

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון יז [אלף-קכט]

ש"פ ממות-מסעי

שבת חזק

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאת

מאה וחמשה עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ש"פ מטות-מסעי ה'תשע"ז – שבת חזק
גליון יז [אלף-קכט]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 קריאת מזגילת איכה בימות המשיח
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 12..... "וילחום מלחמות ה'"
הרב שלום צירקינד
- 15..... הגילויים של משיח באופן דרב ומלך (גליון)
הרב דוד פלדמן

תורת רבינו

- 18..... בדברי רבינו בענין מילה ונוסח ברכת רבינו לבר מצוה
הרב חנניה יוסף אייזנברך
- 22..... אמירת דבר בשם אומרו
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 30..... ארבעה צריכים להודות
הרב לוי יצחק גרליק

נגלה

- 32..... בהקושיא על ר"י דלוקה ואינו משלם
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 37..... שיטת הרמב"ם בדרגת דור המדבר
הרב יעקב יוסף קופרמן

חסידות

- 39..... הורה כהן משוח היתר ועשו כהוראתו מביא פר
הרב ישכר דוד קלויזנר

הלכה ומנהג

- 42..... גדרי תקנת ארבע כוסות.....
הרב שלום דובער לוין

- 47..... בענין גיור קטן שמאמציו אינם שומרי תומ"צ לע"ע ושיטת רבינו בזה
הרב חיים רפפורט
- 63..... דין השפשוף שלאחר נטילת הידים.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 67..... חיוב קידוש לחולה הצריך לאכול ביוהכ"פ שחל להיות בשבת.....
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 75..... ממתית כלה חייבת בכיסוי הראש (גליון).....
הרב משה מרדכי גינזבורג

שונות

- 78..... תענית תשעה-באב בשעת המגיפה.....
הרב אלי מטוסוב

התנצלות המערכת: מחמת ריבוי ההערות שהגיע אלינו, מצטערים אנו שלא עלה בידינו להכניס חלק חשוב של ההערות מהכותבים החשובים שיחיו, ויודפסו בעז"ה בגליון הבא.

ועם הכותבים והקוראים הסליחה.

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד שי"פ עקב – כ' מנחם-אב ה'תשע"ז
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ה', טז אב ה'תשע"ז
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

ברכת אחים

שולחים אנו בזה את ברכותינו הלבביים לידידנו האהוב
הנכבד והנעלה

חבר המערכת בשנים הקדמוניות במסירה ונתינה נפלאה,
איש הטוב והחסד ירא אלקים בעל מדות תרומיות עדין
הנפש

הרה"ת הרה"ח ר' שמואל אבא שי' נמרובסקי

לרגל חגיגת יום הולדתו בהגיעו ל"בן חמשים לעצה"
בשעה טובה ומוצלחת.

יהא רעוא מן שמיא שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה
ומופלגה בכל עניניו בגו"ר,

וימלא ה' כל משאלות לבבו לטובה ולברכה, מידו המלאה
הפתוחה הגדושה והרחבה, בריאות איתנה ופרנסה
בהרחבה גדולה, והרבה נחת ועונג מכל יו"ח שיחיו,
לאריכות ימים ושנים טובות.

המערכת

גאולה ומשיח

קריאת מגילת איכה בימות המשיח*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דעת הלבוש ודעת הקדושת לוי

בלבוש אורח חיים סי' תקנט סעיף א' כתב וז"ל: וכל ימי תמהתי כיון שנוהגים לקרות איכה בצבור ולברך עליו על מקרא מגילה, מדוע לא נהגו באיכה כמו במגילה לכתוב אותה על קלף וספר בפני עצמו, כדין כל הספרים שצריכים לצאת בהם ידי חובתם בצבור. ולא דמי לשיר השירים ורות וקהלת, דשאני הם שאין רגילין לקרותם בש"ץ אלא כל יחיד ויחיד קוראה בפני עצמו, משא"כ באיכה שצריכים לקרות ע"י הש"ץ להוציא הקהל, ולמה קורין אותה מתוך החומשין הנדפסין ולא נכתבה כהלכות ספרים וצ"ע? ואפשר שנהגו כן מפני שלא היה מצוי להם, מפני שהסופרים לא נהגו לכותבם, משום שאנו מחכים ומצפים בכל יום שיהפך לנו יום זה לששון ולשמחה ולמועד, ואם היו כותבין מגילת איכה היה נראה כמייאשין מן הגאולה ח"ו, משא"כ במגילת פורים כי ימי הפורים לא יהיו בטלים, ולפיכך ע"י הדחק נהגו לקרות איכה מתוך החומשין עכ"ל¹.

[כעין טעם זה הובא בס' שיחות קודש תשל"ט (ח"ג ע' 532) וז"ל: בנוגע צו די קינות פון תשעה באב, איז דא א מנהג בכמה קהילות בישראל, אז נאך תשעה באב פלעגט מען ווארפן די קינות אין אן ארט אז מ'זאל זיי ניט קענען געפינען, וואס דער טעם בזה איז, אז אויב מ' באהאלט די קינות, איז א סימן אז עס פעלט רח"ל אין דעם אני מאמין באמונה שלימה בביאת המשיח ואע"פ שיתמהמה עס כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא, ווארום אויב ער גלייבט אין ביאת המשיח, איז צוליב וואס באהאלט ער די קינות עכ"ל].

(*) לעילוי נשמת זוגתי החשובה מרת שרה טעמא ב"ר בנימין הלוי ז"ל, נלב"ע ביום חמישי כ"ג חשון תשע"ז, ויה"ד שיקויים היעוד והקיצו ורגנו שוכני עפר והיא בתוכם.

(1) אבל בשיירי כנה"ג (הגהות ב"י אות ג') תירץ דלא ניתן לקרותה בציבור ועי' באליהו זוטא ובפמ"ג שם.

ודייק מדבריו בס' 'מועד לכל חי' (להגר"ח פאלאג', חודש מנ"א סי' י' אות כב) דמוכח מדבריו דלעת"ל לא יאמרו מגילת איכה בתשעה באב אף דאמרוהו בזמן בית שני, לא מיבעיא לדעת הרמב"ם בפיהמ"ש ר"ה (יה, א) (על דברי המשנה דשלוחי ב"ד יוצאים בחודש אב מפני התענית שפירש) דאפילו בזמן בית שני היו מתענין בת"ב מפני תכיפת מיני האבל שאירעו בו עיי"ש, אלא אפילו לדעת החולקים וסב"ל דבזמן בית שני היו אוכלין ושותין ולא היו מתענין (ראה תענית יב, א, בתוס' ד"ה התם ועוד) מ"מ כשגמרו לאכול היו יושבין וקוראין קנין ונהי ואיכה על חורבן בית ראשון כמבואר בעטרת זקנים בשו"ע או"ח סי' תקנ"ב סעי' ט' עיי"ש². - מ"מ זהו רק בבית שני שהי' זמן גלות, משא"כ לעת"ל שיהי' זמן הגאולה אינו מן הדין לקרותה באותו הזמן עיי"ש.

אבל בס' קדושת לוי (ח"ב לקוטים חדשים ע' תקכ"ו) כתב וז"ל: בפסוק איכה ישבה בדד. ומגילה זו אחד מחמש מגילות הקדושים, ולכאורה לעתיד לבא בב"א יעשו על המגילה זו שהחיינו ואין יקראו המגילה הזאת בנחת ביום תשעה באב? אך יש לפרש כך יקראו את המגילה בזה הלשון איכה עד עכשיו היתה ישיבתה בדד העיר ועכשיו רבתי עם שרתי במדינות, היתה למס ועכשיו ניתנים כל האומות מס לישראל, בכו תבכה בלילה ודמענה על לחיה עד היום, ועכשיו אין מנחם לה פי' המדה של אין מנחם לה, ויקרא כל המגילה בדרך זו בתענוג גדול, מה שאין הפה יכול לדבר, ומשום הכי יהיה שייך ג"כ הברכה של שהחיינו, על אופן זה יהיה כל המגילה נזכה בב"א עכ"ל³.

ומצינו עד"ז ברד"ק (תהלים ג, א) עה"פ מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו וגו' . "ולפי דרך הפשט, כי המזמורים לא היו נקראים בשעת מעשה אלא על שם שהיו מזמרים בהם בבית המקדש. וכן בבוא דואג האדומי וַיִּגַּד לְשָׂאוֹל (מזמור נב, ב), וכן בבוא הזיפים (מזמור נד, ב), וכן וישמרו את הבית להמיתו (מזמור נט, א). וכן הנאמרים על לשון הגלות ועל חֲרָבֵן יְרוּשָׁלַיִם, כמו מזמור לאסף אלהים באו גוים בנחלתך (מזמור עט, א) . . וכן כולם הנאמרים על דוד בשעת מעשה שהיה דוד בהם בסכנה, אלא לאחר שְׁנַצֵּל מִכּוֹלָם הָיוּ מִזְמוּרִים וּשְׁבַח וְהוֹדִיָּה לֹאֵל יִתְבָּרַךְ. והנאמרים על הגלות היו מזמורים בשו"ב הגלות".

וראה גם בס' 'נחמת ציון' (פירוש על מגילת איכה) לה'בן איש חי' בהקדמתו, דמגילת איכה היא מכ"ד ספרי הקודש כנגד כ"ד קישוטי השכינה ולא תבוטל לעתיד

(2) וראה טורי אבן ר"ה שם ובשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' רע"א ועוד, ובשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' ק"מ. ובשפת אמת ר"ה יח, ב בד"ה דאמר ר"ח.

(3) וראה מאמר ד"ה איכה תשל"א (ת"ב נדחה) שהביא פירושו של הצ"צ באוה"ת באיכה ישבה בדד למעליותא והביאור בזה.

לבוא, כי תתגלה הכוונה הנסתרת שהיא טובות וברכות נשגבות לעם ישראל, וז"ל: כל הבטחות ונחמות דישאל - בהני קללות כתיבי. וכן איתא במדרש (ויק"ר לה, א) "אם זכיתם הריני הופך לכם קללות לברכות" שהגם שלפי הכוונה הפשטית הנגלית המה קללות, מכל מקום לפי הכוונה הנסתרת המה ברכות וטובות. . והגם שיש בכללם למגילת איכה כאשר כולה קינות על חורבן וצער ופוערנות, ואין צורך עוד לדברים אלו לעתיד לבוא, עם כל זה הנה לעתיד לבוא תתגלה הכוונה הנסתרת שבה היא מדברת על טובות וברכות דווקא, ולכן מאחר שאנחנו מאמינים בני מאמינים בגאולה השלמה. . הנה איותה נפשי לפרש המקראות של מגילת איכה לטובה ולברכה לששון ולשמחה לישועה ולנחמה כי שבעים פנים לתורה עכ"ל.

וכ"כ בס' פרי צדיק (פ' דברים אות יז): "ואם שבאמת אז [בזמן בית שני] גם כן היו קורין מגילת איכה, וכן לעתיד גם כן לא יתבטל מגילת איכה שהוא מעשרים וארבע ספרים והם לעולמי עד. אך אז יהיה להם פירוש אחר מה שיהיה מורה על טובות ונחמות, וכמו שכתבו במפרשים לפרש פסוקי איכה לטובה. . .".

וזהו ע"ד מה שאמר הרבי הרבה פעמים דידוע מאמרו של אדמו"ר הזקן (בלקו"ת פ' בחוקותי מח, סוע"א ואילך) וז"ל: הנה ידוע שאף שלפי הנראה דברי התוכחות אלו הם קללות, אבל לפי האמת אינם רק ברכות. ולהבין זה הוא ע"ד מה שאמר בזהר תלת דרגין מתקשראן דא בדא. . . סתים וגליא. . . אורייתא ג"כ סתים וגליא, פי' כענין הקללות האלה, שלפי המושג ונראה בחי' גליא אינו מדבר בישראל, כמ"ש ונתן ה' אלקיך את כל האלות האלה על אויבך וגו'. . . אבל ואתה תשוב ושמעת קול ה' וגו', כי הפנימיות בבחי' סתום בהמשכות החיות מן הסתום אל הגליא, וזהו בקול, והם בחי' הברכות שבקללות, ומוסיף הצ"צ בהערותיו "והנה ברכות אלו הוא ע"ד מ"ש בגמ' פ"ק דמועד קטן ט, ב, הנך כולו ברכתא נינהו כו', והיינו שהברכה היא מבחי' סתום, שהרשב"י שלח את ר"א בנו שיברכוהו ואמרו לו לשונות שהיו נראים לכאורה היפך הברכה. . . עד שאמר לו אביו רשב"י שהנך כולו ברכתא נינהו כפי שהסביר לו את פירוש הדברים ברכות כפשוטם בנוגע לבני חיי ומזונא רויחא (ראה לקו"ש חי"ט עמ' 235 וח"ל ע' 18, ותורת מנחם תשמ"ז ח"ג ע' 346 ועוד), וזהו ע"ד הנ"ל בנוגע למגילת איכה.

ובס' 'תקון חצות' בתחילתו כתב שישנם רבים שזורקים הקינות אחר ט"ב כי בטחונם חזק כי במהרה יבנה המקדש וכו', אבל הוא כתב על זה, כי אולי כמו שצותה תוה"ק אכילת מרור לזכור מיריות השיעבוד שהיה, ויתגברו עי"ז רגשי תודתינו על הפורקן ועל הטוב שנגמל אתנו גואלנו, כמ"כ לעת קץ הגאולה השלימה והישועה האמיתית, ג"כ נזכיר קינותינו אשר נהינו בימי ענוינו ולחצינו, ונעורר ע"ז לומר מזמורי

ושיירי תודה על קידוש שמו יתברך שיהי' במהרה בימינו, וכדאיתא במדרש שבזמן בית שני משתכרין וקורין קינין, וכלשון המדרש (איכ"ר ג, ה) "השביעני במרורים בליל פסח הרוני לענה בלילי תשעה באב" גם בעת אשר נהיה כגן רוה ויהיה נהפך לנו ליל תשעה באב וכל הצומות לששון ולשמחה ולמועדים טובים עכ"ד.

כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח

והנה במ"ש בקדושת לוי ש"לעתיד לבא בב"א יעשו על המגילה זו שהחיינו ואין יקראו המגילה הזאת בנחת ביום תשעה באב, לכאורה יל"ע שהרי כתב הרמב"ם הלכות מגילה וחנוכה (פ"ב הי"ח) "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכו'" הרי מפורש כאן שיבטל לעת"ל, ואין כתב בפשיטות שיקראו אז מגילת איכה?

ולכאורה הי' אפ"ל כמ"ש המגיה בכוונת הרמב"ם בגליון שם: "אמר המגיה אכן נוכל ליישב שכוונת הרמב"ם הוא על קריאתן שלא יהי' על דרך החיוב רק קריאת המגילה" היינו דקריאת נביאים וכתובים לא יהיו על דרך החיוב עיי"ש, וכדעת הראב"ד שם כי לא יבטל ספר מכל הספרים שאין ספר שאין בו למוד, אבל כך אמרו אפילו יבטלו שאר ספרים מלקרות בהם מגילה לא תבטל מלקרות אותה בצבור, וכ"כ המאירי מכות כג, ב: "מקרא מגלה העיד רוח הקודש עליה שלא תבטל קריאתה לעולם, דרך צחות אמרו כל הכתובים יבטלו ומקרא מגלה לא תבטל ולא שיבטל ספר מן הספרים הנאמרים בנבואה או ברוח הקודש, אלא כך הוא אומר שאפילו תבטל קריאתם בצבור קריאת מגלה זו לא תבטל שעיקר תקנתה לקריאת צבור היתה", ועי' גם לח"מ שם, דלפי"ז יוצא דכו"ע מודי שהספרים עצמן יתקיימו לעת"ל, ועפ"ז י"ל דנקט הקדושת לוי דבדאי יקראוהו כאו"א בעצמו.

אמנם כבר דחה פירוש זה בלקוטי שיחות חכ"ו ע' 222 הערה 34, וכתב דממ"ש הרמב"ם כל ספרי הנביאים וכו'" משמע דלא קאי רק על הקריאה אלא על גוף הספר עיי"ש.

טעמו של האלשיך ועוד למה עתידין ליבטל

והנה ידוע מה שביארו באחרונים טעמו של הרמב"ם דנביאים וכתובים עתידין ליבטל ע"פ מה דאיתא בתענית ט, א, דיתיב רבי יוחנן וקא מתמה מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזי באורייתא, א"ל אטו הא מי לא רמיזי והכתיב וכו' ופירש"י ולא רמזה משה באורייתא שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים ובכולן יש סמך למצוא מן התורה עכ"ל, והיינו שאין דבר שלא רמזו בתורה, אלא שצריך חכמה רבה להבין הדבר מתוך התורה, ובימות המשיח שיתמלא הארץ דעה נבין לאשורנו מתוך התורה כל מה

שבנביאים וכתובים, ובמילא שוב לא יצטרכו להלימוד שבספרי נביאים וכתובים ולכן יבוטלו בימות המשיח (ראה בס' משאת משה להאלישיך מגילת אסתר ט, כח, מובא בלקוטי שיחות חכ"ו שם, וכ"כ במרכבת המשנה הל' מגילה שם ובמראה הפנים ירושלמי מגילה פ"א ה"ה, ובהקדמת הנצי"ב לשאלות בקדמת העמק פ"ב אות ה' ועוד בכ"מ), דלפי"ז כתבו מהאחרונים שהפירוש בעתידין ליבטל הוא שלא יהיו צריכים אותם ללמוד מהם, כיון שידעו הכל מהתורה עצמה, אבל לפועל יהיו קיימים, ולפי"ז אפ"ל דכיון שיהיו קיימים שייך שיהי' בהם קריאה, אבל דוחק גדול לפרש כן.

ומסתבר לומר דסב"ל להרמב"ם דנביאים וכתובים מעיקרא לא ניתנו ליכתב אלא לשעתה בלבד עד ימות המשיח כיון שכבר רמוזים הם בתורה, וי"ל שמפרש הא דאיתא במגילה יד, א, דרק נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, דאין זה רק תנאי בעצם הנבואה דעל נבואה שהוצרכה לדורות חל עליה דין כתיבה אלא שהוא תנאי בהכתיבה עצמה דדין כתיבת הנבואה מעיקרא אינו אלא להזמן שהוצרכה, וראה לקוטי שיחות ח"ט ע' 183, (משא"כ הראב"ד שחולק על הרמב"ם י"ל דסב"ל דאם הוצרכה לדורות, נעשה זה במילא חלק בתורה והוה נצחי וראה הדרן על הרמב"ם - תשמ"ח הערה 70 ואכמ"ל) וכיון דלא הוצרכה לעת"ל נתבטלו לגמרי. וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' יג בדברי הגר"ח.

עתידין ליבטל במשך הזמן ולא מיד

ואולי אפ"ל בזה, דכיון שהרמב"ם פסק (הל' תשובה פ"ה ה"ב, והל' מלכים פ"ב ה"ב) כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ונת' עפ"ז בלקוטי שיחות חכ"ד פ' שופטים-ב, סעי' ו (לענין הצורך בערי מקלט לעת"ל) דלדעת הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג יהי' שייך בתחילת ימות המשיח המציאות דרוצח בשוגג, עי"ש.

ועד"ז איתא בליקוטי שיחות חל"ז פ' בחוקותי, סעי' ב' (עמ' 80 - 81), וז"ל: ובדרך זו יש לבאר גם בנוגע לעתיד לבוא שרז"ל מפליאים הזמן דלעת"ל בנסים ונפלאות בגשמיות שיהיו אז, כי גם לעת"ל לא יגיע כאו"א תיכף להשגה נעלית בשכר רוחני, ופשיטא לא לדרגת העבודה דלשמה, עבודה מאהבה, אלא גם אז יהי' סדר העליות מחיל אל חיל, ולא יולד אדם בתכלית השלימות בידעה והשגת ה' ועבודה מאהבה, ולכן יש צורך בנסים ונפלאות גשמיים, כדי להקדים ולזרזו על קיום התומ"צ. עכ"ל.

ואכ"כ ע"פ ביאור הנ"ל - דנו"כ עתידין ליבטל משום שאז יתמלא הארץ דעה נבין לאשורנו מתוך התורה כל מה שבנביאים וכתובים כו' - יש לומר דביטול דנביאים וכתובים לא יהי' מיד בביאת משיח, אלא בהמשך הזמן כאשר יתמלא הארץ דעה וכו',

ולפי"ז י"ל דלזה נתכוון בקדושת לוי, שאז בתחילת ימות המשיח בודאי יקראו מגילת איכה בנחת וכו'.

ועי' גם בס' 'קרבן אורה' מנחות סה, א, (ד"ה משנה) שעמד על זה שהביא הרמב"ם בספרו תקנות שתיקנו משום הצדוקין, דלכאורה לעת"ל לא יצטרכו לזה כמאמר הכתוב (ירמי' לא, לב) "זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל אחרי הימים ההם וגו'" נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה וגו'?" ותירץ דאולי לא יתבערו עדיין מיד וכו' על כן כתב מנהג הקדום עיי"ש, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' נד.

ועד"ז נתבאר בלקו"ש חט"ז שיחת עשרה בטבת (ע' 416) בפירוש הרמב"ם סוף הל' תעניות דבתקופה הראשונה כאשר ישרור שלום בעולם יתבטלו הצומות, וממילא יהיו ימי הצומות לימים טובים, אך הענין השני הפיכת הצומות עצמם אשר הצום עצמו צער ויגון ואנחה הוא – לששון ולשמחה הוא בדרגה של ביטול מנהגו של עולם והוא יתקיים רק בתקופה השניה של ימות המשיח.

עוד פירוש בעתידין ליבטל שפירושן ישתנו וילמדו באופן אחר

ויש להוסיף עוד מה שכתב בזה בס' מגילת אליהו (ע' שפ"ו) להגאון בעל שבט מוסר ובספרו מדרש אליהו על מגילת אסתר, (הובא בקיצור בס' טעמי המנהגים עניני תשעה באב אות תרל"ט קונטרס אחרון שם) בביאור הא ד"כל ספרינו" עתידין ליבטל" לאחר שהביא פירוש הנ"ל שלא יצטרכו ללמוד מהם כי ילמדו מהתורה עצמה, כתב דעם כל זה עדיין לא נחה שקטה תמיהת הביטול, כיון שנופל שינוי בנביאים ובכתובים אז לימות המשיח ממה שהוא עכשיו? וז"ל: ולעניות דעתי אני אומר שלא יתבטל דבר מכל הספרים כדברי הראב"ד ז"ל ולא כדרכו כי אם בדרך אחר נכון מאד, והוא שלעולם לא יפול ביטול על נביאים וכתובים, יען הם דברי נבואה ורוח הקודש וניתנו ליכתב ונתקדשו קדושת עולמים, ודרשו רבותינו זכרונם לברכה לדבריהם דרושים לאין חקר, וגילו סודות לאין מספר, וכי לכולם ישא רוח חס וחלילה, וכוונת רבי יוחנן באומרו הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וכו' כוונתו לומר שאין עתידין לקרותם דברים כפשוטן כמו עד עתה, אלא שיתבטל מהם קריאת הפשט, כי עד עתה היה פשט רמז דרוש סוד בדבריהם, וכיון שהפשט הוא מצד בחינת החומר כנודע, ואז שיעלו כולם לבחינת רוחניות, שכולם ידעו את ה' מגדולם ועד קטנם, לא יעסקו בדברי הנביאים והכתובים להבין כי אם רמז דרוש סוד בלבד, ולא פשט, ואומרו עתידין ליבטל הן דברי הפשט, וגדולה מזו אני אומר שדברי הפשט המובן מהתוכחות והגזירות הרעות על חטאותם, ישתנה קריאתו לטובה, על דרך ששמעתי מרבי ומורי זלה"ה בפסוק (איכה א, א) איכה ישבה בדד, דבימות המשיח יתקרי הפסוק לטובה, בסיגנון,

איכה ישבה בדד ירושלים בחורבנה, שאפילו בהמה ועוף לא עבר בה חמישים ושנים שנים כאמרו רבותינו זכרונם לברכה (ילקוט ירמיה רפא), כנגד זה תהיה העיר רבתי עם לימות המשיח, ובמקום שהיתה כאלמנה תהיה רבתי בגוים, גם תהיה שרתי במדינות במקום שבגלותה היתה למס עד כאן, ויהיה סיגנון קריאה זו בנין אב בידך שלעתיד שיתרבה הדעת דכתיב (ישעיה יא, ט) ומלאה הארץ דעה את ה', יבינו וידעו קריאת הפסוקים המדברים מהרעות לקוראם לטובה, דרך ישועה ונחמה, על דרך האמור בפסוק איכה ישבה בדד כדפרישית, ומה שאמר שיבטלו נביאים וכתובים, לא שיבטלו ויגנזו חלילה, אלא שיתבטל הקריאה הפשוטה המובנת לרעה כמדובר, ויהפכו הקריאה כמדבר מהטובות והנחמות עכ"ל, וביאר שם למה מגילת אסתר שאני עיי"ש, ולפי"ז אפ"ל דגם הקדושת לוי פירש כן.

ועי' בספר 'תולדות אהרן' (לרבי אהרן מזיטאמיר זצ"ל תלמיד הקדושת לוי) בפ' דברים שכתב "אפילו הימים שהם עכשיו לכאורה רעים הם רק לפי הזמן, אבל לעתיד יתהפכו לששון ולשמחה והט' ימים של אב יהיו כולם ימים טובים, וכמו שבתשרי הם ט' ימי החג ויום הט' הוא שמחת תורה [לבני הגלויות שסוכות שמיני עצרת ושמחת תורה הוא אצלם ט' ימים] כך הימים הללו יהיו ימי שמחה ויום הט' יהיה יו"ט גדול, וזה ט' באב שט' הוא טוב והם החסדים מאב וכו'" ולעיל שם בפרשת פנחס כתב דלכך מתחילין אותן הכ"א ימים משבעה עשר בתמוז, שכשיבא אליהו ויבשר לנו על משיח יהיה י"ז בתמוז יו"ט, ואמרו בגמרא (תענית כח, ב ערכין י, א) שיש כ"א ימים בשנה שגומרים בהם הלל, לכך הם בכאן ג"כ כ"א ימים, שיהיה כולם ימים טובים רק שהתחלת הי"ט יהיו י"ז בתמוז ויאמרו בהם הלל עכ"ד.

וכעין זה איתא בכ"מ בשיחות קודש שמספר ימי המועדים מכוון למספר ימי בין המצרים כ"א ימים, שבוה מודגשת עוד יותר הנתנית כח להפרכת כ"א ימי בין המצרים לימים טובים ולמועדים. (תורת מנחם תש"נ ח"ד ע' 43 ותשמ"ב ח"ד ע' 1873 וראה לקו"ש חל"ג ע' 194 ועוד).

ומובא גם בספרים שהגה"ק החוזה מלובלין צוקללה"ה (שידידנו הרה"ת הרה"ח הנעלה וכו' הבנש"ק ישראל בער הלוי שליט"א גורביץ הוא דור השביעי בן אחר בן) אמר "שהוא רואה בעיניו איך בני ישראל יושבים בליל תשעה באב בשלחן הסדר ואומרים הלל והודאה לה' ואומרים ותתן לנו את יום חג התשעה באב הזה".

וזה מובן ע"פ מ"ש בלקו"ש חי"ח ע' 314 וז"ל: ווייל דער תוכן פנימי פון תשעה באב איצט איז די פנימיות האהבה שלמעלה, נאר כל זמן עס הערשט נאך בגילוי די כח פון גבורה ו"רוגז" שלמעלה (אין זמן הגלות) און די פנימיות האהבה איז בהעלם, האט

דער טאג פון תשעה באב דעם תוכן פון א צום (מיט אלע דינים פון צום): אבער "לאחר שעשה הדין וכלה הרוגז" – וואס וועט זיין לעת"ל – וועט בלייבן נאר און – בגלוי, די פנימיות האהבה וואס איז דא בשייכות צו דעם טאג, וועט עס שוין בדרך ממילא ווערן א טאג פון ששון ושמחה כו' עכ"ל עיי"ש בארוכה, ויה"ר שיהי' כ"ז תומ"י ממש.



”וילחום מלחמות ה”

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ד: ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, ויילחם מלחמות ה' – הרי זה בחזקת שהוא משיח. אם עשה והצליח, וניצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקיבץ נדחי ישראל – הרי זה משיח בוודאי.

[בכלל יש להעיר, שמבואר בכ"מ שבמצב דזכו לא יצטרכו למלחמות בכלל⁴. גם מבואר בכ"מ שאפשר שיתקיימו מלחמות אלו ברוחניות ולא יצטרכו להיות בגשמיות⁵. והמדובר להלן הוא ע"פ המובן מפשטות ההלכה, (וכן מבואר בכ"מ בשיחות הקודש⁶), שמשיח ילחום מלחמות בגשמיות, וע"ד בר כוכבא שמוזכר בדברי הרמב"ם כאן, שלחם מלחמות בגשמיות].

והנה הביטוי מלחמות ה' מוזכר כבר ברמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ח. ושם סופ"ד "ובכול יהיו מעשיו לשם שמיים, ותהיה מחשבתו ומגמתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים, ולהילחם מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחילה, אלא לעשות משפט ומלחמה: שנאמר "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו, ונלחם את מלחמותינו" (שמואל-א ח, כ).

(4) ראה שיחת ש"פ פינחס תשד"מ בהנחה באידיש סעיף י.

(5) תורת מנחם תשמ"ג ח"א עמ' 71. שם ח"ג עמ' 1431.

(6) ראה סוד"ה הללוי' שירו להוי' תשט"ו. שיחות קודש תשל"ג ח"א עמ' 26. שם תשל"ג ח"ב עמ' 271.

271. תורת מנחם תשמ"ו ח"ג עמ' 465.

- מקור הביטוי "מלחמת ה'" הוא בשמואל-א יח, יז (שהועתק ברמב"ם מלכים סוף"ז) "מלחמות ה'", (ובתרגום שם (ועד"ז להלן שם כה, כח) "קרבא דעמי" דה" - היינו מלחמות בשביל בני"י שהם עם ה'), ועד"ז שם כה, כח, (ובמצו"ד שם "כל מלחמתך המה מלחמות ה' לעשות נקמה בפלשתים אבל לא תמצא בך רעה מימין ללחום ולהרוג אנשים מישראל . . .) [ולהעיר מבמדבר כא, יד "בספר מלחמות ה' וגו'" (וע"ש ברמב"ן). בשלח יז, טז "מלחמה לה' בעמלק וגו'". במדבר לא, ג "נקמת ה' במדין"].

ובכ"מ מבואר⁷ שפי' "מלחמות ה'", הוא המלחמות עבור בני"י, ונקראים מלחמות ה' כי הנוגע בבני"י כאילו נוגע בבת עינו של הקב"ה. ועוד פי', שעיקר כוונת משיח במלחמותיו יהי' הכל לשם ה', ולא מצד תועלת הפרטי שלו וכו' -

ובלקו"ש ח"ט עמ' 263 בהערה ד"ה מגמתו, מבאר שהתוכן של מלחמות ה' כולל כל ג' הענינים שלפנ"ז (ברמב"ם סוף"ד שם: להרים דת האמת, למלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים). ולהעיר מתניא אגרת הקודש סימן טו: " . . . וכן לעמוד בנצחון נגד כל מונע מעבודת ה' ומלדבקה בו, ונגד כל מונע מלהיות כבוד ה' מלא את כל הארץ, כמלחמות ה' אשר נלחם דהע"ה . . .".

והנה ברמב"ם הל' מלכים רפ"ה כתב: אין המלך נלחם תחילה, אלא מלחמת מצוה. ואיזו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מצר שבא עליהם. ואחר כך נלחם במלחמת הרשות, והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים, כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו.

ויש לעיין אם מלחמות ה' קאי על מלחמת מצוה או אפי' מלחמת הרשות. והנה בכ"מ⁸ מבואר שפשטות הביטוי מלחמות ה' קאי על מלחמת מצוה. אמנם ממק"א⁹ משמע לכאורה שגם מלחמת הרשות אפשר להקרא מלחמת ה', מכיון שגם תוכנו וענינו הפנימי של מלחמת הרשות הוא מלחמת ה', בשביל להרחיב גדולת ושמע ה'. ע"ש.

(7) ראה לקו"ש חכ"ג עמ' 195. שיחות קודש תשל"ג ח"א עמ' 146. שיחות קודש תשל"ה ח"ב עמ' 433. שיחות קודש תשל"ו ח"ב עמ' 244. שיחות קודש תשכ"ז ח"ב עמ' 286. שיחות קודש תשל"ז ח"א עמ' 640.

(8) שיחת ש"פ מסעי תשכ"ז. ראה שיחות קודש תשכ"ז ח"ב עמ' 306, 313-ד.

(9) תורת מנחם תשכ"ז ח"ג עמ' 200. לקו"ש חכ"ג עמ' 213. ולהעיר מלקו"ש ח"ט עמ' 263 שהובא לעיל.

וכדמשמע גם מרמב"ם שם סוף"ז: "ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה . . וכל הגלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעוהו רעה ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא שנאמר כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך וגו' . .", ומשמע שענין זה קאי גם על מלחמת הרשות.

והנה בביאור דברי הרמב"ם כאן, שמשיח ילחום מלחמות ה', מבואר בלקו"ש ח"ח עמ' 279 הערה 56 "שעפ"ז מובן בפשטות מה שמגדרי ומצות המלך הוא שנלחם מלחמות ה' . . וגם זה ש"אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה . . זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" (שם רפ"ה) שענינים אלו דוקא מונעים את ישראל מקיום התומ"צ. משא"כ מלחמת הרשות".

והנה מהערה זו משמע קצת שמלחמות ה' קאי על מלחמת מצוה. אמנם באמת אין זה פשוט כ"כ. כי המלחמה שבנ"י המדובר בפנים השיחה הוא על זה שמשיח ישלוח על כל העמים, באופן שבנ"י יהיו פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל. ומשיח יפעול זאת הוא ע"י שילחום עם האומות שסביביו, כמ"ש הרמב"ם בהמשך ההלכה "אם עשה והצליח וניצח כל האומות שסביביו", וכמו שמשמע בלקו"ש חכ"ד עמ' 19 בהע' 58 ע"ש.

והנה לכאן מלחמה זו על האומות שמסביב, אי"ז בגדר מלחמת מצוה ממש. דהנה ע"פ המבואר במס' סוטה (מד, ב) יש שני סוגי מלחמה. יש מלחמה שהוא בגדר עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, שהוא מלחמת מצוה, ויש מלחמה למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו, דהיינו שאין הגויים עכשיו במצב שהם רוצים לערוך מלחמה עם בני"י, אלא שבנ"י עורכים עמם מלחמה בכדי להבטיח שבעתיד לא יהי' מצב שהשונאים יבואו עליהם, שזה נקרא מלחמת הרשות. ולפי רוב השיטות, כן פסק הרמב"ם להלכה¹⁰.

