

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

גליון ז [תתקעג]

ש"פ שמות

שנת הקהל

שנת השלושים

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לבריאה

מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי' קודש" - יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע. ונ"ט שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו.

אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתנו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שיחיו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז לכתוב בגליון מיוחד זה בעיקר בתורת רבינו וכן בעניני משיח וגאולה, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה.

הקובץ יצא לאור בימים הסמוכים ליו"ד שבט. יש לשלוח את ההערות לא יאוחר מיום ד' לפרשת בא ג' שבט הבעל"ט, וכל המקדים ה"ז משובח.

ויה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכה

המערכת

עש"ק פרשת שמות כ' טבת ה'תשס"ט
קראון הייטס, נ.י.
כאן צוה ה' את הברכה

"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 - ע"ד קוביץ "הערות וביאורים")

ש"פ שימות
היחש"ס
גליון ז [תתקעג]

תוכן הענינים

4	גאולה ומשיח
4	מצוות בטלות לעתיד לבוא
4	דעת כמה אחרונים דקאוי רק על הל"ת
13	אי דרשינן טעמא דקראי לע"ל [גליון]
15	שינוי פסק ההלכה לע"ל [גליון]
18	רשימות
18	בגדר יולדת לשבעה יולדת למקוטעין [גליון]
27	שיחות
27	ישוב קושיית רבינו בפש"מ [גליון]
28	אגרות קודש
28	בענין שיטת קופרניקוס
31	החזקת נר השמש בשעת הברכה
33	נגלה
33	מצות שמחת חתן וכלה
39	מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס
48	בהדין ד"אין הולכין בממון אחר הרוב" והמסתעף
55	חפידות
	בעויה"כ לא היו מעבירין את השעירים לפני הכה"ג [מקור לתניא
55	פכ"ח]
56	מדור נשמות הצדיקים עובדי ה' בדו"ר הנמשכות מן הבינה ודעת
59	כוונת הכתוב לא המתים יהללו י-ה [גליון]

- רמב"ם..... 60.....
- בענין מחצית השקל בדעת הרמב"ם והראב"ד..... 60.....
- הלכה ומנהג..... 63.....
- מתי נהגו הנשים לא ללכת לבית הכנסת?..... 63.....
- ביזוי אוכלין ושיירי מצוה..... 72.....
- גדר תפילת תשלומין..... 79.....
- מנחה לאחר השקיעה [גליון]..... 80.....
- הולכת תינוק בשבת [גליון]..... 82.....
- פשוטו של מקרא..... 86.....
- פירוש "אבא למלכא"..... 86.....



הערות לקובץ הבא

שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בא - יו"ד שבט
יש לשלוח לא יאוחר מיום ד', ג' שבט

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

מצוות בטלות לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דעת כמה אחרונים דקאי רק על הל"ת

ידועה הקושיא שמקשים בדעת רבי יוחנן, דבנדה (סא, ב), סב"ל דמצוות בטילות לעתיד לבוא עיי"ש, ובסנהדרין (צ, ב): "אמר ריו"ח מניין לתחיית המתים מן התורה - שנאמר (במדבר יח, כח) ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן, וכי אהרן לעולם קיים? והלא לא נכנס לארץ ישראל, שנותנין לו תרומה. אלא, מלמד שעתיד לחיות, וישראל נותנין לו תרומה - מכאן לתחיית המתים מן התורה", הרי שגם לעת"ל יתקיים מצות תרומה!¹

ותירץ בזה בס' נחלת בנימין (מצוה ה' סי' טז, עמ' פב, הובאו דבריו בס' 'שער החצר' (לב, א) ובכ"מ) וז"ל: ומהכרח קושיא זו רציתי לפרש דהא דסב"ל לריו"ח דמצוות בטלות לע"ל היינו מצוות לא תעשה, אבל מצוות עשה אינן בטלות, ובזה לא קשה מידי, דהתם כלאים דהוה ל"ת 'ובגד שעטנז לא יעלה עליך', שם סב"ל דמצוות אלו בטלות, אבל הכא בתרומה דהוה מ"ע סב"ל דמצוות אינן בטלות, וטעמא רבה אית ביה לחלק בין מ"ע למצוות ל"ת, דכבר נודע דעת המאמרות דכל שס"ה לאוין שבתורה שומרים את שומריה ויצה"ר אסור בהם בקשר של קיימא וכו', הרי דכל ל"ת ניתנו להיות שלשלאות לאסור בהם הקליפות, משום הכי אז לאחר התחי' דכבר נתקיים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ והאליל כליל יחלוף, ודאי כל הל"ת מותרים, דכבר הגיע העת להתיר

¹ ראה בס' בית הלל' יו"ד סי' שני"א בשם 'מקשים העולם', ובס' 'תשובה מאהבה' ח"ג סי' ת"י, ובס' 'לב חיים' או"ח סי' ל"ב, ושם הביא מכ"מ שהקשו קושיא זו, ובס' 'סדרי טהרה' נדה שם, ושו"ת 'כתב סופר' חאו"ח סי' ד', ובקונטרס "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם" ובס' 'מהרי"ל דיסקין על התורה' פ' קרח (עה"פ ונתתם ממנו), ובס' 'פרדס יוסף' החדש פ' קרח שם, וצייין גם לפרדס יוסף פ' יתרו אות צו ועוד.

השלשלאות כי אסיריו פתח ביתה להכניס הקליפות אל הקדושה, כי שרש שלהם נשרש בקדושה, אבל מ"ע אפילו אחר התחי' יהיו, דהם מצד הקדושה ואז יהי' תגבורת הקדושה, ויהיו כל תרי"ג מצוות כולן מ"ע, דהל"ת יתהפכו לעשה בטעם זדונות נעשו לו זכויות וכו', עכ"ל.

וכן תירץ בס' 'נועם מגדים וכבוד התורה' (להגה"ק מוה"ר אליעזר בן יעקב הלוי הורוויץ זצ"ל²) סו"פ לך, וכתב ג"כ דטעמא רבה יש לחלק ביניהם דהלאווין המה רק אזהרות דרך סור מרע סחור סחור כו', אבל לעתיד שיבער רוח הטומאה מן הארץ לא יצטרך האזהרות ושמירות הללו, משא"כ העשין דלהתעלות ולהתקדש ניתנו, לעולם יעמדו, וביאר עפ"ז טעם חדש בהא ד'עשה דוחה לא תעשה', כיון דעשה יש לה חשיבות יותר שלא יתבטל לעת"ל, משא"כ הל"ת דיתבטל, א"כ העשה יש לה חשיבות יותר, לכן אמרינן עשה דוחה לא תעשה, עיי"ש.

והנה אף שהראשונים וכו' אינם מחלקים בזה, וסבירא להו דמצוות בטלות קאי הן על מ"ע והן על מל"ת, (כדלקמן) כדאי להביא בזה כמה דעות מהאחרונים דנקטו כדבריו, ותירצו עפ"ז כמה דברים.

עשה דוחה לא תעשה רק אם העשה תתקיים לעת"ל

(א) איתא בסנהדרין (עא, א): "רבי אליעזר אומר: כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת - אינה נעשית עיר הנדחת. מאי טעמא - אמר קרא (דברים י"ג) ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה ושרפת באש, וכיון דאי איכא מזוזה לא אפשר, דכתיב (דברים י"ב) לא תעשון כן לה' אלהיכם", והקשה שם בס' 'תורת חיים': "צריך עיון אמאי לא אתי עשה דהכה תכה את יושבי העיר ואת כל שללה תקבוץ ושרפת באש, ודחי לא תעשה דלא תעשו כן לה' אלהיכם"³?

² הגה"ק החוזה מלובלין זצוק"ל (אא"ז של הרה"ח הרה"ת המפורסם לשם ולתהלה המעוטר בכל המעלות וכו' ר' ישראל בער הלוי שי' גורביץ - בן אחר בן - דור השביעי) כתב שם עליו בהסכמתו: "הרב הגאון איש קודש בוצינא קדישא אשר כל דרכיו הי' לשמים ולעשות נחת רוח לפניו ית', והי' מופלג גדול אשר לא נמצא כמוהו וכו'".

³ ראה מנחת חינוך סוף מצוה תסד, שו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאי ח"ג סי' קסה, שו"ת דברי חיים יו"ד ח"א סי' נו, שו"ת בנין ציון החדשות סי' פז, שו"ת משיב דברים חיו"ד קסב ועוד בכ"מ.

ותירץ בס' 'כלי חמדה' (מועדי השנה - פורים) סי' נא - מבין המחבר -
 דכיון דעשה זו דשריפת עיר הנדחת ג"כ יתבטל לעת"ל, כיון דלעת"ל לא
 יהי' עוד עיר הנדחת, א"כ אין יתרון בעשה זו יותר מלא תעשה, לכן לא
 אמרינן עשה דוחה לא תעשה, וכן תירץ בקובץ 'תל תלפיות' (שנת
 תרנ"ח, מחברת ו' אות כד) והוסיף עוד דלאו זה דלא תעשון כן וגו' הרי
 לא יתבטל גם לעת"ל, וא"כ ודאי לא שייך לומר דעדול"ת.

וממשיך שהקשו לו ע"ז מכתובות (מ, א), דפריך וליתי עשה דולו
 תהיה לאשה [באונס] וידחה הלאו דממזרות? והרי גם עשה זו דאונס
 יתבטל לעת"ל ומ"מ מקשה דנימא עדול"ת? עוד הקשו לו מיבמות ו, ב,
 דרצה ללמוד דעשה דוחה לא תעשה מהעשה דחייבי מיתות בי"ד עיי"ש,
 והא לעת"ל יבוטלו מיתות בי"ד ואיך שייך שם עדול"ת? ותירץ דמתי
 בעינן התנאי שעשה דוחה ל"ת רק באם יתקיים לעת"ל, רק אם העשה
 והל"ת תרווייהו הם בין אדם למקום, אבל אם העשה הוא בין אדם
 לחבירו בלאו הכי הוא אלים טפי מהל"ת, ודחי הל"ת אפילו אם העשה
 לא תתקיים לעולם, וכיון שהעשה דולו תהיה לאשה היא בין אדם לחבירו
 שפיר שייך לומר עדול"ת בכל אופן, ועד"ז בהא דמיתות בי"ד, שכתבו
 התוס' שם (ה, ב, ד"ה כולה) דהטעם דנימא דצריך להמיתו בשבת ואי
 אפשר להמתין עד למחר, משום שיש לה לידון מיד ולשרוף שלא יענו
 הדין, וזהו בין אדם לחבירו, לכן שייך לומר עדול"ת אף אם העשה
 תתבטל עיי"ש עוד⁴.

(ב) בשדי חמד (מערכת המ"ם כלל ריח) כתב דעפ"ז יש לתרץ הא
 דמקשים בפסחים (ה, א), בהא דקאמר ר"ע דאי אפשר לומר דתשביתו
 הוא ביו"ט עצמו כיון דהרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאר
 מבתיכם וכתוב כל מלאכה לא תעשו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה,
 ומסיק שם ש"מ מדר"ע תלת ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה וכו'
 עיי"ש, והקשו המפרשים דלמה לא אמר גם דש"מ דיו"ט הוא עשה
 ול"ת", (ראה שבת כד, ב, די"ש מ"ד דיו"ט אינו אלא ל"ת) דאי נימא שהוא
 רק ל"ת גרידא, יבוא עשה דתשביתו וידחה הל"ת, וכיון דר"ע סב"ל

⁴ מצינו סברא כיו"ב בהך ענינא גופא בס' 'לב חיים' שם, שהביא דבס' 'צחק יונן' (צא,
 א) תירץ הקושיא מריו"ח לריו"ח דכל המצוות בטלות כולל גם מ"ע, רק מצוות שבין אדם
 לחבירו לא יבטלו כיון שהיא הכרח להמקבל, שהכהנים צריכים למתנות כהונה עיי"ש.

שהוא אסור ביו"ט הרי מוכח דסב"ל דיו"ט הוא עשה ול"ת? ולהנ"ל ניחא דאפילו אם נימא דיו"ט לא הוה אלא ל"ת גרידא, ג"כ לא דחי ליה העשה תשביתו, כיון דהעשה דתשביתו הוא משום הלאו דבל יראה וכו' או משום הלאו דאכילת חמץ, וכיון דהלאוין יתבטל לעת"ל גם העשה שבא בשבילם יתבטל, וא"כ אפילו אם יו"ט הוא לאו גרידא אין העשה דתשביתו יכול לדחותו⁵, אלא שהשד"ח עצמו לא סב"ל לחלק בין עשה ול"ת, עיי"ש.

ג) בהא דאיתא ביומא (פו, ב): "אמר רבי יוחנן: גדולה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה, שנאמר (ירמיהו ג) לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד וגו'", והקשה ב'כפות תמרים' שם דמהו החידוש של תשובה, הלא כלל הוא בכל התורה דעשה דוחה לא תעשה וא"כ פשוט דעשה דתשובה דוחה הלאו דמחזיר גרושתו? (וכבר שקר"ט הרבה בקושיא זו, וראה הגהת הגרע"א שם) ותירצו עפ"י הנ"ל דכיון דלעת"ל יקויים ואת רוח הטומאה אעביר וכו' א"כ יתבטל מצות התשובה⁶, וא"כ עשה זו אינו דוחה ל"ת, ולכן גדולה תשובה שדוחה וכו' שהוא חידוש מיוחד מצד תשובה.

דעת השואל ומשיב דמיונות תקיעת שופר תתבטל לעת"ל

ד) בר"ה (כח, א), מסיק רבא דאם תקע בשופר של עולה או של שלמים יצא דכיון דמצות לאו ליהנות ניתנו לא מעל, והקשו המפרשים (ראה בס' נפש חיה דיני עדול"ת סי' ח', ובטעם המלך הל' שופר פ"א

⁵ ראה פמ"ג (פתיחה כוללת להלכות פסח פ"א) שנסתפק אם נשים מצוות במ"ע דתשביתו כיון דהוה מ"ע שהזמן גרמא או דילמא חייבות כיון דמחוייבות בב"י וב"י, ובשאג"א סי' פ"ב כתב שמצוות בתשביתו כמו שמצוות בב"י וב"י, וכן מפורש בחינוך מצוה ט' שמ"ע דתשביתו נוהגת בזכרים ונקבות עיי"ש ועי' מנ"ח שם, וראה גם בשו"ת תורת חסד (להגרש"ז מלובלין) סי' מ"ב אות ח' שהביא ספק זה, ובס' מקראי קודש פסח סי' מ"ט, ועי' עוד בס' נועם מגדים שם שחקר - ע"פ שיטתו - בדברים אלו שיש בהן לאו ועשה, מה יהי' לעת"ל, ומסיק דאם ביטול הלאו יגרום שגם העשה תתבטל אז אזלינן לחומרא וגם הלאו יהי' קיים עיי"ש, ולפי"ז יש לדון בדברי השד"ח ויש להאריך בכל זה שזה תלוי מהו העיקר, וכידוע דברי הרמב"ן בקידושין לד, א, לענין מעקה ואכ"מ.

⁶ ראה מ"ש בזה הגה"ח הרה"ת רי"י שי' קופרמאן בגליון תתקסז ע' 11.

ועוד) דאפילו אי נימא מצוות ליהנות ניתנו יוכל לצאת מצות שופר מצד עדול"ת שהעשה דשופר ידחה הלאו דמעילה?

ותירץ בס' 'רץ כצבי' (להג"ר צ"ה פרידלינג) עפ"י מ"ש בשו"ת 'שואל ומשיב' תליתאה (ח"ב סי' קלג) בהא דאיתא בר"ה (טז, ב): "אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה? - למה תוקעין? רחמנא אמר תקעו! - אלא: למה מריעין? - מריעין? - רחמנא אמר זכרון תרועה! אלא: למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן", והקשו התוס' שם (בד"ה ותוקעין) הלא עבר על כל תוסף? ותירץ בשו"מ שם ע"פ מ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"ב פכ"ח) במ"ש בקהלת (ג, יד): "כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהי לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע" - "שזוהי עילה להיותו לעולם, כאילו אמר כי הדבר אשר ישתנה אמנם ישתנה מפני חסרון שיש בו ויושלם, או תוספת בו אין צורך אליה ותחסר התוספת ההיא, אמנם פעולת ה' אחר שהם בתכלית השלימות ואי אפשר התוספת בהם ולא החסרון מהם א"כ הם יעמדו כפי מה שהם בהכרח עכ"ד הרמב"ם, ומבאר השו"מ דנראה דזהו הטעם בהאיסור דבל תוסיף ובל תגרע, כי אחר שמצות ה' לא תשתנה לעולם, לכן אין מקבלות תוספת או חסרון, ולפי"ז י"ל דתקיעות שופר בר"ה שהוא לעורר כל ישראל בתשובה, א"כ כשיבוא משיח ויתבטל היצה"ר, אז אין מקום לתקיעות האלו, א"כ לא שייך בהם כל תוסף, כיון דלא שייך הטעם שלא תשתנה לעולם", עיי"ש, ולפי זה דהמ"ע דתק"ש יתבטל לע"ל, מתורץ קושיא הנ"ל, דלא שייך לומר במצות שופר עדול"ת כיון שאינו מתקיים לע"ל.

ועי' גם בס' 'ילקוט הגרשוני' (שו"ע) בקונטרס 'אוהל יוסף' (הערות על שו"ת שואל ומשיב, נד, א) שהביא דבריו שמצות שופר עתידה ליבטל, וכתב לתרץ עפ"ז גם קושיית הטורי אבן ר"ה (לב, ב ע"ד הנ"ל) דאיתא שם במתניתין שופר של ראש השנה - אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל וכו' וקאמר בגמ' מאי טעמא? שופר עשה הוא ויום טוב עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, והקשה הטורי אבן למ"ד דעשה דרבים דוחה ל"ת אפילו אי לאו הוה בעידנא, א"כ להני אמוראי דס"ל דיו"ט ל"ת גרידא, אמאי לא דחי

בכל הני דתנינן? ותירץ בילקוט הגרשוני עפ"י הנ"ל דכיון דמ"ע דשופר תתבטל לעת"ל לא שייך לומר עדול"ת.

אבל ראה רשימות חוברת קסט שכתב וזלה"ק: "לע"ל לא יתקעו מלכיות זו"ש כ"א שופרות לבד וזהו בשופר גדול לקו"ת והי' וגו' יתקע בשו"ג ס"ה (עמ' נ"ט)", עכלה"ק וזהו לא כהשו"מ.

וראה גם בס' 'אדרת אליהו' (מה'בן איש חי') פ' נצבים (ד"ה והנה ג"פ) שהביא דברי הלבוש בהל' ר"ה (סי' תקצ סעי' ה') שכתב בדין אם תקע תקיעה תרועה תקיעה בנשימה אחת, "י"א שיצא דהא מצוה אחת היא, וי"א שלא יצא מפני שהתקיעה היא סימן שמחה ושלוה כמו שנאמר (במדבר י, י) וביום שמחתכם ובמעודיכם וגו' ותקעתם וגו', ותרועה היא סימן בכי ויליל כתרגומו, וכמו שנאמר (שם, ט) וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם וגו' ואין שמחה ושלוה, ובכי ויליל מצטרפין דהא הפכיים הם ולכך לא שייכי אהדדי", ע"כ עיי"ש.

ולפי"ז חידש שם הבן איש חי דודאי דלעת"ל שיעביר הקב"ה את רוח הטומאה מן הארץ ויתבטל היצה"ר ויהי' חירות ממה"מ, חירות משעבוד מלכיות, אזי לא שייכא עוד תרועה שהיא סימן יללה, ולא שייכא כי אם התקיעה שהוא סימן שמחה ושלוה עיי"ש עוד.

ה) ועי' בשו"ת 'ארץ צבי' להגה"ק מקאזיגלוב זצ"ל סי' ג' שהביא התוספתא בנדרים (פ"ב ה"ז): "המודר הנאה מחבירו ומת מביא לו ארון ותכריכין חלילין ומקוננות שאין הנאה למתים" והעתיק טעם זה הט"ז (יו"ד סי' רכא סקכ"ד) ותמה ב'גליון מהרש"א' שם דלמה ליה טעם זה ותיפוק ליה דלמתים חפשי כדאיתא בנדה (סא, ב), לענין כלאים?

ותירץ הארץ צבי ע"פ הנ"ל דרק הלאווין יתבטלו, אבל העשין יתקיימו לעולם, וכיון דבנדר יש עשה דככל היוצא מפיו יעשה, על כן אם הי' הנאה למתים הי' אסור להלבישו תכריכין אלו כיון דכשיעמוד בתחה"מ

⁷ והא דקאמר הגמ' שם דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, צ"ל דלרווחא דמילתא קאמר לה ראה ר"ן שם.

יעבור על עשה הנ"ל, ועל כן הוכרח התוספתא לומר הטעם דאין הנאה למתים עיי"ש⁸.

(ו) בשו"ע או"ח סי' תפה סעי' א' איתא: "אמר: שבועה שלא אוכל מצה סתם, אסור לאכול מצה בליל פסח", והקשה הפמ"ג שם במשב"ז דיבוא עשה דמצה וידחה ל"ת דשבועה?

ותירץ בס' ילקוט הגרשוני (על שו"ע) שם ע"פ הנועם מגדים הנ"ל, דכיון דמבואר בפסחים (מג, ב), דכל שישנו באכילת חמץ ישנו באכילת מצה, וכיון דלעת"ל יתבטל הלאו דאכילת חמץ, במילא יתבטל גם העשה דאכילת מצה, וא"כ לא שייך לומר במ"ע דמצה דידחה ל"ת דשבועה, כיון דגם מ"ע דמצה יתבטל, עיי"ש, וכנראה שלא ראה שהנועם מגדים עצמו כתב שם, דאם ע"י ביטול הלאו תתבטל גם העשה אמרינן להיפך שגם הלאו לא יתבטל, ולא כדנקט הילקוט גרשוני.

עוד הוסיף בזה, דאפילו אי נימא דהמ"ע דמצה תקיים, מ"מ לאו זה דלא תשבועו בשמי לשקר יתקיים גם לע"ל, וא"כ שוב לא שייך לומר בזה עדול"ת, דזה אמרינן רק אם העשה תקיים והלאו תתבטל משא"כ הכא דהלאו לא יתבטל, וראה עוד בס' בשו"ת קרבן שמואל או"ח סי' כד (אות סז) מה שכתב לתרץ ע"ד הנ"ל עפ"י הנועם מגדים, ואין להאריך עוד.

ויש להעיר במה דנקטו לעיל דאם גם העשה תתבטל שוב אינו יכול לדחות הל"ת, במ"ש הרמב"ם בשהמ"צ (מ"ע קפז) לגבי מצות הריגת ד' אומות שהוא מצוה שנוהג לדורות כשימצא בו אפשרות הדבר ההוא, אף ששבועה עממין כבר אבדו מ"מ כיון שאם ימצא אפשרות הרי יש המצוה, לכן ה"ז מצוה הנוהג לדורות, (נת' בלקוטי שיחות חי"ד עמ' 75, חכ"ג

⁸ דבריו לכאורה אינם מובנים, דהלא גם טעם זה "דאין הנאה למתים" לא שייך על אחר שיקום לתחי', וא"כ מאי אולמא טעם זה מהטעם דלמתים חפשי? ובגליון מהרש"א נדה (סא, ב), ג"כ הקשה קושיא זו, ותירץ דהתוספתא סב"ל כר' ינאי דמצוות אינן בטלות לעת"ל, ולכן הוצרך הטעם שאין הנאה למתים, ונראה דכוונת הגרש"א הוא לפי דעת הרשב"א (שם) דלמתים חפשי קאי רק על הזמן שהוא מת, משא"כ לר' ינאי יש איסור על החיים גם להמתים, ולפי"ז מובן היטב תירוצו דהתוספתא סב"ל כר' ינאי דיש איסור גם להמתים, לכן אי אפשר לו לומר הטעם משום דלמתים חפשי, אלא משום דאין הנאה למתים, (וראה בס' ימות המשיח בהלכה' סי' סד-סה), ובאור שמח הל' נדרים פ"ה ה"ב ועוד תירצו קושיא זו באופן אחר.

עמ' 37, וחכ"ט עמ' 109), ולפי"ז י"ל גם הכא דמ"ע כאלו שלא יתקיימו לעת"ל כמו שריפת עיר הנדחת, ולו תהי' לאשה וכיו"ב, (ובמצות תשובה⁹ י"ל שתתקיים אז באופן נעלה יותר, וכמבואר בכ"מ דמשיח אתא לאתבא צדיקייא בתובתא) שאין הפירוש שיתבטלו מצ"ע, אלא דמצד מצב העולם לא יהי' בהם אפשריות וצורך לקיימם וכו', ובזה הרי כתב הרמב"ם שזהו מצוה הנוהג לדורות, א"כ י"ל שאין חשיבותם מתבטלת מחמת זה, ואינו דומה ללאווין ששם ישנה מציאות של האיסור ומ"מ יתבטל האיסור.

הראשונים חולקים דקאי גם על מ"ע

אמנם על כל יסוד הנ"ל במצוות בטלות לעת"ל, לחלק בין מ"ע לל"ת, הנה השד"ח שם כתב ע"ז שהיא סברא פורחת באויר ואין לה על מה שתסמוך, ואיפכא מסתברא דאם נסבול שיפטרם ה' מעול המצות המעשיות, מי יאמר שהרשות נתונה להם לעבור על האיסורין, וראה עוד בזה שד"ח (כרך ט') דברי חכמים סי' נג, גם הלשון "מצוות בטלות" ולא "לאווין" וכיו"ב משמע דקאי גם על מ"ע.

וכבר הובא לעיל שהראשונים לא חילקו בזה, ראה ב"ב (עד, א), בתוד"ה פסקי בשם ר"ח כהן שכתב דכיון דמצוות בטילות לעת"ל לכן נוהגים עכשיו להסיר הציצית וז"ל: "ורבינו חיים כהן צדק פירש דאנן קיימא לן כרבי יוחנן דאמר (נדה דף סא:) מצוות בטילות לעתיד לבא, והיא דמנחות איירי אליבא דשמואל דאמר אין בטילות ולכך צריך שיהא לו ציצית דעתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהם ואם יסירו לו הציצית במותו נמצא שלעתיד יעמוד בלא ציצית", עכ"ל.

וכ"כ בחי' הרשב"א ברכות (יח, א), ד"ה דלייה עיי"ש, וכ"כ הרא"ש מו"ק פ"ג סי' פ' ועוד, הרי דגם מ"ע דציצית בטל למ"ד דמצוות בטלות, וכן נקט אדה"ז באגה"ק סי' כו עיי"ש, ורבינו בקונטרס "הלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם" (נדפס בס' תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס עמ' רלד) עיי"ש, וראה עוד בס' לב חיים שם.

⁹ ראה מ"ש בזה הרה"ח הרה"ת וכו' ר' א"פ שי' אסטער בגליון תקסח עמ' 5.

וראה שיחת קודש ש"פ שלח תשמ"ה סעי' ו' ('תורת מנחם' ח"ד עמ' 2320) שהקשה בנוגע לשס"ה ל"ת לעת"ל דכיון דואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ הרי לא יהי' שייך לכאורה קיום כל מצוות לא תעשה מכיון שלא יהי' צורך ומקום כלל לשלול ענינים שאינו שייכים לגבול הקדושה ונמצא לכאורה שמצוות ל"ת אינם נוהגות לדורות? ואין לומר שלעתיד יהי' שינוי באופן העבודה דשס"ה מצוות לא תעשה ביחס לעניני קדושה עצמם (כמבואר באגה"ק שכל העבודה לא תהי' אלא באופן דהליכה "מחיל אל חיל" בקדושה גופא) ע"ד ובדוגמת מצוות עשה, שהרי זה היפך הענין דנצחיות התורה "התורה הזו לא תהי' מוחלפת"?

ומבאר בזה דגם לעתיד לבוא ישארו מצוות לא תעשה בגדרם הם - ענין של לא תעשה, (ולא ישתנו להיות באופן אחר), אלא שהעבודה תהי' בענין החיובי שבהם העילוי ד"זדונות נעשו לו כזכיות", סוג "זכיות" שאי-אפשר להגיע אליהם לולי הירידה ד"זדונות" שזהו"ע ד"לא תעשה" עיי"ש.

ובנוגע לקושיא הנ"ל בדעת ריו"ח, כבר תירצו בזה בכמה אופנים, ראה בקונטרס הנ"ל (סעי' ד' והלאה) שתירץ דגם לאחר שמצוות בטלות עדיין יתקיימו המצוות בדרך ממילא דרך הציווי יתבטל עיי"ש בארוכה, וא"כ שפיר תתקיים מצות תרומה בדרך ממילא.

עוד תירצו בזה, דגם ר' יוחנן דס"ל דבטלות ה"ז רק לאחר תחיית המתים (ראה אגה"ק שם) ובכ"מ) וזהו רק לאחר התחי' הכללית, משא"כ בצדיקים הקמים מיד בתחילת הגאולה¹⁰ אז עדיין יתחייבו המצוות, וא"כ שפיר יתחייבו בנתינת תרומה.

ויש לעיין לפ"ז במ"ש בס' מאמרי אדה"ז תקס"ה (ח"א עמ' רפה-ו) וז"ל: "ידוע המחלוקת בגמ' דאיכא מ"ד מצות בטילות לע"ל, ולא קיי"ל

¹⁰ כמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלט וח"ג סי' תרמד. ובלקוטי שיחות ח"ב עמ' 518 ציין בזה לזהר ח"א קלט, א. וראה בחי' הריטב"א ר"ה טז, ב ותענית ל, ב שכ"כ שתהי' תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחיכו לישועה. וראה גם רד"ק יחזקאל (לז, א) וישעי' (כו, ט). וכ"כ הערוך לנר סנהדרין (צב, א) ברש"י ד"ה לאחר, ובגדה סא, ב, ומביא שכ"כ בזהר עיי"ש. וראה יפה תואר ב"ר פכ"ו, ובס' העקרים מאמר ד' פ"ה, ובשד"ח כללים מערכת מ' כלל רי"ח וראה בס' ימות המשיח בהלכה' סי' ס"ב וסי' ס"ד.

הכי, שהרי בפ"י אמר (יומא ה, ב) כיצד מלבישין לע"ל ופריך לעתיד משה ואהרן יבואו וכו', אך האמת דהמצות לא יבטלו לע"ל, אבל יהיו המצות באופן אחר כמבואר ביתזקאל איך שיהי' מצות הקרבנות לע"ל שאין עכשיו מצותן כך, ועד"ז גם שארי המצות יהי' בהם שינויים רבים, והכלל הוא דעכשיו עיקר ענין המצות כולן הן בחי' בירורים כו' להעלות הטוב ולברר הרע כו', אבל לע"ל דכתיב ואת רוח הטומאה אעביר כו', יהי' אז מעשה המצוה בדרך עליית הטוב למדריגה יותר גבוה כו' עכ"ל, וראה בתורה אור משפטים (עו, ג) שכ"כ.

