

קובץ

# הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון ה [אלף-ח]

ש"פ מקץ - חנוכה

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

מאה ושמונה שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה  
ש"פ מקין - חנוכה  
ה'תשע"א  
גליון ה [אלף-ח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3 ..... כמה מנורות ושולחנות יהיו בביהמ"ק השלישי  
10..... שיטת אדמו"ר הצ"צ ב"מחשבי קצין"

לקוטי שיחות

- 18..... התהוות תמידית [גליון].

נגלה

- 19..... מזיגת תכונות חיוביות ושליליות  
28..... נבואה בחוצה לארץ  
36..... גדר איסור ב"י וב"י בחמץ  
46..... הכל נאמנים על ביעור חמץ  
48..... בענין אתה רואה של אחרים ושל גבוה  
54..... קיום מצות תשביתו לפני זמנו

הפידות

- 64..... סדר דשחרית ערבית ומנחה  
64..... שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל  
66..... פדה בשלום

הלכה ומנהג

- 67..... האם נשים חייבות בהלל בחנוכה  
69..... מעריב ונר חנוכה, מי קודם?   
72..... בור זריעה למקוה ע"ד מקוה [גליון]  
74..... שטרי כתובות הנדפסות

פשוטו של מקרא

- 86..... "אפילו לשוננו אינו מכיר".

87....."עבדים" חסר  
89.....[גליון] את פי

שונות

90.....התוועדות כשחל כ' כסלו בש"ק  
92.....בקש שלא תשרה שכינה על עכו"ם



### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויחי

הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ז' טבת

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

---

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: [kovetz@haoros.com](mailto:kovetz@haoros.com)

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

[www.haoros.com](http://www.haoros.com)

---

הפצה ע"י הת' שנ"ז שי' נפרסטק

## גאולה ומשיח

**כמה מנורות ושולחנות יהיו בביהמ"ק השלישי**  
**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
**ר"מ בישיבה**

שיטת הראשונים בנוגע לבית שני

בשיחת קודש שבת בראשית תנש"א (סעי' ג') איתא וז"ל: ולהעיר גם שבבית ראשון היו עשרה שלחנות שעשה שלמה (מנחות צט,א) (עליו נאמר "וישב שלמה על כסא ה'") וצ"ע בנוגע לבית שני, ועד"ז בנוגע לביהמ"ק השלישי שיבנה ע"י משיח צדקנו, "מבית דוד ומזרע שלמה" עכ"ל.

ובלקו"ש חכ"א ע' 170 הערה 46 איתא: י"א אשר המנורות שנשבו ע"י טיטוס היו מהעשר מנורות שעשה שלמה (ראה יוסיפון פצ"ה - הוצאת הומינר) אבל [נוסף לזה שמסתבר לומר שהמנורות דשלמה לא היו בבית שני, הרי גם אם נאמר שצורת המנורה שעל שער טיטוס היא ע"פ צורת מנורות דשלמה] בפשטות, נ"ל שמנורות שלמה נעשו כצורת מנורת משה וכו' עכ"ל. ובשוה"ג כתב: ראה ר"ה כד, ב (וש"נ) בזמן החשמונאים. אבל ראה תוס' רי"ד ליומא נא, ב) בנוגע לשולחנות שעשה שלמה אלא שגם הוא מסיים שמסתבר שלא היו בבית שני ע"כ, הרי דכאן נוטה הרבי לומר שלא היו בבית שני, וכן בחלק כ"ו ע' 201 הערה 18, וכן הוא בשיחת ש"פ תרומה תשמ"ג (סוף סעי' לג).

וכדאי לעיין קצת בענין זה בנוגע לבית שני, ועפ"ז אולי יתברר קצת גם בנוגע לביהמ"ק השלישי, דהנה במנחות צט,א, איתא: "ת"ר: עשרה שלחנות עשה שלמה, ולא היו מסדרין אלא על של משה, שנאמר: (מלכים א' ז') ואת השלחן אשר עליו לחם הפנים זהב. עשר מנורות עשה שלמה, ולא היו מדליקין אלא בשל משה, שנא': (דברי הימים ב' י"ג) את מנורת הזהב ונרותיה לבער בערב. רבי אלעזר בן שמוע אומר: על כולם היו מסדרין, שנאמר: (דברי הימים ב' ד') את השולחנות ועליהם לחם

הפנים, ובכולן היו מדליקין, שנאמר: (דברי הימים ב' ד') את המנורות ונורותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר זהב סגור וכו'"

ובמסכת שקלים תנן (פ"ו מ"ד): "שלשה עשר שלחנות היו במקדש, שמנה של שיש בבית המטבחים שעליהן מדיחין את הקרבים, ושנים במערב הכבש אחד של שיש ואחד של כסף, על של שיש היו נותנים את האברים, על של כסף כלי שרת, ושנים באולם מבפנים על פתח הבית, אחד של שיש ואחד של זהב, על של שיש נותנין לחם הפנים בכניסתו, ועל של זהב ביציאתו, שמעלין בקדש ולא מורידין, ואחד של זהב מבפנים שעליו לחם הפנים תמיד" ובפירושו הריב"ן שם הקשה דלמה לא מנה כ"ג שלחנות, דהרי נוסף להנ"ל היו גם עשרה שלחנות שעשה שלמה? ותירץ: "דבבית שני עסקינן שלא היו שם אותם שולחנות".

אבל בתוס' רי"ד (יומא נא, ב, בד"ה לעולם הובא בלקו"ש כנ"ל) הוכיח מהסוגיא שם דאכן גם בבית שני היו עשרה שולחנות דשלמה דאיתא שם: "שולחנות [דשלמה] צפון ודרום מונחין ומפסקא ליה שלחן, ולא מתעייל ליה", היינו שהיו מונחים בין צפון לדרום ולכן לא ה' הכה"ג יכול ליכנס בין הכותל להשלחן עיי"ש, הרי מוכח כאן בהדיא שהיו גם בבית שני? ואח"כ הקשה ממשנה הנ"ל דשקלים דמשמע דבבית שני לא היו עשרה ולא תירץ.

והנה משנה הנ"ל דשקלים הובא גם בתמיד לא, ב, ושם כתב המפרש (בד"ה שמעלין) וז"ל: דהא דלא חשיב במשנה זו גם עשר שלחנות שעשה שלמה, דלא חשיב אלא אותן שמניחים עליהם ובאותן של שלמה לא היו מסדרין, כדאמרינן במנחות (שם) עשר שלחנות עשה שלמה ולא היו מסדרין אלא על של משה וכו' עכ"ל, הרי דנקט דגם בבית שני היו העשר שלחנות ומנורות שעשה שלמה, אלא דהמשנה סב"ל כהת"ק שלא היו מסדרין אלא על של משה ולכן לא חשבון, ועי' גם ב'מלאכת שלמה' שקלים שם (בסוף ד"ה ושנים באולם) שהביא כן בשם הירושלמי דהמשנה לא מני לה משום דלא חשיב אלא אותן שמשתמשין בהם עיי"ש, וראה גם בס' גור ארי' יהודה ע' קמו, ורש"ש שקלים שם.

ועי' מראה הפנים שקלים פ"ו (כו, ב) שכתב עד"ז בדעת הרמב"ם, שהרמב"ם סב"ל כת"ק שלא היו מסדרים אלא על של משה, ולכן לא

הביא כלל בפ"ג מהל' בית הבחירה אודות שולחנות של שלמה כיון שלא היו משתמשים בהם.

### הטעם של אלו דסב"ל שלא היו בבית שני והנפק"מ בבית השלישי

והנה הטעם של אלו דסב"ל שבבית שני לא היו עשר שלחנות ומנורות כו' דלכאורה מאי שנא מבית ראשון? מצינו בס' משך חכמה ריש פ' תצוה (כז, כ) דמבאר מ"ש ויקחו אליך כו' וז"ל: יתכן ע"פ דברי הראב"ע בפרשה בהעלותך שאעפ"י שאמרו (מכילתא בא ו) כל דברות שנדבר הקב"ה עם משה לא היה אלא ביום שנאמר ביום דבר וכו' בכל זה כשהיו הנרות דולקים היה כיום ודבר עמו בלילה, לזה אמר ויקחו אליך פירוש לצורכך שהאדם דעתו בהיר בעת האור וכמו אין אורה אלא שמחה (ע' תנא דב"א זוטא כא), ולזה הוא לצורך הכנת נפש משה להדיבור שיהיה שורה מתוך שמחה, אבל חוקת עולם לדורותם מאת בני ישראל, שלדורות הוא חוק בלי טעם וגזירה היא מלפני, שכלום לאורך אני צריך וכו', ובזה יש לפרש מה דעשה שלמה עשר מנורות ור"א בן שמוע אמר בפ' שתי הלחם (מנחות צט) דעל כו' ובכולם היו מדליקין דכתיב את המנורות ונורותיהם לבערם כמשפט, ופשוטו שהיה מדליק בכולן ודלא כפרש"י דפעמים בזו ופעמים בזו, ויעוין בילקוט מלכים (קפה ויעש) דעל כולן היה מסדר רק בשל משה תחלה ויעו"ש טעם של שולחן וכיור ודו"ק וכבר נאמר אצל דוד אביו (דה"א א' כד, טו) שהניח זהב למנורות הזהב כו' משום דדריש שכיון שבמשכן שהי' רוחב עשר על שלושים אמה הי' מנורה אחת, אם כן על כל החשבון הוא עשר פעמים שלושים הוא שלש מאה אמה וקומתו עשר אמה, ולפי זה החשבון ההיכל שבנה שלמה היה ששים על רוחב עשרים (מלכים א' רפ"ו) א"כ עשרים פעמים ששים הוא אלף ושני מאות וקומתו שלשים א"כ הוא ג' פעמים ככה הוא שלשת אלפים ושש מאות א"כ היה מוכרח להיות אחד עשר מנורות מלבד משה, עשרה מנורות חמש מימין של משה וחמש משמאל של משה א"כ לפי החשבון היה צריך להיות עוד אחת רק שלא היה יכול להיות יותר על צד אחד מעל הצד השני .. ולכן עשה גם שולחנות עשרה כי השולחן צריך להיות נוכח המנורה וכזו כן זה, וזה רק במקדש שלמה שהיה גלוי שכינה אבל במקדש שני שאינו רק חוק סגי באחת עכ"ל, ועי' גם בס' אבני שהם פ' תרומה (כה, לא) שהביא ג"כ חשבון זה בנוגע לעשרה מנורות.

ובס' ברכת שמעון (מועדים) ע' קל"ו ואילך (הובא גם בברכת שמעון ב"ק סי' ל"ב) הביא דבריו, אלא שחולק עליו וסב"ל שגם במקדש שני היו עשר מנורות, כיון שההיכל הי' גדול לפי חשבון זה מהמשכן לכן הי' צריך לריבוי מנורות למען הרבות האור, וביאר דאמדו חז"ל דנוסף על חוק התורה בהדלקת המנורה, יש בזה גם משום מצות הארת ההיכל, ולכן בהתרחב ההיכל ממילא הוסיפו המנורות כדי לקיים מצות הארת ההיכל עיי"ש בארוכה.

ולפי טעם המשך חכמה מובן דבבית שלישי דבודאי יהי' גילוי השכינה וכו', וכן לפי הברכת שמעון שהוא משום הארת ההיכל, ודאי יהיו שם עשר מנורות, ויש להוסיף דלפי מ"ש המהרש"א במגילה כט, א, שבמדרש אמרו ד"לעתיד יהי' בית המקדש גדול כירושלים שבעולם הזה<sup>1</sup>, יצטרכו יותר מעשר מנורות<sup>2</sup>.

אלא דאם ההלכה כת"ק שהיו מדליקין רק בשל משה, ולפי שיטת רש"י במנחות שם אפילו לפי רבי אלעזר בן שמוע דקאמר שעל כולם היו מסדרין, כוונתו דפעמים בזה פעמים בזה<sup>3</sup>, אבל לא הדליקו יותר ממנורה אחת, פשוט שאין לומר כביאור הנ"ל, כיון שלעולם לא הדליקו אלא מנורה אחת.

ועי' בס' עזרת כהנים (מדות פ"ד מ"ז, בד"ה צורת המנורה) שכתב לבאר הטעם ע"פ מ"ש בילקוט שמעוני (מלכים א' רמז קפה) וז"ל: עשר

<sup>1</sup> וביאר הטעם בזה, לפי שבירושלים הבנויה לעתיד יהי' חוברת לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי כנסיות שהיו בעוה"ז, כדאיתא בגמ' שם עתידין כל בתי כנסיות וכו' שיקבעו בארץ ישראל, דהיינו שבתי כנסיות שבכל ארץ העמים יקבעו לעתיד בא"י מחובר לבית המקדש, וראה בקונטרס "מקדש מעט זה בית רבינו שבבבל" (נדפס בס' השיחות תשנ"ב ח"ב עמ' 465 ואילך).

<sup>2</sup> וגם לפי מ"ש בס' ימות המשיח בהלכה (ח"ב סי' מד) דהמקדש עצמו דהיינו קודש וכו' עד העזרה ועד בכלל, גם לעת"ל יהי' בנוי על הר הבית דוקא, ורק ההוספה שיתוסף עליו שיהי' מחובר לביהמ"ק, רק חלק זה תתפשט בכל ירושלים ודינו יהי' כקדושת הר הבית ועזרת נשים עיי"ש, הרי בכל אופן יצטרכו יותר מעשר.

<sup>3</sup> עי' בס' קרן אורה (מנחות שם) שביאר טעמו של רש"י דלא רצה ללמוד שהיו מסדרין תמיד על כולם וכו', כי לסדר על כולן כאחת ודאי אסור, ובכלל כל תוסף הוא דלחה"פ אחד אמר רחמנא וכן מנורה אחת עיי"ש, ועי' גם בתפארת ישראל מס' מדות סימני צורת הבית אות ע' בזה, ובס' ברכת שמעון (מועדים) ע' קל"ו ואילך.

מנורות כנגד עשר הדברות שהתורה נמשלה בנר, ושבעים נרות כנגד שבעים אומות וכל זמן שהיו הנרות דולקין היו האומות נכבשין ומיום שכבו הנרות נתגברו האומות<sup>4</sup>, ויעש שלחנות עשרה כדי להרבות זרעים, ולמה עשה משה אחד שלא היו במדבר צריכין לזרעים, וכיון שבא שלמה עשאן עשר כדי להרבות זרעים, וכיון דבבית שני לא הי' השפע יורד במילואו לא עשו עשרה שלחנות וכו' עיי"ש.

[דבריו לכאורה צריכים ביאור דאי משום הא אדרבה, דמשום זה גופא הי' להם לעשות בבית שני עשרה מנורות ושלחנות בכדי לשלוט על האומות ולהמשיך שפע וכו', ואולי כוונתו דידעו שכן נקבע מלמעלה על הזמן דבית שני שלא ישלטו על האומות וכו' ולא שייך שיהי' בזה שינוי].

ולפי ביאור זה י"ל דלעת"ל לא יצטרכו לזה, כיון שבכל אופן הטובה תהי' מושפעת הרבה וישלטו באומות וכו'.

ובעזרת כהנים שם סיים, דבס' שבט יהודא כתב הטעם לעשר מנורות ועשר שלחנות שהן לכבוד שלחן ומנורה של משה, וסבירא ליה שלא היו מדליקין ומסדרין אלא בשל משה לבדו, א"כ לפי טעם זה לכאורה ה"ז שייך גם בבית שלישי<sup>5</sup>.

ועי' ברבינו בחיי (שמות כה, י) שכתב וז"ל: וכן במנורה כתיב (שמות כ"ה) תיעשה המנורה ביו"ד, ולכך עשה שלמה עשר מנורות, שאין הכוונה שתצוה התורה מנורה א' ושיבא שלמה ויעשה מהם עשר, וכן עשרה שלחנות ועשרה כיורים ונמצא עובר על כל תוסיף, אבל הקב"ה

<sup>4</sup> והוא מהמדרש תדשא פ"ב (ג,א) שהוא מדרש ר' פנחס בן יאיר, ולזה רמז רש"י רש"י בדברי הימים ב ד, כ: "ומה שעשה עשר מנורות ועשר שלחנות ועשר כיורים והכרוכים וכל אשר עשה מפורש בברייתא דר' פנחס בן יאיר".

<sup>5</sup> ועי' בתוס' ר"ד הנ"ל שהביא עוד ראי' שלא היו בבית שני וז"ל: וכן כתיב בסוף ספר מלכים ב' (כד, י) בעת ההיא עלו עבדי נבוכדנצר מלך בבל ירושלם ותבוא העיר במצור ויוצא משם את כל אוצרות בית ה' ואוצרות בית המלך ויקצץ את כל כלי הזהב אשר עשה שלמה מלך ישראל בהיכל ה' כאשר דבר ה' עכ"ל, נראה מזה דר"ל דבבית שני לא היו להם הכלים שעשה שלמה כיון שהוציאו משם בחורבן בית ראשון ולכן הי' רק מנורה אחת וכו', דלפי"ז י"ל דלעת"ל שיוחזרו להם אותם הכלים בודאי יהיו עשר מנורות וכו'. אבל כבר תמהו על התוס' ר"ד בכ"מ דמפורש בעזרא (א,ז-ה, יד - ו,ה) שהמלך כורש הוציא את כל בית ה' אשר הוציא נבוכדנצר מירושלים ויתנם בבית ה'.

מודיע למשה בהר כי כשיבנו ביהמ"ק יעשו עשרה, והיו הדברים קבלה בידם. עד שהגיע בנין בית המקדש ועשה שלמה כאשר היתה קבלה בידם עכ"ל, דלפי דבריו יוצא שכן נקבע מעיקרא בנוגע לבית המקדש, וא"כ ה"ה בביהמ"ק השלישי.

### קושיית האחרונים דאיך הדליקו המנורה בחנוכה הרי לא הי' מזבח

ויש לקשר כל הנ"ל גם בענינא דיומא, דידוע קושיית הגאון ר"מ זעמבא הי"ד ועוד<sup>6</sup>, דבירושלמי שקלים (פ"ד ה"ב) איתא "השלחן והמנורה והמזבחות והפרוכת מעכבים את הקרבנות" נמצא מבואר דהמזבח מעכב הדלקת המנורה, ולפי"ז קשה שהרי במגילת תענית פ"ט מבואר דלא נגמר המזבח עד אחר חנוכה וא"כ איך הדליקו את המנורה, הא לפי דברי הירושלמי אם אין מזבח אין מנורה?

ובס' 'ברכת שמעון' שם תירץ דמבואר בילקוט מלכים רמז קפ"ה (הנ"ל) הטעם שהוסיף שלמה עשר שולחנות משום שהי' צורך גדול יותר בזרעים ובגשמי ברכה כו' ומצינו דשלמה דרש טעמא דקרא כמבואר בסנהדרין (כא ב) אני ארבה וכו', ולכן הוסיף יותר בכלי המקדש וכן הי' בבית שני (כנ"ל), א"כ י"ל דרק הדלקה כזו למען ריבוי האור הדליקו החשמונאים בחנוכה, ולא הדלקה שהיא עבודה מצ"ע כקרבנות, ותירץ בזה קושיא הנ"ל מהירושלמי, כי על הדלקה זו אין המזבח מעכב, עיי"ש בארוכה שביסוד זה תירץ כ"ה קושיות בנס חנוכה, כמו הקושיא דהרי טומאה הותרה בציבור ולמה הוצרכו לנס, כי בהדלקה כזו ליכא היתר בטומאה עי"ש.

אלא שיש להקשות עליו, דבאגרות קודש ח"א (ע' קלו) הקשה אחד קושיא זו והרבי הפריך תירוצו וזלה"ק: עוד כ' כת"ר דע"פ מה דאיתא בירושלמי שקלים (פ"ד ה"ב) דהשלחן והמנורה והמזבחות והפרוכת מעכבים את הקרבנות, ובמגילת תענית (פ"ט"ו) איתא דח' ימים היו עוסקים בבנין המזבח ונגמר ביום ח', וא"כ לא הוי אז מזבח, וממילא הטבת המנורה לאו כלום הוא, ובודאי הדה"נ אז לא הוה רק מצוה בעלמא

<sup>6</sup> ראה בס' גור אריה יהודא סי' י"ט סק"ב וסק"ח, ובשו"ת קול יעקב סי' כ"ב, ובס' היובל להגר"ד ס' ז"ל ח"א ע' תקמה ובס' קול יהודא ע' סב ותורת הקודש ח"ב סי' ט' ועוד.

בלי שום סרך עבודה, ולית בה דינא דאין כל"ש מקדשין אלא מלאין, וסרה בזה ג"כ קושית העולם למה צריך לנס הא טומאה דחוי' בצבור וז"א דאז הדה"נ הי' מצוה ולא קרבן. [כוונת הכותב דכיון שהי' מצוה בעלמא לכן אין המזבח מעכב וכו', וזהו ע"ד תירוצו של הברכת שמעון].

וע"ז הקשה הרבי: ותימה דטומאה ושבת ילפינן מחד קרא כדאיתא בתו"כ פ' אמור הובא ברמב"ם הל' תו"מ (פ"ג ה"י) וא"כ לפ"ז איך הדליקו אז את המנורה בשבת, ובכ"מ משמע שהדליקו ח"י רצופים, עוד יקשה איך ישתמשו במנורה שהוקצבה לעבודה בענין שאינו עבודה, ומיהו בזה י"ל דכיון דעשו אז מנורה חדשה כדאיתא בר"ה (כד, ב) וכלי גבוה עד שלא נשתמש בהן גבוה רשאי להשתמש בהן הדיוט (תוספתא פ"ב דמגילה, יד הל' ביה"ב ספ"א) אבל תימה מנ"ל מצוה זו דהדה"נ אם נאמר דאין בזה החיוב שבתורה ואדרבה הוי אש זרה אשר לא צווה אותם, והנכנס לקדש שלא לעבודה לוקה (רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ב ה"ד), עכ"ל. ועיי"ש עוד בהמשך המכתב דשקו"ט אם פסקינן כהירושלמי, ועי' בזה לקו"ש ח"א ע' 117 וח"ז ע' 54 הערה 32.

והנה בשלמא קושיית הרבי (הנ"ל) דמגלן מצוה זו אם נאמר דאין בזה חיוב שבתורה? הרי ר"ל - בברכת שמעון - דגם הארת ההיכל הוה חלק מגוף המצוה, אבל אכתי נשאר תמיהת הרבי דכיון דטומאה ושבת ילפינן מחד קרא א"כ איך הדליקו המנורה בשבת ובכ"מ משמע שהדליקו ח' ימים רצופין?

וראה לקו"ש חלק כ"ה ע' 235 שכתב דמשמע בכמה מקומות (מרדכי ואור זרוע הל' חנוכה סי' שכ"א הובאו בדרכי משה לטאו"ח ר"ס עת"ר, שבלי הלקט סי' קע"ד ועוד) דחנוכה הוא על שם חנוכת המזבח והמקדש, היינו שבאמת כבר חנינו אז את המזבח, ובשוה"ג שם כתב דצע"ק במגילת תענית שם ובנו וכו' והיו מתעסקין בו שמונה ימים, דמשמע דהחינוך התחיל רק לאחר הח' ימים כו'? אולי הכוונה ב"מתעסקין בו" - בהחינוך עיי"ש, היינו שכבר היו להם מזבח מיד והיו מתעסקין בהחינוך, במילא שפיר הי' אפשר לקיים מצות הדלקה, וראה גם לקו"ש ח"כ ע' 633

<sup>(7)</sup> אלא דאי נימא כהשיטה שהנס הי' שדלק כל הח' ימים ולא נכבה כלל, כמ"ש בחשק שלמה שבת כא, ב, לא קשה כיון דבשבת לא הי' מעשה הדלקה.

במכתב דערב ימי חנוכה תשמ"ג בהערה שם (בד"ה חנוכת המזבח) שמבאר הטעם דעיקר קביעת היו"ט דחנוכה הוא על שם חנוכת המזבח, עפ"י מ"ש הרמב"ם שעיקר מצות בנין ביהמ"ק הוא להקריב שם קרבנות שהוא במזבח עיי"ש.



## שיטת אדמו"ר הצ"צ ב"מחשבי קצין"

### הרב אלי' מטוסוב

#### מערכת "אוצר החסידים"

מצינו בגמ' ומדרשים ובכמה מספרי גדולי ישראל הראשונים ואחרונים, חישובי קצין, שמחשבים את קץ גאולה העתידה ע"פ רמזי פסוקים ולפעמים גם ע"פ קבלה מרבותיהם.

#### ספרים שכתבו זמנים של "קץ"

זמנים שונים על ה"קץ", נמצאים מלבד בגמ' וזוהר, גם בריס"ג (ס' האמונות והדעות מאמר ח'), רמב"ם (אגרת תימן). רש"י סוף דניאל, הרמב"ן (בראשית ב, ג), רבינו בחיי, האברבנאל בס' מעיני הישועה. ובספרי המקובלים: בלקו"ת להאריז"ל ר"פ מקץ. עמק המלך. מגלה עמוקות (פ' לך ד"ה במה אדע). חסד לאברהם. תולדות יעקב יוסף (פ' תשא). אור הגנוז (פ' ויחי). ועוד. וגם בספרי האחרונים כמו החת"ס (פ' תולדות ד"ה ויאמר יעקב). ועוד.

ונלקטו כל אלו ועוד ספרים, בהערות הר"ר מרגליות לשו"ת מן השמים סי' ע"ב. ובארוכה בספר "הקץ" מאת ידידינו הר"ר שניאור זלמן שי' הרצל.

#### מאמר הגמ' נגד "מחשבי קצין"

ידועה הקושי' מדברי הגמ' בסנהדרין דף צ"ז ע"פ ויפח לקץ גו' תפח עצמן של מחשבי קצין כו'. [ויש גם במס' דרך ארץ פ"א הנותן את הקץ אין לו חלק לעוה"ב]. ואיך כתבו גדולי ישראל קצין שונים.

ונאמרו בזה כמה ביאורים, (עי' בפרטיות בלקו"ש ח"כ ע' 228 ואילך. חכ"ט ע' 15 ואילך. ונלקטו הדברים בפרטיות בס' "הקץ" הנזכר לעיל). ותוכן הדברים בקצרה:

(א) מ"ש הרמב"ן שמכיון שכעת עומדים בתקופת אחרית הימים (ואולי כוונתו לתחילת אלף הששי), ע"כ אין החשש שאמרו בגמ' על איסור חישוב הקצין שאם לא יתקיים הקץ יאמרו כיון שהי' הקץ ולא בא שוב לא יבוא.

(ב) מ"ש הרמב"ם באגרת תימן לתרץ את הרס"ג שכתב קץ, כי אף שחישוב קצין אסור, אבל הרס"ג כתב קץ לצורך השעה שבזמן ההוא התעצמו בעלי סברות רבות ונשחתות, וראה הרס"ג צורך לחזק את אמונת העם על דרך חשבון הקצים כו'.

(ג) מה שמוסיף לבאר בלקו"ש חכ"ט ע' 16 ועוד, אשר דברי הגמ' נאמרו על מחשבי קצין המביאים תקלה כו', אבל לא אסרו זה לצדיקים גדולים הרואים את מצב עבודת הביוררים והעליות שבנ"י פעלו בתורה ומצות, ורוצים לזרו את העם להוסיף ולהעלות בכדי לסיים את ביוררי הגלות.

(ד) אולי יש לומר, כי לדעת כמה ראשונים שכתבו קץ, הנה דברי הגמ' "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן תיפח רוחם של מחשבי קצין", אין זה להלכה, כי הלא בגמ' עצמה מצינו תנאים ואמוראים אחרים שאמרו קצים. עי' בסנהדרין צ"ז ע"ב על הפסוק עוד מעט אחת היא (מאמר רע"ק). סנהדרין שם עה"פ בדניאל עד עידן עידנים ופלא עידן. סנהדרין שם עה"פ האכלתם לחם דמעה גו' (ר' שמלאי). ע"ז ט' ע"א (ר' חנינא, וכן במתניתא שם). זהר ח"א קי"ז ע"א עה"פ בשנת שש מאות שנה לחיי נח. זהר שם קל"ט ע"ב עה"פ בשנת היובל הזאת.

וגם עי' בסנהדרין דצ"ז ע"ב: אמר רב כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים ושמואל אמר דיו לאבל שיעמוד באבלו (דיין לישראל צער גלות ואפי' בלא תשובה נגאלין, וע"ש עוד בפירש"י), ובהמשך הגמ' איתא שבזה גם פליגי תנאי כו' ע"ש. א"כ אפשר לדעת שמואל לא כלו כל הקצין ואפשר לדרוש קצין ולא לחשוש שאם קץ אחד לא יבוא זה יחליש את אמונת העם.

ואם כי הרמב"ם בפ"ב מהל' מלכים הביא להלכה דברי הגמ' תפח עצמן של מחשבי קצין. אבל י"ל שלדעת שאר הראשונים דברי גמ' אלו אינם להלכה.

[ביאור זה הד' לא מצאתי לע"ע בספרים, וכתבתי בדרך אפשר].

### דברי הרמב"ם נגד מחשבי קצין

אולם נעמוד כאן על הסתירה בדברי הרמב"ם באגרת תימן פ"ג,

כי בתחילה הוא כותב נגד חישובי קצין: "שהקץ על דרך האמת לא יתכן לשום אדם לדעת אותו לעולם כמו שביאר דניאל ואמר כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ כו', וכבר ביאר הקב"ה על ידי נביאיו "ישוטטו רבים ותרבה הדעת" שקצת בני אדם יחשבו קצים למשיח, ויעברו הקצים ולא יתקיימו כו' שכן אמר: כי עוד חזון למועד כו'". ובהמשך דבריו מוסיף הרמב"ם בארוכה שגם הקץ על יציאת מצרים שכתוב מפורש "ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה גו'" גם הקץ הזה לא ידעוהו ולא הושג איך הוא חשבון הד' מאות שנה, וכ"ש הקץ של גלות זה האחרון הארוך מאד כו'. ומסיים "ולפיכך מנעונו החכמים ז"ל מלחשוב הקצים לביאת המשיח לפי שיכשלו בהם ההמון, ולפי שהם תקלה לעם לפיכך התפללו עליהם חכמים שתפח דעתם וישחת חשבונם".

ואחרי זה כותב הרמב"ם לתרץ את הרס"ג שכתב קץ: ואנו דנים את ר' סעדיה לכף זכות, שמא מה שהביאו לענין זה אע"פ שהי' יודע שהתורה אסרה זה, לפי שהיו בני דורו בעלי סברות רבות נשחתות, וכמעט שתאבד תורת ה' לולא הוא ע"ה כו' שראה בדעתו לקבץ המון העם על דרך חשבון הקצים כדי לאמץ אותם ולהוסיף על תוחלתם.

### קץ שכתב הרמב"ם

אבל אחרי כל האריכות כותב שם הרמב"ם בסוף דבריו: אבל יש אצלינו קבלה גדולה ונפלאה, קבלתי אותה מאבי שקיבל מאביו ומאבי אביו כו', שבנבואת בלעם יש רמז שתחזור הנבואה לישראל אחר שתפסוק מהם כו', שזה שאמר בלעם כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל, יש בו סוד שמן העת ההיא יש לחשב כמנין שיש מששת ימי בראשית ועד אותה העת ותחזור הנבואה לישראל, ואז יאמרו להם הנביאים מה פעל אל כו'. ולפי ההיקש הזה והפירוש הזה תחזור הנבואה לישראל

בשנת ארבעת אלפים תשה מאות שבעים ושש ליצירה, ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח שנאמר ונבאו בניכם ובנותיכם כו'. זהו יותר אמיתי מכל חשבון שנאמר בשום קץ כו'. ע"כ ברמב"ם (הלשונות העתקנו ע"פ תרגום ר' נחום המערבי, בהוצאת הרמב"ם לעם)

והשאלה פשוטה איך הרמב"ם סותר דברי עצמו, שמתחילה כתב שאין בדברי הקצין ממש ואסור לגלות קץ, ומיד הוא עצמו עובר לכתוב קץ.

ועי' בלקו"ש חכ"ט ע' 15 ואילך, ועד"ז פירשו בכמה מפרשים שהרמב"ם כתב הקץ ע"ד שהוא תירץ את דברי הרס"ג כי הי' זה לצורך השעה להצדקת רבינום וחיזוק הדור כו'. ובלקו"ש מוסיף מה שכתב הרמב"ם שיש לו זה בקבלה מאבותיו. ומצד כ"ז אין זה בגדר חישובי קיצין כו'. (ועי' עוד לעיל מה שהבאנו המשך הדברים מלקו"ש שם בענין ראיית הצדיקים).

ולהלן נכתוב בעז"ה עוד דרך לתרץ שיטת הרמב"ם.

