

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

קובץ
**הערות
התמימים
ואנ"ש**
בית משיח - 770

עיונים וביאורים בתורת
כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
בענייני גאולה ומשיח, בנגלה ובחסידות

גליון ג (תקה)
ש"פ לך לך ה'תשפ"א

קי"ח שנה להולדת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א
שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים ואחת לבריאה

יו"ל ע"י מערכת "הערות התמימים ואנ"ש בית משיח 770"

.

לקראת ש"פ חיי שרה הבעל"ט - כינוס השלוחים
העולמי - יצא לאור אי"ה קובץ חגיגי ומוגדל

הערות ניתן לשלוח עד ליום ג' - כ"ג חשון, לכתובת המערכת
או בתיבת הערות שבצד ספריית גאולה ומשיח ב-770
דואר אלקטרוני: heores770@gmail.com
מס' טלפון : 770.307.8550

.

המעוניין להקדיש לזכות / לע"נ וכיו"ב, נא להתקשר לטלפון הנ"ל

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת הננו מוציאים לאור את הגליון השלישי של "קובץ הערות התמימים ואנ"ש בית משיח – 770" (גליון תקה).

קובץ זה יוצא לאור בהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א לחדש בתורה, וע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר הזקן שצריך "לחיות עם הזמן", מודגש ענין זה במיוחד בשבוע פרשת לך לך, שבשיחת ה"דבר מלכות" דפרשה זו חוזר כ"ק אד"ש מה"מ על ההוראה הנ"ל, ובלשונו הק':

"לכאו"א מישראל ישנו חיוב של "לך" בלימוד התורה – "לאפשה לה", לחדש בתורה.

אפי' אם יהודי למד כבר הרבה תורה, תמיד שייך להוסיף בזה, עד באופן של חידוש – שכן התורה הינה בלי גבול, "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים". ויתר על כן: בהיותה חכמתו של הקב"ה, הרי כל ענין בתורה בעצמו נותן את הכח "להוליד" עוד ענינים חדשים, עד אין סוף".

הקובץ כולל הערות והארות בכל מקצועות התורה: נגלה, חסידות, הלכה ומנהג, וענין שהזמן גרמא: עניני גאולה ומשיח, ובפרט בתורתו של משיח – "מאמרים ולקו"ש של נשיא דורנו" – כ"ק אד"ש מה"מ.

• • •

קובץ זה כשמו כן הוא, הערות התמימים ואנ"ש של בית-משיח 770, ומהווה שופר של תורה לבית חיינו, בית המשולש, בית תורה, תפילה וצדקה.

דומה כי אין צורך לבאר את המעלה החשובה והיקרה בהוצאתו לאור של קובץ זה ובאופן של הדרת מלך, אשר כל כולו אומר כבוד לאבינו מלכנו ומפרסם בשער בת רבים שבתו, בית רבינו, מהווה מגדלור של תורה, ומוסיף בכבודה של ליובאוויטש כולה בכל רחבי העולם.

אי לכך באנו בבקשה נפשית לכל אחינו ורעינו אנ"ש והתמימים, חסידי חב"ד ליובאוויטש אשר קולמוס הכתיבה בידם, ושייכים להעלות הערות והארות על הכתב – וע"פ דברי כ"ק רבינו הזקן באגה"ק סי' כ"ו כל אחד ואחד שייך לזה – להשתתף עמנו בכתיבת חידושי-תורה על מנת להוסיף בכבודו ויקרו של מלכנו.

כמו כן נבקש את כל אחד ואחד מקוראינו, אשר כבודו של כ"ק אד"ש מה"מ ודאי יקר ללבו, להטות שכם לפרסום והפצת הקובץ בין מכריו וידידיו, על מנת ששיגי את אחת ממטרותיו החשובות – כתביעת כ"ק אד"ש – להוסיף בכבודה של ליובאוויטש בעולם התורה והחסידות.

• • •

קובץ זה, כשאר קובצי ההערות, יוצא לאור על ידי מערכת הערות התמימים ואנ"ש שעל ידי תלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית, הזוכים לחסות בצלו של מלך בבית חיינו, ונדפס לזכות כלל התלמידים ובפרט תלמידי ה"קבוצה" דשנה זו – ה'תשפ"א, שיזכו להתקשר באילנא דחיי במחשבה דיבור ומעשה.

ונזכה תיכף ומיד ממש, אשר ביום סגולה זה נזכה לביטול כל ההעלמות והסתרים ונחזה שוב ב"אור פני מלך חיים" באופן ד"לא יכנף עוד מוריך", בהיגלות כ"ק אדמו"ר מלך המשיח שליט"א תיכף ומיד ממש.

יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד

המערכת

ימות המשיח, יום שישי עש"ק פ' לך לך
שבעים שנה לנשיאותו של כ"ק אד"ש מה"מ
ה' תהא שנת פלאות אראנו

תוכן העניינים

דבר מלכות

7.....ההוראה מפרשת לך לך - לחדש בתורה.....

גאולה ומשיח

9.....יו"ט שני לעתיד לבוא (גליון).....

10.....הערות בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם'.....

תורתו של משיח

14.....ההמלכה שע"י תומ"צ – אור חדש או אור לפנה"צ?.....

15.....דיוק בהמשל דהיכלות המלך.....

נגלה

17.....בראי' בעלמא לא קני – שיטת תוס'.....

20.....הקנית ממון הנמצא ביד חברו.....

21.....גדר "מיגו להוציא" בהאומר "חצי שלי".....

חסידות

26.....בנין המלכות.....

הלכה ומנהג

33.....בדיני נידה בתקופה הנוכחית.....

48.....בענין תרומות ומעשרות שהופרשו בשבת ויום טוב לשיטת חב"ד.....

57.....זמן המותר לקוץ הצפרניים (גליון).....

שונות

59.....בענין זמן תפילה.....

דבר מלכות



ההוראה מפרשת לך לך - לחדש בתורה

אחת מההוראות לפועל מהאמור לעיל:

לכאור"א מישראל ישנו חיוב של "לך" בלימוד התורה – "לאפשה לה", לחדש בתורה.

אפי' אם יהודי למד כבר הרבה תורה, תמיד שייך להוסיף בזה, עד באופן של חידוש – שכן התורה הינה בלי גבול, "ארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים". ויתר על כן: בהיותה חכמתו של הקב"ה, הרי כל ענין בתורה בעצמו נותן את הכח "להוליד" עוד ענינים חדשים, עד אין סוף.

בהליכה וחידוש זה גופא ייתכנו כמה אופנים: הליכה וחידוש שבערך, ובזה גופא – כמה דרגות.

הלימוד מ"לך לך גו' אל הארץ אשר אראך" הוא – שתהי' לא סתם הליכה וחידוש, אלא הליכה אמיתית, שהיא דוקא שלא בערך, שיוצא לגמרי ממצבו ורגילותו הקודמים, אפילו רגילות דקדושה, כולל החידושים שחידש קודם, וכן – ממהלך המחשבה שחשב קודם וכיו"ב, עד שמגיע "אל הארץ אשר אראך", הוא מגלה "אותך בעצמך", "במהותך ועצמותך" – את כל היכולת שלו, גם של כוחותיו הנעלמים, ועד"ז כוחות עצמם – לא רק גילוי ז' המדות והמוחין השייכים למדות, אלא גם מוחין בעצם, שדוקא בזה מתבטא החידוש ד"לך לך גו' אראך":

עבודת האדם ע"ד הרגיל היא על ידי ניצול כוחותיו הגלויים. בכך אין שום חידוש – שהרי אלו הם הכוחות שיש לו והוא יודע על קיומם, וממילא מובן ופשוט שעליו לנצל אותם במילואם. עד"ז הכוחות הנעלמים, אך בהעלם השייך וקרוב אל הגילוי – אין זה כל כך חידוש; החידוש האמיתי

הוא – כאשר הוא מגלה בתוכו ("אותך בעצמך") כוחות נעלמים, שאף אחד (כולל – הוא עצמו) לא ידע ולא שיער שיש לו כאלו כוחות, ועד שמתפלאים מנין לו הגיעו אליו ענינים אלו – וכאשר הוא מנצל כוחות אלו לחדש בתורה, זהו ה"לך לך גו' אל הארץ אשר אראך" האמיתי.

. . ובכל זה – נוספת הדגשה מיוחדת בדורנו זה:

על פי המדובר לעיל, שבדורנו זה במיוחד (הדור האחרון בגלות והדור הראשון של הגאולה) נמצאת בהדגשה יתירה העבודה ד"לך לך מארצך גו' אל הארץ אשר אראך", וקנין כל עשר הארצות – הרי מובן, שהדבר צריך להשתקף לכל לראש בעבודה מעין זה של יהודי, על ידי שהוא מוסיף בלימוד התורה, לא רק לפי ג' המוחין שלו השייכים למדות, אלא גם ג' מוחין בעצם. שזה במיוחד – על ידי שיוסיף בלימוד פנימיות התורה (כולל בביאור ענינים אלו דעבודת המוחין), כולל בעניני הגאולה ומשיח צדקנו.

ויהי רצון, שעל ידי ההוספה בעבודה ד"לך לך גו' – יקויים תיכף ומיד בפשטות ה"לך לך מארצך גו'", "קבץ נדחנו מארבע כנפות הארץ", והולכים כולם "אל הארץ אשר אראך", "לארכה ולרחבה", כולל – בארץ קיני קניזי וקדמוני (אותה מקבלים בדרכי שלום מאומות העולם, כנ"ל), וביחד עם זה – יש את השלימות של כל עשר כוחות הנפש – ז' המדות וג' המוחין, יחד, וגם זה עיקר – עם הגילוי דתורה חדשה מאתי תצא,

. . ומ"לך לך" באים מיד לפ' "וירא אליו ה'", ושלימותה בגאולה האמיתית והשלימה – "והיו עיניך רואות את מוריך", נשמות בגופים בתכלית הבריאות והשלימות, ועוד והוא העיקר – תיכף ומיד ממש.

(משיחת ש"פ לך לך תשנ"ב)

גאולה ומשיח

י"ט שני לעתיד לבוא (גליון)

הרב יהודא שי' לבנון
א' מאנ"ש

בקובץ שעבר (גליון תקד) כתב התמים י.ג. דלכאורה קיימת סתירה בין מש"כ בשיחת יום שמח"ת תשמ"ט¹ דלעת"ל ינהג יו"ט שני, למש"כ בשיחת ש"פ נצבים תנש"א דלעת"ל לא ינהג יו"ט שני.

אבל מעיון קל בדברי כ"ק אד"ש נראה אשר לא קשיא ולא מידי, דבשיחת יום שמח"ת תשמ"ט אין שום קביעה אשר לעת"ל ינהג יומיים, אלא אשר יש לעיין בכל זה. ובנוסף לכך מעלה ג"כ נימוק לסברא דינהג לעת"ל יו"ט שני וכהלשון שם "יש מקום לומר" "ויש לעיין בכל זה".

ועד"ז הוא בשיחת יום ב' דחה"ש תש"נ ס"ז² (בתור השתתפות בה' כינוס תורה) שמעלה השאלה האם לעת"ל ינהג יו"ט"ש ומבאר העניין וכו', אבל גם שם אין זה בתור קביעת עובדה וכה"ג, וכהלשון שם "ועפ"ז יש לחקור בנוגע למציאות דיו"ט שני לעתיד לבוא, דכיון שהיו"ט שני אינו בתורת ספק אלא בתורת ודאי אם משום שלא לחלק במועדות אם משום שמעשה אבותינו בידינו יש מקום לומר שישאר בתקפו גם לעתיד לבוא". וכפשוט שאינו מכריע כך למעשה וק"ל.

ואולי י"ל בדא"פ שהשיחה מנצבים תנש"א היא ה'משנה אחרונה' בעניין דלא ינהג לעת"ל יו"ט"ש לע"ל וצ"ע האם הפשט כך.

(1) התוועדויות תשמ"ט ח"א ע' 227.
(2) התוועדויות תש"נ ח"ג ע' 293 ואילך.

הערות בקונטרס 'הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם'

הת' משה צבי שי' פכזנר
תות"ל ראשון לציון, אה"ק

בקונטרס 'הלכות תושבע"פ שאינן בטלים לעולם' מבאר כ"ק אד"ש מה"מ בארוכה שבתקופה הא' דימות המשיח תהי' הלכה כבית שמאי³, כמובא בדרז"ל, וכמובא בריבוי מקומות בתורת החסידות. ועפ"ז חלק גדול מההלכות שנוהגות בימינו, וכן חלק גדול מספרו של הרמב"ם – יבטל, כיון שכל מה שנפסק כדעת בית הלל עתיד להשתנות ולהיפסק כדעת בית שמאי.

ולכאורה אינו מובן:

א. מטרת חיבור ספר 'משנה תורה' להרמב"ם היא, כפי שכתב הרמב"ם בעצמו בהקדמתו, ש"יהיו כל הדינין שווין לקטן ולגדול בדין כל מצוה ומצוה", היינו שספר זה מאגד בתוכו את כל דיני התורה בכל תחומי החיים היהודיים. וזה כולל את כל זמן הגלות, וגם את התקופה הא' בימיה"מ (כפי שמבאר כ"ק אד"ש מה"מ בקונטרס הנ"ל ס"י שזהו א' מחידושו של ספר הרמב"ם), שלכן הביא הרמב"ם גם את הדינים שאינם נוהגים בזמן הגלות (כדיני קרבנות וטהרות כו').⁴

ולכאורה באם כוונת הרמב"ם היא שיהי' פסק הלכה ברור גם בימות המשיח, אזי מדוע פסק בהכל כדעת בית הלל?

ותינח בהלכות שנוגעות גם בזמן הזה, שהעדיף לפסוק כהפסיקה דזמן הזה – כדעת ב"ה. אמנם בהלכות שאינם נוגעות היום כלל, וינהגו רק בימיה"מ (כקרבנות⁵, טהרות וכו'), לכאורה אינו מובן מדוע פסק באופן

3 ראה גם לקו"ש חכ"ט שיחה לפר' בחוקותי. הדרן על הרמב"ם תנש"א.

4 ראה שיחת אחש"פ תשד"מ. יחידות כללית לתמימים ה'תשנ"ב. וראה גם בהקדמת הרמב"ם לחיבורו, וכן בהקדמתו לספר המצוות שלו. וראה כמו"כ בהקדמת הכסף משנה לביאורו על הרמב"ם. הקדמת בעל ההגהות מיימוניות.

5 גבי קרבנות י"ל שכיון שס"ל להרמב"ם שניתן להקריב קרבנות גם בזה"ז גם ללא מקדש (כאשר י"ד ישראל תקיפה"), הנה צריכים לידע הפסיקה בענינים אלו גם לדעת ב"ה. אמנם עדיין קשה לשאר דיני טהרות, וכן דיני ביהמ"ק בכלל וכו'.

כזה שלע"ל לא יוכלו לפסוק לפי דבריו (שהרי הם כדעת ב"ה). ועכ"פ הו"ל לכתוב בספרו שחלק גדול מההלכות שבו אינם תקפים בימיה"מ שתהי' הלכה כב"ש.

והנה בדוחק אפשר לבאר שמכיון שהפסיקה כב"ש תהי' ע"פ פסק דין דהסנהדרין (כמבואר בארוכה בקונטרס 'תורה חדשה מאיתי תצא'), הנה רמז לזה הרמב"ם בכתבו (בתחילת הל' ממרים) ש"בי"ד הגדול שבירושלים הוא עיקר תורה שבע"פ, ובפי"ב שם ש"בי"ד שגדול מחבירו יכול (ע"פ דעת הרוב) לבטל דברי הקודמו, ואפי' גזירות תקנות מנהגות כו".

ולעתיד יהי' הבי"ד גדול יותר מכל הבי"ד שהיו לפניו, ויכריע כדעת ב"ש, וענין זה כתוב בספר הרמב"ם כנ"ל.

אמנם מ"מ עדיין אינו מובן מדוע כתב הרמב"ם את כל הדינים שיהיו רק בימיה"מ כדעת ב"ה כנ"ל.

ב. בקונטרס הנ"ל ס"י מבאר כ"ק אד"ש מה"מ חידוש גדול בדברי הרמב"ם – שגם לדעתו הנה תכלית ושלמות השכר היא בעולם התחי' דוקא, ורומז זה בהלכה האחרונה בספרו ש"לא יהי' עסק כל בעולם כולו אלא לדעת את ה' בלבד", שזוהי מטרת ותכלית הכל (וזוהו גם שכר התומ"צ דלע"ל).

ולכאורה צריך להבין, שהרי בהל' תשובה (ספ"ט) כותב הרמב"ם מפורש ש"סוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העולם הבא, אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו נוהג". היינו שתכלית ושלמות השכר היא בעוה"ב דוקא, ולא בימות המשיח.

ואף שבדברים אלו מדבר הרמב"ם אודות התקופה הא' בימיה"מ (כמבואר בקונטרס הנ"ל), הנה לכאורה מפורש שזוהי תכלית השכר?

ואע"פ שכמבואר בפנים הקונטרס הנ"ל אין הרמב"ם מתייחס בחיבורו לתקופה הב' דימיה"מ, הנה לכאורה זוהי הלכה בתורה, ויש לה את כל החוזק והתוקף שבדבר, ואיך יתבטל זה בתקופה הב' דימיה"מ?

ג. בלקו"ש חכ"ג⁶ מביא כ"ק אד"ש מה"מ את דברי הרמב"ם בהלכות

דעות (פ"ד) אודות כל הרפואות כו', ומבאר שאף שחלק גדול מהמבואר שם אינו שייך בימינו (שהרי "נשתנו הטבעיים"), הנה זהו נצחי ברוחניות הענינים בלבד.

