

ב"ה

ש"פ תזריע מצורע ה'תשע"ה

גליון יא [אלף-פז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4 זמן מלחמת גוג ומגוג לשיטת הרמב"ם.....
הת' שלום צירקינד

תורת רבינו

8 זדונות נעשים לו בזכויות בדרך חידוש לגמרי.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

13 שיטת רבינו בקביעת יום צום לזכר השואה היל"ת.....
הרב חיים רפפורט

חסידות

21 המוחין והמדות שלמעלה.....
הרב משה מרקוביץ

22 נשמות דאזלין ערטילאין.....
הנ"ל

הלכה ומנהג

23 קנין עירוב תבשילין ע"י מזמור לח"ש ר"ל.....
הרב לוי יצחק ראסקין

25 ביאור בשוע"ר סי' תפט ס"ג.....
הרב אברהם אלאשילי

28 בישול קניידלאך בשש"פ כשאחש"פ חל בשבת.....
הרב גדלי' אבערלאנדער

36 .. מכירת חמץ לאלו ששמותיהם אינם בשטרי ההרשאה שהרב מוסר לנכרי (א) ..
הרב ברוך אבערלאנדער

- 50 ברכות האילנות – הערות בדברי רבינו הזקן ורבינו הרב נחום גרינוואלד
- 57 מצוות ספירת העומר..... הרב שלום דובער לוי
- 64 בין 'מוציא-מצה' לבין 'צפון'..... הרב יוסף שמחה גינזברג
- 66 טבילה בערב יום כיפור..... הרב מאיר צירקינד
- פשוטו של מקרא
- 68 שבעים זקנים (גליון)..... הרב לוי יצחק הכהן זרחי
- שונות
- 80 בכל דור ודור – ולא בכל יום ויום (גליון)..... הת' יצחק ראנעס
- 81 כמה פעמים לחזור על הלימוד..... הרב מנחם מענדל מישולבין
- 82 זיופים ב"הסכמות" על שם אדמו"ר הצ"צ..... הרב אלי' מטוסוב

התנצלות המערכת:

מפני קוצר היריעה לא היה ניתן להדפיס בקובץ שלפנינו את כל ההערות שהגיעו אלינו, ויודפסו בגליונות הבאות אי"ה. ועם הכותבים אשר הערותיהם לא נדפסו כאן - את רוב הסליחה.

המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות
ברכת מזל טוב עד בלי די לידידנו היקר והמצויין,
עדין הנפש, רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו,
מנכ"ל המערכת מלפנים ברוב מסירה ונתינה
החתן הת' הרב אלעזר הכהן שי' גליק
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעטומ"צ עם ב"ג המהוללה תחי'
יה"ר שיהא הכל בשעה טובה ומוצלחת
שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד כרצון רבינו נשיאנו
מתוך אושר שמחה והצלחה בגו"ר
תמיד כל הימים
המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ל"ג בעומר-ש"פ אמור ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ט"ו אייר ה'תשע"ה

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

גאולה ומשיח

זמן מלחמת גוג ומגוג לשיטת הרמב"ם*

הת' שלום צירקינד

תות"ל – 770

כ' הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ב: יראה מפשוטן של דברי הנביאים. שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג. ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא לישר ישראל ולהכין לבם. שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'. ואינו בא .. אלא לשום שלום בעולם. שנאמר והשיב לב אבות על בנים. ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו. וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו. וכו'.

ובגליון הקודם כתבת¹, שמשמע מהרמב"ם שמלחמת גוג ומוג תהי' בזמן של חזקת משיח. אמנם באמת יש אופנים שונים איך ללמוד בהרמב"ם, מתי תהי' זמן מלחמת גוג ומגוג, וכדלקמן. ואע"פ שהרמב"ם בעצמו אומר שאין לדקדק בסדר הדברים וכו' ולא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, דהיינו שאין ידוע בדיוק סדר הדברים ומתי בדיוק יהי', מ"מ מכיון שיש בשיחות הקודש כמה ביאורים (וכנראה שונים) בדבר, וגם תלוי בזה עוד כמה ענינים, לכאו' יש מקום לעיין ולפרט בזה.

ובפרטיות ישנם ג' אפשרויות איך ללמוד בדברי הרמב"ם: א) שמלחמת גוג ומגוג יתחיל עוד קודם הזמן של בחזקת משיח, היינו קודם הזמן של יעמוד מלך מבית דוד כו'. ומ"ש הרמב"ם ש"בתחלת ימות המשיח" יהי' מלחמת גוג ומגוג, היינו עוד קודם הזמן של יעמוד מלך, ונקרא (תחלת) ימות המשיח, אע"פ שעדיין אין זה זמן ימות המלך המשיח בפועל, כי זהו זמן השתלשלות מאורעות ביאתו. ולכן נקרא רק "תחלת" ימות המשיח.

ועוד נקודה (עיקרית) בזה, שגם אי נימא דמלחמת גוג ומגוג מתחיל קודם הזמן דיעמוד מלך, מ"מ הנצחון על גוג ומגוג, בודאי יהי' בזמן מלך המשיח, ולא קודם

(* לע"נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ר מרדכי שכנא ע"ה. נלב"ע ביום כ"ה סיון תשע"ד. תנצב"ה.
1) וע"ע בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א ס' א-ב. ובקובץ חידושים וביאורים להל' מלכים להרי"י קלמנסון שי' ס' ח' (נדפס בסו"סקובץ רשימות שיעורים על מס' ב"מ).

התגלותו, שהרי כן משמע מכל המקומות המדברים בזה (וכמשנ"ת בגליון הקודם)², [והנצחון על מלחמת גוג ומגוג נכלל במ"ש הרמב"ם לעיל בפ"א ה"ד "אם עשה והצליח וניצח כל האומות שסביביו", שלאח"ז בונה בית המקדש ומקבץ נדחי ישראל שאז הוא משיח בודאי], וא"כ מכיון ש(עכ"פ המשך) המלחמה תהי' בתחלת ימות המלך המשיח בעצמו, י"ל שלכן כ' הרמב"ם שהמלחמה תהי' ב"תחלת ימות המשיח".

(ב) עוד אופן ללמוד הוא שמלחמת גוג ומגוג יתחיל לאחר הזמן של יעמוד מלך וכו', היינו בהזמן דבחזקת משיח, והנצחון נכלל במ"ש הרמב"ם "אם עשה והצליח וניצח כל האומות", שלפי אופן זה מובן בפשטות זה שהרמב"ם מכנה הזמן של המלחמה "תחלת ימות המשיח", וכמשנ"ת בגליון הקודם.

(ג) עוד אופן ללמוד הוא שמלחמת גוג ומגוג יהי' לאחר בנין בית המקדש וקבוץ גליות, היינו לאחר הזמן דמשיח ודאי, ומ"ש הרמב"ם לעיל בפ"א שמש"ח ינצח כל האומות לפני בנין בית המקדש, מדבר רק על המלחמות בכדי לבסס מלכותו ולשלוט על העמים שסביב א"י, ומלחמת גוג ומגוג יהי' לאח"ז. ועפ"ז מ"ש הרמב"ם שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, הכוונה הוא בתחלת הזמן של משיח ודאי.

ב. והנה כשנעייין בתורתו רבינו משמע שכנראה ישנם ביאורים שונים בדבר. דבאג"ק ח"ב ע' רל"ד כ' וזלה"ק "...עפמ"ש ביד בסוף הלכות מלכים שאם יעמוד מלך מב"ד הוגה בתורה כו' ויכוף כל ישראל לילך בה כו' וילחם מלחמות כו' והצליח כו' ה"ז משיח. הרי שנצחנו של משיח יהי' איזה זמן אחרי שיתגלה. והא דאין ב"ד בא בשו"ו"ט הכוונה כשינצח, וכמו שאומר בש"ס דכיון דאתי הכל עבדים הן לישראל, ... דהנה ביאת ב"ד צ"ל לכל ישראל .. או לבית דין הגדול שהם באי כח כל ישראל. והנה ב"ד הגדול לטבריא עתיד לחזור תחלה ... ומלחמת גוג ומגוג והנצחון יהי' על הרי ישראל (יחזקאל לח-לט) או סביבות ירושלים (זכרי' י"ד), וא"א שיבוא לטבריא או לכל ישראל אלא ע"י הליכה למעלה מיו"ד טפחים...".

הרי מבואר להדיא מלשונו הק', (ע"ד המבואר לעיל באופנים א-ב) דהא דכתב הרמב"ם וילחם מלחמת ה' וניצח קאי גם על נצחון גוג ומגוג, דהיינו שהמלחמה תהי'

(2) וגם ע"פ סברא מובן זאת, כי אי נימא דגם גמר הנצחון על גוג ומגוג תהי' קודם זמן התגלות משיח, א"כ איזה מלחמות צריך מלך המשיח ללחום, שעליהם כתב הרמב"ם וילחום מלחמת ה'?, הרי לאחר מלחמת גוג ומגוג שוב לא יהיו מלחמות, כמ"ש הרמב"ם באגרת תימן פ"ד, וכמבואר בכ"מ, שהרי אז יתגלה מלכותו של הקב"ה על כל העולם והאומות. ודוחק לומר שקאי רק על מלחמת עמלק (ראה לקו"ש חט"ז ע' 305 הע' 49), כי פשטות דברי הרמב"ם משמע שקאי על המלחמות על האומות שסביב א"י, בכדי שבנ"י יוכלו לשבת במנוחה ולא יהי' להם נוגש ומבטל, (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 19 הע' 58).

בהתקופה דחזקת משיח. וכן בשיחת ו' תשרי תש"מ, בשיחה הב' (ע"פ סרט הקלטה, בסביבות 28:00), בביאור דברי הרמב"ם שאל' יבוא קודם מלחמת גוג ומגוג מבואר וזלה"ק "ס'וועט זיין [היינו ביאת אלי' - המעתיק] קודם מלחמת גוג ומגוג, דערנאך וועט זיין מלחמת גוג ומגוג, און דערנאך וועט זיין ילחום מלחמת ה' וינצח - משיח צדקינ, און אט דעמאלט וועט זיין דער ענין פון גאולה האמיתית והשלימה". ועד"ז משמע מהמבואר באגרת קודש הנדפס בלקו"ש חל"ב ע' 184-5, ע"ש.

ג. אמנם בהתוועדויות תשמ"ג ח"ג ע' 1313 מבואר וזלה"ק "בסוף הל' מלכים (פי"ב ה"ב) כותב הרמב"ם: "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג, ושקודם מלחמת גוג ומגוג יעמוד נביא . . שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו גו'", היינו, שלדעת הרמב"ם יבוא אליהו הנביא בתחלת ימות המשיח - לאחר ביאת משיח צדקנו. ועפ"ז יש לבאר את דברי הרמב"ם בהל' נזירות (פ"ד הי"א) בדין ד"האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא כו'", כידוע הקושיות דנו"כ הרמב"ם מדברי הגמרא "והא לא אתא אליהו מאתמול כו'" - כי הרמב"ם פוסק שביאת משיח צדקנו יכולה להיות לפני שיבוא אליהו הנביא. ועפ"ז - אין צריך לומר שכאשר יבוא משיח צדקנו יתרץ הוא כיצד הי' יכול לבוא לפני בוא אליהו הנביא - כי לדעת הרמב"ם קושיא מעיקרא ליתא".

ועד"ז מבואר באג"ק מיום י' כסלו תשכ"ח (נדפס ג"כ בלקו"ש ח"ה ע' 419 ובהערה), בהערה על מ"ש בסוף המכתב "כי הנה היום בא גו' וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפי', יום פדיית הקב"ה ובניו, יום ה' הגדול והנורא, יום גאולתנו ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש", ומציין שם בהערה "כי הנה.. והנורא: מלאכי ג, יט - כג. עירובין (מג, ב). אבל צ"ע ברמב"ם הל' מלכים (פי"ב ה"ב): יראה מפשוטן כו' - דמשמע דסברתו (ראה מגדול עוז שם ומשנה סוף עדיות) דקאי על מלחמת גוג ומגוג, והא דעירובין הביא רק אח"ז ובלשון ויש מן החכמים שאומרים כו'. .. ע"פ סברת ודעת הרמב"ם הנ"ל סרו קושיות נ"כ בהל' נזירות (פ"ד הי"א). ואכ"מ".

והנה בב' מקומות אלו מבואר להדיא, שפי' דברי הרמב"ם שב'תחלת ימות המשיח תהי' מלחמת גוג ומגוג" הכוונה הוא לאחר ביאת משיח צדקינ. בהתוועדויות תשמ"ג איתא כן מפורש, וכן בהערה למכתב הנ"ל מדייק "והא דעירובין הביא רק אח"ז ובלשון ויש מן החכמים³", דמשמע להדיא דהדיוק הוא, דמצד סדר הזמנים הי' צריך הרמב"ם להביא הא דעירובין (שאל' יבוא לפני משיח צדקינ) קודם הדיעה הראשונה שאל' י

3) וכמובן למעיין שני דיוקים יש כאן, א' שהביא הרמב"ם בשינוי הסדר, ב' בשינוי לשון (ולכא' דיוק הב' הוא בהמשך לדיוק הא', כי אי נימא דהרמב"ם לא שינה הסדר, שוב אין לדייק בשינוי הלשון שהרי מצד שינוי לשון זה גרידא אינו מוכרח שהרמב"ם מעדיף דיעה הא' על דיעה הב', ועצ"ע).

יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג, דהרי ביאת משיח צדקיננו קודם למלחמת גוג ומגוג, ומזה דהרמב"ם שינה הסדר והביא הא דעירובין רק לאח"ז, מובן דהרמב"ם תפס לעיקר כשיטה הראשונה שהביא, שאל"י יבוא לפני מלחמת גוג ומגוג. ונמצא מבואר להדיא שרבינו לומד כאן שמלחמת גוג ומגוג יהי' לאחר ביאת משיח צדקיננו.

[והנה בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו לומד כל ההלכה הזאת באופן אחר, ולומד שם שמלחמת גוג ומגוג אכן תהי' לפני ביאת משיח צדקיננו, וב' השיטות שהביא הרמב"ם הולכים לפי סדר הזמנים, דהיינו קודם מלחמת גוג ומגוג, ולאח"ז ביאת משיח צדקיננו. אמנם במקומות הנ"ל מבואר באופן אחר, ועכ"פ בנוגע לנידון דידן, נמצא מבואר שיש ב' מהלכים ללמוד מתי תהי' מלחמת גוג ומגוג].

והנה הפשט הפשוט בדברי רבינו במקומות הנ"ל שמלחמת גוג ומגוג תהי' לאחר ביאת משיח צדקיננו, מובן בפשטות דהיינו לאחר הזמן דחזקת משיח [והזמן דילחום מלחמת ה' וינצח], דהיינו בהזמן ותקופה דמשיח ודאי. דבנוסף לזה שכן משמע פשטות הכוונה בדברי הרבי שם במה שמדבר אודות ביאת משיח צדקיננו, הרי בהתוועדויות תשמ"ג ובמכתב הנ"ל מקשר זה עם המאחז"ל הריני נזיר ביום שבן דוד בא, ששם הכוונה כמבואר בגמ' שם לביאתו באופן שהכל עבדים הן לישראל, דהיינו ענין השייך להזמן דמשיח ודאי, [וכמבואר באג"ק ח"ב הנ"ל, ואע"פ שבנוע לזמן מלחמת גוג ומגוג לומד לכאן במקומות הנ"ל באו"מ מ"ש באג"ק שם, אבל מ"מ לעצם הפירוש ביום שבן דוד בא, שזהו לאחר שינצח האומות שסביביו (אע"פ שזה יהי' לפני מלחמת גוג ומגוג), מובן בפשטות דכן הוא גם אליבא דהמבואר בהתוועדויות תשמ"ג ומכתב הנ"ל], ומזה מובן דמ"ש שם שמלחמת גוג ומגוג יהי' לאחר ביאת משיח צדקיננו, הכוונה הוא לאחר הזמן שילחום מלחמת ה' וינצח והזמן דהכל עבדים הן לישראל.

ועוד שבמכתב הנ"ל הרי מפרש שב' הדיעות ברמב"ם הם שלא ע"פ סדר הזמנים וכנ"ל, והרי הדיעה השני' בהרמב"ם היא שקודם ביאת המלך המשיח יבוא אליהו, דבפשטות הכוונה לפני הזמן של משיח ודאי וכיו"ב יבוא אליהו⁴, שמזה משמע דהדיעה הראשונה מיירי בזמן שלאח"ז, דהיינו שמלחמת גוג ומגוג יהי' לאחר הזמן דחזקת משיח. ולכאן נראה דבמקומות הנ"ל למד הרבי שפשטות המשמעות בדברי

4) שאע"פ שיש סברא שיבוא אלי' אז, (כמבואר בריש תורת מנחם השי"ת בהוצאה הראשונה) הרי דוחק לומר שרבינו לומד כאן שכוונת הרמב"ם בדיעה השני' הוא שאלוהו יבוא קודם הזמן דבחינת משיח, ולאח"ז יהי' מלחמת גוג ומגוג, שהרי זהו היפך הגמ' בעירובין הנ"ל שזהו מקור לדיעה זו כנ"ל, וגם זהו היפך תוכן האגרת שמדבר על יום ביאת המשיח כיום פדיית הקב"ה ובניו וכו' שזהו בפשטות הזמן והענין דמשיח ודאי.

הרמב"ם שמלחמת גוג ומגוג תהי' בתחלת ימות המשיח, הכוונה הוא להזמן דמשיח ודאי.

ד. ונראה דהביאור בכללות ב' המהלכים שנתבארו הם, דישנו אופן ללמוד שמלחמת גוג ומגוג הוא חלק מנצחון מלך המשיח על האומות בכדי לבטל השעבוד מלכיות, דלפי המהלך הזה הרי מובן שזמנו הוא בהזמן דילחום מלחמת ה'. אמנם מהלך שני הוא שהענין דמלחמת גוג ומגוג ענינו הוא לגלות מלכותו של הקב"ה בעולם, והקדמה להזמן שלא יהי' אז מלחמה וכו' ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, שע"פ מהלך הזה מובן שאין ענינו של גוג ומגוג חלק ממלחמותיו של משיח לבטל השעבוד מלכיות, אלא עיקרו הוא הכשרה להזמן והתקופה שעלי' מדבר הרמב"ם בסיום ספרו שלא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולכן ראשית כל יהי' הגאולה דבנ"י ע"י משיח, ולאח"ז (ובתחלת תקופה זו) יהי' הענין דמלחמת גוג ומגוג. ובעומק יותר אוי"ל שלפי המהלך הראשון, ביטול שעבוד המלכיות והכשרת העולם לגלות מלכות ה' יקרה בבת אחת, ולפי המהלך השני זה יקרה בב' שלבים. ועצ"ע. ויש להאריך בזה ותן לחכם ויחכם עוד.

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



תורת רבינו

זדונות נעשים לו כזכויות בדרך חידוש לגמרי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

למה אין עבירה כדבר שיש לו מתירין ע"י תשובה

בלקו"ש חכ"ז פ' מצורע ב' (סעי' ו) מבאר דאף דע"י תשובה מאהבה אמרינן דזדונות נעשים לו כזכויות מ"מ אין זה כמו "דבר שיש לו מתירין" (דעי"ז מעיקרא הוא קל יותר) כי דבר שיש לו מתירין הוא רק כשבעת האיסור הוא עומד להיות, לא מיבעיא בנדרים שהתרת החכם עוקר הדבר מעיקרו משום שבא ע"י "חרטה ופתח" דבמילא נעשה כנדר בטעות שלא חל מעיקרא, אלא אפילו במתיר שמועיל רק להבא, הנה שם נתנה התורה מעיקרא אפשריות שיוכל להתבטל אח"כ, משא"כ בנוגע לתשובה הרי אי אפשר לומר שהתשובה מועלת משום שמעיקרא נתנה התורה

אפשריות לתשובה, שהרי הוא עושה פעולת עבירה שהיא היפך לגמרי מרצון ה' וזהו היפך ענין התשובה, לכן לא שייך לומר בזה דהוה "דבר שיש לו מתירין" כיון דבשעת העבירה אין מקום להתירו אלא צריך לומר שהתשובה דאח"כ פועלת בדרך חידוש לגמרי למפרע עיי"ש.

ולכאורה יל"ע בזה ממ"ש בס' העקרים (מאמר ד' פכ"ז) שמקשה שם דאחר שנעשית העבירה בפועל מה תועיל התשובה בחרטה, וכי ההורג נפש או המחלל שבת וחזר בתשובה התשוב נפש הנרצח או אם ישוב השבת משומר? ומבאר בזה כי הפעולות אשר עליהם ישוב האדם או יגונה, הן הנעשית בבחירה בידיעה וברצון, ולזה יתנצלו השכורים אל פעולתם מפני שהן בלי ידיעה, וכן לא יגונה האדם על פעולת האונס, אף שנעשית מדעתו מפני הכרח האונס, אכן אם ראוי לו לקבל צער חזק טרם יעשה אותה פעולה, כמו טרם ירים יד באביו במלכו באלקיו, הנה יכנס פעולה זו בסוג הרצון, והגבלת הפעולות הרצוניות הוא ע"ז הדרך הפעולה שאדם רוצה בקיומה גם אחרי המעשה מיוחס אל הרצון, אולם דבר הנעשה ברצון ואח"כ אינו רוצה בקיומו וחפץ שלא הי' עשוי, אין זה רצון כ"א אונס וטעות, ויראה כן ממה שאמרו רז"ל בנדרים פותחים בחרטה, דאמרינן ליה לבך עליך וכו', דמבואר בזה שאם אין הרצון קיים הי' המעשה בטעות, ולפי"ז הבעל תשובה שגמר בלבו ורוצה שהעבירה הנעשית לא היתה נעשית, ושלא יעשנה עוד, מורה שהיתה פעולת הטעות לא פעולת השכל, שפעולת השכל לא תקבל חרטה עכתו"ד עיי"ש, ועי' בס' אוצרות יוסף להגר"י ענגל (דרוש) דרוש ג' שביאר דבריו בארוכה.

היוצא מדבריו דיסוד ענין התשובה הוא אכן מצד שהעבירה היתה בטעות ובדוגמת נדרים, ויל"ע איך זה מתאים להמבואר בהשיחה דענין התשובה אינו בדומה כלל להתרת החכם בנדר שעוקר הנדר מעיקרא ע"י פתח וחרטה, ולכן לא שייך לומר בתשובה דהוה "דבר שיש לו מתירין"?

ואפשר לומר, דהביאור שבס' העיקרים מבאר רק איך ע"י התשובה נעשה העבירה לשוגג דהוה כמו שעשה בטעות, אבל ממ"מ גם שוגג הוה מעשה העבירה, וגם שוגג צריך כפרה, (וראה נתיבות סי' רל"ד) ולכן אי משום הא ודאי לא שייך לומר דהוה "דבר שיש לו מתירין" כיון דגם ע"י תשובתו נשארה חפצא של עבירה, וכל המדובר בהשיחה דלכאורה ה"ז "דבר שיש לו מתירין" הוא רק בנוגע לזה ד"זדונות נעשים לו מזכיות" שעצם מעשה העבירה מתהפך לזכיות, דבזה מקשה שהוא דבר שיש לו מתירין, דעצם חפצא דהעבירה נעשה לזכיות? ובזה ביאר דכאן התשובה פועלת אח"כ בדרך חידוש למפרע.

וראה בס' כוכבי אור (סי' נ"ז) ששאל על מה שאמרו רז"ל יומא פ"ו דע"י תשובה מיראה נעשו זדונות כשגגות, דצריך להבין מהו הפשרה הזאת, ולכאורה ממ"נ הוא הלא מתנחם על חטאתו שחטא? ומבאר דזהו כמו בנדירים שמתירין אותו ע"י פתח דהוה כמו נדרי טעות כיון שאילו הי' יודע מזה לא הי' נודר, וזהו"ע התשובה והחרטה אחר שמשים אל לבו מתחרט, והיינו שאם הי' מעלה על לבו מתחילה פחד עונשו לא הי' חוטא, וזהו ממש עבירה בטעות, ולכן מובן שפיר דזדונות נעשות לו כשגגות עיי"ש, ועי' ג"כ בהקדמת ס' אבני מילואים שמביא ג"כ דברי העקרים ומקשה דזהו ביאור רק על מה שנעשות לו כשגגות אבל לא דלמה נעשות לו כזכיות בתשובה מאהבה, ולכן גם בס' העקרים כתב אח"כ דתשובה הוא רק משום חסד ה' כי רק משום זה שייך לומר דנעשו כזכיות עיי"ש בארוכה, וזהו כפי שנת'.

למה ה"ז חידוש רק בתשובה ע"י שמתקשר עם הי' הוה ויהי' כאחד?

ב) בהשיחה שם ממשיך לבאר איך שייך לשנות ולהפוך שזדונות נעשים כזכיות וז"ל: און דאס איז אויך די הסברה פארוואס דער ענין פון זדונות נעשו לו כזכיות ווערט אויפגעטאן דורך תשובה מאהבה דוקא, און ווי דער אלטער רבי איז אין תניא מוסיף אז דאס מיינט (אין תשובה מאהבה גופא) א "תשובה מאהבה מעומקא דלבה באהבה רבה כו'" (וואס דערמיט מיינט דער אלטער רבי די "תשובה דצעקת הלב .. שזהו בעצם הנפש כו"), ווייל ווי קען א איד משנה זיין דעם עבר? איז עס דערפאר וואס דער עצם הנפש פון אידן איז פארבונדן מיטן אויבערשטן וואס ביי אים איז עבר הוה ועתיד כאחד, און דעריבער דורך תשובה מאהבה (פון עצם הנפש) שטייט א איד העכער פון די הגבלות פון זמן און קען משנה זיין אויך דעם עבר ע"כ.

ועד"ו כתב בלקו"ש ח"ו ע' 54 וז"ל: אידן זיינען פארבונדן מיטן שם הוי', וואס הוי' איז דאך "הי' הוה ויהי' כאחד", און מעשה התשובה באנייט דאך דעם קשר, שטייט ער דאמאלט דארטן וואו ער מאכט דעם קשר, וואס דארט איז עבר הוה ועתיד כאחד עכ"ל, ולכן יכול התשובה לפעול למפרע להפוך הזדונות לזכיות, משא"כ בעכו"ם שתשובה שלהם מועילה רק על להבא למנוע העונש אבל לא על העבר עיי"ש ועוד בכ"מ.

ולכאורה יל"ע בזה מהך דקידושין מ, ב: "ר"ש בן יוחי אומר: אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה - איבד את הראשונות, שנאמר (יחזקאל לג): צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו; ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה - אין מזכירים לו שוב רשעו, שנאמר (שם): ורשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו. וניהוי כמחצה עונות ומחצה זכיות! אמר ריש לקיש: בתוהא על הראשונות" ופירש"י מתחרט על כל הטובות שעשה עיי"ש, וכן פסק הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ג: "כל מי שניחם

על המצות שעשה ותהה על הזכיות ואמר בלבו ומה הועלתי בעשייתן הלואי לא עשיתי אותן הרי זה איבד את כולן ואין מזכירים לו שום זכות בעולם שנאמר וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו אין זה אלא בתוהה על הראשונות", ולכאורה נמצא דגם הכא יש הענין דלמפרע שפועלת אח"כ בדרך חידוש כמו בתשובה דעי"ז שמתחרט אח"כ על המעש"ט שעשה קודם ה"ה אובדן, וכאן הלא אין שייך הביאור שמבואר בהשיחה לגבי תשובה דזהו מצד עצם הנפש הקשור עם הוי"ו?

ואפ"ל, דבשיחת ש"פ ויגש תשכ"ט (שיחות קודש סעי' ב') ביאר הרבי בארוכה במה ששאלו דלמה מגיע להאוכל כזית שאינו כשר מלקות וכו' וז"ל: און די טענה איז געווען היתכן ווי קען מען אריינמישן זיך אין יענעמס חייו הפרטיים, און אז בשעת ער וויל עסן א מאכל וואס איז ניט כשר, דארף מען דערפאר אים שמייסן ניין און דרייסיק שמייץ? מילא בנוגע אן ענין כללי דארטן איז ער גרייט הערן דיעות, אדער אן ענין וואס רירט אן א צווייטן קען מען פארשטיין, בשעת אבער מען רעדט וועגן אן ענין של אכילה וואס ער עסט א דבר לא כשר, מישט מען זיך אריין בחייו הפרטיים און מען נעמט אים - א דערוואקסענעם מענטש - און מ'ציט אים אויס, און מען צימבלט אים אריין דרייסיק ניין שמייץ, היתכן! דאס איז דאך היפך פון "פרידאם" און "דעמאקראסטי"? ומבאר שם בארוכה עפ"י המשנה סנהדרין (לו,א) דכאו"א חייב לומר בשבילי נברא העולם, דכל העולמות נבראו בשביל כאו"א לבדו, ובמילא מובן מזה דפעולת היחיד פועלת בכל העולם, אם הוא מעשה מצוה ה"ה פועל טובה לכל העולם, ועד"ז להיפך דכשעושה עבירה ר"ה ה"ה מזיק לכל העולם, וזהו ג"כ מה שמבואר בענין דוד ומירות קרית להן כו', שהתבונן איך שפעולה אחת של יהודי פועלת בכל העולמות כו' וכמאמר רז"ל עשה פעולה אחת מכריע א"ע ואת כל העולם לכף זכות וכו' עיי"ש.

דלפי"ז מובן דבכל מצוה יש ב' ענינים: א) שהאדם מקיים את חיובו ב) התוצאות הבאות מזה לטובה בכל העולם, ועד"ז הוא להיפך, ולפי"ז אפשר לומר דהא דאמרין דאפילו צ"ג שמרד באחרונה ומתחרט על הטובות שעשה איבד את הראשונות, אפשר לומר דהדיוק בזה הוא איבד, ז.א. דעצם החפצא של המצוות קיימות, ומה שפעלו בעולם בודאי נשארות אלא דהוא איבדן, שאינן מתייחסות אליו כאילו שהוא לא קיימם, (ראה אתוון דאורייתא כלל כ"ד) אבל החפצא דמצוה בודאי מתקיים לעולם. ועפי"ז אפשר לבאר ג"כ לשון הרמב"ם הנ"ל "ה"ו איבד את כולם ואין מזכירין לו שום זכות בעולם" דכוונתו דאף בפועל נשאר הזכות בעולם שפעל מקודם ואינו מתבטל, מ"מ גם זה אין מייחסים לו כלל.

אבל בענין התשובה מאהבה הרי נתבאר דעצם החפצא של הזדונות מתבטל ונעשה כזכיות, ז.א. דגם הרע שנפעל בעולם ע"י הזדונות שעשה, מתבטלים לגמרי למפרע,

כיון שהם מתהפכים למפרע לזכויות, ולכן רק בזה יש החידוש דלמפרע שלא מצינו בשום מקום, וכהביאור שבהשיחה, שזהו משום שנתקשר להי' הוה ויהי' כאחד, לכן בכחו להפך את הזדונות למפרע שיהיו זכויות, משא"כ בהא דאיבד את הראשונות בודאי אי אפשר לו לשנות החפצא דהמצוה אלא שאין מתייחסים אליו, משום שמתחרט עליהם, והוא בדוגמת החרטה שמצינו בנדרים כנ"ל וכביאור העקרים הנ"ל.

וזה מתאים גם להמבואר בכ"מ (ראה תורת מנחם תשמ"ה ח"א ע' 584 ועוד) אודות ר"א בן דורדיא שעליו אמר רבי יש קונה עולמו בשעה אחת, וידועה השאלה: כדי לבנות עולם דרושה עבודה דלימוד התורה וקיום המצוות, וא"כ כיצד בנה ראב"ד את עולמו ע"י תשובה בלבד ללא קיום תורה ומצוות? ומבואר בזה בכתבי האריז"ל שקיבל את עולמו של יוחנן כהן גדול ששימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, ומכיון שהיו ריבוי ענינים של תורה ומצוות שנעשו על ידו, "עולם מלא", הרי בודאי לא יתכן שכל זה ילך לאיבוד, ולכן קיבל זאת ראב"ד, וזהו הדיוק "יש קונה עולמו בשעה אחת", היינו שאמנם לא הי' בידו עולם משלו, אבל קנה זאת ממיישהו אחר שבנה אותו עיי"ש, הרי דאף שנעשה צדוקי מ"מ המצוות מצ"ע לא נתבטלו וכפי שנת'.

שו"ר בס' קובץ מאמרים ואגרות להגר"א וואסערמאן הי"ד כעין הנ"ל, שהביא מ"ש במסילת ישרים פ"ד כי לפי שורת הדין ממש ראוי שלא יהיה תיקון לחטא כלל, כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה, הרי שרצח האדם את תבירו וכו' איך יוכל לתקן הדבר הזה היוכל להסיר העשוי מן המציאות? אמנם מדת הרחמים היא הנותנת וכו' שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה וכו' עכ"ל, ומבואר מדבריו שמצד הדין, חרטה אינה עוקרת את המעשה אלא לפני משורת הדין. ומקשה ע"ז מגמ' הנ"ל דקידושין "אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את זכויותיו שנאמר צדקת הצדיק לא חצילנו ביום פשעו", ופריך בגמ' וניהוי כמחצה זכויות ומחצה עונות? ומשני "אמר ר"ל בתוהא על הראשונות" ופירש"י מתחרט על כל הטובות שעשה, הרי מבואר בזה דחרטה עוקרת מצוות, וע"כ מצד הדין הוא וא"כ למה לא תועל חרטה מצד הדין לעקור עונות?

ומתריך ע"פ מה שכתב בעל מסלת ישרים עצמו בספרו (דרך ה' פרק רביעי) שבכל מצות ישנם שני דברים: א) תועלת ותיקון הנעשה מהמצוה אשר בשביל זה ציוה הקב"ה לעשותה, כי לכל מצוה יש טעם כמ"ש הרמב"ן פ' תצא במצות שילוח הקן (דברים כ"ו) וז"ל: וזה הענין שגזר הרב (הרמב"ם) במצות, שיש להן טעם מבואר הוא מאד, כי בכל אחד טעם ותועלת ותיקון לאדם מלבד שרכן וכו' עכ"ל, ובשביל זה היה ראוי לעשות המצות אפילו לא נצטוינו עליהן, וע"כ קיימו האבות את התורה קודם

שנצטוו עליה מפני שהבינו התועלת והתיקון מזה ב) אחרי שנצטוינו לקיים המצות, הוא ענין בפני עצמו לקיים ציווי השי"ת, וכן בעבירה ישנן שני הענינים הנ"ל, היינו הטעם אשר בשבילו הוזהרנו שלא לעשות המעשה ההיא, וששבשיל זה היה ראוי למנוע מלעשות המעשה אפילו בלא אזהרה, ועכשיו שנצטוינו צריך שלא לעבור אזהרת הקב"ה.

ומבאר דהא דאמרינן בתוהא על הראשונות, שאיבד מצותיו, היינו חלק השני מה שקיים ציווי השי"ת, אבל התיקון הנעשה מכל מצוה שקיים, זה לא נאבד כלל ע"י חרטתו, ונשאר כאינו מצווה ועושה, וכן הוא לענין עבירה שהחרטה מועלת לעקור מה שעבר על ציווי השי"ת, אבל הקילקול וההפסד שיצא מהמעשה עצמו זה אינו נעקר מצד הדין על ידי חרטה, ורק לפני משורת הדין נמחק העון לגמרי ע"י תשובה עכתו"ד וזהו ע"ד שנת' לעיל.



שיטת רבינו בקביעת יום צום לזכר השואה היל"ת

הרב חיים רפופורט

רב ומו"צ ושליח כ"ק אדמו"ר – לונדון, אנגליה

מחלוקת פוסקי הדור האחרון והכרעת ה'אגרות משה'

א) נשאלתי מכמה שלוחים בדבר הלוחות שמוציאים לאור במחניהם, אם יש מקום לציין את התאריך כ"ז בניסן כ'יום השואה והגבורה'.

הנה, בענין קביעת יום מיוחד בשנה, יום צום ואבל - לדורות, לזכר קודשי ה'שואה' האיומה, שכמוהו לא נהיתה¹ וכמוהו לא תקום פעמיים צרה, נחלקו פוסקי הדור האחרון:

1) ראה ספר השיחות לכ"ק אדמו"ר זי"ע (תנש"א ח"א ע' 233): "השמדת ששה מליון יהודים באכזריות הכי גדולה ונוראה - שואה איומה שלא היתה (ולא תהי' ר"ל) דוגמתה במשך כל הדורות".

ולהעיר ממ"ש בספר 'אש קודש' להרה"ק ר' קלונמוס קלמיש מפיאסעצנא זצ"ל הי"ד (ירושלים תש"כ) בדרשתו לחנוכה ה'תש"ב (עמ' קלט): "כי אלו האנשים שאומרים שיסורים כמו אלו עוד לא היו לישראל, טועים הם, בחורבן בית המקדש בביתר וכו' היו כמו אלוי". אבל בהוספת המחבר בשוה"ג שנכתבה בח"י כסלו ה'תש"ג כתב בזה"ל: "רק בהצרות שהיו עד שלהי דשנת תש"ב היו כבר, אבל בהצרות משונות ומיתות רעות ומשונות שחדשו הרשעים הרוצחים המשונים עלינו בית ישראל משלהי תש"ב, לפי ידיעתי בדברי חז"ל ובדברי הימים אשר לישראל בכלל, לא הי' כמותם, וד' ירחם עלינו ויצילנו מידם כהרף עין".

