

ב"ה

ש"פ מסעי – חזק ה'תשע"ד

גליון יז [אלף-עה]

תוכן הענינים

גאולה ומושיח

שבט לוי במלחמה..... 3

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

בענין ביטול הנביאים וכתובים לע"ל..... 8

הת' שלום צירקינד

לקוטי שיחות

וחי בהם..... 14

הרב חנני' יוסף אייזנבך

תוך כדי דיבור וגילוי דעתא בגיטא..... 21

הרב יהודה ליב שפירא

רש"י ובמדב"ר..... 31

הרב בן ציון חיים אסטער

משה לא מת..... 33

הרב יוסף יצחק קעלער

ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן (גליון)..... 36

הרב פנחס קארף

הקרבת קרבנות בזה"ז (גליון)..... 38

הרב נחום שטראקס

נגלה

בענין גרם כיבוי ושמן המנטפת לנר בשבת..... 47

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

הריני נזיר ביום שבן דוד בא..... 53

הרב בנימין אפרים ביטון

חסידות

- 55 מקור הביטוי "מעשה אנוש ותחבולותיו" בתניא
הרב אברהם אלשאוילי
- 57 דעת אדמו"ר הזקן ע"ד השגחה פרטית בבעלי חיים
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 58 שאלות בשער היחוד והאמונה פרק ז' (גליון)
הרב יצחק מאיר גורארי

הלכה ומנהג

- 61 עסקים בתשעת הימים ובתשעה באב
צבי רייזמן
- 74 כלה וחמותה ששמותיהן שווים
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 77 חשש עונה בינונית בכמה ראיות
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 79 ברכת הגומל צריך לברך בפני עשרה
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 82 נישוק בבית הכנסת
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 90 מנהגי אבלות בימי הספירה ובין המצרים (גליון)
הרב מאיר צירקינד

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ עקב – כ' מנחם אב ה'תשע"ד
הערות יש לשלוח לא יאחד מיום ג', חמשה עשר באב ה'תשע"ד

**"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: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

שבט לוי במלחמה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

וילחום מלחמת ה' אפשר שיהי' כפשוטו

בספר המאמרים מלוקט ח"א עמ' תפה איתא וז"ל: וזהו אומרו רוממות א- ל בגרונם וחרב פיפיות בידם, דאף אשר מדבר בלעתיד לבוא כמ"ש בפתיחת המזמור שירו לה' שיר חדש תהלתו בקהל חסידים, מ"מ הנה בתחילת זמן הגאולה יהי' צורך בכלי זיין וע"ז אומר רוממות א- ל בגרונם וחרב פיפיות בידם לעשות נקמה בגוים שיהיו עוד הגוים קודם שיתבררו לעבדו שכם אחד, ואח"כ בשלימות הגאולה יהי' וכתתו חרבותם לאתים.

ובלקוטי שיחות חכ"ד עמ' 19 בהערה 58 כתב דכוונת הרמב"ם ב"וילחום מלחמת ה'" הוא כפשוטו, אלא דכיון שהרמב"ם הוא ספר הלכות הלכות מביא מה שהוא ודאי באיזה מצב שיהי' אפילו באם לא זכו ח"ו. וראה לקוטי שיחות ח"ח ע' 281 הערה 66 אודות ב' זמנים¹ אלו.

ועי' רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"ג הי"ב: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את י"י לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם שנאמר ברוך י"י חילו, והוא ברוך הוא זוכה להם שנאמר אני חלקך ונחלתך".

דעת הרבי מתי שבט לוי עורכין מלחמה

והנה בלקו"ש חכ"ג פ' מטות מבאר שישנם ג' סוגי מלחמה: א) מלחמת כיבוש הארץ ב) מלחמת מדין ג) מלחמת כיבוש שאר הארצות, והנה במלחמת כיבוש הארץ כיון שעוד לפני המלחמה הי' הארץ קשור לישראל ע"י ברית בין הבתרים, במילא אין המלחמה שייכת לשבט לוי שהוא מובדל מדרכי העולם, ובמלחמת מדין שעיקרו הוא לנקום נקמת ה', הנה אדרבה זה שייך במיוחד לשבט לוי שהם "חיל ה'", אבל כיון שאין עיקרו בשביל כיבוש, לכן לא נטלו

(1) וראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' לד, וח"ב סי' סא בענין זה.

הלויים חלק שוה לישראל בהביזה ונטלו רק תרומה מכס כדי להראות דוהו מלחמה משום נקמת הוי', ובמלחמת שאר הארצות, כיון דוהו משום להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו דוהו גדולת ושמע ה', הנה שם הלויים יצאו למלחמה מצד שהם חיל ה', ובוה כיון שעיקר המלחמה היא משום כיבוש וביזה, לכן נוטלים הלויים חלק שוה ככל ישראל בהביזה כפי שפסק הרמב"ם עיי"ש בארוכה.

סתירות שהקשו האחרונים בענין זה

ובאחרונים מקשים שמצינו כמה סתירות בענין זה אם שבט לוי יוצא למלחמה או לא:

(א) בסוטה מד, א מבואר דאלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדייט אינו חוזר מעורכי המלחמה וכ"כ ברמב"ם הל' מלכים פ"ז ה"ח, הרי מבואר בזה בהדיא שהכהנים יוצאים במלחמה.

(ב) בקידושין כא, ב איבעי להו בגמ' כהן אם מותר ביפת תואר, והילכתא דכהן מותר ביפת תואר, וכ"כ הרמב"ם שם פ"ח ה"ד, משמע מזה ג"כ שהכהנים היו יוצאים למלחמה כי יפ"ת לא הותר רק לחלוצי צבא כמבואר בסנהדרין נט, א, דעכו"ם אסור ביפת תואר דלאו בני כיבוש נינהו, ופירש"י שם: "לא נתנה ארץ לכבוש כי אם לישראל, שאף לישראל לא הותר יפת תואר אלא במלחמה על ידי כיבוש".

(ג) ברשב"ם במדבר (א, מז) כתב וז"ל: והלויים למטה אבותם לא התפוקדו בתוכם – כמו שמפרש והולך אך את מטה לוי לא תפקוד וגו' ומפרש טעם כי לא ילכו בצבא המלחמה אלא הפקד את הלויים על משכן העדות וגו' עכ"ל, מבואר בזה שלא השתתפו במלחמה.

(ד) בדברי הימים א' (כא, ו) כתב: "ולוי ובנימין לא פקד בתוכם כי נתעב דבר המלך" משמע מזה דלולא כן הי' מונה גם הלויים ורק מצד סיבה מיוחדת לא פקד אותם, אף שהי' הפקודה למנות רק יוצאי צבא כמ"ש שם "שולף חרב" הרי מוכח דגם שבט לוי יצאו למלחמה.

(ה) ביהושע ה, ד: "וזה הדבר אשר מל יהושע כל העם וגו' כל אנשי המלחמה מתו במדבר בדרך בצאתם ממצרים" ושם בפסוק ו "עד תם כל הגוי אנשי המלחמה היוצאים ממצרים" מפורש בזה שאנשי המלחמה מתו, ובב"ב קכא, ב איתא דלא נגזרה גזרה על שבט לוי וכ"כ בבמדב"ר פ"א ובאריכות בפ"ג וא"כ איך כתב ביהושע שכל אנשי המלחמה מתו, ועכצ"ל דשבט לוי לא יצאו למלחמה.

ועי' בכל הנ"ל בברכ"י אבהע"ז סי' ו' (שהובא בהערה 56) ובשו"ת אבני חפץ סי' צ, שו"ת חבלים בנעימים ח"ב סי' קלב, ובס' יסודי ישורון ח"ב ע' נב, שערי טהר ח"ח סי' קטז ועוד עוד.

והנה בשו"ת אבני חפץ שם ובחבלים בנעימים מתרצים דהא דאמרינן דאינם יוצאים למלחמה זהו רק במלחמת הרשות אבל במלחמת מצוה דמבואר ברמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ד דהכל יוצאים אפי' כלה מחופתה במילא גם הכהנים יוצאים עיי"ש.

אבל קשה לתרץ כן, דהרי הדין הנ"ל דאלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדייט דאינם חוזרים שייך לומר רק במלחמה הרשות, דהרי כתב הרמב"ם שם דהא דמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה זהו דוקא במלחמת הרשות, אבל לא במלחמת מצוה, וראה ג"כ בלח"מ שם ה"א, ואי נימא דיוצאים רק למלחמת מצוה לא שייך לומר הדין דאלמנה לכה"ג וכו' אינם חוזרים, דהרי במלחמה זו, אפי' אם נישאו בהיתר אינם חוזרים, א"כ מוכח מה שיוצאים גם למלחמת הרשות.

ובשלמא בהא דאמרינן דכהן מותר ביפת תואר כנ"ל, אף דכתב רש"י בר"פ תצא מהספרי דבמלחמה הרשות הכתוב מדבר, א"כ לכא' גם מהכא מוכח דיוצאים למלחמת הרשות, אפ"ל דזה אינו ראי', כי הרמב"ם בריש פ"ח שם לא חילק בזה, ונת' באחרונים דסב"ל להרמב"ם דגם במלחמת מצוה כגון בעזרת ישראל מיד צר שבא עליהם כמ"ש בריש פ"ה שם שייך ההיתר דיפת תואר, אבל מהך דאלמנה וגרושה וכו' מוכח כהנ"ל.

מלחמת ציבור ומלחמה מדין מלך

ועי' בס' גנזי הספרי סי' ח' ובספרו משנת יעבץ (שמיטה ויובל) ברמב"ם הל' שמיטה ויובל שם, שכתב לתרץ דכתב הרמב"ם הל' מלכים פ"א ה"א דמלחמת הרשות הוא המלחמה שנלחם המלך כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו, ונראה דהא דכופה את כל העם לצאת למלחמה כדי להרבות בגדולתו ושמעו, דזה אינו מדין חיוב מלחמה שיש על הציבור, אלא יסוד החיוב הוא מדין משפט המלך, דכתב הרמב"ם שם (פ"ד ה"ה): "ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגבורים ואנשי חיל ועושה מהן חיל למרכבתו ובפרשיו ומעמיד מהן עומדים לפניו, ומעמיד מהן אנשים לרוץ לפניו, שנאמר ושם לו במרכבתו ופרשיו ורצו לפני מרכבתו, ולוקח מן היפים שבהם להיות שמשים ועומדים לפניו שנאמר ואת בחוריכם הטובים יקח ועשה למלאכתו", א"כ מטעם זה הוא גם כופה את כל העם לצאת למלחמה כדי להרבות בגדולתו ושמעו משום דכולם

חייבים במלאכת המלך, ולפי"ז י"ל דהא דכתב הרמב"ם דשבט לוי פטור מחובת מלחמה היינו דחייב מלחמה שיש על הציבור ליכא על הלויים, אבל מ"מ המלך יכול לכופם לצאת למלחמה מדין משפט המלך, דהרי כל האמור בפרשת המלך נאמר גם על הלויים, ולפי"ז ניהא דכתב הרמב"ם דבמלחמת כבוש הארץ היו הלויים פטורים משום דשבט לוי פטור מחובת מלחמה כיון שזהו מלחמה מצד חובת הציבור, והא דתנן בסוטה דאלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט אינו חוזר מעורכי המלחמה, וכן הא דפליגי בקידושין אם כהן מותר ביפת תואר, התם מיירי דנתחייבו במלחמה מדין משפט המלך, ובזה פליגי אם כהן מותר ביפת תואר עיי"ש בארוכה, הובא גם בס' יסודי ישרון שם.

ולכאור' לפי"ז הי אפשר ג"כ לבאר אריכות לשון הרמב"ם שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עלי' ברית כו' וירשוה בניה ונתחלקה להם, דכוונתו להדגיש דמלחמה זו אינו מצד המלך אלא היא חובת הציבור לקבל מה שהובטחה לאבותינו ואין זה ענין שהמלך רוצה להרחיב גבולי ישראל וכו'.

ואף דמלחמת מדין לא הי מלחמה מצד המלך דוקא אלא חובת הציבור ולמה נשתתפו שבט לוי? הנה על זה כתב שם דהרמב"ם גריס בהספרי כגירסת הגר"א שם "להוציא שבט לוי" ואה"נ דלא לחמו במדין, (ועי' באברבנאל פ' מטות שם דשבט לוי לא השתתפו במלחמת מדין, ולכאור' צ"ל דגם הוא גורס כגירסת הגר"א הנ"ל) ולפי"ז לא קשה קושיית הראב"ד ממלחמת מדין, כי להרמב"ם באמת לא לחמו שם לכן לא נטלו חלק בהביזה, משא"כ הראב"ד גורס "להביא שבט לוי" לכן הקשה על הרמב"ם עיי"ש.

אבל הקשה שם אח"כ ע"ז, דהרי בסנהדרין כ, ב, פליגי רב ושמואל, דשמואל סב"ל דכל האמור בפרשת מלך – (בספר שמואל (א' ח) בניכם ובנותיכם יקח וכיוצא בהם. רש"י) מלך מותר בו. רב אמר: לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם, שנאמר (דברים י"ז) שום תשים עליך מלך – שתהא אימתו עליך, נמצא דלפי רב ודאי אין המלך יכול לכופם לצאת למלחמה, והרי רב עצמו סב"ל בקידושין שם דכהן מותר ביפת תואר, ולפי הנ"ל דכל מה שכהן הולך במלחמה הוא רק מצד משפט המלך, א"כ היכי שייך לרב שכהן יוצא למלחמה?

עוד יש להקשות ע"ז ממ"ש הרמב"ם (שם פ"ה ה"ב): "מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא מעצמו בכל עת, וכופה העם לצאת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד" הרי דבמלחמת הרשות לא כתב שיכול לכפות העם לצאת כמ"ש במלחמת חובה.

אין להם חיוב אבל רשאים ללחום

עוד יש מתרצים שאין חיוב מלחמה על הכהנים, אבל אם הם רוצים רשאים ללחום, וא"ש הא דמצינו בכהן ההיתר דיפת תואר, וכן שייך אצלם הדין דחוזרין מעורכי מלחמה דאיירי באופן שהלכו מרצון עצמם, דבמקום שחוזרין מעורכי מלחמה מחוייבים לחזור ויש איסור להם ללחום, משא"כ באלמנה לכהן גדול וכו' אין חוזרים ורשאים ללחום.

אלא דלכאורה אכתי יל"ע מהך דדברי הימים הנ"ל דכתיב: "ולוי ובנימין לא פקד בתוכם כי נתעב דבר המלך" דמשמע מזה כנ"ל דלולא כן הי' מונה גם הלויים ורק מצד סיבה מיוחדת לא פקד אותם, אף שהי' הפקודה למנות רק יוצאי צבא, ואי נימא דליכא חיוב עליהם כלל, הרי פשוט למה לא פקד אותם, כיון שאין חיוב עליהם ללחום, וכמו שמצינו כנ"ל בריש במדבר דהלויים למטה אבותם לא התפקדו בתוכם וביאר הרשב"ם כיון שאינם הולכים למלחמה, וא"כ מאי שנה הך דדברי הימים שבעצם הי' צריך לפקוד אותם אף שאינם מחוייבים?

לפי דעת הרבי מתיישבים הסתירות

ולפי השיחה נראה דהכל א"ש, דכיון דיוצאים למלחמת הרשות להרחיב גבולי ישראל וכו' כהנ"ל, במילא שייך לומר הדין דאלמנה לכה"ג וכו' אינם חוזרים, ועד"ז מובן דשייך ההיתר דיפת תואר במלחמת הרשות, וא"ש ג"כ מ"ש הרשב"ם כנ"ל דלא נמנו עם ישראל כי אינם יוצאים למלחמה דהרי שם איירי במלחמת כיבוש הארץ ובוזה אין יוצאים כפי שנת' בהשיחה, וכמ"ש הרשב"ם שם בפסוק ב' וז"ל: שאו את ראש כל עדת. לפי שמעתה צריכים לבוא לארץ ישראל, ובני עשרים ראויים לצאת בצבא המלחמה שהרי בעשרים בחודש השני הזה נעלה הענן כו' וכתוב שם נוסעים אנחנו אל המקום וגו' ולכך צוה הקב"ה תחילת חודש זה למנותן עכ"ל, ולמלחמת כיבוש הארץ לא יצאו שבט לוי.

משא"כ בהך דדברי הימים הנ"ל דמוכח דיצאו למלחמה, הרי שם לא איירי במלחמת כיבוש הארץ, לכן השתתפו ג"כ שבט לוי, וא"ש ג"כ מהך דיהושע דמוכח דלויים לא השתתפו כי שם איירי במלחמת כיבוש הארץ.

ולפי השיחה יוצא דשפיר סב"ל להרמב"ם במלחמת מדין כהגירסא "להביא שבט לוי", דכיון שהי' מלחמה לנקום נקמת ה' לכן זה שייך במיוחד לשבט לוי שהם חיל ה'.

ואפ"ל שכל שקו"ט זה ובירור דעת הרבי, אפשר להיות נוגע לעת"ל, אם שבט לוי ישתתפו במלחמה, דבכל מה שיתוסף על א"י גם שבט לוי ישתתפו, משא"כ בא"י שנתקדשה כבר לא ישתתפו, ובנוגע לקיני קניזי וקדמוני הנה

עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ג שם (ע' 211) דמלשון הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"ב): "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו מפני שהובדל לעבוד את י"י לשרתו . . . לפיכך הובדלו מדרכי העולם לא עורכין מלחמה כשאר ישראל ולא נוחלין" משמע דהא בהא תליא דכיון שאין עורכין מלחמה לכן לא נוחלין, ובמקום שנוחלין ג"כ עורכין מלחמה (כמבואר שם לגבי שאר ארצות) א"כ כיון שנת' בלקו"ש חל"ח פ' פינחס ע' 106 שבארצות אלו דקיני קניזי וקדמוני נוחלין הלוויים, ורק בארץ כנען לא, הרי בפשטות מוכח מזה שגם בארצות אלו הם עורכין מלחמה.



בענין ביטול הנביאים וכתובים לע"ל*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

א. כתב הרמב"ם בסוף הל' מגילה: כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסרתו מעיני², ימי הפורים לא יבטלו שנאמר ימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם³.

והנה בביאור הטעם למה לע"ל יבטלו ספרי הנביאים וכתובים, מבאר בקונטרס הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27 ואילך): "ספרי הנביאים והכתובים, שכיון שאינם הוספה וחידוש על דברי התורה (שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר), אלא "לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עלי", כמו שאמר האחרון שבהן "זכרו" תורת משה עבדי⁵. . . לא יהי' צורך בהם ולכן יבטלו לימות המשיח (ואז יתגלו טעמי תורה, "סוד טעמי" ומסתר צפונותי", "תורה חדשה מאתי תצא")", עכלה"ק בהנוגע לענינינו. וראה שם ג'כ בע' 30.

(* לע"נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא ע"ה, בקשר עם סיום השלושים ביום כ"ה תמוז. תנצב"ה.)

(2) ישע' סה, טז.

(3) אסתר ט, כח.

(4) מלאכי ג, כב.

(5) רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ב.

ובהערה 11 שם מביא מפי' מראה הפנים לירושלמי מגילה פ"א ה"ה וז"ל:⁶ "אמתת הדבר כך הוא . . ליכא מידי דכתיבי בנביאים וכתובים ולא רמיזי באורייתא . . אלא שצריך בינה יתירה להוציא הרמז מן התורה ולידע ולהבין ולהשכיל המקום ההוא בהתורה שנרמז בה כל דבר מהכתובים . . וכל זה הוא עכשיו, אבל לעתיד דכתיב ומלאה הארץ דעה וגו', ולא יצטרכו ללמוד זה מזה, כולם ידעו וישכילו לכל הנרמז בהתורה מהנביאים והכתובים כו'". ע"כ.

וראה עד"ז במרכבת המשנה על הרמב"ם שם: "שכל הנביאים לא התנבאו אלא לימות המשיח וכשיתקיימו הנבואות אינם לצורך. ואי משום שאין ספר שאין בו לימוד מדיני תורה מי איכא מידי בנביאים דלא רמיזא באורייתא כדאחז"ל (יומא עא, ב) הא מקמי' דאתי יחזקאל מנא ידעינן וכו'". ובפי' קרבן העדה לירושמי שם: "כיון שאינן אלא לתוכחות ישראל ולעתיד כולם ידעו את ה' מקטנם ועד גדולם ומה שמפורש בהם כמה דינים כבר הם רמוזים בתורה".

ובפי' יפה מראה לירושלמי שם: "דכל הנביאים לא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה . . וכולן לא באו אלא להוכיח את ישראל על שמירת התורה ולפרש סתומות שבתורה, וכן אמר בנדרים⁷ אלמלי לא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא ה' חומשי תורה וספר יהושע מפני שערכה של ארץ ישראל הוא הילכך לעתיד שאין צריכים תוכחה כי כולן ידעו את ה' אין צריך לנביאים וכתובים ואפי' ספר יהושע⁸, דחלוקת ארץ ישראל תכתב לעתיד כפי חלוקתה אז שאינה כחלוקה ראשונה כמו שאז"ל, גם שמות התחומים הראשונים נשתכחו וזכרו בסימנים אחרים, ואף על פי שיש כמה סתרי חכמה וסודות התורה בנביאים וכתובים אינן צריכין, דליכא מידי דלא רמיזא באורייתא כדאיתא בפ"ק דתענית⁹, אלא דעכשיו אין מבין והוצרכו נביאים וכתובים לפרסם אבל לעתיד שתמלא הארץ דעה הכל יבינום מתוך התורה".

ובשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תרסו: "עוד שאלת עלה דהא דגרסינן בירושלמי . . ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל . . והלא כמה הלכות נלמדים מכל ספר וספר: תשובה כבר קדמן הראב"ד ז"ל וכתב אפי' יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגלה לא תתבטל מלקרות בצבור עכ"ל. וק"ל והלא היו צריכין לומר השירים

(6) ומביא זה מפי' האלשיך למגילת אסתר עה"פ הנ"ל וימי הפורים האלה וגו'. הובא ג"כ בלקו"ש חכ"ו ע' 222 הע' 33. וש"נ.

(7) כב, ב. וע"ש בפי' הר"ן.

(8) אבל ראה באור התורה להצ"צ על מגילת אסתר (מהדורת תש"נ) ע' רעט, שלע"ל לא יבטל ספר יהושע. ע"ש.

(9) ט, א.

על הקרבן והם מספר תלים¹⁰. ודוחק הוא לומר ששאר הספר יתבטל מלקרות בו זולת אלו השירים הנאמרים על הקרבן. . ומה שנראה לי בזה דברים כפשוטן כי לימות המשיח הלמוד יהי' מפי הגבורה כאשר הי' בימי משה רבינו ע"ה ולא יהיו שם ספקות והיות אלא כך אמר פלוני משם פלוני עד מפי הגבורה שנאמר וכל בניך לימודי ה', ולא יצטרכו אז ללמוד דבר מפי הקבלה שהם נביאים וכתובים אלא הכל יהי' מבואר בחמשה סדרי תורה ולא יהי' דבר נלמד משום ספר כאשר הי' קודם שנתנו, וזהו שאמר ר' יוחנן הנביאים והכתובים עתידין ליבטל שלא ילמדו מהם דבר זולת תורה שבכתב שממנה נלמד הכל וכל דקדוקי' מפי הגבורה. .

ומה שנראה מכוונת הרב ז"ל כי כל ספרי הנביאים והכתובים נכתבו ונסדרו על הצרות שעברו בזמנם או על הצרות אשר עתידים להיות וכל דברים אלו ישתכחו ויתבטלו אכל מגלת פורים לא תשתכח ולא תתבטל וזהו שכתב אע"פ שכל זכרון הצרות יתבטל שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם ע"כ. משמע שכונן הרב לתת טעם לשני המאמרים דוק ותשכח. . " עכ"ל בהנוגע לענינו.

ב. והנה ישנם כמה נקודות המבוארים בדברי המפרשים הנ"ל. ובהקדם דבנביאים וכתובים יש כמה סוגי ספרים. יש ענינים של דברי הימים, והיינו זכרון המאורעות. וכספרי יהושע שופטים מלכים דברי הימים ועוד. וישנם ספרים שעיקרם הם מוסרים ותוכחות, עניני שכר ועונש, כספרי ישעי' ירמי' יחזקאל ותרי עשר. ועד"ז ספרי שלמה משלי קהלת, ספר איוב, שענינם הם מוסרים ותוכחות לבני אדם. ובנוסף לזה ישנם כמה ספרים שנכתבו מצד טעמים שונים, כמו ספר רות, שיר השירים, תהלים (שירות ותשבחות), איכה (קניות), ומגילת אסתר (היחיד מבין ספרי הנביאים וכתובים שלא תתבטל לעולם).

והנה בנוסף לענינו הפרטי של כל ספר, ישנם הלכות שנלמדים מהם, וגם ישנם שאר הוראות הנלמדים מהם (וגם בספרי דברי הימים יש בהם כו"כ הוראות וכו' כמבואר במפרשים). ועד שיש גם פרד"ס וסודות התורה המרומזים בהם.

והמובן מדברי המפרשים הנ"ל הוא שיש כאן ב' ענינים: (א) ענינם העצמי של הספרים השונים, תתבטל לע"ל. ובפרטיות: דברי תוכחות יתבטלו, מכיון שלא יהיו צריכים לזה לע"ל, שהרי יתבטל היצה"ר ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה'. ומזה מובן שגם עניני הדרכה לבני אדם, הרי לא יהיו נצרכים לזה לע"ל. ובפרט שהרי מלך המשיח בעל חכמה יהי' יותר משלמה¹¹ וילמד דעת את העם באופן

(10) וראה מה שהאריך בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' נה (וסי' לג).

(11) רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

היותר גבוה, וא"כ י"ל שמוסרי שלמה המלך יהיו נכללים בתורתו של משיח ועוד למעלה מזה. ועד"ז ייעודי הנביאים אודות ימות המשיח, לא יצטרכו לזה שהרי כבר יתקיימו אז.

וגם הספרים שענינם זכרון המאורעות שעברו, (הנה בנוסף לזה שי"ל שגם הם נכתבו בשביל ההוראות וכו' הנלמדים מהם, וההוראות יהיו נלמדים מחמשה חומשי תורה) הרי גם הם לא יהיו נצרכים לע"ל, שהרי גם בהם מפורטים ענינים של מלחמות וצרות שישכחו לע"ל כדברי הרמב"ם. ומה גם שכלליות המאורעות שקרו בהם היו בזמן בלתי שלם, ולע"ל שיהיו כל הענינים בתכלית השלימות לא יתפוס מקום כל אותם המאורעות וכו'. (וכמו שהי' המצב אלמלי חטאו שלא הי' להם כל אותם ספרים, כנ"ל מגמ' נדרים).

ב) אלא שעדיין צ"ב שהרי אפי' אם פשוטן של הדברים יתבטלו, ולא יהי' בהם תועלת לע"ל, אבל הרי יש כמה הלכות הנלמדים מהם. ויש כמה וכמה ענינים של סודות התורה המרומזים בהם. (ולכן הי' לכאורה אפ"ל דלע"ל יישארו הנביאים וכתובים, אלא דבמקום לימוד הדברים כפשוטם, ילמדום כפי שהענינים הם ברוחניות וכו"ב. וע"ד כמה ענינים בתורה שהנצחיות בהם הוא כפי שהוא ברוחניות הענינים¹²). ועל זה ביארו המפרשים הנ"ל דלע"ל יהיו כל אותם ההלכות והסודות גלויים וידועים מתוך החמשה חומשי תורה עצמה. ולכן גם מצד ההלכות והסודות הרמוזים בהם לא יהי' בהם צורך ויתבטלו.

ועוד נקודה בזה, בנוסף להמבואר לעיל שאז ידעו כל הסודות וכו' מחמשה חומשי תורה עצמה, יש עוד ביאור לכאן' והוא שבהזמן דלע"ל מכיון שאז יהיו כל ישראל נביאים וכו' הרי כמה ענינים הכתובים עכשיו בספרי הנו"כ ידעו לע"ל מתוך נבואתם בעצמם. ראה בדרשות החתם סופר ח"א ע' קנט, ב: . . . ולפע"ד הן הנה באופן זה דברי ירושלמי הנ"ל. כל ספרי נביאים ונבואותיהם יתבטלו בנבואות נביאים העתידיים לחזות בנועם ה' יותר מהמה מיב"נ וכל הנביאים כדכתיב [ישעי' ל, כ] והיו עיניך רואות את מוריד ולא יכנף עוד מוריד, אך קדושת התורה שהוא נבואתו של מרע"ה לא יתבטל בגדול ממנו כי לא קם ולא יקום עוד כמרע"ה, וכן כל ספרי כתובים הכתובים ברה"ק יתבטלו בדברי רוה"ק העתידיים להאמר לע"ל בהשגת רה"ק שלא בנבואה, חוץ מס' מגלת אסתר שנכתב ברה"ק נפלאות מדובר בו ואין כיוצא בו לספרים כדכתיב לא יסוף . . . ושם בע' קצה, א כתב: "כל מעיין בספר הנביאי' הי' בטל לע"ל נגד מה ששיג אז כל א' מישראל ואל תתמה שהרי ראתה שפחה בים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי וה"נ לע"ל, ורק מ"ש בחמשה חומשי תורה לא יתבטל ר"ל שזאת ההשגה שיושג בתורת מרע"ה אין לה

קץ ותכלית ואין אדם מגיע עד תכליתה גם לע"ל¹³". [ובדברי החת"ס מבואר שמפרש שענין "ביטול" הנביאים והכתובים לע"ל, ע"ד הפי' בחסידות במאחז"ל זה¹⁴, שלגבי הגילוי לע"ל יהיו הנביאים וכתובים בטלים כמו ביטול שרגא בטיהרא דמאי אהני].

ג. והנה לכאורה ע"פ דברי המפרשים הנ"ל הי' מקום לומר שמכיון שלע"ל לא יצטרכו להדברי תוכחות והייעודים שבנו"כ והצרות הראשונות ישכחו, ומאידך גיסא ההוראות שבהם יהי' ידוע מהחמשה חומשי תורה עצמם, ממילא יתבטלו לגמרי. דהיינו שכתובת הנביאים והכתובים מלכתחילה הי' רק עד לזמן ימות המשיח. ולע"ל כל מציאותן תתבטל. [ולא רק שיבטלו מתורת כתבי הקודש, כמשי"ת להלן].

וראה בסה"ש תשנ"ב שם בהערה 8 שכותב "ולהעיר גם מהחילוקים בהלכה בין הגדר דנבואה להגדר דתורה", ומציין ללקו"ש חי"ט ע' 177 ואילך. וראה מה שמבואר בהשיחה שם החילוק בין דברי תורה לדברי הנביאים, שדברי תורה הם ציווי נצחי ואין שייך בו שינוי, משא"כ בדברי הנביאים ענינם הם ציוויים לפי שעה. ובחי"ט הע' 50 שם מבואר "וגם נבואות שהוצרכו לדורות ונכתבו (מגילה יד, א) – ראה רמב"ם סוף הל' מגילה שנביאים וכתובים אינם נצחיים כתורה. . . ולהעיר מפרש"י חולין קלז, א: תורת משה קרוי' תורה לפי שניתנה תורה לדורות ושל נביאים לא קרי אלא קבלה שקבלו מרוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה." עכ"ל.

שעפ"ז משמע שאכן נו"כ אינם נצחיים כתורה ורק נכתבו לזמן הזה, ולע"ל תתבטל כל מציאותם. אבל בלקו"ש חכ"ו ע' 225¹⁵ מבואר שהנבואות שהוצרכו לדורות, הם (היינו ההוראות שבהם) נצחיים לדורות, ולא יתבטלו גם לע"ל (ורק הגדר של "כתבי הקודש" שלהם יבטל).

ועוד זאת, שקשה לומר שכוונת הרמב"ם במ"ש שישכחו הצרות הראשונות הוא לע"ל ישכחו כל מה שקרה בזמנים לפני"ז, וכל הסיפורים שבתנ"ך לא יזכרו. שהרי גם הם חלק מהתורה וגם הם נצחיים. וכמובן גם מזה שמצינו שהמאורעות שקרו בימי הנביאים וכו' נכללים בחמשה חומשי תורה שקיימים לעולם. וכמו שמודגש ביותר בברכות יעקב ושירת האזינו וברכות משה שרוב הפסוקים מדברים

(13) ועיי"ש מה שמציין לעוד מקומות בספרו שמבואר ע"ד הנ"ל.

(14) ראה תורה אור צב, א. שם קיט, א ואילך. ובכ"מ.

(15) וכן משמע בסה"ש תשמ"ח ח"א ע' 212 ובהערה 70, שהנבואות שנכתבו נעשו חלק מן התורה ולכן הם נצחיים.

על ענינים שקרו במשך הדורות בזמן הנביאים וכתובים. כמבואר בפרש"י – פשש"מ – שם וכו'. שמכ"ז מובן שלע"ל כל אלה לא ישכחו ח"ו.

וממילא י"ל שלע"ל הנו"כ יהיו כחלק מחמשה חומשי תורה, וע"ד תושבע"פ, [וכמו שמצינו שגם נו"כ ניתנו למשה בסיני, כמובאר במס' ברכות דף ה, א, ומבאר אדה"ז בהל' תלמוד תורה פ"א קו"א סק"א¹⁶ ש"היו מסורים בע"פ עד שנכתבו ע"י הנביאים, ועד"ז יש שקו"ט בספרים בנוגע הזמן דלע"ל שיבטלו הנו"כ מתורת כתבי הקודש האם יהיו אז בגדר תורה שבעל פה לגבי הדין דדבר שבעל פה אי אתה רשאי לכותבו], אבל סו"ס לא יהיו בטלים לגמרי, ורק שיהיו בטלים מתורת כתבי הקודש ונעשים כחלק מתורה שבעל פה.

ועד"ז יש להקשות שהרי יש כמה חלקים מנביאים וכתובים שבפשטות יישארו גם לע"ל. וכמו בספר תהלים, שהקשה הרדב"ז דלכאז' גם לע"ל יאמרו השירים שבתהלים בבית המקדש בעת הקרבת הקרבנות. וגם ישנם כמה פרקים בתהלים שיש משמעות שנתחברו בשביל שיאמרום בהזמן דלע"ל, (ראה בצפצפ"נ מהד"ת עמוד ס' טור ב' במ"ש בביאור דברי הגמ' פסחים ק"ז, א ניצוח וניגון לע"ל).

ובנוסף לכ"ז, יש הקושיא שמקשה בלקו"ש חכ"ו שם, שמצינו שגם מחיית עמלק שנכתב בשמואל הוא חלק נצחי מהתורה, שהרי הוא נלמד מהפסוק "כתוב זאת זכרון בספר"¹⁷ וגו', שזכרון קאי על מה שמבואר בספר שמואל, וא"כ איך אפשר לומר שזה יתבטל לע"ל?

ד. ולכן מבאר בלקו"ש חכ"ו שם, שגם הנביאים וכתובים (היינו ההוראות שבהם) הם נצחיים, ורק שלע"ל יתבטל דין הכתב שבהם, היינו זה שהם מכתבי הקודש (ונ"מ להלכה בנוגע טומאת ידים וכיו"ב). ומסביר שם שתכלית כתיבת הנו"כ הוא בשביל זכרון, אבל אין התכלית הכתיבה לכשלעצמה (משא"כ בה' חומשי תורה ומגילת אסתר, שענינם הוא כתב, עיי"ש). ומשמע שם שהטעם שלע"ל שלא יהי' צורך בכתיבה בשביל זכרון, הוא משום שאז לא יהי' צורך לזה שהרי יהי' מלאה הארץ דעה את ה' וגו', (וראה תניא אגה"ק סכ"ו בסופו שלע"ל לא יהי' שכחה בנוגע הנגלות שבתורה, וראה הל' ת"ת פ"ב ה"י), ולכן יתבטל דין הכתב שבהם (שהוא רק הכשר לזכרון), אבל לא שעצם תוכן הנביאים וכתובים יתבטל ח"ו.