והנה זה שכתב הרמב"ם שמשיח ינצח האומות סביביו, ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ח וחכ"ד הנ"ל לכאן נראה, שאין הכוונה (בדוקא) שזהו בגדר עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, אלא בגדר למעוטי עכו"ם דלא ליתי עלייהו, (דהיינו שאפי' אם לא יבואו על בני"י למלחמה, יערוך משיח עמם מלחמה בכדי להבטיח שלא יהי' נוגש ומבטל

בעתיד). ונקראים מלחמות ה' (אע"פ שאין זה מלחמת מצוה), כי התכלית במלחמות אלו הוא שבנ"י יוכלו לקיים תומ"צ מבלי "נוגש ומבטל".

ומ"ש בהערה הנ"ל שדוקא מלחמת מצוה (היינו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם) מונעים בנ"י מקיום התומ"צ משא"כ מלחמת הרשות, לכאן י"ל שבמניעת בנ"י מקיום התומ"צ גופא יש ב' מדריגות. א' מניעה ע"י גויים שבאים עליהם, ב' למנוע שלא יהי' מניעה בעתיד. ורק הדרגא הראשונה נקרא מלחמת מצוה. משא"כ הדרגא השני', מכיון שעכשיו אפשר לקיים תומ"צ, אינו נקרא מלחמת מצוה. אמנם מ"מ מכיון שהתכלית של מלחמות האלו הוא בשביל למנוע מניעה בעתיד על קיום התומ"צ, נקראים מלחמות אלו ג"כ בשם מלחמת מצוה. ועצ"ע.

ומענין לענין יש להעיר, שבסה"ש תש"נ ח"ב עמ' 267 משמע קצת, שכיבוש קיני קניזי וקדמוני לע"ל הוא בגדר מלחמת מצוה, ובשיחות קודש תשכ"ז ח"ב עמ' 122 משמע קצת, שמלחמה זו ענינה להרחיב גבול ישראל, שהוא מלחמת הרשות. ואכמ"ל יותר.

ויה"ר שנוכח תומ"י ממש לקבל פני משיח צדקינו ובחסד וברחמים.



הגילויים של משיח באופן דרב ומלך (גליון)

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי "ועד הנחות בלה"ק"

בגליון א'קן הערתי אודות המבואר בד"ה ונחה תשכ"ה, שהגילויים דמשיח באופן של מלך ובאופן של רב באים ע"י הקדמת העבודה בזמן הגלות, שהביאור שהעבודה בזמן הגלות היא מתוך מס"נ בדרך נצחון היא בנוגע לענין דמלך (כי שרש הנצח הוא מבחי' שלמעלה מגילוי, ולכן ע"י עבודה זו יתגלו לעת"ל גם הענינים שלמעלה מהשגה וראי'), והביאור שירידת הגלות היא לצורך עלי' הוא בנוגע לענין דרב (כי זה שלעת"ל יהיו הענינים דהשגה וראי' באופן דוראו כל בשר, מצד הטבע והתכונות דבשר גופא, הוא דוקא ע"י שמגלים הכוונה הפנימית דירידת הגלות שהיא צורך עלי') – ששמעתי שואלים, הרי גם הגילוי דמלך ע"י העבודה בזמן הגלות הוא בגלל הענין דירידה צורך עלי', עיי"ש בארוכה.

ועל זה העיר הת' לוי טלזנר שי' (בגליון א'כח), ש"השאלה נובעת מטעות בהבנת הפשט במאמר"¹¹, ולאחרי שמבאר התוכן דס"ב (אופן העבודה דנצחון) והתוכן דס"ג (שרשה), מסיק: "הביאור בס"ב-ג אינו קשור כלל עם הענין דירידה צורך עלי' והענין דכוונת הצמצום וכו'. הן אמת שבעבודה בזמן הגלות מתבטא ענין הנ"ל (כמבואר באריכות בהמשך המאמר), אבל מה שנוגע להקשר בין מלך והגילויים דלעתיד הוא רק אופן העבודה בזמן הגלות, ולא הסיבה לעבודה זו וכו'".

ולכאורה דבריו תמוהים וסתרי אהדדי:

הסתירה – שבתחילה כותב ש"הביאור בס"ב-ג אינו קשור כלל עם הענין דירידה צורך עלי' והענין דכוונת הצמצום וכו'", ואח"כ ממשיך ש"אמת שבעבודה בזמן הגלות מתבטא ענין הנ"ל (כמבואר באריכות בהמשך המאמר)", ופשוט, שאם האמת היא שמבואר באריכות בהמשך המאמר שבעבודה בזמן הגלות מתבטא ענין הנ"ל (ירידה צורך עלי' וכוונת הצמצום וכו'), הרי אי אפשר לומר שענינים אלו אינם קשורים כלל.

והתמיהה – מהו הטעם ש"מה שנוגע להקשר בין מלך והגילויים דלעתיד הוא רק אופן העבודה בזמן הגלות, ולא הסיבה לעבודה זו וכו'"¹²; למה להתייחס רק לאופן העבודה ולהתעלם מסיבתה!?

והעיקר מה שלא זכיתי להבין – מהי גודל הלהיטות (כפי שחוזר ומדגיש ב"סיכום") להפריד¹³ את שני הביאורים זמ"ז באופן שלא קרב זה אל זה ("אינו קשור כלל"):

הן אמת שצודק בדבריו ש"על זה שדוקא העבודה של זמן הגלות מביא הגילויים דמלך, אין צורך בביאור נוסף, כי דוקא בזמן הגלות (ולא בזמן הבית) ישנה העבודה דניצחון (מס"נ), ומספיק הביאור שבס"ג" (ולא כמו בנוגע לענין ההשגה וראי' שדוקא בזמן הבית הי' באופן נעלה יותר),

(11) והאריך בענינים נוספים, ש"הכותב לא דק ועירבב דברים נפרדים", אבל כיון שכולם סובבים והולכים על זה ש"כל הקושיא . . איננה נכונה", ש"מכח שאלה הנ"ל יצא לחדש ענין שלא כתוב כלל במאמר", לכן אתייחס בעיקר לנקודה זו.

(12) ודוחק גדול לומר שכיון שהענין דמלך הוא למעלה מהשגה, לכן אין מקום לחקור לסיבת הדברים, שזהו"ע של הבנה והשגה כו', ששייך לרב ולא למלך.

(13) עד כדי כך, שבשביל זה כדאי לחדש, שהמבואר בפשיטות בדא"ח שלעת"ל יהי' "אלקות בפשיטות", קאי רק על דרגא מסויימת באלקות.

אבל אעפ"כ, לאחר ששלומדים בהמשך המאמר (ס"ט) ש"ע"י העבודה דמס"נ בזמן הגלות מתגלה בפועל ענין הפנימי שהעלם הגלות . . . שענינו בשביל הגילוי, כיון ש"בזמן הגלות גופא רואים בפועל איך שההעלם דגלות מעורר את כח המס"נ", הרי דעת לנבון נקל עד כמה הענין דירידה צורך עלי' מוסיף ביאור בהבנת עומק ענין העבודה דמס"נ בזמן הגלות¹⁴.

וא"כ, גם אם לולי תוספת הביאור אין קושיא (שלכן אין צורך בביאור נוסף) – אין זו סיבה למנוע הטוב מבעליו (שתופס זאת בעצמו), ולהתעקש שהכוונה הפנימית שהעלם הגלות שענינו גילוי, אינו קשור כלל לענין זה.

[בסגנון אחר קצת:]

כדי לבאר שגם הגילוי דמשיח באופן של רב בא ע"י העבודה דזמן הגלות (אף שענין ההשגה והראי' הי' בזמן הבית באופן נעלה יותר), כיון שענינו של ההעלם (ירידה) הוא בשביל הגילוי (צורך עלי') – זקוקים לענין המס"נ שבזמן הגלות, כמפורש להדיא בס"ח: "אלא שבכדי לגלות הפנימיות דהצמצום, זה נעשה ע"י העבודה דישאל . . . בזמן הגלות, כדלקמן ס"ט", ששם מבואר היטב ש"בזמן הגלות גופא רואים בפועל איך שההעלם דגלות מעורר את כח המס"נ", ולכן "ע"ז מתגלה בפועל ענין הפנימי שהעלם הגלות . . . שענינו בשביל הגילוי".

ונמצא שאין כאן שני ביאורים נפרדים שאינם שייכים זל"ז, כיון שענין הב' (ירידה צורך עלי') זקוק לענין הא' (מעלת המס"נ שבזמן הגלות), ובלעדו לא נתבאר מאומה¹⁵.

וכשם שענין המס"נ שהובא במאמר בנוגע לגילוי דמלך יפה כחו לבאר הענין דירידה צורך עלי' בנוגע לגילוי דרב – כך הענין דירידה צורך עלי' יפה כחו לבאר עומק הענין דמס"נ בנוגע לגילוי דמלך].

וליתר ביאור (גם אם אין צורך בו):

במאמרנו מבאר ב' פסקות במאמרו של אדמו"ר מהור"י צ' (ד"ה ונחה תש"ט): (א) "וכל זה בא דוקא ע"י הקדמת העבודה דזמן הגלות" (פט"ז), (ב) "וביאור דבר זה, דהנה

14) ואולי יש מקום להביא ראי' מלשון ההנחה בלתי מוגה: "ולהבין מה שבזה"ג מאיר יותר כח המס"נ וההכרח בהעבודה דמס"נ דוקא . . . מקדים בהמאמר שירידת הנשמה בגוף היא ירידה צורך עלי'".

15) ועפ"ז לכאורה לא מדויק כ"כ לומר שענין המס"נ הוא ביאור רק בנוגע לגילוי דמלך, ולא בנוגע לגילוי דרב.

בירידת הנשמה לגוף . . הירידה היא גדולה מאד . . אך בירידה זו יש תכלית . . העלי' ביתר שאת הנעשה ע"י ירידה זו . . דהירידה היא לצורך עלי'."

ומסתברא מילתא, שכשם שבנוגע לפיסקא הא' מבאר במאמרנו (ס"ב) שמו"ש כל זה בא דוקא ע"י הקדמת העבודה בזמן הגלות, "היינו הן ההשפעה דרב והן ההשפעה דמלך", וכפי שמדגיש בהערה 17, "כפירוש הפשוט ב"כל זה". וכמובן גם מזה שכל הגילויים דלעת"ל תלויים במעשינו ועבודתנו בזמן הגלות – כן הוא גם בנוגע לביאור בפיסקא הב' (ס"ד), "דביאור דבר זה (מה שהגילוי דלעתיד בא דוקא ע"י העבודה שבזמן הגלות) יובן מענין ירידת הנשמה למטה, שהירידה היא לצורך עלי' – ש"ביאור דבר זה" (מה שהגילוי דלעתיד בא דוקא ע"י העבודה שבזמן הגלות) קאי על כל הענינים בהגילוי דלעתיד שנתבארו לעיל, הן הגילוי דרב והן הגילוי דמלך.

ובהתאם לכך הוא הפירוש הפשוט בהמשך הדברים (ס"ד): "ויש לומר, דהוספת ביאור זה (שכוונת הירידה דהגלות היא מלכתחילה לצורך עלי') הוא בכדי לבאר הטעם על זה שגם הגילוי דמשיח שיגלה בתור רב . . בא דוקא ע"י העבודה בזמן הגלות" – שבודאי אין זה בסתירה לפיסקא שלפנ"ז, ש"ביאור דבר זה (מה שהגילוי דלעתיד בכללותו, הן הגילוי דרב והן הגילוי דמלך) בא דוקא ע"י העבודה שבזמן הגלות) יובן מענין ירידת הנשמה למטה, שהירידה היא לצורך עלי'", כיון שע"ז מתבאר לא רק הגילוי דרב (שעל זה היתה קושיא, ובהכרח להגיע לביאור נוסף), אלא גם הגילוי דמלך (שמוכן גם מביאור הא', אלא שע"י ביאור הב' ניתוסף רבות בהבנת עומק הדברים).



תורת רבינו

בדברי רבינו בענין מילה ונוסח ברכת רבינו לבר מצוה

הרב חנניה יוסף אייזנבך
בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א. כותב כ"ק אדמו"ר ב"לקוטי שיחות" חלק כ שיחה ג לפרשת ויחי (עמ' 246 ואילך – תרגום מאידיש): "מהפסוק 'ויולדו על ברכי יוסף', הן כפירוש התרגום יונתן והן כפירוש תרגום אונקלוס ורש"י, אפשר גם להוציא ענינים בחלק ההלכה שבתורה, ומהם:

אדמו"ר הזקן אומר בשו"ע (או"ח מהד"ת סו"ס ד) שתחילת כניסת נפש הקדושה בגוף היא בשעת המילה (שלכן "הנזהר מנגיעת הקטן מיום המילה ואילך קדוש יאמר לו"). על ההלכה הזו לא מצויין (על הגליון) המקור, ובשעתו נתבאר שיש לומר שמקורו בספר "סדר היום" ולפני זה ב"מנורת המאור" לר' ישראל אלנקאוה ו"ראשית חכמה", שהפסק הוא (לפי הדיעה) ש"קטן מאימתי בא לעולם הבא כו' משעה שנימול". על פי הנ"ל (ראה בלקו"ש שם) יש לומר שהוא קשור במקור קדום יותר, ב"תרגום יונתן" הנ"ל שמתרגם על "יולדו על ברכי יוסף": "כד אתילידו גזירינן יוסף", ונמצא שהברית ("גזירינן") הוא הזמן של "אתילידו" כו' אז היא כניסת נפש הקדושה בגוף, שהיא דוגמת לידה". עיין שם.

במקום אחר ב"לקוטי שיחות" (חלק ג' פרשת לך) מביא את דברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (ח"ג פל"ה ופמ"ט) שאחד מטעמי מצות מילה הוא כדי להחליש התאוה עי"ש.

והנה שני הדברים לכאורה קשורים זה בזה, ולפענ"ד מהווה יסוד נפלא בכל הענין.

ב. ונקדים את ענין "כניסת נפש הקדושה" בפועל ובשלימות ביום הבר מצוה.

הנה בתהלים ב: "אספרה אל חוק אמר אלי בני אני היום ילידתיך", ובזוה"ק (ח"ב צח, א: "תא חזי כל ההוא דזכי לתליסר שנין ולהלאה אקרי בן לכנסת ישראל, וכל מאן דאיהו מבן עשרים שנין ולעילא וזכי בהו, איקרי בן לקב"ה ודאי בנים אתם לה' אלקיכם. כד מטי דוד לתליסר שנין וזכה בההוא יומא דעאל לארביסר, כדין כתיב, ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילידתיך עי"ש).

וב"מגלה עמוקות" (החדש) פרשת במדבר דרוש א': "לכן אמר מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל, והטעם איתא בזוהר פרשת משפטים (צח, א וקיג, ב) שמבן י"ג שנה ומעלה שנעשה בר מצוה והוא נענש לכי"ד שלמטה נעשה האדם בן לכנסת ישראל שהיא השכינה, וזה סוד שאמר אספרה אל חוק כשנעשה בר מצוה ואז מצווה על חוקי התורה, ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילידתיך, אני דייקא שהיא השכינה, אבל כשאדם יגיע לכ' שנה הוא נעשה בר עונשים בב"ד שלמעלה שהוא הקב"ה שאמר עליו "בן הייתי לאבי" (משלי ד), לאבי דייקא זה הקב"ה, לכן אמר מבן עשרים שנה כל יוצאי צבא בישראל, שהוא ישראל סבא למעלה".

ובספר "מקדש מעט" לתהלים, הביא בשם "תלמידי הבעש"ט" "שכתבו בפסוק אספרה אל חוק, הענין כשאדם זוכה ונעשה ברא דמלכא קדישא, אז מחפש בגינזא מלכא ברזין דטמירין בגווייה, ואז יודע כל טעמי מצוות אפילו אותם שהם חוקים כולם

נכוחים ויודעי חן, וזהו "אספרה" אל חוק כמו השמים מספרים מזהירים, אל חוק, משום דה' אמר אלי בני אתה".

ג. וכבר רמזים הדברים ב"מאמר הנפש" לרבינו הרמ"ע מפאנו ז"ל חלק ד' פרק טו"ב: "אספרה אל חוק, פסוק זה נאמר על הכניסה למצוות, וטהר ידים יוסף אומץ בספיריות והארה אל החוק עצמו כדאמרן, ואז ה' אמר לי בני אתה, ובמאמר זה יאצל על האדם ניצוץ הרוח, ואני היום ילידתיך זה נאמר על ניצוץ הנפש, כי שניהם יאירו בו ביום בדיוקנן שלהם להתחייב במצות התלויות בדבור ובמעשה, ואין לניצוץ הללו מבוא לכנוס באדם קודם לכן, עם נחש בכפיפה בהיות יצר הרע לבדו מוטבע באותה עיסה אע"פ שהחינוך ממתיקו".

והנה לפי הרמ"ע ז"ל וה"מגלה עמוקות" הפסוק "אספרה אל חוק" קאי על חוקת התורה, כלשון ה"מגלה עמוקות": "וזה סוד שאמר אספרה אל חוק כשנעשה בר מצוה ואז מצווה על חוקי התורה", ואז "אני היום ילידתיך" כבזוהר הקדוש הנ"ל, - ולכאורה אם קאי על בר מצוה הרי י"ל גם בפשטות דקאי על התפילין שנאמר בהם "ושמרת את החוקה הזאת".

והמשך הפסוק הוא: "ואתנה גויים נחלתיך", היינו שבהגלות אליו הנפש האלקית ובכוחו יכול לגבור על הרע, אזי מסורים בידו כל "הגויים" אלו שבע המדות דנפש הבהמית, וכפירוש הבעש"ט הק' הובא בכ"מ ב"קהלות יעקב" שהחתי האמורי והפריזי כו' הם שבע המדות הרעות שיש לתקנן ולבררן.

ד. אלא שלפי האמור הרי בהכנסו לשנת הי"ג, אינו אלא מתחיל עבודתו, והמשך הוא בשבע השנים שלאחרי זה, עד הגיעו לגיל עשרים, שאז הוא שלימות שבע המדות [ומעניין שבבן י"ח בעצם השלים את עיקרי המדות שהם חמשה, וכלשון הזוה"ק הובא במאמר אני לדודי תש"ד דעיקר המדות הן חמש, וכמ"ש לך הוי"ו הגדולה כו' עד וההוד"ע י"ש, והוא ענין בן י"ח לחופה], ועי' גם בלקו"ת פרשת במדבר ד"ה בן עשרים.

ונמצא שמנין המדות ישנו בג' אופנים: אחד, כל שבע המדות במלואן, שכנ"ל הוא בבן עשרים: חסד גבורה תפארת נצח הוד יסוד מלכות". השני: חמש עיקרי המדות חג"ת נצח והוד, וכלשון הזוה"ק הק': "חמשה מדות אינון" שהוא בבן ח", והשלישי: תחילת ועיקרי המדות, שהן שלש: חסד גבורה ותפארת, (שהרי נצח והוד הן ענפי החסד והגבורה כמפורש בתניא).

ולפי זה יומתק מאוד לשון ברכתו הקדושה של רבינו לחת בר מצוה, שיהא "חסיד ירא שמים ולמדן", היינו שלש המדות העיקריות הראשונות: "חסיד" חסד; "ירא שמים" יראה וגבורה; ו"למדן" תפארת תורה. שהן ראשית עבודתו, כאמור.

ה. ומעתה נחזור ל"תחילת כניסת נפש הקדושה" שהוא בברית מילה, שהוא מעין הענין דבר מצוה הנ"ל, דענין לידתו האמיתית של האדם הוא בכניסת נפש הקדושה, ואז, אף שאינו אלא "תחילת", הרי יש כבר בכוח, ענין הזה של בירור המדות ושבירתן, שזהו טעמו של ה"מורה נבוכים" שהמילה בא "להחליש את התאוה" שמקורן ביצה"ר ונפש הבהמית.

ומעתה הרי יש לפרש גם את אותו הפסוק בתהלים: "אספרה אל חוק" היינו ענין המילה "חוק בשאר שם", וממילא גם ההמשך: "שאל ממני ואתנה גויים נחלתך", שניתן כבר הכוח להתגבר על המדות הרעות הן שבע האומות כנ"ל.

ויומתקו דברי המדרש הובאו ב"בעלי התוספות" לפרשת לך, שהפסוק "זכרות עמו הברית" קאי על בריתו של אברהם אבינו שהקב"ה סייע לו כביכול, ולפי זה פשוט ההמשך: "לתת את ארץ הכנעני והחתי גו'", שזה מתחיל בעת הברית ותחילת כניסת נפש הקדושה. ועיין ב"אור התורה" לפרשת יתרו: "כי הנה כתיב לך הוי' הגדולה והגבורה והתפארת כו', ולנגד זה יש ז' מדות בקליפה, דזה לעומת זה עשה אלקים, וזהו זכרות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני והחתי כו' שהן ז' עממין כו'".

ו. ולהעיר ענין נפלא בלשון קדשו של רבינו ב"לקוטי שיחות" ח"ג, כשמדבר בענין פסקו של רבינו הזקן שביום הברית הוא "תחילת כניסת נפש הקדושה", הוא אומר: "הגם ש"גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם הוא ב"ג שנים ויום א'", הרי ש"תחילת" כניסת נפש הקדושה, על ידי חינוכו של הילד לתורה ומצוות וכן במצות מילה". היינו שתחילת כניסת נפש הקדושה נפעלת כבר על ידי החינוך. והרי הוא רמז לדברי הרמ"ע מפאנו, האמור לעיל, שמסביר ש"אין לניצוצין הללו מבוא לכנוס באדם קודם לכן (לפני י"ג), עם נחש בכפיפה בהיות יצר הרע לבדו מוטבע באותה עיסה, אע"פ שהחינוך ממתיקו". היינו כי אף עיקר וגמר כניסת נפש הקדושה הוא ב"ג, הנה כבר לפני זה "החינוך ממתיקו", והן הן דברי הלקו"ש.

ז. והנה בשבת קל, א: "תניא רשב"ג אומר כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה, דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, עדיין עושין אותה בשמחה", וברש"י: "שש אנכי על אמרתך, אמירה יחידה שקדמה לשאר אמירות, והיא מילה, שישאל עושין וששים עליה, דכל שאר מצות אינן מוכיחות כל שעה, כגון תפילין ומזוזה וציצית דאינן כשהוא בשדה וערום בבית המרחץ, אבל זו מעיד עליהם לעולם, כדאמרינן במנחות (מג, ב) בדוד, שראה עצמו בבית המרחץ ונצטער, אמר אוי לי שאני ערום מכל מצות, כיון שנסתכל במילה נתיישרה דעתו".

ולכאורה לא נתבאר לפי זה המשך הפסוק "כמוצא שלל רב", ולמשנ"ת הרי כבר בבבבית מילה תחילת כניסת נפש הקדושה, כבר יש מעין הענין ד"ואתנה גויים נחלתך", שבעיקר יהיה בזמן הבר מצוה, והרי זהו ענין "שלל", תוצאה ממלחמה והתגברות על ז' האומות.

ח. ובשולי הדברים, כדאי להביא מה שאמר לי הגאון הגדול רבי אליהו שמואל שמרלר שליט"א ראש ישיבת צאנז, כי בדברי רבינו הזקן בשו"ע שם: "שגמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם, הוא ב"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקבה", מקור נאמן למנהג ישראל לציין את יום ה"בת מצוה" לבנות.



אמירת דבר בשם אומרו*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בכתובות (כה, ב) "ההוא דאתא לקמיה דריש לקיש, אמר ליה מוחזקני בזה שהוא כהן. א"ל מה ראית? א"ל שקרא ראשון בבית הכנסת. א"ל ראיתו שחילק על הגרנות? אמר לו ר' אלעזר ואם אין שם גורן, בטלה כהונה? זימנין הוו יתבי קמיה דר' יוחנן, אתא כי הא מעשה לקמיה, א"ל ריש לקיש ראיתו שחילק על הגורן? א"ל ר' יוחנן ואם אין שם גורן בטלה כהונה? הדר חזייה לר"א בישות, אמר שמעת מילי דבר נפחא ולא אמרת לן משמיה".

ופרש"י: "החזיר פניו ונסתכל ברבי אלעזר בעין רעה שהבין שמפי ר' יוחנן שמע לשון זה וכשאמר לשון זה לא אמרה בשם רבי יוחנן לפיכך לא קיבלה הימנו".

ועד"ז ממש נמצא במכות (ה, ב) לענין אחר: "ההיא איתתא דאתא סהדי ואישתקור, אייתי סהדי ואישתקור, אזלה אייתי סהדי אחריני דלא אישתקור, אמר ריש לקיש הוחזקה זו. א"ל ר' אלעזר אם היא הוחזקה, כל ישראל מי הוחזקו? זימנין הוו יתבי קמיה דרבי יוחנן, אתא כי האי מעשה לקמיה, אמר ריש לקיש הוחזקה זו. א"ל רבי יוחנן אם הוחזקה זו, כל ישראל מי הוחזקו? הדר חזיה לרבי אלעזר בישות, אמר ליה שמעת מילי מבר נפחא ולא אמרת לי משמיה.

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

ויעויין בריטב"א כאן שכתב "שמעת מינה דבר נפחא ולא אמרת לי משמיה. פירוש שאלו אמר לי משמיה הייתי מקבלו ולא הייתי טועה בדבר עכשיו. ור' אלעזר שלא אמר משמו של ר"י מפני שכיון שהיה תלמידו מובהק לא היה צריך לכך כי הכל יודעים שהיא תורתו של ר"י, וכההיא דאמר ביבמות (צו, ב) יהושע יושב ודורש והכל יודעים שהיא תורתו של משה.

ועד"ז כתב – הריטב"א – על הגמרא במכות שם, "שמעת מיני מילי מיניה דבר נפחא ולא אמרת לי. ומיהו ר"א דלא אדכר לר' יוחנן לומר דבר בשם אומרו אולי לא שמעה ממנו לזו עדיין אף על פי שהוא רבו, או אולי לא חשש שהכל יודעין שדבריו דברי ר' יוחנן רבו כאותן שאמרו ביבמות (צו, ב) על יהושע הכל יודעין שהיא תורתו של משה".

ב. והנה בהא דפירשו רש"י והריטב"א, דאם הי' ר"א אומר את דבריו בשם ר"י, אז הי' ר"ל מקבלם ממנו ולא הי' טועה כו', לכאור' צ"ע (קצת עכ"פ), דהא בריבוי מקומות חולק ר"ל על ר"י, אז מדוע כאן הי' מקבל דבריו, אף שחלק על שיטה זו כשאמרה ר"א?!?

עוד יל"ע: הא דהריטב"א מביא, מיוסד על הגמרא ביבמות, שהסיבה לזה דר"א לא אמר הדין בשם ר"י, הוא משום דהי' תלמידו מובהק כו' וכהא דיהושע ומשה, הרי באמת בגמרא יבמות שם מבואר ענין זה על ר"א ור"י עצמם, ובאה לבאר מדוע לא אמר ר"א דבר הלכה בשם רבו ר"י!

דבגמרא שם מסופר שפעם אמר ר' אלעזר "שמעתא בי מדרשא, ולא אמרה משמיה דר' יוחנן", ור"י הקפיד ע"ז (ורבי אמי ורבי אסי השתדלו לפייס את ר"י ולא הצליחו – ראה לקמן). "עול לגביה ר' יעקב בר אידי, א"ל (יהושע י) כאשר צוה ה' את משה עבדו כן צוה משה את יהושע. . וכי על כל דבר שאמר יהושע היה אומר להם כך אמר לי משה? אלא יהושע יושב ודורש סתם, והכל יודעין שתורתו של משה היא, אף ר' אלעזר תלמידך יושב ודורש סתם, והכל יודעין כי שלך היא. אמר להם מפני מה אי אתם יודעין לפייס כבן אידי חברינו".

ולכאורה צ"ע מדוע אין הריטב"א מזכיר כ"ז בתירוצו, והיינו שמפורש בגמרא הסיבה מדוע ר"א לא מזכיר את שם רבו, ר"י, בתורותיו, מאחר דהוה כיהושע ממשה, ואילו הריטב"א מזכירו כאילו הוה סברא מנפשיה לדמותו להא דיהושע ומשה (ובפירושו ביבמות מביא סברא זו רק כאפשרות שנייה)?!

ג. גם יל"ע מדוע בסוגיין ובמכות הקפיד ר"ל על ר"א ולא מצינו שאיתפייס, ואילו בהא דיבמות איתפייס ר"י? ובפשוטו אפ"ל דיבמות איתפייס אחרי ששמע סברא זו

– דהוה כיהושע ממשח כו' – מר' יעקב בר אידי, ושוב אפשר דר"ל לא שמע סברא זו ושלכן לא איתפייס.

אלא דלכאורה הרי ה'תוכן' של אותה סברא מכריח דכו"ע יודעים אותו; דהא סברא זו אומרת ש"הכל יודעין כי שלך היא", ובאם באמת ר"ל לא ידע מזה הר"ז שולל אותה סברא מעיקרא!?

והא דר"י לא ידע את זה מנפשיה והוצרך שר' יעקב בר אידי יפייסו בזה, י"ל דלק"מ; דזה שר"י הקפיד ע"ז שלא אמר ר"א הדין משמיה, מבואר בהמשך הגמרא (ביבמות שם) דהוא מחמת המעלה המיוחדת לזה שאומרים ד"ת משמו – "כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר", ועפ"ז י"ל שאף שר"י ידע דזה ידוע לכל שדבריו של ר"א תלמידו באים ממנו (רבו מובהק), מ"מ חשב שכ"ז שאינו מזכירו בשמו, אולי אין לו מעלה זו של שפתותיו דובבות כו', וע"ז חידש לו ר' יעקב בר אידי, דסברא זו מספקת גם לענין מעלה זו.

אמנם בסוגיין ובמכות לכאורה קשה; הלא הסיבה שר"ל הקפיד הוא (כנ"ל ברש"י וריטב"א) משום שאם ה' יודע שזה מגיע מר"י ה' מקבלו ולא ה' טועה, וצ"ע, איך זה שלא הבין מעצמו שזה מגיע מר"י אחרי שהגמרא מעידה (ביבמות כנ"ל) ש"הכל יודעין כי שלך היא"?!?

ולסיכום צ"ע: א) מדוע אם ה' אומר ר"א הדין בשם ר"י, ה' ר"ל מקבלו, אף שהרבה פעמים חלק על ר"י? ב) מדוע לא ידע ר"ל שדברי ר"א מגיעים מר"י שהי' רבו מובהק כמ"ש ביבמות? ג) כשהריטב"א מבאר טעמו של ר"א מדוע באמת לא הזכיר שם רבו, מיוסד על הדמיון ביניהם ליהושע ומשה, מדוע אינו כותב שסברא זו מפורש לענין ר"א ור"י בגמרא יבמות?

ביאורו של הרבי בענין אמירת דבר בשם אומרו

ד. ונראה לבאר הדברים על יסוד ביאורו וחידושו של הרבי בענין זה של אמירת דבר בשם אומרו;

הרבי מביא (לקו"ש חל"ו שיחה ב' לפ' כי תשא) מאמר הזהר אשר בה אמר ר"ח איזה דבר תורה, ואח"כ שאל לו ר' יוסי ממי שמע אותו, וענה ר"ח ששמע איך שרב המנונא סבא (נ"א: ר"ש) "דרש להאי קרא לרב אחא".

ומבאר אביו של הרבי – דלכאורה מדוע לא אמר ר"ח לכתחילה הדברים בשם אומרו, כמאמר המשנה ד"כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם" – דאימתי צריכים לומר דבר בשם אומרו, הוא רק כשה'אומר' הראשון אמר לו אותו דבר שהוא

אומרו עכשיו, ע"ד שהי' במרדכי ואסתר, שהוא מקור דין זה בפרק"א, שמרדכי אמר הדברים לאסתר והיא חזרה עליהם, משמו, לאחשורוש. משא"כ כשרק שומע איך שהוא אמרו לאדם אחר, כבר ל"צ להזכיר שם אומרו כאשר חוזר עליו. והרי בסיפור זה של הזהר לא נאמרו הדברים ביחוד לר"ח, אלא שמע איך שרבו דרש להאי קרא לאחר, ושוב ל"ש כאן דין אמירת דבר בשם אומרו.

ומבאר הרבי מהו סיבת חילוק זה – דדין אמירת דבר בשם אומרו הוה רק כשהדברים נאמרו לו – ע"פ ביאור בטעם והגדרת דין זה;

– ובהקדמה: תחלה מאריך לבאר איך שיש דין וחיוב אחר באמירת דבר בשם אומרו, והוא בגדר איסור ולא להאומר דבר שלא בשם אומרו, והוא מיוסד עה"פ "אל תגול דל" (משלי כב, כב) והובא להלכה במג"א (או"ח סי' קנו סק"ב). אמנם זהו רק כל זמן שהדבר תורה עוד לא נתעצם בשכלו של התלמיד עד שנהי' 'שלו', משא"כ אחר שכבר נהי' שלו, שוב ליתא לאיסור זה. ובמצב כזה, דכבר ליתא לאיסור, נאמר בפרק"א – בגדר 'מילתא דחסידותא' – דמ"מ יש ענין של אמירת דבר בשם אומרו, אשר יש בזה סגולה מיוחדת של הבאת גאולה לעולם. ועל דין זה של פרק"א בא הביאור דלקמן –

כמו שבכללות ענין התורה ישנה ענין ה'מסורה', היינו איך שהתורה והלכותיה נמסרו מדור לדור וכו', וצריכים לידע את זה, כמו שסידר התנא בריש מס' אבות, ועד"ז האריך הרמב"ם בהקדמתו לספר היד, עד"ז הוא בכל ענין פרטי שבתורה, שכשואמרים מאיזה בית מדרש בא חידוש זה, יש בזה משום חיזוק ענין המסורה שבתורה, וזהו סיבת דבר זה לומר דבר בשם אומרו.

והנה בתורה ישנה שתי גדרים: (א) ענין מסירתה מדור לדור, (ב) הדברים שמתחדשים בתושבע"פ במשך הדורות ע"י חכמי ישראל. ומבאר הרבי שזהו החילוק בין דבר שתלמיד אומר ממה שנאמר לו בייחוד ע"י רבו, דזהו ענין ה'מסורה' שבתורה, לעומת דבר שתלמיד אומר מיוסד על מה ששמע מרבו, אבל לא באופן שרבו אמר לו דבר זה בייחוד, דאז לא הוה בגדר מסורה, אלא בגדר 'חידושי' תורה שהוא הבין והשיג מיוסד על מה ששמע וקיבל.

ומבואר היטיב חילוק הנ"ל, דדין אמירת דבר בשם אומרו, שענינו – כנ"ל – חיזוק המסורה, הוה רק בדבר כזה שנאמר לו ע"י רבו, דאז הוה באמת חלק ממסירת התורה מדור לדור, משא"כ אם לא נאמר לו באופן זה, אז באמת אין כאן ענין המסורה (אלא ענין השני בתורה כנ"ל), ושוב א"צ לאמרו בשם רבו. ע"כ תוכן הביאור בקצרה.

