

קובץ

העירות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון ד [אלף-קעב]

ש"פ מקיץ - חנוכה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
מאה ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פרשת מקץ - חנוכה
גליון ד [אלף-קע"ב]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- 9 בראיית פני משיח נברך ברכת שהחיינו
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 13..... הדלקת נרות לעת"ל
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

תורת רבינו

- 17..... נר שבת ונרות חנוכה
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 22..... מאי חנוכה
הרב מנחם מענדל מישולבין
- 23..... בגדר הידור מצוה בנר חנוכה
מתוך שיעור הנאמר בישיבה
- 29..... לשון עם ולשון את
הרב חיים רפפורט
- 31..... בענין ספק סכנה בב"נ
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 34..... מה חטא יוסף?
הרב פסח צבי שמערלינג
- 36..... סיום הש"ס – שניים שעשוה
הרב אליהו זילבערשטיין
- 37..... האבות לא טעו
הרב משה מרקוביץ
- 38..... שלשה סימנים יש באומה זו
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

- 42..... אם מותר לסכן את עצמו על מדת חסידות
הת' מנחם מענדל באראן

חסידות

- 46..... הערות במאמר ביאור לא תשבית בלקו"ת
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 48..... מעלת עבודת המדות על עבודת המוחין [גליון]
הרב מנחם מענדל מישולבין
- 50..... האם האבות מומשיכים נשמה גבוה [גליון]
הנ"ל
- 51..... כל בעלי השיר – מלאכים או נשמות
הרב משה מורקוביץ
- 51..... ההבדל בין קליפת לבן וקליפת עשו
הנ"ל
- 53..... נפש האלקית ונפש הבהמית לעומת יצר טוב ויצר הרע
הנ"ל

הלכה ומנהג

- 54..... קטן בהדלקת נרות חנוכה
צבי רייזמן
- 68..... להדליק נר [של] חנוכה
הרב מרדכי פרקש
- 73..... הדלקת המנורה במקדש על ידי מקל ובראשו נר
הרב חיים דוד א. טיפענברון
- 80..... האם מותר למכור במכירה פומבית חפצים אישיים של היטלר יו"ש ועוזריו
הרב ברוך אבערלאנדער
- 91..... אם יש איסור מחיקת השם ב'קינדל'
הרב לוי יצחק ראסקין
- 93..... דעת רבינו הזקן ע"ד אכילה בין קידוש לאכילת פת
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

- 95.....קרא קריאת שמע ללא כיפה.....
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 102.....לתת אקמול לתינוק לפני ברית מילה.....
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 105.....מצוה הבאה בעבירה בלולב הגזול.....
הרב אפרים פישל אסטער
- 111.....גזירת כלי ראשון שאין יד סולדת בו בשיטת אדה"ז.....
הרב לוי לברטוב

פשוטו של מקרא

- 120.....בענין סכנה מבעל בחירה.....
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 124.....כתנת פסים.....
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 125.....השתחוית בני השפחות לעשו.....
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 127.....לשנה אחרת קבעום בהלל והודאה.....
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 130.....תאומים בן ובת.....
הרב משה מורקוביץ
- 131.....שחי' במודים דרבנן.....
הת' מנחם מענדל מונדשיין

פתח דבר

אנו מודים לה' אשר בחסדו הגדול זיכנו לסיים "ארבעים שנה" להוצאת קובץ דגן "הערות וביאורים", ולהכנס לעשור החמישי, ועפ"י מה ששמענו פעמים הרבה מרבינו הק' כגון דא, שאין להסתפק עם העבר אלא להמשיך העבודה באופן של "ילכו מחיל אל חיל", תקוותינו ושאיפתנו להמשיך בעזהשי"ת ביתר שאת ויתר עוז בהוצאת הקובצים תמידים כסדרן, ובשיפור הקובץ הן בכמות והן באיכות, לנחת רוח רבינו הק'.

וזוהי אפוא ההזדמנות הנאותה להודות לכל אותם המשתתפים בכתיבת הערות וביאורים וכו' בהקובץ, ובפרט לכותבים הקבועים שיחיו, ולברך אותם שיצליחו בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר וימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה, וביחד עם זה מבקשים מהם בהתאם להנ"ל שימשיכו בכך גם להבא, ובפרט ע"פ מאמר רו"ל (ע"ז ה, ב) "לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין" במילא ודאי צריך להיות באופן דילכו מחיל אל חיל לעלות בקודש, ולהגדיל תורה ולהאדירה.

אמנם אי אפשר לשכוח שעיקר מטרתו של הקובץ הוא בכך, שהוא מהווה בימה לבירור והבנה בתורתו של הרבי, - שבה, - כידוע - היקף עצום של כל שטחי התורה. הקרוב אצל תורתו יודע שאין שטח בשטחי התורה בנגלה וחסידות, הלכה ואגדה, פלפול וניתוח הגיוני, מוסר ודרוש, שאינם נידונים בה, זכור בוודאי לכאו"א מהקוראים דכשהי' הקובץ מופיע בתדירות מדי שבת בשבתו, הי' אפשר לדון בתורתו של רבינו הק' בסמיכות מפליאה לזמן אמירתה או הדפסתה שבזה מנוצלת במילואה טבע ההתלהבות מדברים חדשים, כמאמר רו"ל "יהיו בעיניך כחדשים", ועי"ז זכינו גם שהרבי בשיחותיו הק' הי' מגיב על ענינים שונים שנידונו בהקובץ,

וכל זה מוסיף בהגעגועים שכבר נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" מפיו של משיח צדקנו וזועקים "עד מתי עד מתי!!?"

אנו תפלה להשי"ת שנוכל להמשיך עבודתינו הק' כנ"ל ביתר שאת ויתר עוז מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף ומתוך הרחבה והצלחה רבה בגו"ר ולגרום נחת רוח לרבינו הק', ותיכף ומיד ממש נזכה לקיום בשורת הגאולה בה נתבשרנו ש"הנה הנה זה בא" ומלכנו נשיאנו בראשינו וישמעינו נפלאות מתורתו - תורה חדשה מאתי תצא, בגאולה האמתית והשלימה.

בברכת חסידים

המערכת

ימי החנוכה ה'תש"פ

ק"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שנת השבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

קראון הייטס, נ.י. "כאן צוה ה' את הברכה"

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויחי - חזק ה'תש"פ

הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', י"א טבת ה'תש"פ

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

קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו

ברכת מזל טוב עד בלי די

לידידנו היקר הנודע לשם ולתפארת עדין הנפש

ברוך הכשרונות, פאר המידות,

חבר המערכת מלפנים

בקי נפלא בתורת רבינו ובפרט בכי"ק של רבינו נשיאנו

יו"ר מערכת "ליקוט מענות קודש", ועד שבעים שנה ועוד

איש חי ורב פעלים

הרב התמים מנחם מענדל שי' לוינזון

לרגל יום הולדתו ביום גר א' דחנוכה

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

ויעלה מעלה מחיל אל חיל בלימוד התורה נגלה וחסידות
ובעבודת השי"ת

כפי רצון ולנח"ר רבינו הק', וימשיך להיות "נר להאיר" לכל חביריו
ומכיריו שיחיו

לאורך ימים ושנים טובות

המערכת

עניני גאולה ומשיח

בראית פני משיח נברך ברכת שהחיינו

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לא בירך בראי' ראשונה

בס' 'מגולה לגאולה' (ע' 202), מובא משיחת קודש ליל שמחת תורה תשמ"ט שאמר הרבי זלה"ק: "כאשר נזכה לראות את פני משיח צדקינו בפעם הראשונה, מסתבר שיצטרכו לברך "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה" במכל שכן וקל וחומר מברכת שהחיינו על ראיית חבריו שלא ראהו שלשים יום (רמב"ם הל' ברכות פ"י ה"ב)". עכלה"ק.

וראיית שיש מסתפקים מהו הדין אם לא בירך שהחיינו בפעם הראשונה שראה פני משיח צדקינו, אם יכול לברך בפעם השני?

והנה ברמב"ם שם לאחר שכתב ד"הרואה את חבריו לאחר שלשים יום מברך שהחיינו" .. כתב גם הדין "ד"הרואה פרי המתחדש משנה לשנה בתחלת ראייתו מברך שהחיינו" וכן הוא בטור ושו"ע או"ח סי' רכ"ה: "הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו ונוהגין עתה שלא לברך עד שעת אכילה והמברך בשעת ראייה לא הפסיד", (והוא מעירובין מ"ב, ובב"י שם כתב: "וכתב ה"ר מנוח (ספר המנוחה שם) ומסתברא שאם שכח ולא בירך בראייה ראשונה אינו מברך בראייה שנייה. והאגור (סי' שיח) כתב סברא זו בשם סמ"ק, ושמהר"י מולין כתב שאין נ"ל סברא זו". הרי דבנוגע לראיית פירי חדש פליגי אילני רברבי אם מברך רק בראי' הראשונה או אפילו בראי' שניה, ועי' עוד בשו"ת רדב"ז (ח"א סי' שי"ט): שכתב "וכן לדעת האומרים דמברך עליו בשעת ראייתו אם ראה אותו ולא בירך אף על פי שחזר לראות אותו אינו מברך שהרי אין זה פרי חדש אצלו לפי שכבר ראהו".

והלבוש שם סעי' ג' כתב: "הרואה פירי חדש המתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו, שיש בו שמחה מיד כשרואהו.. אבל נהגו שלא לברך עד שעת אכילתו שאז הוא הזמן היותר קבוע, דבראייה לבדה לפעמים אדם רואה ולא אדעתיה מה שאין כן בשעת אכילה... ואם לא בירך בראייה או באכילה ראשונה יכול לברך.. בשנייה או אימתי שיזכור, דהא עדיין לא יצא ידי חובתו שחלה עליו. וחייבין לברך בכל עת שיזכור", וכ"כ בשו"ת מהר"ל סעי' קמג. והרמ"א (שם סעי' ג') פסק שיברך בראי' שניה, ובמג"א שם (אות ט) הביא דעת החולקים.

ומלשון הרמב"ם הנ"ל שכתב "הרואה פרי המתחדש משנה לשנה בתחלת ראייתו מברך שהחיינו" לכאורה יש לדייק שזהו רק בראי' ראשונה.

ועי' שו"ת עין משפט סי' א' דדייק כן מלשון הרמב"ם שיברך רק בראי' הראשונה בלבד, אלא דאח"כ הביא לשון הרמב"ם בנוגע לברכת האילנות (שם הל' יג) ששם לא כתב שזהו רק בתחילתו ומאי שנא? ולכן רצה לומר דסבר דרך בפירי חדש יברך רק בראי' הראשונה לא בראי' שני' משום דאפשר לו לברך אח"כ בשעת האכילה, דעדיף טפי מלברך על ראי' שני' משא"כ בברכת האילנות, דלא שייך לומר כן, י"ל דסב"ל דיברך גם בראי' הב', ולכן שם לא כתב שצ"ל דוקא בתחילה עיי"ש.

ולפי דבריו יש לבאר גם הטעם דברואה את חבירו וכו' (שבתחילת ההלכה) לא כתב שיברך בתחלת ראייתו כמ"ש מיד אח"כ לגבי פירי חדש, די"ל משום דכיון דשם ליכא אח"כ הזדמנות אחרת טובה יותר מבראי', לכן סב"ל דבגדון זה יברך גם בראי' שני', וא"כ בנדו"ד לגבי ראיית פני משיחנו, יוצא דאם לא בירך בראי' ראשונה יברך על ראי' שני'.

אבל אדה"ז בסדר ברכת הנהנין (פי"א סעי' יג, ובלוח שם סעי' ג) כתב: "ואם לא בירך בראיה ראשונה או באכילה הראשונה יש לברך על הראיה השניה או על האכילה השניה בלא שם ומלכות".

אם הוא עדיין במעמד הראשון אלא שלא בירך

אכן נראה דאם הוא עדיין באותו מעמד הראשון כשראה פניו, אלא שלא בירך מיד אפילו כבר עבר משך זמן יכול בודאי לברך, כיון שהכל הוא המשך אחד ונחשב כל הזמן כראי' ראשונה, ועד"ז כתב בקצות השלחן סי' ס"ג ס"ק ט' לענין ראי' ואכילה, בהא דכתב הפמ"ג ד"אם אכל מעט ואח"כ מברך אפשר דנכון הוא" ומשמע דאם אכל הרבה לא יברך, וכתב ע"ז בקצה"ש דמלשון אדה"ז הנ"ל לא משמע כן שכתב: "ואם לא בירך בראיה ראשונה או באכילה הראשונה, יש לברך על הראי' השני' או על האכילה השני' בלא שם ומלכות" משמע דאכילה הראשונה היינו כל זמן שעוסק באכילה ולא הפסיק הפסק שמצריכו לברך שנית ברכה ראשונה על מה שיאכל, דהכל בכלל אכילה ראשונה היא, ותדע דהא "ראי' ראשונה" אי אפשר לפרש דהיינו בשעה שראה הפרי ראי' ראשונה ממש, דהיינו ברגע שהשליך מבטו על הפרי, ואם עבר רגע או שיעור תוכ"ד הוי כבר ראי' שני' ואינו יכול לברך עוד, דדבר כזה לא היו שתקו הפוסקים מלהזכיר, והביא גם ראי' מברכת שהחיינו בבגד חדש דפסק אדה"ז (לוח ברכת הנהנין פרק יא בעי' יט, ובסדר ברה"נ פי"ב סעי' ד) דכשלוש בגד חדש "מברך אחר שלבשו מיד ואם לא בירך יכול לברך כל זמן שלא פשטו" דזהו משום שהכל הא המשך אחד וא"כ ה"ה בראי' ואכילה.

וכן האריך בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' כז) בדין ברכת החמה בראה אותה

בתקופתה פעם ראשונה ולא בירך עלי' ושוב רואה אותה פעם שני' אם יברך, שהשואל רצה לומר דאפשר שראוי לברך ברכת החמה תיכף כאשר יראה את החמה בפעם ראשונה ביום התקופה, דאל"כ יש מקום לומר ששוב אינו רשאי לברך אח"כ כעין המבואר במחצהש"ק סי' רכ"ו לענין רואה פרחי אילן, שאם לא בירך בעת רא' הראשונה שוב לא יברך.

והשיב לו דלא דמי נד"ד לדינו של המחצהש"ק, שהוא מיירי כשהי' הפסק זמן בין רא' הראשונה של פרחי האילן לראיה השני', ונמצא רא' ראשונה עברה ורא' שני' מילתא בפני עצמה היא, לכן לא יברך עלי' שלא תקנו לברך רק על רא' ראשונה. משא"כ לענין ברכת החמה אף שלא בירך בעת רא' הראשונה שבאותו יום מ"מ הרי מאז שראה את החמה לא נסתלק עדיין מראיית אור החמה, ונראה דהוי הכל המשך רא' אחת ושפיר מברך.

והביא רא' ממה שכתבו הפוסקים לענין רואה מקום שנעשה בו נס, דאין יכול לברך רק כל זמן שרואהו להמקום אבל אם עבר כבר ואינו רואה אותו הפסיד ברכתו וכו' עכ"ל. הרי דאף שלא בירך מיד כשראה מקום הנס שפיר מברך גם אח"כ "כל זמן שרואהו להמקום" ורק "אם עבר כבר ואינו רואה אותו הפסיד ברכתו". וה"נ כל זמן שרואה אור החמה לא נסתלק עדיין מראייתה ושפיר מברך, וכן הוא גם באוכל פרי חדש ושכח ולא בירך שהחיינו בתחילת אכילתו, ונזכר באמצע אכילתו, שיברך שהחיינו בשעה שנזכר שהכל אכילה אחת. וכהדין בלובש בגד חדש דכל זמן שהבגד החדש עדיין עליו מברך שהחיינו עיי"ש בארוכה. וכן הוא בנדו"ד לענין ראיית פני משיח.

למה בברכת שהחיינו דחג מברכים כל שבעה?

ועפ"ז יש להבין הטעם דבברכת שהחיינו שעל החג אם לא בירך כליל ראשון מברך אח"כ בכל משך החג כדפסק אדה"ז בס' תעג סעי' ב': "ואם שכח לברך שהחיינו בקידוש ליל שני אפילו אם בירך כבר כליל ראשון חייב לברך אימתי שנזכר בכל שבעת ימי החג דהיינו עד סוף יום טוב האחרון של גליות" וכ"כ בס' תרמ"ג סעי' ה, (והמקור הוא בעירובין שם) ולכאורה מאי שנא מברכת שהחיינו על פירי חדש דפסק אדה"ז דאם לא בירך ברא' ראשונה דיברך אח"כ בלי שם ומלכות?

ועי' לקו"ש חל"ז אחש"פ שכתב שיש להסתפק בגדר ברכת הזמן על המועדים, דיש לבארה בשני אופנים: א) החיוב הוא כמו ברכת שהחיינו על מצות הבאות מזמן לזמן או על פרי המתחדש מזמן לזמן וכיו"ב, שהיא מצד החידוש שבדבר, וכן בענינינו שברכת הזמן על המועדים היא מצד החידוש בהגיע זמן מיוחד זה. ב) ברכת הזמן על המועדים היא על כללות זמן המועד, דנוסף על המצוות שחייבים בהן בכל מועד ומועד, יש חיוב ברכה על עצם זמן המועד (היינו לא מצד חידושו אלא בגלל עצם

היותו זמן מועד) עיי"ש בארוכה והנפק"מ בדבר.

והנה בשלמא אי נימא כאופן הב' מובן היטב למה מברך כל החג, כיון דבעצם כל זמן החג מחייב הברכה, אבל אי נימא כאופן הא' שהחיוב הוא ע"ד פירי חדש מצד החידוש שבדבר מאי שנא דבפירי אינו מברך בראי' שני' בשם ומלכות כיון שאינו עוד חידוש אצלו, אבל במועד מברך כל שבעה?

ובנוגע לאופן הא' שהחיוב הוא מצד החידוש ומ"מ יש תשלומין כל שבעה, כתב בהערה *17 וז"ל: דלא כברכת שהחיינו בעניני הרשות דפליגי הפוסקים במי שלא בירך בראי' הראשונה אם יכול לברך בראי' שני' (רמ"א ומג"א או"ח סרכ"ה ס"ג ועוד), משא"כ בנדו"ד שלכו"ע יש תשלומין בשאר ימי החג עכ"ל, אבל הא גופא צריך ביאור דמאי שנא?

ולפי הנ"ל י"ל דכיון דהחג נמשך כל הזמן ואין בהם הפסק לכן כל הז' ימים נחשבים כזמן הראשון, ע"ד שנתבאר לגבי ראי' ראשונה כשעדיין נמצא באותו מעמד, וכן הכא.

[ובענינא דיומא בנוגע לחנוכה, שהדין הוא דאם הדליק בלילה הראשון ושכח לברך ברכת הזמן מברך בלילה השני או כשיזכור בשאר הלילות בשעת ההדלקה, כמ"ש בטור תרע"ו בשם הרא"ש בתשובה, שו"ע שם סעי' א', כבר ביארו בזה דבחנוכה כל יום הי' נס חדש, ובמילא שייך לברך מצד יום זה עצמו, וראה לקו"ש חכ"ה זאת חנוכה שהביא חקירת הצפע"נ וז"ל: בנוגע לימי החנוכה ידועה השאלה אם הם מציאות אחת או נפרדים, והנפק"מ להלכה הוא בנוגע לגר שנתגייר בתוך ימי החנוכה או קטן שהגדיל אם הם מחוייבים בנרות חנוכה, והרגצובי' תולה זאת בפלוגתת הראשונים בנוגע לנרות חנוכה עיי"ש, הנה אי נימא שהם מציאות אחת, ודאי א"ש כיון שהם זמן אחד וכפי שנת']

ונחזור לשאלה הנ"ל בנוגע ראיית פני משיח צדקנו, דנראה לומר ע"ד מ"ש בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א, סי' קטו), דשקו"ט בהא דבעל המנחת אלעזר וצ"ל בירך ברכת שהחיינו על המהרש"א אלפנדרי כשראהו לראשונה, אף על פי שלא ראהו מעולם, וקשה דהרי פסקינן דאם לא ראהו מעולם אינו מברך ברכה זו? (תשובת הרשב"א (ח"ד סי' ע"ו, שו"ע המחבר סי' רכ"ה סעי' ב) וביאר, דעד כאן לא מירי הרשב"א אלא בסתם בני אדם דאם לא ראהו מעולם בדרך כלל המציאות היא דאינו שמח בו כ"כ, אבל בנידון דהמנח"א דהוה קים ליה בגווה שהוא שמח מאוד בראייתו, גם להרשב"א והמחבר מברך, משום דידע שיש כאן שמחה יתירה וכו' עיי"ש ובעוד כ"מ, ולפי"ז י"ל דבראיית פני משיח צדקינו דמחמת הגעגועים וכו' פשוט, דגם בראי' שני' יהי' שמחה למעלה

(1) ועי' ב"ח שם שמהר"ש מויוא בדרשותיו כתב שאינו מברך, עיי"ש בלשונו שיתכן שמדובר שהדליקו עליו ביום ראשון בביתו, לבוש שם, פרי מגדים משבצות זהב ס"ק ב.

ממדידה הגבלה, ובזה כו"ע מודים דיברך בשם ומלכות.



הדלקת נרות לעת"ל

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הסתפקתי בשאלה מעניינת מאד אם יבוא המשיח באמצע ימי החנוכה כיצד ינהגו, האם יעברו באמצע ימי החנוכה להדליק בסדר של פוחת והולך כדברי בית שמאי? והאם יתחילו משמונה?

והגאון רבי משה שמואל דיין שליט"א כתב לי בזה באריכות וז"ל: באתי בזה על דבר שאלתו בדין אדם שהדליק נרות ביום השלישי, ואח"כ הגיע המשיח, ואז הלכה כדעת בית שמאי דפוחת והולך, אם צריך לחזור ולהדליק בברכה, או לא. ואמרתי אעלה בתמר, משום דרוש וקבל שכר. ואכתוב בקצירת האומר, ויאמר לקוצרים ה' עמכם.

אם חנוכה יתבטל לעתיד לבא

א) הנה ידוע ומפורסם בפי העולם שלעתיד לבא יהיה הלכה כדעת בית שמאי. ואמנם לא מצינו מקור ברור לזה בדברי חז"ל והראשונים. אולם יש לזה מקור בדברי האחרונים והמקובלים, שכן כתב בס' סדר הדורות (ערך שמאי) בשם ספר ויקהל משה (דף מב ודף נד). וכ"כ בס' בני יששכר (חדש סיון מאמר ו אות ד) בשם ספר קול ברמה בשם רבינו האר"י. וכ"כ מרן החיד"א בס' פתח עינים (אבות פ"ה מ"ז) בשם המקובלים. וכ"כ הגאון מהר"י אייבשיץ בס' אהבת יהונתן (הפטרות אחרון ש"פ) בשם הזוהר. וכ"כ המלבי"ם (ריש פרשת חקת, תורה אור דף קמז ע"א) בשם רבנו האר"י. וכ"כ בסידור הגר"א (ביאור אבני אליהו ביוצר אור) בשם הגר"א, דלעתיד לבא יהיה הלכה כב"ש. ע"ש. וע"ע בקובץ בית אהרן וישראל (גליון צב שנה טז עמ' קמד). ומעתה הבא נבא לנידון שלנו. ותחילה יש להעיר מדברי הרמב"ם (פ"ב ממגילה ה"ח) שכתב וז"ל כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח, חוץ ממגילת אסתר, הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה, שאינן בטלים לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל, שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו, שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם. עכ"ל. ומבואר שרק ימי הפורים לא יתבטלו בימות המשיח, אבל חנוכה יתבטל כמו שאר הנביאים והכתובים. [ולכאורה

י"ל דהטעם לזה משום שבכל המועדות היו ניסים גדולים מעל דרך הטבע, ובימות המשיח לא יהיה חידוש בניסים אלו, וכמו שאמרו חז"ל אעשה לבנים מה שלא עשיתי לאבות. ומשא"כ נס פורים שהיה שונה מכל הניסים, כיון שהיה נס מוסתר בטבע. וכ"כ בס' תשובות והנהגות (ח"ב סי' שמב). ע"ש]. וכ"כ הגרי"ח בס' בן איש חיל (ח"ב דרוש א' לשבת תשובה), דזכרון הנס שעושים נר בחנוכה, אינו נוהג אחר ביאת המשיח, דאין מדליקין עוד נר בחנוכה. ע"ש. ואמנם העטרת זקנים (סי' תרעו ס"א) כתב בשם דרשת חז"ל, שכל המועדות בטלים חוץ מחנוכה ופורים. ונרמז דבר זה במה שאנו מברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו 'להדליק' נר חנוכה, המורה גם על העתיד, כעין מה שדרשו בפרקי דרבי אליעזר (פרק יט), על הפסוק מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבא, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. ע"כ. וכ"כ בס' מגיד מישרים למרן הבית יוסף (סוף פרשת ויקהל), דאמור רבנן 'חנוכה ופורים אינם בטלים לעולם'. וכ"כ בס' החיים לאחי המהר"ל (ח"ג פ"ז) בשם חז"ל. וכ"כ עוד בספרו אגרת הטיוול (חלק הדרוש ערך מועדים). וכ"כ מהר"ש אלקבץ בהקדמת ספרו מנות הלוי. ע"ש. אולם יש להעיר עליהם מדברי הרמב"ם הנ"ל. וכן העירו בתשו' רשב"ן (או"ח סי' קסו) ובס' דעת תורה (שם ס"ג) על דברי העטרת זקנים. וכן העיר בס' יומין דחנוכה (סי' תרעו). ע"ש. ובאמת שגם במדרש משלי (פרשה ט) לא הוזכר חנוכה, אלא רק פורים. והן הלום ראיתי בתשו' ציץ אליעזר (חי"ג סי' ע) שנשאל ע"ד העטרת זקנים הנ"ל, מה מקור דרשה זו. וכתב שגם בס' מגיד מישרים למרן הבית יוסף (הנ"ל), היה מקובל בידו חז"ל כזה, שכתב זו"ל והיינו דאמור רבנן חנוכה ופורים אינם בטלים לעולם. ע"כ. ובס' קדמות ספר הזוהר להגרד"ל (במאמרו על הספר מגיד מישרים) העיר עליו, דבמדרש משלי (פרשה ט) איתא רק על ימי הפורים שאינם בטלים לעולם. וכתב הציץ אליעזר, שכפי הנראה היה לפניהם חז"ל כזה, ונעלם מאתנו כשם שמצינו עוד הרבה מאמרי חז"ל שמוזכרים בדברי הראשונים, ואנו לא זכינו לאורם. עכ"ד. וכ"כ בס' פרדס יוסף (פרשת תצוה, כו, כ) בשם הירושלמי (פ"ב דתענית), שגם חנוכה לא יתבטל לעתיד לבא. ע"ש. וע"ע בס' מרגליות הים בסנהדרין דף נא ע"ב. ובר מן דין נראה, דהנה הרשב"א בתשובה (ח"א סי' צג) נשאל על דברי המדרש משלי הנ"ל, דמי הוא זה שיאמר שיבטל מן התורה אפילו אות אחת ואפילו קוצו של יו"ד. והשיב דמה שאמרו כל המועדות יהיו בטלים, וימי הפורים לא יהיו בטלים, פירושו הוא שכל המועדות לא הבטיח עליהם יתברך שלא יגרום החטא לביטולם באחד מן הזמנים, וכמו שכתוב (איכה ב) 'שכח ה' בציון מועד ושבת', אבל בימי הפורים הבטיח שלא יהיו בטלים כלל. עכת"ד. וע' במד"ד (פרשת פנחס סוף פרק כא). וע"ע בתשו' הרדב"ז (סי' תתכח). ולפי"ז אין הכוונה שהמועד יהיו בטלים, אלא רק שאין הבטחה שלא יגרום החטא לביטולם. וא"כ ודאי שגם חנוכה לא יתבטל לעולם.

נראה שימשיך לנהוג כדעת בית הלל

ב) והנה בשבת דף כא ע"ב איתא ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ש אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא, חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין (העתידים לבא. רש"י), וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין (שיצאו כבר, וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין. רש"י), [ונראה לפרש בס"ד ביסוד פלוגתא ב"ש וב"ה, כי הנה ידועה קושית מרן בב"י (סי' תרע), למה קבעו חז"ל להדליק נרות שמונה ימים, הרי השמן שבפך היה בו כדי להדליק יום אחד, וא"כ נמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות. ותירץ וז"ל וי"ל שחילקו שמן שבפך לשמנה חלקים, ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד, והיה דולק עד הבוקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס. ועוד י"ל שלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחלה, וניכר הנס אף בלילה הראשונה. אי נמי שבלי לראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו כל הלילה, ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן, וכן בכל לילה ולילה. עכ"ל. ומעתה יש לומר, דב"ש סברי כתירוץ השני, דלאחר שנתנו שמן בנרות המנורה כשיעור, נשאר הפך מלא כבתחילה, וא"כ נמצא שניכר הנס כבר בתחילת הלילה הראשונה, ולכן מדליקים כנגד ימים הנכנסים, שהרי כבר מתחילה ניכר שהשמן יספיק לשמונה ימים. אבל ב"ה סברי כתירוץ הראשון או השלישי, וא"כ לא ניכר הנס כבר ביום הראשון, ולכן מדליקים ביום הראשון נר אחד, ומכאן ואילך מוסיף והולך. ושוב ראיתי להגאון פני יהושע שם (ד"ה פליגי), שפירש כן בדעת בית שמאי. ע"ש] וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג (מתמעטים והולכים בקרבנות דפרשת פנחס. רש"י), וטעמא דב"ה דמעלין בקדש ואין מורידין. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקודש ואין מורידין. ע"כ. ולכאורה י"ל דכיון שהדליק כבר שלשה נרות באותו לילה, יוסיף עוד שלשה נרות, ויצא י"ח גם לדעת בית שמאי דס"ל דביום השלישי צריך להדליק ששה נרות. אולם יש לדחות, דלא שייך הידור בלא עיקר המצוה, וכיון שאינו מדליק נר חיוב, אין שום תועלת במה שיוסיף נרות להידור. וכיוצא בזה כתב בתשו' בית הלוי (ח"ב סי' מז אות א), דמי שנטל לולב כשר ביו"ט, ואח"כ נזדמן לו לולב מהודר, יש לומר דאע"פ שאילו היו שניהם לפניו ביחד, היה מחויב ליטול המהודר, אבל אחר שכבר נטל ויצא י"ח, במה יתנאה זה בלא מצוה, שהידור מצוה בלא מצוה לא שמענו. ע"ש. וע"ע בס' חזון עובדיה (סוכות עמ' רמד). וע' בס' חזון עובדיה (חנוכה עמ' קלא). ודו"ק. וא"כ ה"נ כיון שכבר סיים את ההדלקה ופירש מן המצוה, שוב לא שייך להוסיף בנרות ההידור. אמנם אכתי י"ל דכיון שהגיע המשיח והלכה כב"ש, א"כ יהיה מחויב להדליק ששה נרות כדעת ב"ש. אולם נראה לפע"ד, דכיון שבשעה שנתחייב בהדלקת הנרות באותו יום, עדיין היה

הלכה כבית הלל דמוסיף והולך, והדליק בשעה זו, כבר נפטר מהמצוה, ושוב אינו חייב להדליק באותו יום כלל. ובאמת שמעתי באומרים לי, דאפילו למחרת לא ידליק חמשה נרות כדעת בית שמאי, אלא ידליק ארבעה נרות כדעת בית הלל, חדא משום שכבר התחיל לעשות בשנה זו כדעת בית הלל, ואין לו להפסיק באמצע. [וכן צדד בקובץ מוריה (שבט תשע"ו, עמוד רפח). ע"ש]. ועוד שהרי טעמם של בית שמאי דפוחת והולך, הוא כנגד פרי החג, ואילו טעמם של בית הלל דמוסיף והולך, היינו משום דמעלין בקודש, וא"כ י"ל דכיון דאליבא דבית הלל איכא חשש איסור בדבר, אין לחוש לטעמא דב"ש משום פרי החג, ולכן ימשיך להדליק כדעת בית הלל. עכת"ד. אולם סברתו האחרונה אינה מוכרחת, כי לפי האמור לעיל שלעתיד לבא תהיה הלכה כבית שמאי, א"כ היינו אפילו במקום שב"ש מקילים וב"ה מחמירים, וא"כ ה"נ אין לחוש למעלין בקדש, שהרי הלכה כב"ש. וע' בתשו' בנין שלמה (בהוספות דף יב ע"א) שכתב דשני הלשונות בגמ' נחלקו אם נר חנוכה קדושה יש בו, דחד אמר משום מעלין בקדש, משום דס"ל דנר חנוכה קדושה יש בו, וחד אמר משום ימים הנכנסין, משום דס"ל דאין בו קדושה, ובדבר מצוה לא שייך מעלין בקדש. ע"ש. וע"ע בתשו' יביע אומר (ח"ב או"ח סי' ב אות ג). ומ"מ נראה יותר שלא ידליק מכאן ואילך כדעת בית שמאי, אלא ימשיך להדליק כדעת בית הלל. וכן העלה ידי"נ המופלג רבי חן פדלון שליט"א, בתשובה להרב השואל שליט"א. והשי"ת ירחם על פליטת עמו, וישלח לנו בקרוב משיחו, והוא ישיבנו על שאלה זו. עכ"ל הגרמ"ש דיין שליט"א².



(2) הערת המערכת: כבר דובר בזה ב"משיחת ערב חנוכה תש"נ" ס"ד (התועדויות תש"נ ח"ב ע' 33 נדפס גם בס' מגולה לגאולה ע' 203) וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' נ"ו וראה שם סי' מח בענין חנוכה לעת"ל.

תורת רבינו

נר שבת ונרות חנוכה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"לקוטי שיחות" חט"ו (חיי שרה ה) אות א': "חנוכה נקבע על נס דפך השמן: "לא מצאו אלא פך אחד של שמן כו' ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים" (שבת כ"א ע"ב ורש"י). ונס כזה אנו מוצאים גם אצל שרה ורבקה, כמאמר חז"ל (בראשית רבה ט, טז; רש"י על התורה) על הפסוק "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו" שגר (שבת) היה דולק מלילי שבת ועד לילי שבת".

ובהערה: "להעיר ממשנ"ת בכ"מ השייכות דנר חנוכה לנרות שבת, וי"ל דמרומו גם בזה שהסוגיא דנר חנוכה היא במס' שבת; סיום הל' חנוכה ברמב"ם הוא בהדין "נר ביתו ונר חנוכה כו' נר ביתו קודם כו', ועוד. וראה רש"י שבת כג, ב ד"ה בנים ת"ח. ולהעיר (שו"ע או"ח סי' רס"ד ס"ו) דבנרות שבת קודש מצוה מן המובחר להדר אחר שמן זית (ובשו"ע אדמו"ר הזקן שם מוסיף) "כמו לנר חנוכה".

ובהמשך השיחה הוא דן בהגדרת הנס, לפי תירוצי ה"בית יוסף" וה"פרי חדש", אם היה נס בכמות השמן או באיכותו (ומצד קושיות שיש על כל אחת מהשיטות הוא מחדש הבנה שלישית בזה, עיין שם היטב). וראה שם שאם נאמר שהנס היה באיכות השמן, אזי יש דמיון בין נס חנוכה לבין הנס של שרה ורבקה, אבל אם הנס היה בכמות השמן כי אז אין הניסים הנ"ל דומים. עי"ש.

ב

והנני להעיר על עצם ההנחה "שנת' בכמה מקומות השייכות דנר חנוכה לנר שבת" וכפי שמציין, נרמז הדבר בזה שסוגיית נר חנוכה היא במס' שבת, וכן סיום הל' חנוכה ברמב"ם הוא בענין "נר ביתו" דקאי על נר שבת.

הנה לכל לראש, מצאנו לה"יראים" בסי' ק' שמנה יחד את נר שבת ונר חנוכה, וז"ל: "נר חנוכה אעפ"י שהיא מצוה דרבנן שאין לה אב, ומצות דרבנן שאין להם אב לא באנו למנות, כללנוה עם נר שבת אגב". ובודאי קשה לומר שאין זה אלא "צירוף טכני", ולהנ"ל מובן שאכן יש קשר ביניהם.

ועי' גם בראב"ן סי' ש"מ: "וכמו שהאשה מדלקת הנר בערב שבת כדתנן [ל"א] על

שלש עבירות וכו' על שאין זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר, כן אשה מדלקת נר חנוכה אם אין בעלה בבית, כדאמר בפ' במה מדליקין [כ"ג]: אשה וודאי מדליקה דאמר רבי יהושע בן לוי: כל הנשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס, ומיהו כי איכא בעלה איהו קדים, דאיהו נמי מחייב, והאי דלא מדלקי גברי בערב שבת משום דאמר מר היא כבתה נרו של עולם והוא אדם שנענש היתה על ידה לפיכך תדליק של שבת".

וב"שער הכוונות" להאריז"ל "ענין חנוכה": "וזהו נר שבת ונר חנוכה, אלא שיש הפרש ביניהם, כי נר שבת עולה היא למעלה עד הכתר שלו ממש, ונר חנוכה הוא אשר יורדים כל הבחינות אליה למטה במקומה, ולכן קניית שמן של שבת קודם, ובענין ההדלקה נר חנוכה קודם כו" עי"ש. אבל לכאורה לא נאמר כאן שענינם אחד, ואדרבא. [ואגב, ראיתי בספר "שפע הכוונות" להג"ר גמליאל רבינוביץ שליט"א ראש ישיבת "שער השמים" שתמה על "שער הכוונות": "ולא כתב לנו הרב פה הכוונה בהדלקת נרות שבת, ואמנם הרש"ש סידר לכונן את יחוד נ"ר בהסתכלות הנרות" עי"ש. – אולם עי' בש"ך על התורה עה"פ "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו": "אז"ל האהלה שרה אמו הרי היא כשרה אמו, שכל זמן שהיתה שרה קיימת, היה נר דלוק מערב שבת לערב שבת, וברכה מצויה בעיסה וענן קשור על האהל, הכוונה היא שחיה גרמה לכבות נרו של עולם שהוא אדם הראשון, והיה חלתו של עולם, ושפכה דמו, לזה שרה שבאה לתקן, היה נר דלוק וברכה מצויה בעיסה שהיא חלה, וענן קשור על האהל כנגד מה ששפכה דמו, ושלשתן רמוזים בנר: הנר היא האשה, והפתילה כנגד החלה, והשמן כנגד הדם, והאור כנגד אדם שהיה אורו של עולם, וצריכה האשה כשתדליק נר שבת שתתכון לזה", ובאמת הרי אין הספר עוסק בדרך בכלל בכוונת המצוות, ואולי משום שהאריז"ל לא כתב את הכוונה בהדלקת נר שבת, ראה ה"שפתי כהן" לנכון להוסיף זאת]. ועי' גם ב"קדושת לוי" ב"קדושה שניה" ו"קדושה שלישית" בקשר שבין נר שבת לנר חנוכה.

אבל לכאורה בכל אלו כנ"ל, אין ענין שמשותף לנר שבת ולנר חנוכה (אלא שאולי נמנו יחד בדרך אגב או שבחינותיהם משלימות זו את זו), ולכאורה מדברי כ"ק אדמו"ר נראה שיש ענין משותף בהם ממש, וצ"ב.

ואולי יש לבאר הדברים, על פי שלשה חידושים מופלאים ויסודיים, שהעלו רבותינו גדולי וקדושי האחרונים ז"ל, שבאו בכמה מקומות שונים, ובהקבצם יחד לפונדק אחד, יתבהרו הדברים הדק היטב בס"ד:

ג

הנה כתב ב"שפתי כהן" (לרבינו מרדכי כהן ז"ל מגורי האריז"ל) על התורה פר' וישלח: "ויותר יעקב לבדו, אמרו ז"ל: אל תקרי לבדו אלא לכדו. מאין בא לו זה הכד,

כשיעקב שם האבנים מראשותיו והשכים בבוקר ומצאן אבן אחת ונתבצר לו כד של שמן ויצק על ראשה, וחזר הכד ונתמלא, אז ידע יעקב שהוא מזומן לברכה, ואמר אין זה ראוי להניחו כאן, והוא השמן שנמשחו ממנו המשכן וכל כליו והמזבח ואהרן ובניו והמלכים, ועדיין כולו קיים, כמו שאמרו חז"ל זה לי לדורותיהם, והוא כד השמן של הצרפית שאמר לה אליהו כד השמן לא תכלה, והוא אסוך שמן של אשת עובדיה הנביא, כשראה יעקב שכל כך נסים עתיד להיות בו, סיכן עצמו והביאו. כן מצאתי."

והגאון בעל "ברכת הזבח" ושו"ת "אמונת שמואל", כתב בספרו על התורה "ברכת שמואל": "והנה פשוט הוא בעיני, שגם אותו הפך, נתגלה לבני חשמונאי שהיה חתום בחותמו של כהן גדול של אהרן הכהן כו'" [ועי' ב"ק הישר" לבנו הגאון ר' צבי הירש ז"ל, שהביאו בסי' צ"ו, ובהקדמת "ים התלמוד" לבבא קמא בסופה].

זה אחד.

ד

והדבר השני: ב"אור החיים" הק' לפר' וישלח (לג,יא) איתא: "וכי יש לי כל, פירוש אומרו "כל", אולי שיכוין לומר, כי המנחה שהביא לו אינה מפרצת פרצה בנכסיו, ואחר שנתן לו מה שנתן לו במנחה, ניכרים נכסיו כאשר היו מקודם, כולם בשלימות בלא מחסור, והבן. עוד ירמוז באומרו "כל" שהיא בחינת קדושה שנקראת "כל", ובחינה זו כשתהיה מושגת באדם, אין החסרון עושה רושם, והחסר נשלם מעצמו, וכברכת ישראל כחול (לעיל כב,יז) שהחסר נשלם מעצמו, והוא ברכת "כל", והוא סוד "כד הקמח לא כלתה" (מלכים א' יז,טז). ועיין מה שפירשתי בפסוק (יח) "ויבא יעקב שלם", וברכה זו זכו בה כל האבות "אברהם בכל יצחק מכל ויעקב כל" (בבא בתרא י"ז ע"א), וזהו סודה."

ושם: "אכן נראה, כי יודיע הכתוב, כי מה שחסר מנכסי יעקב אבינו במנחה אשר נתן לעשיו, השלים ה' חסרונו שחיסר מנכסיו שהביא מפדן ארם, והוא אומר ויבא יעקב שלם וגו' מבואר מפדן וגו', פירוש: שילם הנכסים כשיעור בואו מפדן ארם, והגם שניכה במנחה גדולה, אף על פי כן ה' שילם לו, והוא ברכת "כל" שנתן לו ה', כמו שפירשתי למעלה."

ה

אשר לפי דברי הש"ך על התורה וה"ברכת שמואל" הנ"ל, הרי בעצם ה"סוד" הזה שמזכיר האוה"ח, היה כבר אצל יעקב: "כשיעקב שם האבנים מראשותיו והשכים בבוקר, ומצאן אבן אחת, ונתבצר לו כד של שמן ויצק על ראשה, וחזר הכד ונתמלא, אז ידע יעקב שהוא מזומן לברכה". וזה עצמו היה "כד השמן" אצל האשה הצרפית: "כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר", כמו שהזכיר בדבריו האוה"ח הנ"ל,

ו"אותו הפך, נתגלה לבני חשמונאי שהיה חתום בחותמו של כהן גדול של אהרן הכהן כו".

ונמצא שברכת "כל" שהיתה אצל יעקב אבינו ע"ה, ובאה לידי ביטוי כנ"ל, כאשר יצק שמן והכד חזר ונתמלא, התגלתה גם אצל חשמונאי הזקן ובניו, והוא הוא פך השמן הטהור שלא היה בו אלא ללילה אחת, והדליק ממנו שמונה ימים.

ולכאורה עדיין צריך הבנה בדברי ה"ברכת שמואל" וה"קב הישר" שאותו הפך "נתגלה לבני חשמונאי שהיה חתום בחותמו של כהן גדול של אהרן הכהן כו". מה ענין להזכיר בענין זה שהפך שנתגלה היה "חתום בחותמו של כהן גדול של אהרן הכהן"?

ו

ויובנו הדברים היטב, עם חידוש נפלא שהובא ב"דרשות חתם סופר" לחנוכה (סד,ג): "מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד כשמן הטוב (תהלים קל"ג), כי הנס שנעשה על ידי בני אהרן בפך שמן, הוא על פי מדותיו של אהרן: בשלום ובמישור הלך ורבים השיב מעון, על ידי שהיה "אוהב שלום ורודף שלום", וידוע דבשעה ששלום בעולם, המועט מחזיק את המרובה "כד הוה רחיתמן עזיזא כו" (סנהדרין ז' ע"א עי"ש), ואין עין בריה צרה בחברתה, כפרש"י על "ותרעינה באחו" (ר"פ מקץ). על כן, גם הנס שנעשה על ידו, היה מיעוט משמן מחזיק את המרובה, וזה: "מה טוב ומה נעים" יש בשיבת אחים, ואמר "גם יחד" דאחדות על ספסרא חודו של מחט יהיה די להם, ואמר שזהו "כשמן הטוב שירד לאהרן על פי מדותיו" הטובות, היינו נר חנוכה, שהיה המועט מחזיק את המרובה".

כלומר, שאותו הנס של מועט מחזיק את המרובה, הוא בזכות אהבת ורדיפת השלום של אהרן הכהן הגדול, והוא הוא נס חנוכה של פך השמן המועט שהספיק לשמונה ימים. ושפיר דייק הש"ך עה"ת בלשונו "שהפך שנתגלה היה חתום בחותמו של כהן גדול של אהרן הכהן".

ויש לומר גם לפי האמור, שהנס הגדול שהיה אצל יעקב אבינו "שהחסרון נשלם מעצמו", בא לאחר הקדמת ה"קטונתי", ומשלוח מנחה גדולה לעשיו אחיו, שבכל זה הרי השתקפה צדקותו של יעקב אבינו, שכביכול לא מצא מקום לעצמו, וסבל לגמרי גם את הזולת.

ז

והנה הזכיר החת"ס בדבריו הנ"ל, שבשעה ש"שלום בעולם, אין עין בריה צרה בחברתה", ואזי זוכים לנס של "מועט המחזיק את המרובה". ובוה נלפע"ד שזהו ענין הנס הזה שהיה אצל שרה (ואחר כך גם אצל רבקה) ש"ברכה מצויה בעיסה ונר דולק מערב שבת לערב שבת", שהרי שרה "לא היתה עיניה צרה באחרים",

שכן אמרו בגמ' (בבא מציעא דף פ"ז ע"א): "הוא אמר קמח והיא אמרה סולת, מכאן שהאשה עיניה צרה באורחים", לפי גירסת מורנו הבעש"ט ז"ל [עי' בהערות ל"בעל שם טוב על התורה" מה"בכור שור" וה"מאיר נתיבים"] והקושיא מפורסמת, "ופירש הבעש"ט על פי משל, שהארי ציוה ואמר לגוריו אריות קטנים בנים שלו, ואמר להם: תדעו שאתם הגבורים אשר מעולם, וכל הבריות מחויבים להתיראות מכם. פעם אחת הלכו האריות הקטנים לסבב את העולם בבטחונם על גבורתם, כמו שאמר להם אביהם, ובאו לפלטיין אחד חרב ובו היו כל מיני ציורים, וראו ציור אחד על הכותל, והנה שמשון הגבור עומד והורג את הארי וישסעהו כשסע הגדי, וכאשר ראו זה האריות הקטנים ברחו בבהלה אל אביהם, ואמרו לו הלא אתה אמרת לנו שאנחנו הגבורים אשר מעולם כו' והרי ראינו שם זה הציור אשר נבהלנו מאוד, כי ראינו אדם אחד עומד והורג את הארי כשסע הגדי, והשיב להם אביהם: אדרבה, מזה נודע גודל גבורתכם, שזה אירע פעם אחת בעולם שאדם אחד היה גבור מאוד ועשה פלא חוץ מהטבע להרוג את הארי, ועל כן מציירים אותו לחידוש ולפלא, וזהו שאמרו, כיון שכתוב בתורה צדקות ונדיבות שרה אמנו שהוא אמר קמח והיא אמרה סולת מכאן שאשה אחרת עיניה צרה באורחים" (כתר שם טוב ח"ב דכ"א ע"ב).

ואם כן, שרה אמנו שהצטיינה בכך שלא היתה כשאר נשים, ולא היו עיניה צרות באחרים, ראויה היתה בודאי שהנס הזה של "מועט מחזיק את המרובה" יתרחש אצלה, וכמובן כך גם אצל רבקה אמנו (ועי' בשל"ה הק' מאמר "אם כל חי" שלכאורה משמע שהאמהות היו באותה דרגא של האבות).

ויש לומר גם, שהלשון "(א) ברכה מצויה בעיסה ו(ב) נר דולק מערב שבת לערב שבת", הוא על משקל הלשון (במלכים א' שם): "(א) כד הקמח לא כלתה (ב) וצפחת השמן לא חסר".

ח

זאת תורת העולה מדברינו, שנס נר שבת ונס נר חנוכה, בעצם ענינם אחד הם. המועט החזיק את המרובה והחסרון נשלם מעצמו, וכל זאת, בזכות מדותיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, "וראך ושמח בלבו". ואמרו "שבת אחים גם יחד", הרי גם משה רבינו ע"ה, אמרו עליו בגמ' נדרים ל"ח ע"א: "טוב עין זה משה".

ואגב, לפי יסוד החת"ס ז"ל הנ"ל, יומתק מאד מה שהרמב"ם סיים את הלכות חנוכה ב"גדול השלום" מדתו של אהרן ע"ה.



מאי חנוכה

הרב מנחם מענדל מייזשולבין

כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

הגמרא בסוגיא דמאי חנוכה השמיטה הנס דנצחון המלחמה ומביא רק הנס דפך השמן, ורבו כמו רבו הביאורים בזה, וכנראה שמפרשים ששיטת הבבלי הוא שקביעת היו"ט הוא דוקא על נס הפך ולא על נצחון המלחמה, והרמב"ם בהלכות חנוכה סובר שהנצחון הוא גם עיקר בקביעת היו"ט, ויסודו ממגילת תענית ומדרשי חז"ל.

והנה בהשיחה דחנוכה בלקו"ש ח"י מבואר שהרמב"ם לומד ששאלת הגמרא מאי חנוכה הוא מדוע אומרים הלל והודאה או מדוע היו"ט הוא ח' ימים, דהיינו (שלשית הרמב"ם עכ"פ) שלא דוקא שדעת הבבלי הוא שנצחון המלחמה אינו מעיקרי היו"ט.

ובסוף השיחה מסיים שהיות וב' מתוך שלשת עמודי ההוראה של הבית יוסף לא הביאו "אלא מאי דאיתא בגמרא" לכן פסק הב"י הלכה כמותם, שיסוד היו"ט הוא נס פך השמן ולא נצחון המלחמה. ומשמע מהלשון שלא דוקא שיש להוכיח מהשמטת הבבלי מהו שיטתו ביסוד היו"ט. ורק מפני שכך למדו הפוסקים לכן פסק כן הב"י.

אלא שעפ"ז לדעת הרמב"ם ועוד שנצחון המלחמה הוא מעיקרי חנוכה, מדוע א"כ השמיטו הבבלי?

ואוי"ל ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ו ע' 141 בענין המצוה לכופ כל באי עולם לקיים ז' מצוות בני נח, שמבאר שם מדוע הושמט הלכה בכל דברי הפוסקים במשך אלפי שנים, ומבאר שמפני הסכנה לא דברו ע"ז כלל.

ועד"ז יש לומר כאן שבזמן חיבור הש"ס עדיין לא רצו לכתוב בפירוש שסיבת היו"ט הוא מפני נצחון בני ישראל נגד המלכות ששלטה עליהם, ואף שהם היו בבבל ולא בא"מ מ"הי' שם רוב בני" והיו חזקים עם אוטונומי' כידוע, ולא רצו להרגיז את המלכות.

ועד"ז ביאר הר"ר מרגליות בספרו יסוד המשנה ועריכתה שזהו הטעם שרבינו הקדוש לא כתב על חנוכה.



