

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הארבעים

גליון טז [אלף-קסה]

ש"פ במדבר - חג השבועות

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

מאה ושבע עשרה שנה לחולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ במדבר - חג השבועות
גליון טז [אלף-קסה]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 5 יובל ועבד עברי לעת"ל.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 10..... עסקו של הרשב"י במערה.....
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 13..... "הסוכה מערבת!" (גליון).....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 16..... למה לא השיב הקב"ה את טענת המלאכים בעצמו.....
הת' שמואל יוסף גרינבוים
- 19..... הגילוי של נסים המלוכשים בטבע (גליון).....
הת' מענדל שפירא
- 20..... בענין ל"ג בעומר.....
הרב אליעזר גרשון שם טוב

נגלה

- 22..... אונאה בקרקעות.....
הרב פרץ בראנשטיין
- 23..... בענין איסור הנאה דאבר מן החי.....
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 30..... איסורים זמניים.....
הרב אברהם הרץ

חסידות

- 34..... דיוק בתניא פרק ו.....
הרב וו. ראזענבלום

- 34.....רפ"ח ניצוצות ומ"ט שערי טומאה (גליון).....
הרב משה רבינוביץ

רמב"ם

- 36.....הקדמות הרמב"ם למשנה תורה – אחי' השילוני.....
הרב חיים רפופורט
- 43.....חומרת 'מעשה' עבירה בשיטת הרמב"ם.....
הרב מנחם מענדל וילהלם

הלכה ומנהג

- 45.....האם מותר לקבוע נישואין לר"ח סיון.....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 54.....חבלה בגופו לצורך פרנסה.....
הרב מרדכי פרקש
- 61.....דיני נקודות שמקבלים מכרטיס-אשראי על שימוש של אחר.....
הרב שלום דוב בער שוחאט
- 68.....הערות בנושא מקוה מקוה על גבי בור.....
הרב מנחם מענדל שטראקס
- 76.....הפסק בין ברכה לאכילה.....
הרב מאיר צירקינד

שונות

- 79.....בשלהי מסכת סוטה.....
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 84.....הערות בעניני חג השבועות.....
הרב אליהו מטוסוב

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בהעלותך ה'תשע"ט
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', יד סיון ה'תשע"ט
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:
פאקס: 718-247-6016
אימייל: haoros@haoros.com
כתובת:
639 Eastern Parkway, Apt 3F
Brooklyn, New York, 11213, USA
להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
Haoros.com

עניני משיח וגאולה

יובל ועבד עברי לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

התחלת תקופה הא' דימוה"מ

בנוגע להקושיא דאיך תתקיים מצות יובל לעת"ל, ע"פ מ"ש הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"י הי"ג): "שלשה דברים מעכבין ביובל, תקיעה ושלוח עבדים" ופסק גם (בהל' עבדים פ"א ה"א) "ואין אדם רשאי למכור את עצמו עד שלא ישאר לו כלום ואפילו כסות לא תשאר לו ואח"כ ימכור את עצמו"¹, וא"כ לעת"ל שכל המעדנים יהיו מצויין כעפר לא יוכלו למכור א"ע להיות ע"ע, ובמילא לא יהי' שייך שילוח עבדים ואיך יתקיים היובל? (ראה בזה בגליון הקודם).

לכאורה י"ל ע"פ מה שאמר הרבי בשיחת ב' דר"ח חשון תשמ"ט בעת היחידות (תורת מנחם ח"א ע' 281), בנוגע לנתינת שליחות מצוה לצדקה וז"ל: וממילא יקיימו את השליחות לצדקה בארצנו הקדושה, ואף שכדברי הרמב"ם בסיום ספרו "כל המעדנים מצויין כעפר" מ"מ בתחילת התקופה דימות המשיח הרי "לא יחדל אביון מקרב הארץ", וממילא יוכלו אז לקיים את המצוה דצדקה עכ"ל, (ומהלשון משמע דהכוונה הכא הוא דרך בתחילת התקופה הא' עצמה יהיו עניים אבל לא בהמשך תקופה הא') וא"כ י"ל דבתחילת התקופה הא' יהי' שייך שימכור א"ע לע"ע ויהי' נרצע אח"כ, ויוצא ביובל ומתקיים הדין דשילוח עבד.

ואולי יש לפרש דברי הרמב"ם ע"פ שיחה זו, דבתחילת התקופה דמלך המשיח יכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה' (כמ"ש בפ"א ה"ד) ורק לאחר זמן, כמ"ש בפ"ב ה"ג: "בימי המלך המשיח, כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל" ובהמשך לזה כותב בהל' ה' ש"באותו הזמן - כשתתישב ממלכתו - לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר".

וראה לקו"ש חל"ז ע' 80 וז"ל: ובדרך זו יש לבאר גם בנוגע לעתיד לבוא שרו"ל מפליאים הזמן דלעת"ל בנסים ונפלאות בגשמיות שהיו אז, כי גם לעת"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה עבודה

(1) וראה שולחן ערוך אדה"ז חו"מ הלכות שאלה ושכירות וחסימה קונטרס אחרון אות ד' בענין מכירת ע"ע וז"ל: ועיין רמב"ם דהעיקר תלוי באכילה, וכסות אין לו למכור עכ"ל.

מאהבה, אלא גם אז יהי' סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלימות, בידיעה והשגת ה' ועבודה מאהבה, ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים כדי להקדים ולזרוז על קיום התומ"צ עכ"ל. דלכאורה [כדי להתאים זה לשיחה הנ"ל דמעדנים מצויין כעפר בא אחר תחילת התקופה] יש לפרש דבתחילת התקופה לא יהי' כ"א במדרגה דעבודה לשמה, כי יצטרך לעלות בעילוי אחר עילוי, ולכן עי"ז שידוע דע"י קיום תומ"צ יהי' לו שכר גשמי, ה"ז יזרו אותו לזה, ועי"ז יבוא לעבודה לשמה, וכפי שמבאר שם בנוגע לזמן הזה הענין ד"אם בחוקותי תלכו וגו'" ונתתי גשמיכם וכו' עכ"ל.

הטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר בתקופה הא'?

וראה בס' 'מות המשיח בהלכה' ח"א (סי' לג) דבס' 'הדרנים על הרמב"ם ושו"ס' בההדרן על הרמב"ם תנש"א סעי' ה', הקשה דדברי הרמב"ם בהלכה האחרונה אודות שלימות העולם "באותו הזמן" הם בסתירה לכאורה לתוכן שני הפרקים דהל' מלך המשיח שבהם מודגש שאז יהי' מצב העולם בשלימות הדרושה כדי שישאל יוכלו לקיים תומ"צ בתכלית השלימות באין מונע ומעכב ותו לא, דלזה מספיק שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ועולם כמנהגו נוהג ואין צורך בשינוי מנהגו של עולם, ובהלכה האחרונה כתב להיפך: "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה.. וכל המעדנים מצויין כעפר" - שמצב זה הוא (בפשטות) שינוי מנהגו של עולם (אף ששינוי זה אינו היפך הטבע) וכו', ולאחרי אריכות הביאור כתב שם (בסעי' ט') דלאחר שביאר הרמב"ם אודות שלימות פעולת התורה בהעולם, ניתוסף שינוי גם במצב העולם מצ"ע, וזהו ענין שינוי מנהגו של עולם, והוסיף וז"ל: וענין זה מוסיף הרמב"ם (בקיצור וברמז) בהלכה האחרונה: ובאותו הזמן לא יהי' שם רעב ומלחמה וכו' שמשנתנה מציאות העולם באופן שגם מצד עצמו לא יהי' בו ענינים בלתי רצוים (רעב ומלחמה), כי אם ריבוי מופלג של טובה ותענוג, היינו דכוונתו בהל' זו הוא לרמוז לתקופה הב', ובהערה 74 כתב וז"ל: ועפ"ז י"ל שהפירוש ד"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" הוא באופן דביטול מנהגו של עולם - שיבטלו כלי זין ("לא מלחמה") ויבטל מצב דעני ואביון ("לא רעב") עכ"ל, ועד"ז כתב שם (בס' הדרנים ע' רמ) בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם' סעי' י'. וראה לקוטי שיחות חל"ה ע' 209 הערה 30 שמציין ג"כ להדרן הנ"ל דאיירי אודות תקופה הב' ועוד בכ"מ

דלפי"ז לכאורה י"ל שבכל תקופה הראשונה יהי' שייך המציאות שימכור א"ע לע"ע, ובמילא שייך שיצא ביבול.

וראה עוד בשיחת או"ל י"ג אלול תנש"א (תו"מ ח"ד ע'ב 223) איתא וז"ל: ויש להוסיף שכן הוא גם בנוגע לצדקה שהרי מצינו כתוב אחד אומר לא יחדל אביון מקרב הארץ ובמילא יצטרכו תמיד לתת צדקה, וכתוב אחד אומר אפס כי לא יהי' בך אביון,

והתיווך בזה ע"פ הידוע שלעתיד לבוא גופא תהיינה שתי תקופות ונמצא שבתקופה הראשונה יהי' עדיין מעמד ומצב של משפיע ומקבל משא"כ בתקופה השני' כו' עכ"ל.

אבל בחלק כ"ז פ' בחוקותי א' בהערה 78 כתב דגם הל' ה' דלא יהי' שם לא רעב וכו' שהטובה תהי' מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר קאי על תקופה הא' עיי"ש, וראה גם לקוטי שיחות חלק ל"ח ע' 109 שכתב דאירי בתקופה הא', ובקונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 27 ובעוד כמה מקומות ונמצא שישנם כמה אופנים איך לפרש הל' ה', או דקאי על ההמשך דתקופה הא' או על הב' ואכמ"ל.

לדעת הריטב"א דיכול אדם למכור א"ע להיות ע"ע בזמן הזה

עוד י"ל בזה, ע"פ שיטת הריטב"א בקידושין כח, א, וז"ל: ומסתברא דהא דרב יהודה דקאמר עד היכן גלגול שבועה עד שיאמר לו שלא נמכרת לי בעבד עברי דלאו הלכתא למשיחא היא אלא לדריה, ושמע מינה שאדם מוכר עצמו בעבד עברי בזמן הזה אף על פי שאין יובל נוהג, אלא שאין לו דיני עבד עברי הכתובין בתורה כיון שאין היובל נוהג וכדכתיבנא לעיל בפירקין מדעת רבינו נר"ו, ומכאן נראה לי ראייה לדבריו עכ"ל. (וכ"כ שם בדף סט, א, ד"ה ובשני²), ולפי"ז מסתבר לומר דאם מכר א"ע בזמן ובא משיח והתחילו למנות יובל שיוצא ביובל, כיון שכבר נוהגין דיני עבד עברי ע"י יובל, ואפקעתא דמלכא היא.

וע"ד שכתב בחידושי הרמב"ן באופן הפוך (גיטין לו, א) וז"ל: עוד יש לי לומר שאם קנה עבד עברי בזמן הבית ונרצע וחרב הבית קודם שיצא ובטל היובל שהוא עובד

(2) וכ"כ בב"מ עג, ב וביבמות מו א והובא גם בנמוק"י שם, וכן הרדב"ז בתשובות ח"ז סי' ה, אבל בשו"ת הרשב"א ח"ב סי' עב כתב שא"א כלל למכור עצמו בזה"ז, וע' שו"ת עין יצחק חיו"ד סי' ד ועוד ואכ"מ.

לעולם.³ ודינו כדין עבד עברי להתירו בשפחה עכ"ל⁴, דכיון שבטלו דיני ע"ע ע"ז שבטל היובל אינו יוצא לעולם, כן י"ל גם להיפך שאם מכר א"ע בזמן הזה, ובא משיח וחל שנת היובל, מעתה חלים עליו כל דיני ע"ע ויוצא ביובל, ונמצא שיהי' שייך אז שילוח עבדים אם מכר א"ע בזמן הזה לפי שיטה זו.

אלא דאכתי קשה שהרי לשון הרמב"ם הוא "ועושין שמטין ויובלות" לשון רבים, ולפי הנ"ל הרי זה ביאור לכאורה רק על יובל הראשון, כי אח"כ בודאי כבר יהי' תקופה שניה, ולכו"ע לא יהי' שייך עניות שיוכל למכור א"ע בע"ע. (וכפי שהעיר כבר בזה הרב התמים הנעלה והנפלא הרב שלום שי' צירקינד בהערות גליון אלף כ"ט עיי"ש).

אם הוא לצורך מותר

והנה בקידושין סט,א, איתא: "אושפזיכניה דרבי שמלאי ממזר הוה, ואמר ליה: אי אקדמתך טהרתינהו לבנך; אי אמרת בשלמא לכתחילה - שפיר, אלא אי אמרת דיעבד, מאי ניהו? דמנסיב ליה עצה, ואמר ליה: זיל גנוב, ואיזובן בעבד עברי. [ומקשה הגמ']:" "ובשני דר' שמלאי עבד עברי מי הוה? והאמר מר: אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג" ופשיט מזה שלא אמר לו למכור א"ע לע"ע, אלא דסב"ל לר' טרפון דממזר לכתחילה מותר משפחה כנענית עיי"ש.

3) וראה גם בשיחת י"ב תמוז תשל"ז בגדר יובל בשדות ועבד נרצע, אם הפי' שיש לו להקונה קנין גמור בהשדה אלא דיובל מפקיע קנינו מכאן ולהבא וכן האדון יש לו קנין גמור בהעבד נרצע ויובל מפקיע להבא, או הפי' שהקנין מעיקרא הוה קנין לזמן עד היובל והוא דין בעיקר המכירה מעיקרא וכפשטות לשון הפסוק והארץ לא תמכר לצמיתות, וכן בנוגע לעבד נרצע, וממשיך דנפק"מ באופן שקנה שדה ואח"כ נחרב הבית ובטל היובל, אם השדה חוזרת להמוכר או לא וכן בעבד, דאי נימא שיש לו להקונה קנין גמור לעולם אלא שהיובל מפקיע הקנין, כיון דכאן בטל היובל נשאר השדה אצלו לעולם, אבל אי נימא שזהו דין בעיקר המכירה לכתחילה, הנה כאן כיון שקנה בזמן שהיובל נוהג נמצא שקנה השדה מעיקרא לזמן מוגבל ובמילא גם עכשיו השדה חוזרת, ומביא ראי' מהך דב"מ עט,א, א"ד חסדא א"ר קטינא המוכר שדהו לס' שנה אינה חוזרת ביובל שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות מי שאין שם יובל נצממת, יצתה זו שאעפ"י שאין שם יובל אינה נצממת עיי"ש.

וביאר הרבי דין זה שיוכל יכול להפקיע רק קנין גמור ולא קנין שאינו גמור, ע"ד שמצינו דעונש יכול לכפר רק על שיעור שלם ולא על חצי שיעור, והמוכר לס' שנה שאין כאן קנין גמור אין היובל מפקיע, והנה בשלמא אי נימא דסתם מכירה הוה קנין גמור לעולם מובן החילוק, אבל אי נימא שכל מכירה אינה קנין גמור א"כ מאי שנא דמוכר לס' שנה אין היובל מפקיע, ומוכח מזה דהוה קנין גמור ויובל מפקיע להבא עיי"ש, וזהו כדעת הרמב"ן.

4) וכ"כ בחי' הרשב"א שם בשמו, וראה בס' משך חכמה פ' משפטים כא,ו, ובקובץ שיעורים ח"א קידושין אות מז וח"ב סי' יא.

ובטורי אבן חגיגה ב,ב, הביא דברי התוס' בב"ב יג,א, (ד"ה כופין) לגבי חציו עבד חציו בן חורין דאין לו תקנה להנשא וכופין את רבו לשחררו וז"ל: וא"ת אמאי כופין וימכור עצמו בעבד עברי למ"ד בפ"ק דקדושין (דף יד: ושם) מוכר את עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית.. ואור"י דאין זה תקנה דאסור למכור עצמו בעבד עברי כדאמרין בפ"ק דקדושין (דף כב:) און ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים וגו' עכ"ל.

והקשה ע"ז הטורי אבן מהגמ' הנ"ל דקידושין שפירש"י ותוס' שם על גב דהא דזיל גנוב נמי איסורא הוא והיאך מנסיב לי' עצה זו, ותימצו דהוי מצי למימר דא"ל זיל מכור עצמך בעבד עברי וכמ"ד מוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה. והשתא היכי מצי למימר הכי הא אכתי איכא איסורא משום און ששמע בהר סיני וכו'? אלא ודאי ליכא איסורא למכור עצמו בעבד עברי אלא שלא לצורך, דבהכי איירי התם בפ"ק דקדושין (דף כ"ב) גבי רציעה כשאינו רוצה לצאת בשש ... דדינו לצאת בשש ואינו רוצה, אבל למכור א"ע בתחילה כדי לטהר את זרעו שפיר דמי. וא"כ גם בחציו עבד וחציו בן חורין נימא דכיון שהוא לצורך מותר לו למכור א"ע? עיי"ש עוד.

הרי דסב"ל להטורי אבן דמשום צורך מותר למכור א"ע, וכן כתב בחי' הרשב"א שם: "אי נמי אפשר דבענין זה היה מותר כדי לטהר את דודותיו"⁵, ולפי זה י"ל גם בעניננו [לשיטה זו] דבכדי שיהיו יובל לכל ישראל, ודאי ה"ז צורך רבים, ומותר לו לאדם - אף שאינו עני - למכור א"ע כדי שבעתיד יתקיים הענין דשילוח עבדים וחל היובל, וראה מנ"ח מצוה מ"ב.

ואין צריך לומר שזהו רק באופן שמפקיר נכסיו ונעשה עני (כפי שהובא בגליון העבר), דהרי לעת"ל יהי' בנקל להשיג אוכל, אלא דעצם המצוה דיובל מתיר לו למכור א"ע.

ועוד אפשר לומר, דלענין מכירה אף אם מפקיר נכסיו אין זה מועיל לו, כי לא הי' לו להפקיר נכסיו, וכמ"ש ב'קנין פירות' על מסכת עבדים פ"ב אות נ"א, וראה בס' אוצר המלך (לר' צדוק הכהן) ברמב"ם הל' עבדים שם דבתחילה ר"ל דמועיל אם מפקיר נכסיו שמותר למכור א"ע, אבל אח"כ הביא ראי' מתוס' הנ"ל דב"ב דאינו מועיל, דלמה כתבו שיש איסור למכור א"ע, הרי אפשר לו להפקיר נכסיו דאז מותר ומוכח שאין זה מועיל עיי"ש.

עוד אפשר לומר לפי מ"ש בתוס' הרא"ש קידושין שם: דקשה איך ישיא לו עצה לגנוב, ולעבור על מה שכתוב בתורה "לא תגנובו" ויתירץ "ואפשר שימצא אדם שימחול לו העוון, ובלבד שיהא דין חיוב מכירה כדי לטהר בניו" ובתוס' רי"ד שם תירץ

(5) ובדעת התוס' ב"ב דסב"ל דאפילו לצורך אסור, י"ל דסב"ל כתיבוצם הראשון בקידושין שם (בד"ה אלא) דבאמת אסור אפילו לצורך, והא דלא הקשה הגמ' ע"ז, משום דבלאה"כ פריך שפיר דבזמן ר' טרפון לא הי' עבד עברי.

"האי דמשיאו עצה לגנוב אין איסור בדבר כיון שבדעתו לשלם ומתכוין להכשיר זרע", דאין שיהי' הביאור בדבריהם, הרי עכ"פ סב"ל דבאופן זה מותר לגנוב ולמכור א"ע לצורך, וא"כ לפי דבריהם גם לעת"ל י"ל שבאופן זה יוכל למכור א"ע כדי שיתקיים מצות היובל.



תורת רבינו

עסקו של הרשב"י במערה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

במ"ח ספרי "מוחנה יוסף"

א. ב"לקוטי שיחות" חלק כ"ב ע' 328: "להשאלה הנ"ל [באגרת הקודש סכ"ו (קמג, א) ד"עיקר עסקיהם במערה היה תורת המשניות ת"ר סדרי שהיה בימיהם כו', דאי לו ספר הזוהר והתיקונים הי' יכול לגמור בב' וג' חדשים] – דלכאורה גם בנגלה יוכלו לגמור את המשניות כולם במשך איזה חדשים. המו"ל] יש לומר דאדמו"ר הזקן האט באווארנט באגה"ק זו עצמה. ובהקדם דלימוד הש"ס ע"י רב אשי ארך ס' שנה, כל שנה ב' חדשים (בבא בתרא קנז, ב ברשב"ם) – ורק ב' "מהדורות" פעמים. היינו עשר שנים רצופות. ואז היו שש סדרים, והלימוד היה לאחר ר' יוחנן – שלא בערך דורו דרשב"י, ראשונים (עירובין נג, א).

על אחת כמה וכמה כשעסקו ב"שש מאות סדרי שהי' בימיהם", ב"פלפול הקושיות ותירוצים" – כ"ד פירוקי וכו' [להעיר להנ"ל מקונטרס אחרון בהל' תלמוד תורה לאדמו"ר הזקן רפ"ג ע' 1684]. מה שאין כן ב"ס' הזוהר והתיקונים". כי "פלפול כו' מסטרא דרע", ולית תמן ב"ס' הזוהר והתיקונים (כדלעיל). אבל מוכרח היה בלימודו דרשב"י בנגלה ובפרט במערה שע"ז זכה לזה כו'".

ועיג"כ ב"לקוטי תורה" פר' אחרי (מח, א): "וכל עסק רשב"י היה בנגלה כ"ד קושיות וכ"ד פירוקי כו'", הובא בלקו"ש חי"ז ע' 360.

ב. והנה "השאלה הנ"ל" מצויה ב"דברי תורה" להגה"ק ממונקאטש זי"ע - שהיום ב' סיון חל יום ההילולא שלו - מהדורה ח' אות ע' וז"ל: "אולם מה שכתב שם בלקוטי אמרים (אגרת הקודש סי' כ"ו) במוסגר בזה"ל: "וגם באמת ע"כ עיקר עסקיהם (של הרשב"י ורבי אלעזר בנו) במערה, היה תורת המשניות ת"ר סידרי שהיו בימיהם עד רבינו הקדוש, דאילו ספר הזוהר והתיקונים היה יכול לגמור בב' וג' חדשים, כי בודאי

לא אמר דבר אחד ב' פעמים" עכ"ל, זהו יפלא מאד (במחכתהדרג"ק ואחרי נשיקת עפר רגליו), וכי גם בנגלה לא יוכלו לגמור את המשניות כולם במשך איזה חדשים כשלא יפלפלו ויסלסלו הרבה בכל חידושים, אולם ע"י הפלפול והבירור ומו"מ בפי' המשניות וגמ' וכל מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש יאירו הדברים עד אין קץ (גם בלי כפל הדברים) ורחבה מצותך מאד. וכמובן הוא בנסתר בודאי, וכאשר ביארו הפרטים והענינים ביניהם בפי' דברי הוזה"ק ותיקונים, אז יאריכו הדברים למעלה ראש עד שגם י"ג שנים לא היה כלל זמן הרבה, ואדרבא מעט לפנייהם, כי כל דיבור מתפשט לכמה ניצוצים בעומק החכמה, עמוק עמוק מי ימצאנו, זולת חכמי לב כמותם ויחודים עליונים ונוראים לאין מספר ולאין שיעור וכנודע, ואם כן אי משום הא לא אירא שום ראיה כלל שעסקו שם במערה בנגלות, אלא שממילא בע"כ נראה שעסקו גם בפלפולי הנגלה כו".

ונקודת הדברים היא בשתיים: (א) שגם בנגלה יכלו לגמור את המשניות במשך כמה חדשים, (ב) וגם בנסתר עם ביאור הענינים והפרטים צריך זמן הרבה.

ולכאורה התייחס הרבי רק לשאלה הראשונה שגם בנגלה יכלו לגמור בכמה חדשים, ולא הזכיר את השאלה השניה, שהרי גם בלימוד הנסתר בעיון ופלפול, צריך לזה כו"כ זמן.

ג. ופשוט שהרבי נתכוין גם לחלק זה במה שכתב מה שאין כן ב"ס' הוזהר והתיקונים". כי "פלפול כו' מסטרא דרע", ולית תמן ב"ס' הוזהר והתיקונים".

ונראה לבאר הדברים בפשיטות, ונקדים את דברי האוה"ח הק' ר"פ בחוקותי, בפירוש הראשון מתוך מ"ב הפירושים שכתב על הפסוק "אם בחוקותי תלכו": "וטעם שקרא הכתוב עמל התורה "חוקה", לצד שיש בה מצוה אפילו ללמוד דברים שלמדם פעמיים וג', והם ידועים אצלו. כי חפץ ה' בעסק התורה, חוקה חקק, ותמצא שאמרו ז"ל (קהלת רבה ג י) כי לטעם שילמוד האדם תורה בחשק תמיד, גזרה חכמתו יתברך שיהיה האדם לומד ושוכח". וכן הוא להדיא במשכת אבות (ג,ח): "רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר: כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כו", ורבינו עובדיה מברטנורא: "בשביל שלא חזר עליה", וברמב"ם פ"א מהל' תלמוד תורה הלכה י': "עד אימתי חייב אדם ללמוד תורה, עד יום מותו, שנאמר: ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, וכל זמן שלא יעסוק בתורה הוא שוכח".

- ולפי דברי ה"אור החיים" הק', יש לפרש את הנאמר בתהלים קי"ט: "בחוקותיך אשתעשע לא אשכח דבריך". שהרי כל ענין וגזירת השכחה היא כדי לעמול בתורה תמיד שהוא ענין ה"חוקה", ממילא הוא שאם "בחוקותיך אשתעשע", שוב "לא אשכח דבריך".

ד. ומבואר ששכחת התורה נגזרה משום שחפץ השי"ת בהתמדת הלימוד, ומעתה נראה שחילוק יש בין תורת המשניות נגלה דתורה שגזרה בה חכמתו יתברך "שכחה", ולכן צריך לחזור וללמוד עוד ועוד, לבין תורת הנסתר שלא נאמר בה שכחה, שהרי השכחה היא "מסטרא דשמאלא",

יעויין בשל"ה הק' בשער האותיות אות רצון, שהשכחה היא הקליפה כאמרו ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחוהו, והוא ע"פ הוזה"ק ר"פ מקץ דקצ"ג ע"ב "ולא זכר שר המשקים מהו וישכחוהו אתר דאית ביה שכחה ודא הוא קץ דסטרא רחשך" (ובניצוצי אור שחש"ך גימ' שכ"ח)⁶.

[ועי' כלי יקר פר' ראה: "כשתסתכל במלת זכר ובמלת שכח תמצא מספר ק"א ביניהם, והרוצה לבטל השכחה יחזור על למודו ק"א פעמים, ובהם יפחות מן מספר שכח מספר ק"א, וישאר מן שכח מלת זכר, ע"כ מאז יהיה הדבר כמוס אצלו לזכרון לא ישכח עוד, וקרוב לשמוע שהמלאך הממונה על הזכרון זכור שמו, ויש לו רכ"ז כוחות, והמלאך הממונה על השכחה שכ"ח שמו, ויש לו שכ"ח כוחות נמצא שיש לו ק"א כוחות יותר מן מלאך של הזכרון ע"כ השכחה גוברת על האדם לפיכך צריך הוא לחזור על למודו ק"א פעמים כי בכל פעם ופעם שיחזור הוא מחסר ומחליש כח אחד מכוחותיו וכשחזור ק"א פעמים החליש כל כוחותיו היתרים ונכנס תחת יד המלאך הממונה על הזכרון ולא ישכח עוד רמז לדבר השמר ושמור נפשך מאד ר"ת מן ד"ת אלו עולה למספר ק"א ור"ת של תיבת לך היינו למ"ד וכאילו אמר למוד תורתך ק"א פעמים פן תשכח את הדברים וזה רמז יקר", - וכבר דיברו מזה הרבה בכתבי הארז"ל והרמ"ע מפאנו, ועי' ב"ספרי דבי רב" לרבי דוד פארדו על הספרי פר' קורח, ב"אגרא דכלה" למהרצ"א מדינוב פר' שופטים, ב"קהלת יעקב" ערך שכחה, בשיחת קודש יו"ד שבט תשכ"ח, ועוד].

ה. ואולם, עי' ב"לקוטי תורה" פר' שמיני ד"ה לויתן זה: "הענין, כי יש ב' מיני צדיקים, הא' אותן שהן בסתר, שעבודתם ברוחניות, פי' בכוונת הלב ליחד יחודים עליונים ובבחינת עליות, וכגון רשב"י, כשהיה במערה י"ג שנה שבודאי לא היה יכול לקיים במעשה כמה מצות מעשיות, שהרי לא היו ניזונים רק מחרובא ועינא דמיא דאיברי להו, אם כן לא קיים אכילת מצה בפסח וקידוש על היין ואתרוג וסוכה כו'" עיש"ה.

ומבואר שעיקר עבודת הרשב"י היה "בכוונת הלב לייחד יחודים", שהיתה עבודה רוחנית נעלית ביותר, שאין ערוך אליה כלל, ואם כן, עיין ב"קונטרס אחרון" לתניא, ד"ה דוד זמירות קרית להו, ששמחת דוד המלך עליו השלום היתה שהיה מזמר ומרנן לשמח לבו בעסק התורה בעת צרתו, אך מה שהיה משתבח בתהילת התורה במעלתה זו, ואמר זמירות היו לי כו' נענש על זה, ואמר לו הקדוש ברוך הוא: זמירות קרית להו!

(6) הערת המערכת: ויעויין בד"ה ועשית חג שבועות תרס"ו.

משום שבאמת מעלתה זו, שכל העולמות בטלים לגבי דקדוק אחד ממנה, היא מבחינת אחוריים של עומק המחשבה כו', אבל פנימית שבעומק שהוא פנימית התורה, היא מיוחדת לגמרי באור אין סוף ברוך הוא המלוּבש בה בתכלית היחוד וכו', ולפי שתפס דוד בבחינת אחוריים לכך נענש בשכחה ההבאה מן בחינת אחוריים כו', עיש"ה.

ופשוט שבעבודה הפנימית של הרשב"י "לייחד יהודים עליונים" לא שייך ענין השכחה כלל. אבל זהו רק לגבי "פנימית שבעומק שהוא פנימיות התורה", ולכאורה לא נאמר לענין עסק התורה הנגלית. שהרי היא "מסטרא דשמאלא".

ו. ובעיקר דברי האוה"ח הק', לכאורה עדיין צ"ב, שפירש את ענין העמל והחוקה בזה שלומד פעם שניה ושלישית, והרי סוף סוף כשלומד עוד פעם הרי גם משיג יותר בעיון התורה, ומה שייך לומר "והם ידועים אצלו", ובמס' ערובין כ"א ע"ב דרש רבא את הפסוק (קהלת יב,ב) "ולאג הרבה יגיעת בשר": "כל הלוהג בהן טועם טעם בשר", הרי שכל שחוזר ולומד שוב ושוב משיג טעם חדש, ובמה שנקט "יגיעת בשר" ו"טועם טעם בשר" פירש המהר"ל ז"ל ב"באר הגולה" (הבאר השני): "כי השכל האלקי הוא צריך להג ועיון הרבה כו', וכאשר הוא לוהג בהם הרבה, טועם טעם בשר, כי הבשר הוא דבר גוף הבע"ח, וכאשר מעיין בדבריו ימצא דבריהם הם גוף הדבר ועצמן של דברים כו' עי"ש,

ברם באמת לא קשה מידי, שזה ברור שהלימוד והעיון כמה וכמה פעמים הוא מוכרח כדי להשיג עומק חכמת הדבר, אלא שהחוש מעיד, שמטבע נפש האדם ותכונתו, שכל שכבר למד "והדברים ידועים לו", שוב אין לו כל חשק לחזור עליו וללמדו, והחזרה על הלימוד כמו "חוקה" אצלו, וכדי להתגבר על זה צריך "עמל" נפשי, והאוה"ח הק' דיבר על טבע האדם ותכונת נפשו שהחזרה היא עמל וחוקה, ופשוט.



"הסוכה מערבת!" (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון האחרון (א'קסד) פרסמתי אודות הפסק-דין של הגאון המקובל הר"ר לוי יצחק ז"ל, אביו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, בשבת שבתוך חג הסוכות ושכחו בני החצר לערב. השאלה באה לפני הג"ר חיים מבריסק ז"ל, והוא הפנה זאת להג"ר לוי"צ - שישב לפניו להיבחן לקבל 'סמיכה'. הג"ר לוי"צ נענה שהסוכה מערבת, והג"ר חיים נהנה מאד מתשובתו. ושם הראיתי סמוכין לומר שאע"פ ש"סוכת החג אינה אוסרת",

היינו רק לגבי שיאסור על שאר בני החצר. אבל לענין היושב בה, שפיר הוי' ישיבה קבועה, ומועלת אכילת כל בני החצר בסוכה האחת לערב את כולם יחד.

ויש לי להוסיף על דבריי שם:

(א) העירו לי שסיפור זה סיפרו כ"ק אדמו"ר זי"ע ביארצייט של אביו, כ' מנחם אב, תשי"א. ואז ביאר ההוראה מכך בארוכה.

(ב) הראיתי סמך לפסק-דין זה בדברי המאירי. הראו לי שהקדימי בכך הג"ר גבריאל צינגער שליט"א, ובשעתו הודיע על כך לכ"ק אדמו"ר זי"ע, אשר הודה לו על כך. המענה הק' התפרסם בקובץ 'צדי"ק למלך' (כרך ז ע' 240), וגם במהדורות החדשות של ספר 'תורת מנחם' (כרך ג ע' 248).

(ג) הבאתי שם משו"ת 'בצל החכמה' שנשאל על כעין זה, והוא הורה שמכיון שסוכת החג אינה אוסרת, לכן אין צורך לעירוב כלל בשבת שבתוך החג. והיינו משום דקי"ל שבין מקום לינה ומקום פיתא, הרי מקום פיתא עיקר. והוא מתלבט רק כאשר יש בחצר אלמנה וכיו"ב שאינה אוכלת בסוכה.

ובדברי ידידי הר"ב אברלנדר שליט"א ראיתי שסברא זו כבר אמרה הגאון ר"צ סאלאנט [אביו של הגר"ש סאלאנט, אב"ד ירושלים ת"ו], שבסוכות אין צורך לעירובי חצרות (הובא ב'טהרת השלחן' הנספח לשו"ע או"ח עם 'פתחי עולם', בהערה לסי' שע).

לענ"ד איכא למישידי נרגא במיליהון, מהא דאיתא באו"ח סימן שע"א באחד מבני החצר שהלך לשובות בחצר אחרת, שאינו אוסר בחצר ששם הוא עיקר דירתו. ומבואר שם דהיינו דוקא בהיסח הדעת גמור, ע"ש. וא"כ איך ניתן לדמות לכך מי שאוכל בסוכה? הרי אם ירד גשם, או שיקרה סיבה אחרת שייבצר ממנו לאכול בסוכה, ברור שיחזור לביתו. וא"כ אין כאן היסח הדעת גמור.

גם להעיר שאדה"ז מוסיף שם: "והלך עם כל בני ביתו". ומכיון שהנשים אינן חייבות לאכול בסוכה, הרי לא 'הלך' מביתו אל הסוכה "עם כל בני ביתו".

(ד) גם באתי להכרה שיש כאן שני דינים דומים, אבל הם שונים. בסי' שס"ו (בשוע"ר: סט"ז) דן בבני החצר שהיו סועדים בערב שבת בבית אחד מהם, וקידש עליהם היום טרם עירבו, דאמרינן שהלחם שעל השלחן מערבת להם. בסימן ש"ע (ס"ו) מסופר על כמה משפחות שאוכלות במקום אחד. אע"פ שכל משפחה אוכלת משלה, אך מכיון שהם אוכלים יחד בבית אחד, לכן אינם חלוקים כלל.

בדין השני הכוונה שהם רגילים לאכול יחד מדי שבת בשבתו. דוקא משום כך אנו אומרים שמקום פיתא קבוע גובר על מקום לינה קבוע. אבל אם זה שהם אוכלים

יחד הוא עראי, אין בכחו לבטל ההפרדה שביניהם מחמת מקום לינתם שהוא דבר קבוע. (העירני על כך ידידי הר"ב אבלנדר, ואכמ"ל).

לפי זה, אפילו כאשר הנשים אוכלות בסוכה, הרי זה ענין עראי, ואין בזה להכריע נגד זה שמצד לינתם לא הסיחו כלל מדירותיהן הנפרדות.

ה) מכל הלין נראה להסיק שאי אפשר להיפטר מלערב עירובי חצרות גם בחג הסוכות. וחייבים איפוא ללכת לקצה השני ולומר שהסוכה מערבת, כדברי הג"ר לוי"צ, ולמעלה בקודש – בדברי ה'מאירי'.

ו) אגב: הדין בסימן ש"ע הוא שמכיון שהם רגילים לאכול יחד בשבת לכן הם נחשבים כבית אחד. היינו שזה עדיף מעירוב, ע"ש. ונפקא מינה לענין כאשר יש נכרי הגר בחצר זה. שאם ההיתר הוא משום עירוב, אז חייבים לשכור רשות מהנכרי, אבל כאשר כולם נחשבים כבית אחד, אין צורך בשכירת רשות מהנכרי (ראה סי' שפב ס"כ).

לפי זה נ"ל שלשון הג"ר לוי"צ ש"הסוכה מערבת" – לישנא קלילא נקט, ובאמת הוא עדיף מזה, שמחמת שהם אוכלים יחד בסוכה, נחשבים הם כבית אחד. (ואע"פ שאכילתם פה היא עראית, הרי על זה מועלת הא דמצות סוכה היא לעשות הסוכה קבע וביתו עראי, וכפי שהארכנו מאז).

