

ב"ה

ל"ג בעומר - ש"פ אמור ה'תשע"ה

גליון יב [אלף-פח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5 אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

10 זמן מלחמת גוג ומגוג לשיטת הרמב"ם (גליון)

הת' שלום צירקינד

תורת רבינו

12 הלימוד מיוסף ואחיו בענין התשובה

הרב דוד פלדמן

14 בענין שמיטת כספים

הרב עקיבא גרשון וגנר

24 כח מנהג ישראל לעקור דבר המפורש במקורות

הרב משה מרקוביץ

25 שלא יכשל בעץ ואבן - אפי' בהמחשבה של ע"ז

הת' מנחם מענדל גלפערין

חסידות

30 נ' הפוכה שבויהי בנסוע

הרב משה מרקוביץ

31 כל המחברים עד הש"ך והט"ז ברוח הקודש

הנ"ל

נגלה

32 כיבוש ראשון וכיבוש שני

הרב יהודה ליב שפירא

הלכה ומנהג

- 37גרמא בשבת והמסתעף בנוגע לה'כשר סוויטש'
הרב שלום דובער לוינ
- 45אמירת פסוקי דזמרה במהירות כדי להתפלל שמו"ע במנין
הרב אברהם אלאשוילי
- 47קנין עירוב תבשילין ע"י מומר לח"ש ר"ל
הרב מאיר צירקינד
- 48מכירת חמץ ליהודים ששמותיהם אינם מופיעים בשטרי הרשאה שהרב מוסר להנכרי (ב)
הרב ברוך אבערלאנדער
- 58דעת רבינו ע"ד פיתחי שמאי בעירובין
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 60קדיש דרבנן לש"ץ
הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 61ה"א הידיעה בברכת החודש
הנ"ל
- 62'יאמר נא' ע"י הציבור, ו'הודו' ע"י הש"ץ
הנ"ל
- 63מוזיקה בספירת העומר
הרב יהודה ליב נחמנסון
- 66ביאור בשו"ע רבינו בענין הסיבה וד' כוסות
הרב שרגא פייוויל רימלער
- 68תהילים בבית עלמין (גליון)
הרב לוי יצחק גרליק
- 69ברכת האילנות על כל ראי' (גליון)
הרב מאיר צירקינד

שונות

- 70 הערות בסי' אדה"ז: בקשה בעת הוצאת הס"ת
הרב לוי יצחק ראסקין
- 73 תיקון טעות באג"ק אדמו"ר הריי"צ
הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
- 74 למנצח לידותון.....
הרב בנימין אפרים ביטון
- 76 "אנא בכח" – וספירת העומר.....
הרב מנחם מענדל רייצס
- 80 המופת הנפלא שברמב"ן פ' בא.....
הרב משה מרקוביץ
- 81 תיקונים בספר 'אוצר החסידים ניו-יורק'.....
הת' אברהם גולדשמיד
- 83 יב פסוקים: בכל דור ודור וכו' (גליון).....
הרב מיכאל אהרן זליגסון
- 84 מקבילות בספר "קדושת לוי" לתורת אדה"ז.....
הרב אלי' מטוסוב

ברכת מזל טוב

לידידנו האהובים והיקרים חברי המערכת הני תרי צנתרי דדהבא
התמים הנעלה והחשוב מנחם מענדל שי' גאנזבורג
והתמים הנעלה והחשוב יוסף יצחק שי' מהפור
לרגל יום הולדתם בשטומ"צ לאורך ימים ושנים טובות



יהי רצון שיהי' להם שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל
עניניהם בגו"ר
החל בלימוד התורה נגלה וחסידות בהתמדה ובשקידה גדולה
ברוב עמל ויגיעה,
ובעבודת התפלה, ויהיו "נרות להאיר" לכל אחיהם התמימים
שיחיו, ויזכו לגרום רוב גחת לכ"ק רבינו נשיאנו
המערכת

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ במדבר – חג השבועות ה'תשע"ה
הערות יש לשלוח לא יאורך מיום ג', ר"ח סיון 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

אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

סתירה למ"ש באגרת תימן

ברמב"ם (הל' מלכים פי"ג ה"ג) כתב: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת".

ובאגרת תימן כתב: "אבל איכות עמידתו דע שלא תדע עמידתו קודם היותה עד שיאמר עליו שהוא בן פלוני וממשפחה פלונית, אבל יעמוד איש שלא נודע קודם הראותו, והאותות והמופתים שיראו על ידו הן הן הראיות על אמתת יחוסו, שכן אמר הקדוש ברוך הוא כשספר לנו ענין זה (זכריה ו', י"ב): "הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח".." אבל המדה המיוחדת לו היא - בשעה שיגלה יבהלו כל מלאכי ארץ שמעו ויפחדו ותבהל מלכותם, ויתנכלו איך לעמוד כנגדו בחרב או בזולתה, כלומר שלא יוכלו לטעון ולערער עליו ולא יוכלו להכחישו, אלא יבהלו מן המופתים שיראו על ידו וישימו ידם לפיהם, שכן אמר ישעיה בעת שספר שישמעו המלכים לו אמר (ישעיה נ"ב ט"ו): "עליו יקפצו מלכים פיהם כי אשר לא ספר להם ראו ואשר לא שמעו התבוננו", ואמר שימית כל מי שירצה להמיתו בדברו ולא יוכל להמלט ולהנצל ממנו, שכן אמר (ישעיה י"ד ד'): "והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע", וכבר הקשו שדברי הרמב"ם לכאורה סותרים זה את זה, דבס' היד כתב שאי"צ לעשות אותות ומופתים, ואילו באגרת כתב שהאותות והמופתים הן הראיות על אמיתת יחוסו? ובשורת ציץ אליעזר חכ"ב סי' צ"ט, כתב דכפי הנראה חזר בו הרמב"ם אח"כ בספרו הי"ד ממ"ש בדבריו באגרת תימן.

דיוק בלשון הרמב"ם "על ידו"

ובס' אגרת תימן השנית (נדפס בשנת תרל"ג) כתב לתרץ דכשנעייך היטב בדבריו שמדקדק לאמר "והאותות והמופתים שיראו על ידו הן הן הראיות כו" וכן מ"ש עוד "אלא יבהלו מן המופתים שיראו על ידו, ולא אמר שהמשיח בעצמו יראנו אותות ונפלאות אין כאן סתירה, כי ר"ל שעל ידו כדי שיאמינו בו, יעשה הקב"ה אותות ומופתים בשמים ובארץ, אשר על ידו זאת יאמינו בו הכל, וכן מבורר גם מלשונו בפי' המשנה לפ' חלק וז"ל: אמנם ימות המשיח הוא זמן שתשוב המלכות לישראל ויחזרו לארץ ישראל ויהיה אותו המלך גדול מאד, ובית מלכותו בציון כו' ויעבדוהו כל הארצות לצדקו הגדול ולנפלאות שיהא על ידו", אבל זאת ודאי, שבזמן ההוא יהיה בהכרח אותות ומופתים גדולים ונוראים אשר לא ראו ונראו בשל הארץ ובכל הגוים, כאשר נבאו כל הנביאים (מיכה ז, טו) כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות כו', ולא יהיה מי שיסתפק בהם כי מעשי ה' המה, ולכן אמר ונתתי [אני ה'] מופתים בשמים ובארץ, אותות נאמנים אשר לא יכזבו אותותם, וזאת תהיה לעדה ולאות אמת לכל מלכי ארץ ושוכני תבל אשר יאמינו במשיח אלהי יעקב, כי הוא זה אשר שלחו ה' באמת, ויקבלו עול מלכותו עליהם להורותם דרך ה' לתקן עולם במלכות ש-ד-י, היינו שה' יעשה אותות ומופתים אבל המשיח לא יצטרך לעשות אות ומופת עיי"ש עוד.

אבל תירוצו קשה, שהרי בהמשך דבריו כתב הרמב"ם: "אמר שימית כל מי שירצה להמיתו בדברו ולא יוכל להמלט ולהנצל ממנו, שכן אמר (ישעיה י"א ד'): "והכה ארץ שבטט פיו וברוח שפתיו ימית רשע". וזהו בודאי קאי על מלך המשיח עצמו.

ועוד דלכאורה דבריו סותרים למ"ש הרמב"ם דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד ועולם כמנהגו נוהג?

וראה לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א' (ע' 199) שכתב דעפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא הביא כל ראי' לדבריו שבראש פרק י"ב: "אל יעלה על הלב שכימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם" כשם שעשה בפרק שלפנ"ז בענין שמשיח אינו צריך להראות אות מופת, וז"ל: ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחי' מתים וכיוצא בדברים אלו, אין הדבר כך, שהרי ר' עקיבא חכם גדול חכמי המשנה הי', והוא הי' נושא כליו של בן כוזיבא המלך והוא הי' אומר עליו שהוא המלך המשיח .. עד שנהרג בעונות, כיון שנהרג נודע להם שאינו, ולא שאלו ממנו לא אות ולא מופת עכ"ל, כי אע"פ ששני פרקים אלו ברמב"ם דנים בשני ענינים שונים, בפרק י"א מדובר על מלך המשיח עצמו, ופרק י"ב על מצב העולם בימות המשיח, מ"מ הרי עוסק הרמב"ם בפרק י"ב על מצב העולם ואיך שהוא קשור בביאת המשיח, ממילא כחה של הראי' שבפרק י"א לגבי מלך המשיח יפה גם לגבי

המדובר בפרק י"ב על מצב העולם בימות המשיח שקשור עם ביאתו, ומהם ש"עולם כמנהגו נוהג" שכן אילו הי' גדר "ימות המשיח" ביטול מנהגו של עולם וחדוש במעשה בראשית, הי' יוצא שזהו ענינו של משיח; ביאתו של משיח מביאה לידי ביטול מנהגו של עולם וחדוש מעשה בראשית, והיה צריך לומר ש"משיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם" ודבר זה הוא בחינה ובדיקה אמיתתו אם הוא משיח, כיון שבזה מתבטא חידושו כנ"ל, וכיון שמכריח הרמב"ם מר' עקיבא וכל חכמי דורו בשייכות לבן כוזיבא שמשיח אינו צריך לעשות אות ומופת, מובן ומוכח מזה שביאת המשיח אינו מביא בעקבותיה בטול מנהגו של עולם עיי"ש. וזה אינו כמ"ש בס' הנ"ל שמחלק בין מצב העולם למשיח עצמו, וכאן מוכיח הרבי דהא בהא תליא.

ובזה יש לומר, דכוונתו הוא שיהיו נפלאות גדולות בעולם, בזה שכל אוה"ע יתבטלו למלך המשיח וינצח במלחמות וכו' וכו' שאין בזה משום ביטול מנהגו של עולם, אלא זהו חלק מתהליך הגאולה עצמה.

ב' אופנים איך לתרץ הסתירה

ולכאורה יש לתרץ ע"פ מ"ש בס' 'לחם יהודה' ברמב"ם הל' מלכים שם, דהנה הראב"ד השיג על הרמב"ם במ"ש שאי"צ לעשות אות ומופתים וז"ל: אל יעלה על דעתך וכו', א"א והלא בן כוזיבא היה אומר אנא הוא מלכא משיחא ושלחו חכמים לבדקו אי מורח ודאין או לא וכיון דלא עביד הכי קטלוהו. עכ"ל, הרי מוכח שביקשו ממנו אות ומופת? וכתב הכס"מ שם לתרץ: דבאיכה רבתי בפסוק בלע ה' ולא חמל אומר שנהרג על ידי אוה"ע, וסובר רבינו דהא דאמרנו פרק חלק אתיא דלא כשמואל דאמר אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות, ורבינו סובר כשמואל וכמבואר בפרק שאחר זה ולכן כתב סברת המדרש. (ועי' בההערות בלקו"ש חכ"ז שם) היינו לדעת הרמב"ם באמת לא בדקו אותו כו' ונהרג בידי אוה"ע, וזהו משום שפסק כשמואל דעולם כמנהגו נוהג.

והקשה שם ע"ז בס' 'לחם יהודה' דהענין ד"מורח ודאין" אינו סותר לדעת שמואל דעולם כמנהגו נוהג, כי מורח ודאין אינו חידוש במעשה בראשית, אלא זהו ענין פרטי ששייך למשיח עצמו, ולא מסתבר כלל לומר דלשמואל לא נשאל ממנו אות ומופת, משום שזהו היפך מנהגו של עולם, דאפילו בזמנים של בעלי התלמוד היו שם אות ומופת, כי פשוט דעשיית אות ומופת אינו שינוי במנהגו של עולם כיון דאינו אלא לשעה, ולכן תירץ קושיית הראב"ד באופן אחר עיי"ש.

ולפי"ז לכאורה יש לומר דהא דכתב רמב"ם בספר הי"ד "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו" הכוונה למופתים כאלו שיש בהם שינוי מנהגו של עולם שהם

באופן קבוע כמו תחיית המתים, ושיש בהם חידוש בהעולם, אבל הא דכתב באגרת תימן "והאותות והמופתים שיראו על ידו הן הן הראיות על אמתת יחוסו" הכוונה הוא לאותות ומופתים כאלו שאין בהם שינוי מנהגו של עולם שהם לשעה וכו', וע"ד שכתב הרמב"ם בפ"ב ה"ג: "בימי המלך המשיח, כשתתישב ממלכתו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו".

ועפ"י יש לבאר גם מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש סנהדרין פרק חלק וז"ל: אבל ימות המשיח הוא זמן שבו תחזור המלכות לישראל, ויחזרו לארץ ישראל, ויהיה אותו המלך העומד מקום מלכותו ציון, ויתגדל שמו ויגיע לקצוי תבל יותר וגדול על ממלכת שלמה, ויכרתו עמו העמים ברית שלום, ויעבדוהו כל הארצות לגדול צדקו, ונפלאות יתגלו על ידו, וכל מי שיעמוד עליו יכריתהו ה' וימסרהו בידו... ולא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה, זולתי שתהא המלכות לישראל, וכך לשון חכמים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד עכ"ל. הרי כתב בחדא מחתא שנפלאות יתגלו על ידו, ולא ישתנה במציאות שום דבר? ולהנ"ל ניחא.

אמנם מלשון הרמב"ם בבן כוזיבא "ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת" משמע דגם אות ומופת לשעה וכו' לא שאלו ממנו.

עוד אפשר לומר דמ"ש באגרת תימן ד"האותות והמופתים שיראו על ידו הן הן הראיות וכו'" כוונתו לזה שיתקיימו כל הנחמות של הנביאים על לעת"ל, וכמ"ש הרמב"ם שילחם מלחמות ה', ועשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל ויהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם, שגם זה הם בגדר אותות ומופתים, אבל מ"מ אין זה שינוי מנהגו של עולם, וגם עפ"י אתי שפיר מ"ש בפיהמ"ש הנ"ל דפרק חלק שיהיו נפלאות וכו' אבל לא ישתנה מנהגו של עולם, ולפ"י נמצא דהאות ומופת דאיירי בס' הי"ד קאי על כל סוגי מופתים שאינם כלל בדרך הטבע גם לשעה אי"צ לעשות, וכן הי' בבן כוזיבא שלא שאלו ממנו אות ומופת כלל.

ביאור הרבי דבימות המשיח ישנם ב' תקופות

ועי' בשיחת קודש ש"פ שמיני תשמ"ב (תורת מנחם ח"ג ע' 1328) שבתוך דבריו הקשה הרבי קושיא זו, שדברי הרמב"ם בס' הי"ד לכאורה סותרים למ"ש באגרת תימן? ותיריך ע"פ מה שנתבאר כמ"פ (ראה לקו"ש חט"ו ע' 417 וחכ"ז שם) שבכללות הזמן דימות המשיח יהיו ב' תקופות: א) התקופה דתחילת ימות המשיח שעל זה נאמר אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד. ב) התקופה שלאח"ז שאז יבטל מנהגו של עולם וההנהגה תהי' באופן של נפלאות, וענין זה מתאים עם המבואר בגמרא סנהדרין (צח א) שישנם ב' אופנים בנוגע לגאולה העתידה: "זכו - אחישנה"

"זכו - עם ענני שמיא" היינו, באופן של אותות ומופתים, ולעומת זאת ישנו אופן ד"לא זכו - בעתה" עני ורוכב על החמור" שלא ע"י אותות ומופתים (עולם כמנהגו נוהג), זאת אומרת: התקופה הראשונה דימות המשיח היא בדוגמת הענין ד"לא זכו" "עולם כמנהגו נוהג" ואילו התקופה השני' דימות המשיח היא בדוגמת הענין ד"זכו" "עם ענני שמיא", באופן דאותות ומופתים, ועפ"ז מובן מדוע בספרו יד החזקה כותב הרמב"ם ש"אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים כו".

כאשר מדובר אודות פס"ד להלכה בספר "יד החזקה" כותב הרמב"ם רק את הדברים הברורים שאין בהם ספק כלל, ולכן כותב הרמב"ם שלעתיד לבוא יתבטל הענין דשעבוד מלכיות, כי זהו דבר ברור ומוחלט, שבתקופה הראשונה דימות המשיח יתבטל כבר הענין ד"שעבוד מלכיות", אבל בנוגע לכללות ענין הנפלאות דלעתיד לבוא, לא פוסק הרמב"ם באופן ברור שבתקופה הראשונה דימות המשיח (שאודות' מדבר הרמב"ם בכתבו אודות הסימנים המוכיחים את זהותו של משיח צדקנו) יהיו אותות ומופתים, מאחר שאין הכרח שהתחלת הגאולה תהי' באופן דזכו עם ענני שמיא אותות ומופתים, כי יתכן שהגאולה תהי' באופן דלא זכו שאז יהי' עולם כמנהגו נוהג, ורק אח"כ תבוא התקופה ה' שאז יהיו גם אותות, ולכן פוסק הרמב"ם אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים בו" כי מאחר שהגאולה יכולה להיות גם באופן דלא זכו שאז הסדר הוא עדיין באופן דעולם כמנהגו נוהג הרי אי אפשר לדרוש ממלך המשיח שיעשה אותות ומופתים. אבל לאידך בהכרח לומר שגם כאשר התחלת הגאולה היא באופן דלא זכו, הרי בודאי שסוכ"ס יגיעו למעמד ומצב דזכו כי לא ידח ממנו נדח, ולכן בודאי שסוכ"ס תבוא התקופה ה' דימות המשיח באופל דאותות ומופתים ובאותו זמן בודאי שמישיח צדקנו יראה וידרשו ממנו להראות אותות ומופתים - נפלאות... ע"כ. ומפשטות הדברים משמע שהרמב"ם באגרת תימן איירי בתקופה השניה שאז ידרשו ממנו אותות ומופתים, וכן כתב בס' 'מגולה לגאולה' ע' 302.

אבל לכאורה צ"ב אם זה הי' כוונת השיחה, דמה נוגע בהאגרת שם לכתוב בנוגע לתקופה השני', הרי הרמב"ם איירי שם בנוגע להתחלת הגאולה, גם מהלשון "אבל יעמוד איש שלא נודע קודם הראותו, והאותות והמופתים שיראו על ידו הן הן הראיות על אמתת יחוסו", משמע דאיירי בתחילת הגאולה? ובכלל צ"ב דלאחר שכבר עברו תקופה הא' וכבר זכו לתקופה השניה האם יצטרכו לברר שהוא מלך המשיח ע"י אותות ומופתים? ולכאורה מסתבר יותר לפרש דשם איירי הרמב"ם באופן ד"זכו" דאז יתחיל מיד ביטול מנהגו של עולם (וראה בס' "ימות המשיח בהלכה" ח"ב סי' צ"ז בארוכה), אלא דלפי"ז צ"ב במ"ש בפיהמ"ש הנ"ל דאיירי בתקופה הא' כאשר "לא ישתנה

במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה", ומ"מ קאמר שם "ונפלאות יתגלו על ידו". ועוד דלמה ידבר הרמב"ם שם אודות המצב ד"זכו", הרי שם ודאי לא הי' מצב זה, דאם זכו הלא אינו מעכבן אפילו כהרף עין, דזהו הטעם דמשיח אסיר חד ושרי חד (סנהדרין צח,א) וכמבואר בשיחות קודש (הובא בס' 'ימות המשיח בהלכה' שם סוף סי' ב') עיי"ש. ויש לעיין בזה עוד.



זמן מלחמת גוג ומגוג לשיטת הרמב"ם (גליון)*

הת' שלום צירקינד

תות"ל - 770

כתב 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 ולהכיין לבם. שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה וגו'. . ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבא אליהו.

והנה בב' גליונות הקודמים דנתי האם הפשט ברמב"ם בהלכה זו הוא, שמלחמת גוג ומגוג הוא חלק ממלחמות מלך המשיח הנכללים בדברי הרמב"ם שלעיל בפ"א שמש"ח ילחום מלחמת ה', או שזהו ענין מיוחד שיקרה לאחרי ביאת משיח, היינו בזמן משיח ודאי. ובכמה שיחות ואגרות מבואר להדיא שמלחמת גוג ומגוג הוא חלק מזה שמש"ח ילחום מלחמת ה', וכמו שהבאתי שם¹. אמנם לכאן' בשיחת אחש"פ תשמ"ג (התוועדיות תשמ"ג ח"ג ע' 1313) מבואר שביאת אלי' (שלפני מלחמת גוג ומגוג) תהי' לאחר ביאת משיח, ומשמע שם שמלחמת גוג ומגוג תהי' לאחר ביאת משיח.

אמנם ידוע שא"א לקבוע מסמרות ע"פ הנחה בלתי מוגה. ולכאן' נראה שיש מקום לפרש הכוונה בשיחה זו קצת אחרת, ע"פ העתק מהנחת ועד הנחות התמימים באידיש שנעשה בשעתו משיחה זו (ות"ח להרב לוי"צ הכהן שי' זרחי שהמציאו לידי), ושם נרשם בזה"ל: ווי דער פס"ד הרמב"ם – וואס אזוי זוכט מען חידושים אין רמב"ם, און דא זעט מען אז דער רמב"ם פסקנ'ט בפשטות – אין הל' נזירות (און אזוי איז אויך משמע סברת הרמב"ם בהל' מלכים בסופו), אז משיח קען קומען ברגע כמימרא, און

(* לע"נ זקני הרב אליעזר צבי זאב ב"ד מרדכי שכנא ע"ה. נלב"ע ביום כ"ה סיון תשע"ד. תנצב"ה. 1) וראה ג"כ שיחת שבת חול המועד סוכות תשכ"ד. שיחות קודש תשכ"ט ע' 35, 70. תש"ל ח"ב ע'

דארף ניט ווארטן ביז אליהו הנביא וועט קומען. וואס דערפאר איז "האומר הריני נזיר ביום שכן דוד בא בו..הרי זה אסור לעולם" (בשתיית יין כו'), ווייל משיח קען קומען בכל רגע ורגע. איי איז די שאלה: אליהו הנביא דארף קומען פאר משיח'ן - זעט מען פון דעם רמב"ם אז ער פסק'נט אז אליהו הנביא מוז ניט קומען פאר משיח, און דערפאר קען משיח קומען ברגע כמימרא ממש.

וואס עפ"ז איז מובן אז מ'דארף ניט אנקומען דערצו אז אויב משיח קומט און אליהו הנביא איז ניט געקומען פאר אים וועט אליהו הנביא שוין פארענטפערן די שאלה - ווייל לפי פס"ד הרמב"ם מוז ער בכלל ניט קומען פאר משיח'ן!. עכלה"ק.

והנה עפ"ז נראה לומר שאין הכרח לדייק שס"ל בשיחה זו שמלחמת גוג ומגוג תהי' לאחר ביאת משיח צדקינו, כי לכאו' י"ל שאפי' אי נימא כמו שמבואר בשאר השיחות וכו' שמלחמת גוג ומגוג תהי' לפני ביאת המשיח, ג"כ מובן שאין שום הכרח שאלי' יבוא לפני ביאת משיח צדקינו. כי י"ל הכוונה בהשיחה הוא, שהגם מלחמת גוג ומגוג צ"ל לפני ביאת המשיח, אבל מ"מ פשוט שע"פ דיעה זו אין ביאת המשיח תלוי וקשור בביאת אלי' כלל, כי ענינו הוא קשור לגוג ומגוג ולא לביאת המשיח. וממילא באם אומרים שמשיח יבוא רגע כמימרא, א"א להקשות הלא צ"ל ביאת אלי' מקודם.

ואע"פ שלכאורה עפ"ז יתעורר קושיא גדולה יותר, איך אפ"ל שמשיח יבוא רגע כמימרא באם צ"ל מקודם מלחמת גוג ומגוג ולפנ"ז ביאת אלי', הנה זוהי קושיא אחרת לגמרי, וקושיא זו יכולים ג"כ להקשות על הרמב"ם שכתב בהל' נזירות שאם אמר הריני נזיר ביום שכן דוד בא אסור לשתות יין כו', הרי כ"ז שלא הי' מלחמת גוג ומגוג איך אפ"ל שיש ספק שהיום הוא ביאת המשיח? (שבהלכות אלו המשמעות של "ביאת המשיח" ו"ביום שכן דוד בא" היינו הנצחון שלו, כמ"ש בגליון הקודם מאג"ק ח"ב ע' רל"ד). אלא שמוזה משמע שעכצ"ל שאין מלחמת גוג ומגוג תנאי לעיכוב בביאת המשיח, ובפרט שאין אדם יודע איך יהו עד שיהיו כמו שהרמב"ם ממשיך. וא"כ, מכיון שביאת אלי' הוא ענין הקשור לביאת גוג ומגוג, ולא לביאת המשיח, מובן בפשטות המבואר בשיחה זו שמשמע מדברי הרמב"ם בהל' מלכים שמשיח יכול לבוא רגע כמימרא גם בלי ביאת אלי' מקודם, גם אי נימא שמלחמת גוג ומגוג תהי' לפני ביאת המשיח. (ועד"ז יש לפרש גם ההערה באג"ק מיו"ד כסלו תשכ"ח הנ"ל ואכמ"ל).

ובפשטות, עצם המושג של ביאת המשיח (שבדברי הרמב"ם "שקודם ביאת המלך המשיח יבוא אליהו"), הכוונה לגמר הנצחון שלו, וכמ"ש הרמב"ם שמשיח ינצח כל האומות שסביביו, שהכוונה כפשוטו כל האומות, וכהפסוקים שמביא (וקרקר כל בני

שת וגו', ומשלו מים עד ים וגו'²). וא"כ נמצא לכאורה דבפשטות הענין של ביאת המשיח הוא לאחר מלחמת גוג ומגוג.

ולהעיר משיחת יו"ד כסלו תשמ"ח, ששם משמע שמלחמת גוג ומגוג תהי' בתחלת ביאת המשיח, והזמן דלא יהי' מלחמה (שלאחר מלחמת גוג ומגוג) תהי' בסוף זמן [ביאת?] המשיח (ע"פ סרט הקלטה משיחה הראשונה, דקות 23-25).

[אמנם יש מקום לפרש דברי הרמב"ם שמש"כ בדיעה השני' שקודם ביאת המלך המשיח יבוא אליהו, הכוונה קודם תחלת ביאת המשיח, היינו אפי' קודם הזמן דחזקת משיח, ודיעה הראשונה שס"ל שיבוא קודם מלחמת גוג ומגוג, היינו לאחר התחלת התקופה דחזקת משיח וקודם הזמן דמשיח ודאי. אמנם עפ"ז יהי' זה היפך מהמבואר מאג"ק ח"ב הנ"ל, וכן מהמבואר בשיחת ו' תשרי תשמ"מ ובהדרן על הרמב"ם תשמ"ז ששם מבואר להדיא שהדיעה השני' שברמב"ם שאלו' יבוא לאחר ביאת משיח, מדבר לאחר מלחמת גוג ומגוג].

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



תורת רבינו

הלימוד מיוסף ואחיו בענין התשובה

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי – ועד הנחות בלה"ק

א. בד"ה דבר גו' קדושים תהיו די"ג אייר תשכ"א בביאור הענין ד"מי יתנך כאח לך", "שתבוא לנחמני כדרך שעשה יוסף לאחיו כו" – מבאר בס"ה, שזה שירידת יוסף למצרים היתה הסיבה לגלות מצרים, הוא בחיצוניות, אבל בפנימיות, הרי אדרבה: עי"ז הוקל להם הגלות. והיינו, שלא זו בלבד שגלות מצרים היא מצד הכוונה העליונה בכדי שע"ז יזכו (אח"כ) למ"ת, אבל הגלות עצמו הו"ע ענין בלתי רצוי, אלא יתירה מזה, שיש כוונה (טובה) בירידת יוסף למצרים גופא – שע"ז הוקל הגלות. וזהו החידוש שבמכירת יוסף למצרים, שעז"נ "אל תעצבו גו' כי למחי' שלחני ה" – שאין זה כמו כל החטאים שעם היותם ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית', הרי הכוונה אינה

(2) וכן משמע בכמה שיחות וכו', וכמו שנסמן בגליון א'פד ע' 12.

בחטאים עצמם ח"ו, אלא שעיי"ז יבוא אח"כ לתשובה, אבל החטאים עצמם הם היפך רצון העליון, משא"כ במכירת יוסף למצרים הכוונה היא (לא רק בכדי שאח"כ יעשו תשובה על זה, אלא) בירידה עצמה - שעיי"ז! הוקל הגלות.

ומסיים בס"ז: "וכמו שיוסף ניחם את אחיו . . שהודיע וגילה להם הכוונה הפנימית בזה שמכרו אותו למצרים, דלא רק שאין זה היפך רצון העליון, אלא אדרבה, זה הי' רצון העליון בכדי שעיי"ז יוקל הגלות (כנ"ל ס"ה), כן אנו מבקשים מהקב"ה, דלא רק שימחול לנו את עוונותינו, אלא יתירה מזה, שיתגלה שהכוונה הפנימית דהחטאים היא המעלה דתשובה",

ובהערה 54: אף שאין זה דומה ממש, כנ"ל ס"ה.

ופשטות הפירוש ב"שאיין זה דומה ממש" - לפי שהכוונה הפנימית בחטאים היא רק שעיי"ז יבואו אח"כ לתשובה, ואילו החטאים עצמם הם היפך רצון העליון, משא"כ במכירת יוסף למצרים יש כוונה טובה בירידה עצמה, כדי להקל את הגלות.

ב. ולכאורה אינו מובן: הרי כל אריכות הדברים במאמר היא לבאר הבקשה מהקב"ה שיתנהג עמנו כמו יוסף לאחיו, והיינו, שבענין התשובה על החטאים יהי' החידוש שבמכירת יוסף למצרים, שהכוונה היא בירידה גופא (ולא רק שעיי"ז יהי' אח"כ עליו, אבל הירידה עצמה היא היפך הכוונה); ואם בסופו של דבר המסקנא היא שאין זה דומה ממש, א"כ, מה הרווחנו מכל אריכות הביאור?

ולאידך גיסא: מדוע "אין זה דומה ממש" (היינו שזה כן דומה, אבל לא בשוה ממש) - דלכאורה, ע"פ המבואר בס"ה, אין זה דומה כלל, כי, מכירת יוסף עצמה הי' בה גם ענין טוב, שעיי"ז הוקל הגלות, משא"כ בענין התשובה, שבחטאים עצמם אין שום ענין טוב ח"ו, להיותם היפך רצון העליון!?

ג. ואולי י"ל שעיקר הביאור "מונח" בהוספת השורה האחרונה שבס"ז - "ועיי' שמתגלית הכוונה והתכלית דהחטאים, נהפכים הם לזכיות":

כל זמן שהחטאים לא נהפכו לזכיות, הנה למרות שעל ידם הגיע האדם למעלת בע"ת שלמעלה מצדיק - אין זה דומה כלל למכירת יוסף, כי, במכירת יוסף הי' בירידה עצמה גם ענין טוב, שעיי"ז הוקל הגלות, משא"כ בענין התשובה, שהחטאים עצמם היו ונשארו היפך רצון העליון;

1) אך יש לעיין מדוע ענין זה הובא כאן רק בחצ"ד: [ובפרט להמובא לעיל שעיי"ז ירידת יוסף למצרים הוקל הגלות כו'] - דלכאורה זהו עיקר הביאור.

אמנם כאשר החטאים נהפכים לזכיות – הרי החטאים עצמם הם דבר טוב: זכיות.² אלא שאעפ"כ "אין זה דומה ממש", כי, מכירת יוסף היתה דבר טוב גם בשעתה, שע"ז הוקל הגלות, משא"כ בענין התשובה, הרי הטוב שבחטאים נעשה רק לאחר שנהפכים ע"י התשובה, אבל כשמסתכלים עליהם כפי שהיו בשעתם, הרי הם היפך רצון העליון.

[ועפ"ז יובן הצורך וההכרח בחידוש שבהערה 55 "שבכללות, הענין דהפיכת זדונות הוא בכל תשובה", ולא רק בתשובה מאהבה (כפשטות הדברים בתניא פ"ז) – למרות הדוחק שבשוה"ג הב' (בדוחק אולי י"ל .. ועצ"ע) – כי, עיקר הביאור במאמר שמשווה ענין התשובה לסיפור דיוסף ואחיו הוא רק מצד הפיכת החטאים לזכיות (שאו יש דבר טוב בחטאים עצמם, ולא רק באופן שעל ידם נעשה עילוי, אבל הם עצמם נשארים היפך רצון העליון), ולכן, בהכרח לומר (גם אם יש דוחק בדבר) שענין זה ישנו בכל תשובה, ולא רק בתשובה מאהבה, שהרי הבקשה "מי יתןך כאח לי" שייכת לכללות ענין התשובה אצל כל בני", ולא רק לאלו שמגיעים לדרגא הכי נעלית דתשובה מאהבה.

ד. אמנם, סוכ"ס, ביאור הנ"ל הוא רק בדוחק (ובלשון הנ"ל: "בדוחק אולי י"ל .. ועצ"ע"), כי, נוסף לכך שלא נתפרש להדיא במאמר שעיקר הביאור הוא מצד הפיכת החטאים לזכיות, הנה עפ"ז הי' צ"ל מקומה של הערה 54 ("אף שאין זה דומה ממש") בסיום הקטע, על התיבות "נהפכים הם לזכיות", ולא על התיבות "שהכוונה הפנימית דהחטאים היא המעלה דתשובה".

ולכאורה דוחק גדול לומר, שכיון שסיום הקטע הי' תפוס עבור הערה 55, הוקדם מקומה של הערה 54 לפיסקא שלפנ"ז.



בענין שמיטת כספים

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורונטו

איתא בגיטין (לו, א): תנן התם פרוסבול אינו משמט זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן שראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' עמד והתקין פרוסבול וזה הוא גופו של

(2) וכמבואר בכ"מ העילוי דבע"ת לגבי צדיק, שיש אצלו סוג נוסף של "זכיות" (שנהפכו מזדונות), שאינם שייכים כלל אצל צדיק.

פרוסבול מוסרני לכם פלוני דינין שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי אצל פלוני שאגבנו כל זמן שארצה והדיינים חותמים למטה או העדים".

ופרש"י (בד"ה מוסרני לכם): "את שטרותי שאתם תהיו נוגשים ואני לא אגוש ולקמן מוקי דיש כח בידם להפקיע ממונו של זה וליתן לזה במקום שיש סייג ותקנה".