[ומה שכ' הרמב"ם שלע"ל זכרון כל הצרות יבטל, שמזה משמע שגם זכרון הענינים שקרו בעבר יתבטלו, עכצ"ל כוונתו שזכרון והרגש הצרות יבטל, דהיינו

(16) סוף קטע ד"ה ולזה י"ל.

(17) בשלח יז, יד.

שלא ירגישו צער וכו' מזכרון הצרות. ויש להאריך בדברי הרמב"ם האלו. ראה בלקו"ש ח"ו ע' 371 הערה ד"ה וזכרם. שיחת ש"פ תצוה תש"ן הערה 51. שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' מ"ה. ואכ"מ].

ועפ"י המבואר בלקו"ש חכ"ו שם, יש לעיין אם תוכן הנביאים והכתובים יישאר כענין בפ"ע, ורק שיבטל דין ה"כתב" שבהם מכיון שלא יהי' צורך לזכרון, או יתירה מזו, שמכיון שאז יהיו גלויים מתושב"כ כנ"ל, לכן יהי' נכלל בפירוש התושב"כ כמו תושבע"פ וכיו"ב.

וכ"ז הוא לפי המשמע מלקו"ש שם. אולם בסה"ש תשנ"ב הנ"ל משמע שעצם תוכן הנביאים וכתובים יתבטלו. ולא רק שיבטל דין "כתב" שבהם. וכן משמע להדיא בהערה 34 שם. ולכא"ו צריך לחלק עפ"י המבואר שם בין מחיית עמלק שבספר שמואל שעכצ"ל שהוא נצחי ורק שיבטל דין ה"כתב" שבו לשאר הספרי נו"כ. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

ויה"ר שנוכח לקיום כל הענינים הנ"ל ויהפכו ימים אלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



לקוטי שיחות

וחי בהם

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. בלקוטי שיחות חכ"ז פרשת אחרי, ומשם ב"חידושים וביאורים בש"ס", עומד על דברי הרמב"ם פ"ב מהל' שבת ה"ג: "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם כו'", מה נתחדש בהלכה זו על מה שכבר כתב בריש פ"ה מהל' יסודי התורה: "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם כו' יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם כו'", ומבאר שיש חילוק בין "וחי בהם" שבכל המצוות, לבין פיקוח נפש בשבת, שבכל המצוות הוא שפיקו"נ כאילו מבטל את קיומן, שבעת סכנה ח"ו לא נאמרה המצוה כלל, אבל בשבת הנה דין שמירת שבת עצמו מחייב את ביטולה בעת סכנה, ובזה תירץ את כל הדקדוקים עי"ש, אלא שבסוף כתב שמעתה יש לומר

שבעצם גם בכל המצוות כן הוא, מדכתב הרמב"ם "משפטי התורה" בכלל ולא רק שבת, עי"ש.

ולכאורה יש לשאול מה נפק"מ מהי ההגדרה, אם זה דין פקו"נ מצד עצמו שהוא דוחה או מתיר את כל המצוות, או שהוא כאילו דין בכל מצוה והלכה, שבאופן של פיקוח נפש, הל' מצוה זו היא שלא יקיימה, וצ"ע.

ב. והנה יש מחלוקת בין הרמב"ם פ"א מהל' נדרים ה"ז והר"ן, בשבועה שלא אוכל ז' ימים אם היא שבועה שאי אפשר לקיימה, שהר"ן כתב במס' שבועות וז"ל: "דלא דמי לשלא אישן שלשה ימים, דהתם היינו טעמא דישן לאלתר מפני שהוא דבר שאי אפשר, דבעל כרחו ישן בתוך שלשה, והלכך לא חיילא שבועה עליה כלל, אבל זה יכול לעמוד בשבועתו, מאי אמרת שימות, לכשיסתכן תדחה שבועתו מפני סכנת נפשות, ומכל מקום לא יאכל אלא שיעור שיהא יכול לעמוד עליו". היינו שמצד עצמו השבועה יכולה להתקיים, ואם משום שעלול למות וממילא השבועה לא תתקיים, הרי כשיסתכן "תדחה שבועתו מפני סכנת שבועתו", והר"ן שם תמה על הרמב"ם שלא ס"ל כן, וכתב שגם "שבועה שלא אוכל ז' ימים" הוי שבועה שאי אפשר לקיימה.

וב"כסף משנה" תירץ תמיהת הר"ן: "ולי נראה דעת רבינו שאע"פ שהוא יכול להעמיד עצמו מלאכול עד קרוב שיסתכן, מכל מקום כשאוכל אז הרי עבר על שבועתו, ונמצא שנשבע על דבר שאי אפשר לקיימו והוה ליה שבועת שוא ולא חלה עליו".

ולכאורה תמוה הרי הר"ן עצמו התייחס לזה וכתב "מאי אמרת שימות, לכשיסתכן תדחה שבועתו מפני סכנת נפשות", וס"ל להר"ן דבכה"ג "לא עבר על שבועתו", וצ"ל שהכס"מ כתב כן לבאר דעת הרמב"ם.

ואכן הנמוק"י תמה על הר"ן: "תמהני על מה שתמה הרנב"ר ז"ל על הרמב"ם ז"ל, כי איני רואה חילוק בדבר, דבין בזה ובין אין חלות לשבועה, דמה לי אם האונס בא מצד הגוף דהיא השינה ואם מצד התורה דהיא האכילה", והוא כהכס"מ.

וב"נמוקי מלב"ם" [למו"ר הגאון רמא"ל שפירא זצ"ל] סי' יב, כתב: "ובפשטות נראה דסברת מחלוקתם היא, דהר"ן ס"ל דשבועת שוא לא הוי אלא אם אינה בת קיום מצד הטבע כגון שלא אישן ג' ימים שבעל כרחו תחטפנו שינה בתוך ג' ימים ומאליו ישנן מבלי שנתנו הבחירה בידו לעכב הדבר, והלכך הוי כנשבע על אבן שהוא זהב, אבל שלא אוכל ז' ימים, גדמה שיאכל בתוך ז' הימים אינו מצד הטבע ממילא, אלא שיצטרך לבחור ברצונו לאכול כדי שימות, אין זה

שבועת שוא, דאע"ג דהרצון שלו יהיה בהכרח דע"כ יתעורר בו הרצון לעבור על שבועתו, מ"מ כיון דאין האכילה מצד עצמה הכרחית מאליה, אין זו שבועת שוא, והרמב"ם ס"ל דאין לחלק בכך, וכיון דהדבר ברור שהשבועה לא תתקיים, ובע"כ יעבור עליה ויאכל, וביטולה של השבועה הכרחית היא, הרי זו שבועת שוא ומלקין אותו ואוכל לאלתר".

ובהמשך דבריו האריך לתמוה על סברת הר"ן דמשום דאין מניעת קיום השבועה מצד עצמו, חלה השבועה, אע"ג דאין אנו מסופקים כלל דאינה בת קיום בשום אופן, ובודאי יעבור עליה, ומה לי אם עבירה זו באה מאליה שלא על ידי בחירה רצונית, ומה לי אם היא באה על ידי בחירתו, כיון שהבחירה היא הכרחית מפני סיבה מבחוץ הכופה אותו עד שיאמר רוצה אני, ובע"כ יעבור על השבועה ולא תתקיים" עי"ש [שהאריך מאוד בענין, ותלה במחלוקת הראשונים אם שבת הותרה או דחוייה בפקו"נ].

וכיוצא בזה הסבירו מחלוקת הרמב"ם והר"ן, ב"אפיקי ים" סי' כח, וב"קהלות יעקב" שבועות סי' כא ועוד. ועי' ב"שלום יהודה" [למור"ר הגאון הר"א פלצינסקי זצ"ל] לנדרים סי' ה' שתמה: "והדבר צ"ע רב, וגם אם אוכל מפני שפיקוח נפש דוחה, מכל מקום אין כאן קיום שבועתו, ומוצא שפתיו אינו נשמר, והישן בתוך ג' ימים באונס גם כן רחמנא פטריה, מכל מקום דבריו בטלים כי למעשה השבועה לא מתקיימת".

ג. ולמש"כ בשיחת רבינו, אולי י"ל דנחלקו הרמב"ן והר"ן בשאלה האמורה בגדר פקו"נ שדוחה כל המצוות, שהרמב"ם ז"ל סובר שהוא דין בכל מצוה ומצוה מצד עצמה, וכדפירש רבינו שיטתו, והיינו שדחיית המצוה משום פקו"נ הוא מאופני קיום המצוה, שבמקרה של פיקוח נפשות אומרת המצוה שלא יקיים אותה, ומעתה זה שאם יסתכן יצטרך לאכול, הרי הוא מדיני הל' שבועות עצמן, וממילא הוא שאם נשבע שלא יאכל ז' ימים, ומצד דיני השבועה אם יסתכן יצטרך לבטל השבועה, אם כן הו"ל שבועה שאי אפשר לקיימה.

אבל הר"ן ס"ל שדין פקו"נ שדוחה כל המצוות, הוי ענין כללי, ולא קשור לכל מצוה בפ"ע, אלא שמצד פקו"נ כל המצוות נידחים, וא"כ זה שאם יסתכן יאכל אינו מהל' השבועה כלל כמובן, ואדרבא הגדר הוא שפקו"נ מבטל את המצוות כולן, וא"כ מצד אחד שבועתו לגמרי אינה תלויה במה שיצטרך לעשות כשיסתכן, ומאידך אם יסתכן ויאכל לא תהא בזה ביטול השבועה, כי באותו רגע אין שום מציאות של שבועה, ואח"כ שוב יקיים את אי האכילה.

ד. והנה בר"ן שבת פי"ט (קלד, ב) כתב: "והיכא דאישתפין חמימי אי נמי אבדור סמני לאחר מילה פשיטא דמחמין ושוחקין מפני הסכנה כו', מיהו היכא דראיכא חמימי לרחוץ קודם מילה ואישתפון הנך דלאחר מילה, בכה"ג הוא דאיכא למידק אי אמרינן תדחה מילה כיון שאם נימול נצטרך אחר כך לחלל את השבת במכשירין, או דלמא השתא מיהת בדין מהלינן, ובתר הכי פיקוח נפש הוא שדוחה את השבת, והרמב"ן ז"ל כתב דשרי למימהלי, שאין למצוה אלא שעתה, ואין דוחין את המילה מפני שנצטרך אחר כך לדחות את השבת, דבתר הכי פיקוח נפש הוא דדחי ליה ולא מכשירי מילה כו', זהו דעת הרמב"ן ז"ל כו', ואינו כן דעת הרז"ה ז"ל, שהוא ז"ל אמר, דכל היכא דאישתפון חמימי דבתר מילה מקמי מילה, תידחה מילה, וכן דעת הרשב"א ז"ל כו' עי"ש, ובכסף משנה פ"ב מהל' שבת כתב שכן הוא דעת הרמב"ם כהרז"ה עי"ש,

ולכאורה נקודת המחלוקת היא, אם צריך כבר עכשיו לפני המילה לחשוב על מה שיהיה אחר המילה, שיש סברא לומר שאין להתחשב במה שיהיה אח"כ, וזו סברת הרמב"ן. אבל הרז"ה ולפי הכס"מ זו גם דעת הרמב"ם, שכיון שנשפך המים שיצטרך לאחר המילה, אנו מתחשבים בזה ודוחים את המילה. ומ"מ צ"ב במה נחלקו.

ה. ולמש"נ בשיחת רבינו י"ל לפו"ר, דהנה דעת הרמב"ן שהובא בר"ן, ניתן להבין שהרי דין פיקוח נפש דוחה שבת הו"ע בפ"ע, ואינו קשור לעצם הל' מילה, וכלשון הרמב"ן "פיקוח נפש הוא דדחי ליה ולא מכשירי מילה", וא"כ כל שמצד מצות מילה, הדין הוא שדוחה שבת, צריך למול, ואין לנו לחשוב עכשיו מה שיהיה אחר כך, ואם כן צ"ב דעת הרז"ה, וכבר דיברו מזה האחרונים הרבה.

אשר לפי הנ"ל י"ל, דלדעת הר"ן ניתן שפיר לומר שפיקוח נפש הוא דין בפ"ע, וברגע שהתינוק מסוכן חל דין "וחי בהם", ואם כן אין לנו להתחשב בדין פיקוח נפש שיתעורר אחר כך אלא בדיני המילה. אבל הרז"ה וכ"ה דעת הרמב"ם כמוש"כ הב"י, ס"ל שדין פיקוח נפש דמיילה, הוא מצד הל' מילה עצמה, וכיון שאמרו שמכשירי מילה לא דוחים שבת, א"כ אם יודע שלאחר המילה יצטרך לחלל שבת, בכה"ג לא נאמר האי דינא, וא"כ מהל' מילה הוא שיצטרך לפקו"נ אחר כך, ועל כן אינו מל עכשיו.

ו. ובעיקר דברי הרמב"ם (וגם ליישב התמיהות: א. למה לא כתבה בראש הפרק. ב. למה לא כתב כהל' יסוה"ת בלשון של ילפונתא. ג. מה רצה ב"הא למדת" כו'), לע"ד היה נראה לולא דברי קדשו, שבאמת אולי לא נתכוין הרמב"ם לומר עיקר ההלכה שפקו"נ דוחה שבת, שזה כבר כתב בראש הפרק, וגם בהל' יסוה"ת כבר הוא מבואר, שכך הוא בכל המצוות, אלא דהוי הלכה

מיוחדת על האיסור "להתמהמה". היינו שאפילו מחלל את השבת כדין, אבל "מתמהמה" בחילול שבת, מצד חומר השבת בעיניו, ואינו עושה החילול בזריזות, ואז יש חשש שיירתע ויעשה מתוך פחד, שהרי כתב באותה הלכה שאי"ז ע"י קטנים כו' כדי שלא שבת קלה בעיניהם, ועל זה הוא שכתב שלא יתמהמה, כי אל לו לחשוש שעושה שלא כדין, כי אדרבא וחי בהם נאמר ומשפטי התורה הם חיים כו'.

והרמב"ם בענין זה הולך לשיטתו, דיעויין במש"כ בהל' סנהדרין פ"כ ה"ב: "אסור לבית דין לחוס על ההורג, שלא יאמרו כבר נהרג זה ומה תעלה יש בהריגת האחר ונמצאו מתרשלין בהריגתו שנאמר ולא לחוס עינך ובערת דם הנקי וכו', וכן אסור לבין דין לחוס על מי שנתחייב קנס שלא יאמרו עני הוא זה ושלא בכוונה עשה, אלא מגבין ממנו כל שיש לו בלא חנינה, שנא' ולא תחוס עינך וכו'",

ובשיחת הלאוין להרמב"ן המצוה הי"ג: "שנמנענו מלחמול על נפש הרוצח במזיד, והוא אמרו יתעלה (שופטים יט) ונתנו אותו ביד גואל הדם ומת ולא תחוס עינך עליו ובערת דם הנקי מישראל ושוב לך, וענין המצוה הזאת כי נצטוונו בכל מחוייבי מיתת ב"ד במצות עשה לקיים בכל אחד מהם את דינו, ובמרובי התקלות הוזהרנו גם במל"ת לבערם, כמו הלאו במכשפה, מפני שהיא רבת המהומה יתפתו לה חסרי הדעת ויחלמו עליה מאד, וברוצח גם כן לפרץ הגדול הבא מזה, ולשון ספרי שמא תאמרו הואיל ונהרג זה למה אנו באין לחוב בדמו של זה ת"ל ולא תחוס עינך עליו כו'".

ובמגילת אסתר: "וזה"ל שהנכון למנותה כדעת הרמב"ן וגם הסמ"ג מנאה בלאו ר"ב, וטעם הרב לא ידעתי".

וכבר תמהו עליהם, שהרי הרמב"ם במל"ת רעט כתב: "שהזהיר הדיין שלא לרחם על מי שהרג חברו או חסרו אבר מאבריו, כלומר פרעון הקנסות. שלא יאמר זה עני וחתך יד זה או הפסיד עינו בלא כונה, ארחם עליו ואעשה צדקה בעונש לעונשו הגדול, והוא אמרו יתעלה לא תחוס עינך כו', וכבר נפלה האזהרה בזה ואמר לא תחוס עינך וכו'", ומה רצה הרמב"ן, וגם איך כתב ה"מגילת אסתר" שלא ידע טעם הרמב"ם.

וברור שיש כאן מחלוקת בין הרמב"ם להרמב"ן. הרמב"ן ס"ל דקרא ד"לא תחוס" הוא כפשוט שבי"ד לא ירחמו על הנידונים למות ולא יהרגום, אבל הרמב"ם ס"ל שה"לא תחוס" בא לומר, שכאשר ממיתים אותו לא יהיה בהם רגש של חמלה ורחמנות, כי כאשר יהא להם חמלה עליו "נמצאו מתרשלין

בהריגתו, ובזה א"ש מה שהקשו על הרמב"ם שלכאורה סותר עצמו, שכתבה בהל' סנהדרין פי"ב ה"ג: "כל מחוייב מיתת בית דין שלא המיתן אותו בית דין, ביטלו מצות עשה, ולא עברו על מל"ת חוץ מן המכשף שאם לא המיתו אותו עברו על מל"ת שנ' מכשפה ל"ת", ואיך כתב בסנהדרין שעובר על לאו דלא תחוס, ובע"כ כמוש"כ, ועי' ב"חידושי מרן רי"ז הלוי" שכתב כן עי"ש.

ז. והרמב"ם ז"ל הוא לשיטתו גם ענין שלא יירא במלחמה, עי' בפ"א מהל' מלכים פט"ו: "מי האיש הירא ורך הלבב כמשמעו, שאין בלבו כוח לעמוד בקשרי המלחמה, ומאחר שיכנס אדם בקשרי המלחמה ישדען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה כו', וכל המתחיל לחשב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר: אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם", היינו שגם הוא בתוך המלחמה הוא מצווה שלא להבהיל עצמו ולא יפחד, אלא יישען על מקוה ישראל ה'.

ובסהמ"צ מל"ת נח כתב: "שהזהירו מלירא מן הכופרים בעת המלחמה ושלא נברח מפניהם, אבל חובה עלינו להתגבר ולעמוד ולהתחזק כנגד העם האחר, וכל מי שיוסג אחור ויברח כבר עבר על לא תעשה והוא אמרו יתעלה לא תערון מפניהם כו'", והרמב"ן השיג וכתב: "זו הבטחה לא מצוה",

וביותר כתב כן הרמב"ם במנין המצות הקצר שבתחילת היד החזקה: "המצוה הנ"ח: שלא ייראו אנשי המלחמה ולא יפחדו מאויביהם בשעת מלחמה שנאמר לא תערון מפניהם לא תיראום", וגם שם השיגו הראב"ד: "הבטחה היא ואינה אזהרה".

ועכ"פ מבוארת דעת הרמב"ם שיש אזהרה שגם כאשר הוא נלחם שלא יפחד ולא יירא, והוא כנ"ל בהגדרת הלאו ד"לא תחוס".

ח. ובדרך זו נלע"ד להבין את פרשת שמואל ושאל בהפטרת פר' זכור, שבפשוטות הדברים אין לה שום הבנה, שנאמר שם (שמואל-א טו, ב): "כה אמר ה' צב' פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל גו' ועתה לך והכית את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמול עליו והמתה מאיש עד אשה גו'", ובפסוק יג: "ויבוא שמואל אל שאול ויאמר לו שאול, ברוך אתה לה' הקימותי את דבר ה' וגו', ובהמשך נאמר על שאול: "ויתפוש את אגג מלך עמלק חי ואת כל העם החרים לפי חרב, ויחמול שאול והעם על אגג וגו'", ובהמשך (פסוק כ'): "ויאמר שאול אל שמואל, אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה' ואביא את אגג מחלך עמלק ואת עמלק החרמתי גו'", ורק בסיום הענין (בפסוק כד) נאמר: "ויאמר שאול אל שמואל חטאתי כי עברתי את פי ה' ואת דברך גו'".

וכל המעיין משתומם, איך אמר שאול לשמואל "הקימותי את דבר ה'" לאחר שחמל על אגג, וביומא כב, ב: "בשעה שאמר לו הקב"ה לשאול לך והכית את עמלק, אמר (שאול): ומה נפש אחת אמרה תורה הביא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה כו'" עי"ש, הרי שכביכול נתוכח עם הקב"ה, ודבר זה כשלעצמו אין לו שום הבנה כיצד שאול שאמרו שם בגמ' עליו "כבן שנה שלא טעם טעם חטא", יעשה כדבר הזה, ועכ"פ איך אמר לשמואל שהוא הקים את דבר ה', ורק לאחר דו"ד הודה לשמואל כי "חטאתי כי עברתי את פי ה' ואת דבריך" וצ"ע.

גם מה שאמר שאול לשמואל "כי עברתי את פי ה' ואת דבריך", צ"ע אם עבר על פי ה', מה זה שהוסיף גם "ואת דבריך", ועי' במפרשים בזה, ועצ"ע.

אשר ע"פ המבואר לעיל, נראה כי בדקדוק הוא, כי שמואל אמר לשאול: "לך והכית את עמלק גו' ולא תחמול עליו והמתה גו'", ולכאורה לאחר שציוה עליו "והמתה מאיש עד אשה גו'" למאי נפק"מ אמר לו גם "ולא תחמול עליו", וגם בהמשך אצל שאול אמר: "ויתפוש את עמלק גו' ויחמול שאול והעם על אגג גו'", ולהנ"ל נראה ששאול המלך למד כמו שהבין הרמב"ן שהאיסור של "לא תחוס" הוא שלא להשאירו בחיים, והוא אכן לא השאירו בחיים כמו שאמר בהמשך: "ואביא את אגג" וברד"ק: "כלומר אם לא המיתו עם האחרים לא שילחתי לנפשו כי הנה הביאותיו ויומת", ולכן לא ראה שאול בכך שהשאיר את אגג לעת עתה מחמת חמלה, איזה ניגוד לציווי ה'.

אבל שמואל הנביא הבין כדעת הרמב"ם הנ"ל, שיש איסור בעצם ה"חמלה" עליו, ולא סגי בזה שבסופו של גזבר ימיתו, ועל כן הזהירו "ולא תחמול", וזהו שאמרו ביומא שם "אמר ומה נפש אחת כו'" הכוונה ב"אמר" שהוא חשב כן בלבו, על דרך שכתב הרמב"ם בהל' סנהדרין הנ"ל גבי "לא תחוס" "שלא יאמרו כבר נהרג זה ומה תעלה יש בהריגת האחר", וזהו שהודה אח"כ שאול "חטאתי כי עברתי את פי ה' ואת דבריך", היינו לפי דברי שמואל שאין מקום לשום חמלה, ממילא עבר על פי ה'.

ועכ"פ לפי זה הרי ניתן לכאורה לפרש גם בדבריו ז"ל בהל' שבת הנ"ל, שגם כאשר הוא מקיים ציוי התורה ומחלל שבת לחילה, הוא מצווה שלא יתמהמה, כי ההתמהמהות עלולה להביא לרפיון בהבאת הרפואה, וע"ד שכתב הרמב"ם בלאו דלא תחוס: "ונמצאו מתרשלין בהריגתו". כן היה נלע"ד, ועדיין צ"ע בכל זה.



תוך כדי דיבור וגילוי דעתא בגיטא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש (חי"ט פ' שופטים ע' 189) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מה שאמרו (נדרים פז, א. ב"ב קכט, סע"ב) "והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ . . ומקדש ומגרש", ומביא מ"ש הר"ן (נדרים שם) לבאר החילוק בין שאר דברים לקידושין וגירושין, וז"ל הר"ן: "דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה, אלא דעתו שיכול לחזור בו תוך כדי דיבור, אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ומשו"ה חזרה אפי' תוך"ד לא מהני", עכ"ל.

ומקשה שם על הר"ן, דלפי דבריו, דבשאר מילי אין גמירת דעת עד אחר כדי דיבור, נמצא שהמעשה לא נגמר עד אז, ובמילא אם, לדוגמא, מישהו יתן לחבירו מתנה דבר מאכל, אסול למקבל המתנה לאכול (עכ"פ לכתחילה) המאכל עד אחר כדי דיבור, ולא אשתמיט בשום מקום חידוש כזה.

ומזה מכריח שגם בשאר דברים נגמר המעשה תיכף, אלא שעד כדי דיבור בכוחו לחזור ולבטל המעשה, משא"כ במקדש ומגרש. והטעם ע"ז מבאר:

ידוע שישנם ב' סוגי עדים: (א) "עדי בירור" – לדוגמא, עדות על הלואה, שעניינם הוא רק לברר שההלואה נתקיימה, אבל ההלואה כשלעצמה אינה תלוי' בהעדים, וגם כשההלואה מתקיימת בלי עדים, חל על הלואה חוב לשלם את החוב. וכדאי' בקידושין (סה, ב) "לא איברו סהדי אלא לשקרי".

(ב) "עדי קיום" – לדוגמא, עדי קידושין, שעדותם ה"ה חלק מהקידושין, שהרי הדין הוא, שגם היכי (שבין האיש ובין האשה מודים) שקידשה, מ"מ אם לא היו שם עדים "אין חוששין לקידושין" (קידושין שם). וז"א, בלי עדי קידושין אין כאן קידושין. (ומציין לתומים סי' צ' סקי"ד. ולעיי' בארוכה צפע"נ כללי התנהמ"צ ע' עדות, עדי קידושין. וש"נ).

ועפ"ז היות ובקידושין וגירושין המעשה נעשה ע"י העדים, לכן לאחר מעשה הקידושין והגירושין כבר אין ביכולתו של המקדש או המגרש לבטל המעשה, היות והעדים פעלו את מעשה הקידושין או הגירושין. משא"כ בשאר דברים, שהעדים אין פועלים במציאות הדבר, והדבר נעשה רק ע"י הבעל דבר בלבד, לכן יכול הוא לבטלו עד תוך כדי דיבור. ע"כ תוכן דבריו.

וי"ל שהביאור בזה הוא ע"ד מ"ש בלקו"ש (ח"ד פ' נשא ע' 1033) בנוגע להא דא' בגמ' (סוטה כה, א) "בעל שמחל על קינויו קינויו מחול . . קודם סתירה מחול, לאחר סתירה אינו מחול", וז"ל: הטעם ע"ז הוא לפי שכל זמן שלא נסתרה, אין כאן שום דבר לבד הקינוי שלו, ועל הקינוי שלו הוא הבעלים, ולכן יכול לבטלו, אבל לאחר הסתירה, כבר יש עוד דבר שאינו תלוי בו, לכן אין מועיל מחילתו.

אבל בירושלמי (סנהדרין פ"ח ה"ו) אי' שהבעל יכול למחול קינויו אפילו לאחר שנסתרה "כל זמן שלא נמחקה המגילה". ומבאר הרגצובי (צפע"נ על הרמב"ם הל' סוטה פ"א ה"ז), שאין זה פלוגתא בין הבבלי והירושלמי: הירושלמי איירי בסתירה כזו שכל מציאותה ה"ה רק מצד הקינוי, לדוגמא אם אמר לה "אל תסתרי עם אביך" או "עם מאה בני אדם", שבלא הקינוי שלו אי"ז סתירה כלל (ירושלמי סוטה פ"א ה"ב), לכן כשהבעל מחול ומבטל הקינוי שלו, נתבטלה ממילא גם הסתירה, הדבר כולו (משא"כ בסתירה סתם, אף שמצד הסתירה עצמה, מבלעדי הקינוי, לא חל עלי' דין סוטה, מ"מ זה מציאות סתירה). עכ"ל.

שבפשטות הכוונה בזה היא שאדם יכול לבטל דבר שהוא גרם, רק כל זמן שלא יצא מרשותו, ולכן כשכבר נסתרה, הרי כבר יצא הדבר מבעלותו ונכנס לדרגא שחוץ ממנו, אז כבר אינו יכול לבטלו. ולכן באם כל הסתירה הוא "סתירה" רק מפאת הקינוי שלו, גם אם נסתרה לא יצא הדבר מרשותו, ויכול הוא לבטלו (ורק אם נמחקה המגילה, שאז כבר נכנס לשלב שני, אינו יכול לבטלו).

ועד"ז הוא בענין "תוך כדי דיבור", שזה מועיל לבטל דיבורו, רק באם זה עדיין ברשותו, אבל בגיטין וקידושין, היות והעדים ג"כ גורמים הגו"ק, הרי שתיכף ומיד נכנס לרשות העדים, ויצא מרשותו, לכן אינו יכול לבטל אפילו תוך כדי דיבור.

והנה עפ"ז יש לבאר סוגיא במס' גיטין. דהנה בתחלת פ' השולח (לב, א) תנן "השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתני לך בטל הוא, הרי הוא בטל". ולהלן (לד, ב) נחלקו אביי ורבא באם לא ביטל בפירוש, ורק גילה דעתו שאינו רוצה שיתן הגט "דאביי סבר גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא [וואם בא שליח זה ומסרו לה למחר מגורשת – רש"י], ורבא סבר גילוי דעתא בגיטא מילתא היא". וההלכה היא דלאו מילתא היא, כאביי, שהרי "הילכתא כאביי ביע"ל קג"ם" – שהגימ"ל היא גילוי דעתא בגיטא.

וצלה"ב מהי סברת המחלוקת?

והנה הצ"צ (בחדושייו כאן ובשו"ת חאבהע"ז סר"צ) מביא פלוגתת האחרונים [ומבאר שבאמת זה תלוי בפלוגתת הראשונים], דדעת הב"ח והמכתב מאל"י הוא שרק לאחר הכתיבה והחתימה ומינוי השליחות לא מהני גילוי דעתא, אבל לפני זה, מהני גילוי דעת לבד לבטל השליחות. ודעת האלשיך הוא שגם לפני הכתיבה והחתימה ומינוי השליחות לא מהני גילוי דעת.

וראיית האלשיך היא מה דתנן להלן (מה, ב. מו, ב) ש"המוציא את אשתו משום שם רע לא יחזיר. . המוציא את אשתו משום איילונית, ר"י אומר לא יחזיר וחכ"א יחזיר", אבל בכל אופן היא מגורשת, גם אם יתברר אח"כ שהשם רע הוא שקר, או שאינה איילונית. אבל לכא' גילה דעתו שמגרשה רק מפני השם רע או לפי שהיא איילונית, ואם נמצא שאינו כן, צריך הגט להיות בטל, לדעת הב"ח שלפני הכו"ח ומינוי השליחות מועיל גילוי דעת, אלא ראי' שגם אז גילוי דעת לאו מילתא היא.

אבל הצ"צ מקשה עליו, דא"כ ה"ז ראי' חזקה נגד רבא, שגילוי דעת אין מועיל (אפילו לפני הכו"ח והמינוי), ולמה לא הקשה אביי לרבא ממשניות אלו.

ולכן מסיק שמשם אין ראי' כלל, כי שם מגרשה מפני מה שאומרים עלי' עכשיו, זה ברור שעכשיו אומרים כן, ובנוגע לעתיד, אם יתברר שאין היא איילונית, והש"ר הוא שקר, ע"ז לא אמר כלום, וגם לא גילה דעתו ע"ז.

ובנוגע לביאור סברת האלשיך, מסביר הצ"צ ע"פ דברי הר"ן דלעיל, דהטעם שלא אמרינן "תוך כדי דיבור כדיבור" בגיטין וקידושין ה"ז לפי שדברים אלו חמורים הם, ואין אדם עושה אותן אלא בהסכמה גמורה, וכ"ה בענייננו, שהטעם מדוע "גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא" ה"ז לפי שהיות וענין גירושין הוא חמור מאד, אם היתה כוונתו לתנאי, ה' מפרשו, ולא ה' מסתפק בגילוי דעת לחוד, ולפי"ז אין חילוק מתי ה' הגילוי דעת, וגם לפני הכו"ח ומינוי "לאו מילתא היא".

ולפי"ז צריכים לעיין מהי סברת הב"ח?

וי"ל שהוא ס"ל הפי' בהא דקיי"ל שלא אמרינן "תוך כדי דיבור כדיבור" בקידושין וגירושין אינו מטעם הנ"ל של הר"ן, כ"א מטעם אחר, והוא: הטעם שכותב בלקו"ש הנ"ל שתומ"י יצא מרשות הבעל, וכבר אינו בידו לבטלו (ולא לפי שגו"ק עושה אותם בהסכמה גמורה). ולכן אין מוכרח לומר שגם לפני הכו"ח והמינוי ג"כ אין מועיל גילוי דעת.

והנה באמת י"ל להסברא והמהלך דלקו"ש הנ"ל אפ"ל שהוא הוא יסוד הביאור בשיטת הב"ח בהא דגילוי דעת בכלל לאו מילתא היא, ועפ"ז מובן מדוע לפני הכו"ח והמינוי אכן מילתא היא (כדלקמן):

הוא ס"ל שהטעם מדוע ס"ל לאבבי שאין גילוי דעת מועיל לבטל השליחות ה"ז לפי שלאחר שמינה השליח, כבר יצא קצת מרשות הבעל, ונכנס לשלב שני, ליד השליח, ע"ד המבואר בלקו"ש הנ"ל, ולכן צריכים סיבה חזקה לבטלו, ואין מספיק רק גילוי דעת. לפי"ז מובן שלפני המינוי, כשעדיין לא יצא לשלב השני, ליד השליח, מועיל גם גילוי דעת לחוד.

הביאור בזה:

ידועה החקירה בנוגע לשליחות (מובא בלקו"ש בהרבה מקומות (מיוסד עמ"ש הגר"י ענגיל בלקח טוב כלל א') ובפרטיות בלקו"ש חל"ג שיחה ב' לפ' קרח) האם: א) השליח נעשה כמותו דהמשלח ממש. ב) רק המעשה שלו מתייחס להמשלח, או ג) ג"ז לא, ורק שהתורה אמרה שכשהשליח עושה בשביל המשלח ע"י שמינוהו, ה"ז מועיל בשבילו.

אבל באמת יש עוד חקירה בגדר שליחות [ואולי קשורה בחקירה הנ"ל – כדלקמן], והיא: האם מינוי השליחות היא פעולה חד-פעמית, או שהיא פעולה נמשכת.

ובהקדים תחילה דברי הרגצובי הידועים (הובאו בשיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע בכ"מ) בנוגע לדברים מסוימים שעליהם אומרים שהם נעשים באופן ד"פעולה נמשכת" – דהפעולה מתחדשת כל רגע ורגע מחדש.

פירוש הדבר: דהנה בדבר רגיל, כמו בקנין רגיל, כשאדם קונה דבר מחבירו, כיון שהדבר נעשה באופן טבעי, אין שום סיבה לומר שהקנין מתחדש בכל רגע. אבל בדברים מחודשים, שהם היפך כפי שצ"ל באופן רגיל, בזה אומרים שהיות והפעולה פועלת דבר שהוא היפך המציאות, הנה כשהפעולה נגמרת צריך בפשטות הדבר לחזור לקדמותו, כפי שהוא אמיתת מציאותו, ולכן כדי שישאר הדבר כפי שפעלה הפעולה, צ"ל פעולה נמשכת.

