רוב. וא"כ לכאורה קשה מדוע בסוף סעיף יג צריך רבינו לחדש שבמין דגן ומשקה אין הדגן פוטר המשקה משום שאף מין מזונות שנעשה רך כמרק אין מברכין עליו בורא מיני מזונות, מדוע אין רבינו מסתפק בהטעם הפשוט שבעירוב משקה ואוכל לא אמרינן שהאוכל בטל להעיקר.

והנראה לומר, שבעירוב דגן ומשקה כיון שבדרך כלל חלקי דגן הם קטנים ביותר וקשה להפריד הדגן מהמשקה, א"כ לא נחשב הדגן כדבר

בעין בפני עצמו נפרד מהמשקה, על כן אי לאו ההסברה של רבינו (שאף מין דגן שנעשה רך כו') היה המשקה בטל להדגן.

והנה, כל הדוגמאות של השו"ע בנוגע אכילת שני דברים יחד, במקום שהוא צריך לברך שתי ברכות, משום שנחשב כל דבר בפני עצמו, מדבר במשקה ואוכל שאוכלם יחד. ולכאורה כל זה שיין במאכל ומשקה שמכיון שיש שתי פעולות: לגימת המשקה ואכילת ולעיסת האוכל ע"כ צריך לעשות שתי ברכות. משא"כ במקום שאדם אוכל שתי מאכלים כאחד ובפרט במקום שאחד מהם נעשה כדי לאכול עם האחר ולמשל בעניינינו שה"ווייפער" נעשה במיוחד כדי לאכול עם הגלידה (וכן "אייז קרים קון" שנעשה במיוחד כדי לאכול עם הגלידה).

וה"ווייפער" מכיון שהוא מזונות נחשב להיות העיקר וא"כ ברכת ה"ווייפער" פוטרת הגלידה, ולכאורה דבר זה הוא במכ"ש ממילוי הנאפה עם עיסה שברכת מזונות פוטרת המילוי אף אם אוכלו אח"כ לבד (שוע"ר סי' ריב סע' ה') אם כן כ"ש הכא שהווייפער נעשה כדי לאכול עם הגלידה והוא אוכלם ביחד, שבורא מזונות פוטרת הגלידה.

וגם ראיתי שם באותה תשובה של הגרמ"פ שבדייסא במקום שמשמין הרבה חלב בתוך הדייסא ("סיריאל") וכוונתו לשניהם (הדייסא והחלב) בשוה, אז צריך לעשות שתי ברכות, מכיון שאחד הוא מאכל והשני משקה. אבל לפי דברינו מכיון שהדייסא נעשה במיוחד כדי לאכול עם חלב וגם בפועל אוכלו עם החלב א"כ לכאורה אין מקום לעשות שתי ברכות.



האם גדול יכול להוציא קטן – בברכות הנהנין

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

כתב הטור באו"ח סוס"י קסז מי שאינו אוכל, אין יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלין. דתנן לא יפרוס אדם פרוסה לאחר אא"כ אוכל עמו, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו אע"פ שאינו אוכל כדי לחנכם במצוות. והיינו, דבברכת המצוות הא קי"ל דאע"פ שיצא בעצמו, מ"מ יכול להוציא אחרים אע"פ שאינו זקוק לברכה, מ"מ בברכת הנהנין אינו יכול להוציא אחרים אם הוא אינו זקוק לברכה.

וע"ז קאמר הטור, דלכניו ולכני ביתו יכול שפיר להוציאם, אע"פ שאינו אוכל עמהם וא"צ לברכה, והטעם הוא כדי לחנכם במצוות.

וכ' ע"ז הב"י (שם) דאיכא למידק במאי מיירי, אי בקטנים אפי' לאחרים נמי מותר, ולא דוקא לבניו ולב"ב, דאטו אסור לחנך קטנים של אחרים. ואי מיירי בגדולים איך יכול להוציאם, לא יהנו ולא יברכו. ועוד דלשון לחנכם במצוות לא א"ש אגדולים וכו'. ומת' ב' תירוצים: א'. דמיירי רק בבניו הקטנים ודוקא מבני ביתו, וההיתר הוא מטעם חינוך, אבל באחרים כיון שיש להם על מי לסמוך אסור לברך בשבילם. ב'. דכל שהם קטנים מותר לפרוס להם לחנכם אע"פ שאינם מבני ביתו, והא דנקט בניו ובני ביתו הוא לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט שאין קטנים מצויין לאכול אצל גדול, אא"כ הוא אביהם או בעל ביתם. והנה החילוק בין ב' התירוצים, הוא, אי יש היתר לברך ברכת הנהנין בשביל קטן שאין חינוכו מוטל עליו, דלתי' א' אסור. ולתי' ב' מותר. וכן קי"ל להלכה, דאפי' לסתם קטנים, רשאי לברך (עי' רט"ז ובשוע"ר בסוף הסימן).

והנה צ"ב, ביסוד ההיתר לברך בשביל קטן, דלכאו' יש כאן משום דברכה שאינה צריכה כמו בגדול, דאם מברך בשבילו ברכת הנהנין ואינו אוכל עמו אסור מטעם ברכה לבטלה, וכמו"כ יהא אסור לברך בשביל קטן. והנה משמעות דברי הטור היא דההיתר היא מטעם חינוך וכמש"כ הטור "כדי לחנכם". והיינו דמצוות חינוך "דוחה" האיסור של ברכה לבטלה. ויעוי' בחי' הריטב"א בר"ה דף כט ע"ב (וכ"כ התוס' בר"ה דף לג וש"נ) שכתב דכיון דהאיסור של ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן, לכן חיוב החינוך שפיר דוחה האיסור.

אמנם אכתי צ"ע לפי"ז להרמב"ם דס"ל דברכה שאינה צריכה היא מדאורייתא ועובר א'לא תשא' (ראה מג"א סי' רט"ו סק"ו), האם התירו איסור דאורייתא של ברכה שאינה צריכה בשביל חינוך. וביותר יש לתמוה לפי תי' הב"י של הב"י דמותר לברך אפי' לקטן שאינו מבני ביתו וכן נקטינן להלכה, וכנ"ל. ובזה בודאי צ"ב, דאיזה חיוב חינוך מוטל עליו, שבשביל זה מותר לברך בשבילו. ובשלמא בבניו י"ל דחיוב החינוך שלו דוחה האיסור של ברכה לבטלה. משא"כ בבן של אחרים איזה חובת חינוך ישנה?

והנראה לומר בזה, דכשמוציא קטן בברכה, מלכתחילה אי"ז ברכה שאינה צריכה, ולא מטעם דתי' (וכדברי הריטב"א) דחובת חינוך "דוחה" האיסור. אלא דהאיסור של ברכה שאי"צ לא חל כאן מעיקרא.

וכן מוכח בב"י בקושייתו, שהק' דאי מיירי בקטנים, אמאי נקט ה'טור' דוקא לבניו ולב"ב, הרי אפי' קטנים של אחרים נמי מותר דאטו אסור לחנך קטנים של אחרים. ולכא' תמוה דאה"נ דמותר לחנך בניו של אחרים, אבל מ"מ במקום ברכה שאינה צריכה בודאי אסור. ומוכח מזה, דבמקום חינוך ליכא איסור של ברכה שא"צ. וגם בתי' הא' של הב"י לא נאיד ג"כ מהנחה זו, שהרי כ' דהא דנקט ה'טור' "בניו וב"ב", הוא דבבניו של אחרים אסור "כיון שיש להם על מי לסמוך". והיינו דהאיסור הוא משום שיש מי שיברך בשבילם, אבל בלאה"כ היה מותר לברך בשבילם אע"פ דאינו חייב לחנך בניו של אחרים, ואי"נ דההיתר היא מטעם דחי', דאיזה היתר יש בקטנים של אחרים, הא ליכא בהם חיוב חינוך אפי' אם ליכא מי שיוציאם. ומוכח מזה, דלא חל כאן מעיקרא האיסור של ברכה שא"צ.