ולכאורה צריך להבין מדוע בקונטרס דידן אינו מתרץ ג"כ דהא שלע"ל לא תהי' הלכה כב"ה אי"ז בסתירה לנצחיות התורה, כיון שתהי' הלכה כב"ה ברוחניות.

ד. בפנים הקונטרס מביא את דברי ר' יוחנן שיקיימו מצוות לע"ל מהא דמצינו שיביאו תרומה לאהרון הכהן, ומוכיח מזה שגם לאחר תחה"מ עדיין יקיימו מצוות. ולכאורה צריך להבין ממה שמביא בהערה 24 שאהרון יקום עוד קודם תחה"מ דכל ישראל, ומהי ההוכחה א"כ שיקיימו מצוות לאחר תחה"מ הכללית?

ה. בכלל יש להעיר שאף שה"הלכות של תורה שבע"פ" אכן "אינם בטלים" – כי יהיו בזמן דתחה"מ, הנה מ"מ בזמן דימוה"מ הם נדחים, שהרי אז הלכה כב"ש כנ"ל.

ו. בכללות הענין יש להקשות, ע"פ מה שמבאר כ"ק אדה"ז באגה"ק (סכ"ו) שלא יצטרכו לע"ל לעסוק בנגלה דתורה, כיון ש"קרוב הדבר שידעו מפנימיות התורה כל גופי התורה הנגלית כמו אברהם אבינו ע"ה ולכן א"צ לעסוק בהם כלל".

הנהה בקונטרס 'תורה חדש מאיתי תצא' בתחילתו, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ שלע"ל יבטלו כל השקו"ט שבתורה ולא יעסקו בהם כלל, כיון שאין בהם צורך יותר. וע"פ דבר כ"ק אדה"ז הנ"ל צריך להבין מדוע כל ההלכות עצמם לא יבטלו, אף שלכאורה לא יהי' בהם צורך כיון שידעו אותם מפנימיות התורה?⁷

ז. בהערה 17 בקונטרס מביא כ"ק אד"ש מה"מ וזלה"ק: "ע"י לימוד הרמב"ם (הלכות פסוקות) ממהרים ומזרזים את הזמן דימות המשיח (ע"ד מארז"ל . . "אין כל הגליות הללו מתכנסות אלא בזכות משניות", הלכות פסוקות)".

ובשיחת ה' טבת תשנ"ב מביא כ"ק אד"ש מה"מ ענין זה (שע"י הלימוד בפרט בהלכות מזרזים את הגאולה), ומביא (בהערה 15) את דברי

(7) אף שיש לחלק מצד מעלת ההלכות (כמבואר באגה"ק סכ"ט וכן בקונטרס דידן).

אדה"ז בהל' ת"ת, ש"בזמן הזה גם הלכות פסוקות של פסקי הגאונים הפוסקים כמו הטור והש"ע והגהותיו בכלל משנה יחשבו". וממשיך: "ועפ"ז אולי י"ל שכ"ה גם ביחס לנדו"ד. ועצ"ע".

ויש להבין מדוע "עצ"ע", והאם לאחר הביאור בקונטרס דידן כבר אינו צ"ע (שלכן כותב בפשטות שספר הרמב"ם הוא כמשניות).

ח. יש להעיר גם מלקו"ש חל"ב⁸, שמבאר שם בארוכה שבמצוות צריך להיות נצחיות בגשמיות דוקא, אמנם בתורה אין הנצחיות חייבת להיות בגשמיות דוקא. ובקונטרס דידן מבאר שהמצוות יבטלו בתקופה הב' (ורק ה"הלכות של תורה שבע"פ" לא יבטלו). ואולי הכוונה בלקו"ש שם היא ג"כ להלכות, והוא אותו הענין המבואר כאן. ועצ"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בכהנ"ל.

תורתו של משיח



ההמלכה שע"י תומ"צ – אור חדש או אור לפנה"צ?

הת' מנחם מענדל שי' קירשנזפט
ישי"ג תות"ל ראשון לציון, אה"ק

בד"ה בראשית ברא תשל"ח¹ מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את דרו"ל שהתורה היתה צריכה להתחיל מ"החודש הזה לכם", כיון שענין המצוות (שזהו ענין "החודש הזה לכם", שהיא "מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל") הוא יחוד סובב וממלא, היינו המשכת אוא"ס שלפנה"צ. ומה שהתורה התחילה בפועל מ"בראשית ברא אלוקים", זהו מפני "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים", שע"י עבודת הבירורים בעולם ממשיכים אור חדש שלא הי' גם קודם הצמצום².

ולכאורה צריך להבין, שהרי ידוע שקיום המצוות (בזמן הזה) זהו ענין עבודת הבירורים³, וא"כ צריך להבין מה נמשך ע"י העבודה דקיום המצוות, דלכאורה מצד זה שהם מצוות נמשך האור שלפנה"צ, ומצד שזהו עבודת הבירורים נמשך אור חדש.

ואולי יש לבאר זה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"כ⁴, שמבאר שם שבעניני העולם יש ב' סוגים: א. דברי הרשות, שה' כיבוש' והבירור שלהם הוא ע"י העבודה בעולם (כולל כמובן העבודה דתומ"צ). ב. דברים האסורים, שאי

1) סה"מ מלוקט ח"א ע' רסז ואילך.

2) המשכה זו (דהאור חדש) היא אמנם תכלית התומ"צ ג"כ, אבל המשכה זו היא ע"י עבודת הבירורים דוקא.

3) ראה לדוגמא לקו"ש ח"א ע' 58. ועוד.

4) שיחה לפר' בראשית ס"ה.

אפשר לבררם.

ומבאר שם בארוכה שטענת "לסטים אתם" היא בעיקר על הדברים האסורים, שכיון שע"פ תורה לא יכול כלל להיות הברור דברים האסורים, הנה אינם ברשות ישראל, ובלשונו הק': "שע"פ תורה הם הינם כאילו שאינם ברשות ישראל (אלא ברשות הקליפה)".

ועפ"ז אפשר לבאר בדא"פ – שהכונה בהמאמר הנ"ל בעבודת הברורים, היינו הברורים גם דברים האסורים (שע"ז היא הרי הטענה ד"לסטים אתם" שבשביל זה "פתח בבראשית"), שהברור שלהם אינו ע"י תומ"צ שהרי ע"פ תורה א"א לברר כנ"ל, והכח לבררם הוא מהקב"ה עצמו שלמעלה מתורה, כמבואר שם בארוכה).

דיוק בהמשל דהיכלות המלך

א' התמימים

בד"ה "יום עשתי עשר" תשל"א, מבאר כ"ק אד"ש מה"מ את "גודל פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא", ומביא את תורת הבעש"ט⁵ על הפסוק "תפילה לעני . . . ולפני ה' ישפוך שיחו", שהעני אינו מבקש דבר וכל תפילתו היא רק ש"לפני ה' ישפוך שיחו". וממשיך שם "ולזה צריך פקחות גדולה", ומביא לכך משל מ"מלך בו"ד שבכדי ליכנס להקיטון שבר נמצא המלך ולראות את פני המלך צריך לעבור תחילה דרך כמה וכמה היכלות שבכל אחד מהם יש הון יקר וישנם כאלו שכשרואים את ההון יקר שבהיכל החיצון הם מתענגים מזה בתענוג נפלא ומתעכבים שם ויש כאלו שמתענגים בהיכל פנימי יותר ודוקא מי שהוא חכם גדול גייט אים ניט אן החשיבות והיוקר של ההון עצום הנמצא גם בהיכל הכי פנימי וכל רצונו ותשוקתו היא ליכנס להקיטון בו נמצא המלך ולראות את פני המלך".

ואולי יש להוסיף ביאור בהקשר והשייכות של פרטי המשל להמדובר בהמאמר, דבס"ו בהמאמר מבאר אשר "בישראל ישנה ההכרה שצריך לבטל על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות", ויש לדייק זה עם

המובא במשל אשר צריך לעבור תחילה דרך כו"כ היכלות שבכל אחד מהם יש הון יקר, לעומת הקיטון בו נמצא המלך שהאוצרות היקרים אינם נמצאים שם, ושם נמצא רק המלך עצמו.

וזה מדויק גם בזה שבכתר שם טוב (מקור תורת הבעש"ט הנ"ל), מובא ש"לכן ימולא בקשתו שיתנו לו רשות ליכנס בהיכלו לדבר עמו ושם יפתחו לו האוצרות שיקח מן עושר וכבוד ג"כ", ובהמאמר אינו מביא חלק זה, וזהו מכיון שמביא את המשל על כך שישראל בוחרים בהקב"ה עצמו ומוותרים על הכל (ולא שמקבלים ע"ז משהו).

וי"ל שפרטי המשל מדויקים גם גבי מה שמביא לאחר מכן ממאמר אדה"ז ש"איך וויל ניט דייג ג"ע . . איך וויל מער ניט אז דיך אליין".

ויש להאריך ולדייק עוד בפרטי המשל, ובפרט ממה שמביא מהכתר שם טוב וכו', ועוד חזון למועד בעז"ה.

נגלה



בראי' בעלמא לא קני – שימת תוס'

הת' מנחם מענדל שי' הלל
והת' דוד שי' אקסלרוד
תות"ל המרכזית – 770 בית משיח

א

אית' במתני' (בב"מ ב,א) "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי ויחלוקו".

ובגמ' דנים אודות הכפילות של הטענות "זה אומר אני מצאתיה" ו"זה אומר כולה שלי", מדוע נצרכים אנו לב' טענות אלו? ומבאר הגמרא: "אי תני כולה שלי הוה אמינא בעלמא דקתני מצאתי בראי' בעלמא קני תנא אני מצאתי והדר תנא כולה שלי דממשנה יתירה אשמעינן דראי' לא קני".

כלומר, אם הייתה כתובה רק הטענה "כולה שלי", היינו יכולים לטעות בדיני מציאה, ולהבין שבאופן כללי ניתן לזכות במציאה ב"ראי' בעלמא" (ללא הגבהה). לכך באה המשנה, ומוסיפה במיוחד את הטענה "אני מצאתיה" לטענה "כולה שלי", ועי"ז למדים מיתור הלשון, שא"א לקנות מציאה ע"י ראי', אלא רק ע"י שמגבי' את החפץ".

ובתוס' ד"ה "דבראי' בעלמא לא קני", נעמד על דברי הגמ' שא"א לקנות אבידה ע"י ראי' וז"ל: "והא דאמרי' בפרק הבית והעליי' הבטה בהפקר קני היינו שעשה מעשה כל דהו כגון שגדר גדר קטן".

והיינו, שמפרש דברי הגמ' לקמן (ק"ח, א) שאומרת ש"הבטה בהפקר

(1) ראה רש"י (ד"ה תנא): "בחזקה גמורה שהגבהתי תחילה".

קני", שמדובר שלא רק הביט סתם, אלא עשה גם מעשה קטן ("כל דהו") – "שגדר גדר קטן".

והנה בראשונים ביארו בזה באופן אחר, וז"ל התוס' רי"ד: "אותה ההבטה היא שמירה כדאמרי' התם שומרי ספחים בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה והן שומרי' אותן מן הבהמות והחיות שלא יאכלו אותם ומעוברי דרכים מש"ה קניא אע"פ שהן מחוברין לקרקע אבל לעולם ראי' בעלמא לא קניא אפילו בתלוש". וכן עד"ז הוא הלשון בתוס' רא"ש.

כלומר, שלא מפרשים שעשה מעשה קטן, אלא אכן הייתה כאן רק ראי', אבל לא "ראי' בעלמא" אלא "בעסק מרובה"², דהיינו שהסתכל באופן של שמירה, ומשך זמן, על כן יכולה הבטה זו לזכות בהפקר.

ולכאור' צריך ביאור, מה מכריח את תוס' לבוא לביאור כה דחוק בדברי הגמ', שפירוש "הבטה" הוא שעשה גם מעשה קטן, מה שלא נזכר כלל בגמ', ולא ביאר בפשטות כפי שכתבו הראשונים, שמדובר ב"הבטה" – שמירה מיוחדת בהתעסקות רבה?

ב

ואולי יש לומר, דהתוס' הוכרח לזה ע"פ דבריו בד"ה הקודם (ד"ה "בראי' בעלמא קנה") וז"ל: "אע"ג דקתני במתני' ראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי דלא קנה בראי' וכן ראה את המציאה ונפל עלי' קתני נמי דלא קני מצי למדחי כיון דאמר תנה לי או שנפל עלי' גלי דעתי' דלא ניחא לי' למקני עד שיגיע לידו".

והיינו, שהוקשה לתוס', מדוע יש צורך להשמיענו במשנתנו את הדין ש"ראי'" אינה קונה, הלא דין זה מפורש במשניות לקמן בהמשך הפרק, ומדוע יש צורך במשנתנו? וע"ז מבאר, שמצד המשניות בהמשך הפרק הי' ניתן להבין, שכאשר גילה דעתו שאינו רוצה לקנות בראי' אזי לא קני, אבל סתם כך אם לא גילה בדעתו, יש מושג של קנין בראי', ולזה באה משנתנו ואומרת, שגם בזה אין כל מושג של קנין בראי'.

והיציא מדבריו אלו של התוס', שמשנתנו באה לחדד ולהבהיר שאין כל מושג של קנין בראי' בשום אופן, וא"כ א"א לבוא ולבאר את דברי הגמ'.

(2) כ"ה הלשון בתוס' רא"ש.

לקמן (ש"הבטה בהפקר קני") שישנו מושג של קנין בראי, אלא שצריך לזה ראי חזקה. שהרי לצורך זה באה משנתנו והוסיפה פיסקה שלימה, בכדי ללמדנו שאין כלל מושג של קנין ראי.

וכן מדויק מכך שהתוס' נעמד על דברי הגמ' "בראי" בעלמא לא קני", ולכאור' מדוע לא הקשה עוד לפני כן, בפעם הראשונה שהגמ' אומרת דין זה – "תנא כולה שלי דבראי לא קני"? ומוכרחים לומר שדוקא על המילים (וכן הוא הד"ה) "דבראי" בעלמא לא קני" קשה קושית התוס', כיון שהמילה "בעלמא" מציינת, שאין מושג כזה של קנין ראי (גם לא בראי חזקה), וממילא א"א לומר כלל את תירוץ הראשונים, ומוכרחים להדחק ולומר שעשה "מעשה כל דהו".

ויש להבהיר ולהוסיף, שאין כאן מחלוקת בין התוס' לראשונים בפירוש הגמ' לקמן ב"הבית והעלי" (כפי שנראה בהסתכלות ראשונה), אלא רק בפירוש הגמ' דידן:

שהרי לפי מסקנת הגמ' אצלנו, הנה כפילות הפסקאות במשנה באה לבאר ב' מקרים ב'מציאה' ו'מקח וממכר', ולא להבהיר את הדין ש"ראי" בעלמא לא קני". וע"כ ניתן לומר שגם אליבא דתוס', למסקנת הגמ' אצלנו ניתן לפרש את דברי הגמ' "הבטה בהפקר קני", שמדובר בהבטה חשובה של שמירה. ורק שתוס' על אתר מציין, שע"פ מהלך הגמ' אצלנו שהוא אמינא, מוכרחים לדחוק דברי הגמ' דלקמן.

וכעין סיוע לדבר, ניתן לראות בדברי תוס' הרא"ש, שמקשה את קושיית התוס' (ד"ה בראי בעלמא קנה), מדוע יש צורך להשמיע במשנתנו שראי לא קני, הלא זה מוכח מהמשניות בהמשך הפרק, ומביא בתחילה את תירוצו של תוס' ודוחהו, ומביא ב' תירוצים אחרים עיי"ש.

וניתן לומר שגם התוס' רא"ש אזיל לשיטתייהו, שביאר מדוע צריכה משנתנו להשמיע את הדין ש"ראי לא קני", באופן אחר (ולא כתירוץ תוס' – שמשנתנו באה להשמיע, שאין כלל מושג של קנין ראי), וע"כ גם בקושיא מ"הבית והעלי", ניחא לי' לבאר באופן פחות דחוק (לשיטתו), שמדובר רק בהבטה מיוחדת ללא תוספת מעשה. וק"ל.

הקניית ממון הנמצא ביד חברו

הת' מנחם מענדל שי' הלוי' לאבקהאוסקי
והת' שלום דובער שי' הכהן הענדל
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח

איתא במתני': "שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתי וזה אומר אני מצאתי זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחצי וזה ישבע שאין לו בה פחות מחצי ויחלוקו".

ובתוס' (ד"ה ויחלוקו) דן במקרים שונים הדומים לכאורה למקרה דידן, ובתוך הדברים מביא את הדין ד"מנה שלישי" (היינו שתיים שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתיים, וכשבאו לתבוע הפקדון טוען כל אחד שהוא הפקיד את המאתיים, ולדעת רבנן הדין הוא שכ"א נוטל מנה, והמנה השלישי יהא מונח עד שיבוא אליהו), ומקשה מדוע אין הדין שם כמו במתני' – שיחלוקו?

ומבאר שהדין ד"יחלוקו" הוא רק היכן שהחלוקה יכולה להיות אמת, וכמו למשל במקרה דמתני' שיכול להיות ששניהם הגביהו הטלית ביחד, ואכן לכל אחד מגיע חצי. אמנם היכן שהחלוקה אינה יכולה להיות אמת אין אומרים הדין ד"יחלוקו".

וב"מנה שלישי" אין החלוקה יכולה להיות אמת, כיון ש"אין דרך שיקנה לו החצי אחרי שהוא ביד חברו", והיינו שאין זה רגילות שלאחר שאדם מפקיד ממון אצל חברו – יקנה לחבירו חלק מהממון שנמצא ביד חברו.