בגדר הידור מצוה בנר חנוכה

ביאור שיטת הרמב"ם ע"פ תורת רבינו

מתוך שיעור הנאמר בישיבה

בגמ' שבת כא, ב. ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומר יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, פליגי בה תרי אמוראי במערבא כו' חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורידין עיי"ש, ועי' בתוס' שם (ד"ה והמהדרין) דמהדרין מן המהדרין קאי רק על נר איש וביתו, אבל אם הוא מן המהדרין ומדליק עבור כל אחד ואחד לא שייך מהדרין מן המהדרין דאז ליכא היכירא של ימים היוצאים שהרואים יסברו שכן הוא מספר בני אדם שיש בבית, היינו שהיום ניתוספו כמה בני אדם, (משא"כ כשמדליק נר אחד בלבד ויוסיף בכל לילה לא יסברו שבכל יום ניתוסף אדם אחד דזה לא שכיח וכדיביאר בפר"ח סי' תרע"א).

אבל הרמב"ם (הל' חנוכה ריש פ"ד) כתב וז"ל: כמה נרות הוא מדליק בחנוכה מצוה שיהי' כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא הי' בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד, -וממשיך בה"ב- כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, בלילה הראשון מדליק עשרה נרות ובליל שני עשרים ובליל שלישי שלשים עד שנמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות עכ"ל, הרי דסב"ל דגם במהדרין שייך מהדרין מן המהדרין ולא כהתוס'.

והנה בלשון הרמב"ם מבואר דבעל הבית בלבד הוא המדליק עבור כאו"א גם בההוספה דכל לילה ולילה דאם היו אנשי הבית עשרה מדליק בליל ראשון עשרה, ובליל שני עשרים כו' וכמ"ש גם בהל' ב'. אבל עי' בשו"ע המחבר סי' תרע"א סעי' ב' שכתב וז"ל: כמה נרות מדליק; בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבלייל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר. הגה: (הרמ"א) וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט וכו' עכ"ל, היינו דהמחבר כתב כהתוס' דלעולם ידליק רק נר אחד ומוסיף והולך, ועי' כתב הרמ"א דגם בהמהדרין שייך להוסיף בכל יום וכשיטת הרמב"ם, אבל מ"מ ה"ז שונה מדעת הרמב"ם, דלהרמב"ם בעל הבית הוא המדליק עבור כל אחד ואחד, משא"כ לפי הרמ"א ההידור אינו דבעל הבית מדליק עבורם, אלא שהם מדליקים בעצמם

הדלקה בפ"ע ומוסיפים והולכים בכל לילה, וצריך להבין מהו הביאור בפלוגתתם?

ובחי' הגרי"ז על הרמב"ם כאן הביא הא דאיתא בשבת קלג, ב, ת"ר המל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה, פירש על ציצין המעכבין את המילה חוזר על ציצין שאין מעכבין אינו חוזר, ובפירש"י מבואר שם דאיירי לענין מילה דדוחה שבת, דכל זמן שלא פירש נחשב הכל למעשה אחת ובמילא חוזר אפילו על ציצין שאין מעכבין את המילה כיון דמילה עצמה דוחה את השבת במילא יכול למול גם ציצין שאין מעכבין, אבל אם פירש מגוף המצוה אינו חוזר על ציצין שאין מעכבין דאסור לו להתחיל לדחות את השבת בשביל זה כיון שהציצין אין מעכבין, ועי' גם טור יו"ד סי' רס"ו שפסק כן לענין דחיית שבת. אבל ברמב"ם (הל' מילה פ"ב ה"ד) כתב וז"ל: המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על ציצין שאין מעכבין, פירש על ציצין המעכבין חוזר, על ציצין שאין מעכבין אינו חוזר, מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל עכ"ל, ואיירי בימות החול, כי רק אח"כ בה"ו כתב דין זה לענין שבת: "עושין כל צרכי מילה בשבת, מלין ופורעין ומוצצין וחוזר על ציצין המעכבין אע"פ שפירש, ועל ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא פירש", וכדדייק כן בכס"מ שם, וצ"ע: א) הלא בגמ' שבת שם משמע דאיירי לענין דחיית שבת כנ"ל. ב) בימות החול למה נימא דאינו חוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה הלא אין כאן שום דין דחי' וכו'?

וביאר הגרי"ז (ועד"ז כתב בס' בית הלוי ח"ב סי' מ"ז) דהרמב"ם סב"ל דהן אמת דבתחילה כשהקשה בגמ' מאן תנא אם פירש דאינו חוזר ורצה לומר בזה כמה אוקימתות דפליגי תנאי בענין דחיית שבת, כמבואר שם אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא. דתניא: ארבעה עשר שחל להיות בשבת - מפשיט את הפסח עד החזה, דברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה. וחכמים אומרים: מפשיטין את כולו וכו' עיי"ש, וכן בהא דאמר רב אשי: הא מני - רבי יוסי היא, דתנן: בין שנראה בעליל ובין שלא נראה בעליל - מחללין עליו את השבת, רבי יוסי אומר: נראה בעליל - אין מחללין עליו את השבת וכו' וכו' הנה ודאי צ"ל דדין זה דפירש כו' איירי גם לענין דחיית שבת, מיהו לפי אוקימתא בתרייתא שם דפליגי רבנן ור' יוסי לענין לחם הפנים דכתיב שם "תמיד" וסב"ל לרבנן דאלו מושכין ואלו מניחין טפחו של זה בצד טפחו של זה, דרך זהו תמיד כי באם יהי' הפסק קצת אי"ז נקרא "תמיד", משא"כ ר' יוסי חולק דגם אם יניחו החדש אח"כ ה"ז נקרא "תמיד" ומאן תנא דאם פירש אינו חוזר רבנן הוא, דהם סב"ל דרך כשבא בהמשך אחד ה"ז ענין אחד, אבל כשיש הפסק קצת אי"ז נקרא תמיד ולכן בנדוד"ו כשפירש צריך התחלה חדשה לכן אינו חוזר, ולפי אוקימתא זו לא איירי דין זה אודות דחיית שבת, אלא גם בימות החול, והביאור בזה הוא דהידור מצוה שייך רק כשבא ביחד עם הקיום דגוף המצוה, משא"כ כשכבר גמר קיום גוף המצוה שוב לא שייך כלל דין הידור, לכן כל זמן

שלא פירש והוא עדיין באמצע קיום גוף המצוה חוזר גם על ציצין שאין מעכבין משום קיומא דהידור מצוה, אבל אם פירש וכבר נגמר הקיום דגוף המצוה אינו חוזר, וראה בר"ח שם שפי' בהדיא כן דמסיק ד"מהכא שמעינן דמי שכבר סיים גוף המצוה לא שייך אח"כ הידור" עיי"ש.

אבל הרמ"א (יו"ד סי' רס"ד סעי' ה') סב"ל כהטור דדין זה איירי רק לענין שבת בלבד, וכתב בהדיא שם דמ"מ אם הוא בחול, לכתחילה יטול כל הציצים הגדולים אף שאינן מעכבים, הרי דסב"ל דשייך הידור מצוה אפילו לאחר שכבר גמר קיום גוף המצוה.

ולפי"ז ביאר הגרי"ז לשיטתייהו אזלי גם לענין הדלקת נר חנוכה, דהרמב"ם לשיטתו סב"ל דהידור מצוה שייך רק ביחד עם קיום גוף המצוה, לכן סב"ל דרק בעה"ב הוא המדליק עבור כאו"א כי ההידור צריך להיות ביחד עם גוף המצוה שהוא שבעל הבית מדליק נר אחד עבור כל הבית, ובמילא ההידור בא ביחד עם זה והוא כל זה הדלקה אחת, משא"כ הרמ"א לשיטתו דשייך הידור מצוה בפ"ע אפילו בלי קיום גוף המצוה שפיר סב"ל לענין נ"ח דכאו"א מדליק בפ"ע מצד הידור, וכל הדלקה הוה הדלקה בפ"ע, ומוסיף לבאר דלהרמ"א אין הפי' שצריך דוקא שכאו"א ידליק בעצמו, דאפשר אפילו דבעה"ב או אחר ידליק כל ההדלקות עבור ב"ב, והחילוק הוא רק דלהרמב"ם כל הנרות הם ביחד כי הוה הדלקה אחת, משא"כ להרמ"א צריך כל הדלקה להיות ניכר שהוא הדלקה בפ"ע עבור כאו"א מבני ביתו.

אלא דהא גופא צריך ביאור דלמה סב"ל להרמב"ם דהידור מצוה שייך רק כשבא ביחד עם קיום גוף המצוה, והרמ"א סב"ל דשייך גם בפ"ע.

ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ז פ' ויקרא (ב) דמביא מ"ש הרמב"ם בסוף הל' איסורי מזבח דהרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע וירחיב ידו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר כו' והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב אם בנה בית תפלה יהי' נאה מבית ישיבתו כו', דבפשטות זהו הענין דהידור מצוה שצ"ל באופן דהתנאה לפניו כו', ומקשה דא"כ למה המתין הרמב"ם בענין זה עד סוף הל' איסורי מזבח ולא הזכירו לפני זה בדין ביהכנ"ס וכו'?

ומבאר שם ששיטת הרמב"ם היא דבכלל בכל התורה כולה הענין דהידור מצוה הוא דין רק על הגברא שקיום מעשה המצוה שלו צריך להיות באופן מהודר וע"ד שכתב בהל' ס"ת (פ"ז ה"ד) ש"כותב כתיבה מתוקנת נאה ביותר" דזהו דין במעשה האדם שצ"ל באופן נאה, וכן בהל' לולב (פ"ז ה"ו) לגבי אגודת הלולב דעי"ז מעשה הנטילה היא מהודרת (וראה בהערה 27) אבל אינו דין שחל בגוף החפצא, שהחפצא מצ"ע צ"ל מהודר, אלא דבהל' קרבנות מחדש דין חדש בגדר הידור מצוה שגם החפצא מצ"ע צ"ל מהודר מן היפה וכו' כי קרבנות שאני מכל המצוות שבתורה שנותן החפץ

לה', וכן הוא בשאר הדברים דחשיב שם הרמב"ם דאירי עד"ז, ורק בסוג כזה שהוא נותן חפץ לה' יש דין הידור בגוף החפצא עיי"ש בארוכה.

ולפי זה יש לבאר שיטת הרמב"ם הנ"ל בגדר הידור מצוה דשייך רק כשהוא ביחד עם קיום גוף המצוה דכיון דסב"ל שאינו דין בהחפצא אלא דין על הגבירא שהמעשה שלו יהי' מהודר, לכן שפיר סב"ל דהידור מצוה צ"ל רק ביחד עם קיום גוף המצוה דאז נמצא שקיום המצוה שלו הוא באופן מהודר כיון שמקיים יותר ממה שהוא מחוייב בו, אבל לאחר שכבר גמר קיום גוף המצוה לא שייך הענין דהידור, משא"כ אי נימא דהידור מצוה הו"ע בגוף החפצא מצ"ע, אינו נוגע אם האדם מקיים עכשיו גוף המצוה או לא, כיון שיש הידור בהחפצא מצ"ע, וי"ל דזהו שיטת הרמ"א, ולכן סב"ל דשייך הידור מצוה מצ"ע.

והנה כתב הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' קי"א) לגבי נר חנוכה דאם הדליק נר אחד שהוא עיקר המצוה, ואח"כ השיג נרות נוספות - ולא ידע לכתחילה בעת שבירך שישגי אח"כ נרות נוספות - ועכשיו רוצה להדליקן כמהדרין מן המהדרין חוזר ומברך עליהם עיי"ש (מובא במג"א סי' תנ"א ס"ק כ"ה ובאבודרהם הל' חנוכה), ולכאורה זהו סתירה לכל ביאור הנ"ל דלשיטת הרמב"ם שייך הידור מצוה רק ביחד עם קיום גוף המצוה, וכאן הלא כבר קיים גוף המצוה ומ"מ מדליק עוה"פ משום הידור ומברך עליה? ויש שתירצו דהרמב"ם איירי באופן שגר הראשון עדיין דולק ובמילא עדיין הוא באמצע גוף המצוה, אבל כמובן שזהו דוחק גדול, דאפילו אי נימא דכ"ז שהם דולקים אכתי הוה באמצע גוף המצוה וי"ל ע"ז, בזה, הלא הרמב"ם לא הזכיר שם שום תנאי דזהו רק אם עדיין מקיים גוף המצוה כו' ומשמע שיכול להדליק אפילו אם כבר נכבה נר הא? וא"כ לכאורה הרי זה סתירה לכל הנ"ל.

וי"ל בזה עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"כ (חנוכה) סעי' ג' שמבאר החילוק בהא דמהדרין מן המהדרין מוסיפין בנר כל לילה אם הוא מצד הטעם דמעלין בקודש ואין מורידין, או משום כנגד הימים היוצאים כנ"ל, דלפי הטעם משום מעלין בקודש כו' ה"ז דין על הגבירא שהוא צריך לעלות בקודש, אבל אין זה דין בהחפצא בגוף הנרות, והם נשארים בגדר של "רשות", משא"כ להטעם דכנגד ימים היוצאים, שכל נר שמוסיף בכל לילה מגלה יותר הנס וכו', ה"ז דין בגוף החפצא דהוה נר של מצוה, ומבאר נפק"מ בהלכה ואכמ"ל עיי"ש, ובהערה 14 כתב וז"ל: וי"ל דזהו החילוק בין "מהדרין" או "מצוה מן המובחר": "מהדרין" מדבר בהגבירא, ו"מצוה מן המובחר" - בהחפצא. ועפ"ז תומתק הוספת הרמב"ם שם "והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר כו'". עכ"ל. היינו דבתחילה כתב הרמב"ם שם והמהדר את המצוה מדליק נר לכא"א, וממשיך דהמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מוסיף בכל יום כו', ולכאורה למה לא מספיק במ"ש "והמהדר יתר על זה"? אלא דכוונתו לומר שהענין דהוספה בנרות הו"ע שחל גם בהחפצא דנרות, ואינו שההידור הוא רק בהגבירא.

הרי יוצא מזה דשאני ההידור בנר חנוכה כשמוסיף בכל לילה מכל שאר המצוות, דבכל המצוות נתבאר לעיל הנה ההידור הוא רק דין על פעולת הגברא ואינו דין בהחפצא, וכן ההידור דנר לכל אחד הוא ג"כ רק בהגברא בלבד, [ורק בקרבנות וכיו"ב שנותן דבר לה' יש הידור בגוף החפצא], משא"כ ההידור דמוסיף והולך בנרות חנוכה, אף דזה אינו דבר שנותן לה', מ"מ דין ההידור הוא בגוף החפצא, וצ"ל שכן תיקנו חכמים מעיקרא דכאן שייך הידור בגוף הנרות, כיון שכל נר שהוא מוסיף מגלה יותר הנס, והידור זה להוסיף בכל יום שאני משאר הידור מצוה, שבכל התורה דכנ"ל ה"ז רק בהגברא,

(וראה בס' הלכות קצובות וז"ל: בחנוכה חייב אדם להדליק נר אחד בלילה הא', בלילה הב' שתיים כו' ואם רוצה לעשות נר אחד בכל לילה ולילה יצא ידי חובתו עכ"ל, ועי' גם בס' פרדס לרש"י שכתב וז"ל: ואומר אני מתוך שחנוכה חלוק בנרותיו שמוסיפין והולכין בכל יום לפיכך גומרין ההלל כל שמונה עכ"ל, ולכאורה אמירת ההלל הוא מעיקר הדין והוספה בנרות הוא רק למהדרין מן המהדרין, ואיך אפ"ל דזהו הטעם לאמירת הלל? ומוכח דסב"ל דבעיקר התקנה תיקנו להוסיף בכל לילה, אלא שבשביל אלו דאין יכולים להוסיף אמרו דעצם המצוה הוה להדליק נר אחד בכל לילה, ובזה מובן גם מ"ש בהל' קצובות, ועי' גם בהערה 15 בהשיחה, דמוכח מזה דסב"ל דדין ההידור בהוספת הנרות שאני מכל הידור מצוה דזהו מגוף התקנה, ועד"ז אפ"ל גם לשיטת הרמב"ם דההידור להוסיף בנרות לגלות הנס שאני מכל הידור מצוה דכאן ה"ז חל גם בהחפצא).

ולפי כל זה יש לתרץ הסתירה בפשטות, דהרי נתבאר דבנוגע לזה שמדליק עבור בני ביתו כתב הרמב"ם "המהדר את המצוה" דזהו דין על הגברא שמדליק באופן מהודר לא רק נר אחד אלא נר נוסף עבור כאו"א מבני הבית, ודין הידור זה ודאי הוא על הגברא, משא"כ ההידור שבהוספת נר בכל לילה דזהו חלק מפירסום הנס כנגד ימים היוצאים בזה כתב הרמב"ם "ועושה מצוה מן המובהר" שהוא דין בהחפצא כנ"ל. ובמילא י"ל דכל מה דסב"ל להרמב"ם ששהידור צ"ל דוקא ביחד עם קיום גוף המצוה זהו רק בנוגע למה שמדליק עבור כאו"א, ולכן שפיר סב"ל דבעה"ב עצמו הוא המדליק עבור כאו"א, וכפי שנת' דהידור שהוא בהגברא ה"ז שייך רק ביחד עם קיום שלו בגוף המצוה, אבל הרמב"ם בתשובתו איירי בנוגע להוספת הנרות שבכל לילה, דזהו דין בגוף החפצא, הנה הידור זה הו"ע בפני עצמו וזה שפיר יכול להיות אפילו בלי קיום גוף המצוה וכפי שנת'.

ולפי"ז יש לתרץ השיחה שבח"כ, דבתחילה נת' פלוגתת התוס' והרמב"ם דלתוס' בעינן היכירא להרואים ולהרמב"ם לא בעינן, כי התוס' סב"ל הטעם דימים היוצאים וכו', ולכן צריך היכירא, אבל הרמב"ם סב"ל הטעם דמעלין בקודש, ובמילא אי"צ היכירא, ואח"כ נת' שם דלפי הטעם דמעלין בקודש ה"ז רק דין על הגברא, משא"כ

להטעם דימים היוצאים ה"ז דין בהחפצא שההוספה מוסיף בעצם הנס עיי"ש, ואילו מהמבואר בהערה 14 יוצא דלהרמב"ם נרות הנוספים הוא דין בהחפצא כלשונו ועושה מצוה מן המובחר, וא"כ נמצא דסב"ל הטעם דימים היוצאים, וא"כ לכאורה שוב קשה למה חולק על התוס' דלא בעינן היכירא?

ולפי הנ"ל, אפ"ל דהנה בדין הידור מצוה שבכל התורה ה"ז רק כשנראה לאחרים, וכמ"ש התוס' מנחות לב, ב, (ד"ה הא) דרך ספר תורה בעי שירטוט משום זה קלי ואנוהו אבל תפילין שמחופין בעור לא בעי, וכ"כ הרמב"ם בהל' תפילין פ"א הי"ב דתפילין אי"צ שירטוט מפני שהן מחופין, ועד"ז אמרינן ביומא ע, א, דכאו"א מביא ס"ת מתוך ביתו להראות חזותו לרבים, ופירש"י משום דאמר מר התנאה לפניו במצוות, וראה בענין זה בשו"ת בנין שלמה סי' ו' (ור"ל דלכן איתא במכילתא "תפלה נאה" ולא תפילין לשון רבים כי תפילין ש"י הוא לך לאות ולא לאחרים וכיון שהן מכוסין אין בזה מצות הידור, אבל בדבר זה דבתפילין ש"י אי"צ הידור כבר נחלקו עליו בכ"מ ראה בס' דברי מנחם ח"א ס' י"ז, ועוד).

ולפי זה אפ"ל שהתוס' סב"ל שההידור להוסיף בכל יום הוא ג"כ בכלל ההידור שבכל התורה כולה, (וע"ד שכתב הר"ח בב, ק ט, ב, לגבי הידור מצוה עיי"ש) ולכן סב"ל שצריך היכירא להרואים מבחוץ כו', אבל הרמב"ם דסב"ל דהידור זה הוא הידור מחודש שתיקנו להוסיף בהנרות כפי שנת', ולכן ה"ז חל בהחפצא, הנה סב"ל דבהידור זה אי"צ שום היכר להרואים דוקא, וכיון שלבני הבית יש היכירא דימים היוצאים וכו' אי"צ יותר.



לשון עם ולשון את

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע ורב ומו"צ – לונדון, אנגליה

בהתוועדות ג' תמוז ה'תשכ"ד (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' י) הניח רבינו זצוקללה"ה יסוד בדקדוק לשון התורה, וז"ל:

"לשון עם שייך כשיש דמיון בין שני הדברים. כדרשת רז"ל (קדושין עו, ב) עה"פ (במדבר יא, טז) 'והתיצבו שם עמך', עמך בדומין לך, דהגם שלשון עם מורה על דבר טפל, מ"מ, יש לו דמיון להעיקר. ועד"ז הוא בלשון את שמורה על דבר טפל, כדרשת רז"ל (פסחים כב, ב) עה"פ (שמות כא, כח) את בשרו, את הטפל לבשרו, ומ"מ הוא בדומה להעיקר, כדרשת רז"ל (קידושין שם) עה"פ (שמות יא, כב) ונשאו אתך, אתך בדומין לך. ומבואר בספרי דקדוק, דהטפל המרומז בלשון את הוא טפל יותר מהטפל שבלשון עם".

ומוסיף בשולי הגליון, וז"ל: ועפ"ז יש לבאר השינוי בלשון הכתוב (במדבר שם טז-יז) שבתחלת הענין כתיב 'ולקחת אותם אל אוהל מועד והתיצבו שם עמך', ולאח"ז 'ונשאו אתך במשא העם', כי כשנכנסו לאוהל מועד לשמוע דיבור מפי הקב"ה (פרש"י שם), משה וזקנים (כמו) שוין, ולכן נאמר 'עמך'. משא"כ ב'ונשאו במשא העם' נרגש יותר שהם רק טפלים למשה – 'אתך', עכ"ל.

הנה על מ"ש ע"ד החילוק בין לשון "את" ללשון "עם", יש להעיר:

(א) ממ"ש בספר 'קול אליהו' (ריש פ' בלק) להגר"א מווילנא ז"ל זיע"א, ד"יש חילוק בין תיבת 'עם' או 'עמו' ובין תיבת 'את' או 'אתו', כי תיבת 'עם' יורה השיווי בדבר ההוא דקמייירי, ופעולת שניהם על כוונה אחת ממש, אך תיבות 'את' או 'אתו' יורה שהגם שהם עושים זה הדבר ביחד, אך לא על כוונה אחת, ולבם אינם שווים". ועפ"ז ביאר חילוקי הלשונות בהכתובים (שם).

(ב) ממ"ש בספר 'אייר אור': "אתו מורה שהשני החבר לו הוא טפל לו, עמו מורה השווי והצירוף לשניהם ששונים במעלה ולא טפל לחבירו".

(ג) ממ"ש הנצי"ב בספרו 'העמק דבר' עה"ת (בראשית כב, ה) "דעם משמע יותר השתוות מאת", ע"ש.

ואחרון לדפוס אבל ראשון בדורות חביב:

(ד) ממ"ש בספר 'מר קשישא' (להג"ר יאיר חיים בכרך) ערך 'עם הדומה לחמור' [ראה יבמות סב, א. ובכ"מ]: "קבלתי שגם כן ענינו העין בחיריק, ור"ל עם דבקרא משמעותו שדומה לו, כי בכה"ג דרשו ז"ל 'והתיצבו שם עמך', בדומין לך, משא"כ לדרוש עם

[אל תיקרי עם, אלא] עם – זר [הוא], ומה ענין עם לשני נערים."

ועל מ"ש רבינו שגם לשון עם מורה על 'טפל במקצת' עכ"פ, יש לציין למ"ש בברכי יוסף להחיד"א (או"ח סי' תכג אות ג) ע"פ המדרש (הו"ד בתוד"ה מכנף – סנהדרין לו, ב) שבשבת ויו"ט י"ל בקדושת כתר [לא "ועמך ישראל" אלא] "עם עמך ישראל", "דבשבת ויו"ט ישראל הם עיקר" ולא המלאכים "ולהכי אמרינן עם עמך ישראל".

ובברכי יוסף שם הביא גם מ"ש התוס' ישנים (יומא פה, ב ד"ה תשובה בעיא יוהכ"פ), שנחלקו הראשונים בפ"י המשנה (אבות פ"ב מ"ב) "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" שר"ת אמר שמהלשון עם משמע "דת" טפל לגבי דרך ארץ" והר"ד אלחנן דייק ממ"ש (אבות שם) "וכל תורה שאין עמה מלאכה" דתורה עיקר, ע"ש מ"ש בזה.

אלא דבמ"ש ב'מר קשישא', שמעולם לא דרשו לקרות "עם החמור" בפת"ח, אלא שמלשון הכתוב "עם החמור" (ולא "את החמור") אנו למדים שהנערים היו דומים לחמור, יש להעיר מדברי הגמרא (כתובות קיא, א): "אמר רבי אבהו, אפילו שפחה כנענית שבא"י מובטח לה שהיא בת העוה"ב, כתיב הכא (ישעי' מב, ה) [נותן נשמה] 'לָעַם עֲלִיָּהּ, וכת"ב התם (בראשית כב, ה) 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור". ומפשטות לשון הגמרא, שדרשו גז"ש מהכתוב "לעם עליה" והכתוב "עם החמור", משמע שהדרשה היא [ע"ד אל תיקרי "עם החמור", בעי"ן חרוקה, אלא בעי"ן פתוחה] "עם החמור" – "עם הדומה לחמור", דאלה"כ אין כאן גז"ש. [ובכמה מקומות מצינו שדרשו כעין "אל תקרי כו' אלא" אף שלא נאמר הלשון "אל תקרי כו' בפירוש]. וכ"כ בחידושי אגדות מהרש"א (כתובות שם) "ועם מלשון עם, כמו 'לָעַם עליה' ד'עם' כולל נמי שפחה".]

וכ"מ מהא דאיתא במדרש (ב"ר פנ"ו, ב): "ומנין שהעבדים דומין לבהמה, מהכא, שבו לכם פה עם החמור, עם החמור", ומכפל המילים מוכח לכאורה שכוונת המדרש היא לדרוש הכתוב "עם החמור – עם החמור". וע"פ כל הנ"ל הי' נ"ל שלכל היותר י"ל דזה שתיבת "עם" מורה על דמיון והשתוות בין המצורפים יחד הי' מהיסודות לדרשת חז"ל, אשר מפני זה אכן דרשו לקרותו "עם החמור" ופירשוהו "עם הדומה לחמור", ודלא כמ"ש בספר 'מר קשישא'.



בענין ספק סכנה בב"נ

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בלקו"ש חל"ה שיחה ג' לפר' וישב מביא פלוגתת רש"י והרמב"ן אם יוסף ידע כשהלך שאחיו מבקשים נכלי דתות להמיתו, או שלא ידע מזה (וזה הי' רק רמז בדברי המלאך). ובס"ב מבאר (ביסוד המחלוקת) "יש לומר שפלוגתת רש"י והרמב"ן תלוי' בפלוגתת הראשונים בדין "יעבור ואל יהרג": הלכה רווחת היא שבכל העבירות שבתורה חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכת דמים אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג אם הוא בצנעה יעבור עליו ואל יהרג, ואם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג נחלקו הראשונים בדבר, לדעת הרמב"ם "כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו", אבל י"א דמ"ש יעבור ואל יהרג היינו שה"רשות בידו לעבור כדי שלא יהרג, ו"שלמים וכן רבים סוברים דאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו", ועפ"ז יש לומר שבזה פליגי רש"י והרמב"ן בפירוש כתובים אלה: לשיטת הרמב"ן כל מי שדינו שיעבור ואל יהרג אם נהרג ולא עבר ה"ז מתחייב בנפשו, ורש"י ס"ל שהרשות בידו לעבור כדי שלא יהרג אבל אם נהרג ולא עבר "צדקה תחשב לו", ולכן בנדו"ד, כיון שמצות כיבוד או"א אינה מג' עבירות דיהרג ואל יעבור [ויתירה מזה שאפילו בשעת הגזירה שהדין הוא דיהרג ואל יעבור אפילו אשאר מצות, י"א ד"לא אמרו אלא לעבור על מצות ל"ת אבל לא דגורו לבטל מ"ע"] פשיטא שלא הי' חיוב על יוסף לסכן את עצמו; ולכן מפרש הרמב"ן שדברי המלאך לא נאמרו מפורש ליוסף כי אם הי' ידוע לו שיש סכנה בדבר הי' אסור לסכן עצמו; ואילו לדעת רש"י אף ששמע בפירוש מגבריאל שבקשו לו נכלי דתות להמיתו הלך וסיכן את עצמו לקיים שליחות אביו, כי אף שמצד הדין יעבור ואל יהרג, ה"ז רק רשות וכיון שאם נהרג ולא עבר צדקה תחשב לו הלך אף שיש סכנה בדבר" וע"ש בארוכה ובהערות.

ולכ' יל"ע בזה, הנה בהערה 13 (עמ"ש שלפרש"י ידע יוסף שהולך למקום סכנה ואעפ"כ הלך לשם) כתב הרבי "ידועה הפלוגתא והשקו"ט בנוגע לב"נ אם רשאי להחמיר על עצמו ולמסור נפשו בדבר שאינו מחוייב בו – ראה פרשת דרכים דרך האתרים דרוש שני (טו, סע"ב ואילך). ויש לומר, שגם להדיעות שב"נ אסור למס"נ, ה"ז בסכנה ודאית שעומדים לנגדו להרגו, אבל בנדו"ד ה"ז רק חשש סכנה". ולכ' הכוונה להקשות דהרי יוסף הי' לו דין בן נח, לא מיבעיא להמבואר בלקו"ש ח"ה (ויצא ב, וישלח א', וישב ב') ועוד דלפי פרש"י ופש"מ הי' להם דין בני נח עד מ"ת, וקבלת המצוות הי' רק לחומרא, אלא גם להדיעות דהיו להם להאבות והשבטים דין בני ישראל מהזמן שקיבלו על עצמם עול תומ"צ, הרי ידוע דעכ"פ בנוגע ליוסף הי' סובר בנוגע לעצמו שהי' לו דין ב"נ, וכמבואר בכ"מ שזה הי' יסוד הפלוגתא דיוסף עם אחיו,

וכמפורש בפרש"י על וחטאתי לאלקים (שפי' "בני נח נצטוו על העריות", ולכ' למה הוצרך לזה, הרי קיימו כל התורה עכ"פ לחומרא, אלא שזהו לבאר אמירתו של יוסף גם לפי שיטתו שהי' להם דין בני נח). וע"ז מתרץ דאף להדיעות דב"נ אינו רשאי להחמיר ע"ע ולמסור"נ, מ"מ כאן לא הי' מסי"נ ממש כי הי' רק חשש וספק סכנה.

אך לפ"ז לא הבנתי, דאם הוי רק ספק, א"כ למה תלוי בפלוגתת הראשונים, ומה"ת שדיעות הראשונים דסב"ל שאסור להחמיר במקום שאמרו יעבור ואל יהרג סב"ל כן גם במקום שהוא רק חשש סכנה? ועי' בהערה 20 בסופה (שהביא הדיעות דהא דמותר למסור"נ על שאר המצוות הוא רק בשעת השמד), שכ' שם "ויש להוסיף בזה ע"פ מה שנת"ל (סוף הערה 13) שבנדו"ד לא הי' מצב דיהרג ממש אלא חשש סכנה", וא"כ כמו דמועיל זה לענין הא דאינו שעת השמד, כיון דאינו מסי"נ ממש, דהוי רק ספק סכנה, א"כ למה לא יועיל בכלל, שגם לדעת הרמב"ם יהי' מותר לו לילך?

עוד לא הבנתי, במה דמבואר בהשיחה דכיבוד או"א אינה מג' עבירות, הרי מבואר בכמה מקומות דלדיהו היו מחוייבים במצות כיבוד או"א כמו בשאר ז' מצוות, וכמו שהביא הרבי בלקו"ש שח"ה (שיחה א' לפר' וישלח) דמוכח מכ"מ שהיו מחוייבים בכבוד או"א גם קודם מ"ת, וכמו שביאר שם בטעם הדבר כיון שזה הי' נוגע לישובו של עולם, א"כ הרי תלוי בהשאלה כללית אי בני נח מחוייבים בקידוש ה', דלחד סברא מחוייבים בכל מצוות ידיהו (עי' בסנהדרין עד, ב, וברש"י שם משמע דהוא רק בע"ז, אבל ביד רמ"ה שהוא בכל מצוות ידיהו, וכבר האריכו בזה), וא"כ להנ"ל צ"ל דכן הוא גם במצות כיבוד או"א?

ואולי יש להעיר קצת בזה דהנה בהך ספק שהביא הרבי בהערה 13 מהפר"ד, הנה ע"ש בהסברא שכ' שב"נ לא יהי' מחוייב למסור נפשו בכל המצוות שלו וז"ל "אבל שיביא אדם עצמו לידי סכנה כדי לקיים מצות ה' להא לא אצטרף קרא, מדהיכא תיתי שיביא עצמו לידי סכנה כדי לקיים מצוה אחת, והלא מקרא מלא דבר הכתוב רק את דמכם לנפשותיכם אדרוש, ומאי חזית דכדי לקיים מצוה אחת יעבור על דברי תורה בקום עשה וא"כ אף דנימא דבבני נח לא אמרינן וחי בהם ולא שימות בהם אלא ימות ואל יעבור...להביא עצמו לידי סכנה כדי לקיים אחת מהמצוות פשיטא דלא".

ואח"כ בהמשך הענין הביא מהמרימ"ט (וזהו מה שמצויין בהערה הנ"ל) "ואף על פי שכתב הרב הנמוקי יוסף שאם היה אדם גדול רשאי למסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שילמדו העם ליראה את ה', זה הוא בישראל שמצווים על קדוש ה' ברבים שילמדו ממנו לקדש שמו בפרהסיא, אבל בבני נח שאינם מצווין לגמרי מה בצע לחבול בעצמו, ע"כ. והנה נלמד מדבריו, דאפילו החולקים על הרמב"ם וס"ל דהרשות בידו למסור עצמו על קדושת ה', מכל מקום בבני נח ס"ל דאינן רשאים לחבול בעצמם מהטעם שכתב".

והנה חזינן דבבני נח הטעם שאינם מצווין בקידוש ה' הוא משום שהאיסור לחבול בעצמו ושופך דם האדם דוחה את קיום המצוה במקום פקו"נ, וכמ"ש דמה"ת שיקיים מצוה כשע"ז יעבור במצוה אחרת בקו"ע. ואיסור זה דשופך דם האדם הוא ג"כ הטעם שאינו יכול להחמיר על עצמו, דמה"ת לעבור על כך מצוה (משא"כ בישראל דמקיים בזה עכ"פ מצות קידוש ה', וכמבואר בדבריו הנ"ל).

ועפ"ז יש לבאר הסברא לחלק בספק סכנה, דכיון דבדידהו הרי האיסור דחובל בעצמו דוחה את קיום המצוה, הרי י"ל בפשטות דכשיש רק חשש שיעבור על האיסור בקו"ע, א"כ אין זה פשוט שיהי' נדחה מפניה חיוב המצוה, דאדרבא נימא דאין ספק מוציא מידי וודאי. ואין להקשות דא"כ יהי' מחוייב להחמיר ולא רק רשאי, די"ל דע"י הספק סכנה נגרעה קצת חיוב המצוה ג"כ, דכיון דיש סכנה א"כ אפשר שלא יתקיים המצוה (עכ"פ בכמה אופנים, וכמו בנידו"ד, שאם יהרג יוסף הרי לא יתקיים המצוה דכיבוד או"א), וא"כ הוי ע"ד ספק וספק (וע"ד הסברא בלקו"ש חל"ב שיחה ב' לפר' קדושים ס"ג ע"ש), ובזה שפיר אפ"ל דרשאי להחמיר.

ומ"מ אין סברא זו נוגע לפלוגתת הרמב"ם ושא"ר, דהא בבני ישראל יש דין של וחי בהם, שהוא (ג"כ) הסבה להא דיעבור ואל יהרג, כי פקו"נ דוחה כל התורה כולה, ובהא דפקו"נ דוחה כה"ת הרי הלכה רווחת ומשנה מפורשת בסוף יומא דאפי' ס"ס דפקו"נ ג"כ דוחה, וא"כ אפי' אם הוא חשש סכנה הרי מטעם זה ליתא לחיוב המצוה כלל, ויהי' הדין דיעבור ואל יהרג, ולדעת הרמב"ם יהי' הדין דאסור להחמיר על עצמו, דכיון דליכא מצוה, א"כ לאו כל כמיני' להחמיר (משא"כ בב"נ דאיכא מצוה שנדחית אפ"ל דספק סכנה אינה דוחה, כנ"ל). וסוגיא זו ארוכה מיני ים כידוע ובאתי רק להעיר קצת ואי"ה עוד חזון.



מה חטא יוסף?

הרב פסח צבי שמעורלינג

שליח כ"ק אדמו"ר - פאר ראקאווי, נ.י.

חבר המערכת מלפנים

בשיחת ש"פ וישב תשמ"ג (התוועדות תשמ"ג ח"ב ע' 697 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את דברי רש"י בסיום פרשת וישב עה"פ (מ, כג) "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחו" – "מפני שתלה בו יוסף לזכרו הווקק להיות אסור שתי שנים, שנאמר אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים, ולא בטח על מצרים הקרויים רהב":

דלכאורה הלא בתחילת הענין עה"פ "ויהי אחר הדברים האלה חטאו משקה מלך מצרים והאפה" מפרש רש"י את התיבות "אחר הדברים האלה" – "...ועוד שתבוא הרווחה לצדיק על ידיהם", כלומר, שהקב"ה סיבב את המאורעות באופן כזה שמשקה מלך מצרים והאופה יהיו ב"בית הסהר מקום אשר יוסף אסור שם" (מ, ג) כדי "שתבוא הרווחה לצדיק על ידיהם", וכפי שמסופר בהמשך הדברים, בפ' מקץ, שכך אכן ה' שכאשר שר המשקים הזכיר את יוסף לפני פרעה (שפתר את חלומו וכו') – היתה הרווחה ליוסף שיצא מבית האסורים.

ועפ"ז צריך להבין: יוסף הרי הבין גם שזה ששרים היושבים ראשונה במלכות נאסרו באותו בית הסוהר שבו הוא, נער עבד עברי, אסור, זה בטח מאת השם כדי שתבוא לו הרווחה על ידיהם, וא"כ הוא צריך להתנהג בהתאם להם, והי' עליו לבקש משר המשקים שיזכירו לפני פרעה, ואדרבה: אם לא הי' מנצל מאורע זה כדי לבקש משר המשקים כו', הי' גורם לכך שפעולתו של הקב"ה (להביא את שרי פרעה אל "מקום אשר יוסף אסור שם" דוקא) תהי' לבטלה ח"ו! ועפ"ז אינו מובן מ"ש רש"י בסיום הענין שמכיון שיוסף פנה אל שר המשקים וביקש ממנו להזכירו לפני פרעה, לכן נענש והווקק להיות אסור שתי שנים: מה חטא יוסף בבקשו משר המשקים שיזכירו לפני פרעה – הלא כל הסיבה לכך ששרי פרעה נתגלגלו להיות ביחד עם יוסף היתה "כדי שתבוא הרווחה לצדיק על ידיהם", וא"כ, הי' מוכרח להתנהג בהתאם לכך?!

ומבאר (התוועדות שם ע' 711 ואילך): לשון הכתוב שמביא רש"י בסוף הפרשה מתהלים הוא "אשר הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים", וא"כ הי' צריך רש"י לכתוב בתיאור חטאו של יוסף גם בלשון זה "מפני שפנה אליו יוסף" וכיו"ב, אבל רש"י משנה וכותב "מפני שתלה בו יוסף". "תלה בו" פירושו שבו הדבר תלוי, כלומר שיציאתו של יוסף מבית הסוהר תלוי בזה ששר המשקים יזכירו אל פרעה:

אם יזכירנו יצא לחפשי, ואם לא יזכירנו – לא יצא לחפשי ח"ו. וזה ה' חטאו של יוסף – שפנייתו אל שר המשקים שיזכירנו אל פרעה היתה באופן ש"תלה בו", כאילו בו תלוי כללות ענין הצלתו של יוסף. יוסף ה' צריך אמנם לעשות פעולה בדרך הטבע ולפנות אל שר המשקים שיזכירנו אל פרעה (שהרי זו היתה כל הסיבה לבואו של שר המשקים ל"בית הסהר מקום אשר יוסף אסור שם" – כדי "שתבוא הרווחה לצדיק על ידיהם") – אבל ענין זה ה' צריך להעשות מתוך בטחון גמור שהדבר תלוי ברצונו של הקב"ה, ולא לתלות זאת בשר המשקים. וזהו מ"ש רש"י: "מפני שתלה בו יוסף לזכרו, הוזקק להיות אסור שתי שנים". ועפ"ז מובן מדוע מעתיק רש"י את כל אריכות לשון הכתוב "אשר הגבר אשר שם ה' מבטחו גו'" – כי כוונתו בזה לבאר ולהדגיש את החטא ש"תלה בו יוסף", שזהו היפך הענין ד"אשר הגבר אשר שם ה' מבטחו".

עד כאן תוכן ביאור כ"ק אדמו"ר הנוגע לעניננו (ראה שם בהתוועדויות המתבאר עוד בדברי רש"י אלו).

אולי אפשר להוכיח את הדברים גם מתוך לשון התורה עצמה:

אלו הם דברי יוסף אל שר המשקים (וישב מ, יד): "כי אם זכרתי אתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד והזכרתי אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה". אם יוסף ה' רק פונה אל שר המשקים פנייה סתם, ה' צריך לומר "והזכרתי אל פרעה והוציאני מן הבית הזה" ולא "והוצאתני": "והוצאתני" פירושו שאתה, שר המשקים, תוציא אותי מן הבית הזה, שזה בעצם בכלל אינו מתאים למציאות, דהלא אין בכחו של שר המשקים להוציא את יוסף מבית הסוהר. בפ' מקץ בדברי שר המשקים עצמם (מא, יג) "אתי השיב על כני" מפרש רש"י "לא פירש מי השיב לפי שאין צריך לפרש מי השיב – מי שבידו להשיב והוא פרעה". לו ה' יוסף אומר לשר המשקים "והזכרתי אל פרעה והוציאני מן הבית הזה" ה' פירוש הדברים שאינו מפרש מי יוציאנו כי אין צריך לפרש – מי שבידו להוציא והוא פרעה, ויתירה מזו ה' אפשר לפרש אז מי שבאמת בידו להוציא והוא הקב"ה, אבל כאשר יוסף מייחס את ההוצאה העתידית לשר המשקים עצמו, שהוא יוציא את יוסף, דבר המושלל בעצם דהרי אין זה בידו כלל, זה מוכיח שבדבריו אל שר המשקים לא רק פנה יוסף אליו, אלא תלה בו.



סיום הש"ס - שניים שעשו

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בנוגע לסיום ש"ס בהשתתפות ציבור של משתתפים, ידועים דברי רבינו שזה דומה לשנים שעשו, כשכל א' לבד אינו יכול, חייבים. כמבואר בנוגע למלאכת שבת בשבת צ"ג ע"א ששניים שעשו מלאכה בשבת ביחד, אם כל א' בפני עצמו אינו יכול לעשות, שניהם חייבים. וכבר מובא באחרונים בדומה לזה.

אך לא הבנתי, הרי הדין דשנים שעשו יש בו ב' ענינים. א' כשזה עוקר וזה מניח, שכל א' עושה רק חצי מלאכה. וזה לכאורה אין הבדל בין יכולים לאין יכולים. ב' כששנים עושים כל המלאכה ביחד, ואז יש הבדל בין יכולים וכו' כמבואר בשבת צ"ג. ועי' דף ג'. ומעתה כשכל א' לומד רק מסכת א' בלבד הרי זה דומה לזה עוקר וזה מניח, שאפי' כשכל א' אינו יכול פטור במלאכת שבת.

ועי' רמבם ה' שבת פ"א הל"ט וז"ל:

כָּל מְלָאכָה שֶׁהֵיחִיד יָכוֹל לַעֲשׂוֹת אוֹתָהּ לְבִדּוֹ וְעָשׂוּ אוֹתָהּ שְׁנַיִם בְּשִׁתְּפוּת בֵּין שְׁעָשָׂה זֶה מְקַצֵּתָהּ וְזֶה מְקַצֵּתָהּ כְּגוֹן שֶׁעָקַר זֶה הַחֹפֶץ מִרְשׁוֹת זֶה וְהֵנִיחוֹ הַשֵּׁנִי בְּרִשׁוֹת אַחֶרֶת בֵּין שְׁעָשׂוּ אוֹתָהּ שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד מִתְחַלֵּה וְעַד סוֹף כְּגוֹן שֶׁאֶחָד שְׁנֵיהֶם בִּקְלָמוֹס וְכָתְבוּ אוֹ אֶחָדוֹ כְּכֹר וְהוֹצִיאוּהוּ מִרְשׁוֹת לְרִשׁוֹת הָרִי אֵלּוּ פְטוּרִין, עכ"ל.

ועי' אבן האזל על הרמבם שבת פ"א הט"ז שתמה על לשון הרמבם, שכלל ב' הדינים יחד. ועי' יד המלך על הרמבם שם שמפשטות לשון המשנה בריש מסכתא שבת בעני ובעה"ב משמע שזה עוקר וזה מניח שניהם פטורים בכל מקרה, אפי' בזה אינו יכול וזה אינו יכול. ובהוצאת פרנקל ציינו לשואל ומשיב מהדו"ק סי' ח' שדייק מהרמבם שהם דין א', שבשניהם הפטור הוא מצד שכל א' עשה רק חצי מלאכה. אך מלשון אדה"ז בסי שטז סעיף ז' ושמו סעיף א משמע שהם ב' דינים שונים.

ולכאורה י"ל שתלוי במחלוקת רש"י ושאר ראשונים באם טעם הפטור בזה יכול וזה יכול הוא משום דהוה שלא כדרך או משום שכל א' עשה רק חצי המלאכה. עי' שבת צ"ג. ואדה"ז לשיטתו שהטעם כרש"י דהוה שלא כדרך (עי' סי' שט"ז שם). ולכן בזה עוקר וזה מניח לא שייך זה, כי בנתינה מיד בעה"ב לעני או להיפך באופן שזה עוקר וזה מניח אינה שלא כדרך.

וי"ל בכ"ז, שלימוד הש"ס בהשתתפות ע"י כמה משתתפים כשכל א' לומד מסכת אחר, יש לדמותה לדין של שניים שעשו כל המלאכה ביחד כגון ב' שאחזו בקלמוס וכתבו יחד. כי ידוע מ"ש הרוצובר שכל התורה היא נקודה אחת. ומבואר בכמה שיחות

שכל חלק מהתורה כלול מכל שאר חלקי התורה. ועי' שפת אמת שבועות תרנ"ו "שאינ
לך אות בתורה שאין בה כל התורה מצד אחדות האמת".

ולפי"ז י"ל שכשכל א' לומד מסכת א' הרי כלול בו כל הש"ס עכ"פ בכח, הרי"ז
כאילו לומדים ביחד כל השס כולו.



האבות לא טעו

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בלקוטי שיחות חט"ו עמוד 432:

"ווי גערעדט מערער מאל, אזי ביי צדיקים – ובפרט ביי די אבות ושבטים – ניט
שייך קיין טעות ח"ו; ופבטר זייערע ענינים וועלכע שטייען אין תורת אמת, זיינען
זיי אוואדאי ענינים אמיתיים ונצחיים".

ועל תיבת "אמיתיים" כתוב בהערה 4: וצ"ע וויצא (לא, לב) ובפרש"י שם.

כלומר, על הכתוב בפנים שלא שייך טעות אצל האבות וכל עניניהם אמיתיים
המה, מקשה, דצ"ע מהכתוב בפרשת ויצא (לא, לב) בדברי יעקב ללבן "עם אשר תמצא
את אלקיך לא יחיה, נגד אחינו הכר לך מה עמדי וקח לך, ולא ידע יעקב כי רחל
גנבתם".

ובפשטות הכוונה, שיעקב טעה באמרו ללבן שאין בידו התרפים. ומה שמציין
לרש"י אולי הכוונה, דברש"י שם כותב על "לא יחיה" – "מאותה קללה מתה רחל
בדרך", ונמצא שיעקב קילל את רחל בטעות.

והעירני ח"א, מדוע מקשה דוקא מסיפור זה, דלכאורה מצינו כמה פעמים
בכתובים טעות אצל האבות, כגון, אברהם שחשב שהמלאכים הם ערביים (בטעות),
כמ"ש רש"י ר"פ וירא, ויצחק ברך את יעקב בטעות, וכן אחר כך יעקב אמר טרף טורף
יוסף וחשב שחי' רעה אכלתהו.

ואולי הצד השווה שבכל הטעויות הנ"ל, שבדיעבד לא יצא מזה טעות למעשה,
ואילו בנדו"ד יצא מהטעות שמתה רחל בדרך, ולכן מביא דוקא דברי רש"י ולא הסתפק
בזה שיעקב טעה בזה שלא ידע שרחל לקחה את התרפים.

ועצ"ע.

שלשה סימנים יש באומה זו¹

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

'סימנים' או 'מתנות טובות'

א. בלקוטי שיחות ח"ל שיחה א' לפרשת וירא מבאר הרבי יסוד החילוק בין דרשת הבבלי והירושלמי בגדרם של ג' הסימנים דעם ישראל, רחמנים ביישנים וגומלי חסדים.

דהנה ביבמות עט, א איתא "שלשה סימנים יש באומה זו, הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים, רחמנים דכתיב (דברים יג, יח) ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, ביישנים דכתיב (שמות כ, יז) בעבור תהיה יראתו על פניכם, גומלי חסדים דכתיב (בראשית יח, יט) למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגו', כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו".

אמנם בירושלמי קידושין פ"ד ה"א הובא הך מאמר באו"א קצת וז"ל ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, רחמנים ובויישנים וגומלי חסדים, רחמנים מגיין ונתן לך רחמים, בויישנים מניין ובעבור תהיה יראתו על פניכם, זה סימן לבויישן שאינו חוטא, וכל שאין לו בושת פנים דבר בריא שלא עמדו אבותיו על הר סיני, וגומלי חסדים מניין (דברים ז, יב) ושומר ה' אלקיך לך את הברית ואת החדש וכו'".

ב. ומבאר הרבי וזלה"ק "נקודת החילוק בין הבבלי והירושלמי היא: בבבלי מדייק "שלשה סימנים יש באומה זו" (ולא "שלש מדות" וכיו"ב), והיינו שאין המדובר במעלות מדות אלו כשלעצמן, אלא בכך שהן משמשות כ"סימנים" (על ענין אחר); וכיון שכולן הן סימן על דבר אחד, מובן מזה, שכל שלשת המדות נובעות מתכונה אחת מסוימת.

משא"כ בירושלמי אומר ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל", היינו שהמדובר בג' מדות אלו כשלעצמן, וא"כ י"ל שכל אחת מעלה לעצמה (דאל"כ, ה"ה אחת אלא שמתחלקת לג' מתנות)". עכלה"ק.

כלומר, יסוד החילוק בין הבבלי והירושלמי הוא שבירושלמי הרי מדובר על ג' מדות אלו כשלעצמן, והיינו שג' "מתנות" שונות נתן הקב"ה לישראל והם המדות דבושה, רחמים וחסד, משא"כ בבבלי הרי לא מדובר על מעלות המדות האלו כשלעצמן, אלא איך שהן משמשות בתור "סימנים" על ענין אחר, והיינו על תכונה

(1) לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

אחת מסויימת שישנה באומה זו, אשר ממנה נובעות כל שלושת המדות האלו [והיא תכונת הביטול, שהיא נקודת מהותו של איש ישראל מצד נפשו האלוקית, יעוי"ש בהשיחה בסוף אות ה' וש"נ].

ג. וממשיך בהשיחה שם דמזה נובע גם חילוק נוסף בין הבבלי והירושלמי ביחס לשלש מדות אלו, דהנה יש לחקור האם שלש מדות אלו תלויות זו בזו, שהאחת מביאה בדרך ממילא את השניה וכך הלאה, או שהינן שלש מדות שונות שאינן תלויות זו בזו בהכרח, ושפיר יתכן להיות האחת בלי השניה וכיו"ב.

ומבאר הרבי דתרווייהו איתנהו בי' דשפיר אפשר להיות בשני אופנים וכפי שרואים בפשטות, וזלה"ק: (א) ע"ד הרגיל, שלש המדות תלויות זו בזו, באופן שמדה אחת מביאה בדרך ממילא את השני, כגון שמי שיש בו בושא ורכות הנפש ה"ה רחמן, ומצד מדת הרחמים שבו ה"ה גומל חסד לנצרכים.