ובביאור הענין נראה, דהנה ברמ"א סי' קפח סעי' ז מבואר "שאם שכח ולא הזכיר יעלה ויבא בר"ח בברהמ"ז, אפשר דמ"מ יש לאומרו בתוך הרחמן, ואולי יש לחלק כי ביעלה ויבא יש הזכרת שמות ואין לאומרו לבטלה, וכן נוהגין". וכ' ע"ז המג"א, וצ"ע, שהרי בכל יום אומרים תחינות שיש בהן הזכרת שמות, ולמה יגרע זה, דדוקא ברכה לבטלה אסור.

וכ' ע"ז הבגדי ישע לת' דברי הרמ"א, שאם אומרו בדרך תחינה אה"נ דשרי, אבל כשאומר בדרך חובה הוי כברכה לבטלה. ומוכיח זה מהא דקי"ל דאם אמר "ברוך רחמנא מלכא דעלמא מריה דהאי פיתא יצא", וביחד עם זה קי"ל בסי' (קט"ז ס"ט) שאם מסופק אם בריך המוציא אם לאו אינו חוזר ומברך, והלא יכול לומר בריך רחמנא וכו', וע"כ דאם אמר בריך רחמנא דרך בקשה אפי' מאה פעמים לא הוי כמוציא ש"ש לבטלה, מ"מ אם אומר כן בדרך ברכה חשיב שפיר בכלל ברכה לבטלה. וה"נ ס"ל להרמ"א ביעו"י דאם אומרו בדרך חיוב הוי ברכה לבטלה. וכ"כ בחוות דעת יור"ד סי' ק"י בדיני 'ספק ספיקא' סק"כ דכמה דברים כמו ק"ש תפלה וברכות דאדעתא דנדבה דרך הודאה ולימוד מותר לאמרם כל היום, אבל לחובת מצוה אסור לאמרם אפי' מספק ובסו"ד כ' דאם בירך על הפת בריך רחמנא וכו' יצא, ובספק אסור לברך גם בכה"ג יעו"ש, והוא ממש כדברי הבגדי ישע.

ולפי"ז י"ל דאם מברך בשביל גדול, כיון דגדול מחוייב לברך, וע"י הברכה נפטר מחיובו, בזה שייך שפיר איסור של ברכה שא"צ, כיון שאומרו בדרך ברכה וחיוב. משא"כ כשמברך לקטן, כיון דקטן אינו חייב בברכה מצ"ע, וכל חיובו הוא רק מטעם חינוך, בזה י"ל דליכא

איסור ברכה כיון דהברכה אינו פוטרתו מאיזה חיובי ל"ש כ"כ לומר דהוי בדרך ברכה וחיוב, לכן שפיר יכול לברך בשביל קטן.

ולפי"ז מובן היטב דאפי' לקטן של אחרים מותר לברך, ואדרבה בקטן של אחרים מובן יותר ההיתר, כיון דליכא אפי' חיוב חינוך. דבשלמא בבן שלו יש מקום לומר דאיכא איסור של ברכה לבטלה, כיון דסו"ס הבן זקוק לברכה. ואיה"נ דהוא רק מטעם חינוך, אבל מ"מ סו"ס הא פוטרו מאיזה חיוב. משא"כ בבן של אחר כיון דלא חל עליו אפי' חיוב של חינוך, בזה שפיר ס"ל להב"י דמותר לברך אפי' בקטנים של אחרים. רק דבתי' הא' סובר דכיון דיש להם על מי לסמוך אין לברך בשבילם. ובתי' הב' סובר דגם אם יש להם מי שיברך בשבילם, ליכא איסור ג"כ.

ולסיום הענין, יש להוסיף דהא דמבואר בסי' קס"ז דאסור לברך ברכת הנהנין רק אם זקוק לברכה חוץ מקטן, הוא רק אם המוציא מברך כל הברכה וחבירו שומע. משא"כ אם מברך ברכה "ביחד עם חבירו" בזה מותר לכו"ע, כמבואר בסי' תפ"ד דאם אינם יודעים לברך ברהמ"ז יקרא מלה במלה. וראה שם בשוע"ר ס"ד דאינו ברכה לבטלה כיון שהם עונין אחריו מלה במלה והוי כמקרא את הקטן (וכ"כ שם בשעה"צ סק"ו) (וילה"ע מהא דהכניס רביה"ז הלכה הנ"ל בסוגריים ויל"ע בזה ואכ"מ).

וכדאי לציין עוד ל'אשל אברהם' סי' קס"ז שכ' דיש עצה נכונה להקרות לקטנים כל המלות וללמדם שיאמרו שמות הק' בעצמם ע"י רמז או התחלת אות אחד מהשמות, וכן אני נוהג ומנהיג להשומעים ממני אך מצד שלרבים א"א לנהוג כן לטרדתם ומהירותם לזה מותר לומר כל הברכה, ומ"מ טוב יותר כנ"ל.



(1) וילה"ע מפלוגתת הראשונים אי קטן שהגיע לחינוך מיקרי מחויב בדבר מדרבנן דא"נ דהקטן מיקרי מחויב בדבר (כדעת התוס' ברכות דף מח ע"ב והר"ן) הא פוטרו מחיוב ידיה ואמאי אי"ז משום ברכה שא"צ. ואולי י"ל נעפ"י המבואר (בלקו"ש חלק ל"ה ע' 66 בהע" 34), דגם לתוס' תחילת החיוב היא רק על האב, אלא דכיון דגוף החיוב הוא שהאב ישפיע על הבן שיעשה המצוה, הרי למעשה איכא חיוב בעשי' זו, ולכן מיקרי מחויב בדבר יעו"ש. והיוצא מזה, דגם לתוס', אין הבן מחויב מצ"ע, ורק שנק' מחויב בדבר. לכן שפיר י"ל דליכא איסור של ברכה לבטלה כיון דסו"ס אין הבן חייב מצ"ע ונמצא שאינו פוטרו משום חיוב ועדיין צ"ע בזה.

גדר האיסור דפסיק רישא

התלמיד יואל גרינפעלד

ישיבת בית מאיר, בארא פארק

הנה הגר"א וסרמן זצ"ל בס' קוב"ש ח"א עמ"ס כתובות אות י"ח, חקר בגדר האיסור ד"פסיק רישא" אפי' ר"ש דסובר דדבר שאינו מתכוון מותר, דיש לפרש זה בשני אופנים: א. דמוכח דנתכון גם לזה, דהלא מוכרח שע"י הפעולה הזאת יפעל האיסור. ב. דאף שאינו מתכוון להפס"ר, אמנם כמו שאא"פ לפטור אדם שהרג את חברו ולא נתכוון להורגו וכד', דהרי הפעולה שעשה היא פעולת רצח, וכמו"כ כשעשה מעשה היתר שהיא פס"ר לאיסור, אסור (ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ).

ויש להביא ראי' מדברי האדה"ז נ"ע שמשמע שסובר כצד הא', דפסק בשו"ע הרב סי' רנ"ג ס"י, דאף דאמירה לעכו"ם אסור, אבל לומר לו לעשות דבר היתר שהיא פס"ר לאיסור מותר, שלא שלחו לעשות האיסור. ונחזי אנן, דבשלמא לצד דאסור משום דעכ"ז מתכוון לזה, א"כ שפיר י"ל דאמירה לעכו"ם בכה"ג מותר, דלמעשה אינו שליחו לזה. משא"כ לצד השני שמעשה האיסור זהו עצם המעשה, א"כ לזה שלחו, ופוק"ק ומוכרח כצד הא'.



כיסוי ראש הכלה [גליון]*

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

ראיתי ששקו"ט בגליונות האחרונים, ממתי כלה צריכה לכסות את ראשה והדעות הן מן הקצה אל הקצה: א. רק ממחרת הנשואין שאז היא בעולה. ב. מיד אחרי החופה שאז היא נשואה. ורק זה מנהג הנכון לכל הדעות ואין מקום בהלכה לנהוג אחרת.

