

רוממות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 30 | פרשת דברים | תשע"ט

דבר הגליון

כל דבר בעולם דרוש לו "מקום". "אין לך דבר שאין לו מקום" (אבות ד, ג).

פירוש מושג 'מקום' הוא, דרישת וביקוש אותה מציאות. אין בעולם סתם 'דבר', אלא כל דבר ביכולתו להיות מצוי, להתיישב, ולשרת במציאות - רק בתנאי שהוא נדרש, שבלעדיו חסר משהו. כשלא נפער חלל המקדים להיווצרות אותו חפץ, הרי אותו דבר הוא תלוש ולא נמצא באמת [ועי' מהר"ל בדה"ח פ"ג מ"ג על הא ד'כל שולחנות מלאו וגו' בלי מקום].

ציור לדבר: בעולם שבו יש רק ים, אין 'מקום' לבני אדם, ולא מפני שמבחינה מעשית אין הדבר מתאפשר, אלא מפני ש'ים' אינו חלל המבקש אדם להשלמתו ומילוי, ועל כן גם אם יימצא אופן בו יוכל אדם להתקיים שם, לא ישתלב הוא בתוך תמונת המציאות. רק לאחר שנקוו המים אל מקום אחד ונראתה היבשה, אז נוצר מקום פנוי וגם הנה נדרש אדם ליישוב. גם בחיי הנפש של כל אדם, כאשר חש שהוא מיותר במציאות, הרי הוא קץ בחייו. זהו גם עניינו של "כס מלכות". מטרת הכסא היא לבטא שהמלך נדרש ומתבקש, ובלעדיו יש כאן משהו ריק. כשאין כסא הרי שאין מקום למלך, ואין הוא שורה במציאות (זהו הפירוש אין הכסא שלם, שאין העולם מבקשו, וכדלהלן).

אם כל דבר טעון מקום, על אחת כמה וכמה מציאות רוחנית בתוך העולם, כי העוה"ז הוא חומרי וחשוך ומעצם טבעו דוחה הוא כל התגלות רוחנית.

מציאות 'מקדש' בעולם פירושה שבתוך העולם עצמו יש חלות לענין האלוהי. דבר זה הוא חידוש גדול, ואין העולם מצד עצמו מבקש זאת. השלב הקודם לבניית המקדש הוא יצירת 'מקום פנוי' שיבקש להתמלא ע"י המקדש.

אותו 'מקום' של המקדש הוא ירושלים.

הקמת המקדש הוטלה על שכמו של שלמה המלך. יישוב ירושלים היה תפקידו של דוד אביו [והיא נקראת על שמו]. דוד הוא זה שהכין את הרקע למקדש - את אותה עיר בתוך העולם עצמו, אשר המסתובב ברחובותיה מבקש וחסר את השראת השכינה. ירושלים זהו עולם שחש שבלי מקדש אין לו משמעות.

והוא מה שאמר חז"ל שדוד כרה את השיטין למקדש, והיינו שהוא גילה שמתחת למעטה השליו של העולם החי את חייו בנחת, יש תהום פעורה בגעגוע נורא אל קל-חי. תהום שתתמלא רק על ידי קשר קבוע עם השראת השכינה, דהיינו מקדש. על כן אנו מוצאים תמיד את אדוננו דוד (בפרט בפרק קלב בתהלים) לא מוצא מנוח לנפשו ומחפש ומבקש את המקדש, כי זו ממש מידתו של בונה ירושלים, להעמיד מצב שהמקדש חסר.

בזאת נבין כי חורבן ירושלים היא סוגיה בפני עצמה, והיא המוזכרת תדיר בדברי חז"ל. והיינו שחורבן כפול יש, לא רק שהמקדש חרב, אלא שגם ה'מקום' למקדש חרב. לא רק שאין קביעות של קדושה בעולם, אלא שהעולם דוחה אותה, ואין שום מקום שדורש אותה. אין סיבה שתהיה קדושה בתוך העולם. הכל טוב גם בלעדיה...

גרסינן במשנה סוף תענית שאחת מחמשי הפורענויות שארעו בת"ב היא נחרשה העיר, וצריך ביאור מה המשמעות הגדולה של פורענות זו עד שנמנתה יחד עם חורבן הבית עצמו. אלא (וכעין זה מביא בשם הגר"מ שפירא זצ"ל) שכאשר ירושלים עומדת בחורבותיה עדיין ניכר שבעבר עמדה על תילה עיר הקודש והמקדש, אבל עתה שנחרשה העיר כשדה בעלמא שוב לא ניכר שיש כאן מקום מסוג שונה, וזה החורבן העמוק ביותר, שהעולם נסוג למצב בו אין כלל דרישה למקדש. זהו חורבן החורבן.

בדורות הקודמים אם נקלע יהודי לירושלים, רכסי השממה והחורבן ניבטו מלוא העין, ומאליו היה חש כי בחורבן הבית ניטלה תפארת העיר, בגדר "ועיר האלקים מושפלת", אבל בימינו אנו כשהעיר בנויה על תילה כמו כל עיר בעולם, בגשרים נאים ורכבות חרישיות, הרי אדרבה זהו חורבן העיר הנורא ביותר, כי ניטל ממנה ענין דרישת המקדש וכאילו היא עיר יפה ושלמה, גם בלי מקדש. והרי כל ענינה הוא להיות משכנות לאביר יעקב!

זהו עבודתנו לבנות את ירושלים בליבנו, להעמיד את חייו באופן שמתבקש ונדרש שבמרכז חייו יעמוד בית השם. ובלא זה, העיקר חסר מן הספר.

ובאמת, אי אפשר להמשיך כך. לא מבטיח כשמביטים אל כלל ישראל, ה"י, אלא אף בבתי מדרשותינו פנימה, "בשני עצמותינו"... בלא חיות ראויה לשמה. וכי כך נראה מועד וחג? וכי כך נראים תפילה ועבודה? וכי אלה הם יראה אהבה ודביקות? אהבת חברים? שמחה של מצוה?

הכל כה דל, מוגבל, חיוור...

עד כמה שנשריש בליבנו שאין טעם אמיתי לחייו, אם לא שהשכינה תחזור לשרות בנו בריש גלי, על פני כל חוצות, בלא הסתרות ובלא ריחוקים, להחיותנו ולהגביהנו בכלל ובפרט - בזאת אנו מפנים למקדש 'מקום' בתוך העולם. בונים את ירושלים.

ציון היא דורש אין לה, מכלל דבעי דרישה!

אתרא דמר - רבני השכונה

הקדיש

מורנו הגאון ר' ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

מפורסם וידוע גודל השמחה דאיכא קמי שמיא כשמתפללים לפניו על עילוי כבוד שמים גאולתן של ישראל וכבוד ירושלים, והרחיב בזה המסילת ישרים פרק יט ע"ש.

כתב הערוך השלחן ריש סימן נ"ה וז"ל הקדיש הוא שבח גדול ונורא שתקנו אנשי כנסת הגדולה אחרי חורבן בית ראשון, והיא תפילה על חלול שמו יתברך מחורבן בית המקדש וחורבן ארץ הקודש ופיזור ישראל בארבע כנפות הארץ, ואנו מתפללים שיתגדל ויתקדש שמו יתברך וכו', ויאמרוהו בכונה ובהתבוננות ולהצטער על גלות השכינה הקדושה עכ"ל.

להלן נביא יסודי הדינים של מטבע הקדיש ע"פ המ"ב והפוסקים.

הקדיש נחלק לשלושה חלקים: חלק ראשון מיתגדל עד איש"ר, החלק השני יתברך עד דאמירן בעלמא, החלק השלישי הוא הוספות של תפילות ובקשות לאחר הקדיש מתקופת הגאונים כגון 'על ישראל', 'תתקבל' 'יהא שלמא' וכו'.

א. החלק הראשון יתגדל עד איש"ר עיקר דינו בשמיעה כדכתב המ"ב (נו, י) וז"ל בשעה שאומר החזן יתגדל צריך לשמע ולשתוק כמבואר קכ"ה א' דצריך להאזין ולהבין מה שאומר השליח ציבור, וגם שידע אה"כ על מה עונה אמן, עכ"ל. מבואר ב' טעמים לחיוב שמיעה, טעם קמא הובא במ"א קכ"ה א' מהגהות יש נוחלים אזהרת התפילה אות י"ד דאסור לאמר ביחד עם החזן הקדיש או לאמר שום דבר מעניני התפילה ושבח ותהלה בשעה שאומר החזן הקדיש ואף אם יידע על מה עונה האמן דכך נתקן כל דבר שבקדושה בעשרה דאחד אומר והצבור שותק ומקשיב והוסיף המ"ב קכ"ה א' דאף אם איכא עשרה דצייתי מלבדו

(וכן הובא מהגר"ר נסים קרליץ שליט"א בספר הזכרון שירת מרים עמ' רנ"א דבתפילת שחרית והתחיל החזן חצי קדיש קודם ברכו אסור להמשיך ולאמר פסד"ז ואף לא לסיים ישתבח אלא יקשיב בשתיקה ועי' ניש לדון דבקדיש הנוסף על השבעה קדישים המחויבים (מ"ב נה, ה) שרי להמשיך להתפלל(ויענה אמן רק אם יודע על מה עונה כדלקמן) כגון לסיים הלל אף שהש"ץ כבר התחיל הקדיש.

טעם השני שידע על מה עונה אמן וביאור הדבר כמו כתב המ"ב (קט, ד) דהעונה אמן ואינו יודע על מה עונה הוא אמן יתומה, וגדר הידיעה הנצרך כתב המג"א (קט, ב; נו, ה) דלא סגי שידוע שעונה על קדיש, אלא צריך לידע על איזו תפילה ובקשה שבקדיש עצמו אומר אמן, והא"ר פליג דאינו מוכרח וסגי שידוע שעונה אמן על קדיש, והמ"ב שם פסק כהמ"א ולכן כתב (נו, ט) דבנכנס לבהכ"ס והתחילו קדיש שלא יענה אמן רק יש"ר דהוה שבח בפני עצמו, ולא יכשל באיסור של עניית אמן יתומה יעו"ש, דכיון שלא שמע מהיתגדל אינו יודע על מה עונה אמן. ונראה דאפשר להקל כהא"ר בעומד בתפילה בלחש דכתב השו"ע (קד, ז) דבשומע קדיש בעי לשתוק ולכוין למה שאומר הש"ץ ויהא כעונה, דבזה לא בעי להקשיב מיתגדל אלא סגי שידע דעונה על קדיש דליכא איסור אמן יתומה בשומע כעונה.

ב. החלק השני מיתברך עד דאמירן בעלמא עיקר דינו באמירה, ע"י מ"ב (נו, טו) דמשמעותה הב"י דכל אחד בעי לאומרו (וכן נוהגים הספרדים ע"פ האר"י וכמו שכתב הכה"ח שם אות כט ואות לג) ומנהגו ע"פ המג"א והגר"א דיוצאים בזה בשומע כעונה מהש"ץ, וכיון שכן בעי לשמוע כל תיבה, ובאם הש"ץ אמר בלחש או בהבלעה איזו תיבה ישלימנה בפיו וכ"כ בערוה"ש (נה), ובמעשה רב (אות נה) כתב וז"ל ואם מגיע לעלמא והש"ץ כבר אמר איזה תיבות מיתברך ולהלן, אומר יתברך וכו' עד שמגיע למקום שהש"ץ אומר, ושומע ושותק עכ"ל, מבואר כנ"ל דבעי להשלים בפיו תיבות שלא שמע. (ואמנם במה שהביא הב"י מנהג זה שאין אומרים עד דאמירן בעלמא, לא כתב שלדידהו צריך לצאת מדין שומע כעונה אלא משמע שאליבא דמנהג זה דינו כמו החלק הא' שבקדיש שיוצא בשמיעה גופה, ורק לפי המנהג השני שאומר עד דאמירן בעלמא דינו באמירה, אמנם במג"א שהביא כאן שומע כעונה, וכן במעשה רב וערוה"ש מפורש שהבינו שדינו באמירה ולכן כשלא שמע צריך להשלים בפיו).

והעירו דבנידון הנזכר שהוא רודף אחר הש"ץ ולא הצליח להדביקו עד שסיים עמו דאמירן בעלמא, שלא יאמר 'אמן', דהוה כעונה אמן אחר ברכותיו דהרי גם הוא אמר יתברך וכו', וכדכתב המ"ב (נא, ג) דבמסיים ברכה כגון ברוך שאמר יחד עם החזן לא יענה אמן אחר ברכתו של החזן משום דנראה כעונה אמן אחר ברכותיו, ורק בסיים יותר מתכ"ד קודם החזן יכול לענות אמן, וכן משמעות המג"א (נו, ט) דגם בקדיש נאמר דין זה דנראה כעונה אמן אחר עצמו, אך במ"ב (ס' קכח שעה"צ נב) נקט דבתפילה שאין בה שם ומלכות אין בה קפידיא של עונה אמן אחר ברכותיו, ולכן שפיר יכול לענות אמן.

ג. החלק השלישי הגדיר המ"ב (סו, יז) דאינו אלא מנהג ולכן לא יענה אמן עליו אף בין הפרקים, עוד מבואר דאין בזה דין עמידה (מ"ב נו, ז) והוסיף הכה"ח ס"ק ט דאף להמובא (שע"ת נו, א מהברכ"י) שאסור לעבור כנגד האומר קדיש, היינו רק בשני החלקים הראשונים, אך בחלק השלישי שרי לעבור.

נטילת שכר עבור עריכת קייטנה בתשעה באב

הגאון ר' אשר וייספיש שליט"א

שאלתי את מו"ר הגאון רבי נסים קרליץ שליט"א דהנה איתא בשו"ע סי' תקנד סעיף כד וז"ל: כל העושה מלאכה בת"ב אינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה, ע"כ, ושאלוני דמצוי מאד שישנן נערות שעושות קייטנה בת"ב וע"י טיפולן בילדים מקילים על האמהות שתוכלנה לצום, והמטפלות הללו מקבלות שכר עבור הקייטנה שהן עושות, האם יש להמנע מכך מצד עשיית מלאכה בת"ב שלא רואים בה סימן ברכה (והרי מלאכה לענין ת"ב אין פירושה כמלאכת שבת אלא גם משא ומתן וכיו"ב בכלל, וה"נ עושה פעולה שמקבלים עליה שכר).

והשיב מו"ר שליט"א: דאם עושים את המלאכה משום חסד לציבור שרי לעשותה, וא"כ מותר גם ליטול שכר ולא אמרינן בזה שאינו רואה סימן ברכה משכר זה, דהקובע לגבי הסימן ברכה הוא סיבת הכניסה לדבר, דאם סיבת הכניסה למלאכה זו היא משום חסד, ואז בודאי דשרי לעשות המלאכה מחמת כן, א"כ מותר גם ליטול שכר. ודוגמא לדבר, כגון רופא שבא לעשות מלאכתו כדי לעזור לציבור כשצריכים לעזרתו, א"כ מותר לו ג"כ ליטול שכר, ולא אמרינן שאינו רואה סימן ברכה מהשכר שנוטל עבור עבודתו, וה"ה בציור זה של השאלה הנ"ל, דאם נכנסות מטפלות אלו לעשות את הקייטנה כדי לעזור ולעשות חסד עם האמהות, בודאי שרי להן לעשות מלאכה זו, וא"כ מותר להן ג"כ ליטול שכר. עכ"ד.

אמנם שוב שאלתי, ונשאלתי ע"י מטפלת שעושה קייטנה למשך כמה שבועות, וגם יום ת"ב כלול בימי הקייטנה, ואמרה המטפלת הוזהר דבאמת עושה את הקייטנה גם בת"ב משום השכר שמרוויחה גם עבור יום זה, דזו עיקר מטרתה, דמשום חסד לחודיה אין לה כח לזה. האם יש עצה לגבה ליטול שכר בהיתר.

והצעתי בפני מו"ר שליט"א דנלענ"ד דיש להציע לה שתקח מחיר יותר גבוה על כל ימי הקייטנה ותתנה ותאמר שזהו מחיר הקייטנה, בין אם ישלחו את הילדים ליום ת"ב ובין אם לא ישלחו לת"ב אלא רק לשאר הימים, ובאופן

כזה שההורים מסכימים לשלם מחיר זה גם אם לא ישלחו את הילדים ביום ת"ב (ויתכן שבאמת חלקם גם לא ישלחו), שוב לא נחשב דלוקחת שכר עבור מלאכתה בת"ב, ומשו"ה שרי בכה"ג, וזכיתי שהסכים לזה מו"ר שליט"א. ע"כ.

