

ב"ה

ש"פ תזריע-מצורע

ה'תשע"ב

גליון יב [אלף-לד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

3..... עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות

הגדת רבינו

6..... "ויטבול בחרוסת"

10..... "החרב שהרג בה את הבכורות"

לקוטי שיחות

12..... מענות כ"ק אדמו"ר - ה'תשל"ב - בפרסום ראשון

14..... דין הברכה בפדיון נטע רבעי

אגרות קודש

מי שמסופק איזה יום בספירה הוא, האם יכול לספור ב' ימים

18..... מספק

24..... איסור חמץ תלוי לפי מקום הבעלים או לפי מקום החמץ (גליון)...

נגלה

30..... הערות וציונים בקו"א סי' ר"נ

38..... חיוב אשה בפו"ר

רמב"ם

40..... איסור הנאה בחמץ

44..... איסור הסיבה בפני רבו

הלכה ומנהג

46..... בדין השוכח "יעלה ויבוא"

48..... צירוף בני א"י ובני חו"ל ביום טוב שני (ב)

53..... נרות שבת - בשמן זית או בנרות של חלב או שעוה

55..... איזה מלאכות מותרות ע"י עירוב תבשילין

- 55 אכילת גריבענעס צלוי בלילי פסח
 תינוקות שנשבו שאינם יודעים להתפלל האם מצטרפים למנין
 57 (א)
 דעת אדה"ז בענין קבע וסת להפלגה ארוכה ושוב קבעה להפלגה
 62 קצרה וחזרה (גליון)
 63 דיוקים ב'שמירת השבת' – מלאכת אופה (גליון)
 65 הערות על ספר 'שמירת התפילה' (גליון)

שונות

- 72 ביאור מאחז"ל "כל הרואה סוטה בקלקולה" ע"פ תורת הבעש"ט..
 73 ספרי חב"ד בדפוסי סדילקאב



הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ אמור, ה'תשע"ב
 הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ט"ז אייר ה'תשע"ב**

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

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 718-618-9777

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

הפצה ע"י הת' שנ"ז שיחי' נפרסטק

גאולה ומשיח

עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות*

הת' שלום צירקינד
תות"ל המרכזית – 770

בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי (א), בהשיחה הידוע אודות שתי תקופות בביאת המשיח, מבאר שם בסעיף יב, דלשיטת הרמב"ם, מכיון שלשיטתו ענינו של משיח הוא שעולם כמנהגו נוהג, לכן אלו היעודים והנבואות שמדברים אודות משיח מה שהוא עצמו יעשה, ומה שיופעל בעולם ע"י ביאתו, אין בהם ענינים שיש בהם ביטול מנהגו של עולם. ולפיכך מפרש אלו הפסוקים שנראים כביטול מנהגו של עולם שהם "משל וחידה". משא"כ הפסוקים ומאמרי רז"ל שאינם מדברים בהמשך למשיח וביאתו, אלא בנוגע נבואות ויעודים שיהיו לע"ל (בכלל), מפרש הרמב"ם שאכן אינם משל אלא כפשוטם, וזה יתקיים בתקופה השני' דימות המשיח.

ובהערה 77 כותב וזלה"ק: ומה שהרמב"ם כתב בפירושו המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמחז"ל שבת (ל, סע"ב) עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפי' "לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל . . . ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה תשובה האמיתית והראי' על שלא השיב לו על אמתתו – מה שהביא ראי' אל תען כסיל כאלתו". – שמפרש דלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שאחוי לי' ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו –

כי הכתוב "יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש"עתידה כו" – בא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אלקים משפטך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפנ"ז – אף שבכולם אחוי לי' (שמשמע שהכל

(* לע"נ אבי מורי הרב יצחק הכ"מ בן ר' אליעזר צבי זאב שליט"א.

כפשוטו), כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע. עכלה"ק.

והנה הרמב"ם שם כותב שמאחז"ל "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" אינו כפשוטו, אלא הפי' הוא שבאותם הימים תוקל על בני אדם פרנסתם מאד, עד שכשיעבוד האדם איזה עבודה מועטת שתהי' ישיג תועלת גדולה, וזהו ענין אמרם עתידה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות וכלי מילת, וממשיך "לפי שבנ"א אומרים. . ." כמו שהובא בלקו"ש בההערה הנ"ל, ובתו"ד כותב (קטע זה לא הובא בההערה בלקו"ש הנ"ל, ונסמך ההשמטה שם בב' נקודות): והראי' לזה מאמר הכתוב (ישעי' סא, ה) ובני אכר אכריכם וכורמיכם משמע שיהא שם החריש והקציר. (העתקתי ע"פ מהדורת קאפח).

ולכאורה לפום ריהטא צ"ב, דמה מקשה בלקו"ש בהערה שם על זה שהרמב"ם אינו מפרש מאחז"ל זה כפשוטו, הרי הרמב"ם בעצמו מבאר ההכרח לפרש מאחז"ל זה דלא כפשוטו, שהוא משום הפסוק ובני נכר אכריכם וכורמיכם.

ולכאורה י"ל דהפשט הוא, דמכיון שע"פ הביאור בלקו"ש כאן הרי הרמב"ם סובר שבתקופה השני' יהי' ביטול מנהגו של עולם, אז א"כ הי' יכול לפרש שהפסוק ובני אכר אכריכם וכורמיכם קאי על התקופה הראשונה, ומאחז"ל עתידה א"י שתוציא גלוסקאות קאי על התקופה השני', וא"כ לא נצטרך להוציא המאחז"ל דעתידה א"י כו' מפשוטו, ובפרט שמכיון דאחוי לי' ר"ג לתלמידו דוגמא גשמית להענין שעתידה א"י שתוציא גלוסקאות הרי קשה להוציא המאחז"ל מפשוטו, כמו שמדגיש בההערה.

ולכן מבאר בלקו"ש בההערה דזה שהרמב"ם לא כתב כן, הוא משום שס"ל דצ"ל דמאחז"ל דעתידה א"י כו' קאי בתקופה הראשונה, מכיון שבא בהמשך להפסוק לשלמה אלקים וגו' דמדבר בתקופה הראשונה. וממילא, מכיון שבתקופה הראשונה לא תהי' שינוי מנהגו של עולם, כשיטת הרמב"ם בכלל, ובנוגע לעניננו בפרט מוכיח הרמב"ם שתהי' שם החריש והקציר, לכן מוכרח לשיטת הרמב"ם לומר שמאחז"ל זה אינו כפשוטו. [והיינו דזה שהרמב"ם מביא ראי' מהפסוק ובני נכר אכריכם וכורמיכם, הר"ז רק ראי' (פרטית לפרט זה ש)לשיטתו בכלל דבתקופה הראשונה לא תהי' שינוי מנהגו של עולם, וכוונת ההערה בלקו"ש הוא להוכיח למה

צריך הרמב"ם לומר דמאחז"ל הנ"ל דעתידה א"י כו' מדבר בתקופה הראשונה].

ב. ומענין לענין: בתו"כ עה"פ (בחוקותי כו, ד) ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו, איתא "לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא כדרך שעושה בימי אדה"ר . . . נזרעת ועושה פירות בן יומה . . . נטוע ועושה פירות בן יומה", דלכאורה נכלל בזה במכ"ש מאחז"ל (שבת ל, ב) "עתידיים אילנות שמוציאין פירות בכל יום", דאם מוציא פירות בו ביום שנזרע לכאו' במכ"ש שמוציא פירות בכל יום, (אף שאפשר לחלק ביניהם, אבל מ"מ לכאורה נראה בפשטות דבזמן שנזרעת ועושה פירות בן יומה במכ"ש שמוציא פירות בכל יום).

אלא שלהרמב"ם מאחז"ל זה של שבת דף ל' דעתידיים אילנות שמוציאין פירות בכל יום אינו כפשוטו, מכיון שהפסוק שממנו נלמד מדבר בהמשך לביאת מה"מ והגאולה, כמ"ש בלקו"ש שם בהערה 77 הנ"ל. משא"כ המאחז"ל הנ"ל בתו"כ (שהפסוק שממנו נלמד שם אינו מדבר בהמשך לביאת מה"מ והגאולה), משמע בלקו"ש שם ס"ג שגם להרמב"ם הוא כפשוטו, ובהערה 20 שם משמע שצ"ל שהוא כפשוטו מכיון שכתוב בתו"כ "כדרך שעושה בימי אדה"ר". וא"כ לכאורה יוצא שלהרמב"ם בתקופה הראשונה דימות המשיח תתקיים מאחז"ל זה דעתידין אילנות שמוציאין פירות בכל יום רק בדרך משל, ובתקופה השני' תתקיים כפשוטו.

ג. ועד"ז אואפ"ל בנוגע למה שמצינו בירושלמי שקלים פ"ו ה"ב, ומס' תענית פ"א ה"ב, דאיתא שם: לחדשיו יבכר (יחזקאל מז, יב) תני אמר רבי יהודה לפי שבעולם הזה תבואה עושה לששה חדשים ואילן עושה ליי"ב חודש אבל לעתיד לבוא התבואה עושה לחדש אחד ואילן עושה לשני חדשים מ"ט לחדשיו יבכר אמר רבי יוסי לפי שבעולם הזה התבואה עושה לששה חדשים ואילן עושה ליי"ב חדש אבל לעתיד לבא התבואה עושה לט"ו יום ואילן עושה לחדש אחד שכן מצינו שעשת התבואה בימי יואל לחמשה עשר יום וקרב ממנה העומר מ"ט (יואל ב, כג) ובני ציון גילו ושמחו בה' אלקיכם כי נתן לכם את המורה לצדקה ויורד לכם גשם מורה ומלקוש בראשון ומה מקיים רבי יוסי לחדשיו יבכר בכל חודש וחודש יהיה מבכר. ע"כ.

ולכאורה כדי שלא לאפושי במחלוקת בין התו"כ שכ' דהתבואה והפירות צומחים בו ביום, להירושלמי הנ"ל, י"ל (עכ"פ לשיטת הרמב"ם וכיו"ב) שהירושלמי והתו"כ מדברים בב' תקופות. שהירושלמי קאי על הפסוק "לחדשיו יבכר וגו'" שכתוב ביחזקאל, שכל המשך הפרקים מדבר שם לכאורה בתקופה הא', שמדבר על בנין ביהמ"ק השלישי וקרבת המלואים שיהיו אז, וחלוקת הארץ שבפשטות יהי' בתחלת ימות המשיח, ועוד. משא"כ בתו"כ שנלמד מהפסוק ונתנה הארץ יכולה וגו', י"ל שמדבר בתקופה מאוחרת יותר, וכנ"ל לשיטת הרמב"ם פסוק זה מדבר בתקופה השני' דימות המשיח.

והביאור בדבר י"ל עפ"י מ"ש בסיום השיחה שם שעיי"ז שבנ"י יהיו פנויין בתורה וחכמתה וכו' שזהו שלימות המצב של זכו שיהי' בימות המשיח, הר"ז יביא בהכרח את התקופה הב' שבה יהי' שינוי מנהגו של עולם. ולכאורה י"ל דבזה גופא ישנם כמה שלבים. וככל שנתוסף בשלימות דזכו, כך נתוסף יותר בהנהגה על טבעית, עד שבאים לשלימות המצב דזכו ואז משתנה טבע העולם עצמו. וע"ד מ"ש בתענית (כג, א) שבימי שמעון בן שטח היו חטים ככליות וכו' מכיון שהיו במצב של זכו, וממילא מובן שלע"ל שיתוסף במעלה נעלית יותר וכו' ממילא יתוסף גם בהברכות וכו' בשלמות נעלית יותר. וממילא אוי"ל בדא"פ דבתחילת המצב של זכו אז יהי' זמן צמיחת התבואה וכו' כמ"ש בירושלמי, וכשיגיעו לשלמות המצב דזכו אז יהי' עושה פירות בן יומה כמ"ש בתו"כ.

ויה"ר שנזכה לקיום כל הענינים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



הגדת רבינו

"ויטבול בחרוסת"

הרב חיים וואלאסאוו

שליח כ"ק אדמו"ר – שערוון, מאס.

בלקוטי טעמים ומנהגים להגדה של פסח כותב רבינו "ויטבול בחרוסת. וקודם הטבילה מרכך בחרוסת ביין שבתוך כלי (שו"ע רבינו סתע"ג סל"ב-ד)."

ולכאורה אומר כאן ב' דברים:

א', שהריכוך נעשה לפני הטבילה, ולא כשעושים את החרוסת.

ב', ושמרככים החרוסת ע"י שמניחים אותו בין שבתוך כלי ולא שמניחים היין על גביו.

ג', ודבר זה עצמו שמרככים החרוסת ביין, הובא כבר לעיל בקטע "החרוסת", וז"ל "זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו. ונותנין בה דבר של קיוהא (פסחים קטז, א) זכר שהיו שיני ישראל קיהות מקושי השעבוד (ב"ח סתע"ג). ועושין אותה מפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל (תשובות הגאונים הובאו בתוד"ה צריך שם) ואח"כ מרכינין אותה במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה (ירושלמי פסחים פ"י סה"ג").

וציין למקורו משו"ע רבינו סתע"ג סל"ב – לד.

וז"ל אדה"ז בשו"ע, מה שלכאורה נוגע לעניינו:

סל"ב: "החרוסת צריך להיות עב לפי שהוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו, ואח"כ צריך לרכך אותו במשקה זכר לדם. ויש לרככו במשקה אדום, כגון חומץ או יין אדומים".

ובסל"ד: "אם חל פסח בשבת צריך ליזהר לרכך החרוסת במשקה מערב שבת. ואם שכח לרככו מערב שבת ירככו בשבת על ידי שינוי, דהיינו שמתחלה יתן המשקה לתוך הכלי, ואח"כ יתן לתוכו החרוסת. ויכול לערבו באצבעו או אוחו בכלי ומנענע עד שיתערב עיין סי' שכ"א".

ולכאורה הראי' לענין הא' הוא מזה שכותב אדה"ז "אם חל פסח בשבת צריך ליזהר לרכך החרוסת במשקה מערב שבת" (ואינו כותב צריך ליזהר שיכין החרוסת מערב שבת), משמע שההכנה של החרוסת עצמה, בלאו הכי (שחל בשבת) הי' מכינו מבע"י, ורק שהריכוך הי' עושה בשבת. וע"ז אומר אדה"ז כשחל פסח בשבת צריך לרככו מערב שבת, ומזה לומד רבינו שמדברי אדה"ז מוכח שהריכוך נעשה קודם הטבילה (כשאינו חל בשבת). ולכן מביא רבינו כמקור גם סל"ד.

אמנם לכאורה מזה אינו מוכרח עדיין שהריכוך הוא לפני הטבילה, ואולי הריכוך הוא לפני שהוא שם על הקערה וכדומה?

וגם לא הבנתי למה אין רבינו מזכיר חילוק כשחל בשבת, שאז לכאורה מפורש בדברי אדה"ז שצריכים לרככו מערב שבת, הרי משם מקורו? ולמה

אינו מביא המשך הלשון של אדה"ז "ויכול לערבו באצבעו או אוחו בכלי ומנענע עד שיתערב".

אלא שיש לומר, שאין ענינו של רבינו בלקוטי טעמים ומנהגים להביא את ההלכות משו"ע אלא כשמו "לקוטי טעמים ומנהגים", ולכן אין אנו מוצאים שיביא בלקוטי טעמים ומנהגים את הדין המובא בסי"ט "ועיין בסי' שכ"א, שאם חל פסח בשבת יכול לעשות המי מלח בשבת. ובלבד שלא יעשה אלא מעט מזעיר, מה שצריך לטיבול זה בלבד. ולפי שקשה הדבר לצמצם כל כך, לכן יעשה המי מלח מערב שבת. ואם שכח יעשה בשבת מעט מזעיר".

וגם י"ל שרבינו אינו מדבר אודות שבת, ובשבת לכאורה הדין נשאר שצריך דוקא לרככו מערב שבת, כמבואר בשו"ע.

אמנם עדיין אינו ניחא, דאם באמת המנהג הוא שכשחל בשבת, הריכוך צ"ל מערב שבת, כבשו"ע אדה"ז, א"כ הוי שינוי במנהג לפועל, ואיך יביא רבינו כמנהג סתם שהריכוך הוא לפני הטיבול, בה בשעה שכשחל בשבת יש לעשותו מערב שבת?

א"כ משמע לכאורה, שגם כשחל בשבת עושים הריכוך לפני הטיבול, א"כ הרי זה היפך מהפורש בשו"ע, ורבינו מביא את זה כמקור?

ולכאורה דוחק גדול לומר שכאן מדבר אודות ריכוך שני, לאחר שכבר ריככו לפני שבת.

(וגם צריך להבין זה שרבינו מציין כמקורו מסעיף לב עד סעיף לד, ולכאורה סעיף לג אינו שייך לדבריו. ואולי ציין רבינו מסעיף ל"ב-עד סעיף ל"ד כי בכללות מדובר שם מענין החרוסת).

ובנוגע להפרט השני שכותב רבינו, שמניחים אותו ביין שבתוך כלי, ואין רבינו כותב ע"ז שהוא כשחל בשבת, הרי משו"ע אדה"ז שמביא מפורש שכן הוא רק כשחל בשבת? והרי זהו השינוי שעושים בשבת, א"כ כשחל לא בשבת אין מרככים בהיין שבתוך כלי, אלא שנותנים היין על החרוסת?

ואולי הפי' "ביין שבתוך כלי" הוא לא שמכניסים החרוסת בתוך הכלי של היין אלא ביין שכזה שנמצא בתוך כלי, ולא במקום אחר. ואיני יודע לפרשו.

ולכאורה נראה שצריך לומר שמילים "שבתוך כלי" הם כעין מאמר המוסגר, ובאמת לא ע"ז הוא המקור משו"ע אדה"ז, והמקור מאדה"ז הוא רק לזה שמרככים לפני טבילה כנ"ל, ו"בתוך כלי" הוא הוספה של מנהגינו. ולפי מנהגינו הריכוך תמיד נעשה באופן ששמים החרוסת בתוך היין.

(ועיין לקמן בפסקא כורך שכותב רבינו:

"ויטבול בחרוסת - רק החזרת ולא המצה. והמדקדין בזהירות ממצה שרוי, אין טובלין ורק נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת ומנערין אותה אח"כ ממנה. וכ"ה מנהג בית הרב".

מה כוונתו בחרוסת יבשה, אם הריכוך של החרוסת נעשה לפני הטיבול של המרור, לכאורה ג"כ הריכוך של המרור שבכורך צריך להעשות לפני הטיבול של הכורך. ואפשר שמשתמשים למרור שבכורך באותו חרוסת שכבר ריככו לפני שטבל בו המרור (ולכאורה צריך לומר שגם לכורך צריך לריכוך ביין, כיון שמבואר בשו"ע, ואדמו"ר הביאו, כמו שהבאתי לעיל מדברי אדמו"ר, שרק עי"ז נעשה חרוסת כדבעינן). ואם באמת לפני הכורך מרככים ביין או שמשתמש בהחרוסת שרכך כבר, א"כ, מה כוונתו בחרוסת יבשה, הרי רק עכשיו ריככו אותו במשקה, ואיך תהי' יבשה?

ואולי הכוונה שבמקום היבש.

ולכאורה אם כוונת חרוסת יבשה הוא שלא ריככו בכלל. (לבד זה שכנ"ל שלכאורה הוי חידוש גדול שלא נעשה כפי שצריך להעשות וחסר בהחרוסת?) הרי אדה"ז כותב "צריך לרכך אותו במשקה", והי' כותב אדמו"ר כן בפירושו, שאין מרכיין אותו במשקה, ולא סתם "חרוסת יבשה"? וצריך לעיין בכל זה).

בהגדת היכל מנחם בהנהגות למרור מביא מהנהגות אדמו"ר "קודם הטבילה, מרכך החרוסת ביין שבתוך כלי, וביין גופא, יש להשתמש בשיירי היין של הארבע כוסות - כפי שהיה נוהג כ"ק מו"ח אדמו"ר לתת מעט חרוסת בתוך הצלחת שבתחתית הכוס, שבה נמצא היין שנשפך מהארבע כוסות (התוועדויות תשמ"ו, ג' עמ' 181)".

ובמנהגים לכורך מביא "קודם אכילת ה"כורך" היה הרבי נוטל מן החרוסת שעל הקערה - ולא זה שבה טבל את המרור שהיה מעורב בה יין, מחשש שרויה - וומרחה [כמדומה שלש פעמים] על החריין [ולא על העלים], ואוכלו בכריכה, בסוף הכורך, טבל את חתיכתת החריין השלימה בחרוסת, ואכלה עטופה בעלי החסה. ויש אומרים, שברך כלל היה טובל

את החריין של הכורך בחרוסת היבישה בעודנה על הקערה - ורק אם נפלה החרוסת מהחריין היה ממרחה עליו" [אוצר שם אות לג].



”החרב שהרג בה את הבכורות”

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בהגדה של פסח: "ובזרוע נטוי" - זו החרב, כמה שנאמר 'וחרבו שלופה בידו נטוי' על ירושלים". ובלקוטי טעמים ומנהגים לכ"ק אדמו"ר כתב בזה"ל:

”כמש"נ וחרבו (דה"א כא, טז) - הרי מצינו לשון נטוי' במכת הרב (שבה"ל ז"פ). והיא החרב שהרג בה את הבכורות (ז"פ. שמחה"ר)". עכלה"ק.

ולכאורה כללות פיסקא זו דורשת ביאור:

הנה יש בפיסקא זו שני פרטים שונים: (א) ביאור הראיה מהפסוק "וחרבו שלופה בידו נטוי" לנידון דידן - שע"ז מבאר שמשם למדנו ש"מצינו לשון נטוי' במכת חרב"; (ב) ביאור עצם הענין - היכן מצינו במצרים ענין של חרב: "החרב שהרג בה את הבכורות".

ושני פרטים אלו אינם תלויים (בהכרח) זה בזה, וכפי שמוכח להדיא מזה שהשבלי הלקט - שהוא מקור הפרט הא' כפי שמציין כ"ק אדמו"ר בעצמו - לא ס"ל כהפרט הב' והוא מפרש באופן אחר את ענין ה"חרב" (עיין בדבריו בארוכה. וכן רוב המפרשים שראיתי מפרשים (בהפרט הב') ע"ד דברי השבלי הלקט ולא כמו שלמד כ"ק אדמו"ר).

ומעתה צ"ע, למה חיבר כ"ק אדמו"ר שני פרטים אלו באותה הפיסקא, ולכאורה היה צריך להפרידם ולשנותם בב' פיסקאות נפרדות!

ועוד צ"ע, דלכאורה היה צריך להפוך את סדר הענינים: קודם כל לבאר את עצם התיבות "ובזרוע נטויה זו החרב" - לאיזו חרב הכוונה? וע"ז היה צריך להביא ש"היא החרב שהרג בה את הבכורות";

ואח"כ - ובפיסקא נפרדת (כנ"ל) - לבאר את הראיה "כמה שנאמר וחרבו גו", שע"ז בא הביאור שהוא מפני ש"מצינו לשון נטוי' במכת חרב".

ואכן, בפירוש המיוחס להראב"ן על הגדה של פסח (נדפס בהגש"פ "תורת חיים" בהוצאת "מוסד הרב קוק") מפרש בדיוק כפירוש כ"ק אדמו"ר, אך בב' פיסקאות נפרדות ובסדר הפוך, וז"ל:

"זו החרב – שהרג בו את הבכורות; נטויה על ירושלים – וכמו שזו נטויה דקרא בחרב מיירי כן האי". עכ"ל.

ולכאורה סגנונו יותר מתאים ומדויק וכנ"ל (ולהעיר שאיני יודע די הצורך את טיבו ומהותו של פירוש זה המיוחס להראב"ן, וכן איני יודע אם היה פירוש זה תח"י כ"ק אדמו"ר בעת שערך את הלקוטי טעמים ומנהגים על ההגדה – אך עכ"פ סגנונו לכאורה מתיישב הרבה יותר בלשון ההגדה).

*

עוד יש להעיר – ולאידך גיסא:

מכיון שכ"ק אדמו"ר כן מצרף שני הפרטים ביחד וכאילו הם בהמשך אחד (מאיזה טעם שיהיה), לכאורה היה לו לאחדם ממש ולציין רק לה"זבח פסח" (להאברבנאל) – שאותו מציין כ"ק אדמו"ר לגבי שני הפרטים; ולמה הוצרך להפרידם בב' משפטים ולהזכיר בנוגע לפרט הא' גם את ה"שבלי הלקט" (בנוסף לה"זבח פסח"), ובנוגע להפרט הב' גם את ה"שמחת הרגל" (בנוסף לה"זבח פסח")?

ואכן, נראה להדיא שאין כ"ק אדמו"ר מבסס את דבריו רק על ה"זבח פסח" – שא"כ היה צריך להפוך הסדר (וכנ"ל), שהרי בס' "זבח פסח" מקדים לבאר את עצם זה ש"חרב" קאי על מכת בכורות (עיי' בדבריו), ורק אחר כך הוא מבאר את הראיה וה"גזירה שוה" של "נטוי" – נטוי"; וזה שכ"ק אדמו"ר הפך את הסדר מדגיש שיש כאן כוונה שונה ונוספת מכוונת ה"זבח פסח".

ובוודאי יעירו ויאירו בזה הקוראים שי' ויתברר עומק כוונת רבינו בזה.



לקוטי שיחות

מענות כ"ק אדמו"ר - ה'תשל"ב - בפרסום ראשון*

מכתב השואל מעש"ק בראשית תשל"ב

בהתוועדות דמוצאי שמחת תורה על דבר . . הביאור הרחב דכ"ק אד"ש על פרש"י על הש"ס¹. עלה על לבי לכל הפחות לסדר הכללים על ש"ס . . בראשית כל צריכים לשלול השיטה שרש"י יאמר דבר שאינו אמת ליישב הש"ס על מקומו וזה ברור - מפרש"י סוכה לה: הרי יש בה היתר אכילה, כתובות ג. שויה רבנן (יבמות צ: ד"ה א"ל), כתובות פ. ד"ה ר' אבא . . (והביא השואל עוד כו"כ מ"מ מפרש"י עהש"ס כיו"ב),

וכ' ע"ז כ"ק אדמו"ר: ישנה שיטה "שלא ע"פ המסקנא, ההלכה" וכיו"ב - אבל לא (והכניס זה לפני המילים "שרש"י יאמר דבר שאינו אמת").

צריכים לשלול שרש"י סובר שאין הש"ס צריך להתישב בכולא, (שיש שסוברים שרש"י בעיקר מפרש הש"ס על מקומו ולפיכך אין צריכים להשגיח על מקומות אחרות או פירושו על אתר), מפרש"י שבת קא: הא איכא בקיעת דגים, קד. עלויי קא מעלי לי', (כאן ציין השואל עוד כו"כ מקומות ברש"י עהש"ס)

וכ' ע"ז כ"ק אדמו"ר: ובסוגיא אחרת אפ"ל - כאמורא ותלמיד אחר - וכבכ"מ בש"ס. ובוזה חילוקו העיקרי לגבי תוס' (והכניס זה לאחר המילים "מפרש הש"ס על מקומו").

וממשיך במכתב השואל: שהדברים הנ"ל מושללים כל כך עד שרש"י חולק על רבותיו משום זה, מפרש"י שבת קא: הא איכא בקיעת, קט. כל הימים, (כאן ציין השואל עוד כו"כ מ"מ מפרש"י עהש"ס).

וכ' ע"ז כ"ק אדמו"ר: - כי נוח יותר להשוותם, אבל אינו מוכרח כלל (והכניס זה לאחר המילים "עד שרש"י חולק על רבותיו משום זה").

(* הובא לדפוס לע"נ הרב יצחק ע"ה ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א צירקינד.

(1 ראה שם בהשיחה אודות כל האוכל השוק, שיחות קודש תשל"ב ח"א ע' 89 - המעתיק.

וממשיך במכתב השואל: וצריכים לאמר שרש"י סובר לא די שהש"ס צריך להתיישב בכולא בפשוטו אלא אפילו בהלכתא, מפרש"י עירובין ה: פחות מד' אמות, ושם ז. אין צריך כלום. אע"פ שעיקר פרש"י הוא לפשוטו דהפירוש דהש"ס מ"מ אי אפשר לומר שלא כתבו על פי הלכתא שהרי הוא מביא הלכות בגלוי בפירושו בעירובין טו. ד"ה ואפליגו, (כאן ציין השואל עוד כו"כ מ"מ מפרש"י עהש"ס).

וכ' ע"ז כ"ק אדמו"ר: - כו"כ ראיות ע"ז בס' כללי רש"י. (והכניס זה לאחר המילים "שלא כתבו על פי הלכתא").

תחילת מכתב הב' קשור כנראה לשיחת יום ש"פ בראשית אות ב' [שיחות קודש שם ע' 105 ואילך], ומוצאי שבת בראשית בסופו תשל"ב [שם ע' 122 ואילך], בקשר למה שמבואר שם שאכלו בני השליו בלילה קודם שהתחיל לירד המן ורק בבוקר התחיל ירידת המן, ע"ש.

וז"ל מכתב השואל: לענין אי אכלו ישראל הבשר באותו לילה עיין ברש"י שם יומה עה: ד"ה שלא כהוגן דאפשר לומר שלא אכלו הבשר באותו לילה.

כ"ק אדמו"ר כ' ע"ז: מפורש בקרא (בשלח טז, ח) לאכול. (והכניס זה לפני התיבות "עיין ברש"י").

ולענין זיעה בלימוד, מפורש כמעט בכל כתבי האר"י ז"ל כשהי' קורא ההלכה בין החברים הי' מקשה בכח עד שנלאה מאד ומזיע זיעה גדולה.

כ"ק אדמו"ר כ' ע"ז: - מפורש בתניא פל"ז (ומוכרח בעירובין) שזהו מתנועות "איברי הגוף"

ולענין אי אכלו בעלי חיים בשר בעלי חיים קודם המבול מפשוטו דקרא משמע שאסור אע"פ שרש"י אינו מביא רק לענין אדם.

כ"ק אדמו"ר הקיף המילים "מפשוטו דקרא משמע שאסור", וכ' ע"ז: "?! א"כ איפה נאמר ההיתר?! ומפורש בפרש"י בראשית (א, כב) שמותר. וראה ג"כ קרא (ד, יד). פרש"י נח ז, טז. ובכל אופן צ"ע פרש"י ד, כג."



דין הברכה בפדיון נטע רבעי

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. הנה יעויין בלקו"ש חל"ד עמ' 76 שכתב לחקור בגדר הפדיון דפירות מע"ש דיש לפרשו בכמה אופנים.

הא' דהוי בגדר היתר להגברא, דאף שמצות מע"ש היא לאכול את פירות המעשר עצמם בירושלים, מ"מ כאשר יש טורח לאדם להביאם לירושלים הותר לו לפדות הפירות בכסף ולקנות בכסף זה פירות בירושלים ולאכלם שם.

והב' פדיון מע"ש אינו (רק) בגדר היתר להגברא אלא דכך היא מצות מע"ש מעיקר הדין, דכאשר "ירבה ממך הדרך וגו'" אמרה תורה שפודים הפירות בכסף, כלומר דדין פדיון מע"ש הוא פרט בהדין הכללי דאכילת פירות מע"ש בירושלים, דהמצוה דמע"ש היא שהפירות צריכים להאכל בירושלים ויש שני אופנים לקיים מצוה זו אם ע"י הבאת הפירות עצמם או ע"י פדיית הפירות בכסף ולקייח פירות בירושלים.

והג' דין פדיון מע"ש אינו רק הכשר מצוה המביא למצות אכילת מע"ש בירושלים אלא הוא דין פד' וקיום מצוה בפ"ע, והיינו שבפירות מע"ש יש שני דינים נפרדים (א) הבאת הפירות עצמם לירושלים ואכילתם שם, (ב) דין פד', דפירות הנמצאים בריחוק מקום מירושלים יש מצוה לפדות פירות אלו יעוי"ש.