ובכדי לברר את הנ"ל, צריכים קודם לברר מהו מנהג אנ"ש בפועל, ואח"כ נראה מהו המקור בהלכה. האמת היא, שאין החי יכול להכחיש את החי, שרוב אנ"ש שהתחתנו בשישים שנה האחרונות בכלל ובארה"ב וקנדה בפרט, נהגו בפועל בכיסוי ראש הכלה רק למחרת

(* מכיון שהגיע לנו חו"ד של רב מורה הוראה מאנ"ש, בענין זה, מצאנו לנכון לפרסמה. המערכת.)

הנישואין, וזה דבר שאפשר לברר. והיו רק יחידים שהחמירו בזה, ובשנת תשכ"ג, כשמשפחה מסויימת התחילה להחמיר בזה על דעת עצמה, ולא עפ"י הוראת רבני אנ"ש, הי' בזה משום חידוש. ואדרבא רבני אנ"ש שנשאלו במשך השנים אודות הנ"ל, הורו בפועל שהחיוב הוא רק ממחרת הנישואין.

אמנם, ישנם היום כמה מרבני אנ"ש שמחייבים לכסות את ראש הכלה מיד אחרי החופה, אבל אין בזה כדי לשנות מה שנהוג בפועל במשך שישים שנה. ואא"ל שרבני אנ"ש סברו שצריכים להחמיר לכסות מיד אחרי החופה, אבל הקילו בזה כיון שזה הי' תקופה שזלזלו בכלל בכיסוי ראש, כיון, (א) שהקילו גם לאלו שכן הקפידו על כיסוי ראש, (ב) והקילו גם אצל בני משפחתם. וכן אותם רבנים שנלאו למצוא מקור להקל, נהגו כן בעצמם. ולכן מי שרוצה להחמיר בזה, צ"ל בהסכמת שני הצדדים, כידוע הכלל שאין להחמיר על חשבון הזולת.

וי"ל שזה מיוסד על ה"באר היטב" אבהע"ז סי' כ"א ס"ק ה'. ו"כל שלא נבעלה אף שנתקדשה מותרת לילך בפריעת ראש כשאר הבתולות". וכן בשו"ת "חתם סופר" יו"ד סי' קצה - "הכא נהיגי נשי שלא לקוץ השערות עד אחרי בעילת מצוה ממש, ומקפדת שתבא אל החתן בשערות ארוכות, אולי יצא להם זה מיצאה בהינומא וראשה פרוע". ואם חייבת לכסות ראשה מיד אחרי החופה, איך אפשר ללמוד מויצאה בהינומא וראשה פרוע, הרי היא אסורה בפריעת ראש. אבל אם אינה מכסה ראשה רק ממחרת, הרי"ז מובן. וכן איתא ברא"ש כתובות, ריש פ"ב אות ג' דביום הראשון אחרי החופה מותרת בפריעת ראש, וכ"כ בשו"ת משאת משה אבה"ע סי' ז'.

וכן הביא בהליכות בית ישראל עמוד פ' ויש הנסמכים על דברי הבא"ט (אבה"ע סי' כ"א סק"ה) ושו"ת חת"ס (יו"ד סי' קצה), שאף לאחר הקידושין כל שלא נבעלה מותרת לילך בפריעת ראש כשאר הבתולות.

ובספר "טוב ירושלים" דף נ"ה (להרה"ח המגיד הירושלמי הרב בן ציון יאדלער ז"ל) הובא בענבי הגפן (פרק ט' ס"ק קע"א) ובנטעי גבריאל נשואין (פרק ל"ד סק"א) "מוטלת חובה על האשה שמיד למחרת הנישואין תגלח הכלה את כל שערות ראשה כפי המנהג המקובל לאבותינו הק', סעודה מיוחדת קבעו לתגלחת זו והיו קוראין לה . . . שלייער ווארמ"ס (ארוחת הצעיף) כי מיד אחרי התגלחת היתה האשה מכסה ראשה כדת וכדין", עכ"ל.

מכל זה מוכח להדיא, שאינה מכסה את ראשה עד אחר התגלחת, כי אם היא מכסה מיד אחרי החופה, היו צריכים לעשות סעודת ה"שלייער ווארמס" מיד אחרי החופה, ולא יום אחרי זה. ואם הסעודה היא רק על התגלחת, צריכים לקרוא לה "ארוחת התגלחת" ולא ארוחת הצעיף, כי את הצעיף לבשה כבר יום לפני זה, אלא מזה משמע שלא לובשת הצעיף לפני התגלחת.

מנה"ל גם מוכח שהרה"ת ר' רפאל כהן ז"ל צדק בפי' "שלייער" שזה צעיף לכסות הראש.

וכן בילקוט מנהגים מנהגי יהדות אשכנז (פרושים) בארץ ישראל (עמוד 86 סעיף 31): "למחרת הנשואין עורכים בבית הורי הכלה סעודת שבע ברכות שנקראת ארוחת השביס ("שלייאר וועטשערע") שבה מופיעה האשה הצעירה לראשונה בציבור, כשהיא עטופה בשביס". הרי גם מזה ברור שבסעודת הנשואין לא היו שערותיה מכוסות.

רק עדיין צריך ביאור, למה בתולה מן הנשואין כגון שנתגרשה או נתאלמנה, צריכה לכסות ראשה, וזה לפי כל הדעות. הרי אמרנו, שדוקא בעולה חייבת בכיסוי ראשה.

אלא י"ל עפ"י מ"ש בישועות יעקב אבה"ע סי' כ"ח בתשובת נכד המחבר - וז"ל: "והוא דבאמת אף דאיסור פריעת ראש דאורייתא היא, מ"מ לא מצינו בתורה איסור להדי', רק הוכחת תנא דבי ר"י מ"ופרע את ראש האשה" דאזהרה לבנות ישראל שלא יצאו פרועי ראש: והנה מהו ההוכחה, פרש"י ז"ל שתי לשונות, דמדעבדינן לה הכי מדה כנגד מדה לנוולה כמו שעשתה לפני הבועל להתנאות מכלל דאסור. ועוד דכתיב 'ופרע' מכלל דההוא שעתא לאו פרועה הוא, ש"מ דאין דרך בנות ישראל לצאת פרועות ראש. וע"ז הפירוש האחרון כתב רש"י ז"ל דכן הוא העיקר, ובאמת שכן מבואר למעיין, דעל הפירוש הראשון קשה, דמשם אין ראי' דאסור רק היכי שעושית כן להתנאות לפני הבועל. והרי אף בכלים נאים אמרו היא השקתו בכלים נאים לפיכך משקה אותה הכהן בכלי חרס, ומשום דכל דבר שעושים דרך ניאוף וזנות בל"ס דמיד איסורא קעבדה. אבל מאין לנו מזה דאסורות לילך פרועת ראש לשוק. א"ו דעיקר ההוכחה היא מדכתב 'ופרע' דעד השתא לאו פרועה היא, ופירש"י ז"ל ובחידושי המתקתי יותר דלאו מזה לבד הוכיח תנא דברי ר"י, דמזה אין ראי' רק שהי' מנהג קדום בישראל שלא תצאנה הנשים פרועות ראש, אבל מ"מ אין מכאן ראי' לאיסור תורה, ורק דעיקר ראייתו מדצוותה תורה לפרוע ראש אשה זו כדי