ע"ד מה שמסביר ב'שער היחוד והאמונה' (פ"ב), בתוכן הענין של "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית", שהקב"ה מחי' ומהוה את העולם בגל רגע מחדש, ואם יפסיק לרגע אחד להחיות את העולם, יבטל והי' כאין ואפס. הסיבה לדבר: כיון שהפעולה לחיות ולהוות עולם שיהי' למציאות יש, הוא היפך המציאות האמיתית, לכן צריך בכל רגע ורגע מחדש להוות ולחיות אותו שוב באופן דפעולה נמשכת, דאל"כ יחזור העולם למציאותו וטבעו האמיתי כמקודם

ויהי' אין ואפס. ומביא דוגמא ע"ז מקריעת ים סוף, שכל הלילה היתה צריכה להיות רוח קדים כדי שיעמדו המים ולא יפלו, וזאת מכיון שטבע המים הוא ליפול, וכדי לפעול הפך הטבע והמציאות, צריכה הפעולה להימשך ולהתחדש בכל רגע מחדש, ועד"ז הוא בנוגע לבריאת העולם.

[ובלקו"ש בכ"מ כותב בנוגע כמה פעולות שהם פעולה נמשכת, מטעם הנ"ל, ולדוגמא (ח"ד ע' 1254) הרבי מסיר הדין דהקדש, דמה שאדם יכול לשאול על ההקדש ולהחזירו למצבו הקודם להיות חפץ של חולין, ה"ז מפני שמלכתחילה כל הפעולה דהקדש היתה פעולה מחודשת, הפך הטבע הרגיל של כל דבר חולין, ולכן כדי שיחול עליו קדושה צריכה פעולת ההקדש להיות נמשכת כל רגע ורגע מחדש, וממילא יש באפשרות האדם להפסיק את פעולת ההקדש, ובדרך ממילא חוזר הדבר למצבו וטבעו הרגיל].

ומוכן שעד"ז יש לומר בנוגע דין שליחות, דגם שם יש מקום לומר סברא זו דפעולה נמשכת, דהרי זה שיכול אדם לפעול בשביל המשלח, ולהיות כמותו ממש, אין זה דבר טבעי ורגיל, שהרי אין הוא (השליח) אותו האדם (המשלח), ולכן גם שם אפ"ל סברא זו שהמינוי שליחות הוא פעולה נמשכת, שבכל רגע ורגע ממנה המשלח שוב מחדש את השליח להיות שלוחו. [וראה לקו"ש חכ"א (עמ' 330) וז"ל: שאמיתית ענין שליחות אינה פעולה שהיתה רק כשמינה אותו להשליחות, כ"א (בלשון הידוע) "פעולה נמשכת", שבכל רגע ורגע מקבל הוא מחדש מינוי השליחות, עכ"ל] אבל לאידך אי"ז מוכרח, ואפ"ל שהמינוי הוא פעולה חד-פעמית, שממנהו לשליח, ואז נעשה שליח, ונשאר כן עד שממלא שליחותו.

[ועפ"ז נתבאר המחלוקת בין הטור והרמב"ם בנדון דנשתטה המשלח לפני שעשה השליח שליחותו לתת גט לאשתו, דמהרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"ו) נמצא שמדאורייתא הוי גט כשר, ורק מדרבנן פסול, והטור (אבהע"ז סי' קכא) ס"ל שגם מדאורייתא אין זה גט כשר (ראה קצוה"ח סי' קפח סק"ב), די"ל שהטור ס"ל שהוי מעשה השליחות פעולה נמשכת בכל רגע מחדש, ולכן ברגע שנשתטה המשלח כבר אינו יכול לעשותו שלוחו מחדש, ולכן אפי' מדאורייתא אין הגט כשר, אבל הרמב"ם ס"ל שאינה פעולה נמשכת, אלא לאחר שמינה אותו לשליח ה"ה שליח מצ"ע, ואין צריך שימנה אותו כל רגע מחדש, ולכן הוא סובר שהגט כשר מדאורייתא, כיון שברגע המינוי ה' פיקח, והשליח כבר נעשה שליח, והולך וממלא שליחותו.

(ואין להקשות שא"כ למה "אין גט לאחר מיתה", ולכא' לפי הסברא ששליחות לא הוי פעולה נמשכת אלא לאחר שנתמנה השליח הולך ועושה

השליחות מצ"ע, מדוע לא יוכל לתת הגט גם לאחר שמת המשלח, הנה התירוך ע"ז הוא, שזה הוי מטעם אחר – שהיות ומת אין ממי לגרש, אבל אין זה מצד חיסרון בהשליחות – ראה קצוה"ח שם)].

ומסתבר (אף שאינו מוכרח) שב' החקירות תלויים זב"ז: כי באם השליח אינו המשלח ממש, אלא שפעולת השליח מועלת להמשלח, ואפי' אם פעולתו מתייחסת למשלח, מסתבר לומר שהמינוי יהי' פעולה נמשכת, כי אל"כ הי' צ"ל שמינוי השליחות יהי' ברגע של הפעולה, כי לאחר שמינה אותו כבר נסתלק המשלח, והשליח עצמו לא נעשה המשלח, ואיך יכול הוא אח"כ לפעול במקומו, ומוכרח לומר שאכן כן הוא, שברגע של הפעולה הוא ממנהו, כי המינוי שעשה לפני זמן מתחדש בכל רגע, משא"כ באם השליח נעשה המשלח ממש – אז אי"צ שהמינוי יהיה פעולה נמשכת, כי לאחר שמינהו, כבר נעשה השליח עצמו המשלח (לגבי ענין זה – כמובן), ועכשיו יכול לעשות שליחותו בכל עת, כי המשלח הוא הוא העושה הפעולה.

והנה א' מהנפק"מ בין ב' הצדדים הוא, מהו גדר ביטול שליחות: להצד שאינו פעולה נמשכת, גדר ביטול השליחות הוא פעולה חיובית, שצריך לבטל מה שנעשה, משא"כ להצד שמינוי השליחות הוה פעולה נמשכת, גדר ביטול השליחות הו"ע שלילי, שרק מפסיק מלהמשיך המינוי, ובדרך ממילא מתבטלת השליחות (וראה לקו"ש חכ"א הנ"ל הערה 4).

וע"ד המבואר בלקו"ש (חי"ז ע' 209) וז"ל: באיסור גניבה (או גזילה) ישנו חומר מיוחד בזה שהיא פעולה נמשכת, בכל רגע שאין מחזירים הגניבה (וגזילה) עוברים על "לא תגנובו" (ו"לא תגזול").

ובזה מבאר הרגצובי (צפע"נ הל' תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה ע' 63. הובא במפענ"צ פ"ה סל"ד. פי"ד ס"ד. וש"נ) מה שהרמב"ם (הל' סנהדרין פי"ח ה"ב) חושב הלאווין ד"לא תגזול" ו"לא תגנוב" בכלל "לאו שניתן לתשלומין", ולא בכלל "לאו שניתק לעשה": בלאו הניתק לעשה עוברים על הלאו רק בעת מעשה העבירה, ובמילא כשנתנה התורה עשה לנתק ולתקן הלאו, צריכים לומר שהתיקון חל למפרע על מעשה העבירה; אבל בגניבה וגזילה עוברים על הלאו כל זמן שלא שילם, בכל רגע מזמן הפעולה ואילך – ה"ז פעולה נמשכת, ולכן כשמחזיר (הגניבה וגזילה), ה"ז רק "לאו הניתן לתשלומין" – בהוה, שמכאן ולהבא לא יעבור (נפסק הפעולה נמשכת), אבל אין זה מתקן הלאו בעבר, עכ"ל.

ולכאורה צריכים לעיין למה ס"ל להרגצובי (וכנראה מקבל כ"ק אדמו"ר זי"ע סברתו) שגניבה וגזילה הוא פעולה נמשכת, והרי צ"ל סיבה לומר כן, כי לא בכל פעולה אמרין שהיא פעולה נמשכת.

והביאור בזה: נתבאר לעיל שפעולה נמשכת אמרין בדבר שהפעולה גורמת תוצאה שהיא היפך טבע הדבר, עד"ז הוא בנוגע לגזילה, כי לפועל הרי החפץ שיך להבעלים, ובעצם ה"ז ברשות הבעלים עכשיו, ומה שנמצא עכשיו ברשות הגזלן, ה"ז היפך ממה שהוא באמת, ורק בהרגע שגוזלו ה"ה לוקחו מבעלותו האמיתית, כי אז עושה המעשה גזילה, משא"כ תיכף אחר שגזלו, הרי זה בעצם חוזר להיות תחת רשותו האמיתית, אלא לפי שלפועל לא החזירו לבעליו האמיתים, ה"ה חוזר וגוזלו עוה"פ, וכן בכל רגע ורגע, וה"ז כאילו בכל רגע נמצא החפץ ברשות הבעלים, והגזלן מושכו לעצמו, וחוזר חלילה.

[ואף שרק בקרקע אמרי' שבכל מקום שהוא נמצא, ה"ה נמצא ברשות הבעלים, ולא במטלטלים, ה"ז לפי שבפועל לקח החפץ מרשות הבעלים, מה שא"פ לעשות בקרקע, אבל בהגיון ובעצם, כ"ה גם בנוגע למטלטלין, שבעצם בכ"מ שהוא ה"ה ברשות הבעלים, אלא שלפועל אינו כן, כי מה שאינו מחזירו ה"ה כאילו גוזלו עוה"פ ועוה"פ].

ומטעם זה כותב הרגצובי שכשמחזירו אינו מבטל מה שעשה בתחלה, (ובנדו"ד שמנתק את הלאו), כ"א שרק גורם שמכאן ולהבא לא ימשך הפעולה.

ועד"ז הוא בנוגע שליחות, שאם זו פעולה נמשכת, אינו מבטל שום דבר, כ"א מפסיק מלהמשיך מינוי השליחות. משא"כ אם אי"ז פעו"נ, אז כשמבטל השליחות, הרי מבטל מה שעשה בתחלה, מה שמינהו לשליח.

ויש מקום לומר שזוהי סברת המחלוקת בין אביי ורבא, שלאביי "גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא" ולרבא "מילתא היא" – שאביי ס"ל ששליחות אינה פעו"נ, ובמילא כשמבטל השליחות, הפי' הוא שמבטל דבר שכבר נעשה, היינו דבר שכבר יצא מידו של המשלח ונכנס ליד השליח, שהרי השליח נעשה "שליח" כמציאות בפ"ע [ובפרט ע"פ הנת"ל שלשיטה זו אמרין שהשליח נעשה "כמותו" דהמשלח ממש, הרי בודאי שכאילו יצא מרשות המשלח, ונכנס לשלב השני], ולכן לזה צריכים פעולה חזקה לבטלו. ומטעם זה ס"ל אביי שגילוי מילתא לחוד אין מספיק לבטל דבר כזה.

משא"כ רבא ס"ל שמינוי שליחות הוה פעו"נ, וכשמבטל השליחות, אי"צ לבטל שום דבר, כ"א להפסיק המינוי מלהימשך [וגם: השליח לא נעשה "כמותו" דהמשלח ממש], לזה אי"צ פעולה חזקה, ומספיק גילוי דעת.

ואם מסבירים סברות מחלוקת אביי ורבא כן, מובן שמתאי לא מהני גילוי דעת, רק אם כבר מינוהו, וכבר נעשה השליח כמציאות בפ"ע, וכבר יצא קצת מרשותו של המשלח, אבל לפני המינוי, פשוט שגם גילוי דעת מהני, כי אי"צ לבטל שום דבר שיצא מרשותו. – כן ס"ל להב"ח, ולכן ס"ל שאם גילה דעתו לפני הכו"ח והמינוי מהני הגילוי דעת.

אמנם האלשיך ס"ל שסברת המחלוקת בין אביי ורבא אינה תלויה בהנ"ל, כ"א שאביי ס"ל שאמרינן שהיות וגירושין הוא דבר חמור, עושה אותו רק בהסכמה גמורה, ולכן אם כוונתו היתה לעשות תנאי ה' מפרשו, ורבא ס"ל שאפשר שכוונתו לתנאי גם בגירושין (וכפי שכתב הצ"צ) – ופשוט שלסברא זו, אין סיבה לומר שאם גילה דעתו לפני המינוי, זה אכן מהני, כי מאי שנא.

והנה הנתבאר לעיל שמחלוקת אביי ורבא תלוי' בהסברא האם מינוי שליחות הוא פעולה נמשכת או לא (ומזה נסתעף האם זה כבר יצא מרשות הבעל), י"ל בסגנון אחר: האם כשממנה שליח נעשה שליח תיכף ומיד, או שזה תלוי ועומד עד שימלא שליחותו, שאם ממלא שליחותו חל אז השליחות, ואם אינו ממלא שליחותו, לא חל עליו מעולם השליחות.

והנפק"מ הוא כנ"ל, כשמבטל השליחות: אם נעשה שליח תומ"י, הרי צריך לבטל דבר שכבר קיים, אבל אם זה תלוי ועומד, אינו מבטל דבר הקיים כבר, כ"א גורם שמעולם לא הי' שליח, היינו שאינו מניח להשליחות לחול.

ולדעת הב"ח זוהי סברת המחלוקת בין אביי ורבא: אביי ס"ל שנעשה שליח תומ"י, ולכן ע"י הביטול צריך לבטל דבר הקיים – שמלבד שקשה לבטל דבר שכבר קיים, הנה יתירה מזו, הדבר כבר יצא מרשות הבעל, כי כבר נעשה שליח, ולכן צריכים לזה דבר חזק, וגילוי דעת לחוד אין מספיק, משא"כ רבא ס"ל שהשליחות תלוי ועומד, וכשמבטלו אינו מבטל דבר שכבר קיים, וגם לא יצא עדיין מרשות הבעל, ולכן גם גילוי דעת לחוד מועיל.

ומזה יוצא שגם לאביי, לפני המינוי, שעדיין לא קיים השליחות, ולא יצא מרשות הבעל, גם הוא מודה שגילוי דעת מועיל.

משא"כ האלשיך ס"ל שלא בזה נחלקו, כ"א בסברת הר"ן, כדלעיל מהצ"צ, ולכן אין חילוק בין לפני המינוי לגבי אחר המינוי.

[וחקירה זו היא כעין החקירה האם מינוי שליחות הוא פעולה נמשכת אלא בסגנון אחר, כמובן].

והנה ביאור הנ"ל לשיטת הב"ח שהטעם ש"גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא" הוא לפי שכבר יצא מרשות, לפי שאינו פעולה נמשכת, או לפי שאינו תלוי ועומד, ובזה חולק עליו רבא, י"ל באופן אחר קצת (אבל זה קשור לביאור הנ"ל, כמשי"ת לקמן):

ובהקדים מה שהקשו המפרשים על אלו הסוברים ש"זכי" מטעם שליחות" מהא דמוכח בקידושין (מב, א) דיש זכי' לקטן, ואם זכי' מטעם השליחות, הרי אין שליחות לקטן? [ממ"ש בב"מ (עא, ב – עב, א) "קטן לאו אע"ג דלית לי' שליחות אית לי' זכי'" לא קשה, כי הם גרסי שם שיש לו זכי' "מדרבנן", אבל בקידושין משמע שהוא מדאורייתא].

ומפרש הקצוה"ח (סק"ה סק"א) וז"ל: "ואפילו למאן דאמר דזכיה מתורת שליחות, לאו משום אנן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני, כדיליף (קידושין מב, א) (מאיש) [שאיש] זוכה, אבל הך זכיה לא הוי כיד ממש, אלא כמו שליחות, אבל לא משום אנן סהדי דעשאו שליח. ונפקא מינה לענין נכרי, דלא יהיה בתורת זכיה, כיון דזכיה אינו אלא מתורת שליחות, אבל לעולם לאו מתורת אנן סהדי הוי כמו שליח המקבל, אלא דכן גזירת הכתוב דאע"ג דלא עשאו מקבל שליח – דהא לא ידע – מהני מדין זכיה", עכ"ל. כלומר: דגם את"ל שזכי' היא מטעם שליחות, אי"ז מטעם "אנן סהדי", שברור לנו שרוצה הוא שיהי' חבירו שליח בשבילו, אלא מטעם גזה"כ, דזהו דין מיוחד שיכול לזכות לחבירו, אבל אי"ז מדין שליחות רגיל.

וכתבו המפרשים שכוונתו שזהו כאילו אומרים שזכי' פירושה שאם מישהו מזכה לחבירו, אז התורה ממנהו לשליח. ולכן אפ"ל זכי' לקטן, כי אין הפי' שאא"פ לקטן שיהי' לו שליח, כ"א שאא"פ לקטן למנות שליח, ובזכי' אין הוא ממנה השליח כ"א התורה.

עפ"ז יש לחקור בנוגע כל שליחות, איך הוא – כי י"ל בב' אופנים: א) התורה נתנה כח לאדם למנות שליח. ב) התורה אמרה שכשאדם עושה שליח, התורה ממנה אותו להיות שליח (ואעפ"כ אין זה כמו זכיה, כי בזכי' אינו ממנהו כלל, משא"כ בשליחות הוא אכן ממנהו (וזהו אין הקטן יכול לעשות), אלא שאז התורה עושאה לשליח).

וי"ל שהב"ח ס"ל שזהו סברת המחלוקת בין אביי ורבא, שאביי ס"ל שהתורה ממנהו לשליח, הרי שאחר שמינהו כבר יצא מרשותו, כי עכשיו כבר נכנס לרשות התורה, ולכן אין מספיק שגילוי דעת יבטל השליחות, משא"כ רבא

ס"ל שהתורה נתנה כח להאדם למנות השליח, א"כ גם לאחר שמינוהו לא יצא מרשותו, ולכן מועיל גם גילוי דעת לבטל השליחות.

ולפי"ז, גם לאביי, קודם שמינוהו, לפני שיצא מרשותו, מהני גם גילוי דעת.

משא"כ האלשיך ס"ל שלא בזה תלוי המחלוקת בין אביי ורבא, כ"א בסברת הר"ן דלעיל, שלאביי היות וזה דבר חמור, אם ה' רוצה לעשות תנאי ה' אומר כן בפירוש – ולפי"ז אין חילוק בבין לפני המינוי ולאחר המינוי, תמיד "גילוי דעתא בגיטא לאו מילתא היא".

(ובאמת יש לקשר סברא זו עם הסברא דלעיל, האם מינוי שליחות הוא פעולה נמשכת, כי מסתבר (אף שאין מוכרח) שבאם זו פעולה נמשכת, ומינוי האדם צריך להתחדש, בפשטות הפי' הוא שהאדם ממנה השליח, ולא התורה, משא"כ אם אין זה פעו"נ, שפיר אפ"ל שכשממנהו, אז התורה עושאהו לשליח, כי האדם אי"צ לעשות עוד שום דבר).

והנה עפהנ"ל יש לבאר עוד ענין: ההלכה היא שביטול הגט צ"ל בפני ב', כשיטת רב נחמן (לב, ב). אמנם שקו"ט המפרשים האם זה קשור עם הא ד"אין דבר שבערוה פחות משניים". דבתוס' (שם ד"ה ור"נ) משמע שאינו שייך לזה, אמנם בתוס' (לג, א ד"ה רבי) משמע שאכן זה בגדר אין דבר שבערוה פחות משניים. וכבר העיר ע"ז המהרש"א על התוס' (ד"ה ור"נ). ובר"ן כאן שאכן קאי ע"ז הדין ד"אין דבר שבערוה פחות משניים", וכבר דשו בו רבים.

אמנם – מבלי להכנס לתרץ הסתירה בתוס' – לבאר ב' הצדדים י"ל עפהנ"ל שיש לבאר גדר שליחות בב' אופנים, אם זה נגמר תומ"י, היינו שנעשה "שליח" תומ"י, או שזה תלוי ועומד עד קיום השליחות, שי"ל שבזה תלוי ב' הצדדים: אם הוא נעשה "שליח" לגרש תומ"י, אז כשמבטל השליחות, הפי' הוא שמבטל דבר שבערוה, אבל אם זה רק תלוי ועומד, וכשמבטל השליחות, ה"ה רק גורם שמעיקרא לא יהי' שליח, הרי אי"ז דבר שבערוה, כי מעולם לא הי' כאן שום דבר, והוא רק אינו מניח שזה יבוא לידי פועל (אלא שפשוט שלפי המבואר לעיל שבזה נחלקו אביי ורבא, אין לומר שבזה נחלקו הראשונים – וביאור זה בדברי הראשונים מתאים רק לשיטת האלשיך דלעיל, שס"ל שלא בזה נחלקו אביי ורבא).

וגם יש להוסיף שאפ"ל שבזה תלוי ג"כ הפלוגתא כש"אמר לעשרה כתבו גט לאשתי, יכול לבטל זה שלא בפני זה, דברי רבי, רשב"ג אומר אינו יכול לבטל אלא זה בפני זה" (לקמן לג, א). ומפרש בגמ' שרשב"ג ס"ל "מלתא דמתעבדא באפי עשרה צריכא בי עשרה למשלפה", ורבי לא ס"ל כן – שנחלקו בהנ"ל:

רשב"ג ס"ל שכבר נגמרה השליחות תומ"י, וכשמבטל ה"ה מבטל השליחות שכבר ישנה, ופשוט שכמו שנעשה בעשרה, כן צריך כל העשרה לבטלה. אבל רבי ס"ל שהשליחות תלוי ועומד, וכשמבטל השליחות רק גורם שלא יתקיים מעיקרא, ולכן היות שרצה שיהיו כל העשרה, ועכשיו חסר אחד, כבר אין השליחות יכולה לחול. (וגם בזה פשוט שאם לומדים כן מחלוקת רבי ורשב"ג אא"פ ללמוד שבזה נחלקו אב"י ורבא או הראשונים, וכנ"ל).

ועוד יש להוסיף, שזהו אולי יסוד ספיקת המל"מ (הל' גירושין פ"ו הט"ז) בנדון שהשליח מינה שליח שני, האם יכול השליח הא' לבטל השליח הב' – די"ל שתלוי בהנ"ל: אם לא נעשה "שליח" עד שמקיים השליחות, הרי כל זמן שלא קיים השליחות אינו "שליח" עדיין וה"ז עדיין שייך רק להבעל, ואין להשליח הא' בעלות לשנות בזה [וכ"ה אם זהו פעו"נ, וצריך הבעל להמשיך למנות השליח], אבל אם הוא נעשה "שליח" תומ"י [או שאי"ז פעו"נ], הרי זה כבר כולו ביד השליח, ויכול הוא לבטל ג"כ.

[אבל אי"ז פשוט כ"כ, כי יש כאן עוד פרטים, כמובן. ואכ"מ].



רש"י ובמדב"ר

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, לא.

במבוא למדרש רבה להמהר"צ חיות כתב בנוגע במדבר רבה "וכבר התעוררו בזה המבקרים ועוד שאינו מובא בשום קדמון", וידוע אשר הראשונים כמו הרמב"ן והאב"ע מביאין הבמדב"ר אכן ברש"י בחומש אינו מביאו, ונתעוררו כמה לומר שרש"י לא ראה הבמדב"ר [ראה ההערה בפסיקתא דרב כהנא פסקא א' אות קו].

וא' מהראיות שמביאים דרש"י בס"פ תרומה מסתפק אם היתידות תחובין בארץ או קשורין ותלויין וכובדן מכביד שיפולי היריעות, ושוב כתב דאומר אני ששמן מוכיח שתקועין בארץ, וצ"ע שהוא מדרש מפורש במדב"ר פ"ב, יט שהיו תקועין בארץ, ועכצ"ל דרש"י לא ראה המדרש וכנ"ל.

אמנם בכ"מ בלקו"ש לא משמע שהרבי מקבל דיעה זו, ובלקו"ש ח"ו ע' 162 בביאור פירש"י הנ"ל מביא המדרש הנ"ל בהערה 1* וכתב שכנראה גירסא אחרת היתה לרש"י ובלאו הכי צ"ל שהיה לו גירסא אחרת שהרי לרש"י בפ'

נשא היו יתידות גם במשא בני גרשון ולא רק במשא בני מררי ושם במדרש מביא יתידות רק במשא בני מררי.

וצ"ע דהרי יש מדרש אחר בפרשת נשא פ"ו, ד שגם שם מפורש שהיתידות תקועות בארץ "ויתידותם אלו יתידות המשכן ויתדות החצר של נחושת שהיו נועצים בארץ סביב", ואינו מעיר מזה בלקו"ש! ועכצ"ל שגם שם היה לרש"י גירסא אחרת וכן"ל שלרש"י יתידות הקלעים והיריעות היו במשא בני גרשון ולא בני מררי כמבואר במדרש שם.

עוד יש להעיר דגם לפני כן במדרש פ"ו, ג המדרש מפרש מיתריהם של משא בני גרשון דלא כרש"י עיי"ש בחידושי הרד"ל, ועכצ"ל דגם שם יש לרש"י גירסא אחרת, ובפי"ב, יט הנ"ל מפרש המיתרים דמשא בני גרשון דלא כמ"ש בפ"ו, ועיי"ש חידושי הרד"ל שיש שם ט"ס.

עכ"פ לפנינו כמה מדרשים שמוכח שיש בהם ט"ס, וא"כ אינו רחוק שישנם גרסאות אחרות ואצ"ל שלא היה המדרש בכלל לפני רש"י.

וגם בלקו"ש ח"ח פ' נשא אריכות דברים למה רש"י מביא רמזי ר"מ הדרשן בקרבנות נשיאים ולא מהמד"ר, ואם רש"י לא ראה המדרש הרי קושיא מעיקרא ליתא.

עוד יש להעיר מלקו"ש ח"ח ע' 52 בשיטת רש"י בנוגע בן לוי למעלה מחמישים שחוזר לשיר שמחלק לאיזה שיר ודלא כשיטת הרמב"ן בפ' בהעלותך שפסול לשיר בכלל בלויים למעלה מנ' שנה באהל מועד דמשמע במדר"ד פ"ו, ח כדעת הרמב"ן עיי"ש ברש"ש.

ויש להעיר עוד ממדרש אחר המובא במדב"ר ורש"י מביאו לא מהמדרש אלא מהפסיקתא והוא ברש"י וארא פ"ו. יד ד"ה אלה ראשי בית אבותם "ובפסיקתא גדולה ראיתי לפי שקינטרם יעקב אבינו לשלשה שבטים הללו בשעת מותו חזר הכתוב ויחסם כאן לבדם לומר שחשובים הם" והוא בפסיקתא רבתי פ' ויהי המקריב, ז, והנה זה נמצא אצלנו במדב"ר [וגם בשהש"ר], ולכאורה יש מזה גם ראי' שלא היה המדרש לפני רש"י, אמנם מזה שהוא גם בשהש"ר שבודאי היה לפני רש"י עכצ"ל שגם בזה יש גרסאות והוספות.

ומענין לענין באותו ענין ידוע שבמדב"ר מפ' בהעלותך ואילך הוא מדרש תנחומא בשינויים קלים, וגם בזה יש להעיר מכ"מ בלקו"ש שפעמים מביא במדרש רבה ופעמים מהתנחומא, ואכ"מ.



משה לא מת

הרב יוסף יצחק קעלער

תושב השכונה

א. איתא במסכת סוטה יג, סע"ב: "לא מת משה . . מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש" (וראה ג"כ זה"א לו, סע"ב).

וצריך ביאור: איך אפשר לומר שלא מת משה? והלא מקרא מלא דיבר הכתוב בסוף פרשת וזאת הברכה (לד, ה) "וימת שם משה עבד ה'!"

ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חכ"ו ע' 6-7 שהגם שבנוגע לצדיקים בכלל איתא [במסכת ברכות יח, סע"א ואילך] שאפילו במיתתם קרויים חיים, ויתירה מזו: אדמו"ר הזקן מבאר בארוכה [באגרת הקודש ביאור לסי' וך] הא דאיתא בזהר הקדוש 'צדיקא דאיתפטר אשתכח בכלהו עלמין יתיר מבחיוה' = שצדיק שנפטר נמצא בעולם הזה יותר מבחיו – כי 'חיי הצדיק אינם חיים בשריים כי אם חיים רוחניים', וה'חיים רוחניים' של הצדיק אינו מסתלק מעולם הזה גם לאחר פטירתו (כי "דבר שבקדושה אינו נעקר לגמרי מכל וכל וממקומו"). ואדרבה, אז הוא (במובן מסויים) עוד ביתר שאת, היות שעל הרוחניות שלו אין ההגבלות מצד גופו כו'.

אעפ"כ, לא מצינו שהענין וה"לשון" הזה של "לא מת" יהיה כתוב בשאר צדיקים, רק אצל משה רבינו ועד"ו אצל יעקב אבינו.

ומבאר כ"ק אדמו"ר הביאור בזה:

בשאר הצדיקים הענין של "אשתכח בכלהו עלמין" – גם בעולם הזה – הוא באופן שהרוחניות שלהם נמצא בעולם הזה כך שתלמידיהם יכולים לקבל השפעה רוחנית מנשמת רבם; אבל חיי הצדיק עצמם אינם קשורים ומלווים בגשמיות העולם. נמצא, שבחיהם (הרוחניים) בכל זאת היתה שינוי מסוימת – והיינו, שבפטירתם כבר לא היו מלווים בגשמיות העולם, ולכן לא מתאים לומר על זה ש"לא מת" – שלא היה שום ענין של הפסק ושינוי ו"נפל מדרגיה" (= שהוא נפל מהדרגא שלו).

משא"כ אצל משה אומרים: "לא מת": מכיון שמדתו של משה היא מדת האמת, הנה בחיו גם איך שהם היו קשורים בגשמיות העולם, אי אפשר להיות בזה מיתה והפסק; זה נשאר ענין נצח גם בגשמיות עולם הזה.

וחז"ל אומרים (בתקוני זהר תיקון סט (קיב, רע"א. קיד, רע"א)) "אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא" – שנשמת משה מתלבשת ב"חכמי הדור

עיני העדה" שבכל דור ודור [תניא ריש פרק מב. וראה תקוני זהר שם], ובמיוחד בנשיא הדור, ש"אין דור שאין בו כמשה" [בראשית רבה פנ"ו, ז] (מוכרח להיות "משה" בכל דור ודור שמלובש בו נשמת משה).

[ואע"פ שזה לא גופו של משה – אבל מכיון ש"חיי הצדיק אינם חיים בשרים כי אם חיים רוחניים", הרי חיי משה הם לא החיים בשריים של הגוף שלו, כי אם החיים רוחניים של הנשמה שלו; והחיים רוחניים שלו נשארים נצחיים בעולם הזה הגשמי על ידי זה שהם מתלבשים בהגוף של נשיא הדור שבכל דור ודור].

ושם ע' 7-8 נתבאר דזהו גם א' הביאורים בהא דאמרו רז"ל במסכת תענית (ה, א) 'יעקב אבינו לא מת', ועיין שם הערה 68 בשם תקוני זהר תיקון י"ג (כט, א) ד"משה מלגאו ויעקב מלבר".

ב. ולהעיר שעל דרך זה מפורש בהביאור על המאמר 'ידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצוום אל בני ישראל' שנאמר ע"י אדמו"ר הזקן בשבת פרשת וארא תקס"ח הנחת אדמו"ר האמצעי¹⁸, וז"ל שם: ובזה יובן מה שמצינו בדברי רז"ל

(18 הנחות אדמו"ר האמצעי מהמאמרים דפרשת ויחי תקס"ז עד ליל שבת פרשת בא תקס"ח נכתבו בגוכי"ק אדמו"ר האמצעי בבון 'שימני כחותם' (הוא הדרוש דשבת פרשת ויחי תקס"ז), שם נכתבו הדרושים וביאורים על פרשיות התורה מפרשת ויחי תקס"ז עד סוף שנת תקס"ז (כולל גם הדרוש והביאור דחג השבועות), מאמרי זוהר (וכמה ביאורים בקבלה ועץ חיים) דשנת תקס"ז (כולל הדרושים דחג הפסח), והדרושים וביאורים דשנת תקס"ח מראש השנה עד ליל שבת פרשת בא (ותחלת הביאור על מאמר החתונה שנאמר בליל שבת פרשת בשלח תקס"ח).

למעלה ממאה דפים הראשונים (המכילים הדרושים וביאורים על פרשיות התורה מפרשת ויחי תקס"ז עד סוף שנת תקס"ז, ומאמרי זוהר וע"ח דשנת תקס"ז עד אמצע דרוש ביאור זוהר דש"פ אחרי תקס"ז), נשארו אחרי מלחמת העולם השנייה בווארשא (שם נסמנו במספר 1196), וחזרו לכאן בשנת תשל"ח (והדפים האחרונים שנשארו בוורשא מדרוש דשבת פ' שמיני ואילך נקראו באלכסון).

ומדף קכב עד סוף הבון בבון גוכי"ק הנ"ל המכיל מאמרי זוהר וע"ח מדרוש על זוהר פ' במדבר 'איש על דגלו באותות' שנאמר כנראה בשבת פרשת במדבר תקס"ז עד סוף שנת תקס"ז ומאמרי שנת תקס"ח עד סוף הדרוש על זהר ריש פרשת וארא (רבי אבא פתח: בטחו בה) הנמצא שם קעה, ב בכותרת: 'ליל שבת פ' בא בעזר"ה' (ותחלת הביאור על הדרוש 'אני ישינה ולבי ער' שנאמר על החתונה בליל שבת פרשת בשלח תקס"ח שנמצא בבון הנ"ל קעה, ב), והגהות בגוכי"ק כ"ק אדמו"ר הצ"צ; ונלקחו ע"י צבא ברית המועצות כשכבשו את פולין, והובא למוסקבה ונמצא שם בשביה באוסף שניאורסאהן (ולאחרונה פרסמו השלטונות דרוסיה צילומים מהביכלאך שבאוסף שניאורסאהן לכל דורש).

ובדף קעב, א נכתב בגוכי"ק אדמו"ר האמצעי הדרוש וידבר ה' אל משה ואל הרן ויצוום אל בני בכותרת: 'בעזר"ה שבת פ' וארא'. ונכתב מחדש (בתוס' הגהות) בגוכי"ק אדמו"ר הצ"צ בבון 1135 קלג, א. נדפס באוה"ת שמות ע' קצו (מכתב יד מעתיק).

דמשה לא מת כו' וכמ"ש בזהר ע"פ ולא ידע איש את קבורתו כו' לפי ששרשו בחי' הממוצע הממשיך מעליון לתחתון כנ"ל א"כ הרי בהכרח שיאיר אורו תמיד מפני המקבלים שצריכי' תמיד לקבל על ידו מעולם העליון, והיינו שאמרו דאתפשטותי' דמשה בכל דרא בהכרח כו'.

וממשיך לבאר הא דנאמר גבי יעקב (בפרשת ויחי מט, לג) 'ויגוע ויאסף אל עמיו' (דלכאורה קשה: הרי גרסינן במסכת תענית (ה, ב) דיעקב לא מת!), וזה לשון אדמו"ר האמצעי שם (בהנחתו מביאור אדמו"ר הזקן):

'אך מה שנא' בו ויגוע ויאסף כו', אסיפה זו אינה בחי' אסיפה והסתלקות לגמרי ח"ו אלא היא כמו דמיון אסיפת אור זריחת השמש מלהאיר בארץ כמו בלילה, וכמו דכתיב ובא השמש כו' ענין ביאה ואסיפה זו היינו מפני שיצא השמש להאיר ברקיע בעבר השני שמתחת לארץ, אבל בגוף השמש אין שינוי כלל כי מאיר בלילה כביום, אך אופן התפשטות הארתו בארץ משונה – ביום השמש מאיר בעצמו ובלילה נאסף אורו מן הארץ ומאיר בארץ דרך אמצעו' הירח והכוכבים שהן מקבלים אור השמש ומהן מאיר האור בארץ, אבל גם זה האור הכל מן השמש כי בלתי השמש אין אור עצמי בירח להאיר על הארץ, וכמאמר הזהר דסיהרא לית לה מגרמא כלום כו' וכמבואר במ"א.