ה. ונראה דלפי דברים אלו יש לתרץ ולבאר מה שהי' קשה לנו לעיל;

די"ל דבאמת גם ר"ל ידע והבין דדברי ר"א שנאמרו בסתמא הרי מקורם ויסודם בדברי ר"י שהי' רבו מובהק, וכדברי הגמרא הנ"ל ד"הכל יודעין כי שלך היא", אלא שבכל זאת אפ"ל בזה שני אופנים הנ"ל; או שנאמרו לו בייחוד ע"י ר"י, והיינו באופן של 'מסורה' כנ"ל, או שר"א חידש את זה מיוסד על דברים ששמע מרבו.

ולכאורה מסתבר לומר, דכשהרב אומר את זה לתלמידו באופן של מסורה, הרי הפירוש הוא דאצל הרב עצמו הוה זה באופן של מסורה, והיינו מה שהוא קיבל מרבו, ורבו מרבו וכו'.

ועפ"ז אוי"ל דאע"פ שר"ל נחלק על דברי ר"י הרבה פעמים, מ"מ אם ר"י אומר שקיבל את הדבר באופן של מסורה, שוב לא הי' חולק עליו ר"ל. וע"ד הלשון שמצינו במשניות כמ"פ (יבמות עו, ב, כריתות טו, ב), "אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה" (ופרש"י (יבמות שם, ועד"ז בכריתות) "אם הלכה שמעת מרבותיך . . נקבל ממך. ואם לדין, שאתה דן ק"ו מעצמך יש תשובות להשיב . .").

אשר לפ"ז מבואר היטיב כל הענין; בגמרא ביבמות הי' ההקפדה של ר"י משום שישנה מעלה כשדברי תורה נאמרים משמו, וע"ז באה התשובה שמאחר שר"א הוה תלמידו, והכל יודעין שהתורה שהוא אומר באה מרבו (מובהק), הר"ז מספיק לענין זה שנחשב שדברי תורה נאמרים משמו, דלענין זה לא נוגע בכלל אם נאמרו באופן של מסורה או לא.

אמנם בסוגיין בכתובות (ועד"ז במכות), הרי מה שנוגע הוא האם ר"ל יקבל הלכה זו, או נוגע לדעת אם זה נאמר משמו של ר"י באופן של 'מסורה' או לא (וכנ"ל דרך אם הם באופן כך, אז יקבל ר"ל הדברים, אף שבסברא נראה לו לחלוק ע"ז), ולענין זה לא מספיק מה שכל ד"ת של ר"א מיוסדים על דברי ר"י, דהא אפשר שהוא באופן שני הנ"ל, ולכן הקפיד ר"ל אר"א מדוע לא אמרו בשמו של ר"י, דאז הי' יודע איך שנאמר הלכה זו, והי' מקבלו ממנו.

ו. אלא דלפ"ז אינו מובן מדוע באמת לא אמרו ר"א משמו של ר"י כדי לקיים דבר זה של אמירת דבר בשם אומרו, ולחזק בכך ענין וכחה של המסורה בתורה (וכמו שרואים בדבר זה גופא שמחמת זה שלא אמרו בשם אומרו אכן 'נחלש' ענין המסורה שבה ועד שלא קיבלו ר"ל מחמת זה)?

אז ע"ז הסביר הריטב"א – כנ"ל – דהוא מיוסד על אותה סברא של הגמרא ביבמות דהוה תלמידו המובהק וכו'.

אלא דלדברינו מובן, דאותה סברא לא מהני לענין סוגיין, דהא כאן נוגע לדעת – לא רק שזה מגיע מרבו ר"י, אלא דזה הגיע ממנו באופן של 'מסורה' כמשנ"ת, וע"כ דהריטב"א מתכוין לסברא נוספת היוצא מזה שהוא תלמידו של המבוהק של ר"י. והיינו דבנוסף לסברא הפשוטה היוצא מזה באותה סוגיא, דמחמת זה שהי' תלמידו לכן ידוע שזה בא ממנו, יש ללמוד מזה עוד שזה הגיע מרבי יוסף באופן של 'מסורה', עד של"צ להזכיר שמו בכלל.

ואם הדברים נכונים – שיש כאן סברא נוספת, מלבד סברא הפשוטה שבסוגיין שם – יתורץ היטיב מה שהקשינו לעיל, מדוע לא אומר הריטב"א שמבואר בגמרא שם בפירוש דזהו הסיבה שר"א לא הזכיר שמו של ר"י, ורק מציין להמבואר שם בגמרא אודות יהושע ומשה – דבאמת כאן נחית לסברא חדשה.

אז צ"ע מהו באמת הסברא בזה, היינו איך זה שר"א הוה תלמיד מובהק של ר"י מורה שההלכה שאומר הוה בגדר של 'מסורה' עד שא"צ להזכיר שמו ע"ז?

רבי יוחנן ריש לקיש ורבי אלעזר

ז. וי"ל נקודת הביאור בזה; דרכו של רבי יוחנן בתורה בכלל הוה באופן של מסירת התורה ולא באופן של חידושים כו' מנפשיה, לעומת דרכו של ריש לקיש כמשנ"ת, וזה דר"א הוה תלמיד מובהק של ר"י לא בא לומר רק שמסתמא מוסר מה ששמע מר"י, אלא יתירה מזו שגם דרכו בתורה הוה כמו ר"י רבו, וא"כ זה שמוסר תורה מר"י הוה גם באופן שר"י עצמו מוסר תורה, שהוא באופן של 'מסורה' ולא מנפשיה כנ"ל.

וזהו הסיבה מדוע ר"א לא הקפיד לומר בשם רבו ואילו ר"ל הקפיד עליו ע"ז; דר"א שראה עצמו כתלמיד מובהק כו' לכן סמך ע"ז שיבינו כולם – לא רק שדבריו מיוסדים על דברי רבו, אלא – גם שאומר דבריו בדרכו של רבו, והיינו באופן של מסורה, ואילו ר"ל שדרך לימודו הי' באופן של פלפול ומנפשיה, לכן לא הבין את זה, וחשב שאולי גם ר"א אומר את דבריו – מיוסדים ע"ד ר"י, אבל – באופן של חידוש תורה מנפשיה, ושלכן לא קיבלם ממנו כמשנ"ת.

ח. ליתר ביאור: כשהרבי מסביר בשיחה הנ"ל דזה שיש לומר דבר בשם אומרו הוה עבור חיזוק ענין המסורה בתורה, מוסיף בהערה (מספר 46*) "וי"ל שלענין מעלה זו מספיקה ההודעה הכללית דר"א הגדול 'מעולם לא אמרתי דבר' . . .". והיינו דאחרי שר"א נתן מודעה כללית דכל דברי תורה שלו הוה מה ששמע מרבותיו, הרי בזה כבר הבהיר שכל דבריו הם בגדר של מסורת התורה מדור לדור, ושוב ל"צ לומר בכל דבר פרטי 'בשם אומרו' לחזק ענין זה של 'מסורה'.

ולכאורה פשוט דדבריו אלו של ר"א קשורים לאופן לימוד התורה שלו בכלל, המרומז במעלתו איך שנמנית בפרק"א דהוה בגדר 'בור סוד שאינו מאבד טיפה', והוא לעומת אופן ההפוך של 'כמעין המתגבר', וכמבואר כ"ז בהרבה מקומות, אשר אחד מורה על מעלת קבלת ומסירת כל התורה כמו שהוא, והוא מעלת הכמות, ואילו השני מורה על כח החידוש והאיכות בלימוד התורה (ואכה"מ להאריך בזה).

ושלכן ר"א מצטיין בענין המסורה בתורה כמו שהוא, עד של"צ למעלה זו של אמירת דבר בשם אומרו כנ"ל בשיחה.

ונראה דגם ר"י הצטיין במעלה זו של 'מסורה' לעומת ר"ל שכחו הי' בפלפול וחידוש (ובלשון הרגיל הוה זה גם מעלת 'סיני' מול 'עוקר הרים'. ויעיין בזה בלקו"ש כ"מ, ראה לדוגמא ח"י פרשת תולדות, וח"ב פרשת בחוקתי, ועוד);

יעיין ב'רשימות' חוברת יב בהערה (בהמשך להמבואר בפנים דר"י הוה בדרגת הצדיקים ור"ל בדרגת בע"ת): ר"י – מארי דתלמודא דמערבא, אור ישר. ר"ל מקשה כ"ד קושיות, ב"מ". והיינו דאופן לימודו של ר"י הוא באופן של 'אור ישר' לעומת לימודו של ר"ל דהוה באופן של קושיות. אשר בכללות הוה זה ב' האופנים המדוברים כאן.

גם להעיר מאיך שהרבי מבאר (גם בהמשך של אותה חוברת של רשימות, ברשימה מהתוועדות כ"ד טבת תש"י, וגם בלקו"ש ח"ז פרשת מצורע משיחת כ"ד טבת תשי"ב), פלוגתת ר"י ור"ל בענין ח"ש – האם הוה אסור מה"ת או לא – דלר"י הוה העיקר בשיעורים ענין הכמות, ואילו לר"ל הוה ענין האיכות עיי"ש. ולכאורה הן הן הדברים.

ט. והנה בגמרא ב"מ (פד, א) מסופר דאחר דנח נפשיה דר"ל – מחמת מחלוקת עם ר"י כו' – "הוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא. אמרו רבנן מאן ליזיל ליתביה לדעתיה, ניזיל רבי אלעזר בן פדת דמחדדין שמעתתיה. אזל יתיב קמיה, כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן אמר ליה תניא דמסייעא לך. אמר את כבר לקישא? בר לקישא, כי הוה אמינא מילתא, הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפרקינא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא. ואת אמרת תניא דמסייע לך, אטו לא ידענא דשפיר קאמינא".

ונראה לדייק מזה ההבדל בין דרכו של ר"א לדרכו של ר"ל; דר"ל הי' 'חרוף ומקשה', והיינו היסוד לענין של חידושים וסברות מנפשיה וכו', ואילו ר"א הי' יותר בגדר של 'מקבל' והיינו לחזק ולסייע לדברי תורה ששמע וקיבל.

ונמצא דר"א הלך בזה בדרכו של רבו ר"י (ולכן אמר ר"י שהוא ל"צ לזה, דזה יש לו בעצמו) – "אטו לא ידענא דשפיר קאמינא" – והוא חיפש מי שהולך בדרך ההפוך שע"ז דוקא "רווחא שמעתתא".

ועכ"פ מבואר מש"כ לעיל דר"א מחמת היותו תלמידו המובהק של ר"י, אזיל בדרך לימודו ג"כ, ושוב לא חש צורך לומר דבר בשם אומרו, אחרי שבעצם כל דבריו הוה בגדר מסורה, וע"ד שהי' אצל רבי אליעזר הגדול וכמשנ"ת מהשיחה.

נקרע ס"ת בחמתן

יוד. ודאתינן להכא יש להוסיף בבחינת 'מענין לענין באותו ענין':

בהסוגיא ביבמות כשר"י הקפיד על ר"א שאמר הלכה בלי להזכיר שזה מגיע ממנו, לפני שפייסו ר' יעקב בר אידי, מספרת הגמרא איך שבאו לפניו רבי אמי ורב אסי "ואמרו ליה לא כך היה המעשה בבית הכנסת של טבריא, בנגר שיש בראשו גלוסטרא שנחלקו בו רבי אלעזר ורבי יוסי, עד שקרעו ספר תורה בחמתן. קרעו ס"ד? אלא אימא, שנקרע ס"ת בחמתן, והיה שם רבי יוסי בן קיסמא, אמר: תמיה אני אם לא היה בית הכנסת זו עבודת כוכבים, וכן הוה. הדר איקפד טפי, אמר, חברותא נמי . . .".

ביאור הדברים בפשטות הוא, שרצו להראות לו שזה לו טוב להקפיד זה על זה בלימוד התורה, דהא ראה מה קרה כשר"א ור"י נחלקו בדבר כ"כ; נקרע ס"ת מחמת זה ועד שהבהכ"נ הפך לעבודת כוכבים! וענה להם ר"י דזהו רק בחברותות, משא"כ כאן שמדובר בתלמידו.

אמנם כמובן שהדבר צריך תלמוד; איך יצא ממחלוקת בד"ת דבר קשה כ"כ כמו קריעת ס"ת וכו', ומדוע הוה הבעי' בזה רק בחברותות ולא ברב ותלמיד?

ואולי יש לבאר הדבר ע"ד המוסר; בטח שמחלוקת וכו' בד"ת הוה מדרכי הלימוד – וכלשון חז"ל "מלחמתה של תורה" – אבל מה שצריכים להשמר ממנו הוא, שהמחלוקת לא יהפך להיות דבר אישי, והיינו שהאדם מתחיל לעמוד על דיעותיו, ולא להכנע לדעת חבריו, מחמת ה'ישות' שלו.

ואולי דזהו הפירוש הפנימי בהא ד"נקרע ס"ת בחמתן", והיינו שהמלחמה נהפכה להיות דבר אישי באופן שכבר נשכחה (נקרע) התורה, דבאמת כבר לא דנים ולוחמים על האמיתיות של התורה, אלא כל אחד על המציאות שלו. וכשזה קורה אז הר"ז כבר בדרך ל'עבודת כוכבים' שהגסות רוח נמשלה וקשורה לו כידוע.

וזהו מה שר"א ור"א באו להגיד לרב יוסף בשעה שראו שמקפיד כ"כ על כבודו, עד שכשדברי תורה שלו נמסרים בלי להזכיר שמו הקפיד ע"ז; דחשבו שאולי גם אצלו ישנה מעין ענין של 'ישות' בדברי תורה שלו, ושלכן מפריע לו כשלא נזכר שמו.

וע"ז ענה להם, דקפידא כזה אצל חברותות אה"נ דאינו בסדר, אבל כאן שמדובר ברב ותלמיד, הרי הצורך להזכרת שמו קשורה לענין המסורה בתורה (ולענין שפתותיו דובבות' המבואר בגמרא שם בהמשך), ואין כאן ענין של ישות וגאווה כלל.



ארבעה צריכים להודות

הרב לוי יצחק גרליק

קראון הייטס – בריסל

במאמר ד"ה ברוך הגומל תשל"ז [מיוסד על ד"ה ברוך הגומל תרפ"ז¹⁶] שי"ל בהוצאה חדשה לאחרונה, איתא בתחילתו, ש"ברוך הגומל לחייבים טובות שגמלני טוב" זהו נוסח ברכת הגומל. וע"ז ציינו המו"ל בהערה 1 המקורות מהגמרא (ברכות), הרמב"ם בהל' ברכות, טוש"ע, סדר ברכת הנהנין לאדה"ז וסידור אדה"ז.

בסעיף ב איתא: ומתחיל הביאור בזה, דהנה ברכה זו אומרים הארבעה צריכים להודות, חולה שנתרפא וחיוב בבית האסורים יורדי הים כשעלו והולכי דרכים כשיגיעו לשוב וסימנך וכל החי"ם - חולה ים יסורים מדבר - יודוך סלה. וע"ז ציינו המו"ל "טוש"ע שבהערה 1".

כשמעיינים בטוש"ע, ישנה שאלה וואס עס ווארפט זיך אין די אויגן על המאמר, שבטור וש"ע הסדר הוא, ים מדבר חולה חיוב, ולמה שינה אדמו"ר הרי"צ לחולה חיוב יורדי הים והולכי דרכים¹⁷? [חוץ מעוד כמה דיוקים, לדוגמא: בשו"ע כתוב "הולכי מדבריות" והרבי כתב "הולכי דרכים"; הסימן של החי"ם שהובא בשו"ע הוא גם לא הסדר של השו"ע עצמו וכו'; ועוד שאכ"מ].

16) הקשור לגאולת כ"ק אדמו"ר הרי"צ ב"ב-י"ג תמוז תרפ"ז.

17) ואין לומר שלפעמים "בית אסורים" נקרא יסורים, ובמילא הסדר של רבינו מתאים כי זה "חולה, יסורים, ים, מדבר", כי רבינו כותב "הולכי דרכים" ולא מדבר. וגם זה מתאים רק להר"ת אבל לא להסדר שבטוש"ע. ואכ"מ.

והנה בנוגע להסדר של הד' צריכים להודות כבר דשו בו רבים, ואבוהון דכולהו ב"רשימות" חוברת קב, שישנו הסדר שבש"ס ימח"א (ים מדבר חולה אסורים), בקרא בתהילים הוא מאח"י, ברמב"ם הם בסדר של חאי"ם, [רש"י על התורה ימא"ח], ובתוס' בברכות שם מקשה למה הסדר בש"ס הוא שונה מהסדר בתהילים, וברשימות חוברת יא מביא גם מאריך בזה ומבאר גם הסדר בזה בספירות וכו', שאכ"מ.

מה שצריך להבין בנדו"ד הוא, למה אדמו"ר הריי"צ בחר דוקא הסדר של חאי"ם? והביאור יובן בפשטות, ע"פ ביאורו הנפלא של הרבי בלקו"ש חי"ב (עמ' 20 ואילך) פ' צו על הפסוק "אם על תודה יקריבנו" ששם מדובר אודות הארבעה צריכים להודות, ושם נשאלת אותה השאלה על רש"י, למה רש"י שינה מהסדר של הפסוקים בתהילים [מאח"י] וכתב הסדר "יורדי הים הולכי מדבריות חבושי בית האסורים וחולה שנתרפא" [ימא"ח]?]

ומבאר שם בארוכה שטעמו של רש"י הוא, כי כאשר מטיילים על האדם איזה חיוב בקשר למאורע מסויים, הנה אם "בדידי" הוה עובדא", נקל לו ביותר להבין הענין.. עפ"ז מובן שכאשר הגידו לבנ"י החיוב להביא קרבן תודה על נסים מסויימים, הנה מסתבר לומר שלראשונה אמרו ע"ד החיוב על אותו הנס שאירע להם בעצמם... לבנ"י נעשו שלשה [לע"ע שלשה ניסים], ובהסדר שמונה אותם רש"י: עברו את הים, אח"כ הלכו במדבר ואח"כ גזר הקב"ה עליהם להיות סגורים, והרביעי "חולה שנתרפא" - לא אירע להם [ויתחייבו רק כשיבואו לא"י, עיי"ש בארוכה]. ועפ"ז מובן הסדר של רש"י להפליא.

ושם בהערה 32 וז"ל: עד"ז יש לבאר למה נקט כ"ק מו"ח אדמו"ר בד"ה הגומל (ב') תרפ"ז הד' שצריכים להודות לא כסדרם בגמ' ופוסקים ולא כפרש"י, כ"א מתחיל ב"חולה שנתרפא וחבוש שיצא מבית האסורים" כי מונה אותם כפי הסדר שאירעו לו אז. עכלה"ק.

עפ"ז לענ"ד בסעיף ב של המאמר יש לציין להערה זו בלקו"ש חי"ב ששפ"ז סרה בפשטות הקושיא הנ"ל. ויש להאריך בזה.



נגלה

בהקושיא על ר"י דלוקה ואינו משלם

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בכתובות (לב, ב): רבי יוחנן אמר אפי' תימא אחותו נערה כאן שהתרו בו כאן שלא התרו בו, אלמא קסבר רבי יוחנן כל היכא דאיכא ממון ומלקות ואתרו ביה מילקא לקי ממונא לא משלם, מנא ליה לר' יוחנן הא.

ובתו"י בד"ה מנא ליה לר"י הא "וא"ת לעיל בעי מנא ליה לעולא דממונא משלם ולא לקי כו' והשתא בעי איפכא וי"ל דהכא משום ג"ש דתחת תחת קאמר מנ"ל לר"י דלא דרשינן ג"ש להכי דג"ש זו נתקבלה לכ"ע בבכורות (דף יב.) לגבי בכור, ועד"ז הביא בשיטה בשם הרא"ש ועוד ראשונים.

שקו"ט בקושיית ותי' התוס'

וכבר הק' בשיטה על הך תי' "ודוחק דהשתא לא שקיל וטרי בהכי אלא לקמן דקא בעי ורבי יוחנן מ"ט לא אמר כעולא וכדבעי' למכתב קמן בס"ד". ואי"ז במשמעות קושיית הגמ' "מנ"ל לר"י", אלא הו"ל להקשות בל' אחר.

ובשיטה פי' "ונראה לתרץ דהכא בעי מנליה לרבי יוחנן דדוקא בדאתרו ביה מלקא לקי ממונא לא משלם דילמא אפילו בדלא אתרו ביה וכדר"ל דלקמן דחייבי מלקיות שוגגין פטורין מן המלקות וזאת היתה סברת המקשן מעיקרא דרמי מתנייתא אהדדי וכמו שכתבו התוספות לעיל דלא שנא התרו ולא שנא לא התרו מלקא לקי כו' ומשני אמר קרא כדי רשעתו כו' וסמך ליה ארבעים יכנו אלמא דוקא בדאיכא הכאה בפועל הוא דאמרינן מלקא לקי ולא בדליכא הכאה", ע"ש כל דבריו בזה, אבל לכ' א"ז במשמעות הקושיא, דהרי משמע דמק' כמו שהק' על עולא (לעיל בע"א) מנ"ל לעולא הא. וכן מההמשך דמק' "והרי חובל בחבירו ממונא משלם מילקא לא לקי", דכל השקו"ט הוא בעיקר החידוש דר"י דלוקה ואינו משלם ולא בהחידוש דזה תלוי בהתרו בו.

והנה בביאור הקושיא לכ' יש להוסיף ע"פ מה שהעיר הת' הנע' וכו' מ"מ שי' חייקין הערה נפלאה על דברי התוס' לעיל (בע"א בד"ה וקי"ל) שכ' "נראה לר"י דלא פריך אמתני' דהתם אמאי לוקה דהא פשיטא דמשכחת לה מלקות בלא קנס כגון בוגרת

ומפותה או בעולה אלא אמתניתין קשיא ליה אמאי משלם קנס כיון דאיכא מלקות ואפילו בלא אתרו ביה מצנין למימר דס"ד דמקשה דחייבי מלקיות שוגגים פטורים מן התשלומין ומשני עולא דמתניתין אפילו בהתרו בו דממונא משלם ולא לקי ורבי יוחנן משני דמיירי בלא התרו בו ואזיל לטעמיה דאית ליה דחייבי מלקיות שוגגים חייבין בתשלומין",

והעיר ע"ז דהנה יש לדון מה הי' סברת המקשן מעיקרא (בע"א) שהק' ורמינהו, אם סב"ל דלוקה ולא משלם, או דסב"ל דמשלם ולא לקי. והנה אם סברת המקשן הי' ד(כיון דאין לוקה ומשלם לכן במקום ממון ומלקות) משלם ואינו לוקה, א"כ לא הוי קשיא לי' מידי אמתני', דהא במתני' קתני דמשלם, וא"ש. וא"כ מ"ש התוס' דקשיא לי' אמתני' אמאי משלם, ע"כ היינו משום דנקט המקשן דמילקא לקי ולא משלם. וא"כ אמאי כ' התוס' דאמתני' דהתם לא ק' לי' משום דאיכא לאוקמי בבוגרת ומפותה וכו', והרי לפי סברת המקשן ב"כ לא קשיא אמתני' דהתם כיון דכן הוא הדין דלוקה ואינו משלם?

ולכ' צ"ל דכוונת התוס' כן הוא, דב' האופנים אי הקושיא על המשנה דהתם או הקושיא על משנתנו תלויים בזה גופא, בב' הסברות אי לוקה ואינו משלם או משלם ואינו לוקה, דהצד דהקושיא הוא על מתני' דהתם היינו משום דסברת המקשן הוא דמשלם ואינו לוקה, ומ"ש התוס' לפי האמת להיפך, היינו לאידך סברא. ולפ"ז סברת המקשן הוא דלוקה ואינו משלם, וא"כ איך הק' על ר"י דאמר ג"כ כן [אבל התו"ש שם פי' דלא כהתוס', ולפ"ז הקושיא הוא רק על הסתירה דב' השאלות]?

חידוש הגר"ח בחילוק הפטור דמיתה וממון ומלקות וממון

ואפ"ל בזה בהקדם דהנה עי' בחידושי הגר"ח על הש"ס בסוגיין דמחדש דשאני דין אין לוקה ומשלם מדין קלב"מ במיתה וממון, דגבי מלקות יסוד הדין הוא דאי אתה מחייבו שום שתי רשעיות, ולכן מוכרחים לא לחייב את א' החיובים, משא"כ במיתה דהדין הוא דכשיש חיוב מיתה הרי עי"ז נפטר מהחיוב ממון.

ועפ"ז מיישב דברי התוס' בסוגיין וז"ל: "ובזה מתורץ מה שקשה על התוס' בכתובות (דף ל"ב ע"ב ד"ה שלא) דכתבו גבי עדים שהעידו על אחד שהוציא שם רע על אשתו דבאים לחייבו ממון ומלקות דאין לוקין ומשלמין, ואין נראה לר"י דיהי' בזה דין דאין לוקה ומשלם כיון דרצו לחייבו ממון ומלקות. וקשה מגמ' סנהדרין (דף ט' ע"ב) עדי הבעל שהוזמו נהרגין ואין משלמין ממון, והלא התם רצו לחייב האשה מיתה וממון, וכן הקשה הגרע"א בחי'. והנה ביאור סברת התוס' הוא כיון דהחיוב מלקות וממון הוא מכאשר זמם והעדים זממו לחייבו שניהם חשוב חד חיוב, ולכן אין המלקות

פוטר הממון דלאו שני רשעות נינהו אלא רשעה אחת, ולפי הנ"ל שייך זה במלקות וממון דהפטור הוא משום דאי אתה מחייבו משום שתי רשעיות, אבל במיתה וממון דמיתה הוא הפוטר ממון דאין מת ומשלם, גם בחיוב אחד אין מת ומשלם, ולכן נהרגין ואין משלמין ממון".

[אך לכ' צ"ע מדברי התוס' בב"ק (ד, א ד"ה כראי אדם), על מה דאמר בגמ' "לא ראי השור שמשלם את הכופר כראי האדם שאינו משלם את הכופר", שכ' "הקשה ריב"א מאי חומרא היא זו האי דאין משלם את הכופר משום דקים ליה בדרכה מיניה ותרין דשוגג נמי פטור מדתנא דבי חזקיה ואור"י דלאו פרכא היא כלל דלא מפטר משום קים ליה בדרכה מיניה".

וביאר המהר"ם שם "ר"ל דאינו מפטר משום קים ליה בדרכה מיניה אלא היכא שהזיק ממון בהדי מיתה כמו שכתבו התוס' בסמוך דהיינו שהמית אחד וקרע את בגדיו וכמו שנגף אשה הרה והמית את האשה וגם יצאו ילדיה שפטרו הכתוב אם (לא) יהיה אסון באשה וגו' משום דק"ל בדרכה מיניה אף על גב דמכדי רשעתו נפקא איצטריך גם כן קרא דאם יהיה אסון דחד קרא אתא לממון בהדי מיתה וחד קרא לממון ומלקות ועיין בפרק אלו נערות אבל לענין אם חייב אדם מיתה וכופר בשביל נפש הנהרג שהמיתו כמו בשור שהשור הוא בסקילה וגם בעליו חייב כופר הכל בשביל הנפש שהמית בזה לא נפטר מטעם ק"ל בדרכה מיניה דהכל הוא דין אחד בשביל נפש הנהרג אלא מעליו הוא דפטרין ליה", כו'. ולכ' היא היא סברת התוס' בסוגיין, וא"כ מפורש לפי' המהר"ם דהר"י כ' הך סברא אף במיתה וממון].

חידוש המהרש"ל בחילוק בין הפטור היכא דעבדינן החומרא והפטור בחייבי מיתות שוגגין

והנה ידוע דברי הקצות בסי' כ"ח סק"א שהביא דברי המהרש"ל (ביש"ש פרק הכנוס סי' ו') שכ' "ונראה דכל היכא דחייב לצאת ידי שמים אי תפס מפקין מיניה אפילו לפירוש רש"י פרק השוכר וכו', מכל מקום כה"ג מפקין מיניה, בשלמא בקים ליה בדרכה מיניה חייב הוא רק דלא [קטלינן בתרי קטלי ו] עבדינן החומרא, הלכך היכא דלא עבדינן החומרא כגון בשוגג או שלא בהתראה או בזמן הזה א"כ נוכל לומר שהסברא נותנת אם תפס לא מפקין מיניה דהא סוף סוף חייב הוא, אבל היכא שגרמא בנזקין הוא ואין בו חיוב מן הדין אלא לצאת ידי שמים א"כ פשיטא דאי תפס מפקין מיניה" עכ"ל.

וכ' ע"ז בקצות שם: "והנה משמע מדברי מוהרש"ל דאפילו בקים ליה בדרכה מיניה לא מהני תפיסה אלא דוקא היכא דלא עבדינן החומרא כגון בשוגג או בזמן הזה או

שלא בהתראה, אבל היכא דעבדינן החומרא תו לא מחייב כלל בתשלומין ואפילו תפס מפקינן מיניה" והאריך שם ושקו"ט בדבריו. וכבר נת' במ"א דהסברא בפשטות דהיכא דעבדינן החומרא אז יש בכלל מאתים מנה, וכאילו נענש בב' העומשים ובמילא נפטר גם מעונש הקל, משא"כ בחייבי מיתות שוגגין דמחוייב הוא אלא שא"א להענישו בפועל, והוא חידוש גדול שיש ב' דינים שונים בפטור דקלב"מ, וכבר האריכו בזה.

ולכ' יש להביא ראי' לחלוק זה מתוס' ב"ק הנ"ל, שהק' מאי חומרא היא זו ותו' דפטור גם בשוגג, דמאי קשיא לי' ומאי ניחא לי', מה בכך דמיפטר מטעם קלב"מ או מטעם אחר, סו"ס הרי באדם ליכא דכופר (אף שישנה חומרא אחרת שחייב מיתה) ושייך לומר לא ראי' ואי סב"ל דכיון דהפטור הוא מטעם צדדי לא חשיב חומרא (דגם בשור, אילו הי' שייך קלב"מ הי' מיפטר מכופר), א"כ גם בשוגג שייך דהך סברא, ומאי מתרץ הריב"א?

ולכ' מבואר בדברי תוס' כחילוקו של המהרש"ל, שהתוס' מק' דהסברא הוא דהיכא דמיפטר מטעם קלב"מ היינו משום דאמרינן דיש בכלל מאתים מנה והוי כאילו נענש גם בעונש הקל, ושפיר הק' דא"כ אין שום חומרא בשור על אדם. וע"ז תי' ריב"א "דשוגג נמי פטור מדתנא דבי חזקיה" ובזה לא שייך לומר דהוי כאילו נענש אלא דא"א לחייבו בעונש הקל, ושפיר קאמר לא ראי' השור כראי האדם (אך י"ל בזה, ואכ"מ).

החילוק בין המקשן ור"י הוא ב' האופנים בקלב"מ במלקו וממון

עכ"פ חזינן דישנם ב' אופנים בקלב"מ, דיש אופן א' שע"י העונש החמור מיפטר מעונש הקל (והסברא בזה בפשטות דיש בכלל מאתים מנה, או דהוי גזה"כ), ויש אופן דהוי דין שא"א לחייבו בב' עונשים וכשמחייבים אותו בהחמור במילא לא שייך לחייבו בעונש הקל. ולפי המרש"ל במיתה וממון גופא יש ב' דינים (אופנים) אלו, וזהו החילוק בין חייבי מיתות מזידין וחייבי מיתות שוגגין.

ועפ"ז יש ליישב הגמ' בסוגיין, דקי"ל דאין לוקין ומשלם, וי"ל דהמקשן שהק' ורמינהו הי' מפרש דאין לוקה ומשלם היינו דא"א לחייב ב' חיובים (ולא דמיפטר מעונש הקל, וכמו שפי' באמת בחידושי הגר"ח דלעיל). ומטעם זה מוכרחים לעונש בעונש החמורה ושוב א"א להענישו בעונש הקל.

ובזה הוא דסב"ל להך מקשן מסברא דמלקות חמור ממיתה (ואפשר לבאר ע"ד מה דאמרינן דיש לך אדם שממנו חביב עליו מגופו, דזהו יוצא מן הכלל, דע"ד הרוב גופו חביב מממנו (וכידוע הביאור בספרים שמטעם זה ב"והי' אם שמוע" שנאמרה בל' יחיד לא נא' "בכל מאדיך"), וי"ל דבגופו נכלל גם מלקות ולא רק מיתה, ובפרט לסברת הגמ' דלהלן דמלקות עדיף דאלמלא נגדוהו כו'). וכיון דמלקות חמור, ומצד "אי אתה

יכול לחייבו ב' רשעיות" מוכרחים להעניש רק בהחמור, ע"כ שפיר סב"ל מסברא דלוקה ואינו משלם, ולכן הק' על המשנה דקתני שיש להן קנס.

אבל ר"י קאמר שהוא דוקא בהתרו בו, ומזה הבין המקשן דלר"י ביאור אחר בזה, דשייך רק היכא דעבדינן החמור. וכמו גבי מיתה וממון, לסברת המהרש"ל הנ"ל, הנה החילוק בין היכא דעבדינן החומרא להיכא דלא עבדינן החומרא הוא דהדין דקלב"מ היכא דעבדינן החומרא הוא דמיפטר לגמרי מעונש הקל דיש בכלל מאתיים מנה, וכמשנת"ל, הנה מטעם זה סב"ל להמקשן דר"י דאמר דמלקות וממון פוטר רק היכא דאתרו בו (ודלא כסברת המקשן, וכמ"ש התוס' לעיל וכנ"ל), היינו משום דלר"י גדר הפטור דקלב"מ במלקות וממון הוא (כמו הפטור דקלב"מ במיתה וממון היכא דעבדינן החומרא) דע"י העונש החמור מיפטר מהעונש הקל, דבכלל מאתיים מנה (או כיו"ב).

ועפ"ז א"ש מה דהק' על ר"י מנ"ל לר"י הא, דמה דהמקשן אית לי' מסברא דלוקה ואינו משלם, היינו דאית לי' מסברא דמלקות חמורה ממון, וכיון דלדידי' ילפינן מקרא דצריך להעניש בעונש החמור ולא בעונש הקל, הרי יודע מהך סברא דכשלוקה שוב אינו משלם. ולכן הק' על מתני' אמאי משלם קנס. וכשעולא חידש דמשלם ואינו לוקה הק' על דבריו מנ"ל לעולא הא.

אבל מה דשמעינן מדברי ר"י דע"י מלקות מיפטר ממון, והממון הוי בכלל, הנה זה א"א לידע מסברא, ועכ"פ בוודאי שאי"ז בכלל הסברא של המקשן, וא"כ ע"כ או שלר"י סברא אחרת, או שעל דבר זה איכא ילפוטא, ושפיר הק' מנא לי' לר"י הא.