לנוולה, גלתה לנו, שרצון הש"י שישארו במנהגם הקדום הזה שלא לצאת פרועת ראש. דגנאי היא להם לפרוע ראשם בשוק בפני רבים: וז"ב בביאור הדבר: ומעתה אמינא דזהו הטעם דלא אסרינן פרוע ראש רק לנשואות ולא ארוסות, אף דארוסה כנשואה לענין איסור א"א, משום דכיון דלא אסרה תורה פרועת ראש להדי' באשת איש, ורק שגלתה שישארו במנהגם הקדום, והנה מנהגם זה הי' להם עוד מקודם שקבלו התורה שנהגו שלא לצאת פרועת ראש לשוק. וכן מצינו בבני נח סנהדרין דף כ"ח מאימת התרתה בא"א משתפרע ראשה בשוק, ועיין ברש"י שם: והנה באומות וכן בישראל קודם מתן תורה, לא היו להם ארוסה וכניסה לחופה להחשיבה אשת איש ורק בעולת בעל, וכמבואר בש"ס דסנהדרין שם. וכיון דחזינן דלא אמרה תורה רק שישארו במנהגם זה, ע"כ רצון הש"י ל"ה לאסור פרועת ראש בכל אשת איש, ורק בבעולת בעל דהוי א"א גם כב"נ. אבל לא בארוסות, אף דבישראל הוי כא"א לכל דבריהם והבן זה. ובוזה נתבאר ג"כ הא דפריך בירושלמי אהך ד"יוצאת בהינומא וראשה פרועה כתובתה מאתיים, דחש לומר שמא בתולה מן הנשואין היא, דלכאורה יפלא, דאיך עלה בדעת המקשן לומר דבתולה מהנשואין שהיא א"א וגם נשואה, דכיון שלא נבעלה תהי' מותרת לילך פרועת ראש. אולם לפי הנ"ל א"ש, דכיון דבב"נ אין להם רק בעולת בעל הו"ז גם בנכנסה לחופה כל שלא נבעלה לא הוי דינה כא"א גביהו. לא הי' א"כ מנהג ישראל קודם שנתנה התורה לכסות ראשן בכה"ג, וא"כ זה לא אסרה תורה, דרק באלו שנהגו מכבר לכסות ראשן גלתה תורה שרצון הש"י שגנאי הוא להם לשנות מנהגם זה לא בזולתם והבן: ומה דמסיק בירושלמי הדא דתימר בתולה מן הנשואין אין יוצאת וראשה פרוע יבואר לקמן בדברינו בעזה"י. ואמנם הא דאסרינן גם לאלמנה וגרושה מן הנשואין לילך פרועת ראש: אף דבאלו ל"ה מנהגם לכסות ראשן, וכדמוכח ג"כ מש"ס דסנהדרין שהבאתי דהיתרתן משתפרע ראשה בשוק. נראה לי דמטעם אחר קאתינן לאסור, ולא משום איסור תורה ד"ופרע את ראש האשה", ורק דכיון דבעודן נשואות היו מחוייבות לכסות שער ראשן, אסורות שוב לגלותן משום ערוה, דהוי כשאר מקומות המכוסים באשה ורק הבתולות שלא התחילו מעולם לילך כיסוי ראש והוי דרכן לגלותו מותר ...

... "וכבר נתפשט המנהג בכל ישראל שהבתולות הולכות פרועת ראש לגמרי, וכשיטת הגאונים ז"ל שהבאתי ובררתי דבריהם בטוב טעם ודעת ויש להם על מה שיסמכו. וממוצא דברינו אתה למד דגם

בעולה מותרת לילך פרוע ראש: דאין איסור פריעת ראש רק בנשואה בעולת בעל, דהי' מנהגם גם קודם מתן תורה לילך כיסוי ראש, וגזרה תורה שישארו במנהגם זה. אבל לא ארוסה ולא בעולה שאינה נשואה. ואלמנה וגרושה מהנשואין ג"כ אסורות לילך פרוע ראש, לא מצד איסור תורה דופרע את ראש האשה, ורק דכיון שכבר כסו ראשן אסורות שוב לגלותו משום ערוה, וכמש"ל...

... "וזה ברור אצלי, ובזה אני מבאר דברי הירושלמי שהבאתי למע' בהך דיוצא' בהינומא וראשה פרועה, דפריך וחש לומר בתולה מהנשואין היא הדא דתימר בתולה מהנשואין אין ראשה פרוע. והיינו דהמקשן הי' סובר דבתולה מהנשואין מותרת לילך פרועת ראש, כיון דבב"נ אין להם רק בעולת בעל, ולא הי' א"כ מנהג לכסות ראשן רק בבעולה מן הנשואין, והתורה לא גזרה רק שישארו במנהג הקדום, וכנ"ל בדברינו עיי"ש. וע"ז פסק הר"ת בתולה מהנשואין אינה יוצאת וראשה פרועה, היינו דאף דמדינא אין בה משום פריעת ראש וכנ"ל, מ"מ כיון שהיא בחזקת בעולה עיין ש"ס דכתובות דף י"ב, אסורה בגילוי ופרוע ראש משום פריצותא ת"ב בכוונת הירושלמי ז"ל דו"ק." עכ"ל.

ולפי"ז מובן שהחיוב לכסות ראשה הוא דוקא בנשואה שהיא בעולה, והטעם שגם בתולה מן הנשואין חייבת בכיסוי ראשה כיון שהיא בחזקת בעולה וחזקה זו מתחילה רק ממחרת הנשואין.

ומ"ש בשו"ע אבה"ע סי' ס"ז סעיף ב': "שנכנסה לחופה הרי היא בחזקת בעולה ואין לה אלא מנה, ואין עליה טענת בתולים אפי' יש לה עדים שלא נסתרה עם הראשון". משמע לכאורה שהחזקה מתחילה מיד אחר החופה וי"ל שהפי' בזה הוא או תוס' שאין הבעל סומך ומאמין לעדים וחושב שאומרים את זה רק לשבחה, וממילא הרי הוא כונס אותה בחזקת בעולה, ולכן אין לה אלא מנה. או כפי' הרמב"ם שחכמים תקנו לנשואה רק מנה אעפ"י שיכול להיות שהיא באמת בתולה, אבל כיון שהיתה נשואה דינה רק מנה. עיי"ש בבית שמואל וחלקת מחוקק וחכמת שלמה. וכן עי' בבאר היטב סק"א שאם פירסה נדה לפני הנשואין ומת הראשון לפני שנטהרה יש עליה טענת בתולים.

אבל בהנוגע לפריעת ראש, מה שחשוב הוא מתי הי' המנהג לכסות ראשה, וזה היה רק אחרי בעילת מצוה, ולכן החזקת בעולה לענין זה מתחיל רק ממחרת הנשואין וד"ל.

וא"כ לפי"ז מובן, שחיוב כיסוי ראש הכלה הוא רק ממחרת הנשואין, שאז היא בחזקת בעולה, ואפי' אם ה' חופת נדה, ג"כ צריכה לכסות ראשה, וכן הוא גם לנוהגים שמגלחין ראש הכלה למחרת הנשואין גם אם ה' חופת נדה.

אחרי כתבי כל הנ"ל ראיתי מ"ש הרב יהושע מונדשיין שיחי' בגליון האחרון, עדות מפי הרי"ל גראנער שיחי' - שזה מנהג בית הרב, לכסות ראש הכלה רק למחרת הנישואין, א"כ חל ע"ז ג"כ הענין ד"כיון דנפיק מפומא דרב כהנא" וכו'.

ולסיכום: כלה חייבת לכסות ראשה רק ממחרת הנשואין, גם אם ה' חופת נדה וכן נוהגין רוב אנ"ש כמנהג בית הרב. מי שרוצה להחמיר שהכלה תכסה ראשה מיד אחר החופה, יכול להחמיר רק בהסכמת שני הצדדים.



השקיעה האמיתית לדעת רבינו הזקן [גליון]

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בגליון תתכז ע' 54 ואילך ביארתי מקור שיטת רבינו הזקן בשקיעה האמיתית, עפ"י דברי התוס' שבת לה, א ד"ה וירד, שזמן שקיעה האמיתית הוא משך זמן טבילה אחרי סילוק אור השמש מראש הר הכרמל. והקשה עלי הרב יעקב סנגאוי בגליון תתכז ע' 69, שלפי גובה הר הכרמל ליד הים (190 מטר) אין זה מאחר את השקיעה רק לערך דקה אחת, וזמן הטבילה שהוא נ אמות הוא לערך 35 שניות, וא"כ עדיין לא הגענו למשך 3 דקות בארה"ק, ובמילא גם לא למשך 4 דקות בלאדי. ולכאורה צודק הוא בחשבון. וא"כ צריך לעיין ולמצוא מהו המקור לשיטת אדה"ז להוספה זו.