ז) בגליון הנ"ל פרסמתי גם אודות דין משקוף לענין מצות מזוזה, האם מתנאיו הוא שהדלת שוקפת ומכה על המשקוף. הנה אח"כ ראיתי שכדעה כזו הובא ב'מאירי' (יומא יא ב):

יש מי שאומר שאע"פ שהיתה לה אסקופה מלמעלה אם לא היה עץ בולט דבוק לאיסקופה במשך האסקופה להיות הדלת שוקף עליו פטורה ויוצא לו כן מן ביאור מלת שיקפי האמורה במסכת מנחות ולא יראה לי כן אלא עיקר הדברים בשיקפי שיהו שם שני ספים:

ולהלן שם:

כשאתה מצרף כל מה שכתבנו אתה מוצא הרבה תנאים בבית קודם שתתחייב במזוזה א' ... ג' שיהא לו איסקופה מלמעלה ולדעת קצת אתה מצרף בזו שיהא בה עץ בולט שיהא הדלת שוקף עליו ...

בהערות המו"ל שם ציין על כך ל'נמוקי יוסף' הלכות מזוזה, ול'אשכול' הלכות מזוזה "בשם גאון".

ח) עוד בגליון הנ"ל הופיעה תגובת הר"ר שפ"ר שי' בענין קבלת שבת בעת הדלקת נרות, אם היא בגמר ההדלקה או אחרי הברכה, והנפק"מ אם ניתן לכבות הגפרור בידיים טרם אמירת הברכה. וכעת ראיתי שכדברינו כן כתב ידידנו הג"ר גדלי'

אבלנדר שליט"א בקובץ 'נרות שבת כהלכה' (מאנסי, תשע"ה) בפ"ה ס"ב. וראה שם ב'מילואים ובידורים' סימן ג, שבירר ענין זה בטוב טעם ודעת.

ונפקא מינה לגבי ה'צינדער' הנפוץ בזה"ז, שאין למשוך הנר לתוך השרביט בכדי לכבות הלהב, אלא יש להניחו בנחת על מגש הנרות בכדי שיכבה מאליו (על פי 'פסקי תשובות' (מהדורת תשע"א) סימן רסג ס"ק לא).



למה לא השיב הקב"ה את טענת המלאכים בעצמו

הת' שמואל יוסף גרינבוים

תלמיד בישיבה

א. איתא בגמ': "בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה בינינו? א"ל לקבל תורה בא. אמרו לפניו וכו' תנה הודך על השמים. א"ל הקב"ה החזר להן תשובה וכו'. אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי וכו' למצרים ירדתם כו' יצה"ר יש ביניכם? מיד הודו לו להקב"ה וכו'".

ובלקו"ש חלק י"ח² מבאר שטענת המלאכים על משה היתה מצד דינא דבר מצרא, היות שהמלאכים היו המצרנים של התורה שעד אותו זמן היתה בשמים³.

וממשיך ומפריך באורך, כו"כ ביאורים שהובאו בהמפרשים אאיזה דין דב"מ היתה תשובת משה רבינו לטענת המלאכים. ולבסוף מבאר שתשובתו היתה ע"פ הדין ד"שוב עדיף ולית בי" משום דינא דבר מצרא", והוא מענה לטענתם דהא תכלית כוונת התורה היא הדירה שנעשית בתחתונים על ידה, עיי"ש בארוכה.

ובהע' 11 מבאר הטעם שהקב"ה אמר למשה להחזיר להם תשובה, ולא השיבם בעצמו, משום דעיקר דינא דב"מ הוא על הלוקח שצריך להסתלק ולא על המוכר, ואשר לכן טענתם היתה על משה - הלוקח.

(1) שבת פח, ב.

(2) ע' 28 ואילך.

(3) ועיי"ש הע' 6 לרשימת הספרים שבה נתבאר השקו"ט באופן זה.

וממשיך בההערה: "ומה שהמלאכים טענו להקב"ה – י"ל א) כיון שסו"ס צריך משה להחזירה לשמים א"כ הפוכי מטרטא למה לי . . ב) החיוב שעל הלוקח מטיל על המוכר האיסור דלפני עוור".

ומקשה על ביאור הב': " (אבל עפ"ז צ"ע דסו"ס יש על המוכר איסור (אף שאינו איסור דבר מצרא) משא"כ הפוכי מטרטא טרחא בעלמא) " עכ"ל (וע"ש בשובה"ג).

ב. והנה לכאורה צ"ב, והרי אם זה שטענו המלאכים להקב"ה דווקא, היתה מצד הפוכי מטרטא, א"כ למה דחה הקב"ה אותם אצל משה רבינו, ולא השיבם בעצמו – הרי סו"ס יש טירחא (וכמו שהקשה בהסוגריים על תירוץ הב')?

וגם בכללות הסוגיא צ"ב ל"ל כל השקו"ט בין משה והמלאכים, הו"ל להקב"ה מלכתחילה לענות הטענה "מה לילוד אשה וכו'" בא' מהתירוצים (המובאים בהשיחה), שאין המלאכים זוכים את התורה בדין בר מצרא (דהא הקב"ה נותנה לבנ"י כמתנה, או מפני שהוא מטלטלין, או מצד זה שבנ"י הם קרובים של המקום או שותפין שלו, או כהביאור בהשיחה שבנ"י רצו את התורה "לבנות בית") ולכן הם קדמו להמלאכים וכו'.

וא"כ צ"ב למה ולא יזוה תועלת נחתו משה והמלאכים לכל השקו"ט בגמ'?

ואף (כמ"ש בההערה) שהדין דב"מ הוא על הלוקח, ולא על המוכר, אעפ"כ מצד "הפוכי מטרטא למה לי" למה לו לחכות עד שישאלו, הרי ידע שזה מה שרוצים, וכן מצד לפני עור (וכמו שהקשה בסוף ההערה)?

ג. והנראה לומר בזה:

הנה, אם נעייין בהביאור בהשיחה נוכל להבין תוכן שקו"ט הגמ', ביתר ביאור מאשר לפי שאר הביאורים מהמפרשים שהובאו בהשיחה.

ובהקדים דיוק בדברי הרמב"ם: "הי' רוצה הלוקח לקנותה לבנות בה בתים, ובין המצר רוצה לזרעה, הלוקח זוכה משום ישוב הארץ ואין בה דין בן המצר" עכ"ל.

ולכאורה צ"ב למה לא הביא הרמב"ם דין זה, למעלה בפ"ב או פ"ג עם שאר כל הדינים דליכא דין דב"מ, כמו מתנה או מכר כל נכסיו או החליף חצר בחצר ועוד כו"כ דינים שאין בהם דין ב"מ.

ולמה הכניס דין זה בהלכה זו, שהמדובר הוא המקרים שבהם מסלק בן המצר א"ע, עי"ז שאינו מביא הכסף או שלא היו לו זוזים טובים, וצ"ב איזה קשר יש בינם להא דישב הארץ עדיף שמביאם באותה ההלכה?

ד. וי"ל הביאור בזה:

בפרק י"ד הרמב"ם קאי בדין מי שרוצה למכור שדהו, ויש לו בן המצר, דאית לי' כל הזכויות דב"מ, ויכול לעכבו מלמכור ללוקח, ולזה הטעם בא עם שניהם לבי"ד, רק במקרה שמסלק את עצמו עי"ז שלא הביא הכסף מיד וכדומה, אז איבד זכותו ומותר להמוכר למכור ללוקח, דהרי הב"מ סלק את עצמו.

אבל אין זה לומר שבעצם אין דין ב"מ בנידון, כי באמת הדין דב"מ חל ורק שנסלק בן המצר ע"י עצמו.

והיינו נמי הדין ד"ישוב הארץ עדיף" דבעצם יש כאן ב"מ עם כל התוקף, ואם ירצה יכול לעכבו מלמכור ללוקח ע"י שגם הוא יקחנו לבנות בה בתים, רק בזה שאינו רוצה לבנות אלא לזרעה - הוא מסלק א"ע.

משא"כ בשאר כל ההלכות בפרקים הקודמים, דאיננו נוהגים בהם דין דב"מ, כמו במתנה וכדומה, אין הכוונה שהב"מ סילק א"ע, אלא הפירוש הוא ששם לא מתחשבים עם בן המצר כלל, מכיון שזה מקרה דמתנה, ולא מכירה.

וכן בהמקרה דמכר כל נכסיו, איננו מתחשבים עם בן המצר, דהא במכירה כזו, אין הלוקח מלכתחילה נקרא שלוחו של בן המצר, וליכא הדין של בר מצרא בנידון זה.

כדמוכח מזה שאפי' אם הב"מ רוצה לקנות כל נכסיו, אינו יכול לסלקו, וכמ"ש המ"מ בשם הרמב"ם פי"ב ה"ו וכן נפסק בשו"ע סי' קעח סל"ו דבמכירה זו איננו מתחשבים כלל עם בן המצר⁵.

וכן בהדין שהובא בהשיחה, כשהלוקח דחיקא לי' שעתא - ליכא דין דב"מ, הרי גם שם הכוונה הוא, דבמכירה כזו ליכא דין ד"ועשית הישר והטוב" להב"מ, כיון שבזה הוא עושה טוב וישר להלוקח, ואין הטעם מפני שהב"מ לא דחיקא לו וזה רק להרווחה ולכן אנו מסלקים אותו. דהא אפילו אם הב"מ ג"כ דחיקא לי' שעתא אינו יכול לסלק הלוקח⁶.

והיינו כנ"ל דבמקרים אלו נפקע מתורת ב"מ, והמכירה מעיקרא יכול להיות להלוקח ואיננו מתחשבים כלל עם הב"מ.

(5) עיין בלקו"ש ח"ט ע' ואילך ובהערות שם, שמבאר כ"ק אד"ש, שיטת הרמב"ם בהדין דב"מ ושייכותו להמוכר.

(6) עיין בסמ"ע סי' קע"ח ס"ק מ"ד.

ה. ע"פ כהנ"ל מבואר שהדין ד"ישוב עדיף" הוא שהי' מקום לטענת הב"מ (באו כבר לבי"ד לברר למה כ"א מהם רוצה השדה), ובעצם יכול בן המצר לסלק את הלוקח, רק מצד זה שהלוקח רוצה בה לישוב – והוא רק לזרעה, הרי סילק א"ע.

ולכן מובן למה אמר הקב"ה למשה שהוא יחזיר להם תשובה, שהרי מצד כל שאר הביאורים בהמפרשים, אז הדיון הוא רק גילוי מילתא שבנידון ליכא דין דב"מ, ואיננו מתחשבים איתו, וע"כ יש להקשות כנ"ל למה לא השיב להם הקב"ה בעצמו.

אבל לפי הביאור בהשיחה שתשובתו היתה מדין דיישוב עדיף, הרי מכיון דאיכא ב"מ – שע"פ דין קודם לזכות בה, נמסר לנו לברר אצל הלוקח וגם אצל הב"מ לאיזה צורך הם רוצים לקנאו.

ודוקא בנדו"ז הוי ואצל הב"מ כמאן דסילק עצמו, ובלי זה הרי הב"מ קודם. ובנדו"ז לא הוי דין במכירת המוכר שיכול למכור להלוקח בלי להתחשב עם הב"מ, וא"כ כ"ז שהלוקח לא אמר שהוא צריך לבנות יש להב"מ הזכות בו.

ועפי"ז יומתק גם זה שהי' צריך לכל השקו"ט של המלאכים עם משה, וכנ"ל ברמב"ם שמביא שניהם לבי"ד וצריך לברר אצלם למה הם צריכים ודוקא עי"ז נפסק ההלכה דאין בה דין בן המצר דהרי כבר סילק.

ודו"ק. ועוד חזון למועד.



הגילוי של נסים המלווים בטבע (גליון)

הת' מענדל שפירא

תלמיד בישיבה

בקובץ הקודם (א'קסד) שאל הת' ל.י.פ. ג' שאלות בענין הגילוי של נסים המלווים בטבע, וביאר השני שאלות האחרונות, ולא הראשונה.

השאלה הי': מבואר בד"ה כימי צאתך תשי"ב (מלוקט ד') שהמעלה דנסים שלמעלה מהטבע על נסים המלווים בטבע הוא ע"ד המעלה דיחו"ע על קבלת עול, שהביטול הוא בכל מציאותו, עד"ז נסים שלמעלה מהטבע, שהנס מבטל הטבע לגמרי. והמעלה דנסים המלווים בטבע, הוא ע"ד המעלה דקבלת עול, שאע"פ שלא רוצה לקיים רצון העליון, והוא נשאר במציאותו, אעפ"כ מקיים רצון העליון, וזה ביטול אמיתי הרבה יותר מיחו"ע, ששם הוא מבטל א"ע מפני שהוא משיג ומרגיש כן, ועד"ז נסים המלווים בטבע, שאע"פ שהטבע נשאר בתקפו, אעפ"כ הוא בטל לאלקות.

ובהמשך הענין מבאר, שלע"ל יתגלה גם הנסים המלובשים בטבע, שיראו הנס בגילוי, כי לע"ל תהי' עליית הטבע, שגם הטבע יהי' כלי לאוא"ס הבל"ג שיתלבש בו. ויוצא מזה, שלע"ל יהיו שתי המעלות הנס יהי' בהטבע עצמה, וגם יהי' בגילוי.

ולכאורה צ"ב, אם לע"ל יהי' הטבע כלי לאלקות הבל"ג, הרי לכאורה אין המעלה שהנס הוא בהטבע, כי כל המעלה הוא שהטבע נשאר בתקפו ואעפ"כ בטל לאלקות, ולכן הוא ביטול אמיתי, אבל לע"ל לא יהי' מציאות הטבע בתקפו, ואיך יהי' שני המעלות. ע"כ.

ונראה לומר, ובהקדים המבואר בקמה מקומות בדא"ח, שבהעבודה דיחו"ע שייך ג"כ הענין דקבלת עול (בהבא לקמן ראה בארוכה לקו"ש ח"ז פ' בהר שיחה א' סעי' ד'-ה' ובהערות שם ובמאמר ד"ה ואלה המשפטים תשמ"א סעי' ט'-י' ובהערות שם).

ביאור הענין, למשל, אדם שהוא צדיק שיש לו השגה ותענוג באלקות ועובד ה' מפני השגתו, חסר לו המעלה דקבלת עול שהוא אינו עובד ה' מצד רצונו ית', אלא מפני שהוא מרגיש ומשיג ובמילא ניכר מציאותו, משא"כ יהודי פשוט שאין לו השגה באלקות אלא אדרבה עבדא בהפקירא ניהא לי' ואעפ"כ עובד ה', כאן ניכר שעובד מפני רצונו ית' ולא מצד מציאותו, ואין הפשט שהצדיק אינו יכול לבטל עצמו מציאות לאלקות, אלא שאינו ניכר מצד השגתו אבל הוא יכול לעבוד ה' באופן שאינו תלוי בהשגתו, וכאן יש שתי המעלות, שאלקות חדור בכל מציאותו, ומה שהוא עובד ה' אינו מצד מציאותו ורצונו אלא מצד רצון העליון.

ועד"ז י"ל בנוגע לנסים המלובשים בטבע לע"ל, שאה"נ שהטבע לא ישאר בתקפו, אלא יהי' כלי לאלקות הבל"ג, אבל לא מפני שהוא כלי יהי' בו הגילוי, כי זה קשור עם מציאותו שהוא כלי, אלא מפני שהקב"ה שליט עליו, וכאן יש שתי המעלות.



בענין ל"ג בעומר

הרב אליעזר גרשון שם טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע למדינת אורוגוויי

בלקו"ש חכ"ב ע' 138 מסביר כ"ק אדמו"ר הקשר בין ב' הענינים של שמחת ל"ג בעומר, שתלמידי ר"ע פסקו מלמות והילולא דרשב"י, בהקדמת השאלה דלכאורה ה"ה תרתי דסתרי: היותו יום שבו חוגגים שפסקו תלמידי ר"ע מלמות הרי זה מדגיש שהוא יום בו רשב"י שהוא מתלמידי ר"ע האחרונים שנשארו בחיים לא מת, שהוא היפך ענין הסתלקות דרשב"י. עיי"ש הסבר הדברים.

ולא זכיתי להבין.

ביבמות סב, ב, מקור הסיפור על תלמידי רשב"י, משמע שני דברים: א) שכל הי"ב אלף זוגים תלמידים שהיו לו לר"ע מתו בפרק א'; ב) שרשב"י וחבריו לא היו תלמידים שנשארו בחיים אלא שנעשו תלמידיו לאחר שמתו כל תלמידיו. וז"ל הגמ' הנוגע לענייננו: אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק א' מפני שלא נהגו כבוד זה לזה והי' העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם ר"מ ור' יהודא ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא כולם מתו מפסח ועד עצרת.

גם לא זכיתי להבין הלשון "פסקו מלמות", הרי עד ל"ג בעומר כבר מתו כולם, ר"ל!

וראה בשער הכוונות ענין ספיה"ע דרוש י"ב (מציין בלקו"ש שם) שמסביר באריכות למה פסקו מלמות ביום ל"ג בעומר, וז"ל: והנה בהגלות נגלות השם הנוכר ביום ל"ג בעומר, שהוא סוד אותיות המתחלפות שהוא יותר רחמים כנזכר אז פסקו מלמות. עכ"ל. וכנ"ל, מה פירוש "פסקו", הרי לא נשאר שום תלמיד מהכ"ד אלף!

בהתועדות ש"פ אמור ה'תשמ"ב (התועדות ה'תשמ"ב ח"ג ע' 1429 ואילך) מבואר באריכות שהפסיקו מלמות כתוצאה משינוי בהנהגתם בגלל הגילוי הגדול שמאיר בל"ג בעומר (הוד שבהוד) ומדובר בתלמידים כאלה שעד אז לא נהגו כבוד זל"ז והיו ראויים למיתה, ר"ל, לולא השינוי בהנהגתם לטובה כתוצאה מל"ג בעומר. עיי"ש.

וצ"ע איך לתווך כ"ז עם לשון הגמ' כנ"ל.



1) הערכת המערכת: שאלה זו כבר הקשו הרבה מהאחרונים. וראה פרי חדש אורח חיים סימן תצג וז"ל: "ומיהו יש לדקדק בשמחה זו למה, ואי משום שפסקו מלמות, מה בכך, הרי לא נשארו אחד מהם וכולם מתו ומה טיבה של שמחה זו, ואפשר שהשמחה היא על אותם תלמידים שהוסיף אח"כ רבי עקיבא שלא מתו כאלו". וכ"כ בשדי חמד מערכת א"י ס"ו ובשו"ת דברי נחמיה סימן ל"ז. וראה ספר היובל הערות וביאורים ע' קע"ב ואילך בארוכה, ושם הובא שיחת הרבי שהביא הרב הכותב ש"י מש"פ במדבר תשמ"ב. וראה עוד בגליון תתריט ע' 72 ואילך וגליון תתקעט ותתקפ.

נגלה

אונאה בקרקעות

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בפ' בהר על קנין קרקע לפני היובל אומר הפסוק "במספר שנים אחר היובל תקנה" (ויקרא כה, טו) ומפרש רש"י שמכאן נוהרין על האונאה: "על האונאה בא להזהיר כשתמכור או תקנה קרקע דע כמה שנים יש עד היובל ולפי השנים ותבואות השדה שהיא ראויה לעשות ימכור המוכר ויקנה הקונה". ולכאורה איך לומדים אזהרת איסור אונאה מכירת קרקע שהרי אין אונאה בקרקע כמבואר במשנה תורה, הלכות מכירה פ' י"ב. והסביר לי הרב ע"ח שליט"א שכאן אין כוונת רש"י להלכות אונאה ממש (פחות משתות מחילה, שתות משלם האונאה, וכו') אלא "ענין אונאה" דהיינו משא ומתן באמונה. אבל לכאורה מלשון רש"י "על האונאה בא להזהיר" משמע שכוונת רש"י לדין אונאה ממש (ולא אונאה על דרך מילתא דחסידותא) וכשיטת הרבי בשיחות רש"י שלשון רש"י מדויק ביותר.

ואולי כאן במכירת קרקע בזמן היובל יש דין אונאה כי עיקר המכירה אינו לגוף הקרקע אלא אכילת פירות עד היובל ופירות היינו מטלטלין שיש להן דין אונאה. ולהעיר מלשון רש"י בגיטין דף מ"ח ע"ב על פסוק הנ"ל ד"ה "במספר שני תבואות" וז"ל "ובשעת היובל משתעי כדכתיב במספר שנים אחר היובל וגו' אלמא אין גוף הקרקע מכור אלא תבואות של כל שנה." ומזה מפורש שרש"י רואה קניית קרקע בשעת היובל כקניית פירות ולכן אולי יש דין אונאה¹.



(1) הערת המערכת: ראה אור החיים ויקרא כאן (כה, יד) וז"ל: כי לצד שצוה ה' על הארץ שלא תמכר לצמיתות, צוה שלא יאנה המוכר ללוקח שאינו בקי במשפטי התורה כי הארץ תהיה לו ולזרעו עד עולם, ואחר כך יבוא בטענת דבר מלך להחזירה לו, ודבר זה כיוצא באונאה זו יוצדק גם בקרקעות, המוכר קרקע על מנת שאין עליה מערערים ויצאו עליה מערערים שהוא ביטול מקח, וכאן אין לך מערערים כהוא עצמו שחוזר לערער על שדהו להחזירו בטענת זכות התורה, לזה צוה ה' ואמר במספר שנים וגו' ימכר לך עכ"ל, וכ"כ הרמב"ם הל' מכירה פי"ט הל' א-ב.

בענין איסור הנאה דאבר מן החי

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש הישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (כב, ב) והרי אבר מן החי דכתיב לא תאכל הנפש עם הבשר ותניא רבי נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול הא לכלבים שרי (ומשני שאני אבר מן החי דאיתקש לדם).

קושיית המפרשים מאמ"ה שאסור רק לב"נ

ובכמה מפרשים מצינו שהק' קושיא אחת, דדילמא מיירי באמ"ה כזה שנחשב לאמ"ה לגבי ב"נ ואינו נחשב לאמ"ה לגבי בני ישראל, ולכן הישראל מותר להאכילה לכלבים שלו, דאינה אסורה בהנאה לגבי' (דאינה אמ"ה לגבי'), ומ"מ להושיטה לב"נ אסור מטעם אמ"ה.

ובהיכי תימצי בזה שיהי' אמ"ה לגבי ב"נ ולא לגבי ישראל כ' כמה אופנים: (א) באמ"ה של מפרכסת, שהרמב"ם פסק (בפ"א מהל' שחיטה ה"ב) שמפרכסת אין בה משום אמ"ה לגבי ישראל "ומותר לחתוך ממנה אחר שחיטה קודם שתצא נפשה (דהיינו כשהיא מפרכסת, עי' בלח"מ שם ועוד) ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה ומניחו עד שתמות ואח"כ יאכלנו", אבל לענין ב"נ פסק (בפ"ט מהל' מלכים הי"ב) "השוחט את הבהמה אפילו שחט בה שני הסימנין. כל זמן שהיא מפרכסת אבר ובשר הפורשין ממנה אסורין לבני נח משום אבר מן החי" (וכן פסק בפ"ב מהל' שאר אבות הטומאות ה"א, ומשום דבב"נ במיתה תליא מילתא כמבואר בחולין (לג, א), וידוע המבואר במפרשים שבזה נחלקו יוסף והשבטים ולכן הביא דבתם רעה שאכלו אמ"ה וכו'), וא"כ באבר שנחתכה מן המפרכסת יכול הישראל להאכילה לכלבים שלו, אבל להושיטה לב"נ אסור מטעם לפנ"ע (כן הק' בשפ"א בסוגיין, וכן הק' בפלתי).

(ב) באבר מן החי מן בהמה טמאה, לדעת חכמים (בחולין קב, א) אין דין אמ"ה נוהג בבהמה טמאה, אבל זה רק בישראל, אבל לגבי ב"נ אין חילוק, וא"כ אמ"ה של בהמה טמאה יכול להאכיל לכלבים שלו אבל אסור להושיטה לב"נ (כה"ק רעק"א בסוגיין).

(ג) באמ"ה פחות מכשיעור, לדעת ר"ל דחצי שיעור מותר מן התורה, וא"כ אין בזה איסור אמ"ה לגבי ישראל, ויכול להאכילה לכלבים (וכבר הובא במ"א השקו"ט במפרשים בשיעורים לענין איסור"ה והסברות בזה), ומ"מ לגבי הב"נ באיסורה עומד וכמ"ש הרמב"ם (פ"ט ה"י מהל' מלכים) דנכרי חייב על כל שהו דשיעורים לישראל נאמרו ולא לב"נ (כה"ק הצל"ח בסוגיין).

(ד) אם האמ"ה נתערב ברוב היתר באופן שנתבטלה ברוב, דלגבי הישראל שוב הוי היתר, ולכלבים שרי, אבל לגבי הב"נ אין היתר ע"י תערובות, דהא מה דאיסור בטל ברוב היתר נלמד מ"אחרי רבים להטות", דנאמרה רק לישראל ולא לב"נ.

חידוש האמונת שמואל בדין דלפנ"ע ושקו"ט ביסוד דבריו

והנה בשו"ת אמונת שמואל סי' י"ד (הובא בפתחי תשובה ליו"ד סי' ס"ב סק"ג, וברעק"א לסוגיין) כ' "עוד יש להקל מאחר...ולדידי' שרי' אפשר דל"ד למושיט כוס יין לנזיר אף דלדידי' שרי' מ"מ התורה אסרו עליו כשיהי' נזיר אבל באיסור דשרי לדידי' ואינו אסור אלא לב"נ שרי' לאשוטי ולא אמרי' בזה לפני עור לא תתן מכשול ואפי' בישראל מצינו בפ"ק דיבמות דב"ש הוי מודה לב"ה ולא נמנעו וכן בחולין חס ל' לאב' דליספי ליה איסור גבי נ"ט בר נ"ט ופלפלו הפוסקים אי צריך להגיד לו מה שהוא היתר לדידי' ולחבירו אסור כ"ש גבי ב"נ דשריא להושיטו מה שהוא שרי' לדידי'", והיינו דהאמונת שמואל חידש דדבר שאינו אסור לדידי' לא שייך בזה האיסור דלפנ"ע לא תתן מכשול.

ולכ' יש לבאר יסוד הך סברא עפמ"ש בלקו"ש (חל"ט ע' 184) וז"ל "בנוגע צו כמה ענינים וועלכע זיינען דאָ אין פיל מצות, אַזוי ווי חצי שיעור, למשל...איז דאָ אַ חקירה צי ער איז אַן ענין בפני עצמו, אַז ביי וואָס פאַר אַן ענין דער חצי שיעור זאָל ניט זיין (אכילת חלב, דם, מלאכת שבת, ועוד) איז דער איסור אין דעם — חצי שיעור. אָדער אַז דער חצי שיעור וואָס אין יעדער איסור, גייט אַריין אין דעם איסור פרטי: בעת מען עסט חלב אַ חצי שיעור, איז עס אַן איסור חלב, און בעת מען טוט אַ ח"ש פון אַ מלאכה בשבת, איז עס אַן איסור שבת. די ועלבע חקירה איז אויך בנוגע צו "לפני עור לא תתן מכשול" ועוד."

ובהערה 22 "ועד"ז בנוגע איסור לפני עיור — אם הוא איסור כללי, או שהוא פרט בכל ענין בפ"ע — יש לומר, שתלוי בהדיעות (ראה מנ"ח מצוה רלב ובהגהות הרי"פ פערלא לשם. וכבר העירו מזח"ג פה, א. רמב"ם הל' ת"ת פ"ו הי"ד וראב"ד שם) אם הנותן מכשול לפני עיור — כפשוטו — עובר בלאו זה. שלפי שיטה זו (שחלק הכתוב ופי' עפ"י הכלל דאין מקרא יוצא מידי פשוטו — אופן אחד דהאיסור) לחלק יצא בכלל האיסורין (אף שמחולק מהבערה לחלק יצאת — דכאן הוא לפרט ולא לחלק), וה"ז פרט בכל ענין בפ"ע [וי"ל גם להיפך: כיון שייחדו הכתוב בפ"ע — ה"ז הוכחה שהוא ענין בפ"ע. ומושיט יין לנזיר ה"ז פרט בלפני עיור ולא בנזיר] משא"כ להדיעה שאינו עובר באופן זה — איסור כללי הוא" (וע"ע לקו"ש חכ"ב ע' 58 הערה 23 ובלקו"ש חל"ט שיחה א' לפר' תשא ס"ט. וע"ע שבת ג, א) בתד"ה בבא דרישא, ובמה שנ' בזה במ"א).

[ועי' בתניא פ"א "ועוד שהרי בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור [ואם אח"כ עשה תשובה נקרא צדיק גמור] ואפילו העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע כדאיתא בפ"ב דיבמות ובפ"ק דנדה ואפילו מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק' רשע [בפ"ו דשבועות] וכ"ש וק"ו במבטל איזו מ"ע שאפש' לו לקיימה". ולכ' יל"ע, הרי מי שיש בידו למחות ולא מיחה הרי מבטל מ"ע שאפשר לו לקיימה, דהיינו מ"ע דאוריתא דהוכיח תוכיח, ומהו ה"כ"ש וק"ו" מזה למבטל מ"ע, ולכ' היינו הך?

ולכ' אפ"ל ע"פ המבואר בשבת (נד, ב) ובכ"מ דמי שיש בידו למחות ולא מיחה הוא נתפס באותה עון, ונקראת על שמו, וא"כ במי שיש בידו למחות ולא מיחה יש חידוש שנקרא רשע מצד החלק שיש לו באותה העון של השני, אף שאי"ז עבירה שלו ורק שלא מיחה, וכ"ש וק"ו במבטל בעצמו מ"ע שלו].

ולכ' מובן דלהך צד דלפנ"ע הוי פרט בשאר האיסורים, א"כ צ"ל דלא שייך אלא כשהמכשיל את חבריו ישנו באותו איסור, אבל כשאינו בכלל האיסור לא שייך בו לפנ"ע ג"כ [אך עי' ב"מ (י, ב) בתד"ה כהן שאמר לישראל, דלכ' מבואר להדיא דשייך לפנ"ע אף שאינו בר חיובא].

ת' רעק"א בהקושיא מטמא ע"פ האמונת שמואל, ושקו"ט בשאר הקושיות

ובחידושי רעק"א כ' ד"לפי מה שכתב בתשו' אמונת שמואל (סימן יד) דמה דלדידי' שרי לית בי' משום לפני עור אף דלהמקבל אסור, ניהא", והיינו דלא שייך להעמיד באמ"ה של טמאה, דאז לא יהי' איסור להושיט מטעם לפנ"ע כיון דלא חשיב איסור לגבי הישראל. ולכ' לסברת האמונת שמואל יתורצו גם כל הד' היכי תימצות דלעיל, דבכלהו לא הי' שייך לפנ"ע.

אלא דיש לדון בזה, דלכ' בטמא ובמפרנסת שייך שפיר לתרץ לסברת האמונת שמואל, וכן בתערובות, אבל בפחות מכשיעור צ"ע אם שייך לתרץ כן, דהרי בפחות מכשיעור לא חשיב אכילה, או דלא חשיב מעשה העבירה, דחסר בשיעור העבירה, אבל א"א לומר דאין זה איסור לגבי הישראל, וא"כ אם הב"נ עובר ע"ז באופן שלגבי' הוי שפיר עבירה, צ"ל דהוי לפנ"ע גם לסברת האמונת שמואל, וכמו מושיט כוס יין לנזיר, דאילו הי' נזיר הי' אסור לדידי'.

[והגע בעצמך, מי שאכל כל שובעו בערב יוה"כ, באופן שאם יאכל יותר יהי' אכילה גסה, דפטור עליה, האם יש מקום לומר דאם מכשיל את חבריו לאכול ביוה"כ לא יהי' עובר אלפנ"ע מכיון שאם הי' אוכל בעצמו לא הי' עובר?]

אמנם י"ל דגם הקושיא מח"ש אפשר לתרץ לסברא הנ"ל, דהרי מבואר בלקו"ש ח"ז פר' מצורע שיחה א' (ס"ה) מהצ"פ ובכ"מ דבסברת ר"י דח"ש אסור מה"ת דחזי לאיצטרופי הוי הפי' "ר"י האלט אז דער שיעור פון כזית וכיו"ב וואס די תורה האט

געגעבען איז א גדר אין כמות – אז א כזית מאכט אויף דעם פולן שיעור פונעם איסור הנאכל (און ניט דעם שיעור שאפט דעם גדר פון איסור אכילה)... ר"ל אבער האלט אז דער שיעור איז א גדר אין מהות אכילה, דאס הייסט אויב ער עסט פחות מכשיעור הייסט עס איבער הויפט קיין אכילה ניט", ועש"ב.

ולפ"ז לכ' צ"ל דלר"ל פחות מכשיעור אינו אסור לגבי' (והוי ע"ד שאר הדוגמאות), והוי ע"ד בשר בלא חלב או כיו"ב דחסר מהות האיסור, וא"כ לסברת האמונת שמואל לא יהי' שייך גם בזה לפנ"ע. ועצ"ע. ובכל אופן הרי לענין חצי שיעור תי' הצל"ח שפיר ד"כיון דר' אבהו תלמידיה דר' יוחנן הוא, מסתמא סבירא ליה כשיטת רבו דחצי שיעור מן התורה", ותי' זה מועיל רק להקושיא דח"ש ולא לשאר ג' ההיכי תימצות.

תי' רעק"א ע"פ דברי התוס' בחולין כו'

אך רעק"א מ'אן בהך תי', משום שהביא שהפ"ח דחה את דברי האמונת שמואל. וע"כ תי' "דהא באמת הקשו תוס' בחולין (דף לג) דמי איכא מידי לישראל שרי אמ"ה דטמאים ולב"נ אסור, ותיצרו דגם לישראל אסור משום טמאה, וא"כ י"ל דזה לפי האמת דאמ"ה מותר בהנאה, אבל אי אמ"ה אסור בהנאה ממילא אין אמ"ה נוהג לב"נ בטמאים משום מי איכא מידי דלב"נ יהיה משום אמ"ה ואסור בהנאה ולישראל דאסור רק משום טמאה מותר בהנאה, ומיהו אין שייך לומר דיהיה בו משום אמ"ה לב"נ לאיסור אכילה ולא להנאה דממנ"פ אם יש בזה משום אבר מן החי, ממילא אסור בהנאה".

והנה תי' הגרעק"א מבוסס על כמה הנחות, שבכמה מהם ראינו דיון בשא"ר, ובכמה מהם מה דפשיטא לי' להגרעק"א לא פשיטא להו לאחרונים אחרים, וכפשי"ת. דהנה דברי רעק"א מ'וסד לכל לראש על ההנחה שאם אבר מן החי אסור בהנאה, א"כ עכצ"ל דגם לגבי בן נח, דגם לדידי' אסור אבר מן החי, הוי האיסור גם על ההנאה.

דברי הגרי"ע בשם המהרי"ל, ושקו"ט בדבריו

ועי' בגליוני הש"ס בסוגיין שהביא משו"ת מהרי"ל "דאפי' לא הי' מקרא להתיר אמ"ה בהנאה מ"מ לב"נ שפיר הי' מותר בהנאה, דכיון דכל הלימוד לאסור בהנאה מנבילה א"כ כה"ת לישראל ניתנה ולא לעכו"ם, ואין ראי' לאסור גם לב"נ בהנאה. והביא שם ראי' לזה, דאל"כ גם עתה דכתי' קרא דרק חזק הא הקרא רק לישראל נאמר וא"כ אכתי' לב"נ יהי' אסור, ואין לומר דמי איכא מידי כו' דזה אינו דכיון דאסור לישראל באכילה מיהת לא שייך מי איכא מידי, ואין לומר דאה"נ דאסור לב"נ גם עתה בהנאה דזה אינו, דא"כ כי פריך (בסוף הסוגיא) מאי איכא בין חזקי' לר' אבהו לימא איכא בינייהו הנאת אמ"ה לב"נ" (עכת"ד השו"ת מהרי"ל המובא בגלהש"ס).

הרי דמה דפשיטא לי' לרעק"א דאם אמ"ה אסור בהנאה יהי' אסור בהנאה גם לב"נ, הנה להגרי"ע בשם המהרי"ל פשיטא לי' להיפך, דגם אם יהי' אסור לבני ישראל בהנאה לא יהי' אסור לב"נ, דהך אסור הנאה דנלמד מנבילה לישראל נאמרה ולא לב"נ.

וגם מאי דפשיטא לי' להגרע"א דאם יהי' אסור בהנאה לב"נ ולא לישראל נימא בזה הסברה דמי איכא מידי דלישראל שרי ולב"נ אסור, הרי הגרי"ע בשם המהרי"ל סבר דכל שאסור להישראל באכילה עכ"פ לא שייך הך סברא (וכפי שביאר הגרי"ע טעמו, וכפשי"ת), ולפי סברתו לא שייך תי' הגרע"א.