ב. ובגליון א'כד כתבנו לחקור עד"ז גם בדין החילול והפדיון דפירות הנטע רבעי, והיינו בדין חילול ופדיון "הקדושה" שבהנט"ר שהוא ע"ד ומעין הקדושה דמע"ש ונלמד מגז"ש דקדש קדש ממע"ש (ראה רמב"ם הל' מע"ש ונט"ר, וראה בס' 'אפיקי מים' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א ח"ד בביאור יסודי הדברים בזה בארוכה וש"נ), דגם בזה י"ל בכמה אופנים.

הא' דהוא רק בגדר "היתר" להגברא שהותר לו לפדות הקדושה שבהפירות בכסף ולקנות בכסף זה פירות בירושלים ולאכלם שם.

והב' דאינו (רק) בגדר היתר להגברא אלא דכך היא קיום מצות הנט"ר מעיקר הדין, והיינו דדין פדיון הנט"ר הוא פרט בהדין הכללי דאכילת פירות נט"ר בירושלים, דהמצוה היא שהנט"ר צריכים להאכל בירושלים

ויש שני אופנים לקיים מצוה זו אם ע"י הבאת הנט"ר עצמם או ע"י פדיית הפירות בכסף ולקחת פירות בירושלים.

והג' דאינו רק הכשר מצוה המביא למצות אכילת הנט"ר בירושלים אלא שיש בזה דין פדי' וקיום מצוה בפ"ע, דפירות הנמצאים בריחוק מקום מירושלים יש מצוה מיוחדת לפדות פירות אלו.

וכתבנו להעיר בזה מלקו"ש שם הערה *15 שהעיר רבינו מדברי רש"י שופטים כ, ו ד"ה ולא חללו, והמתבאר משם דס"ל לרש"י דגדר הפדיון דנט"ר הוא חלק מקיום מצות הנט"ר, וכמו"כ כתבנו לבאר עפ"ז דביר הירושלמי בפ"ח דסוטה ה"ה דנקט לשון "מצוה" בדין הפדיון דנט"ר עיי"ש.

ג. ולכאורה היה מקום להוכיח כאופן הג' דגדר הפדיון דנט"ר הוא קיום מצוה בפ"ע, והוא ממש"כ הרמב"ם בפ"י מהל' מאכ"א הי"ז וז"ל "כיצד פודין פירות נט"ר בזה"ז אחר שאוסף אותן מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על פדיון נט"ר וכו'" וכ"ה גם בטושו"ע יו"ד ריש סי' רצד עיי"ש, והמתבאר להדיא שקבעו ברכה מיוחדת על פדיית פירות הנט"ר, ובביאור הגר"א שם דמקורו הוא מדברי הירושלמי ספ"ק דמאי שיש לברך על פדיון פירות מע"ש עיי"ש.

והנה בלקו"ש חל"ד שם בגדר הפדיון דפירות מע"ש כתב לבאר דמזה שקבעו ברכה מיוחדת על פדיית פירות מע"ש משמע כאופן הג' שפדיית הפירות דמע"ש אינו (רק) הכשר להמצות הבאתו ואכילתו בירושלים אלא איכא בזה מצוה דפדי' בפ"ע, ובהערה 16 הביא דברי הראב"ד בפ"ד מהל' מע"ש ונט"ר ה"ד שכתב "והלא מכיון שמברכים על פדיונו מצוה הוא וכו'" עיי"ש.

ולפ"ז היה מקום לומר עד"ז גם בגדר הפדיון דפירות נט"ר דמזה שקבעו ע"ז ברכה מיוחדת מוכח שיש בזה קיום מצוה בפ"ע.

ואם כנים דברינו י"ל דעפ"ז יומתק גם מה שהרמב"ם שם [ועד"ז הוא בטושו"ע שם] מפרט בהברכה "בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון נטע רבעי" [ולא כתב בקיצור "מברך על פדיון נטע רבעי"], דכוונת הרמב"ם בזה להדגיש שהוא קיום מצוה בפ"ע, וע"ד מש"כ בלקו"ש שם הערה 23 לבאר בדברי הרמב"ם הל' מע"ש ונט"ר פ"ד ה"ג שג"כ מפרט בהברכה "אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון מע"ש" ובמקורו (ירושלמי דמאי פ"א ה"ד) ליתא, והיינו להדגיש שהוא קיום מצוה בפ"ע, וכמו"כ י"ל

בנדו"ד בפדיון הנט"ר וכמוש"נ [אכן להעיר מסוף הערה 23 שם "דבהעתקת הברכות ברמב"ם כמה אופנים: בכמה מקומות מביא כל נוסח הברכה, גם השם ומלכות, לפעמים כנ"ל אשר קדשנו כו', ולפעמים רק סיום הברכה - וראה רמב"ם הל' ברכות פי"א. ואכ"מ"].

ד. האומנם דלכאורה צ"ע בגוף דברי הרמב"ם שהביא הך פרט דאמירת הברכה בהל' מאכ"א שם, דהנה הך דינא דפירות נט"ר הביאו הרמב"ם בב' מקומות הא' בהל' מאכ"א והב' בהל' מע"ש ונט"ר, וצ"ע מדוע הביא הרמב"ם הך פרט דאמירת הברכה (רק) בהל' מאכ"א משא"כ בהל' מע"ש ונט"ר שלא הביא פרט זה כלל אלא כתב שם בפ"ט ה"ו וז"ל "כיצד פודין נט"ר מניח את הסל וכו' ואחר שקוצבין את השער מניח את המעות ואומר כל הנוקט מזה מחולל על המעות אלו וכו'" ולא הזכיר כלל מענין הברכה.

זאת ועוד צ"ע דלכאורה היה מתאים יותר להביא הך פרט דאמירת הברכה בהל' מע"ש ונט"ר, והיינו משום דדין הברכה קשור לענין "המצוה" שבזה [וכמ"ש בלקו"ש שם דמזה שקבעו ברכה מיוחדת משמע שאינו רק הכשר מצוה אלא שיש בזה קיום מצוה בפ"ע וכנ"ל], והרי גדר "המצוה" שבפדיון פירות נט"ר נוגע לדין "הקדושה" שבנט"ר [שדינו כמע"ש ונלמד מגז"ש דקדש קדש כנ"ל] דבזה שפיר יש סברא לומר שיש בו חלות ושם "מצוה" וכמו שהוא במע"ש, משא"כ בפדיון שמשום לתא דאיסור הערלה הרי ליכא בזה שום קיום מצוה אלא הוא דין היתר לבד שאם רוצה לאכול הפירות צריך לפדותם כדי להסיר מהם איסור הערלה.

והרי להמבואר ב'אפיקי מים' שם סי' ה' דבזה הוא דחלוקים ההלכות דנט"ר שברמב"ם, דבהל' מאכ"א מיירי מדין איסור הערלה שבפירות נט"ר משא"כ בהל' מע"ש ונט"ר מיירי מדין הקדושה שבהפירות עיי"ש, הנה לפ"ז היה מתאים יותר להביא הך פרט דאמירת הברכה על פדיון פירות נט"ר בהל' מע"ש ונט"ר דהרי דין הברכה מסתעף מדין הקדושה שבהפירות דבזה הוא דאיכא גדר וחלות שם מצוה, משא"כ בהל' מאכ"א דמיירי מדין איסור הערלה דליכא בדין פדיון זה חלות וגדר מצוה אלא היתר לבד וצ"ע.

ה. ואולי היה מקום לומר בביאור טעם הרמב"ם שלא הזכיר מענין הברכה על פדיון נט"ר בהל' מע"ש ונט"ר דהיינו משום דסמך על מה שהזכיר כבר לפנ"ז בדיני פדיון מע"ש פ"ד ה"ג "הפודה מע"ש ומברך אקב"ו על פדיון מע"ש וכו'", והרי כתב הרמב"ם בדיני נט"ר פ"ט ה"ב ש"הרוצה לפדות נט"ר פודהו כמע"ש כו' ודינו בשאר הדברים לענין אכילה

ושתי' ופדיי' כמעשר", וא"כ מובן מעצמו דכמו שיש לברך על פדיית מע"ש ה"ה והוא הטעם שיש לברך על פדיון נט"ר [ולהעיר מביאור הגר"א הנ"ל שמקור דין הברכה בפדיון נט"ר הוא מדברי הירושלמי הנ"ל שיש לברך על פדיון מע"ש].

אכן עצ"ע הא שהזכירו הרמב"ם לדין הברכה בהל' מאכ"א שם, דמאי שיאטי' להכא, הרי ענין הברכה נוגע לדין פדיון הקדושה שבפירות נט"ר דבזה הוא דאיכא "מצוה" לפדות, משא"כ בפדיון דין איסור הערלה עלה קאי בהל' מאכ"א שם שהוא רק דין היתר לבד ולא מצוה וכנ"ל.

ו. זאת ועוד צ"ע בדברי הרמב"ם, דהנה בהל' מאכ"א שם הרי קאי הרמב"ם בדין פדיון פירות נט"ר בזה"ז וכמ"ש שם להדיא "כיצד פודין פירות נט"ר בזה"ז וכו'" [וכ"ה גם בטוש"ע שם], והרי יעויין ב'אפיקי מים' שם (סי' יד, טו, טז) שנתבאר שיטת הרמב"ם בארוכה [וכן נתבאר עד"ז שיטת השו"ע שם] דס"ל דשאני דין הנט"ר שבזמן הבית מדין הנט"ר שבזה"ז, שבזה"ב הרי יש בו ב' הדינים דין הקדושה ודין איסור הערלה אכן בזה"ז אין בו דין הקדושה כלל אלא רק דין איסור הערלה עיי"ש ביסודי הדברים בזה, וא"כ לדברינו הנ"ל דדין הברכה שבפדיון נט"ר קשור לדין הקדושה שבו דבזה הוא דאיכא "מצוה" לפדות משא"כ בפדיון דין איסור הערלה שהוא רק דין היתר לבד, הנה לפ"ז צ"ע פסק הרמב"ם [והשו"ע] שיש לברך על פדיון נט"ר בזה"ז, דברי ליכא בזה שום "מצוה" וצ"ע.

ולפ"ז יש להעיר גם על דברי הרדב"ז בהל' מאכ"א שם שהעיר על דברי הרמב"ם שם בנוסח הברכה "על פדיון נט"ר" וז"ל "איכא למידק אמאי אינו מברך בלמ"ד היכא שפודה נט"ר [שלו] דומיא דמילה, וי"ל דנט"ר אינו שלו דקדש קריי' רחמנא ושפיר מברך בעל". והרי כ"ז מתאים לדין הקדושה שבפירות נט"ר דקדש קריי' רחמנא ונלמד מקדש קדש דמע"ש וכו', אכן הרמב"ם קאי כאן על דין פדיון פירות נט"ר בזה"ז, ולהמבואר הנה שיטת הרמב"ם דבזה"ז ליכא לדין הקדושה כלל אלא רק דין איסור בערלה וכנ"ל, וא"כ לכאורה הדרא קושית הרדב"ז לדוכתא. וצ"ע.



אגרות קודש

מי שמסופק איזה יום בספירה הוא, האם יכול לספור
ב' ימים מספק*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בסברת האחרונים דכל גדר "ספירה" לא שייך בספק

באגרות קודש ח"ו ע' רסה (נדפס בלקו"ש ח"ז ע' 296) כתב וזלה"ק: בהנוגע לברכת מי שמסתפק באיזה יום לספירה עומד, שהובא ג"כ בספר כת"ר מועדים להלכה פרק ספה"ע, ומעתיק שם סברת שו"ת דבר אברהם, שאין לברך על ספירת ספק, כיון שעצם ענין הספירה הוא - ידיעה ברורה דיומא, ואין מקום לברך באם ספק בידו, עד"ז מצאתי במכ"ע שערי ציון [כנראה שנת תרצ"ה (חסר השער - בטופס זה שבידי)] נזכר בשם הרב רי"א ווינגרד - ואף בסברא שכלית היא, אבל נגוד לסברא זו בהחלט הוא, שאת"ל שכן הוא הדין, הרי בכ"מ שלא הגיעו השלוחים (בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי') - לא קיימו מצות ספירת העומר (כדבעי) מעולם, ופשיטא שלא ברכו עלי', שהרי בששה עשר בניסן עדיין לא היתה ידיעה ברורה בידם, שהרי חגגו יו"ט שני מפני הספק, ובמילא לא יכלו לברך, ובעצם הספירה - הרי לא היתה בידם ידיעה ברורה. ובמילא חסר גם בהתמימות של כל המ"ט ימים. ואיך זה אפשר שלא נזכר בש"ס ענין תמוה כזה? אין הס' דבר אברהם ת"י, ואיני יודע אם עמד על נקודה זו עכלה"ק.

הנה בסברת הדבר אברהם שלא שייך כל גדר ענין הספירה כשהוא בספק, מצינו גם בהרבה אחרונים, ראה בשו"ת אבני נזר חיו"ד (סי' רמח אות ג) דפשיטא ליה דספירה מספק לא חשיבא ספירה כלל, דמה"ט אין סופרים העומר שתי ספירות משום ספיקא דיומא, אלא משום דבכה"ג לא היא ספירה כלל, שספירה אחת מקלקלת חברתה. וכן כתב בשו"ת ערוגת הבושם (תאו"ח סי' קסח אות ד) שיש לחקור במי שמסופק באיזה יום מהספירה הוא עומד, וספר שני הימים שנסתפק בהם, אם יצא י"ח

* לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ת הרה"ח מוה"ר משה אליהו ז"ל ב"ר אברהם יצחק הי"ד, נלב"ע ביום כ' ניסן ערב שביעי של פסח תש"ע. ת.נ.צ.ב.ה.

ספירת העומר, ומסתברא דלא מקריא ספירה אלא כשיספור בענין המבורר, אבל כל שלא נתברר לו שהיום הוא כך וכך לא מקרי ספירה כלל, דהא לא קאמר רחמנא שיאמר בפיו היום כך וכך, אלא שיספור, וכל כה"ג לאו ספירה היא, כן נראה פשוט מסברא. וע"פ זה לא קשיא מה שהקשה בספר מור וקציעה דאמאי לא מנינן תרי יומי מספיקא, משום ספיקא דיומא. ומ"ש דה"ט משום דספירת העומר בזה"ז הוי רק מדרבנן. מה יענה לשיטת הרמב"ם וסיעתו דס"ל דהוי מדאורייתא. ולפי האמור לק"מ, שכל שהוא בגדר ספק אין זה בכלל ספירה כלל, וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (סי' קמ) דבספירת העומר לא שייך למנות שתי ספירות מספק, שאם אינו יודע בבירור כמה היום לעומר, וסופר ב' ימים מספק, אין זה בכלל ספירה כלל, דלא חשיב מנין אלא בדבר הברור, ובס' פקודת אלעזר (סי' תפט) דן בשאלה זו, והביא בשם הר"ר צבי קאפיל שכיון שהוא סופר שתי ספירות מספק, אינה נקראת ספירה והקשה ע"ז עיי"ש, ובשו"ת יין הטוב (חיו"ד סי' יט) הביא מהירחון שערי ציון (חוברת ג' שנת תרפ"א סי' יז) תשובת הגרי"א וינוגרד (כנ"ל באגה"ק) שהמסופק במנין ימי הספירה, אינו יכול לברך ולספור שתי הספירות מספק, משום שעיקר כוונת התורה שאמרה וספרתם לכם, היינו שידע בידיעה ברורה בכל יום ויום באיזה מנין לספירה הוא עומד, ולכן אפי' אם יוציא בפיו שתי הספירות, מאחר שבלבו ספק הוא מה האמת, אין כאן קיום מצות ספה"ע ע"ש. וכן כתב בס' שערי ישר שער הספיקות פ"ה להגרש"ש, וראה גם בשו"ת בית אבי ח"ד (סי' סה) שכ"כ.

ובדבר אברהם ושערי יושר שם, הביאו ראי' ליסוד זה מדברי השטמ"ק הידועים (ב"מ ו, ב) גבי קפץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורין שהקשו התוס' דליבטל ברובא, ותירץ השמ"ק בשם הרא"ש והריטב"א דהא דאזלינן בתר רובא הוא רק דינא אבל מידי ספיקא לא יצא וכיון דמיעט קרא עשירי ודאי ולא עשירי ספק רובא נמי נתמעט מהכא דגם הוא אינו ודאי, והקשו האחרונים על זה דאיך אפ"ל דרוב אינו ודאי הרי מצינו דהוה ודאי? דבשו"ת רע"א מהדו"ת סי' ק"ח הקשה דא"כ ליכא דין מעשר בהמה כלל, דהרי בכל בהמה אפשר שהיא טרפה ואינה מחוייבת במעשר, ועכצ"ל משום דאזלינן בתר רוב בהמות כשרות, ואי נימא דרוב אינו ודאי א"כ כל מעשר בהמה אינו אלא ספק. ובשב שמעתתא (שמעתתא ב' סי' טו) הקשה עד"ז מהדין דממזר אסור רק בקהל ודאי ולא בקהל ספק, כמבואר בקידושין שם שיש ע"ז לימוד מיוחד, והרי בכל ישראל אפשר לומר דילמא לאו אביו הוא כמבואר בחולין יא, א, וניחוש דילמא לאו אביו הוא ומתרץ משום דרוב בעילות אחר הבעל, ואזלינן בתר רוב, נמצא דכל ישראל אינו "קהל ה'" אלא משום רוב, ואי נימא דרוב אינו ודאי נמצא

דהוה ספק קהל ויהא ודאי ממזר מותר בו? ועי' תורת חסד או"ח סי' י"ב שהקשה עד"ז מהדין דאיתא בשבת קלח, א, דערלתו ודאי דוחה שבת ולא ספק כגון שיש ספק אם נולד בחודש השמיני כו' דה"ה כאבן, דאין מילה דוחה שבת, והרי בכל ישראל יש ספק דילמא נפל הוא, ועכצ"ל משום דאזלינן בתר רוב ורוב וולדות לחיים נמצא דכל וולד אינו אלא ספק ואיך מילה דוחה שבת, ועי' עוד מה שהקשה בדבר אברהם שם.

אבל לפי מה שנת' בגדר ענין הספירה א"ש, די"ל דעד כאן לא קאמרי דרוב אינו ודאי אלא במנין מעשר, אבל בכל דוכתי דבעינן ודאי באמת רובא נמי הוי כודאי גמור, דכיון דאמרה תורה זיל בתר רוב נפיק מכלל ספק והוי ליה כודאי ממש והמיעוט כמו שאינו והוי ודאי אביו ודאי ממזר, ודברי השטמ"ק לא נאמרו אלא במנין מעשר דבעינן שבעה"ב ימנה את הטלאים ואין ענין המנין מה שמוציא מפיו מלות המספר, אלא עיקרו הוא שידע ויוחלט אצלו שכן הוא מה שהוא מונה, ואילו היה מונה ומסופק במספרו כעין נד"ד בספירה לא הי' לו דין מנין כלל כיון שאין המנין ברור אצלו, משו"ה אע"ג דאזלינן בתר רובא ודין הרוב משווי ליה כודאי, מ"מ זהו רק מדינא, אבל המונה עצמו מצד מניינו וספירתו הרי המספר מסופק אצלו שאינו יודע ברור את המספר דשמא נתערב בו הקופץ הפטור ומשו"ה לא הוי מנין כלל עיי"ש. ועי' גם בשו"ת דגל ראובן ח"א (סי' כה אות ד) שכן ביאר דברי השטמ"ק.

מבעל המאור והר"ן מוכח דגם ספירה מספק הוה ספק

אמנם כבר הקשו על יסוד זה שסותר לדברי בעל המאור בסוף פסחים (הובא דבריו גם בר"ן שם) שהקשה דיש ששואלים מה טעם אין אנו סופרים בספירת העומר שתי ספירות מספק, כשם שאנו עושים שני ימים טובים מספק וכו'? ומתרץ שאם באנו לספור שתי ספירות מספק, נמצאת ספירה שניה מושכת עד יום טוב ראשון של עצרת, ואתי לזלולי ביו"ט דאורייתא. הילכך אין לנו אלא מה שנהגו וכו'. ע"כ, ואי נימא דבספק לא שייך כלל כל גדר ענין הספירה למה לא תירץ בפשטות שאז אין מקיימים המצוה כלל, ועי' גם בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סי' מח אות ג) שהביא דברי הערוגת הבושם הנ"ל, וכתב דמבעל המאור והר"ן מוכח לא כן, אלא דגם ספירה מספק הוה ספירה, וכ"כ עוד בכ"מ, וגם הדבר אברהם עצמו מסיק שם שדבריו נדחים מדברי בעל המאור והר"ן עיי"ש.

ודברי השטמ"ק בכ"מ הנ"ל כבר תירץ בשב שמעתתא שם (וראה גם בחי' רע"א שם) דזה קאי רק ברובא דאיתא קמן ולא ברובא דליתא קמן, וביאור הענין שיש רובא דאיתא קמן ז.א. שהרוב ומיעוט הם לפנינו כגון

בתשע חנויות כו' או הכא שיש קופץ שהוא המיעוט ויש רוב החיבין וכיו"ב, דהכא כיון שיש המיעוט לפנינו לא שייך לומר שכל דפריש הוא ודאי כיון דסו"ס אפשר שהוא מן המיעוט אלא שהתירה התורה לומר מרובא פריש, ויש רובא דילתא קמן ז.א. שאין הרוב ומיעוט לפנינו אלא שכן הוא מצד הטבע וסדר העולם, דכאן אין הפירוש שאנו יודעים בבירור שיש כאן רוב ומיעוט, אלא שכן הוא בכלל בטבע העולם, כגון רוב בהמות כשרות וכו' דכאן אפילו אילו יצוייר שישארו לפנינו רק ב' בהמות בעולם אכתי נימא דין רוב כיון שכן הוא הטבע בעולם, דרוב זה גם הרא"ש מודה דהוה ודאי, כי שם אמרינן בפשיטות שהוא כמו הרוב שבעולם, דלמה נימא שהוא שאני, ובמילא לא קשה קושיות הנ"ל, דהני רובא ודאי הם ודאי, וכבר דובר בזה הרבה בהשיעורים ואכמ"ל.

ובאמת אי לא נימא כן בבאיור השטמ"ק, אלא נימא משום דמנין שאני ששם דוקא צריך ודאי ממש, אכתי יוקשה קושיית רע"א ממעשר בהמה גופא דמעשרין משום דרוב בהמות כשרות, דשם הרי בעינן ודאי גמור כיון שהוא "מנין" ואיך מועיל רוב, ועכצ"ל כנ"ל דרובא דליתא קמן שאני.

ומדברי בעל המאור יש להוכיח בפשיטות כמ"ש בהמכתב, דבזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' היו באמת סופרים ב' ספירות דז"ל בעל המאור: יש ששואלין וכו' מ"ט אין "אנו" סופרין ב' ספירות מספק כמו שאנו עושין ב' י"ט מספק וכו' עכ"ל. הנה אינם שואלים מ"ט לא "תקנו" לספור ב' ספירות כמו שתקנו לעשות שני י"ט מספק, דמבואר בזה דלא על עיקר תקנת חז"ל שאלו, למה לא תקנו מעיקרא לספור ב' ימים מספק, רק למה אין "אנו" סופרין ב' ספירות מספק, דהיינו על מנהגנו שלא לספור ב' ימים מספק הוי קשיא להו. ולזה שפיר מתרץ, שאם באנו לספור שתי ספירות מספק, נמצא ספירה השני' נמשכת עד יו"ט א' של עצרת ואתו לזלזולי ביו"ט א' דאורייתא, הלכך אין לנו אלא מה שנהגנו עכ"ל. דאילו נימא שבא לתרץ למה לא תקנו חז"ל מעיקרא לספור שני ימים בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי', אין תירוצו מובן, דהרי בודאי בזמן שקדשו ביי"ד החודש עפ"י ראי' היו בני הגולה יודעים כבר קודם חג השבועות מתי קדשו ר"ח ניסן, שהרי עברו מר"ח ניסן עד חג השבועות יותר מחודשיים, וכבר אמרו חז"ל (ר"ה כ, ב) תרי ירחי חסירי קלא אית להו ע"ש ובפרש"י שם. (ועי' שו"ת ח"ס האו"ח סוסי' קמה) וא"כ אכתי תקשה מה טעם לא תיקנו חז"ל לספור ב' ימים מספק בזמן שקידשו עפ"י הראיה, וכשנודע להם מתי קידשו ר"ח ניסן יפסיקו לספור ב' ימים ויספרו רק לפי מה שקידשו ביי"ד, ולא אתי לידי זילותא ביו"ט דאורייתא?

וא"כ עכצ"ל דאה"נ דבני הגולה היו סופרים ב' ספירות כל לילה עד יום שנודע להם קביעות חודש ניסן ומאז והלאה ספרו רק ספירה אחת כמו שקבעו הבי"ד, ולכן שפיר שאלו מה טעם אין "אנו" סופרין שתי ספירות מספק כדרך שספרו אבותינו בזמן שקדשו בי"ד עפ"י הראי'. דאילו לא היו אבותינו סופרים מעולם ב' ספירות, לא הי' מקום לשאול מ"ט אין "אנו" סופרים ב' ספירות, שהרי בקיאים אנחנו בקיבוע דירחי ולמה נספור שתי ספירות, שהרי אפי' שני י"ט לא הוה לנו לנהוג מספיקא מה"ט דאנחנו בקיאים בקבוע דירחא רק משום דשלחו מתם, וזהרו במנהג אבותיכם בדיכם כדאיתא בביצה ד, ב, וא"כ לענין ספירה אם אבותינו לא נהגו לספור ב' ספירות פשיטא דגם לנו אין לספור שהרי אין כאן בזה מנהג אבותינו להזהר בו. אע"כ פשיטא להו כי בני הגולה ספרו ב' ספירות מספק עד אשר נודע להם קביעת חודש ניסן, ולזה שפיר שאלו, שגם אנחנו אם כי בקיאים אנחנו בקביעא דירחא נספור שתי ספירות כדרך שספרו אבותינו ומשום מנהג אבותינו כמו שאנו עושין ב' י"ט מה"ט דמנהג אבותינו בדינו אף שאנחנו בקיאים בקביעא דירחא. ולזה שפיר מתרץ שאם כי אבותינו נהגו כך, לנו אי אפשר לנהוג בזה כמותם שא"כ יצא לנו לספור ספירה שני' ליל יו"ט א' של עצרת ואתו לזלזולי ביו"ט א' דאורייתא. ולא דמי ליו"ט שאנחנו נוהגים כמנהג אבותינו כיון ששם לא אתי לזלזולי גם לגבי דידן.

שקו"ט איך היו סופרים בני הגולה בזמן שהיו מקדשין ע"פ ראי'

והנה בס' משמרת שלום (קוידינאוו) סי' לו כתב להסתפק בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' דאז הי' ספק גמור אולי הוא יום הא' איך עשו עם ספירת העומר: א) אם היו סומכין על רוב שנים והתחילו לספור בליל ב' בברכה ואח"כ הספירות כסדר כמו שאנו עושים היום, ואם אירע לעתים רחוקות דחודש אדר הי' מלא, נתקלקל הספירה וכמו ביוהכ"פ שהיו עושים יום אחד והיו סומכין על רוב השנים ולפעמים הי' יוהכ"פ למחרות כדאיתא בר"ה כא, א: "לוי אקלע לבבל בחזסר בתשרי. אמר בסיים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא וכו'" ב) או אפשר שבליל ב' ספרו בברכה ואח"כ היו סופרים ב' ספירות בכל לילה עד שנתודע להם הקביעות דא"י, כי כל מה דאפשר לתקוני מתקנינן, והנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ד סי' עח) נקט דאז לא היה ספק מה"ת אלא סמכו דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר וספרו רק יום אחד עיי"ש.

דאי נימא כאופן הא', ליכא הוכחה של המכתב מהזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' דגם ספירת ב' ימים מספק הוה ספירה, כיון דאפשר ששם אכן ספרו רק יום אחד דסמכו על הרוב, אבל לאידך גיסא מקושיית בעל

המאור הנ"ל מוכח דנקט כאופן הב' שספרו ב' ימים, וכפי שנת' לעיל שלכן הקשה דגם אנו היו צריכים לספור ב' ימים משום מנהג אבותינו כמו שעשו בני הגולה.

יש מקום לחלק בין המסופק בזה"ז איזה ספירה הוא להזמן שהיו מקדשין ע"פ ראי'

אלא דגם לפי אופן הב' יש מקום לדחות הראי' מבעל המאור לנידון דידן, דגם כשהוא מסופק איזה יום הוא דגם זה הוא ספירה מעליא כמו בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראי', דמכיון דאז העיקר הי' יום א' והוא אצלם מה"ת (כפי רוב השנים) ויום ב' מדבריהם, נמצא כי כאשר ספרו בני הגולה ליל ט"ז ניסן לפי חשבונם, היום יום אחד לעומר, וכן כאשר ספרו אח"כ ליל י"ז ניסן היום "שני ימים לעומר" היו אלו ספירות ברורות מה"ת. ואף שבלי י"ז ניסן הוסיפו לספור גם "היום יום אחד לעומר" כנ"ל, ספירה זו לא הטיילה ספק במה שספרו באותו לילה "היום שני ימים", כי מה"ת שהיו מחשבין לפי החשבון בודאי שהי' זה להם יום ב' לעומר, רק מדרבנן כדי לצאת ידי חששא דאולי עברו בי"ד אדר וליל זה אינו רק ט"ז בניסן ספרו גם "היום יום אחד", ונמצא שאין זה ספק בעצם הספירה, אלא דרק החמירו משום דכל מה דאפשר לתקוני מתקנינן. משא"כ בנדו"ד שהספק הוא בעצם הספירה איזה ספירה יש לספור היום. נמצא אין כאן ודאות כלל רק ספק, ובזה י"ל דאין זה נקרא ספירה. ועפ"ז יש לתרץ דברי האבני נזר וכו' הנ"ל, דנקטו דספירה מספק אינה ספירה, והוקשה שדבריהם סותרים לדברי בעל המאור והר"ן, וראה בכל הנ"ל בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' ק), ושו"ת יביע אומר ח"ח סי' מ"ה.

ועי' גם בשו"ת 'טעם הצבי' (סי' ט"ז) שדחה הראי' מבעל המאור דספירת ספק הוה ספירה, די"ל דסברא זו דספירה היא רק כשהיא בתורת ודאי היא סברא אמיתית ואין עלי' קושיא מדברי בעל המאור, דיש לומר דגדר הידיעה דבעינן בספירה הוא שיהי' בספירה אחיות חשבון ימי העומר היינו שיאחוזו הסופר בכל יום החשבון איזהו יום זה לימי העומר, וכל שאינו אוחו החשבון ע"י ספירתו אין זו ספירה כלל, וממילא דספירת שני ימים מספק או ספירת יום אחד מספק שמא יתרמי שיתכוין הסופר לאמת אינה ספירה כלל, אבל ספירת שני ימים כשהיא משום ספיקא דיומא דבזה מיירי בעל המאור יש בה אחיות החשבון, דכל היכא שהדין נותן לחוש לספיקא דיומא הרי יש לספירת העומר שני מיני חשבונות חשבון אחד שמתחלת בו הספירה ביום ט"ז שהוא למחרת הפסח אם הי' אדר חסר, וחשבון אחר שמתחלת בו הספירה ביום י"ז שהוא למחרת הפסח אם הי' אדר מלא וזה לא מיקרי ספירה מספק, שהגדר שלה הוא שאין הסופר

אוחז החשבון, דכאן שני החשבונות נכונים המה, זה לפי מה שחייבים לתפוס דהפסח הי' ביום פלוני, וזה לפי מה שחייבים לתפוס דהפסח הי' ביום שלאחריו, דכיון דמחוייבים לחוש לשני הימים הרי שני החשבונות נכונים לפי חיובם עיי"ש בארוכה.

ואי נימא כהנ"ל דליכא ראי' מהזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי' לנדו"ד, הרי מובן גם למה לא תירץ בעל המאור קושייתם משום דספירת ספק אינו ספירה, כיון דספירה כזו, אם נספור משום מנהג אבותינו, הוה ג"כ ספירת ודאי ואינו ספירת ספק, לכן הוצרך לתרץ משום דאתי לזלולי ביו"ט מדאורייתא.