עניני "קץ" בתורת רבותינו נשיאינו

וכמו בדברי הרמב"ם, כן מצאתי סתירה בענין זה בשיטת רבותינו נשיאי חב"ד.

כי בס' מאמרי אדה"ז על התורה ח"א ע' תיט ואילך, נדפס מאמר מכ"ק אדה"ז על הפסוק בפ' פקודי "ואת האלף ושבע מאות", ובמאמר ההוא נמצא חשבון של קץ לשנת תר"ג (והמאמר נאמר מאדה"ז כארבעים שנה לפני שנת תר"ג). מאמר זה הובא גם בס' השיחות תורת שלום ע' 237 (ושם מקשר את זה עם הקץ לשנת תר"ח). ובלקו"ש חכ"ט שם ועיג"כ בלקו"ש ח"כ פ' ויחי ועוד. המאמר נדפס ג"כ לפני זה בס' מגדל עז (כפ"ח תש"מ).

ועי' עוד בשיחת כ' מנ"א תשי"ג, שמביא עוד: יש קץ מכ"ק אדמו"ר מהורש"ב לשנת תרס"ו. מכ"ק מו"ח אדמו"ר לשנת תש"ג. כך יש ב"הקריאה והקדושה" ואומרים משמו גם על תש"א ותש"ד.

[ויל"ע עוד בשיחות תש"ל שג"כ דובר על ביאת משיח באותה שנה. ואפשר זה קשור עם הקץ שהובא בס' לקו"ת להאריז"ל ר"פ מקץ].

ועי' בקונטרס "חישובי קצין" שבס' מגדל עז להר"י שי' מונדשיין.

## ה"קץ" של תרס"ו

על תרס"ו שנזכר לעיל, הובא גם ב"תורת מנחם - רשימת היומן" ע' שלא בשם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע. ועד"ז שם ע' שכה שהזכיר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ע"ד הקץ בשנת תרס"ו המובא בספרים. ובמ"מ בתו"מ שם לא צויין ע"ז. אבל נ"ל דקאי על ס' אור הגנוז (להרה"ק מהרי"ל הכהן, לבוב תרכ"ו), כי שם בפ' ויחי כ' קץ על תרס"ו ומייסד דבריו על הזהר, ומביא גם מפסוק והנותר בירושלים קדוש יאמר לו, והנות"ר מס' תרס"ו.

ונזכר הקץ של תרס"ו, גם במאמר המתחיל "להבין הקושיא הידועה אם תורת הבעש"ט כו' למה לא נתגלה בימים הקדמונים", שנדפס בסה"מ תקס"ג ח"א ע"ש.

[באמת מאמר זה שנדפס בתרס"ג ע"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, נתברר אח"כ שאינו מאדמו"ר הרש"ב. וידידי הר"ר יונתן רייניץ שי' אמר לי פעם אשר כנראה המאמר הוא מר' שמרי' נח מבאברויסק נכד רבינו הצ"צ, שהי' מגיע לליובאוויטש להשתטח על קברי אבות, ומזה הכותרת במאמר שם "מאמר אדמו"ר מליובאוויץ לפני יחידי סגולה י"ט כסליו שנת תרס"ג". ומאחרים שמעתי אשר י"ל שהמאמר הוא מהרה"ח הרשב"ץ. אך כנראה יש במאמר שם גם דברים בשם אדמו"ר הצ"צ. ואכ"מ יותר].

## קץ על שנת תש"א

וקץ על תש"א שהזכיר רבינו, נמצא ג"כ בס' תולדות יעקב יוסף, להרה"ק מפולנאה (وهוא ספר הראשון של תורות הבעש"ט שבא בדפוס, ונדפס בשנת תק"מ) בפ' תשא עה"פ כי תש"א את ראש.

ויש לעיין בשיחות כ"ח סיון תנש"א מה שמדובר שם על שנת תש"א.

## אדמו"ר הצ"צ נגד מחשבי קצין

אולם לנגד זה, יש לנו דברי הצ"צ באוה"ת נ"ך (ע' קפג עה"פ למרבה המשרה ולשלום אין קץ), שמביא דברי הבחיי בפ' ויחי בענין מ"ם סתומה דלמרבה המשרה שהוא לרמוז על הקץ הסתום שנסתם מיעקב כי באמת הדברים סתומים וחתומים כו', וכותב באוה"ת הערה על דברי הבחיי, וז"ל: ואם מיעקב נסתם הקץ ק"ו בן בנו של ק"ו מכבוד רבינו

הבחיי עצמו, לכן לא דק בענין הקץ שכתב ס"פ נח ובפ' בראשית גבי והנה טוב מאד, במח"כ שבמקום שיש חילול ש"ש אין חולקין כבוד, והרמב"ם קצף מאד על מחשבי קצין, ואם יתמהמה חכה לו. ע"כ.

ובאמת הקץ שכ' הבחיי בפ' בראשית, ע"פ הפסוקים בסוף דניאל, והוא פירשם לשנת ה' אלפים קי"ח, זה נמצא ג"כ ברש"י בדניאל, אלא שברש"י אין זה מבואר כ"כ, ומפורש הדבר גם ברמב"ן בראשית על אותו פסוק שכ' הבחיי (אלא שהבחיי מוסיף אריכות ועוד רמזים).

ומעתה יש להבין, מכיון שיש קץ מפורש מכ"ק אדה"ז במאמר "ואת האלף", וכן רבותינו נשיאינו לא שללו לגמרי ענין הקצים כנ"ל. מדוע התרעם הצ"צ על הבחיי בזה.

וגם צ"ע מה שהצ"צ כותב על הבחיי, והבחיי אינו לחוד אלא עוד גדולי ישראל כהאריז"ל ותלמידיו ועוד כתבו ג"כ עניני קץ (כמו שהבאנו לעיל בתחילת דברינו).

### מאמר אדה"ז רק ליחידי סגולה

ובדוחק י"ל, דשונים הם דברי אדה"ז מדברי רבינו הבחיי, כי הבחיי כתב זאת על מנת לפרסם בספר הנעתק לכל העם ולכל הדורות, משא"כ אדה"ז אמר את ה"קץ" רק בדרוש לפני חסידים. ואפשר גם אמר זה רק לפני יחידי סגולה, כמו בניו הקדושים וכיו"ב, וכידוע ונמצא בכ"מ דרושים שאדה"ז אמר לבניו ביחידות.

ואף שאדהאמ"צ רשם בכתב את דרוש "ואת האלף" עם הקץ ונמסר בידי חסידים [כי כן ניכר מסגנון המאמר, ומן כרכי הכת"י שבו הוא נמצא, אשר מאמר זה ביסודו הוא הנחת ורשימת כ"ק אדהאמ"צ] אבל בכל זאת זה לא בא בדפוס, רק בכתב לפני חסידים ואנשי מעשה שאין בהם חשש שיאבדו אמונתם ח"ו אם הקץ לא יגיע. וע"ד דאיתא הלשון בגמ' "אין מגלין אלא לצנועין" ועוד כיו"ב. וגם כי בכמה מאמרים מאותם השנים ביאר אדה"ז טעמים על שכמה קצין של הגמ' וזוהר כו' לא נתקיימו [וצריך ע"ז אריכות מיוחדת ואכ"מ], ובמילא כי אל לומדי המאמרים אין שום חשש אם הקץ לא יבוא.

[ויש לציין עוד, כי מאמר זה "ואת האלף" לא נזכר בכל ספרי החסידות שנדפסו עד שנת תר"ג, וגם לא בא המאמר בדפוס עד לשנת

תש"מ שאז נדפס בפעם הראשונה ע"פ הסכמת והוראת רבינו. והלא בדורנו כבר אין שום חשש, וכפי שהכריז רבינו כמה פעמים אשר דור זה הוא דור האחרון לגלות כו' (וע"ד מ"ש הרמב"ן בס' הגאולה שלו, לענין אחרית הימים שאז אין חשש בחישוב קצין, והבאנו קצת דבריו לעיל), וגם כי בלא"ה נתפרסמו הרבה קצים מגדולי ישראל ותשובתם בצידם כו'].

אבל עדיין יש לעיין כי הלא הצ"צ מסתמך על הרמב"ם באגרות תימן שקצף על מחשבי קצין, ולפי הרמב"ם שם אינו שולל רק משום חשש תקלה להמון העם, אלא הוא גם מייסד דבריו על המפורש בכתובים אשר זמני הקץ סתומים וחתומים ואין ביכולת לדעתם אותם.

א"כ נשאר השאלה על האוה"ת, כי מדברי אדה"ז שאמר קץ הלא הי' אפשר לכאורה להוכיח דלא ס"ל כהרמב"ם, ומדוע נקט הצ"צ כדברי הרמב"ם.

### שני גדרים ב"קץ"

על כן אולי יש להציע דרך חדש ביישוב הדברים :

הרמזים בסוף דניאל הם מענה על שאלת איש לבוש הבדים "עד מתי קץ הפלאות", דהיינו קץ גאולה הסופית, שיהיו כל הנפלאות של שידוד מערכות הטבע שמים חדשים וארץ חדשה ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ ונס יגון ואנחה וכו'. ועל קץ זה איתא שם בדניאל שהדברים סתומים וחתומים וגם דניאל לא הבין הרמזים של איש לבוש הבדים עידן עידינים כו'.

וקביעת זמנים על "קץ הפלאות", זה שללו בגמ' סנהדרין "תפח עצמן של מחשבי קצין" שעושים חישובים ע"ד הפסוק בדניאל כו'.

ובקצים כאלו של סוף הצרות כו' בזה קאי הרס"ג ורבינו הבחיי, ועל זה התרעמו הרמב"ם ואדמו"ר הצ"צ.

אולם יש קץ נוסף של "ימות המשיח", או קץ "אחרית הימים", (ובפסוק האחרון בדניאל נזכר ג"כ "קץ הימין"), וקצים האלו יש בהם תקופות רבות, וכמה מהם החלו מכבר או בתחילת אלף הששי או באמצע אלף הששי (ועי' מזה בכמה ראשונים כמו הרמב"ן בס' הגאולה ועוד

ספרים שהבאנו לעיל בתחילת דברינו, ועי' ג"כ באוה"ח ר"פ צו ובפ' פינחס, ובכמה שיחות). ובחישוב קצין כאלו של ערב ימי המשיח או הקדמת משיח או אפילו התחלת ימוהמ"ש כו' אין בזה משום דופי.

### יישוב שיטת הרמב"ם ונשיאי חב"ד

ובזה קאי הרמב"ם במו"נ כמו שמפרש שם כמה פעמים שהוא כותב קץ על התחלת חזרת הנבואה, אלא שמוסיף: "ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח שנאמר ונבאו בניכם ובנותיכם", וחזרת הנבואה שהיא הקדמת המשיח אכן כבר התחיל בזמנו של הרמב"ם שזה הי' בסיום שנות אלף החמישי.

ועד"ז במאמר אדה"ז "ואת האלף" שאמר הקץ לשנת תר"ג או תר"ח. מפורש בכ"מ שזהו בגדר גילויים הקשורים לימות המשיח. והוא הדפסת ה"לקוטי תורה" שנדפס בשנת תר"ח, שהוא ספר הראשון של תורת החסידות שבו כלולים תורת אדה"ז ואדהאמ"צ ואדהצ"צ. ועי' בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפ' יתרו הע' 56 ע"ד גילויים של תורת החסידות שלמעלה אפי' מתורתו של משיח לעת"ל, עי' בארוכה בתורת שלום ע' 237 שם.

ובס' "תורת מנחם - רשימת היומן" ע' רלד: דברי הצ"צ כששאלוהו ע"ד הקץ בשנת תר"ח וענה שהדפסת הלקוטי תורה היא גלוי מביאת המשיח, היו על יסוד דברי אדה"ז מה שענה לאדהאמ"צ על דבריו שהרי כל ישראל מייחלים בכל יום לביאת המשיח "כשהשכלת המוח מאיר בפנימיות בלב זהו ביאת משיח הפרטי".

ועד"ז בתורת מנחם שם ע' תנג: בשנת תר"ח שאל מהרי"ל את הצ"צ הלא על שנה זו היו רמזים בגלוי משיח, והשיבו: דו וויסט וואס איז משיח, משיח יגלה עומק פנימיות התורה, און אלע וועלן דערהערן די ליכטיקייט, איז איצטער נתגלה געווארען דער לקו"ת. ע"כ.

ובדרך הזה שהצענו, יתיישבו גם כמה משיחות רבינו בענין הגאולה, שטרחו בזה כמה לתווך הדברים על אופןם, עי' קובץ פרדס חב"ד גליון ד' ע' 29 ואילך ועוד. אך ייארכו הדברים ואכמ"ל יותר.

# לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

## התהוות תמידית [גליון]

### הרב פנחס קארף

#### משפיע בישיבה

בגליון ד' הקשה הר' נ.ש ד' קושיות בלקו"ש חכ"א תשא ג' אות ה'.  
ואכתוב מה שנראה לענ"ד, אף שיכול להיות שכמה מהענינים נכללים  
בתירוצו. והנני להעתיק קטע א "מהקטעים שהעתיק". "שטעלט זיך די  
שאלה: ווען א איד דערהערט אז אין דער רגע איז ער ערשט באשאפן  
געווארן מחדש פון דעם אויבערשטן, און אז אין א רגע ארום דארף ער  
ווייטער אנקומען צום דבר ה' מחדש-זיין זיין מציאות מאין ליש- ווי איז  
דאס מעגלעך אז דער איד (זייענדיק אפילו, ח"ו, דער גרעסטער בעל  
תאוה) זאל ניט אויספאלגן דער רצון פון אויבערשטן(ניט צו ממלא תאוה  
זיין), וואס פון אים ב"ה הענגט אפ זיין גאנצע מציאות - צוזאמען מיט  
זיין תאוה - אין דער רגע ממש?

וע"ז הוא מקשה א) כי בשעה"ה"א הובא זה הענין שהתהוות היא  
תמידית כדי להסיק שהנברא בטל לגבי דבר ה', למה לא בא כאן מסקנא  
זו?

ולדעתי זה פשוט כי כאן המסקנא היא אחרת, כי מאחר שהקב"ה צריך  
להוות אותו בכל רגע, א"כ הוא נצרך אליו תמיד, וא"כ איך יכול למרוד  
בו? כמו בגשמיות כשא' נצרך להשני, לא יעשה דבר נגד רצונו, כי אז לא  
יקבל ממנו, מה שצריך לקבל ממנו.

וזהו גם תירוץ על קושיא ב' מה מיוחד באמונה בהתהוות התמידית,  
על האמונה בכל הנאמר בתורה וזהתירוץ הוא, כי אמונה זו, שייכה  
למציאותו, וכ"א רוצה בקיומו.

וזהו גם תירוץ על קושיא ג' שהרי אמונה היא מקיף, והראי' מגנבא  
אפום מחתרתא רחמנא קריא, א"כ איך אומרים שאם הי' זוכר האמונה  
בהתהוות התמידית לא הי' חוטא?

והתירוץ הוא כי זהו דוקא באמונה שהקב"ה הוא בורא עולם  
ומנהיגו, שבשביל זה לא יעשה דבר נגד רצונו, או שבשביל זה יאמין

שהקב"ה יכול לעזור לו גם בלי הגניבה, ע"ז לא מספיק אמונה, וצריך דוקא התבוננות. אבל האמונה בההתהוות התמידית היינו שהוא נצרך תמיד להקב"ה, ואם לא יעשה רצונו לא יקבל ממנו, ע"ז לא שייך לומר שהאמונה היא מקיף. וזהו במילא גם תירוץ על קושיא ד) מה מיוחד בהתבוננות זו על התבוננות אחרים, שדוקא בהתבוננות זו אומרים שלא הי' צריך להיות אפי' קס"ד על חטא? והתירוץ הוא כנ"ל, כי כאן ההתבוננות היא שהוא נצרך תמיד להקב"ה, ואפי' בן אדם א', אם הוא נצרך להשני, לא יעשה דבר נגד רצונו. וכנ"ל שאפשר שזה נכלל בתירוץ, אבל אני כתבתי לפי הסגנון שלי. ומה שמפרש ענין ביטול היש להאין המבואר בשהיה"א, שזהו תלוי בזה שהאין הוא מופשט מהגשם, איני יודע מי הכריחו לזה, כי הרי בפשטות הוא מצד שהיש נמצא בהאין, והוא בטל להאין כדיו השמש בשמש.



## נגלה

### מזיגת תכונות חיוביות ושליליות

#### הרב צבי רייזמן

איש עסקים, מחבר ספרי ידן כצבני

א. ידוע דמזל חודש כסלו הוא הקשת (ספר יצירה פרק ה' משנה ט') ויש להבין מה מסמלים ה"קֶשֶׁת" וה"קֶשֶׁת", ומדוע מזל חודש כסלו הוא קשת.

ובפשטות, לדעת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם ובי"ז בחשוון התחיל לרדת המבול, נמצא שהמבול הסתיים בחודש כסלו, ובו נראתה הקשת בענן. אך בוודאי מונח בעומק הדברים הסבר נוסף המקשר בין מזל קשת לחודש כסלו, וצריך ביאור.

ובעיקר הבנת מזל החודש יש להבין, מדוע מזל החודש הוא "קֶשֶׁת" - אדם המחזיק קֶשֶׁת, ולא הקֶשֶׁת בעצמה.

חז"ל מתארים (ספרי דאגדתא על אסתר, פרשה ג) את סדר הגורלות שהטיל המן על חדשי השנה, כשביקש למצוא חודש שבו אין מזל

לישראל, ועל חודש כסלו נאמר "קשת זכות יוסף, שנאמר (בראשית מט, כד) ותשב באיתן קשתו". ומבואר כי בחודש כסלו עומדת לישראל זכותו של יוסף הצדיק. ויש להבין מדוע במזל קשת עומדת לישראל דווקא זכותו של יוסף הצדיק, ובוודאי אין זה רק בגלל הימצאות המלה "קשת" אצל יוסף, שהרי בתנ"ך מופיעה המלה "קשת" עשרות פעמים, ולדוגמא ביעקב אבינו האומר "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי" (בראשית מח, כב) - וכנראה יש קשר עמוק יותר בין זכותו של יוסף לחודש כסלו, וצריך ביאור.

וגם ימי החנוכה מתחילים בחודש כסלו, ויש לבאר את הקשר בין ימי החנוכה ומה שהם מסמלים, למזל קשת.

### הקשת ותכונותיה

ב. על הקשת נאמר במסכת אבות (פ"ה מ"ו) שהיא אחת מעשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות. וצריך להבין מדוע בריאת הקשת היתה בזמן שונה מכל הבריאה, דווקא בערב שבת בין השמשות.

באוצר המדרשים (פרק ו' עמ' תקצב) מובא שהמזלות מחולקים לארבע קבוצות של שלוש, והקבוצה המערבית היא "טלה, אריה, קשת, שלשתן אש". וצריך ביאור, מה המיוחד בקשת שהיא דומה לאש.

בזוהר (פרשת פנחס, דף רל עמ' ב) כתב: "קשת סימן, תקיעה שברים תרועה, ואינון סימן מרכבה דאבהן, תקיעה דאברהם, שברים דיצחק, תרועה דיעקב". ומבואר שיש בקשת סימן לשלושת האבות, ופשר הדברים צריך הסבר.

עוד נאמר בגמרא (עבודה זרה כה, א) דרשו "ואיזו היא מלחמה שצריכה יד כנגד עורף, הוי אומר זו קשת... ואיזו היא מלחמה שצריכה שתי ידיים הוי אומר זו קשת... ואיזו היא מלחמה שצריכה לימוד הוי אומר זו קשת". ויש להבין מה רצו חז"ל ללמדנו במאמר זה, שיש צורך בלימוד ובתכסיסים כדי לדעת להשתמש בקשת.

בירושלמי (ברכות דף סה עמ' א) מובא: "רבי חזקיה בשם רבי ירמיה, כל ימיו של רבי שמעון בן יוחאי לא נראתה הקשת בענן". וצריך ביאור מדוע זכה רבי שמעון בן יוחאי שלא תיראה הקשת בימיו.

ובפירושו הרקאנטי כתב עה"פ (בראשית ט, יג) "את קשתי נתתי בענן", וז"ל: "סוד הקשת נורא מאד ולשונו מלשון קושי", ויש להבין את כוונת הדברים.

### המשמעויות המנוגדות שיש בקשת

ג. לקשת יש משמעויות מנוגדות.

הקשת היא כלי מלחמה, אולם היא גם "אות ברית" לשלום.

מצד אחד, הקשת נבראה בסיומם של ששת ימי בראשית, בערב שבת בין השמשות. אך מצד שני, מלשון הכתובים "זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם... את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ", מדייק הרמב"ן: "משמע מן האות הזה שלא היה קשת בענן ממעשה בראשית, ועתה ברא ה' חדשה לעשות קשת בשמים ביום ענן".

אך באמת הקשת מסמלת את שני הדברים גם יחד, וכמו שביאר הרמב"ן בהמשך דבריו: "ואמרו בטעם האות הזה, כי הקשת לא עשאו שיהיו רגליו למעלה שיראה כאלו מן השמים מורים בו, וישלח חציו ויפיצם בארץ (תהלים יח, טו), אבל עשאו בהיפך מזה להראות שלא יורו בו מן השמים, וכן דרך הנלחמים להפוך אותו בידם ככה כאשר יקראו לשלום למי שכנגדם ועוד שאין לקשת יתר לכוונן חצים עליו". והדברים מבוארים גם בפירושו החזקוני (בראשית שם) שכתב: "מה נשתנית קשת שתינתן לעולם יותר משאר אותות, כשהקשת נראה הפגימה בצד מטה, זה דרך שלום, שדורכי קשת כשמבקשין לירות הם מכוונים היתר נגד פניהם והקשת כנגד האויבים, והקשת הזאת היתר כנגדנו. ונראתה הקשת - בלא חצים ויתר, להראות דרך שלום". כלומר, דרך הלוחמים, כשהם מבקשים לירות חיצים נגד האויב, מכוונים הם שתעמוד הקשת באופן שפניה יהיו כנגד האוחזה והקשת נגד האויבים. וכשרוצים לסמן ולהכריז על שלום ו"הפסקת אש", מהפכים הקשת כלפי מטה. ולכן יש בקשת כשמכוונת כלפי מטה, סימן של שלום, מה שאין כן אם היתה עומדת לגובה מלמעלה למטה.

ולפי זה מיושב, שהקשת אכן נבראה בששת ימי בראשית, אולם היותה לאות ברית כאשר היא נראית הפוכה, נעשה רק לאחר המבול.

נמצאנו למדים שלקשת אחת יכולה להיות משמעות מנוגדת. הקשת יכולה לבטא מלחמה ויכולה לבטא שלום, תלוי איך מחזיקים אותה. כאשר שתי קצוות היתר מכוונות אל היורה ומרכז הקשת כלפי האויב, היא משמשת כאות מלחמה, ואילו בצורה ההפוכה היא מסמלת אות שלום.

הקשת מבטאת משמעות סותרת נוספת. הרמב"ן (שם) מתאר את התופעה הטבעית ששמה "קשת", וז"ל: "ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת". מהותה של הקשת היא ניגוד - שמש וגשם המשמשים בערבוביה.

ועוד זאת, הקשת משמשת תזכורת למידת הדין שהביאה להשחתת העולם במבול, ומאידך, ראיית הקשת היא אות ברית על רחמי ה' שנשבע לא להביא יותר כליה על העולם.

### הקשת הגשמית והקשת הרוחנית

ד. במהותה של הקשת ניגוד נוסף.

הקשת מפיעה בצורתה הטבעית, הבאה משמש וגשם. ומנגד היא בעצם תופעה על טבעית, האמורה לשמש כתזכורת על עוונות הדור, כדברי הספורנו (בראשית ט, יג) "את קשתי נתתי בענן, סידרתי שיהיה בטבע. והיתה לאות ברית, בהיות הקשת כפולה, כי אמנם נלאו חכמי המחקר לתת טעם לסדר צבעי הקשת השנית אשר הוא על הפך סדר צבעי הקשת הראשונה המורגלת, והיא תהיה אות לצדיקי הדור שדורם חייב כאמרם (כתובות עז, ב) כלום נראתה הקשת מימך, ויתפללו ויוכיחו וילמדו דעת את העם".

דברים דומים במהותה של הקשת, המשלבת בתוכה רוחניות וגשמיות, כתב המלבים (פרשת נח) ש"הקשת הוא ענין טבעי, ויבוא עת יפלוש ניצוצי השמש נגד ענן דק הזולף מים, אז יתחקה על זילוף המימי ההוא מראה הקשת". ולאחר שמסביר את הענין באריכות, מסיים המלבי"ם: "ונראתה הקשת בענן, כי הקשת המתראה בענן אין בו הויה ומציאות, רק שכן נראה לעין הרואה, ואח"כ והיתה הקשת בענן, שהקשת הנראה בענן היא עדות שנזדכך חומר הארץ ועכירותה, וא"כ על ידי זה נזדככו גם

נפשות בני אדם כי חומרם אינו עכור כל כך וכו' ובה יראה ד' לזכור ברית עולם בין אלקים ובין כל נפש חיה, מה שתתחבר הנשמה האלוקית ועל ידה האור האלוקי עם נפש החיה אשר על הארץ שהוא הנפש הבהמית שהיא מתולדות הארץ". ומבואר בדברי המלבי"ם, שלקשת שתי תכונות: גשמית, ורוחנית, על ידי הקשת מתעורר האדם להזדכך מה"חומר העכור" שבו, ומגלה את האור האלוקי הטמון בנפשו.

ובנוסח אחר: הקשת מסמלת מאמץ במלחמה הגשמית, כביאורו של המהר"ל (חידושי אגדות על מסכת עבודה זרה כה, א) "ואיזו היא מלחמה שצריכה לימוד הוי אומר זו קשת. פירוש, כי המלחמה על ידי קשת היא המלחמה היותר גדולה על הכל, וקשה מהכל, כשמו שנקרא קשת, שהחץ הולך במהירות יותר ומורה בחזקה, וכל שאר כלי זיין הם תחת זה... גבורת מלחמה נראה בקשת שהולך מחמת פעולת בעל המלחמה, ודבר זה נקרא גבורת מלחמה, עד שכח המלחמה שהיא על ידי קשת דומה שהיא כח נבדל בלתי גשמי". כלומר, השימוש בקשת מצריך מאמץ מיוחד לכוונה כראוי, שאם לא כן החץ אינו פוגע במטרה.

ובמקביל, הקשת מסמלת גם את המאמץ שיש להשקיע ברוחניות, כדברי הגמרא (בבא בתרא קכג, א) המפרשת את דבריו של יעקב אבינו (בראשית מח, כב). "אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי - וכי בחרבו ובקשתו לקח, והלא כבר נאמר (תהלים מד, ז) כי לא בקשתי אבטח וחרבי לא תושיעני, אלא חרבי זו תפילה קשתי זו בקשה". וביאר האדמו"ר מקוצק, מפני מה נמשלה התפילה לקשת, כי כאשר האדם דורך את קשתו, ככל שימתח יותר את המיתר, כן יגיע החץ למרחק גדול יותר. כך בתפילה, ככל שיכוון לבו יותר בתפילה, כן תהיה תפילתו רצויה ומקובלת.

### השילוב בין ניגודים יוצר שלימות

ה. הנה כי כן נוכחנו לראות כי תופעת הקשת, כוללת בתוכה כוחות מנוגדים זה מזה, ותכונות הסותרות זה לזה. והמסקנה המתבקשת מכך היא, שאם דבר אחד מכיל בקרבו ניגודים כל כך רבים וקיצוניים - אין זה כי אם ללמדנו שלפעמים, דווקא מכוון של תכונות סותרות נבנית שלימות, בדומה לגווני הקשת השונים האחד מהשני, אולם המיזוג ביניהם יוצר תמונה שלימה.

הרש"ר הירש (בראשית ט, טו) כתב על הקשת: "יסוד השוני ורבגוניות בני האדם, זו עצמה של הקשת. היא קרן אור אחת מלאה וטהורה השבורה לשבעה גוונים, מן הקרן האדומה הקרובה אל האור ועד לקרן הסגולה הרחוקה מן האור ומתמזגת עם האופל, אך כל הגוונים הם אור, והם מצטרפים לקרן לבנה אחת, המאירה במלוא טהרתה. וכך נרמז לנו, כל הרבגוניות של הנפשות החיות, ומעל לכל, כל ריבוי הגוונים של נפש האדם, מן האדם הרוחני המאיר באור הרוח, ועד למגושם שאור ה' בו מעומעם, כולם מחוברים אל החיים, וה' פורש עליהם את סוכת שלומו, ככולם שבירת קרן אור של רוח ה'".

הרש"ר הירש מתייחס לכלל ישראל, לגווני האור הרוחני שיוצאים מכל אחד מנפשות ישראל, שלמרות הניגודים שבין כל אחד - כולם מצטרפים לקרן אור אחת שלימה. ומתייחס לריבוי הגוונים של כל נפש מישראל, והיינו הכוחות והתכונות המנוגדים שאוצר בקרבו כל אדם, ועליו לבנות מהן שלימות אחת. לכל אדם תכונות חיוביות ושליליות. בכל אדם מתחוללת מערכה בין הכוחות המנוגדים הפועלים בו, הגוף והנשמה, הרוחניות והגשמיות. לכל אדם גוונים רבים, קרני אור המאירות יותר ומאירות פחות - אך מכולם עליו להרכיב קרן אור אחת, ברורה ומאירה. ממכלול התכונות המנוגדות שבו, עליו ליצור פסיפס שלם ומאיר.

דברים דומים הובאו בשמו של הגרי"ד סולובייצ'יק (מפני הרב עמ' רסח) בביאור ההבדל בין נח לאברהם "שנח לא ראה אפשרות של טוב אצל כל רשעי דורו, בניגוד לאברהם, שהתפלל בעד סדום (בראשית יח, כד) אולי יש חמשים צדיקים, ואילו נח לא התפלל, כי לא ראה ברשעים אלו שום אפשרות לטוב, וכדכתיב (שם ז, א) כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה - אותך דייקא, שלא הצלחת כלל לקרב לאחרים... לפיכך הראהו הקב"ה קשת בענן, להראות לו שאף על פי שנראה כאילו יש איזו נשמה שאין שום אור גנוז בה כלל, אין הדבר כל. כי בכל ענן אפשר לראות משהו אור, ואפשר לראות אפילו קשת מלאה של אורות. אתה, נח, לא הטרחת את עצמך להסתכל אל תוך פנימיות לבותיהם של בני אדם, לפיכך אני מראה לך את הקשת בענן בשמים".

הופעתה של הקשת בענן מלמדת, על אור המפציע מתוך החושך. על התכונה החיובית שנמצאת אצל כל יהודי, על אור הנשמה הגנוז בין חדרי

החומר, ויש להדליקו. גם מתוך עננים אפשר לראות קשת מרהיב מלאה אורות ססגוניים, ומדוע שלא ניתן לראות מכל אדם, גם אם מעורב בו עדיין שמץ מן הרע, והתכונות השליליות לא נעלמו ממנו - את האור והטוב שבו.

אולם לעיתים לא לכל אחד זוכה להבחין בגוונים הזוהרים של הקשת, ולעיניו נדמה כי רק ענן קודר לפניו. ולכן "סוד הקשת נורא מאד ולשונו מלשון קושי" [דברי הרקאנטי, הובאו לעיל אות ב]. סוד הקשת הוא הקושי להבחין ביופי גוניה מבעד לעננים.

כנראה זו הסיבה, שדווקא הקשת המאירה מתוך ענן חושך וערפל, נבחרה לשמש כאות ברית, כסימן לכך שלא אבדה תקווה גם בשעה שהדור מחוייב כליה כדור המבול, כשחושך ועלטה מאפילים ומכסים כל חלקה טובה - סופו של האור והטוב לזרוח ולנצח.

לכן רק בדורות בודדים, כדורו של רבי שמעון בן יוחאי ובנו רבי אלעזר, וכן בדורו של רבי יהושע בן לוי, לא נראתה הקשת. כי רק בודדים היו בדרגה נעלית שכמעט לא היה להם שיח ושיג עם גשמיות, כמסופר בגמרא (שבת לג, ב) שלאחר יציאתם מהמערה שבה היו טמונים י"ב שנה, כל מקום שנתנו בו את עיניהם נשרף.

### בריאת הקשת בין השמשות - זמן חיבור האור והחושך, הקדושה והחולין

ו. ומכיון שהקשת מלמדת כי יש למזג את האור והחושך, הטוב והרע - לשם שמים, מובן מדוע נבראה בין השמשות.