והנה לפי המשמעות במ"ש "ולקמן מוקי דיש כח בידם להפקיע" וכו', בא ליישב הקושיא דאיך יכולים ב"ד להפקיע דין תורה ולעקור דבר מן התורה, וע"ז כ' ד"לקמן מוקי" כו' והכוונה למה שתי' רבא (בע"ב) דהפקר ב"ד הפקר, ופרש"י (שם בד"ה הפקר ב"ד הפקר) "לעולם בין לרבנן דפליגי אדרבי ואמרי שביעית להשמטת מלוה בזמן הזה דאורייתא ותקין הלל דלא תשמט בין לרבי דאמר לאו דאורייתא ואמור רבנן דתשמט לא תיקשי דבר דבדבר שבממון אין כאן עקירת דבר מן התורה במקום סייג וגדר דהפקר ב"ד בממון היה הפקר", והיינו דזהו תי' גם על הקושיא דאיך אפשר ע"י פרוסבול לעקור דבר מן התורה.

ותמוה, הרי קושיא זו מק' הגמ' מיד אח"כ "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא", ואף לפרש"י דגם דברי רבא דהפקר ב"ד הפקר באו לתרץ קושיא זו, הרי פשוט לכו"ע דאביי ג"כ מתרץ קושיא זו, ומתרץ באו"א, והגמ' שקו"ט גם אליבי', ולמה מציין רש"י למאי דמתרץ רבא "לקמן" בהשמטת כל הסוגיא דבינתיים, והול"ל רק "בגמ' מק' ומי איכא מידי וכו'" וכו"ב ומתרץ ע"ז למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'?

והנה באחרונים מקשים עוד על פרש"י דבתחלת דבריו כ' "מוסרני לכם את שטרותי שאתם תהיו נוגשים ואני לא אגוש", והרי מלים אלו אינם הפי' של מוסרני לכם, אלא ע"כ זהו ביאור הטעם לפרש"י שפרוסבול אינו משמט, דכיון ד"אני לא אגוש" לא קרינן בי' לא יגוש ואינו משמט מן התורה, וכמבואר יותר בפרש"י לעיל (לב, ב בד"ה מוסרני) "שהוא מוסר שטרותיו לב"ד דאיהו לא תבע ליה לב"ח אלא הב"ד והן יורדין לנכסיו ולא קרינא ביה לא יגוש", וכמפורש בפרש"י ריש מכות (ג, ב) על מאי דאמר שם דמוסר שטרותיו לב"ד אינו משמט, דפרש"י דמוסר שטרותיו "הוא פרוזבול שהתקין הלל כו'", ובד"ה אין משמיטין "דלא קרינן ביה לא יגוש שהרי אינו תובע כלום", ומבואר דזהו מן הדין דאינו משמט (וכמו מלוה את חברו לעשר שנים וכו' שבמכות שם, דאין משמיטין מן הדין, דלא קרינן בי' לא יגוש) וא"כ מאי קא קשיא לי' תו והוצרך לתרץ דיש כח בידם להפקיע ממונו של זה וכו'?

ומביאים תי' בשם התורת זרעים דיש ב' דינים בשמיטת כספים, חדא דין על הגברא שצריך לשמט החוב, וב' אפקעתא דמלכא, שהתורה מפקיעה את עצם החוב. ויסוד לזה הוא מדברי הרא"ש בפרקין (סי' כ'), שכ' "והא דאין כותבין פרוזבול

בשביעית אע"פ שאינה משמטת אלא בסופה נראה לפרש הטעם ע"פ המקראות מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו מפשטיה דקרא ילפינן דאין שביעית משמטת אלא בסופה כדכתיב מקץ שבע שנים תעשה שמטה וזה דבר השמטה שאינו אלא בסוף השבע שמוט כל בעל משה ידו אבל מיד כשהתחלה שנת השמיטה אין בית דין בודקין לגבות שום חוב וגם המלוה בעצמו אין לו ליגוש הלזה דכתיב לא יגוש את אחיו ואת רעהו כי קרא שמטה לה' מיד שנכנסה השמיטה לא יגוש אבל אם יפרע הלזה מעצמו אין צריך לומר משמט אני וכמו שאין נזקקין לגבות החוב כך אין נזקקין לכתוב פרוזבול מיד כשנכנסה שביעית". ומבואר לכ' דיש ב' דינים שונים, דיש דין על הגברא דלא יגוש, דזהו מתחלת השנה, ויש הפקעה על גוף החוב, וזהו הוא דאמרו דשביעית אינה משמטת אלא בסופה.

ועפ"ז ר"ל דמ"ש רש"י דמן הדין אינו משמט זהו בנוגע להחייב על האדם, דכיון דלא קרינא ב' לא יגוש אינו עובר עליו, אבל סוכ"ס מכיון דהוי אפקעתא דמלכא א"כ איך יכול לתבוע חובו לאחר שביעית הרי עבר על לא תגזול, וע"ז מביא רש"י התי' דיש כח בידם.

והנה עיקר הקושיא שלהם על פרש"י לא הבנתי, דאף דפרש"י הטעם דמועיל פרוסבול, מ"מ אי"ז הכרח דמטעם זה מועיל מן הדין, דהא אפ"ל דהוי רק אסמכתא (וכמו שפי' התוס' בד"ה מי איכא), או כמבואר בשא"ר וכו' דמוסר שטרותיו הוא רק במוסר השטרות עצמם ופרוסבול הוא מתק"ח (וכפשטות המשך הגמ'), ומ"מ לא עשאוהו כהילכתא בלא טעמא, ומבאר רש"י הסברא דהאסמכתא, או הטעם דהדין דאורייתא (שהתק"ח הוא דע"י פרוסבול יהי' ג"כ כאילו מסר שטרותיו). ומ"מ צריך להטעם דמועיל התק"ח משום דהפקר ב"ד הפקר (ואין הספר תורת זרעים תח"י לראות מ"ש בזה).

אבל לפי דרכם יש ליישב קושיא הנ"ל, דאפ"ל דקושיית הגמ' הוא רק לענין הלאו והאיסור על האדם בשביעית, וע"ז מק' מי איכא מידי כו', וכמו שפרש"י (בד"ה והתקין הלל) "ועקר דבר מן התורה". והגמ' לא מיירי מצד הממון עצמה, דיש בה איסור גזילה, וע"ז מביא רש"י דלקמן מוקי כו' דע"ז מתורץ הקושיא בנוגע לגזילת הממון ג"כ.

אמנם עיקר היסוד דאיכא ב' דינים בדין שמיתת כספים אינו דבר מוסכם ואינו דבר פשוט, וכפשי"ת. דהנה באחרונים ראיתי ג' מהלכים בענין זה: א) יש מפרשים דישנם ב' דינים בשמיתת כספים, ולכ' עיקר היסוד לזה הוא מדברי הרא"ש הנ"ל.

ולכ' יש להוכיח כן מהסוגיא במכות (ג, ב) דאיתא שם "ה"נ על מנת שלא תשמטני בשביעית אין שביעית משמטתו, ע"מ שלא תשמטני שביעית שביעית משמטתו", ובפרש"י שם (בד"ה לדידי) "ה"נ אם אמר לו לזה הלוני על מנת שלא תשמטני אתה

בשביעית תנאי הוא זה ואע"פ שהתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים אבל אם אמר לו על מנת שלא תשמטני שביעית השביעית אינה מסורה בידו להתנות שלא תהא השביעית משמטת לפיכך אין כאן תנאי".

והנה אי נימא דהשמטת החוב הוי אפקעתא דמלכא, א"כ אי"מ מה דאמר שלא תשמטני אתה בשביעית ואיך מועיל התנאי, הרי החוב נפקע בדרך ממילא? ובשלמא התנאי ד"שאיין לך עלי אונאה" מועלת שלא יוכל לתובעו, אבל מה שייך תנאי שלא ישמט אם בין כך אחר השביעית אין כאן חוב?

ולאידיך אי נימא דהוא רק חובת גברא שלא יגוש א"כ אינו מובן מה שייך תנאי "שלא תשמטני שביעית" הרי השביעית עצמה אינה משמטת אותו (וכדיוק פרש"י בסוגיין שפי' - על מאי דקאמר בגמ' פרוסבול אינו משמט (בד"ה אינו משמט) - "מאחר שכתב פרוסבול אינו משמט חובו בשביעית", היינו דמפרש המלים אינו משמט קאי על האדם), ומה שייך לומר דאין התנאי מועלת משום ד"השביעית אינה מסורה בידו להתנות שלא תהא השביעית משמטת לפיכך אין כאן תנאי", והרי בי"כ אינה תנאי כי אין בדבריו כלום כי השביעית מצ"ע אינה משמטת בי"כ?

ולכ' מוכח מזה דשייך ב' אופני התנאים דישנם ב' הדינים בשמיטת כספים בשביעית.

(ב) יש מפרשים דפליגי בזה הראשונים, שהמרדכי בפירקין (סי' ש"פ המובא להלן בהערה שבהשיחה) כ' "שאל רבינו חזקי' לרבינו אביגדור, לבי נוקפי ונסתפקתי על מעשה בא' שהי' נושה בחבירו מכבר ז' שנים ועתה תובעו והוא משיב כי כבר השמיטתו . . אך בשנת השמיטה לא בא אליו ולא אמר לו משמט אני . . ולפי הענין נראה דשביעית הפקעתא דמלכא היא אע"ג דלא אמר משמט אני" כו' (ע"ש בהמשך הדברים), ומבואר להדיא דהוי אפקעתא דמלכא ואף אי המלוה אינו משמט נפטר הלוה.

אבל ביראים (סי' קס"ד) כ' "וחוב שעבר עליו שביעית אינו רשאי לזה לעכבו אלא על פי מלוה שכל זמן שלא השמיטו מלוה חייב לפרוע אלא לזה יזמין מלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר צוה היוצר וב"ד יחייבו למלוה לומר משמיט אני כאשר צוהו חכמים . . ואם אינו רוצה המלוה לומר משמיט אני יכפוהו ב"ד . . ונראה לי שאין הדברים הללו אלא בב"ד של ארץ ישראל אבל בב"ד של חוץ לארץ אינן רשאין לכופו . . דאין דנין קנסות דממון בחו"ל אלא במידי דשכיחא ואית ביה חסרון כיס כו'".

(ג) כמה מגדולי האחרונים (המנ"ח ומהרי"פ פ' פערלאו בביאורו על הרס"ג) פשיטא להו דאפקעתא דמלכא היא (כפי שיובא להלן).

אבל בלקו"ש חי"ז מבאר הרבי דלא ככל ג' האופנים הנ"ל, כ"א דשמיטת כספים
 הוי חובת גברא (והרבי לומד מזה גם לשאר שמיטות), ונביא מדבריו שם: "ביי שמיטת
 כספים זאגט די משנה אין מס' שביעית "המחזיר חוב בשביעית . . יאמר לו משמט
 אני, אמר לו אעפ"כ יקבל ממנו שנאמר וזה דבר השמיטה" – אויב שמיטה איז
 אפקעתא דמלכא און ס'ווערט אויס חוב, איז ניט גלאטיק לשון המשנה "המחזיר חוב",
 "משמט אני", און פי' המפרשים פון דעם לווה'ס זאגן אעפ"כ אז ער וויל "לפרוע"
 דעם חוב?"

נאכמער, וויבאלד אז די תורה זאגט אז שביעית איז משמט און מבטל דעם חוב,
 האט לכ' גאר געדארפט זיין אן איסור פאר דעם לווה צו טאן א פעולה הפכית –
 אומצוקערן די געלט אלס חוב – און די משנה זאגט גאר אז . . "רוח חכמים נוחה
 הימנו?"

והיינו שהרבי מביא ד' הוכחות שדין שמיטת כספים הוא אקרקפתא דגברא ולא
 אפקעתא דמלכא, ג' מדיוקי' לשונות המשנה וא' מהדין: א) מהל' "המחזיר חוב", דאי
 נימא דהוא אפקעתא דמלכא, כבר אין כאן חוב, והול"ל שהוא נותן מתנה וכיו"ב. ב)
 מהל' "משמט אני", דמבואר שהמלוה הוא זה שמשמט את החוב ולא שנפקע בדרך
 ממילא ע"י התורה. ג) מהל' אעפ"כ לפי פי' המפרשים דפירשוהו שהכוונה שאעפ"כ
 רוצה הוא לפרוע את חובו (דמזה מוכח עוד יותר, שגם לאחר אימירת "משמט אני"
 של המלוה עדיין נשאר המציאות של החוב, וכמפורש בהמשך השיחה).

ועוד ראוי מהדין שמותר להלוה להחזיר וכו'.

[ולא זכית להבין, דלמה יהי' איסור על הלוה להחזיר מצד זה שהתורה הפקיעה
 החוב, אף אי מיוסד על הפי' דהמפרשים דלעיל?]

ובהערה 40: "אבל במרדכי גטין פ"ד סי' ש"פ: "דשביעית הפקעתא דמלכא הוא
 אע"ג דלא אמר משמט אני". וראה סמ"ע שו"ע חו"מ סס"ו סקט"ו. וכן פשיטא לי'
 להמנ"ח מצוה תע"ז בתחלתו. וראה ספר התרומות שער מ"ה (חלק א') אות ה'
 (ותשובות הרא"ש כלל ע"ז אות ד') בשם תשובת הרמב"ן. ולהעיר מפרש"י גטין (לו),
 א ד"ה מוסרני. שם ב ד"ה רבא דתי' רבא "הפקר ב"ד הי' הפקר" קאי גם על קושיא
 הא' שם "ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא".
 ועד"ז בחידושי הרשב"א שם (ושם: "אפקר הלל ממונו של לווה לגבי מלוה ומגבי
 ליה"). וי"ל".

והראי' מפרש"י מבואר לכ', דאי נימא דכל החיוב דהשמטת כספים הוי חובת
 גברא, א"כ הקושיא "מי איכא מידי" וכו' היינו איך התיר להאדם לעבור על חיוב

התורה ולא להשמיט החוב, אבל אם הוא אפקעתא דמלכא, א"כ צ"ל דהקושיא הוא דאיך יכול להתיר להמלוה לגבות החוב לאחר השמיטה והרי גוזל מהלוה (וכמפורש בפרש"י בע"ב, בביאור קושיית הגמ' שם בענין שביעית בזה"ז, "ונמצא הלוח גזלן על פיהם").

והרי התי' "הפקר ב"ד הפקר" הוא תי' לכ' רק בנוגע לאיסור גזילה אבל לא בנוגע לעבירה על הלאו של המלוה, וא"כ מוכח מזה דהקושיא הי' מצד ה"אפקעתא דמלכא" דשביעית.

והעירני ח"א, דיש ליישב דאף אי הקושיא הי' מצד העבירה של המלוה, שהתורה חייבתו להשמיט החוב, מ"מ הוי התשובה דהפקר ב"ד הפקר, דכיון דהפקירו ממונו של מלוה שוב אי"ז "חוב" שעבר עליה שביעית ואין בה איסור ד"לא יגוש" ומצוה ד"שמוט". אבל לכ' עפ"ז אינו מובן ל' רש"י "להפקיע ממונו של זה וליתן לזה", דלכ' בכדי לבטל האיסור באופן הנ"ל לכ' די במה שמפקירים את זה, ומהו ליתן לזה, הרי לא ניתוסף כלום במה שנותנים להלוה?

עוד העירני חכם אחר, דיש לפרש דברי רש"י כע"ז, דמה דהמלוה לא עבר על לא יגוש הוא משום שהפקיעו ממונו של לוח (ממון אחר, לא הממון של החוב) ונתנהו למלוה, והמלוה אינו נוגש עבור החוב, כ"א לוקח ממון אחר מהלוה שנעשה ממון שלו (וע"ד פי' הרמב"ם (בפ"ט מהל' שמיטה ה"י) במה דמועיל התנאי "ע"מ שלא תשטמני בשביעית" ד"נמצא זה חייב עצמו בממון אחר שלא חייבתו תורה שהוא חייב").

והנה מה שהביא הרבי דפשיטא לי' להמנ"ח דהוי אפקעתא דמלכא, ז"ל שם "וחוך לזה הוי אפקעתא דמלכא דהחוב נפקע, כמבואר בגטין לז, ב דצ"ל במתנה אני נותן לך, כי החוב נפקע ממילא . . . וכן מוכח כמ"פ אם תעיין בגמ'". והיינו דהביא ראי' ממה דאמר בגמ' (לז, ב) על הך משנה ד"המחזיר חוב לחבירו בשביעית צריך שיאמר לו משמט אני" "כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הן ובמתנה אני נותן לך". ופרש"י (בד"ה עד דאמר הכי) "במתנה אני נותן לך ואין כאן משום לא יגוש דלא בבי דינא קתבע ליה ולא משום חוב", וצ"ע, שהרבי מביא ראי' מל' המשנה "המחזיר חוב", ואינו מזכיר שבגמ' גופא שם מפרש דאינה חוב אלא מתנה, והמנ"ח שהובא בהערה מביא ראי' מפ' הברייתא על הדין דמשנה זו גופא דהוי מתנה ולא חוב?

ובהמשך השיחה בהערה 53, כשהזכיר עוה"פ "פונדעסטוועגען ווערט ער אנגערופן "מחזיר חובו", כותב "אף ד"כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחוב אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הן ובמתנה אני נותן לך" (גטין לז, ב) – ראה יראים שם (סי' רעה) "ותיקון ל' דבור הוא שתקנו לומר במתנה שיהא הדבר ניכר ונראה שלא ע"י נגישה

נותן לו". עכלה"ק. וילה"ב, הרי זהו קושיא על עיקר הראי' ולמה לא הביא זה לעיל כשהביא הראי' (והזכיר דברי המנ"ח) לראשונה, והביא כן רק בהמשך לאחרי אריכות הביאור?

וז"ל הסמ"ע (שהביא הרבי) "ז"ל הרמב"ן אם הגיע הזמן שנשבע עליו לפרוע קודם שביעית אם לא פרעו בזמן שנשבע כבר עבר על שבעתו, אבל השמיטה משמטת דלא נשבע לשלם לו רק כל זמן שהוא חייב לו ואילו מחל לו זה חובו אין חיוב שבעה חל עליו. . וזה הוא כמחילה דאפקעתא דמלכא הוא", ומפורש לכ' ג"כ דאפקעתא דמלכא.

ובתשובת הרא"ש: "ותשובה אחרת להרמב"ן ז"ל: מה ששאלת למאן דדאין שמתת כספים אם המלוה חייב להחזיר שטר חובו ללוה, תשובה, שביעית משמטת המלוה ומפקעת שעבודה לגמרי ואפילו בא המלוה לעבור על דברי תורה ולתבוע חובו לאחר שביעית הלוה פטור, הילכך אין המלוה יכול לעכב השטר, כמו שרמזנו למעלה בתשובה אחרת, שכל שטר שנפרע או נמחל שעבודו, או גופו של נייר של לזה הוא וכאן נמי כן הדין".

ומשמע דהמרדכי והרמב"ן והסמ"ע והרא"ש כולם כ' דהוי אפקעתא דמלכא, וכן משמע מפרש"י והרשב"א, וכן פשיטא לי' להמנ"ח (ולהריפ"פ המובא בהערות הבאות), ולכ' צ"ל דאין כוונת הרבי להביא ראי' נגד דיעות הני ראשונים וכו' מדיוק לשונות המשנה (ולהעיר מאג"ק ח"כ ע' ש"י "לכאורה לא זו הדרך להכריע פס"ד למעשה שנחלקו בו ראשונים ואחרונים - ע"י ראיות מש"ס, ששני המד"א בודאי לא אשתמוט להו"), ואף דאיכא דעת היראים הרי מה שכ' בהשיחה אינו מיוסד על דעת היראים (שהובא רק אח"כ, ואדרבא, בהמשך השיחה מבואר שהוא דעה יחידאה), וכן לא על פי הדיעות שבהערה 41, וכדלהלן), אלא עכצ"ל שהכוונה במ"ש "וי"ל" בסוף ההערה היינו שיש ליישב כל הנך דיעות שאינם בסתירה להמבואר בפנים השיחה. וצ"ב.

ועוד יל"ע לכ', אם כל דין השמטת כספים הוא חובת גברא, מה שייך לומר - במשנה שביעית שם - "המחזיר חוב בשביעית. . יאמר לו משמט אני. . שנאמר וזה דבר השמיטה", דטעם הדין הוא מקרא (וגזה"כ) ד"זוה דבר השמיטה" (וכמו שפרש"י להלן לו, ב), הרי זהו כל המצוה והחיוב ד"שמוט כל בעל משה ידו גו' לא יגוש גו'?" ובשלמא אם הי' אפקעתא דמלכא הי' אפ"ל שהחיוב לומר בדבור הוי גזה"כ מיוחד, אבל אם כל המצוה הוא על האדם צ"ב כנ"ל (ועי' בהערה 43, וכדלהלן)?

ואפ"ל הביאור בכ"ז בהקדם: דהנה ממה שראיתי, הרי בספרים הדנים בזה מבואר ג' נ"מ בהך חקירה, אי שמיטת כספים הוי חובת גברא או אפקעתא דמלכא: א) לענין

חש"ו, דפטורים מן המצוות, דאי נימא דהוי אפקעתא דמלכא א"כ גם חוב שנתחייב לחש"ו נפקע בשמיטה, וכן פשיטא לי' להמנ"ח שם "וא"כ אם יש לחש"ו מעות כגון בירושה או בשכר פעולה, והלוו לאחר ועבר שמיטה, אע"פ שאינם בני מצוות מ"מ נחלט החוב כי הוא אפקעתא דמלכא", אבל אם הוא מצוה על המלוה א"כ לא שייך בהני דפטורים מן המצוות (וכמבואר בספרים המצויינים בהשיחה הערה 41).

(ב) לענין נשים, שהמנ"ח (במצוה פ"ד) כ' לענין שמיטת קרקעות דאי הוי חובת גברא א"כ אפ"ל דנשים פטורות דהוי מ"ע שהז"ג, אבל אי הוי אפקעתא דמלכא, א"כ הוא גם בנשים, וע"ש מ"ש בזה, וכמה אחרונים כ' דהך נ"מ יהי' גם לענין שמיטת כספים (אך לכ' יל"ע בזה דהא בשמיטת כספים איכא ג"כ ל"ת דלא יגוש, ואין חילוק בה בין אנשים לנשים).

ג) לענין מי שעבר עליו שביעית ולא שמט החוב בשביעית ובא המלוה לתבוע אחר השביעית אי נפטר הלוה ממילא או לא (שלכ' בזה פליגי המרדכי והיראים דלעיל). וכעיי"ז כ' נ"מ במי שנעשה בעל תשובה והיו אצלו חובות שעבר עליהם שביעית אם יכול לתובעם או לא.

אמנם הרבי מחדש בהמשך השיחה דהנ"מ הג' אינה נ"מ, וז"ל: "און וויבאלד אז דער "לא יגוש" איז מחייב און מכריח דעם מלוה אפצולאזן און ניט מאנען דעם חוב, איז מובן אז בדרך ממילא פאלט אפ דער שעבוד וחובת גברא פון דעם לווה צו פורע זיין דעם חוב (ווייל ס'איז הא בהא תליא) כו".

ובהערה 48: "ראה יתירה מזו בקצה"ח סי' ק"ד סק"ב דבהלואה בכלל (לא בשנת השמיטה) כשאין המלוה תובע אין על הלוה מצוה לפרוע. וגם לדעת הנתה"מ (שם סק"א) דחייב כיון דרחמנא חייבא לפרוע, היינו כשחסרה התביעה בפועל, אבל בנידו"ד (מצוה ו) איסור על המלוה לתבוע כו', י"ל שגם לשיטתו אין על הלוה מצוה לפרוע כו'".

וא"כ לפי החידוש של הרבי הנה לב' הצדדים אפ"ל דנפטר הלוה מהחוב, דכיון שהמלוה נאסר מלתבוע אין חיוב על הלוה לפרוע. והנה זה מיירי במחזיר חוב בשביעית עצמה, שאז יש איסור על המלוה ליגוש, אבל מהמשך השיחה מבואר לכ' דגם לאחרי השמיטה נפטר הלוה, שכ' "און דערפאר איז פארשטאנדיק וואס לדעת רוב הפוסקים (אויסער די דעה יחידאה פון די יראים) איז ניטא קיין גדר דמצוה אויפן לווה צוריקצוצאלן דעם חוב צום מלוה (אויך פאר דעם ווי דער מלוה האט געזאגט "משמט אני")."

והנה אף שבלשון השיחה משמע דמיירי במחזיר חוב בשביעית עצמה, וכהל' "(אויך פאר דעם ווי דער מלוה האט געזאגט "משמט אני")", דאפשר לפרש זה בשביעית עצמה קודם שאמר משמט אני, מ"מ לכ' עכצ"ל דמיירי גם לאחר שביעית, דהא בזה מיירי היראים (כמובא לעיל), וגם הפוסקים החולקים על היראים, שלכ' הכוונה להמרדכי (המובא לעיל ובהשיחה בהערה 40) ודעמי', מדברים בחוב שעבר עליה שביעית. וא"כ החידוש בהשיחה (שמצד האיסור על המלוה ליגוש נפטר הלוה), הוא דנפטר הלוה לגמרי, גם לאחר שעברה שביעית (שאו – לכ' – כבר אין איסור על המלוה ליגוש). וא"כ הנ"מ הג' אינה נ"מ, דלב' הצדדים נפטר הלוה.

הגם דבטעמא דמילתא יש לעיין, דהרי לדברי הקצות (שהביא הרבי בהערה מסי' קב), שכ' שכשאין המלוה תובע אין הלוה חיוב לפרוע, זהו רק כל זמן שאין המלוה תובע. אבל אח"כ כשהמלוה תובע (וכמו בגוונא דמיירי בה הקצות כשחוזר המלוה ממדה"י וכיו"ב) חל שוב חיוב על הלוה לפרוע, וא"כ למה בנידו"ד נפטר הלוה לגמרי גם לאחר שעברה שנת השביעית?

ולכ' צ"ל דלענין הזמן לאחר שעברה שנת השמיטה צ"ל (גם לדעת הקצות) הסברא שכ' הרבי אליבא דהנתיבות, דשאני הכא שהוא איסור מן התורה על המלוה ליגוש, שמטעם זה נפטר הלוה לגמרי ולא שייך תו שיתחייב.

עכ"פ נמצינו למדים דלביאור הרבי בהשיחה הנה יש רק ב' נ"מ בהחקירה היינו לענין חש"ו ונשים. אבל פלוגתת המרדכי והיראים אינה תלוייה בהחקירה שבהשיחה, דגם לפי הביאור בהשיחה דחובת "שמוט" הוא חובת גברא, מ"מ א"ש דינו של המרדכי דעי"ז נפטר הלוה לגמרי. והיראים הוא דעת יחיד דסב"ל דלא נפטר הלוה (ולכ' לית לי' הך סברא דע"י האיסור מה"ת על המלוה ליגוש נפקע שעבוד הגוף שעל הלוה לפרוע).

והגם שהמרדכי כ' להדיא דהוי אפקעתא דמלכא, הנה לפי הנ"ל מובן דאין מזה סתירה למה שנת', דגם להביאור שבהשיחה הוי אפקעתא דמלכא, דזה שהלוה נפטר לגמרי מהחוב, זהו ע"י דין התורה שאסור על המלוה לתבוע, שלכן נפטר הלוה אף אי לא אמר המלוה משמט אני ולא הי' שום פעולה דשמיטה מצד המלוה, ושפיר כ' דהוי אפקעתא דמלכא. אבל גם לביאור זה הרי ההפקעה הוא רק ע"י שהתורה אסרה על המלוה לתבוע, ובמילא מובן דלא שייך זה בחש"ו וכיו"ב דאינם במצות ואינם באיסור דלא יגוש. ואי"ז דומה להל' "אפקעתא דמלכא" שנזכר בהשיחה בהחקירה, דשם הכוונה שהתורה הפקיעה את החוב עצמה (ולא רק שאסרה על המלוה לתבוע), שלכן הוא אפי' בחש"ו וכו'.

ועפ"ז י"ל דמכל הראשונים שנזכרו בהערה 40 אין קושיא על המבואר בפנים השיחה, דהדינים שמבואר בדברי כולם הוא גם להמבואר דהוי חובת גברא, דמ"מ א"ש דינו של המרדכי כמשנ"ת, וגם מ"ש הסמ"ע בשם הרמב"ן "וזה הוא כמחילה דאפקעתא דמלכא הוא" ג"כ א"ש, דכיון דהלוה נפטר הוי שפיר כמחילה, דחויב השבועה תלוי בחיוב הלוה לשלם כמבואר שם, ולענין זה דהלוה נפטר הוי שפיר בגדר אפקעתא דמלכא שהוא ע"י דין התורה שאוסר על המלוה לתבוע, וכמשנ"ת. וכן מ"ש הרמב"ן (בתשובה המובא בתשובת הרא"ש) "שביעית משמטת המלוה ומפקעת שעבודה לגמרי ואפילו בא המלוה לעבור על דברי תורה ולתבוע חובו לאחר שביעית הלוה פטור", דהיינו בנוגע לשעבוד הגוף שעל הלוה, וזה נפקע לגמרי, ומטעם זה חייב להחזיר לו השטר. לבד המנ"ח ד"פשיטא לי"י במצוה תע"ז בתחלתו שלא כמבואר בהשיחה, דהא סב"ל דגם בחש"ו משמט שביעית.

ועפ"ז אפ"ל דעיקר ההערה הוא על מה דמצינו בהנך ראשונים הלשון אפקעתא דמלכא שאין פירושה כהפ' בפנים השיחה, אבל באמת אין מזה סתירה להמבואר בהשיחה לפי הביאור בהמשך השיחה, וכנ"ל, וכדמסיים "וי"ל".

וי"ל שלכן לא הביא דברי הרא"ש, שהרא"ש לא הזכיר כלל הל' אפקעתא דמלכא (או הל' "הפקעה" כמו בתשובת הרמב"ן), ורק כ' שיש ב' זמנים בהדינים, וזה הרי מבואר בהשיחה דיש ב' ענינים דיש החיוב על המלוה שלא ליגוש ועוד דין שע"ז נפטר הלוה, וע"ז הוא דמבאר הרא"ש דב' ענינים אלו הם בב' זמנים, ואין מזה קושי מעיקרא למשנ"ת בהשיחה (אלא שצ"ע בהסברא, ואכמ"ל).

ועפ"ז א"ש דברי הגמ' במכות דשייך ב' תנאים לענין שביעית, ע"מ שלא תשמטני בשביעית, כי חיוב השמטת החוב הוא חובת גברא שיכול להתנות עמו ע"ז שלא ישמיטנו (וכמבואר במפרשים שם כמה אופנים שאפ"ל באופן הך תנאי), ועוד תנאי שלא תשמטני שביעית, שהרי ע"י האיסור על המלוה חל עוד דין שהלוה נפטר מהחוב (וזהו בגדר אפקעתא דמלכא, וכמשנ"ת), אך ע"ז לא שייך תנאי שלא יהי' הדין כן, וכמ"ש רש"י שם דאין השביעית מסורה בידו.

ועפ"ז יתבאר מה שלא הביא הרבי התי' של היראים על הראי' (שהביאה המנ"ח) ממאי דקאמר בגמ' שצ"ל לו מתנה אני נותן לך מעיקרא (כשהביא הראי' מהל' חוב), ורק בהמשך הענין (כשהביא עוה"פ שהחוב עצמה עדיין בגדר חוב):

דהרי כפי שמבינים החקירה בפשטות הנה א' מהנ"מ הוא בענין חוב שעבר עליה שביעית אם נפקעה או לא, שבזה פליגי המרדכי והיראים, וא"כ פליגי בהך חקירה גופא, וכמו שנקטו כמה אחרונים, וכדלעיל. ולפ"ז אין מקום ליישב הראי' מל' הגמ' "במתנה אני נותן לך" ע"פ מה שפי' בזה היראים דהוא תיקון ל' דבור, דמ"ש כן היראים

הוא לשיטתו, והרי הוא דעת יחיד (כמפורש בהשיחה), וא"כ לרוב הפוסקים דחולקים על היראים יפרשו הגמ' כפשוטה, ויהי' מזה ראי' דהוי אפקעתא דמלכא, וכמ"ש המנ"ח.

אמנם לאחרי שנת' בהשיחה דבזה לא פליגי היראים והמרדכי, א"כ מ"ש היראים בפ' הגמ' אינו תלוי בהפלוגתא שלו עם המרדכי ושאר פוסקים, וא"כ מ"ש היראים בפ' הגמ' – ולא מצינו מאן דפליגי עלי' בזה – יהי' לכו"ע, וא"כ נדחתה הראי' של המנ"ח (משא"כ הראיות שהביא הרבי, מהל' חוב, ומהל' "משמט אני" וכו', דלא מצינו מאן דמפרש בזה באו"א, וק"ל).

ומעתה אפשר לבאר את דברי רש"י בסוגיין, דאין כוונת רש"י ליישב הקושיא דמי איכא מידי כו' היינו איך יכולים הב"ד לתקן פרוסבול, דזהו קושיית הגמ' מיד לאח"כ. רק כוונת רש"י להגדיר הדין דשמיטה ובמילא הדין דפרוסבול, דהשמיטה יש בה ב' ענינים, חובת גברא ליגוש וכמו"כ פטור על הלוח (שהיא תוצאה מהאיסור שעל המלוה לתבוע, וכנ"ל בארוכה). ובמילא מובן שפרוסבול – אי הוי תק"ח – ג"כ כוללת ב' ענינים, דהיינו ההיתר להגברא ליגוש, וביטול הפטור (דמן התורה) שעל הלוח שנפטר מן החוב. והן הן ב' הענינים שכ' רש"י.

ואיברא דלאביי אי"צ לב' הענינים, דלא תיקנו פרוסבול אלא בשמיטה בזה"ז דאינה אלא מדרבנן, אבל אי"ז שייך למשנ"ת, דזהו בנוגע להקושיא מי איכא מידי כו', שאביי מתרצה באו"א, אבל רש"י לא נחית לזה כאן כנ"ל, כ"א כוונת רש"י להגדיר ב' הענינים שבעיקר דין שמיטה ופרוסבול, דהיינו מה נכלל בזה, ובזה אין אביי חולק. ולפ"ז כוונת רש"י בב' הענינים הוא להך חידוש שחידש הרבי בשיחה הנ"ל בב' הענינים הנובעים מהחובת גברא בשביעית.



כח מנהג ישראל לעקור דבר המפורש במקורות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בשיחת ש"פ קורח, מבה"ח תמוז ה'תשד"מ: "מדוע לא הובא דין זה – אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה" – ב"שולחן-ערוך"?! הנה מצינו כו"כ ענינים שהובאו בש"ס, ואעפ"כ לא הובאו ב"שולחן-ערוך", ובנוגע לכמה מהם – יש לומר שהטעם הוא מפני שענינים אלו לא נתקבלו ברוב תפוצות ישראל.

" . ובנוגע לעניננו: רואים במוחש שענין זה - "אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה" - לא נתקבל בתפוצות ישראל (מאיזה טעם שיהי). - יכולים ללכת ל"שדה-תעופה" וכיו"ב, ואז יראו שכאשר יהודים נפרדים זה מזה, אזי עושים כו"כ ענינים: מתחבקים ומתנשקים, צועקים "גוט-באי", שולחים מתנות לבני המשפחה, נותנים כסף בתור "שליחות-מצוה" וכיו"ב - ענינים טובים הקשורים עם אהבת ישראל וכו'; אבל לא ראינו שמישהו יצעק "אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה"!!!