ולכאורה לפי הנ"ל מהו ההוכחה מהגמ' יומא דלא קיימ"ל דמצוות בטלות, הלא אפשר לומר כנ"ל דמשה ואהרן יעמדו מיד בתחילת הגאולה ואז עדיין מצוות קיימות ורק אחר תחיית המתים הכללית אמרינן דמצוות בטלות? ויל"ע.



אי דרשינן טעמא דקראי לע"ל [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם (עמ' 10) הביא הגראי"ב גערליצקי שליט"א בנוגע לע"ל אי דרשינן טעמא דקראי והביא מספרים מסדר הדורות ותפארת שלמה דלפי גודל מעלת רשב"י לכן בעוה"ז א"א שתהי' הנהגת העולם כמותו משא"כ לעת"ל כאשר יהי' מלאה הארץ דעה אז יהי' הלכה כמותו, ולפי"ז ר"ל דלע"ל יהיה ההלכה דדרשינן טעמא דקראי, ובמילא כל המצוות שיתבטלו טעמם יתבטלו קיומם, עיי"ש בדבריו הנחמדים.

ויש לציין למש"כ הבנין שלמה בהקדמתו לשו"ת בנין שלמה בשם אביו, חידוש דלעת"ל יחזור גיד הנשה להתירו דבגיד הנשה כתיב "על כן לא יאכלו בניי גיד הנשה עד היום הזה", ולכאורה תיבות עד היום הזה מיותרים, שהרי כל המצות נוהגות לדורות ואפי' במצות שכתוב לדורתם לא מצינו לשון "עד היום הזה", ומאי שנא גיד הנשה? ומבאר שם עפ"י הנאמר בזוה"ק שנגיעתו של המלאך בכף ירך יעקב גרם חורבן בית שני ע"י אדום. עוד מובא בזוה"ק ששס"ה גידין שבאדם הם נגד שס"ה ימים שבשנת החמה וגיד הנשה מכוון נגד יום ת"ב, ולכן ע"י שנגע בגיד הנשה של יעקב היתה לאדום שליטה להחריב הבית ביום ת"ב, ועיי"ש עוד.

ולפ"ז מסיק כיון דכל עיקר הטעם שנאסר הוא מחמת שנגע בכף ירך יעקב ועי"ז ניתן כח לזרעו של עשיו להחריב הבית, וגם נגרם פגם בשם ובכסא הכבוד כביכול, הדעת נותנת שלעת"ל שיתוקן הכל ויתבטל הטעם שודאי יתבטל האיסור.

ולכן נאמר עד היום הזה ללמד שלא ינהג האיסור רק עד ביאת המשיח, משא"כ שאר מצות נוהגות אפי' לע"ל ולכן לא נאמר בהו עד היום הזה, עי"ש.

ולדבריו יוצא שרק גיד הנשה יתבטל לע"ל כיון דנאמר במפורש "עד היום הזה", ובשאר מצות אפי' אם יתבטל הטעם ינהג ג"כ לע"ל. וע"ע שם בבנין שלמה דאע"פ דלא קי"ל כר"ש דדריש טעמא דקראי, מ"מ הכא שאני כיון שמקרא מפורש "עד היום הזה", וציין (לסנהדרין כא, א) דבעלמא ר' יהודה לא דריש טעמא דקרא, ועד"ז י"ל בגיד הנשה.

ואם נאמר דלע"ל יהיה הלכה כר"ש ונדרוש טעמא דקרא, א"צ לדברי הבנין שלמה דגיד הנשה שאני, כיון דבכל המצות שיתבטל טעמם יתבטל ההלכה, ופשוט.

והנה בשד"ח (כללים מערכת ג') מביא החידוש של הבנין שלמה אך דוחה אותו מחמת כמה טעמים;

לדעת הרשב"א והר"ן הא דמצות בטלות לע"ל הכוונה לזמן המיתה ולא לזמן התחי', והריטב"א סובר דהא דמצות בטלות לע"ל הכוונה לזמן התחי', אך אין הפי' שהמצות יתבטלו כפשוטן אלא שלא יהיה קיומן בתורת חיוב ואזהרה אלא יקיימו המצות מעצמן. עוד מביא מדברי מהר"ש יפה דאפי' אם נפרשו כפשוטו שהמצות יתבטלו, מ"מ זה יתכן רק במ"ע ולא באיסורין שאין הדעת סובלת שיהיו האיסורין מותרין.

הגם שלא הבנתי כראוי קושייתו דאי דרשינן טעמא דקראי אין הפירוש שהאיסור תתבטל אלא שהאיסור מתחילה נאמרה רק באופן ששייך טעם זה וא"ל לא נאמרה האיסור מתחילה, ולפי"ז ה"ה בגיד הנשה א"נ שטעם האיסור הוא מחמת הנגיעה בכף ירך יעקב שפגם שם (כמש"כ הבנין שלמה) מובן מזה דאם יתבטל הטעם אינו נוהג המצוה וצ"ע.

כ"ז כתבתי בחפזי וכעת עת לקצר, ועוד חזון למועד.*



שינוי פסק ההלכה לע"ל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן
 ר"מ בישיבת תות"ל חולון, אה"ק

א. בגליון הקודם (עמ' 9 ואילך) דן הגה"ח הראי"ב גערליצקי שליט"א במה שמבארים בנוגע לכו"כ מצוות שלעת"ל לא יהי' שייך הטעם שנאמר בהם, שמצד זה יתבטלו המצוות, והרי בנוגע למחלוקת האם דרשינן טעמא דקרא פסקו להלכה הרבה ראשונים כר' יהודה דלא דרשינן טעמא דקרא ולא כר' שמעון דדרשינן טעמא דקרא, וכהכלל דבמחלוקת ר' יהודא ור' שמעון הלכה כר' יהודא?

וע"ז רצה לבאר ע"פ מ"ש בכמה ספרים שלעת"ל יפסקו שהלכה כרשב"י שמצד גודל מעלתו, לא הי' אפשר בזה"ז שההלכה לכל העולם תהי' כדעתו, אבל לעת"ל שיהי' מלאה הארץ דעה וכו' אזי תהי' ההלכה כרשב"י בכל אותם ענינים שבזה"ז לא נפסק כמותו, וממילא י"ל שגם בנוגע להפלוגתא עם ר' יהודא האם דרשינן טעמא דקרא יפסקו כרשב"י, ולכן שפיר י"ל דכל הני מצוות שיתבטלו טעמם יתבטלו קיומם. עכתו"ד הרב הנ"ל.

אבל יש להעיר ע"ז מדברים מפורשים שאמר רבינו בשיחת ערב חנוכה תש"נ כשדיבר בנוגע למחלוקת ב"ש וב"ה באופן הדלקת נ"ח שיש שקו"ט איך יהי' הסדר בביאת משיח צדקנו וכו' ע"ש ובהמשך הדברים אמר שבנוגע לעבודה הרוחנית שבדבר הרי אלו ואלו דברי אלקים חיים ויהודי צריך להתייגע בב' האופנים וכו' "ובפרט שדוקא בנוגע למחלוקת ב"ש וב"ה מצינו שלע"ל תהי' ההלכה באופן אחר מאשר עכשיו (אע"פ שהכלל ד'אלו ואלו דא"ח קאי בפשטות ביחס לכל המחלוקות)".

הרי שלדעת רבינו הא דאיתא בכתבי האריז"ל שלע"ל תהי' ההלכה כב"ש הוא בדוקא, ולא כאותם ספרים שהביא הרב הנ"ל שגם בנוגע

* ראה גליון תקפו עמ' 6 והלאה. המערכת.

לרשב"י תשתנה ההלכה (כמו"כ זה גם שולל מה דאיתא בספרים אחרים שלע"ל תהי' ההלכה כר"מ).

אמנם יתכן דיש לקיים סברת הגראי"ב שי' (שלע"ל תשתנה ההלכה ויפסקו כר"ש בכל הפלוגתות שדרשינן טעמא דקרא) גם לדעת רבינו, דאף שלא תשתנה ההלכה בכל הפלוגתות שר"ש פסק בהם באופן מסוים וההלכה נפסקה כהמ"ד השני (שזה אמור רק לגבי ב"ש וב"ה), אבל בנדו"ד מסתבר לומר שההלכה תהי' כר"ש, וייתכן שאפי' ר' יהודה יודה לע"ל לר"ש שדרשינן טעמא דקרא.

דהרי ידוע שבזה"ז טעמי המצוות לא נתגלו משא"כ לע"ל מפורש בכ"מ שיתגלו טעמי מצוות, וא"כ אוי"ל שטעמו של ר' יהודה דלא דרשינן טעמא דקרא הוא מצד שא"א להיות בטוחים למע' מכל ספק, שאותו הטעם שאנו נותנים למצוה גם אם הוא מסתבר ביותר, הוא אכן הטעם האמיתי (ר"ל אפי' אמיתי ע"ד הפשט), דהרי כל הפלוגתא אי דרשינן טעמא דקרא מיירי בטעמים שלא נכתבו בתורה אלא טעמים המסתברים בשכל אנושי, וע"ז סובר ר' יהודה שא"א לשנות דין המפורש בתורה כשהתורה לא הגבילה את הדין לאופן מסוים דוקא, ולבוא לתת טעם עפ"י שכל אנושי, וע"פ זה להגביל את הדין שבמקום שאותו טעם לא קיים משתנה דין המצוה, זה אין בכוחנו ולכן לא דרשינן טעמא דקרא.

משא"כ לע"ל שיתגלו טעמי מצוות ויהי' מלאה הארץ דעה וגו' וכו' הרי מסתבר שבמצב כזה כן נוכל לומר שאם אנו משיגים שטעם המצוה בפשטות הוא כך וכך (והפשט האמיתי הרי משתלשל וקשור ומתאים להטעמים שע"ד הסוד וכו' כידוע), א"כ שפיר נוכל לומר שאם זהו טעם המצוה, הרי במקום שהטעם לא שייך, גם הדין ישתנה, וכאמור ייתכן שגם ר' יהודה עצמו יסכים אז לר"ש שדרשינן טעמא דקרא וממילא א"ש כל מה שמבארים בנוגע למצוות שישתנו לע"ל, באם הטעם ישתנה, דהכונה הוא באם יתברר שגם לע"ל ישיגו שאותם טעמים הם אכן נכונים ואמיתיים גם לפי ההשגה דאז, וק"ל.

ב. עוד יש להעיר על דברי הגראי"ב שי' שם שדן על דברי התורת חיים בסנהדרין בנוגע להיתר הנבילה לע"ל בהסעודה דשור הבר והלוינתן, שזה מצד ש"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", וע"ש בארוכה. וע"ז העיר הרב הנ"ל מהמבואר דהסעודה דלוינתן ושור הבר תהי' בימות המשיח

לפני תחה"מ, ואילו הענין דרוח הטומאה אעביר וגו' מיירי בעולם התחי' ע"ש.

אך מצאתי בד"ה להבין ענין הילולא דרשב"י עטר"ת ועד"ז בד"ה ואתם הדבקים תרפו"ו כשמדבר בהתקופה דימוה"מ שלפני התחי' שאז "יהי" גמר ותשלום הבירור בעה"ד שיבורר לגמרי וכמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ עד שגם בבהמות וחיות תופסק הזוהמא שלהם [ג' תיבות אלו הם רק בד"ה ואתם הדבקים תרפו"ו] כתי' לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי וכו' וגר זאב עם כבש ופרה ודוב תרענה כו"ו" הרי נמצא שבמדה ידועה שייך הענין דואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ וגו' כבר בימות המשיח לפני התחי', אלא שתכלית השלימות בזה יהי' בזמן התחי', וממילא ייתכן לומר את ביאור התו"ח גם בנוגע להזמן דהסעודה גם אם לא נאמר שהסעודה תהי' לאחר התחי' וכו', וק"ל.

ג. עוד רציתי להעיר מהמאמרים הנ"ל לגבי מה שדן הגרא"י ב בגליון תתקעא (עמ' 3 ואילך) בנוגע לענין המיתה בישראל לע"ל ועל מה נאמר והנער בן מאה שנה ימות (ע"ש בארוכה) ובהמאמרים הנ"ל מפורש שיהי' ענין המיתה על אף שמבואר שם בארוכה איך שהעולם יהי' מזוכך מאד בימות המשיח וכנ"ל שגם הפסוק ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ מבואר שם דקאי על ימות המשיח ומ"מ יהי' מיתה בישראל ולא רק לאלו שנולדו בזה"ז, אלא גם לאלו שיולדו אז "וידוע שיהי' אז אריכות ימים וכמ"ש והנער בן מאה שנים ימות כו' ומ"מ יהי' מיתה שזהו זיכוך הגוף, דהגם שלא יהי' בו תערובת רע, מ"מ מאחר שנולד מאו"א גשמי בתאוה גשמית כנ"ל יצטרך לזיכוך זה האחרון שיזדכך מגשמיותו ומטבעו לגמרי כו"ו ע"ש היטב.

אמנם כמו שמסיים שם בדבריו שרבינו הי' מדבר איך שמיד עוברים לחיים נצחיים, ובאמת ישנו מאמר מרבינו ד"ה להבין הילולא דרשב"י תש"מ, ששם מבאר אותם ענינים שבד"ה הנ"ל בעטר"ת ועל סדר הענינים כפי שמבואר במאמר דעטר"ת, אבל כל הקטע הזה בנוגע למיתה בימוה"מ השמיט רבינו לגמרי, ויה"ר שכבר נזכה לזה תיכף ומיד ממש.



רשימות

בגדר יולדת לשבעה יולדת למקוטעין [גליון]

הרב מנחם מענדל גרייזמן

שליח כ"ק אדמו"ר - מדינת ארקענסא

ברשימות חוברת כא מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את הלימוד ש"בן י"ג למצוות" מן הכתוב "ויהי ביום השלישי וגו' איש חרבו וגו'". ומבאר שם את החשבון איך שהוא מדוייק מיום ליום, שבו ביום שהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם, הנה בו ביום מלאו ללוי י"ג שנים.

ותוכן דבריו הק': מיום שנשא יעקב את לאה, ועד מעשה שכם עברו בדיוק י"ד שנה, ו' חדשים וכ' יום. והחשבון: ז' ימי המשתה של לאה, שבע שנים שעבד ברחל, שש שנים שעבד בצאן, שבע ימים שנס מלבן, יום אחד שלן על מעבר יבק, י"ח חודש שישב בסוכות. וחמשה ימים מיום שבאו לשכם עד שלקחו איש חרבו (שהרי באו בעש"ק, וא"כ ודאי לא יצאה דינה עד יום א', ולקחו איש חרבו ביום השלישי).

ולוי נולד י"ח חודש וכ' יום אחר הנישואין של יעקב ולאה. והחשבו: לאה נתעברה מביאה ראשונה, וילדה לשבעה, ש"יולדת לשבעה יולדת למקוטעין" - ו' חדשים וב' ימים, וז' ימי טומאת לידה, ונתעברה עם שמעון, וילדה לו' חדשים וב' ימים, וז' ימי טומאת לידה, ואז נתעברה עם לוי, וילדה לו' חדשים וב' ימים, וא"כ נולד לווי י"ח חודש וכ' יום אחר הנישואין.

וכיון שלוי נולד לי"ח חודש וכ' יום, א"כ ביום שלקחו איש חרבו (י"ד שנה, ו' חודש וכ' יום מנישואי לאה) מלאו לו י"ג שנים. ע"כ תו"ד הק'.

ובהא דיוולדת לשבעה יולדת למקוטעין הוי ו' חדשים וב' ימים כותב הרבי "ואיתא בר"ה (יא, א) יולדת לז' יולדת למקוטעין - ו' חדשים וב' ימים (עיינ בתוד"ה אלא, שם)".

ובכוונת הציון לתוס' הביאו שם בהערה 21: בר"ה שם: "בפסח נולד יצחק, מנלן דכתיב למועד אשוב אליך. . דקאי בחג וקאמר לי' בניסן. אכתי בששה ירחי מי קא ילדה, תנא אותה שנה מעוברת היתה. סוף סוף כי מדלי מר יומי טומאה (דקיי"ל שרה אמנו אותו היום פרסה נדה) בצרי

להו, אמר מר זוטרא . . יולדת לשבעה יולדת למקוטעין". ובתוס' שם: "ולמאי דמסקינן דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין, לא הוה צריך לשנויי שנה מעוברת היתה, דכי מדלית נמי ימי טומאה, טבלה נמי בליל חמישי לחג, ואפשר דילדה ביום אחרון של פסח" - שזהו החשבון דו' חדשים וב' ימים.

ובגליון תרצ"ז (עמ' 12) הקשה ידידי [הרב] הת' ל.י.ה.ז. שי' למה ציין רבינו לתוס', הרי זה מפורש שם בגמ' "אמר מר זוטרא . . יולדת לשבעה יולדת למקוטעין שנאמר ויהי לתקופות הימים מיעוט תקופות שנים ומיעוט ימים שנים".

ובגליון תרצט² (עמ' 6) הוסיף להקשות, וז"ל: "אפילו אם מהגמרא לא הי' ברור כ"כ הפירוש של מקוטעין (לכמה ימים), הו"ל לנקוט דעת רש"י יותר מדעת תוס', כמבואר בתחלת הרשימה דהחשבון הוא כפי פירוש המיוחס לרש"י. ואף שרש"י על אתר לא כתב כלום, הרי (ביבמות מב, א; ו) בנדה לח, ב, שהובא בגמרא הנ"ל - ואדרבה שם הוא המקור, כתב רש"י באריכות (דמכיון שתפסת מועט תפסת תפסת מרובה לא תפסת... ע"ש), וא"כ הו"ל להביא מרש"י עצמו שיוולדת למקוטעין היינו ו"ח וב' ימים.

"עוד יש להקשות, בפרשתינו (שמות ב', ג') פרש"י: "ולא יכלה עוד הצפינו שמנו לה המצרים מיום שהחזירה והיא ילדתו לששה חדשים ויום אחד שהיוולדת לו" יולדת למקוטעין והם בדקו אחרי' לסוף ט"ו. א"כ, שוב י"ל שלוי לא הי' יג"ש מיום ליום, כ"א יג"ש וג' או ד' ימים.

"ובאמת, קושיא זו על רש"י היא - מנין לו דיולדת למקוטעין לו"ח יום אחד?" עכ"ל בגליון תרצט, והמשיך שם ורמי דברי רש"י בפרשתנו

¹ העירני ע"ד הערות אלו, מורי ורבי הג"ר אברהם גערליצקי שליט"א, והתודה נתונה לו. ויה"ר שיאריך ימים על ממלכתו, בהרכבת התורה ובעבודת הקודש בהקובצים, וימשיך בחילא יתיר בהפצת תורת הרבי מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, וירוהו רוב נח"ר מעבודת הקודש ומתלמידיו, שאני בתוכם (וראה ב"ב (ח, ב) "הא תליסר שנין דלא חיזיא לי והשתא נמי דעתאי עלויהו").

² י"ל לש"ק פ' שמות ה'תשנ"ו. בדיוק לפני י"ג שנה. ומה נעימים הדברים, שהרי כל ההערה הוא אודות ענין בן י"ג שנה, ובהשגח"פ מקום הניחו לי כו' לאחר י"ג שנה מכתיבת השאלה.

(שילולדת לו' חדשים ויום אחד) ודבריו בש"ס (נדה שם, שילולדת לו' חדשים וב' ימים) אהדדי³, ונשאר בצ"ע.

והנה במח"כ, הא דרמי דברי רש"י אהדדי, ליכא. דמה שמבין בפשטות שרש"י בנדה שם סב"ל שילולדת למקוטעין, הכוונה לו' חדשים וב' ימים, אינו כן. דלא שת ליבו לסיוס דברי רש"י "הלכך כאן שנאמר ימים, מכיון שנכנסו שני ימים בחדש שביעי ילדה". והכוונה של "נכנסו" הוא בפשטות, וכבכל דוכתא, התחלת היום. ונמצא שדעת רש"י היא, שילולדת למקוטעין הוא לו' חדשים ויום א', וליכא סתירה בין רש"י בש"ס לרש"י עה"ת.

ובתורף קושייתו [אמאי ציין רבינו לתוס' ולא לגמ' ורש"י], הנה באמת כן ציין רבינו לגמ', שהרי לשונו הק' הוא "ואיתא בר"ה יולדת לשבעה יולדת למקוטעין - ו"ח וב' ימים". רק מה שצריך עיון והסבר הוא, מהי כוונת רבינו בהציון לעיין בתוס' אלא שם. דלכאז' זה כתוב מפורש בגמ' [ואם בגמ' אין הדברים ברורים, אמאי לא ציין לרש"י].

והנראה לבאר בזה⁴ בס"ד.

לעיל הובאו דברי הגמ' לגבי הא דילולדת לשבעה יולדת למקוטעין דהוי ו' חדשים וב' ימים, דלמדים זאת מן הפסוק ויהי לתקופות הימים ד"מיעוט ימים שנים". ובפי' דברי הגמ' "מיעוט ימים שנים", מהו הפי' "ימים", אפ"ל בב' אופנים⁵: א) שצריך להיות ו' חדשים וב' ימים שלמים והלידה היא ביום השלישי של חודש השביעי. או ב) שהלידה היא ביום השני לחודש השביעי, ומקצת היום ככולו⁶. ובלשון הגמ' נזיר (יט, ב)

³ והאריך שם בביאור דברי רש"י כאן והחשבונות שבגמ' סוטה (יב, ב), ולא נכנסתי לכל הנ"ל כי אינו נוגע להבנת דברי הרבי ברשימה.

⁴ ביאור ע"ד הפלפול קצת. ולמרות שלא מצאתי מקור ברור לכל הדברים דלקמן, הנה לענ"ד הם דיוקים ברורים, ואם שגיתי אתי תלין, וה' הטוב יכפר.

⁵ בביאור "ימים" ובהבנת והסברת דעת רש"י ותוס' (וכל המ"מ לזה) נעזרתי בהמבואר בספר בית אהרן - כללי הש"ס לו' אהרן מגיד (נ.י. תשכ"ז) ערך אחד (עמ' קמ). אלא שהוא רצה לומר דמו אמר חדא ומו אמר חדא ולא פליגי, אבל לפי המבואר בפנים, פליגי ופליגי.

⁶ והאופן הראשון יותר מתאים ע"פ פשט, שכמו שתקופות הם שני תקופות שלמים, כך הימים הם שני ימים שלמים, משא"כ לאופן השני שצריך לחלק בין תקופות לימים.

עה"פ "והימים הראשונים יפלו" (נשא, ו, יב) "הלין ימים דקאמרינן: דנפק חד ומתחילין תרין, או דלמא דנפקין תרין ומתחילין תלתא".

ובזה נחלקו רש"י ותוס'. דדעת רש"י היא כנ"ל, כפי שכותב בנדה שם, ש"ימים" פי' בתחלת יום השני. ומ"ש רש"י בפרשתנו שיוכבד ילדתו למשה לשה חדשים ויום אחד, כוונתו היא שילדתו לאחרי השלמת ו' חדשים ויום אחד - היינו במשך היום השני לחודש השביעי.⁷

ואילו דעת התוס' היא (ר"ה שם - המצויין ברשימות כאן) שצ"ל דוקא ב' ימים שלמים. שהרי אומר שאפ"ל שטבלה בליל חמישי דחג הסוכות וילדה ביום אחרון של פסח. והרי כיון דיום חמישי דפסח הוא יום הראשון לחודש השביעי, נמצא שיום אחרון של פסח הוי לאחרי ו' חדשים וב' ימים שלמים.

והנה, דין טומאת לידה הוה כדין טומאת נדה, כלשון הפסוק (תזריע יב, ב) "וטמאה שבעת ימים כימי נדת דותה". ודין טומאת נדה הוא שיום הראי' הוי יום הראשון של שבעת ימי טומאתה, ולאחר שבעה ימים (היינו - יום הראי' וששה ימים שלמים שלאחריו) טובלת בלילה וטהורה לבעלה, וכן הוא ביולדת (זכר) שיום הלידה הוי יום הראשון של טומאת הלידה, ולאחר שבעה ימים (יום הלידה וששה ימים שלמים שלאחריו) טובלת וטהורה לבעלה.

וכ"ז הוא מדאורייתא. אולם מדרבנן, ישנה את החומרא הידועה דר' זירא (נדה סו, א), שבנות ישראל החמירו על עצמן שאפי' רואות טיפת דם כחרדל (הרי הן מחשיבות את זה לחומרא כטומאת זיבה (גדולה) ויושבות עליה שבעה נקיים.

ולכן, נדה לא יכולה לטבול בפחות מח' ימים מיום הראי', שהרי צריכה לפסוק בטהרה אחר ראייתה. וה"ה ביולדת, דכיון שא"א לפתיחת הקבר בלא דם, א"כ חזקה שכל יולדת רואה דם, ומצד חומרא דר' זירא גזרו על כל יולדת שתהי' כיוולדת בזוב, וצריכה לישב שבעה נקיים (כדאייתא שם בגמ').

⁷ ועיין רש"י ערכין (ט, א) בד"ה ואכתי חד יומא: "ואע"ג דיומא ופלגא היא, חד יומא קרי ליה".

ונמצא שמדאורייתא יכולה יולדת זכר לטבול במוצאי היום השביעי ללידתה, אולם מדרבנן, הזמן הכי מוקדם הוא מוצאי היום השמיני ללידתה, שהרי בסוף יום הלידה צריכה לפסוק בטהרה, ולספור שבעה נקיים לאחריו.

יש לחקור בהא דשמרו האבות והאמהות על דיני טהרה, האם חשו לחומרא זו ג"כ, או ששמרו רק את יסוד המצווה כפי שהוא מדאורייתא⁸.

עה"פ (תולדות כו, ה) "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרת", פרש"י בד"ה וישמר משמרת: "גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה כגון שניות לעריות ושבות לשבת". ומסתברא מילתא לשיטת רש"י, דמכיון שחומרא זו דר' זירא הוי ג"כ בגדר "גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה", שמרו ג"כ את החומרא הזו.

אבל לפי דברי התוס' הנ"ל (ר"ה שם) שאפשר לומר ששרה טבלה בליל חמישי דחה"ס, מוכח דסב"ל להתוס' דלא שמרו על חומרא דר' זירא. דהא אברהם נימול ביוה"כ, ויום השלישי למילתו הוי י"ב תשרי, ובו ביום באו המלאכים ופירסה שרה נדה, וא"כ ליל חמישי דחג הסוכות (ליל י"ט תשרי) הוה מוצאי יום השביעי. ואי חששו לחומרא דר' זירא לא היתה יכולה לטבול עד ליל ששי דחג הסוכות. [ונצטרך לומר שהתוס' ס"ל בפ"י "משמרת" שאירי לגבי מילה, או חסד וכיו"ב, כפי שפירשו כמה ממפרשי התורה שם].

ואם כנים הדברים, אפשר לקשר את ב' הפלוגתות הנ"ל בין רש"י לתוס' (האם "ימים" הוא ב' ימים שלמים או חדא ופלגא; והאם חששו האבות לחומרא דר' זירא) שהא בהא תליא.

והסברת הדברים היא, ובהקדם, דע"פ הפלוגתות הנ"ל, יוצא חילוק במציאות הדברים איך הי' הסדר של לידת ראובן, שמעון ולוי, שנולדו במשך י"ח חודש וכ' יום בדיוק.

לרש"י, כיון שצריכים שבעה נקיים אחרי יום הלידה, א"כ, אי נימא שילדו לו' חדשים וב' ימים שלמים (היינו ביום השלישי של חודש

⁸ ולהעיר מלשון רבא שם בהמשך הסוגיא אודות החומרא דר' זירא, "היכא דאחמור אחמור, היכא דלא אחמור לא אחמור".

השביעי), לא יתאים שלוי נולד ל"ח חודש וכ' יום, כ"א ל"ח חודש וכ"ב יום (והחשבון: ו' חדשים וב' ימים שלמים עיבור ראובן, יום הג' לידת ראובן, ז' ימים לאחרי לז"נ דטומאת לידה, ושוב ו' חדשים וב' ימים לעיבור שמעון, יום הג' לידת שמעון, ז"נ, ושוב ו' חדשים וב' ימים שלמים לעיבור לוי). וא"כ ע"כ צ"ל שב' ימים הכוונה מקצת היום ככולו, ואז אתי שפיר החשבון, שביום הב' של חודש השביעי ילדה את ראובן, ולאחר ז' ימים (ז"נ) ממחרת יום הלידה (היינו בליל עשירי לחודש השביעי) טבלה ונתעברה עם שמעון, וכן בלוי, ואז מתאים החשבון של י"ח חודש וכ' יום.

אבל לדעת התוס' שיום הלידה (כמו יום הראי' בנדה) הוא יום הראשון של ז' ימי טומאת לידה, א"א לומר שנולדו ביום השני לחודש השביעי, כי אז היתה יכולה לאה לטבול מיד במוצאי היום השמיני של חודש השביעי, וא"כ לידת לוי היתה לאחרי י"ח חודש וי"ח ימים מנישואיה עם יעקב. ועכצ"ל, ע"מ להתאים החשבון של י"ח חודש וכ' יום, שב' ימים הכוונה ב' ימים שלמים, וילדה ביום השלישי של החודש השביעי והוא יום הראשון של ז' ימי טומאת לידה, וטבלה בליל עשירי לחודש השביעי, וכן לאחרי לידת שמעון, וא"ש החשבון.

ונמצא, שאי אמרינן שחששו לחומרא דר' זירא - ע"כ פי' "ימים" לגבי יולדת למקוטעין הכוונה במשך יום השני; ואי לא חששו לחומרא דר' זירא - ע"כ פי' "ימים" הוא לאחרי ב' ימים שלמים.

ואין הכי נמי שבין לרש"י ובין לתוס' הטבילה לאחרי לידת ראובן ושמעון היתה באותו הלילה, ובין לרש"י ובין לתוס' נולד לוי ל"ח חודש וכ' יום, ונחלקו רק איך הי' סדר הדברים, וכנ"ל.

ועתה נשוב לבאר הכוונה בהציון דווקא לתוס' ד"ה אלא (שם), דמשמע מזה שס"ל לרבינו דפי' "ימים" לגבי לידת ג' השבטים הנ"ל הוא דוקא כשיטת התוס' ולא כשיטת רש"י. דלכאוי, כיון דלתרוויהו נולד לוי ל"ח חודש וכ' יום, מאי נפקא מינא?

דהנה, בין ה"גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה" מצינו עוד גזירה הקשורה לדיני טומאה וטהרה. והוא בהמשך הגמ' שם לאחר דברי ר' זירא (נדה סו, א) "אמר רבא, תבעוה להנשא ונתפייסה [= הסכימה] צריכה שתשב שבעה נקיים" ופרש"י שמא מחמת תאות חימוד ראתה דם.

והיינו, שפוסקת בטהרה בסוף יום התביעה ויכולה להנשא בסוף שבעה נקיים ממחרת יום התביעה. ובשו"ע נפסק הדין (יו"ד קצב, ס"ג) שאם דחו הנשואין מחמת איזה סיבה אף על פי שישבה שבעה נקיים צריכה לחזור ולישב ז' נקיים כשיתפשרו לעשות הנשואין (וברמ"א: אע"פ שבדקה עצמה תמיד בימים שבינתיים לא מהני).