ב) לפעמים ג' מדות אלו בלתי תלויות זו"ז, שגומל חסד להזולת בגלל שרוצה להטיב לו ולא בגלל שמרחם עליו (וכן בהשאר) – כי סו"ס, בושא, רחמים וחסד ה"ה שלש מדות שונות זמ"ז, ולכן תתכן מדה אחת בלי השני'.

וזהו החילוק בין הבבלי והירושלמי: בירושלמי מדגיש שכל אחת מג' המדות היא מעלה (ומתנה) בפ"ע, כי המדובר בעצם המדות שכל אחת מחולקת מחברתה; משא"כ בבבלי הם "ג" סימנים" על תכונה אחת, שאז באות המדות (בדרך כלל) כולן יחד בדרך סיבה ומסובב זמ"ז. עכלה"ק.

'מדת החסד' או 'מעשה חסד'

ד. והנה עפ"ז נובע חילוק נוסף בין הבבלי והירושלמי ביחס להך מדה וסימן ד"גומלי חסדים" אם הכוונה למדת החסד עצמה או למעשה החסד בפועל.

דהנה כל מדה משלש מדות אלו הרי היא כלולה בפשטות משני עניינים, הא' המדה עצמה, היינו, טבע הנפש או הרגש שבלב [מדת הבושא, מדת הרחמים, מדת החסד], והב' ההנהגה במעשה בפועל המתאימה למדה זו הפרטית [הנהגה בדרך של ביישנות, בדרך של רחמנות, ובדרך של גמילות חסד במעשה בפועל], ויש לעיין אם כוונת דרשת הגמ' בהני שלש מדות שבישראל היא על המדה עצמה והרגש שבלב או שהכוונה על ההנהגה במעשה בפועל.

ומבאר הרבי דבזה חלוקים הבבלי והירושלמי ביחס להך ענין ד"גומלי חסדים" אם הכוונה למדת החסד עצמה או למעשה החסד בפועל, ואזלי לשיטתייהו אם מדובר בג' "סימנים" או ב"מתנות טובות".

דהנה לדרשת הירושלמי הרי מדובר בעצם מעלת המדות לכשלעצמן, והיינו שנתן

הקב"ה לישראל "ג' מתנות" שונות, כשכל אחת מחולקת מחבירתה, ואם כן בפשטות הרי גם ב"גומלי חסדים" הכוונה למדת החסד שבלב, והיינו שנתן הקב"ה לישראל שלש מדות, מדת הבושה, מדת הרחמים ומדת החסד.

משא"כ להבבלי הרי מדובר בשלש מדות כפי שהן משמשות בתור "סימנים" לתכונת הביטול שביהודי, ולפי זה הרי לדרשת הבבלי אנו מתייחסים לג' מדות אלו כפי שהן תלויות זו בזו ובאות יחד בדרך סיבה ומסובב, וכמוש"נ בהשיחה שם בארוכה.

ולפ"ז הרי בעל כרחך שאין הכוונה בהן סימן ד"גומלי חסדים" למדת החסד שבלב, שכן הלוא אין "מדת" החסד שבלב עצמה נובעת בדרך סיבה ומסובב ממדת הרחמים [שכן מדות החסד והרחמים שבלב, הרי הינן שתי מדות שונות שאינן תלויות ומסתעפות בהכרח זו מזו], אלא בע"כ דהכוונה למעשה החסד וההנהגה בדרך של גמילות חסד בפועל, שמעשה החסד בפועל הוא אכן תוצאה טבעית מרגש הרחמים והבושת, וכפי שאנו רואים בפשטות.

ועפ"ז מיישב מדוע הביא הבבלי הך קרא דאברהם רק בנוגע להך סימן ד"גומלי חסדים", ולא להך סימן ד"רחמנים", וזלה"ק "וי"ל שזהו הטעם שהבבלי הביא הכתוב ד"למען אשר יצוה גו" (באברהם) רק בנוגע לגומלי חסדים ולא לענין רחמנים:

היחס ד"גומלי חסדים" למדות הרחמים והבושה (כשהן באות יחד בדרך סיבה ומסובב) הוא באופן שגמ"ח היא התוצאה מהרחמים והבושת, כלומר: הכוונה ב"גומלי חסדים" אינה לרגש החסד שבלב, אלא למעשה החסד שעושה עם רעהו (כפירוש הפשוט ב"גומלי חסדים"), שסיבת עשיית חסד היא רגש הרחמים שבלב וטבע הבושה שבנפש . . ולכן אין להביא את הכתוב ד"למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו גו" אלא בנוגע לגומלי חסדים (שהוא מעשה החסד כנ"ל) ולא לענין רחמים ובושה (שהן הרגש שבלב וטבע הנפש), כי בפשטות, ציווי אברהם לביתו אחריו הי' שיתנהגו בחסד ורחמים כו' (ולא על הרגש שבלב וטבע שבנפש שאין שייך בזה ציווי), עכלה"ק.

"הרחמנים והביישינין"

ה. והנה יעויין בהערה 39 שם [אמ"ש בפנים שאין להביא את הכתוב ד"למען אשר יצוה גו" אלא בנוגע לגומלי חסדים שהוא מעשה החסד, ולא לענין רחמים ובושה שהן הרגש שבלב וטבע הנפש] שכתב וזלה"ק "אף שמוכן, ש"רחמנים וביישינין" קאי (בעיקר) על הנהגה של רחמים ובושה (וע"ד מ"ש הרמב"ם בגבעונים, ג' פעולות שונות) – ועכצ"ל כן, כיון שכולם נק' "סימנים", ששייך רק על דבר שבגלוי (ולא על דבר שבלב, שאין אדם יודע מה בלבו של חברו) – מ"מ, ה"ז כולל ג"כ המדות שבלב המביאות לעשיית חסד, כפנים".

כלומר, אם כי אמנם לשיטת הבבלי, הנה גם הני שני סימנים ד"רחמנים"

ו"ביישנים" מתייחסים בעיקר להנהגה במעשה בפועל של מדה זו הפרטית, והיינו בנדו"ד הנהגה בדרך של רחמנות והנהגה בדרך של ביישנות, שכן הרי לשיטת הבבלי מהווים תכונות אלו "סימנים" לבני ישראל, שזה שייך רק על דבר שבגלוי ולא על דבר שבלב, ואם כן לכאורה שוב שפיר ניתן להביא את הכתוב ד"למען אשר יצוה וגו'" גם לענין רחמים וכו', והיינו שאברהם ציווה את ביתו אחריו שיתנהגו בדרך של רחמנות וכו'.

הנה ע"ז מעיר רבינו שחלוקים הני שני סימנים ד"רחמנים" ו"ביישנים" שכוללים הן את המדה שבלב עצמה [מדת הרחמים, מדת הבושה] והן את ההנהגה של רחמנות וביישנות במעשה בפועל, מהך סימן ד"גומלי חסדים" שכולל רק את מעשה החסד בפועל ולא את רגש מדת החסד שבלב.

ולכן דווקא על הך סימן "דגומלי חסדים" הוא ששייך להביא את הכתוב ד"למען אשר יצוה וגו'", שמשמעותו היא שציווה על הנהגה בפועל, משא"כ על הני שני סימנים ד"רחמנים" ו"ביישנים" שלא שייך להך פסוק, והיינו משום שהם כוללים בהם עכ"פ גם את רגש המדה שבלב אשר ע"ז לא שייך ציווי.

ו. ואולי יש להעיר ולהמתיק זה בדקדוק לשון וגירסת הגמרא שלפנינו, דהנה כד דייקת שפיר הרי שבנוגע לשני סימנים הראשונים נקט בגמ' "הרחמנים והביישנים" בה"א הידיעה, משא"כ בהך סימן הג' דנקט "וגומלי חסדים".²

ולאור ביאור רבינו יתכן לומר דהדברים מדוקדקים היטב, והיינו משום דחלוקים הני שני סימנים ד"רחמנים" ו"ביישנים" שכוללים הן את המדה שבלב עצמה והן את ההנהגה במעשה בפועל, מהך סימן הג' ד"גומלי חסדים" שכולל רק את ההנהגה של חסד במעשה בפועל [וכפירוש הפשוט של "גומלי חסדים"].

וזהו דרמזה הגמ' בדקדוק לשונה "הרחמנים והביישנים" בה"א הידיעה, די"ל דלשון זה מורה ומדגיש שהם לא רק מתנהגים בדרך של רחמנות וביישנות במעשה בפועל ["רחמנים וביישנים"], אלא שהם בעצמם כן, עד כי מפני זה הם ידועים כבעלי רחמנות וביישנות, וזהו דנקט בגמ' "הרחמנים והביישנים", כלומר שמדות אלו טבוע בנפשם, שהם בעצמם מטבע מהותם רחמנים וביישנים³

(2) ויעויין בעין יעקב שם שהובאה הגירסא "רחמנים וביישנים", בלא ה"א, וכפי שהעיר רבינו בתחילת השיחה בהערה 2.

(3) ואולי יתכן לומר בדא"פ דמטעם זה הוא דהעיר רבינו בתחילת השיחה שם אודות השינוי בזה בין גירסת הגמ' שלפנינו לגירסת הע"י, והיינו משום כי תוכן ומשמעות לשון זה מישך שייך לתוכן הביאור שבהשיחה, והיינו כמוש"נ בפנים דביסוד דברי רבינו בהמשך השיחה בביאור שיטת הבבלי ניתן לבאר גם את דקדוק לשון הגמ' דנקט רק בהני שני סימנים הלשון "הרחמנים והביישנים" ודו"ק.

נגלה

אם מותר לסכן את עצמו על מדת חסידות

הת' מנחם מענדל באראן
תלמיד בישיבה

- א -

תנן ברפ"ה דברכות¹ "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש . . . אפי' המלך שואל בשלומו לא יפסיק". ובגמ'²: "אמר רב יוסף לא שנו אלא למלכי ישראל, אבל למלכי עכו"ם פוסק (שלא יהרגנו, רש"י)".

ומביאה הגמרא מעשה בענין האיסור להפסיק באמצע התפלה: "ת"ר, מעשה בחסיד אחד שהי' מתפלל בדרך, בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום . . .". וצריך להבין מהו החילוק ביניהם, שלמלך עכו"ם אמר רב יוסף שצריך להפסיק, אבל לשר הגמרא מביאה מעשה רב שאין להפסיק.

ועיין מהרש"א שפירש³ "חסיד הזה גם שלא ידע אם יתפייס ההגמון, מ"מ לא פסק להשיב לו שלום שלא הי' חושש לסכנה כמו במלך עכו"ם ואנס שאמרו להפסיק, וכ"ש דשרי להשיב מפני סכנה. וק"ל".

אבל לכאורה צ"ע איך הותר לו לסכן את עצמו, כי מהמשך הגמרא שאמר לו השר "אם הייתי חותך ראשך בסייף מי הי' תובע את דמך מידי", משמע שהי' בידו לעשות כן ובאמת הי' חשש לסכנה גם בשר, אלא שהחסיד הצליח לפייסו "ונפטר אותו חסיד לביתו בשלום".

- ב -

הלכה רווחת היא, שבכל העבירות שבתורה חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים אם אומרים לו לאדם שיעבור עליהם או יהרג, אם הוא בצנעה יעבור עליו ואל יהרג⁴. ואם רוצה להחמיר על עצמו וליהרג נחלקו הראשונים בדבר.

(1) ל, ב.

(2) לב, סע"ב.

(3) בחידושי אגדות ע"א.

(4) סנהדרין עד, א. רמב"ם הל' יסודי התורה רפ"ה. טוש"ע יו"ד ר"ס קנז.

דהנה איתא במס' ע"ז⁵ "הי' ר' ישמעאל אומר מנין שאם אומרים לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ואל תהרג שיעבור ואל יהרג ת"ל⁶ "וחי בהם" ולא שימות בהם, יכול אפילו בפרהסיא ת"ל⁷ "ולא תחללו את שם קדשי".

וכתבו התוס'⁸ "ומיהו רבנן פליגי עלי' דר' ישמעאל בפרק בן סורר⁹ ואמרי דפרהסיא אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור ובתניא יש חילוק בין עבודת כוכבים לשאר מצות, דבשאר מצות יעבור ובעבודת כוכבים יהרג, ולר' ישמעאל אין שום חילוק דבצנעא בכולם יעבור ואל יהרג ובפרהסיא בכולן יהרג ואל יעבור. . ואם רצה להחמיר על עצמו אפי' בשאר מצות רשאי כמו ר' אבא בר זימרא דירושלמי שהי' אצל עובד כוכבים א"ל אכול נבלה ואי לא קטלינא לך א"ל אי בעית למיקטלי קטול, ומחמיר הי' דמסתמא בצנעא הוה". דהיינו, שגם לר' ישמעאל אם רוצה להחמיר, אפילו בצנעא מותר.

ובלקו"ש חל"ה¹⁰ אומר כ"ק אדמו"ר: "ואף שדין זה אם ירצה להחמיר על עצמו ליהרג רשאי הוא "אם העכו"ם מכין להעבירו על דת"¹¹, "אבל אם אינו מכין אלא להנאת עצמו אסור להחמיר ונקרא חובל בעצמו וצריך לעבור ואל יהרג"¹², והרי בנדו"ד אין כאן ענין להעביר על דת – הרי לדעת כמה ראשונים גם כשאין הכוונה להעביר רשאי להחמיר ע"ע¹³ "עכלה"ק. דהיינו, שאפילו אם הגוי עושה להנאת עצמו יש שיטות המתירות למסור נפשו.

- ג -

אבל אכתי קשה לדעת הרמב"ם שכתב¹⁴: "בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל יהרג, שנאמר במצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם. ואם מת ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו".

(5) כז, ב.

(6) אחרי יח, ה.

(7) אמור כב, לב.

(8) ד"ה יכול.

(9) סנהדרין עד, א.

(10) שיחת וישב-חנוכה ע' 171 הערה 20.

(11) שו"ע יו"ד שם.

(12) ש"ך שם סק"ב מרבינו ירוחם סוף נתיב יח.

(13) סמ"ק מצוה ג'. שו"ת הרדב"ז סי' אלף קסג. ועי' ביאור הגר"א שם סק"ג.

(14) הל' יסודי התורה רפ"ה.

ולכאורה יש לומר גם לדעת הרמב"ם שהי' מותר לו להחמיר על עצמו, שהרי כתב¹⁵ "במה דברים אמורים, בזמן שהגוי מתכוון להנאת עצמו . . אבל אם נתכוון להעבירו על המצוות בלבד . . בעשרה מישראל¹⁶, יהרג ואל יעבור – ואפילו לא נתכוון להעבירו אלא על מצוה משאר מצוות בלבד". וא"כ נימא הכי גם במעשה זה, שהי' בפרהסיא.

אבל עיין בחדושי הגאונים¹⁷ שהביא דברי הגאון יעקב בשם רע"פ לבאר כמה דיוקים ודקדוקים באריכות לשון ההגמון, וביאר ש"חזר ההגמון ובא בטענה אם תאמר שבפרהסיא כ"ע מודים שאפי' בשאר עבירות יהרג ואל יעבור, וכאן לדעתך הוא בפרהסיא – ע"ז אמר "אם הייתי חותך את ראשך מי הי' תובע את דמך" כי לא נמצא כאן שום יהודי אחד מאחזיך אנשי גאולתך שיבקש את דמך מידי ואין לך בצנעא גדול מזה ואיך הותר לך להסתכן בנפשך" (וממשיך לבאר את תשובת החסיד). וא"כ הדרא קושיא לדוכתא לדעת הרמב"ם.

- ד -

ונראה לבאר ע"פ מ"ש הפוסקים¹⁸ (הובא בלקו"ש חל"ה שם¹⁹) שגם לדעת הרמב"ם שכל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג פי' שאסור ליהרג כדי שלא יעבור, הנה "אם הוא אדם גדול וחסיד ירא שמים ורואה שהדור פרוץ בכך רשאי לקדש את השם ולמסור עצמו אפילו על מצוה קלה כדי שיראו העם ולמדו כו"²⁰.

ומוסיף כ"ק אדמו"ר: "ויש לומר, שחייב המס"נ במצב זה אינו בשביל קיום המצוה הפרטית שבשבילה מוסר נפשו, אלא לקדש שמו ית' לבטל פירצות הדור". עכלה"ק.

ולפ"ז אפשר לומר שאותו דור הי' פרוץ²¹, ולכן הי' מותר לחסיד למסור נפשו גם על מצוה קלה (לכו"ע). ואפילו שאין שם אף אחד (כמו שטען לו ההגמון), י"ל שהדבר יתפרסם ע"י הגוי עצמו ועי"ז יתקדש שמו ית' ויראו העם ולמדו.

(15) שם ה"ב.

(16) או שעשרה מישראל ידעו מכך, ואפילו אם לא ראו במסירת נפשו (מקראי קודש).

(17) בעין יעקב ע"א.

(18) נמו"י ס"פ בן סורר – הובא בכס"מ לרמב"ם שם ה"ד (לדעת הרמב"ם); ב"י לטור שם. וראה גם ש"ך שם סק"ב בסופו.

(19) ע' 172.

(20) ל' הכס"מ שם.

(21) מדברי הכס"מ (לדעת הרמב"ם) נראה שהוא דוקא אם הדור פרוץ במצוה זו, אבל מהמשך דברי כ"ק אדמו"ר נראה שהחייב הוא גם אם רבו הפירצות באותו דור ולא דוקא בענין זה.

וכמ"ש החינוך²²: "מעשים לחסידים הראשונים שנהרגין אפי' על ביטול מצוה, וכעין מה שארז"ל מה לך יוצא ליסקל – על שמלתי את בני, מה לך יוצא ליצלב – על שנטלתי הלולב, מדת חסידות עשו הם וראוי, שהדור הי' צריך לכך והיו חכמים ראויים להורות ע"ז שאלמלא כן שהיו גדולים וחכמים לא היו רשאים למסור נפשם למות שלא לכל אדם יש רשות ליהרג במה שלא חייבנו ז"ל ליהרג עליו ולא עוד אלא שמתחייב נפשו הוא", והמעשה כאן הוא בחסיד.

ועוד אפשר לתרץ ע"פ דברי העיון יעקב (על העין יעקב)²³: "מתוך שחסידים היו סומכין על הנס . . . אף גם כה"ג סמך החסיד זה על הנס, כיון שראה שהמתין לו עד שסיים כל תפלתו ולא רצה להזיק לו מיד, ידע בו שאינו רוצה רק פיוס להשיב על שאלתו, לכך המתין לו עד שסיים כל תפלתו, אע"ג דהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה, מ"מ חסידים אלו שהיו יודעים בנפשם שהיו חסידים גמורים וכל כוונתם לשמים ע"כ שומר מצוה לא ידע דבר רע, ומ"מ עשו רק על ידי פיוס שיראה שהוא רק דרך הטבעי ולא דרך נסי כדי שלא ינקה מזכיותיו"²⁴. דהיינו, שמתוך שחסיד הי' סמך על הנס ולכן לא הפסיק מיד מתפלתו, וכיון שראה שאותו שר המתין לו הבין שבאמת רוצה רק שיפייסנו שישב על שאלתו, רק שהחסיד הלביש את הנס בדרך טבעי – שאכן פייס אותו בדברים.

ואולי יש לדייק ש"מעשה בחסיד אחד", והוא הי' שקוע כ"כ בתפלתו עד שלא הרגיש כלל בהגמון שעמד שם על ידו ונתן לו שלום, ונעשה לו נס (כמ"ש לעיל מהעיון יעקב), ולאחר שסיים תפלתו פייסו בדברים (כדי להלביש את הנס בדרך טבעי).



(22) מצוה רצו. ועד"ז בתוס' חכמי אנגלי' לסנהדרין עה, א.

(23) בדפוסים הנפוצים הוא אות צג – סו, א.

(24) עיין אנציקלופדיא תלמודית ערך "אין סומכין" שזהו דוקא במקום סכנה, אבל כאן בגלל שחסיד הי' ועושה לשם שמים "שומר מצוה לא ידע דבר רע" ואין זה סכנה בשבילו (כמס"נ בפנים). אבל לפי ביאורו של העיון יעקב אכן סמך על הנס מפני שחסיד הי', וכמ"ש בתחלת דבריו "האי מעשה דמי להא דלעיל דאמרינן מתוך שחסידים היו סומכין על הנס שתורתן משתמרת ומלאכתן מתברכת, אף גם כה"ג כו' (הובא בפנים)".

חסידות

הערות במאמר ביאור לא תשבית בלקו"ת

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

משפיע בנחלת הר חב"ד

עוד כמה הערות קטנות במאמר ביאור לא תשבית בלקוטי תורה;

באות א' מבאר שעשר כחות הנפש הם רק כלי לעצם הנפש המתלבשת בהם, וכן הע"ס שלמעלה, הם רק כלי לעצמות א"ס ב"ה המתלבש בהם.

ובהמשך לזה באות ב' מבאר באופן נפלא גודל מעלת לימוד התורה, שהתורה היא חכמתו ית' שבאצילות, ח"ע, רק שירדה ונתלבשה בחכמת התורה שלפנינו בגשמיות, ולכן ע"י איחוד שכל האדם בחכמת התורה (שזהו יחוד נפלא כמ"ש בתניא פ"ה), עי"ז נעשה יחוד עליון יותר מזה, שעצם נפשו המלובשת בשכלו מתקשרת עם עצמות א"ס ב"ה שמלובש בחכמת התורה, ואעפ"י שאינו מרגיש זאת, הרי אע"ג דאיהו לא חזי מזליהו חזי.

ובהמשך לזה מתחיל באות ג' "וזהו הטעם לעוצם השקידה בתלמוד תורה של חכמי המשנה והגמרא... לא פסיק פומיה מגירסא... וגם רשב"י... לפי שבהם נתלבשה חכמתו ית'... ובתוכה שורה אוא"ס ב"ה".

ולכאורה צ"ע ובירור:

מה מתוסף כאן ביאור לעוצם השקידה של חכמי המשנה והגמרא, - כלומר מה היה חסר בהבנת עוצם השקידה שלהם ללא מאמר זה, והרי זהו מצוה מה"ת והגית בו יומם ולילה וכו'.

ואולי אפשר לבאר לכאורה, דללא ההסבר בהמאמר, הנה מצד קבלת עול בלבד, (וכהמאמר בלקו"ת אילו נצטוונו לחשוב עצים), הרי"ז קשה קצת שתהי' שקידה גדולה כ"כ (עוצם השקידה) בלימוד התורה יומם ולילה, (והרי זה ברור שלא מפני התענוג בהשכל של התורה זה הביא אותם לעוצם השקידה בלימוד התורה), אבל אחרי הביאור בהמאמר כאן, הרי בנוסף להקב"ע כפשוטו, בידעם שע"י לימוד התורה מתקשרת עצם נפשם בעצמות א"ס ב"ה (ובפרט לאחר המבואר בהמשך האות - ש"זהו עיקר התכלית להמשיך גילוי אוא"ס ב"ה שלמע' מהאצילות"), הרי"ז נותן תוקף חזק מאד להיות עוצם השקידה בלימוד התורה.

אלא שעדיין אינו מובן, האם כל חכמי המשנה והגמרא ידעו את כל הענין המבואר

במאמר זה, והרי לא כל התנאים ואמוראים עסקו בפנימיות התורה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מהו הטעם לעוצם שקידתם בלימוד התורה.

ואפשר אולי לומר, דגם אלו שלא ידעו מהמבואר בהמאמר בפרטיות, אבל הרי ידעו שהתורה עצמה קדושה, ועל ידה מתאחדים עם הקב"ה נותן התורה, וזה הביא מכח אמונתם בהתורה וקדושתה את עוצם שקידתם בלימוד התורה. ובמאמר זה מבאר את מה שהם ידעו באמונה, עפ"י המבואר בפנימיות התורה, שזהו מה שח"ע נתלבשה בחכמה שלפנינו ובתוכה אוא"ס ב"ה.

בהמשך האות כותב, ש"זהו עיקר התכלית להמשיך גילוי אוא"ס ב"ה שלמעלה מהאצי'... להמשיך גילוי אוא"ס הסוכ"ע בעוה"ז דוקא... ולכן נתלבשה התורה בענינים גשמיים דוקא בכדי שאח"כ בתח"מ ... יהיה גילוי זה לנשמות שבגופים דוקא"

ולכאורה צע"ק, דלכאורה זה שהגילוי הוא לנשמות שבגופים, לכאורה אי"ז עדיין הגילוי בעוה"ז דוקא (דהרי זה רק לנשמות לכאורה).

ואולי הביאור בזה עפ"י מה שכתוב בתניא בפל"ז "ומיתרון ההארה לישראל יגיה חושך האומות ג"כ" – (אך זהו עדיין למין המדבר, לאוה"ע), ומבואר עוד יותר במאמרי כ"ק אד"ש דמ"ש ומלאה הארץ דעה את הוי', אין הכוונה רק ליושבי הארץ, כ"א הכוונה לארץ הגשמית ממש, ועד"ז מ"ש "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו" אין הכוונה רק עיני הבשר, כ"א הבשר כפשוטו. ולכאורה כמדומה לי מבואר בכו"כ מקומות שכו"ז יהיה ע"י הגילוי תחילה בנשמות ישראל שעל ידם יהיה הגילוי בכל העולם, באוה"ע ובארץ הגשמית ממש.

ועצ"ע ובירור קצת בכ"ז.

בהמשך האות מביא מארז"ל "כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו", ומבאר זאת "כי בכדי שיהיה נעשה התכללות הנפש באוא"ס ב"ה בעסק התורה ברעותא דליבא תליא מילתא, שיחפץ באמת בביטול זה, והיינו ע"י קדימת ק"ש ותפלה, וכמ"ש הארז"ל למסור נפשו באחד".

וממשיך ד"לכאורה הרי מס"נ הוא באומרו בכל נפשך, אלא כי ענין מס"נ באחד היינו הביטול עצמיות נפח"א שלמעלה מהשכל וכו' וענין מס"נ דובכל נפשך היינו שגם נפש הבהמית תסכים לזה ... והיינו ע"י התבונות".

ולכאורה מה נוגע כאן לענינו הקושיא דלכאורה מס"נ הוא ב"בכל נפשך", הרי

בעיקר נוגע כאן שיהיה לו מס"נ באחד שירצה באמת ביטול זה, ולזה מספיק מ"ש האריז"ל למס"נ באחד, וא"כ מה נוגע כאן הקושיא שלכאורה כופל כאן עוה"פ באומרו בכל נפשך.

ואולי אפ"ל דכל עוד שהמס"נ היא רק מצד הנה"א אי"ז חודר עדיין בהאדם עצמו, ובמילא חסר בההתקשרות שלו ע"י התורה עם עצמות א"ס ב"ה שבהתורה, - ורק כאשר המס"נ הוא גם בהנה"ב (שהרי הוא הוא האדם עצמו כמ"ש בתניא פכ"ט), אז הרי הוא עצמו בעומק לבו, ברעותא דליבא, חפץ באמת בביטול זה, ואזי עי"ז נעשה התכללות הנפש באוא"ס ב"ה בעסק התורה.

ואולי אפשר לומר גם באופן אחר (להיפך מהנ"ל), דכיון שיש דרגות במס"נ, לכן מדגיש שדוקא המס"נ באחד, שהוא המס"נ מצד עצמיות נפה"א, הוא דוקא כלי שיהיה נעשה על ידו התכללות הנפש באוא"ס ב"ה בעסק התורה, אבל המס"נ דבכל נפשך בלבד, מאחר שהוא בכדי שגם נפה"ב תסכים לזה, ה"ה ע"י התבוננות, ולכן אי"ז כמו המס"נ דאחד, ולכן דוקא מצד המס"נ דאחד על ידו תהי' התכללות הנפש באוא"ס ב"ה בעסק התורה.

ועדיין צריך עיון ובירור בזה.



מעלת עבודת המדות על עבודת המוחין [גליון]

הרב מנחם מענדל מיישולבין
כולל שע"י בית חב"ד דגרעניטש

בגליון הקודם שאל הגר"מ מרקוביץ:

בד"ה כל שמעשיו מרובין מחכמתו עטר"ת סעיף א (ע' שצז-שצח) מבאר שיש מעלה בעבודת המדות על עבודת המוחין, ובתחילה מבאר שהמעלה היא בזה שהמדות הם פנימיים והמוחין מקיפים, דעכשיו אין השגת מהות הביטול, וזה יהי' רק לע"ל, משא"כ האהבה עכשיו היא במדריגה עליונה יותר.

וממשיך לבאר טעם הדבר, כי האהבה שלמטה היא "בירושה לנו מאבותינו, אברהם אוהבי, שע"ז הי' כריתת ברית עם אאע"ה לירש האהבה לבניו אחרינו, אבל על השגה שבאה מבחי' מוחין העליונים, על זה לא הי' כריתת ברית".

והעירני ח"א, דלכאורה יש לעיין מהו המקור לזה שהכריתת ברית היתה רק על האהבה ולא על ההשגה.

ע"כ תוכן דבריו.

והנה בתניא פ"ח כותב ש"האבות הן הן המרכבה ועל כן זכו להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם" ובהמשך הדברים מבאר מהו הדבר שכל ישראל מקבל בירושה ומסיים שם שהוא האהבה מסותרת שבכל ישראל שממנו הוא המס"נ על קידוש השם שנמצא בכל אחד מישראל.

דאם אינו נמצא בכל אחד הרי לא שייך לומר על זה ירושה, ועל כן מוכרחים אנו לומר שכתב המס"נ הוא הדבר היחיד שהולך בירושה, משא"כ שאר המעלות בישראל אינו בגדר ירושה ולא על זה הי' הכריתת ברית שכותב כאן בעטר"ת.

ומפי"ח שם גם כן מוכרח שמס"נ זו אינו קשור להשגה כלל, כי גם המעט שיודעים הקלים אינו הטעם למסירת נפשם.

והעירני ח"א מלקו"ד ח"ג עמוד שפא. סה"ש תש"א ע' 81:

די גמרא אין שבת (נ"ה א) רעט וועגן זכות אבות. תוספות זאָגט אַ חילוק צווישן זכות אבות און ברית אבות, און די סוגיא קומט צו דער מסקנא אַז ניט נאָר ברית אבות לא תמה, נאָר אויך אפילו זכות אבות איז לא תמה.

דער אונטערשייד צווישן ברית אבות און זכות אבות, הגם ביידע זאכן איז וואָס עס איז נוגע צו די בני און בנות אבות פון אַלע דורות ביז משיח'ן, דאָך איז פאַראַן אַן אונטערשייד.

ברית אבות איז וואָס השי"ת כביכול האָט געשוואָרן צו די אבות אברהם יצחק ויעקב, אַז זייערע קינדער און קינדס קינדער עד סוף כל הדורות זיינען דער עם הנבחר, וואָס השי"ת האָט אונז אויסגעקליבן פאַר זיין פאָלק און אונז געקרוינט מיטן הייליגן נאָמען עם ה'.

וע"פ המבואר כאן הי' מקום להקשות שהמבואר בתניא פ"ח שייך לזכות אבות "ועל כן זכו להמשיך נר"נ לבניהם אחריהם", ואינו ענין להמבואר בעטר"ת ששם מיירי בברית אבות.

אך בפשטות תיבות "זכו להמשיך" אינו הכוונה זכות אבות, כי זכות אבות הוא דבר מקיף ביותר שמציל את בני ישראל, אבל לא שפועל עליהם בפנימיות, ודוגמא לזה מ"ש בגמרא סנהדרין צו, א שבזכות ג' פסיעות שפסע מרדודאך זכה למלכות לג' דורות, דהיינו שבניו אחריו אין להם שום קשר למעשה טוב זה, ורק בזכות הג' פסיעות של אביהם זכו במלכות, ועד"ז לפעמים שבני ישראל צריכים זכות, ואף שאין להם שייכות למעשה האבות שבגללם זוכים אעפ"כ זכות אבות מגינה עליהם. ועצ"ע.



האם האבות ממשיכים נשמה גבוה [גליון]

הג"ל

בגליון הקודם שאל הגר"מ מרקוביץ:

בד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת (ע' תיג-תיד):

"וכאשר זיווגם ויחודם הוא על צד הקדושה והטהרה ה"ה ממשיכים נשמה גבוה, ובפרט הלבושים שנותנים לו שכל קיום המצות וגם השפעת הבאה מלמעלה הכל הוא ע"י אותם הלבושים כו', וכמ"ש בסש"ב בשם לק"ת מהאריז"ל פ' וירא".

ומשמע מהלשון, שגם עצם מדריגת הנשמה תלוי' בקדושת הזיווג, "ובפרט הלבושים".

אך לכאורה בתניא ספ"ב שם מפורש להיפך, שמדריגת הנשמה עצמה אינה תלוי' בקדושת הזיווג אלא הלבושים בלבד. וצ"ע.

[ובקובץ תניא עם ליקוט פירושי רבותינו נשיאינו סוף פ"ב שם לא הובאו דברי סה"מ עטר"ת הנ"ל].

לכל לראש יש לציין שבחסידות מבוארת על התניא שם סוף פרק ב עמוד קטו הערה 85 העתיק מ"ש בעטר"ת ותיירץ שם שהכוונה בעטר"ת (ועוד מקומות) אינו שבכח הקידוש שלו להמשיך הנשמה, אלא שבזכות קידושו יתנו לו נשמה גבוהה כמתנה, והיינו שהוא ע"ד סגולה לא ע"ד סיבה ומסובב. ובתניא הכוונה מיירי שבכללות מדרגת הנשמה הוא בחיק הבורא ואינו תלוי במעשה ההורים.

וכמובן שזהו דוחק גדול, שהוא היפך הפירוש הפשוט דתיבת "ממשיכים" שכותב בעטר"ת, שפירושו שהוא הוא הממשיך ולא רק כלי ראוי לקבל וכו'.

ואולי יש לפלג הדיבור כאן בעטר"ת, שהמראה מקום לתניא הוא רק לחלק הפיסקא מתיבת "ובפרט", שמשם מדבר רק על הלבושים לא הנשמה עצמה, וזה מתאים עם המבואר בתניא.

ויש להמתיק הדבר, שזה מדויק בתיבת "ובפרט", שאפשר לפרשו בב' אופנים:

בפרט הלבושים שבהם נוגע יותר קידוש ההורים וזה בידם יותר לשנותו ולעשותו.

בפרט הלבושים שלכל הדעות – גם לפי המבואר בתניא יש להורים שליטה על זה לטוב ולמוטב.



כל בעלי השיר - מלאכים או נשמות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בד"ה באתי תשל"ב פרק ח (תו"מ ספר המאמרים מלוקט ח"ב ע' שעג) מביא תורת הרב המגיד (שהובאה בלקו"ת ברכה צה, א) ש"כל בעלי השיר יוצאים בשיר" קאי על המלאכים שיוצאים מהכלים שלהם ע"י השיר.

ובהערה 45 שם מבאר דהגם שגם הנשמות עולות ע"י שיר, כמבואר בלקו"ת שם, מ"מ יש הפרש בין עליית הנשמות ועליית המלאכים. ובשוה"ג שם מביא מסה"מ תש"ג שגם הנשמות נק' בעלי השיר, וכן מביא מסה"מ תרס"ח (ע' צה) דאף שעליית הנשמות היא גם ע"י שיר מ"מ רק המלאכים נקראים "בעלי השיר".

ויש להעיר על זה מהמבואר בד"ה כל שמעשיו מרובים מחכמתו עטר"ת (עמוד שצט-ת), שם מבאר שעיקר ענין השירה הוא במלאכים אף שגם עליית הנשמות היא ע"י השיר, ועל זה מביא המשנה דכל בעלי השיר יוצאים בשיר וכו', וההבדל ביניהם הוא דשירת המלאכים היא בקול ושירת הנשמות בחשאי, וטעם הדבר כי המלאכים יש להם גוף אבל הנשמות למעלה אין להם גוף.



ההבדל בין קליפת לבן וקליפת עשו

הנ"ל

בד"ה עם לבן גרתי תשמ"ב (הנחה בלתי מוגה) מבאר ההפרש בין קליפת לבן וקליפת עשו, ומביא מהמבואר באור התורה (וישלח רלא, א) דלבן הוא כתר קליפת נוגה ועשו הוא ז"א דקליפת נוגה.

וממשיך, ויש לומר, שכן הוא גם כשנפלו לג' קליפות הטמאות דלבן הוא כתר דגקה"ט ועשו הוא בחי' ז"א דגקה"ט.

ואחר כך ממשיך (לשון ההנחה):

"ולכן צריך להיות תחלה הבירור דלבן, בחי' ראש דקליפה, ואח"כ הבירור דעשו, בחי' הגוף דקליפה".

"והחילוק בין הקליפה דלבן להקליפה דעשו בעבודת האדם הוא, דקליפת לבן הוא, דהגם שאינו כדבעי בכ"ז אינו מרמה את עצמו, משא"כ קליפת עשו הוא למטהמה,

שמרמהאת עצמו שאין לו כח כו', ויש לו אמתלאות כו', דזה אינו רוצה און דאס לייגט זיך ניט ביי אים וכו'. אשר בירור קליפה זו הוא קשה יותר מבירור הקליפה דלבן, כי בקליפת לבן אינו מתערב בזה הענין דעמלק בגימטריא ספק, משא"כ בהקליפה דעשו הרי התערב בזה הענין דעמלק בגימטריא ספק, שיש לו ספק אם הוא צריך להתעסק בזה כו', אשר בירור קליפה זו הוא קשה ביותר, כמבואר בכמה שיחות ומאמרים. וזהו ג"כ הטעם על אריכות גלות זה שהוא גלות אדום".

והעירני ח"א, דלא נתפרש כאן מהו הקשר דקליפת לבן שאינו מרמה עצמו עם זה שהוא בחי' כתר דקליפה, הראש דקליפה, וזה שעשו שייך לעמלק שמרמה א"ע ומטיל ספק, לבחי' ז"א.

ואף שזו הנחה בלתי מוגה, ואין לדייק בלשונות ההנחה, מ"מ כללות תוכן הדברים צ"ע.

והנה הקשר דעשו לעמלק לכאורה הוא לפי פשוטו שעמלק הוא מזרע עשו. אבל הקשר דלבן לזה שאינו מרמה עצמו לכאורה צ"ע, דלגבי לבן מפורש שנקרא הארמי והוא רמאי, אחיו אנכי ברמאות וכו'.

ואולי זה שלבן שייך לכתר וראש לעומת עשו השוא מדות הוא בדוגמת ההבדל בין מוחין למדות, דמצד המוחין הכל הוא תפיסת הענינים כמות שהם, ואילו מדות שהוא ענין של הרגש עצמו הרי זה יכול לגרום לרמאות.

ובכלל לענין עמלק מבואר שהוא ראשית גויים היינו שאינו ענין המדות אלא הדעת דלעו"ז שהוא ראשית ומקור המדות.

ויש לעיין עוד לברר ולהתאים המבואר כאן עם המבואר בכ"מ.



נפש האלקית ונפש הבהמית לעומת יצר טוב ויצר הרע

הנ"ל

בענין החידוש שבמושגים דנפש אלקית ונפש בהמית שבספר התניא (על יסוד כתבי האריז"ל) לעומת המושגים דיצר טוב ויצר הרע שנתבארו בדברי רז"ל, נתבאר בפירוש חסידות מבוארת לתניא פרק א (עמוד סד) וז"ל:

"אם המלחמה היתה רק בין שני יצרים, אין כאן אלא מלחמה על הנהגת האדם. היצר הטוב רוצה שהאדם יתנהג בהתאם להוראות התורה, ואילו היצר הרע רוצה לפתותו להתנהג כפי תאוותו; אך מאחר שיש באדם שתי נפשות, משמעות הענין היא, שהמלחמה היא על עצם מהותו וזהותו של האדם, מיהו ומהו. כי כל אחת משתי הנפשות נלחמת על כך שכל מהותו וזהותו של האדם יהיו בהתאם לשאיפתה. מצד הנפש האלקית – מהות האדם היא הנטי' והמשיכה לאלקות, ומצד הנפש הבהמית – מהות האדם היא מילוי רצונותיו וצרכיו הטבעיים".

והעירני ח"א, דלכאורה לפי ביאור זה צ"ע מהו מהות הנפש השכלית, כלומר, למה הנפש השכלית גם היא מכוונה בשם נפש, שלפי זה נמצא שאין זה רק השכל של הנפש הבהמית (כמבואר בכ"מ) אלא זו נפש לעצמה שרוצה שזהות ומהות האדם תהי' מהות אחרת. ואולי מטעם זה אכן לא נזכרה הנפש השכלית בפני עצמה בתניא, כי זה שנקראת נפש בשהוואה לנה"א ונה"ב הוא בשם המושאל בלבד. ויש לעיין בזה.



הלכה ומנהג

קטן בהדלקת נרות חנוכה

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (יא חלקים)
ליום אנג'לס

א. במצות נר חנוכה יש שלוש דרגות חיוב: עיקר הדין, מהדרין ומהדרין מן המהדרין, כמבואר בסוגיית הגמרא במסכת שבת (כא, ב) "תנו רבנן, מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין, נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי ואמרים, יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך. ובית הלל ואמרים, יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך". ונסכם את הדרגות בקצרה:

• עיקר הדין - בעל הבית מדליק נר אחד בלבד בכל בית, בכל אחד מימי החנוכה [ואף אם בבית יש כמה בני אדם החייבים בהדלקה, בעל הבית מדליק לכולם].

• מהדרין - מלבד הנר שבעל הבית מדליק בבית, אם נמצאים כמה בני אדם בבית, מדליקים בכל לילה נר אחד לכל אחד מבני הבית [ונחלקו הפוסקים, מי מדליק את נרות המהדרין. לדעת הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"א ה"ד) בעל הבית מדליק עבור כל בני הבית. ולדעת הרמ"א (סי' תרעא סע' ב) כל אחד מבני הבית מדליק בעצמו - על פי חידושי הגר"ז שם].

• מהדרין מן המהדרין - מדליקים בכל אחד מימי החנוכה "מוסיף והולך" בהדלקת הנרות. ונחלקו הפוסקים, האם רק בעל הבית "מוסיף והולך" ומדליק עבור בני הבית, או שכל אחד מבני הבית מדליק בעצמו. מרן השו"ע (שם) פסק כדעת התוספות במסכת שבת: "בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר" [דהכל נגזרים אצל בעל הבית אפילו בניו הגדולים ומשרתיו, משנ"ב שם ס"ק ח]. והרמ"א (שם) פסק כדעת הרמב"ם: "ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג פשוט". וכתב המשנ"ב (ס"ק ט) "ואם אין ידם משגת כל כך, ידליקו נר אחד בכל לילה".

חיוב קטן בנר חנוכה

ב. והנה בדברי הראשונים מבואר, כי ה"מהדרין" וכן ה"מהדרין מן המהדרין" שבעל הבית מדליק עבור בני ביתו, אינו חייב להדליק עבור בני הבית הקטנים, כדברי המאירי (שבת כא, ב ד"ה מצות חנוכה) "והמהדרין במצוה נר לכל אחד ואחד, לפי מנין בני

ביתו הגדולים", משמע שבעל הבית לא מדליק עבור בני הבית הקטנים.

ובשלטי גיבורים (ט' ב בדפי הרי"ף אות א) כתב: "מצות נר חנוכה איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים. אבל על הקטנים שאינם מחויבים, נראה בעיני שאינו מדליק".

ובמושכל ראשון ניתן להבין מדבריהם, שהסיבה שבעל הבית ה"מהדר" להדליק עבור בני ביתו, אינו חייב להדליק נרות חנוכה עבור בניו הקטנים, היות וקטנים אינם חייבים כלל בהדלקת נר חנוכה.

וכן נראה מדברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"ט) שכתב: "נר חנוכה שהדליקו חרש שוטה וקטן או גוי, לא עשה כלום, עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה". ונראה מדבריו שקטן אינו חייב כלל בהדלקת נרות חנוכה.

שפטור אפילו אם יש לו בית לעצמו, וכפי שדייק הכלי חמדה (פרשת מקץ) מלשון הרמב"ם "נר חנוכה שהדליקה חרש שוטה וקטן או עכו"ם, לא עשה כלום, עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה", ולכאורה תמוה מדוע הוסיף הרמב"ם "או עכו"ם, מה שלא נזכר בגמרא, שאין זה דרכו של הרמב"ם, ובפרט שהוא כל שכן מקטן. אמנם נראה דכוונתו להורות דקטן בנר חנוכה דינו כעכו"ם, ולא שייך בו גם מצות חינוך.

אולם הדברים תמוהים מאד, מדוע לא חייב בהדלקת נרות חנוכה מדין חינוך.

וביאר הכלי חמדה: "דהרמב"ם סבירא ליה דבאמת כיון דקטנים לא היו באותו הנס דגדולים לא שייך בהו חינוך כלל, כיון דגם גדול שלא היה בנס אינו חייב במצוה זו, דתיקנו אותו רק מכח הנס ולכן בקטנים לא שייך חינוך כלל בזה. ובאמת לא מצאנו ברמב"ם שיחייב את הקטנים במצות חינוך דנר חנוכה, וממה שכתב בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ד) כל שחייב בקריאת המגילה חייב בנר חנוכה, ולא הוסיף כלל הדין דחינוך קטן, כמו שכתב בהלכות מגילה (פ"א ה"א) מחנכין את הקטנים לקרותה, נראה דסבירא ליה דלא שייך חינוך בחנוכה כלל, והוא מהאי טעמא כיון דקטנים לא היו בכלל הנס לא שייך בהם מצות חינוך כלל".

אולם דבריו קשים להבנה, מדוע לא נאמר על הקטנים "אף הם היו באותו הנס", וכי לא ניצלו מגזירות היוונים "להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", וצ"ע.

ג. מרן השו"ע פסק (סי' תרעה סע' ב) כדברי הרמב"ם: "הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום", ומשמע איפוא, שקטנים אינם חייבים כלל בהדלקת נר חנוכה. ודברים אלו לכאורה סותרים את פסק מרן השו"ע (סי' תרעו סע' ב) "קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק", וצ"ע.

וכתב המג"א (ס"ק ח) בביאור שיטת השו"ע: "קטן אפשר דמירי שיש לו בית, כמ"ש ריש סימן תרע"א". ובמשנה ברורה (ס"ק יג) ביאר את כוונתו: "לפי מה שפסק

המחבר (סי' תרע"א ס"ב) דאפילו המהדרין מן המהדרין אין מדליקין רק נר אחד לכל אנשי הבית, ורק שמוסיפין והולכין בכל יום נר אחד יותר, על כרחך מיירי כאן שהקטן הזה יש לו בית בפני עצמו ועל כן צריך להדליק ולברך". כלומר, לשיטת מרן השו"ע בדין "מהדרין מן המהדרין" שרק בעל הבית "מוסיף והולך" להדליק עבור בני הבית, כאשר הקטן נמצא עם אחרים בבית, ודאי אינו צריך להדליק, שהרי בעל הבית מוציא ידי חובה גם גדולים וודאי שגם קטנים. אך כשיש לקטן בית בפני עצמו, ואין מי שמוציא אותו ידי חובה בהדלקה, גם קטן חייב להדליק נר חנוכה.

ואמנם בהמשך דבריו הביא המשנה ברורה את מש"כ הרמ"א (סי' תרעה סע' ג) "אבל לדידן דנהגין שכל אחד צריך להדר ולהדליק בפני עצמו, אם כן גם הקטן הזה [שהגיע לחינוך] צריך בכל גווני להדליק בפני עצמו". כלומר, לשיטת הרמ"א, בדין "מהדרין מן המהדרין" שלא רק בעל הבית "מוסיף והולך" אלא כל אחד מבני הבית "מוסיף והולך" בהדלקה בכל ימי החנוכה, אכן גם קטן מדליק נרות חנוכה מדין חינוך.

ובסיום דבריו כתב המשנה ברורה: "אבל דעת השלטי גיבורים והמאירי, דאפילו לדידן אין צריך לחנך הקטן להדליק בפני עצמו, אם לא שיש לו בית בפני עצמו". וכוונתו לדברי המג"א (סי' תרע"ז ס"ק ח) שכתב: "ואפשר דאפילו לדידן שכל אחד מדליק, קטנים פטורים, וכן משמע בשלטי גיבורים". מדברי השלטי גיבורים "והמהדרין, נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, אבל על הקטנים שאינם מחויבים, נראה בעיני שאינו מדליק", מוכח שקטן הנמצא בבית שבעל הבית מדליק בו את הנרות, אינו חייב בהדלקת נרות חנוכה, וכפי שכתב הביאור הלכה (סי' תרעה סע' ג ד"ה לדידן) בהסבר הדברים: "דנהי דמחוייב לחנכו היינו בדבר שיש בו חיוב על הגדול מצד הדין, אבל בזה דגם בגדול ליכא כי אם משום הידור מצוה, אינו מחוייב לחנך בו הקטן" [וכן מוכח גם בשיטת המאירי המובא לעיל]. אולם כאשר יש לקטן בית ואין מי שמוציא אותו ידי חובה בהדלקה, גם לדעת השלטי גיבורים והמאירי הקטן חייב להדליק נר חנוכה.

קטן יוצא ידי חובה - רק במצוה שגדול יוצא בה ידי חובה

ד. באופנים שנתבארו לעיל שיש מצות חינוך בהדלקת נר חנוכה, חידש הגרי"ש אלישיב חידוש גדול להלכה ולמעשה.

לדעת הגרי"ש, קטן יוצא ידי חובת קיום מצוה מדין חינוך רק כאשר מקיים מצוה בשלמות כמו גדול, וכל פעולות המצוה צריכות להעשות בדיוק כמו שהגדול עושה. ובנדון דידן, כאשר קטן חייב להדליק נר חנוכה מדין חינוך, עליו לצאת ידי חובה בהדלקת גדול, כי הדלקה של קטן אינה נחשבת כהדלקה "מושלמת", כמובא בשמו בספר אשרי איש (הלכות חנוכה סע' א) "היות והדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום, הרי שהדלקה של קטן אינה הדלקה כשרה, וכך גם הקטן עצמו אינו יוצא

בה ידי חובת חינוך, שאין זו הדלקה כשרה לקיום מצות חינוך. ובאמת שקשה לבטל את המנהג, אבל הדבר תמוה, שהרי הדלקה של קטן היא לא הדלקה כשרה שהיא כמו הדלקת שוטה, וכיון שיכול הקטן לקיים מצות חינוך בהדלקה מושלמת של גדול, איך יתכן לבוא ולומר לקטן להדליק בעצמו, שהיא הדלקה פסולה מעיקר הדין, כדי לקיים מצות מהדרין, ולהפסיד הדלקה טובה וכשרה של עיקר הדין. ובשלמא מצוות שאי אפשר על ידי אחר [במצוות שבגופו, כגון נטילת לולב ואכילה מצה, וכן ברכת המזון וקריאת שמע וקידוש וכיו"ב] על כרחך כך תיקנו חז"ל לקיים מצות חינוך במעשה של קטן, ויוצא ידי חובה בברכה של עצמו, אף שהוא מעשה שגדול לא היה יוצא ידי חובה בכזה מעשה. משא"כ בחנוכה שיכול לצאת ידי חובה בהדלקה מושלמת של גדול, איך יתכן לומר לקטן שיעשה הדלקה בעצמו, שזהו מעשה חסר. ולכן ראוי שהאבא יכוון להוציא אותו בהדלקה, וגם יש להודיע לקטן שיכוון לצאת, ואחר כך ידליק הקטן כמנהג.

ומבואר בדבריו המחודשים, כאשר קטן רוצה לצאת ידי חובת קיום מצוות מדין חינוך במצוות, מוטלת החובה לחנכו לקיימן באופן כזה שגם גדול יכול לצאת בהן ידי חובה, ולא בהדלקה של עצמו. ולכן כדי לחנך קטן במצות הדלקת נר חנוכה, צריך שיצא ידי חובה בהדלקת גדול ולא ידליק בעצמו.

אמנם עדיין צ"ע לפי הגרי"ש, מה הדין אם נמצא בבית שאין בו גדולים, האם חייב להדליק את נרות החנוכה בעצמו, שהרי מחד גיסא, לכאורה המקרה זה ההדלקה נחשבת כמצוות "שבגופו" שאי אפשר לקיימן על ידי אחר, שיוצא הקטן ידי חובה במעשה שעושה בעצמו. מאידך גיסא, הדלקת נר חנוכה אינה "מצוה שבגופו" אלא חובה על הבית וצריך הדלקה מ"בר חיובא", וקטן אינו "בר חיובא", וצ"ע.

על כל פנים, על פי חידושו של הגרי"ש נראה לענ"ד לבאר את שיטת הרמב"ם שאין חיוב חינוך במצות הדלקת נר חנוכה, שהרי לא מסתבר שאדם חייב במצוה שאינו רשאי לעשות בעצמו. והיות ובדרך כלל הקטן נמצא סמוך לאביו בשעת ההדלקה, וכאשר הקטן מדליק בעצמו אין זו הדלקה שיוצא בה ידי חובה, ולכן אין חיוב לחנכו שידליק נרות שלא יוצא בהם ידי חובה.