בין השמשות הוא זמן שמחבר בין האור וחושך, ובפרט בין השמשות של יום ששי, המחבר בין הקודש והחול בפניא דמעלי שבתא, עם סיומם של ששת ימי החולין ובוואה של השבת הקדושה. זמן זה הוא המעולה שבכל הזמנים, כדבריו של כ"ק אדמו"ר זי"ע (ליקוטי שיחות, כרך ד', עמ' 1221) "בין השמשות הוא זמן המחבר יום ולילה, שני זמנים שמצד עצמם הם הפכיים זה מזה. היכולת של בין השמשות לחבר שני זמנים הפכיים אלה, מוכיחה כי זמן זה [בין השמשות] נעלה, הן מהיום והן מהלילה, והוא למעלה מכל ענין של זמן. לכן נבראו עשרה דברים אלו,

שאינם מוגבלים בסדר הבריאה, בערב שבת בין השמשות דווקא, בזמן המשמש מבוא לבחינה שהיא נעלית מסדרי הבריאה”.

כלומר, נקודת הזמן המחברת בין האור והחושך, הקדושה והחולין, מצביעה על מדרגה גבוהה ומעולה, מדריגת שלימות. ומשום כך נבראה הקשת בזמן זה, שהרי גם הקשת היא נקודת חיבור גם בין ניגודים, וממנה נלמד לאחד בין השונה והמנוגד - סוד השלימות והדרגה הנעלית ביותר.

ומעתה מובן מדוע מזל החודש הוא “קשת” - אדם המחזיק קשת, ולא הקשת בעצמה. כי את הקשת ניתן להחזיק בשני כיוונים. האחד כלפי חוץ, בשעת מלחמה. והשני, כלפי פנים, לסימן שלום. ומי הוא הקובע האם פניו למלחמה או לשלום - האוחז בידיו את הקשת. כלומר, ה”קשת” המחזיק בקשת, הוא סימן לניגודים שונים שהאדם שולט בהם ומכוון אותם. סימן לנקודת החיבור בין ניגודים שונים למטרה אחת.

מזיגת הניגודים במזל קשת - אורם של  
ימי החנוכה המפציע מתוך החשיכה

ז. מעתה יובן מדוע מזל חודש כסלו הוא קשת.

בחודש כסלו באים לידי ביטוי הכוחות המנוגדים של האור והחושך. מבחינה טבעית, בחודש כסלו, האור והחושך משמשים בעירוביכה. הימים מתקצרים והלילות הולכים ומתארכים, אולם אף הימים הקצרים, בדרך כלל חשוכים בשל ריבוי העננים והגשם.

וכמובן במהותו הרוחנית, חודש כסלו שבו ימי החנוכה מסמל את נצחון האור על החושך. החשמונאים במלחמתם הנחושה הדליקו את אור התורה והמצוות בכל פינה שהיוונים החשיכו, כדברי חז”ל על מלכות יון (בראשית רבה פרשה ב) “וחושך זה גלות יון, שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן”.

הדלקת האור בימי החנוכה, מלמדת איפוא, על הניגוד בין האור והחושך, בין הטוב והרע, והעבודה להדליק את אור השלימות מתוך תערובת החושך והאור. וענין זה מרומז בקשת, שגם היא תערובת של ניגודים, טוב ורע, אור וחושך, תכונות חיוביות ושליליות - אשר ניצול כולם לעבודת ה', מוביל אל השלימות.

השם משמואל (ראש חודש כסלו תער"ב) כתב ש"שם החודש כסלו, נגזר מלשון כסל כסלים, והכליות נקראות כסלים, ותשוקה באה מן הכליות... ובכח מידה זו ישראל נוצחין לאומות העולם דיש להן אחיזה רק מצד החכמה.. אבל מידת התשוקה להשי"ת אין נמצאת בהם כלל, אפילו בטובים שבהם, כמ"ש (שיר השירים ו, ג) אני לדודי ודודי לי, ונאמר (שם ז, יא) אני לדודי ועלי תשוקתו". תכונתם של ישראל היא תשוקתם ואהבתם ליוצרים.

ולפי זה יש להטעים בביאור עניינה של הקשת בחודש כסלו, שכן הכח הדוחף והמדרכן לרתום את כל התכונות המנוגדות הטבועות באדם לעבודת הבורא, הוא התשוקה והאהבה להקב"ה. בכוחה של אהבת השי"ת, לגרום להפיק את הטוב גם מתכונות שליליות. ולכן במזל קשת, שבו יש לאחד את הניגודים ולחבר את התכונות החיוביות והשליליות לצורך גבוה, הדרך לכך היא ב"כסלו", דהיינו בחינת התשוקה והאהבה להשי"ת דרך ה"כיס" ודרך ה"לב" [כפי שניתן לכך רמז בשם "כסלו"].

בקשת מתמזגים מידות הדין והרחמים – מידתו של יוסף "כל"

ח. ואמנם רק במובן הגשמי, יוצרים גווני הקשת שלימות בצירופם, אלא גם בעומק הנרמז מכך, כדבריו של האלשי"ך הקדוש (בראשית ט, יג) "נגד ב' גוונים של מידת הדין החזקה והרפה המתוחות קקשת ימזג אתם מידת הרחמים, לבן של מידת החסד, והירוק ככרתי של רחמים, ועל ידי זה לא יתקרבו ב' מידות הדין להיות מקבלות דא מן דא, כי יתמזגו בחסד וברחמים". ויסוד הדברים מבואר גם ברקאנטי (בראשית ט, יג) שכתב: "סוד הקשת נורא מאד ולשונו מלשון קושי... הוא מראה דמות כבוד ה' הכלול מחסד ודין ורחמים. והתבונן במראות הקשת כי הלובן בימין והאודם בשמאל והתכלת באמצע כי הוא נגזר מכבוד של מעלה". הקשת היא ביטוי למזיגת מידות הדין והרחמים.

והדבר מרומז בדברי הזוהר [הובאו לעיל אות ב] "קשת סימן, תקיעה שברים תרועה", ובמבואר שם שיש בקשת סימן לשלושת האבות. והיינו, מאחר והקשת היא סמל של גוונים מנוגדים המתמזגים לאור אחד, כן מכוחן של תקיעות השופר, לאחד ולמזג את המידות חסד, גבורה ותפארת - מידותיהם של אברהם יצחק ויעקב, ומיזוג המידות משפיע טובה וברכה, והופך את מידת הדין לרחמים.

ומעתה יתבארו היטב דברי חז"ל שבחודש כסלו עומדת לישראל זכותו של יוסף הצדיק, והדבר נלמד מהפסוק "ותשב באיתן קשתו" שנאמר על יוסף. ובספרנו רץ כצבי (חדשי השנה חלק א שער ב, יוסף הצדיק, פרק ג) הרחבנו בביאור מדרגתו של יוסף שלא נמנה כ"שבט" בין י"ב השבטים, ובניו, מנשה ואפרים נמנים כשבטים במקומו, משום שהיה במדרגת "אב". ונתבאר שם, שיוסף היה המשך המידות והתכונות של אבותיו אברהם יצחק ויעקב, וענין זה נרמז באותו המסמלת את כוחו של יוסף, שמובנה חיבור ותוספת, כי יוסף הצדיק בתכונותיו, הוסיף והמשיך את דרך האבות. ועוד נתבאר (שם, יוסף הצדיק פרק ד) שמידתו של יוסף היא מידת היסוד "כל", שהיא כוללת ומסכמת את כל חובת האדם בעולמו - למזג ולשלב את כל הכוחות שבו, הטוב והרע, האור והחושך, התכונות החיוביות והשליליות.

ומתיישרים כל הדברים למהלך אחד: מזל קשת, אותה קשת מלאת ניגודים ותכונות חיוביות ושליליות, קשת מלאת אור הזורחת בענן חשוך - הוא מזלו של חודש כסלו, שבו משמשים האור החושך בעירובייה. ותפקידו של האדם בחודש זה של תערובת אור וחושך, שלילי וחיובי - למזג את כל תכונותיו ומידותיו המנוגדות, על ידי התשוקה והאהבה לקב"ה, לתכלית השלימות, בבחינת עבודתו של יוסף הצדיק, שמיזג את מידותיו של השלימות.

## נבואה בחוצה לארץ

הרב אליהו אליעזר רייזמן

ל.א. קאליפורניא

א. איתא בספרי (פרשת שופטים, פיסקא ל"ב): "נביא מקרבך מאחך כמוני יקים לך ה' אלקיך. מקרבך ולא בחוצה לארץ". וביאר הנצי"ב בפירושו עמק הנצי"ב: "פי' בח"ל לא ינבא עד שיבא לא"י כדאיתא במ"ק ד' כ"ה א', וע"ע במכילתא ריש פ' בא". למדנו מדברי הספרי שיש ללמוד מקרא מפורש בתורה דאין נבואה בחו"ל. דין זה דאין נבואה בחו"ל מובא גם במכילתא ריש פרשת בא וז"ל "ועד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות וכו', אם תאמר דן אני מן הנביאים שנדבר עמהם בחוצה לארץ אע"פ שנדבר עמהם בחוצה לארץ לא נדבר עמהם אלא בזכות אבות וכו' ואע"פ שנדבר

עמהם בחוצה לארץ ובזכות אבות לא נדבר עמהם אלא במקום טהור של מים וכו' וי"א נדבר עמו בארץ ונדבר עמו בחוצה לארץ שנ' היה היה דבר ה' היה שנדבר עמו בארץ היה שנדבר עמו חוצה לארץ רבי אלעזר בן צדוק אומר הרי הוא אומר קום צא אל הבקעה מגיד שהבקעה כשרה תדע שאין השכינה נגלית בחוצה לארץ שנא' ויקם יונה לברוח תרשישה וכו' אלא אמר יונה אלך בחוצה לארץ מקום שאין השכינה שורה וכו'". מפורש א"כ דאין נבואה בחו"ל. חלק מן התנאים סברו דעל המים או בבקעה יש נבואה. ויש שסברו דאם הנבואה החלה בא"י אזי תתכן נבואה אף בחו"ל, אך יסוד הדין הוא שאין נבואה בחו"ל.

ב. בתחילת הספר מחזה עליון, מקשה הגר"י סנדר שליט"א, מדוע השמיט הרמב"ם דין זה דאין נבואה בחו"ל וכדרכו בקודש האריך שם בדבר זה. והראה לי אחד מידידיי שגם כ"ק אדמו"ר זי"ע הקשה כן כמובא בליקוטי שיחות ח"ח בהערה שבעמ' 337. וז"ל: "וכמדומה שאף שהאריך הרמב"ם בענין הנבואה ופרטי', לא הזכיר התנאי שצ"ל בארץ ישראל דוקא (התחלתה עכ"פ) - ומסתימת לשונו בהל' יסוה"ת (פ"ז ה"א) משמע דלא ס"ל תנאי זה, והוא כדעת הזהר (וגם במו"ק ול"פ דרק בבל - כשדים ממעט - וכקושית הזהר וכדיוק הל' בבל גרמה, ופרש"י במו"ק - הוא ע"פ דעת זח"א קמ"א, רע"א. ואולי יש לתווכ' - בדוחק קצת - בין ב' הדעות ע"פ זח"א קס"ו, א)". ובאמת ראויה השמטה זו של הרמב"ם לעיון. מדוע לא פסק להלכה דין המפורש בספרי ובמכילתא, דין הנלמד מקרא מפורש בתורה, דין שלא מצינו בו חולק מביני רבינו התנאים.

ג. עוד הראה לי הנ"ל שהרה"ג אי"ב גערליצקי שיחי' דן בסוגיא הנ"ל בקובץ הערות וביאורים גליון תשע"ח. הגאון הנ"ל מתרץ את ההשמטה שברמב"ם ע"פ חידוש נוסף של כ"ק אדמו"ר זי"ע שבליקוטי שיחות חי"ד, פרשת שופטים, שיחה ב'.

בגמרא מס' יומא דף ט' ע"ב למדנו: "משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל" ואעפ"כ הרמב"ם אינו מזכיר כלל דמשמתו חגי זכריה ומלאכי אין עוד אפשרות לנביא. ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ועכצ"ל דמה שאמרו נסתלקה רוח"ק מישראל הכוונה שמני אז לא היתה מצויה כמקודם אבל לא שבטלה לגמרי. כלומר: מכיון שאין הנבואה שורה אלא במי שעלה והגיע לכו"כ מעלות גדולות, שהן הקדמה והכנה לנבואה כמבואר ברמב"ם ולכן כשאכשור

דרי (בתמי") ואם הראשונים כמלאכים אנו כו' אין בני אדם ראויים לנבואה - אבל לא שנפסק גילוי הנבואה באופן של גזר מלמעלה וכו'. אבל באם יהי' בנ"א הראוי לקבלתה, תשרה עליו רוח"ק ונבואה גם בזמן הזה". וע"פ הבנה זו מחדש כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ע"פ הנ"ל מתורץ ומובן הא דהרמב"ם אף שמבאר כו"כ פרטים בנוגע לנבואה אינו מזכיר כלל שאין נבואה משמתו נביאים האחרונים" משום שאמנם יש נבואה ותתכן נבואה, אלא שאין אדם שעלה במעלות עד לכדי נבואה אך הנבואה תתכן בהחלט.

ועפ"ז כתב הגאון הרב אי"ב גערליצקי: "ולפי"ז לכאורה יש לתרץ גם הכא הא שלא הביא הרמב"ם דאין נבואה בחו"ל משום דסב"ל שאין הפירוש שיש גזירה מלמעלה דאין נבואה בחו"ל אלא משום דבחו"ל שיש שם טומאה וכו' אין המקום ראוי לקבלת נבואה (וע"ד דעת ר"א בר צדוק דסב"ל דדבקעה בחו"ל שאינה מקום ישוב אכן יש שם נבואה כנ"ל) ולכן לא הביאו הרמב"ם וכו'". ודפח"ח.

ד. לולי דמסתפינא, הייתי רוצה להציע בדרך קצת שונה ובהקדם שאלה שלא מצאתיה בדברי רבותינו. הקדמנו שבספרי למדו דין זה דאין נבואה בחו"ל מפסוק מפורש שבתורה. אך משום מה במכילתא לא הביאו כלל את הפסוק כראיה לדין זה. במכילתא הוכיחו כן מיונה הנביא ותמהו מנבואתם של יחזקאל ודניאל, אך לא הביאו שיש ללמוד דין זה מפסוק בתורה "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלקיך". ומדוע באמת? ואף אי נימא שהפשט בדברי הספרי אינו שאין נבואה בחו"ל אלא שא"א למנות נביא ולהתחיל נבואתו בחו"ל ואת הפרט הזה ילפינן מן הקרא, הרי גם דין ושיטה זו מובאת במכילתא הנ"ל. הרי איתא במכילתא "וי"א נדבר עמו בארץ ונדבר עמו בחוצה לארץ שנא' היה היה דבר ה' היה שנדבר עמו בארץ היה שנדבר עמו חוצה לארץ". היינו לומר, וכפי שביאר הגר"א שם בפירושו "פי' מפני שדיבר עמו כבר בארץ גרם לידבר עמו בחוצה לארץ". ואם בספרי למדו מן הקרא דצריך שתחילת הנבואה תהיה בארץ (ואז יכולה הנבואה להימשך אף בחו"ל), מדוע לא הביאו במכילתא את הפסוק שבתורה לראיה ולמקור הדין.

ה. ואשר נראה לומר בזה דבאמת נחלקו התנאים בדין זה. הספרי והמכילתא הבינו בדרך שונה הא דאין נבואה בחו"ל. דהנה יש לחקור האם דין זה הוי דין במקום - היינו בחו"ל - שהמקום גורם שלא תחול בו

הנבואה כלל. או דלמא דין זה הוי דין בגברא. היינו לומר, שגברא הנמצא בחו"ל מנוע מלקבל נבואה ומשום שאינו יכול להשיג את המעלות הדרושות בכדי שתחול עליו הנבואה. ונראה שבכך נחלקו הספרי והמכילתא. שיטת המכילתא היא שאירי כאן בדין של מקום. חו"ל מופקעת מנבואה מפאת המקום שלו. ומשום כן הדגשת הלשון במכילתא נסובה תמיד על המקום. "משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות". ובהמשך: "תדע שאין השכינה נגלית בחוצה לארץ". כי המקום גורם לאי-היכולת של נבואה בחו"ל. ומשום כן מצינו גם במכילתא יוצאים מן הכלל. אליבא דמ"ד אחד ישנה נבואה בחו"ל על המים שהוא מקום טהור ואין טומאת חו"ל חלה שם בכדי למנוע את הנבואה. ואליבא דר' אלעזר בן צדוק ישנה נבואה בבקעה, ואף בחו"ל, וכפי שפירש בפי' קו המדה על המכילתא "כיון שהוא פנוי משיבת בני אדם לא שכיחא שם טומאה וה"ז כמו מקום טהור של מים". הרי שטומאת המקום גורמת למניעת הנבואה. כך שיטת המכילתא.

אך בספרי הבינו שאין זה דין במקום כלל, כי הקב"ה יכול לנבא את בני האדם בכל עת ובכל מקום שירצה, אלא שדין זה הוי דין בגברא. מכיוון שהנבואה יכולה לחול אך ורק על אדם שהשיג ועלה במעלות גדולות, וכמבואר ברמב"ם בפ"ז מהל' יסודי התורה ה"א וז"ל "אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו שלם בגופו כשיכנס לפרדס וימשך באותן העניינות הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעת נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ומזרו עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו תמיד פנויה למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהם גדלו מיד רוח הקדש שורה עליו וכו'". ונראה, שחידש הספרי שהאדם בחו"ל אינו יכול להשיג מעלות אלה, וממילא לא יכולה הנבואה לחול עליו. נמצא שאין כאן דין במקום, שהמקום מנוע מאפשרות הנבואה, אלא שיש בחו"ל חסרון בגברא שהוא אינו מסוגל להשיג את המעלות הדרושות לקבל את הנבואה. ומדוייק עפ"ז לשון הספרי "נביא מקרבך מאחיק כמוני יקים לך ה' אלקיך. מקרבך ולא בחוצה לארץ". ההדגשה בספרי היא הגברא - הקמת הנביא. קרי, הקב"ה יקים ויבחר נביא מקרבך בארץ ישראל כי רק שם יכול האדם להשיג את מעלות הנבואה. ומתאים א"כ גם הדין הנוסף המובא בספרי שם בהמשך

ובשכנות לדין הנ"ל "מאחיק ולא מאחרים", היינו שאין השכינה יכולה לחול על הגויים משום שיש פסול בגברא ושאין הנבואה יכולה לחול עליו.

ומשום כן השמיט הרמב"ם את דרשת המכילתא, ומשום שסובר כספרי שאין דין זה דין בקרקע - במקום, אלא דין בגברא. וסובר הרמב"ם שבאופן עקרוני אין הגברא יכול להשיג כל מה שפירט בריש פ"ז מהל' יסודי התורה, וכפי שציטטנו לעיל, אלא בארץ ישראל. אך אם ימצא אדם שיכול, בוודאי שתחול עליו הנבואה אף בחו"ל. וזהו סוד הדין בהא שנביא שכבר ניבא בא"י יכול להמשיך אף בחו"ל, משום שכבר השיג את המעלות המביאות לידי נבואה.

ו. ואם כנים הדברים, אפשר עוד לומר ולבאר ששתי הבנות שונות אלה הינן בעצם שני הפשטים שברש"י במס' מו"ק דף כ"ה. דאיתא שם דכשנח נפשיה דרב הונא "פתח עליה רבי אבא ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכינה אלא שבבל גרמה ליה מתיב רב נחמן בר חסדא ואמרי לה רב חנן בר חסדא היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים טפח ליה אבונה בסנדליה א"ל לאו אמינא לך לא תיטרוד עלמא מאי היה שהיה כבר". ובר"ה "שהיה כבר" פירש רש"י: "כלומר ההיא שעתא הוה ולא יותר ויש אומרים שהיה כבר בארץ ישראל ששרתה עליו רוח הקודש". ולכאורה נראה ששני הפשטים ברש"י חלוקים ביסודם. הפשט הראשון ברש"י סבר כמכילתא ושהמקום גורם שא"א שתחול שם הנבואה ומשום כן טפח ליה אבונה ואמר לו שנבואה זו היתה יוצאת מן הכלל ולא תהיה יותר כי מעיקר הדין לא תתכן נבואה בחו"ל כלל. משא"כ הי"א שברש"י סוברים כספרי ושתתכן הנבואה בחו"ל, אלא שבדרך כלל לא ישיג האדם את מעלת הנבואה בהיותו בחו"ל. אך אם התנבא בארץ ישראל והשיג כבר את מעלת הנבואה בודאי שיכול להמשיך ולהתנבא אף בחוצה לארץ. - וכשיטת הספרי, וכשיטת הרמב"ם.

ז. ויש להוסיף ביאור בשיטת הרמב"ם שהיא בעצם שיטת הספרי וכנ"ל. דיש להבין, מדוע באמת לא נימא שעצם המקום, היינו חו"ל, יהיה מנוע מן הנבואה בגלל טומאתו, וכשיטת המכילתא ושאפשרות הנבואה תהיה רק על מים טהורים או בבקעה? והנראה לומר כזה ובהקדם הבנת המכילתא דאין נבואה שורה בחו"ל בגלל טומאתה. דלאיזו טומאה התכוונו. אי נימא שהמדובר הוא הא דחו"ל אינה מקודשת כארץ ישראל

וכדתנן במשנה בפ"א דמסכת כלים מ"ו "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות", עדיין נצטרך להבין מדוע אין נבואה בחו"ל ומאן יימר דפחיתות מעלת הקדושה שבחו"ל גורמת לחסרון הנבואה. הרי במשנה לא מדובר על טומאת חו"ל ממש, אלא על הא דא"י מקודשת משאר הארצות. וכך באמת מפרש הרמב"ם שם בפיה"מ "בעבור שזכר (במשניות הקודמות) מדרגות הטומאה והתחיל ביותר קל מהן וסיים ביותר עליון, לקח גם כן במדרגות המקומות הטהורים אשר הם גם כן מסיבות הסרת הטומאות והתחיל במדרגה ביותר קלה וביותר כוללת" - וע"ע בפסק הרמב"ם בפ"ז מהל' בית הבחירה ה"יב. הרי שהמשנה אינה מדברת כלל על הטומאה בעצם של ארץ העמים. אדרבה, לפי הגדרת הרמב"ם המשנה עוסקת בדרגות הטהרה אלא שבתוך הארצות ישנן טומאות המטמאות אותה. הרי לן שמשנה זו אינה יכולה להיות הסיבה והטעם להא דאין נבואה בחו"ל, כי טומאת המקום אינה מבוארת כאן.

אלא נראה שהמונע את הנבואה הוא הטומאות הנמצאות בחו"ל ושהן גורמות לטומאת המקום וממילא להא דאין הנבואה יכולה לחול שם. וכלשון הרמב"ם הנ"ל "אשר הם גם כן מסיבות הסרת הטומאות" - דהיינו הדברים הנמצאים בחו"ל וגורמים לטומאה, אך לא טומאת המקום בעצם. ואשר ע"כ סברו הספרי והרמב"ם שהנבואה יכולה לחול אף בחו"ל אך הטומאות הנמצאות שם (ולא עצם המקום) מונעות מהגברא להשיג מעלותיה של הנבואה.

ח. וביתר דיוק ותוספת הבנה. הנה למדנו במס' שבת דף י"ד שיוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים ויעויין שם כל הסוגיא. הרמב"ם סיכם ופסק את הדין בריש פיי"א מהלכות טומאת מת וז"ל "ארץ העמים בתחילה גזרו על גושה בלבד כבית הפרס ולא היו מטמאים אלא המהלך בה או נוגע או נושא מעפרה חזרו וגזרו על אוירה שיטמא ואע"פ שלא נגע ולא נשא אלא כיון שהכניס ראשו ורובו לאויר ארץ העמים נטמא וכן כלי חרש שהכניס אוירו לארץ העמים ושאר כלים שהכניס רובם לאויר ארץ העמים נטמאו".

וכבר חקרו רבותינו האחרונים והאריכו לדון באם איסורי רבנן יכולים להיות איסורי חפצא או דלמא איסורים מדרבנן אינם אלא איסורי גברא. הצפנת פענח כתב, וכך מובא בכללי התורה והמצות אות א', אות קי"ח, "בגדר אם איסור דרבנן הוי איסור גברא או חפצא. יש בזה אריכות גדול

וכו' ובאמת זה יש בזה כמאה סתירות בש"ס". עכ"פ הגר"י ענגיל בבית האוצר כלל קכ"ד כתב: "יש לעיין לפי צד הסברא דאיסורים דרבנן רק איסורי גברא המה אי אמרי' כן גם בטומאה דרבנן דאם נאמר גם בטומאה כן א"כ לא משכחת מציאות טומאה מדרבנן כלל דגם בטומאת הגוף נמי הרי הגוף הוא החפץ ודו"ק ולא יהיה ענין טומאה דרבנן איפוא רק איסור לבד דחכמים אומרים שהוא אסור בכל הדברים שהטמא דאורייתא אסור בהם אבל מציאות טומאה דרבנן לא יהיה כלל וזה לא מיסתבר וכו'". הרי שמסברא כתב הגר"י ענגיל דטומאה דרבנן מוכרחה להיות איסור חפצא ולא איסור גברא. אך מה מאוד ייפלא הדבר שבספרו הנפלא אתון דאורייתא כלל י' דין בכך באריכות ומצדד לכאן ולכאן ואחת מראיותיו החזקות שאיסורים דרבנן אינם יכולים להיות איסורי חפצא היא דווקא מפסק ההלכה שברמב"ם גבי פירות מע"ש שנטמאו בטומאה דרבנן ומשם חזינן דטומאה דרבנן אינה יוצרת איסור בחפצא כלל אלא רק מורה שעל האדם להמנע מפירות אלו כי לרבנן אין כח לשנות וליצור דין בחפצא.

ט. ואם כנים הדברים נוכל לומר גם גבי טומאת ארץ העמים שהגזירה היא בעיקר על הגברא ולא בחפצא של המקום. וממילא כשאמרו בספרי דאין נבואה בחו"ל, לא יכלו לומר שטומאת המקום גרמה לכך שלא תהי' נבואה בחו"ל, כי ביסוד דינה, אין הטומאה דין בחפצא של המקום. אלא שכל הענין דטומאת ארץ העמים הוא ענין של הוראה לגברא הנמצא בארץ העמים שהוא נטמא במגעה ובמשאה ואח"כ הוסיפו גזירה שנטמא אף באווירה. והכלל היוצא מכך הוא דאדם הנמצא בארץ העמים אינו יכול להשיג מעלות מסויימות המביאות לידי נבואה, וזהו שלמדו בספרי שהקב"ה יקים נביא, גברא הראוי לכך, אך ורק בארץ ישראל ולא בחו"ל, כי בחו"ל אין גברא הראוי לכך אא"כ כבר השיג מעלות אלה בארץ ישראל. וממילא השמיט הרמב"ם דין זה, כי אין תנאי ודין כלל שחו"ל מופקעת מנבואה, אלא שהתנאי היחיד הוא באדם שיגיע לדרגה הדרושה ובאם יגיע - ישיג הנבואה אף בחו"ל.

[י. עוד הערה נוספת במה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע דישנה מבוכה בדברי הזוהר שבפרשת תולדות (דף קמ"א ריש ע"א) ששם איתא "אמר רבי אלעזר בגין דלא שריא שכינתא לבר מארעא קדישא ועל דא אין יראת אלקים במקום הזה דלאו אתריה הוא ולא שריא הכא" (ויעויין מה

שהקשה בנצוצי אורות מדברי הזוהר משמע דגרר הוי בחו"ל והרי הקב"ה הורה ליצחק "אל תרד מצרימה" ואיך ניתן לומר שבהיותו בגרר עבר על ציווי הבורא. ויש לעיין בכלי יקר עה"פ "שכן בארץ" (פרק כ"ו, ב') שביאר דהקב"ה הורה ליצחק שלא לצאת מן הארץ "לפי ששם אין מקום לגלוי השכינה וא"כ לא יוכל לאמר אליו שם בנבואה איזו דבר וכו'). ובזוהר פרשת יתרו דף פ"ב ע"ב משמע נמי דאין נבואה בחו"ל. וכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "ואולי יש לתווכ - בדוחק קצת - בין ב' הדעות ע"פ זח"א קס"ו, א') ששם איתא "ואיתימא שכינתא לא שריא אלא באחסנתיה דאיהי ארעא קדישא ודאי לא שריא בגין לינקא מנה אבל לאגנא שריא". (יעיין מש"כ הגר"ר מרגליות בספר שערי זהר על הסוגיא במו"ק דף כ"ה ד"ה שהיה כבר). וביאר הגרא"ב גערליצקי שם דכוונת כ"ק אדמו"ר זי"ע היא דהזוהר מחדש דנבואה להגנת ישראל ישנה אף בחו"ל. אך הקשה א"כ מיחזקאל יעוי"ש. ושמא אפשר להעמיס בדברי הזוהר את אשר סבר ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי ח"ב אות י"ד, ודבריו מובאים במהר"ץ חיות בחידושו למו"ק דף כ"ה ע"א, "אמר החבר: כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בה או בעבורה. הנה נתנבא אברהם כדי שיעבר בה ויחזקאל ודניאל בעבורה". היינו שהנבואה תיתכן בחו"ל גם אם היא בעבור ארץ ישראל. ושמא זהו מה דאיתא בזוהר "אבל לאגנא שריא" (ועיין בחלופי גרסאות שבהוצאת הזוהר עם פירוש הסולם "אבל לאגנא שאני"), היינו לומר שלהגן על יעקב בחזרתו לארץ ישראל, שריא ושאני. הקב"ה הורה ליעקב "שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך" (ולהעיר מדברי רש"י בשם המדרש תנחומא "ושם אהי' עמך אבל בעודך מחובר לטמא א"א להשרות שכינתי עליך) ויעקב אמר לנשותיו שהקב"ה הורה לו "קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך". כך שכל ההליכה הזאת היתה לקראת החזרה לארץ ישראל וממילא שכינתא שריא בעבור ארץ ישראל אף אם מדובר בחו"ל. ואז לא קשה מנבואתו של יחזקאל וכפי שכתב הכוזרי גופא דיחזקאל התנבא בעבורה.]

## גדר איסור ב"י וב"י בחמץ

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (ו,א): "ת"ר נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו, אין זקוק לבער. הפקידו אצלו, זקוק לבער. יחד לו בית, אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא... רב אשי אמר... ה"ק יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא בבתיכם, והא לאו דידי' הוא, דנכרי כי קא מעייל לבית דנפשי' קא מעייל. [ומקשה: למימרא דשכירות קניא, והתנן... [ומתריך: שאני הכא דאפקי' רחמנא בלשון לא ימצא, מי שמצוי בידך, יצא זה שאינו מצוי בידך".

ופרש"י (ד"ה יחד) וז"ל: יחד לו בית - כלומר לא קיבלו עליו, אלא אמר לי' הרי הבית לפניך, הנח באחת מן הזוויות, אין זקוק לבער. עכ"ל.

וכתבו ע"ז בתוס' (ד"ה יחד) וז"ל: וקשה לר"י, מאי איריא יחד, אפילו לא יחד נמי? והכי [והיכי] נמי מסיק בסמוך למימר דשכירות קניא? [שכוונת קושייתם היא כמ"ש הרא"ש (סי' ה) וז"ל: היכי מדקדק מכאן דשכירות קניא, דכיון שלא קיבל אחריות, אפי' לא קנה הנכרי המקום שרי. עכ"ל]. ופר"ת דאפילו באחריות מיירי... כיון שיחד לו בית, הוי כאילו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי. עכ"ל.

וכתב הר"ן לבאר שיטת רש"י, וז"ל: הפקידו אצלו בסתם זקוק לבער, דכיון שקיבלו ברשותו כמאן דקביל עלי' אחריות דמי, כדאמר' בב"ק (מת,ב) כנוס שורך ברשותי חייב, אבל יחד לו בית הוה לי' כמאן דאמר כנוס שורך ברשותך דאמר' התם דפטור. עכ"ל (וראה מהר"ם חלאווה כאן).

ומבואר במפרשים שלפ"ז מתורצות ב' קושיות התוס', כי הטעם שנקט בגמ' יחד לו בית, אף שהעיקר הוא מה שלא קיבל אחריות, ה"ז לפי שמשמיענו חידוש שאם יחד לו בית אז אם הפקיד אצלו סתם אין זה קבלת אחריות (משא"כ אם לא יחד לו בית והפקידו אצלו בסתם ה"ז קבלת אחריות). והטעם ע"ז הוא לפי שזה נעשה כרשות המפקיד [הנכרי], ובמילא ה"ז כמו שאמר "כנוס שורך ברשותך", שאז פטור השומר.