ולשיטת רש"י ששמרו את הגזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, מן הסתם שמרו גם על גזרה זו. וא"כ נמצא שלמרות שספרה רחל שבעה נקיים קודם נישואי' עם יעקב (שהיו אמורים להתקיים "בערב"), הנה בבוקר, כש"והנה היא לאה" ואז הוחלט ש"נתנה לך גם את זאת", היתה צריכה להתחיל הספירה מחדש.

כי יום הא' לנישואי לאה הוא ג"כ יום התביעה של רחל, והוצרכה לספור ז' ממחרת יום התביעה. ונמצא שלא נשא יעקב את רחל עד לאחר ח' ימים מנישואי לאה.

ומפורש בקרא (ויצא כט, ל) "ויבא גם אל רחל... ויעבוד עמו עוד שבע שנים אחרות", שהשבע שנים שעבד ברחל החלו לאחר נישואיו עם רחל. וא"כ, כיון שלא נשאה עד לאחר ח' ימים מנישואי לאה, נוסף לנו כאן עוד יום, ונמצא שבמעשה שכם הי' י"ד שנה, ו' חדשים וכ"א יום מנישואי לאה⁹.

וכ"ז הוא רק לשיטת רש"י, שחשו לגזרות להרחקה; אבל לשיטת התוס' שלא חשו לזה, נשא יעקב את רחל מיד במוצאי שבעת ימי המשתה, ועד מעשה שכם הי' י"ד שנה ו' חדשים וכ' יום.

⁹ ישנה שקו"ט האם דין זה הוא בכל מקרה, או רק במקרה שהסיחה דעתה מן הנישואין. ולכאור' אפ"ל, שכיון שידעה רחל מאיסור ב' אחיות, הנה כשמסרה סימניה לאחותה, הסיחה דעתה לגמרי מהנישואין עם יעקב. ורק לאחר שיעקב חידש שיכול לנשאה (כמבואר כ"ז בארוכה בהשיחה המפורסמת בלקו"ש ח"ה שיחה ב' לפ' ויצא) אז נתפייסה שוב.

¹⁰ ואולי יש לדייק כן ג"כ מרש"י (שם, כז) ד"ה גם את זאת: מיד לאחר שבעת ימי המשתה ותעבוד לאחר נשואיה. דלכאור' כבר כתוב מפורש בקרא "מלא שבוע זאת" שהכוונה היא (כפי שכותב רש"י בד"ה מלא שבוע זאת) ש"הן שבעת ימי המשתה", ומה מוסיף כאן. ולפי המבואר בפנים ניחא, כי מוסיף כאן "לאחר שבעת ימי המשתה" והיינו, שנתנה לך את רחל לא מיד במוצאיהם, כ"א לאחריהם - ממחרת.

ונמצא, שבאם אנו מנסים לדייק שהיה לוי בן י"ג שנה בדיוק מיום ליום מצד ההכרח, חייבים אנו ליזיל כשיטת התוס', שלא חשו לגזרות להרחקה, וא"כ יולדת למקוטעין הוא ו' חדשים וב' ימים שלמים דוקא, ומעשה שכס הי' בדיוק י"ד שנה, ו"ח וכ' יום מנישואי יעקב עם לאה, והרי בקרא מפורש רק "מלא שבוע זאת" – שבוע ימים ותו לא, (היינו רק עשרים יום נוסף על י"ד שנה וו' חדשים), וזה אתי רק כשיטת התוס'.

משא"כ לשיטת רש"י מוכרחים אנו להוסיף את אותו היום הכ"א הנוסף. וכיון ש(בפי' המיוחס ל) רש"י כותב בפירושו ש"גמירי שמעון ולוי בההיא שעתא בני יג"ש היו", ואנן קיי"ל שבתחילת יום הראשון לשנת הי"ד כבר הוי גדול, נצטרך לומר שא' מהג' שבטים הראשונים נולד לו"ח וב' ימים שלמים, או דנימא דנולד בין השמשות וכיו"ב.

וא"כ הא דהוי בן י"ג שנה הוא רק מצד ה"גמירי" ולא מצד הכרח החשבון, שהרי מצד החשבון יכול להיות שהי' בן י"ג שנה ויום אחד [שלם], וכפי שהעירו המפענחים שם בהערה 18. והוא הוא הטעם שלא ציין רבינו (לגמ' ו) לרש"י כ"א בדווקא לדברי התוס'. כי להבנת החשבון של י"ג שנה בדיוק מיום ליום בנדו"ד, מוכרח לומר שיולדת למקוטעין הוא ו' חדשים וב' ימים דוקא, וכדלעיל.

ועפ"ז אפשר ליישב דיוק נפלא ברשימה זו, דברשימה שם כותב רבינו: "וא"כ הי' בס"ה אחרי הנשואין דלאה: יג"ש יח' חדש ועשרים (או כ"א) יום. [ההדגשה שלי. מ"ג]. ולכאו' האי יום כ"א מאי עבדתי' הכא. ונתחבטו רבים בהבנת הדברים¹¹. וע"פ הנ"ל אפ"ל שמרמז לשיטת רש"י שלדידי' הוי כ"א יום, וכנ"ל. ולהתאימו עם פש"מ, אפשר לומר שאותו יום הכ"א הוי כעין מפורש בקרא, שהרי כיון שכתוב לגבי אברהם וישמור משמתי, ששמרו גזרות להרחקה, הרי ברור מזה שהפסיקו ח' ימים בין נישואי לאה לרחל. והדברים מאירים.

* * *

¹¹ בהערה 18 ברשימות שם כתבו המפענחים, שכנראה מסתפק רבינו אם להוסיף עוד יום א' בשביל הדרך ממעבר יבק לסוכות או מסוכות לשכס שלא נתפרש בכתוב. וקשה לומר כן, שהרי כל ה'מהלך' ברשימה זו הוא לדייק ביותר על פי הימים המפורשים בקרא, ומנא לן לחדש עוד יום שלא נתפרש בכתוב.

ומידי דברי, אוסיף עוד ב' נקודות שעלו בידי בעת העיון בסוגיא זו¹².
דהנה בשו"ת הריב"ש סימן תמז, ישנה תשובה ארוכה, ובתוך דבריו כותב
"כבר בארתי דאפילו ביולדת לשבעה לא בעינן שני ימים כלל . . . וכן נראה
שהבינו כל המפרשים והמחברים ז"ל שלא ראינו מהם מי שיזכיר אלו
השני ימים . . . וכיון שיולדת למקוטעין - לא בעינן רק שתכנס בחדש
השביעי, דשיפורא גרים¹³ ביולדת לשבעה".

ובירושלמי סנהדרין פ"ח ה"א¹⁴, איתא בדברי ר' ייסא בשם ר' שבתאי:
כל ימיו של בן סורר ומורה אינן אלא ששה חדשים בלבד, והוא שלא כמו
שנאמר בבבלי (סנהדרין ט, א) משמו שאינן אלא ג' חדשים. ואכן הפ"מ
הגיה ותיקן שצ"ל שלשה ולא ששה. אבל הקרבן העדה פ': "היינו
שעברו עליו יותר מששה חדשים, דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין,
נמצא ראוי הוא לבא עליה ביום שנעשה איש ולהולידה ביום הראשון
לחדש השביעי, וראוי לקרותו אב". והיינו, שלהקה"ע נחלקו הבבלי
והירושלמי בדעת ר' שבתאי על הלימוד לגבי בן סורר ומורה "בן ולא אב",
האם צריך להיות רק הוכר עובר, או שצריך להיות אב בפועל. וכיון
שיכולה לילד מיד ברגע הראשון של חודש השביעי, א"כ ימי בן סורר
ומורה הם רק ששה חדשים.

ונמצא דלהריב"ש ולהקה"ע, פי' יולדת לשבעה יולדת למקוטעין, הוא
מיד בתחלת חודש השביעי. ולא זכיתי להבין דבריהם הקדושים, דאיך
יסבירו דברי הגמ' ד"מיעוט ימים שנים". ויגעתי ולא מצאתי את ה"כבר
ביארתי" בשו"ת הריב"ש. ומצוה ליישב.

* * *

לחביבותא דמילתא, אצטט בקיצור את דברי שו"ת אור המאיר
(למהר"ם שפירא מלובלין) בסימן יג, שמעלה כמה תמיהות בסוגיין.

¹² וכאן המקום איתי להודות למערכת האתר hebrewbooks.org שהעלו אלפי ספרים על הרשת באופן שאפשר לגשת אליהם מכל מקום שבעולם חנים אין כסף, עם תוכנת חיפוש טובה מאוד, ולא הייתי מגיע להבנת כל העניין הזה בלעדיהם מחמת מיעוט הספרים אשר איתי בגולת ארקענסא, וגדול זכותם ויתברכו מן השמים בכל מילי דמיטב.

¹³ שיפורא היינו השופר שתוקעין ב"ד בקידוש החודש (נדה לח, א וברש"י).

¹⁴ זאת מצאתי בקובץ 'בית יצחק', נ.י. תשי"ב.

ובניהם: א) מה הקשר בין ו' חדשים וב' ימים לב' תקופות, שהרי ב' תקופות הם ימי החמה, ואין לזה קשר לחודשי הלבנה; ב) תמה על דברי התוס' שמצריך ב' ימים שלמים דווקא, שלא כפי רש"י (והפ"י הפשוט) דכיון שנכנס ביום השני הוה ליה ב' ימים. ומבאר בכמה וכמה דפים עם ציורי גלגלים וכו' ע"פ חכמת התכונה, ומחמת קוצר ידיעתי בחכמה זו לא צללתי במימיו האדירים מחשש שמא אעלה חרס בידי.

אך אם הבנתי תורף דבריו בקיצור (ע"פ מה שכתב שם בסיכום דבריו), הוא רוצה לחדש שתקופות תשרי וטבת (תקופות החורף) הם תקופות קצרות יותר מתקופות הקיץ. וכיון שהכתוב ויהי לתקופות הימים הוא בלידת שמואל, שבר"ה נפקדה חנה, א"כ תקופות בהאי קרא הם תקופות החורף, ומשך ימים של ב' תקופות הנ"ל עם ב' ימים עולה קע"ח יום, והוא אותו חשבון של ו' חדשים ויום א' (בשנה שהיא כסדרה). ובשנת לידת יצחק, ע"פ חשבוננו של האור המאיר, היתה שנה חסירה, ולכן מוכרח התוס' לומר שלא שלמו משך הימים של עיבור שרה עם יצחק עד ו' חדשים וב' ימים. וא"כ הא דמצריך התוס' ו' חדשים וב' ימים, הוא רק לענין עיבור שרה וליכא למילף מיניה, ולא פליגי רש"י ותוס'.



שיחות

ישוב קושיית רבינו בפשטי"מ [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון הקודם (עמ' 19) מנסה הרב ש.פ.ר. שי' לתרץ תמיהת כ"ק אדמו"ר בשיחת מוש"פ חיי שרה ה'תשל"ט, שהק': הרי עקידת יצחק היתה בירושלים, וכשהולכים מירושלים לבאר שבע עוברים דרך חברון, וא"כ כשהלך אברהם אבינו מירושלים אחרי העקידה, ושרה מתה בחברון, למה עבר דרך חברון והלך לבאר שבע ואח"כ חזר מבאר שבע לחברון לספור לשרה ולבכיתה? ותי' הרב הנ"ל מה שתי', עיי"ש בדבריו.

ולפלא שנתעלם ממנו המשך דברי רבינו בהתוועדות הנ"ל סוס"ל, ששם אכן תירץ רבינו שאלה זו, וז"ל: "און דערפון וואס עס שטייט

בפירוש 'וישב אברהם גו' אל באר שבע' - איז פארשטאנדיק אז ער איז געגאנגען (ישר) 'אל באר שבע' און ער איז ניט דורכגעגאנגען דורך חברון (ער איז ניט געגאנגען בדרך הרגילה וואס דעמאט גייט מען דורך חברון). והטעם - ראה רמב"ן, ועוד."



אגרות קודש

בענין שיטת קופרניקוס

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

א. מפשטות המקראות בכמה מקומות¹, ודברי חז"ל וגדולי הראשונים בכו"כ מקומות, נראה שהארץ עומדת במקומה והשמש והירח ושאר הכוכבים סובבים אותה. שיטה זו נודע בחכמת התכונה בשם ה'שיטה הגיאוצנטרית'. אבל בחכמת התכונה כיום מקובלת 'שיטת קופרניקוס' (תוכן פולני מלפני כחמש מאות שנה), או 'השיטה ההליוצנטרית', לפי השמש עומדת במרכז וכדור הארץ מקיף אותה.

שיטה זו נתחזקה ביותר במשך מאות השנים האחרונות על יסוד כו"כ 'הוכחות' מדעיות עד שרבים מגדולי ישראל קבלו אותה ונאלצו לפרש את המקראות ומאמרי חז"ל המדברים על הילוך השמש וכיו"ב כמתארים את התנועה המדומה של השמש, לפי מה שענינו רואות (עקב סיבוב כדור הארץ על צירו ועקב הקפתה סביב השמש).

אבל באגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע כתוב לאמר: "ידוע כמה נתלבטו איזה מגדולי ישראל איך להתאים פירושם הפשוט של הכתובים המורים על מהלך השמש והירח, והארץ לעולם עומדת, עם שיטת קופרניקוס שמשך זמן אמרו שזוהי האמת המוחלטת, עד שבאה שיטת היחסיות של איינשטיין והוכיחה (ומובן שזהו הוכחה לפי מצב הידיעה עתה) שמנקודת מבט המדע אי אפשר להוכיח בשום אופן, ביחס שבין הכוכבים

¹ ראה בראשית טו, יז; שם יט, כג. ועוד.

והארץ, מי העומד ומי המסובב, ובמילא יתכן גם כן שהארץ עומדת והכוכבים סובבים אותה ואין כל צורך להוציא הכתובים מידי פשוטם ולעקמם על ידי קישוים ודיחוקים, וכן בנוגע לדברי רו"ל שיש להבינם כפשוטם².

ובקשר לזה, הנני לציין לכמה ספרים שהתנגדו מאד לשיטת קופרניקוס: (א) הגאון ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל, בעהמח"ס 'אורים ותומים' ו'כרתי ופלתי', כתב בספרו 'יערות דבש', חלק ראשון דרוש ד', בזה"ל: "ועתה דע לך והבן, כי כל פלסופים קדמונים הסכימו כי תנועת הכוכבים כולם בסיבובם היא לקנות שלימות והוא עבודת ה' שלהם. כמו שיש לנו עבודה בעשות מצות ה' לקנות שלמות לנפשנו כן הם קונים שלימות בנפשם השכלית בתנועתם וסיבובם הילך והילך, ולכך אמר ישעי' בסימן מ' [פסוק כו] 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה, המוציא במספר צבאם, לכלם בשם יקרא, מרוב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר'.

"הרצון, שיראו איך כולם כפי אשר פקד ה' עליהם למהר תנועתם בחפזון לסבב יום יום כל כדור ארצי, והוא אחד מגבורות ה', כמו שתמהו כל תוכנים שברגע אחד יסבב החמה שהוא ק"ע פעמים ככדור ארצי אלף פרסאות לפחות, ועבור זה נתטפשו הרבה מתוכנים, קופרניקוס וסייעתו באומרם שהארץ מסבב, אבל שקר נחלו, והאמת עד לעצמו כי ה'ארץ לעולם עומדת' (קהלת א, ד), והם מסבבים בכח השם שהוחק בהם ורצים לקבל שלימותן ואין אחד מעכב במרוצתו כדי שישגי שלימותו... שכל טעם התנועה היא להשיג שלימות כי הם בעלי נפש ושכל, נסתרה קושיית קופרניקוס וסייעתו שהקשו איך השמש וכל כוכבי שמים ירוצו כדי להאיר הכדור הארצי החומרי והקטן. ואינו, כי מרוצתם לקנות שלמות נפשם ושפעת אלוה-ה כי זוהי מצותם ועבודתם³."

² אגרות קודש, חלק שביעי, עמוד קלד. וראה גם אג"ק חכ"ב עמוד תקט; 'מורה לדור נבוך', חלק שלישי, עמוד 129 ואילך. ועד"ז בכ"מ.

³ ראה גם 'סדור עם דא"ח' (קמב ב): "ויודע בספרי התכונה בגודל גוף השמש שרחבו י"א אלפים פרסאות, ובסיבוב אחד הולך כמה רבבות אלפים פרסאות עד אשר ערך מהלך ת"ק שנה סובב בכ"ד שעות, ולא ידעו טעם סיבובו במהירות עצומה כל כך, כי אם שזהו בחינת השתחואה שלו בביטול גדול ונורא".

(ב) בספר הברית (לר' פנחס אליהו ב"ר מאיר מווילנא) חלק ראשון, מאמר חוג הארץ, פרק י"ד, האריך לבטל שיטת קופרניקוס והמשתדלים להתאים דעת תורה לדעתו, ובתו"ד כתב: "...למי אני שומע יותר, אם לקופרניקוס או למי אשר החכמה ומדע נתן לו מאת ה' מן השמים ויחכם מכל האדם, הוא שלמה המלך ע"ה אשר ידע בודאי הדבר באמת. . . ובזה לא יוכל המתעקש להתנצל ולאמר ששלמה דבר זה כלשון בני אדם. . . לכן אחי אל תפן לדברי כזב אשר בפי קופרניקוס, ומדבר שקר תרחק".

(ג) בספר 'מהלך הכוכבים' (להרב ראובן לנדא, טשערנאוויץ תר"ב) כתב ע"ד שיטת קופרניקוס, ש"הוא דבר מוכחש מכתובים ונביאים הקדושים, שנאמר בקהלת (א, ה) 'וזרח השמש ובא השמש', 'שמש בגבעון דום' ('יהושע יו"ד, יב), 'ותשב השמש עשר מעלות (וכו') במעלות אשר ירדה' ('ישעי' לח, ח), והתוכן קופרניקוס ועוד אלף כיוצא בו יאבדו מן העולם ואות אחת מתורה הקדושה וכו' לא יתבטלו לעולם"⁴.



⁴ אבל לאידך גיסא יש להעיר מספר גבורות ה' להרי"ש דלמדיגו [המכונה יש"ר מקנדיאה, אודסה תרכ"ז] בהקדמה; 'תכונת השמים וכל צבאם מצבם ומהלכם' (להר"ר הנובר, אמשטרדם תקט"ז) סימן צו [והתועלת היוצא מהבנין החדש הזה הם באמת רבים עד לאין מספר"]. ובסידור היעב"ץ בפירושו ל'מעמדות ליום שלישי', [ויהי' מזה סעד גם כן לדעת בעלי תכונה החדשה שהארץ סובבת ואין סתירה מהכתוב והארץ לעולם עומדת כמ"ש בס"ד במכתב אלקים"].

ולהעיר ממ"ש ה'חתם סופר' [נדפס ב'קובץ תשובות' סימן כו] ד"אין בידי לדחות [דעת] קופרניקוס ולא צד שכנגדו כי ראיותיהם עצומות משני הצדדים".

ובספר תכלת מרדכי להמהרש"ם, ח"ג ב'דרוש לשבת הגדול': "גם לפי דעת קופרניקוס אשר רוח אחרת עמו באמרו כי השמש מרכז הגלגלים והארץ תסבב את השמש. . . וכל חכמי האומות מאשרים ומקיימים כן. . . אמנם האמת יורה דרכו כדעת החכם טיחא ברעא שדחה דבריו. . . וגם דעת תורה נוטה כן כמאמר שהע"ה והארץ לעולם עומדת. . . כיון שגם הסברא מוכחת להיפוך למה לנו להוציא הכתוב מפשוטו. . . עכ"פ גם לפ"ד קופרניקוס עכ"פ הכל בחשבון ומדה", ע"ש בארוכה שאינו מכריע בענין זה].

החזקת נר השמש בשעת הברכה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ה עמ' קח כ': "במש"כ שזוכר שהי' לוקחים את נר השמש אחרי הברכה מיד נכדו צ"ע משו"ע או"ח סקס"ז ס"ג", עכלה"ק.

והנה בשו"ע שם איתא "אין לברך קודם שיתפוס הלחם". ובמג"א סק"ט כתב דבעינן סמוך לעשייתן, כמ"ש סי' תרנא. ומקור הדבר בס' רוקח סי' שכט מדמהו לתפילין דצריך לברך בשעת הנחתן כדאיתא במנחות (לה, ב), דמקשה הגמ' שם דבעינן עובר לעשייתן, ומתרץ אביי ורבא דאמרי תרווייהו הנחה ועד שעת קשירה, והיינו אחרי ההנחה קודם הקשירה. (וראה במחצה"ש שם שמביא מהא דתפילין).

וכ"ה בשו"ע אדה"ז סעיף ו' "אין לברך המוציא קודם שיתפוס הלחם בידיו כמו שאין מברכין על המצות אלא סמוך לעשייתן כשהמצוה בידו לעשותה ולא קודם לכן כמו שנתבאר בסי' כה". ובגליון מצויין לתוס' סוכה (לט, א) ד"ה עובר.

ומשמע דטעם הדבר הוא דכמו שבברכת המצות הדין הוא שיברך עובר לעשייתן ולא עובר דעובר, עד"ז בברכת המוציא אם יברך קודם שיתפוס הלחם יהי' כמו עובר דעובר.

אמנם בהגדרת הדבר מה נקרא עובר דעובר, ע"ז כתב הכא כשהמצוה מזומנת לפניו לעשותה, והוא לשון התוס' בסוכה הנ"ל, דאם הסוכה בכלי ואינה מזומנת לא מסתבר לברך (דחשיב עובר דעובר), ומביא ראי' מגמ' מנחות הנ"ל לגבי תפילין, ומשמע דקודם ההנחה מקרי אינה מזומנת.

אבל בהל' תפילין (סי' כה סי"ז) כתב אדה"ז שצריך לברך קודם התחלת עשיית המצוה, לכן יברך אחרי ההנחה קודם הקשירה, אמנם לא יברך קודם ההנחה מפני שצריך לקרב הברכה לעשיית המצוה ולסומכן זו לזו כל מה דאפשר. ומשמע דאף שחשיב מזומנת בידו קודם לכן (ולכן לא מקרי עובר דעובר) מ"מ יש דין נוסף לקרב הברכה כל מה דאפשר.

ובסי' תרנא כתב המחבר לברך אחרי שיקח הלולב קודם שיקח האתרוג או שיקח שניהם רק שיקח האתרוג בהיפוך ואז יברך, והוא מתוס'

הנ"ל. אמנם שם בסי' תרנא לא כ' אדה"ז מאומה עד"ז, ואולי ס"ל שאם לקח הלולב בידו מקרי כבר שהתחיל במצוה אע"פ שהד' מינים מעכבים זא"ז, כאידך תי' בתוס' שם.

וגם לא ס"ל שיקחנה בהיפוך, דאין זה כמו בין ההנחה להקשירה אלא שעושה מעשה שלא יצא בו ידי חובתו, וזה לא מצינו שצריך לעשות כדי שיהי' הברכה סמוך לתחילת העשי', וגם לא ס"ל שיכוון כוונה הפכית מטעם זה (ולאו דוקא דס"ל דאינו מהני, ואכ"מ) אלא דצ"ל שיהא מזומנת לפניו על השולחן עכ"פ ולא מונח בהכלי (ועיין הגהות חכמת שלמה שם בסי' תרנא שכ' עד"ז), ואז מקרי ג"כ סמוך לתחילת עשייתן.

ולפי זה יש להעיר ג"כ דאם יש איזה סיבה (צדדית) לא לקרב הברכה לתחילת עשייתן ממש, אמנם עכ"פ היא מזומנת לפניו אז שפיר דמי (וע"ד דמצינו דמכסין השופר ולא אוחזין בה בשעת הברכה, כמבואר במטה אפרים סי' תקפה סעיף ג-ד).

אמנם כנ"ל ממשמעות אדה"ז בהל' תפילין דלא כתב כלום אודות מזומנת לפניו, ורק כ' דצריך לקרב כל מה דאפשר, משמע דאף דמזומנת לפניו מ"מ יש דין נוסף לקרב הברכה ממש כל מה דאפשר.

ולכן נסתפקתי אם הצ"ע של רבינו על ההנהגה הנ"ל הוא מפני זה שהי' לוקח השמש לאחר הברכה מיד נכדו דאז לא מקרי מזומנת לפניו [וכמו שתלוי ביד אחרים] וא"כ אף שיש לו איזה טעם לא לקרב הברכה לתחילת עשייתן ממש, מ"מ יהי' השמש עכ"פ לפניו מזומנת במקום מושבו ולא ביד אחר;

או דהצ"ע הוא דצריך לתפוס הנר בידו בשעת הברכה כדי לקרב הברכה לעשיית המצוה, כי אף אם הוא ביד נכדו - ומכ"ש על השולחן לפניו - מקרי מזומנת, מ"מ יש דין נוסף לקרב הברכה כל מה דאפשר ואינו רואה שום סיבה שלא לתפוס הנר, וא"כ בודאי צריך לתפוסו בשעת הברכה.

ואופן הראשון נראה לי דחוק בהלשון, אמנם אופן השני צע"ק דאולי לא תפסו מפני סיבה [שאינו צדדי] והוא מפני שקשה לכוון בהברכה כשיש נר בידו [וע"ד הסיפור הידוע שסיפר כ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע

אודות הרה"ק מבא"ד על העוץ שפרח לו בשעת ברכתו]. ולהעיר ג"כ מהדין שאין לאחוז כלום בשעת תפילתו.



נגלה

מצות שמחת חתן וכלה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בכתובות (יז, א) "רב ושמואל בר רב יצחק מרקד [לפני הכלה] אתלת [שלש בדין זורק אחת ומקבל אחת - רש"י]. א"ר זירא קא מכסיף לן סבא [שמזלזל בכבוד תלמידי חכמים ונוהג קלות ראש בעצמו] - רש"י]. כי נח נפשי' איפסיק עמודא דנורא בין דידי' לכולי עלמא, וגמירי דלא אפסיק עמודא דנורא אי לחד בדרא אי לתרי בדרא. א"ר זירא אהניי' לי' שוטיתי' לסבא. ואמרי לה שטותי' לסבא. ואמרי לה שיטתי' לסבא."

והקשו המפרשים דמאי היתה סברת ר"ז מעיקרא, והרי "רב שמחל על כבודו כבודו מחול", וא"כ איזה כיסופא יש כאן? ותירצו דאף שיכול למחול על כבודו, מ"מ אינו יכול למחול על בזיונו, כמ"ש הריב"ש (סי' רפ) בשם הראב"ד וכאן הרי הי' "מזלזל בכבוד ת"ח", כלשון רש"י, וזה אסור, וכמ"ש ג"כ הרא"ש בפ' אלו מציאות (ב"מ ל, ב) וז"ל: "ויראה לי כיון שפטרה תורה את הזקן שאין לו לזלזל בכבודו, איסור הוא לגבי דידי' שמזלזל לכבוד תורה במקום שאין חיוב. . אין לו רשות לזלזל בכבוד." עכ"ל

אבל לפי"ז צ"ע מדוע "איפסיק עמודא דנורא בין דידי' לכולי עלמא", שזה מורה שטוב עשה - כתב ע"ז בקו"ש, שזה יובן ע"פ מ"ש הפרמ"ג (או"ח סי' רנ והובא בביאור הלכה שם) שדוקא באבידה שאינו ניכר שהוא עוסק במצוה, אז אסור לת"ח לזלזל בכבודו, אבל במקום שניכר שעושה כן מפני המצוה מותר גם לזלזל בכבודו, כמ"ש גבי דוד (שמואל ב - ז, כב) "ונקלותי עוד מזאת וגו'", ולכן בנדוד, שהי' ניכר שמזלזל בכבודו למצות שמחת חו"כ, הי' מותר לו לעשות זאת.

ומקשה שלפיי"ז מה היתה סברת ר"ז? ומתרץ שר"ז ס"ל שכלל הנ"ל שאם ניכר שעושה לשם מצוה מותר גם לזלזל בכבודו, ה"ז רק במצוה שבין אדם למקום, אבל לא במצוה שבין אדם לחבירו.

אמנם אינו ברור כ"כ, מהו החילוק בין מצוה שבין אדם למקום ומצוה שבין אדם לחבירו, הרי שניהם מצות ה' הן, וכשניכר שעושה לשם מצוה, צ"ל מותר בשניהם. ואף שמצוה שבין אדם לחבירו, תוכנו עשיית טובה לחבירו, ולכן אפ"ל שכבוד ת"ח גדול מעשיית טובה לחבירו, אבל אי"מ, כי סו"ס עושה הטובה לחבירו מפני שהוא מצות ה', שמצות ה' גדול מכבוד ת"ח, כמו שמצות שבין אדם למקום גדול מכבוד ת"ח.

וי"ל בזה בהקדים מ"ש בלקו"ש (חי"ב עמ' 116 ואילך), וז"ל:

דעת הגאונים [הובא ברמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ד הי"ג. וברא"ש וחיידושי הריטב"א החדשים (והובא בשיטמ"ק) לב"מ סא, א] שגם אם המלוה כבר גבה את הריבית, אין מחילת הלוה מועלת לפטור את הלוה מלהחזירה ללוה. והטעם לזה: "כל ריבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, לפיכך אין המחילה מועלת בריבית". אבל דעת הרא"ש [ב"מ שם. וכ"ה דעת הרמב"ם (לפי המ"מ והריטב"א הנ"ל) שם] (וכן נפסקה הלכה בטור ושו"ע - יו"ד סי' קס ס"ה, וכ"ה בשו"ע אדה"ז הל' ריבית ס"ה) שאין מחילה מועלת להתיר את לקיחת הריבית מעיקרא (כי כל ריבית שבעולם מחילה היא והתורה אסרה מחילה זו) אבל "אם (כבר) לקח ממנו ריבית וצריך להחזירה לו, מועלת מחילה לפוטרו כמו בכל גזל".

והנה טעמם של הגאונים שאין מחילה מועלת כלל בריבית גם לאחר שנתנה הלוה מדעתיה למלוה [אף שחידוש זה, ש"התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו" הוא, לכאור', רק בנידון מחילת הלוה והסכמתו לתת את הריבית, אבל לאחרית נתינת הריבית לא מצינו שהתורה אסרה המחילה] - מבאר הריטב"א [ב"מ שם] וז"ל "תביעת הריבית לא היא כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיו"ב דאית ל' על חברי' שעבוד ממון, אלא חיוב הוא שחייב הכותב להחזיר איסור שבלע. . דחיובא דרמא עלי' רחמנא הוא, וכענין חוב למ"ד פריעת בע"ח מצוה ושעבודא לאו דאורייתא, אלא דהתם איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה, אבל הכא לשמים הוא חייב, וכיון שכן לא תועיל לו מחילת חבירו".