ואין להקשות, מדוע יש חיוב חינוך במצוות ציצית ותפילין, סוכה ולולב, ואילו במצוות הדלקת נר חנוכה אין חיוב חינוך, משום שיש חילוק ברור בין מצוות שהקטן יוצא את כל המעשה - כמצוות הדלקת נר חנוכה, שהקטן עשה מעשה חדש של מצוה, ובזה אינו רשאי לחדש מעשה יצירתי של מצוה היות וגדול אינו יוצא בה ידי חובה, ובין מצוות שהקטן אינו עושה מעשה יצירתי אלא נטל לולב והניח תפילין ולבש ציצית, שאין זה מעשה חדש, ולכן שפיר הוא יכול להתחנך בזה.

ה. לסיכום: נחלקו רבותינו הראשונים והפוסקים, האם קטן חייב בהדלקת נר חנוכה.

• שיטת הרמב"ם - קטן אינו חייב כלל בהדלקת נרות חנוכה, כפי שנראה מדבריו שלא הזכיר כלל חיוב חינוך במצות נר חנוכה כמו שהזכיר בהלכות מגילה, ומשמע שפטור מהדלקה אפילו אם יש לו בית לעצמו.

• שיטת השו"ע - בדין "מהדרין מן המהדרין" שרק בעל הבית "מוסיף והולך" להדליק עבור בני הבית, ולכן כאשר הקטן נמצא עם אחרים בבית, פשיטא שאינו צריך להדליק. אך כשיש לקטן בית בפני עצמו, חייב להדליק נר חנוכה.

• שיטת הרמ"א - בדין "מהדרין מן המהדרין" שכל אחד מבני הבית "מוסיף והולך" בהדלקה בכל ימי החנוכה, גם קטן חייב להדליק נרות חנוכה מדין חינוך [ומדליק בכל יום נרות כמנין הימים].

• שיטת המג"א - גם לפי מנהג האשכנזים כדעת הרמ"א בדין "מהדרין מן המהדרין" שכל אחד מבני הבית "מוסיף והולך" בהדלקה בכל ימי החנוכה, בבית שמדליקים בו נרות, הקטן אינו חייב בהדלקת נרות, משום שחיוב החינוך הוא רק לעיקר החיוב, ומאחר ובבית זה כבר יצאו ידי חובת עיקר החיוב כשהדליקו בו, והדלקת הקטן היא רק "הידור מצוה", אין חיוב לחנכו בהידור מצוה. ואמנם אם יש לקטן בית בפני עצמו, חייב להדליק בו נרות מחמת חיוב החינוך בעיקר המצוה.

• הכרעת המשנ"ב - לאחר שהביא את שיטת הרמ"א והמג"א, כתב המשנ"ב (סי' תרעה יד) "ונראה לי דלקטן אין צריך להחמיר כולי האי [להדליק בכל יום נרות כמנין הימים], ודי שידליק בכל לילה רק נר אחד לכולי עלמא".

• שיטתו של הגרי"ש אלישיב - קטן יוצא ידי חובת מצות חינוך בהדלקת נר חנוכה של גדול, ורק אם נמצא בבית שאין בו גדולים וחייב להדליק את נרות החנוכה בעצמו, ידליק בעצמו.

ענף ב

האם קטן מוציא אחרים ידי חובה בהדלקתו

ו. הרי"ף (שבת י, א מדפי הרי"ף כתב): "האי נר חנוכה דאדלקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום. מאי טעמא, הדלקה עושה מצוה ולא הנחה עושה מצוה, והני לאו בני מיעבד מצוה נינהו". וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ד ה"ט) שכתב: "נר חנוכה שהדליקו חרש שוטה וקטן או גוי, לא עשה כלום, עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה".

אולם שיטת בעל העיטור (הובא בר"ן שם) "אם הגיע לחינוך מותר, והכל תלוי במנהג". ומבואר בדבריו, כשם שקטן קורא במגילה ומוציא את הרבים ידי חובה, כך

גם בהדלקת נר חנוכה, קטן שהגיע לחינוך רשאי להדליק את נרות חנוכה ולהוציא אחרים ידי חובה.

ואמנם שיטה זו תמוהה, כפי שהקשה השפת אמת (שבת כג, א) "הא לא קיימא לן כרבי יהודה דסבירא ליה הכי במגילה (יט, ב), וקטן אינו מוציא גדול, כמ"ש הר"ן עצמו שם, דתרי דרבנן לא מפיך חד דרבנן". במשנה במגילה נחלקו רבי יהודה וחכמים, האם קטן מוציא ידי חובה בקריאת המגילה, ולהלכה נפסק כדעת חכמים שאמרו "הכל כשרים לקרות את המגילה, חוץ מחרש שוטה וקטן", היותו והקטן הוא "תרי דרבנן" [חייב קריאת המגילה מדרבנן, וחייב קטן במצוות מדרבנן] אשר אינו מוציא "חד דרבנן" [גדול המחוייב בקריאת המגילה מדרבנן]. ואם כן תמוה כיצד פסק בעל העיטור שקטן מוציא ידי חובה בהדלקת נרות חנוכה, והרי גם בנדון זה הקטן הוא "תרי דרבנן" [חייב הדלקת נרות חנוכה מדרבנן, וחייב קטן במצוות מדרבנן] אשר אינו מוציא "חד דרבנן" [גדול המחוייב בהדלקת נרות חנוכה מדרבנן].

להלכה פסק השו"ע (סי' תרעה סעי' ג) ב"סתמא" כשיטת הרי"ף והרמב"ם: "אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול", והביא גם את דעת בעל העיטור: "ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר". לעומת זאת, בהלכות מגילה, פסק מרן השו"ע (סי' תרפט סעי' ב) ב"סתמא": "חרש או קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא", ולא הזכיר כלל את שיטת בעל העיטור שהתיר לקטן לקרוא את המגילה להוציא ידי חובה אחרים. והדבר טעון ביאור, כפי שנשאל בשו"ת חכם צבי (תוספות חדשים סימן יג) "שאלת לפרש לך מה בין חנוכה שפסק דקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול, לפורים שפסק הוא ז"ל ככל שאר הפוסקים וכתנא קמא דרבי יהודה שאף שהגיע לחינוך אינו מוציא את הרבים ידי חובתו".

והמג"א (סי' תרפט ס"ק ג) כתב: "ודוחק לחלק בזה בין מגילה לנר חנוכה, וגם בר"ן שם משמע דדמי להדדי בזה". ובמנחת אשר (פורים סימן כו) ביאר את כוונתו: "בעיטור מבואר להדיא דבין במגילה ובין בחנוכה מהני לצאת ידי חובה על ידי קטנים, ויסוד שיטתו דחד דרבנן יוצא על ידי תרי דרבנן, כשיטת רבי יהודה במגילה (יט, ב), ולא כחכמים דסברי דאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן". כלומר, לדעת בעל העיטור "תרי דרבנן" מוציא ידי חובה "חד דרבנן", ולאור זאת, אין הבדל בין קריאת המגילה להדלקת נר חנוכה, וקטן מוציא ידי חובה גדול הן בקריאת המגילה והן בהדלקת נר חנוכה.

ואמנם להלכה נקט המג"א בדעת השו"ע שהביא בהלכות חנוכה שקטן מוציא ידי חובה בהדלקת נר חנוכה, שהוא הדין שקטן מוציא ידי חובה גדול בקריאת המגילה, וכפי שכתב המשנה ברורה (סי' תרפט ס"ק ו) בהלכות מגילה: "לעיל בסימן תרע"ה ס"ג הביא המחבר דיש מי שמכשיר בקטן שהגיע לחינוך שיכול להוציא אחרים בהדלקתו, והוא הדין לענין קריאת המגילה. ועיין בעיקרי דינים שכתב בשם סמא

דחיי, דבמקום הדחק כשאין שם אנשים בקיאים במקרא מגילה, יכול להוציאם קטן שהגיע לחינוך". ובשער הציון (ס"ק יב) כתב: "דהא בהא תליא, כמו שכתב המגן אברהם, וכן כתב הגר"א לעיל בסימן תרע"ה, עיין שם".

אולם שיטת השו"ע טעונה ביאור, מדוע בהלכות חנוכה הביא את שיטת בעל העיטור, שקטן בגיל חינוך רשאי להדליק נר חנוכה להוציא אחרים ידי חובה, ואילו בהלכות מגילה לא הזכיר כלל את שיטת בעל העיטור שהתיר לקטן לקרוא מגילה להוציא אחרים ידי חובה, וצ"ע.

ז. בביאור שיטת מרן השו"ע נאמרו כמה הסברים.

• נר חנוכה חובת ה"בית" - בשו"ת חכם צבי (שם) כתב: "בחנוכה כיון דלאו אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה, אלא אחד מכל בני הבית מדליק בפתח החצר, ושוב אין שום חיוב על שום אחד מכל בני הבית, אף על פי שלא שמעו הברכה, ולא ראו ההדלקה. ועדיפא מיניה אמר רבי זירא כיון דנסיבנא אמינא תו לא צריכנא [לאחר שנישאתי אמרתי שאין צריך להדליק נר חנוכה], דהא קמדלקי עלי בגו ביתאי [שהרי מדליקים בבית]. אמטו להכי סגי [ומשום כך די] בקטן שהגיע לחינוך המדליק בפתח החצר. אבל בקריאת המגילה המוטל על כל אחד ואחד לקרות או לשמוע המגילה, אין קטן אף שהגיע לחינוך מוציא את הרבים". ומבואר בדבריו כי גדר מצות הדלקת נר חנוכה אינו חיוב על ה"גברא" אלא חיוב על ה"בית", שבכל בית צריך שידלקו נרות בחנוכה [ואין החיוב דוקא על הבעל הבית שיעשה מעשה הדלקה בעצמו]. ולכן גם כשקטן עושה את מעשה ההדלקה, כל בני הבית יצאו ידי חובתם, מכיון שבבית דולקים נרות. אולם מצות קריאת מגילה היא חיוב על ה"גברא", והקורא מוציא אחרים ידי חובה בקריאתו, ולכן צריך הקורא להיות "בר חיובא", וקטן הקורא את המגילה אינו מוציא אחרים ידי חובה". וכן מבואר בשפת אמת (שם) שכתב: "דסבירא ליה לר"ן דבאמת הלשון הגמרא (שבת כא, ב) מצות חנוכה נר איש וביתו, משמע דאין צריך המדליק לכוון להוציא כל בני ביתו. והמצוה הוא רק להיות נר בבית, כמו מזוזה. ואפילו אחר שאינו מבני ביתו מדליק נר חנוכה או קובע מזוזה כשר".

אמנם מוסיף השפת אמת: "אלא דצריך להיות ההדלקה מבר חיובא, דאי לאו הכי אין עליו שם נר מצוה. ולהכי שפיר מסתברא דבהגיע לחינוך, כיון דמחויב הוא, שפיר מיקרי נר מצוה ויוצאים בו. ודמיא שפיר לקריאה בספר תורה שאין צריך לכוין להוציא הציבור, אלא שהציבור ישמעו קריאה מבר חיובא, ולהכי בהגיע לחינוך בכלל בר חיובא הוא דכתיבנא". ובשו"ת להורות נתן (ח"ג סימן לח אות יג) הוסיף בביאור הדברים: "הנה בספר יום תרועה (ראש השנה כט, א) הקשה להפוסקים דבשופר המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, אמאי אין יוצאין בתקיעת חרש שוטה וקטן, עיי"ש. ולעניות דעתי נראה דאע"ג דאין התוקע צריך להוציא את השומע שהרי הוא שומע בעצמו, מ"מ בענין על כל פנים שהתקיעה תהא תקיעה של מצוה, ותקיעת חרש שוטה וקטן

הוי רק בקול בעלמא וכקול חמור נוער. וכמו כן בנר חנוכה, נהי דעיקר המצוה היא שיהא נר דולק בביתו, מכל מקום בהדליקו קטן לא יצא משום שאין זה נר של מצוה, דכיון דאינו חייב במצוות אין בכוחו לעשות נר מצוה ואינו אלא נר בעלמא. ועל פי זה אתי שפיר לשון הגמרא (שבת כג, א) הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום, ויש לדרקדק אמאי לא אמר לא יצא. ולדרכנו אתי שפיר, דבנר חנוכה אין צריך להוציא את האחרים, דכיון שמדליקין בביתו נמצא שהוא עצמו מקיים המצוה, ואין המדליק צריך להוציאו ולא שייך לומר שלא יצא. אלא שהפסול הוא משום שחרש שוטה וקטן אין בכוחם לעשות נר מצוה, והיינו לא עשה ולא כלום שאינו נר מצוה".

ולפי זה ביאר הלהורות נתן את שיטתו של בעל העיטור "דבהגיע לחינוך שפיר מדליק, היינו משום דסבירא ליה דבהגיע לחינוך נתחייב מדרבנן הקטן עצמו במצוה, ולכן בכוחו לעשות נר מצוה דרבנן כיון דהוי בר חיובא מדרבנן. ודעת החולקים היא כהרמב"ן במלחמות דחינוך מצוה דאביו הוא והקטן לאו בר חיובא כלל. ואם כן אין בכוחו לעשות נר מצוה, ולכן אף כשהגיע לחנוך לא עשה ולא כלום". וכוונתו למחלוקת הראשונים בגדר מצוות חינוך – האם החיוב מוטל על האב או על הקטן [ראה בהרחבה בשיעור חיוב תשובה בקטן]. שיטת רש"י (ברכות מח, א), הרמב"ן (ברכות יב, א בדפי הרי"ף), הר"ן (מגילה ו, ב בדפי הרי"ף ד"ה ורבי יהודה), שקטן אינו מחוייב כלל במצוות חינוך, והחיוב מוטל על האב. אולם שיטת התוספות בברכות (מח, א ד"ה עד) שעל הקטן מוטל חיוב מדרבנן לקיים המצוה.

ומעתה דברי בעל העיטור שהדלקת הקטן היא מעשה של "בר חיובא", סבר כשיטת התוספות, שעל הקטן מוטל חיוב מדרבנן לקיים המצוה, ולכן מעשה ההדלקה שלו הוא מעשה של "בר חיובא". ואילו הרי"ף והרמב"ם שפסקו כי קטן שהדליק נר חנוכה "לא עשה כלום", סברו כשיטת רש"י והרמב"ן שקטן אינו מחוייב כלל במצוות חינוך, והחיוב מוטל על האב, ולכן מעשה ההדלקה של הקטן אינו מעשה של "בר חיובא", ואפילו אם מצוות הדלקת נר חנוכה היא חיוב על ה"בית", אולם ההדלקה "צריך להיות ההדלקה מבר חיובא".

• בהלכות חנוכה הקלו יותר מהלכות מגילה – הפרי חדש (סי' תרעה) כתב: "ואע"פ שהרב המחבר בסימן הנזכר (סי' תרפט) לא חשש לסברת בעל העיטור ולא הזכירה, הביאה בכאן לפי שאפשר דאפילו מאן דפליג התם מודה הכא משום דנר חנוכה קילא, וכמו שכתבתי בשם התוספות" [וכן נקט האליה רבה סי' תרפט ס"ק ט].

וכוונתו למה שכתב בנדון הדלקת נר חנוכה על ידי אשה: "המרדכי כתב בשם התוספות ז"ל אשה ודאי מדלקת אפילו לפטור אחרים, ואע"ג שמקרא מגילה לא פטרה אחריני אף על פי שהיו באותו הנס, שמא נר חנוכה קילא כדאמרינן שמשותף בפריטי, וכי נסיב לא צריך דסמוך אהדלקה דביתו שחוץ לעירו". בהלכות חנוכה נפסק שאשה מדליקה נרות ומוציאה אחרים ידי חובה [ובכלל זה את בעלה הנמצא מחוץ

לעיר], לעומת הלכות מגילה שנפסק כי אשה לא מוציאה אחרים בקריאת המגילה. וטעם הקולא בהלכות חנוכה, כי בהדלקת נר חנוכה לעיתים אין חיוב להדליק את הנרות בעצמו אלא יוצא ידי חובה גם בהשתתפות בפרוטה עם המדליק, בשונה מהלכות מגילה שלעולם כל אדם חייב לצאת ידי חובת קריאת המגילה בעצמו. ועל פי זה נקט הפרי חדש, גם בנדון הדלקת נר חנוכה על ידי קטן, שבהלכות חנוכה הקלו יותר מהלכות מגילה, ולכן כאשר קטן הדליק נר חנוכה בבית, יצאו בני הבית ידי חובת ההדלקה, אולם כשקטן קרא מגילה אינו מוציא אחרים בקריאתו.

וכדבריהם בביאור שיטת השו"ע כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן פ) "אין לנו להסביר הכרעת השו"ע רק כמו שכתב באליה רבא בשם התוספות, דשאני נר חנוכה דהקילו גם בשותפות פרוטה כאכסנאי וכדומה, על כן הרי דהקילו חז"ל בחיוב יציאת חובת נר חנוכה והקילו גם בקטן".

• דווקא בקריאת המגילה קטן אינו מוציא ידי חובה גדול כי גדר חיובם שונה - הלבוש בהלכות מגילה (סי' תרפט) כתב: "שוטה וקטן אפילו הגיע לחינוך, אינם מוציאים אחרים ידי חובתם. ואף על גב דמחנכין את הקטן מדרבנן, וקריאת המגילה אפילו בגדול אינו אלא מדרבנן גם כן, מכל מקום קטן גרע טפי שהרי אפילו בשאר מצות אינו אלא מדרבנן, ואם כן חיובא דמגילה הוה לגביה תרי מדרבנן, אבל חיובא דגדול דבשאר מצות הוא דאורייתא, במגילה אלימא חיובא טפי שאינו אלא חד מדרבנן, ולכך אין הקטן מוציאו דלא אתי תרי מדרבנן ומוציא חד מדרבנן". ועל פי הסבר זה אכן תמוה מה ההבדל בין הלכות חנוכה להלכות מגילה, ומדוע כשקטן שהדליק נר חנוכה, יצאו בני הבית ידי חובת ההדלקה, וכשקרא מגילה אינו מוציא אחרים בקריאתו - והרי בשני המקרים הקטן הוא "תרי דרבנן" שאינו מוציא גדול שהוא "חד דרבנן".

אולם באליה רבה (שם) מבואר טעם אחר מדוע קטן אין מוציא חובה גדול בקריאת המגילה: "לפי מה שכתב תוספות במגילה (ד, א ד"ה נשים) משמע דהקטן שהגיע לחינוך אין חייב בקריאה רק בשמיעה כמו נשים, וכן משמע בבית יוסף בשם ראב"ה (סימן תקסט), וכן מפורש בבעל הלכות גדולות (סימן יט). אם כן יש לומר דלכך אין מוציאים לגדולים. והשתא מתורץ היטיב מה דסלקא למג"א [סק"ד] לתמיה על שו"ע בסי' תרע"ה [ס"ג עיין שם] דפסק דקטן מוציא בנר חנוכה דסותר להכא". לדעת הבה"ג המובא בתוספות במגילה, אשה הקוראת את המגילה מוציאה רק נשים ידי חובה ולא אנשים, כי אנשים חייבים בקריאת מגילה ונשים בשמיעת מגילה, ולכן אשה שאינה חייבת בקריאת מגילה אינה מוציאה ידי חובה אנשים מחוייבים בקריאת המגילה [שיטת הבה"ג הובאה להלכה בדברי הרמ"א (סי' תרפט סע' ב) "ויש אומרים שהנשים אינם מוציאות את האנשים", וביאר המשנ"ב (ס"ק ז) "דאפשר דאשה אינה חייבת בקריאה רק לשמוע, ומקרי שאינה מחוייבת בדבר לגבי איש, אבל אשה מוציאה

את חברתה". ונקט האליה רבה, כי דין קטן כדין אשה, וקטן אינו חייב אלא בשמיעת מגילה ולא בקריאת המגילה.

ומעתה מבוארת היטב שיטת השו"ע בנדון הדלקת קטן נר חנוכה וקטן שקרא מגילה – והסיבה שקטן אינו מוציא גדול בקריאת מגילה היא בגלל שגדר חיובם שונה, ובעוד שאנשים חייבים בקריאת מגילה, קטנים חייבים בשמיעת מגילה, ולכן קטן שאינו חייב בקריאת מגילה אינו מוציא גדול ידי חובה אנשים המחוייבים בקריאת המגילה. ומשום כך בהלכות מגילה פסק השו"ע ללא חולק שקטן אינו מוציא אחרים ידי חובת קריאת המגילה, אולם בהלכות חנוכה שגדר חיובם של הגדול והקטן שווה – "נר איש וביתו", שפיר הביא את דעת בעל העיטור שכאשר קטן הדליק נר חנוכה בבית, יצאו בני הבית ידי חובת ההדלקה.

אמנם כבר העיר הפמ"ג (סי' תרפט אשל אברהם ס"ק ד) על תירוצו של האליה רבה: "מכל מקום לדעה אחת משמע נשים חייבות בקריאה, אם כן מנא ליה לחלק בקטן". רצונו לומר, תירוצ זה מתבסס על שיטת הבה"ג שנקט כי נשים אינן חייבות בקריאת המגילה [ועל פי זה השווה האליה רבה את חיוב הקטנים לחיוב נשים], אולם חידושו של הבה"ג שנוי במחלוקת, ומנא לן שמרן השו"ע נקט להלכה כשיטת הבה"ג.

ועוד יש לתמוה על האליה רבה, הרי הקטן חייב בחינוך כדי שיתרגל לקיים המצוות כראוי כשיגדל, ואם כן כבר עכשיו חייבים לחנכו בקריאת המגילה ולא רק בשמיעת המגילה, וצ"ע.

• **בהלכות מגילה החמירו שחיובן מדברי קבלה** – המנחת אשר (פורים סימן כ) כתב: "ויש מן האחרונים שכתבו דבמגילה החמיר טפי משום דהוי דברי קבלה וכדברי תורה דמיינ".

לסיכום: נחלקו הפוסקים האם קטן שהדליק נר חנוכה או קרא מגילה מוציא אחרים ידי חובה, או לו.

• **קטן שהדליק נר חנוכה** – לדעת הרמב"ם והרי"ף אינו מוציא אחרים ידי חובה, וכן נקט להלכה מרן השו"ע (סי' תרעה סע' ב) שהביא דעתם "בסתמא". אולם לדעת בעל העיטור, בני הבית יוצאים בהדלקת קטן, ומרן השו"ע הביא דעתו כ"יש אומרים".

וכתב הפרי חדש (סי' תרעה) "ומכל מקום נראה לי שאין לסמוך עליו בזה. וכן נראה מלשון הגמרא דקאמר "והשתא דקאמרינן הדלקה עושה מצוה הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום". ומדלא מפליג בקטן גופיה וקאמר קטן שהגיע לחינוך ודאי מדליק, משמע שלא ידליק לאחרים". וכן נקט המשנה ברורה (סי' תרעה ס"ק יג) למעשה: "הנה לפי מה שסתם המחבר בסימן תרפ"ט ס"ב משמע דלמעשה אין לסמוך

שיהיה הקטן יכול להוציא בהדלקתו לגדולים".

• **קטן שקרא מגילה** - בשו"ע (סי' תרפט סעי' ב) פסק "חרש או קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא", ולא הזכיר כלל את שיטת בעל העיטור שהתיר לקטן לקרוא את המגילה להוציא ידי חובה אחרים. והמג"א (שם ס"ק ג) נקט בדעת השו"ע, שמאחר והביא בהלכות חנוכה את דעת בעל העיטור "בקטן שהגיע לחינוך שיכול להוציא אחרים בהדלקתו, הוא הדין לענין קריאת המגילה".

ובמשנה ברורה (שם ס"ק ו) כתב: "במקום הדחק כשאין שם אנשים בקיאים במקרא מגילה, יכול להוציאם קטן שהגיע לחינוך". ברם בשער הציון (ס"ק יב) כתב שאין להסתמך על שיטת בעל העיטור בדיני קריאת המגילה אפילו בשעת הדחק.

. . .

ממוצא הדברים נתברר בדברי הפוסקים דינים שונים בהלכות הדלקת נר חנוכה על ידי קטן.

קטן שהגדיל ביום מימות החנוכה

ח. בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סימן שלז) דן כיצד ינהג קטן שמנהג אבותיו להדליק תוך חצי שעה מהשקיעה בלילה שנהיה בר מצוה "אם להמתין ולהדליק רק בצאת הכוכבים שהדלקה עושה מצוה, ועדיף לקיים המצוה שהוא גדול שמקיים מצוה מעליא". וכתב: "ולכאורה מפורש בשו"ע [אות ו] מחלוקת בנר חנוכה אם קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא, כיון שהיא תרי דרבנן ואינהו רק חד דרבנן, ובמשנה ברורה שם דקיימא לן שאינו מוציא. ואם כן לכאורה בלילה נתחייב להדליק, ומה שהדליק מבעוד יום תרתי דרבנן ואינו יכול לפטור אותו מחיובו [בלילה כשהגדיל], ואם כן צריך להיזהר להדליק בלילה". על פי הכרעת המשנה ברורה שקטן אינו מוציא גדול בהדלקת נר חנוכה, לכאורה הוא הדין קטן שהגדיל בחנוכה, המדליק קודם השקיעה, אינו יוצא בהדלקה זו בעודו קטן ידי חובת חיובו כשהגדיל. ולכן עליו להמתין ולהדליק את נרות החנוכה רק בצאת הכוכבים, כשיהיה כבר גדול.

אולם למעשה כתב התשובות והנהגות: "ולענ"ד נראה שהפוסקים שהחמירו שקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא גדול, משום דלא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן, היינו דנקטינן דבאפשר באחד בר חיובא גמור עדיף, ולא התיירו [להוציא אחרים] אז בתרי דרבנן. אבל אם קיים הוא בעצמו כשהוא תרי דרבנן, שוב לא חייבוהו לאחר כן משום שנעשה אחר כך רק חד דרבנן. וכאן לא חשיב אפשר לקיים בתרי דרבנן או לקיים בחד דרבנן, דאז יתחייב לקיימו בחד דרבנן, כיון שכאן לפי מנהגו מדליק תוך חצי שעה מהשקיעה. ואף דלא קיימא לן שמעכב כמותם, מדקדקין לכתחילה מאד כן, והידור תוך חצי שעה אף שתרי דרבנן עדיף, מכל מקום כיון שגוף המצוה כהלכתה,

טפי עדיפא לו מחדא דרבנן".

הטעם לכך ש"תרי דרבנן" [קטן], אינו מוציא ידי חובה "חד דרבנן" [גדול] הוא, בגלל שיש אפשרות ש"חד דרבנן" יצא ידי חובה מ"חד דרבנן" כמותו, ולכן יש להחמיר שאינו יוצא ידי חובה ממנו שהוא "תרי דרבנן". אך כאשר הקטן מקיים בעצמו מצוה דרבנן, ויש סיבה להעדיף את קיום המצוה כשהוא קטן - כגון בנדון דידן, שהחומרא להדליק נר חנוכה חצי שעה קודם השקיעה נועדה לקיים "גוף המצוה כהלכתה", מאשר יקיים את המצוה כשיגדל - וידליק לאחר צאת הכוכבים, אין לקטן להחמיר ולהמתין לקיימה כשיגדל, ועדיף שיקיים המצוה כתיקונה כמנהג אבותיו, ואף שבזמן קיומה הוא עדיין קטן.

ציוי לקטן להדליק נר חנוכה בין השמשות בערב שבת

ט. האשל אברהם (בוטשאש; סי' תרעט) כתב: "נתאחרתי בבואי מהמקוה בליל ערב שבת קודש ליל א' דחנוכה הלזה, ולא הדלקתי הנר חנוכה. מאחר שוודאי לא פרח אז שום עוף וכבר ראו כוכב אחד, על ידי ספק אין להדליק [נר חנוכה], שהרי העמידו חז"ל דבריהם גם במקום מצוה דאורייתא כשופר ולולב, שידחה המצוה מפני שבות". לאחר שקיעת החמה, אין היתר להדליק נר חנוכה כדי לקיים מצוה דרבנן, משום שבין השמשות גם איסור "שבות" [דרבנן] לא הותר, וכל שכן מלאכה מדאורייתא שאסור לעשות בין השמשות.

האשל אברהם מצא פתרון כיצד יוכל לקיים את מצות הדלקת נר חנוכה בערב שבת בין השמשות: "אך מכל מקום אמרתי שידליק תינוק גם שכבר הגיע לחינוך, כי מכל מקום הוי ליה שבות דשבות, ספק חשיכה ושבות של קטן. ושבות דשבות התירו חז"ל במקום מצוה דרבנן, גם שאיננה חיובית כל כך ולא קבועה. וכל שכן בזה שממה נפשך אם יש מצות חינוך בקטן כזה, ממילא יש בו מצות חינוך גם במצות נר חנוכה. מלבד מה שיש אומרים [שיטת בעל העיטור, לעיל אות ו] שגם האב מקיים מצוות נר חנוכה שעליו, על ידי זה שהגיע לחינוך היטב". ומבואר בדבריו שנקט להלכה שקטן חייב בהדלקת נר חנוכה מדין חינוך, ואף מוציא ידי חובה גדול בהדלקתו [ומסיים האשל אברהם: "ומכל מקום הייתי מסופק אם לברך 'שעשה ניסים' ושהחינו על הנרות שהדליק הקטן בן י"ב, כיון שיש אומרים שאינו יוצא ידי חובה על ידי קטן, וספק ברכות להקל. והרהרתי הברכות שלושנתן"].

השתמשות לאור נר חנוכה שהדליק קטן

י. בקובץ אור ישראל (מונסי; חלק לח עמ' קג) הובאה שאלת ידידי רבי גמליאל הכהן רבינובין, מחבר הספר גם אני אודך, לגר"ח קנייבסקי: "מה הדין בקטן שהגיע לחינוך שהדליק נרות חנוכה, האם מותר להשתמש בהם, או לא. והספק הוא, האם גם לגבי מצוות של קטן אמרינן שהוקצה למצותו". הגר"ח השיב בקצרה, כדרכו: "אסור".

על דברי הגר"ח שב הקשה הרב רבינוביץ: "הא תנן במסכת סוכה (מה, א) מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן, ופירש"י שם הכוונה שהגדולים שומטים את הלולבים של הקטנים ואוכלים את האתרוגים של הקטנים. ומבואר שם בגמרא (מז, א) דלרבי יוחנן דס"ל דאתרוג בשביעי אסור משום מוקצה, רק את האתרוגים של התינוקות מותר לאכול בשביעי, ולא אתרוגים של גדולים. ופירש"י שם דשל קטנים מותר, משום דלא הוקצו למצוה גמורה. ומשמע משם דבמצוה של קטנים לא אמרינן שנעשה מוקצה". והגר"ח השיב: "תינוקות שלא הגיעו לחינוך ממש".

ומתבאר בדברי הגר"ח, שאסור להשתמש בנר חנוכה שהדליק קטן, כיון שחייב בהדלקת הנרות מדין חינוך, ואם כן הנר הוקצה מדרבנן למצוה. אמנם קטן שלא הגיע לגיל חינוך שהדליק נרות חנוכה, לא הוקצו הנרות למצוה [ודברי רש"י בסוכה שמותר להשתמש באתרוגים של קטנים כיון שלא הוקצו למצווה, נאמרו על קטנים שלא הגיעו לחינוך, שלא הקצו במעשיהם את האתרוג למצוה].

בקובץ הבא (אור ישראל חלק לט, עמ' רמ) העיר רבי אשר אנשיל שווראץ, מחבר ספר מעדני אשר, על דברי הגר"ח: "דבשו"ת התעוררות בתשובה (ח"ב סימן תכב) חולק עליו, דנסתפק אם חל קדושת סוכה על סוכת קטן, ומסיק דלשיטת רש"י (סוכה מז, ב ד"ה תינוקות) דאתרוג קטנים מותר מטעם שלא הוקצו למצוה גמורה, אם כן הוא הדין בסוכת קטן מותר ליהנות ממנו, לפי הנ"ל בשמן של חנוכה שהדליק קטן נמי מותר להשתמש משום דלא הוקצה למצותו. ומסיק דרש"י לשיטתו דמצות חינוך מוטל על האב ולא על הקטן, לכך לא הוקצה למצותו. משא"כ לשיטת התוספות דמצות חינוך מוטל על הקטן, אם כן נאסר סוכת קטן".

על פי דברי ההתעוררות תשובה נראה כי נדון שימוש לאור נר חנוכה שהדליק קטן, תלוי במחלוקת הראשונים בגדר מצות חינוך - האם החיוב מוטל על האב או על הקטן [לעיל אות ז]. לשיטת רש"י והרמב"ן שקטן אינו מחוייב כלל במצות חינוך והחיוב מוטל על האב, יש לומר שכשם שקטן אינו יכול להקצות סוכה למצוה, כך אין מעשה הדלקת נר חנוכה על ידו נחשב מעשה מצוה האוסר את שמן לשימוש. אולם לשיטת התוספות שמצות חינוך מוטלת על הקטן, וכשם שקטן הבונה סוכה מקצה אותה למצוה, כך כאשר קטן מדליק נרות חנוכה הוא אוסר את השמן בשימוש.

הדלקת נר חנוכה בבית כנסת על ידי קטן

יא. המנחת יצחק (ח"ו סימן סה) כתב שקטן רשאי להדליק נרות חנוכה בבית כנסת, בהסתמכו על שיטתו של בעל העיטור [לעיל אות ו] שיוצאים ידי חובה בהדלקת קטן, וכפי שביאר השפת אמת את דבריו "דלשון הגמרא מצות חנוכה נר איש וביתו, משמע דאין צריך המדליק לכוון להוציא כל בני ביתו, והמצוה הוא רק להיות נר בבית", ועל כן "בבית הכנסת לכולי עלמא לא הוי יותר מהחיוב הדלקה בבית לבעל

העיטור כנ"ל, דאין צריך לכוון להוציא אחרים, ויכול להדליק ולברך גם קטן המגיע לחינוך, דעל כל פנים ההדלקה היה על ידי בר חיובא".

ומכל מקום הוסיף המנחת יצחק: "אכן להטעם הלבוש שכתב שתיקנו כן [להדליק נר חנוכה בבית כנסת] מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא עיין שם, שוב אין לקטן אפילו הגיע לחינוך להדליק שלא אתי חד דרבנן ומוציא תרי דרבנן כנ"ל".

אמנם כתב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שצו) כי בזמנינו לא מצויים אורחים בבית הכנסת, ולפי זה חזרו למקומם דברי המנחת יצחק, שמכיון והקטן אינו מכוון להוציא אחרים בהדלקתו, רשאי להדליק את הנרות בבית הכנסת.

וביותר כתב התשובות והנהגות שיש המעדיפים לתת לקטן להדליק בברכה בבית הכנסת: "כיון דעיקר הדלקה בבית הכנסת בברכה רפיא בידן, שאין לזה מקור מהגרמא ומהרמב"ם, אלא שמכל מקום מנהג ישראל, וכדאיתא בשו"ע סוף סימן תרע"א, וידוע שהגאון החתם סופר מנע עצמו לברך. אבל כיון שבעיטור כתב בטעם המנהג שהוא עבור האורחים או מי שאין לו שמן, לכן יש שפקפקו לענין ברכה היום בבית הכנסת כיון שכל אחד מדליק בביתו וחששו לברכה לבטלה, ולכן יש מנהג להדליק בקטן שאין בו איסור ברכה לבטלה כשמכוון למצוה. וכמבואר בתוספות בפסחים (פח, א ד"ה שה). ואם כן לדבריהם יש קפידיא שקטן ידליק ויברך, ונסמוך על דעת הפוסקים שמוציא, כאשר הגדולים מונעים עצמם מלהיכנס לחששות בזמן הזה".

אולם מאידך כתב התשובות והנהגות: "עיקר מנהג הדלקת נרות בבית הכנסת הוא משום פרסומי ניסא, ובפרט היום כיון שאין מדליקין ברשות הרבים, על כן תיקנו להדליק בבית הכנסת במקום רבים. ולכתחילה נראה שאין להקל בהדלקת קטן אף שנהגו כן". וכן נקט לדינא הגר"ע יוסף (חזון עובדיה, מצות הדלקת נר חנוכה אות יד) "טוב שלא יתנו לקטן להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, משום פרסומי ניסא בכבוד הראוי". ובהערות שם הוסיף: "ומיהו בדיעבד אם הדליק קטן בבית הכנסת שפיר דמי. ולאפוקי ממה שכתב בספר ישיב משה (עמ' פו) בשם הרה"ג ר' יוסף שלום אלישיב, שאם הדליק קטן בבית הכנסת חייבים לכבותה ולהדליק מחדש בברכה, דליתא. שלא יהא אלא ספק, הא ודאי דספק ברכות להקל".



להדליק נר [של] חנוכה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלזווין, וואשינגטאן

נוסח ברכת נר חנוכה קבע אדמוה"ו בסידורו "להדליק נר חנוכה", לאיך נוסח ברכת נרות שבת הוא "להדליק נר של שבת קודש". וצ"ב החילוק ביניהם.

א. כתב המחבר בשו"ע (סי' תרע"ו ס"א) "המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות, להדליק נר חנוכה ושעשה נסים ושהחיינו". ובמג"א (בפתיחה לסימן) מביא בשם המהרש"ל (בשו"ת סי' פה) "שלחננוכה תיבה אחת" ועיין הטעם בשל"ה [מסכת תמיד ענין חנוכה] וכ"כ מטה משה".

וכתב הפר"ח (שם) אודות הנוסח נר חנוכה: "דכן הוא עיקר הנוסחא המדוקדקת. ונוסחת הש"ס (שבת כג, א) והרי"ף (יא, א) והרמב"ם ז"ל (הל' חנוכה פ"ג ה"ד) שכתוב בהם להדליק נר של חנוכה אינה עיקר". אמנם אינו מבאר טעם לזה. ובהגהות מהרב ברוך פרנקל (שנדפס בהוספות לשו"ע) מוסיף "ואין לומר משום דשל חנוכה בכוונה דכבר הנר הוא של חנוכה, ובאמת בנר חנוכה הזמנה לאו מילתא היא עיין במג"א סי' מ"ב ס"ק לא וסי' תרע"ג". ובמשנה ברורה (שם סק"א) כותב "בגמרא [בשער הציון מוסיף: וכן בשאלות ובה"ג ובסידור ר"ע גאון ובמס' סופרים ג"כ הגירסא של חנוכה] וכל הפוסקים איתא נר של חנוכה וכ"כ המהרש"ל, אך שכתב שיאמר שלחננוכה במילה אחת ולא של חנוכה שתי מילות, והעולם אין נוהגין להקפיד בזה".

והנה בדעת המהרש"ל שמברכים שלחננוכה, כתב השל"ה (לאחר שמעתיק דברי אביו (תלמיד המהרש"ל) בספרו עמק ברכה אודות הנוסח הנ"ל) "אבל אני זכיתי עיני ראו הספר הגדול ים של שלמה הא לך העתקה מספרו הגדול אות באות, להדליק נר שלחננוכה פ' תיבה אחת ולא של חנוכה קבלתי, וטעם יפה נראה דבשלמא נר של שבת שהוא נר לצורך שלום בית ולעצמו רק שמצות שבת עליו ונקרא של שבת, אבל הכא הנר אינו כשאר נרות ואינו עשוי להאיר לעצמו אלא לפרסומי ניסא דחנוכה, משום הכי מברכין נר שלחננוכה כלומר שאינו עשוי אלא לחנוכה ולא לזולתו". והביא תוכן דבריו במחצית השקל.

ובשערי תשובה (שם) כתב "עיין באר היטב דבשבת אומרים נר של שבת, לפי שנר חנוכה אסור להשתמש לאורה ולזה אמר נר חנוכה להורות כי הנר אינו כי אם למצות חנוכה, משא"כ בנר של שבת הכוונה שאנו משתמשים בו ונרו יאיר לתעולתינו וזה הנר המאור הוא של שבת ע"ש. ועיין בא"ר. ובמחזיק ברכה כתב עוד טעם דבחנוכה אין מצות המעשה רק בנר לבד משא"כ שבת שיש בה מצות מעשיות קידוש סעודה כו', ונר גם כן אחד מהם, שייך לומר נר של שבת הנודע בכמה ענינים מבלעדי הנר, עיין

שם". וכן מוסיף הפמ"ג (אשל אברהם שם) "והיינו ג"כ של שבת שייך לו ובשבת, משא"כ זה שייך רק לזכרון הנס וזכר למקדש שחנכו המנורה, לא של חנוכה יומי דחנוכה דהאידנא" ומסיים "ומ"מ העולם נוהגין של חנוכה ב' תיבות כמו להדליק נר של שבת". וטעמים אלו מבארים דברי השו"ע שלא אומרים של חנוכה. וראה גם לשון האליה רבא (סי' תרע"ו שם) "שלחנוכה תיבה אחת ולא שתי תיבות, כלומר שאינו אלא לחנוכה ולא לזולתו, משא"כ בנר של שבת שהוא להאיר לעצמו רק שמצות שבת עליו".

ויש לבאר יותר החילוק בין נר שבת לנר חנוכה, שהוא תלוי בהגדרת תפקידם, וכמבואר בלקו"ש (ח"ג עמ' 814) "נרות חנוכה נבדלים משאר נרות של מצוה - אפילו מנרות המקדש - אף שנרות חנוכה מקורם בנרות המקדש - בכך ששאר נרות מצוה הם אמצעי בלבד לתכלית מסוימת שמשיגים על ידי הנרות, אבל נרות חנוכה הם עצמם הכוונה והתכלית .. שונים הם נרות חנוכה מנרות שבת ונרות המקדש, שאור נרות שבת ונרות המקדש הוא לשם תכלית: לשם שלום בית (נרות שבת), או בכדי להיות עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל (נרות המקדש), אבל נרות חנוכה אין אורם לשם מטרה אחרת, כי אם תכליתם קיימת בהם עצמם". ועיי"ש שאף שהגמרא אומרת שנרות חנוכה הם ל"פרסומי ניסא", הרי הוא ענין נוסף לתכליתם העיקרית. ומחדד החילוק יותר: "בנרות שבת, אם מדליקים אותם באופן שאינו מביא לתכלית זו של שלום בית - כגון שיש כמה בעלי בתים שמדליקים את נרות השבת באותה מנורה, ואין הנרות הנוספים מוסיפים אור, ובמילא גם לא שלום בית, אסור לברך על נרות אלו, ואילו בנרות חנוכה הדין פשוט (שבת כג ע"ב) "נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם", אף שהנר השני במנורה אינו מוסיף כלום בפרסומי ניסא, כמו כן אומרת הגמרא (שם כא ע"ב) ש"בשעת הסכנה", כשאי אפשר להדליק נרות חנוכה באופן של פרסומי ניסא, די בהנחת הנרות על השלחן לעצמו ומברך עליהם, הרי שענין פרסומי ניסא בנרות חנוכה הוא רק תוספת לתכליתם העיקרית - או הנרות עצמו" עיי"ש בהמשך השיחה.

[ולכאורה זה גם נ"מ במקרה שיש אור חשמל, דלגבי שבת הנה מצד שלא יכשל בעץ ואבן סגי בכך שבפועל יש אור, משא"כ בחנוכה דבעי נר ואין החשמל משנה כלום].

ולכן נר חנוכה שכל ענינו הוא קיום מצות הדלקת נרות היינו המצוה המתקיימת על ידם לכן מברכים "נר חנוכה" להדגיש שכל ענינו ומטרתו הוא שהוא נר חנוכה בלי שום מטרה נוספת, משא"כ נרות שבת שענינם הוא להאיר הבית ולעונג שבת, הרי הוא משמש תפקיד של נר רגיל ככל הנרות ורק מתייחד בכך שהפעם הדליקו אותו לשם שבת, ולכן מברכים עליו של שבת היינו שההנאה מאורו הפעם הוא לכבוד שבת ולא סתם הנאה הרגילה.

ב. אבל עדיין דעת המהרש"ל שאומר שלחנוכה צ"ב, הרי סו"ס אומר של ומאי מסייע זה שהוא במילה אחת עם חנוכה "שלחנוכה", ומאי שני משבת.

ואוי"ל טעם נוסף בהחילוק בנוסח הברכה בין שבת לחנוכה, בהקדים מש"כ בשו"ע (סי' תרע"ג ס"ג) "נר של חרס שהדליק בו לילה אחת נעשה ישן ואין מדליקין בו לילה אחרת אלא לוקח חדשים בכל לילה, ואם אין לו אלא ישן מסיקו בכל לילה באור". והטעם שלא להשתמש בישן כתב במשנה ברורה (שם ס"ק כט) "שהוא מאוס וביזוי מצוה".

ובבאר היטב (שם ס"ק יג) כותב: "רש"ל קנה [מנורה] של כסף ובליל ב' התחיל להדליק בה ובירך להדליק ושעשה נסים ושהחיינו, אף שבשעת הקנין יש לברך מ"מ ניהא לסדר ברכות שהחיינו עם אלו שני ברכות". וצ"ע למה המתין לברך שהחיינו ומה הרויח בזה, הרי על הדלקת נר חנוכה כבר בירך שהחיינו בלילה הראשון ולמה ימתין דווקא לברך שהחיינו בליל שני על המנורת כסף?

ובשערי תשובה (שם) מציין לבאר היטב ומוסיף "ועיין ברכי יוסף בענין קליפי בצים לנר חנוכה בשם אדמת קודש [ח"ב או"ח סי' ז] שהביא בשם בעל חסד לאברהם דקליפי בצים ובצלים אין מדליקין, ומסיים בברכ"י שם "וכתב הרב אדמת קודש דלענין הלכה אליו שומעין ואין מדליקין בהם".

וזה לשונו בחסד לאברהם (נהר נ"ח) "דע כי בנרות חנוכה יש תנאים, האחד באיזה כלי ראוי לנר חנוכה, דע שט"ו מיני כלים ראויים לנר חנוכה להדלקה וכל הקודם קודם מהם משובח משום זה אלי ואנוהו, הא' כלי זהב, הב' כלי כסף, ג' נחושת קלל דומה לזהב, ד' נחושת אדום, ה' של ברזל, ו' של בדיל, ז' עופרת, [ח'] וכלי זכוכית, [ט'] של עץ, י' כלי עצם, י"א כלי חרש מצופה מאבר, י"ב כלי חרס בלתי מצופה, וצריך שיהיה חדש, י"ג קליפות רימון, י"ד קליפות אגוז הנדי, ט"ו קליפות האלון, ואלו קליפות צריך לעשותם כלי כמו כף מאזנים או שראוי למוד בהם פלפל וכיוצא, אבל קליפת בצלים ובצים וכיוצא אינם ראויים להדלקה".

מבואר בזה שלנר חנוכה יש צורך בכלי דווקא, והכלי הוא הנר שמחזיק השמן והפתילה. ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תק) מעתיק דברי החסד לאברהם וכותב "נראה דעתו דכל שאינו כלי לא נקרא נר" ומביא שהמהר"ל הסתפק בזה בספר נתיבות עולם בסוף נתיב התורה אם נקרא נר רק השמן והפתילה והאור או המקבל גם כן נקרא נר וכתב שם שדבר זה עלה בגמרא בתיקו, אבל האבני נזר מביא כו"כ ראיות ממגמ' וממשמעות דברי הרמב"ם והראב"ד בתורת כהנים ועוד שדעתם דהכלי מכלל הנר כדעת בעל חסד לאברהם, ועיי"ש (אות ו) שכותב "על כן נראה לדינא דהכלי מכלל נר, ואותן המדבקים נרות של שעוה או חלב ואין משימין אותם בכלי לא יצאו ידי חובתם לפי דברי ספר חסד לאברהם הנ"ל", ועיי"ש אודות נרות מתפוחי אדמה שלהנ"ל גם

לא יוצאים ידי חובה, לאידך מביא מכמה ראשונים "דהכלי אינו מכלל הנר מצוה ועיקר המצוה בשמן ופתילה שמדליקין עליהם, וממילא אין נפקא מינה במה מדליקין אם יש תורת כלי עליו או לא" עיי"ש.

[ולהוסיף כיון דההדלקה הוא זכר למנורת המקדש לכן צריך להיות בדומה לו מנורה שיש לו נר היינו כלי בית קיבול להחזקת האור והשמן].

ולפי"ז י"ל דלשיטה זו שהנר הוא הכלי אם כן הכלי שבו מחזיקים השמן הוא חלק ממצות הדלקת נר חנוכה, ולכן בחנוכה שהמצוה היא הנר מקפידים אכן שלא יהיה נר של חרס וכיו"ב משום ביזוי מצוה. ואולי י"ל שלכן נהג המהרש"ל להמתין עד ליל שני ולברך שהחיינו במיוחד על המנורה בכדי להדגיש שגם המנורה שהוא הנר במצות נר חנוכה נושא חשיבות מיוחד לעצמו והוא מעין המצוה ומברכים עליו שהחיינו. [באופן כללי צריך לבאר שיטת רש"ל שהרי הפסיד את ההידור מצוה דזה כלי ואנווהו של היום הראשון בשביל לברך שהחיינו ביום השני, ומדוע אין זה בגדר מעבירין על המצוות, ומצווה הבאה לידיך על תחמיצנה?]

לפי"ז יש להוסיף החילוק בין נוסח ברכת הנר בשבת לחנוכה, בשבת המצוה הוא להאיר את הבית אם כן הנר הוא לא חפצא של מצוה ורק אמצעי שדרכו מאיר וכן הפמוט הוא אמצעי להחזיק הנר ואין בו שום צורך מיוחד מצד השבת, לכן כנ"ל מברכים להדליק נר של שבת שהוא משמש להשבת אבל אינו חלק ממעשה מצות השבת, דהמצוה היא להאיר בכל אופן, [וכפי שכתבתי לעיל להוכיח מחשמל] משא"כ בנר חנוכה מברכים שהנר הוא חלק ממצות חנוכה והוא מעשה המצוה מברכים נר חנוכה, ולכן המהרש"ל שהקפיד כנ"ל על מנורה יפה היינו שסבר שבכלי הוא הנר של מצות חנוכה, אכן הדגיש לומר שלחנוכה במילה אחת להדגיש שהנר לא נבדל ממצות חנוכה אלא חלק ממעשה המצוה עצמה, ולחדד השינוי משל שבת אמר את המילה "של" אבל חיברה מיד עם חנוכה להראות ולגלות שנהר זה שונה משל שבת. לגלות ולהראות שהנר הוא שלחנוכה – חלק ממש מהנר של חנוכה.

ומדויק מש"כ בשוע"ר הל' שבת (סי' רסד סט"ז) "אין להדליק בנר ישן של חרס על השלחן ששם עיקר מצות נר שבת כמו שאין מדליקים בו בחנוכה כמו שיתבאר בסי' תרע"ג ע"ש". ולכאורה צ"ב מהו הדיוק "על השלחן" דווקא, ואף שמייחס המקום ששם עיקר מצות נר שבת, הרי הלכה זו כבר ביאר בהתחלת הלכות הדלקת נר שבת (בסי' רס"ג ס"א), ואולי ההדגשה היא שחסרון כלי חרס ישן בשבת הוא מחמת מקום האכילה על השלחן שהוא כלי מבוזה ואינו לכבוד שבת, ואילו יצוייר שהנרות שבת אינם על השלחן אולי יש להקל בזה כי עיקר המצוה שיהיה אור בבית, משא"כ בנר חנוכה החסרון הוא בעצם הכלי שהוא חלק ממעשה המצוה ולכן בכל אופן אין להשתמש בו.

ג. אבל באגרות קודש (חלק כז עמ' מה אגרת י'לג - ימי חנוכה תשל"א) כותב הרבי "ענין חנוכה – קבעו הנס בנרות. והנה שני דברים בנר ושניהם נקראים נר: שמן ופתילה שמדליק בהם, הכלי המחזיק בתוכו השמן והפתילה. בנר שעוה וכיו"ב - י"ל שחלק הנר שלא נימס עדיין – הוי במקום הכלי, או שהכלי לאו דווקא אפילו לכתחילה", ובהערה כותב: בשו"ת אבני נזר חאו"ח סת"ק כותב שמחלוקת בדבר ותלוי באם הכלי מכלל הנר. ובטח אין הכוונה כשטחיות הלשון (וכן בס' נתיבות עולם שמביא), שהרי במקומות אין ספור שהכלי נקרא נר (הן בלשון תורה והן בלשון חכמים), כ"א בנוגע לעבודה (ומצוה) האמורה בנר. ועפ"ז בנוגע לנ"ח - ל"ל להרבות במחלוקת והרי יל"פ דברי החסד לאברהם וכו' שמביאו שטעמו משום בזיון מצוה. ואכ"מ".