ולכאו' מדוע אין מקבלים התוס' פירוש זה? י"ל לפי שס"ל שהמפקיד אצלו חבירו בסתם, אינו קבלת אחריות, ולכן אין לומר שהחידוש כאן שאם יחד לו בית אז אין זה קבלת אחריות, כי גם בלא זה הוא כן. אבל טעמא בעי מדוע ס"ל כן התוס'. כלומר, במה נחלקו רש"י ותוס'?

להלן בגמ': "אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בתוך ביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי". אבל אסור לבערו ביו"ט, כי הבערה מותרת רק לצורך היום או לצורך מצוה עוברת, ובנדו"ד אי"ז מצוה עוברת, כי אפשר לשורפה לאחר היו"ט, וגם אין לבערו בשאר אופנים, כי חמץ הוא מוקצה ביו"ט, ואסור לטלטלו.

יידוע שנחלקו בזה הראשונים, האם זהו רק בחמץ שביטלו, שבלא"ה אינו עובר בב"י וב"י דאורייתא, או שכן הוא גם בחמץ שלא ביטלו. ומבואר הדבר בפרטיות בשו"ע אדמוה"ז (סי' תמו ס"ה) וז"ל: ואם מצא חמץ בביתו ביו"ט או בשבת... לא יבערנה בו ביום, אלא יכפה עליו כלי עד הערב לכסותה מן העין שלא ישכת ויאכלנה, ובערב יבערנה. בד"א בחמץ שנתחמץ קודם שביטל חמצו בי"ד, שאינו עובר עליו בב"י וב"י מה"ת, אבל בחמץ שנתחמץ בפסח, ה"ז מבערו אפי' ביו"ט, כדי שלא יעבור בב"י וב"י [כ"ה שיטת רש"י כאן ד"ה כופה. הגה"מ פ"ג אות ט'. ר"ן כאן (ב,ב) ד"ה המוציא. טור בשם אהיו רבינו יחיאל. וכן פסק הב"ח]... ויש חולקין ע"ז [תוס' פ"ב דשבת כד, ב ד"ה לפי. רמב"ם פ"ג ה"ח לפירוש מ"מ שם. דעה א' בטור. שו"ע שם] ואומרים דאפילו נתחמצה בפסח לא יבערנה ביו"ט ... שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה ... ועל שהיי' זו שמששה את החמץ עד הערב, אינו עובר בב"י וב"י, כיון שהוא רוצה לבערו, אלא שחכמים מונעים אותו, ה"ה אנוס, ולא הזהירה תורה בב"י וב"י אלא למי שיש בידו לבער. עכ"ל.

וצריך ביאור יסוד ב' שיטות אלו.

וי"ל בכ"ז בהקדים, דכפי הנראה מסוגיית הגמ' (בדף ה,ב ובדף ו,א), נמצא שלעבור על איסור חמץ צ"ל ב' ענינים: (א) שהחמץ יהי' "שלך". (ב) שהחמץ יהי' "מצוי" אצלך. ובכל ענינים כגון דא, יש לחקור איזה מב' ענינים אלו הוא עיקר וסיבת החיוב, ומה הוה רק תנאי החיוב. ז.א. האם סיבת האיסור הוא מה שהחמץ שייך לך (היינו שהתורה אינה רוצה שיהי'

לך בעלות על חמץ בפסח), אלא שאם אין זה מצוי כ"נפל עליו מפולת" וכיו"ב) ה"ז מונע החיוב מלחול; או להיפך, שעיקר סיבת החיוב הוא מה שהחמץ "מצוי" אצלך (היינו שהתורה אינו רוצה שהחמץ יהי נמצא אצלך בפסח) אלא אז אין זה שלך, ה"ז מונע האיסור מלחול.

ע"ד שחוקרים בענינים שונים, לדוגמא בחיוב נזקי ממון, שהחיוב בא מצד ב' ענינים: א) שזהו ממונך. ב) על שלא שמר שורו וכיו"ב. וחוקרים מהי הסיבה ומהו התנאי, כי י"ל שהחיוב בא לפי שממונו הזיק, אלא שיש כאן תנאי שאם שמר שורו וכיו"ב ה"ה פטור מלשלם. וי"ל להיפך, שעיקר סיבת החיוב הוא לפי שלא שמר, אלא שבאם אי"ז ממון שלו (ולא לקח אחריות שמירה ע"ע), ה"ה פטור. ראה לקו"ש ח"ו ע' 329 ואילך ובכ"מ.

עוד דוגמא: בדין חזקת ג' שנים ישנם ב' ענינים: א) שהוא החזיק בהשדה ג"ש. ב) שהמערער לא מיחה במשך ג"ש אלו. וחוקרים מהו העיקר, האם עיקר החזקה היא מה שהחזיק בזה ג"ש, אלא שבאם מיחה המערער ה"ז מבטל החזקה. או להיפך, שעיקר החזקה היא מה שלא מיחה המערער, אלא שבאם לא החזיק ג"ש, יש כאן ריעותא נגדו. ראה מפרשים בתחלת פ' "חזקת הבתים".

ועד"ז בנדו"ד: מהו עיקר האיסור, מה שחמץ שייך "לך". אלא שאם אינו מצוי, ה"ה מפקיע האיסור; או שהעיקר הוא מה שהחמץ "מצוי" אצלך, אלא שאם אין זה "שלך", ה"ז מונע האיסור מלחול.

ובב' אופנים אלו תלוי מהו הפי' במה שאמרו (לקמן ו, ב) "שני דברים אינן ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה", כי בכ"מ שמצינו שהתורה אמרה שענין א' נעשה כענין שני יש לבארו בב' אופנים: א) שהתורה מחדשת שהענין הא' נעשה בפועל הענין הב'. ואפי' בנידון שבפועל בגשמיות אין רואים איך שענין הא' נעשה הב', מ"מ מצד ההלכה כ"ה. וכ"ש בנדון כשכל כולו של הענין הוא ענין של הלכה; ב) כוונת חידוש התורה היא (לא שהענין הא' נעשה הענין הב', כ"א) שהענין הא' נשאר מה שהוא, אלא שלגבי הלכות מסוימות דנים בזה כמו שדנים ענין הב', אף שלפועל אינו ענין הב'.

ואבוהון דכולהו הוא גדר שליחות, שיש לבאר מה שאמרו "שלוחו של אדם כמותו" בב' אופנים: א) השליח נעשה המשלח, ולכן מועיל מעשה

השליח עבור המשלח, כי באמת המשלח עשה הפעולה; (ב) השליח בפירושו אינו נעשה המשלח, גם לגבי פעולת השליחות, כ"א נשאר מי שהוא. ואעפ"כ חידשה התורה שאם ממנים מישהו לשליח, והשליח עושה הפעולה, ה"ז מועיל בשביל המשלח, ולא איכפת להתורה מה שאין המשלח עצמו עושה הפעולה.

[ויש בזה גם אופן ג' - אופן אמצעי, שאין השליח נעשה כמותו ממש דהמשלח, מ"מ מעשה השליח מתייחס להמשלח שכאילו המשלח עשה המעשה].

וכמבואר בהרבה משיחותיו של כ"ק אדמו"ר זי"ע, מיוסד על מ"ש בלקח טוב להגר"י ענגיל (סי' א).

והנה כמו שהוא בנוגע לשליחות, כ"ה בנוגע לכל דבר שהתורה חידשה שדבר א' נעשה כדבר השני, כמו שוה כסף כסף, זמן דתוס' שבת ה"ה כשבת, טעם כעיקר, וכיו"ב בכ"כ ענינים, שיש לבאר בב' אופנים [ובאמת בג' אופנים] אלו: א) שהדבר הא' נעשה כמותו ממש דהדבר הב'; (ב) הדבר הא' נשאר מה שהוא, ואעפ"כ חידשה התורה שדינו כדבר הב', כי לא איכפת להתורה מה שחסר הענין הב'.

ובפשטות כ"ה בנוגע להא דאמרו "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, ואלו הן בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה", שיש לפרש "עשאו הכתוב כאילו הן ברשותו" בב' אופנים דלעיל: א) שאכן לגבי איסור ב"י וב"י, ולגבי חיוב בור, ה"ז ברשותו (ממונו) ממש; (ב) הפי"ו הוא שלפועל לא נעשו ברשותו, אלא שהתורה חידשה שאף שבד"כ אם אינן ברשותו יש טעם שלא לחייבו, מ"מ לא איכפת להתורה חסרון זה בנדר"ד. ומחייבו אע"פ שאינו ברשותו, כמו שהי' הדין באם הי' ברשותו.

והנה בירור ספק זה בנדר"ד, הן בנוגע בור, והן בנוגע חמץ בפסח, לכאור' תלוי בהחקירה דלעיל מהו עיקר הסיבה להדין, ומהו התנאי.

בנוגע בור: כמו שמבארים חיוב תשלומין בנזקי שורו, בב' האופנים דלעיל (אם מטעם שזה ממונו, ומה שצ"ל לא שמר שורו ה"ז תנאי, או שזהו מטעם שלא שמר שורו ומה שצ"ל ממונו ה"ז תנאי), כ"ה בנוגע לגדר חיוב היזק דבור, שגם שם יש לבאר החיוב בב' אופנים אלו: א) לפי

שלא שמר בורו, כלומר, על שחפרו והשאירו פתוח בלא מכסה, או שפתחו ולא כיסוהו, שכ"ז נכנס בגדר שלא שמר בורו. (ב) על שממונו הזיק. היינו שלפי שבור זה הוא ממונו, ה"ה חייב על הזיקו, כמו שחייב על היזק שורו מטעם זה. ואף שבור אינו ממונו, שה"ה ברה"ר, מ"מ "התורה עשאה כאילו הוא ברשותו". ופשוט שלפי אופן הב' מוכרח לומר שנעשה ממונו ממש, כי אם לא כן, הרי חסר כאן כל סיבת חיוב נזקין בבור. משא"כ לאופן הא' אפ"ל שבור לא נעשה ממונו ממש, כ"א שלא איכפת להתורה שאינו שלו, כי עיקר טעם החיוב הוא מה שלא שמר בורו.

ועד"ז הוא בנוגע חמץ בפסח: אם סיבת איסור חמץ, היא מה שהוא "שלך", מסתבר לומר שהתורה הכניסה החמץ לרשותו ממש, כי באם לא עשתה כן, חסר כאן עיקר סיבת האיסור. משא"כ באם העיקר הוא מה שהוא "מצוי", אלא שיש תנאי שבאם אינו "שלך" ה"ה פטור, אפ"ל שהתורה לא הכניסה החמץ לרשותו, ואעפ"כ חייב, כי עיקר סיבת האיסור יש כאן, שהרי החמץ "מצוי" אצלו. ומה שיש תנאי שבאם אינו "שלך" אינו חייב, לזה אמרי' שהתורה אמרה שאין כאן החסרון של אינו שלך, וזה מספיק.

בסגנון אחר: לפי האופן שעיקר סיבת האיסור הוא מה שהוא "שלך", צ"ל ה"שלך" באופן "חיובי", משא"כ לפי האופן שהעיקר הוא מה שהוא "מצוי" אצלו, עוברים גם כשה"שלך" הוא רק באופן "שלילי", מה שאינו "לא שלך", כי באם זה "אינו שלך" ה"ז מבטל החיוב, אבל אין צ"ל באופן "חיובי", כלומר: כדי שלא לעבור צ"ל "אינו שלך" באופן חיובי, אבל כ"ז שאינו "אינו שלך" באופן חיובי ה"ה עובר.

ועוד נפק"מ ביניהם: מצד גדר "מצוי" אצלו הו"ע גשמי וממשי, מה שלפועל נמצא אצלו. אבל גדר "שלך" אינו ענין גשמי וממשי, כ"א מצב הדבר, ויחס הדבר לך, שהוא כעין ענין הלכתי ותורני.

ועפ"ז יובן סברת המחלוקת האם גם חמץ שלא ביטלו אסור לבערו ביו"ט, ובהקדים דכפי הנראה בשו"ע אדמוה"ז דלעיל, הנה א' מהסיבות להשיטה שגם זה אסור לבער ביו"ט ה"ז לפי שסו"ס אינו עובר בב"י וב"י על שהיי"ז, כי הוא אנוס בדברי חכמים (אף שאין מוכרח שזוהי הסיבה, כי אולי מוסיף זה אדמוה"ז כענין בפ"ע, שלפועל אינו עובר, מ"מ

מסתבר שבאם באמת הי' עובר אף שלא הי' נענש היו מחייבים אותו (חכמים לבער).

ונחזי אנן האם באמת מתאים לומר כאן גדר אונס. דהנה ידוע חקירת הגר"י ענגיל (בית האוצר ע' 83. קונ' ע' פנים לתורה סט"ז) בגדר אונס. דיש לבאר הא דאמרו "אונס רחמנא פטרי" בב' אופנים: (א) הוא רק פטור על האדם, דאין על האדם שום עונש, אבל עצם מעשה העבירה מתייחס אל האדם, שהוא עשאה. (ב) גם עצם המעשה אינו מתייחס אליו.

והנה אם ננקוט כאופן הא', פשוט שזה שייך בכל אופני אונס, שאין מענישים על שום דבר כשנעשה באונס. אמנם אם ננקוט כאופן הב' שאין המעשה מתייחס אליו, אין זה שייך בכל הענינים, כי בפשטות מה שאפשר לומר שמעשה באונס אינו מתייחס אליו, ה"ז לפי שהמעשה שעושה האדם באונס האדם הוא כאילו רק כגרון ביד החוצב בו [ולדוגמא, אונס באופן קיצוני, שמישהו אחז בידו ותלש פרי מן העץ בידו, פשוט שידו הוא רק כגרון ביד החוצב בו, ואין לייחס המעשה אליו, כמו שאין לייחס המעשה להגרזן שהאדם אחז לקצוץ האילן, כמו"כ הוא בכל אונס, בזעיר אנפין, שהוא רק כעין כלי לעשיית הפעולה], וא"כ זה שייך רק בנוגע עשיית פעולה, אבל בנדרן שעובר ע"י העדר העשי', כמו בנדרו"ד שעובר בב"י וב"י ע"י שלא עשה מעשה, שלא ביערו, איך אפ"ל בזה שזה לא מתייחס אליו, מה אינו מתייחס אליו. שהרי אין לומר שהעדר המעשה אינו מתייחס אליו, וכאילו עשה המעשה. שהרי פשוט ש"כמאן דעביד לא אמרינן".

לאידך אפ"ל גם כאן המושג שאין מתייחס אליו, לא מצד עצם מעשה האדם, כ"א מצד החמץ, שכאילו אין החמץ מתייחס אליו, ובמילא אינו עובר.

אבל זה יהי' תלוי במהות גדר איסור חמץ. אם העיקר הוא "שלך", אפ"ל שהיות מה שיש לך חמץ תחת בעלותך ("שלך") הוא באונס, אינו מתייחס לך, וה"ז כאילו אינו "שלך", ובד"מ אינו עובר כלל. אבל אם עיקר האיסור הוא מה ש"מצוי אצלך", שזהו דבר גשמי וממשי, איך שייך לומר שאינו מתייחס אליו, הרי בפועל זה מצוי אצלו. והרי בנוגע לגשמיות הדבר אין להכחיש ולומר שאינו נמצא אצלו (ורק בנוגע מצב (ענין רוחני לפי"ע) אפ"ל שאין מתייחס, כי היות וזהו חלות שמחוץ

להגשמיות, אפ"ל שהתורה אמרה שכאן אי"ז חל, אבל לא בנוגע לדבר גשמי. [ע"ד - ולא ממש - מ"ש המהרי"ט (ח"א סי' סט, וכן כתבו הרבה אחרונים) בנוגע מחלוקת אב"י ור"ב (תמורה ד, ב) "כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני", שנחלקו רק בענין שאינו מציאות ממשי, רק שע"י פעולתו צריך לחול איזה דין, וכמו תמורה וכיו"ב, משא"כ כשעושה פעולה ממשית, אין לומר בזה לא מהני, דהרי לפועל נעשה הדבר. עד"ז בענין שאונס אין מתייחס אליו, אין לומר כן בנוגע לדבר גשמי וממשין]. ולכן עובר עליו, כי נשאר "מצוי" אצלו, גם אם לא ביערו מחמת אונס.

ואף שגם אם עיקר האיסור הוא ה"מצוי", מ"מ יש עכ"פ תנאי שצ"ל "שלך", ובמילא אפ"ל שה"שלך" אין כאן, כי אינו מתייחס לך, ובמילא אינו עובר, כי עכ"פ חסר כאן התנאי, וזה מספיק שלא להתחייב - אין לומר כן, כי נת"ל שלהשיטה שבעיקר הוא ה"מצוי" אין צריכים שיהי' "שלך" באופן חיובי כדי לעבור, כ"א כל זמן שאינו "לא שלך" באופן חיובי ה"עובר, וזה אין בכח האונס לפעול, כי האונס יכול רק לסלק משהו, ולא לפעול שום דבר באופן חיובי, ובמילא אינו יכול לפעול שזה הוה "אינו שלו" באופן חיובי, ובמילא נשאר שאינו "אינו שלו", וה"עובר.

ובזה נחלקו ב' השיטות: הסוברים שגם חמץ שלא ביטלו אסור לבער ביו"ט, ס"ל שהעיקר הוא ה"שלך", ובמילא אפ"ל שכשהוא אונס (בדברי חכמים) אינו עובר בב"י וב"י, ולכן אמרו שאין לו לבערו ביו"ט, כי סו"ס גם אם לא יבערו לא יעבור כלל, כי החמץ אינו מתייחס אליו. משא"כ הסוברים שבחמץ כזה חייבים לבערו ביו"ט, ס"ל שהעיקר הוא ה"מצוי", ולכן אין לומר שאם לא יבערנו מחמת אונס (בדברי חכמים) לא יעבור, כי סו"ס ה"ז "מצוי", ועובר (אף שפשוט שלא יענש ע"ז, ע"ד מ"ש התוס' (שבת ד, א ד"ה ד"ה קודם)), ולכן לא מנעו חכמים ממנו מלבערו.

אחנם יש להקשות על הנ"ל, שבשו"ע אדמוה"ז שם משמע שהטעם שלא יעבור בב"י וב"י על שהי' זו מטעם שהוא אונס בדברי חכמים, אינו מטעם גדר הרגיל של "אונס רחמנא פטרי", כ"א לפי שמעיקרא לא אסרה תורה בב"י וב"י אלא למי שבידו לבערו, ולא למי שאינו מבערו באונס.

ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חל"ה ע' 65) בנוגע למ"ש אדמוה"ז (ר"ס תמה) "מתחלת שעה ז' ... כל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו, הוא עובר על מ"ע של תורה" - וז"ל הרבי: משא"כ כשמתעסק בביעורו, הרי ההתעסקות היא חלק מקיום המצוה ... ואי"ז שייך לדין אונס רחמני' פטרי' (שנאמר, שמאותו רגע של מציאת החמץ ה"ה עובר על מצות השבתה, אלא שכל הזמן הנדרש כדי לבערו נחשב כאנוס, ורחמנא פטרי'), דזה שייך רק אם כבר חל החיוב ונאנס ע"י דבר צדדי, אבל אם מעצם טבע הדברים אי אפשר לקיים החיוב מבלי שהיית זמן או הכנה והכשרה מוקדמת, הרי זהו חלק מהחיוב. עכ"ל בלקו"ש.

ועד"ז - ולא ממש - בנדו"ד, שאין הפי' שכשאינו יכול לבערו מטעם אונס, ה"ה נכנס בגדר אונס רחמנא פטרי', כ"א מעיקרא "לא הזהירה תורה ב"י וב"י אלא למי שיש בידו לבערו".

וא"כ מה נוגע שהעיקר הוא ה"מצוי", ובוה אין לומר שאינו מתייחס אליו - והרי מעיקרא לא הזהירה תורה בב"י וב"י למי שהוא אנוס.

והביאור בזה יובן בהקדים מדוע באמת נאמר שמעיקרא לא הזהירה תורה בב"י וב"י למי שהוא אנוס, מדוע נאמר שזה שאני מכל האיסורים שבתורה, שלא אמרי' שמעיקרא לא הזהירה תורה למי שהוא אנוס (כ"א אומרים ש"אונס רחמני' פטרי'").

[ואי"ז דומה למ"ש בלקו"ש דלעיל, כי שם יש ע"ז הסברה, שזהו "מעצם טבע הדברים שאי אפשר לקיים החיוב מבלי שהיית זמן או הכנה והכשרה מוקדמת", אבל בנדו"ד אין הסברה זו].

ובפשטות הביאור הוא, כי בעצפ אא"פ לעבור בב"י וב"י, כי חמץ אינו ברשותו של אדם, ורק התורה עשאה כאילו הוא ברשותו לעבור עליו, כלומר: התורה רוצה שיתבער החמץ. וכשלא ביערו (שזהו נגד התורה), התורה מחייבתו בב"י וב"י ע"י שעשאו כאילו הוא ברשותו. אמנם אם מה שלא נתבער החמץ אי"ז ברצונו כ"א מחמת אונס, שאז העדר הביעור אינו מתייחס אליו, ה"ז מבטל מה שעשאו התורה כאילו הוא ברשותו, ובמילא מעיקרא אינו עובר ע"ז, (לא רק מטעם שהגברא הי' אנוס, ורחמנא פטרי', כ"א) לפי שזה משפיע על עצם גדר האיסור, שהיות וגדר האיסור הוא מה שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, שזהו מטעם שעשה נגד התורה, הנה

באונס, שאין מתייחס אליו, הנה נתבטל גדר זה, ואין כאן איסור מעיקרא (משא"כ בשאר איסורים שאין ענין כזה שהתורה עשאו כשלו, במילא גם כשהוא באונס אין לומר שזה משפיע על עצם גדר האיסור, ונשאר רק בחי' אונס רגיל).

אמנם נת"ל שאין לומר על העדר העשי' שאין מתייחס אליו, ומוכרח לומר שהכוונה שגדר אונס גורם שאין החמץ מתייחס אליו, ובמילא חסר בה"ש"לך", ולכן אין עובר מעיקרא.

אבל גם נת"ל שאם העיקר הוא ה"מצוי", אין צ"ל "ש"לך" ממש, כ"א מספיק מה שאינו "לא שלך", וכדי שלא לעבור צריך להיות איזה דבר שיגרום באופן חיובי שנעשה "לא שלך", ונת"ל שזה א"פ להאונס לגרום, כי אונס אפשר לסלק התייחסות, ולא לגרום איזה ענין חיובי, ובמילא לסברא זו אין לומר שאם לא ביער החמץ באונס, אינו עובר בב"י וב"י מעיקרא, כי האונס א"פ לגרום זה.

ובזה נחלקו: מי שס"ל שגם חמץ שלא ביטלו אסור לבער ביו"ט, ס"ל שהעיקר הוא ה"ש"לך", וע"י אונס (בדברי חכמים) חסר בה"ש"לך", ובמילא סו"ס אינו עובר בב"י וב"י, ולכן אסרו חכמים מלבערו ביו"ט, ומי שס"ל שבנדוד"ד חייב לבערו ביו"ט, ס"ל שהעיקר הוא ה"מצוי", ולכן אין האונס גורם שאינו עובר בב"י וב"י מעיקרא, כנ"ל, לכן ס"ל שהחכמים חייבו לבער חמץ שלא ביטלו ביו"ט.

והנה נתבאר במק"א שמבין החולקים בפירוש שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, האם נעשה שלו ממש או לא, הם רש"י ותוס', שרש"י ס"ל שלא נעשה ממונו ממש (הן בבור והן בחמץ), ותוס' ס"ל שנעשה ממונו ממש (בשניהם), א"כ נמצא עפהנ"ל שרש"י ותוס' כאן אזלי לשיטתם.

והנה עד"ז יש לבאר מחלוקתם בענין הפקידו סתם, שלרש"י ה"ז קבלת אחריות ולתוס' לא, כי עפהנ"ל לרש"י כדי לעבור עליו איצ"ל "ש"לך" ממש, כ"א מספיק מה שאינו "לא שלך", ולכן כשנוטל הפקדון סתם, אף שלא אמר בפירוש שמקבל אחריות ע"ע, מ"מ לא אמר שאינו מקבל אחריות. ולכן לגבי חמץ ה"ז מספיק שיעבור, כי עיקר סיבת החיוב - שהוא ה"מצוי", לרש"י - יש כאן, שהרי נמצא ברשות ישראל, ובנוגע לה"ש"לך", ג"כ אינו בבחי' "אינו שלך" באופן חיובי, כי לא אמר שאינו מקבל אחריות, וה"ז עכ"פ לא "שלא לך", וזה מספיק לחייבו.

משא"כ לתוס' שצ"ל "שלך" ממש, פשוט שאם לא קיבל ע"ע אחריות בפירוש, אין זה "שלך" ממש. וחסר עיקר סיבת החיוב, וה"ה פטור.

וכן לאידך, כשיחד לו בית כשהפקידו סתם, הנה לרש"י אינו עובר, כי אף שאין חסרון מצד ה"שלך", כנ"ל, מ"מ חסר בה"מצוי", שהרי עכשיו אין זה "מצוי" אצלו. ומטעם זה מקשרו הגמ' עם שכירות קניא, כי הטעם שאינו עובר ה"ז מטעם שאינו "מצוי", שזה נעשה ע"י שנתן לו המקום, ולהמסקנא ששכירות לא קניא, מ"מ מטעם הפסוק "לא ימצא בכתיכם", אמרי' שבנדון דחמץ עכ"פ ה"ז נק' שאינו "מצוי" אצלו.

אבל כ"ז רק אם לא קיבל אחריות בפירוש, אבל אם קיבל אחריות בפירוש, אז ה"ז משפיע גם על ה"מצוי", כי סו"ס באמת ה"ז מצוי בביתו של הישראל (שהרי למסקנא בכלל שכירות לא קניא), אלא שהפסוק משמיענו שאעפ"כ זה נקרא אינו מצוי, ולכן אם קיבל עליו אחריות בפירוש, וזה נעשה "שלך" ממש, ה"ז גורע גם מזה שנק' אינו "מצוי", כי עי"ז שקיבל אחריות עליו והוא בביתו, ה"ז באמת "מצוי", ועובר עליו.

ובנקודה זו חולקים התוס' על רש"י, וס"ל שאם יחד לו בית, אינו עובר אף אם קיבל אחריות, כי ס"ל שבפסוק משמיענו שאם יחד לו בית נעשה ממש "אינו מצוי", ובמילא אין מה שקיבל אחריות יכול להשפיע, ולעשותו "מצוי", ובמילא נשאר שחסר כאן התנאי ד"מצוי", ולכן אינו עובר.

כלומר, נוסף על שחולקים על רש"י בכללות גדר ב"י וב"י, כנ"ל בארוכה, חולקים ג"כ בפרט זה, שלרש"י קבלת אחריות מגרע מזה ש"אינו מצוי", משא"כ לתוס' אי"ז מגרע.

וי"ל שסיבת מחלוקתם הוא, איך לומדים מסקנת הגמ' שאע"פ ששכירות לא קניא, מ"מ "שאני הכא דאפקי' רחמנא בלשון לא ימצא, מי שמצוי בידך, יצא זה שאינו מצוי בידך", שלרש"י נשאר גם למסקנא ששכירות לא קניא גם לגבי חמץ, אלא שגזוה"כ שאעפ"כ בחמץ זה מספיק שלא לחייבו. ולתוס' הפי' הוא שהפסוק משמיענו שלגבי חמץ אכן שכירות קניא. ולכן לרש"י שסוכ"ס אי"ז ממש "אינו מצוי" אצלו, אפ"ל שמה שקיבל אחריות נעשה "מצוי" ממש. משא"כ לתוס' שזהו ממש "אינו מצוי" אין הקבלת אחריות משנהו לעשות "מצוי", ולכן אינו עובר.

## הכל נאמנים על ביעור חמץ

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

פסחים ד, א בעו מיני' מרנב", המשכיר בית לחברו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק? אמר להו. . תניתוה הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים מאי טעמא מהימני לאו לאו משום דחזקתו בדוק?! . . וממאי, דילמא שאני הכא משום דקאמרי הני? אטו אמירה דהני מידי מששא אית? ביה אלא מאי דחזקתו בדוק? האי הכל נאמנים כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר מיבעי ליה (ולא הוה למיתליה באמירה דהני. רש"י) אלא מאי משום אמירה דהני הא לא אמרי הני לא תפשוט מיניה דאין חזקתו בדוק לא לעולם אימא לך חזקתו בדוק והכא במאי עסקינן דמוחזק לך דלא בדק וקאמרי הני בדקיניה מהו דתימא לא להימניהו רבנן קמ"ל כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן

והנה יש לכאורה כמה שאלות בפשט:

(א) כשרנב"י הביא רא"י דחזקתו בדוק "מ"ט מהימני לאו משום דחזקתו בדוק" הרי הפשט דכיון דלאו בר אסהודי נינהו א"כ ע"כ אין הנאמנות בשביל אמירתם אלא משום דחזקתו בדוק וא"כ מאי השיב השואל "ודילמא משום אמירה דהני" וע"ז השיב רנב"י "אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביי" הרי לכאורה הטענה ד"אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביי" הוא גופא סברת רנב"י בתחילת דבריו "מ"ט מהימני לאו משום דחזקתו בדוק", וא"כ מה השיב לו ומה שוב ענה לו רנב"י.

(ב) שאלת המהרש"א למה לא מתרץ מיד ד"ממשא אית ביה" משום "הימנוהו רבנן בדרבנן".

(והא דתי' המהרש"א דא"כ תפשוט מיני' דאין חזקתו בדוק, לכאורה צ"ב דהרי רנב"י יכול לשאול ג"כ אחרי שתי' השואל דנאמנים משום דהמנוהו רבנן בדרבנן ולתרץ התירוץ שתירץ דאינו רא"י דאין חזקתו בדוק דאפשר דחזקתו בדוק והא דצריך לאמירה דהני (דמהני משום דהוא מדרבנן כמו שאמר כבר) הוא משום דמוחזק לך דלא בדק.)

ג) בסוף הסוגיא כשהוא משיב "לעולם אימא לך חזקתו בדוק והב"ע דמוחזק לן דלא בדק וקאמרי הני בדקיני' מהו דתימא לא ליהמנוהו רבנן כו' דמהל' "מהו דתימא לא ליהמנוהו רבנן" נשמע כאילו שההו"א הזאת היא חידוש (דאין מאמינים נשים וכדומה בדרבנן) ולכאורה כל סוגית הגמ' מיוסד על הנחה הזאת שאין להם נאמנים ?

ואולי י"ל בזה :

דהנה רנב"י נקט בפשיטות דאם לא הי' בחזקת בדוק פשוט דאין אלו נאמנין דהא "לאו בני אסהודי נינהו" וא"כ ע"כ הא דנאמנים הוא משום דחזקתו בדוק.

וע"ז השיב השואל נהי דאין להו נאמנות גמורה, אבל אולי שאני הכא דקאמרי הני, והיינו דאמירתם הוי סעד דאף דאין חזקתו בדוק אבל מ"מ אין הכרח שזהו ספק שקול, ויכול להיות שיש צד גדול שזה בדוק – וע"י אמירה דהני נקטינן שהוא בדוק.

וע"ז ענה רנב"י "אטו אמירה מידי מששא אית בי" והיינו שלא רק שאין להם נאמנים אין להם "מששא" והיינו דאינו יכולים להיות אפילו סעד.

והנה בנקודה זו נחלקו השואל ורנב"י, דהשואל ס"ל דאף דאין נאמנים מ"מ יכולים להיות סעד עכ"פ שיהי' בחזקת בדוק ורנב"י ס"ל דלית לי' מששא.

וע"ז ממשיך השואל ומקשה על רנב"י [והיינו משום דס"ל דאין ראיית רנב"י ראי', דהא ס"ל דאפשר דהך סעד כנ"ל] על שיטת רנב"י, דלדבריו האי הכל נאמנין, כל הבתים בחזקת בדוקים מיבעי ליה ? וע"ז ענה רנב"י דלדידך [דלא רק דאין ראייתי ראי' משום "ודילמא שאני הכא דקאמרי הני" אלא עוד יותר דע"כ הנאמנות מיוסד על דבריהם] דאי לאו הכי"כל הבתים בחזקת בדוקים מבעי לי", א"כ תפשוט מהא דאין חזקתו בדוק.

וע"ז ענה השואל חידוש גדול, דאפשר דלא רק דמהני אמירתו דהני כסעד שהוא בדוק, אלא אפ"ל דאפילו בכה"ג דמוחזק לן דלא בדק, מ"מ מהימן ורק עכשיו נתחדש (ואנחנו צריכים) להא דהימנוהו רבנן בדרבנן. משא"כ לעיל לשיטת השואל א"צ לדין מיוחד לנאמנים דהא אין נאמנים ורק סעד להנאמנות כנ"ל.