והנה לגבי עצם הוראת מו"ר שליט"א, דהיכא דכניסתה למלאכה היא משום חסד שרי ג"כ ליטול שכר ואין בזה מה דנאמר שאינו רואה סימן ברכה ממלאכתו, נראה לי דטעמו בזה, דהנה במשנ"ב שם בס"ק מ"ט כתב וז"ל: כל העושה מלאכה וכו': היינו אפילו במקום שנהגו לעשות ואפילו לאחר חצות, ומשמע מגמרא דוקא כשקובע עצמו למלאכה ומסיח דעתו מהאבילות. עכ"ל. הנה נתבאר דהטעם שאינו רואה סימן ברכה הוא משום דע"י שעוסק במלאכתו הרי הוא מסיח דעתו מאבילות, ולזה ס"ל למו"ר שליט"א דהיסח הדעת הוא משום דעסיק בעסקיו וקובע עצמו למלאכה ידידיה, אמנם היכא דעסיק במלאכת שמים, במצות חסד, לא שייך למימר דנחשב הדבר כהיסח הדעת מאבילות, דלא נאסר ממילי דשמיא בת"ב אלא רק לימוד התורה הקדושה [לבד מדברים המותרים], דשם איכא בזה בחינה מיוחדת של פקודי ה' ישרים משמחי לב, אמנם שאר מילי דשמיא בודאי לא נחשבים היסח הדעת מאבילות, וממילא ס"ל למו"ר שליט"א דאחר שעיקר כניסתו של האדם למלאכה זו היא משום מצות חסד, דלא נחשב הדבר כמלאכה אסורה, א"כ שוב אין איסור גם ליטול שכר.

וצריך לומר דליבא דאיניש איניש, והאדם יודע אם עיקר כוונתו להיכנס למלאכה זו היא משום המצוה שבדבר (אף שיודע מראש שבסוף ישולם שכרו), או משום השכר שבדבר. ובאמת היכא שעיקר כוונתו כדי שישולם שכר, אף שמועיל בזה לאחרני, מ"מ אין הדבר נחשב מלאכת שמים, והוי היסח הדעת מאבילות, וממילא גם אין סימן ברכה בשכר שנוטל. כנלענ"ד.

ולגבי הציור השני, במה שהצעתי לפני מו"ר שליט"א, דהיכא שהקייטנה למספר שבועות, דתתנה שהשכר הוא בין אם ישלחו לת"ב או לא, ע"כ, נראה דאחר תנאי זה שוב לא נחשב שהשכר הוא עבור מלאכה בת"ב, דאף שיש להורים זכות לשלוח את ילדיהם גם בת"ב, מ"מ מחמת שגם אם אינם שולחים חייבים הם לשלם את הסכום במלואו (ובאמת ישנם גם שאינם שולחים את ילדיהם בת"ב), אם כן נחשב הדבר כאילו השכר על כל הימים מלבד ת"ב הוא גבוה יותר מקייטנות אחרות, ורק אם יש להם גם זכות לשלוח את ילדיהם בת"ב, ובכה"ג לא נחשב שכר עבור מלאכה בת"ב, וממילא אין בזה את הבחינה שאינו רואה סימן ברכה. כנלענ"ד.

אמנם נראה לי, דמה שמבואר בסימן ש"ו סעיף ד' גבי שכר שבת (שגם שם ישנו הענין שלא רואה סימן ברכה, ע"י משנ"ב ס"ק כ"ג), דאם השכיר בהבלעה שרי, לא נוגע היתר זה להכא גבי שכר עבור מלאכת ת"ב, דהתם יסוד האיסור של שכר שבת הוא משום גזירה דרבנן משום מקח וממכר (ע"י"ש במשנ"ב ס"ק ט"ז), והיכא שהוא שכיר שבוע או חודש והשכר הוא בהבלעה אינו בכלל הגזירה, משא"כ הכא מה דאינו רואה סימן ברכה הוא משום דמסיח דעתו מן האבילות, וגם אם הוא שכיר חודש, סוף סוף הרי הוא מסיח דעתו מן האבילות בעשיית המלאכה בת"ב, והשכר בודאי הוא גם עבור יום זה, וממילא אינו רואה בו סימן ברכה. ומשו"ה בציור דידן העצה היא באופן אחר, שהשכר אינו כלל עבור המלאכה של ת"ב.

וטרם אכלה, יש לבאר בזה לענ"ד עוד פרט אחד. דהנה גבי הציור השני, אף אם בעצה הנ"ל לא מיחשיב שהמטפלת נוטלת שכר עבור מלאכתה בת"ב, מ"מ אמאי לא ייאסר מצד עצם המלאכה, דהרי מבואר שם בסעיף כ"ב, דבמקום שנהגו שלא לעשות מלאכה בת"ב אין עושין, וכתב שם בביאור הלכה ד"ה במקום, "שכחיו מנהג כל ישראל בכל מקום שלא לעשות מלאכה עד חצות", ע"ש, וא"כ איך שרי לה לטפל קודם חצות, דנראה פשוט לענ"ד, דמצד עצם המלאכה ודאי שרי לה, דלא גרע מאמא המטפלת בילדיה דהוי צורך היום ושרי, ואין בזה איסור מלאכה [ע"י"ש בשערי תשובה ס"ק י"ג דשרי אף להגיה ס"ת כשצריך לקרות בו ביום], וכל הנידון הוא דוקא היכא שעושה זאת עבור שכר, דגבי נטילת השכר אף כשהמלאכה מותרת אינו רואה סימן ברכה מהשכר שנוטל, והכא אם תטול שכר עבור יום ת"ב (ועושה זאת עבור השכר וכו'נ"ל), בכה"ג אף שהמלאכה מותרת מ"מ לא תראה סימן ברכה משכר זה, ובעצה הנ"ל מיחשיב שכלל אינה מקבלת שכר עבור טיפולה בת"ב, ושרי לה לעשות מלאכתה. כנלענ"ד.

הרב אליהו וינבר

יש לעיין לו יצויר שנדע בנבואה או ברוח הקודש, שיבנה המקדש בליל תשעה באב, באופן שלא יהיו כלל אבילות וצום בתשעה באב, האם חייבים באותם דינים הנהוגים קודם ת"ב.

והנה בניהוגי האבילות סביב ת"ב מצינו ' דרגות:

א. בין המצרים. ב. ר"ח אב - לענין ממעטין בשמחה, ואיסור משא ומתן ובנין של שמחה, וזה לכו"ע ומדינא דגמ'. ג. ר"ח אב - לענין הדינים שנוהג מעיקר הדין רק בשבוע שחל בו, וממנהג לבני אשכנז גם מר"ח. ד. שבוע שחל בו - לענין איסור תספורת וכיבוס. ה. ערב ת"ב מחצות - לענין איסור ת"ת ואיסור טיול. ו. ערב ת"ב בזמן סעודה מפסקת - זהו זמן כאילו מתו מוטל לפניו, ואסור כדיני אנינות. ז. ת"ב עצמו מליל עד חצות היום - זהו הדרגה החמורה ביותר. ח. ת"ב מחצות היום - שמתחיל להקל לענין איסור ישיבה וגם בת"ת יותר קל, ועוד. ט. ליל עשירי - איסור כמה דברים מחמת אבילות של יום. י. ' אב עד חצות - לענין איסור בשר ויין. והנה כל הני דרגות יש לעיין בכל אחד האם הוא דין מחמת עכשיו בימים ההם, או שהוא דין שנובע ויונק מכח יום הת"ב, ונפק"מ לנידון דידן דאם הכל מחמת התשעה באב יתכן דבכה"ג שידוע שלא יהיה בפועל, לא נוהג. ומאידך מה שנובע מחמת עצם הימים האלו, בזה כל זמן שלא נבנה מסתבר שצריך לנהוג, ולניד"ד שיבנה המקדש, יש נפק"מ בו' הדרגות הנהוגות קודם ת"ב.

ונראה דדרגה א' - בין המצרים, ודאי שנוהג בניד"ד, דזהו ודאי עצם הימים שהיו בהם בין המצרים, ואינו תלוי דווקא בזה שיש בפועל את הת"ב.

ב' ר"ח אב - לענין מה שנוהג מדינא דגמ', כהאי דממעטין במשא ומתן וכדו', בזה נראה שתלוי במציאות של חודש אב עצמו כיון שחודש זה הוא גורם האבילות, וכעת גם כן יש מציאות זו.

ג' ר"ח אב - לענין הדינים שנוהגים מכח המנהג כבר מר"ח, ושאסורים מדינא דגמ' רק בשבוע שחל בו, כמו כיבוס ותספורת, בזה נראה דתלוי מה גדר המנהג, האם גדר המנהג הוא שהשוו דין זה לדברים שאסורים מעיקר הדין מר"ח אב כמיעוט משא ומתן, ולפי"ז בנידון דידן יאסור, ויהיה אסור גם בשבוע שחל בו רק מכח האי מנהג. אך אם הגדר הוא שהרחיבו את הדין של השבוע שחל בו, והקדימוהו לעוד קצת זמן קודם, וזה מסתבר דבדינים שנוהגים רק בשבוע שחל בו לא בנידון דידן, וכדלקמיה.

ד' שבוע שחל בו - נראה דדין זה ודאי כל גדרו הוא מחמת התשעה באב שחל בו, דהרי אין כאן תאריכים קבועים ומשתנה משנה לשנה, אלא שיום הת"ב משפיע על כל השבוע, וא"כ ודאי שבכה"ג שאין ת"ב אין גם את הלפניו, דבטל העיקר בטל התוספת.

ה' ערב ת"ב - לענין איסור ת"ת הנה כתב בזה החת"ס שהטעם הוא משום שאם יעסוק בתורה ביום ישאר בו התענוג גם לערב שעדיין ממשיך להרהר בזה ולשמחה, ולפי"ז בכה"ג דניד"ד ודאי שרי. אמנם לענין מה שהביא הרמ"א לא לטייל בערב ת"ב, נראה דהוא משום שכבר בערב ת"ב מתחיל להיות מושפע מכח הת"ב, וא"כ בניד"ד שלא יהיה ת"ב לכאורה לא שייך איסור זה.

ו' דין אנינות בזמן סעודה מפסקת - זה נראה דהוא מחמת אנינות שקיימת עכשיו, ולא נובע מכח הת"ב, וממילא מסתבר שבזה ודאי כן נוהג.

אמנם אולי יתכן לתלות זה במה שנחלקו הראשונים בדין זה, של איסור בשר ויין בזמן סעודה מפסקת שהוא מדין אנינות נוהג גם בת"ב עצמו, או רק בערב ת"ב, וכמו שמצינו בכל 'אבלי', שיש קודם אנינות ואח"כ אבילות. וכן נחלקו בזה למעשה מרן הגרי"ו ומרן הגריש"א וצ"ל האם יולדת המבדלת כדי לאכול יכולה להבדיל על יין או רק על חמר מדינה, דאם אסור מדינא דאנינות אסורה, ואם אינו רק מכח מנהג כמו כל תשעת הימים, בזה ודאי שריא. וא"כ י"ל דאם נוהג גם בת"ב עצמו א"כ מה שנוהג גם קצת קודם בזמן סעודה מפסקת יתכן דהוא כעין הרחבה של הדין שקיים בת"ב עצמו, וממילא בניד"ד יתכן דלא ינהג, כן יזכנו ד' במהרה.

הרב שלמה זאב שפיצר

יש לדון באבקות מרק בשרי, שיש בו קצת בשר (המומחים כתבו שבאבקה זו יש עד עשרים אחוז בשר) אי שרי לעשות ממנו מרק בתשעת הימים, באופן שיהיה הבשר בטל בס' (וכן להכניס קצת יין לעוגה וכדו'), אלא דביין וכדו' יש להקל יותר כדכ' בשערי תשובה סק"א דטעם של יין שרי).

א. קודם יש לדון מה דין מרק שיש בו ס' כנגד הבשר שבו, והנה בפמ"ג תקנא א"א כט כתב דבטל בס' ושרי, וכך פסק במשנ"ב שם סקס"ג, וצריך להבין דהא לאחר ט' הימים יהיה המרק מותר בלא ביטול, א"כ הוה דשיל"מ דמבו' ביו"ד סי' קב דבכה"ג לא סמכי' אביטול וכמש"כ בחי' הגרשוני שם בש"י הט"ז דאף מה שאסור רק משום חומרא בעלמא אמרי' ביה דין דשיל"מ, ואף דקי"ל שם דשיל"מ הוא דווקא במב"מ, מ"מ הא כ' התוס' בביצה לט. ד"ה משום וכך פסק הט"ז (קב, ו) שכל מה שמשמש את המאכל הוה מב"מ.

ואפשר לדחוק שהפמ"ג איירי במקום שהמאכל יתקלקל עד אחר ט' הימים דבכה"ג לא הוה דשיל"מ כמבו' שם סעיף ד, ולפי"ז, אף בספק אם המאכל יתקלקל עד אחר ט' הימים, אסור כמבו' שם בש"ך בנקה"כ, ועוד יצא לפי"ז שדווקא אם המאכל יתקלקל לגמרי עד אחר ט' הימים, שרי, כמבו' בפרי תואר ה שם, אך אם יתקלקל קצת, אמרי' ביה דשיל"מ, ולא משמע להעמיד כן בד' הפמ"ג, ועוד דבש"ך קב בנקה"כ כ' שספיקא דדינא הוה דשיל"מ אף שמתקלקל, כיון שאלוהו יכול לבוא כל הזמן, לכן אפשר שלא יתקלקל עד שיבוא אליהו וה"ל הכא אין אופן שיהיה מותר כיון שיתקלקל.

ולכא' אפשר' דבכה"ג שהוא בטל בס', אינו מדין ביטול בס', אלא דבכה"ג שלא נרגש הטעם ליכא איסור דכיון שהאיסור יין הוא משום שמביא לידי שמחה, א"כ הכא שלא נרגש הטעם, ליכא סיבת איסור כלל, ובכה"ג אין דין דשיל"מ, וכך מבו' לכא' מד' הפוסקים שכ' (עי' שדי חמד בין המצרים א, ד, וכן בקובץ מבית לוי חי"ג עמ' מט) שאין איסור באכילת בשר מועט כיון שאין בו משום שמחה.

אמנם בד' המשנ"ב מבו' לא כך שכ' בס' קצו משנ"ב ט שהאוכל בשר והאוכל חלב, שאוכלים פת יחד, בט' הימים אין מצטרפים לזימון, כיון שאין יכולים לאכול אותו הלחם, אף שבמשך השנה הם מצטרפים כיון דשרי למי שאכל גבינה להדיח פיו ולאכול מהפת של מי שאכל בשר, אך בט' הימים אסור, ומבו' מזה שבט' הימים אסור לאכול לחם שהיה על שולחן של בשר, והוא כהא דאי' ביו"ד פח דחיישי' שנדבק בשר על הלחם, והנה התם הוא ג"כ רק מועט וכמבו' שם ביו"ד דבדיעבד שרי אף בלא הדחה, וא"כ חזי' דלא כהנך פוסקים, וא"כ מוכח בד' המשנ"ב שהאיסור על בשר הוא אף במקום שאין מביא לידי שמחה, והדרא קו' לדוכתין אמאי לא הוה דשיל"מ.

ונראה ליישב עפמ"ש"כ ביד יהודה קב סק"ה וסקכ"א, שדין דשיל"מ הוא דווקא במקום שהחפצא יהא לו מתירין לאחר זמן אך במקום שלגברא יהיה זמן של היתר אח"כ, אינו בכלל דשיל"מ, והבי' בזה נראה, דכיון שהביטול הוא על החפצא, א"כ דווקא היכא שהחפצא ישל"מ, בכה"ג אמרי' דלא חל הביטול על החפצא אך היכא שהאיסור וההיתר לאחר זמן הוא על הגברא, אין זה סיבה שלא יחול ביטול על החפצא, ומועתה נראה לומר דהאיסור בט' הימים אינו איסור על היין, שבימים אלו הוא חפצא דאיסורא אלא איסורו הוא על הגברא, וא"כ אין בזה דינא דדשיל"מ.

ועפי"ז נראה, דהנה באמת היה נראה לאסור אבקות מרק אף אי איכא ס' כנגדו, משום דהוה דבר שעבידי לטעמא, וביו"ד צח ה אסרין דבר שעבידי לטעמא אף ביותר מס', אך למש"ל שהוא רק איסור על הגברא והיין עצמו אינו חפצא דאיסורא א"כ יש לדון להתיר דמדי למש"ל הט"ז יו"ד צח יא דבשר שנתערב בחלב ביותר מס', ונרגש טעמו, אין בו דין עבידי לטעמא, ובי' בפמ"ג שם משום ששניהם היתר והיינו דבהיתר לא אמרי' דין עבידי לטעמא וכיון שהיין אינו חפצא דאיסורא, הוה היתר ולא אמרי' ביה דין עבידי לטעמא.

(אמנם במרק עם עוף בעין, נראה לאסור, אף אי איכא ס', משום דעבידי לטעמא, דבאמת במנחת יעקב פה סג וכן ביד יהודה צח ארוך כב פליגי על הט"ז הנ"ל, ודווקא באבקות מרק יש להתיר בצירוף שי' רעק"א על הפמ"ג פז ש"ד ג שכ' שהיכא שהטעם נרגש ע"י האיסור וההיתר ביחד, לא אמרי' טכ"ע וכן מפורש בר"ן ע"ז ל"ו, ואף שהפמ"ג שם סי' פז וכן צח ג פליגי על רעק"א אך בצירוף שי' הט"ז הנ"ל נראה דיש להקל).

ומכיון שקבל עליו מקצת אבילות אסור לרחוץ, ואף על גב דאכתי לא עייל תשעה באב, רחיצה הנאה דלאחר שעה היא ונראה כרוחץ לתשעה באב ומשום הכי אסור, הא בנעילת הסנדל ובשאר דיני אבילות אינו נוהג אלא משתחשך. ומבואר שרק הת"ב נאסר ואף הרחיצה שבסמוך לה סותרת לעינוי הלילה.