ולכאורה בהשקפה ראשונה אינו מובן, שהרי מעשים שבכל יום ויום שראובן (ע"ד דוגמא) מלווה כסף לשמעון, וכשנצרך ראובן להחזיר חוב ללוי, אומר לו לקחת משמעון שיש אצלו כסף, ומהי הכוונה שאין דרך להקנות לאדם אחר כסף שביד חברו?

ויש לבאר זה בדא"פ בג' אופנים:

א. הדרך להקנות ממון שביד חברו הינה דוקא במלווה ולוה, שראובן המלווה אינו חושש לומר לשמעון הלוה שיחזיר הממון ללוי, כיון שסוכ"ס הרי כאשר הלווה עשה לו טובה בזה שהלווהו, ואדרבה – שמעון עצמו רוצה לגרום נח"ר לראובן, ולא תהי' לו תרעומת על כך שעליו להחזיר

החוב ללוי.

אמנם במפקיד ונפקד, הנה שמעון הנפקד הוא זה שעשה טובה לראובן המפקיד (ששומר לו הממון שהפקידו), ולכן אין הדרך שיאמר ראובן לשמעון שיביא הממון שהפקידו ללוי, כיון שהוא חושש להטריחו³.

ב. הטעם לכך שפעמים תכופות משלמים חוב באופן הנ"ל (שראובן המלוה מבקש משמעון הלוה שיביא הכסף ללוי), הוא כיון ששמעון צריך לשלם החוב בין כה, ורק שכעת במקום לשלם לראובן הוא משלם ללוי, וזהו ע"ד "זה נהנה וזה לא חסר".

אמנם בנדו"ד מדובר הרי שמקנה לחבירו רק חצי מהסכום המופקד, ואי"ז דרך להקנות לחבירו חלק מהסכום, שהרי אז גורם לנפקד לבלבול וטרחה יתירה (שצריך לשלם חלק לו וחלק לחבירו), ולכן אין זה הדרך.

וביאור זה הוא גם מדויק בלשון התוס' "שאין דרך שיקנה לו החצי אחרי שהוא ביד חבירו", ולא שאין הדרך להקנות בכלל דבר שהוא ביד חבירו.

ג. אכן הדרך היא לומר לחבירו שבמקום שיחזיר לו חובו שילך ויקח ממה שהפקיד ביד אחר, אבל אין הדרך להקנות לו מה שיש לו אצל חבירו (היינו שעוד קודם שיקח ממנו כבר יהי' שייך לו), שאין הדרך להקנות ממון שאינו בעין (בקנין אגב קרקע וכיו"ב), כפשוט.

גדר "מינו להוציא" בהאומר "חצי שלי"

הת' מנחם מענדל שי' סארקין
תות"ל המרכזית - 770 בית משיח



איתא בריש מכילתן: "שנים אוחזין בטלית וכו' זה אומר כולה שלי וזה אומר חצי שלי האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים והאומר חצי שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע".

(3) ודבר זה הוא אפילו בשומר שכר, שהרי השומר קיבל על עצמו לשמור הממון ולהחזירו בסוף הזמן, ואולי לא נוח לו לשנות מהמסוכם ולהעביר הממון למישהו אחר.

ומפרש רש"י: "זה אומר חצי שלי. מודה הוא שהחצי של חבריו ואין דנין אלא על חצי הלכך זה האומר כולה שלי ישבע כו' כמשפט הראשון מה שהן דנין עליו נשבעין שניהם שאין לכל אחד בו פחות מחציו ונוטל כל אחד חציו".

ומבאר תוספות הרא"ש, (ש)החצי שהוא מודה לו חשוב כאילו הוא לבדו מוחזק בו (ולכן מקבלו ללא שבועה) והחצי שהם דנין עליו חשיב כאילו שניהם מוחזקין בו (ולכן שניהם נשבעים ויחלוקו).

ב

והקשו התוס' (ד"ה ויחלוקו): "וא"ת יהא נאמן דחציו שלו מיגו דאי בעי אמר כולה שלי . . ומפרש ריב"ם דמיגו להוציא לא אמרי' דבחציו השני מוחזק זה כמו זה".

כלומר שמקשה שלכאורה הטוען "חצי שלי" יהא נאמן במיגו שיכול הי' לומר "כולה שלי" ולקבל חצי? ומתרץ ש"מיגו להוציא לא אמרינן", היינו שלא אמרינו מיגו כדי להוציא מיד השני שמוחזק בזה ג"כ.

ונמצא שהתוספות הגדירו את האומר חצי שלי ורוצה ליקח את כל חצי הטלית (גם את הרביע השני) כמו מוציא מהאומר כולה שלי, מכיון שבחציו השני של הטלית, שעליו הם דנין, מוחזק זה האומר כולה שלי כמו זה האומר חציו שלי.

ובדומה לזה כתב התוס' הרא"ש, וז"ל: "ולפי מה שפירש ריב"ם בפ' חזקת הבתים גבי הלכתא כוותי' דרב יוסף בזווי, דלא אמרינן מיגו להוציא ממון מחזקתו, ניחא. דהכא נמי באותו החצי שחלוקין עליו חשיבי שניהם מוחזקין". ע"כ.

וצריך ביאור, דלמה נחשוב את המיגו כמיגו להוציא יותר ממיגו להחזיק. והרי האומר חצי שלי הוא מוחזק באותה רביע בדיוק כמו האומר כולה שלי, ולמה אין כח בהמיגו שלו להחזיק את הרביע השני בידו.

[שהרי אין לפרש שהאומר חצי שלי הוא מוחזק רק ברביע הטלית (חצי טענתו), שהרי בפירוש כתבו התוספות שבחציו השני מוחזק זה כמו זה, היינו ששניהם מוחזקים בחצי הטלית. וכן כתב תוס' הרא"ש בפירושו, שבהחצי שהם דנין עליו חשיב כאילו שניהם מוחזקין בו].

ובשלמא בההוא דאמר לחברי' הב לי מאה זוזי, דרק הנתבע הי' מוחזק בהזוזי ולא התובע, ולכן הוי מיגו להוציא ממון מחזקתו, ואין כח בהמיגו שלו להוציא ממון מחזקת בעליו דהמוציא מחבירו עליו הראי' (בעדים), אך באם גם התובע מוחזק בהטלית, למה הוי מיגו להוציא.

ועוד, שהרי פירש רש"י בריש מכילתין, וז"ל: שנים אוחזין בטלית וכו', דשניהם מוחזקין בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאילו היתה ביד אחד לברו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראי' בעדים שהיא שלו. ע"כ, ומכיון ששניהם מוחזקין בשוה (באותה חצי הטלית שעליו דנין), שוב אין כאן מוציא מחבירו, וא"כ קשה ביותר, דאיך נחשוב את המיגו למיגו להוציא.

והרי (מכיון ששניהם מוחזקים בשוה באותה חצי הטלית, הרי) באם נחשבו למוציא ברביע השני, כמו"כ יש לחשבו למוציא ברביע הראשון, ושוב יצטרך להביא עדים על אותו רביע הראשון שהוא שלו, שהרי המוציא מחבירו עליו הראי'.

ובאמת, שכן הקשה התוס' רי"ד, וז"ל: "(אי קשיא ליקח חצי' על ידי מיגו מיגו דאי בעי אמר כולה שלי ושקיל חצי' בשבועה ה"נ דאמר חצי' שלי לישקול חצי' בשבועה וכו') וראיתי מתרצים דלא אמרי' מיגו כי אם להחזיק בידו ולא להוציא מחבירו ואינו נראה לי תירוץ זה שגם זה להחזיק הוא שכך הוא (האומר חצי' שלי) מחזי' בה כחבירו (האומר כולה שלי) ואם הי' אומר כולה שלה הוה שקיל חצי אילולי מפני שהודה שחצי' אינה שלו". ע"כ.

וא"כ צריך ביאור בדעת התוס' ותוס' הרא"ש שהגדירו את המיגו כמיגו להוציא מחזקת חבירו, על אף שגם הוא מוחזק באותו חלק מהטלית.

ג

ואולי יש לבאר בזה, שאין הגדר דמיגו להוציא תלוי' כלל בהגדר דחזקת ממון. ואף שאין האומר חצי' שלי נחשב כלל למוציא בנוגע לכל החצי של הטלית, מ"מ הוי מיגו להוציא דלא אמרינן.

דהא דאין אומרים מיגו להוציא הוא מפני שכל הגדר של מיגו הוא להחזיק את בעל המיגו לאדם נאמן. דמה לו לשקר, אי הוה רמאי הוה טען אחרת. וממילא ישנה להמיגו את הכח והנאמנות להציל את ממונו ולהחזיקו בידו. אך כשבא להוציא ממון מאחר, שוב אין מועיל לו הנאמנות

של מיגו, דכי מפני שהוא נאמן יפסיד חברו. והרי הקושי להוציא ממון מחברו אינו (כ"כ) מצד העדר הנאמנות שלו בעצמו כ"א בעיקר מצד הנאמנות של חברו. שהרי גם חברו טוען שהוא שלו. וממילא שוב אין למיגו, המחזקת את הנאמנות והכח של הטענה שלו, כח ויכולת להכחיש את טענתו של חברו ולהפסידו.

ועפ"ז, כאשר שניהם מוחזקים באותו חצי הטלית, הרי מכיון שהם חולקים עליו, וכל אחד טוען שהוא שלו, הוי הדין דיחלוקו. כפי הכלל שבמשנתנו דהיכא דשניהם מוחזקין בה, והחלוקה יכולה להיות אמת (ולאו ודאי איכא רמאי) דיחלוקו. שהרי לשום אחד מהם אין שום כח בהטלית יותר מחברו.

ואף שיש להאומר חצי שלי את הנאמנות של המיגו, הרי סו"ס אין לו שום כח בחצי הטלית יותר מחברו. שהרי גם חברו טוען שהוא שלו. וזה שפסקינן במשנתנו שנוטל רק רביע הטלית אינה מצד חלישות הטענה והעדר הנאמנות, כי אם מצד טענתו של חברו. שהרי חברו ג"כ טוען שהוא שלו וממילא נוטל גם הוא רביע.

ולכן אין נותנים לו להאומר חצי שלי את כל חצי הטלית מיגו דאי בעי אמר כולה שלי, שהרי גם חברו הוא מוחזק באותו הטלית וגם הוא טוען שהוא שלו.

ד

אך עפ"ז צריך להבין לאידך גיסא, שהרי באם זה שחברו נוטל חצי (מחצי) הטלית, אינה מצד העדר הנאמנות שלו כ"א מפני שגם חברו טוען שהוא שלו, (שלכן אין שום מקום כלל למיגו המחזקת את טענתו להוציא את רביע הטלית מחברו), איך דחה התוס' רי"ד את תירוץ זו באמרו שהוא מיגו להחזיק. וכי מפני שהוא מוחזק בחצי הטלית כמו חברו יוכל לקבל יותר מחציו (של החצי) במיגו המחזקת את טענתו. והרי הא דאינו מקבל את החצי האחר (של החצי) הוא מצד טענתו של חברו, ואיזה מקום יש לו לקבלו ע"י מיגו המחזקת את טענתו שלו.

ואולם כד דייקת שפיר בדברי התוס' רי"ד נראה דכיון לתרץ את קושיא זו. וז"ל: ראיתי מתרצים דלא אמרי' מיגו כי אם להחזיק בידו ולא להוציא מחברו ואינו נראה לי תירוץ זה שגם זה להחזיק הוא שכך הוא

מחזי' בה כחבירו ואם הי' אומר כולה שלה הוה שקיל חצי אילולי מפני שהודה שחצי' אינה שלו. ע"כ.

דלכאורה, לאחר שכתב שגם זה להחזיק הוא שכך הוא מחזי' בה כחבירו, איזה מקום יש להוסיף ולחזור שוב על עצם המיגו ולומר ואם הי' אומר כולה שלה הוה שקיל חצי אילולי מפני שהודה שחצי' אינה שלו. וכי אין אנו יודעים מהו המיגו. והרי בזה התחיל את קושייתו בריש דיבורו, אי קשיא ליקח חצי' על ידי מיגו מיגו דאי בעי אמר כולה שלי ושקיל חצי' בשבועה ה"נ דאמר חצי' שלי לישקול חצי' בשבועה וכו'.

ולכן נראה לומר שבמילים אלו כיון להוסיף ולבאר למה הוי מיגו להחזיק. דזה שמקבל רק חלק רביע מהטלית אינה (רק) מצד שגם חבירו טוען שהוא שלו כ"א מפני שהוא בעצמו טען שרק חצי הטלית הוא שלו (ולא כולו). ואילולי הי' טוען שכולה שלי הי' נוטל חצי' על אף שחבירו טוען שהוא שלו.

וא"כ שוב יש לו מקום לקבל עוד רביע של הטלית (כל חצי הטלית) ע"י מיגו המחזקת את טענתו שלו. שהרי זה שאינו מקבל את כל חצי הטלית אינה מצד טענת חבירו כ"א מצד טענתו שלו, שלא טען כולה שלי.

ולכן תירץ התוס' רי"ד תירוץ אחר לזה שאינו נאמן ליטול חצי' במיגו, וז"ל: "דהא לאו מילתא היא דאם כן מה הועלנו בהודאתו אם כך הי' הדין בערמה טען כך שאמר מי הביאנו לומר כולה שלי שלא יאמינו לי מוטב שאומר חצי' שלי ויאמינו לי ויתנו לי חצי' א"ו אין זה מיגו דאי זהו מיגו שכל מה שיאמר הוא נאמן אבל זה אם יאמר כולה שלי אינו נאמן ובעבור זה לא אמר כולה שלי שלא יחזיקוהו העולם רמאי והילכך אין כאן מיגו". ע"כ.

[אך באמת, אין לומר שהוכרח לתרץ ולומר דאין כאן מיגו, מכיון שלא רצה לתרץ דמיגו להוציא לא אמרינן, שהרי אדרבה לפי דבריו לא הוי מיגו כלל ואין שום מקום לתרץ ולומר דהוי מיגו ורק דמיגו להוציא לא אמרינן.

ואדרבה, התוס' שתירצו דמיגו להוציא לא אמרינן, הם צריכים לבאר הא דהוי מיגו על אף שמעדיף לומר חצי' שלי שלא יחזיקוהו לרמאי. וראה הביאור בזה ברשימת שנים אוחזין בטלית].

חסידות



בנין המלכות

הרה"ח ישבעם שי' הלוי סגל
משפיע אנ"ש כפר חב"ד, אה"ק

א

בראש השנה – יום הכתרת הקב"ה למלך העולם – ע"י נשמות ישראל, נעשה "בנין המלכות", החל מתפילת ערבית דראש השנה שמבקשים "מלוך על כל העולם בכבודך", ובעיקר למחרת בתקיעת שופר, ועד תפילת נעילה דיום הכיפורים בעת החתימה!

כי בראש השנה נברא האדם, "ויפח באפיו נשמת חיים" – חלק אלקה ממעל ממש, ומיד כשנברא אמר: "ה' מלך גאות לבש" והכתיר את מהותו ועצמותו ית' על עצמו ועל כל הנבראים בעולם.

ובסיום עשרת ימי תשובה – ביום הכיפורים, לאחר שאומרים במסירות נפש: "שמע ישראל... הוי' אחד. ובהמשך שלש פעמים: ברוך שם... כבוד מלכותו. ושבע פעמים: הוי' הוא האלקים.

הנה, בהכרות הקודש: "יחי אדוננו מורנו ורבינו מלך המשיח לעולם ועד", משלימים בזה את "בנין המלכות" של ה' יתברך, בכל העולמות.

נמצא, שהתחלת בנין המלכות של הקב"ה היה ע"י אדם הראשון הכולל את כל נשמות ישראל – בפנימיותו, ושלימות בנין המלכות הוא ע"י הרבי מלך המשיח, שיתגלה בגאולה האמיתית והשלימה, ואז תתקיים הנבואה: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד."

(1) ע"י החתימה בתפילת נעילה נמנעת יניקת החצונים.

והביאור בזה:

ב

בריאת העולם והאדם

בכ"ה באלול נברא העולם – חמישה ימים לפני יום בריאת האדם².
וביום הששי להתחלת בריאת העולם אמר הקב"ה – "נעשה אדם
בצלמנו כדמותינו"³, "ויפח באפיו נשמת חיים"⁴, ונברא האדם.

בריאת האדם היתה בשני שלבים: בתחילה צבר עפרו מכל האדמה
(שנבראה כבר לפני כן⁵), ויצר ממנו את הגוף, ובשלב השני (העיקרי) נפח
באפיו נשמת חיים, נשמה שהיא חלק אלוהי ממעל ממש, ויהי האדם
לנפש חיה⁶.

מיד בבריאתו, קיבל האדם על עצמו את מלכות ה' והכתיר את הקב"ה
למלך העולם, באמרו⁷: "ה' מלך גאות לבש", ובזה החיל את מלכות ה' על
עצמו ועל כל הנבראים כולם, באמרו⁸: "באו נשתחוה ונכרעה נכרעה לפני
ה' עשנו".

ואמר – "נשתחוה" (ולא אמר "השתחוו"), שקיבל מלכות ה' על
עצמו, ובכח זה פעל את מלכות ה' בכל הנבראים.

כי כל הנבראים לא נבראו אלא לצוות לזה – (בשביל) האדם,
וכשהאדם מקבל על עצמו עול מלכות שמים, הרי זה חל על כל הנבראים
ופועל בכולם.