וזוהו "לעולם אימא לך דחזקתו בדוק והב"ע במוחזק לן דלא בדק" ובכה"ג מהו דתימא לא להימנוהו רבנן [והיינו דאף דפשוט להשואל הזה דיש להם נאמנות כשאין חזקתו בדוק אבל זהו רק כסעד כנ"ל אבל בכה"ג דמוחזק לן דלא בדק א"כ צריכים להם לכל כח הנאמנות א"כ לא להימנוהו] קמ"ל כיון דבדיקת חמץ דרבנן הימנוהו רבנן דרבנן.

## בענין אתה רואה של אחרים ושל גבוה

**הרב עקיבא גרשון וגנר**

**ראש ישיבה - ישיבת לויבאוויטש טורנטו**

בגמ' (ה, ב) בברייתא דריש מלך "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה". ובתוס' (ד"ה אבל): "הקשה הרב ר' יעקב דאורליי"נש דהכא לא מצריך תרי קראי למעוטי נכרי וגבוה דמחזר לך ממעטינן תרוייהו אע"ג דתלתא לך כתיבי ובפ' כל שעה (לקמן כג.) משמע דצריכי כולהו ובמנחות בפרק רבי ישמעאל (דף סז. ושם) קאמר תרי עריסותיכם כתיבי חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש", ושוב הביאו התוס' דלגירסת הספרים המדוייקים לא ק', ובסוף תד"ה משום כ' עוד תי' ע"ז (וע"ע בראשונים בסוגיין ובשיטה לבכורות יג, ב).

ובשאג"א (סוף סי' פ"ג) כ' "דלק"מ דהתם שאני דודאי הא דממעט מעריסותיכם היינו דדוקא של נכרי או של גבוה, אבל עיסה שאינה שלו אלא של ישראל אחר חייב בחלה בודאי, והאי עריסותיכם לאו למיעוטי של אחרים אתי אלא של גבוה או של נכרי, הילכך אי לא כ' רחמנא אלא חד מיעוטא, א"א לך למעט של אחרים ושל גבוה תרווייהו מחד מיעוטא, אבל הכא הא דדרשינן מלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, אין פי' אחרים נכרי דוקא, אלא האי אחרים לאו דידי', ואפי' של ישראל אחר המופקד בביתו וברשותו ולא קבל אחריות אינו עובר עליו... א"כ לא צריך קרא למיעוטי הא והא" (ושפיר מחד קרא אימעטו תרווייהו), וע"ש בהמשך דבריו בטעם דדרשו בחלה דלא כמו גבי חמץ.

ועי' בשאג"א סי' צ"ד שמק' לפי סברא זו עמ"ש הרא"ש (בפ"ב דפסחים סי' י"ח) דמצה גזולה פסולה משום דילפינן לחם לחם מחלה, והרי בחלה גופא ליכא פסול גזל, דלא מיפסל אלא של אחרים ושם גבוה, ואין פסול בגזל (דהיינו של ישראל אחר), ע"ש (ועד"ז צ"ע להפוסקים, וכ"ה בשו"ע אדה"ז סי' תנ"ד ס"ט, שהביאו דברי הרא"ש להלכה).

והנה התוס' נשארנו בצ"ע לפי הגירסא שלפנינו, והשאג"א כ' על תירוצם בד"ה משום שהוא דוחק, וצ"ע בטעם דהתוס' לא ניחא להו בתי' השאג"א והוצרכו לתרץ בדוחק?

**פְּלוּגַת הַרְאִשׁוֹנִים וְכוּ' בַעֲנִין חֲמוֹץ  
שֶׁל יִשְׂרָאֵל אַחֵר, וְדַעַת הַתּוֹס' בִּזְה**

והנה מאי דפשיטא לבעל השאג"א דבחמץ גם של ישראל אחר אינו עובר (ומזה הכריח שהוא מיעוט רק בשל אחרים ושל גבוה), וכ"כ גם במהר"ם חלאווה לעיל (ד, ב) ריש הסוגיא דהמשכיר בית לחבירו (דכל חמץ שאינו שלו אינו עובר) וכן להלן (ו, א), אמנם לכ' לא פשיטא כן לכל הראשונים. דהנה על מאי דקאמר בגמ' "אבל אתה רואה של אחרים", פרש"י "אבל אתה רואה בגבולין של אחרים, כגון נכרי ושל גבוה", ומשמע דסב"ל דהפטור דילפינן מ"לך" הוא דוקא על חמץ של נכרי, אבל בשל ישראל אחר באמת עובר,

וכן מדייק בדברי רש"י בפנ"י כאן "דמשמע מלשון רש"י כאן דאתה רואה של אחרים היינו דוקא עובד כוכבים משא"כ של ישראל אי אתה רואה אף של אחרים... וכשיטת בעל תורת חיים שם שסובר כן בפשיטות דישאל בשל ישראל חבירו עובר בכל יראה", וכן נקט הצ"ח להלן כט, א ד"ה ויליף (ודלא כמו דמסיק בסוגיין), וכן מדייק מדברי רש"י בביאור הגר"א לסי' תמ"ג (שחולק על המג"א שם סק"א שכ' בפשיטות דאינו עובר על חמץ של ישראל אחר, וצריך לבער רק כדי שחבירו לא יעבור, וכ"ה הוא דעת הב"ח בטור שם).

והנה אי נימא דהתוס' סב"ל כהך שיטה, דעובר גם על חמץ של ישראל אחר, א"כ אין חילוק בין הדרשא גבי חמץ להדרשא גבי חלה, וליתא לתי' השאג"א, ושפיר הוצרכו התוס' לתרץ באופנים אחרים.

אמנם באמת נראה דהתוס' לית להו הך סברא, דהרי עוד נ"מ איכא בין הני ב' אופנים בהדרשא, והוא לענין חמץ של הפקר, דאי הוי מיעוט דוקא

---

<sup>(1)</sup> אמנם באמת לכ' יש לדייק מדברי רש"י להיפך, דמדכ' רש"י "כגון נכרי", ולא כ' בפשיטות דאחרים היינו נכרי, משמע דאחרים באמת כולל יותר, ומה דנקט נכרי הוא מא' הטעמים שכ' המפרשים הנ"ל משום דשכיח בפועל או כיו"ב.

בשל אחרים ושל גבוה, א"כ בחמץ של הפקר יהי' עובר, והרי שיטת התוס' לעיל (ד, ב ד"ה מדאורייתא) "דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה", וא"כ סברי להדיא דגם בהפקר אינו עובר, וע"כ דילפינן דבעינן דוקא שלך (וכמ"ש הפנ"י דרש"י ותוס' לשיטתייהו אזלי, ורש"י שפי' דשל אחרים היינו נכרי, וא"כ בשל הפקר יהי' עובר כמו בשל ישראל אחר, הוכרח לפרש דביטול מועיל מגזה"כ דתשבייתו ולא מטעם שכ' התוס'), וא"כ הדק"ל.

[וכן מבואר מדברי הרמב"ן (ד, ב בענין ביטול) שהק' על התוס' הנ"ל דפי' דביטול מטעם הפקר "לפי שהצריכו בגמ' תרי קראי לשלא כיבשתו וחד לשכיבשתו, ואילו הפקר לא אתי מינייהו, דכיון דלית לי' בעלים לאו דאחרים הוא, אע"פ שאינו שלך אינו בכלל היתר זה", והיינו דהרמב"ן מוכיח מזה דבעינן תרי קראי דכל ענין הוי מיעוט ופטור בפנ"ע (ולא דהוי דין כללי דבעינן לך), וא"כ התוס' צ"ל דסברי כאידך סברא דהוי דין כללי דבעינן לך דוקא].

### ב' אופנים בהבנת המיעוט דחמץ של אחרים, וחילוק בין חלה וחמץ בזה

והנה בהא דדרשינן שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים וכו', יש לחקור, האם זהו דין בהגברא, והיינו שזהו בנוגע למעשה העבירה של האדם, או שהוא דין בנוגע להחפצא דהחמץ. כלומר, האם מה דאמרה תורה לך היינו לגלות שהעבירה (דבל יראה ובל ימצא) הוא לא המציאות דחמץ, כ"א להיות בעלים על חמץ (ולפ"ז ישנם ג' איסורים שאפשר לעבור עם חמץ, היינו איסור אכילה, איסור הנאה, והאיסור להיות בעלים), או שמה שאמרה תורה "לך" הוא גילוי מילתא והגדרה בנוגע להחפצא דהחמץ, דרק מה שהוא "שלך" חשיב חפצא דחמץ.

ומסתבר לומר דאי נימא דגם על חמץ של ישראל אחר אינו עובר, א"כ עכצ"ל דזהו דין בנוגע להמעשה עבירה של הגברא, דהרי לא יתכן לומר דחמץ של ישראל אחר אי"ז חפצא דחמץ, דהרי פשיטא דלגבי הבעלים ה"ז חפצא דחמץ. אבל אי ממעטינן רק של עכו"ם ושל גבוה, וחמץ של ישראל אחר עובר עליה, אז אפ"ל דהדרשא דלך זהו בנוגע להחפצא

דהחמץ, ובא להשמיעינו דרך חמץ של ישראל הוי חפצא של חמץ (וע"ד החילוק בעצם ע"ד בין ע"ז של ישראל לדעכו"ם, וכיו"ב).

ולכ' יש להביא ראי' שזהו דין בהחפצא דהחמץ ממה דאיתא לקמן (כט, א) "אמר רב אחא בר יעקב לעולם רבי יהודה היא, ויליף שאור דאכילה משאור דראייה, מה שאור דראייה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה אף שאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה", היינו דגם לענין איסור אכילה יש הך היתר בחמץ של אחרים, וע"ש ברש"י ובתוס'.

והנה אי נימא דהדין "לך" הוא דין במעשה העבירה של הגברא (כלומר דהעבירה דבל יראה כו' הוא מה שהוא בעלים על חמץ בפסח), א"כ אי"מ לכ' הקס"ד ללמוד אופן העבירה דאכילה מאופן העבירה דב"י וב"י (ובפרט למ"ש רש"י שם דלגבי אכילה לא כ' שאור כ"א חמץ, דמשמע דאינה גז"ש גמורה כ"א ילפותא ומילתא בטעמא) - וכמו דלא שייך למילף דכמו דבאיסור אכילה אינו עובר א"כ אוכל כמו"כ באיסור הנאה -

אבל אי נימא ד"לך" הוא דין בהחפצא דהחמץ, דרך חמץ שהוא "לך" הוי בגדר חמץ, א"כ שפיר מובן הסברא דנילף דכמו דלגבי איסור ב"י אינו עובר על חמץ של אחרים דלא חשיב חמץ, ה"ה נמי לענין איסור אכילה [וע"ד מה שהק' המהר"ם חלאווה, על שיטת הרמב"ן דאינו עובר על חמץ לאחר שביטלו משום דכיון דהחשיבה כעפר יצא מתורת לחם, דא"כ יהי' מותר גם באכילה ובהנאה]. אבל י"ל דבזה גופא פליגי האמוראים בסוגיא שם, ואי"ז אליבא דכו"ע, וא"כ לפי האמת אכתי יש לחקור בזה.

יישוב דברי התוס' עפ"ז, אף אי  
סב"ל כמו שנקט השאג"א בדעתו

ועפ"ז יש ליישב שפיר דאף אי סב"ל להתוס' דחמץ של ישראל אחר אינו עובר עליו, כדעת המג"א וכו', וכמו שסובר השאג"א בדעתם, מ"מ הק' שפיר מחלה, דאפ"ל דסב"ל להתוס' דמה דחמץ חלוק מחלה (לענין חמץ או עיסה של ישראל אחר) הוא (לא דבחמץ הוי דין דבעינן דוקא שלך, ואילו בחלה הוי פטור בשל אחרים ושך הקדש, דאז לא הי' מקום לקושיית התוס', כ"א) משום דבחלה הדין דילפינן מעריסותיכם הוא

בנוגע להחפצא, דרק עיסה דהוי בגדר "עריסותיכם" הוי חפצא של עיסה שחל עליה חיוב חלה (ועי' במקו"ח סי' תנ"ד סק"א מ"שביישוב קושיית השאג"א, ועכ"פ יוצא מדבריו דבחלה דנים בהחפצא של העיסה), ואילו בחמץ הדין ד"לך" הוא בנוגע להגברא.

וזהו יסוד החילוק הנ"ל בדין, דכיון דבחלה הוא הלכה בנוגע לגוף העיסה, שפיר אמרינן דתלוי בבעלות של ישראל, אבל גם עיסה של ישראל אחר הוי בגדר עיסה המחוייב בחלה, ורק הבעלות של נכרי או הקדש מפקיע החיוב מהעיסה. משא"כ בחמץ הוי דין במעשה העבירה של הבעלים, שהעבירה הוא זה שהוא בעלים על חמץ, א"כ גם בחמץ של ישראל אחר אינו עובר.

ומ"מ ביסוד הדרשא שניהם שוים, דאי"ז מיעוט פרטי באחרים וגבוה, אלא דהחיוב הוא רק ב"לך" וב"עריסותיכם" וזה חילוק הוא כנ"ל, דבחלה "עריסותיכם" פירושה של ישראל, ובחמץ "לך" היינו של הבעלים הפרטי, ומטעם שנת']. וא"כ מה דבעינן ב' פסוקים גבי חלה (ולא אמרינן דנכרי וגבוה שניהם איעטו מחד קרא שאינם עריסותיכם), ע"כ היינו משום דאי לא היו ב' פסוקים, היינו דורשים הפסוק כמיעוט פרטי, ולא כפטור בכל מה שאינו עריסותיכם, אבל לאחרי שישנם ב' פסוקים, דרשינן שפיר שהחיוב הוא רק בעריסותיכם, ונתמעט כל שאינו עריסותיכם. וא"כ שפיר הק' התוס' דגם בחמץ ניבעי ב' פסוקים מאותה הטעם גופא, וכמשנ"ת

ועפ"ז יתיישב עוד, דהנה לפי התי' שתי' התוס' בסוף ד"ה משום, הרי יוצא דלהתוס' בעינן ב' פסוקים למיעוטי של אחרים ושל גבוה (ודלא כמסקנתם בד"ה אבל), ורק דסגי בב' הפסוקים בחלה לגלות גם על חמץ, וא"כ צ"ע (לסברת השאג"א בדעת התוס'), דאם כל הגילוי מילתא הוא מחלה, א"כ איך אפשר שבחמץ פטור על של ישראל אחר, והרי לזה ליכא פסוק, ובחלה גופא מחוייב על של של ישראל אחר? גם צלה"ב בהבנת הגילוי מילתא, דלכ' מסברא כל דין שונה מחבירו?

ולהנ"ל יתפרש דמזה שישנם ב' פסוקים בחלה ילפינן דאי"ז מיעוט פרטי כ"א דין כללי דבעינן עריסותיכם דוקא, ומזה ילפינן גם לענין חמץ, דכתי' "לך", דאי"ז מיעוט פרטי, כ"א דין כללי דבעינן לך דוקא. ורק דבחמץ דהך דינא ד"לך" הוא במעשה העבירה, נתמעט מזה גם של

ישראל אחר, ואילו גבי חלה, שזהו הלכה בהתפצא, אמרינן מסברא דגם של ישראל אחר חייב, וכמשנ"ת.

ובטעם הדבר דבחלה מפרשינן הדרשא דעריסותיכם לענין החפצא דהעיסה, ואילו בחמץ מפרשינן הדרשא דלך לענין מעשה העבירה של הגברא, הנה (נוסף למ"ש השאג"א דכך נראה להם לחכמים, ולמ"ש כבר בשאג"א שם דבחלה כתי' עריסותיכם ל' רבים, דמסתבר דקאי בכל ישראל, הנה) בחלה הרי קרא דעריסותיכם קאי בהעיסה, וא"כ מסתבר דמיירי בדין בנוגע להעיסה, ואילו בחמץ, המלה "לך" הרי לא קאי על החמץ, כ"א על הבעלים.

[והנה בתו"ת עה"פ ר"ל בטעם הדרשא דאתה רואה של אחרים דדרשינן לך כאילו ה' כתוב "לא יראה שלך", דהיינו חמץ שלך, ולפ"ז גם הא ד"לך" קאי על החמץ. אבל לכ' יש מקום לפרש באו"א, דדרשינן "לך" ע"ד שפרש"י גבי לך לך, דהיינו להנאתך ובשבילך, והיינו בחמץ שלך, ולפ"ז יומתק הסברא לחלק בין נכרי שכיבשתו לנכרי שלא כיבשתו, ולפ"ז קאי לך שפיר על הבעלים, ועצ"ע. ועי' במה שית' בענין חמץ שקבל עליו אחריות למסקנא].

### ביאור דין הפקר גבי חמץ וחלה עפ"ז

והנה בקוב"ש הק' דאי עובר בחמץ של ישראל אחר, א"כ מה"ת באמת שבהפקר אינו עובר, וכן הק' הרמב"ן על דברי התוס' (כמובא לעיל, ועד"ז הק' הפנ"י לסברת המכילתא דהאיסור תלוי ביכול לבער). ולהנ"ל ניחא, דהנך דיעות יסברו דגם מיעוט ד"לך" גבי חמץ הוי מיעוט בנוגע להחפצא דהחמץ (וכמשנת"ל בדעת ראב"י להלן כט, א), וא"כ שפיר הוי הדין דבהפקר אינו עובר דאי"ז חפצא דחמץ כיון שאינו חמץ שבבעלות ד"לך", משא"כ חמץ של ישראל, שהוא בגדר "לך", הרי החפצא של החמץ הוא בבעלות של בר חיובא, ושפיר מתחייב עליה.

ועפ"ז יתיישב עוד, דלגבי חלה דאיכא ב' פסוקים לנכרי ושל גבוה (ושל ישראל אחר באמת מחוייב), א"כ מנלן לפטור של הפקר בחלה (ועי' בחידושי הגר"ח על הרמב"ם פ"ח ה"ו מהל' תרו"מ שדן בזה, ור"ל דיליף מתרו"מ, ע"ש)? ולהנ"ל א"ש, דבחלה הוי דין בהתפצא של העיסה דבעי עיסה שהיא עריסותיכם, ושפיר אמרינן דשל ישראל אחר מחוייב, ומ"מ של הפקר פטור שאינה חפצא של עריסותיכם.

והנה עי' ברמב"ם (פ"ו ה"ט מהל' ביכורים): "היו ישראל ועכו"ם שותפין בעיסה אם היה בחלק ישראל שיעור עיסה החייבת בחלה הרי זו חייבת בחלה", וברדב"ז שם כ' ע"ז "יש להסתפק אם נוטל חלה מכל העיסה או מחלקו של ישראל ונראה לומר מכל העיסה כיון שישראל עושה אותה ויש לו חלק בה שפיר קרי ביה עריסותיכם".

והנה אם היינו אומרים שהחיוב הוא דוקא בשל ישראל, שפיר אפ"ל דכיון דישראל שיעור בזה העיסה שפיר יש בזה סבת החיוב ומתחייב בכל העיסה, אבל אי נימא דבעלות העכו"ם הוא פטור, א"כ יש כאן סבה הפוטרת (ואילולי דברי הרדב"ז הי' אפ"ל דחייב חלק הישראל דהוי כאילו נחלק העיסה, אבל לדברי הרדב"ז צ"ע), ולכ' זהו דלא כמו שהוכיח השאג"א?

ולמשנ"ת א"ש, דבאמת בחלה הוי דין חיובי דכל בעלות ישראל חייבת, ומאחר שזהו דין בהחפצא יש חיוב גם בשל ישראל אחר וכמשנ"ת, ומאחר שכך א"ש דאם יש לישראל שיעור עיסה שפיר הוי חפצא דעיסה ומחוייב כל העיסה בחלה (וע"ע במ"ש הר"ח בפ"י דברי אביי ורבא וחילוק בין סברותיהם לחלק בין נכרי שכיבשתו ללא כיבשתו, ועי' במש"ת להלן ב' אופנים עד"ז בהפטור דאינו נראה, ובדברי הר"ן).



## קיום מצות תשבתו לפני זמנו\*

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**

**ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

א. מבואר בגמרא "דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה", ומפרש רש"י "דכתיב תשבתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה". ומקשים ע"ז התוספות (בקושייתם השניה) "דתשבתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה, ואחר איסורא לא מהני ביטול" ! ? ואכן הר"י מפרש הא דביטול מהני באופן אחר: "מטעם דמאחר שביטלו הוי

\* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי שי' רובאשקין לגאולה וישועה.

הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה".

ומבאר המנ"ח (מצוה ט בא"ד) דרש"י ותוספות חולקים באם 'תשביתו' הוה מצוה בקום ועשה או בשב ואל תעשה; דרש"י סב"ל דהוה בשוא"ת ובמילא אין זה בעי' אם פעולת ההשבתה צריכה להתקיים לפני זמן חלות החיוב, מאחר שהמצוה אינה בהפעולה אלא בזה שבבא הזמן כבר לא יהי' לו חמץ, משא"כ התוספות סב"ל דהמצוה הוה בקו"ע ולכן א"א שיקיים את המצוה ע"י שעושה אותה לפני זמן חיובה.

ואשר לפ"ז נמצא לכאורה, דלדעת התוספות כשחכמים תקנו לבער החמץ לפני שעה שישית, עקרו עי"ז קיום המצוה של 'תשביתו'. ועיי"ש בהמשך דבריו - של המנ"ח - שבאמת סב"ל כן, ומבאר איך הי' לחכמים הכח לזה (עיי"ש שמאריך בכל הענין, והדברים עתיקים). ועכ"פ יוצא מדבריו דאם מצות תשביתו הוה בקו"ע אז א"א לקיים מצוה זו לפני הגעת זמנה כמשנ"ת.

אמנם מדיוק בדברי אדה"ז בשלחנו נראה דחולק על יסוד זה של המנ"ח; דהנה בדין מי שמבער חמץ שמצא אחר שכבר גמר לבער חמצו שמצא בבדיקה, כתב (סי' תמו ס"א), שצריך לברך על ביעור זה מאחר שכבר נגמרה מצות הבדיקה שבירך עליה בתחלה. וע"ז ממשיך לבאר (בס"ב) דבד"א כשמבערו אחר שעה שישית, משא"כ כשמבערו לפני שעה שישית הרי אף שכבר גמר לבער חמצו שמצא בבדיקה מ"מ אינו מברך על ביעור זה (השני).

ומבאר הטעם לזה: "לפי שכל זמן שלא הגיעה שעה שישית עדיין לא נגמרה מצות הבדיקה, שהרי אינו בודק אלא כדי לבערו מן העולם, וכל זמן שלא הגיעה שעה שישית אין צריך לבערו, ונמצא שלא עשה כלל מצוה בבדיקתו וביעורו עד שהגיע שעה שישית ואין חמץ נמצא ברשותו אזי למפרע עשה מצוה בבדיקתו וביעורו".

והיוצא מדבריו דמחד גיסא באמת ליכא קיום מצוה בההשבתה לפני שעה שישית, אמנם מאידך כשמגיע שעה שישית אז ישנה קיום המצוה למפרע, אשר מוכח מזה לכאורה דאין הפירוש שקיום המצוה הוה בשוא"ת, היינו בזה שהגיע שעה שישית ואין לו חמץ ברשותו (כמו שבאמת ראיתי מפרשים בדעת אדה"ז), דבאם כן אין כאן קיום מצוה

'למפרע' אלא דבאותה שעה מקיים המצוה המוטל עליו בשוא"ת ! אלא ע"כ דסב"ל דתשבתו צריכים לקיים בקו"ע אלא דאפשר לקיימו גם באופן של 'למפרע'.

ואשר לפ"ז כבר ל"צ לומר דלדעת התוספות - דבכללות אזיל אדה"ז בשיטתייהו בענין מצות תשבתו - עקרו חכמים קיום מצוה זו ע"י תקנתם.

אלא דצריך ביאור בעיקר סברא זו של קיום המצוה למפרע - אשר על יסוד זה חולק המנ"ח כנ"ל - דמדוע ואיך 'עובד' דבר זה, והיכן מצינו כזה דבר שפעולת המצוה לא נחשבת למצוה עד לזמן מאוחר יותר כשמגיעה זמנה ! ?

ב. ובביאור הדבר נראה לומר דשונה מצוה זו מרוב המצות בזה שכל כולה לא באה אלא לצורך מה שנפעל ממנה אח"כ, וכלשון אדה"ז בהמשך סעיף הנ"ל "ולא צותה תורה לבער חמץ בערב פסח מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י בתוך הפסח". והיינו דלא כברוב המצות שתכליתן היא בפעולתן עצמן, ואילו כאן הרי תוכן המצוה היא מה שנפעל ממנה אח"כ - שבפסח לא תהי' חמץ.

(ונמצא שזה כעין הכרעה בין הסברות של קו"ע ושוא"ת של המנ"ח ; דמחד גיסא הר"ז מצוה שצריכים לקיימה בקו"ע דוקא, ומאידך הרי התוכן של העשייה היא להגיע להמצב שלאחריה, והיינו מה שכבר לא יהי' חמץ - ע"ד הענין של שוא"ת שא"צ בפעולה).

ואשר לפ"ז נמצא שעיקר קיום מצוה זו היא באופן כזה אשר גם אחרי עשיית הפעולה הרי הקיום כאילו תלויה ועומדת עד שיבא הפסח ולא יהי' חמץ אצלו.

ליתר ביאור: השקו"ט של המנ"ח היתה איך אפשר לקיים תשבתו לפני חצות אם עדיין לא חלה זמן המצוה, אמנם באמת הרי גם אחרי חצות כאשר כבר חלה מצות תשבתו באמת עדיין לא נתקיימה המצוה ע"י פעולתו (בשלימותה עכ"פ) עד אח"כ כאשר מגיע החג ואין לו חמץ (כמפורש בדברי אדה"ז דלעיל) ! ונמצא דעיקר מצוה זו נאמרה באופן זה אשר הפעולה שלה תלויה ועומדת עד שגיע אח"כ תכליתה וכוונתה, ורק אז נחשב שקיים המצוה ע"י אותה פעולה.

וי"ל דזהו היסוד וההסברה לדברי אדה"ז דכאן אפשר לקיים המצוה ע"י הסברא של 'למפרע' - דאחרי אשר בזמן ה'תכלית' נמצא דיש כאן הנפעל המבוקש שבאה ע"י פעולת ההשבתה, שוב נחשב אותה פעולה לקיום המצוה למפרע, מכיון שהיא הביאה להמבוקש הנרצה כמשנ"ת.

ג. ויש להביא דוגמא לזה ממצות פו"ר, דגם שם הרי פעולת האדם בקיום המצוה והתכלית והכוונה של המצוה מגיעים בשני זמנים נפרדים, וגם הפעולה אינה מכריחה שיתקיים התכלית, והיא תלויה ועומדת עד שיתקיים תכליתה ורק אז נחשב לקיום המצוה לפועל.

ומה מאוד יומתקו הדברים דגם שם מצינו מחלוקת בהבנת פעולת וקיום המצוה, ובעלי השיטות אזלי לשיטתייהו בשתי המצות כמשי"ת.

דהנה המנ"ח (במצוה א ועד"ז אח"כ במצוה שו) מוכיח מהא דקיי"ל דמי שהיו לו בנים ומתו (ח"ו) לא קיים המצוה דפו"ר וחייב להתעסק בה שוב, דמצוה זו אינה כשאר מצות שהן בפעולה שאדם עושה, אלא דהפעולה כאן (שהיא מעשה הביאה) היא רק הכשר מצוה, והמצוה היא שיהי' לו בנים, ושלכן כל זמן שלפועל אין לו בנים לא קיים המצוה בזה שעשה הפעולה.

אלא דהוא עצמו כותב שלפ"ז אינו מבין דברי התוספות בכ"מ שהקשו מדוע אין אומרים שהעשה דפו"ר תדחה הל"ת של לא יהי' קדש? ותירצו דהוא משום דלא הוה בעידנא משום דהל"ת היא כבר בשעת העראה והעשה היא רק בגמר ביאה (עכת"ד התוספות בכ"מ), והרי לפי המנ"ח יוצא דגם בגמר ביאה אין כאן שום קיום מ"ע דלא הוה יותר מהכשר מצוה כנ"ל (ונמצא דלדבריו הרי קושיית התוספות מעיקרא ליתא, דאין במעשה ביאה שום עשה לדחות הל"ת)!

והמובן מזה לכאורה דאכן דעת התוספות היא - דלא כהמנ"ח - דמעשה הביאה כן הוה קיום המצוה דפו"ר (רק דהמצוה הוה בהגמ"ב כנ"ל). ואע"פ דקיי"ל דכשמתו בניו אכן לא קיים המצוה - נצטרך לומר לכאורה דזה שהבנים קיימים ה"ה התכלית של קיום המצוה, והיינו דזה שקיים המצוה במעשה ביאה שלו הוא רק כשמביאה זו קיימים בנים בעולם.

ואשר יוצא מזה דגם במצות פו"ר סב"ל להמנ"ח דהמצוה אינה בהפעולה בכלל אלא בהנפעל, דאם הי' המצוה בהפעולה לא הי' אפשר שהפעולה תהא תלויה במה שקורה לאחריה, ואילו התוספות סב"ל דבאמת כן הוה המצוה בהפעולה אלא שזה תלויה בהנפעל היוצא ממנה אח"כ.

והר"ז מתאים מאוד לשיטתייהו כאן בענין תשכיתו דהמנ"ח לית ליה סברא זו דפעולת ההשבתה תלויה ועומדת עד זמן מצות תשכיתו ואז נחשבת למצוה (ולכן מפרש באחת משתי דרכים: דהמצוה אינה בהפעולה כלל אלא בשוא"ת, או שבאמת אנחנו לא מקיימים המצוה כנ"ל), משא"כ אדה"ז אשר הולך בשיטת התוספות כאן כנ"ל, סב"ל - ע"ד שיטת התוספות שם - שהמצוה אכן הוה בהפעולה אלא שתלויה ועומדת עד שיושלם הכוונה והתכלית של המצוה כמשנ"ת.

ד. ויש להעיר מעוד הלכה אשר לכאורה דומה בתוכנה לדיון הנ"ל, ואיך שגם שם רואים דהמנ"ח לשיטתייה קאזיל;

מבואר בסוגיא בריש מסכת שבת (ד, א) דמי שהדביק פת בתנור בשבת ורדה אותה לפני שנאפה, לא נתחייב במלאכת אפיה (דכל השקו"ט דהסוגיא שם היא באם מותר לו לרדותה בכדי להציל א"ע מהאיסור (או העונש) של אפיה או לא, אבל הא מיהא פשוט שהרדיה בכחה להצילו מהאיסור). ונחלקו גדולי האחרונים בביאור דבר זה (יעויין לדוגמא במנ"ח סי' רצח, ובחלקת יואב ח"א סי' יוד, ובאבנ"ז או"ח סי' מח ועוד. וכבר דשו בזה רבים);

יש מבארים דהמלאכה של אפיה (וה"ה בעוד מלאכות כיו"ב) אינה פעולת ההכנסה של פת לתנור אלא המשך האפיה עצמה, ולכן כשהוציאה לפני שנאפה עוד לא נעשה המלאכה ומשו"ה ה"ה פטור (ועד"ז באם יכניס הפת לתנור מיד לפני סוף השבת, הרי אף שההכנסה הי' בשבת בודאי לא יתחייב על אפיה זו שנעשית אחר השבת).

יש מבארים דבאמת המלאכה היא עצם הכנסת הפת לתנור דהוה הפעולה המחייבת, אלא שבכדי שתחשב פעולה של אפיה צ"ל שאכן לפועל נאפה ע"י הכנסה זו, ושלכן באם הוציאה לפני שנאפה לא התחייב על ההכנסה, דנמצא דלפעול הכנסה כזו לא הי' פעולה של אפיה (אמנם

לדרך זה באם כן נאפה ע"י הכנסה זו, אז גם אם כל המשך האפיה הי' אחר השבת באמת יתחייב ע"ז).

ואכן המנ"ח אזיל לשיטתיה גם כאן ונקט בפשיטות כהצד דהעיקר הוא ההמשך הבאה אחרי הפעולה (ולא שהפעולה היא העיקר ורק שתלויה בהמשך הבאה לאחריה), ואשר זהו הסיבה מדוע כשנתבטלה ההמשך ליתא שום חיוב, יעויין בדבריו (שם).