בשו"ת היכל יצחק (להגרי"א הרצוג) או"ח (ירושלים תשל"ב) סי' סא (בתשובה מיום ט"ז טבת ה'תש"ה) כתב שדבר נכון הוא, וע"ד מ"ש הרמב"ם (ריש הל' תעניות. שם פ"ה ה"א) לענין המ"ע מה"ת לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על

אבל ראה לקוטי שיחות חלק לג סוף עמ' 260 (אג"ק חכ"ד עמ' שלט - ממכתב כ"ח אייר ה'תשכ"ז) כתב "אשר בדוגמת השואה ה' בחורבן בית ראשון ו**ביתר שאת** - בחורבן בית שני, ו**ביתר שאת** - בימי הבינים, שבדרך הטבע לא ה' מנוס לבני" בעת מסעות הצלב".

[וראה גם שם עמ' 257: "אונזער פאלק האט שוין געהאט אויסצושטיין שחיטות און שמדות ר"ל אין פריערדיקע דורות. די קרייצצוגן, צ.ב., זיינען אין זייער פארנעם 'פראצענטועל' און אין אומפאסונג געווען אפשר ניט לייכטער ווי די היטלעריסטישע, מיט דעם אונטערשייד דערצו, וואס דאן איז גארניט געווען קיין שטראל פון האפנונג, אז די לאגע זאל זיך ענדערן", ע"ש בארוכה].

וראה גם במכתב רבינו מימי החנוכה ה'תשמ"ז (תורגם מאנגליט ונדפס ב'מורה לדור נבוך' ח"ב עמ' 55): "עם זאת, בעוד שהגודל העצום והזוועתי של השואה והעובדה שהיא התרחשה בימינו אלה עושים אותה לחסרת תקדים, העובדה היא (אף על פי שמסיבה מסוימת לא הצביעו על כך), שלא ה' זה משהו חדש לגמרי בהיסטוריה היהודית, או בהיסטוריה של העולם. כפי שאתה בוודאי יודע, ה' לנו החורבן של בית המקדש הראשון וגם החורבן של בית המקדש השני, שכל אחד מהם ה' שואה בעלת פרופורציות עצומות.

[הערה דרך אגב: מ"ש בספר השיחות שם שהשואה "לא יכולה להיות בתור עונש על עוונות, שכן, אפילו השטן עצמו לא יוכל למצוא חשבון עונות בדור ההוא שיה' בו כדי להצדיק ח"ו עונש חמור כזה", ע"ש בארוכה, נראה שכונתו לומר דאי אפשר לומר שהעונש היא הסיבה היחידה לכל מאורעות השואה ר"ל, כי לכאורה מפורש בכ"מ בכתבי רבותינו בוודאי שהיו מאורעות בשנות השואה שהיו בתור עונש. ראה, לדוגמא, מכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מיום י"א אלול ה'תש"א (אג"ק ח"ה עמ' תס ואילך): "עת צרה היא ליעקב, אחינו ואחיותינו מעונים לים נמצאים במצב נורא ואיום, מאות ואלפים, קבוצים וקהילות שלמות מאחינו ואחיותינו מעונים ביסורי מות באופן מבהיל, והנשארים בחיים נדונים ברעב, שבי' וגלות, ואי אפשר להיות בטוח אשר חו"ש וחו"ש לא יתפשטו הצרות גם במדינות אחרות. מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור ודבר זה מדרכי התשובה הוא. . . **שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן** . . . ובימי הרחמים והסליחות המשמשים ובאים, הנה בהסכם כ"ק האדמו"רים וכבוד הרבנים הגאונים שליט"א, הננו מכריזים תענית צבור עולמי לכל עם ישראל על הצרות הנוראות. ובהסכם כולנו קבענו התענית צבור ביום אחד בכל תפוצות ישראל. . . הסכת ושמע ישראל, עין בעין נראה אשר כל התלאות והצרות המתרחשות ובאות הם חבלי משיח, וד' אלקינו דורש מאתנו לשוב אליו יתברך בתשובה שלמה, כל אחד ואחת לפי מצבו בשמירת וקיום המצות ולא נעכב ביאת גואל צדק משיח צדקנו. ובכן אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל הבה נתעורר כולנו כאחד בהתעוררות תשובה אל ד' אלקינו אל תתו ואל תורתו. אנה אחינו ואחיותינו, חוסו על עצמכם, ורחמו על בניכם ובנותיכם, מבלי לגוע חו"ש וחו"ש בצרות חבלי משיח. עזבו דרכי חילול המצות, חלו פני אבינו שבשמים סליחה ומחילה על העבר ובחרו בשמירת המצות מעשיות".

ובמכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מיום כ"ז אייר ה'תש"ב (אג"ק ח"ו עמ' שכב): "איר זייט אויפגערגט פון דעם ביטערען אידישען צושטאנד, און פרעגט פארוואס קומט דאס אידען אזויפיעל צרות. איהר האט רעכט, **די צרות זיינען א שטראף אויף דעם ואס מען איז ניט פרום**, און א ווארונג אז כל זמן מען וועט ניט ווערען פרימער וועלען די צרות אנהאלטען און ווערען שטארקער, **מען בעדארף ניט זיין אויפגערגט** נור טאן אלעס מעגליכע אויף אליין צו ווערען פרימער און ווירקען אויף באקאנטע זיי זאלען ווערען פרימער, היטען שבת, עסען כשר, און טאן אלעס וואס אידישע קינדער בעדארפען טאן". ועד"ז וכיו"ב בכ"מ. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ].

הצבור, ש"דבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עלי' ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן וכו', "וייש ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה ויהי' זאת זכרון למעשינו הרעים כו', שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב".

וע"ש שהאריך לבאר שאפילו לפמ"ש הרמב"ן (דברים ד, ב) שאפילו מי שעשה חג בחדש שבדה מלכו עובר בבבל תוסיף², הנה בנדו"ד אין בזה איסור בל תוסיף, או משום שכיון שעתיד להבטל כשיבוא משיח צדקנו, או משום שהצומות הם חלק ממצות התשובה שהיא נוהגת תמיד. ועשרים בסיון יוכיח³, ש"נוהגין להתענות עשרים בסיון בכל מלכות פולין נהרא נהרא ופשטי" (מג"א סי' תקפ סק"ט בסופו), והרי מעשה רב.

[וכדי "להניח את דעת המערערים הרי אפשר לנו לפרש בלשון הזה, אין קובעין את התענית אלא עד שיבוא מורה צדק או עד סוף תקופה ידועה. . אם לא יבוא בן דוד עד אז, ובזה יצאנו אף מידי חששא דחששא"⁴].

ועד"ו כתב בשו"ת שרידי אש (להגרי"י וויינבערג) חלק שני (סי' ל בשוה"ג): "לדעתי ראוי לקבוע יום אבל וזכרון מיוחד לזכר רבני וקדושי ישראל שנהרגו ושנטבחו ושנשרפו על קידוש השם, ולהזכיר ביום זה את נשמותיהם של קדושים אלה. צריכים אנחנו לעשות כן לא משום כבודם של הקדושים בלבד, אלא גם בשביל הדורות הבאים שלא ישכחו מה אבד לעמנו בזמן שחושך הרשעות הרצחנית כסה את ארצות אירופה".

ולמעשה, על פי שיטה זו, נקבע יום עשרה בטבת (ע"פ הרבנים הראשיים באה"ק תובב"א) כ"יום השואה" עד כי יבא שילה⁵.

(2) ודלא כדמשמע מדברי הרמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ט. ועוד. ואכ"מ.

(3) ראה 'יון מצולה' להרב נתן נטע הנובר ומגילת עיפה' להש"ך [נדפסו יחדיו המהדורא חדשה, טורנטו תשנ"א] לקורות דברי הימים ההם.

(4) אמנם בסוף תשובתו הוסיף הרב הרצוג בשם חכ"א: "עדיין לא נגמרה המלחמה ומי יודע אפשר שמה שעבר עלינו הוא חבלי משיח, וע"כ יש לנו לדחות את ההחלטה עד לאחרי המלחמה", וסיים: "נימוק זה יש בו בנותן טעם וראוי לתשומת לב".

(5) ראה המצוין במאמרו של הרב ישעי' שטיינברגר 'בעשרה בטבת יום השואה שהפך ליום הקדיש הכללי', נדפס בלוח 'שנה בשנה' (היכל שלמה, ירושלים) ה'תשנ"א עמ' 378 ואילך. וראה 'שו"ת הרב הראשי' (להגר"מ אליהו, מהדורא שני, ירושלים תשס"ט) עמ' 37: "הרבנות הראשית קבעה את יום השואה ל' בטבת. . אולם יום הקדיש הכללי ויום השואה אשר נקבע ליום י' טבת מעלתו חשובה".

אבל, לאידך גיסא, נראה שרוב גדולי ישראל התנגדו לקביעת יום כזה, ומטו משמייהו דהרה"ק ר' אהרן רוקח מבעלזא⁶ והג"ר יצחק זאב הלוי סאלאווייציק⁷ והג"ר יוסף דוב הלוי סאלאווייציק מברסק⁸, שהדבר מבואר בקינה המתחלת "מי יתן ראשי מים" (להרב קלונימוס ב"ר יהודה), על הרוגי ק"ק אשפירא, וורמייזא ומגנצא, וז"ל: "שימו נא על לבבכם מספד מר לקושרה, כי שקולה הריגתם להתאבל ולהתעפרה, כשריפת בית אלוקינו האולם והבירה, וכי אין להוסיף מועד שבר ותבערה, ואין להקדים זולתי לאחרה⁹, תחת כן היום לויתי אעוררה, ואספרה ואילילה ואבכה בנפש מרה, ואנחתי כבדה מבוקר ועד ערב".

הרי מבואר, שאף שחורבן הקהילות הקודש הנזכרות הי' קשה כחורבן ביהמ"ק, מ"מ פשיטא לי' להמקונן שאין להוסיף מועדים וזמנים אחרים להתאבל, ובלשון החתם סופר (שו"ת או"ח ס' קנט) בביאור דברי קינה זו, "שאינן לקבוע שני ימים מרים בשנה", ועל כן יש להתאבל ולקונן עליהן בצום החמישי¹⁰.

והאריך בזה הגרמ"פ בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד ס' נז אות יא) שם כתב, וז"ל: בדבר הגזירות שבעוה"ר נהרגו ערך עשרה פעמים ששים ריבוא ע"י הרשעים היטלער וחבריו ימ"ש, שמהראוי הרי הי' צורך איזה יום קבוע לתענית ולתפילה שתמה מעלת

6) ראה בשמו בספר 'פסקי דבר יהושע' (להג"ר יהושע מנחם אהרנברג, תל אביב תשנ"ה) הל' תעניות ס"ב (סוף עמ' כה ואילך). 'בקדושתו של אהרן' (נלקט ונערך ע"י הרב אהרן פרלוב, ירושלים תשס"ח) עמ' ערה ואילך.

7) ראה שו"ת תשובות והנהגות (להר"מ שטרנבוך) ח"ב (ירושלים תשנ"ד) ס' תשכא.

8) ראה נפש הרב (להגר"צ שכטר, ירושלים תשנ"ט) ב'לקוטי הנהגות' (סוף עמ' קצו ואילך). ושם: 'דהאבלות דת"ב כוללת בתוכה לא רק האבלות על חורבן הבית, אלא על כל הפוגרומים ועל כל החורבנות של כל שנות הגלות כולה'.

9) התיבות "ואין להקדים זולתי לאחרה" צ"ב. ובשו"ת חת"ס (או"ח ס' קנט) כתב בא"ד: "דבר גדול דבר רבינו קלונימוס בקינה המתחלת מי יתן ראשי מים, אמר שם 'וכי אין להוסיף מועד שבר ותבערה ואין להקדים זולת לאחרה תחת כן היום לויתי אעירה', אמר הגאון ז"ל כי להיות שאין לקבוע שני ימים מרים בשנה, ולעקור תשעה באב ולקבועו ביום מיתת צדיקים האלו ג"כ אינו נכון משום 'אקדומי פורענות לא מקדמי', והוא ע"פ ש"ס מגילה ה' ע"א יע"ש, ע"כ מזכיר מיתתם בתשעה באב". ולא זכיתי להבין, איך הי' 'קס"ד' להחליף את יום צום החמישי המפורש בדברי הנביאים (זכר' ח, יט) ולקבוע במקומו צום ביום אחר [אילולי משום 'אקדומי פורענות לא מקדמינן']?

10) בשו"ת היכל יצחק (הנ"ל שם) כתב לפרש את דברי הקינה באו"א, כי "לפני זה מדבר המקונן על שריפת התורה והרג לומדי דווקא ביום השבועות ביום שניתנה בו תורה, והוא אומר, הואיל ואין להוסיף מועד שבר ותבערה, כלומר אין להוסיף למועד חג השבועות הספד ובכי על השבר והתבערה, ולהקדים, היינו לקבוע יום לפני יום טוב, אלא לאחרה, כי באלו מאחרין ולא מקדימין, ע"כ קבענו היום. כלומר, עשרים בסיון וכו', ובאמת הלא ידענו שקבעו יום לצום ולקונן בכ' סיון, שחזרו וקבעוהו בגזירת ת"ח - ת"ט".

ולפענ"ד פירושו דחוק הוא עד מאד.

כבודו על שעדיין לא נעשה כלום. הנה בקינות שכל ישראל אומרים בתשעה באב, מפורש שמה שלא תיקנו יום מיוחד לתענית ולבכי' על גזירות מסעות הצלב, שהיו הגזירות בכל מדינות יוראפ שגרו שם רוב היהודים, ונחרבו כמה עיירות וכרכים, ונקרא על שם שנת תתנ"ו, וגם בא"י הרגו שם הרבה יהודים, משום דאין לקבוע עוד יום לתענית ולבכי, שלכן צריך להזכירם בקינות דאומרים בתשעה באב על חורבן המקדש. ומאותו טעם עצמו אין לקבוע יום אחד מיוחד גם לגזירות שהיו בזמננו, והוא בכלל כל הגזירות שהיו במשך כל הגלות הארוך הזה. ולא דמי¹¹ לגזירות דשנת ה' אלפים ת"ח ות"ט ע"י חמעלניצקי ראש הקאזאקן, שנהרגו באוקריינא וחלק מפולין, שקבעו שם יום תענית ואמירת סליחות לעשרים בסיון¹². משום שלא היתה זו גזרה כללית כגזירת הגלות והחורבן, אלא היו רק בחלק מדינה אחת, שהיתה גזירה נוספת על אותן המקומות. וגם גזירה זו דשנת ת"ח ות"ט לא היתה ע"י המלכויות וממילא לא נמשכה מעצם הגלות והחורבן, אלא היתה ע"י המורדים בהמלכות, שלא שייך זה כל כך למה שהי' זה בגלות, מאחר שגם המלכות דאזה"ע הא הגינה על ישראל במה שהי' אפשר בידן. והשייכות להגלות הי' רק משום דמאותן החטאים שנתחייבו גלות נענשנו גם בזה. שלכן הי' שייך לתקן תענית ואמירת סליחות - ולאותן המקומות לבד. אבל גזירות דהיטלער דהיו על כלל ישראל, דהא הי' הולך וכובש מקומות דעיקר ישוב ישראל, ובכל מקום שבא הרג את כל ישראל שהיו שם, והי' בדעתו לכבוש את כל העולם, ולא יכלו לעמוד נגדו עד שריחם השי"ת, הוא גזירת כל ישראל ושייך להחורבן שנמצאנו בגלות, שאין קובעין עוד יום תענית ובכי' כדאיתא בקינות. עכ"ל האג"מ.

ע"פ כל הנ"ל נראה, דבאיזה תאריך שיקבעו את המכונה 'יום השואה', הרי כיון שפסק האגרות משה, ובעקבותיו רוב חכמי הדור האחרון, שאין לקבוע עוד יום אבל ובכי' לדורות, וגם לא חזינו לרבנן קשישאי שיעשו עובדא ע"פ שיטת ההיכל יצחק

11 בדבריו אלו בא הגרמ"פ ליישב מה שהקשה בספר עלי תמור (להג"ר ישכר תמור) על הירושלמי סדר מועד (אלון שבות תשנ"ב) מס' תענית (פ"ד ה"ו) על דברי המקונן הנ"ל, "שהרי גזרו חכמי ישראל תענית וקינות מיוחדות על גזירות תתנ"ו, ונהוג כן באשכנז ערך שמונה מאות שנה. . וכן גזרו תענית בכ' סיון לדורות". ומפני קושיא זו צידד ד"צ"ל שאף שהיתה כן דעת רבנא קלונמוס רבו עליו חכמי דורו וקבעו יום מיוחד בצום והספד על גזירות תתנ"ו". ונשאר בצ"ע.

12 במג"א הנ"ל בפנים "נוהגין להתענות" אבל בט"ז או"ח סי' תקסו סק"ג: "התענית שגזרו מנהיגי שלש הארצות בצירוף גאונים להתענות בכל עשרים בסיון משום רוע הגזירות בעו"ה". ובסידור העיב"ץ בהקדמתו לסליחות של עשרים בסיון כתב, וז"ל: בו קבעו תענית אחינו בני פולין על שהיו גזירות גדולות בשנת ת"ח ות"ט לאלף הששי ונשפך דם ישראל כמים, ע"כ הגדולים שהיו אז גזרו ע"ז תענית ובכי' ביום זה בכל שנה לקונן ולבכות ולהצטער על הריגת הצדיקים וחסידים וכלל ישראל במיתות אכזריות משונות ועל צער הבורא ית' כביכול שהגיע לו אז, ועל צער יסורי הגופים שנעשו בהם שפטים קשים ומרים. עכ"ל.

והשרידי אש, יש לנקוט להלכה ולמעשה כדברי המשורר והמקונן ש"אין להוסיף מועד שבר ותבערה"¹³, ואין לציין בלוחות שמו"ל ע"מ לזכות בהם את הרבים, שום תאריך, מלבד צום החמישי – יהפך לשמחה בקרוב ממש, כיום אבל ובכי' לדורות.

שיטת רבינו בענין זה

(ב) ובמכתב רבינו זצוקללה"ה מיום כ"ד מנ"א ה'תשמ"א (נדפס ב'ניצוצי אור', לזכרו של הר"נ מינדל ז"ל, עמ' 120) כתב: "מאשר אני קבלת מכתבו מחודש זה, ותוכנו בנוגע לעשות זכרון להגזירות בדורנו הנק' בשם 'שואה'. וכבר נדבר עד"ז רבות. ומובן אשר בנוגע למעשה, לכל לראש תלוי זה בדעת רבנים מורי הוראה בישראל ולאחרונה דנו בזה באגודת הרבנים דארה"ב וקנדה, ונתפרסם ג"כ במכ"ע. ואם רוצה בידיעות יותר יכול לפנות ישר אליהם".

הרי:

(א) כתב שהיחס לענין זה וכיו"ב צ"ל נקבע ע"פ רבנים מורי הוראה בישראל", והרי רוב מורי צדק ויושבים על מדין נקטו בעמדה האמורה של הגרמ"פ פיינשטיין, שהי' נשיא אגודת הרבנים.

(ב) ייחס משקל רב לעמדת אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה, ומה שיצא מתחת ידיהם "לאחרונה", וכנראה כוונתו גם למ"ש הרב שמחה עלבערג ז"ל (יור אגודת הרבנים) בענין זה במאמרו 'יום השואה ויזכור של יהדות-התורה', ונדפס כארבעה חודשים לפני כתיבת המכתב מכ"ע 'הפרדס' (אייר תשמ"א) עמ' 2 ואילך: "חייב להיאמר ברורות: איננו עם של רגש, אנו עם הלכה מוחלט. בנין-היהדות מושתת על האלמנטים של ההלכה, שהיא הקובעת. . ומי שאינו יודע אלף-בית זה, אין לו שיח ושיג עם השקפת היהדות. . ומה אומרת ההלכה? כל גדולי ישראל מדור העבר שתקו, ושתיקתם בעצמה מהווה הלכה. . ההלכה היא ברורה אי אפשר לקבוע תענית לדורות. . לקבוע צום לדורות 'זכר לחורבן', היו מסוגלים רק חז"ל ואחריהם הגאונים בעלי שולחן ערוך. רק הם בכח רוח-הקודש מוסמכים היו לקבוע תענית ציבור" לדורות, ע"ש בארוכה.

עוד זאת מציינו בשיחת פורים ה'תשט"ז (תורת מנחם ה'תשט"ז ח"ב עמ' 134 ואילך) שהתייחס רבינו בפומבי לשאלה זו: "מהו הטעם שבנוגע לכלל הגזירות ושמות

13 ועד"ז כתב בפ"י המיוחס לרש"י עה"כ (דברי הימים-ב לה, כה) "[ויקונן ירמיהו על אישיהו ויאמרו כל השרים והשרות בקינותיהם על אישיהו עד היום] ויתנום לחק [על ישראל והנם כתובים על הקינות]", "כשמדמן להם שום צער ובכי' שהם מקוננים ובוכים על המאורע הם מזכירים זה הצער עמו דוגמא בתשעה באב שמזכירים קינות על ההרוגים בגזירות שאירעו בימינו כן יבכיון על מות אישיהו".

שהיו בדורות הראשונים, עושים רעש ("אזא טומל") ע"י קביעת תעניות וקינות וכו' וכו', ואילו בנוגע להגזירות שהיו בדור האחרון, רח"ל, שבכמות היו במספר גדול יותר שלא בערך, והיו גם באופן של יסורים מבהילים שלא היו כמותם בדורות הראשונים – לא קבעו תענית מיוחד וקינות מיוחדות? וכיון שהתורה מבהירה אפילו 'מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת' – היו צריכים למצוא בתורה נתינת מקום לקבוע ענינים גם על הגזירות כו' שהיו בדור האחרון".

ושם הוסיף רבינו ביאור ע"פ פנימיות הענינים למה שלא קבעו יום אבל [בנוסף לתשעה באב] לזכר השואה, והוא ע"פ מ"ש אדמו"ר הזקן בתורה אור (וישב כז, ד) שם מבואר שכללות עבודת האדם בעולם היא לברר את ניצוצות הקדושה שנפלו למטה, שהם במספר רפ"ח ניצוצין, "וכשיגמרו הבירורים יבוא משיח". ואיתא בספרים¹⁴ שבמשך מאתיים ועשר שנים של גלות מצרים נתברר מספר גדול של ניצוצים – ר"ב ניצוצים, כמרומז במ"ש (שמות יב, לח) "וגם ערב רב עלה אתם", ונשאר לברר רק פ"ו ניצוצים. וא"כ נשאלת השאלה: כיון שבמשך מאתיים ועשר שנים של גלות מצרים, הספיקו בני ישראל לברר ר"ב ניצוצים, בהיותם במספר ששים ריבוא – הרי לפי חשבון זה, בודאי שבמשך זמן הגלות שנתארך כו"כ מאות שנים, ובני ישראל הם במספר גדול מששים ריבוא כמה פעמים ככה, היו צריכים מזמן לסיים את בירור הניצוצות, ובמילא היתה צריכה להיות כבר הגאולה האמיתית והשלימה. ומהי הסיבה שלא מצליחים להשלים ולסיים את בירור פ"ו הניצוצים הנשארים?! ומבאר על זה אדמו"ר הזקן, שכשם שבכל ענין ישנו כלל שכולל בעצמו כו"כ פרטים, כן הוא גם בענין הניצוצות, שהמספר רפ"ח הוא מספר הניצוצות הכלליים, שבירידתן למטה "נתחלקו ונתפרדו עוד ביותר לאלפים ורבבות", ובהתאם לכך יש גם חילוק בעבודה דבירור הניצוצות ע"י בני ישראל – שנשמות גדולות וכלליות, יכולה כל נשמה לברר ניצוץ כללי (קודם שנחלק לריבוי פרטים), משא"כ כאשר נתמעטו הדורות ונתמעטו הנשמות, אזי בירור ניצוץ כללי הוא שלא לפי כחה ואפילו שלא לפי ערכה של נשמה אחת פרטית, שבכחה וביכלתה לברר רק פרט אחד מריבוי הפרטים שנתחלקו ונתפרדו מניצוץ אחד כללי. ולכן: בזמן גלות מצרים שאז היו בני ישראל במספר ששים ריבוא – הנה ששים ריבוא נשמות אלו היו נשמות כלליות (כמבואר בתניא (פל"ז) ש"ששים ריבוא נשמות פרטיות אלו הן שרשים, וכל שרש מתחלק לששים ריבוא ניצוצות וכו"), ולפי גדלם הי' בכחם לברר ר"ב ניצוצות כלליות; ולאחרי כן, כאשר נתמעטו הדורות ונתמעטו הנשמות, אזי נתחלקו ונתפרדו פ"ו הניצוצות הנשארים לאלפים

(14) ראה כנפי יונה ח"ג סנ"ו. הובא במג"ע אופן נח. תו"א בא ס, ג. ובכ"מ.

ורבבות וריבוא רבבות ניצוצות, כדי שיהי' בכחם של הנשמות הפרטיות (ופרט דפרט כו') לברר אותם. ומזה מובן גם חומר הענין שנעשה מצד חסרונו של יהודי אחד מהדורות הראשונים – להיותו נשמה כללית¹⁵. ועפ"ז מובן הטעם שתיקנו על זה תענית מיוחדת כו' – כיון שזהו ענין של הירוס וחורבן והשמדה כמה פעמים כמה מכמו שהוא לאחרי זה. עד כאן דברי רבינו.

וכיון שאנו אין לנו אלא דברי רבותינו נשיאי חב"ד נוחם עדן, נראה שדי בכל הנ"ל, לקבוע מסמרים בנידון שאלתו, והוא ש'יום השואה' כלול ב'צום החמישי', בתשעה באב, ואין לנו עסק עם ימי השואה במועדים וזמנים אחרים, ופשוט הוא שאין מקום לציין יום כ"ז ניסן כיום השואה בלוחות היו"ל על ידינו.

יום השואה בחודש ניסן

ג) וכל זה בנוגע לענינו של יום השואה בכלל, ובנוגע ליום השואה שנקבע בו"ך ניסן, הרי נוסף לזה שלא נקבע יום זה ע"פ רבנים ומורי הוראה בישראל, הנה גם הרבנים שציידו לקבוע יום מיוחד בשנה לזכר השואה וכו' התנגדו לקביעתו בחודש ניסן כיון שאין אומרים תחנון בכל החודש, ואין הזמן מתאים לעניני אבל וקינה¹⁶.

דבר זה נזכר דרך אגב בשיחתו של רבינו (י"א ניסן ה'תשל"ז סל"ט) בא"ד על דבר שלילת המנהג שרצו להנהיג שיזכירו את קדושי השואה הי"ד בליל הסדר (באמצע אמירת ההגדה): "ישנה הקפדה בכל חודש ניסן שלא יהי' שום ענין של היפך השמחה¹⁷, אשר על כן אין דעת חכמים נוחה מזה שקבעו יום מסויים בחודש ניסן – והיו יכולים לדחותו עד חודש אייר, ולא לערב ולבלבל חודש ניסן. ואין כאן המקום להאריך בזה".

15) וע"ש שהוא "כמו שהענין הוא גם בגשמיות – שכתוצאה מהחסרון של יהודי אחד בדור שביהמ"ק הי' קיים, נעשה חסרון גדול ביותר בדורו זה: כיון שמאב ואם נולדים כו"כ ילדים, ולכל אחד מהם יש כו"כ ילדים – נמצא, שכאשר נחסר יהודי אחד בזמן חורבן בית ראשון, או בזמן חורבן בית שני, ואפילו בזמן הגזירות והשמדות שלאחרי זה, אשר, אילו הי' נשאר בחיים, היו יוצאים ממנו בנים ובני בנים, האחד יהי' לאלף ולרבבה ולריבוא רבבות, הרי ע"פ החשבון הפשוט חסרים עי"ז כמה מאות ואלפים וריבוא רבבות בזמן הזה".

16) ראה מאמרו של הרב שטיינברגר (שנה בשנה הנ"ל הערה 5, עמ' 383) שהגר"ש ישראלי ז"ל (בעהמח"ס 'ארץ חמדה') אמר לו שמעולם "לא הי' שום היתר [לקבוע יום השואה בחודש ניסן], והענין נכפה בלי הסכמת הרבנות הראשית", ועד"ז העיד הרי"מ לאו שליט"א. אבל ראה מכתבו של הגר"מ אליהו (הנ"ל הערה 5): "אולם מכיון שנהגו כבר רוב הצבור לעשות את יום השואה בכ"ז ניסן שתקופת המרד התחילה בחודש זה וכן דבר זה השתרש בצבור לפיכך הנח להם לישראל שיהגו בעצרות ואזכרות גם ביום זה".

17) ראה טושו"ע ונו"כ או"ח סי' תכט.

ובשיחת י"א ניסן ה'תשל"ג [ס"ה]: "בקשר מיט דערויף וואס מען הויבט אן פראווען די ימי זכרון אויף די מאורעות ר"ל וואס איז געווען לאחרי די מלחמת העולם השני" [דיבר רבינו בצער רב ע"ז שקבעו ימי זכרון לשואה בחודש ניסן, כנראה בגלל זה שבעוה"ר, בכמה מקומות, מנצלים את המסיבות והאירועים שעושים ביום זה להטחת דברים כלפי מעלה, ומחלישים את האמונה ר"ל, וכמ"ש: שקבעו "להכעיס, בחודש ניסן דוקא, שהוא חודש האמונה, 'ירח שנולדו בו זיתני עולם' (ראש השנה יא, א), החודש אשר בו נגאלו אבותינו ממצרים - בזכות האמונה, שבחודש זה הרי כללות ההנהגה היא ע"ד מש"נ (ירמ' ב, ב) 'זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרעה'. . הרי 'שמים אור לחושך', שמהפכים הענינים, באפן שמביא ר"ל לידי סתירה באמונה", ע"ש בארוכה.

ולכן גם את"ל (כמו שטענו כמה מחברים) שאין בקביעת 'יום השואה' סתירה להאמור ב'אגרות משה' וכיו"ב¹⁸, הרי מדברי רבינו הנ"ל, נראה ברור שיחסו ל'יום השואה' שקבעו בחודש ניסן הי' שלילית, ולכן פשוט שאין להחזיק ידי אלו שהעמידו במה לעצמם, מבלי להמלך עם חכמי וזקני הדור.



חסידות

המוחין והמדות שלמעלה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'שצא, בביאור ענין חכמה ובינה שלמעלה שמקורם למעלה מעלה, איתא:

"וכמ"ש הפרד"ס ידיעות חכמתו ובינתו ית' הוא כמו ידיעות עצמותו ית' (ובס"ש"ב ח"ב פ"ח כ' שכמו"כ הוא גם במדותיו ית' וכמ"ש"ש אלא עצמותו ומהותו ורצונו כו' ומדת חסדו כו' הכל אחדות פשוטה ממש שהיא היא עצמותו ומהותו כו', והפרד"ס נר' שמחלק בזה וכעת לא מצאתי ענין זה בפרד"ס והובא לעיל וצל"ע, ואפשר שזהו

18 ראה לדוגמא שו"ת 'בני בנים' (להרב יהודה הרצל הנקין) ח"ב (ירושלים תשנ"ב) סי' כג שהגרמ"פ (הנ"ל בפנים ס"א) לא דיבר אלא 'בקביעת תענית לכל ישראל . . ולא בזכרון בעלמא" ובפרט "שימי הזכרון נקבעו בארץ ישראל לבני ארץ ישראל ולא לכל העולם ואין צפירה בחו"ל".

מפני שהמוחין הן בחי' אור והן עיקר בחי' חיוהי משא"כ המדות הן בחי' גרמוהי כו', ובע"ח כ' שגם הבינה נק' גרמוהי לגבי החכ' ומ"מ עיקר גרמוהי הוא במדות כו', ועיקר היחוד הוא בחי' איהו וחייהי חד כו'".

והנה על מ"ש "וכעת לא מצאתי ענין זה בפרדס" יש להעיר שהדבר מפורש בפרדס, וגם במפתח הספרים שבסוף המשך תער"ב ח"ג הובא הפרדס. גם מ"ש "והובא לעיל" צ"ע, דלפי המפתחות הנ"ל לא הובא לעיל.

ובגוף הענין, לכאורה צ"ע מה הכוונה בסתירה בין התניא לפרדס, דלכאורה ניתן לפרש שבפרדס מדבר על זה שחז"ב מקורם עליון יותר משא"כ המדות וכו' הם כבר גילוי נמוך יותר, ואילו בתניא הכוונה שכפי שהמדות כלולות בעצמותו אין הבדל ביניהם. וצ"ב.



נשמות דאזלין ערטילאין

הנ"ל.

בספר ביאורי הזהר לאדמו"ר האמצעי שיצא לאור לאחרונה מחדש במהדורה מחודשת, דף קצד טור ד ואילך: "וכך הוא הדוגמא בכל אור עליון הרוחני גם באצי', שכאשר הוא בלי כלי נקרא פגום, כי אינו מאיר כלל אחר שאין כלי לקבל ההארה כו', והיינו מ"ש בזהר ע"פ ויהיו שניהם ערומים כו', דמפני העדר היחוד נקראו הנשמות ערומים דאזלין ערטילאין כו'".

ומשמעות הדברים היא שענין ערומים ללא כלי ולבוש הוא חסרון. ובהערה 6 צויין שפירוש זה בכתוב זה לא מצאנו בזהר. וגם צויין למבואר בביאורי הזהר לעיל ח,ג ואילך, דשם מבואר להיפך, אשר בזהר מבואר דדוקא כשהיו ערומים אז הוא עיקר היחוד, ובגלל הירידה של החטא והגלות צ"ל ענין של לבוש.

והנה לפי החיפוש, הפסוק "ויהיו שניהם ערומים" הובא בזהר כמ"פ, אך לא נמצא פירוש כזה שיש חסרון בהיותם ערומים, וגם לא נמצא שם הביטוי "נשמות דאזלין ערטילאין". אך מצינו ביטוי זה בוח"ג רעח,ב (ברע"מ): "דבר נש כד איהו לבר מאתריה גיורא אתקרי כ"ש על נשמתין דאזלין ערטילאין מההוא עלמא ואתיין לעלמא דין בגינייהו."

(וכן מצינו בתיקוני זהר (כג, ב) לענין יבום: "לאלין נשמתין דאזלין ערטילאין משית יומי בראשית").

ולפי זה צ"ל דעיקר הכוונה במאמר אינה שזהו פירוש הפסוק ויהיו שניהם ערומים, אלא שבזהר מובא ענין נשמות דאלין ערטילאין, היינו שחסר להם הלבוש והוא חסרון. ועצ"ע בדבר.



הלכה ומנהג

קנין עירוב תבשילין ע"י מומר לח"ש ר"ל

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: במקום מגורי קשה לי למצוא יהודי שאינו מבני ביתי שיהא נמנע מלחלל שבת בפרהסיא ר"ל. וכשחל יו"ט בערב שבת, שאז עלינו לעשות עירוב תבשילין בערב יו"ט, האם יכול אני לבקש אחד ממכירי שאינו שומר שבת, שהוא יזכה בהעירוב עבור יתר בני מקומנו?

תשובה: הנה ראשית יש להבהיר, שלכאורה יתמה הקורא: מה תועלת יש בזיכוי העירוב לבני עירו, כאשר בלאו הכי טרם הגיעו להיות שומרי תורה ומצוה? אמנם נראה שתועלת הדבר הוא לַנְכוּת את ישראל, דהיינו אשר אלה מבני ישראל שיבשלו בלאו הכי ביום ששי עבור סעודת הלילה, הרי במקום שיעשו כן באיסור, יעשו זאת בהיתר.

סמוכין לדבר, דברי כ"ק אדמו"ר (ש"פ מטו"מ תש"מ סעיף עא ואילך) לסדר סיומים ב'תשעת הימים' על גלי הראדיא. ואמר, שאחת התועליות בדבר, שאלה מישראל שאוכלים בשר בלאו הכי בימים אלו, הרי במקום שיאכלו באיסור (כנגד המנהג להימנע מאכילת בשר בימים אלה), יאכלו בשר בהיתר (כדין סעודת מצוה). וכמובן שה'לזכות את ישראל' שבנדו"ד הוא במדה גדולה יותר מהנ"ל.

ב. ונחזור לעיקר שאלתנו, דמאי דאיכא לאסתפוקי הוא, שמכיון שהזוכה בהעירוב עבור בני העיר הרי הוא בבחינת שליח עבורם, אז יש לדון האם המח"ש בפרהסיא ר"ל יכול להיות שליח. [גם י"ל שקנין העירוב הוא דיני ממונות בעלמא!].

שלאורה הצריך בירור הוא האם ישראל מומר יכול להיות שליח, או שמכיון ששליחות ילפינן מתרומה, ואמרו רז"ל (קידושין מא ב, ובכ"מ) "מה אתם בני ברית, אף שלוחכם בני ברית", אולי איש זה נחשב כיצא מלהיות נחשב בן ברית.

ואכן דין זה נידון בהרחבה במגן אברהם סי' קפט סק"א, ושם מסיק דמומר להכעיס אינו נחשב מבני ברית, ומומר לתיאבון נחשב מבני ברית. ושוב כותב: "ומי שיצא מן הכלל הוי כלהכעיס..". ברם באבן העוזר שם האריך לסתור דעת המגן אברהם, ומסיק

(1) החיד"א (שו"ת חיים שאל סי' עד סעיף נד) דן בדבר בן ארץ ישראל העומד בחו"ל, האם יכול לערוך עירוב תבשילין עבור בן חו"ל, כאשר עבורו אין כל צורך בעירוב תבשילין, דהיינו כאשר יו"ט הוא ביום חמישי וששי. והוא מסיק שיכול לעשותו עבור בני חו"ל. ורק לענין שיברך על עשיית העירוב, בזה נשאר בספק.