ובמהרש"ל סי' צ"ב דן במי שקיבל ע"ע שלא לרחוץ בבין המצרים, האם קבלתו מחייבתו שלא לרחוץ אפי' בע"ש, וכתב דע"פ הרמב"ן הנ"ל אין קבלתו חלה, וז"ל, "זה אינו שהרי לא יכול למנוע עצמו מן אכילת בשר בשבת אפי' חל בו ט' באב ונדחה ה"נ ענין מרחץ, כי ידוע שעיקר תענוג של המרחץ הוא הנאה של אחר שעה כאשר כתב הרמב"ן וכו', וא"כ לאסור הרחיצה קודם שבת שהיא התענוג וההנאה של שבת עון הוא בידו לבטל". ובהמשך דבריו תמה על מנהגינו שלא לרחוץ בתשעת הימים אפי' בע"ש חזון, ואיך מבטלים העונג שבת, ותי' דיש כח לחכמים לעוקרו, אבל היחיד לא יכול. ואף על מנהגינו כתב, "והאמת שאף באלו ט' ימים אין כ"כ יאות המנהג בעיני לבטל הרחיצה בע"ש אלא מה אעשה שכבר נתפשט המנהג". ומבואר במהרש"ל דאילו הרמב"ן היה ביד היחיד לעקור את המצווה, והיה מוכן מנהגינו שלא לרחוץ בע"ש חזון, וכל מש"כ שאינו "אות" הוא רק ע"פ הרמב"ן. וצ"ע, מדוע רק לפי הרמב"ן כתב שאינו יאות לבטל הרחיצה בע"ש, הא לכו"ע איכא מצוות רחיצה בע"ש.

ומוכרח במהרש"ל שלמד מהרמב"ן גדר חדש במצות רחיצה בע"ש, דהנה ברמב"ם פ"ל משבת מבואר שמצות רחיצה בע"ש הוא מדין כבוד שבת, וכ"ה במ"ב סי' ר"ס סק"א. ובגר"א בסי' תקכ"ט כ' דכבוד בע"ש, עונג בשבת, ויוצא שמצוות רחיצה הוי מצוה של ע"ש. אולם במהרש"ל מבואר שמאסור רחיצה למד את גדר מצוות רחיצה, וכמו שהאסור מסעודה מפסקת הוי מחמת התענוג שבת"ב [וכ"ה גדר האסור דתשעת הימים כמבואר בדבריו], כך המצוות רחיצה בע"ש הוי מחמת התענוג בשבת, [ולפי' הרוחץ בע"ש ומת קודם השבת לא קיים מצוות רחיצה].

ובאמת שמיניה וביה מוכרח במהרש"ל דמצוות רחיצה מדין עונג ולא מדין כבוד, דאל"ה תיקשי מ"ט נקט דמעיך דינא מותרת הרחיצה משום דלא עקרו תענוג הלילה, והא בלא"ה יש להתירו כמו שמצינו שכל רחיצת מצוה מותרת כמבואר ברמ"א סי' תקנ"א סט"ז דלא אסרו אלא רחיצה של תענוג. וע"כ דרחיצה דערב שבת שאני שהוי רחיצה של תענוג, היות מהותה והמצוה היא מדין עונג שבת, ולהכי הוצרך לומר דלא עקרו את העונג שבת.

ומעתה י"ל, דמהרש"ל נקט חידוש, דאם אסור ומצוות הרחיצה היו בזמן הרחיצה, היה יכול היחיד לעוקרו, דהיות וכבוד שבת בע"ש כמבואר בגר"א, יש בכח מנהגי האבילות לדחות את מצוות ע"ש. אלא שהיות והאסור והמצווה דרחיצה הוו מחמת התענוג, כמו שאין מנהג לבטל אכילת בשר ויין בשבת, כך אין מנהג לבטל עונג הרחיצה דליל שבת. ועפ"י כתב "שאף באלו ט' ימים אין כ"כ יאות המנהג בעיני לבטל הרחיצה בע"ש", וע"ז התבסס הב"ח להתיר הרחיצה בר"ח אב שחל בע"ש, משום שכל הטעם שהחמירו לבטל עונג הרחיצה הוא דוקא בשבת חזון אטו ע"ש שהוא גם ערב ת"ב, אבל בר"ח שחל בע"ש דאיכא ב' שבתות וליכא למיחלף, השאירו את הדין על עיקרו כסברת המהרש"ל.

ומהב"ח הנ"ל למד הפמ"ג דבע"ש שחל בערב ת"ב יזהר שלא לרחוץ מחצות ואילך, דס"ל שבת"ב שחל ובשבת ונדחה אסור לרחוץ ידיו בחמין כדין דברים שבצנעא כמבואר במ"ב בסי' תקנ"ד סקל"ט בשם הט"ז, וה"ה דאסור מחצות ואילך מחמת עונג הלילה שנאסר אף בשבת. [ולפי' כל חומרת הפמ"ג שייכא דוקא לשיטת הרמ"א ולא להשו"ע שסובר שת"ב שנדחה מותר אף בדברים שבצנעא. וגם דוקא בחמין ולא בצונן]. ומ"מ בדיעבד ירחוץ אף אחר חצות, כדמצינו במ"ב שיש אופנים שהתירו אף דברים שבצנעא.

אולם לפ"ז יש לתמוה טובא, דכיון דעיקר מצוות רחיצה בע"ש מחמת תענוג הלילה בעי לרחוץ רק מחצות ואילך, וא"כ איך שייך לקיים מצוה זו קודם חצות. ובאמת שזה תמיהה בכל רחיצה בע"ש שלא התנה המ"ב בסי' רס"ב דצריך לרחוץ דוקא קודם חצות, ותמוה כנ"ל.

ונ"ל בדעת הפמ"ג והמ"ב, דבמצוות רחיצה בע"ש יש ב' דינים, גם כבוד שבת וגם עונג שבת. ובע"ש דערב ת"ב החמירו שלא לקיים את עונג הרחיצה בלילה כדין דברים שבצנעא, ולהכי יש להקדים הרחיצה קודם חצות, ומ"מ בעי לרחוץ קודם חצות מדין כבוד שבת.

ב. והשתא נבוא לדון אי שרי למעבד הכי לכתחילה, ולכא' אסור דהא קי"ל יו"ד צט ה דאין מבטלין אסור לכתחילה, והנה להצד שהעלינו לעיל שהאסור אכילת בשר הוא דווקא באופן המביא לידי שמחה, א"כ בכה"ג שמערב בס', דבכה"ג שרי משום שאינו מביא לידי שמחה, א"כ אינו מדין ביטול ואין בזה משום אין מבטלין, וכמש"כ בנוב"י תנינא יו"ד סי' נד וכן ביד אברהם צט ו, דהיכא שמותר בעצם, אין בו משום אין מבטלין אך למה דהוכחנו לעיל שהאסור הוא אף במקום שאין בו טעם, וההיתר הוא מדין ביטול א"כ לכא' יש בזה משום אין מבטלין.

אך עפמ"ש"נ באות הקודם, נראה להתיר, דהנה בשעה צ"צ תרכו ו' כ' דשרי לערב סכך פסול עם סכך כשר, כיון שאין הסכך גופיה אסור אלא שאסור לגברא להשתמש בסכך כזה, לסוכה, ולכא' כוונתו שאסור שהוא על הגברא אין בו משום אין מבטלין, דאין מבטל חפצא דאיסורא, וא"כ לפמ"ש"נ שהאסור אכילת בשר לא מוגדר כאסור על החפצא אלא על הגברא, אין בו משום אין מבטלין.

ונמצא שבשר המעורב בס' פרווה שרי לאכלו בט' הימים אף היכא שהמאכל לא יתקלקל עד אחר ט' הימים, ואף באופן שהבשר הוא עבידי לטעמא, ושרי אף לעשות כן לכתחילה.

זמן הרחיצה בערב שבת חזון שחל בערב ת"ב

הרב חיים גמליאל הלפרט

יל"ע בע"ש חזון שהוא ערב ת"ב, באיזה זמן ראוי לקיים מצוות רחיצה דע"ש. ובבאור"ל בסי' תקנ"א סעיף ט"ז כתב בשם הפמ"ג דיוהר לכתחילה לרחוץ קודם חצות על אף שהותר רק פניו ידיו ורגליו. ומבואר בדבריו ב' חידושים. [א] שיש חומר לזמן שמחצות ואילך בערב ת"ב. [ב] היה מקום לומר דכשת"ב נדחה ליום א' לא שייך חומר זה, ומדברי הפמ"ג חזינא דאע"ג דנדחה הת"ב, יש דינים של ת"ב אף בשבת זו, ושייך בזה החומר דערב ת"ב אחר חצות. והנה בחידוש השני לכאורה נחלקו השו"ע והרמ"א בסי' תקנ"ד ס"ט אם נוהג בשבת זו דברים שבצנעא, דדעת השו"ע דלא נוהג, ודעת הרמ"א דנוהג. ועי' במ"ב סקל"ט דלדעת הרמ"א ה"ה דאסור לרחוץ ידיו בחמין שאף זה קרוי צנעא. והשו"ע דפליג הוא לשיטתו בסי' תקנ"א ס"ד שנקט לעיקר דאין בשנה זו דין שבוע שחל בו, והיינו משום שהת"ב נדחה לגמרי.

אולם אכתי יש לדון בחידוש הראשון, דיש חומר לזמן שמחצות ואילך בערב ת"ב. וצ"ב מה מקורו, דהא מדינא דגמ' לא נאסרה הרחיצה אלא בת"ב עצמו. ונראה שדברי הפמ"ג מקורם בב"ח בסו"ס תקנ"א. דהנה ידוע הנידון בענין רחיצה בר"ח אב שחל בע"ש [כשנה זו], לנוהגים כהרמ"א שלא לרחוץ בתשעת הימים ואפי' בע"ש חזון [מלבד, פניו ידיו ורגליו וראשו], אם בע"ש זו מותר לרחוץ כרגיל לכבוד שבת, דהפמ"ג בסי' תקנ"א במשב"ז סקט"ז כתב, "ומ"מ לא ראיתי לנוהג היתר לרחוץ כל גופו בחמין כשחל ר"ח בערב שבת", אבל הב"ח והט"ז סקט"ז התירו לרחוץ בשבת זו, וכך פסק המ"ב סקפ"ט. וטעם ההיתר מבואר בב"ח דהוא משום שמדינא ליכא איסור רחיצה אף בע"ש חזון מחמת דין הרחיצה דע"ש, אלא שהחמירו בע"ש חזון אטו ת"ב שחל בשבת, דאז "ראו להחמיר מחצות ואילך כמו ערב תשעה באב דעלמא ומשום לא פלוג נהגו לאסור בכל ערב שבת חזון אבל בערב שבת שהוא ראש חדש שאינו שבת של חזון לא ראיתי לאסור כלל". ומבואר בב"ח דפשיטא ליה שבערב ת"ב דעלמא יש חומרא ברחיצה שמחצות ואילך, ואף בערב ת"ב שחל בשבת ראו להחמיר בזה, ומשום לא פלוג אסור בכל שבת חזון [ומ"מ לא אסרו אלא רחיצה גמורה, שהיא רק תוספת במצוה, ולא פניו ידיו ורגליו שהוא עיקר דין רחיצה בע"ש], מלבד כשיש ב' שבתות כשנה זו דלא שייכא האי גזירה, ומותר בר"ח לרחוץ אף רחיצה גמורה. ומכאן מקור למש"כ הפמ"ג דלכתחילה יזהר לרחוץ בע"ש שהוא ערב ת"ב קודם חצות, על אף שהותר רק פניו ידיו ורגליו.

ומקורו של הב"ח מהמהרש"ל שביסס דבריו על הרמב"ן בתורת האדם. ונקדים את מש"כ הרמב"ן והנפק"מ שלמד המהרש"ל מדבריו. דהנה שי' הרמב"ן בתורת האדם דמדינא דגמ' [תענית ל'] חל איסור רחיצה דת"ב מסעודה מפסקת, וסעודה המפסקת אפשר לעשותה מחצות ואילך כמבואר בתענית דף ל'. ומבואר ברמב"ן דהאיסור אינו משום שאף זמן סעודה מפסקת חמור כת"ב, אלא משום הנאה ותענוג הבאה בליל ת"ב, וז"ל, בשער האבל ענין אבלות ישנה, "תניא כל שהוא מחמת תשעה באב אסור לאכול בשר ואסור לשתות יין ואסור לרחוץ וכו', פירוש כל שהוא מחמת ת"ב זהו הסעודה המפסקת בה שאסור לאכול בה בשר ולשתות יין,

הרב יוסף הכהן שברון

מעשה בקטן שבערב שבת 'חזון' סמוך לשבת היה רוצה לאכול בשר, ואביו (שעדיין לא קבל שבת) אמר לו שיקבל על עצמו תוספת שבת ורשאי לאכול הבשר כיון שקבל על עצמו שבת.

והראוני שנחלקו בזה אם מהני קבלת קטן לקבל על עצמו תוספת שבת - באילת השחר (שבת קכא:) כתב דקטן אין לו דעת לקבל תוספת שבת ולא חלה קבלתו. ע"כ. והיינו כיון דקבלתו אינו כלום הוי כלולב פסול, שאין בזה חינוך, ולא חל כלום.

אך בחוט שני (שבת ח"ד עמ' רעז) מבואר שקטן יכול לקבל על עצמו תוספת שבת מפלג המנחה. ויש לפרש סברתו שחז"ל החשיבו מעשים של קטן בשביל מה שצריך לחינוכו.

באגרות משה (או"ח ח"ד סימן כא אות ד) מבואר שבאותו זמן שרגילים תמיד ליתן לקטן סעודת שבת מותר בבשר ויין, ומדבריו שכתב שתי שעות קודם קבלת שבת נראה דלא תלוי כלל בקבלת שבת, והביאור דכיון שאצל הקטן זו היא סעודת שבת לכך מותר בבשר ויין.

מגילת איכה שנמצאה בה טעות באמצע הקריאה

הרב מרדכי הלוי פטרפוין

מעשה שהיה בליל ת"ב, שקראו איכה במגילה חדשה ובאמצע הקריאה מצאו שהיתה טעות במגילה, וסיימו את הקריאה כרגיל, ולאחר מכן הסתפקו האם צריכים לחזור ולשמוע ממגילה כשרה.

נחלקו הקדמונים האם מברכים על קריאת המגילות כשקוראים אותן שלא מתוך קלף. המנהג הקדום באשכנז היה לברך גם בכה"ג, כמבואר במהרי"ל (הל' שבועות) ובעוד ראשונים, ועי' מש"כ בזה הלוש (ת"צ סע' ה' ותקנ"ט סע' א'). וכ"ה דעת המג"א (ת"צ סק"ט) והגר"א (סוס"י ת"צ). ולפי שיטה זו נראה שטעות במגילה אינה מעכבת. אבל דעת הרמ"א (בתשו' סי' ל"ה) והט"ז (סוס"י ת"צ) שיש לברך על המגילות רק כשכתובות על קלף. וכן המנהג הפשוט בזמנינו, וכמבואר במשנ"ב בסוס"י ת"צ. ולפי שיטה זו יל"ע האם כל דיני ספר מעכבים במגילות, או שיש לדמות זאת למגילת אסתר שלמרות שהיא צריכה להיות כתובה על קלף מ"מ אין טעויות וחסרונות מעכבות בה, כמבואר בשו"ע (תר"צ סע' ג') ובנו"כ שם, [וע"ש כמה פרטים אלו דברים מעכבים במגילה].

ולכאורה יש סברא לחלק דדוקא במגילת אסתר מקילים בזה משום שנקראת אגרת כמבואר בראשונים, אבל שאר המגילות שלא נקראו אגרת אפשר שדין כדן ס"ת שהטעויות בו מעכבות. [והיינו לפי הכרעת השו"ע בסי' קמ"ג סע' ג' שס"ת שנמצאה בו טעות הוא פסול, ודלא כדעת המקילים לקרוא בו בברכה, ועי' ברמ"א שם סע' ד' ובנו"כ]. וכבר עמד בזה בעמק ברכה (עמ' נ"א) והביא מהג"ר הירש מראדן שהיה אומר שדין שאר המגילות הוא כמגילת אסתר, שלא אכפת לן אם חסר באמצע כמה תיבות, דאינו נראה כספר חסר אלא כספר שלם שיש בו טעויות. אך העמק ברכה חלק עליו וכתב דדוקא במגילת אסתר הכשירו, מטעם דנקראת נמי אגרת, אבל שאר נביאים וכתובים נקראים ספר ולכן דינם לענין כתיבה כס"ת, ומנין לנו להכשירם כשחסרים אפילו באמצע, וצ"ע, עכתו"ד.

ומיהו נראה דעדיין יש סברא לצדד להקל בזה כדעת הג"ר הירש מראדן, די"ל דאף ששאר המגילות לא נקראו אגרת, סו"ס כיון שהן לא בגדר חיוב כמו מגילת אסתר אלא בגדר מנהג, לא מסתבר שהן יהיו חמורות יותר ממנה. ואפשר שדין האגרת במגילת אסתר המתיר לקרוא במגילה עם טעויות הוא לא רק דין בצורת הכתיבה אלא זו סברא שכיון שנקראת אגרת אזי א"צ להחמיר בה כבס"ת, וא"כ גם שאר המגילות למרות שאינן נקראות אגרת מ"מ מסתבר להקל בהן יותר מאשר במגילת אסתר. ואפשר עוד שגדר המנהג במגילות הללו הוא שיקראו אותן כמגילת אסתר, וממילא אף שהן לא נקראו אגרת מ"מ אין להחמיר בהן יותר, ועיין.