ה. אלא דעדיין יש מקום לבעל דין לטעון, דבשלמא במצות פו"ר, ועד"ז באיסור אפיה (וכיו"ב) בשבת, הרי אף שהפעולה תלויה ועומדת עד קיום הנפעל והתכלית שלה, אבל מ"מ כבר בזמן הפעולה ה"ה מחוייב בדבר, וא"כ יש להבין איך אח"כ כשנשלמת הכוונה והתכלית של הפעולה ה"ה נחשבת למצוה (בפו"ר) או עבירה (במלאכת שבת), משא"כ כאן במצות תשבתו הרי בעת עשייתו הפעולה עדיין לא חלה עליו החיוב בכלל, אז איך אפשר שע"י הנפעל הבאה אח"כ יחשב פעולה זו כקיום המצוה שעליו?

אמנם נראה דיש למצוא תירוץ ומקור לזה בדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע; דהנה בלקוטי שיחות (חכ"ו שיחה ב' לפ' בא) שקו"ט בפסקו של הרמב"ם דאף שקטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש חייב בהבאת פ"ש, מ"מ אם שחטו עליו בראשון פטור, אשר ידוע התמיה בזה דאיך אפשר שמה שעשה בזמן הפטור יפטור אותו מחיובו בזמן החיוב?

תחילה מבאר הדבר מיוסד על ביאורו של הר"י קורקוס (הובא בכס"מ שם) דמהפסוק "שה לבית אבות" נתרבה ששוחטין קרבן פסח גם על הקטן, ושלכן - אף אם להלכה אין חיוב על הקטן להמנות על הקרבן, מ"מ - היות שהתורה ריבה אותו לענין קרבן זו, שוב נפטר מחיוב הבאת פסח שני גם אחר שהגדיל (ויעויין שם איך שגם הגר"ח וגם הצפע"נ ביארו הדבר, אבל כמדומה שנקודת הדבר הוא כנ"ל).

אלא שמקשה ע"ז משיטת התוספות - שהביאו אדה"ז להלכה - דלא רק שאין שום חיוב למנות הקטן על הק"פ אלא שאף יש בזה איסור (אלא שמשום חינוך אפשר לספות לו איסור זה בידיים כו'), וא"כ הרי בודאי א"א לומר שהתורה ריבה את הקטן לענין הבאת הק"פ! ?

ולבסוף מתרץ על יסוד כלל שהוציא הגאון הרגצובי מהלכה זו, שגם מי שהוא פטור מדבר בעת שמקיים המצוה הרי באם ה"פעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב".

ומביא ג' דוגמאות של הרגצובי' ליסוד זה: א) מה שמשמע מהבה"ג שלפי המ"ד שקטן מוליד ה"ה יוצא מצות פו"ר ע"י בנים שנולדו לו בקטנותו. ב) גוי שמל א"ע לשם מצוה (ולא לשם גירות) "אם נתגייר אח"כ א"צ להטיף דם ברית". ג) מה שאדם מקיים מצות ידיעת התורה ע"י התורה שלמד בקטנותו.

וממשיך הרבינו לבאר איך שגם כאן (בק"פ) הרי קרבן שנעשה עבור הקטן נחשב לפעולה קיימת, ושלכן ה"ה פוטר מחיובו גם אחרי שיגדיל מחמת אותו יסוד - שכל שהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב (עיי"ש אריכות הביאור בכ"ז).

ועכ"פ יוצא לנו מכ"ז יסוד חזק לומר דפעולה שתוכנה היא מה שמביא לידי איזה נפעל, הרי אם הנפעל קיימת אח"כ ה"ה יכולה להחשיב גם הפעולה (שהביאה את הנפעל) שנעשה בזמן הפטור, שתהא נחשבת לפעולת המצוה כמשנ"ת בהשיחה.

ועד"ז י"ל בעניינינו שהנפעל מהשבתה הקיימת אחרי הגעת זמן האיסור מחשיבה למפרע פעולת ההשבתה שתהא נחשבת להשבתה של מצוה, וכלשון אדה"ז שהבאתי לעיל " .. שהגיע שעה שישית ואין חמץ נמצא ברשותו אזי למפרע עשה מצוה בבדיקתו ובביעורו".

(אלא דלפכ"ז יש מקום לטעון דנדחתה קושיית התוספות על רש"י דהשבתה לא יכולה להתפרש כביטול מאחר שביטול א"א אחר זמן החיוב, הרי לדברינו מדוע לא הבינו התוספות שרש"י יתרץ שיקיים את ההשבתה באופן של למפרע ? !

אמנם התירוף פשוט: דבודאי כשהתורה ציוותה על המצוה היתה הציווי באופן ובזמן שמחוייב בדבר - היינו אחר חצות, אלא דע"ז מחדשים שאפשר לקיים המצוה גם בזמן הפטור באופן של למפרע, אבל לכאורה אין מקום לומר שזה הי' עיקר הציווי והחיוב לקיים המצוה באופן שרק למפרע נהי' מעשה של מצוה ! וזה הי' קושיית התוספות (ארש"י).

## קיום תשבתו ע"י ביטול או מכירה

ו. והנה עד כאן מדובר בענין קיום מצות תשבתו ע"י הבערה וכיו"ב לפני זמן החיוב, וראינו שיטת אדה"ז בזה שמקיים מצותו באופן של 'למפרע' כמשנ"ת. אמנם נראה שיש בענין זה חידוש גדול יותר; דגם כשמוכר או מבטל ומפקיר חמצו לפני הזמן (דרך אז יכול למכרו או לבטלו) מקיים בזה מצות תשבתו כמשי"ת.

דהנה ז"ל (סי' תל"א ס"ב) ביסוד מצות תשבתו: "ומה היא השבתה זו שאמרה תורה הוא שישבית ויבער החמץ מן העולם לגמרי .. אבל אם רוצה לבטלו ולהפקירו אין זה מועיל כלום. בד"א לאחר שהגיע זמן איסור אכילתו והנאתו מה"ת דהיינו מחצות יום י"ד ולמעלה .. ולפיכך אינו יכול לבטלו ולהפקירו, אבל קודם שהגיע זמן איסור הנאתו יכול הוא לבטלו ולהפקירו ומותר לו מה"ת להשהותו עמו בבית כל ימי פסח שאינו עובר מה"ת בב"י וב"י אלא על חמץ שלו שלא הפקירו וכו"ו".

הרי יוצא מזה דכל העיכוב מלקיים מצות תשבתו ע"י ביטול והפקר הוה מחמת זה שלפועל לא יכולים לבטל ולהפקיר באותו זמן (היינו אחר חצות), אבל אה"נ בזמן שיכולים לבטל ולהפקיר מקיימים עי"ז מצוה זו (והיינו דאע"פ שאינו אומר בפירוש דמקיימים עי"ז מצות השבתה, ורק כותב שכבר לא עוברים בב"י וב"י, אבל מהמשך הדברים משמע) ואולי מוכח) דעי"ז מקיימים בשלימות מצות השבתה שמדבר עליו בסעיף זה).

ז. והנה בדבר זה - קיום מצות תשבתו ע"י ביטול והפקר לפני הזמן - 'מונח' שני חידושים (לכאורה; א) דהוצאה מרשותו נחשב לפעולה של השבתה, (ב) דאף שהתורה דיברה על הזמן של אחר חצות כשצויה על השבתה, והרי אז לא יכולים להשבית ע"י ביטול והפקר, וא"כ הרי כוונת ה'תשבתו' של התורה בודאי לא היתה על ביטול והפקר, מ"מ כשמבטל ומפקיר לפני הזמן שוב יש כאן קיום של מצוה זו של התורה אף שלא לזה כיוונה בעיקר מצותה כנ"ל.

ביאור הדברים בהרחבה יותר: מצינו דיון בראשונים לדעת ריה"ג דחמץ בפסח מותר בהנאה, ועד"ז לדעת ר"ש דחמץ בער"פ אחר חצות מותר בהנאה, האם יכולים לקיים ההשבתה ע"י מכירה לנכרי או לא. ותוכן השאלה היא, דאף שלשיטתייהו בודאי אפשרי למכור אז החמץ

מאחר שהיא מותר בהנאה (וגם בודאי לא עוברים עליו בב"י וב"י אחרי שנמכר), מ"מ האם נחשב הוצאה מרשותו לפעולה של השבתה או לא.

ומביאים בזה שיטת התוספות לקמן (כא, ב ד"ה עבר זמנו) "דלריה"ג א"צ לשורפו אלא יריצנו לפני כלבו או ימכרנו לנכרי". ויתירה מזו כתב הרא"ש (על הגמרא בדף כח) דלר"ש "להסיקו תחת תבשילו ולמוכרו לנכרי מותר וא"צ להשביתו מן העולם אלא מביתו".

ועכ"פ יוצא ברור מדברי התוספות והרא"ש דהשבתה מתקיימת גם ע"י השבתה מרשותו גרידא. אלא דכ"ז נאמר להני שיטות דהשבתה כזו אפשרי אחרי זמן חיובו, ועדיין נשאר השאלה לדין דבזמן חיובו אין אפשרות להשבתה כזה, ושוב הוה 'פירוש המילות' של תשביתו - השבתה מן העולם, האם יש אפשרות לקיים מצוה זו ע"י ביטול והפקר לפני הזמן?

אמנם מצינו בתור"פ שאינו מחלק בין השיטות בענין זה, דז"ל (על הגמרא כח, ב) "אבל מספקא ליה להר"י אי חשבינן השבתה אם הי' מוכרו לגוי או לא, מי אמרינן דמוכרו לגוי לא חשיבא השבתה דאי חשבינן ליה השבתה אליבא דר"ש אמאי ישרפנו בשש הי' לו למכור לגוי, או דלמא מכירה לגוי חשיבא ליה השבתה והא דאמר ר"ש ישרף בשש לא אשכחנא אלא גבי תרומה דלא אפשר למוכרה לגוי .. אבל בחולין סבר דמכירה לגוי חשיבא ליה השבתה".

חזינו מדבריו דבאם לר"ש מהני השבתה ע"י מכירה לגוי, הרי כן הוא גם לדידן, והיינו דאע"פ דלר"ש יכול להתקיים השבתה זו בזמנו אחר חצות ואילו לדידן צ"ל לפני הזמן דוקא, מ"מ אם נחשב להשבתה ומהני לקיום המצוה לשיטתו, כן מהני גם לדידן לפני זמנו. ועכ"פ יש כאן יסוד למה שמדוייק מתוך דברי אדה"ז כנ"ל דגם ע"י הוצאה מרשותו לפני הזמן יש כאן קיום מצות תשביתו.

אלא דלכאורה הדבר טעון הסבר, דבשלמא כשמקיים תשביתו 'למפרע' ע"י הבערה לפני זמן, הרי בכל זאת עשה אותה פעולה שדיברה עליה תורה רק שהקדים זמנה ונהי' מצוה למפרע, אבל איך זה 'עובד' ע"י פעולה שלא דיברה עליה תורה בכלל כנ"ל?

ולכאורה הרי היסוד בזה הוא משנ"ת לעיל דפעולת המצוה כאן היא מה שנפעל ויוצא מהפעולה - שלא יהי' אצלו חמץ בפסח באופן שיעבור עליו בב"י וב"י, וא"כ אין חשיבות כ"כ להציור של הפעולה עצמה, וכ"ז שהפעולה פעלה המבוקש הנרצה נחשבת לפעות השבתה.

ולכן: אע"פ שלפועל כשהתורה אמרה תשביתו הרי דיברה על הזמן של אחר חצות, ואז לפועל הי' האפשרות היחידה של השבתה ע"י השבתה מן העולם (ע"י שריפה לר"י או גם בל"ז לחכמים), אמנם זה הי' רק מחמת תנאי 'טכני' משום שבאותה זמן לא היתה אפשרות אחרת לקיים דבר זה, אמנם באמת כשמקיימים אותה כוונה ותוצאה ע"י פעולה באופן אחר, הרי כ"ז נכלל בהתשביתו של התורה.

ח. ולפכ"ז נראה להוסיף עוד דבר אחת: דהנה הר"ן אזיל בשיטת התוספות דביטול הוה מדין הפקר, אמנם שונה מהתוספות בזה שהוא הביא מקורות להא דמהני ביטול זה (או מפירוש מלת 'תשביתו' ע"ד רש"י, או מדרשת הספרי), דלא כתוספות שכתבו רק שביטול עושה החמץ הפקר ושוב לא עוברים עליו, ולא מביאים שום מקור שהביטול מהני. ואדה"ז אזיל גם בזה בשיטת התוספות שאינו מביא שום מקור לזה דמהני הביטול.

ואאופ"ל דלהר"ן לא ברירא ליה דבר זה שמקיימים מצות השבתה ע"י הוצאת החמץ מרשותו בכל אופן שהוא, כמו ע"י מכירה לדוגמא (עכ"פ לדידן דלא שייך דבר זה אחר חצות), ושוב הרי אף אם ביטול הוה פעולה של הפקרה לא הי' מקיים ע"י מצות תשביתו אם לא שיש לזה מקור מפורש מה"ת! משא"כ לדעת התוספות ואדה"ז דבכל אופן שמוציא החמץ מרשותו יש בזה קיום מצות תשביתו, כן הוא גם ע"י ביטול שמהני מתורת הפקר ול"צ לזה שום מקור ולימוד מיוחד.

## חסידות

### סדר דשחרית ערבית ומנחה

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בתניא אגה"ק סי' כד "שלא לשוח שיחה בטילה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפילה עד גמר קדיש בתרא שחרית ערבית ומנחה וכו'". וידוע הקושי בסדר הדברים ובמש"כ כ"ק אדמו"ר בזה בהערות ותיקונים.

ויש להעיר מהגמ' ברכות ו' ע"ב ואמר ר' חלבו א"ר הונא לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה וכו' ר' יוחנן אמר אף בתפילת ערבית שנא' וכו' רב נחמן בר יצחק אמר אף תפילת שחרית שנאמר וכו', עיי"ש.

וי"ל דמלכתחילה הוצרכו להזהיר בנוגע תפילת המנחה וכידוע שהוא באמצע היום וכו' ואח"כ [אולי משום חלישות הדורות] הוצרכו להזהיר בנוגע תפ"ע שהוא בסוף היום [ולחד מ"ד אינו קבע] ולכן דייק ר' יוחנן "אף" בתפילת ערבית [ולהעיר שר' יוחנן ס"ל בברכות ד' ע"ב שצריכים לסמוך גאולה לתפילה אף בתפ"ע כי גאולה מאורתא הוי], ורנב"י שהי' בדור מאוחר יותר הוצרך להזהיר אף בנוגע תפילת שחרית שהוא בתחילת היום וסדר העבודה.

אמנם בס' התניא כשאדמוה"ז מזהיר בנוגע זהירות בתפילות מהפך הסדר ומונה הקרוב אלינו שיהיה זהיר בשחרית וערבית [ואפילו] מנחה, והיינו מתחיל משחרית שבהגמ' הוצרך להזהיר בדורות האחרונים ואח"כ ערבית ואח"כ מנחה שאפילו בדור מוקדם יותר הי' צריך זהירות.



### שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בספר המאמרים תרמ"ד (עמ' רב): "ת"ר [שבת כב, א] מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ ומצוה להניחה בשמאל כדי שיהיה מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל. וצ"ל... למה דוקא בשמאל? וקאמר הטעם כדי

שיהיה מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, ואם [כ"ה בגוכי"ק. ואוצ"ל: ואם אין מזוזה" - הערת המוציאים לאור שם. ונראה שלא צריכים כלל לתקן ולהוסיף תיבת 'אין', כי בתורה אור מקץ ד"ה נר חנוכה מצוה להניחה כו' משמאל, כדי שתהא מזוזה מימין ונ"ח משמאל (מא, ד) הקשה רבנו הזקן (מיד בתחלתו): "וצ"ל הטעם שאין הנ"ח ג"כ מימין כמו המזוזה", א"כ ה"נ שואל שאלה זו, וא"ש] מזוזה בימין צריכים להניח נר חנוכה מימין. וצ"ל כ"ז. ועוד צ"ל בשרש ענין חנוכה אמרו"ל שם בגמ' [כנראה הכוונה לגמרא שבת (כא, ב): בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה" - הערת המוציאים לאור שם] בכ"ה יומא דחנוכה תמניא אינון כשנכנסו כו' טמאו כל השמנים שבהיכל... מצאו פך שמן חתום" וכו'.

וצ"ע דבגמרא שבת שם איתא: "והיכא מנח ליה? רב אחא בריה דרבא אמר מימין, רב שמואל מדפתי אמר משמאל. והילכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין", עכ"ל. הרי דבגמרא מקדים 'שתהא נר חנוכה משמאל' לפני 'מזוזה מימין', וא"כ איך מצטט את הגמרא הפוך "כדי שיהיה מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל" - קודם 'מזוזה מימין' ואח"כ 'נר חנוכה משמאל'? - וגם לפי הגירסא בגמרא אין ניתן לומר [כמו שהביא הטור (בסי' תרע"א, ז) מאבי העזרי'] 'ואם אין מזוזה בימין צריכים להניח נר חנוכה מימין'?

והנה בדקתי בכל הדפוסים העתיקים של הגמרא ובכולם נאמר כמו בגמרא שלפנינו: "כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין" - נר חנוכה משמאל לפני 'מזוזה מימין'. ואפילו בכת"י ש"ס מינכן נאמר כך, "שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין".

אולם מצאתי בכת"י קדום מהספריה האפוסטולית של ותיקן [רצו"ב צילומן] שבגמרא שבת שם (כב, א) אכן נאמר "שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל" - כפי שמופיע במאמר שלפנינו, וא"ש.

ועי' בספר המאמרים תרמ"ג (עמ' לה) שכתב: "אך הט"ו פסקו כהתוס' דדוקא ברה"ר (שם דכ"א ע"א). והיכן מונח לה כו' והלכתא משמאל כדי שתהא מזוזה בימין [בגמ' נאמר 'מימין' וכן בתרמ"ד הנ"ל] ונ"ח משמאל. וכתב הטור בשם אבי העזרי שאם אין מזוזה בפתח (היינו פתח הפטור ממזוזה וצ"ע) יניחנה בימין... וגם צ"ל למה בשמאל דוקא, וגם צ"ל דבאומרו כדי שיהי' מזוזה בימין ונ"ח משמאל משמע שהם

שייכים זל"ז דכאשר מזוזה בימין אז א"ל [=אפשר להיות] נ"ח משמאל וא"ל [=ואם לאן] א"א להיות נ"ח משמאל ולכן סובר אבי העזרי שאם אין מזוזה בפתח צריך להניחה בימין, וצ"ל מה שייך מזוזה לנ"ח ומזוזה מימין דוקא ונ"ח משמאל דוקא, עכ"ל.

ולפי הגירסא בגמרא [בכל הדפוסים] שלפנינו "שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין" באמת תמוה מ"ש "דבאומרו כדי שיהי' מזוזה בימין ונ"ח משמאל משמע שהם שייכים זל"ז דכאשר מזוזה בימין אז א"ל [=אפשר להיות] נ"ח משמאל וא"ל [=ואם לאן] א"א להיות נ"ח משמאל ולכן סובר אבי העזרי [עי' בהגהות מיימונית פ"ד מהל' חנוכה אות ח] שאם אין מזוזה בפתח צריך להניחה בימין" כנ"ל. ברם לפי הגירסא שבכתי' הקדום מספריית האפוסטולית של ותיקן א"ש מאד כנ"ל.

ואכן ברי"ף (שבת ט, ב), ברמב"ם הל' חנוכה (פ"ד ה"ז), ברא"ש (פ"ב, ה) ובטור (סי' תרע"א, ז) הגירסא הוא: "שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל". ובב"י שם כתב: "ומ"ש שמניח משמאל כדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, מסקנא דגמרא שם" עכ"ל. וכ"ה בכל הראשונים ובשו"ע (סי' תרע"א ס"ז) - וזה א"ש לפי כתי' הנ"ל.

במסכת סופרים (פ"כ ה"ה) הגירסא נמי: "שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל", וכ"ה בשאלתות פ' וישלח שאילתא כו, ע"ש.

אגב, בספר המאמרים תרמ"ג (עמ' מט) שוה"מ 'ח' נימין' יש טעות הדפוס. נאמר: הוא כ"ן וצ"ל הוא כ"ו.



## פדה בשלום

### הרב פריץ בראנשטיין

#### תושב השכונה

בד"ה פדה בשלום תשכ"ו (סה"מ מלוקט ח"ו) הקשה, וז"ל: "והנה בדרשת רז"ל על פסוק זה, כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור כו', פירש"י, תורה דכתיב וכל נתיבותי' שלום, וכן גמ"ח נמי שלום הוא, ומתפלל עם הצבור הו"ע כי ברבים היו עמדי (כדפרש"י שם, כי ברבים

היו עמדי, שהתפללו עמי). והיינו, שג' ענינים אלו, תורה גמ"ח ותפלה בצבור, מחלקם לב' חלוקות. תורה וגמ"ח הו"ע בשלום, ותפלה בצבור הו"ע כי ברבים היו עמדי. וצריך להבין מה שמחלק ג' ענינים אלו לשתי חלוקות. עכ"ל.

ולהעיר דבקונטרס אחרון (עמ' קנ"ה) כותב אדה"ז וז"ל: להבין מ"ש בפע"ח דבזמן הזה עיקר הבירור ע"י התפלה דוקא אף שתלמוד תורה למעלה מהתפלה. הענין הוא שע"י תו"מ מוסיפין אור באצ"י כו'. פי' אור א"ס ב"ה בכלים דאצ"י ע"י ת"ת בפנימית דהיינו המשכות המוחין ובקיום המצות בחיצונית הכלים שהם בחי' נה"י שבי"ס ז"א שבאצ"י רק שמתלכשים בבי"ע בתורה ומצות הגשמיים שבעוה"ז. אבל התפלה היא המשכת אור א"ס ב"ה לבי"ע דוקא לא בדרך התלכשות בלבד רק האור ממש לשנות הנבראים מכמות שהם שיתרפא החולה וירד הגשם משמים לארץ ויולידה ויצמיחה. משא"כ בתו"מ שאין שינוי בקלף התפילין ע"י הנחתן בראש ובזרוע וכו'.

והנה יוצא לנו שיש חילוק גדול בין הגדרת תפלה להגדרת תומ"צ, וא"כ לכאורה אינו מובן שאלת המאמר וצ"ע.



## הלכה זמנהג

### האם נשים חייבות בהלל בחנוכה

**הרב אברהם אלאשוילי**

מעורכי המהדו"ח של שוע"ר אדה"ז לוד, אה"ק

בענין אם נשים חייבות בקריאת הלל בחנוכה, מטעם שאף הן היו באותו הנס (שגזרו עליהן גזירות והנס נעשה ע"י אשה - ראה רש"י שבת כג, א), שמטעם זה גם הן חייבות בהדלקת נרות (כמובא בגמרא שם), מובא בפוסקים דעות שונות (הובאו בשו"ת יביע אומר ח"ו סי' מה). ודעת רוב הפוסקים הוא כדמשמע מדברי הרמב"ם ספ"ג מהל' חנוכה שנשים פטורות מאמירת הלל. וכן משמע מלשון המג"א בסי' תכב סק"ה ש"נשים פטורות מכל הלל, מפני שהיא מ"ע שהזמ"ג". וכן העתיק אדה"ז

בשו"ע שלו סי' תעט ס"ז ש"נשים פטורות מכל הלל", ומשמע שגם מהלל של חנוכה הן פטורות.

אך עדיין צריך ביאור מדוע הן לא חייבות בהלל בחנוכה מטעם שאף הן היו באותו הנס, כשם שמטעם זה הן חייבות בהלל של ליל פסח (כמובא בתוס' סוכה לח, א. וראה בשו"ת יחווה דעת שם שיש שמביאים הוכחה מתוס' זה שגם בחנוכה נשים חייבות בהלל).

והנה יש שרצו לתרץ (ראה יחווה דעת שם) שטעם חיוב הלל בליל פסח הוא לא מטעם ההלל אלא מטעם ד' כוסות, שכיון שתקנו לנשים ד' כוסות, לכן הן חייבות גם באמירת ההלל שנאמרו בד' כוסות, כלומר שהלל הוא פרט בד' כוסות, משא"כ בחנוכה שהיא תקנה נפרדת מהדלקת הנר לא חייבו את הנשים לאמרה מפני שהיא מ"ע שהזמ"ג, כשם שלא חייבו אותה באמירת כל שאר ההלל.

אך אי אפשר לומר כן בדעת אדה"ז, שכן כותב בסי' תעט ס"ז שהטעם שנשים חייבות בהלל בליל פסח, הוא מטעם המבואר בסי' תעב סכ"ה, ושם מבואר הטעם מפני שכל המצות הנעשות בליל פסח (מדרבנן) האנשים והנשים חייבות בהן בשוה, מטעם שאף הנשים היו בנס יציאת מצרים (ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה בהיקש מאיסור אכילת חמץ, ע"ש), ואם כן מבואר בזה שחיוב ההלל בנשים בלילה זה אינו מטעם ד' כוסות, אלא הוא חיוב בפני עצמו, מצד זה שאף הן היו באותו הנס. ואם כן מדוע בחנוכה הן פטורות?

והעירני חכם אחד שאפשר לתרץ ע"פ דברי רב האי גאון המובא בר"ן (פסחים כו, ב) שהטעם שאין מברכים על ההלל בליל הסדר, מפני שאין לו גדר קריאת הלל כשאר הלל אלא הוא בגדר שירה, ועפ"ז רצה לומר שהלל זה אינו בכלל "כל הלל" שפטרו חכמים את הנשים (מטעם שהיא מ"ע שהזמ"ג), אלא הוא חיוב בפני עצמו מטעם שירה, ולכן גם הנשים חייבות בו.

ולכאורה היה ניתן לתרץ כן אילו אדה"ז היה סובר כדעת רב האי גאון, אך בשו"ע ר סי' תעג סמ"ז מובא טעם אחר מדוע אין מברכין על ההלל בליל הסדר: "לפי שאין קורין אותה בפעם אחד, אלא קורין מקצתו לפני הסעודה ומקצתו לאחר ברכת המזון". ובכלל, המעייין בכל מהלך הסימנים של הל' פסח בשו"ע ר יראה בבירור שלפי אדה"ז יש להלל זה

גדר של קריאת הלל ככל שאר ההלל, ולא גדר שירה. [אך להעיר שטעם זה של רב האי גאון מובא בהגש"פ של רבנו זי"ע בד"ה הללויה כטעם ב', לאחר טעמו של אדה"ז. ואכ"מ].

עכ"פ עדיין טעון ביאור בטעם ההבדל בין הלל של ליל פסח שנשים חייבות בו להלל של חנוכה שנשים פטורות ממנו.

ואולי יש לומר הביאור בזה: חיוב ההלל בליל פסח לנשים אינו מדין אמירת הלל הכללי (של כל השנה), אלא הוא מדין חיוב הכללי של כל המצות שתקנו חכמים "בלילה זה" דוקא (כלשון רבנו בסי' תעב סכ"ה). כלומר חיוב אמירת ההלל בליל פסח הוא פרט בתקנת חכמים מצד אותו הלילה, שכיון ש"לילה זה" הוא ליל יציאת מצרים, משום כך תקנו חכמים כמה תקנות לזכר אותו הלילה, ואמירת הלל הוא פרט מאותן התקנות, וכיון שחכמים השוו את האנשים והנשים בתקנות של לילה זה (כיון שגם הן היו בנס יציאת מצרים שהיה בלילה זה), לכן גם נשים חייבות בהלל של אותו הלילה. וזו כוונת אגה"ז בכותבו בסי' תעט ס"ז: "שאף שנשים פטורות מכל הלל.. בהלל זה הן חייבות", ש"הלל זה" אינו כ"כל הלל", אלא הוא פרט מהתקנות שנתקנו "בלילה זה", שלא חילקו חכמים בהן בין אנשים לנשים.

אבל ההלל בימי החנוכה אינו דין פרטי בחנוכה, אלא הוא מדין תקנת הלל הכללי שתקנו חכמים בכל חג וכן בכל זמן של מאורע ניסי, וכיון שהנשים פטורות מאמירת הלל באופן כללי (מצד מ"ע שהזמ"ג), לא הוציאו את הלל של חנוכה מכלל זה, אף שבחנוכה אף הן היו באותו הנס.



## מעריב ונר חנוכה, מי קודם?

**הרב שמואל ביסטריצקי**

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם', כפר חב"ד

זמן הדלקת נרות חנוכה - איתא בגמרא (שבת כ"א, ב) "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". לכאורה הדברים פשוטים - הזמן הוא בשעת שקיעת החמה, אולם הטור (או"ח סי' תרע"ב) כותב: "מצותה מסוף שקיעת החמה". ומבאר הבית יוסף: "ונראה שדקדק רבינו לכתוב מסוף שקיעת החמה, משום דתחילת שקיעת החמה עדיין היום

גדול, כמו שכתבו התוספות בפרק במה מדליקין, והמג"א על אתר כתב "היינו צאת הכוכבים", ובספר המנהגים חב"ד (עמ' 70) כתב לגבי זמן הדלקת נר חנוכה - "מדליקים בין מנחה למעריב".

והנה, לגבי זמן בדיקת חמץ כתב אדה"ז בשו"ע שלו (סימן קלא, ח): "וכל זה בתפלת יחיד אבל אם יש עשרה שמתפללים ערבית בזמנו דהיינו צאת הכוכבים, יתפללו מיד בצאת הכוכבים ואח"כ ילכו לבתיהם לבדוק החמץ, שאם ילכו לבדוק קודם תפלת ערבית יהיה טורח לקבצם אח"כ להתפלל בעשרה ותתבטל מצות תפילת הצבור לגמרי מחמת הקדמת הבדיקה, אבל אם יתפללו בעשרה קודם הבדיקה לא תתבטל מצות הבדיקה לגמרי, עכ"ל. ובספר המנהגים (עמ' 37) כתב "בדיקת חמץ אחר תפילת ערבית"<sup>1</sup>.

ולכאורה צריך להבין מדוע לא חששו לכך גם בזמן הדלקת נר חנוכה, ותקנו להדליק לאחר תפילת ערבית כדי שלא יהא טורח לקבץ את המניין שוב לתפילת ערבית לאחר הדלקת נרות חנוכה?

ואולי אפשר להסביר זאת על פי מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע באגרות קודש (חלק ב, עמ' שדמ), וז"ל: "העתקתי בהיום היום שבדיקת חמץ היא לאחר תפילת ערבית - סתם, ומקשה שבשו"ע יש בזה חילוקים, הנה ככתוב בהקדמת היום יום - הבאתי שם לא דינים, אלא מנהגי חסידים המיוסדים על מנהגי הנשיאים או על הוראותיהם. והמנהג המקובל הוא כנ"ל - תמיד לאחר תפילת ערבית. ויש לומר כמה טעמים בזה, והמחזור בעיני דלשיטתיה גם כן יש כאן, כי מנהגנו להאריך ביותר בבדיקת חמץ - ולא העתקתי גם זה בהיום יום - כי לא שמעתי בזה שיעור מסויים", עכ"ל.

ממילא, אולי אפשר לומר שהיות וחוששים שבדיקת החמץ תאריך זמן ארוך מהרגיל ושמה יפספסו להתפלל ערבית בזמנה הקדימו להתפלל

<sup>1</sup> ברשימות הגר"י לנדא ע"ה (הובא באוצר מנהגי חב"ד עמ' פג) כתב: "אמר כ"ק אדמו"ר הרש"ב: כנראה שיהיו צריכים להתפלל תחילה מעריב ואחר כך לבדוק, ושאלתי האם יכול להיות אחרת? וענה רבינו: תמיד בודקים קודם מעריב, אך כשכבר הגיע זמן תפילת מעריב יצטרכו להתפלל מעריב תחילה".

ערבית קודם הבדיקה, משא"כ בחנוכה - לא חוששים שזמן ההדלקה תיארך כל כך, בפרט שהשמן והנרות דולקים עד זמן מסויים.

אבל צריך עדיין לעיין כיצד דברים אלו יסתדרו עם דברי ה'אשל אברהם' (סימן תרעב, ס"ק א) שכתב לפרוך את הסוכרים שיש להדליק נר חנוכה קודם מעריב היות "כיון דזמן קריאת שמע והדלקה באים כאחד ודאי דיש להקדים קריאת שמע שהוא דאורייתא, ועוד שהוא תדיר קודם ועיין סי' תרפ"ד דאפילו במילי דרבנן תדיר קודם ול"ד להא... דנר חנוכה קודם לקידוש היום היינו משום דאפשר בפת", עכ"ל. ממילא, לדעתו לתפילת ערבית יש דין קדימה וצריך לקיימה לפני הדלקת נר חנוכה.

