

ב"ה
שי"פ דברים - שבת הזון
היתשס"ט
גליון טז [תתקפג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3..... "זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא"
12..... איך יבדילו כשיבנה המקדש במהרה בימינו

לקוטי שיחות

- 14..... מעשה אבות סימן לבנים
15..... ליתן דין וחשבון
16..... האם הי' יעקב אבינו בן מאה בחרן

נגלה

- 16..... גר קטן

חסידות

- 19..... מקור לתניא מבעל שו"ת משנה שכיר [גליון]

הלכה ומנהג

- 22..... בדיני גדול הנכנס לברית
34..... אמירת ק"ש בתפילין דר"ת לפני קדש
36..... בדין שכח לברך שהחיינו בעצרת ובשמיני עצרת [גליון]
41..... כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גליון]
44..... כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גליון]
50..... בענין האיסור לצער עצמו והנהגת "דייעט" [דיאטה']
58..... מיקומו של קו התאריך [גליון]

פשוטו של מקרא

- 71.....גדר רשעות דתן ואבירם.
72....."על פי ה'" [גליון].....
74.....רש"י ד"ה תושב כהן שכיר [גליון].....

שינוי

- 76.....גיורה של רות [גליון].....
79.....דין חלומות בזמנינו (המשך).....
91.....יום תליית המן [גליון].....
92.....לשון "וטחו בכותל".....



הערות לקובץ הבא

**שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ראה
יש לשלוח לא יאוחר מיום ב', כ' מנחם אב**

**"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנר" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

שקו"ט בגמ' נדה (סא, ב) "זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא"

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לפני עור אם נכשל באונס

בגמ' נדה סא, ב "ת"ר בגד שאבד בו כלאים לא ימכרונו לעובד כוכבים ולא יעשנו מרדעת לחמור אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא" עיי"ש. ובתוס' שם ד"ה אמר רב יוסף, (וכן בתוס' הרא"ש שם) ביארו הראי' דמצוות בטלות לע"ל מהא דעושה תכריכין למת, וז"ל: "דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אעפ"י שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן ש"מ שמצוות בטלות לע"ל" עכ"ל. ועי' גם בחי' הריטב"א שם שפירש דהא אמרינן בכתובות (קיא, ב) מתים שעתיד הקב"ה להחיותן בלבושיהן עומדין, ונמצאו לובשין כלאים באותה שעה אלא ודאי מצוות בטלות לע"ל עיי"ש, ופשטות הפירוש בזה הוא דאם מצוות אינן בטלות א"כ איך מותר לקוברו בכלאים הלא קא עבר על "לפני עור"?

ועי' קובץ שעורים כתובות (אות יב) שהוכיח מכאן דאפילו אם האיסור נעשה באונס מ"מ עובר המכשילו בלפני עור, וז"ל: "ולכאורה נראה דלגרום לחבירו שיעבור על איסור באונס איכא לפני עור, דאהא דתנן תכריכי המת אין בהו משום כלאים קאמר בגמ' (נדה ס"א) זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבא כשיעמדו בתחיה בלבושיהן שנקברו בהן, דאל"כ אסור להלביש כלאים להמת דבשעה שיעמוד יעבור באיסור כלאים, אף דבודאי תיכף יפשוט אותם, מ"מ ברגע הראשונה קודם שיפשיטם יעבור באיסור כלאים, ומשו"ה אסור להלבישו כלאים כדי שלא יעבור אח"כ באונס וכו'" עכ"ל, וכ"כ בקובץ הערות (אות תשכג).

ועי' גם בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' ג) דסב"ל כן, וביאר דהא שאסור ליתן לגדול אינו מצד שלא יענש דהא אף באופן שלא יענש כגון שיהיה שוגג ואנוס נמי אסור ליתן לו להכשילו, אלא שהוא מצד שעכ"פ נעשה מעשה איסור, כמפורש ברש"י בחומש פ' מטות (ל, טז) על הפסוק ואם הפר אחרי שמעו דאחרי ששמע וקיים, שאמר אפשי בו, חזר והפר לה ונשא את עונה, "הוא נכנס תחתיה, למדנו מכאן שהגורם תקלה לחבירו הוא נכנס תחתיו לכל עונשין" אף שהיא לא ידעה שכבר קיים ואינה הפרה, גם פשוט שאם אחד יאנוס את חברו לעבור איסור באופן שיהיה פקו"נ שהעובר לא יעשה איסור דאנוס רחמנא פטריה וגם מותר לכתחלה לעבור ולא ליהרג נמי יעבור המאנס באיסור דלפני עור אף שלכאורה הא לא הכשיל את חברו באיסור משום דעכ"פ נעשה על ידו איסור והוא אינו אנוס עיי"ש.

וכן סב"ל בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' ריז ד"ה ועכשיו) וכתב דמה שעוברים על לאו דלפני עור במכשיל את חבירו בדבר איסור הוא משום דהאיסור עצמו חשוב מכשול, כיון דהוא איסור דאורייתא אפילו בשוגג ואפילו באנוס, (וע"ד שכתב הסמ"ע חו"מ סי' רל"ד סק"ד דאין אכילתו מיחשב לו הנאה ואדרבה מצער הוא לו שעבר על איסור דאורייתא באכילתו אף שהי' שוגג, הרי שאכילת איסור בעצמו הוא חשוב מכשול אף בלי העונש) אבל מה שמענישים לו להאדם על מעשה איסור משום זה לא עבר על לפני עור דאינו אלא גרמא בעלמא, ועוד דלאו ברי הזיקא הוא דהא אפשר לו להנכשל לעשות תשובה ואז לא יבוא עליו העונש, דאי לא נימא כן א"כ יהי' הדין דהמאנס את חבירו לעבור איסור באופן דהנאנס הוא אנוס גמור ומותר לו לאכול, לא יהי' שייך לפני עור דהא חבירו לא ייענש על ידו עיי"ש בארוכה.

דעות הגר"א וויינברג הי"ד והגאון מקינצק זצ"ל דלפנ"ע הוא רק בעונש

אבל עי' בס' ראשית בכורים' (להגר"א וויינבערג מווארשא הי"ד) בכורות לד, ב (בתוד"ה את"ל) בהא שהביאו בתוס' שם מגיטין מד, א דבמוכר עבדו לנכרי ליכא איסור מדאורייתא, והקשה הלא בודאי

יכריחנו הנכרי לעבוד בשבת וא"כ הא קא עבר על לפני עור?!, וכתב שם וז"ל: אך האמת יורה דרכו דכל כה"ג ליכא משום לפני"ע דאורייתא, דאיסור לפני עור לא תתן מכשול אינו מפני שמכשילו בגוף האיסור אלא מפני שמכשילו בעונשו של איסור כדמוכח ברש"י ע"ז (ו), (א) וז"ל: ולפני עור - דמזבין ליה בהמה ומקריבה לעבודת כוכבים, ובני נח נצטוו עליה דהיא אחת משבע מצות בד' מיתות בסנהדרין (דף נו) ונהי דאמרן עמד והתירן מיהו אל יעברו על ידיך שהרי עתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן וכו' עכ"ל, וא"כ כאן שהעבד יהיה אנוס ואינו נענש ליכא משום לפני"ע לא תתן מכשול.

והביא ראי' לדבריו מהא איתא בסנהדרין (נה, ב) קטן חיובא מחייב ורחמנא הוא דחס עלי', וקשה א"כ למה לי קרא (יבמות קיד, א) דלא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים, תיפוק ליה משום לפני עור לא תתן מכשול דהא קטן נמי איסורא קעבד, אלא מוכח מזה דלפנ"ע הוא על שמכשילו בעונשו, ובקטן דליכא עונש לא שייך לפני עור, ולכן צריך קרא מיוחד דלא תאכילום עיי"ש, ועי' בקובץ הערות שם (אות ככד) שהקשה מזה.

וכ"כ בחלקת יואב (ח"א סי' א') להגאון מקינצק זצ"ל דלפני עור לא שייך רק היכא שמכשיל לחבירו, אבל היכא שחבירו אנוס דאין צריך אפי' כפרה ליכא לפני עור, דהתורה אמרה לנערה לא תעשה דבר, לכך לא שייך לפני עור במקום אנוס, דלא נעשה מכשול כלל².

הוכחה בדעת הרבי

ונראה להוכיח דדעת הרבי הוא כאופן הא' דאפילו אם הנכשל עבר באנוס, עובר המכשיל בפני עור, דבלקוטי שיחות חל"ה פ' מקץ ב'

1 וראה בזה גם בס' טל תורה ובחי' רבי עזריאל גיטין שם. וראה קובץ שערי ציון (שנה ט"ז חוברת א-ג ע' יג) ועוד שכתבו כהראשית ביכורים.

2 וראה פמ"ג (משב"ז סי' ק"ב סק"א) שכתב דאם חבירו יושב ואינו יודע שהוא מתפלל עובר המתפלל בתוך ד"א על לפני עור שמכשיל את היושב אף שאין היושב יודע כלום שמתפלל, ועד"ז כתב במשב"ז סי' שמ"ג סק"א באנס חבירו לאכול איסור, אבל באשל אברהם סי' רס"ו סק"ו כתב במי שמשתמש בשבת בבהמת ישראל חבירו ועושה בה מלאכה ונמצא דחבירו לא השבית בהמתו אפשר דלא שייך שעובר על לפני"ע כיון שחבירו אינו יודע ואנוס הוא ויל"ע.

הוכיח דלפי פירש"י יוצא שהבשר שנתן יוסף לאחיו השבטים לאכול לא נשחט ע"י ישראל, וממשיך דאפילו אי נימא שנשחט ע"י מנשה אין זה מועיל כלום כיון שהם לא ידעו מזה, וחשבו שנשחט ע"י עכו"ם וא"כ אסור להם לאכול, ובסעי' ג' כתב שם וז"ל: "ויתירה מזו שגם ליוסף אסור להאכיל את אחיו מטבח זה, דאף שנשחט כדין, מ"מ כיון שהם חושבים שהוא נבילה הרי אם יאכלוהו צריכים כפרה, כמפורש בגמ' (נזיר כג, א) "מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה", וגם ע"פ פשוטו של מקרא כן הוא, כפרש"י עה"פ "וה' יסלח לה" וכו' (מטות ל, ו) וא"כ גם יוסף אסור להאכילם בשר זה מצד לפני עור?".

ובהערה 26 שם כתב וז"ל: "אבל יל"ע להסברא דלקמן (ס"ד) שהותר להם בשר זה מפני אימת המלכות אם יש בזה לפני עור, כיון שלדעתם אוכלים בהיתר מפני האונס ולפי האמת הי' שחוט כדין עכ"ל. הרי מוכח מזה שכל הטעם דנימא כאן דלא עבר על לפני"ע הוא משום שהיו אנוסים, וגם הי' שחוט כדין, אבל אם לא הי' שחוט כדין בודאי הי' עובר על לפני"ע אף שהיו אנוסים.

בגדר אונס רחמנא פטריה

ונראה לומר בכל זה, דהנה ידוע דבהא דאמרינן דאונס רחמנא פטריה כדכתיב ולנערה לא תעשה דבר, יש מקום לפרש בב' אופנים: א) שהוא דין לגבי העונש דכיון שלא עשה העבירה בכחירתו אלא באונס לכן אינו נענש (וכפי שהאריך הרמב"ם בהל' תשובה פ"ה ששכר ועונש מיוסד על ענין הבחירה) ב) דכשעשה עבירה באונס לא נחשב כלל שהוא עשה מעשה זה כיון שהוא לא רצה בזה כו' ואין מעשה העבירה מתייחסת אליו כלל אלא דהוה כאילו נעשית מאליי',

3 והגרע"א (כתובות ל, ב) נסתפק בדינו של תנא דבי חזקי' דאמרינן קלב"מ אפילו בשוגג מהו הדין אם עבר עבירת מיתה באונס והי' שם גם חיוב ממון [שלא באונס] אם אמרינן שם קלב"מ או לא דאפשר דאונס שאני דהוה כאילו לא עבר עבירת מיתה כלל עיי"ש שנשאר בצ"ע, ועי' בשטמ"ק שם בשם השיטה ישנה בזה, ובפשטות זה תלוי בהנ"ל, דאי נימא דאי"ז פעולה שלו כלל לא אמרינן קלב"מ, משא"כ שהוא דין רק בעונשין, וראה שו"ת חמדת שלמה סי' לח, ובאתון דאורייתא (כלל כ"ד) הביא הגמ' יבמות צו, ב, שתנאים נחלקו בהלכה עד שקרעו ספר תורה בחמתן, ומקשה בגמ' קרעו

ולפי"ז מסתבר לומר דלפי אופן הב' אם הנכשל הי' אנוס אין המכשיל עובר על לפנ"ע כיון שלא הכשילו כלל, דלא הוא עשה זה, אבל אי נימא כאופן הא' שהוא דיך רק בעונשים שפיר י"ל דגם באנוס יש כאן מכשול.

ובלקו"ש חכ"ה ע' 215 (לגבי יוסף שהי' אסיר בבית האסורים) כתב וז"ל: ..אן אסיר וואס כל עשיותיו זיינען נאר וואס מ' איז אים מכריח צו טאן אין עס מעיקרא ניט זיין עשי', וע"ד ווי אחרונים (ראה בית האוצר מע' א' כלל כד, ועוד) זיינען מבאר דעם ענין פון "אנוס רחמנא פטריה" אז דאס איז דערפאר וואס וויבאלד ער האט עס געטאן אינגאנצן ניט ברצונו נאהר געצוואונגענערהייט, איז עס כאילו ווי ער וואלט די מעשה ניט געטאן, ס' איז ניט זיין עשי' נאר "כאילו נעשה מאליו" עכ"ל⁴.

והנה ממ"ש "אן אסיר וואס כל עשיותיו זיינען נאר וואס מ'איז אים מכריח צו טאן אין עס מעיקרא ניט זיין עשי'" משמע דסב"ל כאופן הב' דהמעשה אינה מתייחסת להעושה כלל, אלא דלפי הנ"ל יש לכאורה סתירה, דכיון דמשמע דנקט דאנוס אין זה מעשה שלו, א"כ הי' צריך להיות הדין דליכא בכה"ג לפני עור, ומלקו"ש חל"ה משמע כנ"ל דאכן יש בזה לפני עור?

ב' סוגי אנוס

ואפשר לומר ע"פ מ"ש באגרות קודש ח"א ע' רל"ו (תשובות וביאורים ס"י ד') - כשמבאר הרבי דאדור ואכילה ושת"י מוכרחים לחיי האדם - כתב בהערה 1 וזלה"ק: "ממרז"ל (סוכה נג, א) שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר, אין להביא ראיה דגם בשינה תלוי חיות האדם (ולא רק שהיא תנאי המאפשר האכור"ש והנשימה),

ס"ד? אלא אימא שנקרע, דהיינו כיון שנעשה בלי ידיעתם לכן אמרינן "שנקרע" דהוה כאילו נעשית מאליה ואכמ"ל.

4 ראה גם לקו"ש חל"ד (ע' 29) שכתב עד"ז, וז"ל: ב' אופנים (פרטים) בגדר פטור דאנוס: א) שמעשה העבירה נחשב כמעשה האדם מ"מ אי אפשר לחייבו (עונש וכיו"ב) על דבר שנעשה בעל כרחו. ב) מכיון שנעשה בע"כ לא מיחשב עבירה (שענינה שעובר העושה על רצון וציווי ה') עכ"ל, (אלא דכאן באופן הב' ההדגשה היא דאי"ז עבירה ולא שהוא לא עשה זה).

דשם לא בא לומר אלא דבטבע האדם אשר במשך ג' ימים, על כרחו יישן ואינו מדבר בתנאי חייו, ונמצאת השינה היפך האכו"ש, דגם באכילה אם נשבע שלא יאכל (ז' ימים) מלקין אותו ואוכל, אבל באכילה הטעם הוא מפני שימות אם לא יאכל (ועי' ר"ן שבועות פ"ג) ולא מפני שבעל כרחו יאכל, כמובן . . ובחילוק זה יש להסביר דעת הירושלמי (הובא בכס"מ הל' שבועות פ"ה ה"כ) דבשבועה שלא אוכל ז' . . ימים אינו אוכל לאלתר, ועל כרחך צריך לומר דס"ל להירושלמי דחלה השבועה ודלא כמו בשינה, אף שגם באכילה הרי נשבע על דבר שאי אפשר לקיימו (עיי"ש בכס"מ). והסברא בזה היא, דבשבועה שלא אישן ג"י אי אפשר להיות היא בשינה גופא, משא"כ באכילה. דוגמאות לדבר: בכתובות כו, ב, האשה שנחבשה ע"י נפשות דאסורה לבעלה ישראל (ע"פ שיטת רש"י ותוס') אף שהוא ריצוי מחמת פחד - וכקושיית הרמב"ן (הובא בשט"מ) והטעם (עי' צ"צ חידושים על הש"ס משנה דף צד וקך וש"ג) שהאונס אינו על הבעילה גופא. - ברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ה ה"ו): אם עבר ונתרפא - במקום סכנה - בע"ז שפ"ד וג"ע עונשין אותו אבל אם עבר עליהם באונס אין עונשין אותו (שם ה"ד) ואחד הטעמים . . דפועל ע"י אונס לא מקרי מעשה כלל משא"כ בחולי מסוכן בשעת מעשה עושה ברצון וכו', עכלה"ק⁵.

דלפי"ז י"ל דרק כאשר הוא אונס על גוף המעשה אין העשי' מתייחסת אליו ואין כאן "מכשול", משא"כ אם בשעת מעשה עושה ברצון - ע"ד בעבר ונתרפא מע"ז - שם שפיר המעשה מתייחסת לו ובכחאי גוונא ה"ז "מכשול", דלפי"ז א"ש בהא דמשמע בחל"ה דאם השחיטה היתה אסורה אף שהשכטים היו אנוסין מצד פחד המלך וכו' הי' יוסף עובר על לפנ"ע, כיון דשם אין האונס על גוף המעשה אלא

5 אלא דבס' "אגרות הגרי"ד הלוי" בע' ב' (באגרת שכתב הגרי"ד ז"ל לדודו בעל 'עבודת המלך') הקשה על ביאור הנ"ל בהרמב"ם (בהל' יסודי התורה) דהרי גם בעכו"ם הוא רק שאלה של או ימיתנו או יעבור עיי"ש, וכוונתו דבשלמא כשכופין אותו בפועל לעשות עבירה שאין לו ברירה כלל (וכהך דולנערה לא תעשה דבר) מובן די"ל סברא דאין זה פעולתו כלל, אבל כשהעכו"ם אומר לו או תעבור או שתהרג הרי גם הכא הוא בוחר לעבור ולא להרג ומאי שנא, ונשאר בקושיא, ולכאורה צ"ל דמ"מ כיון שהעכו"ם מצוה לו לעשות פעולה זו עצמה שהיא היא העבירה ואם לא יהרג נמצא דעצם פעולה זו אינה שלו, משא"כ כשמתרפא וכו' בשעת מעשה עושה ברצון וילע"ע.

בשעת מעשה עושה ברצון, ורק אם גוף העשי' היא באונס כמו בהך דיוסף שהי' אסיר, י"ל דליכא לפנ"ע.

אונס מחמת חסרון ידיעה לגמרי

דהנה יש עוד אופן באונס כשהוא מחמת חסרון ידיעה לגמרי, דהנה איתא בשו"ע יו"ד סי' ת"ב סעי' י"ב: "מי שמת לו מת ולא נודע לו, אינו חובה שיאמרו לו; ואפילו באביו ואמו; ועל זה נאמר: מוציא דבה הוא כסיל (משלי י, יח) ומותר להזמינו לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה, כיון שאינו יודע". ובגליון מהרש"א שם הביא בשם מהר"ש הלוי דמותר הבעל לשמש מטתו עם אשתו כל זמן שלא נודע לה שמת אביה או שאר קרובים ע"ש, ותמה ע"ז בשו"ת בית יהודה (יו"ד סי' יז) ואמאי והא אפי' באיסורין דרבנן איכא משום ולפני עור, ובפרט אם היה יום מיתה וקבורה דהוי דאורייתא? וכתב שם לתרץ (בתירוצו הב') דבעלמא בין אם היה העובר יודע או שוגג שלא ידע מהאיסור מ"מ אי לא מפרשינן ל' עביד איסורא ואיכא עונש עילויה, דאפי' שוגג צריך כפרה דאיבעי ליה לעיוני, אבל בזה שמת לו מת מהיכן היה עולה על דעתו שמת לו מת שיזהר מהאיסור הא ודאי אונס הוא ובאונס קי"ל דא"צ כפרה דלא עביד כלום וכמ"ש הרמ"א ביו"ד (סי' קפה סעיף ד): "אם שמשה שלא בשעת וסתה, ומצאה אחר התשמיש דם, אפילו נמצא על עד שלו, מקרי אונס, אפילו לא בדקה תחלה. וא"צ כפרה לא הוא ולא היא (מרדכי והרא"ש כלל כ"ט בשם מהר"ם)", א"כ אע"פ שהוא חייב באבילות ואסור בתשמיש המטה כיון שלא ידע אין לו שום איסור בזה כלל ובכה"ג לא שייך אפרושי מאיסורא עיי"ש.

ולפי מה שנתבאר יש לומר דגם באופן שהוא אונס מחמת חסרון ידיעה לגמרי דלא אסיק אדעתיה כלל וכו' כיון דלפועל הרי הוא עושה גוף המעשה ברצון, במילא ה"ז מעשה שלו וחל ע"ז שם "מכשול", ועובר על לפנ"ע.

וכבר כתבו באחרונים לתרץ קושיית הבית יהודה מהך דאבילות, כי לא חייבו חכמים דין אבלות, אלא כשנודע שמת לו מת. וכל זמן שלא ידע לא חל עליו תורת אבלות כלל, וכמ"ש בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (סי' קנ"ט): "כתוב בהל' פסוקות דמי שמת לו מת והוא לא ידע מותר להזמינו לסעודה דהא קיימ"ל דלא חל עליו האבילות עד

שידע" עיי"ש, ועיי' גם בס' חסידים (סי' תתג) שכתב: "אחד שמע שמת קרוב של אשתו שאם היתה יודעת היתה מתאבלת, ולא היה רוצה לשמש מטתו. אמרו לו לא היית צריך כי אין אבלות נוהגת קודם שמועה", וראה שדי חמד מערכת ו' כלל כ"ו ס"ק י"ג בארוכה, ובשו"ת יביע אומר יו"ד ח"ב סי' ב' סק"ד וש"נ.

ועיי' בס' 'לב שומע' (מערכת ל' אות מט) שבתחילה כתב די שד"ס בירא להו דאין המכשיל עובר על לפני עור אא"כ העובר הוא מזיד, אבל האריך לחלוק ע"ז, והביא מתו"כ (קדושים פ"ב) דאיתא שם: "ולפני עור לא תתן מכשול לפני סומא בדבר בא ואמר לך בת איש פלוני מה היא לכהונה אל תאמר לו כשירה והיא אינה אלא פסולה", אע"פ שזה האיש לא עבר במזיד ואנוס הוא דמאי הו"ל למיעבד ומ"מ המכשילו עובר בלפנ"ע, והביא גם מהסמ"ג (לאווין קסח) דבכלל אזוהרה זו כל שהוא עור באותו דבר שאינו יודע וכו' ומייתי הא דאמרין שולח אדם ירך לנכרי וכו' הא אין מקומו ניכר אסור שמא יאכילנו לישראל, ושנינו עוד בגד שאבד בו כלאים ואינו ניכר לא ימכרנו וכו'. והתם ישראל הנכשל באיסור אינו יודע באיסור כלל ואפ"ה מפקדינן אלפני עור עיי"ש, ולפי מה שנת' א"ש כיון ששם ה"ז משום חסרון ידיעה ובזה שפיר קא עבר על לפני עור.

מיהו בנוגע לאכילת איסור י"ל שאפילו אם כפוהו לאכול והוא אונס גמור עובר על לפני עור, וזהו ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"ה (ע' 187) לבאר שיטת התוס' בגיטין ז, א, (ד"ה השתא) דהא דאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים הוא רק במידי דאכילה, די ש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח אשר "מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו" וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן בגקה"ט יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו, או שהוא רק בשעת האיסור עיי"ש, ועיי' ש"ך יו"ד סי' פ"א ס"ק כ"ו וז"ל: התינוק בעצמו כו' - כלומר אע"פ דקטן האוכל דברים האסורים מדרבנן אין אביו מצווה להפרישו וכמו שנתבאר בא"ח סי' שמ"ג היינו מדינא,

אבל מ"מ יפרישו מפני שמזיק לו בזקנתו שמטמטם הלב וגורם לו טבע רע עכ"ל, וא"כ בכל אופן ה"ז מכשול⁶.

בהוכחת הגמ' מכלאים דמצוות בטלות לע"ל

הנהגה בנדון דידן כשקם בתחיית המתים והוא לבוש כלאים ודאי אין הלבשה מתייחסת אליו כלל שהרי הוא אונס גמור⁷, וא"כ לא שייך בזה לפני עור, וא"כ צ"ב בכוונת הגמ' דאם מצוות בטלות לעת"ל אסור לקוברו בכלאים?

ועי' בקו"ש כתובות שם שכתב דחכ"א אמר לו שהפירוש בגמ' נדה אינו משום דהקוברו בכלאים עובר על לפני עור, אלא דהתם הקפידא היא משום כבוד הבריות שיצטרך להפשיט את עצמו תיכף אף שעדיין לא יהיו לו בגדים אחרים, כמבואר בגמ' ברכות י"ט דאין חכמה וגו' אבל איסור לפ"ע ליכא בכה"ג עיי"ש, אבל קשה לפרש כן כיון דלא הוזכר מזה כלל.

ולכן נראה לפרש כוונת הגמ', דאם מצוות אינן בטלות למה מותר לכתחילה לקוברו בכלאים (כלשון התוס' בנדה הנ"ל וכן בתוס' הרא"ש שם) דהרי בודאי לכתחילה אסור לו לאדם להכניס א"ע למצב של אונס אם אפשר באופן אחר, וא"כ הכא נמי יהי' אסור.

ועי' שו"ת צ"צ (יו"ד סי' צ"ב אות ב') שכתב דמכניס עצמו לאונס שיזכר לחלל שבת וכו' אין זה אלא איסור דרבנן, וראייתו הוא מדין הנ"ל במוכר עבדו לנכרי שהוא אסור רק מדרבנן וז"ל: ואפשר ראייה לזה ממ"ש בגיטין פ' השולח (דף מ"ד סע"א) "אבל הכא איסורא

6 ושקו"ט באחרונים באוכל מאכל איסור באופן שמותר ע"פ תורה כגון כשהוא לפקו"נ, אם גם אז מטמטם הלב וכו', ראה בס' 'תורת משה' (להחת"ס) פ' ואתחנן (ד"ה כי ישאלך) דנקט דבזה ליכא היזק כלל, וראה בשו"ת חת"ס או"ח סי' פ"ג, ועי' העמק דבר (דברים ו'), ועוד, וראה לקו"ש ח"ג ע' 985 ובהערה 16 דנקט הרבי דאפילו באופן המותר הרי זה מטמטם עיי"ש ובאגרות קודש ח"א ע' רלח, והביא ל' אדמו"ר הזקן (אגה"ק סי' כו) שאכל לפקו"נ שהתירו רז"ל ונעשה היתר גמור" ועוד בכ"מ.

7 וצע"ק מלשון התוס' ע"ז סה, ב (בד"ה אבל): "ורבי יהודה היה אומר דההיא דמנחות (דף מא.) אליבא דשמואל דאזיל לטעמיה דאית ליה אין מצות בטילות לעתיד לבא נמצא כשיעמדו הצדיקים בלבושיהם יהיו בלא ציצית ויש כאן עבירה".

דרבנן הוא", והרי מפקיעו מן המצות שמחויב בהן מדאורייתא ומדוע נקרא איסור דרבנן? .. וברש"י פ"ב דמ"ק (יג, א ד"ה דכל) "דכל זמן שהוא ברשות העו"כ אינו עוסק במצות" ועכ"ז נק' רק איסורא דרבנן, וצ"ל הטעם כיון כשהוא ברשות העו"כ מה שאינו עושה המצות אינו עובר אדאורייתא אם אנוס הוא, אלא שגורם לו עכשיו לזה, גרמא זו אין בה איסור דאורייתא וכו' עכ"ל, וא"כ ה"נ אי מצוות אינן בטלות איך מותר מדרבנן לכתחילה להכניסו לאונס.

עוד יש לפרש בכוונת הגמ' דאם מצוות אינן בטלות, ה"ז בפועל גנאי שיקומו בלבוש של כלאים, ולמה מותר לכתחילה לקוברו בכלאים לגרום גנאי, אבל אם בטלות אין כאן גנאי.

ואי נפרש כן תתורץ הקושיא שהקשה בשו"ת 'קב חיים' (סי' עא) על הוכחת הגמ' זאת אומרת מצות בטלות לע"ל, דלמאי דאיתא בתוספתא מובא ברד"ק מלכים סי' ד' דאותו שמן שנתברכה אשת עובדי' ה' פטור מן המעשר דלא ניתן שמירת התורה אלא בדברים טבעיים ולא בדברים שנתהוו ע"פ נס, א"כ לפי"ז כיון שע"פ הטבע הבגדים שלבשו אותן כבר נפלו ונפסדו, רק בנס יעמדו לתחי' עם הלבושים, א"כ בדברים שנתהוו ע"פ נס אין בו שמירת התורה, ואיך יש לפשוט מזה דמצוות בטלות לעת"ל דילמא מצוות אינן בטלות, ושאני הכא דבבגדים אלו שנמצאים עכשיו ע"י נס ליכא בהם דין כלאים כלל עיי"ש? אבל אי נימא שההוכחה היא מהא דמותר לכתחילה לקוברו בכלאים אלמא דאין כאן גנאי א"ש קושייתו, וראה בענין זה עוד בגליון תתקכט.



איך יבדילו כשיבנה המקדש במהרה בימינו

הרב יצחק זילברשטיין
ירושלים עיה"ק

יש לברר הלכתא למשיחא האיך יבדילו כשיבנה המקדש? הנה כתוב בס' יהוידע פסחים (דף קד ע"ב) סדר הבדלות איך? והקשה הא איכא נמי פסוק בפרשת תרומה והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים ואם כן למה לא יזכירו בהבדלות בין הקודש ובין קודש הקדשים? ותירץ דלא רצו להזכיר הבדלות אלא רק אותם דשייכי גם

בזמן הזה, דאפילו הבדלות בין ישראלים ללויים ובין לויים לכהנים יש להם שייכות גם בזמן שאין בית המקדש קיים, (יעוין משנ"ב ר"א ס"ק יג שכתב טוב להקדים הלוי גם לישראל אם הם שוים בחכמה בברכת המזון ובהמוציא, וכן בנתינת הצדקה דהא מקדימים אותו בקריאה לפני ישראל עכ"ל, לכן ההבדלה הזו קיימת גם בזמן הזה, וגם לענין הצלה הלוי קודם כמבואר במסכת הוריות דף יג ע"ב), משא"כ הבדלה אשר בין הקודש ובין קודש הקדשים אין להם מציאות אלא בזמן שבית המקדש קיים, ועוד נראה בס"ד דכל הבדלות אלו מתייחסים להשי"ת שהוא המבדיל משא"כ הא, נתייחסה בכתוב לפרוכת העשויה בידי אדם דכתיב והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש וכו' עכ"ל, ולפי"ז יוצא לכאורה דעתיד לבא לפי התירוץ הראשון יאמרוה, ולפי התירוץ השני לא יאמרוה.