[ויש להוסיף דלעיל (בע"א בד"ה ואי ממונא לקולא) כ' התוס' "וא"ת איתגורי איתגור שנידון בקלה דהכי פריך בפרק הנשרפין (סנהדרין דף פא.) גבי מי שנתחייב שתי מיתות וי"ל דשאני הכא דחס רחמנא אממונא של נחבל". ואפ"ל דהך סברא דחס רחמנא כו' הוא גם סבה דגבי ממון לא שייך לומר דהוי בכלל המלקות, דבתשלומי ממון יש ענין נוסף לגמרי (שאנינה כלל בהעונש דמלקות) שעיי"ז משלים החיסרון ממון דהנחבל].

ומתוך דר"י יליף מסמוכין (וא"כ הוי גזה"כ דלוקה ואינו משלם), ואפ"ל (דילפינן מהך גזה"כ דגם מלקות יש בכללה תשלומי ממון, אבל אפ"ל ג"כ) דלתי' הגמ' גם אליבא דר"י הוי גדר הפטור דאי אתה מחייבו משום שתי רשעיות רק שאין לחייבו שתים (ולא שמיפטר מממון), ומה שהדין הוא כן רק היכא דאתרו בי' היינו מצד הך גזה"כ גופא (משום שנא' יכנו, וכמ"ש בשיטה).



שיטת הרמב"ם בדרגת דור המדבר

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל – קרית גת, אה"ק

בשו"ת הרשב"א ח"ד סימן רלד מביא את הדעה הסוברת "שהוא מן הנמנע שיגיע למדרגת הנבואה רק מי שהשיג הקדמות הראויות לה".

והרשב"א חולק על זה וסובר שאינו מן הנמנע ויתכן "שיחכים השי"ת ברגע לכל העם שעמדו במעמד הנכבד" וכו'.

ומביא ראי' לדבריו "גם אמרו רבותינו ז"ל ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא" וכו', כלומר ששייך שיתנבא גם מי שאינו "מתעסק בחכמה כבני הנביאים" ואין לו את "ההקדמות הראויות".

וכדי שלא יקשה עליו ממה שאמרו רז"ל "אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר"? מבאר הרשב"א "כי זה נאמר על דרך הראוי לנביאים, ואין הקושיא מאיש אחד או רבים רצה ה' שיתנבאו לצורך שעה או לענין" ע"ש בארוכה.

והנה בעל השיטה שהרשב"א דחה אותה, ה"ה הרמב"ם (במו"נ ח"ב פל"ב) אך באמת יש לומר דהרמב"ם לשיטתו 'במק"א, לא יקשה עליו מהמאמר שראתה שפחה על הים, וכדלקמן.

וז"ל הרמב"ם בשמונה פרקים שלו סוף פ"ד (כשמדבר על חטא מי מריבה שלדעתו החטא הי' ענין הרגונות שאמר להם שמעו נא המורים וכו' ע"ש) "אבל אמרו בענין "ומריתם פי" הוא כמו שאבאר והוא שלא הי' מדבר עם סכלים, ולא עם מי שאין לו מעלה, אבל עם אנשים שהקטנה שבנשיהם היתה כיחזקאל בן בוזי כמו שזכרוהו חכמים וכו'".

ונשמע מדבריו חידוש גדול לכאן, שהרמב"ם לא למד כמו שמפרשים בפשטות שהשפחה לא היתה בעצם שייכת למדרגת ומעלת יחזקאל, אלא שלפי שעה היה כזה גילוי שגרם שראתה השפחה דברים נפלאים, אבל מהרמב"ם נראה שלמד פשט בחז"ל שזו היתה תמיד המדרגה של "הקטנה שבנשיהם" שהרי הוא מזכיר את זה בקשר עם המצב בזמן החטא במי מריבה, ארבעים שנה לאחר קרי"ס.

וא"כ לדבריו אין מה להוכיח מזה כמו שרצה הרשב"א שאפשר שלפי שעה ישיגו בנבואה גם בלי שאוחזים במעלת הנבואה, שכן לפי הרמב"ם הדור ההוא ואפילו "הקטנה שבנשיהם" היו באמת במעלה כמו יחזקאל בן בוזי.

אלא שעדיין יל"ע לפי"ז למה כתב הרמב"ם שהיו כמו יחזקאל בן בוזי והרי הלשון בחז"ל הוא שראתה שפחה מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי?¹⁷

ואוי"ל שגם לפי הרמב"ם צ"ל שכלל ישראל כולל השפחה, התעלו באותה שעה אז למעלה ממדרגתם בעצם, אלא שלדעתו אם לא היו שייכים לזה כלל, הרי מן הנמנע שיוכלו להתנבאות כלל, אך היות שהם כן היו בדרגה גבוהה, לא פחות מיחזקאל בן בוזי הרי שאז זכו להתעלות ולראות גם מה שלא ראה יחזקאל, ועצ"ע.

[ולהעיר ממ"ש בלקו"ש חי"א (בשיחה ב' לפרשת בשלח בהערה 20 ובשוה"ג שם) דיש מפרשים שכתבו שהטעם שמרים והנשים לקחו תופים זה כדי שהאנשים לא ישמעו את קולן דקול באשה ערוה, והרבי מסביר שגם ע"פ דין לא הי' צורך לזה שהרי היו אז במצב שראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים "הרי באותה שעה אין שום חשש וכו'", וממשיך לבאר שזה אפילו יותר ממה שכתוב בחז"ל שלע"ל אף שעוסקין בהספד ואין יצה"ר שולט בהן אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד כו' "כי בקרי"ס היתה יתירה מזו" ע"ש.

כלומר דבאותה שעה ממש נתעלו לגמרי שלא לפי"ע מצבם האמיתי לא רק בזה שראו מה שראו, אלא שזה פעל עליהם גם בכללות הנהגתם שהיו במצב שאין שום חשש ליצה"ר יותר ממה שיהיה לע"ל במצבם הרגיל, והרי פשוט שגם נביא שהרמב"ם כותב עליו שהוא "מתגבר על יצרו תמיד" צריך להיזהר שלא ישמע שירת נשים, וכאן היו כולם במצב שע"פ דין לא היה חשש כזה]¹⁸.



18) הערת המערכת: ראה בשיחת י"ב תמוז תשכ"ו, אות ח' [שיחות קודש תשכ"ו עמ' 542 ואילך) שם נת' בפרטיות יתר, וראה שיחת ליל ג' דחג הסוכות תשמ"ח במעלת ירמיהו הנביא שכתוב אצלו "בטרם אצורך בבטן ידעתוך ובטרם תצא מבטן קדשתך נביא לגוים נתתך" (ירמי' א, ה), וראה הערות וביאורים גליון תיב בענין זה בארוכה.

חסידות

הורה כהן משוח היתר ועשו כהוראתו מביא

פר*

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

איתא בספר המאמרים 'תורת שמואל' תר"ל - ד"ה בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר וכו' (ע' קכא): "ויובן בהקדם מארז"ל במשנה פ"א דמגילה [מ"ט], אין בין כהן משוח בשמן המשחה למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצות, שאם הורה כהן משוח היתר בדבר שזדונו כרת ועשו כהוראתו מביא פר, שנאמר אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם (ויקרא ד, ג), משא"כ המרובה בגדים הוא ככהן הדיוט".

והקשה לי הרב יחזקאל שי' סופר פליאה עצומה: "דמשמע שאם הורה הכהן משוח . . ועשו - משמע ש'הקהל' עשו - כהוראתו.

"והוא היפך הנפסק בגמרא הוריות (ז, א): "ת"ל לאשמת העם, הרי הוא משיח כצבור מה צבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אף משיח אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה. אימא מה צבור הורה ועשו אחריה בהוראתו חייבין אף משיח כשהורה ועשו אחריה בהוראתו יהא חייב? ת"ל והקריב על חטאתו אשר חטא, על מה שחטא הוא - מביא ואין מביא על מה שחטאו אחרים".

"ובהלכה: רמב"ם הל' שגגות (פרק טו ה"א): "כבר ביארנו שכל שגגה שההדיוט מביא עליה חטאת הקבועה כשבה או שעירה אם שגג בה הנשיא מביא שעיר ואם שגג

(* לעילוי נשמת דודי הב' העילוי המפורסם הרב שלום טייכטאל ע"ה, שנלב"ע כ"ו תמוז תרצ"ו, תלמיד ישיבת 'כנסת ישראל' סלבודקה - קובנה. התקרב לחסידות חב"ד ע"י הגאון החסיד המשפיע הנודע רבי יהושע אייזיק בארון הי"ד שבקובנה. שכתב אליו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ב'אגרות קודש' ח"ג (ע' תכט אגרת תשצג): "במענה על מכתבו המבשר מפעולות התלמידים הנעלים בקביעות הלימוד בריבים . . ומהתלמיד הנכבד בנו של הרב דפישטשאן, ואשר בישיבת טעלוי לומדים תניא בחבורה, הנאני במאד מאד". "שהעיד עליו שלא טעם טעם חטא מימיו, ושספר לקוטי אמרים מרבינו הזקן היה שגור בפיו והיה יכול לומר כולו בעל פה" [מתוך הספד שכתב אביו הגאון החסיד רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעמח"ס 'משנה שכיר'].

בה כהן משיח מביא פר במה דברים אמורים שכהן משיח מביא פר על שגגתו כשטעה בהוראת עצמו ועשה מעשה בשגגת הוראתו לבדה"

"רע"ב על מסכת מגילה (פ"א מ"ט): "פר הבא על כל המצוות - כהן משוח שהורה היתר בדבר שזדונו כרת, ועשה כהוראתו, מביא פר כדכתיב (ויקרא ד, ג) ואם הכהן המשיח".

"רע"ב על מסכת הוריות (פ"ב מ"א): "הורה כהן משיח - כ"ג המשוח בשמן המשחה הורה היתר לעצמו ועשה מעשה בעצמו בדבר שחייבים על זדונו כרת", עכ"ל.

"אבל אם עשו הקהל על פי הוראת 'כהן גדול' - אינו מביא פר, אלא כל אחד מהחוטאים מביא חטאת, שלא היה להם לסמוך על הוראתו, שאינו סנהדרין!

וממשיך הרב סופר: "ושמא 'טעות דפוס' יש כאן ונתחלפה ה"א בוא"ו, וצ"ל במקום 'ועשו': 'ועשה כהוראתו'?

"אבל באותו נוסח מופיע גם במקומות נוספים ב'תורת שמואל' תרל"ב (ע' קלח), ובספר המאמרים תרנ"ג (ע' קצג), תרנ"ז (ע' קא) - האמנם בכל המקומות הללו נאמר שהיתה טעות דפוס?!" עכ"ל הרב סופר. והיא לכאורה תמיה רבת.

והנראה בזה בס"ד לתרץ, דהנה ב'תורה שלמה' כרך כה על ויקרא (ע' קנז אות כג*) מביא 'מדרש החפץ' שכתוב: "אם הכהן המשיח יחטא, זה כהן גדול שהורה ועשו על פיו", עכ"ל.

ובהערה כג* שם כותב הגרמ"מ כשר זצ"ל: "כן הוא בכת"י 'מעין גנים' ובכת"י 'ילקוט תימני'. וב'מאור האפלה', אם הכהן המשיח יחטא זה כהן גדול שהורה. וזהו נגד הדרש שבתורת כהנים ובהוריות ו, ב. (להלן אות לא), שהחויב הוא רק כשהוא בעצמו עשה מעשה בשגגת הוראתו. . אמנם מצינו שיטה כזו בראשונים שפירשו כן פשוטו של מקרא. ב'אבן עזרא' כאן: לאשמת העם, שהורה שלא כהוגן ואשם העם וכלם שוגגים. וברשב"ם. . . וכן כתב הרד"ק. . . וב'מושב זקנים'. . . וכן מבאר האברבנאל באריכות עיי"ש. . . וב'חזקוני'. . . (וב'שער יוסף' להחיד"א ז"ל הוריות ז, א. תמה והוא נגד חז"ל. ופלא שנעלמו מעיניו כל דברי מפרשים אלו, וראה לקמן אות כח בבאור).

"אבל ברלב"ג כאן מפרש שנוסף על הדין שהוא עצמו עשה כהוראתו בטעות, הוא גורם ג"כ שהעם יעשה כהוראתו, וז"ל: אמרו לאשמת העם ר"ל שיהיה חטאו במה שאולי יהיה סבה שיאשמו בו העם וזה יהיה כשיטעה בהוראה באלו המצוות הנזכרות, כי בזה האופן אפשר שיחטאו העם בסבת זה הטעות, והנה יהיה כשישאלו ממנו שירה אותם זה הדין, ומזה המקום יתבאר שזה הדין יהיה כשטעה בהוראתו אם עשה על פי

הוראתו כמו שקדם אמרו ועשה מאחת מהנה וכו'. וכן כתב בשם עולם לפרש דברי הרשב"ם. וראה מלואים כאן, ותורה שלמה משפטים חלק יז מלואים סי' כב: פשוטו של מקרא]"דרכם בפירושיהם על התורה אפשר לחלק לארבעה סוגים: . . ד) פירוש חדש שלא מוזכר בחז"ל, ושיטת ההלכה המקובלת בחז"ל ובפוסקים הוא להיפך מהמסקנה של פירוש זה"] עכ"ל בהערה כג* שם.

והנה בלקוטי תורה פ' שלח (מב, ב) כתב רבנו הזקן וז"ל: "נדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא".

ואיתא ע"ז ב'אגרות קודש' מכ"ק אדמו"ר חלק ט (ע' קסג-ד) להגר"נ טלושקין: "במענה על מכתבו, בו מעורר על מה שכתב בלקוטי תורה בפ' שלח (מב, ב) וז"ל: נדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא, ושואל מקורו, שהרי דעת הפוסקים ראשונים ואחרונים אשר נדה אינה טעונה מים חיים.

"והנה מובן, אשר הלקו"ת אינו ספר פסקי דינים, ומובן ג"כ אשר ע"פ נסתר דתורה צריך לבאר לא רק הדיעה דהלכה כמותה, אלא גם שאר הדיעות, כי הרי אלו ואלו דא"ח.

" - ראה לדוגמא: לקו"ת נצבים מה, סע"א: שופר של ר"ה של יעל פשוט. - ופשיטא שלא קשה מדרך מצותיך סוף מ"ע לדון במו"מ - .

"ומה שנדה טהרתה במים חיים - הנה כן הוא שיטת הת"ז בסופו (סוף ת"ה): כנדה כו' לדכאה לה במיא דאורייתא מים חיים דלא פסקין.

"דרך אגב: במה שציין בס' טהרת מים (ע' מז) דעות הסוברים דזבה טעונה מ"ח, יש להוסיף עליהם ר' נחשון (וראה אוצר הגאונים לשבת סד) ואת הזהר ח"ג צז, ב (נוסף על הת"ז, דאתי במכש"כ מנדה).

"בשו"ת שם משמעון להר"ש פאלאק - מהדו"ק חיו"ד סי"ט - העיר מת"ז הנ"ל דס"ל דזבה צריכה מ"ח (במכש"כ מנדה), ולפלא שלא הביא גם מזח"ג הנ"ל. ואולי אפ"ל, דבזח"ג הרי פי' הרמ"ק (הובא באור החמה שם) דצריך מ"ח, מפני שסופרת ז' שבועות ולא ז' ימים, משא"כ זבה דעלמא. אבל בת"ז אי אפ"ל זה, עכ"ל ב'אגרות קודש'.

ובהערות וצינונים מכ"ק אדמו"ר ללקוטי תורה (ע' יט) כתב: דהך ד'נדה וזבה טהרתן במים חיים דוקא' הוא "ע"פ זהר ח"ג צז, ב. תקוני זהר בסופו סוף תיקון ח. ר' נטרונאי גאון. ר' נחשון גאון. ר' פלטי גאון. רבותיו של רש"י. ספר הפרדס לרש"י. וראה

ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד, שאילתות דר"א צו, הלכות גדולות הל' נדה. שאילת יעב"ץ ח"א סי' פח, עכ"ל.

ועי' גם בס' 'גט למעשה' להגר"ח מ' פרלוב, במכתב הסכמה מכ"ק אדמו"ר זי"ע שנשאל למקורו של ה'לקוטי תורה' הנ"ל, וציין שם (במכתב הא') גם להערה הנ"ל. ועי' גם ב'אגרות קודש' חלק כד (ע' סו).

ומעתה י"ל גם בנדו"ד, "אשר 'ספר המאמרים תורת שמואל' אינו ספר פסקי דינים, ומובן ג"כ אשר ע"פ נסתר דתורה צריך לבאר לא רק הדיעה דהלכה כמותה, אלא גם שאר הדיעות, כי הרי אלו ואלו דא"ח". ומה "שאם הורה כהן משוח היתר בדבר שזדונו כרת ועשו כהוראתו מביא פר", הוא על פי 'מדרש החפץ', 'מעין גנים', 'ילקוט תימני', ו'מאור האפלה'. וכשיטה כזו בראשונים שפירשו כן פשוטו של מקרא: ב'אבן עזרא', רשב"ם, רד"ק, 'מושב זקנים', 'חזקוני', רלב"ג, ובאברבנאל באריכות עיי"ש, ולפ"ז א"ש מאד ולק"מ.



הלכה ומנהג

גדרי תקנת ארבע כוסות

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תעד ס"ב: "ובמדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס שני ורביעי. לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות, וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה, ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת, אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו".

המקור להלכה זו הוא בשו"ת הגאונים שערי תשובה סי' קא (רבני שרירא ז"ל ורבנו האיי ז"ל כתבו, ארבע כוסות הללו כל אחד ואחד טעון ברכה לפניו).

שערי שמחה להרי"ץ גיאת ע' צט (והכי אמר מר נטרונאי ד' כוסות הללו כל אחד ואחד מהן טעון ברכה בפני עצמה. וכן אמר מר עמרם).

רי"ף כד, א (ואמרי רבואתא . . ברכינן בפה"ג אכל כסא וכסא). רמב"ם פ"ח ה"ה (ומברך בורא פרי הגפן ושותה הכוס השני).

טור (וכתב רב אלפס שצריך לברך בפה"ג. וכ"כ רב נטרונאי, ורב עמרם, והרמב"ם ז"ל, ואבי העזרי . . ורב שרירא ורב האי כתבו שצריך לברך לפני כל אחד ואחד).

רמ"א (והמנהג בין האשכנזים לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס . . וכן דעת רוב הגאונים).

וכן הוא בפסקי ההגדה (ואוחז בידו עד סיום ברכת אשר גאלנו, ומברך ושותה). ובליקוט טעמים ומנהגים (מברכין על כל כוס וכוס מארבע הכוסות ברכה ראשונה . . והטעם: כל אחד מארבע הכוסות חשוב מצוה ודרך חרות בפני עצמו ואין נפטר בברכת השני).

והמקור לביאור זה של ההלכה הוא בגמרא פסחים קט, סוע"ב (רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה היא). רי"ף שם (ואמרי רבואתא הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא ברכין בפה"ג אכל כסא). מ"א (אף על גב דהגדה לא הוי הפסק, כמ"ש סוס"י קע"ח, מכל מקום כיון דכל חדא וחדא הוי מצוה בפני עצמה, מברכין על כל אחד ואחד).

*

בהלכה זו ישנם כמה פרטים, המפורטים בזה:

(א) כדאמרינן קט, סע"ב (היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי (זוגות, רש"י) . . רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא). והיינו שאין כאן תקנה של ארבעה כוסות, אלא ארבע תקנות נפרדות, שכל תקנה היא לשתות כוס אחד, ואין כאן חשש זוגות.

(ב) הטעם לזה שכל כוס היא תקנה נפרדת, כי תקנת חכמים היא שהכוס יהי' דרך חירות, וכדלעיל סי' תעב סי"ד (אימתי צריך להסב . . בשעת שתיית ד' כוסות . . שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשה וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי . . לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות). והיינו של אחד מהכוסות היא תקנה מיוחדת, כנגד אחד מלשונות הגאולה האמורה בתורה.

(ג) כיון שכל כוס היא תקנה מיוחדת, לכן צריך להפסיק ביניהם, כדאמרינן קח, ב (שתאן בבת אחת (רצופין, רשב"ם), רב אמר ידי יין יצא ידי ארבעה כוסות לא יצא). וכדלעיל סי' תעב סט"ז (צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני, ובין שלישי לרביעי, יפסיק באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי

יפסיק באכילת מצה וברכת המזון. ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו, אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה, לא יצא ידי ד' כוסות, אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד).

(ד) כיון שצריך להפסיק בין הכוסות, לכן אין מברכים עליה ברכת המצות, כמובא בלקוטי טעמים ומנהגים, פסקה ד' כוסות (ואין מברכים עליהם ברוך כו' וצונו לשתות ד' כוסות, לפי שהם מופסקים).

(ה) כיון שכל כוס היא תקנה מיוחדת, לכן תיקנו שעל כל כוס יאמרו אחת מהברכות שביליל הסדר, כדאמרינן קיז, ב (אמר ליה רב חנן לרבא שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס, אמר ליה ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה). וכדלקמן סי' תעט ס"א (ואף להאומרים שברכת המזון אינה טעונה כוס, מכל מקום הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה, יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד, ועל השלישי יברך על מזונו).

(ו) מטעם זה אין לקדש בלילה זה אלא על היין, כדלעיל סי' תעב סכ"ח (ואף על פי שבקידוש של שאר ימים טובים ושבתות, יותר טוב לקדש על הפת מלקדש על שאר משקים, אף על פי שהוא חמר מדינה כמו שנתבאר בסי' ער"ב. מכל מקום בליל פסח אי אפשר לקדש על הפת, שהרי חייב בארבע כוסות, והראשון הוא כוס של קידוש).

(ז) מטעם זה, מי שאין לו יין אינו מברך בסיום ההלל, כדלקמן סי' תפג ס"ג (לא יאמר הברכה שבחתימת יהלולך, או שבחתימת ישתבח, לפי שהברכה זו לא נתקנה בליל פסח אלא על הכוס).

(ח) מטעם זה, אסור להפסיק בינם לבין שתיית הכוס, כדלקמן סי' תעז ס"ט (עושה איסור במה שמפסיק הרבה בין גמר ההלל וההגדה לשתיית הכוס. . ואינו שותה מיד לאחר חתימת ההלל כתקנת חכמים), וסי' תפ ס"ג (תקנת חכמים היתה לגמור ההלל וברכת השיר על כוס ד', ואם כן אין להפסיק ביניהם).

(י) מטעם כל האמור לעיל, תיקנו לברך בורא פרי הגפן על כל אחד מהכוסות, כמבואר כאן.

(י) מטעם זה, הנה גם אם התחיל סעודתו קודם שעה עשירית, ובלילה פורס מפה ומקדש, צריך לברך בורא פרי הגפן על כוס הקידוש, כדלעיל סי' תעא סי"ד (ויאמר קידוש היום על כוס ראשון ולא יברך עליו, כיון שהוא עומד באמצע הסעודה, ואחר כך יאמר ההגדה על כוס שני וגם כן לא יברך עליו (ולפי מנהג מדינות אלו שיתבאר בסי' תע"ד צריך לברך בין על כוס ראשון בין על כוס שני, מטעם שיתבאר שם)).

לפום ריהטא היתה נראית כוונת הדברים כאן, שארבע ברכות אלו שבסדר של פסח תיקנו אותם על הכוס, כמו שאר הברכות שתיקנו על הכוס, כמובא לעיל סי' קצ ס"א (דברים הטעונים כוס כגון קידוש והבדלה ברכת חתנים ומילה . . ברכת המזון).

והיינו שזה פשוט שהכוס הראשון, שעליו אומרים קידוש, וכן הכוס השלישי, שעליו אומרים ברכת המזון, הן מהברכות הטעונות כוס, אלא גם הכוס השני (שעליו אומרים תחלת ההלל וברכת אשר גאלנו), והכוס הרביעי (שעליו אומרי סיום ההלל וברכת השיר), גם הם ברכות שנתקנו על הכוס.

אך מכל מקום רואים חילוק בשני דברים בין ברכות שנאמרים על הכוס, לבין שאר הברכות שנתקנו על הכוס:

(א) שכל הברכות הנאמרות על הכוס, מברכים עליהם בפה"ג לפני ברכת המצוה, כמו בקידוש והבדלה וברכת אירוסין ונישואין ומילה. ואפילו בדיעבד מעכב, כדלעיל סי' תעג ס"ו (אם הקדים הקידוש לברכת היין, שצריך לחזור ולברך ברכת הקידוש, לפי שעשה כדברי בית שמאי כנגד דברי בית הלל, וכל העושה כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובתו).

משא"כ בשתי הברכות הנ"ל אומרים ברכת בפה"ג אחרי ברכת המצוה.

ומה שגם בברכת המזון, אומרים בפה"ג אחרי ברכת המזון, ולא לפני, נתבאר הטעם לעיל סי' קצ ס"א (ומפני זה נשתנה ברכת המזון מכל דברים הטעונים כוס, כגון קידוש והבדלה ברכת חתנים ומילה, שבכולם ברכת היין קודמת וכאן מברך בורא פרי הגפן אחר ברכת המזון ולא לפני . . לפי שבברכת המזון הוא מודה ומשבח לבוראו על מה שאכל ושתה הוא סילוק והיסח הדעת על מה שעשה, ואפילו על ברכת המזון שמברך והכוס בידו לכך, צריך לברך תיכף לשתיתו).

ומה שגם בשבע ברכות שלאחר ברכת המזון מברכים בפה"ג אחרי ששת הברכות, נתבאר במ"א סי' קצ ס"ק א (ומה שאין מברכין בחתונה [אחר ברכת המזון שבסוף הסעודה] בורא פרי הגפן קודם שבע ברכות [אלא בסוף השבע ברכות], משום לא פלוג [בין ברכת המזון לבין ששת הברכות שנאמרות אחרי ברכת המזון, אשר ברכת בורא פרי הגפן באה אחרי שניהם).

באמת יש דעות לברך בורא פרי הגפן אחר ברכת המזון ולפני השש ברכות, דעות אלו הובאו בבית שמואל. אבל מכל מקום מסיים שם (סי' סב ס"ק ב): "ומנהג שלנו [לברך בפה"ג אחרי שש הברכות], יש לומר הטעם, שאל יהיה נראה דמברכים בורא פרי הגפן לצורך ברכת המזון, ולא משום שבע ברכות, לכן מאחרין בורא פרי הגפן".

משא"כ כאן בסדר של פסח, אשר הן הכוס השני, שעליו אומרים ברכת אשר גאלנו, והן הכוס הרביעי, שעליו אומרים ברכת ישתבח, ברכת בורא פרי הגפן בשתייהן היא בסוף, ולא כמו בשאר דברים הטעונים כוס שברכת היין קודמת להן.

(ב) שבכל הדברים הטעונים כוס צריך לאחוז את הכוס בידו בעת אמירת הברכה, שכן הוא בקידוש ובהבדלה ובברכת המזון ובברכת אירוסין ובברכת נישואין, ובברכת המילה. משא"כ בכוסות של פסח רואים אנו, שבעת ברכת ישתבח אין אוחזין הכוס בידו, ולוקח הכוס בידו רק כשמברך בפה"ג.

וגם בעת ברכת אשר גאלנו אוחזין הכוס, היתה דעת רבינו בתחלה שאין צריך לאחוז הכוס, ונוטלין הכוס לברכת בפה"ג. ואחר כך תיקן והנהיג שגם בעת ברכת אשר גאלנו אוחזים הכוס, כאמור בפסקי ההגדה (אחוזו בידו עד סיום ברכת אשר גאלנו). ובלקוטי טעמים ומנהגים שם (בסידור תורה אור (דף קפ"ח ע"ב) העתיק הגהת הצ"צ על זה: ויאחזנו בידו עד שיחתום גאל ישראל).

וטעם החילוק בין שני הכוסות האלו הוא, שברכת אשר גאלנו היא שירה, ואין אומרים שירה אלא על היין, שאוחזו היין בידו בעת ברכת השירה. משא"כ את ברכת ישתבח אומרים בכל יום בלא כוס, ולכן גם בליל הסדר אין אוחזין את הכוס בידו בעת אמירתה.

ואעפ"י שארבעת הכוסות תיקנו חכמים על ארבע הברכות שבלייל הסדר, מכל מקום עיקר התקנה אינה שברכת אשר גאלנו וברכת ישתבח טעונות כוס, אלא עיקר התקנה היא, שגם הכוס השני והרביעי יש לומר עליהם ברכה.

ולכן אין אנו מברכים את ברכת היין לפני ברכת אשר גאלנו, ולכן אין מברכים את ברכת היין לפני ברכת ישתבח, ולכן אין אוחזים את הכוס בעת ברכת ישתבח, כיון שברכות אלו אינם מהדברים הטעונים כוס.



בענין גיור קטן שמאמציו אינם שומרי תומ"צ לע"ע ושיטת רבינו בזה

הרב חיים רפופורט

לונדון, אנגלי'

דין גר קטן והכוונה במילתו וטבילתו

א. בשו"ע (יו"ד סי' רסח ס"ז וס"ח): "גוי קטן אם יש לו אב יכול לגייר אותו, ואם אין לו אב ובא להתגייר [משמע מדעתו. ש"ך שם סקט"ז], או אמו מביאתו להתגייר, ב"ד מגיירין אותו, שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. בין קטן שגיירו אביו בין שגיירוהו ב"ד, יכול למחות משיגדיל ואין דינו כישראל מומר, אלא כגוי. בד"א, כשלא נהג מנהג יהדות משהגדיל, אבל נהג מנהג יהדות משהגדיל שוב אינו יכול למחות". ובלבוש (יו"ד שם ס"ז): "וכשהוא מוחה כשיגדיל הרי הוא כאילו לא נתגייר מעולם, דהא חזינן למפרע דלא הוה ניחא לי' במאי דעביד אביו ולא במעשה ב"ד כו', ואם קידש אשה לאחר שמיחה אין ממשות בקידושיו".

סדר גיור קטן הנהוג למעשה בימינו מבואר בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קסא - בתשובה משנת ה'תשי"ד) בקשר לגיור ילדים מאומצים, וז"ל:

באשר הם קטנים צריך למולם ולהטבילם ע"ד ב"ד. לכן צריך להכין שלשה אנשים כשרים, ואינם קרובים זל"ז, שהם יהיו הב"ד לכוין שהמילה תהי' לגרות לזכותו. והמוהל צריך לברך למול את הגרים, וברכת להכניסו אין לברך. ואח"כ מברך אחד על הכוס בנוסח זה: בא"ה אמ"ה אקב"ו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר (ירמ' לג, כה) 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי', בא"ה כורת הברית. . . וטוב יותר שלא לומר עתה שוב כלום, ולא לקרא לו עתה שם, כיון שעדיין מחוסר טבילה. אלא כשיגדל קצת עד שיהי' ראוי לטובלו, שהוא כשיהי' ערך בן שתי שנים¹⁹, שאז יטבלוהו ג"כ במעמד ב"ד שהם

19) כבר הקשה בספר אגורה באהלך (סי' טז), "כי זה פשוט שבמציאות אפשר להטביל אפילו קטן בן יומו כמו שמצינו בגמ' (נדה לב, א) שהטבילוהו קודם לאמה, ואי משום שיהי' בר דעת, וכי קטן בן שתי שנים מבין לומר הן או לאו". ונשאר בצ"ע. וראה גם שו"ת שו"ת שרידי אש ח"ב סי' סט שהורה איך לטבול גר קטן "בן ארבעה חדשים".

שלשה אנשים כשרים שיחדום לכך²⁰, ויכונו להטבילו²¹ לזכותו לשם גרות, ובמקוה כשרה, ולעיין שלא יהי' דבר חוצץ בגופו ובשעריו ויעשה גר, ואז יקראו לו שם. עכ"ל.

ומ"ש באג"מ שהב"ד צריכים לכוין "שהמילה תהי' לגרות לזכותו" כ"כ גם במק"א (שו"ת אג"מ שם סי' קנח - בתשובה משנת ה'תש"א): "ודאי גם המילה צריך ב"ד לזכות כמו שצריך בטבילה, ובלא בית דין יחשב כנימול שלא לשם גרות שצריך הטפת דם ברית".

אבל בתשובה שלישית (שו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סי' קכו - בתשובה משנת ה'תשכ"ו) דייק מלשון הגמרא ד"רק מטבילין אותו ע"ד ב"ד כו' ולא אמר מלין ומטבילין ע"ד ב"ד, אלמא דלהמילה אף שצריך שתהי' בפני ב"ד אין צורך לכוונת הב"ד, משא"כ הטבילה ש"צריך שיטבילוהו לגרות בכוונת ב"ד מדין זכות.

ונראה שבתשובתו האחרונה סמך על סברא זו להקל מפני שנידונו הי' במקרה שהי' כעין שעת הדחק, ע"ש.

אבל דבריו בתשובה זו צ"ב, כי כבר דייקו בראשונים על זה שנקטה הגמרא "מטבילין" דוקא "ולא קאמר מלין", ותירצו בכמה אופנים: (א) "דמילתא דשייכא בזכרים ובנקבות נקט"; (ב) "א"נ משום דטבילה גמר מלאכתו כדקיי"ל (יבמות מו, א) מל ולא טבל כאילו לא מל"; (ג) "משום דמילה דין הוא שתעלה לו כשיגדיל ויתרצה דישנה בעולם בשעת רצונו אבל טבילה דבשעתה לא הי' בן דעת ובשעה שנתרצה אינה בעולם אימא לא כו' קמ"ל" (חי' הרשב"א הו"ד השטמ"ק כתובות יא, א. ועד"ז בחי' הריטב"א שם. ועוד). ומסתמת דבריהם משמע שגם התירוץ השני הנ"ל לא בא אלא להסביר למה נקטה הגמרא רק "מטבילין" ולא להציע נפק"מ להלכה, וכמ"ש בפנ"י (כתובות שם): "דלקושטא דמילתא ע"כ דמלין אותו ג"כ על דעת ב"ד"²².

20) צע"ק שהשמיט ברכת הטבילה. ושם סי' קסב הזכיר באג"מ בפירוש ש"מברכין על הטבילה" דגר קטן. וראה בעלי הנפש שער הטבילה סי' ג בסופו: "וני"ל דוקא בגר גדול [מברך אחר הטבילה], אבל בגר קטן שב"ד מטבילין אותו, א"נ בעבד קטן שרבו מטבילו בשלשה, שב"ד והאדון מברכין עליהם קודם הטבילה כדין כל שאר המצות". וראה שו"ת שרידי אש שבהערה הקודמת ושו"ת שבט הלי' ח"ו סי' קצא אות ב.

21) ראה שו"ת נפש חי' סי' צו דס"ל שהב"ד צריכים להטבילו דוקא ולא שיטבול בעצמו. ואכ"מ.

22) וראה גם שו"ת דברי יואל (ח"א סי' פט) "מכל התירוצים שכתבו כולם נתבאר כי אליבא דאמת לדינא אין חילוק בין מילה לטבילה".