ולדינא מחד גיסא יעויין בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ה סי' ל"ו) שכתב דאסור לתקן בחול המועד פסח איזו טעות שנמצאת במגילת שיר השירים, מכיון שהמגילה כשרה עד שתחסר רוב אותיותיה. וצ"ע על זה לשו"ע תר"צ סע' ג' לגבי מגילת אסתר. [אמנם ע"ע בספר רבי יוסף וזנבל מסלאנט (עמ' ק"א) מה שהובא מהגר"ח מוואלאז'ין לגבי תיקון בחוה"מ, ואכהמ"ל]. ומאידך גיסא יעויין בשו"ת שומע ומוסיף (בין המצרים עמ' קמ"ב וק"ס) שהביא

מעשה רב שהיה נוכח בו אצל החזו"א בליל תשעה באב, שלפני הקריאה הראה הבעל קורא לחזו"א איזו טעות במגילה, ופסק לקרוא בלא ברכה. וכעין זה כתב בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קמ"ז). ועל כן נראה דלהלכה יש לחוש להוראת החזו"א ולדברי השבט הלוי, ולכתחילה אין לברך על מגילה שיש בה טעות.

אלא שזה הכל לכתחילה, דמספק אין לברך, אבל בנדו"ד שכבר בירכו וקראו ורק באמצע הקריאה מצאו את הטעות, נראה שיש כמה צדדים מחמתם י"ל שבדיעבד יצאו ידי חובה ואין צריך להטריח את הציבור לחזור ולקרוא. [ויש להדגיש שגם החזו"א לא אמר באותו מעשה לחפש מגילה אחרת, אלא לקרוא בלי ברכה]. (א) שיטת הקדמונים והגר"א שמברכים על המגילות גם כשאין כתובות על קלף, ומסתבר דלדידהו הטעויות אינן מעכבות. (ב) שיטת הג"ר הירש מראדן והאג"מ שגם אם צריך שיהיו כתובות על קלף מ"מ טעויות אינן מעכבות. (ג) שיטת הראשונים שהובאה ברמ"א דאפילו בס"ת אין הטעויות מעכבות. (ד) אפשר שאצלנו בעל כרחך זה נחשב שיש מנהג שלא להקפיד על טעויות במגילות, כיון שבלא"ה אין לנו מסורות ברורות על הרבה דברים בסדר כתיבת המגילות, כגון סדר הפתוחות והסתומות, ומפורסם הפולמוס בזה, ואכהמ"ל.

ויש להוסיף דבלא"ה בהרבה קהילות נהגו תמיד שלא לקרוא מתוך קלף. ולכאורה עכ"פ בדיעבד יש לסמוך על זה. [ומיהו כלפי טענה זו יש צד לומר דלדעת המחמירים לקרוא מתוך קלף אזי אם לא עושים כך נמצא שלא נתקיים המנהג. וכן יל"ע מצד מנהג טוב שהוא כנדרי מצוה, ואכהמ"ל].

ונראה לצדד עוד שהרי רגילים לחזור ולקרוא את המגילה גם ביום מתוך קלף, וכיון שאז יקראו ממגילה אחרת שאין בה טעות, ומסתבר שעכ"פ רוב הציבור ישמעו קריאה זו, לכאורה אפשר לסמוך שבוה יוצאים יד"ח. ואף שעיקר מנהגינו הוא לקרוא בלילה כמבואר בראשונים, מ"מ במסכת סופרים (פי"ח ה"ד) איתא דיש קורין ספר קינות בערב ויש מאחרין עד הבוקר לאחר קריאת תורה וכו', והובא בטור (סי' תקנ"ט). ומבואר שאין דין לקרוא את המגילה דוקא בלילה, אלא יש לקרואה פעם אחת בתשעה באב. ובפרט י"ל כן לפי דברי השל"ה (ריש מסכת תענית), ע"ש ודוק. [ומיהו אכתי יל"ע אם אין זה מן הראוי להכריז בסיום התפילה על הפסול הנמצא במגילה, כדי שהרוצים להקפיד על קריאה מקלף יקפידו לשמוע את המגילה ביום בציבור מתוך קלף].

קטן שישכח להבדיל בתפילתו במוצ"ש של ת"ב,

האם חוזר על תפילתו

הרב אפרים קרלינסקי

כשת"ב חל במוצ"ש, כתבו הפוסקים שקטן האוכל במוצ"ש או ביום ראשון יכול לאכול בלי הבדלה, וימתין לצאת יד"ח הבדלה מאביו ביום א' בלילה, ואין איסור במה שאוכל קודם הבדלה, בק"ו מדברי המג"א שאין איסור לקטן לאכול קודם קידוש.

ויש לדון מה דינו של קטן כזה ששכח להבדיל בתפילתו במוצאי שבת ת"ב, דלכא' יש לדון שיצטרך לחזור על תפילתו מהדין המבואר בשו"ע [רצ"ד א'] שהשוכח אתה חונן ואכל קודם שהבדיל על הכוס צריך לחזור ולהבדיל בתפילה, וגם קטן זה שאכל קודם שהבדיל על הכוס, יצטרך לחזור על תפילתו.

אמנם בזה יש לדון שלא יצטרך לחזור משום שמוותר לו לאכול, וכל דין חזרה על התפילה הוא רק אם אכל באופן שעבר על איסור באכילתו, וביותר, לפי לשון המשנ"ב שכ' [בס"ק ד'] שטעם החזרה על התפילה הוא משום שקנסין ליה משום שטעה גם בתפילה וגם במה שאכל קודם ההבדלה, ובקטן שמוותר לו באכילה לכא' אין מקום לקונסו.

אולם לכא' יש להוכיח שחייב זה של חזרה על התפילה במי ששכח להבדיל בתפילתו ואכל קודם הבדלה על הכוס, הוא גם באופן שלא היה איסור באכילתו.

בסי' רצ"ד ס"ב כ' השו"ע שמי ששכח להבדיל בתפילתו ואין לו כוס במוצ"ש, וגם לא מצפה שיהיה לו כוס עד יום ב', יחזור על התפילה משום שכחתו. והאחרונים התקשו בזה, הלא מבואר בסי' רצ"ט שאפשר להבדיל עד יום ג', ומדוע לא יסמוך על מה שיבדיל אחרי יום ב'. והביאור הלכה שם הביא את תירוץ הל"ח שחוששים שאם לא יהיה לו עד סוף יום א', גם לא יהיה לו כוס עד סוף יום ג'. וצ"ע גם לתירוץ של רע"א.

ורע"א תירץ [וכ"כ הגר"ז] שמכיון שלא יבדיל לפני יום ב', ברור שהוא יאכל קודם ההבדלה על הכוס, ומש"ה חוזר כבר עכשיו כדין האוכל קודם ההבדלה על הכוס.

ולכא' כשאדם זה אכן יאכל קודם ההבדלה על הכוס, אכילה זו תהיה בהיתר, משום שמבואר במשנ"ב [רצ"ו י"ט] שמי שאין לו כוס יכול לאכול מחצות היום [של יום א'], וביותר, שברבינו יונה שהוא מקור הדין הזה, מבואר שמי שאין לו כוס אין לו איסור לאכול קודם הבדלה, ומבואר שדין חזרה על התפילה במי שאכל אינו משום שהאכילה היא באיסור.

וגדר הדבר הוא כמו שכתוב בגר"ז, שכשטועם קודם הבדלה על הכוס צריך לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפילה ועל הכוס, שאינו יוצא בהבדלה שעל הכוס בלבדה הואיל ואינה כהוגן, שטעם, והיינו, שמכיון שטעם קלקל בזה את ההבדלה על הכוס, ושוב לא יוצא בה ידי חובתו בלבד.

וביאור הדבר הוא, שהאיסור לטעום קודם הבדלה הוא משום שהאכילה במוצ"ש היא פעולה של חול, וכשהיא נעשית קודם הבדלה, אזי ההבדלה כבר לא כ"כ מבדילה בין הקודש ובין החול, באשר אדם זה כבר פעל פעולת חול, [ודומיא דמ"ד בגמ' שאם טעם קודם הבדלה כבר לא יכול להבדיל במוצ"ש], ולפי גדר זה האכילה מקלקלת את ההבדלה לאו דוקא מחמת האיסור שבה, אלא מחמת עצם האכילה.

ויוצא שלפי רע"א יש ראיות ברורות שהשוכח להבדיל בתפילתו ואכל קודם הבדלה שצריך לחזור על תפילתו גם אם האכילה היתה בהיתר, וא"כ בנידון דידן לכא' כשהקטן אוכל, אכילה זו לכא' תצריך אותו לחזור ולהבדיל בתפילה.

אמנם יש לדון האם הביאור הלכה סבר לדינא את תירוצו של רע"א, דאפשר שלא הביא את תירוצו מהאי טעמא גופא, שהבין שהאכילה מצריכה לחזור על התפילה רק אם האכילה היא באיסור, או אפשר שהבין שרע"א מחודש משום שהצריך לחזור על התפילה הגם שעדיין לא אכל בפועל, ונפק"מ בין ב' ביאורים אלו יהיה בקטן שכבר אכל במוצ"ש, האם יצטרך לחזור על תפילתו.

או אפשר שלא חלק כלל על רע"א, ורק הביא את תירוצו של הל"ח משום שהוא תירוצו פשוט יותר בגוף דברי השו"ע.

ואם אכן יש לחשוש לזה, אפשר להציע לאותו קטן שלא יאכל במוצ"ש או ביום א' עד שיבדיל על הכוס, הגם שאינו מחוייב לעשות זאת מצד האכילה, מ"מ בזה לא יצטרך לחזור על תפילתו.

זמן ברכת 'נחם' בתשעה באב נדחה

הרב אליסף פרלמן

כתב השו"ע סי' תקנ"ו ס"א בתשעה באב אומר בבונה ירושלים: נחם ה' אליקינו את אבלי ציון וכו', ועננו בשומע תפלה; ואם לא אמר לא זה ולא זה, אין מחזירין אותו. וברמ"א כתב והמנהג פשוט שאין אומרים נחם רק בתפלת מנחה של תשעה באב, לפי שאז הציתו במקדש אש ולכן מתפללים אז על הנחמה (רוקח ואבודרהם). עכ"ל.

ובמגן אברהם כתב בשם השל"ה והובא דין זה גם בבאר היטב דמי שמתענה בעשירי יאמרוהו בעשירי בערבי' ושחרית ומנחה עכ"ל וכונתו לכאלו שנהגו להוסיף להתענות ביום י' באב חוץ ממה שהתענו בט' באב, ועל זה כתב שיאמרו נחם גם בערבית ושחרית אפי' להנהיגם כהרמ"א שהרי נתבאר טעמו דהרמ"א דאמירת נחם נתקנה לאומרה בשעה שבה הציתו את האש במקדש דבאותה שעה מתפללים על הנחמה, וזה שייך בערבית ושחרית של יום י' באב כמו שהוא שייך במנחה של יום ט' באב.

אלא דלפי"ז לכא' יש לדון דא"כ בשנה הזאת שחל תשעה באב בשבת ונקבע עיקר הצום ביום י' באב בין אם הגדר שזהו כהשלמה ליום השבת שהוא עיקר יום האבלות ובין אם נאמר דנדחה כל עיקר דינו של האבלות ליום הראשון הא מיהת דיום הראשון שהוא יום י' באב הרי זמן הצתת האש במקדש הוא כבר משעה הראשונה, ולפי"ז יש לדון שגם למנהג הרמ"א דבעלמא אין אומרים נחם אלא במנחה הרי בשנה הזאת בעינן לומר גם בערבית ושחרית וכמו שפסק השל"ה לגבי המתענים ביום י' באב.

אלא דלמעשה לא ראיתי בפוסקים שחילקו בזה ולא כתבו דבשנה הזאת יש לומר לכו"ע 'נחם' גם בערבית ושחרית, ושמא לא רצו לשנות משאר השנים דכל שהוא עיקר הצום לא קבעו לומר זאת בערבית ושחרית רק היכא שהוא תוספת, ואכתי צ"ע בטעמא דמילתא.

והנה בטור הביא וז"ל וכתב א"א הרא"ש ז"ל כל ימי תמיהתי למה א"א אותה אלא בתפלת המנחה כיון דקאמרינן יחיד בט"ב צריך להזכיר מעין המאורע מסתמא בכל תפלותיו קאמר כמו ערבית ושחרית ומנחה דר"ח חנוכה ופורים, ובהמשך כתב הטור ואיכא דוכתין דנהיגי למימר ערבית ושחרית 'רחם' ובמנחה 'נחם' והא מלתא תליא במנהגא אף על גב דליכא שינוי בין נחם לרחם דאנן כל יומא דט"ב מצלינן על נחמה ובעינן רחמים על הא מלתא. עכ"ל

ובפרישה אות ג' הביא דכתב הריטב"א טעם לזה שבערבית ושחרית דומה למי שמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה לכך אומרים רחם אבל במנחה דומה למי שנקבר מתו לכך אומרים נחם, ויש לדון אם טעמו של הריטב"א תליא נמי בהא דלא הוי ההצתה עד הערב ועל כן חשיב מתחילה כמתו מוטל לפניו, דא"כ בשנה הזאת יש לומר נחם' כבר מערבית ולא לומר 'רחם'.

אך אם הטעם של הריטב"א הוא דכך הוא סדר הנהגת הצום שתחילתו היא בענין כמו שמתו מוטל לפניו ולא תליא בזמן הצתת האש, א"כ גם כאשר אנו צמים בי' באב י"ל דכך הוא סדר יום הצום, ושמא י"ל דהך טעמא הוא גם טעם לנוהגים שלא להזכיר בערבית ושחרית כלל לפי שעדיין מתו מוטל לפניו ואינו בנחמה, ומעתה יש לדון דגם בתשעה באב נדחה הרי אנו נוהגים זאת דמתחילה הוי כמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה.

ואפשר דזה שייך דוקא להך טעמא דאנן כל היום אבלות ונקבע הוא ליום ראשון, וא"כ מבואר דגם בשנה הזאת אין לומר נחם בערבית ושחרית וכו"ל, אך יש לדון דלהרמ"א דס"ל דנוהגים אבלות בדברים שבצנעא בשבת וא"כ עיקר האבלות היא בשבת, וא"כ שוב ביום הראשון כבר אין שייך הנהגה של מתו מוטל לפניו בזמן שכל כולו השלמה ליום העיקרי, והיה לנו לומר נחם מיד בערבית ויל"ע.

אחר כותבי כל זאת מצאתי בפרי מגדים אשל אברהם סימן תקנ"ו וז"ל ומה שכתב בשם של"ה, הקשה באליה רבה א"כ ט' באב שנדחה לא' בשבת ג"כ יאמר במוצאי שבת ושחרית, וי"ל לא פלוג משאר שנים מה שאין כן המתענין בעשירי עכ"ל.

בדין להמתין לקדש הלבנה עד מוצאי ת"ב

הרב דוד מרדכי זילבר

כתב הרמ"א (או"ח ר"ס כ"ה) אם תפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית א"צ להמתין על הציצית. וכתב במג"א, "כ"ה ביבמות ל"ט כל שהוי מצוה לא משהינן אע"פ שיכול להיות שיעשה אח"כ מצוה יותר מהמובחר. וכ"ה בילקוט ויקרא חביבה מצוה בשעתה עיי"ש ובמנחות ע"ב, ע"כ. ובמנחות שם תניא דמה"ט הקטר חלבים בשבת, אף שאפשר במוצ"ש. והא דפתח מהילקוט ולא הביא מיד את הברייתא, דמהקטר חלבים י"ל דוקא חלבי שבת שזמנם בשבת, ולא משום ענין שהוי מצוה, אלא דבילקוט יליף מזה דגם בקרבן דל והשג יד דערכין אין ממתינין עד שיעשיר, אף שאין להם זמן. ובאמת בר"מ (פ"ד ממע"ק ה"ג) כתב דכל הקרבנות מקטירים ביום, אף דאין להם זמן, עי' ח"י הגר"ז (תמורה י"ד).

וצ"ע הא הרמ"א (תכ"ו ב') הביא התה"ד לאחר את קידוש הלבנה למוצ"ש כדי להדרה, וכתב שם דשאני ההיא דיבמות דאיירי באופן שיש חשש שיתבטל המצוה.

עוד יש לחלק דהנה בלא"ה קשה הא ביבמות קאי אחליצה כלפי יבום, דאמרינן ע"ז (שם כ"א) דלא חשיב מצוה, ועוד נאמר על קטן כלפי גדול למ"ד דל"ח מצוה, והוא הרבה יותר ממצוה מהמובחר. ובלא"ה וכי ענין שהוי מצוה עדיף מדין המפורש בתורה, והכי תניא במכילתא (יתרו) דזכור את יום השבת, מלמד שכבוד יום קודם לכבוד לילה, אף דאית ביה שהוי מצוה. על כרחך דדוקא כשאין היבם לפניו דתנן התם דאומרים לקטן עליך מצוה, והוא כעין ענין אין לך אלא מקומו שעתו, עיי"ש בערל"ג, אלא דלולי ענין דשהוי מצוה, אין נזקקין לכוף המוטל עליו, אלא מניחין הדבר עד שיבא גדול ויוטל עליו ויתקיים קדימת תורה.