אבל נראה שלכל הדעות יאמרוה מאחר שבית המקדש השלישי ירד מהשמים מושלם וגם פרוכת תהיה בו וכמבואר ברש"י מסכת סוכה (דף מא ע"א) וז"ל: מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים עכ"ל, ויתכן גם שמאחר ואין לנו בתורה לשון הבדלה על הבית השלישי ורק על הבית הראשון כתוב והבדילה לכם הפרוכת והבדלה זו היא בידי אדם לכן לא יאמרוה לעתיד לבא.

מה יברכו לעתיד לבא על הגלוסקאות שתוציא א"י

נאמר במסכת כתובות דף קיא עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות, ויל"ע מה יברכו עליהם? וכתב הגאון ר' אליהו גוטמאכר (בהגהותיו על משניות ברכות פ"ו מ,א) שיברכו המוציא לחם מן האדמה כי יהיו דומים לירקות שבלי מעשה אדם היא ראויה לאכילה יעו"ש.

אבל עי' בערוך השלחן (או"ח סי' קסז סעי' ח) שכתב להדיא שיברכו המוציא לחם מן הארץ עיי"ש.

ברכה על ראיית מלכי אומות העולם כשיבוא משיח צדקנו

יש להסתפק כשנזכה במהרה להתגשמות הנבואה (ישעי' מט,כג) "והיו מלכים אומניך וגו'" אם נברך אז על המלכים "בא"י אמ"ה שנתן מכבודו לבשר ודם" כי ראייתם לא תגרום להתפעלות כשיהיו אומנים

לעם ישראל, וגם אולי לא יהיו נחשבים כמלכים ובפרט למבואר במשנה ברורה רכ"ד י"ב: "השלטונים שאין עול מלך עליהם לשנות דבריהם ודן והורג במשפט מברך עליהם" וא"כ לע"ל הרי יהי' עול מלך המשיח עליהם.

גם מה שנאמר בשלחן ערוך או"ח רכ"ד ט': מצוה להשתדל לראות מלכים ואפילו מלכי אומות העולם, ומותר לטמא בטומאה של דבריהן מפני כבודם צ"ע אם דבר זה יהיה נוהג גם בזמן ביאת משיח צדקנו?

והנה נאמר בברכות דף נח ע"א לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל ואפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם, ופירש"י שאם יזכה לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח יבחין כמה יתר כבוד נוטלי שכר מצוות יותר ממה שהיה כבוד האומות בעוה"ז עכ"ל.

והעיר על כך המהרי"ל דיסקין (בקונטרס אחרון ה' אות כה) לענ"ד מצוות עשה ממש היא דכבודו של מלך ישראל הוא, לרוץ לפניו של מלך אוה"ע ולהבחין בכבודו דו"ק עכ"ל. כלומר מדברי רש"י משמע שהיא רק מצוה דרבנן להבחין בכבוד עושה מצוות, ואילו המהרי"ל סובר שהיא מצוות עשה דאורייתא להגדיל כבוד מלך המשיח ובזה יקיים מצוות "שום תשים עליך מלך".

ודבריו מחודשים, דאע"פ שעדיין לא בא מלך המשיח בכל זאת כבר כיום, כיון שאנו מחכים לו בכל יום שיבא, מצוה להגדיל כבודו, ולכן מצוות עשה דאורייתא היא כיום לרוץ לקראת מלכים.



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

מעשה אבות סימן לבנים

הרב צבי הירש רימלער
'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בלקו"ש ח"ח עמ' 145 מבאר רבינו הטעם שדוקא לגבי השלוחים למלך אדום נאמר "וישלח משה מלאכים" (חקת כ, יד - משא"כ

בסיחון), שהוא מפני שניסו להשפיע בכל האמצעים על מלך אדום, שיאפשר לעבור בארצו, ולכן באו השלוחים בשמו של משה, מתוך מחשבה, שבאומרם שהם שלוחי משה, הדומה למלאך, ייבהל מלך אדום ויאפשר להם לעבור בארצו. ע"כ.

ויש להעיר ממעשה אבות דיעקב אבינו, שאמר לעשו (אבי אדום) - "כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלקים" (וישלח לג, י) ופרש"י: "...על אשר ראיתי פניך, והן חשובין לי כראיית פני המלאך, שראיתי שר שלך. ולמה הזכיר לו ראיית המלאך, כדי שיתירא הימנו ויאמר ראה מלאכים וניצול, איני יכול לו מעתה".



ליתן דין וחשבון

הרב יהודה ליב אלטיין
כולל שע"י בית חב"ד-מרכז מנהטן

ידוע הביאור (ראה לקו"ש ח"ו עמ' 283 ועוד) בלשון המשנה (אבות פ"ג מ"א) "ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון", דלכאורה תחלה בא החשבון ועפ"ז פוסקים את הדין, ומדוע הסדר במשנה הוא דין ואח"כ חשבון?

והביאור הוא ע"פ תורת הבעש"ט (על המשנה שם מט"ז - ונפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו) שב"ד של מעלה אינו נפרע מן האדם אלא מדעתו, כאשר הוא עצמו יפסוק את הדין על עצמו, אלא שזהו שלא מדעתו ששואלים אותו מה הי' צ"ל הפס"ד בנוגע לאדם אחר שעבר על אותה עבירה, ועי"ז שהוא פוסק את הדין על אותו אדם, יכולים ליפרע ממנו ג"כ.

וזהו הפי' בלשון המשנה "דין וחשבון", שתחילה שואלים אותו מה צ"ל הדין של אדם אחר שעבר אותה עבירה, ועפ"ז עושים חשבון דמכיון שגם הוא עבר אותה עבירה צ"ל פסק דינו ג"כ כך.

ויש להעיר, דעפ"ז אפשר לתרץ קושיית התויו"ט על המשנה, דשואל מהו הלשון "ליתן דין כו" דלכאורה הדין בא מלמעלה ולא מן האדם? ומתריך "ואמר לתת דין, שאם יעשה חטא יתחייב מזה דין, לכך

שייך לומר שהוא נותן את הדין. כי מי שבא על הערוה מתחייב מזה דין, ולכך אמר ליתן הדין "ע"ש ודו"ק.

אבל ע"פ ביאור הנ"ל קושיא מעיקרא ליתא, כי הדין כן בא מן האדם. וק"ל.



האם הי' יעקב אבינו בן מאה בחרן

הת' מנחם מענדל ליפשיץ
מגדל העמק, אה"ק

בלקו"ש ח"א עמ' 64 כותב כ"ק אדמו"ר בנוגע ליעקב אבינו, שהתמסר לחינוך ילדיו במהלך שהותו בחרן: "דער הונדערט-יאריקער און נאך עלטערער טאטע".

וצריך ביאור, דהרי אפי' שיצא יעקב מחרן בדרכו לאה"ק, היה בן תשעים ושבע. דברש"י ד"ה "אחות נביות" בסוף פרשת תולדות איתא: "ולמדנו שהיה יעקב באותו הפרק [כשיצא לדרך] בן שישים ושלוש שנה. . . נטמן בבית עבר ארבע עשרה שנה [הרי שבעים ושבע] ואחר כך הלך לחרן. . . ולא שהה בבית לבן לפני לידת יוסף אלא ארבע עשרה שנה [הרי תשעים ואחד]. . . [ועוד שש שנים אחרי לידת יוסף שנאמר] "ושש שנים בצאנך" [הרי תשעים ושבע]."

הרי שבצאת יעקב מחרן היה בן תשעים ושבע. ולפי זה לא ייתכן לומר שבשעת היותו בחרן היה בן "למעלה ממאה" ?!

וצע"ג, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



נגלה

גר קטן

הרב בן ציון חיים אסטער
ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"ג ע' ער"ה וזל"ק ובמענה על מכתבו בענין ישראל הדר עם הנכרית ונולד להם בן והביאו האם למולו. א) מש"כ דמלין, מילת גר, את הקטן על דעת אביו, דלא גרע מנכרי קטן שמלין אותו ע"ד אביו הנכרי, וכפסק השו"ע יו"ד סרס"ח ס"ז. לא נ"ל הדמיון כלל, כי הנכרי ובנו יש להם שייכות זל"ז ונקרא זרעו (יעויין יבמות סב, א ובפוסקים שם) משא"כ בבן ישראל שבא על הנכרית... ובנדו"ד כיון שאמו רוצה שיגיררו את הילד, לפענ"ד צריך לגיירו ע"ד ב"ד. עכל"ק.

ומבואר מדברי הרבי שאם אין אמו רוצה אין לגיירו ע"ד ב"ד אף שאביו רוצה לגיירו, מ"מ אין לגיירו לא ע"ד ב"ד ולא ע"ד אביו כי לא מקרי זרעו כלל. ולכאורה א"מ דבשלמא דאין לגיירו ע"ד אביו כי לא אביו הוא, אבל למה לא מגיירין אותו ע"ד ב"ד לו יהא דלאו אביו הוא מ"מ לא גרע משאר ישראל שמביא גוי קטן לגיירו דמגיירין אותו ע"ד ב"ד, אף שאין לו אב ואם בכלל, וא"כ למה בעינן הכא דעת האם שרוצה לגיירו.

דהנה בהא דאר"ה גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד בכתובות דף י"א ע"א מצינו כמה שיטות בראשונים איך בא להתגייר דבנתגייר האב ובניו ובנותיו עמו משמע בגמ' דלא בעינן דעת ב"ד אמנם באופן דלא נתגייר ביחד עם בנו מצינו כמה שיטות, ורש"י כ' דר"ה איירי אם אין לו אב ואמו הביאתו להתגייר והקשה בשטמ"ק דממ"נ אם אמו נתגיירה עמו ל"ל כלל דעת ב"ד הלא בגמ' קאמר דגר שנתגייר בניו עמו לא בעינן דעת ב"ד וא"כ ה"ה בנתגיירה אמו עמו דמה לי אב או אם לענין זה, ה"נ נגררים הבנים אחרי האם כמו אחרי האב ויותר נגררים אחר האם, ואם לא נתגיירה עמו אז למה ליה למימר דאין לו אב אפי' הי' לו אב ומכיון שלא נתגיירו עמו בעינן דעת ב"ד, ולכן כ' השטמ"ק דהביאור ברש"י הוא דאם האב והאם מביאים אותו ואין הם מתגיירים אז לא בעינן דעת ב"ד, ובעינן דעת ב"ד רק אם א' מהם מביאים ואינו מתגייר עמו, ולכן כ' רש"י דאין לו אביו ואמו הביאתו, ולא נתגיירה עמו. אמנם צ"ע לפ"ז דה"ה הי' רש"י יכול למימר דאין לו אמו ואבי הביאו ולא נתגייר עמו.

אמנם הב"ח ביו"ד סי' רס"ח כ' דכשאמו מביאתו בעינן דעת ב"ד אמנם כשאביו מביאו א"צ דעת ב"ד ומשמע שכאשר אביו מביאו ואינו מתגייר עמו לא בענין דעת ב"ד וכשאמו מביאתו בעינן דעת ב"ד, וראה רשב"א וריטב"א בסוגיא שם, דכשנתגיירה אמו לא בעינן דעת ב"ד ואולי רש"י סובר דאף כשנתגיירה עמו בעינן דעת ב"ד.

והמחבר סי' רס"ח ס"ז כ' עובד כוכבים קטן אם יש לו אב יכול לגייר אותו ואם אין לו אב ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר ב"ד מגיירין אותו שזכות הוא לו כו', ומשמע מהמחבר כשאביו מביאו אף שלא נתגייר עמו לא בענין דעת ב"ד, ויכולין לגיירו ע"ד אביו, אמנם כשאמו מביאתו ולא נתגיירה עמו בעינן דעת ב"ד, ומקורו בפשטות בשי' רש"י.

והנה לפי הנ"ל בעינן עכ"פ איזה רצון ותביעה להתגייר אף כשהוא ע"ד ב"ד, והמחבר כ"ל בא להתגייר ביחד עם אמו מביאתו כמ"ש הש"ך ס"ק ט"ו דכשבא מעצמו היינו מדעתו ורצונו, ועד"ז כשאמו מביאתו איכא תביעה מרצון מצד האם, רק בכשאביו הביאו איכא לא רק תביעה ורצון אלא גם דעת וכח שיכול לגיירו והאריכו האחרונים לבאר דעת רש"י בזה, ויש להעיר מהמאירי שי"ל שהוא ע"ד שי' רש"י ואכ"מ.

והנה בתורי"ד שם כ' דר"ה איירי בתינוק מושלך וס"ל דלא בעינן בכלל איזה רצון או תביעה מצד האב או האם ואולי גם בלי תביעה בכלל רק שב"ד מגיירים תינוק מושלך אם הם רוצים.

ואכן ראה בס' דרכי חיים ושלום הל' גרים (ע' שמ"ו אות תתקנ"ו) שכ' שהמחבר שמקורו ברש"י באמת אי"ז ל' רש"י כלל ורק נתוסף בימי הביניים מפני הביקורות והגזירות וכדי שיוכלו להעתיק את הש"ס ע"ש שהסיק "אבל להלכה אין לנו נפ"מ לאביו ואמו בזה כיון דנכרי לית חיים כלל", ומביא שם סיפור פלא איך שהרה"ק רמ"ל מסאסוב והרה"ק מבא"ד ועוד א' נסעו לתוך יער בדרך כאילו רצונם לטייל ומצאו תינוק א' שהי' מוטל שם כרוך בסדינים שהניחתו והלכה בין הקוצרים לקצור תבואה והם בחשאי מלו את הילד לשם גירות וכו'. וכ' שיש ראי' מסיפור זה שא"צ כלל רצון אביו ואמו.

אמנם מאגרת זו נראה שכ"ק אדמו"ר לא ס"ל כן כהמנח"א (ולהעיר שענין השני באגרת אם מברכים על המילה או למול את הגרים ג"כ דעתו לא כדעת המנח"א באות שלום) והצריך דעת אמו, אמנם צ"ע דכיון שהכא אביו ג"כ הביאו א"כ אף שלא אביו הוא מ"מ לא חשיב מושלך, ולכאור' לא גרע מאמו עכ"פ שיש איזה תביעה ולמה בעינן רצון האם דוקא.

ואולי הצריך רצון האם לא מדינא כדי שיגירו אותו ע"ד ב"ד אלא כדי שיתגדל ויתחנך כישראל שתלוי הרבה באמו, ואולי גם דוקא אז זכות הוא לו.



חסידות

מקור לתניא מבעל שו"ת משנה שכיר [גליון]

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

בגליון הקודם (עמ' 76) כתב הרב ש.ד. אודות מ"ש אאזמו"ר הי"ד בעל 'משנה שכיר' הי"ד (בגליון תתקעג עמ' 55) בציון מקור לדברי אדה"ז בתניא: 'ונדפס שם עם הערות המהדיר, אך נראה דלא כיון כדבעי בביאוריו. . ועפ"ז ברור דכוונתו לפכ"ו, ולא לפכ"ח שמדובר שם על הרהורים רעים הבאים לאדם בשעת התפלה שאינו ענין לכאן, ודלא כפי שלמד המהדיר שם".

ואכן צודק הכותב בהחלט בדבריו, ובאמת שכתבתי אז את החצ"ר בחפזון כדי להספיק שיכנס לגליון, אולם מיד אח"ז עליתי ע"ז שטעיתי, ותקנתי במקומו כך:

"ראיתי בסה"ק התניא [פרק כו] לרבינו בעל השו"ע והתניא שכתב דבשעה שאדם עוסק בתורה ותפלה ובעסק מצוה, לא יזכור כלל בחטאיו, שהוא רק ממעשי היצר להחליש כחו בעשיית המצוה או התורה שלומד או בתפלה שמתפלל, רק [לזאת צריך קביעות עתים ושעת הכושר בישוב הדעת להתבונן בגדולת ה' אשר חטא לו כדי

שע"י זה יהיה לכו נשכר באמת במרירות אמיתי וכמבואר עת זו במ"א [באגרת התשובה פ"ז: בתיקון חצות. ובפרק לא: בשעת וידוי], וכן [בשעה שעוסק במילי דעלמא [גם] אז [לא] יעלה במחשבתו חטאיו ועונותיו שהרבה לפשוט נגד הבורא כ"ע.

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

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

ופירש המאירי (מובא בספר שיח יצחק שם), ופירשו בו שמא יפקפק שלא יקובל תפלתו עכ"ל, הרי דבשעה שאדם עומד להתפלל בל יחשב כלל בחטאים, שלא יגרום לו פקפוק שלא יעלה לרצון לפני אדון כל, והיא ראייה גדולה לדברי רבינו הנ"ל, ודו"ק. עכ"ל.

ברם מה שמעיר הנ"ל עוד: "ומעתה יובן גם מ"ש הגאון הנ"ל בתחלת דבריו, דאדה"ז ס"ל שלא ידאג בשעת התפלה, משא"כ בעת עסקו במילי דעלמא. דלכאורה פלא הוא דהא אדה"ז כתב שם ברור שגם אז הוא מעצת היצר (ומפני זה נדחק המהדיר שם להפיק דבריו באופן תמוה ביותר). אך כוונתו פשוט, שענין זה - שצ"ל בשמחה ולא יהרהר בחטאיו הוא דוקא בעת התפלה, משא"כ בעת עסקיו שלא שייך ענין זה, ולכן אם רצה לקבוע זמן להרהר אז, יכול לעשות כן. ומ"ש אדה"ז לדחות הדאגה הוא ענין אחר ומטעם אחר, שכשנופל לו דאגה הוא מעצת היצר ברור, "שאל"כ מאין באה לו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו", משא"כ כשמעורר את עצמו ופשוט". עכ"ל.

ונראה דזה אינו, כי באמת גם בעת עסקיו אינו זמנו כלל - גם אם יעורר את עצמו, וזמנו אינו אלא כמ"ש רבנו הזקן בהדיא באגרת התשובה פ"ז: 'בתיקון חצות', ובפרק לא: 'בשעת וידוי', אבל לא סתם ככה בעת עסקיו.

ומ"ש רבנו הזקן 'בשעת וידוי'; בפשטות הכוונה היא, לאחר תפלת שמו"ע וק"ש שעל המטה, שאז הוא הזמן של 'וידוי', אבל לא בעת עסקיו, "שאל"כ מאין באה לו [אפילו לעורר את עצמו] עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו, אלא "בידוע שהוא תחבולת היצר כדי להפילו אח"כ בתאוות ח"ו כנודע".

והנה איתא בספר המאמרים תרס"ט (ע' קכא) ד"ה והנה בזהר: "ומ"מ אנו רואין בהרבה מעובדי ה' אשר בתיקון חצות כבד הדבר לפעול המרירות ובנקל הרבה יותר לזה בתפלה, והיינו לפי שאז הוא בבחי' קירוב יותר לאלקות ונרגש יותר בנפשו עכ"פ כללות ענין האלקות, ולזאת יבוא אז בנקל יותר לידי מרירות על הריחוק כו', ובאמת הצדיקים הקרובים לאלקות המרירות שלהם הוא בזמן המוכשר דוקא, דכמו"כ הוא גם בנשמות הבינונים הקרובים לאלקות והיינו עובדי ה' בשקידה שמאיר בהם אור נפשם ובנקל להם ההתבוננות בגדולת ה' ונרגש הענין בנפשם כו'. אך אותם שאינם קרובים כ"כ כבד להם להתעורר בעת המוכשר הנ"ל כ"א בתפלה". עכ"ל.

והנה מ"ש "ובנקל הרבה יותר לזה בתפלה", כנראה שהכוונה היא ל'שעת וידוי' הנ"ל שנאמר בפל"א, שהרי בפכ"ו שולל בהדיא את "העצבות ממילי דשמיא בשעת העבודה שצריך לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב".



הלכה ומנהג

בדיני גדול הנכנס לברית*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בדור האחרון נתחדש ונתפשט בריתות למבוגרים, שכאלו שלא נימולו בעתו ובזמנו, בעיקר כיון שנולדו ונתחנכו לאחרי השואה ובמדינות קומוניסטיות, הרי כשהן מתקרבים ליהדות הרי הם נכנסים בבריתו של אאע"ה כדת וכדין. בעבר היה זה דבר בלתי רגיל, ועל כן אין בכל הקשור לזה מסורות ברורות ומנהגים קבועים, וכדברי השואל בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ח סי' ריט), ש"ראה שאין סדר למשנה והמבוכה רבה בכמה ענינים". אמנם בספרות ההלכה ישנו תקופה אחת שאז דנו בשאלות דומות, וזה בתקופה שבה רצו לחזור הרבה מאנוסי ספרד לחיק היהדות, והפוסקים דאז העלו על הכתב תשובות לכמה מהשאלות שנשאלו עליהם. ומהם אפשר ללמוד גם לזמנינו, ונחזי אן בס"ד.

ערל מכלל ישראל הוא וחייב בכל המצות

כתב הגאון רבי שמואל אבוהב מויניצאה (ש"ע-תנ"ד), בעל שו"ת 'דבר שמואל', ב'ספר הזכרונות' (דפוס הראשון, עה, א-ב) בקשר לאנוסים "צריך להסיר מתוכם דעת נפסדת בזה שנתפשט כמעט ברוב ימי בני עמנו הבאים מעבודת הנפש ותהי להם לפוקה ולמכשול, שחושבים שכל עוד האיש ערל ולא נימול אינו מכלל ישראל ועונותיו אינם עונות והפשעים והמרדים כלא היו, ומזה נמשך להם נזקים גדולים, ומהם שהאריכו בפשעם ולא מיהרו לעמוד על נפשם. . והרי משנה שלימה שנינו בפ"ג דנדרים קונם שאיני נהנה למולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עכו"ם. ומהם כי יום המילה הרי הוא להם לפי דעתם יום ראשון לחשבון עוונות. . ודעת זו הרי היא משוכשת וכנגד עיקרי דתנו הקדושה דקי"ל אעפ"י שחטא ישראל הוא לכל

* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

עונשין ולכל איסורין, כי המילה מצוה הוא ככל שאר המצוות שבתורה, ואף כי זה השער לה' צדיקים יבאו בו, והיא אות ברית קדש בעדת ה', אין התורה תלויה בה. וא"כ מי שהוא מזרע ישראל ואינו חתום בה, לא בשביל חסרונה יפטר מכל שאר המצוות שבתורה...".

והגאון רבי רפאל מילדולה מאיטליה (תמ"ה-תק"ב, כיהן כרב בערים פיסא וליוורנו) בשו"ת 'מים רבים' (יו"ד סי' נא) מביא מה שנשאל בזה זקינו הגאון רבי יעקב שיניאור אודות "אחד מאנוסי הזמן הציל את נפשו מני שחת ארץ גזרה, ובא לעיר שדרים בה ישראלים ובסוד ישרים ועדה מודה ה' בכל לב, וזמנין תלתא ביומא ברוך על ברכוהי ומצלי קורא ק"ש וברכותיה ומתעטף בציצית ומתעסק במצות כאשר הוא מזרע אברהם אבינו, אלא שעדיין לא נכנס בבריתו... [ובינתיים] פגע בו הרגל ובבית הכנסת קנה מצות פתיחת שערים להוציא ס"ת מארון הקדש", והשאלה היא "אם כפי הדין מותר להניחו שיתעסק במצוה זו ולאחוז בדבר קדושה כזה כל עוד שלא מל ולא טבל... או אם יש... לעכב על ידו כשם שאין מספיקים בידו להניח תפילין עד היותו מהול". הרב הנשאל הורה להיתר, כי "בלי ספק דדיינינן ליה לאיש הזה כישראל גמור לפתוח לו פתח תקוה כדי שיעסוק במצות... ואל יעכב עליו איחור הכנסתו בברית דאנוס מיקרי... ואלמלא דמסתפינא הוה אמינא שאף בתפלין מותרים.

אבל חכמי ליוורנו (שם סי' נב) נחלקו עליו, "כי עם שהדין כך אין השעה צריכה לכך, ואין להשוותם לישראלים גמורים להתיר להם ההשתמשות בדברי קדושה כל עוד שלא נמולו, כי נפיק ממנו חורבא כי ית[ע]צלו מהכנס בבריתו של אברהם אבינו בראותם שעם היותם ערלים אין מונעים מהם דבר ומשתמשים בכל דברי קדושה כישראלים גמורים. משא"כ כאשר יושם איזה הבדל מפורש ביניהם כי אז כל אחד וא' ימהר יחיש מעשהו להשלים חוקו ולמול בשר ערלתו כדי להיות נמנה לכל דבר שבקדושה כישראל עם ק[ר]ובו ישראל, זולת כאשר יהיה אנוס כמשמעו [כלומר כאשר יהיה אנוס לא רק מחמת ממונו]... כי לאנוס [אמיתי] כזה אין לשום הבדל [בינו לבין שאר היהודים]... זולת בענין הנחת התפילין שלא יניחם, כי על פי שנים עדים יקום דבר ועד אחד לאו כלום הוא... אבל הבלתי נמול מה יועילוהו הנחת התפילין והרי הוא כמביא עד אחד להעיד עליו

לזכותו. . והוא טעם אמיתי ונכון בעינינו, משא"כ מצות ציצית שלא נקראת אות. אבל המונעים עצמם ומאחרים להמול לא לסיבת אונס כי אם לסיבת עצלות יש להחמיר מאד עליהם ולמונעם מהשתמשם בשום דבר של קדושה ושלא יתעטף בציצית ולא יבואו להתפלל בביהכ"נ, כי אם [יתפללו] יחידים בביתם, עד שיהיו נמולים כמונו והיינו לעם אחד".

המחבר ה"ה הגאון רבי רפאל (שם סי' נג) מצטרף לדבריהם, וכותב: "למעשה לא מלאני לבי להקל, לפי שנכנסו דברי מעלת חכמי ורבני ק"ק ליורנו יע"א שחוששים לריעותא דנפיק מן ההיתר הנ"ל. . ועוד מסתברא, דאם ממקום טינופת צריך להרחיק הס"ת, משום שנראה שמבזה התורה כשמקרבין אותו במקום נמאס ומטונף, ובעינן והיה מחניך קדוש. . כ"ש שיש להרחיקו ממגע ערל שאין דבר מאוסה כערלה...".

נראה ברור מכל הנ"ל שלכולי עלמא גם הערל חייב בכל המצות כמו כל ישראל, וכפי שכתב גם הגריד"ס בספר 'שיעורים לזכר אמא מארי ז"ל' (ח"ב עמ' קכו הערה 5): "אין ספק שצדק אא"ז ר' חיים [סאלאווייטשיק מבריסק] זצ"ל, בטוענו באסיפת הרבנים המפורסמת בפטרסבורג, כי אין למנוע רישום תינוקות ערלים מספר ילידי הקהילה, כי הלא דינם כישראל גמור, והם חייבים בכל המצוות ומותרים לבא בקהל". אלא שלדעת המחמירים יש לחשוש ד"נפיק ממנו חורבא כי ית[ע]צלו מהכנס בבריתו של אברהם אבינו" באם נשווה אותם לשאר ישראל, ועל כן אין להתיר להם להם הנחת התפילין, ובמקרים מסוימים יש להרחיקם אף מביהכ"נ, כי זה ימריץ אותם להכנס בברית בהקדם האפשרי.

ויש להוסיף המבואר בגמרא חולין (ד, ב) דמומר לערלות לא הוי מומר לכה"ת כולה. והנה רש"י שם מפרש: "מומר לערלות. מבעט במצוה זו". וכבר תמהו דאם הוא מבעט הרי הוא כבר נחשב כמומר להכעיס, ראה 'כסף משנה' והנו"כ לרמב"ם הל' שחיטה (פ"ד הי"ד). אמנם התוספות בזבחים (כב, ב ד"ה ערל) הביאו דברי ר"ת ד"מפרש דמומר לערלות, וקרי ליה [שם] לבו לשמים לפי שאינו עושה אלא מדאגת צער המילה". וכך הם דברי ה'שמלה חדשה' (סי' ב סכ"ג): "מומר לערלות, דהיינו שאירע שלא נימול בקטנותו, וכשהגדיל אינו

רוצה למול עצמו שאינו רוצה להצטער, או שאינו מל בנו שאינו רוצה לצערו - הוי ליה כמומר לדבר אחד לתיאבון. . אבל אם מתו אחיו מחמת מילה ואינו מל עצמו כי ירא פן ימות גם הוא כאחיו - הרי הוא כישראל כשר לכל דבריו", וראה שם ב'תבואות שור' סקמ"א.

וכיון שכל מה שאנו מגבילים ואוסרים עליהם אינו מדינא, הרי מובן שלא כל המקרים שוים, ולפעמים צריך להחמיר ולפעמים להקל קצת כפי תנאי הזמן והמקום, וכפי ראות עיני המורה מה יקרב אותם יותר להכנס בברית. וע"פ הנ"ל אבוא בזה להעיר בנוגע לכמה דברים כפי הנהוג אצלינו.

הנחת תפילין

על המבואר בשו"ת 'מים רבים' הנל העיר בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"א סי' ט): "עוד חידוש גדול נלמד מדברי הספר, דבר שלא עלה על דעתנו, כי נהוג היה מאז מקדם שלא לעזוב למי ששב אל אמונת אבותיו להניח עדנה תפילין כל עוד הוא עדנו ערל, וחכמי הישיבה בליוורנא חזקו מנהג זה ולא נתנו לערערו, וזאת אפילו כשהוא אנוס ממש לכך וטעמם ונימוקם עמם כנז"ל. ונהי דעל אנוס ממש יש הרבה לדון על הנחתם זאת עפ"י סברתם שהמציאו ודימו לומר דצריכים לזה ב' עדים ושזהו דבר המעכב, ומה נעשה לערל שמתו אחיו מחמת מילה. . אבל על אנוס רק משום ממון וכ"ש על פושע ובן מ[ו]מר בודאי שיש מקום רב לסברתם והנחתם, ואולי גם להנחתם הנוספת למנוע מלהשתמש בשום דבר של קדושה וגם כלה גרש יגורש מנחלת ה' דמי ביקש לפושעים כאלה לבוא ולרמוס בחצרות בית ד'. אע"פ שמעיקרא דדינא יש לשקול גם את הדבר הזה כי בדרך כלל הא אין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצוות כדברי הרמב"ם הנ"ל בפט"ו [ה"ו] מנשיאת כפים, אבל משום גדר וסייג בודאי יש בזה להבדילו לרעה".

ודאי צדקו דברי ה'ציץ אליעזר' דחידוש גדול ביותר הוא לאסור הנחת התפילין לערל, והרי יסוד כל ההסברה דתפילין ומילה הוי כעין שני עדים שבאו להעיד אינו נמצא בגמרא או במדרשים, והדברים מיוסדים על דברי הסמ"ג (עשין ג), וכי ניתן לחדש חידוש גדול כזה להלכה על פי דרשא דקרא זו?! [ולהעיר בארוכה מ'אנציקלופדי'

תלמודית' כרך כ ערך 'טעמא דקרא'. ועל כן ברור שאכן כל איסור הנחת תפילין לערל אינו אלא משום סייג וגדר להבדילו לרעה.