ולהבהיר דאיהו מיירי **בעריכת** העירוב, ואנן דיינינן **בקניית** העירוב עבור בני העיר, ואילו עריכת העירוב יעשה השואל בעצמו.

אגב: החיד"א הבהיר שם: "וזהו בתורת שליחות, לא בתורת להוציא ידי חובתו", שהרי העירוב נעשה בפתו ותבשילו של בעה"ב, עכת"ד.

ובזה נשמר מסתירה לכאורה ממסקנתו הוא עצמו בברכי יוסף לסי' תפט, לענין מי שלא ספר יום שלם של ספירת העומר, והוא ש"ץ או רב, והוא בוש לגלות קלונו ברבים, ועל כן רוצה להתחכם ולפנות בלאט אל אחד מרעיזו ססופר בברכה, ולבקש ממנו שהוא - הרב או ש"ץ - יברך בקול להוציא את רעהו זה ידי חובת הברכה. והחיד"א שם תמך בדעת הפרי חדש שם, דבכהאי גוונא לא מיחשב זה השוכח לבר חיובא, ולכן אינו יכול להוציא בברכתו את מי שהוא חייב במצות הספירה, עכת"ד. ואילו בנדו"ד הורה דמועיל מעשה העירוב תבשילין של בן א"י בחו"ל עבור בן חו"ל. ולכן בא על פתרונו לומר דהוי בתורת שליחות, לא בתורת להוציא ידי חובתו. אכן הבחנה זו צריכה בהירות יתירה, ואין הזמ"ג.

אכן בגוף דין זה, למנוע מן השוכח את המסוה לכסות בשתו, הנה כן מסקו בספרי המלקטים (פסקי תשובות סי' תפט ס"ו; ספירת העומר (לר"י כהן) פ"ד סט"ז), וניאוותו להתיר זאת רק לרב או ש"ץ קבוע, דבשתו מרובה. ואני תוהה, למה לא ניתן לו לברך מדין ספק-ספיקא: (א) אולי מיחשב ככה"ג לבר חיובא; (ב) אולי הלכתא כהסוברים שהמדלג יום ממשך לספור בברכה, וכעין שאר ספק-ספיקות שבהן הורה בשוע"ר סי' תפט סכ"ד וכ"ה שממשך לספור בברכה. [סברא זאת כתבה כבר המאמר מודכ"י]. וכן אני תוהה לענין הנזכר בבין השמשות שלא ספר אמש, ומונה אז ספירת אמש, שבשע"ת שם הביא דיעות המורים שלא יברך עוד. שלאורה מידי ספק - ובמילא ספק-ספיקא - לא יצאנו, ויותר לו איפוא לספור בברכה.

ואע"פ שלדין הרי ידוע שאדה"ז בסידורו חשב מאד גם ברכה לבטלה, וגם בספק-ספיקא (), הרי לאידך גיסא דוקא בספירת העומר יש חסידים שנהגו להמשיך לספור בברכה (ראה אוצר מנהגי חב"ד-ניסן ע' רנג). וראה כן בשם כמה צדיקי פולין בפסקי תשובות שם הע' 99. ולהעיר עוד שבשוע"ר כאן הביא דברי הפרי חדש הסמוכים, וחיידושו של זה לא הביא. אלא שמזה לחוד אין לבנות, כידוע.

דמומר עושה שליח לכולי עלמא². וכדבריו פסק אדמו"ר הזקן שם ס"ד, וז"ל: "וכן המומר בכלל בני ברית הוא, שאע"פ שחטא ישראל הוא, ולכן כשמומר בבית אין לומר 'כולנו יחד בני ברית' כדי להוציאו מכלל הברכה".

ג. ובעת שנשאלתי בערב יו"ט, טרם הספקתי לעיין בדין קנין ע"י ישראל מח"ש ר"ל, ולכן הוריתי להשואל שיעשה הקנין ע"י בתו הבוגרת, שהיא כבר עובדת ומקבלת משכורת. ואח"כ עיינתי בשוע"ר סי' תקכז סי"ז, ושם נאמר שלכתחלה אין לקנות ע"י בנו ובתו האוכלים משלו. והרי כן הדבר בנדו"ד, שבת זו גרה בבית הוריה ואוכלת משלהם. ברם בשוע"ר שם מציין לדבריו בסימן שסו. ושם סי"ג מבאר החשש בבנו ובתו הסמוכים על שלחנו: "הואיל ומציאתם שלו, וידם כידו". שבנדו"ד, מכיון שהמשכורת שהיא מקבלת היא שלה, לעשות בה כרצונה, לכאורה תו לא מיחשבא כסמוכה על שלחן אביה לענין קנין, ושפיר דמי לקנות על ידה.

ואקוה להשי"ת שזכיתי לכוין להורות נכונה כהלכה.



ביאור בשוע"ר סי' תפט ס"ג

הרב אברהם אלאשוילי

מעורכי המהדורה"ח של שוע"ר

זמן הקרבת העומר¹ הוא בט"ז בניסן, שנאמר² "ממחרת השבת יניפנו וגו'", וקבלו חכמים³ שזה הוא ממחרת יום טוב הראשון של פסח⁴.

(2) וע"ע פרי מגדים או"ח ס' תמח א"א סוס"ק ד' דהעיקר הוא שיש למומר דין שליחות. אלא דלענין שישראל ימכור חמצו ע"י מומר, יש למנוע לכתחלה. וש"נ לדבריו בפתיחה כללית שלו ח"ד ס"ד [בשו"ע מהדורת פרידמאן: או"ח ח"א ע' שסז].

(1) כאמור לעיל סעיף א' שזמן הספירה הוא בזמן הקרבת העומר.

(2) ויקרא כג, יא.

(3) ברייתא מנחות סה, ב.

(4) ומה שכתוב "השבת" הכוונה ליום טוב, כי גם יום טוב נקרא שבת, כמו שכתוב (ויקרא כג, לט) "וביום הראשון שבתון" (רש"י מנחות שם).

ומיום זה עצמו מתחילין לספר ולא מיום שלאחריו, שנאמר⁵ "מהחל חרמש בקמה תחל לספור וגו"⁶, הא למדת שזמן הספירה הוא בזמן ראשית הקצירה⁷, דהינו בזמן קצירת העמר⁸, וקצירתו הוא קדם הבאתו⁹, ולא אחר כך¹⁰.

ואי אפשר להתחיל הספירה ביום הבאתו ממש¹¹ (ואין העומר קרב אלא ביום ממש¹²), שנאמר¹³ "תמימת תהינה", ואין אתה מוצא "תמימות" אלא כשמתחיל לספור בערב¹⁴, דהינו שמתחיל הוא לספור יום הראשון בליל ט"ז קדם אור הבקר¹⁵. והוא הדין ספירת שאר הימים שאינה אלא בלילה¹⁶, שמן הסתם ספירת כל הימים הם שוין¹⁷.

(5) דברים טז, ט.

(6) אך מהפסוק "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם" לבד לא היה ניתן ללמוד כן, כי היה ניתן לפרשו: משיגיע ממחרת השבת דהוא יום הביאכם, הוכשרה ספירה משנה שתנצח, אם בו ביום אם מחר ("ע"פ רש"י שם סו, א).

(7) שזהו פירוש "מהחל חרמש בקמה".

(8) שהפסוק "מהחל חרמש בקמה" מדבר שם על קצירת העומר (הנזכרת בפרשת אמור).

(9) שכן הוא בהכרח, שהקצירה היא לפני ההבאה, וממילא גם הספירה צריכה להיות אז, ואם כן ברור שהכוונה שיספור ביום הבאתו ולא ביום שלאחריו. או יש לפרש שכוונתו שהקצירה אינה סמוך להבאתו אלא "קודם הבאתו", והיינו בלילה שלפני הבאת העומר, ואם כן יש להתחיל לספור בלילה שהוא זמן הקצירה.

(10) נראה שהתיבות "ולא אחר כך" מוסבות על "בזמן קצירת העומר" (כן העירני חכם אחד, וכן מסתבר, כי אם לא כן מה משמיענו), דהיינו שזמן הספירה הוא בזמן קצירת העומר, ולא ביום שלאחריו. ולפי הפירוש השני דלעיל: זמן ספירת העומר הוא בלילה דוקא, "ולא אחר כך" ביום הבאתו. וראה הערה הבאה.

(11) שלכאורה היה ניתן לומר שכיון שכתוב "מיום הביאכם", יש להתחיל לספור ביום הבאתו ממש (ולא בלילה שלפניו), והפסוק "מהחל חרמש בקמה תחל לספור" מלמדנו רק שהקצירה והספירה היא באותו יום (ולא ביום שלאחריו).

(12) ולא בלילה (מיד לאחר הקצירה), ולומדים כן (בברייתא שם) ממה שכתוב "מיום הביאכם", שזהו ביום ממש, ואם כן לכאורה היה ניתן לומר שתחילת הספירה היא ביום דוקא.

(13) ויקרא כג, טו.

(14) שאם מתחיל לספור ביום, הרי יחסר הלילה של היום הראשון ממ"ט ימי הספירה.

(15) שעד אז נקרא לילה. ואין צריך לספור בתחילת הלילה בשביל "תמימות" כמו שכתב הלבוש, כי העיקר הוא שיספרו בלילה ואז הלילה נחשב כחלק מימי הספירה, ולשם כך די שיספרו אפילו בסוף הלילה.

(16) אף שבהם לא שייך הטעם של "תמימות".

(17) וכיון שבימים הראשון חייב לספור בלילה אף שאר ימים כן, שמיים הראשון למדים על שאר הימים.

וכל הלילה כשר לספירת העומר¹⁸, שאם שכח¹⁹ ולא ספר בתחילת הלילה ונזכר קדם שעלה עמוד השחר²⁰ – חיב לספור²¹. אבל לכתחלה מצוה מן המבחר לספור בתחילת הלילה²² מיד אחר תפלת ערבית²³.

וקדם שיספור²⁴ בלילה²⁵ צריך לברך, כדרך שמברכין על כל המצות, בין של תורה²⁶ בין של דברי סופרים²⁷.

(18) שכן "כל הלילה כשר לקצירת העומר" (משנה מגילה כ, ב). ואף שכבר כתב לפני כן שיכול לספור בלילה עד אור הבקר, זהו רק לענין "תמימות", שגם אם ספר קודם אור הבקר נחשב ל"תמימות", ולא צריך לשם כך לספור בתחילת הלילה, אבל כאן מוסיף שגם מצד **הספירה עצמה** ניתן לספור כל הלילה.

(19) וכן אם לא ספר במזיד. ומה שלא כתב כן במפורש, יש לומר שנקט המצוי יותר. וגם משום שלא שייך לכתוב "או הזיז" על דבר שאינו עבירה ממש.

(20) ובהגהת הצ"צ בסידורו (סדר ספירת העומר) משמע שבלילה גופא יש עדיפות לספור קודם חצות לילה.

(21) כי עדיין זמנה הוא.

(22) שזהו תחילת זמנה, וזריזים מקדימים למצות (ראה לבוש סי' רלה ס"א לענין ק"ש של ערבית. וראה גם לעיל סי' תלא קו"א סק"א שבבדיקת חמץ **חייבו** את כולם להיות זריזים מקדימים למצות, משא"כ בשאר מצות שקבוע להם זמן [דהיינו שבהן לא חייבו, אלא רק אמרו שלכתחילה מצוה מן המובחר להקדים]. וראה לקמן סי"ב שיש אומרים שמצות הספירה מתחילה בבין השמשות.

(23) אמנם מן הדין מותר לספור קודם תפלת ערבית, שהרי לילה הוא ואינו נחשב ליום העבר אלא ליום המחור, ומכל מקום ראוי להקדים תפלת ערבית לספירה, שתפלת ערבית היא תדירה והספירה אינה תדירה, ותדיר קודם לשאינו תדיר (לקמן סט"ז). וסופרים מיד אחר קדיש "תתקבל", לפי שיש לנו להקדים הספירה בכל מה שאפשר, ומיד שנסתלקה התפלה בקדיש שלאחריה – חל עלינו מצות ספירה (לקמן סכ"ו). וצריך לומר שהכוונה למצות ספירה **למעשה**, ולא על **חלות** המצוה בכללה, שזו חלה מיד בתחילת הלילה כאמור לעיל. ולכן יש לומר שהמתפלל ערבית מאוחר בלילה, יש לו לספור ספירת העומר מיד בצאת הכוכבים ולא ימתין לתפלת ערבית).

וראה פסקי הסידור (ספירת העומר): "בליל שני של פסח מתחילין לספור ספירת העומר תיכף אחר תפלת ערבית. אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ, והמקדים לברך ולספור מיד אחר התפלה – מוקדם לברכה". וראה לקמן סעיף יז.

(24) כדי שתהא הברכה עובר לעשייתה.

(25) משא"כ ביום אינו מברך.

(26) למאן דאמר שהספירה מן התורה, כדלעיל ס"ב.

(27) אף למאן דאמר שהספירה מדרבנן, וכן עיקר (לעיל ס"ב). ומברכים "אשר קדשנו במצותיו וצונו", והיכן ציונו? שנאמר "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", ולפיכך כשאנו שומעים לדברי חכמים אנו מקיימים מצות ה' שצונו לשמוע אליהם, וזהו טעם כל הברכות שמברכין על מצות של דבריהם (שוע"ר סי' קנח סט"ז).

אבל אם שכח²⁸ לספור בלילה וזנכר ביום – יספור בלא ברכה²⁹, לפי שיש אומרים³⁰ שאם לא נקצר העומר בלילה קוצרין אותו ביום³¹, ולפיכך אם שכח או הזיז³² ולא ספר בלילה – חייב לספור ביום ולברך³³, ויש חולקין על זה³⁴, לפיכך יספור בלא ברכה³⁵, שספק ברכות להקל³⁶.



בישול קניידלאך בשש"פ כשאחש"פ חל בשבת*

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב קהילת היכל מנחם – מאנסי

מח"ס פדיון הבן כהלכתו; מנהג אבותינו בידינו

באוצר מנהגי חב"ד (עמ' רכה אות ט) מביא מהתקשרות (גליון לט עמ' 24 הערה 10): "כשחל אחרון של פסח ביום השבת יש נוהגים להכין את הקניידלאך בשביעי של פסח כמוזבן בכלים נפרדים ומיוחדים לכך". ומביא ממכתב הרה"ח רי"ל גרונר שי'

(28) וכס אם הזיז, כדלקמן.

(29) וכן כתב בפסקי הסידור: "ואם שכח ולא ספר בלילה – סופר ביום בלא ברכה כנוודע".

(30) משנה מנחות עא, א. רמב"ם הל' תמידין ז, ז. תוס' מנחות סו, א בשם בה"ג [הל' עצרת ל, ד].

(31) דלא כמושנה במגילה כ, ב שקצירת העומר היא רק בלילה.

(32) כתב "הזיז", מפני שלכתחילה גם לדעה זו יש לספור בלילה דוקא, שכן לכתחילה זמן הקצירה היא בלילה.

(33) בה"ג שם. לפי סברא זו "לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה אחד, כיון שספר למחר ביום, והרי הן נקראות תמימות, שסופר כל המ"ט יום" (לקמן סכ"ד). ודלא כמ"ש הדברי נחמיה שלדעה זו "תמימות" לא מעכבת, ולפלא שנועלם ממנו דברי רבנו בסכ"ד).

(34) וסוברים שרק הלילה כשר לקצירת העומר (משנה מגילה כ, ב. תוס' מגילה שם ומנחות שם בשם ר"ת הדעיקר כסתמא דמגילה). ולכן אם לא ספר בלילה אין צריך לספור ביום, שאף אם יספור ביום – אין ספירה זו שווה כלום להשלים מספר המ"ט יום (לקמן שם). כלומר אם לא ספר בלילה חסר ב"תמימות", וכדלעיל.

(35) אבל שאר הלילות מכאן ולהבא יספור בברכה, שכן לפי הסברא הראשונה לא הפסיד מצות הספירה בחסרון לילה אחד, כיון שספר למחר ביום, ואף שלפי הדעה השנייה אם שכח לספור בלילה אין ספירה זו שווה כלום להשלים מספר המ"ט יום, מכל מקום הרי יש אומרים שאף אם לא ספר כלל יום אחד סופר בשאר הלילות בברכה (לקמן שם), ונמצא שיש כאן ספק ספיקא להחמיר, להצריך ברכה וספירה בשאר הלילות (לקמן סכ"ה).

(36) מחמת חשש ברכה לבטלה (תניא אגה"ת פי"א).

* מתוך שיעור השתתפות בכינוס תורה יום ב' דחוו"מ פסח תשע"ה בבית המדרש צמח צדק ליובאוויטש במאנסי. ת"ח לאחי הגדול הרה"ג ר' חיים אבערלאנדער אבד"ק ווילעדניק מח"ס שו"ת שאילת חיים על הל' פסח על עזרתו למאמרו זה.

אודות הנהגתו של כ"ק אדמו"ר: זכורני ששנה אחת כשחל בקביעות כזו לא הכינו זאת את הקניידלאך ובליל אחרון של פסח כשלא הביאום לשולחן שאל כ"ק אדמו"ר לסיבת הדבר וענו שחשבו שבקביעות כזו לא כדאי לבשל זאת ולא היה מרוצה מכך כלל (התקשרות גליון מה הערה 24). וכן שמעתי עדות בשם ר' דוד מלכא ע"ה שהיה המבשל בבית רבינו שאכן בישל קניידלאך בשביעי של פסח בשנה כזו.

והנה מדינא דגמרא, לא רק שבמצה שרויה אין שום איסור, אלא אדרבה אף יוצאין בה ידי חובת מצות אכילת מצה, במסכת פסחים (לט, ב) מפורש: "אלו דברים שאין באין לידי חימוץ האפוי והמבושל". וברש"י: "כלומר: אפוי אפילו הוא מבשלו לאחר אפיייה אינו מחמיץ". וכך נפסק גם בשו"ע (סי' תסא ס"ז) "יוצא אדם ידי חובתו במצה שרויה במים . . .".

חשש שמא יטעו בין קמח מצה לקמח רגיל

המאמר מרדכי (סי' תסג) מדייק מדברי הגמ' פסחים (מ, ב): "רב פפי שרי ליה לבורדיקי דבי ריש גלותא לממחה קדירה בחסיסי, אמר רבא איכא דשרי כי האי מילתא בדוכתא דשכיחי עבדי? איכא דאמרי רבא גופא מחי לה קידרא בחסיסי". הרי"ף, וכן רבינו יצחק אבן גיא, פירשו שחסיסי היא מצה אפוייה שטוחנין אותה ומבשלין אותה במים ומוללין בה את הקדירה. וכ"ה ברמב"ם' וב'שולחן ערוך'. על פי זה כותב ה'טור': "ורי"ף וכן אבי אדוני [הרא"ש] ז"ל כתבו סתמא להיתרא במצה אפוייה, ובגמרא קאמר דאפי' במצה אפוייה אסור היכא דאיכא עבדי שמזוללין במצוה או כיוצא בזה דאיכא למיחש דאתי לשרויי אף בקמחא".

על יסוד דברי ה'טור' מעיר רבי שלמה קלוגר בעל ה'חכמת שלמה': "ובזה מצאתי טעם נכון לאלה שנוהגין שלא לאכול קניידליך. ולכאורה הוא מחוסר טעם, ולפי מה שכתבתי קעת הוא נכון לחוש לדעת ה'טור' דאוסר, שיש לו סמך בש"ס ופוסקים".

כיוצא בזה מצינו ה'ראב"ן' שמביא חשש זה: "ומצה אפוייה .. אינו בא לידי חימוץ ושרי. ומיהו אינו טוב לעשות פרפיל, שלא יעשו גם מקמח, וטוב הוא לאסור זה מפני זה". וה'ראב"ן' ה': "ויש שמחמירים דלא ליתי למיטעי. וחומרא של בעל נפש הוא".

אכן קרה בקושטא

בעל הכנסת הגדולה¹ מבאר למה אסרו חכמי עירו - קושטא - לבשל עם קמח מצה: "שמעתי בימי ילדותי, שפעם אחת אשת חבר היתה מטגנת דגים בשמן במחבת,

1 הפר"ח דוחה בחריפות טעם זה, משום שאין לנו לגזור גזירות חדשות לבד: "ואני אומר, שהכל מותר מן הדין, ואין לנו לגזור גזירות מדעתינו, ומה בכך אם אשה אחת טעתה בדין. . . נמצינו למידם מכל הני

והמנהג כשטוגנים דגים טחים אותם בקמח שלא ידבקו במחבת, ולפי שבפסח אין יכולים לעשות כן לקחה האשה הנזכר מצה אפוייה, וטחנה אותה עד אשר דק הדק היטב ונעשית בקמח, והטיחה בו את הדגים. בעת ובעונה ההוא נכנסה השכנה . . וחשבה שהוא קמח ממש. למחר הביאו לה דגים לטגן, וטחה אותם בקמח ממש . . ביני וביני נכנס בעלה ויגער בה, אף היא תשיב אמריה: כזאת וכזאת עשתה אשת החכם . . משהגיע הדברים לחכמי העיר גזרו שלא יעשו עוד כן מפני מראית העין, וכך הוא המנהג עד היום הזה”.

דוקא בקמח מצה הטחון היטב לעשות כופתאות (=קניידלאך) יש להחמיר, אך לשרות מצה בלתי טחונה במים או במרק, אין שום יסוד להחמיר, ומותר לכתחילה.

חשש שהקמח על גבי מצה לא נאפה לגמרי

אדמו”ר הזקן בשו”ת שלו (סי’ ו) מבאר חומרא זו, דחיישינן שמא לא נילושה המצה יפה ונשאר מעט קמח על המצה שלא נאפה, ועל ידי השרייה תבוא לידי חימוץ. ועל יסוד טעם זה דוקא מבוססת חומרת החסידים.

”והנה, עינינו רואות בהרבה מצות שיש עליהם מעט קמח אחר אפייה, וזה בא מחמת שהיתה עיסה קשה ולא נילושה יפה יפה. ומ”ש בט”ז (סוף סי’ תנט) דבדיעבד שרי, היינו המצות לחודייהו, אבל לשום במרק מסתפק המ”א סי’ תסג אפילו בדיעבד, ואף דמסיק להחמיר משום הפסקת המצה בין הקמח והאור והכא לא שייך האי טעמא בקמח שעל גבי המצה . . מכל מקום כיון שעיינינו רואות מצות הרבה שמצוי בהם קמח מעט נראה לעין אחר האפייה, אי אפשר להכחיש החוש”.

ולדבריו יש לכאורה להקפיד רק במצה בעין, כשהקמח לא התערבב עדיין, אך כשעושים ממנו כופתאות אין לחשוש, שהרי אז הקמח מעורב הוא ויש אפשרות לביטול. אדה”ז ער לנקודה זו ומוסיף איפוא לבאר:

”והנה משהו קמח בעין שעל פי המצה למעלה, שמתחמץ במרק כשמפריים את המצה לתוך המרק כנהוג בשבת, יש בזה חשש איסור דאורייתא, כי אין כאן תערובת כלל. אבל במצה טחונה שעושים ממנה עגולים [=קניידלך] יש לדון בזה דין תערובות. ותלוי באשלי רב רבני מחלוקת הפוסקים ביו”ד סי’ קד, גבי תערובת יבש בלח ע”ש בפרי

דכל שמותר מעיקר הדין עבדינן בפסחא, ולא חיישינן למראית העין. והכי נקטינן”. אולם, בעצם אין כאן גזירה חדשה, שהרי לפי הטור הראב”ן והראב”ה, כך גזרו חכמים במפורש בפני העבדים. אך הפר”ח לשיטתו אזיל, שבסי’ תנג אות א מביא מקור על מנהג אשכנז שאין אוכלים קטניות מדברי התוס’ שחסיסי היינו עדשים. ולכן לפי דבריו אין מקום ללמוד מגמרא זו לאיסור קמח מצה. אמנם החיד”א במחזיק ברכה (סי’ תסג אות ו) מציין לדברי רבי יהודה עייאש, שבספרו בית יהודה בסופו מתאר המנהגים דק”ק ארג”ל, שלא לאכול מאכל שעשוי מקמח מצה, כדעת בעל הכנסת הגדולה.

חדש. ומגודל טרדתי לא אוכל להאריך בזה. ומכל מקום אין למחות בהמון עם המקילים, כיון שיש להם על מה שיסמוכו. והעיקר ע"ד רש"י והרמב"ם. אבל לפמ"ש האריז"ל להחמיר כל החומרות בפסח, פשיטא שיש להחמיר כהרשד"ם שבפר"ח".

למה לא חששו הפוסקים עד עכשיו

וממשיך: "ומה שלא הזכירו זה הפוסקים, היינו משום שזה אינו מצוי כלל אלא בעיסה קשה שלא נילווה יפה, ובדורות הראשונים היו שוהין הרבה בלישה וגלגול עד שהיה נילוש יפה. עד שמקרוב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למהר מאד מאד בלישה ואין לשיין יפה יפה. ולכן נמצא קמח מעט במצות של עיסה קשה, כנראה בחוש למדקדקים באמת".

השערי תשובה (סי' תס, סק"ב), לאחר דיון ארוך בהיתר השרויה, מסיים: "ומכל מקום הרוצה לקדש עצמו במותר לו, שלא לאכול מצה שרויה או מבושלת אפילו טחונה וכתושה, אין מזניחין אותו". הוא גם מזהיר את הנוהגים לאפות מצות עבות: "ובאמת שראוי לכל מורה בעירו להשגיח על זה, על מעשה האפייה כשאופים המצות העבות להזהירם מאוד על ככה, שאפשר שיבואו לידי חשש חימוץ גמור".

הקפדה בשרוי' גם לנשים וילדים

בחצירים של צאצאי הרה"ק בעל ה'אוהב ישראל' מאפטא, "אף שהקפידו על אכילת שרויה, לא הקפידו על קטנים ואורחים שאכלו שרויה על אותו שולחן בכלים מיוחדים"². בחצרות צאנו הקילו גם כן לנשים וילדים³. דומה לזה הונהג בסקווירא, שנשים וקטנים אכלו שרויה בכלים מיוחדים⁴. בפולין היה כן המנהג הרווח. בשו"ת 'קנין תורה'⁵ מעיד, שבפולין לא החמירו על הילדים ונשים אם אכלו געבראקס. גם על החפץ חיים הבאנו לעיל, שציוה לבני ביתו שלא ימנעו מלאכול שרויה כדי שלא לפגוע בשמחת יום טוב⁶.

לעומת זה דעת כ"ק רבינו: "מצד ענין חינוך הילדים, צריכים גם קטנים להיזהר ממצה שרויה"⁷.

(2) הליכות ומנהגים מרבוה"ק האוהב ישראל מאפטא וצאצאיו הק' אדמו"רי בית זינקוב ומעזיבזו זיע"א, ירושלים תשמ"ז, עמ' קסד, אות נב.

(3) הגדת דברי חיים, ברוקלין תשנ"ד, עמ' רטו.

(4) מנהגי סקווירא, מנהגי ואזהרות הנוהגים אצל רבותה"ק בימי פסח, חמ"ד תשנ"ד.

(5) חלק ב, סי' פז..

(6) חפץ חיים, על שבת ומועדים, עמ' צה.

(7) ראה: תורת מנחם תשמ"ח, חלק ג, עמ' 111, הערה 258.

שרוי' באחרון של פסח

מנהג חסידים להדר דוקא לאכול שרויה באחרון של פסח. אדמו"ר הזקן בתשובתו כבר רמז על המנהג: "ומכל מקום ביום טוב האחרון המקיל . . לא הפסיד".

וכמה טעמים נאמרו למנהג זה:

(א) "משום שמחת יום טוב". דברי אדמו"ר הזקן. הגה"ק מבוטשאטש אף מוסיף ביאור: אף שאין מקילין בזה בשאר ימות הפסח, מכל מקום באחרון של פסח מקילין, כי בדרבנן יום טוב שני, לכו"ע אין מדת חסידות להחמיר בחששות רחוקות⁸.

(ב) הרה"ק בעל ה'בני יששכר' בספרו 'דרך פיקודיך' מנמק: כל דבר שאדם עושה מצד החומרא יותר משורת הדין, מהראוי שלא להחזיק בחומרא הזו ביום אחרון של פסח, דכיון שנוהג החומרא הזו גם ביום אחרון, אם כן מחזיק הדבר לחמץ גמור, ולא ניחא להו למרייהו – דישראל – דלימרו הכי.

(ג) באופן אחר ביאר הרה"ק רבי צבי הירש מרימנוב: יום אחרון של פסח ויום שמיני עצרת המה בחינת ממוצע בין ימי חג הפסח וימי חג הסוכות לימי החול, ולכן מקילין באחרון של פסח בדברים הרבה, ויושבין בסוכה בלי ברכה. והטעם, למען לא נרד פתאום מהקדושה¹⁰.

(ד) יום טוב האחרון של פסח מורה על התחברות ישראל שאין מחמירים כל כך, ואין אחד מחמיר יותר מחבירו, ויכול כל אחד לאכול עם חבירו, אז מורה מה פעלנו באכילת מצה שבאנו להתחברות¹¹.

(ה) ביציאת מצרים היה אסור החמץ, אך בשבועות הוא מצוה. וכך אחרי שנסתיימה עבודת שבעת ימי הפסח ועומדים בתוקף החשק למתן תורה, הרי זה מעין הדרגה של מתן תורה ושבועות, ויכולים לאכול מצה שרויה שהיא מעין חמץ¹².

וכנראה מטעמים אלו היו צדיקים שהקפידו לאכול שרויה באחרון של פסח. והיו שהקפידו לשרות המצה בכל מאכל ומאכל!

(8) אשל אברהם, סוף סי' תסג.

(9) מצות ל"ת, יב, חלק הדיבור, אות ד.

(10) הובא באוצר החיים - מנהגי צאנו, עמ' שכח אות שסא. וראה גם שיחת כ"ק אדמו"ר ז"ע, אחש"פ, תשד"מ, על דרך זה.

(11) זרע קודש, להרה"ק רבי נפתלי מרופשיץ, לאחרון של פסח.

(12) שיחת כ"ק אדמו"ר, אחש"פ תשכ"ז, הובא באמ"ח, עמ' רכג, הערה 1.

ועכשיו נעבור על כל החששות שעוררו הפוסקים בעשיית הקניידלך בשביעי של פסח:

הואיל ומיקלע חולה שאין בו סכנה - הנה בחידושי רעק"א (דו"ח מס' ביצה מערכה ז) כתב לרד"ק באם יו"ט אחרון ש"פ חל בשבת, דנוהגין להטמין בתנור בשבת פשטידא בצמוקים, דנוהגין לאכול ביו"ט אחרון ובפסח מחמירין שלא לאכול צימוקים, דלכאורה הי' ראוי לאסור. ומביא דבשאלת ארי' (סי' סה) כתב לענין שחיטה ביו"ט במקום שיש רוב טריפות, לצדד להיתרא, כיון דהנך טריפות המה רק ע"י חומרות אמרינן הואיל דיעברו האורחים על איסור דרבנן. אבל הוא דחה סברה זו כיון דסוף כל סוף א"א לאוכלו מכח איסור דרבנן דרביע עלי' לא מקרי אוכל נפש כלל ולא שייך היתר דהואיל. ואין לומר הואיל אם יקלעו אורחים וירצו לעבור על האיסור ולאוכלו דא"כ גם באיסור דאורייתא נאמר כן. ובסוף הוא מקיל מדברי התוס' (פסחים מו, ב סוד"ה רבה) דהקשה דאם אמרינן הואיל בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה, ותירצו כיון דחולה שיש בו סכנה לא שכיח כלל, לא אמרינן הואיל. וא"כ בנוגע חומרא דצמוקים דאינו אפי' איסור דרבנן רק חומרא בודאי דמותר לחולה שאין בו סכנה וא"כ שפיר אמרינן הואיל, דחולה שאין בו סכנה שכיח עיי"ש.

אבל בשו"ת חת"ס (או"ח סי' עט) חולק על רע"א, דנהי דחולה שאין בו סכנה שכיח, אבל לא שכיח שיהי' החולה צריך לצמוקים דוקא. כלומר כיון דאפי' לצורך חולה אינו מותר רק באופן שהחולה צריך למאכל זה ובלא"ה אסור לאוכלו, וזה אינו שכיח שהחולה יצטרך למאכל זה דוקא.

הוא רק משום חומרא אפי' דאסור לכל - בדע"ת להמהרש"ם (ריש סי' תקנז) בנוגע להנהגתם לאכול רק מצה שמורה כל ז' ימי הפסח, ובאחרון של פסח מקילין. שמתיר להכניס מיו"ט לשבת, עפי"ד המג"א (סי' תנט סקי"ג) שכתב על דברי רמ"א שם דכלים שמתקנים בהם המצות, דביו"ט אי אפשר לנקותם ע"י עכו"ם, יתנם לתנור לאפות הבצק שעליהם, וכתב המג"א בשם מהרי"ל דמ"מ אסור לאכול הבצק דבמקום שמודבק אולי לא נאפה היטב. ומקשה המג"א האיך רשאי לאפותו, ומתרץ דאפשר כיון דמדינא שרי באכילה, רק שחומרא בעלמא הוא שלא לאכול, לכן מותר לאפותו. וא"כ הה"ד בנדון דמצה פשוטה. ובשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' מט) כתב דהה"ד לענין מצה שרוי' יש להתיר וחילי' ג"כ מדברי המג"א (סי' תנט) הנ"ל עיי"ש.

אולם בשו"ע"ר שם אינו מביא עצה זו של המהרי"ל וכנראה שאינו סובר כסברת המג"א דמותר לאפות מכיון שהוא רק חומרא ואין להתיר מצד סברה זו.

הואיל ומיקלע מי שאינו מחמיר - ובשדי חמד (מע' חמץ ומצה סי' ו אות ו) העיר על דברי הרע"א, דאמאי הצריכו לחולה שאין בו סכנה עדיפא הוה לי' למימר כיון

דמניעת אכילת פירות יבשים תלוי במנהג, ואיכא אינשי דלא נהגו בהו איסורא, א"כ נימא הואיל ומקלעי אורחים הרגילים לאוכלם בו ביום. ושמא בדמקומו של הרע"א היו כולם נוהגים שלא לאכול פירות יבשים בפסח. אבל במקום שמקצתם נוהגים היתר, וכן באורז במקום דשכיחי בעיר אחת מקצתם אוכלים, ומקצתם מושכים ידיהם, גם החת"ס מודה דאמרינן הואיל ומקלעי אורחים דנהיגי בהו היתר עיי"ש. ולפי"ז יש לנו היתר טוב בנוגע לקניידלאך כיון דהרבה מאחינו בני ישראל שמקילין בזה ובפרט לקטנים, אמרינן הואיל.

המתענה ביו"ט אסור לבשל דהוי כמי שלא הניח עירוב תבשילין - הנה בשו"ת ננסת הגדולה (או"ח סי' סב) כתב וז"ל: על אותם הנוהגים שלא לאכול גבינה ואורז ודברים אחרים בפסח, אמנם ביום אחרון אוכלים הכל, האם כשחל אחרון של פסח בשבת ונמצא שלאכול האורז או תבשיל צריך לבשלו ביום ו' שלפניו אי שרי לבשלו כיון שאינו יכול לאכלו בו ביום. ומסיק לאיסור ע"פ דברי שו"ת מהר"י ווייל (סי' נה) הובא ברמ"א (סי' תקכז) דהמתענה ביו"ט תענית חלום אסור לבשל ולאפות לאחרים אפילו לצורך אותו היום דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים. והדברים ק"ו מה בנדון מהר"י ז"ל שמוותר לאכלו באותו היום אלא שאינו אוכלו מפני התענית, כתב ז"ל דאינו יכול לבשלו באותו היום, כ"ש בדבר שאינו יכול לאכלו באותו היום שהדבר בעצמו אסור בודאי דאסור.

ולפי"ז גם עירוב תבשילין לא מהני, כמבואר במג"א (סי' תקכז סק"ב) משום דלא שייך הואיל ואי מקלעי אורחים חזי להו, דהרי אסור לבשל אפילו בשביל אחרים באותו יום.

אולם במחזיק ברכה (סי' תסז ס"ו) מעיר עליו דהתם במתענה שאינו יכול לבשל כלל, אבל הכא דמותר בשאר מיני תבשיל, ה"נ דיכול לבשל האורז לאחרים או לשבת. כלומר דבנדו"ד כיון שהותר הבישול עצמו באותו יום אע"ג דיש מין אחד דלא חזי ליה אפ"ה שפיר מותר לבשלם לצורך מחר לעצמו. וכמו שמצינו במתני' (פ"ג דפסחים) דחלה טמאה דלא חזיא לכהן לא יקרא לה שם עד שתאפה. משמע דחלה טהורה דחזיא לכהן יכול לאפותה אפילו אחר שקרא לה שם, אע"ג דלא חזיא לדידי'.

גם ברע"א הנ"ל מבואר דלא כהכנה"ג דהאיך התיר לבשל מטעם הואיל דחזי לחולה שאין בו סכנה. וגם החת"ס מחמיר רק משום דמי יימר דהחולה צריך לזה דוקא אבל בעצם היה מותר, ולהכנה"ג היה אסור דהוה כאילו לא עשה עירוב.

ובכלל הרבה חולקים על עיקר דינא דמהרי"ו ה"ה הא"ר (סי' תקצז סק"ד) בשם הגהות מנהגים; שו"ת מהר"י ברונא (סי' פב); הבית מאיר; המאמר מרדכי והנהר שלום (הביאם בשעה"צ (סי' תקכז אות צו) שס"ל דאינו דומה למי שלא עירב מעיו"ט, דהתם

כיון שלא עירב איסור יו"ט חייל עליו, משא"כ בזה שהאיסור לא בא עליו רק משום שאינו יכול לאכול, ודומה זה למי שכבר אכל כדי שביעה, והוא סמוך לערב, שבודאי לא יצטרך עוד לאכול יותר, וממילא אסור אז בודאי לבשל בחנם, ואפ"ה אי מקלעי אז אנשים אחרים לביתו דמותר לו לבשל בשבילם וה"נ דכוותיה, א"כ שפיר יש להקל בנד"ד.