אבל לכ' לדין יש תשובה, דמ"ש הגרי"ע בשם מהרי"ל דלב"נ בכל אופן לא יהי' אסור בהנאה כיון דהך אסור נלמד מנבילה, לכ' י"ל דאי"ז מוכרח, דהא נת' במ"א דהרמב"ם פי' (בסהמ"צ) דסברת ר' אבהו דלא יאכל פירושה לא תהנה ע"י אכילה, ועכצ"ל דהלימוד מנבילה הוי גילוי מילתא דזהו הפי' של לא יאכל לא תאכל לא תאכלו, וא"כ מאחר דיש גילוי מילתא א"כ הרי גם להב"נ נאסר גם בהנאה מאחר דלמדנו דזהו הפי' דלא תאכל [וכבר נת' די"ל דפליגי בזה התוס' והר"ן, גם י"ל דזה תלוי בפלוגתא דר"י (דלדידי' דיליף מאותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל איסורים שבתורה, א"כ הוי אסור בפנ"ע (וכדמוכח מדברי הר"ן הנ"ל גבי כל אוכל חמץ ונכרתה, רק הר"ן כ' דמדר"י נשמע לר"מ), ואינו פי' דאכילה), ור"מ (דלדידי' מדפרט הכתוב בנבילה שמעינן דזהו הפי' של תאכל בכ"מ), וכן נקט הצ"ח (להלן כג, א ד"ה והרי חדש, שתלה סברת הירושלמי (דחילק בין איסור שהוא לזמן לאיסור שהוא לעולם) בפלוגתא דר"י ור"מ מטעם זה), ומ"מ אפ"ל סברא הנ"ל גם אליבא דר"י, ועכצ"ל כן אליבא דהרמב"ם הנ"ל, דהרי פסק כר"י, ואכ"מ].

ומ"ש דאי נאסר בהנאה א"כ צ"ל דגם לפי האמת אסור בהנאה לב"נ, וא"כ אמאי לא אמר במסקנא דזהו הנ"מ בין ר"א וחזקי', הנה לכ' י"ל דג' תשובות בדבר: א) אפ"ל בפשטות דהגמ' ר"ל נ"מ בדיני ישראל, ומה שיש חילוק בדיני ב"נ אי"ז נ"מ (ועי' בלקו"ש חל"ח פר' נשא ע' 30 בחצאי ריבוע "שלא איכפת לן עסק העכו"ם בהנהגתו בינו לבין עצמו" (אף ששם הוא לחומרא)).

ב) אבל גם מה דפשיטא לי' דאי נאסרו בהנאה יהיו אסורים גם לפי האמת, דהא מה דאיתקש אמ"ה לדם לא שייך לב"נ, לכ' יש לדון בזה, דלכ' בהך היקש דהותרה אמ"ה בהנאה גם לר' אבהו מדאיתקש לדם (ועד"ז בכמה הלימודים דהיתר שבסוגיין) יש לחקור, דאפשר לפרש בב' אופנים, 1) דמהך היקש ילפינן היתר דאמ"ה בהנאה, דאף דמלא יאכל נאסרה בהנאה, הרי שוב אתי הך היקש והיתירה בהנאה. 2) או אפ"ל דאף דלר' אבהו הפי' דלא יאכל בכלל הוא איסוה"נ (לא תהנה ע"י אכילה), הרי כיון דאיתקש אמ"ה לדם שמעינן מזה דל' אכילה דנאמרה לענין אמ"ה הוי אכילה ממש ולא דוגמא להנאה. ומובן דהחילוק בין ב' אופנים אלו הוא לענין ב"נ, דלאופן הראשון, הרי מה דלישראל נאסר בהנאה אי"ז שייך לב"נ, אבל לאופן הב', הרי מאחר דיש גילוי

מילתא דלא נאסרה בהנאה (והך אכילה אין הנאה בכללה), א"כ שוב אין לחלק בין ישראל לב"נ [ואף דאיכא תרי קראי, דהקרא שהובא בגמ' הוא בפר' ראה, והאיסור לב"נ הוא מהפסוק בפר' בראשית, הרי אפ"ל מסברא דאין לחלק ביניהם].

ג) וגם אי ננקוט דההיתר מדאיתקש לדם אינה שייכת לב"נ, וגם נימא דמהמסקנא איכא הוכחה דאין איסור הנאה גם לב"נ, מ"מ אפ"ל דהטעם לזה הוא (לא משום דלדידהו לא נאסר מעיקרא, וגם לא מצד ההיקש, כ"א) מצד הסברא דמי איכא מידי דלישראל שרי, דמה דנקט דהיכא דלישראל אסור באכילה לא שייך הך סברא, הרי כבר נת' דרעק"א (וכן עוד אחרונים שיובאו להלן) אינו אומר כן, וכן נקט במג"ח (מצוה י"ד אות ב') דאף דב"נ נאסרו בהנאה באמ"ה לר' אבהו, ואינם בכלל ההיתר במה דאיתקש אמ"ה לדם, מ"מ לדינא מותרים בהנאה מטעם מי איכא מידי דלישראל שרי כו'.

[והנה הגר"ע ביאר בטעם דהך חילוק משום "דעיקר האוכל הוא אכילתו וע"כ כיון שגם הישראל אסור באכילה מיהת לא שייך מי איכא מידי וכו'" עש"ב. ועפ"ז אפ"ל דב' הסברות אי אמרינן מי איכא מידי היכא דאסור באכילה עכ"פ תלויים בב' האופנים שאפ"ל באיסור"נ אי הוי פרט בהאיסור אכילה או איסור בפנ"ע, ואכ"מ, ועצ"ע].

ת' רעק"א הוא לכ' רק על טמא ולא על שאר ההיכי תימצות

והנה רעק"א כ' תי' על הקושיא מטמא, אבל לכ' אי"ז מתרץ שאר ההיכי תימצות, דהא כולוהו אין בהו איסור לישראל כלל (וכמ"ש במפרשים דלהרמב"ם דמפרכסת אסורה לב"נ ע"כ סב"ל דלא שייך בזה מי איכא מידי, ושאר פוסקים סב"ל דמטעם זה באמת גם בב"נ אין איסור אמ"ה במפרכסת (עכ"פ לאחר מ"ת, ועי' במשך חכמה עה"פ (בראשית ט, י"ד) ובספר נער יהונתן עה"פ). וכן כשנתבטל ברוב אין איסור לישראל כלל, ופחות מכשיעור הא אינה אסורה לישראל כלל אליבא דר"ל (וכמ"ש התוס' חולין שם (לג, א ד"ה אחד בסוה"ד) מטעם זה דלר"ל צ"ל דלית לי' הך כללא).

ת' הברית יעקב, ויישוב כל הקושיות לפי דבריו

ובשיטה מקובצת לפסחים בסוגיין הביא מספר ברית יעקב (או"ח סי' כ') "והא לכלבים שרי משמע בין כלבים של ישראל בין של ב"נ ואי אבר מן החי אסור בהנאה גם ב"נ אסור בהנאה וא"כ אסור לישראל ליתן אפי' לכלבים של ב"נ דמכשיל הב"נ שמהנהו ועובר הישראל בלפני עור... והא דמשני שאני אבר מן החי דאיתקש לדם כו', י"ל דהאי סוגיא ס"ל דאמרינן מי איכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור, וכיון שאבר מן החי מותר לישראל בהנאה דאפקע מיני' איסורא דהנאה, א"כ גם הקרא דב"נ אפקע איסור הנאה דלא תאכלו" וכו'.

והנה הברית יעקב כ' זה לתרץ הקושיא של הכרו"פ ממפרכסת, אבל תי' זה עולה יפה לכל ד' הקושיות, דאי נימא דהדיוק של הגמ' דלכלבים שרי היינו לכלבים של העכו"ם, א"כ בכולהו יהי' אסור, בפחות מכשיעור ובתערובות ובבהמה טמאה, דבכלהו יהי' אסור להושיט לכלבים של הב"נ (להקס"ד דאסור בהנאה) משום שעי"ז הב"נ נהנה ועבר ישראל על לפנ"ע. ועל כלהו מתרץ הגמ' דלפי האמת אין אסור בהנאה דאיתקש לדם, ושוב מותר בהנאה גם לב"נ [ולפמשנ"ת, הנה לפי דרכו אי"צ לתלות התי' בסברת מי איכא מידי (שלא הוזכר בסוגיין), רק דכיון שילפינן מהיקשא דהך אכילה שנאמרה לענין אמ"ה אין הנאה בכללה, א"כ במילא גם לב"נ אינה אסורה בהנאה וכמשנת"ל].

שקו"ט בפי' הברית יעקב

אלא שעיקר הפי' צ"ע לכ', דאטו כלבים קתני בהברייתא, והרי בפשטות מה דמדייקים הא לכלבים שרי, היינו דכיון דתני דלא יושיט מטעם לפנ"ע, א"כ אפשר לדייק מזה דהיכא דליכא איסור דלפנ"ע שרי, והיינו לכלבים, אבל כלבים בכה"ג דשייך איסור לפנ"ע איך אפשר ליכלל בהך דיוק? וצ"ע.

עוד הק' על דברי עצמו דמהו האיסור דלפנ"ע הרי הגוי אינו עושה כלום, וכ' "אע"ג דהב"נ לא עביד מידי מ"מ כיון שגם לב"נ אסור בהנאה אסור ליתן לכלבו", וצ"ע, איזה איסור לפנ"ע שייך בזה? ואפ"ל בב' אופנים: א) דמיידי בכה"ג שהגוי בקש ממנו להאכיל את זה לכלבו, ולכ' י"ל בכה"ג ישלב"ע דשליח אינו בר חיובא, וגם י"ל שגם בלי הדין דשלוחו כמותו יהי' איסור בכה"ג דאי"צ לעשות המעשה בעצמו, כיון שנהנה ברצונו. ב) אפ"ל דהדיוק הוא דאסור להושיט להנכרי בכדי שיאכל בעצמו, ומדייק מזה דמותר להושיט לו ע"מ להאכיל לכלבו (ולאופן זה אפשר להבין קצת אמאי גם כלבים שלו הם בכלל הדיוק).

עוד הק' התמימים על פירוש דהא בגמ' הובא הפסוק דפר' ראה, ולפי דבריו הי' צריך להביא הפסוק דפר' בראשית שמזה נלמד האיסור דאמ"ה דב"נ (ולפי ההו"א גם האיסור"נ שלו)?

חילוק בין רעק"א והברית יעקב

עכ"פ חזינן דהברית יעקב פשיטא דאי אמ"ה אסור בהנאה יהי' אסור בהנאה גם לב"נ (וכדסב"ל לרעק"א והמנ"ח וכו', ודלא כהגלהש"ס בשם המהרי"ל. וכן סב"ל להשפ"א בסוגיין, שעל קושיית התוס' (דכיון דהוי אמ"ה של הנכרי א"כ אין הישראל נהנה) כ' ליישב בדרך פלפול "דנראה דמידי דאסור בהנאה כל הקודם זוכה בו ואינו עובר על לאו דגזילה דהפקר היא...וא"כ הא ודאי דהמגבי' איסור הנאה ונתנו לנכרי אף דלא נתכוין לזכות בו מ"מ הוי הנאה גמורה מאיסור דהנכרי מחזיק לו טובה כמו שהי' נותן לו שלו ממש דהא בידו הי' לזכות בו וגם שמא זכה בו באמת ופשיטא דאסור

כה"ג ליתנו לו...וא"כ י"ל דשפיר דייק הגמ' דאי ה' אמ"ה אסור בהנאה ממילא אף שהוא של הנכרי מ"מ אחר שהי' ביד הישראל ואם הי' חפץ לזכות בו הי' זוכה כיון דגם להנכרי אסור בהנאה").

וגם חזינן דהבר"י פשיטא לי' דשייך הסברא דמי איכא מידי אף דגם לישראל אסור באכילה עכ"פ, דהא סב"ל דמטעם זה מותר בהנאה לב"נ, דמדהותר לישראל ע"כ הותר גם לב"נ (וכדברי רעק"א, ודלא כדנקט הגרי"ע בשם המהרי"ל).

אלא דבזה חלוקים הם, דרעק"א חידש דמצד הסברא דמי איכא מידי כו', שמצד זה א"א לומר שאמ"ה דבהמה טמאה אסור בהנאה להב"נ, הנה זה מכריח לומר דאינה בכלל אמ"ה לב"נ, וכמ"ש "ומיהו אין שייך לומר דיהיה בו משום אמ"ה לב"נ לאיסור אכילה ולא להנאה דממנ"פ אם יש בזה משום אבר מן החי, ממילא אסור בהנאה". אבל הברית יעקב נקט דמצד מי איכא מידי הותר האיסור הנאה להב"נ אף שאיסור אמ"ה לענין אכילה במקומה עומדת (ולכ' כן נקט המנ"ח דלעיל).

ואף דבנידון דהבר"י הא מוכרח לומר כן, דאל"כ לא יהי' איסור אמ"ה לב"נ כלל, ואין דנין אפשר משא"א, אבל לכ' זהו דלא כסברת רעק"א, דלסברתו דאמרינן בכה"ג ממנ"פ, א"כ מוכח דלא שייך בזה מי איכא מידי. ועצ"ע.



איסורים זמניים

הרב אברהם הרץ

ר"מ ביישיבה

שליח כ"ק אדמו"ר – בנסנהורסט, נ.י.

איתא בגמ' (פסחים כב, ב) "א"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה".

ומקשה עלה בגמ' (כג, א) מתרומה לזר ויין לזויר, שכתוב בהם לא יאכל ומותרים בהנאה. ומשני, דיש לימוד מפסוק שמותרים הנאה. ומקשה והרי חדש דרחמנא אמר לחם וקלי וכרמל לא תאכלו, ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה. ופרש"י ותוס', דמאכיל לבהמה אפילו חטים גמורים ומבואר דחדש מותר בהנאה, ומשני שאני התם דאמר קרא קצירכם שלכם תהא.

והנה בירושלמי (פסחים פ"ב ה"א) הביא מימרא דר' אבהו ומקשה "והא כתיב לחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, א"ר אבא מרי אחי דר' יוסי שניי' היא

שקבע הכתוב זמן". ופי' בקרבן העדה, "שקבע הכתוב זמן לאיסור חדש ואח"כ מותר אפילו באכילה, הלכך קודם זמנו מותר בהנאה ולא דמיא לנבילה שאיסורה לעולם".

ומבואר בירושלמי, שאיסורים כמו נבילה שהם איסור עולם, נכלל איסור הנאה ב"לא יאכל", אבל איסורים זמניים דכתיב בהם "לא יאכל" מותרים בהנאה, ואסורים רק באכילה.

ובחי' הצ"ח (שם) כתב "דלכך לא הקשה הירושלמי על ר' אבהו מתרומה ונזיר, משום שאינו דומה לנבילה שאסור לכל אחד, אבל תרומה מותר לכהן ויין מותר לישראל שאינו נזיר, לכך אין בהם איסור הנאה".

וצ"ב, מהי סברת פלוגתתם דהבבלי והירושלמי, דלשיטת הבבלי לולי קרא שמתיר בהנאה חדש, תרומה לישראל ויין לנזיר, הי' נכלל איסור הנאה ב"לא יאכל", ולדעת הירושלמי אין איסור הנאה נכלל בלא יאכל רק איסורים ששוה לכל ואיסורים עולם.

ובחי' הצ"ח (שם) רצה לפרש דנחלקו האם הלימוד היא מנבילה שאז הפירוש שנכלל איסור הנאה בלא יאכל, ואין לחלק בפירוש הקרא דלא יאכל בין איסור עולם או איסור שיש בו זמן. אבל אם הלימוד הוא מטריפה "אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל איסורים שבתורה", אז הוי לימוד בעלמא, ורק איסורים שדומים לטריפה – שהם איסורי עולם ולכל – נאסרו בהנאה.

וצ"ב, שהרי א' בירושלמי (שם) מביא דרשת ר' אבהו שלמד מאבר מן החי ונבילה, ומשמעות הירושלמי היא, שהשו"ט היא גם ללימוד מנבילה (וכן כתב בקרבן העדה הנ"ל). ב' משמעות הירושלמי היא, שהלימוד מאותו אינו כמו שכתב הצ"ח מיתורא כדעת הבבלי ופרש"י שם, אלא מזה שהתיר בהנאה אבר מן החי נלמד דבלא"ה הי' אסור, ע"ד הלימוד מנבילה.

וז"ל הירושלמי ר' אבהו בשם ר"א כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו את תופש איסור הניי' כאיסור אכילה עד שיבוא הכתוב ויפרש לך כשם שפירש לך באבר מן החי ונבילה, וכי מה פירש לנו באבר מן החי, ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו. וכי מה פירש לנו בנבילה לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תננה ואכלה או מכור לנכרי".

ומבואר דלשיטת הירושלמי, גם הלימוד ודרשה מטריפה אינו מיתורא דקרא, אלא מזה שהתורה צריך להתירו נלמד שבלא"ה אסור.

ולפי"ז צ"ב מהי סברת פלוגתתם.

ויש לבאר ע"ד פי' הצ"ח ובאופן אחר קצת.

דפולוגתת הבבלי והירושלמי הוא האם אחר שנלמד מנבילה וטריפה הוי איסור הנאה במשמעות הפסוק דלא יאכל שכולל נמי איסור הנאה (שהרי אכילה נמי סוג ואופן של הנאה, ולהעיר מספר המצוות להרמב"ם), או שיש לימוד מנבילה וטריפה שהיכי שכתוב לא יאכל שפירושו אכילה יש נמי עוד איסור של הנאה. (ראה בחי' רע"א כא,ב).

ויש לומר, דלשון הבבלי הוא "א"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע", שכוונת "במשמע" היא שזהו משמעות הכתוב דלא יאכל (וכן מדייק הפנ"י (כד,ב)).

אבל לשון הירושלמי הוא "א"ר אבהו כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו לא יאכלו את תופש איסור הנאי' כאיסור אכילה עד שיבוא הכתוב וכו'", דהיינו שיש לימוד שאיסור הנאה נמי אסור כמו איסור אכילה, אבל אין זה משמעות הכתוב דלא יאכל.

ולפי"ז יש לבאר דלדעת הבבלי שאיסור הנאה נכלל במשמעות הקרא דלא יאכל, א"כ אין לחלק בין איסור זמני או איסור עולם, שהרי יש לנו גילוי דקרא דכוונת לא יאכל היא אכילה והנאה, ובכל מקום שנאמר לא יאכל המשמעות היא אכילה והנאה. אבל לפי הירושלמי שזה לימוד בעלמא שהנאה נמי אסור, א"כ אין מקור ויסוד לאסור בהנאה רק באיסור עולם כמו נבילה וטריפה, ולא באיסור זמני או באיסור שאינו שוה לכל.

ושאני חמץ שכתוב בו לא יֵאָכֵל יש לימוד לאסור בהנאה אף אם זה איסור זמני. ובמפרשים הקשו, הרי חמץ הוא איסור התלוי בזמן, לדעת ר"ש דס"ל דחמץ שעבר עליו הפסח מותר מן התורה ומדרבן אסור משום קנס (וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע), ואעפ"כ חמץ אסור בהנאה, וא"כ מאי שנא חדש מחמץ.

ויש שכתבו, דשאני חמץ דכתיב לא יֵאָכֵל שהיא לימוד מיוחד לאסור בהנאה כדרשת חזקי', ואף ר' אבהו מודה לדרשה זו, רק מוסיף דגם בלא יאכל נכלל איסור הנאה. וכן כתבו לבאר שיטת הרמב"ם שהביא דרשת ר' אבהו וגם הביא דרשת חזקי' בחמץ מלא יאכל (ראה בלחם משנה ועוד).

אמנם מ"מ צריך ביאור בסברא דאם חזינן דבחמץ אסרה התורה בהנאה אף שהיא אסור רק לזמן (לדעת ר"ש), א"כ מדוע נאמר דבחדש מותר בהנאה משום שאינו אסור עולם. דאע"פ שהלימוד היא מנבילה וטריפה שהם איסורי עולם, מ"מ מהי הטעם לחלק ביניהם, הרי חזינן דחמץ אסור בהנאה אע"פ שהיא איסור התלוי בזמן, וכן ס"ל להבבלי דאין לחלק ביניהם, וא"כ מהי היסוד לשיטת הירושלמי.

ויש לבאר בזה, דלדעת הירושלמי יש סברא לחלק בדין איסור הנאה בין איסור זמני ואיסור עולם, ולדעת הבבלי אין סברא לחלק ביניהם.

ובהקדים, דמבואר במפרשים (ראה אתוון דאורייתא כלל י') האם איסורים זמניים הם איסור גברא או איסור חפצא.

והביא כ"ק אדמו"ר חקירה הנ"ל (ראה התועדויות תשל"ו אחרון של פסח), ומבאר דמסברא יש צד לומר שמכיון שנאסר רק לזמן ואח"כ היא מותר, אין האיסור חל על החפץ רק על האדם שאסור לו לזמן זה, וגם באיסורים שאינם שוה בכל כמו תרומה אינו איסור חפצא רק איסור גברא, ולכן לזה אסר התורה ולזה התיר, משא"כ אם האיסור הוא על החפץ מדוע יש הגבלה באיסור שהיא רק לזמן מסוים ואינו שוה לכל. אבל י"ל שגם איסורים זמניים הם איסורי חפצא שהתורה אסרה החפץ לזמן מסוים ואח"כ התירה.

והביא מר' יוסף ענגיל דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, דלדעת הירושלמי איסורים זמניים הם איסור גברא, ולדעת הבבלי הם איסור חפצא, עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דאם איסורים זמניים ואיסורים שאינם שוים לכל היא איסור גברא, יש סברא לחלק ביניהם ואיסורי עולם, שרק באיסורי עולם שהם איסור חפצא אסרה התורה בהנאה שהחפץ נאסר, משא"כ איסורים זמניים ואיסורים שאינם שוים לכל שהם איסורים על האדם ולא על החפץ מותרים בהנאה, שהחפץ עצמה אינו אסור.

ולכן יש סברא לחלק שרק באיסורי עולם אסרה התורה בהנאה ולא באיסורים זמניים.

אבל לדעת הבבלי שגם איסורים זמניים של תורה הם איסורי חפצא אין סברא לחלק ביניהם, ואם יש גילוי בקרא שלא יאכל כולל איסור הנאה, מסברא אמרינן שגם לא יאכל של איסורים זמניים כולל איסור הנאה.

ולפי"ז יש לבאר הטעם שחמץ אסור בהנאה אף שהיא איסור זמני לדעת ר"ש.

דשאני איסור חמץ מחדש, משום שבחמץ גילתה תורה שהיא בבל יראה ויש חיוב לבער החמץ, וא"כ חמץ היא איסור חפצא שצריך לבערו, שגם לדעת רבנן דהשבתתו בכל דבר יש חיוב לבער החפצא של החמץ (כמו שמבאר בלקו"ש חט"ז פ' ארא), ולכן אסור בהנאה.



חסידות

דיוק בתניא פרק ו

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בתניא בפרק ו' "ועשר בחי' אלו הטמאות כשאדם מחשב בהן או מדבר או עושה הרי מחשבתו שבמוחו ודבורו שבפיו וכח המעשיי שבידיו".

ויש להעיר שבנוגע למחשבה ודבור לא כתב רבינו כח המחשבה שבמוחו, וכן עד"ז בנוגע לדבור לא כתב כח הדבור שבפיו, וא"כ למה לא המשיך רבינו באותו סגנון, דהיינו "והמעשה שבידיו", ולמה כאן הוסיף "וכח המעשיי" שבידיו".

ולהעיר מפרק ט', ששם כתב רבינו, "וכל כח הדבור שבפה והמחשבה שבמוח", והרי כאן לא כתב רבינו רק הדבור שבפה אלא כח הדבור שבפה, וכן עד"ז בנוגע למחשבה (שתיבת כח הנאמר בתחילת הענין קאי גם על המחשבה, לכאורה).

וכן יש להעיר על מה שכתב רבינו אחרי זה, "וכח המעשיי" שבידיו . . שהוא לבוש השלישי של נפש האלקית".

למה לא הזכיר רבינו בפרק ו' הנ"ל כשמדובר בנוגע לכח המעשיי – "שהוא לבוש השלישי".



רפ"ח ניצוצות ומ"ט שערי טומאה (גליון)

הרב משה רבינוביץ

תושב השכונה

בגיליון הקודם (א'קסד) הקשה הרב א.י.ס איך לתווך דברי הזוהר, שבני ישראל בהיותם במצרים היו שקועים במ"ט שערי טומאה עם מ"ש בכתבי האריז"ל שבנ"י בירו במצרים ר"ב ניצוצות מתוך הרפ"ח ניצוצות, כנרמז בכתוב וגם ערב ר"ב על איתם.

וז"ל: מובן ופשוט שכדי להוציא ולברר ניצוצות של קדושה צריך להיות עובד ה' ולא משוקע בתאוות! עכ"ל.

ומתנץ שאה"נ, הניצוצות שנבררו ע"י בני" (בקיום המצוות כל משך זמן הרד"ו שנה) לא עלו למעלה עד שעשו תשובה על חטא עבודה זרה בלקיחת השם לקרבן פסח שהיתה קשורה במסירת נפש, כידוע. ורק אז נתעלו הניצוצות.

ומדמה ענין בירור ההרפ"ח ניצוצות לעלית התורה והמצות המבוארים בלקו"א ספל"ט. שבאדם הלומד שלא לשמה ממש, כגון להיות ת"ח "אזי אותה פניה שמצד הקליפה דנוגה מתלבשת בתורתו, והתורה היא בבחי' גלות בתוך הקליפה לפי שעה, עד אשר יעשה תשובה¹.

והנה על עצם קושייתו צריך מקור לזה שמי שהוא מושקע בתאוות אין ביכולתו לברר ניצוצות של קדושה. כלומר שכל התו"מ שמקיים אינם פועלים בירור הרפ"ח ניצוצות, או עכ"פ הבירור תלוי ועומד הוא.

ואדרבא, מצד הסברא עצם קיום המצוות כן פועלת בירור בנפשו הבהמית מיד, למרות שהוא מושקע בתאוות. וזה תכלית ירידתו לעולם להעלות נפשו החיונית עם חלקה השייך לה מכללות העולמות.... והוא ממש דוגמת סוד גלות השכינה לברר ניצוצין וכו'. (לשון אדה"ז בפל"ז).

ולהעיר שבענין דומה לזה, טהרת האויר, מצינו שגם מי שהאמונה אצלו בבחינת שינה מ"מ עצם היותו באיזה מקום שהוא בעולם נפעל על ידו טהרת האויר.

וראה הגהות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהוספות ללקו"ת יח, ד: בשולי העמוד נסמנה בא' קטנה הערה זו"ל בס' תקנ"ז הוספה בזה"ל ובשם הבעש"ט ז"ל נתפזרו ישראל בכל מקומות הארץ באיים רחוקים וגם מה שתועים בדרך להתהלך בעיירות הוא כדי לטהר ארץ העמים שאוירה טמא וישראל באמונתם הפשוטה בלב כאו"א מישראל אף שהוא בבחי' שינה אפ"ה מטהרת ארץ העמים טומאת ארץ האויר מפני שהוא עטרת בעלה וכו'.²

ובאתי רק להעיר בנדון.



(1) אם להביא דוגמא מעבודה שנשארת למטה ואינה עולה לקדושה הרי עדיפה מני' הול"ל מלומד תורה סתם בלי דו"ר כלל, וכמ"ש בתניא שם "הרי עבודה זו נשארת למטה בעולם הפירוד הנק' חיצוניות העולמות ואין בה כח לעלות וליכלל ביחודו ית' שהן עשר ספי' הקדושות".

(2) וראה במאמרי אדה"ז ענינים ח"א ע' קנו (תשס"ח) ובהנסמן שם.

רמב"ם

הקדמת הרמב"ם למשנה תורה - אחי' השילוני

הרב חיים רפופורט

לונדון, אנגלי'

שיטת הרמב"ם שאחי' השילוני קיבל מדוד ולא ממושה

א. בהקדמת הרמב"ם לספר משנה תורה, ב'שלשלת הקבלה' אשר לו, כתב בתוך דבריו: "אע"פ שלא נכתבה תושבע"פ לימדה משה רבינו כולה בבית דינו לשבעים זקנים, ואלעזר ופנחס ויהושע שלשתן קבלו ממושה, וליהושע שהוא תלמידו של משה רבינו מסר תושבע"פ וצוהו עלי', וכן יהושע כל ימי חייו למד על פה, וזקנים רבים קבלו מיהושע, וקיבל עלי מן הזקנים ומפנחס, ושמואל קיבל מעלי ובית דינו. ודוד קיבל משמואל ובית דינו. ואחי' השילוני מיוצאי מצרים הי', ולוי הי'³, ושמע ממושה והי' קטן בימי משה, והוא קיבל מדוד ובית דינו, ואלהיו קיבל מאחי' השילוני ובית דינו".

ומבואר מדברי הרמב"ם שאחי' השילוני לא הי' מבית דינו של דוד המלך, אלא "שמתלמידיו הי' ומהמקבלים ממנו"⁴.

[בספר קרית מלך (להרשי"ח קנייבסקי שליט"א) הראה מקורו של הרמב"ם ממ"ש בתחלת ספר תאגי⁵ (הו"ד במחזור ויטרי סי' תקכא): "והדין ספר תאגי דאסיק עלי הכהן מן שתים עשרה אבנים שהקים יהושע בגלגל ומסרן לשמואל, ושמואל מסרן לפלטי בן ליש, ופלטי בן ליש מסרן לאחיתופל, ואחיתופל לאחי' השילוני, ואחי' לאלהיו, ואלהיו

(3) ראה דברי הימים-א כו, כ: "וְהָלְוִים אֲחֵיהֶּ" וראה רשב"ם, רשב"א וריטב"א ב"ב קכא, ב.

(4) כ"כ בספר אוצר המלך להר"ק ר"צ הכהן מלובלין, ע"ש שהביא ראי' לזה מדברי הש"ס. אלא שלגבי כללות הדיוק בשלשלת הקבלה של הרמב"ם יש להעיר ממ"ש הר"צ במק"א, והוא בקונטרס 'הערות בדברי ימי חכמי ישראל' – נדפסו בסוף 'שם הגדולים השלם' (ברוקלין תשכ"ה) חלק שני (סוף עמ' יב ואילך), בזה"ל: "וראיתי להרמב"ם בהקדמת ספר היד מנה סדר הקבלה ממרע"ה עד עזרא כ"ב דורות ומקבלים כו' ואם קבלה נקבל, אבל כמדומני כי מסבירא והשערת הלב לבד הוא שאמר זה, שהרי בהקדמתו לפירוש המשניות כתב רק עד ירמ' כו', הנה לא הי' נודע לו עדיין סדר מבואר, רק שבעת שחיבר ספר היד המציא מנפשו לכון סדר מ' דור מימות מרע"ה עד רב אשי, והמציא סדר קבלה מנפשו, וכתבו סתם כאילו קבלה היא בידו, אבל באמת יש להשיב ולטעון הרבה על דבריו". עכ"ל ר"צ הכהן זצ"ל.

(5) הוזכר בפ' הרמב"ן עה"ת דברים כו, ג.

לאלישע, ואלישע ליהוידע הכהן, ויהוידע לנביאים", ואחיתופל ה' ראש סנהדרין בב"ד של דוד⁶. אלא שלפי זה צ"ב למה בחר הרמב"ם רק באחי' השילוני ומדוע נפקדו מקומו של פלטי בן ליש ואחיתופל. ויש לפלפל בזה].

ובהשגותיו על דברי הרמב"ם אלו כתב הראב"ד: "א"א אין זה נכון, אלא שהי' אחי' השילוני מבית דינו של דוד". ובכס"מ ביאר השגתו, שכוונתו לומר ד"כיון שהי' זקן מופלג ביותר [בימי דוד] אין נכון לומר שקיבל מדוד שהי' צעיר לימים ממנו, וגם בחכמה אפשר שהי' אחי' גדול ממנו, אי משום ד'בישישים חכמה'⁷, ואי משום דקיבל ממש, אבל מה שאפשר לומר [לשיטת הראב"ד] הוא שהי' [אחי' השילוני] מבית דינו של דוד, [דהיינו] שדוד הי' ראש הסנהדרין". ובספר משרת משה (להג"ר יצחק עטיה, ליוורנו תקפ"ג) כתב שכוונת הכס"מ היא שלשיטת הראב"ד קיבל אחי' השילוני את התושבע"פ ממש רבינו, וכמ"ש "דקיבל ממש".

ובביאור דעת הרמב"ם כתב הכס"מ, "שאע"פ שנאמר שהי' [אחי' השילוני] חכם גדול מדוד, יצדק לומר 'קיבל מדוד', לומר שנשאר ראש קבלה במקומו", ודבריו סתומים קצת, אם ר"ל שהרמב"ם מודה להראב"ד שאחי' קיבל (גם) ממש, או עכ"פ שהי' אחי' מבית דינו של דוד וגם גדול ממנו בחכמה אלא שעם כל זה הי' דוד "ראש קבלה"⁸, וצ"ע.

עוד צ"ע בדברי הכס"מ ממה שפסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"א ה"ג) "הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה, והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום, והוא העומד תחת משה רבינו", הרי דקיי"ל שהגדול בחכמה צ"ל ראש הסנהדרין ובמקום משה רבינו. ואם אמת נכון הדבר שגם לפי הרמב"ם הי' אחי' השילוני מבית דינו של דוד, צ"ב למה לא נתמנה להיות ראש בית דין מאחר שהי' חכם גדול ממנו.

ואיך שיהי' הביאור בדברי הכס"מ, הנה במשרת משה על הרמב"ם שם כתב שמלשון הרמב"ם וסגנונו [ובפרט ממ"ש שאחי' "שמע ממש" ולא "קיבל משה" כאשר כתב "קיבל מדוד" וכן בשאר כל המנויים בשלשת המסורה] נראה דאף שהי'

(6) ראה מדרש שוחר טוב (תהלים מט, ג): "דואג ואחיתופל . . ראשי סנהדראות היו".

(7) לשון הכתוב - איוב יב, יב. וראה קינים פ"ג מ"ו. ובפיה"מ להרמב"ם שם: "תלמידי חכמים שבזמן זקנתם ושיבתם וחולשת גופם תרבה חכמתם ויתחזק שכלם ויוסיפו שלמות כמו שאמר בישישים חכמה ואורך ימים תבונה".

(8) וכבר האריכו האחרונים בגדרו של "ראש קבלה". ואכ"מ.

אחי' השילוני בימי משה ויהושע וזקנים, לא יהיב אדעתי' להתחכם וללמוד תורה עד אחרית הימים שקיבל מדוד⁹.

וכן מבואר ממ"ש בספר מעשה ניסים, שהקשה על הרמב"ם, "מי גילה לו רז זה שקיבל מדוד, הגם שהי' קטן בימי משה, אימא קיבל מיהושע או קיבל מהזקנים". ותירץ "דס"ל שאם קיבל מיהושע או מזקנים למה לא נודע שמו עד אחר דוד, ולא יצא טבעו בעולם מקודם עלי ושמואל, אלא ע"כ לומר שקיבל מדוד".

ויעיין בספר חזון נחום על סדר טהרות (קושטא תק"ה) כלים פ"א מ"ו (כג, א) ובספר המאיר לארץ (להג"ר מאיר סאלאווייצקי, סלוצק תרע"א) שנתקשו בלשון הרמב"ם שאחי' "הי' קטן בימי משה", שהרי ע"פ מ"ש חז"ל (ב"ב קא, ב) יוצא שאחי' השילוני הי' בערך בן ששים שנה בשעת מ"ת [ובשנת הארבעים לצאתם מארצ"מ שאז פירש משה את התורה באר היטב הי' בערך בן מאה, ויהושע הי' אז רק בן פב שנה]. גם בספר מרכבת המשנה (להגר"א אלפאנדרי) הו"ד במשרת משה (שם) העיר בזה. ועפמ"ש במשרת משה שלא הגיע לדרגת 'מקבל' עד ימי דוד, אולי י"ל שכוונת הרמב"ם היא שבימי משה עדיין הי' אלישע קטן בחכמה, ואע"פ ששמע ממשה לא "קיבל" ממנו. ועצ"ע.

מחלוקת הראשונים אם אחי' השילוני הי' חי בימי משה רבינו

ב. והנה מ"ש הרמב"ם שאחי' השילוני מיוצאי מצרים הי', מקורו, כמ"ש בכסף משנה, מהברייתא השנוי' במסכת בבא בתרא (קא, ב) "שבעה קפלו את כל העולם כולו, מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחי' השילוני ראה את עמרם, אליהו ראה את אחי' השילוני ועדיין קיים"¹⁰. [ולשון הרמב"ם "מיוצאי מצרים הי', ולוי הי'" הוא כלשון הגאונים שקדמוהו¹¹: "הכין היא שמעתא מן סאבי דילנא, והכין מפרשין לה רבנן, דאחי' השילוני מיוצאי מצרים הוה ולוי הוה"¹²].

9) וכמ"ש בספר מרכבת המשנה (להג"ר אהרן אלפאנדרי) שלפי דעת הרמב"ם צריכים להכניס "עצמינו בקופא דמחטא שלא נחכם עד דוד ובית דינו".

10) וראה גם סדר עולם רבה ספ"א: "ושבעה בנ"א שקפלו את העולם כולו, ואלו הן, אדם הראשון ומתושלח ושם ויעקב ועמרם ואחי' השילוני ואליהו, ועדיין הוא קיים".

11) תשובות גאונים הרכבי ס' רפה - הובאה באוצר הגאונים החדש לב"ב שם. ובהערה לשם: "כנראה מתשובות רב שרירא ורב האיי לאבו יעקוב אלענדלסי במצרים", ע"ש.