מיהו כל זה אינו אלא לשקו"ט בעלמא, דלדינא נראה דעת הרבי שאפשר לספור גם מספק והוה ספירה מעליא, וכן סב"ל לרוב הפוסקים, ובנוגע לברכה נקטו שלא יברך, ואחד מן הטעמים הוא דדילמא ספירה הראשונה אינה ספירה הנכונה, והוה הפסק בין הברכה להספירה הנכונה, וראה בזה בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' ל"ו, ובמקראי קודש פסח ח"ב ע' רכד ועוד.

וראה אגרות קודש שם ח"ז ע' קנג: "יספור ע"פ מה שהתחיל (שלדעתי זוהי העיקרית אצלו) וליתר שאת גם כפי שסופרים כאן, ובהפסק ביניהם ולא בסמיכות (דמחזי כשיקרא, וגם שזהו היפך לענין הספירה היינו בירור ולא ספק, שלכן צ"ע אם הי' יכול לברך אפילו אם כל הימים הי' סופר ב' ספירות)" עכ"ל ק.



איסור חמץ תלוי לפי מקום הבעלים או לפי מקום החמץ (גליון)

הרב מנחם אייזנמאן
מירטל ביטש, דרום קרוליינא

בגליון האחרון שי"ל לקראת י"א ניסן שקו"ט הרב אברהם ברוך גערליצקי שי' במכתב כ"ק אדמו"ר (שזה עתה י"ל) בענין איסור חמץ – אי אזלינן בתר מקום החמץ או הבעלים.

וז"ל המכתב: "בשאלתו, בהתאם לחילוק הזמנים שבמקומות השונות בכדור הארץ מהו הדין באם המאורע במקום אחד והאדם במקום אחר.

וע"ד מה שאמרתי מכבר בהנוגע לחמץ, אשר פשיטא שאין האיסור חל על החמץ כ"א בבוא זמן הביעור במקום בו נמצא החמץ, ולא במקום שנמצאים הבעלים, שהרי חוכא וטלולא הוא לומר שיהי' החמץ אסור באכילה בבקר יום י"ד מפני שהבעלים שלו נמצאים במקום ששם כבר לאחרי חצות י"ד, ומזה גם מסקנא במוצאי חג הפסח, שיהי' מותר באכילה בעוד היום גדול מפני שהבעלים נמצאים במקום אחר,

ומה שיש לספק בזה הוא, בענין זה עצמו, באם מותר לבעליו למכור החמץ במקום המצאו הוא, כיון שבמקום המצאו של החמץ לא חל עליו איסור עדיין, ועדיין לא מצאתי בזה סמוכין להכרעה,

ומה שמובא באחרונים וגם בזה מחולקים הם, הוא בדיני אבילות, כשהנפטר והאבלים במקומות מרוחקים, ושעת הפטירה הוא לא ביום אחד מפני חילוק הזמנים, איך לנהוג בהנוגע ליארציית וכיו"ב ומצויין בשוה"ג השו"ת². "עכ"ל המכתב.

ומקשה הרב הנ"ל עמ"ש כ"ק אדמו"ר: "פשיטא שאין האיסור חל על החמץ כ"א בבוא זמן הביעור במקום בו נמצא החמץ, ולא במקום שנמצאים הבעלים, שהרי חוכא וטלולא הוא לומר שיהי' החמץ אסור באכילה בבקר יום י"ד מפני שהבעלים שלו נמצאים במקום ששם כבר לאחרי חצות י"ד . . "

(2) בנוגע למה שסיים כ"ק אדמו"ר במכתב בנדון שהנפטר במקום א' והאבלים במקום אחר לענין קביעות יום היא"צ, הנה בשוה"ג ציינו המו"ל המ"מ שכתב כ"ק במכתב אחר (ד'תרסז) ושם ציין לכל בו אבלות להרב גרינואלד ז"ל וספר דודאי השדה ושו"ת כתב סופר ועוד.

יש להעיר, בספר הרב גרינואלד תולה השאלה בטעמי תענית היא"צ – דלפי טעם הלבוש שהורע מזלו של בן ביום זה יש לילך אחר מקום הבן, אבל לטעם המח"ש משום כבוד ותועלת הנפטר יש לילך אחר הזמן במקום הנפטר, אלא שלטעם ספר חסידים "שהאב והבן גוף אחד, ודין שיצטערו הבנים" יל"ע.

ולכאור' שאלה זו אינו נוגע כ"כ לשאלת החמץ, אבל כד דייקת לא בא כ"ק לקשר זאת לחמץ, אלא מביאו רק בנוגע השאלה הראשונה "בשאלתו, בהתאם לחילוק הזמנים שבמקומות השונות בכדור הארץ מהו הדין באם המאורע במקום אחד והאדם במקום אחר". ואין ידוע על מה שאל השואל, מ"מ מסגנון השאלה ("המאורע") משמע דדמי יותר לשאלת יא"צ מאשר לשאלת החמץ.

וגם להעיר שבס' דודאי השדה על הלכות אבלות (שמציין כ"ק אדמו"ר באגרת אחרת) ומביאו בכל בו אבלות שם אכן מאריך בשאלת החמץ, ולא הי' לי פנאי לעיין. ובנוגע כתב סופר חיו"ד סקפ"ח שמציין שם לא מצאתי שם השייכות לעניינו.

ומקשה שם - הרי איירי בנוגע איסור אכילה והנאה לאותם הנמצאים במקום החמץ, וא"כ מאי קמ"ל? הרי זה פשוט שעליהם ישנה איסור אכילה והנאה בחמץ זה, כיון דאיסורים אלו אינם שייכים כלל לאיסור ב"י ותשביתו שעל הבעלים, שהרי גם על חמץ של גוי והפקר חייבים כרת אם אכלם, וכל דיון האחרונים הוא רק לגבי הבעלים לבד, כאשר נמצא במקום אחר שאצלו עדיין זמן היתר או איסר.

וכתב הרב הנ"ל שרוב האחרונים הכריעו שהולכים אחר מקום הבעלים והביא קצת מדבריהם, וכתב שכנראה גם כ"ק אדמו"ר הכריע הספק שהולכין אחר הבעלים, לפי הידוע לו שנהג למכור חמץ הנמצא באוסטרליא אף שכבר הי' אחרי זמן האיסור שם.

עוד כתב לתלות את השאלה בחקירה אי איסור חמץ הוא איסור גברא או חפצא, והביא מחלוקת בשו"ע סתמ"ז שאולי תלוי בזה, אבל לבסוף כתב שגם לפי הצד שחמץ הוא איסור חפצא, מ"מ הרי גם איסור זה תלוי בבעלים, ולכן צריך לילך אחר מקום הבעלים, ולא מקום החמץ, ע"ש.

הנה ראשית יש להעיר שיש כאן ב' שאלות שונות שאינן תלויות זב"ז (א) הנמצא במזרח אחרי זמן האיסור אם יכול למכור חמצו במערב כששם קודם זמן האיסור, (ב) הנמצא במערב קודם זמן האיסור וחמצו במזרח ושם כבר אחרי זמן האיסור, אם יכול לבטל ולמכור חמצו.

בנדון שהאדם במזרח, על האדם כבר חל חיובי הפסח, רק הספק הוא אם חיובו כולל גם חמץ שנמצא קוה"פ או שחמץ זה אינו בכלל חיובי ואיסורי פסח. אבל בנדון שהחמץ במערב הספק הוא האם החפץ שחל עליו הפסח, יכול לגרום חיובים ואיסורים דפסח לגבי הבעלים שנמצא קוה"פ.

ויתכן לומר שכשהאדם במזרח יכול למכור חמצו שבמערב, וגם לומר שכשהאדם במערב יכול עדיין למכור חמצו שבמזרח, כי בכדי לעבור על החמץ בעיני תרתי - שגם יחול על הבעלים חיובי פסח, וגם החמץ יהי' במקום ששם פסח.

לפ"ז נמצא שמה שמכר כ"ק אדמו"ר חמץ דאוסטרליא אינו ענין לספק המכתב, דדייק במכתב לשאול "באם מותר לבעליו (הנמצא במזרח) למכור החמץ במקום המצאו הוא, כיון שבמקום המצאו של החמץ (במערב) לא חל עליו איסור עדיין", ולא שאל בנדון ההפוך, (וגם לגבי איסור אכילה

לעיל במכתב שם, האריך להביא ב' האופנים בער"פ ומוצ"פ אבל בשניהם בנדון שהחמץ במערב והבעלים במזרח).

ואולי דייק לשאול כן, כי בנדון שהחמץ במזרח (כהא דאוסטרליא) לכא' הוא ספק אחר – האם החפץ שחל עליו הפסח, יכול לגרום חיובים ואיסורים דפסח לגבי הבעלים שנמצא קוה"פ. ומה שמסתפק במכתב הוא רק בנדון שעל האדם כבר חל חיובי הפסח, רק הספק הוא אם כולל גם חמץ שנמצא קוה"פ או שחמץ זה אינו בכלל חיובי ואיסורי פסח.

והנה בקובץ היומם להגרי"מ טוקצינסקי ז"ל (הדן בשאלות קו התאריך, י"ל בשנת תש"ג, ע' פה) עוסק בשאלה זו בארוכה, ומסקנתו (א) הנמצא במזרח אחרי זמן האיסור יכול למכור חמצו במערב כששם קודם זמן האיסור, דבזה אזלינן בתר מקום החמץ, ועדיין לא חל על החפץ שם חמץ האסור, והוי כמו עיסה מגולגלת טרם נתחמצה. (ב) הנמצא במערב קודם זמן האיסור יכול לבטל חמצו שבמזרח כששם כבר אחרי זמן האיסור, דבזה אזלינן בתר הבעלים, דאף שחל איסור על החפץ והוא עתה איה"נ, אבל כל זמן שלא חל על הבעלים תשביתו וב"י יש לו עדיין רשות להפקירו ולבטלו, עיי"ש היטב, ועוד נדבר בזה להלן.

אלא שהרי"מ טוקצינסקי כתב שהחמץ שבמזרח הוא אסוה"נ לכל העולם, אלא שעדיין יכול להפקירו ולבטלו כי לא חל על הבעלים מצות תשביתו, ו"עשאן הכתוב כאילו הם ברשותו", אבל למכור האיסוה"נ לכאו' אי אפשר לשיטתו.

אבל לכאו' אפשר לומר יותר מזה, שבנוגע חמץ שבמזרח יכול הבעלים שבמערב אפילו למכור, כי אף אמנם מצד החפץ הרי כבר חל שם חמץ ואיסוריו עליו, הרי זהו רק מצד זמן הפסח, וכשיעבור הפסח יסתלק האיסור, וכמו"כ אם נוציא החמץ ממקום זה למקום אחר יסתלק איסור שכבר חל עליו, עד"ז כשלהבעלים עדיין אינו פסח, הרי בכל הדינים הנוגעים אליו, ובכלל זה חיוב ביעורו ואיסור הנאתו ומכירתו של החפץ שבמזרח, אין עדיין פסח ואיסור חמץ בעולם, ובמילא מכירתו מכר.

בסגנון אחר: כמו שיתכן שחפץ א' יתחלק לב' חלקים וברגע א' יהי' חלק א' בפסח וחלק הב' יהי' קוה"פ, כן י"ל שכל עניני בעלות החפץ נקבעים לפי מקום הבעלים ובמילא לגבי זה ה"ו קוה"פ, אף שחומר החפץ נמצא כבר בתוך הפסח.

(ויל"ע איך יהי' הדין באם ישרוף אדם הנמצא במזרח חמץ הנמצא במזרח השייך לבעלים שבמערב לענין תשלומים, דיתכן דהואיל והבעלים אינם מצווים לבערו עדיין, הוי כמו חמץ של נכרי שאין שום היתר להזיקו וחייבים עליו תשלומין, אף שאסור באכילה והנאה לישראל).

ועדיין יתכן שהספק שבמכתב במקומו עומד, בנוגע בעלים שבמזרח והחמץ במערב, דיתכן שחיוב תשביתו וב"י ואיסור הנאה חלים על רק על חמץ כזה שנמצא בזמן פסח, ולא על חמץ שמותר לאוכלו במקומו (דאף שלגבי בעלותו הרי כבר הגיע הפסח, אבל זהו כמו בעלות בפסח על עיסה שעדיין לא נתחמצה) כמ"ש הרימ"ט שם. בסגנון אחר: בעינן תרתי – שגם הבעלים וגם החמץ יהיו בזמן הפסח כדי לעבור עליו.

[ובאמת המח' דסתמ"ז שהביא הרב הנ"ל יתכן ששייך לספק זה, אבל לא מטעמו, דלמ"ד דחמץ חשיב התירא בלע, וצריך לחול עליו שם חדש דחמץ איסור, א"כ יתכן דלגבי הבעלים הנמצא במזרח בזמן הפסח אין על החמץ במערב שם חמץ, אבל למ"ד דחשיב איסורא בלע וקוה"פ שמו עליו, א"כ יתכן דלגבי הבעלים ישנה חיוב ביעור גם לגבי חמץ זה,³ ועדיין יש לחלק].

ובנוגע הקושיא מאי קמ"ל במה שביאר שאיסור אכילה לא יתכן לפי הבעלים, הרי פשיטא שלגבי בני אדם הנמצאים במקום החמץ האיסור חל לפי מקומם ולא לפי בעל החמץ?

הנה כוונת כ"ק אדמו"ר לומר לכאן דאיסור החפצא החל על החמץ בודאי תלוי במקום החמץ ולא בבעלים, כמ"ש "פשיטא שאין האיסור חל על החמץ כ"א בבוא זמן הביעור במקום בו נמצא החמץ" ולא מדבר מבנ"א הנמצאים שם, אלא מדבר על החמץ. וזהו לאפוקי ממה שרצה הרב הנ"ל לבאר בסוף מאמרו דאיסור החפצא תלוי בבעלים (ורק שבנ"א במקום ההוא מוזהרים לאוכלו באיסור גברא), ולא הרגיש שבזה תירץ קושייתו וסתר דברי המכתב.

ומקדים כ"ק אדמו"ר יסוד זה, כי (א) מכאן למדים שהאדם (בעל החמץ) לא גורם שהמאורע (חלות איסור חמץ) שנמצא בזמן אחר, יחשב

3 ידוע החקירה בגדר איסור חמץ – אם האיסור הוא חמץ ורק שזמן האיסור הוא בימי חה"פ או שגדר האיסור הוא חמץ בפסח, ועד"מ בשר בחלב, ואכ"מ.

לפי הזמן שלו. ואוסיף בזה דסברת כ"ק אדמו"ר היא גם באם אין שום בן ישראל במקום ההוא, וכל הנפ"מ הוא רק לגבי ישראל זה. דאף "שלא ניתנה תורה אלא לישראל ולא לעצים ואבנים" (שו"ע אדה"ז יו"ד סק"צ, פו), מ"מ א"א לשנות המציאות שלגבי חפץ זה עתה הוא בוקר י"ד, ואיך יחול עליו איסור?

(ב) זהו הקדמה הכרחית לספקו לגבי אם מותר לו למכור, דהספק הוא – מחד על הבעלים יש כבר איסור גברא דתשביתו וב"י וא"כ זה כולל גם חמץ שבמערב וא"א לו למוכרו, או י"ל לאידך שעדיין יכול למכור חמץ זה דאולי לא אמרה התורה תשביתו אלא על חמץ כזה שבמקומו הוא אסור, והרי הקדים כ"ק אדמו"ר שפשיטא שחמץ זה עדיין מותר, א"כ כזה חמץ הוי כמ"ש הגרימ"ט כעיסה שטרם נתחמצה.

[ובסגנון המכתב: בנדון שהחמץ במזרח השאלה היא אם המאורע (חלות איסור חמץ) לפי הזמן שבמקום ההוא בכוחו לגרום שינוי לגבי האדם שבמקום אחר. וזהו סברא רחוקה לכאורה, וע"ד מה שפשיטא שלגבי המאורע עצמו לא מתחשבים בזמן של מקום האדם, כמו"כ מצב האדם לא משתנה מצד מקום המאורע (ואם נאמר שמחוייב לבער חלק מחמצו ואינו יכול למוכרו כשאצלו בוקר י"ד, הר"ז שינוי במצב האדם).

ובנדון שמכתב כ"ק אדמו"ר אין השאלה אם לשנות מצב החפץ עצמו לפי בעליו או לשנות מצב האדם עצמו לפי חפצו, אלא הספק הוא האם בנוגע ליחס הבעלים לחפצו האם מתחשבים במקום החפץ או שהכל לפי מקום הבעלים, והוי כאילו החפץ נמצא איתו].

ולחידודא י"ל: אם יקדש אדם אשה שנמצאת איתו במערב בבוקר יום י"ד בחמץ (שמקנה לה אגב קרקע) הנמצא במזרח יהי' קידושו קידושין (אף שחל כבר איסור אכילה והנאה על החמץ אינה חל עדיין לגבי איש ואשה אלו), אבל אם יקדש אשה בחמץ לאחר שתגיעי למקום פלוני במזרח והגיעה לשם אחר חצות י"ד והוא נמצא במערב אינה מקודשת, כי חל על החמץ איסור אכילה והנאה ולגבי דידה אין בו שו"פ.

והספק הוא כשקידש אשה הנמצאת איתו במזרח בחמץ הנמצא במערב (ומקנה לה אגב קרקע) אחר חצות יום י"ד, אם יש בו שוויות ויכולים עדיין למוכרו לגוי א"ל. אבל אם הי' במזרח ואמר התקדשי לי בחמץ זה לאחר שתגיעי למקום פלוני במערב, והגיעה בבוקר י"ד, ואצל האיש כבר חצות י"ד, הנה בזה יל"ע כי גם אם נפשוט הספק שהוא אינו יכול למכור, וא"כ

הוא לא נתן לה שו"פ, אבל הרי לגבי דידה יש בו שו"פ, וזכתה בו מכח אמירתו, כי אינו הפקר לכל (עי' קו"א שו"ע אדה"ו סתל"ה), ואולי שייך לשקו"ט אי בתר דידי' או בתר דידה אזלינן (וכאן עדיף טפי מנדון המשל"מ אישות רפ"ה, ושעה"מ שם, וראה תד"ה שתי בנותיך קידושין ז, ב).



נגלה

הערות וציונים בקו"א סי' רנ

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש הישיבה – ישיבת לויבאוויטש טורונטו

אפילו מי כו' עיין בריש פ"ב דקידושין דלגבי קידושי אשה מצוה בו יותר מבשלוחו מהא דרבא ורב ספרא ומשמע דליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא דומיא דקידושי אשה^א, ועיין סי' רמ"ט דמצוה בעלמא משכחת לה אף בדבר שמותר גמור מן הדין.

והרמב"ם בפ' ל' שכתב חייב^ב כו', וכן משמע מלשון הטור ושו"ע^ג (דלא כמג"א^ד), ולא הזכירו הא דרבא ורב ספרא כלל^ה, אלא למדו חיוב זה משאר

(א) דהא לענין קידושין מבואר דאיסורא ליכא, ואינו דומה למקדש את האשה בלי שיראנה דאסור, משא"כ מה שאינו מקיים מצוה בו יותר מבשלוחו אין בה שום איסור.

(ב) ברמב"ם (פ"ל מהל' שבת ה"ו): "אע"פ שהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו". וצ"ע, ואיך מתאים עם מאי דמשמע בסוגיין דאינה אלא מצוה בעלמא אבל איסורא ליכא? ועי' ברמב"ם פ"ג הי"ט מהל' אישות שכ' "מצוה שיקדש אדם אשתו בעצמו יתר מעל ידי שלוחו", הרי שהרמב"ם בעצמו כ' רק בל' מצוה (ועי' ברמ"א סי' תנ"ג "נוהגין" ובמ"א שם סקי"ב דהוא מטעם מצוה בו)?

ועי' בביאור הלכה לסי' ר"נ ד"ה ישתדל שהק' כן, וכ' "ואפשר דלהרמב"ם ג"כ לאו חוב גמור הוא אלא כעין חובה משום כבוד שבת וסברת הרמב"ם דאל"ה לא היו מבטלים כל הני אמוראים תורתן עבור זה ומ"מ לא הוי זה חובה גמורה ותדע דלא אשכחן בגמרא בשם חובה כ"א על הדלקת נר בשבת בדף כה, ב ולענין ג' סעודות בדף קיז, ב ומ"מ צ"ע".

אך זה צ"ע, כמו שמסיים בעצמו [מלבד שהוא דוחק בל' הרמב"ם, שכ' בסתם חייב] דהרי ממ"נ, אם אינו חוב גמור למה ביטלו מלימודם, ואם קצת חובה איכא איך מתאים עם מאי דמבואר בסוגיין דאיסורא ליכא?

[ועי' בערוה"ש ס"ג שהביא ראי' שאינו חוב גמור "שהרי רבים וגדולים אין עושין בעצמן", ולכ' קושיא זו תמוהה (מלבד מה דאיך אפשר לידע בבירור שאין עושין דבר א' בעצמן), דהא כ' בעצמו לפנ"ז דהטושו"ע לא כ' ל' חייב, וא"כ אולי סברי הנך רבים וגדולים דהטושו"ע פליגי על הרמב"ם בזה (אף דאדה"ו מפרש דגם לדידהו הוא חיוב), והם נוהגין כהטושו"ע, ואיך אפשר להביא מזה ראי' להוציא פי' דברי הרמב"ם מפשוטן?

אך הביא עוד ראי' "דבש"ס שם חשיב מי שהיו עושין בעצמן, ש"מ שרבים לא עשו בעצמן אלא הוא הידור מצוה (וע"כ נשאר בצ"ע על דברי אדה"ז). ואולי יש ליישב זה בג' אופנים: א) הרי בש"ס לא בא לומר שעשו בעצמן, אלא בא לומר איזה מלאכות עשו בעצמן, ובוודאי שכאו"א קיים חיוב זה באיזה אופן, וכמו שצ"ל לפי הרמב"ם. ב) אפ"ל דעיקר החידוש הוא דגדולי החכמים זלזלו בעצמן ועשו מלאכות בזויות, אף שהיו גדולי החכמים, אבל בוודאי שכ"א צריך לעשות איזה מלאכה. ג) למסקנת אדה"ז אפ"ל דבאמת כלהו עשו משום מצוה בו, ורק הראי' לזה היא מרבא ורב ספרא ממה דשינו, וכדלהלן. ואכמ"ל].

ג) בטושו"ע הל' בסתם "ואף אם יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל בעצמו להכין שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו", ולכ' מדייק אדה"ז מדסתמו ולא כ' מצוה מן המובחר או מצוה או נוהגין וכיו"ב, משמע שזהו חיוב עליו לעשות כן. ועי' בהמובא בהערה שלפנ"ז מהערוה"ש.

ד) המג"א כ' על דברי השו"ע שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו, וא"כ ע"כ סובר דטעם הדין הוא משום מצוה בו, וא"כ אינו חיוב כמו בכל מקום.

ה) בגמ' שבת (קיט, א) איתא "רב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא רב הונא מדליק שרגי רב פפא גדיל פתילתא רב חסדא פרים סילקא רבה ורב יוסף מצלחי ציבי ר' זירא מצתת צתותי רב נחמן בר יצחק מכתף ועייל מכתף ונפיק

אמר אילו מקלעין לי ר' אמי ור' אסי מי לא מכתפנא קמייהו ואיכא דאמרי ר' אמי ורבי אסי מכתפי ועיילי מכתפי ונפקי אמרי אילו איקלע לן רבי יוחנן מי לא מכתפינן קמיה". וברמב"ם שם חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן. ומהן מי שהיה מבשל או מולח בשר או גודל פתילות או מדליק נרות. ומהן מי שהיה יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה אף על פי שאין דרכו בכך. וכל המרבה בדבר זה הרי זה משובח". ולכ' מ"ש הרמב"ם "מי שהיה מבשל או מולח בשר" היינו הא דרב ספרא (ורק דרבא השמיט), ובאמת לפ"ז מ"ש "מולח בשר" הוא הך דרבא, דלא נזכר בשאר אמוראי מליחת בשר.

אך בקו"א (דלהלן) כותב אדה"ז מפורש "ולא הזכירו הא דרבא ורב ספרא כלל". והי' אפ"ל דמ"ש הרמב"ם מבשל בשר קאי על מ"ש לעיל שם "רב ענן לביש גונדא; דתנא דבי רבי ישמעאל: בגדים שבישל בהן קדירה לרבו - אל ימזוג בהן כוס לרבו", ופרש"י: "לביש גונדא - כלי שחור, להודיע שהיום אינו כדי להתנהג בחשיבות מלהתעסק בתבשילי שבת, ולא יטנף בגדיו בבישול קדירות. דתנא דבי ר' ישמעאל כו' - דבישול קדירה מטנף בגדים". ונמצא דמפורש בגמ' ענין בישול בשר, וזהו שמעתיק הרמב"ם (ושפיר הביא ל' בישול, גבגמ', וכן ל' בשר כמו גבי רב ספרא, ולא רישא), וא"כ באמת לא הביא הא דרבא ורב ספרא.

אכן אי"ז מבאר מה שהזכיר "מולח" שהוא הא דרבא?

וי"ל הכוונה בזה דהנה הרי חזינן בגמ' שאין הכוונה רק להודיע שכולם עסקו בעצמם בהכנות לשבת, דא"כ לא הי' לו להאריך כ"כ, כ"א להודיע איזה מלאכה פרטית עשה כ"א מאמוראים אלו. וא"כ למה כשהביא הרמב"ם הא דרבא ורב ספרא שינה בהפרטים (שלא הזכיר שהי' רישא ושיבוטא, ורק הזכיר בכללות, ולא כבאינן)? וי"ל דזהו כוונת אדה"ז שלא הביא רבא ורב ספרא, והיינו שלא הביאם בתור הכנה פרטית, והיינו כי באמת רבא ורב ספרא קיימו אז ב' ענינים דהיינו מצות כבוד שבת ומצות עונג שבת, כמו שמבאר אדה"ז וכדלהלן, וע"כ הרמב"ם מביא רק כללות הענין גבי רבא ור' ספרא, שזהו מה שנוגע לכבוד שבת, שבוה מיירי הרמב"ם בהלכה זו, ולא הביא ההכנות פרטיות שעשו, שהם מצד מצוה בו כו' דעונג שבת, דאין מקומה כאן.

ויותר נראה דהכוונה "ולא הזכירו" היינו הטושו"ע שהזכיר לפנ"ז, והכוונה להוכיח דכוונת הטושו"ע למצות כבוד שבת ולא למצוה בו יותר מהשלוחו כמ"ש המ"א, דא"כ עיקר חסר מן הספר, שלא הזכירו רבא ורב ספרא שמהם מוכיחים בגמ' הדין דמצוה בו. אבל אין להקשות דמאחר שגם ברמב"ם הכוונה למצות כבוד שבת למה הביא גם הא דרבא ורב ספרא, דהרי סוכ"ס גם הם הרי מה

אמוראי שזלזלו את עצמם כל כך בקביעות בכל שבת ושבת¹ מכלל דחיובא איכא במילתא כמ"ש לקמן בסמוך, ולכן הוזקק לטעם אחר שזהו כבוד השבת ולא משום יתרון מצוה בעלמא, מדלא הזכירו בגמרא היאך היו נזהרים כן בשאר מצות אלא בשבת בלבד שנצטוינו לכבדה במאד, והיו מחבבין אותה כל כך עד שקורין אותה כלה ומלכתא שלא מצינו כן בשאר מצות², וכבוד שבת הוא מצוה בפני עצמה למר מן התורה ולמר מדברי קבלה. אבל בשאר מצות לא נצטוינו אלא שלא יהיו בזויות עלינו, וגם זה אינו נחשב למצוה בפני עצמה. ועוד דכל מי שתורתו אומנתו וגריס בה יממא ולילי כהני אמוראי אי אפשר לו לקיים כלל יתרון מצוה זו דמצוה בו יותר מבשלוחו, שהרי אסור לו להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר

שביטלו תורתם הי' מצד מצות כבוד שבת (כמבואר בארוכה בהמשל דברי אדה"ז), ורק שמה ששינו מכל שבת הוא ראי' גם לענין מצוה בו יותר מבשלוחו.

(ו) דלכ' צ"ע (כמשה"ק בשו"ת חו"י סי' ר"ה), הרי קי"ל דגדול כבוד הבריות, וזקן ואינו לפי כבודו נפטר ממצוות מסוימות, ואיך זלזלו כל הנך אמוראים בעצמם בקביעות (עי' ברש"י שבת שם ד"ה לבוש גונדא "כלי שחור, להודיע שהיום אינו כדי להתנהג בחשיבות מלהתעסק בתבשילי שבת") ולא חשו לביזיון דכבוד תורתם (ע"ש בחו"י בארוכה שמבאר דפליגי ראשונים אי אמרינן גדול כבוד הבריות בכה"ג במקום מצוה, ועי' בזה בשערי תשובה סק"ב ובביאור הלכה ד"ה כי זהו כבודו)?

והנה בכה"ל הביא בזה מהפרמ"ג דהשו"ע בא ליישב זה ו"לכן קאמר דזהו כבודם שעוסק בעצמו במצוה וניכר שעושה כן לכבוד הש"י וכה"א בדהמע"ה ונקלותי עוד מזאת וגו' משא"כ אם אין ניכר כמו זקן ואינו לפי כבודו באבדה וכדומה שמתחלל כבוד הת"ח עי"ז [פמ"ג] ור"ל שאין הכל יודעין שהוא עוסק במצוה". אך צ"ע, דכוודאי יש מצוות אחרות שניכר בגלוי שעושים לשם מצוה, ולמה לא מצינו להדיא שהאמוראים זלזלו בעצמם לצורך הנך מצוות?

(ז) לכ' זהו הביאור על הקושיא מצד הזלזול בכבודם, דכיון שהיו מחבבים כ"כ בכבוד השבת, לכן לא הי' זה זלזול, משא"כ בשאר המצוות (משא"כ אם הי' מטעם מצוה בו, דאז הי' צ"ל כן בשאר המצוות ג"כ (כי לענין מה שהפסיקו מלימודם (שע"ז מבאר בהמשך הקו"א) לכ' אין נוגע כלל מה שהיו מחבבים את השבת וכו', דאין נוגע לזה אלא מה שהכבוד הוא מצוה וחיוב בפנ"ע.

לעשותה ע"י אחרים" כמ"ש בי"ד סי' ר"מ, ואפ"ה כולו הני אמוראי ביטלו תורתו בכל שבת ושבת, מכלל דחובת הגוף היא להתעסק דוקא בעצמו משום שזהו כבודו של שבת כמ"ש הרמב"ם. וכיון שהטעם הוא

(ח) ועי' בשעה"צ (שם אות ט') שהק' כן וכ' "ל דדוקא מצוה שאין מוטלת על גופו כגון שיפסיק באמצע הלימוד לילך לגמול חסד עם איזה אדם במקום שאחר יוכל לעשות עמו הטובה היא, משא"כ בזה שהכבוד שבת מוטלת על גופו וממילא מצוה בו יותר מבשלוחו, א"נ דוקא לענין כבוד שבת אמרינן כן דחמירא משא"כ לענין שאר מצוות אם הוא ת"ח ונוגע לביטול תורה" (וכן משמע קצת בל' התור"י הזקן בסוגיין "כל מצוה המוטלת עליו"), וסיים בצ"ע.

והנה על תי' הראשון צ"ע מפשטות סוגיית הגמ' (מו"ק ט, ב) דיליף מקרא דמצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים נדחית מפני ת"ת, ואינו מחלק בין מצוה למצוה, וגם ברמב"ם (פ"ג ה"ד מהל' ת"ת) לא חילק בזה?

והנה באחיעזר ח"א סי' כ"ח אות ט"ז כ' "ולבד זה נראה דמצוה דגירושין שאינה מצוה אקרקפתא דגברא ורק דין מדיני התורה והמצוה בזה הוא משום תקנת עגונות והוא בכלל גמ"ח לא מצינו מצוה בו יותר מבשלוחו במצוה של גמ"ח בין אדם לחבירו ועי' בפתחי תשובה אה"ע סי' ל"ה ס"ק ב' ובאו"ח סי' ר"נ בשע"ת שם", והיינו שמחלק בענין מצוה בו יותר מבשלוחו, שהך כללא דמצוה בו יותר מבשלוחו נאמרה רק במצוה המוטלת על גופו, ואולי זהו ג"כ כוונת השעה"צ.