(2) ויק"ר רפכ"ט. פסיקתא דר"כ פסקא כג (בחודש השביעי) ועוד.

(3) בראשית א, כו.

(4) שם ב, ז.

(5) בראשית ברא וגו' את כל הנבראים בכח (היולי), ואח"כ נתגלו בפועל.

(6) בזה שונה האדם מהחיות, שנבראו גופם ונפשם כאחד שנאמר: "תוצא הארץ נפש

חיה" לפי שגופם ונפשם קרובים בערכם זה לזה.

(7) תהילים צג, א. שיר הלוויים ביום הששי.

(8) שם צה, ו.

ג

מלכות ה' בעולם

הכתרת ה' למלך על כל העולם, היא פנימיות הכונה ורצון ה' בבריאת העולם, ולפיכך, נחשב יום זה כתחילת מעשה ה' בבריאת העולם.

מלכות ה' בעולם היא המשכת וגילוי החיות לעולמות ב"ע מספירת המלכות דאצילות, כמ"ש⁹: "מלכותך מלכות כל עולמים", דשורש כל עולמים והתהוותם הוא מספירת המלכות, ועפ"י הקבלה נקראת ספירת המלכות בשם "חווה", כי היא "אם כל חי"¹⁰.

שתי בחי' בספירת המלכות; פנימיות וחיצונית.

בפנימיותה היא מאוחדת בעצמות א"ס ב"ה – "כתר מלכות", היינו, הרצון והעונג של הקב"ה, באמרו: "אנא אמלוך".

ובחיצוניותה מלובשים בה גילויים מתשע הספירות שלמעלה מספירת המלכות – בבחי' תוספות אור.

היינו, מלכות דספירת חכמה שבז"א – יורדת ומתלבשת להיות חכמה שבמלכות, וכך מלכות הבינה שבז"א מתלבשת להיות בינה שבמלכות, וכך בשאר כל הספירות, שמהן נבנית ספירת המלכות, ומהן מתהווים "אותיות", שהן אורות מצומצמים, שצירופיהן מהוות ומחיות את כל הנבראים.

שורש גילויי ט' הספירות במלכות הוא בכתר מלכות – הרצון והתענוג של הקב"ה מהנבראים, ועי"ז נעשה "בנין המלכות" שממנה נתהוו הנבראים.

נשמות ישראל לדורותיהם, הנולדים ומתגלים מנשמת אדם הראשון, נקראים בשם "אדם"¹¹, כמ"ש¹²: "ואתן צאני צאן מרעיית אדם אתם" ואמרו¹³: "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם".

(9) שם קמה, יג.

(10) פרדס שער ערכי הכינויים ערך "חווה".

(11) אבל אומות העולם נקראים רק "בני אדם".

(12) יחזקאל לז, לא.

(13) יבמות ס"א ע"א.

ולפיכך, מקבלים נשמות ישראל על עצמם – מדי שנה בשנה – את מלכות ה' בעולם, כי רצון ה' במלכותו שהיתה בשנה החולפת, עולה באחרית השנה ומתעלמת.

וכשבני ישראל מתחננים ומתפללים: "מלוך על כל העולם בכבודך", ומקבלים על עצמם בשמחה וברצון את עול מלכותו, הנה, בזה מעוררים את רצון ה' למלוך על כל העולם, ש"ידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה".

שני טעמים לאפשרות זו שנשמות ישראל יעוררו וימשיכו את רצון ה' להיות מלך העולם:

א. כי גם בטרם יעוררו נשמות ישראל את רצון ה' למלוך, כבר קיים בו בהעלם – רצון להיות מלך העולם, והוא "רצון הנעלם" בעצמות אור א"ס ב"ה, ופעולת בני ישראל היא רק להמשיך ולגלות את רצונו ית' מהעלם אל הגילוי בפועל ממש.

והסיבה שיש לקב"ה בהעלם רצון למלוכה היא, לפי שענין הרצון למלוכה ישנו גם לפני"ז (לפני הרצון הנעלם), והוא הרצון המוחלט בעצמותו.

אלא שבעצמותו ית' אין שייך לומר שיש שם איזה ענין המורכב בו ח"ו בהעלם, והכל שם הוא בבחינת אחדות פשוטה בתכלית הפשיטות, ורצון המוחלט הזה הוא כביכול העצמות גופא, שנמשך ע"י ביטול הנבראים שבטלים לעצמותו ית'.

ב. כי נשמות ישראל הם חלק אלקה ממעל ממש – חלק מעצמותו, ולכן ביכולתם לעורר את עצמותו ית' שירצה להיות מלך העולם.
וביאור הענין:

ד

ספירת המלכות

ספירת המלכות דאצילות שונה מכל שאר הספירות, הן בשרשה, הן במהותה והן בפעולתה.

בשרשה; כי כל הספירות בשורשן כלולות בבחינת אריך אנפין –

חיצוניות הכתר, אבל מידת המלכות מושרשת בבחינת רדל"א (רישא דלא אתיידע ולא ידע) ששם חביון עוז העצמות¹⁴.

במהותה; שכל המדות וספירות, גם כמו שהן בשורשן בבחי' אריך אנפין – הן ט' נהוריין (אורות), אבל מידת המלכות היא רק "נקודה" בהפשטה – בבחינת לא מציאות מוגדרת.

והיינו, שגם בהמשכתה בהדרגות שלמטה מרדל"א היא בביטול כמו שהיא בשרשה בבחינת רדל"א, שגם בהמשכתה למטה מטה, בבי"ע, היא באופן שנגרש בה שרשה (העצמות).

ואף שגילוי המלכות היא בחינת התנשאות על "עם" – המורה על שייכות לנבראים הגבוליים, מכל מקום מכיון שהתהוות הנבראים מאין ליש, הוא רק מכח עצמותו ית', שרק הוא לבדו שמציאותו מעצמותו יכול להוות יש – מאין ואפס שקדם לו, נמצא שענין ההתנשאות על "עם" במלכות דאצילות, הוא מצד התנשאות העצמות שממנו הווית מציאות כל הנמצאים.

וזהו גם שההדגשה בראש השנה היא בענין פנימיות המלכות דוקא ולא בענין ה"דיבור" – חיצוניות המלכות – שממנו התהוות הנבראים, כי ה"דיבור" הוא בבחי' מציאות מוגדרת לפי אופן הגדרת הנבראים ובבחי' התחלקות, משא"כ פנימיות המלכות היא בהפשטה – בבחי' נקודה שלא במציאות יש, כי הרוממות וההתנשאות (על "עם") דמלכות היא מצד רוממות והתנשאות העצמות.

בפעולתה; שכל המידות והספירות מתעוררים גם מעצמם – שלא ע"י הזולת דוקא, ולכן התגלותם והמשכתם הוא גם לדבר שאינו מערכם כלל.

אבל מידת המלכות אף שהיא רק ע"י הזולת דוקא, שהם אנשים זרים ונפרדים המקבלים על עצמם עול מלכותו, ומתחננים לפניו – מלוך עלינו, כי אין מלך בלא עם, ולא על בנים וכדו'.

אך מאידך, המלכות היא רק על בני אדם, שהם זולת שבערך המלך.

14) ראה בפ"י הספרא דצניעותא להאריז"ל בפ"ק (דקי"ט ע"א), נעתק בלקו"ת דרושים היוה"כ בסופן (עא, ריש ע"ד), ד"ה הנ"ל (סה"מ שם ע' 19) וז"ל: ודע דההוא רישא דלאו רישא אשר שם חביון עוז העצמות הוא עצמו אינו משיג מה שיש בו, וזהו פ"י דלא ידע ולא אתיידע מה דהוי ברישא דא כביכול כאדם שאינו משיג מהות הנשמה שבו.

וכמשל מלך בשר ודם, שמלכותו היא רק על עם – מין המדבר (בני אדם), המקבלים עול מלכותו, ולא על בע"ח – בהמת וחיות וכדו', שגם אם יִרְדָּה באלפי בהמות וכו' לא יקרא מלך בגין זה.

ולפיכך הכתרת הקב"ה למלך על כל העולם היתה יכולה להיות רק ע"י אדם הראשון, מלשון "אדמה לעליון", כי נשמתו היא "חלק אלקה ממעל" – חלק מן העצם שהוא כמו כל העצם, ועם זאת הוא נברא בגוף גשמי, בבחינת "עם".

ובמשך הדורות – ההכתרה היא ע"י עם ישראל הנקראים אדם, על שם אדם הראשון, וכנ"ל מש"כ¹⁵: "ואתן צאני צאן מרעיית אדם אתם", ופירשו חז"ל¹⁶: "אתם קרואים אדם ואין אומות העולם קרואים אדם"¹⁷.

כי נשמות ישראל הם חלק אלוקה ממעל ממש¹⁸ – חלק מעצמותו ית', כמ"ש¹⁹: "חלק הוי' עמו", שהם "עם קרובו"²⁰, ומאידך, הנבראים מלובשים בגוף גשמי – להיות בבחינת "עם", שהם אנשים נפרדים, כי אין מלך בלא "עם".

נמצא, שהשייכות דראש השנה לבנין המלכות (בפשטות) היא, לפי שבר"ה הוא חידוש מעשה בראשית. כמו שאומרים²¹ "זה היום תחלת מעשיך", שבכל ראש השנה מתהוים כל העולמות מחדש כמו שהיה בפעם הראשונה, לאחר תהליך ה"נסירה" כפי שיבואר בעז"ה במקומו.

והענין הוא, דהתהוות כל העולמות היא ממדת מלכותו ית'. והמשכת המלכות שבכל ר"ה (כולל גם ר"ה הראשון שבתחלת הבריאה) היא רק על שנה אחת, ובערב ר"ה עם חשיכה היא חוזרת עולה ונכללת במקורה. אלא שהעליה והסילוק הוא רק בפנימיות המלכות – התענוג ורצון ה' שבמלכות. ואילו החיות דהעולם בר"ה (גם לפני ד"תמליכוני עליכם") הוא מחיצוניות המלכות, שהיא ברפיון, בדוגמת אדם שעושה מלאכה

(15) יחזקאל לדר, לא.

(16) יבמות סא רע"א.

(17) אלא רק "בני אדם".

(18) תניא פ"ב (וראה איוב לא, ב.).

(19) דברים לב, ט.

(20) תהילים קמח, יד.

(21) בתפילת מוסף דראש השנה

כשהוא עיף ורפה ידיים ואין לו תענוג בזה. וכפתגם הידוע, שבליל ר"ה (לפני הענין דתמליכוני עליכם) העולם הוא במצב דהתעלפות. וזהו "אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם", שיהי' לו רצון ותענוג במלוכה.

והנה ידוע שהסילוק שבר"ה הוא בכל המדריגות (מעשה, דיבור, מחשבה, מדות ושכל), דכל הדברים חוזרין לקדמותן. והמשכת המלכות (רצון ותענוג ה' במלכותו) בר"ה היא ע"י שמעוררים וממשיכים הרצון מעצמות אוא"ס ע"י "אימרו לפני מלכיות ובמה בשופר.

ומזה שהענין הכתרת הקב"ה למלך העולם הוא ע"י תקיעת שופר, מובן, שפנימיות ענין תקיעת שופר ע"י בני ישראל, מגעת בעצמות אוא"ס.

הלכה ומנהג



בדיני נידה בתקופה הנוכחית

הרב שמואל שי' ללום
ראש מכון הסמיכה בישיבת 'ופרצת' רוממה, ירושלים עיה"ק

א

בתקופה זו של 'מגיפת הקורונה' נמצאים אנו במצב של אי וודאות תמידית, בו השלטונות בעולם מנסים למגר את המגיפה באמצעות הוראות וצווים אשר אוסרים על התקהלויות, מסגירים ערים ושכונות, ומבודדים בבתים אלו שנדבקו בנגיף או שישנו אפשרויות שנדבקו, ועל כן, האינדנא דהמנהג לינשא באולמות אירועים 'ברוב עם הדרת מלך', ובסיבת המגיפה והגבלות השלטונות לא ניתן לקיים זאת באורח ארעא, בעקבות כך החתן והכלה אינם יודעים מתי תתקיים חתונתם, זימנין דאצטריך להקדומי' וזימנין דאצטריך לאחורי', והעולה על כולנה מצינו שמקיימים חופות ברחובה של עיר. ויתרה מזו, ישנו מצב שהחתן או הכלה ימצאו בבידוד במועד שקבעו לינשא, או שהם עצמם נדבקו בנגיף ואינם יכולים לקיים את החתונה במועדה.

בחיבור זה שמתי בעיני מטרה, להורות הלכה למעשה בהלכות הנוגעות לכלות בדיני 'ה' ימי נידה" ו"ז' ימי ליבונה", בדינים אשר פוסקי זמנינו כתבו בחיבוריהם "שצריך לעשות שאלת חכם"¹ או "שאיך הדבר מצוי ויש לשאול רב מורה הוראה כיצד לנהוג"² וכיו"ב, ובתקופה זו של "מגיפת הקורונה" הלכות אלו קיבלו משנה תוקף ו"מעשים שבכל יום".

(1) דרכי טהרה להגאון הראשל"צ הרב מרדכי אליהו פרק י הלכה י.

(2) טהרה כהלכתה פרק תשיעי אות יז. ועד"ז בספר אפיקי מים פרק י"ח אות ו'. ובספר

הדריכני באמתך עמ' 368. ועוד.

לפיכך באתי לשנס מתני ולאזור כוחי לדון בדינים אלו, אשר עליהם נאמר בפרקי אבות³ "קנין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות, תקופות, וגמטריאות פרפראות לחכמה".

ב

האם כלה צריכה להמתין ה' ימים קודם שתפסוק בטהרה, בתקופת הקורונה?

איתא בגמרא נידה⁴: "בעי רמי בר חמא: פולטת שכבת זרע מהו שתסתור בזיבה? רואה היא וסתרה או דילמא נוגעת היא ולא סתרה". ובעיא דלא איפשטי' בגמרא זו, אך איפשטי' באתר אחרינא במסכתה⁵: דבעא מיני' רב שמואל בר ביסנא מאביי: "פולטת שכבת זרע" רואה היא או נוגעת היא, ושיילינן התם "למאי נפקא מינא" ותרצינן "לסתור בזיבה ולטמא במשהו". ואמר לי' אביי: רואה היא. אתא ושיילי' לרבא וא"ל: רואה היא. אתא לרב יוסף, וא"ל: רואה היא. ובגמרא התם מסברינן דאף לר' שמעון ולרבנן רואה היא.

ופסק הרא"ש⁶ בסוגיא זו: דכיון דבעיא דרמי בר חמא לא איפשטה, יש להחמיר בפולטת וסותרת יום אחד... הילכך כל אשה צריכה ליזהר שלא תתחיל לספור ז' נקיים עד יום ה' לשימושה כגון אם שמשה במוצאי שבת אינה מתחלת לספור ז' נקיים אלא ביום חמישי, דקיימא לן כרבנן דאמרי שבת בפרק ר"ע (דף פ"ו ע"א) "דשש עונות שלימות בעינן לפליטה. דאין שכבת זרע מסרחת אלא לאחר שש שעות שלימות". הילכך כששימשה במוצאי שבת אם תפלוט בליל רביעי קודם עת שימושה במוצאי שבת עדיין היא עומדת בתוך ו' עונות לשימושה ואם פלטה סותרת. הילכך יום חמישי יהי' ראשון לספירתה".

ומביא הרא"ש דעת הראב"ד החולק על דבריו: "דלא אמרו פולטת שכבת זרע אלא לטהרות בלבד, אבל לבעלה אינה סותרת" והוכיח דבריו שם. ואתא הרא"ש וסתר ראיותיו והוכחותיו וסמך דעתו בדברי רבינו יונה⁷

(3) פ"ג מי"ח בשם רבי אליעזר בן חיסמא.

(4) פרק בנות כותים לג, א.

(5) פרק יוצא דופן מב, א.

(6) בפרק בנות כותים שם סי' א.

(7) בפירוש תלמידי רבינו יונה על הרי"ף במסכת ברכות דף כ"ב ע"א ד"ה שאפילו. ועיין

והעלה: "דנכון להחמיר כדברי רבינו יונה. וכן נוהגים בצרפת ואשכנז וכו'..".

וכל הנך רבוותא פסקו כן כהרא"ש: הסמ"ג (לאוין קי"א ל"ז ע"ג) וסמ"ק (סי' רצ"ג עמ' שכ"א) וספר התרומה (סי' צ"ה) והגהות מיימוניות (בפרק ו' אות ב'). הטור (בסי' קצ"ו יורה דעה הלכות נידה) והמחבר בב"י (ד"ה הפולטת שכבת זרע) ובשו"ע שלו (סימן קצ"ו סעי' א'). והוא דבר מוסכם מכל הפוסקים דאין הלכה כהראב"ד אלא כהרא"ש ז"ל.

ואתא הרמ"א (בהגהה לשו"ע שם) ופרס המפה והניח המנהג על השולחן, וכתב: "ויש שכתבו⁸, שעכשיו אין לחלק בין שמשה עם בעלה ללא שמשה, וכל אשה שרואה אפילו כתם צריכה להמתין ה' ימים עם יום שראתה בו, ותפסוק לעת ערב ותספור ז' נקיים, וכן נוהגין במדינות אלו ואין לשנות". דגם כאשר לא שמשה עם בעלה ואין שייך הסיבה של "פולטת שכבת זרע", אין לחלק בכך וצריכה להמתין חמשה ימים.