ואפילו את"ל שלפי תירוץ השני אכן אי"צ כוונת ב"ד לגירות בשעת מילה, צ"ב מנ"ל להחליט להלכה כתירוץ זה דוקא. והרי בחי' הרשב"א בסוף סוגיין כתב: "ולענין פסק הלכה קיי"ל כר"ה דאמר גר קטן מטבילין ומלין אותו ע"ד ב"ד". וצ"ע.

שיטת המחמירים: גיור קטן ע"י הורים שאינם שומרים תומ"צ איננו זכות עבורו

ב. והנה בנידון גוי קטן שהוריו אינם שומרי תומ"צ לע"ע, וע"פ ההשערה נראה שלא יחנכו את הילד בדרך התורה, וגם כשיגדל לא ישמור את מצוותי', נחלקו האחרונים. יש אומרים, שאי אפשר לגייר את הקטן ע"ד בית דין כיון דכח ב"ד בגיורו אינו אלא משום "דזכות הוא לו", ובכה"ג אין הגיור לזכותו, ומהם:

(א) ב'תשובות רבינו יצחק אלחנן' ספקטור (מכון ירושלים תש"ע, סי' סז בא"ד): "זה אינו רק במי שיש לו נאמנות על דת יהודית, ולכך כיון דרוצה להכניסו בכנפי השכינה שיהי' יהודי ומחזיק ביהדות כראוי, בזה אמרו דהויא זכות לו . . . משא"כ בנדו"ד דהאב יצא מהכלל, והוא כמומר לכל התורה, ע"כ בכה"ג לא מיקרי זכות רק חובה".

(ב) בשו"ת זכר יצחק (ח"א סי' ב): "כאן שאביו ואמו עבריינים הם לכל התורה . . . אנו יודעים דיעבור בודאי על כל איסורין שבתורה כשיתגדל כיון דאנו יודעים, דיעבור בודאי על כל איסורין שבתורה כשיתגדל בבית כזה, א"כ אין זה זכות לו כי אם חובה, ובכגון דא לא אמרו זכין לאדם".

(ג) בשו"ת חבצלת השרון (ח"א סי' עה): "ע"ד שאלתו במי שנשא נכרית והוליד ממנה בן, ורוצה למולו, והוא עצמו אינו מתנהג כלל בדת תוה"ק, ואף את בנו יחנך כן, אך רוצה למולו להפיק רצון אבותיו שיקרא עליו שם ישראל. הנה צדקו בזה דברי כ"ת, דהא דמטבילין גר קטן ע"ד אביו הוא רק משום דזכות הוא לו, וכאן כיון דברור הדבר שיעבור כל התורה ע"פ החינוך שיחנכו אותו אביו ואמו, א"כ אין זה זכות אלא חובה, דעכשיו הוא לאו בר חיובא, דנכרי הוא דהולד כמותה, ואם יגירוהו ויעבור על המצוות חוב גדול הוא לא", וכיון "דקרוב לדבר יותר שלא יקיים המצוות, שבוודאי יתן אותו תיכף לשטודיום, ובוודאי יחלל שבת וכהנה, וכל דאין ברור לנו דזכות גמור הוא לו, אין זכין לקטן בכה"ג".

אך סיים בחבצלת השרון: "אמנם יען שקשה עלי מאד לקבל אחריות מזה, שאולי ח"ו דוחין נפש מלחסות תחת כנפי השכינה, ולכן רצוני שיתיעץ בזה עם מרן הקדוש [ר' אהרן] מבבלזא שליט"א, וכאשר יאמר לו כן יעשה".

(ד) בשו"ת שרידי אש (ח"א סי' מו ענף שני בתחלתו): "בימינו, זה שנשא נכרית והיא לא נתייירה כד"ת, בוודאי אינו שומר דיני כשרות ושבת והתינוק שמתגייר אוכל אח"כ

נבילות וטריפות וא"כ אין הגרות זכות לו, ואין בגרות כלום". ובמקום אחר (שם ח"ב סוף סי' סא) כתב: "מי שמתגדל בבית הורים שאינם מקיימים תומ"צ, והילד ג"כ לא יקיים את המצות שנתחייב בהם ע"י גירות, וא"כ לא זו בלבד שאין הגירות זכות לו, אלא היא חוב גמור, ואסור לגרום חוב לאדם אע"פ שאינו יהודי. ולא עוד, אלא שהגירות שהיא חובה לו היא בטלה ומבוטלת, ואינו גר כלל, ויבוא לידי מכשול, שיחשבוהו וגם הוא יחשוב א"ע לישראל. ואין לשער ולתאר את ריבוי המכשולים שיצאו מזה".

שיטת ה'מקילים': גיור קטן ע"י הורים שאינם שומרים תומ"צ הרי הוא זכות עבורו

ג. אבל פוסקים אחרים נחלקו עליהם ונקטו דאפילו בנידון כזה שבדודאי יתחנך הקטן שלא ע"פ דרך התורה, וגם כי יזקין לא יסור ממנה, מ"מ אפשר לגייר קטן ע"ד בית דין, דגם בכה"ג זכות היא לו, ומהם:

(א) בשו"ת בית יצחק (אהע"ז ח"א סי' כט אות ח) כתב: "הנה אם אביו רשע, מחלל שבת ואוכל טריפות ואמו נכרית, ובדודאי הבן גם כן יגדיל ויתחזק בדרך זה, לכאורה אין זכות להולד, שאם ישאר נכרי לא יענש, ואם יהי' ישראל יענש, כבר כתבתי בספרי ליו"ד ח"ב סי' ק אות יא דהוה זכות להגר, שאף שיענש, מכל מקום יש לו חלק לעולם הבא, משא"כ אם ישאר נכרי, 'הן גוים כמר מדלי וכשחק מאזנים נחשבו' (ישעי מ, טו), ע"כ הוה זכות להו".

[ויש לפרש כוונתו, דבישראל קיי"ל (רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ה) "כל הרשעים שעוונותיהן מרובים דנין אותן כפי חטאיהם ויש להן חלק לעוה"ב, שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב", משא"כ באוה"ע דרק לחסידיהם יש חלק לעוה"ב (הל' תשובה שם; הל' עדות פי"א ה"י; הל' מלכים פ"ח הי"א), ואפילו חסידיהם אינם זוכים לעוה"ב המיוחד לישראל וכמ"ש בזהר חדש רות (לב, א) ד"כל גוי שיעשה תשובה ויתפרש מע"ז ומעבירה יעול הקב"ה בי' רוח קדישא ונפשא קדישא וע"ד יש לו חלק לעוה"ב ולא עם בני ישראל, אלא חלק בפני עצמו ועולם בפני עצמו"].

(ב) בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כח) כתב: "ל דדוקא באופן שיתנהג כישראל דהוי זכות גמור בכה"ג אינו יכול למחות, אבל באופן שיתנהג באיסור אף דמכל מקום הוי זכות, כמ"ש בשו"ת בית יצחק שם, אבל אפשר דלא הוי זכות גמור ובכה"ג יכול למחות בגדלותו. . . אבל הצדק עם רומעכ"ת שאין לבי"ד כשר להזדקק בעניני גרות כאלה, אך אין אני מוצא לנכון שירעישו על זה רבני הדור ולצאת במחאה גלוי' נגד הגרות, כי בעיני עמי הארץ זהו כחילול השם שאינם מניחים הנשים להתגייר, ובפרט הילדים, שבאמת על פי דין אפשר לגיירם".

(ג) בשו"ת יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' ג) יצא לדון בדבר "כהן אחד שנשא נכרית מזמן רב, ונולד לו בנים ממנה, ונפשו בבקשתו לגייר את אשתו, ואמר כי פעמים רבות הביעה הנכרית את חפצה ונכונותה להתגייר, ומבקש מבית הדין שלא ידחו את בקשתו ריקם", והסיק שאין "לקבל גיורת המעותדת לשבת עם כהן, וללדת לו חללים . . שיש לחוש לכמה תקלות המובנים לכל". ומענין לענין באותו ענין (שם סי' ד) המשיך לדון אודות בקשת הכהן שיגיירו את בניו הקטנים מהנכרית "במילה וטבילה כדת". והסיק (שם אות י) "שמעיקר ההלכה אפשר לקבל את הבנים ולגייר", אמנם "כל זה מן הדין, אבל כשרואים הב"ד שיש חשש שהבנים הללו יחללו שבתות ויו"ט בגדלם, נכון שלא לגיירם. ואם עברו וקבלום מה שעשו עשוי", ע"ש. ושם (סוף אות ג) הביא את דברי האחיעזר הנ"ל, וסיים היביע אומר: "הודה לנו הרב ז"ל שע"פ הדין מותר לגייר את הבנים".

ויש להוסיף, שבקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב ז"ל (ח"ב סי' נז) לאחר שהביא דברי הגרי"א והזכר יצחק (הנ"ל ס"ב) סיים: "אולם הגאונים הנ"ל דנו רק אם מותר לגיירו לכתחילה משום שאין זו זכות לו אלא חובה, אבל אם בדיעבד כבר גיירו אותו אין לנו הכרעת דעתם, ואנו אין בידינו להכריע שהגירות לא חלה גם בדיעבד, שאפשר שזה גופא הוא זכות לו שנתחייב בתומ"צ ונדבק בזרעו של אברהם אבינו, ועכ"פ לא יצא מידי ספק גר".

תוספת ביאור במחלוקת הנ"ל

ד. בתוס' (ד"ה מטבילין כתובות יא, א) ועוד ראשונים הקשו, איך יכולים הב"ד לגייר הקטן, הלא זכי מטעם שליחות הוא, "דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד לי' שליח", וא"כ צ"ב: (א) "היאך זכין לקטן, והלא אין שליחות לקטן"; (ב) הלא לפני הגיור, קטן זה גוי הוא, ואיתא בגמרא (ב"מ עא, סע"ב ואילך) דקטן "אית לי' זכי מדרבנן" עכ"פ, כיון ד"אתי לכלל שליחות", משא"כ נכרי ד"לא אתי לכלל שליחות" ואין לו זכי אפילו מדרבנן. ובתירוצם השני כתבו התוס' שע"פ גירסת הספרים (ב"מ שם) דקטן "אית לי' זכי" [סתם, ולא גרסו "מדרבנן"] יש לקטן דין זכי מן התורה, וי"ל עוד ד"נכרי קטן כיון דבא להתגייר חשבינן לי' כישראל קטן", וכיון שב"ד זכין עבדו נעשה גר מן התורה גם בקטנותו. ושוב כתבו התוס' "ואע"ג דזכי" הוא מטעם שליחות ואין לו [לקטן] שליחות מה"ת, הני מילי בדבר שיש בו קצת חובה, כגון להפריש תרומתו, דשמא הי' רוצה לפוטרה בחטה אחת, או שמא הי' רוצה להעדיף, אבל הכא שזכות גמור הוא לו יש לו שליחות".

ומדברי התוס' אלה מבואר לכאורה דזה שגר קטן מגיירים אותו ע"ד ב"ד הוא משום ד"זכות גמור הוא לו" אבל אילו הי' הגירות מוגדר כדבר שהוא זכות אבל יש בו גם צד חובה, לא היו יכולים לגייר קטן.

ועפ"ז כתב בשו"ת חבצלת השרון (הנ"ל ס"ב) ועד"ז העיר בקובץ תשובות (להגריש"א ח"ב סי' נה) דבכה"ג שאין ההורים שומרי תומ"צ, נניה שיש בגירותו משום זכות להקטן, אבל "וודאי לאו זכות גמור" הוא, "וכל דאין ברור לנו דזכות גמור הוא לו אין זכין לקטן".

ולפי דעת המקילים שפסקו דגם בכה"ג אפשר לגייר את הקטן, צ"ל דס"ל שגם אם ענוש יענש עבור כל חטאיו ועוונותיו, מ"מ זכות גמור הוא לו שיתקדש בקדושת ישראל ויהא חלקו עמהם בעוה"ב.

[ויעייין בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אהע"ז סי' סב) ע"פ דברי התוס' הנ"ל שלא אמרו זכין לקטן שלא בפניו כי אם ב"דבר שהוא רק זכותו ולא יהי' בו שום צד חוב". ובשו"ת בית אפרים (אהע"ז סי' מב) הדפיס תשובת השאגת ארי' בה השיג על דברי הנו"ב וכתב, ד"כיון שהזכות רבה על החוב הרבה, החוב בטל במעוטו נגד הזכות, נמי זכות הוא לו". והוכיח השאג"א כדבריו מדין גר קטן: "תדע, דגבי גר קטן אמרינן דזכות הוא לו, אטו מי לא מטי לי' חוב ג"כ ע"י גרות שמקבל עליו עול מצות ונאסר במאכלות אסורים לישראל, חמץ בפסח, ובמלאכת שבת ויו"ט, ומתחייב בענוי יוהכ"פ ובהרבה מצות חמורות, אע"כ כיון שזכות שמכניסין אותו תחת כנפי השכינה רבה הרבה מאוד על החוב זכות קרינן לי', והנ"ל דכוותי".] ובשו"ת אדמו"ר הצמח צדק (או"ח סי' ל) כתב שמדברי התוס' (כתובות הנ"ל) מבואר שאין בגירות דקטן אפילו "קצת חובה", וכמ"ש הט"ז (יו"ד סי' שה סק"א) שמדברי התוס' מבואר "דוקא בהך גווי דאיתא גבי גר שאין שום חוב בעולם" זכין לקטן, "אבל אם יש אפי' קצת חוב דלגבי גדול לא חשבינן לי' כיון דיש יותר צד לזכות, מ"מ גבי קטן לא אמרינן דיכול לעשות שליח אלא בזכות גמור בלי שום קצת חוב".

אמנם לכאורה טענת השאג"א במקומה עומדת, דאיך נאמר שאין בגירות אפילו קצת חובה, הלא כשהי' ישראל יענש בעברו אפילו על אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה, וגם מקרא מלא דיבר הכתוב (עמוס ג, ב) "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם", והרי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואיך נאמר גבי גר "שאין שום חוב בעולם".

ועכצ"ל דס"ל לבעלי התוס' ודעימייהו, דכל כי האי גוונא אין זה בגדר 'צד חוב' כלל. והוא עד"מ מי שזוכה עבור חבירו בארמון גדול, או בבתיים שדות וכרמים רבים,

שבוודאי זכה בהם חבירו דזכות הוא לו, ואע"פ שמשנה מפורשת היא "מרבא נכסים מרבא דאגה" ודאגה בלב איש ישחנה, וגם אם יתעשר בנכסים יש סכנה שיתקיים בו מש"נ וישמן ישורון ויבעט ועשיר יענה עזות וחוצפה יסגי, או שיבטל מת"ת (ראה יומא לה, ב) או שיענש על שלא חנן דלים מרוב עשרו כראוי לאשר כמותו. ועכצ"ל דכיון שהעשירות נחשבת ע"פ תורה לברכה – ובלשון הכתוב (משלי י, כב) "ברכת ה' היא תעשיר" ובלשון חכמים (משנה סוף קידושין) "יתפלל למי שהעושר והנכסים שלו" – אם כי יכול להמשיך מזה גם הפכה, מ"מ קיי"ל דזכות גמור הוא לו.

ועד"ז בנדו"ד עכצ"ל בשיטת המקילים, לענין גר קטן שמצד הוריו נראה שלא יתחנך לשמור תומ"צ, דכיון שבחר ה' בישראל מכל עם ולשון שיהיו לו לעם סגולה, וקיי"ל (שו"ת הרשב"א ח"א סי' קצד וסי' רמב) כרבי מאיר (קידושין לו, א) דאפילו ישראלים מומרים "קרויין בנים", ו"העוה"ב אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל" וסוכ"ס לא ידח ממנו נדח, ואפילו "הרשעים שעונותיהן מרובים דנין אותן כפי חטאיהם ויש להן חלק לעוה"ב שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב אע"פ שחטאו", במה נחשבו כל החיובים וכל העונשים וכו' כלפי הזכות שזוכה בו המתגייר, וקיי"ל דזכות גמור הוא גם בכה"ג להתגייר ולהכנס תחת כנפי השכינה, ואין החוב תופס מקום כלל כלפי זכות זה.²³

שיטת הגאון בעל אגרות משה ז"ל

ה. כתב הרמב"ם (הל' שגגות פ"ה ה"ב): "כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת, או שנשבה והוא קטן לבין הגוים, או נתגייר קטן והוא בין הגוים, אע"פ שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, אינו חייב אלא חטאת אחת, שהכל שגגה אחת היא, וכן חייב חטאת אחת על כל חלב שאכל וחטאת אחת על דם שאכל וכן כל כיו"ב". ומקורו בפרק כלל גדול (שבת סח, א ואילך) "רב ושמואל דאמרי תרוייהו, מתניתין בתינוק שנשבה לבין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים". והעמיד הרמב"ם דבריהם בגר קטן ע"ד ב"ד.

23 ובתור דוגמא נ"ל להביא מ"ש הרמב"ם (הל' איסור"ב פט"ו הכ"ו) לענין אסופי "הטבילוהו ב"ד לשם גרות", וביאר האו"ש (שם) שהרמב"ם סובר דאע"ג שבגיתו "מותר לישא נכרית כמו שמותר לאכול נבילות כו', וא"כ אם יגיירוהו הרי יאסר בעו"ג ובת ישראל, ויהא מוכרח לישא גיורת, ויהיו בניו פסולים" ולכאורה "לא היו זכות לגבי דידי' כלל", מ"מ "כיון דהוא מושלך בשוק וברוב עו"ג, וכי יטבילוהו לגירות מצוה להחיותו" קיי"ל דזכות הוא לו.

והקשה שם הכסף משנה, למה נקט הרמב"ם "נתגייר קטן" דוקא, דלכאורה "אפילו גדול נמי אפשר שלא ידע מצות שבת". ותירץ, שאם נתגייר כשהי' גדול הרי "ודאי שהודיעוהו מצות שבת" [וכמ"ש הרמב"ם הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ב וה"ג דכאשר יבא אחד להתגייר "מודיעין אותו" . . . מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות] ו"אומרים לו הוי יודע שעד שלא באת לדת זו כו' אם חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו אחר שתתגייר כו' אם חללת שבת אתה ענוש סקילה"²⁴], משא"כ "גר קטן שמטבילין אותו על דעת בית דין, אי"צ להודיעו" ושפיר יתכן שלא ידע ממצות השבת. וכ"כ בלחם משנה שם.

ותמה הגרמ"פ בספרו דברות משה (על מס' שבת, חלק שני, סי' סד, הערה יא, עמ' תקכא), האיך יתכן שבית דין יגיירו קטן השרוי בין הגוים, דלכאורה ע"י הגירות "יעבור כל איסורי התורה, גם עבודה זרה, ושבת ומאכלות אסורות וביאות אסורות" משא"כ באם לא יגיירוהו עכ"פ "לא יעבור על האיסורין דמותרין בני נח", ונמצא שהגירות חובה היא לו²⁵.

24) במעשה רקח הקשה על "ודאות" זו לפמ"ש התוס' (שבת שם ד"ה גר) שלא הודיעוהו מצות שבת, וכתב שהרמב"ם נקט "מילתא פסיקתא".

25) "ואין לפרש שנתגייר קטן כשהי' בין ישראל, ואח"כ נשבה לבין העכו"ם דהרי הוא בכלל תינוק שנשבה ולא הי"ל למינקט גם גר קטן אלא ודאי דאיירי שגירוהו כשהי' בין הנכרים ומ"מ נעשה גר" (דברות משה שם).

ותירץ, דלכאורה עכצ"ל "דמאחר שהוא גר הרי נעשה בקדושת ישראל, ויהי' לו שכר בעולם הבא"²⁶ על מעשיו הטובים²⁷ שיעשה אף שלא בכוונה למצוה²⁸, וגם כיון שידע שהוא גר, הרי יכולין גם למצוה, והאיסורין שיעבור הרי יהי' רק בדין שוגג", ונמצא שזכויותיו מרובין על עוונותיו, וזכות היא לו להתגייר.

וכתב שם הגרמ"פ שדין זה נוגע הרבה "במדינתנו שהרבה מאלו שאין ראויין להוליד בנים לוקחין תינוק לגדלו כבן, כדי לפקח צערם, ובסתם הוא תינוק של נכרים ומטבילין אותו ע"ד ב"ד", ומתעוררת השאלה "אם יכולין ב"ד לגייר תינוק כזה כשאלו שלקחוהו לגדלו כבן אינם שומרי תורה שא"כ הרי לא יחנכוהו למצות, אם נחשב זה עכ"פ זכי' והוי גירות או לא נחשב זה כזכות ולא הוי גר", ומדברי הרמב"ם מוכח כצד הראשון דזכות היא לו וה"ה גר.

וע"ש שבדוחק אולי יש לדחות ולומר דמשכח"ל גר קטן בין הגוים בכה"ג שגיירוהו "מחמת שהיו חושבין להוציאו משם למקום ישראלים קודם שיגדל" ושוב אירע אונס

26) ראה רמב"ם הל' איסור"ב פ"ד ה"ג ושו"ע יו"ד סי' רסח ס"ב: "ומודיעין אותו שבעשיית מצות אלו יזכה לחיי העוה"ב, ושארין שום צדיק גמור אלא בעל החכמה שעושה מצות אלו ויודען. ואומרים לו, הוי יודע שהעוה"ב אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל". וכבר הקשו ע"ז מ"ש הרמב"ם (הנ"ל ס"ג) שגם לחסידי אוה"ע יש חלק לעוה"ב. ראה מהר"ץ חיות על יבמות עז, א ומ"ש בזה בכתבי הג"ר יחיאל יעקב וויינברג ח"א (סקרנטון תשנ"ח) סי' עה.

27) ראה עד"ז שו"ת אג"מ יו"ד ח"ג סי' קמז: "שאף אם אינו שומר תורה אסור לקוברו אצל נכרים מאחר שיש לו קדושת ישראל, ואם לא ה' כופר בהש"ת ובתורתו הא יהי' לו חלק לעוה"ב אחר שיקבל דינו על עוונותיו בגיהנם, והנכרי אם לא ה' מחסידי אוה"ע הא לא יהי' לו חלק לעוה"ב, וגם הא אין לו קדושת ישראל".

28) יש להעיר מבית אלקים שער התשובה פ"ה: "גם הרשעים הגמורים אי אפשר מבלתי שיעשו איזה דבר טוב או איזה זכות. . . וגם שהיו חטאיו מהחטאים הגדולים באמונות נפסדות אפשר שיעמוד לו איזה זכות, כי גם שהכופר אין מצותיו חשובות לכלום כי המודה בע"ז הוא כופר בכה"ת כולה, עכ"ז באיזה זכות כמצות צדקה שנמשך ממנה תועלת למקבל גם כשלא תהי' לכוונה טובה, יעמוד לו איזה זכות בעוה"ז או בבא".

וראה מרומי שדה חגיגה כז, א: "שמלאים מצות כרמון היינו צדקה וגמ"ח דהוא נקרא מצוה סתם, כדמוכח בב"ב (ט, א) עה"פ (י, לג) 'והעמדנו עלינו מצות'. וגם יש עוד מצות שבאים לתענוג ומכונה בשיר הקדוש (שה"ש ד, יג) 'פרי מגדים', ופושעי ישראל עושין אותם ומקבלין שכר, דמצוה אי"צ כונה".

ולא היו יכולים להוציאו משם, אבל אם אכן ידעו מראש שישתקע בין הגוים לא היו מגיירים אותו, דבכה"ג אין הגיור לזכותו ואינו גר. אבל סיים "שמסתבר יותר שהוא זכות".

סברא זו הזכיר הגרמ"פ בתשובה שכתב בשנת ה'תש"א (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' קנח): "נכון הדבר כשיגדיל להטבילו עוד הפעם לגרות בפני ב"ד משום שלא ברור הדבר במדינה זו שהוא זכות, כיון שבעוה"ר קרוב שח"ו לא ישמור שבת וכדומה עוד איסורים. אך אפשר שמ"מ הוא זכות, שאף רשעי ישראל עדיפי מעכו"ם. . . לכן יותר קרוב שהוא זכות, אבל לצאת מידי ספק לגמרי יהי' טוב לזכור להטבילו כשיגדיל".

ומצינו שלמעשה סמך הגרמ"פ והורה למעשה ע"פ סברתו זו, והוא בתשובה שכתב בי"א מנ"א ה'תשל"ד (אהע"ז ח"ד סי' כו אות ג) אל "ידידי הנכבד הרה"ג מוהר"ר משה פרידמאן שליט"א רב ואב"ד דאינדיאנאפוליס". בתשובה זו יצא לדון בדבר בית הספר היומי שנתייסד ע"י בני תורה באינדיאנאפוליס, "ונודעו שהרבה תלמידים הם מנכריות שנתגיירו אצל הרעפארמער ואצל הקאנסערוואטיוון שאינו כלום", אם המורים החרדים לדבר ה' צריכים לעזוב את משרתם בבית ספר זה. וממוצא דבריו אנו למדים שיסוד השאלה ה' בגלל האיסור ללמד תורה לגוים: חדא, דקיי"ל (חגיגה יג, א) "אין מוסרין דברי תורה לנכרי"²⁹; ועוד דיש בזה גם משום איסור לפני עור (תוד"ה אין - חגיגה שם, בשם הר"ר אלחנן) דנכרי שעוסק בתורה חייב מיתה (סנהדרין נט, רע"א), ולכן מן הראוי ה' שיעזבו המורים את בית הספר. אבל מצד שני, באם יש מקום לחוש שאם יעזבו המורים "יתבטל כל בית הספר וילכו בשביל זה גם ילדי ישראל הכשרים לבתי ספר של המדינה שילמדו שם עניני כפירה", או ש"יקחו למורים מינים וכופרים וילמדו גם אל ילדי ישראל עניני כפירה ח"ו". ובכה"ג פסק ש"אין להם להניח משרתם", אבל יש להם לגייר הילדים והילדות הקטנים, "כי הם א"צ קבלת מצות ויגיירום על דעת

29) דין זה לא הובא בפירוש בפוסקים. אבל ברמב"ם הל' עבדים פ"ח ה"ח וטושו"ע יו"ד סי' רסז סע"א פסקו (ע"פ כתובות כח, סע"א) אסור ללמד את עבדו תורה. ובשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג ספ"ט כתב דאם לעבדו אסור "כל שכן שלעכו"ם אסור, ונסתלקה בזה קושיית איזה אחרונים על מה שהשמיטו הפוסקים דין זה דאסור ללמד לעכו"ם, דכיון דכתבו דין דאיסור ללמד לעבד לא הוצרכו למינקט האיסור לעכו"ם דכל שכן הוא".

וראה גם יש"ש כתובות פ"ב סי' סא: "אסור לאדם שילמוד עבדו תורה וק"ו לגוים". אבל בר"ן (כתבות שם) כתב שיסוד האיסור הוא "שמה יחזיקוהו כבן חורין וישאווהו בת חורין", ובב"ח (יו"ד שם) כתב "דאסור ללמד תורה לעבד כמו לאשה". וכ"כ הלבוש (יו"ד שם) "דהוה כאילו מלמדו תפלות כמו גבי אשה". ולפ"ז ק"ו פריכא הוא.

בית דין, דזכות היא להם, משני טעמים: חדא, "כי מכיון שלומדים בבי"ס דתי אצל מורים יראי שמים הרי מצוי שיתגדלו להיות שומרי תורה, שלכן אף שהוא ספק הוא זכות ודאי"; ועוד, ד"אף אם לא יתגדלו להיות שומרי תורה מסתבר שהוא זכות, דרשעי ישראל יש להם קדושת ישראל, ומצותן שעושין הוא מצוה והעבירות הוא להם כשגגה, הוא ג"כ זכות מלהיות נכרים". וכתב עוד שם ש"גם הגדולים מבני י"ג נמי אם יאמרו להם שצריכין להתגייר וכן הגדולות מבנות י"ב ודאי יתרכו".

וסיים באגרות משה שלכן צריכים להשתדל לעשות כן, לגייר את הבנים והבנות, הגדולים וגם הקטנים, ואם יסבירו את הדבר לה"בעלי בתים" בנחת ובטו"ט ודעת, בוודאי יסכימו לעצה זו וילוו כל הגוים אשר בבית הספר ונספחו על בית ישראל, ע"ש.

מתשובה זו נמצינו למדים שלהלכה הורה הגרמ"פ כסברתו לענין גר קטן שאף אם לא יתגדל להיות שומר תורה [מפני הוריו ומוריו] זכות הוא לו להכנס תחת כנפי השכינה, וסמך על סברא זו למעשה בעת הצורך.

אמנם הלום ראיתי בשו"ת שלמי חובה (להרב דוב אהרן בריזמן, פילאדעלפיא תשס"ה) יו"ד סי' נט, שכתב בתו"ד: "מה שהדגישו שיטת הגאון ר' משה זצ"ל באגרות משה, מהנכתב שם אין לבנות דייק כלל וכפי שהרגישו בסוף דבריהם, כי שם שהילדים נמצאים בבי"ס חרדי ויש ציפוי וסיכוי שאולי יבאו לדת ק' וכדשכיח טובא סגי בזה לומר דאיכא חלות זכות" משא"כ כשאין הילדים נמצאים בבית ספר חרדי.

ולפענ"ד אין דבריו נכונים, שהרי לשון הגרמ"פ בתשובתו הנ"ל מוכיח בעליל דאפילו לולי המציאות "שלומדים בבי"ס דתי" והסברא שע"ז "יתגדלו להיות שומרי תורה", סבור ה' שאפשר לסמוך על הסברא דזכות הוא להם להיות יהודים אפילו אם לא ישמרו תומ"צ. ועכצ"ל כן, והדבר מבואר מתוך תשובתו: (א) שה"בעלי בתים" של הבית ספר באינדיאנאפאליס לא היו חרדים לדבר השם, ואשר לכן "הרבה [!] תלמידים הם מנכריות", ואדרבה המורים החרדים הרגישו מאולצים לעזוב את הבי"ס בגלל הדבר הזה ו"אם הם יעזבו משרתן יקחו למורים מינים וכופרים וילמדו גם אל ילדי ישראל עניני כפירה ח"ו"; (ב) מעשים בכל יום הוא בארצות הברית, בימיו ובימינו, שילדים ממשפחות רפורמיות, ושאמותיהם נכריות, לומדים בבתי ספר דתיים

- למחצה ולשליש ולרביע, ובכל זאת אינם עוזבים את דרכי אבותיהם לנהל את אורח חייהם ע"פ התורה ומצוותי. וכבר כתב הגרמ"פ במק"א ש"בן נגרר יותר אחר אביו"³⁰.

ומעשה רב הוא ש"הרב קלמן ווינטער שאל [את הגרמ"פ] אם למעשה יש לו לגייר ילד שמשפחה רפורמית אימצה, ומאחר שהם מכירים את ר' קלמן ביקשו שהוא יגייר, ור' קלמן חושש שאם לא יגיירו בין כך ינהוג כיהודי ויגרום להתבוללות, והשיב רבינו: הנה אין זה דבר יפה, דאף שהיו ע"ד ב"ד, מ"מ לא ברור איזה זכות הוא לו, ורק אולי עצם קבלת קדושת ישראל הוי זכות, וחשב רבינו וסיים: למעשה אין לדחותם"³¹. ועד"ז וכיו"ב הורה הגרמ"פ לכמה אנשים ובכמה מקומות, והדברים נדפסו מכבר ע"י בני משפחתו³² והמפורסמות אי"צ ראי'.

תוספת ביאור לשיטת האג"מ

ו. בנידון תלמיד שנולד לנכרית שנתגיירה "אצל הרעפארמער ואצל הקאנסערוואטיוון" לכאורה צ"ב, דאף אם יתמלא מצוות כרימון כל ימי חייו, איך נאמר ש"יהי לו שכר בעולם הבא על מעשיו הטובים שיעשה", הלא פסק הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ו) "שהמינים והאפיקורסים והכופרים בתורה ובחייית המתים ובביאת הגואל וכו'" אין להם חלק לעוה"ב. ולכאורה גם מי שהעדר אמונתו בתורה ובתורה"מ וכיו"ב באה מחמת היותו תינוק שנשבה, דבכה"ג פסק הרמב"ם בהל' ממרים (פ"ג ה"ג) "שהרי הוא כאנוס" [וע"כ יש להחזירו ולמשכו בדברי שלום וכו', ע"ש], מ"מ לענין עוה"ב לא יועיל הדבר, כי לשיטת הרמב"ם, גם הכופר בתורה וכו' מחמת זה שנתחנך על ברכי מינים ואפיקורסים, אין לו חלק לעוה"ב, וכדמשמע ממ"ש (הל' תשובה שם ה"ז) לענין "האומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה"³³ שאין לו חלק לעוה"ב [ומדברי הראב"ד שם מבואר שכוונת הרמב"ם היא גם על "גדולים וטובים" שנשתבשו

30 ראה שו"ת אג"מ אהע"ז ח"א סי' פב "מסתבר שאין לומר כלל שהם נחשבים כנשבו בין העכו"ם כיון דהם במקומות שיהודים כשרים נמצאים וגם אבותיהם מאמינים בה' ובתורתו רק שהם נגררו בטעותם והיו יכולין לגרור אחרי הכשרים ואבותיהם וכן נגרר יותר אחר אביו".

31 מסורת משה [הוראות והנהגות שנשמעו מאת... רבי משה פיינשטיין צוק"ל] ח"א (ירושלים תשע"ג) בעניני גרים (עמ' שכג) אות רנד.

32 ראה מסורת משה שם (עמ' שכד) אות רנז.

33 ראה תורה שלמה (להרמ"מ כשר ז"ל) יתרו חט"ז במילואים עמ' שיח ואילך.

מחמת מה שראו במקראות ובאגדות³⁴, וכ"מ מ"מ ש הרמב"ם במו"נ (ח"א פל"ו) "ואם יעלה בדעתך שמאמין ההגשמה יש לו התנצלות בעבור שגדל עלי או לסכלותו וקוצר השגתו, כן ראוי שתאמין בעו"ז שהוא לא יעבוד אלא לסכלות או מפני שגדל ע"ז מנהג אבותיו בידיו, וא"ת שפשוטי הכתובים ישליכום בזה הספק, כן תדע שעו"ז אמנם הביאווה לעבודתה". הרי שהשווה בין תינוק שנשבה ["בעבור שגדל עלי"] לכופר מחמת פשוטי הכתובים.

והנה הקטנים הנ"ל, שהוריהם הם מעדות הרעפארמער והקאנסערוואטיוון, הלא יתחנכו להיות כופרים בתורה ובתחיית המתים וכו', וא"כ צ"ב האיך יועילו להם זכויותיהם לענין שיקבלו שכר טוב על מעשיהם בעולם הבא, הרי מחמת כפירתם בעיקרי האמונה לא יהי' להם חלק לעוה"ב.