אמנם ברור לענ"ד שאי אפשר לומר שהיה לרבינו איזה מקור אחר שאינו קשור לגמרא הזאת, שהרי לפירוש רש"י מפורש בגמ' זו שזמן השקיעה הוא בעת שהשמש אינה "נראית על ראשי ההרים" - כשהכוונה בסוגיא זו היא להר הכרמל, ולשיטת התוס' מפורש בגמרא זו שזמן השקיעה הוא משך זמן טבילה אחרי סילוק אור השמש מראש הר הכרמל.

אלא אם כן נאמר, שעצם ההוכחה מגמ' זו לשיטת התוס' היא, שזמן שקיעה האמיתית אינה לפי גובה הר הכרמל כי אם לפחות משך

זמן טבילה אח"כ. וא"כ מסתבר לומר דאזלינן בתר הרים הגבוהים יותר, וכמו בשאר ההלכות דאזלינן בתר הגובה הבינוני של ההרים הגבוהים שבא"י.



דא"ג: מה שכתב רבינו הזקן ששקיעה הנראית היא בעת "סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים", זה עתה מצאתי המקור לגגים הגבוהים - ברבינו חננאל פסחים קה, א "מן הגגות ומראשי הדקלים".



מקום הנחת התפילין בכיסם [גליון]

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טוויץ סיטיז מינסוטא

בגליון ה' [תתכז] בעמ' 62 האריך הרב אהרן שלום קאמען בענין מקום הנחת התפילין בכיסם והביא ראיות ומראה מקומות וסברות לכאן ולכאן (להניחן בימין ובשמאל). ובין הדברים העיר בענין הטבעי שמי ששולט בידו הימנית לכאן יותר נוח לו ליפגש בימין תחלה (ולא בשמאל) והקשה על אלו שכתבו שיש לשים התפלה של יד בשמאל כדי להיפגש בו תחלה.

ולכאורה יש ליישב: ענין "אטר" המפורסם בתורה הוא בשופטים פרק ג' אצל השופט אהוד בן גרא וחרבו היה "על ירך ימינו" (פסוק טז) ושם בפירוש מצודת דוד: "להיות נוח לו לאחזה בשמאלו" (ועד"ז בפרש"י: "לפי שבשמאלו שולט יאחזנו בשמאלו"). וע"פ פשטות שטבע היד להושיט לכיוון השני, ואף כשהידים מונחים בפניו הם נוטים לכיוון השני. ועד"ז כשנותנים שלום, כאו"א נותן ידו הימנית לידו הימנית של חברו, שזה בצד שמאלו של נותן היד. ולכאן כל זה פשוט.

ועפ"ז אולי יש לומר שאטר צריך לשים השל יד בצד ימין. (הנקרא "שמאלו") ואין כאן המקום ליכנס להשקו"ט הארוכה בענין זה ובכל המסתעף (כגון אחיזת הכוס, נטילת ידיים וכו') אלא שבאם תלוי בענין הטבע, כדי להפגש בו תחלה בפשטות צ"ל בצד ימין, ואפילו לפי הכוונות ע"פ קבלה אולי נקרא צד ימין עבור אטר בשמאל ואתי שפיר. ולא באתי אלא להעיר. כן יש להעיר שבזמן שנהגו לשים התפילין בשק ארוך א' למעלה ואחד למטה לא הי' נפק"מ כלל.



שימוש בתאריך לועזי [גליון]

הרב ברוך וילהלם

שליח כ"ק אדמו"ר - נהריה, אה"ק

ראיתי בגליון האחרון את דיונו של ר"מ פרקש בענין שימוש בתאריך לועזי.

ורציתי להעיר שבלוח "היום יום" בשלשלת היחס של כ"ק אדמו"ר הצ"צ כתוב: "תר"ג-1843 - מתבקש להשתתף באספת הרבנים בפטרבורג...", וזו הפעם היחידה שמופיע תאריך לועזי בשלשלת היחס, ואשמח אם מי מהקוראים שמע או ראה הסבר בדבר.



פשוטו של מקרא

"אודות בנו"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בראשית (כא, יא) רש"י ד"ה "על אודות בנו: על ששמע שיצא לתרבות רעה. ופשוטו, על שאומרת לו לשלחו.

רש"י הקדים את המדרש, שכן הוא מתפרש יותר טוב בפשש"מ. שכיון שלפני זה מסופר ששרה אמרה לאברהם שישלח את ישמעאל, אין מתאים ההמשך "על אודות בנו", שלשון זה משמע ענין כללי, שאילו קאי על זה שאמרה לשלחו, הי' מתאים יותר "וירע על אמרה לשלחו", או "על שילוחו". שלכן הביא את המדרש, שעפ"י המדרש אינו מדבר על פרט זה של שילוחו, אלא על כללות מצבו "שיצא לתרבות רעה", שע"ז מתאים יותר הלשון "על אודות בנו" - "על ששמע שיצא כו'" שבגלל זה שרה אומרת לשלחו.

ואעפ"כ לא הסתפק רש"י בפירוש זה (של המדרש), כי בפשש"מ לא כתוב שיצא לתרבות רעה, אלא שחז"ל פירשו (בפסוק ט') "ותרא שרה את בן הגר המצרית . . מצחק", ש"מצחק" זה "לשון עבודת אלילים . . ד"א לשון גילוי עריות . . ד"א לשון רציחה כו'", אבל כיון שבפשש"מ לא כתוב (בבירור) מה זה "מצחק", שלכן גם יש שלשה

פירושים בדבר, שבפשטות כשרש"י אומר "ד"א", אין הפי' הוספה על הקודם, אף שכאן יתכן שכן, אבל בדרך כלל "ד"א" - ענין אחר הוא, והיינו או שהי' עבודת אלילים או כו'. וא"כ, קשה לומר ש"פשוטו" של "על אודות בנו" הוא על שיצא לתרבות רעה (שאין זה כתוב ב"פשוטו"), לכן פירש"י "ופשוטו על שאומרת לו לשלחו". שזה הסיפור המפורש בפשוטו של מקרא.



רש"י ד"ה הנותרות (ל, לו)

הרב משה לברטוב

מגיד שיעור בכולל תפארת זקנים

בפרשת ויצא (ל, לו) על הפסוק "וישם דרך שלשת ימים בינו ובין יעקב ויעקב רועה את צאן לבן הנותרות" מפרש רש"י בד"ה הנותרות: הרעועות שבהן, החולות והעקרות שאינן אלא שירים, אותן מסר לו. וצ"ל, הלא לבן הסיר התישים העקודים והטלואים. ואת כל העיזים הנקודות והטלואות וכו' ומשמע מזה שאת כל השאר מסר ליעקב לרעות. ואיך אומר כאן שהותיר איתו רק החולות והעקרות. ועוד לפי"ז הי' לו נס כפול, לבד שתלדנה הצאן עקודים נקודים וכו' הנה גם יוצא מזה שהעקרות נפקדו.