12) ובתשובת הגאונים שם: "ואי משום מאי דאמרת האיי נקרא על שם עירו [ראה מלכים-א יא, כט: "וימצא אותו אחי' השילוני הנביא"; שם יב, כט; שם טו, כט. דברי הימים-ב ט, כט], הא לא קשיא, דאיכא למימר בסוף ימיו נקרא על שם עירו ואחר שישב בה, והרבה מצויין מבני מצרים שבאין לבבל ושוכנין בעבכרא או בנהרואני ונודעין כן לאחר כמה שנים אלעכברי ואלנהרואני ואין בכך כלום".

אבל בפ' הראב"ע עה"ת עה"כ (בראשית מו, כג) כתב, וז"ל: ובדרש¹³ כי יוכבד נולדה בין החומות, גם זה תמה, למה לא הזכיר הכתוב הפלא שנעשה עמה שהולידה משה והיא בת ק"ל שנה, ולמה הזכיר דבר שרה שהיתה בת תשעים (בראשית יז, יז), ולא די לנו זה הצער, עד שעשו פייטנים פיוטים ביום שמחת תורה, 'יוכבד אמי אחרי התנחמ'¹⁴, והיא [יוכבד] בת מאתים וחמישים שנה [בעת פטירת מרע"ה], וכי אחי [השילוני] חי כך וכך שנים - דרך אגדה¹⁵ או דברי יחיד¹⁶, עכ"ל הראב"ע.

[והראב"ע לשיטתו] אזיל, שקבע "כלל" גדול, והוא ש"כל המפרש פירוש ויסמוך על פלא שאיננו בתורה, ולא בדברי קבלה, אין פירושו אמת. גם אם מצאנו בתלמוד דברים, והם דברי יחיד, לא נלמוד מהם ולא נכחישם"¹⁷. ועד"ז כתב הרמב"ם ש"אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת, ושכבר נתאמתו בראיות, וינער כפיו מהן, ויתלה בדברי יחיד מן החכמים שאפשר שנתעלם ממנו דבר, או שיש באותן הדברים רמז, או אמרן לפי שעה ומעשה שהי' לפניו"¹⁸].

ומדברי הראב"ע נראה שלא קיבל את שיטת הברייטא הנ"ל בענין אחי' השילוני, או שפירשה שלא כמשמעותה הפשוטה, ע"ש.

ועל מ"ש הראב"ע שיתכן שהשיטה שאחי' השילוני "חי כך וכך שנים" ה"ה "דברי יחיד", יש להעיר שכבר כתבו הראשונים ששיטת התנא ששנה "אחי' השילוני

(13) ראה ב"ר פצ"ד, ט; סוטה יב, א; ב"ב ככ, א; שם ככ, ב.

(14) לשון הפיוט: "מה זה תהמי עניה אמי, השקיטי בחילך, הרגיעי דומי, הצדיקי דין שוכן הדומי, יוכבד אמי אחרי התנחמי, כי סוף אדם למות, כמלוה כנושה: צעקה יוכבד בקול מר וקשה".

(15) ראה גם פ' הרלב"ג עה"כ (שמות ב, א) "ויקח את בת לוי" די"ל שיוכבד היתה בת נ"ח שנה כאשר ילדה את משה, "וראוי שתדע כי מ"ש ז"ל שנולדה בין החומות אמרו זה על דרך הדרש להועיל וליסד בלבם עוצם יכולת השם ית' לעשות הפלאים".

(16) וראה רמב"ן (בראשית שם, טו) שכתב על דברי ראב"ע אלו: "הנה פן יהי' חכם בעיניו בסתירת דברי רבותינו, אני צריך לענות אליו".

(17) כ"כ הראב"ע בפירושו הקצר עה"כ שמות יט, יז. ושם: (א) "ודרך הבאר אין זכר בכתוב על זה ודרש יחיד הוא כי אילו הי' הפלא הזה, למה לא נכתב בתורה" (שם טז, ה); (ב) "ולהתיר דברי הרופאים דברי יחיד הם כי לפי דעתי כי האמת להשען ישר דרך על בוראו ולא על בינתו" (שם כא, יט). ובפירושו לבראשית לט, יא: "ודרש ואין איש - דברי יחיד". ושם מ, ח: "וכל החלומות הולכים אחר הפה - דברי יחיד הם". ואכ"מ.

(18) אגרות הרמב"ם (מהדורת שילת) עמ' תמח.

ראה את עמרם" איננה עולה בקנה אחד עם השיטה הרווחת דאליהו זה פנחס¹⁹, "דאם איתא, לימא משה ראה עמרם ופנחס ראה משה ועדיין הוא קיים ולא איצטריך לי' אחי' כלל" (רשב"ם ב"ב שם). ועד"ז כתבו בתוס' (ב"ב שם ד"ה שבעה) "האי תנא סבר דאליהו לא הוה פנחס, דאי הוה פנחס בבציר משבעה הוה מצי לאשכוחי דיאיר ראה יעקב וראה פנחס"²⁰.

והנה במורה נבוכים (ח"ב פמ"ז) כתב הרמב"ם: "באשר לדיוק גיליהם של אותם האנשים שכתבה התורה, אומר אני שרק האיש הנזכר לבדו חי חיים [ארוכים] אלה, ואילו שאר האנשים חיו חיים טבעיים רגילים, חריגתו של האיש ההוא היתה בשל סיבות רבות בתזונתו ונהגותיו²¹, או על דרך הנס²², ונוהגת על פי משפטיו. אין אפשרות לומר על כך משהו אחר". [ועד"ז כתב בפ' הרלב"ג עה"ת: "ואמנם הי' אורך החיים הזה הנזכר בתורה לאלו האנשים אשר זכר לבד, כדרך שאר הפלאים", ע"ש²³].

ובפ' הרמב"ן עה"ת (בראשית ה, ד) חלק על שיטת הרמב"ם בתוקף, וז"ל: ולא יכשר בעיני מאמר הרב שכתב במו"נ כי לא הי' אורך השנים רק ביחידים האלה הנזכרים, ושאר בנ"א בדורות ההם היו שנות חייהם השנים הטבעיים המורגלים. ואמר, כי הי' החידוש הזה באיש ההוא בהנהגתו ומזונו או על דרך נס, והנה אלה דברי רוח²⁴. ולמה יהי' הנס הזה בהם והם אינם נביאים ולא צדיקים וטובים לעשות להם נס אף כי דור אחר דור. ותיקון ההנהגה והמזון איך תאריך ימיהם כפלי מכל הדור ההוא, ויתכן שיהיו אחרים ג"כ מתנהגים בטוב ההנהגה ההיא ותאריך לכולם או לרובם, ואיך

19 ראה ילקוט שמעוני פ' פינחס רמז תשעא: "אמר רשב"ל פינחס הוא אליהו"; רש"י בבא מציעא קיד, ב ד"ה לאו כהן מר, "דאיכא למאן דאמר דאליהו הוא פינחס". וראה לקו"ש ח"ח עמ' 170 הערה 59 וש"נ.

20 וראה גם חי' הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והר"ן ב"ב שם. ואכ"מ.

21 ראה רד"ק עה"כ (בראשית ה ד): "ואפשר שלא הי' אלא לאלו הנזכרים לפי שלא היו רודפים אחרי תאות הגוף המקצרת ימי האדם".

22 ובסיבת הנס ראה רד"ק (שבעה ערה הקודמת): "אפשר ג"כ שרצה הא-ל באריכות ימיהם כדי שיהי' להם פנאי ללמוד החכמות ולכתבם על ספר שילמדו הבאים אחריהם ספריהם ויקחו דבריהם בקבלה, כי אין פנאי בשבעים שנה שהם רוב ימי האדם מאברהם אבינו, שיוכל אדם ללמוד החכמות אם לא מצאו שרשי החכמות כתובים לקדמונים בספריהם וקבלו מהם דור אחר דור". וראה גם רד"ק עה"כ (שם ו, ב) שהביא מ"ש במדרש (ב"ר פכ"ו, ה) "ולמה קורא אותן בני האלהים כו' שהרבו ימים בלא צער ובלא יסורין כו' כדי לעמוד על התקופות ועל החשבונות", וסיים "והוא הטעם שכתבנו למעלה באריכות שנות האנשים הנזכרים". וראה גם רלב"ג שבעה ערה הבאה עמ' 136.

23 בהוצאת מעליות ירושלים תשנ"ג עמ' 137.

24 ראה גם רמב"ן עה"כ (דברים י, ו) שכתב על דברי הראב"ע שם: "וכל אלה דברי רוח".

לא תגיע החכמה בהנהגה הטובה ההיא לאחד מכל בני נח אחר המבול, אבל הי' בהם קצת מחכמת אבותם והיא מתמעטת והולכת דור אחר דור, עכ"ל הרמב"ן²⁵.

ועל מה שהקשה הרמב"ן על תיקון ההנהגה והמזון "איך תאריך ימיהם כפלי כפלים" נראה שדעת הרמב"ם היא באמת שבמקרים כאלה לא היתה אריכות ימיהם מחמת טיב מזונותיהם כי אם (כמ"ש במו"נ באופן השני) על דרך הנס²⁶.

והנה באגרת תחיית המתים כתב הרמב"ם ש"כבר נודע שאנחנו נברח מאד משינוי סדר בראשית", וגם כאשר חז"ל העידו על נס יוצא מדרך הטבע, כתב בתוס' יו"ט (ברכות פ"א מ"ה) שהרמב"ם "רצה לקרב הענין אל הטבע ושלא הי' זה הנס שהזכירו חז"ל בדבר היוצא חוץ להיקש".

ועל פי כל זה צע"ק, דכיון שכתב הרמב"ם שאחי' השילוני 'קיבל מדוד ובית דינו', ומה ששמע ממש רבינו בקטנותו לכאורה אינו מעלה ומוריד לענין מקומו בשלשלת קבלת תושבע"פ, אם כן למה הוזקק הרמב"ם להביא נס זה (שנחלקו בו חז"ל, ושאו"י אינו אלא ע"פ דעת יחיד), שעל פיו האריך אחי' השילוני ימים יותר מחמש מאות שנה!

תירוץ ע"פ דרך הדרש עכ"פ

ג. ושוב מצאתי ביאור ע"ד הדרוש, בספר 'בסוד היחיד והיחד' להגריד"ס (ירושלים תשל"ו), במאמר פליטת סופריהם (עמ' 272) במ"ש על דברי חז"ל שבעה קיפלו את כל העולם ובתוכם אחי' השילוני: "מימרה זו חשובה היא עד מאוד, אע"פ שבסדר המסורה קבלת אחי' זקופה על חשבוננו של דוד (אחי' קיבל מדוד). דור שראה התמוטטות מלכות בית דוד ועמידת שני עגלי זהב²⁷, זקוק הי' לאחי' השילוני שדהר,

(25) וראה ספר הזכרון להריטב"א (ירושלים תשמ"ג) עמ' נג ואילך, שכתב על דברי הרמב"ן אלו: "האמנם כבודו מונח במקומו כי הפריז מאד במדת לשונו לומר על אדם גדול מלא חכמת התורה ושלם בכל החכמות, כי דבריו דברי רוח, וכבר נודע כי דרך הרב ז"ל לתת במעשה בראשית בכל מה שאפשר טבע קיים זולתי במעשה הנסים וכיו"ב . . . ואמנם כי במחילה מרבנו הגדול ז"ל אומר כי לפי הנראה בקצת תפישותיו על הרב המורה ז"ל כי מרב הפלגתו בתלמוד ושקידת לבו בחכמת האמת הידוע לו לא הורגל בספר המורה כראוי לו, ולכן לפעמים לא מצא חידתו וכוונתו כאשר ימצא אחד מקטני קטנים שהורגל בו אשר קטנו של רבנו ז"ל עבה ממנו".

(26) וראה פי' הר"ן עה"כ בראשית ה, ד (עמ' עג) שהכריע כדברי הרמב"ם במו"נ [ודלא כהרמב"ן] ושסיבת הנס היתה עדמ"ש בפ' הרד"ק הנ"ל (הערה 20) "שהש"י המשיכם על זה האורך הנפלא מן החיים כדי לעמוד על עניני מהלכי הכוכבים, וזאת סיבה נכונה מאד", ע"ש. וראה שם מה שהקשה על פי' הרמב"ן. ובאברבנאל (בראשית ה הדרוש הראשון) כתב: "ולפי שבמדה שאדם מודד מודדין לו, לכן כמו שהרמב"ן התעצם לבטל דברי הרב המורה, ככה משום מאן דקפיד קפדינן ל' התעורר רבינו נסים מתלמיד תלמידיו לבטל דעתו", ע"ש.

קפץ, דלג והשתובב בחצרו של משה (לוי הי' ובמחנה לוי' דר), שרץ אחריו במרחבי המדבר ופסע עמו, יד ליד, בחולות צהובים, שרופי שמש. רק אדם כזה, נביא ד', שריד תקופה ישנה נושנת, מפליטת סופרי העבר, הי' יכול להחזיק ברכים רפות ולהחיות לב נדכאים".

ואחריו כ"כ בקובץ תשובות להגריש"א (ח"ג ס' רנח) בזה"ל: "אחי' השילוני הי' בימי ירבעם, דור אשר נקרע מלכות בית דוד, דור אשר בו הוקם עגלי הזהב, או בדור כזה צריכים לאחי' השילוני שראה עוד את משה רבינו, בידו לחזק ברכים כושלות, הוא אשר הי' מפליטת סופריהם של דור קדום, אשר בידו להאציל מזיו התפארת וההוד של הדור ההוא".

מה שהזכיר הרמב"ם שאחי' השילוני "לוי היה"

ד. לשון הרמב"ם הנ"ל הוא "ואחי' השילוני מיוצאי מצרים הי', ולוי הי'". וצ"ב דלמאי נפק"מ בנדוד"ד מאיזה שבט הי'.

לכאורה הי' אפשר לומר בפשטות ע"פ סוגיית הגמרא (ב"ב שם), וז"ל: ואחי' השילוני ראה את עמרם והא כתיב (במדבר כו, סה) ולא נותר מהם איש כי אם כלב בן יפונה ויהושע בן נון. אמר רב המנונא, לא נגזרה גזרה על שבטו של לוי, דכתיב (שם יד, כט) במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקודיכם לכל מספרכם מבין עשרים שנה ומעלה, מי שפקודיו מבין עשרים, יצא שבטו של לוי שפקודיו מבין שלשים. ומשאר שבטים לא עייל, והתניא, יאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה נולדו בימי יעקב, ולא מתו עד שנכנסו ישראל לארץ, שנאמר (יהושע ז, ה) ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש, ותניא שלשים וששה ממש, דברי רבי יהודה. אמר לו רבי נחמי', וכי נאמר שלשים וששה והלא לא נאמר אלא כשלשים וששה, אלא זה יאיר בן מנשה ששקול כרובה של סנהדרין. אלא אמר רב אחא בר יעקב, לא נגזרה גזירה לא על פחות מבין עשרים ולא על יתר מבין שלשים, לא על פחות מבין עשרים דכתיב מבין עשרים שנה ומעלה, ולא על יתר מבין עשרים גמר ומעלה ומעלה מערכין (ויקרא כו, ז), מה להלן יתר מבין שלשים כפחות מבין עשרים, אף כאן יתר מבין שלשים כפחות מבין עשרים. עכ"ל הגמרא.

ולפי זה הי' אפשר לומר שהרמב"ם הזכיר את יחוסו של אחי' לשבט הלוי, כדי שלא יוקשה איך זכה אחי' השילוני להכנס לארץ, ובהיותו משבט לוי לק"מ, "כי לא נגזרה גזרה על שבטו של לוי".

אבל מלבד זה שלא נראה שהרמב"ם בא לבאר קושיא צדדית שאין כאן מקומה, הרי בסוגא זו עצמה מבואר גם כן ש"לא נגזרה גזירה כו' על יתר מבין שלשים", ואם כן גם לולי היותו לוי הי' אחי' השילוני ניצול מגזירת "במדבר הזה יפלו פגריכם".

וע"פ משנ"ת לעיל (ס"ג) שהרמב"ם רצה להדגיש מעלתו של אחי' בתור נושא המסורה ועומד בפרץ כו', י"ל שלכך הדגיש את שייכותו לשבט הלוי, והוא עפמ"ש הרמב"ם במק"א (הל' ע"ז פ"א ה"ג): "ויעקב אבינו לימד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך השם ולשמור מצות אברהם, וצוה את בניו שלא יפסיקו מבני לוי ממונה אחר ממונה כדי שלא תשכח הלימוד, עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד ע"ז כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי ע"ז"²⁸. וראה גם מ"ש הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל.



חומרת 'מעשה' עבירה בשיטת הרמב"ם

הרב מנחם מענדל וילהלם

כולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ידוע הכלל בש"ס ד'לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו'.

ויל"ע בלאו שעיקרו אינו תלוי במעשה אך בפועל האדם עובר עליו ע"י מעשה האם לוקים עליו [ראה מה שצוין במנ"ח מצווה ח' אות ה (ח), ובארוכה באנציק"ת חל"ה ערך לאו שאין בו מעשה סי' ו].

ובדעת הרמב"ם משמע בכמה מקומות שלוקים עליו, ולדוגמא בהלכות ע"ז (ב.ג.): 'וכל הנפנה אחרי' בדרך שהוא עושה בה מעשה הרי זה לוקה', ובהלכות חמץ ומצה (א.ג.) שאם 'קנה חמץ בפסח או חמצו כדי שיעשה בו מעשה' - 'לוקה משום לא יראה ולא ימצא' אף ע"פ שבדרך כלל אין לוקין על לאו זה [ראה גם מנ"ח הנ"ל].

ויש להביא עוד ראי' לדעת הרמב"ם בזה [ובנתיים לא ראיתי שיביאו ראי' זו], והוא בהלכות שמיטה (י.ג.): 'כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען. וכן הן מוזהרין שלא יטלו חלק בביוז בשעה שכובשין את הערים שנאמר לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל. חלק בביוז ונחלה בארץ וכן הוא אומר בארצם לא תנחל וחלק לא יהיה לך בתוכם בביוז. וכן לוי או כהן שנטל חלק בביוז לוקה' (ולהחנוך אינו לוקה, ולטעמי' שאינו לוקה בכגון דא. ראה מנ"ח הנ"ל).

(28) וראה גם רמב"ם הל' איסור פ"ג ה"ב.

ובדין זה הוא עוד יותר מודגש בדוגמאות הנ"ל שהרי אין כאן 'לא תעשה' של עשיה כללי אף לא בלב, אלא ציווי איך לחלק את הארץ [שזה הוא לכאן טעמם של מוני המצוות שלא מנו מצווה זו. ראה בזה בארוכה בביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ להרס"ג ל"ת רלד].

ובטעם הדבר נראה דס"ל להרמב"ם שחייב מלקות הוא על זה שעל ידי מעשהו נעשה ונגרם דבר נגד רצון ה' ולא על זה שעבר על ציווי ה' אליו [במילים אחרות: לשיטת הרמב"ם עיקר הבעי' בעבירה הוא החפצא של העבירה ולא זה שבאדם ש'הגברא' עבר על הציווי, אך כשהאדם לוקח חלק בדבר עבירה נענש ע"ז². ולטעמי' בעוד מקומות (ראה הערה³)

וראה תומים ריש סי' לד שדייק בשיטת הרמב"ם שזה שהעובר על לאו שאין בו מלקות אינו לוקה עליו 'הוא לקלות הענין הואיל ולא עבד מעשה פטרו התורה ממלקות כי לא עבד איסור בפועל' ולכן לא נפסל לעדות.

ושיטה זו מבוארת ע"פ המבואר בחסידות ריבוי פעמים חשיבותו של 'מעשה' בפועל הן לטוב [במצוות] והן לרע [בעשיית עבירה]⁴.

(1) וראה אנצ"ת חל"ה עמ' תקסג ואילך בענין לאו שאינו בלשון עשי' ולא ראיתי שיביאו דין זה, וצ"ע.

(2) ובזה יש לתרץ מה שדייקו האחרונים [ראה ספר המפתח להלכות שמיטה הנ"ל ולהלכות סנהדרין דלקמן] למה לא מנה הרמב"ם לאו זה [דלקחית חלק בביוה ע"י לוי] במנין ה'לא תעשה' שלוקין עליהן בפי"ט דסנהדרין. די"ל ששם מנה הרמב"ם רק מלקות שלוקין מצד העבירה עצמה, משא"כ כאן שאינו מצד דין בעבירה המסוימת אלא מצד דין כלל בכל לא תעשה, וילע"ע.

(3) ראה לדוגמא בספהמ"צ מצוות עשה צו עד קח 'להיות הנבילה מטמאה וכו'' ובהשגות הרמב"ן ע"ז שהשיג שאין מנאם בתור מצוות והרי אין זה שייך ל'מעשה', ומצוות עשה קמו וקמט שהשיג עליהם הראב"ד שהם רשות, והרמב"ם לשיטתו ש'עיקר המצווה הוא זה שהדבר נעשה ולא ציווי האדם [אלא שיש גם ציווי לאדם להתנהג לפי מבוקש זה]. ויש להאריך. (ועפ"ז יתווסף ביאור בשיחה בחכ"ב בהר"א שם מבואר שיש לכתחילה ודיעבד במצווה שאינה תלויה ונפק"מ לאדם כלל אלא דבי גדר המצווה האם היאט מצוה מושלמת עיי"ש).

ונראה שכמה חילוקים בין מוני המצוות לבין הרמב"ם הן במנין המצות והן בשרשים (ראה הקדמת הרי"פ פערלא לרס"ג) יש לתלות בענין זה [כגון שמונים המצוות לציבור בפנ"ע, שלא מונים הלאו בפנ"ע והעשה בפנ"ע של אותה מצוה, ועוד, שהרמב"ם חולק ע"ז כיון שלהרמב"ם אינו משנה כ"כ הגברא המצווה]. ואכמ"ל.

(4) בכמה מקומות בחסידות מובא מעשה לעומת שכל ומדות, ואז נכלל לפעמים במעשה כל הג' לבושים [ראה ד"ה וישלח יהושע תשל"ח אות ו']. ובדרמ"צ מצוות וידוי ותשובה (לח, ב): 'כי ע"י התאוה מתהווה נפש הרעה ר"ל וע"י המעשה מתהווה הגוף. הן אם המעשה הוא במחשבה ... והן אם הוא דיבור ... וכ"ש במעשה' [נשם מבואר שבשביל כפרת גוף העבירה צריך מעשה דווקא ע"י וידוי

וראה שערי תשובה (לאדמו"ר האמצעי) (ק"ד ואילך): 'למה עונשין ד' מיתות ב"ד רק על המעשה ואין עונשין על ההרהור והמחשבה כלל וכלל. הענין ידוע שהעיקר הוא המעשה בפועל לפי שעיקר יניקות כוחות הטומאה הוא בבחי' סוף מעשה הבא בכלי הגוף ... אבל בעולם המחשבה שאין שם יניקה לחצונים כלל אין מבחי' הרהור עבירה נמשך להם חיות כ"כ' (עיי"ש ובדף ד, ד וש"נ, ועוד).

ומתאים למבואר לעיל בשיטת הרמב"ם שחומרת מעשה עבירה אינו כי הוא 'עבירה חמורה' אלא כי 'נעשה' באופן חמור במעשה בפועל⁵. ותן לחכם ויחכם עוד.



הלכה ומנהג

האם מותר לקבוע נישואין לר"ח סיון

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

שו"ע ורמ"א: במשך ל"ג ימים של ימי ספירת העומר נוהגין שלא לישא אשה ולא להסתפר

נפסקה ההלכה בשו"ע (או"ח סי' תצג ס"א): "נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעומר, מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא... הגה: מיהו מל"ג בעומר ואילך הכל שרי".

עוד מבואר שם (ס"ב): "נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבקר... הגה: ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו, אלא מסתפרין ביום ל"ג ומרבים בו קצת שמחה... ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב...".

בדיבור שעקימת שפתיו הווי מעשה והוא ע"ד המבואר בפנים]. אך פעמים שמפורש חומרת עבירה במעשה דווקא אף לגבי דיבור ומחשבה, וכמבקומות דלהלן בפנים, וילע"ע.

(5) ולהעיר מתניא פכ"ד שמצד העבירה גופא אין חילוק בין עבירה קלה וחמורה והחילק הוא רק בהפגם שנעשה ע"י 'מעשה החטא'.

והוסיף לבאר בזה בשו"ע שם (ס"ג): "יש נוהגים להסתפר בראש חדש אייר, וטעות הוא בידם. הגה: מיהו בהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ראש חדש אייר, ואותן לא יספרו מל"ג בעומר ואילך, אעפ"י שמותר להסתפר בל"ג בעומר בעצמו. ואותן מקומות שנוהגין להסתפר מל"ג בעומר ואילך, לא יסתפרו כלל אחר פסח עד ל"ג בעומר..."

אדה"ז מפרט את ג' המנהגים השונים של ימי האבילות

אדה"ז בשו"ע שם (ס"א) כתב: "נוהגין שלא לישא אשה ושלא להסתפר בין פסח לעצרת שמתאבלין על כ"ד אלפים מתלמידי רבי עקיבא שמתו בימים הללו" – הנה פשוט דבריו משמע שנהגו מנהגי האבילות כל הימים שבין פסח לעצרת. ובפרט שלשונו מיוסד על לשון המחבר בשו"ע, אמנם השמיט את המלים "עד ל"ג בעומר".

אמנם בהמשך דבריו שם (ס"ה-ו) פירט את שלושת המנהגים השונים של אופן ספירת הל"ג ימי האבילות. וצ"ל שגם בתחילת דבריו התכוון לומר שנוהגים ימי אבילות רק במשך ל"ג ימים, אבל היה צריך להשמיט את ה"..." עד ל"ג בעומר", כיון שזה מתאים רק לפי המנהג הראשון. ועצ"ע שסתם לכתוב שימי האבילות הם "בין פסח לעצרת" בלי לרמז שהכוונה רק לל"ג יום מתוך מ"ט ימי הספירה.

ואלו דברי אדה"ז בפירוט המנהגים השונים:

(א) מיום א' עד ל"ג בעומר: "ל"ג ימים – יש אומרים שהם מתחילין מיום ראשון של ספירת העומר ומסיימין בל"ג בעומר... ומותר לו להסתפר בל"ג לאחר שעברו משהו מהיום ולישא בו אשה, וכן מל"ג ואילך... ומכל מקום אפילו בל"ג עצמו יזהר שלא להסתפר קודם אור היום..."

(ב) מב' אייר עד ערב שבועות: ויש אומרים של"ג ימים אלו מתחילין מיום ב' לחודש אייר ומסיימין בערב שבועות, ואע"פ שמותר להסתפר ולישא בל"ג בעומר...

(ג) מאדר"ח אייר ועד יום ראשון של ימי ההגבלה: ועל פי דבריהם יש נוהגין להסתפר ולישא בכל שלשה ימי הגבלה, אלא שהם אין מסתפרין ונושאים בדר"ח אייר אלא עד ר"ח בלבד ולא עד בכלל, כדי שיהיו נוהגין אבילות ל"ג ימים שהן מתחילין בדר"ח אייר ומסיימין ביום ראשון של ההגבלה ומקצת אותו יום האחרון הוא ככולו ולכן מסתפרין ונושאים משהאיר יום ראשון של הגבלה ואילך".

אדה"ז מורה שמותר להחמיר "שינהג איסור מפסח ועד ערב שבועות, או עד יום ראשון של הגבלה"

ושוב מוסיף אדה"ז לומר (ס"ז): "אם יש לו ספק במנהג המקום אינו יכול לתפוס קולי המנהגים... אבל יכול לתפוס חומרי המנהגים, דהיינו שינהג איסור מפסח ועד ערב שבועות, או עד יום ראשון של הגבלה, חוץ מל"ג בעומר. ואף שנהג ב' חומרות

שסותרות זו את זו, אינו ככסיל ההולך בחושך, כיון שעשה כן מחמת הספק שנסתפק לו איזה מנהג הוא עיקר. ומכל מקום אין צריך לעשות כן, אלא יכול לתפוס איזה מנהג שירצה..."

ואולי י"ל שלכן סתם אדה"ז בתחילת דבריו ש"נוהגין שלא לישא אשה ושלא להסתפר בין פסח לעצרת", שבזה גילה דעתו שהנהגה הרצויה היא להחמיר ולנהוג מנהגי אבילות כל מ"ט הימים שבין פסח לעצרת.

מנהג העולם להקל לישא בג' ימי הגבלה ואף מר"ח סיון

לפי המנהג הא' הנ"ל אין מנהגי אבילות כבר מל"ג בעומר ואילך, ולפי המנהג הג' עכ"פ נפסקים מנהגי האבילות בכל שלשה ימי ההגבלה.

אבל לפועל ישנם הרבה פוסקים שמתירים לישא אשה כבר מר"ח סיון ואילך.

ואעתיק בזה מה שכתב ב'נטעי גבריא' (פסח ח"ג פמ"ח ס"ז): "למעשה נתקבל המנהג לאסור נשואין מפסח עד ל"ג בעומר, ואח"כ עד ר"ח סיון, ולהתיר לעשות נשואין בר"ח סיון, וכן ביום ב' סיון. ושלשת ימי הגבלה קיל יותר..."

ובשוה"ג (הערה יב) ציין למקורות שמתירים לישא בר"ח סיון: "כ"כ לקט יושר עמוד צ"ח שמנהג אושטרייך לעשות חתונות אחר ר"ח סיון [מיד]. וכ"כ דה"ח וא"א תנינא. ומקורו ממג"א סי' תקע"ג סק"א שכתב שחתן מתענה מר"ח סיון עד שבועות, מוכח בפשטות דימים אלו מותרים בנשואין. וכ"כ קיצור שו"ע בלחם הפנים סי' ק"כ דבאמת אחר ל"ג בעומר לא מתו תלמידי רע"ק, רק מנהג אבילות כמ"ש הטו"ז, ולא החמירו רק עד ר"ח סיון. ובשו"ת מלמד להועיל סי' קי"ג אות כא] כתב המנהג לעשות נשואין מר"ח סיון עד שבועות. וראה גם בשו"ת זכרון יהודה ח"א סי' קנ"א שמנהג להקל לעשות נשואין עד ר"ח אייר, לכן יש להחמיר עד ג' ימי הגבלה. וא"כ במקום שמחמירין שלא לעשות נשואין עד ר"ח אייר, שפיר יש להקל לעשות נשואין מר"ח סיון, כדעת הדעה וקשו"ע. וכ"כ הגאון בעל פרי השדה בתשובה הנדפס בספר שירי מנחה סי' י"ב. וכן נתפשט המנהג בזמננו. וכ"כ בספר ארץ ישראל (טוק[צ] ינסקי) סי' י"ח אות ב' שכן המנהג... וכ"כ שו"ת בית שערים או"ח סי' רל"ג דבר"ח סיון מותר לכו"ע. וכ"כ תוספות חיים שעל חיי"א כלל קל"א סקי"ד מנהגינו שלא לישא כי אם בר"ח אייר ור"ח סיון וג' ימי הגבלה. וכ"כ שו"ת אוריין תליתאי סי' ק"ט, שו"ת דרכי שלום לייטער סי' נ"ב [אות ה], שו"ת באר חיים מרדכי ח"ב סי' ט"ז, שו"ת אגרות משה ח"א או"ח סי' קנ"ט ושו"ת בית אבי ח"א סי' נ"ט.

וכ"כ במנהגי ביהכ"נ הגדול בק"ק אוסטרא (ונדפס במחזור הגדולות סוכות) אות כ"ו וז"ל עושי חופות בשני הימים של ר"ח אייר וגם בל"ג בעומר וגם מר"ח סיון ואילך עכ"ל. והעיר הגאון האדור"ת דלכאורה הוא תרתי דסתרי, כמ"ש בשו"ת ח"ס או"ח סי'

קמ"ב. ואולי מפני שכל עיקרו אינו אלא מנהג, ראו רבותינו ז"ל להקל שנושאים בכדי לקיים מצות פו"ר, ואין להחמיר כלל. ואם משום דלא מסמנא מילתא, מאחר שהמה כבר נהגו כן, יהא למזל טוב ולברכה ע"כ. וכ"כ שו"ת מגידות סי' ע"ז. וכ"כ בספר דרכי נועם (להרב מנחם גאטטליעב – האננאפער תרנ"ח) פרק ל' שכן המנהג במקומותינו. וכ"כ במחזור מעגלי צדק שמנהג רוב מקומות להתחיל איסור גילוח מר"ח אייר, וביום ל"ג בעומר מסתפרין, וכן מר"ח סיון רובם מסתפרין עכ"ל. וכן סיפר מו"ר מפאפא זצ"ל שאביו נסע פעם לחתונת תלמידו בר"ח סיון...".

אדמו"ר מוהרש"ב הקפיד שלא יגלחו בג' ימי ההגבלה

ב'היום יום' (ג' סיון) וב'ספר המנהגים – חב"ד' (עמ' 44) מסופר: "כשהסתפרו בימי הגבלה, קודם ערב חג השבועות, לא היתה רוח אדמו"ר נוחה מזה".

וביאר הרש"ב לוי' ב'שיעורי הלכה למעשה' (או"ח סוף סי' סה): "למעשה נוטה דעת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כדעה הא' שאין להסתפר אלא בערב חג השבועות, שבו מסתיימים ל"ג הימים". ועד"ז כתב רש"י פרידמן ב'בירורי מנהגים – מועדים' (עמ' 74): "...ועל זה כתב ב'היום יום'... להחמיר (בשיטה זו) כאלו שלא מסתפרים עד ערב חג השבועות, שמונים מב' אייר, ואם כן הל"ג ימים מסתיימים בערב חג השבועות ביום ומקצת היום ככולו". ועד"ז כתבו גם ב'שלחן מנחם' (ח"ו עמ' קנו הערה כה).

ועפ"ז יוצא שאחרי שמפשטות ההלכה יוצא שאיסור תספורת ואיסור נישואין דינם שוה, אז מכיון שאדמו"ר מוהרש"ב הכריע להחמיר בתספורת עד לערב חג השבועות, מעתה גם איסור נישואין ישנו עד ערב חג השבועות ממש.

איסור התספורת ע"פ הקבלה אינו שייך לאבילות

אמנם כל זה אינו, כי בפשטות הקפדתו של אדמו"ר מוהרש"ב אינו מצד ההלכה, אלא מצד הקבלה. וכפי שהביא ב'שערי תשובה' שם (סק"ח): "ובשם האר"י ז"ל כתבו שלא להסתפר כלל עד ערב חג השבועות".

ומקורו ב'שער הכוונות' (ענין ספירת העומר דרוש יב): "ענין הגילוח. במ"ט ימים אלו לא היה מורי ז"ל מגלח ראשו, אלא בערב פסח ובערב חג השבועות, ולא היה מגלח לא ביום ר"ח אייר ולא ביום ל"ג בעומר בשום אופן". וב'פרי עץ חיים' (שער ספירת העומר פ"ז) כתב: "מורי זללה"ה לא היה מסתפר מערב פסח עד ערב שבועות כלל ועיקר, לא בר"ח ולא בל"ג בעומר. ואמר לי הטעם שלא לגלח בימים אלו, כי כבר ידעת כי יש תיקון א' בגולגלתא, והוא נקרא עמר נקי, ויש תיקון ב' הנקרא טלא דבדולחא". ובהגהה שם הוסיף לבאר: "כי בימים אלו מתעוררין אז גולגלתא דא"א עמר נקי, שהם נ"ה דרדל"א, שהם שערות א"א".

וכ"ז אינו שייך אלא לגבי איסור התספורת, וכפי שכתב בהדיא בהגהת צמח שם: "... שאין אנו נוהגין אבילות אלא שלא לגלח השערות הם דינין... דהיינו שהדיבור וחשבון העומר הוא בשערות הגלגלת...". וכן כתב החיד"א (מורה באצבע' אות רכא): "מנהג שלא לגלח בימי העומר. ולפי דעת רבינו האר"י זצ"ל אינו מטעם אבלות כאשר כתבו הפוסקים, רק יש סוד בדבר". וכן כתב בשו"ת 'מנחת אלעזר' (ח"ד סי' ס): "דבודאי הימים האלו הם ימים מסוגלים לטובת ישראל... רק לענין התספורת אין לעשות עפ"י האריז"ל גם בל"ג בעומר, בסוד השערות שלא נמתק בזה עד חג השבועות... אבל לענין שאר דברים אין נוהגים אבילות עפ"י האריז"ל בימי ספה"ע...".

וכן כתב ה'צמח צדק' (אור התורה' ויקרא כרך ד עמ' א'נב): "... אלא שאין מגלחין עד ערב שבועות, שא"א להעביר המותרות עד שמתחלה יתבררו ויתפרדו להיות בפ"ע כו"...". וב'ספר המאמרים תרכ"ט' (מהדורת תשנ"ב עמ' קעז) הוסיף לבאר: "ויש מגלחין בל"ג בעומר... מיהו ע"פ הקבלה אין לגלח עד ערב שבועות כו"...". ומובא גם ב'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע (חלק ט עמ' נח): "... המובא בכתבי האריז"ל ובפ"ח וכו' על אודות השייכות דנטילת שערות דוקא עם ימי הספירה...". וראה גם 'קובץ רז"ש' (עמ' 61 אות ב).

ומעתה אין להסיק מזה שאדמו"ר מוהרש"ב הקפיד שלא יסתפרו עד ערב חג השבועות, שיש להחמיר גם באיסור נישואין בג' ימי ההגבלה ובר"ח סיון. וכ"כ ב'נעני גבריאל' שם (פמ"ח ס"ט, וראה פמ"ט ס"ט) ש"אף הנוהגים כהאריז"ל שלא להסתפר כל ימי הספירה, רשאים להנשא בל"ג בעומר".