דילמא אתי לאכול מיניה - בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קיא) כתב וז"ל: הנוזהר מלאכול אורז בפסח אם מותר לבשלו יום שביעי ש"פ שחל להיות ערב שבת לצורך שבת, תשובה, ממה שראינו שהחמירו לבער החמץ, משא"כ בשאר איסורין משום דלא בדילי אינשי מיניה כולי שתא, יש לאסור בזה (ראה בספר ארחות חיים סי' תקכז אות ג). ולפי"ז יש לגזור גם בזה דלמא אתי למיכל מיניה, כיון דלא בדילי מיני' כולי שתא.

אמנם בנוגע למצה פשוטה באחרון ש"פ בחול, הקיל בהגהות מהרש"ם כיון שהוא רק חומרא בעלמא, ואחרים אוכלין, ולכן אין לאסור גם משום שמא יבוא לאכלו. הוא הדין גם לענין מצה שרויה.

מוקצה - הנה החזו"א (או"ח סי' מט אות טו) ובשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' מט) דנו לאסור מטעם מוקצה הואיל דלדידיה היא אסור, ודומה לבגדי עניים דהם מוקצים לעשירים אע"פ דראוי לעניים, ואינו דומה לתרומה דאינה מוקצה לישראל דשם היא מחמת מעליותא של דבר משא"כ באיסור מוקצה שהיא מחמת גריעותא. ואכן בדובב מישרים מחמיר וסובר דהיא מוקצה.

אמנם החזו"א סובר דאם היה אסור מחמת חשש איסור וכדומה היה מוקצה אבל בנדו"ד כיון דאוכלין אותו ביום ח' על כרחך דהיא חומרא בעלמא ע"כ אין בו מוקצה, כיון דראוי להנהיגים היתר, כיון דאין בו משום חשש איסור.

ובאמת כבר מציין שם הדובב מישרים לשער המלך (הל' לולב פ"ז הל' כה. וראה שם מה שהאריך בזה) שמביא מחלוקת הראשונים בזה דגרסינן בריש פרק מפנין (שבת קכז, ב) תרומה טהורה פשיטא לא צריכא דמנחה ביד ישראל מהו כיון דלא חזיא ליה אסור קמ"ל כיון דחזי לכהן שפיר. וכתבו התוס' שם (ד"ה כיון) וז"ל אע"ג דאמרין דבגדי עניים לעשירים לא, הכא לכ"ע חזיא אלא איסורא דרביע עליה אבל התם לא חזו מחמת גריעותא יע"ש נראה להוכיח בנ"ד נמי דמותר לטלטלו הואיל ולדידיה אלא איסורא הוא דרביע עליה והילכך כיון דחזי לאחריני דמי דומיא דתרומה ממש.

לעומת הרשב"א והריטב"א כתבו ויש מעמידין הגירסא ואומרים דדוקא גבי תרומה דלא חזי לעולם אלא לכהן אבל דמאי חזי לדידיה ולכל העולם שהוא מצניעו

עד למחר ומתקנו והשתא לא חזי ליה לא מטלטל ליה אלא כיון דאי בעי חזי ליה אלו דבריהם.

ומכיון דהמג"א (סוף סי' שח) מפרש דברי התוס' כפשטיה והביא ראייה מסי' תקטו, ופוסק דאינו מוקצה, וגם בשו"ע רבינו (סי' שח סעי' פט) פוסק כן וז"ל: "אפילו דבר הראוי בשבת אם הוא גרוע בעיני העשירים ואין דרכם להשתמש בו מחמת עשרם נעשה דבר זה מוקצה גמור להם ונאסר להם בטלטול אף שהוא של עניים אלא העשירים שבבית העניים מותרים לטלטלו כמו העניים עצמם ואם דבר זה הוא של עשיר אסור בטלטול אף לכל העניים שבעולם שמתוך שהוקצה לבעליו הוקצה לכל העולם במה דברים אמורים בדבר שאינו ראוי לבעליו מחמת גריעותו בעיני בעליו אבל דבר שאינו ראוי לבעליו מחמת שהוא אסור להם כגון יין לנזיר לא נעשה מוקצה בשביל כך הואיל והוא מותר לאחרים ולפיכך אף הנזיר עצמו מותר לטלטלו". וכ"פ במשנ"ב (שם).

וגם מדברי הרע"א והחת"ס חזינן דס"ל דאינו מוקצה, ושם מייירי אפי' בדברים שאסור לכל, וצ"ב הטעם. ואפ"ל דסוברים דאפי' אם יאמרו דהיא מוקצה, הא קיי"ל דמשום אוכל נפש מותר לטלטל מוקצה.

סיכום היוצא: דאפשר לעשות השרויה בשביעי של פסח לכתחילה ואין אחר המלך כלום וכך אכן נהגו בבית רבינו כנ"ל. ומי שרוצה לחוש לדעת הפוסקים המעוררים אפשר לעשות השרויה בחול המועד ויצניע אותו במקום שלא יהי' חשש שיבוא לאכלו לפני אחש"פ.



מכירת חמץ לאלו ששמותיהם אינם מופיעים בשטרי ההרשאה שהרב מוסר להנכרי (א)

הרב ברוך אבערלאנדער
אב"ד ורב דקהילת חב"ד
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

"הלכות מכירת חמץ" של אדה"ז

בין קונטרסי ההלכה הרבים שערך אדה"ז (ברכות הנהנין, הלכות הצריכות מ'חושן משפט' ועוד) ערך אדה"ז גם את אופן מכירת החמץ לפני חג הפסח (ומכירת בהמה

מבכרת). ופירסמם במכתב אל אנ"ש, כדי "אשר מתוכו יוכל כל אדם לכתוב שטר מכירה על מיני חמץ שיש לו" (שו"ע אדה"ז ח"ג עמ' תנד).

הקונטרס הנ"ל נקרא ע"י מהרי"ל אחיו של אדה"ז (שו"ת 'שארית יהודה' סי' י): "הלכות מכירת חמץ". וכן גם ע"י ה'צמח צדק' (פסקי דינים 'או"ח סוף סי' תמח): "ראיתי בהלכות מכירת חמץ מכתבי יד קודש רבינו נ"ע". וכך זה נקרא בדפוס הראשון של שו"ע אדה"ז (סוף הלכות פסח). אמנם הגרא"ד לאוואוט כשהדפיס את הנ"ל ב'שער הכולל' (לאחרי פרק מז) קרא לו: "סדר מכירת חמץ".

בשו"ע שלו (סי' תמח סי"ב בסופו) כתב אדה"ז: "כל איש אשר יראת ה' בלבו לצאת ידי כל הדעות במכירת חמץ שתהיה מכירה גמורה לדברי הכל, יכתוב השטר מכירה כנוסח הכתוב בסידור". ובדפוס הראשון של השו"ע הוסיפו לכתוב כאן (נעתק בשו"ע החדש בהערה עו): "ולתועלת השלימות למען לא יחסר כל בספר הזה, הצגנו נוסח זה בסוף הספר".

מכיון שאדה"ז מפנה את "כל איש" לחפש את נוסח השטר "בסידור", מזה היה אפשר להשיג ש"בשנת תקס"ג הדפיס רבינו הזקן את סידורו, ובו שילב גם את סדר מכירת חמץ שלפנינו" (הרשד"ב לוין ב'סדר מכירת חמץ' מבוא עמ' 7). אמנם כעת שנתגלה עותק יחיד מסידור זה, מתברר שאדה"ז לא הכליל את "הלכות מכירת חמץ" בתוך הסידור שלו (ואכן אין זה מופיע בכל הסיפורים של אדה"ז שנמצאים בידו), וא"כ נשאלת השאלה מה הכוונה במה שכתב: "כנוסח הכתוב בסידור"?

ולחומר הנושא נצטרך לדחוק ש"הסידור" היינו כתבי-יד והעתקים של נוסח סידור אדה"ז שהתפשטו בין החסידים, שבו הוסיפו להעתיק גם את "הלכות מכירת חמץ", שהרי "כך היה דרכם לכתוב הדינים הנהוגים מעניני איסור והיתר וברכות במחזורים שהאדם משתמש בכל יום" (בעל 'תוס' יו"ט' ב'מעדני יו"ט' על הרא"ש ברכות פ"ו ס"ט אות ש). עוד אפשרות דחוקה היא שה"סידור" הנזכר אינו אלא ה"סדר [מכירת חמץ]".

ויש לציין קצת רמז ש'סדר מכירת חמץ' לא נדפס בסידור, ממה שכתב אחיו של אדה"ז ה'שארית יהודה' (שם): "להלכות מכירת חמץ שבסוף שלחן ערוך הלכות פסח מרבינו הגאון אהמו"ר ז"ל נ"ע, במה שכתב...". – הרי שהוא הכיר את 'סדר מכירת חמץ' מהשו"ע ולא מהסידור.

איך שלא יהיה דוחק גדול ביותר לומר שהיתה איזה מהדורה קדמאית מודפסת של סידור אדה"ז, שלא הגיע לידינו ולא ידוע עליו כלום, ששם זה נדפס (ראה 'מבוא' שם עמ' 8), שהרי באם כך לא השמיטו אדה"ז ממהדורת תקס"ג שהוא בעצמו הדפיס.

*

בנוסף לתמיהה הנ"ל ישנם עוד דברים תמוהים בענין זה, שאין להם פתרון.

ב'שער הכולל' (שם) כתב: "כתוב בשו"ע אדמו"ר סימן תמ"ח סעיף י"ב [אך כל איש אשר יראת ה' נגע בלבו לצאת ידי כל הדעות במכירת חמץ שתהיה מכירה גמורה לד"ה, יכתוב השטר מכירה כנוסח הכתוב בסדור] (עי"ש שמדפיסי השו"ע השמיטו מן הסדור לשלימות השו"ע) לכן הדפסנו לשלימות הסדור סדר מכירת חמץ וסדר מכירת בהמה המבכרת כבסדור הראשון".

ויש כאן שתי תמיהות:

(1) נמצא בידינו הסידור דשנת תקס"ג, ולא מצאתי שם את 'סדר מכירת חמץ', ואם כן מה כוונתו כשכתב "כבסדור הראשון"?

(2) מה כוונתו כשכתב "עיינ שם שמדפיסי השו"ע השמיטו..." , איפה כתוב "שם" שמדפיסי השו"ע השמיטו משהו מהסידור?

(3) באם הכוונה שהשמיטו מן הסידור, הרי זה לא קשור ל"מדפיסי השו"ע", אלא ל"מדפיסי הסידור"!

תמיהות 2-3 הנ"ל יתורצו באם נתקן במקום "השמיטו" שצריך לומר: "העתיקו". אבל עדיין לא מובן מה שכתוב "כבסדור הראשון"?

*

ר"י מונדשיין ב'תורת חב"ד' (ח"ב עמ' 220) מצטט מ'סדר נט"י לסעודה' דפוס ווארשא תר"א קודם הלכות מכירת חמץ נאמר: "ראה ראיתי לרבינו... בש"ע שלו, הלכות פסח סי' תמ"ח סעיף י"ג, שכתב וז"ל כל איש... יכתוב השטר מכירה כנוסח הכתוב בסידור עכ"ל, ונזכרתי שכן היה נדפס הנוסח בסדורים הראשונים, והבאים אחריהם השמיטוהו... לזאת נתעוררתי... להחזיר הדבר ליושנו ולהעתיק הנוסח במקומו הראוי לו ככתבו וכלשונו הוזהב בש"ע שלו בתחלת הלכות פסח".

חיפשתי קצת בהוצאות השונות של סידור אדה"ז, ולעת עתה לא ראיתי שום סידור שבו נמצא 'סדר מכירת חמץ', וא"כ צ"ע למה הכוונה כשכתב "בסדורים הראשונים"?

רבני חב"ד התאימו את נוסח שטר מכירת החמץ למכירה הכללית שע"י הרב

"הגם כי כבר נדפס סדר שטר מכירת חמץ בשו"ע הרב ז"ל... אך באשר כי נוסח האדמו"ר ז"ל הוא ליחיד המוכר חמצו, וכעת נתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל

שהרב דמתא מוכר את כל החמץ של כל בני העיר והישובים הסמוכים אליה עפ"י הרשאה, ועפ"ז ישתנה הנוסח באיזהו מקומן... על כן באתי לסדר נוסח שטר מכירה כללית... (הגאון החסיד ר' אברהם צבי ברודנא בספרו 'ברכת אברהם' ח"ב עמ' 4).

בדומה אליו ערכו רבני חב"ד לדורותיהם נוסחאות שטרי חמץ למכירה הכללית.

* * *

מכירת חמץ שלא מדעת בעל הבית

אחד החידושים שנהגו בו רבני חב"ד הוא לזכות ולמכור את חמצם של יהודים ששםם לא מופיע בשטרי ההרשאה, כיון שנאבד, שכחו וכיו"ב.

וכך זה מופיע בנוסח שטר מכירת חמץ של הרה"ג הרה"ח ר' יצחק הכהן ז"ל הענדל, רב קהילת חב"ד במאנטריאל (תפארת יהודה קלמן' ח"א עמ' 362-361): "...שאני... הבא בכח והרשאה מהאנשים הנקובים בשמותם בכתבי הרשאה הדבוקים ותפורים לזה השטר ובניירות המצורפות לו, ואלה ששלחו על ידי פאקס את חתימת ידם, וכן בכתבי הרשאה שלא הגיעו עדיין לידי או שנאבדו, ומאלו שמסרו הרשאתם בע"פ [=בעל-פה], וגם מאלו שרצו למסור הרשאתם ושכחו, וגם מאלו שרגילים למסור הרשאתם ובשנה זו שכחו, שמכל אלו יש לי הרשות והבקשה לעשות להם זכות ולמכור לנכרי קודם זמן איסור החמץ...".

גם הרש"ב לוי'ן בספרו 'סדר מכירת חמץ' (עמ' צב בהערה) כתב ש"הגיעו לידינו כמה שטרי מכירה שערכו רבני חב"ד לדורותיהם, מיוסד על תקנת רבינו בסדר מכירת חמץ, ועל פיהם נערך הנוסח" שנדפס בספרו שם (עמ' צא-קד). אמנם חסר פירוט שמות הרבנים שעל נוסח השטר שלהם נערך הנוסח שטר שהדפיס. וגם בנוסח שטר מכירת חמץ הנ"ל כתוב בדומה להנ"ל (בהשמטת "ואלה ששלחו על ידי פאקס את חתימת ידם").

גם ב'ברכת אברהם' שם יש הוספה עד"ז, ויועתק לקמן.

המקור הראשון להיתר מכירת חמץ מטעם דזכין לאדם שלא בפניו

כתב ה'שדי חמד' (מערכת חמץ ומצה סי' ט אות ב – מהדורת קה"ת ח"ה עמ' א'קלז): "מכירת חמץ – נראה דאם אין האיש בביתו, יכול אדם אחר למכור את חמצו שלא מדעתו, דזכות הוא לו וזכין לו שלא בפניו, ומסתמא ניחא ליה. וכן תיקנתי בעיר אחת בשנת התרל"א שבכלל החמץ של כל בני העיר שמוכרים על ידי בית דין, למכור גם חמצן של בני אדם המחזורים בכפרים ולא חזרו לביתם ביום י"ד שחרית, וידוע לנו שלא יחושו על חמץ שבביתם לבערו בזמן איסורו, אף לא יחושו משום חמץ שעבר

עליו הפסח, לכן חישבנו זאת למיעוט לתיפלה, דבהא ודאי ניחא להו דלא למישבק היתרא וכו'. ודבר זה קיימתי מסברא".

ומקורה הראשון של מכירת חמץ שלא מדעת בעל הבית נמצא לכאורה בשו"ת 'פנים מאירות' (ח"ב סוף סי' נב), מובא ב'פתחי תשובה' (יו"ד סי' ש"ך סק"ו בסופו): "ואגב דאירינן במילי דבכור באתי להזכיר מה ששאלו בעיר אלטונבורג, פעם אחת מכרה אם של ב"ב [=בעל בית] פרה מעוברת שלו לכותי בלתי ידיעתו, נראה דהוי מכירה משום זוכין לאדם שלא בפניו. ודומה לזה כתבו התוס' (ב"ק דף ס"ח) ע"ב ב[סוף ד"ה] (הוא דאמר) [וה] [כ] צנועין) דמחללין נטע רבעי ומעשר שני של חבירו שלא מדעתו דזכות היא לו יע[ו]י[ן] שם. וכן לענין חלה דאיתא ב"ד סי' שכ"ח ס"ג בדברי הרמ"א [דאם זכות לבעל העיסה, כגון שהיתה עיסה מתקלקלת, מותר ליטול חלה בלא רשותו, אף שאינו נעשה שליח בלתי רשותו לענין תרומה, כמו דאיתא במסכת תרומות (דף ל"ו ע"ב [= פ"א מ"א ופ"ג מ"ד]), ואפ"ה היכי דזכות הוא לו נעשה שליח שלא מדעתו. א"כ הכי נמי גבי בכור. כמו כן גבי חמץ, אם לא היה ב"ב בביתו ומכר איש אחר חמצו הוי כשלוחו, כיון דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. ועיין בט"ז ובי"ד (סי' שנ"ב סי' ל"א ס"ק ט"ו) 1 מה שחידש שם על הרמב"ן. וכן כל זכי' מטעם שליחות כמו שכתבו התוס' (בפ"ק דגיטין דף י"א ע"ב ד"ה התופס לבעל חוב) עיין שם".

חשוב להדגיש את הדמיון שבין מכירת החמץ לבכור, שהרי ודאי קדושת בכור זה דאורייתא, ומזה מוכח שה'פנים מאירות' מתיר מכירה זו גם בקשר לדין דאורייתא. ובדומה לזה גם במכירת החמץ, אין המדובר רק במכירה דרבנן שאחרי ביטול וכיו"ב, אבל אף בחמץ דאורייתא מהני מכירה זו דשלא מדעת בעל הבית.

האם ה'צמת צדק' חולק על ה'פנים מאירות'

לאחרי שהביא ה'שדי חמד' את דברי ה'פנים מאירות', הוא ציין למה שכתב עוד בענין זה במק"א (מערכת בכור בהמה אות י – מהדורת קה"ת ח"ד עמ' 1604). שם הוא מביא את השאלה בשו"ת 'צמת צדק' (יו"ד סי' רלא) אודות "ישראל שהיה מגיע לו מעות מישראל שאע"פ שחטא ישראל הוא [=ישראל מומר], ולקח האדון המושל מהלוה פרה מעוברת ונתנה להמלוה במשכון, והיא היתה שוה יותר מהחוב הרבה. ולהיות שלא פדה אותה כמה חדשים, חשב ישראל שכבר היא שלו ומכר אותה לישראל קודם לידתה כדת, ואח"כ ילדה בכור ודאי. והישראל לפי תומו שחשב

1) אין שום מובן לצינונים הללו וצ"ע. והעירני ידידי הרה"ג ר' יצחק ישעיה ווייס: לבי אומר לי שצריך לומר ועיין בט"ז ו[בש"ך] ב"ד סי' (של"ב) [ש"ה] (סי') [ס"ק] [ל"א] [י"א] [ס"ק ט"ז]. ועדיין צריך בידור רב.

שמכרה כדת שחט את העגל ונתן העור לבע"ק [=?] ונתערבה עם כמה וכמה עורות עגלים. ועתה הלוח מחזור לפדות הפרה". והאריך שם ה'צמח צדק' באריכות גדולה.

וב'מפתחות' לשו"ת 'צמח צדק' ציין המסדר: "עיין תשובת פנים מאירות ח"ב סוף סי' נב, ויש לחלק". וביאר ה'שדי חמד': "נראה דכונת המסדר מפתחות לומר דדברי הצ"צ הם שלא כדעת הפנים מאירות, דאי הוה ס"ל כוותיה למה ליה למישקל ולמיטרי בעובדא דידיה... הא לו יהי שלא נקנית להישראל המלוה, מ"מ כיון שמכרה נימא דזכין לו שלא מדעתו. וכתב [המסדר] דיש לחלק, כיון שהבעל הוא מומר לא אמרינן 'ניחא ליה' [מכירת הבכור]. וא"כ בישראל גמור דודאי ניחא ליה, ודאי ד[גם] לדעת ה'צמח צדק' [מהני המכירה שלא מדעת בעלים. וכן הדין בענין מכירת חמץ דמהני שלא מדעת בעלים, דאי מהני להפקיע קדושת בכור שיש בו איסור כרת, כל שכן שי"ל דמהני במכירת חמץ להפקיע איסור לאו".

אמנם באם אכן סבר ה'שדי חמד' דבמומר לא אמרינן 'ניחא ליה', אז איך תיקן בשנת תרל"א למכור את חמצם של יהודים מומרים, שבעצמו מעיד עליהם ש'ידוע לנו שלא יחושו על חמץ שבביתם לבערו בזמן איסורו, אף לא יחושו משום חמץ שעבר עליו הפסח". ועל כן נראה לחלק באופן אחר, דודאי ס"ל ל'צמח צדק' כה'פנים מאירות' גם בישראל מומר, וכפי שכתב ה'שדי חמד' 'דבהא ודאי ניחא להו דלא למישבק היתרא', ושאיני בנידון של ה'צמח צדק', שהמלוה שקיבל את הפרה לא העלה כלל בדעתו להיות שליחו של הלוח המומר, ועל כן טרח ה'צמח צדק' להתיר את הבכור מטעמים אחרים. ודומה לזה מצינו ב'קב נקי' (לסדר גט שלישי אות כה סקל"ד), דבאם לא חשב להיות שליחו של הבעל, הוי כביטל את השליחות. וראה עוד 'פתחי תשובה' (לסדר הגט של המחבר והרמ"א סקמ"ג) באריכות בענין זה.

האם גם "זכין מאדם" שלא בפניו

שיטת ה'פנים מאירות' מיוסדת על ההבנה דזכין שלא בפניו אין לחלק בין אם זוכה לבעל הבית או מזכה ממון בעל הבית לאחרים.

אמנם ה'קצות החושן' (סי' רמג סק"ח) חולק על השיטה הנ"ל. בדבריו שם מעתיק פסק הרמ"א (יו"ד סי' שכח ס"ג) שמקורו ב'תרומת הדשן' (שו"ת סי' קפח): "אם ידעינן דזכות הוא לבעל העיסה, כגון שהיתה העיסה מתקלקלת, מותר ליטול חלה בלא רשותו, דזכין לאדם שלא בפניו. וכן משרתת שבבית יכולה ליטול חלה בלא רשותו, כיון שרגילה היא לפעמים שבעלת הבית נותנת לה רשות". ומקשה ע"ז דאין זה בגדר זכין: "בהאי דמשרתת דמפרשת חלה משל בעה"ב אין בזה משום זכות, דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזו דבר, כמו במזכה חפץ לפלוני או במזכה גט לאשתו, דזוכה האשה בגט, או במפריש משלו, אבל מפריש משל

בעה"ב אין זה זכות, אלא ניהותא איכא, ושליחות לאו מתורת ניהותא הוא, ובעינן לדעתכם דווקא... א"כ נראה דלא תפריש המשרתת, ואם תתקלקל העיסה תפריש בעלת הבית אחר האפייה...".

ולכאורה כוונתו על דרך שכתב ה'מרכבת המשנה' (הל' גירושין פ"ו ה"א – עמ' 8): "אין שיכו"ת] לומר זכין לאדם בבחינת הנותן, והרי שלקח ממונו של אדם ונתן צדקה מהני מתורת זכייה, ולא אמרו חז"ל אלא זכין לאדם ולא אמרו זכין מאדם". ולשיטתם גם בנידון דידן, אי אפשר למכור חמצו של מישוהו שלא בפניו, שהרי אין זה "זכין לאדם", אלא "זכין מאדם".

אמנם בשו"ת 'חתם סופר' (אה"ע ח"א סי' יא) דוחה דברי ה'מרכבת המשנה', וכתב: "וכן הלכה רווחת למכור חמצו של חבירו בשעה חמישית מטעם זכיה לאדם, אע"פ דהוה זכיה ממנו לאחר. והדבר פשוט ומובן, והאורך שלא לצורך". [המקורות למכירת חמץ של חבירו בשעה החמישית נעתקו בפרק שלאחרי זה.] ועוד רבו החולקים על ה'קצות', ראה שו"ת 'באר יצחק' דלקמן והנסמך ב'אנציקלופדיה תלמודית' (כרך יב עמ' קסז הערה 327 ועמ' קעח הערה 459). ולפי שיטתם ודאי שגם בחמץ אפשר למכור חמצו של אדם שלא מדעתו. ובספר 'משפט המכירה – מכירת חמץ כהלכה' (פ"ב 'דעת משפט' סקי"א אות ב-ג) האריך בזה, והביא מהרבה פוסקים דבחמץ גם ה'קצות החושן' יודה, עיי"ש.

מכירת חמץ של אחרים על יסוד מצות השבת אבידה

אמנם גם לפי פשטות שיטת ה'קצות החושן' י"ל דאפשר למכור חמץ של אחרים שלא מדעתם, גם בלי הדין דזכין לאדם שלא בפניו, אלא מדין השבת אבידה.

דהנה בשו"ת 'באר יצחק' (או"ח סי' א) נשאל גם הוא "אחד שלא היה בביתו בערב פסח, והיה במקום שלא היה יכול למכור שם חמצו, והיה נראה לו שיבוא לביתו בעת מכירת חמץ, ואיחר עד שבא לביתו אחר זמן איסורו. והבית דין הממונים בעסק מכירת חמץ השתדלו לטובתו ומכרו כל חמצו בתורת זיכוי דזכין שלא בפניו, ונשאלתי אם חל המכירה אם לא".

בתשובה שם כותב: "דאיתא בפסחים (דף י"ג [ע"א]) דחמץ שהופקד אצל אחד דבשעה חמישית ימכור, וכמבואר באו"ח (סימן תמ"ג [ס"ב]) ובח"מ (סימן רצ"ב סעיף י"ז)... וקשה מי נתן רשות להנפקד למכור, והא אין אדם מוכר דבר שאינו שלו. ואף דמפני השבת אבידה אמרו התם דמוכר, עכ"ז מי נתן לו רשות למכור, והא לא חזינן גלוי דעת מהבעלים שהרשוהו למכור, ועדיין עוברים הבעלים בבל יראה. ובע"כ מוכח דמשום זכין שלא בפניו נגעו בה, ואמדינן דעת המפקיד דודאי ניחא ליה

בהמכירה, כדי שלא יפסיד נכסיו והוי מכירה מעליא ואינם עוברים בבל יראה... והוא הדין בנ"ד שייך זכות".

אמנם שוב האריך באריכות גדולה "לדחות זה הראיה", ומסיק (סוף ענף ב): "...ולפ"ז הוי הנפקד כבעל דבר בעצמו למכור, ואין צריך בזה לדיני זכייה ושליחות, ושפיר חל קנין כסף משום דהוי בע"ד בעצמו דהא ודאי הקנה לו כדי שיהא יכול למכור ולצאת לכל הדיעות ולא יעבור על בל יראה... ולפ"ז נדחה הוכחתי שכתבתי להוכיח דין זכייה בחמץ ונ"ד, משום דהא שאני התם, ובנ"ד לא שייך ההקנאה הנ"ל".

לאחרי זה הוא ממשיך (סי' א-ב) לפלפל עוד בדין זה באריכות גדולה, דן בדברי ה'קצות החושן' ועוד, ולבסוף מוצא אופנים להקל עיי"ש.

לפי הבנתו הנ"ל הדין דמכירת הפקדון נאמר רק בקשר לשומר שאצלו הפקיד בעל הבית את החמץ, משום דהוי כבעל הבית בעצמו. ועל זה יש להעיר מדברי אדה"ז בשו"ע שלו (סי' תמג ס"ח) שכתב: "...דכיון שהגיעה שעה ה' שהוא קרוב לאסור בהנאה, הרי הוא כאבוד מבעליו, וחייב כל אדם הרואה אותו נאבד למכרו לנכרי, כדי לקיים מצות השבת אבידה", הרי ש"כל אדם", ולא רק הנפקד, יכול למכור את חמצו של אחר מטעם השבת אבידה.

במקורות לשו"ע אדה"ז שם לא צוין מקור מפורש לחידוש זה. אמנם יש לציין לדברי ה'מגן אברהם' (סי' תלו סקי"א), על מה שכתב בשו"ע שם (ס"ב) דאם דעתו לחזור בתוך הפסח צריך לבדוק לפני שיוצא, הבא שם דברי רש"י (פסחים ו, א ד"ה אפילו): "דכי הדר ביה בימי הפסח עבר עליה", ודייק הב"ח מזה: "משמע דקודם שראהו אין עובר עליו", והטעם "דקודם שראהו י"ל שכבר נאכל או נאבד או ישראל מכרו מפני שהוא כמשיב אבידה". ומוכח מזה דכל אדם יכול למכור את החמץ אף בלי ידיעתו.

ואכן בשו"ת 'בנין צבי' (ח"א סי' מה אות ה) ציין לדברי 'המגן אברהם' כמקור לדברי אדה"ז. ושם (אות ה) הביא מש"כ בשו"ת 'אמרי יושר' (ח"ב סי' כג): "ובתשובת אבני נזר לאו"ח (סי' של"ו וסי' שמ"ז) החמיר דדוקא נפקד יכול למכור ולא איש אחר, גם בתשובת תשורת ש"י (סי' תמ"ג) נסתפק בזה ולא העלה דבר ברור, ובמח"כ הגאונים הנ"ל אשתמיט מהם דברי המג"א הנ"ל". והעיר עליו ה'בנין צבי' שעייין בשו"ת 'תשורת ש"י' ובסוף דבריו אכן הביא "מה שכתב הגאון ר"ז זצלה"ה בש"ע שלו" הנ"ל.

והנה ב'תשורת ש"י' שם הוסיף להסביר דברי אדה"ז: "ואיך יועיל המכירה בדבר שאינו שלו... נראה גם כן דמהני המכירה משום דזכין לאדם שלא בפניו". וכן כתב

ה'חתם סופר' בדבריו שהועתקו לעיל: "הלכה רווחת למכור חמצו של חברו בשעה חמישית מטעם זכיה לאדם". ואולי י"ל שאחרי שהטעם ש"חייב כל אדם הרואה אותו נאבד למכרו לנכרי", הוא "כדי לקיים מצות השבת אבידה", יתכן שמצות השבת אבידה היא זו שנותן לו כוח למכור את החמץ, כי התורה נותן למוצא המציאה בעלות מסוימת על החפץ (וי"ל שבעלות זה מחייב אותו לא להתעלם ולטפל באבידה). [ויומתק ע"פ דברי ה'קצות החושן' (סי' רצא סק"ד) דבשומר אבידה בעי קנין ע"מ להתחייב.]

ועל דרך מה שכתב ב'באר יצחק' שם (ענף יא) "...אפטרופוס דנתנו לו חז"ל כח לכל המצות לקנות עבור היתומים כמבואר בגיטין (דף ג"ב [ע"א]) ובח"מ (סי' ר"צ סעיף ט"ו) דעושין לקטנים ולולב וס"ת כו'... דזהו דנתנו רשות למכור נכסיהן ולקנות עבורם תפילין ולולב וס"ת אינו אלא מדרבנן, דהפקירו ב"ד ממונם וזוכה הלוקח בנכסיהם בתורת הפקר ב"ד... א"כ י"ל דה"ה במצות בדיקת חמץ דנתנו רשות לאפטרופוס למכור נכסיהם ג"כ זהו מדרבנן, דהקנו חז"ל את חמצם להאפטרופוס כדי שיהא יכול למכור, וכמש"כ התוס' [גיטין מ, ב ד"ה וכתב] על הא דתורמין ומעשרין להאכיל... ולכן אין להוכיח מזה לנ"ד דשייך זכיה במכירת חמץ, משום די"ל דשאני אפטרופוס דהקנו לו חז"ל את חמצם..."

"הלכה רווחת למכור חמצו של חברו בשעה ה"

והנה בנוגע למכירת הפקדון נאמר בפירוש בגמרא ובשו"ע שם ש"יעכבנו עד שעה חמישית, ואם לא באו בעליו ימכרנו לגוי". וכן כתב ה'חתם סופר' (נעתק לעיל): "הלכה רווחת למכור חמצו של חברו בשעה חמישית מטעם זכיה לאדם".

אמנם לא שמענו מעולם שאלו הרבנים שמכלילים בשטרות המכירה שלהם גם את חמצם של אחרים שלא מדעתם, מקפידים למכור את החמץ דוקא בשעה החמישית, וטעמא בעי.

ואולי י"ל דהנה הטעם ש"חייב כל אדם" להצילו ע"י מכירה לנכרי הרי הוא כיון ש"רואה אותו נאבד", ולפני השעה החמישית אין זה עדיין בגדר אבידה, וודאי שאין חיוב להחזיר אבידה שעוד לא נאבדה.

אמנם כל זה מסביר רק למה אין "חייב כל אדם" למכרו לפני השעה החמישית, אבל אין זה מסביר למה נפסקה ההלכה השוללת את המכירה לפני זמנו: "יעכבנו עד שעה חמישית".

וי"ל דזה מדיני הפקדון, מכיון שהשומר התחייב לשמור ולעשות כל מה שביכולתו על מנת שיוכל להחזיר את הפקדון לבעליו כשיבוא לקחתו. ובאם ימכר הפקדון לפני

זמנו, יכול להיות שיבוא בעל הפקדון ולא יוכל לקבל בחזרה את הפקדון שהפקיד. אבל כשבאים אנו למכור את החמץ מדין זכין לאדם, אין אנו מחויבים להשתדל ולשמור דוקא את החמץ, באם זכות הוא לא שימכר לפני זמן האיסור.

ובדבר זה אכן יש חילוק בין פקדון לאבידה, וכפי שכתב אדה"ז (הל' מציאה ופקדון סכ"ד): "וכדרך שאמרו באבדה כך אמרו בפקדון שהלכו בעליו למדינת הים, שחייב הנפקד להתעסק בתקנת הפקדון כדרך שמתעסק באבדה (אך שאינו רשאי למכרו מפני הפסד העתיד לבא, כגון חמץ לפני הפסח שאם ימתין למכרו עד שעה חמישית בערב פסח ימכרנו בזול מאד, ובאבדה בענין זה מוכרה מתחלה כדי שימכור ביוקר, אבל בפקדון ימתין עד שעה חמישית, שמא יבא בעליו ויקחנו וכן כל כיוצא בזה)".

ובנוסף לזה יש להעיר ממה שכתב ב'מקור חיים' (סי' תמ"ג ביאורים סק"ה): "בהך דינא דיעכבנו עד שעה ה', יש לעיין אם עבר ומכרו קודם שעה ה' בכסף או בסטומתא והחמץ אצלו. אם נאמר כיון דבאותו שעה לא היה לו רשות עדיין למוכרו, הוי כמוכר דבר שאינו שלו ומכירתו לאו מכירה... והוי חמץ שעבר עליו הפסח, או לא. ונראה דמכירתו מכירה... אלא אפילו לדעת התוס' ר"פ החולץ [יבמות לה, ב ד"ה תגלי] דבדבר עתיד לא אמרינן אגלאי מילתא וכו', מ"מ הא מוכח ממ"ש הש"ך (בחור"מ סימן שנ"ח ס"ק א') דאם מכר או קידש אשה בדבר שאינו שלו, ובא בעליו וגילה דעתו שנתרצה, כגון בכלך אצל יפות דאיכא אומדנא דמוכח דמהני, דדוקא בתרומה וטומאה לא מהני ע"ש. וא"כ הכא נמי, ודאי אלו היה ידע הבעל שסופו להיות כך, שזה לא ימכור חמצו, ודאי דהיה מגלה דעתו בגלוי בתר גלוי שמתרצה והוי מכירה למפרע כמו בקידושין".

האם גם בלי גילוי דעת בפירוש מהני המכירה מדין זכין לאדם – דעת הצ"צ

מה דינו של חמץ שהגיע למוכר אחרי שכבר מינה את הרב למכור את חמצו

בשור"ת 'צמח צדק' (או"ח סי' מו) נשאל: "בעיר שעושים את המ"צ לשליח שימכור חמצם. ומפרשים שימכור כל החמץ גם [מה] שיובא לרשותם להבא עד ערב פסח ימכור ג"כ. ונותנין לו שטר שליחות ב' או ג' ימים קודם הפסח. ובעה"ב קטנים מביאים חמץ לבעה"ב שחתמו על שטר הנ"ל ונותנים להם במתנה. אם זה נכלל במכירת המ"צ, כיון שלא היה החמץ ברשותם כשנתנו לו כתב שליחות הנ"ל, שאז עדיין לא יכלו למוכרם בעצמם, דה"ל כמו מה שאירש מאבא מכור לך דאינו כלום. א"כ י"ל שאינו יכול לעשות שליח ע"ז אף לשימכור השליח כשיבא ברשותו...".