"שמענו אדוני"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בריש פרשת חיי שרה, בסיפור קניית מערת המכפלה ע"י אברהם, נאמר בכתוב (כג, ה-ו): "ויענו בני חת את אברהם לאמר לו, שמענו אדוני נשיא אלקים אתה בתוכנו". והנה לכאורה הכתוב "שמענו אדוני" יש בו סתירה מבחינה לשונית, דפתח ב"שמענו" לשון רבים וסיים ב"אדוני" לשון יחיד, והול"ל "שמענו אדוננו", שהרי בני חת הם המדברים. והראב"ע עמד על זה וכתב, "אדוני, ולא אדוננו, לשון המדבר, ואין מדרך המוסר לשום אחרים שותפים עמו". פירוש דבריו: אף שנאמר בכתוב "ויענו בני חת", מ"מ הי' אחד שדיבר בעדם, ואין זה מדרך המוסר

שיקרא לו אדוננו בשם כולם ולכן קרא לו "אדוני" לשון יחיד. ובתרגום אונקלוס תרגם "אדוני" במובן "אדוננו", "אדוננא". וכן בתרגום יונתן. אולם בפירוש רש"י על הכתוב לא מצינו שיעמוד על זה. אך מצינו ברש"י לתהלים מזמור קי (הועתק במוסף רש"י כאן בחומש המאור) על הפסוק "נאום השם לאדוני", שכתב רש"י "לאדוני – לאברהם שקראוהו העולם אדוני, שמענו אדוני". כלומר, לפי דברי רש"י שם אין משמעות "אדוני" כאן במובן "אדון שלי", דאז הוי לי' לומר בלשון רבים, "אדוננו", "אדון שלנו" – אלא זהו תואר הכינוי של אברהם "אדוני" (על דרך השם הקדוש אד' שאין משמעו "אדונים שלנו", אלא זהו שם של כינוי). ולכן אין פירוש "נאום השם לאדוני", לאדוניו של כותב המזמור, אלא לאדם זה ששם הכינוי שלו הוא "אדוני", והוא אברהם. ועדיין צריך ביאור מדוע לא פירש רש"י כאן מאומה.



בפרש"י "את שני בני תמית" [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בקובץ ש"ל לשבת פרשץ מקץ [תתכח] עמ' 77 הבאתי קושיית מפרשי החומש על מה שכתב בפרשת מקץ (מב, לו): ויאמר ראובן אל אביו לאמר את שני בני תמית אם לא אביאנו אליך וגו'. והרי היו לו לראובן ארבעה בנים - חנוך ופלווא וחצרון וכרמי, ולמה אמר "את שני בני תמית". ושאלתי שם, שגם לאחר תירוצם של המפרשים עדיין צריך עיון. שלכאורה ה' מתאים יותר הלשון בפסוק את שני מבני, ולא את שני בני. ועל זה תירצו ה'מערכת' שם, וז"ל: אולי אין הכרח גמור שנולדו ב' בנים הצעירים עדיין, ונולדו לאחר מכן, עכ"ל.

ואולי כדאי להעיר, שבזמן שראובן אמר את שני בני תמית ה' זה כבר אחר התחלת שני הרעב. ולכאורה כבר עברו כמה חדשים משנת הרעב. שהרי גם כשירדו האחים למצרים לשבור לחם לא ה' זה בהתחלת הרעב, כמו שפירש"י בד"ה למה תתרעו (מב, א) "... כי באותה שעה עדיין ה' להם תבואה". וכשמוסיפים לזמן הזה עוד הזמן שירדו למצרים ונתעכבו שם ובאו בחזרה לארץ כנען בודאי עברו בתוך זמן זה כמה חדשים משנת הרעב. וכפי תירוץ המערכת הנ"ל עדיין לא נולדו שני בניו הצעירים של ראובן.

והנה יעקב אבינו בא למצרים עם כל משפחתו גם עם הארבעה בנים של ראובן בסוף שנה שני' של הרעב, וכמו שפירש"י בפרשת וישב בד"ה ימים רבים (לח, לד). וזה ה' לאחר שנתעכב זמן מסוים בדרך.

ועיין בפירש"י פרשת ויצא בד"ה דרך שבעת ימים (לא, כג): "... למדנו שכל מה שהלך יעקב בשבעה ימים הלך לבן ביום אחד". ונמצא לפי כל הנ"ל, שלפי תירוץ המערכת נולדו שני בניו הצעירים של ראובן במשך של שנה וחצי או פחות של שני הרעב.

אבל צריך עיון שהרי רש"י פירש בפרשת מקץ בד"ה בטרם תבוא שנת הרעב (מא, נ): "מכאן שאדם אסור לשמש מטתו בשני רעבון". והאיך עבר ראובן על איסור זה. ובדוחק יכולים לתרץ שאשת ראובן נתעברה קודם שנת הרעב וילדה תאומים.

אבל באמת אין זה קושיא על תירוץ המערכת. כי קושיא זו שאסור לאדם לשמש מטתו בשנת הרעב הוא גם על לוי - שנולדה יוכבד בן החומות בשנה שני' לרעב. וגם על יצחק, כמ"ש בפרשת תולדות (כו, ח): "וירא גו' יצחק מצחק" ומפרש רש"י שם "שראהו משמש מטתו". והגם שהי' גם אז שנת הרעב.

והנה, כ"ק אדמו"ר עמד על זה (בנוגע ללוי ויצחק) בלקו"ש חלק כ' פרשת מקץ, ולפי ביאור של כ"ק אדמו"ר שם מובן שגם על ראובן אין קושיא זו, ועיין שם.



שונות

רשיון בשנת תקנ"ח להתפלל בנוסח אדה"ז?

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בספר השיחות תש"ד עמ' 16 הערה 3 כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "סיןדור] אדה"ז נדפס לראשונה בשקלאוו תקס"ג. אבל כנראה היו עוד לפני זה רשימות משינוי הנוסחא, כי בשנת תקנ"ח כבר ניתן רשיון מהממשלה להחסידיים להתפלל בנוסח שלהם".

כנראה¹ הכוונה להרשיון שניתן לחסידים בחודש אייר תקנ"ח (אפריל 1798) שיכולים להתפלל כמנהגם.

(1) לכל הבא לקמן העירוני הרב נחום שי' גרינוואלד.

וכך נאמר ב'חסידיים ומתנגדים' ח"א עמ' 212: "באביב שנת 1798 הגיש ר' יהודה בן אליהו, בשם חסידי וילנא, קובלנה להנהלת פלך וילנא על הקהל הוילנאי שרודף את החסידים. . קובלנה זו מצאה לה אוזניים קשובות אצל השלטונות. . ובהשפעתו פורסמו ב-26 באפריל 1798 החלטות של הנהלת הפלך. . עצם ההחלטות לא נשמרו לנו, אבל תוכנן ידוע לנו מתזכיר שהגיש ר' משה בן אשר. . נגד ההחלטות. על-פי החלטות אלו הורשה לחסידים. . להתפלל במנייניהם כמנהגם. . הקהל של וילנא הגיש ערעור על החלטות אלו. . אבל לא נענה"².

האשמת החסידים על שמתפללים בנוסח שונה ובקול רם חוזרת בכתבים רבים מתקופת הרדיפות, ראה 'חסידיים ומתנגדים' שם עמ' 208-227. וכך גם נרשם בהחלטותיהם של גבאי הקלויז הישן דוילנא נגד החסידים (שם עמ' 209): "ושיתפללו דוקא כמו שיסדו לנו כנסת הגדולה בלי שום שינוי נוסח ובלי הרמת קול בתפילה, כמו כל אחינו ב"י".

על שינוי נוסח התפילה נשאל גם אדה"ז בעת מאסריו. במאסר הראשון הוא ענה ע"ז בכת"ק ('אגרות קודש' שלו ח"ב עמ' לא): "והרי אנו מתפללין הנוסח שמתפללין כל ישראל, וזהו עיקר התפלה אצלנו, רק שעפ"י הקבלה לפעמי' אנו מוסיפי' תיבות ומזמורי' ופסוקים מתהלים, ואין זו דת חדשה, כי בהרבה מדינות אומרי' כן כל ישראל הדרים שם... ואפי' בעיר א' נוהגי' לומר בבה"מ כמה מזמורי תהלים שאין אומרי' אותן בבה"כ שבאותה העיר, כמו מזמור ל'³ 30 ופ'⁴ 86 וכן פ' קטרת⁵ ועוד כמה דברים..."