וביאר הש"כ (בס"ק כ') טעמא דהרמ"א: "דלא פלוג רבנן, וגזרינן "לא שמשה" אטו "שמשה", ואע"ג דשמשה גופה גזירה היא אטו "בין השמשות"? חששא ד"ביה"ש" פשוטא היא וחששו בה רבנן טובא בכמה דוכתי". (ולאחר שקלא וטריא בדברי הב"ח והמהרי"ק האם הדבר תלוי כשהי' בעלה בעיר אם לאו) מסיים הש"כ: "וגדולה מזו נוהגים, שאפילו כלה אינה סופרת ז' נקיים עד יום ה' לראייתה אע"פ שעדיין לא בא החתן לעיר, אע"פ שלפי דעתי אין להחמיר בזה כלל, ולא נזכר בשום פוסק קדמון או אחרון, מ"מ, לא יהא אלא כדברים המותרים ואחרים נהגו בו איסור כו'. ומ"מ, בשעת הדחק⁹ יש להתיר להכלה שמיד שתפסוק בטהרה תספור ז' נקיים, דבהכי עדיף טפי ממה שנוהגין שנשאת כשהיא נדה, שהרמב"ם פסק שלא תנשא כלל עד שתטהר. ואע"ג דאנן לא מדקדקין בהכי וכמ"ש הרב באה"ע ס"ס ס"א, מ"מ, ודאי היכא דאפשר בטהרה טפי עדיף. כן נ"ל".

בתורת הבית הארוך לרשב"א ב"ז ש"ה כ"ו שהביא מה שדחה רבינו יונה ראיית הראב"ד.

8 ת"ה סימן רמ"ה בשם א"ז ומהרי"ק.

9 כתב בתורת השלמים (ס"ק י"ח): "ונ"ל דהאי "בשעת הדחק" שנקט הש"כ בלשונו ה"פ, כגון שכבר טבחו טבוח וכיצא בזה, בענין שא"א לדחות הנשואין עד שתטיהר דאז עדיף טפי לספור הז' נקיים מיד כדי שלא יהא נשאת כשהיא נדה".

אלא דהט"ז (ס"ק ז') רוח אחרת היתה עמו, דכתב: "הבית יוסף לא חש לחומרא זאת אלא אם לא שמשא אינה ממתנת כלל אלא דרמ"א מקיים המנהג להחמיר בזה. ומו"ח ז"ל כתב: "שנראה לו להקל כשאין בעלה בעיר דאין להחמיר כל כך", ואשטמיטתי תשובת מהרי"ק שורש ל"ה שכתב להדיא "שנהגו להחמיר אפילו אין בעלה בעיר", ומי יחלוק על המנהג?!". ומשליך הט"ז לנידון דידן, ופוסק: "אלא שנראה לי קולא אחת בזה (מדברי המהרי"ק) בכלה שפירסה נדה סמוך לחופתה ואפילו אחר חופתה קודם שנתייחדה עם חתן שלה אין ממתנת כלל דבזה ודאי לא שייך למגזר "לא שמשא אטו שמשא" דלא באה עדיין לכלל תשמיש כלל עמו ולמה נגזור בזה. כן נ"ל".

הא קמן דיוצא לפנינו מחלוקת הפוסקים, דלפי שיטתי דהש"כ הרי רק במלתא דשעת הדחק נתיר להכלה דלא תצטרך להמתין ה' ימים "כיון שהוא מהדברים המותרים שאחרים נהגו בו איסור", הא בלאו הכי אין לה היתר כלל. ואילו לשיטתי דהט"ז י"ל דאפילו לכתחילה אין הכלה צריכה להמתין ה' ימים, וטעמי בצידוי, דאין שייך כלל לדירה הגדר ד"שמשא" כיון דלא באה עדיין לכלל תשמיש, ובהא לא גזרינן רבנן "לא שמשא אטו שמשא".

אך דע עקא, דהדגול מרבבה (על הש"כ ס"ק כ') סייג בדברי הש"כ: "דאף הש"כ שכתב "דבלא שעת הדחק אפילו כלה אינה סופרת שבעה נקיים עד יום ה' לראיתה" לא אמר אלא כשלא היתה נדה קודם לראי' כגון בתולה שראתה פעם ראשונה ועד עתה היתה בתולת דמים או מניקה שהיתה טהורה בעת מיתת בעלה וראתה עתה פעם ראשון אחר כ"ד חודש אבל אם היתה כבר נידה לא שייך חומרא זו כלל". דמהכא משמע, דהאידינא דבד"כ כלה שנישאת כבר ראתה "דם נידות", לא שייך חומרא זו אף דאין 'שעת הדחק'. בנוסף להיתר זה, בפתחי תשובה¹⁰ (ס"ק ט"ז) מביא עוד צדדין להקל, דבספר "תשובת מעיל צדקה" (סי' ל"ב) הקל בראתה תיכף אחר הטבילה קודם ששימשה, מהטעם, דאף בגזירת רז"ל קיי"ל במלתא דלא שכיה, לא גזרו. ומכל שכן בגזירה זו. ומסיים הפת"ש: "וכבר הסכימו עמו החברים ונעשה מעשה. וכך דעת הסודרי טהרה". ואף בנידון דידן בתקופת מגיפת הקורונה נאמר דהוי מילתא דלא שכיחא דלא גזרו

10) לאחר שהעתיק דברי הדגול מרבבה הנ"ל.

רבנן, ומכ"ש בגזירה זו.

והנה מצאתי ב'פסקי דינים' להצמח צדק (מליובאוויטש) (סימן קצ"ו סעיף י"ח) שפסק: "ומ"מ, בכלה י"א שיש להקל ואפי' אם פירסה נידה אחר חופתה כל זמן שלא נתייחדה עם החתן כיון שלא באה עדיין לכלל תשמיש אין לגזור בה אטו שמשה (ט"ז וש"כ) ומ"מ המנהג להחמיר אף בכלה שתמתין ה' ימים מיום ראייתה אף אם לא בא החתן עדיין. ואין לשנות המנהג (דהוי כדברים המותרים ואחרים נהגו בהן אסור כו'). ומיהו בשעת הדחק כגון שטבחה טבוח ויתקלקלו האוכלין אם ידחו הנשואין עד שתטהר אם תמתין ה' ימים, יש להקל שלא תמתין כלל אלא תפסוק בטהרה ביום שפוסקת בו. וזהו עדיף טפי ממה שנוהגין שנשאת כשהיא נידה (ש"כ ומ"י). ואף שלא בשעת הדחק אין להחמיר אלא במקום שכבר נהגו אבל במקום שאין מנהג אין להחמיר כלל בזה (ש"כ)".

דהצ"צ פסק להלכה דהמנהג הוא להחמיר, דאף "כלה" צריכה להמתין ה' ימים מיום ראייתה אף אם לא בא החתן עדיין. ואין לשנות המנהג. ורק במקום דלא נהגו, אין להחמיר בזה כלל. או בשעת הדחק, גם במקום שנהגו יש להקל!¹¹

(11) והנה הרב יקותיאל פארקש שי' בספרו "טהרה כהלכתה" (פרק תשיעי אות ד' עמ' קל"ח) פסק: "הכלה יכולה לעשות את הפסק הטהרה מיד כאשר מסתיים דם ווסתה, למרות שעדיין לא עברו חמשה ימים מאז שהחל".

ובהערה 5 שם מביא את מקורות הפסק: "ט"ז סי' קצ"ו (סק"ז), וכ"ה בסדרי טהרה שם, ובפסקי דינים הנ"ל סי' קצ"ו (סעי' כ"ח), והטעם, מכיון שלא שייך כלל אצלה הענין דפולטת ש"ז וכו', שהוא הטעם להמתנת החמשה ימים בכל מקרה – וזאת מכיון שלא באה עדיין לכלל ביאה. וראה גם בלחור"ש (שם ס"ק נ"ג)".

והנה נברתי במקורות ומצאתי שלשון הסדרי טהרה (סי' קצ"ו ס"ק ל"ט בסופו) הוא "והיכא שנהגו להחמיר נהגו, והיכא דלא נהוג אין להחמיר כלל"!

ואילולי דמסתפינא לחלוק על האי גברא רבה בהלכות נידה אשר בקיא וחרוף בדינים אלו, הייתי אומר דאישימית' מיני' מילי דכתב הסדרי טהרה, ומרוב חריפותו ועינוו לא דק. וגם במה שהביא מה'פסקי דינים' להצ"צ להקל, זה אינו, דהרי להדיא כתב ופסק "דמ"מ המנהג להחמיר. . אף אם לא בא החתן עדיין, ואין לשנות המנהג" ולא זו בלבד אלא הצ"צ אף הביא טעם המנהג "דהוי כדברים המותרים ואחרים נהגו בהן איסור".

אכן איכא למידק, דכוונתי, לדברי הדגול מרבבה דלעיל. והגע עצמך דאינו מטעמא "דלא באה עדיין לכלל ביאה" (כיון דטעם זה הוא למנהג המקילים ולא למנהג המחמירים), אלא הוי מטעמא אחרינא "דכבר היתה נדה קודם לכן" (דטעם זה הינו אף למנהג המחמירים).

ואף בפוסקי זמננו קא חזינן דהגאון הראשל"צ הרב מרדכי אליהו זצ"ל בספרו "דרכי טהרה" (פרק י' אות ד') פסק כן¹², ובל' הק': "י"א שכלה יכולה לעשות הפסק טהרה מיד בסיום ראיתה החדשית הרגילה, שלא כאשר רגילה הצריכה להמתין חמשה ימים מתחילת ראיתה קודם "הפסק טהרה". וי"א שגם כלה צריכה להמתין חמשה ימים מתחילת ראיתה לפני שהיא עושה "הפסק טהרה". אע"פ שההלכה כדעה ראשונה, נהגו להחמיר כדעה השניה¹³, ובלבד שלא יאלצו לדחות בגלל זה את הנשואין או את "בעילת המצווה" או יאלצו לעשות "חופת נידה" וכדומה".

דמכאן ניתן להסיק הלכה למעשה: אף דמצד מנהג המחמירים, כל כלה צריכה להמתין ה' ימים מראיתה קודם שתספור ז' נקיים, הנה בתקופה זו ד"מגיפת הקורונה" הוי מילתא דלא שכיחא כלל ולא גזרו רבנן במידי דלא שכיחי, ובפרט בגזירה זו (המתנת ה' ימים) דלא החמירו¹⁴, ומכש"כ בכלה דלא שייך בה כלל גזירה ד"לא שימשה אטו שימשה" כיון דלא באה עדיין לכלל תשישי, והוי תרתי (ותלת) לטיבותא, ולכן אף לנוהגים מנהג זה להחמיר, יש להקל בדינה לומר דאינה צריכה להמתין ה' ימים לראיתה קודם עשיית הפסק טהרה וז' נקיים. בר מין דין יש לומר דהוי 'שעת הדחק' ממש דלכ"ע יש להקל בזה אף לכתחילה¹⁵.

ואף גם זאת, בנוגע ל'כלה אלמנה דהיתה טהורה בזמן מיתת בעלה' דכבר באה לכלל תשישי אך אינה טמאה, לית ל' קולא זו, ולמנהג המחמירים לעולם תמתין ה' ימים קודם לספירת ז' נקיים.

ולאחר שבינותי בספרים, מצאתי ראי' (למנהג המחמירים) בספר "אמרי ברוך על חוות דעת" (סימן קצ"ו) שכתב: "והש"ך מיקל בכתם אם לא שמשה וכן בכלה כו' (ציטוט מחידושים על החו"ד ס"ק י') – נ"ב הש"ך אינו מיקל נגד המנהג רק מטעם שלא יהא חופת נידה ובמקום שכבר הכינו צורכי החתונה כו'".

(12) ונמצא דאין הדבר תלוי בין מנהג האשכנזים או הספרדים, אלא במנהג המקום גרידא.

(13) ובהערה 5 שם מפנה ל"חופת חתנים להר"מ", דיני לבישת הלבון סימן י"א סעיף א' בסופו.

(14) ובלשונו דהצ"צ שם "וא"כ מה שהחמירו להמתין ה' ימים הוא חומרא בלא טעם".
 (15) ואף באלמנה כלה, דהיתה טהורה בעת מיתת בעלה ועתה ראתה, דבתקופת הקורונה אינה ממתינה ה' ימים, דהוי שעת הדחק.

ג

האם כלה יכולה להתחיל לספור ז' נקיים, אף שמועד החתונה הוא לאחר חודש, מחשש שיאלצו להקדים את החתונה עקב 'מגיפת הקורונה'?

איתא בגמרא¹⁶: "אמר רבא: תבעוה לינשא ונתפיסה, צריכה שתשב ז' נקיים". ומפרש רש"י: "צריכה שתשב ז' נקיים – שמא מחמת תאות חימוד ראתה דם".

על פי מאמר זה דרבא, פסק הטור¹⁷: "תבעוה לינשא ונתפיסה, צריכה לישב שבעה נקיים בין גדולה בין קטנה, ואפילו בדקה עצמה בשעת תביעה ומצאה טהורה, שמא מחמת חימוד ראתה טיפת דם כחרדל ולא הרגישה בו. ומונה שבעה ממחרת יום התביעה"¹⁸. פשטא דמילי, דהכלה סופרת ז' נקיים מעת התביעה, משום "דם חימוד". ומסביר הב"י¹⁹: "ופשוט הוא, דאם לא כן לא הי' רבא סותם דבריו לכתוב "צריכה לישב ז' נקיים", דמשמע דלית לה תקנה אלא בכך". ואכן ראינו דכך פסק הרמב"ם²⁰: "כל בת שתבעוה לינשא ורצתה – שוהה שבעת ימים נקיים מאחר שרצתה ואחר כך תהי' מותרת להבעל, שמא מחמדה לאיש ראתה דם טפה אחת ולא הרגישה בה. בין שהיתה גדולה בין שהיתה קטנה – צריכה לישב שבעה נקיים מאחר שרצתה, ואחר כך תטבול ותבעל". אלמא, ד'דם חימוד' מיום התביעה חשבינן לה.

אך מסייג הטור: "כתב הרשב"א: לא שתבעוה לינשא לאחר שנים עשר חודש שזמנה רחוק ואינה חומדת בכך. ויראה לי שמונין לה בשעה שמכינים צרכי חופה"²¹ מכי רמו שערי באסינתא, וכיוצא בו". כלומר,

16) נידה ס"ו ע"א.

17) בירור דעה סימן קצ"ב.

18) הבית יוסף (בר"ה ואפילו בדקה עצמה כו') מביא דהטור דלה את מקורו מהרשב"א

(בת"ה ב"ז ש"ב ארוך ה: ובקצר ד' ע"ב).

19) בר"ה ואפילו בדקה עצמה כו'.

20) בהל' איסורי ביאה פי"א הלכה ט.

21) הב"י (בר"ה וכתב הרשב"א) כותב דכן נראה מדברי הר"ן שסובר כן, דכתב בפרק

ב' דשבועות (ד' ע"ב ד"ה תבעוה) "ז' ימים הללו מונין אותן משעה שהיא סומכת בדעתה

ומכינה עצמה לחופה א"פ שלא נתקדשה עדיין". והכי משמע בפרק החולץ (יבמות ל"ז

ע"ב). וכן כתב הרב המגיד בפרק י"א (מהל' איסורי ביאה הל' ט").

דכאשר בזמן התביעה קבע החתן את זמן החתונה לאחר זמן ארוך מאוד, הכלה אינה מתרגשת מתביעה זו ואין לה דם חימוד כלל, אך כאשר התחילו להכין צרכי החופה והסעודה, מתעורר אצלה הדם חימוד וצריכה לספור ז' נקיים. ובזמנם ה' המנהג לתת שעורים בתוך עציצים לחתן ולכלה לומר "פרו ורבו כשעורים הללו", ובוזה ידעו שהתחילו להכין צרכי החתונה²². אלמא, דדם חימוד משעת הכנת צרכי החתונה מחשבינן לה.

והנה, בהגהות מיימוניות²³ מביא דעת הריב"א החולק על הרשב"א, וכתב: "הא דתבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב ז' נקיים, הני מילי כגון שקידשה ורוצה מיד לישאנה, אבל אם קידשה מקודם זמן גדול או קטן ואיחר לאחר הקידושין חודש או אפילו ז' ימים, ותבעוה לינשא כיון דידועת בו כבר לא מיחמדא והיא מותרת לינשא מיד". ומסביר הב"י²⁴: ד"דברי הרשב"א שכתב רבינו [הטור] בסמוך, הם בהדיא בהיפך. וכן נראה ממה שכתב המרדכי בפרק ב' דשבועות בשם הר"מ וכן נראה מדברי כל הפוסקים שסתמו ולא חילקו בדבר", ומסיים ופוסק: "הילכך אין לסמוך בזה על דברי ריב"א". והיינו: דלשיטתי דריב"א, כאשר תבעוה לינשא לאחר זמן (רחוק או קרוב), ולאחר שבוע או חודש נתפייסה להינשא מיד, הכלה שוב איננה חומדת, דכבר אירע החימוד בפעם הראשונה שתבעוה לינשא. ודבר זה הוא היפך שיטתי דהרשב"א דסבר ד"דם חימוד" לא הוי מ'שעת התביעה' אלא משעה ד'מתחילים להכין צרכי הסעודה', והילכך, כשתבעוה לינשא מיד, הוי הדם חימוד. ופסק הבית יוסף דהלכה כרשב"א ולא כריב"א.