היינו, שכוונת הגאונים בהוכחה ש"כל ריבית שבעולם מחילה כו" היא :

"מכיון ש"כל ריבית שבעולם מחילה היא" אלא ש"התורה לא מחלה ואסרה", הרי מזה מוכח שהאיסור דלקיחת ריבית וחיוב החזרתה אינו בגדר דין ממון שהוא חייב לחבירו (מאחר שהלוה מחל את הריבית), אלא זהו ענין ואיסור שהתורה הטילה על המלוה בגדר מצוה וחיוב לשמים (ובחיוב החזרתו ללוה הוא משועבד לגבוה) - ולכן "אין המחילה מועלת בריבית" גם אחרי שקבלה המלוה, כי אינו יוצא ידי חובתו לשמים עד שיחזיר את ה"איסור שבלע".

והנה עפ"י צ"ל דסברתו של הרא"ש (והטור והשו"ע) דמהני מחילה בריבית (לא אחרי שבא לידי המלוה) : עם היות שחיוב החזרת הריבית הוא חיובא דרמא רחמנא עלי', ואינו מטעם שעבוד ממון (כמו שהוכיח הריטב"א שם), בכ"ז, חיוב זה שחייבתו התורה אין זה ד"לשמים הוא חייב", אלא דרמא רחמנא עלי' להחזיר את הממון שחיסר את חבירו שלא כדין, והיינו שנתחייב (מצד מצוה זו) בחיוב לחבירו. וע"ז מהני מחילה.

וכמבואר בדברי הריטב"א הנ"ל (לשיטת הגאונים) שענין החזרת הריבית מפאת חיובא דרמא רחמנא עלי' (ולא מטען שעבוד ממון) ה"ה "כענין פריעת בע"ח מצוה", אלא שהריטב"א חילק (לדעת הגאונים) בין פריעת בע"ח להחזרת ריבית, דבפריעת בע"ח "איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה אבל הכא לשמים הוא חייב", ושיטת הרא"ש היא שגם ענינה של מצות החזרת ריבית היא שחייבתו התורה להחזיר את הממון שחיסר את חבירו, ואינו בגדר "חיוב לשמים".

[ומבאר (בהערה 22) שיש הכרח לבאר כן : "ראה ב"י יו"ד סק"ס ד"ה ומ"ש רבינו. שם סק"ס א ד"ה וריבית דאורייתא (מהנמק"י (פרק א"נ) בשם הרשב"א והר"ן) וכן פסק בשו"ע שם ס"ה) : "דהא דר"ק יוצאה בדיינים, היינו לומר דכופין אותו . . כדי שיקיים המצוה, אבל אין ב"ד יורדין לנכסיו - הרי משמע שס"ל להמחבר שהריבית הוא ממנו של המלוה. ומכיון שגם המחבר (יו"ד סי' קס ס"ה) פוסק כהרא"ש ש"מועלת מחילה לפטרו"ן [וראה אבני נזר שם : "ודברי המחבר לפענ"ד סותרין זא"ז וצ"ע"] - על כרחך צ"ל שהטעם לזה הוא לפי שענינה של מצוה זו היא להחזיר את הממון שחיסר את חבירו, כנ"ל בפנים..."]. עכ"ל בלקו"ש.

והנה ער"ז י"ל בנדו"ד, במצות שמחת חו"כ, שהיא אמנם מצוה לה', אבל תוכנה הוא לשמח בגשמיות את החתן ואת הכלה. ויש להביט ע"ז בב' האופנים דלעיל: א) שהוא כל כולו גדר מצוה לה', אלא שציור המצוה הוא לשמח את החו"כ (ע"ד שיטת הגאונים הנ"ל, שאף שהחיוב הוא להחזיר הממון החסיר להלוה מ"מ אינו בגדר דין ממון שהוא חייב לחבירו, כ"א הוא בגדר מצוה וחיוב לשמים), וה"ז בעצם ממש כמו מצוה בין אדם למקום; ב) אף שהוא מצוה לה', מ"מ גדר המצוה הוא לשמח חו"כ (ע"ד שיטת הרא"ש הנ"ל, שאף שהחיוב להחזיר הממון הוא מצוה לשמים, מ"מ גדר המצוה הוא להשלים חסרון הלוה). ובמילא אי"ז כמו מצוה שבין אדם למקום, כי גדר המצוה הוא הטובה לחבירו (החו"כ).

והנפק"מ בין האופנים הוא, שאם זהו מצוה גרידא, אז מותר לת"ח לזלזל בכבודו בשביל זה, אם ניכר שעושה לצורך מצוה כנ"ל, כי השמחת חו"כ אינו ענין כשלעצמו, כ"א כל כולו הוא כבוד ה', שגדול מכבודו. אבל אם כל גדר המצוה הוא לשמח החו"כ, הרי המצוה מוגדרת בכבוד החו"כ, כבודו של בו"ד, א"כ אפ"ל שכבוד ת"ח גדול מכבוד חו"כ.

ולפי"ז י"ל שסברת ר"ז היתה שגדר המצוה הוא השמחה להחו"כ, כאופן הב'. ולכן סבר שהי' אסור לרב שמואל בר רב יצחק לזלזל עצמו בשביל שמחת חו"כ. אבל מה שאיפסיק עמודא דנורא הראה, שהוא כאופן הא', שכל כולו הו"ע מצוה לה', ולכן טוב עשה.

והנה יש להוסיף ביאור בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בענין ריבית, ומזה תתוסף ביאור גם בנדו"ד - דהנה יש כאן ב' ענינים (לביאור רבינו הנ"ל): א) המצוה וחיוב לשמים. וזה גורם ב) להשלים חסרון הלוה. ויש לחקור האם ב' ענינים אלו הם בבחי' 'יסוד ובנין' או 'סיבה ומסובב', שאם זהו בבחי' 'יסוד ובנין' הרי כל גדר הבנין, שהוא החיוב להשלים חסרון הלוה, הוא כל כולו גדר היסוד, שהו"ע המצוה וחיוב לשמים, אבל אם זהו בבחי' 'סיבה ומסובב', אז הוה המסובב, שהוא החיוב להשלים חסרון הלוה, גדר בפ"ע, של דיני ממונות.

דהנה כשב' דברים המסתעפים א' מהב' הם בבחי' 'יסוד ובנין', הפי' הוא שגם לאחר שהדבר הב' מסתעף, נשאר תוכנו של הדבר הא', שהרי זהו גדר יסוד לבנין, שכל כולו של הבנין הוא היסוד, וכשנפל היסוד בד"מ נופל הבנין (וראה לשון הרמב"ן דלקמן), משא"כ כשהם בבחי' 'סיבה

ומסובב' הפי' הוא, שאף שהב' מסתעף מן הא', מ"מ לאחר שהסתעף, ה"ה מציאות בפ"ע, ומקבל הוא תוכן עצמאי.

ולדוגמא: זה שנכסי הלוה משתעבדים למלוה שהוא תוצאה של החיוב לפרוע החוב, ה"ז בבחי' 'יסוד ובנין', היינו שכל תוכנו של השיעבוד נכסים ה"ז החיוב לפרוע החוב, ולכן פשוט שאם פרע החוב בד"מ אין כאן שיעבוד נכסים, ולא אמרינן שהיות ונעשה כאן שיעבוד נכסים, ה"ז ענין בפ"ע, ונשאר גם לאחר שנפרע החוב.

לאידך מצינו כלל (ביצה ה, א) ש"דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", היינו שדבר שאסרו חכמים, ונתבטל אח"כ הטעם שמחמתו נאסר, אין האיסור מתבטל בד"מ, כ"א צריך מנין חכמים אחר להתירו. והטעם ע"ז כי אופן התקנה היה באופן ד'סיבה ומסובב' ולכן גם כשהתבטלה הסיבה, עדיין קיים האיסור עד שיותר ב"מנין אחר",

[אמנם מצינו גם תקנות חכמים שהיו באופן של 'יסוד ובנין' ולכן כשהתבטלה הסיבה התבטל האיסור, ולדוגמא: לגבי איסור שתיית משקים שנתגלו מביא השו"ע (יו"ד סי' קטז ס"ק א): "משקים שנתגלו אסרום חכמים דחיישינן שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס, ועכשיו שאין נחשים מצוים בינינו מותר", ומבאר הט"ז: "...ואין בזה משום דבר שנאסר במנין וכו' דלא נאסר אלא מפני נחשים". ולכאורה אי"ז מובן כלל: הרי הכלל הוא שגם כשנאסר מחמת איזה טעם ונתבטל הטעם עדיין נשאר האיסור, וא"כ אף כאן אף שנתבטל הטעם, כי אין הנחשים מצוים, צ"ל אסור. אלא הפי' בזה שיש איזה הכרח להפוסקים שאיסור זה היה בבחי' 'יסוד ובנין', שהטעם היה ה'יסוד' להגזירה, ולכן כשהתבטל טעם האיסור מתבטל האיסור. (וראה ק"נ על הרא"ש בביצה סי' ה' סק"ט, וב'אנציקלופדיה תלמודית' ח"ו ערך 'דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו').]

וראה גם מ"ש התוס' בריש גיטין (ב, א ד"ה "ואם") בדין טענינן ליתמי: "...ומיהו מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענינן להו מזוייף טענינן להו פרוע, כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזויף. . טענינן להו פרוע אע"ג דלא טענינן להו נאנסו, משום דאביהם הי' נאמן לומר החזרתיו לך במיגו דנאנסו". אבל הרמב"ן במלחמותיו (ב"ב ע, ב) כותב, וז"ל: "שאלמלא אין דיננו לטעון נאנסו אף טענת חזרה

לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו היאך נאמר החזירם לך, ואע"פ שאביהם הי' נאמן בטענה זו, מפני שהי' לו לומר נאנסו, אבל אנו, מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, אין אנו נאמנים לטעון החזירם לך, דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין", עכ"ל.

דנחלקו ג"כ בענין הנ"ל, דלהתוס' גדר המיגו הוא בבחי' 'סיבה ומסובב', שמה שהיה יכול לטעון טענה מסויימת ה"ז בבחי' 'סיבה' לזה שנאמן בטענה השני' (- מסובב), ולכן גם אם נתבטלה הסיבה - המסובב עדיין קיים, משא"כ להרמב"ן זה 'יסוד ובנין' ולכן "מאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין".

וי"ל שעד"ז הוא בענין המחלוקת בין הגאונים והרא"ש, דגם כאן ישנו ב' ענינים כנ"ל, א) המצוה וחיוב לשמים, וזה גורם ב) להשלים חסרון הלוח. הנה אם המצוה היא 'יסוד' של השלמת חסרון הלוח, אז כל גדר השלמת חסרון הלוח הוא רק ציור המצוה שבדבר, ולכן אין בזה הגדרים הרגילים השייכים כשמשלימים חסרון של משהו, ולכן, אף שבד"כ אפשר למתול חובו, ואז אין השני צריך להשלים חסרונו, מ"מ בנדו"ד אין לומר כן, כי גדר השלמת חסרון הלוח כאן הו"ע המצוה. משא"כ אם המצוה הוא בבחי' 'סיבה' להשלמת חסרון הלוח, נמצא שאין גדר השלמה זו גדר המצוה, כ"א זה ענין כשלעצמו, ויש לזה כל הגדרים של השלמת חסרון של השני, ולכן יכול למחול, כמו בכל פעם שחייב משהו להשלים חסרון חבירו שחבירו יכול למחול.

והנה י"ל שעד"ז הוא בענין מצות שמחת חתן וכלה, שיש בזה ב' ענינים: א) המצוה שבדבר, שזה גורם ב) שמחה לחו"כ (בנ"א). ויש לחקור האם המצוה היא בבחי' 'יסוד' להשמחת חו"כ, או שהוא בבחי' 'סיבה' להשמחת חו"כ. דאם זהו בבחי' 'יסוד', אז כל גדר השמחת חו"כ הוא רק המצוה לה', ולכן מותר לזלזל בכבודו בשביל זה. אבל אם זהו בבחי' 'סיבה', הרי שהשמחת חו"כ מוגדר לגדרי שמחת חו"כ כפשוטו, שמחה לבו"ד, אפ"ל שכבוד ת"ח גדול מכבודם, ואסור לו לזלזל בכבודו. וזו היתה סברת ר"ז לכתחילה. אבל העמודא דנורא הראה שהאמת היא כאופן הא'.



מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. הגמרא (כתובות יח, א) מקשה דליתני במתניתין דרבי יהושע מודה באומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס, שפטור משבועת מב"מ. ולפי רש"י הרי פירוש הקושיא, דלר"י דסב"ל במתניתין דהיכא דאין הלה תובעו ה"ה נאמן מכח הפה שאסר, א"כ עד"ז צ"ל הדין דהיכא דאין הלה תובעו יהא נאמן מחמת הפשא"ס לפטרו משבועה! ? ותירצה הגמרא דזה אינו נכון אליבא דאף אחד; אליבא דרבנן ה"ה נאמן גם במקרה דהלה תובעו, ולראב"י ה"ה אומר דאדם נשבע על טענת עצמו במקרה זה.

וצלה"ב:

א) מדוע הי' פשוט להגמרא דלר"י ה"ה פטור במקרה זה עד שהגמרא הקשה ד'וליתני' במתניתין שהוא אומר שהוא פטור? ובאותיות פשוטות: למסקנא רואים דדין זה באמת אינו פשוט, דהא לראב"י באמת אינו פטור משבועה במקרה זה, וא"כ מדוע הי' פשוט להגמרא מעיקרא דר"י יסבור שהוא פטור?

ב) ולאידך, אחרי שהגמרא סברה שזהו פשוט שר"י יסבור שהוא פטור במקרה זה של אין הלה תובעו, אז מהו תוכן התירוץ שדבר זה אינו מתאים עם שיטת חכמים וראב"י, הלא רבי יהושע הוא תנא כמותם ויכול לחלוק עליהם! ובפרט שכבר ראינו במשנה שלנו שר"י חולק עם החכמים (ר"ג ור"א) בשיטתו, ומדוע לא יכול לחלוק על חכמים וראב"י? ?

ג) מדוע הקשה הגמרא שיפטור משבועת מב"מ בציור של 'מנה לאביך בידי וכו'', ולא בציור של מנה שלך בידי?

(ובפרט לשיטת רש"י דתירוץ הגמרא היתה דאינו מתאים עם שיטת החכמים משום דלדידהו פטור משבועה גם היכא דהלה תובעו, והרי זה שייך רק במקרה של 'מנה לאביך בידי' משא"כ במקרה של 'מנה שלך בידי' בודאי חייב בשבועה היכא דהלה תובעו דהא זה הוה עיקר דין מב"מ! ונמצא דאם הגמרא היתה מקשה בציור זה הי' שולל האפשרות לתרץ הקושיא באופן שתורצה! ?)

ב. ואולי י"ל נקודת הביאור בכ"ז, דבאמת הקושיות מתורצות זו בזו;

הנה ר"י במתניתין לא בא לחדש 'נאמנות' חדשה של 'אין הלה תובעו', אלא בא לומר דהנאמנות ד'מיגו' אינו אלא בציור כזה דוקא (דאילו ב'הלה תובעו' ליכא בירור גמור מזה שלא טען הטענה שהי' יכול לטעון, כמבואר ברש"י לעיל דדילמא לא אסיק אדעתיה או איערומי קא מערים).

והנה זה פשוט דבדין מב"מ עצמו לא מאמינים למיגו שהי' יכול לכפור בכל לפטרו משבועה, דהא בכל מקרה של מב"מ ישנה מיגו זה - וכדברי רבה בהמשך הסוגיא בביאור הדבר "מפני מה אמרה תורה מב"מ הטענה ישבע וכו'". ועפ"ז י"ל דאין מקום להקשות דלר"י יהי' פטור משבועת מב"מ רגילה בציור של אין הלה תובעו דהא כנ"ל שיטתו נאמרה רק במקום דמהני נאמנות של מיגו.

ולכן היתה קושיית הגמרא במקרה של מנה לאביך בידי, דבמקרה כזה הבינה הגמרא שלא נאמרה החידוש דין של שבועת מב"מ שלא מאמינים למיגו - וכמו שהוא אכן באמת לדעת החכמים למסקנת הגמרא - ושוב צריכים להאמין לה'מודה' מכח מיגו, וע"ז הקשתה הגמרא שלר"י דמיגו מהני רק במקרה של אין הלה תובעו, צ"ל הדין שגם במקרה זה ה"ה פטור משבועה דוקא כשאין הלה תובעו.

ומוכן א"כ מדוע פשיטא ליה להמקשה שכן יהי' שיטת ר"י, דהא מדובר במקרה שאכן מיגו מהני, ובזה כבר נאמרה שיטת ר"י דצריכים להתנאי דאין הלה תובעו כנ"ל.

וע"ז תירצה הגמרא דסברא זו אינה נכונה לא לדעת ראב"י ולא לדעת חכמים; לדעת ראב"י הרי החידוש דמב"מ כן נאמרה גם במקרה של מנה לאביך בידי, ושוב ה"ה ככל דין מב"מ דלא נאמרה בה מיגו ליפטור משבועה, וא"כ אין מקום לחידושו של ר"י כנ"ל.

ומאידיך לדעת החכמים שאכן נאמרה כאן דין מיגו, הר"ז פשוט גם לראב"י דמהני מיגו כזה גם במקום שהלה תובעו, והוא מחמת זה שהמדובר כאן אינו במיגו רגילה - אשר בזה נאמרה חידושו של ר"י - אלא בדין 'משיב אבידה' אשר בזה בודאי גם ר"י מודה דהוא פטור גם כשהלה תובעו.

ומובן א"כ דתירוץ הגמרא לא חלק על סברת המקשה דבמקרה של מיגו רגילה בודאי הי' ר"י אומר דצריכים ל'אין הלה תובעו' בכדי ליפטר, אלא דלפי התירוץ אין מקום לחידושו במקרה זה, או מחמת זה שכאן לא 'עובר' מיגו בכלל (דעת ראב"י), או מחמת זה שכאן מדובר בפטור של 'משיב אבידה' אשר בודאי מועיל גם היכא דהלה תובעו.

ביאור הפטור דמשיב אבידה

ג. ויש לבאר יותר תירוץ הגמרא לדעת החכמים דהפטור כאן היא מדין משיב אבידה אשר מהני בכל מקרה;

דהנה ז"ל הגמרא "דתניא ראב"י אומר פעמים שאדם נשבע על טענת עצמו . . . וחכמים אומרים אינו אלא כמשיב אבידה ופטור. [וממשיכה הגמרא להקשות] וראב"י לית ליה משיב אבידה פטור? [ושקו"ט בתירוץ קושיא זו]."

והנה רש"י פירש קושיית הגמרא על ראב"י דוכי "לית ליה דמשיב אבידה פטור", דהיא מחמת התק"ח דהמוציא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם (משנה בגיטין מח, ב), ואמנם התוספות פירשו דהקושיא היא מחמת דין מיגו שהוא מדאורייתא. ובאמת צ"ע בשיטת רש"י בזה מדוע אין הגמרא מקשה מדין מיגו דאורייתא?

(והנה התוספות הכריחו כפירושם מלשון והמשך הגמרא שם, אבל להמעין בלשון רש"י שם וברשב"א נראה שכבר יישב ראיות התוספות, אבל עדיין צ"ע בעיקרא דמילתא כנ"ל).

גם צלה"ב: אם הפטור דמשיב אבידה הוא רק מחמת תק"ח, אז מובן דהא דחכמים לא היו מתאימים לשיטת ר"י - באם הי' אומר שיטתו במתניתין בציוור של מנה לאביך בידי וכו' - הוא גם במקרה של אין הלה תובעו, דלר"י הי' נאמן מדין הפשא"ס ואילו לחכמים הי' נאמן רק מתק"ח. וא"כ מדוע הסביר רש"י דהא דר"י לא הי' מתאים עם החכמים הוא (רק) מחמת זה דלחכמים הי' נאמן גם היכא שהלה תובעו! ?

גם יש לדייק דרש"י כתב דבריו שמשיב אבידה הוה פטור מתק"ח (לבד) רק בקושיית הגמרא על ראב"י ולא על דברי חכמים לפנ"ז שפטור משבועה מדין משיב אבידה! ?

והנראה לומר דגם לדעת רש"י כשחכמים אמרו שהוא פטור מדין משיב אבידה לא התכוונו לפטור מדין תק"ח אלא לפטור מדאורייתא, ורק כשהקשה הגמרא על דברי ראב"י מדין זה פירש רש"י שהקושיא היא מדין תק"ח גרידא.

ד. ביאור הדברים:

הנה יודעים דברי הפנ"י כאן (ובכ"מ) דרש"י סב"ל כשיטת הר"י מיגאש והרמב"ם דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן ושוב א"א להקשות דיפטור משבועה מדין מיגו, ולכן הוצרך לפרש שהקושיא היא מדין משיב אבידה.

יודוע מה שקשה בזה, דעל עיקר דברי רבה (ב"מ ג, א) דמפני מה אמרה תורה מב"מ הטענה ישבע, פירש רש"י דהקושיא היתה דה"י צ"ל פטור משבועה מדין משיב אבידה (וגם בזה פירשו התוספות שהקושיא היא מדין מיגו, ומבאר הפנ"י דהתוספות אזלי לשיטתייהו דמיגו פוטרת משבועה, משא"כ רש"י דלא סב"ל כן הוצרך לפרש שהפטור הוא מדין משיב אבידה ולא מדין מיגו).

והמתבאר מזה דהפטור דמשיב אבידה הוא מדאורייתא, דאל"כ אינו מובן כלל שאלת רבה מפני מה אמרה תורה דישבע! ואיך זה מתאים עם דברי הפנ"י הנ"ל דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה?

ומבארים בזה דמשיב אבידה אינו כמיגו דעלמא, דבמיגו בעלמא הרי האדם לפועל בא לפטור את עצמו, משא"כ במשיב אבידה ה"ה בא לחייב את עצמו, ומובן שזה מראה הרבה יותר על נאמנותו, וא"כ אע"פ דמיגו דעלמא אינו פטור משבועה מ"מ מיגו של משיב אבידה אלים כחה לזה ג"כ.

אלא דהראשונים עדיין מקשים על רש"י דדבריו סותרים זל"ז, דשם בב"מ משמע דסב"ל דמשיב אבידה פטור משבועה מדאורייתא (כנ"ל) ואילו בסוגיין מבואר דהוא רק מתק"ח! ?

וכתב בזה הר"ן (שם בב"מ) דהא דפטור רק מתק"ח הוא כשהלה תובעו, משא"כ כשאין הלה תובעו הוה פטור מדאורייתא.

ובהשקפה ראשונה הרי דבריו תמוהים לכאורה, דהרי דברי רבה בב"מ נאמרים על כל שבועת מב"מ, ובכללות הר"ז (גם) בהלה תובעו, ומ"מ רצה לפטור משבועה מדאורייתא מחמת הא דמשיב אבידה ! ?

אלא דהביאור בזה הוא דאח"כ דמסברא הרי כל מיגו של משיב אבידה הי' צריך לפטור משבועה מדאורייתא גם בהלה תובעו (כדמוכח מדברי רבה לפירוש רש"י כנ"ל), אלא דע"ז חידש רבה דמחמת האי סברא של אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח שוב ליתא באמת למיגו במקרה של הלה תובעו, וא"כ אין סיבה לפוטרו מדאורייתא. אלא דמ"מ ישנה לתק"ח דבמקרה של מוציא מציאה הרי אע"פ דהלה תובעו - ושוב אין לפטרו משבועה מדאורייתא כנ"ל דבאמת לית ליה מיגו - לא ישבע מפני תיקון העולם.

והיוצא מכ"ז למסקנא, דכ"ז דאין הלה תובעו באמת נשארה הפטור מדאורייתא של מיגו דמשיב אבידה (דאלימ ממיגו סתם כנ"ל), ובמקרה דהלה תובעו ליתא פטור מדאורייתא כלל, ורק במוציא מציאה - גם כשהלה תובעו - ישנה לתק"ח מיוחדת לפוטרו משבועה.

ונמצא דגם בהלה תובעו הרי במקום דאדם מעיז שוב ישנה לפטורא דאורייתא של מיגו דמשיב אבידה. ולפ"ז נמצא דהא דחכמים אמרו בסוגיין דפטור מדין משיב אבידה הרי הפירוש הוא דפטור מדאורייתא, דהא לשיטתייהו בבנו "מעיז ומעיז".

ה. אלא דלפכ"ז שוב אינו מוכן דברי רש"י בסוגיין; דהרי ראב"י אמר דאדם נשבע על טענת עצמו דבפשטות פירושו דאין הלה תובעו כלל, ולהנ"ל הרי גם לרש"י הי' צ"ל פטור מדין משיב אבידה מדאורייתא (דהוא אלים ממיגו כנ"ל), ולמה א"כ פירש רש"י שקושיית הגמרא על דבריו הי' רק מהתק"ח דמשיב אבידה לבד ?

ואולי י"ל בזה, דמאחרי דלדעת רש"י פסקינן דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן (כנ"ל מהפנ"י), שוב אין פלא כ"כ לומר דגם מיגו של משיב אבידה אינה פוטרת משבועה, והיינו דאע"פ דרבה לא סב"ל כן אלא דמיגו של משיב אבידה כן פוטר משבועה כנ"ל, מ"מ כבר אין פלא אם יש מ"ד דסב"ל דכמו שמיגו - דבכלל מהני מדאורייתא - אינו פוטר משבועה עד"ז הוא במיגו של משיב אבידה.

וא"כ אין מקום להקשות אראב"י דבטענת עצמו יפטור מדין משיב אבידה דאורייתא, דמאחר שהוא אמר במפורש שנשבע על טענת עצמו, ע"כ דהוא סב"ל דגם מיגו כזה אינו פוטר משבועה. אלא דכל הטענה עליו היתה דמדוע אינו מסכים עם התק"ח עבור תיקון העולם אשר זה פשוט דכשאינן הלה תובעו ה"ה משיב אבידה גמור ושוב הי' לו לפטרו משבועה מדין תק"ח עכ"פ.

(ודא"ג מבואר היטב מדוע התוספות חולקים על רש"י בזה; דהרי הם סב"ל דמיגו פוטרת משבועה ג"כ, ושוב אין מקום להבנת דברי ראב"י דלא מהני מיגו כאן, וע"כ הקשו ממיגו דאורייתא ולא מתק"ח בלחוד).

ועכ"פ מבואר מכ"ז איך שלדעת חכמים הרי פטור השבועה כאן הוא מדין משיב אבידה אשר הוא פטור מדאורייתא ואלים ממיגו (עד כדי כך שאף אם מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן מ"מ משיב אבידה כן פוטר), ומוכן א"כ מה שכתבתי לעיל בפירוש תירוץ הגמרא, דגם ר"י שמחמיר במיגו בעלמא שצ"ל אין הלה תובעו, 'יודה' בציור של משיב אבידה שהוא פטור משבועה גם כשהלה תובעו.

אדם נשבע על טענת עצמו

ו. ויש לבאר יותר תירוץ הגמרא מדוע לא הי' מתאים דין דר"י במקרה של מנה לאביך בידי וכו' לפי ראב"י;

הנה כתבתי לעיל דלדעת ראב"י הרי גם במנה לאביך בידי וכו' נאמרה דין שבועת מב"מ, והרי במב"מ לא פוטרים משבועה מדין מיגו, ולכן לא שייכת כאן דינא דר"י שהוא מדין מיגו.

אמנם לכאורה צ"ע בדבר זה; הרי למסקנא ביארה הגמרא שיטת ראב"י שהוא אליבא דרבה דהא דליתא מיגו במב"מ הוא מחמת זה דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ה, וראב"י סב"ל דגם לגבי בנו של המלוה אין אדם מעיז פניו, ושלכן גם בבנו לית ליה מיגו. אמנם לכאורה כל זה הוא רק כשהבן תובעו דאז לית ליה ההעזה לכפור ליה, אבל במקרה שאין הלה תובעו כלל לכאורה אין כאן שום העזת פנים, ושוב הי' צריך להיות נאמן במיגו?

ויש להדגיש דקושיא זה אינה עלי דוקא אלא קושיא כללית בהסוגיא;

דהנה ידוע קושיית המהרש"ל (בשיטת רש"י הנ"ל) דלמסקנא דמילתא דגם ראב"י מחייב שבועה רק כשהלה תובעו אז הדרא קושיא לדוכתא דמדוע לא הי' יכול ר"י להשמיענו במשנה החידוש דבאין הלה תובעו ה"ה פטור משבועת מב"מ?

ויעויין בהפלאה ובפנ"י שתירצו הקושיא בפשיטות; דהא דראב"י פוטר משבועה כשאין הלה תובעו הוא רק מחמת תק"ח דמשיב אבידה כמפורש ברש"י, ושוב לא הי' יכול ר"י להשמיענו החידוש שלו - דכשאין הלה תובעו ה"ה נאמן מחמת הפשא"ס שהוא מדאורייתא, באמרו דברי ראב"י שאינו אלא פטור מתק"ח.

ולכאורה קשה על כ"ז קושיא הנ"ל; דלמסקנא שכל הסיבה דליתא מיגו הוא מחמת זה שאינו רוצה להעיז ולכפור להבן, נמצא לכאורה דבמקרה דאין הבן תובעו כלל אין הפטור מחמת תק"ח לחוד, אלא מחמת עיקר דין מיגו (או משיב אבידה - לדעת רש"י)!

ז. ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדמה;

הנה הגמרא שקו"ט בפירוש דברי ראב"י דנשבע על טענת עצמו, ואחת הדרכים שהזכירה הגמרא היתה דמדובר כשטוענו קטן, אלא דדחתה ביאור זה מחמת הכלל דאין נשבעין על טענת חש"י, ולבסוף מסיקה (כנ"ל) דפליגי בדרכה דאמר דהחייב שבועה במב"מ תלוי בזה דלא הי' מעיז לכפור הכל, ובזה פליגי ראב"י וחכמים האם אדם מעיז בבנו של מי שלוה לו הכסף או לא.

ופירש רש"י דלעולם מדובר כשטוענו קטן ומ"מ אין בזה החיסרון של אין נשבעין על טענת קטן משום שבא בטענת אביו וכו', וכל השאלה היא באם מעיזים לבן או לא כנ"ל.

אמנם התוס' חולקים ע"ז וסב"ל דגם למסקנא מדובר בבנו שהוא גדול משא"כ לבנו שהוא קטן באמת אין נשבעין מחמת האי כללא דאין נשבעין על טענת קטן.

והקשו התוספות על רש"י דלדבריו הרי העיקר חסר מן הספר, דהגמרא לא הזכירה בכלל למסקנא שמדובר בקטן, וגם לא הזכירה כל החילוק הזה בין קטן הבא בטענת עצמו לזה שבא בטענת אביו?!

גם צ"ע לשיטת רש"י; דמדוע באמת אמר ראב"י דבריו בקטן דוקא, והלא לפועל פלוגתתו עם החכמים הוה - גם לדעת רש"י - גם כשהבן הוא גדול (והיינו דבאמת אין נפק"מ כלל לענין פלוגתתם, לפי רש"י, באם הבן הוה קטן או גדול, וא"כ מדוע אמר ראב"י למילתיה בציוור של טוענו קטן דוקא).