אמנם לפועל היום אנו רואים מתוך הנסיון דאדרבא ע"י שאנו מורים להם למתקבים ליהדות להניח תפילין עי"ז הם מבינים ומרגישים שיהודים הם לכל דבר ושחייבים הם בכל המצות, וזה מה שמביאם בסופו של דבר להיכנס בברית, ולפי זה אין מקום לאסור עליהם הנחת התפילין להוסיף רשע ולהמנע מהמצוות. ויש להוסיף דרוב היהודים כאן שלא מלו את בניהם אחרי השואה הנוראה אחת הסיבות העיקריות לזה היה מפני שבשנות המלחמה היה הברית מילה אחד הדרכים העיקריות שבהם גילו הרשעים ימ"ש את היהודים שניסו להסתתר בין הגוים, ולאחרי זה מתו מות קדושים הי"ד (ורבות שמעתי על דבר זה מאאמו"ר שי', שבעצמו בהאי פחד הוי יתב כל משך ימי המלחמה), וא"כ אולי הוי זה קצת כעין המבואר לעיל מה'שמלה חדשה' (ומקורו בגמרא חולין שם): "אם מתו אחיו מחמת מילה ואינו מל עצמו כי ירא פן ימות גם הוא כאחיו - הרי הוא כישראל כשר לכל דבריו".

חופה וקידושין

בשו"ת הרשב"ן (או"ח סי' סז) הביא ש"הרב הדרשן המפורסם מו"ה יצחק נח מאנהיימער בווען ז"ל" יצא בשנת תר"ג נגד הרשעים הללו בפראנקפורט, שבשנת תר"ג החליטו לחלל את השבת ולהפר את הברית, "והראה לדעת מש"ס ופוסקים שאין להם חלק ונחלה בישראל... וימאן גם הוא להכניס את הבן בפניקס עדת ישראל, וכי חובה עלינו להבדל מאיש כזה ולבלי תת לו חלק כחלק כל הכבוד הראוי לבן ברית, לא יעלה לתורה, וכל רב ומורה לא יסדר לו חופה וקידושין...". ואת המקור לכל זה ציין: "עיין בהקדמה לספר ציון לזכרון עולם מן מאיר ביסטריץ, י"ל בווען תרכ"ד", ואין ספר זה תח"י כעת.

אמנם בשו"ת 'מלמד להועיל' (יו"ד סי' עט) כתב: "בודאי מן הדין מותר לסדר לו קידושין דאף במומר לחלל שבתות בפרהסיא דהוי מומר לכל התורה כולה לא מצינו איסור לסדר לו קידושין, כי בנישואין הללו איני עושה איסור, ואדרבה מצוה עבירה. וכן מה שפסק המג"א

בסי' קכ"ח ס"ק נ"ד דמומר לערלות מותר לישא כפיו אף דהיד אהרן חולק עליו מ"מ בש"ע של בעל התניא פסק כמג"א, וכן משמע בדרך החיים, אך האלי' רבה מפקפק בדבר. . אין לעשות דבר זה ביחוד בימינו למנוע ממנו סידור קידושין, דא"כ ישא אשה בציפילעהע [= נישואין אזרחיים] בלא קידושין ומה לנו אם יוסיף חטא על פשעו. אך אם יסכימו כמה וכמה רבנים שלא לסדר קידושין לערלים מפני שנראה להם שעל ידי זה יגדרו פרצה שלא יגדלו את בניהם ערלים, אם יראו שעל ידי זה הם מובדלים ומופרשים מכלל ישראל שפיר דמי, וצריך הסכמת כמה רבנים לזה דאל"כ יעשו אגודות אגודות דזה אוסר וזה מתיר ויהי' כחוכא ואטלולא...".

ועד"ז כתב גם אדמו"ר הגה"צ מפאפא זצ"ל, בעל שו"ת 'ויחי יוסף' בניו יארק, בתשובה שצילומו נמצא תח"י (מתאריך מ"ח למב"י תשל"ב) "לכבוד ידידי הרב הגדול בתורה. . כש"ת מו"ה משה הכהן ווייס שליט"א אבדק"ק פעסט. . על דבר הספק אם רשאי לסדר קידושין למי שהוא מומר לערלות, לדעתי איני רואה מצד הדין איסור בזה – דאע"פ שחטא ישראל הוא וקידושיו קידושין. אך למעשה כיון שבאונגארן היו נחלקין האורטודקסין מן הנעלאגען ולא הי' רב ארטא[דא]כסי נוטל חלק בחופה וקידושין של נעאלאגען, אף שעתה בעווה"ר בטלה החלוקה מצד ערכאותיהם מ"מ ראוי לרב ארטדאכסי להראות דאצלנו עדיין ההבדל קיים עכ"פ [כ]שיכולין לקיימו - וגם מצד לזות שפתים ראוי למעכ"ת למנוע מזה ולייעצו לאיש כזה ליקח לו למסדר קידושין רב נעאלגי - אך אם הענין הוא באופן שא"א להישמט ממנו אין איסור בדבר ואיני בקי בהענינים שם בזה"ז".

אין צריך לומר שבנישואי ערל, כיון שאין לו שם יהודי הרי בכתובה יש לכתוב שמו הלוועזי. ולמעשה ראינו שהרבה יהודים נכנסו לברית לפני נישואיהם כדי שבכתובה שלהם יוכלו לכתוב שמם היהודי. אבל גם במקרה ש"אינו רוצה למול עצמו שאינו רוצה להצטער" הנה בנוסף למש"כ ה'מלמד להועיל' ש"מה לנו אם יוסיף חטא על פשעו", הרי הראה הנסיון שבאם מתחתנים בחופה וקידושין הרי הם מרגישים שהם שייכים לקהילה היהודית, ואז הרבה פעמים שייך שאכן ישמרו דיני טהרת המשפחה, יבואו לידי שמירת שבת ואת בניהם ימולו בני שמונת ימים כדין.

עליה לתורה

בשו"ת 'שואל ומשיב' (מהדו"ת ח"ג סי' סד) כתב: "נשאלתי היות שאחד מהזדים לא רצה למול את בנו באמרו שאף שלא ימול מ"מ לא יצא מכלל דת יהדות לכל הדברים, והרב מו"ה הירש פאסיל⁸ רוצה להוציאו מכלל דת יהדות אותו הילד שלא נימול שלא יעלה לתורה והוא ערל, וקרא לכל חכמי הדור אשר יראת ה' נוגע בלבם לעמוד לימינו, וע"כ ביקש שגם אני אתן את ידי בזה". בדבריו שם הוא מביא את דברי המהר"צ חיות בספרו 'מנחת קנאות' (כל כתבי מהר"ץ חיות' ח"ב עמ' תתרג-תתרו) שדחה כל הנימוקים נגד ברית מילה של ה"זדים ארורים" מפראנקפורט, ומסיק שם ד"ע"כ דאינו יהודי כלל".

ובשו"ת הרשב"ן שם העיר על דבריו ועל דברי הרי"ן מאנהיימער מוועין "ולענ"ד שלא הורו כהלכה מעיקר הדין והפריזו על המדה. . מה שהחליט שאינו יהודי כלל. . והנה אמת ויציב שבדור פרוץ כזה החיוב על חכמי הדור לעמוד בפרץ ולעשות גדרים וסייגים כפי מה שיראה להם הוראות שעה. . כדת וכדין הורה בעל שואל ומשיב להורות הוראות שעה שאין מומר לערלה בכלל ישראל, ויש כח לחכמי הדור להוציאו מן הדת למיגדר ולקיים ועשו סייג לתורה, אך אין כח ליחידים לתקן ולגזור אם לא באסיפת כל חכמי המדינה....", ולפועל גם הוא מסיק ד"ברור ופשוט שאסור לקרות אותו לתורה ולצרפו למנין עשרה", והסכים בזה למה שהביא השואל "שראה במה"ע ישורין, שהרב הצדיק רש"ר הירש ז"ל הכריע שלא לקראו לתורה מצד גדר וסייג".

ובפשטות אין מקום להערתו על דברי השואל ומשיב, שודאי גם הוא לא התכוון לומר שאינו יהודי כלל וקידושיו בפני שני עדים כשרים אינם קידושין, אלא שכתב בלשון חריפה כזאת כדי "שאחד מהזדים" יבין שע"י שאינו מל את בנו הוא מנתק אותו לפועל מהיהדות, וזה שאסר להעלות אותו לתורה הוי בעיקר מפני גדר וסייג,

8 מקאניזשא. למרות היותו מתלמידי ה'חתם סופר' בפרשבורג היה פאסיל ממנהיגי הרבנים המתקדמים בהונגריה, אבל בענין ברית מילה נראה שגם הוא יצא לקנא קנאת ה'.

שע"ז יבינו חומר הדבר וש"א להיות חלק מהקהילה היהדות בלי שנכנסים לברית.

עליה לתורה למי שלא מל את בנו

הנה בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ב סוף סי' לג) יש לו דעה אחרת בענין זה, וכך כתב: "הבן שאביו לא מל אותו שנגדל ורוצה לעלות לתורה, שאף כשהאב לא מל אותו להכעיס אין הבן מומר לערלות שהרי אינו ברשות עצמו עדיין למול דהאב לא יניחנו והוא אנוס ממש, שלכן מסתבר שאין שייך לקנסו, ואדרבה צריך לקרבו שיש לקוות שהבן יהיה יהודי כשר, וכ"ש כשהאב לא מל אותו לתיאבון משום שלא רצה לצער את בנו שעלול יותר שיתקרב לתורה וגם ימול עצמו כשיגדל יותר שיהיה ברשות עצמו. אבל את האב אף כשידוע שעשה זה רק שלא לצער את בנו ודאי יש לקנסו יותר מעל שאר עבירות, שהרי הוא כפירש עצמו מכל ישראל בעברו על מצות מילה החביבה לכל אף לעבריינים בשאר מצות ואיסורים ועדיין עושין אותה בשמחה, וגרע מצד זה גם ממחללי שבת לתיאבון. אף ששבת הוא בסקילה, ומה שלא מל את בנו עבר רק על מ"ע שאין בו כרת דהאב אינו חייב כרת, דלענין זה שיש להחשיבו שפירש מכלל ישראל הוא גרוע הרבה ואין לחוש אף אם יפרוש ביותר..."

ועד"ז כתב בשו"ת 'באר משה' (ח"ה סי' צ אות א), בתשובה שכתב בעיר דעברעצין מיד לאחרי השואה, שם הביא מש"כ בספר 'טהרת יו"ט' "כנגד המורדים ופושעים שאינם מניחים למול בניהם, והאריך לברר וללכך שמי שבמרד אינו מניח למול בנו אסור לקרותו לתורה.. גם אני כבר נשאלתי בזה מהכפרים סביב לקהילתי.. והשבתי להלכה ג"כ שאסור לאב כזה לעמוד לפני התיבה ביום היאהר"צ או לקרותו לס"ת וגם לענות אמן אחר קדיש או ברכה שיאמר בע"כ נגד רצון הקהל, כי אסור להניחו לומר קדיש וכל דבר שבקדושה בביה"כ..." (ובהמשך דבריו מסתמך על דברי ה'שואל ומשיב' שפסק כן אודות "דינו של האב", אבל האמת ששם נאמר בפירוש שהילד הערל לא יעלה לתורה, ולא בנוגע להאב).

ה'אגרות משה' וה'באר משה' שניהם לדבר אחד נתכוונו, שהאב שאינו מל את בנו אינו יכול לעלות לתורה, כיון "שיש להחשיבו

שפירש מכלל ישראל". אודות הבן שלא נימול האם בבר מצוה שלו יכול הוא לעלות לתורה, בזה ה'באר משה' לא מביע דעתו, ולפי ה'אגרות משה' יכול הוא לעלות לתורה, כי עי"ז "עלול יותר שיתקרב לתורה וגם ימול עצמו כשיגדל".

למעשה נדמה לי שנהוג עלמא וכן גם אצלינו דלא כהנ"ל בשני הדברים, כי מי שיש לו בן שלא נימול מעלים אותו לתורה, אבל את מי שלא נימול לא מעלים לתורה. וההסבר שבזה נדמה לי שתלוי בנקודה אחת, בפוסקים הנ"ל מורגש את ענין הקנס והעונש - שקונסים את מי שאינו מכניס את בנו בברית, והילד שלא נכנס לברית אין שייך לקנוס אותו עכ"פ בקטנותו. אבל היום בקהילותינו מדובר ביהודים שמאד נתרחקו מהיהדות ומנסים לקרב אותם בדרכי נועם, כל ענין הקנס אינו שייך כלל, ובמקום לגרום שיכנסו לברית הרי זה יכול לגרום את ההיפך הגמור, שיתרחקו עוד יותר מהיהדות. וכל הענין שלא קוראים מי שלא נימול לתורה הרי זה לא בדרך של קנס, אלא כיון שחסר לו הכניסה לברית והשם היהודי. וכדי שלא ירחיק אותו מהיהדות אכן צריך ללכת בשביל הזהב האמצעי, שמצד אחד מניחים אתו תפילין, ולומדים אתו תורה ומתפלל בביהכ"נ וגם מכבדים אותו בכיבודים שונים - כדי שירגיש שהוא יהודי ושיש לו חלק באלוקי ישראל, אבל כדי שלא יתעצל מחמת "שאינו רוצה להצטער", מסבירים לו שעדיין צריך ליכנס בברית כדי שיהיה יהודי שלם. והנסיון הראה שאכן מצוה גוררת מצוה, והם אכן נכנסים בברית.

קבורה יהודית

השואל בשו"ת הרשב"ן שם היה הרב יהודה ליב מרמורשטיין, מתלמידי ה'שבט סופר' בפרשבורג (ראה עליו בספר "החתם סופר ותלמידיו" עמ' תקעג), נראה שהיה ירא וחרד ולמרות היותו הרב של קהילת שטטוס-קווא בסעמניץ היה מתייעץ עם הרבנים האורתודוכסיים בדברים שעמדו על הפרק. וכשהגיע לידו המקרה של עליה לתורה של ילד בר מצוה שלא נימול הוא פנה לבעל שו"ת הרשב"ן "וביקש ממנ[ו]ן לברר לו הדין ולא מצד גדר וסייג". בחגיגת הבר מצוה "היראים הרימו קולם כנגדו, ואנכי עזבתי את ביהכ"נ בשעה שרצה לעלות לתורה, והיה לו לחרפה ולבוז" (וכמבואר לקמן).

הילד נפטר כשהיה בן ט"ז, ואז פירסם הרב מרמורשטיין בקובץ 'וילקט יוסף' (שנה ד סי' עד) ש"כעת ששבק לנו ולכל ישראל חיים לבי נוקפה, אם עשיתי כדין וכדת תוה"ק . . נפשי בשאלתי האיך לנהוג עמו אם יש לו דין בר ישראל, ובפרט אם מותר לקבור אותו בתוך בית הקברות או שיש להרחיקו מן הצד". בהמשך דבריו הוא נוטה שיש לילד דין רשע, והרי "אין קוברין רשע אצל צדיק" (וכמבואר בשו"ע יו"ד סי' שסג ס"ה), "ולפי הדברים הנ"ל יצא הדין ופסק מלפנינו להרחיקו ח' אמות משאר הקברים". ושם (סי' קיח) הסכים עמו הג"מ חיים יוסף גרינבוים אב"ד בלאזענדארף.

שוב התייחס לזה גם הגאון הרד"צ הופמאן ב'וילקט יוסף' (שנה ה סי' כא) ושוב ב'מלמד להועיל' (יו"ד סי' קטו), ולדעתו "יש להסכים עמו לדינא אבל לא מטעמו. הוא החליט דפשיטא דזה הנער הוא רשע ואין קוברין רשע אצל צדיק, ואין לומר שהוא תינוק שנשבה לבין הנכרים שהרי יודע שפיר מה הם ישראל ושישראל צריכים להיות נמולים. אמנם מי יאמר לנו שבודאי היה יודע שהוא אינו נימול, אטו כל נער בן ט"ז יודע טיבה של מילה והפרש צורת אבר הנימול ושאינו נימול . . ועוד שאפילו את"ל שהיה יודע שהוא אינו נימול ואעפ"כ לא מל את עצמו, יש לומר שעשה זה מפני שאינו רוצה להצטער ולא שהיה מבעט במצות מילה, וא"כ לכ"ע לא הוי אלא מומר לדבר אחד לתיאבון . . וכיון שכמדומה לי גם בארץ אונגארן אין המנהג במומר לתיאבון לדבר אחד להרחיק קברו משאר קברים (בארץ אשכנז בודאי אין המנהג כן) א"כ מדינא אין לשנות קבורת הנער מקבורת שאר פושעי ישראל. אמנם נ"ל דלמגדר מילתא יש למנוע לקוברו בין שאר קברים, לקנוס הכופרים שמפירין בריתו של אאע"ה ואינם מלים את בניהם למען ישמעו וייראו שעי"ז יהיו בניהם מובדלים מזרע ישראל לגמרי, ואף לאחר מיתה לא יהי' להם קבר בין בניהם של אאע"ה, ובפרט בזמננו שפרצה הרשעה הזאת בעוה"ר...".

ולכאורה יש להתפלא בדעתו של ה'מלמד להועיל', שהרי כאן בנוגע לקבורה דעתו ברור "דלמגדר מילתא יש למנוע לקוברו בין שאר קברים, לקנוס הכופרים שמפירין בריתו של אאע"ה", ואילו לעיל (שם סי' עט) כתב: "לענין קריאה לתורה מן הדין אין איסור, אלא שלא יעלה לפרשה שכתוב בה מצות מילה. כל זה מן הדין, אמנם אם נראה

שיש לגדור גדר מפני המתפרצים בודאי אין להניח לקרותו לתורה...", הרי שבנוגע לעליה לתורה אינו מוכרח לגדור גדר מפני המתפרצים, וכי מה בין קבורה לבין עליה לתורה, ואדרבה, בנוגע לעליה לתורה הרי ברגע שיבין האדם למה לא קוראים לו לתורה יש תקוה שיתעורר להיכנס בכריתו של אאע"ה, משא"כ בנוגע לקבורתו ששם הרי זה למיגדר מילתא רק לקרובי משפחתו.

וי"ל כנ"ל, שבזמנו ומקומו של ה'מלמד להועיל' לא עלה במחשבה כל הענין של קירוב ושיבה ליהדות (ולכאורה זה היה כמעט בלתי אפשרי אז ואכמ"ל), וגדולי הדור הרגישו שתפקידם וביכולתם רק לנסות לעצור את המשך ההידרדרות. ה"לגדור גדר" שלהם היה להכריז לכל המתבוללים שהתרחקו כמעט לגמרי מדרך היהדות שלפחות תכניסו את ילדיכם לברית אחרת לא תחשבו אפילו כיהודים. חלק מסוים של המתבוללים לא רצו לשמור כלום מהתורה ומצותיה, אבל עדיין החשיבו את עצמם שבשם ישראל הם מכונים, ובאם לא יחשבו כיהודים בנוגע לקבורה יהודית, הרי זה יזעזע אותם וזה יכריח אותם לשמור על המצוה האחרונה שבידיהם - הכניסה לברית. העליה לתורה לא היה חשוב כ"כ בעיניהם, ובאם לא יעלו אותו לתורה הרי הוא יפסיק לבוא בכלל לביהכ"נ, אבל קבורה עדיין היה חשוב לו ועל כן זה היה מסוגל להכריח אותו להכניס את בנו לברית. כל זה נשתנה היום, והיום אנחנו גודרים גדר כדי לעורר את אלו שאבותיהם התבוללו שילדיהם ונכדיהם יתקרבו ויחזרו אל היהדות, ועל כן בעליה לתורה זה יותר מועיל.

בנוגע לקבורה אינני יודע מה נהוג היום בבתי החיים השונים, והאם יש בזה מסורה בחב"ד. ואעיר רק הערה קצרה: הג"מ חיים יוסף גרינבוים ב'וילקט יוסף' שם כותב: "ועל מ"ש עוד שם הרב השואל נ"י שאם היה רשאים מצד ח[ו]קי המדינה למולו לאחר מותו היה מניחו, השיב מו"ח הגאון שליט"א, דלדעתו אין נראה כן, דדוקא בתינוק שמת קודם שמנה ימים שלא בטל מצות מילה איתא בשו"ע יו"ד סי' רס"ג סעיף ה' דמלין אותו על קברו, משא"כ במי שבטל מצות מילה

9 לא הצלחתי לברר מי זה. על הרב גרינבוים ראה בספר "החתם סופר ותלמידיו" עמ' תקסט.

בחיי האידך מלין אותו לאחר מותו, דהרי מבואר בתוס' ברכות ח"י ע"א ד"ה למחר, דמי שלא היה לו ציצית בחייו אין נותנים לו לאחר מיתה, ועיין בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סימן קכ"ד, וא"כ הכי נמי כן, דכל שלא היה נימול בחייו במזיד אין למולו לאחר מיתה". וראה שו"ת 'באר משה' שם (סי' צג סוף אות י'). ופה נוהגים בבית הקברות הניאולוגי שמלים כל מי שלא נימול בחייו. וגם בזה אינני יודע מה נהוג בבתי החיים השונים.

מי מברך ברכת 'להכניסו' בברית של גדול

מבואר בשו"ע (יו"ד סי' רסה ס"א): "המל, מברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה; ואבי הבן מברך בין חתיכת הערלה לפריעה: אקב"ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. הגה: ואם אין אבי הבן אצל המילה, יש מי שאומר שאדם אחר מברך ברכה זו, דהרי הבית דין מצווין למולו. ונוהגין שמי שתופס הנער מברך ברכה זו". והש"ך שם (סק"ב) כותב: "כתוב בבדק הבית בשם הרשב"ץ כשהאנוסים מוהלין עצמן מברך אקב"ו להכנס בבריתו של אברהם אבינו עכ"ל. ונראה דפשיטא שמברכים גם כן על המילה".

וכבר העירו ('הגהות והערות' שם אות א) שהכוונה למש"כ רבינו שלמה בן הרשב"ץ בשו"ת הרשב"ש (סי' פט): "בני אלו המשומדים הנקראים אנוסים הערלים כשבאים לחזור בתשובה... כיון שהוא ישראל ואינו צריך טבילה ולא קבלה, ושהוא מחוייב בכל המצות, אם כן כשם שאבי הבן חייב לברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו דמצוה דרמיא עליה היא, הכי נמי כשמל עצמו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להכנס בבריתו של אברהם אבינו, דמצוה רמיא עליה היא, שאם לא מל אותו אביו חייב הוא למול את עצמו, כדאיתא בפרק קמא דקדושין כמו שכתבתי שהוא מחוייב כרת כל זמן שלא מל, שאין לך חיוב כרת במילה אלא בגדול שלא מל את עצמו, כדאיתא התם בקדושין...".

ובשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ח סי' ריד אות ו) כתב: "בענין ברכת להכניסו לבריתו של א"א בנדון הנ"ל מי יהי' המברך המוהל או הסנדק או הנימול בעצמו ואיך נוסח הברכה כשמברך לעצמו. הנה בש"ך יו"ד סי' רס"ה ס"ק ב' מייתי דברי הב"י בשם התשב"ץ דכשאנוסים מלים

עצמם יברכו אקב"ו להכנס בבריתו של א"א, והיינו מילת גדול, אבל עכ"פ משמע דזה דוקא כשמל עצמו מחמת פחד שמד וכה"ג, ואין שם לא סנדק ולא מוהל אחר אבל כשנימול ע"י אחרים ויש סנדק ומוהל יראה דהסנדק יברך ברכת להכניסו וע"ש בלשון הרמ"א."

ולכאורה צע"ג דלפי דבריו יוצא דהנימול הגדול שהוא מקיים עצמו אינו מברך על מילתו, ורק המוהל והסנדק מברכים, והרי כשם שבמילת קטן אבי הבן מברך ולא הסנדק, א"כ למה במילת גדול למה יברך הסנדק ולא הגדול הנימול מקיים המצוה.

שוב מצאתי כן גם ב'שבט הלוי' שם (סי' רכא אות ב): "בענין ברכת להכניסו לבריתו של אברהם אבינו, אם הנמול גדול כך סוגיא דעלמא שמברך בעצמו להכנס וכו', אעפ"י שלקצת פוסקים לא הי' זה פשוט כ"כ". ויש לחפש מי הם הקצת הפוסקים שלא ס"ל כן.

ואעתיק בזה תפלה מיוחדת על האנוסים הנכנסים לברית משו"ת הרשב"ש שם (בסוף הסימן): "אלקינו ואלקי אבותינו הצלח נא לעבד הנקרא שמו כך ומשוך אליו חסדך, וכשם שהטית לבו לשוב בתשובה שלימה לפניך כן תטע בלבו אהבתך ויראתך ותפתח לבו בתורתך ותדריכהו בנתיב מצותיך למען ימצא חן בעיניך, וכן יהי רצון ונאמר אמן".



אמירת ק"ש בתפילין דר"ת לפני קדש

הת' אברהם כהן
תות"ל 770

אדה"ז כותב בסידורו: "מנהג להניח תפילין דר"ת אחר התפילה בלא ברכה ולקרות ק"ש בהם. ויש נוהגין לומר גם כן פרשת קדש והיה כי יביאך". ובספיהמ"נ - חב"ד (ע' 18) הובא הוראת כ"ק אדמו"ר בזה: בתפילין דר"ת אומרים תחילת ג' פרשיות דק"ש ואח"כ וידבר גו' קדש.

וב'סידור רבינו הזקן עם ציונים מקורות והערות' (רסקין) העיר: לא נתברר לי מקור וטעם למנהגנו לומר הפרשיות "קדש" "והי' כי יביאך" לאחר קריאת שמע. הערת הר"ח רפפורט ש"י: ואולי היינו לפי

שקריאת פרשיות קריאת שמע בתפלין הוי עיקר, משא"כ הפרשיות "קדש" ו"הי' כי יביאך". ע"כ.

ויש לחזק הענין, בהקדים שמצינו ב' אופנים לאמירת ק"ש בתפלין:
 א. על סדר התפילה, כדמצינו בשו"ע אדה"ז (סס"ו ס"ג): "תפלין מפני שחובה לקרות ולהתפלל בהן כדי לקבל מלכות שמים שלימה". (ובסי"א: "תפלין הן חובה לתפילה כדי לקבל מלכות שמים שלימה").
 ב. אמירת "שמע" עם תפלין כדי שלא יחשב כמעיד עדות שקר. (כמובא בסל"ח ס"ז כטעם הב' : "וגם שלא יעידו עדות שקר בעצמם". וראה רסכ"ה ש"כל הקורא קריאת שמע בלא תפלין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו שהוא אומר וקשרתם לאות וכו' ואינו מקיים").

והנה אודות הנחת תפלין בת"ב במנחה - מנהגנו (ספהמ"נ עמ' 47)
 הוא: לובשים טלית ותפלין וקורין את השמע, שיר של יום כו' - ובגדרה של אמירת ק"ש זו ניתן ללמוד מהסבר הרבי (שם הע' 19) על הנהגת אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ש"הי' לובש הטלית - בבוקר [דת"ב] - ופושטו, ואח"כ לובש התפלין ומתפלל בהם.. - דלכאו' מה ענין לבישת הטלית, אם מיד פושטו, "ומצות ציצית הרי יוצא בט"ק שעליו"? - אלא זהו "עפ"י מ"ש בשער הכוונות. . שגם ט"ג צריך להניח קודם תפלין..". ובהמשך לזה מבהיר הרבי: ומה שבהנחת תפלין לק"ש קטנה אין מקפידין ע"ז, י"ל מפני שאז הנחת תפלין הוא רק בכדי שלא יהי' קורא ק"ש בלא תפלין כו' משא"כ בשחרית ת"ב שהי' מתפלל בהם כל התפילה. עכ"ל"ק.

מכך ניתן להסיק - שרק ההנחה דאדמו"ר נ"ע שהי' "מתפלל בהם כל התפילה", שונה מהנחתן בעת אמירת ק"ש קטנה, אך למנהגנו בהנחת תפלין רק במנחה עם סיום תפילת שחרית והקדמת ק"ש - לכאו' גדר ק"ש זו תהיה גם מהסיבה הנ"ל - כדי שלא יהיה קורא ק"ש בלא תפלין, ויעיד עדות שקר בעצמו.

ואכן מצינו בשערי תשובה (סתקנ"ה סק"ב) שמביא: "עיין בשבו"י ח"ב סימן לז בת"ב שנדחה, וחולה שאין בו סכנה כ"כ התענה עד אחר חצות ונחלש עד שצוה הרופא שלא יתענה יותר, והורה המורה שיתפלל מנחה גדולה ואח"כ יאכל, ולפי שיתפלל ביחידות שכח להניח תפלין. . - ולענין תפלין, בוודאי אם יכול לילך לביהכ"ס או

לצרף מנין בכיתו בזמן מנחה יצרף עמהם בהנחת תפלין ויכוין עם הש"ץ בחזרת התפילה עם סדר קדושה ואח"כ יחלוץ אותם. . ואם א"א לצרף מנין אזי יתפלל ערבית מבע"י וילבש תפלין ויתפלל בהם ערבית ק"ש עם ברכותיה ואח"כ יחלוף התפלין קודם שיתפלל י"ח. . ע"ש. ולא ידעתי ק"ש וברכותיה למה, וכי אין די שילבש תפלין קודם התחלת ערבית ויקרא בהם ק"ש, כמו שנוהגים לעשות בתפלין של ר"ת. ע"כ.

- והיינו שהשע"ת למד, כנ"ל, שאמירת ק"ש בתפלין בהערב יום ת"ב אינו מצד כללות התפילה, כ"א "כמו שנוהגים לעשות בתפלין של ר"ת" - שעליהם מפורש בשו"ע אדה"ז (סל"ד ס"ה) : "ואם ליבו נוקפו שקרא ק"ש בלא תפלין - לר"ת וסיעתו - והעיד עדות שקר בעצמו, יחזור ויקרא ק"ש".

היוצא מהנ"ל שבא ללמד ונמצא למד, ומעתה ניתן לומר שכשם שבת"ב קוראים ק"ש תחילה - וכפי שכתב גם בבאר היטב (שם סק"א): "מהר"ם גלאנט"י היה מניחם בכיתו והיה קורא בהם ק"ש ואח"כ היה הולך לבהכנ"ס, כ"כ בהלק"ט ח"ב סימן קלט, וכתב שכן מצא כתוב להאר"י ז"ל". ע"כ - כך תפלין דר"ת קורא בהם ק"ש תחילה, ואח"כ מוסיף פר' קדש והי' כי יביאך.



בדין שכח לברך שהחיינו בעצרת ובשמיני עצרת [גליון]

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

א. בגליון תתקפ (עמ' 68 ואילך) האריך הרב צ.ר. שי' בטוטו"ד בנוגע למחלוקת הפוסקים אי שייך דין תשלומין לברכת שהחיינו דחה"ש בימי התשלומין דעצרת, ובתו"ד מביא מס' 'שדה אברהם' דנידון זה אי שייך תשלומין לברכת שהחיינו תלוי בדין "בל תאחר", דאחר ג' רגלים הרי עובר על "בל תאחר" אם לא הביא קרבנו. ובנוגע לחה"ש יל"ע האם עובר בב"ת מיד כשעבר היו"ט דשבועות, או שזמן בל תאחר נמשך עד אחר ז' ימי התשלומין של עצרת. דאי אמרת דזמן בל תאחר היא עד אחר ימי התשלומין, נמצא שימים אלו שייכים עדיין

לחגה"ש, ושייך דין תשלומין אברכת שהחיינו, משא"כ אי אמרת דמיד כשעבר היו"ט דחה"ש עובר בב"ת הרי שאין קדושה לימים שלאח"כ, ולכן ס"ל להני פוסקים שאינו יכול להשלים ברכת שהחיינו. וע"ז העיר הרב הנ"ל דלא מצא מקור לזה דבז' ימים שאחר החג אינו עובר בב"ת. ובודאי שמיד אחר החג עובר מיד בב"ת וזה פשוט בכל הפוסקים.