ונפקא מינה בין ב' שיטות הפוכות אלו, כותב ה"דרישה" (אות ד'): דלפי הרשב"א (דכתב "שזמנה רחוק ואינה חומדת בכך") "אם תבעוה לינשא לאחר י"ב חודש והתחילה לספור שבעה נקיים וביום ג' או ד' לספירתה נתרצו לכנסה צריכה לספור שבעה נקיים מחדש, ולא מעת התביעה, שהרי מעת התביעה לא היתה חומדת, ומשום הכי לא קאמר טעמא "שתחזור ותחמוד לאחר זמן קודם נישואין", ואזה נמי מסיק ואמר מונין לה מכי רמי שערי באסינתא, שאף שרגילין לעשות חופה על דרך

22 פרישה אות ז'. ולפי פירוש הב"ח (בד"ה וכתב הרשב"א) "שזורקים שעורין בגיגית לעשות שחר לשבעת ימי המשתה".

23 דפוס קושטא פי"א ה"ט, וכת' מיימוניות בסוף איסורי ביאה סימן א'.

24 בקטע המתחיל כתבו עוד בהגהות מיימוניות.

משל ארבע שבועות אחר זה, מ"מ, מונין לה מאותה שעה, דאם הסכימו ביני וביני לעשות חופה מיד אינה צריכה למנות ז' נקיים חדשים".

וביאור דבריו: דאיכא בינייהו, האם כשתבע אותה לינשא אחר י"ב חודש, איכא דם חימוד בעת תביעה זו (כריב"א) או דאין דם חימוד בתביעה זו, אלא דוקא כשיתחילו להכין צרכי הסעודה (כהרשב"א, דכתב "שזמנה רחוק ואינה חומדת בכך"²⁵). ולכן בנידון דידן: מה תעשה הכלה במילתא דתבעוה לינשא לאחר י"ב חודש, ועתה היא התחילה לספור ז' נקיים, ולאחר ג' או ד' ימים מספירתה אתא החתן וחפץ לינשא תיכף ומיד ולהקדים את החתונה? לפי דעת ריב"א: דאיכא "חימוד" בעת התביעה הראשונה, אינה צריכה לספור מחדש, אלא תמשיך בספירתה וביום השמיני (לאחר שטבלה) תינשא. אך לפי דעת הרשב"א (וכך פסקו הטור והשו"ע²⁶): דבתביעה הראשונה לא הוי חימוד כלל, ובפעם הב' דתבעוה לינשא מיד, או אז הוי "דם חימוד" וצריכה לספור ז' נקיים חדשים.

אבל לאידך: במילתא ד'התחילו להכין צרכי החופה', וקבעו את מועד החתונה לאחר חודש, ובינתיים הכלה התחילה לספור ז' נקיים, ולאחר מכן הסכימו להקדים את החתונה, אינה צריכה לספור ז' נקיים חדשים, אלא תמשיך בספירתה (ואם סיימה את ספירתה יכולה להינשא מיד). כיון דגם לדעת הרשב"א, מעת 'הכנת צרכי החתונה' איכא "חימוד" והתרגשות, ולית ל' חימוד חדש בהקדמת מועד ההילולא.

אלא דהט"ז (סימן קצ"ב ס"ק ג') חולק על הבנת הדרישה בדברי הרשב"א, וכותב: "הבין, שעל כל פנים צריכה שתשב דוקא קודם החופה סמוך לה שבעה נקיים. ועל כן כתב "דכוונת הרשב"א כאן שאין מונין משעת התביעה אם תינשא אחר שנים עשר חודש", כלומר: שאם מונה עכשיו שבעה נקיים ובתוך שבעה נקיים נמלכו לעשות החתונה תיכף לא מועילים אלו השבעה נקיים כיון שלא ה' חימוד אלא משעה שמכניסים לחופה, ואם התחילו להכין שכר ומנתה שבעה נקיים ויש עוד איזה שבועות לחתונה, ונמלכו לעשות אחר השבעה נקיים, אינה צריכה מחדש שבעה נקיים". ומסיק הט"ז: "ולפי דבריו: אם לא הקדימו החתונה, צריך שבעה

25) דמשמע דאין בתביעה זו חימוד כלל, ולכן לא אמר "שתחזור ותחמוד לאחר זמן קודם החתונה", אלא דוקא "אינה חומדת בכך".
26) יורה דעה סימן קצ"ב סעיף ב'.

נקיים קודם החתונה שנית. ולא דק בפירושו זה, דלרשב"א אחר שישבה שבעה נקיים משעת החימוד אינה צריכה לשום דבר אח"כ, אלא הרי היא ככל הנשים, אלא דשאר פוסקים החמירו שתבדוק משעה שמתחילין השבעה נקיים עד שתיבעל. והיינו "לכתחילה" כמ"ש רמ"א²⁷.

והיינו, דהט"ז הביין מדברי ה'דרישה', דכאשר לא הקדימו את החתונה, הכלה אכן צריכה לספור שבעה נקיים חדשים בסמוך לחתונה, ומה שהכלה התחילה לספור ז' נקיים מיד - אף שקבעו את החתונה רק לאחר חודש - היא עשתה שלא כדיון. אלא דהמעייין בדברי הרשב"א יראה, דכיון שספרה שבעה נקיים לאחר שכבר הי' דם חימוד (בעת הכנת צורכי החתונה), בדין עשתה דהתחילה לספור מיד, ואינה צריכה ספירת ז' נקיים שנית בסמוך לחתונה²⁸.

היוצא מכל האמור, להלכה: אם עקב "מגיפת הקורונה" החליטו הזוג לינשא וקבעו את מועד החתונה רק לאחר שנה (או זמן ארוך מאוד), אין בתביעה זו גרידא חימוד כלל, ולכן אם לאחר זמן התביעה החליטה הכלה לספור ז' נקיים, לא עשתה כלום, ובסמוך לחתונה ממש צריכה לספור ז' נקיים שנית. ואם קבעו את החתונה לעוד חודש או חודשיים והכלה החליטה לספור ז' נקיים מיד, מחשש שיאלצו להקדים את החתונה עקב המגיפה, בדין היא עושה, ויכולה לינשא מיד כשיחליטו להקדים, ואינה צריכה ספירת ז' נקיים חדשים. ואף אם בפועל לא הקדימו את החתונה, והזוג התחילו כבר את ההכנות לחתונה ומאז הכלה התחילה לספור ז' נקיים, אינה צריכה ספירת ז' נקיים שנית בסמוך לחתונה.

27) דהרמ"א פסק (ביו"ד סי' קצ"ב סעי' ב'): "אין להרחיק הטבילה מן הבעילה יותר מזה [מד' ימים] ואם לא תבעל במוצאי שבת יש לה לבדוק עצמה בכל יום עד בעילת מצוה. ודוקא לכתחילה אבל בדיעבד אין להחמיר אם בדקה רק פעם אחת תוך ז'...". ולא הארכתי בדין זה דאין כאן מקומו.

28) אלא שהרמ"א החמיר, דלכתחילה הכלה צריכה לבדוק עצמה גם לאחר החתונה, עד שתיבעל. ובדיעבד מהני לה בדיקתה הראשונה שעשתה.

ד

כשנדחתה החתונה עקב 'מגיפת הקורונה', האם הכלה צריכה לספור ז' נקיים' שנית?

איתא בגמרא נידה²⁹: "רבינא איעסק ל'י לברי' בי רב חנינא³⁰. א"ל: סבר ל'י מר למכתב כתובה לארבעה יום. א"ל: אין. כי מטא לארבעה נטר עד ארבעה אחרינא, איעכב שבעה יומי בתר ההוא יומא. א"ל: מהי האי? א"ל: לא סבר לה מר להא דרבא, דאמר רבא תבעוה לינשא ונתפייסה צריכה לישב שבעה נקיים? א"ל: אימר דאמר רבא בגדולה דקחזינא דמא, אבל בקטנה דלא חזיא דמא מי אמר? א"ל: בפירוש אמר רבא: ל"ש גדולה לא שנא קטנה. גדולה טעמא מאי משום דמחמדא, קטנה נמי מחמדא". ומפרש רש"י: איעכב ז' יומי – בתר יומא שנתפייסה לינשא".

פשטא דמילתא: מספרת הגמרא אודות רבינא ורב חנינא שנישאו את ילדיהם זה לזה, והחליטו שיכתבו את הכתובה לאחר ארבעה ימים, ושוב דחה זאת בארבעה ימים שנית, ואז שוב המתין שבעה ימים קודם הנישואין. ושאלו רב חנינא לפשר הדבר? ויען: דלפי דעת רבא משנתפייסה לינשא צריכה הכלה לספור ז' נקיים.

והנה, הרשב"ם³¹ דרך אחרת היתה לו בפירוש הגמרא: "ובתולה זו שתנשא לבנך היא שכחה ולא שמרה שבעה נקיים עד יום זה ושמא ראתה אתמול, לא מהניא טבילה דהשתא ליבעל לאורתא הילכך לינטר מר עד ד' אחרינא ותתן על דעתה ותשב ז' נקיים ותיבעל ליל ראשון לחופתה". ומדייק הר"מ: "אלמא מדקאמר "שכחה ולא שמרה ז' נקיים הילכך לינטר מר עד ד' אחרינא ויהבא דעתה" אלמא בעינא דיהבא דעתה, אע"פ שבתוך ז' נקיים הי', הה"נ היכא שדחי הנישואין אדעתא אפילו כשהיא יושבת בתוך ימי נישואין אע"פ שבתוך ז' נקיים הוא, היא צריכה לחזור ולישב ז' נקיים משום דלא מסקא אדעתא דהנך ז' נקיים הואיל ודחו הנישואין אז אינה חוששת להנך ז' נקיים". ומסביר המרדכי: "דהר"מ דיקדק מלשון הרשב"ם שאם דחו הנישואין כגון שאין יכולין להתפשר יחד אבות חתן

(29) ס"ו ע"א למטה.

(30) בגירסת המרדכי איתא "רב חביבא".

(31) דברי הרשב"ם והר"מ לקמן הובאו במרדכי בפרק ד' דשבועות ס"י תש"מ, ודברי

המהרי"ק הובא בהגהה שם.

וכלה או מחמת נדוניא או מחמת הוצאת הנישואין אע"פ שישבה ז' נקיים צריכה לחזור ולישב ז' נקיים כשיתפשו וישלימו יחד ודעתן לעשות הנישואין. משום דכיון שדחו הנישואין לא מסקא אדעתא דהנך ז' נקיים³². ע"כ.

כלומר, דאסקו מהגמרא, דאם נדחו הנישואין, הכלה צריכה שוב לספור שבעה נקיים חדשים מאז שנתפשו לקיים את החתונה, כיון שהיא מסיחה את דעתה מאותן הספירת ז' נקיים שעשתה.

וכתב המהרי"ק: "שבדבר זה נפלה מחלוקת בין בעלי תריסין, היכא דנדחו הנישואין יום או יומיים אם צריכה לחזור ולספור ז' נקיים מיום אותה תביעה? שהאוסרים אומרים: דכל שנדחו הנישואין אין בדיקה מועלת כלל אפילו תמיד בדקה פעמיים ביום, דכיון שנדחו הנישואין אינה נזהרת יפה. ומביאים רא"י מדברים אלו שכתב המרדכי בשם הר"מ. והמתירים אומרים: שהר"מ לא דיבר אלא היכא שהניחה הבדיקה מחמת דיחוי הנישואין, אבל אם לא הניחה מלבדוק תמיד פעמיים ביום כמשפטה, שאינה צריכה לחזור ולמנות ז' נקיים". ומסביר הב"י³³: "דהמהרי"ק עצמו הכריע כדברי האוסרים, ומצריכים לחזור ולמנות אע"פ שבדקה עצמה תמיד, והוכיח כן מלשון הכתוב במרדכי בענין זה באורך. וגם מדקאמר "כשיתפשו וישלימו וכו'" שהוא מיותר? אלא דאתא לאשמועינן דלא תתחיל למנות השבעה נקיים עד אחר שיתפשו וישלימו מכל וכל דאז מסקא אדעתא ולא מקמי הכי. ואפילו ספרה ובדקה לא מהניא לה, וטעמא: משום דחיישינן ל"חימוד" כל שעתא ושעתא, איכא למיחש דילמא השתא חזיא, ולא אדעתה הילכך בעינן דיהבא אדעתה ומסקה טובה".

ועל פי כל זה פסק 'המחבר' בשו"ע³⁴: "אם דחו הנישואין מחמת איזה סיבה אע"פ שישבה שבעה נקיים, צריכה לחזור ולישב ז' נקיים (ולטבול) כשיתפשו לעשות הנישואין. (אע"פ שבדקה עצמה תמיד בימים שבינתיים לא מהני)".

(32) ועד"ז מפרש בבית יוסף (יורה דעה סי' קצ"ב ד"ה כתב המרדכי): "דהר"מ דקדק מלשון רשב"ם, בההוא עובדא דרבינא דבסמוך דאם דחו הנישואין מחמת איזו סיבה, אע"פ שישבה ז' נקיים, צריכה לחזור ולישב ז' נקיים כשיתפשו וישלימו יחד ודעתם לעשות הנישואין, משום דכיון שדחו הנישואין לא מסקא אדעתא דהנך ז' נקיים".

(33) ד"ה כתב המרדכי.

(34) סי' קצב סעיף ג'.

אך כותב הב"ח (בד"ה וכתב הרשב"א) "דהא דוקא, היכא שדחו הנישואין בסתם ולא הסכימו באותה שעה על איזה זמן יהיו הנישואין אלא אמרו: כשיתועדו יחד לאחר שיתפשרו וישלימו אז יקבעו זמן לנישואין, בזו קאמר מהר"ם דחיישינן דילמא לא אסקה אדעתה שתהא נזהרת יפה בבדיקתה דמאחר שאינה יודעת קביעות ההנישואין אינה חוששת להנך ז' נקיים הראשונים. אבל אם הדחיי' מזמן קביעות הראשון והקביעות לזמן השני הכל הי' באותו מעמד ועסוקים באותו ענין, אין ספק דאינה צריכה לחזור ולספור שבעה נקיים מחדש, דליכא הכא חששא שלא תהא נזהרת יפה בבדיקה. דהלא יודעת היא דליום פלוני נקבעו הנישואין, ותביעה חדשה פשיטה דליכא הכא, אפילו אם דחו הנישואין בסתם דדוקא כשנדחו הנישואין לגמרי מתוך קטטה בנתינת הנדוניה והסכימו שיהיו פטורים זה מזה ולא ישאו זה את זה וחזרו ונתפשרו, התם הוא דאיכא תביעה חדשה וצריכה ז' נקיים מחדש, אבל כשאינו נדחה אלא מזמן הראשון והסכימו שיקבעו זמן שני כשיתפשרו וישלימו ואחר כך ביום או יומיים השלימו וקבעו זמן שני לנישואין, ליכא משום תביעה חדשה ואי בדקה עצמה באותה שעה ומצאה טהורה, טהורה היא אלא איכא למיחש שמא לא אסקה אדעתא מקודם שתהא נזהרת יפה, וכיון שהדחיי' וקביעות זמן השני הכל הי' ביחד, לא חיישינן למידי. והארכתי בתשובה (סי' קי"ח) לבאר זה בסעייתא דשמיא. ואל תשגיח במה שכתב מהר"ם יפה בלבוש שלו (ס"ג) להחמיר בזה מסברתו בלי ראייה". עכ"ל הב"ח³⁵.

ובפתחי תשובה (ס"ק ו) מוסיף ומביא מהחוות דעת שכתב על דברי הב"ח אלו: "דזה דוקא כשקבעו על זמן קרוב קבוע דהיינו באופן שלא נתבטל הכנת הנישואין וא"צ הכנה חדשה, אבל אם קבעו על זמן רחוק באופן שצריכין למירמי שיכרא באסינתא מחדש על הנישואין ודאי צריכה לישב שבעה נקיים מחדש מיום שמתחילים למירמי שיכרא באסינתא על הנישואין שנקבעו שנית, דאין סברא דאם קבעו הנישואין מחדש עד אחר י"ב חודש שלא תהא צריכה להמתין אח"כ".

ועד"ז כתב הט"ז (בס"ק ו)³⁶: דבעי ב' תנאים (בכדי שתצטרך לספור

35) ולית מאן דפליג אב"ח בדין זה, וכך פסקו כל מורה ההוראה (פסקי דינים להצ"צ דלעיל, דרכי טהרה פ"י הל' ח' – י'. ועוד)

36) לתועלת הלימוד הבאתי כאן את לשון הט"ז: "[לאחר שהביא את לשון המרדכיין לשון זה משמע דהנישואין היו נידחים מבלי עשיית מועד אחר לנישואין אלא היו נפרדים זה

שוב ז' נקיים): א. ששניהם הסכימו לדחיית הנישואין. ב. שלא עשו מועד חדש בעת הדחייה. אבל אם עשו מועד חדש בעת דחיית הנישואין או שדחו את החתונה יום או יומיים רק בגלל הנדוניה או קטטה, הנה אז הכלה אינה מסיחה את דעתה מהבדיקות, ומצפה לנישואין שיתקיים לאחר שההורים ישלימו ביניהם ויתפשרו על הנדוניה, ולכן עדיין היא בודקת יפה ואסקה אדעתה.

ולהלכה למעשה י"ל: (א) כלה שדחתה את מועד הנישואין עקב "מגיפת הקורונה", הנה לכתחילה עדיף שבעת הדחייה יקבעו מועד חדש קרוב, בכדי שלא תצטרך לספור שוב שבעה נקיים חדשים, ותצא ידי כל הדיעות.