וכן מובן מדרגת משה מה שנא' בו ויאסף אסיפה זו היינו שיאיר אורו בישראל ע"י יהושע שהוא כפני לבנה בפני משה כפני חמה כידוע בדברי חז"ל

ושם דף קעג, ב נכתב בגוכי"ק אדמו"ר האמצעי הביאור 'להבין שרשי הדברים הנ"ל', בכותרת: 'בעזר"ה שבת פ' וארא ביאור'. כמה דפים מהגהות כ"ק אדמו"ר הצ"צ לדרוש הנ"ל מונח בסוף בוך 1196 [והמשך ההגהות מונח בבוך אחר בגוכי"ק כ"ק אדמו"ר הצ"צ]. ונדפס תחלת הדרוש עם ההגהות (מכת"י מעתיק) באוה"ת שמות ע' קמו בכותרת: 'ביאור וארא תקס"ח' (כלומר ביאור שנאמר על הדרוש ויצוים ע"י אדמו"ר הזקן בשבת פרשת וארא תקס"ח).

ובאור התורה שם ע' קסו (אחרי שמבאר פרטיות ענין מדריגת משה ששרש נשמת משה היתה בשמיטת החסד שהוא בחי' מים עליונים דתהו שלפני בחי' התיקון. 'וזהו שכתוב: כי מן המים משיתיהו מבחי' מים העליונים שלפני האצילות שהוא בחי' התיקון שאחר התהו כדי לתקן תיקונים ולא בשביל עצמו כי שרשו גבוה מבחי' האצילות, ועד"ז יש בחי' משה מאצילות לבריאה ומבריאה ליצירה כו' . . . וכמו שאמרו בזהר דאתפשטותא דמשה בכל דרא כו' גם בעולם הזה השפל ונקרא משה כי דולה ומשקה מעליון לתחתון. עיי' שם בארוכה) נדפס: 'ובזה יובן מה שמצינו ברו"ל דמשה לא מת כו' וכמ"ש בזהר ע"פ ולא ידע איש את קבורתו' והוא מהנחת אדמו"ר האמצעי מהביאור שאמר אדמו"ר הזקן, וציון כ"ק אדמו"ר הצ"צ (אי' מקום כבודו של הזהר): 'ס"פ יתרו דפ"ט', והגהתו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ 'הג"ה. ועמ"ש מזה בביאור ע"פ וספרתם לכם גבי שבועות ששרשו משער החמשים דבינה הממוצע בין חכמה ובינה'. ובזה מסתיים הביאור באור התורה שם.

אבל בגוכי"ק כ"ק אדמו"ר האמצעי בבוך תקס"ז-תקס"ח קעד, ב גרשם המשך לזה, ככפנים]:

ובזוהר, אבל בחי' אסיפה לגמרי א"א לומר בבחי' משה מטעם שהוא בחי' הממוצע הדולה ומשקה בתמידו'. והיינו שארז"ל דמשה לא מת, דבחי' מיתה הוא בחי' הסתלקו' האור לגמרי מעולם שהיה בו וזה א"א במשה מטעם הנ"ל, וכדמיון אור השמש שמאיר גם בלילה בירח וכוכבי' כנ"ל וד"ל'.

[ועיין שם עוד המשך הביאור וסיומו].

ומדויק בזה לשון הזהר (בראשית לז סע"ב – לח רע"א): 'ועל דא תנינן: משה לא מית, אלא אתכניש מעלמא והוה נהיר לסיהרא; דהא שמשא אע"ג דאתכנש מעלמא לא מית אלא עאל ואנהיר לסיהרא, כך משה'.

ג. ומה שנתבאר שהשמש מאיר גם דרך אמצעות הכוכבים, אע"פ שלכוכבי השבת יש אור עצמי (משא"כ הכוכבי לכת י"ל דכמו הירח אין להם אור עצמי) – יש לבאר על פי מה שנתבאר בסוף הביאור לאגרת הקודש סימן ז"ך (קמז, ב): 'והארה זו היא בהעלם והסתר גדול כמו שמש המאיר לכוכבים מתחת לארץ כדאיתא בתיקונים על משה רבינו ע"ה שאחר פטירתו מתפשטת הארתו בכל דרא ודרא לששים רבוא נשמות כמו שמש המאיר מתחת לארץ לששים רבוא כוכבים', שכוכבי השבת נוסף על אור עצמי שלהם שמאיר לארץ ולדרים עליה, יש להם גם אור שהם מאירים מהשמש המאיר עליהם מתחת לארץ.



ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן (גליון)

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון א'עב הביא הרב י.ד.ק. שי' מסידור אדה"ז בסדר הגדה: "צפון", "ואח"כ יקח האפיקומן ויחלקו לכל בני ביתו לכל אחד כזית, ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן, ויאכל בהסיבה, וצריך לאכלו קודם חצות".

ואח"כ הביא מ"לקוטי מנהגים וטעמים": "לכאורה צ"ע: (א) הו"ל להזהיר שלא יאכל אחר האפיקומן ובפרט שאכילה חמורה מן השתי",

וע"ז כתב הנ"ל "לכאורה י"ל דדוקא מפני שאכילה חמורה מן השתי לפיכך אינו מזהיר כאן, כיון שבדיעבד אם אכל אחרי אכילת אפיקומן שום דבר, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן (כמ"ש המשנ"ב בסי' תעא סק"א) . . והיינו מפני שאכילתו הראשונה בטילה ונחשב כלא אכל כלל אפיקומן", עיי"ש באורך.

ולא הבנתי תירוץ, כי אדרבה כי אם זה כמו שלא אכל אפיקומן, צריך להזהיר ע"ז עוד יותר.

ומלבד זה, הרי מה שהביא מהמשנ"ב "שבדיעבד אם אכל אחרי אכילת אפיקומן שום דבר, יחזור ויאכל כזית מצה שמורה לשם אפיקומן" שהביא זה בשם הא"ר שלא כח"י, הנה הכף החיים מביא כמה פוסקים שאם אכל אחר האפיקומן אין צריך עוד מצה שמורה, ולא עוד אלא שכותב שם הא"ר סובר כן. אלא שאם עדיין לא בירך בהמ"ז צריך לחזור ולאכול עוד אפיקומן.

ואפשר יכולים לדייק גם מלשון אדה"ז שכ' "אחר אכילת אפיקומן אסור לאכול שום מאכל בעולם", ואינו כותב שם אכל מאכל אחר שצריך לאכול עוד פעם אפיקומן.

וגם מה שכותב אח"כ "וגם לאכול האכילות אסורות הן אחרי האפיקומן", איני רואה בזה שום ביאור למה לא כתב איזו מאכלים כן אסורים.

אח"כ הביא עוד מהגדה של פסח עם לקוטי מנהגים וטעמים: (ב) הול"ל ואסור לשתות, או ואין לשתות אחר אפיקומן, וכמ"ש כל הפוסקים. ומהו פי' ויזהר שלא ישתה?"

והנ"ל מתרץ כיון "שבדיעבד אם שתה מים וכיוצא בהם אחרי אכילת אפיקומן ואפילו שאר משקים, אינו צריך לחזור ולאכול כזית מצה שמורה לשם אפיקומן. . ולפיכך כתב רבינו "ויזהר שלא ישתה" על מנת שיקיים המצוה בשלימות ובהידור".

הנה הוא הולך לטעמי' שהביא בשם המשנ"ב שבאכילה צריך לאכול עוד פעם כזית שמורה, הנה מלבד מה שכתבתי לעיל שהרבה פוסקים אין סוברים כן, ולכאור' משמע שגם אדה"ז אין סובר כן, הנה מלבד זה הרי שלצורך גדול מתירים לו לשתות, אעפ"כ הרי לכתחילה אסור לו לשתות, ואין זה רק הידור מצוה.

ואח"כ מביא עוד מהגש"פ עם לקוטי מנהגים וטעמים (ג) אזהרה זו הו"ל לכתוב אחר גמר דיני אכילת האפיקומן, כיון שזמנה אח"ז?"

וע"ז כותב הנ"ל "דכל 'אזהרות' הללו שייכים דוקא לפני אכילת האפיקומן על מנת שיכול לקיים מצות אכילת אפיקומן מן המובחר ובשלימות".

הנה הכוונות והטעמים של ההלכה, זה נוגע למי שכותב ההלכה, אבל מי שצריך לקיים ההלכה, הוא צריך לידע ההלכה למעשה, וההלכה למעשה זה נוגע

לאחר אכילת האפיקומן שלא ישתה. ובפרט שהרי אדה"ז אינו כותב הטעם, וכי בשביל שמישהו יבין הטעם בשבילו כתב זה קודם אכילת האפיקומן?



הקרבת קרבנות בזה"ז (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון הקודם (א'עד) הביא הרב י.י.ק. שי' את דברי הגר"מ אילן בספרו "תורת הקדש" שמביא את דברי החינוך (מצוה תמ), שכותב, שהמקריב קרבן בזה"ז מחוץ לבית המקדש – מבטל עשה ועובר על לאו, ומסיים החינוך את דבריו, וז"ל: "אין הכוונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב". עפ"ז, כותב הגר"מ, זה "שיש נוהגין לעזוב את ירושלים ערב פסח להפטר מדין דרך רחוקה – אין לזה שורש בהלכה, כי אין חיוב קרבן בזה"ז".

הכוונה של הגר"מ, היא כמובן, על חסידי חב"ד שנהגו ע"פ הוראת הרבי למשך כמה שנים אחר מלחמת שש הימים – לעזוב את ירושלים ערחה"פ.

שיטת הרבי בזה מבוארת בלקו"ש ח"ב (ע' 216 ואילך), והיא מיוסדת על שיטת הר"ח מפריש עפמ"ש בס' כפתור ופרח (להר' אשתרי הפרחי, תלמיד הרמב"ן) ששמע מהר' ברוך מירושלים "שר' חננאל מפריש אמר לבוא לירושלים והוא בשנת שבע עשרה לאלף הששי ושיקריב קרבנות בזמן הזה", שע"פ דברים אלו מובן, שס"ל להר"ח – שמותר להקריב קרבנות בזה"ז. על יסוד דברים אלו, הורה הרבי בתקופת הזמן שלאחר ששת הימים, כשהי' יד ישראל תקיפה, ואם רצו, יכלו בני"י להקריב הפסח, שלא להיות בירושלים ערחה"פ בהזמן של הקרבת הפסח כדי לינצל מחיוב כרת לדעת הר"ח.

ע"ז טוען הגר"מ – שאין צורך על זה. טענתו של הגר"מ היא ע"פ הבנתו, שההיתר להקריב קרבנות בזה"ז תלוי בהדיעה של הרמב"ם (הל' ביה"ב פ"ו הי"ד) ועוד, שסוברים שקדושה ראשונה קידשה לשעתה וגם לעתיד לבוא, וכיון שהחינוך סובר כהרמב"ם שקדושה ראשונה קידשה גם לעתיד (כמ"ש המנ"ח שם ובמצוה תצב ורנ"ד ס"ק ז') ואעפ"כ כותב החינוך – שאין חיוב להקריב קרבנות בזה"ז, מזה למד הגר"מ להרמב"ם וכל דעימי' (מביניהם הר"ח – שרצה להקריב קרבנות בפועל בזה"ז) הסוברים שקדושה ראשונה קידשה לעתיד, שגם

הם סוברים כהחינוך – שאין חיוב להקריב. ואם כך, שאין חיוב להקריב, אין לחשוש מחיוב כרת דפסח. זוהי טענתו של הגר"מ.

ב. והנה עצם הבנתו של הגר"מ, שהחינוך והר"ח עומדים בשיטה אחת, תמוה מאוד,

כי לבד זה שהגר"מ עצמו מביא בדבריו, שהחינוך כותב בכל מצוות הקרבנות שהן אינן נוהגות בזה¹⁹, עיי"ש בדבריו שהאריך בזה, אשר לפ"ז קרוב לומר ששיטת החינוך היא – שאי אפשר להקריב קרבנות בזה^ז, שלא כשיטת הר"ח – שרצה להקריב קרבנות בפועל בזה^ז²⁰,

הרי עוד זאת, במצוה תל"ח, בדין הבאת נדרים ונדבות לביהמ"ק, כותב החינוך, וז"ל: "ונוהגת מצוה זו בזמן הבית שאז לנו רשות לעשות נדרים ונדבות והי' מקום להקריב אבל בזמן הזה אמרו רז"ל שאין מקדישין (וכענין שכתבתי במצוה ש"נ בסדר בחוקתי) ואפי' מי שעבר והקדיש אין סיפק בידו היום להביאו למקדש לפי שהבית חרב בעונתינו", הרי משמעות דבריו הם – שאי אפשר

19) ויש להוסיף בזה, שבמצוה קע"ה, מצות טבילה לטמאים, כותב החינוך שאינה נוהג בזה^ז, אף שלהקרב קרבן צריך טבילה מטומאת זב.

20) ומ"ש הגר"מ לבאר, שכיון שאין חיוב להקריב קרבנות בזה^ז לכן כתב החינוך בכולן שאינן נוהגות בזה^ז, עיי' המשך דבריו שם שהוא עצמו מק' ע"ז ממצוה מ', איסור זרות בעבודת הקרבנות, שכותב החינוך בזה – שנוהגת בזה^ז, ונשאר בצ"ע.

ולכאורה יש לעיין בכוונת החינוך כשכותב על מצוה שנוהגת בזמן הבית או בזה^ז וכו', אם כוונתו דוקא על גדר ההלכה של המצוה או לשייכותה המעשית של המצוה לזמן הזה. שאם נאמר שעיקר כוונת החינוך היא על שייכותה המעשית של המצוה לזה^ז, י"ל, ששיטת החינוך הוא כמ"ש להלן ע"פ דיוק הרבי מהירושלמי, שאי אפשר במציאות שיהי' הקרבת קרבנות כדת וכדין בזה^ז (או שאין הכרע בדבר כמ"ש להלן בשיטת הרמב"ם, או משום פקו"נ כמ"ש להלן), לכן כתב החינוך בכל מצוות הקרבנות (וכן במצוה מ', שלא לבנות מזבח גזית, מצוה מ"א, שלא לפסוע על המזבח, מצוה ק"ד, קטורת זה במזבח הפנימים, מצוה קי"ז, שאור ודבר במזבח החיצון, מצוה שפ"ט, שלא יתעסקו ליום בעבודת הכהנים וכו' כמ"ש הגר"מ שם) שאינן נוהגות בזה^ז, אבל באיסור זרות כתב שנוהגת בזה^ז, כדי להרחיק מי שאינו כהן שלא יתקרב להעבודה, כי האיסור קיים וגם אפשרי במציאות אפי' בזה^ז.

ועי' לשון החינוך במצוה זה, שכותב, שבגין המקדש נוהג בזמן שרוב ישראל על אדמתן (ועי' מצוה תצ"ג, מינוי מלך), וכבר נעמדו בזה האחרונים. ואוי"ל ע"ד הנ"ל, שכוונתו אינה על גדר ההלכה של המצוה אלא על קיום המעשי של המצוה, שהיא שייכת במציאות – כשרוב בני"י על אדמתם, היינו כשעיקר כוחם של בני ישראל הוא על אדמתן. וצ"ב בכ"ז.

("אין סיפק בידו") להקריב קרבנות בזה"ז, והוא שלא כהר"ח – שרצה להקריב קרבנות בפועל בזה"ז²¹.

והשערה קרובה לומר היא, שהגר"מ מעולם לא ראה את דברי הרבי, ולא ידע שהרבי בנה יסודו על שיטת הר"ח,

עוד זאת י"ל, שהגר"מ, כמו כמה אחרים שכתבו על איסור קרבנות בזה"ז (עי' שאלת הר' זוין להרבי (נדפס באג"ק ובחידושים וביאורים בש"ס ח"א) ותשובת הרבי אליו (לקו"ש שם)) לא התייחס כ"כ בחשיבות מרובה כו' – לשיטתו של הר"ח, בהיותו דעת יחיד (לכאורה), וגם מקורו – ע"פ השמועה בס' כפתור בלא הודעת פרטים כו', וגם מחבר הספר כפ"פ מעיד על עצמו – שלא חקר לברר הפרטים בזה, בלשונו שם: "ואני מטרדתי . . לא שאלתיו מה נעשה מטומאתנו ואנה הכהן המיוחס".

ברם, שיטת הרבי בזה – ברורה היא, שיש לחשוש לשיטת הר"ח – בכל התוקף, וגם ברור הוא בדברי הרבי (אף שכתב (בלקו"ש ח"ב שם ע' 220) "שרבו האוסרין להקריב פסח בזמה"ז) שלא דוקא שהר"ח הוא דעת יחיד בזה (עי' תשובת הרבי להר' זוין (שם) אודות ספר קרנות המזבח, ועי' מ"ש להלן מלקו"ש ח"ח ע' 276 הע' 39 בנוגע לשיטת הרמב"ם בזה), ועוד זאת, לפי שיטת הרבי, עצם הענין שיש דיעה וסברה בתורה שאומרת שמותר להקריב קרבנות בזה"ז – יש בזה חשיבות מרובה, כמו שיתבאר להלן (בנקודה הג' דלהלן).

ג. והנה לבאר שיטת הרבי, יש לציין, שבענין הקרבת קרבנות בזה"ז – מצינו לכאורה בדברי הרבי ג' נקודות נפלאות מאוד, כדלהלן.

נקודה הראשונה היא, שהרבי סובר ברור, שגם לדעת הר"ח אין חיוב להקריב קרבנות בזה"ז,

כך מפורש בדברי הרבי במכתב לי"א ניסן ה'תשל"ז, וז"ל: "דער חיוב פון קרבן פסח איז גילטיג נאר אין דער צייט און ארט פון דעם בית המקדש", ובהע'

21) במנ"ח שם כותב שמן התורה אין מצוות הבאת נדרים נוהגת בזה"ז. אבל לשון החינוך הוא ש"בזמן הזה אמרו רז"ל שאין מקדישין וכענין שכתבתי במצוה ש"ג, וכן הוא במצוה ש"ג, שחז"ל הם שאסרו להקדיש ולהפריש ערכין כו' בזה"ז, וכ"ה במצוה שס.

שם מוסיף: "אפילו למ"ד דאפשר להקריב פסח בזמנה"ז (כמה מהם צוינו בתו"ש מילואים לחי"ב) אין חיוב בזה. והעדר המעשה – רב²²."

אך דברים אלו צריכים ביאור, כי אם אין חיוב להקריב קרבנות בזה"ז, מדוע חשש הרבי לאיסור כרת לדעת הר"ח בזה שלא יקריבו הפסח בזה"ז.

ד. והנה, ה' מקום לומר בזה, ע"פ המבואר בדברי הרבי בענין חיוב שמירת המקדש בזה"ז,

דהנה המצוה של שמירת המקדש נוהגת לכמה דיעות גם בזה"ז, ומק' הרבי (בסה"ש ה'תש"נ ע' 404 ואילך, נדפס בהל' ביהב"ח להרמב"ם עם חידושים וביאורים, שיחה כ"א), א"כ, מדוע לא לא מצינו בכל הדורות שישתדלו לקיים מצוה זו,

ומבאר הרבי בזה, וז"ל: "לאחרי חורבן ביהמ"ק כאשר בנ"י הוגלו לגלות תחת שעבוד מלכיות הגויים – הרי מצות שמירת המקדש קשורה עם סכנת נפשות, ופקו"נ דוחה כל התורה כולה, כולל המצוה דשמירת המקדש. וכיון דאידיה אידיה (גם בזמן שאי"ז פקו"נ ממש) . . אפילו כאשר יד ישראל תקיפה, ועושים הסכם של שלום עם הגויים – הרי כל זמן שנמצאים בגלות, נמצאים תחת שעבוד מלכיות של אומות העולם . . הרי הגויים בכלל הנם בחזקת סכנה, ואי אפשר לדעת מה יה' מחר, לאחר זמן וכיו"ב . . ומשום טעם פקו"נ (אפילו ספק פקו"נ), הדוחה כל התורה כולה, לא קיימו במשך הדורות בגלות את מצות שמירת המקדש",

והנה בענין הקרבת הפסח לאחר מלחמת ששת הימים, כותב הרבי (לקו"ש חי"ב שם ע' 222), וז"ל: "עד לאחר המלחמה דאשתקד, הייתה יד האומות תקיפה". ומובן שהכוונה בדברי הרבי האלו היא, שמצב זה שמתואר בשיחה הנ"ל בענין שמירת המקדש – ש"כל זמן שנמצאים בגלות, נמצאים תחת שעבוד מלכיות . . ואי אפשר לדעת מה יהי" – נשתנה לאחר מלחמת ששת הימים, כי במלחמת ששת הימים נה' יד ישראל נעשה תקיפה ואם רצו – יכלו להקריב קרבנות באין מונע ומעכב מצד האומות

22) להעיר מקושיית האחרונים (בנין ציון דלהלן, עבודה תמה בסופו בקונטרס אחרון, ועוד) מדוע לא מצינו בימי התנאים שיקריבו קרבנות, הרי ה' בימיהם מי חטאת וידעו יחוס הכהונה וכו' וכו', והיו קרובים למלכות ויכלו אז לבקש רשות להקריב קרבנות. עד שיש כמה אחרונים שרוצים לחדש שבאמת הקריבו קרבנות בימי התנאים – בהזמן הקרוב שלאחר החורבן (שאילת יעב"ץ סי' פ"ט, מהר"ץ חיות, הנצי"ב (הזכירו בגליון הנ"ל)). אך מובן, שלשיטת הר"ח הקוש' היא גם על הדורות שלאחרי התנאים כשלא היה מי חטאת כו'.

[הערה דא"ג: המדובר כאן על ביטול שעבוד האומות – כדי להקריב קרבנות, אין לו קשר כלל לביטול שעבוד האומות – כדי לבנות מקדש, כי ביטול השעבוד כדי להקריב קרבנות – אינה גאולה כלל (אפי' לא אתחלתא דגאולה), וביטול השעבוד כדי לבנות מקדש – הוא גדר הגאולה עצמה שיהי' רק ע"י משיח, כפס"ד הרמב"ם בהל' מלכים פ"א].

עפ"ז י"ל, שזה שכתוב במכתב הנ"ל שגם לדעת הר"ח אין חיוב להקריב קרבנות בזה"ז, קאי על כל השנים שעד למלחמת ששת הימים שכל השנים האלו לא הי' חיוב להקריב קרבנות משום פקו"נ, אך לאחר מלחמת ששת הימים נתחדש חיוב (לדעת הר"ח) להקריב קרבנות, לכן חזר איסור הכרת דפסח (ומצב זה נמשך כמה שנים עד ש"נתשנה המצב כו", כמ"ש בלקו"ש ח"ב שם ע' 216).

אבל ביאור זה אינו מספיק כלל, כי דברי הרבי במכתב הנ"ל של י"א ניסן קאי בפשטות על כל זמן הגלות (גם על התקופה שלאחר מלחמת ששת הימים) שאין חיוב להקריב קרבנות בזמן הגלות (אפי' לדעת הר"ח, ואעפ"כ, הי' חיוב לצאת מירושלים ער"פ כדי לינצל מאיסור כרת, כמ"ש בלקו"ש ח"ב).

ה. עוד זאת, ע"פ מה שנתבאר מלקו"ש חט"ז ע' 458 לכאורה על כרחך צריך לומר ששיטת הרבי היא, שמצד עצם גדר החיוב והמצוה של הבאת קרבנות (לא רק משום המניעה של פקו"נ) לכו"ע – אין חיוב להקריב קרבנות בזה"ג.

דהנה הרבי מבאר בלקו"ש שם לשיטתי' בין שיטות הבבלי לירושלמי, שפליגי בחקירה הידועה אם עדיף לקיים מצוה מיד בהזדמנות הראשונה או לקיימה אחר כך בהידור יותר, ששיטת הירושלמי היא, שמעלת ההידור גוברת על מעלת הזריזות ויש להמתין מלקיים המצוה עד שיוכל לקיימה בהידור יותר, ולשיטת הבבלי, מעלת הזריזות גוברת ויש לקיים המצוה מיד,

ומבאר שם הרבי נפק"מ לדינא בין ב' השיטות הוא, באם נוצר מצב שאפשר בזה"ז²³ לבנות מזבח אך אי אפשר לבנות מקדש, לשיטת הירושלמי, יש

23) עיי"ש הע' 84 שפלוגתא זו בין הירושלמי והבבלי שייכת גם בזה"ז, וז"ל: "ע"פ מ"ש בב"ר (ספס"ד) דבימי ריב"ח רצו לבנות ביהמ"ק (ראה מנ"ח מצוה צה) – אפ"ל גם בזה"ז". והנה מפורש בדברי בכ"מ (לקו"ש חכ"ז ע' 204 והע' 96 שם, לקו"ש ח"ח ע' 276 הע' 39, ובכ"מ) שא"א לבנות מקדש בזה"ז, א"כ לכאורה ע"כ צ"ל שהכוונה בדברי הרבי היא, לא על בנין המקדש בפועל, אלא על החיוב לבנות המקדש, כלומר, אף שבפועל א"א לנו לבנות מקדש בזה"ז, ואעפ"כ, עצם החיוב לבנות מקדש – הוא גם בזה"ז, ע"ז מביא הרבי ההוכחה מסיפור הריב"ח (כמ"ש במנ"ח שם), ומשו"ז גם בזה"ז שייך הסדר שקבע תורה והפלוגתא שבין הבבלי והירושלמי כו'.

להתעכב מלהקריב קרבנות עד שייבנה המקדש כי להקריב הקרבנות בהידור יותר במקדש בנוי²⁴, אך לשיטת הבבלי, יש להקריב קרבנות מיד משום מעלת ענין הזריזות,

והנה לכאורה זה ודאי, שפלוגתא הנ"ל בין הבבלי להירושלמי הוא רק בענין העדיפות – אם ההידור עדיף או הזריזות עדיף, אבל לית מאן דפליג שאסור להפסיד ולבטל מצוה על סמך שאולי יוכל לקיימה אח"כ בהידור יותר.

א"כ, את"ל שיש חיוב להקריב קרבנות בזה"ז, איך אפשר לקיים שיטת הירושלמי שסוברת שיש להמתין מלהקריב קרבנות עד שייבנה המקדש, הרי בנתיים מפסיד הקרבנות שחיובן עכשיו, אלא על כרחך צריך לומר ששיטת הרבי היא שאין חיוב כלל להקריב קרבנות בזה"ז, לכן יש מקום לפלוגתא בין הירושלמי והבבלי, ולשיטת הירושלמי אין להקריב קרבנות עד שייבנה המקדש.

לפ"ז הקושי' בתקפה, מדוע אומר הרבי שלדעת הר"ח יש איסור כרת אם אינו מקריב הפסח בזה"ז.

ו. ואוי"ל, שהענין בזה מבואר ע"פ פשטות דברי השיחה (בלקו"ש חט"ו) שם, במה שמבאר שם שעיקר מטרתו של בנין המקדש הוא שיהי' "בית מוכן להיות מקריבים בו קרבנות" (לשון הרמב"ם ריש הל' ביהב"ח ומבואר בלקו"ש חי"א ע' 120 ואילך),

כלומר, ע"פ הסדר שקבע תורה, הקרבת קרבנות (ציבור וקרבנות חיוב) הוא ע"י שבונים בית²⁵ (שבו מזבח) – להקריב בו קרבנות,

לכן כל זמן שאין בית ולא נתקיים הסדר שקבע התורה, לא חל ע"פ תורה חיוב להקריב קרבנות, כי במצב שאין בית, חיוב התורה הוא – לבנות בית ולא להקריב קרבנות,

אלא אעפ"כ, גם במצב זה שאין בית, אם הקריב קרבן – קיים מצוה, כי חיוב התורה לבנות בית – הוא לא תנאי וגדר במצות הקרבנות, אלא הוא חיוב בפ"ע במצות המקדש – שיש להקדימו למצות הקרבנות, לכן, אף שע"פ תורה, החיוב הוא – לבנות מקדש, אם הקריב קרבן לפני בנין מקדש – קיים מצוה הקרבת הקרבן.

(24) וזה שבבית שני הקריבו קרבנות לפני שבנו מקדש, הי' לכאורה מפני ההכרח, עי' עזרא ג, ג.

(25) היינו, עכ"פ במה גדולה, כמו המשכן בגלגל, או המקדש בנוב וגבעון.

לכן, במצב שאי אפשר לבנות מקדש, ע"פ שיטת הבבלי יש להזדרז בקיום מצות הקרבת הקרבנות (אף שאין חיוב בדבר) משום מעלת ענין הזריזות בהקרבת הקרבנות,

מטעם זה גם, במצב שאי אפשר לבנות מקדש, יש איסור כרת אם אינו מקריב הפסח, כי זה שאין חיוב להקריב קרבנות בזה"ז, הוא משום, כי החיוב הוא לבנות מקדש (כדי להקריב בו קרבנות), אך אי אפשר ליפטר משו"ז מאיסור הכרת שיש בהקרבת קרבן הפסח, כי אין חיוב בנין המקדש תנאי בהקרבת הפסח²⁶,

לכן לדעת הר"ח, אף שאין חיוב להקריב קרבנות בזה"ז, אם אינו מקריב הפסח – יש איסור כרת.

[ואף שסברה זו סברה מחודשת היא, יש להעיר ממה שמצינו לכאורה כדוגמת זה בכמה מקומות שמצוה אחת פועלת על ההגדרה וחיובה של מצוה שני²⁷]

עד כאן נקודה הראשונה.

ז. עוד נקודה נפלאה מצינו בדברי הרבי בזה:

בלקו"ש ח"ב ע' 220 כותב הרבי "שרבו האוסרין להקריב פסח בזמה"ז", ובהע' 32 מוסיף, וז"ל: "וכ"מ בירוש' הנ"ל דהקרבת ק"פ תלוי בבנית ביה"ב".

פירוש: הרבי מדייק מלשון הירושלמי (פסחים פ"ט ה"א) שמובא שם לעיל בהשיחה, האומר בדין הקרבת פסח שני שאם "ניתן לישראל לבנות בית הבחירה (בין פסח ראשון לפסח שני) כו", ולא אומר "ניתן לישראל לבנות מזבח", שס"ל

26) אף שאיסור הכרת דפסח הוא משום העשה דפסח.

27) לדוגמא: עי' לקו"ש חט"ז ע' 301 הע' 28 ואילך בסדר ג' המצוות של מינוי מלך מלחמה בעמלק ובנין המקדש,

עי' שו"ע אדה"ז סי' תלא ס"א (ומג"א סי' תמד ס"ק י"א) במ"ע של תשביתו, שעובר עליו בכל רגע, לא כמו כל שאר מ"ע שקבוע לה זמן (כמו מצות תקיעת שופר, עי' שו"ע סי' תקפח ס"א) שחיובה פ"א במשך היום, ועי' סי' תמ"ז סעי' ב' דכשמגיע הפסח נגמרה המצוה דתשביתו למפרע, ובקו"א שם מהמל"מ שב"י וב"י אינו ניתק לעשה דתשביתו (בלא שוב ביאור מדוע שונה ב"י וב"י מכל ל"ת שניתק לעשה), ולכאורה כ"ז הוא משום שהל"ת של ב"י וב"י מגלה על גדרה ותוכנה של המ"ע דתשביתו.

ועי' לקו"ש ח"ז ע' 290 במצות המשטת מלוה בשביעית שהוא מוגדר בקיום הלאו של "לא יגוש". ועוד.

להירושלמי כדעת האוסרים, שאין להקריב הפסח בזה"ז לפני שנבנה המקדש, דלא כשיטת הר"ח,

ויש לעיין בזה, הנה דעת האוסרים להקריב קרבנות בזה"ז (גם לפי הדיעה שקדושה ראשונה קידשה גם לעתיד), טעמם ונימוקם הוא, משום המציאות בפועל של זמן הזה – שאין אנו יודעים על מקום המזבח ויחוס הכהונה, ואין לנו בגדי כהונה (אבנט של כהן הדיוט) וציץ לרצות על הטומאה וכו' (עי' המצוין בלקו"ש הע' 32 שם, שאילת דוד קונ' דרישת ציון וירושלים, ספר מגדל דוד, עבודה תמה, מקדש מלך להרצ"פ פקאנק פ"ג, ועוד), ולא משום שהתורה קבעה שאי אפשר להקריב קרבנות בזה"ז²⁸,

אך מדברי הרבי שמדייק מהירושלמי שאי אפשר להקריב הפסח בזה"ז, מובן, שזה שאי אפשר להקריב קרבנות בזה"ז הוא לא רק משום המציאות בפועל של זה"ז שאין לנו ציץ וכו', אלא משום שהתורה קבעה שאי אפשר שיהי' הקרבת קרבנות בזה"ז. וטעמא בעי מדוע נאמר שהתורה קבעה שאי אפשר שיהי' הקרבת קרבנות בזה"ז,

ולכאורה אא"ל שהטעם בזה הוא ע"פ המובא לעיל מלקו"ש חט"ו שיש עדיפות במעלת ההידור על הזריזות, כי משום ענין זה לבד – א"א ליפטר מאיסור כרת (שמדובר בירושלמי בדין הקרבת הפסח), כמ"ש לעיל,

ואולי יש לומר בזה, ע"פ מ"ש באג"ק להרש"ב ע' שנא ואילך, בענין התכלת, שמובא בלקו"ת מהפרע"ח שבזה"ז אין תכלת, עד"ו י"ל ע"פ דיוק הרבי בהירושלמי, שהירושלמי ס"ל שבזה"ז – א"א שנדע מקום המזבח ושיהי' לנו ציץ וכו' עד שיבוא המשיח ויבנה המקדש, שאז נדע מקום המזבח וכו'.

[ויש לחזק הדברים: א) ע"פ דברי הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ג שכותב שייחס הכהונה תהי' ע"י מלך המשיח (ברוה"ק),

28 ידוע הביאור של הערוך לנר בשו"ת בנין ציון סימן א' (הביאו בגליון הנ"ל) שמבאר עה"פ "והשימותי את מקדושיכם ולא אריח בריח ניחוחכם", שבזמן החורבן, כ"שהשימותי כו', "לא אריח כו'", כלומר, בזמן החורבן – אין ריח ניחוח בקרבנות, לכן אין מקריבין קרבנות בזה"ז – כי אין ריח ניחוח.

אך דברים אלו צריכים לכאורה עיון גדול, כי: א) יסודו של הערוך לנ"ר בזה הוא ע"פ דברי הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"ו הט"ז שמביא פסוק זה ("והשימותי כו'") לענין קדושת המקדש שאינו בטלה, אבל ברמב"ם שם לא מובא סוף הפסוק "ולא אריח כו'"; ב) זה שקרבן אינו ריח ניחוח, אינו סיבה לכאורה ליפטר מחיוב הקרבן, כי גם קרבן שאין בו ריח ניחוח – יוצא בו, כמ"ש הרמב"ם בהל' מעשה"ק פ"ד ה"י (כמ"ש הבנין ציון שם), ועי' לקו"ש ח"ו ע' 198 הע' 40, שגם מי שעליו נאמר "גם כי תרבו תפלה אינני שומע" – לא יכול ליפטר מחיוב התפלה.