אמנם (מלבד מה דאכתי צ"ע אף אי נימא כן לומר דמבטלין ת"ת משום מצוה בו יותר מבשלוחו, דאינה אלא יתרון מצוה בעלמא, הנה) לכ' מדברי הר"ן ק' על הך יסוד, דהרי הר"ן הק' על מאי דאמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה דהא אשה אינה מצווה בפו"ר, ותי' "ואע"ג דאשה אינה מצווה בפו"ר, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו", ובפשטות, הרי אף ד"יש לה מצוה" במה דמסייעת להבעל, הרי א"א להחשיבה מטעם זה למצוה המוטלת על גופה (אבל עי' במה שיבואר להלן בזה), וא"כ ממה דאמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה מוכח דלא כיסוד הנ"ל?

וגם על תי' הב' של השעה"צ צ"ע, דאם זהו מצד החומרא המיוחד דמצוות כבוד שבת, א"כ איך יליף בגמ' מרבא ורב ספרא דגם בשאר מצוות אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו (ועייג"כ בשערי דוד על מס' שבת סי' כ"ה)?

משום כבוד שבת די בדבר אחד לבד כמ"ש הטור ושו"ע שבזה ניכר כבודו^ט.

(ט) דהנה בסי' תלב איתא בשו"ע דאם בעה"ב רוצה יכול להעמיד בני ביתו שהם יהיו שלוחיו במצות בדיקת חמץ, וכ' שם המ"א (סק"ה) "ועכ"פ גם הוא יבדוק דמצוה בו יותר מבשלוחו כדאי' רפ"ב דקידושין", ומבואר דסב"ל דמצוה בו יותר מהשלוחו אינו מחייב אלא שגם הוא יתעסק בהמצוה, אבל אי"ז מחייבו לעשות את כל המצוה בעצמו [וע"ש בפרמ"ג (בא"א סק"ה) שמבאר דמקורו של המ"א הוא מה דאיתא בגמ' (המצויין בהמשך דברי המ"א) דגבי בדיקת חמץ איכא אתרא דיהבו אגרא ובדקי, ע"ש. אמנם לדברי הפרמ"ג צריך לדחוק דבהנך אתרי התחילו בעצמן, דלא כפשטות הסוגיא. והאחרונים תי' על ראיית הפרמ"ג דשאני פועל בשכר מסתם שליח, אך אולי זה תלוי בטעמי הדין דלהלן, וצ"ע].

אבל עי' בשו"ע אדה"ז שם ס"ח שכ' "חובת הבדיקה היא על בעה"ב אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל. . . אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה שיבדקו הם הרשות בידו. . . ומכל מקום נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו", ומבואר דמצד מצוה בו יותר מבשלוחו צריך לקיים כל המצוה בעצמו.

[ובאמת מבואר בהמשך דברי אדה"ז דב' ענינים ישנם, שכ' "ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות יבדוק הוא חדר אחד או זוית אחת ויעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך על בדיקתו. . . ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו". ומבואר להדיא דגם כשעושה חלק מן המצוה מתקיים (עכ"פ במקצת) הענין דמצוה בו יותר מבשלוחו, שלכן יבדוק עכ"פ חלק מהבית בעצמו, ומ"מ לכתחלה צריך (מצד הענין דמצוה בו) לבדוק כל הבית, שלכן רק אם אינו יכול לטרוח בעצמו אז מעמיד מבני ביתו (ועי' באג"ק הרבי מכ"ב אייר תשי"ז נדפסה בהוספות להגש"פ ועוד), דאפשר דבסידור צדד כהמ"א (בזה)].

וכן מבואר בענינינו שהמ"א, שביאר בטעם הדין שזהו באמת מצד מצוה בו יותר מבשלוחו, א"כ הוא לשיטתו דמצד מצוה בו די בדבר א' או במקצת מן המצוה.

אבל אדה"ז כותב בזה בשו"ע כאן: "אפילו מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר

ורבא ורב ספרא בכל שבת ושבת בודאי היו נזהרין לעשות דבר אחד כיון שהוא חיוב גמור, אלא שכשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא כדפרש"י, מתוך שמין זה היה חביב עליהם והיה להם ענג ממנו כיון שבו הם מקיימין מצות ענג שבת לכן בו היו מתעסקין בעצמן, ולא היה די להם בתיקון דבר אחר שהיו מתעסקין בו בשאר שבתות, אף על פי שבעסק ההוא היו ג"כ יכולין לצאת ידי חובתן, מכל מקום בחרו העסק במין שמקיימין בו מצות ענג, לפי שרצו לקיים עוד יתרון מצוה דהיינו מצוה בו יותר מבשלוחו, ואותו יתרון מצוה בודאי שראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה דהיינו תיקון המין שמתענג בו יותר^א. ושפיר דייק תלמודא מינייהו

מבשלוחו", היינו ששינה וכ' בסתם דהחיוב דמצוה בו כו' מחייב להכין כל צרכי שבת, ולשיטתו בהל' בדיקת חמץ.

ולכ' זהו הפי' במ"ש כאן בקו"א (סוף קטע הא') "זכיון שהטעם הוא משום כבוד שבת די בדבר אחד לבד כמ"ש הטור ושו"ע שבזה ניכר כבודו", דלכ' הפי' בזה דכיון שהטעם הוא משום כבוד שבת, ולא כמ"ש המ"א שהוא מצד מצוה בו יותר מבשלוחו, לכן די בדבר א', דמצד כבוד שבת די בדבר א', אבל אם הי' זה שטרחו בעצמם מצד המעלה דמצוה בו יותר מבשלוחו היו צריכים לעשות כל ההכנות בעצמם, והיינו לשיטתי' בהל' פסח הנ"ל.

(י) והמקור לזה הוא (כמ"ש אדה"ז "כפרש"י", דהיינו) מדברי רש"י בשבת שם שכ' (בד"ה מחריך רישא) "אם היה שם ראש בהמה לחרוך מחרנו הוא בעצמו", דלכ' אי"מ כוונתו בזה, ולמה לא פי' כפשוטו כמו בשארא? אלא ע"כ נתכוון למה שביאר רבינו הזקן בארוכה בקו"א.

[ולכ' צ"ע, אמאי הזכיר זה רש"י שם בשבת, דשם העיקר להביא הענין דכבוד שבת, ולא הזכירה בסוגיין, דכאן נוגע שדוקא מזה הוא הראי' דמצוה בו יותר מבשלוחו? ואואפ"ל דאדרבא, הנה בסוגיין נוגע רק העובדא שעשו בעצמן משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ולא נחית להפרטים שבזה שזה נוגע להלכות שבת, ודוקא שם בשבת נוגע לרש"י לבאר החילוק שבין שאר האמוראים שהוזכרו בסוגיא שם ורבא ורב ספרא].

וההכרח של רש"י גופא לפרש כן הוא ע"כ מצד קושיות אלו של אדה"ז גופא. (יא) הנה הובא לעיל מ"ש הר"ן דמאי דאמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה גבי האשה הוא משום דמסייעת לבעלה, ולכ' מבואר מזה דסב"ל דהמצוה דאיירינן בה הוא מצות פו"ר, וא"כ מוכח דגם בהכשר מצוה אמרינן מצוה בו יותר

דמצוה בו"כ כו', דאי משום חיובא להתעסק בעצמן כמ"ש הרמב"ם עבדו הכי, וכשלא נזדמן להם רישא ושיבוטא נתעסקו בדבר אחר, א"כ גם כשנזדמנו להם למה בחרו דוקא בהם ולא באותו דבר שהיו רגילין להתעסק בשאר שבתות. ומכאן יצא להטור וש"ע דבדבר אחד סגי, דאל"כ לא דייק מידי ודו"ק.



מבשלוחו (ועי' במ"א סי' תנ"ג סקי"ב, דמה דנוהגין לילך למקום הריחיים הוא משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וגם שם לכ' אינו אלא הכשר מצוה, אבל שם יש לחלק. ועי' בכה"ח לסי' רנ אות ו' שהביא ממשנה דכריתות (טו, א) דר"ג ור' יהושע באיטליס של עימאום, שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל, דמה שהלכו בעצמם הוא מצד מצוה בו יותר מבשלוחו, וגם שם אינו אלא הכשר מצוה). אך לפי' הרמב"ם דגבי הכנות שבת הוי גוף ההכנות מצוה מצד כבוד שבת, א"כ צ"ע לכ' איך מביאים ראי' מזה דגם בהכשר מצוה אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו (אלא דקושיא אינה, דהרי אפ"ל דהרמב"ם לשיטתו שכ' (בפ"א ה"ב מהל' אישות) ו"ליקוחין אלו (דהיינו הקידושין) מ"ע של תורה הם", וא"כ גם גבי קידושין אינה הכשר מצוה אלא מצוה בעצמה, אך העיר הת' הנע' וכו' שמואל שי' וגנר דזה אינו, דגם להרמב"ם הרי מצות קידושין הוא רק על האיש, ולגבי האשה אכתי צריך לתרץ כדברי הר"ן או כיו"ב)?

אך לפי דברי אדה"ז הרי המצוה בו הוא לענין מצות עונג שבת, ושפיר הוי בקיום דהכשר מצוה.

(יב) ועפ"ז מיושב מה דיש לדקדק במה דבסוגיין (בין בתחלת הסוגיא בין בסוף הסוגיא) הביא רק מרבא ורב ספרא ולא מאינך, ואף דתנא כי רוכלא ליתני וליזיל, אבל א"כ הי' די בא' מהם, ולמה הביא דודא שני אלו? ולפי הביאור בקו"א א"ש דהראי' רק מרבא ורב ספרא [ולכ' צ"ל דגם אמוראים אחרים עשו מה שהי' להם עונג בזה וקיימו הך מצוה, ומסתמא גם מהנך שנזכרו בסוגיא שבת שם, אלא שאין ראי' ממה שעשו למצוה בו יותר מבשלוחו, דהרי אפשר שמה שעשו הי' רק מצד כבוד שבת, ורק ברבא ורב ספרא, ממה ששינו מרגילותם, בזה הי' הוכחה להענין דמצוה בו.

חיוב אשה בפו"ר*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. בגמרא ר"פ האיש מקדש מבואר, די שנה מצוה לאשה בזה שמתקדשת, דאשר לכן חל ע"ז הא ד"מצוה בה יותר מבשלוחה". וידועה קושיית הר"ן דלכאורה הרי אשה פטורה מפו"ר, וא"כ איזה מצוה יש לה בקידושין?

ובתירוץ הקושיא נאמרו אופנים שונים: הר"ן עצמו כתב דמצותה הוה בזה שמסייעת לבעלה לקיים מצותו. ואילו אחרים מתרצים (עיין בק"נ על הרא"ש ועוד), דאף שאינה מצווה בפו"ר מ"מ מצווה היא ללדת בנים מהא ד"לשבת יצרה". ואחרים מתרצים (עיין ביש"ש ועוד), דאף שאינה מצווה ועושה בפו"ר, מ"מ כשמקיימת את זה יש בזה משום קיום מצוה (וע"ד זה דנשים מקיימות מצוה בזה שעושות מ"ע שהזמ"ג אף דלא מחוייבות בזה).

(וזהו הכל לבד מהתירוץ דאף שאינן מחוייבות בפו"ר מ"מ מחוייבת הן במצות קידושין דהוה מצוה בפנ"ע בלי שייכות למצות פו"ר, וכשיטת הרמב"ם בזה. עיין ב'המקנה' ועוד).

ויל"ע במה פליגי הני ג' שיטות; דלחד מהן יש לה מצוה של פו"ר עצמה אף שאינה מצווה בזה, לחד מהן אין לה מצוה בזה אמנם יש לה מצוה ב'שבת', ולהשלישי אין לה גם את זה, ורק זה שהיא מסייעת לבעלה.

גם צ"ע בהשיטה שהאשה מצווה במצות 'שבת', דלכאורה אין שום מקור לזה בהלכה שתהי' חיוב לפועל על אשה ללדת בנים. ואדרבה יש כו"כ ראיות בגמרא ופוסקים שאינה מחוייבת בזה, וברמ"א (אהע"ז ס"א) מבואר דהא דאשה לא תשב בלי בעל הוה רק משום חשד (וכמבואר כ"ז בפוסקים, ראה ערוה"ש שם ועוד).

ב. ונראה דהכל סובב והולך על רעיון זה שישנה אפשרות של קיום מצוה גם כשלא מצווים ע"ז; דלחד שיטה (יש"ש) הרי זה נאמר גם על

* לזכות דודי היקר, הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה, ולזכות אאמו"ר ש' להצלחה רבה בכל עניניו.

פו"ר עצמה, לשיטה שניה (ק"נ) אין זה נכון לגבי פו"ר אמנם נכונה היא לגבי 'שבת' (דאע"פ דאין בזה שום חיוב כנ"ל, מ"מ יש בה משום קיום מצוה), ולהר"ן גם בזה ליתא שום קיום מצוה.

הסברת הדברים:

בלקו"ש חל"א (פרשת יתרו) מבאר הרבי דיש פלוגתא בין המכילתא להמדרש בגדר מצות כאלו שנשים אינן מחוייבות בהן; דלחד שיטה הפירוש הוא דלא ניתנה להן כלל, ולאידך שיטה כן ניתנו להן אלא שלא מחוייבות בהן.

ועפ"ז יש לבאר השיטות כאן: דלהיש"ש הרי זה כלל בכל המצות שנשים לא מחוייבות בהן, דמ"מ יש להן שייכות להן ומקיימות מצוה בזה שעושות אותן, וכן הוה גם לענין מצות פו"ר. ואילו שיטה השני' (ק"נ) סב"ל כהך שיטה דמצות שלא נצטוו עליהן לא ניתנו להן בכלל, אמנם שונה מזה מצות 'שבת' דעליה ל"נ שום 'מיעוט' לנשים, וא"כ אע"פ דאין בזה מצוה חיובית (גם לאנשים) מ"מ המצוה הקיומית שישנה בזה ישנה גם בנשים.

ואילו שיטה השלישית (הר"ן) סב"ל ד'שבת' לא הוה אלא כעין פירוש וטעם למצות פו"ר, וא"כ מאחר דאין לנשים שייכות למצות פו"ר (כמו שאין להן שייכות, לפי שיטה זו, לכל מצות שפטורות מהן), שוב אין להן שייכות בד"מ גם ל'שבת'.

ג. ובאופן שונה קצת יש לבאר הדברים כך: באמת כו"ע כאן אזלי כהשיטה דנשים כן יש להן שייכות לכל מצות עשה כאלו שאינן מחוייבות עליהן (דכן משמע שהוא שיטת הר"ן מזה שהוא פוסק – לעומת הרמב"ם ודעימיה – דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג), וזהו יסוד השיטה (של היש"ש) שגם בפו"ר הוה הדין כן, דאע"פ דאינה מצווה ע"ז מ"מ מקיימת בזה מצוה.

ואמנם השיטות החולקות ע"ז (הר"ן והק"נ) סב"ל דזה שהתורה מיעטה הנשים מפו"ר (משום האי טעמא דאין האשה דרכה לכבוש) לא הוה רק מיעוט מהחיוב, אלא מיעוט משייכותן אל מצוה זו (וכמו שהזכיר הרבי סברא זו בלקו"ש חז"ד שיחה ב לפרשת עקב הערה 41), ושוב ממצוה זו הופקעו לגמרי משייכותן.

אלא שהק"נ סב"ל דההפקעה היתה רק ממצות פו"ר אמנם לא מהא ד'לשבת יצרה' (דמעולם אינה בגדר חיוב אלא מצוה קיומית כנ"ל), ואילו

הר"ן סב"ל (כנ"ל) דהא ד'שבת' קשורה לגמרי למצות פו"ר, וא"כ מאחר שהופקעה שייכותן לפו"ר כבר נתמעטו לגמרי גם משייכותן להא ד'שבת' וכמשנ"ת.



רמב"ם

איסור הנאה דחמץ

הרב חנניה יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תו"ת – בני ברק

א. רמב"ם פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ג: "החמץ בפסח אסור בהנייה, שנאמר: לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה, והמניח חמץ ברשותו בפסח אע"פ שלא אכלו עובר בשני לאוין, שנאמר: לא יראה לך שאור בכל גבולך, ונאמר: שאור לא ימצא בבתיכם".

וצ"ע בהלכה זו: א. מה זה שכלל דין איסור הנאה בחמץ עם דין בל יראה, ובוא"ו החיבור "והמניח חמץ ברשותו כו". ב. מה זה שכתב "אע"פ שלא אכלו" שמשמע שהיה מקום לומר שלא יעבור על בל יראה רק אם אוכל החמץ. ג. עיקר ההלכה שהחמץ אסור בהנאה משום "לא יאכל", וכבר הקשו הכס"מ והלח"מ שהרי נחלקו בגמ' חזקיה ור' אבהו בטעמא דאיסור הנאה, דחזקיה אמר משום לא יאכל, ור' אבהו ס"ל דכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל כו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, והרי הרמב"ם פסק כר' אבהו בפ"ח מהל' מאכלות אסורות הט"ו, ומה טעם הביא באיסור חמץ את דרשת חזקיה, ועי"ש שכתבו בשם הר"ן משום שהדרשא פשוטה יותר, וכן הוא בשו"ת מהרלב"ח סי' יז, ואעפ"כ צ"ע.

ובמק"א כתבנו לבאר שיש ב' דינים באיסור חמץ בפסח, אחד דין איסור ככל איסורי הנאה ועוד דין של הפקעה ממונית יעו"ש, וכעת נראה בדרך אחרת בע"ה, ונקדים בענין הקשר שיש איסור אכילת חמץ לבין איסור בל יראה, דיעויין בר"ן ריש פסחים לאחר שהאריך בביאור לשון רש"י והתוס' על המשנה, כתב: "ומה שהצריכו חכמים בדיקה יותר מבשאר איסורים כו', כבר כתבתי שעשו כן כדי לקיים מצות תשבתו כו', ואם אתה אומר

שחששו שלא יבוא לאכלו כו' היינו טעמא דחשו ביה טפי מבשאר איסורין, משום דהחמץ לא בדילי אינשי מיניה כולי שתא (וזה כהתוס') כו', ואפשר עוד שמפני טעם זה החמירה תורה בו לעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא" [ועי' ב"פרי מגדים" פתיחה להל' פסח פ"א אות ט', שכתב כן בשם הרשב"ץ ב"בין שמועה" וב"לקח טוב" להגר"י ענגל ז"ל כלל ח' בראשו].

ובביאורי המהרש"ל לסמ"ג כתב: "פירוש, דלא תימא כשאכל אז הוא חייב ג' לאוין, כי על הראיה לבד אי אפשר שחייב, מאחר דעיקר איסור ראה בביתו אינו אלא מחמת אכילה, כי אין הסברא נותנת לאסור הראיה בביתו זולת הרחקה אכילה, ואם כן הוי אמינא דבהכי איירי קרא שאם אכל עבר עליו ג' לאוין ובלתי אכילה אין חייב", ומבואר בדבריו להדיא, שכל דין בל יראה הוא משום הרחקה דאכילה, וכן מטין דברי הרא"מ לסמ"ג שם.

וכן הוא ב"כסף משנה" בהקדמה לסדר מגין מצוות פסח להרמב"ם: "והקדים איסור אכילת חמץ כל שבעה לאיסור בל יראה כו' משום דמטעם דאסור באכילה אסרו הכתוב בבל יראה כו'".

ונראה שאכן זו היא דעת הרמב"ם שכל דין בל יראה ובל ימצא אמרה תורה כדי להרחיק את האדם מאיסור חמץ החמור.

ב. והנה בעיקר דינו של חזקיה שלמד איסור חמץ בפסח מדכתיב לא יאכל, לא יהא בו היתר אכילה, צ"ע כוונתו, שרש"י כתב בפסחים (כא, ב): "מדקרינא לא יאכל משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל", ולכאורה אין כאן רמז לעיקר איסור הנאה, אלא שלא יביא לידי שום אכילה, וב"ראש יוסף" פירש: "מדהוה לו לומר לא תאכל או לא יאכל בחולם שהוא אזהרה על הפועל לא על הפועל לחמץ, לכן דרוש ביה כל הנאה המביאה לידי אכילה ובכל צד לא יהא נאכל", ונמצא שיש הבדל עיקרי בין הא דחזקיה לבין הא דר' אבהו שכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אחד איסור הנאה במשמע, דלרבי אבהו "לא משום שלא יאכל כולל שני ענינים נפרדים אכילה והנאה, אלא דס"ל לר' אבהו דאכילה שאסרה תורה בלא יאכל לא תאכל, ר"ל הנאת אכילה, וכאילו אמרה לא תהנה באכילה, וה"ה כל הנאות, אלא דתפסה הנאה

דשכיחא במאכל, והרי הרב בעל "משנה למלך" בהל' יסודי התורה (פ"ה ה"ח ד"ה ודע דאחר) אומר כן" (הגרעק"א ז"ל דרו"ח בפסחים שם).

וכבר כתב כן הרמב"ם בספר המצוות ל"ת קפו: "שהאכילה מין ממיני ההנאה, ואמרו ית' בדבר שהוא לא יאכל, אמנם הוא דמיון מדמיוני ההנאה, והכוונה שהוא לא יהנה בו לא באכילה ולא בזולתו, והוא אמרם ע"ה כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע כו".

הנה לפי ר' אבהו גם איסור האכילה הוא איסור ההנאה, שהאכילה היא דוגמא לשאר הנאות, אבל לחזקיה שפירש "לא יהא בו היתר אכילה" הרי, אף על פי שבודאי נתכוין לכל סוגי ההנאות, וכדמשמע בסוגיא דחזקיה ור' אבהו, הנה אדרבא עיקר האיסור בהנאה דילפינן מהאי קרא דלא יאכל, אינה מחמת ההנאה עצמה, אלא משום שהנאה זו, היינו מכירתו בדמים, מביאה לידי אכילה, ולכאורה הדבר צ"ע, ועי' ברש"ש שכתב: "ולעד"נ דלא יאכל משמע אף לכלבים, ומפרש שהוא מטעם הנאה וה"ה לכל הנאות עי"ש, ובאמת כן הוא על האי קרא במכילתא דרשב"י עי"ש.

ונראה שבאמת זו היא דעת הרמב"ם, ולכן הביא דין זה יחד עם דין בל יראה, שכל ענינו הוא להרחיק האדם מאיסור אכילת חמץ החמורה, ושניהם, גם איסור ההנאה וגם איסור בל יראה ובל ימצא, ענינם אחד להרחיק מאיסור אכילת חמץ.

ולפי זה פשוט, שאף שלענין עיקר דין איסור הנאה דחמץ, לא היה צריך לילפותא דחזקיה, שהרי כבר פסק כר' אבהו, ובודאי גם לא יאכל חמץ בכלל, מכל מקום הביא כאן את הדרשא דחזקיה, שבה מבואר שכל כך החמירו באכילת חמץ, שאפילו אם הוא מוכר את החמץ ומקבל עבורו דמים שיכול לקנות בו איזשהו מאכל, גם זה נאסר, שנאסר כל דררא דאכילה באיזה אופן שהוא, ולזה נתכוין רש"י "לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה".

ובוא וראה דקדוק לשונו הזהב של רבינו בשו"ע סי' תלא ס"ב: "שכשם שכל ז' ימי הפסח הוא אסור אפילו בהנאה מן התורה, שנאמר ולא יאכל, כלומר לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, אפילו של היתר, דהיינו היתר הנאה, שסתם הנאה באה לידי אכילה שלוקח בדמים מאכל כו", והאריך לבאר דברי רש"י, וכתב שנאסר מן התורה "אפילו בהנאה", שלכאורה צ"ע ג' הלשון, שהרי נאסרה ההנאה כמו האכילה, ומה שייך

לומר "אפילו בהנאה" וכמדומה שאין כלשון הזה במק"א, ולהנ"ל מובן, שהרי באמת כל האיסור אין יסודו אלא באיסור אכילה, וכל כך נאסרה האכילה, אפילו בהנאה שאינה אלא מביאה לידי שום אכילה, אפילו של היתר.

ג. והנה בשו"ת "ארץ צבי" להגאון מקוזיגלוב ז"ל הי"ד ח"א סי' פה, כתב אל הגאון מהר"א וינברג ז"ל הי"ד: "ומה שכתב כת"ר דכיון דילפינן הנאת חמץ מלא יאכל הנאה המביאה לידי אכילה, ע"כ אין זה תלוי ברגש הנאה, סוף סוף הריוח מביא לידי אכילה, מכל מקום טעם האיסור אינו בשביל זה, דהרי האיסור נקרא בלשון חז"ל "הנאה", הנה דעיקר האיסור רגש ההנאה, וגדולה מזו מצינו בבשר בחלב דאע"ג דתלתא לא תבשל כתיבי, חד לאיסור אכילה וחד לאיסור הנאה וחד לאיסור בישול, מכל מקום הנאה הוא רק ענף מאכילה ולא איסור בפני עצמו כו', וכל שכן בחמץ שהוא נכלל בלאו אחד עם אכילה שהוא ענף אכילה, ומינה דעיקר האיסור הוא רגש ההנאה דומיא דאכילה כו', ותו דלדברי כת"ר יהיו שאר הנאות מותרין כגון הסקה והנאת ריבוי אורה, שאין מביאין לידי אכילה".

ולמשנ"ת ניתן להבין את דעת הגאון מהר"א וינברג ז"ל, ששאני איסור הנאה דחמץ שנלמד מלא יאכל לשאר איסורי הנאה שנלמדין מילפותא דר' אבהו, שמה שהביא ה"ארץ צבי" ז"ל מהא דבשר בחלב וכו' זה נכון לגבי כל האיסורים, שגם איסור האכילה הוא מחמת הנאת האכילה, וממילא הוא שכן הוא בשאר הנאות, אבל בהא דחזקיה הרי זה ילפותא מיוחדת דלא יאכל "לא יהא בו היתר אכילה", היינו שכל איסור ההנאה אינו מחמת עצמו אלא מחמת שמביא לידי שום אכילה, ולבטח נתכוין לזה הגאון בעל "ראשית ביכורים" ז"ל, ולענין התמיהה שאם כן שאר הנאות יהיו מותרות, לכאורה אין הכי נמי, מעיקר דינא דחזקיה לא נשמע אלא הנאה דמכירה שהיא המביאה לידי אכילה, אבל מסוגיית הגמ' נראה שאעפ"כ אסר חזקיה את כל סוגי ההנאה בחמץ.

ושוב כתב ה"ארץ צבי" בהמשך דבריו שם: "ועל דרך פלפול אולי יש לחזק בזה דברי כת"ר, דמשום הכי מיייתי הרמב"ם וגם הרי"ף דרשה דחזקיה מלא יאכל לא יהא בו היתר אכילה, אף דהם פסקו כר' אבהו, משום דנפקא מינה לדין הנ"ל במוכר איסורי הנאה שלו שלא מדעתו, דלדרשה דר' אבהו שהאיסור מצד ההנאה בכלל אכילה כו' ואם כן צריך דוקא ידיעה וגם רגש הנאה כו', אך לקושטא קשה לומר כן, דלפי הנ"ל

יהיה חילוק בין איסור הנאה דחמץ בין שאר איסורי הנאה כגון בשר בחלב וכלאי הכרם כו', ולא אשתמיטו הפוסקים לבאר חילוק זה".

ולמש"כ הן זו היא דעת הרמב"ם, ונרמזו סברת הדברים בשו"ע רבינו שכתב "אפילו בהנאה" וכנ"ל, אף שלהלכה נראה מתוך הסוגיא כנ"ל שחזקיה לכל סוגי ההנאות נתכוין.



איסור הסיבה לפני רבו*

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בהל' ת"ת ישנם דינים בכבוד רבו שנראה שהוא מפני שמשווה הרב למלך, וצ"ע וחיפוש המקור לזה, והוא בפ"ה ה"ו "וכן לא יחלוץ תפילין לפני רבו ולא יסב אלא יושב כיושב לפני המלך", דשני דינים אלו משווה כבוד ואי זלזול ברבו כדין מלך, וצ"ע הכלל לאיזה דברים מדמינן הרב למלך.

ובאמת העירו האחרונים, עיין עבודת המלך על אתר, דבדין הא' בנוגע חליצת תפילין דהמקור הוא בסנהדרין (קא) דאיירי לגבי מלך, ובטור הביא משמושא רבא דה"ה דאסור לפני רבו ולא נמצא מקור לזה בגמ' לפנינו, ובדין השני בנוגע הסיבה הביאו המקור מפסחים קח דבליל פסח אין לתלמיד להסב לפני רבו, אמנם צ"ע דהתם קאמר מפורש הטעם דמורא רבך כמורא שמים וא"כ למה מוסיף הרמב"ם אלא יושב כיושב לפני מלך שמשמע שהוא מצד ההשוואה דרבו כמלך, והא דמורא רבך כמורא שמים כבר הביא הרמב"ם בריש פ"ה מל' ת"ת.

והנה הרמב"ם פ"ז ה"ח מהל' חומ"צ כתב "אבל תלמיד לפני רבו אינו מיסב אא"כ נתן לו רשות" ולא כתב אלא יושב כלפני מלך, ולאידך בהל' ת"ת לא כתב שיכול להסב אם נתן לו רשות, ומשמע שבהל' חומ"צ דאיירי בהסיבת מצוה שהחכמים תקנו הסיבה דרך חירות, אז בכדי להפקיע חיוב זה [או שמלכתחילה לא חיבוהו באופן זה (לפני רבו)] הוא דוקא משום מורא רבך כמורא שמים ואין זה דרך חירות כלל, אלא אם כן נתן לו רבו

(* חלק מההערה זו נדפסה בקובץ העבר, ועתה נדפסת בשלימותה).

רשות דאז בדרך ממילא מחוייב בחיוב ההסיבה שתקנו חכמים, והיינו שבעצם ההסיבה שהוא מצות ותקנת חכמים אינו זלזול, אלא שמפני אימת השכינה לא חיבوهו בזה, אמנם כשנתן לו רשות הרי חייב בזה משום תקנת חכמים שהוא דרך חירות.

אמנם בהל' ת"ת דאיירי בהסיבה דרך רשות הרי אז ההסיבה הוא זלזול ואי כבוד לרבו [וע"ד חליצת תפילין בדין שלפני זה], ואין זה משום מורא רבך כמורא שמים אלא כמו שהרמב"ם מסיים אלא יושב כיושב לפני מלך, דאין זה דין בהסיבה כמו בהל' חומ"צ אלא דהעיקר הוא דצורת הישיבה יהיה בדרך כבוד ואי זלזול, והא דאין להסב לפני מלך אלא שישב בצורה מסוימת מצינו בירושלמי הוריות וכמצויין בגליון הרמב"ם הוצאת פרנקל מס' עבודת המלך, אמנם הא דמדמינן רב למלך בכללות צ"ע המקור כנ"ל, דמהגמ' פסחים רק רואים שאין זה דרך חירות מחמת מורא רבך כמורא שמים [וענין זה האריך הרמב"ם בריש פ"ה]. וא"ש נמי מה שלא מסיים הרמב"ם בהל' ת"ת דמותר אם נתן לו רשות, דמלבד זה דכתב בהמשך ההלכה דאין לישב רק אם אמר לו שב, וא"כ י"ל דה"ה הסיבה [אמנם זה גופא צ"ע המקור דבגמ' מצינו זאת רק אצל נשיא], הרי בהל' יא כבר כתב שהרב יכול למחול על כבודו "בכל הדברים האלו".

אמנם באמת אם הסיבת רשות הוא זלזול רבכו אז צ"ע אם הרמב"ם סובר דיכול למחול על בזיונו, ויש בזה אריכות דברים, וא"כ אינו יכול ליתן לו רשות.