ה'צמח צדק': כיון שמינה אותו לשליח, מוכר הוא גם את החמץ שהגיע אח"כ מדין זכין לאדם

בתשובתו בסוף הסימן משיב ה'צמח צדק': "אף להתוספות [נזיר יב, א ד"ה מ"ט] דלא יכול לעשות שליח ע"ז, מ"מ כיון דגילה דעתו שעושהו שליח ע"ז, נהי דהשליחות לא מהני מ"מ אח"כ המ"ץ יוכל למכור, משום דזכות הוא לו שלא יפסיד חמצו, ושלא יעבור בבל יראה ובל ימצא. וה"ל כמ"ש בש"ע ח"מ (סי' קצ"ה ס"ג בהג"ה) דודאי ניחא ליה... הכא שעצם ענין המכירת חמץ מצד עצמו זכות הוא לבעל החמץ, א"כ כשנוסף ע"ז שעשה את המ"ץ שליח למכור לו חמצו, אף אם אין זו שליחות גמורה לגבי החמץ הבא לו אח"כ, מ"מ הוי שליחות מצד הזכייה דזכות הוא לו. ולכן שפיר הוי שליח למכור כל החמץ. ומ"מ לרווחא דמילתא לכתחלה נכון לכתוב בשטר השליחות שעושהו שליח גם על החמץ שיבא לרשותו אח"כ עד ערב הפסח שיהיה שלוחו ושיעשה לו זכות זה למוכרו כו'. דכיון שמזכיר בפירוש לשון שיעשה לו זכות, ודאי הוה שליח מדין זכייה..."

למה צריך מינוי השליחות לפני שהמ"ץ מוכר חמצו מטעם זכין לאדם?

והנה לכאורה מדברי ה'צמח צדק' משמע שהטעם שיכול למכור את חמצו של המוכר "משום דזכות הוא לו שלא יפסיד חמצו", הרי זה כיון שלפני זה "עשה את המ"ץ שליח למכור לו חמצו".

אמנם דבר זה תמוה, איך אפשר לומר שהיא זכות לו רק בגלל שלפני זה עשה את המ"ץ לשליח למכור לו את החמץ, ובלי השליחות עד כה אין אומרים זכין? כלום מחדש כאן ה'צמח צדק' יסוד חדש שבזכין צריכין למנות אותו לפני כן לשליח, והרי בכל התורה זכין מועיל ללא שליחות מוקדמת?! זה דין חדש ומחודש לגבי מכירת חמץ?

הבנת ה'ברכת אברהם' בדעת ה'צמח צדק'

והנה בספר 'ברכת אברהם' שם (עמ' 3) הוסיף לכתוב בשטר: "...גם מכל האנשים ששמענו שרוצים למכור חמצם...", וכן בסוף השטר (עמ' 10) כתב: "גם אם שכח איזה איש למכור חמצו, רק ג[י]לה דעתו שרוצה למכור ולא הספיק, אנחנו ב"ד ח"מ מזכים אותם למכור בעדם ומוכרים אנחנו ב"ד ח"מ להא"י הקונה הנ"ל...", ומבאר נימוקו (הערה ד, וראה שם הערה יח): "עפ"י מש"כ בתשובות שבסוף ספר מנחת יעקב [על ה'תורת חטאת'] לבעל שבות יעקב ז"ל (סימן ו [סוף ד"ה ואין לומר]) בשם הב"י [סי' תלא ד"ה וכתב הר"ן] ובשם המשאת בנימין [סי' נט] דגילוי דעתא מהני לענין חמץ עיי"ש, עפ"ז יכול המורשה למכור בעדו מדין זכיה מטעם שליחות, וכמבואר בתשובות

צ"צ החדש (סימן מו ד"ה הג') כו' מ"מ כיון דגילה דעתו כו' מ"מ המו"צ יכול למכור משום דזכות הוא לו כו' עכ"ל עיי"ש."

מדבריו נראה שגם הוא התעכב על השאלה, למה מדגיש ה'צמח צדק': "כיון דגילה דעתו שעושהו שליח ע"ז... אח"כ המ"ץ יוכל למכור, משום דזכות הוא לו", באם זה זכות אז בלי שגילה דעתו יכול המ"ץ למכור את חמצו. ועל כן הוא מנסה להסביר דה'צמח צדק' רוצה לחזק את המכירה מדין זכין לאדם על ידי שמצרף את שיטת ה'משאת בנימין' (המובא בשו"ע אדה"ז סי' תמח ס"ח, מה'מגן אברהם' שם סק"ד) ד'בגילוי דעת בלבד, שהוא מגלה דעתו קודם שהגיע זמן הביעור שאין רצונו כלל שיהיה החמץ שלו, די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא. וגילוי דעת זה הוא מה שמקנה אותו לנכרי, אע"פ שאינו קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח."

אמנם באם ה'צמח צדק' מסתמך כבר על שיטת ה'משאת בנימין', אז עצם הדבר "דגילה דעתו שעושהו שליח ע"ז" כבר מספיק, וכפי שכתב ה'מנחת יעקב' שם: "אין לך גילוי דעת גדול מזה שהרי צוה למכרו, וכל ימי הפסח היה סובר שנמכר", וא"כ למה צריכים אנו בכלל ש"המ"ץ יוכל למכור, משום דזכות הוא לו? וי"ל שזה מפני שאדה"ז ב'סדר מכירת חמץ' בתחילתו חזר בו אדה"ז, ופוסק דלא כה'משאת בנימין', ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא."

אמנם מעתה אינו מובן, באם הגילוי דעת אינו מועיל לבד, מה זה מועיל כשמצרפים אותו אל ה"זכין לאדם"? ובאם המכירה הוי זכות, למה צריך לצרף גם את ה'גילוי דעת"? ואולי י"ל דס"ל ל'ברכת אברהם' דעיקר ההיתר של ה'צמח צדק' הוי משום דזכין לאדם, והצירוף ד'גילוי דעת" אינו אלא לרווחא דמילתא.

הבנת המהר"ש ענגיל בדעת ה'צמח צדק'

והנה בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ה סי' לז אות ב-ד) כתב: "והנה כת"ה הביא בשם הגה"ק צ"צ מלובאוויטש זצ"ל דמי שלא מכר חמצו ויכלו הב"ד למכור חמצו מטעם זכיה. הנה לכאורה נלע"ד דכ"ז בגילה דעתו מקודם שרוצה למכור חמצו... אך בגוף דברי הצ"צ דגם במי שלא מסר חמצו כלל דאפ"ה יועיל מכירת הב"ד צ"ע קצת – הראה לי בני הרה"ג מוה"ר חיים שלישי"א בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' נ"ב) שהביא לענין ככור דאם ב"ב מכרו הפרה בלי ידיעתו דמהני מדין זכיה... – וכן כתב בשו"ת חת"ס (אה"ע ח"א י"א) – אבל היכי שהוא בביתו ובשאת נפש אינו עושה שטר מכירה שיהיו יכולין הב"ד למכור חמצו זה לא אבין. ומצינו לענין ביטול חמץ ע"י שליח דאף להסוברים דמועיל ביטול ע"י שליח, מ"מ בעי עכ"פ שיהיה גילוי דעת מן המשלח להשליח לבטלו, אבל בלא גילה דעתו לכ"ע לא מהני הביטול ע"י אחר – עיין בש"ע

התניא בסי' תל"ו [ס"ב ובקו"א סק"ד] ובסוף סי' תל"ד [סט"ו] שהעלה כן... ע"כ לענ"ד באיש כזה לא אוכל להסכים שיועיל מכירת הב"ד מדין זכיה... ומחמת שאין הס' צמח צדק תח"י לא אדע מה לדון בו...".

והנה המהר"ש ענגיל שלא עיין בפנים דברי ה'צמח צדק' הבין שה'צמח צדיק' דן גם במקרה של יהודי מומר, ועל זה כתב דתינח "בגילה דעתו מקודם שרוצה למכור חמצו" מובן איך שמכירת החמץ נחשב לו כזכות, אבל היכי ש"בשאת נפש אינו עושה שטר מכירה שיהיו יכולין הב"ד למכור חמצו זה לא אבין".

וע"ז העיר ב'ברכת שמעון' (פסחים סי' טו): "וכמה גדולים דברי חכמים שכוון לאופן שבו דן הצ"צ, ולא כמו שכתב השואל בשמו", שהרי גם ב'צמח צדק' מדובר במקרה שכמה ימים לפני פסח מינה הישראל את המ"צ לשליח שימכור את חמצו.

אמנם גם לפי דברי המהר"ש ענגיל לא משמע שבא לומר ד"גילה דעתו מקודם" הוי לעיכובא, שהרי הביא את דברי ה'פנים מאירות' וה'חתם סופר', ולא מבואר בדבריהם שמדובר דוקא כשגילו דעתם מקודם, אלא כתב שמדובר כש"גילה דעתו מקודם" רק כדי לשלול את היפכו הגמור, כש"בשאת נפש אינו עושה שטר מכירה". וראה עוד מש"כ המהר"ש ענגיל שם (ח"ו סי' ד).

הבנת ה'ברכת שמעון' בדעת ה'צמח צדק'

והנה ה'ברכת שמעון' שם ממשיך לדון בדברי ה'צמח צדק': "יש לדון אי בכל גוונא אמרינן דאפשר למכור חמצו של חבירו מדין זכיה, דבדין של הצמח צדק הרי הדגיש בדבריו דכיון דגילה דעתו שעושהו שליח על זה מהני עכ"פ מכח זכיה, א"כ י"ל דהיכא דלא היה ממנו גילוי דעת לא נימא בסתמא דהוי זכיה לו... ואולם כאמור הדובב מישרים [ח"א סי' ל] נקט דגם בסתם מועיל, משום דזכות הוא לו ובודאי ניחא ליה.

ולא עוד אלא גם אם היה לו בביתו חמץ מלבד זה ולא מכרו, דנראה דלא איכפת ליה באיסורא, מ"מ (אם) אפשר לתלות דמה שלא מכר הוא משום טירחא, וכל זמן שלא נודע לנו שהיה ביכולתו בלי שום טורח לעשות בהיתר ועכ"ז לא עשה, שפיר מוקמינן ליה אחזקת כשרות ואמרינן דלא שביק היתרא ועביד איסורא ע"ש [ב'דובב מישרים].

והנראה דכיון דהוי זכות גמור שלא לעבור על איסור ושלא להפסיד ממונו, דהרי אם יהיה חמץ שעבר עליו הפסח נגרע ערכו כמ"ש הצ"צ, וכן כיון שלא הוי המכירה רק להפקיע האיסור ולא כמכירה שיעבור הדבר לידי הקונה לעולם, א"כ בזכות גמורה כזו שאין בה שום צד הפסד יש לצדד שתועיל המכירה מדין זכיה".

דברי ה'ברכת שמעון' מאד מסתברים, שהרי אם לדעת ה'צמח צדק' מכירת החמץ ע"י המ"ץ "זכות הוא לו שלא יפסיד חמצו", א"כ גם בלא גילה דעתו כלל הוי זכות, ומהני המכירה. אמנם עדיין צריכים אנו לבאר, באם כך למה מדגיש ה'צמח צדק' שהטעם שיכול למכור את חמצו של המוכר הרי זה כיון שלפני זה "עשה את המ"ץ שליח למכור לו חמצו".

וצ"ל דה'צמח צדק' מזכיר את מינוי השליחות שלפני הזכין רק לרווחא דמילתא, לומר שכיון שמינה אותו בפירוש לשליח או כשבא המ"ץ אח"כ למכור בשמו גם את החמץ החדש שקיבל מאז, אין אנו צריכין להגיע ל"אנן סהדי" ולשער שמכירה זו זכות הוא לו, שהרי גילה דעתו על כך בפירוש. אבל ודאי שגם בלי הגילוי דעת אנו יכולים לומר שודאי ניחא ליה, וכפי שכתבו בפירוש ה'פנים מאירות' ושאר הפוסקים.

האם ה'צמח צדק' לשיטתו אזיל

בשולי הדיון כאן יש להוסיף הערה: באם היינו יכולים להסביר דה'צמח צדק' ס"ל דמכירת החמץ מדין זכין לאדם אינו תופס רק במקרה שכבר גילה הלה דעתו לפני כן דרוצה במכירה, אז היה אפשר להסביר את דבריו (יו"ד סי' רלא) שהובאו לעיל, שנתקשה בו המסדר למה אין לומר שהמלוה מכר את פרתו של הלוה שלא מדעתו אף אם לא קנהו, ולפי זה י"ל דלשיטתו אזיל, שכיון שלא גילה הלוה דעתו לפני דין דרוצה במכירת הפרה, על כן אין המכירה חלה. אבל לא מצאנו שום סברא לומר דזכין לאדם אינו חל רק כשקדם לזה גילוי, ועל כן מחוורתא כמו שהסברנו לעיל.

האם ישנם פוסקים שסוברים שחייב להיות גילוי דעת לפני המכירה

בענין זה יש להעיר: ב'משפט המכירה' שם (אות ד) הוסיף לציין לאלו שסוברים דרק אחרי שגילה דעתו שרצונו בזה, אפשר למכור את חמצו מדין זכין לאדם. אמנם בדקתי את דבריהם ולא מצאתי כדבריו.

הוא כותב: "וכן משמע מדברי שו"ת אבן יקרה ([ח"א] סי' יז) דדוקא באופן שגילה דעתו שרוצה במכירת חמץ...". אמנם הרי כתב בפירוש שם (בסוף הסימן ד"ה והמובחר בעיני): "...א"כ גם בזה כיון שיש כאן גילוי דעת הבעלים שמסים במכירה זו, שוב יכול כל אחד להעשות מעצמו שליח על זה. ואף בלא גילוי דעת, כיון שזכות הוא לו שנמכר חמצו, כי מלבד האיסור הא הוא נמלנו עי"ז מן ההפסד, יכול כל אחד ליעשות לו שליח...".

עוד כותב: "וע"ע בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' לט) דנקט דדוקא כשגילה דעתו דניחא ליה, מהני המכירה שלא מדעתו". עיינתי שם ולא מצאתי מבואר כן בדבריו.

(המשך יבוא אי"ה)



ברכות האילנות – הערות בדברי רבינו הזקן ורבינו

הרב נחום גרינוואלד

רב בביהכ"נ ליובאוויטש לייקוואוד, ניו ג'רסי
ועורך ראשי של 'היכל הבעש"ט'

א. לשון רבינו הזקן בלוח ברכת הנהנין פרק יב סעיף כג:

"היוצא בימי ניסן וראה אילנות שמוציאין פרח צריך לברך ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה ואם חוזר ורואה אחר שלושים יום אילנות שמוציאים פרח יברך בלא שם ומלכות (כמו שנתבאר לעיל בכל בריות ואילנות טובות) ואם איחר מלברך עד שנפל הפרח וגדלו הפירות לא יברך עוד ויש חולקים בזה לכן טוב לברך בלא שם ומלכות.

והנה זה שרבינו מביא דעה שיש לברך שוב אחר שלושים יום, הכוונה היא לדעת הטור בסי' רכה שחולק על הראב"ד ד"ס"ל שבברכת משנה הבריות יש לברך רק פעם אחת ולא שוב אחרי שלושים, ואילו הטור ס"ל שיש לברך מחדש כל שלושים יום, ומחלוקת זו היא גם בין המחבר לרמ"א, שהמחבר (שם ס"ט) ס"ל שמברכים רק פעם אחת והרמ"א נוקט שמברכים שוב אחרי שלושים.

והנה לגבי ברכת בריות נאות מצינו מחלוקת הפוסקים מהי דעת הטור. שבטור עצמו אינו כותב במפורש שגם בזה ס"ל שיש לברך אחרי שלושים, והב"ח אכן נוקט שבזה גם הטור מסכים לראב"ד, וכך נראה דעת הרמ"א שאינו מגיה בהלכה זו שיש לברך שוב אחרי שלושים. אולם הלבוש ס"ל שגם בזה יש לברך אחרי שלושים, ולדעת הלבוש מסכים המלבושי יו"ט, ובאליה רבא מביא שכך דעת השלטי גבורים שמחלוקת הטור והראב"ד היא גם בדין זה.

והנה רבינו נקט כפירוש הלבוש, ולכן הביא בדין ברכת בריות נאות את הדעה האחרת שאחרי שלושים גם יש לברך.

ולפי זה נמצא, שכ"ה גם לענין ברכת האילנות, ולכן כותב רבינו שבברכת האילנות יש דעה שיש לברך שוב אחרי שלושים יום ברכה חדשה עכ"פ בלי שם ומלכות.

ב. אולם באמת דבר זה הינו חידוש של רבינו, שכן לא מצאתי כעת בשום אחד מהפוסקים שגם בברכת האילנות קיימת מחלוקת בין הטור והראב"ד, ונראה מסתימת כל הפוסקים שבברכת האילנות כולא עלמא מודים שמברכים רק פעם אחת. וכך מבואר במפורש במרדכי (ברכות סי' קמח) והגהות מיימוני (הל' ברכות פ"י אות ט) מרבם מהר"ם. וכך הוא בהדיא ברש"י על הרי"ף.

ולכאורה בפשטות יש הבדל יסודי בין ברכות משנה הבריות ובריות נאות לבין ברכת האילנות, שהלא בברכות אלו אין הברכה על יצירה חדשה אלא על עצם ראיית האדם של מציאות קיימת, ולכן באם הברכה היא על הראי', הרי אחרי שלשים השפעת הראי' על האדם נשכחת ונחלשת, וכהא דמצינו בדין הסדרת תפלה הבאה לפרקים (ראש השנה לה א, שו"ע או"ח סי' ק) שהיא לשלשים יום (ועיין במג"א סי' ריח סק"ד שמקשר דין שלשים דכאן לדין שלשים בתפלה עיי"ש) שאז יש להכין את התפלה בגלל שכחה והפגת ההכרה עם התוכן, וכיו"ב, ולכן יש לברך מחדש, ברם ברכת אילנות אינה על הראיה של מציאות תמידית, אלא שבח והודאה מיוחדת על יצירה חדשה של לבלוב אילנות, וממילא אין מקום לברך אחרי שלשים בראיית פריחה חדשה שכן זו נקבעה על תקופה ההתחדשות והפריחה בלבד, ולכן פעם אחת די (וזה דומה יותר לשהיינו שתייכן רק פעם אחת בשנה כי הברכה היא על התחדשות הפרי, אם כי שהיינו היא ברכת הנאה ואילו ברכת פריחת אילנות היא ברכת שבח בלבד, אבל ביסוד חיובן הן דומות שהן שעצם חידושים פעם בשנה היא יסוד חיובן).

[בסגנון אחר: בכל ברכות הראי' הברכה היא על הגברא, דכאשר הגברא רואה משהו יש לו לברך את ה' ולהודות לו שהוא רואה או נמצא ליד תופעה מיוחדת. אבל בברכת האילנות הברכה היא על חפצת התחדשות היצירה וכמו כל ברכת התחדשות יש לברך רק כשהתופעה מתחדשת ולא שייך לברך בהתחדשות שניה שכן כבר אין כאן התחדשות היצירה כלל].

ולאור זה מובן היטב מדוע שאר הפוסקים לא כתבו שגם בברכת אילנות יש מקום לדעה זו לברך אחרי שלשים יום מחדש.

אולם לפי זה צריך להבין דעת רבינו, למה רבינו סובר שגם בברכת אילנות יש מקום שיטה זו בניגוד לדעת שאר הפוסקים. ועל כרחינו לומר שרבינו סובר שאין הבדל בין ברכת האילנות לברכות ראי' אחרות והברכה היא על עצם הראי' בלבד של התופעה ולכן אחרי שלשים שיש ראי' חדשה הרי זו כמו כל התופעות הטבעיות שאחרי שלשים יום יש מקום לברך שוב. ועצ"ע ההסבר בדבר.

ג. והנה רבינו הזקן בסדר ברכת הנהנין השמיט לגמרי שיטה זו בדין ברכת האילנות ולא הזכירה (וכמו כן השמיט השיטה שסבורה שיש לברך אחרי גדילת הפרי). וצ"ע מדוע. והנה ידועה הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע במכתבו וז"ל:

"אין חדש האביב . . אין דעם נוסח: ברכות מג, ב. והנה לכמה אחרונים (או"ח סרכ"ו) ניסן לאו דוקא, אבל י"א דדוקא הוא (שד"ח אסיפת דינים מע' ברכות רס"ב. וש"נ). והנה אדמו"ר הזקן בלוח ברכת הנהנין (הראשון) כ' דאחר ל' יברך בלא שם ומלכות (מוכח דניסן לאו דוקא), אבל בסדר ברה"נ (שבסידורו פי"ג סי"ד) השמיט זה. ואף שי"ל בדוחק דטעמו מפני דס"ל דאין לברך כלל אלא פעם אחת (ועדיין יקשה למה לא ביאר דברי השו"ע "בימי ניסן" דהיינו לאו דוקא – כמו שהוסיף ביאר בכמה דינים שבברה"נ), י"ל – דהשמיט מפני שבמשנה אחרונה ס"ל ד"בימי ניסן" כפשוטו – בדוקא, וא"כ א"א "לאחר ל". ואכמ"ל".

דהיינו שהרבי זי"ע מבאר, שהטעם להשמיטה הוא משום שרבינו בסדר ברכת הנהנין ס"ל שרק בניסן יש לברך ודלא כאחרונים.

והנה שיטת הפוסקים האחרונים שרבינו הזכיר שס"ל שגם לפני ניסן ואחרי ניסן הכוונה בזה לכל לראש לדעת הריטב"א (ר"ה יא, ב), "ויומא ניסן לאו דוקא אלא כל מקום ומקום לפי מה שהוא מלבלב"; והצדה לדרך (מאמר א כלל פכ"ח) שכותב שהוא הדין אדר, ומביאו אליה רבא, (ובאור חדש להג"ר חיים בוכנער (אמשרדס תל"א) כלל כ"ז אות טז מביא כך מדיליה). ואחרי ניסן ראה מחצית השקל, "שאורחא דמילתא נקט והוא הדין בחודש אחר כל שרואה הבלבוב פעם ראשון מברך", ועיין בהגהת חת"ס שמביא את הצדה לדרך וכותב, ונראה שכל שכן אייר. ועוד.

[והנה לכאורה מגמרא דר"ה יא, א דניסן דוקא הוא דהגמרא קאי שם לבאר דעת רבי אליעזר למה אייר נקרא חודש זיו, הוא דאית ביה זיוא לאילני. דאמר רב יהודה, האי מאן דנפק ביומי ניסן וחזי אילני דמלבלבי, אומר ברוך שלא חיסר מעולמו כלום, וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם, ולכאורה הכוונה שדוקא חודש אייר נקרא זיו שכן בחודש ניסן הבלבוב רק מתחיל אבל באייר כל החודש

1) והנה רבים מביאים את שיטת האשכול שדומה לדעת הריטב"א והיא באשכול ח"א הל' ברכות בכלל ובד' מזונות פירות ריח ס' כט מהד' אורבך עמ' 66: "מאן דנפיק ביומו ניסן והי' אילנא דמלבלבי פי' שהוציאו פרחים אומר ברוך שלא חסר דבר בעולמו וברא בריות טובות ואילנות טובות להנות בהם בני אדם. ולאו דוקא ביומו ניסן אלא בזמן שרואה הפרח פעם ראשון בשנה ואם לא ראה הפרח אלא אחר שנפל ראה התחלת גדול הפרי אינו מברך". הרי לנו מקור קדום ביותר מראשוני הראשונים. אבל קטע זה חסר בהאשכול מהדורת אלבק, וכידוע שכל ההוספות שקיימת במהדורת האשכול אורבך אינן לבעל האשכול אלא למחבר כלשהו שצירף משנתו לתורת האשכול. והדברים עתיקים. וממילא אין כאן מקור ושיטה כלל. דלא כפי שראיתי שהרבה מביאים דבריו ובונים עליו מערכות.

האילנות פורחים, ועיי"ש שכך פירש"י ד"ה שנולדו, אליבא דרבי יהושע שהכוונה שזיו הוא חודש לידת האבות, ורש"י מפרש "כשנתחדש אייר נולדו כבר" לפני כן בניסן, וכפירוש הריטב"א ד"ה והא "כי היה כולו מלא זיו מתחלתו ועד סופו", וכך נראה הכוונה גם לפירוש זיו שהכוונה זיוא לאילנא, שהכוונה שהפריחה מתחילה בניסן ולכן באייר כבר כל האילנות פרחו כבר ולכן חודש זה הוא דוקא נקרא חודש זיו.

אולם עיין שם שרש"י מפרש שם עוד פירוש, "אי נמי זמנין דניסן דתקופה נמשך בתוך אייר" ולכן זיו נקרא ניסן בגלל ניסן דתקופה. ולפי זה גם בדעת רבי אליעזר שזיו הוא בגלל זיו האילנות יש לפרש פירוש זה שניסן הכוונה לתקופת ניסן (וכבר פירשו כך האחרונים על עצם הכוונה שיומי דניסן הכוונה לתקופה).

ולפי"ז י"ל שבאם הכוונה דוקא לניסן או לתקופת ניסן שכולל גם אייר, ניתן לתלות בשני פירושי רש"י, שאם הכוונה שלכן נקרא אייר זיו כי כל החודש כבר יש פריחה, אז בוודאי ניסן הוא בדוקא דאם גם באייר יש פריחה מתחדשה נמצא שאייר אינו חודש זיו, ברם באם הכוונה לתקופת ניסן שנכנסת באייר שפירו אפשר לומר שאייר נכלל בניסן. (ולפי"ז אחרי אייר לכו"ע בלתי אפשרי לברך?).^[1] מאידך מצינו אצל חכמי ספרד שנקטו על פי הקבלה שיש לברך בניסן דוקא. החיד"א בברכי יוסף מביא שלפי המקובלים זה דוקא בניסן (ומביא את דברי הלקוטי הלכות ח"ב ח"ב ס' כח) שכותב ששקדים שפורחים קודם ניסן אין לברך עליהם). דברי החיד"א התקבלו כיסוד אצל פוסקים ספרדיים שהובאו בשדי חמד שצוין על ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע ומכריע שבמקום שאין הכרעה בהלכה הקבלה מכריע ולכן מצדד שאין לברך רק בניסן.

אולם באמת החיד"א במורה באצבע אות קצח כותב "ישתדל לברך ברכת אילנות בימי ניסן והמדקדקים מקפידים שיהי' בניסן דוקא" ומדבריו נראה שרק לכתחילה יש להקפיד בכך אבל אינו מעכב בדיעבד. ולפי"ז לא מצינו גם לפי פוסקים הספרדיים שמעכב בדיעבד. ואצל פוסקי אשכנז לא מצינו כלל שסברו שדוקא בניסן יש לברך.

[והנה החיד"א אינו מציין במפורש מי הם המקובלים שכתבו כך, ובכתבי האר"ז ל גוריו לא מצינו שדברו בזה. והחיד"א במורה באצבע מביא הטעם שבברכה זו "היא

2) ונראה שהריטב"א מפרש פירושו כאן דוקא שכל מקום ומקום כפי טבעו, שכן הוא מכריע להלכה שניסן לאו דוקא אלא בכל מקום ומקום כפי עניינו. שכן ההכרעה היא שניסן הכוונה לתקופת ניסן, אולם עדיין צ"ע שאם כן אחרי תקופת ניסן לא יכלו לברך, ויש ליישב אבל ראה להלן עוד בזה בפנים באם ההלכה כך או לאו.

לתיקון הנשמות שהם מגולגלות בעצי השדה והעשבים בזמן הזה". אך מקור הדברים הוא בחמדת ימים³ שלא היה מקובל בקרב החסידים].

ד. מעתה נתחיל לדון בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע.

כ"ק אדמו"ר זי"ע מקשה מדוע בסדר ברכת הנהנין השמיט לגמרי הא דלאחר ל' יברך בלי שם ומלכות שמוכח מזה שאין להקפיד על ניסן. וכותב "ואף שי"ל בדוחק טעמו מפני שס"ל דאין לברך כלל רק פעם אחת". ולא זכיתי להבין דברי קדשו, מדוע זה דוחק; א) הרי גם בהלכה של ברכת משנה הבריות, פסק רבינו בסדר שאין לברך שוב אחרי שלשים יום, ואם כן הרי רבינו כאן לשיטתו. ב) יתירה מזו, בברכה דלעיל יש חבל פוסקים שסבורים שכך היא דעת הטור כפי שהבאנו לעיל, אבל בברכת האילנות, הרי להיפך, דברי רבינו מעיקרא הם חידוש גדול, ואם כן מהו הדוחק לומר בהלכה זו שאין לברך כלל (וכאן לא היה צריך לכתוב מאומה שכן כל עיקר זה שיש הו"א לברך אחרי שלשים בברכת האילנות הוא רק מדברי רבינו, ושתיקתו היא פסיקתו בזה). וצ"ע.

וממשיך כ"ק אדמו"ר זי"ע, "ועדיין יקשה למה לא ביאר דברי השו"ע 'בימי דניסן' דהיינו לאו דוקא – כמו שהוסיף ביאור בכמה הלכות בברה"נ". ולכאורה צ"ע האם רבינו מחדש הלכות מדילי' על סמך דיוקים שלא נזכרו בפוסקים לפניו, ולפני רבינו לא מצאתי פוסק שמזכיר במפורש שיש לברך בחודש אייר (הראשון הוא המחצית השקל שרבינו לא ראה ספרו), ולכאורה הכוונה לדברי הצדה לדרך שמזכיר חודש אדר בלבד וזה מובא אצל כמה פוסקים, ומכאן יש להסיק דכ"ש אייר, ומדלא הזכירו רבינו יש להסיק שלא ס"ל. אם כי יש לומר שבפועל במקום רבינו לא היה שייך באדר פריחה (ועיין בערוך השלחן שכותב שבמקומות שדר במדינת רבינו הפריחה היא באייר וסיון, ולכן לא היה מקום להזכירו). עכ"פ מדברי כ"ק אדמו"ר נראה שרבינו בברכה"נ מוסיף הלכות מדיוקי הפוסקים.

ה. ומבאר רבינו זי"ע, די"ל להשמיט מפני שבמשנה האחרונה ס"ל דבימי ניסן כפשוטו בדוקא וא"כ א"א לאחר ל'.

ויש להבהיר כמה נקודות.

3) חלק שלש רגלים פסח פרק א. והנה מקור הדברים שבחמדת ימים שבניסן הנשמות מגולגלות בעצי השדה ועשבים הוא מספר קב הישר פרק פה (ובספר יסוד יוסף פרק פג), אולם שם מבואר באופן כללי, והחמדת ימים מחדש שזאת היא כוונת ברכת האילנות שבניסן, אולם לפי קב הישר הביורו הוא על ידי אכילת בשר בהמה שאוכלת עשב.

א) רבינו הזקן כותב בסדר ברה"נ "ואינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה". מקור ולשון הדברים הוא במרדכי והגהות מיימוני בשם מהר"ם שהבאנו לעיל⁴. והנה ברור הדבר שפיסקא זו לא באה לשלול קס"ד שיברכו לפני שלשים יום ברכה כשרואים אילנות נוספות כיוצא בהם, שהלא מעולם לא מצאנו בשום ברכה שיברכו ברכה נוספת על מציאות מסויימת בתוך שלשים (וראה מג"א סי' רי"ח הטעם למה ברעמים וזועות מברכים תיכף, וצ"ע אצלי כעת הגדרתו ואכמ"ל). ואין לדחוק שיש קס"ד מכיון שזו צמיחה חדשה אז וכי נאמר שבכל עץ ועץ יש מציאות חדשה, וכי מיד יברך על כל עץ בנפרד, אתמהה. ואולי נדחוק שהכוונה לשלול שבכל מין ומין היינו סוברים שיש לברך ברכה חדשה כמו בברכת שהחיינו, אבל גם אם נדחוק ממש לומר כך, עדיין קשה מאד לומר שהכוונה באה לשלול דבר זה, שכן הלשון "אלא בפעם הראשונה", משמע שזה ממש בדבר זה עצמו, והשלילה היא שלא לברך על זה עצמו וא"כ כיצד יש הו"א לברך שוב לפני שלשים יום?)

ב) לפי מה שסיכמנו לעיל שיטות רוב הפוסקים שניסן לאו דוקא וכך משמע בהדיא מראשונים, ורבינו הוא היחיד שפסק שניסן דוקא. ולכאורה היה אפשר לומר שהסבר הדבר הוא כי כידוע רבינו הכריע בכתביו המאוחרים הרבה דבריו כמקובלים (כמו בסידורו ועוד ובמהדו"ב בשלחנו וסי' קנה קנו ועוד) ולכן גם בזה הכריע כדעת המקובלים. אבל לעיל הבאנו שדברי המקובלים אינם מכתבי האריז"ל אלא רק מחמדת ימים שצע"ג האם רבינו קיבל דבריו. אולם יש אפשרות רחוקה שרבינו ראה את ספרי החיד"א, וספרו ברכי יוסף כבר נדפס בשנת תקל"ו, אולם במציאות לא מצינו שרבינו ראה והשתמש בספרי החיד"א. וצ"ע.

ג) והנה לפי הסברת כ"ק אדמו"ר זי"ע יש כאן חידה שתומה על מה ולמה הסיק רבינו הזקן כדעה יחידאה שרק בניסן אפשר לברך ברכה זו (ובפרט שלפי זה בארצות הקרות כמו מקום מושב רבינו לא ניתן כמעט לברך בפועל ברכה זו). וגם צ"ע יסוד ומקור הדבר, דלכאורה מדובר בענין טבעי ומה פשר הגבלת הדבר לחודש ניסן בלבד.

ונראה לומר בדא"פ בהסברת הדבר, ובהקדם, דהלא עצם הדבר תמוה, דסוף סוף מה ענין החודש לכאן, הלא עיקר הברכה היא אילנות המהנות בני אדם. אך דהנה באמת יש לעיין בעצם הדבר שבגמרא ורוב הפוסקים עד לשו"ע שמביאים להלכה ימי דניסן⁵,

(4) וכן לשון רש"י על הרי"ף.

(5) מצאתי רק שני ראשונים שנדפסו בדור האחרון שהביאו את ההלכה בלי להזכיר חודש ניסן, והם ספר התדיר לרבינו משה מרומי (מהד' בלוי עמ' רצ"ח) וספר הפרדס לרבי אשר ממנתשון תלמיד הרשב"א שער ח. והנה מהרבה ראשונים אין להביא ראי' כמו הרי"ף והמרדכי ואף הרא"ש, שדרכם לצטט לשון חז"ל, אבל הרמב"ם והשו"ע שדרכם לנסח ההלכות בקיצור ובנוסח סתמי וכללי כפי האפשר, אכן

ומכך נראה שיש יסוד לומר שאכן הכוונה לניסן דוקא הוא, אבל כאמור עצם יסוד הדבר תמוה הוא מאד, מה נפק"מ בברכה זו אימתי חודש הפריחה.

ונראה לבאר, שלדעה זו אכן הברכה אינה על פריחת אילנות לבד אלא יש כאן חלות ברכה שחלה על חודש ניסן חודש האביב, וכשם שחז"ל קבעו וקבלו ששבט ראש השנה לאילנות מכיון שרוב גשמי שנה יצאו (ר"ה יד, א) וברש"י ד"ה הואיל, שעלה השרף באילנות ונמצאו הפירות חונטין, ולכאורה בענין טבעי עוסקים בזמן חנטת האילנות, ומה שייך לקבוע ר"ה לפי חודשי השנה. אך כך קבעו חז"ל שזה נתפס וחל על החודש, כך נראה ביתר שאת בברכת האילנות שחובת ברכה זו חלה ונתפסת בחודש ניסן שהוא חודש האביב, ולכן יש לברך ברכה זו רק בחודש ניסן דוקא.

ד) לכאורה יש להביא עוד ראי' שדעת רבינו היא שרק בניסן ניתן לברך מהא שהשמיט את ההלכה השניה שבגמר גידול פרי יש לברך בלי שם ומלכות. ושיטה זו היא שיטת המרדכי וההגהות מיימוני המובאים בבית יוסף וכן דעת האגודה (ברכות פ"ו ס' קנח) שכולם הובאו באליה רבה שסבור שיש לפסוק כמותם שהם רבים על הטור [ויש להעיר מעוד תלמידי מהר"ם שפסקו כך. כך מבואר גם בתשב"ץ הקטן לתלמיד מהר"ם הל' ברכות אות קסד. כדעה זו נוקט גם ספר הפרנס אף הוא תלמיד מהר"ם ס' ס"ז, אבל מציע לשנות מטבע הברכה: "כשכבר גדלו הפירות חותם בריות טובות ואילנות טובות". (וכל דבריו פלא שמשמע שבנוסחתו הרגילה אין הלשון אילנות טובות, וגם שלדבריו האילן צריך להוציא ריח!)].

ואם כן זה פלא גדול ביותר מדוע השמיט רבינו הזקן שיטה זו לגמרי, ולפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, הדבר מיושב, שכן מכיון שחודש ניסן דוקא הוא, לפיכך אין זאת במציאות שישגדלו האילנות בחודש אחד. וצ"ע למה רבינו לא הביא ראי' זו.

אולם כד דייקת נראה שזה אינו, שכן א) באם התחלת הפריחה היא באייר כמבואר בצדה לדרך אפשרות כזאת, כגון בשנה מעוברת ובארצות החמות בשנה לא קרה, הרי אפשרי הדבר שגמר גדילת הפרי יהי בניסן. ולכן גם אם רק בניסן ניתן לברך, אפשרי הדבר. ב) ידוע (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה, מדרש קהלת רבה פי"ב, ז) ששקדים ממזהרים לבשל ובכ"ד יום יש מהפריחה עד גמר הפרי, והרי זה אפשרי בניסן.

תמוה מה איכפת לן החודש היה עליהם להשמיט שם החודש. והנה כמה ראשונים נקטו בלשום כגון ימי ניסן, ולדבריהם בוודאי ניסן לאו דוקא. (ובספר מצות זמניות לרבינו ישראל מטולידא תלמיד הרא"ש הל' ברכות שער ט מביא "היוצא לטייל.. בירח זיו")

אך אם כן, צ"ע לאידך גיסא, שהרי עם יישובו של רבינו לא מתיישבת השמטת הלכה זו, וא"כ ממילא אנו זקוקים למצוא יישוב אחר, וצ"ע כעת מדוע השמיט רבינו אפילו לברך בלי שם ומלכות.