והנראה מוכח ומבואר מזה, דס"ל להאג"מ דקיי"ל כשיטת הראב"ד (הל' תשובה שם) דמי שהוא כופר בשוגג מחמת הבנתו בפשוטי המקראות ובאגדות חז"ל, דאם יש לו זכויות יש לו חלק לעוה"ב, ודלא כשיטת הרמב"ם הנ"ל. וכ"מ בספר העיקרים (מאמר א פ"ב): "וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל שאפילו המבין עיקר מעיקרי התורה בחילוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו, אין ראוי לקראו מין [העתיק לשון הראב"ד, ושוב כתב] וזה הדרך יראה אמיתי ונכון ממה שנמצא לרבותינו ז"ל אומרים על אלישע בן אבוי 'שובו בנים שובבים' (ירמ' ג, כב) חוץ מאלישע אחר שיודע בוראו ומתכוין למרוד בו", משא"כ מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת, ע"ש. וסבר האג"מ דלפי שיטת הראב"ד הוא הדין והוא הטעם גם תינוק שנשבה, ודכוותי' מי שנתחנך ע"י הוריו [השייכים לתנועות הרעפארמער והקאנסערוואטיוון] להיות כופר בתורה, דיזכה לעוה"ב ע"י מצוותיו ומעשיו הטובים.

וכן הוא שיטת רבינו זי"ע, וכמ"ש באג"ק (חכ"ב סוף עמ' לג ואילך) במכתב למי שהזכיר סברת חכ"א "אשר בנוגע ליי"ג עיקרים, מי שחסר לו באמונה בהם אפילו בשוגג, אפיקורס מקרי", והוא הדין גם באם אנוס גמור הוא, וכמו תינוק שנשבה בין העכו"ם, או בדרגא נעלית יותר שמפרש באופן אחר מאמרי חז"ל", וכתב לו רבינו שמהשגת הראב"ד "מוכח להיפך", ומדבריו נראה דנקט קבינו דקיי"ל כסברת הראב"ד, ע"ש בהמשך מכתבו.

34 וראה גם מרכבת המשנה שם שתמה על הראב"ד "דודאי כל מין בדעתו שהאמת אתו ומ"מ אין לו חלק לעוה"ב דחמיר שגגת אמונה זרה דהו"ל למידק, ולמה יגרע אמונת הגשמה משאר אמונה זרה".

השגת הגריש"א על הגרמ"פ וישוב שיטת הגרמ"פ

(ז) בקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב ז"ל (ח"א סי' קג) הקשה על שיטת הגרמ"פ, להלא קיי"ל דתינוק שנשבה לבין הגוים שוגג הוא ולא אנוס, וכמ"ש הרמב"ם (הל' שגגות פ"ב ה"ו) "תינוק שנשבה לבין הגוים כו', כשודע לו שהוא ישראל ומצווה כו' חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה", הרי שצריך להביא קרבן חטאת לכפרה – כשוגג ולא כאנוס, ואם כן האיך אפשר לגייר קטן הנמצא בסביבה הגורמת שלא ישמור תומ"צ, ומטעם דזכות היא לו, דהרי אם יהי' ישראל "נמצא שכל ימי חייו הם מלאים חטא ועון וזקוק לכפרה", משא"כ "אם ישאר גוי הלא הכל שרי ליי", ע"ש בארוכה.

ונראה ליישב דברי האג"מ באחד משני אופנים:

(א) דמ"ש ש"העבירות הוא להם כשגגה" אינו אלא לרווחא דמילתא, וסמך בעיקר על מ"ש דמאחר שהוא גר הרי נעשה בקדושת ישראל, ויהי' לו שכר בעולם הבא על מעשיו הטובים שיעשה" זכות הוא לו, והוא כסברת הבית יצחק ד"אף שיענש מ"מ יש לו חלק לעוה"ב" [ולא הזכיר הבי"צ זה שזדונותיו נעשות לו כשגגות כיון שהוא כתינוק שנשבה], ודי לנו בזה להגדיר הגיור כזכות ולא כחובה. והוא ע"ד שמצינו באלישע אחר (חגיגה טו, ב) ד"אמר רבי מאיר, מוטב דלידיינא' וליתי לעלמא דאתי". וכמ"ש הרמב"ן בהקדמת פירושו על ספר איוב, ש"אם יאבד הא-ל מגופו בעוה"ז כל הטובה אשר נהיתה בעולם, ויהי' נידון ביסוריו של איוב כל ימיו, טוב לו משיענש בנפשו להיות נדון בעולם הנשמות ביסורי גיהנם, או שיגרע חטאו מנפשו מעט מן מעלתו בעולם הנשמות ודבוקה בזיו העליון ועולם הבא".

(ב) דאם אמנם גם תינוק שנשבה יזדקק לכפרה בגלל חטאיו שעשה בשגגה, מ"מ בהתחשב עם מעשיו הטובים שיעשה מרצונו הטוב הרי בוודאי תהיינה זכויותיו מרובים באיכותם על חטאיו שאינם אלא בשגגה, ואם כן שפיר י"ל דזכות הוא לו להתגייר ולהיות יהודי למרות שמצד מצבו ירבו חטאיו שיעשה בשגגה.

והגע בעצמך, גם בתינוק מאומץ ע"י הורים שומרי תומ"צ, שפיר יתכן שבמשך ימי חייו יעבור על כו"כ מצוות אפילו במזיד, מה שלא הי' עובר כלל אילו הי' נשאר בגיותו, ומ"מ קיי"ל דזכות הוא לו להתגייר ולהכנס תחת כנפי השכינה, ועכצ"ל שיש לחשב ההפסד נגד השכר, וכיון שהשכר שירויח מזה שיתגייר מרובה נקטינן דזכות הוא לו להיות יהודי (למרות מה שיפסיד עי"ז, שיעבור על מצוות שנצטוו בני"ז בודון ובשגגה). ועד"ס ז"ל להגרמ"פ בענין התינוק שנשבה, דכיון שזכויותיו מרובים בכמות ובאיכות, וחטאיו - אפילו אם יהיו מרובים בכמותם - ה"ה מועטין באיכותן, מסתבר דזכות הוא לו להתגייר ולהתקדש בקדושת ישראל ולהיות מזומן ועומד לחיי העוה"ב.

ויש להוסיף שבאמת התינוק שנשבה "הרי הוא כאנוס" (רמב"ם הל' ממרים פ"ה ה"ג), וכמו שהאריך לבאר בדברות משה עמ"ס שבת (חלק שני הערה יב) לענין תינוק שנשבה בין הגוים ממש "לא הו"ל לאסוקי אדעת' כלל שאיכא שבת ושאיכא מאכלות האסורות", ו"לא ה' שייך לעלות על דעתו שום חשש", ו"בתינוק שנשבה הא ודאי לא שייך להחשיב עשיית האדם לחטא מאחר דלא הו"ל למידע" [והרי כתב הרמב"ם (הל' שגגות פ"ה ה"ו) "שהשווג ה' לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא ה' בא לידי שגגה" משא"כ האונס "מה לו לעשות"]]. ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' יג) כתב דאם נאמר שאין לפני עור כשהנכשל עובר באונס, י"ל ש"בישראל שנשבה בין העכו"ם כשהיה תינוק, שאילו ה' יודע שאסור אפשר לא ה' עושה . . אפשר שנחשב גם אנוס לענין שליכא איסור לפני עיור", וסיים שם "שלכן שייך לומר שגם אנוס מחמת רגילות דחסרון ידיעה, נמי ליכא לפני עור".

ומה שתינוק שנשבה חייב חטאת כתב בשו"ת דברי חיים (יו"ד ח"ב סי' פז) דכיון שלא ה' מוכרח לעשות מעשה העבירה שעשה, "אפילו ה' באופן שלא ה' בשום אופן אפשר להתברר" שאסור לו לעשותו "לא חילקה התורה, וכל שווג חייב, ורק באונס פטרה רחמנא". ובמק"א (שם סי' פז) כתב "התורה חייבה קרבן בכ"מ, יהי' שווג באיזה אופן שיהי', ואפילו תינוק שנשבה לבין הגוים ולא ידע שיש שבת בעולם חייב, דבכל גוונא חייבה התורה שווג". וכבר יציבא מילתא (ראה שו"ת יד סופר ח"א סי' כו. ובכ"מ) שגם בדאורייתא אמרינן לא פלוג.

[ובדברות משה (שבת שם) שם כתב הטעם "מאחר דהמעשה הוא עכ"פ מעשה חטא, והי' שייך שתצריכהו התורה כפרה ע"ז שנזדמן לו שיעשה מעשה חטא, דכפרה אינו ענין עונש". ולכאורה אין דבריו עולים יפה לפי שיטת הרמב"ם הנ"ל, שביאר טעם החילוק בין שווג לאונס לענין קרבן, דהוא מפני "שהשווג ה' לו לבדוק כו' ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואח"כ יעשה צריך כפרה", משא"כ האונס וכמשנ"ת].

ויעויין בספר השיחות לרבינו זי"ע (ה'תשנ"א ח"א עמ' 229. ובכ"מ) "שאלה שאינם מקיימים תומ"צ בדורנו הם 'כתינוק שנשבה' . . שהוא כאנוס", ועליהם נאמר "אונס רחמנא פטרי"; "ולאידך כאשר אותם תינוקות שנשבו מקיימים אפילו מצוה אחת בלבד (עאכו"כ כמה מצוות), והעידו חז"ל [חגיגה בסופה. ובכ"מ] שאין לך אדם מישראל שלא קיים כו"כ מצוות, ה"ז חשוב ויקר ביותר וביותר אצל הקב"ה!" – והדברים מתאימים לדברי האג"מ הנ"ל.

שיטתו בענין אימוץ וגיוור קטנים ע"י הורים שאינם שומרים תומ"צ

ח. במכתב משנת ה'תשל"ז (אג"ק חל"כ עמ' קכט) כתב רבינו, וז"ל: בנוגע לילד המאומץ . . כשהמדובר בילד שנולד לאם גוי' ורוצים לאמצו כדרוש נוסף ענין עקרי ביותר - כיון שנולד להנ"ל, הרי נשמתו בלידתו נשמת גוי, והרוצים לאמצו כדרוש - עליהם להכניס בו נשמה יהודית³⁵. נותן הנשמה הוא השם, ואמר בתורתו - שיחליף הנשמה באם הילד ימולו אותו, יטבילו אותו במקוה והמאמצים יחליטו שיחנכוהו כרצון השם (שמירת מצות) - ואז תכנס בו נשמה יהודית. באם מאיזה סיבה שתהי' יחסר אחד מהנ"ל - תשאר בו הנשמה עימה נולד - נשמה של אינו יהודי. אין מצוה להחליף הנשמה (שזהו - גירות), וכיון שהנשמה אינה יהודית, אין מחוייבים למולו, להטבילו ולחנכו חינוך יהודי וכו', אבל אז הקשר שלו עם המאמצים - רק כפי האפשר בין ידידים שאחד מהם יהודי והשני גוי, ותו לא. עכ"ל.

מפורש בדבריו שאם אין המאמצים מחליטים לחנך את הילד המאומץ לשמור את מצוות השם, אין הגירות חלה כלל, והילד ישאר גוי כמו שנולד. והוא לכאורה כשיטת הגרי"א ספקטור ודעימי' (הנ"ל ס"ב), ודלא כשיטת האחיעזר ודעימי' (הנ"ל ס"ג) והגרמ"פ (הנ"ל ס"ו) דגם אם אין ההורים שומרי תומ"צ ואין בדעתם לחנך את הילד ע"פ תומ"צ מטבילין אותו ע"פ דעת ב"ד.

[ובמ"ש רבינו שאין מצוה להחליף הנשמה ולגייר ילדים, יש להעיר ממ"ש כמה מפוסקי זמננו שאין זו עצה טובה "להכניס זרע נכרים" בכרם בית ישראל "כי אין בזה

35 במקום אחר (אג"ק ח"ט עמ' נג) ציין רבינו בזה למ"ש בהקדמת ספר הזהר (יג, א ואילך) ע"ד מקור "נשמת הגרים" ["ומנייהו נפקו רוחין לאפרשא לכל אינון גיורין דמתגיירין כו"].

וברמ"א או"ח ס' מו ס"ד "אפילו גר יכול לברך" שלא עשני גוי, ובט"ז שם סק"ה הטעם "דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי כו" ממילא הוה שפיר עכשיו עשי' חדשה כאילו בראו הוא ית' עכשיו מחדש". ובאג"ק רבינו (שם): "פשיטא אשר נמשכה לו נשמה דקדושה, וזה ג"כ אחד הפירושים בלשון רז"ל גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

[וצע"ק הכוונה בשיחת אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע יום ב' דר"ה ה'תש"ד ס"ח (ספה"ש ה'תש"ד עמ' 11) "יעדער איד יהי' מי שיהי' האט מען אים געגעבן א נשמה וואס איז א חלק ממעל ממש, וואס דורכדעם איז ער פון די יודעי תרועה. ביי א גר איז דאך ניט אזוי, ביי א גר ווערט דאך נתלבש א נשמה חדשה נאכדעם ווי ער איז זיך מתגייר"].

שום צורך ותכלית³⁶, ורק כשבא גם מעצמו להתגייר לשם שמים צריך לקבלו" (שו"ת אג"מ יו"ד ח"א סוף סי' קסב); "נוהג זה לקנות ולהביא ילדים גוים לא"י אפילו ע"מ להתגייר אין רוח חכמים נוחה הימנו כלל, וקשים גרים לישראל" (שו"ת שבט הלוי ח"ז סי' רב).

ויש אתי בכתובים עוד אריכות גדולה בכל הנ"ל וגם בשיטת רבינו בזה, ולא באתי כאן אלא להעיר את לב המעיין.



דין השפשוף שלאחר נטילת הידים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"ץ דקהילת ליובאוויטש – לונדון, אנגלי'

א. זה לשון רבינו הזקן³⁷:

ואחר ששפך ב' פעמים על יד זו וב' פעמים על יד זו, מצות חכמים לשפשפן יפה זו בזו לטהרה יתירה³⁸. ולפי ששפשוף זה הוא מכלל מצות נטילת ידים, לכן יברך ברכת 'על נטילת ידים' קודם ששפשוף זה³⁹, כדי שתהא הברכה כמו עובר לעשיית המצוה כשאר ברכות המצוה . .

וזה לשון לוח 'היום יום'⁴⁰:

36 וראה חשוקי חמד כתובות (יא, א) שנסתפק בנידון קהלה קטנה שלפעמים חסר מנין לתפלה ולקריאת, דאולי בכה"ג יודה האג"מ דראוי לגייר גוי קטן כדי להשלים המנין וע"ד שר"א שחרר עבדו למצוה רבה זו (ברכות מז, ב; רא"ש שם סי' כ).

37 סדר נטילת ידים לסעודה בקצרה אות ד.

38 ביאור ענין שפשוף הידים על דרך הסוד - ראה שער המצוות פ' עקב (צב ב); סדור האריז"ל של רש"ר [קלג ב] ד"ה ושמעתי ממורי הר"מ אלשיך; כף החיים סי' קסב סק"ב. ובספר המאמרים-אידיש ע' 160 מבואר שהוא ענין התכללות המדות זו בזו.

39 הוראה זו היא חידוש של רבינו כאן. ואילו במקורות שבהערה הקודמת מבואר שיש לברך אחר השפשוף, קודם הניגוב. וכבר הרגיש בזה במסגרת השלחן סי' מ ס"ג יג, וכן בס' מי רביעית ע' קכו (כנסמן במהדורה החדשה של שו"ע). וב'תורת מנחם' כאן מעיר רק ממ"ש בשו"ע ר סי' קנח סט"ז לברך בין מים ראשונים ושניים. "אבל כאן הרי החמיר ליטול ב' פעמים רצופים על כל יד, ולכן פסק קודם שפשוף", עכ"ל.

40 ליום כ שבט, מובא בס' המנהגים ע' 21. מקור הדברים - 'תורת מנחם-רשימת היומן' ע' שכו-ז.

אאמו"ר כותב באחד ממכתביו: על פי הגהות אשר"י נטילת ידים לסעודה ג' פעמים רצופות, כן היה עושה אאמו"ר - (מהר"ש נ"ע) - ומניח משפיעה הג' מעט מים בכף יד השמלית ובזה משפשף שתי ידיו.

על המנהג ליטול הידים ג' פעמים כבר דנו רבים⁴¹, אך רציתי לברר סוף הדברים: לשפשף ידיו במעט מים שהניח משפיעה הג' בכף היד השמלית. ואם כי דין השפשוף מקורו בתוספתא⁴² ומובא בפוסקים⁴³, אבל טרם ראיתי ביאור לזה ששפשוף זה צ"ל ע"י שירי מי השפיעה הג'.

ב. ומדי דברי, הנה אברך אחד הקשה לי על סדר הברכה ביחס להשפשוף, שיש בזה דברים הנראים כסותרים:

- (א) לשון אדה"ז (כנ"ל) הוא: "ברך ברכת 'על נטילת ידים' קודם שפשוף זה";
 (ב) במקום אחר⁴⁴ איתא: "בעוד הידיים לחות, יש לשפשפן זו בזו, להרים שתי הידיים ולברך הברכה 'על נטילת ידים'". - דמשמע שהברכה היא אחר השפשוף.
 (ג) עוד במקום אחר⁴⁵ איתא: "בברכת נט"י לסעודה: אומר 'על נט"י בשעת השפשוף'⁴⁶, אחר הנטילה קודם הניגוב".

(41) ראה 'היום יום המבואר' ע' 195 ואילך.

(42) ידים פ"א ה"ב. אלא שהר"ש (על המשנה שם פ"ב מ"ב) מפרש ש'שפשוף' היינו ניגוב. אבל הרא"ש (חולין פ"ח סי' יח) מפרש 'שפשוף' כפשוטו. וגם הרמב"ם בסוף הקדמתו למסכת ידים, מצריך שפשוף הידיים זו בזו. וכן דעת הראב"ד (כמובא להלן בפנים).

(43) רמ"א או"ח סי' קסב סוף ס"ב, וש"נ.

(44) ספר המאמרים אידיש ע' 158 - כאן בתרגום מאידיש.

(45) לקוטי דבורים ח"ג תמח ב.

(46) להעיר מן הדומה: בעטיפת הטלית כתוב בסדור: "וקודם שיתחיל להתעטף יברך... ", אך מנהגו הוא לברך בעת העטיפה (היום יום ה' אלול - וראה בארוכה נתיבים בשדה השליחות ח"א ע' קנט ואילך); בפדיון הבן איתא בסדור: "וכשנותן האב לכהן הפדיון מברך האב... " - ומשמע שמברך בעת הנתינה! וראה לעיל 'דיני פדיון הבן' הע' 26 000.

ומשמע דנקטינן בהא דברכת המצוות צ"ל 'עובר לעשייתן', דהיינו לפני גמר עשייתן. ולהעיר מדעת רב הונא בירושלמי ברכות פ"ט ה"ג לברך בשעת עשיית המצוה. אלא דלא קי"ל כוותי' - ראה אנציק' תל' כרך ד ע' תקנז.

ג. ונחזור לעיקר דין השפשוף, שמצאנו בו פירושים שונים באחרונים⁴⁷: לה'לבוש'⁴⁸, טעם השפשוף הוא "כדי לקנח יפה כל המים קודם ניגובם במטפחת, שבזה נטהרו יפה". ואילו לה'פרי מגדים'⁴⁹, מטרת השפשוף היא להגיע המים לכל שטח היד, אולי לא הגיע לשם בדרך שפיכה. והא דמהני השפשוף, מפרש שם כי "טופח על מנת להטפוח" הוי חיבור, ע"ש. דהיינו, שלדעת ה'לבוש', השפשוף הוא הכנה לניגוב ידיו באלונטית. ואילו להפרי מגדים, הוא משלימות הנטילה.

דברי ה'פרי מגדים' קרובים הם לדברי הראב"ד, שכתב⁵⁰: "ועוד כי אי אפשר לנטילת ידים בלא שפשוף מפני הזיעה וצואה שעל ידיו". אלא שה'פרי מגדים' חושש ל'כמות' הנטילה - אולי לא הגיע לכל מקום, ולהראב"ד החשש הוא ל'איכות' הנטילה - להסיר הזיעה וכו' הנדבקים בידיו, שבהדחה בעלמא לא יוסרו, כי אם ע"י שפשוף בכח.

לשון רבינו שטעם השפשוף הוא "לטהרה יתירה" קרוב הוא ללשון ה'לבוש' "שבזה נטהרו יפה". ברם יותר נראה שכוונתו כדברי הראב"ד, שע"י השפשוף מתנקים הידיים במדה יתירה⁵¹.

עוד נ"ל, דמכיון שלדעת הר"ש (ועוד) אין המצוה בשפשוף כמנהגנו, וכוונת התוספתא היא על ניגוב הידים (ראה הנסמן לעיל הע' 42), א"כ אם יברך לפני שפשוף ידיו הרטובות זו בזו, יהי' בזה 'עובר דעובר לעשייתו'. ולכן עדיף לברך תוך כדי השפשוף.

47 בשוע"ר שם ריש ס"ח הביא דין השפשוף, בלי שום ביאור. ברם מלשונו לעיל סי' קנט סי"ג משמע דס"ל כהפרי מגדים דלהלן, כי זה לשונו: "אבל אם שפסף השניה בראשונה להגיע המים הראשונים ושניים לכל הפרק".

48 או"ח שם ס"ז.

49 או"ח שם מ"ז סק"ד.

50 שו"ת תמים דעים סו"ס סו.

51 וכן משמע ב'תורת מנחם' להלן ה"ו (הערה לח), שטעם השפשוף הוא "כנראה כדי להסיר הלכלוך לגמרי בלי פקפוק". הערת ר"מ שי' צירקין: וזה מתאים גם לדברי האריז"ל (הנ"ל הע' 38) שמטרת השפשוף היא הסרת הטומאה כו'.

ולהעיר שבדין ניגוב הידיים, שי"א דהיינו משום "שהשפשוף מטהרן ביותר" (דיעה הא' בשוע"ר סי' קנח סי"ז). וא"כ בענין משתווים דברי הראב"ד עם דברי הר"ש הנ"ל הע' 42.

ד. ובמ"א⁵² כתבתי להקשות על הפרי מגדים, שהרי נטילת ידים צריכה להיות על ידי כלי, והוא לעיכובא⁵³. ואם כן מהי תועלת השפשוף לשטחי הידים שלא הגיעו אליהם מים בעת הנטילה, דאף כי השפשוף מביא אליהם מים, אבל אין מים הללו באים לשם על ידי כלי?

וכנראה דלהכי סמך הפמ"ג על דין "טופח על מנת להטפוח", כאילו הכל המשיך אחד. ואולי י"ל שלמטרה זו דייקו רבותינו נשיאנו שהשפשוף ייעשה בשירי מי הנטילה שביד שמאלו. כי יש מכשירים למי שנטל ידו אחת כדין, שיכול לשפוך מן המים שבידו על ידו השני, "שכיון שנטילת ידו הראשונה היתה מהכלי, נקראת נטילת השניה נטילה מכח הכלי"⁵⁴. ולפי זה, גם המשפסף את ידיו בשירי מי הנטילה שבידו השמאלית, הוי כשופך על ידיו מחדש מן הכלי. משא"כ אילו רק שפסף ידיו הרטובות זו בזו, לא הועיל בכך למהוי נטילה מן הכלי לשטחי היד שלא הגיעו אליהם מים בתחלה.

ויש שהקשה⁵⁵ דאשתמיט מינאי הך דינא שאין הנטילה כשירה לחצאין, ע"כ. ואי משום הא לא תקשי עלן, כי השפשוף אינו מוגבל לנקודות הבודדות שלא הגיעו אליהם המים, שהרי משפסף כל היד, והו"ל נטילה לכל היד בבת אחת.

ה. וטרם נבוא ליישב הדברים הנ"ל ס"ב הנראים כסותרים, נקדים שיש קושי פראקטי במנהג המצוטט בריש דברינו - לשייר ממי הנטילה בכדי לשפסף בהם הידים,

(52) קובץ הערות וביאורים גליון א'מד.

(53) ראה שו"ע ר"ס קנט.

(54) שו"ע ר"ש שם רס"ג. ואע"פ ששם נקט לעיקר כסברא הראשונה, דאינו מועיל הנטילה מידו, דלא הוי כלי - י"ל דמכיון שכל השפשוף הוא בגלל הספק, די לסמוך בו על המכשירים הנטילה מן היד. ולמאן דלא מכשיר הנטילה מן היד, י"ל שהוא יפרש 'שפשוף' היינו ניגוב, כדעת הר"ש. וראה פמ"ג שם סק"ז.

(55) ידידי הרה"ג הר"א אלאשוילי שליט"א, קובץ הנ"ל, גליון א'מה. ושם חידש לומר שיש במצות הנטילה גם שלילת טומאה וגם תוספת טהרה, ואשר הנטילה במים פעמיים ושלוש היא שלילת הטומאה, ודין השפשוף הוא "לטהרה יתירה", ובזה רצה לנמק דבר השארת מי הנטילה ביד שמאל, להדגיש שהשפשוף הוא עבור ענין נוסף, "טהרה יתירה". עכת"ד. ברם הבחנה זאת [בדין נט"י לסעודה] בין טהרה של הסרת טומאה לבין טהרה יתירה - לא ידענא מנלי'. וראה אגרות קודש של כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע כרך ג' ע' שח (הופיע תחלה ב'התמים', ע' 34) שמבחין בין נט"י שחרית, לסעודה, ושלפני התפלה, שהנטילה שלפני התפלה ענינה להתקדש יותר.

שהרי בעת הברכה נאמר שצריך להגבי' את ידיו, ואיך ישייר מים ביד שמאלו המוגבהת?

וליישב כל זה חשבתי לומר שבתחלה ישפשף קצת את שתי ידיו במים ששייר בידו השמאלית. ואז, מרים את ידיו ומברך, וממשיך לשפשף עוד. מטרת תחלת השפשוף תהא כדברי ה'פרי מגדים', אולי לא הגיעו המים לכל מקום. שפשוף זה נעשה בשיירי מי הנטילה, וה"ה כהמשך לנטילה שבכלי. ואז מברך בהגבהת הידיים, וממשיך לשפשף ידיו היטב, להסרת הזיעה וכו', לטהרה יתירה.

ברם מנהג כ"ק אדמו"ר זי"ע היה להתחיל את הברכה לפני השפשוף, והמשיך בעת השפשוף⁵⁶. כנראה שלא חשש לשפשף לפני הברכה. ועל הקושי הפראקטי הנ"ל, אולי אפשר להתחכם להגבי' הידיים ועדיין להחזיק משיירי מי הנטילה ביד שמאל.

מכיון שהדברים נוגעים למעשה, אבקש מקוראי הגליון שבאם נראה להם פתרון ותיווך אחר, נא להעיר ולהאיר, לזכות את הרבים.



חיוב קידוש לחולה הצריך לאכול ביוהכ"פ

שחל להיות בשבת*

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

כתב המחבר (או"ח סי' תריח סעיף י') וז"ל חולה שאכל ביוהכ"פ ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך צריך להזכיר של יוהכ"פ בברהמ"ז שאומר יעו"י בברכה ירושלים עכ"ל.

והוא מדברי הטור בשם אביו הרא"ש. ועוד ראשונים.

וכתב הט"ז (שם סק"י) אהא דכתב בשו"ע שיאמר יעו"י דכ"כ הרא"ש מטעם כיון דבהיתר אכל הו"ל יו"כ כמו לדידן שאר יו"ט. עכ"ל וע"ש.

ובמג"א (שם סק"י) כתב וז"ל ובוצע על ב' ככרות (כנה"ג) ולי נראה שאינו צריך דלא תקנו כן ביוהכ"פ וכו' וגם אינו צריך לקדש, ובשבלי הלקט כתב בשם הר"ר

(56) 'התקשרות' גליון שט.

(* ושייכותו לת"ב – ראה תו"מ חלק מח עמ' 77 אודות התעניות דת"ב ויוהכ"פ.

אביגדור כ"ץ כיון שהיום גרם לו איסור רק שפיקו"נ גורם לו היתר והוה לדידי' כחול אין בו לא קידוש ולא על הכוס ולא הזכרה בבהמ"ז וכן נ"ל. וכו'. מיהו אין להקל כיון שהטור מחמיר ועיין סוף סי' ק"ח ועכ"פ א"צ לקדש דיש לחוש לברכה לבטלה.

ומה שכתב המג"א שהטור "מחמיר" להזכיר יעלה ויבוא אף כי לכאורה אין זה חומרא אלא קולא שמפסיק באמצע ברהמ"ז – ע"ז מציין המג"א לסוף סימן ק"ח ששם מובא שמי שטועה ומוזכר מאורע שאר הימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסק. ודו"ק.

אלא דהמג"א מיירי ביוהכ"פ שחל בחול דאף דקס"ד דבמקום שמותר לו לאכול הוי כמו שאר יו"ט דחייב לקדש מדרבנן מ"מ ביוהכ"פ אינו צריך ומביא מהשבה"ל שני טעמים למה אין צריך לקדש – א) כיון שהיום גרם לו איסור ובמקום שמותר לו לאכול מצד פיקו"נ הוה לי' כיום חול, ב) דיש לחוש לברכה לבטלה.

ולכאור' מביאור המג"א (שמשמע שחולק על המחבר והטור וס"ל שלחולה האוכל ביוהכ"פ כחול הוא) למה מביא רק הא דאין לקדש ואינו חולק במפורש על דינו של המחבר שצריך להזכיר של יוהכ"פ בברהמ"ז באמירת יעו"י?

נביא ביאור המשנ"ב שמנסה ליישב הדברים וז"ל (אחרי שמביא הט"ז) ויש שמקילין בזה שאפילו יעו"י אי"צ לומר שלא תקנו אלא במקום שמצוה באכילתו והוא הדין שאין לומר רצה והחליצנו כשחל בשבת, ועכ"פ קידוש בודאי⁵⁷ אין לו לעשות דיש חשש ברכה לבטלה וכן אם שכח יעו"י וכו' לא יחזיר. עכ"ל.

ובשעה"צ שם סקכ"א וז"ל ט"ז – וגם המג"א מצדד מעיקר הדין כן אלא שכתב שמ"מ יש לפסוק כהטור ולא להקל וכו' אכן כיון שהוא רק בקשה בעלמא (יעו"י ורצה) ואין בזה חשש ברכה לבטלה יוכל לומר משא"כ קדוש וכו' עכ"ל.

היינו שהמג"א חולק על השו"ע בעיקרן של הדברים אף בנוגע להזכרות וס"ל דבאמת אינו צריך לומר לא יעו"י ולא רצה – ושכן סב"ל להשבה"ל כי לגבי החולה האוכל מצד פיקו"נ הו"ל לדידי' כיום חול – ועאכו"כ לא לעשות קידוש רק לגבי יעו"י ורצה מכיון שכן ס"ל להטור והמחבר והוה רק בקשה בעלמא ואין בזה חשש ברכה לבטלה יוכל לאומרם משא"כ קידוש (ולהעיר שגם הט"ז חולק באופן עקרוני על המחבר בזה וע"ש שמאריך).

(57) ומוסיף על ביאור השבה"ל דאין צריך וכותב ודאי ואכ"מ.

ומסיים המשנ"ב דכן סתם רבינו אדה"ז החיי"א והמט"א דאין לקדש ע"כ. ואף בכף החיים (סק"ס) מסיק הכי.

ובהגהות רעק"א על אתר בשו"ע שם כתב וז"ל וגם אי"צ קידוש אפשר דזהו רק ביוהכ"פ דעלמא כיון דהקידוש ביו"ט דרבנן לא תקנו כלל קידוש ביוהכ"פ אבל ביוהכ"פ שחל בשבת דחל עליו חיוב מדאורייתא לקדש וכו' ממילא גם שבת זה בכלל וזה החולה חל עליו החיוב דשבת עכ"פ להסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מה"ת יש לומר דצריך לקדש כנ"ל. עכ"ל.

ולהעיר גם מהגהות החת"ס (שו"ע או"ח סי' רע"א) דכתב דבכל יו"כ יש לכון בתפלה בברכת קדושת היום לקיים מצות קידוש.

אולם כבר ידועים דברי האו"ש (הל' עבודת יוהכ"פ פ"ד הל"א), דלא יקדש ודלא כרעק"א.

והוא על דברי הרמב"ם שם דביוהכ"פ שחל בשבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כה"ג (ע"ש באריכות) וז"ל האו"ש – וכן ג"ל דבקדושת יוהכ"פ חיילא על שבת גם כן להקדישו בשבות מכל אכילה דקדושת יוהכ"פ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש ולכן ביוהכ"פ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול מורה אני דלא מקדש גם על שבת דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו ופשוט. עכ"ל.

והנה בספר מקראי קודש (להגרצ"פ) ימים נוראים (סי' נד) הביא תשובת אדמו"ר הצ"צ (או"ח סי' לו) שנשאל שאלה מענינת, דבשו"ת הרשב"א סי' תרי"ד מביא בשם הרמב"ם (הל' שבועות פ"א הל"ו) דמה"ת מחויבים בשבת לאכול כזית פת כמו בליל ראשון דפסח והקשו לאדמו"ר הצ"צ דא"כ לריש לקיש דס"ל דחצי שיעור מותר מה"ת א"כ כשחל יוהכ"פ בשבת יהא מחויב לאכול כזית (ולבצוע על שתי ככרות) דהא שיעור איסור אכילת יוהכ"פ הוא בככותבת וכזית לגבי איסור יוהכ"פ הוא חצי שיעור דמותר לריש לקיש, א"כ יהא מחויב לאכול כזית לחם?

ותוכן תירוץ אדמו"ר הצ"צ שם הוא דבהדיא אמרה תורה תענו את נפשותיכם אף כשחל בשבת א"כ ביטלה תורה מצות אכילת שבת ועונג שבת כשחל בו יוהכ"פ א"כ אין שום מצוה חלה על באכילת כזית לבד וגם בפחות מכשיעור דהמצוה הוא לא עונג אלא להיפך לענות נפש.

וכן משמע מהא דמר ברי' דרבינא (פסחים פח, ב) שהתענה לגמרי ולא אכל אף כזית. עכתו"ד הצ"צ.

והקשה שם במקראי קודש דכל זה ניחא במי שמחויב להתענות ביוהכ"פ דנימא דפקע מיני' כל דיני עונג שבת כי מצות היום הוא לענות נפש אבל בחולה שיש בו סכנה וחייב מן התורה לאכול אולי הדר דיני' שרמיא עלי' חיובי עונג שבת וממילא שיהא מחויב גם בקידוש כדין שבת בעלמא.

ומביא דברי הגרעק"א הנ"ל דאכן חולה צריך לקדש אלא דמסיק שלמעשה נקטינן כהפוסקים (כולל רבינו אדה"ז) דאי"צ לקדש וכדברי האו"ש דקדושת יוהכ"פ גם לשבת אהני שמקדש בענות נפש דזה קדושת שבת שלא לאכול בו.