ועי' שבות יעקב (שו"ת ל"ז) דמ"מ כל שהתחיל במצוה שוב א"צ להפסיק ולעשות מצוה מהמובחר, והביא מהבית יעקב דבכה"ג בטל אפילו קדימת גדול בחליצה. אך עי' מנחות ס"ד דשחט כחושה מפסיק ושוחט שמינה אפי' בשבת. וצ"ל דכחושה הוא כעין דין בדיעבד, עי' ספר הליקוטים (בר"מ ריש הל' איס"מ), וחמיר מדין הידור, וכן בחליצה הוא לדידן דלא קיי"ל דקטן במקום גדול לאו מצוה, ולכן אינו כדן בדיעבד.

והנה במתנת קידוש לבנה למוצ"ש, הב"ח (שם) פליג משום אין מחמיצין את המצוות. (ואין לומר דהוא דומיא דחימוץ המצה דנאסר רק במשהה כדי

ויש להקשות על דברי הגמרא ורבינו יונה:

(א) ביומא דף ט' עמוד ב' איתא: "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני ג' דברים שהיו בו: ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים... ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו, ראשונים שנתגלה עוונם נתגלה קיצם..." א"כ מבואר להדיא שעוונם שבגללו נחרב הבית היה גילוי לעין כל!

(ב) מה הקשר בין הא דלא היתה חשובה בעיניהם לברך עליה לבין הא דלא עסקו בה לשמה?

(ג) לכאורה יפלא, האם העובדה שלא עסקו בה לשמה היא עילה מספקת להחריב את בית המקדש? ומצאתי בס"ד ביאור נפלא של הגמרא בחידושי החת"ס, ולפי דבריו יש ליישב הקושיות. דהנה "לשמה" אין הכוונה לשם שמים, דיכול ללמוד לשם שמים לקיים את המצוות ולדעת ההלכה, אך עדין אינו לימוד לשמה, "דעיקר מצוות עסק התורה הוא מצוה בפני עצמה להגות בה יומם ולילה להעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומובאיה, כי עמקו מחשבותיה".

והא דלא בירכו בתורה תחילה היה משום שכל כוונת עסק התורה אצלם היה רק לעשות המצוות, א"כ אין לימודה ועסקה גמר מצוותה, ואיתא במנחות פרק התכלת שכל מצוה שאין עשייתה גמר מצוותה אין מברכים עליה. אבל המברך על התורה, מודה שכוונתו מלבד קיום המצוות, שהעסק עצמו בה הוא מצווה אצלו. והנה, דווקא הלימוד של לשמה יש בו את הסגולה של מגנא ומצלא, דאם לומד רק ע"מ לעשות, לא עדיף לימודו מקיום המצווה שלמענה לומד. וכיון שהתורה לא הגנה עליהם, לכן לא הועיל להם העסק בה להצילם מהחורבן.

וא"כ ע"ז זה יתורצו כל הקושיות דלעיל:

(א) באמת הנביא לא שואל מה היה עוונם שמחמתו חרב הבית, אלא מה היה הגורם שמחמתו לא הועילה להם תורתם להגן ולהציל אותם מהחורבן.

(ב) הא דלא היתה חשובה בעיניהם לברך עליה היינו שעסקו בה רק לידע המצוות, וזה הגדר של לא לשמה.

(ג) באמת לא חרב בית ראשון אלא בגלל ג' עבירות החמורות, והא דלא עסקו בתורה לשמה הוא הסיבה שהתורה לא הגינה עליהם, ולכן חרב הבית בסופו של דבר. ומ"מ למדנו גדר של תורה לשמה מדברי החת"ס, שע"י כן בכוחה להיות מגנא ומצלא על הכלל ישראל: דצריך להיות עיקר כוונתו לקיים עצם מצוות תלמוד תורה, להעמיק ולעיין בה, ולעסוק בה בכל כוחו, בלי קשר לתוצאות עיונו.

האבלות על חורבן בית מקדשינו

הרב יעקב ישראל לוי

בגמ' כתובות דף סב, א איתא: ההוא נכרי ונכרי דהוו קאזלי באורחא בהדי הדדי, לא אימצי נכרי לסגויי בהדי ישראל. אדכריה חורבן בית המקדש, נגיד ואיתנח, ואפ"ה לא אימצי נכרי לסגויי בהדיה. א"ל לאו אמריתו אנחה שוברת חצי גופו של אדם, א"ל הני מילי מילתא חדתי אבל הא דשנן בה [ופרש"י: הורגלנו בה כמו כיון דדש דש] לא, דאמרי אינשי דמלפי תכלי לא בהתה [ופרש"י: אשה הלימודת לשכל בניה לקוברם אינה תמיהא ומפחדת במות א' מהם שכבר לימודת].

ויש להקשות מה הדמיון אשה המשכלת בניה לחורבן ביהמ"ק, דאשה המשכלת בניה, בכל מיתה נוספת איכא שכול חדש, לפיכך כבר הורגלה בזה. משא"כ לענין חורבן הבית דהשתא לא נתוסף עוד חורבן, ואמאי קרי ליה 'שנן בה'.

עוד צ"ב דבגמ' בתענית דף ל, א איתא: אמר רב יהודה אמר רב כך היה מנהגו של רבי יהודה בר אילעאי ערב תשעה באב מביאין לו פת חריבה במלח ויושב בין תנור לכיריים ואוכל ושותה עליה קיתון של מים ודומה כמי שמתו מוטל לפניו. ועי"ש במהרש"א שביאר על מה שאמרו 'ודומה כמי שמתו מוטל לפניו' 'רצונו לומר דלא הוי ליה תשעה באב כאבלות ישנה' וצ"ב מהו ענין 'כמי שמתו מוטל לפניו' ומהו ענין 'אבלות ישנה'.

ולבאר כל זה יש להקדים מש"כ ברש"י על הפסוק 'מה טובו אהליך יעקב משכנתך ישראל' [במדבר כד, ה] וז"ל: דבר אחר מה טובו אהליך. מה טובו אהל שילה ובית עולמים בישובן שמקריבין בהן קרבנות לכפר עליהם. משכנתך - אף כשהן חרבינן, לפי שהן משכונ עליכם, וחורבנן כפרה על הנפשות, שנאמר כלה ה' את חמתו [איכה ד, יא] ובמה כלה, ויצת אש בציון. עכ"ל. ומשמע דכמו בזמן יישובן, הקרבנות הם כפרה כל זמן יישובן. כך אף

חמוצה, וגם התה"ד הא כתב דימתין דוקא כשיש שהות זמן. דע' רמ"א (תרכ"ה) דבכל אופן אסור להחמיצה, אלא דהרמ"א כאן מעדיף הידור מצוה מאין מחמיצין. אמנם כ"ז כל השנה דענין מוצ"ש שיהא מבושם ובכלים נאים, אך קודם תשעה באב כתב המהר"ל משום דאין מקבלין פני שכינה אלא מתוך שמחה והאידיא אסורים בשמחה, לישנא דאלא משמע דהוא ריעותא, ולא רק חסרון בישום כביום חול דכל השנה, וי"ל דהוא כעין בדיעבד, ומודה הב"ח שימתין. והגר"א (מעשה רב) שלא המתין גם למוצאי ת"ב, הוא לשיטתו (שם) שהשווהו למוצ"ש עיי"ש.

רחיצה והחלפת הבגדים לפני קידוש לבנה

הרב משה אדלשטיין

בכל שנה המנהג שלא מתרחצים ולא מחליפים בגדים עד עשירי באב בחצות. אבל כותב המ"ב ס' תקנח סק"ד, שכשחל ת"ב בשבת והצום נדחה ליום ראשון, אפשר להסתפר במוצאי ת"ב.

וכתבו פוסקי זמנינו דה"ה דבנדחה אפשר להתרחץ ולכבס וללבוש בגדים מכובסים מיד במוצאי ת"ב דלא גרע מתפפורת.

והנה קידוש לבנה נחשב קבלת פני השכינה, כמבואר בתנא דבי רבי ישמעאל (שאומרים בקידוש לבנה), ולכן כתוב במסכת סופרים ונפסק בשו"ע ס' תכו סעיף ב' שנוהגים למצוה מן המובחר לברך במוצאי שבת שהוא מבושם ובגדיו נאים לכבוד השכינה, והרמ"א מוסיף שאפילו אם מקדש ביום חול יחליף לבגדים נאים, אבל המ"ב שם כותב שלא נוהגים כהרמ"א בזה.

אבל לפי"ז יש לומר שבמוצאי שבת דהשתא, לאותם שמקפידים כפי עיקר הדין שלא להתרחץ ולא להחליף בגדים בתשעת הימים, ונמצא שאינו רק לא מבושם אלא לא נקי, ולא רק שלא לבוש בבגדים נאים עוד בגדיו מלוכלכים, ראוי לכתחילה אם אפשר להתרחץ ולהחליף לבגדים נקיים לפני קידוש לבנה, כדי לקיים קבלת פני שכינה מן המובחר.

ואין להקשות, דא"כ איך מקדשים את הלבנה בכל מוצאי ת"ב שאינו מבושם ולא עם בגדים נאים, דאמת הרמ"א ס' תכו סובר שאין לקדש את הלבנה במוצאי ת"ב מפני שלא נמצאים בשמחה, אבל אנו לא נוהגים כן כמבואר במ"ב.

ויש לתת טעם בזה, כיון שאדרבה יש ענין לקדש את הלבנה דוקא במוצאי ת"ב, כמבואר בבאר היטב ס' תקנא אות כה מהאר"י שיש לקדש במוצאי ת"ב כי במוצאי ת"ב נולד בן דוד ומבשרים ללבנה ולישראל שעתידים להתחדש, ולכן מחמת ענין זה, וגם שלא לדחות את המצוה יותר מדאי נוהגים לקדש את הלבנה מיד במוצאי ת"ב ולא ממתינים, אבל השנה שאפשר להתרחץ ולהחליף בגדים ועל ידי כן להדר לקיים את המצוה מן המובחר, לכאן ראוי לעשות כך, וצ"ע.

שלא בירכו בתורה תחילה

הרב נתן גרוס

איתא בנדרים דף פ"א עמוד א': "דאמר רב יהודה אמר רב, מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת? דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, דכתיב ויאמר ה' על עזובם את תורתך [אשר נתתי לפניך ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה]. היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה? אמר רב יהודה אמר רב, לומר שאין מברכין בתורה תחילה".

וכתב על זה הר"ן על הדף שם: "מדכתיב ויאמר ה' על עזובם את תורתך, מכלל דליכא דידע להדורי טעמא אלא קודשא בריך הוא לחוד. ומצאתי במגילת סתרים של ה"ר יונה ז"ל דקרא הכי דייק, דעל שלא ברכו בתורה תחילה אבדה הארץ, דאם איתא על עזובם את תורתך כפשטא משמע, שעזבו את התורה ולא היו עוסקים בה, כשנשאל לחכמים ולנביאים, למה לא פרשוהו, והלא דבר גלוי היה, וקל לפרש? אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד, ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד שפירשו הקב"ה בעצמו, שהוא יודע מעמקי הלב, שלא היו מברכין בתורה תחילה, כלומר, שלא הייתה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה, שלא היו עוסקים בה לשמה, ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה, והיינו לא הלכו בה, כלומר ככוונתה ולשמה".

נמצא תורף דברי הגמרא על פי הרבינו יונה, דהיה כאן נקודה נעלמת שרק הקב"ה היה יכול לפרש שבגללה נחרב בית ראשון, והגמרא לומדת מדברי הנביא ירמיה שהסיבה היא שלא היתה התורה חשובה בעיניהם לברך עליה תחילה, פי' שלא היו עוסקים בה לשמה.

לאחר שכבר נחרבו, מה שהן עומדים בחורבן ולא נבנים, חשיב משכון, והוי כפרה על הנפשות.

והביאור בזה על פי מש"כ בספר 'שפת אמת' למהר"ם חגיז [עמוד י"א בדפוס וילנא תרל"ו] עה"פ "וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה" [בראשית ב, ז] וכי אין אנו יודעים שהעפר הוא מן האדמה. וביאר המהר"ם חגיז עפ"ד המדרש רבה בראשית פ"ד: "מן האדמה" ממקום כפרתו נברא כמה דאת אמר "מזבח אדמה תעשה לי" אמר הקב"ה הריני עושה אותו ממקום כפרתו והלואי ויעמוד. עכ"ל המדרש. וביאר שם שצפה הקב"ה מראש כי ישראל יחטאו ויגדישו סאתם והקדים להם רפואה למכה על ידי "וייצר ה' אלוקים" ששיתף מדת הרחמים והדין. ויכוננו "עפר מן האדמה" ומאיזו אדמה ממקום כפרתו, דהיינו מקום המקדש והמזבח, שנתקדש מאז בריאת האדם להיות כפרה על ישראל. דבשעת הרצון הכפרה היא על ידי הקרבנות שנקרבין עליו, ובעידנא דריתחא המזבח עצמו או מקום המזבח הוא כקרבן וכפרה על ישראל. ולכן איתא במדרש 'ממקום כפרתו נברא כמה דאת אמר מזבח אדמה תעשה לי'. שאין כוונת הכתוב לומר רק שיעשה המזבח מעפר האדמה, שא"כ הו"ל לכתוב מזבח מאדמה תעשה לי. אלא בא להודיע שהאדמה עצמה במקום המזבח היא תהיה לקרבן לכפר על ישראל. וענין 'אדמה' אתי לומר דלא רק בזמן שהמקדש והמזבח קיימים הקב"ה שופך חמתו בהם במקום ישראל, אלא אף בזמן שהמקדש חרב ונשאר רק מקום המזבח, הקב"ה ממשיך אותה 'האדמה' מקום המזבח, ואינו בונה, בעוון הדור. כדי שלא ייעשה כליה בישראל [שם עמוד כ"א]. וזהו מה שמבקשים "ברוגו רחמים תזכור זכור כי עפר אנחנו" והיינו שמבקשים שאף בעידן רוגו יזכור מדת הרחמים שהאדם נוצר מן האדמה וישליך חמתו על אותו עפר מאדמת הקודש שהוא מקום כפרתו [שם עמוד כ"ג]. עכת"ד בקיצור אמרים.

ועפ"ז י"ל דזהו שפירש"י וז"ל: משכנותיך - אף כשהן חרבין, לפי שהן משכון עליכם, וחורבן כפרה על הנפשות. עכ"ל. כלומר דבמה שהן חרבין ולא נבנים, זה עצמו משכון וכפרה על הנפשות מחמת עוונן.

מעתה יש לומר דכמו דהכפרה בחורבן הבית היא במה שלא נבנה בית המקדש השתא. גם האבילות על חורבן הבית, איננה רק על מה שנחרב אז, אלא גם על מה שלא נבנה השתא. וזהו נמי הביאור במה דאיתא בירושלמי [יומא פ"א ה"א]: 'אמרו כל דור שאינו נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו'. דאינו רק משום שלא התפללו וביקשו על בנין ביהמ"ק, אלא משום שמתמשכן על עוונותיהם ולא נבנה.

ושפיר מבואר הדמיון בגמ' כתובות לאשה הלמודה לשכל בניה. דבמה שלא נבנה השתא ומתמשכן על עוונותיהם, הוא כמו שכול חדש, כמו אשה הלמודה לשכל בניה. וכיון שכבר מורגלים אנו לצער זה, אין האנחה שוברת גופנו.

וזהו נמי הביאור בגמ' תענית דדומה כמי שמתו מוטל לפניו. וכתב המהרש"א דלא הוי ליה תשעה באב כאבלות ישנה. והיינו דלא הוי אבלות רק על מה שנחרב אז. אלא גם על מה שלא נבנה השתא בעוונותינו.

ויה"ר שבזכות צערנו ואבלנו יזכור כי עפר אנחנו, ותחזינה עינינו בשוב ה' לציון ברחמים.

אמירת הקינות בתורת תפלה ושפיכת הלב לפניו

הרב יהודה אריה לייב הכהן רוטנברג

כתב הטור ס' תקנ"ז: ואיכא דוכתין דנהיגי למימר ערבית שחרית רחם ובמנחה נחם והא מלתא תליא במנהגא אף על גב דליכא שינוי בין נחם לרחם דאנן כל יומא דט"ב מצלינן על נחמה ובעינן רחמים על הא מלתא, עכ"ל, ומשמע מלשון הטור דכל סדר היום של ת"ב סובב על תפלה על נחמה ובקשת רחמים על זה, וצ"ב דלכא' עבודת היום היא בקינה ובבכי, ולא בתפלה ובקשת רחמים.

ובגמ' פסחים נ"ד ב' איתא דת"ב אינו כתענית ציבור לתפילת נעילה, ומקשי מדאמר רבי יוחנן ולואי שיתפלל אדם והולך כל היום כולו, עיי"ש. והקשו בתוס' דר' יוחנן איירי דוקא בספק לא התפלל אבל ודאי התפלל אסור להתפלל, ובתור"פ תירץ: וי"ל דשאני הכא דעת הוא למיפש ברחמים ובתחנונים בתשעה באב א"כ כי התפלל נמי לא חשיב ליה אלא ספק התפלל דשאר ימות השנה ואז אמר ר' יוחנן ולואי וכו', עכ"ל, וצ"ב כנ"ל.