(ה) עוד נקודה שיש לעיין בה. כ"ק אדמו"ר זי"ע מיישב טאת ההשמטה ואת העובדה שאינו מבאר שבניסן לאו דוקא, בעובדה ששינה רבינו הזקן את דעתו במשנה אחרונה. אבל ללומד סדר ברכת הנהנין הרי אין שום הכרח שילמדו במקביל ללימוד ה"לוח", והרי פשטות דברי רבינו פשוטים, וכי היאך חפץ רבינו שיתפסו את דעה זו הלכה למעשה. הרי לשון רבינו הוא לשון כל הפוסקים ודומה ללשון השו"ע ועוד, שנקטו סתם בימי ניסן. וצ"ע.



מצוות ספירת העומר

הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

שוע"ר סי' תפט ס"א

א. מצות עשה מן התורה¹ שיספ[ו]ן כל אחד מישראל²

1) רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב (מצות עשה לספור שבע שבתות תמימות מיום הבאת העומר שנאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות).

בסעיף זה מיירי בזמן הבית, שחיובו לדברי הכל מן התורה (ראה גם לקמן הערה 15). או לדעת הפוסקים שגם בזמן הזה הוא מן התורה. ולקמן (סעיף ב) יביא דעת הסוברים שבזמן הזה הוא מדברי סופרים, ואשר כן עיקר (ראה לקו"ש ח"ח ע' 16 הערה 56). וכן הוא לקמן (סעיף ה) שמתחיל: "מן התורה צריך למנות . . . ואם לא עשה כן לא יצא ידי חובתו מן התורה". ואחר כך (בסעיף ו) מבאר להדעה שבזמן הזה הוא מדברי סופרים.

2) ברייתא מנחות סה, ב (תנו רבנן וספרתם לכם, שתהא ספירה לכל אחד ואחד). רש"י שם (שכל אחד חייב לספור). רמב"ם שם הכ"ד (מצוה זו על כל איש מישראל). טור ושו"ע ס"א (ומצוה על כל אחד לספור לעצמו). ויתבאר לקמן בהמשך הסעיף.

שבעה שבועות ימים³, מיום הבאת קרבן העומר⁴, שנאמר⁵ וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, ואומר⁶ שבעה שבועות תספר לך וגו', ודרשו חכמים⁷ תספר לך יכול בבית דין, כמו ביובל שסופרין בבית דין שבע שבתות שנים ומקדשין שנת החמשים ליובל⁸, תלמוד לומר וספרתם לכם⁹ כדי לסופרה לכל אחד ואחד¹⁰.

3) ר"ף (פסחים כז, ב): "ומיחייבין למימני יומי דשבעה שבועי". והיינו למעט ממה שנאמר לגבי יובל (בהר כה, ח): "וספרת לך שבע שבתות שנים", ואיתא בספרא (בהר פ"ה ב): "יכול שבע שבתות ימים, תלמוד לומר שבע שבתות שנים". משא"כ כאן בספירת העומר נאמר "שבע שבתות", שהם "שבועות ימים".

בנוסף לכך, בספירת העומר "צריך למנות הימים וגם השבועות". ויתבאר לקמן סעיף ה.

4) היינו מליל קצירתו, לפני הבאתו ביום ט"ז ניסן, כדלקמן סעיף ג.

5) אמור כג, טו (אשר בפסוק זה נאמר "לכם").

6) ראה טז, ט (אשר בפסוק זה נאמר "לך").

7) ספרי דברים פ"סקא קלו (שבעה שבועות תספר לך, בבית דין, מנין לכל אחד ואחד). **תוס'** מנחות שם ד"ה וספרתם (גבי יובל כתיב וספרת לך, דאבית דין קאמר להו רחמנא, ושמא בית דין סופרין). רא"ש פסחים פ"י ס' מ (פירוש מדלא כתיב וספרת לך, כדכתיב גבי שמטיה, והתם הספירה בבית דין, שהיו מברכין בכניסת השנה, אבל וספרתם לכם משמע ספירה לכל אחד ואחד).

8) בהר כה, ח-י (וספרת לך שבע שבתות שנים . . . וקדשתם את שנת החמשים שנה). ספרא בהר פרשה ב (וספרת לך בבית דין). רמב"ם הל' קדוש החודש פ"י ה"א (מצות עשה לספור שבע שבע שנים ולקדש שנת החמשים שנאמר וספרת לך שבע שבתות שנים וגו' וקדשתם את שנת החמשים, ושתי מצות אלו מסורין לבית דין הגדול בלבד).

9) ספרי שם (תלמוד לומר וספרתם לכם ממחרת השבת, כל אחד ואחד). **מנחות** שם (תנו רבנן וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד). לבוש ס"א. ט"ז ומ"א סק"ב. פר"ח שם.

ומה שנאמר בתורה (ראה טז, ט) תספר לך, מפרשינן (מנחות סה, ב): "תספר לך, ספירה תלויה בבית דין (שבית דין קובעין המועדות, רש"י) . . . מחרת יום טוב, יצאת שבת בראשית", היינו ללמד על מה שנאמר (אמור כג, יא; טו): "ממחרת השבת", שהכוונה היא "ממחרת יום טוב הראשון של פסח", כדלקמן סעיף ג.

10) על פי זה מסתפק בלקוטי שיחות (ח"ג ע' 1001-997), ובאגרות קודש (ח"ג אגרת תצד), אם העובר קו התאריך צריך לספור לפי החשבון של ימי ספירתו, כאמור כאן "לסופרה לכל אחד ואחד", או לפי חשבון הספירה של שאר תושבי המקום הזה. ומסיק (שם ע' קכ): "וכיון דיש סברות לכאן ולכאן סופר שתיים, ובמילא - בלי ברכה".

שוב דן בזה באגרות קודש (חי"ז אגרת ו'רחצ), ומסיק: "יספור על פי 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)".

ועוד כתב בזה שם (אגרת ו'טטו, אל מוהרש"י זוין): "לפע"ד נראה בהנוגע למיינו ולברכה, שאף שאין ספק שצריך להמשיך דוקא בספירתו שלו, שהרי מופרך לכפול ספירה אחת פעמים, ויכול גם כן לברך, הנה מהיות טוב אל וכו' - וישמע הברכה מאחד שבכאן ויכוין לצאת בה [שהרי הברכה היא על עצם המצוה, ולא על מספר היום, שלכן אין סתירה במה שלהמברך הוא יום שלשים ולהשומע ל"א יום] . .

ואין הציבור¹¹, או שליח צבור¹², יכולים לספור בעד כולם, אף אם אחד מצוה לחבירו שיספור בשבילו ועשאו שליח לך, אינו יוצא ידי חובתו¹³, כשלא שמע הספירה מפי חברו. אבל אם הוא בעצמו שמע הספירה מפי חברו¹⁴, אם נתכוין לצאת

וכיון שכת"ר בקשר עם עבודתו בספריו כנראה שעבר על כמה שו"ת מהאחרונים, בטח אם ימצא שקו"ט בזה, יודיעני, כמובן בצירוף דעתו הוא. ות"ח מראש".

ומבאר טעם הדבר (שם אגרת ו'תקד): "התורה אמרה **בפירוש** שעל כל אחד ואחד לספור **בפני עצמו** (ועל דרך וספירה לה, ולא כספירת שמיטות ויובלות - ראה תוד"ה וספרתם מנחות סה, ב)".

ובכל הנ"ל תלוי גם יום קביעת יום חג השבועות אצלו, כמבואר שם ושם.

11) הוא הבית דין וטובי העיר, שהם במקום הצבור, כדלקמן (הלכות נזקי גוף ונפש סט"ז): "שטובי העיר (שהובררו ונתמנו מדעת רוב הצבור או על פי הגורל שהסכימו עליו רוב הצבור) הרי הם עומדים במקום כל הצבור. . הבית דין שבעיר נתמנו מדעת רוב הצבור".

12) אגודה מנחות פ"ו ס' לב (תנו רבנן וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ולא שליח ציבור בשביל כולן). הובא בח"י סק"ד.

יש לפרש זאת בב' אופנים: (א) שהקהל לא ספר בעצמו, רק מינו שליח צבור שיספור בשביל כל הקהל. שזה אינו מועיל לכל הדעות, כמבואר כאן. (ב) שהקהל שמעו הספירה מפי השליח צבור. שבזה יובאו לקמן בסמוך שתי דעות.

13) ר"ן (פסחים ד, א ד"ה ואיכא): "הכא שאפשר להתקיים על ידי שליח. . ספירת העומר שאי אפשר להתקיים על ידי אחר".

וגם זאת יש לפרש בב' אופנים: (א) שמינה את חברו לספור בשבילו, והוא לא שמע הספירה מפיו. שזה אינו מועיל לכל הדעות, כמבואר כאן. (ב) שגם הוא שמע הספירה מפיו. שבזה יובאו לקמן בסמוך שתי דעות.

14) שו"ת **הרשב"א** (ח"א סי' תנח): "שאלת עוד כשהחזן מקדים לברך והקהל עונין אחריו אמן. מי שחזר וברך לאחר מיכן אם היא ברכה לבטלה. תשובה אם דעת היחידים שלא לצאת בספירת שליח צבור, צריך לחזור ולברך".

הובא בב"י ד"ה כתב הרשב"א. מ"א סק"ב (ואפשר כיון דקיימא לן דשומע הוא כעונה הוא ליה כאלו ספר הוא בעצמו). פרי"ח ס"ק א (דהא ודאי אם אמר לחבירו שיספור בשבילו אינו כלום. . אבל לעולם גם בספירה אם שמע יצא, דשומע כעונה, כן נראה ל').

[היינו שמדייקים בדבריו, שעם דעת היחידים "לצאת בספירת שליח צבור" הם יוצאים, כדעה הראשונה שלפנינו. ויש מדייקים מסוף דבריו, שאם דעתו לצאת אזי אינו "צריך לחזור ולברך", אבל עדיין צריך לחזור ולספור, כדעה הב' דלקמן].

ידי חובתו בשמיעה זו, וגם חבירו המשמיע נתכוין להוציא¹⁵, יצא ידי חובתו מן התורה, שהשומע הוא כאומר¹⁶. והוא ששמע מפי המחויב במצוה זו¹⁷.

(15) פר"ח שם (אם כיון השליח ציבור בפירוש לפוטרו מן הספירה, והוא כיון לצאת יצא).

וכן לענין תקיעת שופר נתבאר לקמן (סי' תקפט ס"ז): "אם נתכוין התוקע להוציא את השומע ידי חובתו ולא נתכוין השומע לצאת ידי חובתו בשמיעה זו, או שנתכוין השומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוין התוקע להוציא את השומע, אלא תקע לעצמו, לא יצא השומע ידי חובתו, עד שיתכוונו שניהם שומע ומשמיע".

וכל זה לפי מה דמייירי כאן מעיקר הדין, שחייב ספירת העומר הוא מן התורה (בזמן הבית), שבזה קיי"ל שמצות צריכות כוונה, כדלעיל (סי' ס"ה): "כל המצות צריכות כוונה לצאת ידי חובה בעשיית אותה מצוה, ואם עשה בלא כוונה לצאת ידי חובתו אלא כמתעסק בעלמא או לכוונה אחרת ולא לשם אותה מצוה לא יצא ידי חובתו מן התורה. ויש אומרים שמצות אין צריכות כוונה ואף המתעסק יצא בדיעבד. והלכה כסבא הראשונה. במה דברים אמורים במצות של תורה, אבל בשל דברי סופרים יש אומרים שהלכה שאין צריכות כוונה, ויש חולקין".

אבל לפי מה שיתבאר (לקמן ס"ב) שהעיקר הוא "שבזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין מקריבין העומר אין מצוה זו נוהגת כלל מדברי תורה, אלא מדברי סופרים שתיקנו זכר למקדש". לפי זה יתבאר (לקמן ס"ב): "ואף להאומרים שמצות צריכות כוונה, מכל מקום הספירה בזמן הזה מדברי סופרים, ויש אומרים שמצות מדברי סופרים לדברי הכל אין צריכות כוונה".

וכיון שאין צריכות כוונה על עצם קיום המצוה, אם כן אין צריכות כוונה גם כדי לצאת בספירת חבירו, כדלקמן (שם): "ואפילו לא ספר עמהם כלל, אלא ששמע הספירה מן אחד מן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציא, וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו. . שהשומע כעונה. . להאומרים שמצות אין צריכות כוונה כלל".

ואם הוא שמע מהש"ץ, ורוצה לברך ולספור בעצמו, יתבאר לקמן שם.

(16) סוכה לח, ב. מ"א שם. פר"ח שם. וכדלעיל סי' ח ס"א (אם כמה אנשים מתעטפים כל אחד בטליתו בבת אחת. . אם רצו האחד מברך והאחרים שומעין ועונין אמן ויוצאין בזה, דשומע כמדבר). ושם נסמן למקומות רבים שנזכרה הלכה זו (שומע כמדבר, כעונה, כמברך. ראה שו"ת משנה הלכות ח"ג סי' י).

ואף שכאן לא שייכת עניית אמן על הספירה, הרי כבר נתבאר לעיל (סי' ריג ס"ד): "אין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו ענה אמן אלא אם כן שמעה מתחילתה ועד סופה. . ואז יוצא ידי חובתו בדיעבד אפילו לא ענה אמן" [ושם נסמן לכמה מקומות שנזכרה הלכה זו. וראה "שיעורי הלכה למעשה", או"ח ע' קכ, המקומות שעניית אמן מעכבת].

ושם מייירי בברכות ששייכת בהם עניית אמן, משא"כ בספירת העומר שלא שייך בה עניית אמן (שלא נתקנה אמן אלא על הברכה, ולא על הספירה). אך כן מצינו גם בקריאת שמע, שנתבאר לעיל (סי' סא סכ"ה): "יוצא בשמיעה" (בלא עניית אמן).

וכעין זה מוצאים גם לענין מצות אמירת ההגדה של פסח, כמבואר לעיל (סי' תעג סכ"ד): "בני הבית שהן יוצאין בשמיעה מבעל הבית". ואע"פ שלא שייכת עניית אמן בכל זה, מכל מקום יוצאים בשמיעתם, שהשומע כעונה.

וכן הוא לענין אמירת ההלל שבלייל הסדר, כמבואר לעיל (סי' תפד ס"ג): "ואחר כך אומר לפנייה מה שנתנה וכל ההגדה. . ואחר כך הלל".

וכן הוא לענין אמירת ההלל בכל המועדים, שתיקנו חכמים לומר בהם הלל, והמנהג הי' בדורות הראשונים שהחזן הי' אומר את כל ההלל בקול, והקהל הי' יוצא בשמיעתו (ורק שהשומעים היו עונים

ויש חולקין על זה ואומרים¹⁸, שצריך שתהא ספירה לכל אחד ואחד ממש, שכל אחד יספור בעצמו. ויש לחוש לדבריהם לכתחלה¹⁹, שלא לסמוך על שמיעת הספירה מהש"ץ.

"הללויה" על כל פרק, ובאמירת הודו ג' יאמר ג' יאמרו ג' – הקהל עונה "הודו לה" כי טוב כי לעולם חסדו". ראה משנה סוכה לח, א. ברייתא סוטה ל, ב).

וגם בדורות הבאים, הרי נהגו שכל אחר אומר כל ההלל בעצמו, מלבד פסוקי הודו ג' יאמר ג' יאמרו ג' – שבהם עונה הקהל אחרי הש"ץ "הודו ג' חסדו", כמבואר (לענין ליל הסדר) לעיל (סי' תעט ס"ז): "אבל יכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו ויאמר נא ויאמרו נא, והוא יענה אחריה הודו, ויצא ידי חובתו במה ששומע ממנה יאמר נא ויאמרו נא וגו'".

[ואנו נוהגים, שמלבד מה שכל אחד עונה אחרי הש"ץ הודו ג', אומר כל אחד גם את הפסוקים בעצמו (ראה ס' המנהגים – חב"ד ע' 36)].

וכן לענין קריאת המגילה, כשבאים לקרות המגילה, עולה הבעל קורא על הבימה, מברך הברכות בקול, והקהל עונה אמן על הברכות ויוצא. אחר כך קורא את המגילה, וכל הקהל יוצא בשמיעת המגילה מפי הבעל קורא, וכמבואר בשו"ע (סי' תרפט ס"א-ב): הכל חייבים בקריאתה. . . אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו", אף שגם בקריאת המגילה אין שייך עניית אמן, ויוצא בשמיעה בלבד.

וכן הוא לענין מצות לימוד התורה, כמבואר לקמן (הל' תלמוד תורה פ"ב ה"ב): "וכל אדם צריך ליהדר ולהוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד. . . וכמו בכל המצוות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור, אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו", אף שגם בתלמוד תורה אין שייך עניית אמן, ויוצא בשמיעה בלבד.

17 משנה ר"ה כט, א (כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו). רמב"ם הל' ברכות פ"א ה"א (כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא. . . והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה). וכן הוא לקמן (סי' תקפח ס"ו): "אם התוקע הוא פטור ממצוה זו אינו מוציא אחרים ידי חובתו בתקיעתו".

18 לבוש ס"א (ומצוה על כל אחד מישראל לספור לעצמו, ואין אחד יוצא בספירת חברו אפילו אומר אמן, שכן משמעות וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד).

ח"י סק"ד (לשון אגודה במנחות וספרתם לכם שיהא ספירה לכל אחד ואחד, ולא שליח ציבור בשביל כולם. וכן הוא משמעות הש"ס ופוסקים ראשונים. וכן כתב הרשב"א בתשובה (ח"א) סי' קכ"ו להדיא. ואע"ג דשומע הוא כעונה, היינו דוקא לענין ברכה, כמו שכתב הרב בסעיף ג' בהג"ה. והוא מדברי הרשב"א בתשובה (שם סימן תנח) שהביא בב"י. אכן הספירה מתמעט מן המקרא להדיא, וספרתם שיהא הספירה לכל אחד ואחד).

וראה מ"ש דברי נחמי' בהגהותיו כאן.

19 ולענין בדיעבד יתבאר לקמן סעיף יב.

אבל הברכה יכול לשמוע מהש"ץ²⁰ לכתחלה, אף אם הוא יודע לברך בעצמו²¹, שעשרה שעושים מצוה בבת אחת²² יכול אחד מהן לברך בשביל כולם²³, כמו שנתבאר בסימן ח'²⁴.

20 שו"ת הרשב"א ח"א סי' קכו (שאלתם עוד מפני מה . . . שליח צבור אומר הברכה בקול רם . . . תשובה תחלת כל דבר, דע, ששליח צבור מוציא את השומעים שהשומע כעונה ואפילו לכתחלה . . . וכל שכן כאן שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה, ואם ירצה השומע יוצא ידי חובה על ידו מן הברכה ואחר כך כל אחד סופר לעצמו). הובא במ"א שם.

21 כי דוקא אם הש"ץ אינו סופר עתה, אזי אינו יכול להוציא את מי שיודע לברך בעצמו, כדלעיל (סי' ח ס"א): "אדם אחר שאינו מתעטף עכשיו בציצית אינו יכול לברך כדי לפטור את המתעטף, כיון שהוא עצמו אין צריך לברך עכשיו ברכה. ואם המתעטף הוא בור שאינו יודע לברך, יכול לברך לו אחר אע"פ שאין צריך עכשיו לברכה זו, כיון שכל ישראל ערבים זה בזה אם כן גם הוא צריך לברכה זו עכשיו".

משא"כ כאן שהש"ץ סופר עתה גם בשביל עצמו, לכן יכול להוציא את כולם בברכה, אף את מי שיודע לברך בעצמו. וכמו שאנו נוהגים בתקיעת שופר וקריאת המגילה, שהש"ץ מוציא בברכתו את כל הקהל, אף שגם הם יודעים לברך בעצמם.

והוסיף רבינו כאן תיבת "לכתחלה", כמבואר לקמן (סי' רעג ט"ו): "אם כבר קידש לעצמו במקום סעודתו כיון שהוא אינו צריך לקידוש זה אין לו לקדש לאחרים לכתחלה". משא"כ כאן, כיון שהש"ץ עדיין לא ספר לעצמו, לכן יכול להוציא אחרים בברכתו – אף לכתחלה.

22 תוספתא ברכות פ"ו ה"כ (עשרה שהיו . . . עושים כולן מצוה אחת אחד מברך לכולן).

אבל באמת אין צריך עשרה כדי להוציא את חברו, כדלעיל (סי' ח ס"א): "אם כמה אנשים מתעטפים כל אחד בטליתו בבת אחת כל אחד מברך לעצמו, ואם רצו האחד מברך והאחרים שומעין ועונין אמן ויוצאין בזה דשומע כמדבר".

וכן הוא לעיל (סי' ריג ט"ו): "אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו, אף שכולן מצוה אחת, כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין, הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם".

ורק לענין חזרת הש"ץ וכיו"ב, נתבאר לעיל (סי' נט ס"ד): "אינו מוציא אלא ש"ץ את הצבור, דהיינו כשיש שם ט' השומעים ועונין אמן, אבל כשאין ט' שומעין יחיד הוא, ואין יחיד מוציא את היחיד . . . אלא בברכת הנהנין וברכת המצות וכיוצא בהן משאר כל הברכות".

וטעם החילוק בינם נתבאר לקמן (סי' תקצד): "שכך היתה התקנה בתחילה כשתקנו תפלת הציבור, שיחזיר הש"ץ את התפלה בקול רם כדי להוציא מי שאינו בקי, ואם אינו מתפלל תפילת הציבור אינו יכול להוציא אחרים בתפלתו, שהתפלה אינה כשאר ברכות שאדם יוצא ידי חובתו בשמיעה ועניית אמן, אבל בתפלה צריך כל אחד ואחד לבקש רחמים, ואין נכון לבקש על ידי שליח, אלא אם כן הוא שליח ציבור. אבל בתקיעות יכול אדם לצאת בשמיעה, אפילו הוא יודע לתקוע בעצמו, ואפילו אם אין שם ציבור שישמעו עמו".

ואפשר הטעם שהזכיר כאן "עשרה" כי לפועל מיירי הכא בש"ץ (שעובר לפני התיבה לתפלת ערבית בעשרה דוקא), ואחר כך מברך על ספירת העומר לפני הקהל. ולכן כתב רבינו כאן כלשון התוספתא הנ"ל.

23 אבל אינו חייב לצאת בשמיעת הברכה מהש"ץ, ויכול גם כל אחד לברך לעצמו. והטעם לכך נתבאר לעיל (סי' ריג ט"ו): "בברכת המצות, אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו, אף שכולן מצוה אחת, כגון שכל אחד מתעטף בציצית, או לובש תפילין, הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברב עם הדרת מלך, ואם רצו כל אחד מברך לעצמו . . . משא"כ . . . כשכולם מקיימים המצוה ביחד, כגון שמיעת קול שופר או מגילה, מצוה שאחד מברך לכולם".

ומטעם זה נהוג, שבשופר ומגילה יוצאים כולם בשמיעת הברכה מהש"ץ, כיון שהם יוצאים ממנו גם בשמיעת קול שופר או מגילה. משא"כ בספירת העומר נהוג שכל אחד מברך לעצמו, כיון שכל אחד סופר לעצמו.

ומה שנהגו שהש"ץ מברך בקול רם, וכולם עונים אמן (אף שכל אחד מברך לעצמו). היינו כי בזה מתקיים במקצת עכ"פ "ברב עם הדרת מלך". אלא שהקהל אינו יוצא בברכת הש"ץ, וכל אחד מברך אחר כך לעצמו.

*

וכעין זה נוהגים בברכת שהחינו שבלי ליום הכיפורים, שהש"ץ מברך בקול רם והקהל עונים אמן, ומלבד זאת מברך גם כל אחד בעצמו.

אלא שמכל מקום יש הפרש גדול בין ברכת שהחינו בליל יום הכיפורים, שנתבאר לקמן (סי' תרי"ט ס"ח): "יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש ויזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת השליח ציבור". לבין ברכת ההלל וספירת העומר, שבהם נוהגים, שבתחלה מברך הש"ץ בקול, וכולם עונים אמן, ואחר כך מברך כל אחד לעצמו.

ובאמת מסיים לקמן (שם): "וכן הדין בברכת הלל". ולכאורה הכוונה היא שגם בברכת הלל "יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש ויזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת השליח ציבור". אמנם למעשה אין נוהגים כן, כי אם שבתחלה עונים אמן על ברכת הש"ץ, ואחר כך מברך כל אחד לעצמו.

ואפשר שמ"ש שם "וכן הדין בברכת הלל", הכוונה היא לעיקר ההלכה שכל אחד מברך גם לעצמו. אבל בודאי יש הפרש בינם באופן הברכה, שביום הכיפורים מסיים כל אחד ברכתו לעצמו ואחר שומע מהש"ץ ועונה אמן, ואילו בהלל, שומע כל אחד ברכתו מהש"ץ ועונה אמן, ואחר כך מברך לעצמו.

וטעם החילוק בזה, כי בברכת שהחינו חוששים שהש"ץ יכוין להוציא ברכתו את כל הקהל, וגם הקהל יכוין לצאת בברכת הש"ץ, לכן תיקנו שכל אחד יסיים הברכה לפני ששומע סיום הברכה מהש"ץ. ואף שמבואר בשוע"ר (שם): "שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים", הרי כמו כן יש לחשוש שהש"ץ כן יכוין להוציאם ידי חובתם. ואם יענו הקהל אמן על ברכתו, אפשר שיצאו בזה ידי חובת ברכה, ושוב לא יוכלו לברך בעצמם. ולכן תיקנו שכל אחד יסיים ברכתו לעצמו תחלה, ורק אחר כך ישמע את סיום הברכה מהש"ץ ויענה אמן.

ומה שאין נוהגים כן בברכת ההלל וספירת העומר, שבתחלה יסיים הקהל ברכתם ואחר כך ישמעו הברכה מהש"ץ. הטעם לזה בפשטות, שאם יברך כל אחד לעצמו בתחלה, שוב לא יוכל לענות אמן על ברכת הש"ץ, כדי שלא להפסיק בניית אמן – בין הברכה לבין מצות הלל וספירת העומר.

דין זה נתבאר (לענין ברכת קריאת שמע) לעיל (סי' נט ס"ד): "ויש אומרים שאחר סיום ברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה לא יענה אמן, שלא להפסיק בין קריאת שמע לברכה שלפניה, כמו שאסור להפסיק בין כל דבר מצוה או דבר הנאה שמברכין עליו להברכה שלפניו". הרי שגם עניית אמן הוא הפסק בין ברכת למצוה.

וכן נתבאר לעיל (סי' כה סכ"א): "אם שמע קדיש או ברכו או קדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש לא יפסיק לענות עם הצבור. . ואם פסק וענה הוי הפסק בין ברכת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש וצריך לברך על תפילין של ראש ב' ברכות". הרי שגם כאן עניית אמן הוא הפסק בין ברכת למצוה.

ולכן נהגו בספירת העומר ובהלל (בחגים), שבתחלה מברך הש"ץ בקול רם, והקהל עונה אמן. ואח"כ מברך כל אחד לעצמו. משא"כ בליל יום הכיפורים, שאין אחר ברכת שהחינו כלום, ואין שייך כאן הפסק, לכן "יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש ויזהר לסיים קודם שיסיים השליח ציבור כדי שיוכל לענות אמן אחר ברכת השליח ציבור".

ואחר ששמע הברכה יספור²⁵ מיד²⁶:



בין 'מוציא-מצה' לבין 'צפון'

הרב יוסף שמחה גינזברג

רב אזורי – עומר, אה"ק

נשאלתי על כמה הבדלים בהוראות ה'הגדה' שבסידור אדה"ז, בין אכילת מצה הראשונה לבין אכילתה כאפיקומן. וזה לשון קדשו:

'מוציא': ויקח המצות כסדר שהניחם, הפרוסה בין שתי השלימות, ויאחזם בידו ויברך: [ברכת 'המוציא']

'מצה': ולא יבצע מהן, אלא יניח המצה השלישית להשמט מידו. ויברך על הפרוסה עם העליונה טרם ישברם, ברכה זו. ויכוין לפטור גם כן אכילת הכריכה שממזה השלישית, וגם אכילת האפיקומן יפטור בכרכה זו: [ברכת 'על אכילת מצה'].

ואחר כך יבצע כזית מכל אחת משתיהן, ויאכלם ביחד ובהסיבה.

ומה שאין חוששים לומר שהקהל כבר יצאו בשמיעת הברכה מהש"ץ, ולא יוכלו לברך אחר כך בעצמם, יתבאר בזה לקמן (סעיף יב והערה 127 שם).

[אבל יש נוהגים לברך לפני הש"ץ, כמובא בנטעי גבריאל (פכ"ג ס"ג והערה ד), מטעם שאולי מישוהו יתכוין לצאת ידי חובת ברכה מהש"ץ].

24 סי"א (אם כמה אנשים מתעטפים כל אחד בטליתו בבת אחת, כל אחד מברך לעצמו, ואם רצו האחד מברך והאחרים שומעין ועונין אמן ויוציאין בזה דשומע כמדבר).

25 שו"ת הרשב"א ח"א סי' קכו (ואם ירצה השומע יוצא ידי חובה על ידו מן הברכה, ואחר כך כל אחד סופר לעצמו, כדרך שאנו נוהגין בברכת ההלל).

26 שלא יפסיק בינתיים בדבור, כדלעיל (סי' קסז ס"י): "ואפילו אחר שטעם המברך, אם שח אחד מהמסובין קודם שיטעום, צריך המשיח לחזור ולברך לעצמו, אם שח בדבר שאינו מענין צרכי סעודה. כי לא תהא שמיעתו הברכה מהמברך גדולה מהמברך עצמו והיה משיח בין ברכה לאכילה, שהיה צריך לחזור ולברך, משום שהפסיק בין ברכה לאכילה, ואף זה הפסיק בין שמיעה לאכילה, שהשומע כמברך. וכן רבים שעושים מצוה אחת ואחד מברך לכולם, אם הפסיק אחד מהם בין שמיעת הברכה לעשיית המצוה, אע"פ שהמברך כבר עשה המצוה תיכף לברכתו, אין זה מועיל לזה שהפסיק בינתיים וצריך הוא לחזור ולברך לעצמו".

וכן הוא גם לעיל (סי' תלב ס"ח): "ויעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך על בדיקתו, ויכוין להוציאם בברכתו, והם יענו אמן אחר ברכתו ויתכוונו לצאת בברכתו, ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו, ויזהרו שמייד אחר ששמעו הברכה יתחילו לבדוק בחדרים הסמוכים לבית ששמעו הברכה בתוכו".

'צפון': ואחר כך יקח האפיקומן ויחלקו לכל בני ביתו, לכל אחד כזית, ויזהר שלא ישתה... ויאכל בהסיבה. וצריך לאכלו קודם חצות.

ומהם:

רק ב'צפון' נזכרה ההוראה לחלקו לבני-ביתו, ולא ב'מצה', אף שאכילת מצה היא מצוה דאורייתא שכל בני הבית חייבים בה, משא"כ האפיקומן הוא מדרבנן.

ב'מצה' ההוראה היא "בצע כזית מכל אחת משתייהן, ויאכלם ביחד ובהסיבה" ואילו ב'צפון' נאמר רק "לכל אחד כזית".

ואם כי בהגש"פ של רבינו מובא האמור אחרת בשו"ע רבינו²: "ולכתחילה³ טוב לאכול שני זיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח, וכן הוא מנהג בית הרב", הרי זה בנוגע למעשה, אבל דעת אדה"ז בסידורו ברורה לכאורה שאין צריך לאכול באפיקומן יותר מכזית⁴.

אגב, דעה זו היא היפך דעת הב"ה, הסובר שאכילת השני כזיתים באפיקומן חשובה יותר מאשר ב'מוציא-מצה', שמבאר⁵ שחשיבות ה'צפון' שהוא החלק הגדול של המצה האמצעית⁶, "משום דראוי להחמיר לאכול אפיקומן שני זיתים" ואילו בעניין 'המוציא'⁷ תמה על הטור שכתב שיאכל גם מ'המוציא' כזית, וכתב שאפשר לומר

(1) בתורת מנחם ח"א עמ' 201 ועוד, מבואר שהאפיקומן הוא כמו קרבן פסח שנאכל לבני החבורה, ולכן ה' אדמו"ר מהורש"ב נ"ע מניח האפיקומן שלו עם של כל בני הבית (וראה במפתח הענינים לכרכים א-ג, ערך אפיקומן).

(2) סי' תע"ז ס"ג.

(3) בס' שלחן המלך ח"ב עמ' קח בהערה כתב, שלשון השו"ע משמע שעיקר ההלכה הוא כהדעה הראשונה (בסתם) שהחייב ("צריך") הוא לאכול כזית אחד "זכר לפסח", ורק ש"ולכתחילה טוב לאכול" עוד כזית "זכר למצה הנאכלת עם הפסח", וא"כ אם קשה לו (ובפרט שהוא אחרי הסעודה) לאכול שני כזיתים, יכוון רק ל"זכר לפסח". ומה שהוסיף רבינו בהגש"פ שאז "עליו להתנות שהוא זכר ע"פ הדעה שהלכה כמותה" (אם זכר לפסח, או למצה הנאכלת עם הפסח), הכוונה שמצד "מהיות טוב..." עדיף שיאכל באופן שייצא י"ח לשתי הדעות.

(4) ולפלא שלא העיר זאת בספר 'פסקי הסידור'. ובס' שלחן המלך בהערה שם, הציע לומר שכוונת אדה"ז כאן היא רק **שיחלק ממנו** (מהאפיקומן, ולא משאר מצות) ולא להורות על **שיעור האכילה**, באם צריך לאכול עוד כזית. וסיים בצ"ע.

(5) סי' תעג סי"א ד"ה כתב במהרי"ל.

(6) בט"ז שם ס"ק ט כתב"לפי שאותו העיקר החציה של אפיקומן הוא **עיקר המצוה** שיאכל באחרונה", ובשו"ע אדה"ז שם סל"ה כתב (פחות מזה) "שאפיקומן היא **מצוה חשובה**, שהוא לנו במקום הפסח", ועדיין אינו מובן, הרי החצי של אכילת מצה (ומצות 'והגדת' הנאמרת על הפרוסה) הוא מצוה דאורייתא, ואילו האפיקומן אינו אלא מדרבנן. ולכאורה ניתן להבין זאת (רק) לפ"ד רש"י ורשב"ם (פסחים קיט,ב), שעיקר אכילת מצה היא באפיקומן דווקא, עיי"ש.

(7) סי' תעג ס"ג ד"ה ומה שכתב.

שדעת הטור הוא, שכיוון שבוצע עליו יש לו לאכול ממנו כזית לכתחילה (ולא הביא את הדעה שהביא אדה"ז שם ס"ה מהפר"ח והט"ז, שי"א שברכת על אכילת מצה היא על העליונה ולכן צריך לאכול גם ממנה כזית).



טבילה בערב יום כיפור

הרב מאיר צירקינד מיאמי, פלורידה

איתא בשו"ע אדה"ז סי' תרו סי"ב (בנוגע טבילת עיוה"כ): "אבל יש אומרים שטעם טבילה זו הוא משום תשובה כגר המתגייר ולפי זה יש לטבול שלש פעמים". ובמ"מ בשו"ע ר (של כ"ק אדה"ז או אחיו המהרי"ל) כתוב שהמקור של "ולפי זה יש לטבול שלש פעמים" הוא מהמג"א (סק"ח), אבל במ"מ בדפוס החדש של שו"ע ר כתבו "מהרי"ל שם (ע' שטז). דרכי משה שם. מ"א שם".

והנה אמת שבמהרי"ל כתב בשם ה'רוקח' שטבל ג' פעמים, ומביאו הדרכי משה, אבל זה שטבילה ג' פעמים תלוי' בשאם טעם טבילה זו הוא משום תשובה, זה רק במג"א הנ"ל. וגם תימה, שלא הביא מקור לג' פעמים מ'ספר חסידים' סימן שצד וז"ל: "ולכך הטובל בערב יום הכפורים יכנס ראשו במים שלש פעמים".

ודמיון התשובה לגר המתגייר, יש להמתיק ממ"ש בגמ' (סוטה יב, ב) "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור א"ר יוחנן משום רשב"י מלמד שירדה לרחוץ מגלולי אביה וכן הוא אומר אם רחץ ה' את צואת בנות ציון וגו'", ופרש"י "לרחוץ. לטבול שם לשם גירות. וכן הוא אומר וכו'. שהשב ומתנקה מעונו קרוי רחוץ".

והנה, במ"ש המג"א (ועד"ז אדה"ז בשולחנו) שטבילה ג' פעמים הוא משום תשובה, הקשה ע"ז במחצית השקל, דמהרי"ל מדמה טבילת בעל תשובה לטבילת גר, והא גר טובל פ"א.