והנה הגר"י ענגל בספרו ציונים לתורה (כלל ל"ח) האריך בענין זה ובמפתחות שבסוף הספר מסכם מש"כ בקיצור וז"ל: ומה שדננו שם לענין יוהכ"פ שחל בשבת אם יש מצות עונג שבת מפאת ענין השבת אלא שאיסור יוהכ"פ מונע או אין מצות עונג כלל גם מפאת שבת יש נפקותא בזה לדינא לדעת הפוסקים הסוברים דחולה שהוצרך לאכול פת ביוהכ"פ אין לו להזכיר של יוהכ"פ בברהמ"ז כיון דענין היום אין מחייב האכילה ואדרבה אוסרו ומלתא אחריתי הוא שחייבתו אכילתו, מצות פיקו"נ, עיין ט"ז ומג"א סי' תריח בארוכה.

וא"כ יש נפקותא אם הוצרך לאכול ביוהכ"פ שחל בשבת דאם ענין השבת מחייב האכילה אלא שאיסור יוהכ"פ מונע א"כ זה שאכל באמת בהיתר תו יש לו להזכיר שפיר של שבת עכ"פ דענין השבת הוא מחייב שפיר האכילה. משא"כ אם גם ענין השבת עצמו אין מחייב האכילה בהיותו עם יוהכ"פ אז גם של שבת אין לו להזכיר, ודוק היטב מאוד. עכ"ל.

וביאור דבריו הנפלאים, דחייב קידוש בשבת הוא נובע מחיוב סעודה שהוא דין בשבת ודין בעונג ובמקום שאין חיוב סעודה אין חיוב קידוש.

וראה בגמ' פסחים קא, א וברשב"ם שם דכל מקור ההלכה דקידוש במקום סעודה אסמכיה אקרא ד"וקראת לשבת עונג . . במקום קרי' שם תהא עונג, היינו שהקידוש הוא מטעם עונג וביוהכ"פ שחל בשבת דאין בו עונג אין בו קריאה של עונג.

ומחדש שזה שהחולה אוכל כי יש בו סכנה והוא מצד מצוות פיקוח נפש לא מדין סעודת שבת וסעודה שהוא מצד פיקו"נ אין בו חיוב קידוש, כי קידוש הוא מצד עונג וכדלעיל.

(ובאמת דבריו כבר מרומזים בדברי הר"ר אביגדור כ"ץ בהשבה"ל דלעיל).

ויתירה מזו יש כאן איסור סעודה שהרי התורה אמרה תענו את נפשותיכם והתורה ציווה כן גם בשבת, וכל שאין בו חובת סעודה ביום זה פשוט שאין בו חובת קידוש בשבת זו.

וזהו עומק ביאור דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ בתשובה שם שהתורה ביטלה תורת מצות אכילת שבת ועונגה.

ולהאיר לדבריו מהמבואר בדברי הר"ן בפסחים הו"ד במג"א סי' רע"א סק"ו (וכן בשו"ע רבינו שם סעיף ט') לגבי פורס מפה ומקדש דהקידוש הוא מדיני הסעודה ובלשון האחרונים דסעודת שבת גורמת ומחדשת דתקדום לה קידוש וכמבואר בר"ן שם לגבי פורס מפה ומקדש דאע"פ דהתחיל בהיתר מ"מ מפסיקין מטעם קידוש במקום סעודה א"כ בעינן דתקדום לסעודה הקידוש (ראה מחצה"ש על המג"א ורע"א שם). וראה בס' עטרת המועדים סי' טו דמבאר דתרי דינים יש בעיקר חובת קידוש – חדא חובת גברא לקדש היום ועוד מדיני הסעודה דסעודת שבת מחייבת קידוש.

ועפ"ז מבאר הא דכתב המחבר (סי' רע"א סעיף ג') אם קידש ולא סעד אף ידי קידוש לא יצא, עכ"ל. דמאי קמ"ל מילת אף? וכי איזה דבר מלבד קידוש לא יצא? הרי לענין סעודת שבת פשיטא שלא יצא דהרי לא סעד (וראה במשנ"ב שם) וע"ש, ואכ"מ.

והנה במה שביאר אדמו"ר הצ"צ דביוהכ"פ אמרה תורה תענו את נפשותיכם אף שחל בשבת דהתורה ביטלה מצות אכילת שבת ועונג שבת שהרי המצוה להתענות הוא הפך העונג מאכילה ושת' ובשבת ויוהכ"פ בטל מצות עונג והמ"ע הוא להיפך לענות נפש.

והקשה הרי"ע (בצינונים לתורה שם ד"ה ודע דכענין) דהו"ל להצ"צ לתרץ בפשיטות שכאשר חל יוהכ"פ בשבת נעשו ב' הענינים נקודה אחת ואין קדושה אחת גורעת מחברתה אלא אדרבא מוספת בה ולכן אי אפשר שקדושת שבת תדחה את העינוי דיוהכ"פ כיון ששניהם נעשו נקודה אחת.

ועל זה הקשה רבינו (בתורת מנחם חלק כד עמ' 157) וזלה"ק אבל באמת אין זו קושיא מב' טעמים: (א) הצ"צ כתב תשובתו לדעת השואל שלדעתו שבת ויוהכ"פ הם ב' ענינים נבדלים ולא נקודה אחת. (ב) גם אם נאמר ששבת ויוהכ"פ נעשים נקודה אחת – מי יימר שקדושת שבת מוסיפה ביוהכ"פ (וכבר חל חיוב העינוי) אימא איפכא, שקדושת שבת מוסיפה בשבת (ויחול מצות עונג שבת). עכ"ל.

והנה ראיתי מי שכתב (ס' מועדי קודש) שבאמת לא צריך לכל הדיון הזה לגבי חולה ביוהכ"פ כי שבת לחולה שיש בו סכנה ויש בו גדר פיקו"נ הוא כחול לכל דבר ומביא

מספרים שאדרבא זה קדושת שמו ית' וממילא פשוט דאין לחולה לקדש דעבורו הוא חול גמור והיאך יקדש על היין ביום חול. .

ולענ"ד אין בדבריו ממש ואין להאריך במה שנראה פשוט שאין זה הפירוש במש"כ הפוסקים הנ"ל יום חול אצלו וכי אין זה יו"כ פ"א אצל החולה? ישתקע הדברים, ועוד שלדעתו הוא דכתב המחבר והסכים עמו הט"ז והמג"א שיאמר האזכרות כמו רצה ויעו"י (ובפרט השמות שיש בהם) איך יאמר האזכרות האלו ביום חול? אלא ברור שאין בדבריו כדי לדחות הדין.

אלא הביאור הוא דהוא כיום חול לגבי חיוב קידוש והסעודה אינו סעודת שבת ויו"ט המחייב קידוש אלא כסעודת יום חול.

ונראה לבאר יסוד הדברים מדיוק לשון הרמב"ם (בהל' שביתת עשור פ"א הל' ד') וז"ל מצוה עשה אחרת יש ביום הכיפורים והוא לשבות בו מאכילה ושת' שנאמר תענו את נפשותיכם" עכ"ל.

ולכאורה הול"ל מ"ע להתענות ביוהכ"פ וכמו שכתב הרמב"ם עצמו בהקדמה להל' אלו להתענות בו, למה שינה כאן וכתב לשבות בו.

ומטין בבי מדרשא לבאר בזה, דחלוק יסוד דין תענית דיוהכ"פ משאר כל התעניות, דבשאר התעניות העיקר הוא ענין הסיגופים והצום ומיעוט חלבו ודמו, אבל תענית דיוהכ"פ הוא גדר אחר – היינו שביתת מאכילה ושת' היינו שביתת מהחומרות – וזה ביאור מלת לשבות. היינו שאין ענינו עינינו (היינו שלילה גרידא) אלא ענינו שביתת (היינו דבר חיובי), היינו כמו שיש חיוב שביתת ממלאכה – כמו"כ יש שביתת מאכו"ש.

והדברים יבוארו ויובהרו ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח בענין תענית דיוהכ"פ, וזלה"ק בלקוטי שיחות (חל"ב פרשת אחרי (א') עמוד 104) וכמו שהוא בנוגע לענין התענית דיוהכ"פ מצד גודל מדריגתם דבנ"י – שביוהכ"פ הם דוגמת מלאכי השרת, הנה זה שאין אוכלים ביוהכ"פ הוא לא מצד הציווי אלא שמצד קדושת היום "מי רוצה לאכול" (כידוע פתגמו של הרה"צ כו' הרלו"צ מבארדיטשוב).

ועד כדי כך שהתענית דיוהכ"פ הו"ע של עונג כמ"ש לחיותם ברעב שמקבלים חיות (תענוג) מהרעב גופא, עכלה"ק.

וראה בתו"מ ח"ה עמוד 156, דזה הי' מהות כל התעניות של רבותינו נשיאנו (אפילו כל ימות השנה) עי"ש.

וראה בתו"מ חלק לג עמוד 474 הערה 70 בסופו, וזלה"ק: ולהעיר גם ממה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר (סה"ש תרצ"ז עמ' 157) אודות דברי אביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב)

נ"ע בסעודת ערב יוהכ"פ – סעודת מצוה – לא' האורחים שהוסיף מלח למאכל, הא מניין לך שבערב יוהכ"פ צריך להיות טעם במאכל וכו', עכלה"ק.

(אלא דלהעיר מתנו"מ חי"ג עמ' 186 שאמר רבינו להרימ"ב שיש לישון ביוהכ"פ שאף ביוהכ"פ צ"ל תענוג הגוף שזה גם מ"ש לחיותם ברעב עיי"ש – ויש לבאר).

והביאור בכ"ז לענינו, דביוה"כ שחל בשבת ליכא מצות אכילה ושתי' גם מצד שבת וכמו שחייב לשובות מעשיית מלאכה, כמו"כ מצד מהות היום אין לאכול ולשתות וזה גופא העונג והשביתה שבו – היינו שנוסף על השביתה ממלאכה ניתוסף עוד שביתה והוא לשבות מאכילה ושתי'.

בסגנון אחר – אין הפירוש שביוהכ"פ שחל בשבת היה צריך להיות בה (מצד גדרי שבת) חיוב עונג מצד אכילה ושתי', היינו חיוב סעודה ויסתעף מזה (כדלעיל בארוכה מהרשב"ם והר"ן – בדמקום עונג יהי' קרייה דקידוש) חיוב קידוש אלא להיות דארי' הוא דרביע על' דאסור לאכול ולשתות ובמילא אין בו חיוב קידוש על יין ונאמר בדמקרה שאין חיוב זה ובנדו"ד חולה שיש בו סכנה שחייב לאכול מה"ת הרי הדרא דינו וכשבת רגיל הוא ויהא חייב בעונג וחייב בסעודה וחייב בקידוש.

זה אינו. דהיות דביוהכ"פ נתחדש עוד סוג של שביתה היינו שחייב לשבות מאכילה ושתי' (ובלשון רבינו דלעיל לחיותם ברעב) היינו שהדרך ששובתים הוא שאינם אוכלים ושותים, הרי מסתעף מזה דממילא אסור לאכול ולשתות וממילא אסור לסעוד וממילא אין לקדש כי עצם מהות היום לא שייך ולכן לא מיחייב שום קשר לסעודה, ובמילא שום קשר לקידוש.

(ומטעם זה חולק המג"א והט"ז בעיקרו על דינו של המחבר אף לגבי ההזכרות ראה לעיל בריש דברנו).

וזה החולה שכן אוכל כי מוכרח מצד דיני וגדרי פיקו"נ אינו אוכל מצד חיוב היום או מצד חיוב סעודה אלא מטעם אחר.

ולמהבואר אולי יש לבאר דיוק קטן בדברי רבינו בשולחנו ולתרץ מה שהקשה רעק"א באחד מהגהותיו.

דהנה בסי' תריח סעיף יח מביא רבינו עיקר דינו של המחבר וממשיך בדרכו של המג"א וזלה"ק ואם חל בשבת יאמר ג"כ רצה. אבל אינו צריך לבצוע על שתי ככרות וגם אינו צריך לקדש על היין ולא על הפת, משום דלא תקנו חכמים דבריים אלו ביוהכ"פ. עכלה"ק.

ויש לדייק דלמה רבינו (שבעיקר נמשך כאן אחרי המג"א) השמיט הטעם השני שהביא המג"א (מהשבה"ל) שא"צ לקדש שיש לחוש מברכה לבטלה?

ולחמבואר יש לבאר – שכוונת רבינו לבאר (כהמג"א) שעיקר הטעם שאין החולה מקדש ביוהכ"פ הוא משום שלא תקנו קידוש ליום זה היינו שקידוש אינו שייך ליוהכ"פ וכדלעיל בארוכה. ואם הי' מביא גם הטעם דברכה לבטלה אולי הי' משמעו שבעצם שייך כאן לומר קידוש (מצד היום) כי סוכ"ס אוכל הוא אך היות שלא תיקנו קידוש הוי כעין ברכה שאינו צריך והוי ברכה לבטלה, ע"כ לשלול קס"ד זה כתב רק הטעם שלא תקנו שמשמעו שאין קידוש ביוהכ"פ.

והא שהמשנ"ב (שהבאנו לעיל בריש דברינו) מבאר בדברי המג"א דאין לקדש ומסיק שכן סב"ל לרבינו אדה"ז – לא דק, דרבינו כאמור נמשך אחר פשוטות דברי המג"א (ולא ממה שהביא מהשבה"ל) דאין צריך לקדש. וכמבואר.

והמשנ"ב משנה וכותב "ועכ"פ קידוש בודאי אין לו לעשות דיש חשש ברכה לבטלה", היינו שהמשנ"ב הבין שעיקר הבעיה כאן הוא מחמת ברכה לבטלה ולכן לדעתו בודאי לא יקדש, ולפי ביאורנו דלעיל אין כן דעת רבינו וכדלעיל בארוכה.

ושעפ"ז יש לבאר מה שהקשה רעק"א בהגהותיו.

דשם בהגהות רעק"א (או"ח סי' תריח סק"י הוצאת טלמן וכן הובא בהוצאות חדשות) אהא דכתב המג"א דאין צריך לקדש דיש לחוש לברכה לבטלה, הקשה רעק"א דהא ודאי מיירי ביום?

וראיתי מקשים על הרעק"א דמאי פשיטא לי' דזה ודאי ביום וכי אין חולים שמוכרחים לאכול בלילה? וי"ל בפשטות דחולה שחושש עכ"פ ליוהכ"פ ואינו רוצה לאכול יותר ממה שצריך יאכל לשבעו לפנות ערב וסביר להניח שבליילה כבר לא יצטרך לאכול לכן קם לי' להרעק"א לחולה כזה – אף שיש בו סכנה, אבל אעפ"כ אינו גוסס וכו' ורק שאם אינו אוכלי יהי' בסכנת נפשו שמסתמא הקי"ל בשאלה זו הוא רק ביום – (ודו"ק).

וביום זה הזמן דנצרך החולה לאכול ואם ישתה יין יצטרך לברך לפני"ז בופה"ג (ואח"כ יכול לשתות מהיין) וא"כ מאי חשש ברכה לבטלה איכא, דליכא נוסח הארוך דקידוש הלילה היינו הברכה השני' דלילה אלא רק ברכת הנהנין דיין שהוא בופה"ג. וא"כ שיעשה קידוש ויברך בפה"ג וכמו לענין הזכרת יעו"י ע"כ מהגהות רעק"א.

ולחמבואר נחא – דאכן מטעם זה אין רבינו מביא טעם ברכה לבטלה – כי אכן לא יהי' ברכה לבטלה וקס"ד אמינא שאכן יקדש ביום ויברך וישתה – אלא דרבינו דייק

ומביא רק הטעם שלא תקנו קידוש ביום זה אפילו לחולה ולכן אפי' קידוש כזה אינו צריך. ודייק בלשונו אינו צריך היינו שאין מה לחייבו כאן לשתות יין ולברך עליו בופה"ג כי קידוש זה אינו צריך כלל.



ממתי כלה חייבת בכיסוי הראש (גליון)

הרב משה מרדכי גינזבורג

ירושלים, עיה"ק

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם (א'קכח), ברצוני להוסיף עוד כמה נקודות:

(א) מה שהבאתי בהערה 1 מהרב אלישיב דענה לאחד דלפעמים השו"ע מביא דיעות סותרות, א"א להק' על זה (כמו שהקשיתי שם באופנים אחרים) מאי שנא מכל סתירה שמקשים ממקום למקום, דשם הנידון הי' בתרי חומרי דסתרי אהדדי ושניהם נפסקו בשו"ע, די"ל דהשו"ע חשש לב' הדעות, אלא דאם יקרה שיהיו שני החומרות במקרה אחד כמובן לא נחשוש לשניהם (אך מ"מ חזינן דגם כשהמחבר רק חשש לדעה מסוימת מ"מ העתיקה כצורתה שמצאה בראשונים, ולא בל' של ספק וכיו"ב) וה"ה י"ל בנדו"ד, ודוק).

(ב) מה שכתבתי בהערה 5 דצ"ע במה שהביא הישועו"י ראי' דנהגו ב"נ שלא לצאת פרועת ראש ממש"כ בסנהדרין (נח, ב) מאימת התרתה (שלא תקרא מיחדת לו אם תבא להפקיר עצמה) משפרעה ראשה בשוק, דבמד"ר נשא ט, טז משמע דדוקא בישראל נהגו לכסות ראשם ולא באוה"ע, ותירצתי דשמא המנהג לכסות או לאו הי' תלוי בשינוי המקומות והזמנים. אך לכאורה עדיין יש משם ראי' נגד דברי הישועו"י, שהרי שם דרשו על הפסוק הנ"ל דופרע את ראש האשה, שאומר הכהן לסוטה 'את פרשת מדרך בנות ישראל שדרכן להיות מכוסות והלכת בדרכי הגוים שהן מהלכות ראשיהן פרועות, הרי לך מה שרצית', וא"כ הרי משמע דבזמן אמירת הציווי דופרע שנדרש בגמ' לאיסור פריעת ראש, היתה נוהגת כיסוי ראש רק בישראל, ולכאורה תמוה למה הי' נהוג כן רק בישראל, ואולי י"ל דאדרבה מדרשה הנ"ל גופא דייקן דבי ר' ישמעאל שהי' איסור מיוחד לבנות ישראל שלא יהלכו גלויי ראש, ולכן דוקא בנות ישראל נהגו לכסות ראשן (אף שאז לא הי' נהוג כן באוה"ע), ולפי זה עכצ"ל דמה שנאסר דוקא נשואה ולא ארוסה אינו מחמת מנהג האומות אז, אלא מטעמים אחרים שנתבארו שם באותו חלקמן, וצ"ע. שוב ראיתי בס' ממלכת כהנים הנ"ל שהביא שהרב ב. א. ז. ווינר השיג עליו והק' על הישועו"י ממדרש הנ"ל, וע"ז השיב שם ד"א לסתור

גמ' מפורשת ממדרש', אך לפי הנ"ל באמת הרי אפשר לפרש כנ"ל דאין זה סתירה לגמ' הנ"ל, דהגמ' איירי בזמן ומקום אחר דנהגו לכסות ראשן, אך מ"מ זה סתירה לכאורה לדברי הישועו"י שרוצה לפרש את הפסוק דופרע את ראש האשה דבזה התורה גלתה לנו שרצון השי"ת שישארו במנהגם הקדום הזה שלא לצאת פרועת ראש' כמו שמצינו בב"נ, והרי על פסוק זה גופא דרשו רז"ל במדרש דלא הי' נהוג (בזמן ומקום ההוא) בב"נ, ודוק.

ג) בס' ממלכת כהנים הנ"ל רצה להביא סיוע לדבריו ממש"כ הבאה"ט באה"ע סי' סז ס"ק א דאם נשאת אחר שפרסה נדה ומת קודם שתטהר יש לה טענת בתולים דלא מחזקינן לי' בחזקת רשיעא שבעל בהיותה נדה', אך כמובן לפי מה שהוכחתי דחזקת בעולה אינו (כמו שרצה לטעון) תלוי אם מצוי שבוועל, אלא תלוי בעצם הנישואין, ובפשטות הטעם דתלוי בעצם הנישואין הוא כיון שמאז מותרת לו ויש לו אפשרות לבעול, (ולכן אף אם העידו שלא נבעלה מ"מ היא נחשבת בחזקת בעולה), אין מכאן שום סיוע לדבריו, דכאן שאסורה לו כבר מתחלת הנישואין מסתבר דלא גרעה מאשה שעדיין לא נשאת לו, דבשתי המצבים הרי אינה מותרת לו, וממילא אינה בחזקת בעולה, ואדרבה מכאן יש עוד ראי' למה שכתבתי, שהרי חזינן דרק כשיש איסור אין לה חזקת בעולה, אך אילולא זה יש לה חזקת בעולה.

ד) מה שכתבתי שם באות ז שהשמועה דמנהג בית הרב הי' שלא לכסות עד למחרת הוא מכלי רביעי, אין זה בדוקא, אלא הכוונה דמקור השמועה כלל לא הי' בקרבת מקום לרבותינו נשיאינו, ובררתי אצל המספר וכלל לא ידע איך עבר להם המסורת על מנהג בית הרב, וא"כ כיון שמאלו שבסמיכות לרבותינו נשיאינו לא נשמע כזה מנהג (ואם השמועה נכונה, איך לא ידוע לקרובים אך נשמע לרחוקים, אתמהא), ואדרבה מהם נשמע להיפך (כמו שציינתי שם), קשה מאד לסמוך על שמועה רחוקה כזו, לעשות מעשה להקל בחשש איסור דאוריתא.

ה) מה שכתבתי באות יו"ד דיתכן שהטעם שלא סיפר הרז"ג למחותנו על זה שמנהג בית הרב לכסות ראשן משעת החופה, כיון שהסכים בלאה"כ שתכסה ראשה ולא הוצרך לספר, וא' שאלני מה הסברא שלא יספר דברים כהווייתן, אך הכוונה דיתכן דאם הי' אומר דכן הוא מנהג בית הרב, הי' זה יכול ליצור חילוקי דעות כמו שהי' לו בפעם הקודמת (כמו שציינתי שם), אך ברגע שאומר שזהו ענין משפחתי, ממילא זה ענין פרטי שלו, ולא ניתן לויכוח. כמובן זה בדרך אפשר, ואולי הי' סיבה אחרת, אך איך שיהי' הסיבה שלא סיפר, העובדות מדברות בעד עצמן, ואי אפשר לדחותן ע"י טענה כזו שאין בה שום הכרח.



שונות

תענית תשעה-באב בשעת המגיפה

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

פרק ראשון

תשובות אדמו"ר הצ"צ

בשו"ת הצ"צ חאו"ח בהוספות, נדפסו שלש תשובות מאת כ"ק אדמו"ר הצ"צ בנידון מחלה שהתפשטה כמה פעמים באותם שנים, והיא היתה מידבקת ומפילה חללים רבים, וגם עיירות סמוכות שלא הגיעה בהם המחלה עדיין הי' חשש גדול להתפשטות המחלה, והרופאים אמרו שע"י אכילת בשר וכיו"ב מונעים התפשטות המחלה,

הדיינים בעיירות פנו בשאלה להצ"צ איך לנהוג לגבי אכילת בשר בתשעת הימים וגם איך לנהוג לגבי צום ת"ב לאנשים הבריאם.

תשו' ראשונה

ונעתיק כאן נקודה קצת מתשו' הצ"צ (משנת תר"ח, נד' בהוספות בשו"ת הצ"צ או"ח סי' ק"ט):

"ע"ד התענית לפי הנשמע מהדאקטורים שאומרים שהתענית קשה לזה, וכיון שהמחלה מסוכנת א"כ יש להתיר אפי' לבריא . . והרי כתיב וחי בהם ולא שיבא אפי' לספק סכנה . . רק נכון לקבל בל"נ לפרוע הצום בחודש אלול . . ומ"מ מי שירצה לאכול פחות מככותבת בכדי אכילת פרס וישער בעצמו שודאי לא יזיק לו, ג"כ יוכל לעשות כן".

תשו' שנית

ובתשו' אחרת של הצ"צ (ג"כ משנת תר"ח, בשו"ת הצ"צ שם סי' ק"ח):

" . . הנה במקום חולה לא גזרו רבנן כלל [בענין אכילת בשר] אף בט"ב בעצמו וכ"ש במקום חשש דחשש סכנה ח"ו . . לא להתענות כלל ועיקר, ולא להתחיל להתענות וגם לאנשים בריאים יש להקל וכן מורים במדינתנו, ומי שרוצה להחמיר על עצמו לאכול

פחות מכשיעור היינו כשיעור שני שלישי ביצה פת בכל ששה מינוטין ודאי די להחמיר" כו'.

תשו' שלישית

ובעוד תשו' (מאותה שנה, בשו"ת שם סי' ק"י):

"... ואעפ"כ במקום שאין המחלה בחזקה ח"ו נראה שיאכל פחות מככותבת בכדי אכילת פרס וכן בשתי' כמשנ"ת השיעורים בשו"ע סי' תרי"ח, דכך יש להורות כן לשואל בט"ב שבזה לא נעקר התענית לגמרי ע' ב"י סי' תקס"ח... ומי שירצה להתענות במקום שאין המחלה בזעף ח"ו יש לייעצו ולהזהירו שלא ילך מפתח ביתו כל היום ולהכריחו כשיצא ישא סביב לחוטמו ופיו חתיכה קטנה קאמפער וקצת עשב מייענטע"ו

תשו' הצ"צ מופיע על שם מחברים אחרים

[תשו' זו האחרונה נעתקה כלשונה בספר "פתחי עולם" על שו"ע או"ח סי' תקנ"ד ס"ו, ווילנא תרע"א, מאת הגאון החסיד הר"ד אשכנזי, ובסוף הדברים הוא כותב המקור: תשו' דברי נחמי' חאו"ח סמ"א בשם אדמו"ר ר"י.]

במשנה ברורה סי' תקנ"ד שם, מביא ג"כ כל לשון זה שהיא תשו' אדמו"ר הצ"צ, אך הוא מייחס את זה לפתחי עולם (ואפשר בעל המ"ב הבין שרק סוף הדברים שם בענין קריאת ויחל מתייחסים לאדמו"ר הצ"צ, אבל כאשר מעיינים בפנים הדברי נחמי' שהביאו הפתחי עולם רואים שכל הענין הוא של אדמו"ר הצ"צ). ומן המ"ב זה נתפשט לעשרות ספרי אחרונים שמייחסים ענין זה לבעל הפתחי עולם עצמו, ויש אפילו המייחסים את כל ענין זה של אכילה פחות מכשיעור בעת המגיפה בתור פס"ד וחידוש של המשנה ברורה. אבל בנדו"ז הפתחי עולם והמ"ב היו רק כמריקים מכלי אל כלי את דבריו ולשונו הק' של אדמו"ר הצ"צ.

בפתחי עולם שם מעתיק בסוף הדברים להשים ליד הפה "וקצת עשב מיאט"ע" בלי נו"ן (וכן העתיק ממנו במ"ב). ואילו בשו"ת הצ"צ נדפס "וקצת עשב מייענטע". ואיך שייקרא עכ"פ הנה כאן קאי על עשב המינט"א].

"צעטיל מהרב שיחי"

עוד נמצא תשו' רביעית בשם הצ"צ (בשו"ת הצ"צ בחלק ההוספות "בשם רבינו" סימן ז', והוא משו"ת דברי נחמי', מעת הנגף דשנת תקצ"א): "שאינ להתענות, והבריאם שירצו להחמיר יאכלו פחות פחות מככותבת בכדי אכילת ג' ביצים, ושתיית חמין... פחות פחות ממלא לוגמיו בכדי שתיית רביעית... קראתי צעטיל מהרב שיחי' (אדמו"ר הצ"צ) שכן ראוי להורות לשואל בט"ב במקום שאין המחלה בחזקה...".

תשו' נוספת שלא הגיעה אלינו

יש לציין כי מן הדברי נחמ' בשו"ת שלו או"ח סי' מ', בתשו' שלו אל אדמו"ר הצ"צ ניכר שהי' לפניו תשו' מהצ"צ שבה כתב הצ"צ את דברי הרמב"ן שחולה בת"ב אין צריך אומד אלא מאכילין אותו מיד. וכמדומה שזה לא הובא בכל התשו' הנוכרות אם כן היתה בענין זה עוד תשו' או צעטיל נוסף מאדמו"ר הצ"צ.

[ולא נ"ל דקאי על איגרת הצ"צ לבנו, היא התשו' דלעיל באו"ח סי' ק"ח שבה מזכיר הצ"צ את ענין במקום חולה לא גזרו רבנן שמקורו בשו"ע סי' תקנ"ד ושם הוא מהרמב"ן. אלא קאי כאן על תשו' או צעטיל מהצ"צ שנשלח אל בעל הד"נ].

איגרת ששית מאדמו"ר הצ"צ

עוד נמצא איגרת נוספת מהצ"צ בזה בספר "צרור החיים" (בילגורייא תרע"ג) לד, ב.

מחבר זה הדפיס ג"כ ספר נוסף בשם "ארץ החיים" (פשעמישל תרפ"ז) וגם שם נדפסה איגרת זו כלשונה בספר "צרור החיים".

אולם איגרת זו שבצרור החיים לא נזכרה ולא נדפסה בהערות שבשו"ת הצ"צ שם, ולא בהערות שבספר "אגרות קודש" להצ"צ.

ונראה הטעם שלא התייחסו לנוסח איגרת הזו, כי בספר "צרור החיים" נמצאים לפעמים עירבוב שמועות ויש שם איזה דברים בשם הצ"צ שבדאי אינם שייכים אל הצ"צ, ובמילא אשר קשה לסמוך עליו בעניינים אלו.

וכבר דנו על איגרת זו במיוחד (האיג' ע"ד התענית שבספר צרור החיים) אם היא מאדמו"ר הצ"צ, או שהיא רק העתקה הכוללת תוכן מה שכתב הצ"צ בנידון זה, ראה באורך במאמרים של הרב עמרם בלוי בקובץ "היכל הבעש"ט" חוברת כ"ז ע' קנא, הרב יוסף פרלוב שם חוברת ל"ה ע' קלב. הרב דניאל גאלדבערג והרב יהושע מונדשיין בקובץ "יגדיל תורה" ירושלים חוברת ז-ח. ומאמר שכתבתי ב"הערות וביאורים" ערב חגה"ש תשע"ד על כללות הספר צרור החיים ושם גם על איג' זו.

האם האיגרת היא לשון אדמו"ר הצ"צ בעצמו

אבל לענ"ד יש לעיין שוב, אם אכן יש סיבה לומר שאיגרת זו איננה לשון אדמו"ר הצ"צ מה שכתב הוא עצמו או ע"י אחד מבניו הקדושים, והלא יש בספר "צרור החיים" כמה דברים אותנטיים שהם כן להצ"צ. (ואפשר דוקא יש לזהות באיגרת זו את לשונו

הזהב של אדמו"ר הצ"צ, ואין באיגרת זו שום דבר המורה שאין זה לשון אדמו"ר הצ"צ,

ובפרט אשר כנ"ל מחבר זה חזר והדפיס איגרת זו כלשונה, כעבור י"ד שנים בספרו "ארץ החיים", ושם בס' ארץ החיים הוא חזר והדפיס עוד איזה דברים של אדמו"ר הצ"צ, וכל אלו שחזר והדפיס הם אותנטיים, א"כ י"ל שבכללם גם איגרת זו שהוא חזר והדפיס אותה שהיא כן לשון אדמו"ר הצ"צ.

ובאיגרת זו כותב בנדו"ד: "... ובדין תענית ט' באב ג"כ אין להחמיר כלל בזמן הזה, ועכ"פ בפחות משיעור כמבואר בסימן תרי"ב בודאי מותר [שם בתרי"ב מפורט בענין שיעור איסור אכילת יוה"כ"פ בככותבת], גם זאת היא חומרא, ולמי שחושש לו מותר לאכול כנהוג, והגם שמעצמם יורו כן [המצי"ם באותם עיירות] אמרתי אין להפסיד להודיעם ...".

* * *

פרק שני

להלן נציין עוד גאונים, שנשאלו אותה שאלה בשנות המגיפה:

תשובת הגאון "מאמר מרדכי"

א) בשו"ת מאמר מרדכי מאת הגאון הר"מ איטינגא סי' ס"ז (ג"כ לגבי ת"ב שנת תר"ח) שנשאל בזה בעיר לבוב, והוא ג"כ פוסק ע"פ המג"א סי' תרי"א ס"ק ב' דהאידינא אין מתענין כלל בשעת הדבר, דמנוסה הוא כשאינו אוכל ושותה קולט ח"ו שינוי האויר ע"ש וכ"כ האליהו רבא ואחרונים, וגם כותב שם אשר איכא למיחש לסכנת נפשות וחמירא סכנתא מאיסורא.

ובהמשך התשו' מפקפק הוא שם אם יש להאמין לדברי הרופאים בזה, כי אפשר סומכים על הרופאים רק כאשר יבואו דברים על חולי ורפואה משא"כ כל עוד אין כאן חולי לפנינו מהראוי הי' להחמיר.

[ובהשקפ"ר לא תפסתי דבריו, כי הרי דין נאמנות הרופאים הוא לא רק לגבי חולה אלא לגבי כל עניינים וקשור לחזקת אומן לא מרעי אנפשייהו כו' ומאי שנא כאן, ושאני מה שהאריכו בשו"ת ופוסקים בהל' נדה שרופאים אינם נאמנים במילי דהשערה אלא מה שהם אומרים אשר הוכח אצלם ע"פ נסיון וחכמת הרפואה, וצ"ע ג' כי הגאון המאמר מרדכי כמדומה קיצר ולא נכנס לכ"ז ואין כעת הפנאי לעיין בזה.]

וגם צ"ע כי הלא הוא עצמו מביא דברי המג"א בסי' תקע"ו, שנזכר שם בשו"ע בענין הדברים שעליהם גוזרים תענית וביניהם "על הדבר", וכתב המג"א כי האידנא אין מתענין כלל בשעת הדבר דמנוסה הוא כשאינו אוכל ושותה קולט שינויי אויר ח"ו. א"כ מאי חילי' דהגאון המאמ"ר לחלוק על המג"א. וכעת לפני סגירת הגליון אין הספר מאמ"ר לידי].

אבל לפועל מסיק שם במאמ"ר כי גם בהמגיפה של שנת תקצ"א הוא התיר לא להתענות בט"ב, וגם פה העירה (לעמבערג) התירו אז להם ודודו הגאון הרי"ש נאטאנזאהן הי' מן המתירין וע"כ המיקל לא הפסיד כו'.

שו"ת הרמ"צ ו"דעת תורה" למהרש"ם

(ב) בדעת תורה למהרש"ם באו"ח סי' תק"נ, ובשד"ח (ח"ד תשפב, א. ח"ח א'תשסג, א) מביאים משו"ת הרב רמ"צ או"ח סי' ל"ט דנשאל בזה בשנת תזר"ח (והוא מהרב מאיר צבי וויטמאיר, כמדומה שהוא היה בערך בתקופת הצ"צ, הספר נדפס בתרל"ב).