(2) כל הנ"ל נעשה בהסכמת אדה"ז, ומעניין תגובתו לזה אחרי שנעשה, וכך הוא כותב בשנת תקע"א לרבני וילנא, ב'אגרות קודש' שלו ח"א עמ' קמז: "ובאמת בתחלת קיץ תקנ"ח הסכלתי עשות, כי היתה ידי עמו שיתאמץ להציל עשוקים ונרדפים. . אמנם לאחר שהוציא לאור משפטם להצילם מיד רודפיהם שלחתי אליו אחר חג השבועות מיד כמה בקשות ואזהרות שלא יחזיק עוד במחלוקת לש"ש, ולא לעשות מנין בפ"ע...". בנוגע למנינים המיוחדים ראה המצוין ב'מקורות והערות' שם עמ' תיח.

(3) הוא 'מזמור שיר חנוכת הבית' שאומרים לפני 'ברוך שאמר', שבכל הסיפורים נוסח אשכנז הישנים (לפני שנת תקמ בערך) איננו, ראה 'קצירת האומר' בתוך הספר 'לוח ארש', מהדורת יצחקי, עמ' תנז ס"ד.

(4) הוא 'תפלה לדוד, הטה ה' אונך', שלפי נוסח האר"י-ספרד אומרים אותו אחרי 'ובא לציון', אבל לפי מנהג אשכנז לא אומרים אותו.

במאסר השני נאמר במלשינותו של אביגדור ('כרם חב"ד', ד, ח"א עמ' 84): "ומה שקוראים אותם כת, הוא מחמת זה שהמה שינו את מנהג ישראל בתפילותם ואפילו במלבושיהם". וע"ז ענה אדה"ז ('אגרות קודש' שם עמ' נה, בתרגום מרוסית): "תפילות שלנו שהן נוהגות בדיוק באותו אופן כתפילותיהם של כלל היהודים, ורק זאת שאנחנו נוהגים לומר גם את התוספות לתפילה שעפ"י כוונות תורת הקבלה בצירופי אותיות וחילופיהן".

וצ"ע שהרי בכל הנ"ל, וכן בהמפורש לעיל "שהורשה לחסידים . . להתפלל במנייניהם כמנהגם", לכאורה אין הכוונה דוקא לנוסח אדה"ז בסידורו, אלא הכוונה לשינוי הגדול של עדת חסידים מאז הבעש"ט שהתחילו להתפלל בנוסח האר"י [או: נוסח ספרד], נגד המנהג שהיה נהוג עד אז בין יהודי מזרח אירופה, שהתפללו בנוסח אשכנז. והכוונה כאן לשינויים הגדולים והבולטים לעין, כמו אמירת ברוך שאמר אחרי הודו, הוספת קטעים לאחר 'ובא לציון' ועוד. ומאיפה כאן הראיה שהמדובר כאן היה על נוסח אדה"ז שכבר היה נפוץ בשנת תקנ"ח?



אמירת הקרבנות עד הודו בבוקר [גליון]

הנ"ל

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

(5) זה נוסף אח"כ ע"י אדה"ז בין השורות. והכוונה כנראה לקטורת שלפי נוסח האר"י-ספרד אומרים אותו לפני 'עלינו', אבל לפי מנהג אשכנז לא אומרים אותו, שהרי אמירת פר' קטורת לפני התפילה נמצא גם בנוסח אשכנז.

(6) ולפלא שהרשב"ל במאמרו ב'כפר חב"ד' גליון 844 עמ' 31-32 רצה להוכיח מכאן שכבר היה אז בידי החסידים נוסח מודפס של אדה"ז.

מפורשת וברורה שהרבי בעצמו נהג כפי הנאמר במכתב הנ"ל "מנהגנו לומר". וביארתי בארוכה מנהג זה עיי"ש.

והעירני הרב נחום שי' גרינוואלד מהמבואר ב'ויכוחא רבה' בענין זה (ואינו תח"י כעת): "ומה שאמרת שמאחרים זמן התפלה . . . הצדיקים שבזמנינו, הרוב מהם ראיתי שאינם מאחרים זמן התפלה, רק צדיקים פרטיים, כמו הרב הצדיק המפורסם ר' מיכל זלאטשובער זיע"א, והרב הגאון אדמו"ר הצדיק מו"ה לוי יצחק נ"י, הם מאחרים זמן התפלה, וסומכין על קריאת שמע קטנה שבקרבות שקורין בהשכמה. ובודאי יש להם טעם נסתר על זה, ודרך פרטי להם, ואין אנו רשאים להרהר אחריהם . . . וע"פ הדין יש כמה דברים שמותר לאחר זמן התפלה, כמו שהתפלל בגוף נקי, וצריכים אנו לדון אותם שיש להם טעם כמוס שסומכין על ק"ש שבקרבות", הרי לנו שקיים מנהג שאומרים בהשכמה, כנראה מיד עם ברכות השחר.

כתובת הנמען בתוך האגרת [גליון]

ב'הערות וביאורים' גליון ה (תתכז) עמ' 78 העיר הכותב: "באשר להעתקים שנותרו בעזבונו של ר"נ מינדעל ע"ה, הנה במכתבים רבים מופיעה כתובתו של הנמען במצורף לשמו (כגון, ניצוצי אור, עמ' 80: מר מרדכי שי' לוי, רח' ברוזיל 3, חולון). וכמדומני שלא היה נהוג כן במכתבים שנשלחו בפועל. ומזה נראה לכאורה שאותם מכתבים אינם העתקה מהמכתב כפי שנשלח, אלא מהנוסח שהוא הביא אל הרבי לאישור".

אמנם בדיקת צילומי אגרות קודש שעליהם ישנו חתימת קודשו של הרבי מגלה שה"כמדומני" אינו נכון. ואציין בזה כמה דוגמאות. כ"ח אדר א' תשל"ז: מר מנחם מנדל שי' הופן, 6/16 שקמונה, אילת; ט' אדר תשל"ה: לכבוד סגן סימן טוב מגורי - כהן שי', ד.צ. 2302; כ"ב אלול תש"מ: ד"ר נחמן שי' זאליעסקווער, ברייטאן, מאס.

שוב מצאתי עד"ז גם ב'לקוטי שיחות' חכ"ד עמ' 397 באגרת מתאריך ט"ו תמוז תש"ל: מר..., מושב אביבים, מרום הגליל.

הרי לנו שצורה הנ"ל של כתיבת המכתבים היה נהוג אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע, וא"כ אין לנו שום נימוק לפקפק בהעתקי המזכירות שנמצאו בארכיון המזכיר הר"נ מינדל, ומי יתן שיתפרסמו כל האגרות, ויפוצו מעינות הרבי חוצה.



בענין הנ"ל

הרב אהרן חזקוני

תושב השכונה

בגליונות האחרונים דובר בענין מנהגינו מתי להניח תפילין בשחרית, קודם "איזהו מקומן" או קודם "הודו".

והשאלה היא, דהנה ב"היום יום" כתב רבינו להניח קודם "איזהו מקומן", ובמכתב רבינו שנמצא בארכיונו של הרב מינדל, כתב ש"מנהגינו" להניח קודם "הודו", והשאלה היא, האם המכתבים שנמצאים בארכיון הנ"ל, הם בחזקת מוגהים.

לכאורה אפשר לחלק שאלה זו למספר פרטים: א. מהו גדרו של מכתב שלא הוגה - היינו דיש מכתבים שרבינו התחיל לענות וגם ציווה להמזכיר לכותבם, אבל כ"ק לא חתם עליהם ולא שלח אותם. והטעם לזה הוא רוחני, ולאנשים כערכנו אין ידיעה כלל וכלל בענינים אלו, ואין לנו רשות להרהר ע"ז. אינו משנה תוכן המכתב, בין אם זה דין בשו"ע, או בעבודת ה', או ברכה. כיון שכ"ק רבינו לא שלח המענה, מצד "דעת עליון". וד"ל. [ידוע שכמה פעמים אירע שאחד כתב כמה פעמים לכ"ק ולא קיבל מענה, וכשהמזכיר הזכיר לכ"ק שהאיש מחכה למענה, ענה כ"ק, שכבר הזכיר אותו על "הציון", ולמה צריך מכתב בגשמית, כ"ז "דעת עליון"].