ואולי יש ליישב זאת, על פי דברי הגמרא (שבת, כג ע"ב) שפרסומי ניסא עדיף מתדיר ועל כן נר חנוכה קודם לקידוש היום, (והתוס' על אתר ד"ה "הדר" כתב, דהני מילי היכא דלא אפשר למעבד תרוויהו אז פרסומי ניסא עדיף, אבל היכא דמצי למיעבד תרוויהו כמו קריאת התורה בר"ח שבת דר"ח קודם משום תדיר").

ולכן, אם יתפללו ערבית בצאת הכוכבים יצטרכו לאחר את הדלקת נר חנוכה לאחר כחצי שעה מצאת הכוכבים, הדרינן למעיקרא שפרסום הנס דוחה לדין תדיר, כיון שאי אפשר לו לקיים את שניהם שהרי יעבור זמן הדלקת נר חנוכה.

וראיתי בקונטרס "קובץ בית אהרון וישראל, גליון לב" שכתב (בעמ' רלא) "ומטעם זה כתב המחזיק ברכה (הובא בשע"ת ס"ק ב) שהמדליק לפני תפילת ערבית לא הפסיד שיש לו לחוש שעד שיתפלל ערבית יעבור זמן הדלקתו שהוא חצי שעה מדינא דגמ' יעו"ש. ונראה שבזה כבר יש לנו טעם נוסף להנ"ל, שאין לארגן לכתחילה ערבית בבית הכנסת, שיש הגרים רחוק מבית הכנסת ויש לחוש שיגיעו לביתם רק אחר חצי שעה ויעבור זמן ההדלקה", ועוד הוכיח שם שלא להתפלל מעריב שלכאורה הוא התדיר: "ובכלל צ"ע לנהוגים להקדים ערבית משום תדיר, וזה כשרגילים כל השנה, ויש מנין קבוע לפנינו כנ"ל, דהרי מצינו בסי' תרע"ט במ"ב סק"א שדוחים לטעם תדיר אף מפני הדעה שאינה להלכה לרוב הפוסקים ושע"כ קודם נר חנוכה לנר שבת לצאת לדעת הי"א שבנר שבת כבר מקבל עליו השבת ע"ש. א"כ למה נחוש לדעת הרבה מהראשונים שס"ל שזמן ההדלקה הוא בשקיעה ממש וכמ"ש בסי' תרע"ב בבה"ל,

וא"כ כשמתפללים ערבית בצאה"כ ואח"כ ילכו להדליק כבר עבר חצי שעה מהשקיעה, ועדיף טפי לדחות התדיר כדי לצאת יד"ח כל הדעות וצ"ע", עכ"ל.

ולאחר שראינו את מעלת ההידור להדליק נר חנוכה בזמן - שלשם כך אין אנו מתפללים ערבית תחילה, יש להזכיר לגבי הספק (המצוי בעיקר בקרב תלמידי התמימים בימי החנוכה) האם להדליק נרות חנוכה בזמן או ללכת תחילה למבצעים לזכות אחרים ולאחמ"כ להדליק בהידור עם המתנה כהלכה ליד הנרות, שבוודאי לכתחילה צריך להדר ולהדליק בזמן ולעשות הכל לאחמ"כ, אולם בדיעבד כשאנו יכול - יילך למבצעים וידליק לאחר מכן, כי יש מעלה בזיכוי הרבים ובהדלקה ברוב עם ואכ"מ, עיין 'המבצעים כהלכתם' ח"ב מבצע חנוכה.



## בור זריעה למקוה ע"ד מקוה [גליון]

**הרב לוי יצחק ראסקין**

**דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון**

בגליון א'ו העיר ר' א.ר. כמה הערות פרקטיות בענייני מקוואות [וגם הו"ל קונטרס 'תורת טבלין', בו נכללו דבריו הנ"ל, ועוד], ואעיר בזה בעז"ה על איזו נקודות שהעלה:

א. הוא מעורר שהבא להכשיר המקוה על ידי זריעה - וכהוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע, שמי העיר יזרמו ישר אל נקב ההשקה שבין בור התחתון ובור הטבילה - הרי אם מנקים המקוה ע"י פילטער, הרי המים כשחוזרים מן הפילטער אל בור הטבילה נופלים הם אל מים זוחלים, ומציין לשו"ע יו"ד סי' רא ס"ס לומר שאין זריעה בזוחלין.

לא אכנס להשקו"ט באם הזריעה מועלת בזוחלין, כי יש בזה מחלוקת הפוסקים [וא"כ ממ"ש בשו"ע שם אינו מוכח, וראה כס"מ מקוואות פ"ח ה"ח], אלא שמכותלי דבריו משמע שר"ל שהעצה לכך היא בור הזריעה שמן הצד. ולענ"ד לא הועיל בזה כלום, כי טענת זריעה בזוחלין חלה [על פי רוב] גם על בור הזריעה שמן הצד, שפעולה באופן שמי העיר נופלים לתוכו ובה בשעה נשפכים הם אל בור הטבילה. [החז"א נלאה בבעי' זו והמציא להציב הצינור באופן שיזרום אל תחתית בו הזריעה. ויש

שפקפקו על תועלת המצאה זו, כי יש לומר שהוא עוד מגרע - ראה ס' מקוה מים ח"ב ע' כז]. ואם נסמוך להקל בבור הזריעה על זה שהמים נמצאים בתוך המיכל, ולא נתחשב במה שהם ננערו לצאת, הוא הדין לענין הפילטער, שגם בעת פעולת הפילטער אין המים שבתוך בור הטבילה זוחלים בפועל - כי כל הצינורות הן בתוך המיכל של המקוה, וגם לולא הצינורות לא היו המים זורמים החוצה - ורק שהמים ננערו לצאת. וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם?

ב. הוא קובע שהנימוק של כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע במבנה בור ע"ג בור הוא בכדי למעט החשש של נתן סאה ונטל סאה. וגם קובע שהרבי נ"ע לא דרש תועלת של זריעה. ובגלל זה תמה על הצעת כ"ק אדמו"ר זי"ע שמי העיר יזרמו ישר אל נקב ההשקה, שהרי זה נוגד לתועלת שמירת מי גשמים המקוריים.

ויש להבהיר שברשימת הרב לנדא (ס' המנהגים ע' 82 סעיף א) הרי בהנימוק של נ"ס ונ"ס לא כתב במפורש שהם דברי הרבי רש"ב נ"ע [משא"כ בסעיף ב שם], שי"ל דהיינו שהוא הנימוק משלו. ויתכן שלהרבי נ"ע היו נימוקים אחרים, אולי אכן לתועלת זריעה - ובזה שמי הגשמים היו עולים מעל הרצפה הרי מילוי המקוה במי העיר היה באופן של זריעה, ואולי לתועלת השקה תמידית, בנוסף על החשש במקוה מן הצד אולי לא יעלו המים עד גובה נקב ההשקה. והרי בבניית מקוה יש לקחת בחשבון האפשרות בעתיד של חוסר השגחה כדבעי, ובפרט בתקופה ההיא, תחלת ימי שלטון הקומוניסטי.

ג. הוא מתלונן על ההזנחה בזה שאין מחליפים מי הגשמים לעתים תכופות. הנה לענ"ד בזה צריך זהירות שלא לקבוע מסמרות לכל מקום בשווה. שהרי החלפת מי הגשמים, דהיינו לרוקן הבור התחתון ולמלאותו שוב במי גשמים, צריך על זה זהירות, כי מי שאינו בקי עלול לטעות בג' לוגים שאובים שישתיירו, באופן שחרור המים מן האוצר אל בור התחתון, ועוד. כאשר יש על אתר בר הכי שידע לפקח על כל זה כראוי - הרווחנו. אבל במקום נידח, שב"ה הצליחו לבנות שמה מקוה, ועלה הון רב לבנותו ועדיין עולה הרבה להחזיקו, והיא כשירה לדינא, אלא שרוצים לצאת ידי כל חשש - אם זה הנמצא על אתר אינו בר הכי לפקח על הכל כראוי, לא אמהר להטיל דופי בהקיים לתועלת ההידור, ואעדיף להשאיר

העומד בטוח שיעמוד על תילו עד עת מצוא שיעלה ביד הנמצא על אתר להביא למקומו מי שיידע לערוך מילוי המקוה מחדש בלי כל חשש.

ומדי דברי: אם באנו לחפש מועד לבדיקת ותיקון המקוואות [כאשר נקבע מועד לענין בדיקת מזוזה ועוד], יש לציין למתניתין ריש מו"ק, שבחול המועד היו מתקנין המקוואות, כלומר פעמיים בשנה.



### שטרי כתובות הנדפסות\*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד ורב קהילת חב"ד ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

#### שטרי כתובות הכתובות

תנן (כתובות י, ב): בתולה כתובה מאתים ואלמנה מנה. ובברייתא תני (שם פב, ב): בראשונה היו כותבין לבתולה מאתים ואלמנה מנה (ולא היו משעבדים נכסיהן לאחריות הכתובה. רש"י), והיו מזקינין ולא היו נושאינן נשים (שלא היו רוצות לינשא להם אמרו לכשימות או יגרש לא נמצא לגבות כלום שהיורשין יצניעו מעות של ירושה. רש"י) וכו', עד שבא שמעון בן שטח ותיקן, שיהא כותב לה כל נכסי אחראין לכתובתה. וראה שבת (יד, ב) וברש"י שם.

בעצם חיוב הכתובה נחלקו תנאים, רשב"ג ור' מאיר סוברים דכתובה דאורייתא, וחכמים סוברים שאינה אלא תקנת חכמים (כתובות י, א; נו, ב; קי, ב), ומאי טעמא תקינו רבנן כתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (שם לט, ב). לפי דעת ר"ת בתוספות שם (י, א ד"ה אמר) נקטינן לדינא כדעת רשב"ג, ועל כן אנו כותבים בכתובה של בתולה "דחזו ליכי מדאורייתא", אבל דעת רוב הראשונים ו"כל הגאונים הסכימו" דכתובת אשה אינה אלא מדרבנן (ראה רא"ש שם פ"א סי' יט ועוד), ומה שכותבים "מדאורייתא" אינו אלא לומר שנותן לה מכסף צורי כמו כסף האמור

\* לע"נ אדמו"ר הרה"ח מרדכי אהרן חיים בן הרה"ח אליעזר הכ"מ. ולזכות יבלח"ט בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

בתורה, וכן פסק הרמ"א (אה"ע סי' סו ס"ו), וראה ב'חלקת מחוקק' (סקכ"ד) ו'בית שמואל' (סקי"ד) שם.

מאז ומעולם - גם אחרי המצאת הדפוס - נהגו לכתוב שטרי הכתובות בכתב-יד, ועל כן ציין ה'נחלת שבעה' (סי' ג ס"ב): "צריך הסופר לזהר שיכתוב כתב מיושר ושוה, שיהיו האותיות דומות זו מזו, ואל ידחוק הכתב יותר מדאי במקום אחד וירחיק במקום אחר, מפני שבקל יכול להזדייף" (כל זה מדיני השטרות המבוארים בשו"ע חו"מ סי' מב ס"ג [ובשו"ע אדה"ז הל' עדות סכ"ז] נעתק לקמן).

### לפי הש"ך אין לכתוב תורף השטר כדי שיהיו מצויים

אמנם לפני בערך כמאה שנה - מאז שהוצאות הדפוס ירדו מאד - התחילו להשתמש בשטרי כתובות נדפסות, ונחלקו הפוסקים האם נכון להשתמש בכתובות אלו. ראשון המדברים לאיסור היה דו"ז מגדולי רבני הונגריה, הגאון בעל 'ערוגת הבשם', אמנם מה שכתב בעצמו אודות זה לא נדפס מעולם, ועל כן אעתיק בזה מה שהביאו בשמו ומה שפלפלו בזה האחרונים בתוספת כמה הערות בס"ד. וראה עוד בספר 'נטעי גבריאל' על הלכות נישואין (פרק כו).

כתב בס' 'שלחן העזר' (ח"ב סי' ו ס"ח סק"א): "ראיתי בשו"ת כת"י ממורי הגה"צ בעהמ"ח ערוגת הבשם זי"ע להעיר דמה שחדשים מקרוב באו ונוהגין להדפיס טופסי שטרי כתובות ומניחים רק מקום שם האיש והאשה והזמן ומקצתו נדפס ומקצתו מונח כגון שנדפס בשנת חמשת אלפים ופרטות הזמן כותבין בשעת קבלת הקנין, ונדפס גם סכום מאתן זוז וכו' והוסיף לה עוד מדיליה מאה זקוקין וכו'... דאינו נכון משום דקיי"ל בחו"מ סי' מ"ח ס"א דבשאר שטרות מותר לכתוב גם התורף כשיטת התוס' גיטין כ"ו [ע"א ד"ה רבי], דלפי זה היה שפיר דמי, אמנם הש"ך שם סק"א הכריע כשיטת רש"י [גיטין שם ד"ה ר' אלעזר] דלא מהני כי אם בטופס [דגזרינן שטרות בתורף אטו גיטין], וא"כ אסור לכתחלה להשתמש באותן כתובות הנ"ל ע"ש".

[והנה בספר 'כתר שם טוב' (ח"ב עמ' תרכו אות מא) כתב: "מנהג א"י וסת"מ לונדון ואמשטרדם לכתוב הכתובה ע"י הסופר של ב"ד או ע"י החזנים, ונכתבת על נייר, רק באמשטרדם נוהגין לכותבה על קלף, ומנהג אשכנז מודפסת על נייר..."], ובהערה תשלז כתב טעם לכתובת הכתובה:

"יתכן לומר משום שהמנהג הישן קודם שיצא הדפוס לעולם היה כן, והיה להם סופר מיוחד שהיה נהנה מכתובת הכתובות, ואם יהיו מדפיסים אותה יפסידו בזה פרנסת הסופר. ועוד כי כתב יד בכתובה נראה יותר יפה מהדפוס...".<sup>2</sup> אמנם לפי דברי ה'ערוגת הבשם' הוי כתיבת הכתובה ענין הלכתי וכדברי הש"ך כפי שיטת רש"י.

### נהוג עלמא לכתוב אפילו התורף

אמנם ממשיך ב'שלחן העזר' שם: "ואם כי עפר אני תחת כפות רגלי קדוש מורי זצ"ל וצדקו דבריו מאד עפ"י דינא כמ"ש מהש"ך הנ"ל, אכן מה נעשה כי המתחדשים הללו הם המה קהילות גדולות אשר הוריהם ומוריהם גדולי וגאוני ארץ ומעולם אנשי שם שמה ונהגו בכתובות הנדפסות אלו, ואמרתי לחפש זכותם עד כי מצאתי כי ע"ד הש"ך הנ"ל כבר עמד האור"ח [ת] שם סק"א, והביא מדברי הרמב"ם [הל' גירושין פ"ג ה"ז (ועיי"ש בכס"מ ובנו"כ)] כדברי המחבר שם, וכ"כ בחי' חת"ס גיטין דף כ"ו ע"ש. ואם כי בתומים שם סיים ומ"מ צ"ע, עכ"ז באורים שם סק"א כ' ומ"מ נהגו עלמא לכתוב אפי' התורף מבלי חשש ויש להם על מי לסמוך ע"ש. וכ"כ בנתיבות שם [חידושים סק"א בשם ה'תומים']. ועי' בערוך השלחן לחור"מ שם ס"א הביא הב' דיעות הנ"ל ובמקום שאין מנהג לכתוב גם התורף יש לחוש לדיעה זו ע"ש. אבל בוודאי במקום דנהוג נהוג ואין חשש כמ"ש אור"ח הנ"ל, ובפרט אשר פה מקום חתונות מקרוב ורחוק הוכחתי לדעת מכונ"כ טעמים כי יש מעלות בכתובות הנדפסות."

והנה בשו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"א סוף סי' קעח) כתב: "והנה ראיתי אחדים מדקדקים לכתוב בידם כל הכתובה ואין רוצים ליקח כתובות הנדפסים אף אלו שנדפסו כהוגן, וברור שאין בזה שום מעלה ועדיפות מהכתובות הנדפסים, דאין צריכין לכתוב הכתובה לשמה כמו שא"צ בשאר שטרות... ולכן בכתובה ושאר שטרות שלכו"ע מותר לכתוב לכתחלה טופסי השטרות אין שום מעלה ועדיפות, והוא טירחא שלא לצורך ממש...". וב'אמרי יעקב' (סי' יג סי"ט בביאורים) תמה שלכאורה

<sup>2</sup> וממשיך שם: "אבל טעם אמש [טרדם] שרגילין לכתוב הכתובה על קלף לא ידעתי טעמם". ולכאורה פשוט דהטעם בזה כדי שיהיה דבר המתקיים. וראה מש"כ ע"ז בשו"ת 'שבט הלוי' שנעתק לקמן בסוף סימן זה.

נעלם ממנו דברי הש"ך הנ"ל, שהכריע כדעת רש"י. וצ"ל שכוונת ה'אגרות משה' לומר כדברי ה'תומים' הנ"ל, דנהגו עלמא לכתוב אפילו התורף מבלי חשש ויש להם על מי לסמוך, ועל כן אין צריך להחמיר בזה.

### בכתובות שלא נדפס בהן הסכום והתאריך אין בהן תורף

ובשו"ת 'חסד יהושע' להגר"י גרינוואלד נכדו של ה'ערוגת הבשם', שגם ישב על כסא הרבנות שלו בעיר חוסט עד לשואה, כתב (מהדו"ת סי' לב): "והנה בקהלתנו ק"ק חוסט אתרי' דמר אאז"ל היו נוהגין מקדמת דנא לכתוב הכתובה ולא השתמשו בכתובות הנדפסות. אמנם פה בעיר רבתי עם הי"ו ניו יארק יצ"ו עפ"י הרוב לוקחים כתובות הנדפסות", ואחרי אריכות דברים הוא מסכם: "יוצא לנו מכל הנ"ל דיש לנו הרבה ראשונים ואחרונים שאסרו לכתוב תורף אפילו בשאר שטרות... ובודאי צריך לחוש לכתחילה שלא להדפיס בכתובות התורף. וראיתי כתובות שלא נדפס בהם מאתן ומאתיים כדי שיהיה ראוי לכתובת בתולה ולא למנה, וא"כ לכאורה אין בו תורף ולית ביה משום חששא הנ"ל... ע"כ נכון היה להדפיס כתובות בהשגחת רב מובהק היודע בטיב גיטין וקידושין ולהשמיט מאתן ומאתיים וגם יחסר הזמן לגמרי ובוזה יצאנו יד"ח לכו"ע. ובאופן זה באמת יש מעלות רבות לכתובות נדפסות כי כתובות הנכתבות עפ"י רוב יש בהם חסר ויתיר וטעותים ומחקים וליכא כתובא דלא רמא ב' תיגרא, משא"כ אם הכל נדפס ואינו חסר רק ההשלמה אפשר להשגיח שיהיה הכל בדיוק".

לפי דבריו ודאי יש מעלה להשתמש בכתובות שלא נדפס בהן הסכום, שהרי הסכום זה חלק מהתורף שלפי דעת רש"י צריך להניחו ריק גם בשטרי מקח. הוא מוסיף לדון בנוגע לתאריך הכתוב בשטר: "ואי משום שנדפס בו בשנת חמשת אלפים ושבע מאות אין זה תורף, כיון דלא נכתב פרטי השנה, ועיין חו"מ סי' מ"ג [ס"ב] דלא נפסל אם חסר הזמן הכללי עיי"ש. אמנם לפי מה שהבאתי לעיל בשם הח"ס ז"ל דלר"א דפוסל בגיטי נשים משום דבעינן לשמה פסול אם כתב כללא קמא ושביק בתרי כנ"ל, א"כ לשיטת רש"י דגזרינן שאר שטרות אטו גיטין גם בשאר שטרות פסול כה"ג ולא הועלנו בזה כלל לשיטתו".

כוונתו בזה למה שכתב ה'חתם סופר' בחידושיו לגיטין שם (כו, א ד"ה ומקום הזמן): "נ"ל לאו בשופטני עסקינן שיכתוב הסופר זמן ואינו יודע

אם יארע שום מעשה באותו היום מגירושיך או הלואה ומקח וממכר אך כותב כללא קמא ושביק פרטי בתרי, כגון אנו שכותבים לבריאת עולם כותב שנת ה' אלפים ה' מאות ושביק הפרט האחרון לכ[ש]זדמן יוסיף יומו הפרטי, אפ"ה פסול כיון שהתיבות הללו נכתבו שלא לשמה בגיטין וגזרינן שטרות אטו גיטין".

ובשו"ת 'להורות נתן' (ח"ה סי' צ אות ד) חידש: "כיון שלא כתב בטופס הנדפס אלא חמשת אלפים ולא כתב יותר, א"כ אין זה בגדר כתיבת זמן כלל, דחמשת אלפים לחודא אינו זמן כלל, כי מזה א"א לדעת כלל מתי נכתב. ועיין גיטין (יז, ב) כתוב בו שבוע שנה חודש שבת כשר דאהני ליה לשבוע דקמיה ולשבוע דבתריה, ופירש"י כתוב בו זמנו בשבוע פלוני של יוכל ולא כתב איזו שנה כשר דאהני לשבוע קמיה שאם זינתה תיהרג עיי"ש, וכן קיי"ל בשו"ע אהע"ז (סי' קכ"ז ס"ז) עיי"ש. ומשמע שאם כתב יותר משבוע פסול דלא אהני כלל. ומכל שכן אם כתב רק חמשת אלפים ולא כתב המאות והעשרות והיחידות דלא הועיל כלום והוי כמאן דלא כתב זמן כלל, וכהאי גוונא כשר גם לרש"י, דהוי כאלו לא כתב זמן כלל". ולכאורה נעלמו ממנו דברי ה'חתם סופר' דגם באם כתב רק כללא קמא ושביק פרטי בתרי אפילו הכי פסול.

ועל כן כתב ה'חסד יהושע' שבאם רוצים לעשות לפי כל הדיעות אז "גם יחסר הזמן לגמרי" גם הכללא קמא וגם הפרטי בתרי.

גם הגה"צ מפאפא זצ"ל בעל 'ויחי יוסף', החמיר כדעת זקנו ה'ערות הבשם', שנקט כהש"ך שפסק כרש"י, ובכתובות שהדפיס השמיט את כל השורות הראשונות של הכתובה, וחלק הנדפס מתחיל רק ב"הוי לי לאנתו", ובנוסף לזה הסכומים וכל מה שנכלל בתורף נשאר ריק, ובזה אכן יוצאים לפי כל הדיעות וכנ"ל.

"הכתובות הנדפסות... מלאים שבושים הצריכים תיקון"

בשו"ת 'אפרקסתא דעניא' (ח"א סי' פא) כתב: "כשאני לעצמי אני מרחק מאד את הכתובות הנדפסות ומעולם לא נתתי אותם לבא בגבול, בראותי בכל אשר באו לידי, כי מלאים שבושים הצריכים תיקון וממילא צריכים אשרתא, ואפילו ימצא מדפיס אחד מאלף שידקדק הדק היטב בלי שום שגיאה הכל כנמסר לנו בס' נחלת שבעה, מ"מ בע"כ יניח חלק כדי למלאות התורף, וא"א לכיון שלא יהי' אחרי המלאותו בכת"י קלקול במה

שצריך הסופר ליהרר במ"ש בחו"מ סי' מ"ב ס"ג ע"ש ובמס' ב"ב קס"ז [ע"א], ברשב"ם ד"ה אמר אב"י, ובכמה קהלות הדבר נמסר להדיוטים שאינם יודעים פרק בדינים אלו... כללו של דבר דלענ"ד כמעט א"א בכתובות הנדפסות בלא קלקול כ"ש ביד השוחטים והחזנים, דזה אינו יכול מחמת שאין לו ידיעת בית רבו בהלכות אלו דלאו כ"ע דינא גמירי, וזה אינו יכול מאפס אומנות הכתב והמכתב. וישנם רבים דתרוייהו אית בהו, ואפס עצור ועזוב וכ"ש בכפרים שאין שם רב ומורה".

והנה מה שכתב שכתובות הנדפסות אין להשתמש בהם כיון שהם "מלאים שבושים הצריכים תיקון וממילא צריכים אשרתא", ואולי רק מדפיס אחד מאלף מדפיס בלי שגיאות, יש לציין שספרי הפוסקים אכן מלאים בטענות על המדפיסים על שמוציאים מתחת ידם דברים שהם מלאים שגיאות. ראה לדוגמא מש"כ הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות בספרו 'שערי אפרים' (שער י' סל"ז): "...וגם בלוחות השנים שמדפיסים בזמנינו ראינו שערורי' כמה פעמים והמכשלה רבה, בפרט לבני כפרים שאצלם הלוחות התורה והמצות להורותם ויוכלו לבא לקלקול מועדים. אפס כי לא על זו בלבד יש לקבול, אלא גם על ספרי מחזורים וסליחות וסדורים אשר לבקרים מתחדשים, ומרכים להביא דיני דינים ועושים כוונים אשר לא שער[ו]ם אבותינו ועיקרי התפלות והתחנונים עלו קמשונים כסו פניהם חרילי הטעיות... ומה יעשה איש ההמוני למוד הוא לבטא בשפתים להרע או להטיב מבלי לב להבחין ולבא במשפט על כל אם טוב ואם רע והוא לא ידע ואשם...".

[בנוגע למה שכתב אודות סידורי התפילה שהם מלאים שגיאות ראה עוד מה שצינתי בארוכה ב'פרדס חב"ד' גליון 17 עמ' 109-102. ובנוגע למה שכתב אודות השיבושים שבלוחות השנים אציין בזה כמה ציונים. בשו"ת 'חתם סופר' (ח"ו סי' לה) במכתבו של השואל רבי מאיר קארניק: "חיבור הלוח הוא בעיני כל דבר פשיטות לרוב פרסומם ופשיטותם, ולכן היודע לחשוב מולד ותקופות יתפאר את עצמו שיוכל לחבר הלוחות, ואולם כפי רוב פרסומם כך ההעלם מהם...". ה'חתם סופר' בתשובתו שם כותב: "עצה טובה שמעלתו ידפס לוח המתוקנת שלו עם הסכמת גאון או גאוני, ובהסכמתם יאמרו שהרבה מכשולים כבר יצאו מידי מדפיסי לוח והכשילו רבים בכמה ענינים, כמו שהזכיר מעלתו, ע"כ לא יקנה שום לוח כ"א מהמוסכמת, וזה יועיל יותר מכמה מלחמות כי אין ריב" בלא

נגעים". ובשו"ת 'דברי מלכיאלי' (ח"ד סי' יב) כתב: "זה מכבר נפלא בעיני מדוע ידפסו הלוחות בלי השגחה מבעלי הוראה, ולמסור דבר גדול כזה לאנשים שאינם מוחזקים ליראי ה' יוכל לצמות מזה קלקול גדול ח"ו... וראוי שיפרסמו הרבנים אשר בכל שנה יקחו הסכמה על הלוחות מרב גדול שיכתוב בפירוש ששם עינו עליהם ונעשו כהוגן". ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (ח"א יו"ד סי' קנז אות ג): "בוודאי אין למדין הלכה מפני לוח ומעולם לא שמעתי שקורין ויחל בשחרית בימי שובבי"ם". וראה עוד שו"ת 'משנה הלכות' (חט"ו סי' קמב).

אמנם כל זה אינו שייך היום בנוגע לכתובות הנדפסות, שהרי בימינו ישנם הרבה כתובות שנדפסים על ידי רבנים מורי הוראה, והם מוגהים ומדוייקים כנוסח המקובל בדינו.

### חששות בכתובות הנדפסות?

אמנם כללות דבריו של ה'אפרקסא דעניא' לא הבנתי לכאורה, שבאם חייש לשוחטים וחזנים שאין להם ידיעות בהלכות אלו או שחסר להם אומנות הכתב והמכתב, ובפרט בכפרים שאין שם רב ומורה, מה זה עוזר שלא ישתמשו בכתובות הנדפסות והרי באם אינם יודעים למלאות כתובה הנדפסת כבר ורק צריך למלאות כמה פרטים, הרי ודאי שלא יוכלו לכתוב את כל הכתובה מהחל ועד כלה. ואולי כוונתו לומר, דיש לחוש שבאם ישתמשו בכתובות הנדפסות אז יחשוב כל אחד שגם הוא יודע בטיב קידושין, כיון שלא צריך רק למלאות כמה פרטים, משא"כ באם צריך לכתוב את כל הכתובה יודה שאינו יודע ויעזוב. ואינו משמע כן בדבריו שהרי הוא מדבר על "כמה קהלות" ששם "הדבר נמסר להדיוטים", וא"כ באם ניתן בידם כתובה הנדפסת הרי ודאי שקיל יותר מאשר באם צריכים לכתוב את כולה.

בדבריו גם לא נתפרש מה הם הדברים שחשש בכתובה הנדפסת יותר מאשר בכתובות הנכתבות בכתב יד. הרי כתב: "וא"א לכויין שלא יהי' אחרי המלאותו בכת"י קלקול כמה שצריך הסופר לזהר במ"ש בחו"מ סי' מ"ב ס"ג ע"ש ובמס' ב"ב קס"ז [ע"א], ברשב"ם ד"ה אמר אביי", והנה ברשב"ם שם מדובר ב"אדם שצריך לכתוב חתימת ידו על קלף ולהשליך לבית דין כדי שיכירו בית דין חתימתו... לא יחתום בסוף הקלף אלא בתחלתו שלא יהא חלק מלמעלה, שמא ימצאנו אדם רע ויכתוב

בחלק שלמעלה מתחיתמו אני החתום ליתתי מפלוני כך וכך ממון...", ואינו מובן איך זה נוגע למילוי כתובה הנדפסת.

גם מה שהביא מחו"מ סי' מב, הנה זה מה שכותב בשו"ע שם: "מתיקון שטרות להתבונן בואוי"ן וזייני"ן שלו שלא יהיו דחוקים בין התיבות, שמא זייף והוסיף וא"ו או זיי"ן; ולא יהיו מרוחקים, שמא מחק אות אחת, כגון ה"א או ח"ת, והניח רגלה אחת במקום וי"ו, וכל כיוצא בו, מדקדקים בו בכל לשון ובכל כתב. לכן צריך הסופר ליזהר בכתיבת השטר שיהיו אותיותיו דומות זו לזו, ויהיה הכתב מיושר ושוה בכל דבריו, שלא ירחיק האותיות זו מזו יותר מדאי, ואל ידחוק הכתב יותר מדאי, ואל ידחוק במקום אחד וירחק במקום אחר", ומקורו בטור שהביא כן משם הרמ"ה (ובכ"ח כתב: "נראה שלמדו הרב מהני עובדי דאביי [בבא בתרא קסז, א], דאם לא היה חייב הסופר ליזהר בעניינים אלו, וכן העדים אם לא היו צריכין לדקדק באלה אם כן למה עלה על דעתו דאביי שדקדק בכל זה וכפה לבעל השטר". ואחרי עיון במקור הדברים ביד רמ"ה שם [סי' סז-סח] מתגלה שאכן דברי הרמ"ה נאמרו שם על הני עובדי דאביי), המעייץ יראה שאין בכל הדברים הללו זהירויות השייכות רק בכתובות הנדפסות, שהרי כל הדברים הללו שייכים גם באלו הכתובות בכתב יד, אמנם נראה שחשש לשני דברים המצויים יותר בכתובות הנדפסות: שהכתב יהיה שוה ולא דחוק ולא מרווח. ונעייץ בשני דברים אלו לקמן.

### אותיות דפוס ואותיות כתב בכתובה מודפסת

הנה בשו"ע פסק ש"צריך הסופר ליזהר בכתיבת השטר שיהיו אותיותיו דומות זו לזו" וא"כ כשממלאים את הרווחים בכתובה הנדפסת הרי ודאי יש שם שני אותיות שאינן דומות: אותיות הדפוס ואותיות הכתב, וא"כ איך אפשר להשתמש בכתובה המודפסת?

כדי לפתור בעיה זו הביא ב'אוצר הפוסקים' (כרך יח נוסח הכתובה סקע"ג בסופו) משם הספר 'הנשואין כהלכתם', שהמשתמשים בשטרי כתובות מודפסות, וממלאים את השורות הריקות בכתב יד, צריך שיכתבו בצורת הכתב שנדפס. וכן ראיתי באחד משטרי הכתובה האחרונים שערך הגה"צ מפאפא, שאת כל התורף מילא במכונת כתיבה, ואת המלה "וקנינא" מילא אמנם בכתב יד אבל באותיות הדפוס, וכנראה שעשה כן

מהטעם דלעיל כדי שיהיו אותיות של כל הכתובה דומות זו לזו. (ובימים אלו הגיע לידי כתובה משנות הת"ש מודפסת באותיות כתב יד "נעשה ע"י שמואל דוב בערנאטה ש"ץ דפה" פעסט [מאוחר יותר רב בסידיני], ואולי זה נדפס באותיות כתב יד כדי שכל אחד יוכל למלאות התורף באותיות דומות.)