וראיתי בספר 'כמו השחר' שמבאר, וז"ל: עיין תנחומא ס"פ קרח דמ' סאה דמקוה נגר תיבת "באר" שמוזכר בתורה מ' פעמים ובס' לבנון נטע הבאתי מי"ר שהוא כנגד מ' יום שעמד משה בהר, ונראה שזה טעמו דהמג"א סי' תר"ו סק"ח בטבילת ערב יום כיפור, אי משום קרי סגי בטבילה פ"א ואי משום תשובה צריך לטבול ג"פ, ובמחצית השקל הקשה דמהרי"ל מדמה טבילת בעל תשובה לטבילת גר, והא גר טובל פ"א ע"ש. אך הענין, דטבילת גר שיתבטל גיותו במקוה כטבילת טמא שמתבטל - וסגי

בפ"א, כי הגר למטה מנתין וממזר כמבואר במשנה סוף הוריות ואינו במדרגת ישראל. אבל ישראל הטובל משום תשובה ראוי שיעלה למדרגת התשובה שמגעת עד כסא הכבוד (וגר שחטא ושב נמי ראוי שיעשה כישאל) וכמו שעמד משה בהר ג"פ מ' יום עד יום כיפור וזיכה את ישראל בתשובה שלמה והמ"י (והמשכיל יבין?). ויש לרמוז בפסוק קול ד' על המים ר"ל על טהרה וטומאה לטבול במים וסגי בטבילה פ"א, אבל על התשובה שמגעת עד כסא הכבוד א' [ל] הכבוד הרעים ד' על מים רבים, דרבים הוי ג' דבעי טבילה ג"פ. עכ"ל.



פשוטו של מקרא

הפך פניו כנגד הבנים וכעס

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בפ' שמיני (י, טז), כתב רש"י בד"ה על אלעזר ועל איתמר. "בשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים וכעס". ובהוכחת רש"י כתב המזרחי, דהרי אותה טענה שישנם על הבנים היה על אהרן ולמה לא כעס על אהרן, ועכ"ל מפני הכבוד הפך פניו לבני אהרן. ובמשכיל לדוד הוסיף, דהיה קשה לרש"י יתור הלשון "בני אהרן", וכי לא יודעים אנו שאלעזר ואיתמר בני אהרן היו, אלא ע"כ הפך משה פניו אליהם כי הם בני אהרן ולא כנגד האב.

אמנם לכאורה צע"ק, דלפי המזרחי היה רש"י צריך להעתיק בהד"ה גם התיבות בני אהרן, ולפי המשכיל לדוד היה צ"ל הד"ה רק התיבות בני אהרן.

ואואפ"ל, דהיה קשה לרש"י יתור הלשון 'על' 'על', 'הול"ל' 'על אלעזר ואיתמר', (וע"ד מ"ש במו"ק כו, א 'על על הפסיק הענין'). אלא עכ"ל דמשה טען טענותיו על כל אחד לחוד. וא"כ קשה למה לא הוזכר גם אהרן, ובפרט שבפשטות, ההוראה לשרוף שעיר ר"ח (שגם עליה דרש משה, כדפירש"י לעיל מיני' דשתי דרישות דרש למה נשרף זה ולמה נאכלו אלו) ניתן ע"י אהרן, כי אלעזר ואיתמר לא היו שורפים על דעת עצמם [ובפרט לאחר מעשה נדב ואביהוא שלפי א' הטעמים מתו משום שהורו הלכה בפני רבם], וא"כ קשה למה לא הוזכר אהרן. ולכן פירש"י שכעס על אהרן אמנם הפך פניו להבנים.

אלא דצ"ע אם יתור תיבת על והפירוש דזה מורה על הפסק וכנ"ל ממו"ק הוא ע"פ פשש"מ.



ולקחת מן הדם אשר על המזבח (גליון)

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

בענין שכתבתי על הכתוב בפ' תצוה (כ"ט כ"א) "ולקחת מן הדם אשר על המזבח וגו'" נכנסו בטעות המלים "אם כי אי"ז פשש"מ", כי הראי' שהבאתי מפ' משפטים (כ"ד ח') "ויקח משה את הדם ויזרק על העם" כותב רש"י בפירושו בד"ה ויזרק "ענין הזאה ותרגומו וזרק על מדבחא לכפרא על עמא", הרי רש"י מפרש כן בפשוטו של מקרא ש"ויזרק על העם פירושו הוא "וזרק על מדבחא" וכמו"כ כאן בפ' תצוה שפירושו של והזית על אהרן ועל בגדיו וגו' פירושו הוא שהזהה על המזבח.

ובזה מיושב היטב התמי' למה לא פירש רש"י כלום לישב הקושיא על הכתוב בפ' תצוה איך הוזה הדם על בגדיהם מכיון שכבר פירשו בפ' משפטים, ב' פרשיות לפני"כ.



שבעים זקנים (גליון)

הרב לוי יצחק הכהן זרחי
י"ר "מכון שיחות קודש"

א. בגליון א'פד ע' 68 כתב הרב וו. ראזענבלום בנוגע הזקנים שהיו במצרים, והקשה:

(א) הקב"ה אמר למשה "לך ואספת את זקני ישראל", ולפועל כתיב שמושה אסף "כל זקני ישראל", ולכאורה זה סותר למש"כ רש"י שהזקנים לא היו זקנים סתם, כי אם מיוחדים לשיבה.

(ב) לכאורה הזקנים שאסף משה רבינו במצרים היו הע' זקנים המוזכרים בפרש"י בפ' בשלח בשבעים התמרים, והראי' – "שהרי לא מצינו שמושה יאסף זקנים אחרים אחרי דיבורו של הקב"ה אליו", וא"כ למה לא פירש רש"י להדיא בפ' שמות שהזקנים היו מספרם שבעים.

ג) מהמשך מאמרו שם נראה גם שלדעתו היו הע' זקנים ע"ד מה שהי' בפ' בהעלותך, וע"פ גורל איזה שבט יהי' להם ה' זקנים ואיזה - ו' זקנים.

ועל ענין הג' כתב הת' ש. גינזבערג בגליון א'פה שבפשטות היו כל הזקנים משבט לוי, ורק בפ' בהעלותך, לאחר שמתו הזקנים הראשנים, הי' ציווי מיוחד למנות הזקנים מכל השבטים לפי הגורל. והקשה עוד (בחצע"ג) "אלא שצ"ע מדוע לקח משבט לוי, ובמיוחד אלדד ומידד שנבחרו ע"י הקב"ה באופן שלמעלה מגורל - בחירה".

ובגליון א'פו ע' 221 ואילך הרבה הרב ראזענבלום להקשות עליו, ומבין הקושיות: א) רש"י כתב "היאך אפשר לו לאסוף זקנים של ששים רבוא", א"כ הזקנים היו מכל השבטים. ב) לפי דבריו, מה שכתוב "ויאספו את כל זקני ישראל" הם יותר מוקשים. יעו"ש בארוכה ואכמ"ל.

וסיים בקושיא: ראיית רש"י שמדובר בזקנים לשיבה הוא רק מזה שלא הי' באפשרות משה לאסוף כל זקני ישראל, אבל אם הי' אפשר לו לאסוף כל הזקנים - היינו מפרשים זקנים ממש. ומהו התועלת בכלל שמשה יאסוף כל הזקנים, אם הי' באפשרות לאסוף אותם?

ע"כ הנוגע לענינו.

הזקנים במצרים - מטרתם

ב. כדי לבאר כהנ"ל איך עפ"י פשש"מ קושיא מעיקרא ליתא, צריכים להבין קודם כל הצורך באסיפת הזקנים בפ' שמות, וגם לעשות האותות לעיני העם. למה לא שלח הקב"ה את משה לפרעה באופן ישיר ולומר לו "שלח את עמי"?!

אלא, כמו שמבואר מפשטות הכתובים, במעמד הסנה נכנס הקב"ה בדברים עם משה רבינו בפעם הראשונה. ואמר לו (שמות ג, ו-י): "אנכי אלקי אביך גו'", "ראיתי את עמי אשר במצרים גו'", "וארד להצילו גו'", "ועתה לכה גו' והוצא את עמי בני ישראל ממצרים".

ע"ז שאל משה (שם, יא): "מי אנכי כי אלך גו'", ופרש"י: "מי אנכי - מה אני חשוב לדבר עם המלכים. וכי אוציא את בני ישראל" - ואף אם חשוב אני, מה זכו ישראל כו'. וע"ז ענהו הקב"ה "כי אהי' עמך גו'".

אבל אפילו כשנאמר שהקב"ה הבטיח שיהי' עם משה בלכתו לפרעה - מאיזה סיבה ישמעו בני ישראל למשה ללכת אתו ממצרים? מי שם משה - שהי' זר לגבי בני" (אף שהי' בן עמרם גדול הדור) ולא גדל במצרים כלל (אף שבתחלת ימיו נתגדל

בבית פרעה כמה שנים) ורוב צעירי בני ישראל לא הכירו אותו כלל – שיהי' למנהיג בני ישראל וגם שישמעו לו להתחיל מרידה בפרעה מלך מצרים?

– בפרט כמו שילמוד הבן חמש לקמן עה"פ (בשלח טו, יד ובפרש"י) ש"חיל אחז יושבי פלשת" מפני שהרגו בני אפרים שמיהרו את הקץ כמפורש בדברי הימים,

ובדברי הימים שם (דה"י א ז, כב) "ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים", א"כ השמועה חזרה למצרים ובנ"י ידעו ע"ז, ולכן ייראו אולי עדיין לא הגיע הקץ? –

ע"ז אמר הקב"ה למשה "לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם ה' נראה אלי גו' לאמר פקד פקדתי אתכם". "ושמעו לקולך" – מכיון שתאמר להם לשון זה . . שכבר סימן זה מסור בידם.

הנה הצעד הראשון הי' שמשה רבינו יציג עצמו לבני ישראל כגואל האמיתי. אבל חוץ מזה שאם אינו יכול לאסוף כל הזקנים סתם, ודאי שאינו יכול לאסוף כל בני ישראל לעשות מבצע לקבל הצבעתם... –

הרי הסימן של מסורת הגאולה נמסר בידם של הזקנים דוקא, ולא הי' ביד כל העם. וא"כ לא הי' הסימן גם ביד סתם זקנים, כי אם באלו הזקנים המיוחדים לשיבה (דאל"כ יכול להיות נביא שקר). ואפילו אם תמצי לומר שהי' הסימן דבר מפורסם – אבל מספיק שמשה ידבר להזקנים (המיוחדים לשיבה) וישכנע אותם, והם יעשו את שלהם כנציגי משה רבינו לדבר אל שאר כל העם.

הציוויים אל בני ואל הזקנים

ג. והנה, אפשר היה לפרש את הפרשה בא' משני אופנים:

א) לאמיתו של דבר, כוונת הקב"ה מתחילה היתה שמשה לא יהי' צריך לדבר אל העם, ואפילו לא להזקנים. כי על הפסוק (ג, י) "ועתה לכה ואשלחך וגו'" פרש"י: "וא"ת מה תועיל – והוצא את עמי – יועילו דבריך ותוציאם משם". וע"ד מה שפירש רש"י בדברים עה"פ "בוא ורשו" (א, ח) – "אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה, אילו לא שלחו מרגלים לא היו צריכין לכלי זיין".

רק לאחר שמשה שאל "מי אנכי כי אלך אל פרעה גו'", "הנה אנכי בא אל בני ישראל גו' מה אומר אליהם", שהתחיל להתחשב עם פעולות שע"פ טבע – אמר הקב"ה "לך ואספת את זקני ישראל גו'", "ואמרתם גו' ועתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר", "לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך", "ושלחתי ידי והכתי את מצרים גו' ואחרי כן ישלח את העם".

ב) הקב"ה אמר לו למשה מה שהוא שצריך לעשות, ללכת אל פרעה וכו' ומשה צריך לעשות באופן שהוא מבין – לדבר לבנ"י שיתנו לו סמכות, וילכו אחריו לפועל. וע"ד שאמר הקב"ה למשה "אהי אשר אהי" – אהי עמם בצרה זו, אשר אהי עמם בשעבוד שאר מלכויות. . . כה תאמר אהי פעם אחת" (פרש"י שמות ג, יד), שלא כל מה שאמר הקב"ה למשה יש לו להגיד לבנ"י. ועד"ז יש לומר שיש למשה להבין מעצמו הדברים שצריך לעשות אף שלא אמר לו הקב"ה בפירוש.

והנה, לב' האופנים הנ"ל יובן בפשטות החילוק בין האמירה בפסוק יד-טו ופסוק טז, דהנה טרחו המפרשים ליישב מהו שני הציוויים לבנ"י, ולמה צוה הקב"ה למשה לדבר תחלה אל בנ"י ("כה תאמר לבני ישראל אהי שלחני אליכם", ויאמר עוד אלקים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני אליכם", ולאחר זה "לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם ה' אלקי אבותיכם נראה אלי אלקי אברהם יצחק ויעקב לאמר גו") – דלכאורה רש"י לא דיבר בזה כלום:

כי על דיבור הראשון לבנ"י – רש"י כבר פירש שהכוונה הוא שלא יאמר להם "אהי אשר אהי", כ"א "אהי" לבד. וזה הוא רק במקרה של "ואמרו לי מה שמו"; אבל מה שהוא כן צריך לומר לבנ"י – הוא הדיבור השני, שהשם אינו נקרא ככתבו.

ומכיון שהחליט משה ללכת בדרכי הטבע (או שכך הי' הכוונה מתחילה), אמר הקב"ה למשה לאסוף זקנים, כי התוכנית הי' שמשה ידבר עם הזקנים, ושהם יבואו עם משה לפרעה (שמות ג, יח), וביחד יעשו ההשתדלות הדיפלומטי. אלא שלפועל הזקנים יראו ללכת לפרעה ונשמטו אחד אחד (ה, א בפרש"י).

אבל אע"פ שהזקנים היו יראים ללכת לפרעה להתייצב כנגדו באופן של קום ועשה, הנה לאחר שמשה רבינו קיבל הסמכות של בני ישראל – לא נמנעו אפילו שאר העם מלהצטרף למשה רבינו, עכ"פ באופן דשב ואל תעשה. אשר לכן, כשאמר פרעה (שמות ה, ט) "תכבד העבודה על האנשים גו", ובאו שוטרי בני ישראל לפרעה בטענה "למה תעשה כה לעבדיך" (שם, טו), ואמר פרעה "נרפים אתם על כן אתם אומרים נלכה נזבחה" (שם, יז) – לא טענו בני ישראל שמשה הוא איש עצמאי שאינו מייצג כלל ישראל.

כל זקני ישראל

ד. והנה, נוסף לציווי הקב"ה למשה לאסוף "זקני ישראל" בשביל ההליכה לפרעה, באופן דיפלומטי, משה לא התעצל ואסף "כל זקני בני ישראל" – אבל גם הם היו

מיוחדים לשיבה. וכי משום שכאן כתיב "כל זקני" נפרש מילת "זקני" אחרת ממה שכבר פירש לנו רש"י?

ואין לזה סתירה למש"כ באמירת הקב"ה רק "את זקני ישראל", כי יש הציזוי מהקב"ה מה שחייב להיות, ההליכה לפרעה, וגם האסיפה שצ"ל ע"י משה לבד – "לך ואספת" (ראה לקו"ש חי"א ע' 183, שהפירוש "והקמות" בלשון יחיד הוא למשה לבדו) – ובשביל זה מספיק מספר מסויים של זקנים.

[ואם נפשך לומר – ציווי הקב"ה לאסוף "את זקני ישראל" (ולא "מזקני ישראל") הכוונה לכולם (המיוחדים לשיבה)!]

ומה שהוצרך משה לאסוף כל הזקנים – לא הי' זה בשביל ההליכה לפרעה, כי אם לתמיכתם, שיאמינו בו, עי"ז שיגיד הסימן לכולם ביחד, והם יגידו לשאר העם ש"הנה זה (הגואל) בא".

והאותות שעשה משה לא הוצרך להם בשביל הזקנים, כי בידם הי' הסימן של פוקד פקדתי. רק "ויעש האותות לעיני העם" (שמות ד, לא), כי רק בשבילם הי' הצורך לעשות אותות, שיהיו גם פעולות המושכים את הלב.

[וצע"ק במה שאמר משה "והן לא יאמינו לי", האם זה מוסב על הזקנים או על שאר העם, כי מש"כ "כי יאמרו לא נראה אליך ה'" – הלא "ה' אלקי אבותיכם נראה אלי" אמר הזקנים, ואילו לבנ"י אמר "שלחני אליכם". וא"כ האותות "למען יאמינו כי נראה אליך ה'" היו גם לעיני – ובשביל – הזקנים?

וי"ל, שזהו רק לדבריו של משה שאמר "והן לא יאמינו לי", אבל באמת לא הוצרך האותות בשביל הזקנים. עוד יש לומר, שגם האמירה של "שלחני אליכם" משמעותו שנגלה אליו הקב"ה].

ולפי זה שלמדנו שבני ישראל פרו וישרצו במאד מאד – צריכים לומר שהזקנים המיוחדים לשיבה היו הרבה יותר משבעים, וודאי לא רק משבט לוי, כתכונת השבטים שיקבלו משמעת רק מאנשי שלומם.

והא דפרש"י על מה שאמר פרעה למשה ואהרן לכו לסבלותיכם בבית רק משום שהיו משבט לוי, אבל פטור מצד הזקנה לא הי' להם – לא קשה כלל, כי העיקר כאן אינו קשור ללימוד התורה, שצריכים להיות הזקנים פנויים ללימוד התורה, וזהו רק (בכללות) בשבט לוי, כי אם שיהיו זקנים המיוחדים לשיבה – שאיתם כדאי לעשות אסיפה, לטכס עצה וכו', ולא כל אחד שהגיע לגיל זקנה יכול לחו"ד למשה רבינו, ובפרט שגם הוא הי' כשמונים שנה.

[ואפילו בנוגע זקנים בלימוד התורה – הרי הבן חמש יודע שגם אנשים העובדים קשה כל היום יש להם שיעורי לימוד בערב ג"כ. והאם נאמר שחויץ משבט לוי שזכו ל"ורו משפטיך ליעקב" לא היו כמה אנשים מכל שבט שהיו לומדים תורה ג"כ? אלא שממה שכתב רש"י ששאלת משה "כי אוציא את בני ישראל" הי' מהו הזכות שבני ישראל יצאו ממצרים, ואמר הקב"ה שלסוף ג' חדשים לצאתם ממצרים יקבלו התורה על הר סיני – משמע קצת שלא היו הרבה מבני ישראל שלמדו תורה. ואכ"מ.]

שבעים זקנים

ה. בפ' בשלח כתב רש"י בפשיטות שהיו (רק) ע' זקנים. אם כן (א) איך אומרים שהיו יותר? (ב) לאור הנ"ל שבבני ישראל היו הרבה זקנים מיוחדים לשיבה – מתי התמצמם מספר הזקנים לשבעים?

תשובה לדבר – ובהקדים קושיא אחרת: באמת מנ"ל לרש"י שהיו שבעים זקנים? דהנה, מניית ע' זקנים הי' ציווי מפורש של הקב"ה, כמ"ש בס"פ משפטים (כד, א): "ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבועים מזקני ישראל".

1) לכאורה צלה"ב: למה זכו נדב ואביהוא לגשת קרוב אם לא פעלו במצרים? ולמה לא זכו גם אלעזר ואיתמר? וי"ל:

(א) שני בנים הוצרכו להיות משרתים לאביהם, ע"ד שמצאנו באברהם שלקח שני נעריו אתו, ופרש"י שאדם חשוב צריך ב' משרתים. אבל בנוגע משה עצמו לא הי' אפשר אחרת, כיון שהקב"ה אמר בפירוש ש"ונגש משה לבדו".

[אלא דלפי זה יש להקשות: מכיון שעכ"פ הי' לו למשה יהושע משרתו שליוה אותו עד הגבול לאחר מ"ת (פרש"י משפטים כד, יג) – למה לא זכה יהושע ללוות משה עד הגבול לפני מ"ת ג"כ, עכ"פ כמו הזקנים? ויש לומר, דאין הכי נמי, ממקרא זה למדים שיהושע ליוה אותו לפני זה ג"כ, אלא שלא הי' יכול להיות בזה ציווי מהקב"ה. ועוד, אע"פ שיהושע ליוה משה רבינו "עד מקום הגבלת תחומי ההר" (לשון רש"י שם) – אין ראוי שהי' גבולו קרוב יותר משאר העם].

(ב) מזה ראוי להגירסא בפרש"י פ' יתרו אהרן נדב ואביהוא ושאר זקנים, ולפי זה (ע"פ פש"מ, משא"כ לפי דברי הילקוט שמעוני) נדב ואביהוא היו מכלל השבעים זקנים.

(ג) אפילו אם נדב ואביהוא לא היו במנין השבעים (כדמשמע מהפסוק בס"פ משפטים) – עכ"פ עבדו ביחד אתם. וראה ביל"ש בהעלותך רמז תשלו שמונה ד' זקנים משבט לוי חוץ ממשה, ואם נאמר שלדיעה השני' שם לא הסתמך משה רבינו [למנות ו' זקנים מכל שבט ומשבט לוי רק ד'] רק על ענינות בני שבטו (כדיעה הא' שם), כי אם גם על העובדא שכבר היו שני נשיאים משבט לוי, דהיינו אלעזר ואיתמר, שלא היו במנין הזקנים, ומ"מ היו יותר גדולים במעלה (ראה פרש"י תשא לד, לה) – א"כ לפני"ז היו גם נדב ואביהוא*.

(2) הנה רש"י כתב (שמות ה, א) שמשום שהזקנים נשמטו אחד אחד פרע להם בסיני ש"ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו". והקשו במפרשים, א"כ מה חטא אהרן? ותיצרו ע"פ מש"כ בפ' יתרו "ועלית אתה ואהרן עמך גו", שאתה מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה לעצמו כו'. אבל לפי זה יוצא שגם הזקנים היו

הרי שהיו הרבה זקנים, והקב"ה ביקש את משה לבחור מהם שבעים. דממ"נ: אם כל "הזקנים" [המיוחדים לשיבה] היו רק שבעים, ורצה רק לגלה דעת לנו שהזקנים היו שבעים במספרם – הול"ל "ושבעים זקני ישראל"; ואם העובדא שהיו ע' זקנים הוא כ"כ פשוט שאינו צריך להודיענו – הול"ל רק "זקני ישראל". אלא מזה שכתב "שבעים מזקני ישראל" – ראי' שהיו יותר, והקב"ה אמר עכשיו לבחור שבעים.

ועכשיו בתור הכנה למ"ת (פרש"י שם), לא הי' נוגע כל הקונגרס של חכמים ונבונים למאות ולאלפים, שבשעת הצורך נשמטו אחד אחד, רק היו צריכים למנות

מחיצה לעצמם, כיון שגם אודותם כתוב בפ' משפטים "עלה". והעונש הוא רק שלא היו כמו אהרן, אבל אכן נגשו יותר משאר בני ישראל.

ולמעשה שפסוק זה מדובר בד' סיון, בהכנה למ"ת (ראה פרש"י משפטים כד, א). אבל במ"ת עצמו לא הוזכרו הזקנים (ונדב ואביהוא) כלל, כי אם משה אהרן והכהנים** (הבכורים). ולכאורה לפי זה עדיפא הוול"ל לרש"י לומר בפ' שמוות: שבסיני פרע להם – הכוונה במ"ת עצמו – שלא נגשו כלל, כמש"כ בפ' יתרו. וצ"ע.

* בפירושו אשל אברהם (אלאשוי"ל) שגם נדב ואביהוא למדו ממשה לאחר אהרן, עד הקמת המשכן. אבל רש"י נקט אלעזר ואיתמר כי כך הי' הקביעות של ארבעים שנה. ולפי מש"כ בפנים ההערה אינו מוכרח, די"ל איפכא – ובפרט ע"פ דברי רש"י בפ' יתרו (הובא בהערה שלאח"ז) שהכוונה ב"גם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום" הוא לנדב ואביהוא ולא לאלעזר ואיתמר – שעד הקמת המשכן הי' רק נדב ואביהוא, כי הם היו למעלה מאלעזר ואיתמר, שלכן הם היו עם הע' זקנים לפני מ"ת, משא"כ אלעזר ואיתמר. וכיון שפירטם הכתוב בעצמם – למדו תורה ממשה לבד. ולאחרי שמתו – אלעזר ואיתמר החליפו את מקומם.

וראה שיחת ש"פ אחרי-קדושים תשמ"ה סל"ט (אידיש) שבני אהרן שלמדו תורה ממשה ולימדו בני' כולל נדב ואביהוא, אבל לא נחית לפרט אם זה כולל גם אלעזר ואיתמר בזמן שהי' נדב ואביהוא.

וי"ל בא' משני אופנים:

א) כל זה תלוי בהספק (כאשר יבואר במ"א) אם התורה שלמד משה בארבעים יום הי' בעיקר המצוות שבפ' משפטים (ראה פרש"י תשא לא, יח: "לדבר אתו – החוקים והמשפטים שבואלה המשפטים"), ועל דברים אלו דובר בפ' יתרו, ורק לאחר זה "ירד והתחיל (הקב"ה) לצוותו על מלאכת המשכן ועשאוהו עד אחד בניסן" (רש"י תשא לג, יא) – וא"כ אין מוכרח החשיבות באלעזר ואיתמר. או אם מלאכת המשכן כולל לא רק העשיי' ("ועשאוהו") שמשא לא הי' מעורב ומצווה בזה (כי כל זה הי' "לי – לאמר לכם" ויקהל לה, ד ובפרש"י. וראה לקו"ש ח"ו ע' 222),

או האם הכוונה ב"מלאכת המשכן" היא למלאכת המשכן – לכל העבודה בהמשכן ג"כ, וא"כ אלעזר ואיתר הוצרכו להיות שם ביחד עם נדב ואביהוא.

ב) בני אהרן כולל כל בני אהרן, אע"פ שרק נדב ואביהוא היו מהדיינים והיו יותר חשובים בשעתם.

** (ברש"י שלפנינו (יתרו יט, כד) "ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים – . . והכהנים מחיצה לעצמם". אבל לכאורה: לפי פסיקת הטעמים, הפירוש ב"הכהנים והעם" הוא על פי מש"כ לעיל (שם, כב) ש"וגם הכהנים (הבכורות) הנגשים אל ה'", אל יסמכו על חשיבותם לעלות. ומכל שכן שהעם אל ירסו לעלות.

ובדפוס"ד של רש"י אינו גורס "והכהנים מחיצה לעצמם". וכן יש דפוס שאינו גורס והכהנים בדיבור המתחיל.

זקנים שיהיו מעין נציגים של בני ישראל בכריתת ברית בין הקב"ה ובנ"י, ועוד – שהם יעזרו במסורת התורה (ראה פרש"י תשא לד, לב), ולעולם הי' בית דין של שבעים דוקא, ולכן אמר הקב"ה לתת קצת כבוד ולהתנהג בחשיבות לאלו שיהיו בב"ד הגדול.

והראי' (ע"פ פש"מ) שגם בזמנו של משה הי' ב"ד של שבעים – כי בפ' יתרו עה"פ (יח, יח) "גם אתה גם העם הזה אשר עמך" פרש"י: "גם אתה" 3 – לרבות אהרן וחזרו 4 ושבעים זקנים, הרי שהשבעים זקנים היו עוזרים לשפוט העם על פי חוקי הקב"ה.

אך לפי זה (שענין הע' זקנים נתחדש דוקא בד' לחודש סיון, בתור הכנה למ"ת) – איך כתב רש"י בפ' בשלח בפשיטות שהשבעים תמרים היו כנגד הע' זקנים, שמזה משמע שכבר אז בחודש ניסן היו רק שבעים זקנים? ואם ידוע שמנין הזקנים הוא ע' – למה לא הביא רש"י בפ' בשלח ראי' שהיו ע' זקנים ממש"כ בפ' משפטים?

וי"ל – דהיא הנותנת: רש"י אינו יכול להביא ראי' בפ' בשלח שהיו ע' זקנים מפ' משפטים, כי משם ראי' להיפך, שלפנ"ז היו הרבה זקנים, ורק אז (בשעת מ"ת) מינו ע' מיוחדים.

אבל מ"מ, רש"י הוכרח לפרש בפ' בשלח שהע' תמרים היו כנגד הע' זקנים – אע"פ שעדיין לא הוקבע מספר זה – מסיבה אחרת.

3) הנה בפסוק כתיב "גם אתה גם העם". ואם כדברי רש"י שמרבים אהרן חזרו והזקנים מ"גם אתה" – צלה"ב מה מרבים ב"גם העם". כי אם לא הי' ריבוי כלל – היינו אומרים שגם ראשון מוסיף על גם השני וגם השני על גם הראשון" (ראה פרש"י בלק כג, כה). אבל מכיון שגם הראשון בא לרבות – אם כן גם השני בא לרבות ג"כ, וכמו "את קין גו' את אחיו את הבל" (בראשית ד, א-ב ובפרש"י). ועל פי דברי רש"י לקמן עה"פ (יח, כג) "וגם כל העם הזה" – אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים – אולי הי' אפשר לומר: "גם אתה" – לרבות אהרן וחזרו (בני משפחתו), "גם העם" – לרבות השבעים זקנים (טפלים להעם). אלא שלא מצאתי בשינויי נוסחאות בפרש"י לסבול פירוש זה. וצ"ע.

4) וכבר הקשו מדברי רש"י לקמן עה"פ (תשא לב, ה) "ויבן מזבח" – ויבן מזבח, שהרגו לחזר, אם כן לא הי' קיים. ובחזקוני פירש שיתרו אמר ש"נבל תבל" – אפילו אם חזר הי' כאן. ולכאורה הוא דוחק גדול. ובבאר בשדה פירש ש"נבל תבל" – כמו שנלאו אהרן וחזרו והזקנים לפניו, כשמשה הי' בהר. אבל באמת לא ציוה משה שילכו אז גם להזקנים. וי"א ששיטה אחרת סובר שחזר לא נהרג. וראה בדעת זקנים מבעלי התוספות תשא לא, ב שא' הטעמים שנזכר בצלאל בן אורי בן חזר – גם אבי אביו – הוא מפני שהמשכן הי' לכפר על העגל שבשבילו נהרג זקנו.

גם יש להעיר למה שינה רש"י כאן מדבריו לקמן (יח, כג) "אהרן נדב ואביהוא ושבעים זקנים". ויש גירסא ברש"י שגם שם הוא "אהרן וחזרו ושבעים זקנים". אבל מס"פ משפטים מוכח שבמקום שהי' ע' זקנים – העיקר הוא שלאחר משה ואהרן באו נדב ואביהוא, וחזר נמנה רק כשהי' רק עם אהרן, כמו בס"פ בשלח. ואכ"מ.

שתיים עשרה עינות מים

ו. עה"פ ויבואו אילמה גו' (בשלח טו, כז) פרש"י: "שתיים עשרה עינות מים" – כנגד שנים עשר שבטים נודמנו להם. "ושבעים תמרים" – כנגד שבעים זקנים.

ולכאורה יש לומר, שרש"י לא בא לפרש רק מנינא למה לי, כי אם לתרץ קושיא גדולה: לכאורה, זהו דבר נדיר ביותר שיהי' שתיים עשרה מעינות במקום אחד.

לעיל בפ' שמות למד הבן חמש שמשה ברח ממצרים למדין, וישב על "הבאר", היינו שהי' רק באר אחד. ואם תמצי לומר שהיו הרבה בארות וזה הי' מיוחד – למה לא הלכו בנות רעואל לבאר אחר מכיון שהרועים גרשו?

ועד"ו למד הבן חמש בפ' ויצא שיעקב בא לחרן (ורש"י מזכירו בפ' שמות שמשה הלך להבאר למצוא זיווגו כמו יעקב), וגם שם מוכח שכל הרועים היו משתמשים בבאר אחד. ועד"ו למד בפ' חיי שרה שעבד אברהם הי' אצל באר המים שמחוץ לעיר (ואולי היינו ה"באר בשדה" הנאמר ביעקב, כי השדות מחוץ ממקום לעיר (ראה פרש"י מסעי לה, ד)), וכל הבנות יוצאות לשאוב מים – והוא הי' בטוח שכל הבנות יגיעו לבאר ההוא.

[אגב, משם מוכח ש"באר" ו"עין" היינו הך (ראה שם כד, יא; יג). ועד"ו בפ' לך טז, ז; יד. וראה לקו"ש ח"ל ע' 117-118.]

ואולי יש לומר בפשוטו של מקרא שמעיין הוא בידי שמים לגמרי (כמו שפרש"י עה"פ "ויסכרו מעיינות תהום" (נח ה, ב) "כשנפתחו כתיב כל מעיינות וכאן אין כתיב כל, לפי שנשתיירו מהם אותן שיש בהם צורך לעולם"), ובאר הוא שחפרו עד שמצאו המים (כמ"ש בכמה מקומות שחפרו בארות. ואכ"מ.)

ועד"ו הבן חמש זוכר שהי' ריב בין רועי גרר ורועי יצחק על הבארות שחפרו, ומשמע שבסך הכל חפרו רועי יצחק במקום אחד ג' בארות, ואם לא היו הרועים רבים על שני הבארות הראשונות – כבר היו רועי יצחק מפסיקים מלחפור בארות לאחר שחפרו באר אחד.

וכפי שילמוד לקמן בפ' זו – משה הכה בצור – לשון יחיד, ומשם יצא מים לכל בני ישראל. וכן בארה של מרים הי' רק אבן אחת, ורק (באר חפרוה שרים) כרוה נדיבי העם (חוקת כא, כ) – כל נשיא ונשיא כשהיו חונים נוטל מקלו ומושך אצל דגלו ומחנהו ומי הבאר נמשכין דרך אותו סימן ובאין לפני חניית כל שבט ושבט (פרש"י שם).

א"כ למה הי' נס גדול כזה שבני ישראל הגיעו למקום שיהי' דוקא י"ב עינות מים, לא פחות ולא יותר, אף שעיר כמו ארם נהרים הי' באר אחד מחוץ לעיר, כנ"ל? הלא אפילו עין אחד, שמיימיו אינו פוסק, מספיק לכל בני ישראל?

ע"ז פרש"י "כנגד י"ב שבטים נזדמנה 5 להם", כדי ששבט אחד לא הי' צריך לחכות לשני, וכל שבט זכה להשפעה מיוחדת. א"כ, מוכרחים לומר שגם מש"כ בהמשך לזה "ושבעים תמרים" הוא בדיוק. אבל מכיון שלפני זה לא למדנו אודות מעלה מיוחדת במנין שבעים – לכן הוכרח רש"י לפרש על פי פסוק זה שהוא כנגד ע' זקנים. אבל זה הי' על העתיד, כי עדיין לא ביררו הע' זקנים מתוך השאר. ומכל שכן שאינו יכול לפרש שבמצרים היו ע' זקנים, וכנ"ל בארוכה.

וגם אפשר לומר שבזה (השבעים תמרים) הי' רמז למשה שיצטרך לברר ע' זקנים מיוחדים מתוך "כל זקני בני ישראל" שכבר ביררם במצרים, ולא שרק בשעת הברית בד' סיון הי' זה כהפתעה בשבילו.

ועוד, מכיון שלפנ"ז, במרה (חודש ניסן), כבר ניתן דינין לבני ישראל (פרש"י בשלח טו, כה), י"ל שכבר היו כמה זקנים שהצטיינו להיות עוזרים למשה רבינו, אבל לא באה ההוראה במפורש עד ד' סיון, כמ"ש בפ' משפטים.

אלדד ומידד

ז. מש"כ ש.ג. "מדוע לקח משבט לוי, ובמיוחד אלדד ומידד שנבחרו ע"י הקב"ה", משמע דעתו שאלדד ומידד היו משבט לוי.

כנראה שדבריו הוא ע"פ הדיעה הראשונה שהובאה בדעת זקנים מבעלי התוספות בפ' בהעלותך שם. וז"ל (יא, כז): "ויגד למשה אלדד ומידד – אחי משה היו. כי כשנתנה תורה ונאסרו על העריות פרושו כולם, שנא' וישמע משה את העם בכה

5) כפי שהובא לעיל בפנים, כל המעיינות שנשאר פתוחים לאחר המבול היו לצורך העולם, א"כ לא הי' באופן של מקרה, כ"א הי' בכונה.

אבל למה השתמש במלת "נזדמן" שהוא במקרה, ולא במלה של הכנה שהוא הזמנה (ראה פרש"י נח יא, ג. וישב לה, טז. שמוות א, י. ועוד). להעיר שלפעמים גם תיבת "נזדמן" פירושו הוא שהוכן בשבילם – ראה רש"י לש"ב כ, א: "ושם נקרא – נזדמן לכוון הקדיש קרואיו (צפנ"א, ז) ויקרא אבשלום לכל בני המלך (שמואל ב, י"ג כ"ג) לשון זימון". ואפילו לשון מקרה פירש"י עה"פ "והקריתם לכם ערים" (מסעי לה, יא) "אין הקריי' אלא לשון הזמנה, וכן הוא אומר (תולדות כז, כ) כי הקרה ה' אלקיך לפני" (ושם פירש אונקלס ארי זמן ה'). ויל"ע למה לא פירש רש"י בפ' תולדות ש"הקרה" הוא מלשון הזמנה כיון שיכולים לטעות שהוא מלשון מקרה?

יש להמתיק לומר שאפילו מה שנראה לנו כ"מקרה", הרי באמת הוא מוזמן לנו מהקב"ה.

שו"ר שיש דפוס ברש"י שאינו גורס המילים "נזדמנו להם".

למשפחותיו, ודרשינן על עסקי משפחותיו. וגם עמרם אבי משה פירש מיוכבד שהית' אשתו, ונשא אשה אחרת, והוליד ממנה אלדד ומידד. אלדד – אל דוד, מידד – מי דוד כלו' חלוף דוד".

אבל קודם כל – אין זה פשוטו של מקרא כלל.

שנית – פירוש זה אינו מוסכם לכל, כי בתיב"ע בהעלותך שם כתב שהיו משבט זבולון. ובמדבר רבה פט"ו, יט: "אלדד ומידד – הוא אלידד בן כסלון (לשבט בנימין – מסעי לך, כא) ומידד – זה קמואל בן שפטן (לשבט אפרים – שם, כד). ועד"ז בתנחומא בהעלותך יב. יל"ש בהעלותך רמזו תשלזו. אבל ביל"ש שם רמזו תשלו בפירוש פנים אחרים – ששניהם מבנימין.