"לא הייתי בעצמי ב"שדה-תעופה", אבל שמעתי מאחרים כו', ויכולני לשער שכן היא ההנהגה! - הלואי ישתנה הדבר מכאן ולהבא, אבל עד עתה - עכ"פ - לא נהגו כן. ויש להניח שכן הי' גם בזמנם של הב"י והרמ"א, ומכיון שראו שהדבר לא נתקבל בתפוצות ישראל, לכן, לא כתבו דין זה ב"שולחן-ערך". עכ"ל.

ויש לעיין האם הכוונה שמכיון שלא נהגו כן ישראל נתבטל החיוב, ולא משמע הכי, שהרי מפורש שהלואי ישתנה הדבר, ואם כן צ"ב מה הכוונה שלא העתיקו זאת המחבר והרמ"א משום שלא נהגו כן. מאידך גיסא, הרי אפשר שהפוסקים סברו שאין זה "חיוב" אלא עצה טובה בלבד. וצ"ע



שלא יכשל בעץ ואבן - אפי' בהמחשבה של ע"ז

הת' מנחם מענדל גלפערין
שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א. בלקו"ש [חלק י"ז שיחה ג' לפ' תזריע עמוד 145] מביא רבינו הטעם לנרות שבת קודש שהוא משום "שלא יכשל בעץ או באבן" ענין שלום בית. ושואל מהו הדיוק "עץ" או "אבן"? ומבאר שבזה מרמזים להפסוק [ירמי' ב, כז] "אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתי", שמהעץ או האבן עושים עבודה זרה ר"ל, פי': המציאות של עץ ואבן מצד עצמם (טרם שמוארים ע"י נרות שבת) יכולים להכשיל ח"ו שנחשוב שיש להם (העץ או האבן) ח"ו מציאות או כח בפני עצמם, עד לקרוא לעץ - "אבי", ולאבן - "את ילדתי". ("א מציאות פון עבודה זרה ר"ל").

וע"י האור דנרות שבת קודש (דוקא) שענינם ב"נר מצוה" ו"שלום בעולם" פועלים באופן גלוי על גשמיות העולם ומבהירים "שלא יכשל בעץ או אבן" דהיינו שרואים שהעץ או האבן (ככל מציאות בעולם) מונהג ע"י "בעל הבריה" ושהם גופא צריכים לנצל לעניני קדושה. ע"כ תוכן קצר חלק מהשיחה.

ולכאורה תמוה למה מביא הרבי להראות שלעץ או אבן יש שייכות לעבודה זרה מפסוק שבספר ירמיה' דוקא, והלא יש כמה פסוקים בתורה: (א) בפרשת ואתחנני' "ועבדתם שם אלקים מעשה ידי אדם עץ ואבן וגו'". (ב) וכן בפרשת תבוא' "יולך וגו' ועבדת שם אלקים אחרים עץ ואבן". (ג) ושם³ "והפיצך וגו' ועבדת שם אלקים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבותיך עץ ואבן". (ד) וכן בפרשת נצבים⁴ "ותראו את שיקוציהם ואת גילוליהם עץ ואבן וגו' אשר עמהם".

והוה לי' להביא אחד מפסוקים אלו המוזכרים (א) קודם לזה ו(ב) בתורה. וכדאיתא במסכת ברכות⁵ "אמר ריש לקיש כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו, שנאמר 'ובני רשף יגביהו עוף'⁶. . . אמר ליה ר' יוחנן הא אפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו שנאמר 'ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלוקיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חוקיו כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך".

ופירש רש"י: "אפילו תינוקות של בית רבן יודעים" שהתורה מגינה, שלמדין מספר חומש אם שמוע תשמע וגו' כל המחלה אשר שמתני וגו'. ואפילו קטנים שלא הגיעו לספר איוב כבר למדו". רואים איפוא שיותר טוב להביא פסוק מחומש. וכן רואים בכמה מקומות⁷.

ב. וי"ל ובהקדים עיון בהפסוקים שלא הביאם רבינו: על פסוק הא' הנ"ל מפרש רש"י "כתרגומו [ותפלחון תמן לעממיא פלחי טעוותא] משאתם עובדים לעובדיהם כאילו עובדים להם". ועל פסוק הג' הנ"ל פירש רש"י "כתרגומו [ותפלח תמן לעוממיא פלחי טעוותא] לא עבודת אלוקות ממש, אלא מעלים מס וגלגולת לכומרי עבודת כוכבים". ופסוק הד' הנ"ל הרי הוא אומר בפירוש שראו בני ישראל את העבודה זרה (עץ ואבן) של הגויים. ובנוגע לפסוק ב' הנ"ל שרש"י אינו מפרשו אף שהתרגום תרגם (גם כאן) דלא כפשוטו, הנה על זה י"ל⁸ דרש"י סמך על מה שכתב בפרשת ואתחנן (פסוק הא' הנ"ל) דשם לא פירש כפשוטו משום שהתורה עוסק בעונש

(1) ד, כח.

(2) כח, לו.

(3) שם, סד.

(4) כט, טז.

(5) ה, א.

(6) ואין עוף אלא תורה, ואין רשף אלא יסורין.

(7) וע"ד לקו"ש ח"ב ע' 456 הע' *9. (הובא בכמה מקומות). ובלקו"ש חלק יז ע' 177. עיי"ש.

(8) ביאר זה מצאתי בקובץ העו"ב משיבת אהלי תורה גילונות תשפג ותשפה.

"שונאיהם של ישראל" והיה קשה מהו העונש בזה שיעבדו ע"ז רח"ל, ולכן פירש כמו התרגום שהוא שיעבדו לעובדי ע"ז, והוסיף (לבאר דברי הפסוק) "משאתם עובדים לעובדיהם, כאילו עובדים להם" (להע"ז עצמה). ולכן בפסוק ב' הנ"ל לא פירש כלום כי הוא בהתוכחה שבפ' תבוא שענינו הוא ע"ד כדלעיל מיניה וסמך עליו. אבל כשהגיע לפסוק ג' (הנ"ל) שהוא בהמשך פסוקי התוכחה (בפ' תבוא) הוקשה לרש"י איזה היפך הברכה חידש כאן שאומרו הכתוב עוד פעם. ולכן לא הסתפק עם מה שכתב לעיל, ואומר, גם כן מיוסד על דברי התרגום, ומוסיף "לא עבודת אלוקות ממש" שגם כאן אינו שעובד ע"ז ממש אבל הוא מצב נחות יותר מהנ"ל (בפסוק הא' [ובפסוק הב']) כי מעלים מס לאותם שהם בניגוד גמור להם – כי ישראל עצמם הם ממלכת כהנים להקב"ה.

והיוצא מכל הנ"ל הוא שיש בהפסוק בירמיה מה שאין בשאר הפסוקים, שהוא (א) עוסק בישראל ו(ב) העובדים עבודה זרה – ה"אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתני". משא"כ שאר הפסוקים מדברים על העץ ואבן של הגויים העובדים להם. ואולי יש לומר דמשו"ז הביא רבינו פסוק זה דוקא ואע"פ שהוא מנביאים.

אבל הא גופא טעמא בעי, דלכאורה איפכא מיסתברא, כי להראות ש"עץ ואבן" המוזכר אצל נרות שבת קודש רמזו הוא לעבודה זרה מתאים יותר להביא ראי' מפסוק המדבר על גויים העובדים לעץ ואבן כי זהו ענינם והוה "ראי' גמורה", משא"כ בישראל שמצד עצמם אין להם שייכות לע"ז. – וע"ד שמצינו (בכו"כ מקומות, וצויין לעיל) בענין המבואר בחסידות שפירוש " (מסירת) נפש" הוא רצון: כמ"ש "אין נפשי אל העם הזה" (ירמי' טו, א) ופרש"י נפשי – רצוני. וע"ז כתב רבינו "ולכאורה צ"ע מפני מה אין מסתייעין ממה שנכתב בתורה (בראשית כג, ח) "אם יש את נפשכם" [ופרש"י רצונכם]. וי"ל דשם מדבר בלעומת זה וסטרטא אחרא, אשר בבואה דבבואה לית להו, ולכן אין מזה ראי' גמורה לפי' "ובכל נפשך" דקדושה". היינו דמצינו שמביאין פסוק הקשור יותר להנידון, ולענין עבודה זרה יש להביא מאלו שיש להם שייכות יותר. נוסף על הנ"ל שיש להביא פסוקים מתורה ולא מנביאים?

ג. ואולי יש לומר בזה ובהקדים כמה מקומות שכ"ק אדמו"ר מבאר מהו עבודה זרה?⁹

א) בלקו"ש חלק כ"ו,¹⁰ אומר: שהחטא של ע"ז, אע"פ שבכללות כלול הוא מאיסורים בנוגע למעשה ובפועל (עבודה זרה), אבל תוכנו ועיקרו קשורה עם מחשבת

9) ראה גם תניא פכ"ב (דף כח, א) "כי עיקר ושורש ע"ז הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו, נפרד מקדושתו של מקום.

10) שיחה א לפ' נח אות ד-ה, ע' 17 ואילך.

האדם, הרהור הלב – זה מה שחשוב בלבו ומחשבתו, שנברא, מלאך, גלגל כו' הוא אלוקה, או לפחות סרסור, מציאות בפ"ע.

ומזה מובן שבכדי לקיים כדבעי המצוות ל"ת ועשה שלא לעבוד ע"ז, אינו מספיק לדעת ההלכות בנוגע לעשי' בלבד – מה שצריכים לעשות ומה שאסור לעשות, אלא אדרבה – לכל לראש צריכים להבהיר בתכלית מחשבה זו –

שצריך להיות נקבע במחשבת האדם ולבו, שכל הברואים שבעולם אין להם שום מציאות בפ"ע, ובמילא אין שום מקום לכבד, להחשיב או לעבוד ח"ו מה שהוא נברא¹¹ – לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבעה יסודות ולא אחד מכל הנבראים מהן¹².

ב) בלקו"ש חלק כ"ח¹³ אומר, עיקר החטא של ע"ז הוא האמונה בלב, שהוא מחשיב למציאות אחד מכל הברואים מלבד ה' אחד, מלאך, גלגל או כוכב¹⁴, שהוא מקבל (העבודת כוכבים) לאלוקה¹⁵.

ועוד ג) בלקו"ש חלק י"ח¹⁶ (ובענין זה נראה עיקר), אומר: והנה, החטא של ע"ז, גם ע"פ נגלה¹⁷, הוא לא רק לעבוד ע"ז ממש ח"ו ולקבלו ח"ו כאלוקות, אלא גם בזה שמחשיב הכוכבים ומזלות (כולל גם כחות הטבע) שיש להם שליטה והשפעה מצ"ע, אע"פ שידוע שבתחלה הקב"ה ברא אותם ונתן להם כח¹⁸; האמת היא שכל כחות הטבע והכוכבים ומזלות הם רק כגריזן ביד החוצב בו, ואין להם שום כח מצ"ע, וגם לא בחירה לשנות ההשפעה – הם רק לבושים שע"י עובר [ויורד] ההשפעה מהקב"ה¹⁹.

ואופן של ע"ז בדקות יותר: לא רק כשמקבלים שיש כחות מלבד הקב"ה, אלא גם שיש מציאות לבד מאלוקות; היות שהאמת הוא שאין עוד מלבדו, שאין שום מציאות חוץ מהקב"ה.

11) ראה סהמ"צ להצ"צ מצות מילה פ"ב וג'.

12) לשון הרמב"ם הל' ע"ז רפ"ב.

13) שיחה ב לפ' שלח אות ד עמוד 96 ואילך.

14) ראה רמב"ם רפ"ב מהל' ע"ז. וראה לקו"ש ח"כ עמוד 17 ואילך. [הובא לעיל].

15) ראה רמב"ם שם פ"ג ה"ו. וראה צפע"נ שם.

16) שיחה ה לפ' שלח סעיף ח' עמוד 184.

17) ראה רמב"ם הל' ע"ז בתחילתן.

18) ראה רמב"ם שם: וזה הל' עיקר עבודת כוכבים.

19) ראה גם סהמ"צ להצ"צ מצות מילה פ"ג (ח"א). מצות תגלחת מצורע פ"ג. קונטרס ומעין מכ"ג פ"א. מאמר כד ואילך. ועוד.

ומכל הנ"ל מובן הוא דנוסף על העבודה בפועל – המעשה של ע"ז, שיש ג"כ ענין הכוונה, תוכן ומחשבה של עבודה זרה.

ד. והנה, עפ"ז אולי אפשר לומר בשאילא דשאילנא, שהביא רבינו פסוק מירמי' דוקא (בנוסף לביאור הנ"ל) משום שכל הפסוקים בחומש נראה שהם קשורים להפועל ממש של עבודה זרה [עכ"פ עובדים לעובדיהון]. משא"כ הפסוק שבספר ירמי', מדבר אודות תוכן ועיקר של עבודה זרה, ש"אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתני", דהיינו מחשבת עבודה זרה – להחשיב אותם למציאות. וי"ל שזה מבואר (ומפורש) בלשון רבינו "אז פון דעם עץ או אבן ווערט געמאכט אן עבודה זרה רח"ל". – לא כמו ע"ז בפועל ממש ח"ו אלא אפילו המחשבה של ע"ז ר"ל, וכמו שממשיך שם בלשונו הק' "די מציאות פון עץ או אבן מצד עצמם קען אמאל מכשיל זיין ח"ו מען זאל מיינען אז זיי (דער עץ או אבן) האבן ח"ו אן אייגענע מציאות, אן אייגענעם כח, ביז צו אנרופן דעם עץ – "אבי", און דעם אבן – "את ילדתני" (א מציאות פון ע"ז רח"ל). ופירוש תיבות "מציאות ע"ז" הוא שלעץ או לאבן יש מציאות מצד עצמם ח"ו דהיינו שיש מציאות מלבד אלוקות, שזהו ע"ז.

וזהו "שלא יכשל בעץ או באבן" – "עס דארף נקבע ווערן במחשבת האדם ולבו, אז אלע ברואים שבעולם האבן ניט קיין מציאות פאר זיך", ולכן מביא רבינו פסוק זה דוקא המרמז למחשבת ע"ז, כלומר, שנרות שבת קודש מגינות אפילו נגד המחשבה של עבודה זרה – נתינת מקום שיהי' לעץ ואבן מציאות בפני עצמם ח"ו.

ה. ואולי יש לומר עוד בזה (לחידודי): שהרבי מביא הפסוק "אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתני" דוקא, מפני שמוזכר בו אב ואם, – ועסקינן בנרות שבת קודש שענינם הם לעשות שלום בין איש לאשתו ע"י "שלא יכשל בעץ או באבן" הלעו"ז של "אומרים לעץ אבי אתה ולאבן את ילדתני" – דהיינו איש ואשתו.

ועוד אולי י"ל ע"ז (לחביבותא דמילתא [לחידודי]) ע"פ מה שלמדנו במסכת שבת – הנלמד בישיבות, בפרק במה מדליקין²⁰ משנה ו'²¹ "על ג' עבירות נשים מתות בעת לידתן, על שאינן זהירות בנדה בחלה ובהלקת הנר". ובמשנה ז'²² בתוך הג' דברים שצריך האדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה הוא עשרתם (שי"ל בדא"פ שכלול בתוכו הפרשת חלה, ואכ"מ.²³), והדליקו את הנר.

20 העוסק בענין נרות שבת קודש.

21 דף לא, ב.

22 דף לד, א.

23 עיין בשו"ע אדה"ז סימן ר"ס, ס"ה.

ולהעיר משיחה הצויין לעיל (הערה 16) שאומר רבינו שבשעת שיהודי מקיים מצות חלה, הוא מכיר ומגלה ש"עיסה" זו – הפרנסה שמקבל מפעולתו ודרכי הטבע הוא כל כולו מהקב"ה. ועי"ז הוא מבטל ע"ז דהיינו כל מה שנראה בעולם כמציאות ואפילו כח ומשפיע מצ"ע. ולאידך כש"מבטל מצות חלה" (ואפילו בשוגג) היינו שאינו מכיר (ורואה) שכל פרנסתו והצטרכותו הוא מהקב"ה, הוא "כאילו קיים ע"ז", שמקיים מה שכוחות הטבע נראים כמציאות בפ"ע, היות שחושב שההשפעה הוא קשור להם, וזהו מציאות של ע"ז.

ונמצא שנרות שבת קודש וחלה שהאדם צריך להזכיר בתוך ביתו – זו אשתו (שלא תכשל בההדלקה ובההפרשה, ובפנימיות הענינים דכשמקיימם מבטלים המציאות של עבודה זרה [עץ ואבן]) הוא ע"ד אב ואם הנזכרים בהפסוק.

ויהי רצון שע"י מבצע נש"ק, והזהירות בנרות שבת קודש, יקויים בקרוב היעוד "אני מראה לכם נרות של ציון" בב"א.



חֲסִידוֹת

נ' הפוכה שבויהי בנסוע

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בביאורי הזהר ר"פ בהעלותך (קפו, א במהדורה החדשה) מובא מהזהר דבר חידוש, שיש ב' אופנים בנו"ן הפוכה, דנו"ן הפוכה שלפני ויהי בנסוע הרי רק ראשה הפוך לצד ימין, והנו"ן שאחרי ויהי בנסוע רק רגלה הפוכה.

והעירני ח"א שלא מצינו חבר לדברי הזהר אודות אופן כתיבת הנו"ן ההפוכה, ובשו"ת מהרש"ל סימן ע"ג מנה יב אופנים בכתיבת נו"ן הפוכה, אך אופנים אלה לא נמנו שם. ורבים ממפרשי הזהר עמדו על זה ולא מצאו מזור. אך בביאורי הזהר לפנינו יש דבר חידוש, שכותב "וכך נמצא ההפוכים בתרי דוכתי בס"ת של הקדמונים", משמע, שהי' לפניו כתי' כזה. והדבר דורש חיפוש וביאור.



כל המחברים עד הש"ך והט"ז ברוח הקודש

הנ"ל

ידוע המובא בהיום יום ו' שבט: "אאמו"ר כותב ששמע בשם רבינו הזקן, שכל המחברים עד הט"ז והש"ך, והם בכלל, עשו החבורים שלהם ברוח הקדש, וענין רוה"ק איתא בקרבן העדה ספ"ג דשקלים שזהו שמגלים לו רזי תורה, שזהו מבחינת העלם דחכמה".

והוא בהמשך תער"ב ח"ג ע' א'שפה: "ושמעתי בשם רבינו נ"ע שכל המחברים עד הט"ז וש"ך והם בכלל עשו חבוריהם ברוה"ק, וענין רוה"ק אי' בקה"ע ספ"ג דשקלים שזהו שמגלים לו רזי תורה כו' שזהו מבחי' העלם דחכ' כו'".

והנה לפום ריהטא משמע שפסקי המחברים עד הט"ז והש"ך מקורם ברוח הקודש, וצ"ב איך מתאים זה עם הידוע שתורה לא בשמים היא, וכבר ידוע המבואר בביאורי הזהר פ' וישלח (מט, ב במהדורה החדשה) שהתנאים פסקו "לפי השגתם באורחות אור אין סוף", וידוע השקו"ט בדבר בין כ"ק אדמו"ר ואביו הרלו"צ (כנסמן בביאורי הזהר שם בהערה 39), ושם נסמן גם ללקו"ש חל"ו ע' 182 (ובכ"מ) ששם מבואר אשר לאחר שנמשך הענין מאוא"ס השיגו הדברים בשכלם האנושי, ולכן לא חל על זה הכלל דלא בשמים היא. וכבר דשו בה רבים.

אך יש להעיר, שלפי הפשט הפשוט בהמשך תער"ב, לכאורה אין כאן מלכתחילה שום קושי. דהנה בהמשך הדברים שם בא לבאר כיצד האמוראים השיגו דוקא ע"י לימודם מלמטה למעלה (וזהו מעלת התלמוד על המשנה), ומבאר שדוקא ע"ז הגיעו לגילוי חכמה עילאה, ועל זה מביא את פתגם אדמו"ר הזקן שההשגה היתה ברוח הקודש ופירוש הקרבן העדה שהכוונה לגילוי רזי תורה, בחי' העלם דחכמה, היינו דלא כפירוש הפשוט הנ"ל שפסקי ההלכות וכו' באו מלמעלה ברוח הקודש, שעל זה ניתן לשאול מהא דתורה לא בשמים היא, אלא היפוכו של דבר, שדוקא ע"י הגיעה מלמטה הגיעו לגילוי החכמה שלמעלה.

ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

כיבוש ראשון וכיבוש שני

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בגיטין (ב, א) בביאור גבולות ארץ ישראל (לגבי אמירת בפני נכתב ובפני נחתם): "ר' יהודה אומר מרקם למזרחה, ורקם כמזרחה, מאשקלון לדרום, ואשקלון לדרום, מעכו לצפון ועכו כצפון".

וכתבו התוס' (ד"ה ואשקלון) וז"ל: "הקשה ר"ת דאשקלון מארץ ישראל הי', דכתיב ביהושע (יא, ב-ג) זאת הארץ הנשאת וגו' האשדודי והאשקלוני, וכתוב הפילה לישראל לנחלה כאשר צויתך, ואח"כ לכדוה, כדכתיב (שופטים א, יח) וילכוד יהודה את עזה ואת אשקלון ואת גבוליה. ואר"ת דעולי בבל לא כבשוהו, כדאמר בפ"ק דחולין (ז, א) גבי בית שאן הרבה כרכים כבשום עולי מצרים, ולא כבשום עולי בבל. . ועכו, אע"ג דכבשוהו עולי בבל, כדאמר בסוף כתובות (ק"ב, א) רבי אבא הוה מנשק כיפי דעכו, ובפרק מי שאחזו (לקמן עו, ב) פריך למימרא דעכו לאו מא"י הוה הא כי הוה מפטרי רבנן מהדדי, בעכו הוה מיפטרי, לפי שאסור לצאת מא"י לחו"ל? אמר ר"ת דלא קשה מידי, דעכו היתה חצי' בארץ וחצי' בחו"ל. . קשה לר"י דאמר לקמן (ו, ב) נכנס לפני ר' אלעא, א"ל הלא כפר סיסאי מובלע בתחופ ארץ ישראל, וקרובה לציפורי יותר מעכו, ומה בכך מ"מ עכו עדיפא. . ועוד. . אדרבא סוריא עדיפא, כיון דמתני' איירי בצד של חו"ל, דקסבר כיבוש יחיד שמי' כיבוש, והויא היא עצמה ארץ ישראל. . ואמר ר"י דאפילו בצד של א"י צ"ל בפני נכתב וכו' לפי שהוא בסוף הגבול", עכ"ל.

ויש להבין בד"ה זה כמה ענינים:

א) לפי המבואר בדברי התוס' דין א"י לגיטין תלוי רק בכיבוש שני של עולי בבל, שכל מקום שנכבש ע"י עולי בבל, המביא ממנו גט אינו צריך לומר בפ"נ ובפ"נ, א"כ מה ראו התוס' להביא ראיות מפסוקים להוכיח שאשקלון היא מא"י, והרי שם איירי בכיבוש ראשון, וכאן נוגע כיבוש שני?

וישנם המתרצים שכיבוש שני מועיל רק אם הי' קודם לזה כיבוש ראשון. דהיינו שכל מה שהי' בכוחם של עולי בבל להחזיק בארץ, הי' רק אותם המקומות שכבר נכבשו קודם לכן ע"י עולי מצרים. לפיכך הקדימו התוס' להביא הפסוקים של כיבוש

אשקלון ע"י עולי מצרים, כדי ללמד שכיבוש עולי בבל הועיל להחזיק בה כארץ ישראל.

אבל עדיין צריך ביאור קצת ההסברה בדבר, מדוע תלוי כיבוש שני בכיבוש ראשון.

(ב) מ"ש התוס' ש"סוריא עדיפא כיון . . דקסבר כיבוש יחיד שמ' כיבוש, והויא היא עצמה א"י – ולכאו' כיבוש יחיד הזה בסוריא הי' בנוגע לכיבוש ראשון, וכאן הרי נוגע הכיבוש שני, כנ"ל, וא"כ איך כתבו התוס' להוכיח שסוריא הוה כא"י (לאחר כיבוש שני), מזה שס"ל כיבוש יחיד שמ' כיבוש (בכיבוש ראשון).

וגם ע"ז תירצו כנ"ל, שכיבוש שני מועיל רק אם תחילה הי' בזה כיבוש ראשון ולכן כתבו התוס' שסוריא הוה א"י (בכיבוש שני), כי לפנ"ז הי' בזה כיבוש ראשון (באופן של כיבוש יחיד, ששמ' כיבוש), ובמילא הועיל בזה הכיבוש השני.

אבל עדיין צריכים להבין ההסברה בדבר, כנ"ל.

(ג) בנוגע הראי' הראשונה בתוס' לזה שעכו כבושה עולי בבל, מזה דר"א הוה מנשק כיפי דעכו, כתב הריטב"א דאינה ראי', וז"ל: דמשום הא לא איריא, דאפשר דלא כבושה, ואפי' שבטלה קדושתה, חיבת הארץ לא בטלה, דאי לא תימא הכי, למ"ד . . דקדושה שני' קדשה לשעתה ולא קדושה לע"ל, עכשיו שהארץ חרבה . . שאינה קדושה כלל, ליכא למימר דחיבת כל הארץ בטלה. עכ"ל.

(אמנם, לפועל מסכים הריטב"א עם התוס' שעכו כבושה עולי בבל, מטעם הראי' השני' של התוס' מזה ש"כ הוה מפטרי רבנן מהדדי, בעכו הוה מיפטרי").

ומזה שהתוס' אכן הביאו ראי' זו, מוכח דלא ס"ל כשיטת הריטב"א שאפ"ל שאף אם בטלה הקדושה עדיין לא בטלה החביבות – וצ"ע במאי פליגי?

וי"ל בזה בהקדים הבנת סברת הריטב"א, שאף שהקדושה בטלה, לא בטלה החביבות – מאיזה טעם תהי' בזה חיבה [– אף שאין זה קושיא, כי בפשטות דבר שהיתה בו קדושה, ונתבטלה מאיזה סיבה, עדיין יש לזה חביבות מצד האדם (אבל ראה לקו"ש ח"ד ע' ??? ואילך), מ"מ י"ל, שבנדו"ד ה"ז יתירה מזו, כדלקמן].

ואפ"ל שזה יתבאר ע"פ מ"ש בלקו"ש חט"ו ע' 101 ואילך). דהנה שם מביא מ"ש הרמב"ם בהל' בית הבחירה (ספ"ד, ועד"ז בהל' תרומות פ"א ה"ה) בהחילוק בין קדושה ראשונה שאמר' בה שלא קידשה לע"ל, וקדושה שני' (של עזרא) שאמר' בה שקידשה לע"ל – וז"ל: חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהיא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכיבוש, ונפטר מה"ת ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה מן א"י. וכיון שעלה עזרא וקידשה, לא קידשה בכבוש אלא בחזקה

שהחזיקו בה, ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל, ונתקדש בקדושת עזרא השני', הוא מקודש היום, ואע"פ שנלקח הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות, על הדרך שביארנו בהל' תרומה. עכ"ל.

ומביא מה שהקשה הכ"מ, וז"ל: איני יודע מה כח חזקה גדול מכח כיבוש, ולמה לא נאמר בחזקה ג"כ משנלקחה הארץ מידינו בטלה חזקה. ותו בראשונה שנתקדשה בכיבוש, וכי לא הי' שם חזקה, אטו מי עדיפא חזקה בלא כיבוש מחזקה עם כיבוש, וצל"ע. עכ"ל.

ומביא מ"ש הרדב"ז (בהל' תרומות שם) לתרץ הקושיא, וז"ל: ונראה לדעתו לפי שלא קדשוה בפה אלא בימי עזרא קידשוה בפה עכ"ל. אבל מקשה ע"ז דלכאור' מלשון הרמב"ם נראה דלא לזה נתכוין, דהרי כתב טעם אחר לגמרי, שהחילוק הוא בין כיבוש וחזקה, ולא רמז אפילו להענין דקידוש בפה.

אח"כ מביא מ"ש בתויו"ט (עדיות פ"ח מ"ו. ועד"ז הוא במלא הרועים ע' קדושה ראשונה אות ט') וז"ל: דס"ל דכיבוש נכרים אתא ומבטל כיבוש ישראל, משא"כ בחזקה שהחזיקו מיד מלך פרס שנתן להם רשיון והחזיקו בה, לא אתא כיבוש ומבטל לחזקה שהיתה מדעת הנותן. עכ"ל. זאת אומרת, שס"ל שכוונת הרמב"ם במ"ש "לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה" היא שהי' ברשות הנותן, ולכן אא"פ לכיבוש לבטל מה שניתן להם ברשות.

אבל מקשה שלפי"ז לכאור' העיקר חסר מן הספר – דהו"ל להרמב"ם לכתוב שנתקדשה "בחזקה שהחזיקו בה ברשות". וגם: כמו שכיבוש מפקיע מידי כיבוש, כן צריך כיבוש להפקיע מידי חזקה, דהרי בפשטות ס"ל דכיבוש הוה קנין, שלכן נתחייבה הארץ בשביעית ובמעשרות ע"י הכיבוש, לפי שנעשה ארץ ישראל. ולא ידך כשנכבשה מהם ג"כ הוה קנין גמור, ולכן נפטרה הארץ ממעשרות ומשביעית, שהרי אינה עוד מן ארץ ישראל – הגה עד"ז הי' כיבוש צריך להפקיע מידי חזקה, דמה איכפת לך איך נעשה שלו מעיקרא, מכיון שסו"ס הכיבוש מידו קנין גמור הוא.

וכן מ"ש החת"ס (??? יו"ד סרל"ג) שכיבוש אין מועיל בנכרי, ולכן לא הועיל בקדושה שני' לבטלה, ורק בקדושה ראשונה הועילה, כי ע"פ ה' כבשוה – הרי אי"ז החילוק שכתב הרמב"ם, כ"א חילוק אחר, ודוחק גדול להעמיסו בדברי הרמב"ם.

ובלקו"ש שם מבאר דעת הרמב"ם באופן נפלא, ותוכן פירושו הוא שישנם ב' ענינים בא"י: א) בעלות בני' על א"י. ב) קדושת הארץ. והנה הבעלות ניתנה להם מעת שאמר ה' לאברהם (לך לך טו, יח) "לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו'" (וראה ירושלמי חלה פ"ד ??? ה"א. וראה ב"ר פמ"ד, כב. פרש"י שם. וראה ב"ב קיט, ב. ע"ז נג, ב,

ובפרש"י שם ד"ה ואשריהם), וזה נשאר לעולם. משא"כ הקדושה נפעלה ע"י כניסת בני" לא". וחלות קדושה זו תלוי' בהאופן שנצטוו מהקב"ה איך ליכנס:

בקדושה ראשונה נצטוו לכבוש את הארץ, ולכן עי"ז נפעלה הקדושה. ומה שהחזיקו את הארץ אח"כ, אי"ז שייך להקדושה, מאחר שלא בזה הי' הציווי. משא"כ בקדושה השני' נצטוו רק לעלות ולהתיישב בהארץ, ובמילא - זה (החזקה וההתיישבות) גרם הקדושה.

ומבאר שגדר "כיבוש" ענינו מה שאוחזים הדבר נגד רצון האויב, ההתגברות על האויבים, ולכן כשבטל ההתגברות ובטל הכיבוש של בני", שוב אין סיבה להקדושה. משא"כ חזקה ענינה (לא התגברות על האויב, כ"א) מה שהדבר תחת בעלותו בפועל, וזהו"ע חד פעמי, ולכן אחר שהתיישבו והחזיקו בארץ, אא"פ שתבטל ע"י התגברות האויבים - דהרי אין הקדושה תלוי' בהתגברותנו על האויבים.

עיי"ש בארוכה פרטי הביאור.

במילים אחרות: תוכן הביאור הוא, שבקדושה ראשונה רצה הקב"ה שהקדושה לא תחות מטעם ה"בעלות", כ"א תחול ע"י שיקחו הארץ בפו"מ מאת הגויים ("כיבוש"), ולכן הקדושה תלוי' בזה שהארץ בפועל ביד ישראל וכשנכבשה מהם בטלה הקדושה. אבל בקדושה שני' רצה הקב"ה שהקדושה תחול ע"י ביטוי הבעלות ("חזקה") גופא. כלומר, שהקדושה אז אינה דבר שני מחוץ להבעלות (כמו כיבוש), כ"א זהו קודשה הבאה מטעם הבעלות עצמה, ולכן כמו שהבעלות מעולם לא נתבטלה, כן הקדושה הבאה על ידה, מעולם אינה מתבטלת.

והנה עפהנ"ל נמצא שהמקומות שכבשוהו עולי מצרים, בודאי היו בבעלות בני" [אלא שלא זה גרם הקדושה (משא"כ בכיבוש עולי בבל אכן באה הקדושה מטעם הבעלות)] - ובעלות זו לעולם אינה מתבטלת (משא"כ הקדושה - ראשונה - נתבטלה).

לפי"ז, כל מקום שכבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל, אף שאין בזה קדושה, מ"מ יש בזה "בעלות" בני".

וי"ל שזוהי סברת הריטב"א שגם אם לא כבשו עולי בבל את עכו, מ"מ יש בזה החביבות - שזהו מטעם ה"בעלות" שיש לבנ"י בזה [נוסף על הסברא הנ"ל, שדבר שהיתה בו קדושה בעבר, נשאר בזה חביבות, כ"א מטעם ההווה, שגם עכשיו יש בו הבעלות דבנ"י].

ובזה הוא דנחלקו התוס' עם הריטב"א: התוס' ס"ל ש"בעלות" אינה סיבה מספקת לחביבות מיוחדת [וגם קדושה של העבר אינה מספקת לזה], משא"כ הריטב"א ס"ל שזה אכן מספיק.

והנה ע"פ ההסברה הנ"ל בלקו"ש יש לבאר גם מדוע רק אם כבשו מקום בכיבוש ראשון מועיל הכיבוש השני, כי מזה שכבשו המקום בכיבוש ראשון ראי' שמקום זה הוא "בבעלות" בני". (אף שלא הבעלות גרמה הקדושה, מ"מ כבשו רק מקומות שהי' להם בעלות ע"ז). ולכן מועיל אז כיבוש שני, כי כל ענינו של כיבוש שני הוא רק ביטוי הבעלות, כנ"ל מלקו"ש, ואם אין להם "בעלות", אין שייך כלל גדר כיבוש שני, ולכן כדי לדעת שאכן הי' בזה כיבוש שני, צריכים לדעת תחלה שהי' להם "בעלות" ע"ז, וזה יודעים מזה שהי' בזה כיבוש ראשון.

ולכן הקדימו התוס' ראיות מפסוקים שאשקלון כבשו בכיבוש ראשון – אף שמה שנוגע כאן הוא הכיבוש השני – כי רק עי"ז אפ"ל שהי' בזה כיבוש שני.