(ב) אם לא ניתן לקבוע תאריך לחתונה, ודחו את מועד הנישואין לזמן לא ידוע, הנה הדבר תלוי האם הסיחה דעתה מן הנישואין ומן הבדיקות אם לא, ולכן: (1) אם מועד החתונה נדחה רק ליומיים או שלשה, י"ל דעדיין לא הסיחה דעתה ואינה צריכה לספור ז' נקיים מחדש אלא תמשיך בספירתה כרגיל. (2) אם דחו את החתונה למועד לא ידוע, אך בדעת הכלה לינשא הכי מוקדם שאפשר, וכגון: שהזוג החליטו לינשא תיכף לאחר שהשלטונות מאשרים לקיים חתונות באולמות אירועים, גם אז ניתן לומר דלא הסיחה דעתה ואינה צריכה לשוב ולספור שבעה נקיים. וכן (3): אם סיבת דחיית הנישואין הוא בגלל סגירת האולמות, ובדעתם לארגן חתונה כמה שיותר מהר, (ואף מוכנים לינשא ברחוב ללא אולם או בביה"כ וכיו"ב), גם אז י"ל דאינה מסיחה דעתה מן הנישואין ומהבדיקות ואינה צריכה לספור ז' נקיים חדשים.

מזה באופן שלא ידעו אימת יהיו הנישואין, וזה הי' מדעת שניהם כמשמעות הלשון "שדחו הנישואין" דמשמע שנדחו מלעשות אז הנישואין בעת ההיא על צד הברור, וגם משמע ששניהם הסכימו לכך ע"כ ודאי לא מסקה דעתה שפיר בבדיקה. נמצינו למדין: אם חסר א' מהנך תרתי דהיינו שלא נדחו בבירור רק מצד סילוק הנדוניה לא הושו, ועל כן לא נעשו הנישואין באותו יום וחשבו עדיין יתפשרו ותהי' הסעודה למחר או אפילו אם החתן גומר ואומר שאינו רוצה לישאנה מחמת שלא סלקה נדונייתה וצד הכלה רודפים אחריו בדין ובפשר לפתותו עד שנתפתה להם אע"פ שזה נמשך יום או יומיים לא מקרי זה דחיית הנישואין, דהכלה סומכת דעתה תמיד באותו זמן שיתפתה החתן בכך... כלל הדברים שאין חשש רק אם הסכימו שני הצדדים שלא תהי' החתונה בזמן המוגבל כלל ולא הגבילו שום יום, אז אף אם יום או יומיים יעמוד הדבר ויהיו מפשרים לעשות החתונה תיכף, צריכה שבעה נקיים מחדש. ומזה דבר במרדכי והש"ע בכאן".

והוא הדין (ג): אם החתן או הכלה נכנסו לבידוד או שהיו חיוביים בבדיקת הקורונה, ועל כרחם דחו את מועד החתונה, י"ל, דהכלה לא הסיחה דעתה מן החתונה ואינה צריכה לבדוק שוב שבעה נקיים. ולא זו בלבד אם מיד בעת הדחייה קבעו מועד חדש (וכגון שקבעו "שבועים שיוצאים מהבידוד יקבעו את החתונה" וכיו"ב), אלא אף אם בעת הדחייה לא קבעו מועד חדש, אך החליטו שבהזדמנות הראשונה שיוכלו לינשא יקבעו מועד לחתונה (ועד כדי, שיוותרו על קיום החתונה באולם, ויסכימו לינשא ברחוב או בבית כנסת וכיו"ב), הכלה לא תצטרך ספירה שנית.

(ד) אך אם נדחו הנשואין וברעתם לינשא לאחר חודש או חודשיים אך יחליטו באיזה תאריך לקיים את מועד החתונה רק לאחר שהשלטונות יאפשרו זאת, י"ל, דכיון שכבר ביטלו מכל וכל את ההכנות לחתונה, וצריכים הכנות חדשות לגמרי, אז הכלה הסיחה דעתה מהנשואין ולא בודקת יפה, וצריכה לחזור ולספור שבעה נקיים חדשים³⁷.

לסיכום הדברים: תקופה זו של "מגיפת הקורונה" הוי "שעת הדחק", כיון דאם לא יקיימו את החתונה בזמנו ובמועדו, לא ניתן לדעת לאימתי ידחה, ואף אם נדחתה החתונה כבר, לא ניתן לדעת מה ילד יום. ולפיכך, גם לאותם הנוהגים להחמיר שכל כלה³⁸ ממתנה ה' ימים של נדה לאחר ראית דם ווסתה, ורק אז פוסקת היא בטהרה ובודקת שבעה נקיים, הנה בתקופת הקורונה לכתחילה הכלה לא תמתין ה' ימים אלו, אלא מיד יכולה לפסוק בטהרה ולספור ולבדוק שבעה ימים נקיים.

ובמקרה שבעקבות "תקופת הקורונה" החליטו בני הזוג להינשא לאחר הרבה זמן (לכשתסתיים מגיפה זו (לאחר שנה)) אף אם כבר ספרה הכלה "שבעה נקיים", צריכה לחזור ולספור שנית בסמוך למועד החתונה (דבתביעה הא' לא ה' חימוד כלל). ברם, אם קבעו את הנשואין לאחר חודש או חודשיים, אך בדעתם שאם השלטונות יחליטו על הגבלות חדשות, הם ינשאו קודם לכן, ועל סמך זה החליטה הכלה להתחיל מיד לספור שבעה נקיים כדי שתהי' מוכנה ומזומנת לינשא מיד (לכשיקדימו),

37) ואם בזמן זה ביטלה עם חתן זה, וקבעה לינשא עם חתן אחר (ולא שנא כמה זמן עבר בין קביעת החתונה מהא' לב'), ואף אם אח"כ תחזור ותקבע עם החתן הראשון, צריכה היא לחזור ולספור ז' נקיים חדשים, והוא מכיון דהסיחה דעתה מחתן זה. והוא דבר מוסכם מכל הפוסקים (הב"ח הנ"ל, הש"כ הנ"ל, הט"ז הנ"ל, פת"ש ס"ק ו, באר היטב ס"ק ג).
38) ולשיטת הדגול מרבבה: כלה בתולת הדמים או 'כלה אלמנה' דהיתה טהורה.

יכולה היא להסתמך על זה ואינה צריכה בדיקה שנית סמוך לחתונה. אבל כאשר הזוג כבר התחילו את ההכנות לחתונה, ומועד החתונה בעוד חודש, והכלה ספרה ז' נקיים וחשבה שאולי יקדימו את החתונה, ולבסוף התקיימה החתונה במועדה, גם אז אינה צריכה לספור שוב שבעה נקיים בסמוך לחופה (דאין חימוד חדש).

וזוג שנאלצו לדחות את החתונה עקב 'המגיפה', כדאי שיקבעו תאריך חדש בעת דחיית החתונה (שלא תסיח דעתה מהבדיקות), כדי שלא תצטרך לחזור ולספור ז' נקיים שנית. ואם בפועל נדחתה החתונה רק בכמה ימים בודדים, אינה צריכה לספור ז' נקיים חדשים (דאין היסח הדעת). וכן אם קבעו שהחתונה תתקיים לאחר ימי בידוד או בהזדמנות הכי קרובה שיתאפשר, (דאין היסח הדעת ו) אינה צריכה לספור מחדש. אך אם דחו סתם ולא קבעו תאריך, והחליטו שבעוד חודש או חודשים יקבעו תאריך, (כיון דיש היסח הדעת ו) צריכה לספור שוב ז' נקיים חדשים.

בענין תרומות ומעשרות שהופרשו בשבת ויום טוב לשיטת חב"ד

הרה"ג יוסף יצחק שי' סילברמן
שליח כ"ק אד"ש מה"מ לאלעד, אה"ק

שאלה:

מי שהפריש תרומות ומעשרות בשבת או יום טוב, האם ניתן לאכול ממנה שהפריש בשבת או יום טוב לשיטת חב"ד?

תשובה:

על מנת לענות על השאלה, נברר כמה פרטים בעזרהי"ת:

1. האם יש הבדל בין הפריש בשוגג להפריש במזיד לשיטת חב"ד?
2. מה נקרא "שוגג" ומה נקרא "מזיד" לשיטת חב"ד?
3. מה הדין אם הפריש ערב שבת בבין השמשות לשיטת חב"ד?
4. מה הדין אם הפריש בבין השמשות לפני זמן יציאת השבת לשיטת חב"ד?

5. מה הדין אם הפריש במזיד בשבת והמפריש מחמיר לא להוציא השבת לפני זמן יציאת השבת של רבנו תם וגם במקום שנמצאים בה מחמירים כשיטת רבנו תם, האם חסיד חב"ד יכול לאכול במוצ"ש לפני זמן צאת השבת של רבנו תם?

5. מה הדין אם הפריש תרומות ומעשרות ביום טוב לשיטת חב"ד?

א

האם יש הבדל בין הפריש בשוגג להפריש במזיד לשיטת חב"ד

בספר "שמירת הכשרות" עמוד 110 [בדף השער שם כתוב "המבוסס בחלקו על שולחן ערוך הרב"] כתב ז"ל: "ירקות ופירות ששכחו להפריש מהם תרומות ומעשרות לפני שבת – אסרו חכמים לעשר אותם בשבת מפני שבהפרשה זו הרי הוא כמתקן דבר בשבת, שלא הי' מתוקן, והרי הם אסורים בטלטול כלל אפילו לצורך השימוש בגוף הפירות או השימוש במקום שמונחים הפירות.

אם שגג והפריש תרומות ומעשרות בשבת – עדיין אסור לאכול מזה עד למוצאי שבת, אלא שאין צריך להפריש שוב במוצאי שבת. עכ"ל.

והנה כנראה שהלכה זו שכתב הוא חלק מההלכות שאינו מבוסס על שולחן ערוך הרב כי ז"ל השו"ע הרב בסימן של"ט סעיף ז: "ואין מפרישין תרומות ומעשרות מפני שהוא כמתקן דבר שלא הי' מתוקן. וכולן שנעשו בשבת בין שוגגין בין מזידין בין מוטעין, מה שעה עשוי אלא שאם הפריש תרומות ומעשרות במזיד לא יאכל מזה בו ביום לא הוא ולא אחרים כדין העושה כל דבר האסור מדברי סופרים במזיד שאסור ליהנות ממנו אפילו לאחרים עד למוצאי שבת ובמוצאי שבת מותר מיד אפילו לו כמו שנתבאר בסימן שי"ח. עכ"ל.

הרי מפורש שלשיטת שו"ע הרב רק במזיד עדיין אסור לאכול מזה עד למוצאי שבת אבל בשוגג מותר לאכול הפירות בשבת ולא כמ"ש ה"שמירת הכשרות" שאם שגג והפריש תרומות ומעשרות בשבת – עדיין אסור לאכול מזה עד מוצאי שבת.

והנה המקור לדין זה שכתב ה"שמירת השבת" שאפילו בשוגג אסור לאכול מהפירות בשבת הוא בפרי מגדים בסימן שי"ח במשבצות זהב סק"ב, שכתב ש"ח דינא הוא" ובשוגג צריך להמתין עד מוצאי שבת.

ולשיטתו כל מלאכות דרבנן שעברו עליהם בשבת בשוגג אסור ליהנות מהם עד אחרי שבת.

אך צ"ע מה המקור של ה"שמירת הכשרות" שלשיטת חב"ד מחמירים כדברי הפרי מגדים שאין הברל בין שוגג למזיד נגד פשטות דברי שו"ע הרב?

ועיין בספר קצות השולחן סימן קכ"ח בבדי השולחן ס"ק ה שהביא שפעם אירע אצל החפץ חיים בעל ה"משנה ברורה" שהיו חתיכות צנון שפיזרו עליהן מלח בשוגג בשבת, והחפץ חיים הרחיקן ממנו ולא אכלן, כדי שלא ליהנות מהאיסור דרבנן שלא למלוח אוכלין וכמבואר בסימן שכ"א ס"ג.

ועיי"ש שכתב הקצות השולחן שנהג כן מחמת מידת חסידות בלבד, לחשוש לשיטת הפרי מגדים שהחמיר לאסור לאכול גם מהעובר מלאכה דרבנן בשוגג.

אך כל זה הוא לשיטת המשנה ברורה, אך לשיטת חב"ד וההולכים לאורו של שולחן ערוך הרב ופסקי ההלכה שלו, אין מקום כלל לומר שמצד "מידת חסידות" ינהגו לחומרא כשיטת הפרי מגדים נגד שו"ע הרב בגלל שהקל בהלכה!

ואם כן ברור שלשיטת חב"ד מי ששגג והפריש תרומות ומעשרות בשבת מותר לאכול מהפירות בשבת ודלא כדברי ה"שמירת הכשרות". וק"ל.

ב

מה נחשב "מוטעין ושוגגין" ומה נחשב "מזיד" לשיטת חב"ד

אך מה שיש לברר בעזה"ת לשיטת חב"ד הוא מהו הגדר של "שוגגין ומוטעין", ומתי זה כבר נחשב למזיד.

והנה מי שהסתכל בלוח הזמנים בערב שבת והי' מודפס בטעות זמן לא נכון של כניסת השבת על הלוח, ברור שהלוח הטעה אותו והרי זה כמו שעשה על פי הוראת חכם שטעה שכתב בשו"ע הרב סימן שי"ח סעיף ב שנחשב שוגג גמור אם התברר אחר כך שטעה והפריש אחרי זמן כניסת השבת.

וכמו כן, מי ששכח שהיום זה שבת וכגון מי שגר במקום שאין יהודים ואין צפירה ביום שישי להזכיר לו שזה ערב שבת וכולם בחוץ עושים מה שעושים ביום חול ולכן שכח שהערב זה שבת, גם במקרה כזה כתב בשו"ע הרב שם שנקרא שוגג.

אך אם שכח פעמיים שזה שבת, ראה בשו"ע הרב חלק יו"ד סימן ב בקונטרס אחרון סוף ס"ק ו לעניין שוחט ששכח פעמיים שהוא בחזקת פושע ועיין גם בשו"ע הרב או"ח סימן תקכ"ז סעיף יד לעניין מי ששכח להניח עירוב תבשילין שמבואר שם שרק אם שכח פעם אחת אפשר לסמוך על גדול העיר אבל אם שכח פעמיים לא יכול לסמוך על עירובו של גדול העיר כי אז הוא כבר נחשב לפושע.

וכמו כן, מי שסמך על זמן כניסת השבת של שבת שעברה והתעצל ולא הסתכל שוב בלוח לפני שבת, ושיער בעצמו מתי יהי זמן כניסת השבת ובסוף התברר שטעה במספר דקות והפריש תרומות ומעשרות אחרי שכבר נכנסה השבת, ראה בשו"ע הרב סימן תקכ"ז שם שאם שכח מחמת שנתעצל נחשב לפושע. [ועי"ש שזהו גם הטעם ש"שגגת תלמיד חכם עולה זדון" כי מכיוון שהוא תלמיד חכם שיכול לברר ההלכה אלא שנתעצל ולא בירר, לכן הרי זה עולה זדון].

ואם כן, גם כאן שנתעצל לברר מתי נכנס שבת, אם כן הוא נחשב לפושע ויהי אסור לאכול מהפירות שהפריש בשבת.

ואם נסתפק מתי נכנס שבת ולא הי' לו לוח ולא הי' אפשרות לברר באופן אחר מתי נכנס שבת ובמקום להתנהג באופן של "שב ואל תעשה" החליט להקל ולהפריש תרומות ומעשרות בשבת, נראה שגם זה בכלל פושע היות ויש דין שניתן לעשות תנאי מבעוד יום כדי להתיר הפרשת תרומות ומעשרות בשבת והיות והוא התעצל ולא התנה התנאי, הרי זה גם כן בכלל פושע כי הוא מראש ידע שייכנס שבת אלא שמתפק מתי נכנס שבת ואם כן הי' עליו לומר את נוסח התנאי בזמן שהוא ודאי לפני שבת.

וראה בשו"ע הרב סימן ר"ס סעיף ה ש"סמוך לחשיכה קודם בין השמשות צריך אדם לשאול אנשי ביתו אם עשרו הפירות הצריכים לשבת שאין מעשרים בשבת".

ונראה בפשטות אם שאלו האם הפרישו תרומות ומעשרות והוא אמר

"לא הפרשתי", ואחר כך לא הפריש תרומות ומעשרות עד כניסת השבת וזהו ממש פשיעה כי התרו לו כשהי' זמן להפריש לפני כניסת השבת והוא לא הקשיב.

וכן מבואר ממה שכתב שם בסוף הסעיף "ולא ימהר להזכירם בעוד היום גדול שלא יפגעו ויאמרו עדיין יש שהות". הרי שכשמתרה לו ולא הקשיב, הרי זה נחשב פשיעה למרות שלא הפריש בגלל ששכח.

וע"ע בדרכי משה אהע"ז סימן י' אות ד' שכתב בשם תשובות הרא"ש כלל לג סימן ג שאם החכם הגדול אסר לו והוא עשה על פי הוראת אחרים לא נחשב לו לשוגג. ובפשטות גם שו"ע הרב אינו חולק על דין זה והרי זה נלמד בכלל סימן שי"ח סעיף ב שאם עשה על פי הוראת חכם שטעה, שמכלל הן אתה שומע לאו – שאם לא הקשיב להוראת החכם, אף על פי שסמך על הוראת אחרים שכבר לא נחשב זה לשוגג.

ונפקא מינה למעשה: אם הרב המכשיר אמר למשגיח הכשרות מתי נכנס שבת באזור ההשגחה שלו ואחר כך כשהגיע למקום ההשגחה, אנשים מקומיים אמרו לו ששבת נכנס יותר מאוחר והמשגיח הקשיב לאנשים המקומיים ולא לרב המכשיר ובסוף התברר שהאנשים המקומיים טעו, ושבת נכנס יותר מוקדם, הרי המשגיח נחשב לפושע ואסור לאכול מהפירות שהפריש בשבת על סמך האנשים המקומיים.