הרבי: "אין נוהגים בתוככי אנ"ש לקבוע חתונה בימי הספירה"

אמנם באגרת כ"ד אדר תשכ"א (צילומו מופיע ב'תשורה' יצחקי, ו' טבת תשע"ב, עמ' 12) כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "לכתבו הצעות לענין זמן החתונה – הנה אין נוהגים בתוככי אנ"ש לקבוע חתונה בימי הספירה, ואפילו לא בל"ג בעומר או בר"ח אייר [כמובן מלבד אם יש הכרח גדול – שאינו בנידון זה כלל]".

ועד"ז כתב גם באגרת ד' ניסן תשי"ד ('אגרות קודש' חלק ח עמ' שיז-שיח): "במענה על המברק שלו מג' ניסן... בו כותב אודות הסברא לסדר החתונה ביום ה' אור ליום ו' ל"ג בעומר. (ו) הנה בכלל טוב יותר אם אפשרי שהחתונה תהי' באסרו חג דשבועות או בהימים שאחריו עד חצי חדש הראשון דסיון...". הרי דבכל ימי ספירת העומר "טוב יותר" שלא לסדר חתונות.

ועד"ז כתב גם באגרת ט"ו אייר תשי"ד (שם חלק ט עמ' מז): "בנוגע צו (אפ) שטעלען דעם זמן החתונה איז כדאי משתדל זיין זיך... אויב דאס קען זיין ראש חדש אפילו דעם ערשטען טאג, ווען ראש חדש איז צוויי טעג, איז אויך גוט. זעלבסט

פארשטענדליך ניט ראש חדש סיון וועלכער איז אין די ספירה טעג...", הרי כותב בפירוש כאן שבר"ח סיון אין לסדר חתונה כיון "שזה בימי הספירה".

וב'יחידות' מכ"ח שבט תשל"ה (היכל מנחם' ח"ב עמ' ריט) אמר הרבי: "החתונה היא אחרי חג השבועות. יודע אתה בודאי שמנהגינו שבימי הספירה אין נישאים, אפילו בל"ג בעומר אין מתחתנים".

לפי המנהג הזה אנו מחמירים לנהוג במנהגי אבילות כפי המנהג ה' הנ"ל, של"ג ימי האבילות נגמרים בערב חג השבועות ממש.

'משנה אחרונה': הרבי התיר לסדר חתונה בג' ימי ההגבלה

אמנם למרות מה שהרבי קבע לכתחילה ש"אין נוהגים בתוככי אנ"ש לקבוע חתונה בימי הספירה", הנה כעבור שנים הרבי שינה והנהיג לערוך חתונות בימי הספירה.

וכן כתב הרש"ב לוין שם: "...כן היה נהוג בתחלה גם לענין חתונה, שלא נהוג לעשותה בשלושת ימי הגבלה. אמנם בשנים האחרונות הקיל בזה הרבי לענין חתונה. הדבר היה לראשונה לערך בשנת תשל"ב, שידידי הרה"ח ר' אברהם שי' הולצברג השתדך בסמיכות לימי הפסח, ורצה לקבוע החתונה בתחלת תמוז. הרבי שאל – מדוע לדחות כל כך, והשיבו שבימים שאחרי חג השבועות כבר תפוס אולם השמחות (באותה תקופה היה בשכונתנו רק אולם שמחות אחד). ואז הציע הרבי שיעשו את החתונה בשלושת ימי הגבלה, וכן היה".

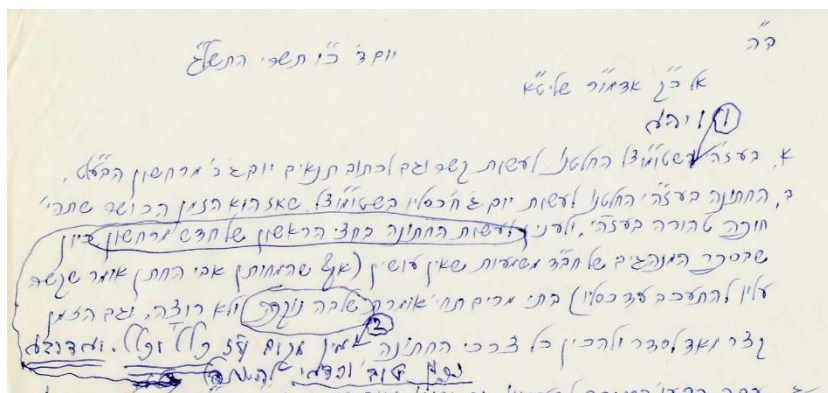
מפני הצניעות ביטל הרבי ההגבלות בקשר לימי החתונה

המזכיר הריל"ג שי' מוסר ('אסיף מנהלים והנהגות – מעגל החיים' עמ' 454 הערה עב): "בשעתו אמר לי כ"ק אדמו"ר זי"ע: תכנס להרב דווארקיין, ותאמר לו שאני מבקש [ש] בתור רב פוסק דינים שיפסוק לבטל כל ההגבלות בקשר לזמן החתונה, הן בנוגע לחדשים והן בנוגע לימי החודש, בכדי שהחתן וכלה יוכלו להתחתן מה שהוא יותר מוקדם גם בנוגע לימים. אחרי שמסרתי הנ"ל הוא פסק שמב[ו]טלים כל אותן ההגבלות, ופירט הן בנוגע לחדשים והן בנוגע לימים. כשחזרתי והודעתי הנ"ל [לכ"ק אדמו"ר זי"ע] אמר: תתן לו 'יישר כח', ולי אמר שיש לפרסם הנ"ל".

והדבר מפורש במענה בכתי"ק של הרבי ('שלחן מנחם' שם עמ' קנא-קנב, וראה עוד מאה"מ ח"א עמ' 305, 311) במענה לשאלה האם לעשות חתונה בחציו השני של החודש (כמפורש במאה"מ שם עמ' 310): "הגבלות בימינו אלה בנוגע לימי החתונה – מלבד המפורשים, כמובן ופשוט – מביאים לדחית ואיחור זמן החתונה – מביאים בכמה וכמה מקרים, בעוה"ר – למכשולים בעיני צניעות וכו' דחתן וכלה וד"ל. וצע"ג ביותר הכדאיות הן או אדרבא. [ולכן עצתי בכלל שלא לאחר זמן חתונה]". ע"פ צילום

בין ההגבלות שהרבי ביטל היה איסור הנישואין בג' ימי ההגבלה. וכ"כ ב'התקשרות' (גליון א'פא עמ' 15) וב'הלכות ומנהגי חב"ד' (עמ' 224): "בדבר נישואין בשלושת ימי הגבלה – בשנים עברו העדיף הרבי לדחות זאת לאסרו-חג של שבועות, אך בשנים האחרונות, כשביטל את ההגבלות שבתאריכים כידוע, התיר והסכים לערוך נישואין אז, וכן הורה הרה"ג רז"ש דבורקין ע"ה למעשה".

בקשר לזה הנני מפרסם כאן בפירסום ראשון צילום מענה מכ"ק אדמו"ר זי"ע (שנתפרסם ב'שלח' מנחם' שם עמ' קנד הערה יח) אודות נישואין בחודש חשון נגד המבואר ב'ספר המנהגים – חב"ד', כיון שלא נעתקה במדוייק (והנכון כפי שנדפס בחוברת 'התועודות' שי"ל לש"פ וישלח תשע"ב עמ' 25) (ותודתי נתונה בזה להרב המזכיר שליט"א על שניאות להעביר לי צילום כתי"ק של המכתב).



[כ"ו תשרי ה'תשל"ג]

(1) ויהא [בשעה טובה ומוצלחת].

(2) אין מקום ע"ז כלל וכלל. ואדרבא נכון טוב וכדאי להשתדל
[לעשות החתונה בחצי הראשון של חדש מרחשון].

א

מצילום כתי"ק, על גליון מכתב בתאריך זה.

ויהא: קשה"ת של בתו.

אין מקום ע"ז כו': במכתב השואל: לענין לעשות החתונה בחצי הראשון של חדש מרחשון
— כיון שבספר המנהגים של חב"ד משמעות שאין עושין, בתי אומרת שלכה נוקפה ולא
רוצה, וגם הזמן קצר מאד לסדר ולהכין כל צרכי החתונה. רבינו הקיף את התיבות "שלכה
נוקפה" וכתב (ככפנים).

'משנה אחרונה': הרבי התיר לסדר חתונה בר"ח סיון

ע"פ כל הנ"ל מסתבר שלאחרי שהרבי ביטל את ההגבלות בנוגע לימי החתונה
"מלבד המפורשים", מסתבר שהרבי מתיר כל הימים שבהם מתירים הפוסקים למרות
שעד עכשיו לא נהגו בזה. ולאחרי שראינו לעיל מה שכתבו ריבוי פוסקים מפורסמים
שהמנהג לערוך חתונות בר"ח סיון, מסתבר שגם הרבי מתיר לסדר חתונה בר"ח סיון.
ואכן לפני כמה שנים הנהיג הגאון החסיד הרב אברהם שליט"א אודאבא אב"ד
הבד"צ דקרוינהייטס לעשות חתונות גם בר"ח סיון. וזה מתבאר ע"פ כל הנ"ל.

וראיתי ב'התקשרות' (גליון תסד עמ' 19) שהעיר הרב יוסף מינקאוויטש: "במה
שכתבו שמותר לערוך נישואין מראש-חודש סיון, הנה לפי מיטב ידיעתי הורה
הגרו"ש דבורקין ע"ה שמותר רק בשלושת ימי ההגבלה, ועל זה הסכים הרבי. וכך
שמעתי גם מכמה רבני אנ"ש, ולא ידוע להם שהרבי התיר מראש-חודש סיון, קודם
שלושת ימי ההגבלה".

אמנם ע"פ כל הנ"ל לא מסתברים הדברים כלל, כי לפי ה'משנה אחרונה' של
הרבי שמפני הצניעות יש לבטל כל ההגבלות "מלבד המפורשים", הרי ודאי שהחומרא
דלא לחתן בר"ח סיון אינו נחשב מהמפורשים, שהרי ריבוי פוסקים מתירים את זה
לכתחילה וכו"ל. ועאכ"כ מהמנהג המפורש בשו"ע (יו"ד סי' קעט ס"ב) ש"נהגו ש...אין
נושאים נשים אלא במלוי הלבנה", וכן כתב הרמ"א (אה"ע סי' סד ס"ג): "ונהגו שלא לישא
נשים אלא בתחלת החודש, בעוד שהלבנה במלואה", ובכל זאת סבר הרבי שיש לבטלה
וכנ"ל.

ועל כן לא טוב מה שב'שלחן מנחם' שם (עמ' קנו) העתיקו הוראת הרבי משנת
תשי"ד ש"כמובן שלא בר"ח סיון, שהוא בימי ספירת העומר", ולא ציינו "שאחרי

ביטול ההגבלות כנ"ל בפנים בתחילת הסימן, בטלה גם הגבלה זו", כפי שציינו את זה שם (הערה כה ובח"ג עמ' לד הערה יא) בנוגע לג' ימי ההגבלה. וכמו כן יש לתקן ב'נטעי גבריאל' שם (פמ"ח ס"ז והערה טו) שבין אלו החסידים שנוהגים שלא לחתן עד אחרי שבועות הוא רושם את חב"ד (ע"פ המבואר ב'אגרות קודש' חלק ח-ט הנ"ל), ויש להוסיף ולתקן שמנהג זה היה רק ה'משנה הראשונה', אבל כעבור שנים הרבי ביטל את ההגבלות הללו.

[ומכאן תשובה גם למה שהאריכו לפלפל ב'אסיף' שם (הערה פה), שאין מתחתנים בליל ל"ג בעומר. ונראה שעל פי ה'משנה האחרונה' של הרבי אין מקום כלל להחמיר בזה.]

הוכחה לכל זה מה שלפני כמה שנים נתגלה מכתב ברכה של הרבי מיום ר"ח סיון תשל"ו (נדפס בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 1309 עמ' 45, ציין אליו ב'אסיף' שם עמ' 455 הערה פו) ברכה לחתונה בר"ח סיון. הרבי כתב שם בין השאר: "זה עתה נתקבל המברק לחתונת בתו שתחי' שתתקיים היום... הנני שולח לו... ברכת מזל טוב... ברצוני להוסיף שהחתונה מתקיימת ביום סגולה ובחודש סגולה, בשבוע של חג מתן תורה...".

סיכום

בנוגע לשאלה האם אפשר לערוך חתונה בר"ח סיון, נתבאר שע"פ הלכה ישנם הרבה פוסקים שמקילים בזה וכתבו שכך נהגו.

אמנם בשנות התש"י והתש"כ כתב הרבי שלפי מנהג חב"ד אין נוהגים לקבוע חתונה בימי הספירה כלל, אף לא בל"ג בעומר ובשלושת ימי ההגבלה.

אמנם כעבור שנים שינה הרבי מנהג זה מטעמי צניעות, והנהיג ב'משנה אחרונה' שמלבד מה שמפורש בשו"ע לאיסור, יש לבטל כל ההגבלות שנהגו שלא לחתן בחודשים ובימים מסויימים, ולדוגמא התיר לחתן בחציו השני של כל חודש, בחודש חשוון, בשלושת ימי ההגבלה ואף בר"ח סיון.

ויהי רצון שנוכח ליעוד בירמיה (לג, י-יא) עוד יִשְׁמַע וגו' בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחֻצוֹת יְרוּשָׁלַם וגו' קוֹל שְׁשׁוֹן וְקוֹל שְׂמִיחָה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כְּלָה בב"א.



חבלה בגופו לצורך פרנסה¹

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. שאלה: האם מותר ליהודי להתפרנס מעבודה כמתאגרף?

הנה בשו"ע אדמוה"ז (הל' נזקי גוף ונפש, סעיף ד) כותב "אסור להכות את חבירו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער, אפילו במניעת איזה מאכל או משתה, אלא אם כן עושה בדרך תשובה, שצער זה טובה היא לו להציל נפשו משחת". וכן הוא בהל' שמירת גוף ונפש (סעיף יד) "שצריך להזהר בגופו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו". ועפ"י דברי רבינו כאן שמותר לצער גופו לצורך תשובה משום "שצער זה טובה היא לו", לכאורה נלמד מזה דגם לצורך פרנסה מותר, משום שסוף סוף הצער הוא טובה לו שמזה הוא מתפרנס. ולדוגמא מתאגרף מקצועי שמתפרנס מזה שנותן גופו למכים, יש להתיר. (מבלי להיכנס לשקן"ט אם יש חששות אחרים בפעולה זו).

והנה בקו"א (נזקי גוף"נ, סק"ב) מציין לגמרא בבא קמא צא ע"ב, ותוס' שם ד"ה אלא תנאי, וים של שלמה שם. ובתוס' מבואר "שאסור לחבול אפילו לצורך". וביש"ש (פ"ח סי' נט) כותב "ולי נראה דהלכה כמתניתין שאסור לחבול ולבייש בעצמו... ואם כן אפילו לצורך אסור, דהא מעשה דרבי עקיבא [במשנה ב"ק שם] לצורך ממון היה, ואפילו הכי קאמר רבי עקיבא שאינו רשאי לחבול בעצמו, וקל וחומר חבלה מממש". הרי דעת היש"ש דהאיסור לחבול בגופו הוא אף לצורך ממון.

ומקשה אדמוה"ז (בסוגריים בקו"א) על היש"ש "אבל מה שכתב שם דאפילו לצורך ממון אסור לביישו, צע"ג מדאמר רב לרב כהנא פשוט נבילה כו' [פסחים ק"ג ע"א: פשוט נבלה בשוק ושקיל אגרא, ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא וסניא בי מילתא]. וגם מה שאוסר לצער גופו, צע"ג מיעקב אבינו שאכלו חורב וקרח".

הרי דמקשה על היש"ש, דמהראיות שמביא משמע שלצורך ממון יהיה מותר להכניס עצמו למצב של צער לגופו, ונשאר בצע"ג. ומכח קושיא זו נלמד שלהלכה נוקט אדמוה"ז לא כדעת היש"ש ואכן מותר לצורך פרנסה לצער גופו, וכמו בתענית של תשובה.

[אף שעדיין יש מקום לברר האם "צריך עיון גדול" בדברי רבינו כבר הופך לפסיקת הלכה למעשה כנגד פס"ד המפורש של המהרש"ל, הרי יתכן בהחלט שרבינו נשאר אמנם בקושיא על דבריו, אבל עדיין אין בכך הוכחה שמחליט לנהוג הלכה

(1) מהדו"ב עם הוספות למה שנדפס בקובץ הערות וביאורים גלין תתקעה – כב שבט תשס"ט.

למעשה כנגדו. ואכן כתב לי אאמו"ר בזה "ידוע הכלל בזה, וכפי שנקטו הפוסקים ולדוגמא: בשו"ת חוות יאיר [סי' נח] כותב בתו"ד: "...ואע"ג דסליק בקושיא מ"מ לא נדחה מהלכתא, כמ"ש הרשב"ם והכי קיימא לן". ועד"ז כותב בשו"ת נודע ביהודה [תנינא - יו"ד סי' קס"ג] "...דיכול להיות דפסק הרמב"ם כדעת ר"ח שהביא הרשב"ם שם, דכל היכא דקאמר קשיא ולא קאמר תיובתא לא נדחה דעת המ"ד ההוא בשביל הקושיא". וכ"כ בשו"ת דברי חיים [יו"ד ח"ב סי' פו] "...בוודאי בשביל קושיא שלנו לא נדחה דברי הר"ש ז"ל". ובאופן של כלל כותב כן בשו"ת בית שער [או"ח סי' רנז] "...ובשביל שהוא הקשה על הרא"ש לא נדחו דברי הרא"ש, וכל קושיא יש לה תירוץ". ע"כ מאאמו"ר שיחי'. - הרי שא"א להוכיח להלכה מכח הקושיא.

אבל לאידך הרב מ"מ נחשון כתב ע"ז: "לא ברור לי ההשוואה, דהרי מה שמובא משו"ת חות יאיר ומהנו"ב, זה ביחס לכללי הש"ס ששם יש משקל לכל ניסוח, ואחד מכללי התלמוד (לפי חלק מהראשונים) שמבחינה הלכתית קשיא אינו תיובתא, דכשהגמ' כותבת תיובתא זה מכיון שיש כאן דחיה מוחלטת משא"כ כשהניסוח הוא קשיא אין זה דחיה מוחלטת דשערי תירוצים לא ננעלו, וכפי שכותב רש"י בסנהדרין דף עב שניתן ליישב בדוחק את הקושיא (ולא אשתכח פירוקא בההיא שעתא. רשב"ם), וא"כ ברור שאין כאן קביעה שלא דוחים הלכה מכח קושיא, אלא שלא דוחים הלכה במצב שהקושיא לא מספיק חזקה, או שידעו שניתן ליישב בדוחק עכ"פ, אך כשמוסכם שהקושיא חזקה כגון תיובתא הרי ודאי שהדברים נדחים מההלכה, וכ"ז הוא אליבא דהראשונים שנקטו כלל זה להלכה, וכ"ש לשי' הרשב"ם בב"ב ועוד ראשונים (וכן שי' הרא"ש והרמ"א להבנת הנו"ב בתשובה הנ"ל) שגם כשהגמ' אומרת קשיא הרי זה נדחה מהלכה!

ומה שמובא משו"ת דברי חיים הרי זה יחס של אחרונים לראשונים וכידוע שהאחרונים לא חולקים על הראשונים ובודאי לא מכח קושיות [ולהעיר דבשו"ת בית שער שהועתק לעיל כותב - "ובשביל שהוא הקשה על הרא"ש לא נדחו דברי הרא"ש וכל קושיא יש לה תירוץ וכבר יישבנוה שפיר וגם ממקומו הוא מוכרע דהתני ואין מפיגין אותן בצונן כדי לחסמן אלמא דחסימת תנור ע"י הפגת צונן ולא ע"י היסק].

אבל כשאחרון כותב על אחרון צע"ג מה הסברא לומר שאכתי מקבל דבריו להלכה? הרי זה דרכה של תורה שמקשים ופורכים וחולקים. וא"כ הציטוטים שהובאו אינם שווים זה לזה ולא יודע מה אפשר ללמוד מהם. נכון אמנם שאין הכרח שמכח קושיא נחלוק, אבל כאן הרי זה לא קושיא אלא צע"ג (וכמ"פ בשו"ע"ר השמיט דברי פוסקים מסויימים מפני שדבריהם הוקשו בעיניו וכתב עליהם 'צע"ג'), ובפרט שנראה שכך הכריע שהרי נקט כך למעשה - הובא להלן - גבי משרת שנתן רשות להכותו, וכפי שכתב בנעם אליעזר סימן כ" - .

ולהוסיף: בדיוק דברי אדמוה"ז, דהרי כתב ג' פרטים שבהם אין לאדם רשות על גופו כלל: א) להכותו ב) לביישו ג) לצערו בשום צער. ולגבי צער הוסיף שאם מצערו בדרך תשובה הרי זה מותר, אבל על הכאה לא הוסיף תנאי זה – אף שאולי אדה"ז לא מזכיר הכאה של תשובה אלא תעניות וסיגופים שזה מה שהיה מקובל וכמבואר גם בס' קנה ס"א (ואין לנו היום בית דין שמעניש) – וכן הראיות שהביא בקו"א, הם רק על ביוש וצער הגוף, שמצינו שהותרו לצורך ממון, אבל על "להכותו" לא הביא ראיה וקושיה על המהרש"ל, ואולי כי פשוט הוא מדברי הגמ' והתוס' שאסור לחבול ולהכות גופו אפי' לצורך, וכסתימת דברי השו"ע (חו"מ סי' ת"כ סל"א) "החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי פטור, אחרים שחבלו בו חייבים", ועיי"ש בסמ"ע ס"ק לט, וברמ"א (יו"ד סי' רל"ו ס"ב) "אבל אם נשבע להכות את עצמו אע"פ שאינו רשאי חיילא שבועה" ועיי"ש בש"ך סק"ג שהוא מן התורה. ומובן גם בסברא שיש חילוק בין הכאה במעשה בגופו (פעולה ישירה בהכאת הגוף), לבין ביוש או צער לגוף באופן כזה שמתעסק בעבודה בזויה או שלא שומרו מקור וחום (תוצאה עקיפה לגוף), ואולי גבי הכאה בגופו אכן יסכים אדמוה"ז עם היש"ש שאפילו לצורך ממון אסור. אבל לאידך הרי המהרש"ל לומד את הכאה וביוש מאותה משנה וא"כ ברגע שאדה"ז מוכיח על ביוש וצער שהותר הרי מהיכי תיתי לחלק, כלומר יש כאן איסור תורה שהותר לצורך ממון ואין לחלק אם האיסור הוא ביוש וצער או האיסור הוא הכאה.

אבל באמת גוף קושית אדמוה"ז בקו"א צ"ב: א) בהקושיא על המהרש"ל מרב כהנא, הרי יש לחלק, דבפשטות מדובר שם שרב כהנא נמצא במצב של עניות, והשאלה היא אם להצטרך לבריות או לעבוד בעבודה בזויה, ע"ז אמר רב לרב כהנא שאם בין כה יתבזה, כדאי שיתבזה בעבודתו עצמו מלהתבזות בשאילה על הפתחים, וראה רמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ח) "לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור" ובהמשך מביא "מוטב לפשוט עור בהמות נבלות, ואל יאמר לעם, חכם גדול אני, כהן אני, פרנסוני". הרי מדובר באדם שהשעה דחוקה לו מאד, ובאיזה דרך שילך הרי יתבייש, ע"ז אומרים לו- בלית ברירה- יותר טוב שיתבייש ויצטער מעבודה בזויה מלהצטרך לבריות, אף שבשניהם יגרום צער לעצמו, אבל עדיין לא נדע מזה האם במצב שאדם יוכל לקחת עבודה מכובדת מול עבודה בזויה, האם נתיר לו לכתחילה לקחת העבודה הבזויה?! וכמו"כ לכתחילה לבייש את עצמו בדבר שאינו עבודה רגילה ונצרכת לבני אדם מנין שהותר לנו? ואולי דווקא באופן זה – שיש לו ברירה אחרת – אכן קאמר היש"ש שאסור לאדם לצער עצמו אפילו לצורך ממון. וקושית אדמוה"ז צריכה ביאור, איך מביא ראיה ממצב שאין ברירה אחרת למצב שיש שני ברירות, שהיה מותר לברור בעבודה כזו שקשורה עם צער הגוף, וצ"ב.

וכתב רמ"מ נחשון: "במחכ"ת לענ"ד לא נעלמה מדברי רבינו הגדול קושיה כ"כ גדולה שמדובר בלאה"כ במתבזה שרק אמור להחליט איזה בזיון, אלא י"ל דקושיית רבינו נובעת משיטת הרמב"ם בסוגיה בפסחים, שהרי להבנת הרמב"ם אל תצטרך לבריות הוא לא 'קיוון נדבות' אלא להתפרנס מהציבור (וגם אם זה בגדר צדקה אבל זה היה מכובד – תמיכה קבועה בלומדי התורה) היינו שהציבור נותן משכורת לת"ח והרמב"ם לשיטתו שזה אסור (כמבואר בפירושו לפרקי אבות פ"ד מ"ה, והלכות מתנות עניים פ"י ה"ח והל' ת"ת פ"ג ה"י) ולכן אומר שעדיף לפשוט נבילה בשוק ולא לקחת מהציבור וא"כ קמה וגם ניצבה הוכחת רבינו! שהרי עצת רב היתה שיבייש את עצמו (ובפרט שלת"ח זה חמור יותר משאר אנשים משנאי מות – כדן רבב על בגדו) והעיקר לא לקחת מהציבור. וא"כ רואים מפורש בסוגיה שמותר לאדם לבזות את עצמו, אף שיש איסור לבזות, והעיקר להינצל מאיסור אחר של להתפרנס מן הציבור ש"מ שלבזות את עצמו לצורך (ממון) לא נאסר מלכתחילה, ש"מ! [ולוסיף שיתכן שלכן נקט אדה"ו מדאמר רב לרב כהנא, ולא כתב מעצם הדין של פשוט נבילה, להדגיש שמדובר בת"ח והבזיון הוא בעצם המלאכה והוא בזיון גדול] (המהרש"ל חלק כידוע על הרמב"ם בענין פרנסת ת"ח כמבואר בחולין פ"ג ה"ט והובא באחרונים ביו"ד סי' רמו, וא"כ אולי י"ל שחלק על הרמב"ם בפשט הסוגיה, אך עכ"פ מתוך הרמב"ם עצמו מוכח הדין").

ב) בהקושיא מיעקב אבינו צ"ב, דהרי סוף סוף האכלני חורב וכו' היתה בתור חלק מעבודתו כשומר הצאן, אם כן הוא דרך עבודתו, וכדברי הגמ' (ב"מ צג ע"ב) עד מתי שומר שכר חייב לשמור עד כדי הייתי ביום אכלני חורב וקרב בלילה . . דאמר ליה ללבן נטרי לך לך נטירותא יתירא כחזני מתא, עיי"ש. אבל עדיין אין לנו ראיה מזה דיותר לצער הגוף בדבר שאין דרך מלאכתו בכך בשביל ריווח ממון, וכדברי היש"ש.

קושיה זו דומה לכאורה לקושיית מחבר הספר "משפטי בני אדם" (ח"ב עמ' רכ"ד) שבאגרות קודש חלק ד' עמ' קעט [אגרת תתקכג], הרבי משיב לו בזה"ל: " . . ומה שהביא ראיה לדעתו ממש"נ בזיעת אפך תאכל לחם, אדם לעמל יולד וכו"ב. הנה פשוט שתלוי בזה אם כן הוא מנהגו של עולם, שאז הרי נתן הקב"ה רשות להשתמש בקנינו באופן כזה, כיון שאמר ששת ימים תעשה מלאכה. אבל אם מוסיף על הנ"ל - הרי זה חובל בקנינו של הקב"ה בלי רשותו - ומזה גופא **שהתפאר** יעקב אכלני חורב וקרב וגו' ושהוצרך רב להזהיר פשוט נבילה וכו', מוכח שאינו נוהג ורגיל כלל. ועיין ב"מ צ"ג ע"ב נטירותא יתירא כו' [ולכאורה תלוי במחלוקת רבה ור"ח שם]."

ועיין שם עוד בדברי הרבי, שהביא מתנחומא ובפירושו הטור על התורה "שעשה יעקב מה שלא היה חייב בזה".

הרי דקושיית המחבר הנ"ל היתה ע"פ סברתו דמהרש"ל אוסר רק אם מחבל בגופו כדרך הליצנים, ובלשונו (שם בספרו הנ"ל) "שמבייש עצמו ללקות שוק וירך

ומהלך על ארבע כבעל חי כמו שעושין בתיאטראות וקרקסאות ועושה את כל מיני דברים שהם בושת לאדם וגם יש לו צער מזה, משא"כ אם סובל כאב וצער ע"י מלאכתו כמנהג העולם הרי בזה לא כיון המהרש"ל לאוסרו, ועיי"ש בדבריו, ע"ז משיב לו רבינו שוודאי הוא צודק בדבר שתלוי במנהגו של עולם ניתנה הרשות להשתמש בקנינו, אבל סוכ"ס אופן העבודה של יעקב היתה באופן שאינו נוהג ורגיל, הרי מזה מקשה אדמוה"ז שלצורך ממון יותר גם צער שאינו רגיל.

ובסגנון אחר: ממה נפשך, אם יש איסור לצער לצורך ממון, א"כ מאי נ"מ באם בעבודה שלו מצער עצמו מעבר לנדרש ומעבר לדרך העולם לצורך ממון או שמצער עצמו בעבודה משונה לצורך ממון סוכ"ס אם יש איסור לצער מעבר לרגיל הרי זה אסור ומאי נ"מ מה בדיוק עושה? והוכחת אדה"ז ברורה דבזה שיעקב ציער עצמו מעבר לנדרש מוכיח שאין גדר איסור בצער שענינו צורך ממון.

ד. ובספר פתחי חושן [הג"ר יעקב בלוי – דיני נזיקין פרק שני הערה אות ט] מביא הקו"א הנ"ל ומוסיף להקשות על דברי היש"ש וכותב שגם למצבי סיכון מותר להכניס עצמו לצורך פרנסה. ואת זה מוכיח מדברי חז"ל [בבא מציעא דף קיב ע"א], שביארו את הפסוק שנאמר בנוגע לאיסור הלנת שכר שכיר, וז"ל: " . . אליו הוא נשא את נפשו, מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה - לא על שכרו?". והדברים מובאים גם בפירוש רש"י על התורה [דברים כ"ד פסוק טו]: "אליו הוא נושא את נפשו". וכתב רש"י: "אל השכר הזה הוא נושא את נפשו למות, עלה בכבש ונתלה באילן". הרי לנו מפורש, שלצורך פרנסה מותר לאדם גם להכניס עצמו לסכנה חס ושלום. הרי מביא סייעתא לדברי אדה"ז שהתירו אפילו סכנה לצורך פרנסה וא"כ כ"ש צער וכו'. (וצריך לנסות לחשבן למה אדה"ז לא השתמש בראי' זו.)

וראה בבית יוסף [חושן משפט סי' קפ"ח אות ו ד"ה כתוב בתשובות] שמעתיק מלשון הרמב"ן בתשובותיו, שכותב בתוך דבריו בזה הלשון: " . . כדכתיב (דברים כד טו) ואליו הוא נושא את נפשו ודרשינן (ב"מ קיב). שעל שכרו עלה בכותל ונתלה באילן כלומר ולפעמים שיפול וימות ובכלל סכנת נפשות הכניס עצמו מחמת שכרו, ואלו דברים פשוטים הם".

ומפורש פוסק כן הלכה למעשה - על פי מאמר חז"ל זה בשו"ת נודע ביהודה מהדורה תנינא [יו"ד סימן י סוף ד"ה ואמנם מאד] אודות התעסקות בצידת חיות, וזה לשונו: " . . מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התיירה, כמו כל סוחרי ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין בריה. והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו, ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדולי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד".

ודוחק יהיה לתרץ ולחלק, הגם שמכנים עצמו בסכנה אבל סו"ס היות שהוא מהעבודות הנוהגות במנהגו של עולם, הרי לזה ניתנה מלכתחילה הרשות להשתמש בקנינו של הקב"ה, וקושי אדמוה"ז הוא מזה שיעקב נהג באופן שאינו נוהג ורגיל, וכדברי הרבי הנ"ל. – כי לפי זה מלכתחילה אין מחלוקת בין היש"ש כיון שכל מה שאסר היש"ש לצורך ממון הוא רק מה שלא נהוג בעולם, והרי בעולם נהוג לעשות הכל לצורך ממון. ופשוט.

ה. והנה בהמשך ההלכה שם כותב אדמוה"ז (בסוגריים) גבי משרת "ומשרתו אפילו אינו שומע בקולו אסור להכותו אלא אם כן הוא עבד כנעני, ואם התנה עמו מתחלה כששכרו שיהיה רשאי להכותו כשלא ישמע בקולו, מועלת נתינת רשותו הואיל והיא לטובתו כדי שישכרהו". הרי לנו מכאן מבואר דלצורך ממון "כדי שישכרהו", אכן הותר לתת רשות להכות, וא"כ הרי לומד אכן אדמוה"ז מפורש לא כהיש"ש ומתיר גם הכאה לצורך ממון, ולכל דבר שע"י ההכאה תבוא הטובה. (ויתכן שאדמוה"ז הכניסו במוסגר, הוא עקב מה שכתב בקו"א שלדעת מהרש"ל ליתא להאי היתירא – ואוי"ל שאדה"ז הוסיף את הסוגריים עפ"י הסוגריים של הקו"א, כלומר זה שתי פיסקאות שנוספו יחד, (ויתכן ששם בסוגריים כיון שרצה לשנותם שוב). כלומר שמהלכה זו מוכח שגם בהכאה לצורך ממון שרי הלכה למעשה.

ו. וראה לקו"ש (חל"ד שופטים עמ' 106 ואילך) שמבאר שהגם שכל העולם הוא בבעלותו של הקב"ה, מ"מ ביחס לרשות האדם יש הבדל עיקרי בין נפשו וממונו, ובלשונו "נפשו וחיייו של אדם נמסרו מהקב"ה להאדם רק בתור פקדון, ולא לבעלות שלו. וכפסק רבינו הזקן בשלחנו ד"אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו כו". ועפ"ז, זה שאדם מזהר שלא להזיק את גופו אינו רק ענין של איסור, אלא זהו גם מדיני קנינים – שאין לו רשות (בעלות) על גופו (כי הגוף קנינו של הקב"ה שנמצא אצל האדם בתור פקדון). משא"כ ממונו של אדם, נמסר להאדם באופן שהוא נעשה בעליו של ממון זה (וע"ד שנאמר "והארץ נתן לבני אדם"). וזה "שצריך להזהר במאודו של לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו" (ל' אדמוה"ז – שם בהל' שמירת גו"נ ובל' תשחית סי"ד) אינו מפני שהממון אינו שלו, אלא זהו איסור, שעובר על לאו דבל' תשחית עיי"ש בארוכה, ומביא רא' לחילוק זה בין נפשו (וגופו) של אדם וממונו – מדין ברכת הנהנין עיי"ש.

ולפי"ז צ"ע כיצד משרת יכול להתיר עצמו למכות וכי נהפך לממונו של האדם, הוא הרי לא עבד כנעני והרי אם זה אסור הרי יש כאן דין ערבות ולשתיהם זה אסור ויש כאן גם לפני עיוור! אלא פשיטא שהכאה שהיא לצורך ממון לא נאסר מלכתחילה.

ז. ובענין זה יש להוסיף עיון מהשקו"ט שדנו בה פוסקי ומחברי זמנינו גבי ניתוח פלסטי ליופי תואר האדם, ראה אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' ס"ו), יביע אומר (ח"ח סי' יב) מנחת יצחק (ח"ו סי' קה אות ב) שהתירו הניתוח הנ"ל כי נעשה לטובת האדם,

וראה ציץ אליעזר (חי"א סוסי' מא) שמחמיר אבל עיקר טענתו הוא משום שאין לרופא לשנות פגם שנעשה בידי שמים ועיי"ש בספרים הנ"ל ובראיותיהם, ובעיקר מיוסד הוא על דברי הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ה ה"א) "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם. . . דרך נציון (בזיון) עובר בלא תעשה שנאמר לא יוסיף להכותו" משמע כי אופן חבלה האסורה הוא דווקא דרך נציון אבל בשאינו דרך נציון אלא לטובת האדם הרי זה מותר, אבל לכאורה מדברי התוס' והמהרש"ל משמע שלא כהרמב"ם אלא שחבלה אסורה גם שלא דרך נציון עיי"ש באג"מ, וכן באג"מ או"ח ח"ג סימן ע"ח, בנתן לו רשות לחבול, שמחלק בין חבלה קטנה שהוא בלא צער ובלא בוש וזו דרך נציון ודרך בזיון, רק כדרך שחוק בעלמא, לכן לא יעבור המכה בלא תעשה דלא יוסיף, משא"כ "בחבלה גדולה שהוא דרך נציון ובזיון לא תועיל נתינת רשות לסלק האיסור מעליו, מאחר שאף הוא עצמו אסור לחבול בעצמו". ויש לחקור בהיתר מכה שלא ע"י נציון ובזיון, האם לדעתם אינו נחשבת הכאה כלל (ע"ד הותרה), או שאף שנחשב הכאה בכ"ז יש היתר בהכאה כזו (ע"ד דחווה), והנפק"מ היא ג"כ בהיתר לצורך פרנסה (אם נדמה את שני השאלות) האם צריך לחפש סוג פרנסה שונה מפרנסה כזו שמצריכה נתינת רשות להכות (כי ההכאה דחווה) או שלא צריך להשתדל לחפש פרנסה אחרת (כי ההכאה הותרה) וצ"ב. ועיי' ג"כ באג"מ (או"ח שם סימן צ) אודות מי שאסור לו להתענות ביו"כ וע"י זריקת רפואה ע"י תחיבת מחט בגופו יוכל להתענות, ואחרי שמאריך בזה שאינו מחויב לעשות פעולה זו מוסיף ג"כ "וגם שתחיבת מחט הוא חבלה שאדם אסור לחבול בעצמו, כיון שאינו לרפואה". ועיי' בשו"ת התעוררות תשובה ח"ב סימן לח שדן אודות הכאה דרך שחוק עיי"ש.