והנה ספר הנ"ל אינו תח"י - אכן בטורי אבן (ר"ה ד, ב) מפורש להדיא דאינו עובר עד שעברו ז' ימי התשלומין. וז"ל שם: "ועוד י"ל דשמיני כיון דהיא תשלומין לקרבני החג לענין לעבור בעשה ול"ת דב"ת כל ח' ימים, כרגל א' חשיבי. ואינו עובר עד שעברו כל שמונת ימי החג. מידי דהוי אחג השבועות דכל עצמו של חג אינו אלא יום א' ומ"מ הואיל ויש לו תשלומין כל ז' חשיבי כל ז' לענין עשה ול"ת דב"ת כעצמו של רגל כמו שאפרש לקמן, ואין עובר עד שעברו כל ז' ימי התשלומין, וה"נ בחג הסוכות ושמיני שלו הואיל ותשלומין א' הן אינו עובר עד שעברו כל ח' ימי התשלומין וא"ש".

הרי מפורש יוצא מדבריו דאינו בב"ת עד אחר ז' ימי התשלומין, ובנוגע לחגה"ש נקט כדבר פשוט דא"ע עד אחר ימי התשלומין, אע"פ דימי התשלומין הם ימי חול, ועיקר חידושו של הטו"א הוא דגם בשמיני עצרת אע"פ דהוי רגל בפ"ע, מ"מ אינו עובר בב"ת עד אחר שמיני עצרת.

אכן ברמב"ן (סוף מס' סוכה) מבואר דהא דשמיני הוי רגל בפנ"ע היא אף לענין בל תאחר דכיון שעברו שבעת ימי החג לר"מ, ולר"ש שני רגלים וז' ימי החג עובר בב"ת, דאע"ג דשמיני תשלומין להם מידי דהוי אעצרת שיש לה תשלומין כל ז' ואפ"ה כל שלא הקריב בעיקר הרגל עובר בעשה ולר"מ עובר בב"ת. עכ"ד.

הרי מבואר בדברי הרמב"ן דלא כהטו"א. ובשניהם: א. דבשבועות עובר בב"ת מיד אע"פ שיש לה תשלומין כל שבעה, כיון שלא הקריב בעיקר הרגל. ב. דבחגה"ס עובר ג"כ בב"ת מיד אחר שבעת ימי החג ולא אחר שמיני עצרת כיון דהוי רגל לעצמו.

[ובאמת דברי הרמב"ן צ"ב, דאמאי הוצרך לומר דהא לא מהני תשלומין בנוגע לב"ת בשמ"ע הוא מטעם רגל בפנ"ע, ותיפוק ל"י דכיון

דלא הקריב בעיקר הרגל שפיר עובר בב"ת, וכמבואר ברמב"ן עצמו בנוגע לשבועות, דכל שלא הקריב בעיקר הרגל עובר בב"ת.

אכן י"ל דבשלמא בעצרת, דהיו"ט הוא רק יום אחד וימי תשלומין ימי חול הם, בזה שפיר קאמר הרמב"ן דבלא הקריב בעיקר הרגל עובר מיד בב"ת, דימי התשלומין לא חשיבי כעיקר הרגל. משא"כ בחגה"ס דימי התשלומין הוי יו"ט כיום הראשון, ואין ביניהם ולא כלום, לא שייך לומר דיום הראשון הוי עיקר הרגל, כמו דלא שייך לומר דעובר בב"ת מיד כשעבר יו"ט הראשון, דימי חוה"מ הם ג"כ המשך וחלק מהיו"ט, וכמו"כ י"ל בנוגע לשמ"ע דהוי ג"כ המשך ותשלומין להיו"ט. ולהכי הוצרך הרמב"ן לומר דהוי רגל לעצמו, ולכן שפיר עובר בב"ת.

ואולי י"ל באופן אחר קצת: דהא מבואר (בתוס' חגיגה ט, א) דבבעצרת קי"ל דתשלומין דראשון הוא, ורק בשאר יו"ט נחלקו אי תשלומין זל"ז או תשלומין דראשון, ולכן בעצרת כיון דהוי תשלומין דראשון שפיר י"ל דעובר מיד בב"ת כיון שלא הקריב בעיקר הרגל, משא"כ בחגה"ס דכל הימים תשלומין זל"ז, וכמבואר ברש"י (חגיגה שם) דאין לך יום שאין חובתו תלוי בעצמו למי שלא נראה בימים שלפניו, וכיון דכל יום כשלעצמו הוי מחייב חדש י"ל דה"ה בנוגע לב"ת דאינו עובר עד לאחר היו"ט, והו"א דאינו עובר עד אחר שמ"ע, ולהכי קאמר דשמיני הוי רגל לעצמו וחלוק מחגה"ס, ושפיר עובר בב"ת. ועיי'ן].

ב. בהמשך דבריו מביא מספר שערי המועדים דישנו חילוק בין ענין התשלומין שבקרבנות חגה"ש לשאר דיני תשלומין דכל התורה, דבד"כ פירוש תשלומין הוא להשלים החסר, ומוכן מזה דהוי ענין של בדיעבד, משא"כ בימי תשלומין של שבועות הפי' הוא דהתורה נותנת מלכתחילה ז' ימים להקריב קרבנות, דזמן הקרבן הוא מלכתחילה שבעת ימים, והא דאסור לדחות הקרבן לימי התשלומין הוי חסרון רק בהגברא, שחסר לו הזריזות לקיים חיובו, אבל לא חסר כלום בהחפצא, דהקרבן שפיר חשיב זמנו יעו"ש (ומקורו בלקו"ש חכ"ח עמ' 76 ואילך).

והנה הרב הנ"ל מתמי' ע"ז דהא מבואר בתוס' בחגיגה דבשבעת ימי תשלומין דעצרת כו"ע מודי דתשלומין דראשון, וא"א לומר שהם תשלומין זל"ז מחמת שימים אלו הם חול גמור. וכיצד יתכן לומר שבימים אלו שהם חול גמור, נקבע לכתחילה חיוב קרבן.

ושארי לי' מארי' דאישתמטי' מ"ש בשערי המועדים (עמ' תמד) בתרגום מלקו"ש שם וז"ל:

"ואין זה סתירה להלכה ש"כולן תשלומין לראשון" שמזה משמע שעיקר החיוב הוא ביום ראשון והימים שלאח"ז הם רק "תשלומין" - כי ענין ה"תשלומין דראשון" הוא רק בנוגע לחלות החיוב, כלומר, שהחיוב להביא את הקרבן מוטל (לא על כל אחד משבעת הימים בפני עצמו - "אין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו בעצמו" - אלא שהחיוב חל) ביום הראשון, והחיוב בימים שלאח"ז הוא רק המשך לחיוב שביום הראשון (וממילא, אם אין חיוב ביום ראשון [כמו חיגר], ממילא לא יכול להיות לזה המשך, קרבן בימים שלאח"ז) אבל לכו"ע, הבאת הקרבנות לאחר היום הראשון איננה הקרבה של "בדיעבד", שאחרו את "זמן" הקרבן, אלא שהוא זמן הקרבן". עכ"ל.

וראה מ"ש שם בהע' 21 מהצפ"נ דיש מ"ד בירושלמי חגיגה פ"א דכל ז' ימי החג הוי זמן חגיגה ולא גדר השלמה, "גדר נמשך וחד זמן הוא", אבל ע"פ המבואר בפנים (סעיף ה') דגדר התשלומין כאן הוא רק מצד הגברא - י"ל דלכו"ע הוי זמן חגיגה גם למ"ד תשלומין דראשון (כדלקמן שם והע' 28), ויעו"ש עוד.

והנה בפשטות רגילין לפרש דהפלוגתא בגמ' אי תשלומין דראשון או תשלומין זל"ז היא אי זמן הקרבן הוא רק ביום הראשון ושאר הימים הם רק בגדר תשלומין, ולכן ס"ל דהכל תלוי ביום הראשון, אם נתחייב ביום הראשון שייך תשלומין, ואם לא נתחייב בזמן הקרבן ל"ש להשלים כיון דחסר בעיקר המחייב, משא"כ למ"ד תשלומין זל"ז הפי' הוא דכל יום הוי זמן הקרבן ולכן אפי' אם לא נתחייב ביום ראשון מ"מ חייב להביא קרבן בשאר הימים (וכלשון רש"י "אין לך יום שאין חובתו תלוי' בו בעצמו").

ואילו בשיחה מבואר פי' חדש דכו"ע ס"ל דכל הימים חשיבי זמן הקרבן, רק דנחלקו אי החיוב דשאר הימים הוי "המשך" להחיוב דיום

ראשון, וכיון שלא נתחייב ביום ראשון לא שייך המשך בימים שלאח"ז, דחלות החיוב חל איום ראשון, וזה למ"ד תשלומין דראשון, ובשבועות כו"ע ס"ל כן. משא"כ למ"ד תשלומין זל"ז, הפ"י הוא דכל יום הוא מחייב חדש לקרבן, ולא הוא המשך ליום ראשון (כן משמע מהשיחה בסעיף ה'). או י"ל דשפיר ס"ל דהוי המשך להחייב דיום ראשון רק דמ"מ ס"ל להך מ"ד דכיון דכל השבעה ימים חשיבי זמן הקרבן אין מתחשבין כ"כ עם התחלת החיוב.

והנה זה פשוט לכאורה, דהימים מחלקין, דאל"כ הכי נימא דחיגר שנתפשט באמצע יום ראשון, כיון דבתחילת חלות החיוב ביום ראשון הי' פטור יפטר אח"כ מקרבן כמו בחיגר בראשון ונתפשט בשני? וע"כ צ"ל דהימים מחלקין, וצ"ב (ועי' בשיחת י"ב סיון תשמ"ב כע"ז).

עוד יל"ע היכן מצינו מושג כזה דאם לא נתחייב בתחילת חלות החיוב, פטור אח"כ, אף שהחיוב נמשך. והנה בספירת העומר מצינו כע"ז, בקטן שנתגדל באמצע הספירה או בגר שנתגייר דשקו"ט אי יכול לספור אח"כ עם ברכה, אבל שם הדיון הוא כיון דחסר בתמימות אע"פ דכל יום הוא מצוה בפנ"ע (עי' בלקו"ש חל"ח עמ' ב' ואילך).

והנה בצפ"נ (שהובא לעיל) מבואר דהוי "גדר נמשך וחד זמן", דהיינו דכל שבעת הימים הוי חפצא אחת, ולפי"ז שפיר יתכן דאם הי' שעת פטור בכללות הזמן פטור אח"כ ג"כ, אבל מהיכי תיתי לומר דתלוי בהתחלת חלות החיוב.

וכדמות ראי' (אף שאינו דומה לגמרי) יש לציין לשו"ת חת"ס (או"ח סי' קעב) לענין תינוק שנתגדל במוצאי יוה"כ, דבעיצמו של יום ודאי פטור מה"ת, ופטור ג"כ מדין תוספת יוה"כ אפי' הביא ב' שערות, וכותב שם: "נ"ל פשוט יותר מביעא בכותחא דהאי תוס' איננו מן הצום עצמו דנימא יה"כ נמשך עוד שעה על הלילה ואין בו לא חיובי כרת ולא מלקות כלל, משום דפשיטא דאינו אלא איסורא וכו' וא"כ מי שלא חייב לנהוג קודש אין לו שייכות להוסיף ועל מה יוסיף . . אין תוס' בלא עיקר" יעו"ש עוד.

ועד"ז י"ל בנידו"ד דכיון דהתחלת חלות החיוב חל ביום ראשון הוי כמו עיקר ותוספת ואם פטור ביום ראשון פטור אח"כ ג"כ. וצ"ע.

ג. ובנוגע לכללות הדיון של ה'חק יעקב' אי שייך תשלומין בברכת שהחינו בימי התשלומין, דתמהו ע"ז הפוסקים דהא כבר עבר הרגל והיאך שייך ע"ז תשלומין, י"ל דע"פ המבואר בשיחה הנ"ל דכל ימי התשלומין הוי זמן הקרבן, א"כ י"ל דכל התמי' קיימת רק א"נ דהוי גדר של תשלומין, והיינו דזמן הקרבן הוא ביו"ט, ושאר הששה ימים הם ימי החול, ורק דיש דין של תשלומין, וא"כ שפיר תמוה היאך שייך להשלים הזמן של היו"ט בימי החול, אכן א"נ דכל השבעה ימים הוי המשך אחד וזמן של קרבן, א"כ י"ל דשפיר מישך שייכי להיו"ט ויכולים להשלים ברכת הזמן.



כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גיליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער
רב בבריטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בשבועון כפר חב"ד גליון 1331 (י"ל לקראת ש"פ בהעלותך שנה זו) שקו"ט הרה"ג ר' מ.ש.א. שליט"א (ראב"ד כפר חב"ד) במה שנראה כסתירה בדברי אדה"ז בש"ע שלו בעניין הדלקת נש"ק.

ואציין כמה נקודות שלענ"ד על ידן סרים כל הסתירות והקושיות שנגע בהן ואין צורך ליכנס ולדחוק בענין.

א. כותב שלכאור' דברי אדה"ז בסי' רסג ס"ז סותרים למ"ש שם בס"ח.

ולענ"ד אין כאן סתירה. כי בס"ז דן אדה"ז בזמן קבלת שבת אם זה משעת הדלקת הנרות או מהתחלת תפילת ערבית. ומביא דיש אומרים דמקבלת שבת בברכה והדלקה, ומזכיר הברכה לפני הדלקה כי הדין הוא שבכל המצות הברכה צריכה להיות עובר לעשייתה.

אך בס"ח דן אדה"ז בדין הברכה שצ"ל עובר לעשיית המצוה, דבמצות הדלקת נר שבת לא נוהגין כן, ומברכין לאחר ההדלקה, לפי שסוברין שאם תברך קודם כבר קיבלה השבת ותהי' אסורה להדליק. ונמצא שאדה"ז מדבר בשני סעיפים האלו על שני נושאים שונים. וא"ש.

ב. מנסה לבאר שם דברי אדה"ז בשו"ע שלו ע"פ הנוסח שלנו שמברכים "להדליק נר של שבת קודש". אבל מה אעשה שכ"ק אדמו"ר כותב שלא מצא מקור לנוסח שלנו (אף שכן הוא מנהג בית הרב) כי בשו"ע שלו כותב אדה"ז נוסח הברכה "להדליק נר של שבת", וא"כ איך אפשר להסביר דברי אדה"ז בשו"ע ע"פ הנוסח שלנו, שכדברי כ"ק אדמו"ר אין מקור לזה.

ג. דן במ"ש אדה"ז בס"ז שם "ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה הנרות ואינן מכבות אותה...". ומבאר שהפתילה עם האש היא מוקצה לאחר ההדלקה ונהגו הנשים שקיבלו [שבת] על עצמם להיזהר גם מאיסור דרבנן להשליך את הפתילה ולא להניחה בנחת.

ודבריו תמוהים: דהרי מוקצה שכבר נמצא ביד אפי' אם לקחו באיסור יכול לטלטלו לכל מקום כיון שנמצא כבר בידו, כמבואר בשו"ע סי' שח סי"ג וסי' רסו סי"ט. ואפי' לדעת המחמירים במוקצה גמור, הרי המשך טלטולו אסור רק מדרבנן משום טלטול מוקצה, אבל השלכת פתילה לארץ - במקום הנחה בנחת - יכול לגרום לכיבוי אש הפתילה. שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה - דבסי' רעח סי"ג מביא אדה"ז שיטה שאסור לא רק מדרבנן אלא גם חייב עליה מן התורה. וא"כ הרי טוב יותר להניח הפתילה בנחת ולעבור על איסור מוקצה דרבנן, מלהשליכה לארץ ולגרום לכיבוי אש הפתילה שלכמה דעות חייב עלי' מן התורה.

אלא הטעם שמשליכות ולא שמין את הפתילה בנחת י"ל בפשטות: מאחר שחל עליהן שבת הרי אסורות לכבות הפתילה, ומכיון שמוכרחת להשאיר הפתילה בוערת, ולאידך צריכה להיזהר שלא תווצר שריפה, ואם תניח הפתילה במקומה ואפילו על הארץ קרוב אלי' הרי יכול להיות שהפתילה תגיע למלבושי' ותסתכן, לכן נוהגות להשליך הפתילה לארץ קצת רחוק ממקומה בכדי להישמר מאפשרות שריפה.

בסגנון אחר: הטעם שאינן מכבות את הפתילה הוא מפני שאסורה לכבות, כיון שכבר חל עלי' שבת, ואיננה יכולה להניח הפתילה בנחת אע"פ שזה ימעט האפשריות של כיבוי, כי ע"י השלכה יתכן שיוגרם

כיבוי הפתילה ע"י הרוח, אעפ"כ משליכות הפתילה שתהי' מרוחק קצת ממקום שעומדת ומדליקה הנרות כדי להישמר משריפה.

ד. פשוט שלדעת הי"א שקבלת שבת תלוי' בהדלקת נר שבת, הרי קבלת שבת הוא בזמן תוספת שבת שהרי מדליקה הנרות לפני השקיעה, ובמילא חל עלי' שבת אז גם לפני התחלת עיקר יום השבת.

ולפי הנ"ל פשוט דדעת רבינו היא שקבלת שבת תלוי' בברכה והדלקה, ולא בהדלקה לבדה, ולכן לפי המנהג שהנשים נוהגות שמברכין אחר ההדלקה, מותרות לכבות הפתילה כל זמן שעדיין לא ברכו.

בגליון תתקפ (עמ' 131 ואילך) ניסה הרב א.ה. שי' לחדש שאין להוכיח מדברי אדה"ז בסי' זה שיטתו בנוגע לקבלת שבת של האשה בהדלקת נרות לפני הברכה.

והנה ידוע שדברי אדה"ז בש"ע שלו מדוייקים בתכלית, וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אף התבטא שדיוק לשון אדה"ז בשו"ע שלו הוא ע"ד דיוק לשון הרמב"ם בספרו היד החזקה.

וא"כ כשאדה"ז מביא שיטת הבה"ג בסי' רסג ס"ז שקבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות, וכותב: "ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילות שבידן", ברור ששיטתו היא שקבלת שבת של האשה תלוי' בהדלקת הנרות יחד עם הברכה, כי אם שיטתו שבהדלקה לבד מקבלת שבת הול"ל "שאחר שהדליקו הנרות" ותו לא, ומדוע הוסיף "שברכו" שלא לצורך כלל.

ולפלא איך עלה על דעת כותב הנ"ל שדברי אדה"ז בשו"ע אינם מדוייקים.

וברור שדעת אדה"ז שאין האשה המדלקת הנרות מקבלת שבת עד שהיא מברכת הברכה, ולפני שמברכת יכולה היא לכבות הפתילה או הגפרור. ועפ"ז נתפשט המנהג להשתמש במציית של גז להדלקת נרות שבת, והמציית נדלקת בלחיצת יד ונכבית מיד בהפסקת לחיצת האצבע,

וח"ו להוציא לעז על מנהגן של נשים רבות כשרות המדליקות נרות ש"ק במצית גז ומכבות אותו אחר ההדלקה לפני הברכה.



כיבוי הגפרור אחרי הדלקת נש"ק [גליון]

הרב צבי הירש רימלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בענין האשה שאינה יכולה לקבל שבת בשעת הדלקה מסיבה המבוארת בשוע"ר סי' רסג סי"א- הנה א' התקנות- (שדחה אדה"ז מטעם המבואר שם)- היתה, שתדליק הנרות תחילה קודם לכתה בלא ברכה, ובחזרתה תברך.

וב'בדי השלחן' (סי' עד ססקי"ד) כתב, שתקנה הנ"ל היא רק כשהתנתה האשה שאינה מקבלת שבת בהדלקתה, ורק באופן כזה מותרת היא במלאכה לאחר הדלקתה.

והשיגו ע"ז בגליונות הקודמים, שאם תקנה הנ"ל (שתדליק בלא ברכה- ותהא מותרת במלאכה) הוא דוקא כשהתנתה שאינה מקבלת שבת - קשה, שהרי לפני זה כתב רבינו שיכולה להתנות תנאי זה גם כשהיא מדלקת בברכה, וא"כ מה בא להוסיף בתקנה זו - שתדליק בלא ברכה- אם מדובר דוקא כשהתנתה?

ומחמת השגה זו, השאירו את ה'בדי השלחן' הנ"ל בצ"ע, והסיקו שתקנה הנ"ל - שתדליק בלא ברכה (ומותרת במלאכה)- היא גם כשלא התנתה שאינה מקבלת שבת; וכתבו שהיתרון שבתקנה זו - דאילו בתקנה הקודמת - (כשמדלקת בברכה)- הרי א. צריכה להתנות שאינה מקבלת שבת בהדלקתה; ב. אינה יכולה להתנות תנאי זה אא"כ בעלה יקבל שבת סמוך להדלקתה כמבואר שם; ועכשיו בתקנה זו - שתדליק בלא ברכה - הרי אינה צריכה להתנות כלל; דכיון שלא בירכה, ממילא אין קבלת שבת בהדלקתה.

כן רצו להוכיח בגליונות הנ"ל.

כמו"כ רצו לדייק במ"ש רבינו (שם ס"ז): "...ועפ"ז נוהגות הנשים שאחר שברכו והדליקו משליכות לארץ הפתילות שבידן ואינן מכבות אותן...".

שממה שכתב רבינו שנוהגות כן 'אחר שברכו והדליקו' - מוכח, שאין קבלת שבת תלויה בהדלקה לבד א"כ ברכו.

ומזה רצו להסיק, שלמנהגנו שמברכים אחר ההדלקה, שוב אין שייך מנהג הנ"ל (לא לכבות הפתילה/גפרור לאחר ההדלקה) - כיון שעדיין לא ברכו.

ע"כ מה שרצו לדייק ולחדש.

ונשוב על ראשון, מה שהקשו על סברת 'בדי השלחן' שכתב שהתקנה שתדליק בלא ברכה מדובר כשעשתה תנאי דוקא, והקשו דא"כ מה משמיענו בתקנה זו (שתדליק בלא ברכה) - הרי התנאי מועיל גם כשבירכה;

והביאור בזה:

בתקנה הקודמת - (שמדלקת בברכה ו) עושה תנאי שאינה מקבלת שבת - כתב רבינו, שאין לה להתנות תנאי זה א"כ הבעל יקבל עליו שבת מיד סמוך להדלקתה, דכיון שהיא אינה מקבלת שבת לאלתר לאחר הדלקתה, א"כ אם גם הבעל לא יקבל לאלתר, יצטרך לכבות הנר ולחזור ולהדליקה סמוך לקבלת שבת, ונמצא שבירכה לבטלה. ע"כ.

והיינו, שהטעם שאינה יכולה להתנות תנאי הנ"ל כשהבעל לא יקבל עליו שבת לאלתר, הוא משום ברכה לבטלה.

וקשה: הרי אף אם הבעל לא יקבל עליו שבת לאלתר, מ"מ יכולה להשמר מברכה לבטלה (כשתתנה) - ע"י שתדליק בלי ברכה! ובפרט שעפ"י המנהג שנתבאר (שם ס"ח) שמברכים אחר ההדלקה, הרי אינה מפסדת בזה את הברכה-שהרי יכולה לברך אחר שתחזור לביתה, ובאותו אופן שמברכת תמיד לאחר ההדלקה;

וכדי לסלק קושיא הנ"ל ממש"ך רבינו: "...אבל אין לה להדליק לכתחילה קודם לכתה בלא ברכה, ובבואה... תברך... לפי שהאיק תברך 'וצונו להדליק' והן דולקות כבר מקודם לכן...".

והיינו, שכיון שנוסח הברכה הוא 'וצונו להדליק' שמשמעו - על ההדלקה הנעשית עכשיו, הרי לכתחילה אין לה להרחיק את הברכה משעת מעשה ההדלקה, באופן שתברך 'וצונו להדליק' והן כבר דולקות משך זמן קודם לכן.

ובזה מבואר מדוע כתב שאין לה להתנות (שאינה מקבלת שבת) אם גם הבעל לא יקבל שבת לאלתר משום ברכה לבטלה - שהרי אין עצה שתדליק לכתחילה בלא ברכה כנ"ל.

ועפכנה"ל מובן שהקס"ד שתדליק בלא ברכה - מעולם לא הועלתה בתור תקנה חדשה - שלא תצטרך להתנות; דאינה אלא סברה בהמשך לתקנה הקודמת - (שמדלקת בתנאי) - והיינו שתשמר מברכה לבטלה כשתתנה - (כשבעלה לא יקבל שבת לאלתר) - ע"י שתדליק בלא ברכה.

ונמצא, שמ"ש ב'בדי השלחן' שגם בסברה זו (שתדליק בלא ברכה) מדובר רק כשעשתה תנאי דרק אז מותרת במלאכה לאחר הדלקתה - אמת ויציב;

וממילא, מה שרצו להוכיח מהנ"ל - דהיכא שמדלקת בלא ברכה, אין קבלת שבת בהדלקתה ואינה צריכה להתנות - ליתא.

וכעת נעבור לענין השני הנ"ל מה שרצו לדייק בלשון רבינו בס"ז: "...ועפ"ז נוהגות . . שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילות שבידן . . ואינן מכבות אותן...";

שכנ"ל, רצו לדייק ממ"ש 'אחר שברכו והדליקו' - שבהדלקה לבד בלא ברכה אין קבלת שבת. ומזה רצו להסיק, שלמנהגנו שמברכים אחר ההדלקה, תו לא שייך האי מנהג להשליך ולא לכבות הפתילה/גפרור אחר ההדלקה - כיון שעדיין לא ברכו. ע"כ.

והנה אילו היו הדברים שציטטנו לעיל - (בהם הדיוק) - כל הסעיף, או עכ"פ עיקר תוכן הסעיף, היה מובן הסברה לדייק כהנ"ל.

אך באמת, הנה דברים הנ"ל לא רק שאינם עיקר התוכן של הסעיף, אלא עוד זאת, שלא הוזכרו אלא אגב עיקר תוכן הסעיף (וכפי שיתבאר);

וא"כ מובן, שעד שמדייקים איזה דיוק במילים שלא הוזכרו אלא אגב עיקר הסעיף, צריכים קודם כל לראות שאין הדיוק במילים אלו וותר את המפורש בכל עיקר הסעיף כולו.

והרי לפנינו עיקר תוכן סעיף ז (מהתחלתו): "א שכיין שהדליק נר שבת חל עליו השבת ונאסר בעשיית מלאכה אא"כ התנה שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו. . וי"ח ע"ז ואומרים שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות אלא בתחילת תפילת ערבית של שבת. . וכן עיקר; אבל המנהג הוא כסברא הראשונה, שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו..."

הרי שעיקר תוכן (ויסוד) כל הסעיף הוא, שיש שתי סברות (דעות) מתי חל קבלת שבת: א. (בגמר) הדלקת נרות שבת; ב. בהתחלת תפילת ערבית של שבת-(אמירת ברכו); והעיקר כסברא הב'; אבל המנהג כסברא הראשונה.

והנה הסברא הראשונה הוזכרה כו"כ פעמים (מאז תחילת הסעיף), ובכל פעם הלשון דומה:

"...כיון שהדליק נר שבת חל עליו השבת. . אא"כ התנה שאינו מקבל עליו שבת בהדלקה זו. . שכבר חל עליהן שבת בגמר הדלקה זו. . ואין קבלת שבת חלה עד אחר גמר ההדלקה, וי"ח. . שאין קבלת שבת תלויה כלל בהדלקת נרות. . אבל המנהג. . שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת עליה בהדלקה זו"; "אם התנית. . שאינה מקבלת שבת בהדלקה זו"; "האומרים שקבלת שבת תלויה בהדלקת נר שבת"; "כשהדליקה הנרות שעל השלחן שהן עיקר המצוה ובהן תלויה קבלת שבת"; "עיקר הדין שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת נרות".

היוצא מכל אלו הלשוונות- משמעות חדה וברורה בתכלית בסברא הראשונה-והוא: שחלות קבלת שבת- בהדלקת נר שבת תלויה;

ולפי הידוע בגודל דיוק לשונו הזהב של רבינו הזקן, הלא מילתא היא מה שבכל הלשוונות הנ"ל בהם הוזכרו עצם הסברא (שקבלת שבת תלויה בהדלקה)- לא אישתמיט שיוזכר רבנו אפילו פעם אחת שהכוונה ב'הדלקה'- היינו הדלקה בברכה;

ורק בענין שהוזכר אגב וע"פ הסברא ראשונה – מה שעפ"ז נוהגות הנשים שלא לכבות הפתילה לאחר ההדלקה- דוקא כאן כתב שנוהגות כן 'אחר שברכו והדליקו'!

ואף שבודאי יש בזה דיוק, אבל ביחד עם זה ברור, שלדייק כהנ"ל - (שאינן קבלת שבת תלוי' בהדלקה לבד אא"כ ברכו)- בנוסף לגודל הדוחק שיש בזה מטעם הנ"ל, הנה עצם דיוק הנ"ל מוסתר מיני' ובי' ;

שהרי בס"ח כ' רבינו שהמנהג שמברכים אחר ההדלקה ; ואם כן הוא המנהג, כיצד יתכן לומר שמה שנוהגות להשליך הפתילה-היינו שכן המנהג)- הרי זה דוקא לאחר שברכו והדליקו ; הרי לפי המנהג, בשעה שהדליקו ועומדות להשליך הפתילה- עדיין לא ברכו !

אשר מכהנ"ל פשוט, שדיוק הנ"ל במ"ש 'אחר שברכו והדליקו'- (שאינן קבלת שבת עד לאחר הברכה)- לא יתכן כלל ; ועל כרחך אין כוונת רבינו במ"ש 'אחר שברכו והדליקו'- אלא כדלהלן.

והוא ע"פ מה שרבינו עצמו פירש (בקו"א שם סק"ד) בדברי המגן אברהם (שם סוף סקי"א) שכתב המגן אברהם- (בקשר לאשה המדלקת נרות שבת)- "שבדיעבד, אם שכחה מלברך עד שחשיכה, יש לסמוך אמהר"ש (שכתב בשם מהר"ם ז"ל : כשיש חופה בע"ש ומאחרים בה עד אחר שקיעת החמה, והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה, אז תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה, ואחר כך בחשיכה תפרוש ידיה על הנרות ותברך, או תאמר לעכו"ם להדליק אחר החופה, והיא תברך. ע"כ) . . ומ"מ סגי בנר א"י. עכ"ל המ"א.

ונתחבטו האחרונים בהבנת דבריו, שהתחיל ב'אם שכחה לברך' שמשמע שהדליקה ורק שכחה לברך, ומסיים 'ומ"מ סגי בנר א"י'- (שתאמר לעכו"ם להדליק)- והיינו ששכחה להדליק לגמרי, ולא רק 'שכחה לברך' ;

ובנתיב חיים כתב להגיי' 'שכחה מלברך או להדליק עד שחשיכה' ; ועיין בלבושי שרד ובמחצית השקל מה שביארו בדבריו.

ורבינו מפרשו בפשטות, שכוונת המ"א ב'שכחה מלברך', "היינו (לברך ו)להדליק- שכן הוא נקרא בלשון העולם". עכ"ל רבינו.

היינו שכוונת המ"א היא לסגנון הנקוט 'בלשון העולם' שהדלקת הנרות מכונה בל"א 'ליכט בענטשיין' שתרגומו בלה"ק הוא 'ברכת הנרות'.