ויש לבאר בזה לפימש"כ ביפה ענף (על המדרש) תחילת איכה וז"ל: טעם הפתיחה הוזה לקראת מגילת איכה, משום שרבים אומרים מאחרי שביית המקדש כבר הורס וישראל כבר גלו, מה נוסף עוד להדאיב את לבנו בקינים הגה והי, ואם ירמיה קרא את המגילה הזאת באזני בני ישראל בטרם באה

עליהם הרעה כי חשב אולי ישובו וירפא להם. אבל עתה מה יועילו לנו הקינות התאניה ואניה, אבל באמת כבר אמרו חז"ל כי כל המתאבל על חורבנה זוכה ורואה בבנינה, וטעם הדברים כי בתאניתם ישפכו שיחם לפני ה' ובתחנונים יבקשו כי ישיב ה' את הנדחים ויכונן את ביתו שנית וכו', ואני תפילתי וגו' כי אנכי אבכה ותתפלל על החורבן כי ה' יענני בעת רצון, עכ"ל. ומבואר דענינם של הקינות הוא לשפוך שיח לפני ה' לכוון ביתו שנית.

ומצינו יסוד הענין בקינה ח' להקליר: "פנים בפנים אהגה לתנות עמלי". וביאר מו"ח שליט"א דמקור הלשון הוא מן הפסוק: שפכי כמים לבך נוכח פני ה', והיינו דאמירת הקינות הוא לנוכח פני ה', ולפניו אנו מקוננים. ומצאתי בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב): קומי רוני בלילה. בליל כתיב, בלילה קרי, כלומר בליל ט' באב זכרי אותו בכל שנה ושנה. רוני כמו (מלכים א) ותעבור הרינה, והוא לשון מספד, עכ"ל. ומבואר להדיא דההספד והקינה של ליל ט"ב הוא קיום של: קומי רוני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לבך נוכח פני ה'.

ויש להוסיף דחז"ל בספר הקינות של מגילת איכה, שפונים בלשון נוכח להקב"ה: אתה ה' לעולם תשב וגו', השיבו ה' אליך וגו'. וכן בקינות ליום ט"ב ואתה אמרת וכו', וכ"ז מורה כמש"כ דהקינות נאמרות נוכח פני ה', ולכך פונים אליו ית' בלשון נוכח.

והיות ואמירת הקינות היא נוכח פני ה', לכן יש בזה גם ענין של בקשת תחנונים על הגאולה השלימה ולראות בנחמת ציון, וזהו שכ' הטור דאנן כל יומא דט"ב מצלינן על נחמה ובעינן רחמים על הא מלתא. [ואפשר שכל עיקר הענין שהקינות הם נוכח פני ה', הוא משום התפלה שבוה].

'שוכני קברים מצפים ליום ישעך'

הרב מ"מ

תענית דף ל ע"ב כל האוכל בשר ושותה יין בתשעה באב עליו הכתוב אומר 'ותהי עוונם על עצמותם', וכתב הריטב"א "פי' שאין לעצמותיו תחיה בתחית המתים העתיד להיות בבנין בית המדש לאותן שמתו בגלות וחיכו לישועה, שעליהם אמר הכתוב אשרי המחכה ויגיע לימים, אבל עדיין אפשר שיש לזה תחייה ביום הדין שהוא אחר ימות המשיח". ע"כ.

ומבואר דתהיה תחיית המתים מיוחדת לאותם שחיכו לביאת המשיח מלבד תחיית המתים דלעתיד. ובזה יש לבאר את לשון הקינה 'שוכני קבריים מחכים ומצפים ליום ישעך ואז יצמחו יחייו ישעך' [קינה לח]. דלכא' מה השיכות של שוכני קברים עם יום ישעך, הלא תחיית המתים היא לאחר מכן. וכן הלשון יצמחו ישינך דמשמע שישנים לירושלים וצ"ב.

ולדברי הריטב"א מבואר היטב דמיירי בתחיית המתים המיוחדת למצפים ליום ישעך שאז יצמחו ישינך והיינו שישנים ומחכים לזמן זה.

מהלך שב דנחמא

הרב יצחק דוד זכאי

כתבו התוס' (מגילה ל"א ב') שמקדימין להפטיר בשב דנחמא עניה סערה קודם רני עקרה, מחמת שדרך הנחמות להיות הולכות ומשובחות יותר. (והיינו שהתוס' נתקשו מדוע לא קוראים כסדר הנביא). ומבואר שהנחמה המאוחרת יותר היא משובחת יותר מקודמתה. ונבאר התוספת שיש בכל נחמה על חברתה:

א. נחמת נחמו (ישעיה מ'). נראה שיסודה היא על ירושלים שתהיה מוכשרת לקבל את בניה, ושיוכלו בניה לשוב לתוכה. וכמש"כ 'כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו, והיה העקוב למישור והרכסים לבקעה' והיינו שיהיה קל לבניה לשוב בדרך קלה ולא יהיה מונע בדרכם מלשוב, וכמו שפרש"י.

וכן שירושלים תשוב להיות המקום הראוי להשראת השכינה באופן המושלם שזה סגולת ירושלים, וזהו 'וראו כל בשר כי פי ה' דיבר', והיינו שהמקום יוכשר לנבואה, וזהו שהמשיך 'על הר גבה עלי לך מבושרת ציון, הרימי בכח קולך מבושרת ירושלים'. שענינו הודעה לבנים שהמקום ראוי להשראת השכינה, וקריאה לבנים לשוב לתוכה. [שקריאה יסודה הוא הכנה לדבר]. וכן זהו מש"כ 'כרועה עדרו ידעה, בזרעו יקבץ טלאים, ובחיקו ישא, עלות ינהל'. שזה הולך על הדרך לשוב שיוכלו לשוב בקלות.

ויסוד נחמה זו הוא על המקום מצד עצמו שיהיה מושלם וראוי להשראת השכינה, ויהיה מוכן לקבל את עם ישראל, ואף הדרכים והאמצעים לשוב איליו יהיו מוכנים. [והמקום רק מוכשר לקבל את הבנים וראוי להשראת השכינה, אמנם עדיין אינו בנוי].

מהם, שזה צורת הבריאה שעם ישראל הוא מקור השפע בעולם ואומות העולם יונקים ממנו.

ז. נחמת שוש אשיש בה' (ישעיה ס"א י'). יסודה הוא אחר שעם ישראל הגיע לשלימותו, (ולכן שש ומודה לה' על הגאולה). וכל הגוים כפופים אליו ויונקים ממנו, ואין רע בעולם ולכן הטומאה נאבדת. וזהו מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה וכו'. שביארה הגמ' (מכות י"ב). שענינו הוא הריגת הס"מ ע"י הקב"ה, וכן זמש"כ כי יום נקם בלבי וכו'. וכן זאבוס עמים באפי וכו' ואוריד לארץ נצחם. שכל זה ענינו הוא העברת הטומאה מן הארץ, והיתה לה' המלוכה.

ויסוד נחמה זו היא שלימות הגאולה ומלכות ה' בעולם, וביטול רוח הטומאה מן הארץ. [עי' רש"י מעשר שני פ"ה מ"ב שהביא בשם מדרש הנעלם פרשת תולדות שבנין בית המקדש קודם לקיבוץ גליות. ולפי"ז לכאן הסדר אינו נכון. אמנם עי' בילקוט תהילים תתפ"ח איתא 'מסורת אגדה היא שאין ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגליות ואם יאמר לך אדם שנבנית ולא נתכנסו הגליות אל תאמין שנאמר בונה ירושלים ה' כי נדחי ישראל יכנס'. וכן בפסיקתא בלק כ"ד י"ז מבואר שקודם בנין בית המקדש ואח"כ יתקבצו הגליות].

קריעה על מקום המקדש, ואמירת 'בושה אמכם' בקברי עכו"ם

הרב יצחק מאיר גלס

אמירת "בושה אמכם" והחילוק בינה לבין קריעה על ירושלים

בגמרא בברכות דף נח ע"ב מבואר, שצריך לומר כשוראים קברי גוים "בושה אמכם מאד חפצה יולדתכם הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה" (ירמיה נ, יב), ונפסק בשו"ע סי' רכ"ד סי"ב. [ובס' נימוקי אור"ח סי' רכ"ד כ' דלא ראינו דנהגו כן, וביאר הטעם, שהיו מניחים שתי וערב על הקברים ואסור לומר כנגד זה פסוקים. וצ"ע דלכאורה אי"צ לומר כנגד הקברים ממש. גם יש להעיר דאין שייך טעם זה בקברי המוסלמים]. ובספר ארח דוד על רבי דוד בהר"ן זל"ה, הביאו מהגר"ש דבליצקי זל"ה, שכשהיה הגר"ד עובר מידי יום ביומו ליד קברי גוים, בדרך משערי חסד דרך רחוב ממילא לישיבת אהל משה שבעיר העתיקה, היה אומר את הפסוק הנ"ל, ולא המתין שלשים יום עד שיחזור ויאמרנו. וכתב דמשמע דסבר דכיון דאי"צ בגדר ברכה אין הפסד שיאמרנו כל יום. ואולי סבר שמעיקר דינא הוא כך כיון שאי"צ ברכה, ואף דגם בקריעה על ירושלים ומקדש שאין שם ברכה אעפ"כ אינו קורע בתוך שלשים יום, התם איכא לתא דבל תשחית, משא"כ באמירה בעלמא. עכ"ד.

ולכאורה אי"צ לכל זה, דהחילוק הוא פשוט, שברכות הרואה וכן קריעה נתקנו על "התפעלות", ולכן ל"ש אלא אחר שלשים יום, משא"כ האמירה "בושה אמכם" שייכא בכל פעם שרואה קבריהם.

הטסת רחפן מעל מקום המקדש

הרב יוסף הכהן שבדרון

כתב במשנה ברורה (תקס"א ס"ק ה): קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא, והנכנס למקום המקדש בזמן הזה חייב כרת. ע"כ.

אור המקדש קדוש עד הרקיע כמבואר בפירוש הראב"ד (תמיד ל: מהר"ם (מכות יב). מקדש דוד (טז ה). ודע דהאיסור הוא אף להכניס כלי טמא למקדש כמבואר ברמב"ם (פרק ג ביאת מקדש הלכה טז) שחייב על כך מלקות.

והיום שנפוץ שימוש ברחפן, אין להטیس את הרחפן מעל מקום המקדש כיון דעכ"פ הוי פשוטי כלי מתכת ומכניס כלי טמא למקום המקדש.

ב. נחמת ותאמר ציון (ישעיה מ"ט י"ד). יסודה הוא על שיבת הבנים בפועל לירושלים והצלחתם שם, וזהו 'הנה אשא אל גוים ידי וכו', והביאו בניך בחצץ, ובנתיך על כתף תינשאנה, והיו מלכים אומניך ושרותיהם מיניקותיך וכו'. וזהו 'זישם מדברה כעדן, וערבתה כגן ה'. שיהיה מזומן מצד העיר כל צרכם, שכל זה ענינו שיבת הבנים בקלות לירושלים. ויסוד נחמה זו הוא בשיבת הבנים בפועל לירושלים, ושיהיה מזומן להם שם ובדרכם כל צרכם. [ועדין העיר אינה בנויה, רק ראויה לבנין ובניה שבו אליה].

ג. נחמת עניה סערה (ישעיה נ"ד י"א). יסודה הוא בנין ירושלים בפועל אחר שבניה שבו אליה, (וכפי' המלבי"ם שם). וזהו 'הנני מרביץ בפוך אבניך ויסדתיך בספירים, ושמתי כדוד שמשתיך ושעריך לאבני אקדח'. שדברים אלו ענינם הוא בנין העיר עצמה. וירושלים לא מתנחמת אף שבניה שבו אליה, עד שתיבנה בפועל. (וזה עניה סערה לא נחמה).

ובנחמה זו הבטיחה ג"כ בשלימות הישוב וכן שיהיה שלום בין הבנים וזהו 'וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך' שהשלום בין הבנים הוא סיבה להצלחת הישוב בפועל שיהיה מושלם. וכן זהו מש"כ 'בצדקה תיכונני וכו'. שצדקה היא סיבה לשלום, (אבות פ"ב משנה ו'). וזה סיבה לקיום והצלחת הישוב בפועל. ויסוד נחמה זו הוא מצד בנין העיר שתהיה מושלמת ובנויה אחר שבניה שבו אליה, (ולא רק מוכשרת שיוכל לשוב אליה, שזו הנחמה הא'). וכן שיוכלו לדור בה בתמידות ובשלום מצד הבנים.

ד. נחמת אנכי אנכי הוא מנחמכם (ישעיה נ"א י"ב). יסודה הוא על השראת השכינה בפועל אחר ששבו הבנים ובנתה העיר, וכן על גילוי ההנהגה. וזהו שכתוב 'אמר לציון מלך אלהיך' וכן 'כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון' שזה ענין הנבואה והגילוי. וזהו שכתוב 'כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא'. וכן 'סורו סורו צאו משם טמא אל תיגעו וכו', היברו נשאי כלי ה'. שהסרת הטומאה היא הסרת המניעה להשראת השכינה. וזהו שסיים הקרא 'כי הלך לפניכם ה' מאספכם אלהי ישראל'. שזה חוזר על השראת השכינה. ויסוד נחמה זו הוא על השראת השכינה בפועל אחר שעם ישראל שבו לגבולם.

ה. נחמת רני עקרה (ישעיה נ"ד א'). יסודה הוא שאחר הצלחת עמ"י בירושלים בשלימות, יתפשטו אף חוצה לה. וזהו שאמר הכתוב 'הרחיבי מקום אהלך ויריעות משכנותיך יטו, אל תחשכי, האריכי מיתריך ויתידותיך חזקי'. וכן 'כי ימין ושמאל תפרוצי, וזרעך גוים ירש וערים נשמות יושיבו'. שזה מורה על הרחבת המקום וההתפשטות חוצה לו. וזהו שאמר 'כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה, וחסדי מאיתך לא ימוש וכו'. שענין ההרים ימושו וכו' הוא הרחבת המקום ושינוי סדר העולם, ואומר הקרא שאף שהוא צריך לשנות סדרי עולמו לכך, מ"מ חסדו לא ימוש. [וזה הענין במה שהכתוב מבשרה בריבוי בנים, שע"י ריבוי הבנים מוכרח שתתפשט חוץ למקומה].

ויסוד נחמה זו הוא תחילת השפעת עם ישראל גם חוץ למקומם ע"י ריבוי, עד שאין מקומם מכיל אותם.

ו. נחמת קומי אורי (ישעיה ס' א'). יסודה הוא על השפעת ישראל על אומות העולם, (אחר שכבר זרח על עם ישראל אור ה', וכמש"כ קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח). שיהיו כפופים לישראל ויקבלו את השפע מהם. (שזה צורת הבריאה כידוע, עי' דרך ה' ומאמר החכמה לרמח"ל). וזמש"כ 'והלכו גוים לאורך ומלכים לגנה זרחך'. וכן 'המון ים חיל גוים יבאו לך, שפעת גמלים תנסך, בכרי מדין ועיפה כלם משבא יבאו, זהב ולבונה ישאו, ותהלות ה' יבשרו וכו'. וכן 'ובנו בני נכר חמתיך ומלכיהם ישרתונך'. וכן ופתחו שעריך תמיד יומם ולילה לא יסגרו, להביא אליך חיל גוים ומלכיהם נהוגים. וכן 'כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו והגוים חרב יחרבו'. ועוד. ויסוד נחמה זו היא שאחר שמצד ישראל העם הגיע לשלימותו, אומות העולם יושפעו

רחבה מצותך - ענינים כלליים

אחריהן בורא נ"ר, וה"ה כשאכל חצי זית פת וחצי זית מדבר שמברכין בנ"ר מברך בנ"ר. ובשעה צ"א הביא מקורו מדברי המג"א, ומקור המג"א הוא מכנה"ג. והמעין בכנה"ג יראה דמיתתי שיטת תוס' בשם ר"י שהואכל חצי כזית ממין שבעה מברך לאחריו בורנ"פ, ואע"פ שכל הראשונים פליגי עליה (טור תוס' רבינו יונה רשב"א), כתב דספק שמוא לא חלקו עליו באופן שאכל כזית בסה"כ (נראה דבריו דמה שפליגי עליה הוא משום דא"א לברך על פחות מכזית שאין בו שיעור אכילה, אבל אם יש שיעור אכילה ע"י שאר דברים מ"מ החצי בעצמו ראוי לברך עליו, ולכן הוסיף במסקנא הטעם הג'), ובסוף כתב שאין להסתפק כלל, דבורנ"פ שייכא אכל מילי, ואע"פ שאם אכל

הערה למעשה בצירוף של חצי כזית מזונות

עם חצי כזית בורא נפשות

הרב יהודה לנדא

הנה יודע כל איש ישראל שהאוכל כזית מאכל שמורכב מחצי כזית מזונות וחצי כזית אדמה או שהכל - יחדיו מברכים בורא נפשות על הכזית המשותפת, וכך כתב במשנ"ב ר"י סק"א "כל האוכלין מצטרפין לכזית לברך עליהן ברכה אחרונה הראויה להן וכו', אכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית אחר מברך

כזית דגן לא יוצא בבורנ"פ (עי' משנ"ב ר"ח ס"ב), מ"מ היכא שלא שייך בו הברכה הראויה לו מברך בורנ"פ, כמו שביאר מחצה"ש "ומצד הדין גם על ז' מינים הוה ליה לברך בורא נפשות רבות, אלא מצד חשיבותו קבעו לו ברכה מיוחדת, וכיון דאין בו כשיעור ואי אפשר לברך ברכה המיוחדת לו, עכ"פ לא גרע משאר אוכלים שאינם מז' מינים, ומצטרף לחצי זית ממין אחר, והוי כאלו אכל כשיעור מפרי שאינו מז' מינים דמברך בורא נפשות רבות".