ולהעיר ג"כ מדברי רבינו (לקו"ש ח"כ עמ' 568) "ע"ד לעשות נקב באזנים, בשביל נזם אוזן .. - בטח העונג הממושך מקישוט הנ"ל - גדול שלא בערך לגבי הצער שהגוף ברגע הנקיבה. ולכן מותר הוא אף (1) בגדולה, (2) שיש מתקשטות בהנ"ל מבלי עשיית נקב (כיון שאינו רגיל כ"כ. ועוד ועיקר - שאז יש צער קצת בכל פעם מלחיצת האוזן". ויש לעיין בכ"ז. - ולפי ההבנה שכל שהוא דרך העולם שרי ושבזה כולם יודו הרי פשיטא ששרי, ועכ"פ לדברי אדה"ז ששרי כל צער שהוא טובה לו א"כ גם צער העגילים כיון שהוא טובה לה שרי. ולפי כל הנתבאר יוצא דמותר לאדם (מצד החשש דהכאת גופו) להתפרנס מעבודה כמתאגרף.



דיני נקודות שמקבלים מכרטיס-אשראי על שימוש של אחר

הרב שלום דוב בער שוחאט

חבר ביד"צ אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה

שאלה: נשאלתי כמה פעמים ע"ד חשש ריבית הנוגע לראובן שהשתמש בכרטיס-אשראי של שמעון, ומשלם לשמעון בזמן (ואינו מתחייב שמעון ריבית לבאנק), ובגלל שראובן משתמש בכרטיס-אשראי של שמעון, אזי שמעון מקבל נקודות מהבאנק (כגון "מיילס" של חברות-תעופה, או "פאינטס" של הבאנק), ויש לנקודות אלה שווי מסויים בשוק שחברות קונות אותם או לפעמים הבאנק עצמו משלם לבעל-הכרטיס על הנקודות (בין סנט אחד לג' סנטים לכל נקודה, תלוי איזה סוג נקודות).

ובנקודות אלה גופא יש שני סוגים: (1) יש מה שנקרא Sign-Up Bonus, שכאשר פותחים חשבון חדש של כרטיס-אשראי, אזי אם מבזבזים סכום כסף מסויים במשך תקופה קצרה (כמה אלפים תוך כמה חדשים) – מקבלים בונוס של כמה עשרות-אלפים נקודות. (2) הנקודות שמקבלים תמידין כסדרן, נקודה או שתיים על כל דולר שמבזבזים בכרטיס-אשראי, ולפעמים מקבלים כפול או פי-חמש בקטגוריות מסוימות. והשאלה היא, באם שמעון מקבל נקודות אלה מהבאנק, האם יש בזה חשש ריבית, והאם יש לראובן איזה זכות בהנקודות שקיבל שמעון מהבאנק.

והנה בשאלה זו יש כו"כ אופנים בסיפור הדברים, וכל שאלה מורכבת מפרטים שונים זמ"ז, והם מתחלקים לכמה שאלות כלליות:

- (א) שמעון פתח הכרטיס-אשראי מזמן, ועתה בא ראובן ומבקש ממנו ללוות ממנו ע"י הכרטיס-אשראי סכום מסויים ואינו משכנע אותו שילווה לו באמרו שעי"ז יטב גם לשמעון שיקבל נקודות.
- (ב) אותו ציור כמו א', אלא שראובן משכנע אותו שילווה לו באמרו שעי"ז יטב גם לשמעון שיקבל נקודות.
- (ג) שמעון פתח הכרטיס-אשראי מזמן, ועתה בא שמעון ומבקש מראובן שיקח ממנו הלוואה ע"י הכרטיס-אשראי סכום מסויים.
- (ד) שמעון פתח הכרטיס-אשראי עתה ויכול לבזבו בעצמו כל הסכום הנצרך לקבלת ה"בונוס", ובא ראובן ומבקש ממנו ללוות ממנו ע"י הכרטיס-אשראי סכום מסויים ואינו משכנע אותו שילווה לו באמרו שעי"ז יטב גם לשמעון שיקבל ה"בונוס" והנקודות.
- (ה) אותו ציור כמו ד', אלא שראובן משכנע אותו שילווה לו באמרו שעי"ז יטב גם לשמעון שיקבל ה"בונוס" והנקודות.

(ו) שמעון פתח הכרטיס-אשראי עתה ואינו יכול לבזבז בעצמו כל הסכום הנצרך לקבלת ה"בונוס", ובא ראובן ומבקש ממנו ללוות ממנו ע"י הכרטיס-אשראי סכום מסויים ואינו משכנע אותו שילוה לו באמרו שע"ז יטב גם לשמעון שיקבל ה"בונוס" והנקודות.

(ז) אותו ציור כמו ו', אלא שראובן משכנע אותו שילוה לו באמרו שע"ז יטב גם לשמעון שיקבל ה"בונוס" והנקודות.

ובכל אחד מהנ"ל יש שני שאלות: (א) האם יש חשש ריבית בנקודות ("מילים" או "פאינטס") שמקבל שמעון מהבאנק, (ב) האם יש לראובן איזה זכות לקבל חלק מהנקודות (ו/או חלק מה"בונוס") שקיבל ראובן.

ענף א: חשש ריבית בהלוואה על כרטיס-אשראי

א. הקדמה

באופן כללי, הבאנקים המנפיקים כרטיסי-אשראי, מנפיקים זאת על-שם אדם אחד, בעל הכרטיס ("שמעון"), ועל-סמך חקירות ובדיקות שונות לוודא שיש באפשרותו לשלם וכו'. מבחינתם (וכך-הוא גם מבחינת החוק), בעל-הכרטיס הוא-הוא האחראי לשלם כל הוצאה שנעשית על הכרטיס-אשראי, מבלי הבט מי המשתמש בפועל בכרטיס (כל זמן שבעל הכרטיס אישר את השימוש), ואם בעל-הכרטיס אינו משלם את חובו בזמן, אזי הבאנק יטיל ריבית וקנסות כפי המוסכם מראש, ואם גם זאת לא ישלם – ינסו בכל דרך אפשרית להשיג את המזומן מבעל-הכרטיס. באם בעל-הכרטיס יאמר להבאנק "נתתי לראובן רשות להשתמש בכרטיס ולא שילם לי עדיין", הבאנק לא יתחשב בזה, אלא ימשיך לרדוף אחרי בעל-הכרטיס לשלם, שהרי ע"פ חוק אין שום הסכם בין המשתמש והבאנק, אלא רק בין בעל-הכרטיס והבאנק, ולכן אי אפשר להם להוציא מזומן ממנו (יוצא מן הכלל בבאנקים מסויימים, שאם ראובן חותם מסמך-התחייבות רשמי וחוקי **אצל הבאנק**, אזי הבאנקים ירדפו אחריו לשלם הסך הנ"ל). רק אם הכרטיס נגנב וכיו"ב – אזי אינו אחראי על ההוצאות שנעשו על הכרטיס-אשראי.

ב. האם יכול שמעון ליקח הריבית מראובן?

אשר לכן, באם לדוגמא שמעון נותן לראובן להשתמש בכרטיס-אשראי שלו בסך אלף דולר, אזי יש כאן שני הלוואות שונות: (1) שמעון לוקח הלוואה מהבאנק בסך אלף דולר [ואיני נכנס כאן כלל להדיון אם הבאנק הוא בבעלות יהודים או נכרים, או שותפות יהודים ונכרים וכו', ואכ"מ], (2) שמעון מלווה לראובן אלף דולר.

אם הסכימו ביניהם שיכול לשלם לזמן ארוך, ולכן שמעון לא שילם להבאנק בזמן, אזי יתחיל לשלם ריבית כפי שקבעו מתחילה (יש כרטיסים שהם 0% ריבית בתחילה לתקופה-קצרה ואח"כ משתנה, ורוב הכרטיסים יש להם ריבית עד המקסימום בחוק

שהוא 24.99%). ובאם ראובן ושמעון לא עשו ביניהם "היתר עיסקא" כדמו"י קודם ההלוואה, אזי פשוט שאסור לשמעון לפנות לראובן ולגבות ממנו הריבית שגבה ממנו הבאנק, והלכה פסוקה היא בשו"ע יו"ד סי' ק"ס סי"ד, ובשוע"ר הלכות ריבית סעיפים סד-סו (ושם בסעיף סו, שאם המלווה, בנדו"ד הבאנק, הסכים שראובן יקח האחריות על ההלוואה – אזי יכול ראובן לשלם הריבית לבאנק).

ג. האם אפשר לעשות היתר עיסקא רטרואקטיבי?

וא"א להם לעשות "היתר עיסקא" רטרואקטיבי אם לא סיכמו בפירוש (בדיעבד – בע"פ) בעת ההלוואה שיהי' בתורת עיסקא, כמפורש בשו"ת הצמח-צדק יו"ד סי' סח ובשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קצ"ב אות א'.

ד. התנו ביניהם שראובן חייב לשלם בזמן

אבל, אם שמעון התנה עם ראובן כתנאי קודם למעשה שחייב לשלם כל הסך קודם זמן הפרעון של הכרטיס-אשראי, ובפועל לא שילם, ולכן נגרם לשמעון קנס וגם הריבית דלעיל, אזי נחלקו הפוסקים אם יכול לתבוע ריבית זו מדין שגרם לו היזק.

בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' קעט כתב שחייב ראובן לשלם הריבית לשמעון, כי מאחר וזה גרמי (ולא גרמא) אזי מדמהו לקנס, ומתיר.

אבל מדברי הט"ז יו"ד סי' קע"ק סי' ג' משמע שאסור. וראה בשו"ת חלק לוי (פאללאק) יו"ד סי' סז שדן בדברי הט"ז הנ"ל, ומבאר מדוע אף הט"ז יודה שאם ראובן משלם הריבית ישירות לבאנק אזי יהי' מותר, אבל מסיים שאולי זה יותר גרוע, ולכן מסיק לאסור.

ובשו"ת מנחת שלמה קמא סי' כ"ז סעיף ב' סלל לו דרך אחרת. מצד אחד – אין איסור לשמעון ליקח הריבית מראובן, ומצד שני – אין חיוב על ראובן לשלם הריבית לשמעון, אבל מציע שעל ראובן להתפייס עם שמעון, ונשאר בצ"ע.

ולכן למעשה אין לסמוך על זה, אלא יש לסדר מראש היתר עיסקא בין הצדדים, ואז יוכל שמעון לגבות מראובן את התשלומים של הבאנק.

ענף ב: חשש ריבית בנקודות שמקבלים מהבאנק

ה. הקדמה

ועתה נבוא לשאלה הבאה, והיא, מה דין הנקודות ("מיילס" או "פאינטס") שמקבל שמעון מהבאנק בגלל השימוש בכרטיס-אשראי.

ובהקדם, שמטרת הנקודות שנותנים הוא מאחר והבאנק יודע שיש הרבה תחרות בשוק הכרטיס-אשראי, ולכן הבאנק נותן משהו לבעל-הכרטיס כדי לשכנע אותו שישתמש בכרטיס-אשראי שלהם. והבאנק הוא בעל הנקודות (אם זה נקודות של

הבאנק, הנקרא "פאינטס" בלע"ז, אזי זה בבעלות הבאנק מתחילתו, ואם זה נקודות של חברת-תעופה, הנקרא "מייילס" בלע"ז, הבאנק משלם לחברת-התעופה סך מסויים עבור כל נקודה), והבאנק הוא מי שנותן הנקודות לבעל הכרטיס.

ו. ריבית ע"י צד שלישי

הוסבר לעיל, שכאשר ראובן משתמש בכרטיס-אשראי של שמעון, אזי יש כאן שני הלוואות שונות, אחד מהבאנק לשמעון, ואחד משמעון לראובן.

עפ"ז יש לעיין באם יש חשש כאשר הבאנק נותן נקודות לשמעון בגלל הלוואת שמעון לראובן, שהבאנק הוא צד שלישי ואינו המלווה או הלווה בהלוואה שבין ראובן ושמעון.

בשו"ע יו"ד סי' קס סעיף י"ג איתא: "מותר לומר לחבירו 'הילך זוז והלוה עשרה דינרים לפלוני', והוא שלא יחזור ויקחנו מהלוה, וגם לא יאמר הלוה למלוה 'פלוני יתן בשבילי', ויש אומרים שצריך גם כן שלא יפייסנו הלוה לתת למלוה בשביל שילוהו" (וכ"ה בשו"ע ר הלכות ריבית סעיף ס'). ומזה משמע לנדוד"ב ד' דינים: (1) שאם הבאנק נותן הנקודות לשמעון בגלל שימוש ראובן בכרטיס-אשראי – אין בעיה של ריבית בנקודות ששמעון מקבל, (2) אם ראובן הוא מי שבא לשמעון ואומר לו "תן לי להשתמש בכרטיס אשראי שלך כי כך תקבל מהבאנק נקודות" – אזי יש מקום לומר שיש בעיה של ריבית לשמעון לקבל הנקודות הנ"ל מאת הבאנק.

ועאכ"כ אם מדובר ששמעון פתח זה עתה את הכרטיס-אשראי ואינו יכול לבזוז בעצמו כל הסכום הנצרך לקבלת ה"בונוס", ובא ראובן ומשכנע אותו שילוה לו באמרו שע"ז יקבל ה"בונוס" והנקודות, שאז יש מקום לומר שיש בעיה של ריבית לשמעון לקבל ה"בונוס" מאת הבאנק.

ענף ג: בונוס שמקבל אחד בגלל אחר

ז. דין מתנה שנותן המוכר לשליח שקנה במעות בעל-הבית

במסכת כתובות (דף צח, ב) דן ע"ד אשה שמכרה כתובתה במנה במקום מאתיים, וע"ז הגמרא אומרת (ע"פ רש"י שם ד"ה הכל לבעל המעות) שאם אחד שלח שלוחו לשוק לקנות כמות מסויימת של סחורה והמוכר הוסיף לו, אזי בדבר "שיש לו קצבה" (שנמכר במספר או משקל) השליח ושולחו חולקין מה שנתקבל, ואם הוא דבר "שאינן לו קצבה" אזי הכל לבעל המעות.

הסיבה מדוע בדבר שיש לו קצבה – חולקין: אליבא דרש"י (שם ד"ב שיש לו קצבה) הוא מאחר ויש ספק למי המוכר נתן את המתנה לכן חולקין. אליבא דהרי"ף (שם) הוא "הואיל ובאתה לו לשליח הנאה ע"י בעל הבית – חולק עמו". והר"ן (על הרי"ף שם) מבאר, דאליבא דהרי"ף זהו אפילו אם המוכר אמר בפירוש שנותן לשליח

– עדיין חולקין, מאחר וההנאה באה לשליח ע"י בעל הבית, וכך מבאר הכסף משנה את דעת הרמב"ם בהלכות שלוחין ושותפין פ"א ה"ה. הריטב"א (שם) מבאר דהסיבה מדוע המוכר נתן יותר היא משום שרוצה שהשליח יחזור שוב לקנות ממנו, ולכן מסתבר שדעתו היתה לתת לשליח, אבל מאחר וסוכ"ס זהו ספק – לכן חולקין.

להלכה, הרמ"א בחו"מ סי' קפג סעיף ו' פוסק כמשמעות רש"י, והש"ך על אתר (ס"ק י"ב) חולק על הרמ"א ופוסק כהרי"ף.

ערוה"ש חו"מ סי' קפג סעיף ח' מאריך לבאר דין זה, ומבאר דהגם שמן הדין כל התוספת לשליח, הנה מאחר והטובה באה לו ע"י נותן המעות לכן מתחלק עמו (כהרי"ף), ומביא דעת רש"י כ"י"א 'וכן הסכימו גדולי האחרונים, ותלוי בראות עיני הדיין', ומסיים שאם השליח אומר בבירור שהסיבה שקיבל התוספת היא מחמת סיבה צדדית ולא מחמת המכר, אזי הכל לשליח.

אדה"ז בשו"ע הלכות מכירה סעיף י"א פוסק הלכה כרמ"א (רש"י), ומסיים שירא שמים יחוש גם לדעת הרי"ף, 'וכן בכל הנאה שבאה לשליח על ידי שליחותו'.

ח. דין מתנה שנותן המוכר לשליח לא מחמת מעות המשלח

בשו"ע חו"מ שם (סי' קפג סעיף ז') דן במי ששלח שלוחו ליקח מעות מהנכרי, והנכרי טעה ונתן יותר מכדי החוב, ופוסק המחבר שהכסף הנותר "הכל לשליח".

המהרש"ם בספרו משפט שלום (על חו"מ שם סעיף ו') מבאר דלשיטת הרי"ף (אליבא דהש"ך בסעיף ו') היה נראה שהסיבה לחלוקה היא מחמת שהטובה באה לשליח מחמת מעות המשלח ולכן גם בסעיף ז' היה צ"ל שיחלוקו, אבל הש"ך כתב בס"ק י"ג (על סעיף ז') שגם הרי"ף יודה בסעיף ז' שהכל לשליח, ובמילא מבאר המהרש"ם שסיבת הרי"ף (אליבא דהש"ך) היא, שבסעיף ו' מחשבינן כאילו המוכר הוזיל השער במקח זה ולכן אמרין שיחלוקו כי הכל ענין אחד, המעות והסחורה, אבל בסעיף ז' שהטעות הוא דבר עצמאי משאר המעות – אמרין שהכל לשליח. ומביא דעת הכסף משנה שאף בסעיף ז' אמרין יחלוקו (להרמב"ם והרי"ף), מאחר והטובה באה לשליח מחמת מעות המשלח. וממשיך המהרש"ם בביאורו על סעיף ז', שאליבא דרש"י, מאחר ובעת ששילם הנכרי את סך החוב כבר נפטר מהחוב, אזי מה שנותן יותר זה כבר מעות שונות, ולכן הכל לשליח (אפילו שסבר הנכרי שנותן מחמת החוב).

ט. אם אמר המוכר שהמתנה לבעל-המעות

ואם המוכר אומר בבירור שהמתנה היא לבעל-המעות ולא לשליח –

לפי שיטת רש"י ודעימי' – נראה ברור שהמתנה תלך לבעל-המעות, שהרי כל הסיבה שיחלוקו הוא מחמת ספק, אבל אם יש הודאה ברורה מהמוכר אזי אזלינן בתר דעת המוכר.

לפי שיטת הרייטב"א, שמתרת המתנה היא שיקנו שוב אצלו, אזי אם בעל-המעות אמר לשלוחו לקנות מחנות זו דוקא – מובן שכל המתנה לבעל-המעות. ואם בעל-המעות אמר לשלוחו לקנות מוצר מסויים מבלי לומר איזה חנות – אזי מצד אחד אפשר לומר שיחלוקו, כי מטרת המוכר שיקנה ממנו שוב, ומצד שני אפשר לומר שהכל לבעל-המעות כי סוכ"ס גילה דעתו, והרייטב"א תלה החלוקה בכך שיש ספק וז"ל "ומן הספק חולקין".

לפי שיטת הריי"ף, שמאחר ובאה טובה לשליח מחמת בעל-המעות לכן השותף צריך לחלוק עם בעל-הבית –

אליבא דערוה"ש שמן הדין הכל לשליח אלא שמחמת שבעל-המעות היה מעין שותף במתנה לכן מקבל חלק, י"ל הכא כנ"ל, שעל-אף שהמוכר רוצה לתת הכל לבעל-המעות הנה מחמת שהשליח הוא מעין שותף במתנה לכן מקבל חלק.

אליבא דהכסף-משנה שהכל תלוי במעות, נראה לומר שמן הדין הכל היה צריך לילך לבעל-המעות, אלא שאם יש ספק בדעת המוכר אזי אמרינן שגם השליח מקבל חלק, אבל בנדו"ד שאין ספק בדעת המוכר – הכל לבעל-המעות.

אליבא דהש"ך (כפי ביאור מהרש"ם) שהוא מחמת שדומה למוכר שהוזיל השער ונתן יותר סחורה בסך המעות שקיבל, אזי ברור שבנדו"ד הכל לבעל המעות, שהרי גילה דעתו שהסיבה שהוזיל השער הוא בגלל בעל-המעות ולא בגלל השליח.

ענף ד: דין הנקודות של הכרטיס-אשראי

י. הקדמה

לפי כל הנ"ל יש לחקור מה הדין בנוגע הנקודות שקיבל שמעון מהבאנק בגלל שנתן לראובן להשתמש בכרטיס-אשראי שלו.

ובהקדם כמה נקודות שנתבארו לעיל:

(א) בנקודות אלה יש שני סוגים: (1) יש מה שנקרא Sign-Up Bonus, שכאשר פותחים חשבון חדש של כרטיס-אשראי, אזי אם מבזבזים סכום כסף מסויים במשך תקופה קצרה (כמה אלפים תוך כמה חדשים) – מקבלים בונוס של כמה עשרות-אלפים נקודות. (2) הנקודות שמקבלים תמידין כסדרן, נקודה או שתיים על כל דולר שמבזבזים בכרטיס-אשראי, ובזה גופא יש לפעמים מקבלים כפול או פי-חמש בקטגוריות מסויימות.

(ב) מטרת הנקודות היא, דמאחר והבאנק יודע שיש הרבה תחרות בשוק הכרטיסי-אשראי, ולכן הבאנק נותן משהו לבעל-הכרטיס כדי לשכנע אותו שישתמש בכרטיס-אשראי שלהם. והבאנק הוא בעל הנקודות (אם זה נקודות של הבאנק, הנקרא "פאינטס" בלע"ז, אזי זה בבעלות הבאנק מתחילתו, ואם זה נקודות של חברת-

תעופה, הנקרא "מילס" בלע"ז, הבאנק משלם לחברת-התעופה סך מסויים עבור כל נקודה), והבאנק הוא מי שנותן הנקודות לבעל הכרטיס.

ג) מבחינת הבאנק אין נפק"מ מי משתמש בכרטיס-אשראי, אלא האחריות (ובמילא – ההטבות) הם מיועדות לבעל-הכרטיס.

יא. למי שייכים הנקודות של הכרטיס-אשראי

כאשר באים לדון בשמעון שנותן לראובן להשתמש בכרטיס-אשראי שלו, וראובן משתמש בכרטיס-אשראי לקנות סחורה, ומשלם לשמעון, ואז שמעון משלם לבאנק, הנה נלע"ד כדלהלן [ובהקדם, שפשוט שהנקודות הם דבר שיש לו קצבה, שהרי הנקודות ניתנות בסך מסויים להשתמשות מסויימת, והכל קבוע מראש, ואין זה תלוי בדעת הנותן ברגע זה או אחר כמו במכירת דבר שאין לו קצבה. וכל הדיון דלקמן הוא רק בגלל שכאשר באה הטבה לאחד מחמת השני, אזי יש סברה לומר שנשתתפו ביניהם בהטבות, וכו']:

באם בעל הכרטיס-אשראי (שמעון) והמשתמש (ראובן) לא עשו ביניהם "היתר עיסקא" כדי להתיר ריבית הבאנק, אלא זה היה הלוואה סתם, אזי אין קשר בין מה ששמעון מקבל מהבאנק למה שראובן עושה, ועל-אף שהטובה לשמעון באה מחמת ראובן – עדיין אין לראובן זכות בזה. וכל זה בנוגע הנקודות שמקבלים תמידין כסדרן, ובנוגע ה"בונס" עבור פתיחת כרטיס-אשראי חדש והשתמשות סך מסויים בתקופה קצרה, אם מדובר במקרה שבו שמעון לא היה יכול להשיג ההטבה בלעדי ראובן, כי לא היה משתמש בסך כזה – אזי יש מקום לומר שטוב לחלוק הנקודות (או שוויין?) עם ראובן, דהרי הטובה באה לו רק בגלל ראובן, ובלעדי – לא היה מקבל ההטבה. אבל אם היה יכול להשיג ההטבה בלעדי ראובן – אין עליו שום חיוב לחלוק הנקודות (או שוויין?) עם ראובן, ובפרט שנותן הנקודות גילה דעתו בפירוש שההטבות הם לבעל-הכרטיס (ועוד יותר, לפי חוקי הבאנקים וחברות-התעופה אסור למכור הנקודות לאחר...).

ובאם בעל-הכרטיס אשראי (שמעון) והמשתמש (ראובן) עשו ביניהם "היתר עיסקא" כדי להתיר ריבית הבאנק, אזי נשתתפו שניהם ברווחי והפסדי העסק, והיה מקום לומר שיש לראובן איזה זכות בנקודות (והגם שהסכימו ביניהם בשטר-עיסקא על סכום ההתפשרות, הנה זהו עבור הרווחים שמרוויח ראובן מהעסק, ולא הרווחים שמרוויח שמעון), ומ"מ לחייבו – אי אפשר, שהרי נותן הנקודות גילה דעתו בפירוש שההטבות הם לבעל-הכרטיס. וכל זה בנוגע הנקודות שמקבלים תמידין כסדרן, ובנוגע ה"בונס" עבור פתיחת כרטיס-אשראי חדש והשתמשות סך מסויים בתקופה קצרה, הנה לכאורה יש לחלק כמו בציור הקודם, דתלוי אם שמעון היה יכול להשיג ההטבה בלעדי ראובן או לא.

הערות בנושא מקוה מקוה על גבי בור

הרב מנחם מענדל שטרסק

שליח כ"ק אדמו"ר – קלן, גרמני'

א. ידוע ומפורסם המקוה בור ע"ג בור שכ"ק אדמו"ר הרש"ב בנה ברוסטוב בשנת תרע"ח, ובשנת תש"ח הרה"ג מהר"י לנדא העלה על הכתב הוראות הרש"ב הקשורים לזה. ועל פי רשימת הגרי"ל התפשט הוראות הרש"ב בעיני מקוואות.

רבים הבינו² שהכשרת המקוה של אדמו"ר הרש"ב הוא על ידי השקה שיש בין המקוה העליונה להבור שתחתיו. וכל מה שדנו ושקו"ט הפוסקים אודות מקוה זה בנויה על הבנה זו שהכשר המקוה הוא על ידי השקה. אבל המעיין בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע וכן במה שכתב הגרי"ל לנדא יראה שהם הבינו את זה באופן אחר, דהיינו שהכשר המקוה לא היה רק על ידי השקה אלא גם על ידי זריעה שהמים מתערבים ממש וגורעים אחד בתוך השני.

וכך כותב הגרי"ל ברשימה שלו אות ד, שאדמו"ר הרש"ב הקפיד שהמי גשמים יעלו על גדות הרצפה לפני שמכניסים לשם מי העיר שאובים, וכשמי העיר נכנסים למקוה הם מתערבים מיד בתוך המי גשמים. (היינו על ידי שקצת מי גשמים נמצאים ע"ג הריצפה, הנה כשמתחילים לשפוך בתוכו מים שאובים הרי הם מתערבים מיד בהמי גשמים שעל הריצפה, והמים שנשפך אחרי זה מתערב בהתערובת המים שנמצא שם, וכך כל המים נחשבים מים מעורבים שהרי לא נשאר שלשה לוגים מים שאובים שאין בהם קצת מי גשמים³) וז"ל הגרי"ל:

"ברצפה אשר בין שניהם יהי שיש כמדת אדם בערך אמה על אמה בכדי שאפשר יהי' להכנס דרך שם לתחתונה לנגב אותה בזמן שיצטרכו להחליף את מי הגשמים, ואת השיש הזה יסירו לגמרי בזמן מילוי מי הגשמים לתחתונה דרך עליונה, ושהמים יעלו על גדות הרצפה (ע"ז דנתי אז בפני כ"ק ובזכרוני נשאר שכ"ק רבי' הסכים לדברי אבל כפי הרשום אצלי שבכל זאת למעשה נשאר כמו קודם שהיו ממלאים עד שמי הגשמים היו עולים על הרצפה)".

הגרי"ל לא ביאר על מה היו צדדי הדיון שדן עם אדמו"ר הרש"ב, בפשטות נראה שהגרי"ל רצה שימלאו רק הבור התחתון בלי שהמים יעלו על גדות הרצפה ואז יהיה

(2) טהרת מים ע' רע"א-רע"ב, מנחת יצחק ועוד. בספר מקוה מים להגר"י כ"ץ ח"א בקונטרס בור ע"ג בור האריך בכל זה עיין שם.

(3) וכמו שכתב הצ"צ בחידושים על הש"ס ע' רסג במהדורה החדשה "דמקוה שיש בו מ"ס יכול לשפוך אלף סאין שאובין לתוכו כו' הרי השאובין רבים כו' כמה פעמים רק שאין ג"ל במקום א' כיון שע"י שפיכה נתערבו".

הכשרת המים ע"י השקה דרך שני נקבי השקה שיש בין המקוה העליונה להבור התחתון, ושאדמו"ר הרש"ב הסכים לזה. ואכן מזה הבינו הפוסקים שכל תקנת אדמו"ר הרש"ב היה שהמים יתכשרו על ידי השקה. [רק למעשה מסיבה לא ידועה המשיכו שהמים יעלו על גדות הריצפה] ולהלן יבואר שגם כ"ק אדמו"ר הבין כך את דברי הגרי"ל.

אבל במכתבו להרש"ט שטרן (נדפס בקובץ רז"ש ע' 53) הוסיף הגרי"ל כמה פרטים ומוסיף תיאור מפורט ממהדיון שהיה לו עם אדמו"ר הרש"ב ומבאר גם מה שהוא הציע לאדמו"ר הרש"ב. ומדבריו מובן שהיה ברור שאדמו"ר הרש"ב רצה שמי העיר יתערבו בתוך מי הגשמים דוקא ושלא יהיה הכשר המקוה רק ע"י השקה, רק שהוא הציע דרך אחרת איך שהמים יתערבו.

הרקע למכתב הגרי"ל היה טענת הרש"ט שטרן שהמקוה נכשרת ע"י השקה ושהיא קטפרס. והגרי"ל עונה לו שאין כאן שום קשר לחשש הדברי חיים של חיבור מקוואות על ידי קטפרס, שהרי הד"ח מדבר אודות חיבור בין השאובים להמעין והשאובים נכשרים ע"י החיבור, לאידך אדמו"ר הרש"ב הקפיד שהמים יתערבו ממש ולא יהיו נכשרים ע"י חיבור [=השקה] ונקב ההשקה אינו למטרת הכשרת המקוה⁴. ואז מוסיף הגרי"ל ומבאר שיש שני דרכים שהמים מתערבים, הדרך הראשון הוא הדרך איך שאדמו"ר הרש"ב הנהיג שיתערבו המים ע"י שהמי גשמים יעלו על גדות הריצפה, לכן כל מי העיר שנכנסו למקוה מתערבים בתוך המי גשמים שעל הריצפה. והדרך השני הוא ההצעה שהגרי"ל הציע לאדמו"ר הרש"ב, שבשעת מילוי בור התחתון עם מי גשמים לא ימלאו אותו עד סופו רק ישאירו קצת מקום פנוי שיוכלו לשפוך בתוך בור התחתון קצת מי העיר, ואז מי העיר הראשוניים שמכניסים למקוה יכנסו דרך נקבי ההשקה לבור התחתון ויתערבו במי הגשמים שבבור התחתון ואז יעלו המים דרך נקבי ההשקה וימלאו הבור העליון. והרש"ב הסכים עימו לדינא אבל למעשה המשיך במנהגו כהדרך הראשון.

יש לשער שהסיבה שהגרי"ל הציע לאדמו"ר הרש"ב דרך אחרת למלאות המקוה, הוא בגלל שהמי גשמים שהיו בהאוצר שממנו היו ממלאים המקוה ברוסטוב לא היה מספיקים למלאות כל הבור התחתון, והיה חסר קצת, ולכן היו מקפידים

(4) מטרת נקב ההשקה הוא רק בכדי שהריצפה לא יהיה שלם וכך אין הפרדה בין המקוה העליונה להבור התחתון והכל נחשב למקוה אחת. אבל אם יהיה ריצפה שלימה בהמקוה בלי שום נקב או הריצפה יפריד המקוה העליונה מהבור התחתון וזה ייחשב לשני מקוואות שונים. ואז לדעת הראב"ד זה יהיה פסול, שהראב"ד סובר שאפילו אם נתערבו מים שאובים בארבעים סאה והמים המעורבים נהיו כשרים לטבול בהם, הרי אם נחסר אחר כך מקצת מהארבעים סאה המקוריים, אז חוזר המים השאובים שהוכשרו לפסולם הראשונה. ואם יפרידו בין המקוה העליונה להבור התחתון אז לא יהיו ארבעים סאה מי גשמים במקוה העליונה ואז יחזור המים במקוה העליונה להיות שאובים.

למלאות הבור התחתון רק בשעה שירדו גשמים וכך הגשם היה משלים למלאות הבור התחתון וגם היה עולה על גדות הריצפה כפי שרצה אדמו"ר הרש"ב. ולצורך זה החזיק אדמו"ר הרש"ב ברומטר על השולחן לדעת מתי ירד גשם. לכן מסתבר שהגרי"ל חיפש עצה שיוכלו למלאות הבור התחתון גם בשעה שאין גשם, ולכן הציע שהמקצת שחסר בהבורות יתמלא ע"י מי העיר שמכניסים למלאות המקוה העליונה וכך ירויחו גם שיהיה זריעה שאדמו"ר הרש"ב רצה)

וכך כותב הגרי"ל:

"ומה שכן חשוב לנידון דין הוא, מה שנאמר שם בסעי' ד': שהמים יעלו על גדות הריצפה..."

ובזמן שהמים הפשוטים זורמים הם נזרעים בתוך מי הגשמים דרך החורים האלו ונעשים כמוהם, והם עולים דרך החורים למעלה ואין כאן מקום לקטפרס. וזהו מה שכתוב בהוספה לטהרת מים שדנתי לפני כ"ק והוא הסכים להלכה לדברי, כלומר שזה אותו הדבר מה שכ"ק רצה שהמים יעלו על גדות הרצפה כי אלה המים הנכנסים דרך החורים ונזרעים בתוך מי הגשמים נעשים כמוהם ממש⁵.

ומה שבס' של הרה"ג טלושקין מביא בעמוד רע"א אין לזה שום שייכות לכשרות המקוה ע"פ דעת כ"ק אדמו"ר נבג"מ".

ב. הנה רק תודות למכתבו של הגרי"ל להרש"ט שטרן נודע לנו על מה דן הגרי"ל עם אדמו"ר הרש"ב. אבל מפשטות לשון הגרי"ל ברשימה הרי אי אפשר היה להעלות על הדעת שזה היה הדיון, אלא כמו שמובן מפשטות לשון הרשימה שהגרי"ל ערער על זה שאדמו"ר הרש"ב הקפיד שמים יעלו על גדות הריצפה, ולכן הבינו הפוסקים שערעורו של הגרי"ל היה שאפשר לסמוך על הכשרת המקוה על ידי השקה ולכן אין צורך שיעלו המים על גדות הריצפה (וכהבנת הטהרת מים ושאר פוסקים). וכנראה⁶ כך הבין בדבריו גם כ"ק אדמו"ר זי"ע.

(5) ומצאתי מרגניטא טבא בספר אור מאיר ח"ג ע' תק.

שמביא שהגרי"ל לנדא סיפר לו בשנת תשמ"ג שהרש"ב צוה להשליך השאובים דרך נקב ההשקה כדי שירדו למטה שיהיו נזרעים בבור התחתון.

הנה הדברים כמו שכתובים סותרים לדברי הגרי"ל שכתב ברשימה שלו, שחיכו עד שעלה על גדות הריצפה ואז הכניסו המים שאובים. וכנראה שהגרי"ל סיפר להגר"מ פון מה שהוא הציע להרש"ב ושהסכים לזה הרש"ב.

(6) כך נראה משני האגרות שהוא כתב להגרי"ל.

ולכן כשהגרי"ל שלח הרשימה שלו לכ"ק אדמו"ר, כתב כ"ק אדמו"ר להגרי"ל לבאר הקפדת אדמו"ר הרש"ב שיעלו המי גשמים על רצפת המקוה, שזה בכדי שיתערבו המים שאובים עם המי גשמים ולא שיהיה הכשרת המקוה רק על ידי השקה. וז"ל:

אולי אפ"ל הטעם, כדי שלא יתקבצו ג' לוגים מים⁷ הבאים ממפעל העירוני במקום נמוך שבמקוה העליונה טרם שישקו המים. (אגרות-קודש ח"ג ע' רכז)

וכנראה שהגרי"ל כתב בחזרה לכ"ק אדמו"ר בקיצור שאינו מבין מה שכתב לו כ"ק אדמו"ר⁸. לכן ביאר לו כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרת אחרת, שמה שכתב שלא יתקבצו ג' לוגים לפני שישקו המים, כוונתו היה שהמים יטהרו על ידי זריעה דהיינו זריעת המים בפועל בתוך המקוה הכשרה, ולא רק השקה. וכמ"ש באגרת תקפה (אג"ק ח"ג ע' רעג):

מה שכתבתי לו הטעם לפענ"ד בהוראת כ"ק אדנ"ע, שהמים דמקוה התחתונה יכסו רצפת מקוה העליונה טרם יזרמו לשם מים שאובים – נמוקי פשוט – כי אז תהי' נתינת מים שאובים במקוה כשרה, מה שאין כן כשיכנסו מקודם מים שאובים יוכשרו רק ע"י השקה, וק"ל.