ועד כדי כך שולל רבינו את פירוש הפשוט ד'שכחה מלברך'-(היינו שהדליקה, ורק שכחה מלברך)- עד שאפילו אינו מפרש כוונת המ"א לשנים: א. (שהדליקה, ורק) שכחה מלברך; ב. שכחה להדליק לגמרי- (וכתב 'מלברך' כיון שנקרא כן בלשון העולם כנ"ל); אלא כפי שממשיך רבינו שם- (ומבאר הטעם למה) "דשביק המ"א לפרש הדין בשכחה והדליקה בלא ברכה" (שהוא משום דלא שכיח כולי האי);

הרי ששיטת רבינו, שמ"ש המ"א 'שכחה מלברך', אין הכוונה כלל על הברכה עצמה (לומר שהדליקה ושכחה לברך) ואפילו לא בתור פירוש שני- (וע"ד שהגיה הנתיב חיים כנ"ל); ואינו מפרש הכוונה במ"ש 'שכחה מלברך' אלא ששכחה (לברך ו)להדליק, היות שכן נקרא (הדלקת הנרות) בלשון העולם (ברכת הנרות).

ולפכהנ"ל מובן שפיר כוונת רבינו במ"ש שנוהגות להשליך הפתילה אחר ש'ברכו והדליקו', שאין כוונתו אלא הדלקת הנרות כפי שנקרא בלשון העולם- וכפי שרבינו עצמו פירש.

ועפכהנ"ל מובן, שכשהאשה מדליקה נרות שבת, הרי כלשון סברא הראשונה-(שכן המנהג)- "כיון שהדליק(ה) נר שבת חל עלי'(ה) השבת"; ואין שום נפק"מ: א. מתי בירכה- אם לפני ההדלקה או לאחריה; ב. אם בירכה בכלל- וכגון ששכחה לברך; שזה כלל ידוע שאין המצוה תלויה בברכה, ואם עשה המצוה ולא בירך- אין הברכה מעכבת; וכאן נמי כיון שהדליקה נר שבת- הרי כמו שמצות הדלקת נ"ש יש לה- אע"פ שלא בירכה-כמו"כ חל עליה שבת בהדלקה זו ואע"פ שלא בירכה.

ונמצא שאדה"ז כשכותב 'אחר שברכו והדליקו' שולל שתי הנחות:

א. ברכו ו(הדר) הדליקו – לאו דוקא, כיון שאין הכוונה ב'ברכו והדליקו' אלא להדלקת נרות שבת-אף אם מברכים לאחריה;

ב. ברכו (בפועל)-לאו דוקא, כיון שאין הכוונה ב'ברכו והדליקו' אלא להדלקת נרות שבת- ואף אם שכחה לברך.

העולה מכהנ"ל, שהמנהג שנוהגות (כיום) להשליך הגפרור (פתילה) לאחר הדלקה ולא לכבותה—(טרם בירכה)— הוא המנהג המובא בשולחן ערוך רבינו סימן רסג סעיף ז הנ"ל וד"ל.



בענין האיסור לצער עצמו והנהגת "דייעט" [ד'יאטה']

הרב חיים רפפורט

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

א. האיסור לצער א"ע - אפילו בלי נדר

כתב הרמב"ם הל' דעות (רפ"ג): "שמא יאמר אדם, הואיל והתאוה והכבוד וכיוצא בהן דרך רעה הן, ומוציאין את האדם מן העולם (אבות ד, כא), אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבש מלבוש נאה אלא השק והצמר הקשה וכיוצא בהן, כגון כומרי אדום, גם זו דרך רעה היא ואסור לילך בה. המהלך בדרך זו נקרא חוטא. הרי הוא אומר בנוזר, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, אמרו חכמים, ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעה התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים. כך אמרו חכמים (ירושלמי נדרים פ"ט ה"א), לא דיין מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים. ובכלל הזה אלו שמתענין תמיד אינן בדרך טובה. ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית. ועל כל הדברים האלו וכיוצא בהן צוה שלמה ואמר (קהלת ז, טז), אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר למה תשומם".

ומבואר שהרמב"ם פסק כשיטת רבי אלעזר הקפר ברבי (תענית יא, א; ב"ק צא, ב), שאמר: "מה ת"ל (במדבר ו, יא) וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וכי באיזה נפש חטא זה, אלא שציער עצמו מן היין; והלא דברים ק"ו, ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה". עכ"ל הגמרא. וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תלא וסי' תרפח: "הלכה כרבי אלעזר הקפר כדאמר שמואל (תענית יא, א) וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל".

ההנה בלקו"ש חכ"ט עמ' 136 (ושם הערה 44) כתב כ"ק אדמו"ר נבג"מ זי"ע, דבזה שפסק הרמב"ם בהל' דעות שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעה התורה בלבד, אין חילוק בין פרישה ע"י נדר לשלא ע"י נדר: "אין דעם זיינען נדרים ושבועות בשווה (ווי דער רמב"ם איז דארטן ממשין), ווארום אין דער פרישות הגברא פון 'דברים המותרים' - איז קיין נפק"מ ניט באיזה אופן דאס ווערט געטאן. וגם אם פורש עצמו (סתם) גם לא ע"י נדר ושבועה" ה"ה חוטא, ע"ש.

אבל בספר דברות משה עמ"ס בבא קמא, חלק שני, סי' נח ענף ו, ד"ה וניחא לפ"ז (טז, ב) כתב הגרמ"פ זצ"ל, דאפילו לפי רבי אלעזר הקפר, "ודאי מסתבר דרק בהזיר עצמו נחשב חוטא, אבל לא בלא הזיר ולא נדר מן היין אלא שהתאפק על תאותו ולא שתה יין כשרצה, גם לרבי אלעזר הקפר בריבי ודאי לא נחשב חוטא, דאדרבה, מי שמתאפק על תאותו ביין וכדומה מהמותרות הוא משובח, ורבי אלעזר הקפר בריבי עצמו הוא שאמר באבות פ"ד מכ"א שהתאוה הוא מדברים שמוציאין את האדם מן העולם, וכוונתו אף בתאוות דהיתרא כדמשמע מפ"י הרע"ב ומפורש כן בפ"י רבינו יונה עיי"ש, ואף שלהתרחק לגמרי אינו מעלה מ"מ איסור ודאי ליכא בלא נדר". וע"ש שדייק מ"מ"ש הרמב"ם (בהל' דעות פ"ג שם) קרוב לסוף דבריו, "צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעה התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים", וכתב שמזה "משמע שבלא נדר ושבועה ליכא איסור מלהתאפק לשתות יין ושאר דברים כדומה" אפילו אם מתאפק עד קצה האחרון. וכנראה ס"ל שדברי הרמב"ם בסוף ההלכה מגלים למפרע על מה שכתב לפני"ז, ובאריכות, ע"ד האיסור לילך בדרך של פרישות, דמיירי אך ורק בפרישות ע"י נדר.

היוצא מדבריו, דגם לרבי אלעזר הקפר ולפי מ"ש הרמב"ם בהל' דעות לא נקרא הפורש חוטא, ואינו בגדר חובל בעצמו, אא"כ הזיר את עצמו בנדר. [ויעויין בביאור הגרי"פ פערלא על ספהמ"צ להרס"ג (ח"א), עשה צה (שכד, ב) שגם הוא נקט כהדברות משה בזה, ע"ש].

אבל נראה לכאורה שדברי הדברות משה אינם מוכרחים בדברי הרמב"ם, ושפיר י"ל דכיון דרבי אלעזר הקפר ס"ל דהתורה הקפידה

על המצער את עצמו ע"י פרישות מתענוגי עוה"ז, אין לחלק בין ציער ופירש את עצמו ע"י נדר או שלא ע"י נדר.

ויעויין בשמונה פרקים להרמב"ם (פ"ד) שכתב: "וזה התורה השלימה . . . לא צוותה בשום דבר מזה (הנחת אכילת הבשר ושתיית היין, והרחקת הנשים, ולבישת הצמר והשיער וכו'). אלא רצתה שיהא האדם טבעי הולך בדרך הממוצעת: יאכל מה שמותר לו לאכול במצוה, וישתה מה שמותר לו לשתות במצוה, ויבעל מה שמותר לו לבעול במצוה . . . ולא שיוגיע את גופו ויעייפו ויענהו. והזהיר על זה במה שבא לנו בקבלה, אמר בנזיר, 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', ואמרו, וכי על אי זה נפש חטא זה, על שמנע עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר, אם מי שציער עצמו מן היין צריך כפרה, המצער עצמו מכל דבר, על אחת כמה וכמה".

והמעייין בדברי הרמב"ם שם יראה שלא הזכיר הרמב"ם לא נדר ולא נזירות ולא דיבר אלא מפרישות סתם, ואעפ"כ כתב שציווי התורה ["וזההיר על זה"] שהביא בהל' דעות הוא שלא לצער את עצמו בפרישות יתירה, ושע"ז אמרו חכמים שנקרא חוטא וצריך כפרה.

וכן נראה מדוייק בדברי הרמב"ם בהל' דעות שם, שהביא בתחלת ההלכה כו"כ עניני פרישות ("שלא יאכל בשר, ולא ישתה יין, ולא ישא אשה, ולא ישב בדירה נאה, ולא ילבש מלבוש נאה אלא השק והצמר הקשה"), וכתב ש"אסור לילך" בדרך זו [והביא ע"ז מימרא דר"א הקפר], ולא הזכיר אפילו ברמז דמיירי מפרישות ע"י נדר, וא"כ נראה מבואר להדיא "שלהתרחק לגמרי" גם בלא נדר הוא דבר האסור, ולא רק ד"אינו מעלה".

ומ"ש בדברות משה דלא יתכן שהמונע את עצמו בלא נדר יקרא חוטא "דאדרבה, מי שמתאפק על תאוותו כו' הוא משובח", ור"א הקפר עצמו אמר שהתאוה מוציאה את את האדם מן העולם, לא הבנתי, שהרי כבר ביאר הרמב"ם את הענין באר היטב ותיווך בין דברי ר"א הקפר במס' אבות ודברי ר"א הקפר במס' בבא קמא במה שכתב (בהל' דעות שם) דאע"פ ש"התאוה והכבוד וכיוצא בהן דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם" מ"מ אין זה אלא במי שהוא משוקע בתאוות עוה"ז, אבל לאידך גיסא גם מי שמתרחק מהנאות העולם עד

קצה האחרון "עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין כו' ולא ישב בדירה נאה ולא ילבש מלבוש נאה כו' גם זו דרך רעה היא ואסור לילך בה"¹⁰.

ומה שדייק בדברות משה שם ממ"ש הרמב"ם "שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעה התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים" ד"משמע שבלא נדר ושבועה ליכא איסור", אין דבריו מוכרחים, ומשלשה טעמים: חדא, כי יש לומר שהרמב"ם דיבר (בדרך זו ואצ"ל זו) משני אופני פרישות השכיחים¹¹, ששניהם אסורים, זה כמו זה: א. "שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד" (והיינו אפילו בלא נדר); ב. "שלא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים".

ואולי יש לומר בזה עוד, דס"ל להרמב"ם דכאשר "אוסר עצמו בנדרים ושבועות" הרי בזה גופא (גם בטרם הגיע זמן סעודה וכיו"ב שאז נמנע למעשה מהאכילה ושתי' וכיו"ב) עשה דבר האסור, כי עצם חלות האיסור על עצמו על ידי נדר ושבועה, הר"ז פעולה של לחץ, צער וסיגוף שאסרה תורה¹².

ובאופן אחר יש לומר, דבאמת צדקו דברי הגרמ"פ דמ"ש הרמב"ם בסוף ההלכה "שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעה התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים" כולה חדא מילתא היא, ולא צוו חכמים כי אם על המניעה ע"י נדרים ושבועות בלבד, אבל אין זה ענין להנהגה של פרישות עד קצה האחרון שדיבר מזה בתחלת ההלכה. כי בתחלת ההלכה מיירי מהנהגה האסורה, דהיינו כשמונע א"ע מהנאה מכל וכל או כשמונע א"ע מדבר

10 והרי גם בדברות משה שם הרגיש בחילוק זה, שהרי כתב ד"להתרחק לגמרי אינו מעלה" וא"כ גם לדידי' מבואר דלא כל התאפקות משובחת, ויוקשה גם לדידי' - הלא קיי"ל שהתאווה מוציאה את האדם מן העולם, אלא ע"כ צריכים לחלק בין התאפקות במדה בינונית לפרישות עד הקצה האחרון, וא"כ שוב אפשר לומר שבפרישות עד הקצה האחרון איסורא נמי איכא וכמשנ"ת.

11 ראה רמב"ם הל' נדרים פ"ג הכ"ג והכ"ד ובארוכה בלקוטי שיחות חל"ג עמ' 191 ואילך ובהנסמן בהערות שם.

12 או י"ל עפמ"ש בשו"ת משנה הלכות ח"ה סי' רצט דיש חומר בפרישה על ידי נדר "דכיון דאסר על נפשי' יצרו מתגבר עליו", ע"ש.

שיש במניעתו משום עינוי נפש (כמו יין) וכמשנ"ת, אבל בסוף ההלכה מוסיף ש"לפיכך צוו חכמים", והיינו (כמשמעות לשון זה, בכמה מקומות, בספר משנה תורה) שהורו מהי ההנהגה הישרה (ע"ד הרוב), שאין להמנע משום דבר המותר על ידי נדרים ושבועות, כי גם זה הוא מעין הפרישות שאסרתה תורה. והבוחר יבחר.

והנה בשו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב סי' סה (הו"ד בפרטיות בגליון הקודם (עמ' 122) יצא לרון בדבר "אלו נשים שנוהגות בדייעט רק בשביל נוי ויופי" ולא משום בריאות הגוף, ועל כן מונעים את עצמן מאכילה ושתי', ובשני אופנים: יש נשים שנמנעות מאכילת דברים המתוקים דוקא, ויש נשים המצטערות ברעבון [אף שהוא באופן שאין לחוש להתחלות מרעבון כזה"], וע"ש מה שצידד להתיר בפשטות באופן הראשון, וגם באופן השני (דייעט של רעבון) הסיק שאין למחות בידיהן [אף שיש מקום לומר דאיכא איסורא בכה"ג משום דינא דר"א הקפר].

ולכאורה לפי דבריו הנ"ל בדברות משה הי' נראה דיש להתיר בפשטות את הדייעט בכל האופנים, אלא אם כן הפליא בנדר או שבועה לקיים את הדייעט. ומדיון הגרמ"פ בתשובתו (חו"מ) הנ"ל (שנכתבה בשנת ה'תשל"ל) נראה שחזר בו ממ"ש בדברות משה (שנדפס בשנת ה'תשי"ג), וס"ל דהאיסור לצער את עצמו ע"י מניעת אכילה ושתי' שייך גם בלי נדר ונזירות וכמ"ש אדמו"ר זי"ע, דאלה"כ תיפוק ל"י דאין איסור כלל בדייעט שלא ע"י נדר.

ב. טעם ההיתר בדייעט של רעבון

והנה בנוגע לדייעט שע"ז מצטערת האשה ברעבון "דאיכא צער ממש בעצם" כתב הגרמ"פ באג"מ חו"מ שם שבאמת היינו צריכים לומר שהוא כחובל בגופו ממש שאסרה תורה אפילו אם תהנה מזה שתהי' רזה ולא שמנה, אבל כיון שהוכיח מדברי הגמרא (מגילה ז, ב) "דאיכא לפעמים שגם רעבון נעשה מצד טוב המאכלים, שנמצא שגם צער רעבון תלוי בתאות הנאה" כתב שאין למחות בידי הנשים המתנהגות כן [ראה מ"ש בגליון הקודם].

ודבריו צע"ק, דהלא אף ש"איכא מדת אוכל שאין להיות בעצם צער רעבון" ומדה זו אינה גורמת כי אם "צער של מניעת הנאה" [המותר

לצורך "נוי ויופי",¹³ ואפילו את"ל שאם אדם מונע את עצמו מאכילה ושתיה באופן שהרעבון אינו אלא מחמת איכותו של המאכל ו"תלוי בתאות הנאה" אינו עובר על שום איסור (כפי שצייד הגרמ"פ), מ"מ בכה"ג שהמיעוט באכילה ושתיה הוא במדה כזו שמצד עצמה ה"ה גורמת את הרעבון [דהיינו שאין הרעבון תוצאה מ"טוב המאכלים" כי אם רעבון 'בעצם'], שוב הדר דינא שיש בדייעט כזה משום חובל בעצמו, ובכה"ג למה אין למחות בידן?¹³

ומכל מקום נראה לקיים פסקו של הגרמ"פ לענין הדייעט (גם באופן השלישי), אבל לאו מטעמי' בתשובה זו, כי אם עפמ"ש בתשובה אחרת סמוכה לה - באגרות משה שם סי' סו.

בתשובה זו יצא לדון בענין "נערה שרוצה ליפות עצמה כדי שיקפצו עלי' לקדשה ע"י מה שהמציאו עתה הרופאים ע"י נתוח, שהוא חבלה בגופה", ונשאל "אם מותרת מצד האיסור לחבול בעצמו"¹⁴, שהרי כתבו התוס' (הנ"ל ס"א) דלמ"ד אין אדם רשאי לחבול בעצמו, הוא הדין אפילו בחבלה לצורך, ו"אף שכאן הוא צורך גדול, הא יש לכאורה לאסור, דדוחק לחלק בין צורך קטן לצורך גדול כל זמן שלא מצינו בפירוש".

[ויש להוסיף על דברי האגרות משה, דלכאורה, בנוסף להלאו דחובל בעצמו, עוד יש לדון ע"ד הל"ת ד'לפני עור ל"ת מכשול', שהנערה מכשלת את הרופא המנתח באיסור חובל בחבירו, ואפילו אם הרופא וכיו"ב אינו יהודי הרי קיי"ל (רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ו) ד"גוי שהכה ישראל . . חבל בו . . חייב מיתה" (בידי שמים), ואיסור 'לפני עור' שייך גם בגוי כמפורש בברייתא דע"ז (ו, ב) ובכ"מ בפוסקים. ולא יועיל לזה מה שהנערה נתנה לו רשות לחבול בה, כי "אסור להכות את חבירו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם

13 ואולי לא נחית הגרמ"פ לדון בזה משום שסובר שהוא מיעוט שאינו מצוי ומילתא דלא שכיחא כלל שירעיבו א"ע עד כדי כך (הערת יידי הגר"ב אובערלאנדער שליט"א). ועצ"ע.

14 לכאורה מבואר דס"ל דע"ז שמניחה לאחרים לחבול בה הרי היא עוברת על האיסור לחבול בעצמה.

רשות על גופו¹⁵ כלל להכותו . . ולא לצערו בשום צער" (שו"ע אדמו"ר הזקן הל' נזקי גו"נ שם) וכמ"ש גם בשו"ת אגרות משה במקום אחר (או"ח, ח"ג סי' עח), ד"מכיון שאסור לאדם לחבול בעצמו . . ודאי אין רשותו כלום לסלק איסור לא יוסיף מעליו, ואף באופן שיהי' פטור לשלם . . לא תועיל נתינת הרשות לסלק האיסור מעליו מאחר שאף הוא עצמו אסור לחבול בעצמו"¹⁶].

ובשו"ת אגרות משה שם מתיר ניתוח כזה כשנעשה ליפות הנערה. ויסודו להתיר הניתוח הוא ע"פ מ"ש הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק רפ"ה בהגדרת איסור חובל ומכה, וז"ל: "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו, ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל, בין קטן בין גדול, בין איש בין אשה, דרך נציון¹⁷ [ובסמ"ג מ"ע ע' גרס: דרך בזיון¹⁸] הרי זה עובר בלא תעשה", עכ"ל.

הרי שהרמב"ם הגדיר דהאיסור בחובל ומכה הוא רק כשעושה כן בדרך נציון או בדרך בזיון¹⁹.

15 ראה לקוטי שיחות חל"ד עמ' 106 ואילך ושם הערה 12. מאמר "משפט שיילוק לאור ההלכה" בסו"ס 'לאור ההלכה' להגרש"י זיון.

16 ודלא כמ"ש בשו"ת מהרלב"ח קונטרס הסמיכה "שהאומר לחבירו הכני על מנת לפטור שהוא פטור כו' ונראה שגם הוא מותר". גם בטורי אבן עמ"ס מגילה כת, א כתב "דאחר יכול למחול על הכאתו". ובמנחת חינוך מצוה מח אות ג כתב דאפילו או"א יכולים למחול. וראה מה שהקשה על שיטה זו בספר לאור ההלכה (הנ"ל בהערה הקודמת) עמוד תיא ואילך. ומ"ש המנחת חינוך שם להוכיח כן ממ"ש הרמב"ם הל' סנהדרין פכ"ו ה"ו – ראה מ"ש ע"ז בשו"ת שבט הלוי חלק ב סי' קיב [הערות על יורה דעה סי' רמא] אות ד.

17 מלשון "שני אנשים נצים" (שמות ב, יג); "יניצו אנשים" (שם כא, כב; דברים כה, יא); "הן לריב ומצה תצמו" (ישעי' נח, ד); "רק בודון יתן מצה" (משלי יג, י); "אוהב פשע אוהב מצה" (שם יז, יט).

18 וכ"נ שגרס בספר 'עץ חיים – הלכות פסקים ומנהגים' לרבינו יעקב חזן מלונדרץ, חלק שלישי, (ירושלים תשכ"ב), עמוד כט, ע"ש שפסק "כל המכה וחובל אדם כשר מישראל אפילו קטן ואשה דרך [בציון] [בזיון] עובר בלאו שנאמר לא יוסיף". וראה לאור ההלכה (הנ"ל הערה 6) מ"ש לצדד בצדקת גירסא זו.

19 הראשון שמצאתי לע"ע שעמד על דיוק זה הוא המהרלב"ח הנ"ל הערה 7. אלא שהוא רצה לדייק מזה שמותר להכות חבירו כל שנתן לו רשות. [והשיג עליו בביאור הגר"פ פערלא לספהמ"צ לרס"ג מל"ת מז ומח (ח"ב מה, ב): "דכל הכאה שהיא שלא

[ו"מה שדייק ידידי הרב הגאון ר' טובי' גאלדשטיין שליט"א מלשון ו'לא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל דרך נציון ה"ז

לצורך להמוכה דרך שנאה ודרך בזיון הוא"]. אבל הדיוק כשלעצמו שהרמב"ם הגביל את הל"ת למכה (וחובל) באופן מסויים נמצא בכו"כ אחרונים, ולדוגמא בעלמא, ראה שו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד), יורה דעה, סי' רמט, ושם: "טעמא נ"ל מלישנא דקרא דיהיב טעמא פן יוסיף וגו' ונקלה אחיך וגו', הרי דעל בזיונו חסה התורה, ודומיא דהתם בנלקה בבית דין הכתוב מדבר, דרך בזיון דוקא".

והנה בעצם היסוד שכתבו האחרונים, ובתוכם הגרמ"פ, דלפי הרמב"ם לעולם לא נאסרה אלא חבלה דרך נציון או בזיון, יעויין בחידושי הגר"ח על הש"ס, בדין כפי' על המצות, שנקט הגירסא "דרך נציון" ונסתפק בענין זה וחקר - "אם הוא תנאי בהחפצא של החיוב, דדוקא הכאה דרך ניצה חייבה רחמנא, ולפי זה הכאה שמתרת כגון של בית דין והאב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו (ראה מכות ח, א-ב) נשתנה בהחפצא של הכאה דהכאה כזו שאינה דרך ניצה לאו הכאה דאיסורא הוא. . . או דנימא דאין כפא תנאי בהחפצא של ההכאה, אלא דהרמב"ם מפרש כאן דיש אופנים דמותר להכות". והציע דמלשון הגמרא (כתובות לב, א) "מה לחובל בחבירו. . . שכן הותר מכללו בבית דין [דניתן רשות לבית דין להלקותו. רש"י] משמע שבעצם גם הכאת ב"ד הרי היא חפצא דהכאה האסורה אלא שהותרה מכללה, וא"כ צ"ל דגם הכאה שאינה בדרך נציון נאסרה, וכצד השני בחקירתו, ע"ש.

והנה לפי הגירסא ברמב"ם "דרך בזיון" נראה דלק"מ מלשון הגמרא, וכמ"ש בספר לאור ההלכה (הנ"ל הערה 6) עמוד תיג (הערה 32), ד"כשאמרו 'שכן הותר מכללו בבית דין' אין לומר שמכיון שעושה לשם קיום מצות מלקות אין זה דרך בזיון שהרי, אדרבה, כל עיקר מצות מלקות הוא שיהי' דרך בזיון כאמור (דברים כה, ג) 'ונקלה אחיך לעיניך' [וראה מכות כב, סע"ב במשנה ועפ"ז ברמב"ם הל' סנהדרין פ"ז ה"ה ובפירושו המשנה (שם פ"ג מט"ו): כיון שהושגה ההקלה]. . וא"כ הוא גדר של חובל ממש אלא שהותר בבית דין". אבל לפי הגירסא דרך נציון, עדיין צ"ב.

והגרש"י זיין (שם עמוד תכא) כתב דאם באנו לקיים את הגירסא "דרך נציון" ע"כ צ"ל שאין הכוונה שעכשיו בשעת ההכאה מתקוטט הוא עם חבירו שהרי "הדבר נסתר מדברי הגמרא בכתובות שהבאנו, אלא הכוונה שתהי' הכאה כזו שהיא, המכה (כ"ף קמוצה ולא סגולה), מכת נציון ולא שעשוי' לרפואה ולתועלת חבירו", [וע"כ כתב דאין מזה סתירה להא דקיי"ל שאסור להכות את חבירו אפילו נתן לו רשות להכותו כי כל שאין תועלת להמוכה בההכאה ה"ה בגדר "מכת נציון"].

גם בשו"ת אגרות משה חו"מ ח"א ס"ג נחית לדיוק זה, וביאר דבאמת גם מלקות דב"ד הוא בדרך נציון כיון "דהוא אחר שעבר לענשו. . ומלקות כיון שהוא על העבר ה"ז דרך נציון" ועל כן שפיר קאמרה הגמרא דלאו דחובל בחבירו "הותר מכללו בבית דין" כי גם הכאת בית דין על עבירה שעשה המוכה ה"ה הכאה בדרך נציון [משא"כ בהכאה לאפרושי מאיסורא שהיא על העתיד אינה בכלל דרך נציון, ע"ש].

עובר בלא תעשה', שתנאי דדרך נציון הוא רק על מכה ולא על חובל²⁰, לא מסתבר זה, דהא בין חובל בין מכה ילפינן מחד קרא ד'לא יוסיף', וכיון שמשמע לרמב"ם דהוספה במלקות הוא דרך נציון ובזיון, ומזה לא נוכל למילף הכאה שלא בדרך נציון ובזיון, אם כן גם חובל הוא דוקא בדרך נציון ובזיון וקאי התנאי דדרך נציון גם על חובל²¹, דלא שייך לחלק בלפותא מחד קרא" (שו"ת אגרות משה שם²²). "ומה שלא נקט ברישא משום שלא מצוי בדרך נציון ובזיון שיעשה חבלה, שלכן נקט בסיפא במכה בלא חבלה שזה מצוי להכות דרך שחוק וכדומה" (דברות משה עמ"ס קידושין סי' לג, הערה מו, עמ' שעט).

מיקומו של קו התאריך [גליון]*

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

הקדמה: הבא להלן מיוסד על דברי רבנו בלקו"ש ח"ז ומלקו"ש ח"ח, והוא תגובה על שאלה שעוררו לאחרונה בענין מקומו של קו התאריך. משיחות אלו יש להוכיח דלשיטת רבנו א"א לקבל דעתם של רבנים מדורות האחרונים, אשר בנו יסודם על דברי הראשונים שכתבו, שיש מקום קבוע לקו התאריך מאז ששת ימי בראשית שלפי אופן מקום המצאו של השמש בשימ"ב (לפי דעות השונות בזה, כדלהלן) בעת תחילת יצירת היום - נקבע לפ"ז בשטח כדור העולם מקום קו התאריך לנצח, והבינו מזה האחרונים - דבכך נקבע מקום קו התאריך

20 וכ"כ בחמדת ישראל (להגרמ"ד פלאצקי), קונטרס נר מצוה על ספהמ"צ להרמב"ם, מל"ת ש, (אות עט).

21 וכ"כ בספר אמרי בינה, הל' שבת, סי' ל (סוף ד"ה והנה בדעת הרמב"ם) "כנראה אף בחובל קאמר רק כל שהוא דרך בזיון עובר בלאו".

22 וראה גם שו"ת אג"מ, יו"ד, ח"ג, סי' לו, לענין ניתוח שאין בו סכנה ד"משמע שתנאי זה דדרך נציון או דרך בזיון קאי גם ארישא, על הא דאסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחברו".

* חלק גדול מהבא לקמן נדפס כבר בגליון הקודם (עמ' 162 ואילך). והבא לקמן הוא מהדורא בתרא ובתוספת פרטים רבים.

להלכה גם לענין שמירת שבת ויו"ט וכו'. הנה מדברי רבנו מוכח דא"א לומר כן, כפי שיתבאר.

ונקדות הענין היא (כמבואר להלן אות ג), דמציאת היום הוא מציאות הסכמי - צירוף זמן של לילה ויום (ערב ובקר) שהסכימו עליו וקראוהו בתואר יום. דמציאות היום אינה כמו חפץ או תופעה גשמית שיש לה מציאות מצד עצמה, כמו מציאת הערב שהוא תואר על זמן חשכו של יום, או מציאת הבקר שהוא תואר על זמן האור של היום. אבל מציאת היום אינו כן, כי אין קשר עצמי בין מציאות הערב והבקר אם לא שישכימו עליה בני אדם לקרוא לצירופם יחד בשם יום. ברם התורה היא שקראה לזמן זה בשם יום, שע"כ נהיה מציאות היום מציאות אמיתית ותורנית לא רק מציאות הסכמי. והנה צירוף זה שקראה התורה בשם יום - הוא המשך של זמן (לילה ויום) שאינו מוגדר בגדר של מקום, והחילוק שנהיה במציאות היום ע"י שינוי המקום (קו התאריך) הוא ענין טבעי - שנהיה (ע"י ההתמדה בסיבוב השמש והתנקשות הימים זב"ז) כתוצאה מוכרחת ממציאות היום שקבעה התורה, אבל אין החילוק של שינוי המקום חלק ממהות מציאות היום שקבעה התורה²³. לכן מובן דאפי' לשיטת הראשונים שס"ל שיש מציאות של קו התאריך משימ"ב, הרי הוא מציאות טבעית ולא מציאות תורנית, וכפי שיתבאר בארוכה להלן.

על יסוד זה יתבאר להלן דלשיטת רבנו אין מציאות הטבעית של קו התאריך שמשי"ב משפיע על חיוב ההלכה של שמירת שבת או יו"ט המוטל על בני ישראל. לשלימות הענין יתבאר גם דרך ליישב דברי רבנו בהמכתב שממנו עוררו מתחילה השאלה על מקומו של קו התאריך. ברם עיקר הדברים בנויים על דברי רבנו בשיחות אלו הנ"ל - אשר מהם מוכרח, באין מנוס (לכאורה), דלהלכה אין קו התאריך כלל משימ"ב.

²³בבעל המאור לר"ה מביא פסוק לשיטתו (יחזקאל מג, ב) והנה כבוד אלקי ישראל בא מדרך הקדים וקולו כקול מים רבים והארץ האירה מכבודו. ונראה לומר בפירוש דבריו, שלמדים מפסוק זה שלענין סוד העיבור מתחשבים עם קצה המזרח. לכן אפי' את"ל שמפסוק זה מקור גם למקום קו התאריך, היינו רק לענין סוד העיבור התלוי בסיבוב הטבעי של גלגל הירח, ואין יסוד כלל לומר שמחייב גם הגברא להלכה, כמבואר להלן בפנים.