גם צלה"ב במה פליגי רש"י ותוספות באם קטן הבא בטענת אביו מחייב שבועה או לא, דהנה רש"י מייסד שיטתו על לשון הפסוק "כי יתן איש אל רעהו" - דעיקר ההקפדה הוא שהנתינה יהי' כשהוא איש ואינו נוגע אם התביעה הוא ע"י איש או קטן, אמנם התוספות מייסדים שיטתייהו על לשון הגמרא בב"ק דבעינן גם נתינה וגם תביעה בקטן (ועיין במהר"ם שיף דבאמת אין משם הוכחה נגד רש"י), וצלה"ב מהו עומק הפלוגתא בזה?

גם צלה"ב עצם פלוגתתייהו באם מעיזים לקטן או לא אשר לכאורה משמע שזהו פלוגתא בהשערת דעת בני אדם, וא"כ מהו יסוד שיטתייהו בזה?

ח. ואולי י"ל דיסוד הדברים בכ"ז הוא דברי ראב"י דאדם נשבע על טענת עצמו אשר פירושו הוא דעיקר המחייב בשבועה אינו התביעה אלא ההודאה. אלא דמעיקרא סברה הגמרא דמחמת זה הרי הוא מתחייב בשבועה גם במצב שהוא 'משיב אבידה', והקשה ע"ז מהא דהמוציא מציאה לא ישבע וכו', עד שהגיעה למסקנא חדשה בשיטת ראב"י - דבאמת גם הוא סב"ל - כרבה - דבמשיב אבידה הי' פטור משבועה, אלא דשיטתו בזה מיוסד על שיטתו בפירוש ההעזה דרבה;

דהנה גם בזה דאין אדם מעיז פניו יש לחקור באם העיקר הוא מצד התובע, והיינו שקשה להעיז ולהכחיש (לגמרי) התביעה, או שהוא מצד עצם החוב המוטל עליו, והיינו דקשה לו להעיז ולהכחיש לגמרי חוב המוטל עליו (וזהו גם בלי טענת התובע).

וי"ל דזהו תוכן שיטת ראב"י דאדם נשבע על טענת עצמו; דכמו דבעלמא סב"ל דעיקר המחייב בשבועה אינו התביעה, עד"ז סב"ל בשבועת מב"מ דהא דמתחייב בשבועה מחמת זה דאין אדם מעיז אין זה מחמת התביעה, אלא שעצם הודאתו מחייבו בשבועה מחמת האי טעמא.

משא"כ חכמים פליגי עליו וסב"ל דכל סברת אין אדם מעיז הוא רק כלפי תביעה, וא"כ באמת אינו נשבע על טענת עצמו אלא רק כשבא להכחיש (ולהודות) לתביעה.

וי"ל דזהו עומק פלוגתת ראב"י וחכמים באם מעיז אדם לבנו או לא; דחכמים דסב"ל דעיקר ההעזה הוא ביחס לתביעה הרי מכיון שכאן הרי התובע אינו עם כל התוקף (או משום שהוא בעצמו לא עשה לו טובה או שהוא בעצמו אינו מכיר (כ"כ) בשקר) לכן מעיז ומעיז, משא"כ ראב"י דסב"ל דעיקר ההעזה הוא כלפי החוב עצמו לכן גם כשאין לזה סיבה כ"כ מצד התובע מ"מ אמרינן דאינו מעיז. ומבואר דאכן לא פליגי בהשערת דעת בני אדם בהתייחסותם לבנין של הלוה.

ועפ"ז י"ל דזהו גם היסוד לביאורו של רש"י לדעת ראב"י (עכ"פ) נשבעים גם על תביעת קטן כל זמן שהנתינה היתה ע"י גדול, די"ל דגם זה קשור עם שיטתו בכלל שעיקר המחייב אינו התביעה אלא עצם החוב (הבאה ע"י הנתינה).

ועפכ"ז י"ל דבאמת אין העיקר חסר מן הספר כלל, דבזה שהגמרא אמרה דשיטת ראב"י הוא דגם בבנו מעיז 'מונח' כל הענין דהעיקר אינו התביעה אלא ההודאה שעל החוב, וזה כבר כולל בתוכו שנשבעים גם על טענת קטן כ"ז שהחוב נהי' (היינו שעת הנתינה) ע"י גדול.

ומתבאר נמי מדוע נוגע לומר דלמסקנא דיבר ראב"י על תביעת קטן (ג"כ) דהכל תלוי באותה נקודה עיקרית שאינו נשבע מחמת התביעה, ושלכן נשבעים גם על טענת קטן, וגם אמרינן הסברא דמעז בבנו כמשנ"ת.

ועפכ"ז יוצא דבאמת היו צריכים לישיבע גם במקרה דלא הי' תובע כלל (דלהנ"ל גם בזה אפ"ל דאין אדם מעיז כו'). ומבוארים היטב דברי האחרונים שהבאתי לעיל לדעת ראב"י הא דאינו נשבע כשאין שם תובע כלל אינו אלא מחמת תק"ח דמשיב אבידה.

ומבואר נמי מש"כ בהתחלה דלראב"י נאמרה עיקר שבועת מב"מ גם בתביעת בן קטן ושוב אין מקום לחילוקו של ראב"י בין מקרה שהלה תובעו למקרה שאין הלה תובעו.



בהדין ד"אין הולכין בממון אחר הרוב" והמסתעף

הת' שניאור זלמן אסולין
תלמיד בישיבה

א. ההפלאה ספ"ק כתב וז"ל: "נראה לעניות דעתי דכאן לא שייך כלל אין הולכין בממון אחר הרוב כיון דהוי ישראל לכל מילי כדקאמר להחיותו, וכן ההורגו חייב והוא הדין לענין שחייב במצות ולענין שליחות וקידושין הוא ליה ישראל נמי לענין ממונא . . ולא אמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב אלא היכא דלא נפקא מינה אלא לענין ממונא כגון בשור ונמצא נגחן וכו'". עכ"ל.

ותוכן דבריו, דמה שסב"ל לשמואל ד"אין הולכין בממון אחר הרוב", הוא רק היכא שהדין הוא לגבי ממון בלבד, דאז אין מכריעים כהרוב, אמנם היכא שהדין נוגע גם לדינים אחרים (כגון איסורים), וכבר הוכרע כהרוב בדינים האחרים, י"ל דאפי' לשמואל סב"ל ששפיר אפשר להכריע כהרוב גם בממון.

והנה הקובץ הערות (להגר"א ווסרמן, יבמות, אות רמג) הקשה על דבריו, מהא דמצינו בעד אחד שנאמן באיסורים, ולכן אם הוא מעיד שמת הבעל, שפיר יכולה האשה להינשא על פיו (וכמו"כ יכולה לגבות כתובתה, שהוא תולדה, ממה שיכולה להנישא, דהרי כתב לה בכתובתה "לכשתנשאי לאחר תטול כתובתך"), אמנם לגבי ירושת הבן אין אנו מסתמכים על עדות הע"א (כמבואר בהדיא ביבמות קיז עא), ורק עפ"י שתי עדים יירשו הבנים, ובע"א לא אמרינן דמאחר שכבר הוכרע - עפ"י עדות הע"א - שמת הבעל לענין איסורים (שהרי יכולה להינשא), נכריע ג"כ בממון (שהבנים יוכלו לרשת), ומאי שנא רוב דהיכא שהוכרע כהרוב בדינים אחרים, שפיר אפשר להכריע כהרוב בממון.

ב. והנה בטעם הדין ד"אין הולכין בממון אחר הרוב" מצינו כמה שיטות (עיי' אנציקלופדיה תלמודית ערך "אין הולכין בממון אחר הרוב" וש"נ), וכדלהלן:

(א) שיטת התוס' (ב"ק כז, א ד"ה קמ"ל): ש"ל דחזקת ממון של המוחזק מצטרפת אל המיעוט ועי"ז הורע כח הרוב, ואף על פי שרוב וחזקה רוב עדיף ואין מצרפין את המיעוט לחזקה, י"ל דחזקת ממון

עדיפא לפי שהמוציא מחברו עליו הראיה, וזו אינה ראייה, ולכן ע"י החזקת ממון הורע כוח הרוב.

(ב) שיטת הש"ש: בש"ש מצינו שתי טעמים, חדא (ש"ד פ"ח ופ"ט) דכתבה התורה "על פי שני עדים וגו' יקום דבר", והיינו שלא סמכה התורה אלא בעדות ברורה של עדים, אבל לא ברוב, ולכן אין אנו מוציאים ממון ע"י רוב (ולגבי מיגו, חזקה וכו' עיי"ש מש"כ), ועוד (ש"ד פכ"ד) דהכלל ד"רובא וחזקה רובא עדיף" נאמר רק בנוגע לחזקה דמעיקרא, אבל לא נאמר בנוגע חזקה דהשתא - חזקת הממון שמוחזק בו עכשיו.

(ג) שיטת הגינת וורדים (כלל ל"ב): שמה ד"אין הולכים בממון אחר הרוב, הוא תקנת חכמים, ומתורת הפקר בית דין הפקר.

ויש לבאר ולתרוץ קושיית הקובץ הערות הנ"ל, לפי כאו"א מהשיטות הנ"ל.

שיטת התוס'

ג. הנה בשי' התוס' (שכתבו דטעם הדין ד"אין הולכין בממון אחר הרוב", הוא שחזקת ממון של המוחזק מצטרפת אל המיעוט ועי"ז הורע כח הרוב) יש לבאר, דהוא ע"ד מה דמצינו דבקבוע אין הולכין אחר הרוב, ומחשיבין הספק כמחצה על מחצה, דטעם הדבר הוא דמאחר והספק נמצא במקום קבוע ה"ה חשוב, ומצד חשיבותו אי אפשר לבטלו, ואינו נחשב למיעוט, ובמילא מחשיבין אותו כמחצה על מחצה¹, וכמו"כ י"ל הכא לגבי רוב, דמאחר שחזקת ממון מצטרפת אל המיעוט, נתחזק כוח המיעוט ונהי' חשוב, ושוב אי אפשר לבטלו, ולכן אין הולכין בממון אחר הרוב.

ולפי"ז יתבאר הא דרק היכא שהדיון הוא לגבי ממון בלבד, אין הולכין אחר הרוב, אבל כשכבר הוכרע כהרוב בדינים אחרים, הולכין אחר הרוב גם בממון, די"ל דרק היכא שלא הוכרע עדיין כהרוב, ויש לפנינו מיעוט ורוב, שייך לומר שחזקת ממון מצטרפת אל המיעוט, ועי"ז הורע כח הרוב, אמנם כשכבר הוכרע - בדינים אחרים - כהרוב, הרי כבר נתברר

¹ ראה לקו"ש ח"ה עמ' 172 ושי"נ.

הדבר לגמרי כהרוב, ושוב אי אפ"ל שהחזקת ממון תצטרף אל המיעוט, דהרי כבר הוכרע לגמרי כהרוב, ובמילא שפיר מכריעים כהרוב גם בממון. והיינו דאז נתבטל לגמרי טעם הדין ד"אין הולכין בממון אחר הרוב. וי"ל שזהו ע"ד מה שמצינו דרוב של דיינים שנחלקו בדיעותיהם, ורבו המחייבים על המתרים מוציאים ממון מידי המוחזק. דאחד מהטעמים לכך הוא (ע' א"ת ערך הנ"ל): שאחרי שנפסקה הלכה כהרוב, הרי הדיעה של המיעוט כמו שאיננה, והוכרע הדין לגמרי כהרוב, ומבאר בזה רבינו (לקו"ש חכ"ה עמ' 165) דאחרי שנפסקה הדין כהרוב הרי דייני המיעוט מתבוננים עוה"פ, ומגיעים למסקנא כשי' הרוב², וכומ"כ י"ל הכא דאחרי שהוכרע כהרוב - בדינים אחרים - הרי נתבטל לגמרי המיעוט, וכמו שאינו, ובמילא אין החזקת ממון יכולה להצטרף אל המיעוט, ולגרוע כוח הרוב, ולכן שפיר פסקינן בתר רוב גם בדיני ממונות.

² ובהשפ"ר י"ל: בדינים מסוימים שבה המחלקת היא מחלקת כללית בש"ס לשיטתייהו (ולדוגמא: ב"ש וב"ה נחלקו בכמה מקומות בש"ס האם אולינן בתר בכח או בתר בפועל), הרי היכא שהוכרע הדין כשי' מסוימת בדין מסוים, שוב בכל הדינים האחרים שקשורים למחלקת ההוא מוכרחים לפסוק כהשי' שנכרע הדין כמותה (בדין האחר), דהרי גם השי' המנגדת, חזרה בה והגיעה למסקנא כהשי' האחרת כנ"ל!

ואוי"ל - ובהקדים: ידוע שלמרות שההלכה נפסקה כב"ה (ברוב הדינים), הרי לעת"ל יחזרו לפסוק כב"ש. ונשאלת השאלה: הרי אמת ישנה רק אחת, ואחרי שנפסק הדין כב"ה, פסקו שהאמת כפי שי' ב"ה, וא"כ איך לעת"ל יחזרו לפסוק כב"ש, ובפרט שגם ב"ה חזרו כב"ש.

ומבאר בזה רבינו (קונטרס "תורה חדשה מאתי תצא", חג השבועות תשנ"א) שמכיון שלעת"ל יהיו ישראל חכמים גדולים הרי יבינו את שי' ב"ש (שמחדד טפי), ושוב דעת הרוב יפסקו כב"ש, והיינו דמה שפסקו אז כב"ה הוא מאחר שאז לא הבינו את שי' ב"ש, אבל לעת"ל ישתנה מצב העולם, ויהיו ישראל חכמים גדולים יפסקו כב"ש, ונמצא דפסיקת הלכות תלויה לפי המעמד ומצב של העולם בזמן פסיקת ההלכות (וכן נקט בפירוש בס' "תפארת שלמה" (פ' שפטים יז, ח) עה"פ "הלכות עולם לוי", אל תקרי הליכת אל הלכות, דההלכה תלויה לפי מצב ומדריגת העולם).

ולפי"ז אוי"ל דמה שאחרי שנפסקה הלכה, הרי הדיעה המנוגדת (דייני המיעוט) מתבוננים עוה"פ, ומגיעים למסקנא כשי' הרוב, אינו שחוזרים כב"ש מעצם הסברא שלהם, אלא שמבינים שלפי מצב העולם עכשיו (בזמן שפסקו ההלכה) סברתם אינה שייכת. ולכן שפיר במקום שסברתם שייכת למצב העולם (בדין אחר, או לעת"ל) יכולים לפסוק כסברתם. וא"ש.

ההנה לפי"ז יתרוץ ג"כ מה שהקשה הקובץ הערות הנ"ל דלכאו' מאי שנא רוב מעד אחד, דבע"א למרות שמאמינים לו באיסורים, בכ"ז פלגינן דיבורא ואינו נאמן בממון, דעפ"י מה שנתבאר לעיל בודאי שישנו הבדל טובא בן ע"א לרוב - דברוב כשהוכרע כהרוב בדינים אחרים, הרי נתבטל לגמרי טעם הדין ד"אין הולכין בממון אחר הרוב" כנ"ל, ולכן שייך שפיר להכריע כהרוב גם בממון, משא"כ בע"א, הרי גם לאחר שמאמינים לו באיסורים, עדיין נשאר מה שהתורה כתבה שע"א נאמן רק באיסורים, ואין שום סברא לומר דאז נכריע כע"א בממון.

הנהגה התוס' (בכורות כ, א ד"ה רבי יהושע) כתבו להסתפק האם מה דאמרינן דהיכא שהוכרע כהרוב לדינים אחרים, מכריעים גם בממון ואפי' לשמואל, הוא רק כשהרוב כבר הוחזק מקודם לדינים אחרים ואח"כ בא הספק על הממון, (ולדוגמא: נמצא תינוק מושלך בעיר שרובה ישראל, והכריעו כהרוב לענין שמצוין להחיותו וכו', שפיר אפשר אח"כ להכריע כהרוב בממון), אבל כשלא הוחזק כהרוב מקודם, ולכתחילה נופל הספק על איסור וממון כאחד, אין מכריעין בממון אחר הרוב, או דנאמר דגם כשלכתחילה הספק נפל על ממון ואיסור כאחד, יכולים להכריע כהרוב גם בממון.

ובהשקפה ראשונה י"ל, איזה הבדל ישנו, בין אם הוכרע מקודם כהרוב, או שמכריעים עכשיו כהרוב.

³ בקו"ש - על אתר - כתב דהחיוב להחיותו הוא חיוב ממוני, וא"כ לכאו' אי אפשר לומר שכבר הוכרע כהרוב בדינים אחרים דהרי להחיותו הוא חיוב ממוני, אלא דלק"מ דעדיין נשאר מה שהוכרע כהרוב לקידושין ולשליחות וכו'. ולכאו' יש להביא ראי' דההפלאה סב"ל שלהחיותו (היינו מה שבי"ד מצוון לפרנסו) אינו ענין ממוני, דהרי כתב בהדיא "כיון דהוי ישראל לכל מילי כדקאמר להחיותו", וא"כ בודאי שלהחיותו אינו ענין ממוני. ואין לומר דסב"ל לההפלאה כש' הרמב"ן דלהחיותו היינו פיקוח נפש, וכגון שמוטל ברעב (ומה שאמר שמואל ולפקח עליו את הגל היינו מחצה על מחצה), ומה שכתב הקו"ש הוא שלפרנסו הוא ענין ממוני, דהרי אם נימא שלהחיותו הוי פיקוח נפש, הרי מה דשמואל סב"ל דמחיין אותו, הוא אינו מאחר שהוכרע כהרוב, אלא דפקוח נפש הוא דין מיוחד דאפי' ברוב עכו"ם מחיין אותו, והרי ההפלאה כתב בפירושו שהוכרע כהרוב לענין להחיותו, ובודאי שאינו פיקוח נפש. ולכן י"ל דההפלאה סב"ל דלהחיותו היינו לפרנסו, ולא סב"ל כהקו"ש שזהו ענין ממוני, ולכן מאחר שהוכרע כהרוב לגבי מה שמחיין אותו, שפיר יכולים להכריע גם בממון וא"ש.

אלא דעפ"י מה שהסברנו לעיל בשי' התוס' יומתק, דלכאו' רק היכא שכבר הוחזק מקודם כהרוב, שייך לומר דמאחר והוכרע לגמרי כהרוב, אין החזקת ממון מצטרפת אל המיעוט וגורעת כוח הרוב, ולכן אז אפשר להכריע כהרוב גם בממון, אבל כשעדיין לא הוחזק כהרוב בדינים אחרים, והספק לכתחילה נופל על איסור וממון כאחד, לכאו' יש להסתפק האם גם הכא נאמר דנכריע כהרוב, דלכאו' מאחר שעדיין לא הוכרע כהרוב, עדיין חזקת הממון יכולה להצטרף אל המיעוט, ולגרוע כוח הרוב.

והנה בתוס' (ד"ה לא צריכא, כתובות ט"ו, ב) כתבו "כולה מילתה הוי מצי למימר לענין נגיחה אלא ניחא בכל חד למצוא דבר חדש", ובתוס' ביומא (פה, א ד"ה לא) ביארו בפרטיות דרוב ישראל ישראל היינו דאם נגחו לשור של (רוב) ישראל, משלמים נזק שלם כישראל רגיל. ותמה הגרע"א (כתובות שם, ד"ה ומהתוס') דאיך מוציאין ממון מידי ישראל המוחזק בו (שנגח לשורו של רוב ישראל) והרי "אין הולכין בממון אחר הרוב", ונשאר בצ"ע.

וי"ל שע"פ ההפלאה הנ"ל דהיכא שהוכרע כהרוב - בדינים אחרים - שפיר מכריעים גם בממון, לק"מ דמאחר שהכא הוכרע כהרוב לדינים אחרים כנ"ל, שפיר כתבו התוס' דמשלם נזק שלם (כישראל).

ולהעיר שלמרות שמהתוס' בבכורות הנ"ל, מוכח דסב"ל כיסוד ההפלאה הנ"ל (דהרי הסתפקו האם גם כשהספק מלכתחילה נופל על איסור וממון כאחד, מכריעים גם בממון, אבל בוודאי דאם הוכרע כהרוב - בדינים אחרים - מוציאין ממון ע"י הרוב) הרי מהתוס' מכתובות (ט"ו, ב) ד"ה להחזיר נראה שלא סב"ל יסוד ההפלאה הנ"ל דכתבו התוס', וז"ל: "ואפי' לשמואל דאמר אין הולכין בממון אחר הרוב היינו במוכר שור לחברו ונמצא נגחן שבהיתר באו המעות לידו ומדעתו נתנם לו הלוקח אבל הכא מודי דאזלינן בתר רובא", והיינו דרק במוכר שור לחברו וכו' שהוא מוחזק בכסף סב"ל לשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב, אבל במוצא אבידה - שאינו מוחזק - אפשר שפיר להוציא ממון ע"י רוב.

ומזה לכאו' מוכח שהתוס' לא סב"ל כיסוד ההפלאה דהרי אפי' אם נימא דמוצא אבידה מוחזק, עדיין יהי' כמו שמואל, דמאחר שכאן הכריעו כהרוב בדינים אחרים, שפיר יכולים להכריע בממון ואפי' לשמואל (כשי'

ההפלאה הנ"ל). וממה דהתוס' חידשו דמוצא אבידה אינו מוחזק נראה שתוס' לא סב"ל כיסוד ההפלאה הנ"ל⁴.

שיטת הש"ש

ד. הש"ש כתב (ש"ד פ"ח) וז"ל "אמנם נראה, דבדיני נפשות ובדיני ממונות, לא אזלינן כלל בתר רובא ודוקא עפ"י שנים עדים יקום דבר, ולא רוב ולא חזקה וכו', עכ"ל. והיינו דע"פ תורה אין לנו אפשרות להכריע כהרוב בדיני ממונות, ורק עדים יכולים להכריע, אבל רוב אינו יכול להכריע. והכלל ד'רובא וחזקה רובא עדיף' נאמר רק בנוגע לחזקה דמעיקרא, אבל לא בנוגע לחזקה דהשתא⁵ (ש"ד פכ"ד).

ויובן הדבר עפ"י מה שכתב הש"ש לגבי רוב בדיני נפשות (ש"ד פ"ח) וז"ל: אלא דהאיסור הוקבע ע"י ע"א . . א"כ כיון דכבר הוקבע האיסור במילא כשהתרו בו אח"כ סוקלין ע"י, וכמו בע"א, ורוב נמי מכריע את הדין, אלא דרוב מכריע המציאות, ואח"כ יכול להתחייב ע"י ב' עדים וכיוצא בזה". והיינו דאחרי שרוב הכריע וקבע האיסור, במילא אח"כ יכולים לדון אותו, אבל רוב אינו יכול להכריע את הדין.

וי"ל דזהו ג"כ ברוב דיני ממונות, שענינו לקבוע מציאות, אבל לא להכריע דין.

ובזה יובן ג"כ טעם הדבר, דהיכא שהוכרע כרוב - בדינים אחרים - שפיר אפשר להכריע גם בממון, דאחרי שהמציאות כבר הוכרעה ונקבעה לגמרי כהרוב, שוב אין יכולים לומר דהחזקה דהשתא תקבע המציאות,

⁴ ודוחק גדול לומר דניחא להו יותר להתוס' לחדש דמוצא אבידה אינו מוחזק - דהרי אדרבא אם נימא כיסוד ההפלאה שהכא אפשר להכריע כהרוב, אין שום הכרח לחדש דמוצא אבידה אינו מוחזק.

⁵ ולכאור' אינו מובן דאם התורה אמרה שרק עדים מכריעים, ולא רוב וחזקה, הרי מ"ש בין חזקה דהשתא (דרוב נגדו אינו מוציא מחזקת ממון) לחזקת מרא קמא (דרוב מועיל נגדו), והרי לכאור' החיסרון הוא בעצם הרוב.

ואוי"ל דמאחר שרוב ענינו לקבוע מציאות, ולא להכריע דין (כדלהלן), הרי נגד חזקה דהשתא שהוא חזקת הממון שמוחזק בו עכשיו, רוב אינו מועיל, שכבר נקבעה המציאות עכשיו ע"י החזקה, אבל נגד חזקת מרא קמא שהוא חזקה דמעיקרא (כשי' הש"ש), היינו מה שהוחזק מקודם, שפיר רוב יכול לקבוע מציאות עכשיו, וילע"ע בכ"ז, ואכ"מ.

דהרי כבר הוכרעה מקודם (לדינים אחרים) ע"י הרוב, ולכן שפיר יכולים להוציא ממון ע"י רוב, דאז נקבעה המציאות כהרוב.

ועפ"ז יתורץ קושית הקובץ הערות (דמ"ש ע"א שלמרות שנאמן באיסורים אינו נאמן בממון, לרוב דהיכא שמכריעים כמותו באיסורים מכריעים גם בממון), דרוב לכתחילה יכול להכריע רק מציאות ולא דין, ולכן כשרוב יכול לקבוע מציאות (היכא שהוכרע כהרוב בדינים אחרים) מכריעים על ידו, אמנם כשרוב אינו יכול לקבוע מציאות (כשהדין הוא לגבי ממון בלבד), אין מכריעים על ידו (אבל אין הפי' שאחרי שהכריעו כהרוב - בדינים אחרים - נשתנה הדין).

משא"כ עד אחד, הרי לכתחילה גילתה לנו התורה שהוא נאמן רק באיסורים, ולא בממון, וגם אחרי שכהריעו כמותו באיסורין אין שום סברא לומר דנאמין לו בממון, דהרי מלכתחילה התורה האמינתו רק באיסורים, ולא בממון.

שיטת הגינת וורדים

ה. הובא לעיל שי' הגינת וורדים שמה ד"אין הולכין בממון אחר הרוב הוא גזירת חכמים מתורת הפקר ב"ד הפקר", הנה לפי טעם זה בודאי שאין שום מקום לקושיית הקובץ הערות הנ"ל, דהרי אם נימא דמה שרוב אינו מכריע בדיני ממונות הוא מתקנת חכמים, הרי י"ל דמה שתקנו חכמים הוא רק היכא שהדין הוא לגבי ממון בלבד, אבל כשכבר הוכרע כהרוב - בדינים אחרים - חכמים לא תקנו שלא נוכל להכריע כהרוב.

משא"כ עד אחד דזהו מן התורה, התורה קבעה דע"א נאמן רק באיסורים, ולא בממון, ובוודאי שלק"מ.

והנה בעצם הסברא של הגינת וורדים, שחכמים תקנו שלא נלך אחרי הרוב, רק היכא שהדין הוא לגבי ממון בלבד אפשר לבאר כשי' התוס' או הש"ש הנ"ל (ס"ג וס"ד).



חסידות

בעיוה"כ לא היו מעבירין את השעירים לפני הכה"ג

[מקור לתניא פכ"ח]

הגאון החסיד הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד*
ראב"ד ור"מ פישטיאן, סלובקיה - בעמח"ס שו"ת 'משנה שכיר'

ראיתי בסה"ק התניא [פרק כח] לרבינו בעל השו"ע והתניא שכתב דבשעה שאדם עוסק בתורה ותפלה ובעסק מצוה, לא יזכור כלל בחטאיו, שהוא רק ממעשי היצר להחליש כחו בעשיית המצוה או התורה שלומד או בתפלה שמתפלל, רק [לזאת צריך קביעות עתים ושעת הכושר בישוב הדעת להתבונן בגדולת ה' אשר חטא לו כדי שע"י זה יהיה לבו נשבר באמת במרירות אמיתי וכמבואר עת זו במ"א (כמ"ש בסו"פ כו שם), וגם] בשעה שעוסק במילי דעלמא [גם] אז [לא] יעלה במחשבתו חטאיו ועונותיו שהרבה לפשוע נגד הבורא כ"ע [כמ"ש בפרק כז].

ובמס' יומא מצאתי ראייה לדברי רבינו ממה שאמרו שם במשנה פ"א מ"ג [ע"כ יו"כ שחרית מעמידים אותו [הכהן הגדול] בשער המזרח [של העזרה] ומעבירין לפניו פרים ואילים וכבשים כדי שיהא מכיר ורגיל בעבודה [של יוה"כ]].

וקאמר בגמרא [יה, א] תנא [בברייתא] אף השעירים [היו מעבירים לפני הכהן הגדול]. ותנא דידן [של משנתנו] מאי טעמא לא תנא שעירים [לא הזכיר שהיו מעבירים לפניו את השעירים], כיון דעל חטא קא אתו [כיון שהשעירים באים לכפר על חטאים, יש לחשוש שמא] חלשא דעתיה [- תפול רוחו של הכהן הגדול בראותו אותם], "עיי"ש.

ופירש המאירי (מובא בספר שיח יצחק שם) ופירשו בו שמא יפקפק שלא יקובל תפלתו, עכ"ל, הרי דבשעה שאדם עומד להתפלל כל יחשב

* נמסר לנו ע"י נכדו הרה"ת הנעלה המפורסם והחשוב, מהכותבים הוותיקים והחשובים בקובץ דגן ומגדולי המחודשים, צנא מלא ספרא חריף ובקי, מוהר"ר ישכר דוד קלויזנר שי' - וזכות הרבים תלוי בו.

כלל בחטאים, שלא יגרום לו פקפוק שלא יעלה לרצון לפני אדון כל, והיא ראייה גדולה לדברי רבינו הנ"ל, ודו"ק.



מדור נשמות הצדיקים עובדי ה' בדו"ר הנמשכות מן הבינה ודעת

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתניא פל"ט כתב אדה"ז: "ומפני זה ג"כ נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות. לפי שאינם בעלי בחירה ויראתם ואהבתם הוא טבעית להם. ולכן מעלת הצדיקים גדולה מהם, כי מדור נשמות הצדיקים הוא בעולם הבריאה ומדור המלאכים בעולם היצירה וההבדל שביניהם הוא כי בעולם היצירה מאירות שם מדותיו של א"ס ב"ה לבדן. ולכן זאת היא עבודת המלאכים תמיד יומם ולילה לא ישקוטו לעמוד ביראה ופחד וכו'. אבל בעולם הבריאה מאירות שם חכמתו ובינתו ודעתו של א"ס ב"ה שהן מקור המדות ואם ושורש להן. ולכן הוא מדור נשמות הצדיקים עובדי ה' בדחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת גדולת א"ס ב"ה, שאהבה זו נקרא רעותא דלבא כנ"ל, ומרעותא דלבא נעשה לבוש לנשמה בעולם הבריאה וכו'", עכ"ל.