וכן באגרות אחרות מדגיש כ"ק אדמו"ר מעלת הזריעה במקוה של אדמו"ר הרש"ב ביחס לבור זריעה מן הצד, שיש העדפה שיהיה זריעה לכל הדעות ע"י שהמים מתערבים, וזה קיים רק על ידי שמי העיר נזרעים בהמים שעלו על הריצפה של בור הטבילה והם לא זוחלין לשום מקום אחר:

עפ"י האופן דכ"ק אדנ"ע שהיא מקוה ע"ג האוצר, והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (ע"פ הרי"ל שי' לנדא), הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות, כמובן. (אג"ק חי"ז ע' שיב ש"מ ע' קנג)

(7) אין הכוונה להדין הרגיל של שלשה לוגים שאובים פוסלים המקוה. שהרי כאן השאובים מגיעים בהמשכה כמבואר ברשימת הגרי"ל אות ז.

(8) לא הגיע לידינו מכתבי הגרי"ל לכ"ק אדמו"ר. אבל מובן שגם במכתבו לא פירט הגרי"ל שהרש"ב הקפיד שיהיה זריעה, ורק כתב שאלתו בלשון סתומה, מה הפסול שיש שמה ג' לוגין, ולא הזכיר מה שהיה ידוע לו שאדמו"ר הרש"ב הקפיד שהמים יהיו מעורבים ע"י זריעה, ולכן הוכרח כ"ק אדמו"ר לבאר להגרי"ל שכוונת אדמו"ר הרש"ב היה שהמים יהיו מעורבים, ואם היו שמה ג' לוגים לפני שמי העיר יגיעו למי הגשמים שבנקב ההשקה או יוכשר המקוה רק על ידי השקה. (ואולי אח"כ ענה הגרי"ל לכ"ק אדמו"ר שלוח אכן התכוון במה שדן לפני אדמו"ר הרש"ב וכמ"ש במכתבו להרש"ב שטרן).

[כשעושים בור זריעה מן הצד הרי זה] א) נתן סאה ונ"ס כפי' הב' בראב"ד. ב) זריעה במים זוחלין – משא"כ ע"פ תיקון אדנ"ע. ואכמ"ל. (אג"ק ח"ז ע' רעז ש"מ ע' קנה)

מבואר בזה שגם כ"ק אדמו"ר זי"ע הבין שתקנת אדמו"ר הרש"ב במקוה על גבי בור הוא שהכשרו יהיה על ידי זריעה, שהמים מתערבים ולא רק על ידי השקה.

ולכן כשכתב הרש"פ בוגומילסקי הוראות לבניית מקוה באנגלית [נדפסו בספר שליחות כהלכתה ע' 139-140] כ"ק אדמו"ר הוסיף פעמיים שהריצפה של המקוה העליונה יהיה מכוסה במי גשמים לפני שמכניסים המי שאובים. בגלל שכ"ק היה סבור שכך צריכים לנהוג למעשה בכל המקוואות, שלא יסמכו רק על השקת המים אלא שיקפידו שיהיה גם זריעה באשבורן⁹.

ויש להוסיף, שכנראה במקומות שכ"ק אדמו"ר ידע שלא יכסו הריצפה עם המי גשמים אז הורה שיעשו בור זריעה מן הצד, כך לכל הפחות יהיה זריעה בזוחלין. וכמו שכתב להרב בוימגרטן [תורת טבלין נעתק גם בשולחן מנחם ע' קנד הע' יב] ששאל האם יש ענין להדר ולבנות בור זריעה להמקוה ע"ג בור שהוא בונה. וכ"ק אדמו"ר ענה שיש מקום להידור בזה".

וכבר הקשו רבים שבאג"ק ח"ז ע' שוב הנ"ל כתב כ"ק אדמו"ר "עפ"י האופן דכ"ק אדנ"ע שהיא מקוה ע"ג האוצר, והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (ע"פ הרי"ל שי' לנדא), הנה ה"ז זריעה באופן היותר מועיל, שא"צ השקה כלל לכל הדיעות, כמובן". א"כ למה החמיר כ"ק אדמו"ר בתשובתו להרב בוימגרטן שיוסיף בור זריעה. אלא מסתבר שכ"ק אדמו"ר סבר שרק במקוואות שהמי גשמים עולים על הריצפה התחתונה לא צריכים בור זריעה שהרי הם נזרעים על ריצפת המקוה, אשר לכן הוסיף כ"ק אדמו"ר הקטע "והוא רצה שיעלו מי התחתונה ע"ג רצפת העליונה (ע"פ הרי"ל שי' לנדא)" ולא כתב סתם "שבמקוה בור ע"ג בור יש תמיד

9) יש מחלוקת באחרונים אם מועיל זריעה בזוחלין, וכ"ק אדמו"ר חשש לדעת המחמירים כמ"ש באג"ק ח"ז ע' רעז שנעתק לעיל. ובהגהת אדמו"ר הרש"ב על ספר גידול טהרה [נדפסו בשו"ת תורת שלום ע' קנ] משמע שהוא סבור שאינו מטהרת בזוחלין. שהרי מקשה על המפרשים [הובאו בש"ך סי' רא ס"ק נה] שמבארים המשנה מקוואות פ"ג מ"ג שהאמה שנכנסת ויוצאת מהמקוה אינו מטהר המקוה, מדובר שאין ארבעים סאה בהאמה, שהרי אם יש ארבעים סאה באמה אז יוכשר המקוה. והרש"ב השאיר בצ"ע שהרי זה זוחלין וגם אם יש ארבעים סאה זה לא יכול להכשיר המקוה. והמתירים זריעה בזוחלין משתמשים בקושיית הרש"ב להוכיח שלמפרשים אלו מותר זריעה בזוחלין. הרי מזה שהרש"ב השאיר את זה בצ"ע משמע שהוא לא סובר שמותר זריעה בזוחלין אשר לכן נשאר קושייתו. וכבר כתבנו באחד הגליונות הקודמים, שמשמע זה אלו שמשתמשים בפילטר חיצוני, שהמים חוזרים למקוה בשעה שהפילטר עובד, הרי המים נכשרים רק ע"י זריעה בזוחלין וגם השקה. ואז חסר ההידור של כ"ק אדמו"ר ואדמו"ר הרש"ב שלא יהיה זריעה בזוחלין.

זריעה" שהרי במקוה שאין המי גשמים עולים על גדות הריצפה אכן יש ענין להדר שיהיה בור זריעה בצד ששם יתקיים הזריעה.

ג. על פי הנ"ל שכ"ק אדמו"ר וכן אדמו"ר הרש"ב הקפידו שהמקוה יטהר על ידי התערבות המים דוקא, ולא רק על ידי השקה יש לבאר עוד ענין שכתב הרה"ג הרב זלמן שמעון דוורקין אודות מעלת המקוה של אדמו"ר הרש"ב, שמקובל מפי השמועה שהוא בעצם סברת כ"ק אדמו"ר שאדמו"ר להרז"ש, ונדפס בקובץ רז"ש ע' 44 וע' 46. וזה לשונו "שמקוה ע"ג מקוה הוא באמת מקוה אחת ולא מקוה הנכשרת ע"י השקה" "אדרבה יש בזה מעלה שהיא מקוה אחת (כלומר לא ענין השקה רק מקוה אחת. ויש נפ"מ לענין מחלוקת הרא"ש ורבינו ירוחם בטעם השקה כנודע").

ובמנחת יצחק ח"ו סי' צ הקשה על דברי הרז"ש שאין לסברא זו שום יסוד ואין חילוק בין השקה לבור מן הצד או לבור שלמטה.

אבל לפי מה שביארנו שהקפדת כ"ק אדמו"ר ואדמו"ר הרש"ב היה שמי העיר יתערבו בתוך המי גשמים, יבואר היטב למה זה נחשב כמקוה אחת. שהרי המים שבמקוה הם הם המים שנזרעו בתוך הבור התחתון וכדין כל מקוה של ארבעים סאה שהוסיפו לו אלף סאה שאובים שהכל נחשב כמקוה אחת. והטבילה בו כטבילה בתוך המי גשמים. וכבר הבאנו הצ"צ בשם הכסף משנה שהכשרת האלף סאה שאובין הוא בגלל שלא נשאר בשום מקום שלש לוגים שאובים בלי שיהיה בהם קצת מי גשמים, ולכן הכל נחשב כמקוה אחת. והריצפה שמחלק ביניהם נחשב רק כקרח באמצע המקוה¹⁰.

10) בספר מקוה מים ח"א ע' סג יצא לבאר דברי הרז"ש באופן אחר. בגלל הבין שהכשרת המקוה העליונה הוא על רק ידי השקה, ולכן ביאר על פי יסוד דברי העמק שאלה, שהשקה שנעשה בתוך מקוה, כגון מים בתוך כלי שנטבלו בתוך מקוה, דין זריעה יש להם למרות שיש להם רק השקה ולא נתערבו כלל. וכן מים שניתוספו מעל מי המקוה נחשבים כזרעים בתוך המקוה.

והיות והבור העליון והתחתון נמצאים באותו מקום הרי הם בעצם "מקוה אחת", לכן כל המים שנכנסים לבור העליון נחשבים שהם חלק מהמים שבבור התחתון, ונחשב כאילו הוא בתוך בור התחתון למרות שבמציאות המים הוא רק מעל לבור התחתון. ולכן מבאר המקוה מים שדי בהשקה לבור התחתון שכל המים יחשבו כזרעים בבור התחתון. וזה המעלה של "מקוה אחת" שהכל נחשב כדין זריעה למרות שאין שם זריעה לפועל.

אבל לפי שיטת כ"ק אדמו"ר ואדמו"ר הרש"ב, שלא מספיק השקה וצריכים שהמים יתערבו דוקא, משמע שחולק על יסוד העמק שאלה שהשקה בתוך המקוה יש לו דין זריעה. ולכן חשב לשלש לוגים על ריצפת המקוה, [והרי לפי העמק שאלה אין שום חיסרון בשלש לוגים על ריצפת המקוה העליונה שהרי הם נחשבים כאילו זרועים בתוך הבור התחתון].

ד. באגרת כ"ק אדמו"ר להגרי"ל הוא שאל אותו, לפי הקפדת הרש"ב שמי הגשמים יעלו על גדות הריצפה העליונה:

ובכל אופן כשירצו לנקות מקוה העליונה בלא התחתונה, איך יתנהגו?
אין לנו תשובת הגרי"ל אבל באגרת אחרת מציע כ"ק אדמו"ר (חי"ז אגרת ו'תסב):

גם אם לא יעלו על הרצפה, יש לסדר שהשאובים יפלו ישר בנקב ההולך לאוצר התחתון, דהיינו זריעה.

ויש להעיר, שהצעה זו דומה למה שהציע הגרי"ל לאדמו"ר הרש"ב, ואולי אחרי שהגרי"ל קיבל שני המכתבים הנ"ל מכ"ק אדמו"ר, הוא כתב לכ"ק אדמו"ר לבאר הדין ודברים שהיה לו עם הרש"ב, וכ"ק אדמו"ר השתמש בזה לפתור בעיית ניקוי המקוה. והיות ונתקשו בהבנת שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע בזה, נבאר קצת.

הגרי"ל הציע שימלאו הבור התחתון וישאירו קצת מקום, ושם יכנס מי העיר דרך נקב ההשקה ויתערב במי הגשמים, והמים יעלו למקוה העליונה, והמים החדשים שנכנסים במקוה העליונה מתערבים שם עם המים שכבר מעורבים עם המי גשמים, וכך יצא שכל המים במקוה העליונה מעורבים עם המי גשמים, וכך אין לך שלשה לוגין של מי העיר במקום אחד, וזה נחשב שהמים מעורבין (וכמו שכתב הצ"צ הנ"ל הע' 2)

וכ"ק אדמו"ר הציע אותו דבר, רק במקום שיפחיתו מים מבור התחתון, כ"ק אדמו"ר הציע שיכוונו שזרם המים יכנס לתוך לנקב ההשקה ומכוח הזרם זה נכנס קצת בתוך המים שבבור התחתון ומתערב שם וכך המים הבאים תמיד מתערבים בהמים שהתערבו בהמים שנמצא בתוך חלל נקב ההשקה.

ועל זה שאלו, הרי למעשה מאוד קשה לכוון הזרם שיכנס כל כולו בתוך נקב ההשקה, ותמיד נשפך גם קצת מים בהצדדים והמים אשר נשפך על הצדדים אינם זרועים בתוך מי הגשמים. ואולי יהיו שם שלשה לוגים לפני שיגיעו אליהם המים שהוכשרו ע"י שנפלו לתוך נקב ההקשה.

והתשובה לזה, שאפילו אם יהיה שם שלשה לוגים, הרי השלושה לוגים לא פוסלים המקוה, שהרי המקוה העליונה אינו מקוה חדשה שנפסלת ע"י ג' לוגים בתחילת מילואו, שהרי הבור התחתון מלא מי גשמים והמקוה העליונה הוא המשך

אבל יש להעיר שבהמקוה בטשעורקאס שהעמק שאלה בסי' נו ממליץ עליו, לא סמכו על השקה לבור התחתון, אלא חייבו להוריד המכסה של הבור התחתון [שיתערבו המים ויהיה זריעה ממש]. כך שהמים שאובין יכנסו להבור התחתון עד שיעלה על גדותיו ויתמלאו ארבעים סאה בתוך המקוה העליונה, ורק אחר כך החזירו המכסה לבור התחתון והמשיכו ליתן מים שאובים בבור העליון.

של הבור התחתון ושניהם נחשבים יחד כמקוה אחד גדולה שהרי עיקר זרם מי העיר נכנס לנקב ההשקה ומתערב שם וממנו מתפשט ועולה וממלא כל המקוה העליונה, לכן אין כאן שני מקוואות נפרדים שמתחברים ע"י נקב השקה, אלא יש כאן מקוה אחת גדולה שהמים שבו מתפשט בכל גובהו, והריצפה נחשב רק כמו מדריגה גדולה באמצע המקוה.

ולכן מה איכפת לן אם נשפכו שלשה לוגים שאובים על הריצפה בצדדיו של נקב ההשקה, שהרי יש כאן כבר ארבעים סאה במקוה לפני שנפלו השלושה לוגים, שרובם למטה מהריצפה ומקצתם למעלה מהריצפה. ולכן כשהמים שנתערבו בהמים שבנקב ההשקה יתפשטו על כל המקוה העליונה ויגעו בהשלושה לוגים שנשפכו בצדדים הם יכשירו אותם בתחילה על ידי השקה¹¹ ואחר כך גם ע"י זריעה, שהרי זרם המים הנכנס גורם להזזת כל המים.

וזה שכ"ק אדמו"ר חשש לשלושה לוגים, זה רק במקוה שהמים שאובים לא מתערבים כלל בהמי גשמים, והמים שאובים רק נוגעים בהמי גשמים דרך הנקב. היינו שבעצם יש שני סוגי מים שיש להם חיבור, ואין כאן זריעה רק השקה. ולכן העיר כ"ק אדמו"ר לדין שלושה לוגים שאובים שזה כמות מים שחל עליו שם פסול, שיוכשר רק על ידי השקה.

ה. ולעצם קושייתם שלמעשה מאוד קשה לכוון הזרם שיכנס כל כולו בתוך נקב ההשקה בלי ללכת לצדדים.

הרי עיקר הגורם שהמים הולך לצדדים הוא בגלל חלישות זרם המים ביחס להשטח ממנו נשפך המים. שהרי המים מגיעים בהמשכה, ונהוג לעשות רוחב ההמשכה טפח, ומי העיר מגיעים להמשכה מצינור רגיל שרוחבו כשני צנטימטר או פחות, ולכן בתחילת זרימת המים אין הרבה מים והזרם חלש ומתרחב על שטח של טפח ולכן כשנופל המים הוא מתנווד באויר והולך לצדדים. לאידך אם היו מסדרים שיגיע זרם מים גדול להמשכה, ובסוף ההמשכה היו עושים מקום שיתקבצו שמה מים וממנו יצא תעלה צר, שבסופו נקב ברוחב צנטימטר ליציאת המים, אז על ידי שהמים מתאספים יחד ואחר כך יוצאים דרך נקב צר זה יגרם שהמים ירדו בזרם חזק וישר לתוך נקב ההמשכה. ובדומה למה שכתב הרמב"ם בפיה"מ לפרש המשנה "סילון [צינור] שהוא רחב משני צדדיו ורחב באמצע" [מקוואות פרק ד משנה ג] "היתה המטרה שיצאו המים מן המקום הצר בלחץ".

11) וכמו שמבואר בש"ך סי' רא סנ"ה שאם יש ארבעים סאה באמה שנכנסת ויוצאת בבור מלא שאובים נהיה השאובים כשרים ע"י השקה. וכאן ע"י זרם המים המים הם גם מתערבים.

וזה שצריכים לבנות ההמשכה כמה פעמים כדי להצליח לכוון הנקב כך שהזרם יגע בנקב ההשקה, הרי כבר מצינו בדומה לזה, שנתקשה משה בעשיית המנורה וזרקו באש, ולמרות זה עשו מנורה בבית המקדש. ועיין במנחות כט ע"א במנורת שלמה שאלף פעמים הכניסו לכור להעמידם על כיכר, ומעשה והכניסו פ' פעמים בכור. וכך בהצעת כ"ק אדמו"ר צריכים לבנותו כמה פעמים ואז יצליחו לכוון הזרם.

ו. עוד שאלו רבים שהעצה של כ"ק אדמו"ר זי"ע שמי העיר יתערבו בהמים שבנקב ההשקה יגרום שהמי גשמים שבבור התחתון יתערבו עם המי העיר ויעלו מקצתם להמקוה העליונה ועם הזמן אחרי שממלאים המקוה הרבה פעמים ישארו פחות מארבעים סאה מי גשמים בהבור התחתון ואז יפסל לדעת הראב"ד שנתן סאה ונטל סאה פוסל המקוה, והרי כל תיקונו של אדמו"ר הרש"ב היה להינצל מחשש זו.

אבל באמת הרי אדמו"ר הרש"ב לא התכוון שימלאו הבור התחתון פעם אחת ולהשאיר אותו למשך שנים רבות. אלא אדמו"ר הרש"ב היה מחליף המים שבבור התחתון מזמן לזמן, היינו בתוך שנה וחצי מסיום בניית המקוה בתשרי תרע"ט עד להסתלקות בניסן תר"ף החליפו המים כמה וכמה פעמים¹². ולכן אם מחליפים המים שבבור התחתון בתדירות גבוה כמנהגו של אדמו"ר הרש"ב, הרי ע"י קצת מים שמתערב דרך נגב ההשקה כפי עצת כ"ק אדמו"ר עדיין רחוק הדבר שיחסר כל כך הרבה שישאר שם פחות מארבעים סאה.



הפסק בין ברכה לאכילה

הרב מאיר צירקין

מייאמי, פלורידה

בגליון תתקטז (ש"פ ויקהל-פקודי תשס"ו) כתבתי: איתא בשו"ע אדה"ז סי' קסז ס"י: "ואפילו אחר שטעם 'המברך' אם שח אחד 'מהמסובין' קודם שיטעום צריך המשיח לחזור ולברך לעצמו, אם שח בדבר שאינו מענין צרכי סעודה, כי לא תהא שמיעתו הברכה מהמברך גדולה מהמברך עצמו והיה משיח בין ברכה לאכילה שהיה צריך לחזור ולברך משום שהפסיק בין ברכה לאכילה ואף זה הפסיק בין שמיעה לאכילה שהשומע כמברך. . ומ"מ אם בשעה שהבוצע היה מברך המוציא היה אחד מהמסובין נוטל ידיו וכיון לברכת המוציא ואח"כ ניגב ידיו ובירך על נטילת ידים יוצא

(12) כמבואר במכתבו של הגר"א לנדא שנדפס בספר תיקוני מקוה להרשד"ב לוין. וכן מובן מלשון רשימת הגרי"ל אות ד' "היו ממלאים" היינו שמלאו אותו כמה פעמים.

בברכת הבוצע וא"צ לחזור ולברך ברכת המוציא שברכת על נטילת ידיים אינה חשובה הפסק בין המוציא לאכילה לפי שהוא צורך הסעודה.

ובסי' רצט ס"ב כתב: [ומי שמתענה ב' ימים וב' לילות לפני ראש השנה וחל ראש השנה ביום ג' לא ימתין מלהבדיל עד מוצאי יום ב' שהוא ליל ראש השנה] ואם אירע שהמתין מלהבדיל עד ליל ראש השנה ישמע קידוש מאחרים, ולא יטעום פרוסת המוציא עד שיבדיל על הכוס וישתה - שהרי אסור לטעום כלום קודם הבדלה, ואח"כ יברך המוציא ויאכל מיד כדי שיהא הקידוש במקום סעודה. ואף אם האחרים קדשו על פת והוציאו אותו ידי חובתו אף מברכת המוציא אעפ"כ צריך הוא ג"כ לברך המוציא לעצמו הואיל והפסיק בהבדלה על הכוס בין שמיעתו ברכת המוציא לאכילתו אע"פ שידי קידוש יצא במה שטעמו הם מהפת אף שהוא עדיין לא טעם מכל מקום לענין הפסק בין ברכת המוציא לאכילה אין טעימתם מועלת לו כמו שנתבאר בסי' קסז".

ולכאורה צ"ע:

א. מאי שנא ממה שכתב בסי' קסז, ט: "ואפילו אם אמר תנו מאכל לבהמה צורך הסעודה הוא ואינו חשוב הפסק לפי שאסור לאכול קודם שיתן לבהמתו . . . כיון שהוא צורך הסעודה אע"פ שאינו צורך אכילת פרוסה של ברכה אינו חשוב הפסק בדיעבד". אבל בהבדלה חשוב הפסק אפילו בדיעבד אע"פ שכתב: **שהרי אסור לטעום כלום קודם הבדלה?** (אע"פ שאין טעימתם מועלת לו אם הפסיק בדבר שאינו מצרכי הסעודה, מ"מ למה יצטרך לברך 'המוציא' (אם לא הפסיק בשום דבר חוץ מברכת הבדלה) הרי הוא צורך הסעודה?

ב. בסי' קנח סעי' טז כתב: "...ומ"מ אם נזכר אחר שבירך המוציא שוב אינו מברך על נטילת ידיים". אבל כאן בסי' קסז ס"י כתב: "אם בשעה שהבוצע היה מברך המוציא היה אחד מהמסובין נוטל ידיו וכיון לברכת המוציא ואח"כ ניגב ידיו ובירך על נטילת ידיים יוצא בברכת הבוצע וא"צ לחזור ולברך ברכת המוציא שברכת על נטילת ידיים אינה חשובה הפסק בין המוציא לאכילה לפי שהוא צורך הסעודה".

ולכאורה קשה דלמה לא כתב דלא יברך ענט"י, דהא: "אחר שבירך המוציא שוב אינו מברך על נטילת ידיים", וגם: "כי לא תהא שמיעתו הברכה מהמברך גדולה מהמברך עצמו . . . שהשומע כמברך"? ובפרט שבסדר הדברים כתב אדה"ז 'ניגב ידיו' קודם ל'זבירך ענט"י' שבאם היה להיפך הייתי אומר שבשביל שלא ניגב ידיו עדיין יכול לברך 'קודם עשיית המצוה' אע"פ שבירך 'המוציא'. ע"כ.

ובגליון תתקי"ז (חג הפסח) כתב הרב אברהם אלאשוילי שיחי' על דברי: הקשה הרב מ.צ. שבשוע"ר סי' קסז ס"י כתב שברכת "על נטילת ידיים" לא הוי הפסק בין ברכת המוציא לאכילה כיון שהיא מצרכי הסעודה, ואילו בסי' קנח סט"ז אדה"ז כתב

שמי ששכח ולא בירך "על נטילת ידיים" לאחר הנטילה ונזכר לאחר ברכת המוציא - לא יברך עוד, שמשמע מזה שהוא משום ההפסק שבין ברכת המוציא לאכילה.

אבל האמת היא שהטעם לזה אינו משום הפסק שבין ברכה לאכילה, אלא משום שאחר ברכת המוציא לא שייך שוב לברך "על נטילת ידיים", כיון שהמצוה כבר חלפה ועברה, כדמשמע מדברי אדה"ז סי' קנח שם בסוגריים.

ועוד הקשה הרב הנ"ל מסי' רצט סי"ב, ששם כתב אדה"ז שברכת הבדלה הוי הפסק בין המוציא לאכילה אף שאסור לו לאכול לפני הבדלה, ואילו בסי' קסז ס"ט כתב אדה"ז שאמירת תנו מאכל לבהמה לא הוי הפסק בין ברכת המוציא לאכילה, כיון שאסור לו לאכול לפני שהוא נותן לבהמתו.

וגם בזה התירוצ פשוט, שברכת הבדלה אינו שייך כלל לסעודה כמבואר בשוע"ר סי' קסז בדעה ה' בסוגריים, שמשום זה הוי הפסק אפילו בין נטילה להמוציא. והטעם נראה כיון שהאיסור לאכול לפני הבדלה אינו דין בסעודה אלא זהו דין בהבדלה שאסור אפילו טעימה בעלמא, כדי שלא ישכח להבדיל, ראה שוע"ר סי' רעא סוס"ט. משא"כ האיסור לאכול לפני בהמתו זהו דין בסעודה, שקודם יאכיל לבהמתו ורק אח"כ "ואכלת ושבעת", כמבואר בסי' קסז ס"ט, ולכן לא הוי הפסק. עכ"ל.

כנראה לא הבין הרב שאלתי (הב' שתירץ הנ"ל בראשונה), שאלתי היה שבסי' קנח, טז כתב כ"ק אם נזכר שלא בירך "על נטילת ידיים" עד לאחר שבירך בעצמו 'המוציא' שוב אינו מברך "על נטילת ידיים" לעומת סי' קסז, שכתב כ"ק שאם בירך "על נטילת ידיים" אחר ששמע 'המוציא' מהבוצע א"צ לחזור ולברך ברכת 'המוציא' (דהיינו שומע כעונה), וא"כ שאלתי: אטו יהא שומע עדיף (שיכול לברך ענ"י) מאילו בירך הוא בעצמו (שאינו יכול לברך ענ"י)?

וי"ל שבסימן קנח, טז מדובר שבירך 'המוציא' וגם כבר אכל, אבל אם נזכר קודם שטעם פרוסת 'המוציא' אפשר שיכול עדיין לברך ענ"י.

ומ"ש לתרץ שאלתי (הא' שתירץ הנ"ל בשניה) לפי דבריו יש להקשות ממ"ש כ"ק בסימן רעא, יא (בדין פורס מפה ומקדש) "...אבל אם קידש על הכוס צריך לברך 'המוציא' על פת שיאכל אחר הקידוש הואיל ובשעת אמירת הקידוש אי אפשר לו לטעום כלום... מיד שהגיע זמן הקידוש נאסר עליו אפילו טעימה בעלמא ונעשה כאלו נגמרה כבר סעודתו לכך חשובה אמירת הקידוש הפסק כיון שבשעת אמירתו לא היה יכול לאכול כלום" - לפי דברי הרב הנ"ל: - "כיון שהאיסור לאכול לפני הבדלה אינו דין בסעודה אלא זהו דין בהבדלה שאסור אפילו טעימה בעלמא, כדי שלא ישכח להבדיל. משא"כ האיסור לאכול לפני בהמתו זהו דין בסעודה" - למה (בסימן רעא) צריך שוב לברך 'המוציא' הא האיסור לאכול לפני הקידוש זהו דין בסעודה (אין קידוש אלא במקום סעודה)?

ובאמת כבר תירץ המג"א בעצמו קושייתי בסימן רע"א סקי"ב "ולא דמי לגביל תורא (דהיינו ליתן מאכל לבהמתו ('מחצית השקל')) דאין צריך לברך דהתם אסור מדאורייתא. עכ"ל.

ויש לעיין לפי דעה השניה בסימן רעא, יא (הנ"ל) "ויש חולקין על זה ואומרים... ואין צריך לחזור ולברך המוציא" אם חולקין גם בדין שבסי' רצטב, (הבדלה לאחר ראש השנה).



שונות

בשלהי מסכת סוטה

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. "תנו רבנן: משמת רבי אליעזר נגנו ספר תורה (שהיה בעל הלכות מפי שמועה הרבה, וסדורות בפיו כאילו כתוב בספר, רש"י), משמת רבי יהושע בטלה עצה ומחשבה (שהיה זהיר בדרשות, ובקי בהלכות ובתשובת האפיקורסים, רש"י), משמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה (עומק סברא כו', רש"י) ונסתתמו מעינות החכמה, משמת רבי אלעזר בן עזריה בטלו עטרות חכמה, שעטרת חכמים עשרם, משמת רבי חנינא בן דוסא בטלו אנשי מעשה, משמת אבא יוסי בן קטונתא בטלו חסידים, ולמה נקרא שמו אבא יוסי בן קטונתא שהיה מקטני חסידים, משמת בן עזאי בטלו השקדנין, משמת בן זומא בטלו הדרשנין, משמת רבי שמעון בן גמליאל עלה גובאי ורבו צרות, משמת רבי הוכפלו צרות" (ברייטא סוף מסכת סוטה).

בערב חג השבועות שנת תשט"ז, השמיע כ"ק אדמו"ר, כמנהגו בקודש מדי שנה בשנה באותה תקופה - הדרן על מסכת סוטה. בשיחת הקודש, שהיתה קצרה יחסית, ביאר הרבי את הברייטא האחרונה בצורה נפלאה ביותר. בפתחה ובסיומה של אותה שיחה, אמר הרבי כי כל הענין הזה המסופר בברייטא היא להורות שכל הענינים שהיו בחיי רבי אליעזר לא נתבטלו ח"ו.

לאחר שהרבי העלה כמה תמיהות בסדר וסגנון הברייטא, כמו זו שאינה לפי סדר הדורות, וכן שינויי הלשון, שאצל אחד נאמר "נגנו" ואצל אחר נאמר "בטל" וכיוצא באלו, חידש רבינו, כי העשרה שנמנו כאן בברייטא מכוונים כנגד עשר הספירות, כדלהלן:

ב. רבי אליעזר היה בחינת "חכמה", שהוא ענין "תורה שבכתב". שאף שהיה עמוד תורה שבעל פה, הרי אופן ומדריגת לימודו היתה בבחינת "חכמה", שהיא נקודת השכל כמות שהיא, ולכן לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו [ולהעיר גם מ"ביאורים לפרקי אבות" לרבינו ח' א' ע' קי"א: "רבי אליעזר בן הורקנוס היה בבחינת חכם, שאין לו אלא מה שקיבל מרבותיו, בחינת "חכמה" וכפי שנרמזו בשמו: "אליעזר בתוספת יו"ד, וכידוע (תורה אור מגילת אסתר קי"ד) אשר ז"א כשמאירה בו בחינת בינה נקרא "רב" וכשמאירה בו בחינת חכמה נקרא "רבי" (בתוספת יו"ד)], ולכן "משמת רבי אליעזר נגנז ספר תורה" בחינת "חכמה", וזהו שפירש רש"י: "שהיה בעל הלכות מפי השמועה", ולכן רק "נגנז" כי ב"חכמה" אין ענין המיתה והביטול כידוע.

[ויש להוסיף ביאור על פי משנ"ת בהמשך תער"ב ח' ג' ע' א' ש"ז ואילך והובא ונתבאר בד"ה משה קיבל תורה מסיני תשל"ח ודוק].

"משמת רבי יהושע בטלה עצה ומחשבה" כנגד ספירת הבינה, כמ"ש: "לי עצה ותושיה אני בינה" והוא ענין הרחב הביאור ועד לקטן בדעת, וזהו שכתב רש"י "שידע להשיב לאפיקורסים".

"משמת רבי עקיבא בטלו זרועי תורה, ונסתתמו מעינות החכמה". "זרועי תורה" היינו ספירת הדעת, וכפירוש רש"י: "עומק סברא", ודעת הוא המפתח למדות, אהבה וענפיה יראה וענפיה, וכוללן, לכן נקרא "זרועי תורה" היינו חסד וגבורה כפי שהם כלולים במוחין, וכיון שבטלו זרועי תורה ענין הדעת, ממילא נסתתמו "מעינות החכמה" היינו ספירת הכתר שלמעלה מחכמה, כי הדעת עולה עד לכתר, ולכן גם ב"מעינות חכמה" אינו נוקט הלשון "בטלו" אלא "נסתתמו", כי לא בחכמה שייך מיתה וביטול, ובודאי לא במעיונות שמהם נובע החכמה.

"משמת רבי אלעזר בן עזריה בטלו עטרות חכמה שעטרת חכמים עשרם", שעשירות הוא ענין החסד וההשפעה [להעיר מפרש"י פר' יתרו על "עשירים": "אנשי חיל", ולהג"ל יומתק לפי מה שנתבאר בתקוני זוהר (קלו, א) ש"אנשי חיל" הם כנגד "זרעיה דאברהם", ואף שלכאורה מ"ספר יצירה" פ"ד מ"ב: "שבע כפולות בג"ד כפר"ת יסדן חכמה עושר כו' משמע ש"עושר" הוא מצד הגבורה, וכ"ה בפירוש "פרי יצחק" שם: "כי הרוצה להעשיר יצפין מצפון זהב יאתה" עי"ש, נראה שכאן הדגש הוא "שעטרת חכמים עשרם", שהעושר נובע מן החכמה והחסד ועצ"ע],

מונה שאר המדות עד "משמת רבי הוכפלו הצרות", שהוא ענין העלם המלכות, הסתר הסתיר, עד כאן דברי רבינו.

ג. ואולי אפשר להמשיך ולומר בדרך אפשר גם לגבי המשך הספירות בפרטות:

"משמת רבי חנינא בן דוסא בטלו אנשי מעשה", מכון כנגד ספירת הגבורה, שכן: "לשון חנינה מדת הדין היא, כלומר מדת הדין מתוחה כנגדו" (רבינו בחיי שמות כב, כב, ועי' "באר מים חיים" בראשית פר' ויגש). גם "מעש"ה" בא"ת ב"ש גימטריא "יצחק" ("קהלת יעקב" בערכו).

[ולחעיר מ"פנים יפות" לפר' בלק: "כי ידוע שהשם של "אנא בכח" הוא בחינת חסד שהוא מדת אברהם, והשם השני הוא מדת גבורה שהוא מדת יצחק" עכ"ל, ובספירת העומר, ספירת "גבורה שבחסד" שהיא "בכח" היא כנגד "יחננו" שב"למנצח בנגינות", ואולי יש לומר שהוא ענין "גבורה שבחסד", ועל דרך שכתב רש"י בתהלים (כט, ד): "קול ד' בכח, בשעת מתן תורה צמצם את קולו לפי כוחן של ישראל, שנאמר: והאלקים יענו בקול, בקולו של משה". הנה "בכוח" היינו בכוחן של ישראל, וזהו ענין של צמצום לצורך חסד, וזהו "גבורה שבחסד" ושפיר מכון כנגד "יחננו"].

ד. "משמת אבא יוסי בן קטנותא בטלו חסידים, ולמה נקרא שמו אבא יוסי בן קטנותא שהיה מקטני חסידים", מכון נגד ספירת התפארת, שכן: "פירוש קטנן של חסידים, כללם ושרשם, לפי ששורש הדבר והתחלתו קטן" (פירוש המשניות סוטה); "וזהו שכתוב (עמוס ז, ז) "יעקב כי קטן הוא" כי הוא שורש הבריא, כמו שכתוב: "עולמי מי בראך יעקב" ("קהלת יעקב" בערכו), ויעקב מדת התפארת.

ה. "משמת בן עזאי בטלו השקדנין ומשמת בן זומא בטלו הדרשנין" - יש לומר דקאי על "נצח והוד" וכמבואר ב"קהלת יעקב" ע' "ד' שנכנסו לפרדס" כי בן עזאי בנצח ובן זומא בהוד עי"ש.

או יש לומר באופן אחר, על פי מה שביאר רבינו, ב"לקוטי שיחות" חלק ה', את דברי רש"י בריש פרשת ויצא: "פנה הודה זיוה והדרה" שהוא כנגד "נצח הוד יסוד", על פי דברי רבינו ה"צמח צדק" בפירושו לתהלים (קד, א) על הפסוק "הוד והדר": כי "הוד" מרמז לספירת ה"נצח" ו"הדר" לספירת ה"הוד", ו"זיו" הוא כנגד ה"יסוד" ע"פ דברי ה"מאורי אור", עיין שם שענינם של "נצח הוד ויסוד" הוא השפעת הרב לתלמידים, שלכן אף שיצחק אבינו נשאר, הרי בצאת יעקב נחסר ענין ה"תלמידים", עיין שם, - ולפי זה הרי "בן עזאי" ו"בן זומא" היו "תלמידים" כמו שאמרו בקדושין מט, ב ורמב"ם אישות פ"ח ה"ה: "על מנת שאני תלמיד אין אומרים כבן עזאי וכבן זומא כו'", וברש"י שם "תלמידים היו כו' ולא באו לכלל סמיכה", וכן בסנהדרין יז, ב: "דין לפני חכמים שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא".