(ב) עפמ"ש הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות (פי"ט הט"ו) ש"מותר להקריב אעפ"י שאין בית" (עי' הע' המערכת בגליון הנ"ל), ואעפ"כ מצינו בדברי הרבי (לקו"ש חי"ח ע' 276 הע' 39) שכותב שאין הכרע בשיטת הרמב"ם אם ס"ל שמותר להקריב קרבנות בזה"ז או לא²⁹, וע"כ צ"ל בשיטת הרבי בזה, שס"ל, שאף שהרמב"ם כותב ש"מותר להקריב" אעפ"כ יכול להיות שגם הרמב"ם עצמו סובר שלפועל אי אפשר להקריב (ע"ד כמ"ש כאן בהירושלמי, והרי לא דוקא שהבבלי חולק על הירושלמי בפרט זה, כדמוכח מלשון הרבי בלקו"ש חט"ו שם "לדעת הבבלי . . איז יש מקום לומר כו", היינו שאינו מוכרח),

(ג) ע"פ שיטת הרמב"ם בנוגע להחזרת הסנהדרין בזה"ז (הל' סנהדרין פ"ד הי"א) שכותב – ש"הדבר צריך הכרע". ועוד.]

ח. נקודה הג' בשיטת הרבי בענין הקרבת קרבנות בזה"ז.

ביאור הנ"ל שבלקו"ש חט"ו בענין הנפק"מ לדינא בין הבבלי והירושלמי בענין הקרבת קרבנות, ובהע' שם הוסיף לציין בזה שהנפק"מ שייך גם בזה"ז (לאחר חורבן בית שני), הוא לכאורה ללמדנו, שאף שנמצאים אנו עדיין בחושך הגלות שתחת שעבוד האומות, אעפ"כ, לאחר מלחמת ששת הימים, נתחדש סברה ע"פ תורה – על חיוב הקרבת קרבנות בזה"ז (משום הענין של זריזין מקדימין כו') ואשר חיוב זה התבטא – גם בחשש של איסור הכרת וחיוב יציאה בפועל מירושלים כו' כמ"ש בלקו"ש חי"ב,

כלומר, אף שמאז שנת תשל"ה כבר אין יכולת להקריב קרבנות (כנ"ל ממכתב הרבי שם), אין זה גורע מעצם החידוש שנתחדש בזה לאחר מלחמת ששת הימים. כי זה שאין יכולת מאז תשל"ה, הוא משום בנ"י שמכריזים אחי הוא כו', כמ"ש בהמכתב שם, והוא לא הסיבה שעיקב על הקרבת קרבנות בכל שנות הגלות שעד למלחמת ששת הימים, כי הסיבה שעיקב על הקרבת קרבנות בכל שנות הגלות – היתה השעבוד של האומות, וסיבה זאת – כבר לא קיימת בימינו שלאחר מלחמת ששת הימים, כמפורש בלקו"ש חי"ב שם.

להעיר, דברים אלו הם זמנם בעיתם בקשר להמצב באה"ק בימינו עכשיו, ויהי' רצון שדברי הרבי ושיטתו בזה יפעלו ישועה והצלה "נאו".

תודתי להרב י. י. ק. ש' על העלאת הנושא והבירור שלו בנידון בגליון הקודם.



29) עי' שם סוף ההע' "וידוע השקו"ט בזה", וצ"ל שקאי על ענין הקרבנות שמדובר שם לפנ"כ, ולא על ענין המקדש, כי בענין המקדש שיטת הרבי ברורה כי רק משיח יוכל לבנות המקדש.

נגלה

בענין גרם כיבוי ושמן המנטפת לנר בשבת*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. תנן במתני' (שבת כט, ב) "לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת ואפילו היא של חרס, ורבי יהודה מתיר. אבל אם חברה היוצר מתחילה מותר, מפני שהוא כלי אחד". ומבואר בגמרא ורש"י שסיבת איסור זה הוא, דמאחר שאין השמן בכלי אחד עם הנר לכן חיישין שמא יסתפק מהשמן בשבת (ואשר לכן "אם חברה היוצר מתחילה מותר, מפני שהוא כלי אחד").

אמנם בביאור הבעי' בזה שיסתפק משמן זה בשבת, מצינו כמה דרכים שונים בראשונים, ויל"ע ולהעיר בדבריהם כמשי"ת;

שיטות התוספות והרא"ש

ב. הנה איתא בביצה (כב, א) "הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה". ובתוד"ה 'והמסתפק' כתב, "אינו ר"ל מפני שממהר כיבוי דלא הוי אלא גרם כיבוי וגרם כיבוי ביו"ט שרי אע"פ שממהר כיבוי ובשבת נמי אינו חייב [וכוונתם מהא דאיתא בשבת (קכ, א) ד"עושין מחיצה בכל הכלים בין מליאין בין ריקנין שלא תעבור הדליקה, רבי יוסי אסור בכלי חרס חדשים מלאים מים לפי שאין יכולין לקבל האור והן מתבקעין ומכבין הדליקה", ובגמרא שם מבואר דהמחלוקת היא באם גרם כיבוי אסור או מותר, ובהמשך הסוגיא מבואר דגם לר"י אינו אסור אלא משום גזירה דרבנן עיי"ש], אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ולכך נראה ככיבוי". והיינו דשיטת התוספות הוא דאין איסור בגרם מהירת הכיבוי.

אמנם הרא"ש שם מחולק עם התוספות, ומביא ראי' ממתני' דעסקינן ביה, דלא יקוב אדם שפופרת וכו', דשם אאפ"ל דכשאדם יסתפק קצת מהשמן שבהשפופרת ה"ה מכבה מאור הנר, דהרי השמן בכלל לא הי' בתוך הנר אלא

(* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה.

דהי' עתיד לטפטף לתוכו, אלא ע"כ דהאיסור הוא משום שגורם למהר כיבוי הנר.

ומה שהביאו התוספות הוכחה מהסוגיא דשבת דאין חיוב בגרם כיבוי, כתב הרא"ש דתלוי באופן שגורמים הכיבוי; דכשהגרם בא עי"ז שנוגע בהנר או בהשמן עצמם או ה"ה נחשב כמכבה (ובזה הוא המדובר בביצה שם, ובמשנתנו דלא יקוב אדם וכו'), משא"כ כשגורם הכיבוי ע"י שנוגע בדבר שחוץ מהדליקה (וכבנידון דהחביות מלאות מים שכשיתבקעו יכבו הדליקה), אז אין חיוב בגרימת הכיבוי.

והנה לתרץ קושיית הרא"ש על התוספות – דלשיטתיהו דאין איסור בגרם כיבוי, וכל האיסור הוא רק משום זה שבאותה שעה שמסתפק מן השמן ה"ה מכבה קצת ומכסה אורו, אז מהו טעם האיסור להסתפק מהשמן שבשפופרת – הביא אדה"ז בשולחנו (סי' רסה ס"ב) מה שביאר בזה המהרש"ל, דהגזירה דמשנתנו היתה [לא שיתפק ממקצת השמן שבהשפופרת, אלא] שמא יקח האדם כל השפופרת מע"ג הנר; דאז הרי ברגע שמסיר השפופרת נפסק השמן מלטפטף לתוך הנר, ומיד מכהה קצת מאור הנר, וא"כ הר"ז אותו האיסור דהמסתפק משמן שבנר לשיטת התוספות.

ועכ"פ נמצא דיש לנו ב' שיטות בטעם האיסור דשמא יסתפק וכו' במשנתנו; דלתוספות ה"ה משום דשמא יקח כל השפופרת ויכהה מאור הנר, ולהרא"ש ה"ה משום האיסור לגרום מהירת הכיבוי.

שיטת רש"י

ג. והנה ז"ל רש"י בפירוש משנתנו: "... וטעמא משום גזירה שמא יסתפק הימנו וכיון שהקצהו לנר חייב משום מכבה וכו'" (ועד"ז הוא בר"ן על הרי"ף, ובמאירי, ועוד).

וידוע הקושיא בזה, דבאם יש כאן חיוב משום מכבה אז למאי נפק"מ אם הקצהו לכך או לא, ואיזה קשר יש בין הקצאת האדם להאיסור דמכבה? ועיין בפנ"י, ובראש יוסף על סוגיין, ובערוך השלחן ריש סי' רסה שעמדו ע"ז.

ונחזי אנן, אם יש מקום להבין שיטת רש"י על יסוד אחת משיטות הנ"ל; דלשיטת התוספות אין מקום לפירושו לכאורה, דלשיטתיהו הרי האיסור הוא כנ"ל, דשמא יכהה אורו ע"י לקיחת כל השפופרת, וא"כ איזה נפק"מ יש לענין זה בין אם הקצהו לכך או לא?

אמנם אולי י"ל, דמש"כ רש"י יתבאר ע"פ שיטת הרא"ש; דהנה הרא"ש כתב (כנ"ל) דגרם כיבוי אפשר להיות חייב ואפשר להיות פטור, ותלוי באם הגרמא הוא ע"י מה שנוגע בנר עצמו או בדבר שחוץ ממנו, ואשר לפ"ז י"ל דזהו מש"כ רש"י דהחויב כיבוי כאן הוא רק כשהקצהו (השמן שבהשפופרת) לכך, דע"ז נעשה שמן זה כחלק מהשמן שבנר עצמו, ואז יש חיוב כשע"י נגיעתו בזה יש גרם כיבוי.

שיטת הרמב"ם

ד. והנה ז"ל הרמב"ם בהלכה זו (שבת פ"ה הי"ב) "לא יתן אדם כלי מנוקב מלא שמן על פי הנר בשביל שיהא מנטף . . גזירה שמא יקח מן השמן שבכלי שהרי לא נמאס בנר, ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהודלק בו ואפילו כבתה הנר ואפילו נטף מן הנר מפני שהוא מוקצה מחמת איסור, ואם חיבר הכלי שיש בו השמן אל הנר בסיד ובחרסית וכיוצא בהן מותר".

וכתב בזה אדה"ז בקו"א (סי' רס"ה סק"א) "ועיין ברמב"ם פ"ה שנתן טעם אחר משום מוקצה מחמת איסור (עיין שם בלחם משנה שפירש דלא שייך כאן כיבוי והיינו כדעת המתירין בסימן תקי"ד, וחזר בו ממה שכתב בפירוש המשנה)".

ביאור דבריו (לכאורה): דזה שהרמב"ם כותב שהאיסור להסתפק מהשמן הוא (רק) משום איסור מוקצה (שהוא רק איסור מדרבנן כמובן), ולא משום מכבה (איסור דאורייתא), כמו שהוא לפי כל ראשונים הנ"ל, הוא משום דסב"ל – כדעת התוספות הנ"ל – שאין איסור מה"ת בגרם כיבוי, ומאידך לא סב"ל דגזרינן דשמא יסלק כל השפופרת באופן שיגרום מיד שינוי בהאור (כסברת המהרש"ל), ואשר לכן סב"ל שהאיבור כאן הוא רק מדין מוקצה מחמת איסור.

(אלא שמעיר, שהרמב"ם חזר בזה מדבריו עצמו בפהמ"ש שהאיסור כאן הוא אכן משום מכבה עיי"ש).

וממשיך אדה"ז: "וצ"ע דמאי שנא מחטים שזרען בקרקע, שאף שהקצם לאיסור דהיינו לזריעה שישרשו שם ויאסרו משום איסור תלישה, אפילו הכי קודם שהשרישו דעדיין אין בהם איסור תלישה לא הוו מוקצה, והכי נמי השמן שלא ירד עדיין לנר למה יאסר".

והיינו דאדה"ז מקשה על הרמב"ם, דמאחר דלשיטתיה הרי בשמן זה מצ"ע אין בה איסור להסתפק ממנה, וכל האיסור הוא מחמת זה ש'הוקצה' להיות שמן שבנר עצמה (כשיטיף לתוכה), אשר אז יהי' אסור להסתפק ממנה, הרי בכגון

דא רואים שלא נהי' מוקצה מחמת איסור עי"ז כל זמן שהאיסור לא התחיל בה בפועל. ומביא דוגמא לזה כמפורש בדבריו.

(וממשיך אדה"ז: "ודוחק לומר דשאני הכא דכבר חל שם מוקצה על כולו מחמת איסור כיבוי שאם יטלנו כולו יתחייב משום מכבה, דמכל מקום כל מעט ומעט שנוטל אין בו איסור מוקצה עדיין, ובדרבנן אמרינן אפילו ברירה, וכל שכן הכא דא"צ כלל לברירה, וצ"ע").

והיינו דאולי נאמר – ונתרץ בזה דעת הרמב"ם – שבאמת יש כבר איסור בהסתפקות מהשמן לפני נטיפתו להנר, והוא במקרה שיטלנו כולו (והיינו כסברת המהרש"ל דלעיל דבמקרה זה יהא איסור מכבה גם לפי דעת התוספות), עי"ז אומר אדה"ז דמ"מ זה לא יחיל שם מוקצה מחמת איסור על כל חלק משהמן לבדה כמבואר בדבריו)

ואדה"ז משאיר דברי הרמב"ם בזה בצ"ע.

ה. ולולי דמסתפינא וכו' וכו', אולי הי' אפשר לבאר וליישב שיטת הרמב"ם בזה על יסוד דברי רש"י הנ"ל; דהרי רש"י כתב שיש כאן איסור מכבה מחמת ההקצאה, והיינו דאע"פ דמצ"ע אין בשמן זה איסור מכבה, מ"מ ע"י ההקצאה להנר נהי' על שמן זה אותה דין כמו שיש להשמן שבנר ושוב חייבים עליו מדין מכבה.

ואואפ"ל שעד"ז הוא שיטת הרמב"ם, אלא עם חילוק עיקרי; והיינו דהרמב"ם לא סב"ל שע"י ההקצאה יכול לחול עליו דין ואיסור מכבה דאורייתא (והיינו שההקצאה תהני עד כדי כך), אלא דלענין האיסור מוקצה מחמת איסור שיש על השמן שבנר (שהוא באמת מחמת האיסור מכבה כשמסתפקים ממנו), לענין זה מהני הקצאה זו, שגם על שמן זה חלה אותו איסור. וכאילו נאמר שלענין האיסור מוקצה נחשב שמן זה לחלק של השמן שכבר בתוך הנר.

ואולי, דזהו החילוק בין מקרה זה למקרה – שהביא אדה"ז – של "חטים שזרעו בקרקע . . קודם שהשרישו", דשמה רוצים להחל על חטיטין אלו דין חדש של מוקצה, משא"כ כאן שאומרים ששמן זה נהי' לחלק של השמן שכבר נמצא בתוך הנר מחמת זה שנוטף לתוכו וכו' (ואף שיש להקשות עי"ז דגם בחיטין אפ"ל שכבר יש חטיטין בקרקע שנושרשו, וא"כ אולי שחטיטין אלו יצטרפו עמהן? אמנם לכאורה יש לחלק ולומר, דהחטיטין החדשים לא יצטרפו ויתאחדו עם החטיטין שנושרשו כבר, משא"כ בהשמן שנוטף).

ובאמת, כשהרמב"ם אומר כאן ששמן זה הוה מוקצה מחמת איסור, אינו מדבר על שמן זה בפנ"ע, אלא כוללו בהאיסור מוקצה של שמן שהודלק בו

בכלל ("ואסור ליהנות בשבת מן השמן שהודלק בו . . מפני שהוא מוקצה מחמת איסור"), והיינו כנ"ל דמחמת ההקצאה חל על שמן זה שבשפופרת דין השמן שבתוך הנר עצמה כמשנ"ת.

ו. (מאמר המוסגר: כתב הרמב"ם (שבת פכ"ה ה"י): "כל כלי שהוקצה מחמת האיסור אסור לטלטלו, כגון נר שהדליקו בו בשבת והמנורה שהי' הנר עליה ושלחן שהי' עליו מעות, אע"פ שכבה הנר או שנפלו המעות אסור לטלטלו, שכל כלי שהי' אסור לטלטלו ביה"ש נאסר לטלטלו כל השבת כולה אע"פ שהלך הדבר שגרם לו האיסור".

ובפרק שלאח"ז (פכ"ו הי"ד): מותר השמן שבנר ושבקערה שהדליקו בהן באותה שבת אסור להסתפק ממנו באותה שבת מפני שהוא מוקצה מחמת איסור ע"כ.

והיינו שהרמב"ם מחלק בין ה"מוקצה מחמת איסור" של הנר והמנורה שהדליקו בו בשבת, לה"מוקצה מחמת איסור" של מותר השמן שבנר ושבקערה. והדין מוקצה של הנר והמנורה כולל יחד עם הדין של שלחן שהי' עליו מעות.

ומבואר הדבר עפ"מ ש"כ כ"ק אדה"ז בשלחנו (סי' רעט סעיפים א-ב), דנר שהדליקו בו, הי' אסור בביה"ש מחמת שהי' אז בסיס לדבר האסור (השלהבת שעליה), משא"כ השמן שבהנר הי' אסור להסתפק ממנו בביה"ש (גם) משום איסור כיבוי. ונמצא דהאיסור של הנר הוא אותו האיסור דשלחן שהי' עליו מעות, שהוא משום בסיס, משא"כ האיסור דמותר השמן שבקערה.

וליתר ביאור: גם הנר וגם מותר השמן אסורים במשך כל השבת מחמת שהיו אסורים בביה"ש, ומיגו דאתקצאי בביה"ש איתקצאי לכל השבת, ושלכן כתב הרמב"ם אצל שניהם הלשון "מוקצה מחמת איסור", שפירושו מחמת שהיו אסורים בטלטול בביה"ש (ושניהם נכללים במש"כ בגמ' (שבת קנ"ז) דבמוקצה מחמת איסור פסקין כר"י ולא כר"ש); אלא דהחילוק ביניהם הוא, בסיבת האיסור שבביה"ש - משום איסור כיבוי או משום בסיס לדבר האסור.

ויש להגדיר החילוק בין שני הסיבות להאיסור טלטול שבביה"ש: בשמן שבנר הרי האיסור (כיבוי) גורם את המוקצה (דהיות שאסור להסתפק מן השמן, לכן נאסרה בטלטול והוה מוקצה); משא"כ בהנר, הרי ההקצאה - מה שהוא מקצהו להיות בסיס להשלהבת - גורמת האיסור טלטול (ובל' אדה"ז "מוקצה מדעת האדם שהקצהו מדעתו כשהדליק בו ועשאו בסיס לדבר (האסור) המוקצה וכו").

ואשר לפ"ז יש מקום לעיון בדין מוקצה של שמן זו שבשפופרת דעסקינן ביה; דלכאורה מאחר שאין בה איסור מכבה – לדעת הרמב"ם – וכל האיסור הוא מחמת זה שהוקצה לנטוף לתוך הנר, הרי הדין מוקצה מחמת איסור צ"ל דומה להמוקצה של הנר עצמו (ושולחן שיש עליה מעות וכיו"ב), ולא להמוקצה של שמן שהודלק בו! ואילו מלשון הרמב"ם – הנ"ל – מובן שהמוקצה כאן הוה אותו דין מוקצה מחמת איסור כמו בכל שמן שהודלק בו!?

אלא דגם זה יובן היטב עפמשנת"ל דמחמת ההקצאה כאן נחשב שמן זה כמו השמן שבהנר עצמו, ושוב חלה עליו אותה גדר של מוקצה מחמת איסור כמו שיש על אותו שמן כמשנ"ת. ע"כ מאמר המוסגר).

שיטת הירושלמי

ז. ויעויין מש"כ בערוה"ש כאן (רס"ה ס"ג): "ובירושלמי אומר לגמרי טעם אחר משום מבעיר. והיינו דאע"ג דמותר להדליק הנר בע"ש שתהא דולקת כל השבת, זהו כשכולם ביחד, אבל כאן שהשמן בפ"ע ונופל טיפות טיפות לתוך הנר אין התחברות לטיפה זו עם האחרת, ונמצא שהטיפה הנופל בשבת הוי כעשאו בידים. או משום דגזרינן שמא יערה מהשפופרת לתוך הנר בשבת ויתחייב משום מבעיר ע"ש".

ויש להעיר, בקצרה עכ"פ, דבסברא זו (הראשונה) של הירושלמי 'מונחת' לכאורה חידוש גדול וכללי באיסור מלאכת שבת, ויסוד לשיטת אדה"ז בזה כמשי"ת;

דהנה ידוע השאלה האם האיסור מלאכה וחיוב שביתה בשבת הוא (רק) דין ב'גברא', שהוא ישובות ולא יעשה מלאכה בשבת, או שהוא (גם) דין ב'חפצא', שמלאכות אלו אסורות מלהיעשות בשבת. והדברים עתיקים.

וידועים ג"כ דברי הגרש"י ז"ל בזה בספרו 'לאור ההלכה' איך שמסביר שבעצם מחולקים בזה החת"ס ואדה"ז; דלדעת החת"ס הוה דין על הגברא ואילו לאדה"ז הוה דין בהחפצא. ומביא – הרב ז"ל – כמה הוכחות לשיטת אדה"ז בזה.

ונראה דבסברא זו של הירושלמי מצינו עוד מקור ויסוד לשיטה זו, דהוא דין בהחפצא, ולא רק על הגברא;

דהנה באם האיסור הוא רק שהאדם לא יעשה מלאכה בשבת, אז פשוט שבכל אופן שפעולת האדם נעשה לפני השבת, אז אין מקום שיחול איזה איסור על מלאכה זו אף שנעשתה בשבת, דהא לפועל הוא עצמו שבת ולא עבד בשבת.

וא"כ לא הי' מקום לסברא זו של הירושלמי, שיהא חיוב מעביר בשבת עי"ז שאדם שם שמן בשפופרת מלפני השבת!

ורק לפי ההנחה דאיסור שבת הן בחפצת המלאכות עצמן, שוב יש מקום לסברא זו דהאדם יתחייב על מבעיר מחמת טיפה זו הנופלת לנר בשבת, אף שפעולתו לא הי' אלא לפני שבת.

(אלא דלכאורה אין כאן קושיא על שיטת החת"ס ודעימיה; דיכולים לתרץ בפשיטות, דאכן זהו סברת הירושלמי (לחד שיטה בירושלמי עכ"פ), אמנם הראשונים בבבלי באמת לא פירשו האיסור כן, ואולי זהו משום דלא סב"ל שיתכן איסור במלאכת שבת באופן זה מחמת טעם הנזכר לשיטתייהו. ובאמת לדעת אדה"ז נצטרך ליתן טעם מדוע לא הזכירו הראשונים כאן סברא זו של הירושלמי. ויל"ע).

ועד"ז ממש הוכיח הגרש"י זיין (שם) מקושיית הנמוק"י (ב"ק פ"ב) דלמ"ד אשו משום חיציו איך אפשר להדליק נר בערב שבת ולהשאירו דלוק במשך השבת, הלא זה כאילו שהאדם מדליקו כל רגע? אשר גם זה מראה דיתכן איסור מלאכה בשבת אף שפעולת האדם היתה כבר לפני השבת! ולדברינו ניתוסף לזה מקור בדברי הירושלמי כמשנ"ת.



הריני נזיר ביום שבן דוד בא

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא בעירובין מג, א "הריני נזיר ביום שבן דוד בא מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים ואסור לשתות יין כל ימות החול".

ובהמשך הגמ' שם "דקאי אימת דקא נדר, אילימא דקאי בחול כיון דחל עלי' נזירות [בע"ש ומספקא דילמא אתי משיח היום לב"ד הגדול, היכי מישתרי לשתות למחר בשבת ליחוש דילמא אתא לב"ד הגדול מאתמול, רש"י] היכי אתיא שבתא ומפקעא לי', אלא דקאי בשבתא וקא נדר וביו"ט וקא נדר [כלומר כשקיבל נדר זה היה שבת או יו"ט, והיינו דקתני מותר לשתות בשבתות וימים טובים אותה שבת או אותו יו"ט שנדר³⁰, אבל מכאן ואילך אסור ואפילו בשבת

(30) ולכאורה יש לדייק בזה, דהנה לשון הברייתא היא "בשבתות ובימים טובים" לשון רבים, ומפשטות הלשון משמע דהיינו בכל שבת ושבת וימים טובים שלאח"ז, וא"כ צ"ב לכאורה למאי דמתרץ

דילמא אתא אתמול בן דוד וחל עלי' נזירות, רש"י] וההוא יומא דשרי לי' מיכן ואילך אסיר לי".

ב. ויתכן להמתיק תירוץ הגמ' "דקאי בשבתא וקא נדר וביו"ט וקא נדר" בדקדוק לשון הברייתא, דהנה כד דייקת שפיר בלשון הברייתא הרי שמתחילה נקט הא דמותר לשתות יין "בשבתות ובימים טובים" ורק אח"כ הוא דנקט הא דאסור לשתות יין "כל ימות החול", ולכאורה בהשקפה ראשונה הרי איפכא הו"ל למינקט, דהו"ל להביא תחילה הך איסור דימות החול ורק אח"כ הך היתר דבשבתות ויו"ט, הן מצד סדר הדברים והן מצד תוכן הענין המדובר.

דמצד סדר הדברים הרי שכן הוא הסדר דימות השבוע דבריאתו של עולם, דהיינו ימות החול תחילה ואח"כ שבת [ויו"ט אגב שבת גרירא], וכמו כן מצד תוכן הענין הרי בפשטות עיקר הנפק"מ להלכה בהך נודר נזירות ביום שכן דוד בא הוא שאסור לו מעתה לשתות יין וכו', אלא דקמ"ל הברייתא דאיכא בזה יוצא מן הכלל בשבתות ויו"ט שאז מותר לו לשתות יין, וא"כ תחילה הו"ל להשמיענו עיקר הדין שאסור לשתות יין דהיינו בכל ימות החול, ורק אח"כ הו"ל להביא ההיתר דמותר לו לשתות בשבתות ויו"ט.

ג. ויש לומר דהתנא כוון בזה בדקדוק לשונו לרמז על תוכן כוונת דבריו, והיינו דכל הך ברייתא קאי אמאן דקאי בשבתא וקא נדר וביו"ט וקא נדר וכהא דמסיק בגמ', ולכן נקט התנא בדקדוק תחילה הך ד"מותר לשתות יין בשבתות ובימים טובים" ורק אח"כ הוא דהביא הך ד"אסור לשתות יין כל ימות החול", דהרי מצד סדר הדברים מאחר דקאי בשבתא וקא נדר [ויו"ט אגב שבת גרירא כנ"ל], מסתבר יותר למינקט תחילה הדין דהאידינא דהיינו היום הזה שנדר

בגמ' דדוקא אותה שבת או אותו יו"ט שנדר לחוד הוא דשרי לה דאיך יש להעמיס זה בפשטות לשון הברייתא דנקט לשון רבים.

ויתכן לומר בזה בפשטות דכוונת הברייתא היינו לשבתות ויו"ט "דעלמא", כלומר דבאיזו שבת או באיזה יו"ט שנדר, הרי שבאותה שבת או אותו יו"ט לחוד מותר לו לשתות יין, וזהו דנקט "בשבתות ובימים טובים" כלומר דבאיזו שבת או באיזה יו"ט "במשך השנה" שנדר הרי מותר לו לשתות יין אז.

ואולי י"ל עוד בזה דנקט כי האי לישנא [לשון רבים] ברישא אגב סיפא, והיינו דמאחר כי בסיפא נקט לשון רבים "כל ימות החול", הנה גם ברישא נקט לה התנא בלשון רבים "בשבתות ובימים טובים" [וכפי שמצינו סגנון התנא כעין זה בכ"מ].

ומדי דבריו ב' י"ל בזה עוד דהנה כד דייקת שפיר הרי שהתנא בדקדוק לשונו שינה סגנונו מרישא לסיפא במקצת, דברישא נקט "בשבתות ובימים טובים" משא"כ בסיפא דנקט "כל ימות החול" [ולא "בימות החול" וכיו"ב, וכן לאידך דברישא לא נקט "בכל שבת ויו"ט" וכיו"ב]. וי"ל דבדוקא הוא כנ"ל, דברישא הרי ההיתר הוא רק לאותה שבת או לאותו יו"ט, ורמז לזה התנא [גם] במה שהוסיף תיבת "כל" בהך דימות החול. ודו"ק.

דהיינו בשבת שמותר לו לשתות יין, ורק אח"כ להביא הדין של המשך שאר ימות החול שאסור לו.



חסידות

מקור הביטוי "מעשה אנוש ותחבולותיו" בתניא

הרב אברהם אלשאוילי

מח"ס תניא מבואר ועוד

בספר התניא מופיע כמ"פ הלשון "מעשה אנוש ותחבולותיו", פעם אחת מופיע בשער היחוד והאמונה פ"ב: "ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו... למעשה שמים וארץ", וכ"ה באגה"ק סי' כה. ופעם נוספת מופיע באגה"ת פ"ז: "השפעת שם הוי' ב"ה שנושלתשלה וירדה תוך היכלות הסט"א הטמאים להחיותם, ע"י מעשה אנוש ותחבולותיו ומחשבותיו הרעות".

והנה ברשימות הרבי על שער היחוד והאמונה מעתיק התיבות "מעשה אנוש ותחבולותיו", אך משאיר מקום חלק עם חצע"ג, כלומר שעדיין לא מצא מקור לביטוי זה. אך ברשימות הרבי באגה"ת מציין מקור לזה: "ע"ד לשון מוסף דר"ה?", כלומר משאיר את זה בסימן שאלה, שכן נוסח התפלה הוא "מעשה איש... מחשבות אדם ותחבולותיו", וא"כ הלשון שם אינו מתאים לגמרי עם הלשון המובא בתניא.

[אכן ישנו ביטוי כזה בתניא הלקוח מנוסח תפלת מוסף של ר"ה, והוא באגה"ק סי' כב: "להיות כל איש ישר והולך בתומו כאשר עשה האלקים את האדם ישר, ולא לבקש חשבונות רבים מעלילות מצעדי גבר ומחשבות אדם ותחבולותיו", וזהו ממש נוסח התפלה של מוסף של ר"ה].

אך כיום שישנן ב"ה תוכנות חיפוש מצאתי מקור מפורש לביטוי זה, והוא בפיוט של "מעשה אלקינו" הנאמר ביוצרות של שחרית ומוסף של יוה"כ: "מעשה אנוש ותחבולותיו מזימה".

[אלא שראיתי מחזורים מדוייקים שמתקנים הנוסח בהשמטת הוי"ו מתיבת ותחבולותיו", וכך גם המשמעות משתנה: "מעשה אנוש – תחבולותיו מזמה וכו'". ולכאורה הוא נוסח מתוקן יותר, שכן כנגד "מעשה אלקינו" שהם כך וכך, ישנם "מעשה אנוש" שהם כך וכך. עכ"פ נראה שנוסח אדה"ז בפיוט הנ"ל היה

כמו שהוא ברוב הדפוסים: "מעשה אנוש ותחבולותיו מזמה", וכ"ה בנוסח מחזורי חב"ד כיום].

אך עדיין יש לעיין למה הוצרך להשתמש בביטוי "ותחבולותיו" ולא הסתפק ב"מעשה אנוש" בלבד.

ויש לומר: בשער היחוד והאמונה הוזקק לכך, מפני שמדובר שם לא בסתם "מעשה אנוש", אלא בצורך העושה כלי, א"כ מדובר באומן חכם לב, ולכן נקט בלשון "ותחבולותיו", שכן הוא השקיע תחבולה ומחשבה ביצירת הכלי, ומבהיר בזה שלמרות כל ההתחכמות שלו אינו יכול ליצור יש מאין אלא יש מיש בלבד.

אך באגרת התשובה נראה שמשמעות תחבולה היא שונה, שכן מדבר שם על "מעשה אנוש" הרעים, שגרם לגלות השכינה במעשיו, אם כן מדובר במעשים שנגרמו כתוצאה מתחבולות היצר, וכלשון המובא בתניא פכ"ה "ממלחמות היצר ותחבולותיו". ומה שכותב באגה"ת בהמשך "ומחשבותיו הרעות", אין זה קשור ל"מעשה אנוש", אלא בעצם "מחשבותיו הרעות" שבמוחו הוא גורם לגלות השכינה. כלומר, תחבולות הן מחשבות ועצות רעות הגורמות לאדם לעשות את מעשיו הרעים, ואילו "מחשבותיו הרעות", הן מחשבות בלבד, ובעצם מחשבות אלו האדם עובר על איסור, מפני שהם "הרהורי עבירה".

ויש להוסיף שלא רק הביטוי שאדה"ז נקט בו הוא מדויק בתכלית, אלא עוד זאת גם מקור הלשון "מעשה אנוש ותחבולותיו" שהוא הפיוט "מעשה אלקינו" הוא מדויק, שכן לתוכן הפיוט יש שייכות וקשר לענין המדובר הן בשער היחוד והאמונה והן באגרת התשובה, שכן בשני מקומות אלו אדה"ז בא לבאר את ההבדל הגדול שבין מעשה ה' למעשה האדם, בשער היחוד והאמונה בא לבאר ההבדל הגדול שבין מעשה ה' בעשיית שמים וארץ שהוא יש מאין למעשה אנוש שהוא יש מיש.

וכן באגרת התשובה בא להבהיר את ההבדל הגדול שבין מעשה ה' למעשה האדם, שמתוך זה רואים את העלבון הגדול שגורם האדם לשכינה, שכן הקב"ה עשה עם האדם חסד ונתן לו חיים והשפיע לו שפע רב, ואילו האדם בתמורה עושה עם החיים האלה והשפע שהשפיע לו הקב"ה מעשים כנגד רצונו של הקב"ה, אם כן הרי זה לעומת זה "מעשה אנוש" כנגד "מעשה אלקינו".

ומכל זה אנו רואים שגם בלשון מליצית כביכול של אדמו"ר הזקן בתניא ישנו דיוק רב.



דעת אדמו"ר הזקן ע"ד השגחה פרטית בבעלי

חיים

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בספר תניא קדישא פכ"ד כותב "שאפילו חיות רעות אינם משנים תפקידם ופקודתו יתברך שמרה נפשם".

והנה ידוע שיטת הבעש"ט שיש השגחה פרטית גם על כל בעלי חיים.

גם ידוע מה שרבינו הזקן מביא ראייה לשיטת הבעל שם טוב מהגמרא במס' חולין דף סג, א שכשהיה רבי יוחנן רואה את השלך היה קורא עליו את הפסוק "משפטיך תהום רבה" ומפרש רש"י "שזימנת שלך לשפוט ולעשות נקמתך בדגת הים להמית המזומנים למות". מזה מביא אדמו"ר הזקן ראייה שגם בקרב הבעלי החיים יש השגחה פרטית.

ולכאורה יש להקשות שמלשון רש"י שכותב שהקב"ה מזמין השלך לעשות נקמה באותם דגים המזומנים למות משמע שאותם דגים המזומנים למות חייבים למות משום איזה פשע שהם עשו שאי לא הכי לא שייך לומר שהקב"ה עושה "נקמה" בהם, וצ"ע איך זה תואם עם מה שכותב רבינו הזקן בתניא "שאפילו חיות רעות אינם משנים תפקידם".

ואפשר שי"ל שזה דומה להא שמקשים מדוע נענשו המצרים על ששעבדו בני ישראל הא בברית בין הבתרים כבר נגזר שישראל ישתעבדו להגויים.

הנה ידוע תירוץ הרמב"ן שהמצריים ברשעתם הפריזו יותר ממה שהוטל עליהם.

גם האור החיים מסביר עונשם של מצרים בצורה דומה להרמב"ן ובקצת שינוי. הוא כותב שהמצריים נענשו משום שהם לא התכוונו למלאות רצון השם והם התכוונו להעביר את ישראל על דתם

וא"כ יש לומר בעניינינו ידוע שהן אמת שאין לחיות ובהמות שכל אנושי אבל יש להן שכל בהמי המאפשר להם להוליד מדות טובות ומדות רעות וכמו שחז"ל אומרים שיש להנשר מדת הרחמנות ולהעורב מידת האכזריות

וא"כ אפשר יש לפרש דברי רבינו הזקן בתניא, שהן אמת שאי אפשר לבעל חי לשנות שליחותו והוא צריך להרג מי שהוא צריך להרג אבל הקב"ה מזמין השלך לנקום מאותם החיות שהורגים משום מידת האכזריות שהם הולידו

במידותיהם, זאת אומרת שהן אמת שאין שאין הקב"ה הורג אותם על מה שהם הרגו בעלי חיים אחרים שעל זה אין להם בחירה רק שהקב"ה מעניש אותם על שהם הולידו מידת האכזריות בנפשותיהם ועל מה שהרגו כתוצאה מהאכזריות שיש בהם.