והנה בקונטרס העבודה פ"א (עמ' 5 ואילך) כתב כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע: "וע"י אמיתית העבודה בבחי' רוח ה"ה עולה אח"כ לעולם הבריאה, והיינו שיעלה ויגיע למדרי' נשמה שהיא העבודה דבחי' המוחין, וגם בחי' רוח עולה ונכלל בזה כהתכללות היצירה בעולם הבריאה כו'. והענין הוא דהנה בסש"ב פל"ח ול"ט מבואר דהעבודה בבחי' דו"ר טבעיים עולה בעולם היצירה ודו"ר שכליים הם בבריאה, ולכאורה נראה דהיינו האהוי"ר שבהתגלות הלב הבאה ע"י התבוננות כו', אך באמת נראה הכוונה שם דדו"ר שכליים המה הרבה יותר מהאוי"ר הנ"ל, והמה מה שבאים בדרך ממילא מההתבוננות בגדולת או"ס ב"ה כו'. אמנם בחי' נשמה היא בחי' המוחין. והוא ההשגה וההתבוננות בבחי' פנימיות המוחין. בעצם הענין האלוקי כמו שהוא. והשגה זו היא למעלה מבחי' המדות. רק שהוא מתפשט ומאיר גם בלב. וגם הלב מתפעל בזה בדרך ממילא שאי"צ לעשות ההתפעלות והאהבה בלב

כ"א בא ממילא מהגילוי אור, והוא ג"כ בבחי' דביקות לא בבחי' התפעלות כ"כ", עכ"ל (ע"ש באורך).

ונראה דלפי"ז יומתק מאד מה שנאמר בתניא שם: "ולכן הוא מדור נשמות הצדיקים עובדי ה' בדחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולת א"ס ב"ה" . . ומרעותא דלבא נעשה לכוש לנשמה בעולם הבריאה הגדולים שעבודתם היא למעלה מעלה אפי' מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית' . . ואין לנו עסק בנסתרות שהם צדיקים הגדולים שהם בבחי' מרכבה רק הנגלות לנו . . לידע נאמנה מהות ומדרגת עבודת ה' בדחילו ורחימו בהתגלות לכו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולת א"ס ב"ה מקומה בי"ס דבריאה, ועבודה בדחילו ורחימו הטבעיים שבמוחו בי"ס דיצירה".

דלכא' הול"ל "בדחילו ורחימו הנולדות מן הבינה ודעת בגדולת א"ס ב"ה", כמו שנאמר בריבוי מ"א בתניא, דלפי"ז יש להבין מדוע בפל"ט הנ"ל נאמר ג' פעמים "הנמשכות" ולא "הנולדות"?

ברם לפי מה שמבאר בקונטרס העבודה הנ"ל א"ש מאד מדוע אומר כאן דוקא "הנמשכות" ולא "הנולדות", כי כאן מיירי "מאוי"ר שבאים בדרך ממילא מההתבוננות בגדולת אוא"ס ב"ה", כי בחי' נשמה היא בחי' המוחין שהוא ההשגה וההתבוננות בבחי' פנימיות המוחין שהוא למעלה

¹ בפ"ג (ז, ב): "והן הם אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו" - ובפ"ו (י, א): "ושכל המולידן הנחלק לשלש שהן חכמה בינה ודעת מקור המדות" - ובפ' מג (סב, ב): "והנה בחי' אהבה זו פעמים שקודמת ליראה כפי בחי' הדעת המולידה כנודע . . ולכן אפשר לרשע ובעל עברות שיעשה תשובה מאהבה הנולדה בלבו בזכרו את ה' אלקיו". ובאגרת התשובה פ"ט (צח, ב) נאמר: "שע"י שמתבונן בגדולת ה' בהעמקת הדעת ומוליד מרוח בינתו דו"ר שכליים ובטוב טעם ודעת . . משום כי הוא חייך וכו', ולא די לו באהבה טבעית המוסתרת לבד וכו'". ובאגרת הקדש ס"ו (קי, ב) נאמר: "והנה מודעת זאת דיש ב' מיני דו"ר, הראשונות הן הנולדות מהתבונה והדעת בגדולת ה' ובדברים המביאין לידי אהבת ה' ויראתו . . והנה ודאי אין ערוך כלל בין הראשונות שהן תולדות השכל הנברא". ובסי' טו (קכד, א) נאמר: "ובינה הוא ההתבוננות בהשגה זו באורך ורוחב ועומק בינתו להבין דבר מתוך דבר ולהוליד מהשגה זו תולדותיה שהן מדות אהוי"ר ושאר מדות הנולדות בנפש האלקית המשכלת ומתבוננת בגדולת ה' . . שמשגת איזה ענין מגדולת ה' שממנה נולדה בה איזה מדה מהמדות כי בהיסח הדעת כרגע מהשגה זו מסתלקת ג"כ המדה הנולדה ממנה".

מבחי' המדות, והיא העבודה בבחי' התאחדות ובבחי' דביקות באור האלקי רק שהאור מתפשט בדרך ממילא ומאיר גם בלב, שהלב מתפעל בזה בדרך ממילא שאינו צריך לעשות ההתפעלות ואהבה בלב, כ"א בא ממילא מהגילוי אור, והיא ג"כ בבחי' דביקות, לא בבחי' התפעלות כל כך וכו' - ולפיכך נאמר כאן ג"פ "הנמשכות" כי זה בא בדרך ממילא כנ"ל, וזה מיירי ממדור נשמות הצדיקים שהם בעולם הבריאה.

משא"כ בכל שאר המקומות שנאמר "הנולדות" מיירי מאותם הצדיקים שיש להם דו"ר טבעיים שבמותם שהם בי"ס דיצירה, וכמו גם סתם המלאכים בעולם היצירה, ואצלם האוי"ר אינם באים בדרך ממילא, ואין האור מתפשט בדרך ממילא ומאיר גם בלב, אלא שהם "נולדות" מההתכוננות, שהם האוי"ר שבהתגלות הלב הבאה על ידי התכוננות, וכמו שנאמר בפרק לח (נא, א): "כי מי שדעתו יפה לדעת את ה' ולהתבונן בגדולתו ית' ולהוליד מבינתו יראה עילאה במוחו ואהבת ה' בחלל הימני שבלבו להיות נפשו צמאה לה' וכו'".

וי"ל דבעצם זה שנאמר בתניא שם "הנמשכות" ולא "הנולדות", זה (גם) הוכיח לכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע לומר: "אך באמת נראה הכוונה שם דדו"ר שכליים המה נעלים הרבה יותר מהאוי"ר הנ"ל, והמה מה שבאים בדרך ממילא מההתכוננות בגדולת אוא"ס ב"ה כו", עכ"ל, וא"ש.

לסיכום, יש ג' דרגות בצדיקים: א) מדור הצדיקים הגדולים שבעולם האצילות שעבודתם היא למעלה מעלה אפי' מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית', שהם הצדיקים הגדולים שבבחי' מרכבה.

ב) מדור הצדיקים שבעולם הבריאה שעובדים את ה' בדחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולת א"ס ב"ה, כנ"ל שהם בבחי' דביקות ולא בבחי' התפעלות כ"כ.

ג) מדור הצדיקים שבעולם היצירה שעובדים את ה' בדחילו ורחימו הטבעיים הנולדות מן הבינה ודעת בגדולת א"ס ב"ה, שצריכים לעשות ההתפעלות ואהבה בלב, ואינו בא ממילא מהגילוי אור.



כוונת הכתוב לא המתים יהללו י-ה [גליון]

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר - ליעדו אנגלי

בגליון תתקעא (עמ' 39) מביא הרב י.י.ק. שי' מ"ש אדה"ז באגרת התשובה פ"ז (צז, סע"א) "וכן מ"ש לא המתים יהללו וגו' אינו כלועג לרש ח"ו אלא הכוונה על הרשעים שבחייהם קרויים מתים..." ומקשה דבגמ' שבת (ל, א) מפורש שקאי על מתים כפשוטו: "הא דקאמר דוד לא המתים יהללו י-ה הכי קאמר, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות קודם שימות שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצוות". ולפי"ז צ"ב למה נקט אדה"ז בפשיטות שאין לפרש כן, ופירש דמיירי דוקא בנוגע לרשעים שבחייהם קרויים מתים, ע"כ מדבריו.

והנה כשמעיינים בגמ' הנ"ל רואים שגם הגמ' מפרש דהפסוק "לא המתים יהללו י-ה" קאי דוקא על רשעים וז"ל הגמ' (הנוגע לענינינו): "דוד אביך אמר לא המתים יהללו י-ה ואת אמרת ושבח אני את המתים שכבר מתו וחזרת ואמרת כי לכלב חי הוא טוב מן הארי המת? לא קשיא הא דקאמר דוד לא המתים יהללו י-ה הכי קאמר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות קודם שימות שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצוות ואין להקב"ה שבח בו... ודקאמר שלמה ושבח אני את המתים שכבר מתו, שכשחטאו ישראל במדבר עמד משה לפני הקב"ה ואמר כמה תפלות ותחנונים לפניו ולא נענה וכשאמר זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך מיד נענה ולא יפה אמר שלמה ושבח אני את המתים שכבר מתו", ע"כ.

וברש"י ד"ה ושבח אני את המתים: "שעסקו בחייהם בתורה ומצוות ומתו ראויים לשבחם אפילו מצדיקים חיים שגדולים הם במיתתן מבחייהן". מפרש"י זה יש לדייק דאותם שלא עסקו בחייהם בתורה ומצוות ומתו אינם ראויים לשבחם. וזהו כוונת הגמ' לעיל "שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצוות ואין להקב"ה שבח בו", וא"כ לכאור' הגמ' מפרש הכתוב "לא המתים יהללו י-ה" לא שהמתים אינם מהללים להקב"ה אלא שהקב"ה אינו משבחם, המתים אין גורמים הלול להקב"ה.

לפי הנ"ל יוצא שגם לפי הגמ' הכתוב "לא המתים יהללו י-ה" קאי רק על רשעים אלא דמפרש "מתים" שמתו כפשוטו. משא"כ באגרת התשובה

שאדמו"ר הזקן מפרש ע"פ פנימיות התורה מאמר רז"ל "רשעים בחייהם קרויים מתים כלומר שחייהם נמשכים ממקום המות והטומאה" ממשיך לבאר באופן זה גם הפסוק "לא המתים יהללו י-ה", ומסיימים בטוב*.



רמב"ם

בענין מחצית השקל בדעת הרמב"ם והראב"ד*

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. ברמב"ם הלכות שקלים פ"א ה"ה: "מחצית השקל זו מצותה שיתן מחצית ממטבע של אותו הזמן אפילו היה אותו מטבע גדול משקל הקדש. ולעולם אינו שקל פחות מחצי השקל שהיה בימי משה רבינו שהוה משקלו מאה וששים שעורה".

ומפרש בה"י: "בזמן שהיה המטבע של אותו זמן דרכונית היה כל אחד ואחד נותן במחצית השקל שלו סלע, ובזמן שהי' המטבע סלעים היה נותן כל אחד במחצית השקל שלו חצי סלע שהוא שני דינרין. ובזמן שהי' המטבע חצי סלע היה כל אחד ואחד נותן במחצית השקל שלו (כל המטבע) אותו חצי הסלע. (כי) מעולם לא שקלו ישראל במחצית השקל פחות מחצי שקל של תורה", עכ"ל. היינו שהרמב"ם לומד בחיובא דמחצית השקל שהוא מחצית המטבע דאותו הזמן ואעפי"כ מעולם אסור ליתן פחות מכפי שהי' בימי משה.

וע"ז משיג הראב"ד: "א"א הדרך הזה על דרך המשנה אמרו ששנינו (שקלים פ"ב מ"ד) בראשונה היו שוקלים דרכונות חזרו לשקול דינרין חזרו לשקול סלעים בקשו לשקול טבעין וכו', זו היא דרך המשנה מכל מקום לא אמרו שהיו הולכין אחר יציאת המטבעות (אלא במטבעות) אלא היה המטבע מה שהיה אבל הם היו שוקלים לפי שהיו מתי מעט והוצרכו

* עיין מה שהאריך בזה הרב י.ד.ק. שי' בגליון הקודם (עמ' 45). מערכת.

* לזכות אחינו בני"י הלוחמים בחירוף נפשם ברצועת עזה, שיחזרו לבתיהם בשלום.

לשקול תחלה דרכונות ועל זה הדרך הלכו בכל שקליהם, ואין השכל נותן שהיה להם בתחלה מטבע של דרכונות והם היו עניים והעשירו".

פירוש: כי החיובא דמחצית השקל הוא תמיד רק כפי שהי' בימי משה רבינו. והפירוש בהמשנה דשקלים בפ"ב היא רק שכשעלו בימי עזרא הי' היהודים רק מתי מעט (42,000 לערך) ולא הספיק מחצית השקל שלהם לשלם בעד תמידי כל השנה ולפיכך הוסיפו, אבל לא מצד חיובא דמחצית השקל. וצ"ב בסברות מחלקותם, ועוד צ"ב בדברי הראב"ד דאיך אפשר להוסיף על מחצית השקל, הרי עוברין בזה על "בל תוסיף", וכפי שהקשה כאן במרכבת המשנה. דהתינח לדעת הרמב"ם דהכוונה היא למחצית השקל דאותו הזמן א"כ לא עברו על כל תוסיף, אבל לדעת הראב"ד איך אפשר להוסיף?

ב. והנראה לומר בזה עפ"י המבואר בלקו"ש חט"ז (עמ' 384), דמביא שם פסק הרמב"ם שצריך ליתן מחצית השקל בפעם אחת, ומסביר ע"ז בצפנת פענח כאן (ריש הלכות שקלים) דלנתינת מחצית השקל יש דין קרבן והוא בגדר כפרה, ובכפרה לא מהני נתינה לחצאין. (ומביא ע"ז הגמ' ב"ק (ק, א) בנוגע לגזל הגר "החזירו (לכהן) חצאין לא יצא מאי טעמא אשם קריי' רחמנא").

וממשיך רבינו שם דיש לחקור מהו הגדר של ה'קרבן' וה'כפרה' דמחצית השקל: (א) הוי גדר של קרבן ציבור, כי הגדר של הכפרה דמחצית השקל מתבטא בזה שעם השקלים היו קונים קרבנות ציבור למשך כל השנה, שהקרבנות הרי הם לכפרה; (ב) או י"ל שהוא גדר של קרבן יחיד, כי עצם נתינת מחצית השקל הוא ענין של כפרה.

ומסביר שם בארוכה שזהו מחלוקת בין רש"י לרמב"ם. דרש"י מפרש בפרשת כי תשא (ל, טו) ד"ה לכפר על נפשותיכם (ועד"ז ברש"י מגילה (כט, ב) ד"ה שלש) "ועל אותה תרומה נאמר לכפר על נפשותיכם שהקרבנות לכפרה הם באים". היינו שלדעת רש"י, גדר הכפרה דמחצית השקל היא מפני שע"י קונים קרבנות הציבור, ולפיכך לומדים הכפרה מהפסוק "לכפר על נפשותיכם" - לשון רבים - קרבן ציבור. ולפיכך פירש"י במס' מנחות (נב, א) ד"ה לרבות, דצריך לכוון בעת נתינת מחצית השקל שהנתינה היא בשביל קרבנות הציבור.

משא"כ הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קעא) לומד הכפרה מהפסוק "ונתנו איש כופר נפשו" - לשון יחיד. כי עצם נתינת מחצית השקל הוא ענין של כפרה וקרבת והרי"ז קרבן יחיד. וזה שלפועל קונים קרבנות ציבור מתרומת הלשכה ממחצית השקל שהציבור נותן הוא ענין בפני עצמו. ולפיכך בג' פרקים הראשונים דהל' שקלים, מבאר בארוכה כל החיובים דנתינת מחצית השקל ואינו מזכיר דבר וחצי דבר מענין קרבנות הציבור. ורק אח"כ בפ"ד מתחיל כענין בפני עצמו חדש לגמרי "תרומת הלשכה מה יעשה בה לוקחין ממנה תמידין של כל יום והמוספין וכל קרבנות הציבור ונסכיהם וכו'". היינו שעצם נתינת מחצית השקל היא קרבן, ואח"כ יש דין חדש בפ"ד, מה עשו עם הכספים שבאו ממחצית השקל, שקנו מהם קרבנות הציבור.

ג. וי"ל דבזה נחלקו ג"כ הרמב"ם והראב"ד. דהרמב"ם סב"ל כמבואר לעיל דמחצית השקל היא גדר קרבן בפני עצמו ואי אפשר ללמוד הפירוש דברי המשנה דהוסיפו על השקל בימי עזרא משום שלא הי' מספיק כסף לקרבנות צבור, דהרי מחצית השקל הוא ענין וכפרה בפני עצמו, ואם מוסיפין עליו עוברין על "בל תוסיף". ולפיכך הוכרח לפרש דחיובא דמחצית השקל הוא לתת מחצית מהטבע דאותו הזמן, דאחרת היו מקלקלין הכפרה שבאה ממחצית השקל כקרבן בפני עצמו.

אבל הראב"ד סב"ל כרש"י, דכל ענינו של מחצית השקל היא כדי להביא קרבנות צבור. א"כ בזמן שהיו מתי מעט היו צריכים להוסיף על החיוב, כי אחרת יבוטל כל ענינו של מחצית השקל - להביא מהן קרבנות צבור (ועייג"כ ברמב"ן על התורה בפרשת שקלים, "דכל זמן שיד כולן שווין בו והעניים והעשירים נותנין אותו הסכום אפשר להוסיף, וזוהי כוונת הפסוק העשיר לא ירבה והדל לא ימעט. אבל לא לפחות ממחצית השקל"). ומיושב בזה קושיית מרכבת המשנה על הראב"ד דלכאורה יש בזה משום "בל תוסיף", דכיון שכל ענינו של מחצית השקל הוא להביא קרבנות, א"כ אי"ז בל תוסיף, דזוהי גדר מצוותה, ואם לא היו מוסיפין אז לא היו מקיימין מצוות מחצית השקל והכפרה שמגיע על ידה.

ד. והנה הראב"ד מקשה על הרמב"ם האיך יפרש שהסיבה שהיו ישראל נותנין בימי עזרא סכום גדול למחצית השקל כי הי' אז מטבע גדול, "ואיך השכל נותן שהיה להם בתחילה מטבע של דרכונות (היינו מטבע גדול) והם היו עניים...". והרע"ב במשנה תירץ דהיה להם מטבע

של מלכות מדי משום הכי היתה גדולה אע"פ שעניים היו. ושוב אנו רואים דלהרמב"ם מתחשבים במציאות העולם - מחצית השקל דאותו הזמן, המטבע של מלכות מדי שהיו משתמשים בו באותו הזמן וכו'. משא"כ להראב"ד אין מתחשבים במציאות העולם, ולעולם אין חיוב לתת יותר ממחצית השקל שהיה בימי משהי.

ה. ועפי"ז אפשר לבאר ג"כ פלוגת הרמב"ם והראב"ד בהל' שקלים (פ"ז ה"ז) דהרמב"ם פוסק "והקלכונות אינן כשקלים אלא מניחין אותן השולחנין בפני עצמן עד שיסתפק מהם ההקדש"; והראב"ד חולק עליו וכותב "הרבה מחלוקת יש בזה בתוספתא ובירושלמי". היינו דלהרמב"ם הקלכונות אינן חלק ממחצית השקל, משא"כ הראב"ד פוסק דקונין מהן קרבנות צבור והקלכונות הווי חלק ממחצית השקל. ויש לבאר בזה דכיון דמחצית השקל לדעת הרמב"ם הוי בגדר קרבן בפני עצמו.



הלכה ומנהג

מתי נהגו הנשים לא ללכת לבית הכנסת?

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בשיחה אודות 'ברכת החמה' (ש"פ תזריע, פרשת החודש, תשמ"א - 'שיחות קודש' ח"ג עמ' 30) אמר כ"ק אדמו"ר זי"ע: "דער ענין פון 'כל כבודה בת מלך פנימה' האט אן אנדער מיינונג היינט צו טאג, פון דעם וואס עס האט אמאל געהאט, אז דער פירוש אין דעם איז, אז נשים ובנות

¹ והרי"ז כפי שמצינו בהל' קריאת שמע (פ"ב ה"י), שהרמב"ם פוסק "קורא אדם את שמע בכל לשון שהיא מכירה והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותה הלשון ומדקדק באותה הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש אם קראה בלשון הקדש". היינו שצריך להתחשב עם מציאות העולם, כללי הדקדוק דלשון העמים. וע"ז משיג הראב"ד "אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירושו הן לעברית ומה ידקדק עוד אחרי פירושו" - היינו שאין מתחשבים במציאות העולם מה שאיזוהו איש מאו"ה החליט כללי הדקדוק דלשון העמים. וראה שם בצפ"ע"נ על אתר.

בישראל זיינען געבליבן אין שטוב און קיינמאל ניט ארויסגעגאנגען אין גאס - ווי מ'זעט בפועל אז מנהג ישראל איז אז נשים ובנות גייען אין שול צו מתפלל זיין תפלה בציבור, הגם וואס 'כל כבודה בת מלך פנימה' און אמאל האט מען זיך אזוי ניט געפירט, ומעשה רב".

דברי הרבי אלו ישנם שני חידושים: (א) "מנהג ישראל שהנשים והבנות מתפללות תפילה בציבור"; (ב) "נשים ובנות בישראל פעם לא היו יוצאות מהבית אף לתפילה". ויש לחפש ולציין מקורות לכל זה, וכפי שיתבאר לקמן בס"ד.

"מנהג ישראל שהנשים והבנות מתפללות תפילה בציבור"

"בית הכנסת של נשים" מוזכר כבר בראשונים (ראבי"ה, אור זרוע, תוספות, הגהות מיימוניות, אגודה, מהרי"ל, תרומת הדשן), ציין אליהם ב'שולחן השלם' (ווייס) ח"א פט"ז הערה 37.

והנה זה ש"מנהג ישראל" שנשים הולכות לבית הכנסת ומתפללות עם הציבור הרי זה מוזכר גם ב'בית יוסף', בשו"ע ובהגהת הרמ"א, ראה לדוגמא או"ח סי' פח ס"א ברמ"א אודות המנהג של אי-הליכה לביהכ"נ בימי ראייתה, ומוסיף: "ואפילו במקום שנהגו להחמיר בימים נוראים וכה"ג, שרבים מתאספים לילך לבית הכנסת, מותרים לילך לביהכ"נ כשאר נשים, כי הוא להן לעצבון גדול שהכל מתאספים והם יעמדו חוץ"; שם סי' קלד ס"ב בדיני הגבהת התורה: "מצוה על כל אנשים ונשים לראות הכתב"; שם ב'בית יוסף' סוף סי' תריט מזכיר "בית הכנסת של נשים" וכן גם בחו"מ סי' לה סי"ד ברמ"א: "בבית הכנסת של נשים... שאשה רגילה... ועוד."

ואעתיק בזה תיאורו של הרב יחיאל גולדהבר בספרו 'מנהגי הקהילות' (ח"א עמ' סה): "מקומה של עזרת הנשים נדון בהרבה מספרי השו"ת. המנהג הקדום ברוב בתי הכנסת הן באשכנז והן בספרד הוא, שהעזרת נשים היתה בצד המערבי דוקא, מעל ה'פאליש'. ולדוגמא אציין תיאור ביהכ"נ הישן שבקראקא, משנת ש' לערך, שעזרת נשים היתה מצד מערב

¹ והעירני הרה"ת ל.י. רסקין שי' מ'פתחי תשובה' יו"ד סי' רפט סק"ד בדין קביעת מקום המזוזה, שמשם משמע שהעז"נ דידהו היתה בקומה שוה עם עזרת האנשים.

בלבד . . ומשנת ת"ר ואילך כשרצו להרחיבה גם לדרום וצפון, נשאל בזה גדולי ישראל אי שרי אי לאו, והרבה מהמשיבים אסרו 'לבנות גאלעריען' (יציע) מכמה טעמים...".

[ואודות תפילות הנשים בציבור יש להעיר מחידוש שנמצא ב"מנהגי מאטערסדארף" בספר 'מנהגי הקהילות' שם עמ' עב אות כח: "הרבה נשים היו באות להתפלל ערבית במנין השני, שהיה נקרא 'מעריב בזמנה'". ומקורה ברשימתו של ר' זאב גרינוואלד (נתפרסם בסוף: לוח "חודש בחדשו - עם מנהגי בית הכנסת כמנהג ארץ הגר" תשס"ה עמ' עה): "...גם בימי חול, ובמיוחד בימי ב' וה', התפללו נשים רבות בבית הכנסת . . נשים רבות אף המתינו למניין השני שהתפלל מעריב בזמנו", הרי לנו שהיו נשים שלא רק התפללו בציבור אלא אף היו מחמירות להתפלל מעריב רק בזמנו אף בימות החול²].

פרופ' אברהם גרוסמן בספרו "חסידות ומורדות - נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים", ירושלים תשס"ג, עמ' 314 (וראה שם הערות 26, 28) מוסיף דברים בתיאור ה'עזרת נשים': "מסתבר שהיו סגנונות שונים של בתי כנסת: היו בתי כנסת שעזרת הנשים נבנתה בתוכם כגלריה או הופרדה מעזרת הגברים בדרך אחרת. היו בתי כנסת שעזרת הנשים לא היתה צמודה להם במישורין, אלא נקבעה בבניין נפרד, הצמוד לבית הכנסת, מבלי שהיתה קשר ביניהם. סוג נוסף היה 'תערוכת' של שני סוגים אלה: עזרת הנשים אמנם היתה מבנה לעצמו, אבל פתח צר וקטן חיבר בינה ובין עזרת הגברים. החזנית עמדה בסמוך לאותו חלון קטן, עקבה אחר תפילתו של החזן וחזרה על התפילה בקול ובנעימה, כדי שגם הנשים תשמענה ותיטולנה חלק פעיל בתפילה . . התיאור הקינות הנפרדות ביום [ב'כל בו' ה'ל' תשעה באב ס' סב] מלמד שהכוונה למבנים נפרדים. ייתכן שניתן לחזק הנחה זו בשרידים מבתי הכנסת באירופה. מן השרידים עולה, שעזרת הנשים לא היתה חלק מן המבנה המרכזי של בית הכנסת, אלא מבנה נפרד בצמוד לו...".

² אודות הקדמת תפילת ערבית וק"ש בימי חול ובערב שבת ראה בארוכה במאמרו של הרב גדלי' אבערלאנדער ב'אור ישראל' גליון מג עמ' קנו ואילך.

הרב דניאל שפרבר בספרו 'דרכה של הלכה' (עמ' 195) מרחיב את הדיבור בזה (בתוספת בקיאות מופלאה של ציונים ומראי מקומות, כדרכו): "בתי הכנסת באירופה בראשית האלף השני [למספרם] נבנו ללא עזרת נשים. עזרות נשים לצד בית הכנסת נוספו כשלב שני לבניין המרכזי במבנים אלו. נציג כאן דוגמאות אחדות להדגמת הענין:

בוורמייזא . . בית הכנסת נבנה במקורו בשנת 1175 [ד'תתקל"ה], ונוספה לו עזרת נשים בשנת 1213 [ד'תתקע"ג] . . זוהי הדוגמא הקדומה ביותר המוכרת לנו היום של עזרת נשים כחדר נפרד ליד עזרת גברים . . רק בשנת 1843 [ה'תר"ג] נפתח הקיר בין עזרת הנשים לעזרת הגברים...

בית הכנסת 'על תנאי' בפראג מהמאה השלוש עשרה [למספרם], נחשב לפנינה גותית, ולא נהרס במהלך מלחמת העולם השניה . . כאן עזרת הנשים צורפה רק במאה השבע-עשרה. עזרה זו היא חדר ארוך וצר הצמוד לחלקו הצפוני של הבניין. הקשר בין עזרת הנשים לבנין המרכזי הוא באמצעות חלונות בני התקופה, שהם דמויי משפך ומתרחבים כלפי עזרת ישראל. הם מצויים כמטר מעל גובה הקרקע...

מקומן של הנשים בבית הכנסת עד המאה השבע-עשרה היה כאלום סמוך, במרתף מתחת לאולם התפילה, או באזור מסומן במחיצה זמנית שהוקם בזמן מעמדות מיוחדים...

מאידך, מצאנו בכמה וכמה מקורות אשכנזיים מימי הביניים אזכור לקיומם של בתי תפילה מיוחדת לנשים. מתוך המקורות ברור שבתי כנסת אלו היו בדרך כלל נפרדים 'רחוק ממקום התפילה'. לדוגמה: מרישום עסקאות הנכסים בנירנברג משנת 1499 [ה'רנ"ט] נראה כי 'עזרת הנשים' שם, שכנה בבית שאינו בית הכנסת ואינו מרכוש הקהילה היהודית..."

"נשים ובנות בישראל פעם לא היו יוצאות מהבית אף לתפילה"

ולפי האמור יש לעיין ולחפש באיזו תקופה היה המנהג שנשים מנעו עצמן לגמרי מללכת לבית הכנסת?

וי"ל שהמנהגים השונים שבזה קשורים למה שכתב הרמב"ם (הל' אישות פכ"ה ה"ב): "דבר ידוע הוא שאין דין זה אלא באותן המקומות

שהיה מנהג הנשים שם להלך בשוק ופניהן גלויות, והכל יודעין אותן ואומרין זו היא בתו של פלוני וזו היא אחותו של פלוני, כמו ערי אדום³ בזמן הזה. אבל מקומות שאין דרך הבנות שם לצאת לשוק כלל, ואם תצא הבת למרחץ בנשף תצא מתנכרה ולא יראה אותה אדם חוץ מקרובותיה. . ואם דרכן להחבא ולהתנכר אף במרחץ ושתהיה הבת רוחצת בלילה או בבית קטן שבמרחץ לבדה עד שלא תראה ולא תודע...".

ועד"ז מביא הרא"ש בפסקיו למס' כתובות (פ"ז סי' טו) בשם הגאונים: "ודווקא בעיר שדרך הבנות לצאת מבית אביהן ולרחוץ במרחץ ביום, אבל במקום שאין דרך הבנות לראותם חוצה, ואף למרחץ אינן הולכות אלא באישון לילה ואפילה, כמו בספרד...".

ומשמע מדבריהם שהיה מקומות ששם היו הבנות יוצאות אך ורק למרחץ, כי זה היה מוכרח ביותר מטעמי נקיות, וגם בזה היו מקומות שהקפידו שזה יהיה רק באישון לילה ואפילה, אבל לדברים אחרים, ואף לתפילה בציבור, לא היו יוצאות⁴.

[ולהעיר⁵ ממה שביאר בשו"ת 'משנה הלכות' חט"ו סי' לט: "ומה"ט] לא תקנו להם תפלה בצבור שיתפללו עכ"פ במקום צבור, דכבודה בת מלך פנימה והאיך יתקנו להם לצאת מביתם שהוא ההיפוך של בת מלך פנימה".

ובשו"ת 'חלקת יעקב' או"ח (סי' רלב ס"ב) כתב: "כיון דבנשים שייך הא דכל כבודה בת מלך פנימה. . אין שום עדיפותא לנשים לילך לביהמ"ד לשמוע מקרא מגילה", וכפשוטו דברי ה'מגן אברהם' (סי' תרפט סק"א), ש"צריך לקרותה בביתו לפני הבתולות". אמנם ראה מה שהאריך בזה לדחות דבריו ב'נטעי גבריאל' (פורים פל"ד ס"ג ובהערות ה-ו שם).]