ב. במכתב כזה שלא נשלח ע"י כ"ק, ושם מעיד כ"ק על עצמו "מנהגינו", אז אפשר לומר או שזה מנהג "בית הרב", או שאינו הוראה לרבים, שאינם שייכים לזה וכו'. וזה אפשר לומר גם על מכתב שהוגה.

ג. במכתב שלא נשלח ע"י כ"ק, ושם כותב תיקון או הוראה או ברכה, שם יש לומר שאין זה הוראה לרבים, ואין לומדים מזה על הכלל.

ד. יותר מזה, אפילו במכתב שנשלח והוגה ע"י כ"ק, ושם ישנה הוראה מכ"ק איך להתנהג בענין מסוים, צריכים לידע אם ההנהגה היא רק למי שקיבל המכתב, ועל ידי הנהגה זו ניתן לו ברכה והמשכה "לתקן הכלי" שלו, ועי"ז יהיה "כלי" לקבל ברכת ה'. אבל לאיש אחר יש לו תיקון ועבודה באופן אחר. וגם זה "דעת עליון", ולא עלינו לדון. מכתב קודש מכ"ק לאיש פרטי הוא כמו 'קמיע', וידוע מש"כ בש"ע אדה"ז סי' שה סעיף כא: "האדם יש לו מזל ומלאך המליץ עליו למעלה ומזלו מסייע לו שיועיל לו הקמיע הזה".

[לפני כמה שנים עברתי על האג"ק בענין שאלה מסוימת. ולפי תוכן השאלה שכ"ק הזכיר בתחלת שני מכתבים הבנתי שהם מדברים בענין

אחד, ולאחד ענה כ"ק הנהגה בפשטות. ולאחד ענה כ"ק הנהגות באופן נעלה וכו'. האחרון הוא רב ולמדן גדול וידוע מירושלים, שידע מהנהגה הנ"ל שכתב כ"ק הנהגה בפשטות, ולכן אליו כתב כ"ק בא"א.

מכל הנ"ל נראה, שלא כל ההוראות שבמכתבים הם לכולם, אבל כשכ"ק רבינו מעיד "מנהגינו", חייבים לומר שאף שזהו ממכתב "שאינו מוגה", יש ללמוד מזה. כי אם לא נלמד, הרי זהו כמו הסיפור שסיפר כ"ק אודות המשפט של "ביילעס", שכיון ש"הבול" נדבק בהיפוך אין הטענות שבמכתב שוות כלום.

ובנדר"ד, הנה רבינו בעצמו כתב בספר "היום יום" שמניחין התפילין קודם "איזהו מקומן", וספר זה שווה לכל נפש, והוגה ע"י כ"ק "בעצמו" באופן ישיר (ולהעיר שנמצא לפנינו צילום מגוכתי"ק), והוא שייך לכל יהודי. ושם פסק רבינו שכך המנהג, וציווה שכולם ידעו מה שכתוב שם, ופרסם והפיץ זאת בכל העולם. וזהו כמו פסק הלכה, ואין בזה שום פקפוק.

והנה כמה שנים לאחר ג' תמוז, מצאו דף אחד שנכתב ע"י מזכירו של הרבי, ואינו מובטח שכיוון בדיוק לדעת כ"ק, וגם אינו ברור אם רבינו ציווה לשלוח המכתב, ובכלל אינו ידוע אם כ"ק רצה לפרסם אותו. ובפרט שאחד הכותבים בקובץ כתב שהמכתב נכתב לאחד שאינו מחב"ד, כדי לתרץ על מה סומכים חסידי חב"ד להתפלל אחר זמן ק"ש.

ועכשיו יש כאלה שטוענים שע"פ מה שכתוב בדף שנמצא בארכיון המזכיר, שזה "פסקא טבא שנפלה מן השמים", יוכלו לחדש ולשנות ממה שפסק רבינו "בעצמו" ב'היום יום', וציווה לפרסם הספר - שזהו מנהג חב"ד להניח תפילין קודם "איזהו מקומן". ואיך "המדומה" שאולי הוא מהדר"ק או מהדב"ת, דוחה ומבטל "הודא"י - פסק הלכה מכ"ק.

וכן מצינו שנהג רבינו בחג השבועות לומר "אקדמות" בחשאי, ולא ציווה שכך ינהיגו ב-770. שכן לא כל המנהגים שרבינו היה נוהג לעצמו, שייכים לכולנו "בשווה". הסיכום מכל הנ"ל: מנהג או הנהגה טובה שכ"ק בעצמו ציווה לפרסם והדפיס, זהו תורה מסיני. ומה שמצאו או שימצאו לעתיד דף מסוים, אינו דוחה החקוק באותיות ברזל, וכפתגם כ"ק הצמח צדק, דדבר שבדפוס הוא לעולמי עולמים¹.

(1) לכן מנהג שהוא חוספה והידור מצווה, שאינו מבטל מנהג שנהגו כמה וכמה דורות, אפשר לנהוג בו, ואדרבה ואדרבה, כל זמן שלא יראה כהוספה. אבל מנהג שנדפס ונתפרסם מכ"ק, אין לנו רשות, ומי אנחנו להנהיג מנהגים חדשים ולבטל מנהג אבותינו.

עוד מנהג שנתחדש בזמן האחרון שהש"ץ המתפלל שחרית בראש השנה יתפלל בלא "קיטל" לפני העמוד, וסומכים על מה שנדפס בספר "המלך במסיבו". בזמן שיודעים שב"ליובאוויטש" לפני כ"ק אדמו"ר מהורש"ב והריי"צ ורבינו עד שנת תשנ"ג בכלל, היה הש"ץ מתפלל ב"קיטל", ומאיפה לוקחים ה'ברייטקייט' לשנות מנהג עתיק.

דרך אגב, כשמזכירים המזכיר דודי זקני הרמ"ל ראדשטיין, כדאי להזכיר ששמו האמיתי היה "זוסא". והוא בעצמו קנה חלקו אצל ה'אהל' להיות בשורה הראשונה. והטעם, שמכיון שלא היו לו ילדים, רצה שמי שיעבור לה'אהל' יאמר קאפיטל תהילים אצל קברו, כך שמעתי מבן דודי התמים ישראל ע"ה חאנאוויטש, יהי' זכרו ברוך.



"בלתי מוגה" בתורת רבינו [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליונות האחרונים דנו בענין הסמכות של נוסח אגרות הקודש של רבינו מתוך ארכיון המזכירים, והאריכו הכותבים בתיאור דיוק רשימת הדברים של הרנ"מ ע"ה.

אך כמדומה מרוב דברים לא שמו לב לכך, שגם בהנחות של ההתוועדויות שנרשמו מתוך סלילי הקלטה, כך שאין ספק, שכך יצאו הדברים מפי רבינו, עדיין נחשבים הדברים "בלתי מוגה". וכל מי שהתעסק בדברים הללו בזמנם יודע היטב, שהרבי הסתייג מהדפסת דברים שאמר כצורתם ללא הגהה, ולכן נחשבו "בלתי מוגה" אף אם אין ספק שכך יצאו מפי רבינו. [ועד שפעם התבטא רבינו בביטוי של העדר שביעות רצון על הנחה ממאמר שנאמר בשבת, שהוא "העתק מילה במילה מהטייפ ממש"]. והדברים היו ידועים לכל, ורק לאחרונה נעשה סדר שמעתיקים לשונות רבינו מתוך סלילי הקלטה כלשונם, ומדייקים בהם כמו בשיחות שהוגהו.

כללו של דבר: כשהמקור היחיד לאיזה ענין הוא מהנחה בלתי מוגה, אף אם ברור שכך יצאו הדברים מפי רבינו, יש לעיין היטב האם אפשר לסמוך על כך לקבוע מנהג או פירוש המנוגד למקובל ולמפורש במקום אחר.