גם יש לעיין אף אם כנים דברים הנ"ל בנוגע הסיבת מצוה שהוא אינו בגדר זלזול כמו הסיבת רשות, אם המחילה בהסיבת מצוה הוא מחמת דין רבו שמחל על כבודו, או שהוא דין מיוחד בהל' הסיבה שחכמים תקנו שכשרבו נותן לו רשות שוב יש לו הדרך חירות, ויהיה נפקא מינה אם "הידור בעי למיעבד לי" אפילו אם מחל לו כמבואר בקידושין בעובדא דרבא דאיפקיד על רב מארי ורב פנחס בני רב חסדא. ואם נימא דגם הסיבה של מצוה חשיב זלזול וזה דרבו יכול ליתן רשות יהיה רא"י דהרמב"ם סובר דרבו יכול למחול בזיונו, אמנם יש לעיין דאולי במקום קיום מצוה שאני, ואולי הוא ע"ד זקן ואינו לפי כבודו לגבי אבידה דהרמב"ם סובר שיכול למחול אף שהוא בגדר בזיון ואכמ"ל עוד.



הלכה ומנהג

בדין השוכח "יעלה ויבוא"

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה"ח של שוע"ר

שאלה: מי ששכח לומר "יעלה ויבוא" ונזכר באמצע אמירת "יהיו לרצון" השני – מה יעשה, האם יחזור לראש התפלה או לברכת "רצה"?

תשובה: מובא בשוע"ר שאף שסיום התפלה הוא כשעקר רגליו דוקא (ולא די בסיום אמירת "אלקי נצור" ו"יהיו לרצון" השני)¹⁶, הרי שלענין לחזור לראש התפלה, במי ששכח לומר בתפלה כל דבר המצריך אותו לחזור לראש אותה ברכה, וסיים לומר תחנונים שבסוף התפלה¹⁷, ואמר "יהיו לרצון"¹⁸ – דינו כמי שעקר רגליו¹⁹. ואם כן הוא הדין במי ששכח לומר "יעלה ויבוא" (בחול המועד או בר"ח שחרית ומנחה), ונזכר לאחר שאמר "אלקי נצור" ו"יהיו לרצון" השני, יש לו לחזור לראש התפלה ולא לברכת "רצה", אף שלא עקר רגליו עדיין. וכן כתב המג"א בסי' תכב סק"ג (בשם הירושלמי ברכות פ"ה ה"ג): "דכל שהסיח דעתו מלהתפלל הוי כאלו עקר רגליו".

אך מוסיף המג"א שם: "ונראה לי דזהו דוקא כשאמר יהיו לרצון, שזהו גמר התפלה". ומובן מדבריו שדוקא כשסיים לומר "יהיו לרצון" הרי זה

16 ולכן אין לו לזוז ממקומו ולא לדבר ולא לרוק לפני שעקר רגליו, כי עדיין עומד הוא לפני המלך (ראה שוע"ר סי' צז ס"ב וסי' קכב ס"א). ונראה שהוא הדין לענין שאין להפסיק עד אז (אף אם סיים תחנונים ואמר יהיו לרצון השני) בעניית שדברים שאינם בגדר "דברים שבקדושה", כגון אמן של כל הברכות וכיו"ב, אלא עדיין דינו כדין ברכת ק"ש שמפסיקים בה רק לדברים שבקדושה, שהם ברכו ואיש"ר וקדושה וכיו"ב. וכן מוכח מלשון אדה"ז בסי' קכב ס"ב שכתב: "ובין יהיו לרצון לאלהי נצור מותר להפסיק ולענות כל דבר שבקדושה, אבל לא דבר אחר, עד שיעקר רגליו". ולא כתב שאם סיים תחנונים דינו כעקר רגליו. ויש עוד להאריך בזה, ואכ"מ.

17 כ"ה בשוע"ר סי' רסח ס"ד וסי' רצד ס"ה.

18 כ"ה בשוע"ר סי' קיז ס"ה.

19 כגון מי ששכח לומר "ותן טל ומטר" בברכת השנים (ראה שוע"ר סי' קיז ס"ה). וכן מי שטעה והתפלל של חול בשבת (ראה שוע"ר סי' רסח ס"ח). וכן מי שטעה ולא הזכיר הבדלה בחונן הדעת ואין לו כוס להבדלה (ראה שוע"ר סי' רצד ס"ה).

גמר התפלה, אבל כל עוד של סיים לומר "יהיו לרצון", עדיין לא נגמרה תפלתו, ויכול לחזור לראש ברכת "רצה". וכן משמע מלשון הפמ"ג שם באשל אברהם סק"ג שמיד אחרי שאמר "יהיו לרצון . . צורי וגואלי" הוי גמר התפלה, אף שלא אמר עדיין "עושה שלום", משמע שאם עדיין לא סיים "יהיו לרצון", לא נגמרה תפלתו²⁰. וכן כתב המשנה ברורה שם בשער הציון סק"ט, שכל שלא אמר "יהיו לרצון" (השני) עדיין לא סיים תפלתו, כיון שהוא "מכלל התחנונים".

אך יש לומר שדעת אדה"ז אינה כן, אלא כל שסיים לומר תחנונים (היינו "אלקי נצור"²¹), והתחיל לומר "יהיו לרצון", אף שלא סיימו, הרי זה נקרא שסיים תפלתו וכאילו עקר רגליו, וחוזר לראש התפלה.

ויש להוכיח כן מלשונו בסי' קיז ס"ה שכתב שם: אם "סיים תחנוניו, ואמר אחריהם: יהיו לרצון וגו', שבאמירת פסוק זה עשה היסח הדעת מלומר עוד תחנונים, ונשלמה תפלתו, כמו שיתבאר בסי' תכ"ב". ומשמע מדבריו שאמירת הפסוק "יהיו לרצון" אינה חלק מהתפלה או מהתחנונים, אלא היא רק סימן היכר שהסיח דעתו מלומר עוד תחנונים, ובהסחת דעת זו "נשלמה תפלתו". ולפי זה אפילו אם רק התחיל לומר "יהיו לרצון" אף שעדיין לא סיימו, הרי בעצם אמירת התחלת הפסוק כבר הסיח את דעתו מלומר עוד תחנונים, וממילא כבר נשלמה התפלה²², ואינו יכול לחזור לראש ברכת "רצה" אלא עליו לחזור לראש התפלה.



20) וכן כתב באליה רבה סי' תכב סק"ג. והמשנה ברורה שם בשער הציון סק"ח כתב שהוא מכלל התחנונים.

21) ובכלל זה המנהג המקובל לומר פסוקי השמות.

22) ועפ"ז מובן מה שבסי' רסח שם ובסי' רצד שם לא הזכיר אדה"ז כלל אמירת הפסוק "יהיו לרצון" השני, אלא כתב רק "אם סיים תחנונים", משום שמה שקובע לענין השלמת התפלה הוא רק אם סיים תחנונים, ולא אמירת "יהיו לרצון", ו"יהיו לרצון" זהו רק סימן שסיים התחנונים.

צירוף בני ארץ ישראל ובני חו"ל ביום טוב שני (ב)

צבי רייזמן

איש עסקים, מח"ס "רץ כצבי"

א. בגליון הקודם הובאו דברי הפוסקים שדנו האם בן א"י רשאי לעלות לתורה ביום טוב שני. והשאלה היא, מה הדין לענין צירופם של בני א"י ובני חו"ל כדי לאפשר מנין לקריאת התורה ביו"ט שני.

בשו"ת הלכות קטנות [תחילת דבריו הובאו בגליון הקודם (א' לג)] כתב: "כל הבא מחו"ל לארץ ישראל, כל זמן שאינם עשרה בעלי בתים, אל יתפללו [תפילת] יום טוב אלא בצנעה. וכל שכן שאין להם להוציא ספר תורה וללמוד בו בעניינא דיומא עד שיצרפו לעשרה א' או ב' מבני העיר. ועל זה וכיוצא בו שנינו במשנתנו (פסחים נ, א) אל ישנה אדם מפני המחלוקת, לפי שאין לך פרהסיא גדולה מזאת. ואם תראה שנוהגים בהיפך מזה, אינו מנהג קבוע על פי חכמים. אלא מפני הכבוד ודוחק השעה ועניות בני א"י כי רבה, היא גרמה להם לסבול מנהג שלא כדין פעם ושתים, ונשאר קבוע עד היום".

אמנם בכף החיים (סי' תצז אות לט) הביא את דברי בעל ההלכות קטנות, אך סיים: "אבל בספר מטה אשר (סי' י"ד דף קל"ז) כתב דיכולים לצרף עמהם מבני ארץ ישראל ולהוציא ספר תורה. מיהו הרב פרי הארץ (ח"ג יז, ב) כתב וז"ל, כי כבר נקבע דבר זה בשנים קדמוניות ובפרטות בשנת התפ"א ונמנו וגמרו כל הרבנים באותו שנה שאירע כן, שלא היה כי אם תשעה ולא הוציאו ספר תורה. והדין כן בין ביום ראשון דחול המועד [שהוא יו"ט שני] בין ביום אחרון של פסח בפרטות. כי אפילו ביום ראשון אם יהיה חול המועד של פסח שהפרשה היא אחת, מכל מקום הרי לענין ההפטר חלוקים. ומכל מקום בכל ענין אסרו להצטרף להם אחד כדי להוציא ספר תורה. וכן הרב ברכות מים בסימן זה דחה דברי הרב סמא דחיי הנזכר, ומסיק דאפילו הם תשעה, אינם יכולים לצרף אחד מבני ארץ ישראל להוציא ספר תורה".

ב. בשאלת צירופם של בני א"י ובני חו"ל כדי לאפשר מנין לקריאת התורה ביו"ט שני, דן גם הגרצ"פ פרנק בשו"ת הר צבי (או"ח סי' ע) וז"ל: "בשבת קודש אסרו חג של שבועות תרפ"ח נשאלתי בשם האדמו"ר מקארלין שרוצה לקרוא בתורה בקריאה של יו"ט שני של גלויות, ולא היו

לו כי אם שמונה אנשים מחו"ל שדעתם לחזור, אי רשאי לצרף שנים מתושבי עיר הקודש".

וכתב הגרצ"פ: "והתרת, מטעם כי גם בני ירושלים בני חיובא בקריאה ניהו, אלא שהם קוראים בפרשת השבוע, אבל באמת ידי חובת קריאת התורה של שבת המה יוצאים גם בפרשת החג, שהרי במערבא הוי מסיימי לתלת שנין". כלומר, מכיון שבשבת גם בני א"י מחוייבים בקריאת התורה, ניתן לומר שהם יוצאים ידי חובתם גם בקריאת הפרשה של החג, כי למעשה אין זה משנה מה קוראים בשבת, שהרי בזמנו היה המנהג בארץ ישראל להשלים את קריאת פרשיות התורה פעם בשנתיים או בשלוש שנים, כמבואר ברמב"ם (הלכות תפילה פרק יג הלכה א). ואם כן אין זה משנה איזו פרשה קוראים בשבת, ולכן גם בני א"י נחשבים "בני חיובא" בקריאה של יו"ט שני, וממילא יכולים להצטרף לשמונה בני חו"ל, כדי לקרוא בתורה בשבת איסרו חג את קריאת היו"ט שני.

והביא הגרצ"פ ראייה לדבריו: "ודוגמא לזה מקריאת התורה בפרשת ויחל בתענית ציבור, שלדעת הפמ"ג (סי' תקסו משבצות זהב ס"ק ז) צריך שיהיו דוקא עשרה מתענים בבית הכנסת. ומכל מקום כשחל התענית בשני או בחמישי שבשחרית [שבלאו הכי יש חיוב קריאת התורה בימים אלו], אם יש ששה מתענים בבית הכנסת, אפשר לצרף עוד ארבעה שלא התענו. דאע"ג שדוחין פרשת השבוע, מכל מקום לית כאן ברכה לבטלה, דתקנת עזרא לקרוא בשני וחמישי. וכ"כ באליהו רבא (שם ס"ק ג). ולענין קריאת "ויחל", אם הוא ביום שני או חמישי בשחרית, די אם יש בבית הכנסת ששה שמתענין, שאין שום הוספת ברכה רק שדוחים פרשת השבוע, אבל במנחה או בשאר ימי השבוע, צריכים דוקא עשרה".

ומבואר בדבריו, שגם לענין צירוף בני א"י וחו"ל לאפשר קריאת התורה ביו"ט שני, יש הבדל בין הימים שמחוייבים בהם בקריאת התורה [שבת, שני וחמישי], לשאר הימים שאין בהם חיוב קריאת התורה. וכשם שבהלכות תענית, בימים שבלאו הכי יש חיוב קריאת התורה, מצרפים גם מי שאינם מתענים להשלים את הקריאה בפרשת "ויחל" [מכיון שבימים אלו הם בלאו הכי מחוייבים בקריאת התורה]. כך גם לענין קריאת התורה של יו"ט שני, בימים שבלאו הכי יש חיוב קריאת התורה, ניתן לצרף את בני א"י להשלים מנין שיאפשר את הקריאה בפרשת יו"ט שני, מכיון שהם [בני א"י] בלאו הכי מחוייבים לקרוא בתורה באותם הימים. והוא הדין להיפך, כשם שבימים שאין חיוב קריאת התורה, לא ניתן לצרף את מי

שאינם מתענים, להשלים את הקריאה בפרשת "ויחל" [מכיון שבימים אלו הם אינם מחוייבים כלל בקריאת התורה]. כך גם לענין קריאת התורה של יו"ט שני, בימים שאין חיוב קריאת התורה, לא יהיה ניתן לצרף את בני א"י להשלים מנין שיאפשר את הקריאה בפרשת יו"ט שני, מכיון שהם [בני א"י] אינם מחוייבים כלל לקרוא בתורה באותם הימים.

ג. אך לענ"ד יש מקום לחלק בין קריאת התורה בתענית לקריאת התורה ביו"ט שני.

בדברי ההלכות קטנות [הובאו בגליון הקודם] נתבאר, כי בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ביו"ט שני אינו רשאי לעלות לתורה ולהשלים את מנין הקרואים הנדרש בקריאת התורה. ולמד זאת ממי שאינו מתענה, שאינו רשאי לעלות לתורה מאחר והוא אינו מחוייב בקריאת התורה בתענית. וכתב בתוך דבריו: "וכשתעמיק בדבר תמצא שקל וחומר הם הדברים, ומה התם שמחוייב בדבר וחל עליו חובת תענית שהרי דר הוא באותו העיר [בשו"ע (או"ח סי' תקסו) הנדון הוא על תענית שהציבור גוזרים, ובני המקום מחוייבים בה]. אפילו הכי כיון שלא התענה אינו רשאי לקרות בתורה. כל שכן בנדון דידן שמעולם לא חל עלינו חובת קריאת התורה שבאותו יום, שהרי הוא מארץ ישראל שפטורים".

ולפי דבריו יש לומר שביו"ט שני של גלויות, בן א"י אינו נמצא כלל ב"פרשה" של חיוב קריאת התורה ביום זה, ואין לו כל שייכות עם קריאת התורה של היו"ט. ואפילו ביום שבלאו הכי קוראים בו בתורה בא"י [כפי שהיה במעשה עם האדמו"ר מקארלין והגרצ"פ] אינו ב"פרשת" קריאת התורה של היו"ט - ואם כן מהיכי תיתי שיוכל להצטרף להשלים מנין לקריאת התורה שאינה שייכת אליו כלל.

מה שאין כן בקריאת התורה של תענית, גם מי שבפועל אינו מתענה [אם באיסור, ואם בהיתר, כגון חולה הרשאי שלא לצום] הרי הוא מחוייב בתענית ושייך בעיקר חיוב קריאת התורה של התענית. ומה שבאופן מעשי הוא אינו מתענה, ודאי לאו מגרע את שייכותו לחיוב התענית וקריאת פרשת "ויחל". ועל כן מסתבר שיוכל להצטרף להשלים את המנין לקריאת "ויחל" בתענית.

ומסברא זו קשה על דברי הגרצ"פ שהתיר לבני א"י להשלים מנין לקריאת התורה ביו"ט שני לבני חו"ל, ולכאורה צ"ע, שהרי בני א"י כלל אינם בפרשת חיוב קריאה זו. וקשה גם על דברי הפמ"ג, שנקט בהלכות תעניות, שאי אפשר לצרף את מי שאינם מתענים למנין עשרה, כדי

לקרוא את פרשת "ויחל", וצ"ע היות וגם מי שאינו מתענה לכאורה נחשב "בר חיובא" בתענית ובחיוב הקריאה בה.

ויש לציין, כי המעיין בעיקר הדין המבואר בהלכות תעניות בשו"ע (או"ח סי' תקסו ס"ו) מדברי שו"ת מהרי"ק, ימצא כי הנדון הוא רק לענין מי שאינו מתענה שאינו רשאי לעלות לתורה ולקרות בתורה, ולא בנדון עצם הצטרפותו למנין. ולפי האמור לעיל מובן ההבדל בין דין עליה בתורה, למי שאינו מתענה, שלא יוכל לעלות ולקרוא בתורה את קריאת "ויחל", כי בקריאה זו אינו מחוייב כעת בגלל שלמעשה הוא לא צם. לבין דין הצטרפותו להשלים את הקריאה בפרשת "ויחל", שיש לומר שאע"פ שאינו צם בפועל, אולם היות והוא מחוייב בתענית ושייך בעיקר חיוב קריאת התורה של התענית, לכל הפחות יוכל להצטרף להשלים את המנין לקריאת "ויחל" בתענית, וצ"ע.

[גם המשנה ברורה בהלכות תעניות (שם ס"ק יט-כא) דן רק בנושא העליה לתורה ולא בשאלת הצירוף למנין לקריאה. ואף שמתחילת דבריו שהביא את דעת האחרונים (ט"ז, אליה רבה ודרך החיים), שנקטו כי מי שאינו מתענה ועלה לתורה לקריאת "ויחל" יש לחשוש שבירך לבטלה, "דלא תיקנו קריאה זו אלא בשביל המתענים" - היה מקום לומר שמי שאינו מתענה "אינו בפרשה" של חיוב הקריאה, ובשל כך זו ברכה לבטלה. אולם בסופו של דבר, הכריע המשנה ברורה: "ובדיעבד אם קראוהו והוא איש תלמיד חכם ומחמת איזה אונס אירע שלא צם בתענית ציבור וצר לו לומר להם שלא התענה כדי שלא יהיה ח"ו חילול ה' בדבר, נראה שיוכל לסמוך בשעת הדחק על המקילים ויעלה לתורה". משמע, שגם אדם שאינו מתענה עדיין נחשב כנמצא ב"פרשה" של חיוב הקריאה בתענית. ולפיכך נראה, שגם יוכל לכתחילה להצטרף להשלים מנין של הקריאה בתורה. ורק לענין העליה לתורה לכתחילה לא יעלה, אך בדיעבד גם לעלות ויכול, בהתאם לנסיבות הנ"ל, כמבואר במשנה ברורה].

ד. ויש להוסיף בביאור החילוק בין קריאת התורה בתענית לקריאת התורה ביו"ט שני, על פי מש"כ בשו"ת משנה שכיר (סי' צ) שהביא את דברי ההלכות קטנות הנ"ל וז"ל: "דמעשה בא לפניו [על ההלכות קטנות] ביו"ט שני של שבועות שהיה בק"ק ליווארנא שקראוהו לעלות לתורה, ואמר להם שעשו שלא כהוגן במה שקראוהו. והרב דשם לא סבירא ליה כוותיה, והביא ראייה לדבריו מהא דאב"ל שקראוהו לעלות לתורה בשבת דצריך לעלות. והוא [בעל הלכות קטנות] השיג עליו דמשם אין ראייה,

דשאני התם דהוא [האָבל] גופיה בר חיובא הוא בקריאה זו, שכן כתב השו"ע דאבל יכול לחזור פרשיותיו עם הציבור הוי כקורא את שמע דמותר, משום הכי חייבוהו לעלות. אבל בנדון דידן דלאו בר חיובא נינהו בן א"י בקריאת הפרשה של בני הגולה, מי זה אמר ויהי שיעלה".

ובספר קיצור דברי סופרים על הלכות אבלות (פרק כז סע' מב) כתב: "האָבל חייב לשמוע קריאת התורה, אבל אסור לעלות לתורה בין בחול ובין בשבת".

ומעתה נראה כי מי שאינו מתענה בתענית ציבור דומה לאָבל שהוא ב"תורת" החיוב לשמוע קריאת התורה, אף שאינו רשאי לעלות. וכמו כן מי שאינו מתענה הרי ודאי שהוא מחוייב לשמוע את קריאת התורה בתענית, ורק אינו רשאי לעלות לתורה בגלל שהוא אינו מתענה. ואם כן ודאי שאינו דומה קריאת התורה בתענית ציבור, שגם מי שבפועל אינו מתענה ודאי שייך בעיקר חיוב קריאת התורה של התענית, לקריאת התורה ביו"ט שני, שכן א"י אינו נמצא כלל ב"פרשה" של חיוב קריאת התורה ביום זה, ואין לו כל שייכות עם קריאת התורה של היו"ט.

לסיכום: בכף החיים הביא מחלוקת הפוסקים, האם בני א"י מצטרפים להשלים מנין עשרה לקריאת התורה ביו"ט שני. לדעת ההלכות קטנות ופרי הארץ, הדבר אסור. ברם לדעת המטה אשר, יכולים להצטרף.

ואילו הגרצ"פ פרנק הכריע במעשה שהיה עם האדמו"ר מקארלין, כי בשבת ניתן לצרף את בני א"י לאפשר קריאת התורה של בני חו"ל ביו"ט שני. ומתבאר בדבריו שרק בימים שיש בלאו הכי חיוב קריאת התורה, מצטרפים בני א"י לבני חו"ל כדי לאפשר את הקריאה, מכיון שהם [בני א"י] בלאו הכי מחוייבים לקרוא בתורה באותם הימים. מה שאין כן, בימים שאין חיוב קריאת התורה, לא יהיה ניתן לצרף את בני א"י להשלים מנין שיאפשר את הקריאה ביו"ט שני, מכיון שבני א"י אינם מחוייבים כלל לקרוא בתורה באותם הימים.

אמנם מסברא נראה יותר, כי גם בימים שבלאו הכי קוראים בתורה בא"י, מכיון שאין לבן א"י כל שייכות עם קריאת היו"ט ואינו נחשב "בר חיובא" כלל בקריאה זו, מהיכי תיתי שיוכל להצטרף להשלים מנין לקריאת התורה שאינה שייכת אליו, וצ"ע.

מאידך, הזכרנו לעיל את סברת הגרש"ז אויערברך, שגדר יו"ט שני הוא המשך חיוב יו"ט ראשון, ולכן בן א"י נחשב כ"שייך" בחיובי מצוות יו"ט שני. ולפי דבריו מסתבר שבני א"י מצטרפים להשלים מנין לקריאת התורה ביו"ט שני, מכיון שגם הם "שייכים" בחיוב זה. ואף שלמעשה כתב הגרש"ז ששלוחי א"י נמנעו מלעלות לתורה ביו"ט שני "מפני שנראה קצת כאילו הם מוסיפים על יו"ט ראשון", מסתבר שטעם זה נאמר לענין העליה לתורה ולא לענין צירופם למנין, וצ"ע.



נרות שבת – בשמן זית או בנרות של חלב או שעווה

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין נ.י.

בגיליון "כפר חב"ד" לכ"ח ניסן כותב הראי"ג שי' בענין נר שבת, שלפי מנהג חב"ד ולפי המנהג הכי נפוץ בקרב אחינו בני ישראל, מדליקים נרות שבת בנרות כרוכים, למרות המבואר בש"ס ופוסקים להדר להדליק נר שבת בשמן זית, וכן פוסק רבינו בשו"ע שלו סי' רסד סי"ב שמצווה מן המובחר להדר אחר שמן זית כמו לנר חנוכה וכו' ואם אין שמן זית מצוי מצווה יותר בשאר שמנים שאורן זך וצלול מבנרות של חלב ושל שעווה הכרוכים וכו'.

ובלקו"ש חכ"א עמוד 382 כתב הרבי: גם בבית כ"ק מו"ח אדמו"ר לא ראיתי אף פעם א' שידליקו בשמן זית וכיו"ב בנרות ש"ק ויו"ט כי אם בנרות חלב, והיפוכו בנרות חנוכה, טעם על זה לא שמעתי.

ולבסוף הביא כמה דעות אחרונים להדליק בנר של שעווה או של חלב בנימוק (לכמה מהם) שנרות הכרוכים בזמננו דולקים יותר טוב מנר שמן, וההידור של נר שמן הי' רק בימיהם שהיו רגילים בנר שמן ואפשר שדלק יותר טוב מנרות חלב.

ומשמע מדברי כמה מהם שההידור להדליק בשמן זית הי' אך ורק משום שלא היו בימיהם נרות כרוכים הדולקים יפה כמו נר שמן זית או שמן אחר כיו"ב.

אבל נראה שקשה לומר שחכמי המשנה והגמרא לא ידעו שיש במציאות נרות כרוכים של שעווה וחלב הדולקים טוב כמו שמן זית ואולי

יותר טוב. ולכן דוחק גדול לומר שהטעם למנהג הפשוט והנפוץ בזמננו להדליק נר שבת ויום טוב בנרות כרוכים ולא בשמן זית הוא בגלל שנתחדשה בזמננו היצירה של נרות כרוכים מעולים שלא היו במציאות בזמן המשנה והש"ס והראשונים.

ולכן נראה אשר גם היום כמו אז מצוה מן המובחר להדר אחר שמן זית, אלא שאעפ"כ נתפשט המנהג להדליק בנרות כרוכים מטעם גדול וחשוב מאד.

ויש לבאר זה בהקדם, דברי רבינו הזקן בסי' רסג, שיש מכוונים להדליק ב' נרות כנגד זכור ושמור וכו' ולכן אשה ששכחה פעם א' להדליק מוסיפה נר ואם שכחה כמה פעמים מוסיפה כנגד כל פעם כדי שתזכור ותהא זהירה וכו' ויש נוהגין להדליק לעולם ז' ויש נוהגין להדליק עשרה וכו'.

וגם נתפשט המנהג להוסיף נר כשנולד בן או בת, וכן הבנות מגיל שלש מדליקות נר שבת, כך שיוצא שמספר הנרות שמדליקין רבו מאד, ופשוט שהכנת כמות גדולה של נרות שמן דורשת זמן רב, וערב שבת הוא זמן בהול ובפרט בימים הקצרים.

ולפי זה נראה לומר, אשר בדורות הראשונים שהנרות היו ביוקר ולא היו מצוים כמו בזמן האחרון, והיו מסתפקים בב' נרות ע"פ הרוב, אז לא היתה בעי' בהדלקת נרות שמן, אבל בזמן האחרון שנרות מצויין ואינם ביוקר ומדליקים מספר גדול של נרות, הרי הכנת מספר רב של נרות שמן עם פתילות טובות וארוכות ובערב שבת שזמנו בהול, הרי זה דבר קשה מאד ואין הצבור יכול לעמוד בו, וגם יגרום לאיחור ההדלקה ולחילול שבת ח"ו. ולכן נתפשט המנהג להדליק בנרות כרוכים ולא בשמן.

ויש להוסיף עוד טעם בדבר, ע"פ מה שכותב רבינו בסי' רסד בסוף סי"ב ואם צריך ללמוד בלילה לאור הנר ידליק נר כרוך לפי שאצל הכרוך יש היתר ללמוד כמו שיתבאר בסי' ער"ה, ויתכן שכבר בדורות הראשונים לפני שנתגלה אור החשמל והיו לומדים לאור נר כרוך, מאז נתפשט המנהג להדליק נר שבת ויו"ט בנרות כרוכים ולא בשמן.



איזה מלאכות מותרות ע"י עירוב תבשילין*

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית – 770

בס' פסקי תשובות (ח"ה) על שו"ע או"ח סי' תקכח אות ג', מביא שישנם גדולי הפוסקים (חולקים על שיטת המ"א סי' תקכח סק"ב בשם הר"ן, דעירוב תבשילין אין מתיר אלא צרכי סעודה, ו) סוברים שכל המלאכות המותרות ביו"ט, מותר לעשות לצורך שבת שלאחריו ע"י עירובי תבשילין, אע"פ שאינם צרכי סעודה. ע"ש. ובהערה 15 שם כותב "וכ"ה בהדיא שו"ע הרב סי' תקג סעי' ג' להתיר להדיח כלים ביו"ט לצורך שבת אם הניח ע"ת". [וז"ל אדה"ז שם: "ואפילו דבר שאין בו מלאכה כלל, כגון להדיח כלים וכיוצא בזה, אסור לעשות ולהכין ביו"ט לצורך חול, ואפילו לצורך שבת שלאחריו אם לא הניח עירובי תבשילין"].

ורשם ע"ז אבי מורי הכ"מ: עי' בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תקיא ס"א דהדחת כלים נקרא אוכל נפש [ראה לשונו שם: "לצורך הדחת כלי אוכל נפש"], וא"כ אין כל הדברים שוים, והדחת כלים מותר ושאר דברים אסורים, וכדמסיים מפורש בס' תקג שם [וז"ל שם: "וכן לא יחפש בספר תורה ביו"ט ראשון מה שצריך לקרות ביו"ט שני, או בשבת שאחר יו"ט אע"פ שהניח עירובי תבשילין, שאין עירוב תבשילין מתיר אלא תיקון צרכי סעודת שבת, אבל לא שאר הכנות מיו"ט לשבת כמ"ש בס' שצג"]. וראה ג"כ שם סי' תקכז ס"ז].



אכילת גריבענעס צלוי בלילי פסח

הנ"ל

בשו"ע אדה"ז סי' תעו ס"ג, בהמשך לדין של איסור אכילת בשר צלוי בב' לילות הראשונים של פסח, כותב: "אפילו בשר עגל ועוף שאין הפסח בא מהם, וכן כל דבר הטעון שחיטה אסור לאכלו צלי במקום שנהגו שלא לאכול, לפי שהעולם יטעו בין צלי לצלי ויבואו להתיר גם בשר צלוי מכבשים ועזים כיון שהכל מין בשר. אבל דבר שאינו טעון שחיטה כגון

* לעילוי נשמת אבי ומורי הרב יצחק הכ"מ ב"ר אליעזר צבי זאב שליט"א.

דגים וביצים, מותר לאכלם צלויים, לפי שאינן דומין כלל לבשר ולא יטעו בהם".

ועורר אבי מורי הכ"מ בחגה"פ בשנה העברה, דעפ"ז צ"ע בנוגע חתיכות עור ושומן עופות וכיו"ב שקורין גריבענעס, האם מותר לאכלם בב' לילות הראשונים של פסח.

[ואע"פ שאדמו"ר הזקן דייק לכתוב "בשר" "מין בשר", מ"מ אינו מוכרח שאין גריבענעס בכלל, ואין זה כמו דגים וביצים שכותב ע"ז "שאינן דומין כלל לבשר". ובפרט שמצינו (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך בשר (כרך ד' ע' תרפד וש"נ)) בנוגע לשומן שנקרא מין בשר].

ולכאורה, מכיון שבד"כ דרך עשייתן הוא שחלק מהעור והשומן נמחה ונמס ע"י הבישול, והעור וכיו"ב מתטגנים בהשומן, אז באופן זה לכאורה הו"ל דין טיגון, שדנו בזה האחרונים האם לגבי איסור אכילת צלי בב' לילי פסח אומרים שטיגון הו"ל כצלי. [ראה בסידור פסח כהלכתו פרק י' הערה 7. ובספר חג המצות פל"ד ס"כ ובהערה ל"ט שם. וממ"ש אדמו"ר הזקן בס"ד "צלי קדר (פירוש שנצלה בקדירה בלא מים ושום משקה אלא מתבשל במוהל היוצא ממנו) . . יש לאוסרו מפני מראית העין שלא יטעו להתיר גם צלי אש", לכאו' משמע קצת דרק בכה"ג דמתבשל רק במוהל היוצא ממנו אסור, ולא בטיגון].

אלא דאם לאחר שנמחה ונמס השומן שפכוהו מהקדירה, ונשאר בקדירה על האש רק חתיכות הגריבענעס ונצלה שם, לכאו' ע"פ מ"ש אדמו"ר הזקן שם בהמשך "ואפילו אם בשלו מתחלה במים ואח"כ עשאו צלי קדר יש לאסור מטעם זה", לכאו' גם בכה"ג יהא אסור, ויל"ע בזה עוד.