א. בגליון תתקעט ותתקפ מעורר הר' נ.ט. שי' בענין מקומו של קו-
התאריך, בנוגע לשמירת שבת ויו"ט, ומביא מה ששמע מא' השלוחים
המתגורר ב"איזור הספק" שמנהג חב"ד בזה הוא, לא לשנות ממנהג
קביעת הימים של המקום, בשום מקום בעולם.

ומתקשה להבין היאך זה יתכן לפי דברי רבנו במכתב (שהובא
להלן) שמביא ג' שיטות על מקומו של קו התאריך, והנהוג בקביעת
הימים בכמה מקומות בעולם אינו מתאים לכל השיטות שמביא הרבי,
א"כ איך סומכים על הנהוג נגד ספק איסור של תורה.

ויש להעמיק העיון במקורה של שאלה זו מעיקרא, בהקדמת דברי
רבנו בזה:

בלקו"ש ח"ז (עמ' 291) כותב רבנו: "צוליב דעם וואס די ערד איס
א כדור . . מוז זיין געוויסער קו (לעניע) אויף דער ערד ("קו התאריך")
וואס דארטן טיילן זיך פאנאנדער די טעג . . במילא ווען עמעצער גייט
אריבער אט דעם קו, וועט ער איבערשפרינגען א "טאג" . . - אויב ער
גייט פון מזרח צו מערב; אדער אים וועט צוקומען א מעת-לעת -
אויב ער גייט פון מערב צו מזרח . . בנוגע שבת און אנדערע ימים
טובים דארף דער יחיד אפהיטן לויטן חשבון פון די תושבים וואס
געפינען זיך אין יענעם ארט. ס'איז ניט קובע צי ביי אים,
אריבערגייענדיק דעם קו, איז דער זיבעטער טאג דער זעלבער ווי ביי
די איינוואוינער פון ארט, ווייל דער קביעות פון שבת איז ניט
איבערגעגעבן געווארן צו יעדן יחיד באזונדער".

ובלקו"ש שם עמ' 285 מביא ג' חילוקי דעות במקומו של קו
התאריך, וז"ל: "צריך למצוא המקום שממנו מתחיל מנין הימים . .
הנה שקו"ט בשאלה זו בעלי תריסין (שו"ת בני ציון. היומם להרב
טוקאנינסקי, ועוד), וג' דעות במקום התחלת הימים: א) צ' מעלות
ממזרח ירושלים. ב) קמ"ה מעלות ממז"י. ג) ק"פ מעלות ממז"י.
ובנוגע לאוסטראליא - הרי לשתי דעות האחרונות הנ"ל מקומה,
לחשבון הימים הנ"ל, למזרח ירושלים, מתאים למנין הימים של או"ה
הדרים שם. וכן עליו לנהוג מכאן ולהבא, וכמנהג היהודים הדרים שם.
(ואפשר גם לדעת היחיד המחזיק בדעה הא', כיון שקו המחלק עובר
באמצע אוסטראליא. ואין להאריך כיון שבלאה"כ הוא דעת יחיד)".

ועי' גם מכתב רבנו למחבר ספר אגן הסהר באגרות קדש חכ"א ע' שט.

ב. והנה המציאות של קו התאריך נזכר לראשונה בספרי חקירה, הכוזרי והיסוד עולם ועוד, דלפי דעתם יש קו התאריך במקום מסוים בעולם מאז שהחלה מציאות הימים בששת ימי בראשית, וממנו הוא מקום התחלת מציאות השראת יום השבת על עולם, ונפק"מ גם להלכה לענין קביעת ראש החדש מאיזה מקום בשטח כדור העולם תראה חידוש הירח שעל ידו יהיה אפשר לקבוע בירושלים ראש חדש באותו היום. דבריהם הוכחו גם בפוסקים הראשונים, בהרז"ה (בעל המאור ר"ה כ, ב), ובהרדב"ז בתשובותיו (ח"א סע"ו). ועי' באנציקלופדי' תלמודית חכ"ב ערך יום פרק קביעת קו התאריך, ובנספח שם.

והנה בנוגע לחיוב שמירת השבת להלכה - לא דברו הראשונים כלל. וכבר ביארו הטעם על זה, כי הידוע בימיהם היה שמקום הישוב דבני אדם הוא רק בחצי כדור העליון וחצי כדור התחתון כולו שקוע במים ואין שם יבשה למושב בני"א, לכן לא דברו הראשונים על דבר שלא היה נמצא במציאות. השאלה להלכה על שמירת השבת התעוררה בדורות האחרונים דוקא כשנתגלה יבשה בחצי כדור התחתון. וכמה מהאחרונים השוו ולמדו דין שמירת שבת שעל הגברא - מדברי הראשונים שדברו על ענין השראת השבת על העולם ועל מקום חידוש הירח התלוי בסיבוב גלגל הירח.

והנה מדברי רבנו הנ"ל ברור דס"ל שיש מציאות של קו התאריך, וכפי שהאריך בזה הרה"ג הרב ע. ב. שוחט שליט"א בקובץ מגדל אור (ז) בקונטרס בדין העובר קו התאריך שער א' 24. ועי' שם פרק ב' שכותב: דיסוד זה - דקו התאריך הוא ענין מציאותי - מתבאר מכל דברי הראשונים אשר דנו בזה אשר כבר צויינו בשו"ת בני ציון (ח"א ס"ד, ח"ב ס"י) ספר היומם, ספר אגן הסהר, ספר קו התאריך הישראלי, ועוד. ועי' א"ת שם הערה 573 5901 5971.

24 ועי' עוד מהר" שוחט שי' בקובץ "בן שמונים לגבורות" (שיצא לאור הגיעו לגבורת של הר" אברהם דוב העכט שי') בכיור שיטת הרבי בדין העובר את קו התאריך בספה"ע.

ברם מה שנקטו בפשטות דשיטת רבנו היא כשיטת אחרונים הנ"ל, קרוב לודאי דאינו כן. דמוכח מדברי רבנו מכ"מ (כדלהלן) דלענין שמירת שבת ויו"ט תלוי מציאות קו התאריך בהנהגה בפועל אצל בני ישראל, כפי שיתבאר.

ויסוד הדברים הוא ממ"ש בלקו"ש ח"ז (שם) בדין ספה"ע ששונה מדין שבת ויו"ט שהעובר קו התאריך בתוך ספה"ע סופר מ"ט יום לפי הספירה שלו ולא לפי הספירה של תושבי המקום, וז"ל: "אנדערש איז עס אבער ביי ספירת העומר, וואס דארף זיין "לכל אחד ואחד", איז וויבאלד אז די מצוה פון ספירה איז פאר יעדן יחיד באזונדער, איז דאך מובן, אז אויך אין דעם חשבון פון ספירה איז ער ניט אפהענגיק פון דעם חשבון פון א צווייטן, ווארום די מצוה איז - ער זאל ציילן די טעג וואס זיינען אדורך ביי אים". ובהע' 19: "ואין לומר, שאף שחיוב הספירה הוא על כל אחד ואחד, מ"מ החיוב דכל אחד הוא לספור את הספירה שבמקום ההוא, שהרי אדרבה - לא מצינו מציאות הספירה לולא המצוה שנצטוו, והציווי הוא לכל או"א, ואין מציאות להספירה מבלעדי המצוה".

נהה, ממה שמחלק הרבי בספירת העומר, דאין מציאות להספירה מבלעדי המצוה ומה דלא הוו בכלל המצוה אינו מציאות כלל²⁵ שלכן אין הספירה של "תושבי מקום" נחשב למציאות כלל - נלמד בדומה לזה (בק"ו בן בנו של ק"ו) לענין מציאות מקומו של יום השביעי עבור חיוב שמירת השבת:

דהנה המושג "יום" הוא שיעור בזמן ולא מדה בשטח (מקום), ומציאות ה"יום" כפי שהוגדרה בתורה בשימ"ב הוא מושג של זמן (ולא מדה במקום) - הכלול מיום (בקר) ולילה. והחילוק והשינוי שיש במציאות היום התלוי במקום, שממקום למקום בכדור העולם (ממזרח למערב) משתנה זמן היום בקדימה ואיחור - אינו חלק מגדר היום

25 יסוד זה הוא (לכאורה) עיקר חידוש רבנו שבהשיחה שבזה הכריע נגד מ"ש בהמכתב. אבל י"ל היינו רק לענין החילוק בין מצוה למצוה, בנוגע להמצוה הפרטית של ספה"ע. אבל לענין החילוק בין טבע לתורה בכלל, י"ל דגם במכתבו ס"ל דמה שלא הוזכרה בתורה אינו מציאות תורנית כלל. ועי' ענין השני שהובא להלן בפנים, דמציאות הימים בכלל מסורים בידי ישראל, וזה ודאי י"ל דס"ל לרבנו גם במכתבו.

שהגדירה התורה, אלא הוא ענין שבמציאות הנוצר (אמנם כתוצאה המוכרחת ממציאות היום שהגדירה התורה) מהקדימה והאיחור במהלך סיבוב השמש. וכ"ש וק"ו הוא בנוגע למציאות קו התאריך שהוא קו דמיוני באיזה מקום בכדור העולם - הנוצר מתוך הכרח המציאות (של התנקשות הימים זה בזה, ולא הוזכרה בתורה כלל), דודאי אינו ממהות גדר היום שהגדירה התורה.

ונלמד ממה שאומר הרבי בספה"ע דמה דלא הוּו בכלל המצוה אינו מציאות כלל, דכ"ש הוא בדבר שהתורה הגדיר מציאותה, דמה דלא הוּו מגדר המציאות שהגדירה התורה - אינו מציאות כלל. שמזה מובן בעניננו, דקו התאריך שאינו מגדר מציאות היום שהגדירה התורה - אינה מציאות כלל. וא"כ על כרחך צריך לומר דמ"ש פוסקים הראשונים על מציאות קו התאריך שנוצר בשימ"ב - מציאותו הוא מציאות טבעי לבד, הנוגע לענין השראת השבת על הבריאה עצמה וענין חידוש הירח התלוי בסיבוב גלגל הירח²⁶ (כמ"ש בדבריהם), אבל אינו מציאות תורנית.

ברם יצויר מציאות תורנית של קו התאריך - כשנוצר הקו ע"י בני ישראל עצמם: כאשר שני יהודים הסובבים את היקף העולם משני הכיוונים של מזרח ומערב - נפגשים יחד, נהיה ביניהם במקום המפגש התנקשות במציאות הימים - ע"פ דין התורה, דאצל הראשון הוא (לדוגמא) יום השבת בכל העולם כולו ואצל השני הוא יום ראשון (או יום שישי) בכל העולם כולו - מזה נוצר ע"פ דין התורה מציאות קו התאריך המחלק ביניהם במציאות היום (עכ"פ לשיעור אורך שטח מקום ההוא שנפגשו).

מזה יש להסיק דלענין חיוב שמירת שבת שהוא חיוב להלכה על בני ישראל, מציאותו של קו התאריך נוצר ע"י ישראל עצמם, ע"י שמתיישבים מסביב לכדור העולם והבאים מצד זה שומרים שבת ביום

26 קידוש החדש - שהיא מציאות תורנית, היא ע"י ב"ד. אבל חידוש הירח עצמו הוא תופעה גשמית (והראייה שע"י בני"א הוא ענין של בירור לבד) והוא ודאי מציאות טבעית. אבל מציאות קו התאריך (מצד עצמו) - הוא מציאות דמיוני, ואפי' לאחר שנתאשר מציאותו ונתוודע לבנ"א שהוא מציאות אמיתית, עדיין יש לדון בו אם הוא מציאות טבעי או תורני (כמ"ש בפנים), ומציאות השבת עצמה נמדדת ע"י הקו התאריך.

זה והבאים מצד השני שומרים שבת ביום אחר, עי"ז נולד ונקבע לנצח מציאות מקומו של קו התאריך (מקוטב צפוני לדרומי עכ"פ לשיעור אורך שטח מקום ההתנקשות) המבדיל ביניהם במציאות הימים. (ברם א"א שמדינה תחלק באמצעה ע"י קו התאריך העובר בתוכה, כפי שמובא להלן מדברי רבנו). או בדרך אחרת קצת, כשרבנים המודעים על התנקשות במציאות הימים שיכול להיווצר ע"י ההתיישבות של בני ישראל מסיבב לכדור העולם פוסקים דרך להנהגה לבני ישראל ומתקנים מקום לקו התאריך - על פי מקומו בשימ"ב, כדלהלן.

ואין להקשות מהרדב"ז (שם) שכותב מפורש על חיוב שמירת השבת להלכה ואעפ"כ מביא פלוגתת הראשונים על מקומו של קו התאריך שמשיבמ"ב, וז"ל: "ודע כי נפל מחלקות בין הראשונים מאיזה מקום מתחיל היום, וגם מאיזה מקום מתחיל השבת עיין מ"ש הכוזרי ובעל יסוד עולם, ולדעת כולם השוכנים הקצה המזרח השבת שלהם קודם השוכנים במערב, ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים". כי י"ל דמ"ש על ענין מקום התחלת היום (קו התאריך) - קאי על מציאות השבת בעולם ולא על דין השבת שעל הגברא. ומ"ש "ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים", קאי על הגברא - על הדורים בחצי כדור העליון של העולם²⁷, כמ"ש לפנ"ז "ולדעת כולם השוכנים הקצה המזרח השבת שלהם קודם השוכנים במערב". (ולא קאי על העובר את קו התאריך כמ"ש שם "שאין חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב אלא י"ב שעות" והוא כנ"ל דלפי הידוע בימיהם מקום הישוב היה בחצי כדור העליון לבד ובחצי כדור התחתון כולו מים). ועי' בקובץ מגדל אור ביאור דברי הרדב"ז האלו הדק היטב, עיי"ש בארוכה.

לפי"ז יש לומר בהג' שיטות שהביא הרבי על מקומו של קו התאריך, שהמכריע בזה הוא לא המציאות של קו התאריך משי"ב, אלא פסק הרבנים שהם קבעו מקום לקו התאריך לפי מקומו מאז

²⁷ עי' מכתב רבנו הנ"ל בספר שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב הל' ספה"ע סי' רנג, בדעת הרז"ה, "לכאורה התמי' הכי גדולה בשיטת הרז"ה היא, כיון שלדעתו קו התאריך הוא בין ירושלים ומקום יושבי קצה המזרח. . א"כ איך לא נמצא בש"ס אף פס"ד אחד בהמון השאלות הקשורות עם קו התאריך? .. ועכצ"ל אשר .. לא היה שם אף אחד מבנ"י".

שימ"ב - על מנת שבנ"י יקיימוהו במעשה²⁸. לפי"ז יומתק מדוע תמך רבנו יתדותיו (לכאורה) על שיטותיהם של רבנים מדורנו. וגם יומתק מדוע לא חשש רבנו לדעת היחיד (כי לבד די"ל דלא ס"ל כך כמ"ש במכתב שצוין בהערה 2 י"ל גם) דדעת יחיד פירושו - שלא נתקבלה למעשה. (בנספח לאנציקלופדי" תלמודית שם הע' 52 מביא שמהגרים הראשונים ליפן בשנות תר"ע-ו שמרו שבת כפי המקום שבאו משם מכיוון רוסי' ואירופא).

עפ"ז יומתק עוד נקודה, מאחר דבשאלה זו קיים תעלומה גדולה ומעט מזעיר נאמר בזה בדברי הראשונים, מדוע לא נחשוש למנוע ההגירה לככל מקום שלא התיישבו בו ישראל בדורות מקדם. והביאור בזה הוא כנ"ל, דהעובר ממקום למקום אין לו לחשוש לקו התאריך כלל עד שנתקל עם התנקשות במציאות היום של גברא אחר - דהיינו עם מושב של בנ"א שמציאות היום שלהם שונה משלו.

ולפי"ז י"ל דאפי' לאחר שנקבע מקום לקו התאריך ע"י פסק הרבנים הנ"ל, הרי עיקר מקומו של קו התאריך נקבע ע"י ההתיישבות של בנ"י ישראל בפועל וע"י הנהגתם בשמירת השבת בפועל. ואם המנהג שונה מפסק הרבנים - הרי המנהג עוקר ההלכה ומשנה את מקומו של קו התאריך ומעבירו ממקום למקום.

לכן אפי' את"ל דלשיטת הראשונים היה קביעת מקום קו התאריך כבר אצל הגברא בימי קדם [ע"י מ"ש הכוזרי על אדם הראשון, וכן שיטת הרז"ה, ע"י מ"ש לעיל הערה 5 מדברי רבנו בזה], עדיין י"ל דאינו מחייב הגברא בימינו, כי י"ל דע"י ההתיישבות מסכיב לכדור העולם שינו מקומו וקבעוהו מחדש במק"א.

ולפ"ז אולי יש להוסיף עומק במ"ש במכתב רבנו "כן לא נתברר דין יושבי מדינת אלסקא שקו התאריך עובר באמצע הישוב ואי אפשר לומר שבצד הרחוב המזרחי יהי' יום ש"ק ובצד המערבי - יום הראשון דהוי כחוכא וטלולא". די"ל ע"פ הנ"ל דכיון שקביעת מקומו של יום השביעי תלוי בהגברא קשה לקבל שבמקום מושבו של הגברא יהי' פילוג במציאות הימים. ברם צ"ל דקאי באם פסק דין הרבנים עומד

28 ע"י להלן הערה 10, דאפי' לשיטת ראשונים דס"ל שיש קו התאריך משימ"ב, על כרחך שנוצר מציאותו רק ע"י בנ"י.

בתוקף, דאילו יצויר שינהיגו בפועל השבת בכל אלאסקא באותו היום (לא כפסק הרבנים) המנהג יעקור הפסק ויסולק השאלה מעיקרא.

ועפ"ז יש לפרש דברי רבנו שהובאו לעיל "בנוגע שבת און אנדערע ימים טובים דארף דער יחיד אפהיטן לויטן חשבון פון די תושבים וואס געפינען זיך אין יענעם ארט . . ווייל די קביעות פון שבת איז ניט איבערגעגעבן געווארן צו יעדן יחיד באזונדער", והק' בקובץ מגדל אור (שם, שער ב') מדוע מדגיש רבנו שמירת השבת של תושבי המקום, הרי השבת מקדשא וקיימא במקום ההוא משימ"ב גם בלי שמירת השבת של תושבי המקום. ולפמ"ש יובן בפשטות.

ג. הנה כל הנ"ל הוא לפי הראשונים שכתבו שיש קו התאריך משימ"ב. אבל לשיטת שאר הראשונים שלא הזכירו ענין קו התאריך (עי' אנציקלופדי' תלמודית שם הע' 591) י"ל לשיטתם מציאות קו התאריך נוצר מעיקרא רק ע"י בני" ואין מציאות של קו התאריך כלל משימ"ב.

והענין בזה ע"פ מ"ש רבנו בלקו"ש ח"ח (נשא ג, אות ה') בענין מציאות יום השביעי, וז"ל: "אז די קביעות פון שבת הענגט אפ אין דעם וואס ער איז דער זיבעטער טאג אין דעם מנין וואס ווערט געציילט דורך אידן. [נאר עס פאדערט זיך ניט אז אידן זאלן בפועל ציילן זיבן טעג, ס'איז צו דעם גענוג גער במילא'דיקער מנין, וואס אידן ווייסן אז דער טאג איז דער יום השביעי]. בשעת אבער אז ער ווערט איבערהויפט ניט געציילט דורך אידן, ווי אין פאל ווען אלע אידן האבן פארלארן דעם חשבון פון די טעג . . איז עס ניט קיין מציאות פון "יום השביעי"²⁹.

29 י"ל שהטעם על זה שבלי הספירה של בני" אין מציאות של יום השביעי – יובן מהמבואר שם בהמשך השיחה בענין הספירה (אות ז'): "מנין, דער ענין פון ציילן מצד עצמו (ניט פרבונדן מיט אן ענין פון תומ"צ) איז ניט קיין מציאות". די"ל בזה הביאור, דמנין הוא צירוף והתכללות של דברים הנספרים יחד אבל אינה פעולה במהות דבר הנספר שיהיה לו קשר להמספר שהוקצב לו. אבל בספירה שע"פ התורה מהות דבר הנספר נהיה כמספר שהוקצב לו. וכך לענין יום השביעי דאין מהותו יום שביעי אם לא ע"י הוראת התורה.

ועי' בלקו"ש חל"ח ע' 11 בענין הספירה של ספה"ע ד"הספירה כשלעצמו (לולי המצוה) אינו מציאות, שהרי גם לולי מעשה הספירה של האדם כל יום הוא יום במספר

(ועי' בקונטרס הנ"ל שער ב פרק א אות ה שמביא שסברה זו נזכרה לראשונה בצפע"נ (מה"ת דף פא, ע"א) וז"ל: "באמת י"ל בזה מה דמבואר בשבת דקי"ט ותוס' שם דפ"ז מה דישראל לא שמרו גם שבת ראשונה שחללו אותה, משום דגם בשבת צריך להיות יום השביעי, ע' מנחות דס"ה ע"ב ושבת דס"ט ע"ב גבי מהלך במדבר, ועי' נדרים ד"ס וכמ"מ, ומש"ר (משה רבנו) נצטוה ביום א' אך לא אמר לישראל עד ערב שבת, ולכן הוי ס"ל לישראל דשבת זה אצלם אין עליו שם יום השביעי כיון דלא שייך להם למנות קודם הציווי").

ונראה לומר דבמציאות "יום השביעי" התלוי בהספירה של בני"י כלול לא רק מספר היום - שהוא יום מסוים בשבוע, אלא גם זה שהוא מציאות של יום בכלל (צירוף של זמן ערב ובקר). דכמו שמספר ימי השבוע תלוי בהספירה של בני"י, אף שהתורה קרא כל יום במספרו (יום אחד, יום שני כו')³⁰, כן הדבר במציאות היום, אף שהתורה קראו "יום" (עי' בקובץ מגדל אור שער א' פרק א') - תלוי מציאותו בהספירה של בני"י. לפ"ז, שניהם (מציאות הימים ומספר ימי השבוע) תלויים בהגברא, שע"י מודעותו עליהם לצורך קביעת השבת - נוצר מציאותם³¹.

ומזה נלמד לענין קו התאריך, אם מציאות מספר ימי השבוע ומספר הימים בכלל, שהצביע עליהם התורה בפירוש, אם בני"י לא מודעים עליהם לא קיים מציאותם, כ"ש קו התאריך שלא נזכרה בתורה כלל אם

מסויים (לדוגמא יום א') מיום הקרבת העומר", הרי מפורש דכל יום הוא במספר מסוים גם בלא הספירה של התורה.

אך אינו דומה לענינו, כי שם קאי בהספירה שעל האדם, שספירת האדם אינו פועל על הימים לצרפם יחד כי הימים קיימים בלעדי האדם. ובענינו מדובר מנין הימים עצמם שאינו מציאות מהותית בהימים בלא הוראת התורה.

והטעם שיש צורך לספירה של בני"י ולא די הודעת התורה (בשימ"ב) שיש מספר לימי השבוע - עי' הערה 9.

30 וגם השבת עצמה קיימת מאז שימ"ב כמ"ש בלקו"ש ח"כ ע' 203.

31 יש להעיר דמצינו מושג כזה בכ"מ שכל גדרי התורה (לא רק חיוב קיום המצות עצמן) - נמסרו לגמרי לישראל: עי' לקו"ש חכ"ו ע' 139 (אות ז') בחיוב בני"י לכופף כל באי העולם שבבע מצוות שלהם; לקו"ש חל"ב ע' 130 הע' 33 (וחל"ה ע' 66 הע' 33) דיש חיוב אקרקפתא דגברא לדאוג שיוכל לקיים המצוה בזמן החיוב לפני זמן החיוב.

לא פוגע מציאות התנקשות הימים בקביעת השבת של בני" - אין מציאות של קו התאריך כלל. וא"כ י"ל דכל זמן דלא היו מודעים על מציאות התנקשת הימים - לא היה מציאות של קו התאריך כלל³².

ואפי' את"ל דתמיד ידעו על מציאות התנקשות הימים, י"ל דלא היה מקום קבוע להקו התאריך. דכשם שהוא במעגל ימי השבוע עצמם, י"ל דכך גם הוא בצמצום מקומם של ימי השבוע - במקום, בשטח כדור העולם, דבמקום בעולם דאין ימי השבוע פוגעים שם בקביעת השבת של בני" - אין שם מציאות של ימי השבוע (ומציאות ימים) כלל. ולפ"ז בחצי כדור התחתון, כל זמן דלא היה שם מושב בנ"א - לא היה שם ימי השבוע כלל, וא"כ א"א דהיה שם מקום מוגדר וקבוע לקו התאריך.

32 ואפי' לפי הראשונים שכתבו שיש קו התאריך מאז שימ"ב, על כרחך צריך לומר דלאחר מסירת השבת לישראל אין אפי' קו התאריך טבעית בלא הספירה של בני".

וראי' מוכחת לזה מדברי הרבי (לקו"ש ח"ג שם אות ה') בדין העובר קו התאריך בימי ספה"ע שחג השבועות אצלו נקבע ביום נ' להעומר לפי הספירה שלו, וז"ל "אט די שייכות פון שבועות צו ספירת העומר מיינט ניט אז דער עצם יום-טוב שבועות ווערט אויפגעטאן דורך דער ספירה .. ווארום מיר זעען דאך, אז אויך די וואס האבן ניט דעם (חיוב פון) צו ציילן (ווי קטנים, וואס זיינען געווארן בני מצוה בימי הספירה, אדער גרים וואס האבן זיך מגייר געווען בימי הספירה), איז ביי זיי מדאורייתא יום-טוב שבועות בעת עס קומט דער פופציקסטער טאג .. איז פארשטאנדיק, אז דער יום-טוב שבועות ווערט ניט געשאפן דורך ספירה. נאר, וואס דער זמן פון דעם יום טוב האט די תורה קובע געווען אין יום החמישים לעומר, ד.ה. אז די ימי הספירה ווייזן בלויז אן, זיינען מברר דעם זמן פון שובעות: אז דער טאג וואס נאך זיי איז יום-טוב".

ואי"מ, אם בשביל קביעת חג שבועות התלוי בהמצוה של ספה"ע אין דרוש ספירה בפועל אלא די בביורו לבד, עאכו"כ ספירת ימי השבוע שאינה מצוה כלל בודאי שיספיק בירור לקבוע יום שביעי ומדוע צריך ספירה בפועל.

אלא על כרחך צריך לומר, דבלא הספירה של בני" אין אפי' מציאות טבעית למספר של ימי השבוע, אפי' בבחי' בירור לבד. וא"כ ודאי דאין מציאות אפי' של קו התאריך טבעי בלא הספירה של בני".

וצ"ל לשיטתם דע"י הספירה של בני" נהיה מציאות למציאות טבעית של ימים שנקבעים ע"י סיבוב השמש (משימ"ב), ועי"ז נהיה גם קו התאריך טבעי. ולהעיר מהמובא בכ"מ בשיחות רבנו דהכשר לדבר אחר מקבל חשיבות עצמית.

וע"כ צריך לומר כן - לכל הדעות, בברכת החמה שמצותה כשחוזר החמה למקום תלייתה בריקע השמים בתחלת ליל רביעי דוקא.

ויסוד חזק לזה להגביל מציאות ימי השבוע לשטח מוגבל בכדור העולם, יש ללמוד ממ"ש בלקו"ש ח"ז (שם עמ' 287): דג' דעות הנ"ל במקומו של קו התאריך היינו למי שעבר הקו והגיע למקום ישוב "אבל דין הנמצאים בספינה ההולכת ממקום למקום ועוברת את הקו - לא נתברר כ"כ . . ומשעה שעברה את הקו עד שתגיע לישוב נוהגים לחומרא בשני הימים". (ועי' מ"ש בקובץ מגדל אור (שער שני פרק ו' אות ב') בביאורו הב' (שהוא העיקר, כמ"ש שם) מ"ש לבאר בזה, ועדיין אין הענין מרווח כלל). והביאור בדברי רבנו הוא, דכיון שעל הים אינו מקום מושב בני אדם - יש לפקפק שם על מציאותו של קו התאריך³³. א"כ ודאי י"ל דבתקופה דלא היה מושב בנ"א בחצי כדור התחתון - לא היה מקום מוגבל לקו התאריך כלל.

ד. ואם כנים כל הדברים הנ"ל, יש מקום לומר דמקום קו התאריך נקבע אפי' ע"י האומות. דהנה בלקו"ש חל"ח (שם אות אות ד) בנוגע לספה"ע, כתב "יותר נראה לומר, שהפירוש ד"מצוותי' אחשבי" (ובנדרו"ד, שהמצוה עושה את הספירה למציאות חשובה) הוא, שציווי התורה ע"ד ספירת הימים עושה את הספירה למציאות בעולם גם כשהסופר אינו מצווה לספור . . ועפ"ז י"ל שכל מי שנתחייב בספה"ע באמצע ימי הספירה יכול לספור בברכה, כי, ספירת הימים שספר לפני זמן החיוב, אף שאינה מצוה, ה"ה מציאות בעולם (כיון שיש ציווי בתורה ע"ד ספירת הימים), ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום עשרה ימים לעומר", כי המציאות דספירת תשעה ימים שלו (אף שאינה ספירה של מצוה), מאפשרת קיום המצוה דספירת העומר מיום העשירי ואילך. "ובהעה 36 מוסיף "וצ"ע בגר שנתגייר וספר בגיותו כו".

ועפ"ז י"ל עד"ז גם בנוגע למציאות ימי השבוע, דלאחר שקבעה התורה מציאות ימי השבוע (ע"י הציווי על השבת) גם מודעותו של גוי על מציאות ימי השבוע - עושה אותם למציאות ע"פ תורה³⁴.

33 פשוט דגם על הים יש על הגברא מציאות של ימים, רק אין מציאות הימים קבועים בהמקום.

34 בלקו"ש ח"ח שם מביא המכילתא ד"גוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו את השבת, שלא יהיו ישראל אומרינן, הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה...", ומבאר (אות ח') "בשעת "גוים הקיפו את ארץ ישראל", וואס דאן איז דער מנין פון דעם "יום השביעי" ניט נוגע צו דער מצוה פון שביתה בשבת - היות אז עפ"י תורה דארפן אלע

ואם כך הוא בנוגע למציאות מספר ימי השבוע ומציאות היום, ודאי דכן הוא בנוגע למקום חלוקת הימים זמ"ז ע"י הקו התאריך, דגם קו התאריך הבין לאומי שנקבע ע"י אוה"ע - הוא מציאות תורני וקובע לענין שבת.