ועוד – גם פירוש הדעת זקנים מוקשה מכמה צדדים. כי אם לפי פשוטו – איך יתכן שנולדו אלדד ומידד לאחר מתן תורה ומ"מ היו זקנים בשנה הראשונה לפני שילוח המרגלים (וכמו שהקשו כמה מפרשים)!! והעיקר – לפי הדברי הגמרא בב"ב (קכא, ב) "שבעה קפלו את כל העולם כולו. . עמרם ראה את יעקב". וראה ברשב"ם שם ובתוספות שיתכן פחות מז', אבל לכה"פ לא יותר מז'. א"כ זהו מוסכם לכל. ומכיון שיעקב הי' במצרים לא יותר מ"ז שנה, ושנות עמרם הם קל"ז (וארא ו, כ) – א"כ עמרם לא חי יותר מקנ"ד שנה לגלות מצרים, ומת כשהי' משה פחות מכ"ד שנה, א"כ לא יצא ממצרים. ואיך אומר שגירש עמרם אשתו לאחר מ"ת? ואוי"ל בדוחק שהכוונה בהדעת זקנים הוא שע"ד שבנ"י גירשו נשותיהם לאחר מ"ת, עמרם גירש אשתו במצרים (לאחר לידת משה) ע"פ ציווי הקב"ה שיהי' לאחר יצי"מ. וא"כ אלדד ומידד היו בני ששים ויותר והיו יכולים להיות זקנים. ועיין תיב"ע וארא שם והוא פלא. [ופלא שהפירוש יונתן שהקשה עמש"כ שם בפסוק טז ופסוק יח לא הקשה עמש"כ בפסוק כ].

וע"ע ביל"ש רמזו תשלו שמשבט לוי לקח משה רק ארבעה זקנים. ואינו לפי פשש"מ (דברי רש"י), כי לפי דברי היל"ש לא הי' גורל כלל, אלא משה סמך על עניויות בני שבטו למנות מהם רק ד' זקנים.

ואפילו אם נדחק ונאמר שזהו רק לפי דיעה הראשונה ביל"ש שם, אבל הדיעה השני' שם פליג לא רק על שמות הזקנים, כ"א דס"ל שהי' גורל ורק כתב שמות הזוכים בגורל (והשנים שלא זכו היו משבט לוי) – הרי להדיעה השני' שם אלדד ומידד שניהם היו מבנימין, כנ"ל.

הזקנים משבט לוי

ח. ובעיקר קושייתו שהקשה למה לקח משה זקנים משבט לוי – על פי הסברה יש לומר, שמכיון שכל הנפש הבאה למצרים שבעים, ומהם יצאו משפחות, לכתחילה היו הע' זקנים אחד מכל משפחה. והציווי למשה בפ' בהעלותך הי' לברר "אשר ידעת כי הם מזקני ישראל ושוטריו" (וכפרש"י שם), ולא שיהי' דוקא ראש המשפחה גרידא, וכיו"ב.

ולפי כל מה שנתבאר לעיל בארוכה, לא הי' תכלית מניית הזקנים לאחר יציאת מצרים כדי לתת שכר על המכות שקיבלו במצרים... – "עתה יתמנו בגדולתן כדרך שנצטערו בצרתן" (פרש"י בהעלותך יא, טז) – כי היו הרבה יותר מע' שוטרים;

אלא שענינם של נשיאים (שהי' א' לשבט), ובמובן היותר רחב – הזקנים (ה'ו-ו' לשבט) הוא בשתיים:

א) בגשמיות: מכיון שברוב שנים יודיעו חכמה – הם יכולים ליעץ להעם, והם יכולים להתעניין בצרכי הנלווים עליהם, "ונשאו אתך במשא העם" – על מנת שיקבלו עליהם טורח בני" (בהעלותך יא, יז ובפרש"י) – "כאשר ישא האומן את היונק". והם היו גם שלוחי השבט לבחור לבני שבטו חלק הגון (ראה מסעי לד, יז ובפרש"י). כן גם באו למשה עם טענת בני שבטיהן (ראה בלק כה, ו ובפרש"י).

ב) לעזור בלימוד התורה. כי על פי סדר המשנה, בתחילה למדו הזקנים מפי משה לפני בני ישראל, ועד"ז בחזרה, לאחר שאהרן ובניו לימדו בני ישראל – לימדו הזקנים בני ישראל. וכמ"ש בפ' יתרו – הם היו גם שופטי ישראל עד שמינה משה שרי עשרות ושרי אלפים. וא"כ, מכיון שעצת יתרו הי' כדי ש"גם העם הזה (אהרן נדב ואביהוא והזקנים) יבואו על מקומם בשלום" – הנה הע' זקנים לא נתבטלו ממציאיותם ושררה שלהם (בפרט דמעלין בקודש ולא מורדין), אלא נשארו להיות ראשי השופטים (או באופן של אחד לריבוא לערך, או שעבדו כולם ביחד) להשגיח ולהורות לכל השופטים.

ולפי ב' טעמים אלו לא הי' אפשר למנוע משבט לוי ההשתתפות בהע' זקנים מכיון שלא קיבלו המכות במצרים, כי הם היו עמודי ההוראה של בני"י, כמ"ש בפ' משפטים כא, ה, והובא להלכה ברמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ב: "ואין מעמידין בסנהדרין אלא כהנים לויים וישראלים כו".

ראשי המטות והזקנים

ט. מה שיש לעיין בסוגיא זו הוא החילוק של לימוד התורה של א) הנשיאים, ב) הזקנים, ג) שאר שופטים בני"י.

כי מצד אחד – פרש"י בסו"פ תשא שהזקנים למדו ממשה כשלימד התורה בפעם הג'. ולפי כל הנ"ל – לאחר מ"ת סתם זקנים הם שבעים;

אבל בריש פ' מטות פרש"י "חלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה, ואחר כך לכל בני ישראל. ומנין שאף שאר הדברות כן? ת"ל (שמות לד) וישבו אליו אהרן וכל הנשיאים בעדה וידבר משה אליהם ואחרי כן נגשו כל בני", ושם מדובר בראשי המטות, שבפשטות היו רק י"ב, ולא היו מהע' זקנים. והראי' – שלאחר שמינה משה הע' זקנים בפ' בהעלותך (מכיון שמתו הראשונים), באו ראשי המטות שנמנו בריש פ' במדבר בתלונת קורח (ראה רש"י ר"פ קורח). א"כ גם ע"פ פשש"מ היו אחרים (ולא נצטרך להיל"ש שמנה הע' זקנים בשמותם),

א"כ לימוד התורה ע"י משה בפעם השלישי לא הי' רק עם הע' זקנים, כ"א שהי' גם עם כל ראשי המטות ג"כ;

אבל, מכיון שהע' זקנים היו מלמדים כל התורה לבנ"י והיו שופטים אותם – וע"ז הי' עצת יתרו ואתה תחזה – לא מסתבר שכל השופטים ילמדו התורה יחד עם כל בנ"י, ולא קיבלו קירוב ממשה רבינו, בפרט שכל הדבר הקשה הם היו צריכים להביא למשה.

ולפ"ז י"ל שמש"כ בסו"פ תשא הכוונה הוא לכל הזקנים שהם מיוחדים לשיבה, רק שהיו שורות מיוחדות לראשי המטות ולע' זקנים.

ולהעיר בפרש"י דברים א, כב: "ילדים מכבדים את הזקנים... וזקנים מכבדים את הראשים".



שונות

בכל דור ודור – ולא בכל יום ויום (גליון)

הת' יצחק ראנעס
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם תמה הר' מ.א.ז. ע"ז שבהי"ב פסוקים בחר רבינו בלשון המשנה "בכל דור ודור" בלי הוספת המילים "בכל יום ויום" כמ"ש בתניא. ותירץ מה שתירץ.

ולדידי קושיא מעיקרא ליתא, דהרי ידוע שהסדר בהי"ב פסוקים הוא ב' פסוקים מתורה שבכתב, ב' מתורה מתושבע"פ וב' מתניא, (ובל"ג בעומר תשל"ו הוסיף רבינו עוד שש פסוקים כסדר הנ"ל) והמשנה "בכל דור ודור" בחר בו רבינו כאחד מהמארו"ל של תורה שבע"פ, וא"כ לא שייך לומר בו הל' הכתוב בתניא.



כמה פעמים לחזור על הלימוד

הרב מנחם מענדל מישולבין

חבר הכולל, ממחברי 'ספר היובל – הערות וביאורים'

כתב אדה"ז בהל' ת"ת שלו פ"ב סעיף ג: "ולדברי הכל בתחלת למודו של אדם בין במקרא בין במשנה בין בתלמוד בכל יום לא די לו בלימוד פעם ושתיים ושלש אלא צריך לחזור על כל אחד פעמים רבות מאד הכל לפי כח זכרונו של אדם כדי שיזכור היטב. והמשנה והתלמוד שהן ההלכות פסוקות בטעמיהן צריך לחזור עליהן בכפלי כפליים יותר מהמקרא". עכ"ל. וי"ל מזה ש"לימוד פעם ושתיים ושלש" לא די - שיוצא מזה שהמיעוט הוא לכל הפחות לחזור ד' פעמים (וכדאיתא בעירובין נד א: מכאן אראב"ע חייב אדם לשנות את תלמידיו ד' פעמים), וגם אפשר לדייק כן מלשונו "פעמים רבות מאד": פעמים - שתיים, רבות - שלש, מאד - ארבע.

וממשיך אדה"ז שם, "אך המשנה והתלמוד צריך לחזור "בכפלי כפליים" יותר מן המקרא", ומעתה יש לחשוב כפל ארבע הוא שמונה, וכפלי הכפל הוא ט"ז.

ולהעיר ממה שכתבו בני הגאון המחבר בהקדמתם לשו"ע: ..בהיותו בן שלושים שנה שחזר על כל התלמוד עם כל הראשונים והאחרונים ט"ז פעמים [!] . . אז התחיל להגיה ולחדש בספרו זה. ע"ש.



זיופים ב"הסכמות" על שם אדמו"ר הצ"צ

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

ספרי ישראל הנדפסים בפטרבורג

בשנים תר"י-תר"יג, נדפסו בפטרבורג במדינת רוסיה סדרת ספרים, אשר רשום עליהם "יצא לאור על פי פקודת הממשלה", ואלו הם:

(א) סידור "עבודה בלב", והוא סדר תפלה לכל השנה.

(ב) ספרי הרמב"ם - ארבעה כרכים, בשם "איזה הלכות מיד החזקה". [ח"א: ספר מדע וספר אהבה. ח"ב: ספר זמנים והל' מתנות עניים. ח"ג: סנהדרין, ממרים, מלכים וספר נזיקין. ח"ד - מאכלות אסורות. שחיטה. אבל. ספר קנין וספר משפטים.

(ג) "מנין המצות להרמב"ם ז"ל". [קונטרס של 66 עמודים, וניכר שנדפס בתור הוספה לארבעת כרכי הרמב"ם הנ"ל].

(ד) "שני פרקים" [86 עמודים אודות כבוד המלכות, תוכן קונטרס זה גם נכרך בתור הוספה בכמה ספרי הרמב"ם הנ"ל בסוף ח"ד].

(ה) בסדרת ספרים אלו שרשום אשר "יצא לאור על פי פקודת הממשלה", נדפסו אז גם בוויילנא (תר"יב-תר"יג), תורה ונ"ך (חמשה עשר כרכים) עם ביאורים של המשכילים משה מנדלסון ותלמידיו.

הסכמת אדמו"ר הצ"צ...

בתחילת ספרים אלו [סידור, 4 כרכי הרמב"ם, 15 כרכי תנ"ך] מופיעים בדפי השער, הרשימה דלהלן:

נדפס על פי שו"ת רבנינו וסופרינו

הרב ר' ישראל גארדאן, הרב ר' זלמן זאב מ"ץ ומ"מ, הרב ר' חיים נחמן פרנס, והרב ר' אברהם יודל שטראשון מק"ק ווילנא, הרב המנוח ר"י דוואלאשהנא, הרב ר"ז ראפאפארט, והרב ר"מ ישורון מק"ק מינסק, הרב ר' מנחם נ"י דליובאוויטש, הרב ר"י הלפערין דק"ק ברדיטשוב, הר"ב ר"ב לעווינזאהן דק"ק קרעמענעץ, הרב רצ"ה קאצענעללענבויען מוויילנא, והרב הדאקטאר ר' אברהם ניימאנן מ"מ דק"ק ריגא.

נוסח האמור הוא בתחילת הסידור ובתחילת כרכי הרמב"ם. אולם בספרי התנ"ך מופיעה הרשימה בקצת תיקונים [בשתי הרשימות מופיעים כל אותם שמות של

הרבנים והסופרים, רק שיש שינוי בסדרם, כגון ברשימה השנית דלקמן ששם אדמו"ר הצ"צ מופיע ראשון מיד אחרי רבנים מווילנא משא"כ ברשימה הראשונה הוא במיקום אחר, וכן נמצאים שם עוד איזה תיקוני סגנון. יש לציין כי בשתי הרשימות הנה מכל השמות משום מה רק הצ"צ זוכה אצלם לתואר "נ"י", וז"ל הרשימה כפי הופעתה בספרי התנ"ך:

נדפס על פי שו"ת רבנינו וסופרינו

הרב ר' ישראל גארדאן, הרב ר' חיים נחמן פרנס והרב ר' אברהם דוד שטראשון. הרב ר' זלמן זאב מ"ץ ומ"מ מק"ק ווילנא; הרב ר' מנחם נ"י מק"ק ליובאוויטש, הרב המנוח ר"י דואלאזין. הרב ר"ז ראפאפארט הרב ר"מ ישורון מק"ק מינסק, הרב ר"י הלפערין מק"ק ברדיטשוב, הרב ר"ב לעוויןזאהן מק"ק קרעמעניץ, הרב רצ"ה קאצענעללענבויגען מווילנא, והרב הדאקטאר ר' אברהם ניימאן מ"מ דק"ק ריגא.

סופרים המזכירים את ספרי פטרבורג אלו

בספר "תולדות חב"ד בפטרבורג" שנערך על ידי אחד מידידי, סופר דגול וכוכב עולה בתחום הספרות החבדית, יש פרק מיוחד על ספרים שנדפסו בפטרבורג ועל הזיקה שלהם לתולדות חב"ד. וז"ל בנספח ד (ע' 269):

"להלן מבחר ספרים ועיתונים מכל החוגים - חרדים דתיים ועבריים - שהודפסו בפטרבורג במשך השנים, בתוספת הסבר קצר על טיבו של כל אחד מהם. א) סידור ורמב"ם - תר"י (1850): על הספרים היהודיים הראשונים שהודפסו בעיר, נמנים סידור ורמב"ם אשר נראה כי שניהם הודפסו יחדיו לראשונה בשנת תר"י. שניהם תורגמו לגרמנית, ולפני הדפסתם נערכה התייעצות ("שו"ת") בנושא, בהתכתבות עם 12 רבנים (!) ובהם אדמו"ר ה"צמח צדק" מליובאוויטש."

ע"כ בס' זה, בעריכת הרב ש"ז ברגר שי'. [ובהמשך שם הוא כותב עוד פרטים על הספר, ויש שם דברים הצריכים תיקון, כגון מה שכותב אשר מהרמב"ם נדפס רק "הלכות מאכלות אסורות שחיטה ואבל וספר קנין וספר משפטים". ואין כן פני הדברים עיין בדברינו לעיל בתחילת הדברים].

הלא הוא כותב רק את המציאות, אשר שם אדמו"ר הצ"צ מופיע בתחילת ספרים אלו בתור אחד שדנו והתכתבו אתו ע"ד ההדפסה, ומבלי להוסיף שום הסתייגות היסטורית.

הגדיל לעשות ביבליוגרפיה אחד [קטלוג יודאיקה ירושלים, חורף תשנ"ו, מס' 264] שהוא מפלפל על לשון השער בתחילת ספרי רמב"ם אלו בזה"ל:

"ברשימת הרבנים והסופרים שבשער הספר מופיע גם שמו של הרב מנחם מנדל שניאורסון נ"י מליובאוויטש. אין ידוע מה היתה כוונת ה"צמח צדק" בהופעת שמו בשער הספר מכיון שרבנים מפורסמים אחרים לא נזכרו כאן. או אולי הוכנס שמו בניגוד לרצונו". ע"כ.

ואגב צריך לתקן הדברים, כי אמנם כן מופיעים ברשימה זו רבנים מפורסמים אחרים בדוגמת רבי יצחק מוולאזין שהיה מפורסם בדורו [ועוד קיים אצלו טעות ביבליוגרפית במה שכותב שם אשר "הלכות מלכים לא נדפסו", כי בכמה טופסים של חלק רביעי כן יש הל' מלכים במקום הל' ממרים].

אבל קושייתו במקומה עומדת, מהו ענין הופעת שמו של אדמו"ר הצ"צ לספר זה?

זיופי המשכילים בחסות הממשלה

אבל האמת צריך להיאמר, אשר שמו הקדוש של אדמו"ר הצ"צ (ועוד גאוני ישראל) המופיעים בשערי ספרים אלו הוא זיוף שנעשה בזדון על ידי המשכילים שפעלו בכח התחברותם לממשלה, וביקשו להדפיס ולהנהיג בחדרים ובתי"ס בישראל לימוד ספרים אלו עם פירושים וליקוטים משלהם ולהחליפם במקום לימוד משניות וכיו"ב, וכל זה היה מתוך התנגדות גמורה של אדמו"ר הצ"צ. אגרותיו הארוכות של אדמו"ר הצ"צ במענה אל המשכילים ואל המימשל בטעמי ההתנגדות להדפסת ספרים אלו נדפסו בספר "אגרות קודש" של אדמו"ר הצ"צ (אגרות מהשנים תר"ג, תר"ח), שם כותב הצ"צ באריכות כל הטעמים ונימוקים על שלילת הדפסת ספרים אלו ולימודם בחדרים, וגם בשלילת תירגומם בלשון אשכנז ובאותיות לועזיות.

אולם המשכילים ונציגי המימשל אחרי קבלתם מכתבי התנגדותו של הצ"צ, הם כן הדפיסו את הספרים ובכח הזרוע היפך רצונו הקדוש, ובכדי לבצע את זממם שהספרים יתקבלו בחדרים ובתי ספר של היראים, הם הוסיפו בשערי הספרים דברים המשתמעים כאילו יש הסכמת אדמו"ר הצ"צ ושל עוד גדולי ישראל על ספרים אלו (ובכל השמות של "רבנינו וסופרינו" הם עירבו קודש וחול, גאוני ישראל אמיתיים ביחד עם רבנים מטעם ועם סתם בלברים משכיליים ואכ"מ).

המקור הראשון בדפוס שראיתי שעמד על מעשיהם של המשכילים בזה, הוא ספר "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" של הרב שד"ב שי' לוינ' ע' קנג, וז'ל שם (אחר תיאורו את התנגדות הצ"צ):

"כל זה לא הועיל, וכעבור שנתיים, בשנת תר"י, הדפיס הממשל בפטרבורג את חוברת הלימוד המקוצרים עבור החדרים – "איזה הלכות מיד החזקה להרמב"ם", ועל דף השער נכתב בסגנון, שכאילו נדפס גם בהסכמת רבינו: "נדפס על פי שו"ת ... הרב

ר' מנחם נ"י דליובאוויטש". זאת למרות מה שהשיב רבינו למנדלשטאם (אגרות קודש שלו אג'...): וע"ד ליקוטים מהרמב"ם... אין צריך להעמיס עליהם לימוד חדש שלא עשוהו בקאמיסי', היינו לימוד הרמב"ם שאינו לתועלת להם".

ע"כ בתולדות חב"ד. [יש להוסיף, כי השתלת שמו של אדמו"ר הצ"צ בניגוד לרצונו, היתה לא רק בספרי הרמב"ם אלא גם בסידור ובספרי התנ"ך שנדפסו על ידם באותו עת. וב"מבוא" של הרב שד"ב לוי'ן שי' באגרות קודש הצ"צ החדש ע' 12 תוקן הדבר].

יתכן כי יש עוד מקורות שכתבו על זה, אך לא ראיתי.

"אדמו"ר הרמב"ם"

יש להוסיף, כי לזיוף זה נוסף גם נופך של מוח למדני: לא סתם נכתב שאדמו"ר הצ"צ נתן הסכמתו על הספר, אלא ניסחו לשון מפולפל: "נדפס על פי שו"ת של רבנינו וסופרינו... הרב ר' מנחם נ"י מק"ק ליובאוויטש". הדברים כשלעצמם הם "אמת", כי אמנם ספרים אלו נדפסו אחרי התכתבות עם אדמו"ר הצ"צ. רק שחסר כאן כי בהתכתבות זו ("שו"ת"...) הנה הצ"צ התנגד נמרצות לכל הדפסת ספרים אלו בנמקן טעמים רבים לשלילת ההדפסה ושלילת הלימוד בספרים אלו שהם רצו להדפיס ועוד להכריח לימודם בחדרים. אך לדידם העיקר היה לנסות לרמות את יהודים הפשוטים המלמדים ת"ת בעיירות ישראל שכאילו לפניהם ספר עם הסכמת אדמו"ר הצ"צ.

מעניין כי בשערי הספרים שלהם, גם מופיע תואר בלתי שגרתי על הרמב"ם (בשער הראשון ובשער השני): "איזה הלכות מיד החזקה – לאדמו"ר הרמב"ם ז"ל". ואכן ידענו על אדמו"רים רבים אבל על "אדמו"ר הרמב"ם" עדיין לא שמענו, ויתכן כי בגלל שהשם "אדמו"ר" היה אז תואר מקובל ונכבד בקרב יהודי רוסיה, על כן כאשר הם רצו להפיץ הספרים בקרב העם ועם מימד של ספר רוחני וחרדי הם התחכמו להוסיף בשער את תואר אדמו"ר, ואם באדמו"רים עסקינן מי הוא אשר לא ירצה ללמד ב"חדר" שלו בספר זה.

יחס הרה"ק הר"ה מפאריטש, לספרים אלו

יש להוסיף, כי בימים ההם ארב המימשל בעזרת המשכילים את הצ"צ מכל צד ושמו עליו משמר של חיילים מתוך איומי עונש רבים לבל יפריע לזדון לבם, [המצור גבר על אדמו"ר הצ"צ עד שנמנע ממנו אז אפילו לומר דרושי חסידות וכידוע גם ממיעוט הדרושים שנאמרו באותם שנים, כי ה"משכילים" הלשינו לפני השלטונות אשר אנשים רבים מתאספים בביתו של הצ"צ והוא מטיף שם למרידה במלכות], ונדפסו פרטי הדברים והמקורות בכמה מקומות, עי' במבוא של הרשד"ב שי' לוי'ן

לספר אגרות קודש אדמו"ר הצ"צ (הוצאה חדשה) ובספרו "תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" ועוד, ונמצא מזה דברים חדשים במאמרו המאלף של הרב ע' בלוי ב"פרדס חב"ד" חוברת 13 ע' 151, ושם בליווי מסמכים היסטוריים בענין זה מהגנוזך הלאומי בפטרבורג.

ואמר לי פעם הר"י מונדשיין שמסופר כי כאשר הביאו אחד מספרי חומשי-תנ"ך אלו לפני הרה"ק הר"ה מפאריטש הוא נטלו וזרקו על הרצפה ודרך עליו ברגליו. [אינני יודע אם סיפור זה נדפס באיזה מקום או שר"י ז"ל שמעו מפי משפיעים. יש להוסיף כי אף אם אפשר שהרה"ה לא נהג כן בכל ספר שכתבו מין, אבל לכאן' כאן גרע טפי כי הם הוסיפו לחלל לתוכו את שם הקודש של אדמו"ר הצ"צ ובאופן שיכול להטעות אנשים תמימי דרך].

ציונים ביבליוגרפיים

(א) כל ספרים אלו נדפסו כפולים, דהיינו שחציו הראשון של הספר הוא בלה"ק, וחציו השני הוא תירגום בשפה הגרמנית. [ויש מהם שנכרכו ג"כ רק חציים, דהיינו או החלק העברי בלבד או החלק של התירגום בלבד].

(ב) בתחילת ספרי הרמב"ם כתוב "פה פיטרבורג הבירה", "נדפס בדפוס האדון קאריל קראיי". וכן נמצאים עוד איזה ספרים מיסיונרים (באותיות עבריות) שנדפסו באותם שנים בפטרבורג (עי' במפעל הביבליוגרפי של וינוגרד בערך פטרבורג), אבל לא נמצאים ספרי קודש או הרבה אחרים שנדפסו בפטרבורג באותם שנים (מלבד איזה ספרי מיסיון וספרי משכילים).

ויש לבדוק האם אכן היה קיים באותם שנים בית דפוס של אותיות עבריות בעיר פטרבורג והיה תחת חסות המימשל והמשכילים, או שכל ספרים אלו נדפסו בוויילנא והם רשמו "פיטרבורג הבירה" בכדי להודיע שזהו מטעם הממשלה. [ואפשר קאריל קראיי הוא איזה עשיר מיסיונרי שתרם עבור ההדפסה]

אבל לא מצאתי בספרי ביבליוגרפי' שידונו בזה. וגם בספר "אהל רח"ל" ח"ב וח"ג (ע"ש ע"פ המפתחות) שמציג כמה צילומים מן הסיודור וספרי רמב"ם אלו איננו מעיר כלום על זה, א"כ לכאורה הם אכן דפוסי פטרבורג.

(ג) מכיון שידי נכרים ועמי-הארץ קשורים לספרים אלו, על כן יש בהם בלבול בכריכת הספרים, והטופסים של ח"ד שראיתי הם שונים בכריכתם, שיש כאלו שנכרכו בהם הלכות ממרים ולא מלכים ויש שנכרכו הלכות מלכים ולא ממרים ועוד שינויים בכריכת ההוספות שלהם וכיו"ב.

עורכי הספרים

אחד מהמתעסקים הראשונים בסידור ותירגום ספרי פטרבורג אלו, הוא ד"ר מנחם לילענטאל, יהודי מטיף מגרמני' שנתפס להשכלה ואחרי זה הוא בא לרוסיה והתחבר אל הממשלה לגזור על היהודים לימודי השכלה וכיו"ב. בשנת תר"ג הוא גם הדפיס ספר משכילי בשם "מגיד ישועה – מגיד לבית יעקב תשועתם ולבית ישראל עזרתם". סופו של משכיל זה, כי אחרי שראה שכל החנופות לא הועילו, והמימשל הרוסי הוסיף להרבות עוד בגזירות חמורות יותר על היהודים, הוא התפכח מאשליותיו ועזב את אחיו וברח לארה"ב, וגם שם הוא נעשה מטיף רפורמי ר"ל [לא בדקתי בענין צאצאיו, אבל אפשר שסופם הוא כמו צאצאיהם של שאר המשכילים ומומרים שהתבוללו ונשרו מעם ישראל, בדוגמת ראשי המשכילים משה מנדלסון ואחריו תיאודור הרצל שכל בניהם וצאצאיהם התנצרו ועזבו את עם ישראל].

אחרי שנת תר"ה כאשר לילענטל נסע מרוסי', המשיך לסיים את עריכת ספרי הלקוטים משכיל אחר בשם "ארי' ליב מנדלשטאם", והוא אף בא לליובאוויטש מטעם הממשלה לדון ולהתווכח לפני אדמו"ר הצ"צ בענין הדפסת ספרים אלו, ואדמו"ר הצ"צ ביאר לפניו את הטעמים למניעת הדפסת ולימוד בספרים אלו ובהמשך לזה גם כתב אליו הצ"צ את האגרות המפורטות כנ"ל. [ויתכן כי א"ל מנדלשטאם זה הוא העומד מאחורי זיוף זה, של רשימה שמו של אדמו"ר הצ"צ בשער הספר].

ביאורים על הרמב"ם...

לא בדקתי הרבה בתוך ספרי רמב"ם אלו של המשכילים בפטרבורג, אך כמדומה שבגוף רמב"ם עצמו הם לא נגעו לערוך בו שינויים (וכאשר טען אליהם אדמו"ר הצ"צ לא לעשות שינויים ברמב"ם) אלא שהם הדפיסו רק את חלקי הרמב"ם שהם אקטואליים בעיניהם ולא את כל החלקים, וגם על זה התנגד אדמו"ר הצ"צ וטען שאין לחלק בין הלכות הרמב"ם בנוסף לגוף הענין שאין להחליף ולהנהיג בחדרים לימוד חלקים מסויימים ברמב"ם במקום לימוד המשנה כו' עי' בארוכה באגרות הצ"צ, (ויש לבדוק בהל' מלכים ספי"א ופי"ב אם לא ערכו שינויים ברמב"ם, ואין הספר לידי כעת),

אך בכל זאת גם בספרי הרמב"ם הם הדפיסו בתור הוספות איזה פירושים ועיטורים שלהם, ונציג כאן לדוגמא שני קטעים משעשעים שראיתי:

(א) בסוף הרמב"ם ח"ד הוסיפו קונטרס שהם קראו "הערות להרמב"ם" (לא נמצא בכל הטופסים), ושם בעמוד 6: והנה התורה צותה ואהבת לרעך כמוך, שעל זה אמר ר"ע שזה כלל גדול בתורה, ורבי עקיבא עצמו אמר במס' אבות שכוונת הפסוק הזה על כל מין האנושי, וכן בשש מצות אחרונות שבעשרת הדברות שנכללו בהם כל בני

אדם נזכר תמיד מלת רעך, ובדרך זה תפרש מלת לא תעשוק את רעך, לא תעמוד על דם רעך, גם בדיני נזיקין ופקודין שיתפשט חיובם אל כל בני האדם נזכר בהם זה השם, וכי יזיד איש על רעהו והכה איש את רעהו, כי יתן איש אל רעהו, שלח ידו במלאכה רעהו, ישלם שנים לרעהו, וכן כולם. ע"כ.

ומסתמא כוונתו למאמר רבי עקיבא במשנה אבות ספ"ה: חביב אדם שנברא בצלם חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם. חביבין ישראל שנקראו בנים למקום חבה יתרה נודעת להם שנקראו בנים למקום שנאמר בנים אתם לה' אלהיכם. חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה חבה יתרה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם כו'.

והיכן מצא הכותב במשנה זו שכוונת "ואהבת לרעך כמוך" הוא על כל מין האנושי. ובכל הש"ס ומדרשי ההלכה (שכולהו אליבא דרע"ק) מפורש להיפך ש"רעהו" בכל מקום הוא למעט עכו"ם כו'.

(ב) בסוף הרמב"ם הוסיפו קונטרס הנקרא "כבוד מלכות", ובין הקטעים בסופו נמצאת הלכה "מחייבת", מן המצוות התמידיות של חובת רגש הלב:

"בכל עת ובכל זמן חיינו, מחוייבים אנחנו לתת בלבנו רגש ורחש תשואת חן למלכנו רוח אפינו, אשר שלחו ה' לעשות משפט וצדקה בארץ ונתפלל בעדו ובעד ביתו הרם והנישא ובעד כל ארץ רוסיא בה חיינו בשלום ושלוה השקט ובטח".

[לשון "רוח אפינו" הוא מן הכתוב באיכה (ד, כ) "רוח אפינו משיח ה' אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים", ולשון "שלום השקט ובטח" הוא מן נבואות הגאולה בישע'י. ומשכילים אלו דורשי האמת והקידמה... לא מצאו מתאים לתואר "רוח אפינו" אלא את רב-המרצחים של עם ישראל הצאר ניקולאי הראשון. מדובר בתקופת גזירות של חטיפת עשרות אלפי ילדי ישראל וגם גדולים ושילוחם למקום רחוק לעבודת הצבא בכדי לנצחם ולהפרידם לנצח ממשפחתם ומהעם היהודי, ועוד גזירות קשות ואכזריות שמטרתם להביא כליה על עם ישראל ח"ו, הנה לדידים דהמשכילים זוהי התקופה שבה "חיינו בשלום ושלוה השקט ובטח", ימות המשיח...].

פנינים מנוסח ההגדה של ה"משכילים"

עברתי קצת על נוסח הגדה זה, שנדפסה באותו סידור שלהם הנקרא "עבודה בלב", ואציג כאן איזה "פנינים" משם.

- (א) במקום "השתא עבדין, לשנה הבאה בני חורין", מופיע בהגדה זו:
"השתא עבדי בדוכתינ טובא, לשנה הבאה בני חורין כבארעא דידן".

[אותם שנים תקופת הצאר ניקולאי הראשון היו מהתקופות הכי קשות ונוראות על עם ישראל, ובספרי היסטוריה מצוטטים מסמכים ממשלתיים הנקראים בשם "תיקון היהודים" וכוללים 600 חוקים שיצאו באותם שנים בכדי להצר ולעשות כלי' בעם ישראל ח"ו, עריצותו של הצאר ניקולאי היתה ידועה לא רק כלפי היהודים אלא גם כלפי נתיניו הרוסים שהוא שלט בהם ביד ברזל. אך לפי המשכילים התפילה היא "לשנה הבאה בני חורין כבארעא דידן"...

נוסח מעוות זה על החירות "בארעא דידן" ראיתי גם בעוד שתי הגדות: א) הגדה עם פירוש "זרע גד" ופירוש הגר"א כו', נדפס בוויילנא תרי"ב, תרט"ז, תר"כ. ב) הגדה עם פירוש "זכרון אברהם" ששלטה בו ידי המשכילים ונדפס בוויילנא תרי"ט. אך לא נמצא נוסח כזה בכל עשרות ומאות ההגדות שנדפסו ברוסיה באותם שנים של הצנזורה הצארית, אף שיש אמנם איזה הגדות שנשמטה שם כל השורה "השתא עבדין לשנה הבאה בני חורין", אבל נוסח זה של "בני חורין כבארעא דידן" היא מופיעה פעם ראשונה בהגדה זו שבסידור הנדפס ע"י המשכילים ומשם הועתק לעוד איזה הגדות יחידים בוויילנא. ועל כן אין נ"ל לייחס נוסח זה לצנזורת המימשל הרגילה, אלא כי כאן הוא מעשה המשכילים שברוב להיטותם רצו להתחנף לממשלה ואכ"מ. באותם שנים היה גם קיים בוויילנא "בית מדרש למורים" של המשכילים היהודים והממשלה מינתה אותם או לפקח על כל עניני הדפוס של משפחת "ראם" בוויילנא, עי' ב"תולדות הדפוס העברי" בפולניא של פרידברג]

ב) ב"והיא שעמדה": אלא שבכל דור ודור היו עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה הצילנו תמיד מידם. [כי לדידם הרדיפות על עם ישראל הם רק נחלת העבר. אך יש לציין כי הוספת תיבת "היו" עומדים עלינו לכלותינו הוא רגיל בהרבה הגדות דפוסי רוסיא שעברו ביקורת הצנזור].

ג) תפילת "שפוך", נשמטה בהגדה זו. [אך נשאר בה הפיסקא: "קודם שאומרים שפוך נוהגים לפתוח הדלת, להודיע ולזכור כי ליל שמורים הוא", ויש מזה צילום בספר "אהל רח"ל"].

עוד על הג' שבועות

אגב, בגליון הקודם של "הערות וביאורים" כתבתי קצת בענין הג' שבועות שלא למרוד באומות כו' (כתובות קי"א), וגם בזה יש לציין על פנינה שראיתי בהגדה אחרת שנדפסה עם תיקוני המשכילים בוויילנא תרי"ב, שכך הם כותבים ומבארים בברכת המזון על "והוא יוליכנו קוממיות לארצנו", שזהו:

"כאשר יתן הקב"ה אותות ומופתים כי בא הקץ, כי הקב"ה השביע אותנו לשמור פי מלכנו ולבל נעזוב מקום מגורנו בחו"ל".

הנה הם נתפסו והידרו על ענין הג' שבועות שלדידם היא "לשמור פי מלכנו" הצאר ניקולאי, שעשה ריבוי גזירות וחוקים שמטרתם הי' לנצר את כל עם ישראל ח"ו.

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

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



גדפס ע"י משפחתה שיחיו

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

וזוגתו 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

ויו"ח

מרת חנה ליבא ובעלה התמים ר' פנחס לוי

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

מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת מאיר וזוגתו נעמי רבקה שיחיו
ובנם ישראל הירש שיחי'
ובנותם חסי' דבורה ונאוזה בינא שתחי'

קלאפמאן

שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר מתוך
הרחבה שמחה ועונג
תמיד כל הימים

לזכות הילד גרשון זאב שי'

לרגל הכנסו לבריתו של אאע"ה ביום שביעי של פסח
תשע"ה

יהי רצון שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
ויזכו לרוות ממנו רוב נחת ועונג לאורך ימים ושנים טובות

ולזכות הוריו הרה"ת ר' לוי יצחק ומרת דבורה לאה שיחיו

יעקאבסאהן



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת הרה"ח בנש"ק ר' מנחם מענדל ומרת אסתר שיחיו

שניאורסאהן

לזכות הילדה רבקה תחי'

נולדה למזל טוב בחגה"פ תשע"ה

יהי רצון שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים

ויזכו לרוות ממנה ומכל יו"ח שיחיו הרבה נחת ושמחה
תמיד כה"י.

ולזכות הוריה

הרה"ת ר' זאב אברהם ומרת דבורה לאה שיחיו

פרימערמאן



נדפס ע"י זקניה

הרה"ת הרה"ח ר' יוסף ראובן ומרת אסתר מרים שיחיו

פרימערמאן