ולפי"ז לכאורה אין לחלק בין הכלי נר של שבת לנר של חנוכה כי אין דין כלי דווקא בנר חנוכה. (ולהעיר שכן משמע משו"ת שבות יעקב ח"א סי' לו (הובא בבאר היטב סי' תרע"ג סק"א) שהיו מדביקים נרות של שעוה בכותל כדי להדליקן למצות נר חנוכה עיי"ש. ולהוסיף שבעיון בדברי המהר"ל נראה לכאורה שאין החסרון בנרות שעוה מצד שאין לו שם כלי אלא בעיקר כיון שאינו נמצא בכלי יש לו גדר של אבוקה ולדעתו זה גופא הוי פסול, וזה גופא צ"ע היכן מצינו חסרון בשם אבוקה אף שלא הוה אבוקה בפועל, וצ"ע ואכ"מ).

אבל באמת י"ל שגם לדברי הרבי שלומד שהחסרון בכלים מסוימים הוא "משום בזיון מצוה", עדיין יש לחלק שבשבת שעיקר ענין הנר הוא להאיר כנ"ל אין הקפדה על הכלי – הפמוטים וכיו"ב שמחזיקים הנרות או הפתילות ולכן מברכים של שבת וכן"ל, משא"כ נר חנוכה שענינם הוא הנרות עצמם והם הוה החפצא של המצוה אכן מקפידים שיהיו כלים נאים ולא מאוסים ומבוזים ומדגשים זה בנוסח הברכה שהוא שלחנוכה או נר חנוכה וכן"ל. משא"כ בנוסח של חנוכה נשמע שהוא נר וכלי ככל סוגי ומצות הדלקת נרות (או אפילו הדלקת נרות רשות) רק הפעם מייחדים אותם לחנוכה, וחסר היחידות של חנוכה וכן"ל.

ולגבי הקושיה מה ההבדל בין נוסח שבת לנוסח חנוכה יש להעיר דהדברים מיושבים עפ"י מה שהביא מהר"מ קויפמן כ"ץ, חתן המג"א מהעטרת זקנים על השו"ע שם שכ': וכ' הוא על דברי רש"ל שמצא כתוב בשם אבי זקנו הגאון מהר"ר ליב רופא וצ"ל מק"ק וינא שכתב בכתב ידו, ואולי סמך מהרש"ל על דרשת חז"ל, שכל המועדות יהיו בטלים חוץ מחנוכה ופורים, לרמז זה, אנו מברכין להדליק נר של חנוכה, מורה גם על העתיד, כמו שדרשו רז"ל על מזמור שיר ליום השבת לעתיד לבוא ליום שכולו שבת עכ"ל. וא"כ שפיר יש הבדל בין שבת לחנוכה.



הדלקת המנורה במקדש על ידי מקל ובראשו נר

- השגה על תשובות שער אפרים סימן מ' מהגאון רבי אפרים גומפרין
מייילר אב"ד בינגא -

הרב חיים דוד א. טיפענברון

מנהל מתיבתא ליובאוויטש – לונדון, אנגליה

מה שלפנינו הוא השגת הג"ר אפרים גומפרין מילר ז"ל אב"ד בינגא נכדו של הג"ר
יודא מייילר¹ ז"ל אב"ד דייץ (קלן) והגלילות על הג"ר אפרים הכהן² אב"ד ווילנא

(1) רבי יודא נולד בשנת תכ"א לאביו הג"ר יוסף בנו של הג"ר יהודה רויטלינג מילר הקדמון בעמח"ס
שבות יהודה (עוד בכתובים) רב בבינגא, וכן חתן הג"ר קאפיל סג"ל אב"ד במדינת האדמיר. מאמו הי'
מענץ עץ אבות אחיו של המהר"ל מפראג הג"ר חיים ב"ר בצלאל אב"ד פרידבורג ומחבר "ספר החיים".

רבי יודא הי' מגדולי הפוסקים והמשיבים בזמנו בו שימשו בקודש גאוני ישראל כמו הג"ר שמואל
שאטין הכהן, החכם צבי, בעל כנסת יחזקאל, שבות יעקב, שב יעקב, בעל פני הלבנה, שכולם פנו אליו
בשאלות, וכמו שנדפסו בספריהם כ"א בלשונם ובתיאורם.

רבי יודא למד בצעירותו אצל רבי יעקב רישא באק ז"ל בעל השבות יעקב וכן אצל רבי גרשון אשכנזי
אב"ד מעץ בעל עבודת גרשוני. החיד"א בספרו "שם הגדולים" כשמזכיר השבות יעקב מביא תלמידו
"מוהר"ר יהודה מילר אב"ד דק"ק דייץ".

בצעירותו שימש בקלויז הקצין ר' אלי' עמרין בעיר קליווא, ולאחר מכן משנת תס"ח נתעלה לכהן
כאב"ד דייץ מדינת קולוניה כארבעים שנה, שבהם היתה מצודתו פרוסה ברחבי מדינתו ומחוצה לה
שפנו לו לשמוע מפיו דבר ה' זו הלכה¹.

דייץ הסמוכה לעיר קלן הי' תחת הגמון של קלן שרצה בהתיישבות היהודים במדינתו, אבל נציגי
השלטון האזרחי בעיר קלן התנגדו להתיישבות היהודים בעירם, ולכן התיישבו בעיירה הסמוכה - דייץ,
ונכנסו למסחרם בעיר קלן, ולכן רבה של דייץ הי' רבה של קלן, וכל תחום שלטון של ההגמון של קלן
מר"ך ומינשט"ר (גליל ריין וגליל ארנשבורג).

רבי יודא הי' גדול בקדושה וביראת שמים. בפנקס החב"ק נרשם שהי' קדוש יושב בתענית ארבעים
שנה מדי יום ביומו וכמה פעמים משבת לשבת.

רבי יודא נפטר בן צ' שנה בשנת תקי"א בבונא.

בנוסף למה שהדפיס מכון ירושלים חלק מתשובות רבי יודא הנקרא בשם "שו"ת רבי יהודה מילר",
זכיתי גם להעתיק כמה תשובות ממנו, אמנם מה שלפנינו הוא מנכדו הג"ר אפרים גומפרין שהי' אב"ד
בבינגא, ותשובה זו הוא מפנקסו.

(2) הגאון רבי אפרים הי' אח"כ אב"ד בעיר "אובן" (נקרא ג"כ בשם "בודון" או "אובין" שטאט, ואח"כ
בשם בודא פעסט) בארץ הגר (הונגריה). רבי אפרים הי' רבה האחרונה לפני חורבן הקהילה בשנת תמ"ו
שכיהן שם בין השנים תכ"ו - תל"ח. רבי אפרים נולד בשנת שע"ו לאביו רבי יעקב שהי' לו שלשלת
היחס שקיבלה איש מפי איש עד אהרן הכהן. וכן מאשר יחס זה נכדו היעב"ץ בספרו מגילת ספר.

בעמ"ח ספר שער אפרים סימן מ' בדברי ה"צידה לדרך" דהדלקת המנורה אסורה על ידי מקל ובראשו נר. (עוד שדן בתשובה זו - עולת תמיד עמ"ס תמיד סופ"ג ובהג"ה שם). השגה הוא מפנקסו ספרו של תשובות של הג"ר אפרים גומפריץ מייילר עוד בכתובים וטרם ראה אור הדפוס.

*

לשון שו"ת שער אפרים דף כ' ע"א סי' מ"מ וז"ל:

כתב בספר צידה לדרך בפ' בהעלותך דף קס"א ע"ב שחיבר הרב בעל באר שבע וז"ל: שוב מצאתי מי שכתב על רש"י וז"ל שעליה הכהן עומד ומטיב הל"ל ומדליק.

וי"ל דהדלקה יכולה להיות בלי מעלה דהיה יכול להדליק ע"י מקל ובראשה נר אבל הטבה א"א בלי מעלה עכ"ל.

וכתוב עליו הרב הנ"ל וז"ל ואני אומר שטעה בדבר משנה ואשתמיטתיה מיניה גמרא ערוכה בפ' במה מדליקין³ מתיב רב ששת מחוץ לפרוכת יערוך כו' והא הכא דקביעי נרות לא סגי דלא משקל קינסא ואדלוקא כו'. ומשני רב פפא בפתיולות ארוכות. הרי קמן דלא היה יכול להדליק ע"י מקל ונר בראשו אלא מיניה וביה. וכ"כ הרמב"ם בפ"ג מהלכות תמידין ומוספין⁴ כו' ע"ש.

ונפלאה בעיני שכתב שטעה בדבר משנה ואשתמיטתיה גמרא ערוכה ונהפוך הוא דאשמיטתיה מיניה סוף גמרא הנ"ל.

וגם מ"ש התוס' בהדיא ד"ה "מאי הוי עלה" וז"ל הגמרא "תרגמא רב פפא

בוילנא נמנה בין תלמידי החלקת מחוקק, והתדבק יחד עם הגאונים בעל הברכת הזבח הש"ך והבית הילל.

נשא לאשה את נכדת הגאון המפורסם הנקרא בפי כל ר' אלי' בשם "בעל השם". בעל ס' שם הגדולים כותב ששמע מהג"ר יהודה בנו של רבי אפרים "נפלאות שעשה הגאון מור"ר אליהו הנזכר בכח קבלה מעשית לעת הצורך וסכנה".

בעיר ווילנא מולדתו כיהן רבי אפרים בדיינות כעשרים שנה. בשנת תט"ו עבר על קהילת ווילנא כוס התרעלה שנכבשה על ידי גודי קאזאקים וביום כ"ג תמוז נמלטו יהודי ווילנא על נפשם כולל רבי אפרים, והגיע בשנת ת"ז למעזריטש גדול שבמערין ונתמנה שם לרבה עד שנת תכ"ג ומחמת "קול תרועת מלחמות שם" ברח לפראג ואח"כ לווינא, ומשם בשנת תכ"ו לקהילת אויבן. נפטר בשנת תל"ח בזמן המגיפה וריתחא, בן ששים ושנים לחייו ומנו"כ בעיר אויבן. ואף על חורבן הקהילה בשנת תמ"ו נשאר מקום קבורתו ידוע עד שנת תק"ו שגרשו שוב יהודי קהילת אויבן, שעברו ל"אויבן ישן" הסמוכה, כביטוי של שמחת הנכרים על גירוש קהילת היהודים, החריבה אז את בית החיים של קהילת אויבן. ומאז מסתבר שנעלם מקום קברו יחד עם קברי שאר גדולי עולם ואנשי שם שנקברו שם.

(3) שבת כב, ב.

(4) הי"ד.

בפתילות ארוכות סוף סוף למ"ד משום אכחושי מצוה קשי', מאי הוי עלה, אמר רב הונא בר"י חזינא אי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר, ואי הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר".

וכתבו התוס' דהלכה כשמואל⁵ דהא רבא עביד כוותיה וא"כ קינסא נמי שרי.

וכתב בשם ריב"ם דמבעי' לי' אליבא דשמואל הלכתא כוותי' אי שרי בקינסא. ומסיק דלשמואל אפי' בקינסא שרי גבי נר חנוכה, וא"כ ה"ה במנורה.

וכ"כ הרא"ש⁶ בשם ספר התרומות דמתיר אפי' בקינסא, משום דמ"ד משום אכחושי מצו' עמד בקושי' ופליגי בבזוי מצוה, והלכתא כשמואל וא"כ ה"ה גבי נירות ב"ה [בית המקדש] אין אנו צריכין לעמוד בפתילות ארוכות רק ע"י קינסא ומקל אליבא דשמואל כי תירץ של רב פפא הוא אליבא דרב וא"כ יפה כתב המפרש הנז' מי שכתב על רש"י כנ"ל. ואדרבה הרב בעל צדה אשתמיטתיה גמרא ערוכה והתוס' והרא"ש הנ"ל.

והרמב"ם שכתב בפ"ג מהלכות תמידין⁷ דמדליק ע"י פתילות ארוכות לפי שאזיל כשיטת הרי"ף⁸ דמדליק משרגא לשרגא אבל לא ע"י קינסא.

וכ"כ הרא"ש בשם הרי"ף. משא"כ הראב"ד חולק על הרמב"ם בהלכות חנוכה בפ"ד בדין ט' ומתיר אפי' ע"י קינסא וכ"כ בגמרא. ועיין בטא"ח וב"י סי' תרע"ד ע"ש. והנלע"ד כתבתי. ע"כ לשונו של הבעל שער אפרים.

ול"נ ליישב קושיית המפרשים וכמו שהביא בעל צדה לדרך בשם יש מפרשים על רש"י וז"ל שעלי' הכהן עומד ומטיב. הל"ל ומדליק ע"פ מ"ש הרמב"ם בסוף הלכות ביאת המקדש פרק ט' דין ז' וז"ל וכן הדלקת הנירות כשירה בזרים עכ"ל.

ועפי"ז א"ש דלא פי' רש"י שעליה עומד הכהן ומדליק את הנירות דהא לפי דברי הרמב"ם הדלקה כשירה בזר אפי' לכתחילה ובזה יש ליישב קושיית המפ' דהקשה למה כתבו התורה בהעלותך את הנירות דהוא לשון הדלקה כתרגומו דמשמע שהוא תלוי ברצונו של אהרן אם ירצה להדליק ולא כתבו בלשון חיוב דהל"ל תעלה או יעלה אלא דאמת הוא כמו שכתב הרמב"ם דתלוי ברצונו של אהרן דאם ירצה ירשה את הזר להדליק אפי' לכתחילה.

הגם דהראב"ד השיג על הרמב"ם דהיתר אפי' לכתחילה לזר להדליק את הנירות

(5) שבת כב, א.

(6) שבת פ"ב סימן ז.

(7) הי"ד.

(8) שבת ט, ב מדפי הרי"ף.

וכתב בהשגותו בזה"ל אמר אברהם הפליג כשאמר מותר לזר להדליקין שלא שאם הדליקין כשרות עכ"ל.

מ"מ אפי' לסברת הראב"ד דלכך כתב התורה בהעלותך דמשמע דתלוי ברצונו של כהן אם ירצה להדליקו ולא כתב לשון חיוב כנ"ל אלא להורות שתלוי ברצונו דהא בדיעבד כשר אפי' בזר להדליקו דהנה מרן הכסף משנה לא כתב במאי פליגי הרמב"ם והראב"ד אפ"ל דפלוגתייהו בסברת התוס' בפסחים דף י"א ע"א זה כלל גדול בדבר שהוא מותר מן התורה אין חילוק בין דיעבד לכתחילה כדאמרינן במקום אחר מי איכא מידי מן התורה יהי' מותר בדיעבד ואסור לכתחילה וכתבו התוס' בקדשים אף דבר שהוא מותר מן התורה יש לומר בדיעבד אבל לא לכתחילה כדאמרינן בכמה מקומות בש"ס שינה עליו הכתוב לעכב דהא אם לא שינה עליו הכתוב אינו מעכב וכדאמרינן א"ל נתן לא עכב.

לפי"ז י"ל דבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד. דהרמב"ם ס"ל הא דכתבו התורה בהעלותך דמשמע שתלוי ברצונו של כהן דאם ירצה יכול להדליקן זר והואיל שהתורה רמזה שהזר כשר להדליקין א"כ אין לחלק בין לכתחילה ובין דיעבד אבל הראב"ד ס"ל הואיל דהדלקת הנירות הוי עבודה במקדש א"כ הוא דומה לקרבנות של קדשים. ויש לחלק בין לכתחילה ובין דיעבד.

ולפי שזה דבר חידוש הוא שיכול הזר להדליק ולעשות עבודה במקדש. ובחידושא אמרינן הבו דלא להוסיף עליו להתיר הדלקת זר זו פי' לכתחילה רק בדיעבד הוא שרי ג"ל נכון.

ואחר החיפוס מצאתי להדיא אמרה התורה לשון חיוב שאהרן יעלו את הנרות רק בהעלותך שתלוי ברצונו של אהרן כנ"ל, מצאתי בסברא זו בכ"מ בשם הריטב"א בסוף הלכות ביאת המקדש דין ז' וז"ל ומה שכתב וכן הדלקת נירות כשרות בזרים שם הדלקה לאו עבודה היא ופי' רש"י דהא כיון שהדליק ברוב היוצא השלהבת עולה מאלי' אבל להצית אי עבודה שיש בתורה היא שצריך להצית או בעצי המערכה וכתב הריטב"א תימא דהא כתיב דבר לאהרן וכו' בהעלותך את הנירות ואפשר לומר דלהכי לא אפקא בלשון חיוב דבר אל אהרן ויעלו את הנרות לומר דלאו עבודה היא לחייב עלי' מיתה בזר כשם שאינו חייב בעבודה שאינה תמה עכ"ל.

ואז כתב הכסף משנה הטעם דהרמב"ם ס"ל שזר מותר אפי' לכתחילה להדליקן וכתב בזה הלשון טעם של רבינו כיון דלאו עבודה היא מישראל גמי שריא כמו שחיטה בזרים כשירה עכ"ל.

ולע"ד אין רצוני בטעמו דמצינו כמה דיעות דסבירא להו דהא דאמרינן דשחיטה כשירה בזרים היינו דווקא דיעבד אבל לכתחילה פסולה בזרים ועיין מה שכתב התי"ט בקידושין במשנה אין בודקים מן המזבח ולמעלה.

ועפ"ז השבתי מה דאמרינן כיון דחזא שמואל דמהדרינן אחר כהן לשחוט את הפר אמר שחיטה כשירה בור וכו'.

ודקדקנו בלשון הש"ס דאמר כיון דחזא דמהדרינן בתר כהן אמר שחיטה כשירה בור דמשמע הואיל דלא נמצא שם כהן הוי בדיעבד וכשר בור משמע הא לכתחילה שחיטה אינה כשירה בור.

ועמ"ש באריכות בס' דרושים שלי. ולפי"ז נפל העוזר וכשל העוזר. אבל לפי מה שכתבתי לעיל הפלוגתא בין הרמב"ם והראב"ד דבקדשים יש לחלק אפי' בדבר שמותר מן התורה בין לכתחילה ודיעבד אבל הרמב"ם ס"ל דכל דבר שהוא מותר מן התורה אין לחלק בין לכתחילה ודיעבד ובזה יש לחלק נמי בשחיטת זר כשירה דהואיל לאו עבודה היא להכי ס"ל לחד דיעה שחיטה כשירה בור אפי' לכתחילה דבדבר המותר מן התורה אין לחלק בין לכתחילה ודיעבד ולדס"ל דדוקא בדיעבד שחיטת זר כשירה דס"ל אף דלא הוי עבודה גמורה לחייב עליה מיתה מ"מ הוי כענין קדשים ויש לחלק בין לכתחילה ודיעבד וה"ה והוא הטעם בהדלקת הנירות כמו שכתבתי לעיל וק"ל.

וע"פ מה שכתבתי לעיל יש ליישב קושית המפרשים דבפרשת תצוה לא כתב רש"י אלא חד טעם על להעלות את הנירות כדי שתהא השלהבת עולה מאליה, ובפ' בהעלותך כתב עוד טעמא אחרינא שמעלה היתה לפני המנורה וכו'.

וע"פ הנ"ל ידוקדק היטב הואיל דבהעלותך משמע שתלוי ברצונו של כהן כנ"ל קשה למה באמת כשירה הדלקה בור אע"כ צ"ל כפי' רש"י בסוף פ' ב' דיומא דהדלקה כשירה בור הואיל דלא עבודה היא דשלהבת עולה מעליה כמ"ש הכסף משנה בשם רש"י כנ"ל. ורש"י בא להורות במ"ש שעלי' עומד הכהן ומטיב את הנירות ולא כתב שהכהן עומד עלי' ומדליק את הנירות דהדלקה כשירה בור ובאמת למה הדלקה כשירה בור אצ"ל דהדלקה לאו עבודה היא דשלהבת עולה מאליה דרש"י אזל לשיטתי' כנ"ל לכך היקדם רש"י ג"כ הפי' בהעלותך השלהבת עולה מאלי' דמשום זה הדלקה לאו עבודה היא לכך כתב נמי הפי' אחר שהכהן עומד עלי' ומטיב את הנירות ולא כתב להדליק את הנירות אלא דהדלקה כשירה בור ולכך בכונה מכוונת כ"כ טעם הראשון דשלהבת עולה מאליה הגם שכבר כתב רש"י זה הטעם ב"פ ואתה תצוה אלא שהדבר שנשנה כבר וחזר ונשנה אינה אלא לשום דבר שנתחדש בה להורות שהדלקה כשירה בור ודוק היטיב כי נכון הוא.

וליישב קושיית שער אפרים על בעל צדה לדרך. גל"פ שדברי בעל צדה לדרך הם בדואים בלי פיקפוק שבדין השיג על היש מפרשים שכתב דאין הכהן צריך להעלות על המעלה שלפני המנורה להדליק הנירות ע"י מקל ובראשו נר דזה במנורה של ב"ה ודאי אסור דצריך להדליק ע"י פתילות הארוכות שבמנורה כדאמרינן במנחות דף פ"ז דדוקא בפתילות ארוכות אבל לא ע"י קינסא.

והא דהביא השער אפרים הואיל דבנר חנוכה שרי ע"י קינסא הה"נ בנירות דבית המקדש ז"א דוודאי יש לחלק בין נירות ב"ה לנר דחנוכה דבכמה עניינים יש חומרות יתירות בנירות דבית המקדש יותר מבנירות דחנוכה צא ודוק ותשכח.

ואפי' לדעת הרמב"ם י"ל דאפילו בנ"ח לא שרי ע"י קינסא דלא כתב הרמב"ם בהלכות חנוכה דמותר להדליק מנר לנר לא ע"י קינסא.

והא ראי' מדהראב"ד השיג על הרמב"ם דאפי' ע"י קינסא שרי משמע דהרמב"ם ס"ל אפי' בנר חנוכה אסור ע"י קינסא ואפילו הראב"ד גופא בהלכות תמידין ומוספין דכתב הרמב"ם שמדליקין ע"י פתילות ארוכות לא השיג עליו הראב"ד משמע דגם הראב"ד ס"ל דיש חלק בין נר של חנוכה ומנורה של ב"ה.

ולפי"ז בדין השיג הצדה לדרך על היש מפרשים דשרי להדליק בהמנורה דב"ה ע"י קינסא וז"א דהרמב"ם והראב"ד דתרווייהו ס"ל דבמנורת ב"ה אסור ע"י קינסא דווקא ע"י פתיחות ארוכות ומדהראב"ד לא השיג בהלכות תמידין ומוספין על הרמב"ם משמע דס"ל כוותי' כי מוצאים אנחנו מפי סופרים וספרים כל מה שיכולים אנו להשוות הדיעות יחד משווינן ואפוישי פלוגתא לא מפשינן ובחינים שלא כדין השיג הבעל שו"ת שער אפרים על הצדה לדרך ודוק נ"ל נכון וברור.

ומענין לענין באותו ענין הואיל דאתא לידן ש"ס מנחות נ"ל ליישב השגת הגאון בעל ס' השל"ה על רש"י ותוס' הגם שאין אני כדאי להשיג על שגל"ה מ"מ מאחר שהשגתי היא אשגל"ה כדי להציל רש"י ותוספות מהשגת שגל"ה למצוה וחשב בעיני.

דגרסינן התם במנחות דף פ"ו ע"ב ובזה הלשון צו אל בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך אמר רשב"נ אליך ולא לי לא לאורה אני צריך שולחן בצפון ומנורה בדרום א"ר זריקא א"ר אליעזר לא לאכילה אני צריך ולא לאורה אני צריך ופי' רש"י ובמזבח בנתיים שלא לאורה אני צריך וגם התוספת הסכים עם רש"י דכתבו בזה הלשון דפי' הקונטרס עיקר דדייק מדשולחן בצפון ומנורה בדרום ומזבח הי' באמצע ש"מ לא לאורה אני צריך ולא לאכילה דאם הייתי צריך הייתי נותן המנורה סמוך לשולחן כנוהג שבעולם עכ"ל.

והשיג על רש"י ותוספת בעל שגל"ה בתורה שבכתב שלו בפ' תצוה דהא המזבח לא הי' עומד בין השולחן למנורה אלא משך כלפי חוץ כנגד האויר שבין שולחן למנורה.

ותימא שנעלם מרש"י והתוספת מדרש תנחומא שכתב דמנהגו ש"ע דמנורה צריך לעמוד בצד שמאל אדם ובמקדש הי' עומד המנורה בדרום שהוא ימין אדם מזה מוכח שלא לאורה הוא צריך ע"כ תוסף כוונתו על בעל שגל"ה במילת שונות כי כתבתיו מבחוץ כאשר עולה על זכרוני וק"ל דשלא כדין השיג השגל"ה על פי' רש"י והתוס' הנ"ל כי הוא הבין מה שכתב רש"י והמזבח בנתיים ותוס' כתבו ומזבח הי' באמצע

שכוונתם שמזבח ה' עומד ממש בין השולחן והמנורה ומכח שמזבח ה' מפסיק בניהם לא ה' יכולין לראות הנירות מהמנורה מכח זה מוכח שלא לאורה הוא צריך ועל זה השיג דהא המזבח לא ה' מפסיק לפני הנירות בהמנורה דהא ה' משוך ועומד באוירא של ההפסק בין המנורה והשולחן אבל לדעתי פשוט ולא ניחא למרייהו לומר דרש"י ותוס' נעלם מהם כל הסוגיות והמשניות והש"ס כי באורם נראה אור.

אלא שגם רש"י ותוספת ס"ל שהמזבח לא ה' עמד ממש בין השולחן והמנורה רק דכוונתם שהא דאמר' בש"ס שהרי השולחן בצפון והמנורה בדרום וא"כ ה' אפשר לומר דהמנורה והשולחן ה' סמוכין להדדי רק דהשולחן ה' עומד ממש בסוף רוח צפון והמנורה ה' עומדת בסוף רוח דרום וא"כ לא ה' הפסק ביניהם בין השולחן והמנורה רק כחצי אצבע וא"כ היכי מוכח מזה דהשולחן בצפון והמנורה בדרום שלא ה' צריך לאורה דהא לא ה' הפסק ביניהם רק כחצי אצבע ובוודאי ה' יכוון לראות שהאירו נרות המנורה על השולחן לכך לתוספות ביאור פירושו רש"י ותוספו' דהמזבח ה' בינתיים כלומר שה' הפסק ביניהם ורחב המזבח אבל לא דסבירה להו לרש"י ותוס' דהמזבח ה' ממש עומד ומפסיק בין השולחן והמנורה כי לא נעלם מהם משנה ערוכה ג'ל נכון בדעת רש"י ותוספ'.

והא דלא פירשו כמדדש תנחומא שהובא בס' שנל"ה שמנהגו של עולם דמנורה עומדת בשמאול של האדם וכאן ה' בהיפוך דס"ל לרש"י ותוס' תינח אם חשבינן דרך כניסת ההיכל מהעזרה אבל הואיל דלכך צריך להראות שהקב"ה ית"ש לא צריך לאורה והשכינה היא במערב וא"כ הוי המנורה בשמאל והשולחן בדרום דהיינו שמאל, וימינו של הקב"ה א"כ לא מוכח מזה דלא לאורה הוא צריך לכך פירשו רש"י ותוס' דהא הוי הפסק ביניהם בין השולחן והמנורה כרוחב המזבח דהוי קאי המזבח נגד האויר שבין השולחן והמנורה וה' רוחב בין השולחן והמנורה אויר ממש כרוחב המזבח ודוק היטב כי לדעתי הוא ברור בדעת רש"י ותוספ'.

ואגב ראיתי דבר תמוהה בפירוש הרמב"ן בסוף פ' במדבר בפסוק ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן דכתיב שם בזה"ל ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן וגו' לדעת הירושלמי הכתיב בפירוש רש"י שהוא נושא אותם יהי' משא גדול כי הקטורת שלש מאות וחמיש' וששים מנה ומשה רבינו לא פטמה לחצאין ושמן המאור לשנה שלימה רב מאוד רפ"ג לוגין עכ"ל.

והנה מפירושו נראה בשמן שהי' נושא אלעזר בן אהרן הכהן ה' מה שהי' צריכין לשנה שלימה וא"כ למה כתב רק קפ"ג לוגין הא לשנה שלימה הי' צריכין שבע פעמים קפ"ג לוגין דהא אמרינן במשנה חצי לוג לנר וכן לכל נר ונר ובמנורה הי' שבעה נרות וצריך לכל יום ג' לוגין וחצי ובשנה שלימה עולה הסך ז' פעמים קפ"ג לוגין ובודאי מה שכתב הרמב"ן קפ"ג לוגין לשנה כתב לפום רהיטא דראה בש"ס שנותנין לנר חצי לוג שמן שיעור שיוכל לדלוק בלילי שבת הארוכין עד הבוקר ולא ראה עדיין המשנה שכן

הא נותנין לכל נר ונר דהיינו לכל יום ג' לוגין וחצי שעלה הסך יחד לשנה שלימה ז' פעמים קפ"ג וצל"ע.

ועפי"ז ישבתי ויעש כן אהרן דרש"י פירש להגיד שבחו וכו' דק' לרש"י פשיטא דכן עשו אהרן אלא להגיד וכו'.

וישבתי כוונת רש"י בכמה אנפי וע"י הנ"ל שכתבתי דבהעלותך תלה ברצונו של אהרן וכו' דבר קשה להדלקה וא"כ מעיקרא לא קשה מזה דכוונת הפסוק אף דתורה רמזה דזר כשר לכתחילה להדלקה ואפי' הכי ויעש כן אהרן דהדליק בעצמו וק"ל.



האם מותר למכור במכירה פומבית חפצים אישיים של היטלר ימ"ש ועוזריו

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

בית מכירות פומביות במינכן קיים לא מזמן מכירה פומבית, שבה הוצעו חפצים אישיים של אדולף היטלר ימ"ש והמעגל הקרוב שהקיף אותו: רודולף הס, הרמן גרינג, היינריך הימלר ונשותיהם ימ"ש. המכירה עוררה סערה בכל העולם.

המכירה כלל כ-850 פריטים, בהם תמונות ממוסגרות, כלי הגשה וסכו"ם מכסף, מכתבים ומסמכים שונים, מדים, כובעים ועיטורים צבאיים. גם תכשיטים שהיו שייכים לנשותיהם של הבכירים הנאצים הוצעו למכירה ואפילו צעצועים בדמותם.

זמן קצר לאחר סיום המכירה נודע כי איש עסקים לבנוני השקיע למעלה מ-600 אלף יורו ורכש כמעט לבדו את רוב הפריטים שהיו שייכים אישית להיטלר, במטרה מוצהרת להעבירם לעם היהודי. בין החפצים שרכש: הכובע של היטלר, עותק חתום וממוסגר של מיין קמפף, מארוז סיגרים מכסף, קופסת נגינה, מכתבים אישיים ועוד.

היום סיפר כי הוא קנה את החפצים "על מנת שהם לא ישמשו למטרות תעמולה נאו-נאצית". הוא הוסיף כי "הימין הקיצוני והאנטישמיות תופסים תאוצה ברחבי אירופה והעולם ולכן לא רציתי שהפריטים יפלו לידיים הלא נכונות". איש העסקים אמר כי הוא סבור שיש "לשרוף את החפצים". אך בשביל לשמר את זיכרון השואה, החליט לתרום את הפריטים לארגון הישראלי קרן הייסוד.

במאמר זה ננסה לברר עמדת היהדות בנושא זה.

* * *

גם עדת קרח בלעם האדמה ביחד עם כל רכושם

בתורה אנחנו מוצאים שכשרשעים נענשים, נאבדים ביחד עם כל רכושם. וכפי שמצינו בסיפורם של קרח וכל עדתו שמרדו נגד משה רבינו (במדבר טז, לב-לג):

וּתְפַתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתַּבְלַע אֹתָם וְאֶת בְּתֵיהֶם וְאֶת כָּל הָאָדָם אֲשֶׁר לְקֶרַח וְאֶת כָּל הָרֶכֶשׁ: וַיִּרְדּוּ הֵם וְכָל אֲשֶׁר לָהֶם חַיִּים שְׂאֵלָה וְתֹכֶס עֲלֵיהֶם הָאָרֶץ וַיֵּאבְדוּ מִתּוֹךְ הַקֶּהֶל: וּפִירֵשׁ הַרְמֹב׃ "קנה לו עבדים ושפחות ובני בית, היו לו מצריים וכושיים וכנעניים קנני כספו, (ו)נענשו בכלל הרכוש שלהם, שהם לקו בגופם ובממונם".

הרי שהפסוק מדגיש שלא רק קרח ועדתו נאבדו מתוך הקהל אלא גם כל הרכוש וכל אשר להם נאבד אתם.

עיר הנדחת: מצוה להשמיד כל אשר בה ואת בהמתה וגם את כל שללה

וכך נאמר גם בפרשת עיר הנדחת (דברים יג, יג-יז):

כִּי תִשְׁמַע בְּאַחַת עָרֶיהָ... יֵצְאוּ אַנְשֵׁים בְּנֵי בְלִיעַל מִקִּרְבָּהּ וַיִּדְיֵחוּ אֶת יֹשְׁבֵי עִירָם לֵאמֹר נִלְכָּה וְנַעֲבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יַדְעֵתֶם... הִנֵּה תִפָּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהוּא לְפִי חֶרֶב, הַחֶרֶם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חֶרֶב: וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רֶחֶבָהּ וְשָׂרְפֶתָּ בָּאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ (החפצים שבה) כָּלִיל לַה' אֱלֹהֶיהָ: (לשמו ובשבילו. רש"י) וְהִיְתָה תֵּל עֹלָם לֹא תִבְנֶה עוֹד. הרי מפורש בציווי, שכל שללה, כולל את הבהמות, יש לשרוף ולהשמיד.

הטעם לציווי זה כותב בספר 'החינוך' (מצוה תסד): "שורש מצוה זו ידוע הוא, שאנשים רעים וחטאים כאלה שהסכימו יחד הסכמה רעה ונמאסת כזו, ראוי למחות שמם ולאבד זכרם מן העולם, ולא ישאר בעולם מקום זכר להם כלל, ואין להם כליון חרוץ יותר מן השרפה".

מצוה מחיית עמלק: "שלא יאמרו גמל, רחל או אילן זה של עמלק"

דומה לזה נצטוונו (דברים כה, יט): תִּמְחָה אֶת זֵכֶר עַמְלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשָּׁכַח. "כי כל צוררי ישראל רצו לשלול ממונם או לכבשם לעבדים, והוא חשב למחות כל זכר למו, וע"כ צוה לישראל למחות את שמו" (מלבי"ם סוף פר בשלח).

מה מהווה "זכר עמלק"? מפרש רש"י שם: "מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שח. שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר בהמה זו משל עמלק

היתה".

מקור דברי רש"י הוא בפסוק (שמואל-א טו, ב-ג), שם מצטווה שאל המלך על ידי שמואל הנביא להשמיד את עמלק: כה אָמַר ה' צְבָאוֹת פֶּקְדֹתַי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה עִמְלֶק לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׁם לוֹ בְּדֶרֶךְ בְּעֵלְתוֹ מִמְצָרִים: עָתָה לֶךְ וְהִכִּיתָה אֶת עִמְלֶק וְהִחַרְמְתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמֵּל עָלָיו וְהִמַּתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעַלְל וְעַד יוֹנֵק מִשׁוּר וְעַד שָׂה מִגְמֵל וְעַד חֲמֹר:

ובהמשך מסופר (שם יג-יט): וַיָּבֹא שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל וַיֹּאמֶר לוֹ שָׁאוּל בְּרוּךְ אַתָּה לַה' הַקִּימְתִּי אֶת דְּבַר ה': וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל וּמָה קוֹל הַצָּאן הַזֶּה בְּאָזְנִי וְקוֹל הַבָּקָר אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁמֵעַ: וַיֹּאמֶר שָׁאוּל מִעֲמַלְקִי הֵבִיאוּם אֲשֶׁר חָמַל הָעָם עַל מִיטֵב הַצָּאן וְהַבָּקָר לִמְעַן זָבַח לַה' אֱלֹהֶיהָ וְאֵת הַיּוֹתֵר הִחַרְמֵנוּ: וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שָׁאוּל... וְלָמָּה לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' וַתַּעַט אֶל הַשָּׁלָל וַתַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֶי ה'... הַחֲפֹץ לַה' בְּעֵלּוֹת וּזְבָחִים כְּשֹׁמֵעַ בְּקוֹל ה' הִנֵּה שֹׁמֵעַ מִזְבַּח טוֹב לְהַקְשִׁיב מִחֲלֵב אֵילִים... יַעַן מָאֲסַתְּ אֶת דְּבַר ה' וַיִּמְאַסְךָ מִמְּלָךְ:

וכך נאמר ב'מכילתא דרשב"י' (סוף פרשת בשלח עמ' 126-14-12): מתחת השמים. ר' יהושע אומר שלא יהיה לו נין ונכד לעמלק, שלא יאמרו גמל זה שלעמלק, רחל זו שלעמלק, אילן זה שלעמלק.

הרי מפורש כאן שהשמדת הצאן והבקר של עמלק מהווה חלק בלתי נפרד של מצות מחיית זכר עמלק. ומה שמרומז בתורה נתפרש בספר שמואל, וכפי שכתב ה'אבן עזרא' (דברים כה, יט): "ודברי התורה כלל, ודברי שמואל הנביא פרט".

[ויש להעיר מלשון ה'הגדה' שמובא ב'בית יוסף' (או"ח סי' תרצ [יז]): "דאמרינן [שמות יז, יד] כי מחה אמוחה את זכר עמלק, אפילו מעל העצים ומעל האבנים", ומדייק ב'לקוטי שיחות' (חלק יד עמ' 90 הערה 23): "דלכאורה למה רק 'מעל העצים ומעל האבנים' – דהול"ל למחות לגמרי זכר עמלק ע"י השמדת העצים והאבנים עצמם. ומוכרח מזה שהם עצמם אין צריך למחות, כי אם הזכר שעליהם". עיי"ש בפנים שלדעת רש"י אכן אין מצוה להשמיד רק בהמות וכיו"ב אבל לא נכסים אחרים, וודאי שלא קרקעות וכיו"ב. ומתריך בזה מה שתמהו המפרשים איך קיבל מרדכי את בית המן (אסתר ח, ז). ושם (הערה 17) העיר גם מלשון המדרש הנ"ל "שלא יאמרו... אילן זה".]

גם במגילת אסתר מודגש שבבזה לא שלחו את ידם

דומה לזה מצינו במגילת אסתר (פרק ט ה, י, טו-זט):

וַיִּכּוּ הַיְּהוּדִים בְּכָל אֹיְבֵיהֶם מִכַּת חֶרֶב וְהָרָג וְאִבְדָּן וַיַּעֲשׂוּ כְּשֵׁנְאֵיהֶם כְּרִצּוֹנָם... עֲשֶׂרֶת בְּנֵי הָמָן בֶּן הַמְּדֵתָא צָרַר הַיְּהוּדִים הָרָגוּ וּבִבְזָה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם... וַיְהָרְגוּ בְּשׁוֹשָׁן שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אִישׁ וּבִבְזָה לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: וּשְׁאָר הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּמִדְיָנוֹת הִמְלִיךְ נִקְהְלוּ וְעָמְדוּ

על נפֿשם וְנוֹחַ מֵאִיְבֵיהֶם וְהָרַג בְּשִׁנְאֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים אֶלֶף וּבִבְנֵהּ לֹא שָׁלְחוּ אֶת יָדָם: מוֹדַגֵּשׁ כֵּאֵן שְׁלוּשָׁה פַעֲמִים שֶׁלֹּא שִׁלְחוּ יָדָם בַּבּוֹה.

ומפרש ב'רבינו בחיי' (שמות יז, טז): "ומפני זה נזהר מרדכי בדבר שלא ליהנות משלל המן שהיה מזרע עמלק, כענין שכתוב בפורענות המן ובבזה לא שלחו את ידם, לפי שהתורה הזהירה בכך תמחה את זכר עמלק. וכן מצינו לעתיד המלחמה והשלל הכל לה', שנאמר [מיכה ד, יג] וְהִחַרְמָתִי לֵה' בְּצָעַם וְחִילָם לְאֶדוֹן כָּל הָאָרֶץ".

ומה שלא נאמר בסיפור של מרדכי ואסתר שהשמיד את נכסי שונאיהם, אולי י"ל שאחשוורוש הרשה להם להנקם מאויביהם ולהרגם, ובאם רצו יכלו גם לקחת את ממונם, אבל לא הורשו להשמיד את נכסיהם וצ"ע.

לדעת ה'מנחת חינוך' אין צריך להשמיד רכוש עמלק, והחילוק בינו לבין עיר הנדחת

אמנם לדעת ה'מנחת חינוך' (מצוה תרד א [א], וראה גם הערתו על רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ה) שיטת רש"י תמוה, וכך כתב:

"ועיין ברש"י בחומש כאן שפירש תמחה וכו', מאיש ועד אישה מעולל ועד יונק משור ועד שה, שלא יהיה שם עמלק נזכר כו'. ודבר זה דאף הבהמות צריכים להרוג אינו מבואר ברמ"ב [ב"ם] ובדברי הרב המחבר, ואיני יודע מהיכן הוציא רש"י זה. ובספרי כאן לא ראיתי זה. וממעשה דשאל אין ראיה, דהקב"ה ציוה לו אז ע"י שמואל, אבל להיות מצוה לדורות לא שמענו, וצ"ע".

וכבר העירו עליו שנעלם ממנו המכילתא דרשב"י הנ"ל ועוד מדרשים.

לשיטתו דאינו צריך להשמיד רכושו של עמלק, צריך לומר דיש חומרא מיוחדת בעיר הנדחת ועדת קרח שאין אצל העמלק. אולי כיון ששם מדובר ביהודים שחטאו משא"כ בעמלק. זאת ועוד, שם מדובר בעבודה זרה ומחלוקת על משה רבינו רבן של כל הנביאים, משא"כ בעמלק.

ובענין זה ראה עוד אריכות גדולה ומקיפה במאמרו של הרב איתי מרקוביץ ב'המעין' (גליון 224, תשרי תשע"ח, עמ' 26-20): "מצות החרמת רכוש עמלק".

והעירני הרב חיים רפופורט שלמרות שברמב"ם ובספרי הפוסקים הראשונים לא הביאו להלכה חיוב השמדת רכוש עמלק, אבל באחרונים זה מובא ב'חיי אדם' (כלל קנה ס"ב): "מ"ע מה"ת לזכור מעשה עמלק ולשנוא אותו... עד שאם היה באפשר למחות אותו מן העולם שלא ישאר ממנו שום זכר, בין אדם ובהמה וכליו ומטלטליו, שלא יזכר שמו לומר שזה הוא מעמלק".

על שלל מצרים היה היתר וציווי מיוחד מאת הקב"ה

ע"פ כל הנ"ל יומתק אולי למה יש ציווי מיוחד על שלל מצרים (שמות יא, א-ב):
וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה... דַּבֵּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיִּשְׁאַלּוּ אִישׁ מֵאֵת רְעֵהוּ וְאַשֶּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ
כְּלִי כֶסֶף וְכְלִי זָהָב.

ובגמרא (ברכות ט, א) פירשו: אמרי דבי רבי ינאי: אין נא אלא לשון בקשה, אמר ליה
הקב"ה למשה, בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל, בבקשה מכם שאלו ממצרים כלי
כסף וכלי זהב, שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אתם – קיים בהם, ואחרי כן יצאו
ברכוש גדול – לא קיים בהם.

ולפי הנ"ל י"ל שבלי הציווי המיוחד היה עולה על דעתם שאולי אסור לקחת מנכסי
מצרים ערות הארץ.

[וכבר הבאתי במק"א שהיה מי שהביא מכאן ראיה שעד"ז מותר גם לקחת כספי
פיצויים מגרמניה.]

שאלת המשנה: בהמה במה חטאה?

והנה תנן במתניתין (סנהדרין נד, א): משנה. הבא על הזכור ועל הבהמה, והאשה
המביאה את הבהמה – בסקילה. אם אדם חטא בהמה מה חטאה? אלא לפי שבאה
לאדם תקלה על ידה, לפיכך אמר הכתוב תסקל. דבר אחר: שלא תהא בהמה עוברת
בשוק, ויאמרו: זו היא שנסקל פלוני על ידה. וראה שם בגמרא (נה, א) האם צריך גם
תקלה וגם קלון.

ולכאורה קשה, הרי ראינו לעיל שאפילו בלי שהבהמה חטאה יש מקום להורגה,
וכמו שמשמידים נכסיהם של עיר הנדחת ועוד. אמנם י"ל דלק"מ שהרי במקרים
שפורטו במשנה אין צריך להרוג רק את הבהמה שחטאה, ולא שאר נכסי החוטא, והרי
זה מוכיח שהריגת הבהמה נובע מהחטא, ועל כן בצדק שואלת המשנה בהמה במה
חטאה, ומתוך שזה מחמת התקלה ומחמת הקלון.

ויש לציין שלפי הגמרא גם במצות מחיית עמלק נשאלה השאלה ע"י שאול המלך
"בהמה במה חטאה", וכפי שאמרו חז"ל (יומא כב, ב): בשעה שאמר לו הקב"ה לשאול
לך והכית את עמלק, אמר ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות
הללו על אחת כמה וכמה! ואם אדם חטא – בהמה מה חטאה? ואם גדולים חטאו –
קטנים מה חטאו? יצאה בת קול ואמרה לו אל תהי צדיק הרבה. אמנם התשובה
לשאלת "במה חטאה" כאן אינו מחמת תקלה או מחמת קלון, אלא כנ"ל, מחמת שזה
משאיר זכר לעמלקים החוטאים.

למה נאבדו גם בעלי החיים במבול

גם במבול נאמר (בראשית ז, כא-כג): וַיָּגֻעַ כָּל בֶּשֶׁר הָרָמֵשׁ עַל הָאָרֶץ בַּעוֹף וּבַבְּהֵמָה
וּבַבְּחֵיהָ וּבְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ וְכָל הָאָדָם: כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים בָּאֲפִיז מָכָל

אֲשֶׁר בְּחֶרֶב מָתוּ: וַיִּמַּח אֶת כָּל הַיָּקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן הָאָרֶץ... הרי שכל בעלי החיים נאבדו ביחד עם בעליהם.

אבל אין משם ראיה, שהרי לפי פרש"י גם הם בעצמם חטאו, וכפי שכתב שם (ו), (יב): "כי השחית כל בשר – אפילו בהמה חיה ועוף נזקקין לשאינן מינן".

אמנם יש להעיר משני הפירושים ברש"י שם (ז): "מאדם עד בהמה – אף הם השחיתו דרכם. דבר אחר הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו", הרי שלפירוש השני נאבדו בעלי החיים אך ורק כתוצאה מזה שבני האדם נאבדו, וא"כ לכאורה היה אפשר להקשות על שאלת המשנה "בהמה במה חטאה", שהרי מצינו שלפעמים הבהמה מתה אך ורק כיון "שהוא [=הבעלים] כלה" וכתוצאה מזה "מה צורך באלו"?

אבל י"ל בפשטות שאין זה נוגע לנידון דידן, שהרי שאני במבול ששם נאבדו כל בני האדם ובמקרה כזה שפיר י"ל "כיון שהוא כלה מה צורך באלו", משא"כ במקרה שרק אותו בן אדם שעבר העבירה בסקילה, או אפילו במקרה של עיר הנדחת שכל בני עיר אחת נאבדים, הרי ודאי שעדיין יש "צורך באלו", בשביל שאר האנשים שעל פני האדמה, ועל כן שואלת המשנה "בהמה במה חטאה".

בענין זה יש להעיר מהמבואר במשנה (עבודה זרה ח, א): ואלו אידיהן של גוים וכו' ויום גנוסיה של מלכיהם וכו' ויום המיתה דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים כל מיתה שיש בה שריפה יש בה עבודה זרה וכו'. ופרש"י: "שריפה. ששרפו עליו כלי תשמישו כדרך המלכים". ובגמרא שם (יא, א) מבואר דכ"ע שריפה לאו חוקה היא אלא חשיבותא, ופרש"י: "מי ששורפין עליו מראין שמיתתו חשובה להם, חשיבא להם המיתה ששרפו עלה, ופילחי לעבודה זרה". ולכאורה שריפת כלי תשמישו של המלך הוא בדוגמת מה שכתב רש"י ש"כיון שהוא כלה מה צורך באלו", שמאחרי שהמלך מת גם החפצים שלהם איבדו את ערכם כיון שאינם עומדים שוב לשמשו, ושורפים אותם להראות שכלל לא מעלים על דעתם עכשיו שיהיה מישוה בדומה לו שיוכל להשתמש בהם.

פסק הרמב"ם: "מצוה לשרפו כדי שלא להניח שם למינים ולא למעשיהם"

היוצא לנו מכל הנ"ל דעל פי השקפת התורה הנכסים והחפצים של אנשים החוטאים הוי דבר שלילי בעצם, שהרי זה מזכיר ומנציח את ההשקפות הרעות והמעשים הרעים של בעליהם. ועל כן יש שמצווים אנו להשמיד גם את נכסיהם של החוטאים (וכמו בעיר הנדחת ומחיית עמלק), ועכ"פ לא ליהנות מנכסיהם (וכבסיפור מרדכי ואסתר), כדי שלא להחשיב ולהנציח את מעשי הרשעים.

וזה המקור לדברי הרמב"ם שמצוה להשמיד נכסי הרשעים, וכפי שפסק בהל'

יסודי התורה (פ"ו ה"ח): "כתבי הקדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד... במה דברים אמורים בכתבי הקדש שכתבו אותן ישראל בקדושה, אבל מין ישראלי שכתב ספר תורה שורפין אותו עם האזכרות שבו... ומצוה לשרפו כדי שלא להניח שם למינים ולא למעשיהם".

ומיוסד על כל האמור נאמר גם אנו, שאין כל ספק שאסור למכור ולפרסם את החפצים של הצוררים הללו, של היטלר ימ"ש ועוזריו, שהרי בזה אנו מנציחים אותם ומחשיבים אותם. ואדרבה מצוה לשרפם ולהשמידם כדי שלא להניח שם לצוררים הללו ולהשקפתם.

* * *

יש מי שסובר שהגרמנים יש להם דין עמלק

ויש להוסיף בזה מה שביאר הגרי"ד סולובייציק (איש האמונה, ירושלים תשס"ו, עמ' 101 והערה 23) בשם אביו הגאון ר' משה ז"ל: "פרשת 'מלחמה לה' בעמלק מדור דור' אינה מוגבלת בחלותה הציבורית כמלחמת-מצוה לגזע מסויים, אלא כוללת חובת התקוממות נגד כל אומה או קבוצה החדורה שגעון של שנאה, והמכוונת את משטמתה כלפי כנסת ישראל. כשאומה חורת על דגלה 'לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד' (תהלים פג, ה) היא הופכת עמלק". [ועל יסוד זה דרש נגד קבלת כספי הפיצויים מהגרמנים, ראה 'נפש הרב' (עמ' פז) ו'פניני הרב' (ירושלים תשס"ה עמ' קלג-קלד)]. ובמקורות אחרים זה מובא בשם סבו הגאון ר' חיים ז"ל (ראה שו"ת 'יין הטוב' ח"ב יו"ד סי' ב-ה, 'מפניני הרב' שם בשוה"ג, שו"ת 'מלומדי מלחמה' עמ' 25-22, 'פסקי שלמה' ח"ג עמ' 257-252) ואכמ"ל.

יש מי שסובר שהגרמנים הם מזרע עמלק

ומעניין שבספר 'האיש על החומה' (ח"ב עמ' 109-108 הערה *15) מסופר על הגאון ר' יוסף חיים זוננפלד מירושלים, אודות הביקור של הקיסר הגרמני וילהלם בירושלים בקיץ תרנ"ח: "והיה מורנו מספר: כי בעת ביקורו של הקיסר הגרמני יצאה כל העיר לקבל את פניו – מי מתוך סקרנות ומי בכדי לברך ברכת 'שחילק מכבודו לבשר ודם', ואילו הוא והצדיק רבי צבי מיכל שפירא לא יצאו לקבל את פניו. והטעם שוויתרתי על ברכה נדירה זו – משום ששמעתי ממורי ורבי הגרי"ל דיסקין זצ"ל, כי מסורת בידו בשם הגר"א, שהאומה הגרמנית מזרע עמלק יצאה. וזה סימנם של זרע עמלק: מתהדרים ומתייפים כלפי חוץ, ותוכם מלא ארס ושינאה כבושה לעם ישראל – ואיך אלך לברך בשם ומלכות על קיסר ששולט על אומה שנצטוונו למחות את זכרה, ואין שמו של הקב"ה שלם ואין כסאו שלם עד שתמחה אומה זו מעל פני האדמה".