תינוקות שנשבו שאינם יודעים להתפלל האם מצטרפים למנין (א)*

הת' נחמן אבערלאנדער
ישיבת תות"ל – קרית גת

שאלה: בהרבה בתי כנסיות וקהילות חב"ד שבערי השדה קורה הרבה פעמים שרובם ככולם של באי בית הכנסת אינם יודעים להתפלל כלל, ויש מקום לעיין האם הם מצטרפים למנין עשרה.

והשאלה מתחלק לארבעה: האם מצטרפים כדי לומר דברים שבקדושה כמו קדיש, קדושה וברכו (פרק א); האם מצטרפים כדי לומר חזרת הש"ץ (פרק ב); האם מצטרפים לשהה מתפללים שיחשב כתפילה בציבור (פרק ג); האם אפשר לזמן עליהם ועמהם (פרק ד); תבנא לדינא.

פרק א':

האם מצטרפים כדי לומר דברים שבקדושה כמו קדיש, קדושה וברכו

דבר שבקדושה אינו נאמר אלא בעשרה

תנן במשנה (מגילה כג, ב): אין פורסין על שמע, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהם, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא,

(* נתעוררתי לעיין בכל זה אחרי שלפני כמה שנים נפתח בית כנסת חב"ד בבודאפעסט באיזור ששם כבר לא התפללו בציבור כחמשים שנה, והשליח הרב של הקהילה החדשה תיאר איך שבהתחלה לא ידעו רובם ככולם של היהודים שהגיעו לביהכ"נ איך להתפלל, והרב היה כמעט היחיד שהתפלל בפועל, ושאר היהודים רק שמעו והקשיבו. אמנם כעבור זמן התחילו לאט-לאט להתפלל (עכ"פ בתרגום ללעז) ולענות אמן, וחלקם אף נזכרו בתפילות שהיו מתפללים בלשון הקודש בצעירותם. והרי זה מלמד שאחרי שמתפללים בציבור עם אלו התינוקות שנשבו הרי זה פועל עליהם ומביא אותם להצטרף עם הציבור בתפילתם.

ועל כן אציע בזה קצת ממקורות ההלכה בענין זה בתוספת כמה הערות והארות. ואלו ההלכות שנמצאים בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן העדפתי להביאם משם בלשונו הזהב, שהרי הם הלכות בטעמיהן, והלכה כבתראי. ואין אני בא לקבוע את ההלכה, אלא כמעיר ובא וכתלמיד הדן לפני רבותיו בקרקע.

הרציתי כל זה ב'כינוס תורה' שהתקיים פה בבודאפעסט ביום שביעי של פסח שנה זו (תשע"ב). ואת תודתי אני מביע בזה לאאמו"ר שליט"א שערך את החומר והוסיף בו תוספת מרובה על העיקר.

ואין עושין מעמד ומושב, ואין אומרים ברכת אבלים ותנחומי אבלים, וברכת חתנים, ואין מזמנין בשם פחות מעשרה.

ומבואר שם בגמרא: מנא הני מילי? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא [ויקרא כב, לב] ונקדשתי בתוך בני ישראל – כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? דתני רבי חייא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם [לגבי עדת קרח, במדבר טז, כא] הבדלו מתוך העדה, ואתיא עדה עדה, דכתיב התם [לגבי המרגלים, שם יד, כז] עד מתי לעדה הרעה הזאת, מה להלן עשרה (יצאו יהושע וכלב. רש"י) – אף כאן עשרה.

הנ"ל מובא ברמב"ם (הל' תפילה פ"ח הלכות ה-ו). ומעניין שהרמב"ם שם מחלק את הנ"ל לשתי הלכות, שבהלכה ה הוא כותב "שכל עשרה מישראל הן הנקראין עדה" ולומדים את זה מהמרגלים, ובהלכה ו הוא כותב ש"כל דבר שבקדושה לא יהא אלא בתוך עדה מישראל" ולומדים את זה מהפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל. עוד מעניין שאין הוא מזכיר שום גזירה שוה, לא תוך-תוך ולא עדה-עדה. בשו"ע אדה"ז (סי' נה ס"ב) אמנם מזכיר את הגזירה שוה של תוך-תוך, אבל גם הוא משמיט את הגזירה שוה של עדה-עדה.

אדה"ז כותב שם (ס"ז): ". שאין אמירת דבר שבקדושה בי' תלוי בעניינתו, רק שיהיו שם, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, על כל עשרה שהם בני קדושה שכינה שורה עליהם. . .", הרי אדה"ז מקשר את דין אמירת דברים שבקדושה עם מה שאחז"ל (סנהדרין לט, א): אמר ליה קיסר לרבן גמליאל: אמריתו, כל בי עשרה שכינתא שריא. ראה גם 'ערוך השלחן' שם (ס"ו). ומקורו בפסקי הרא"ש (ברכות פ"ז סי' כ) בשם רב האי גאון: ". . . דאפילו מוטל בעריסה מצטרף דכל בי עשרה שכינה שרויה דמונקדשתי בתוך בני ישראל ילפינן דאומרים קדושה בעשרה ל"ש גדולים ול"ש קטנים קרינן ביה בתוך בני ישראל" – מובא כל זה לקמן.

מהו דבר שבקדושה

ב'אנציקלופדיה תלמודית' (ערך דבר שבקדושה – כרך ו עמ' תשיד-תשטו) מסכם יפה את הגדר של דבר שבקדושה, וכדאי להעתיקו:

"דבר שבקדושה הוא התפללות והברכות שמקדשים בהן את השם, כמו תפלת קדיש וברכו וקדושה, וכן חזרת הש"ץ את התפלה היא דבר שבקדושה מפני הקדושה שאומרים בה. אבל קריאת התורה וההפטרה, יש

סוברים שאף על פי שאף הן צריכות עשרה, אינן בכלל דבר שבקדושה, אלא שתקנת חכמים הן, ולא תיקנו לקרותן אלא בעשרה. . ויש סוברים שנשיאת כפים וכן קריאת התורה וההפטרה בכלל דבר שבקדושה הן ולכן צריכות עשרה". עיי"ש בצינוי המקורות.

ודעת המאירי (מגילה שם, מובא שם) שאף קריאת התורה דבר שבקדושה הוא, "שהרי צריך לומר ברכו".

עוד יש להעתיק מדברי תלמידי רבינו יונה (ברכות יג, א-ב מדפי הרי"ף): "ודייק הכי מדאמרינן כל דבר שבקדושה ובודאי בכלל דבר שבקדושה הוי ק"ש שאין לך דבר שבקדושה יותר מדבר שיש בו עול מלכות שמים ואפ"ה אינו בכלל זה הדין דמותר לקרותה ביחיד, וכיון שאנו רואים שק"ש אינה בזה הדין ומותר לקרותה ביחיד שמע מינה דכל דבר שבקדושה אינו רוצה לומר כל דבר שיש בו קדושה, אלא הכי קאמר כל דבר שהותקן לאומרו בעשרה מתחלה משום קדושה אינו בפחות בעשרה, ומשום הכי קורין ק"ש ביחיד". ויל"ע בזה טובא ואכ"מ.

ששה מתפללים

כדי שיהיה תפילה בציבור אין צריך עשרה שמתפללים יחד, ומספיק שנמצאים בביהכ"נ עשרה ומתוכם ששה מתפללים, וכפי שכתב אדה"ז (סי' סט ס"ה, ומקורו בשו"ע שם ס"א ו'מגן אברהם' סק"ד): ". . יש ששה שהם רוב מנין שלא התפללו עדיין, (ש)אז הם כמו צבור גמור, ומתפללים לחש תחלה ואח"כ חוזר אחד מהם התפלה בקול רם. . אבל בפחות מששה שלא התפללו לא יתפלל הש"ץ בלחש תחלה. . זה אינו ש"ץ כיון שאינו רשאי לחזור התפלה ואינו מתפלל אלא פעם אחת בשביל חובת עצמו בלבד".

והנה בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"א סי' כח, וראה שם סי' כט-ל) כתב: "הנה בדבר מעלת תפלה בצבור ששמע שאמרתי שהוא דוקא כשכל העשרה מתפללין ולא סגי ברוב המנין, הוא האמת, וכן מפורש גם בח"א כלל י"ט [ס"א] שכתב ועיקר התפלה בצבור הוא תפלת י"ח, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד עיי"ש, והביאו במ"ב סי' צ' ס"ק כ"ח. ומה שהוזכר שסגי ברוב מנין הוא רק לענין לומר דבר שבקדושה". וכ"כ הגרשז"א ב'הליכות שלמה' על הלכות תפילה (פ"ה ס"ח).

אמנם מדברי אדה"ז שכתב: "אז הם כמו צבור גמור" מוכח שלא כדבריו, ולדבריו באם יש ששה מתפללים אז לא רק דמותר לומר דברים שבקדושה, אלא דזה גם נחשב לתפילה ב"צבור גמור". וכבר העירו והאריכו בזה בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ט סי' ו-ז), 'ציון לנפש' (סי' ח אות ב), 'אשי ישראל' (פי"ב הערה טו), שו"ת 'ברכת ראובן שלמה' (ח"ז סי' ג).

והרבי ב'אגרות קודש' (ח"ג עמ' תנט-תס) הורה ע"פ הנ"ל דאבלים ירדו כל אחד לפני התיבה, "ואם לפעמים יוכרחו להסתפק בששה כו' יסמכו בזה על השו"ע [אדה"ז הנ"ל] שאומר שהם 'כמו צבור גמור' . . . ואס ער [היינו אדה"ז] האט ברייטע פלייצעס".

ששה עונים

וכמו שבתפילה בציבור מספיק ששה מתפללים, כך בכל דבר שבקדושה מספיק שיהיו ששה עונים מתוך עשרה שנמצאים בביהכ"נ, וכפי שכתב אדה"ז שם (סי' נה ס"ז, ע"פ השו"ע שם ס"ו ומג"א סק"ח): "אם התחיל אחד מעשרה להתפלל תפלת י"ח לבדו ואינו יכול לענות עמהם אע"כ מצטרף עמהם, וה"ה לב' או ג' או ד', כל שנשאר הרוב שעונין אמן אין עניית המיעוט מעכבת. שאין אמירת דבר שבקדושה בי' תלוי בענייתו, רק שיהיו שם, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, על כל עשרה שהם בני קדושה שכינה שורה עליהם. ויכולים לומר דבר שבקדושה (כגון קדיש וברכו או אפילו קדושה אם הש"ץ לא התפלל עדיין בלחש לעצמו . . .)".

מעיקר הדין גם ישן מצטרף לעשרה

בדין הנ"ל מדובר במי שאינו יכול לענות עם הציבור כיון שהתחיל להתפלל תפילת י"ח. בסעיף שאחרי זה (ס"ח) דן אדה"ז בחידוש יותר גדול: דין הישן, וכתב: "ויש אומרים שה"ה אם אחד מי' ישן מצטרף לדבר שבקדושה, אע"פ שאינו עונה עמהם. אבל יותר מאחד אין כבוד שמים לצרפם אם הם ישנים. ויש אומרים שאין לדמות ישן למתפלל, לפי שהישן נשמתו מסתלקת ממנו ואין קדושה שורה עליו, ואפשר שרוח הטומאה שורה עליו אפילו כשישן ביום כמו שנתבאר בסי' ד'. ולענין מעשה אין להכניס את עצמו למחלוקת כיון שאפשר להקיצו".

שתי דיעות החולקות הנ"ל הם דעת ה'מגן אברהם' והט"ז, שהמג"א (סק"ח) מסכים עם פסק השו"ע (ס"ו) שאפילו ישן מצטרף לעשרה, והט"ז (סק"ד) חולק, וסובר דישן אינו מצטרף. אדה"ז אינו מכריע באופן ברור

בהלכה זו, שהרי כתב: "ולענין מעשה אין להכניס את עצמו למחלוקת כיון שאפשר להקיצו". אבל נראה שדבריו תואמים עם דברי ה'אליה רבה' (אות ז) שכתב: "ומ"מ לכתחלה יש להעיר אותו", ונראה שזה גם כוונת אדה"ז שלכתחילה "אין להכניס את עצמו למחלוקת", אבל בדיעבד נראה דלדעתו יש לסמוך על דעת השו"ע והמג"א דגם ישן מצטרף [ובפרט ע"פ הידוע דאדה"ז "היה דרכו להיות נמשך מאד אחרי (ה'מגן אברהם)", וכפי שכתב בשו"ת דברי נחמיה' (או"ח סי' כא תחילת אות ה), ועד"ז כתבו גם בני הגאון המחבר בהקדמתם לשו"ע אדה"ז: "מיוסד ע"פ דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים ובראשם הרב בעל מ"א"].

"יותר מאחד אין כבוד שמים לצרפם אם הם ישנים"

והנה לגבי ישן כתב אדה"ז: "אבל יותר מאחד אין כבוד שמים לצרפם אם הם ישנים", ומקורו מהמג"א שם: "וכתב הר"ל [בן] חביב סי' טו ואולי לפי זה ה"ה ג' או ד' ונשאר הרוב עכ"ל. ולי נראה דאין להקל כ"כ, דהא עיקר ראיית מהרי"ל [שו"ת סי' קנ] מאחר דאיכא מ"ד [ברכות מז, ב] דקטן המוטל בעריסה מצטרף אע"פ שאינו יכול לענות, ואף דלא קי"ל הכי, היינו שאין השכינה שורה אלא על גדולים וכו' ע"ש, וא"כ דיו לבא מן הדין להיות כנדון, מה גבי קטן דוקא א' ולא ב', אף גבי ישן דוקא א' ולא ב'".

מקור הדברים הנ"ל לגבי קטן הוא בפסקי הרא"ש (ברכות פ"ז סי' כ): "וכן פירש רב האי גאון דקטן עולה למנין עשרה. ויראה דהיינו טעמא דאמרינן דאפילו מוטל בעריסה מצטרף דכל בי עשרה שכינה שרויה דמונקדשתי בתוך בני ישראל ילפינן דאומרים קדושה בעשרה ל"ש גדולים ול"ש קטנים קרינן ביה בתוך בני ישראל, ובלבד שיהו תשעה גדולים, אבל טפי מאחד לא כדאמרינן גבי עבד דטפי מאחד ליכא ליקרא דשמיא לצרפו, ועבד נמי איתיה בכלל ונקדשתי דשכינה שרויה אכל מחויבי מצות בני ברית".

הנ"ל הביאו גם אדה"ז לעיל (ס"ה): "יש מתירין לומר דבר שבקדושה בט' וצירוף עבד או אשה או קטן, לפי שעל כל עשרה בני ברית השכינה שורה. אלא שאינו כבוד שמים לומר דבר שבקדושה בפחות מט' בני מצות, שט' נראים כעשרה. ובלבד שיהיה הקטן יותר מבן ו' שנה ..".

ולפי דברי אדה"ז אלו (ס"ה) נראה שיבוארו גם דבריו דלעיל (ס"ז), ששם כתב לגבי ישן ד"יותר מאחד אין כבוד שמים לצרפם אם הם ישנים", ולא נתבאר מה בדיוק חסר בכבוד שמים. ונראה לפרשו על דרך שכתב כאן

(ס"ה) לגבי קטן, דמה שאין כבוד לצרפו הרי זה כיון "שאינו כבוד שמים לומר דבר שבקדושה בפחות מט' בני מצות", והרי גם ישן אינו נחשב לגמרי כמחויב במצות, וכפי שכתב אדה"ז בדעת היש אומרים: "לפי שהישן נשמתו מסתלקת ממנו ואין קדושה שורה עליו, ואפשר שרוח הטומאה שורה עליו". ולפי זה יוצא דגם המג"א וגם הט"ז מסכימים עם נימוק זה, אלא שלדעת הט"ז הרי זה מונע לגמרי מלצרף את הישן, ואילו לדעת המג"א הרי זה מונע רק מלצרף יותר מאחד.

צירוף תינוקות שנשבו לומר דברים שבקדושה

ומעתה יש לדון בדינו של תינוק שנשבה, שאינו יודע להתפלל כלל, ולא התרגל להתפלל מתוך סידור מתורגם ללעז, ואף לא למד עדיין לענות אמן וברכו, האם הוא מצטרף למנין. והנה לכאורה ודאי שאין תינוק שנשבה גרוע יותר מישן המצטרף לדבר שבקדושה.

והנה לעיל הובא פסק אדה"ז (ס"ז) ד"יותר מאחד אין כבוד שמים לצרפם אם הם ישנים". ולכאורה יש מקום לחלק ולומר דבתינוק שנשבה אף יותר מאחד מצטרפים, דהרי ביארנו לעיל דמה שאינו כבוד שמים לצרפם הרי זה כיון דישן אין קדושה שורה עליו, ולא שייך לומר כן על התינוק שנשבה. ואם כן י"ל דבזה גם המג"א מודה לדעת הר"ל בן חביב ד"ה"ג או ד' ונשאר הרוב".



דעת אדה"ז בענין קבעה וסת להפלגה ארוכה ושוב קבעה להפלגה קצרה וחזרה (גליון)

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

בגליון הקודם (א'לג) עמ' 199 כתבתי בנדון אשה שהיתה לה וסת קבוע להפלגת ל' ואחר כך קבעה וסת קבוע קצרה להפלגת כ' שאינה חוששת עוד לוסת קבועה של הפלגת ל' מכיון שהקדימה לראות לפניו, ושוב חזרה וראתה בהפלגת ל' אפילו פעם אחת חוזרת וסת קבוע של הפלגת ל' למקומו וחוששת להפלגת ל'. ובכדי לעקור הפלגת ל' צריכה שיגיע ג' פעמים יום ל' ולא תראה או ע"י שתחזור ותראה ג' פעמים בהפלגת כ'. ובפשטות חוששת גם להפלגת כ' מכיון שעדיין לא נעקר בג' פעמים וכפי

שכתב אדה"ז להדיא בקו"א סוסק"ד "דלעולם אין הוסת נעקר לגמרי . . . אלא א"כ עקרתו ג"פ שהגיע יומו ולא ראתה וקבעתו ביום אחר".

והערתי שם על ספר הנפלא 'טהרה כהלכה' (פכ"ד סנ"א) שלא כתב כן אלא כתב שאם חזר פעם אחת וסת הארוכה - חוששת רק לוסת הארוכה ונעקר לגמרי וסת קבוע הקצרה.

שלחתי להגאון רבי יקותיאל פרקש שליט"א מה שכתבתי שם וזה אשר השיב:

"תודה על ההערה הנכונה והנבונה, ומכח הערתך זו שבתתי לעיין ביסודות ההלכה - ומצאתי שאכן בספר סוגה בשינויים ווסתות סי' ה' [סעיף י"א] כותב בפירוש בהאי דינא: "ומכל מקום אף שחזרה וראתה בל' פעם אחת וחזר הווסת של ל' למקומו, מכל מקום לא נעקר וסת של כ' כיוון שהוא גם כן קבוע - עד שתראה ג' פעמים בל'. וטרם שחזרה וראתה ג' פעמים לל' יש לה ב' ווסתות, וחוששת לשניהם . . ." עיין שם עוד.

והאריך בביאור ובידור חידוש זה בפירושו הארוך שם [אות כ"ו - ד"ה ומעתה נחזי, דף נה, ב בדפי הספר], עיין שם.

וכמובן שאתקן זאת בשוה"ג בספר שתחת ידי, ועוד חזון למועד להו"ל עם תיקונים והוספות ואציין שם עדכון פסק הדין.

תודה רבה תזכו למצוות ולהגדיל תורה ולהאדירה.

יקותיאל פרקש".



דיוקים ב'שמירת השבת' – מלאכת אופה (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א'לג כתב הת' י. ג. שיחי' על מה שכתבתי על ספר 'שמירת השבת' וז"ל:

א. בדין מאכל מוצק כגון גוש בשר, חתיכת תפוז"א וכדומה, כתב ב'שמירת השבת' שיש להימנע מלשפוך עליו כל דבר מאכל שיש בו משום איסור בישול, ולענ"ד דייק בדבריו שכתב "יש להימנע" (ולא כתב "אסור", כמו שרצה לדייק הרב הנ"ל), שהרי כתב אדה"ז בסי' שיח סל"א "אסור לטוח שמן ושום ע"ג הצלי בעודו חם שהיד סולדת בו, אפילו נצלה מבעוד

יום דמכל מקום יתבשל השום והשמן . . . "ומקור הלכה זו היא בדברי המ"א ס"ק מה שכתב "דדבר שהוא גוש, אפילו בכלי שני – מבשל, וכל שכן צלי". והשמיט אדה"ז את דברי המ"א ש"אפילו בכל שני – מבשל", וכתב זאת רק אודות צלי, משמע מכך שאין זה ברור כלל שדעת אדה"ז שגוש בכלי שני מבשל. וראה עוד בשו"ת הצ"צ יו"ד סי' סה שכותב שגם המ"א סובר רק ש"יש דיעות" הסוברות שדבר גוש מבשל, ולא שכך הוא פוסק להלכה. ע"כ.

א) אם כדבריו, למה לא חילק בספר הנ"ל דבצלי "אסור" ובבישול "יש להמנע"? (ב) ומקור הלכה זו הוא מדברי השו"ע, רק שבשו"ע כתוב "כנגד המדורה" וכ"ק אדה"ז שינה הלשון וכתב "יד סולדת" עפ"י דברי המג"א. ג) ובעיקר מש"כ "שאיין זה ברור כלל שדעת אדה"ז שגוש בכלי שני מבשל" זה אינו דהא כתב בס"כ "אבל אסור ליתן חתיכת בשר חם שהיד סולדת בו לתוך רוטב צונן שכיון שאינו מתערב ממש ברוטב הרי הוא מבשל כדי קליפה סביבו טרם שיתגבר עליו הרוטב ויצננו" ולא כתב דדין זה הוא רק בבשר צלי.

ב. בדין סיר שהורידו מהפלטה בשבת וטעה והניחו על גבי שיש, שולחן או על גבי הקרקע כתב ב'שמירת השבת' שאסור להחזירו על גבי הפלטה, והוא ע"פ מ"א שם ס"ק כ, וכן הוא משמעות דברי אדה"ז בסי"ד, בתנאי החזרה שכתב "וכן אם הסירה מידו פעם אחת . . . בטלה לה שהייה ראשונה, וכשרוצה להחזירה, הרי זה כמושיבה לכתחילה בשבת". ואין להמעט באיסור זה בהגדרת "טוב להחמיר" או "טוב להחמיר לעצמו" (המובא בסי"ט) כיוון שכתב זאת אדה"ז רק ביחס למנהג העולם. וכן ראיתי שפסק כך להלכה בספר שבת כהלכה פ"ט סעיפים יז-כ שהוא איסור ברור, ולא רק "טוב להחמיר" עיי"ש. ע"כ.

לא זכיתי להבין איך מלאו לבם להחמיר בדיעבד נגד דברי כ"ק אדה"ז "טוב להחמיר לעצמו" למי מדבר להרב הפוסק או להבעל הבית השואל?!



הערות על ספר 'שמירת התפלה' (גליון)

הרב שמעון גדסי

מח"ס 'שמירת התפילה'

ר"מ ומשגיח בישיבת תו"ת ליובאוויטש – רמת אביב

בקשר להערה אודות ספרי 'שמירת התפילה', שנתפרסמה לאחרונה בקובץ ההערות האחרון ל"א ניסן, ובה מספר שאלות וקושיות, ראיתי לנכון להביא מקור כל הלכה והלכה (שכתבתי בספר), שעליה העירו בהערה, כדלהלן:

הערה כללית: כיוון שמטרתי בהוצאת הספרים היא להקנות ידע ובהירות בהלכות הנוגעות למעשה לקהל המגוון, ובכללם אלו שלא הגיעו מרקע תורני. על כן, ראיתי לנכון לציין מקור ההלכות בצורה נגישה יותר למכלול הלומדים, ולכן בפסוקי התורה ציינתי **חומש . . פרק . . פסוק . .** כמו כן, ריבוי הלכות המובאות בסידור ציינתי שהן מופיעות גם בסידור. ואילו את ההלכות המובאות בסידור רבינו ציינתי שהן מופיעות בפסקי הסידור.

א. בעמ' 30 כתבתי "אדם שנגע במקומות המכוסים שבגופו, באמצע אמירת פסוקי דזמרה או ברכות קריאת שמע . . עליו ליטול את ידיו . . ואם אין לו מים נגישים ליטל בהם את ידיו – יכול לשפשף את ידיו באיזשהו דבר".

מקור הלכה זו, ראה בשו"ע סי' צב ס"ה ש"כשעומד בתפילה שאי אפשר לזוז ממקומו, ונזכר שנגע במקום מטונף – די בנקיון עפר או צרורות או מחכך בכותל". ובקצוה"ש סי' יח ס"ק לח הוסיף ש"בפסוד"ז ובק"ש שאפשר לו לזוז צריך לילך וליטול במים". ואילו בדה"ח סי' ל ס"ק ח (הביאו בקצוה"ש שם) השווה פסוד"ז וק"ש לתפילת שמו"ע ש"די בנקיון צרור או חוכך ידו בכותל לבד".

וכיוון שנחלקו בזה, ולאידך אף הקצוה"ש לא (הרחיב את דבריו ו)כתב שמחוייב לטרוח בהליכה זו או בנסיעה זו (עד שעה ושלושים ושש דקות או עשרים וארבע דקות) כדי להשיג מים ליטול את ידיו, כדין מי שעדיין לא התחיל בתפילתו כלל (המובא בשו"ע שם ס"ד ובקצוה"ש סי' יג ס"ב), אלא כתב "צריך לילך וליטול במים". על כן ראיתי לנכון לא להיכנס ולהכריע בזה, וסתמתי בדבריי במילים "ואם אין לו מים נגישים ליטול בהם את ידיו – יכול לשפשף את ידיו באיזשהו דבר". במיוחד שלעניין

הנצרך לנקביו באמצע תפילתו חשש רבינו להפסק בתפילה' גם באמצע פסוד"ו, וכפי שכתב 'בפסקי הסידור' "וכן במקום הפסק בתפילה, אפילו בברכות ק"ש, או באמצע פסוד"ז מברוך שאמר ואילך - אין להפסיק, כשיכול להעמיד עצמו עד שיסיים התפילה".

ב. בעמ' 36 כתבתי "אבל בצדדיו של האדם המתפלל, מעיקר הדין - מותר ללכת ולעמוד, ועליו להיזהר שלא להתקדם כנגד פניו של האדם המתפלל. אך חכמי הזהר אוסרים ללכת ולעמוד, אפילו בצדדיו של תוך ארבע אמות של האדם המתפלל. אבל מאחורי האדם המתפלל - מותר ללכת או לעמוד שם שהרי במקום זה (שהמתפלל אינו רואה) אין חשש שיפריע לו בכוונה".

מקור הלכה זו הוא בשו"ע סי' קב ס"ד "אסור לעבור כנגד המתפלל בתוך ד' אמות שלפניהם, שמא תתבטל כוונתם. אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד שם, ולא ילך להלאה שלא יהיה כנגד פניהם שכל שיוכל לראותו אסור, מפני שמתבטלת כוונתו, וחכמי הזהר אוסרים אפילו בצדיהם בתוך ד' אמות". דין זה הובא בשו"ע (המחבר) בס"ד וז"ל "אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ארבע אמות ודווקא לפניהם אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד" ובמ"א ס"ק ה כתב "ובזוהר חיי שרה עמ' שיג איתא דלכל צד אסור". וכתב בפמ"ג שם "עיין מג"א בשם הזהר דיש להחמיר ולאסור אפילו בצדיהן, וצדדין שלפניו אפשר כלפניו דמי".

נמצא שמשמעות רבינו באמרו "וחכמי הזהר אוסרים אפילו בצדיהם . . .", משמעותו בצדדי המתפלל כפשוטו, ואין נכלל בזה אחורי המתפלל. וכן ראה זאת במפורש בשו"ע רבינו סי' קכח סל"ז "עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה . . . אבל מלפניהם ובצדיהם, אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים . . . וצדדים שלאחריהם כלאחריהם . . .". מוכח בזאת לשון רבינו, שאין נכלל בהגדרת "צדדיהם" החלק האחורי.

ג. בעמ' 75 כתבתי "מנין של עשרה שיש בו כמה חיובים (הצריכים לומר קדיש יתום) - יכולים כל החיובים לומר את הקדיש, אע"פ שאין תשעה עונים, ובלבד שרוב המנין (שישה) יענה".

מקור הלכה זו, ראה בשו"ע סי' נו ס"ד שכותב שם "ואם אין ט' שומעין לש"ן לא יאמר כלל קדיש, שכל דבר שבקדושה, אי אפשר לומר בפחות מט' שומעין ואחד אומר . . .". ומקורו ברא"ש והביאו הב"י בתחילת סי'קכה "דבר פשוט הוא שאין לומר קדיש עם החזן, כי אין לומר קדיש

אלא בעשרה, וצריך להבין ולענות אמן אחריו . . . " (ולא ראיתי שהביאו המחבר בשו"ע, בדיני קדיש להלכה).

וראה עוד בשו"ע סי' נה ס"ז "אם התחיל אחד מעשרה להתפלל תפילת י"ח לבדו ואינו יכול לענות עמהם אעפ"כ מצטרף עמהם, וה"ה לב' או ג' או ד', כל שנשאר הרוב שעונין אמן אין עניית המיעוט מעכבת, שאין אמירת דבר שבקדושה בי' תלוי בענייתן רק שיהיו שם . . .". ומשמעות לשונות אלו של רבינו, נראה שלדעת רבינו, יש להקפיד שיהיו שישה עונים, גם אם יש כמה 'חיובים' האומרים קדיש.

ד. בעמ' 86 בדפוס הראשון כתבתי "מי ששמע את (רוב) הציבור עונה "אמן יהא שמיה רבא . . .", אך לא שמע כלל את הש"ץ, הרי זה תלוי, אם יודע לכוון דעתו ולהתבונן במשמעות הקדיש שהוא עונה יענה עם הציבור, מפני שענייה זו על הקדיש היא שבח בפני עצמו להקב"ה . . . שאר "אמנים" ששומע את הציבור עונה, גם אם יכול לכוון דעתו למשמעות הקדיש – לא יענה עם הציבור, כיוון שאינו שבח בפני עצמו". ובהערה שם כתבתי "דין זה (אודות שאר האמנים) בשו"ע במפורש. אך מכלל הן אתה שומע לאו, שהרי הטעם לאמירת איש"ר אע"פ שלא שמע, הוא, הואיל והוא שבח בפני עצמו".

מקור דין זה הוא בשו"ע סי' נו ס"ד שכותב שם "מצות הקדיש הוא לשמוע הש"ץ יתגדל כו' וע"ז יענה איש"ר, שאיש"ר הוא ענייה על יתגדל כו', וצריך לשמוע לכוון על מה הוא עונה כמו שצריך לכתחילה לשמוע ולכוין לברכה שעונה עליו אמן. וגם הש"ץ צריך לומר ג"כ (איש"ר) [יש"ר] כו' כמו הציבור. ומ"מ אינו דומה לגמרי לעניית אמן שבדיעבד אם בא לבית הכנסת כשהציבור עונין כבר איש"ר עונה עמהם (איש"ר) [יש"ר] הואיל והוא שבח בפני עצמו אע"פ שאומרים אותו על יתגדל כו'. אבל לא יענה אמן יהא שמיה רבא, אלא א"כ יוכל לכוין דעתו שידע לענות על הקדיש, שאז אינה אמן יתומה בדיעבד אע"פ שלא שמע, כיוון שידע על מה הוא עונה . . .".