ה. וי"ל דרמז וזכר לכל הנ"ל יש בתורתו הידוע של אדה"ז שמ"ת היה בחצי כדור העליון (ע"י אג"ק לאדמו"ר מהרי"ץ ח"ב ע' תצו, היום יום יד תמוז) "להבין קושית התוכנים מאחר שהארץ הי' כדורית ועגולה כתפוח למה אינם נופלים אותם בני אדם הדרים כנגדינו מלמלטה באמריקא . . ורבינו ז"ל אמר כי התירוץ האמיתי הוא דהנה מבואר בע"ח שהתשעה גלגלים מקבלים מבחי' עיגולים, ובהעיגול אין בו מעלה ומטה. ומהאי טעמא הנה אותם בני אדם שהם כנגדינו למטה, הרי הרקיע שעליהם הוא למעלה בהשוואה אחת עם הרקיע שעלינו, והארץ דשם היא מטה לגבי הרקיע שעלי'. אך כפי בחי' יושר שהוא בהדרגה מעלה ומטה ראש וסוף, אצלינו הוא המעלה, כי אצלינו נגלה אלקות יותר, שהרי א"י ועשר קדושות, ביהמ"ק וקבלת התורה אצלינו". די"ל עפ"ז דבעיגולים אין התחלקות של ימים רק ע"י המשכת התורה בחצי כדור התחתון ע"י בני' שמבחי' היושר (שלוחי המלך שנשלחו לאיזור הספק) נהיה מציאות התחלקות הימים וקו התאריך.



אידן ארויסגיין אויף מלחמה . . איז במילא דאן ניט די מציאות פון "יום השביעי". און דערפאר אז דא די הוה אמינא פון מכילתא "הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה", ווייל דורך דעם וואס "חללו ישראל את השבת" - אלע אידן האבן געדארפט עפ"י תורה דעם שבת מחלל זיין - איז נתבטל געווארן די מציאות פון שביעי".

ולכאורה לפי מ"ש בפנים (מלקו"ש חל"ח) נסתר הבנין, דהרי עצם המצוה של שבת ולא רק קיומה בפועל עושה את יום השביעי למציאות, וא"כ מציאות יום השביעי נקבעת אפי' ע"י אוה"ע המודעים על מציאות יום השביעי ולא צריך לשמירת השבת שע"י בני'!

וי"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש חכ"ג ע' 48 (ובהערה 42) דאצל פקו"נ אין שבת כלל. ולפי"ז דכשגוים הקיפו את ארץ ישראל נתבטלה לא רק החובה לקיים השבת אלא נתבטלה גם עצם המצוה דשבת, ולכן אין מציאות דיום השביעי.

פשוטו של מקרא

גדר רשעות דתן ואבירם

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

*בכמדבר (טז, א) כתוב: "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי ודתן ואבירם בני אליהב ואון בן פלת בני ראובן".

וברש"י שם (ד"ה ודתן ואבירם) כתב: "בשביל שהי' שבט ראובן שרוי בחנייתם תימנה שכן לקהת ובניו החונים תימנה נשתתפו עם קרח במחלוקתו אוי לרשע ואוי לשכנו (תנחומא שם)".

ויש לעיין בדבריו, דהרי בפשטות פי' "אוי לרשע אוי לשכנו" הוא, שמי שבעצם איש כשר אלא ששכן הוא לרשע, אומרים עליו "אוי לרשע אוי לשכנו". אבל כאן בדתן ואבירם, הרי היו רשעים גמורים גם קודם לזה, וכדמצינו בשמות (ב, יג) "ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים ויאמר לרשע למה תכה רעך". וברש"י שם פירש: "שני אנשים נצים - דתן ואבירם". ושם (פסוק טו) "וישמע פרעה את הדבר הזה", וברש"י שם (ד"ה וישמע פרעה) פירש: "הם הלשינו עליו". וכמו כן מצינו בשמות (טז, כ) "ולא שמעו אל משה ויתירו אנשים ממנו עד בקר וירם תולעים ויבאש ויקצף עליהם משה". וברש"י שם (ד"ה ויתירו אנשים) פירש: "דתן ואבירם שמות רבה כה: ". דמכ"ז משמע דרשעים היו מקודם שנתחברו לקורח, וא"כ איך שייך לומר עליהם "אוי לרשע אוי לשכנו".

והנה ברש"י הי' אפשר לדחוק ולתרץ שמדבר על שבט ראובן בכלל, ולא על דתן ואבירם, אבל במדרש רבה על אתר פי"ח איתא בפירוש "ודתן ואבירם - מכאן אמרו אוי לרשע אוי לשכנו דתן ואבירם לפי שהיו שכנים של קרח שהיה שרוי בדרום כו".

* לפלא שלא עיין בלקו"ש חל"ג שיחה ב' לפ' במדבר, דשקו"ט כ"ק אדמו"ר בארוכה בגדר "אוי לרשע או לשכנו", ומפרש שם בג' אופנים, ובכל אחד מאופנים שנזכרו שם מתורצת הקושיא שבפנים. המערכת

והנראה לומר שאמת הוא שדתן ואבירם היו בבחינת רשעים, אבל כל זה הוא מפני מעשיהם (מסירה, או פרשת המן) קודם מתן תורה.

אבל במתן תורה שאז כלל ישראל נהיו בבחינת גרים, וכדאי ביבמות (מו, א): "ת"ר גר שמל ולא טבל ר"א אומר הרי זה גר שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו", וברש"י שם (ד"ה באבותינו שמלו) פירש: "בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פני השכינה".

וא"כ הכלל הוא "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות מת, ב), ולכן יצאו דתן ואבירם מחזקת "רשעים", ע"י קבלת התורה.

ואף לאלו הסוברים שבני ישראל לא היו בבחינת בני נח קודם מתן תורה (עיין אנציקלופדיה תלמודית ערך אבות ודעת הרמב"ן בזה) וא"כ לא היו גרים גמורים מ"מ הא קיי"ל ש"פסקה זוהמתן במתן תורה" וא"כ י"ל שאפילו אם לא נעשו גרים גמורים במ"מ מ"מ כבר יצאו דתן ואבירם מחזקת רשעים. ולפי זה שפיר שייך לומר עליהם "אוי לרשע אוי לשכנו" שע"י ההתחברות שלהם לקרח שוב נעשו רשעים ונאבדו מן העולם.



"על פי ה'" [גיליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 174 ואילך) הביא הרב ש. פ. ר. שי' פירוש רש"י בפרשת במדבר ד"ה על פי ה' (ג, טז): "אמר משה לפני הקב"ה היאך אני נכנס לתוך אהליהם לדעת מנין יונקיהם, א"ל הקב"ה וכו' ובת קול יוצאת מן האהל ואומרת כך וכך תינוקות יש באהל זה. לכך נאמר על פי ה'". והקשה הרב הנ"ל הרי נאמר הלשון "על פי ה'" כמ"פ, ואין רש"י מפרש כלום.

ויש להעיר שעמד ע"ז כבר ב'דבק טוב' על פירש"י, וז"ל: "קשה לרש"י: מאחר שנאמר לאחריו כאשר צוה, פשיטא שהי' על פי ה'. ובזה מתרן למה פירש רש"י כאן יותר על פי ה' מבכל מקום". עכ"ל.

וכעד"ז כתב ה'באר יצחק' על פירוש רש"י.

ומה שכתב הרב הנ"ל לבאר בהקדמת הקושיא הכי גדולה ("קלאץ קושיא") מדוע נמנו הלויים - הן התינוקות והן המבוגרים - בלי שקלים, צריך עיון בדבריו:

דלכאורה גם הלויים נמנו בשקלים כמו שאר בני ישראל. שהרי רש"י פירש בתחילת פרשת כי תשא בד"ה ולא יהיה בהם נגף "שהמנין שולט בו עין הרע והדבר בא עליהם".

וכי במנין הלויים אין צריכים לחשוש לזה? ואם מצד איזה טעם אין צריכים לחשוש לזה במנין הלויים, למה עדיין יש חשש זה במנין בני ישראל.

והגם שלא נאמר בפירוש במנין הלויים שהמנין יהי' על ידי שקלים, אולי יש לומר שהכתוב סמך על מה שכבר יודעים זה ממנין בני ישראל כמו שפירש רש"י בהתחלת פ' במדבר בד"ה לגלגלתם.

והרי גם בפרשת פנחס נאמר (כו, ב): "שאו את ראש כל עדת בני ישראל וגו'", ולא נאמר שם "לגלגלתם", וכי נאמר שמנין זה לא הי' על ידי שקלים.

ומ"ש הרב הנ"ל שם, וז"ל: "וזהו פירוש הפשוט למה שנאמר "על פי ה'" שזהו הטעם שמנה אותם משה בלי שקלים כי הי' מצוה ככה מה' למנותם כך, וזהו שנאמר בכל המנינים על פי ה'", עכ"ל.

שכפי הבנתי, רצונו לתרץ מדוע נאמר על "פי ה'" שלשה פעמים בפרשת נשא. בנוגע למשפחות בני קהת (ד, לז), ובנוגע למשפחות מררי (ד, מה).

ועל זה מתרץ שמה שכתוב "על פי ה'" הוא להודיענו דוה שמה שמנה הלויים בלי שקלים זה הי' ציווי של הקב"ה.

ולא הבנתי, דאם זהו הטעם, הי' מספיק אם הי' כתוב במנין משפחות קהת לבד "על פי ה'", וממילא הוי ידעיןן שכן הוא גם במשפחות גרשון ומררי, ולמה נכתב "על פי ה'" שלשה פעמים להודיענו זה.

רש"י ד"ה תושב כהן שכיר [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 175 ואילך) הבאתי פירוש רש"י בפרשת אמור ד"ה תושב כהן ושכיר (כב, י): "... ואיזהו תושב זה נרצע שהוא קנוי עד היובל. ואיזהו שכיר זה קנוי קנין שנים, שיוצא בשש...".

ושאלתי שם, מדוע לא שאל רש"י כאן: אם נרצע שהוא קנוי לו עד היובל אינו אוכל בתרומה שכיר שהוא יוצא בשש לא כל שכן.

והבאתי שם כמה דוגמאות מפירוש רש"י ממקומות אחרים שרש"י עומד על שאלות כעין זה ומתרצם.

והתמי' עוד יותר, שבקידושין (ד, א) אכן שואלת הגמ': "...יאמר תושב ולא יאמר שכיר ואני אומר קנוי קנין עולם אינו אוכל קנוי קנין שנים לא כל שכן...". ע"כ בנוגע למה שכתבתי שם.

ויש להעיר, שלשון הגמרא שהבאתי בא בהמשך למה שכתוב שם לפני זה, וז"ל: "גופא ויצאה חנם אלו ימי בגרות אין כסף אלו ימי נערות ולכתוב רחמנא נערות ולא בעי בגרות אמר רבא בא זה ולמד על זה מידי דהוה התושב ושכיר דתניא תושב זה קנוי קנין עולם שכיר זה קנוי קנין שנים..." (ואח"כ ממשיך הגמרא כדלעיל).

הרי שהגמרא מדמה מה שכתוב "ויצאה חנם אין כסף" למה שכתוב "תושב שכיר". דהיינו כמו ש"בתושב שכיר" אילו הי' כתוב רק "תושב" היינו אומרים שזה קנין שנים, כמו"כ אילו הי' כתוב רק "ויצא חנם" היינו אומרים שזה ימי בגרות.

והנה רש"י בפרשת משפטים ד"ה ויצאה חנם (כא, יא) פירש: "...או אינו אומר שתצא אלא בבגרות ת"ל אין כסף לרבות יציאת בגרות³⁵ ואם לא נאמרו שניהם הייתי אומר ויצאה חנם זו בגרות לכך נאמרו שניהם שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק".

ואם כן אולי הי' אפשר לתרץ דזה שרש"י לא פירש כלום ב"תושב ושכיר" הוא מפני שסמך על מה שכבר פירש בפרשת משפטים לגבי "ויצאה חנם אין כסף" - דהיינו הך, וכלשון הגמרא "מידי דהוה".

35 מה שרש"י פירש "שאין כסף" לרבות יציאת בגרות, ולא כמו דאי' שם בגמרא ש"ויצאה חנם" אלו ימי בגרות - עיין שם במהרש"א.

אבל נראה דדוחק לתרץ כן. דנוסף לזה שדוחק קצת לומר שרש"י סמך בפרשת אמור על מה שפירש בפרשת משפטים, הרי בנוסף לזה בנוגע ל"ויצאה חנם אין כסף" אין חילוק כלל בין שתי הלשונות - ולכן שייך לומר דאם לא נאמר אחד היינו אומרים דקאי על בגרות, משא"כ בנוגע לתושב ושכיר, הרי יש חילוק בין פירוש "תושב" לפירוש "שכיר". שתושב הוא בפשטות יותר מיושב משכיר. וכשרש"י מפרש "ואיזה תושב זה נרצע" אינו ברור עדיין כוונתו. האם כוונתו, שזה שפירוש "תושב" הוא נרצע הוא מפני שמכיון שפירוש "שכיר" הוא קנין שנים ממילא מוכרחים לומר שפירוש "תושב" הוא נרצע, או שכוונתו הוא שפירוש "תושב" בעצם הוא קנין עולם.

ואם נאמר שפירוש "תושב" בעצם הוא קנין עולם לא שייך לומר אם לא נאמר "שכיר" היינו אומרים שתושב היינו קנין שנים. וא"כ אם רש"י לא הי' מפרש בפירוש שאילו לא נאמר "שכיר" הייתי אומר ש"תושב" זה קנין שנים לא היינו לומדים זה "מויצא חנם אין כסף".

ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, מדוע לא פירש רש"י כלום ב"תושב ושכיר".

ומה שהגמרא כן מדמי אחד לשני מובן, ששם הדמיון ל"ויצאה חנם אין כסף" ל"תושב ושכיר".

משא"כ בנדו"ד שרוצים לתרץ דזה שרש"י לא פירש כלום ב"תושב ושכיר" הוא מפני שיכולים לידע זאת ממה שפירש ב"ויצאה חנם אין כסף".

[אגב: שהגמרא אומרת שם: "מידי דהוה אתושב ושכיר", הפירוש הוא לכאורה שלומר "בא זה ולימד על זה" אינו דבר הפשוט לגמרי וצריכים ראי' לזה.

וא"כ מדוע לא שואלת הגמרא וב"תושב ושכיר" גופא מנא ידעינן שאומרים "בא זה ולימד על זה". ומדוע בתושב ושכיר הוא דבר הפשוט שאמרינן "בא זה ולימד על זה"].

והנה בגמרא שם ממשיך:

"א"ל אביי מי דמי התם תרי גופי נינהו דכי נמי כתב רחמנא תושב נרצע לא יאכל והדר כתב אידך הוה שכיר מילתא דאתיא בק"ו ומילתא

דאטיא בק"ו טרח וכתב לה קרא אלא הכא חד גופא היא כי נפקא לה
בנערות בגרות מי בעיא גביי".

ופירש רש"י: "...והיכי כתב לן קרא מידי דלא הוי, לכתוב נערות
בהדיא ותו לא".

וממשיך בגמרא: "אלא אמר אביי לא נצרכה אלא לבגר דאיילונית
סד"א בנערות תיפוק בבגרות לא תיפוק קמ"ל".

והנה שאלה זו דלכתוב נערות בהדיא ותו לא, היא לכאורה שאלה
בפשוטו של מקרא. ועכ"פ בן חמש ממולח אפשר שישאול שאלה זו.

ואם כן יש לעיין מדוע לא פירש רש"י בפרשת משפטים דאיירי
בבגרות דאיילונית. והגם שהבן חמש למקרא עדיין לא למד מה זה
איילונית, הרי גם מה זה בגרות עדיין לא למד.

אלא צריכים לומר שרש"י סמך שהמלמד שלו יפרש לו מה זה
בגרות, ואם כן יפרש לו גם כן מה זה איילונית.

ומה שמר בר רב אשי מקשה שם על תירוץ זה: "ולאו ק"ו הוא ומה
סימנים שאין מוצאין מרשות אב מוצאין מרשות אדון בגרות שמוציאה
מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון" - אינו טעם שרש"י לא
יתרן כן.

שהרי גם איך שרש"י פירש יש ק"ו מנערה לבגרות - שאם נערות
מוציאה אותה מרשות אדון כל שכן שבגרות יוציאה אותה מרשות
אדון. וצ"ע.



שונות

גיורה של רות [גליון]

הרב אלכסנדר הפנהיימר
תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 193 ואילך) דן הרב י.ש.ג. שי' מתי התגיירה
רות, שכידוע נחלקו חז"ל בזה: יש אומרים שנשאה מחלון (וכן בערפה
וכליון) בגיורה, ולא נתגיירה עד לאח"כ (שלכן למדו חז"ל מדיבורי

רות ונעמי דיני הודעת הגר); ויש אומרים שאכן נתגירו לפני נישואיהן. ובשולי הגליון הביא כמה מפרשים שמתווכים בין שני הדיעות, שאולי באמת גיירו אותן בעליהן לפני הנישואין, אך לא היתה הגירות בשלימות.

ואולי יש לומר בזה שנתגירו בהיותן קטנים³⁶, שהדין הוא שאם "הגדילו יכולין למחות" (כתובות יא, א), וא"כ אפשר לומר שכן עשתה נעמי עם רות וערפה – שבדקה אותן סמוך לפרקן לראות אם ברצונן למחות או לקבל את הגירות מדעתן. ונקודת המחלוקת אם נתגירו או לא היא מה טיבה של גירות כזו.

אלא שלכאורה א"א לומר כן, דהרי מפורש במדרש (רות רבה ד, ד; ו, ב) שרות היתה בת ארבעים שנה כשהלכה ללקט בשדה בועז ואח"כ כשנישאה לו. ולפ"ז גדולה היתה כבר זמן רב, ו"כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה, שוב אינה יכולה למחות" (כתובות שם) – והדרא קושיא לדוכתא: דלכאורה נתגיירה לפני הנישואין ואיך ילפינן מדברי נעמי לרות דיני הודעת הגר?

אך אפשר לתרץ, בהקדם מה שאמר ר"ש בן לקיש (רות רבה ז, יד): "עיקר מוטרין (רחם) לא הי' לה, וגלף (חקק) לה הקב"ה עיקר מוטרין" (ופי' במתנות כהונה: "ודייק מדכתיב (רות ד, יג) 'ויתן ה' לה הריון', משמע שעכשיו נתן לה בית הריון"). ונמצא שאילונית היתה, וכמו שאמרו (יבמות סד, ב) "שרה אמנו אילונית היתה, שנאמר (בראשית יא, ל) 'ותהי שרי עקרה אין לה ולד' - אפי' בית ולד אין לה". אלא שאצל רות אי אפשר לומר שהיו לה סימני אילונית (המנויים ביבמות פ, ב, וברמב"ם הל' אישות פ"ב ה"ו), דא"כ לא היו טוב ובוז מתדיינים מי ישאנה "להקים שם המת על נחלתו" (רות ד, ה; שם, י)³⁷.

אלא שי"ל שהשתלשלות הענינים כך היו:

36 וע"ד מה שהביא הרב הנ"ל מההקדמה לס' רות הוצאת שונטשטיין, אך באופן אחר קצת.

37 אמנם לא הי' איסור בדבר, שלא כבאשת האח, דאילונית אסורה ביבום ממיעותא דקרא ד"אשר תלד" (דברים כה, ו; יבמות כד, א); אך עכ"פ לא הי' יוצא תועלת מזה ע"פ דרך הטבע להקמת שם המת, ואין סומכין על הנס.

כשנשא מחלון את רות באמצע שנות העשרים היתה, ועדיין לא היו לה סימני נערות וסימני איילוניות, שבכגון דא הרי יש לה דין קטנה עד שתהי' בת שלשים וחמש שנה ויום אחד, ואז נעשית בוגרת (רמב"ם שם הל' ד-ה). לכן נהג מחלון עמה כדין "גר קטן", והטבילה על דעת בית דין³⁸ לפני שנשאה³⁹. "וישבו שם כעשר שנים" (רות א, ד), ואז הגיעה רות לגיל ל"ה שנים ויום אחד⁴⁰ (וערפה ג"כ נתגדלה סמוך לזמן הזה, אם ע"י הבאת סימנים ואם בהגיעה ג"כ לל"ה שנים ויום אחד), והרי זהו הזמן שיכולות למחות; לכן הציעה נעמי להן שתעשינה כן. לבסוף קיבלה רות על עצמה דת ישראל, ונתקיימה הגירות שלה למפרע; לעומתה ערפה מיחתה ו"שבה אל עמה ואל אלקי", ובזה בטלה למפרע את הגירות שלה.

ולפי"ז יתורצו כל הקושיות של הרב הנ"ל:

א. איך מתאים מ"ש הרמב"ן שענין היבום נתקיים ברות, להדיעה שלא נתגיירה לפני נישואי' למחלון? הביאור: הרי "לא נתגיירה" גיור שלם, כ"א כקטנה שהוטבלה ע"ד ב"ד (שאולי יש לומר שאין לזה תוקף מדאורייתא, כבהערה 39); ועכשיו שהגדילה ולא מיחתה, הרי

38 וכן עשה כליון עם ערפה, אלא שאפשר שהיא היתה קטנה בשנים, ונתגדלה אח"כ בהבאת סימני נערות כרגיל.

39 אך עדיין אין זה מתיישב עם מימרא דר' מאיר (רות רבה ב, ט), "לא גיירום ולא הטבילו אותם, ולא היתה הלכה להתחדש, ולא היו נענשין עליהם: עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית", ופי' ביפה ענף: "פי' כיון דלא נתחדשה הלכה עדנה מן עמוני ולא עמונית' עד בועז שנשא את רות. . . הלכך אילו גיירום לא הווי מצי מנסבי להו, דבגירות ליכא איסור חתנות רק בז' עממין. . . וה"ה איסור עמוני ומואבי; אבל בגיות ליכא איסור אישות, אלא הו"ל כזנות בעלמא, דלא נאסרה גויה בצנעא אלא מגזירת בית חשמונאי, והכא הוי בצנעא כי לא היו שם ישראל זולתם...". ואולי יש לתרץ בדוחק שסברו מחלון וכליון שגירות קטן אין לו תוקף מד"ת כיון שאפשר לו להתבטל ע"י מחאה (וע"ד קידושי קטנה יתומה, שאינם אלא מדרבנן ומתבטלים ע"י מיאון), ולכן התחכמו לישא אותן בקטנותן (ולשיטתם, מדאורייתא אכן "לא גיירום ולא הטבילו אותם") כדי שלא יחול עליהן דין חתנות ואיסור ביאה בקהל. ועצ"ע.

40 וקראו לה חז"ל בקירוב "בת ארבעים שנה" (ובפרט שמסתמא עבר עוד זמן מה עד שבאו לבית לחם), וע"ד הא דאיתא בגמ' (קידושין יב.), "כיון דנפקא להו מפלגא, קרוב לאלפים קרי ליה".

שנישואי' למחלון היו למפרע נישואין כשרים, וכשלקחה בועז לאשה אכן הי' בזה תועלת לנפש בעלה המת.

ב. הרי נעמי לא היתה בי"ד, ולמה הי' מוטל עלי' להודיע לרות עיקרי המצוות? – הביאור: לא הי' הדבר חלק מתחילת תהליך הגירות, כ"א בדיקה אם היא רוצה למחות על גירות הקודמת, ולזה א"צ בית דין.

ג. מתי התבצע הגיור בפועל? נראה שזה הי' אחרי בואנה בית לחם? – הביאור: לכל הדיעות, טבילתן היתה בהיותן עוד במואב, לפני נישואיהן (אלא שחלוקים חז"ל במהות גיור זה), ומאז שמרו מצוות בפועל (ערפה – עד שמיחתה וחזרה בה, ורות – לעולם). קבלת המצוות (של רות) היתה על אם הדרך ממואב לבית לחם, וכזה הושלמה התהליך, ושוב לא הוצרכה לגיור חדש בבית לחם (ומיושב מדוע לא הזכיר הכתוב דבר זה). [נומה שאמרה לה נעמי "ורחצת" (רות ג, ג), שפירש"י "מטינוף ע"ז שלך" – כבר תירץ הרב הנ"ל שזהו לטהר את עצמה מ"סורן רע"].

ד. להדיעה שכבר נתגיירה, למה הוצרכה לגיור מחדש? – הביאור: לא הי' גיור מושלם מעולם. הי' רק התחלת הגירות, בהיות רות כבת כ"ה שנה (ועדיין הי' לה דין קטנה), וזה נתאשר למפרע כגיור כשר כאשר הגיעה לגיל ל"ה שנה ויום אחד, שאז נעשית גדולה, וקיבלה עלי' עול מצוות מדעתה.

ואם שגיתי, ה' הטוב יכפר בעדי.



דין חלומות בזמנינו (המשך)

(מאמר שלישי בסדרה)

הרב אלי' מטוסוב
ברוקלין נ.י.

ענין חלומות באגרות קודש רבותינו

ובאגרות קודש של רבינו, יש לפעמים אגרות שהיו מענות לאנשים מסויימים על שאלה מסויימת, כגון מ"ש באג"ק חט"ו ע' רעז לאחד "שאביו ע"ה בא אליו בחלום כו', יבקש מחילת אביו בפני עשרה" על

אשר לא כל עניני שנת האבילות היו כדבעי כו'. או מ"ש באג"ק חט"ו ע' תמד "במ"ש שבאה האם בחלום וכו', יש לברר אם הייתה הקבורה כדבעי" כו'. ע"כ.

ודברים אלו תלויים בהשואל ובהשאלה מה היו פרטי החלום וגם אפשר הי' השנות החלום כמה פעמים (עי' בשו"ע או"ח סרפ"ח על חלום שנשנה ג' פעמים, ולכמה פוסקים יש לחשוש גם בבי' פעמים), ואפשר הי' חלום בשינת היום (עי' מהרש"א ברכות נ"ה והבאנו דבריו לעיל),

וגם י"ל גדר אחר בחלום של בן שאביו בא אליו בחלום כו', עי' בספר חסידים סי' תשכ"ז במעשה שעשו ארון למת כו' ובא המת בחלום כו' שאין לבטל דברי החלום אף שבשאר דברים אמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין כו'. ע"כ. ועי' ג"כ שם בסי' תש"ט [ובסי' חסידים במקומות רבים כותב בכלל על חלומות שצריך להקפיד בהם]. ובשו"ת הרשב"א ח"א סתפ"ג: "ועל ענין החלום ששאלתני אע"פ שאמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין כו', החלום הזה שבא ברוב ענין מתמיה ושהוא מעיד שכל מה שאמר לו אביו בחלום ארע לו וסבל דברים קשים על בטול דברי אביו, איני יודע היאך אכניס עצמי בזה אע"פ שעל רוב החלומות שוא ידברו בהא יחוש על עצמו".

א"כ בודאי אין ללמוד ממענות קצרות לאנשים פרטיים על שיטה כללית של רבותינו בענין החלומות.

וכן לאידך באגרות קודש ח"ז ע' רצ: והנה כלך מדרך זה, הערט אויף ליגען אין חלומות, און ווי עס ווערט ערקלערט אין פילע ספרים, אז בא מענשן וואס בא זיי זיינען אלע פרטים ווי על פי התורה והמצוה, איז דענסטמאל אפילו א חלום אויף וועלכען מען האט ווייניג שליטה, האט דאס עפעס א באדייטונג און עס קען ניט זיין לבטלה - (דאך איז אפילו אין אזא פאל זאגען רז"ל אין חלום בלא דברים בטלים) - דאגעגען בא מענשן פון אונזער דור, וואס בא זיי איז פאראן פילע דבורים בטלים ועל אחת כמה וכמה מחשבות בטלות, אן א אינהאלט, ועל אחת כמה וכמה אן א אינהאלט פון תורה ומצות, איז בא די מענשן, איז עס ניט מער ווי חלומות אליין. ע"כ.

גם כאן אין הכרח דכוונתו לבטל כלל חלומות בדורינו, כי זו היתה רק מענה פרטית לאיש פרטי שאין ידוע לנו שאלתו, ואפשר חלם על

העמיד ורצה לקבוע הנהגתו ע"פ חלומותיו, או שהנהגתו אינו ע"פ התורה, שמחשבתו אינה סדורה כו', והוא ע"ד חולה החולם שאין כלום בחלמו (עי' אברבנאל פ' מקץ ועוד). וע"ז כ' באג"ק שבאנשי דורינו שיש בהם הרבה דברים בטלים כו' אין לדקדק בחלומות אלו. ולאו דוקא קאי על כל החלומות שבזה"ז. (ועי' הלשון בסוף הספר באג"ק ח"ז במפתח ענינים בערך חלומות, ואפשר לא דק).

אך יש לשון כללי יותר באג"ק ח"יד ע' שכו: "ענין החלומות המבלבלים. ידוע ומרומז גם במאמרי רז"ל, אין אדם רואה אלא מהרהורי לבו, אשר החלומות הם תולדות המחשבה בטלה וכו' אשר במשך היום, וכשממעטים הסיבה בדרך ממילא מתמעט המסובב, וכיון שעוד סיבות לחלומות (עיי' תניא פרק כ"ט וש"נ) יש להיות זהיר בק"ש שעל המטה, שיהי' גופו טהור יהי' זהיר בטבילת עזרא, והמזוזה בפתח חדרו כשרה". ע"כ.

ובאגרות קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"ט וחי"ד ועוד כ' ג"כ אשר על הרוב החלומות הם הרהורי דיומא ואין לשום לב אליהם.

חלומות להתעוררות תשובה

ועי' בספר המאמרים אידיש ע' 74 על התעוררות תשובה שבא לאדם לפעמים על ידי חלום ולפעמים ע"י זכרון פתאומי שעולה במוחו כו'. ושם בודאי מדבר בזה"ז, אך שם מדובר בחלומות של הרהורי תשובה.

ויש מקור לדברים אלו, בס' עמק המלך שט"ז פל"ו שמבאר בענין כרוזי הבת קול לעורר את האדם לתשובה שהם באים ע"י החלומות הרעים כו', וז"ל צריך אתה לדעת כיון שהכרוז הזה יוצא, שומעין בני משפחתו או אוהביו או קרוביו שהם בגן עדן ובאים ומדיעים אותו איזה חלומות מבוהלים, כדי שירגיש צער מה ויהרהר תשובה בלבו. כמו שאמרו בדניאל שחגי זכריה ומלאכי שלא ראו את המראה ברחו, וכמו שאמרו חז"ל (מגילה ג, א) אף על גב דאינהו לא חזו מזליהו חזו, ולהיות שקרוביו שהם לטובתו באים אליו בחלום, הם נקראים מזליה, נמצא שהכרוז אף על פי שהוא מכריז דבר רע מכל מקום הוא לטובה כדי שיחזרו בתשובה, נמצא שכל כרוז היוצא מלמעלה הוא לטובה שנאמר כי לא אחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכיו וחייה, והקב"ה קורע גזר דינו של שבעים שנה אם עושה תשובה כראוי כו'.

ועי' ריטב"א תענית די"ב שמבאר דאע"פ שבדברים בעלמא אמרו דברי חלומות לא מעלין מורידין (אפי' כשיש חשש איסור שאפשר המעות מעשר), מ"מ כשבא לו התעוררות בחלום על עניני עצמו ראוי לו לחוש אם רואה עצמו נבהל ונפחד שזה ודאי הערה מן השמים שיחפש במעשיו ויחזור בתשובה כו'. ע"כ.

וראה מארוז"ל בברכות דנ"ה (וזח"א ר, א) והאלקים עשה שייראו מפניו זה מלאך רע. ויש לעיין במפרשים אם ר"ל שהחלומות באים לעורר את האדם על יראת ה'.

עוד ע"ד חלומות עבור הרהורי תשובה

וראיתי בס' עיונים בהלכה ע' רסד, שמביא מס' חסידים סתמ"א שכ' כי לא יבוא על האדם דבר בין טוב בין רע אם לא יראה בחלום קודם מעין דוגמא, והוא כותב ע"ז כי מפרשי הס"ח לא הראו מקור דבריו דכל מקרה שיבוא על האדם צריך להתגלות מקודם בחלום, וצ"ע. ע"כ.