ועד"ז בנוגע סוריא, שלפי המ"ד שכיבוש יחיד שמי' כיבוש, הרי נעשה ע"י הכיבוש ב' הענינים: א') בני' קיבלו "בעלות" ע"ז (בדומה לבעלות על שאר א"י) שאינה יכולה להתבטל. ב') קדושת א"י. ורק אז אפ"ל שמועיל בזה כיבוש שני, כי היות שיש לבני' "בעלות" על סוריא, אפשר להקדושה שני' לחול, כי ענינה הוא ביטוי הבעלות, כנ"ל מלקו"ש. ולכן כתבו התוס' כסיבה לזה שסוריא היא א"י (ע"י כיבוש שני) מזה שס"ל כיבוש יחיד שמי' כיבוש (אף שזה נוגע לכיבוש ראשון), כי זה מורה לנו שכבר הי' לבני' "בעלות" על סוריא, המאפשרת שכיבוש השני יחול.

[ואף שה"בעלות" בסוריא לא באה מטעם הבטחת הקב"ה לאברהם, מ"מ סוף סוף כיבוש דוד גרם ה"בעלות", ואח"כ כשאמר הקב"ה שע"י ביטוי ה"בעלות" חלק הקדושה בכיבוש שני, נעשה זה ג"כ בסוריא].



הלכה ומנהג

גרמא בשבת והמסתעף בנוגע לה'כשר סוויטש'

הרב שלום דובער לוי

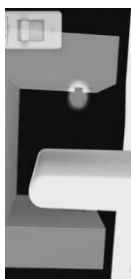
ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

משנה שבת (קק, א): "ר' שמעון בן ננס אומר . . . עושין מחיצה בכל הכלים בין מלאין בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה, רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאין מים לפי שאין יכולין לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה". ופסק הרי"ף (שם מה, א): "ולית הלכתא כרבי יוסי דקסבר גרם כיבוי אסור".

והטעם דקיי"ל כאן כרבי שמעון בן ננס נתבאר במרדכי שם (רמז שצט): "ופירשו ר"ת וראבי"ה דאין הלכה כרבי יוסי דאמר גרם כיבוי אסור, ואע"ג דהלכה כרבי יוסי מחבירו, הכא הלכה כר"ש משום דרב יהודה קאי כוותי". והיינו כדאמרינן בגמרא (שם): "אמר רב יהודה אמר רב . . . הוא דאמר כרבי שמעון בן ננס".

וכן נפסק בטור ושו"ע (סי' שלד סכ"ב): "ועושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה, אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, דגרם כיבוי מותר".

וכן נפסק בשו"ע ר (סי' שלד סכ"ב): "תיבה שאחו בה האור מצדה האחד מותר . . . לעשות מחיצה בכל הכלים בין ריקנים בין מלאים להפסיק הדליקה, ואפילו בכלי חרס חדשים מלאים מים, אע"פ שהם אינם יכולים לקבל את האור ומתבקעים ומכבים את הדליקה, לא גזרו במקום הפסד על גרם כיבוי כזה, שבשעה שנותן המים יש דבר המפסיק בינם לאור, דהיינו דופני הכלי שנותנם בתוכו, והאור הוא שמבקע את הכלי ומכבה את עצמו, והאדם הנותן מים אינו אלא גורם בעלמא".



על יסוד הלכה זו יצרה חברה אחת מתג (סוויטש), שפותח וסוגר את החשמל בבית באופן של גרמא, והם מכנים אותו בשם "כשר סוויטש" (מתג כשר), כדי להתיר לפתוח ולסגור בו את החשמל בשבת.

והיינו שבציוד האחד של המתקן קבוע משדר (טרענסמיטר), ממנו נשלח קרן אור לצדו השני של המכשיר, שבו קבוע מקלט (רעסיווער). כאשר קרן האור נקלט בו נוצר חיבור חשמלי שמדליק את אור החשמל. וכל זמן שקרן האור ממשיך להקלט בו נשאר אור החשמל דלוק.

בפתיחת וסגירת המתג, הרי הוא מכניס ומוציא מחיצת פלסטיק בין שני צדדי המתקן, המפסקת או מסירה את החציצה שבין המשדר והמקלט, ועי"ז נפתח או נסגר אור החשמל, באופן של גרמא.

אמנם באמת, אין שום דרך שזה יהי' מותר בהלכה, ולפעמים עוברים בזה על איסור מן התורה, ולפעמים רק על איסור מדברי סופרים, ויש גם אופנים מסויימים שבהם התירו חכמים גרמא במקום שריפה, ואופנים אחרים שבהם אסרו חכמים הגרמא גם במקום שריפה, וכדלקמן:

כח ראשון וכח שני

נתבאר בשוע"ר (סי' רעז ס"א): "גר דולק שהוא מונח קרוב אל הדלת (נגד פתיחת הדלת ממש) בענין שכשיפתחו הדלת יוכל לכבות אם ינשב הרוח מבחוץ, אסור לפתוח הדלת כנגדו, שמא יכבנו הרוח. ואף שאינו מתכוון לכיבוי, ודבר שאינו מתכוין מותר, מכל מקום כיון שאם ינשב הרוח אי אפשר שלא יכבה ופסיק רישיה ולא ימות הוא, לפיכך אף בשעה שאין רוח מנשב בחוץ אסור לפותחה שמא יתחיל לנשב מיד שיתחיל לפתוח".

ומבואר בקונטרס אחרון שם (ס"ק א): "ברגע זו שיתחיל לפתוח ינשב רוח בחזקה, ואי אפשר שלא תכבה כשיפתח, ונמצא עושה איסור דאורייתא במה שפותח, שעל ידי כן הרוח מכבה בודאי".

ואפילו ביום טוב אסרו זאת, כמבואר בשוע"ר (סי' תקיד ס"י): "אסור להעמיד גר דולק במקום שהרוח שולטת שם, אפילו אין רוח מנשב כלל, גזירה שמא יעמידנו שם בשעה שהרוח מנשב ונמצא בא לידי כיבוי. ואע"פ שהוא אינו מתכוין כלל לכיבוי, מכל מקום כיון שהרוח מנשבת אי אפשר בלא כיבוי. וכן אסור לפתוח דלת או חלון כנגד גר הדולק, אפילו אין רוח מנשבת כלל, כמו שנתבאר בסי' רע"ז לענין שבת".

ומהו אם כן החילוק בין פתיחת החלון, שבזה הוא גורם שיכנס הרוח מעצמו ויכבה הנר, אשר הוא אסור מן התורה, לבין העמדת כלים מלאים מים ליד האש, שבזה הוא גורם שהאש מעצמה תבקע את הכלים והמים יכבו את האש, אשר הוא רק איסור מדברי סופרים, שהתירו חכמים במקום שריפה?!

הנה החילוק ביניהם הוא, שזהו גרם בכח ראשון, שנחשב כאילו האדם עשה זאת בידיו, וזהו כח שני, שלא נחשב אלא גרמא, ולכן לא נאסר אלא מדברי סופרים. וכמבואר חילוק זה בכמה הלכות, וגם לענין נטילת ידים, בשוע"ר (סי' קנט ס"ח): "אם הסיר הברזא וקבל המים על ידיו, נחשבת הסרתו דבר המונע שפיכת המים כאילו

שפך המים בידי, ומכל מקום צריך להחזירה ולהסירה בכל שפיכה ושפיכה היוצאת מהנקב, שקילוח ראשון לבד נחשב כאלו בא מכוחו, ואח"כ מקלח מאליו".

ולא רק בהסרת המונע, אלא גם בהכנת האפשריות שכח אחר יפעל פעולה זו, גם אז הגרם בכח ראשון נחשב כאילו האדם עשה זאת בידי, משא"כ הכח השני, כמבואר שם (סי"ד): "צריך שיבאו המים על ידיו מן הכלי מכח נותן ולא מאליהם. . לפיכך צינור שדולין מים מן היאור ושופכין בו, ונמשכין ממנו המים להשקות השדה, אינו יכול ליתן ידיו לתוכו או תחתיו כדי שיקלחו המים עליהן כשיגיעו להן, מפני שאינן באים על ידו מכח אדם, שכבר פסק כח השופך. ואם משים ידו קרוב למקום השפיכה אף על פי שאינו משים תחת השפיכה ממש עלתה לו נטילה. שכל זמן שהמים קרובים למקום השפיכה עדיין מכח אדם הם באים". הרי שרק הקילוח הראשון (קרוב למקום השפיכה) נחשב כח אדם, ואילו הקילוח השני נחשב גרמא ואינו כח נותן.

וגם לענין מלאכת שבת נתפרש חילוק זה, בשוע"ר (סי' שנו ס"א): "חצר שהיא פחותה מד' אמות על ד' אמות וסמוכה לרשות הרבים, אין שופכין לתוכה מים בשבת בימות החמה. . ואף על פי שאין בשפיכה זו שמחצר לרשות הרבים איסור של תורה (אם אינו שופכן סמוך לרשות הרבים ממש אלא ברחוק מעט, בענין שיציאתן לרשות הרבים היא מאליהן, ואיננה כח שפיכתו ממש אלא כחו הוא גורם בלבד), ומכל מקום מדברי סופרים אסור (בכל ענין)".

ונתבאר בציונים שם שמקור הלכה זו היא בסנהדרין (עז, ב): "אמר רב פפא האי מאן דכפתיה לחבריה (קשר ידיו ורגליו על שפת הים, רש"י), ואשקיל עליה בידקא דמיא (הפנה את מרוצת המים עליו, רש"י), גירי דידיה הוא (הן חציו והרי הוא כזורק בו חץ, רש"י) ומיחייב, הני מילי בכח ראשון (כשפינה להם דרך לצד זה מיד נפלו עליו דהוי כחו, רש"י) אבל בכח שני (שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן עליו אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם, רש"י) גרמא בעלמא הוא (ולא מכחו, רש"י)". למדנו מכאן, שכאשר האדם מסיר את המונע של מרוצת המים על האדם לטובעו, אם הוא בכח ראשון הרי זה נחשב כח האדם, ואם הוא כח שני הרי זה נחשב גרמא.

וכן הביא רבינו הוכחה זו במהדורא בתרא (סי' רנט ד"ה והנה ברמב"ן): "וחילוק זה מצינו בהדיא בסנהדרין דף ע"ז. . בבידקא דמיא בכח שני גרמא בעלמא הוא".

וכן נתפרש חילוק זה בשוע"ר (סי' שטז ס"ו): "הפורש מצודה ובשעת פרישתו נכנסה חיה לתוכה חייב, אבל אם נכנסה אחר כך לתוכה פטור".

ומזה למדו גם להלכה הנ"ל של פתיחת החלון, שאם יש כבר רוח בחוץ, ועל ידי פתיחת החלון נכנס הרוח ומכבה את הנר, הרי זה חשוב כח ראשון של האדם. משא"כ אם בשעת פתיחת החלון עדיין אין רוח, רק מיד אחר כך בא הרוח ומכבה את הנר, הרי זה כח שני שחשוב גרמא, שאפילו אם הוא פסיק רישיה, מכל מקום אין בו איסור דאורייתא.

וכך גם בהעמדת הכלים מלאים מים ליד האש, שאחר כך בא האש ומבקע הכלים והמים נשפכים ומכבים את האש, אשר כיון שאינו בשעת פעולת האדם, לכן אינו נחשב אלא גרמא, ואיסורו אינו אלא מדברי סופרים, שהתירוהו חכמים במקום שריפה.

ומטעם זה, החברה הנ"ל שיצרה את המתג, שהם מכנים בשם "כשר סוויטש", הוסיפו השהיה מסויימת של כמה שניות, כדי שגם כאן לא תיחשב גרמא זאת ככח ראשון שאסור מהתורה, אלא ככח שני שמותר עכ"פ מהתורה, ושהתירו חכמים בשריפה.

היתר גרמא רק בהפסק כלים ובשריפה

אמנם באמת לא התירו גרמא אף בשריפה, אלא במקרה מיוחד, וכמבואר בשו"ע (סי' שלד סכ"ב): "לא גזרו במקום הפסד, על גרם כיבוי כזה, שבשעה שנותן המים יש דבר המפסיק בינם לאור".

ונתבאר יותר בשו"ע (סי' רסה ס"ז-ח): "מותר ליתן כלי בשבת תחת נר לקבל בו נצוצות. . . כשנותן הכלי תחת הנר לקבל בו נצוצות לא יהיה בכלי מים. . . מפני שמקרב זמן כיבוי הנצוצות שיכבו מיד שיפלו שמה. ולא התירו אפילו בדליקה לגרום כיבוי אלא. . . שיהיו המים בתוך כלי כגון כלי חרס חדשים מלאים מים, שהם אינם יכולים לקבל האור, וכשמגיע האור להם הם מתבקעים ומכבים, שנמצא האור הוא שמכבהו, והאדם אינו אלא גורם בעלמא, שהרי כשנתן המים בכלים אלו, היה הפסק מחיצה בין המים להאור, דהיינו דופני הכלים. . . אבל כאן שאין דופני כלי מפסיקים בין נר למים שבכלי שתחתיו והמים מכבים ממש את הנצוצות אין זה נקרא גרם כיבוי".

והיינו אף שהניצוצות אינן ניתזים מיד בעת פעולת האדם אלא אחר כך, והרי כבר נתבאר שזה נחשב גרמא שאיסורו רק מדברי סופרים, מכל מקום, כיון ש"המים מכבים ממש את הנצוצות אין זה נקרא גרם כיבוי", "ולא התירו אפילו בדליקה לגרום כיבוי", אלא כשיש "הפסק מחיצה בין המים להאור". והוכיח כן בקונטרס אחרון שם (ס"ק ג) שכן הוא דעת הפוסקים.

ויתירה מזו נתבאר בשוע"ר (סי' רסה ס"ח): "ואפילו מבעוד יום אסור ליתן מים לכלי זה גזרה שמא יתן משחשכה. ואע"פ שכל מלאכה הנעשית בשבת מאליה אין בה איסור כלל, אף אם מתחילה נעשה בידיים סמוך לחשכה, ואין חוששים שמא יבא לעשות כן משתחשך. לפי שהכל יודעים איסור עשיית מלאכה בשבת, ולא יטעו בזה. אבל כאן ידמה בדעתו שאין בזה שום איסור כלל אף משתחשך, כיון שנותן המים קודם נפילת הנצוצות".

והיינו שגזרו חכמים ביותר בהיתר זה של גרמא בכיבוי, כיון שאפשר לטעות בזה ולהתיר במקום שלא התירו חכמים, לכן אסרו אפילו מבעוד יום "גזרה שמא יתן משחשכה". ולא התירו אלא בהפסק כלים.

*

ואפילו בהפסק כלים, ואפילו הרבה יותר מזה, גם כאשר זקוקים דוקא לשלבים נוספים שייעשו על ידי אדם אחר, גם אז אסרו חכמים לעשות גרמא זו בשבת (שלא התירו בכל זה אלא בשריפה), וכמבואר בשוע"ר (סי' רנג סכ"ז): "לסמוך אצל תנור בית החורף. . . אם אין היד סולת שם אצל התנור. . . יודע שהנכרי יסיק אחר כך את התנור לחמם את הבית, שזהו מותר בשבת. . . וכשיתחמם התנור מאד יתחמם גם כן התבשיל שאצלו עד שהיד סולדת בו, אסור להניחו שם, אלא יטלנו משם קודם שיסיק הנכרי, לפי שזהו כאחד מניח את הקדרה ואחד נותן את האור שתחתיה, שהראשון פטור אבל אסור מדברי סופרים".

וכן נתבאר בשוע"ר (סי' שיח ס"ט): "ואפילו ליתנו על תנור בית החורף קודם שמסיקו הנכרי כדי שיתחמם כשיסיקנו, אסור"

כאן לא מדובר בגרמא, שפעולת האדם גורמת שיתבשל אחר כך, שהרי אין שום אש בתנור, ואין שום סרך מלאכה במה שסומך את הקדרה אצל התנור הצונן. אמנם כיון שהנכרי עומד להסיק את התנור אחר כך, אסור לו לסמוך הקדרה לתנור הצונן הזה. ואפילו אם כבר סמך את הקדרה לתנור "יטלנו משם קודם שיסיק הנכרי". ועל אחת כמה וכמה כשהוא גורם לקדרה שתבשל, או שהוא גורם למנורת החשמל שתידלק או תיכבה, שאסרו זאת חכמים בכל אופן, ולא התירו חכמים אפילו גרם כיבוי, אלא כשיש ארבעה תנאים:

(א) שהאדם אינו אלא מסיר המניעה, או שהוא מכין את האפשריות, כדי שכח אחר יוכל לפעול פעולה זו. (ב) שגם בהסרת המניעה לא יהי' זה בכח ראשון אלא בכח שני. (ג) שגם בכח שני יהי' הפסק כלים, ויהי' עוד שלב עד שהאש תבקע את הכלים והמים ישפכו על האש. (ד) גם אחר כל זאת לא התירו חכמים אלא בשריפה וכיו"ב.

ומטעם זה לא התירו גרמא גם בימינו, בבתי רפואה ופעילות בטחון וצבא, אלא דוקא בארבעה תנאים אלו: (א) הסרת המניעה. (ב) כח שני. (ג) הפסק כלים. (ד) שריפה וכיו"ב.

*

ובכל הנ"ל לא באתי לדון מהי המלאכה שנפעלת על ידי הדלקת נורת החשמל, ואם יש בזה הפרש בין הנורות הישנות (שעל ידי להט חוט ברזל) לבין החדשות (נורות לד). כי כל הדיון כאן הוא רק אם יש מקום להתיר מטעם גרמא.

ואפילו במקום שעצם ההפעלה לא נאסרה אלא מדברי סופרים, או אפילו בכיבוי שאיסורו מדברי סופרים, גם בזה אסרו גרמא באופנים שנתבארו לעיל, והטעם הוא כמבואר בשוע"ר (שמ, ב): "העושה מעשה אסור אפילו הוא שבות דשבות במקום מצוה". ובסי' שמזו (ס"ז): "ומשום צורך מצוה אין מתירין שום איסור קל ע"י ישראל".

כשאינו פסיק רישיה

אמנם החברה הנ"ל שיצרה את המתג, שהם מכנים בשם "כשר סוויטש", הוסיפו פרט להתירו, והוא, שגם קרן האור שיוצא מדופן המשרד אל דופן המקלט אינו פועל בהכרח את חיבור קו החשמל והדלקת המנורה. וכדי שדופן המקלט יגרום לחיבור קו החשמל, צריך דופן המשרד לשלוח קרני אור מרובים, עד שקרן אור המתאים פוגע בנקודה המתאימה של המקלט, שאז נפעל חיבור קו החשמל והדלקת המנורה.

ובזה רוצים לחלק בין הדין שהובא לעיל משוע"ר (סי' רעז ס"א): "נר דולק שהוא מונח קרוב אל הדלת (נגד פתיחת הדלת ממש) בענין שכשיפתחו הדלת יוכל לכבות אם ינשב הרוח מבחוץ. . . כיון שאם ינשב הרוח אי אפשר שלא יכבה ופסיק רישיה ולא ימות הוא, לפיכך אף בשעה שאין רוח מנשב בחוץ אסור לפותחה שמא יתחיל לנשב מיד שיתחיל לפתוח". לבין המכשיר הנ"ל, שלדעתם אינו פסיק רישיה, שבזה לא אסרו שם.

אמנם סברה זו אין לה שום בסיס בהלכה:

(א) כל החילוק בין פסיק רישיה שאסור לבין אינו פסיק רישיה שמוותר, הוא רק באינו מתכוין לזה, וכמובא לעיל משוע"ר (שם): "ואף שאינו מתכוון לכיבוי, ודבר שאינו מתכוין מותר, מכל מקום כיון שאם ינשב הרוח אי אפשר שלא יכבה ופסיק רישיה ולא ימות הוא". משא"כ בנידון דידן, שבפתיחת המתג כוונתו להדליק את המנורה, שאין לזה שום קשר עם הנושא של "פסיק רישיה ולא ימות".

ואף שהוא דבר פשוט ומובן, נתפרשה הלכה זו בשו"ע ר (סי' שטז ס"ו): "הפורש מצודה ובשעת פרישתו נכנסה חיה לתוכה חייב, אבל אם נכנסה אחר כך לתוכה פטור, מפני שבשעת פרישתו אינו ידוע אם יצוד אם לאו, אבל אסור מדברי סופרים, ולפיכך אסור להעמיד בשבת המצודה לצוד בה עכברים". הרי שאף שהוא רק גרם מלאכה, ואף שאינו ניצוד בשעת פרישתו, ואף שאינו ידוע אם יצוד, מכל מקום אסור מדברי סופרים, כיון שכוונתו לזה.

[ואמנם מטעם זה התירו כמה את פתיחת מקרר חשמלי בשבת, אף שעל ידי פתיחת דלת המקרר נכנס אויר חם, וגורם להקדים את הפעלת המקרר החשמלי. והיינו כי אינו מתכוין להקדים את הפעלת המקרר, ואינו אלא גורם להקדמת הפעלתו, בכח שני. ויש בזה אריכות דברים, שאינם נוגעים לעניינינו כלל, שהרי כאן מכוין להדליק בזה את נורת החשמל].

ב) ויתירה מזו, שכאשר הוא מתכוין למלאכה זו, הנה לפעמים חייב בזה לענין שבת מהתורה, אפילו במקום שהוא פטור לענין נזקין, כיון שהוא רק גרמא. כדאמרין בגמרא (ב"ק ס, א): "זורה ורוח מסייעתו. . לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה (נתקיימה מחשבתו, רש"י), אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזקין פטור". וכן נפסק בשו"ע ר (סי' שיט סכ"ט): "רוקק ברוח, והרוח מפזר הרוק, חייב משום זורה".

ג) אפילו אם לא הי' מתכוין להדליק בזה את האור, הרי כאן ודאי חשוב פסיק רישיה, שאף אם כל קרן אור אינו בהכרח שידליק את המנורה, הרי המשדר שולח הרבה קרני אור, באופן שבסוף ודאי יביא להדלקת המנורה, מיד או כעבור דקה.

ד) אפילו אם היו מייצרים כזה מכשיר, שלא ברור שיביא להדליק את המנורה במשך השבת, וגם לא הי' מתכוין להדליק את המנורה, מכל מקום גם כשהוא קרוב לודאי שידליק, גם זה חשוב "פסיק רישיה", כמבואר בשו"ע ר (סי' שב ס"ב): "אזי הוא כפסיק רישיה ולא ימות, שקרוב לודאי כו'".

קיצור זמן הדלקה ע"י קיצור הנר

כל זה בקשר להדלקת המנורה על ידי מתג זה. כעת נדון אודות כיבוי נורת החשמל על ידי מתג זה, דהיינו שמכניסים את מחיצת פלסטיק בין שני צדדי המתקן, שהוצעת בפני קרני האור שבין המשדר והמקלט, אשר בזה רוצים להוסיף עוד טעם להיתר, שהרי זה כמדורת עצים, שאם נוטלים משם עצים שעדיין לא נגעה בהם האש אין בזה משום מכבה, וכמבואר בשו"ע ר (סי' תקיד ס"ט): "אם מונחים הרבה חתיכות חלב או שעוה בתוך הנר, מותר ליקח אחת מהחתיכות הרחוקות מהפתילה, שהרי אינו נוגע בגוף דבר הדולק, כיון שחתיכה שהוא נוטל אינה מחוברת עם חתיכה הדולקת".

וכך גם כאן, על ידי חציצת קרני האור במחיצת הפלסטיק אין האדם מכבה את המנורה, כי אם עוצר את קרני האור שגורמים להדלקת המנורה.

וגם טעם היתר זה אינו מכוון, שהרי לפי זה יהי' מותר לכבות נר חשמל בכל אופן, שהרי אינו מכבה את המנורה, כי אם מפסיק את זרם החשמל שמגיע למנורה להדליקה. וכן בתנור גז יהי' מותר לכבותו בכל אופן, שהרי אינו מכבה את האש שבתנור, כי אם מפסיק את זרם הגז שמגיע לתנור להדליקו.

ובאמת נתפרש בשו"ע שם, שלא התירו אלא "ליקה אחת מהחתיכות הרחוקות מהפתילה, שהרי אינו נוגע בגוף דבר הדולק, כיון שחתיכה שהוא נוטל אינה מחוברת עם חתיכה הדולקת".

משא"כ כשלוקח מהשמן שבנר הדולק, יש בזה שני אופנים, אופן אחד אסור מן התורה לכל הדעות, ואופן השני יש בו מחלוקת, וקיי"ל לאיסור, כמבואר בשו"ע"ר (סי' רסה ס"א): "אסור ליתן כלי מנוקב מלא שמן על פי הנר כדי שיהא השמן מטפטף כל שעה לתוך הנר, גזרה שמא יסתפק מהשמן שבכלי כיון שאינו מחובר לנר, ויש בזה איסור משום מכבה, שעל ידי כן יכבה הנר בזמן קרוב יותר מאם לא היה מסתפק ממנו כלום והיה נוטף כולו לתוך הנר. ואף להאומרים דמותך נר של שעה הדולק ביו"ט ואין בזה משום מכבה הואיל ובשעה שחותך ממנו אינו מכ"ה אורו כלל. . שהרי נשאר עדיין שמן בכלי שיטפטף לנר, מכל מקום חוששין שמא ימלך ויטול מהנר כל השמן עם הכלי או בלא הכלי, ונמצא מכהה אור הנר בשעת נטילתו, ויש בזה משום מכבה לדברי הכל".

הרי שאם נטילת השמן גורמת לכהיית אור הנר בשעת נטילתו אסור לדברי הכל מהתורה, עד שגוזרים מטעם זה ליתן כלי מנוקב על פי הנר "שמא יסתפק מהשמן שבכלי", ועי"ז "מכהה אור הנר בשעת נטילתו".

ואם אינו "מכהה אור הנר בשעת נטילתו", אלא "שעל ידי כן יכבה הנר בזמן קרוב יותר מאם לא היה מסתפק ממנו כלום", בזה יש דעה שגם זה אסור מהתורה (עד שגוזרים מטעם זה ליתן כלי מנוקב על פי הנר), ויש דעה שלא אסרו. ולמעשה קיי"ל שגם זה אסור, כמבואר בשו"ע"ר (סי' תקיד ס"ח): "נר. . דולק של שעה או של חלב. . אסור לקצרו על ידי שיחתכנו מלמטה בסכין או בדבר אחר, אפילו אם הוא נר גדול מאוד וחס עליו שלא ישרף כולו, מפני שהוא גורם למהר כיבוי הנר שלא על ידי ריבוי הבערה".

כך שגם טעם זה אינו מועיל להתיר השימוש במתג זה, כי בכל האופנים הנזכרים יש איסור ברור, או מן התורה או מדברי סופרים; ולא התירו גרם הדלקה וכיבוי בשבת,

אלא כשנתמלאו ארבעת התנאים המוזכרים לעיל. או בעוד כמה אופנים, שנתפרשו בתלמוד ובפוסקים, שהתירו גרמא באופן מסויים ולצורך מסויים.



אמירת פסוקי דזמרה במהירות כדי להתפלל שמו"ע במנין

הרב אברהם אלאשויילי

מעורכי המהדוה"ח של שוע"ר

בשוע"ר סי' נא סי"ג כתב אדה"ז: "אין אומרים הזמירות במרוצה כי אם בנחת, מלה במלה, כדי לכוין בהם יפה. ואותן שאומרים אותם במרוצה (כשיש שם מנין) – לא יפה הם עושים, שמקצרים בשבחו של מקום בשביל שאילת צרכם, היש מושל שיתרצה בכך".

פירוש הדברים: לא יפה עושים אלו שאומרים פסוקי דזמרה במהירות בשביל להספיק להתפלל תפלת שמו"ע במנין (זהו הפירוש "כשיש שם מנין" המובא בחצע"ג. וכן פירש בבדה"ש סי' יח סקי"ב), מפני שסיבת מהירותם בפסוקי דזמרה הוא כדי להתפלל שמו"ע בצבור, וכוונתם בשביל בקשת צרכיהם, כי תפלת שמו"ע בצבור "היא רצויה ומקובלת" (כלשון אדה"ז בריש סי' נב), והם רוצים שתקובל בקשת צרכיהם שבתפלת שמו"ע. ועל כן אמר שאין זו הנהגה נכונה, משום "שמקצרים בשבחו של מקום בשביל שאילת צרכם", והקב"ה לא יתרצה לקבל תפלתם באופן כזה.

[ואפשר גם שמדובר שכל המנין אומר במהירות פסוקי דזמרה, בשביל שרצונם להגיע לעיקר, שהיא בקשת צרכיהם בתפלת שמו"ע].

אך יש להבין למה הכניס רבנו התיבות "כשיש שם מנין" בסוגריים, שהרי מקור הדין הוא מ"ארחות חיים" (דין מאה ברכות אות לג. הובא בבי" סי' נא), ושם מובא מפורש "כשיש שם מנין". אמנם הלבוש ס"ט העתיק את דברי ה"ארחות חיים" בהשמטת התיבות "כשיש שם מנין", אבל הא גופא צריך להבין למה השמיטו?

והנה ידוע שכל ספק שהיה לאדה"ז בדין הכניסו בחצע"ג, ואף כאן יש לומר שאדה"ז הסתפק בדבר: האם דין זה נכון גם שממהר בפסוקי דזמרה בשביל להתפלל בצבור [וכן גם כשהצבור כולו ממהר בפסוקי דזמרה בשביל שרצונם להתפלל שמו"ע

במנין], או שמדובר רק כשמתפלל ביחיד, שאז הוא ברשותו ויכול להתפלל לפי הקצב שלו, שאין לו למהר, משום שבאופן כזה לא תקובל בקשת צרכיו בשמו"ע.

וטעם הספק מבואר במה שנכתב בשולי הגליון על התיבות "כשיש שם מנין", וז"ל: "עיין סימן נב, וצריך עיון". שיש לומר שהערה זו נכתבה ע"י אדה"ז בעצמו, כדי לבאר מדוע הכניס התיבות "כשיש שם מנין" בחצע"ג (ודלא כמו שהבין בבדה"ש שם שבתיות "כשיש שם מנין" מתורץ הצ"ע שבשוה"ג).

דהנה בריש סי' נב כותב אדה"ז: "תפלת צבור היא רצויה ומקובלת לעולם .. לפיכך מי שבא לבית הכנסת ומצא צבור בסוף פסוקי דזמרה – יש לו לדלג פסוקי דזמרה כדי להתפלל עם הצבור, שפסוקי דזמרה גם כן לא נתקנו אלא בשביל התפלה שתהיה רצויה ומקובלת על ידי שמסדר שבחו של מקום תחלה ואחר כך יתפלל, ואם כן מוטב להתפלל עם הצבור, שאז תפלתו מקובלת ודאי".

כלומר, בשני אופנים תפילת האדם בשמו"ע תהיה "רצויה ומקובלת": (א) ע"י ש"יסדר שבחו של מקום תחלה" בפסוקי דזמרה (ויאמר אותו "בנחת מילה במילה", כדלעיל) "ואחר כך יתפלל". (ב) ע"י שמתפלל שמו"ע בצבור. וכותב אדה"ז שלענין קבלת התפלה, הרי שתפלת שמו"ע בצבור עדיפה על הקדמת פסוקי דזמרה לפני שמו"ע, משום שבאופן זה אמנם תפלתו "רצויה ומקובלת", אך אין זה בוודאות, אבל כשמתפלל שמו"ע בצבור – "תפלתו מקובלת ודאי". ולכן פוסק אדה"ז שיש לאדם לדלג על פסוקי דזמרה (ולפעמים אפילו את כולו), בשביל להתפלל שמו"ע במנין.

[אם כי למעשה אין אנו נוהגין כן ע"פ דברי האריז"ל שהתפלה היא ע"פ ד' שלבים ולא ניתנת לדילוג. ואכ"מ].

ולכן מקשה אדה"ז בסי' נא בשוה"ג על התיבות "כשיש שם מנין", שאין זה מתאים עם המבואר כאן, שכן איך אפשר לומר על מי שמתפלל הזמירות במרוצה כשמתפללים במנין: "היש מושל שיתרצה בכך", והרי מבואר שתפילת הצבור "היא רצויה ומקובלת לעולם", כלומר היא מקובלת באופן "ודאי" בכל מצב. ומחמת שאלה זו הכניס אדה"ז תיבות אלו בסוגריים.

ובטעם הדבר שלא השמיט תיבות אלו לגמרי כמו שעשה הלבוש, יש לומר שמצד שני יש סברא לומר, שאולי יש עדיפות לדלג על פסוקי דזמרה לגמרי מאשר לומר אותה במרוצה, שאז יש בזה זלזול ופגיעה במלך, ולכן גם כשיש שם מנין אין לעשות כן. אלא שמאידך אין זה מתאים עם הקביעה שתפלת הצבור מקובלת "לעולם", שמשמעו גם כשאומר פסוקי דזמרה במרוצה. וחזר הדין, ונשאר הדבר בצ"ע ובספק.

הרי לנו דוגמא של ספק בדין בשוע"ר הנמצא בחצע"ג (כמו הרבה הלכות כיו"ב), שאדה"ז עצמו מבאר למה הסתפק בו ושלכן הכניסו בחצע"ג.

ולמעשה במקרה שאדם מתפלל במנין ואינו יודע אם להתפלל פסוקי דזמרה במהירות בשביל להתפלל שמו"ע בצבור או שיתפלל במתינות, הרי לכאורה נראה לומר שאיך שיעשה תהיה הנהגתו רצויה, כי לשתי ההנהגות יש מקום בהלכה.

והנה כל זה בצבור, אך כשמתפלל ביחיד, הרי ודאי צריך לומר פסוקי דזמרה "בנחת מלה במלה", ואז תהיה "תפלתו רצויה ומקובלת".



קנין עירוב תבשילין ע"י מומר לח"ש ר"ל

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א'פז כתב הרב ל.ר. שי' במחקר האם ישראל מומר יכול להיות שליה, והביא דברי המג"א ס' קפט סק"א שמסיק דמומר להכעיס אינו נחשב מבני ברית, ומומר לתיאבון נחשב מבני ברית. ברם באבן העוזר שם האריך לסתור דעת המגן אברהם, ומסיק דמומר עושה שליה לכולי עלמא. 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)". עכ"ל הר' הנ"ל.

א. מש"כ באבן העוזר דמומר עושה שליה לכולי עלמא, פשוט שאין כוונתו לכולי עלמא ממש, ראה שו"ת בית יוסף (דיני גיטין וגירושין סימן יד), ובספר גט פשוט (סימן קכג) העלה לדינא דהוי ספק דדינא, דהרבה גאונים סוברים דלא הוי בר שליחות.

ב. נראה מדברי הר' הנ"ל שמשום שכ"ק אדה"ז פסק כהאבן העוזר שלא לומר "בני ברית" ס"ל ג"כ להלכה דמומר נעשה שליה. והוא פלא, דהא האבן העוזר כותב טעמו משום שמומר בתורת שליחות, וכ"ק כותב טעמו משום "שאע"פ שחטא ישראל הוא" ולא מטעם שליחות!

וזה מבואר בדברי ה'חקרי הלכות' חלק ח (ע' כד) וז"ל: הגה רבינו ז"ל לא מחלק כמו שמחלק המג"א בין מומר להכעיס דאז לא הוי בן ברית, אבל אם לא הוי מומר להכעיס הוי בן ברית, ורבינו ז"ל אמר סתם דמומר הוי בן ברית, משמע דאפילו להכעיס גם כן הוי בן ברית כדעת אבן העוזר שמיישב קו' התוס' סנהדרין וסבירא ל' דמומר

הוי בן ברית, רק רבינו ז"ל מקיף זאת משמע דלא פשיטא לי' כל כך אי מומר הוי בן ברית או לא.