ובהבנת קטע זה הוקשה לי, א. מדוע משווה רבינו דין עניית "אמן" על ברכה שעליו לשמוע ולכוון, רק לעניית איש"ר שבקדיש ולא לשאר האמנים שבקדיש, וב'אמן' זה בלבד הוא דן האם יכול לענות או לא? ב. מדוע כתב רבינו בהמשך דבריו "אבל לא יענה אמן יהא שמיה רבא, אא"כ יוכל לכוון דעתו שידע לענות על הקדיש", שלכאורה היה צ"ל כתוב "אבל לא יענה אמן אא"כ יוכל לכווין . . .". ועקב זה הבנתי שכל הדין ב'אמן זה'

הוא דווקא בעניית איש"ר של הקדיש, שהוא עיקרו של הקדיש (ויש בו גם שבח בפני עצמו), וממילא שאר האמנים לא יענה, גם אם יכול לכוון דעתו. לאחר ההוצאה הראשונה של הספר ראיתי שהתייחס לדברים אלו בקצוה"ש סי' טז ס"ה, והשווה בין עניית אמן זו של (יש"ר) לשאר אמנים, שאם יכול לכוון דעתו – יענה, ואם אינו יכול לכוון לתוכן הקדיש הנאמר (יתגדל ויתקדש . . .) – לא יענה, למעט יש"ר. ועל כן ביטלתי הבנתי הראשונה שכתבתי בדפוס הראשון, ותיקנתי זאת בדפוס השני של הספר שי"ל.

ה. בעמ' 89 כתבתי "אסור ללמוד באמצע קדושה. אבל בשעת הניגון שמנגן שליח הציבור או כשאומר את ההוספות של קדושה שמוסיפים בשבתות ובימים טובים – אינו בכלל הקדושה . . .".

מקור דין זה הוא בשו"ע סי' קכה ס"ב "אסור לדבר באמצע הקדושה . . . ואפילו ללמוד, אם לא בשעה שהש"ץ מנגן בשעת הניגון, ולא בשעה שמחתיך האותיות. והנוסח שמוסיפין בשבת – אינו מכלל הקדושה". וכיוון שמבחינה מעשית המנהג באנ"ש לנגן ניגונים בהוספות של שבתות וימים טובים ולא בקדושה עצמה, לא רציתי להוסיף (כפי שהעיר המעיר) מורכבות להלכה, ולכתוב דין נוסף ש'אסור ללמוד כשמנגן הש"ץ בשעה שמחתיך האותיות', שזהו דין כשהש"ץ מנגן בגוף הקדושה דווקא. ופשוט הוא.

ו. בעמ' 115 בפרק כללים בדיני תפילת שחרית בפיסקא 'אמירת חלקי תפילת שחרית למי שאינו עומד להתפלל שמונה עשרה', כתבתי אודות אמירת ברוך שאמר, פסוקי דזמרה וישתבח, ובהמשך לזה כתבתי גם אודות "קריאת שמע וברכותיה – (ש)עליו לאמרם בזמנם (עד סוף שעה רביעית של היום), גם אם אינו עומד להתפלל תפילת שמונה עשרה, שהרי מקיים בזה מצות עשה של תורה".

והעירו שישנה טעות בדין זמן ק"ש. והמעייין במבנה הספר יראה שפרק זה הוא פרק מיוחד אודות כללים בדיני תפילת שחרית, ובין הדינים המיוחדים שם, כתבתי פיסקא אודות אמירת חלקי התפילה (ברוך שאמר, פסוקי דזמרה, ישתבח, ק"ש וברכותיה) למי שאינו מתפלל תפילת שמונה עשרה. [ואין פרק זה מדבר כלל אודות דיני ק"ש. דיני ק"ש, ובכלל זה זמן ק"ש, נכתבו בפרק המיוחד לכך – פרק קריאת שמע, ראה בעמ' 138 שזמנו הוא עד סוף שלוש שעות זמניות]. ובהמשך לדין אמירת פסוד"ז שאר כתבתי אודות ק"ש וברכותיה – שעליו לקראן עד סוף שעה רביעית של

היום, כיון שאינה תלויה בתפילת שמונה עשרה, שהרי היא מצוה (מ"ע) נפרדת (והוא בשונה מברכת 'ברוך שאמר' ו'ישתבח' שאינו יכול לברך, כיון שניתקנו כדי לסדר שבחו של מקום קודם התפילה). וזהו בהתאם לדין זמן ברכות קריאת שמע, כדין זמן תפילת השחר (כמבואר בשו"ע סי' נח ס"י). ופשוט הוא, שכשמברך ברכות ק"ש, עליו גם לקרוא ק"ש גם אם כבר קרא ק"ש.

ז. בעמ' 116 ב(אותו)פרק כללים בדיני תפילת שחרית בפיסקא (מה עדיף? להתפלל בציבור או להתפלל עם טלית ותפילין) כתבתי "אדם שאין לו כרגע טלית ותפילין להתפלל איתן . . אם חושש לפסס זמן קריאת שמע – יקרא קריאת שמע ללא תפילין". והעירו ש"אינו כן אלא יכול לכתחילה לקרוא ק"ש קטנה כדי לצאת ידי חובה בלא תפילין". ואף כאן המעיין במבנה הספר – יראה שאין כאן המקום לכתוב אודות מנהגנו, שהרי פרק זה הוא לקט של דינים כללים בדיני תפילת שחרית כפי שכתבתי. (ובפרק זה נכתבו עיקרי הדינים המובאים בשו"ע, גם אודות מי שרגיל להתפלל לפני סוף זמן ק"ש ומקיים מצות ק"ש בתפילתו). דין ק"ש (ובכלל זה, זמן ק"ש למאחרים תפילתם) נכתב בפרק המיוחד לכך בפרק קריאת שמע – ראה בעמ' 139.

ח. בעמ' 126 כתבתי "נוהגים לעמוד מאמירת ויברך דוד עד ישתבח" ולמקור זה כתבתי "כך נהג הרבי". והעיר המעיר שהרבי נהג לעמוד מ"ברוך ה' לעולם" (כמובא בסידור קה"ת, אה"ק).

קטע זה נכתב (ראה בהערה שם) בהקשר למובא בשו"ע סי' נא סי"א "נהגו לעמוד לויברך דוד עד תפירתך. ויש מוסיפין לעמוד עד שאומרים אתה הוא ה' האלוקים, שר"ת אהי"ה, ואח"כ יושבין". ועל זה כתבתי שאנו נוהגים לעמוד מויברך דוד עד ישתבח. וציינתי למנהגו של הרבי. למעשה הרבי נהג להיות כבר בעמידה ב"ויברך דוד", היו זמנים שעמד ב"ההלוי-ה כי טוב זמרה . . " היו זמנים שעמד במזמור שלאחמ"כ, והיו זמנים שעמד ב"ברוך ה' לעולם", ראה בספר מעשה מלך עמ' 13 ולכן לא ראיתי לנכון להתייחס כאן למקום שבו הרבי התחיל לעמוד, אלא רק להמשכיות ההעמידה מ'ויברך דוד' עד 'ישתבח', שזה אינו כמנהג המובא בשו"ע.

ט. בעמ' 181 כתבתי "טעה בימות החורף ובמקום לבקש 'ותן טל ומטר לברכה' (בברכת השנים), אמר ותן ברכה . . אם נזכר לפני שסיים ואמר ברוך אתה ה' של ברכת השנים – יתחיל שוב את ברכת השנים (ברך עלינו)".

מקור דין זה הוא בשו"ע סי' קיז סעיפים ג-ד "אם שאל מטר אחר יו"ט הראשון של פסח, בין שנזכר קודם סיום הברכה. . צריך לחזור לראש הברכה. . אם לא שאל מטר בימות הגשמים מחזירים אותו אפילו אם שאל טל. . .".

הנה, סתם רבינו את דבריו בדין שכח לומר 'ותן טל ומטר לברכה' בימות החורף וכתב 'מחזירים אותו' (וזהו בהמשך לדין הקודם, בדין טעה ואמר 'ותן טל ומטר לברכה' בימות הקיץ שעליו לחזור לראש הברכה). ונראה מדברי רבינו (במשמעות 'מחזירים אותו') שמוטב²³ לו לחזור לתחילת הברכה (ואולי משום התועלת שנמצא אומר את ברכת השנים ב'אותו מטבע', וכך אינו חוזר פעמיים על הקטע האחרון של הברכה), אשר על כן סתם רבינו בדבריו וכתב 'מחזירים אותו' כהמשך לדין הקודם. ופשוט הוא, שאם לדעת רבינו עליו לחזור ל'ותן טל ומטר' בדווקא ולא לתחילת הברכה, לא היה לו לרבינו להשמיט זאת. ועצ"ע בזה.

י. בעמ' 191 בפרק "חזרת הש"ץ" כתבתי "שליח הציבור עליו לוודא לפני שמתחיל את החזרה, שיש לו תשעה עונים לברכותיו, ומתוכם די בשישה אנשים שהתפללו איתו. ובתנאי שיהיו נוכחים עשרה אנשים כשעמד המנין להתפלל תפילת שמונה עשרה, אבל אם היו נוכחים תשעה בלבד – אין מועיל לצרף עשירי, כדי לחזור שוב על תפילת שמונה עשרה, ולומר קדיש תתקבל".

מקור דין זה הוא בשו"ע סי' נה ס"ד "וכן אם יצאו מקצתן לאחר שהתחילו יוצר, לא יתחיל הש"ץ להתפלל התפילה בקול רם, שתפילת שמונה עשרה וקדושה אין להם ענין עם קדיש וברכו, וכן כיוצא בזה בערבית לא יאמר הקדיש שלאחר תפילת י"ח אלא א"כ היו עשרה בתחילת תפילת י"ח. . .".

דינים אלו נכתבו בפרק "חזרת הש"ץ" שתוכנו הוא חזרה על ברכות י"ח והמשכו באמירת קדיש תתקבל לאחריה, כמבואר בשו"ע שם (אשר על כן, גם אם יצאו מקצתן בתחילת חזרת הש"ץ גומר קדושה ותפילת י"ח וקדיש תתקבל). ואין כאן המקום לערבב (כפי שהעיר המעיר) דיני חזרת

23 ופשוט הוא, שאינו בהשוואה לטועה בימות הקיץ ואומר 'ותן טל ומטר לברכה', שבזה מעיקר הדין – עליו לחזור לתחילת הברכה, כפי שכתב זאת רבינו בשו"ע, שהרי בזה הוא 'מזכיר קללה', כמבואר בשו"ע סי' קיד ס"ד.

הש"ץ שהיא תקנת חכמים, אם דין פורס על שמע המובא בסי' סט אודות מי שלא שמע קדושה (דווקא), שיכול להשלימו, כמובא בס"ה "אפילו יחיד שהתפלל כבר בפני עצמו, אלא שלא שמע קדושה - יכול לירד לפני התיבה ולחזור ולהתפלל כל התפילה בשביל הקדושה . . .".

יא. בעמ' 197 כתבתי " . . . שאר ברכות ששומע, אם הוא חייב באותה ברכה ומכוון לצאת ידי חובה בשמיעת הברכה - חייב לשמוע את הברכה מפי המברך. ואם לא שמע לא יענה אמן, מפני שזוהי אמן יתומה".

מקור דין זה הוא בשו"ע סי' קכד סי"א "לא יענה אמן יתומה . . . אם לא שמע את הברכה מפי המברך, אע"פ שיודע איזו ברכה הוא מברך, מאחר שלא שמעה, אם עונה אחריו אמן הרי זה אמן יתומה. במה דברים אמורים כשהוא חייב באותה ברכה לברך אותה ורוצה לצאת ידי חובתו בעניית אמן אחר המברך אותה . . .".

והעירו, שעליו לכוון שאינו יוצא בה ידי חובה ואזי יענה אמן. ולדעתי זהו 'חידוש גדול' להורות לו לשנות את כוונתו עתה כדי לענות אמן, ואינני רואה לנכון להביא זאת בחיבורי ללא מקור. ועיין עוד בצ"ע המובא בקצה"ש סי' נו ס"ק א אודות שינוי הכוונה באמצע ברכות הנהנין.

יב. בעמ' 223 כתבתי "מכסים את הפנים ואומרים מזמור אליך נפשי ה' אשא". והעירו שיש לכסות את הפנים עוד בפסוק שלפניו "רחום וחנון".

אינני יודע מקור לזה. וכמדומני שנהג הרבי לומר את הפסוק "רחום וחנון" ולהכות על החזה בעמידה ללא כיסוי הפנים, ורק לאחר מכן לשבת. כמו כן, בסידורים החדשים (קה"ת אה"ק) על הפסוקים "לדוד אליך ה'" מובא "ישב, יטה ראשו לצדו הימני ויכסה פניו . . . ולא על הפסוק "רחום וחנון".

ואסיים (כפי שסיימתי במבוא לספרי) "על אף שהשקעתי מאמצים רבים כדי להוציא דבר מתוקן מתחת ידי לתועלת הציבור, אולם 'שגיאות מי יבין מנסתרות נקני'. על כן אם המצא תמצא טעות כלשהי, הנה בקשתי שטוחה שישלחוה אלי כדי שיתלבנו הדברים ויבואו על תיקונם במהדורות הבאות בעז"ה". אך אוסיף עתה, כיון שאין מגיעות לידי קבצי הערות השונים, אלא 'אחת הנה ואחת הנה', על כן לתועלת הרבים יהיה, באם ישלחו ההערות לכתובת המובאת בספר, ואתייחס לזה בכובד ראש ובהתייעצות עם רבנים מורה הוראה.



שונות

ביאור מאחז"ל "כל הרואה סוטה בקלקולה" ע"פ תורת הבעש"ט

הרב אליהו זילברשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

איתא (ריש סוטה): "כל הרואה סוטה בקלקולה, יזיר עצמו מן היין". ולכאורה קשה לשון כל הרואה וכו', דהרי ממ"נ אם שתיית יין הוא דבר המזיק להנהגת האדם, הרי גם אם לא ראה סוטה בקלקולה כדאי שיזיר עצמו מן היין. ומה הדיוק שדווקא הרואה וכו'. והי' להם לחז"ל לומר בפשטות, שכדאי להתרחק מן היין כי היין יכול להביא תוצאות מגונות בהנהגה.

אך כאן רואים רמז לתורת הבעש"ט²⁴ שאם רואים דבר רע אצל אחר, זה סימן שגם אצלו יש מעין זה עכ"פ.

והנה ר' אלעזר הקפר סובר דנזיר חוטא הוא על שציער עצמו מן היין (לקמן טו, א). וצריך לומר, כמבואר בכמה שיחות בנוגע לנדרים בכלל, דבתחילת העבודה כשיש חשש שיכשל ע"י התנהגות כל שהיא, אז טוב שיעשה נדר. אך כפי שעשה את האדם ישר, דהיינו שאינו במצב שצריך שימור, אז אדרבה, אומרים לו 'דייך במה שאסרתך תורה'. וכן הוא בנוגע לנזירות. ועפי"ז יומתק מאד לשון הש"ס שכל הרואה וכו', שאף אם אינו מרגיש שהוא נמצא במצב ירוד כ"כ, מ"מ מכיון שראה וכו' הרי הראו לו מן השמים שזה שייך אליו, ולכן יזיר עצמו וכו'.



(24) מאור עיניים פ' חקת (פח, ב).

ספרי חב"ד בדפוסי "סדילקאב"

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

להלן נערוך בירורים, על ספרי חב"ד שנדפסו בעיר סדילקאב, שבמדינת אוקריינא, וננסה בעז"ה לקצר הדברים.

זיופי שערים

הקדמה כללית: רוב הספרים שנדפסו בסדילקאב, לא נדפסו עם שערים רגילים שכתוב עליהם מקום ושנת דפוס אמיתיים, אלא או שהשמיטו המדפיסים לכתוב בכלל שהם מסדילקאב, ובפרט את שנת הדפוס האמיתית, או שהשמיטו לכתוב מיהו המדפיס (כרגיל בשאר כל הספרים), או שהם כתבו באותיות קטנות בהשער (או בפנים הספר) שהספר הוא מסדילקאב, אבל באותיות גדולות שבשער הספר הם הבליטו שמות של עיירות אחרות.

(זיופי השערים בסדילקאב היו הן אצל המדפיס "הר"ר פינחס אליעזר בילטש", והן אצל המדפיס וויצנפלד, אבל עיקר דברינו במאמר זה הם על בית דפוס של רפ"א בילטש, אשר בבית דפוסו נדפסו כמה ספרי חב"ד).

בספרי סדילקאב (רפ"א בילטש) אנו מוצאים שמות כגון: אוסטרעא, ברדיטשוב, ברלין, דיהרנפורט, ווין, לבוב, מאהלוב, סלויטא, פולנא, פיורדא, פראג, קארעץ, קרלסרוא ועוד.

טעמי הסתרת מקום הדפוס

פרידברג בס' "תולדות הדפוס העברי" (סדילקוב, ע' 154) כותב שזה הי' "למען הטעות עיני הקונים".

רח"ל בס' אהל רחל (ח"ג ע' 492) כותב שזהו "לשם התחמקות מן הצנזורה הקשה שהיתה לדפוסי סדילקאב".

לא ניכנס כאן בפרטי שני ענינים אלו, אבל יש גם ענין שלישי (שהוא לא פחות משני טעמים הקודמים), והוא שהם השתמטו מן הממשל ובעלי האחוזות שהטילו מסים מופרזים על בעלי עסק היהודים.

מדפיסים רבים בכל בתי הדפוס של רוסי' בימים ההם, הסתירו לפעמים מקום ושנת דפוס, או שזייפו שערים, אך לא במדה כזו של מדפיסי סדילקאב.

בדרך כלל הי' לפעמים גם ענין נוסף בזיופי שערים, כי המדפיס רצה להשתמש מן איסור השגת גבול של יורשי המחבר או של מדפיסים שקדמוהו, ובפרט כי היתה אז במדינות רבות תקופת עניות ותחרות עצומה בין המדפיסים.

אותיות גדולות, דפוס "אמשטרדם"

א' יערי, בס' "דגלי המדפיסים העבריים" (ציור 191), מייחס להמדפיס רפ"א בילטש בסדילקאב, שלפעמים השתמש בספריו בקישוט דומה של בית הדפוס המשובח של משפחת פרופס מאמשטרדם, עם השם של "בני פרופס" בתוך הקישוט.

אין הפנאי כעת לבדוק אם נכונים דבריו, כי בכלל זה נמצא בקישוטי בית דפוס מסויים באוסטרהא (בית הדפוס שאינו קשור עם בילטש). אך גם אם נמצא זה בספרי רפ"א בילטש, אפשר שאצלו זה לא הי' בכדי לרמות את הקונים (כמדפיסים אחרים שלפעמים כתבו על ספריהם באותיות גדולות "אמשטרדם" רק לשבח מקחם, וכן הבין יערי כאן), אלא זה הי' בכדי להטעות את הממשל.

קשיים ביבליוגרפיים, בספרים הנדפסים בסדילקאב

מלבד זיופי השערים, הנה בדפוס סדילקאב בכלל, שוררת מבוכה רבה בשערי והקדמות הספרים, כי לפעמים נדפסו אותם ספרים עם שערים שונים ועם הקדמות מדפיסים שונות, או עם הסכמות שונות, ולפעמים גם שינויים בתוך ההסכמות, ולפעמים אפילו שני דפוסים שונים מאותו ספר (ואותו מדפיס כביכול) באותה שנה וכיו"ב.

רח"ל בספרו מתאונן, על אשר לא נמצא בימינו ביבליוגראף שיוכל לערוך רשימה של הספרים שנדפסו בסדילקאב (ע"ד שנעשה על הערים האחרות), מחמת הבלבול והמבוכה הרבה השוררת בשערי והקדמות ספרים אלו.

[וגם לאחר הבירורים בצורה ממוחשבת, על הזיופים בשערי הספרים של מדינת רוס', ע"י בירור סוגי האותיות וסימני הקישוט, שיתפרסם ויצא לאור במשך השנים הבאות, לענ"ד עדיין ישאר בלבול רב בנוגע להספרים שנדפסו בסדילקאב].

"רב זכריה", מביא לבית הדפוס

יש לציין, כי המדפיסים בסדילקאב אכן סיפקו מלאכה רבה אל ביבליוגרפים ותיקים, שטורחים על עמודים רבים לעמוד על פשר הטעויות ושינויים בשערים והקדמות רק של ספר אחד. ראה לדוגמא: רח"ל בספרו ח"ג ע' 536 ואילך (על ס' "ישועות משיחו" להאברבנאל). ר"י רבקינד "בקרית ספר" בס' היובל לכבוד א' מרכוס ע' 31 (על ס' חובת הלבבות).

רח"ל שם דן על ר' זכרי', הנזכר בכמה הקדמות והסכמות הקשורים למדפיסים אלו בתור "מביא לבית הדפוס", ורח"ל מנסה לעמוד על טוהר מעשיו ובאיזה עיירות הוא פעל כו'. אך אינו מעלה שם אפשריות אשר ר' זכרי' זה לא הי' ולא נברא. ולכאורה כשם שהמדפיס רוצה להטעות על ידי זיוף מקום ושנת הדפוס בכדי להערים על השלטונות וכיו"ב, הלא כן הוא יטעה על ידי זיוף שם של מביא לבית הדפוס, שהוא חוזר עליו בכמה מספריו, ואם הוא נצרך הוא גם יחליף את שם המלבה"ד בתוך ההסכמות.

אם כי לא בדקתי על ר' זכרי' זה אם הוא ידוע גם ממקורות אחרים, או רק מתוך הודעותיו של רפ"א בילטש, ובס' "תולדות הדפוס" של פרידברג, בפרק על אוסטרהא מאריך קצת על ר' זכרי' זה שהי' ספרא ודיינא, ומפרט שם מי הי' אביו של ר' זכרי', וגם באהל רח"ל שם הוא מביא גם ממדפיס אחר שמזכיר את השם ר' זכרי'. אבל הערתינו כאן היא על כללות הגישה לדון בכובד ראש בדברי ההקדמות של המדפיסים מסדילקאב, כאילו הי' מדובר במדפיסים רגילים.

מאמר המוסגר

לשם בדיחות הדברים, נציין גם ענין שולי לכאורה: המדפיס רפ"א בילטש, באותם ספרים שהוא כן רשם עליהם את שמו האמיתי, הנה בניגוד לשאר המדפיסים, הוא לא היתה לו שיטה אחידה בכתיבת השם שלו בדפי השער, לפעמים הוא כותב " . . פנחס אליעזר במוהר"ר מרדכי בילטש", ולפעמים בלי השם בילטש, לפעמים "הרבני מוהר"ר אליעזר במוהר"ר מרדכי ביליטץ יצ"ו", ולפעמים רק "פנחס אליעזר סג"ל", וכיו"ב.

היתה לו גם טעות מעניינת, הוא הי' מחליף ו' (מלאופם) ביו"ד, כגון בהודעות שלו בשו"ע אדה"ז הן בהודעת תקפ"ו (בטופס א' שראיתי) והן בהודעה החדשה תקצ"א, וכן בהספרים אלי' רבה, חסד לאברהם, קצוה"ח

ועוד, שמודעותיו מתחילים: "להוי ידיע" (במקום "ידוע"), וכן את שם עירו "סדילקאב" ליד שמו ובהקדמות שלו הוא כותב פעמים רבות "סידלקאב" ("קרי" לסודילקאב).

[וטעות זה נמשך עד ימינו אלה, כי נמצא לפעמים בספרים שמדפיסים תושבי וויליאמסבורג, שכותבים בטעות "היא" במקום "הוא"].

בהודעות שלו שהוא רושם בספרים ישנם דברים תמוהים, לא ניכנס כאן לפרטים הדברים, ובתור דוגמא נזכיר רק מה שהוא כותב באיזה ספרים (שהדפיס בתק"פ בערך) שיש לו באמתחתו הסכמות עם איסור להשיג גבולו למשך עשרים שנה אך מטעם הכמוס אינו מדפיס הסכמות אלו. וכמדומה זהו חידוש גדול הסכמה לאסור ההדפסה לעשרים שנה, ואיזה מ"ץ נתן לו הסכמות אלו, ועוד הרבה כיו"ב. וראה עוד בדברינו להלן בחלק השני, על שו"ע אדה"ז דפוס סדילקאב.

ריבוי ספרים - בדפוס סדילקאב

לזכות המדפיסים בסדילקאב, ובמיוחד המדפיס ר' פינחס אליעזר בילטש, חייב להאמר, שהם זכו להגדיל תורה ולהאדיר, וביחס לשאר המדפיסים ברוסי', הם הדפיסו ספרים בכמות רבה, הם גם שכללו את בתי הדפוס בכלים חדשים ומתקדמים, עי' פרידברג.

הי' להם חוש מסחרי מפותח, וי"א שהם זכו להפיץ ספרי קודש גם במקומות אשר מדפיסים אחרים לא יכלו להגיע שם - עי' בדברינו לקמן (בחלק השני על דפוס סדילקאב), על "תורת חיים" של אדהאמ"צ.

למותר להוסיף אשר בכל דברינו כאן, אנו מתייחסים אל מעשי המדפיסים מסדילקאב בשערי הספרים וכיו"ב, ואין מדובר דוקא על האישי רפ"א בילטש, שאפשר הוא הי' רק בעל בית הדפוס ולא המנהל בפועל וכיו"ב.

ספרי חב"ד, בסדילקאב

שנים רבות היתה שוררת אי בהירות בנוגע לספרי חב"ד שנדפסו בסדילקאב, כי כולם הופיעו שם בלי מקום הדפוס שלא רשום עליהם שהם מסדילקאב, ובלי שנת הדפוס, או בהטעי' מכוונת עם מקום ושנת דפוס אחרים ("מזוייפים"),

אולם בדורינו זה ע"פ הוראת הרבי, נעשה בירור של כל דפוס התניא ושו"ע אדה"ז, ע"י הר"י שי' מונדשיין בשני כרכי "תורת חב"ד", והוא גם

הסתייע במחקרים ורשימות מאלו שקדמוהו, ובהם בירורים על כמה דפוסי סדילקאב של ספרי חב"ד.

אך עדיין יש דברים לתקן בזה, ובוזה נשתדל במאמרינו לקמן בעז"ה.

דפוסי תניא הראשונים

סדר דפוסי תניא הראשונים:

(א) סלאוויטא תקנ"ז, דפוס ראשון (סש"ב, ושעהיוחה"א).

ב-ה) ארבעת דפוסי זאלקווא (שהיא בסמיכות ללעמבערג), שם הוסיפו את אגה"ת מהדו"ק (שהי' נפוץ בין החסידים, והוא שונה מן אגה"ת שלפניו). שני דפוסי זאלקווא הראשונים בודאי נדפסו בחיי רבינו הזקן, אך ניכר אשר רבינו הזקן ובית הרב לא היו קשורים בהדפסתם.

ו) שקלוב תקס"ו, שבו הוסיף רבינו הזקן את אגה"ת מהדו"ב, (זוהי אגה"ת שאצלינו כיום).

ז) שקלוב תקע"ד, שנה לאחרי פטירת אדה"ז, ובו הוסיפו הרבנים בני המחבר את אגה"ק.

ואחרי זה נדפסו ע"י מו"ל שונים הוצאות רבות של ס' התניא, עד להתניא תר"ס שנדפס ע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

ס' התניא, דפוס סדילקאב

בין דפוסי התניא שנדפסו לאחרי שקלוב הנ"ל (אות ז'), נמצא גם דפוס סדילקאב, תניא זה נדפס בלי שנת הדפוס, ובלי מקום הדפוס [ובדף השער למטה נמצא כעין הטעי': "(בראשונים אשר נדפס) בסלאוויטא", וכן עשו גם בתניא המקורי "זאלקוא-תקנ"ט" שממנו הדפיסו בסדילקאב],

אך רח"ל ב"שערי חב"ד" ור"י מונדשיין ב"תורת חב"ד" הכירו בו שהוא מסדילקאב, כנראה ע"פ רשימת פועלי הדפוס, שבתניא זה בסוף ח"א נדפס רשימת שני פועלי הדפוס, ושניהם הם מעיר סדילקאב.

צריך תיקון ב"רשימת דפוסי התניא"

אולם ב"תורת חב"ד" על תניא, הוא רשם בתחילה בהוצאה ז את תניא דפוס סדילקוב (שהוא קובע אותה לשנת תקע"ד), ורק לאחרי בהוצאה ח תניא "שקלוב-תקע"ד" (הוא התניא הנ"ל עם אגה"ק שהדפיסו בני הרב המחבר), והוא מסתמך שם על מ"ש באהל רח"ל ח"א ע' 55.

תניא

והוא ספר

ליקוטי אמרים

חלק ראשון

הנקרא בשם ספר של בינונים

בילקוט מפי ספרים ומפי מופרים קדושי

עליון נ"ע מיוחד על פסוק כי

קרוב אליך הדבר מלמד נפיד ובלבד לעשותו :

לכאור היותו הוא קדוש יאהר בדרך ארוכה

וקצרה נצונו הוסיפו בו נבד מהבאון האלחי

אמסקלריו החלירה הרב החסדי ננו וכוא לבד

מהות החזונה וענינה והוא חלק שני של

לה נראשונים ערפם :

במלאווישא

צילום מן דף השער של ס' ה"תניא" הוצאת סדילקאב

ובזה נצטרך להעתיק את דברי רח"ל, ולתקן הדברים בעז"ה.

באהל רח"ל שם הוא שואל בענין תניא-סדילקאב (וכן תניא לבוב תר"ך), שהם נדפסו לאחר תקס"ו ותקע"ד, דהיינו לאחר ששכר הופיע בדפוס אגה"ת מהדו"ב בתקס"ו, וחלק "אגרת הקודש" שבתניא בתקע"ד, ואיך מדפיס זה מתעלם מזה, והוא מדפיס תניא ע"פ הוצאת תקנ"ט בלי האגה"ת והאגה"ק,

וז"ל (ס"ע 54): "טעמו של דבר, מסתבר שהוא משום שבידי המדפיס שם לא היו לא מהדורת שקלאוו תקס"ו ולא מהדורת קאפוסט תקע"ד. [לפועל כנראה נתברר ע"י רי"מ בתורת חב"ד, שלא קיים תניא דפוס קאפוסט תקע"ד, רק שקלאוו תקע"ד. ורח"ל כאן לא מתייחס לתניא שקלאוו-תקע"ד]. זו של קאפוסט [תקע"ד] ודאי [שלא היתה בידי המדפיס]. שהרי במהדורא זו נוסף לתניא חלק רביעי בשם "אגרת הקודש" ואילו היתה בידי המדפיס שם ודאי שהיה מדפיס גם חלק רביעי זה, כי מי חסיד שוטה יקנה אצלו תניא בן שלשה חלקים כשכבר הוא מצוי בשוק עם חלק רביעי נוסף? קרוב לודאי שמהדורת סדילקאב זו, שאין בה תאריך הדפסתה, נדפסה גם היא באותה שנה תקע"ד (שהיא שנת הקמת הדפוס בסדילקאב) ומהדורת קאפוסט תקע"ד לא הספיקה עדיין להגיע לידו בשעת הדפסתה, ומהדורת שקלאוו תקס"ו כבר נעלמה מן השוק ובפרט אחרי מלחמת נפוליאון, שכרגיל בשנות מלחמה נאבדים הרבה ספרים, ולכן הדפיס עפ"י מהדורת זאלקווא - שלשה חלקים ואגה"ת מהדו"ק. אשר לדפוס לבוב תר"ך באמת תמוה, מכיון שהדפיס גם החלק הרביעי, הרי היתה בידו גם מהדו"ב של אגה"ת ומה ראה להדפיס דוקא את מהדו"ק נוסח זאלקווא? ע"כ.

בית הדפוס בסדילקאב, בו נדפס התניא

אבל במח"כ, הרח"ל טעה בדבריו, ואחריו נמשכו כל הכותבים:

א) תניא-סדילקאב, נדפס בבית הדפוס של ר' פינחס אליעזר בילטש, [גם פרט נכבד זה, יש להוסיפו לס' תורת חב"ד], כי בתניא זה בסופו, נמצא רשימת שני פועלי הדפוס, והראשון: "על ידי המסדר אותיות העוסק במלאכות הקודש באמונה נאום יצחק במהור"ר ישכר בער סג"ל זל"ה מק"ק קארעץ ולע"ע בק"ק סדילקאב". [עי' הצילום בתורת חב"ד לתניא ע' 58].