³ = מדינות הנוצריות באירופה.

⁴ וראה מש"כ בספר 'מקדש ישראל' (פורים סי' עג): "י"ל דמטעם צניעות לא הלכו הבתולות לביהכ"נ, וכן כהיום המנהג שבמשך כל השנה בתולות אין הולכות לביהכ"נ להתפלל אפילו בזמנים שנשים נשואות כן הולכות", וכן שמעתי מאמי מורתי שתח"י שכך היא המנהג בהונגריה.

⁵ העירני לזה הרה"ת חיים רפפורט שי'.

כנראה שיהודי תימן המשיכו מסורת זה המובא ברמב"ם ברובו הגדול, וכפי שכתב פרופ' שלמה דב גויטין בספר 'התימנים', ירושלים תשמ"ג, עמ' 252: "נראה בעליל שהמצב בתימן נקבע על-ידי החזקתם... בהלכות טומאה וטהרה... מחשש... אסורה האשה בכלל מלהשתתף בתפילה בציבור. עד כמה שידוע לי, אין בכל תימן נשים המבקרות בקביעות בבית הכנסת"⁶.

[אמנם הרב יוסף קאפח בספרו 'הליכות תימן' עמ' 97 (במהדורת ירושלים תשס"ב) מספר ש"ליד בית הכנסת בנו עזרת-נשים, שקרקעיתה גבוהה יותר משל בית הכנסת, כדי שהנשים יהיו למעלה... הכניסה לעזרת-הנשים היא דרך החצר. בחלק מבתי-הכנסת היתה הכניסה לעזרת-הנשים דרך הרחוב ולא דרך החצר ויש שהקפידו לעשותה שלא יהא לה שום מגע עם כניסת הגברים..."], אמנם גם מתיאוריו יוצא שהנשים לא הלכו לבית הכנסת כ"כ, וכפי שכותב שם עמ' 246, שבימות החול "אחר עלות השחר, עולה היא לקומת המגורים, מעירה ילדיה, רוחצתם ושולחתם לבית הכנסת... מתפללת כפי צחות לשונה; אמנם גם הנשים חייבות בתפילה, אבל אינן מתפללות בנוסח מסוים, לפי שהניחון כעיקר הדין, שכל אדם חייב להתפלל כפי צחות לשונו... הגיעה השעה, שהבעל והבנים חוזרים מבית הכנסת, הריהי מפסיקה...". ושם סוף עמ' 248, שבלייל שבת "הדלקת הנרות מוטלת על האשה... את הנרות היא מדליקה לאחר שסיימה עבודתה ואז מתלבשת, מכינה את הגעלה, עורכת את השולחן ויושבת ממתינה לשוב בעלה ובניה מבית הכנסת".]

בתי כנסת ללא עזרת נשים

והנה בספר 'יסודות התפילה' מדור יט (עמ' 77 במהדורת תשנ"ג) כתב הרב אליעזר לוי בנוגע לשרידי בתי כנסת עתיקים (שמזמן המשנה) שנתגלו בטבריא ובגליל: "מהשרידים שנתגלו מוכח, שהבנינים הכילו יציע בשלשה צדדים של הבנין... היציע שימש מקום ישיבה לנשים. מהמנהג להקדיש בבית הכנסת שטח רחב לנשים נראה שרב היה מספר

⁶ ולהעיר מהנאמר שם עמ' 254: "הילדות לא תלכנה אל בית הכנסת בשבת. לכל היותר תשבנה, עדויות בקישוטיהן, בחצר בית הכנסת אחר הצהרים, אך לא תטינה אוזן לנלמד או לנאמר, אלא תפטטנה בינן לבין עצמן...".

הנשים שהשתתפו בתפלה. ושנית, שהקציבו לנשים מקום מיוחד בבנין ולא ישבו יחד עם הגברים...". ועד"ז נכתב בהרבה מקומות⁷.

אמנם הרב שפרבר בספרו 'דרכה של הלכה' שם עמ' 193-195 כותב :
 "שנים רבות הצביעו האריכוואולוגים, ראשוני חוקרי אדריכלות בתי הכנסת, על קיומה של עזרת נשים בבתי הכנסת מתקופת המשנה. עזרה זו היתה לדעתם ביציע מוגבה בחלל בית הכנסת..."

"ההנחה בדבר יציע העליון במבני בתי הכנסת מבוססת על מציאותם של גרמי מדרגות לקומה השניה, וחשיפתם של עמודים קטנים יותר מאשר עמודי האולם המרכזי שנמצאו בהריסות המבנים. עמודים אלו מלמדים שהיו טורי עמודים נוספים מעל טורי העמודים באולם התחתון ומרמזים לקיומו של יציע. בנוסף לכך יש להוסיף את קיומם של עמודי לב בפינות האולם התחתון, עובדה המלמדת בוודאות על קיומו של יציע. קומת גלריה זאת נראית בשחזורי חללי בית הכנסת שנעשו באותה תקופה..."

"החוקר ל' לעף כתב בשנת 1884 מאמר בו העלה את הסברה שבבתי הכנסת העתיקים בארץ ישראל לא היתה הפרדה בין נשים וגברים, אך דבריו נדחו על ידי עמיתיו החוקרים. הנחתו של לעף מהמאה התשע-עשרה, קיבלה חיזוק כאשר פרסם שמואל ספראי ב-1963 את מחקרו בנושא, וטען שבבתי הכנסת העתיקים לא היתה הפרדה בין נשים לגברים, ושהנשים הרבו לבוא לבית הכנסת ולהשתתף בפולחן. הוכחותיו נסמכות על כך שהמקורות אינם מזכירים ולו פעם אחת את ההפרדה בבתי כנסת. יחד עם זאת הביא ספראי דוגמאות רבות לכך שהנשים מוזכרות במקורות כנוכחות ומשתתפות בפולחן בבית הכנסת. וככל הנראה אף לא ישבו בנפרד..."

כשם שהיה הדבר בעת העתיקה, כך בתי הכנסת באירופה בראשית האלף השני [למספרם] נבנו ללא עזרת נשים. עזרות נשים לצד בית

⁷ ובמק"א כתבתי שהיה אפשר לומר שהדברים מפורשים בירושלמי (סוכה פ"ה סוף ה"א) בנוגע לביהכ"נ הגדול של אלכסנדריא(ה): "אמרין ליה מה דעבדת בארעייא עביד בעלייא", שהכוונה לעזרת הנשים שהיתה בעליה. אבל מפרשי הירושלמי, 'קרבתן העדה' ו'פני משה', לא פירשו כן.

הכנסת נוספו כשלב שני לבניין המרכזי במבנים אלו...” (ההמשך נעתק לעיל).

והנה אין בידי לקבוע האם באמת ישנן הוכחות שמכריעות כף המאזנים לקבוע שלא היו עזרות נשים בבתי הכנסת שבזמן המשנה, והרי יתכן שדעה המחודשת זו שבפי אנשי המדע הומצאה בכוונה תחילה כדי להחליש את ההקפדה על ההפרדה שבין האנשים לנשים בשעת התפילה (וכידוע בארה"ב שכל אלו שהתרחקו מהיהדות המסורתית מבטלים את ההפרדה, ואכמ"ל), אבל באם נקבל את הקביעה החדשה, הרי יש להסביר אותה בצורה הפוכה לגמרי. הוא תולה את בניית בתי הכנסת בלי העזרת הנשים בסיבת הישיבה המעורבת, שאינו אלא סברא מוזרה ומופרכת לאור הנאמר בזה במשנה (סוכה נא, א, ובגמרא שם ב) אודות התיקון הגדול שמתקנין בשמחת בית השואבה, ועל כן עדיף לומר שלא בנו עזרות נשים כיון שהנשים לא היו הולכות לבית הכנסת להתפלל בציבור.

אבל עומד לנגדינו ה"דוגמאות רבות... שהנשים מוזכרות במקורות כנוכחות ומשתתפות בפולחן בבית הכנסת". מקורות אלו מפרט הרב שפרבר בהערה 310 שם (בתוספת מספור): "עדויות על עצם היותן של נשים בתפילה בבית הכנסת רבות הנה: [1] ירושלמי סוטה א ד, טז ע"ד... מעשה בר' מאיר והאשה הבאה כל ליל שבת לשמוע את דרשותו"; [2] עבודה זרה לח ע"א-ע"ב"; [3] ילקוט שמעוני דברים תתע"א¹⁰...; [4]

⁸ שם מבואר: ר' מאיר הוה יליף דריש בכנישתא דחמתא כל לילי שובא והוה תמא חדא איתתא יליפה שמעה קליה.

⁹ שם מבואר: תניא נמי הכי: מניח ישראל בשר על גבי גחלים, ובא עובד כוכבים ומהפך בו עד שיבא ישראל מבית הכנסת או מבית המדרש, ואינו חושש; שופתת אשה קדירה על גבי כירה, ובאת עובדת כוכבים ומגיסה עד שתבא מבית המרחץ או מבית הכנסת, ואינה חוששת. [ולהעיר שאצל האשה נאמר רק "מבית הכנסת", והשמיט את ה"מבית המדרש" שנאמר לגבי האישה].

¹⁰ שם מבואר: מעשה באשה אחת שהזקינה הרבה ובאת לפני רבי יוסי בן חלפתא, אמרה ליה: רבי הזקנתי יותר מדאי ומעכשיו חיים של נוול הם שאיני טועמת לא מאכל ולא משקה ואני מבקשת להפטר מן העולם. א"ל: מה מצוה את למודה לעשות בכל יום? א"ל: למודה אני אפילו יש לי דבר חביב אני מנחת אותו ומשכמת לבית הכנסת בכל יום. א"ל: מנעי עצמך מבית הכנסת שלשה ימים זה אחר זה. הלכה ועשתה כן וביום השלישי חלתה ומתה.

ומעשה בר' יוסי בן חלפתא, סוטה כב ע"א, על אשה שהיתה באה כל בוקר לבית הכנסת של ר' יוחנן¹¹; [5] ירושלמי ברכות ה ד (כצ"ל), ט ע"ב, נשים אומרות אמן על ברכת כהנים כאשר כל הקהל הוא של כהנים¹²; [6] ירושלמי סוטה א, ב, טז ע"ג (כצ"ל), כניסתה של אשה לבית הכנסת עם מי שקיים אתה יחסים¹³; [7] סופרים יח ה, מהדורת היגער עמ' 14316-317.

אבל ה"עדויות רבות" אלו יש לפקפק בהם קצת. ראיות 1, 4-3 אינן מוכיחות כלום אם באנו ללמד על הכלל, שהרי בפירוש נאמר בהן שמדובר ב"חדא איתתא" וכיו"ב, וא"א להוכיח מזה שהיה התפילה בציבור לנשים דבר נפוץ, ואין לך בו אלא חידושו. ראיה 6 ג"כ יש לדחותו שלא נקט זה אלא לדוגמא בהלכה ואינה מלמדת על נוהג רגיל. ראיה 7 מהמבואר במס' סופרים, הנה ראיה חזקה, אבל הרי מס' סופרים נכתב בזמן מאוחר, הרבה אחרי תקופת המשנה והתלמוד. ונשאר שני עדויות (2, 5) שמהן יוצא שהנשים היו הולכות לביהכ"נ. ועדיין י"ל שלא היו הולכות בקביעות¹⁵ אלא בעתים מיוחדים (וע"ד שהיו הולכות לבית המקדש להשתתף בשמחת בית השואבה), ועל כן לא בנו להם עזרות נשים.

[ויש להוסיף ע"פ המבואר בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ה סי' יב ס"ב): "...הבאתי ראיה... שאין חיוב מחיצה להפסיק לפני כמה נשים בלבד. וצריך לבאר עד כמה נשים אין צריך מחיצה. כגון בבית אבל, או

¹¹ שם מבואר: דההיא אלמנה דהואי בי כנישתא בשיבכותה, כל יומא הות אתיא ומצלה בי מדרשיה דר' יוחנן.

¹² שם מבואר: עיר שכולה כהנים – נושאים את כפיהן. למי הן מברכין? לאחיהן שבצפון לאחיהם שבדרום לאחיהם שבמזרח לאחיהם שבמערב. ומי עונה אחריהן אמן? הנשים והטף. הובא להלכה ברמב"ם הל' תפלה וברכת כהנים (פט"ו ה"ט) ובשו"ע או"ח סי' קכח סכ"ה.

¹³ שם מבואר: אמר רבי יוסי בי רבי בון אמר לה אל תיכנסי לבית הכנסת, נכנסת עמו.

¹⁴ שם מבואר: יש שקורין ספר קינות בערב... אם יודע הוא לתרגמו מוטב, ואם לאו נתנו למי שיודע לתרגמו בטוב, ומתרגם לפי שיבינו בו שאר העם והנשים והתינוקות, שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים...

¹⁵ וראה ב'משנה ברורה' (שם סקצ"ט), שאם אין נשים בבית הכנסת לענות אמן אין הדבר מעכב ועולין לדוכן.

בבית מדרש שמתפללים שם בימי חול ובמנחה בשבת, שאין שם מחיצה, האם מותר להניח שכמה נשים יכנסו וישבו בסוף החדר. והנה בכל הדורות נהגו שלפעמים היתה נכנסת אשה ענייה לבית המדרש לקבל צדקה, או אבלה לומר קדיש, וההלכה למעשה בעניין זה צריכה עיון ותלויה בהרבה עניינים. ומכל מקום נראה שבבית מדרש שבכל שבת תרצה אפילו אשה אחת לבוא למנחה בקביעות, שאין להקל להתפלל בלא מחיצה, ורק באקראי אפשר להתיר. ואפשר להתיר, באקראי, רק עד ב' נשים ולא יותר. והנה יש ראייה, כעין שהזכרת, שלדינא אפשר להניח לאשה אחת להכנס לבית המדרש, מן הדין בשולחן ערוך או"ח סי' רפ"ב סעיף ג' דאשה עולה למנין שבעה קרואים". ועפ"ז י"ל שבאם אכן הנשים היו הולכות לביהכ"נ רק לעתים נדירות לא היו צריכים לייחד להן עזרת נשים נפרדת, והיה די במה שהיו יושבות בנפרד בסוף היכל בית הכנסת.].

ועצ"ע בכל זה. ויש לעיין בפנים בדברי שמואל ספראי הנ"ל שהוא מקור השיטה המחודשת. וראה עוד מה שצוין במאמר 'מעמד עזרת נשים בהלכה', 'תחומין', כז, עמ' 194 הערות 6-7. ואינם תח"י.

ותן לחכם ויחכם עוד.



ביזוי אוכלין ושיירי מצוה*

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

נוהג אדמו"ר שליט"א שני מנהגים קבועים בהבדלה של מוצש"ק. א) שמגביה המפה של השלחן ומסירה קצת ושם את צלחת ההבדלה ישר על השלחן בלי הפסק המפה. ב) שנוטל משיורי היין בצלחת וזורקו על הארץ בפתח הבית, כסגולה לדברים שונים.

ונתתי אל לבי לחקור עכ"פ במקצת ביסודי מנהגים אלו.

* לעילוי נשמת האי גברא רבא ויקרא מבוגרי ישיבת תו"ת לובאוויטש באטווצק, הרה"ח העשל רייזמאן ע"ה ת.נ.צ.ב.ה.

כתב הרמ"א באו"ח ריש סי' רצו וז"ל ונוהגים לשפוך מכוס של יין על הארץ קודם שיסיים ברפה"ג כדי שלא יהי' הכוס פגום וטעם השפיכה דאמרינן (עירובין סה, א) כל בית שלא נשפך בו יין כמים אין בו סימן ברכה ועושיין כן לסימן טוב בתחילת השבוע, גם שופכים מן הכוס לאחר הברכה ומכבין בו את הנר ורוחצים בו עיניו משום חיבוב מצוה עכ"ל. ובט"ז שם סק"ב הרבה להקשות על הרמ"א בזה דהא דכ' קודם שיסיים ברפה"ג אין לזה פ"י, גם חולק על הלבוש שכ' שלא ישפוך עד שיתחיל תחלת הברכה דזה פשוט דכל הברכה צריך להיות על כוס ראוי לברכה.

ועוד קשה דפגום פ"י דשותה ממנו. וגם כששופכו על הארץ אין לך בזיון ברכה גדול מזה וכ"כ בספר חסידים דאחר שיברך על מיני שתי' אסור לשפוך הימנוי ע"כ מחוורתא כמ"ש בס' יש נוחלין שבשעה שממלאין כוס של ברכה להבדלה ימלאנו על כל גדותיו, וישפוך עוד בענין שישפוך עך הארץ מחמת שהכלי מלא מאד. וזה לסימן יין שנשפך כמים ואח"כ לא ישפוך כלום ומסיים וזה נכון מאד וכן נהגתי מעודי².

וגם במג"א שם סק"ג מביא דלא ישפוך בשעת הברכה רק שימזוג יותר וממילא ישפך על הארץ ומביא מס' באר שבע לבטל המנהג ומסיים המג"א וז"ל ולדידן צריך לומר דבדבר מועט אין קפידא ע"כ.

אלא דהערוך השלחן (סעי' יא) יש לו הבנה אחרת בדברי הרמ"א דכ' דמדיוק דברי הרמ"א נר' דיש כאן שתי שפיכות דמקודם כ' ונוהגים לשפוך מכוס של יין על הארץ ואח"כ כ' גם שופכים מן הכוס ומפרש פ"י חדש בדברי הרמ"א דבכדי לצאת מכל החששות דהיינו לא לבזות משקין וכן לא לבטל מנהג השפיכה לגמרי כותב הרמ"א לעשות באופן כזה דהיינו לא לשפוך ישר מן הכוס וגם לא לשפוך הרבה כדי שביא לביזוי אוכלין הנה ימלאנו מלא ממש כדין כוס של ברכה ובשעה שמתחיל הברכה ינענע היד מעט וממילא ישפך מעט, ויזהר שלא ישפך הרבה

¹ ומכאן צריך לברר מקור החסידים וכמדומה ברור שכן ראינו אצל רבינו זי"ע שהיו שופכים מעט אחרי הברכה לפני הטעימה דהוא עפ"י קבלה. ובפרט לפמ"ש המג"א ורבינו בדבר מועט אין קפידא.

² וע"ש בט"ז שעפ"י מברר דיוק לשון הגמ' נשפך כמים ולא שופכים כמים שרק בדיעבד אם נשפך ולא מתרגזים אז הוי סימן ברכה ע"ש בארוכה.

שיפגם הכוס (היינו שישאר מלא) ויתחיל הבדלה והיד תנוע קצת וישפך ממילא. ובסוף כ' הרמ"א לשפוך מן הכוס לאחר הבדלה. ע"ש.

ופירושו לכאו' דחוק דמכיון שממלא באופן שבודאי ישפך מעט מן היין כשיגביהנו הוי פסיק רישא דניחא ל' ומה הרויח בזה שלא שפכו להדיא סו"ס הוי שפיכה?

ועוד קשה דהרי בכל כוס של ברכה צ"ל מלא על כל גדותיו עד שכ' המ"ב בסי' קפ"ג בסק"ט דמכיון שמצוה מן המובחר שיהא מלא ממש לא חיישינן שישפוך מעט א"כ מאי שנא כוס הבדלה מכל שאר כוס של ברכה?

הא לפי דבריו כוס הבדלה הוא כמו כל כוס של ברכה ובכולם ישפך מעט. ומה דין וסגולה נתוסף בהבדלה?

(וכן קשה הדיוק שמקשה בדברי רבינו בהחילוק בין סי' רצ"ו ולסי' קפג ע"ע מזה לקמן).

אלא ברור שאין כוונת הרמ"א שישפך כבדרך ממילא בשעת הגבהת הכוס וכדו' אלא כוונתו שישפוך מן הכוס.

ומה שהקשה בדיוק לשון הרמ"א דמתחילה כ' דנוהגין לשופך מכוס של יין ולאחר הבדלה כ' מן הכוס י"ל בפשטות שבשופך מכוס מלא כ' לשפוך מכוס של יין דהיינו כוס מלא ובסוף שאינו שופך אלא רק משיירי הכוס כ' לשפוך מן הכוס היינו ממה שנשאר מן הכוס, ודו"ק.

והנה רבינו בשלחנו סי' רצ"ו סעי' ה' נמשך בדרך כלל אחרי המג"א והט"ז.

דזלה"ק ונוהגין לשפוך מעט יין מהכוס על הארץ לסימן טוב שכל בית וכו' ואין בזה איסור משום ביזוי משקה כיון שאינו שופך אלא בדבר מועט.

ויש לנהוג שפיכה זו בשעה שממלא הכוס על כל גדותיו יערה עליו עוד מעט בענין שישפך ממנו מעט על הארץ.

אבל אין לשפוך על הארץ מיין שהכוס נתמלא בו שהרי אם ישפוך ממנו לא יהי' הכוס מלא על כל גדותיו כראוי ואם לא ישפוך ממנו כלום

עד אחר הברלה כדי שבשעת ההברלה יהי' עדיין מלא על כל גדותיו הרי זה בזיון לברכת ברפה"ג וכו' לכן אין לנהוג שפיכה זו אלא בדרך שנתבאר.

גם נוהגין לשפוך על השלחן מן היין הנשאר בכוס אחר שתיית המבדיל ומכבין בו הנר כדי שיהא נראה לכל שלא הודלק נר זה אלא למצוה לנר של הברלה לברך עליו וכו' עכ"ל"ק.

והוא בעיקר כהט"ז שכ' וז"ל שבשעה שממלאין הכוס של ברכה להברלה ימלאנו על כל גדותיו וישפוך עוד ע"כ דבזה שכ' וישפוך עוד (מה שלא כתב המג"א) מוכרח דס"ל להט"ז ורבינו שלא די בזה שנופל ממילא על הארץ ממה שמילא הכוס אלא צריך לשפוך עוד לסימן ברכה. וס"ל כהמג"א דבדבר מועט אין קפידא.

ולכאור' לשון רבינו קשה קצת דמתחיל בענין דנוהגין לשפוך ואח"כ מסביר שבאמת אין שופכין אלא ממלאין את הכוס ונשפך מאליו.

אלא דמתוך דברי רבינו עולה שיש כאן שני גדרים, ודלא כהט"ז, דבזה שמתחיל וכותב ונוהגין לשפוך מעט מן הכוס על הארץ, מוכח שעיקר הכוונה כאן הוא שהוא ישפוך מהיין על הארץ, דהיינו שהסימן טוב הוא שהגברא ישפוך יין על הארץ, ודלא כפי' הט"ז בביאור לשון הגמרא במש"כ שכל בית שאין נשפך בו מים כיון ולא כתב שכל בית שלא שופכין הוא מכיון שכ"ז הוא בדיעבד דאם נשפך בדיעבד אין לו להתרגז אלא יקבלנו בשמחה וזהו סימן ברכה.

אבל רבינו פי' בדרך אחרת דהעיקר הוא דצריך לשפוך (ונוהגין לשפוך מעט יין וכו'), וכדי שלא יעבור על ביזוי משקין ישפוך רק מעט.

אלא דמצד סיבה צדדית, אא"פ לנהוג כך, והוא מצד גדרי הכוס שצ"ל מלא, ואם ישפך ממנו יחסר מהכוס, ע"כ ינהג שבעת שימלא הכוס, ימלאנו על כל גדותיו, ואח"כ (כהט"ז, ודלא כהערוה"ש) יערה עליו עוד מעט בענין שישפוך ממנו מעט על הארץ.

וממילא עי"ז ישאר הכוס מלא כדינו וגם יקיים כמיטב יכולתו השפיכה מצד הגברא.

ואח"כ יש עוד גדר, דאחרי הבדלה שופכין מן היין הנשאר מן הכוס, ומכבין בו את הנר, שאז אין כאן בעי' של מלא.

שעפ"ז מובן ויומתק למה חילק רבינו דין זה לשני קטעים דבאמת המנהג הנכון הוא לשפוך מעט יין על הארץ אלא דמצד סיבה צדדית (מלא אין לנהוג כן אלא בדרך האמור).

והנה בגמ' ברכות דף כ' ע"ב ת"ר ממשיכין יין בצינורות לפני חתן וכלה וזורקין לפנייהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים וכו' ע"ש וברש"י שם ד"ה יין בצינורות כתב וז"ל משום סימן טוב ואין כאן משום בזיון והפסד לפי שמקבלים אותו בראש פי הצנור בכלי ע"כ.

אלא דעדיין קצת קשה עיקר המנהג לשפוך על הארץ הא הוי ביזוי מצוה בזה ששופכין דבר שנעשה מצותו על הארץ³? וכן הא דממשך רבינו בסוף הסעיף שנוהגין לשפוך על השלחן ומכבין בו את הנר גם נר' כמבזה המצוה⁴?

והנה לדעת הרמ"א ואפי' המג"א דמשמע דממלאים הכוס כרגיל ככל כוס של ברכה ושופכים היין אחרי הברכה (כדעת הרמ"א) או אפי' שממלאים אותו על גדותיו והיין נופל ממילא ניחא שאין זה בזיון. אלא לפי הט"ז ורבינו ששופכין עוד ומהעדיף הזה נופל על הארץ למה אין זה

³ וכבר הבאנו במקו"א מ"ש בהגהת מהרש"ם לסוכה דף מ"א ע"ב אברייתא דראב"צ שכך הו' מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו וכו' קורא בתורה ולולבו בידו ונושא את כפיו ומניחו ע"ג קרקע אלמא דלהניח חפצא של מצוה ע"ג קרקע לא מקרי ביזוי מצוה, ע"כ אלא דאולי יש לחלק א) דאולי שם לא הו' ברירה ב) דאולי רק הניח בדרך כבוד על הקרקע אבל בנדו"ד הרי זורקין על הארץ ודו"ק ויש ליישב.

⁴ וראיתי בספר דברי דוד עה"ת מבעל הט"ז עה"פ (שמות י"ב ל"ד) משארתם צרורות בשמלותם וז"ל משארתם שיירי מצה ומרור - רש"י דמתוך חשיבותם דזה שיירי המצוה הביאו את זה במשארתם וקשה דמה חשיבות יש בשיירי מצה ומרור אלו הרי את המצוה קיימו בזמנה במצה ומרור אחרים וזה אינו של מצוה כלל ואין כאן אלא הזמנה בעלמא וכו' ותירץ דכיון דהוקצה למצוה יש לזיהר אף בנותר ממנה לחבבו וכו' כוונתו דכיון דזה הו' מוכן לפנייהם לקיים בה את המצוה ובחלק ממנו קיימו את מצות ה' וזה הנותר מהמצוה זה עדיף וחמור מהזמנה בעלמא ומטעם זה הו' חביב אצלם שיירי המצה והמרור ונעשה בו נס דזה הספיק להם עד יום ט"ו אייר יום ירידת המן וכו' ע"ש. חזינן, דאף שיירי מצוה יש לזיהר לבזותן.

בזיון הא לפי פרש"י כל הטעם שאין זה בזיון הוא מצד שמקבלים אותו בראש פי הצנורבכלי, משמע שאילו לא היו מקבלים אותו בראש פי הצנור הי' בזיון אע"פ שזה לשמחת חו"כ?

ואף שגר' שרבינו חושש מזה וכותב שזה דבר מועט. ולהעיר גם מהמבואר בראשונים שמשקה פחות מרביעית אין בו משום כל תשחית, אעפ"כ לפי פרש"י שם בברכות נראה דאינו מחלק בין רב למעט ואף שהוא לשמחת חתן צריך לקבלו בראש הצנור בכלי.

וביותר יוקשה דלכאו' דברי רבינו סתרי אהדדי לכאו'. דכאן כתב בדבר מועט אין קפידא ובסי' קפ"ג ס"ד כתב רבינו וזלה"ק מלא כמשמעו שיהא מלא על כל גדותיו ומ"מ אם חושש שאם יהא מלא הרבה ישפוך ויתבזה ומניח קצת ריקן למעלה אין לחוש שעדיין שם מלא עליו, עכלה"ק.

חזינו דאפי' דבר מועט (דע"כ מיירי שם בדבר מועט הנשאר מכוס מלא - וכפשוט) יש לחשוש שיתבזה ואין אומרים שם שאינו אלא דבר מועט.

ורבינו בהתוועדות ש"פ שלח תשמ"ב (תורת מנחם שם עמ' 1692 - וכמצויין בשו"ע מהדורה חדשה) הק' כעין זה ומתוך דשפיכה שיש בה משום בזיון הוא כאשר נשפך על הארץ משא"כ כאשר נשפך מעט יין לתוך כלי. ולכן צריכים להזהר ולהניח כלי שלם תחת כוס היין וישפך היין לתוך כלי שלם ובמילא לא יהי' ענין של בזיון. ע"כ.

אלא דלפי ביאור זה דרבינו יוקשה מאד נדון דידן דהבדלה שהוא (כמפורש בשו"ע רבינו שם) על הארץ ולא בתוך כלי והדרא קושי' מסי' קפ"ג לדוכתא.

וממשיך שם בשיחת קודש עוד ביאור שעפי"ז נוכל לתרץ קושי' זו, וזלה"ק "... אבל עדיין אינו מובן גם כאשר נשפך מעט יין בתוך כלי - הנה למרות שאין זה ענין של בזיון (כנ"ל) הרי זה לכאו' "לבטלה" מאחר שאין משתמשים ביין זה. והביאור בזה - בפשטות. . מאחר ששפיכת היין

⁵ ואגב שם בהתוועדות מוסיף החידוש דגם בכוס של קידוש וברהמ"ז ממלאים הכוס על כל גדותיו עד שישפך מעט יין. ולא רק הבדלה. ע"ש.

היא כדי שיהי' בבית סימן ברכה - מובן שפעולה זו הוא לשם תכלית חשובה והכרחית ביותר - סימן ברכה ופשיטא שאין זה לבטלה". עכלה"ק בשיחה שם.

דמבואר מזה דכל שהוא לסימן ברכה אין זה לבטלה ולעניננו מובן גם גם בזיון זה ליכא מכיון שזה רק דבר מועט.

ובאמת מצאתי כדברי רבינו מפורש בפמ"ג (סי' רצ"ו במשבצות סק"א) דמקשה כנ"ל (בקיצור כדרכו) בין הא דמבואר בהבדלה דהולך על הארץ לבין הא דמבואר בברכות לגבי חתן וכלה דצריך לקבלו בכלי. דבחתן וכלה הוי מצד שמחה ולית שמחה במה שהולך לאיבוד משא"כ כאן שעושה בסימן טוב וכל צרכי אדם עושה כמו מרחץ ביין וכדו' ע"כ.

והוא מפורש כמו ביאור רבינו בתורת מנחם הנ"ל דכל שהוא לסימן ברכה לית בה משום לבטלה, שעפי"ז גם מובן למה אין זה ביזוי לשפוך מהיין הנשאר על השלחן לכבות הנר דמכיון שעושה זאת להראות שלא הודלק נר זה אלא למצוה הוי לצורך ואין זה מקרי ביזוי מצוה או לבטלה.

ויוצא לנו מזה גדר חדש בדין ביזוי מצוה דכל שהוא לצורך לית בה משום ביזוי אע"פ שועשה מעשה שנראה לכאו' כמעשה ביזוי ולבטלה.