ומאריך שם על פי דברי ה'האבני נזר', ומסיים (לענינינו), אבל האבן העוזר סבירא לי', דמומר הוי בן ברית, ורביגו ז"ל גם כן סובר דמומר הוי בן ברית כמו שסובר האבן העוזר, אבל רבינו ז"ל מסביר אותו כמו דהוי ישראל מצד התולדה כן הוי בן ברית מצד התולדה, ואם אנו דנין לפי מעשיו שהוא עכו"ם כמו שאמר האבני נזר הנ"ל באמת לא היה בן ברית ג"כ רק שאנו אומרים דקידושיו קידושין מפני דמצד התולדה הוי ישראל הוי ג"כ בן ברית, וזה שאמר רבינו ז"ל דהוי בן ברית דאע"פ שחטא ישראל הוא כוונתו דמצד התולדה הוי ישראל כדברי האבני נזר הנ"ל כן הוי בן ברית מצד התולדה ודו"ק בזה היטב.

ורבינו ז"ל מקיף זה וכן המומר בכלל בני ברית מטעם שנסתפק אי כדברי תוס' דס"ל דלא הוי בן ברית רק ישראל, או דהוי ישראל מטעם התולדה הוי בן ברית ג"כ מטעם התולדה ויש עליו שני מהותים מצד התולדה הוי ישראל ובן ברית ג"כ ויש עליו דין גוי ג"כ ובן ברית ג"כ לא הוי מצד מעשיו כמו שאמר האבני נזר הנ"ל אבל מצד תולדה הוי בן ברית וישראל ג"כ ע"כ אין לומר בני ברית בשעת שמומר כאן ולכך מקיף מצד הספק כנלענ"ד לבאר דברי רבינו ז"ל ודו"ק היטב בזה. עכ"ל.



מכירת חמץ ליהודים ששמותיהם אינם מופיעים בשטרי ההרשאה שהרב מוסר להנכרי* (ב)

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

מכירת החמץ של אלו היהודים ששםם לא מופיע בשטר המכירה

בגליון הקודם ביארנו האפשרות למכור חמצו של יהודים אחרים שלא מדעתם, ונתבאר שזה מטעם זכין לאדם או גם מטעם מצות השבת אבידה.

(* יש להעיר על דבר פלא בשו"ת 'אבני נזר' (או"ח סי' שלז אות א): "מכתבו אתמול הגיעני וצחוק עשה לנו לשאול אחר שבועות שאלה מפסח...", וזה פלא שהרי מצות תלמוד תורה ולאסוקי שמענתא אליבא דהלכתא אינו מהמצות שהזמן גרמא.

ועדיין יש לדון בתוקפו של מכר זה, תינח מכירת חמצם של "אלו שרגילים למסור הרשאתם ובשנה זו שכחו", שאנו מכירים אותם, ורושמים בשטר המכירה את שמותם ומקום מגורם, אבל אלו האנשים ש"כתבי הרשאה ש[להם] לא הגיעו עדיין לידי או שנאבדו... וגם מאלו שרצו למסור הרשאתם ושכחו", הרי שמם כלל לא מופיע בשטר המכירה, אם כן איך חל המכירה.

ה'צמח צדק' מתיר חמץ שנמכר בלי שהנכרי קיבל רשימת שמות המוכרים

וי"ל שזה מיוסד על המבואר בשו"ת 'צמח צדק' (או"ח סי' מה אות ד): "...שכתב בשטר מכירה שמוכר לו החמץ שבחדרים המסומנים במצריהם ורשומים בשטר כח [=הרשאה] שיש לו מכל היהודים אשר בעיר, והשטר כח לא מסר לא"י [=לאינו יהודי] הקונה, וגם לא קראו לפניו כלל להודיע מספר החדרים ואיזהו מקומן ומי ומי הם הבעלים המוכרים אשר הוא בא מכחם, מכל זה לא דבר כלל עם הא"י הקונה, רק אמר לו בסתם כל החמץ שאצל היהודים שבכל העיר אני מוכר לך, וגם המקומות אני משכיר לך בעד חצי קערביל עד יום אחר הפסח כו'.

ומפני זה נולדו חששות... דהא"י אינו יכול לתבוע בדין מהמוכר שימסור לו את החמץ שבכל המקומות, כיון שאינו מפורש בשטר כמה מקומות, ויוכל להעלים ממנו כמה מקומות שירצה, ולא יראה לו השטר כח עם הרשימה מהמקומות, א"כ אפשר דאין זו מכירה גמורה ואנן בעינן שיהיה קנין גמור. ועי' חק יעקב [סי' תמח סקט"ו] בשם תשובת חינוך בית יהודא [סי' יג]...

יתכן אם אחר הפסח היה נגמר הקנייה של הא"י, דהיינו שהא"י היה מקבל כל החמץ ממש לעצמו, אז שפיר י"ל ... דלמפרע נקנה לו כל החמץ, אבל כיון שאחר הפסח הישראל חוזר וקונה אותו מן הא"י, א"כ לא בא לידי בירור שהא"י קנה כל החמץ ממש. את"ל שביד המוכר להעלים. ולכן נראה לומר טעם אחר להקל דיעבד, כי... המוכר לא יוכל להעלים מהלוקח אלא ע"י זיוף, שיעלים השט"כ ויקבל שט"כ אחר... ולזיופי לא חיישינן. ועוד דלו יהא שהאמינו הלוקח להמוכר, אטו משום זה המקח בטל. והרי מאי שנא מאם מפקיד הא"י המפתח אצל הישראל דשרי"ן.

ביאור דברי ה'צמח צדק'

הנהגה בנידון של ה'צמח צדק' מדובר שבשעת המכירה היה בידי המ"ץ שטרי ההרשאה כתובים וחתומים, אלא דלא העביר את שטרי ההרשאה לידי הנכרי הקונה את החמץ ממנו, ואת זה התיר ה'צמח צדק' על פי שתי יסודות:

(א) "כי... המוכר לא יוכל להעלים מהלוקח אלא ע"י זיוף, שיעלים השט"כ ויקבל שט"כ אחר... ולזיופי לא חיישינן". וכיון דלא חיישינן לזיופי, אז מיד כשהנכרי הקונה יבקש ויקבל לידיו את שטרי ההרשאה ידע חמצם של מי הוא קנה.

(ב) "דלו יהא שהאמינו הלוקח להמוכר, אטו משום זה המקח בטל", והנכרי הקונה גמיר וקני, כיון שסומך על ישרותו ונאמנותו של המ"ץ שמכר לו את כל החמץ, והוא בטוח שהמ"ץ לא יעלים ממנו אף לא חלק של השמות. ומעתה למרות "דהא"י אינו יכול לתבוע בדין מהמוכר שימסור לו את החמץ שבכל המקומות", למרות זאת גמיר וקני, כיון שבטוח הנו שלא יצטרך לתבוע אותו בדין, כיון שמאמין ביושרו. והחידוש שבנימוק השני על הנימוק הראשון, שלפי הנימוק השני אין אנו צריכין להגיע לרשימת השמות שנמצאת בידי המ"ץ, שהרי "האמינו הלוקח להמוכר" שיגלה לו את כל השמות אף בלי כל קשר לרשימה שבידו.

ראיה דגם כשהקונה אינו יכול לתבוע מתקיים המכירה

יש להביא ראיה לדבר זה, שהרי נפסקה ההלכה בשו"ע (חו"מ סי' קצה ס"א, ושם סי' קפט): "...כיון שמשך המקנה הכלי נקנה הקרקע או המטלטלים ללוקח או למקבל מתנה... ואין שום אחד מהם יכול לחזור בו, אפילו אם אין עדים בדבר, אם מודים זה לזה". ומוסיף הרמ"א: "וכן אם קבלו קנין לפני פסולי עדות, הוי קנין, הואיל ומודים זה לזה שקנו". ומכאן ראיה דאף כש"אינו יכול [הקונה] לתבוע בדין מהמוכר שימסור לו" את מה שקנה, הוי הקנין קנין, באם האמת הוא שעשו קנין, "הואיל ומודים זה לזה".

וכל זה כשסמך דעתיה עליה, שהרי שם (סי' קצ ס"ז) נפסקה ההלכה: "במקום שדרכן לכתוב שטר לא קנה עד שיכתוב את השטר", "דכיון דרגילין בהכי לא סמכיה דעתיה דלוקח עד דנקיט שטרא" (רש"י קידושין כו, א) מובא ב'פתחי תשובה' סק"ה). ומדויק לשון ה'צמח צדק': "...שהאמינו הלוקח להמוכר", דכיון שהאמינו סמך דעתו עליו, וגמר וקני.

מכירה כשכתבי ההרשאה עוד לא הגיעו לידי הרב

ומעתה יש לעיין בנידון שלפנינו, כשהרב שמוכר חמצם של אלו ש"כתבי הרשאה ש[להם] לא הגיעו עדיין ליד [ו]", הרי ודאי שהנימוק הראשון ש"לזיופי לא חיישינן", לא שייך כאן, שהרי שמותיהם אינם רשומים בשום שטר הרשאה שבידי הרב. וכן גם הנימוק השני "שהאמינו הלוקח להמוכר" לכאורה לא שייך כאן, שהרי בשעת המכירה גם הרב בעצמו לא יודע מי הם האנשים שכתבי ההרשאה שלהם עוד לא הגיעו לידו.

אמנם י"ל שהנימוק השני כן שייך לנידון דידן, שהרי מה "שהאמינו הלוקח להמוכר" הרי זה כאילו שהלוקח חושב לעצמו: "אינני צריך רשימת שמות המוכרים תחת ידי, ואני סומך על הרב שכששאל אותו מי הם המוכרים הוא יגיד לי, ואני סומך דעתי עכשיו על מה שיאמר לי אז". וי"ל שכיון שהרב ודאי יאמר לנכרי את שמותיהם של "אלו שמסרו הרשאתם בעל פה", וכן גם אפילו את שמותיהם של אלו שהשטרות שלהם לא הגיעו לידו, ברצותו להציל אותם מאיסור בל יראה ובל ימצא, הרי מעתה כל אלו נכללים במכירה שמוכר להנכרי, למרות ששם לא נזכרו בפירוש.

האם נכללים במכירה גם יהודים שלא נרשמו שהרב לא מכירם

והנה בנידון של ה'צמח צדק' מדובר שהמ"ץ מכר "בסתם כל החמץ שאצל היהודים שבכל העיר". ואולי י"ל שגם שכשמוכר הרב את החמץ של היהודים ששטרותיהם לא נמצאים תחת ידו, מדובר עכ"פ ביהודים שמכיר, או לפחות כאלו שבני עירו של הרב מכירים, ובקשר לכל אלו אפשר לומר שמיד כשהנכרי ישאל, הוא ימסור את שמותיהם. אבל יהודים שנמצאים בערים אחרות רחוקות מכאן, שהרב כלל אינו מכירם בשעת המכירה, ואף לא יכירם אחרי המכירה ואפילו לא אחרי החג, הרי אפילו באם "האמינו הלוקח להמוכר" אין הם נכללים במכירה, שהרי אף כשישאל הנכרי הקונה את הרב על המוכרים, לא ימסור הרב את שמותיהם של אלו.

אמנם כל אלו ששכחו לרשום את שמותיהם על שטר המכירה, ואחרי זמן איסור חמץ הם באים להרב לומר לו ששכחו להצטרף למכירה, אלו כן נכללים במכירה, שהרי י"ל שכ"שהאמינו הלוקח להמוכר", שהנכרי מאמין שהרב ימסור לו את רשימת השמות כשיבקש אותם מהרב, נכללים בזה גם "כל אלו שיקח להרב 'זמן' לברר האם נכללו במכירה", וברגע שהם באים להרב במשך ימי החג לומר לו ששכחו להוסיף את שמם למכירה, הרי נתגלה לו שגם הם נכללו במכירה, ומעכשיו יכול הוא כבר להעביר את שמם להנכרי.

לסיכום: שתי קבוצות של יהודים ישנם שאת חמצם מוכרים שלא מדעתם מדין זכין לאדם:

(א) "אלו שרצו למסור הרשאתם ושכחו, וגם מאלו שרגילים למסור הרשאתם ובשנה זו שכחו". הרב לא צריך לרשום ואף לזכור את שמותיהם בשעת המכירה, שהרי הנכרי סומך על הרב שבמשך ימי החג יברר בשבילו מי נכלל במכירה. המכירה שלהם חלה כיון שהם באים להודיע להרב ששכחו למכור את חמצם בזמנו, ומעתה הרב יודע שגם הם נכללו במכירה.

(ב) אלו התינוקות שנשבו שכלל אינם מודעים לאיסור בל יראה ובל ימצא, ואף פעם לא יבואו להרב לבקש מהם לצרף אותם למכירה, לא בזמן המכירה ולא אחר כך בזמן איסורו. כדי שהמכירה תחול בוודאות צריך שהרב יוסיף את שמותיהם בכתב או במחשבה, ואז המכירה חלה מטעם זכין לאדם שלא בפניו, כי ודאי שבמכירה זו הוא יכול "לעשות להם זכות".

* * *

האם מכירת חמץ של אחרים שלא מדעתם הוי כמוכר דבר שאינו מסוים

והנה בשו"ת 'דברי מלכיאל' (ח"ד סי' יח) דן בשאלה שנשאל "ע"ד שבא בן כפר אחד בע"פ כחצות היום למכור חמץ, והיה לו חמץ בעין. וכת"ד נוהג לכתוב בשטר מכירה החמץ שמוכר גם של אותם ששכחו לבוא למכור... וחפץ לדעת דעתו אם מותר החמץ אחר הפסח...".

בתשובה כותב לו: "והנה לא ידעתי למה נסתפק עתה על איסור חמץ שעבר עליו הפסח דהוי רק מדרבנן. ולא נסתפק על איסור בל יראה דאורייתא. ובגוף הדבר, אנכי אינני נוהג לכתוב בשטר מכירה למכור בלא דעת המוכרים. וכן לא נהגו בזה רבותי נ"ע. והדבר מפוקפק מאוד לדעתי, כי הלא אין הדבר מסויים, כי מי יודע כמה אנשים שכחו למכור חמצם וכמה חמץ יש להם. והרי בגוף ענין מכירת חמץ כתבו האחרונים לפרט פרטי החמוצים כפי האפשר, וכן מקומות החמץ, כדי שלא יהא דבר שאינו מסויים. וכמה אחרונים אוסרים אם לא פרט. ובנ"ד הוי ודאי אינו מסויים. וכן שכירות המקומות הוי ודאי דבר שאינו מסויים, כיון שאין ידוע כלל בשעת המכירה איפוא הם.

ועוד יש לחוש משום ברירה, דהא אפשר שזה ששכח למכור לא יבוא לרב זה רק ילך לרב אחר למכור. וא"כ ודאי אין נכלל חמצו במכירה זו, כיון ש[הרב המוכר] אינו יודע ממנו כלל. ורק כשבא אח"כ לפני הרב ומודיע ששכח למכור, מתברר שגם שלו בכלל המכירה. ובבני העיר י"ל שמוכר של כל בני העיר, כי בודאי לא ילך בער"פ לעיר אחרת למכור חמצו. אבל בבן כפר לא שייך זה, כי אף אם כפר זה שייך לעיר הזאת, בכ"ז ידוע שבני הכפרים מוכרים חמצם בעיר שמזדמנים בה אף שאין להם שייכות שם. ואף בבן העיר, אפשר שנוסע לעסקו לעיר אחרת ומוכר שם חמצו, כי ירא שישכח בבואו לביתו או יאחר הזמן.

ויש לדון הרבה בחששות הנ"ל. אך לא אאריך, אחרי שהרבה אחרונים הקילו למכור חמץ בלא דעת המוכר. והסומך עליהם בחמץ שעבר עליו הפסח, מאן מירמא מידו. וכן האריך בשו"ת באר יצחק להתיר בזה לאחר הפסח... וי"ל דכוונתו רק היכא שידוע את של מי הוא מוכר, דלא שייך חששות הנ"ל. ובכ"ז יש להקל באיסור דרבנן".

והנה בתחילת דבריו ישנה לכאורה שלילה מוחלטת של מכירת חמץ בלי ידיעת האדם. ומשמע ששולל את המכירה משתי סיבות: (א) מפני שהרב המוכר אינו יודע מה הוא מוכר, ועל כן הוא כמוכר דבר שאינו מסוים. (ב) "משום ברירה", כיון שבשעת המכירה עדיין אין אנו יודעים חמץ של מי הוא מוכר, שהרי לא רק בכן כפר (שעל זה נסוב השאלה) יכול להיות שימכור אצל רב אחר, אלא אפילו בכן עירו של הרב, יכול להיות שימכור את חמצו דרך רב אחר. אבל בסוף דבריו כתב: "וי"ל דכוונתו רק היכא שידוע את של מי הוא מוכר, דלא שייך חששות הנ"ל", הרי בזה שבשעת המכירה הרב יודע וחושב על אדם מסוים הוא פותר את שתי החששות הנ"ל. אבל לדבריו "יש להקל [רק] באיסור דרבנן" של חמץ אחרי הפסח, אבל לא באיסור בל יראה בעצם ימי הפסח.

[ומזה יש להעיר על מש"כ הרב פייגעלשטאק (תפארת יהודה קלמן' שם עמ' 361 הערה 5). "שבנידון זה ששכח לגמרי וחתם על שטר הרשאה רק אחר זמן איסור, לא מצאתי איך להתיר החמץ אחרי הפסח". אמנם ב'דברי מלכיאל' אנו רואים להיפך, שאפילו לשיטתו שמכירה זו לא כל כך מועילה, עדיין סובר הוא שבדין איסור חמץ אחרי הפסח יש להקל. ואולי דן הרב פייגעלשטאק במקרה של מכירה כזו שהרב אינו מכיר כלל את היהודי המוכר ולא חשב עליו בכלל. כל זה לדברי ה'דברי מלכיאל', אבל לפי דברי ה'צמח צדק' ודאי שגם מי שחתם על שטר הרשאה אחר זמן האיסור נכלל במכירה, מאחר "שהאינו הלוקח להמוכר".]

לפי ה'צמח צדק' מוכר דבר שאינו מסוים זה רק כשיש מחיר קצוב

והנה הדברי מלכיאל' יסד את דבריו על מה ש'בגוף ענין מכירת חמץ כתבו האחרונים לפרט פרטי החמוצים כפי האפשר, וכן מקומות החמץ, כדי שלא יהא דבר שאינו מסויים. וכמה אחרונים אוסרים אם לא פרט. ובנ"ד הוא ודאי אינו מסויים". אמנם לפי ה'צמח צדק' אין זה כדבר שאינו מסוים, שהרי אין כאן מחיר קצוב מראש, אלא זה תלוי בכמות החמץ, ולפי זה אפילו באיסור דאורייתא של בל יראה זה תופס.

ואלו דברי ה'צמח צדק' בשו"ת שם (אות ד ד"ה ומעתה, אות ה ד"ה החשש הד'): "...ומפני זה נולדו חששות הרבה... הד' כיון שלא פירש להא"י פרטי מיני החמץ, רק אמר לו בסתם כל מיני חמץ, יש לפקפק אם קנה. דהא כתב בספר מקור חיים (שחיבר הגאון בעל חוות דעת) סי' תמ"ח סוף סק"ט] וז"ל וכשמוכר החמץ יפרש כל מין חמץ שמוכר, דאל"כ הוי כדבר שאינו מסויים דלא קנה, כמבואר בחושן משפט סי' ר"ט [ס"ב], [ו] אף שאומר כל חמצי לא הוי כמינו ידוע עכ"ל. וכן נהגו לכתוב רשימה מפרטי מיני החמץ והמקח מכל א', כמו י"ש שכר קמח שפירוט אריק ליקווער, כל מין בפרט והמקח ממנו... אך מלשון ר' בינו] ז"ל [=אדה"ו] בשטר המכירה נראה דלא ס"ל סברת המקור חיים שיהי' זה שייך לדין דסי' ר"ט...

והנה מקור הדין שבסי' ר"ט סעי' ב' הוא מהרמב"ם פכ"א מהל' מכירה ה"ג... אך באמת נראה ברור דלא קאמר הרמב"ם דלא קנה אלא כשאומר אני מוכר לך בכך וכך, שנמצא המעות קצובים והמקח אינו ידוע מינו כלל אם תבן או זהב, נמצא ה"ז כמשחק בקוביא, משא"כ כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך כפי המקח השהו שבעיר זו, פשיטא דהוי מקח גמור דהא אין כאן דמיון לשחוק בקוביא, דמה איכפת לן אם הוא תבן או זהב מ"מ אין כאן שום מילתא יתירתא ולא אפילו שום אונאה, שממ"נ אם הוא תבן ישלם כמקח של תבן ואם הוא זהב ישלם כמקח של זהב... וא"כ במכירת חמץ, שאע"פ שלא פירש פרטי המיני חמץ, מ"מ כיון שמכר כפי השער והמקח השהו שבעיר זו, ודאי סמכה דעתו של הלוקח, ולכן אף אם נאמר דהוי כמוכר דבר שאין מינו ידוע קנה. דהא אין כאן שום דמיון למשחק בקוביא...".

לפי ביאורו זה של ה'צמח צדק' לא הוי גם מכירת החמץ של אחרים שלא מדעתם מכירת דבר שאינו מסויים, שהרי ודאי שהמחיר שהנכרי יצטרך לשלם בעבור החמץ משתנה לפי כמות החמץ שנמצא אצל המוכרים השונים.

האם מכירת חמץ של אחרים שלא מדעתם קשור לדין ברירה

ה'דברי מלכיאל' חשש שבמכירת חמץ של אחרים "יש לחוש משום ברירה", וכנ"ל. וכוונתו שהרי אנו פוסקים כשיטת רבי אושעיא (ביצה לח, א), דלית ליה ברירה דאורייתא ורק בדרבנן אית ליה ברירה (רמב"ם הל' יו"ט פ"ה ה"כ, שו"ע אדה"ז סי' שצז ס"י, וראה הנסמן ב'אנציקלופדיה תלמודית' ח"ד עמ' רכה-רכו).

אבל אופן הברירה שאליו חושש לא ברור לי, שממה שכתב ש"אף בן העיר, אפשר שנוסע לעסקו לעיר אחרת ומוכר שם חמצו, כי ירא שישכח בבואו לביתו או יאחר הזמן" משמע, שמה שאינו מבורר כאן הוא, שהרב אינו ידוע האם בן העיר או בן הכפר שכחו למכור, כי לפעמים הם מוכרים במקומות אחרים. אבל החשש הזה אינו אלא חסרון ידיעה של הרב בשעת המכירה, ודבר כזה אינו נכנס בגדר ברירה (וכדברי ר' יוחנן בעירובין לו סע"ב וברש"י שם, 'אנציקלופדיה' שם עמ' רכט).

אמנם עדיין אפשר לומר שיש כאן דבר שאינו מבורר באם אחרי שיזכר בן הכפר שלא מכר את החמץ, האם יבוא להרב שבעיר הסמוכה, או לרב שבמקום אחר. וזה ספק שתולה בדעת אחרים. אמנם עדיין גם זה לא נכנס לכאורה לגדרי ברירה, שהרי אין הרב תולה דעתו ורצונו בדעת אחרים, שבאם יתברר באופן מסוים הוא ירצה אחרת, שהרי הוא בכל מקרה רוצה למכור את חמצו של בן הכפר, אלא שהוא מסופק האם המכירה יהיה לה תוקף, כי אולי ילך לרב אחר. והרי זה דומה אולי לכל דבר שזכין לאדם שלא בפניו, שלמרות שבידו של הלה לגלות את רצונו שאין הדבר זכות לו, ואז הדבר יתבטל (שו"ע חו"מ סי' רמג ס"א), ובכל זאת לא מקשרים דין זה לדין ברירה.

* * *

הנהגתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע למכור חמץ שלא מדעת הבעלים

ב'ימי מלך' (ח"ב עמ' 832) מופיע צילום גוכתי"ק של רבינו, בו רבינו מכר את חמצו של אביו הרה"ק רלוי"צ זצ"ל "ברוסיא אלמא-אטא" וכן גם "בתל אביב במקומות שונים".

בנוגע לשתי המכירות יל"ע ממה שלא מצינו שהקפיד למכרם לפי שעת כניסת איסור חמץ לפי המקום שבו נמצא בעל החמץ, והרי בחמץ הולכים אחרי מקום בעליו. אולי י"ל על פי הידוע ('היום יום' י"ד ניסן) ש"בבית רבינו נוהגים שלא לעשות את הרב למורשה, אלא למכור לו את החמץ ובערב קבלן", ואחרי זה היה הרב בערב פסח מוכר את החמץ הזה לגוי בין שאר החמץ שבבעלותו, ולפי זה אחרי שהרבי מכר את החמץ שבאלמא אטא ובתל אביב ביום י"ג, שאז ודאי עדיין לא הגיע זמן איסור חמץ בתל אביב, אז למחרת כשהגיע זמן האיסור באלמא אטא ובתל אביב היתה זו כבר חמצו של הרב בניו יארק, ויכול הוא למכרו לפי הזמנים בניו יארק.

ועדיין יל"ע בקשר לשתי המכירות הנ"ל, שהרי לא מצינו שאביו זצ"ל הסמיך את הרבי בפירוש שימכור את חמצו. ואפילו באם נאמר שלא ראינו אינו ראייה, אבל בנוגע למכירת החמץ שבתל אביב, שמסתבר שהכוונה לחמצו של אחיו, הרי כמעט ברור שלא הסמיכו בפירוש למכרו.

ב'אוצר מנהגי חב"ד' (ניסן-סיון בסופו) ישנם צילומי שטרות מכירת חמץ של הרבי מהשנים תשמ"ג ותשמ"א, אבל דא עקא שמחקו מתוכן את הכתובות של החמץ שאותם הרבי מכר. אבל נמצא בידינו שטרות מהשנים תשל"ז ותשכ"ח (נתפרסמה ב'תשורה' מחתונת קאטלארסקי, ג' חשון תשע"ד עמ' 59). מהצילום מתברר שרבינו מכר את החמץ של כאלו שחשב שאולי לא ימכרו את זה בעצמם. הרי לנו מעשה רב שבמשך עשרות שנים (!) מכר רבינו חמץ של יהודים מטעם זכין לאדם שלא בפניו. ואם כך בנוגע למעשה לפועל לחסידים ולאלו ההולכים בדרכו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, אחרי שרבינו עשה כן אולי במשך 50 שנה, ודאי שגם עלינו לעשות כך, ולזכות יהודים במכירת חמץ.

וסיפר לי ידידינו הרה"ג החסיד הרב אי"ב גערליצקי, שלקראת פסח תשנ"ד מכרו את החמץ של רבינו מטעם זכין לאדם, והרב גערליצקי הכין אז את השטר בכתב-ידו כפי שעשה במשך הרבה שנים שלפני זה.

* * *

יש מי שרצה לומר שמה שמצינו בפוסקים שהקילו למכור חמץ שלא מדעת הבעלים, כי לדעתם סגי במכירה שאינה כדת, וכדעת אדה"ז בשו"ע שמביא מה'משאת בנימין'. אבל כל חידושו של אדה"ז ב'סדר מכירת חמץ' הוא שלא סגי בזה, וצריך שתהיה המכירה כדת. ועל כן ברור שלפי שיטת אדה"ז אין שום אפשרות למכור חמץ של אחרים שלא מדעתם.

וטעה בכמה דברים:

(א) לא הבחין שהמקור הראשון אודות מכירת דבר שלא מדעת הבעלים מטעם זכין לאדם שלא בפניו, הרי זה בדברי ה'פנים מאירות', ושם מדובר אודות מכירת בכור לגוי, וודאי ששם מדובר במכירה דאורייתא עם כל החומרות שבדבר.

(ב) לא הבחין שדוקא לפי שו"ת ה'צמח צדק' יש מקום למכירה זו, וכנ"ל בארוכה.

(ג) לא ידע שכ"ק אדמו"ר זי"ע נהג כן בשטר מכירה שלו במשך עשרות שנים.

ומעתה ודאי שעלינו להמשיך במנהג זה ולעשות זכות לכל היהודים שאנחנו מכירים, כדי להציל אותם מאיסור כרת של חמץ בפסח, וכן מאיסור חמץ שעבר עליו הפסח.

* * *

הלכה למעשה אצל כמה פוסקים בדור האחרון

בהמשך להנ"ל אציין בזה ציונים ממה שנהגו כמה גדולי ישראל למעשה. ויש מקום להרבות בזה כהנה וכהנה, וראה 'משפט המכירה' שם (סקי"ב בסופו), ומה שציין הרה"ג מרדכי פרקש (ב'הערות וביאורים' גליון תתקצח) ועוד.

הגאון ר' צבי פסח פראנק

שטר מכירת החמץ של הגאון ר' צבי פסח פראנק שטר המכירה (משנת תרח"צ) נדפסה בשו"ת 'הר צבי' (או"ח ח"ב סי' לח) וב'מקראי קודש' (פסח ח"א סי' ט), ושם בסוף השטר כתוב: "ואנחנו מקנים להקונה הנ"ל כל החמץ מאחב"י אלה ששכחו למכור חמצם, הננו מוכרים לו מצד שזכין לאדם שלא בפניו בכל אופן היו"מ [=היותר מועיל] וגם משכירין לו מקומות החמץ ואגבן יקנה גם החמץ".

אמנם ב'משפט המכירה' שם (אות ד) לאחרי שציין להנ"ל כתב: "אמנם עיי' בנ"מ [=אינני יודע לאיזה ספר הכוונה. ב"א] [סי' צד] בהערה 15 שהמגיה כתב ע"ז בזה"ל: אע"פ שמרן כתב, שמוכר גם את החמץ של אלה ששכחו למכור, מ"מ כל זה רק כדי

להציל את מה שאפשר. אעפ"כ, כשבאו לשאול אותו מה לעשות עם חמץ שנמצא בערב פסח לאחר הזמן, או בחוה"מ, הורה מרן לשרוף את החמץ".

הגאון ר' חנוך דוב פדווא מלונדון

בקשר להנ"ל ראיתי בספר "הליכות חנוך - הוראות עובדות והנהגות שנשמעו מפי מרן הגר"ד פדווא זצ"ל גאב"ד לונדון יצ"ו בעל 'חשב האפוד'" (עמ' סד אות קט): "אמר הרב [פדווא] דהגם דפסק בתשובות דובב מישרים (ח"א סי' ל) דבמכר חמץ של חבירו שלא בידיעתו מהני מטעם זכיה שלא בפניו, וכדכתב בתשובות פנים מאירות (ח"ב סוף סימן נ"ב) עיי"ש, מ"מ לא כתב כן הרב מטשעבין אלא ביחיד שמכר חמץ חבירו באופן הנ"ל, אבל לא שיכתבו כן בשטר מכירה עבור כל העיר, ולא היה נוחא ליה להרב מה דהגרצ"פ כתב זה בשטר מכירה שלו". ולכאורה כוונתו שלמרות שאפשר למכור חמץ שלא מדעת בעל הבית, אבל זה רק כששמו מוזכר בפירוש בשטר מכירה, ולא מכירה כללית.

הגאון ר' נתן געשטעטנער מבני ברק

בהגדה של פסח 'להורות נתן' (עמ' יג ס"ב): "אמר לגוי שהוא שליח מכל האנשים החתומים על השטרות... כמו כן אני עושה עמך עבור אנשים אשר מחמת אונס או שכחה יעשו אותי שליח להנ"ל אחר זמן איסור חמץ".

הגאון ר' יוסף אליהו הענקין מניו יארק

הגאון ר' מנשה קליין בהגדה של פסח 'מגיד משנה' (עמ' ז אות ח) כותב: "מי ששכח למכור חמצו, והרב מכירו ומכר שלא מדעתו מדין זכין לאדם שלא בפניו, יש לסמוך עליו בדיעבד והחמץ מותר לאחר הפסח (כן שמעתי מפי הגר[י] "א הענקין זצ"ל)". הובא משמו ב'נטעי גבריא' (פסח ח"א פ"מ אות יז).

ובקשר לזה כתב לי נכדו הרב איתם הנקין:

ואמנם אכן בנוסח מכירת החמץ שהיה עושה הגרי"א, מצינו שהוסיף בשנת תשל"א (ולא מצאתי זה בשאר שנים): "גם החמץ של אנשים שעדיין לא חתמו מחמת שכחה [ו]אונס ויבואו אחר זמן איסור חמץ היום, אנכי מזכה להם ומוכר חמצם מעכשיו קודם זמן איסור חמץ" (והובא בשו"ת 'גבורות אליהו' סוף סי' קלד). ונראה בעליל שהנוסח הנ"ל שהוסיף הגרי"א, מכון דווקא כלפי אנשים שהיה רגילות שיבואו לחתום אצלו (שהיו באים רבים מאד כל שנה), ורק הפעם לא באו מחמת השכחה/אונס.

ועוד בשו"ת 'גבורות אליהו' סי' קל"ב בתו"כ שבירר כמה עניינים בנוגע לדיני שליחות במכירה, הוסיף: "...ויש נוהגים לרשום שמות גם שלא בהודעה בתורת זכיה – נראה דאין בזה דין שטר להמקור חיים מיהא, ורק שאר קנינים שייכי בזה כיון דשליחות אין צריך שטר ולא עדים, ומי שיודע לחתום ישתדל לחתום בעצמו".



דעת רבינו ע"ד פיתחי שמאי בעירובין

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר רב – וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' שסב סעיף יא כותב אדה"ז: "צורת הפתח קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהם אפילו אינו נוגע בהן אלא שיש ביניהם כמה אמות ובלבד שיהא גובה הקנים שמכאן ומכאן עשר טפחים ויהיו מכוונים נגד קנה העליון כו".

ועיין בהגהות רע"א על השו"ע שהוא כותב שהא דמועיל אפילו אם הקנים שמכאן ומכאן אינם נוגעים בקנה העליון היינו משום דאמרינן גוד אסיק והקנים עולים עד החבל. ומטעם זה אפילו קנה אחד גבוה וקנה אחד נמוך לא הוה כפתחי שמאי דאמרינן הקנה הנמוך עולה עד למעלה. וכל זה הוא מתשובת הרא"ם ח"ב סימן כ"ו. והגרע"א ממשיך לומר "שאם החבל עצמו הוא משופע ביותר הוה כפתחי שמאי וצ"ע לדינא ע"כ".

וראה באבני נזר סי' רס"ד שהקשה על ר' ששת שסובר שהקנים צריכים ליגע בקנה העליון מדוע לא אמרינן גוד אסיק. "ואין לומר משום דהקנים אינם רחבים ארבעה דליתא דהא דבעינן בשבת מחיצות ארבעה הוא משום דמחיצות לפחות מארבעה לא מהני דפחות מארבעה אינו נעשה רה"י אבל המחיצה גופה אפילו כל שהוא רוחב הוי מחיצה כל שגבוה עשרה תדע דלחי משום מחיצה" ע"כ.

וכן כותב המ"ב בסעיף ס"ב דהא דמהני אפילו אם אין הקנים מגיעין לקנה העליון הוא משום גוד אסיק.