ונבאר סדר הדברים: המדפיס ר' פ"א בילטש ירש את בית הדפוס מן חותנו ר' שמואל ב"ר ישכר בער סג"ל שהי' מדפיס בקאריץ ואח"כ בברדיטשוב ועוד, וכבר בקאריץ עבד אצלו בתור מגיה ו"מסדר" אחיו ר' יצחק ב"ר ישכר בער סג"ל. המדפיס ר' שמואל נפטר בשנת תקע"ז בערך, ובאותה שנה או אחרי כמה שנים העביר חתנו רפ"א בילטש את הדפוס לעיר סדילקאב. עי' כ"ז ב"תולדות הדפוס" של פרידברג במאמרו על קאריץ ועל סדילקוב.

וכאשר העבירו את הדפוס לסדילקאב, אז מסתמא הצטרף אליהם גם ר' יצחק אחיו של המורישי, להמשיך בעבודתו בבית הדפוס שייסד אחיו (ושכעת עבר לידי חתן אחיו רפ"א בילטש). והוא מסדר האותיות הנזכר בתניא שם. [אם כי יתכן שהיו תקופות שהוא עבד גם עם מדפיסים אחרים].

שם בית-הדפוס של רפ"א בילטש מופיע לראשונה בספרים שנדפסו משנת תקע"ז ואילך, עי' "אוצר הספר העברי" של וינוגראד. [ולפי פרידבערג ויערי דפוס הראשון החל בסדילקאב רק בתקע"ח, ודפוס רפ"א בילטש החל רק בתק"פ בערך].

ולכן א"א לייחס את התניא לשנת תקע"ד, אלא צריך לאחור לכמה שנים, וכאשר נפרט לקמן.

[גם לפני תקע"ז היו בני המשפחה וגם רפ"א עוזרים בדפוס חותנו ר' שמואל מדפיס בברדיטשוב ועוד, אך הלא כעת אנו בהנחה ע"פ רשימת פועלי הדפוס, שהתניא הוא מסדילקאב (ולא מברדיטשוב או אוסטרהא), ובספרי סדילקאב מופיע רפ"א בילטש לא לפני שנת תקע"ז. וראה עוד על זמן התחלת הדפוס של רפ"א בילטש בדברינו לקמן].

זכות בהדפסת התניא

יש לברר אם המסדר הישיש מקאריץ ר' יצחק ב"ר ישכר בער, אחיו של מייסד הדפוס, נזכר בתור "מסדר האותיות" בעוד איזה ספר של סדילקאב, או שנזכר רק בס' התניא מפאת טיבו וחשיבותו של ס' זה.

וגם יש לבדוק אם הוא ואחיו המדפיס ר' שמואל היו מקבוצת המדפיסים בקאריץ שהיתה להם זיקה מיוחדת לספרי קבלה וחסידות.

פרידבערג מזכירו רק בתור פועל בית דפוס אצל אחיו בקאריץ, וכנראה הוא ראהו נזכר בא' מספרי קאריץ. ר"י מונדשיין ב"תורת הב"ד" שם ג"כ

מציין: "המסדר אותיות יצחק ב"ר ישכר בער סג"ל מקארעץ מופיע גם ב"משנת חכמים", אוסטרעא תקנ"ו".

כל דברים אלו יתבררו ברבות הימים בעז"ה.

העדר דיוק אצל מדפיסי סדילקאב

ונחזור להערותינו על דברי רח"ל:

(ב) כל ההתפלפלות של רח"ל, מתאים כאשר מדובר במדפיסים רגילים, אבל כניכר בשערי הספרים של דפוס רפ"א בילטש אין שם כ"כ סדר וכבוד לאות המודפס, ובודאי שהם לא החשיבו את קוני הספרים למבינים גדולים. דבר זה ניכר לעין בהרבה ספרים שנדפסו בסדילקאב [איזה דוגמאות יפורטו בהמשך דברינו בעז"ה].

בכלל ענין זה של בלתי התחשבות במהדורות אחרונות דוקא, אינו מיוחד דוקא למדפיסי סדילקאב, אלא נמצא לפעמים גם אצל מדפיסים אחרים. לפעמים זה נבע מהעדר ידיעה, ולפעמים זה הי' השתמטות בכוונה מאיסורי הדפסה וכיו"ב.

העמדת הדברים על נכונם

בנוסף לזאת, במח"כ כל דבריו כאן אינם מובנים:

(ג) שאלתו: כי מי חסיד שוטה יקנה אצלו תניא בן ג' חלקים, כשכבר הוא מצוי בדפוס עם חלק רביעי נוסף?

תמוה, מנין לומר שהקונים באוקריינא הם חסידים כאלו היודעים אשר הס' נדפס במהדורתו האחרונה בעיר שקלאב והופיע בו גם אגה"ק. וגם אם היו חסידים מובהקים שאפשר כן ידעו, גם הם בודאי ירכשו תניא זה בלי אגה"ק אצל רפ"א בילטש, כי היכן ישיגו כאן באוקריינא תניא עם אגה"ק שנדפס בשקלוב לפני חמש עשרה שנים (שבפשטות גם ברוסי' הלבנה הוא כבר אזל מן השוק).

גם יש סימנים אשר מתניא-סדילקאב הדפיסו רק מספר מצומצם של עותקים (אפשר בגלל שהמדפיס לא רצה להסתכן בהשקעה על ספר שהוא מדפיס בלי רשות ובלי הסכמות כו'), ומנין לנו להכנס לכל ענין זה לדאוג לקליינטורה של המדפיס.

מעשי המדפיסים בסדילקאב, אינם קשורים לשנות המלחמה

(ד) מ"ש שבשנות מלחמה נאבדים הרבה ספרים, וע"כ הרבה תניא'ס של דפוס תקס"ו אפשר נאבדו במלחמת תקע"ג, ולכן לא ידע המדפיס

דסדילקאב על קיומו של תניא זה, משא"כ דפוס תקע"ד שהי' אחרי המלחמה איך זה שלא הגיע לידי המדפיס דסדילקאב.

תמוהים דבריו, גם אם כמה טופסים של תניא תקס"ו נאבדו במלחמה, אי"ז במספר משמעותי כזה עד אשר לא יגיע תניא אחד מאלו לפני המדפיס דסדילקאוו (אם רק הי' רוצה).

וגם אם נחסרו איזה ספרים בגלל המלחמה, הלא זהו רק בערי רוסיה הלבנה שקלאב קאפוסט כו', אבל לא בסדילקוב ואוקריינא ששם לא עבר הצבא הכובש ושם לא נחסר אפילו ספר אחד, א"כ הלא החסידים באוקריינא הי' להם שש או שבע שנים שאינם קשורים למלחמה להשיג את התניא שקלוב-תקס"ו, מן תקס"ו עד סוף תקע"ב (שרק אז החלה המלחמה), ואם על שש שנים אלו (תקס"ו-תקע"ב) שלא קשורים למלחמה, ניחא לי' לרח"ל שזה לא הספיק שיגיעו מספר חשוב של טופסי התניא משקלוב לסדילקוב ואוקריינא, הלא באותה מדה הוא יוכל לומר אשר שש השנים מן תקע"ד עד תק"פ לא הספיקו שיגיע להמדפיס באוקריינא הספר שנדפס עם אגה"ק בשקלוב תקע"ד, ומהי כל הוכחתו שהספר בסדילקאב נדפס בתקע"ד.

ה) גם פלא, אם הוא כן רוצה לתלות דברים אלו במלחמה, אז איפכא הי' לו לדרוש, כי בגלל המלחמה, הרבה דפוסים ברוסיה חדלו לפעול, מפאת חוסר בנייר ושאר חומרי דפוס (ולדברי פרידברג, כמעט כל הדפוסים כולם ברוסיה הלבנה נסגרו לאחרי המלחמה). ואם בשקלוב תקע"ד מיד אחרי המלחמה, הם כן הדפיסו את התניא (עם אגה"ק בפעם הראשונה) ועוד ספרים, מסתבר שזה לא הי' בריבוי כ"כ עד שיגיעו עותקים גם לערי אוקריינא הרחוקים. וגם אפשר כי גם מצד החורבן העצום שהותירה המלחמה באותם שנים, נתמעטו הנסיעות והובלת סחורה של שנים כתיקונן.

התניא בשקלוב תקע"ד, נדפס בשם "אגרת הקודש"

ו) יש לציין, כי על דף-השער של תניא שקלאב-תקע"ד השם הי' "אגרת הקודש", (ורק באותיות קטנות הם כתבו שהם מצרפים גם את חלק לקו"א ואגה"ת), א"כ יש עוד תירוץ על המדפיס שהוא לא ידע על קיומו של דפוס זה שלא נקרא אפילו בשם תניא, תירוץ שלא קיים על תניא-תקס"ו.

באמת י"ל שמטעם זה גם רח"ל עצמו, לא כתב דבריו בקשר לתניא-שקלוב תקע"ד, כי הוא נדפס בשם "אגרת הקודש" לא בשם תניא, אלא הוא כותב רק על תניא-קאפוסט תקע"ד שלדעתו זה הי' צ"ל ידוע למדפיס דסדילקאב, אולם לפועל נתברר שתניא קאפוסט הוא מן אחרי תקע"ד, ואזדא לי' הוכחתו.

סתירת דברי אהל רח"ל

עד כאן היו הערותינו על דברי רח"ל, כי לדעתנו כשם שלכו"ע המדפיס דסדילקאב לא ידע או שהעלים עין במתכוון מן דפוס התניא דשקלאב-תקס"ו (כי לכו"ע התניא-סדילקאב לא נדפס לפני שנות ה'תק"ע), כן באותה מדה י"ל שהוא לא ידע או העלים עין מן דפוס שקלאב-תקע"ד, ואין כל סיבה להקדים תאריך הדפסת תניא-סדילקאב לפני התניא של שקלאב-תקע"ד.

גם מה שתמה רח"ל שם על המדפיס של לבוב תר"כ: באמת תמוה, מכיון שהדפיס גם החלק הרביעי, הרי היתה בידו גם מהדו"ב של אגה"ת ומה ראה להדפיס דוקא את מהדו"ק נוסח זאלקווא?

כשלעצמו אין בזה שאלה, כי מדפיס זה רצה להדפיס התניא ע"פ אחד מדפוסים הראשונים (אשר בהם מופיעים פחות טעויות הדפוס), וע"כ הוא הדפיס את ג' חלקי ע"פ זאלקווא תקנ"ט שזו היתה בידו, (והוסיף את חלק אגה"ק מתוך דפוסים מאוחרים), אך מנהל הדפוס באותה שעה לא הרגיש אשר בדפוס זאלקווא שהם מדפיסים ממנו האגה"ת הוא במהדורא קמא ושונה מאגה"ת הנפוץ. וזה רגיל אשר גם מדפיסים למדנים לפעמים אין מבחינים בשינוי מהדורות, עי' לדוגמא במ"ש ר"י מונדשיין בתורת חב"ד ח"ב (במבוא) שגם לאחר שהדפיס אדה"ז את סדר ברכה"נ שהיא מהדו"ב, היו עדיין מדפיסים שהדפיסו את המהדורא הקודמת הנקראת "לוח ברכת הנהנין", כי הם לא ידעו על החילוק, וכבר עמד על עיקר הדברים בתורת חב"ד ח"א ע' 96 במאמרו על תניא-לבוב.

[יש מדפיסים בלבוב ועוד, שהדפיסו את התניא ג' החלקים בכרך בפ"ע, ואגה"ק בכרך בפ"ע, וכנראה זהו מטעמים מסחריים. אבל אין לייחס למדפיסים שמטעם זה ידפיסו רק את ג' חלקים הראשונים מבלי להדפיס בפ"ע גם אגה"ק. וזה אפשרי רק אם המדפיס אינו יודע שיש חלק רביעי, או שמסיבה הוא מזייף ומדפיס במתכונת התניא הישן].

המדפיס לא ידע, או שהעלים עין

להלן נוסיף עוד איזה הערות בגוף הדברים:

רח"ל מייחס למדפיס של סדילקאב, שהוא לא ידע על התניא של תקס"ו וע"כ הוא הדפיס רק המהדו"ק של זאלקווא תקנ"ט.

ובאמת יש לדון בזה, כי בשו"ת הגאון שואל ומשיב מהדו"ק ח"א סמ"ד כותב לענין דיני השגת גבול שמדפיסים צריכים לדעת והם יודעים מה נדפס, ואין מדפיס יכול לומר שלא ידע.

אולם בנדו"ד י"ל אשר ברוסי' באותם שנים שאני, וע"ד בכתובות (יו, ב) "בשעת חירום שנו", וכן בגמ' יבמות (קטו, א) כשהמדינה משובשת בגייסות, וכן בנדו"ד שמדפיס באוקריינא אינו יכול לדעת מה נדפס בערים המרוחקות.

איזכור רבינו, בתואר "נר"ו"

ועוד שאלה: המדפיס דסדילקאוו הדפיס את התניא בתבנית תניא זאלקווא-תקנ"ט, שנדפס בחיי רבינו, והוא השאיר בהשער איזכור המחבר בברכת החיים "מהגאון האלהי אספקלריא המאירה הרב המחבר נר"ו" (וכ"ה עו"פ בפנים הס' לפני אגה"ת), ואם באנו ללמוד פירושים במעשיו של מדפיס זה, הרי יש לשאול: לכו"ע הוא הדפיס התניא אחרי הסתלקות רבינו (שנפטר בכ"ד טבת תקע"ג), ורבינו שהי' מנהיג עדת החסידים ברוסי' הלבנה לכאורה הי' ידוע על הסתלקותו, ומדוע הוא לא עשה כמדפיסים רגילים לשנות הכינוי על רבינו מן "נר"ו" [נטריה רחמנא ופרקיה" וכיו"ב] לזלה"ה וכיו"ב.

ובזה י"ל כי מכיון שלא נזכר מפורש שמו של רבינו בשער התניא, רק הכינויים "הגאון האלקי", "הרב המחבר נר"ו" וכיו"ב, הוא לא הרגיש חובה לשנות מן נר"ו לז"ל וכיו"ב.

רשות מאת המחבר, על הדפסת התניא

אולם מה שכן יש לדון לנדו"ד: המדפיס בסדילקאב אמנם לא עבר על איסור השגת גבול של מדפיסי תניא שקלאב-תקס"ו, כי איסור זה תם בכלות ה' שנים בשנת תקע"א,

אך בכל זאת איך הי' לו היתר להדפיס בלי רשות המחבר או יורשיו שזהו איסור גזילה בפ"ע שלא קשור להשגת גבול של מדפיסים. (ואינו מזכיר דבר בזה בתניא-סדיקלוב, על קשר עם המחבר או יורשיו).

אולם עד לשקלאב-תקע"ד, נדפס התניא בלי שם המחבר, א"כ אף שכולם ידעו מיהו המחבר (ובודאי המדפיסים ידעו), אבל קיים תירוץ שאין רשום שמו של המחבר בתניא ואין לו ממי לקבל רשות.

אולם בשקלאב-תקע"ד כבר הופיע התניא עם השם של רבינו הזקן והקדמת בני הרב המחבר, ומעתה מדפיס בסדילקאב שבא להדפיס את ס' התניא, או שיצטרך להסתכן בשילוח למקום רחוק לבקשת רשות מן היורשים וקבלת תנאיהם כו', או שהוא מדלג על כל זה ומדפיס מן תניא ישן, בצורת זאלקווא תקנ"ט שגם הוא נדפס במדינה מרוחקת בלא קשר אל המחבר ובני ביתו.

מן מי הסתתר מדפיס התניא בסדילקאב

בענין סיבת הסתרתו של המדפיס בסדילקאב, שאינו כותב בשער היכן ובאיזה שנה נדפס התניא ומיהו המדפיס, ולאידך הוא משאיר עקבות ברשימת פועלי הדפוס ששניהם הם "לע"ע בק"ק סדילקאב", מן מי הוא מסתתר, וכן בענין הדפסתו ע"פ תניא-זאלקווא בלי אגה"ק, יש לדון בזה באפשרויות רבות.

אך הלא זוהי גופא טענתנו על רח"ל, אשר א"א לקבוע דברים ע"פ סברות בדעתו של מדפיס זה מה הוא ידע או לא ידע ומה היו שיקוליו כו'.

תניא-סדילקאב, לפי הביבליוגרפים "סטיפאנסקי"

בשנה זו (תשע"ב), יצא לאור רשימת דפוסים של ספרי החסידות (ע"י א' וי' סטיפאנסקי), ובע' 80 הם כותבים על תניא זה: "לפי אהל רח"ל שנת תקע"ד כי אז נתייסד הדפוס בסדילקוב, אולם בפועל יש דפוסים משנת תקע"א, גם בשער הספר מוזכר המחבר בברכת החיים שנפטר בשנת תקע"ג".

פירוש הדברים, שהם רוצים להקדים תניא-סדילקאב לתקע"א, משום כי ב"אוצר הספר העברי" (וינוגרד) ברשימת סדילקאב מופיעים איזה ספרים כבר מתקע"א.

אולם בעיון יותר באותה רשימת סדילקאב, ימצא כי כל הרישומים שם על השנים תקע"א-תקע"ז אינם מדוייקים: חלקם הם טעויות, חלקם הם השערות שלא נרשמו מתוך מחקר מעמיק, וחלק הנשאר הם כמובן שערים מזוייפים.

לדוגמא על תקע"א, רשום ב' ספרים: סליחות, ושו"ע האריז"ל. הסליחות הוא טעות כי פירוט השער הוא תקפ"א. שו"ע האריז"ל לא כתוב בשער "סדילקאב" והוא רק השערה.

על תקע"ב רשום ג' ספרים: בינה לעתים, וחסד לאברהם, שהם השערה מוטעית בלבד כי לא נדפס על השער שהם מסדילקאב תקע"ב. וס' השלישי: חמשה חומשי תורה עם ביאור מהרי"א, אף שבשער רשום "תקע"ב" אך הוא משנת תק"פ כמוכח מרשיון הצנזור באותו ספר.

על תקע"ג לא רשום שום ספר.

על תקע"ד, רשום ב' ספרים: מחזור, שאמנם מפורש עליו "סדילקוב", ומפרט השנה משתמע תקע"ד (ועל מחזור הזה מסתמך רח"ל בדבריו לעיל שדפוס סדילקאב החל בתקע"ד, וצילום של שני השערים נמצא בס' אהל רח"ל ח"ב ע' 145-146. לא חקרנו עדיין במחזור זה, ואם אינו תאריך מזוייף אולי הוא טעות וחסר יו"ד גדולה בפירוט השנה של השער השני, בדף השער מופיע השם "יצחק מדפיס", ויש לבדוק על הדגל שבשער אם זהו הדגל שגם רפ"א בילטש השתמש בו. השם "יצחק מדפיס" מופיע הרבה בדפוס סדילקאב של שנות ה'תק"פ וה'תק"צ, ויש לבדוק עדיין אם הוא המדפיס השני שהי' בסדילקאב ר' יצחק אייזיק ויצנפלד" וכן נקטו ב"אוצר הספר העברי", או שהוא מציאות בפ"ע, או שזהו אחד משמותיו של המדפיס רפ"א בילטש). והס' השני על תקע"ד שנרשם ב"אוצר הספר העברי", הוא תניא זה (ע"פ הרח"ל), שבו אנו דנים כאן.

בשנת תקע"ה אין מופיע שום ספר.

[ועד"ז יש לדון שם בהספרים שנרשמו בתקע"ו ותקע"ז].

יש לציין, כי ב"אוצר הספר העברי", מופיעים ג"כ ברשימת סדילקאב ספרים על: תקל"ה, תקל"ו, תקל"ח, תקנ"א, תקנ"ו, תקנ"ח (הוא הל' ת"ת של רבינו הזקן שנדפס ג"כ בסדילקוב תק"פ בערך אצל רפ"א בילטש, ורשם עליו המדפיס באותיות גדולות "תקנ"ח"), תקס"ד, תקס"ה, תק"ע כו'. ולכו"ע לא הי' קיים בית דפוס בסדילקאב בשנים אלו, אלא כאשר נתברר כבר וכאשר יתברר עוד כל שערים אלו הם מזוייפים. וכשם שהיו זיופים על שנות ה'תק"נ ושנות ה'תק"ס, הלא לא יתכן שאין איזה שערים מזוייפים על השנים תקע"א-תקע"ז. הזיוף הוא או בפרט השנה, שספרים שהדפיסו בסדילקאב בשנות ה'תק"פ רשמו עליהם שנה מוקדמת יותר, או אפילו ספרים שנדפסו במק"א ורשמו עליהם "סדילקאב".

מהזור

מכל השנה

חלק ראשון

כמנהג פולין פירם ומעדרין וליטא וריסין

עם תורת הש"ס ושיח התורה ופרשיות והפארות הכל כסדר עם הרבה

דברים נוספים כתורשים אשר מעולם לא היו

דגש מחזור המבין את טעם דרשות חכם אדם אינו טיפס אמר דר שו"ת או דר טיפס פון די פארויג בחיבורים
כט וחזון קפון פר טעין: המבין אורח צדק חפץ נחלם טין מילי די היסטריא אפריק: נאך ארטלעך זיין פארויג: אומט פיל
ניט כמנהג פולין מילי פיל המבין מונען: זיין ניט חזון ווייב קאן אים דעם זיין זמנן און דעם טיפס זענן דר דורך יידיש
אן פיל טען וומט אן זמנט: חזון וומט ווייב ניט פיל נאט ב"ה: און טיפון אים נמלן העלין מונד תקנה מילי ווייב אים
בקוואן אורל מונד זינט וודויל: מאג וודע זיין לו דר זעבן (אויפהעבן) חזון טענה) דר זעבן: מאג זיין (פיל יעדל) לו קוואן
פילין זיין דען זעקן איר לוק חזיות דעס זעה זיין אפ"ן יודו רען :



נס אלהי ביום ימינו מיתעבלי לא
מיום שהיו בים רבב ישי ב"ה
דגים האהה אשר אנו מתאושש
באדמות כי רמה היו עובדי ב"ה
ומלות והקנים בכל התעבות לא
ידעו את היות רבב קדשו לא יכירו
אבל העמי' שכיבדו את ה' הם יודעים
התקין כבוד ליהוה עישים מייסד
ועיר בארצות וחסד עם ה' והודים
היוסם תחת כבודם החילוני דבר
אי לחוב שום נואו עולדים וכל קיום
שוכח ספדים נואו עכרי או אר
וכדושה הכוונה על עולמ' אדם
שהיו בימי הכסי המעלה .

חתת מסעלה ארוננו הקודש
אומען פריכושלושי דעהאולשע
וויילק האסראר א'מפראר
אלכסנדר פאולאוויגוש
סאמי' דעריטש אומען האסיק
האסראר אומען פילעסאווען יודיה
גדרוקט בי"ור יצחק סימס

בסדר ילקאב

לפני תקיעת בחודשי תשרי בכסף הים תעני כי חק יעריא חק משפט יארה יעקב דפ"ה

צילום שער של מחזור שנדפס בסדילקאב (שער הראשון)

קביעת תאריך, ע"פ בית דפוס פעיל

אף אם יתברר בעתיד, אשר כן הי' קיים איזה בית דפוס של רפ"א בילטש בסדילקאב לפני תקע"ז. וזה יתכן מאד, כי המדפיס רפ"א בילטש רוב מעשיו בדפוס היו בסתר, והסתום אצלו הוא יותר מן הגלוי.

אולם בנדו"ד, כאשר נמצא לפנינו ס' תניא שנדפס בסדילקאב בלי תאריך הדפסה, ואנו רוצים לקבוע תאריך משוער, אין קובעים הדבר ע"פ תאריכים לוטים בערפל, או ע"פ בית דפוס שפעל בצורה פרטיזנית, אלא ע"פ הידוע וברור שכבר החל לפעול בית דפוס רגיל.

וגם רח"ל עצמו לא הי' רושם שנת תקע"ד, אלא בגלל קושיות ותירוצים שהיו לו מי יקנה הספר כו', והשערותיו בדעתו של המדפיס בסדילקאב, שדברים אלו כבר נדחו למעלה, ולולי זאת גם רח"ל עצמו ב"שערי חב"ד" הוא רשם את התניא בתאריך משוער של אחרי תק"פ. ורק בגלל סברה המוטעית הוא שינה אח"כ את טעמו ושבקי' לי' לבקאותי'. [לא בדקתי ואי"ז משנה איזו היא משנה אחרונה אצלו].

ועי' לדוגמא בס' "תורת חב"ד" לר"י מונדישין ח"ב על הל' ת"ת לאדה"ז שנדפס בסדילקאב בתאריך מזוייף, ובאין תאריך מפורש, הוא קובע תאריך משוער לתק"פ בערך, ולא לפני כן.

סיכום

לסיכומו של דבר, צריך תיקון והחזרת עטרה ליושנה, שהתניא דפוס שקלוב-תקע"ד, יירשם בתור תניא הו', ורק בכמה מספרים אחרי זה במקום המתאים צריך להירשם התניא דפוס-אלמוני של סדילקאב.

[ובלי קשר למקום ומספר רשימתו, יש לציין כאן על חשיבות תניא זה של שקלוב-תקע"ד, שנמסר לדפוס ע"י אדהאמ"צ ושני אחיו, בסמוך אחרי פטירת אדה"ז, עם הוספת אגה"ק והקדמה חדשה].

עוד תיקונים ברשימות דפוסי התניא

מלבד שני תניא הנ"ל, סדילקאב ולבוב תר"ך, שכתבו עליהם רח"ל וב"תורת חב"ד" (ע' 20), שהם שני התניא'ס שנדפסו ע"פ הוצאה קדומה של זאלקווא תקנ"ט, מבלי שהמדפיס שם לב לדפוסים החדשים שניתוסף בהם אגה"ת מהדו"ב, וחלק אגה"ק.

הנה באמת יש גם תניא שלישי כזה שהם לא הרגישו בו, והוא התניא שב"תורת חב"ד" נרשם במספר ה, "זאלקווא לאחר תקס"ה", (ונרשם שם

לפני תניא ו שקלאב-תקס"ו), שגם תניא זה נדפס בתבנית תניא-זאלקווא (עם אגה"ת מהדו"ק, ובלי אגה"ק), ותניא זה נ"ל מסימני הקישוט שבו, שלכאורה נדפס הרבה שנים לאחרי תקס"ו ותקע"ד, ונדון בזה בעז"ה במק"א.

זיופים קלים, וזיופים כבדים יותר

בתניא מספר ה זה, השער הוא מזויף לגמרי, כי שם נדפס כל הספר עם השער ומקום ושנת דפוס ושם המדפיס, והמביא לבית הדפוס, במתכונת הספר האמיתי שנדפס לפני עשרים או שלשים שנה בזאלקווא תקס"ה.

[ואילו בתניא-סדילקאב שגם הם הדפיסו התניא לפי דפוס זאלקווא תקנ"ט, הם סידרו שער שונה קצת וגם השמיטו את ההסכמות ודברי המסדר שבתניא-זאלקווא המקורי, עי' ב"תורת חב"ד"].

והלא זהו חלק מההטעיה שמדפיסים רצו להטעות את מי שרצו להטעות, על כן הם מדפיסים ספר שכאילו הוא נדפס לפני שלשים שנה וכיו"ב, והם מדפיסים את כל הספר על כרעיו ועל קרבו, כמו המהדורא של לפני שלשים שנה. [וגם המדפיס רפ"א בילטש נהג כן לפעמים, אך לא בס' התניא].

ספרים אלו הם גם קשים לזיהוי, לברר את מקום הדפוס האמיתי או התאריך האמיתי, כי לפעמים הם טרחו לזייף גם את הקישוטים וסימני הפסק (שבין חלקי הספר ובין הפרשיות וכיו"ב), בפרט שבמקרים רבים הם גם ירשו או קנו חומרי דפוס מן בתי הדפוס האורגינאליים, שאז הוקל עליהם מלאכת הזיוף.

על הזיופים בשערים של כמה מספרי בתי הדפוס ברוסי, יש להמליץ מעניין אחר הקרוב לנדו"ד, והוא מ"ש בעל העיטור (הובא במפרשי השו"ע בחו"מ סי' ס"ט) לענין דיני קיום שטרות, שלא כל בית-דין יכול לעסוק בקיום שטרות אלא צריך ב"ד היודע ומכיר בחכמת הזיוף.

*

נתארכו הדברים, והמשך הברורים על עוד ספרי חב"ד בדפוס סדילקאב, נכתוב באחד מן גליונות הבאים בעז"ה.



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת וכו' ר' שלום דובער ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת וכו' ר' יהושע הי"ד

ליין

נפטר כ"ה ניסן ה'תשכ"ח

ולעילוי נשמת

זוגתו מרת פרידא בת הרה"ח ר' אלתר אליעזר ע"ה

נפטרה ט' תמוז ה'תש"ס

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת רבקה נעמי

ויר"ח

מרת חנה ליבא ובעלה התמים ר' פנחס לו

דוד, מנחם מענדל, שלום דובער, לוי,

שניאור זלמן, חי' מושקא ופריידא

התמים ר' שלום דובער וזוגתו מרת אסתר

מרים חי', פריידא מלכה ומנחם מענדל

התמים ר' יעקב יהושע וזוגתו מרת מרים גיטל

מסעודה, אסתר פריידא, שלום דובער ושירה ליבא

התמים ר' תנחום זאב וזוגתו מרת מרים ברכה

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

ליין

לעילוי נשמת
הילדה מנוחה רחל ע"ה
בת יבלחט"א הרה"ת ר' יצחק יהודא שי'
בוימגארטען
נלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' חיים מרדכי אייזיק

ב"ר שלום ישראל ע"ה

חדקוב

עסק בעניני חנוך הרבצת התורה וחיזוק היהדות

ובעד הרחבת לימוד דא"ח

דאג לטובת אחב"י בכל רחבי תבל

למעלה משבעים שנה

שימש בתור מזכיר מיוחד

של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ לעניני חנוך

מנהל "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך"

ראש מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויו"ר ועד אגודת חסידי חב"ד העולמי

מצביא ראשי של חיילי המלך חינוך והדריך אותם

דוגמא חי' ומופתית להתקשרות והתבטלות אמתית

זכה לקירוב וחיבוב מיוחד מרבותינו נשיאנו

ומסור ונתון להם בכל נימי נפשו

נפטר ג' אייר ה'תשנ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

ר' לוי שיחי' וזוגתו מרת מרים חנה תחי'

ומשפחתם שיחיו

חדקוב

לזכות

הילד אשר שיחי'

נולד למזל טוב ביום שש"פ ה'תשע"ב

יה"ר שירו ממו הרבה נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה חופה ומעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ת ר' אלחנן וזוגתו מרת גיטל שיחיו לשס



לזכות החתן התמים

אליהו שיחי' אולידורט

והכלה שיינא הינדא רבקה שתחי' בוקיעט

לרגל בואם בקשרי השידוכין



נדפס על ידי הוריהם

הרה"ת ר' דוד משה וזוגתו מרת מרים בילא שיחיו

אולידורט

הרה"ת ר' אלטער פישל וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו

בוקיעט

לעילוי נשמת

ר' רפאל מנחם נחום ע"ה

בן ר' יצחק אייזיק ע"ה

וגנר

נלב"ע ביום ד' ניסן תשנ"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה בן הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל
הלל ע"ה

נפטר ביום ו' אייר תשס"ח

וזוגתו

מרת רבקה בת הרה"ח הרה"ת ר' ישראל נח ע"ה בליניצקי

נפטרה ביום ט' אייר תשנ"ט

גאנזבורג

לזכות החתן התמים

הרב אהרן מאיר שיחי' נמס

והכלה מרת תמר שתחי' מאס

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי כ"ח ניסן ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' מנחם מענדל שיחי' וזוגתו מרת עטיל תחי' נמס

הרה"ת ר' יוסף אייזיק שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי' מאס

לזכות החתן התמים

הרב דוד יונתן שיחי' צייטאג

והכלה מרת מושקא שתחי' סירוטה

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון ט' ניסן ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן

הרה"ת ר' יוסף שיחי' וזוגתו מרת דבורה תחי' צייטאג



לזכות

הילדה רבקה תחי'

נולדה למזל טוב

ביום רביעי י"ט ניסן ה'תשע"ב



יהי רצון שירווי ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל נח הלוי שיחי' וזוגתו מרת חי'

מושקא תחי' רייטשיק



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' שמעון הלוי וזוגתו מרת חנה ליבא שיחיו

רייטשיק