אמנם בספר 'ארחות רבינו' (ח"א עמ' צג) העיר ע"ז, הא בא סנחריב לבלבל את כל

האומות (סוף ידים ופסקו הרמב"ם), א"כ מנין לו שהוא מזרעו של עמלק? עיי"ש מה שיישב. וראה עוד בקשר למסורת הגר"א בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ה סי' קמט), קובץ 'ישורון' (כרך יז עמ' תתמה-תתמח), 'ארח דוד' (עמ' קמט 'עלי ארח' הערה 351).

עוד מובא ב'ארחות רבינו' שם (עמ' רפז אות א): "אמר לי מו"ר (שליט"א) זצוק"ל שהגר"ח מואלוז'ין זצוק"ל אמר שיכול להכיר על גוי מי זה עמלקי. והוסיף מו"ר, איני יודע אם התכוון בצורתו החיצונית או בדעותיו הכפרניות, וכנראה שלא רצה לגלות, משום שאם נדע מי זה עמלקי ונהרגו, הגויים יתנפלו עלינו והוי פקו"נ". ובקשר לזה ראה ב'שערי ימי הפורים' (עמ' קב אות ד) בשם הגרי"ד סלוביצקי מירושלים, שע"פ הסימנים של הגר"ח מואלוז'ין נתברר לו שהצאר אלכסנדר הוא מזרע עמלק. עיי"ש שמפלפל האם זה להלכה.

ובהאי ענינא יש לציין מה שרשם החסיד ר' משה רוזנבלום ב'דברי ימי התמימים' (כרך חב"ד' גליון 3 עמ' 255) משיחת אדמו"ר מוהרש"ב: "בשמח"ת שנת תרע"ו בהתוועדות שבביתו קודם הקפות, דיבר הרבה אודות מדינת אשכנז ומלכה הרשע ויילהלם, ואמר: זה ל"א שנה שאני מכיר אותו, הוא עמלק ואחריתו עדי אובד. הצרפתים הם בעלי תאוות, אפריקא הם ממוצע בין חי למדבר, אבל האשכנזים אפיקורסים עמלקים".

ויש מי שסובר שהגרמנים הם הכנענים

ואחרי שהבאנו מסורת הגר"א שהגרמנים מזרע עמלק יש לציין גם לדברי הרד"ק שהגרמנים הם הכנענים, וכך כתב בפירושו לעובדיה (א, כ): "ואומרים בקבלה כי בני ארץ אלמני"א היו כנעניים, כי כשפנה כנעני מפני יהושע כמו שכתבנו בספר יהושע, הלכו להם לארץ אלמני"א ואשקלונ"א שקורין ארץ אשכנז, ועד היום קוראים אותם כנעניים". וכן כתב האבן עזרא (שם): "שמענו מפי גדולים כי ארץ אלמני"א הם הכנעניים שברחו מפני בני ישראל בבואם אל הארץ".

* * *

החפצים של היטלר ימ"ש ועוזריו מהווים סכנה

לעיל הבאנו את השקפת התורה שהחפצים והנכסים של הרשעים מנציחים את חטאי הרשעים. ואין ספק שכל זה נאמר גם על החפצים האישיים של הנאצים שנמכרו עכשיו במכירה הפומבית.

אמנם בקשר לנאצים הדבר מהווה סכנה פשוטה ומוחשית, שהרי אלו שנקראים היום הימין הקיצוני, או הניאו נאצים החדשים, מקבלים השראה מדברים הללו, וזה יכול להביא אותם לדברים מסוכנים מאד ואף לרצח.

וכפי שראינו שאחרי מלחמת עולם השניה החריבו המעצמות הגדולות המנצחות

מקומות שקשורים להיטלר ימ"ש, ודאגו שלא יהיה לו קבר וכיו"ב, כדי שלא יהווה מרכז לעליה לרגל.

ומעתה יוצא, שמכירת חפצים אישיים של הנאצים זה דבר שצריך להתנגד לזה בתכלית.

וטוב עשה הקונה הלבנוני שקנה את החפצים כדי שלא יגיעו לאוהדי הנאצים. ובאם בסופו של דבר אכן יגיעו החפצים הללו לידיים יהודיות, והם ישתמשו בפרטים הללו במסגרת תערוכות שבהם מציגים ומסבירים את פשעיהם של הנאצים, אז ודאי שהם הגיעו למקומם הנכון ולשימוש נעלה.

* * *

האם מותר לנגן מוזיקה של אנטישמי נאצי

לאחרי הדיון אודות החפצים והנכסים הגשמיים של הנאצים יש לדון האם גם על נכסי הרוח של הנאצים, וכגון מוזיקה, חל האיסור "שלא להניח שם למינים ולא למעשיהם".

דוגמא לזה היא המקרה של ריכרד וגנר (1813–1883), שהיה מלחין גרמני, שעיקר תרומתו בתחום האופרה. וגנר נודע באנטישמיות החריפה שלו. היטלר ימ"ש היה חובב של המוזיקה של וגנר, אשר נוגנה לעיתים תכופות בכנסים של המפלגה הנאצית. חוקרים אחדים טענו, כי רעיונותיו של וגנר, ובמיוחד האנטישמיות שלו, השפיעו על האידאולוגיה הנאצית. מסיבות אלה מוחרמות יצירותיו על ידי התזמורות הגדולות בישראל.

ובקשר לזה אעתיק מה שכתבו ב'זכור' קובץ תיעוד ב (בני ברק תשמ"ב, עמ' 234): "אנו יוצאי מחנות המוות של השלטון הנאצי באירופה... בעת רציחת יהודים במחנות דרשו הגרמנים להשמיע נגינות וגנר ימ"ש, והכריחו את היהודים לשיר שירי וגנר. על כן לא מתקבל על הדעת להבין כיצד המנצח זובין מהטה [מנצח ומוזיקאי נודע ממוצא הודי], שנבחר [בשנת תשכ"א] להיות המנהל המוסיקלי של התזמורת הפילהרמונית הישראלית, מרשה לעצמו לבוא לא"י ולנגן את שירי וגנר – אותם השירים – שלצליליהם הובילו את אחינו ואחיותינו למות".

הרח"ד הלוי: "אין נראה לי לאסרה אא"כ המוסיקה עצמה מבטאת רשעות"

השקפה הלכתית בשאלה זו כתב הגאון ר' חיים דוד הלוי (תרפ"ד-תשנ"ח), הרב הראשי וראב"ד לתל אביב יפו, בשו"ת 'עשה לך רב' (ח"ג סי' ד מס' 12): "מוסיקה שנכתבה ע"י רשע (כוגנר) אם אין היא כשלעצמה מבטאת שום רשעות (היינו שאדם שאינו יודע מי חברה לא מרגיש בדבר מתוך שמיעת צליליה) אין נראה לי לאסרה אא"כ המוסיקה עצמה מבטאת רשעות כאמור".

ה'אגרות משה': מותר לנגן ניגוניו של בן תורה שאין שמועתו טובה

וכנראה שהוא הולך בשיטתו של הגר"מ פיינשטיין בשו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"א סי' צו) שדן בשנת תשי"ט "בדבר אחד שהיה בן תורה בחזקת כשרות כמה שנים, והוא מנגן שעשה ניגונים על שירי קדש ולשיר לחתונות... ועתה אין שמועתו טובה שמכנס בחורים ובתולות יחד ומזמר לפניהם, ושואל כתר"ה אם מותר עתה לזמר בניגוניו שעשה תחלה כשהיה בחזקת כשרות. לענ"ד איני רואה בזה שום איסור מכיון שהם ממה שעשה בכשרות..."

ובעצם מסופקני אף בהניגונים שעשה אחר שסני שומעניה, אם הם ניגונים כשרים שאין בהם קלות שראוין לנגנם, אם יש לזה ענין הנחת שם למעשה רשעים. דמסתבר דרך בעיני קדושה כתיבת ס"ת שהוא חשיבות הנחת שמם בדבר קדושה הוא אסור להרמב"ם, אבל בעיני חול אין בזה שום חשיבות במה שיהיה שמם עליהם, ואין לאסור. וכמו שפשוט שמותר להשתמש וגם לקרא שמם על עניני חדוש ברפואות ומאשינעס [=ומכונות] וכדומה. אלמא דרך בעיני קדושה הוא גנאי להניח שם לאפיקורסים ולא בעיני חול. וא"כ גם הניגונים הם עניני חול דאין להם שום קדושה, ולכן אף שעשו לנגן בניגונים אלו דברי קדושה, אפשר אין להחשיב שהוא הנחת שם להרשע בדברי קדושה, כיון שבעצם הניגונים שחידש אין בהם קדושה. וא"כ אף ניגונים אלו שעשה אחר שסני שומעניה נמי יותר נוטה שאין לאסור לנגן בהם. אך באלו יש לבני תורה ובע"נ להחמיר כיון שיש גם טעם לאסור אף שהוא טעם קלוש.

והנה בעובדא זו שהסני שומעניה אינו בעיני כפירה אלא בעיני קלות ראש לנגן בפני בחורים ובתולות יחד, שודאי אין להחשיבו כמין ואפיקורס ואף לא כמומר לתיאבון דהא רק לדבר אחד דקלות ראש ופריצות הוא עבריין לתיאבון, מסתבר שעל אדם כזה אין למילף שיהיה דין וחיוב שלא להניח שם לו ולמעשיו. ואדרבה הא ברור שהס"ת שיכתוב איש כזה יהיה כשר... וא"כ כ"ש הניגונים שעושה שרשאין לנגן בהם ואין להחמיר אף לבני תורה ובעלי נפש...".

יש לומר שהמוזיקה של וגנר חמור יותר כיון שמדובר בחטא הדומה לחטא עמלק

אמנם יש מקום לחלק בין הנידון של ה'אגרות משה' לבין המוזיקה של וגנר, שהרי שם מדובר באדם פרטי שחטא, והרי לא מצאנו בתורה שכל חוטא, אפילו באם חייב מיתה, יש חיוב לאבד את נכסיו, כי התורה ציותה כן רק במקרים מסוימים גדולים וחשובים, כמו חטא ע"ז דעיר הנדחת או של עמלק וכיו"ב. ובנידון זה אסור להניח שם לכל מין ואפיקורס רק בעיני קדושה כתיבת ס"ת. משא"כ בנידון המוזיקה של וגנר, מדובר הרי בחטא שדומה בהרבה בחינות לחטא עמלק, שעל זה נצטוונו תמחה את זכר עמלק, וא"כ אולי גם ה'אגרות משה' יודה בזה שהשקפת התורה תאסור גם את

המוזיקה שלהם, כדי לאבד את זכרם לגמרי.

ולאחרי עיון נראה שה'אגרות משה' מוכרח לחלק חילוק זה, שהרי לכאורה יש לתמוה על עצם חידושו שכתב "דמסתבר דרק בעניני קדושה ככתיבת ס"ת שהוא חשיבות הנחת שמם בדבר קדושה הוא אסור להרמב"ם, אבל בעניני חול אין בזה שום חשיבות במה שיהיה שמם עליהם, ואין לאסור", והרי גם נכסי עדת קרח, עיר הנדחת ונכסי עמלק אין בהם שום קדושה, ובכל זאת ציוותה תורה לאבדם, כיון ש"אנשים רעים וחטאים... ראו למחות שמם ולאבד זכרם מן העולם, ולא ישאר בעולם מקום זכר להם כלל, ואין להם כליון חרוץ יותר מן השרפה". ועל כרחך צ"ל שה'אגרות משה' מחלק בין נכסי רבים החוטאים בחטאים גדולים ומיוחדים, שאין להניח להם שם כלל גם לא בדברים של חול, לבין מין יחיד שבו פסק הרמב"ם שרק באם כתב ס"ת מצוה לשורפו, ולא כתב כן על כל נכסיו שלו, ועל כרחך דרק בעניני קדושה אין להניח לו שם, משא"כ בעניני חול.

ומעתה מסתבר לומר שגם לפי ה'אגרות משה' אין להשמייע מוזיקה של וגנר, כיון שראוי למחות שמם של הנאצים ולאבד זכרם מן העולם, ולא להניח להם שם ולא למעשיהם.

ואף שלכאורה אין בידינו לאבד את המוזיקה של וגנר מתחת השמים, ואין זה דומה כלל לאיבוד נכסי עמלק וכיו"ב, י"ל דזה דומה עכ"פ לביזת נכסי בני המן, שלא איבדו את הנכסים, אבל מ"מ לא שלחו בהם בני ישראל את ידם, כדי שלא להניח להם שם בין בני ישראל.



אם יש איסור מחיקת השם ב'קנידל'

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: בשנים האחרונות נפוצה מכונה חדשה אשר בשם 'קנידל' ייקרא. בהשקפה ראשונה יתייחסו אל הכתב שבו כמו אל כל כתב שעל מסך של מחשב, שאינו אלא הקרנת נקודות אור. אכן, הכתב של ה'קנידל' מייחסים לו יוצריו מעלה מיוחדת, שיש בו 'דיו אלקטרוני'. כתוצאה מכך ניתן לקרות בו גם כשמבזק אור היום, כמו בכתב הנדפס על נייר, דלא כשאר מסך של מחשב, עליהם ניתן לומר "שרגא בטיהרא מאי אהני". ונשאלה השאלה לענין קריאת דברי קודש, שאם מופיע שם קודש, אולי בעברו לדף חדש, יש בזה איסור של מחיקת השם בדף החולף.

תשובה: עיינתי באופן הפעולה של 'דיו האלקטרוני'. משל קרוב לענ"ד הוא מנעול של מספרים, שיש בו 4 גלגלים שבכל גלגל יש 10 ספרות (ציפערען). בכדי לפתוח המנעול צריכים לסבב כל גלגל עד שיופיעו ארבעת הספרות בסדר הנכון. כמדומה שנפוץ הדבר שפותחים מנעולים הללו בשבת, ואין מי שחושש שיש בתיאום המספר משום כותב.

בשוע"ר סי' שמ"ד מביא ב' דיעות בדבר כתב שעל חודי דפי ספר, אם יש חשש כתיבה בזה שהוא סוגר הספר, או שאין כאן יצירה חדשה כי אם קריבה בעלמא, והמנהג כדיעה המקילה. לכאורה בנידון המנעול גם המחמירים יודו להתיר, כי האותיות קיימות מכבר, משא"כ בחודי דפי הספר, שבסגירת הספר נוצרים אותיות.

תיפקוד ה'דיו האלקטרוני' הוא שיש אלפי כדורים זעירים, שצד האחד של הכדור הוא לבן ובצדו השני הוא כחול. במחשב רגיל נשלחה הודעה אל ה-MATRIX לשלוח נקודות אור שונות (PIXELS), וכך נוצר הכתב או התמונה שעל המסך. ב'דיו אלקטרוני' פועלת ההודעה לסובב כל כדור או לצד הלבן או לצד הכחול. בהצטרף מראה כל הכדורים הקטנטנים האלה נוצרים אותיות וכו'.

תיפקוד זה חוסך בזרם החשמל, כי אין צורך בהקרנת אור מחדש כל רגע. אך לתכונה זו יש השלכה להלכה, כי מחמת כן יש קיום לכתב שב'קנידל'.

משל דומה: PUZZLE שעל ידו יוצרים תמונה, אבל החלקיקים הם כבר במסגרת כלשהו. אילו יצויר Rubik's Cube שבמקום שהאתגר הוא רק לתאם צבעים, יש תמונה בכל צד, ועל ידי סיבוב החלקים נכונה מצליחים להחזיר התמונה דמקדמת דנא.

לדעת המקילים לסגור הספר בשבת משום דהוי קריבה בעלמא, י"ל דהוא הדין כאן. אלא שיש לדחות קצת, כי שם היו האותיות מכבר לפני השבת, ורק שנתרחקו

חלקיהם זה מזה ועתה הוא בא לקרב אותם אחת אל אחת, והוי "קריבה בעלמא". משא"כ בנידון דידן, שהאותיות הנהווים ע"י ה'קריבה בעלמא' לא היו מעולם, והוי מעשה חדש. וא"כ נדו"ד גרוע גם מיצירת תמונה ע"י Rubik's Cube הנ"ל. וכל שכן למאן דמחמיר ב'קריבה בעלמא' ואוסר סגירת ספר שיש כתב על חודי הדפים, שיסבור כאן שיש יצירת אותיות וכתב.

אלא שיש כאן עוד צד קולא, והוא שי"ל שאין זה בגדר כתב כלל, כי אינו כדין שהוא נדבק ונקבע על נייר. ראה שוע"ר שם ס"ט שהתוחב אותיות של כסף על הבגד, דמקרי כתב, ע"כ. ומזה, שקירוב אותיות פורחות מבלי לקבען בנייר או איזה רקע אחר, לא מקרי כותב. ועל פי זה נאמר שגם הפיכת חלקיקים בודדים באופן שעל ידם נראה צורה כלשהי, לא מקרי כתיבה.

ראיתי דיון בנושא זה מאת הרב זלמן מנחם קורן, בקונטרס 'קרני אורה' (פ"י אות ד). קונטרס זה נלווה אל ספר 'מאורי אש השלם' של הגרש"ז אורבך זצ"ל (ח"ב ע' בתקמד).

עוד סניף להקל לומר שאין כאן מעשה מחיקה, כי אם גרמא – בזה שהוא עובר לדף הבא של ה'ספר'. ויש באחרונים דיון ארוך אם יש היתר למחוק השם קיים בדרך גרמא – כדמשמע בשבת קכ ב שמי שהשם כתוב על בשרו רשאי לטבול, אע"פ שעי"ז יימחק השם. והקשו על זה מהא דהוצרכו לקבור כתבי הקודש בכלי חרס, דמשמע שחששו לגרימת מחיקתן. וראה בארוכה בשדי חמד-כללים מערכת מ כלל יא (מהדורת קה"ת: כרך ב ע' 822 ואילך), ושם הובא משו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רסג) לחלק בין גרמא ע"י מעשה או לא, שהקבורה נחשבת למעשה ואסור, והטבילה אינה נחשבת כמעשה הגורמת המחיקה.

לפי זה י"ל בנדו"ד שזה שעובר מדף לדף ועי"ז מתבטל השם, הוי גרמא שלא ע"י מעשה, דומיא דטבילה.

גם חזי לאצטרופי דעות הפוסקים שכל שאינו עושה דרך השחתה אין בזה איסור "לא תעשון כן" – ראה שדי חמד שם כלל יב:ב. ברם בשו"ת צמח צדק (או"ח סימן כ) מצדד שההיתר של "שלא כדרך השחתה" נאמר בשאר דבר קדוש אבל לא בשמות הקדושים.



דעת רבינו הזקן ע"ד אכילה בין קידוש לאכילת פת

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח בוועסט בלומפילד, מיישיגען

שו"ע או"ח ס'סמ"ט סעיף ב, אסור לקבוע בע"ש סעודה או משתה שאינו רגיל בימי החול כו' מפני כבוד השבת שיכנסם לשבת כשהוא תאב לאכל וכל היום בכלל האיסור ולאכל ולשתות בלי קביעת סעודה אפילו סעודה שרגיל בה בחול כל היום מותר להתחיל מן הדין אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בו בחול מתשע שעות ולמעלה ע"כ.

עייני בשו"ע סעיף ט שהוא מביא דין המחבר שמותר לאכל ולשתות בלי קביעת סעודה עד בין השמשות ואחרי זה בסעיף י' כותב רבינו, אבל לאחר שחשיכה או לאחר שקיבל עליו שבת בעוד יום (אם דעתו להתחיל סעודת שבת קודם שחשיכה) מצוה להמנע מלאכל שום דבר אפילו בלא קביעת סעודה אפילו לאחר שקידש על הכוס קודם אכילת עיקר הסעודה שבת דהיינו לחם שמברכין עליו המוציא שהוא עיקר סעודת שבת כו' שאם יאכל ממאכל אחר קודם אכילת לחם לא יאכל הלחם לתיאבון (אבל מ"מ אין למחות ביד המקילין כיון שמן הדין אין חיוב גמור לאכל סעודת שבת לתיאבון כמו שנתבאר) ע"כ

רבינו הזקן מחדש כאן שאם קיבל שבת ודעתו לאכל הסעודה קודם בין השמשות אז יש לו הדין של כבר חשכה ואז מצוה למנוע מלאכל שום דבר. וצריך עיון מה המקור לדברי רבינו?

ונראה לומר שהמקור להא דחידש רבינו הוא הדרכי משה הובא במ"א ס"ק ו'. הדרכי משה הביא מה שהאור זרוע כתב דמצוה לאכל הסעודת שבת בתיאבון וע"כ אסור לאכל גרמז"ל קודם הסעודה. ז.א. אפילו אם כבר עשה קידוש שאז מותר לאכל, צריך לאכל לחם מיד. ועל זה כותב הדרכי משה דדעת האור זרוע מיוסד על שיטת רבי יהודה דאסור להתחיל סעודה בערב שבת אחרי שעה תשעה אבל לדין שנקטינן כרבי יוסי דמותר להתחיל סעודה קטנה בשעה עשירי אין שום איסור ולכן מותר לאכל גרמז"ל מבעוד יום. והדרכי משה הביא תשובה שנהגו שהיו מביאין גרמיזל לפני רבי קלונימוס ולפני קצת החכמים כדי להרבות בברכות בשבת ואחר כך היו מברכין על הלחם וזה הוא בניגוד לדברי האור זרוע.

ועייני במגן אברהם שהוא כותב שאינו מבין דבריו שאף האור זרוע לא אסר אלא בשבת ולא בע"ש וא"כ אין שום ראייה מרבי קלונימוס וחביריו שאכלו הגרמזל ואחר כך הלחם לפני שבת.

ונראה לומר שדעת רבינו שלא מסתברא לומר ששגה הדרכי משה ברואה ויותר מסתברא לומר שדעת הדרכי משה שאם אדם קבל שבת לפני זמנו וגמר בדעתו לאכל סעודתו לפני שבת כיון שגמר בלבו לאכל סעודתו לפני שבת א"כ נקרא זה זמן סעודת שבת ויש לו הדין של אכילה אחר שתחשך שיש למנוע מלאכל אחר שתשכך עד שיאכל הלחם.

ונראה לומר שיש עוד חידוש בדברי רבינו. הביאור הלכה ד"ה ממותר כותב שטוב שלא למלא כריסו בגרמז"ל או במיני מזונות קודם הסעודה . רבינו כותב שטוב למנוע מלאכל שום דבר.

דעת רבינו שאינו נוגע כאן האם האוכל ימלא כריסו שיכול להיות שיאכל קצת ולא ימלא כריסו ומ"מ על ידי זה יחלש תאוותו וכדחזינן במוחש שפעמים אוכלים דבר מתוק זעיר ביותר ונחלש תאוות האכילה אצלו. דעת רבינו שמה שהאור זרוע אסר לאכל גרמז"ל קודם הסעודה היינו משום שהיה מנהג אצל כמה אנשים לאכל גרמז"ל קודם הסעודה אבל דעת רבינו שאין שום חילוק בין גרמז"ל לשאר מאכל שמשגגיע זמן הסעודה טוב למנוע מלאכל שום דבר בין הקידוש לבין הפת (אלא אם כן אוכל הפת לאחר זמן עיין קו"א ס' רמ"ט ס"ק ג')

וא"כ למעשה דעת רבינו שאם אדם עושה קידוש ביום שבת ודעתו לסעוד מיד טוב למנוע מאכילת שום דבר קודם אכילת הלחם



קרא קריאת שמע ללא כיפה

הרב יהודה לייב נחמנסון

דומ"צ בבית ההוראה 'הוראה ומשפט' רחובות

מוח"ס דיני איטר, שו"ת השלוחים, שיקדש עצמו ועוד

במהלך מבצע תפילין ניגש אל הדוכן צעיר שלראשו רעמת שיער. הלה הניח על ראשו כיפה, לבש את התפילין כבקי ורגיל, וקרא קריאת שמע. כשסיים, הבחין שהכיפה שעל ראשו נפלה כבר בעת שהניח את התפילין של-ראש, ונמצא שקרא קריאת שמע ללא כיסוי ראש. האם עליו לחזור ולקרוא קריאת שמע?

א. חובת כיסוי הראש באיש

במסכת סופרים (פי"ד ט"ו) מופיע דין כיסוי הראש לאיש כחובה גמורה בזמן הזכרת שם שמים. וכך מובא בשלחן ערוך (או"ח סי' צא ס"ג) בשם יש אומרים. וכן הוא בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן (שם): "אסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, ויש אומרים שיש למחות שלא ליכנס לבית הכנסת בגילוי הראש, ומדת חסידות הוא שלא לילך ד' אמות בגילוי הראש אפילו שלא בבית הכנסת, כמ"ש בסי' ב".

כלומר, בדין כיסוי הראש יש כמה דרגות – אסור להוציא שם שמים בלא כיסוי ראש, חובה למחות במי שנכנס לבית הכנסת בגילוי ראש, ומדת חסידות לא להלך ד' אמות בגילוי ראש בכל מקום (ראה סי' רפב ס"ו שלא יעלה לתורה בגילוי ראש).

בהלכות השכמת הבוקר מהדורא קמא (סי' ב ס"ז) הוסיף אדה"ז על ה'מדת חסידות', אשר מלבד ההימנעות מהליכה ד' אמות בלא כיסוי ראש, יש להדר גם שלא לישב בלא כיסוי ראש ו"אפילו קטנים נכון לכסות ראשם כי הכי דתיהו עליהו אימתא דשמיא". כלומר, נכון להניח כיסוי ראש בכל הזמנים, והדבר מהווה סגולה ליראת שמים.

הט"ז (סי' ח ס"ק ג) חידש אשר בימינו אין זה רק הידור לילך כל היום עם כיסוי ראש, אלא יש איסור לשהות ללא כיסוי ראש, "כיון שחוק הוא עכשיו בין העכו"ם שעושין כן תמיד תיכף שיושבין פורקין מעליהם הכובע, ואם כן זה נכלל בכלל ובחקתיהם לא תלכו, כל שכן בחוק זה שיש לו טעם דכיסוי הראש מורה על יראת שמים".

החתם סופר בחידושו על הש"ס (נדרים ל, ב ד"ה אנשים זימנין) מביא את דברי הט"ז ומתאר אשר כן נוהגים בפועל: "הא דבזמננו מקפידים מאד מאד מבלי לגלות ראש ומחשיב את המגלה לפושע כו' לא מטעם חסידות הנהיגו כן אלא מעיקר הדין, כמו שכתב הט"ז באורח חיים סי' ח [ס"ק ג] מאחר שעשאוהו עובדי עבודה זרה חק לעבודה זרה לילך דוקא בגילוי ראש ולכבד בעבודה זרה בזה, אם כן נאסר לנו מן הדין"

(וראה שו"ת נטע שורק ח"א סי' ב, שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' יג).

אדמו"ר הזקן במהדורא בתרא (סי' ב ס"ו) מזכיר שוב את דרגות החובה בכיסוי הראש, ואף הוא מסיק כהט"ז שבימינו חובה (ולא רק מנהג חסידות) להיות תמיד עם כיסוי ראש, הן משום צניעות, והן משום איסור 'ובחוקותיהם לא תלכו', וזה לשונו: "ועכשיו בזמן הזה שכולם דרכם לכסות ראשם לעולם אסור לילך או אפילו לישב בגילוי הראש משום צניעות שהרי זה כמגלה בשר המכוסה, וגם הקטנים נכון לכסות ראשם. וכל שכן במדינות אלו שהנכרים נהגו לגלות ראשם וישראלים קדושים נזהרים בזה משום צניעות אם כן ההולך או אפילו היושב בגילוי הראש כמו הנכרי הרי זה עובר בלאו דובחוקותיהם לא תלכו".

ב. ובחוקותיהם לא תלכו

בהגדרת איסור 'ובחוקותיהם לא תלכו' כתב המהרי"ק (ריש שורש פח): "פשוט דלא לאסור משום חק אלא באחד משני חלקים, האחד הוא הדבר אשר אין טעמו נגלה, כדמשמע לשון חק כו', דכ"ן שהיא עושה דבר משונה אשר אין בו טעם נגלה אלא שהם נוהגים כן אז נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם, דאם לא כן למה יעשה כדברים התמוהים האלה כו'. וענין השני כו' הוא הדבר אשר שייך בו נדנדוד פריצת גדר הצניעות והענוה ינהגו בו הגוים גם זה אסור כו'. ואף גם זאת נראה דהיינו דווקא כשהוא עושה כדי להדמות אליהם ולא לתועלת ידועה".

עולה מדבריו כי כדי שהנהגה או פעולה תיאסר משום 'ובחוקותיהם' צריך שיתקיים בה אחד מהתנאים דלהלן: א', הנהגה שאין לה הסבר הגיוני⁹; ב', הנהגה שיש בה פריצת גדר צניעות וענווה והגויים נוהגים בה (אמנם ראה מנחת חינוך מצווה רסב אות ב. וראה גם מטה יהודה על שו"ע או"ח סי' תקפא ס"ו. חוקת עולם, גיאת, עמ' רכו בשו"ה ג).

בשולחן ערוך הלכות חוקות הגוים (יו"ד סי' קעח ס"א) פסק הרמ"א כהמהרי"ק,

9 להעיר מהמסופר אודות מה שאמר הרבי ביחידות לגר"ש שניאורסון: "רציתי לצאת ברעש (מיט א שטורעם) נגד המנהג שנהגו רבים, שמניחים את 'מגילת היסוד' באדמה, לפני שיוצקים את היסודות של מוסדות מסויימים (ב'מגילת היסוד' מופיעים התקנים והגדרים עליהם מבוסס המוסד). סיבת התנגדותו של הרבי הייתה עקב כך שמנהג זה נכלל ב'חוקות הגוים' ויש בזה חשש האיסור של 'ובחוקותיהם לא תלכו'. המש"ך הרבי: אבל כשראיתי בעיתון 'המודיע' תמונה של הרב מטשעבין משתתף באירוע של הנחת 'מגילת היסוד' [אולי של ישיבת טשעבין בירושלים, או מבנה אחר השייך לטשעבין] – הרפתי מכך. והרבי שאל את ר' ברוך שמעון: אולי אתם יודעים מהו ה'מקור' להנחת 'מגילת היסוד'?. כמובן, שלא היה בפיו התשובה מהו המקור היהודי-הלכתי לכך" (מפי ר' יוסף צבי סגל, נד' בתשורה לנישואי טננבוים-שץ תשע"ד, עמ' 59). [לימים נודע שבאמת לא הניחו מגילת יסוד באותו אירוע, והתמונה שיקפה רק את ההכנות לזה].

וזה לשונו: "וכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו הגוים לשום פריצות כו', או בדבר שנהגו למנהג ולחוק ואין טעם בדבר כו', אבל דבר שנהגו לתועלת כו' וכן שעושין משום כבוד או טעם אחר מותר".

אמנם, הגר"א (שם ס"ק ז) הביא את דברי המהרי"ק והקשה עליו מסוגיות הגמרא, ומכוח זה סיים אשר "דברי מהרי"ק אינן נראין כלל". אולם, כבר מצאנו בריטב"א בחידושי למסכת עבודה זרה (יא, א) שהקשה קושיות אלה, ויישבן. גם בשו"ת צמח צדק (יו"ד סי' צא) הביא קושיות הגר"א ודחאם [ישובים נוספים שכתבו האחרונים לקושיות הגר"א ראה תפארת ישראל על מסכת סנהדרין פ"ז בועז אות ז. שו"ת שרידי אש ח"ב סי' לט. הדר איתמר, רבינוביץ, עמ' קיט, ועוד].

והנה מסיום דברי המהרי"ק הנ"ל "ואף גם זאת נראה דהיינו דווקא כשהוא עושה כדי להדמות אליהם ולא לתועלת ידועה", משמע, שאם אין כוונתו להידמות לגוים ואינו עושה כן אלא לתועלת מסוימת, הדבר מותר ואין בו משום "ובחוקותיהם לא תלכו".

וכך כתב גם הב"ח ביורה דעה (סוף סי' קעח): "ולי נראה כו' דלשון 'ובחוקותיהם לא תלכו' לא משמע אלא שרוצה להתדמות ולנהוג כמותם שנראה שמודה לדתם כו', אבל מי שאין דעתו להתדמות להן אלא שצריך ללבוש כמלבושיהם ולדמות להם כדי שלא יהיה לו גנאי אם לא ידמה להן, דבר זה לא אסרה התורה ולא עליו קאי הלאו".

כלומר, כדי שהנהגה ללא הסבר הגיוני, או הנהגה שיש בה פריצת גדר צניעות וענווה, תיאסר משום 'ובחוקותיהם' – נדרש שהעושה יתכוון בפעולתו להידמות במעשהו לגוים [ראה שו"ת קרן לדוד (גרינוולד, סי' לט) שדייק עוד שעיקר איסור 'ובחוקותיהם' הוא הכוונה להידמות לנכרים. וראה גם שו"ת בית שערים (יו"ד ח"א סי' רלו) אודות תספורת הזקן באופן שהגויים נוהגים להסתפר, שאין להעיר לעושים כן כיון שהנכרים אינם עושים כן משום אמונה ועבודה זרה. אמנם ראה מה שהבין בשו"ת דברי חיים (יו"ד סי' ל) ¹⁰].

דברי המהרי"ק והב"ח שיסוד איסור "ובחוקותיהם לא תלכו" הוא עשיית מעשה במטרה להידמות לנכרים, מדויקים גם בלשון הרמב"ם במגן המצוות (מצווה ל) שכתב: "שהזהירנו מללכת בדרכי העכו"ם ומהתנהג במנהגותיהם כו', שלא תאמר הואיל והם יוצאים בארגמן אף אני אצא בארגמן, הואיל והם יוצאים בתלוסין אף אני

(10) וראה מה שכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' לא) לאסור להניח פרחים בסמיכות לקברים, מפני שהנהגה זו מטרתה לידמות לגוים, "ואין לומר דיש בזה כבוד למתים כו', דהרי הוי רק כבוד המדומה לחיים ומה תועלת להם להמתים בזה". כלומר, כאשר אין תועלת אמיתית מההנהגה הזו אין לתלות 'תועלת' כלשהי כדי להתירה. וכנראה שהבין כהצמח צדק המובא להלן בפנים אות ג. וראה עוד שו"ת יביע אומר ח"ג יו"ד סי' כד מש"ש באריכות.

כו". משמע שיסוד האיסור הוא הרצון להידמות לנכרי¹¹.

וכך עולה גם מדברי אדה"ז בשלחן ערוך שלו (סי' שא סל"ג) כשדן אודות שימוש ברפואות סגוליות שנהגו בהם הגויים, וזה לשונו: "אע"פ שכל אלו רפואות בסגולה מותר לצאת בהן בין בחול בין בשבת) ואין בזה משום דרכי האמורי, כיון שניכר הדבר שמתכוין לרפואה, וכן בכל דבר שעושה וניכר בו שמתכוין לרפואה אף על פי שאין ידוע לנו היאך באה הרפואה על ידי עשיית דבר זה, אבל אם עושה איזה מעשה ואין ניכר בו שהוא משום רפואה אסור משום דרכי האמורי שהזהירה התורה עליהן ולא תלכו בחוקות הגוי וגו'". כלומר, מותר לעשות אפילו רפואה סגולית ובלתי מובנת שנהגו בה הגויים, ובלבד שיהיה ניכר שכוונתו לשם רפואה ולא כדי להידמות לגויים.

[ואמנם בשו"ת זכרון יהודה (גריןולד, ח"א או"ח סי' מח) כתב: "בשאלן לנו טעם לעשותו רק משום חקותיהם בזה עובר מדאורייתא, אבל בשיש לנו איזה טעם אסור

11) וראה שו"ת אמרי יוסר (ח"ב סי' קעח השני) שדן לגבי הקמת חופה בבית הכנסת לפני ארון הקודש, ואסר מפני שכן הוא מנהג הרפורמים: "אשר הרעפארמים כל מעשיהם להתדמות להם [לנכרים] ודבר זה איסור גמור שאסרה לנו תורתנו הקדושה ובחקותיהם לא תלכו".

ובשו"ת דברי מלכאל (ח"ה סי' רלד) כתב בעניין שינוי מקום הבימה לקידמת בית הכנסת ליד ארון הקודש: "דכיון שתפסו המתחדשים, רעפארמער, מנהג זה להדמות למנהגי הנכרים, חלילה לשלומי אמוני ישראל להדמות אליהם כו', ויש בזה דררא דבחוקותיהם לא תלכו".

וראה שו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קסה) שהחמיר עוד יותר, שגם כאשר המטרה בשינוי מיקום הבימה הוא כדי להוסיף מקומות-ישיבה, אסור הדבר מפני מראית העין: "דיש לומר דלכל הפחות אית ביה משום מראית עין, ונהי דכבר כתבתי לעיל דמדברי הרמ"א משמע דאפילו מראית עין אינו, היינו בדברים אחרים, אבל בענין שינוי מקום הבימה שרוב העושים כן עושים רק כדי לדמות, ואם כן אפילו יארע קהלה שעושה כן משום כדי להרויח מקומות בוודאי איכא לחוש למראית עין ואסור".

עוד מצאנו בדברי האחרונים, שכיון שיסוד איסור 'בחוקותיהם' הוא הרצון להידמות לנכרים, במקום שיהודים נאלצו בעל כרחם כמה שנים לנהוג במנהג נכרים, אף שכעת בטלה הגזירה, אין איסור להמשיך לנהוג באותו מנהג, כיון שכעת כבר נוהגים בו ישראל ואין בכך הידמות לנכרים דווקא. כך כתב בשו"ת שאילת צבי (ח"ב סי' ו סעיף כד עמ' לה): "דחוקות הגוי היינו כשבא להתדמות להם אבל במקום שכבר יהודים נוהגים כן בהיתר מפני הגזרות שוב אין הוא מתדמה להגויים אלא ליהודים שנוהגים כן". גם בשו"ת בית שערים (יו"ד ח"ב סי' תכז ד"ה ומ"ש שהיה) כתב שכיון "שהתחילו בהיתר כיון שלא היתה כונתם להתדמות להם רק מחמת אונס שוב אפילו פסק האונס אין בו משום ובחקותיהם לא תלכו כיון שגם עתה אין כונתם להתדמות להם אלא שכבר נהגו ומחזיקים במנהגם" (וראה שו"ת חתם סופר או"ח סוף סי' קנט ד"ה אשר מלא).

וראה שו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' קטו) בענין לבישת בגדי אופנה כמנהג הנכרים, שהאיסור הוא כשלושם כדי להידמות להם "אבל כשלושם מלבוש שלובשים ישראלים ועכו"ם, ואינו רוצה להתדמות להם אלא משום המאדע שלובשים בעונ"ה, אף שאין בזה ממדת חסידות לא מיניה ולא מקצתיה מכל מקום אין בו משום ובחקותיהם אלא הוא ענין של שחץ ככל הענינים של המאדע בלע"ז אבל אין בענין של מאדע דין דבחוקותיהם".

רק מדרבנן". כלומר, אף שמדאורייתא אין איסור לנהוג במנהג נכרים כאשר הדבר נעשה לשם תועלת ידועה ולא כדי להידמות להם, מכל מקום איסור מדרבנן יש בכך.

אולם, מדברי המהר"ם שיק (יו"ד סי' קסה) פשוט שכאשר ניכר שעושה כן מחמת טעם ותועלת אין שום איסור בזה. וכך משמע מהבנת כל הפוסקים האחרונים, שאפילו איסור דרבנן אין כאן].

דוגמא נוספת לאיסור 'ובחוקותיהם' – ענין שטיחת עשבים בבית הכנסת בחג השבועות. אדה"ז כתב (סי' תצד סי"ד-טו) ש"נוהגין לשטוח עשבים" בבית הכנסת בחג השבועות "זכר לשמחת מתן תורה" שהיו שם עשבים סביב ההר (משנה ברורה שם ס"ק י), וכן "להעמיד אילנות" בבית הכנסת "להזכיר שבעצרת נידונין על פירות האילן" (ראה גם ספר מנהגים מהרי"ל, הלכות חג השבועות אות ב). והנה ידוע שהבאת פרחים לאירועים כאות שמחה, הוא מנהג של גויים. ואף על פי כן לא נשלל המנהג לשטוח עשבים בבית הכנסת בחג השבועות. והוא מהטעם האמור, כי אין אנו עושים כן כדי להידמות לגויים, אלא משום התועלת הידועה שיש בכך להוספת כבוד ושמחה.

ועל דרך מה שכתב הריב"ש (סי' קנח) והובא בדרכי משה (יו"ד סי' שצג), שאין איסור "לצאת לבית החיים בקר כל שבעה ימי אבלות", אף ש"לקחו זה המנהג מהישמעאלים", כיון שאין עושים כן כדי להידמות להם אלא "לכבוד המת", וגם הישמעאלים עצמם אינם עושים כן משום "חוקה" אלא משום "חשיבותא" דהמת, ו"אם באנו לומר כן נאסור ההספד מפני שהעובדי כוכבים ג"כ מספידין". והוא הדין כאן, הבאת פרחים לאירוע הוא דבר שתועלתו ידועה בהוספת כבוד ושמחה, לכן אין איסור לעשותו אף שנהגו כן גם הגויים.

ג. שיטת רבותינו נשיאנו

לעיל הבאנו מדברי המהרי"ק שאיסור "ובחוקותיהם לא תלכו" תקף רק בדבר ש"אין בו טעם נגלה", או אפילו יש בו טעם אך יש בו משום "נדנוד פריצת גדר הצניעות והענוה". משמע שהנהגה שיש בה היגיון וטעם, ואין בה היפך הצניעות והענוה, לא שייך בה איסור זה.

אמנם, מדברי הצמח צדק (שו"ת יו"ד סי' צא) נראה שמחמיר קצת יותר בענין זה, דכתב וזה לשונו: "אפשר לומר עוד דשאני סייף שהוא דבר שאירע לפרקים להמית המחויב מיתה וכן לשרוף על המלכים זה יש לקרות חוקה, אבל הלבושים שכל אדם מוכרח להיות מלובש על כל פנים יהיה איך שיהיה, אין שייך לקרותו חוקה, דהא הכרחי הוא, ולא שייך לקרות חוקה רק כגון בלורית וכה"ג שהוא דבר שאין צורך בו ואין בו הכרח עכ"פ, וכן אפילו לשרוף על המלכים אף על פי שיש בו טעם משום חשיבות מכל מקום כיון שאין זה מוכרח שייך לקרותו חוקה כו', אבל הלבושים

הפשוטים שלא סגי בלאו הכי יש לומר אין זה ענין כלל לחוקותיהם, אלא אם כן יש בהן פריצות ככרבלתא".

מדברי הצמח צדק ניתן להסיק שאפילו הנהגה של גויים שיש בה טעם והיגיון ומאידך אין בה צד פריצות (כמו לשרוף על המלכים, שיש בזה טעם של כבוד וחשיבות, ואין בכך פריצות), מכל מקום אם איננה מן הדברים שיש בהם צורך והכרח – שייך בה איסור "ובחוקותיהם לא תלכו" (וראה גם מ"ש עוד הצמח צדק שם סי' ש).

ובהסברת הענין יש לומר, דאף שיש טעם ותועלת בהנהגה זו, מכל מקום כיון שאינה דבר הכרחי, לא ניכר בבירור שכוונתו לשם התועלת ולא בשביל להידמות לגויים.

ונראה שיש ללמוד כן גם מדברי אדמו"ר הזקן בענין מנהג כפרות בערב יום כיפורים (סי' תרה ס"ב) שכתב וזה לשונו: "ובוחרין בתרגולים לבנים על דרך שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, במה דברים אמורים כשהלבנים מזומנים לפניו אז יבחר בהם מבאחרים, אבל אם אינם מזומנים לפניו לא יחזור אחריהם בדוקא, משום שזהו כעין דרכי האמורי שדרכם לחזור אחר תרגולים לבנים להקריבן לעבודה זרה וכתוב ובחוקותיהם לא תלכו".

ולכאורה, לפי פשטות דברי המהרי"ק הנ"ל, תמוה, מדוע ייחשב החיזור אחר תרגולים לבנים כעין דרכי האמורי, והרי יש על כך "טעם נגלה" – משום "שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו". אמנם לדברי הצמח צדק הנ"ל יש ליישב, דאף שיש "טעם" לחיזור זה, מכל מקום כיון שאין בו "צורך" של "הכרח", אין ניכר שכוונתו לשם הטעם והתועלת ולא בכדי להידמות לגויים, ועל כן יש להימנע מכך.

ד. תפילה בגילוי ראש

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ אות יד עמ' סה) דן במי שהתפלל בשוגג בגילוי ראש, והביא את דברי הט"ז דלעיל שבזמננו יש בגילוי הראש משום "ובחוקותיהם לא תלכו", והעלה "שאם כן, תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל כדאיתא גבי התפלל ומצא צואה במקומו בברכות דף כ"ב, ואין לך תועבה גדולה מלהתפלל בגילוי הראש כחוק העכו"ם לתפלותם, דהוא תועבה גם בעצם, דכל ענייני עבודה זרה נקראו תועבה בקראי, וממילא גם החוקים איך לעבדם הוא תועבה, לבד מה שהוא תועבה מצד זבח רשעים תועבה כמו בצואה מצד שחטא".

כלומר, כיון שכל ענין הקשור בעבודה זרה נקרא תועבה, וגם עבירה על איסור 'ובחוקותיהם לא תלכו' יש בה תועבה [ראה רמב"ן דברים יח, ט. ודלא כמו שהקשה בשו"ת דבר משולם, ח"א סי' צא], וההלכה היא שתפילה שיש בה תועבה אינה מקובלת וצריך לחזור ולהתפלל [ראה שו"ע"ר סי' צט ס"א, סי' קפה ס"ה], כמו כן מי

שהתפלל בלא כיסוי ראש צריך לחזור ולהתפלל. אלא שבסוף דבריו נשאר האגרות משה בצריך עיון לדינא, אם אפשר לחדש כן להלכה למעשה¹².

ואמנם, בשו"ת אז נדברו (ח"ג סוף סי' ה) כתב, שאף אם נאמר שאכן יש איסור ממש בהליכה בלא כיסוי ראש (משום 'ובחוקתיהם'), מכל מקום עדיין אין צריך לחזור ולהתפלל, וזה לשונו: "כמשמעות הפוסקים כו', לא מבעיא בשוגג בדודאי תפלתו תפילה, אלא אפילו במזיד [מסופקני אם יתכן זאת במציאות] אין צריך לחזור ולהתפלל, דאין לנו כח לחדש דין שיש בזה משום זבח רשעים תועבה כמו במתפלל במקום שאינו נקי, ואפילו בדין של מקום שאינו נקי אם האיסור הוא רק מדרבנן כגון כנגד מי רגליים קיימא לן דבדיעבד אין צריך לחזור ולהתפלל". על דרך זה כתב הגרש"ז אוירבאך בהליכות שלמה (תפילה, פ"ב דבר הלכה סכ"ז): "דכיון דבעיקר הך מילתא מצינו מדרשים חלוקים מהו חומר האיסור, בדיעבד אינו חוזר".

וכך נקטו למעשה ספרי אחרוני זמננו (ומכמה טעמים): ש"ת יביע אומר (ח"ו, או"ח סי' טו סעיף ו). שו"ת אבני דרך (פרינץ, ח"א סי' א). שו"ת מנחת יהודה (שיטת, ח"א סי' א). ברכת ה' (לוי, פ"ז סמ"ה, עמ' שמד). שו"ת נצח יוסף (בר שלום, ח"א בהסכמה עמ' 7, סי' ג עמ' יט). שו"ת וכתב מרדכי (אלמקיים, ח"א עמ' שסו, בשם הגר"ח קנייבסקי).

ועל פי המבואר לעיל שלשיטת אדמו"ר הזקן אין איסור לעשות פעולה שנהגו בה הנכרים כשמוכח במעשה שאין כוונתו להידמות להם אלא לסיבה אחרת¹³, יש לומר כן גם בנידון דידן, דכיון שהחל להניח תפילין כשכיפה לראשו ובכך הוכיח במעשיו שאין ברצונו להידמות לנכרים ההולכים בגילוי ראש, ורק בשוגג נפלה הכיפה מראשו תוך כדי הנחת התפילין, לא שייך כאן כלל ענין 'ובחוקתיהם' וממילא לא 'תועבה', ועל כן אינו צריך לחזור על קריאת שמע.



12) ולהעיר ממה שכתב האגרות משה בעצמו (חיו"ד ח"ד סי' יא סעיף ג) שהחשש של 'ובחוקותיהם לא תלכו' שכתב הט"ז הוא רק בימיהם שהיה כן חוק, אך היום הולכים כל הנכרים בגילוי ראש ולא מצד 'ובחוקותיהם', ולכן התיר לילך בלא כיפה לצורך עבודה (רק המליץ שילבש כובע וכדו'). ראה שו"ת יבקש תורה, קויפמן, סי' מד.

13) ולהעיר שלדעת הט"ז ואדמו"ר היסוד לאיסור הוא מפני שכל הגויים נוהגים לילך בגילוי ראש, אמנם ראה בשו"ת ואד יעלה (דוד, או"ח ח"א סי' ז עמ' תפ, ב), "שכיום חלק גדול מהגויים אינם עושים כך" וכגון המוסלמים שהולכים בחלק מהזמן בכיסוי ראש, וזה צד היתר נוסף.

לתת אקמול לתינוק לפני ברית מילה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הסתפקתי, האם ראוי לתת אקמול לתינוק לפני הברית מילה, שלא ירגיש כל כך צער במילה, או לא

והגאון הנפלא, המוהל, רבי אהרן הכהן קוליק שליט"א, מח"ס מראה כהן, כתב לי וזה לשונו: כתב בהגהות ר' אליהו גוטמאכער שבת קל ע"א תוס' בד"ה שש, בשם ספר עוללות אפרים סי' תטו, וז"ל, "שכל חולה המתפלל בתפילה עבור הנימול יכוין 'חנני ה' כי אומלל אני' - שאני נימול. וגם יכוין כל אדם על צרותיו בעת בכי הנימול מייסורי המילה, שקול זה עולה בלי מונע מכל קליפה, שיכלל גם תפילתו, על זה נאמר כי שמע ה' קול בכי, כלומר, בכי הילד הנימול, שמע ה' תחינתי, ה' תפילתי יקח, והיא עצה נפלאה". עכ"ל.

הנה כתב בספר כורת הברית סי' רסא בנחל ברית אות ד, כתב, וז"ל, "ומעשה היה בגדול הנימול שרצו הרופאים להשקותו משקה השינה כדי דכשישן לא ירגיש בצער המילה, ולא רצה כדי שיהיה לפום צערא אגרא מצד חסידות. ואמרתי שגם מצד הדין יש קפיידא למולו כשהוא ער דוקא, דמצות צריכות כוונה עיין סי' רסד ס"ק ה, וגם מצד הברכה עיין רסא ס"ק ה, ועיין רסב ס"ק ח (דף מ ע"א ד"ה במלחמות ארי) דע"פ סכנה לא ימולו התינוק כשהוא ישן ואולי יש לחלק מקטן לגדול, או בין שינה טבעית לשינה כזאת", עכ"ל.

ואף אם מרדים רק את האבר עצמו, והנימול נשאר ער ואין את חיסרון הכונה כתב בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קמ אות ג, שענין הסם היה כבר ידוע לחז"ל כדאמרין בב"ק פה ע"א, שאפשר לקטוע ידו בסם שלא ירגיש צער, ומסתמא גם הסם לצנן הבשר היה ידוע, ואעפ"כ לא מצינו בשום מקום שמלו ע"י סם, וכיון שעד עכשיו לא נהגו בזה ולא ראינו זאת מעולם, ועיין ביו"ד סי' רסד ס"ב, בכל מוהלין בצור ובזכוכית ובכל דבר הכורת, ומשמע בסם לא, וכיון דעד עכשיו לא נהגו כן ולא ראינו זאת מעולם נראה דהוי קי"ל לחז"ל דהמילה צריכה להיות ע"י צער דווקא, ולא ראינו בכה"ג הוי ראייה דקי"ל לחז"ל שהמילה צריכה להיות ע"י צער. וכמ"ש בב"ר פ' מז סי' ט, 'נימול אברהם', מל אברהם אין כתיב כאן אלא נימול אברהם וכו', אלא הרגיש ונצטער כדי שיכפיל הקדוש ברוך הוא שכרו. נמצא שתחילת מצות מילה היה דוקא ע"י צער. ולכן ח"ו לחדש חדשות שלא נהגו בהם מעולם. וכ"כ בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ג יו"ד סי' קפח, ועוד ציין דהוא שבחן של ישראל דמקבלי עליהו צער המילה באהבה כמו שדרשו גיטין נז ע"ב, כי עליך הורגנו כל היום, זו המילה. וכן ב"ר פ' נט סי' ח, שים נא

ידך תחת ירכי, אמר ר' ברכיה לפי שנתנה להם בצער לפיכך היא חביבה ואין נשבעין אלא בה. הרי מוכח להדיא דמשום שבאה המילה בצער, חשובה כחפץ קדושה כס"ת ותפילין, להיות נשבע בנקיטת חפץ. ודוק בלשונו של ר' ברכיה שלא אמר לפי שבאה בצער אלא אמר לפי שנתנה בצער, זאת אומרת דכונת המצוה ב"ה בתתו לו מצוה זו, שתהיה בהרגשת צער. ועוד דהרי חזינן כמה חיישו חז"ל לצערא דינוקא, דאיתא בכתובות ח סע"א "רב חביבא איקלע לבי מהולא בריך שהשמחה במעונו. ולית הלכתא כוותיה, משום דטרידי דאית ליה צערא לינוקא. הרי דסילקו שהשמחה במעונו משום צערא דינוקא, והרי כל רז לא אניס להו לחז"ל, ובדאי היו יכולים להמציא סם וכיו"ב לבטל הצער, כ"ש אי הוי ביה ח"ו חשש סכנה.

וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר ח"כ סי' עג, דאין להתיר מריחת משחה של חומר מרדים ע"ג האבר לפני הברית, פרט למקרים מיוחדים, כגון, מי שמתו אחיו מחמת מילה כמש"כ בשו"ת ארץ צבי (פראמער) סי' נו, שיש למוהל ע"י סם דוקא. וכגון אם המסכמת למול את בנה בתנאי שהרופא ישתמש באמצעות סם כמש"כ בשו"ת מערכי לב סי' נג (וציין ששו"ת שרידי אש ח"ג סי' צו, לא ראה את השורות האחרונות של הבעל מערכי לב).

וכ"כ בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' מ אות ב, בתחילת תשובות הביא את דברי הרה"ג ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל שלמעשה נזהרים מלשנות מן המנהג אפילו בדבר שאין בה עדיפות עצם המצוה, וע"כ אין עושין תרדמה לתינוק שלא יצטער התינוק, והוא מפני שאין רוצים לעשות שום שינוי במצוה גדולה זו אף שלכאורה ליכא שום חשש, בדליכא הכרח. ואולם כתב האגרו"מ, "אבל ידע נא כתר"ה שמה שאין עושין תרדמה לתינוק הוא משום שלא כלל סמי התרדמה לתינוקות, ואף לא לגדולים. אך לגדולים נותנים סמי תרדמה מפני רצונם, שעדיפא להו עשיית התרדמה מהצער הגדול שיהיה לו לחתוך בשרו בלא תרדמה. אבל לקטנים עושים כפי היותר עדיף להם לבריאותם. ואף כשיש צורך לקטן כזה, דצריכים לעשות איזה ניתוח שיש לחוש שיבכה בקול גדול שיטריד בזה את הרופא שיוכל להתעלם ע"ז במלאכתו בעשיית הניתוח, צריכין ליתן סמי תרדמה. אבל בלא זה אין נותנין סמי תרדמה, שאין זה דבר טוב לרפואת האדם. ולכן אין נותנים סמי תרדמה לעשיית מילה דקטן. ולא מצד שיש איזה חששות בדין לקיום המצוה, ואף לא לסודות המצוה, כשלא ידעין משום תקלה ומשום חשש. דעיקר דבר המצוה ואף הסודות ידועים לחכמי הדור".

וכ"כ בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' תקצ, וציין שבספר חמדת ישראל לבעל ה"כלי חמדה" על המצוות, מוכיח שגם במילת קטן מקיים הקטן מצות מילה, וע"כ אין להתיר הרדמה כללית אפילו במילת קטן שהוא מתעסק ממש, וכשיש צורך לכך ימול בהרדמה מקומית. ומ"מ בגר גם בהרדמה מקומית נהגו להקל לכל היותר בהרדמה חלקית שעדיין יש לו צער מילה, דהרי ביבמות מז ע"ב, אמרין בגר דמלין

אותו תחלה דאי פריש נפרוש, ופירש הרמב"ן (מובא בט"ז יו"ד סימן רסח סק"ד) שכיון שהמילה קשה מלין תחלה דאי פריש יפרוש, ע"ש, והרי לחז"ל היה ידוע העצה למול ע"י סם שלא ירגיש צער המילה וכמבואר בב"ק דף פ"ה ע"א וברש"י ד"ה בין שכתב וז"ל, "ידו המוכתבת למלך לקוצצה בסם שאין שם צער כלל", ע"ש. ולכן ראוי לקבל גר רק כשמקבל עליו צער מילה, ומ"מ בשעת הדחק נראה פשוט שבדיעבד אפילו בלי צער מילה, אפילו בגדול הוא מהול. ובח"ב סי' תקי, הוסיף לבאר, שאף שבהרדמה מקומית אין לו צער גדול, ועכ"פ רחוק מצער שבמילה רגילה, ואולי בגירות צריך צער שאי פריש נפרוש, ואחד מנסיונות יהדותו היא המילה אם מוכן להצטער, ויש לומר שלכן קבעה תורה מילה לפני טבילה, כדי שיוכיח לפני יהדותו שמוכן לחיי צער, אבל כיון שאין הצער תנאי לגירות, והראיה שבמהול מטיפין ממנו דם ברית שהיא שריטה מעט בציפורן אין צער ממש, (וע"ע בראב"ד פ"ב דמחוסרי כפרה ה"ד) ואעפ"כ נעשה גר, ועוד שבאשה סגי בטבילה להכנס ליהדות, וכיון שאין זה מתנאי גירות ואין יסוד בש"ס לחייב שיהא צריך צער מדינא, [ואף שאמרו ביבמות מז: דמלין קודם הטבילה דאי פריש נפרוש, יש לפרש שיש לחשוש לכתחילה שיסרב מלמול, אבל אין חיוב למול תחלה כדי לבדוק אם מוכן לצער קשה בשביל יהדות], נראה להקל בהרדמה מקומית ויכוין באותה שעה שיעשה גר בכך, אך נכון שלא יהא בלי צער כלל אלא בהרדמה מקומית שיש עדיין צער רק שאינו ככאב המילה ממש, וכן נהגו שמלין בהרדמה מקומית שעדיין יש בה צער.

ונלענ"ד להוכיח דכמו שציינו לעיל שחז"ל ידעו בחכמתם להשתמש בסמי רפואה כדי לשמש כחומר הרדמה, ולא השתמשו בזה, ויתכן משום שבתינוק קטן (ולא גדול) יש צורך שיהיה המילה בצער שע"י מתרפא הרך הנולד טפי כמש"כ בחובת הלבבות שער הבחינה פ"ה, "כי הילד יש לו תועלת בה, כפי מה שאמרו חכמי הרופאים, כי במוחי הילדים ליחה, כשהיא נשארת על ענינה, מחדשת עליהם חדושים רעים, והבכי מתוך הליחה היא ממוחיהם וינצלו מרעת מאורעיה". ובודאי שיש לצמצם בצער שלא לצורך.

ואולם בשו"ת יביע אומר ח"ה יו"ד סי' כב, כתב, דאף שבמצות יבום אם נעשתה כשהיה ישן לא קנה כמ"ש השו"ע באה"ע סי' קסו ס"ח, מ"מ במילה גם שנערכת בעודו ישן קיים המצוה, משום שביבום מעשה המצוה מוטלת על היבם, בשונה ממילה שמעשה המצוה תלויה באחרים, ועיי"ש מש"כ דאין חיסרון בשליחות בהיותו ישן, וגם אין חיסרון מצד מצות צריכות כונה. ומה שהוכיח בעל אמרי יושר אין דבריו מחוורים כלל, שהיכן מצא שיש חיוב להצטער במילה, ואם הראשונים סברו וקבלו משום חביבות המצוה, וכמו שעשה אברהם אבינו, מהיכא תיתי לומר שהבא לעשות טצדקי למנוע ממנו צער המילה שנוכל לעכב בידו, וכל כה"ג על המחמיר להביא ראיה ברורה, והאמת יורה דרכו שאין הצער מעכב במילה, שכל שמעשה המילה נעשה

כהלכה, מה לנו ולצערנו של זה, וע"כ שפיר דמי למול איש גדול (שלא נימול מאיזה סיבה בילדותו), ע"י סם הרדמה, וכן גר הבא להתגייר מותר למולו ע"י סם הרדמה.

ולעניין עצם השאלה בעניין נטילת אקמול לפני הברית שמעתי מפי מוהל מוסמך שאין לקחת אקמול, ולא שאר חומרי משככי כאבים. שאף שגורמים לרוגע ע"י טשטושם, אך גורמים מאידך להמרצת מחזור הדם, אשר יכול להוות סכנה בעת הדימום, וע"כ אין לנוטלם לפני הברית, ולאחר הברית אין סכנה בלקיחתן. (עכ"ל).



מצוה הבאה בעבירה בלולב הגזול

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ ביישיבה

בשו"ע אדה"ז סתרמ"ט דיני לולב הגזול ומצוה הבאה בעבירה כתב בס"ז "וכל זה כשמכר או נתן במתנה גמורה אבל אם השאילה לאחר (או נתנה לו במתנה על מנת להחזיר אע"פ שכבר נתייאשו הבעלים אין השואל יוצא בה ידי חובתו ביום הראשון שהרי אינה קנויה לו ע"י יאוש ושינוי רשות ואין זה שינוי רשות (הגולן) כיון שהוא מחויב להחזירה להגולן אבל בשאר הימים יוצא בה ידי חובתו ואין כאן מצוה הבאה בעבירה כיון שכבר נתייאשו הבעלים קודם שהשאילה לו נמצא שאין על השואל שום עון אשר חטא.

והנה דברי אדה"ז צריכים ביאור וכדיבואר להלן.

פי' אדה"ז בדברי המחבר סתרמ"ט

אמנם מריש אמינא דדברי אדה"ז הוא פי' חדש בדברי המחבר בריש סתרמ"ט שנתקשו בו הנו"כ. דו"ל המחבר "כל ד' המינים פסולים בגזול וגנוב בין לפני יאוש בין לאחר יאוש אבל אם גזל וקנאו בלא סיוע המצוה כגון גזל לולב ושיפהו כשר דקנייה בשינוי מעשה ומיהו לא יברך עליו ויש מי שאומר דלא נפסל גנוב וגזול אלא לגנוב ולגזול עצמו אבל לאחרים כשר בשאר הימים חוץ מיום ראשון".

והקושי בדברי היש מי שאומר מבואר דברישי הסעיף כתב דאיירי הן לפני יאוש והן לאחר יאוש, והשתא צ"ע במה איירי הכא, דממ"נ, אי איירי לפני יאוש הרי כיון שגם לאחרים ליכא קנין ומשתמש בה באיסור הרי הוי מצוה הבאה בעבירה, ואי איירי לאחר יאוש הרי קונה ביאוש ושינוי רשות וצ"ל כשר גם ביום הראשון?

ובמג"א (סק"ג) מפרש דצ"ל דאיירי דוקא לפני יאוש ולכן ביום הראשון פסול דלא

הוי שלו, ומ"מ בשאר הימים כשר לאחרים דרך בהגזלן עצמו הוי מצוה הבאה בעבירה משא"כ לאחרים ליכא מצוה הבאה בעבירה, ומביא מדברי רש"י בסוכה ל"ב דמשמע דמצוה הבאה בעבירה הוא רק בהגזלן עצמו ולא באחרים.

ופירושו חידוש גדול, שהרי לפני יאוש דליכא קנין כלל והוי עדיין בחזקת הגזול הרי גם לאחרים אסור להשתמש בה משום זה, ומסברא ה' צ"ל מצוה הבאה בעבירה. ובמג"א עצמו הוכיח מהגמ' סוכה שם דלפני יאוש הוי מצהב"ע גם לאחרים. ועייג"כ בהגהות רע"א דהקשה דגם רש"י שהביא המג"א דליכא מצהב"ע לאחרים איירי בלאחר יאוש, והכא לפני יאוש איירינן.

ובפמ"ג (א"א סק"ג) מפרש עפמ"ש הלבוש דהמחבר (בה"ש מי שאומר") מייירי בקניא לגמרי ביאוש ושינוי רשות, ואיירי בדבריו לגבי הברכה, דהגזלן עצמו לא יברך דמנאץ, אבל אחרים ככה"ג יכולין לברך בשאר הימים אבל לא ביום הראשון, דהגם דקנאו והוי שלכם מ"מ ביום הראשון אסרו חז"ל לברך דאין קטיגור נעשה סניגור, דהתורה צותה שיהא שלכם והוא קנאו בגזילה ע"י יאוש ושינוי מעשה.

אמנם מסיים הפמ"ג, דמשמע בל' המחבר דאיירי לענין כשרות ופסול הד' מינים ולא לענין הברכה.

וע"ז הוא שמחדש אדה"ז פי' חדש בדברי המחבר, די"ל דאיירי לאחר יאוש, ומ"ש המחבר "אבל לאחרים" אין כוונתו שמכרו או נתנו במתנה לאחרים, אלא איירי בהשאלו לאחרים או נתנו לו מתנה ע"מ להחזיר, דבזה יש לחלק בין יום הראשון ושאר הימים.

צריך ביאור בדברי אדה"ז

והנה צ"ע בדברי אדה"ז בשתיים: א. לגבי מ"ש דביום הראשון אינו יוצא דליכא יאוש ושינוי רשות ד"אין זה שינוי רשות כיון שהוא מחויב להחזירה להגזלן", ולכא' הלא קיי"ל דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, וא"כ מדוע לא הוי זה שינוי רשות?

ויתירה מזו, דבהל' גזילה סי"א כתב אדה"ז דהטעם שנקנה ביאוש ושינוי רשות הוא משום דבא לרשותו בהיתר, והיינו דעיקר הקנין הוא היאוש, רק שאינו נקנה כיון שבא לרשותו באיסור, וא"כ לכא' ה"ה בשואל ומתנה ע"מ להחזיר בא לרשותו בהיתר.

ב. ולגבי מ"ש דבשאר הימים אין כאן מצוה הבאה בעבירה כיון שכבר נתייאשו הבעלים וכו', הלא כיון שלא ה' שינוי רשות הקונה, הרי שלא כדין משתמש בה כיון שיש לבעלים לתבוע שלהם (כמ"ש אדה"ז לעיל ס"ד) ומדוע לא הוי זה מצהב"ע, וע"ד מ"ש לעיל בס"ו בלוקח מן הגזלן כשלא נתייאשו הבעלים?

והגם שיש לחלק בין שינוי רשות בלי יאוש בעלים ליאוש בלי שינוי רשות בעלים

(ועי' להלן), דאחר יאוש דאבודה מהבעלים משתמש בה בהיתר כמציאה, אבל סו"ס הרי גם בגזלן עצמו ולפני יאוש אין איסור בעצם ההשתמשות בהחפץ הגזול רק מחזיק בה שלא כדין כיון שיש לבעלים לתבוע שלהם, כמובן מל' אדה"ז שם (והאיסור מדרבנן להנות מחפץ הגזול המבואר בשו"ע אדה"ז הל' גזילה ס"י וי"א אינו שייך לנדו"ד כלל), וא"כ ה"ה אי לא נקנה ע"י שינוי הרשות יש להבעלים לתבוע שלהם ומשתמש בה שלא כדין.

וגם ול' אדה"ז "אין על השואל שום עון אשר חטא", אינו מובן מה כוונתו בדיוק לשון זה?

והנה לגבי זה דלא חשיב שאלה ומתנה ע"מ להחזיר לשינוי רשות לקנות בגזילה הגם דבמתנה ע"מ להחזיר הוי שלו ממש, י"ל פשוט דלענין לקנות בגזילה, כיון דגדר הקנין הוא לענין לפוטרו מלהחזיר החפץ הגזול עצמה לבעליו וצריך להחזיר רק הדמים, לא חשיב מתנה ע"מ להחזיר שינוי רשות לענין זה, שהרי סו"ס גם מצד שינוי רשות זה עדיין החפץ הוא בעין להתחייב להחזירה להנגזל שהרי צריך להחזירה להגזלן וממילא שהגזלן צריך להחזירה לבעליו. וזהו כוונת אדה"ז במ"ש "כיון שהוא מחויב להחזירה להגזלן", דאין הכוונה לבאר בזה דמשום הכי ליכא שינוי רשות כלל אלא מגדיר בזה השינוי רשות הנצרך לקנין גזילה כנ"ל.

ואולי י"ל יתירה מזו דמה שהוסיף אדה"ז בסוגריים "ואין זה שינוי רשות (הגזלן)", דמה רצה לבאר בתיבת "גזלן"? ואפ"ל דמבאר בזה, דאדה"נ דכלפי המקבל המתנה (ע"מ להחזיר) הוי זה מתנה גמורה ושינוי רשות, אבל כלפי "הגזלן" לא חשיב שינוי רשות כיון דסו"ס התנאי מחייבו להחזירו לנגזל, וקנין שינוי רשות בגזילה צ"ל באופן שלא יהי' החפץ בעין אצל הגזלן.

(והגם דעיקר הקנין הוא היאוש, וקונה ע"י היאוש כשבא לרשותו בהיתר, צ"ל דבנדו"ד חשיב החפץ בעין ברשות הגזלן ולא הוי בגדר בא לרשותו של שואל או מקבל מעמ"ל. ועוד י"ל בזה, וכבר האריכו ראשונים ואחרונים בגדר הצירוף דיאוש ושינוי רשות לקנות ואכמ"ל.)

אמנם עדיין צ"ב מה שהוקשה לעיל דלכאור' בשאר הימים לא הוי זה מצוה הבאה בעבירה.

דברי אדה"ז בס"ד וס"ו

ונראה לומר בזה בהקדים מ"ש אדה"ז לעיל ס"ד "אבל הגזול והגנוב אף בשאר הימים פסול אע"פ שכבר נתיאשו הבעלים לפי שהוא מצוה הבאה בעבירה כלומר כשהוא מקיים את המצוה הוא מקיים אותה באיסור גזל שהרי אם באו הבעלים לתבוע שלהם חייב להחזיר להם הגזילה בעיניה ואינו יכול לפטור את עצמו בדמים ונמצא

שהגזילה אינה קנויה לו כלל ועדיין היא של הנגזל ושלא כדין משתמש בה".

וצ"ב באריכות לשון אדה"ז כשמבאר מה דהוי זה עבירה של גזילה, מדוע לא כתב בקיצור דמשתמש בחפץ הגזול בשביל המצוה, ותו לא מידי?

ועי' להלן בס"ו לגבי הלוקח מן הגזול דכתב "אבל אם עדיין לא נתייאשו הבעלים ממנה אין הלוקח יוצא בה ידי חובתו אף בשאר הימים לפי שהיא מצוה הבאה בעבירה שהרי שלא כדין משתמש בה הלוקח כיון שעדיין היא בחזקת הנגזל שהרי עדיין לא נתייאש ממנה".

ולכא' לשון זה (בקיצור) "שעדיין היא בחזקת הנגזל" הול"ל לעיל בס"ד בהגזול עצמו וכשכבר נתייאשו הבעלים, שהרי קיי"ל דיאוש לחוד אינו קונה, וא"כ עדיין היא בחזקת הנגזל ושלא כדין משתמש בה.

ומשמע מזה דרך בס"ד דאירי בלא נתייאשו הבעלים "עדיין היא בחזקת הנגזל", משא"כ בס"ו דאירי בנתייאשו הבעלים. ולכא' נמצא עפ"ז דב' טעמים הם לזה דהוי מצהב"ע.

אבל מ"מ עדיין צ"ב באריכות ההסבר בס"ד ולא הסתפק במ"ש בסיום הסעיף ד"שלא כדין משתמש בה".

ביאור המח' אי הוי מצהב"ע באחרים

והנה בדעת רש"י למד המג"א הנ"ל דלאחרים לעולם לא הוי מצהב"ע לא שנה לפני יאוש ולא שנה לאחר יאוש. ולכא' הרי לפני יאוש שלא קנאו כלל ואסור גם לאחרים להשתמש בה מדוע לא יהא מצוה הבאה בעבירה?

ונראה בביאור הדבר, דהנה מצוה הבאה בעבירה ילפינן בסוכה ל,א ממ"ש והבאתם גזול ואת הפסח גזול דומיא דפסח, וממ"ש שונא גזל בעולה (וכבר דנו בארוכה אי ילפינן מכאן דמצוה הבאה בעבירה הוא מדאורייתא או רק מדרבנן, עי' בארוכה בשדי חמד בערכו אות ג), דמובן מזה דלא הוי זה מצהב"ע אלא אי איכא גדר איסור כגזילה (או איסור אחר כיו"ב) בשעת קיום המצוה, ולא די בזה דעושה איזה איסור (ואפי' איסור דאורייתא) בשעת קיום המצוה למהוי מצהב"ע.

וגם לפי מה שדנו באחרונים בארוכה אי אמרינן מצוה הבאה בעבירה בעבירה דרבנן (עי' בארוכה בשדי חמד שם אות ז ובשו"ת תורת חסד סל"א), ודעת רש"י בפסחים לה,ב לגבי מצה בדמאי דלא חזי משום מצוה בעבירה, י"ל דזה רק באיסור דרבנן דעיקר שם האיסור דאורייתא (בדוגמת מה דילפינן בגזל) שייך ב'. ובזה יש ליישב קושיית התורת חסד מסוכה כב,ב ביושב בסוכה בראש אילן דעובר איסור דרבנן ויוצא בדיעבד, דשאני איסור דרבנן דטבל וכיו"ב דשם האיסור טבל עלה משא"כ בהגזירה דרבנן שלא לעלות באילן (בתו"ח שם מחלק באו"א עיי"ש). ויש לתרץ בזה הרבה מהסתירות

שהביא בזה השד"ח ואכמ"ל.

ועפ"ז באחרים שקנו מגזלן, גם אי לא נתייאשו הבעלים ושלא כדין משתמש בה, הרי מכיון דהוא לא זה שעשה מעשה גזילה בחפץ זו, לא נחשב זה שמחזיק בחפץ הגזול כאיסור מחמת הגזילה, דזה שייך רק בהגזלן עצמו, דחשיבא זה שמשתמש בה כהמשך למעשה הגזילה שעשה (ועי' בארוכה בלקו"ש ח"ז קדושים א דהוי גזילה פעולה נמשכת), משא"כ באחרים שלא עשו מעשה גזילה אה"נ דשלא כדין משתמש בהחפץ הגזול אבל אינו בא בהמשך למעשה הגזילה.

וזהו דס"ל לרש"י דבאחרים ליכא כלל מצהב"ע ואפי' לפני יאוש, דרק בהגזלן עצמו הוי ההשתמשות בשעת קיום המצוה המושך להגזילה.

ועפ"ז צ"ל דהחולקים על רש"י דגם באחרים איכא מצהב"ע (וכמסקנת המג"א שם), הוא משום דס"ל דההשתמשות גם באחרים שייכא להגזילה והוי בכלל מצוה הבאה בעבירה.

וי"ל דזהו ביאור אריכות לשון אדה"ז בענין זה. דאסברה לן למאי דקיי"ל דגם באחרים איכא משום מצוה הבאה בעבירה, דכמו דשייכא ההשתמשות בחפץ הגזול להגזילה בהגזלן עצמו כן הוא גם בהשתמשות בהגזילה אצל אחרים. דהשייכות דהשתמשות ללאו הגזילה הוא כל' אדה"ז "שהרי אם באו הבעלים לתבוע שלהם חייב להחזיר להם הגזילה בעיניה ואינו יכול לפטור את עצמו בדמים ונמצא שהגזילה אינה קנויה לו כלל ועדיין היא של הנגזל", והיינו דמצד זה שהבעלים יכולים כל רגע לתבוע שלהם ולכן שלא כדין משתמש בהחפץ, נחשב ההשתמשות כגזילת הבעלים מתביעתם ובעלות שלהם בהחפץ.

ומצד הסברה זו מובן דזה שייך גם באחרים שמשתמשים בה שלא כדין כיון שיש להבעלים לתבוע שלהם גם מלוקח שמשתמש בה. אלא דבאחרים שייך זה רק בלא נתייאשו הבעלים, דאחר הייאוש הרי נקנה ללוקח בייאוש ושינוי רשות. והיינו דחד טעמא שייך הן בהגזלן עצמו והן באחרים, אבל בגזלן הוא גם אחר יאוש ובאחרים רק לפני יאוש.

ועפ"ז מובן החילוק בין מ"ש אדה"ז בס"ד למ"ש בס"ו דהנה הגם דקיי"ל דיאוש אינו קונה מ"מ ע"י יאוש הבעלים לבד יוצא החפץ מחזקת הבעלים אפי' אי עדיין אינו קנויה להגזלן (וכמבואר ענין זה מתוך דברי הראשונים ואחרונים בב"ק בפרק מרובה והגזול בהסוגיא דקנין יאוש בגזילה, וכמ"ש לעיל בקיצור דעיקר גורם הקנין הוא היאוש ואכמ"ל).

ולכן בס"ד דאירי אחר יאוש, זה שיש לבעלים לתבוע שלהם אינו מצד זה שעדיין הוא בחזקת הנגזל אלא מצד זה "שהגזילה אינה קנויה לו (להגזלן) כלל ועדיין היא של

הנגזל", דהכא מובן דגם אחר יאוש אית לי' להנגזל תביעה על האי גזלן שגזל ממנו.

משא"כ בס"ו דאירי בלוקח לפני יאוש, צריך להוסיף דמה שיש לבעלים לתבוע שלהם הוא כיון "שעדיין היא בחזקת הנגזל", דלולי זה דעדיין הוי חפץ הגזול בחזקת הנגזל, הרי אין על הנגזל שום תביעה מהלוקח עצמו שלא גזל ממנו כלום, ורק משום שהחפץ הוא בחזקת הנגזל יש לבעלים לתבוע שלהם.

ומובן עפ"ז דאין כאן ענין וטעם חדש מדוע הוא מצהב"ע בנוסף למ"ש בס"ד, אלא הסבר חדש רק בזה שיש לבעלים לתבוע שלהם.

ביאור דברי אדה"ז בס"ז

ועפ"ז יובן ביאור דברי אדה"ז בס"ז "ואין כאן מצוה הבאה בעבירה כיון שכבר נתיאשו הבעלים קודם שהשאלה לו נמצא שאין על השואל שום עון אשר חטא". די"ל דכוונתו דאה"נ דבשואל ומתנה ע"מ להחזיר עדיין אינה קנויה לו, אבל אין עליהם תביעת הבעלים כלל. וזהו כוונת הלשון "אין על השואל שום עון אשר חטא" היינו דהגם דודאי אית להבעלים תביעה על שלהם כיון שעדיין שלו הוא, אבל על האי שואל או מקבל מעמ"ל אין לו כלום, וממילא דאין ההשתמשות שלהם שלא כדין.

וההסבר מובן ע"פ הנ"ל, דזה שיש לבעלים לתבוע שלהם הוא או מהגזלן עצמו מצד שהגזילה אינה קנויה לו (כמ"ש בס"ד) או גם מהלוקח מצד זה שהחפץ עדיין בחזקת הנגזל (כמ"ש בס"ו). אם כן, בשואל או מתנה עמ"ל לאחר יאוש לא שייך תביעת הבעלים מהם מחמת טעמים אלו, שכיון שהם לא גזלו כלום ליכא עליהם תביעה כלל אי לא שהחפץ הוי עדיין בחזקת הנגזל קודם יאוש, אבל אחר יאוש הבעלים אין לנגזל תביעה על החפץ.

ויתירה מזו י"ל דהנה נת"ל שהטעם שאינו קנויה להם הוא מכיון שכלפי הגזלן אין זה שינוי רשות, (אבל כלפי השואל ומקבל המתנה הי' צ"ל קנין ושינוי רשות דנקנה להם עד הזמן שחייבים להחזירה להגזלן), א"כ י"ל דזה רק כלפי הגזלן אבל הנגזל אין לו עליהם תביעה על הגזילה, שהרי מכיון שחייבין להחזירה רק להגזלן (ושוב יתחייב הגזלן להחזירה להנגזל) וכלפי הנגזל אין בהקנין תנאי המחייבים להחזירה לו, לכן אין להבעלים זכות תביעה מהם כלום שלא באמצעות הגזלן.

אמנם כ"ז מצד תביעת הבעלים עליהם לחייבם להחזירה לו, אין עליהם שום תביעה מצד עון הגזל אשר חטא, אבל מצד חיובם להחזירה להגזלן שאין כאן שינוי רשות להיות קנויה להם אין יוצאין בה ביום הראשון.

או י"ל באו"א קצת, דגם אם נאמר דכיון דסו"ס חייבין להחזירה להגזלן ועל הגזלן יש תביעת הבעלים את שלהם, אפשר להבעלים לתבוע שלהם גם מהשואל או מקבל המתנה עמ"ל, הרי נת"ל דמצהב"ע הוא רק בעבירת גזל, א"כ בנדו"ד דמצדם ליכא

עבירת גזל כלל, לא איכפת לן זה שהנגזל יכול לבא ולתבוע את שלו. ולאופן זה י"ל לשון אדה"ז דאין על השואל שום עון אשר חטא", היינו שהגם שיש לנגזל תביעה על שלו אבל אין על השואל שום עון גזילה בהמצוה ולכן יוצאין בה ידי חובתן בשאר הימים.



גזירת כלי ראשון שאין יד סולדת בו בשיטת אדה"ז

הרב לוי לברטוב

'כולל מנחם' שע"י מוזכירות כ"ק אדמו"ר

שנינו במשנתנו (שבת מב, סע"א) האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין, לא יתן לתוכן תבלין, אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי.

היינו שאסור לבשל תבלין בכלי ראשון ומותר בכלי שני. ובפשטות נקטינן (וכן הוא להלכה) שמדובר בחום שהיד סולדת בו, שגם עכשיו הם "מרותחין"; אבל אם אינו חם כ"כ שהיד סולדת בו אין שייך לאסור בישול אפילו בכלי ראשון.

אבל בירושלמי על משנה זו (לפי פירוש המהרש"ל ואחרים) איתא שחכמים עשו הרחק שאסור לבשל בכל כלי ראשון, אפילו אין היד סולדת בו (לפי דעת רבי יונה שם).

ועפ"ז כתב המהרש"ל: (ים של שלמה חולין פ"ח סע"א) מסתפינא להקל בכ"ר שעומד על האש כל זמן שהוא חם אפי' אין היד סולדת בו ראוי לאסור כדאיתא בירושלמי דעשו הרחקה לכלי ראשון.

ודעתו הובא במג"א. וקאי על מ"ש בשו"ע: כלי ראשון (פי' הכלי שמשתמש בו על האש) אפי' לאחר שהעבירוהו מעל האש מבשל כל זמן שהיד סולדת בו לפיכך אסור ליתן לתוכו תבלין.

ובמג"א (סקכ"ח): ונ"ל דאם אין היס"ב שרי...מיהו בירושלמי איתא דעשו הרחקה לכ"ר אפי' אין היס"ב וכ"כ בתשב"ץ ועבי"ד רס"י צ"ד בט"ז בשם רש"ל.

וכן מובא בשו"ע אדה"ז (סי' שי"ח סי"ז) כלי ראשון אפילו לאחר שהעבירוהו מעל האור מבשל כל זמן שהיד סולדת בו לפיכך אסור ליתן לתוכו תבלין וטוב למנוע מלתת תבלין בכלי ראשון אפילו אין היד סולדת בו כדי לעשות הרחקה וסייג לדבר.

והיינו שאף שאנחנו לא פוסקים כדעה זו של המרש"ל בפירוש הירושלמי, טוב

לחוש לדבריו.

בפשטות, מקור דין זה של אדה"ז הוא מהמג"א. ומשמעות המג"א הוא שההרחקה הוא שלא לשים שום דבר בכלי ראשון שאין היד סולדת בו - ותבלין המה דוגמא בעלמא. (וזה שאומר דין זה בנוגע לתבלין הוא משום שזהו המקום שמדובר בדיני כלי ראשון וכלי שני בגוש.) וכן מוכח גם ממקורותיו של המג"א:

התשב"ץ מביא ענין זה לגבי השאלה להחם דבר מאכל (פשטיד"א), שאינו דוקא תבלין.

הרש"ל הביא הרחקה זו בנוגע לכללות דיני כלי ראשון וכלי שני (בכללות דיני כלי ראשון וכלי שני באיסור והיתר וכו').

וכן הט"ז בסי' צ"ד מביא דברי המהרש"ל בנוגע לדיני בשר וחלב.

אבל לא זהו משמעות לשון אדה"ז. מלשונו משמע שגזירה זו הוא רק בנוגע לתבלין, שהרי משנה בלשונו: בהתחלת ההלכה כותב באופן כללי - כלי ראשון...מבשל, [ונותן דוגמא -] לפיכך אסור ליתן לתוכו תבלין. אבל בנוגע לגזירת אין יד סולדת בו כותב באופן מאוד ספציפי: טוב למנוע מלתת תבלין בכלי ראשון. ולפום ריהטא משמע שזהו רק בנוגע לתבלין. ולא הו' ל' לאדה"ז לסתום אלא לפרש, ובפרט שאינו מפרש טעם ומקור הדבר, ואין שום רמז שהוא עניין שנוגע לכל דבר. ובמיוחד שהמג"א באמת מפרש הענין יותר.

והנה מצינו גם כמה ראשונים שפירשו במשנה כעין דברי הירושלמי. דבריטב"א (חדשים) כותב וז"ל: האילפס והקדרה שהעבירם מרותחים מעל גבי האור לא יתן לתוכן תבלין. פירוש מפני שכל כלי ראשון שמבשל ומשמ' דמילתא פסיקתא היא דקתני לא יתן אפי' כשאין היד סולדת בהו גזירה משום שהיד סולדת בהם כיון דמרותחים העבירם מעל גבי האור. וראה גם תו"י (מ, ב) דפעמים החמירו בכלי ראשון אף שאין היד סולדת בו.

הרי מבואר שהריטב"א סובר שמזה שמשנתנו לא התיר אין יד סולדת בו בפירוש, משמע שמחמיר בכל מקרה.

ואולי י"ל שאדה"ז באמת סובר שגזירה זו הוא דוקא בנוגע לתבלין. היינו שתבלין אינו דוגמא בעלמא מדבר שמתבשל בכלי ראשון - אלא גזירה זו הוא דוקא בנוגע לתבלין, וכלשון התו"י, פעמים החמירו בכלי ראשון שאין היד סולדת. (אף שלא מצאתי שום פוסק שיבאר ככה, ראה במה שצויין באנציקלופדיה תלמודית ערך כלי ראשון, כלי שני; ובשולחן ערוך המבואר מהדורת כנישתא דבי רב. אבל יש להעיר שבאנציקלופדיה כנראה הרגישו בזה, שהרי לאחר שהביאו סברת המהרש"ל שאסור לבשל בכלי ראשון שאין היד סולדת, כתבו בסתם שיש שפסקו שטוב למנוע מלתת

תבלין בכלי ראשון—בלי לפרש אם זהו פסק כללי על כל הענין. וכנראה שרצו להסתייג מליכנס בזה.)

(ואף שהירושלמי מביא גזירה זו גם בנוגע לדיני מעשרות—ראה לקמן בסוף ההערה.)

אבל מהו הסברא לגזור בתבלין יותר מבשאר דברים? (דלכאורה ההיפך הוא הנכון: לפי דעת התוס' (בתירוצ' א'), והכי פסקינן, אסור לבשל סתם דברים אפי' בכלי שני משום דמחזי כמבשל, ורק תבלין מותר דלא מחזי כמבשל. ולכאורה עפ"ז יש לגזור במאכלים אחרים יותר מתבלין, ולא להיפך?!). ובפרט שהמהרש"ל (והמג"א), מקור דין זה, לא חילקו בהא.

וי"ל בכמה אופנים:

1. אדה"ז הולך לפי השיטה שחכמים גזרו שלא לבשל גם בכלי שני משום מחזי כמבשל, דהכי נקטינן.

דמקור דין זה הוא מהמשנה (לט,א): ...כל שלא בא בחמין בערב שבת, מדיחין אותו בחמין בשבת [והיינו בעירוי מכלי שני, שהרי עירוי מכלי ראשון מבשל לפי דיעה זו]. והקשו בתוס', "מאי איריא מדיחין אפילו שורין נמי"? ומבארים שחכמים גזרו לבשל שום דבר אפילו בכלי שני, "דהואיל דהמים חמין מיחזי כמבשל. ואע"ג דתנן לקמן (שבת דף מב:) אבל נותן לתוך הקערה או לתוך התמחוי היינו דוקא תבלין שהן עשויין למתק את הקדירה ולא מיחזי כמבשל."

וא"כ יוצא, שבנוגע לשאר דברים, אין לנו עסק בהם בבית יהודי בשבת - מלבד ע"י עירוי, וגם זה מכלי שני (ובפרט לפי הדיעות שאסור לבשל גם בכלי שלישי ואילך, כל שהיד סולדת בו). משא"כ תבלין, משתמשים בהם בשבת—בכלי שני. (ותא חזי, שקשה למצוא דברים חיים - דברים שאינם מבושלים - שמשתמשים בהם בשבת, מלבד תבלין). ולכן בנוגע לשאר דברים לא נצרכו חכמים לגזור, שהרי בין כך לא משתמשים בהם, משא"כ בתבלין שמשתמשים בהם בכלי שני, עשו הרחק וסייג לדבר. (בסגנון אחר: בשאר דברים כבר עשו חכמים הרחק וסייג - שאסרו בכלי שני. ולכן רק בתבלין יש לעשות סייג, בנוגע לכלי ראשון שאין יד סולדת).

והמשנה יוצא כפתור ופרח:

כל שלא בא בחמין מלפני השבת, מדיחין אותו בחמין בשבת - אבל אסור לשרות (היינו לבשל) בחמין בשום אופן.

ואח"כ המשנה ממשיכה בדין מיוחד בנוגע לתבלין - קולא וחומרא:

האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין, לא יתן לתוכן תבלין [אסור להשים תבלין

בכל כלי ראשון, אפילו כשאין יד סולדת בו - ודוקא תבלין אסור], אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי [ותבלין דוקא מותר להשים בכלי שני]. רבי יהודה אומר, לכל הוא נותן [גם בכלי ראשון] חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר.

2. גם י"ל באופן אחר קצת, שאפילו לפי הדיעות שאין גזירת מחזי כמבשל, ומותר לבשל סתם דבר בכלי שני, יש להחמיר בתבלין יותר. ובהקדם: למה לכו"ע לא גזרין אתבלין משום מחזי כמבשל? משום שעניינם הוא למתק הגדירה. (ובפשטות הכוונה בזה הוא שהפעולה של עירוי תבלין בקדירה אינו נראה כפעולה של בישול אלא כפעולה של המתקת קדירה.) ולכן אולי י"ל שראו חכמים צורך לגזור בתבלין יותר משאר דברים, מפני שאפשר בקל לטעות שאין בזה בעיא של בישול (ובפרט שרגילים יותר להשתמש בהם בשבת). אבל צ"ע אם יש מקור לסברא זו, בשגם שנוגע להשקלא וטריא מה נחשב בגדר תבלין, ואכ"מ.

3. אולי יש לבאר, שהואיל ויצא מפי המשנה לאסור תבלין דוקא, בלי היתר מפורש, טוב לחשוש לגזירה דהירושלמי עכ"פ בנוגע לתבלין.

ב. וי"ל שאדה"ז לומד את זה בדברי הירושלמי עצמה, שהוא מקור ענין זה במהרש"ל ומג"א, וכדלהלן.

(ואף שאינו מוכרח שאדה"ז ילמו שיטתו בירושלמי, שהרי אפשר לומר שלומד שיטתו מהתוס' ישנים וכו' או באופן אחר, כמובן שיש העדפה שילמוד מהירושלמי, ובפרט שמשתמש בלשונו: "הרחקה (וסייג)").

דהנה בדעת המג"א גופא, הקשו האחרונים: לכאורה הוא מוסיף על דעת המהרש"ל, שהרי לפי המהרש"ל גזרין רק בנוגע לכלי ראשון שהוא עדיין על האש, וכלשונו שם, "מסתפינא להקל בכ"ר שעומד על האש כל זמן שהוא חם אפי' אין היד סולדת בו ראוי לאסור כדאיתא בירושלמי דעשו הרחקה לכלי ראשון". אבל המג"א אומר באופן סתמי "כלי ראשון אפי' אין היד סולדת בו", היינו שכל כלי ראשון אסור. (ומדברי התשב"ץ אין הכרע לכאורה, שהרי מביא דין זה לגבי חימום על האש - על גבי תנור, אבל אין הכרע אי סובר שהגזירה הוא רק על האש אי לא.)

והנה יש שפירשו (פמ"ג א"ר ועוד) שזהו אכן כוונת המג"א, שמדובר בכלי ראשון שעל האש. אבל בשו"ע אדה"ז מפורש שמדובר בכל כלי ראשון (וכן פירשו במח"ש ועוד). וטעמא בעי ביסוד החילוק ביניהם (וכבר עמדו ע"ז באחרונים, וחלקם יובאו לקמן).

ג. בכדי להבין את זה, צריכים לעיין בהירושלמי עצמו. (בכל הבא לקמן בביאור הירושלמי ראה פר"ח סי' ס"ח, פרמ"ג סוף סי' ס"ח, צ"צ חידושים על משנתינו.)

וז"ל הירושלמי:

הכל מודין בכלי שני שהוא מותר. מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני? א"ר יוסי כאן הید שולטת. וכאן אין הید שולטת. א"ר יונה כאן וכאן אין הید שולטת אלא עשו הרחק לכלי ראשון ולא עשו הרחק לכל שני. אמר רבי מנא ההן פינכא דאורזא מסייע ליה לאבא. ההן פינכא דגריסא מסייע ליה לאבא. דאת מפני ליה מן אתר לאתר ועד כדון הוא רותח.

יש כמה אופנים בהבנת הירושלמי, אבל נתמקד על פירושו לפי מהלך המהרש"ל שבו אנחנו דנים, ולפי ביאור האחרונים. (ולהעיר שלא מצאתי מי שירחיב היריעה בביאור הירושלמי לפי המהרשלמי, ולכן מצאתי לנכון לבאר קצת).

הירושלמי הולך על מחלוקת רבי יהודה ורבנן במשנתו:

אילפס והקדרה שהעבירן מרותחין [היינו כלי ראשון], לא יתן לתוכן תבלין, אבל נותן הוא לתוך הקערה או לתוך התמחוי [שהם כלי שני]. רבי יהודה אומר, לכל הוא נותן [גם בכלי ראשון] חוץ מדבר שיש בו חומץ וציר.

וע"ז שואל בירושלמי, מהו יסוד החילוק בין כלי ראשון לכלי שני, שבוה אסור להניח תבלין ובוה מותר? רבי יוסי: כלי ראשון מן הסתם חם ויד סולדת בו, וכלי שני מן הסתם אינו חם ואין יד סולדת בו.

רבי יונה: החילוק במשנתו הוא כשאין יד סולדת (שולטת) בהם: כלי ראשון אפילו שאין יד סולדת בו אסור לבשל בו מדרבנן, מפני הרחקה. וכלי שני שאין יד סולדת בו מותר לבשל בו ולא עשו הרחקה.

זהו מקור המהרש"ל שהרחקה עשו בכלי ראשון אף שאין הید סולדת בו.

ד. אבל יש לעיין: מהו שיטת רבי יונה (ורבי יוסי) עצמו בנוגע לכלי ראשון שהיד סולדת בו? האם סובר שכלי ראשון עצמו הוא מדאורייתא, והגזירה מדרבנן הוא רק על כלי ראשון שאין הید סולדת בו? או שסובר שגם כלי ראשון עצמו הוא מדרבנן, וגזרינן גם אם אין הید סולדת בו.

דבר זה תלוי בהבנת בבא אחרת בירושלמי:

מהו ליתן תבלין מלמטה ולערוות עליהן מלמעלה? ר' יונה אמר אסור ועירוי ככלי ראשון הוא. חיילה דר' יונה מן הדא. אחד שבישל בו אחד שעירה לתוכו רותח. א"ר יוסי תמן כלי חרס בולע תבלין אינן מתבשלין. התיב רבי יוסי בי רבי בון והתני אף בכלי נחושת כן. אית לך למימר כלי נחושת בולע. מהו לערוות מן הקילוח. א"ר חנניה בריה דר' הלל מחלוקת רבי יונה ורק יוסי. רבי יצחק בר גופתא בעא קומי רבי מנא עשה כן בשבת חייב משום מבשל. עשה כן בבשר וחלב חייב משום מבשל. א"ל כי דמר ר' זעירא ואי זהו חלוט ברור כל שהאור מהלך תחתיו.

מהסיום בירושלמי מוכח שרבי מנא סובר שכלי ראשון עצמו אסור רק מדרבנן. אבל יש שני אופנים כללים בהבנת שיטות רבי יוסי ברבי יונה:

שיטת הר"ת ורשב"א וסעיייתם: רבי יונה סובר שעירוי מבשל מן התורה, ורבי יוסי סובר שאינו מבשל כלל ומותר.

שיטת הרמב"ן וסעיייתו: רבי יונה סובר שעירוי מבשל מדרבנן, ורבי יוסי סובר שמוותר.

הראשונים האלו עצמם נוקטים מהלכים אחרים בכללות הבנת מחלוקת רבי יונה ורבי יוסי, דלא כהמהרש"ל. אבל בשיטת המהרש"ל עצמו אפשר ללמוד כשני האופנים:

לפי המהלך שכלי ראשון מדרבנן.

אם ננקוט כשיטת הרמב"ן, שרבי יונה סובר שכלי ראשון אינו מבשל מדאורייתא, ואפילו לדעתו הוא רק רק גזירה מדרבנן – הבנת הסוגיית יצא כך:

מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני??
 רבי יוסי: כלי ראשון מן הסתם יד סולדת בו ולכן גזרינן שלא לבשל בו, וכלי שני מן הסתם אין יד סולדת בו ולכן לא גזרינן.
 רבי יונה: זה שמשנתנו מחלקת בין כלי ראשון לכלי שני הוא כשאין יד סולדת בהם: כלי ראשון אסור לבשל בו מדרבנן – אפילו אין יד סולדת בו – מפני הרחקה. וכלי שני שאין יד סולדת בו לא עשו הרחקה.

אנחנו רואים שהמגיני אברהם נקט כדרך זו במהרש"ל, ועפ"ז מבאר למה המהרש"ל סובר שהגזירה הוא רק בכלי ראשון שהוא עדיין על האש: אם כלי ראשון שהיד סולדת בו עצמו הוי גזירה, למה נגזור גם באין יד סולדת בו?! והוא גזירה רחוקה לכאורה. ולכן סובר שהגזירה הוא באמת בנוגע לכלי ראשון שהוא עדיין על האש, ובזה שפיר יש לעשות הרחקה. (ובזה מבאר גם למה המג"א (ואדה"ז) אכן משנה מהמהרש"ל וסובר שהגזירה הוא גם כשאינו על האש: לפי הירושלמי, שכלי ראשון עצמו הוא מדרבנן, גזרו רבנן רק בכלי ראשון שהוא על האש. אבל מזה לומד המג"א לדידן, דס"ל שכלי ראשון מבשל אף שהוסר מעל האש כל זמן שהיד סולדת בו, שראוי לעשות הרחקה בכל כלי ראשון שאין היד סולדת בו, אף שהוסר מעל האש. ומוסיף שבזה הרווחנו, שאפי' כשיטות הש"ך ט"ז וכו' שמפרשים הירושלמי דלא כהמהרש"ל, מ"מ שפיר יש ללמוד מהירושלמי שיש לגזור על מה שמבשל מדאורייתא.

ואולי יש לבאר באופן אחר קצת, שגם המג"א לומד דעתו מהירושלמי, ותלוי איך לומדים גדר כלי ראשון שהוסר מעל האש, ראה בהערה).

לפי המהלך שכלי ראשון מדאורייתא:

אם אנחנו לומדים שרבי יונה סובר שאפילו עירוי מכלי ראשון מבשל מדאורייתא, בהכרח שסובר שכלי ראשון מבשל מדאורייתא. ועפ"ז הבנת דבריו כך הוא, וכמו ש(מבואר בפמ"ג בביאור שיטת) שו"ת בית יעקב:

הגמרא שואלת: מה בין כלי ראשון מה בין כלי שני? מהו יסוד החילוק בין כלי ראשון לכלי שני, שבוזה אסור להניח תבלין ובוזה מותר? רבי יוסי: כלי ראשון מן הסתם יד סולדת בו ומבשל מדאורייתא, וכלי שני מן הסתם אינו חם ואין יד סולדת בו. רבי יונה: כלי ראשון וכלי שני מן הסתם אינם מחולקים במידת חומם - וכשיד סולדת בהם, גם כלי ראשון וגם כלי שני מבשלים מדאורייתא. וזה שמשנתנו מחלקת בין כלי ראשון לכלי שני הוא כשאין יד סולדת (שולטת) בהם: כלי ראשון אפילו שאין יד סולדת בו אסור לבשל בו מדרבנן, מפני הרחקה. וכלי שני שאין יד סולדת בו מותר לבשל בו ולא עשו הרחקה.

ועפ"ז יוצא שאין סברא לחלק בין כלי ראשון על האש, ובין שאינו על האש: שהרי כל כלי ראשון שהיד סולדת בו מבשל, ויש לגזור באין יד סולדת בו אטו יד סולדת בו. (ואכן הפמ"ג מעיר כך על המהרש"ל: ולפי גירסתו בירושלמי בכ"ר אפילו אינו עומד אצל האש עשו הרחקה).

ה. בשו"ע פוסקים כשיטת ר"ת, שרבי יונה סובר שעירוי מבשל מדאורייתא, והכי נקטינן להלכה.

ויש לעיין, האם לפי דעת ר"ת וסעייתו עצמם אפשר ללמוד כמהלך המהרש"ל בהבנת הירושלמי, ששיטת רבי יונה הוא שעשו הרחק באין יד סולדת בו? או שהם לומדים בדרך אחרת?

בודאי שאינם לומדים שהמחלוקת הוא בגזירה דרבנן, כשיטת הרמב"ן, כפשוט.

אבל לכאורה גם א"א לומר שסוברים כביאור הבית יעקב: הרי ר"ת מביא שיטת רבי יונה - שעירוי מבשל מדאורייתא - להלכה. אבל אם ילמוד כ(שיטת הבית יעקב ב)מהלך המהרש"ל, שלרבי יונה גם כלי שני שיד סולדת בו מבשל מדאורייתא, איך אפשר ללמוד מממנו שעירוי מבשל?! הרי לדידן כלי שני אינו מבשל כלל, והשאלה הוא רק בנוגע לעירוי, וא"כ אין להביא ראיה משיטת רבי יונה, שסובר שאפילו כלי שני מבשל? (ובסגנון אחר: אם יסבור כשיטת רבי יונה שעירוי מבשל, יצטרך לסבור כמותו גם בדין כלי שני.)

ובפשטות אפשר לומר שאכן ר"ת לומד שמחלוקת רבי יוסי ורבי יונה בכלי ראשון וכלי שני הוא בענין אחר לגמרי - בדיני הפשר דכלי ראשון וכלי שני, וכביאור הצ"צ בשיטת הרשב"א, שיטת הפמ"ג עצמו, הגר"א ועוד.

אבל עפ"ז לכאורה אין מקום כ"כ לחשוש לחומרת הירושלמי - שהרי אנחנו לומדים את כל הסוגיא אחרת - וכהערת המגיני אברהם.

אבל, כמו שהבאנו לעיל, אנחנו מוצאים בהריטב"א (חדשים) שמצד אחד לומד את הירושלמי כשיטת ר"ת שעירוי מבשל מדאורייתא (אף שאינו פוסק כמותו להלכה), אבל מצד השני לומד את המשנה כשיטת המהרש"ל, וז"ל: האילפס והקדרה שהעבירם מרותחים מעל גבי האור לא יתן לתוכן תבליים. פירוש מפני שכל כלי ראשון שמבשל ומשם דמילתא פסיקתא היא דקתני לא יתן אפי' כשאין היד סולדת בהו גזירה משום שהיד סולדת בהם כיון דמרותחים העבירם מעל גבי האור.

וי"ל שגם בירושלמי אפשר ללמוד שמצד אחד סובר כשיטת ר"ת (שכלי ראשון מבשל ולא כלי שני) ומצד השני עשו הרחק בכלי ראשון ולא בכלי שני. ועפ"ז רבי יוסי ורבי יונה חלוקים בשניים:

ביסוד החילוק בין כלי ראשון וכלי שני, דלרבי יוסי הוא משום שכאן היד סולדת וכאן אין היד שולטת (סולדת). ורבי יונה סובר שכאן וכאן אין היד סולדת - אלא שחלוקים מצד עצם דינם.

לרבי יוסי לא זהו החידוש דמשנתינו דתבלין: החידוש דמשנתינו הוא באין היד סולדת, משום שעשו הרחק בכלי ראשון ולא בכלי שני.

והפירוש יהי' כך:

מה	בין	כלי	ראשון	מה	בין	כלי	שני?
----	-----	-----	-------	----	-----	-----	------

רבי יוסי: כלי ראשון מן הסתם יד סולדת בו ומבשל מדאורייתא, וכלי שני מן הסתם אין יד סולדת בו ואינו מבשל.
 רבי יונה: כלי ראשון וכלי שני מן הסתם אינם מחולקים במידת חומם - ולא זהו יסוד החילוק ביניהם. ואף שאה"נ שהם חלוקים בעצם דינם - שכלי ראשון מבשל כשיד סולדת בו, וכלי שני אינו מבשל גם כשיד סולדת בהם -

לפי האמת, לא זהו החידוש דמשנתינו: כאן וכאן אין היד (שולטת) סולדת בו - וחכמים אסרו כל כלי ראשון אף שאין היד שולטת (סולדת) בו, מפני הרחקה - וכלי שני מותר. (ואף שפירוש זה דוחק קצת - כל הפירושים שבהירושלמי יש להם דוחק מסויימת, כמו שייראה להמעין.)

שיטת רבי יונה הוא הוא שיטת הריטב"א: מילתא פסיקתא היא, שאסור ליתן תבלין בתוך כלי ראשון.

ולכן אף שכלי ראשון וכלי שני גם מחולקים בעצם דינם - שכלי ראשון מבשל ולא כלי שני - לא זהו כל חידוש משנתינו.

ועפ"ז יוצא חלק מאוד: המג"א ואדה"ז פוסקים כר"ת שעירוי מבשל, אבל כלי שני אינו מבשל. ובפשטות נקטינן שר"ת לומד פירוש אחר בדברי הירושלמי (עיין בצ"צ חידושים על משנתינו), שמחלוקת רבי יוסי ורבי יונה הוא בנוגע להפשר – אבל יש מקום עכ"פ לחשוש לפירוש השני בהירושלמי, שאסור גם באין היד סולדת.

ואולי אפשר לומר שגם הירושלמי סובר שגזרינן רק בנוגע לתבלין. וזהו יסוד חומרת המג"א ואדה"ז על דברי המהרש"ל – שגזרינן בכל כלי ראשון, אפילו אם אינו על האש – אבל (אולי) לפי אדה"ז, רק בנוגע לתבלין.

(ואף שעפ"ז יש להקשות: הרי מצינו מחלוקת זו דרבי יוסי ורבי יונה בירושלמי מעשרות פ"א ה"ד, ושם א"א ללמוד שמדובר רק בנוגע לשבת?

אין זו קושיא, שהרי יש כמה דיעות שמפרשים שהמחלוקת ביניהם הוא בנוגע לגזירת הפשר בשבת במקום שהיד סולדת, שגם זה אינו שייך למעשר, וזהו הדיעה שנקט הפמ"ג כעיקר. וגם לפי דעתם יוקשה קושיא זו—וכמו שיפרשו הם, נפרש לפי אופן זו. תירוץ א' למשל למשל במהר"א פולדא על ירושלמי מעשרות שם: "כל הסוגיא הזאת לא שייכי הכא אלא בפרק כירה".

ועוד יש להעיר בזה, שהרי מצינו שלפי כמה דיעות עכ"פ, א"א ללמוד שני הגמרות דמעשרות ושבת באופן שווה, ואכ"מ.)

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכל זה.



פשוטו של מקרא

בענין סכנה מבעל בחירה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בפר' וישב (לז, כא) וישמע ראובן ויצילהו מידם ויאמר לא נכנו נפש...השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר...למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו.

והקושיא מפורסם בזה, דאיך חשב להצילו מידם, והרי דרשו רז"ל על "והבור ריק אין בו מים" "אבל נחשים ועקרבים יש בו", וקי"ל (יבמות קכא, א) דנפל לחפורה שיש בה נחשים ועקרבים מעידין על אשתו? וכבר הק' כן ברא"ם וכ' "אבל ממה שאמר (פסוק כד) "והבור רק אין בו מים" דמשמע אבל נחשים ועקרבים יש בו, כדלקמן, ותניא בפרק בתרא דיבמות (יבמות קכא א): "נפל לבור אריות אין מעידין עליו שמת, לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו שמת"...לא קשיא, דאיכא למימר שלא ידעו שיש בו נחשים, לא ראובן ולא אחיו...". והיינו דברא"ם תי' שלא ידעו שיש בה נחשים ועקרבים, וכ"כ ברמב"ן, שלא ראו אותם, וכ"כ בריטב"א וכן בריטב"א בחידושים לשבת שם, ועוד, וכן תי' במפרשים (הג"ל ובעוד מפרשים) באופנים שונים.

אבל באוה"ח (עה"פ ויצילהו מידם) כ' "פי' לפי שהאדם בעל בחירה ורצון ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה משא"כ חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו ויצילהו מידם פי' מיד הבחירה". וכ"כ באלשיך "ובזה יתכן חשש ראובן פן יעשה כן ויוכל כי הוא בעל בחירה, על כן הקדים ואמר ויד אל תשלחו בו, כלומר אחרי כן, כי טוב להניחו בבחירת נחשים בעלי בחירה מבחירת בני אדם כאשר יבא בס"ד" ובהמשך דבריו "וזהו אומרו השליכו אותו אל הבור הזה המיוחד, שמים אין בו אבל נחשים יש בו וכל חפצו היה למען הציל אותו מידם כלומר מידם שהם בעלי בחירה ולא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות, מה שאין כן בהיות בעלי חיים כי מוראו וחתיתו תפול עליהם, כי צדיק וישר הוא, וצלם אלהים שלם בפניו ולא ירעו ולא ישחיתו אותו", וכן בעוד מפרשים.

וכבר תי' כן בזהר עה"פ "רבי יצחק אמר אי נחשין ועקרבין הוו ביה אמאי כתיב בראובן למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו וכי לא חייש ראובן להאי דהא אינון נחשין ועקרבין ינוקון ליה ואיך אמר להשיבו אל אביו וכתוב למען הציל אותו, אלא חמא ראובן דנוקא אשתכח בידיהו דאחוי בגין דידע כמה שנאין ליה ורעותא דלהון לקטלא ליה אמר ראובן טב למנפל ליה לגו גובא דנחשין ועקרבין ולא יתמסר בידי דשנאוי דלא מרחמי עליה מכאן אמרו יפיל ב"נ גרמיה לאשא או לגובא דנחשין

ועקרבין ולא יתמסר בידא דשנאוי (דזעירין אינן דיכלי [דף קפה עמוד ב] לאשתזבא ובגין כך אמר למען הציל אותו מידם) בגין דהכא אתר דנחשים ועקרבין אי איהו צדיקא קודשא בריך הוא ירחיש ליה ניסא ולזמנין דזכו דאבהן מסייעין ליה לב"נ וישתזב מנייהו אבל כיון דיתמסר בידא דשנאוי זעירין אינן דיכלין לאשתזבא ובגין כך אמר למען הציל אותו מידם, מידם דייקא ולא כתיב למען הציל אותו" וכו'.

ויש להעיר מגמ' ברכות (לג, א): תנו רבנן מעשה במקום אחד שהיה ערוד והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא, אמר להם הראו לי את חורו, הראוהו את חורו נתן עקבו על פי החור יצא ונשכו ומת אותו ערוד, נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש, אמר להם ראו בני אין ערוד ממית אלא החטא ממית באותה שעה אמרו אי לו לאדם שפגע בו ערוד ואוי לו לערוד שפגע בו רבי חנינא בן דוסא, ע"כ. ועד"ז אפ"ל שהי' ראובן בטוח בצדקתו של יוסף שלא יארע לו שום תקלה מנחשים ועקרבין¹.

(ויש להעיר מהסיפור ברשימות אודות ר' שמואל מונקעס קודם שנאסר אדה"ז (ברשימת היוםנ' ע' קנ"א), אלא דשם י"ל דהוא משום דמדובר בעכו"ם שאין להם אמיתית הענין דבחירה).

וצ"ב, איך מתאים כ"ז עם המבואר בתניא (אגה"ק סכ"ה) במה דכל הכועס כאילו עע"ז "והטעם מובן ליודעי בינה לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה כי אילו היה מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא היה בכעס כלל ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או מזיק ממנו ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום" (ועי' בלקו"ש ח"ז שיחה ב' לפר' ויקרא בסופו), והרי שם מדובר גם בבעל בחירה, ומדגיש דהוא אפי' ב"ן אדם שהוא בעל בחירה", ואעפ"כ פשיטא דאם לא הי' נגזר לא הי' נעשה לו כלום, ודלא ככל הנ"ל? ומובן שאין לתרץ דמצד שבעל בחירה עומד נגדו, שנגד בעל בחירה צריך יותר נס, חשיב עי"ז שהוא נמצא בסכנה גדולה יותר, וכיון שהשטן מקטרג בשעת הסכנה א"כ אפשר שע"ז ישתנה הגזירה, דסוכ"ס אם נשתנה המצב ו(עי"ז) הגזירה עליו ע"י חבירו, וא"כ עי"ז הוא שהגיע לו איזה רעה, למה לא יכעס על חבירו, ומהו ההכרח שבשעת הכעס נסתלקה האמונה, והדק"ל?

וראיתי בשו"ת משנה שכיר או"ח סי' שכ"ג שהביא הזהר באו"א, וז"ל שם "אך

1) ולפ"ז צ"ל דמה שאמר כן להאחים (אף שלגביהם לא הי' שייך חשבון זה, כי הם לא החזיקו אותו כצדיק כ"א כמחוייב מיתה, וא"כ מה מועיל השלכתו לבור של נחשים ועקרבין), היינו משום שאמר להם ש"אל תשפכו דם" בידים, דאף ש – לפי דעתם – ימות בבור, מ"מ לא חשבו זה מעשה של שפיכת דם בידים, והוא עפמ"ש התוס' (ב"ק נו, א סד"ה אילימא) דכפתו והביאו במקום נחשים פטור דהארס מעצמו מקיא ואינה עדיין בעולם.

באמת הזהר הק' (ח"א קפה, א) עמד ג"כ על קושיא זו ומתרץ דראובן סמך עצמו דהקב"ה יעשה לו נס דינצל מנחשים ועקרבים, ואי דא"כ למה יעץ ראובן להשליכהו הבורה ולסמוך על נס, יותר ה' להיות בשב ואל תעשה וישאר ביד אחיו ויעשה לו ה' בשב ואל תעשה נס, וע"ז קאמר הזהר דבידי אדם שהמה בעלי בחירה יצטרך נס יותר גדול מלהציל מחיות שאין להם בחירה עיין שם, [מובא בהגהות מראה כהן במס' שבת (שם)] "(וע"ש מה שפלפל עפ"ז בביאור הקשר לסוגיית חנוכה).

אך לכ' בזהר לא משמע כן דהא הקושיא על מ"ש "למען הציל אותו מידם" וכן עמ"ש "להביאו אל אביו", וע"ז מתרץ דע"י שמטילו בבור של נחשים כו' עי"ז שפיר מצילו, וכדלעיל. (ובמראה כהן (לשבת שם) רק העתיק דברי הזהר וכ' ע"ז "לפי שהאדם הוא בעל בחירה ואין רצון ה' לבטל את בחירת האדם בכל זמן כנודע ולכן קשה לפני המקום לעשות נס לצדיק ג"כ בזה ובגין כך אמר למען הציל אותו מידם מידם דוקא ע"ש ובוזה נסתלק קושיית הרא"ם ז"ל שהובא במהרש"א בחי' אגדות בפ"ק דחגיגה שהקשה ג"כ בזה דאיך נתכוין ראובן להצילו והלא קי"ל בסוף יבמות דנפל לבור מלאה נחשים מעידין עליו כו' ע"ש ולדברי הזהר ק"ה הנ"ל א"ש", ולכ' נראה יותר דפי' הזהר כפשוטם, וכן פי' דברי הזהר ביערות דבש (ח"א דרוש ג' ועוד) ובכמה מפרשים),

איברא דבוזהר שם כ' תי' אחר, שאם יהרגוהו אחיו יצינעו את גופו (בכדי שלא יוודע מעשיהם), וא"כ לא יוכל להביא גם את גופו אל אביו, ואם ימות בבור הרי הנחשים לא יאכלו בשר אדם, ויוכל להשיבו אל אביו, ועי"ז יהי' קצת נחמה, ע"ש דזהו חסידותו של ראובן כו' (וזהו תי' עמ"ש להשיבו אל אביו), אבל לכ' ברור שם דזהו תי' בפנ"ע (ולכ' זהו תי' בעיקר על הפסוק "להשיבו אל אביו" אבל לא עה"פ "להצילו"), והתי' הראשון הוא כמשנ"ת לעיל, דמחלק בין בעלי בחירה לנחשים (וכן הביא בזהר מתוק מדבש בשם הרמ"ק והרח"ו שפי' כן), והדק"ל? [וכמדומני ברור שבשיחות שמענו כמ"פ בדברי הרבי שהתייחס לחילוק זה בין בעלי בחירה שהוא סכנה יותר מאינם בעלי בחירה].

והנה בגמ' כתובות (ל, א) איתא "וצינים פחים בידי שמים נינהו והתניא הכל בידי שמים חוץ מצינים פחים שנאמר צינים פחים בדרך עיקש שומר נפשו ירחק מהם. וברש"י שם (ד"ה חוץ) "שפעמים שבאים בפשיעה", ועי' בתד"ה הכל שחולק, והנה לא מיבעיא לתוס' דבוודאי ילה"ק מכל המיתות דיכול להביא על עצמו אף אם לא נגזר עליו מלמעלה, אלא גם לרש"י צ"ע לכ' מצינים ופחים, דמבואר דיכול להביא על עצמו אפי' אם לא נגזר מלמעלה, ואיך מתאים עם המבואר באגה"ק הנ"ל דלא שייך שיבא עליו שום רעה אם לא נגזר עליו מלמעלה? אבל י"ל בפשטות דיש חילוק בין האדם בנוגע לעצמו לאדם אחר, דהאדם בנוגע לעצמו שפיר יש לו בחירה חפשית, ויכול להמית א"ע וכמ"ש בתוס' (ולרש"י הוא כן עכ"פ בנוגע לצינים ופחים), ומ"מ בנוגע

לאדם אחר לא שייך לומר שכח הבחירה שיש לו לעצמו יהי' סבה שיהי' לו שליטה בנוגע לאדם אחר היפך מה שנגזר עליו (ולפי המבואר בלקו"ש ח"ה פר' לך הרי גם הבחירה שיש לו להאדם בנוגע לעצמו (בנוגע לענינים של תומ"צ, כמו בענינינו) הרי זה רק מה שהוא ע"פ השגחה עליונה וע"פ רצונו ית', ועי' בד"ה דבר אל כל עדת בני"קדושים תהיו בסה"מ מלוקט ח"ה, ואכמ"ל).. ועי' בקובצה"ע בביאורי אגדות ע"ד הפשט מ"ש בזה.

ולכ' התי' אפשר לבאר בפשטות, דהחילוק הוא בין קודם שנעשה ללאחרי שנעשה, דכמו דיש חיוב להציל את חבריו מסכנה, והוא חיוב מה"ת דלא תעמוד על דם ריעך, אף דלכ' יש מקום לומר דלמה יש חיוב להצילו הרי אם לא נגזר עליו מלמעלה לא יארע לו כלום, ואם ח"ו נגזר עליו הרי לא יועיל ההצלה (ובפרט שהרי בכלל הסכנות המדוברים בהך קרא הוא סכנת חי' רעה (כמובא בפרש"י עה"פ מגמ'), דזה הוי ודאי בידי שמים כמבואר בגמ' כתובות הנ"ל), הנה פשוט דזה אינו נכון, דקודם המעשה אם יכול להציל אין מקום לחשבון זה [ובפשטות, הרי יתכן דזה גופא הגזירה מלמעלה שהוא יהי' המצייל אותו, ואם בוחר בבחירתו בחפשית שלא הצילו, אז נענש על רוע בחירתו (אף שהרבה שלוחים למקום)]. ומ"מ אם לפועל חבריו לא ניצל, אז אמרינן דע"כ כן נגזר עליו מלמעלה.

א"כ עד"ז י"ל בנידו"ד, דכיון דהסכנה יותר מבעלי בחירה ממי שאינם בעלי בחירה (דע"י בעלי בחירה צריך נס יותר), הנה יש חיוב להצילו מסכנת בעלי בחירה לסכנת נחשים ועקרבים וזה חשיב הצלה, כיון שמקטין הסכנה (או שאי"צ כ"כ נס), ומ"מ בשניהם אם ינצל או לא ינצל תלוי רק במה שנגזר מלמעלה. ועצ"ע.

עוד יתכן ליישב דבאמת הוא כמשנת"ל, דע"י שבעל בחירה רוצה להרגו או להזיקו, עי"ז נחשב שהוא נמצא במקום סכנה, וכיון שהשטן מקטרג כו', הרי אפשר שעיי"ז ישתנה הגזר דין, ומה ששאלנו ע"ז לעיל דא"כ למה לא יכעס על חבריו, אפ"ל דכיון דסוכ"ס הרעה שבאה לו הוא מצד הגזירה מלמעלה שהוא במשפט, והוא רק על מה שמגיע לו (דאף בשעה שהשטן מקטרג, הרי הקטרוג הוא על המעשים שלו, והשופט כל הארץ יעשה רק במשפט), א"כ אין שום מקום לכעס על חבריו על מה שהוא הי' סבה להקטרוג, דהרי הגזירה הוא מהקב"ה, והכעס על גרם הקטרוג (שהוא כמו סבה צדדית) הוא הוכחה על חיסרון האמונה. ועצ"ע [ולאופן זה צ"ל דבצדיק גמור ממש אין חילוק בין בעלי בחירה לחיות רעות, ואין לו מה לפחד כלל אפי' מבעלי בחירה (דאין מה לקטרג עליו כלל), וא"כ צע"ק מיוסף? ואפשר שראובן חשש שאפשר יש מקום קצת (עכ"פ בדקות) לטענות השבטים עליו]².

(2) הערת המערכת: ראה אגרות קודש ח"ט (ע' ריד) (נדפס בלקו"ש חלק ל' ע' 297) וח"ג ע' 838 בענין

כתנת פסים

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

עה"פ³ "וישראל אהב את יוסף . . ועשה לו כתנת פסים" פירש"י⁴ "לשון כלי מילת⁵ כמו כרפס ותכלת⁶ וכמו כתנת הפסים דתמר ואמנון⁷. ומדרש אגדה⁸ על שם צרותיו שנמכר לפוטיפר ולסוחרים ולישמעאלים ולמדינים.

ומובן הצורך של רש"י לפרש תיבת פסים, כי מלה זו נאמרה כאן פעם ראשונה בתורה ואין פירושה ידוע, ולכן רש"י פירש אותה והביא לזה דוגמאות.

אבל צ"ל מה חסר בפירוש של "פסים" לפי פשוטו, שלכן רש"י הביא פירוש נוסף ממדרש אגדה. וגם אם נמצא קושי שבא לתרץ, למה בחר רש"י להביא דוקא בפירוש זה מבין כל חמשת הפירושים שנאמרו במד"ר ל"פסים".

וי"ל הביאור בזה: לרש"י הוקשה לפי פירוש זה שכתנת פסים כאן היא כמו כתנת הפסים דתמר ואמנון, שהרי מפורש שם בפסוק⁹ "כי כן תלבשנה בנות המלך", ואיך יתכן שיעקב יעשה ליוסף בגד כזה שהוא מלבוש של נשים.

ולכן הוסיף רש"י פירוש אחר ממדרש אגדה, שלפי זה אין הכוונה לכתנת כמו של תמר ואמנון אלא מין כתונת אחרת, ונקראת בכתוב בשם "פסים" ע"ש צרותיו.

ורש"י בחר דוקא פירוש זה מכל שאר הפירושים, כי לפירושים האחרים כתונת הפסים היא אכן כמו דתמר ואמנון, אלא שאומרים טעמים שונים למה נקראת פסים. אבל לפי פירוש זה שנקראת פסים ע"ש צרותיו, אין הכתנת פסים כמו של תמר ואמנון אלא מין כתנת אחרת שהיא מלבוש גברים דוקא.

אבל כיון שמצינו כתנת פסים בתנ"ך צריך רש"י לפרש לפי פשוטו שהכוונה בכתנת פסים כאן היא כמו כתנת פסים בכל מקום. ודקשיא לך איך עשה לו כתונת

(3) וישב לו, ג.

(4) ד"ה פסים.

(5) שבת י.

(6) אסתר א, ו.

(7) שמואל ב יג, יח.

(8) ב"ר פ"ד, ח.

(9) שמואל שם.

שהיא בגד נשים, אולי י"ל שעשה אותו באופן שונה שלא יהי' דומה ממש לשמלת נשים.



השתחית בני השפחות לעשו

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

עה"פ¹⁰ "ואחר נגש יוסף ורחל וישתחוו" פירש"י: "בכלן האמהות נגשות לפני הבנים אבל ברחל יוסף נגש לפני, אמר אמי יפת תואר שמא יתלה בה עיניו אותו רשע, אעמוד כנגדה ואעכבנו מלהסתכל בה . . .".

אבל לכאורה נראה שישנו שינוי גם בין הגשת השפחות וילדיהן לבין הגשת לאה וילדי, שבנוגע להשפחות נאמר¹¹ "ותגשנה השפחות הנה וילדיהן ותשתחוין", ובנוגע ללאה וילדי נאמר¹² "ותגש גם לאה וילדי וישתחוו". ומשמע מלשון הכתוב שבני השפחות לא השתחוו, משא"כ בני לאה. וצריך להבין מדוע רש"י לא עמד לפרש חילוק זה.

והמלבי"ם בפירושו התורה והמצוה עמד על זה, וז"ל: "בני השפחות היו קטנים ולא השתחוו, רק השפחות כתיב ותשתחוין. ובין בני לאה נמצאו גדולים כמו ראובן ושמעון שהיו בני דעת והשתחוו גם הם. ויוסף הי' יונק עדיין ורחל נשאה אותו על ידי, וע"כ כתיב יוסף ורחל כי הוא קדם בהיותו על ידה, וכמה שהיא השתחוה השתחוה גם הוא ממילא, לכן כתיב וישתחוו".

הנה נוסף לזה שאי אפשר לפרש כן בדברי רש"י, שהרי מרש"י משמע שגם יוסף שהי' הצעיר שבשבטים השתחוה בעצמו, וא"כ מובן שכל השבטים שנולדו לפני יוסף גם כן השתחוו (ולא כמו שכתב המלבי"ם שבני השפחות היו קטנים ולכן לא השתחוו), עוד זאת אינו מובן מה שכתב "שיוסף הי' יונק עדיין ורחל נשאה אותו על ידי", כי יוסף הי' באותה שעה כבן שש שנים, שהרי (כמובן מפשטות הכתובים בפרשת ויצא) הוא נולד קודם שש השנים שעבד יעקב בצאן לבן, וא"כ לא הי' יונק ולא מסתבר שרחל היתה צריכה לשאת אותו על ידי.

(10) וישלח לג, ז.

(11) שם, ו.

(12) שם, ז.

עוד יש תירוצים אחרים על שאלה זו:

ר' יהודה חלאווה (בעל אמרי שפר) כתב, וז"ל: בהתחבר זכרים עם הנקבות במלה אחת מזכיר התיבה בלשון זכרים כי הם נכבדים מהנקבות, וכן בכאן ותגש גם לאה וילדי' וישתחוו בלשון זכרים ולא אמר ותשתחוין. אמנם בשפחות וילדיהן כתיב ותשתחוין בלשון נקבות, הטעם בזה, שבני השפחות חשבו היות ההשתחו' הזאת צד עבדות וגנאי להם מצד היותם בני השפחות ולא רצו להשתחוות עם אמותם. ולפיכך כתב בהן ותשתחוין בלשון נקבות, כלומר אמותם לא ילדיהן. אבל בני הגבירות לא חששו לכך, כי הנכבד בהיות משפיל עצמו מוסיף כבוד על כבודו". עכ"ל.

וז"ל החזקוני: "אבל ילדיהן לא השתחוו, לפי שהיו בני שפחות ואין קפידה להתכבד בהן. ד"א הבנים לא עשו אלא הגשה לבד עם השפחות אמותם אבל לא רצו להשתחוות עם אמותם, אמרו דין אמותינו להשתחוות ואנחנו בני יעקב. אבל בני רחל ובני לאה כשראו אמותם הגבירות משתחוות השתחוו גם הם עמהם, ולכך כתיב בהן וישתחוו". עכ"ל.

עד"ז כתב גם הדעת זקנים מבעלי התוספות.

ועדיין צריך עיון מה שרש"י לא פירש כלום בזה.

ועוד, שלכאורה במצב כזה שיעקב עדיין לא ידע כוונתו של עשו ועשה כל מיני השתדלויות בנוגע לזה, קשה לומר שהילדים הקטנים החליטו בעצמם איך להתנהג, ובודאי נעשה הכל על פי הוראות יעקב. וצ"ע.



שונות

לשנה אחרת קבעום בהלל והודאה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד אה"ק

ב'עבודת ישראל' להרה"ק המגיד מקאזניץ זי"ע הקשה בחנוכה (אחרי פרשת וישב ע' לט): "איתא במסכת שבת פרק ב' (כא, ב), מאי חנוכה? תנו רבנן בכ"ה בכסליו תמניא יומי דחנוכה אינון כו', כשנכנסו עכו"ם להיכל וכו' לשנה אחרת קבעום בהלל והודאה. ולכאורה תמוה הלא זרזים מקדימין למצוה, ומדוע המתינו לשנה האחרת ולא חנוכה ההוא בעצמו?" - ע"ש מה שתירץ בפנימיות הענינים.

ונראה לתרץ ע"פ מ"ש אאזמו"ר זצוק"ל הי"ד ב'משנה שכיר' על מועדים ח"א חנוכה (ע' 387 ואילך): "ונראה בס"ד עפ"י דברי הר"ן בדרשותיו (סוף דרוש ט) בביאור קרא (תהלים עא, יד) 'ואני תמיד אייחל והוספתי על כל תהלתך', וכתב בזה"ל: ופירוש הענין, שיש בני אדם שאינם מייחלים לה' אלא כאשר צר להם, ובעת היטיב השי"ת להם מהללים שמו ואומרים נואש אח"כ [ר"ל ששוכחים מאתו יתברך להללו ולשבחו תמיד, רק מסתפקים בהלל שנתנו לו על שהיטיב להם להושיעם מצרתם]. כמו על דרך משל דיש חולה אשר בתוקף חליו כלו עיניו ומייחל לאלקי, וכאשר יקום והתהלך בחוץ על משענתו יודה לאל גומל עליו ויברך בנפש רחבה 'הגומל לחייבים טובות', ואח"כ בשוכו לעצם בריאותו לא ישוב אל לבו לא דעת ולא תבונה לברך להשי"ת ולהודות שמו כי נשכחו ממנו צרות הראשונות.

ולפיכך אמר דוד המלך ע"ה, אינני נוהג כן כי אני תמיד אייחל לא בצרתי לבד, אבל גם בעת שלוותי, ואם בתוך רבים אהללנו כי יושיעני בעת צרתי [ר"ל שמברך ג"כ ברכת 'הגומל' על החסדים שגמל אותו להושיעו מצרתו], לא אגרע חוקי אחרי כן מהללו ולברך בשמו, אבל אוסיף על תהלתו. וזה המכוון 'ואני תמיד אייחל והוספתי על כל תהלתך', עכ"ד הנחמדים.

והנה בוודאי האיש הזה אשר ה' גומל אותו טוב והושיעו מצרתו, בעת שמברך ברכת 'הגומל' ונותן שבח והודיה לו יתברך על חסדיו ורחמיו שריחם עליו, בוודאי בשעה הזאת הוא סובר ומקבל עליו לזכור תמיד בחסדי האל וליתן תמיד תהלה ושבח לשמו יתברך, ורק אח"כ השכחה גוברת בעת שכבר טוב להם ומרוב טובה שוכחים החסדים הראשונים. ועל זה שיבח עצמו דוד המלך ע"ה, שהוא אינו שוכח גם אחר ימים ושנים בעת ששלוחו לו מלהוסיף בשבח האל.

והנה כמו כן בנס דחנוכה דהיו ישראל נתונים בצרה מאד רח"ל, וה' הושיעם בדרך נס נפלא, בוודאי באותה שנה לא חסרו ישראל מלתת שבח והודיה לו יתברך, וגם קיבלו על עצמם לזכור תמיד הנס ולהללו ולשבחו עבור זה, אבל אעפ"כ בשנה הראשונה לא רצו לעשות בזה חוק קבוע, יען שלא יהיה פתחון פה לומר שהקבוע שנקבע להלל והודיה לדורות אינו מאהבה התמידית שיש בם, רק בא מאהבה מכח הזמן והשעה ראשונה שכל אדם נתמלא ברגשי אהבה בעת כזאת, על כן המתינו שנה שלימה שכבר שקטה הארץ וישבו בשלום ובשלחה ואין מפריע, ואעפ"כ קבעו אחר כך לדורות להלל ולהודאה, עי"ז נגלה לעיני כל שהיו בבחינת דוד המלך ע"ה לזכור תמיד בניסי האל ולהוסיף לו תהלה, ולא מכח הרגש שבא להם בשעה שהגיעה להם הישועה, ואתי שפיר והבן, עכ"ל.

והנה על אף הנ"ל עדיין "תמוה (מפאת) הלא זריזים מקדימין למצוה, ומדוע המתינו לשנה האחרת ולא בחנוכה ההוא בעצמו"?

וי"ל בהקדים הך בלקוטי שיחות חלק ה' ע' מיישב כ"ק אדמו"ר זי"ע הקושיא למה לא מל אברהם אבינו א"ע לפני שנצטווה ע"י הקב"ה הלא קיימו האבות כל התורה גם טרם שניתנה ומבאר דהא דקיימו האבות כל התורה עד שלא נתנה היה זה מצדם רק חומרא והוספה בלבד ולפי"ז מובן דבשעה שהמצוה שלא נצטוו עליה היא בסתירה למצוה שכן נצטוו עליה כיון שפשוט דענין של חומרא והידור אינו דוחה דבר של ציווי וחיוב דבנידון כזה קיום התורה הוא דוקא שלא לעשות ההידור והחומרא כיון שהוא בסתירה להציווי שכבר נצטווה עליה ולפי"ז א"ש למה לא קיים א"א מצות מילה לפני שנצטווה ע"ז דכיון דכתיב נח ט ה ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש ופרש"י דדמכם הכוונה השופך דם עצמו ולפי דרך הפשט היינו דאסור לאדם לשפוך דם עצמו אפי' שלא ימות עי"ז ואפילו שלא יבוא לידי חולי ומהאי טעמא היה אסור לאברהם לימול עד שנצטווה ע"ז והציווי המפורש של מילה דוחה האיסור דשפיכת דמים עתה"ד ועיי"ש.

והנה עפי"ז נראה ליישב קושיא ידועה דאיתא בתוס' ר"ה יא א ד"ה אלא דמוכח מהסוגיא שם דבתשרי נמול אברהם וכו' ע"ש והביאו גם מ"ש בפרקי דר' אליעזר פכ"ט דביהכ"פ נמול אברהם אבינו ע"ש ומקשים ע"ז דאיך נמול א"א ביוה"כ הא מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת ויוה"כ?

[ועי' בס' אבן יעקב על ר"ה אות נט שכ' ליישב דכיון דהיה עפ"י הדיבור של הקב"ה בו ביום הוה מילה בזמנה וזפ עכ"ל ולענ"ד אינו פשוט כלל דעי' בשדי חמד כללים מערכת ז כלל ב שהביא מס' ראה חיים שכ' בפשיטות דמילת א"א הוי מילה שבלא בזמנה והרי מסתבר ג"כ דמילה בזמנה הוא רק לח' ימים בלבד שכן גילתה התורה דרך מילה כזו תדחה שבת ועי' שם בשד"ח שמדמה מילת א"א למילה שלא בזמנה וגם לא מצינו שהקב"ה ציווה שימול א"ע ביום ההוא דוקא ואכמ"ל בזה].

וי"ל בהקדים הא דאיתא בתרומה הדשן (סי' לה) דזריזין מקדימים למצות נאמר אף במקום שאם יאחר את המצוה יוכל לקיימה יותר מן המובחר. ועי' בהגהות ח"ס על מגילה (ו, ב) שהביא מהרדב"ז ותשו' חכם צבי (סי' קו) דזריזין מקדימים דוחה לעשיית מצוה מן המובחר דלעולם מצוה לזרז ולהקדים, וע"ש מה שהקשה עפי"ז. והגם דמבואר בתרה"ד שם דהיכא שאין לחשוש שתפסיד המצוה לגמרי ע"י שישהו אותה יש להשהות את המצוה כדי לעשותה יותר מן המובחר, ועי' שו"ת שבות יעקב ח"א (סי' לד) ותשו' דברי מלכיאל (ח"א סי' יב) מבואר אמנם בשד"ח כללים (מערכת פ כלל לט) דהיינו דוקא כדי לעשות גוף המצוה מהודרת אבל כל שאין ההידור בגוף המצוה רק משום ברוב עם הדרת מלך לא דחינן המצוה ואמרינן זריזין מקדימין למצות כמתבאר בסוגי' דר"ה עכ"ל. ועי' מ"ש עוד בכללים מערכת ז כלל ג ושו"ת חכם צבי הנ"ל.

ועי' שו"ת עבודת הגרשוני סי' יב שכ' דלדעת אלו דס"ל שבמקום שאין לחשוש להפסד מצוה יש להשהותה כדי לעשות יותר מן המובחר דאין סתירה מהא מנחות ע"ב דחביבה מצוה בשעתה שאין ממתנינים שכאן אפי' ימתין למוצ"ש לא תהיה המצוה מצד עצמה יותר משובחת אף שנראה קצת כחילול שבת כשמקטיר בשבת. ומעתה א"ש דהנה לא"א היה לפניו שני ענינים הפכיים לקיים א] שלא למול א"ע ביוהכ"פ כיון דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יוהכ"פ. ב] למול א"ע ביוהכ"פ משום זריזין מקדימין והרי ממנו אנו למידין זאת ולפי המבואר בהשיחה נמצא דיוהכ"פ היה אצלו רק הידור וחומרא בלבד כיון דעדיין לא נצטווה עליה ולפי"ז שפיר היה צריך למול א"ע ביוהכ"פ כיון דזריזין מקדימין עדיף טפי מלקיים ההידור דלא לימול ביוהכ"פ והגם שהיה יכול למול א"ע תיכף לאחר יוהכ"פ ובמקום שלא יפסיד המצוה שפיר אמרינן דזריזין מקדימין עדיף טפי וכמבואר בשו"ת עבודת הגרשוני הנ"ל ולק"מ

ומעתה א"ש בנדו"ד מדוע המתנינו לשנה האחרת ולא חנוכה ההוא בעצמו", כי לשנה אחרת קיום המצוה באיכות יותר כמ"ש ב'משנה שכיר', וזה דוחה זריזין מקדימין. וע"ד שכתב ב'תניא' פ"ד (ח, א): "כי האהבה היא שרש כל רמ"ח מ"ע וממנה הן נמשכות ובלעדה אין להן קיום אמיתי, כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת, ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין שהם רמ"ח אברין דמלכא כביכול כמ"ש במקום אחר, והיראה היא שרש לשס"ה לא תעשה כי ירא למרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה. או יראה פנימית מזו שמתבושש מגדולתו למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו כל תועבת ה' אשר שנא הם הקליפות וסטרא אחרא אשר יניקתם מהאדם התחתון ואחזיתם בו הוא בשס"ה מצות לא תעשה".



תאומים בן ובת

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגמרא נדה (כה, ב): הכא במאי עסקינן דאתיליד זכר בהדיה, מהו דתימא הואיל ואמר רב יצחק בר אמי אשה מזרעת תחילה יולדת זכר איש מזריע תחילה יולדת נקבה, מדהאי זכר הא נמי זכר, קמ"ל אימא שניהם הזריעו בבת אחת.

ומשמעות הגמרא שיש קס"ד שאי אפשר שיהיו תאומים בן ובת, ואם תאום אחד הוא זכר בהכרח שהשני הוא זכר, והדחי' של סברא זו היא רק מחמת האפשרות ש"אימא שניהם הזריעו כאחת".

והעירני ח"א, דהדבר תמוה, דהא מעשים בכל יום שיש תאומים בן ובת, וגם לפי המדרש קין והבל ובני יעקב נולדו עם תאומות. ואיך אפשר להיות קס"ד כזה?

ואולי אפשר לפרש דאין כאן מחלוקת במציאות, אלא הכוונה היא שהאפשרות של "שניהם הזריעו בבת אחת" היא קלושה כ"כ שאין לוקחים אותה בחשבון לענין הלכת טומאת לידה, ולכן הי' קס"ד שמניחים לענין הלכה זו שזהו כמין מיעוט שאינו מצוי, והמסקנא היא שכיון שהדבר אפשר לית לן בה. ועצ"ע.



שחי' במודים דרבנן

הת' מנחם מענדל מונדשיין

חבר המערכת

בסידורים שנדפסו ע"י קה"ת בכפר חב"ד, כתבו בהנהגות "הקהל, במודים דרבנן, ואמרו כולו בעמידה והשתחו', ויזקוף בא"ל (ההודאות)" (ע"ד מה שכתבו בתחלת וסוף ברכת אבות וסוף ברכת הודאה לזקוף בשם). וציינו המקור לשו"ע אדה"ז סי' קכו ס"א.

ובשו"ע שם כתב אדמו"ר הזקן, וז"ל: "כשיגיע ש"ץ למודים שוחין עמו הצבור . . ואומרים הצבור מודים שהוא תיקון הרבה חכמים, ונקרא מודים דרבנן. ויש אומרים שחותמין בא"י א"ל ההודאות, וי"א שלא לחתום, לפיכך נוהגין לחתום בלא הזכרת השם¹³ ואומרים ברוך א"ל ההודאות.

ויש מי שאומר שצריך לשחות גם בסוף בעל שאנו מודים לך, וטוב לחוש לדבריו. ובמדינות אלו המנהג לומר הכל בשחי' אחת מתחלה ועד סוף, אע"פ שיש בו הזכרה – אין להקפיד משום ה' זקוף כפופים אלא בסוף הברכה או בתחלתה, כמו שנתבאר בסי' קי"ג.

ובסי' קיג ס"ה: "המתפלל כורע בברוך וזוקף בשם על שם ה' זוקף כפופים . . וכן בכריעה שבסוף ברכה . . צריך הוא לזקוף בשם . . משום ה' זוקף כפופים".

ונראה שמוזה שאדה"ז כתב שאין לשחות בעת אמירת השם בתחלת וסוף הברכות, למדו שצריך לזקוף ב"א"ל ההודאות" כיון שהוא בסיום הברכה. (משא"כ ההזכרה באמצע המודים ('ה' אלקינו ואלקי אבותינו') שאין להקפיד בזה).

אמנם אדה"ז כתב שהמנהג לומר הכל בשחי' אחת מתחלה ועד סוף¹⁴, וכתב שתיקנו לחתום בלא הזכרת השם (אדנ"י) אלא אומרים רק "ברוך א"ל ההודאות" שהוא חתימה מעין הברכה, ולכן אין צריך לזקוף עד סיומה.

ולפ"ז יש לתקן בסידורים ולהשמיט זה ש"יזקוף בא"ל (ההודאות)", אלא בסוף.



(13) ההדגשות אינן במקור.

(14) מנהג הרבי לשחות ולנענע בראש עד גמירא, שאז מזדקף.

לזכות חברי המערכת של כל השנים שיחיו

יה"ר שישלח השי"ת ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם, ויתברכו בכל המצטרך להם בגשמיות וברוחניות, בטוב הנראה והנגלה

הרב אברהם יצחק ברוך שי' גערליצקי

הרב אפרים שי' פיקרסקי

ר' יוסף יצחק שי' קעלער	ר' אברהם שי' האלצבערג	תש"מ ר' לוי שי' מוצקין
ר' מיכאל שי' רייניץ	ר' חיים שאול שי' שטיינמייץ	ר' אליעזר גרשון שי' שם-טוב
ר' אפרים שי' קעלער	תשמ"ד	ר' משה שי' דרייזין
ר' יצחק שי' הומינער	ר' אברהם שי' האלצבערג	ר' שניאור זלמן שי' איידלמן
ר' שמואל שי' נעמיראווסקי	ר' יוסף יצחק שי' לו	תשמ"א
ר' אברהם שי' בערנשטיין	תשמ"ה	ר' משה שי' דרייזין
תשמ"ז	ר' אברהם שי' האלצבערג	ר' שניאור זלמן שי' איידלמן
ר' מיכאל שי' רייניץ	ר' מנחם מנדל שי' פעלער	ר' נפתלי שי' גרינברג
ר' אפרים שי' קעלער	ר' חיים שאול שי' שטיינמייץ	ר' שמעון שי' מוצקין
ר' יצחק שי' הומינער	ר' יהונתן שי' רייניץ	ר' יוסף שי' חן
ר' שמואל שי' נעמיראווסקי	ר' יוסף יצחק שי' קעלער	תשמ"ב
ר' נחמן שי' ווילהלם	תשמ"ו	ר' כתרילאל שי' שם-טוב
ר' לוי שי' רייצעס	ר' יהונתן שי' רייניץ	ר' יוסף שי' חן
ר' לוי שי' שם-טוב	ר' יהונתן שי' רייניץ	תשמ"ג
ר' מנחם מנדל שי' אזימאוו	ר' אברהם שי' ליפשיץ	ר' יוסף שי' חן
ר' משה דוד הכהן שי' כהן		ר' יוסף יצחק שי' לו

תשמ"ח

ר' אפרים ש"י קעלער

ר' יצחק ש"י הומינער

ר' שמואל ש"י

נעמיראווסקי

ר' מנחם מנדל ש"י

אזימאוו

ר' מנחם מנדל ש"י

ליפסקער

ר' מאיר גרשון הכהן ש"י

כהן

תשמ"ט

ר' אפרים ש"י קעלער

ר' יצחק ש"י הומינער

ר' שמואל ש"י

נעמיראווסקי

ר' מאיר גרשון הכהן ש"י

כהן

ר' דוד ש"י מונדשיין

ר' חיים הכהן ש"י כהן

ר' שאול ש"י ווילהלם

ר' משה מרדכי ש"י

סעריבראנסקי

תש"נ

ר' חיים הכהן ש"י כהן

ר' שאול ש"י ווילהלם

ר' משה מרדכי ש"י

סעריבראנסקי

ר' מרדכי ש"י פרקש

ר' שניאור זלמן ש"י

קאזין

ר' יוסף יצחק ש"י

הלברשטם

ר' יעקב מאיר ש"י

קוביטשעק

תשנ"א

ר' דוד ש"י מונדשיין

ר' חיים הכהן ש"י כהן

ר' יוסף יצחק ש"י

הלברשטם

ר' יעקב מאיר ש"י

קוביטשעק

ר' אלכסנדר ש"י

הפנהיימר

ר' אליעזר שמאי הלוי

ש"י סאלעק

תשנ"ב

ר' חיים הכהן ש"י כהן

ר' יעקב מאיר ש"י

קוביטשעק

ר' אלכסנדר ש"י

הפנהיימר

ר' אליעזר שמאי הלוי

ש"י סאלעק

ר' יוסף יצחק הלוי ש"י

לוי

ר' פסח צבי ש"י

שמערלינג

ר' יוסף יצחק ש"י אייווס

ר' שמעון ש"י פוטאש

ר' עמרם ש"י פרקש

ר' מאיר ארי' ש"י

שמערלינג

ר' יעקב ש"י טלזנר

תשנ"ג

ר' עמרם ש"י פרקש

ר' מאיר ארי' ש"י

שמערלינג

ר' יעקב ש"י טלזנר

תשנ"ד

ר' עמרם ש"י פרקש

ר' יוסף יצחק ש"י עמאר

ר' מאיר ארי' ש"י

שמערלינג

תשנ"ה

ר' בן-ציון ש"י קארף

ר' לוי יצחק ש"י אזימאוו

ר' גדלי' חנוך ש"י

פוטאש

ר' יוסף יצחק ש"י עמאר

ר' מאיר ארי' ש"י

שמערלינג

תשנ"ז

ר' לוי יצחק שי' אויזמאוו

ר' גדלי' חנוך שי'
פוטאש

ר' חיים שי' גרייזמאן

ר' לוי יצחק הכהן שי'
זרחי

ר' יוסף יצחק שי' מלכא

ר' יוסף שי' רבינוביץ

תשנ"ז

ר' ישכר שלמה שי'
ביסטריצקי

ר' יעקב שי' בלאכמאן

ר' מנחם מנדל שי'
גרייזמאן

ר' דוד שי' האלצבערג
ר' זאב וואלף שי' גאפין

ר' אשר הלוי שי'
קריצ'בסקי

ר' מנחם מנדל שי'
זלצמאן

תשנ"ח

ר' מרדכי יואל שי'
גולדשטיין

ר' מנחם מנדל שי'
גרייזמאן

ר' מנחם מנדל שי'
זלצמאן

ר' שלום דובער שי' חזן

ר' חיים מאיר הלוי שי'
ליבערמאן

תשנ"ח

ר' חיים אליעזר שי'
זלמנוב

ר' יוסף יצחק שי'
ביסטריצקי

ר' יוסף יצחק שי' פלדמן

ר' מנחם מנדל שי'
זילבערשטיין

ר' משה מנחם מענדל
שי' סילווער

ר' נפתלי דן שי' מאראס

ר' שלמה ישעי' שי'
רפפורט

תש"ס

ר' דוד שי' איזאגווי

ר' דוד ארי' לייב שי'
זילבערשטיין

ר' יוסף יצחק שי'
זילבערשטיין

ר' לוי יצחק שי' חזן

הת' חיים אליעזר שי'
טווערסקי

הת' ישעיה שי'
גערליצקי

תשס"א

ר' צבי אפרים שי'
בראנשטיין

ר' יעקב לייב שי'
בייטעלמאן

ר' חיים אליעזר שי'
טווערסקי

ר' ישעיה שי' גערליצקי

ר' בנימין הלוי שי' לויין

תשס"ב

ר' לוי שי' גנזבורג

ר' לוי יצחק שי'
גרייזמאן

ר' שלום דובער הכהן
שי' הענדל

ר' שלום דובער שי'
וואלאסאוו

ר' משה שי'
זילבערשטיין

ר' מרדכי לייב שי'
זאנדהויז

ר' דוד הכהן שי' כהן

הת' ישראל הלוי שי'
לויין

תשס"ג

ר' שמואל שי'
ביסטריצקי

ר' לוי שי' גנזבורג

ר' שלום דובער הכהן
שי' הענדל

ר' ישראל הלוי שי' לויין

ר' יוסף יצחק שי' קנלסקי	ר' לוי יצחק שי' בראנשטיין	ר' משה מרדכי שי' גינזבורג
ר' מנחם מענדל שי' שכטר	ר' חיים שי' ראזענפעלד ר' נחמן דוב שי' וויכנן	ר' מנחם מענדל שי' ליין
תשס"ד	תשס"ו	תשס"ט
ר' מנחם מענדל שי' שפירא	ר' ישראל שי' ליין	ר' מנחם מענדל ניסן שי' בראנשטיין
ר' מנחם מענדל הכהן שי' בלוי	ר' נפתלי הערץ שי' גולשמיד	ר' מנחם מענדל הלוי שי' דזייקאבס
ר' איסר שי' ניו	ר' משה שי' ביסטריצקי	ר' בנימין שי' דרוק
ר' מנחם מענדל שי' בריקמאן	ר' שמואל שי' חיסריק	ר' שרגא דוד שי' המניק
ר' נחום שי' ריבקין	ר' יהודה לייב שי' מאראס	ר' מנחם מענדל שי' ברונשטיין
ר' שניאור זלמן שי' בענדעט	ר' לוי יצחק שי' ברוק	תש"ע
ר' נפתלי הערץ שי' גולדשמיד	תשס"ז	ר' שמואל שי' שפירא
ר' מנחם מענדל שי' אזימאוו	ר' מנחם מענדל שי' שפירא	ר' ראובן שי' זילבערשטיין
ר' ארי' דוב שי' איידעלמאן	ר' מנחם מענדל שי' פעווזנער	ר' מנחם מענדל שי' קאניקאוו
ר' מנחם מענדל שי' ליין	ר' משה שי' גורארי'	ר' מנחם מענדל שי' מישולבין
ר' מנחם מענדל שי' לוינזון	ר' דוב בער שי' דלון ר' יואל שי' ניו	ר' לוי יצחק הלוי שי' רייטשיק
תשס"ה	ר' חיים שמריהו שי' גורארי'	ר' יוסף שי' בוימגארטען
ר' לוי יצחק שי' שפירא	תשס"ח	תשע"ב
ר' שמעון שי' שטילערמאן	ר' יעקב שי' שי' פלדמן	ר' אלחנן דוב שי' גורליק
ר' זאב שי' סלאווין	ר' שלמה שי' לברטוב	ר' יוסף שי' ניגרי
	ר' דוב בער שי' דלון	הת' לוי שי' טלזנר

תשע"ט	ר' מנחם מענדל שי' ראטנברג	ר' אברהם חיים שי' שטערן
הת' שלום דובער שי' דיק	ר' לוי יצחק שי' פעוונזנער	ר' אברהם אבא שי' הלוי רייטשיק
הת' מנחם מענדל שי' בראנדווין	הת' מנחם מענדל שי' פרידמן	תשע"ד
הת' ארי' דוב שי' איידעלמאן	תשע"ז	ר' ישראל שי' ירמק
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	הת' אהרן אייזיק שי' בראנשטיין	ר' מנחם מענדל שי' אינגליס
הת' אברהם שלמה שי' ווייספיש	הת' מנחם מענדל שי' בראנדווין	ר' מרדכי שלמה שי' ווילהעלם
הת' מרדכי שכנא שי' צירקינד	הת' דובער שי' גראסבוים	תשע"ה
הת' מנחם מענדל שי' קאניקאוו	הת' חנן שי' טייכטל	ר' מ"מ שי' שטרסברג
תש"פ	הת' חיים שי' שובאוו	ר' שמואל שי' בערקאוויטש
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	הת' משה שי' שפירא	הת' יי"צ שי' מהפור
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	תשע"ח	ר' יי"צ שי' ליפסקר
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	הת' דובער שי' שי' גראנער	ר' מ"מ שי' גאנזברג
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	הת' דובער שי' שי' גראנער	הת' מ"מ שי' ווייספיש
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	הת' מנחם מענדל שי' לוינזון	ר' מ"מ שי' בערגשטיין
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	הת' מנחם מענדל שי' לוינזון	תשע"ו
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	הת' מנחם מענדל שי' עארענרייך	ר' שמואל שי' בראנשטיין
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	הת' מנחם מענדל שי' ראזענבלוה	הת' מנחם מענדל שי' בראנדווין
הת' מנחם מענדל שי' אזימאוו	הת' לוי יצחק שי' שטראקס	ר' מנחם מענדל שי' וואלאוויק

לעילוי נשמת

אי"א נו"נ עוסק בצ"צ רב פעלים

הרה"ת הרה"ח ר' ישעי' ע"ה

בן הרה"ח התמים ר' אהרן ע"ה

גופין

נפטר בעש"ק פ' וישב כ' כסלו ה'תשמ"א

אשר זכה לפעול לטובת ישיבת תו"ת ברוסל' הסובייטית

ובאה"ק זכה להיות ממייסדי ומבססי מוסדות

בתי ספר למלאכה בכפ"ח וזכה לשמש בקודש בתור מנהל

במשך עשר שנים

ת. ג. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'

ומשפחתם שיחיו

גופין

לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת פעסי ע"ה פרימערמאן

נפטרה ביום עש"ק פ' וישב כ"ד כסלו ערב חנוכה בסמיכות להדלקת
נרות שבת וחנוכה ה'תשס"ד



נדפס ע"י ולזכות

בנה הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ראובן שי' וזוגתו מרת אסתר מרים תחיל

ומשפחתם

שיחיו

פרימערמאן

ת.ג.צ.ב.ה.