אמנם יל"ע טובא ביישום דין זה להלכה.

דהנה ידוע בשם הגאונים שהכזית של תורה הוא לפי הניכר בעין וכלשון רב שרירא גאון "ושאלתם לפרש לכם אם יש משקל לגרוגרת ולכזית וכו', לפי דעתו של רואה וכו', שערו אתם ולפי דעתו של רואה יעשה אם חסר אם יותר וכו'" וכן בשו"ת הגאונים רס"ח "א"צ ללמוד שיעורים מאחר הכל לפי דעתו של רואה", ולכן לא שיעורוהו בחז"ל, וכן מטי משמיה דהגר"ח מוואלוז'ין, וידוע שלכן החזו"א לא הזכיר בקונטרסו כלל את שיעור הכזית, וודאי לחומרא צריך להחמיר לשיטה זו. (ובייחוד להגהת המרדכי שכתב "ולי הכותב אינו קשה (קושיית תוס') כי ראיתי זיתים בא"י ובירושלים ואפילו ששה אינם גדולים כביצה" היינו ממש זיתי זמנינו.

אמנם לחומרא רבים מחמירים לענין שיעור ברכות את שיטת תוס' שהובאה בהלכות פסח שצריך כחצי כביצה ללא קליפה כמבואר באחרונים (22 סמ"ק) ולכן מברכים רק על שיעור הנ"ל, ובזאת הברכה הביא בשם הגריש"א דשיעור כזית הוא כקופסת גפרורים, וכן ראיתי הרבה נוהגים שמחמירים לא לברך ברכה אחרונה בפחות משיעור זה.

א"כ יוצא שכמעט תמיד שמצרפים מין שבעה עם בורנ"פ לכזית שמברכים עליו מיירי בכזית גדול שגודלו כקופסת גפרורים או כדומה לו כל אחד לפי שיעורו הוא, אמנם בשיעור זה יש יותר משני כזיתים של זמנינו, וא"כ נמצא שיש בו כזית מין שבעה בכזיתים של זמנינו (7.5 סמ"ק לכל היותר ולכאור' לחומרא צריך אף פחות, עיין מידות ושיעורי תורה). וא"כ כל דברי כנה"ג אינם למעשה, כי כיון שחייב המין שבעה בברכה בפנ"ע לשיטות הגאונים ודעמם, מעתה וודאי אין חיוב בורנ"פ להלכה, ואין יוצא בבורנ"פ כמבואר במשנ"ב ר"ח סקס"ב, ואין רשאי לברך בורנ"פ בכה"ג כלל. והוי ספק ברכה לבטלה, וצ"ע.

ואין לומר דהלא בכה"ג גם המין בורנ"פ יש בו כזית וממ"נ יברך בורנ"פ - דאם מחמירים שיעור גדול יש צירוף, ובשיעור קטן יש כזית מהבורנ"פ, זה אמנם נכון באוכל חצי כזית מזה וחצי כזית מזה באופן נפרד, אבל בדרך כלל מדובר במאכל אחד שיש בו מזה ומזה (כגון ביסקויט עם מילוי, ופלים), וא"כ עד כמה שיש כאן מזונות א"כ הוא העיקר מדין כל שיש בו מין דגן, והבורנ"פ שיש בו טפל למזונות, (אמנם אינו נטפל לענין ברכה אחרונה כמבואר בשו"ע דבעינן שיעור בקמח ואף שבמשנ"ב הביא מנהג שכל מה שבעיסה מצטרף היינו בעיסה דווקא, ולא מה שבנפרד כמו וופל למשל וכדו' שבא בנפרד).

הערה בענין יין מתוק לקידוש [יין רמב"ם]

הרב יהודה מאיר נהוראי

אבקש להעיר במה שמשווקים לאחרונה יינות מתוקים המכונים בשם "יין רמב"ם" וזאת מחמת שהם אינם ממותקים על ידי סוכר אלא מחמת עצמם, שלדעת הרמב"ם יין מתוק שהוא פסול לנסכים אין מקדשין עליו.

והנה במתוק מחמת עצמו ישנן שתי דרגות, א' מתוק מחמת הזון של הפרי, וזה מוגדר בגמ' חוליא דפירי, וזה פסול לנסכים משום דמאיס. ב' המתוקים מחמת השמש שזה כשר לנסכים בדיעבד. לפי בירור עם המשווקים אין הענבים מתוקים מחמת עצמם אלא מחמת השמש.

ברם גם המתוק מחמת עצמו אינו מן המובחר כמבואר בשו"ע סי' רע"ב ס"ג ובמשנ"ב סק"ט, אלא שהוא כשר לקידוש. באותה המידה מיץ ענבים הוא כשר לקידוש משום שהוא כשר לנסכים בדיעבד אלא שמצוה מן המובחר להקפיד על יין דייקא, ונמצא שמי שבוחר לקדש על יין כזה תחת מיץ ענבים לא תיקן בזה את עיקר הדין.

ספייה לקטן באיסור דרבנן

הרב יצחק לנדא

עובדא הוה בעיצומה של סעודת ליל שבת, שאחד הפעוטות לחץ באצבעו על הכפתור המפעיל את מכונת הכביסה והיה ברור שע"ז זה תוך זמן קצר

יפול הגנרטור וישתרר חושך בכל הבית. ונתעוררה השאלה אי שרי למינקט ינוקא קרוב לגיל שלוש ולהצביע בפניו על הכפתור המכבה את המכונה (משום שאם נניח לו לגשש בעצמו עד שיגיע לכפתור הנצרך, יכבה הגנרטור בינתיים), באופן שיבין מיד שרצונו מאיתו שילחץ שם.

נראה דשרי לעשות כן, מדהוה ספייה באיסור דרבנן לצורך הקטן וכדעת הרשב"א ונפסק ברעק"א בתשובה סי' טו והובאו דבריו בבה"ל סי' שמג, ואין לך 'צורך קטן' גדול מזה למנוע השתררות חשיכה שהוא דבר שגורם צער לקטנים, ובודאי כשמדובר בלילה שלם, שיתעוררו בחדרם ותיפול עליהם אימה.

ואף שכבר העירו שהמשנ"ב בסי' ששב ס"ק מד לכאורה סתר את עצמו ונראה שם שפסק כהמחבר בסי' שמג דאסור לספות לקטן אף באיסור דרבנן ואף שעושה כן להנאת הקטן, מ"מ כבר פשטה ההוראה להקל כדעת הרשב"א ותשו' הרעק"א הנ"ל וכהבה"ל בסי' שמג. וזכורני זה כמה שנים ממורי הוראה מובהקים שהקילו לסמוך על תשו' רעק"א הנזכרת להלכה ולמעשה.

ובאמת בדעת המשנ"ב הדבר לא מבורר, דבלשון בה"ל בסי' שמג משמע שסמך הלכה ולמעשה על פסק הרעק"א, וגדולה מזו מצינו בבה"ל בסי' רסו סעיף ו' שמשמע מדבריו שלשיטת הרשב"א הנ"ל ליכא איסור ספייה לקטן באיסור דרבנן אפי' כשעושה לצרכו. וע"ש שסמך ע"ז גם לדינא באופנים דהתם. וראה להלן מה שנכתוב בזה.

וכן מצינו להגר"נ קרליץ שליט"א (חוט שני שבת ח"ד) ולהגרש"ז אויערבך זצוק"ל (מאור השבת ח"ד מכתב מט) שהתירו לצוות לקטן לפתוח מקרר ששכחו לכבות בו את הנורה מע"ש, בהסתמך על שיטת הרשב"א והר"ן ותשו' הרעק"א הנזכרת. ושוב מצאתי בספר נזר החיים שהביא בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהביא בנידון זה של פתיחת מקרר ע"י קטן, דנוהגים בזה לקולא כרעק"א. ומה שכתבנו דנידון דידן הוי מלתא דרבנן, הוא מכמה טעמי:

(א) דעת רוב אחרוני זמננו ומכללם האחיעזר והגרצ"פ והגרשו"א זכר צדיקים לברכה דאין בהדלקה וכיבוי של מכשירים חשמליים אלא איסור דרבנן, ולא ס"ל כשיטת החזו"א זצוק"ל שכל סגירת מעגל חשמלי יש בו איסור בונה דאורייתא, וממילא כל הדלקה שאין בה חוט להט אינה אלא איסור דרבנן.

(ב) גם לחזו"א הא הוי מלאכה שאצל"ג, שמסלק דבר שבא לו שלא רצונו.

(ג) נראה דגם לחזו"א לא הוי מלאכה דאו', דלא הוי סותר ע"מ לבנות, דמה שרוצה למנוע בדרך גרמא שלא יכבה האור בכל הבית לא חשיב 'על מנת לבנות במקומו', ואדרבה גרע טפי מסותר שלא ע"מ לבנות במקומו שמבו' בשבת לא: דלא הוי מלאכת סותר מדאו'. ועיין בסוגיא דשבת הנ"ל דמבו' שם להדיא דגם לר' יהודה המחייב במלאכה שאצל"ג פטור בסותר שלא ע"מ לבנות במקומו, והיינו כדברינו כאן שהחשבנו את מלאכה שאצל"ג וסותר שלא ע"מ לבנות כשתי סיבות נפרדות דלא יהיה בזה איסור דאו'.

(ד) מלבד כל זאת, בנידו"ד יש לצדד דהוי מתעסק (דהוי לכל היותר איסור דרבנן) כיון דאין הקטן כגן ג' מבין שעושה פעולת איסור, דבשלמא בהדלקת אור וכיבוי י"ל דגם בגיל פעוט כזה מבין הוא שפעולה זו יוצרת אור והפכה יוצר חושך, אבל במכונת כביסה דנן אין הוא מבחין איזו תוצאה נגרמת ע"י מעשהו וממילא אינו מבין מה נאסר עליו, רק סבור שאסור עליו את עצם המימוש ולחיצת הכפתורים בכל מרחב המכונה, וכ"ש שאינו מבין שאיסור זה הוא דוקא בשבת משא"כ בכיבוי האור והדלקתו וכמ"ש לעיל. וזהו גדר מתעסק שלגבי גדולים לא חשיב כמעשה איסור לרוב האחרונים (כיון שסבור הוא שמעשהו הינו מעשה של היתר) ולכן פטור מחטאת. ואפי' לרעק"א תשו' ח' שחידש שמתעסק הוי איסור גמור בשוגג אלא שפטור מקרבן, מ"מ הא כתב שם שבשבת נחית דרגא לאיסור שבות כיון דלא הוי מלאכת מחשבת.

ונראה לחדש דבנדו"ד אין כאן ספייה כלל, דאף שבאיסור ספייה כתב המשנ"ב בשם האחרונים דהאיסור הוא אף בקטן שאינו בר הבנה, י"ל דדוקא באיסורים דוגמת איסור שקצים וטומאה דאיירי בהו קראי, שהאיסור הוא מציאות קיימת שאליה אנו מכניסים את הקטן, וזה אסור אף לקטן בן יומו, אבל באיסורי שבת שהאיסור בהם נוצר ע"י עשיית פעולה שנאסרה, בזה כאשר מדובר בפעוט שאינו בר הבנה להבחין מה היא הפעולה שנאסרת, אין כאן שם של פעולת איסור אלא רק פעולה יבשה שאין בה תוכן של איסור, ולא דמי לאיסור אכילה שהאיסור נמצא במציאות בגופו של הקטן. ולהאמור אין כאן כלל ספייה של איסור ושרי אף להחולקים על הרשב"א והר"ן (הרמב"ם והשו"ע). וגרע טפי ממתעסק, דבמתעסק נמצא הדבר במושגיו של המתעסק

ובראשם אדוננו רעק"א ז"ל שהקלו כוונתה (והם גופיהו ג"כ הקילו לסמוך על הרשב"א והר"ן מהאי טעמא).

וכד עסקינן בשי' הרשב"א אנהיר לן המשנ"ב לעינין דיש בהחלט מקום להבין את הרשב"א כדעת התפא"י ועוד אחרונים שהקילו מדינא או כשעושה לצורכנו. ומאידך הורנו המשנ"ב דשלא במקום צורך יש לנו לחזור לדעת הרמב"ם ועוד ראשונים רבים שלא לספות באיסור דרבנן אפי' לצרכו. והיינו שלא נתיר להשתמש בהיתר זה שימוש קבוע וכגון שמדי שבת בשבתו יצווה לבנו הקטן לעשות איסורין דרבנן לצרכו, אלא הוא "היתר" שיש להשתמש בו רק בדרך עראי וכשהוא נחוץ ביותר.

אם צריך לדייק את מועד סעודת בר המצוה,

וכשחל בבין המצרים או בט' הימים

הרב שילה בן דוד

יש לעיין כאשר יוצא תאריך הבר-מצוה ביום צום, או בבין המצרים, בתשעת הימים או בשבוע שחל בו, האם ניתן לעשות את הסעודה ביום אחר.

והנה המהרש"ל (יש"ש ב"ק ז, לו) הביא מנהג שיש שעושים את הסעודה לאחר זמן, כשהבן גדול יותר, וכתב שזה לא ישר בעיניו, שכיון שלא בדקו שיש לו שערות, ניתן לבוא לידי טעות שיסמכו עליו שיכול להוציאם ידי חובה אפילו בדאורייתא, ואינו רק משום חזקה דרבא, ומאחר שלא נעשה בזמנו וגם אין ידוע זמנו, למה יחשב 'סעודת מצוה'. ובשלמא מילה ופדיון הבן שנעשו לאחר זמן, שייך בהם סעודה, משום שבכל יום יש עליהם חובה לקיימם, וכיון שעשאוה היום קיימו את המצוה ושמחים בה בסעודה. אבל בבר מצוה, שאולי עדיין לא נתחייב במצוות, עדיף לעשות הסעודה מיד שנעשה בן י"ג משום חזקה דרבא, ויחנכוהו בברכת המזון ותפילה שלא להוציא אחרים.

אלא שסיים ש"מכל מקום נראה, שבמקום שמחנכים את הנער לדרוש בסעודה מעין המאורע, לא גרע מסעודת חנוכה הבית", שכתב בו (קודם לכן) שמי שהוא ירא שמים ורוצה לחנך את ביתו בתורה ובמצוות, ולתת שבח למקום אשר חננו, ולא נתן מתחילה לשנות ולהתנהג בקלות ראש בביתו, כדרך ההמון, אלא מתחילה עושה סעודה לחנכו, ולומר בו דברי תורה, ולדרוש בו מעין המאורע, נחשב סעודת מצוה, עכ"ד.

גם המגן אברהם (או"ח רכה, ד. והובא גם בבאר היטב ס"ק ד) הביא "כתב בילקוט חדש (בליקוטים סימן כט) שמצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו 'בר מצוה' כיום שנכנס לחופה, ומשמע דהיינו ביום שנכנס לשנת י"ד [א"ה: ובדפוסים כתבו שלא מצאו את הילקוט הנ"ל, אבל כנראה הכוונה לזוהר חדש הנזכר]. ובים של שלמה (הנ"ל) כתב דאם הנער דורש, הוי סעודת מצוה אפילו אינו באותו יום". וכן הביא המשנה ברורה (ס"ק ו. והסוגריים הם מתוספות השער הציון) "מצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר-מצוה כיום שנכנס לחופה, והיינו ביום שנכנס לשנת י"ד (מגן אברהם), וטעם הסעודה משום דעכשיו נעשה איש ישראל שנצטווה במצוות התורה (כנ"ל, ובאליה רבה בשם היש"ש כתב הטעם משום שגדול המצוות ועושה, וכמו שאמרו שרב יוסף עשה יומא טבא בשביל זה). ואם הנער דורש הוי סעודת מצוה אפילו אינו באותו יום (מהרש"ל ומג"א הנ"ל)". ועל פי זה כתבו הפוסקים [יד אפרים (על המג"א או"ח תקנא, לג), חיי אדם (קלג, טז), שו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סי' רלח) והגרש"ז אויערבאך ('שלמי מועד' עמ' תפו, ו'הליכות שלמה' יד, ח)] שלכן גם אם חל הבר מצוה בתשעת הימים או שבוע שחל בו - מותר לאכול בו בשר כשאר סעודות מצוה שבאותו הזמן.