ואם שכח שהפרשת תרומות ומעשרות הוא מלאכה האסורה בשבת, גם כן יהי' דינו כמו השוכח שהיום בערב הוא שבת שאם שכח פעם אחת הרי זה שוגג, אבל אם שכח פעמיים שזה מלאכה האסורה בשבת או אם הוא משגיח כשרות בפועל שעליו להיות בקי בדינים אלו והוא נחשב כ"תלמיד חכם" ששכח תלמיד חכם עולה ודון והרי זה נחשב לפושע ואסור לאכול מפירות אלו בשבת.

ג

מה הדין אם הפריש ערב שבת בבין השמשות לשיטת חב"ד

הנהגה באם הפריש תרומות ומעשרות "בין השמשות", ראה בשו"ע הרב סימן רס"א סעיף ב שמוותר לעשר פירות בין השמשות אם אין לו מה יאכל בשבת שזהו צורך מצווה. ומבואר מדבריו שכל זה הוא כשאין לו מה לאכול בשבת, אך אם יש לו מה לאכול בשבת, אסור לו להפריש בין

השמשות ולא אומרים שמשום תוספת עונג שבת מותר להפריש תרומות ומעשרות.

אך ראה בשו"ע הרב סימן שמ"ב סעיף א שחילק בזה וזלה"ק: "כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם אלא בעצמו של יום אבל בין השמשות מותרים והוא שיהא שם דבר מצוה וכו' או שהוא טרוד ונחפז ונצרך לדבר זה אפילו הוא צורך דבר הרשות אלא שהוא צורך גדול או הפסד מרובה או שהוא צורך גמור לשבת אף על פי שאינו צורך גדול וכו' כמו שנתבאר כל זה בסימן רס"א". עכלה"ק.

וראה בקונטרס אחרון בסימן רס"א שם ס"ק א שכתב שכל שיש דוחק קצת אפילו אם אינו צורך גמור מותר בבין השמשות ולכן לא כתב הרמב"ם "צורך גדול" אלא כל שהוא טרוד ונחפז ונצרך לדבר עיי"ש.

ולפ"ז נראה שמשגיח כשרות שאחראי על הפרשת תרומות ומעשרות עבור כל באי המלון בשבת והגיע ערב שבת בין השמשות ועדיין לא סיים להפריש את כל התרומות ומעשרות, אף שיתכן שבמה שכבר הפריש יש מספיק אוכל לכל באי המלון, אך יהי' מותר לו להמשיך ולהפריש גם בבין השמשות כי זה נחשב שהוא טרוד ונחפז ונצרך לדבר.

וע"ע בקצות השולחן סימן עה בבדי השולחן ס"ק ה שכתב שמי שיש לו רק לחם לשבת וחורץ מזה אין לו אלא פירות שאינם מעושרים שפשוט שיכול לעשרם בבין השמשות כי אין לך שעת דחק גדולה מזו. וכן מי שיש לו שאר צרכי הסעודה, אך אין לו אלא לחם שאינו מעושר, מותר לעשרו בין השמשות כי עיקר הסעודה הוא הלחם.

והוסיף שם שאפילו יש לו לחם פרוס מעושר אבל אין לו לחם שלם מעושר, מותר לעשר הלחם השלם כדי שיוכל לבצע על לחם משנה שלימות.

וכתב עוד שם שכמו כן מותר לעשר יין אם אין לו יין מעושר בין השמשות, אף שיכול לקדש על הפת כי כל זה מקרי לצורך השבת. ועיי"ש.

וע"ע בסימן רס"א סעיף ג שכל ההיתר להפריש תרומות ומעשרות הוא כשלא קיבל על עצמו שבת עדיין, אבל אם כבר קיבל עליו שבת בתפילת ערבית של שבת שענה ברכו עם הציבור או שרוב הציבור ענו ברכו אף על פי שהוא לא ענה עימהם, חל עליו השבת בעל כורחו ולא יכול

להפריש תרומות ומעשרות.

היוצא מכל זה:

לשיטת חב"ד מותר לכתחילה להפריש תרומות ומעשרות בין השמשות כל זמן שלא קיבל עליו את השבת ולא קיבלו רוב הציבור את השבת באם זה לצורך שבת או אפילו אם זה לא לצורך שבת אבל יש הפסד מרובה או שהוא טרוד ונחפז ונצרך לדבר. אבל ללא צורך, אסור להפריש ואם הוא הפריש במזיד ללא צורך, אסור לאכול מזה בשבת.

ד

מה הדין אם הפריש בבין השמשות לפני זמן יציאת השבת

לשיטת חב"ד

והנה לעניין הפרשת תרומות ומעשרות בבין השמשות לפני יציאת השבת, ראה בשו"ע הרב בסימן שמ"ב סוף סעיף א שכתב וזלה"ק: "ויש מי שהי' מסתפק אם התירו כל זה גם במוצאי שבת בין השמשות כי שמא מספק לא פקעה קדושת עצם היום". ובסוגריים שם מוסיף: "ויש להקל עיין מגן אברהם סוף סימן תרפ"ג וסימן תקפ"ח". עכלה"ק.

ומבואר מדברי שו"ע הרב שלמעשה יש להקל שאם הפריש תרומות ומעשרות בבין השמשות לפני יציאת השבת לצורך השבת, לצורך גדול או בהפסד מרובה. ולא כשיטות החיי אדם והמשנה ברורה בסימן שמ"ב שהחמירו בזה. אך אם הפריש במזיד שלא לצורך, אז אסור לו ולאחרים לאכול מזה עד צאת השבת.

ולגבי מה הוא המקרה שבפועל נתיר לו להפריש תרומות ומעשרות במוצאי שבת בין השמשות לצורך גדול, לצורך הפסד מרובה או לצורך השבת ולא נאמר לו לחכות עוד קצת עד שיהי' צאת הכוכבים וכי הרי לכאורה כבר אין עניין של הפרשת תרומות ומעשרות לצורך השבת בבין השמשות של מוצאי שבת? אז מהו המקרה שהי' נחוץ לו להפריש תרומות ומעשרות אז? ואם רוצה לעשר היין כדי לעשות הבדלה על יין מעושר, אז שיחכה עד מוצאי שבת ממש ואז יעשר היין וכנפסק להלכה שאין מכינים משבת לחול?]

יש לומר שמדובר במקרה שהוא רוצה לאכול סעודה שלישית, ובינתיים רק הספיק ליטול ידיו ולאכול לחם לפני השקיעה וכעת רוצה

לעשר פירות עבור סעודה השלישית שנתיר לו לעשר את הפירות כיוון שזה כבר בין השמשות של מוצאי שבת וכל כוונתו בהפרשת המעשרות זה לאכול סעודה שלישית ולא עבור מלווה מלכה במוצאי שבת וכיוצא בזה, אם כן הרי זה נחשב "צורך השבת" שמותר להפריש תרומות ומעשרות לכתחילה.

ה

מה הדין אם המפריש מחמיר כשיטת רבנו תם בזמן צאת השבת והפריש בשבת במזיד, האם מותר לחסיד חב"ד לאכול אחרי שבת לפני זמן יציאת השבת של רבנו תם

ולעניין מי שהפריש תרומות ומעשרות בשבת במזיד והמפריש עצמו מחמיר כשיטת רבנו תם וגם נמצאים במקום שמחמירים לזמן צאת השבת כשיטת רבנו תם, האם ההולכים לשיטת חב"ד יוכלו לאכול מהפירות לפני זה בזמן צאת השבת של הגאונים, ראה בסדר הכנסת שבת בסידור של בעל שולחן ערוך הרב שהאריך לדחות את שיטת רבנו תם לגמרי ופסק למעשה כשיטת הגאונים. ומבואר שם שלשיטתו דברי רבנו תם הם "נגד החוש" ולכן אחרי שיצא שבת לשיטת הגאונים אין שום עניין להחמיר כלל כשיטת רבנו תם לשיטת חב"ד.

ואם כן ברור שמותר לכתחילה להולכים לשיטת חב"ד לאכול מהפירות אחרי זמן יציאת שבת של הגאונים ולא צריכים לחכות עד זמן יציאת השבת של רבנו תם.

ו

מה הדין אם הפריש תרומות ומעשרות ביום טוב לשיטת חב"ד

ראה בשו"ע הרב הלכות יום טוב סימן תקכ"ד סעיף א שכשם שלא מפרישים חלה, תרומות ומעשרות בשבת, כך אסור להפריש תרומות ומעשרות ביום טוב וכמ"ש בסימן של"ט.

ומבואר משם שאותו ההלכה שיש בשבת יש גם ביום טוב. ואם כן הוא הדין שאם הפריש תרומות ומעשרות ביום טוב בשוגג שמותר מיד ביום טוב לאכלן כמו כל איסור דרבנן שעשה בשוגג.

אך אם הפריש תרומות ומעשרות במזיד בשבת ומוצאי שבת הי' יום

טוב, ראה בשו"ע הרב סימן שי"ח סעיף ג שאסור לאכול עד מוצאי יום טוב כי אין שבת מכינה ליום טוב.

ועיי"ש שהביא שיש אומרים שלא שייך הכנה בזה מטעם שנתבאר בסימן תק"א, אך סיים ש"יש לחוש לסברא אחרונה".

וע"ע בסימן תק"ו סעיף ה לעניין הפרשת חלה שמתיר להפריש חלה מן העיסה שלש ביום טוב וכתב וזלה"ק: "ואע"פ שהפרשת תרומות ומעשרות ביו"ט יש בה משום שבות מפני שהוא כמתקן כלי ביו"ט מכל מקום כיון שהתירו ללוש ביו"ט כדי שיאכל פת חמה ואי אפשר לו לאכול בלא הפרשת חלה, התירו ג"כ להפריש". עכלה"ק.

סיכום הדינים למעשה לשיטת חב"ד:

1. אסור להפריש תרומות ומעשרות בשבת או יום טוב.
2. מי שהפריש במזיד בשבת או יום טוב אסור לו ולאחרים עד מוצאי שבת או מוצאי יום טוב.
3. אם הפריש במזיד בשבת וחל יום טוב במוצאי שבת, אסור עד מוצאי יום טוב.
4. מי שהפריש בשבת או יום טוב בשוגג מותר לו ולאחרים לאכול ממנה שהפרישו בשבת או יום טוב.
5. הגדר של מזיד כולל גם מי ששכח פעמיים שזה שבת או יום טוב או ששכח שאסור להפריש תרומות ומעשרות בשבת או יום טוב או נתעצל לברר מתי נכנס שבת או יום טוב או אם לא הקשיב למי שהזהיר לו ערב שבת כששאלו האם עישרת הפירות וכן אם לא הקשיב לחכם הגדול בהוראה.
6. מי שהפריש בבין השמשות במזיד ללא צורך, אסור לאכול לו ולאחרים עד מוצאי שבת או מוצאי יום טוב.
7. מי שרוצה להפריש בבין השמשות לצורך מצווה, לצורך השבת, לצורך יום טוב, לצורך גדול או הפסד מרובה או שהי' טרוד ונחפז ונצרך לדבר מותר לכתחילה להפריש תרומות ומעשרות בין השמשות.
8. אין הברל בין הזמן של בין השמשות של ערב שבת או בין השמשות

של מוצאי שבת לעניין הפרשת תרומות ומעשרות וגם בבין השמשות מוצאי שבת יש להקל בתנאים שמתירים בבין השמשות ערב שבת.

9. מותר לכתחילה לאכול הפירות שהופרשו במזיד בשבת אחרי שיצא השבת על פי זמן צאת השבת של שיטת הגאונים גם כשהמפריש עצמו מחמיר כשיטת רבנו תם וגם כשהמקום שנמצאים בה מחמירים לזמן צאת השבת כשיטת רבנו תם.

10. אין הבדל בין שבת או יום טוב לעניין דינים אלו אלא לעניין מי שלש עיסה ביום טוב, שהתירו לו לעשר את החלה.

זמן המותר לקוץ הצפרניים (גליון)

הרה"ג פנחס שי' קדיש
רב ומו"צ ברחובות, ומרבני מכון הלכה חב"ד

בגליון תקד הביא התמ' נ.מ.מ.ק את פתרונו של התמ' ח.א (שהובא בס' קרית מלך רב) כיצד ניתן לקצוץ ציפורני ידיים והרגלים לכבוד ערש"ק, והיינו שיקצוץ בליל שישי ציפורני רגליו ואת ציפורני ידיו ביום שישי, אך דחה פתרון זה על פי דברי הקבלה שאין קוצצים בלילה.

ובסוף דבריו כתב שיקצוץ שבוע אחד ציפורני רגליו, ושבוע אחר ציפורני ידיו.

וכתב התמ' נ.מ.מ.ק על פי דברי הקצה"ש שהיום הולך אחר הלילה שלפניו, וממילא אי אפשר לקצוץ ציפורני רגליו בלילה כי ביום צריך לקצוץ את ציפורני ידיו והרי אסור באותו יום. ולכן כתב למסק' שהאפשרות היא לקצוץ את ציפורני רגליו כמה ימים קודם לכן.

ויש להעיר:

לא מצאנו מי שאוסר או חושש לגזוז ציפורניים בלילה, אלא אדרבה לגבי זה שחוששים ליגזוז ציפורני ידיים וציפורני רגליו באותו יום הנה מובא בספר מילי דחסידותא אגהות על ספר חסידים, להרה"צ מבוטשאטש סי' נז, וכן בספרו אשל אברהם על שו"ע או"ח מהדו"ת סי' רס שמתירים ליטול ציפורני ידיו ביום ורגליו בלילה שלאחריו או להיפך כיוון שאינו שייך ליום הקודם ואין זה ביום אחד, ולפי זה מוכח שאין חשש לגזוז

ציפורניים בלילה.

העניין הזה לאסור או להימנע, בא מהבנתם של כמה רבנים שהבינו את דברי הגאון רבי חיים פלאג'י זצ"ל בספרו יפה ללב ח"ב סי' רס אות ג שכתב שם, שהציפורניים הם דינים כמו שערות הראש, והרי ידוע שעל פי האר"י אין להסתפר בלילה מחמת שהוא זמן של דין ושערות הראש הם דינים קשים בשונה מהזקן שהוא רחמים, ולכן המקובלים נהגו לגלח את שיער הראש ושלא לגעת בשיער הזקן.

ומה שמותירים פיאות בצד הראש, מעבר לענין ההלכתי שבזה, על פי סוד הוא משום שיש צורך להשאיר שורש לדינים ולא להכריתם לגמרי, ומשום כך הזהיר האר"י ז"ל להפיאות לא יבואו בגבול הזקן שלא לערב דין ברחמים, ומכך הבינו שגם גזיזת ציפורניים לא תעשה בלילה.

אבל המעיין שם יראה שלא העמיד זאת להלכה למעשה, אלא עיקר תשובתו הייתה לפסוק שהזמן הראוי לכך הוא יום שישי שיהי' ניכר שגוזזים אותם לכבוד שבת, ובכל מקרה כל הפוסקים שדנו בענין לא כתבו שום מניעה לגזוז הציפורניים בלילה.

ולכן נראה לומר שאפשר בהחלט לגזוז ציפורניים בליל שישי ואת ציפורני ידיו ביום שישי.

ומה שהעיר מדברי הקצה"ש, (סימן עג בדי השולחן סק"ד) הנה במפורש כתב שהיום לא הולך עם הלילה שלפניו או לאחריו ולכן לא זכיתי להבין מדוע כתב שלפי דברי הקצה"ש שהיום הולך אחר הלילה שלפניו? עיי"ש היטב ודו"ק.

שונות



בענין זמן תפילה

הת' שניאור זלמן שי' הכהן בלעסאפסקי
תות"ל אנטווערפען, בלג'י'

ב'תורת שלום' מובא פתגם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, וזלה"ק:
"דאווענען דארף זיין אין זמן פון דאווענען, איך מיינ ניט זמן תפילה,
אט ווען דו דאווענסט, צוועלף אזייגער, צי צווי אזייגער, צי פיר אזייגער,
יעמאלט דארפסטו דאוונען, אבער אז יעמאלט וועסטו ניט דאוונען און
נאכ'ן דאוונען וועסטו דאוונען טויג דאס ניט, מען דארף דאוונען אין דער
צייט ווען מען דאווענט". [=צריכים להתפלל בזמן התפילה, אינני מתכוון
לזמן תפילה, אלא מתי שהנך מתפלל, בשעה שתיים עשרה, בשעה שתיים
או בשעה ארבע, אז צריך אתה להתפלל, אבל שאז [בשעת התפילה] לא
תתפלל ולאחר התפילה תתפלל אין זה מתאים, צריכים להתפלל בזמן
שמתפללים].

ועפ"ז צריך להבין בפתגמו של הרה"ק ר' הלל פאריטשער', במענה
לא' שהתלונן לפניו שכאשר הוא לומד חסידות קודם התפילה, מרגיש
הוא התעוררות בעבודת ה', אמנם בשעת התפילה עצמה אין הוא מרגיש
מאומה, וענה לו ר' הלל: "וואס ארט דיר אז עס דאווענט זיך פאר דאוונען"
[=מה אכפת לך שהינך מתפלל קודם התפילה].

ואולי יש למי מקוראי הגליון להעיר ולבאר בזה.

(1) רמ"ח אותיות אות ע'.

קובץ זה מוקדש לזכות
התלמידים השלוחים
מקבוצה ה'תש"פ

בכל מקום ומקום שהם
שיזכו למלא בהצלחה
ובאופן דלמעלה מדרך הטבע
את השליחות היחידה -
קבלת פני משיח צדקנו בפועל ממש!

•

מוקדש ע"י התמימים דקבוצה ה'תש"פ
השוהים בצילו של מלך - 770 בית משיח