ובהם גופא, "משמת בן עזאי בטלו השקדנין" יש לומר שהוא כנגד ספירת ה"נצח", כי השקידה היא ממדת הנצחון והנצחיות, וכמ"ש ב"פרדס" שער ערכי הכינויים, כי נצח הוא ענין הנצחון עי"ש, ועי' ב"באר לחי רואי" לתקוני זוהר סוף תקון י"ג שענין הנצח מתפרש בב' אופנים מלשון נצחון וגם מלשון קיום והתמדה עי"ש

[ועי' בד"ה "באתי לגני" תשכ"א, צוואת הריב"ש אות פ"ז, אגה"ק סי' ט"ו, לקוטי תורה פר' מסעי, וכן ב"חיים וחסד" עניני פסח, "פרי חיים" דרוש "קדש ורחץ", "אגרא דכלה" פר' לך, "פרי צדיק" קדושת שבת מאמר ז' ועוד]¹.

ו"משמת בן זומא בטלו הדרשנין" הוא כנגד ספירת ה"יסוד" [והסדר הוא "נצח יסוד והוד" על פי דברי הרבי בענין "הודה זיוה והדרה" הנ"ל, שרש"י כתבם בסדר "נצח יסוד והוד" כי מדות אלו הן בשלשה קוים, נצח קו ימין, הוד קו שמאל, ויסוד קו האמצעי, ועי' בדומה לזה ברש"י שמואל ב' כ"ב כו: "חסיד תמים גיבור" שחשב "תמים" באמצע, כי יעקב הוא מדת התפארת המחברת "חסיד" ו"גיבור"],

[לפי המבואר ש"הוד" הוא השלישי בנה"י, יומתק הא דמגילה ז' ע"א: "רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תילתא (שלישי לבטן, רש"י)"] וי"ל ששלח למשלוח מנות דוקא "אטמא" (שוק) דפורים הוא בהוד כידוע, והוד הוא שוק (נצח והוד תרין שוקין) ועיין ב"עשרה מאמרות" להרמ"ע מפאנו אם כל חי ח"ב סי' א', ודוקא "תילתא" שלישי לבטן, כי הוד הוא שלישי לנה"י כנ"ל].

וכן משמע ב"שער מאמרי רז"ל" להרח"ו ז"ל לפר' אבות פ"ד, מ"ש בן זומא "איזו חכם הלומד מכל אדם, ו"כל" הוא "יסוד" עי"ש [עי' ב"אמונת חכמים" לרבי אביעד שר שלום ז"ל במה שמברכים על הלולב דוקא, ועי' בסידור דא"ח שער חג הסוכות]. ועי' "אור עינים" ע' כלה.

(1) ומה שנתבאר שמדת הנצח שני דברים יש בו, מדת הנצחיות ומדת הנצחון, מתאים מאוד למה שכתב ב"לקוטי לוי יצחק" לפר' ויחי, במ"ש בזהר הק': "האי קרא ר' חזקיה חברנא אוקים ביה", כי ר' חזקיה הוא בחינת "נצח" (כמ"ש ב"ניצוצי אורות" שם), וקרא אותו "חברנא" כי נצח הוא ענף החסד בחינתו דר' יהודה, א"כ הוא חבירו של ר' יהודה, אך חזקיה פירושו גם כן חזק וגבורה, וכן נצח פירושו תוקף, אם כן הוא חבירו דר' יצחק מדת הגבורה גם כן כו"י עי"ש, ולהעיר ממאמר "מאה קשיטה" להרמ"ע ז"ל פרק ס', שיוצא מדבריו שם, שהנצח הוא בגבורה וההוד בחסד עי"ש.

ואולי י"ל לפי זה, והנה ב"שער הליקוטים" להאריז"ל (תהלים פרק פ"ד) כתב: "והנה כשנפלו המלכים, יש מהם שנפלו בבחינת דומם, ולפי שהם ז', יש ג"כ ז' מיני מתכות: כסף וזהב כנגד חו"ג, נחושת כנגד תפארת, בדיל כנגד נצח, עופרת כנגד הוד, כסף חי כנגד יסוד, ולכן נקרא "חי", ברזל כנגד המלכות" עי"ש, והנה על הפסוק (ישעיה א, כה): "ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבוד סיגך ואסירה כל בדילך" כתב ה"אבן עזרא": "ויאמר רבי משה הכהן נ"ע כי השבעה מיני מתכות לא ימצאו במקרא על ל' רבים, והנה שכח כל בדילך", והנה רש"י והרד"ק נזהרו מזה, שרש"י כתב על בדילך: "בדילך המעורב בכסף", וברד"ק: "ואמר בדילך בלשון רבים להביא כל התערובות המעורבים בו", ואולם להנ"ל יש לומר שלרמז בא, שדוקא בדיל שהוא כנגד הנצח, הוא בלשון רבים, שהרי שתי הבנות יש בו, מדת הנצחיות וההתפשטות ענף החסד ומדת הנצחון שמענף הגבורה, וכנ"ל.

גם במה שאמרו: "ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו', כתבו מפרשי הגדה שכן זומא דרש תיבת "כל" שהוא כנגד מדת היסוד ("זרוע ימין" להגדה של פסח שם להחיד"א ז"ל ו"לב שמח" שם להרה"ק מאלסק ז"ל).

ו. "משמת רבי שמעון בן גמליאל עלה גובאי ורבו צרות", יש לומר שמכוון כנגד ספירת ה'הוד', בבחינת "הודי נהפך למשחית" (דניאל יח), וכידוע מכתבי האריז"ל ש"הוד" נהפך ל"דוה" [ראה ספר הגלגולים פ"מ ועוד], ובשל"ה מס' שבועות: "והיפוך ההוד הוא דוה כו' ועל זה נאמר והודי נהפך למשחית כו'", ועי' צל"ח ברכות נ"ח ע"א ד"ה וההוד. ולכן "רבו צרות", והביטוי לכך הוא "עלה גובאי". ועיין ירושלמי (תענית פ"ג ה"ו): "ולמה נקרא (הארבה) גובאי, דו גבי דינא דמריה" (שהוא גובה דין אדוניו שבעון הדור הוא בא, "קרנן העדה"), כי הוא ענף הגבורה כידוע.

"משמת רבי הוכפלו הצרות" הוא מכוון כנגד ספירת המלכות, כדברי הרבי בשיחתו הקדושה, ו"הוכפלו" הוא מצד העלם "הסתור אסתיר", וראה ב"בית האוצר" להגר"י ענגל ז"ל כלל ל"ג, במה שרבי היה אומר "אומר אני", ש"אני" מורה על ענין השכינה, ספירת המלכות, יעויין שם בארוכה.

"לידי תחיית המתים"

ז. בהתועדות ערב חג השבועות תשמ"ג, אמר הרבי, כי יש מוסיפין על סיום מס' סוטה, את הברייתא של רבי פנחס בן יאיר "זריזות מביאה לידי נקיות כו'" וכן הוא ב"תיקון ליל שבועות", ומנה שם עשר דרגות, והן כנגד עשר הפעמים של "משמת" עיין שם.

ונמצא לפי זה, שהשלב האחרון שמוזכר בברייתא: "ורוח הקודש מביא לידי תחיית המתים, ותחיית המתים בא על ידי אליהו זכור לטוב אמין" הוא כנגד ה"משמת" האחרון: "משמת רבי הוכפלו צרות, ויש לומר על פי מה שכתב האריז"ל (ליקוטי הש"ס אבות פ"ג) כי "רבינו הקדוש הוא יעקב אבינו ע"ה גופו" (ועי' מש"כ בהקדמה לספר "מחנה יוסף" ציצית - השוואות רבות ליעקב אבינו ולרבינו הקדוש), ויעקב אבינו היה בבחינת "לא מת". גם רבי אתי מזרעא דדוד, שהוא "חי וקיים",

ועיין ב"ארץ צבי" להגה"ק מקוזיגלוב זצ"ל הי"ד, פר' מקץ, שלכן מזכירים אותם בסעודת מלוה מלכא, כי "איתא בספה"ק דעיקר תחיית המתים היא בכוח סעודת מלוה מלכא", ולפי זה הרי יש קשר מיוחד לרבי ולתחיית המתים שיהיה על ידי אליהו הנביא (שאף אותו מזכירים בסעודת מלוה מלכא, מאותו הטעם) זכור לטוב. יהי רצון שנזכה לזה במהרה.



הערות בעניני חג השבועות

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

כ"ק רבינו הזקן הטביע אימרה חדשה, הקשורה לפסוק "אנכי ה' אלקיך": **"אנכי מי שאנכי"**.

משפט זה נמצא מאות פעמים בדרושי אדה"ז, ובאלפי מקומות בספרי אור התורה, ובמאמרי ושיחות הרבי ושאר רבותינו נשיאנו.

ספרי חסידות הכללית

במעט שבדקתי, אין נמצא ביטוי "אנכי מי שאנכי" בספרי הבעש"ט, הרב המגיד ותלמידיהם, או בספרי הקדמונים: בחיי, של"ה, אלשיך כו'.

בספרי חסידות האחרונים (חסידות גור וכיו"ב), החלו להשתמש בביטוי זה, ואלו ספרים שבכלל שגור אצלם הרבה ביטויים ולשונות שמקורם רק בתורת חב"ד, כאשר נכתוב על זה בעז"ה בבוא המועד.

דרושי מתן תורה

אימרה זו חוזרת ונשנית במיוחד במאמרי חג השבועות ומתן תורה, במקומות שמבואר כי היה אז גילוי "אנכי מי שאנכי" המורה על עצמותו ומהותו יתברך דלית מחשבה תפיסא ב' כלל כו' (תו"א יתרו, לקו"ת חגה"ש ושאר ספרי המאמרים), ועוד פרטי ביאורים בזה.

ונזכר גם ב"תניא מהדורא קמא" סוף פרק מ"ט, וז"ל: **"אשר אנכי מצוך, כי אנכי מי שאנכי עלמא דאתכסיא בחי' סובב כל עלמין, אין סוף ב"ה"**. [כל הפיסקא שם, קרוב לעשר שורות שם, הושמט על ידי רבינו הזקן בתניא מהדורא בתרא שלפנינו, ואכ"מ].

בין אלפי המקומות נזכר הענין גם במאמרי אדה"ז על התורה ד"ה וישמע יתרו (ח"א עמוד דש): **"וזהו אנכי ה' אלקיך, אנכי מי שאנכי, למעלה מכל העולמות עליונים, למעלה מן הדעת, לית מחשבה תפיסא ביה כלל"**

[מאמר זה ד"ה וישמע יתרו הוא רשימת הרא"ה מסטראשעלי ממאמר אדה"ז, ונדפס לפני זה בספרו עבודת הלוי ר"פ יתרו לד, ג. והוא מדרושי ליאזנואי הקודמים. יש פעם ביטוי באוה"ת לגבי ענין אחר "והוא דרוש ישן נושן בלאזני", ונראה כי גם בדרושי לאזני עצמם יש חילוקי תקופות ואכ"מ].

ביאור רבינו הזקן

רבינו הזקן עצמו מבאר בענין זה, וז"ל בסה"מ תקס"ב ח"א עמוד יד: יאמר אנכי עשיתי, שהוא מורה ענין ההתנשאות וההגבהה לעשות יש ודבר מעצמותו, אנכי כלומר האינך יודע מי שאנכי וכדומה. וזהו עיקר ההפרש בכל מקום בין פי' אני לאנכי, שאני הוא כשמדבר בשפלות ואנכי הוא כשמדבר גבוה, כמו שמואל שאמר אנכי הרואה ולכך נענש כו'.

[בציונים בסוף הספר שם, מציין הרבי כי אף שבמקור כתוב שנענש על שקרא את עצמו "הרואה" (מדרש שמואל עה"פ, וספרי דברים א, יז. ועיין רש"י שמו"א טז, ז), אבל כפשוטו אינו מובן למה ייענש על זה הלא "לנביא היום יקרא מלפנים רואה". ומזה יש ללמוד שהעונש היה בקשר למאמרו "אנכי הרואה". וכפירוש הרבי כאן כן ניכר ג"כ כוונת כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב בהמשך תרס"ו ע' שא (רכז). יש להוסיף, כי אף שברוב המקומות נזכר שנענש על שקרא עצמו "הרואה", אבל במדרש נחומא (באבער) פ' מקץ פיסקא ו' אכן הלשון הוא שנענש על שאמר "אנכי הרואה"].

ענין זה שבמאמר תקס"ב, נתבאר באורך יותר בסה"מ תקס"ח ח"א ע' תרסח. ובין הדברים שם: באמרו אני ר"ל בשפלות עצמותו כלומר אני כמו שאני באמת בלתי הפלגת מעלה, וכמ"כ באמרו אני עשיתי דבר פלוני ר"ל להודיע בלבד שהוא עשה ואין בזה ידיעת מעלת כלל. והמדרגה ה' היינו כאשר רצונו להודיע במעלת עצמותו בדרך התנשאות עצמותו ורוממות המדרגה דוקא, והיינו באמרו אנכי דוקא כלומר אנכי הידוע לכל בעוצם רוממות המעלה כו'.

ונתבאר עוד באריכות במאמרי אדמו"ר האמצעי במדבר ח"ה ע' א'תשפא. מאמרי אדהאמ"צ הנחות תקע"ז עמוד ב. אוה"ת יתרו ע' תתקיד-תתקטו. ועוד. במקומות אלו מבאר גם בענין אנכי דמתן תורה, ובענין כ' בחי' כתר דתיבת אנכי כו'. [יש גם מקומות בדא"ח, שבהם מבואר במעלת אני על אנכי: סה"מ תרס"ד ע' קמג. ד"ה ברוך שעשה נסים תשט"ו. ועוד].

הציונים ב"מראי מקומות"

במראי מקומות, בספרי המאמרים ושיחות, מציינים על מקור לשון זה: "ראה תניא מהדו"ק ספמ"ט. לקו"ת להאריז"ל תולדות כו, יט בשם הזהר. אבן עזרא תולדות שם. זח"א קסז, ב. זח"ג יא, א. מאמרי אדה"ז תקס"ב ח"א ע' יד". ונפרט ציונים האלו (תניא מהדו"ק וסה"מ תקס"ב, כבר ציטטנו למעלה): זהר ח"א קסז, ב (עה"פ אנכי עשו בכורך): פסקא טעמא ואמר, אנכי מאן דאנא, אבל עשו בכורך.

זהר ח"ג יא, א: אהיה דא סתימו עילאה כמאן דאמר "אנא מאן דאנא" דלא אתיידע מאן הוא.

לקו"ת להאריז"ל פ' תולדות: באמרו אנכי עשו בכורך, ביארו בזוהר שלא דיבר כזב, שיש פסיק בין אנכי לעשו בכורך, פי' אנכי מי שאנכי אבל עשו בכורך.

אבן עזרא תולדות ע"פ "אנכי עשו בכורך": "אנכי מי שאנכי, ועשו בכורך". [וברש"י תולדות שם: אנכי המביא לך, ועשו הוא בכורך].

המקור הוא רבינו הזקן בעצמו

ראיתי במראי מקומות בסה"מ תרס"ו ע' יג, שהמו"ל מציין על זה בתחילה: "כן הובא בכמה מקומות", ואחרי זה מציין למאמרי חסידות, ומוסיף "וראה לקו"ת להאריז"ל תולדות כז, יט. וראה זהר...".

בכלל לשון זה מורה, אשר לא נמצא עדיין לשון המקביל או המתאים ממש לכאן, ועל כן כתוב בתחילה אשר כן מובא בכ"מ בחסידות,

האמת היא כי בלקו"ת להאריז"ל ובאבן עזרא אכן נמצא הלשון בדיוק "אנכי מי שאנכי".

ויתכן כי המציין לא ראה לסמוך על זה בתור מקור לכאן, כי הלא מפורש באריז"ל שם שדבריו לקוחים מהזוהר, ובזוהר י"ל שלא דוקא מפרש זה על תיבת "אנכי", אלא זה יתפרש גם על תיבת אני "אנא מאן דאנא". ועד"ז באבן עזרא. וגם כי בכל מקורות האלו לא מדובר בפסוקים הקשורים אל "אנכי ה' אליקין" וכיו"ב, ועל כן לא סמך המציין רק על ציונים אלו בלבד, אלא הוסיף אשר "כן מובא בכמה דרושים".

[יש לברר, אם יש גירסאות בזוהר אשר במקום "אנא מאן דאנא", שצ"ל "אנכי מאן דאנא", עיין במנחת שי בפ' תולדות עה"פ "אנכי עשו בכורך" שכותב "אנכי מאן דאנא" ואחרי זה מציין לזוהר. דורש פנאי לחפש כעת בדפוסים זהר ראשונים כו].

שורש הביטוי בקדמונים

לסיכום, ביטוי זה כבר נמצא במקובלים: האבן עזרא, ובאריז"ל (לקו"ת פ' תולדות), וקרוב לזה בזוהר.

אבל במקורות אלו בלבד, היה יכול להתפרש שהם רק מבארים את הפסוק "אנכי עשו בכורך", אני מי שאני, ועשו הוא בכורך. ושאין ללמוד מכאן הבדל בזה בין אני לאנכי.

[ועיין באבן עזרא שמות ג, יא: "אין הפרש בין אני ובין אנכי כמו עמי עמדי". אך אח"כ שם הוא כותב: אולי אנכי על זה הדרך מגזרת אנך על דרך נחושתך].

ורבינו הזקן מוסיף לפרש את ביטוי זה "אנכי מי שאנכי", שהוא מיוחד דוקא לתיבת אנכי, עם הכ"ף דספירת הכתר כו'. ולכן הוא חוזר ומשתמש בו גם בשאר פסוקים שנזכר בהם תיבת "אנכי" (ולא בתיבת "אני").

[על תיבת "אנכי" בכללות, מובא מזוהר בכ"מ על מעלתו בספירות כו'. וגם בלקו"ת פינחס פ, ב מהזוהר דלא איתפס ולא אתרמיז בשום אות כו'.]

דיון במקור הביטוי

גאונים בדור הקודם, כבר כתבו על מקורו של ביטוי זה,

ב"התמים" (תרצ"ה) חוברת ב' עמוד פז, בתוך מאמרו של הרב שלמה יוסף זוין, ז"ל: מקורו של הביטוי "אנכי מי שאנכי", הוא על הפסוק "אנכי עשו בכורך" שאמר יעקב, שהי' קשה שיאמר יעקב אבינו שקר, ועל כן פירשו אנכי מי שאנכי ועשו הוא בכורך, נמצא מבואר מזה שכוונת ביטוי זה הוא לרמז על העצמיות כשהוא בהעלם, שהרי יעקב לא רצה לגלות ליצחק מי הוא באמת ונתעלם ממנו בדמות עשו וכסבור יצחק שהוא עשו, ואעפ"כ רצה שיהי' מרומז בדבריו שהוא יעקב, ועל כן במקום שרוצים בחסידות לדבר על עצמיות האלקות כשהוא בהעלם דוקא משתמשים בביטוי זה של אנכי מי שאנכי. [התמים" זה צויין בהערות בספר "חסידות מבוארת" מועדים, במאמר ד"ה בחודש השלישי של תו"א ר"פ יתרו].

מקור חדש

אולם על של עתה באתי, כי מצאתי מקור נוסף אצל הגאון האלקי הר"ה מפאריטש, בפלח הרמון שה"ש עמוד לה: וזהו אנכי הוי' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, שבחינת אנכי הוא בחינת ממ"ה הקב"ה (כי אנכי פירושו כאשר אפסי עוד משא"כ אני כו' עיין בערבי נחל כו') משא"כ אני הוא בחי' ממלא כל עלמין.

וז"ל בערבי נחל פ' תולדות: הנה תיבת אני ותיבת אנכי הם שמות נרדפים ומ"מ יש חילוק ביניהם, דלשון אנכי שייך במי שהוא ואפסו עוד, וכמ"ש אנכי ה' אלקיך, משא"כ לשון אני נאמר תמיד בבנ"א שיש אחרים כמותם ואומר כל אחד על עצמו אני. ואף שנאמר אני ראשון ואני אחרון שם הכוונה על ענין המדות וכמבואר בזוה"ק.

וממשיך בערבי נחל בענין "אנכי עשו בכורך", שיעקב אמר בלשון גאות "אנכי", בכדי שיצחק יחשוב שזה עשו המדבר בלשון "אני ואפסי עוד".

[בספר זה מדובר כאן בדרך הפשט, ולזה נתכוון לציין אליו בפלח הרמון. יש לבדוק אם נמצא חילוק זה בין אני לאנכי בעוד מפרשי התורה, וראה מובא לעיל מהראב"ע בפ' שמות, אבל מזה שבפלח הרמון מציין אליו יש להבין שאין זה במפרשים הנפוצים].

בעל המחבר ספר ערבי נחל

מחבר ס' ערבי נחל, הוא הגאון ר' דוד שלמה אייבשיץ בעל הגהות לבושי שרד על שו"ע או"ח ויו"ד, הוא היה בתקופת רבינו הזקן, כתוב עליו שלמד גם מפי הרה"צ רי"מ מזלאטשוב, ושהיה בקשר עם גדולי החסידות בתקופתו. בספריו הוא מביא את ספר התניא.

בלקוטי שיחות חי"ח עמוד 23 מציין אליו (על ענין הקשור לחסידות): "ראה גם ערבי נחל פרשת על פרשתנו (לבעהמ"ח לבושי שרד שהובא במאמרי הצ"צ). ע"כ בהערה בלקו"ש.

[לולי דמסתפינא נראה שיש כאן פליטת קולמוס, ובמקום "שהובא במאמרי הצ"צ", צ"ל "שהובא בספרי הצ"צ", כי קאי כאן על חיבורו של הרה"ק בהלכה ה"לבושי שרד", ולא על חיבורו "ערבי נחל" על התורה שהוא בדרך הפשט ובדרך הדרוש כו'.]

* * *

הערה שנית: האבות הן המרכבה

בתניא פכ"ג: וזהו שארז"ל האבות הן הן המרכבה שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם.

[ענין "האבות הן הן המרכבה", מובא אצל רבינו הזקן במקומות אין ספור, וגם בתניא הוא מבואר כמה פעמים, עיין מפתח הרבי בסוף התניא ערך "אבות"].

המקור הוא במדרש רבה בראשית (פמ"ז, ו ועוד): אמר ריש לקיש האבות הן הן המרכבה, שנאמר ויעל אלקים מעל אברהם, הנה ה' נצב עליו.

פירוש המפרשים

וכמ"ש במפרשי המד"ר דקאי על מרכבת יחזקאל (שאותו מפטירין בחגה"ש). וזהו גם פשטות הלשון "הן הן" המרכבה, שהאבות היו בעולמות העליונים כמלאכי עליונים הנושאים את כסא הכבוד.

וכן מפורש בזהר בכ"מ דקאי על מרכבת יחזקאל. ובספרי הקבלה מובא לפעמים שהאבות הם "כסא למרכבה" (פרדס שכ"ב פ"ב), או "תחת המרכבה".

פירוש רבינו הזקן

אולם רבינו הזקן בתניא כאן (ובכמה מקומות), מדייק עמוק יותר ומפרש פרטי המשל של מרכבת האבות (ובענין מרכבת יחזקאל בכלל), דכמו מרכבה שבטילה

להרוכב ואל כל אשר יחפוץ יטנו מבלי להיות מציאות בפני עצמו, כן האבות כל אברי גופם היו קדושים ובטלים לגמרי אל אור האלקי של נשמתם.

מקור הפירוש, בקדמונים

רבינו הזקן מרחיב ומפרש את עניני "אבות הן המרכבה" בדרך חב"ד, אבל שורש הפירוש הוא מיוסד על מקובלים הראשונים והאריז"ל.

[אציין מה שיש לי עד עתה, והמוסיף יוסיף. ויש לבדוק עדיין גם במפרשי התניא],

(א) ברד"ק בתוך פירושו על מעשה המרכבה בתחילת יחזקאל (נדפס ב"מקראות גדולות"), וז"ל: אמרו רז"ל האבות הם המרכבה כי שכלם מושל בהם ומנהיגם ובזה תנוח עליהם רוח הרוכב העליון. ע"כ. הנה הוא מקשר ענין המרכבה עם ענין שליטת הנפש על הגוף.

(ב) ברח"ו, בשערי קדושה שער א' פ"א: ולכן צריך האדם לחפש בכל כחו לקיים כל תרי"ג מצות, וכאשר יקיים איזה מצות עשה... אזי תחול עליו אבר המצוה הקדושה ההיא... ואז יוכל להמשך שפע הרוחני הנמשך דרך הצנור הרוחני, ועל ידי כן נעשית נפשו כסא ומרכבה אל קדושתו יתברך וזהו סוד האבות הן הן המרכבה". כל הלשון כאן הוא מקור לדברי רבינו הזקן בתניא פכ"ג כאן. [ציינתי פעם, על הרבה מדברי התניא שהם מיוסדים ביחוד על ספר שערי קדושה, וגם אדה"ז מציין אליו בפרטיות מיד בהתחלת כל הביאורים בפ"א של התניא].

בעץ חיים שער מ"ב פ"א, מזכיר ענין האבות הן הן המרכבה בקשר לענין ניצוץ קטן בורא הנקרא יחידה [דהיינו ענין הביטול במציאות], ומדבר אח"כ שם גם בקישור הנפש עם הגוף. אך כשלעצמו אין הדברים ברורים אם כוונתו למה שמבואר כאן בענייננו.

(ג) והשלישי' בה, הוא השל"ה (חלק עשרה מאמרות, בהקדמה) שמאריך כמ"ש בתניא פכ"ג כאן, שרמ"ח אברים הם כנגד רמ"ח מצות, ובהשלים האדם כל אבריו בשלימות המצוות, הנה נעשה מרכבה וכסא הכבוד אל הדמות העליון, ועל זה אמרו רבותינו ז"ל האבות הן הן המרכבה... הוסיף לו ה' על שמו להשלים אבריו, להורות שכולם היו טהורים וקדושים".

גם של"ה זה הוא מקור לתניא פכ"ג, ושם הוא מאריך גם בעבודת האבות שעשו את גופם מרכבה. [וגם שם ניכר כדברינו לקמן מספרי החסידות שבאבות היו שני הדברים: קדושת הגוף מצד עצמו, וגם בירורו מצד שמ"מ בשר הוא כו'].

יש לציין גם אל אחד מיוחד מתלמידי הה"מ, בסה"ק אור המאיר בפ' בראשית, שכותב: בהיות להם לישראל בהירות השכל לעבוד את הבורא בהזדככות המדות,

כאשר האבות כו' שנעשו מרכבה כו', וכן לישראל אם יש להם בהירות אבותיהם לבלתי אהוב שום שום דבר בעולם כי אם מה שנוגע אל אהבת הבורא כו'. ע"כ. וזה קרוב למ"ש הרח"ו ושל"ה ובתניא כאן בענין ביטול עניני הגוף כמו האבות שהיו מרכבה.

עץ חיים שער מ"ב

אגב, הזכרנו מע"ח שמ"ב, בענין ניצוץ קטן שבבורא כו',

שער זה בע"ח (שער דרושי אבי"ע) הוא מקור לכמה עניינים בתניא ויסוד מוסד בכל תורת אדמו"ר הזקן, ומובא הרבה בהדרושים.

בס' נהר שלום על הע"ח כותב עליו "השער הזה הוא שער נחמד שבו נתבאר שורשי החכמה".

יש איזה מקומות מאדמו"ר הזקן על לימוד שער זה בעץ חיים, ראה מאמרי אדה"ו הקצרים ע' תקיד, מאמרי אדה"ו על התורה ח"ב ע' תתלב.

גם חסיד אחד, הרב שאול דוב זיסלין, סיפר ששאל את אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע על לימוד בספר ע"ח, וענה לו על לימוד בתחילת הע"ח ובשער זה (מגדל עז ע' תכד).

* * *

הערה שלישית: הפירוש בתניא בענין "מרכבה"

תניא שם פכ"ג: ועל כן גם אברי גוף האדם המקיימים המצוה, שכח ובחי' המעשה של נפש האלהית מלוכש בהם בשעת מעשה וקיום המצוה, הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון כגון היד המחלקת צדקה לעניים..., וזהו שארז"ל האבות הן הן המרכבה שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם.

ושאל הרב מ.מ. ב"הערות וביאורים" גליון חגה"ש תשע"ו, לכאורה מה הדמיון כאן בין האבות לכל אדם, הלא רק במ"ת נתבטל גזירת עליונים ותחתונים, א"כ רק אז אפשר להיות בירור הגוף, ומה זה שייך להאבות לפני מ"ת.

ומתרץ שם: ע"פ מ"ש באור התורה יתרו (ע' א"ט ואילך) שיש ג' שיטות בדרושי אדמו"ר הזקן במהות החידוש דמתן תורה..., ולפי זה יש מקום לומר שבתניא קאי לפי השיטה הראשונה הנ"ל שאכן ענין זה דהמשכת אלקות בדברים גשמיים היה בשלימות בימי האבות רק אצל האבות, ובמ"ת נתחדש שזה שייך לכל ישראל. ולפי זה נפרש שענין ביטול הגזירה קאי על כל ישראל אבל באבות כבר בטלה הגזירה קודם או שלא חלה עליהם מלכתחילה. ועצ"ע בזה. ע"כ דבריו.

ביטול גזירת עליונים ותחתונים, נתחדשה במ"ת

ובמחילתו, לא ראיתי כזאת בשום מקום אשר אצל האבות עצמם לא היתה קיימת גזירת עליונים ותחתונים [והכותב כאן אפשר לא פירש נכון את מ"ש באוה"ת יתרו שם].

ועל כן נראה לתרץ את שאלתו בתניא, בדרך אמיתית לענ"ד.

בתניא רק נאמר, שגוף האדם המקיים המצוה הוא בטל ומרכבה לגבי אור הנשמה, וכן אצל האבות גופם היה בטל ומרכבה לנשמתם.

אך ביטול הגוף להנשמה יכול להיות בכמה אופנים: (א) בגוף האדם, זהו מצד עבודת אתכפיא ובידור התחתון. (ב) אצל האבות זהו מצד העליון, כי אור נשמתם דאצילות כו' מאיר גם על גופם עד שגם הוא נעשה קדוש ואינו מסתיר על אור נשמתם.

ובתניא כאן מעולם לא נחית לבאר שורש דרכי ביטול הגוף אצל האבות, כאן לעניינינו הוא רק מדבר על ביטול עניני הגוף, שזהו הן בעבודת כל אדם והן אצל האבות.

דרגות בעניני עבודת הגוף, לשם שמים

משל למה הדבר דומה, הנה בתניא פ"ז מבאר בענין בירור דברים הגשמיים, וז"ל: דרך משל האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו כדאמר רבא חמרא וריחא כו', או בשביל כדי לקיים מצות ענג שבת וי"ט, אזי נתברר חיות הבשר והיין שהיה נשפע מקליפת נוגה ועולה לה' כעולה וכקרבן.

גם כאן ישאל, הלא חלוקים הם בדרגתם: בירור אכילת הרשות, סעודת מצוה של יו"ט, סעודת שבת שבוור אסור ופרש שבתכם לא קאמר כו' (עיין תו"א ר"פ חיי"ש, ובמובא ב"חסידות מבוארת" חלק "שבת קודש"). אם כן איך מדמה כאן הבירור של אכילת הרשות לאכילת שבת [לא עיינתי כעת במפרשי התניא].

אולם פשוט, אשר כאן לא נחית לפרטי החלוקים ואופני הבירורים, אלא קאי בענין הכללי של בירור והעלאת נוגה. הן אם זה בורר גמור מצד עבודת התחתון, הן אם זה מצד עליית העולמות כו', כל זה הוא העלאת המאכל.

[יש לציין על דמיון בין הנידון כאן על תניא פכ"ג בדרגת גופם של האבות, לנידון אכילת שבת: כי באכילת שבת מבואר בשיחות הרבי (ובשיחת ח"י אלול תש"ג) אשר בלי עבודה יש לה שייכות להתגשמות, וגם בענין האבות מבואר באגרות קודש ובשיחות שאף כי האבות גופם קדוש אבל מכל מקום בשר הוא, עיין להלן בסיום דברינו].

חיוב אדם להגיע למעלת האבות

עוד דוגמא: אומרים לכל אדם "תהי צדיק" (גמ' נדה הובא בתניא פ"א), ואומרים לכל אדם ש"יגיעו מעשיך למעשי אבותיך אברהם יצחק ויעקב" (תנא דבי אליהו, הובא במאמר באתי לגני).

וגם כאן אפשר לשאול, איך אדם ממדריגות תחתונות דנפש דעשי', יגיע למעשה האבות שהם מעולם האחדות, הלא אין לו הבחירה להיוולד מחדש ולהמשיך עליו נשמה דאצילות (עיין תניא פי"ד ופכ"ח),

אלא כי דמיון כל אדם להאבות, הוא בענין המעשה שצ"ל עניני הגוף בטלים אצלו כמו אצל האבות, אף כי חלוקים הם ביסודותם שאצל האדם זהו בדרך עבודת בירורים ואתכפיא כו' עד כי ויגרשהו וילך כו' (עיין תניא פט"ו), ואצל האבות כך נולדו בגוף קדוש ונתמלא הבית אורה כו' [ועל כן מבואר בדרושים, כי לאבות לא ניתנה תורה, וע"ד כלום יצה"ר יש ביניכם].

וגם בנדון דידן, בתניא רק נאמר שיד המחלקת צדקה לעניים הוא נעשה מרכבה לכח ה' המחיהו, ואשר כן האבות הם מרכבה וגופם בטל לרצון העליון כל ימיהם, ולא נחית לחילוק אם זהו מצד העליון או מצד עבודת בירור התחתון.

אם האבות היו מרכבה, גם בגופם

אגב, חידוש ראיתי בס' מאמרי אדה"ז הקצרים ע' שו (בתורת פורים תקנ"ו, והוא בסמיכות זמן להתניא): "והאבות לא היו מרכבה רק נשמתם, ולא גופם".

ומבחינה לשונית, זוהי סתירה גמורה למ"ש בתניא פכ"ג כאן ובכ"מ, שהאבות היו מרכבה מצד אבריהם הגשמיים משא"כ מצד נשמתם הם למעלה ממדריגת מרכבה.

אך הביאור לכאורה, יש כאן שני עניינים: האבות בודאי גופם היה מרכבה והיתה בטילה לנשמתם, כי גופם היה קדוש כמ"ש כאן בתניא,

אולם לגבי דרגת מרכבה דכל אדם לאחר מ"ת, הנה גוף של האבות איננה נחשבת "מרכבה", כי אצל האבות לא היתה דרגת בירור התחתון ודרגת ה"דירה בתחתונים" שנתחדש במ"ת בביטול גזירת עליונים ותחתונים. [כן ביאר לפניי גם המשפיע ר' יקותיאל שי' פלדמן, את האמור במאמרים הקצרים].

האבות עשו הכנה למתן תורה

יש לציין להמבואר בלקו"ש אשר גם אצל האבות היתה הכנה למ"ת בעבודת הגוף, בקיום מצות מילה. ומבואר בשיחות (קובץ מכתבים, בתהלים) בענין האבות

ש"גם גוף קדוש בשר הוא". [אם כן הלא גם אצל האבות, כן יש עבודת הנשמה עם הגוף].

אבל באמת כל זה הוא הוא רק "מעין" והכנה למ"ת, ולא שהם כבר הגיעו לדרגת מ"ת של בירור התחתון (וכל הגילויים של מ"ת, "אנכי" לשון מצרי כו'). כך כמדומני מבואר בכל המקומות.

הביאור בלקו"ש בכ"מ בקיום מצות מילה של אברהם שהיה הכנה למ"ת, מצוות בגוף הגשמי, יש לו שורש גם ברח"ו, בספרו עץ הדעת טוב בפ' וירא שרק אחרי שנימול אברהם זכה להיות מרכבה. וכמדומה שראיתי הענין באורך גם בשל"ה.

אצל האבות התחיל הכנה למ"ת

[בימים אלו נדפס ספר חדש של מאמרי אדמו"ר מהר"ש, ובסופו "מפתח ענינים", עבודה מפורטת ונכבדה מאד, וראיתי במפתח בערך "אברהם" שהוא כותב "התחיל מתן תורה".

אבל לכאורה הלשון צריך תיקון, כי במאמר בפנים רק מבואר שאברהם התחיל קיום התורה (קיים כל התורה עד שלא ניתנה, ברוחניות כו') שזה היה הכנה למ"ת. אבל כידוע בכל המקומות האבות עצמם לא זכו למ"ת.

וגם בשל"ה בחלק ההקדמה לתושב"כ, מאריך הרבה בענין האבות שרק עשו הכנה למתן תורה, אבל לא זכו לגוף מ"ת בקיום המצות מעשיות.

וכל הענין בשל"ה שם הוא מקור נאמן לביאורי החסידות בענין האבות ומ"ת, וגם לתניא פ"ד ועוד].



לעילוי נשמת

הרבנית דבורה

בליניצקי

גלב"ע יו"ד סיון ה'תשס"ט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בגם

הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא רבקה

ומשפחתם שיחיו

שטאק

לעילוי נשמת

הרבנית דבורה ע"ה

גראנער

גלב"ע י"ג סיון ה'תשע"ח

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

החסיד איש החסד והצדקה

מקושר בכל לבו לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ח הרה"ת ר' **יששכר דוב** ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' **יונה** ע"ה

ווייס

נפטר ביום כ"ז אייר ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' **יונה מרדכי** וזוגתו מרת **הדסה עלקא**

ומשפחתם שיחיו

ווייס