והנה, להקדים את הסעודה קודם שנעשה בן י"ג, פשוט שאין בזה ענין, כיון שעדיין קטן הוא, ומה שייך בזה שמחה. ואפילו המהרש"ל לא העלה על דעתו אפשרות כזו. וכן נשאל הגרש"ז אויערבאך (חכו ממתקים) ח"א עמ' שכב) מאחד שהבר מצוה של בנו חל ביום ט' בטבת בשבת ורצה לעשותה בשבת למשפחה, וקבלת פנים לאורחים ביום חמישי לפניו. והשיב: איזה טעם יש לעשות את השמחה לפני שנהיה בר מצוה. ואפילו אם זה לא סעודה ממש, אלא רק איחולי 'מזל טוב'. אין ענין לומר 'מזל טוב' כיון שעדיין הוא קטן לכל דבר. לכן עדיף לעשותו ביום ראשון בלילה במוצאי תענית עשרה בטבת, עכ"ד.

אלא הטוב ביותר לעשותו באותו היום (אפילו אם יבוא פחות אנשים וכדומה), כדמשמע בילקוט חדש הנ"ל, וכמבואר במהרש"ל הנ"ל לענין לכתחילה, וגם אם דוחה אין זה 'שמחת בר מצוה' אלא סתם 'סעודת מצוה' כחנוכה הבית, כמובא בספר 'כל משאלותיך' (עמ' קה) על אחד שהבר מצוה שלו חל בל"ג בעומר, וכיון שביום זה אין לאנשים פנאי, רצה לערוך סעודת

כפעולת איסור, רק שכרגע אינו יודע שמעשהו הינו במצב של איסור, אבל גבי קטן דידן אין מעשהו נתפס במושגיו כמעשה איסור וסבור הוא שנאסר עליו מישוש הכפתורים ולחיצתם, א"כ בזה לא שייך ספיייה. ודוגמה שתשבר את האוזן הוא איסור בורר שאין במושגיו של הפעוט תוכן האיסור, וכשמונעים ממנו הוצאת פסולת מהאוכל סבור שנמנעה ממנו הושטת ידו לצלחת כלל (ולזה יעלה הגיל מהו בר הבנה).

ומן הראוי להעיר דמש"כ רעק"א בתשובתו דהרשב"א ז"ל לא הקל לספות בדרבנן אלא בשעושה הקטן לצורכו, אין הדברים פשוטים כלל, ובאמת פליגי בזה רבנותא דהנה בגמ' שבת קלט. איתא דרב משרשיא נתן פרוטה לתינוק נוכרי כדי שיזרע עבורו כלאים, ושאלו שם וליתביה לינוקא ישראל וענו דאסור לעשות כן דילמא אתי למיסרך וכ' הרשב"א בתשו' ח"א סי' צב דמכאן ראייה גדולה למש"כ בביאור הסוגיא ביבמות קיד דליכא איסור ספיה לקטן באיסור דרבנן "ואם איתא דאפי' בדבריהם לא ספינן ליה בידים מאי קמקשה ליתן לתינוק ישראל", ועי"ש שביאר עוד דגם מה שכתבו שם דסו"ס הדבר אסור מצד אתי למיסרך זה דוקא בגוונא דהתם שהתינוק זרע דכלאים לצורכו של רב משרשיא, אבל כשעושה להנאת עצמו לא גזרו משום דאתי למיסרך. ובהתאם לדברים הללו הבין בעל התפארת ישראל דלהרשב"א גם כשעושה התינוק לצורכו ליכא איסור ספיייה, ואסור בכה"ג רק משום אתי למיסרך - וממילא כשמתעורר צורך דרך מקרה יש להתיר ע"פ דברי התוס' בשבת שם (קלט.) ובעירובין (מ:): דחששא דאתי למיסרך שייך דוקא במילתא דקביעותא וכהא דאירי בסוגיא דעירובין שם, ולכן אם ארע ברית מילה בט' באב או ביו"כ ניתן לתת לתינוק לשנות כיון שאינו דרך קביעות ובוה לא חיישינן לאתי למיסרך, ולכן התיר לצוות לקטן שביא חומשים וסידורים עבור הציבור.

ובאמת אדוננו הרעק"א ז"ל שראה בתחילה רק את דברי הרשב"א בחי' ליבמות וכן את דברי הר"ן בפ' כל כתבי למד באופן פשוט דהרשב"א לא הקל בספיה דרבנן אלא כשעושה הקטן להנאתו, אבל כשעושה לצורך הגדולים אסור מצד איסור ספיה ולא רק מצד אתי למיסרך, וכפי שמוכח מדבריו כך למד הוא עצמו את הסוגיא ביבמות ובפרק כל כתבי, וכיון שכך כאשר ראה את דברי הרשב"א בתשובתו תמה עליו מאד מדוע "הביא ראייה ליסודו מהסוגיא דשבת קלט והלא התם אירי שזרע התינוק לא לצורכו ובוה הרי גם להרשב"א אסור לספות", ונשאר בזה בצ"ע, ע"ש בתשובתו הנוכרת.

אמנם בתפארת ישראל ס"ל דאדרבה כאן כ' הרשב"א במפורש דמצד ספיה ליכא איסור אף כשעושה התינוק לצורכו, ועי' שו"ת אחיעזר ח"ג סי' פב שתמה מאד על קושיית רעק"א, וז"ל, ולא ידעתי מאי קא קשיא ליה דהא לפי ה"א דמקשה ולייתי לתינוק ולא ידע מטעם דאתי למיסרך, אין חילוק בין לצורכו ולצורכו כו' ע"ש. הרי שגם האחיעזר תפס כדבר פשוט שהפשט ברשב"א הוא כהתפא"י דמצד ספיה שרי בדרבנן בין לצורכו ובין לצורכו. וכע"ז העיר על הרעק"א הגר"י בכרך בחידושים והגהות שבסוף ש"ס וילנא ע"ש. וכבר כתבנו דגם הבה"ל בסי' רסו הביא את דעת הרשב"א שהתיר ספיה בדרבנן, ושם אירי בקטן העושה לצרכו, וסמך על כך לדינא באופנים מסוימים.

ולדרך זו שרי אף כשעושה הקטן לצורכו כיון דהוי דבר שארע דרך מקרה ולא הוי מילתא דקביעותא וכפי שהכריע להדיא בעל התפארת ישראל (ועי' בהקדמתו למשניות עירובין שהוסיף להגן ולהצדיק את הוראתו להביא סידורים לצורך הציבור ע"י קטן ע"ש), ואף שלא ננקוט כוונתה בלחוד מ"מ ודאי שחזי לאצטרופי לשאר הטעמים שכתבנו ולהתיר בעובדא דידן באופן מרווח. כנלע"ד להלכה ולא למעשה.

ואם אכן כנים דברינו והדבר מותר מצד הדין אין מקום להשתדל להחמיר בזה כי זהו חומרא דאתי לידי קולא בכמה וכמה אנפי, הן מבחינת חסרון בשלום בית והן מצד ביטול מצוות סעודת שבת (כאמור, הדבר התרחש באמצע הסעודה) וביטול תורה, וגרימת צער לקטנים שאינו מחויב וגם גורם לחשש מצוי של עשיית כמה וכמה איסורי שבת ובפרט טלטול מוקצה, שאדם מקל לעצמו בספק איסור ומטלטל מוקצה בידים שהיה עליו להחמיר ולפרוש כגון שנצרך לאיזה דבר עבור הקטנים ופותח מגירה מתוך שמקוה שאיננה המגירה של המוקצה.

ובסיום הדברים אציין בנוגע לסתירה בפסקי המשנ"ב שהזכרנו לעיל, דנראה לומר בזה דמה שהביא הבה"ל את הרעק"א הפוסק להלכה כהרשב"א והר"ן רצונו לומר בזה דכיון דהרשב"א היה עמוד העולם והנידון הוא נידון של מלתא דרבנן (דהא כל קולתו של הרשב"א איירי בספיייה של איסור דרבנן), ממילא הכריע המשנ"ב שניתן לעת הצורך לסמוך על כמה מגדולי האחרונים

והרמב"ן בב"מ לב: (והריטב"א והר"ן ונמו"י שם) להדיא פירש שונאך כשאינו רשע, דא"כ מצוה לשנאותו ולא שייך לכופ את יצרו, וז"ל "הא דתניא מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו, נראה לי דלאו בשונא דקרא משתעי, דקרא הא אוקימנא בפ' ערבי פסחים (קי"ג ב') דחזא ביה איהו לחודיה דבר ערוה ומצוה לשנאותו ולמה יכופ את יצרו, אלא בשונא דעלמא קאי דעביד ביה איסורא כי סני ליה, ולפיכך חכמים מזהירין אותו שיכופ את יצרו, אבל בשונא שדבר בו הכתוב, אדרבה מצוה להקדים אוהב שהוא אוהב לשמים ולבריות, וגם התוס' בב"מ פ' דשונא דגמ' שם אינו שונא דקרא, ולא כדבריהם בפסחים, וכן הוא בחינוך מצוה פ' (ועי' במצוה רל"ח שאיסור לא תשנא אינו נוהג ברשעים, ולא הגביל למה שונא).

אמנם גם לרמב"ן ותוס' דב"מ שאין ענין לכופ את יצרו, מבואר שחייב לעזור לו, והינו כי לא מירי שיצא מכלל עמיתך, ואעפ"כ מותר לשנאותו, והוא חידוש (ועי' בחינוך מצוה פ' שהוא רק אחר שהוכיחו, וא"כ לחזו"א בזמה"ז לעולם לא יהיה התר), ועי' ביראים רכ"ד שיש מיעוט מיוחד מ"ואהבת לרעך כמוך" שרשע שאינו "מכניס עצמו בעול שמים ואוהב מצות כמוך" אין מצוה לאוהבו, "כי מצוה לשנאותו כדכתיב יראת ה' שנאת רע וכתוב הלא משנאיך ה' אשנא וגו'", והוצרך לדרשה מיוחדת, כי עדין בכלל עמיתך הוא למצוות פריקה וטעינה וכדומה, ורק אין מצוה לאוהבו, ואדרבה מצוה לשנאותו, (ועי' גם בסמ"ג עשה ט').

והנה בתוס' בפסחים ובתוס' הרא"ש בב"מ כתבו שהלכופ הוא כדי שלא יבוא לידי שנאה גמורה, ובזה יש מקום ללמוד שההתר רק לשונא את הרע ולא את האדם, אבל בריטב"א בב"מ כשהביא שיטה זו הנוסח הוא שע"ז יבוא לידי קטטה ומריבה, וזה שפיר מובן לכו"ע, כי כיון שנת' שמצוות פריקה יש בו, ה"ה שאסור לריב עימו ממש, ואעפ"כ חלק על זה הריטב"א וכמבואר גם ברמב"ן, כי לא שייך כאן לכופ את יצרו, כשיש מצוה לשנאותו, וצריך רק להמנע ממעשים האסורים.

לע"נ
הרה"צ רבי יצחק זילבר זצוק"ל
לרגל יום הירצייט ח' באב

לע"נ
אבי מורי ד"ר מארק בן שלמה ז"ל
נלב"ע י"ח אב
הוקדש ע"י ידידנו הנכבד הרב יהודה לייב אברך

לזכות האשה
שרה בת גיטל
לרפואה שלימה בתושח"י

הגליון הבא ייצא בעזה"ש לקראת ראש השנה
(או קודם הזמן אם יתמצאו הולמים לפתוח אוצרותיהם)

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessar@gmail.com
מתקבלות הקדשות והנצחות

מצוה מצומצמת באותו היום, ולאחר יומיים סעודה לציבור, וכמו שכתב המגן אברהם (הנ"ל) שגם לאחר מכן אם יש בסעודה דברי תורה הוי סעודת מצוה. ונסתפק, אולי כיון שכבר עשה סעודה בו ביום, אין לסעודה השניה קשר לבר מצוה. והשיב הגר"ח קנייבסקי שליט"א: בר מצוה סעודתו רק בו ביום, ומה שעושה אחר כך - לא מעלה ולא מוריד. ומה שאמרת שאם יש דברי תורה הוי סעודת מצוה, זה כמו שיעשה בחודש אחר, ואין זה שייך לבר מצוה. ואם אינו יכול לעשות סעודת בר מצוה בליל י"ד, יכול לעשותו עד לילה שלאחריו, אבל אחר כך, זה רק 'זכר לבר מצוה'. ומי שאינו עושה את הסעודה ביום הבר מצוה אלא בשבוע אחריו וכדומה, יכול כבר להמתין עד החתונה ואז יעשה את הסעודה (בהלצה)... ודוקא בברית מילה אפשר לעשות תשלומין לסעודה עד שבוע (א"ה: יש לעיין מנא ליה), אבל לא בבר מצוה. ואפילו שבפתי תשובה (יו"ד רמב, ח) הביא בשם החוות יאיר שאפשר לקיים את סעודת הסיום עד לאחר שבוע, כמו ששלמה המלך עשה סעודה שבוע שלם (מועד קטן ט). אבל זה תמוה, שהרי שם השמחה התחילה מיד, ואחר כך היה רק ההמשך. ומה הראיה שאפשר גם להתחיל את הסעודה אחרי שבוע, עכ"ד.

ונראה כוונתו, שאפילו שגם לאחר הזמן מקיים בזה 'סעודת מצוה' כדברי המהרש"ל והמג"א, אבל זה יכול לעשות בכל זמן מימי החיים, ואין זה 'שמחת בר מצוה' שהוא רק ביום שנכנס ל"ד ולמחרתו. ויש לעיין בזה, שהרי בודאי דברי תורה לבד לא מועילים להחשיבו כ'סעודת מצוה' שמתירה לאכול בתשעת הימים וכדומה, וכמו שמצינו (פסחים מט.) שתלמידי חכמים לא אוכלים אלא בסעודת מצוה, ולא מועיל במה שידברו בה דברי תורה כפי הרגלם (דשלשה שאכלו ולא אמרו דברי תורה - כאילו אכלו מזבחי מתים כמובא באבות ג, ג), ולכן היו צדיקים שחיו לאכול רק מסעודות נישואין ושאר סעודות מצוה ממש. וגם המהרש"ל, החוות יאיר ועוד הרחיבו מה נחשב לסעודת מצוה, ולא נסתפקו באמירת דברי תורה. ולא הסכים המהרש"ל להתיר באמירת דברי תורה, אלא לגבי חנוכה הבית או בר מצוה מאוחרת, שיש כבר סיבה לסעודה, אלא שהיא סיבה קלושה, שבוה דוקא בצירוף הדברי תורה נחשב כסעודת מצוה.

ולפי זה יש להעיר שלדעת הרבה מבני אשכנז שלא עושים ענין בסעודת חנוכה הבית אלא כבר-מצוה, שוב אין ענין גם בסעודת בר מצוה מאוחרת שאינה אלא כחנוכה הבית. ועוד שמנהג העולם במקומות רבים שמפריעים ועוצרים את החתן מלדרוש, וא"כ לפחות בסעודה כזו שעושים לאחר שנעשה בן י"ג, יקפידו לתת לחתן לדרוש בענינא דיומא, שהרי רק מכאן נחשב לסעודת מצוה כמ"ש המהרש"ל הנ"ל.

לסיכום: א' אין לעשות את הסעודה לפני יום הבר מצוה. ב' עדיף לעשות את הסעודה ביום שנעשה בן י"ג ממש. ג' לכתחילה אין לדחות הסעודה לאחר שנעשה בן י"ג עד לילה שלמחרת. ד' גם הדוחים את הסעודה משום המהרש"ל, אין זה 'שמחת בר מצוה' אלא 'סעודת מצוה' בעלמא כחנוכה הבית, וצריכים להקפיד לתת לנער לדרוש בלא שיפריעוהו באמצע.

שנאת הרשעים

הרב חנוך העניך מנדלסון

ידועים דברי התוס' בפסחים ק"ג: שביארו שמה שאמרו בב"מ לב: שאם יש לפניו אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו, אף שבגמ' בפסחים העמידו ששונא אותו כיון שראה בו דבר ערוה, הינו דאעפ"כ מצוה לכופ את יצרו כדי שלא יבוא לשנאותו שנאה סתם שלא מחמת העברה, ומכאן למדו רבותינו שגם כשמותר לשונא רשע, זה רק לשונא את הרשעות שבו, ולא לשונא סתם.

אמנם ראיתי בתומים סי' ז' סק"ט שהוכיח לא כך, שהרי שונא פסול לדון, וקשה וכי מירי ברשע דעבר בלאו דלא תשנא, וע"כ דמירי גם שם בראה בו דבר ערוה דמותר לשנאותו, וקשה דא"כ סנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש (ר"ה כה:): איך כשרים לדון אותו, הרי שונא פסול לדון, ותי' התומים דע"כ זה ששונא אותו לשם שמים לא פוסל לדון, כי שנאה זו לא מונעת ממנו לראות לו זכות, דאדרבה "יחפש בזכותו וידביק בדרכי ה' החפץ בהצדיק רשעים ומצדד למאד בזכותם", אלא שאחר שהוא רשע ומותר לשנאותו שוב מותר לשנאותו גם שנאה סתם, ושנאה כזו כבר גורצת דלא חזי ליה זכותא ופסול לדון. ויתכן שגם לתוס' אין איסור לשונא את הרשע שנאה סתם, אלא רק כתבו שיש ענין לכופ את יצרו בזה.

(ועי' גם ביראים דלהלן דנראה שמותר, דאל"כ אין ראייה מהתר שינאת הרשעים שאין בהם מצות ואהבת לרעך, ועצם זה שאין ואהבת מפורש ברמב"ם פ"ד מאבל) אמנם באמת עיקר דברי התוס' אינם מוסכמים כלל,