שאלות בשער היחוד והאמונה פרק ז' (גליון)

הרב יצחק מאיר גורארי'

משפיע – ישיבת תות"ל מאנטרעאל, קנדה

בגליון הקודם (א'עד) הקשה הרב א. א. שי' כמה שאלות בשער היחוד והאמונה פרק ז':

בנוגע לשאלה הא': (א) פי' תיבות "וזהו ג"כ ענין סוכ"ע"? (ב) למה לא הובא כאן את מה שכ' לעיל בפמ"ח שפי' ענין סוכ"ע הו"ע השפעה "שאין השפעתו מתגלית בה יותר רק משפיע בה בבחי' הסתר והעלם" מלמע'?

ויש להוסיף עוד שאלה מהו פי' "וזהו ג"כ ענין סוכ"ע", איזה ענין פרטי שכתב כבר לעיל ושע"ז ממשיך "וזהו ג"כ ענין סוכ"ע"?

ואואפ"ל בזה – שנקודת כל הפרק הזה – פרק ז' – הוא ענין זה "שמהו"ע ית' . . מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום" (פב, ב). שזה בא כתוצאה מענין שילוב הב' – "שילוב הוי' באד'", "יחוו"ת ובשכמל"ו. ואח"כ בחצי השני של הפרק הוא באותיות לשלול הטעות שהצמצום כפשוטו – "שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעוה"ז" (פג, א). וע"ז מביא ראיות מסברא, מדברי הרמב"ם, ומדברי הזוהר.

מסברא: שהרי הוא ית' נבדל ממקרי הגוף.

מדברי הרמב"ם: "לא בדעת ידברו מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעוה"ז השפל ומשגיח עליהם וע"כ אין ידיעתו אותם מוסיפה בו ריבוי וחיידוש מפני שידוע הכל בידיעת עצמו הרי כבי' מהו"ע ודעתו הכל אחד". שביאור זה באופן ידיעתו ית' שזהו בבחי' "ידיעת עצמו" זה הוא דעת ושיטת הרמב"ם שהובא לעיל בפרק זה. וכנראה כוונתו לומר שלפי"ז זהו הלכה למעשה שמוכרח ולידע ולהאמין כן, ולשלול מדעת המהר"ל שאולי

לפי דעתו – כמו שמובא במאמר האמנת אלקות שבדרך מצוותיך – באופן בחי' ידיעתו ית' את הנבראים, לא היינו באים לאותה המסקנא, ואכמ"ל.

מדברי הזהר בכמה מקומות:

א) "לית אתר פנוי מיני". היינו גם במקום שיש "אתר", מקום וזמן, אי"ז פנוי מיני' ית', כי הוא ית' נמצא גם בכל אתר ואתר.

ב) "איהו תפיס בכולא ולית מאן דתפיס בי' כו". שהפירוש בזה הוא כמ"ש בהמשך תער"ב ע' פו, וז"ל: "ומ"ש אני מלא הוא מפני שהאור מקיף ג"כ בא בתוך כל העולמות בפנימיותם, וכמ"ש בסש"ב פמ"ח דסובב אין פי' שהוא סובב ומקיף מלמעלה דבאמת הוא בתוך כל נברא בתוכיותו ופנימיותו רק שאינו מתצמצם לפ"ע הנברא להיות בו בבחי' תפיסא והתלבשות ממש כו', וזהו שא' איהו תפיס בכולהו עלמין ולית מאן דתפיס בי' איהו תפיס בכולהו עלמין שנמצא בתוכם ופנימיותם והוא עיקר החיות שלהם כו' כמ"ש בסש"ב שם, ולית מאן דתפיס בי' לתפוס ולהשיג באוא"ס ב"ה".

שלפי"ז הביאור בחלק זה של ל' הזהר – "איהו תפיס בכולא . . דתפיס בי' – הוא, שמביא ראי' מהל' "תפיס בכולא" שכולל בזה את כל סוגי פרטי דכל הנמצאים, דאיהו תפיס בכולם. ורק כדי להדגיש את העדר השינוי בו ית' הגם שהוא תפיס בכולא – ממשיך הזהר, ומוסבר כאן בהפרק, שהוא ית' אינו נתפס כלל בכל זה.

ואח"ז חוזר וממשיך לבאר דברי הזהר "איהו סוכ"ע". שמביא כאן פירוש וביאור זה דוקא בענין סוכ"ע, והוא מה ש"היא היא חיותו והתהוותו מאין ליש בפו"מ של כל הנבראים. כי מזה ג"כ ראי' שהיות שהתהוות וגם חיותו של הנבראים היא ממנו ית', "איהו סוכ"ע", הרי זה ג"כ מדגיש שהוא ית' נמצא ותופס בכל – גם עוה"ז וגם מקו"ז שבו. ולפי"ז מובן מש"כ תחילה "וזהו"ע סוכ"ע", דקאי על מש"כ תחילה "איהו תפיס", שהוא הוא ענין סוכ"ע, כנ"ל מתער"ב.

ומכיון שזהו עיקר מטרת הביאור כאן, אינו צריך להכפיל עוה"פ דענין סובב הוא מקיף ובלתי מתגלה, ובפרט שזה כבר נכלל במה שכ' תחילה הענין "לית מאן דתפיס בי'", שפירושו "שאין מי שיתפוס בהשגת שכלו מכל שכלים העליונים במהו"ע של הקב"ה".

והנה מענין סוכ"ע עצמו לא נתבאר עדיין הדיוק איך שהוא החיות והתהוות גם דבחי' מקו"ז כמו שהם בהתחלקותן, לכן ממשיך הוזהר וביאורו בפרקין – "איהו ממכ"ע", שזה חידוש של בחי' ממכ"ע – לחדש את בחי' ההתחלקות.

ובפרטיות יותר, הרי האריכות בענין השתלשלות המאמרות וכו' שמסיים ש"זוהו"ע ממכ"ע", והרי לעיל כבר כ' בענין איך שמהו"ע ית' נמצא גם במקו"ז, שזהו ענין שילוב הב' ויחודת', שזהו מצד שספי' המל' (שבפרטיות יותר הו"ע העש"מ הנ"ל שבבחי' דבר ה') מהוה את בחי' המקו"ז. נמצא שמצד שבחי' ממכ"ע מהוה את בחי' ההתחלקות הרי אור א"ס עצמו נמצא גם במקו"ז.

נמצא שהמענה לשאלות הנ"ל (בהקובץ) – בקיצור – הוא, שכל חלק זה בפרקין הוא המשך הביאור שהוא ית' נמצא גם בעוה"ז וגם במקו"ז. ולעניננו לא נצרך כ"כ לבאר הפירוש בסובב שהוא בחי' מקיף וכו' (ובפרט שכבר הסביר ענין העדר התפסא קודם התחלת הביאור בענין סוכ"ע, כנ"ל). כי עיקר הנקודה כאן היא שהסובב היא המהוה ומחי' את כל הנבראים, ובאופן הזה הוא נמצא גם בהם.

ובנוגע לשאלה הב' של הנ"ל שם – בביאור מה שכ' לבאר ענין הסובב בהפרש באופן תפיסא דשכל לאופן התפיסא שלו ית' ("איהו תפיס בכולא"), שמביא במשל "כשאדם מתבונן באיזה דבר חכמה בשכלו. . . אך אין מקיפים על הדבר ההוא ממש בפועל ממש". ושואל, הרי כשאדם משכיל איזה דבר חכמה הרי כולה שלו, נמצא שהוא כן מקיף את כל הדבר חכמה בשכלו. וגם שואל מהכ' לעיל פ"ה שכשאדם לומד איזה דבר תורה הרי הוא תופס ומקיף וכו' והמושכל נתפס כו', וא"כ איך כותב כאן שאין האדם מקיף על הדבר ממש בפו"מ?

וי"ל בזה ע"ד מה שהכותב התחיל לכתוב שם, שכאשר אדם מבין איזה מושכל אין הוא הבעה"ב היחיד על המושכל. שהגם שהוא ג"כ תופס את המושכל בשכלו אבל הרי הענין הוא מושכל – ענין שכלי – בעצם, ונשאר בעולם השכל לעולם, שכל אחד יוכל ג"כ להבינו בשכלו. נמצא שבשכל האדם הרי האדם תופס בשכלו רק הארה מהמושכל המאירה תוך שכלו הגלוי, אבל עצם המושכל נשארה בלתי משתנה ובלתי שייכה אליו דוקא כלל. ומה שהשואל מקשה שיש בזה נפק"מ בין אם הוא השכיל את השכל מצ"ע או רק מקבל השכל שכבר נתגלה בעולם, הנה לדעתי אין נפק"מ בזה, והרי אפי' כשהוא מחדש את כל השכל – האם הוא ברא את המושכל מאין ליש? והרי הענין הוא שכל אמיתי מצ"ע בין קודם שהוא חידשו לבין כשנתגלה החידוש

בשכלו, ואין נפק"מ בזה, כי תמיד המושכל נתחדש יש מאין מאתו ית' ומתחדש תמיד ממנו, והכל שייך רק אליו נמצא שכשהאדם לומד, וגם כשתופס את המושכל, הרי עדיין אין המושכל שלו בלבד. ובוה רואים החידוש בין תפיסא גם בשכל האדם לתפיסא הנאמר עליו ית' – "איהו תפיס בכולא".



הלכה ומנהג

עסקים בתשעת הימים ובתשעה באב

צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי ט' חלקים
איש עסקים, לוס אנג'לס

לפני למעלה מעשרים שנה ניהלתי משא ומתן לרכוש חברת קוסמטיקה, שהיה אמור להסתיים בתשעת הימים. מסיבות מובנות השתדלתי לדחות את העסקה לאחר תשעה באב. יום למחרת תשעה באב, כאשר ביקשתי לחתום על ההסכם הסופי, התברר כי החברה נרכשה כבר על ידי קבוצת משקיעים מקנדה. כעבור שלש שנים, קניתי את החברה במחיר הרבה יותר גבוה

בשנת תשע"ג, עמדתי בפני אותה בעיה. במשך כמה חודשים ניהלתי משא ומתן לקניית חברה בקולרדו, ארה"ב, שעמד להסתיים לאחר ראש חודש אב, והסתפקתי:

• האם מותר וראוי לחתום על עסקה המניבה רווחים בתשעת הימים.

• במידה והעסקה לא מסתיימת קודם תשעה באב, האם מותר לחתום על העסקה בתשעה באב עצמו.

• האם בתשעה באב יש הבדל בין קודם חצות היום ולאחר חצות [לעיתים, לא ניתן לבצע העברות בנקאיות אחר הצהריים, ובשל כך עלול להיגרם עיכוב נוסף בעסקה].

במסכת תענית נאמר במשנה (פ"ד מ"ו) "משנכנס אב ממעטין בשמחה". ובגמרא (שם) "אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. אמר רב פפא,

הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי, לישתמיט מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא מזליה". חודש אב הוא חודש ש"מזלו רע", ולכן יש "למעט בשמחה" בחודש זה.

דין זה נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תקנא ס"א) "משנכנס אב ממעטין בשמחה. ובר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי, לישתמיט מיניה דריע מזליה". אמנם לא נתפרש בדברי המשנה והשו"ע מה פשרה של ה"שמחה" שיש למעט בחודש אב, וצ"ב.

הלכות נוספות הנהוגות בתשעת הימים נתפרשו בהמשך המשנה בתענית (שם) "שבת שחל תשעה באב בתוכה, אסור לספר ולכבס, ובחמישי מותר, מפני כבוד השבת". ובסוגיית הגמרא במסכת יבמות (מג, ב) "תניא מראש חודש ועד התענית, העם ממעטין בעסקיהם, מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע, ומליארס ומלישא".

מדברי המשנה והגמרא למדנו כי בשבוע שחל בו תשעה באב, אסור להסתפר ולכבס, ומראש חודש אב ואילך "ממעטים" בעסקים ומשא ומתן. ויש לדקדק מדוע חז"ל חילקו בין כיבוס ותספורת שנאסרו בשבוע שחל בו תשעה באב, ובין עסקים ומשא ומתן מראש חודש אב ואילך שלא נאסרו, אלא רק "ממעטים" בהם, כלומר אין איסור בזה, אולם במציאות, הציבור ממעט במשא ומתן מראש חודש אב ואילך.

ב. בגמרא לא נתבאר האם בתשעת הימים ממעטים בכל משא ומתן עסקי, או רק במשא ומתן של שמחה.

והנה במשנה במסכת תענית (פ"א מ"ז) אמרו כי בתעניות בשנת בצורת, לאחר שהתענו שלוש עשרה תעניות ולא ירדו גשמים "עברו אלו ולא נענו, ממעטים במשא ומתן, בבנין ובנטיעה, באירוסין ובנישואין". ובסוגיא במגילה (ה, א) הובאה ברייתא: "ותנא עלה, בנין – בנין של שמחה, נטיעה – נטיעה של שמחה. איזהו בנין של שמחה – זה הבונה בית חתנות לבנו, איזו היא נטיעה של שמחה – זה הנוטע אבורנקי של מלכים". וכתבו התוספות (שם ד"ה ממעטין) "ממעטין במשא ומתן, פירוש של שמחה, דומיא דבנין ונטיעה דבסמוך, אבל שאר בנינים מותר". ומבואר שהמיעוט במשא ומתן בשנת בצורת הוא רק ממשא ומתן של שמחה. ולפי זה היה מקום לומר שגם המיעוט במשא ומתן בתשעת הימים הוא רק ממשא ומתן של שמחה.

אולם התוספות ביבמות (מג, א ד"ה מלישא) כתבו על דברי הגמרא "מראש חודש ועד התענית, העם ממעטים מעסקיהם, מלישא ומליתן, מלבנות

ולנטוע", כי "יש מפרשים דמשא ומתן איירי בשל שמחה כגון צרכי חופה". והתוספות עצמם דחו את פירושם: "ואין נראה, דלא אסר אלא סעודה עצמה", ופירשו: "ונראה דריבוי משא ומתן קא אסר, שימעטו יותר מבשאר ימים". ומבואר בדבריהם, כי בתשעת הימים יש למעט מכל סוגי המשא ומתן הנהוג בשאר ימות השנה, וממעטים ממשא ומתן הן של שמחה והן שאינו של שמחה.

ג. לעומת דברי התלמוד הבבלי "מראש חודש ועד התענית, העם ממעטים מעסקיהם", בתלמוד הירושלמי (תענית פרק ד הלכה ו) אמרו על דברי המשנה "משנכנס אב ממעטים בשמחה" – "אמר רבי יהושע בן לוי הדא דאת אמר בבנין של שמחה". ויש לדייק מהירושלמי כי מראש חודש אב היו "ממעטים מבנין של שמחה" בלבד, ולא היו ממעטים משאר העסקים וממשא ומתן מראש חודש אב ואילך.

ידידי הרב רפאל סטאל, סגן ראש הכולל בעיר הוליווד בפלורידה, רצה להביא ראיה לשיטת הירושלמי, שלא היו ממעטים ממשא ומתן, מדברי נבואתו של ירמיהו הנביא לעם ישראל לאחר חורבן בית המקדש, לאנשים שסברו כי האבלות על חורבן בית המקדש מחייבת את הפסקת מהלך החיים הרגיל, ויש להימנע מבניית בתים ונטיעת גנות, ואליהם הורה ירמיהו (כט פסוק ד-ו) "פה אִמְר ה' צְבָאוֹת אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל הַגּוֹלָה אֲשֶׁר הִגַּלְתִּי מִירוּשָׁלַם בְּבֶלְהָ, בְּנוּ בָתִּים וְיָשׁוּבוּ וְנִטְעוּ גִּנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיָן, קָחוּ נָשִׁים וְהוֹלִידוּ בָנִים וּבָנוֹת וְרַבּוּ שָׁם וְאַל תִּמָּעְטוּ". ומכלל הן אתה שומע לאו, שבימי האבלות על החורבן מראש חודש אב ואילך, אין לעשות רק את הדברים הכתובים בנביא כ'בנין ונטיעה' ו'נשיאת נשים', אך משא ומתן שלא הוזכר בפסוק, אין להימנע ולמעט אף בימי האבל על חורבן הבית בתשעת הימים.

[השבתי לו, שאולי היה ניתן למצוא בנבואת ירמיהו מקור גם לשיטת הבבלי, שממעטים במשא ומתן בתשעת הימים. כי לכאורה יש לתמוה על לשון הכתוב "וּרְבּוּ שָׁם וְאַל תִּמָּעְטוּ", ופירש במצודות דוד: "רצונו לומר, אל תמנעו לקחת נשים לבל תמעטו, כי כשימותו הם ולא ישארו בנים במקומם ימעטו אם כן במספר". ויש להבין, מדוע לאחר שנצטוו בני הגולה בבבל "קְחוּ נָשִׁים וְהוֹלִידוּ בָנִים וּבָנוֹת", נכתבו שוב "וּרְבּוּ שָׁם וְאַל תִּמָּעְטוּ", מהו כפל הלשון "וְאַל תִּמָּעְטוּ". ולכן רציתי לחדש ולומר כי פירוש הכתוב "וְאַל תִּמָּעְטוּ" במובן "אל תמעטו" – שנצטוו להמשיך בעסקיהם, ולא למעט במשא ומתן. ומעתה יש לומר, שבכל ימות השנה אמנם צריך להמשיך בשיגרת החיים של משא ומתן כדי להתפרנס, ואילו בתשעת הימים כאשר מתאבלים על החורבן יש למעט

ממשא ומתן, כמבואר בתלמוד בבלי. אכן, פירוש זה אינו מתאים עם הניקוד של הפסוק "וְאֵל תִּמְעָטוּ", וצ"ע].

...

ד. הרמב"ם פסק בהלכות תעניות (פ"ג ה"ח) את דברי המשנה בתענית כי בשנת בצורת "עברו אלו ולא נענו, ממעטים במשא ומתן ובבנין של שמחה כגון ציור וכיור, ובנטיעה של שמחה כגון מיני הדס ומיני אהלים". אולם הרמב"ם השמיט את דברי הגמרא ביבמות שממעטים במשא ומתן מראש חודש אב, בדבריו (שם פ"ה ה"ו) "משיכנס אב ממעטים בשמחה, ושבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר לכבס", ולא הזכיר שממעטים במשא ומתן בימים אלו, וכפי שתמה הלחם משנה (שם) "בתשעה באב תניא פרק החולץ (יבמות מג, א) ברייתא הביאה הטור בסימן תקנ"א, מראש חודש עד התענית העם ממעטין בעסקים מלישא וליתן מלבנות ולנטוע. וקשה דרבנו [הרמב"ם] בדיני תשעה באב לא כתב אלא משנכנס אב ממעטין בשמחה ולא הזכיר כלל מדינים אלו". וכן הקשה ערוך השלחן (סי' תקנא ס"ב) "ומ"מ דברי הרמב"ם חסרים שהרי ביבמות שם שנינו בשני ברייתות דמר"ח עד התענית העם ממעטים מעסקיהם מלישא וליתן מלבנות מלנטוע, ולמה לא הזכיר זה כלל, וכן הרי"ף והרא"ש לא הזכירו זה" [כוונתו לכך שבמסכת תענית הביא הרי"ף (דף ה' ע"ב) את דברי הברייתא שבשנת בצורת ממעטים בבנין של שמחה, ואילו במסכת יבמות השמיט הרי"ף את דברי הברייתא שמראש חודש אב ממעטים במשא ומתן].

הבית יוסף (או"ח סי' תקנא) כתב שני הסברים מדוע השמיט הרמב"ם את דברי הגמרא ביבמות.

• ההסבר הראשון: "ונראה שהם מפרשים דלא נאסר משא ומתן אלא בדשמחה, דומיא דבנין ונטיעה, וכדברי הסברא שדחו התוספות ביבמות [לעיל אות ב]. ומפני כך נושאים ונותנים כדרך ואינם חוששים. ולפי זה צריכים להיזהר ממשא ומתן של שמחה כגון צרכי חופה וכיוצא בהם, דאי לאו הכי נמצא שאינם חוששים למה שאמרו ממעטין במשא ומתן. ונראה שזה היה דעת קצת פוסקים שלא הזכירו ברייתא זו דהחולץ, מפני שהם מפרשים דבנין ונטיעה ומשא ומתן דקא אסר, כולוהו בשל שמחה דווקא הוא דקא אסר. ומאחר שכתבו "משנכנס אב ממעטין בשמחה", ממילא משמע דכל הנך מילי כיון דשמחה נינהו אסור".

כלומר הרמב"ם הרי"ף והרא"ש סברו שכשם שנאסרו בתשעת הימים רק בנין ונטיעה של שמחה, כך ממעטים רק ממשא ומתן של שמחה, אבל ממשא ומתן שאינו של שמחה מותר ואין צורך למעט בו בימים אלו. ולכן בדברי הרמב"ם "משנכנס אב ממעטין בשמחה", נכלל מיעוט בכל דבר של שמחה, לרבות ממשא ומתן של שמחה, ושוב אין כל צורך לפרט שממעטים גם ממשא ומתן של שמחה.

וכן יישב הלחם משנה בהלכות תעניות (פ"ג ה"ח) את השמטת הרמב"ם: "דריבנו [הרמב"ם] ז"ל מפרש דמשא ומתן דאוסר כאן ברייתא זו הוי של שמחה, דומיא דבנין ונטיעה של שמחה כסברא דדחו שם התוספות בפרק החולץ. וכיון שכן כיון שכתב 'ממעטים בשמחה' לא הוצרך להזכיר כל אלו, כיון דהם ענייני שמחה, ודאי דנכנס בכלל מ"ש ממעטים בשמחה. אבל אי הכי ממשא ומתן הוי כל ממשא ומתן אפילו אינו של שמחה, היה לו לרבינו להזכיר בדיני ט' באב משנכנס אב ממעטין בממשא ומתן אפילו אינו של שמחה, דאין זה נכנס בכלל ממעטין בשמחה".

• הסבר השני בהשמטת הרמב"ם, כתב הבית יוסף: "אפשר לומר עוד שהעולם סוברים שאין למעט בעסק כלל ואפילו הם צרכי חופה, וההיא דהחולץ מדת חסידות היא, או במקום שנהגו. ולפיכך השמיטוה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם". לפי הסבר זה, מעיקר הדין אין ממעטים בתשעת הימים גם ממשא ומתן של שמחה, ואף בצורכי חופה אין צורך למעט, ורק ממידת חסידות ישנם מקומות שנהגו למעט. ולכן השמיטו הפוסקים הלכה זו, שאינה מעיקר הדין אלא ממידת חסידות.

[במאמר המוסגר יש להזכיר את תמיהת הקרבן נתנאל על הרא"ש במסכת תענית (פרק ד סימן לב) "באו"ח סי' תקנא בבית יוסף אומר הכי דממעטין ממשא ומתן מידת חסידות הוא או במקום שנהגו ולכך השמיטוה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ע"כ. ונעלם ממנו דברי רבינו במקום הזה". וכוונתו למה שכתב שם הרא"ש: "דתשעה באב ואבלות חלוקים בכמה דברים, כדאמרינן בפרק החולץ (יבמות מג, א) דשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לכבס ומותר לארס, וקודם הזמן הזה מותר לספר ולכבס. ואסור לישא וליתן וכל העם ממעטין בעסקים". ונראה מסתימת דברי הרא"ש שנקט להלכה יש איסור לישא וליתן בתשעת הימים, ולכן "כל העם ממעטין בעסקים". והקשה הקרבן נתנאל מדוע כתב הבית יוסף שהרא"ש השמיט דין זה להלכה, וצ"ע].

• ההסבר שלישי מדוע השמיט הרמב"ם מספרו את דברי הגמרא ביבמות, כתב בספר בני שמואל (הלכות תעניות פרק ה דין ו) על פי המקובל בכללי

הפסיקה כי הלכה כ"סוגיא במקומה". דהיינו, כאשר בש"ס מוזכר ענין הלכתה בכמה מקומות, הסוגיא העיקרית שבה נדון נושא זה, היא הקובעת כיצד מוכרעת ההלכה, וז"ל: "עיין במש"כ הלחם משנה דלמה השמיט רבינו [הרמב"ם] הא דממעטין במשא ומתן. ולי נראה לתרץ דרבינו ס"ל דמתניתין דידן [במסכת תענית] דאירי בהלכות תשעה באב וקתני ממעטים בשמחה ולא קתני ממעטים במשא ומתן, שמע מינה דליתא לההיא ברייתא, דסוגיא בדוכתא עיקר. דאם איתא דכך הילכתא הוי ליה להש"ס לאתויי הך ברייתא בשמעתין. ועוד, דמאי שנא דבהנך שבע תעניות קתני מתניתין ממעטין במשא ובמתן ושמחה, והכא בדין תשעה באב השמיט הך דינא דמשא ומתן. שמע מינה דס"ל לתנא דמתניתין דמותר, ופליג אהך תנא דהחולץ. והיינו טעמא דבעל הגמרא השמיטה מסוגיין דידן".

בנדון דידן, מקומה של הסוגיא בהלכות ראש חודש אב במסכת תענית, בסמוך לדברי המשנה "משנכנס אב ממעטים בשמחה". ואם לא הוזכרו בסוגיא זו דברי הגמרא ביבמות שממעטים במשא ומתן בתשעת הימים, משמעות הדבר שהתנא של המשנה במסכת תענית שאמר "משנכנס אב ממעטים בשמחה" לא סבר שיש חיוב מעיקר הדין למעט במשא ומתן של שמחה בתשעת הימים. ולכן אין לקבוע מימרא זו להלכה.

ה. מרן השו"ע פסק להלכה (או"ח סי' תקנא ס"ב) את דברי הגמרא ביבמות: "מראש חודש עד התענית ממעטים במשא ובמתן, ובבנין של שמחה". וחזר על דין זה במקום נוסף (שם סי' תקנד סכ"ב) "ובמקום שנהגו לעשות [מלאכה בתשעה באב] מותר, אלא שממעט. שאפילו משנכנס אב ממעטין מלישא וליתן".

והנה מרן המחבר כתב בהקדמה לספרו בית יוסף: "לכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלושת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם" מרן הבית יוסף ערך את שולחנו על פי "שלושת עמודי הוראה" – הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ואם כן יש לתמוה מדוע פסק מרן שממעטים מעסקים בתשעת הימים, בניגוד ל"שלושת עמודי ההוראה" שלא הזכירו כלל דין זה [והשאלה קשה על מרן שכתב כי גם הרא"ש השמיט הלכה זו, ואפילו אם היה מרן כותב שהרא"ש פסק להלכה דין זה, הרי שלעומתו הרמב"ם והרי"ף השמיטוהו, ומדוע איפוא הביא מרן דין זה להלכה]. וצ"ע.

ונראה לבאר את פסק השו"ע, על פי דברי החיד"א בספרו טוב עין (סימן יח; הובאו בספרו של הראשון לציון, רבי יצחק יוסף, עין יצחק – כללי ההוראה, כללים בדעת השו"ע אות ו) שכתב "שאע"פ שמרן הבית יוסף פוסק תמיד כהרי"ף והרמב"ם נגד שאר פוסקים, זהו דווקא כשברור לנו שכן דעת הרי"ף והרמב"ם. משא"כ כשאנו דנים לומר כן בדעתם מכח מה שהשמיטו מאי דאיתמר בש"ס". החיד"א קבע כלל בדברי מרן השו"ע – שדרכו לפסוק על פי "שלושת עמודי הוראה", או אפילו כהרי"ף והרמב"ם בלבד, נגד שאר הפוסקים, דווקא כאשר הדין מפורש בדברי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. אולם כאשר אנו עומדים על דעתם מתוך שהשמיטו הלכה מסויימת, אין זה מחייב את מרן לפסוק כדעתם. ועל פי זה מובן פסק השו"ע כדברי הגמרא ביבמות: "מראש חודש עד התענית ממעטים במשא ובמתן, ובבנין של שמחה", ואין זה נגד הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, שהרי לא כתבו במפורש שאין למעט במשא ומתן בימים אלו, אלא השמיטו דין זה, ולכן זה לא מחייב את מרן לפסוק כהשמטתם.

ועוד נראה לבאר את הכרעת השו"ע, על פי דברי המג"א (ס"ק ז) שכתב על דברי השו"ע "של שמחה" – "קאי גם אמשא ומתן, כגון צרכי חופה, אבל שאר משא ומתן שרי כדרכו". המג"א פירש את כוונת השו"ע "ממעטים במשא ובמתן, ובבנין של שמחה", לומר שגם המיעוט במשא ומתן הוא רק ממשא ומתן של שמחה, כגון צרכי חופה. ולכן פסק מרן השו"ע כהסברו הראשון בבית יוסף [אות ד] שהרמב"ם אכן לא השמיט את דברי הגמרא ביבמות שממעטים בעסקים מראש חודש אב, ולדעתו בתשעת הימים ממעטים רק משא ומתן של שמחה, ודין זה נכלל כבר בדבריו "משנכנס אב ממעטין בשמחה", שכולל גם את המיעוט במשא ומתן של שמחה, ואי לכך לא הוצרך לפרט שממעטים גם ממשא ומתן של שמחה. ולפי זה נמצא שמרן השו"ע לא פסק נגד הכרעת הרמב"ם, כי אדרבה, גם לשיטת הרמב"ם ממעטים רק ממשא ומתן של שמחה, וכפי שפסק מרן.

ו. כאמור לעיל, בשו"ע נפסק "מראש חודש עד התענית ממעטים במשא ובמתן, ובבנין של שמחה".

ולשיטת המג"א, המיעוט הוא רק במשא ומתן של שמחה. וכן פסק להלכה הבן איש חי (פרשת דברים אות ב) "הא דאמרו ממעטין במשא ומתן מראש חודש ועד תשעה באב היינו של שמחה, כגון צרכי חופה, אבל שאר משא ומתן של מסחר וכיוצא עושים כדרכם ואין חוששים".

גם הט"ז (ס"ק א) נקט שבזמנינו לא נהגו למעט במשא ומתן בימים אלו, ויתרה מזאת, ממשיכים אפילו במשא ומתן של שמחה. והסיבה לכך: "ונראה

טעם המנהג להקל כפי מש"כ בסי' תקל"ט ס"ד טעם להיתר משא ומתן בחול המועד אפילו ביש לו מעות, משום שיש עלינו מס מלך ושרים. הכי נמי יש לנו היתר זה במשא ומתן מן אב ואילך, מה שאין ממעטין". כלומר, המצב הכלכלי של היהודים שהיו נתונים תחת שלטון המלך ושריו ומוכרחים לשלם מיסים כבדים, גרם לכך שאפילו מי שהיה בידו מעות [ומצבו הכלכלי היה סביר] הוכרח לשאת ולתת כדרכו גם בחול המועד, וכשם שנוהגים היתר בחול המועד, כך נהגו היתר בתשעת הימים, כדי שיוכל לעמוד בתשלומי המיסים.

ובערור השולחן (סי' תקנא ס"ב) הסביר את מנהג העולם שלא ממעטים במשא ומתן בימים אלו: "ואפשר לומר מדשנינו העם ממעטין מעסקיהן, ולא שנינו אסור לישא וליתן, כמו ששנינו שם באותה ברייתא שבוע שחל תשעה באב בתוכה אסור לספר ולכבס, ע"ש. שמע מינה דזהו לאו מדינא, אלא שנהגו כן מעצמן. והיכא דנהוג נהוג, והיכא דלא נהוג לא נהוג. ולפי זה ניחא מה שבזמנינו אינם יודעים מאיסור זה כלל, ונושאים ונותנים ובונים ונוטעים". בלשון חז"ל מדוקדק החילוק בין כיבוס ותספורת שנאסרו בשבוע שחל בו תשעה באב, ובין עסקים ומשא ומתן מראש חודש אב ואילך שלא נאסרו, אלא "ממעטים", והיינו שאין איסור בזה אלא כך מנהג העולם היה למעט במשא ומתן מראש חודש אב, ובזמנינו לא נהגו למעט.

אולם החי אדם (כלל קמא ס"י) חילק בין משא ומתן של שמחה, שיש למעט בו, ובין שאר משא ומתן שאין ממעטים, כסברת הט"ז שבזמנינו כל העסקים נחשבים לצורך פרנסה: "מראש חודש עד התענית, מדינא יש אומרים דצריך למעט בכל משא ומתן. ומנהגנו להתיר בכל משא ומתן, שהכל נחשב לדבר מצוה שהוא פרנסתנו. ומכל מקום צרכי חופה ובנין של שמחה צריכים למעט".

וכן פסק המשנה ברורה (ס"ק יא) "יש מן הפוסקים דס"ל דהיינו שלא ישא במשא ומתן של שמחה, כגון לקנות כלי כסף או צרכי חופה וכדומה, אבל סתם משא ומתן אין צריך למעט כלל. ויש דסבירא ליה דכל משא ומתן צריך למעט בעת הזאת, ולא יעסוק אלא כדי פרנסתו. ורק אם הוא יריד יש לומר דהוי דבר האבד ושרי בכ"ע אם הוא מוצא אז בזול יותר. ובזמנינו נהגו להקל בכל זה משום דהכל נחשב כעת כדי פרנסתו".

ובשער הציון (ס"ק יג) הוסיף: "והנה מדברי המגן אברהם משמע דאף על פי כן במשא ומתן של שמחה יש למנוע, וכן העתיק החי אדם. אבל מדברי הט"ז ואליה רבה משמע דאף בזה המנהג להקל, דשמא לא יוכל להכין אחר כך, וטוב להחמיר".

לסיכום: מרן השו"ע פסק (או"ח סי' תקנא ס"ב) "מראש חודש עד התענית ממעטים במשא ובמתן, ובבנין של שמחה".

• לדעת המג"א והבן איש חי, ממעטים רק ממשא ומתן של **שמחה**, כגון לקנות כלי כסף או צרכי חופה וכדומה, אבל סתם משא ומתן אין צריך למעט כלל. אולם בשער הציון כתב שמדברי הט"ז ואליה רבה משמע דאף בזה המנהג להקל, דשמא לא יוכל להכין אחר כך, וסיים: **"וטוב להחמיר"**.

• ערוך השלחן והמשנה ברורה כתבו שבזמנינו המנהג להקל, ולשאת ולתת בתשעת הימים כבכל ימות השנה **"משום דהכל נחשב כעת כדי פרנסתינו"**.

וכתב בספר אור לציון (חלק ג פרק כו) "על כל פנים ראוי להימנע מריבוי משא ומתן בימים אלו, דהיינו לעסוק בסחורה ובעסקאות כספיים וכדומה, וכמשמעות דברי מרן. ומי שאפשר לו שלא לפתוח חנותו עדיף טפי. ובכלל זה קניית רהיטים וכדו', שלא יקנה בימים אלו כדי למעט במשא ומתן, ואף הזמנת רהיטים אף שלא יקבל אותם אלא לאחר תשעה באב, גם כן היא בכלל משא ומתן. ועל כל פנים אם הוא **דבר האבד** כגון שהמחירים יעלו הרבה ויגרם לו הפסד, או שהוא דבר שלא ישיג אותו לאחר תשעה באב, ודאי שרי שהרי אף בתשעה באב מותרת מלאכת דבר האבד".