אבל דעת רבינו הזקן אינו כן דכותב בסעיף ב' שהא דמהני אפילו אין הקנים שלמטה נוגעים בו היינו משום שאם הם מכוונים נגד קנה העליון "שאז דומה לפתח שהמשקוף ניתן על המוזות אבל אם הם מרוחקים מכנגדו אפילו כל שהוא פסול שאינו דומה לפתח". רבינו אינו מזכיר הענין של גוד אסיק וסובר שאפילו אם לא

אמרינן גוד אסיק מ"מ אם הקנים התחתונים מכוונים תחת הקנה העליון הוה דומה לפתח וזה סגי.

וכנראה שדעת רבינו שכל דינא של גוד אסיק הוא הלכה למשה מסיני ורבינו נקט כדעת רש"י (עיין לשון רבינו הזקן ס"י שמ"ה סעיף א) שכשאומרים גוד אסיק מגביהים את מחיצות (של הבית על הגג או על העמוד) עשר טפחים ולא יותר כדי שיהא גופו מוקף ממחיצות. דהיינו שרבינו סובר שאין שום מקור לומר בשבת שמגביהין את הקנים עד החוט.

ועוד נראה לומר שהאבני נזר בעצמו כותב שלכאורה יש מקום לומר שלא אמרינן גוד אסיק בהקנים כיון שהם פחותים מד' טפחים ואינם נקראים מחיצה. אלא שהוא משיב על זה ואומר שחזינן שאע"פ שלחי הוא פחות מד' טפחים מ"מ יש בו דין מחיצה. אבל יש להשיב על זה ולומר שכיון שלחי צריך להיות בסמיכות לכותל משום זה נתנו חז"ל ללחי דין מחיצה משא"כ בקנים של צורת הפתח.

ואיך שיהיה הטעם לדברי רבינו, עובדא הוא שרבינו סובר שלא אמרינן גוד אסיק במקום שהקנים אינם מגיעים להחוט, כי אם אמרינן שאע"פ שהם אינם מגיעים להחוט מ"מ הוא דומה לפתח. וכיון שאין שום רמז בשו"ע שהקנים צריכים להיות בגובה שוה משמע מהשו"ע שאין שום חסרון של פיתחי שמאי בדין צורת הפתח באופן כזה שהלחיים אינם מגיעים להחוט. דהנה הגרע"א מסתפק בזה כיון שהוא סובר שהא דמועלת אפילו אם אין הקנים מגיעין להחוט הוא משום גוד אסיק, אם כן אין כאן בעיה של פיתחי שמאי. וע"כ שפיר מסתפק הגרע"א במקום שהחוט הוא באלכסון האם יש פסול של פיתחי שמאי או לא.

דהנה בנוגע פיתחי שמאי ע"ד חיוב בפתח כזה במצות מזוזה איתא במס' מנחות (לג, ב): פליגי בה רב רחומי ואבא יוסי חד אמר דלית ביה תקרה וחד אמר דלית ביה שקפי ועיין שם ברש"י שכותב שהפירוש של פיתחי שמאי הוא שהפתים הם מקולקלים. והנה המחבר ביו"ד סימן שפ"ו סעיף י"ד לגבי מזוזה נקט כהמ"ד שפתחי שמאי שפטורים ממזוזה הם דוקא אם אין שם תקרה באותו צד של הפתח אבל משמעות השו"ע הוא שאם המזוזות או האסקופה העליונה מקולקות צריך לקבוע שם מזוזה משום שאף שהן מקולקות מ"מ נקרא "פתח". והנה יש מקום לומר שרק להחמיר אמרינן שפתח שהוא מקולקל נקרא פתח אבל לא להקל ולומר שנקרא צורת הפתח להתיר טלטול בשבת. וע"כ מסתפק הגרע"א בחוט שהוא משופע ביותר שאפשר שנקרא פיתחי שמאי ולא הוה צורת הפתח.

אבל לפי דעת רבינו הזקן שאפילו אם הלחיים אינם להחוט נקרא צורת הפתח ולא פסלינן להפתח משום פיתחי שמאי למרות שהוא סובר שלא אמרינן במקרה כזה גוד

אסיק, הנה לכאורה גם במקרה של חוט משופע יש מקום גדול לומר שלא נקרא פיתחי שמאי.



קדיש דרבנן לש"ץ

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

בסידורי תהלת ה' הוצאת קה"ת אה"ק¹, ב'הנהגות' בקדיש דרבנן שאחרי ברייתא דרבי ישמעאל², כתבו: "אם אין חיוב – יאמר הש"ץ קדיש דרבנן גם אם אביו ואמו חיים (ראה אג"ק כרך יד, עמ' שעה). וראה ספר המאמרים תש"ט, עמ' 101³, שמצוה וחובה לומר קדיש זה".

באג"ק שם מדובר על אמירת קדיש דרבנן בכלל: "ובמה שכותב אודות אמירת קדיש דרבנן, הנה בכלל אין בזה הגבלות, וכל אחד ואחד יכול לאומרו, אבל אותו המעורר השאלה, הנה מהיות טוב אל תקרי וכו', יש לברר שהאב שי' ואם תי' שלו לא יקפידו בזה". ואין שם שום התייחסות בקשר לש"ץ.

גם במכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שציינו, "במענה על מכתבו שכותב, אשר אצלם אין אומרים קדיש דרבנן קודם התפילה, ושואל אם ישתדל לומר בעצמו", מאריך בעניין הקדיש בכלל, קדיש דרבנן בפרט וקדיש זה במיוחד, ומסיים: "ומצוה וחובה להקים את דבר אמירת הקדיש דרבנן קודם התפילה כנהוג בכל ישראל". אבל אינו נותן עדיפות שיאמר זאת דווקא הש"ץ או השואל. וגם בין אנ"ש לא ראינו עדיפות שיאמר זאת הש"ץ יותר מאשר שאר המתפללים.

ולהעיר מס' נטעי גבריא אל הל' אבילות⁴, ש"במקום שאין שם רק מי שיש להם הורים, מנהג העולם שאין אומרים קדישים שאינם שייכים להש"ץ", וביניהם "קדיש שלפני הודו", "והרבה נוהגים לומר רק קדיש דרבנן שאינו קדיש יתום כלל⁵, ויש

(1) תח"י כעת הדפסת שנת תשס"ג.

(2) עמ' 26 מס' 2.

(3) ובאג"ק שלו ח"ג עמ' קמא ואילך.

(4) ח"ב פרק מג סי"ב.

(5) וזה לכאורה כדברי הרבי נשיא דורנו הנ"ל.

נוהגים לומר הקדישים חוץ מעלינו⁶. ועל כך מציין⁷: "כ"כ במנהגי זידיטשוב, צאנו וסטרעטין, שגם אם אין חיוב, יאמר אותו הש"ץ, אפי' יש לו אב ואם, חוץ מקדיש עלינו, וכן מנהג סאטמאר וקלויזענבורג. וראה בגשר החיים עמ' שכה, דלכתחילה יאמר הקדישים של עלינו ושל קוה או הש"ץ⁸ או אחד שאין לו אב ואם, ואם כל הציבור יש להם אב ואם, אומר הש"ץ הקדישים⁹, חוץ מעלינו". והרי זה כה"ש נוהגים" הנ"ל.

וסיים בנטעי גבריאלי: "ולמעשה, במקום שאין מנהג, יוכל לנהוג לומר כל הקדישים חוץ מקדיש עלינו, שהכלל שבמקום שאין בירור בנגלה סומכין על הנמצא בקבלה". ומביא זאת גם מדברי רבינו בשערי הלכה ומנהג¹⁰. אך רבינו לא עסק שם בנושא זה (כשהש"ץ יש לו אב ואם), אלא בחשיבות אמירת הקדישים גם כשאין שם 'חיוב'.



ה"א הידיעה בברכת החודש

הנ"ל

הערתי בעבר (ולאחרונה נדפס שוב ע"י צא"ח ב'התקשרות' לפ' וארא השתא, גיליון א'ס"ט, בלוח השבוע הערה 1) על ברכת "ר"ח... ביום הרביעי...", שנהגו אצל רבינו לומר זאת כשהבי"ת בפתח והה"א - בה"א הידיעה. וכן הוא בלוח כולל חב"ד. מאידך בסידור תו"א תיבת ביום אינה מנוקדת, ואחריה מופיע "פלוני" [ובסידורים אחרים, כמו 'אוצר התפילות' ו'עבודת ישראל' בשתי התיבות אין ה"א הידיעה]. אמנם בסידורי תהלת ה' נדפס כפי שאמרו אצל רבינו.

העירני ע"ז הרב לוי יצחק שי' ראסקין, דומו"צ קהילת חב"ד-ליובאוויטש בלונדון, שבדק בסידורי תהלת ה' הישנים - עד שנת תשל"ח ועד בכלל - ושם נוקד

(6) שנקרא 'קדיש יתום' בראשונים וברמ"א סי' קלב ס"ב.

(7) בהערה כא.

(8) מהמשך לשון הגשר החיים שם משמע, שהש"ץ הזה הוא מי שאין לו אב ואם.

(9) לשונו שם: "רק הקדישים של התפילה, וקדיש אחר אין כאלוקינו", ואינו מזכיר שם כלל קדישים שאחרי ר' ישמעאל ושאחרי שיר של יום. ולפלא, כי גם לפי נוסח אשכנז, ואפילו למנהג הגר"א (מעשה רב אית ג - לפי אחת הנוסחאות שם בא קדיש זה אחרי שש"י גם בשביל 'עלינו'), אומרים קדיש דשש"י.

(10) ח"א סי' עט, מאג"ק כרך יו"ד עמ' שב, ונדפס גם בסוף התהלים 'אהל יוסף יצחק'.

בשבא, כפי שהוא בסידור "סדר העבודה" שקדמו, וכנראה ששינו את הניקוד אח"כ כדי להתאימו למה שנהוג בפועל.

ואכן, בסידורי תהלת ה': נ"י. תשנ"ג (השורות מסומנות במספרים), תשס"ד, בסידורים החדשים דקה"ת אה"ק, במהדורת נ"י. תשע"א (סדר חדש, למרות שכולו חיקוי לתהלת ה' הישן), ב"מהדורה המוערת" נ"י. תשע"ג, בכלום נדפס בה"א הידיעה. ועדיין יש לחפש מקור לזה.



יֵאמֶר נֹא' עַיִי הַצִּיבּוֹר, וְהוֹדוּ' עַיִי הַשִּׁי'ן

הנ"ל

כתב המג"א (סי' תכב ס"ק ח): "צריך לשמוע יאמר נא וגו' מפי הש"ן, דשומע כעונה, ואם לא שמע – לא יצא. ומוטב שיאמרן בעצמו בנחת". וכ' במחצית השקל שם: "אף דשומע כעונה, מכל מקום לפעמים איננו מכוון, ולפעמים הש"ן מאריך בניגונים...". והובא להלכה למעשה "וכן נוהגין כהיום" במשנה ברורה שם (ס"ק כ).

בס' מקור חיים (לבעל החוות יאיר) שם, הביא זאת עוד בשם ספר 'סדר היום' (בעל ה'מודה אני', מזמן הב"י. נמצא שם בעניין כוונת הלולב ואגידתו, ד"ה אחר), וכ"כ בסידור השל"ה. ולכן נהוג אצלנו (וכ"כ בס' המנהגים ס"ע 41, וב'מנהגים והנהגות' בהגדה של פסח 'היכל מנחם' עמ' ק) שהציבור אומר "בנחת" גם את הפסוקים עצמם, מלבד "הודו" שאומרו בקול.

אגב, בס' נזירות שמשון שם, נחלק ע"ז. ולמנהג הגר"א (מעשה רב השלם הל' ר"ח אות קנב, ועיי"ש בהגהות מהגרנ"ה הלוי), רק ביום שגומרים את ההלל אומרים הציבור בעצמם את כל הפסוקים.

שאלה: האם החזן צריך לאמר הודו בלחש אחרי כל פיסקא?

מענה: אכן, בס' המנהגים (שם, וכן בהגש"פ הנ"ל שם) נדפס: "הגדול מקריא הודו גו' וכל המסובין עונין אחריו הודו גו' יאמר גו'. הגדול (אומר ביחד עם המסובין הודו גו' ואח"כ) מקריא : יאמר גו'...".

ואולי הטעם מפני שגם העניות הן מעיין חלק מהנוסח, ע"ד האמור (בהיום יום ל' תשרי ובס' המנהגים עמ' 36) שגם ביחיד אומרים את כל העניות (ודלא כערוך השלחן סי' תכב ס"ט שכתב כ'דבר פשוט' שא"א זאת ביחיד).

מוזיקה בספירת העומר

הרב יהודה ליב נחמנסון

כולל אור יעקב רחובות
מח"ס שו"ת השלוחים ועוד

א. ידוע ומפורסם מנהג ישראל שבימי ספירת העומר אין שומעים מוזיקה. וכמו שכתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קיא): "דהמנהג שלא להתענג מכלי זמר בימי הספירה וגדול כח המנהג". וכן כתב בעל שבט הלוי (אלה הם מועדי ח"ג עמ' תכא): "ואודות מנהג ימי הספירה אוכל רק להעיד מה שראיתי ושמעתי גם מגאוני עולם שהמדקקים בהנהגה בכל המדינות היו מזורים עצמם מזה".

ב. כפי הנראה יסוד המנהג הוא בדברי המגן אברהם (סי' תצג ס"ק א) שכתב: "לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור, ונראה לי שאף מי שעשה שדוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות".

ואף שהמגן אברהם אינו מזכיר אלא "ריקודין ומחולות", מדברי הפרי מגדים משמע שהבין בדבריו ש"כלי זמר" לא גרע מ"ריקודין ומחולות". דבהלכות בין המצרים כתב המגן אברהם (סי' תקנא ס"ק י): "אסור לעשות ריקודין ומחולות מי"ז בתמוז ואילך". וכתב על זה הפרי מגדים שם: "וישראל שפרנסתו כלי זמר אצל אינו ישראל בבית משתאות, יראה כדי פרנסה שרי ודאי ואף דבר האבד י"ל דשרי להרויח כהאי גונא אם אין שכיח כלל". מדבריו עולה שביותר מכדי פרנסה ואינו דבר האבד אסור לישראל לנגן בכלי זמר אצל הגויים. הרי דפשיטא ליה שאיסור "ריקודין ומחולות" שכתב המגן אברהם כולל גם "כלי זמר" ללא ריקודין ומחולות (דאף אם תמצי לומר שהגויים אשר "בבית משתאות" גם רוקדים, סוף סוף היהודי המנגן אינו רוקד עמהם ומכל מקום אסור. ועוד, מדברי הקיצור שולחן ערוך משמע ש"בית משתאות" לאו דוקא, דכתב (סי' קכב, א): "ישראל שפרנסה שלו בכלי זמר מותר לזמר בבית אינו יהודי בכדי פרנסתו". מסתמות לשונו משמע שאיסור הניגון בכלי זמר יותר מ"כדי פרנסתו" הוא גם כאשר אין לניגון כל שייכות עם ריקודים).

ג. מקור נוסף למנהג הנ"ל יש לראות בשו"ע אדה"ז (סי' תצג ס"א) שכתב: "ומותר ג"כ לעשות סעודה לאחר השידוכין או לאחר הקידושין אבל לא יעשו ריקודין ומחולות ואין צריך לומר שלא יעשו ריקודין ומחולות של רשות אבל מותר לעשות סעודת הרשות כגון שמחת מריעות בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות".

מן הראוי לשים לב לשינוי לשון אדה"ז בדין זה מלשון החק יעקב שהוא מקור דבריו. החק יעקב (שם ס"ק ד) כתב: "לעשות שמחות יתירות בריקודין ומחולות נהגו

איסור". מלשוננו משמע ש"שמחות יתירות" אינו איסור בפני עצמו אלא הגדרה ונימוק לאיסור "ריקודין ומחולות". אבל מלשון אדה"ז "בלא ריקודין ומחולות ושמחות יתירות" משמע ש"שמחות יתירות" הוא עוד איסור. כלומר, כשם שפשוט שאיסור "ריקודין ומחולות" הוא לא רק כששניהם באים ביחד אלא גם כל אחד בפני עצמו, כך "שמחות יתירות" הוא איסור בפני עצמו.

גדר "שמחות יתירות" יש ללמוד מפירוש רש"י לסוכה (ג, ב) ש"שיר של שואבה" דהיינו הוספת כלי השיר "על מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים כדקתני במתניתין והלויים בכנורות ובנבלים" מכונה בשם "שמחה יתירה". והמעין בגמרא וברש"י שם יראה שהנידון הוא גבי ה"שיר של שואבה" כשלעצמו, דהיינו עצם תוספת כלי השיר של הלויים "על מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים", בלי קשר לריקודים שהיו אז ב"עזרת נשים" עצמה (שענין זה אינו מוזכר כלל בסוגיית הגמרא שם אלא במשנה הבאה בדף נא, א). משמע שעצם הוספת כלי השיר מוגדרת "שמחה יתירה".

על פי זה מסתבר מאוד שאיסור "שמחות יתירות" כולל איסור שמיעת כלי זמר.

ד. מדברי רבינו משמע שלמעשה יש להקפיד על מנהג זה ולא להשמיע מוזיקה בספירת העומר (חוץ מסעודת מצוה שמותר ללא ריקודין ומחולות, כדלהלן) –

ראה לקוטי שיחות חל"ז (עמ' 122, בתרגום מאידיש): "כדאי להוסיף שאם במקום כלשהו אי אפשר להנהיג כינוס או תהלוכה של ילדים בל"ג בעומר כו', שיעשו (עוד) כינוס מסיבה או תהלוכה וכיו"ב בימים שלאחרי זה הבאים בהמשך לל"ג בעומר, לילדי ישראל בנים ובנות, כהמשך ליום שמחתו של רשב"י בל"ג בעומר כו'. מובן מאליו שהכינוס וכיו"ב יעשו באופן המותר לכתחילה (בלי שום ספיקות בדבר) בימי הספירה, על ידי שיקשרו זאת עם סעודת מצוה 'סיום' על מסכת וכיו"ב, שעושיין שמחה לגמרה של תורה, או אם סעודת מצוה אחרת, שבוודאי ימצאו כמה הזדמנויות בזה". ושם בהערה 8 מבאר שהחשש "בימי הספירה" הוא מצד "מנהג חב"ד ועוד" שנוהגין "אבילות" גם אחרי ל"ג בעומר כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תצ"ג ס"ו. ע"כ.

והנה מה שעורר רבינו שהכינוס בימי הספירה יהיה "באופן המותר לכתחילה", נראה פשוט שאין כוונתו לאיסור "ריקודין ומחולות" הנ"ל, שהרי בכינוסי ותהלוכות ל"ג בעומר לא מקובל כלל לעשות "ריקודים ומחולות" עם הילדים. אלא בוודאי כוונתו להשמעת מוזיקה שהוא מנהג מקובל בכל כינוסי ותהלוכות ל"ג בעומר, ועל זה באה ההוראה שכאשר הכינוס נעשה לאחר ל"ג בעומר צריך שיהיה "באופן המותר לכתחילה בלי שום ספיקות בדבר" דהיינו על ידי "שיקשרו זאת עם סעודת מצוה"

(וכפי שכבר העיר לנכון הרב י.ש. גינזבורג בהתקשרות תת"ל"ד לוח השבוע הערה (34).

ומה שהתיר זאת רבינו ב"סעודת מצוה", כנראה מיוסד על המגן אברהם בהלכות תשעה באב (סי' תקנח ס"ק א), שלמרות שאסר אחרי תשעה באב "כלי שיר עד אחר חצות יום עשירי" מכל מקום התיר זאת "בסעודת מצוה". והוא הדין כאן (וראה פסקי תשובות סי' תצג הערה 39).

[ויש להוסיף בזה, דמהא גופא שרבינו מתיר ב"סעודת מצוה" מוכח שאין כוונתו לריקודים ומחולות אלא למוזיקה, כי ריקודים ומחולות אסורים בימי הספירה לדעת אדמו"ר הזקן אפילו בסעודת מצוה, וכלשונו הנ"ל (בסי' תצג ס"א) "ומותר גם כן לעשות סעודה לאחר השידוכין או לאחר הקידושין אבל לא יעשו ריקודין ומחולות". הרי שגם ב"סעודת מצוה" אסורים "ריקודין ומחולות" (ראה שוע"ר סי' תמד סט"ז שסעודת אירוסין היא סעודת מצוה). אם כן על כרחך כוונת רבינו היתה לשמיעת מוזיקה ללא ריקודין ומחולות, שלדעתו דינה קל יותר מדין ריקודין ומחולות בימי הספירה ומותרת ב"סעודת מצוה".

ועל פי האמור לעיל שמנהג האיסור לשמוע מוזיקה כלול ב"שמחות יתירות" שהזכיר אדה"ז, הרי שגם ההיתר בזה בסעודות מצוה מדוייק בלשונו הזהב הנ"ל, שגבי סעודת "קידושין" שהיא סעודת מצוה לא הזכיר איסור "שמחות יתירות" אלא רק "ריקודין ומחולות", ורק גבי "סעודת הרשות" הזכיר גם "שמחות יתירות". משמע שבסעודות מצוה מותר "שמחות יתירות" ללא "ריקודין ומחולות".]

ה. להלן חלק מהאחרונים שנקטו בפשיטות לאסור שמיעת כלי זמר בספירת העומר – דעת תורה סי' תצג ס"א. ערוך השלחן שם ס"ב. שו"ת מנחת יצחק ח"א סי' קיא. שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קסו. שם ח"ג סי' פז. שם ח"ד סי' כא. שם יו"ד ח"ב סי' קלז. שו"ת יחיה דעת ח"ז סי' לד. שו"ת משנה הלכות ח"ח סי' קפת. בעל שבט הלוי בספר אלה הם מועדי ח"ג עמ' תכא.

ולדעת הרבה פוסקים אף אין הבדל בין כלי זמר ממש לבין מוזיקה מוקלטת – ראה שו"ת שלמת חיים מהדו"ח שמירת הגוף והנפש סי' ק. המהרי"ל דיסקין בספר אל גיל כעמים עמ' לב. שו"ת אגרות משה שם. שו"ת ציץ אליעזר חט"ז סי' לג. הגרשו" אוירבאך בהליכות שלמה ספירת העומר כ. היכל הוראה ח"ג עמ' סז בשם בעל שו"ת קנה בשם. שו"ת רבבות אפרים ח"ד סי' רמו עמ' תטז. שם ח"ז סי' שמ אות ב. שו"ת אבני ישפה ח"א סי' צח. – ועל פי הנ"ל סברתם מובנת מאוד, כי גדר האיסור הוא משום שלילת "שמחות יתירות", והרי אנו רואים בחוש שגם מוזיקה מוקלטת פועלת שמחה גדולה, ועד שבכמה אירועים מביאים 'תקליטן' בלבד ללא כלי זמר כלל.

וכך נוהגים למעשה רוב מנין רוב בנין החרדים לדבר ה'.

ו. ומכל מקום, על פי המבואר לעיל משוער שיסוד המנהג לאיסור הוא משום הוספת "שמחות יתירות", נראה שיש מקום להתיר שמיעת מוזיקה שאינה לצורך הוספת שמחה אלא לשם הפגת מרה שחורה ודיכאון (ראה שו"ת בנין אריאל עמ' 66). והוא הדין מי שנוהג ברכב ואינו יכול לשמור על עירנותו בלי שמיעת מוזיקה. כמו כן סוג מוזיקה שאינה מעוררת שמחה כלל מסתבר שאינה בכלל האיסור, וכמו שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שסח) להתיר לאבל ב"ב חודש אחר אביו ואמו לשמוע "נגונים שהם שוברים לבו של אדם ואינם משמחים כו' נגונים המעוררים הספד ובכי ונהי". ואפשר שגם 'מוזיקת רקע' המלווה צפייה בוידאו מותרת, כי אין מטרתה הוספת שמחה אלא סיוע להפנמת התכנים הנצפים. (ואולי על סברא זו סומכים בקרב אנ"ש לענין וידיאו של הרבי וכו').

ז. [בספר הלכות ומנהגי חב"ד (עמ' 224) כתב: "נהגו להתוועד ולזמר נגונים חסידיים בפה ואף ברשמקול". וציין מקורו: "הגרש"ז גרליק ז"ל ע"פ דיוק הלשון הנ"ל ושמחות יתירות". אכן, דוקא על פי דיוק הלשון "ושמחות יתירות" אין מקום להיתר זה בכל מוזיקה אפילו חסידית, הדכלל בזה אינו 'חסידי' או 'לא חסידי' אלא האם מביא ל'שמחה יתירה' או לא. וכידוע דבזמננו גם המוזיקה החסידית-חב"דית מצויה בעיבודים שונים המביאים ל"שמחות יתירות". וד"ל].

ח. זה עתה כתב לי המזכיר הרה"ח רי"ל גרונר שליט"א, שפעם עבר רבינו ליד 770 בימי ספירת העומר, וראה "טנק המבצעים" שבוקעים ממנו קולות זמרה, והביע רבינו את פליאתו בפניו: "האם אינם יודעים שבימי ספירת העומר אין שומעים מוזיקה?!". והורה רבינו שישמיעו "רק נגונים ששרים בפה בלי כלי זמר". עכ"ד.



ביאור בשו"ע רבינו בענין הסיבה וד' כוסות

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בברייטון ביטש, ברוקלין נ.י.

בסימן תעב סעיף כ' בתחילתו כותב רבינו "צריך לזוהר לשתות רוב הרביעית בבת אחת ולהלן באותו סעיף כותב "ולכן אין ליקח כוס שפיו צר . . מפני שלא יכול לשתות רביעית בבת אחת".

וצ"ל מה שכותב בתחילת הסעיף שצריך לזוהר לשתות רוב הרביעית, שמשמע שדי בשתיית רוב הרביעית, ולבסוף משמע שצריך לשתות רביעית, ולא די ברוב רביעית ?

והביאור הוא שיש כאן שני דינים נפרדים.

דין א' הוא בנוגע לכמות השתי', היינו השיעור שצריכים לשתות בכדי לצאת ידי חובת המצוה. ובכדי לצאת ידי חובת המצוה של שתיית ד' כוסות, צ"ל כמות השתי' רוב רביעית כמו שמכריע בסעיף י"ט שאף לכתחילה די בשתיית רוב רביעית, וכן עיקר וכן המנהג פשוט.

והדין שני הוא בשיעור וגודל הכוס המוכרח לקיום המצוה, שהכוס צריך להחזיק רביעית שלם. ובכל מקום שצריך כוס של ברכה כמו של קידוש והבדלה, ברהמ"ז או של ברכת אירוסין ונישואין, הדין הוא שהכוס צריך להיות מחזיק רביעית. ואע"פ שלשתי' די מלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, מ"מ הכוס עצמו צריך להחזיק רביעית שלם, וא"ל אין הכוס ראוי לקיום המצוה.

וכאן יש עוד חילוק בין מצות ד' כוסות לשאר המצוות שצריכים כוס של ברכה. וזהו שבדין ד' כוסות יש דעות שהחמירו חכמים לשתות כל הכוס, ולא די ברוב רביעית, וגם, שלכל הדעות צריך לזוהר לכתחילה לשתות כל שיעור היין בבת אחת, בין לדעת המחמירים לשתות רביעית שלם ובין לדעת המקילים שדי בשתיית רוב רביעית, לכולם צריך לשתות כל השיעור בבת אחת לכתחילה.

ולכן כותב רבינו שאין ליקח כוס שפיו צר מפני שלא יכול לשתות רביעית בבת אחת, שכן צריך לעשות לפי הדעות שצריך לשתות כל הכוס לכתחילה בב"א אפי' אם הכוס מחזיק כמה רביעיות. ז"א שהכוס שמשמש למצות ד' כוסות מוכרח להיות כוס כזה שיהי' אפשר לשתותו כולו בב"א, וכוס שפיו צר אי אפשר לשתותו בב"א, ולכן כוס כזה אינו ראוי לקיים בו מצות שתיית ד' כוסות.

ויתכן שלשאר המצוות שצריכים כוס כגון לקידוש ולהבדלה ולברהמ"ז וכיו"ב כשר גם כוס שפיו צר, ובלבד שיחזיק רביעית שלם.



תהילים בבית עלמין (גליון)

הרב לוי יצחק גרליק

רב ומו"צ – קראון הייטס

בגליון א'פו כתב הרב י.ש.ג. בענין התהילים שאומרים בביקור קברים, ובין הדברים, העתיק ממ"ש בקונטרסי אודות ענין זה. ולאחרי זה מוסיף: "כן כתוב שם [בקונטרסי] אודות הקמת המצבה של הרש"ג, שהיתה כנהוג בין אנ"ש שם אחרי סיום ה"שבעה" ואמרו את הפרקים הנ"ל".

והיות מהאופן שהדברים נעתקו ("כנהוג בין אנ"ש") יכול להשתמע שישנו (גם) "מנהג חב"ד" בנוגע להשתתפות ואמירת פרקי תהילים בעת הקמת מצבה, הנני בזה להבהיר שישנם כאן שני ענינים נפרדים: א. הקמת מצבה (שזה נעשה ע"י הפועלים), וב. השתתפות משפחת הנפטר/ת בעת הקמת המצבה ואמירת פרקי תהילים וכו'.

א. הקמת מצבה על קבר הוא עוד מזמנו של יעקב אבינו, ושהקמת המצבה יהי' ביום השמיני הוזכר כמ"פ ע"י הרבי בהזדמנויות שונות (עיי"ש בקונטרס), וזהו "הנהוג בין אנ"ש".

ב. אבל השתתפות המשפחה בעת הקמת המצבה, ועכ"פ התפללות הנאמרות בעת הקמת המצבה, עדיין לא מצאנום. ואכן כן כתב גם בספר נטעי גבריאל (אבלות ח"ב ע' תקד), וז"ל: "אחר החיפוש בכל ספרי מנהגי קהלות, ח"ק, אבילות והמסתעף, לא מצאתי בספרים שום מקור לסדר האמירה בשעת הקמת המצבה, רק סדר האמירה בבואו לבית העלמין או ביארצייט. . והטעם כנראה משום שבימים קדמונים בכלל לא הי' נהוג להתאסף כ"כ בהקמת מצבה". עכ"ל.

ואכן ראינו אצל הרבי שלא הלך לא להקמת המצבה של אמו הרבנית ולא של הרבנית. [בתשמ"ח הח"ק הלכו להקמת המצבה של הרבנית].

ולהוסיף, שבס' "לשמע אוזן" ע' רצא כתוב שבתשכ"ה ביום הקמת המצבה של אמו הרבנית, ר"ז דוכמאן שאל את הרבי (דרך המזכיר) האם הרבי ישתתף בעת הקמת המצבה, ותשובת הרבי היתה, שלא שמע על מנהג כזה אצל חסידים.

מהריל"ג שמעתי שהרבי התבטא אז (הלשון בערך) האינכם יודעים שמנהג זה הונהג ע"י האמעריקאנער רעבייס בכדי צו מאכן נאך א פאר דאלער...

הרי בעליל שלא הי' מנהג כזה, להשתתף בעת הקמת המצבה.

אמנם, כשהגיע זמן הקמת המצבה של הרש"ג (בתשמ"ט), הנה בלילה שלפני זה התקשר הריל"ג לרחשד"ב שי' שמחר הרבי נוסע להקמת המצבה [וזה הי' חידוש אז], ושואל איזה פרקי-תהילים להכין עבור הרבי. רחשד"ב אמר שאינו יודע, כי איננו יודעים על סדר פרקים אלה, יש לנו רק סדר הפרקים הידועים שאומרים בביקור קברים הרשומים בדרכי חסד. אח"כ התקשר הריל"ג שכן יעשו, והרבי אמר פרקים אלה.

ולכן, אין הפירוש שזה הי' המנהג בחב"ד מלפנים או שעכשיו שזה נהי' מנהג חב"ד (?), כי לענ"ד זה שהרבי הלך לרש"ג זה הי' חידוש יוצא מן הכלל, אלא כ"א ישאל את המורה הוראה שלו איך להתנהג. ובפרט שמנהגינו הוא שבמשך השנה הראשונה לא הולכים אל הקבר, ואכ"מ. [ולהעיר, ששמעתי שהיו מקרים שהרבי אמר לאנשים פרטים ללכת להקמת מצבה, ואכ"מ].

והעיקר שנזכה תומ"י לקיום הייעוד דהקיצו ורננו שוכני עפר.



ברכת האילנות על כל ראי' (גליון)

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

בגליון א'פז כתב הרב נ.ג. שי' בנוגע להסברא לברך ברכת האילנות על כל פעם ופעם (ולא רק בפעם הראשון): "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."

וכנראה אישתמיט ממנו דברי ראבי"ה סימן ק"כ וז"ל: "האי מאן דנפיק ביומי דניסן וחזי אילנא דקא מלבלי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ונאות ואילנות טובות כדי ליהנות מהם בני אדם. ויש מי שאמר דרק בפעם ראשון מברך כן, ואין נראה לי."

הא מבואר להדיא דס"ל דלא רק בפעם ראשון מברך.



שונות

הערות בסי' אדה"ז: בקשה בעת הוצאת הס"ת

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

"בש"ש רגלים¹ כשחל בחול^{2*} בשעת הוצאת ספר-תורה קודם "ברוך שמי"³ יאמר "ג' מדות: יהוה יהוה אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת: נצור חסד לאֵלִים נִשְׁאֵר עוֹן וְפָשַׁע וְחַטָּאָה וְנִקְבָּה⁴: ואחר כך יאמר תפלה זו⁵:"

גליוני הסידור (מצויינים כזה *) ועיוני הסדור (בהערות הממוספרות)

1) **בש"ש רגלים**... יאמר י"ג מדות - פרי עץ חיים, שער כ פ"ג, ו-כג פ"א. אך בשני המקומות הוסף שיאמר כן גם לפני מוסף (וכן ביוצר יום ב', כדי שיהי' ג' פעמים". ובשער כג שם כתב "ויחזור התפלה ג' פעמים". וראה שערי תשובה או"ח סי' תפח שלא ראינו נוהגין כן. וראה להלן הערה 81 000.

(* י"ג ביו"ט פ"א או ג"פ [כמו ב"ר"ה ויוהכ"פ] (ראה הגהות לסדור רבנו הזקן, ע' כא).

2) **כשחל בחול** - וכן כתב בשערי אפרים שער י סוף ס"ה. ולענין אמירת ה'רבנו של עולם' **כשחל יו"ט בשבת** - ראה להלן הערה 6.

3) **קודם 'ברוך שמי'**. - בשערי אפרים שם כתב לומר הי"ג מדות אחר 'ברוך שמי', וכן כתב במטה אפרים סי' תריט סמ"ח. ושם בקצה המטה (סס"ט) דוחה מ"ש בשערי רחמים (לשע"א שם) אולי הוא טעות סופר. אך גם הוא מעיד כי מנהג העולם הוא כסדר שלפנינו. ובסו"ס לקט הקמח החדש ח"ג (על או"ח סי' קלד-קמט) כתב להסביר דעת השע"א ומט"א, לפי ש'ברוך שמי' הוא תדיר, ע"כ. ונראה לנמק מנהג העולם, כי הזכרת י"ג מדות הרחמים מהווה עת רצון, שעל כך חותמים באמירת "ואני תפילתי... עת רצון וגו'". ואז הוא זמן יותר ראוי לומר הבקשה של 'ברוך שמי' [נוסף על ה'עת רצון' שבכל עת קריאת התורה - בגלל פתיחת הארון].