אולם דבר זה מפורש בראב"ן סקע"ט בשם רבינו חננאל, קבלנו מרבנותינו כו' שאדם שגזרו עליו גזירה רעה על עון שעשה מגלים את אזנו על ידי חלום מה שעתיד לבוא עליו, ואם הוא מרגיש ומתענה וחוזר בתשובה כו' הקב"ה מוחל לו. ע"כ.

ומבואר גם בזח"א קפג, ב: ולית לך מלה בעלמא דעד לא ייתי לעלמא דלאו איהי תלייא בחלמא או על ידא דכרוזא כו'. וראה זוהר ח"ג קח, ב: לאו למגנא מתערי עלי' בחלמא בגין למיתבע עלי' רחמים. ועי' בגמ' חגיגה דף ה' ע"פ ואנכי הסתר אסתיר פני, אמר הקב"ה אע"פ שהסתרתני פני מהם בחלום אדבר בו, ופירש"י שם שמראים לו חלום כדי שיתפלל על הדבר.

וכן נמצא בשו"ת התשב"ץ ח"ב סקכ"ח: וכבר אמרו כי אחד ממופתי ההשגחה הוא ענין הודעת העתיד לבוא כדי שישמור ממנו האדם.

עוד באגרות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב

ובאגרות קודש אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ח"א ע' קנג, כותב וז"ל:

"בדבר התענית חלום נחוץ מאד להתרחק מזה ולא להביט על ענינים כאלו, עצה לזה אמר כ"ק אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע [אדמו"ר מהר"ש] שהד' חלומות (שעולה לתורה ונעילה דיוהכ"פ

קורות ביתו שנפל שיני לחיו שנפלו) חשבם במחשבתו קודם השינה ואף אם חלמו לו אח"כ א' מהחלומות האלו אין בכך כלום שבאים מההרהור שקודם השינה, ועל חלומות זולת הנ"ל א"צ להתענות רק לאמר יהיה רצון שנמצא בירושלמי ברכות פ"ה ה"א וליתן איזה דבר לצדקה, וכללות ענין החלומות כשאין מחשבין אותן ואין מהרהרין בהם ואינם באים". ע"כ.

באגרת קודש זו, למדנו ג' דברים :

א. ארבעת החלומות שנזכרו באו"ח סרפ"ח שצריך להתענות עליהם, צריך למצוא עצות להתרחק מהתענית.

ב. חלומות רעים אחרים, אין צריך להתענות, רק לאמר יהיה רצון וליתן צדקה.

ג. כללות החלומות כשאין מחשבין בהם אינם באים.

והנה פרט הג', לא לחשוב ואז לא יהיו חלומות, זהו בודאי לכו"ע, וכ"כ גם בשאר האגרות קודש שהבאנו לעיל, שעל הרוב החלומות באים בגלל שהרהרו בפחדים ובחלומות אלו ביום, ובמילא כשאין מחשבין לא יבואו. ועי' עד"ז בחיד"א: וידעתי מאדם גדול אחד שלא הי' מקפיד כלל על חלומות, ואמר שהכיר תלמיד חכם אחד שעל הרוב הי' מתענה תענית חלום בשבתות, והורה לו בשבת אחת שלא יתענה תענית חלום וכן עשה, ומאז שוב לא ראה חלום בשבת. ע"כ. [כן ראיתי מובא בשם החיד"א בס' דבש לפי מע' ג' אות ט"ז, אך עיינתי שם ולא מצאתי זה]. ולהלן בחלק הרביעי של מאמרינו בעז"ה נביא עוד ספרים שכתבו קרוב לזה.

חלומות של אנשים זכי המחשבה

אולם בפרט הא' שכ' באג"ק אדמו"ר הרש"ב על ארבעת החלומות שנזכרו בשו"ע, וכן הפרט הב' על חשש בכל חלומות ולומר היה"ר ולפדותם בצדקה. יש להסתפק אם דברים אלו אמורים לכל, או שזוהי הוראה פרטית רק אל השואל [כי אגרת קודש זו נכתבה לגברא רבא גאון וחסיד מו"צ דעיר פאלטאווא]. ועי' בס' החפץ חיים להר"ח פאלאגי ספ"ח אות ל"א שמביא מס' קהלת יעקב (וינצי' תקמ"ד) על נ"ך, אשר קידוש המחשבות גורם להיות החלום אמת. ובעיון יעקב על כ"ב דף י' ע"א כתב על חלום שבא במוצאי יוה"כ"פ שכבר נתכפרו כל

העונות באותו יום ודומין למלאכי השרת אז החלום הוא ע"י מלאך והוא חלום הצודק.

ועי' בס' "חול המועד כהלכתו" ע' יג שמביא אגרת קודש זו של אדמו"ר מוהרש"ב שנותן מקום לחלומות, ומקשה שזה בסתירה למובא בס' נחלת אבות בשם הצ"צ שאין כלום בחלומות זמנינו. ע"כ.

ועכ"פ אם נרצה ליישב השמועה שכ' בנחלת אבות בשם הצ"צ, נוכל לדחוק שאגרת אדמו"ר מוהרש"ב היתה רק מענה פרטית השייכת אל הרב השואל.

פדיית התענית חלום בצדקה

ובענין מ"ש באגרות קודש הרש"ב על פדיית התענית חלום בצדקה, יש לציין ג"כ למובא עד"ז בס' כף החיים סר"כ, וסרפ"ח אות ס"ג (בשם משנת חסידים מס' תענית חלום ועוד ספרים), וכן בברכ"י סרפ"ח סקט"ו וסקכ"ח. ונזכר מזה ג"כ בס' קיצור שו"ע סו"ס קס"ז.

ועוד בכף החיים סרפ"ח אות ס"ג מביא מס' אגדת אליהו (לבעהמח"ס מדרש תלפיות) ששקו"ט בדין תענית חלום בשבת ומסיק: ולכן כל הבא אלי לשאול ממני על ת"ח בשבת אני אומר לו שלא ידבר היום עם שום אדם בעולם כי ברוב דברים לא יחדל פשע, וישב ויקרא כל ס' תהלים, ולמחר יתענה אם ירצה, דמה שאמרו ובו ביום זהו כשהיו בקיאין בחלומות כדפי', גם יתן צדקה כפי השגת ידו, וזה כדי שאם החלום טוב שיתקיים ואם רע ח"ו כדאי שבזכות כל זה שעושה יתבטל. ע"כ.

ועי' בכה"ח שם באו"ח סי' מ' אות ז' על צדקה במקום תענית בנפלו תפילין שלו לארץ, והובא זה גם בשו"ת באר משה ח"ג ס"ט (מתשו' מהר"י ברונא סקכ"ז).

ובס' החפץ חיים להר"ח פאלגי בסי' פ"ח אות נ"ה ואות ע"ה מביא ממדרש קהלת ע"פ כי ברוב חלומות וז"ל אם ראית חלומות קשים קפץ לג' דברים תפילה צדקה תשובה.

[ועי' במסופר (תורת שלום ע' 85. לקוטי דיבורים ח"ד תשנה, ב. תורת מנחם ח"ז ע' 290) אשר כ"ק אדה"ז התרעם כשאדהאמ"צ התענה תענית חלום (ומסופר שם כל פרטי החלום). ואינו מפרש שם

בטעם התרעומת, אם כי הלא אדהאמ"צ חזיונותיו היו בגדר נבואה ורוה"ק, וכנראה הוא מצד שלילת התענית ושכירת הגוף].

עוד הערה באגרת אדמו"ר הרש"ב

ובמה שכ' אדמו"ר מוהרש"ב עצה בשם כ"ק אדמו"ר מהר"ש שהרהר בהד' דברים קודם השינה, כ"כ ג"כ בס' חמדת ימים לחודש אלול פ"ו שמביא עצה זו בשם חכם אחד, והחמדת ימים עצמו שם ס"ל שאין צריך לעשות תיקונים לבטל התענית [והעיר ע"ז בקונטרס השלמות לס' סידור רבינו הזקן מרלוי"צ שי' רסקין]. ועוד הובא עצה זו בכף החיים סרפ"ח אות ט"ז בשם חכם אחד.

מסקנת הדברים בשיטת רבותינו

ואחרי כל מה שהבאנו, הנה נראה אשר לשיטת אדה"ז יש מקום לחשוש לחלומות שאינם באים בסיבת הרהורי היום,

ויש אמנם חילוק בין החלומות שבמקרא שהם בגדר נבואה לחלומות אחרים, עי' במאמר של תקס"ג (שהבאנו לעיל) על מי שהוא לאחר גמר הביירוים כדוד המלך כו' שחלום שלו הוא כולו טוב, וכ"ה בתו"ח שהבאנו על חלומות הנביאים שבמקרא שהם מסוף דרגת הנבואה, (ועי' בסה"מ תרע"ח ע' קלב בשם גדולי המקובלים שחלום שהוא כעין נבואה הוא התנוצצות בחינת הכתר שהוא אצילות נקודת החולם כו', וע"ש ביאורו בדרגות נעלות מאד).

אבל לא נזכר חילוק בין החלומות שבזמן הש"ס לחלומות בדורות האחרונים.

ובגמ' ברכות נ"ז ע"ב אמרו "חלום אחד משישים לנבואה", ולכמה מפרשים קאי על מדת הצדק הנמצא בחלום שהוא רק אחד משישים, א"כ אין יתרון לחלום בזמן הש"ס על חלומות בזמנינו שגם בחלומות שבזמן הש"ס יש קורטוב אחד של אמת וכן הוא בחלומות בימינו. ועי' הלשון במאירי סנהדרין ד"ל ע"א שפעולת המדמה הרבה פסולת מתערב עמו אבל צודק הוא במקצת.

אם נכון המובא בשם הצ"צ

ועפ"י כל זה, נראה אשר המובא בס' נחלת אבות בשם הצ"צ "כדבר החלומות שציוו חז"ל להתענות עליהם, וענה ע"ז כי הי' אך בדור

החכמים הראשונים באשר חלומותיהם היו קרובים לנבואה, אך בזמנינו החלומות שוא ידברו",

ועי' עד"ז בס' מגדל עז (כפ"ח תש"מ) ע' רסב, שמביא מעשה מגדול אחד שנסע לליובאוויטש אצל אדמו"ר הצ"צ, ובליל שבת חלם חלום רע אשר עפ"י דינא דגמ' ופוסקים הי' מותר לו להתענות תענית חלום, ועל כן הוא רצה להתענות, ואחר התפילה הי' אמירת מאמר דא"ח של כ"ק אדמו"ר הצ"צ, ובתוך המאמר סיבב דבריו הקדושים בענין חלומות בזמן הזה אשר הגליות והצרות נתרבו ומחשבות בני אדם טרודים ומבולבלים תמיד ועל כן גם החלומות מבולבלים ואין בהם ממש לפנות אליהם כלל, ועל כן בזה"ז אסור להתענות שום תענית חלום בשבת. וכמובן שאחרי הדרוש הלך מיד להפסיק את תעניתו. ע"כ.

הנה בכללות הענין שהביאו בספרים אלו בדבר החלומות בשם הצ"צ, בזה יתכן שיש מענת הצ"צ שאין להתענות על חלומות רעים, ובפרט לא בשבת. כי כמ"ש אדה"ז בשו"ע סרפ"ח יש ב' דיעות אם גם בזה"ז יש להתענות, ואדה"ז לא הכריע שם רק כתב שבכלל תענית חלום אינו לא מצוה ולא חובה רק רשות, והדבר תלוי בדעת האדם אם הוא מצטער על זה (ועי' ג"כ בשו"ע אדה"ז בקו"א סי' תצ"ח שתענית חלום הוא דבר התלוי בדעת האדם). א"כ מדברים אלו ובצירוף מ"ש אדה"ז שהחלומות הבאים בסיבת הרהור היום לדברי הכל אין בזה הוראה מן השמים כלל, והרי רוב החלומות הם באים מהרהורי היום כמ"ש בכ"מ באגרות קודש ועוד, הנה אפשר מכל זה יש להסיק אשר אין לחשוש בימינו על חלומות הרעים בכלל, וגם לא על כמה חלומות רעים שנזכרו בגמ' ברכות פ' הרואה דנ"ה ואילך.

אבל במה שכתוב בס' נחלת אבות "בדבר החלומות שציוו חז"ל להתענות עליהם כו' בזמנינו החלומות שוא ידברו", בזה עדיין צ"ע טובא, כי לא ראינו בשו"ע אדה"ז ובשום אגרת מרבנותינו שיכתבו לבטל בזמנינו גם ענין הד' חלומות שנזכרו בשו"ע סרפ"ח שמתענים עליהם (שעולה לתורה ונעילה דיוהכ"פ קורות ביתו שנפל שיני לחיו שנפלו), ובודאי זהו משום דקים להו לחז"ל שחלומות אלו אינם לשוא. ואדרבא באגרת אדמו"ר מוהרש"ב ניכר שיש מקום לחשש על חלומות אלו וכיוצא בהם, ועכ"פ בפדיית התענית בצדקה (ונביא מזה להלן אי"ה מעוד ספרים ע"ד פדיית הת"ח בצדקה).

וכן במה שממשיך בס' נחלת אבות בשם הצ"צ "כי זה הי' אך בדור החכמים הראשונים באשר חלומותיהם היו קרובים לנבואה, אך בזמנינו החלומות שוא ידברו", וניכר שרוצה לחלק בעיקר הדברים בין חלומות שבזמן הש"ס או בזמן השו"ע לחלומות שבזמנינו, הנה לע"ע לא מצאנו כדברים האלו בשיטת רבותינו נשיאינו. ועל כן נ"ל שלשון המובא בשם הצ"צ אינו מדוייק.

אם יש מקור בקדמונים לבטל החלומות בזמנינו

ובאמת אפילו לשיטת ה"יש אומרים" שהובא בשו"ע אדה"ז סרפ"ח, שבזה"ז אין ידוע פתרון החלומות ואין ידוע איזה טוב ואיזה רע (וזהו שיטת הגאונים רבינו קלונימוס וכו'), או הי"א שבזה"ז נשתנו פתרון החלומות (מלבושי יו"ט לבעל התוס' יו"ט), שאדה"ז לא כתב להלכה דוקא כשיטות אלו, הנה גם הם לא חילקו בין חלומות שבזמן הש"ס לחלומות בזה"ז לענין אמיתות החלומות, רק לענין ידיעת הפתרונות. ועוד שהם כתבו רק שלא להתענות מספק (ואולי הוא מטעם שאין להחמיר להתענות בשבת מספק בדבר שתלוי בדעת האדם), אבל לענין הטבת חלום אפשר גם הם מודים שיש להטיב מספק.

נידוי ונדר בחלום

ועי' עוד בשו"ע יו"ד סשל"ה סל"ה (מגדרים ד"ח ורמב"ם הל' ת"ת פ"ז הי"א) בנידוהו בחלום שצריך עשרה להתירו כו', ובש"ך שם סקנ"ד שהוא שוה למנודה בכל דבר, ועי' בשו"ע אדה"ז הל' שבת סשמ"א ס"ד: מי שנדוהו בחלום מתירין לו בשבת. ולא נזכר בשום מהפוסקים ביו"ד שם שנשתנה בימינו מבזמן הש"ס.

ואף שיש חילוק מנידוי בחלום לסתם חלום כי נידוי בחלום חמור יותר כדינא כו', אבל עכ"פ מדין הנידוי בחלום מוכח שאין מבטלים לגמרי את ענין החלומות בזה"ז.

ועי' תוס' נדרים ד"ח ע"א ד"ה צריך עשרה שכ': לפי שחלום הוא כעין נבואה יש לו לדאוג מן הפורענות לכן צריך להתירו בעשרה כו'. אולם עי' בהעמק שאלה לשאלות פ' מקץ אות ט"ו שיי"ל שדין זה הוא חידוש בנידוהו בחלום דוקא משום דקים לחז"ל לרבנן שאין

מראים חלום כזה לשוא. ע"כ. ולפי דברים אלו הרי אין להוכיח מדין נידוהו בחלום לנדו"ד בענין אם יש לחוש לחלומות בכלל בזה"ז.

ועי' עוד ביו"ד סר"י ס"ב לגבי הנודר בחלום שיש לחוש להמחמירים לחשוש לחלומו, והש"ך שם כ' דהכי נהוג אבל בט"ז בשם המהר"ל מפראג חולק ע"ז ע"ש. [וגם בזה כ' בהעמק שאלה שם שהוא משום דנידוי ונדר בחדא מחתא הם, א"כ אין להוכיח מזה לשאר חלומות. ועי' עוד בחת"ס יו"ד סרכ"ב שכ' דשאני נדר בחלום דחוששים שמא הרהר ע"ז בהקיץ והוי הסכמה בלב כו'.]

אם יש ליישב השמועה

ואפשר יש ליישב שמועה זו בשם הצ"צ, כי אף שבגוף ענין החלומות אין חילוק בין זמן הש"ס לזמן הזה, אך החילוק הוא כי בזמן הש"ס היו מחשבות היום בריאים יותר ועל כן הרבה חלומות רעים לא היו קשורים בהרהורי היום, משא"כ במיעוט וחלישות הדורות המחשבות משוטטות יותר ויתכן יותר שחלומות רעים וכיו"ב יהיו בסיבת הרהורי היום, (ובפרט בדורנו שמחשבות היום משוטטות יותר בכל מאורעות העולם כו'), וחלומות הבאים מסיבת הרהורי היום אין בהם ממש כאשר הבאנו משו"ע אדה"ז ומספרי האגרות קודש. וענין חלישות הדורות הוא דבר שנזכר בכ"מ בעניני הלכה.

ועי' בחידושי הגאונים בע"י ברכות דנ"ה ד"ה רבא רמי, שמביא בשם הראשונים דיש מן האנשים שיגבר כח השכלי הם יראו חלומות צודקים, אולם כשיגבר כח הדמיוני ויחלש השכלי החלומות בלתי צודקים.

אך קשה לדחוק את זה בהלשון שמביא בס' נחלת אבות, וגם נשאר עדיין מה שכתבנו לעיל שזהו חידוש לומר שאדמו"ר הצ"צ ביטל גם ענין החשש מד' החלומות המוזכרים בשו"ע סרפ"ח, ואין לנו לקבוע הלכות ע"פ דיוקי לשונות בשמועות או בסיפורים.

[והעיר לי כעת הר"י שי' מונדשיין, כי מקור דברי הנחלת אבות בשם הצ"צ הם בהאסיף שנה ה' (ווארשא תרמ"ט) ע' 166 ושהוא מקור שאין לסמוך עליו, ולא ראיתי שם עדיין].

סיכום כל הדברים

מטרת מאמרינו כאן הוא לברר בכלל דין חלומות בזמנינו, וההתייחסות לזה בספרי הלכה וספרי חסידות כו', ועל כן כתבנו עד כאן ג' חלקים:

- (א) חלק הראשון, בירור שיטת אדה"ז בשו"ע, שזהו מסקנת ההלכה.
 (ב) חלק שני, דברי אדה"ז ושאר רבותינו בספרי המאמרים, ושיטת הקדמונים גדולי ישראל בכלל בענין החלומות.
 (ג) בחלק שלישי כאן, כתבנו על שיטת רבותינו באגרות קודש.
 (ד) בחלק הרביעי בעז"ה נכתוב עוד מספרי הפוסקים ושו"ת האחרונים.

חלום שרואים בהם את נשיאי ישראל

ובכל זאת נצא כאן ממסגרת הדברים, ונוסיף עוד פרט אחד בענין חלומות שאפשר יש בו ענין לכמה מקוראי מאמרינו.

והוא כי יש שכתבו (עי' ס' עין השמש על מהרי"ל ע' 72) דשאני כאשר צדיק בא בחלום, אז יש לכל אחד לחוש לזה. ומביא מס' חסידים מ"ש ע"ד רבינו הקדוש שאחר פטירתו ה' בא בבגדי חמודות ופוטר את הרבים ידי חובת קידוש היום כו'. ע"ש. (הס' עין השמש ראיתו מזמן ואינו לידי עכשיו, וכמדומה הוא ס' לא' מגאוני ישראל בדור הקודם).

ועי' השאלה בשו"ת זקן אהרן סי' כ"א ע"ד הרב שנתבקש בישיבה של מעלה ובא בחלום לקצת מאנשי העיר להודיעם ע"ד צרה קרובה כו'. ומאריך שם המחבר לחשוש על חלום זה. אך לא כ' שם לחזק החשש מטעם כי הרב בא בחלום ושאינו סתם חלום. אולם אין זה שייך לנדו"ד, כי כאן בדברינו הבאנו ע"ד נשיא וצדיק כרבינו הקדוש ולא בכל רב גאון ומו"צ.

ובשיחת שמח"ת תשט"ו מביא בא' מגדולי חסידי אדמו"ר מוהרש"ב שעשה הכנות רבות עד שנגלה אליו אדמו"ר מהר"ש בחלום, ומוכיח שם בשיחת תשט"ו על אברך אחד שהרבי אדמו"ר מוהרי"צ הופיע אליו בחלום והי' צריך חלום זה לפעול עליו ובכל זאת נשאר בהנהגתו כו', ונזכר מזה גם באגרות קודש רבינו ח"י ע' לט. ולכאו' מוכח דענין מיוחד הוא בראיית פני הרבי בחלום.

ובאמת גם מן שיחה זו אין הכרח ללמוד על חלום בהופעת הנשיא לכל אדם ובכל זמן, כי אין מפורש בשיחה כל פרטי הדברים ואפשר תלוי באותו פרט ומאורע וע"ד הוראת שעה. אבל מ"מ הרי ברוב המקומות בכלל דחו רבותינו את ההתייחסות לחלומות (ליגען אין חלומות), ואילו כאן בחלום שאדמו"ר מוהריי"צ הופיע לאברך התייחס הרבי לזה בכל החומר.

ועי' באגרות קודש חי"ד ע' שלו לא' שהופיע אליו כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ בחלום, וכותב באג"ק שהאדם חולם מהרהורי לבו ביום, וכאן שראה את הרבי בחלומו בודאי שהוא חלמא טבא כו'. וגם באג"ק זה אינו מפורט פרטי השאלה ועפ"יז אינו מובן גם פרטי המענה. אבל ניכר משם כי גם בראיית את הרבי בחלום יש בזה הכלל האמור בגמ' ברכות דנ"ה שכל החלומות הם מהרהורי לבו ביום.

ב' גדרים בחלומות שרואים את נשיאי ישראל

אך הנה על חלומות שמהרהורי היום בכלל כ' בשו"ע אדה"ז סרפ"ח שאין בהם ממש, ובזה יש מקום להסתפק אם זהו גם בחלומות שמופיע בהם הנשיא כרבינו הקדוש כו' (שהובא לעיל מס' עין השמש), או דשאני חלומות אלו שאף הם מהרהורי לבו ביום מ"מ יש בהם ממש.

אמנם כבר הארכנו לעיל (בחלק השני של מאמרינו) מה שנראה לענ"ד ע"פ ביאור אדה"ז בענין החלומות, כי רק על חלומות שמהרהורי אותו יום עצמו ובאותו מאורע עצמו, על זה כ' בשו"ע אדה"ז שאין בהם ממש, משא"כ אם מחשבתו היתה בימים שלפני זה ולא באותו מאורע עצמו רק מעין אותו מאורע, חלומות אלו לפעמים הם כזב ולפעמים יש בהם אמת.

א"כ עד"ז בנדו"ד בחלומות בראיית הרבי שיש ב' אופנים: החלומות שבאותו מאורע עצמו, לדוגמא המהרהר ביום כי רצון הרבי הוא שעליו לעשות פעולה מסויימת ולאחרי זה הרבי מופיע בחלומו ופוקד עליו לעשות אותה פעולה טובה, אשר בזה אנו מסופקים אם גם חלום זה הוא ככל החלומות מהרהורי היום שאין בהם ממש, או חלום זה שהרבי הופיע בו כן יש בו ממש וכדוגמת האמור על רבינו הקדוש שבא בבגדי חמודות כו'.

אבל בחלומות שהם רק מעין ההרהור, לדוגמא המהרהר בימים לפני זה על הרבי בכלל או בענין התוועדות ויחידות וכיו"ב, ואח"כ חולם על הוראה חדשה שלא חשב ע"ז בכלל, הנה בחלום זה לכאורה לכו"ע יש בזה לפעמים ענין גדול והוראה מן השמים.

וכאמור כתבנו זה רק בתור הוספה לתועלת קוראי הגליון, ובמאמר הבא נחזור בעז"ה למסגרת דברינו בבירור שיטת פוסקים האחרונים בדין חלומות.



יום תליית המן [גליון]

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

בגליון הקודם (עמ' 196) הביא הת' ח.א.ל. שי' מה שכתב אדה"ז בהל' פסח סי' תצ ס"ב: "וטוב לעשות איזה דבר בסעודה ביום השני לזכר לסעודת אסתר שהיתה ביום זה שבו ביום נתלה המן".

והעיר הת' הנ"ל דבמגילת אסתר מפרש רש"י עה"פ (ד, יז) "ויעבר מרדכי - על דת להתענות ביו"ט ראשון של פסח שהתענה י"ד בניסן וט"ו וט"ז". וממשיך הפסוק (ה, א) "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות וגו'", שאז נכנסה אסתר לאחשוורוש ובקשה ממנו שיבוא עם המן אל המשתה אשר עשתה, ובמשתה בקשה אסתר שיבוא עו"פ למחר למשתה שני, ובמשתה השני נתלה המן.

וא"כ תליית המן היתה בי"ז בניסן, וא"כ צ"ע מ"ש אדה"ז שם שתליית המן היתה בט"ז ניסן.

ומתרץ שבגמ' מגילה (טז, א) מפרש רש"י שפירוש "ביום השלישי" הוא שלישי לשילוח הרצים שהי' בי"ג ניסן ולא שלישי לצום, וא"כ א"ש מ"ש אדה"ז. ע"כ דבריו.

וי"ל שמקור דברי אדה"ז הוא במדרש רבה (פ"ח ז) "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלושת ימים אלו הן י"ג וי"ד וט"ו בניסן".

וע' ביפה ענף שם "דמיום י"ג שהדת נתנה התחילו להתענות וז"ש ויהי ביום השלישי לתעניתם ואסתר לא אכלה ביום ההוא אע"פ שהאכילה את אחשוורוש במשתה ולכן אמרה לעשות משתה עוד ליום המחרת כי אז תאכל עמו. ולכן במשתה הראשון כתיב רק אל המשתה

אשר עשתה, ובמשתה השני כתיב ויבא המלך והמן לשתות עם אסתר המלכה כי בשני גם היא אכלה עמהם".

והנה ה' הנ"ל הביא פירוש התרגום שמפרש הפסוק "ויהי ביום השלישי", "והוה ביומא תליתאה דפסחא". ושואל מהי שיטתו וטעמו של רש"י בפשוטו של מקרא.

וי"ל אשר רש"י מפרש שהתענו בי"ד בניסן וט"ו וט"ז שהוא יום אחר שילוח הרצים מפני שכן נראה ע"פ פשוטו של מקרא. כי בפרק ג' פסוק יב כתיב: "ויקראו ספרי המלך בחודש הראשון בשלשה עשר יום בו ויכתב ככל אשר צוה המן וגו'". וא"כ משמע ששלשת ימי הצום התחילו אחר י"ג בניסן, וביום השלישי לצום נכנסה אסתר לאחשוורוש וביום י"ז נתלה המן.



לשון "וטחו בכותל"

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בגמ' (חולין קט, ב) אמרו לגבי כחל: "קורעו שתי וערב וטחו בכותל". וכתב הב"י (יו"ד סי' צ ד"ה כתב הרשב"א. בהוצאת הטור השלם ס"ע קצז): "כתב הרשב"א בתורת הבית (הקצר, בית ג שער ד - פז, א) שאם נתנו תחת המכבש הוי כטחו בכותל".

ובהגהות והערות בטור השלם אות י כתבו: "דלשון טחו יש מקום לפרש שמעבירו על-פני הכותל בדוחק, כמו "וטח את הבית"⁴¹. אבל רש"י פירש "כובשו", והיינו כמו "כמטחוי קשת"⁴², וכמו "הטיח באשתו"⁴³ לשון כבישה ודחיקה, ורש"י בעצמו בפירוש החומש על הפסוק "כמטחוי קשת" דקדק בזה⁴⁴, וא"כ ה"ה מכבש. ובאיסור והיתר הארוך (כלל יח דין א) כתוב "ולטוחו או להכותו", ויש ס"א

41 ויקרא יד, מב.

42 בראשית כא, טז.

43 סנהדרין מו, א.

44 שהביא שם מסנהדרין, ופירש "לשון יריית חץ".

גורסים שם "ולטוחו, פירוש: להכותו", והיא הנכונה (הגאון רש"ד מונק).

ניסיתי לברר עניין זה במקצת. והנה ב'ערוך השלם' יש שני ערכי טח: א) לשון מירוח ודיבוק. ב) לשון דחיפה הכאה וזריקה. כל הראשונים שראיתי, החל מפירש"י ור"ן כאן, קיבלו בענייננו [כמו אצל כמטחורי קשת] את הפירוש השני.

ואכן במאירי שם: "או כובשו תחת איזה דבר הסוחטו, כדי שיצא חלבו, וטיחה זו ענינה הכאה בכותל, מלשון: 'הטיח ראשו בקרקע'". ובארחות חיים הל' איסורי מאכלות אות עט: "וטחו בכותל – רוצה לומר דוחקו הרבה כדי שיסחט ויצא ממנו כל חלבו".

אינני יודע מדוע לפי הפירוש הראשון [אם יש מי שמפקפק] תהיה בעיה עם טיחה במכבש במקום בכותל [אולי חשב משהו שצריך דווקא למרוח אותו על-פני כל אורך ורוחב הכותל, ובמכבש זה נקודתי?!], ואכן אף אחד מהראשונים שראיתי, כולל הרשב"א בתורת הבית הקצר שהביא הב"י (הלשון שם בפנים: "או משימו תחת המכבש כדי שיסחט חלבו ויצא"), אינם עושים חידוש מדין המכבש אלא כותבים כך בפשיטות.



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"ת הרה"ח ר' גבריאל זוגתו מרת צבי' שיחיו
ומשפחתם שיחיו
גופין



לעילוי נשמת
האשה הכבודה והחשובה
מרת רבקה ע"ה
שורפין
נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה
הרה"ת ר' יוסף הכהן זוגתו מרת ליבא שפרה
ומשפחתם שיחיו
שורפין

לעילוי נשמת
הור"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת
ר' שניאור זלמן יששכר געציל הלוי ע"ה
ב"ר שלום הלוי ע"ה
רובאסקין
נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' אהרן ליב וזוגתו מרת ראשא זעלדא שיחיו
ומשפחתם שיחיו
ראסקין



לעילוי נשמת
הור"ח אי"א נו"נ
עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה וחסד
הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדט ע"ה
שמערלינג
נפטר ביום ח' מנ"א ה'תשס"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' מנחם מענדל
וזוגתו מרת רחל ומשפחתם שיחיו
שמערלינג

לזכות
החתן הנעלה והחשוב
התמים ישעי' הלוי שי' ליבערמאן
והכלה מרת שיינא מאטל תחי' בראנשטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב ט"ו תמוז ה'תשס"ט

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד בברכה
והצלחה מרובה בחיים מאושרים

לנח"ר רבינו הק' ולתפארת המשפחות הנכבדות שיחיו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' חיים מאיר הלוי ומרת שרה שיחיו ליבערמאן
הרה"ת ר' ירוחם פישל גדלי' ומרת בת-שבע דבורה שיחיו
בראנשטיין