וזאת תורת העולה מכל הנ"ל. שלדעת המג"א והט"ז ורבינו אדה"ז יש לשפוך מעט יותר מיין הבדלה כדי שישפוך על הארץ לסימן טוב - ואח"כ לשפוך קצת יותר על השלחן לכבות בו את הנר. ואי"ז ביזוי כיון שזה לצורך וגם זה דבר מועט. ואולי היום שנזהרים בבתים שלנו מלשפוך יין על קרקע הבית וכו' וכן נזהרים מלכבות נר ההבדלה על השלחן. לכן אולי כדי לקיים דינים אלו עכ"פ במקצת נוהג אאמו"ר שליט"א לשפוך מהיין שנשאר מהבדלה על הקרקע בפתח הבית לסימן טוב וכן להסיר המפה ולעשות הבדלה על השלחן ממש עכ"פ מעין הוראת השו"ע הנ"ל. כן נראה ליישב המנהג.



גדר תפילת תשלומין

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בשו"ע סי' קח, בענין תפילת תשלומין, הדין הוא שמשלימין התפילה שחיסר בטעות או באונס ע"י שמתפללים תפילה שני' בזמן התפילה לאותה שנחסר. התפילה הראשונה היא לתפילה שהיא חובת השעה, והשני' היא לתשלומין. וכגון שטעה או נאנס ולא התפלל שחרית, צריך להתפלל מנחה שתיים, הראשונה לשם מנחה והשני' לתשלומין של שחרית. ואם היפך, שהיתה בדעתו שיתהא הראשונה לתשלומין, לא יצא ידי חובת תפילה שהיא לתשלומין וצריך לחזור אותה אחר התפילה שהיא חובת השעה.

ולכן יש סברא לומר שהתפלה השני' שהיא לשם תשלומין נקראת ע"ש התפילה שחיסר, שאותה היא משלמת. ואם היא משלמת תפלת שחרית שאותה חיסר, אז התפלה השני' היא כמו תפילת שחרית, ואם היא משלמת ערבית אז היא כמו תפלת ערבית שלו.

אבל אי אפשר לומר כן, שהרי בסעיף ו' שם פוסק שמי שצריך להתפלל שתיים והוא ש"ץ, יוצא במה שמחזיר התפלה בקול רם. ומכיוון שהוא חוזר התפלה להוציא את מי שאינו בקי, הרי נמצא שאם הוא ש"ץ לתפלת שחרית וחוזר התפילה להוציא את שאינו בקי בתפלת שחרית, והוא רוצה להשלים תפילת ערבית שחיסר, ולזה מתכוון בתפלתו, היינו שהוא מכוון שתפלה זו שחוזר הוא תשלומין לערבית שלו, איך יכול להוציא אחרים הזקוקים לצאת ידי חובת תפלת שחרית שלהם בתפלת ערבית שלו?

ולכן ברור שתפלת התשלומין היא תפלה של אותה תפלה שהיא חובת השעה, שחרית, מנחה, או ערבית. ובתפלה שני' זו תקנו חז"ל שישלים על ידה את התפלה הקודמת שחיסר. וכשהוא חוזר התפלה בתור ש"ץ ומוציא בזה אחרים שאינם בקיאים בתפלה, וכיון שהוא עצמו צריך לתפלה זו לשם תשלומין, הרי הוא יוצא בזה מק"ו; מה אם מוציא אחרים בחזרה זו ע"י שמיעתם, כ"ש שהוא יכול להוציא את עצמו בתפלה שחיסר, בתור תשלומין.

והטעם שדוקא התפלה הראשונה היא חובת השעה הוא מפני שלא תקנו תשלומין לתפלה כי אם בזמן תפלה, ובסמיכות לזמן התפלה שהיא חובת השעה. ולכן צריך להשלים ערבית מיד אחר תפלת שחרית, ולהשלים שחרית מיד אחר תפלת מנחה, ולהשלים מנחה מיד אחר תפלת ערבית.



מנחה לאחר השקיעה [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושל"ח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון תתקעא (עמ' 65) העיר הרב י.ל.ש. שי' ע"ד הזהירות להתפלל מנחה לפני שקיעה. בסוף דבריו כותב: "שבשום אופן אפ"ל שמנהג חב"ד הוא שטוב להתפלל מנחה בציבור אחר השקיעה מלהתפלל ביחידות קודם השקיעה, כמובן". ובכל זה הוא כותב בתחילת דבריו "שרק כשצריך לעבור לפני התיבה, אם יש לו יאצ"ט או אבל ר"ל אז לכאורה פשוט שצריך להתפלל בציבור אחר השקיעה ולא להתפלל ביחידות לפני השקיעה, ורק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מצד היותו זהיר ביותר בתפילה בזמנה ובפרט בתפילת המנחה, התפלל ביחידות לפני"ו.

וממשיך: "אבל לאחרונה שמעתי מבן דודי הרב יוסף יצחק שי' ווילענקין ששמע בעצמו כמה פעמים מדודו הרב ר' זלמן שמעון דווארקין ז"ל, מרא דאתרא של ביהכנ"ס ליובאוויטש שבליובאוויטש, שבשנת תרפ"א כשאדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע עבר לפני התיבה בשנת אבילות על אביו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע אירע פעם שהיו רק תשעה אנשים לתפלת מנחה, והרב דווארקין הי' אחד מהם, ואדמו"ר מוהריי"ץ המתין לבואו של עשירי, אמנם כשהביט הרבי בשעון וראה שכבר מגיע השקיעה, התפלל ביחידות ולא המתין, אף שעיי"ז לא התפלל לפני התיבה בשנת האבילות על אביו הרבי !

"שמזה רואים עד כמה הרביים עצמם היו מדקדקים להתפלל מנחה לפני השקיעה, עד כדי להתבטל עיי"ז מלהתפלל לפני התיבה בשנת האבילות. ואף שלכאור' להיות זהיר כ"כ בזה, ה"ז דבר השייך רק להרביים, שלכן כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ נ"ע עצמו לפני נשיאתו המתין להמנין בכ"ד טבת, אף שהי' אחר השקיעה (כנראה מהסיפור בלקו"ד

שם), שמזה יש ללמוד שאם יש למישהו יאצ"ט או אבל יש לו להמתין להתפלל עם המנין אחר השקיעה".

והנה מ"ש הרב הנ"ל "שאם יש לו יאצ"ט או אבל ר"ל אז לכאורה פשוט שצריך להתפלל בציבור אחר השקיעה", דבר זה אינו מוסכם לכל. דהנה המשנה ברורה בסי' רלג ס"ק יד כותב: "שאף שמהמחבר והרמ"א משמע דלדין דנוהגים להתפלל מעריב אחר צה"כ מותר להתפלל מנחה אפילו אחר שקיעה עד סמוך לצ"ה יש פוסקים רבים שחולקים בזה ודעתם שתפילת המנחה הוא רק קודם שקיעת החמה ולכן לכתחילה דרך כל אדם ליזהר להתפלל קודם שקיעת החמה דוקא... ומוטב להתפלל בזמנה ביחידות מלהתפלל אח"כ בציבור ודיעבד יוכל לסמוך על דעת המקלים להתפלל אחר שקיעה עד רבע שעה קודם צה"כ".

והנה המשנה ברורה אינו אומר שבמקום יאצ"ט או אבילות מותר לאחר תפלת מנחה עד לאחרי שקיעה, וכל מי שמכיר דרכו של המשנה ברורה יודע שאילו הי' סובר שבמקום יאצ"ט ישתנה הדין היה מעיר על זה.

ונראה שמה שאדמו"ר הרי"ץ התפלל מנחה אחר שקיעה כדי להתפלל במנין הוא שלא כדעת המ"ב. ויותר נראה לומר שדעתו הק' הוא שמכיון שלפי המחבר והרמ"א בדיעבד מותר להתפלל מנחה עד (רבע שעה קודם) הלילה, ע"כ מוטב להתפלל מנחה בציבור לכתחילה אחרי שקיעה. ומה שהר"ל שכותב ששמע מבן דודו ששמע מהרה"ג הרה"ח ר' זלמן שמעון דווארקין שבשנת תרפ"א כשאדמו"ר מוהרי"ץ עבר לפני התיבה בשנת אבילות לא המתין לבואו של עשירי והתפלל ביחידות כדי להתפלל לפני השקיעה, אפשר לומר שהמדובר שם הי' במקרה שלא ידעו בוודאות שעשירי יגיע קודם צאה"כ, אבל במקום שברור שיגיע עשירי (רבע שעה) לפני צאה"כ אז ממתינים לכתחילה כדי להתפלל בציבור.

ונ"ל שזה מסתבר יותר, דלכאור' מהו הסברא לומר שחיוב יאצ"ט ידחה החיוב של תפלת מנחה לפני שקיעה. בשלמא הקדיש של אבילות שבא להקל על הדין שעל הנפטר, יש מקום לומר שכדאי לאחר את התפילה לאחר שקיעה כדי למנוע יסורים מהנפטר. אבל הקדיש של יאצ"ט שאינו בא למנוע יסורים וענינו של קדיש זה הוא קשור עם עליית נשמתו של הנפטר, מי עדיף עליית נשמתו של הנפטר יותר מהעלייה של המתפלל

בעצמו? ואם הדין הוא שצריך להתפלל מנחה קודם שקיעה א"כ עלייתו תלוי בתפילה בזמן שהוא קודם שקיעה.

ועיין שם בלקוטי דיבורים דף מ' "ואמר אז כ"ק אדמו"ר הרה"ק לו ידעו גודל הענין של האמן מקדיש זה, וויפל ברכה והצלחה ער גיט בנר"ן חי' יחידה ברוחניות וגשמיות כו' וואלט גיווען כמה וכמה ענינים כו'".

מה שאמר הרבי הרש"ב שמקדיש זה יש ברכה והצלחה בנר"ן חי' יחידה ברוחניות וגשמיות הולך גם על הנר"ן של המתפללים (לא רק על הנר"ן של הנפטור).

וא"כ אם מצינו שכ"ק הריי"ץ המתין מלהתפלל מנחה בזמנה כדי להתפלל מנחה בציבור ביום של היא"צ של אדמו"ר הזקן מהיכי תיתי לומר שהוא רק משום היא"צ של רבינו הזקן במקום שלא שייך הענין של הגנה מיסורים לנשמתו של אדמו"ר הזקן, כמובן ופשוט. וכל הענין של קדיש ביום יא"צ הוא מקושר עם העליה של הנשמה ודבר זה שייך לנשמתו של כל המתפלל בצבור ולא דוקא ביום יא"צ.

וע"כ נראה שיותר מסתבר לומר שאדמו"ר הריי"ץ (וכן דעת אדנ"ע שלא מיחה שלא התפללו קודם שקיעה) שכיון שהמחבר והרמ"א סוברים שבדיעבד מותר להתפלל מנחה אחר שקיעה עד רבע שעה קודם צאת הכוכבים, א"כ במקום שידוע שיגיע מנין קודם לזה נקרא דייעבד (משום כל המעלות של תפלה בציבור) ומותר לכתחילה להתפלל אחרי שקיעה.



הולכת תינוק בשבת [גליון]

הרב עמי פינחס אליעזר הלוי מייערס
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בענין הולכת תינוק בשבת ברה"ר ע"י גוי לצורך מצוה¹, הוצע בגליונות הקודמים (גל' תתקסב עמ' 124, גל' תתקסד עמ' 76 ואילך, ועוד) להיתר מטעם שבות דשבות, דהיינו, שאדמו"ר הזקן פסק (סי' שמז ס"ט) שהמעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר פטור אבל אסור, ולכן אפי' אם

¹ ולא נדון במה נקרא "צורך מצוה" לענין זה, וכבר נכתב ע"ז בגל' תתקסד עמ' 56.

הישראל עצמו הי' מוליך את התינוק לא הוי אלא שבות, הרי שבות א', ושבות ב' דהרי אין רצון ישראל המצווהו שיעמוד באמצע הרחוב (ומה טוב אם יבקשהו בפירוש שלא לעמוד²), וא"כ, הוי שבד"ש שמותר לצורך מצוה (שוע"ר סי' שז ס"ב). ואחת ההשגות ע"ז היתה ע"פ מש"כ אדה"ז לגבי מילה בזמנה בשבת (שוע"ר סי' שלא ס"ז) ושכתו ולא הביאו את האיזמל מערב שבת אם מותר להביאו ע"י גוי, שיש אומרים ש"אם הוא דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה כגון לתקן האיזמל או להביאו דרך ר"ה גמורה, לא יאמר לנכרי לעשותו, ויש מתירים משום שסוברים שבמקום מצוה מותר אפי' כשיש רק שבות א", וכתב אדה"ז, שהגם שבשאר מצוה אין לסמוך על דבריהם, "מ"מ במילה עצמה שהיא דוחה שבת יש לסמוך ע"ד". והרי למה נצרך אדה"ז לסמוך על דעת יחיד, הלא הי' לו להתיר לכו"ע ע"י שבד"ש הנ"ל, דגם כאן אין רצון הישראל שיעמוד הגוי באמצע רה"ר. ומכח קושיא זו הוכחתי דליתי' להתיר דשבד"ש הנ"ל, והסבר הדבר הוא דכל שמצווה לגוי לעשות דבר שהדרך הוא לעשותו באופן שחייב, כל שיעשה באותו אופן, אפי' נגד ציווי מפורש של הישראל נחשב כאמירה לנכרי (ולא שליחות, ובגל' תתקסג (עמ' 212) ציינתי להתוועדות יום ב' דחה"ש תשכ"ד אות לד).

וע"ז השיג הרב מ.א. שי' בגל' תתקסד (שם) די ש לדייק ממש"כ אדה"ז "דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה", שמכיון שאדה"ז פטר את המעביר מרה"י לרה"י דרך רה"ר (כנ"ל), צ"ל שהאיזמל הי' מונח ברה"ר. וע"ז השבתי בגל' תתקסד (עמ' 68), (א) דלשון אדה"ז סתומה ומובנת לפי דעתו רק לזה שלמד סי' שמז - שהוא אחר סי' שלא; (ב) דאיזמל ברה"ר אינו שכיח כלל מכמה טעמים (כגון יוקר האיזמל, כדחזינן בענין מוקצה (סי' שח ס"ב)) וקשה לומר שאדה"ז יפסוק על נדון כזה מבלי לכתוב פרט כזה במפורש; (ג) דאפי' אם נניח כדברי הרב מ.א. שי' דהסכין מונח ברה"ר, הרי עדיין אפשר לעשותו שבד"ש ע"י שיצווה לגוי לישא את האיזמל בפיו וכדו' (עמ' סי' שא ס"ב), ובאיזה נדון ימצאו אוסרים.

ועל ההסבר לאיסור הנ"ל הקשה (בגל' תתקעא עמ' 68) וז"ל: "אם כל

² הרב מ.א. שי' בגל' תתקסד, עמ' 78.

הדין בנוי על כך שמן הסתם . . יעמוד [הגוי] לפוש באמצע רה"ר, הרי זה תלוי מהו מידת המרחק בין מקום האיזמל למקום התינוק, שהרי אם המקום הוא קרוב אין לו טעם לעמוד לפוש . . ולמה סתם רבינו לאיסורא", עכ"ל. והתשובה לזה פשוטה, שא"א לקבוע מרחק אשר פחות מזה מן הסתם לא יעמוד הגוי באמצע רה"ר, שהרי שאלה זו תלוי בהרבה דברים - כגון באיזו שעה ביום או בלילה ילך הגוי ברה"ר, האם מזג האויר טוב או יש גשם ושלג (או אפשרות שיהיו) וכו', האם יש הרבה עוברים ושבים היום מטעמים אחרים (כגון יריד וכדו') או לאו וכו' וכו' - וכל אחד ואחד ירון כפי העולה על רוחו, וממש נתת תורת כאו"א בידוי.

והקשה עוד וז"ל: "זה [ההסבר לאיסור הנ"ל] אי אפשר להעמיס בדברי רבינו, שהרי לשון רבינו הוא "ואם הוא דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה כגון לתקן האיזמל או להביאו דרך רשות הרבים גמורה לא יאמר לנכרי לעשותו", היינו שטעם האיסור בנדו"ד הוא משום שאומר לנכרי לעשות דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה. היינו שכבר בזמן האמירה (לפני שיודעים איך הגוי יבצע את הציווי בפועל) אמר לו הישראל לעשות 'דבר' שאסור מן התורה. ואם מדובר כאן שהציווי הוא לטלטל מרה"י לרה"י דרך רה"ר, לא אמר לו לעשות דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה אלא איסור מד"ס. רק שיש סיכוי שהגוי ע"פ דעת עצמו יבצע את השליחות באופן אחר", עכ"ל (ההדגשות במקור).

אבל לא עלי קושייתו כי על אדה"ז שכתב שהעברת האיזמל "דרך רה"ר" הוא אסור מה"ת, דלא כמש"כ באותו הלשון בסי' שמו ס"ט⁴, ומה שרצה להוכיח מחמת קושייתו שעל כרחך מדובר באיזמל המונח רה"ר הוא נגד דבריו המפורשים הנ"ל של אדה"ז. וכבר הקשיתי דאפי' אם האיזמל מונח ברה"ר, עדיין אין מוכרח שיהי' כאן איסור תורה לשום

³ לכעין זה עי' שביעית פ"ב מ"א שמתעם זה אמר ר' שמעון שא"א להתיר חרישת שדה הלבן ערב שביעית כ"ז שבני אדם חורשין במקשיות וכו' שזה יאמר סיימתי מלחרוש וזה יאמר עדיין לא סיימתי (עי' פיה"מ לרמב"ם ע"פ ירושלמי שם) אלא מותרים רק עד הפסח, וכן פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א), והרי שם אפשר לראות כענינים אם סיים או לא ואעפ"כ אמר דא"א משום נתת וכו'.

⁴ וכבר יישבתי את זה בגל' תתקסה שם.

דעה, שהרי אפשר לצוות לגוי לישא את האיזמל בפיו וכדו' שאינו אסור אלא מדרבנן (עי' שו"ע אדה"ז סי' שא ס"ב) ואם זה נחשב כשבד"ש באיזה נדון אסרו האוסרים המובאים לעיל בדברי אדה"ז?

ומכיון שאין קושייתי על שיטתו רק משום סתימת דברי אדה"ז אלא משום המפורש בדבריו, ממילא נדחית גם קושייתו (גל' תתקעא עמ' 69) משיחת כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ד תצא סס"ה) בענין דיוק בדברי אדה"ז והצורך להבין את דבריו ע"י רמזים דקים שבדבריו למקומות אחרים. ובר מן דין שיחת כ"ק אדמו"ר דשם אינה שייכת לעניננו משני טעמים: (א) שאלת כ"ק אדמו"ר (שאם דעת אדה"ז היא שהיתר חסימת פרות כשהולכות משדה אחת לשדה אחרת וחורשות על שדה שביניהם (ואין מנהיגם מתכוון לזה) הוא רק כשחסמם אחרי שהתחילו להלוך ולא כשחסמם לפני הילוכם וא"כ למה לא כתב אדה"ז תנאי זה במפורש) היא מיוסדת - לא על השוואת דברי אדה"ז לפוסקים או מקומות אחרים והעמסת דברים משם בדברי אדה"ז בלי שום רמז בדבריו לכך אלא - על מש"כ אדה"ז (בסעיף האחרון שבשו"ע) במפורש "וכן כל כיוצא בזה", דכשם שאיסורים אחרים יש להם את הפטור של אינו מתכוון, כמו"כ חסימת פרות יש לה את האיסור של פסיק ריש' (ע"ש בשיחה);

(ב) על דברי פנים השיחה (לקו"ש שם ריש ע' 1127) "ער (אדה"ז) איז בלויז מוסיף דעם טעם ההלכה (אויך מפרט ההלכה), וואס פון דעם טעם קען מען ארויסלערנען נאך פרטי דינים. און דערפאר האט דער אלטער רבי ניט געשטעלט בפירוש דעם חילוק אין דין צווישן חסימת הפרות פריער און שפעטער, " על תיבת "בפירוש" כתב כ"ק אדמו"ר בהערה שהשמיטה הרב מ.א. שי' בהעתקתו את השיחה (בגל' תתקעא שם), וז"ל: "וי"ל שרמזו החילוק בפשטות הל' והסדר: פרות המהלכות (שכבר מהלכות) כו' אינו עובר כו' אם חסמן, עכ"ל (ההדגשות במקור). הרי שלא כתב "ועוד י"ל", "באופן אחר קצת", אלא כחלק מאותו תירוץ שכתב בפנים השיחה הוסיף שבאמת אדה"ז רמז אל תנאי זה באופן מפורש יותר. וממילא אין ראי' מדברי כ"ק אדמו"ר שיש להעמיס בדברי אדה"ז מפוסקים ומקומות אחרים משום קושיא.

ומה שהקשה (גל' תתקעא עמ' 72) דלפי הסבר הנ"ל, בדברי הרב מ.א. שי', "היינו צריכים לאסור לומר לגוי לעלות באילן כדי להביא משם שופר שמא יתלוש הגוי ענפים מהעץ. ונדון זה דומה ממש לעניננו,

דהאיסור לישראל לעלות באילן הוא "שמא יתלוש" (ביצה לו, ב), והאיסור לטלטל מרה"י לרה"י דרך רה"ר הוא "שמא יעמוד לפוש" (סי' שמז שם) "עכ"ל, ליתא, דכבר חילק הצפנת פענח (הל' שבת פ"א ה"ד - נתבאר בלקו"ש חלק לא עמ' 109, וע"ש בעמ' 110) בין מלאכה דרבנן, דמדרבנן יש עליו שם מלאכה, לשבות, דאפי' מדרבנן אין עליו שם מלאכה⁵, והרי עלי' באילן נאסרה משום שבות⁶ ואילו בהעברה מרה"י לרה"י דרך רה"ר "פטור אבל אסור" - משום דהוי מלאכה מדרבנן.

ובכן לדעת אדה"ז א"א להתיר אמירה לנכרי על סמך שהגוי יכול לעשות את המעשה באופן דפטור אבל אסור⁷.



פשוטו של מקרא

פירוש "אבא למלאכה"

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

בפרש"י פ' מקץ (מא, מג), מפרש תיבת "אברך" שנאמרה על יוסף: "כתרגומו, דין אבא למלאכה". כי "רך" פירושו "מלך", ו"אברך" פירושו שיוסף נחשב כ"אב" ביחס להמלך פרעה.

⁵ ונפק"מ אחת היא מומר למלאכה דרבנן, דהוי מומר לדעת רש"י, למומר לשבות, דאינו מומר – ע"ש בצפע"ג. ומה מאד מדוייקים דברי אדה"ז (בסי' רסא ס"א) לפי חילוק זה שכתב לגבי בין השמשות, "ולדבר מצוה מותר לעשות בה כל דבר שהאנ[ן] אסור בשבת עצמה הוא מד"ס וכן אם הוא טרוד ונחפז ונצרך לדבר שהוא משום שבות ביה"ש ה"ז מותר, "ולדבר מצוה כל שאסור מד"ס – אפי' מלאכה מדרבנן – מותר (ובזה חולק אצפע"ג הנ"ל, ע"ש), ואילו לדבר שהוא נחפז וכו' רק שבות מותרת.

⁶ ביצה (לו, ב), שו"ע אדה"ז סי' שלו ס"א.

⁷ ולדעת שאר הפוסקים, נשאר קושייית (גל' תתקסג שם) דלצורך מצוה הי' לנו להתיר לצוות לגוי לנהוג מכונית ע"י שיצווהו לנהוג באופן שאין הדרך לעשות כן בחול, וח"ו לומר כן.

ולכאור' צ"ע, למה סתם רש"י ולא פירש מה ענינו של "אב" זה שנעשה יוסף להמלך?

ואמנם, לקמן פ' ויגש (מה, ח) נאמר "וישימני לאב לפרעה" - ושם פירש רש"י: "לאב - לחבר ולפטרון". הרי שענין זה של "אב לפרעה" צריך ביאור בפשוטו של מקרא, ואינו מובן מעצמו;

וא"כ צריך ביאור, למה בפ' מקץ כתב רש"י בפשיטות "אבא למלכא", מבלי להסביר את פירוש הדבר? וכידוע, שאין דרך רש"י לסמוך על מה שיכתוב בהמשך, אלא רק על מה שכתב קודם לכן, וצ"ע.



לזכות
הבחור הנעלה החשוב, המעוטר בכל המעלות,
השקדן בלימוד התורה,
מסור ונתון למבצעי כ"ק רבינו נשיאנו
הת' מנחם מענדל ניסן שי' בראנשטיין

מנכ"ל המערכת ד'הערות וביאורים'
שמשקיע מזמנו ומרצו ברוב עמל ויגיעה
לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר,
וחפץ ה' בידו מצליח
להו"ל קובצים הראויים לשמם
הן בכמות והן באיכות לנח"ר רבינו נשיאנו

לרגל יום הולדתו
ביום ראשון ט"ו טבת
לאורך ימים ושנים טובות

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר,
וימשיך לעלות "מחיל אל חיל"
בלימוד התורה נגלה וחסידות ובעבודת התפלה,
ובעבודתו הק' בניהול עריכת והוצאת הקובצים
תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם,
ויזכה לגרום הרבה נחת רוח לרבינו הק',
שכל רואיו יכירו כי זרע ברך ה' הוא



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת גיטל מלכה
ומשפחתם שי'
בראנשטיין

וע"י ידידו חברי המערכת שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה
בן ר' יעקב ע"ה
טייטלבוים

נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת ברכה
ומשפחתם שיחיו
טייטלבוים



לעילוי נשמת
ר' חיים יצחק בער הלוי ע"ה
בן הרב ר' בנימין זאב הלוי ע"ה
פיפ

נפטר ביום י"ז טבת ה'תשד"מ

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הרבנית בינה בת ר' יהושע ע"ה
הארליג

נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשל"ח

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ח הרה"ת ר' מאיר יהודא ישראל וזוגתו מרת צפורה
ומשפחתם שיחיו
הארליג



לעילוי נשמת
האשה הצנועה והחשובה
מרת ריקל בת ר' יהושע דוד ע"ה
ראזענבלום

נפטרה בעש"ק כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת
איש תם וישר מישישי חסידי חב"ד
הרה"ח ר' מרדכי דובער ב"ר נחמן ז"ל
לאקשין

נפטר ביום כ"ח טבת ה'תשל"ח

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בתו מרת מלכה רייזל
ובעלה הרה"ת הרה"ח ר' יוסף חיים הכהן
ומשפחתם שיחיו ראזענפעלד



לעילוי נשמת
איש תם וישר ירא אלוקים
מזקני חסידי חב"ד
הרה"ח הרה"ת ר' אליהו נחום ז"ל
ב"ר לוי יצחק ז"ל
שקליאר

נפטר ביום י"ז טבת ה'תש"נ

ולע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם יצחק ז"ל
ב"ר מרדכי ז"ל בלאך

נפטר מוצש"ק פרשת ויקרא ח' ניסן ה'תשס"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
הרבנית החשובה מרת יהודית שתחי' בלאך

לזכות
הילד ניסים חי שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום שלישי י' טבת ה'תשס"ט

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת סימא שיחיו
גאנזבורג



לזכות
הילדה נחמה ברכה שתחי'

לרגל הולדתה
ביום ראשון א' טבת ה'תשס"ט

ולזכות הוריה
הרה"ת ר' מרדכי וזוגתו מרת חי' פעשע שיחיו
קירשענבוים

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקניה
הרה"ת ר' אברהם חיים וזוגתו מרת רחל שיחיו
קירשענבוים

לזכות
הילדה חנה שתחי'

לרגל הולדתה ביום ש"פ ויגש ז' טבת ה'תשס"ט

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריה
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת דבורה שיחיו
רייטפארט



לזכות החתן התמים
הרב שמעון זימל שיחי סילווער
והכלה מרת שרה שתחי' ווינער

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי ג' טבת ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' אברהם יוסף וזוגתו מרת צבי' הינדא שיחיו
סילווער
הרה"ג ר' ברוך אלכסנדר זושא וזוגתו מרת אסתר שיחיו
ווינער

ולזכות זקניהם
הרה"ת ר' מרדכי צבי וזוגתו מרת שיינדל שיחיו
סיימאן
הרה"ת ר' יוסף הלוי וזוגתו מרת הענא שיחיו
וויינבערג

לזכות
החתן התמים
הרב **יהושע שיחי' לוסטיג**
והכלה מרת **חי' שציערע שתחי' נפרסטק**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני זאת חנוכה ב' טבת ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' **צבי הירש** זוגתו מרת **רחל שיחיו**
לוסטיג
והרה"ת ר' **ברוך** זוגתו מרת **בריינא שיחיו**
נפרסטק



לזכות
החתן התמים
הרב **אלישע שמחה שיחי' רוגלסקי**
והכלה מרת **תניא יהודית שתחי' לנדא**

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי ח' טבת ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

לזכות
הילד שניאור זלמן שיחי'

לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום שלישי כ"ד טבת תשס"ט

יה"ר שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויזכו לרוות ממנו ומכל יו"ח שיחיו
רוב נחת בגו"ר לאויוש"ט

ולזכות הוריו
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת פרומה שיחיו
מרזוב

ולזכות זקניו
הרה"ת ר' שלום בער וזוגתו מרת חנה ביילא שיחיו
לעוויטין



נדפס ע"י ולזכות הורי זקניו
הרה"ח המפורסם הנודע לשם ולתפארת
איש החסד והמעש
ר' יששכר דוב וזוגתו מרים שיחיו
ווייס

לזכות
הילדות התאומות
חי' מושקא ופעסיל שתחיו

לרגל הולדתם
ביום י"א טבת ה'תשס"ט

יה"ר שהוריהם ירוו מהם רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלם לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' ישעי' יעקב הלוי וזוגתו מרת חנה שיחיו
סאסקינד



נדפס ע"י ולזכות זקניהם
הרה"ת ר' משה גבריאל הלוי וזוגתו מרת גיטל שיחיו
סאסקינד
והרה"ת ר' מנחם יהושע וזוגתו מרת פייגא שיחיו
רוזנבלום

לזכות
הילדה **נעכא שתחי'**
נולדה ביום י"ז תשרי ה'תשס"ח

ולזכות הוריה
הרה"ת ר' **יעקב** וזוגתו מרת **רייזל** שיחיו
מנקר

ולזכות
הילד **משה שי'**
נולד ביום ז' כסלו ה'תשס"ט

ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **בנימין** וזוגתו מרת **גאלדע** שיחיו
שפירא

ולזכות
הרך הנולד **שי'**
לרגל הולדתו ביום שישי י"ג טבת ה'תשס"ט

ולזכות הוריו
הרה"ת ר' **יצחק דובער** וזוגתו מרת **לאה** שיחיו
שפאלטער

יה"ר שהוריהם ירוו מהם רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלם לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

✻

נדפס ע"י זקניהם
הרה"ת ר' **שלום דובער** וזוגתו מרת **פריידא** שיחיו
שפירא