4) **ה' ה'...** - שמות לך, סוף פסוק ו ותחלת פסוק ז. וראה שערי אפרים (שם) בפתחי שערים, ושנית לו בשערי תשובה (סי' תפח), לענין "כל פסוקא דלא פסקי' משה". ויש מתחילים ב'ויעבור', אבל באגרות הרמ"ז סימן יד כתב שביו"ט אין להתחיל ב'ויעבור'. ועל מה שאין אנו מסיימים "וסלחת וגו'" - ראה קובץ בית אהרן וישראל (גליונות נא ו-נג). וראה מה שכתבנו במילואים סי' יד 000, תירוצים ו' ז' וח', ושם נסמן.

5) **רבנו של עולם**. - זה לשון החיד"א (מורה באצבע סי' ז אות ריד): "בהוצאת ס"ת יאמר התפלה הנדפסת בתפלת ישרים "רבש"ע מלא משאלות לבנו" שהיא מתוקנת מרבינו האר"י צ"ל שמצאה מהרה"ו וכתובה בסדורו מטהרת ידו יד הקדש".

ואולי כוונתו לדברי הרח"ו בפע"ח שער כג הנ"ל: "זה מצאתי כתוב במחזור של מורי ז"ל, של מועדים כמנהג אשכנזים... שם כתוב מבחוך מכת"י מורי זל"ה ענין זה, וז"ל, יום א' דשבועות יקרא י"ג מדות ג"פ, ואח"כ יאמר רבש"ע מלא כל משאלותי וכו', וכן יהי רצון, ויחזור התפלה ג"פ, ואח"כ יאמר ג"פ ואני תפילתי וכו'".

רבנו של עולם מלא משאלות לבי לטובה והפק רצוני ותן שאלתי לי עבדך בן
אמתך (פלוגי בן פלוגית*) (6) וזכני ואת אשתי ובני ובנותי לעשות רצונה בלבב שלם

תפלה זו מופיעה בשערי ציון דפוס פראג תכ"ב ע' 40, אמשטרדם תל"א דף לא א. ובסדור שלה"ה (ד"ר רח ב; ד"ב ריד ב; ובדפוס הנפוץ ע' 482) מופיעה בנוסח קצר. בנוסח שונה - בשער הכוונות ח"ב רה. ובסדור יעב"ץ ד"ר ח"ב מח א נראה ששילב אותו נוסח עם הנוסח שבשערי ציון. בין סדורי האריז"ל מצאתי תפלה זו רק בסדור ר' אשר (רצד ב) ובסדור משנת חסידיים (אמשטרדם תקט"ד) קפו א.

במשנת חסידיים מסכת יו"ט פ"א מ"ב כתוב לומר י"ג ביו"ט בעת הוצאת הס"ת, ולא כתב לאומרם ג' פעמים, וגם לא הזכיר הבקשה שלפנינו, אך כתב לבקש ביו"ט דפסח לצאת מעבודת לחרות, ועוד כמה דברים. בקשות הללו נכללו בבקשה מיוחדת ליום א' דפסח המופיעה בסדור משנת חסידיים שם.

(* פלוגית) אמתך? (הגהות לסדור רבנו הזקן ע' נח, הגהות על סדר תהלת ה' השלם. וראה 'עיוני הסדור' הע' 6).

6) **עבדך בן אמתך (פלוגי בן פלוגית)**. - כן הוא בסדור ר"א, בדפוס שקלאוו (פ ב), קאפוסט תקע"ו (לפני מוסף של ג' רגלים), ווילנא תרכ"ח (ח"ב צד א), וסדור תורה-אור, ומיוסד כנראה על תהלים (קטז, טז). אבל בסדור עם דא"ח הוצאת קה"ת ע' 446: "עבדך (פלוגי) בן אמתך (פלוגית)". ונוסח בסדור 'סדר העבודה' "עבדך (פלוגי) בן (פלוגית) אמתך", וכן הוא בהוצאות הישנות של סדור תהלת ה' השלם שצולמו ממנו. על זה העיר כ"ק אדמו"ר ז"ע (ראה 'גליוני הסדור') שאולי צ"ל "בן אמתך (פלוגית)" [כנ"ל מסדור עם דא"ח], ועל פיו תיקנו כן בהוצאה שביעית ואילך. ובהוצאת תשל"ח החזירו לנוסח 'סדר העבודה' הנ"ל. ובהוצאת כפר חב"ד שנת תשס"א החזירו לנוסח סדור תורה-אור. [ב'שערי ציון' בדפוסים הנ"ל, וכן של פראג תנ"ב וליוורנו תקנ"ה, ובסדור יעב"ץ שם, התיבות "עבדך בן אמתך" ליתנהו כלל].

אמירת בקשה זו כשחל יו"ט בשבת: באגרות הרמ"ז סי' טו (הובא בשערי תשובה שם) כתב לומר כאן התפלות המיוחדות ליו"ט ולימים נוראים בעת הוצאת הס"ת, שיש לאומרם גם ביו"ט שחל בשבת. גם כתב שהן דוחות אמירת 'ברוך שמי' - שעיקר זמן אמירתו הוא במנחה של שבת. [ואולי לא היה מנהגם לומר 'ברוך שמי' ביו"ט שבימות החול. וכן משמע בסדור יעב"ץ]. ואילו בדרכי חיים ושולם (סי' תשטו) בחדא מחתא מחתינהו, אמירת ה"ג מדות וה'רבונו של עולם', וכמדומה שכן הוא המנהג הנפוץ, שבשבת מדלגים גם את ה'רבונו של עולם' [וכך הבין ב'הסידור', ע' תז הע' 37, שם הטעים דילוגו בשבת משום איסור בקשת צרכיו, וע"ש], וכן מורה פשוט לשון רבינו כאן, וכן מפורש יוצא להלן ב'תפלת שלש רגלים' (ע"ש הע' 19 א 000). וראה גם להלן הערה 80 000. וכן כתב בסידור הגאונים והמקובלים כרך ח' ע' קנט. ואילו בכרך י' ע' קפז כתב שבשבת מדלגים י"ג מדות אבל אומרים הרבש"ע. ומפי רנ"י שי' וילהלם דפק"ק שמעתי שפעם בבקיעות כזו עמד בסמיכות לכ"ק אדמו"ר ז"ע, והי' נראה בעליל שאמר את ה'רבונו של עולם'. וכך העיד הגר"מ בלינוב שליט"א ('כפר חב"ד' מס' 1312 ע' 13).

ולעציר מ'תורת מנחם-התוועדיות' תשנ"ב ח"א ע' 109 (בלתי מוגה): "... הרי מצינו דוגמתו פלא הכי גדול בכל יו"ט, בעת פתיחת הארון (וכשחל בחול 108 - לאחרי ההקדמה דאמירת י"ג מדות הרחמים)..". ובהערה 108 שם: "שאז צריכים 'איבערקומען' ולמלא ולהשלים כמה עניינים (משא"כ בשבת)". דמשמע שבשבת כן אומרים הרבש"ע. אך משמעות זו אינה נראית בה'הנחה' שבס' שיחות קודש תשנ"ב ח"א ע' 169. ושם ע' 177 משמע שאין אומרים תפלה זו בשבת. וראה בזה קובץ הערות וביאורים גליון תתקנ"ג; 'התקשרות' גליון א'ג.

7) **ואת אשתי ובני ובנותי** - בסדור תהלת ה' השלם הרי תיבות אלו מוקפות בחצאי עיגול, כלומר שיאמרם רק מי ששייכים אליו. ועל סדר ההזכרה כאן - ראה להלן הערה 102 א 000 {על לשון 'מי שברך': הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם}.

ומלטנו⁸ מיצר הרע ותן חלקנו בתורתך וזכנו שתשרה⁹ שכינתך¹⁰ בתוכנו והופע עלינו רוח חכמה ובינה ויתקים בנו מקרא שכתוב¹¹ ונחה עלי רוח יהוה רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה' * . וכן יהי רצון מלפניך יהוה אלהינו ואלהי אבותינו שתזכנו לעשות מעשים טובים¹² בעיניך וללכת¹³ בדרך¹⁴ ישרים לפניך וקדשנו

נשאלתי למה אינו מתפלל כאן גם על אביו ואמו. ונ"ל שמכיון שמבקש כאן על עבודת ה', אין זה דרך כבוד להוריו, דמיחזי כמהרהר אחריהן. משא"כ בברכת המזון, ששם מבקש את טובתם בגו"ר.

(8) ומלטנו.. - בסדור ר"א: ומלטני.

(9) שתשרה.. - כן הוא גם בסדור יעב"ץ שם. אבל בדפוס שקלאוו: שתשרה, ובדפוס ווילנא תרכ"ח: שתשרה.

(10) שכינתך.. - בדפוס שקלאוו וסדור תורה אור: שכינתך, ובדפוס תקע"ו לא נוקדה תפלה זו. ואילו בדפוס ווילנא תרכ"ח, סדור עם דא"ח הוצאת קה"ת, ו'סדר העבודה', ניקדו: שכינתך, כנכון לאמצע המשפט. וכן הוא בסדור יעב"ץ שם, אלא ששם ניסח: "שתשרה שכינתך עלינו". וראה שחרית של חול הע' 461.000.

(11) ונחה עלי.. - ישע"י, א. ב. בזה ח"ג ב מצייין שנזכר כאן 'רוח' ד' פעמים, וזה קשור עם הכתוב ביחזקאל לו, ט: "מארבע רוחות בואי הרוח וגו'". ביאור בזה בתורת מנחם חנ"ר ע' 31 ואילך.000.

וראה המובא בג'ליוני הסדור, ו"כ בס' כרם הצבי (על התפלה, להר"צ פרבר ז"ל - לונדון תרצ"ה?) שיש שנהגו אכן להשמיט קטע זה. ואכן ב'סדר העבודה', מוקפים המילים "ויתקים בנו". רוח חכמה ובינה' בחצאי עיגול, ונסמן בכוכבית לשוה"ג, שם כתוב: "התיבות הבאות במוסגר אין לאומרים מטעם הידוע למיני דבר". ואולי כוונתו להמובא ב'כתבים נבחרים' (ברלינר) ח"א ע' 46. אכן הערה זו נשמטה בצילום סדור הנ"ל בסדור תהלת ה' השלם, וגם הכוכבית נמחקה, אך ניכר הריוח במקומה.

(* בתפלה זו אומר **כאו"א** מיישראל: "ויתקיים בנו מקרא שכתוב, ונחה עלי רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'". ולכאורה תמוה ביותר: .. היתכן שיהודי פשוט שבפשוטים נעמד לו בבית הכנסת, בפני ספרי התורה, וצועק: "ויתקיים בנו מקרא שכתוב ונחה עלי רוח ה' וגו'" - פסוק שנאמר אודות משיח צדקנו?!

.. וכפי שהעיר על זה בעל ה'מנחת אלעזר' ('מאמר נוסח התפלה' אות כו), ומביא שיש מוחקים תיבות אלו וכו'. אבל: נוסח זה .. מובא בסידורו של אדמו"ר הזקן, ומצינו נוסח זה גם בסידורים הישנים, וכן הוא בשערי ציון, והעיקר: פוק חזי כיצד מתנהגים 'עמא דבר' - שכבר נהגו כל ישראל .. לומר בתפלת 'ריבונו של עולם': "ויתקיים בנו מקרא שכתוב ונחה עלי רוח ה' וגו'!"

והביאור בזה: ידוע מ"ש בספר מאור עינים (ס"פ פינחס) בשם הבעש"ט - "שצריך כל א' מיישראל לתקן ולהכין חלק קומת משיח הישיך לנשמתו כו'".

... עפ"י מובן בפשטות כיצד אומר כל יהודי (אפילו פשוט שבפשוטים) - "ויתקיים בנו מקרא שכתוב ונחה עלי רוח ה' וגו'", למרות שידוע שפסוק זה נאמר אודות משיח צדקנו: מכיון שאצל כל יהודי יש חלק מנשמתו של משיח - לכן, ביכלתו של כאו"א מיישראל לבקש: "ויתקיים בנו מקרא שכתוב ונחה עלי רוח ה' וגו'" - בנוגע לבחי' משיח שבנשמתו (התועדויות תשמ"ג ח"ג ע' 1315 ואילך. וע"ש בהמשך הביאור למה אין אנו מבקשים - כהמשך הכתוב שם: "והריחו ביראת ה'". וראה גם ספר השיחות תשמ"ח ח"ב ע' 396. וראה 'עיוני הסדור' הערה 11).

(12) טובים.. - בסדור ר"א: הטובים.

(13) וללכת.. - כן הוא גם בשערי ציון שהערה 5. ואילו בסדור ר"א ובדפוס שקלאוו: ללכת.

(14) בדרך.. - בדפוס שקלאוו: בדרך.

במצותיה ונזפה לחיים טובים וארוכים ולחיי העולם הבא ותשמרנו¹⁵ ממצעשים רעים ומשעות רעות המתרגשות לבא¹⁶ לעולם והבוטח ביי חסד סובבנהו¹⁷ אמן:

יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יהנה צורי וגואלי¹⁸:

ואני תפלתי לך יהנה עת רצון אלהים ברב חסדך ענני באמת ישעך¹⁹: בריך שמי



תיקון טעות באג"ק אדמו"ר הריי"צ

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

בס' אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"א אגרת עט (ע' קנז) נדפסה אגרת אל מוה"ר ר' אהרן ובה בקשה לסדר להביא הרה"ח ר' שאול בער זיסלין כמשפיע.

בהערת העורך כותב שהאגרת היא לאמריקה, אבל לא פירש מיהו ר' אהרן הזה הנמען.

והנה להלן באגרת (שם ע' קנט) כותב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ לר' אהרן שבנו תלמידו ר' אברהם אלי' בודאי מכירו ואם היא אגרת לאמריקה לכאורה הכוונה

15 **ותשמרנו..** - כן הוא גם בסדור יעב"ץ שם, אבל בסדור ר"א, בדפוס שקלאוו ושל קאפוסט תקע"ו: ותשמרני. ונוסח שערי ציון דפוס פראג הנ"ל: ושמרני, ושל דפוס אמשטרדם הנ"ל: וישמרני.

16 **המתרגשות לבא** - ראה לעיל ב'תפלת הדרך' הערה 11 000.

17 **והבוטח בה..** - תהלים לב, י. ושם: 'סובבנו'. אך כלפינו כן הוא שם בשער הכוונות, סדור יעב"ץ, סדור ר"א, ובדפוס קאפוסט תקע"ו [אבל בדפוס וילנא תרכ"ח כתוב 'סובבנו']. ותיבת 'סובבנהו' מופיע בפרשת האזינו (לב, ז). ובשער החולל פכ"ב ס"ו פירש שהכוונה כאן היא על הגנת התורה, כבפרשת האזינו, ולכן שינה מהכתוב בתהלים. ברם, בדפוס שערי ציון הנ"ל, בסדור של"ה (ד"ר וד"ב) ובקיצור של"ה (ע' סח) איתא: 'סובבנו'.

18 **יהיו לרצון.** - תהלים יט, טו. פסוק זה אינו מוזכר כאן בשער הכוונות, שערי ציון, סדור של"ה, קצור של"ה וסדור יעב"ץ הנ"ל. אבל ישנו בסדור ר"א.

19 **ואני תפלתי.** - תהלים טט, יד. אמירת פסוק זה נזכרה בכתב-יד האריז"ל, ושם כתב לאומרו ג' פעמים, כאשר כתב שם אודות תפלת 'רבונו של עולם' - כנ"ל הערה 5 000. ונראה שפסוק זה נאמר בגלל ה'עת רצון' של פתיחת הארון (כבזהר ח"ב ר"א). ואולי אמירתו כאן הוא כעין טעם אמירתו במנחת שבת: כי הגוים בעת שהם שותים ומשתכרים הולכים ופוחזים, ואילו בני ישראל באים להתפלל ולשמע תורה. ואין אומרים אותו במנחה של יו"ט, לפי שאין קוראים אז בתורה - ראה שוע"ר סי' רצב ס"ג. אכן בעת שקוראים בתורה ביו"ט, כן מתבטא ההבדל בין חגי ישראל לחגי אומות העולם, על דרך הנ"ל. ולכן אומרים פסוק זה ביו"ט סמוך לקריאת התורה.

להרה"ח ר' אברהם אלי' אקסילרד שהי' רב בעיר באלטימור ששם אביו אכן הי' ר' אהרן (או אהרן שלמה) כמפורש להלן באגרות שם ע' שו ר' אברהם אלי' שי' אקסילרד בנו של הר"ר ר' אהרן שלמה" (ולהעיר שבמפתח אנשים בסוף הספר בערך אברהם אלי' אקסילרד חסר הציון לע' קנט ששם נזכר כנ"ל).

שוב מצאתי שבספר תולדות חב"ד בארצות הברית עמוד יב כותב בפירוש שאגרת זו נכתב לר' אהרן אקסלראד ותמיהה קצת שבאגרות קודש נעלם מן העורך לפי שעה דבריו בס' תולדות הנ"ל.



למנצח לידותון*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. איתא בב"ב יד, ב "דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים על ידי אדם הראשון ועל ידי מלכי צדק ועל ידי אברהם ועל ידי משה ועל ידי הימין ועל ידי ידותון [למנצח לידותון, רש"י] ועל ידי אסף ועל ידי שלשה בני קרח".

ובקהלת פ"ז, לט איתא "רב ורבי יוחנן, רב אמר לידותון ממש [כלומר שם של איש ששמו ידותון] רבי יוחנן לידותון הנבא על הדתין ועל הדינין שעברו עליו ועל ישראל".

וראה גם פרש"י בריש ספר תהלים וז"ל "בעשרה לשונות של זמר נאמר ספר זה וכו' כנגד עשרה בני אדם שאמרוהו אדם מלכי צדק אברהם משה דוד שלמה אסף ושלשה בני קרח, וחלוקין על ידותון יש אומרים אדם היה כמו שכתוב בדברי הימים, ויש אומרים אין ידותון שבספר הזה אלא על שם הדתות והדינים של גזירות שעברו עליו ועל ישראל".

ב. והנה בפרש"י לתהלים לט, א כתב וז"ל "לידותון, שם אדם אחד מן המשוררים וגם כלי שיר היה שם ששמו ידותון, ומדרש אגדה על הדתות ועל הדינין והגזירות של צרה הנגזרות על ישראל".

ויש להעיר מפרש"י לתהלים סב, א וז"ל "על ידותון, שם כלי שיר, ומדרש אגדה על הדתות ועל הדינין הנגזרים על ישראל מאויביהם".

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה).

וכד דייקת שפיר הרי שכאן השמיט רש"י את הפירוש שידותון הוא שם אדם, והביא רק הני תרי פירושים די"א שהוא שם של כלי שיר ויש דורשים דקאי על על הדתות ועל הדינין, משא"כ בפירושו לתהלים לט שם הביא גם הפירוש שידותון הוא שם אדם וצ"ב.

ג. והנראה לומר הביאור בזה דהכל הוא בדקדוק גדול והוא בהתאם להחילוק בלשון הכתובים, דהנה במזמור לט שם נאמר "למנצח לידותון" משא"כ במזמור סב נאמר "למנצח על ידותון", ונראה דעל פי פשוטו של מקרא שפיר יש לפרש הלשון "לידותון" דקאי על אדם ששמו ידותון, משא"כ בלשון הכתוב "על ידותון" דוחק לפרש הלשון "על" דהכוונה לאדם, ועל כן כאן נקט רש"י לפי דרכו לפרש גם בנ"ך ע"ד הפשט¹ רק הני תרי פירושים דכלי שיר היה או על שם הדתות והדינין.

והנה בפירוש הראב"ע למזמור סב שם כתב לפרש דהכוונה על אדם וז"ל "נועם פיוט תחלתו לידותון שחברו ידותון המשורר או אחר חברו עליו, ולהיותו כלי רחוק הוא", ולכאורה הרי גם דרכו של הראב"ע על התורה הוא לפרש פירוש הפשוט של המלות [ראה לקו"ש חט"ז שמות א' הערה 29], ולדברינו הנ"ל הנה איך מתאים לפרש בפשוטן של תיבות "על ידותון" דקאי על אדם.

אמנם שוב יעויין בפירוש מנחת שי לתהלים סב שם שכתב על פירוש הראב"ע וז"ל "בגליון מ"ג כתוב על פירוש הראב"ע נראה שהיה גורס לידותון, ולי נראה שאין הכרע ובכל ספרים שלנו כתיב על ידותון וכך נדרש באגדת תהלים על הדתות ועל הדינים שאתה עושה לנו" עיי"ש, ומבואר דאכן הראב"ע היה גורס "לידותון" ועל כן שפיר פירש דקאי על אדם ששמו ידותון [וכפי שפירש רש"י וגם הראב"ע במזמור לט שם "למנצח לידותון"].

1) ראה לקו"ש ח"ט עמ' 339 הערה 44 וזלה"ק "אבל ידוע דרש"י בפירושו לנ"ך אינו בדיק בתכלית ע"פ פשוטו כמו בפירושו עה"ת. הטעם בזה ראה לקו"ש ח"ד ע' 87 שוה"ג להערה 10". וראה בלקו"ש ח"ד שם "הטעם ע"ז י"ל, כי כמו דשיטת רש"י עה"ת לפרש רק פשש"מ י"ל הטעם מפני דבן חמש למקרא ואינו שייך רק לדרך הפשט, משא"כ בן עשר, שלכן פרש"י על המשנה וגמרא הוא לא רק פשט (אף שאינו ע"ד השקו"ט כהתוספות) - כשגדל הבן חמש כ"כ עד שלמד כמה פעמים כל החומש ומתחיל לימוד נ"ך - גדל ג"כ בהבנתו (כמו שבפשטות נתקרב לשנות בן עשר) ושייך ללימוד יותר מפפש"מ לבד". וראה אגרות קודש חכ"ז עמ' שב במענה לשאלה אשר מוכח בכ"מ כי פרש"י לנ"ך אינו על דרך הפשט, ומדוע מבאר רבינו בשיחותיו הק' גם פירוש רש"י לנ"ך ע"פ פשוטו של מקרא, וזלה"ק "גם פרש"י בנ"ך הוא ע"ד הפשט (שהרי הוא בהמשך לפי עה"ת. אבל לא בקפדנות ע"ז ככפי עה"ת (וכדמוכח כ"ז - בכ"מ). ואולי הסיבה - כי גיל הלומד נ"ך מבוגר יותר. וק"ל".

ומבואר להדיא מדברי רבינו שגם שיטת רש"י בפירושו לנ"ך הוא ע"ד הפשט עכ"פ.

משא"כ לרש"י וכן הוא בהספרים שלנו גרסינן "על ידותון", ולפי לשון זה יש לומר דדוחק לפרש דקאי על אדם, ועל כן פירש רש"י דהכוונה לכלי שיר או על הדתות והדינין וכמוש"נ.

ד. ויש להעיר עוד מפרש"י לתהלים עז, א "על ידותון, על הדתות ועל הדינין העוברים על ישראל", וגם כאן בפירוש לשון הכתוב "על ידותון" דקרא השמיט הך פירוש דקאי על אדם ששמו ידותון וכמוש"נ לעיל הטעם בזה בפרש"י למזמור סב.

אלא שכד דייקת שפיר הרי שכאן השמיט גם את הפירוש שכלי שיר היה והביא רק הך דרשה דקאי על הדתות ועל הדינין. זאת ועוד הרי בפירושו למזמור סב הביא הך פירוש דכלי שיר היה בראשונה ורק אח"כ הוסיף בשם "מדרש אגדה" פירוש שני דקאי על הדתות ועל הדינים [וכן נקט גם בפירושו על מזמור לט], משא"כ במזמור עז שהביא הך דרשה דעל הדתות ועל הדינים מבלי להקדים שהוא מ"מדרש אגדה", וצ"ע.

גם יש לדייק דבמזמור סב כתב "על הדתות ועל הדינין הנגזרים על ישראל מאויביהם", ועד"ז הוא בפירושו למזמור לט "על הדתות ועל הדינין והגזירות של צרה הנגזרות על ישראל", משא"כ במזמור עז כתב "על הדתות ועל הדינין העוברים על ישראל", ובפירושו לריש תהלים באו"א קצת "על שם הדתות והדינים של גזירות שעברו עליו ועל ישראל". וצ"ב בטעם חילוקים הללו.

ולהעיר גם מפירוש הראב"ע לתהלים עז שם "למנצח על ידותון, על נועם פיוט תחלתו ידותון". וראה פירוש הראב"ע למזמור לט ובהקדמתו לתהלים עיי"ש.

וראה רד"ק לתהלים סב שם "למנצח, המזמור לדוד ונתנו אל ידותון לשורר, על כמו אל וכו'". ועד"ז פירש במזמור עז, א "למנצח על ידותון, כמו לידותון וכו'". אלא שדברינו הנ"ל בביאור פרש"י הוא לפי דרכו לפרש גם בנ"ך ע"ד הפשט וכמוש"נ.



"אנא בכח" – וספירת העומר

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

מבואר בדא"ח בכמה מקומות בענין "אנא בכח" שיש בו מ"ב תיבות – שם מ"ב, ש"הוא המעלה בבחי' עלי' והסתלקות למעלה, ולכן הנה בכל זמן העלי', הן עליות כלליות והן עליות פרטיות, עד כי כל עלי' מתחתון לעליון הוא הכל ע"י שם מ"ב,

שהוא בבחי' הגבורות והעלי' למעלה" (לשון מאמר ד"ה אשה כי תזריע תרפ"ב - ספר המאמרים תרפ"ב ע' רמט. וש"נ).

ובכמה מאמרים מפרטים כמה זמנים שבהם יש ענין של העלאה למעלה ולכן אומרים אז "אנא בכח":

לפני "לכה דודי" בקבלת שבת - שאז הוא זמן עליית המלכות וכו' - "הנה אומרים אז פזמון אנא בכח, שהוא שם מ"ב, לפי דכל העליות הוא ע"י שם מ"ב דוקא" (ספר המאמרים תרפ"ב שם ע' רנא).

בקריאת שמע שעל המטה - לפני השינה, שאז הוא הזמן שהנפש עולה למעלה כו' - "אומרים אז פזמון אנא בכח שמאיר בו שם מ"ב שהוא המעלה" (סה"מ שם ע' רנג).

לפני התפילה - "והנה כמו"כ קודם התפלה אומרים אנא בכח, דכמו דעליית הניצוצות בו' ימי החול הם בשבת כנ"ל, כמו כן העליות בכל יום הוא ע"י התפלה" (שם).

[ויש מקומות שבהם נזכר מלבד הנ"ל שאומרים אנא בכח לפני תקיעת שופר - אף שאינו כפשוטו - הובא בספר הערכים חב"ד חלק ד ערך אורות המתחלפים ע' רט הערה 6. וש"נ].

והנה, ענין זה מופיע במקומות רבים בכתבי דא"ח (כמצויין (חלקם) בספר המאמרים וספר הערכים הנ"ל), ובכל המקומות שראיתי - הביאו רק את הזמנים הללו ולא יותר, ובחלק מהם מביאים רק את זה שאומרים בקבלת שבת, או רק את זה שאומרים זה בקריאת שמע שעל המטה.

[ולשלימות הענין יש להעיר שגם ב"מענה לשון" שאומרים בקברי צדיקים נדפס לומר "אנא בכח", וכנראה שהוא משום העלי' שנפעלת שם - ראה "המלך במסיבו" ע' עא, מר"ד בעת הסעודה בר"ה תשכ"ג; אך כמובן שאין לדייק בזה שלא הובא בכתבי דא"ח כדוגמא על זמן שבו אומרים אנא בכח, שהרי מדובר בענין שאינו רגיל וקבוע כו' ולא נדפס בסידור המצוי לכולם אלא רק ב"מענה לשון". ופשוט].

אמנם ראה זה חדש, ברשימה של כ"ק אדמו"ר מהורי"צ מלפני מאה שנה - "רשימת חג השבועות העת"ר" שהתפרסמה לאחרונה (נדפס לראשונה בסיון תשנ"ח בהוצאת קה"ת, ע' 15):

"וידוע דשם מ"ב הוא שם דגבורה ועליות, ולזאת כל עלי' הוא ע"י שם מ"ב, וכידוע מענין אמירת אנא בכח דקודם התפלה וקשעהמ"ט וקבלת שבת וספה"ע, דהאדם

קודם התפלה הוא במדרי' אשר נשמה באפו שהוא בתכלית הקטנות ובכדי שיהי' בכח האדם לגשת אל עבודת הוי' בעבודה דתפלה הוא ע"י סיוע שם הקדוש דמ"ב, וכמו"כ בקשעהמ"ט דהנשמה עולה ושואבת לה חיים ושפע בעולמות העליונים, וכמו"כ בעליות דחול בשבת או ענין ספה"ע הרי כולם ענינים העלי' מתתא לעילא ה"ז ע"י שם מ"ב שהוא בחי' שם הגבורה". [ההדגשות אינן במקור – מ.מ.ר].

ויש כאן חידוש, שבנוסף להזמנים הנזכרים בדרך כלל – קודם התפלה, קריאת שמע שעל המטה וקבלת שבת – מוסיף להזכיר את אמירת "אנא בכח" בספירת העומר; ואף מסביר את טעם הדבר – שכמדומני זה המקור היחיד בדא"ח (וראה לקמן ממכתב רבינו) שמבואר בו פרט זה, ש"כולם" – כולל ענין ספירת העומר – "ענינים העלי' מתתא לעילא", ולכן "ה"ז ע"י שם מ"ב".

והנה, הטעם שברובם ככולם של המקומות שבהם מבואר ענין "אנא בכח" לא נזכרה אמירתו בעת ספירת העומר – הרי מלבד הטעם ה"טכני", אשר ספירת העומר היא ענין מוגבל לזמן מסויים בשנה כו' בלבד [אם כי – לדוגמא – המאמר ד"ה אשה כי תזריע תרפ"ב הנ"ל נאמר באמצע ימי הספירה, ובכ"ז לא נזכר ספה"ע], נראה לומר בעומק יותר אשר ענין העלי' מלמטה למעלה – שזהו התוכן ד"אנא בכח" – אינו כ"כ ברור וגלוי בענין ספירת העומר, כמו שהוא גלוי ומובן באותם הזמנים הנזכרים (קריאת שמע שעל המטה, קבלת שבת ולפני התפלה).

ואכן, מצינו במאמרי דא"ח שמבארים את הענין דשם מ"ב ולמה תוכנו הוא העלאה, ושם מודגש אשר שם מ"ב הוא ענין אחר מספירת העומר והפכי ממנו. ולדוגמא – במאמרי אדמו"ר הזקן תקע"א ע' רכה, וז"ל:

"ולהבין מה ענינו ולמה מתכללים בו (=בשם מ"ב) הו' מדות כל אחד מששה (=שש כפול שבע הרי 42), ולא משבעה כמו שהן, וכמו שהוא במצות ספירת העומר, שהוא גם כן כנגד ז' מדות שהן ז' שבועות, ומכל אחד נעשה ז' ימים, לפי שכל אחד מתכללת מז' עד שבין כולם מספר מ"ט, ומדוע נשתנו המסעות שהם ג"כ כנגד ז' המדות להיות רק מ"ב".

ומבאר שם תוכן הענין, שההתכללות דמ"ט – שבע פעמים שבע – היא כאשר מחשיבים גם את ספירת המלכות בין המדות; אמנם כשמדובר על ענין של העלאה מלמטה למעלה, הרי "בחי' העליי' הוא היפך ומנגד ממש לבחי' המלכות, שהמלכות שהוא בחי' כח ההתגלות הוא בחי' הישות להשפיע לזולתו ובחי' העלייה הוא היפוך לזה שמתבטל ממציאיותו ונכלל בשלמעלה הימנו כו" (שם ע' רל), ומסיק שם שבזה שונה ענין העלי' מספירת העומר:

"משא"כ בספירת העומר שהוא כנגד ז' מדות, אבל הוא מ"ט יום שכל מדה מתכללת מז' דהיינו שגם המלכות הם במספר, והטעם משום שענין הספירה הוא בהיפוך ממש מענין המסעות (=שהם מ"ב, כמו "אנא בכח"), כי מצות ספירת העומר אינו בחי' העלאות של הז' מדות אלא אדרבה המשכת הז' מדות מלמעלה למטה" ועיי"ש באריכות גדולה.

הרי לנו מפורש שאין לדמות את ספירת העומר להעלי' שבקריאת שמע שעל המטה או בקבלת שבת כו', ששם הרי זה ענין של עליה השייך במיוחד לשם מ"ב, שתוכנו הוא זה שאין מחשיבים את המלכות בכלל המדות - משא"כ ספירת העומר שכן מכלילים גם את המלכות ולכן הוא במספר מ"ט (ולא מ"ב בלבד).

והיוצא מכ"ז, שזה שאומרים "אנא בכח" בספירת העומר הוא ענין של חידוש, ואולי מטעם זה לא נזכר ברובם ככולם של המאמרים.

וכנראה שזה מה שהוקשה להשואל, שהמענה אליו נדפס באג"ק ח"ז ע' שלו: "במש"כ ע"ד אנא בכח .. וספה"ע - עיין סי' האריז"ל ובס' דרמ"צ ע' 54 שנק' תנופה".

ולכאורה הכוונה בזה, שבפשטות קשה מה ענין "אנא בכח" לספירת העומר - הרי ספירת העומר הוא ענין של המשכה מלמעלה למטה (כנ"ל ממאמרי אדה"ז), ואילו אנא בכח ענינו הוא העלאה מלמטה למעלה דוקא (שלכן כאן זה שם מ"ב וכאן זה מ"ט, וכנ"ל)?

וע"ז מיישב רבינו, שענין ה"עומר" יש בו גם ענין של העלאה מלמטה למעלה - שזהו שנאמר "עומר התנופה", שפירושו "תנופה", והיינו "להעלות המלכות שירדה בבי"ע" (לשון הצ"צ בדרמ"צ ע' 54 - שמציין רבינו), ולכן גם בספירת העומר אומרים "אנא בכח" שענינו העלאה [אף שבפרטיות הרי בספירת העומר מודגש ענין ההמשכה למטה, שלכן הוא במספר מ"ט ולא מ"ב בלבד].

ועדיין צ"ע אם זו גם הכוונה דכ"ק אדמו"ר מהור"י"צ ברשימתו הנ"ל, או ששם הוא ענין נוסף כו'.

[והנה, ע"פ כהנ"ל יש לדייק ולהעיר בזה שב"היום יום" מדבר בענין "אנא בכח" שבקבלת שבת ש"אומרים בלחש" - דוקא בשבת ב' סיון, שהיא השבת האחרונה לספירת העומר (מו לעומר), ובשבת זו מודגש ביותר ההבדל בין ספירת העומר ל"אנא בכח" - שהרי "אנא בכח" הוא רק מ"ב, ואילו ספירת העומר הוא במספר מ"ט כפי שמודגש בשבת זו שהיא לאחר שכבר עברו יותר ממ"ב ימים ועדיין ממשיכים לספור כו'; ואעפ"כ, דוקא בשבת זו מדגיש אשר "אנא בכח" - דקבלת שבת - אומרים

בלחש", ומשמע שה"אנא בכח" דספירת העומר אין צורך לאומרו בלחש דוקא. ודי לחכימא ברמיזא, ועוד חזון למועד לבאר בזה בעז"ה].