וכתב דבזמן מגפה גם במקומות שלא הגיעה עדיין המחלה אבל חוששין אין להתענות וכי המחמיר אינו אלא מן המתמיהין, וצריך להכריז דוקא שלא יתענו ולא להמתין עד שיבואו לשאול ע"ש.

[בדע"ת שם מציין ג"כ שהוא כתב עוד בזה בסי' תקנ"ד, ואין הס' לידי כעת לפני סגירת הגליון לדפוס].

שו"ת מהר"ם שיק

(ג) בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רפ"ט וסי' ר"צ נשאל שאלה זו (בשנת תרל"ג),

וכותב שם דאין להתענות, אך מאריך שם דצריך לאכול בפחות מכשיעור.

[אף שכללות דבריו הם כהצ"צ, אבל יש חילוק כי מהצ"צ ניכר דמעיקר הדין כל אחד יאכל כהרגלו ורק הרוצה להחמיר לאכול פחות מכשיעור גם זה טוב, ואילו להמהר"ם שיק, מעיקר הדין הבריאים בעת המגפה צריכים למעט באכילתם רק לפי ההכרח. ומביא שם כן גם מהחת"ס].

עוד פוסקים בנידון זה

בשד"ח ח"ח (א'תשסג, ב) מביא מס' אמרי שפר (מהגאון אבד"ק מאריאמפאל) סי' ס"ג שהאריך בענין זה ע"פ דברי המג"א בסי' תקע"ו שאין להתענות.

ראיתי מובא שנמצא בענין זה: בברכי יוסף סי' תקס"ו. אך כל אלו לא ראיתים עדיין, ואפס הפנאי כעת לפני סגירת הגליון דפוס.

וראה לקמן בהמשך דברינו פ"ג, עוד פוסקים רבים שהביאו דברי הצ"צ וס"ל כוותי'.

תשו' חת"ס בדין תענית יוהכ"פ בעת המגיפה

ובתשו' החת"ס נשאל שאלה זו, ח"ו סי' כ"ג, אך שם הוא לגבי תענית יוהכ"פ וז"ל: "על נידון דברת רופאים מומחים האומרים שהיוצא מפתח ביתו אליבא ריקנא ביום התענית דמו בנפשו בעידן ריתחא מגפת קלערא ר"ל שהי' מגיפת דבר והרופאים אומרים שהתענית תזיק לבריאם",

ומסיק שם החת"ס: וכש"כ שמותר לבריא לאכול מספק סכנת עצמו, אעפ"י שהוא כעת בריא אולם רק שהאור מעופש ויש לחוש פן תדבקנו הרעה ח"ו.

[ולא מצאתי לע"ע דיון בתשו' הצ"צ בזה לגבי יוהכ"פ, אבל זיל בתר טעמא במ"ש הצ"צ לגבי לא להתענות בת"כ משום דכתיב וחי בהם ולא שיבוא ח"ו לכלל ספק סכנה ומציין להל' שבת ששכ"ח, א"כ בודאי דין זה הוא גם לגבי יוהכ"פ. אלא שביוהכ"פ הוא כדין חולה שמאכילין אותו פחות מככותבת כו'].

שומר מצוה לא ידע דבר רע, ושומר פתאים ה'

בענין תענית יוהכ"פ בעת המגפה ראיתי מביאים ג"כ משו"ת ראשית בכורים, שכתב על ענין מופתי שקרה בשנות המגיפה: "הן עלינו להודיע הדבר הגדול הזה לדורות עולם אשר בתלתא הוי חזקה מאלפים ורבבות אנשים ונשים [בעיר ווילנא רבתי] ת"ל התענו כולם בצום כיפור דשנת תקצ"ט ותר"ט [היא מגיפה הנזכרת בתשו' הצ"צ דסוף שנת תר"ח] ותרכ"ז בכל מדינתינו אז ולא קרה להם כל רע חלילה ונודע זאת כמעט בכל העולם אז".

[לא ראיתי גוף התשו' בס' ראשית ביכורים, רק ראיתיו מובא בשו"ת ח"ד תשפב, א (ושם מציין שהוא מביאו גם במע' יוה"כ סי' א' אות ד') ובהמועדים בהלכה להרש"י זוין ע' צז,

ויש לדון ע"ז כי אם לדברי הרופאים היתה סכנה מדוע החמירו עליהם להתענות, ויש לעיין במ"ש הפוסקים בדין אם מותר להחמיר על עצמו במקום סכנה לעצמו ולאחרים, ועי' הלשון בתניא אגה"ת פ"ג: אבל מי שריבוי הציומות מזיק לו שאפשר שיוכל לבא לידי חולי או מיחוש ח"ו כמו בדורותינו אלה אסור לו להרבות בתעניות כו'. ועי' באליהו רבה סי' תרי"ח בשם האו"ה דאם החולה מתענה עליו הכתוב אומר אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש (אף שאינו דומה לנדוד, דכאן אינו חולה רק חשש סכנה). ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ר"ס דעבירה קעביד ואין לו לברך על האוכל כו'.

ע"ש. [אך לא עיינתי בזה עדיין בכל שיטות הפוסקים, ויש לעיין גם אם נסמן ע"ז במפרשים לספר התניא].

וכנראה שהיו פוסקים שסברו אשר במקרים מסויימים אין לסמוך כאן על דברי הרופאים שאומרים חשש סכנה בהעדר אכילה, כפי הסברא שהזכיר במאמר מרדכי (הר"מ איטינגא) סימן ס"ז.

אבל לפי דעת אדמו"ר הצ"צ וכן דעת רוב הפוסקים, הנה גם כאן הוא בדין שסומכים על דברי הרופאים וע"כ כתבו להודיע ולפרסם באותם עיירות שבדוקא לא לצום אז בת"ב.

[ויש לציין, כי מה שנזכיר בעז"ה לקמן שיש כמה ספרים החולקים על הפס"ד של הצ"צ, זהו לאידך גיסא שהם חולקים וס"ל שהותרה לגמרי אכילה ואין להדר בפחות מכשיעור, אבל בגוף הדבר שאין לצום בעת אותה סכנה מגיפה כמעט ולא נמצא מאן דפליג].

ובמעשה זה שכ' בעהמ"ח הראשית ביכורים שכולם צמו ולא קרה להם שום חולי, אפשר עכ"פ נתקיים בהם ע"ד כיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה' האמור בגמ' לגבי ג' נשים משמשות במוך ולגבי מילה ביומא דעיבא כו' ואכ"מ.

* * *

פרק שלישי

חידוש הצ"צ: אכילה פחות מכשיעור

ונשוב לתשו' הצ"צ בנידון דין לגבי תשעה באב.

הנה בתשובות צ"צ אלו, נמצאים בהם כמה חידושים,

[קיימים חידושים רבים אצל הצ"צ גם בהמשך התשו' בסי' ק"י שם בענין קריאת ויחל וענינו לאלו שאינם מתענים, אבל מאמרנו כאן הוא רק בענין היתר התענית בשעת המגיפה]:

חידוש הראשון, מה שלא נזכר בפוסקים שקדמוהו הוא מה שכותב הצ"צ כאן כי הרוצה יכול להחמיר לאכול קמעא קמעא, בכל ששה מינוטין פחות מכשיעור.

והוא על דרך הדין בשו"ע אדה"ז או"ח סי' תרי"ח לגבי חולה ביוהכ"פ, וע"ש המקורות, וז"ל: מאכילין אותו בתחילה פחות מכותבת דהיינו כשני שלישי ביצה בינונית או מעט יותר, רק שלא יהיה קרוב לכביצה שזהו שיעור ככותבת, ואח"כ ישאו

כדי אכילת ארבע ביצים, ולפחות ישהו כדי אכילת שלש ביצים ויחזרו ויאכילוהו כשיעור אכילה ראשונה".

פוסקים שהסכימו לפס"ד הצ"צ

ופוסקים רבים הביאו הלכה למעשה את חידושו של אדמו"ר הצ"צ כאן בענין לאכול כל פעם פחות מהשיעור, והם הסכימו אל פס"ד הצ"צ (בנוסף לכל אלו שהבאנו לעיל פ"א אשר ס"ל כהצ"צ בכללות הדין דאין להתענות בשעת המגיפה):

עי' דברי נחמי' בתשו' סי' מ' וסי' מ"ב דס"ל כאדמו"ר הצ"צ.

ובתשו' הגאון הרה"צ ר' מרדכי דוב ז"ל בעהמ"ח שו"ת עמק שאלה (נעתק בשולי העמוד בשו"ת הצ"צ או"ח בהוספות י, ב) שכותב על תשו' זו של הצ"צ או"ח סי' ק"י "המעייין הדק היטב במכתב הלז ימצא בו כמה דינים יקרים מאד" (ובהמשך הוא דן שם בענין השיטות בשיעור "כדי אכילת פרס". תשו' זו כתב הגאון הרמ"ד אל בעהמ"ח ס' שו"ת מהרי"ש שהי' מאנשי חב"ד ותלמיד של הגרמ"ד).

ועי' שו"ת מהר"ם שיק שהבאנו לעיל שדבריו קרובים אל הצ"צ (שם בסי' רפ"ט ניכר שס"ל מעיקרא דדינא להאכיל פחות מכשיעור, אבל בסי' ר"צ כתב שאי"צ לאכול פחות מכשיעור אבל אסור לאכול יותר ממה שצריך, ועכ"פ דבריו קרובים לדברי הצ"צ, ועיקר דבריו הם כי יש לשאול ברופאים, וזה לא הי' שייך בנידון הצ"צ).

גם הגאון בעל השדי חמד אחרי שהאריך בזה בכ"מ, הוא מסיק לדינא בח"ח א'תשסג, ב כדברי הצ"צ שבמקום שחוששין מהמחלה אין להתענות, ובמקום שאין חוששין ג"כ אין להתענות אבל צריך לאכול פחות מכזית כו' ע"ש. ועי' עוד בדברי השד"ח בח"ד תשפב, א שמביא דברי הצ"צ והדברי נחמי' בכל זה.

עוד הביאו את דברי הצ"צ לגבי דין אכילה פחות מרביעית וס"ל כוותי', בכף החיים סי' תקנ"ד, משנה ברורה שם. וכן הובא משו"ת שי' למורא או"ח סי' ד' (הובא בפסקי תשובה סי' תקנ"ד) שהוא ס"ל כהצ"צ. ולא ראיתי עדיין.

[גם הביאו את דברי המרחשת ח"א סי"ד שכ' כשהייתי חולה נהגתי בעצמי לאכול פחות פחות מכשיעור עכ"ד. אבל יתכן גם כי הוא מסתם חומרא שהחמיר על עצמו, ולא ראיתי עדיין גוף דבריו].

פוסקים החולקים על הצ"צ

אך יש פוסקים שבאו לחלוק על פס"ד זה של הצ"צ, אמנם נ"ל אשר גאונים אלו לא הבינו נכון מ"ש הצ"צ ולא ירדו לסוף דבריו הקדושים.

בשׁו"ת צ״ץ אליעזר ח"י סכ"ה (פט"ו) מביא את דברי הצ"צ, אך הוא בעצמו מסיק שאי"צ לאכול פחות מכשיעור כי בת"ב לא גזרו תענית בחולה ועל כן הבא לשאול יש להורות שיאכל כדרכו והמחמיר יחמיר לעצמו.

והנה הציץ אליעזר (ועוד מחברים אחרונים, עי' פסקי תשובות בהל' ת"ב ע' קי, ונטעי גבריאל דיני בין המצרים ח"ב ע' שפד) הביאו דברי כמה פוסקים שלכאורה לא כתבו כהצ"צ, והם:

החיד"א במחזיק ברכה בקונט"א מביא בשם כמה פוסקים (מזבח אדמה) שחולה בת"ב אין צריך פחות מכשיעור רק שלא יאכל מעדנים,

וכן הביאו בפסקי תשובות הל' ת"ב ע' קי, ונטעי גבריאל דיני בין המצרים ח"ב ע' שפד, מכמה ספרים:

ערוך השולחן סתקנ"ד שכ' "כי פחות מכשיעור לא שייך בת"ב שהיא מדרבנן", ושכ"כ בכף החיים ס"ק ל"א. אורחות חיים (ספינקא) או"ח סי' תקנ". שו"ת שרגא המאיר ח"א סי' נ"ט שכן נהוג עלמא לא לדקדק על פחות מכשיעור. שו"ת שערי דעה ח"ב סי' רנ"ב ושו"ת שי למורא או"ח ס"ד דלא אשכחן בתענית דרבנן שיוצרך לשער פחות פחות מכשיעור. שו"ת קנין תורה ח"א סקי"ח. תורת היולדת פמ"ח הע' ט בשם החזו"א (ושם מפלפל בזה). תשובות והנהגות ח"ב סי' רסא בשם הגרי"ו מבריסק שהורה כן לחולה לאכול כהרגלו (הובא בפסקי תשובות שם). כל אלו הובאו במלקטים (ולא ראיתם עדיין),

ולדעת כמה אחרונים, הנה כל אלו חולקים על הפס"ד של אדמו"ר הצ"צ.

אבל באמת לענ"ד אין כאן שום מחלוקת ויש כאן רק עירבוב שמועות, כאשר נבאר לקמן.

החולקים לא עיינו היטב בדברי הצ"צ

אלו שהביאו הדבר בשם הצ"צ וחלקו עליו, לא ראו את דברי הצ"צ בפנים אלא סמכו על המובא בשמו בספרים אחרים, ועל כן טעו בדבריו,

כי המעיין בכל תשובות הצ"צ בדבר זה, יראה כי הצ"צ לא כתב על חולה שיאכל פחות מכשיעור, אלא הצ"צ קאי על בריא גמור וגם בעיירות שלא הגיעה אפילו עדיין המחלה לעירם ורק שחוששים מפני העתיד לבוא, ועל זאת פסק הצ"צ שגם הבריאם אסור להם להסתכן ולא יתענו בט"ב כי כתיב וחי בהם ולא שיבא אפי' לספק סכנה (ומציין שם הצ"צ להל' שבת ששכ"ח), עי' יומא פ"ה ע"ב ובכ"מ,

ובבריא זה שאין לו לצום בת"ב מצד מניעה וחשש סכנה שלא יבא לידי חולי, בזה הוסיף הצ"צ שאם ירצה אז הוא יכול לאכול קימעה קימעה פחות מכשיעור כו'. כי גם בבריא שהותר לו האכילה זהו רק בשיעור הנצרך ולא שנפקע ממנו לגמרי ענין התענית.

אבל דברי הצ"צ אין שייכים כלל לחולה עצמו שבו מלכתחילה לא תיקנו רבנן התענית, וכמש"כ הצ"צ עצמו בשו"ת או"ח שם לגבי חולה בת"ב "שבמקום חולה לא גזרו רבנן כלל", והצ"צ לא כתב דין פחות מכשיעור בחולה עצמו.

ועי' עד"ז בשו"ת דברי נחמי' או"ח סי' מ' (בהתכתבות שבין הגאון בעל הד"נ עם אדמו"ר הצ"צ) שדן באריכות בענין החילוק בין חולה עתה ובין הבריאם לעת עתה רק חששא מחולי כו'.

במקום חולי לא גזרו רבנן

ולבאר הדברים יותר:

הדין דבמקום חולי לא גזרו רבנן שנזכר בתשו' אדמו"ר הצ"צ, מקורו ברמב"ן וגם בר"ן סוף תענית והובא בטור ובשו"ע הל' ת"ב סי' תקנ"ד ס"ו, וז"ל "יולדת כל ל' יום וכן חולה שהוא צריך לאכול אין צריך אומד (שלא כביוהכ"פ) אלא מאכילין אותו מיד דבמקום חולי לא גזרו רבנן". [ועי' במובא עד"ז באריכות בשד"ח ח"ח ע' א'תשסו].

והנה לכו"ע קיים בענין זה חילוק בין תענית יוהכ"פ דמדאורייתא לתענית ת"ב שהוא מדרבנן. כי בדאורייתא חל דין עינוי דיוהכ"פ אכו"ע כמו כל דיני התורה שניתנו לכל אדם, ורק שמפסוק וחי בהם כו' מיעטו שהחולה יכול לצום, א"כ מכח המיעוט הוא בגדר דחוי' בלבד שנדחה אצלו הצום אבל אם אפשר מאכילין אותו קמעה קמעה פחות מכשיעור.

משא"כ בת"ב שהוא תקנת חכמים הנה הם מלכתחילה לא תיקנו תענית בחולה, א"כ בחולה לא חל מלכתחילה דין התענית ואצלו היא בגדר הותרה לגמרי.

אבל יש לחקור עדיין "במקום חולי לא גזרו רבנן", כי י"ל בב' אופנים (ולא מצאתי מזה עדיין בספרים):

(א) מכיון שתענית ת"ב הוא מתקנת חכמים, הנה חכמים תיקנו התענית רק כאשר אין חשש של סכנה, אבל בכל מקום של ספק פקו"נ הנה מכיון שצ"ל וחי בהם כו' בזה לא תיקנו חכמים הצום.

ולפי"ז אין הבדל בין חולה לבריא שיש בו סכנה לעתיד, כי בכל מקום סכנה לא גזרו חכמים.

(ב) י"ל כי בעת התקנה תיקנו חכמים את תקנותיהם לכל אדם (ע"ד המצוות דאורייתא שבפקו"נ צריך אח"כ מיעוט מוחי בהם), ורק שהיה לעיניהם ענין החולים שמצטערים בתענית שאותם הוציאו חכמים מכלל גזירת התענית.

[וזהו כעין האמור לפעמים בגמ' כי במילתא שכיחא גזרו בה רבנן ובמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן עי' ב"מ דמ"ז ע"א, ועד"ז כאן לאידך כי חכמים הוציאו מכלל התענית רק בחולה דשכיח, אבל לא הוציאו את אדם הבריא שיש בו חשש סכנה].

לא גזרו תעניות בחולה, גם כשאין בו סכנה

ועי' בפוסקים בסי' תקנ"ד שהביאו מהה"מ בפ"ה מהל' תעניות כי מ"ש "במקום חולי לא גזרו רבנן" הוא אפילו במקום חולה שאין בו חשש סכנה. וכ"כ גם בשד"ח ח"ח (תשסג, א) בשם שו"ת הרמ"צ ובשד"ח ח"ו (א'שכט, א) בשם שו"ת בשמים ראש סי' רפ. ועוד. [ואינני כותב כאן הלכה למעשה, כי רבו החולקים על זה, ולא ביררתי כלל בענין זה].

ולפי"ז מה דלא גזרו רבנן הוא משום גוף צער החולה, ולא קשור לענין סכנה ופקו"נ.

חילוק בדין התענית, בין חולה לבין בריא שיש בו סכנה

ולפי אופן זה הב' יתבאר שיטת הצ"צ בחילוק שבין היתר האכילה לחולה שעליו לא גזרו חכמים ובמילא אצלו אין ענין של אכילה פחות מכשיעור, לבין היתר האכילה לבריא מטעם פקו"נ שהוא בכלל כל תקנות וגזירות חכמים, אלא שדחוי' אצלו איסור התענית מצד גדרי התורה וחי בהם כו'.

ובזה יובן פס"ד הצ"צ אשר מעיקרא דדינא כל האדם גם הבריא יאכל כהרגלו בת"ב, כי אם יותנו הדברים לשיעורים של פחות מככותבת בכדי אכילת פרס כו' הרי יוכל לבוא מזה שלא יאכל די לפי"ד הרופאים ויבוא לידי סכנה,

ובכל זאת כתב הצ"צ כי הרוצה להחמיר על עצמו ויודע בנפשו וברי' לי' שלא יזיק לו התענית אז יאכל פחות מכשיעור כו'.

עוד פירושים בדין במקום חולי לא גזרו רבנן

יש אחרונים המפרשים את תשו' הצ"צ (עי' ס' ארח המועדים ע' רכד), כי מה שהתיר לאכול גם לבריאם הנוזהרים מן החולי בעת המגיפה שהוא מטעם דבמקום חולי לא גזרו רבנן.

[ולפי זה אכן יוקשה קושיית המפרשים שהבאנו, אם במקום חולי לא גזרו רבנן מה ענין התענית פחות מכשיעור כו' שהביא הצ"צ]

אבל במח"כ לא דק, אלא כי הצ"צ מתיר לבריאם רק מדין וחי בהם, ומה שהזכיר אדמו"ר הצ"צ (בתשו' סי' ק"ח) את הדין "במקום חולי לא גזרו רבנן", באותם שורות לא מיירי הצ"צ בבריאם עיי"ש.

ועיין הלשון בשו"ת דברי נחמי' ריש סי' מ': הא דבמקום חולי לא גזרו רבנן היינו רק מצד עצם החולי דכעת וכהא דאמרינן (כתובות ס') דבמקום צערא לא גזרו רבנן כו'. [אך שם ממעט את הבריא עתה שאין בו חשש סכנה עיי"ש].

ושקו"ט הרבה בענין דין השו"ע סי' תקנ"ד שבת"ב מאכילין את החולה בלי אומדן ומיד כו', בדברי נחמי' שם ובנו"כ השו"ע. ועי' גם שו"ת מטעמי יצחק או"ח ס"ל. שו"ת משנת יעב"ץ או"ח סי' מ"ט (קנו, ב). שו"ת עלהו רענן סי' ב. וכל אלו לא ראו את דברי התשו' דברי נחמי' שהאריך בזה ביותר פרטים.

בדין הצ"צ "לפרוע הצום בחודש אלול"

וכן מה שהזכיר הצ"צ שם לפרוע הצום בחודש אלול, זה קאי על הבריאם עתה שאינם מתענים רק מפני חשש סכנה לעתיד,

אבל בחולה שלא תיקנו בו רבנן ענין התענית לא נזכר בשום מקום על פריעת הצום כי חיובא מעיקרא ליתא.

ועיין בא"ר ובמ"ב בסי' תק"נ, בדין ד' תעניות אם צריך לפרוע התענית. וכמדומה יש בזה אריכות בשד"ח [ולא הספקתי לעיין עתה בדין זה].

עוד ספרים שחילקו בזה בין חולה לבריא

וכן מצאתי בשו"ת שבט הלוי ח"ד סנ"ו (הובא בפסקי תשובות הל' ת"ב שם ס"ע קי) שכותב ג"כ החילוק כי אלו שכתבו על אכילה פחות מכשיעור בת"ב דיברו כשעקרו את הצום מדינא לכל אנשי המחזו גם לבריאם עקב המחלה המידבקת ורצו לעשות היכר שלא לעקור לגמרי משא"כ בחולה רגיל ויולדת שאין צריך שיעורים כלל.

אולם השבט הלוי מפרש כי ענין "פחות מכשיעור" (שכ"צ הצ"צ) הוא מפני כי רצו לעשות היכר ולא לעקור לגמרי כו', וזה צע"ק כי הפוסקים שכתבו על אכילה פחות מכשיעור לא הזכירו כלל מענין לעשות היכר שלא לעקור ענין ת"ב,

ואילו לפי ביאורינו למעלה, הנה ענין פחות מכשיעור הוא משום כי בבריא אין הטעם בדמקום חולי לא גזרו רבנן, כי רק במקום חולי לא גזרו רבנן, אבל בבריא כן גזרו ורק שאינו יכול לצום מצד אר' דרביע עלי'.

וכן בס' משנת יעב"ץ או"ח סמ"ט (אות ו') מביא דברי הצ"צ ומפרש ג"כ דזהו רק כשעדיין אינו חולה, משא"כ בחולה אין הוא בכלל התענית.

[וראיתי באחד מקובצי "אהלי שם" שכותב בענין זה הרה"ג ר' זאב דוב סלונים, והוא מסיק כי מ"ש הצ"צ בדין אכילה פחות מכשיעור הוא גם בחולה ולא רק בבריא, אך דבריו אינם מוכרחים כמובן למעייין היטב בלשון הצ"צ].

ועי' בשו"ת חלקת יואב ח"א סי"ד שמחלק בענין אחר, בין ודאי מסוכן שאז מחללין עליו את השבת גם בדבר שאין במניעתו סכנה, לספק מסוכן שהסכנה הוא רק על צד המיעוט שאין מחללין עליו את השבת רק על דבר שבמניעתו יש סכנה.

ובס' העמק שאלה להנצי"ב שאילתא קטז כותב כחילוק הזה בין בריא לחולה גם לגבי יוהכ"פ, כי הוא מחדש אשר לדעת כמה ראשונים דין מאכילין אותו פחות מכשיעור הוא רק במעוברת שיש לה דין בריאה אלא שהיא בסכנה, משא"כ במי שכבר חולה אין צריך פחות מכשיעור ע"ש. (ושקו"ט בזה בשד"ח והרש"י זי"ן בהמועדים בהלכה ע' צה).

ועכ"פ לכו"ע מובן חילוק זה לגבי תשעה באב שהוא מדין חכמים והם מתחילה לא גזרו בחולה, משא"כ בבריא שהוא בסכנה הוא עדיין בגדר תקנת התענית רק שהותר לו לאכול מצד דין וחי בהם כו', ואצלו היתר האכילה הוא בגדר דחוי' בלבד ולא הותרה לגמרי.

פרק רביעי

עוד חידוש בתשובות צ"צ אלו

ובסוגיא זו, מצאתי חידוש אחר בדברי אדמו"ר הצ"צ (וכמדומה לא כתבו בזה בשום מהמפרשים והמהדירים עד עתה),

כי תשו' זו אשר בשו"ת הצ"צ או"ח בהוספות סק"ט (נמצאת לעיל בתחילת דברינו בתור תשו' ראשונה), נדפסה בתחילה ע"י הוצאת קה"ת בשו"ת הצ"צ שער המילואים, מתוך כת"י מעתיק.

אך באמת תשו' זו כבר נדפסה לפני זה בספר "הגהות אליעזר" (פיעטרקוב תרס"ב) ע' נד, מאת הגאון החסיד הר"א ארלאזורוב מחסידי אדמו"ר הצ"צ ואדמו"ר מהר"ש. נולד תר"א ונפטר תרס"א. בשנת תרכ"ג החל לכהן ברבנות בעיר ראמען פלך פולטובה. [בהערות הרשד"ב לוין בסוף שו"ת הצ"צ שער המילואים ח"ד הוא מציין לספר זה, אך לא נעתק זה בהערות שבשו"ת הצ"צ שנדפס מחדש, ואפשר היא שגגת המדפיס].

אך שם מופיעה התשובה בשינויים אחדים, ואחד השינויים הוא כי במקום שנדפס בשו"ת הצ"צ הוצאת קה"ת (וכן ב"אגרות קודש" הצ"צ אגרת מ' ע' צו):

"ומ"מ מי שירצה לאכול פחות מככותבת בכדי אכילת פרס... ג"כ יוכל לעשות כן",

הנה בספר "הגהות אליעזר" שם הגירסא:

"ומ"מ מי שירצה לאכול פחות מכזית מכדי אכילת פרס... ג"כ יוכל לעשות כן",

א"כ לפי גירסא זו, יש כאן חומרא יתירה אשר אכילה בת"ב מחשש סכנה צ"ל בשיעור כזית, שהוא פחות משיעור ככותבת.

איסור אכילה בת"ב כזית או ככותבת

ודבר זה נחלקו בו הפוסקים האחרונים, אם ת"ב ושאר תעניות שיעור איסור האכילה הוא כזית ככל איסורי אכילה, או שיעורו ככותבת כמו דין התענית ועינוי דיוהכ"פ.

ויש מזה אריכות בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' נו, שו"ת אבן ישראל ח"ט (בהערות על משנה ברורה),

ובשו"ת מהר"ם שיק סי' רפ"ט שהבאנו שכ' שהשיעור הוא פחות מכזית.

וראיתי מזה אריכות בס' שד"ח, ואינו עתה לידי לפני סגירת הגליון לדפוס, ובודאי שאין הפנאי כעת לברר הענין לאשורו.

משנה ראשונה ומשנה אחרונה

וראיתי עוד שינוי בנוסח הנדפס ב"הגהות אליעזר", כי בנדפס בהוצאת קה"ת הלשון הוא "רק נכון לקבל בלי נדר לפרוע הצום בחודש אלול", ואילו בהגהות אליעזר: "רק צריך לקבל בלי נדר לפרוע הצום בחודש אלול".

[בכלל "נכון" הוא ע"ד הנהגה טובה, ואילו "צריך" הוא ע"ד חיוב. א"כ גם כאן בנוסח ההגהות אליעזר הוא יותר חומרא מאשר בנוסח האחר, וכ"ה בשינוי הראשון

שהבאנו בענין אכילה פחות מ"כזית" אשר לפי ההגהות אליעזר היא יותר חומרא מאכילה פחות מככותבת שהוא בערך פי שניים מכזית].

והנה כל שינויי נוסחאות כגון אלו, הם בגלל הגהות ותיקונים שתיקן אדמו"ר הצ"צ בתוך דבריו בשנים מאוחרות יותר (כאשר עלתה שוב אותה שאלה) כידוע דרכו של אדמו"ר הצ"צ שהי' מוסיף ומגיה ומתקן,

ומעתה נצטרך לחקור ולברר איזו משתי הגירסאות היא משנה ראשונה ואיזו היא משנה אחרונה [או שהחילוק הוא במקומות ובזמנים שבהם לפי הרופאים היתה יותר סכנה מוחשית עבור הבריאים, שאז הורה אדמו"ר הצ"צ על פחות חומרות בזה].

למסקנא השיעור הוא פחות מככותבת

אולם למסקנא, יש מזה באגרות קודש רבינו (ונדפס מתחילה בספר "תשובות וביאורים" סי' קט"ו) אשר ד' הצומות שיעורם בככותבת כמו יוהכ"פ.

א"כ לכאור' המשנה אחרונה של הצ"צ, הוא הנוסח הנדפס ע"י קה"ת בצ"צ שער המילואים ובצ"צ החדש בהוספות

שינוי נוסחאות זה גם בתשו' נוספת של הצ"צ

וכאשר הצעתי הדברים לפני ידידינו הרה"ח ר' דוד משה מייזליש (ממהדירי הספרים "חסידות מבוארת"), הוא הוסיף לי כי גם הוא מצא שינויי נוסחאות בדיוק בענין זה בתשובה אחרת של הצ"צ בנידון זה (וגם על זה עדיין לא העירו בספרים),

והוא בשו"ת הצ"צ או"ח בהוספות שם סק"ח (נעתקה לעיל בתחילת דברינו בתור תשו' שנית), ולפי הניכר מההוספות שם הנה תשו' זו נדפסה מתוך ספר "תשובות מהרי"ש" ס"ו, להרב ישראל יעקב יעבץ מקרעמענטשוק, ירושלים תרס"ז. וז"ל הצ"צ:

"ומי שרוצה להחמיר על עצמו לאכול פחות מכשיעור היינו כשיעור שני שלישי ביצה פת בכל ששה מינוטין ודאי די להחמיר",

ואילו ב"אגרות קודש" אדמו"ר הצ"צ סימן מא, ע' צו, שם נדפסה ג"כ תשו' זו (וניכר משם שהמו"ל העתיק התשו' מספר "מאה שערים" יט, ב):

"ומי שרוצה להחמיר על עצמו לאכול פחות מכשיעור היינו שלישי ביצה פת בכל ששה מינוטין ודאי די להחמיר",

הנה גם בתשו' זו, יש חילוקי נוסחאות לדינא:

בתש' שנדפסה בהוספות שו"ת הצ"צ (מתוך שו"ת מהרי"ש) נקט "כשיעור שני שלישי ביצה", שזהו פחות מככותבת (כי שיעור ככותבת הוא פחות מעט מכביצה, עי' שו"ע אדה"ז סי' תרי"ב וסי' תרי"ח),

ואילו בתש' זו עצמה שנדפסה ב"מאה שערים" ובאגרות קודש נקט "שליש ביצה פת", וזהו שיעור פחות מכזית (כי כזית לחומרא הוא כחצי ביצה, עי' שו"ע אדה"ז סי' תפ"ו).

סיכום: חולה יאכל כהרגלו, גם יותר מכשיעור

לסיכום, הצענו כאן שני דברים:

א) כמה פוסקים טעו בדברי הצ"צ, והוציאו מדבריו כי חולה האוכל בת"ב צריך לאכול פחות מכשיעור כל ששה מינוטין וכיו"ב, ואין אנו דנים כאן בשיעור "כדי אכילת פרס", שיש בזה כמה אופנים גם בשיטת הצ"צ.

אבל באמת בצ"צ כתב זה רק על בריא שיש סכנה באכילתו, כאשר הארכנו. ואילו חולה גם לפי תשובות הצ"צ, יאכל כהרגלו ואי"צ לאכול פחות מכשיעור.

שיעור איסור אכילה בתשעה באב

ב) בענין אכילה פחות מכשיעור לגבי תשעה באב (בבריא ע"פ ציווי הרופאים), קיימים בזה חילוקי נוסחאות בתש' הצ"צ (השינויי נוסחאות הם הן בהתש' שנדפסה בשו"ת הצ"צ או"ח סי' ק"ח והן בהתש' שנדפסה שם סי' ק"ט), אם צריך להדר באכילה פחות מכזית או די באכילה פחות מככותבת.



לעילוי נשמת

האשה החשובה הצנועה והחסודה

מרת בתיה ב"ר אברהם רפאל ז"ל

דרימער

גלב"ע ביום כ"ב תמוז ה'תשס"ז

*

נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ח ר' רפאל שלמה שי' וזוגתו מרת חי' שרה תחי'

דרימער



לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד

הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדעט ע"ה

שמערלינג

נפטר ביום ח' מג"א ה'תשס"א

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת רחל

ומשפחתם שיחיו

שמערלינג

לעילוי נשמת

הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן יששכר געצל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

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

ומשפחתם שיחיו

ראסקין



לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת רבקה ע"ה

שורפין

נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

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

ומשפחתם שיחיו

שורפין

לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת שרה רעלקא ע"ה

ב"ר נחום ע"ה

גופין

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

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת צבי'

ומשפחתם שיחיו

גופין

לזכות

הילד רך הנולד למזל טוב שיחי' בליל ה'

פ' מטות-מסעי, כו תמוז ה'תשע"ז

יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו בבריתו של אברהם אבינו

ושיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

לאורך ימים ושנים טובות, וירונו ממנו ומכל יו"ח שיחיו, רוב נחת
ושמחה

מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה וזוגתו מרת נחמה רחל שיחיו

טלזנר



לזכות הנערה

מושקא תחי' קופר

לרגל "הגיעה לגיל שתים עשרה שנה - היא עונת בת מצוה"

ביום ג, ב' מגחם-אב ה'תשע"ז

יה"ר מהשי"ת שהורי' ירונו ממנה ומכל יו"ח שיחיו רוב נחת ושמחה,

לאורך ימים ושנים טובות



ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' יחזקאל ישראל ראובן וזוגתו מרת מנוחה רחל שיחיו

קופר



נדפס ע"י משפחתם שיחיו