וכנראה שלזה חשש גם ה'אפרקסתא דעניא', שכיון שהדבר נמסר בהרבה מקומות לכאלו שאינם יודעים ההלכה, אז הרי לא ידעו החזנים והשוחרטים הללו למלאות את התורף באותיות הדפוס, או מפני שאינם יודעים את ההלכה או מפני ש"אינו יכול, מאפס אומנות הכתב והמכתב", ועל כן לא יהיו אותיות של כל הכתובה דומות, משא"כ באם יכתבו את כל הכתובה בכתב ידם אין כאן שום בעיה של אותיות דומות.

ובעניי לא הבנתי מה זה עוזר כשממלאים את התורף באותיות הדפוס והרי עדיין אין האותיות דומות, שהרי אותיות שנעשו בדפוס ואותיות דומות לדפוס שנכתבו בכתב יד ודאי אינן דומות. ויש להוסיף: הדין הנ"ל שצריך שיהיו אותיות השטר דומות אינו דין בצורת האותיות ששני סוגי אותיות שבשטר אינן מצטרפות, אלא כפי שמבואר בשו"ע שם שזה מחשש זיוף, וכפי שכתב: "ולפיכך כשיבא השטר לפני הדיין צריך לעיין

<sup>(3)</sup> להעיר בענין זה מהמבואר בנוגע לגט שנכתב בשתי לשונות או בשני כתבים. במשנה (גיטין פז, ב) תנן: גט שכתבו עברית ועדיו יונית, יונית ועדיו עברית, עד אחד עברי ועד אחד יוני כשר. ופסק הרמב"ם (הל' גירושין פ"ד ה"ח): "אבל אם היה מקצת הגט כתוב בלשון ומקצתו בלשון אחרת פסול", ובהשגות הראב"ד שם חולק עליו. שתי דעות אלו הובאו בשו"ע (אה"ע סי' קכו ס"א) ובהגהת הרמ"א שם. ומפרש ב'פרישה' (שם סי' קל אות לו): "ומקצתו בלשון אחר פסול. דהוי כמו שני ספרים, ורחמנא אמר ספר אחד ולא שנים" וראה ג'ט פשוט' (סי' קכו סק"ו). וכתב ב'חלקת מחוקק' (שם סי' קכו סק"א): "אבל בשני מיני כתבים כשר אף לדעת הרמב"ם", וה'בית שמואל' שם (סק"ב) כתב: "ובלבד ש [שם ס"א] כתב שני מיני כתבים נמי יש קפידא". וב'פתחי תשובה' שם (סק"א) הפנה ל'גט פשוט' שם (סק"ו) ו'שער המלך' על הרמב"ם (שם). שוב דנו הפוסקים האם מותר לכתוב גט ע"י שני סופרים (ואז הרי אין כל אותיותיו דומות זו לזו), ה'חלקת מחוקק' (סי' קכ סק"ז) כתב: "ואפשר אם כולם ירצו לכתוב כל אחד מקצת הגט הרשות בידם. ומ"מ יש לדחות...", וב'בית שמואל' שם (סק"ט): "ולכאורה משמע מסוגיא [גיטין כו, ב] דרשאין שנים לכתוב... מיהו יש לומר דקפידה הוא רק בתורף שאל יכתבו שנים", וראה שם בהגהות רעק"א ו'יד אפרים' שם ומה שציינ בספר 'טיבו של גט' (ח"א פי"ז ס"ג, פי"ט ס"ז).

בכל אותיותיו ולדמות אות לאות ואם רואה בו שום שינוי לא יגבה בו עד שיבדוק הדבר היטב". וכך הוא גם לשון הרמ"ה שהוא מקור הלכה זו: "ושמענין נמי מתרויהו דמבעי ליה לספרא לאזדהורי בכתבת השטר שיהו אותיותיו דומות זו לזו, כדי שיוכל הדיין ללמוד זו מזו", שבאם יראה הדיין שאין האותיות דומות ממש הרי הוא מיד יחשוש לזיוף. ועפ"ז אין חילוק בין אם מילאו את תורף הכתובה באותיות דפוס לבין אם מילאה באותיות הכתב, שהרי בשני המקרים אין האותיות דומות ממש לנדפס.

ונראים בזה מש"כ בשו"ת 'להורות נתן' (שם אות ג): "נראה פשוט דהיכי שמדקדק למלאות את המקומות הריקים של כתיבת התורף באופן שלא יישאר מקום ריק, ויכתוב את אותיות התורף דומות זו לזו, ליכא שום בית מיחוש, שהרי הכל רואים כי השינוי שבין האותיות הוא בגלל שהטופס היא של דפוס והתורף בכתב יד. וגם יודעים איזו מן האותיות צריכות להיות של דפוס והיינו טופס ואיזו אותיות של כתב יד והיינו התורף, ואין מקום לזייף בזה יותר מבשטר שכתוב כולו בכתב יד", ומאד מסתברים דבריו, שהרי כבר ביארנו ששני סוגי אותיות בשטר אינו פסול בעצם, אלא דיש לחשוש לזיוף שהרי אין לדיין אפשרות לדעת האם הוסיפו משהו לשטר בערמה, אבל בכתובה המודפסת הרי הדיין שיעיין בכתובה מיד יבחין וידע איזה סוג אות צריך להיות בתורף ואיזה סוג אות בטופס, ו"יוכל הדיין ללמוד זו מזו".

### כתב דחוק ומרווח בכתובה מודפסת

והנה נתבאר לעיל שבאם משתמשים בכתובות שלא נדפס בהם סכום מאתן ומאתיים אין בו תורף מודפס כלל, וא"כ יוצאים לפי כל הדעות (להוציא מדעת ה'חתם סופר' שלדעתו באם מודפס בתאריך האלפים והמאות הרי זה כבר פסול לשיטת רש"י). אמנם לאחרונה הבחנתי שגם בכתובות הללו ישנם כמה קשיים שלא חשבו עליהם הרכנים שערכו והדפיסו את הכתובה.

התחנתו אצלינו זוג ביום א' דראש חודש כסלו שעבר, שע"פ הנפסק בשו"ע (אה"ע סי' קכו ס"ו, 'נחלת שבעה' סי' ו ס"ב) יש לכתוב: "יום שלשים לחדש מרחשון שהוא ראש חדש כסלו", ודא שאחרי המלה שבין המלה "לחדש" והמלה "שנת" לא היה מספיק מקום לכתוב חמש המלים:

"מרחשון שהוא ראש חדש כסלו", שהרב המסדר השאיר שם מספיק מקום לכתוב רק את שמות החודשים ועד גם "אדר השני" אבל לא יותר מזה.

הבחננו בבעיה הזאת בעוד מועד והשגנו כתובה מודפסת אחרת ששם היה יותר רווח, ובדוחק קצת הצלחנו לכתוב שם את כל הנ"ל, אבל בכתובה הזאת היתה בעיה דומה במקום אחר. במלים: "ויהיבנא ליכי \_\_\_\_\_ דחזי ליכי \_\_\_\_\_", ברווח השני היה מספיק לכתוב לכתוב: "מדאורייתא / מדרבנן", אבל ברווח הראשון היה קצת מאד רווח, ולא היה מספיק מקום לכתוב: "מהר בתוליכי כסף זוזי מאתן / כסף מתרכותיכי כסף זוזי מאה". הבעיה הזאת מפליא, שהרי בקשר לבעיה הראשונה אפשר לומר שכיון שרק כשמתחתנים בשלשים לחודש צריך לכתוב את כל האריכות על כן סמכו על הרוב שלא צריך לכתוב את כל זה, אבל כאן הרי זה עיקר הכתובה בכל נישואין, גם בכתולה, גם בגרושה וגם באלמנה, ואיך לא השאירו מספיק רווח לכתוב את כל זה ? !

והנה בכתובות הנ"ל כיון שלא השאירו הרבה רווח צריך לדחוק קצת בכתיבת התאריך ועוד יותר בסכום, ולכאורה אין זה מתאים עם המבואר בשו"ע בדיני כתיבת השטרות: "ואל ידחוק במקום אחד וירחיק במקום אחר". וכנראה שגם לזה חייש ה'אפרקסתא דעניא' ש"א"א לכוין שלא יהי' אחרי המלאותו בכת"י קלקול במה שצריך הסופר לזוהר".

והנה הסמ"ע שם (סק"ג) מפרש: "ואל ידחוק במקום אחד כו'. פירוש, אפילו אינו מדוחק יותר מדאי, ומותר לכתוב באותו דוחק כל השטרות, אלא שלא ישנה לכתוב מקצת השטר באותו הדוחק ומקצת מרווח יותר, דאם כן יש לחוש שיוסיף איזה אותיות באותו ריח ולא יהיה ניכר, שהרי יהיה שוה לתיבות המדוחקים שבשטר", ואולי י"ל שהרי בכתובות שלנו אין אנו נוהגים להוסיף תנאים שונים או סכומי כסף בנוסף למה שתיקנו חכמים, וא"כ אצלינו כל נוסחאות הכתובה הם שוים, אלא ששונים הם בתאריך, בשמות החתן והכלה ובסכום (מאתן או מאה), וא"כ בכתובת גרושה וכדומה אין לחוש לזיוף בסכום, שהרי חכמים תיקנו לה מאה ואין לחוש שאולי היה כתוב בכתובה סכום פחות מזה, ובאם זייפו ויוסיפו לה עוד מאה הרי זיפו מוכח מתוכו.

אבל עדיין יש מקום שהבעל ידחוק ויזייף בתאריך הכתובה ויוסיף "עשר" או "עשרים" כדי לאחר את שעבוד השטר. בכתובה הנ"ל אין זה שייך, וגם הרי נתפרש בו שהוא יום ר"ח, אבל בכתובות שנכתבו בתחילת החודש ודאי שייך לזייף את התאריך. וא"כ לפי זה באותן הכתובות שצריך לדחוק בחלק מן הכתובה מן הראוי לדחוק ולמלאות בכתב יד דומה גם בשאר חלקי הכתובה.

### כשהנדוניא אינו לא "מבי אבזה" ולא "מבי נשא"

והבבכחתי בעוד בעיה. בכל הכתובות הנדפסות נמצא: "ודן נדוניא דהנעלת ליה מבי \_\_\_\_\_", במקום הרווח יש להשלים: "אבזה / נשא", כפי הנפסק ברמ"א (אה"ע סי' סו סי"א): "כשהאב קיים ומשיא בתו כותבים: ודין הנדוניא דהנעלת ליה מבי אביה; וכשאינ האב קיים כותבין: מבי נשא". אבל הרי גירות לא שייך לכתוב לא אבזה ולא נשא, וכן בגרושה או אלמנה כותבים סתם (ראה 'נחלת שבעה' סי' יב אות מא), וא"כ מן הראוי לא להדפיס בכתובה "מבי". ובכתובה שנדפס בו "מבי" הצעתי לכתוב "מבי עלמא". אבל כשדיברתי על זה עם ידידי הגר"י כהן אב"ד פאריז לא ניחא ליה בזה, שהרי מבי עלמא משמע קצת שלקחה משל אחרים ברשות או שלא ברשות, ועל כן עדיף לכתוב: "מבי ביתא", שכוונתו שהביאה הדברים מביתה שלה. וזה כמובן רק בכתובה המודפסת מכבר, אבל ודאי שלכתחילה אין לחדש נוסחאות חדשות וכדאי להשמיט ה"מבי" ולכתוב סתם "דהנעלת ליה".

### כתובות שעל ידי המחשב

ולאחרי כל הנ"ל נראים מש"כ ב'אמרי יעקב' (שם סוף עמ' שלח): "בכתובות שנעשים ע"י מחשב ע"פ הזמנת החתן, ונעשה הכל עבורו, בזה לכו"ע גם לרש"י שפיר דמי, דהרי כתיבת כתובה לכו"ע לא בעינן לשמה (עיינן גיטין כ"ו ע"ב), ולכן גם אם נאמר דמחשב לא מקרי כתיבה לשמה, מ"מ ליכא בו שום חסרון, ואדרבה יש בה הידור ומעלה דכל האותיות שוות, וכן שאר הידורים בתורת שטר, וראוי להדר אחריהם".

והנה ודאי שבאם מדפיסים את הכתובה מהמחשב לכו"ע שפיר דמי וגם אין צורך לדחוק האותיות ועוד, אבל מה שכתב שצריך הזמנת החתן דחה דבר זה ב'פתחי חושן' (שטרות פ"ה הערה ב). ברם במקרה שמדפיסים את הכתובה מן המחשב יש להיזהר שלא להדפיסו על נייר

פשוט וזול שלא יבואו לזלזל בזה, ובפרט באיזורינו שהרבה חתונות הם בין בני זוג שרק התחילו להתקרב לחיי תומ"צ, והרי בפרט זה יש מעלה גדולה בכתובות המודפסות שבדרך כלל מודפסים על נייר עבה יותר ובאופן מרשים, וכפי שכתב עד"ז בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ה סי' רפז): "ראיתי ה[רבה] פ[עמים] שכותבים בכ"י כתובה על נייר דק מן הדק אינו מכובד ואינו מתקיים לזמן מרובה, משא"כ אם מדפיסים בדרך מתקיים ומכובד ונעשה עפ"י הלכה"



## פשוטו של מקרא

"אפילו לשוננו אינו מכיר"

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

פ' מקץ מ"א י"ב ברש"י ד"ה "עברי" פירש"י "אפילו לשוננו אינו מכיר".

הנה כל התרגומים שראיתי מתרגמים דברי רש"י אלו "אינו יודע". וקשה, איך אמר שר המשקים לפרעה שיוסף אינו יודע לשון מצרי, הרי היו מדברים אתו, בלשון מצרי והוא דיבר אתם ופתר להם את החלומות וכו', ולפני זה עבד שנה שלמה בבית שר הטבחים וניהל כל ענייני הבית כולל כתבי החשבונות וכו', ואיך ה' זה אפשר אם לא ה' יודע לשון מצרי?

ולכאורה מקורו של פירש"י הוא במדרש ובילקוט, אבל שם פירשו "עברי" - שונא, ורש"י לא פירש כן.

וב"שי למורא" הקשה כנ"ל ופירש אינו מכיר לפי המדרש "שונא לשון מצרי". אבל אין זה מה שרש"י אומר.

וי"ל הביאור פשוט, מה שרש"י אומר "אינו מכיר" אין פירושו שאינו יודע, כי זה דבר פשוט ביותר שידע לשון מצרי, רש"י אומר "אינו מכיר" - פירושו כמו שרש"י פירש בפ' וישב ל"ח כ"ה "הכר נא" "הכר נא

בוראך, ואל תאבד שלש נפשות", שפירושו התחשב עם בוראך, ז"א להתייחס בחשיבות וברצינות ובכבוד המתאים עם בוראך, ואל תאבד ג' נפשות.

וזהו גם פירושו של גם לשוננו אינו מכיר, היינו שאינו מתייחס ללשון מצרים כלשון חשוב ונאה ומכובד, למרות שמצרים הי' אז מלכות אדירה ששולטת בכל העולם, ופרעה הי' מושל בכיפה, ואעפ"כ אצל יוסף הי' לשון מצרי לשון בזוי, ולא הי' משתמש בלשון מצרי בינו לבין עצמו, כי שמעו איך הוא מתפלל לה' שלא התפלל בלשון מצרי, כי הי' מתפלל בלשון הקדש.

ולכן משנה רש"י מלשון המדרש ולא פי' שונא, וגם לא כתב אינו יודע, כי בודאי הי' יודע לשון מצרי, רק כתב אינו מכיר - שאינו נותן שום הכרה של חשיבות ללשון מצרים ואינו מתייחס לו כלשון נאה ומכובד, ובזה מובן דיוק לשונו של רש"י "אפילו" - שלכאורה הי' רש"י לומר "גם" לשוננו אינו מכיר, ולמה כתב "אפילו" כי הדיוק הוא כי כוונתו הי' להזכירו בלשון בזיון, כמו שרש"י אומר כאן, וזה בזיון אצלם כשא' אינו מחשיב לשונם, וזהו מש ששר המשקים אמר לפרעה שהוא (יוסף) כ"כ בזוי ש"אפילו" אין לו יחס של כבוד וחשיבות ללשונו.



## עבדים" חסר

**הרב גמליאל יוסף דריי**

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפרשת חיי שרה (כ"ד, ל"ה) אמר אליעזר אל בתואל ולבן "וה' ברך את אדוני מאד ויגדל ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים ושפחות וגמלים וחמורים"

והנה המלה עבדים היא חסר, ומדוע אין רש"י מסביר מהו החסירות שיש כאן, וכמו שמסביר בהרבה מקומות?<sup>1</sup>

<sup>(1)</sup> בראשית כ"ה כ"ג - ופסוק שלאח"ז כ"ד - בראשית ט"ז ה' - בראשית כ"ה ו' - בראשית א' כ"ח, ובעוד הרבה מקומות.

יותר תמוה בזה שכל העבדים שכתובים בתורה הם מלאים<sup>2</sup> והבן חמש למקרא קשה לו למה כאן כתוב חסר?

וע"כ צריך לומר שיש פה איזה לימוד מזה שכתוב חסר ומהו אותו הלימוד?

והנה אין דרכו של רש"י לבאר כל המלא וחסר שבמקרא, וז"ל רבינו בלקו"ש ח"ל ע' 111, "נתבאר כמ"פ - וכ"כ במפרשי רש"י - שהשינויים ד"מלא" ו"חסר" כשלעצמם אינם ענין המעורר קושי בפש"מ (שלכן עפ"י רוב אין רש"י מבאר הטעם לחסרות שבמקרא) ובמקום שרש"י מבאר טעמם ה"ז רק משום שעי"ז מתבאר דבר הקשה בפשוטו של מקרא... עכ"ל.

[וכן הוא בגור ארי' בראשית א' י"ד וז"ל "ורש"י דקדק בכאן יותר על חסרון וא"ו מן שאר ווי"ן מלאים וחסרים הרבה... וכן הוא במשכיל לדוד שם שאין דרך של רש"י לבאר כל חסרים ומלאים שבמקרא, ורק כשקשה לו על א' מאותם חסרים אזי מתייחס אליו. וע"ש].

אמנם בנדו"ד קשה לומר שאין כל ענין להתייחס לאותו חסר, כי הרי בכל התורה כולה כתוב עבדים מלא: חוץ מאותו עבדים (חסר) - ועכצ"ל שיש איזה לימוד מזה

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

[ואולי הי' אפשר לבאר ע"ד הצחות עכ"פ שאותם המילים שאמר אליעזר עבד אברהם אל בתואל ולבן, והוא הרי הי' העבד הכי חשוב של אברהם מתוך כל עבדיו, אז כתוב חסר כי אז באותו זמן הי' אברהם חסר את עבדו זקן ביתו... וזה מה שרמזו אליעזר אליהם כדי להראות איך שהי' חשוב כלפי אברהם ומ"מ שלח אותו אליהם כדי להתעסק עם שידוך בנו, וזה הי' אולי נותן עוד איזה רמז להם שמדובר כאן בענין רציני<sup>3</sup> ועד כדי

<sup>(2)</sup> בראשית ב' י"ד - בראשית מ"ג י"ח - מ"ד ט' - מ"ד ט"ז. ועוד.

<sup>(3)</sup> ועיין מש"כ המנחת שי' די"ן לחוד חסר יו"ד בלישנא, וכל עבדים דאורייתא מלא עכ"ל.

<sup>(4)</sup> ועיין ברש"י כ"ד ל"ו שלכן הראה להם שטר מתנה - וכן כל המשך הסיפור בפש"מ הוא איך שרצה להראות להם שאברהם חשוב. וד"ל.

כך שעכשיו חסר לאברהם<sup>5</sup> - אמנם ברור שצ"ע למה רש"י איננו מתייחס לזה והרי הנ"ל היא שאלה ופליאה אצל הבן ה' בפשש"מ!]



## ונשאלה את פי' [גליון]

הת' מאיר גורקאוו

שליח לישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון הקודם א' ז' הקשה הרב ש.פ.ר. על מה שמפרש רש"י על הפסוק (כ"ד נ"ז) ונשאלה את פי': "מכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה" והקשה וז"ל: "ולכאורה תמוה איך לומדים הלכה מאחי' ואמה של רבקה עובדי עבודה זרה וכו'" עכ"ל והקשה ג"כ שרש"י משנה הסיפור שרש"י כתב אין משיאין האישה ורבקה היתה אז יתומה וקטנה בת ג' שנים (ובמדרש כתב שאין משיאין יתומה ובילקוט כתב קטנה ורש"י משנה וכתב אישה).

ומבאר הרב הנ"ל שרש"י למד דין זה מיתורא דקרא ולכן פירש"י בפסוק זה בא להורות הלכה למעשה ורש"י משנה הלשון של המדרש והסיפור כיון שלא למד רש"י דין זה מהסיפור עצמו אלא מיתורא דקרא.

ויש להקשות על הרב הנ"ל שהעיקר חסר מן הספר איך לומדים דין מעובדי ע"ז? וגם הרב הנ"ל סותר א"ע שהוא כתב ביאור שיכול ללמוד בפשטות דין זה, לא מן הסיפור אלא מיתורא דקרא, אבל פסוק זה הי' קודם מתן תורה ובנוגע לגוים? ותו, אין עניינו של פירוש רש"י עה"ת להודיע הלכות! (ראה כללי רש"י פט"ז, ס"ז).

ויי"ל שהמדרשים הנ"ל מביא פסוק זה רק לסמך ותו לא ולהבין מה ביקש רש"י בפירושו יכול לפתוח לקוטי שיחות חלק י' שיחה ב' לפח"ש

<sup>5</sup> ואולי יש להוסיף [ע"ד הצחות] בספר שמות ג' י"ח כתוב "אלוקי העברים" עם שני יודי"ן, וברש"י ישן יו"ד יתרה רמז ל' מכות ע"כ. וכמו ששם ההוספה היא מזה שיש עוד יו"ד, אולי גם כאן יש לומר שחסר יו"ד כי אליעזר לקח אתו גם יו"ד (עשרה) אנשים והם האנשים שהיו איתו שמוזכרים רק שני פסוקים לפניו. "ומים לרחוץ רגליו ורגלי האנשים אשר איתו" (פסוק ל"ב), ומובן שגם הם היו חלק מעבדי אברהם וי"ל שזהו מה שכתוב "ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדוניו בידו, כי היו ביחד אָתו עוד עשרה אנשים כנ"ל.

שמבאר זה אדמו"ר זי"ע שאין זה קרא יתרא כלל וכלל אלא שזה נוגע לפשוטו של מקרא (גם השינוי הלשון) ולדרך פירש"י שאני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולא ללמד הלכות, אגדות, מדרשות וכו' וד"ל.



## שננות

### התוועדות כשחל כ' כסלו בש"ק\*

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

הנה בדרך-כלל כשחל תאריך התוועדות בש"ק, מתוועדים רבינו וכן אנ"ש במקומותיהם בש"ק עצמה אהה"צ, כמו ביו"ד שבט ובי"ב תמוז, שחלו הרבה פעמים בש"ק בדורנו. אם-כי ההתוועדות הגדולה (של רבינו, ובמקומות הגדולים למקורבים) לאורחים ו"שידור" וכו' נעשתה בדרך כלל בימות החול הסמוכים לזה. הספק הוא בהתוועדות לאנ"ש, בקביעות נדירה כשחל כ' כסלו בש"ק, מכיוון שבחג הגאולה הזה נהוג שעיקר ההתוועדות היא באור לכ' (שהוא הזמן שבו יצא אדמו"ר הזקן לחירות).

והנה בפעם הראשונה בשנות הנשיאות של רבינו היתה הקביעות כך בשנת תשי"ז, ואז אמר רבינו בליל ש"ק מאמר חסידות ד"ה קטונתי ('תורת מנחם - התוועדויות' כרך יח עמ' 217), והתוועד בש"ק אהה"צ בזמן הרגיל (שם עמ' 231), וקיים התוועדות רבתי במוצש"ק באולם שכור, כנהוג באותן שנים (שם עמ' 253).

בפעם השניה שחל כ' כסלו בש"ק, שנת תשכ"ז, בסיום שיחת י"ט כסלו (ההתוועדות התקיימה אז באור לי"ט, שיחות קודש ח"א ס"ע 209), סיפר הרבי (בתרגום ללה"ק): "קיבלתי מכתב מיהודי, שכותב לי שהוא זוכר שלפני חמישים וכמה שנים היתה הקביעות כבשנה זו, ונחגגו בליובאוויטש י"ט כסלו עד מוצאי שבת [ראה בס' השיחות תורת שלום

\* אביע תודה להרה"ח ר' חיים שאול שי' ברוק מ"הנחות בלה"ק", שהעירני על רוב המקורות המובאים כאן.

עמ' 166 ועמ' 172, שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע התוועד הרבה בי"ט כסלו תרע"ג - באור לועש"ק ובליל ש"ק ובמוצש"ק עד השעה השמינית בבוקר, ובס' 'זכרון לבני ישראל' ס"ע לח מספר שהסעודה התקיימה (ללא אדנ"ע) רק ביום א' בערב] וקראו לזה "י"ט כסלו הארוך". מסתמא גם כאן יעשו כך, ובמקומות מסויימים ובמקומות מיוחדים, וכל המרבה הרי זה משובח, רק באופן מסודר...".

בפעם השלישית חל כ' כסלו בש"ק בשנת תשל"ד, ולע"ע לא מצאתי התייחסות לזה בשיחות.

בפעם הרביעית חל כ' כסלו בש"ק בשנת תשד"מ (וההתוועדות היתה ביום חמישי בלילה, אור ל"ט כסלו, התוועדויות תשד"מ ח"ב עמ' 597) ואז היתה השיחה הידועה (ביום ש"פ וישב, כ' כסלו, שם עמ' 653 ואילך) שבה נזף רבינו בחסידים על כך שלא התוועדו בליל ש"ק אלא הלכו לביתם וכו', וזאת "כדי שהדבר לא יישנה ח"ו בעתיד".

אמנם בקשר ליו"ד כסלו, ישנה שיחה אחרת, בשיחת ש"פ ויצא י"א כסלו תשמ"ז: בשיחה באידיש [סה"ש תשמ"ז ח"א ע' 102] בהערה 1. ובלה"ק [שם ע' 116]: וכאשר י"א כסלו חל ביום השבת, שאז נערכת ההתוועדות (לא בליל שבת, שאז "בא לביתו ומצא נר דלוק ושולחן ערוך כו", כי אם) ביום השבת, ולאחרי חצות היום כו'. עיי"ש בשני העמודים המצויינים לעיל.

שתי השיחות הללו מוגהות, משא"כ השיחת דתשד"מ אינה מוגהת. אבל נעשתה ב"טראסק גדול" כלשון רבינונו, ויש מקום לומר שבשנת תשד"מ דובר אודות י"ט כסלו שחל בקביעות נדירה ביותר, דהיינו שאין הכי נמי הסדר הרגיל הוא שלא יתוועדו בליל ש"ק, משא"כ בקביעות נדירה כזו [והרי בשנת תשי"ז אמר רבינו מאמר בליל שבת בקביעות כזו!]. אבל א"כ - צריך ביאור: את מה בא רבינו לשלול בשיחה דשנת תשד"מ.

## בקש שלא תשרה שכינה על עכו"ם

הרב אליהו זילברשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר איטקא נ"י

ברכות ז' ע"א, וא"ר יוחנן משום ר' יוסי שלשה דברים בקש משה מלפני הקב"ה ונתן לו. בקש שתשרה שכינה על ישראל וכו' בקש שלא תשרה שכינה על עובדי כוכבים וכו'

ובמפרשים עמדו ע"ז דמה איכפת לו למשה אם יהיו כאלו מביין האומות שידבקו בה' וישרה שכינתו עליהם (ע"י תת"ס, חפץ ה' ועוד).

והנה במאמר ד"ה אני הנה בריתי (לך לך תשד"מ) מביא מדברי האדה"ז דכל ענין הברית מילה דאברהם הי' בכדי שהשפעת החסד שלמעלה יומשך רק דרך בני ישראל, כי לפני הברית מילה דאברהם היו נשמות גבוהות גם בין האומות (כמו מתושלח) ולכן לא היו מוכרחים להתגייר כי הי' להם נשמות גבוהות גם כן, ובלי שיצטרכו להתגייר, אבל אחר המילה, שנפרדה הערלה שהיא הקליפה, נמשך ההשפעה רק בישראל ולא שייך שיהיו נשמות גבוהות אצל האומות, כי ירדו ממדרגתם.

וממשיך בהמאמר, דלכאורה הרי כל ירידה היא צורך עלי', וא"כ איזה עלי' יצא מהירידה של האומות, ומתרץ, דכיוון שהירידה גרמה שאין אצלם נשמות גבוהות, ממילא מוכרחים, אלו מביין האומות החפצים לידבק בקדושה, להתגייר. כי בלי גיור אין להם כל קשר בקדושה, וגיורן הוא עלי' גדולה בשביל האומות, כי עי"ז מתדבק' בהקב"ה ע"י התורה שהיא עליי' באין ערוך.

עפ"ז מובן מה שביקש משה רבינו שלא ישרה שכינה על האומות וכל השראת השכינה יהי' רק ע"י עם ישראל, כי בזה יתעלו גם האומות שיוכלו להתגייר ולידבק בשכינה.

לזכות

הילדה **יעטא אלטא שולה תחי'**

נולדה למזל טוב

ביום רביעי ג' כסלו ה'תשע"א

יהי רצון שירווי ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריה

הרה"ת ר' **דוד בצלאל הכהן** וזוגתו מרת **אידה מטלה** שיחיו

**שוטנשטיין**



לעילוי נשמת

האשה החשובה

מרת **אלטא שולה** בת ר' **יוסף יצחק** ע"ה

**ת.נ.צ.ב.ה.**

לעילוי נשמת  
האשה הצנועה  
מרת צפורה ע"ה בת הר"ר אהרן אריה ז"ל  
קיעוומאן

נפטרה אור ליום שני פ' וישב  
כ' כסלו ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת  
האשה מרת בתי' דבורה  
בת הרה"ח ר' אבא הלוי ע"ה  
נפטרה ביום ח"י כסלו ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בניה  
הרה"ח ברוך שיחי' וזוגתו בריינא תחי' ומשפחתם שיחיו  
הרה"ח שלמה שיחי' וזוגתו חנה גאלדא תחי' ומשפחתם שיחיו  
נפרסטק

לעלוי נשמת  
אבינו מורינו הור"ח אי"א  
הרה"ח ר' משה אהרן ע"ה  
בן הרה"ח בן ציון שו"ב ע"ה  
גייסינסקי  
נפטר ג' טבת ה'תשנ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו  
הרה"ח אלחנן שיחי' וזוגתו מרת רבקה מלכה תחי'  
ומשפחתם שיחיו  
גייסינסקי



לזכות  
הילדה אסתר תחי'  
נולדה למזל טוב  
ביום שלישי ט' כסלו ה'תשע"א  
יהי רצון שירוו ממנה רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריה  
שלוחי כ"ק אדמו"ר נשי"ד לאמבינגטון, פענסאלווייניא  
הרה"ת ר' זושא הלוי וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו  
גורביץ

לזכות

התמים שניאור זלמן שיחי'

לרגל חגיגת הבר מצוה בעזה"י

ביום ועש"ק ג' טבת ה'תשע"א

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר לאויוש"ט



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ת ר' שמעון אהרן וזוגתו מרת דבורה לאה שיחיו

ראזענפעלד



לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח יוסף מנחם מענדל ע"ה

טענענבוים

נפטר ביום מוצאי זאת חנוכה

ג' טבת ה'תשנ"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בניו שיחיו

לזכות

הילד יעקב בן ציון שיחי'

נולד למזל טוב

ביום ועש"ק שמחת תורה ה'תשע"א

ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' לוי יצחק וזוגתו מרת חי' מושקא שיחיו

קרינסקי

✻

לזכות

הילדה מנוחה רחל תחי'

נולדה למזל טוב

ביום ב' ג' מרחשון ה'תשע"א

ולזכות אחותיה ואחיה

חי' מושקא, עמא ושלום

והוריה הרה"ח הרה"ת ר' דוד צבי וזוגתו מרת חנה שיחיו

ויגלד

✻

לזכות

הילד זאב מאיר שיחי'

נולד למזל טוב

ביום ה' כ' מרחשון ה'תשע"א

ולזכות אחיו דובער

והוריו הרה"ח הרה"ת ר' ישראל ארי' ליב וזוגתו מרת שרה שיחיו

קרינסקי

✻

נדפס ע"י ולזכות

הוריהם וזקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' הלל דוד וזוגתו מרת שמערנא שרה שיחיו

קרינסקי