ענף ב

עסקים בתשעה באב

ז. במסכת תענית (ל, ב) מובא: "רבי עקיבא אומר, כל העושה מלאכה בתשעה באב, אינו רואה סימן ברכה לעולם. וחכמים אומרים, כל העושה מלאכה בתשעה באב ואינו מתאבל על ירושלים, אינו רואה בשמחתה, שנאמר (ישעיהו סו, י) שִׁמְחוּ אֶת יְרוּשָׁלַם וְגִילוּ בָּהּ כָּל אֹהֲבֶיהָ שִׁישׁוּ אֶתָּה מְשׁוּשׁ כָּל הַמְּתַאֲבָלִים עֲלֶיהָ". ודין זה נפסק ברמב"ם (הלכות תענית פרק ה הלכה י) "מקום שנהגו לעשות בתשעה באב מלאכה, עושים. ומקום שנהגו שלא לעשות בו מלאכה, אין עושין. ובכל מקום, תלמידי חכמים בטלים. ואמרו חכמים שכל העושה בו מלאכה אינו רואה סימן ברכה לעולם". ובשלחן ערוך (או"ח סי' תקנד סכ"ב) העתיק את לשון הרמב"ם והוסיף: "ופרקמטיא להרוויח ולהשתכר, במקום שנהגו שלא לעשות מלאכה [והמשנה ברורה (ס"ק מה) כתב "כגון

במדינתנו"], אסור. ובמקום שנהגו לעשות, מותר. אלא שממעט, שאפילו משנכנס אב ממעטים מלישא וליתן". והרמ"א כתב: "ולא נהגו באיסור מלאכה כי אם עד חצות".

ועוד כתב המחבר (ס"ד) "כל העושה מלאכה בתשעה באב, אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה". המשנה ברורה (ס"ק מט) מרחיב וכותב: "היינו אפילו במקום שנהגו לעשות, ואפילו לאחר חצות", ומסביר מדוע המלאכה אסורה בתשעה באב – **כדי שלא יסיחו דעתם מהאבלות**. ומטעם זה גם בלילה אסור במלאכה, דהא גם בלילה מחוייב להתאבל. מיהו כל מלאכה שאין בה שיהוי [דהיינו מלאכה שלא אורך זמן רב לעשותה] שרי, דאין מסיח דעתו בכך".

ועוד כתב המשנה ברורה (ס"ק מט) על דברי המחבר "כל העושה מלאכה בתשעה באב, אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה, כי "משמע מגמרא דווקא כשקובע עצמו למלאכה ומסיח דעתו מהאבלות. ועל כן אף שמותר לישא וליתן אחר חצות לא ימשוך בעסקיו, כדי שלא יסיח דעתו מן האבלות".

לסיכום: כיום המנהג שלא לעשות בתשעה באב מלאכה שיש בה היסח הדעת מהאבלות על חורבן בית המקדש, ובככל זה אין לעשות עסקים ["פרקמטיא להרוויח ולהשתכר"]. וכל העושה מלאכה בתשעה באב, אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה.

אך אין איסור לעשות בתשעה באב מלאכה שלא אורך זמן רב לעשותה.

לאחר חצות אין איסור מלאכה, אולם אם "קובע עצמו למלאכה ומסיח דעתו מהאבלות", אינו רואה ברכה במלאכתו.

לאור האמור, נראה לומר שיש לשקול כל משא ומתן וחתימה על עסקה לגופו של מקרה.

ולכאורה יש הבדל בין ניהול משא ומתן עסקי, לבין חתימה סופית על חוזה, שפרטיו תואמו ונסגרו מבעוד מועד. בניהול משא ומתן עסקי, בדרך כלל גורם להיסח הדעת מהאבלות, ועל כן יש להימנע ממנו בתשעה באב גם לאחר חצות היום. ואע"פ שאין בכך איסור, אולם עדיין אינו "רואה" ברכה במעשי ידיו. מאידך, בחתימה על חוזה, שהיא בדרך כלל "טקס", לכאורה אין היסח הדעת מהאבלות, ויתכן שאין בכך איסור גם קודם חצות היום. אך כאומר, המודד הוא היסח הדעת מהאבלות, ובכל מקרה צריך להיות נדון לגופו.

אולם יש לבחון את הדברים מהיבט נוסף, כדלקמן.

"דבר האבד" בחול המועד שבעת ימי האבלות ובתשעה באב

ח. בהלכות חול המועד פסק השלחן ערוך (או"ח סי' תקלו ס"א) "דבר האבד מתר לעשותו בחול המועד בלא שינוי". ובביאור הלכה (שם ד"ה דבר) הביא את דברי המגן אברהם "דבספק דבר האבד גם כן מותר", וכתב "ועיין בפרי מגדים ומחצית השקל, דלכאורה דין זה תלוי אם מלאכת חול המועד בדבר שאינו אבד אסור מן התורה או מדרבנן". כלומר, אם מלאכת חול המועד בדבר שאינו אבד אסורה מן התורה, הרי שספיקא דאורייתא לחומרא, ולכן צריך בספק דבר האבד להחמיר, ואין לעשותו במועד. אבל אם מלאכת חול המועד בדבר שאינו אבד אסורה מדרבנן, הרי שספיקא דרבנן לקולא, ולכן ניתן להקל בספק דבר האבד לעשותו במועד.

אולם הביאור הלכה דחה את דבריהם, כי מוכח מדברי הרשב"א אין לתלות את הדברים זה בזה, שכן לדעת הרשב"א מלאכת חול המועד בדבר שאינו אבד אסורה מן התורה, ויחד עם זאת, סבר הרשב"א שמלאכה שהיא ספק דבר האבד מותר לעשותה במועד, ומתוך כך הסיק הביאור הלכה: "דעיקר תלוי זה בדבר המצוי, דהיינו אם החשש שיהיה דבר האבד אם לא יעשה בחול המועד הוא מצוי, מקילנן אפילו למאן דאית ליה דמלאכת חול המועד עיקרו הוא מן התורה. ואם אינו מצוי ההפסד, יש להחמיר אפילו למאן דאית ליה דאיסור מלאכת חול המועד הוא מדרבנן". ונמצא שיש לפסוק כהמג"א במלאכה שהיא ספק דבר האבד, שמותר לעשותה במועד [ובתנאי, שהחשש שיהיה דבר האבד אם לא יעשה בחול המועד הוא מצוי].

ומעתה עלינו למצוא הסבר אחר, מדוע ספק דבר האבד מותר בחול המועד [שהרי אין זה מטעם ספק דרבנן לקולא]. ומצאתי בחידושי הריטב"א (מועד קטן יג, א) שביאר בטעם היתר מלאכת "דבר האבד" במועד: "כי טעם איסור מלאכות במועד הוא משום טרחא, ושלא למעט בשמחת הרגל. ולפיכך התירו חכמים כל שהוא צורך המועד, וכל שהוא דבר האבד, כדי שלא יהא דואג על אבדתו ונמנע משמחת יום טוב". ומשמע שאין הבדל בין ודאי לספק, וגם כשיש ספק אם זה דבר האבד, כבר "נמנע ממנו משמחת יום טוב", ולכן גם בספק דבר האבד יש להתיר לעשות את המלאכה במועד.

ט. בהלכות תשעה באב פסק המחבר (או"ח סי' תקנד סכ"ג) "ומלאכת דבר האבד מותר, כדרך שאמרו בחולו של מועד". ולפי המג"א והביאור הלכה, יהיה הדין שמותר לעשות בתשעה באב מלאכה שיש בה ספק דבר האבד. כי למעשה

הדברים הם "קל וחומר" – אם בחול המועד, אשר לדעת חלק מהפוסקים איסור המלאכה במועד מהתורה, אעפ"כ ספק דבר האבד לקולא ומותר בעשיית מלאכה במועד. כל שכן איסור המלאכה בתשעה באב שבוודאי אינו אלא מדרבנן, שבוודאי יהיה מותר לעשות מלאכה בספק דבר האבד.

סברא זו מצאתי בשו"ת איש מצליח (ח"ב סי' לז) בנדון מסחר ב"יריד" בתשעה באב. בהלכות חול המועד (או"ח סי' תקלט ס"ה) נפסק: "אם הוא דבר שאינו מצוי תמיד לאחר המועד כגון ספינות או שיירות שבאו או שהם מבקשים לצאת ומכרו בזול או לקחו ביוקר, מותר לקנות ולמכור אפילו שלא לצורך תשמישו אלא לעשות סחורה ולהשתכר, והוא הדין לירידים הקבועים מזמן לזמן", וטעם ההיתר מבואר במשנה ברורה (שם ס"ק יח) "ברוח שאינו מצוי תמיד, כמו שמפרש, בשביל זה גופא גם כן התירו לו, דכדבר האבד דמיא". וכתב בשו"ת איש מצליח: "ומסתברא דחול המועד חמיר טפי מתשעה באב, דמלאכה בחול המועד מדינא, למר מדאורייתא ולמר מדרבנן. ובתשעה באב אינו אלא ממנהגא. וכן מצינו דבחול המועד כל דבר שאסור לעשותו אסור לומר לאינו יהודי לעשותו, וכמ"ש מרן בסי' תקמ"ג, ואילו בתשעה באב כתב מרן בסי' תקנ"ד דאפילו במקום שנהגו שלא לעשות, מותר על ידי אינו יהודי אפילו בביתו. ואם כן הכי נמי ביריד שהתירו בחול המועד משום דבר האבד נראה דמכל שכן ולפחות הוא הדין, שיש להתיר גם בתשעה באב".

ומכאן היה מקום להסיק, להקל גם בנדון עשיית מלאכה בתשעה באב בספק דבר האבד, קל וחומר מההיתר בחול המועד.

אולם לאחר העיון נראה לחלק בין ספק דבר האבד בחול המועד לספק דבר האבד בתשעה באב, כי בפשטות הסברא להתיר ספק מלאכת דבר האבד במועד היות וגם בספק דבר האבד כבר "נמנע משמחת יום טוב", ואילו בתשעה באב סברא זו לא מתאימה כלל ולא ניתן להתיר עשיית מלאכה בתשעה באב בספק דבר האבד.

ברם מאידך גיסא, אם איסור המלאכה בתשעה באב הוא מדרבנן, במקרה של ספק דבר האבד, יש להקל מדין "ספק דרבנן לקולא", וצ"ע.

י. והנה אָבֵל אסור במלאכה בשבעת ימי אבלותו, כדברי הרמב"ם (הלכות אבל פ"ה ה"ו) "רמז לאבל שאסור בעשיית מלאכה, זה שנאמר (עמוס ח, י) וְהִפְכֵּתִי חֲגִיגָם לְאֵבֵל, מה חג אסור בעשיית מלאכה, אף אבל אסור בעשיית מלאכה. וכשם שהוא אסור בעשיית מלאכה, כך הוא אסור לישא וליתן בסחורה ולילך ממדינה למדינה בסחורה". ובניגוד לחול המועד ולתשעה באב, שהותרה

בהן מלאכת דבר האבד, שונה דינו של האבד, כפי שכתב הרמב"ם (שם הלכה י) "אפילו דברים שמותר לעשותן בחולו של מועד, אסור לאבד לעשותן בידו בימי אבלו, אבל אחרים עושים לו". וכן נפסק להלכה בשו"ע בהלכות אבלות (יו"ד סי' שפ ס"ד) "אפילו דבר האבד אסור האבד לעשות, בין הוא בין עבדיו ושפחותיו ובניו ובנותיהם, שמעשה ידיהם שלו". ואף שמרן השו"ע (שם ס"ה) התיר לאבד לעשות מלאכתו ע"י אחרים בדבר האבד, והרמ"א (שם) הוסיף: "ויש אומרים דאם לא יוכל לעשות ע"י אחרים והוא דבר האבד, מותר לעשות האבד בעצמו (טור בשם הרמב"ן והרא"ש וכן כתב רבינו ירוחם), ולאחר שלשה ימים הראשונים יש להקל, ואפילו תוך שלושה והוא הפסד מרובה" – מכל מקום ברור כי דיני אבלות שונים וחמורים מדיני חול מועד, ואין להקל במלאכת דבר האבד בימי האבלות, כפי שמקילים בימי המועד.

ולכאורה יש לתמוה, מדוע בחול המועד שאיסור מלאכה [לדעת חלק מהפוסקים] מהתורה, התירו מלאכת דבר האבד, ואילו עשיית מלאכה בשבעת ימי האבלות האסורה מדרבנן, אסורה גם בדבר האבד. ועל כרחך צריך לומר כפי שנתבאר לעיל [אות ח] בדברי הריטב"א, שיש טעם מיוחד להיתר מלאכת דבר האבד במועד, כי עשיית מלאכה במועד נאסרה כדי לא למעט בשמחת הרגל, ולפיכך התירו חכמים מלאכת דבר האבד "כדי שלא יהא דואג על אבדתו ונמנע משמחת יום טוב" – והיתר זה כמובן לא קשור בדיני אבלות, ולכן אין להקל במלאכת דבר האבד בימי האבלות, כפי שמקילים בימי המועד.

ומכאן התעוררה לי תמיהה על דברי הגרי"ד סולובייצ'יק (נפש הרב עמ' קצא) שהגדיר את דיני האבלות מי"ז בתמוז ועד תשעה באב: "שמנהג האבלות מי"ז בתמוז ואילך הוא בבחינת אבלות של י"ב חודש, ובשבוע שחל בו תשעה באב הוי בבחינת שלושים, ובתשעה באב עצמו נוהגים כל דיני שבעה". ולכאורה לדרכו של הגרי"ד כשם שאין להקל במלאכת דבר האבד בימי האבלות כפי שמקילים בחול המועד, כך לא היה מקום להקל במלאכת דבר האבד בתשעה באב, ברם בשו"ע פסק במפורש כי "מלאכת דבר האבד מותרת, כדרך שאמרו בחולו של מועד". ואולי על פי סברת הגרי"ד יש על כל פנים להחמיר ולאסור עשיית מלאכה בספק דבר האבד בגלל חומרת דיני האבלות בתשעה באב שהם כדיני שבעת ימי האבלות, וצ"ע.

סוף דבר: כאשר מזדמנת עסקה העשויה להניב רווחים גדולים, כגון רכישת חברה, שלפי הערכת אנשי מקצוע תביא לרווחים גדולים בעתיד, מותר לקיים את המשא ומתן בתשעת הימים, כמבואר לעיל בדברי הפוסקים שבזמנינו נהגו ולשאת

ולתת בתשעת הימים כבכל ימות השנה "משום דהכל נחשב כעת כדי פרנסתינו".

ונראה שאם דחיית ניהול המשא ומתן ודחיית העסקה לאחר תשעה באב תוביל לביטולה, ועסקה זו היא הזדמנות בלתי חוזרת [כדין מסחר ב"יריד"] ובגדר "דבר האבד" – מותר לנהל את המשא ומתן ולחתום על העסקה גם בתשעה באב, כהכרעת השו"ע להתיר מלאכת דבר האבד בתשעה באב.

ובנדון דידן, המדובר היה ברכישת אחת החברות המתחרות לחברה שבבעלותי, וכתוצאה מהמכירה יתאפשר לי להוזיל את מחירי הסחורה שאני מייצר ומוכר, הרי שאי קניית החברה, תגרום להפסד ה"קרן" – ונחשבת כדבר האבד.

ואפילו כמתעורר ספק אם דחיית העסקה היא בגדר "דבר האבד", מסתבר שיש להקל מדין ספק דרבנן לקולא, אך לפי סברת הגרי"ד שהשווה את האבלות בתשעה באב לשבעת ימי האבלות, יתכן שיש מקום להחמיר, וצ"ע.



כלה וחמותה ששמותיהן שווים

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי – עומר, אה"ק

שוב הנני נזקק לסתירות-לכאורה שבין מענות הרבי באותו נושא, ומי יודע, אולי אם היו לפנינו גם השאלות, היו פחות 'סתירות'. ומה אעשה, כשהדבר נוגע למעשה. הפעם מס' שלחן מנחם כרך ו' אה"ע סי' ל (ובהערות, המקבילות מס' לא – חתן וחמיו).

אין חשש כלל: כיוון שלאחת מהן שני שמות³¹, "אין שום חשש בעולם כלל וכלל" כלשון הצמח-צדק (עמ' קלד, מענה ב³²).

(31) ללא סייג אם הכוונה בקריאתן ע"י אחרים, או בחתימה, או כשמברכין אותן ב'מי שבירך'.
(32) וכן בחתן וחמיו, שלכל אחד מהם יש שני שמות, ורק אחד מהם שווה הוא בשניהם (עמ' קלט מענה ב, בשם אדה"ז והצמח-צדק).

"ע"פ המבואר בפוסקים, כשיש שני שמות (שם כפול) לאחת ורק שם אחד להשניה, אין מקום לחשש שכותבו כלל וכלל" (עמ' קלו מענה א).

מאידך: כיוון שבפועל נקראות אחרת³³, אין לחשוש כלל וכלל (עמ' קלו מענה ב. אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ כך י עמ' קמח, כאן הערה ג).

הבלטת השם השונה (ללא שינוי)

שיקרא לזוגתו באופן שיהיה שינוי הכי גדול מאופן שקוראים לחמותו (כשהיו כמה מאורעות, ורק חלק מהשמות שווים, ס"ע קלד).

הוספה – מתי?

להוסיף שם קודם ה'גמר' והפירסום (עמ' קלה, מענה א-ב).

מאידך: להוסיף שם ב'מי שבירך', ל' יום³⁴ קודם ה'גמר', או: קודם קישורי התנאים (עמ' קלג, מענה ב. עמ' קלה, מענה ג. עמ' קלז, מענה א).

הוספה – כיצד?

להוסיף שם "ע"פ הוראת רב"³⁵, ו"א בעת אמירת 'מי שבירך' כשיעלו לתורה.

מאידך: להוסיף שם ע"י 'מי שבירך' איזה פעמים (עמ' קלה, מענה ה).

33) כך גם בחתן וחמיו, רק "באם קוראים לשניהם באופן שונה" (עמ' קלט-קמ). ובמענה אחר: שיעלה לתורה ויחתום וכו' לא רק בשם אברהם לבד, כי אם גם בשאר השמות שלו" (עמ' קמ מענה א). ובאם אחד מהם נקרא רק בשם אברהם והשני נקרא (רק) בשם אחר, ומשתמש בשם אברהם בעליה לתורה ובחתימתו לבד, "אין זה כלל 'שמותיהם שווין'" (שם, מענה ב).

מאידך באותו עניין: "האם צריך להקרא בפי האנשים בשם אברהם מרדכי, או שמספיק שיקראוהו בשני השמות רק בעליה לתורה או בחתימה? הנה אין בזה כללים וכן לא שמעתי בזה הוראות, ובמילא יתנהג כפי שנהג עד עתה" (המענה האחרון בסי' הנ"ל).

34) עד"ז בחתן וחמיו (סי' לא, עמ' קלט במענה א). ופעם אחרת (שם הע' ה) מביא שהורה הרבי לעלות לתורה ג"פ בשם הנוסף בשבת שלפני ה'תנאים' (ובהערות, שאולי זהו במקום הל' יום).

35) בחתן וחמיו הורה פעם, שגם עצם בחירת השם צ"ל "ע"פ עצת רב מורה הוראה במקומו . . ." (עמ' קלח מענה ג). במקרה אחר שם (בן ל, והמודברת יראת ה'), יש דרישות נוספות במענה הנ"ל: [א] להושיב ג' רבנים מורי הוראה ויפסקו הדין שיוסיפו לו שם אחר, [ב, ג] כ"כ בהחלטת הרבנים] ויעלה לתורה ויחתום גם בשמו הנוסף. [ג] ומה טוב ששם הנוסף יהיה בראשונה "ואזי אין שייך כלל לצוואה האמורה". וגם דורש [ד] שיעשו התנאים לאחר חזקתו ל' יום בשם החדש.

דרישות נוספות: להוסיף שם, ושתהא נקראת בפי כל בשני השמות או בשם הנתוסף (אג"ק אדמו"ר מהורש"ב כרך ב עמ' תתקכג. הערה ג כאן)

להוסיף שם ולחתום כך (עמ' קלה, מענה ד).

להוסיף שם, וגם שינוי מקום (במקרה מיוחד – ריש עמ' קלו, והע' ח).

זהירות להבא

יוסיף לעצמו שם בלה"ק, ומכאן ולהבא יעשהו לעיקר (אף שלפעמים יוכל להשתמש בשלושתם יחד, או בהעיקר ואחד משני השמות דעתה) (עמ' קלט מענה א).

להיזהר שלא ישתקע השם אח"כ (השם הנוסף שהיה מתחילה, וכש"כ הנוסף לצורך השידוך, עמ' קלד, מענה ב והע' ד).

קריאה ע"ש מי שהוא בחיים

ומענין לענין באותו עניין, כשכבר קראו שם לילד (ע"ש אדם אחר) ומתברר שהוא (גם) שם הסבא.

במצב שאין הבדל בין השמות³⁶, מבטל הרבי את כל החששות: "לכאורה, כיוון שהשואל קרא השם ע"ש המת ולא ע"ש החי, אין בזה חשש שינוי מנהג ישראל. ובפרט, שלא ידע שיש אימו זקנתו בחיים ששמה כך, ולא נשאר אלא טעמיה דכת"ר ד'מאן דקפיד כו", ו'אל תפתח'. – גם מ"ש בספר חסידים סי' תס, שטחיות לשונו משמע דאינו מדבר אלא בקריאה ע"ש אביו החי"³⁷.

ודווקא כשיש לכל אחד מהם, לסבא וגם לילד, שם נוסף, שמדינא אינו אותו שם כלל כנ"ל, תמה הרבי (על שינוי מנהג ישראל): "לפלא קצת" על קריאת השם, והציע: "מבלי לעשות רעש מזה – ישתדלו ששם הנכד יהיה בעיקר יוסף (=השם השונה משל הסבא) וכן בנוגע לשמו באנגלית"³⁸.

מאידך, במענה שלפניו³⁹ לא ראה תמיהה או חשש בדבר, ומציע כנ"ל רק כדי להרגיע את השואל: "מה שכותב שנכדתו נקראת בשם דבורה לאה תחי' [ובהערה

(36) מדלא הזכיר (גם) זאת.

(37) שלחן מנחם יו"ד ח"ב סי' קיח, ס"ע קסא.

(38) שם, המענה השני בעמ' קסב.

(39) המענה הראשון בעמ' הנ"ל.

לט: בחיי זקנתה, אימו של מקבל המכתב, שנקראה בשם דבורה], וכנראה שחושש מפני כו' – הנה כבר ידוע פס"ד . . אשר אם אין השמות שווים ממש, אין שום חשש כלל וכלל. אלא שכדי להרגיע את רוח כת"ר, כדאי שבחיי היום-יומיים ידגישו בקריאת נכדתו את השם לאה".



חשש עונה בינונית בכמה ראיות

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם – מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

אשה שראתה ראייה ראשונה ובתוך שלשים יום ראתה ראייה שניה. הנה דעת הרמ"א (סי"ג) וט"ז (סקי"ז) דחוששת משום עונה בינונית בין ליום ל' מראייתה הראשונה ובין ליום ל' מראייתה האחרונה, בנוסף על חשש יום הראיות עצמן, כמו שהם חוששים בוסת הפלגה לכל ראייה וראיה בפני עצמה. כגון שראתה ביום א' ניסן וראתה עוד ראייה ביום כ' ניסן חוששת ליום ל' בניסן שהוא ל' יום מראייתה הקודמת, וחוששת גם ליום י"ט אייר שהוא ל' יום לראייתה האחרונה, ולא משנה אם ראתה עוד ראייה ביניהם או לא, וכן הלאה.

אולם רוב הפוסקים חולקים וס"ל דדין עונה בינונית הוא כמו וסת הפלגה ולעולם מנינן ל' יום רק מראיה האחרונה (ב"ח אות טז; כרתי ופלתי סקט"ו; רעק"א בהגהות אות ג; סדרי טהרה סקי"ג; חו"ד סקי"ג; ובשו"ת צמח צדק שער המילואים סוף סי' מד, במהדורה חדשה סי' שה).

דעת אדמו"ר הזקן

ובדעת אדה"ז (ס"ק מב-מג-מד) אף דבוסת הפלגה נקט כהש"ך (בנקוה"כ אות ד) דלעולם חשבינן ההפלגה מראיה האחרונה, מכל מקום לענין עונה בינונית כתב כהרמ"א והט"ז. וי"ל הביאור בזה דס"ל לרבינו דכמו דבוסת קבוע גם לפי הש"ך לא נתבטלה ההפלגה במה שקירבה ראייתה לראות בינתיים⁴⁰, כן הדין בעונה בינונית, וס"ל דתקנת עונה בינונית הוא חיוב פרישה שמתהווה מכל ראייה וראיה בפ"ע. דכיון שאין לה וסת קבוע חששו חז"ל שתראה לל' יום כרוב

(40) ראה סוגה בשושנים סי' ה סק"ז; פרי דעה טורי כסף סקי"ח ד"ה והנה ובשפתי לוי סק"מ ד"ה ודע.

נשים⁴¹, ולפי שאין אנו יודעין איזה ראייה הוא העיקר ואיזה הוא תוספת דמים לכן חיישינן מכל ראייה וראייה (וראה כעין זה בקנה בשם, ביאורי ט"ז סק"ד)⁴².

אמנם בסוגה בשושנים (סימן ה סק"ה) כתב דבאמת גם השוע"ר לא ס"ל להלכה כהט"ז, ומה שכתב שם הוא רק לבאר דעת הרמ"א והט"ז וכמבואר בסוף דבריו שם. (וכן כתב בטהרה כהלכה פכ"ד ביאורים אות ו).

ודבריהם צ"ע, א) דבצ"צ (שער המלואים ח"ד סי' מד, עמ' 42) מפורש דחולק על אדה"ז בזה וז"ל "מה שכתב רבינו בסי' קפט סקמ"ב משום עונה בינונית, לפענ"ד כמ"ש הס"ט סקי"ג דהכא א"צ לחוש". ב) אדה"ז מאריך מאוד בביאור שיטת הרמ"א עם מראי מקומות ובשני מקומות כותב דין זה, ודוחק לומר שכתב כן רק לדעת הרמ"א והט"ז וליה לא סבירא ליה כן. ג) בפסקי דינים של הגאון רבי נחום מוויטעבסק (נדפס ביגדיל תורה נ.י. שנה שניה גליון ח סעי' יג ד"ה האשה שראתה) כתב דאם ראתה בא' בניסן ובכ' בו, חוששת לא' באייר מפני ר"ח ניסן, ואם עדיין לא הי' לה וסת קבוע חוששת גם ביום א' דר"ח אייר שהוא ל' בניסן משום עונה בינונית, והיינו כדברי אדה"ז בסקמ"ד. גם בקובץ רז"ש (עמ' 37) מבואר שנקט בפשטות שדעת אדה"ז כן להלכה⁴³.

ולמעשה נקטו הפוסקים דלעולם חשבינן עונה בינונית ל' יום רק מראיה האחרונה (ראה שיעורי שבט הלוי סי"ג אות יד ד"ה בעצי לבונה; קנה בשם ביאורי הט"ז אות יד; אגורה באהלך סי"ג אות יד ד"ה וכתב החו"ד; טהרה כהלכה שם). ונראה דגם לנו חסידי חב"ד אפשר להקל. דהגם שאדה"ז פוסק כהט"ז להחמיר מ"מ כיון שהצמח צדק חולק עליו בזה והלכה כבתראי, ובפרט בוסתות דרבנן והלוך אחר המקיל.



(41) ראה קו"א סי' קפד סק"ד.

(42) וראה גם מש"כ בדעת אדה"ז בשו"ת ויען יוסף, יו"ד סי' קכג.

(43) אולם מה שפסק כן למעשה צ"ע וכדלהלן.

ברכת הגומל צריך לברך בפני עשרה*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'סדר ברכת הנהנין' (פי"ג ה"ב) כותב רבנו הזקן: "ארבעה צריכים להודות ולברך ברכת הגומל (כנוסח שכתוב בסידור) . . וצריך לברך ברכה זו בפני עשרה, ושנים מהם תלמידי חכמים. ואם אין מצויין שם תלמידי חכמים לא יניח מלברך. והמברך עולה למנין העשרה. ונהגו לברך בבית הכנסת אחר קריאת התורה, לפי שיש שם עשרה. ואם ברך בפחות מעשרה, יש אומרים שיצא. וטוב לחזור ולברך בעשרה בלא שם ומלכות". וכ"ה ב'לוח ברכת הנהנין' (פי"ב ה"ח).

בה"ג שם כותב: "נשים ועבדים חייבים בברכה זו, ולכן כל אשה יולדת כשתקום מחליה תברך בבית הכנסת של נשים, וישמעו עשרה אנשים מבפנים", וכ"ה ב'לוח ברכת הנהנין' (פי"ב ה"ט).

ב'לוח ברכת הנהנין' (פי"ב ה"י) כותב: "מי ששמח בלבו על הצלת חבירו רשאי לברך ברכה זו במטבע זו [הגהה]. ויכול לומר שגמלני⁴⁴ כל טוב כיון שזו היא טובה לו מה שניצל חבירו מחמת אהבתו לו ושמחתו בו] או מטבע אחרת כגון בריך רחמנא אלקנא מלכא דעלמא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, ואין צריך לברך בפני

(*) לעילוי נשמת הקדוש דרור חנין הי"ד – בן 37, אב לשלושה ילדים, תושב בית אריה בשומרון, שנהרג עקד"ה צום י"ז בתמוז תשע"ד מפגיעה ישירה של פצצת מרגמה במעבר ארו, בשעה שחילק מיוזמתו חבילות שי לחיילים על גבול רצועת עזה. דרור היה איש החסד אשר מצא את מותו בעת שעשה את הדבר שהכי אהב – אהבת אדם ונתינה אין קץ. בכל פעם שראה את שליח חב"ד במקום, היה מציע את עזרתו ואמר, שאם צריך משהו, בכל תחום ועניין, שיפנה אליו והוא ישמח לסייע. השליח הרב נחום שטרסברג מספר: "דרור היה יהודי מיוחד שהיה נותן לאחרים, תמיד, מכל הלב. לא אשכח איך בליל ל"ג בעומר השנה, הגיע בהפתעה למדורה שעשינו עם ילדי הישוב וחילק לכולם ארטיקים". ת.נ.צ.ב.ה.

44) כאן רבנו הזקן גם שינה ממ"ש המחבר בשו"ע (סי' ריט ס"ד): "אם בריך אחר ואמר, ברוך אתה ה' . . אשר גמלך כל טוב, וענה אמן, יצא" – מ"גמלך" ל"גמלני", כי לפי האמות, כאן שניהם בפ"ע יכולים לברך. ולדעת רבנו הזקן הוא 'חייב' לברך "שגמלני טוב", וחבירו 'רשאי' לברך "שגמלני כל טוב", ובזה גם חבירו יכול להוציא, אפילו שאומר "שגמלני", [ובגלל זה] אפילו שאינו עונה אמן.

ולפי"ז יבואר בענין מה שמעיר בהגהות רעק"א שם (סק"ד): "וענה אמן יצא. עיין לעיל סי' רי"ג ס"ב, [ואז יוצאים בשמיעתן שמכוונים אליו אפילו לא יענו אמן]". וצ"ל דהכא לא שייך שומע כעונה, דהא הוא צריך לומר בנוסחא אחרת דהיינו, שגמלני, אלא דעל ידי אמן, דהוא כמו שהוא ג"כ משבח ומודה, יצא, עכ"ל. אולם לפי החידוש של רבנו הזקן, שגם חבירו אומר "שגמלני", א"כ גם בנדו"ד המחויב יוצא בשמיעתו שמכוון אליו, אפילו שלא עונה אמן.

עשרה". וכ"ה ב'סדר ברכת הנהנין' (פי"ג ה"ב). [והכוונה ב"לברך ברכה זו במטבע זו", הוא לומר "שגמלני טוב" כנוסח שכתוב בסידור', ובהגה"ה מוסיף שגם "יכול לומר שגמלני כל טוב"].

ויש להבין מדוע כשמברך לעצמו "צריך לברך ברכה זו בפני עשרה", משא"כ "מי ששמח בלבו על הצלת חבירו רשאי לברך ברכה זו" – "אין צריך לברך בפני עשרה"?

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש אאזמו"ר הי"ד ב'משנה שכיר' עה"ת, בתהלים על הפסוק הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו [קז, ב]. "בשב"ק פרשת קרח תרצ"ה עשה ר' אהרן וועלצער נ"י מפה שלש סעודות בתור סעודת הודאה על האפראציען [=הניתוח] שנעשה לו וניצל. ואמרתי על הפסוק [תהלים קז, ב], הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר. . ומפי ידי"נ הרב הה"ג מו"ה יעקב צבי קויפמאן שליט"א [הי"ד] דומ"ץ מארגערעטאן יצ"ו שהיה ג"כ באותו מסיבה, שמעתי טעם לשבח על מה שעושין סעודת הודאה על נס והצלה, עפ"י משידוע מהישועות יעקב [או"ח סי' תרפב סק"ב] שישב דעת הרמ"א בסי' תרפ"ב בשכח על הניסים יאמר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים כמו שעשה לאבותינו. והתבואות שור דעתו שאין להתפלל על ניסים כמו שאמרו בברכות [ס, א] אין מזכירין מעשה ניסים. והישועות יעקב מתרץ עפ"י המדרש [בראשית טו, א] אל תירא אברהם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד, ובמדרש [רבה שם] הכל יודעין שאנכי מגן לך, הכונה כי אמרו חז"ל [שבת לא, א] אם עושין לו נס מנקין לו מזכותיו, דכתיב [בראשית לב, יא] קטנתי מכל החסדים. אמנם זה דוקא ביחיד, אבל בנס מפורסים עד שהכל מכירין שמאת ה' היתה זאת ועי"ז נתקדש שם שמים, ע"ז א"כ לעומת זה מה שניכו לו זכויותיו נוסף לו זכות חדש של קידוש שם שמים, ואדרבה לא ניכו לו כל, כי היה כלי לקדש שם שמים על ידו, ומגיע לו שכר גם על זאת, וע"כ שכרך הרבה מאד. וזה שאמר לו הקב"ה אל תירא אברהם מכח נכיון זכויות ע"י הנס שנעשה לך, כי הכל יודעין שאנכי מגן עליך ונתקדש שמי על ידך, ע"כ שכרך הרבה מאד, א"כ לנס מפורסם שגורם לקידוש ה' שפיר מותר להתפלל, וצדקו דברי הרמ"א, עכ"ד הישועות יעקב מובא בייטב פנים לחנוכה אות כו עיי"ש.

"ועפ"י"ז מובן היטב המנהג לעשות סעודת הודאה, יען שנעשה לו נס יש לדאוג שלא ינכה לו ח"ו מזכותיו, ע"כ עושין סעודת הודאה ומפרסמין הנס ברבים ומכירין בחסדי המקום, ועי"ז נתקדש שם שמים ומחזקין את האמונה, ממילא ליכא ניכוי זכות, ואדרבה, יתוספו לו שכרו. עכ"ד בקצרה ודפח"ח", עכ"ל אא"ז הי"ד.

ועי' מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת מיום ח' תמוז תש"ט, [שמופיע בתור הוספה ל"שיחת ל"ג בעומר תשל"ו" (ח"ב), שי"ל לש"פ בחקותי תשע"ד (ע' 15)]: "כמה דרגות יש בענין ברכה על הניסים . . . [ג] נס שנעשה לעצמו. אבל בזה צריך לדאוג שמא ינכו לו מזכיותיו (שבת לב, א), ובמילא אין השמחה שלימה . . .". ועי' ג"כ באגרות קודש ח"ג (ע' קלד).