ודו"ק בכהנ"ל כי קיצרתי, ובוודאי יוסיפו המעיינים שי' לציין להמבואר בספרים בענין זה ויתבררו הדברים לאשורם.

[להלן העתקתי מה שכתב אלי הר' לוי"צ ראסקין שליט"א בענין הנ"ל]:

"להרב רייצס שליט"א, ת"ח ת"ח על ההערה המאלפת [אלף=פלא]. והנני מעתיק מן הרשום אצלי השייך לדברי כת"ר:

"לאחרונה הופיע צילום כתי"ק כ"ק אדמו"ר (תשורה חתונת ש"ב שוחט, ר"ח כסלו תש"ע), וז"ל: 'שאלות שעדיין לא ענית: 1) ירות"ו: ח"א [=חכם אחד] העיר שהש"ץ יכרע בברכת מעין ז' כיון שבא במקום ברכה א'. אם כן הוא. 2) בהי"י [=בהיום יום] ב' סיון "אנא בכח דקבלת שבת בלחש" ויל"פ [=ויש לפרש] ע"פ ע"ז י"ח וכפרש"י שם יז: וא"כ צ"ל בכל פעם שאומרים א"ב [=אנא בכח]."

"בגמרא שם מסופר על ר' חנניא בן תרדיון, שסיבת עונשו היתה על שהי' הוגה את השם באותיותיו, ומפרש שם דהיינו שהיה מלמדו בפרהסיא. ובפירושו רש"י שם, דקאי על שם בן מ"ב אותיות.

"בברכה והודאה".



המופת הנפלא שברמב"ן פ' בא

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בקונטרס מאמרים קצרים לאדמו"ר הצ"צ קובץ ה' (שיצא לאור לקראת ר"ח ניסן השתא) עמוד ז, נדפסה רשימה של אדמו"ר הצ"צ (מכתי"ק) ע"ד המבואר ברמב"ן פ' בא שהאותות והמופתים הם עדים נאמנים בבורא ית' ובתורה כולה.

ובהערה 1 שם, שמאמר זה הוא בקיצור ברשימה שבספר החקירה (נ,א), וגם בד"ה עדות ה' נאמנה שבס' החקירה.

אמנם כד דייקת, לכאורה בד"ה עדות ה' נאמנה שם מדבר אודות העדות של ס"ד מישראל על מתן תורה, אבל ברשימה דידן ברובה מבואר ענין שונה, כיצד ההתהוות

יש מאין היא רק בכח הבורא. [ורק בסופה בקיצור מדבר אודות האוות והמופתים מלבד מ"ת].

עוד יש להעיר, שבעמוד ח' שם מאריך בביאור מאמר רז"ל שגם אם יתכנסו כל באי עולם לא יוכלו לברוא אפילו כנף יתוש א'.

וכדי להסביר ענין זה מאריך כיצד כל באי עולם הם כמות עצומה ביותר, ובמילא ביחד יש בהם כח עצום ורב, ואף על פי כן אין ביכולת כולם יחד לברוא יש מאין.

וקצת צ"ע מה משמעות האריכות, דהא נקודה זו שאין בחיק הנבראים לברוא יש מאין מוכחת בכ"מ, וכנראה בחוש, וצ"ב טעם האריכות בהפלאת הכח העצום שבכל באי עולם יחד.

ולא באתי אלא להעיר.



תיקונים בספר 'אוצר החסידים ניו-יורק'

הת' אברהם גולדשמיד
תות"ל מגדל העמק

(א) בפרק יג (אודות הרה"ח ר' שמואל לוויטין ע"ה), בעמ' 254-253, נכתב בשמו של רש"ל: "בסיום אסיפת הרבנים בפטרבורג בשנת תר"ג, אמר הגאון רבי יצחק מוולוז'ין, שהיה בין ארבעת הנאספים, שהוא התפעל ביותר מהרבי הצמח-צדק משני דברים: 1. . . (ב) אמרו שם לצמח-צדק, שבאקדמיה ללימודים שונים מצאו "דבר חדש",

1) כאן מובא בספר: (א) באסיפה שאלו אותם על מה שכתוב "טוב שבגוים הרוג". וביקש הצמח-צדק מהגאון רבי יצחק להשיב להם על זה. ויאמר להם הגאון רבי יצחק, שהיה כתוב "טוב שבגוים קטול" והפירוש הוא שהגוים הטובים ביותר הם הקתולים, וכשהדפיסו את המדרש עוד הפעם לא הבין המדפיס את הדברים וחשב שהפירוש הוא מלשון "קטלא", שצריך להרוג את הגוי, ומכיוון שהלשון "קטול" אינו מתאים כל כך, לכן החליף את המילה "קטול" ל"הרוג", וכך המשיכו בשיבוש זה. נציגי הממשלה ביקשו הוכחה, שאכן כך היה הדבר, ויאמר הצמח-צדק שיביאו מאוצר הספרים שבאוצר המלוכה בפטרבורג, מדרש שנדפס בשנה מוקדמת מסוימת. הביאו את הספר, והצמח-צדק דפדף בן מעט והראה להם שאכן באותו דפוס כתוב "טוב שבגוים קטול".

ויש להעיר שברשימותיו של הרה"ח ר' פרץ חן ע"ה מובא בנוסח שונה לגמרי (אלא תולדות פרץ, עמ' 640): "אחד השאלות שעלו בעת אסיפת הרבנים בשנת תר"ג, הייתה אודות דברי המדרש "טוב שבגוים הרוג". הצמח צדק השיב שלא כתוב "שבגוים" אלא "שבבעו"ם", וציווה להביא את המדרש, וכשהובא נתנו לר' יצחק מוולוז'ין והורה לו למצוא את המאמר המדובר. פתח ר' יצחק ומצא שבאמת כתוב "טוב שבבעו"ם הרוג". לאחר מכן, בעת שיצאו מהמקום, שאל ר' יצחק את הצמח צדק: "א מופת מאכן זע איך

שהשושנה אין גידולה אלא מן הטל. אמר להם הרבי, שיש אצלנו ספר ישן שנדפס לפני קרוב לאלפיים שנה, ושם נאמר על הפסוק "אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה": "מה שושנה זו אין גידולה מן הטל²".

ויש לתקן אשר הסיפור השני אינו מרש"ל.

ולהעיר, שב'תשורה אקונאו – ניצוצי אור' (תשס"ט, עמ' 44) הובא בשמו של רש"ל: ". השאלה הב' היה מה שטען יוסף לאחיו: חי פרעה כי מרגלים אתם – איך אמר יוסף שקר שאחיו הם מרגלים ונשבע על כך חי פרעה. הצ"צ אמר להביא מדרש ישן ושם כתוב שמרגלים ראשי תיבות מרחל גנבתם לישמעאלים מכרתם".

(ב) בפרק טז (אודות הרה"ח רח"א חודקוב ע"ה), בעמ' 337, נכתב: "אחד מנדבכי אישיותו של הרב חודקוב היה ניצול הזמן ברמה המקסימאלית. הוא ציין ברשימותיו ממי למד זאת: 'מהנהגה של הרמ"ש, אשר היה מוכן לפניו איזה ספר (בוודאי הכין בכוונה) לעיין בו, משפסע פסיעותיו אחר שמונה עשרה – עד אחר חזרת הש"ץ, למדתי עד כמה שנחוץ לייקר את הזמן".

כלום באמת כך נהג כ"ק אדמו"ר – "לעייין... עד אחר חזרת הש"ץ"?! והרי זה היפך דבריו הברורים של רבינו הזקן נ"ע: "ויש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ... ואפי' אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי כו' לא יפה הם עושים כו".

אך במקור הדברים, בחוברת 'עטרת זקנים' (תשס"א) הוא לנכון: "מהנהגה של רמ"ש... לעיין בו משפסע פסיעותיו אחר שמונה עשרה עד התחלת חזרת הש"ץ".

אז איר קענט, נאר וואס דארפט איר מיר אין מיטן? "רואה אני שביכולתכם לערוך מופת, אך לשם מה הייתם זקוקים לי באמצע? השיב לו הצמח צדק: "מילא א מופת האב איך געמוזט מאכן, אבער ליינען א מאמר חז"ל ניט ווי עם שטייט דאס קענט איר אויך..." [מילא מופת הוכרתי אני לערוך, אבל לקרוא מאמר חז"ל שלא כצורתו יכולים גם אתם...].

בילקוטי סיפורי ההתוועדויות' (עמ' 292): "... הצ"צ אמר להר' יצחק וואלאזנער שישב לצידו, להשיב להם... השר שמע את התשובה, והורה מיד שיביאו בפניו מהספריה גמרא בהוצאה ישנה... הוא נוכח שאכן הכיתוב האמיתי שם הוא "טוב שבגויים קטול". נחה דעתו".

מאידך, ב'תשורה אקונאו – ניצוצי אור' (תשס"ט, עמ' 44) הובא בשמו של רש"ל ש"די רעגירונג האט דאס אבער ניט אנגענומען" [שהממשלה לא קיבלו זאת].

(2) ולהעיר שב'לקוטי סיפורים' הביא הרה"ח רח"מ פרלוב ע"ה (הצ"צ, אות יג) מעשה זה וכתב: "שמעתי מהרש"ג ז"ל, מיהו חפשתי בילקוט שמעוני וע"ז הפסוק בהושע לא נמצא כלום ובשרי השירים ב' בילקוט שמעוני רמז תקפ"ו איתא בזה"ל ומה שושנה זו כל זמן שהשרב מכה עלי' היא כמושה ירד עלי' טל היא מרטבת, עיי"ש".

ג) בפרק כט (אודות הרה"ח רז"ש דבורקין), בעמ' 527, הובא משמו של הרה"ח ר' יצחק יהודה ירוסלבסקי: "הרב דבורקין סיפר לרבי, בשונו מהכנסת ספר תורה של ילדי ישראל, כי קראו בספר התורה בעת סיומו. הרבי שאל בתגובה: מה המקור לכך?". ויל"ע בזה דהרי מצינו להדיא באג"ק של אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע (ח"ו, עמ' עג): "אחרי ככלות סדר הסיים . . . וחינוך הס"ת בקריאה וכו'". וצ"ע. ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.



יב פסוקים: בכל דור ודור וכו' (גליון)

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

בגליון (1086) כתבתי בנוגע מה שרבינו בחר בא' מהי"ב [פסוקים ו] מארז"ל משנה בפסחים בהנוגע בכל דור ודור חייב אם לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים.

ושאלתי שהרי בתניא מובא מארז"ל זה בהוספת המילים "ובכל יום ויום" ? וא"כ למה בחר רבינו במשנה ולא בתניא (שמלמד ג"כ שזהו עבודה תמידית בכל יום יום) ? ובכן עניתי בדא"פ בשני אופנים בזה עיי"ש.

וע"ז העיר הת' י.ר. ש' (בגליון 1087) שרבינו אמר כבר מראש שבחר מתושב"כ וממשנה ומספר התניא. ובמילא [בחר בל' המשנה דוקא] וקושיא מעיקרא ליתא.

ולפענ"ד התשובה אינו מיישב והקושיא נשארת על גוף הענין. ובל' רבינו שהשאלה ווערט נאר איבערגעטראגן מענין לענין.

ובהקדם:

1) מה שרבינו בחר ממשנה הרי מובן וגם פשוט שאינו מוכרח שענין זה – בכל דור ודור וכו' – דוקא צ"ל ממשנה דוקא [שהרי יש כמה וכמה ענינים שנמצאים במשניות]. ועוד יותר מארז"ל [עם תוספת "ובכל יום ויום"] זה הי' יכול להיות, כאמור, מתניא [ריש פמ"ז] ?

2) רבינו הזכיר בשיחה (שיחת ש"פ קדושים תשל"ו) "וארז"ל בתוכו לא נאמר אלא בתוכם – בתוך כאו"א". ושאלו ע"ז הרי לכאורה אין מאמר רז"ל כזה? ובמענה ע"ז (עש"ק, כו אייר תשל"ח) ענה רבינו "כי חייב אדם לומר בלשון רבו – אדה"ז לקו"ת ר"פ נשא ובכ"מ". [ונתבאר ג"כ בארוכה בשיחת במוצאי ש"פ נשא תשל"ח

בתחילתו]. היינו שמכיון שאדה"ז אמר – "ארז"ל" – במאמר, במילא חייב אדם לומר בלשון רבו. ובכן הזכיר רבינו רז"ל.

וא"כ מובן ביותר החביבות אצל רבינו לצטט לשון אדמו"ר הזקן וכפי שהזכיר כמ"פ. וא"כ השאלה במקומה עומדת – למה בחר בלשון המשנה דוקא ולא כפי שאדה"ז פירש וביאר המשנה גם בעבודת השם?



מקבילות בספר "קדושת לוי" לתורת אדה"ז

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

עליית ובירור החטא

בספר "קדושת לוי" פ' אמור בתחילתו:

"בת כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף. דידוע כשאדם חוטא ח"ו עושה פגם למעלה ונותן כח לקליפות, והרפואה לזה לשרוף את החיצונים על ידי שמתלהב להבורא ברוך הוא וברוך שמו, וההתלהבות ההוא בא על ידי החטא מחמת שחטא והיה במחשבות חשכות. וזהו פירוש ובת כהן כו', כלומר הנשמה כדאיתא בזוהר, כי תחל לזנות את אביה היא מחללת, שעושה פגם למעלה ונותן כח לחיצונים. הרפואה היא באש תשרף, פירוש על ידי התלהבות שמתלהב אחר כך לעבודת הבורא ברוך הוא בשביל החטא שחטא תשרף כל הקליפות אמן. ע"כ.

הנה הוא מבאר דמכיון שההתלהבות לאהבת ה' באה על ידי החטא, שהחטא גרם לתשובה בהתלהבות ובחילא יתיר, הנה ע"ז זה הוא שורף את קליפת החטא. [רעיון זה ראיתי גם במק"א בקדושת לוי ע"פ הללו את ה' כל גויים גו' שהוא מבאר כי הקליפות בעת קבלתם העונש צריכים הם להלל לה' כי בעונשם זוכים הם שעל ידם מתקדש שם שמים].

ולכאורה זהו ע"ד המבואר בתניא פ"ז, וז"ל:

"שלש קליפות הטמאות לגמרי הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם עד כי יבא יומם ויבולע המות לנצח כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, או עד שיעשה תשובה גדולה כל כך שזדונו נעשה לו כזכיות ממש שהיא תשובה מאהבה מעומקא דלבא באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה לדבקה בו ית'

וצמאה נפשו לה' כארץ עיפה וציה וצלמות היא הסטרא אחרא ורחוקה מאור פני ה' בתכלית, ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים כמאמרם ז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים בו, ועל תשובה מאהבה רבה זו אמרו שזדונות נעשו לו כזכויות הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו".

הלא שאדה"ז מבאר שעליית ובירור הקליפה הוא הואיל שעל ידה הוא בא לאהבה רבה זו. [ובתניא מהדו"ק שנדפס ע"י קה"ת, ליתא שם התיבות "הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו", ונראה שזהו חידושו של רבינו הזקן. אך כעת ניכר שגם הגה"ק רלו"צ עמד על דברים אלו. ואפשר יש מזה בתורת הה"מ"]

ואפשר זה מתאים גם עם המבואר בספרי הה"מ אשר התשובה היא הניצוץ האלקי הגנוז בתוך העבירה. עי' לקו"א סרי"ז ובהערות שוחאט שם.

* * *

בריאת העולם, בתשרי ובניסן

בקדושת לוי פ' אמור שם:

"וספרתם לכם ממחרת השבת, ממחרת יום טוב של פסח (מנחות סה, ב). לכאורה להבין למה כתוב "השבת". ויבואר על פי מאמר חכמינו ז"ל בראשית בשביל ישראל כו', נמצא כל העולמות נבראו בשביל ישראל. ובאמת עד שעת יציאת מצרים לא נתגלה עדיין אהבת ה' לישראל, רק בשעת יציאת מצרים נעשה הגמר לבריאת עולם ונתגלה הטעם מבריאת עולם משום כי אז נתגלה החיבה מן ה' לישראל. ונמצא פסח הוא כמו שבת, כי הטעם בשבת "כי בו שבת מכל מלאכתו" (בראשית ב, ג) ובפסח שבת מן המחשבה, כמבואר בזה"ק (ח"א ה, ב ועוד) כי יש שבת עליון ושבת התחתון, הרצון במעשה ומחשבה, ושבת בראשית "כי בו שבת מכל מלאכתו" דהיינו שאז נתגלה מעשה ה' בבריאת עולם [בדפוסים אחרים: מבריאת עולם]. ופסח נתגלה המחשבה מבריאת עולם בשביל ישראל כנ"ל, ואז נגמר בריאת עולם, כי אז ביציאת מצרים נתגלה אלהותו יתברך ונתגלה המחשבה מבריאת עולם. ונמצא פסח הוא שבת כנ"ל. וזה ממחרת השבת על פסח". ע"כ.

הנה מבאר כאן אשר בפסח שבת מן המחשבה, כי אז נתגלה המחשבה והתכלית מבריאת העולם בשביל ישראל, ואילו בשבת בראשית אז שבת מן המעשה כי נתגלה מעשה ה' בבריאת העולם.

ולכאורה הוא מייחס את חודש ניסן למחשבת בריאת העולם ואילו חודש תשרי לבריאת העולם במעשה בפועל.

ישוב סתירה בין קדושת לוי לתוס' ר"ה

והנה בגמ' ר"ה די"א נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אם בתשרי נברא העולם או בניסן נברא העולם, וכתבו ע"ז התוס' בר"ה דכ"ז ע"א "אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלקים חיים ואיכא למימר שבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן" כו'. הלא מבואר בתוס' שתשרי שייך למחשבה וניסן שייך למעשה [ועי' לקמן אשר תוס' זה הובא במק"א בקדושת לוי]. ואיך מתאים למ"ש בקדושת לוי כאן שפסח שייך למחשבת הבריאה ותשרי למעשה הבריאה?

ואפשר י"ל אשר לפי הקדושת לוי, יהיה הפי' במה שכתבו בתוס' "שבתשרי עלה במחשבה להבראות ולא נברא עד ניסן", כי אכן גם לפי התוס' בריאת העולם בפועל ובמעשה היתה בתשרי אבל מכיון שתכלית הכוונה ומחשבת הבריאה (בשביל ישראל) לא נתגלה עד לחודש ניסן (השייך לגאולת ישראל) על כן אין נחשב סיום בריאת העולם רק עד לחודש ניסן, כי רק בניסן הוא סיום ותכלית מחשבת הבריאה ועל כן אז גם נחשב סיום בריאת העולם בפועל.

ולפי זה הרי גם לפי התוס' יהי' הפי' כדמעיקרא, שאכן במעשה נברא העולם בתשרי ורק סיום מחשבת ותכלית של בריאת העולם שייכת לניסן ועל כן סיום מעשה הבריאה נחשבת לחודש ניסן. ועי' עוד לקמן ביאורים באופנים אחרים.

עוד מקבילות ב"קדושת לוי"

מקום אחד בקדושת לוי מצאתי שהוא מתאים למ"ש המחבר בפ' אמור כאן, והוא בחלק הליקוטים (בהוצאת "הדרת חן" ח"ב ע' רמד) וז"ל:

"ענין מה שכתוב בכתבי האר"י ז"ל על מחלוקת דר' אליעזר ור' יהושע חד אמר בניסן נברא העולם וחד אמר בתשרי נברא העולם. וכתב האר"י ז"ל שאלו ואלו דברי אלהים חיים, היינו שבניסן היה במחשבה, פירוש שבניסן היה צריך הסתכלות על המחשבה על מה נברא העולם, היינו שבביל ישראל שנקראו ראשית ומחמת זאת הוא משפיע כביכול לכנסת ישראל תמיד כל הברכות וכל הטובות, כי בשבילם נברא העולם, והיינו שבניסן היה במחשבה". ע"כ.

הנה גם כאן חוזר הגה"ק על אותו עיקרון שבפ' אמור כאן, כי ניסן שייך למחשבת ותכלית הבריאה ותשרי לגוף מעשה הבריאה, אלא שכאן גם מוסיף שמקור הדברים הם ע"פ האר"י ז"ל.

סתירה בדברי ה"קדושת לוי"

אולם במק"א בקדושת לוי נמצא היפוך הדברים, והוא ג"כ בליקוטים (שם ע' רמב, ועמד על סתירת הדברים בהערות המהדיר שם ע' רמד):

"הכלל ידוע הוא מדברי האריז"ל שבניסן נברא העולם ובתשרי עלה במחשבה להבראות והשם יתברך האציל בעצמו המדות שיהיה לו תענוג ושעשועים ממעשה ישראל כדי שעל ידי זה יהיה בריאות עולם כו', וזה היה בתשרי, ואחר כך היה בריאת העולם וזה היה בניסן. והנה השי"ת האציל בעצמו שיהיה מעשה התחתונים עולים למעלה לעשות רשימה כאשר יעשו למטה כן יהיה הרשימה למעלה הן לטוב במעשים הטובים שעושים למטה להתעורר הטוב עליהם מלמעלה, הן להיפך חס ושלום לרעה במעשים הרעים שעושים להתעורר מלמעלה ולשלם להם כגמולם כרוע מעלליהם, ובאמת זה המדה אשר מעשה התחתונים יעשו רושם למעלה במעשיהם זה היה גם כן בתשרי. והנה אימתי נראה זה בעולם התחתון לטוב נראה בשעת יציאת מצרים שמעשה התחתונים בטוב עשה רושם למעלה כו'. ולתקופות היינו בריאות עולם עצמו מניסן כו'. וזהו הרמז "בתשרי עלה במחשבה להבראות" [לשון התוס' בר"ה דכ"ז ע"א], כלומר זה היה בתשרי שיעלה המעשים מהצדיקים במחשבה עליונה כדי שעל ידי זה יברא העולם כמבואר לעיל ולמה זה להבראות שעל ידי זה יהיה בריאות העולם".

הנה כאן הוא נקט בהיפך גמור (וכאן ג"כ בשם האריז"ל) "שבניסן נברא העולם ובתשרי עלה במחשבה להבראות". הלא שמייחס המעשה לניסן והמחשבה לתשרי וכמ"ש התוס'. [ויש לעיין בעוד מקומות בקדושת לוי, ע"פ המפתחות בסופו].

אולם ע"פ ביאורינו לעיל לתווח בין התוס' להקדושת לוי, יתרוץ גם כאן דאין סתירה בין שני הדברים. כי י"ל דאמנם בתשרי עלה במחשבה להבראות ואז גם היתה הבריאה בפועל אבל הסיום והתכלית האמתית של בריאת העולם היתה רק על ידי עבודת ניסן כי רק אז מתגלה התכלית של המעשים טובים וחיבת ישראל, וכמש"כ כאן ש"אימתי נראה זה בעולם התחתון לטוב נראה בשעת יציאת מצרים שמעשה התחתונים בטוב עשה רושם למעלה כו'", ועל כן מתייחסת הבריאה לחודש ניסן.

בתשרי סוד העיבור, ובניסן סוד הלידה

אמנם עדיין יש לעיין בפע"ח שער השופר פ"ה: מה שאנו אומרים בר"ה היום הרת עולם, ונחלקו רז"ל אם בתשרי נברא העולם אם בניסן, ואין יחלקו במציאות במחלוקת זה ואין יצדק ע"ז אלו ואלו דברי אלהים חיים. והתירוץ לזה כי יש עיבור ולידה, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כי בתשרי היה העיבור, וכן אותיות תשרי והם

אותיות ראשית. ובניסן היתה הלידה, שצריך נסים לצאת מן הבטן בעת לידתה, וכן מורה ניסן ענין נס, ובו היתה הגאולה בנס. וידוע כי כל יציאת מצרים הוזכרה בלשון לידה, ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמייך, וכן אמר כאן "היום הרת עולם" לשון הריון, ולא אמר נברא העולם, כי בתשרי היה הריון. ע"כ. וזכרו דברי אריז"ל אלו בקדושת לוי בתחילת דרושי ר"ה ד"ה יואר הגמרא חד אמר בניסן נברא העולם.

וגם בתולדות יעקב יוסף פ' שלח מביא (בשם כתבי האר"י זלה"ה, ור"ל לפע"ח זה): "בתשרי היה במחשבה וסוד העיבור כמ"ש היום הרת עולם ובניסן היה בריאת העולם במעשה סוד הלידה".

ומדברי אריז"ל אלו נראה כפשטות דברי התוס' אשר בתשרי היה במחשבה ועיבור וניסן במעשה. וצ"ע אם גם כאן נוכל לדחוק כפירושינו לעיל שגם לפי התוס' הבריאה בפועל היתה בתשרי, כי כאן בתולדות הלא מפורש שרק בניסן הוא סוד הלידה, א"כ גם למטה בהתשלשלות בעולם הזמנים הנה הבריאה בפועל ובמעשה שייכת לניסן.

ועי' בס' כתבי קודש (תרפ"ה) דף ז, א (בתוך ד"ה ענין שינה בר"ה): נמצא שבמחשבה יש לו תחילה עיקר הדבר שצריך ובמעשה השומר הוא תחילה נמצא שזה הוא אור חוזר וזה יכול להיות השני דיעות או בניסן או בתשרי נברא העולם כי ניסן הוא אור ישר כמו המחשבה כו'.

וראה בסה"מ תרנ"ה ע' שצו (ד"ה תקעו, הנחה), בשם יש מפרשים כי לשיטת ר' יהושע שבניסן נברא העולם הנה בתשרי רק עלה במחשבה כו' ומסיק שם שהלכה כר"א דבתשרי נברא העולם.

חידוש ה"לקוטי שיחות"

אולם לרבינו בלקו"ש בכמה מקומות, יש דרך אחרת בכל הענין, וז"ל בלקו"ש חט"ז ע' 483:

"עם איז ידוע, אז די צוויי דיעות - דעת ר' יהושע ודעת ר' אליעזר - זיינען ביידע אמת: בניסן איז דאס געווען אינעם אופן פון עלה במחשבה לברוא, און די בריאה בפועל איז געווען בתשרי".

ומציין בהערות בלקו"ש: "תוד"ה כמאן מצלינן - ר"ה כז, א. שער הכוונות ענין ר"ה דרוש א'. פע"ח שער ר"ה פ"ד (בכמה דפוסים - פ"ו).

בתוס' שם לפנינו דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן. אבל [נוסף שיש גורסין (הובא בשו"ת בני ציון ח"א סי"ד אות טז) בתוס' ככפנים, הרי]:

בתוס' מבוארים ב' ענינים: א) (עיקר) החידוש שיש ב' בריאות - במחשבה ובדיבור (ולכן מביא דוגמא - ראי' ע"ז). ב) דתשרי הנ"ל קודם לניסן (דפשיטא דמחשבה קדמה לדיבור).

ובמילא כל מ"ד דס"ל שניסן קדם לתשרי - כמו דעת התוס' (ד"ה לתקופות הנ"ל) דלתקופות מנינן (כר"י) מניסן של תהו - וס"ל ג"כ דלא פליגי ר"י ור"א במציאות - עכצ"ל דעלה במחשבה בניסן ונברא בדיבור בתשרי.

ועד"ז לכל מ"ד דאדה"ר נברא בר"ה וחטא [רובם ככולם של] דרושי חסידות, ספרי קבלה, זח"א לו, א ובכ"מ בתקו"ז] - את"ל דס"ל ג"כ דלא פליגי במציאות - עכצ"ל דבניסן עלה במחשבה לברוא.

- וידוע דבתוס' ישנם בכ"מ חילוקי דעות מאחד לשני, כי הם למחברים שונים (ספרי כללי התוס' - יד מלאכי וכו').

ע"כ ההערה בלקו"ש. ועד"ז הוא בספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' 331.

ואחרי זה ממשיך שם (בפנים): און דאס, שבניסן עלה במחשבה לברוא והבריאה בפועל היתה בתשרי, איז מתאים מיט דעם וואס ס'איז מבואר אין ספרי קבלה אז "בניסן נברא העולם מיינט דעם ענין הבריאה בשייכות צו פנימיות העולמות און "בתשרי נברא העולם" - חיצוניות העולמות (נהר שלום סדר תפלות ר"ה קרוב לסופו. שמן ששון לשער הכוונות שם. - באמת ליעקב (ת, פט) הקשה עליו. ולכאורה י"ל דכמה דרגות בפנימיות וחיצוניות (וכבנהר שלום שם) וכהסיום באמת ליעקב שם). ע"כ בלקו"ש.

ועד"ז הוא בלקו"ש חכ"ב ע' 236. ספר השיחות תשמ"ח ח"א ע' ע' 331. הגש"פ עם ביאורים ח"ב ע' תשכב. ספר המאמרים מלוקט ח"ג ע' פו (ד"ה החודש הזה תשל"ט). ועוד.

מקור הלקו"ש ע"פ אוה"ח הקדוש וכתבי האריז"ל

והנה באוה"ח ר"פ בראשית (אופן טו, והובא גם בהערת המהדיר בקדושת לוי הוצאת "הדרת חן" ח"ב ע' רמד) ז"ל:

"עוד ירמוז על פי מה שנחלקו רבותינו ז"ל (ר"ה י' ע"ב) אחד אמר בתשרי נברא העולם ואחד אמר בניסן נברא העולם, ונראה לי כי אלו ואלו דברי אלהים חיים, כי יש לך לדעת שאמרו ז"ל (ב"ר פ"א, ד) שבתחילה חשב ה' לבראות העולם ואחר כך הוציא ה' מחשבתו לפועל, וכפי זה נוכל לומר כי בניסן חשב ובתשרי יצא לפועל או להיפך, ולשניהם יתיחס לשון בריאה בין מה שעלה במחשבתו יתברך בריאה תקרא, בין

כשיצתה לפועל, וזוה יתקיימו דברי רבותינו יחד, והוא שרמזו בבי"ת של תיבת בראשית כי ב' ראשית היו אחת למחשבה ואחת למעשה, אלא שאין אנו יודעים אם בניסן חשב ובתשרי פעל או להיפך".

הנה הגה"ק בעל אוה"ח כותב מפורש אשר אין לדייק מלשון התוס' אשר בתשרי עלה במחשבה להבראות, כי באמת "אין אנו יודעים אם בניסן חשב ובתשרי פעל או להיפך".

וכדבריו הק' נמצא ג"כ בכתבי האריז"ל עצמם, וז"ל בשער הכוונות שער ר"ה דרוש א' בסופו: "והנה ר"א ור"י מר איירי בבחינת החיצוניות שהוא כללות העולמות בעצמם ומר איירי בבחינת הפנימיות שהוא ענין הנשמות, ולא פליגי כי בבחי' זו נכנסת בחי' הנוק' בתחילה ובבחי' זו נכנס הזכר בתחילה, ולא קבלתי ממורז"ל פרטן אמיתי באיזו בחי' מהם נכנסה הנקבה בתחילה ובאיזה בחי' נכנס הזכר בתחלה".

ובס' מערכת האלקות (מובא בדא"ח, וכמה משיטות אדה"ז מיוסדות עליו) בפ"ג כותב מפורש כבלקו"ש: "והמחלוקת שבין רבי אליעזר ור' יהושע שרבי אליעזר אומר בניסן נברא העולם ורבי יהושע אומר שבתשרי נברא העולם, כולם מודים שבניסן היתה הבריאה בכח ולא יצאתה מן הכח אל הפועל עד תשרי, והיה סובר רבי אליעזר כי בניסן היה העקר ורבי יהושע היה סובר כי בתשרי היה העיקר. והלכה כרבי יהושע. כך שמעתי וראיתי כתוב למקובל". [בכלל בכל ספרי המקובלים שראיתי יש כאן שיטות הפוכות אם לר"א בניסן נברא העולם ולר"י בתשרי או להיפך שלר"א בתשרי ולר"י בניסן. וצריך לבדוק בזה].

ובשל"ה הקדוש במס' פסחים דרוש ד', אחרי שמביא מחלוקת ר"א ור"י אם נברא העולם בתשרי או בניסן, הוא כותב: "אמת שיש בבריאה סוד גדול ונורא ששניהם אמת בסוד מוליד תוהו". הלא שהוא סתם ולא פירש.

ועי' פע"ח שער השופר פ"ד: "והנה אע"פ שפירשתי מחלוקתן, עכ"ז עדיין כולם דברי אלהים חיים ולא פליגי, כי מר מיירי בסוד הנשמות, ומר מיירי בסוד העולמות. וכמ"ש בע"ה".

ובפלא הרמון להרב הלל מאמרים לחודש תשרי, שי"ל זה עתה בע' כב (הנחה): "ויש לכון לזה התירוץ בתוס' בשם ר"ת שבניסן עלה במחשבה כו' שהוא מחשבה שמן המאציל ובתשרי במעשה במל' דאצי".

הס' שו"ת "בני ציון" אינו לידי כעת, אבל ראיתיו לפני ימים אחדים והוא מאריך כי צ"ל הגירסא בתוס' דבניסן עלה במחשבה (ולא שבתשרי עלה במחשבה כו'), ומביא

כן מס' שארית יעקב (אלגאזי?) די"ט ע"ב שגורס כן בתוס'. והוא גם מביא את דברי אוה"ח אלו שהבאנו.

ומכל זה למדים אנו, שאף שבתוס' שלפנינו הלשון הוא "שבתשרי עלה במחשבה להבראות", הנה חכמי הקבלה הקדמונים ואחריהם גדולי החסידות נקטו בדוקא שבניסן עלה במחשבה להבראות, ואתי שפיר דברי הקדושת לוי גם בפ' אמור כאן.

השלמת הדברים

יש להאריך עוד בפרטי דברי האריז"ל בכל ענין זה בשער הכוונות דרוש א' ובפע"ח שער השופר פ"ד, ובשאר ספרי קבלה שהובאו בלקו"ש שהעתקנו לעיל [וגם במגלה עמוקות עה"ת פ' בא האופן הוא"ו], וגם בביאור דברי ההערה בלקו"ש חט"ז שהבאנו לעיל (שהם דברים יסודיים שנכתבו בקיצור מאד, וניכר שהוא לשונו הקדוש של רבינו). אולם עמקו הדברים מבינתי, וגם כי ייארכו הדברים וקצר הזמן מלהשתרע.



מוקדש
לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



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

קלאפמאן

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

לעילוי נשמת

החסיד איש החסד והצדקה

מקושר בכל לבו לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ח הנעלה ר' ישכר דוב ע"ה וזייס



גלב"ע ביום כ"ז אייר ה'תשע"א



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ח הרה"ת ר' יונה מרדכי וזוגתו מרת הדסה שיחיו

וזייס

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל

שוסטערמאן

זכה לשמש בקודש

אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו

בתור "בעל קורא" קרוב לארבעים שנה

נלב"ע ביום כ"ב אייר ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו

הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי

וזוגתו מרת לאה שיחיו

קליין

לעילוי נשמת

ר' אברהם ארי' לייב ע"ה

ב"ר אהרן ע"ה

קופערמאן

גלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' חיים צבי הלוי

ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה

מאשקאוויטש

גלב"ע

ביום שלישי ח"י אייר

ל"ג בעומר התשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

הרה"ת ר' אברהם יצחק הלוי וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם

שיחיו מאשקאוויטש

הרה"ת ר' אליהו אריה וזוגתו מרת חנה אסתר ומשפחתם

שיחיו סלאווין