ועפ"ז יש לבאר החילוק, מדוע כשמברך לעצמו "צריך לברך ברכה זו בפני עשרה", משא"כ "מי ששמח בלבו על הצלת חבריו רשאי לברך ברכה זו", ד"אין צריך לברך בפני עשרה", כי המברך לעצמו יען שנעשה לו נס יש לדאוג שלא ינכו לו ח"ו מזכיותיו, ע"כ עושין ומפרסמין הנס ברבים ע"י שמברך ברכה זו בפני עשרה דוקא ש"מכירין בחסדי המקום, ועי"ז נתקדש שם שמים ומחזקין את האמונה, ממילא ליכא ניכוי זכות, ואדרבה, יתוספו לו שכרו" כנ"ל, משא"כ "מי ששמח בלבו על הצלת חבריו, "אין צריך לברך בפני עשרה", כי כאן אינו צריך מעיקרא לדאוג שמא ינכו לו מזכיותיו, שהרי הנס נעשה לחבריו ולא לו, ובמילא "אין צריך לברך בפני עשרה", וא"ש.

הנה ראיתי ב'כפר חב"ד' – י"ג תמוז תשע"ד (גליון 1565 ע' 60) שהקשה הגרמ"ש אשכנזי שליט"א: "והנה, בחנוכה ופורים תקנו חז"ל מצוות הדלקת נרות וקריאת מגילה משום 'פרסומי ניסא' ולא הצריכו שיהיו נוכחים עשרה וכן אין שני תלמידי חכמים? – יתירה מכך, בליל הסדר מברכים ברכת 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו' והיא ברכת הגומל על ניסי יציאת מצרים, וגם שם אין צריך עשרה ושני תלמידי חכמים. ויש לעיין מדוע דוקא ברכת הגומל צריך עשרה ושנים מהם תלמידי חכמים?

ולפי הנ"ל י"ל דברכת הגומל שאני, כיון שהוא נס פרטי של אדם פרטי, אזי הפרסום נעשה על ידי שמברך ברכה זו בפני עשרה דוקא, כי המברך לעצמו יען שנעשה לו נס יש לו גם לדאוג שלא ינכו לו ח"ו מזכיותיו, ע"כ עושין ומפרסמין הנס ברבים ע"י שמברך ברכה זו בפני עשרה דוקא ש"מכירין בחסדי המקום, ועי"ז נתקדש שם שמים ומחזקין את האמונה, ממילא ליכא ניכוי זכות, ואדרבה, יתוספו לו שכרו" כנ"ל, משא"כ גבי ברכת 'אשר גאלנו וגאל את אבותינו' שמברכים בליל הסדר, ומצוות הדלקת נרות וקריאת מגילה שתקנו חז"ל בחנוכה ופורים, הניסים הללו הם בעצם מפורסמים מצד עצמם, וגם אינם נס פרטי שיש לדאוג שלא ינכו לו ח"ו מזכיותיו, ולכן אין שם הענין של לברך בפני עשרה דוקא, משא"כ גבי ברכת הגומל שהוא נס פרטי שאינו ידוע, והוא על ידי שמברך ברכת הגומל מפרסם את הנס שלו, לפיכך "צריך לברך ברכה זו בפני עשרה", שע"י זה דוקא נעשה הפרסום, וממילא גם ליכא ניכוי זכות, ואדרבה, יתוספו לו שכרו" כנ"ל, וא"ש.

ומה שהקשה עוד שם: "האחרונים דנים בגדר מנין לברכת הגומל . . וכיון שהוא יודע על הנס אצלו אין זה פרסום. ופוסק רבנו הזקן (שם) "והמברך עולה למנין העשרה", ויש לעיין בטעם הדבר, והרי בפשטות ההודאה צריכה להיות בפני עשרה?"

וי"ל, דעשרה נקרא ציבור ואז בפניהם זה נקרא פרסום הנס, ואין נפק"מ אם יודעים עליו מקודם או לא, וכי בפני עשרה שידעו על הנס מקודם אי אפשר לברך ברכת הגומל? – ולכן מובן ש"המברך עולה למנין העשרה".

אבל גבי "אשה יולדת כשתקום מחליה תברך בבית הכנסת של נשים, וישמעו עשרה אנשים מבפנים", שם אינו סובר ש"המברכת עולה למנין העשרה", כי אשה אינה נמנית במנין עשרה ע"מ להיות ציבור, וכדברי הגמרא בברכות (מה, ב): "מאה נשי כתרי גברי דמיין", וא"ש.



נישוק בבית הכנסת

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות

מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

כתב אדמו"ר הזקן בהלכות תפלה (סי' צח ס"א): "ואין לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא". ומקורו ברמ"א (שם).

מקור דברי הרמ"א הוא בשו"ת בנימין זאב (סי' קסג) שכתב: "מצאתי בספר האגודה בברכות פר' כיצד מברכין משם ספר כל בו כו' ולא ינשק אדם לבניו בבית הכנסת להודיע שאין אהבה כאהבת הקדוש ברוך הוא".

והנה הבנימין זאב כתב בכללות ש"לא ינשק אדם לבניו", והרמ"א ואדה"ז הוסיפו ודייקו שהאיסור הוא דווקא ב"בניו הקטנים" בלבד, ומשמע שבבנים גדולים וחברים וכדומה ליכא איסור. וכן נראה גם מדיוק לשון הלבוש שכתב (סי' צו ס"ב): "לא ינשק אדם בניו הקטנים בבית הכנסת, כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא, ואהבת בניו אינו נחשבת כלום כנגד אהבתו, כמו שעשה אברהם ע"ה בעקידת יצחק".

אכן, מלשון ספר חסידים (סי' רנה) שהשמיט את מילת 'הקטנים', משמע שהחמיר וס"ל שגם בניו הגדולים אסור, וז"ל הס"ח: "לא ינשק אדם בבית הכנסת את בנו ולא בביתו לפני רבו", ולא חילק בין בניו הקטנים לגדולים.

ועכ"פ משמע מדבריו שכל האיסור הוא דוקא בבניו, ובאנשים זרים ליכא לאיסור.

ולהעיר שמלשון הלבוש שדימה איסור זה לאהבת אברהם את יצחק ושם מדובר גבי בנו הגדול, משמע שיש לדעתו מקום להחמיר גם בבניו הגדולים, ונראה שהוא דווקא כאשר מדובר בנשיקה של אהבה, וכדלקמן.

*

בטעם החילוק בין בנים גדולים לקטנים כתב הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן (סי' לט) ש"לכן נקט מור"ם [רמ"א] דוקא קטנים שיש אהבה רבה עליהם, ובודאי שאין ראוי להראות אהבה בבית הכנסת וזולתי אהבת ה'. אבל חוץ מזה הכל דרישת שלום והוראת חיבה וידידות ואין בזה מיעוט אהבה לשי"ת ח"ו".

וכן הבין מדיוק לשון הרמ"א גם בשו"ת דברות אליהו (אבירזל, ח"ו סי' טז), וז"ל: "ממאי דנקט הרמ"א אסור לנשק בניו הקטנים משמע דוקא הקטנים הואיל ועשה כן לשם חיבה ואהבה שכן הוא מטבע הדבר שיש אהבה מיוחדת לאדם כלפי בניו. לא כן בגדולים שאין זה מתוך אהבה. אלא מתוך כבוד בלבד".

ועד"ז ראיתי מביאים בשם שו"ת מקוה המים (ח"ה סי' לח) שדייק ג"כ כנ"ל במה שהוסיף הרמ"א מילת 'הקטנים' שהוא דוקא בקטנים שנושקם מאהבה וחיבה ובוזה ממעט אהבת ה', אבל לא בבניו הגדולים כשעולה למשל לס"ת ומנשק אותם ע"כ שאז הנשיקה היא להעריך אותם ולחזק ידיהם להמשיך בלימוד התורה ואין לכך כבוד שמים גדול מזה. וכיון שנהגו כולם אין בזה שום זלזול, עיין שם.

וכ"כ בשו"ת חמדת יוסף (פלבני, ח"ד או"ח סי' ע) שכל דברי רמ"א קאמר בניו הקטנים ע"ז קאמר ה"ה גדולים אבל לא קאי על עלמא דקאי משום כבוד". וכדיוק לשון זה משמע גם מלשון הקיצור שלחן ערוך (סי' יג ס"א) שדייק ש"אין לנשק בתוכם בניו הקטנים". ובספר אשי ישראל (פי"א הע' סד) כתב בשם הגר"ח קנייבסקי שהאיסור לנשק הוא דוקא את בניו הקטנים. ודייק כן מלשון הרמ"א. [וע"פ מה שביארו האחרונים בדברי הרמ"א, אפשר להבין ג"כ את סברת הספר חסידים, דבבניו (אפילו הגדולים) שייכת אהבה, אך באנשים זרים גם אם מנשקים זה את זה ה"ז רק מחמת המנהג והנימוס, וזה לא נאסר בכלל גילוי אהבה וזה בבית הכנסת].

*

בשו"ת בית ישראל (לנדא, ח"א או"ח סי' ט) הוכיח מדברי רש"י (עבודה זרה יז, א ד"ה אבי) להתיר בגדולים, וז"ל רש"י: "דרך בני אדם כשיוצאין מבית הכנסת מיד הוא נושק לאביו ולאמו ולגדול ממנו בארכובה או בפס ידיו משום כבוד". ומדייק הבית ישראל: "הרי דקאמר לן רש"י ז"ל בפירוש, דמה שנוהגין לנשק ידיו של אביו ואמו או לגדול ממנו הוא רק משום כבוד ולא משום אהבה, וא"כ שפיר מותר לנשק ידיהם גם בבית הכנסת". כלומר דרש"י מדגיש בדבריו שהנשיקה לאביו ולאמו, היא מחמת כבוד, רק שמנהגם היה לעשות זאת אחר היציאה מבית הכנסת, אף שאין כלל איסור לנשק מחמת כבוד כיון שאין זה קובע בלב האדם אהבה.

ובספר ואין למו מכשול ח"ח (ישראל, עמ' קמה בשוה"ג) הביא ג"כ ראייה להיתר וז"ל: "הנה בספר בן יהוידע עבודה זרה י"ז כתב על הא דאיתא בגמ' שעולא היה מנשק את אחיותיו על ידיהם ויש אומרים כנגד החזה והסביר שטעם הנשיקות של עולא משום שכך היה מנהג אצל הראוים בזמן חכמי התלמוד לנשק על החזה. וכן המנהג בבגדד שהכלה בליל חופתה מנשקת את בגדי אביה ואחיה הגדולים במקום שכנגד החזה ורומזת להם בכך שאע"פ שאני יוצאת מהבית שלכם הנני שוכנת עוד בקרבכם ועודני דבוקה בכם ע"כ. ומזה נלמד שעצם הנשיקה שמנשקים לאדם גדול אינה משום אהבה וחיבה דווקא אלא להראות ידידות וקשר נפשי. שאם אכן היה הדבר משום אהבה וחיבה כיצד נהגו כן הקדמונים, והרי אמרו חז"ל הרחק מן הכיעור ומין הדומה לו. אלא ודאי שנשיקה שנעשית לשם כבוד והערכה ולא לשם אהבה וחיבה מותרת".

ובפסקי תשובות (שם) כתב עד"ז ש"אם הנשיקה הוא מחמת הערצה עקב דבר מיוחד שעשה השני ולכבדו ולציין על ידי כך לשבח, או מחמת כבוד ודרך ארץ אין איסור, ולכן מצינו בכמה מקומות בחז"ל שגדולי התנאים נישקו בבית המדרש את תלמידיהם וחבריהם לאחר שנתפעלו מדבר חידוש שאמרו, וכן מנהג ישראל מקדמת דנא לנשק ידי רבו או אביו, ואף בבית המדרש".

וכ"פ בשו"ת אור לציון (אבא-שאול, ח"ב סי' מה אות נה): "נראה שהמנשקים בבית הכנסת דרך כבוד אחר עליה לתורה או באמירת שבת שלום וכדומה, ולא כמנשק בניו מתוך אהבה, יש להם על מה לסמוך, כיון שאין זה אלא דרך כבוד כו', וכעין מה שכתב בבן איש חי פר' ויקרא אות יא ע"ש". – וז"ל הבן איש חי (שנה ראשונה ויקרא אות יא): "אותם הנוהגים שהעולה לס"ת בירידתו ינשק ידי אביו או רבו ושאר קרובים שחייב בכבודם מן התורה גם זה הוא בכלל מצוה שעושה כן לכבוד השי"ת שצוה בכבודם אך ידי קרובים שאין חייב בכבודם מן הדין לא ינשק כו' דאין ראוי להראות כבוד לבשר ודם במקום

המקודש הזה כי אם רק כבוד המקום ב"ה וכן הוא הדין אם נכנס גביר לבית הכנסת שאינו זקן ואינו ת"ח אע"פ דמכבדין אותו בחוץ לקום מפניו, עם כל זה בבית הכנסת לא יקום מפניו דאין בכבוד זה כבוד שמים ומיהו אם הוא גביר מפורסם מיחיד הקהל ומקפיד על זה מותר לקום מפניו מפני דרכי השלום דכל דאיכא בזה משום דרכי השלום הרי הוא בכלל מצוה ועל זה נאמר וכל מעשיך יהיו לשם שמים".

וראה ג"כ מ"ש בשו"ת באר שרים (ח"ב סי' יז אות ו): "הרי שכבר עשו מעשה זה לנשק ידי הרבנים בבית הכנסת והוא מטעמא דכבוד ושרי".

ובשו"ת לב דוד (קדוש, או"ח סי' טו) "איסור נישוק כו' כשעושה דרך אהבה וחבה והיינו בבניו הקטנים אבל משום כבוד ליכא האי טעם דכבוד זה היינו הנהגה של דרך ארץ ונתקבל דבכה"ג הוי הדרך ארץ, לכן נלענ"ד דהנהגים כן יש להם על מה שיסמוכו". וכ"ג בשו"ת משנת יוסף (ליברמן, ח"ו סי' לא).

ובספר אריג פז (ארביב, פ"ו עמ' מד) העיד אשר "פניתי לכבוד כו' הגר"מ מאזוז שליט"א בדין זה, לברר מהו המנהג ליוצאי תונס לוב וגלילותיה, דהרי עיינו רואות שאכן אין קפידא בעדה זו ומנשקים זה את זה לאחר עליה לתורה כו' והשיב לי הגר"מ בהאי לישנא: "אפשר לסמוך על המקילים", עכ"ל. ובספר הנ"ל (עמ' מה) הביא ג"כ אשר דעת "הראש"ל הגר"מ אליהו זצ"ל (הובאו דבריו בקול צופיך עמ' 336) דבמקומות שנוהגים לחבק ולנשק את העולה לתורה, מותר לעשות כן בבית הכנסת". שכל ההיתר למנהגים האמורים הוא מפני שמדובר בנשיקה של כבוד ולא בנשיקה של גילוי אהבה.

בשו"ת יחזקאל דעת (ח"ד סי' יב) העלה בסוף תשובתו ש"המנהג שיש נוהגים להתנשק אם העולה לס"ת לאחר שסיים קריאתו בתורה, אינו נכון לפי ההלכה, ומצוה לבטלו. והני מילי בעי למימרינהו בניחותא, כי הכי דליקבלו מיניה". אכן כפי שנתבאר לעיל, יש להנהגה זו מקור בהלכה, ורבים נוהגים להקל בזה. ואמנם גם בשו"ת הנ"ל העלה ד"המנהג שנוהגים לנשק ידי הרב והאב, ושאר קרובים שחייב בכבודם, הוא מנהג נכון וישר, ויסודתו בהררי קודש".

*

בפסקי תשובות (סי' צח הע' 73) הביא מספר ברכת חנוך (בסופו, תשובה ג) בשם הגר"מ פיינשטיין, לדייק ממה שסידר השו"ע [ואדה"ז] הלכה זו בהלכות תפילה, ולא בהלכות קדושת בית הכנסת (סי' קנא), כי האיסור הוא דוקא בשעת התפילה, וכפי המבואר שסיבת האיסור הוא כדי שיקבע בלבו אהבתו לה' ולא

עוד אהבה זרה. אך נישוק חברים שלא בשעת התפילה ליכא איסור כלל. והוא דבר חדש שלא הוזכר בדברי שאר פוסקים.

ובספר ממגד גבעות עולם (שורקין, ח"א עמ' צב) העיד שכן נהג הרב פיינשטיין למעשה, וז"ל: "הגר"מ זצ"ל היה מנשק את נכדיו בביהמ"ד דמתיבתא תפא", ושמעתי שסבר שדין זה שלא להראות חיבה בביהמ"ד הוא רק בעת התפילה [ובשו"ע מובא דין זה בהלכות תפילה ולא בהלכות בית הכנסת], אבל שלא בזמן תפילה מותר, ואף אני בהיותי חתן קיבלני כנהוג ולא הקפיד על דין זה בביהמ"ד".

ולהעיר גם ממ"ש הגר"א בביאורו כאן (אות ז) על דברי הרמ"א, וז"ל: "עייין זוהר חלק א קלב ע"ב ותא חזי דהא אוקמוה לא יצלי כו' בגין כו' לא [י]שוי", והמשך דברי זוהר הם: "כמה דכתיב (דברים י, כ) את ה' אלוך תירא", משמע שהגר"א הבין שדברי זוהר בקשר לאיסור הנישוק נאמרו בשעת התפילה דוקא ('לא יצלי וכו'), ולא מצד דיני בית הכנסת. (גם אני אודך, תשובות מהגר"ח ש"סג"ל עמ' מ). [

קצת סמך לזה יש עוד מלשון כף החיים (סי' צח ס"ק יג), שכתב על דברי הרמ"א שלא ינשק בניו הקטנים שהוא "כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ב"ה, ולכן ראוי לאדם שכאשר ירצה להתפלל וכו'", ומשמע שכל ענין קביעת אהבה בליבו שייך דוקא בשעת התפילה.

אכן, צ"ע בסברת היתר זה, דסתמות לשון הראשונים (האגודה בשם הכלבו וספר חסידים) והאחרונים (בנימין זאב, רמ"א, לבוש, אדה"ז ועוד) שכתבו שבבית הכנסת אסור לנשק, משמע שאין זה שייך לדיני התפילה דוקא אלא לכללות קדושת בית הכנסת, ומה שכתב הגר"מ פיינשטיין להוכיח ממה שהובאה הלכה זו בשו"ע הל' תפילה, הנה הראשונים לא הביאו זאת בהל' תפילה בדווקא, וכלל לא רחוק לומר בסברה שהשו"ע הביא בהלכות תפילה גם מהלכות בית הכנסת הנוגעים לתפילה. וכבר כתב הגאון בית מאיר (או"ח סי' תמג אות ב ד"ה ואולם, ובתשובתו לבעל חכמת אדם בבית אדם שער הקבוע סי' ז) וז"ל: "ודע שכבר כתבתי בספרי כמה פעמים שנוח לי ללמוד מסתימת דברי הפוסקים הראשונים יותר מפירושם של האחרונים", וזה כלל גדול בתורה. והכא באמת הוא סתימת הראשונים והאחרונים. וכלשון הפוסקים המפורסם 'מדשתקו כו' שמע מינה דלא סבירא להו', ובהיות הדבר הנדון כאן אינו בגדר 'מציאות רחוקה' שאז אין לדון משתיקת הפוסקים, אלא הדבר הוא מצוי בכל

עיר ועיר, הרי ודאי קיים הכלל האמור (ראה ספר כללי הפוסקים וההוראה עמ' פג ואילך).

*

קצת סימוכין להיתר זה שהאיסור המדובר הוא בבניו הקטנים דוקא – אפשר להביא מדברי הרבי (שיחת ש"פ ראה תשט"ו אות טז, תורת מנחם חי"ד עמ' 258) שביאר בהא דאסור לשתף אהבת בשר ודם לאהבת ה', "דוגמא לדבר: הדין שאסור לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת והיינו, שאף ש'ואהבת לרעך כמוך' היא מצוה מן התורה, והענין ד'רחמי אב על הבן' הוא דין בתורה (גבי הבא במחתרת) – אעפ"כ כשהאדם נמצא בבית הכנסת, שהוא המקום לאהבת ה' – אסור לשתף בזה ענין נוסף". והיינו שהבין שהאיסור הוא משום אהבה וזה שייך בקטנים, [ואם בגדולים – רק בבניו], דרחמי אב על הבן, אך לא על אנשים זרים שמנשקם רק משום כבוד וכו'.

ובשיחת ש"פ במדבר תשי"ט אות ד' (תורת מנחם חכ"ה עמ' 311) משמע כן ברור בדעת הרבי, וז"ל: "בלשון הכתוב: 'האומר לאביו ולאמו גו' ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא ידע', אע"פ שע"פ תורה צריכה להיות אהבה אליהם. וע"ד שמצינו בשו"ע שאסור לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת ובית המדרש, והיינו, שכאשר נמצאים במקום שבו צריכים להיות עסוקים באהבת הוי', אין מקום לערב בזה אהבת בניו הקטנים".

והנה הרבי במכתב (אג"ק חי"ח עמ' שצד ואילך) ביאר בטעם האיסור הזה, וז"ל: "שצריך להסיר כל ענינים המפריעים לכוונה ולהתקשר עם זה למי שפונים ומתפללים אליו כו', ולכן הוא גם הדין (למרות שהאב ובנו יחסם ענין ע"פ התורה הוא וכסגנון הכתוב כרחם – אב על בנים, בכ"ז הדין בשו"ע או"ח רסצ"ח) שאסור לנשק בניו בבית הכנסת, וטעם הדין ע"פ האמור". ולכאורה היה מקום ללמוד ממה שנקט הרבי לשון כללית 'שאסור לנשק בניו' והשמיט מילת 'קטנים', דס"ל שהאיסור הוא בכל הבנים (ואפי' בגדולים אחרים). אכן, לבד ממה שבמקורות הנ"ל הזכיר הרבי שהאיסור הוא מחמת 'אהבת בניו הקטנים' דווקא, הנה פשוט שאותם שדייקו את לשון הרמ"א "הקטנים" הבינו שהרמ"א נקט לשון זו מפני שנישוקם בדרך כלל הוא רק מחמת אהבה, אך בודאי הסכימו שנישוקה של אהבה תהי' אסורה גם בבניו הגדולים, וגם אפילו מאנשים זרים וכמו ידיד נפש שלא נפגש עימו זמן רב. אלא שבגדולים מצויה גם נשיקה של כבוד, נימוס ודרך ארץ, מה שפחות מצוי אצל קטנים. ולפי זה, לשונו של הרבי "שאסור לנשק בניו בבית הכנסת" (בהשמטת המילה "קטנים") יכולה להתפרש יפה על אותה נשיקה של אהבה שהיא אכן אסורה גם בבנים

גדולים, אבל עדיין אין הכרח להבין בדבריו שהאיסור כולל גם נישוק בנים גדולים גם בנשיקות של רעות הנ"ל (ועל דרך הנשיקות בין מכרים הנהוגות בבתי הכנסת של אנ"ש בכל אתר ואתר, שכמדומה הן על דרך הנימוס גרידא).

*

בספר עלינו לשבח (זילברשטיין, ח"ב עמ' תקעח תשובה ה) חידש, ש"ילד שנפל בבית הנסת מותר לאביו לנשקו משום שאין זה גילוי אהבה כי אם פעולת הרגעה שמותר לעשותה בבית הכנסת". אכן, בגליון כפר חב"ד (גליון 300 עמ' 24) הובא המעשה דלהלן, שממנו לכאורה נראה שלא ניחא דעתו של הרבי מהיתר זה, ואם אפשר להרגיעו על ידי לטיפה וכדומה אסור לנשקו – "סיפר הרב יוסף הרטמן: 'פעם הגיע ל-770 אברך חסידי שביקש לערוך 'תספורת' לבנו הפעוט בן השלוש. הפעוט החל לבכות במהלך התפילה (מנחה או ערבית), ואביו הרגיעו ע"י לטיפה ונשיקה על ראשו. למחרת קיבל האברך טלפון מהמזכיר הרב חמ"א חודקוב שיש בעבורו מכתב מהרבי. הלה נבהל מאוד והופתע לפשר הדחיפות. כשבא אל הרב חודקוב קיבל מכתב ברכה עבור ה'תספורת', בצירוף פתק מהרבי. בפתק היה כתוב: 'עיינ בקיצור-שולחן-ערוך (סי' י"ג סעיף א)...'. כשפתח את הספר מצא מיד את הנאמר שם: 'אין לנשק לבניו הקטנים בבית-כנסת כיון שאין להראות אהבה – וזולת אהבה לקב"ה'..." – ומשמע שלדעת הרבי אין לעשות כן לכתחילה.

ולכאורה נראה להסביר שיטת הרבי, בהקדים לשון ה'בנימין זאב' הנ"ל שהביא הרמ"א בדרכי משה (כאן) שסיבת האיסור היא כדי 'להודיע שאין אהבה וחבה כאהבת הקב"ה', היינו שאף אם הוא אינו מכוון בנשיקת בנו לשם אהבה מ"מ הדבר אסור כיון שהדבר נראה לאנשים שהוא משום אהבה, וסיבת האיסור היא גם כדי 'להודיע' לכל שבבית הכנסת אין עוד אהבה וחבה מלבד לקב"ה.

וחשש זה למראית העין הוא חידוש ותוספת על מה שנקטו הרמ"א ואדה"ז שטעם האיסור הוא 'כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום ברוך הוא', דמלשון זו ניתן להבין דלא חיישינן למראית עין הבריות, רק שבלב המנשק לא תתעורר אהבה מלבד לה' לבדו. ולפי זה שפיר יש לומר כדברי ה'עלינו לשבח' שכאשר בנו בוכה וכו' והוא מנשקו רק מתוך כוונה להרגיעו שרי –

אולם אם טעם האיסור הוא גם כדי 'להודיע' לאחרים שלא יטעו לחשוב שמנשק בנו לשם חיבה – יש מקום להחמיר גם כאשר בנו בוכה, שכן הרואים יכולים לחשוב שזוהי נשיקה של חיבה ולא רק כדי להרגיעו, ולא סגי במה שבליבו לבד. ומהסיפור הנ"ל משמע שחשש הרבי גם לסברת הדרכי משה.

*

לעניין נישוק ילדים קטנים בעזרת הנשים, נראה שהדבר תלוי במחלוקת האחרונים האם קדושת עזרת הנשים כקדושת בית הכנסת. ומדברי המשנה במסכת כלים (א, ח) שמהחיל ולמעלה (עזרת הנשים) הייתה קדושה יתירה מקדושת הר הבית, מוכח שיש קדושה גם בעזרת הנשים.

ובאמת נראה שלכו"ע יש קדושה מסוימת בעזרת הנשים, וע"ד מה שבבית המקדש הייתה עזרת הנשים קדושה במשהו. רק שאי"ז כקדושת בית הכנסת ממש. וכמו שכתב הפרי מגדים (סי' קנא א"א ס"ק א) גבי שחיטת כפרות בערב יום הכיפורים בעזרת הנשים, וז"ל: "מ"ש אסור לשחוט בבית הכנסת, משום דגנאי טובא הוא כו'. ובעזרת נשים שמתפללין שם אסור", כלומר שבדבר דהוא גנאי טובא ליכא להתיר בעזרת הנשים. לפי זה, נישוק ילדים שאינו גנאי טובא יש להתיר.

וכ"כ בשו"ת שערי יושר (חנניה, ח"ג חאו"ח סי' לז אות ו): "מסתברא שכיון שעזרת נשים קדושתה קלה מביתה כנסת ואף אין בה אף פעם תפילה בציבור והשראת שכינה אפי' שמתפללים בה הרבה נשים, אין בזה לאיסור זה, ומותר לנשק שם בניו ובנותיו הקטנים, ובפרט שכמדומה שכך הוא דרכם של הנשים לנשק בנותיהם הקטנות באמצע התפילה, וכמעט א"א למונעם מזה, והו"ל כלב בי"ד מתנה עליהם שאין בהם כל כך קדושה חמורה, ומותר לנשק שם בניו ובנותיו הקטנים".

וראה ג"כ מ"ש בספר קיצור הלכות קריאת התורה וקדושת בית הכנסת ותשמישי קדושה (עמ' 17 אות כב) בשם הגרי"ש אלישיב ש"בעזרת נשים יש להקל" לנשק שם אפילו ילדים קטנים. וראה ג"כ ספר התפילה והלכותיה (זכאי, ח"ה עמ' 161). שו"ת משנת יוסף (ליברמן, ח"ז סי' כג). שו"ת אדני פז (אביר, ח"ד סי' ד).

והנח להם לישראל, שאם אין נביאים הן בני נביאים הן (פסחים סו, ב), ופוק חזי עמא דבר שנוהגין להקל בזה.

*

סיכום: א. אסור לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת. ובעזרת הנשים יש להקל.

ב. נשיקת בניו הגדולים או ידידיו שנעשית מפני הנימוס או הכבוד, יש להקל.

ג. יש מי שרצה להקל לנשק אפילו בנים קטנים בבית הכנסת שלא בשעת התפילה, ומסתמות דברי הפוסקים לא משמע כן.



מנהגי אבלות בימי הספירה ובין המצרים (גליון)*

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א'נד כתב הרב שד"ב לוי'ן שיחי' בנוגע מנהגי אבלות בימי הספירה ובין המצרים ובין הדברים כתב "ועוד שלושה דברים שאנו נוהגים בימי הספירה, אף שלא נזכרו בשו"ע: **שלא להאזין לכלי זמרה**. זה לא נזכר בהלכות ימי הספירה, אבל נזכר בהלכות זכר לחורבן (סי' תקס"ג): 'גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר'. אלא שהתירו בכמה אופנים, בשמחה של מצוה, וכאן נהגו לאסור לגמרי."

בספר 'פסקי תשובות' בסי' תצג (ע' רצט בשולי הגליון 35) כתב בשם ה'לקט יושר' (מנהגי בעל תרומת הדשן) שבעל 'תרומת הדשן' לא ניגן ניגונים בפיו בימי הספירה. ובס' יוסף אומץ מנהגי פפד"מ (ע' קכח) כתב שהיו נוהרים לא לשיר בימי המצרים ובימי הספירה כלל.

לע"ע לא מצאתי ב'לקט יושר' בנוגע ימי הספירה, רק מצאתי בנוגע ימי המצרים בע' קו' "ולא אמר זמירות מי"ז בתמוז עד אחר ט' באב". אבל בס' יוסף אומץ (ע' קכח בדיני ליל שבת סי' תרא) כתב "ואפילו בין המצרים וכל שכן בימי העומר נראה לי דיש לומר הזמירות בקול נמוך קצת או בניגון שאינו משמח כניגון הזולות וכיוצא". (פירוש 'זולת' היינו פיוטים דיש למשול 'יוצר לשבת תשובה' ו'אופן לש'ת' ו'זולת לש'ת'). נראה מכאן דס"ל דימי העומר חמורים מבין המצרים.

וב'ערוך השלחן' (סי' תצג ס"ב) כתב "ומותר לעשות סעודה אך לא בריקודין ומחולות וכ"ש שאסור זמר בכלי זמר".

בנוגע איסור כלי זמר באבילות ראה ב'שדי חמד' (ח"ה) אסיפת דינים מערכת אבילות סי' רטו ובפאת השדה מערכת אבילות סי' יג.

(* לע"נ או"מ הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא הכ"מ, בקשר עם סיום השלושים ביום כ"ה תמוז. תנצב"ה.)

"שלא לאמר שהחיינו על פרי חדש"

ב'פסקי תשובות' בסי' תצג (ע' רצו בשולי הגליון 9) כתב שהמנהג שלא לברך שהחיינו מובא ב'אלי' זוטא (בסק"א) בשם רבינו ירוחם (ח"א נתיב ה'), וגם ב'לקט יושר' (דף צז). אבל כשתדקדק בספר רבינו ירוחם (שם) תראה דכוונתו למה שאין מברכין שהחיינו על מצוות ספירת העומר.

וכן מש"כ בשם ה'לקט יושר' לא מצאתי זאת שם, אבל מצאתי בע' קז (בנוגע בין המצרים) "ועשה שהחיינו על הפירות עד אחר י"ז תמוז, אפילו אחר ר"ח . . ואמר ב' דעות כתוב בס' החסידים (סי' תת"מ).

"שלא לעשות ריקודים ומחולות. פרט זה לא נזכר לענין בין המצרים ולא לענין אבלות"

במג"א בסי' תקנא בסוף סק"י כתב "ונ"ל דאסור לעשות ריקודין ומחולות מי"ז תמוז ואילך". ובקיצור שו"ע סי' קכב ס"א כתב "ישראל שפרנסה שלו בכלי זמר, מותר לנגן בבית גוי בכדי פרנסתו עד ר"ח, אבל מר"ח עד אחר התענית אסור, ויום י"ז בתמוז עצמו ג"כ אסור וכן עשרה בטבת". (ומקורו בפמ"ג א"א סק"י. ומובא גם בביאור הלכה ד"ה ממעטים). וב'יוסף אומץ' דף קצב סי' תתעא (דינים לאחר ר"ח מנ"א) כתוב "כשיש שפינהולץ בשבת זה המנהג פשוט שלא ילכו הבתולות אל הכלה במחולות או בכלי שיר.

ולענין אבלות, ראה בתשובות מיימוניות בסוף ספר שופטים (של הרמב"ם) סי' יט (קרוב לסופו) "אבל לילך לברכת נשואין . . מותר מיד לאחר שבעה שהרי אין שם שום שמחה ולא ריקוד ולא טפוח ושחוק ורבי אב"ן כתב לאחר שלשים דוקא" (וכן כתב בס' הפרנס ע' 38 סי' רנח).

"שלא להאזין לכלי זמרה. איסור זה נזכר גם לענין בין המצרים, בשעה שמותר לעשות סעודת מצוה, כמבואר באליה רבה (סי' תקנא ס"ק כו): "ואפילו במילה עצמה אין נוהגין [בתשעה ימים] ליקח מנגינ".

וראה בקיצור שו"ע סי' קכב ס"א "ישראל שפרנסה שלו בכלי זמר, מותר לנגן בבית גוי בכדי פרנסתו עד ר"ח, אבל מר"ח עד אחר התענית אסור, ויום י"ז בתמוז עצמו ג"כ אסור וכן עשרה בטבת". (ומקורו בפמ"ג א"א סק"י. ומובא גם בביאור הלכה ד"ה ממעטים).

לעילוי נשמת
הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן יששכר געצל הלוי ע"ה
ב"ר שלום הלוי ע"ה
רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא
ומשפחתם שיחיו
ראסקין

לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' מרדכי יוסף שמעון ב"ר ירחמיאל מנחם ז"ל

בערגער

לרגל "סיום אמירת קדיש" ביום ה' כ"ו תמוז

יהי רצון שבקרוב ממש יקויים היעוד ד"והקיצו ורגנו שוכני עפר"
והוא בתוכם



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה

מרת שרה רעלקא ע"ה
ב"ר נחום ע"ה

גופין

נפטרה ביום ש"ק פ' מטו"מ כ"ו תמוז ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה
הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'
ומשפחתם שיחיו

גופין

לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת רבקה ע"ה

שורפין

נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף הכהן וזוגתו מרת ליבא שפרה

ומשפחתם שיחיו

שורפין

לזכות האשה הישרה והתמימה
אהובה על הבריות אהבה ושמחה אותם בחום ולבביות
וקירבה אותם לתורה וחסידות
ביתה היה פתוח לרווחה
עסקה במרץ ומסירות לסייע אנשים נשים וטף שזקוקים ל"טיפול
מיוחד"

מרת שרה בת ר' צבי ע"ה

ברמן

גלב"ע

ביום ט' תמוז ה' תשע"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו