

ב"ה

# קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי  
- ה'תש"מ -

שנה לט

גליון טז [אלף-קמו]

ש"פ במדבר - חג השבועות

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה  
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה  
מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ במדבר - חג השבועות  
גליון טז [אלף-קמו]

# תוכן הענינים

## עניני משיח וגאולה

- 5..... לעת"ל יהיו כל ישראל כהנים גדולים  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11..... מהירות צמיחת הפירות לעתיד לבא  
הרב שלום צירקינד

## תורת רבינו

- 22..... בענין טענת אונס במתן תורה  
הרב מרדכי פרקש
- 26..... ת"ח צריך שיהי' לו אחד משמונה שבשמינית  
הרב נחום שטראקס
- 27..... בגדר מצות ספירת העומר במשנתו של רבינו (ב)  
הרב בנימין אפרים ביטון

## אגרות קודש

- 32..... מצות ישוב ארץ ישראל בזה"ז  
הרב חיים רפופורט

## נגלה

- 35..... המוציא מחברו עליו הראיה  
הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער
- 39..... או כסף או מיטב  
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

## חסידות

- 44..... ההתהוות מאור הסוכ"ע במאמרי שנת עטר"ת  
הרב משה מרקוביץ

## הלכה ומנהג

45 קטן שהגדיל במוצאי יו"ט שני האם מוציא י"ח בהבדלה את בני משפחתו

צבי רייזמן

58..... עסק שנמכר לנכרי לפסח ובמשך החג מכרו בו חמץ

הרב שלום דובער שוחאט

69..... איסור הנאה משכר שקיבל הנכרי העובד במרחץ בשבת

הרב משה מרקוביץ

70..... ברכת התורה במבצע 'עשרת הדברות'

הרב ישראל רובין

72..... בדיקת מזוזה בבית הכנסת האם הוא פעם בשבע שנים

הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס

## שונות

77..... הדרכה כללית לרב מול הקהילה

הרב לוי יצחק ראסקין

79..... מהו הפירוש 'בכל עדן ועדן' ב'ברוך שְׁמִיה'?

הרב ישכר דוד קלויזנר

87..... כמה עותקים מספר התניא נדפסו בסלאוויטא

הרב אשר זך

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה ש"פ קרח - יום הגדול והקדוש ג' תמוז  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', יום הבהיר כ"ח סיון  
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און  
קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"  
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

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

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

# עניני משיח וגאולה

## לעת"ל יהיו כל ישראל כהנים גדולים\*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

חידוש הגר"י ענגל דענין הכהונה הוא בכלל ישראל

על הפסוק (יתרו יט, ו) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים כתב בעל הטורים: "אילו זכו ישראל היו כולם כהנים גדולים<sup>1</sup>. ולעתיד לבא תחזור להם<sup>2</sup> שנאמר (ישעיה סא ו) ואתם כהני ה' תקראו".

והגר"ר יוסף ענגל בספרו 'גבורות שמונים' (אות סד ואות ו' שם) כתב לחדש עפ"ז דמהות כהונה יש בכלל ישראל גם בזרים, רק דהכהן עיקר כהן, מה שאין כן הזר עיקרו אינו כהן רק זר אבל מהות וענין כהונה יש גם בזר, ותדע שהרי מבואר במכילתא (פ' בא פרשה א) דמתחלה היו כל ישראל ראויים לכהונה ומשנבחר אהרן יצאו ישראל, וכן הוא בכמה דוכתי (תנחומא שם סי' ה, מדרש תהלים קלב, ג) ובילקוט פרשת צו (רמז תקט) והוא מן הספרא (שם פרשה יא פרק יז) וז"ל: חוזה זה חוזה התנופה, שוק זה השוק, התרומה זו תרומת תודה, לקחתי מאת בני ישראל ראויין היו לישראל, וכשנחתיבו ניטלו מהן, כך אם יזכו יחזרו להן עכ"ל.

דכיון דהיה מתחלה ענין הכהונה בכל ישראל, נראה דלא לגמרי ניטל מהם רק נשאר בהם ענין הכהונה, דלא מסתבר שהי' בכח החטא שהוא רק ענין מקריי - לא עצמיי שהי'

(\* לעילוי נשמת בני הבחור הנחמד שמואל ע"ה בקשר להיארציט שלו ביום י"ג סיון ת.נ.צ.ב.ה.

1) הגאון האדר"ת בהערותיו על בעל הטורים בס' 'עטרות אד"ר' כתב דתיבת "גדולים" הוא ט"ס, אבל באוצר מדרשים ארקים "ניתנה להם כהונה ונגנוה, ועתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לישראל לכהונה גדולה, שנאמר ואתם כהני ה' תקראו (ישעיה ס"א ו)" וכן הוא בלקו"ש ח"ח ע' 20, ובהערה 26 שם הביא דבאגדת בראשית פ"ט (פ): "שכולם נקראו כהנים בסיני שנאמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים כל אחד ואחד מהן כאילו כהן גדול כו" וכן הוא בהרבה מקומות בשיחות קודש.

2) ועי' בס' ליקוטי יהודה פ' יתרו (ד"ה ואתם הב') שהביא בשם הגה"ק רא"מ מגור זצ"ל וז"ל: שמעתי מכ"ק אא"ז שאמר ליישב קושית הגה"ק רבי צדוק הכהן למה אין הכהנים מברכים בברכת השחר "שעשני כהן" כיון שיש בהם מצוות יתירות? ותיירץ כי לעתיד יהיו כל ישראל כהנים כמו שכתוב ואת תהיו ממלכת כהנים, ולכן לא שייך לברך שעשאני כהן כיון שאין החלוקה הזאת תמידית.

בכחו לסלק מעלה שהי' לכלל ישראל מכל וכל, ונראה ודאי דנשאר בהם עדיין ענין כהונה ולא נסתלק לגמרי, וכן יש להבין זה ממה דלעת"ל יחזור להם כיון דלא נסתלק לגמרי.

ועיין עוד בילקוט ישעיה (רמז תקד) על הכתוב (ישעי' כא,ו) ואתם כהני ה' תקראו: "חביבין ישראל כשהוא מכנן אינו מכנן אלא בכהונה שנאמר ואתם כהני ה' תקראו", וזהו כנ"ל דיש מהות כהונה בכלל ישראל, דודאי מה שהוא יתברך מכנה אינו כינוי גרידא חלילה שלא יהיה לו מציאות בפועל, ועל כרחק דכך הוא במציאות בפועל דיש מהות כהונה גם בכלל ישראל, ולכן הוא יתברך מכנן בכהונה. וממשיך לבאר עפי"ז הא דאיתא בירושלמי (מגילה פ"א הי"א) דאשה פסולה להקריב בבמה, דענין הכשר בבמה הוא רק על פי המבואר במכילתא דמתחלה היו כל ישראל ראויים לכהונה, וכיון שנבחר אהרן ניטלה הכהונה מהם, וניתנה לאהרן וזרעו, הרי דהיה ענין כהונה באמת גם בישראלים, ורק דמשנבחר אהרן יצאו ישראל, וא"כ כיון דאהרן נבחר רק במקדש ואילו בבמה אין צריך זרע אהרן, אם כן בבמה הרי לא ניטלה הכהונה מישראל מעולם, וזהו ענין הכשר זר בבמה, לא מפאת שאין צריך כהן בבמה, רק מפאת שבבמה גם הזר חשיב כהן וכנ"ל. וזה טעם הירושלמי דאמר דאין אשה בבמה, דכיון דטעם הכשר ישראלים בבמה רק מפאת דגם הם חשובים כהנים, אם כן כיון דבכהנים ממש נמי הא חזינן דנשים פסולות וכדדרשינן (קידושין לו,א) "בני אהרן ולא בנות אהרן", לכן גם נשים ישראליות לו יהא דחשובות כהנות גם כן פסולות מצד ולא בנות אהרן, ולכן שפיר אשה פסולה להקריב בבמה עיי"ש עוד.

ועי' גם בס' 'קרנות המזבח' (אות מה) שכתב כהנ"ל מדיליה, ותירץ עפ"ז מה שכתבו בתוספות יבמות ה,א, (ד"ה ואכתי) דלאו שאינו שוה בכל לא נקרא רק מה שהנשים אינם מוזהרות, אבל לאוי דפסולי כהונה הואיל ואף היא מוזהרת, נקרא שוה בכל, ובאבני נזר (יו"ד סימן שנב אות ו) כתב דאינו מובן הטעם דכיון שאינם רק בכהנים ולא בלוי וישראל איך יקרא שוה בכל? ולפי הנ"ל מבואר דמצות שנצטוו הכהנים על כל ישראל הי' הציווי, כי החטא הוא מקרה, ובעצם גם להם נאמר, ולכן מקרי שוה בכל, אבל נשים שאין להם שום מציאות ותקוה לקיים המצוה ולא נאמרה להם כלל, שפיר הוי אינו שוה בכל, וכ"כ בס' ציוני תורה כריתות ג,א, ד"ה ובגוף עיי"ש.

וראה בס' תורת מנחם תשמ"ד ח"ב ע' 1299 (ש"פ שמיני) וז"ל: הנה אודות כאו"א מישראל נאמר בעת מתן תורה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, ואיתא בפירוש בעל הטורים בשם מדרשי חו"ל שממלכת כהנים פירושו כהנים גדולים, ומכיון שקדושה אינה זה ממקומה, מובן שמעלה זו נשארה אצל בני"י גם לאחרית מתן תורה לעד ולעולמי עולמים, ואפילו כאשר ענין זה הוא בהעלם הרי יש בו עכ"פ את העילוי דסגן כהן גדול שהוא בא ממקומו של הכה"ג וכו' עכ"ל, וזהו ע"ד הנ"ל.

## אם זה מתאים להא דלעת"ל העבודה בבכורות

והנה ידוע מ"ש ב'אור החיים' (ויחי מט, כח): וז"ל: "ע"ד אמרו ז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות כו' והגם שנתנה העבודה ללויים שקולים הם ויבואו שניהם לעבוד עבודת הקודש כי מעלין בקודש ואין מורדין כו"י עכ"ל. וכ"כ בפרשתינו במדבר (ג, מה) עה"פ "והיו לי הלויים" דהכוונה דאף שאמרו רז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות לא ירדו הלויים מהיות לה' כו' עיי"ש. וראה גם בס' 'אהבת יונתן' (להג"ר יונתן אייבשיץ) בהפטורה דפ' אמור שכתב: "ולעתיד יכופר עון העגל ויחזור העבודה לבכורות". וכ"כ באור התורה פ' מקץ ע' שד"מ ובפ' בא ע' שמא<sup>3</sup>, ויל"ע אם זה מתאים לדעת בעל הטורים דלעת"ל יהיו כל ישראל כהנים ולא רק בכורות?

ואין לומר דכוונת בעה"ט הוא ע"ד מ"ש הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"י הי"ג) "זה שאתה מוצא בדברי נביאים שהכהנים היו חוגרין אפוד בד לא היו כהנים גדולים, שאין האפוד של כ"ג אפוד בד, ואף הלויים היו חוגרין אותו שהרי שמואל הנביא לוי היה ונאמר בו נער חגור אפוד בד, אלא אפוד זה היו חוגרים אותו בני הנביאים ומי שהוא ראוי שתשרה עליו רוח הקדש להודיע כי הגיע זה למעלת כהן גדול שמדבר על פי האפוד והחשן ברוח הקדש", ועד"ז נימא הכא דאין הכוונה שיהיו כהנים בפועל אלא שיהיו באותו דרגא, משא"כ הבכורות יעבדו העבודה בפועל.

כי בילקוט שמעוני (פרשת צו רמז תקט) איתא: לקחתי מאת בני ישראל ראויין היו לישראל וכשנתחייבו ניטלו מהן וכו"י ופי' בזית רענן שם: "שאלמלא חטאו ישראל היו כולן זכאין במתנות כהונה" ז.א. שהי' להם דיני כהונה בפועל שיהיו מותרין לאכול בקדשים וכו'.

וע' גם בס' ליקוטי יהודה (פ' צו עה"פ וזאת תורת זבח השלמים) וז"ל: בגמ' (זבחים נד, ב) איתא דמש"כ במשנה (שם) זבחי שלמי ציבור קאי על כבשי עצרת עיי"ש. שמעתי מאת אא"ז האמרי אמת ז"ל שאמר, הנה הטעם שנקרא שלמים הוא משום שהכל שלום בהם וכו', החזה ושוק לכהנים, העור והבשר לבעלים, (תו"כ ויקרא ג, א) וקשה הלא כבשי עצרת הם שלמים ואיך הוא שלום בבעלים, הרי הם קדשי קדשים ואסורים באכילה לישראל? ותירץ שבשעת מתן תורה היו ישראל ראויין להיות כהנים לאכול קדשי קדשים כדכתיב שמות יט ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו' עי' שם במכילתא ראויין היו כל ישראל לאכול בקדשים עד שלא עשו העגל משעשו העגל נטלו מהם ונתנו לכהנים וכו', ופעם אחרת תירץ דהנה איתא דלעתיד יהיו כל ישראל כהנים (עי' בתנ"ד זוטא פ"ד ובבעל הטורים שמות יט, ו) ויוכלו כולם לאכול בקדשים עכ"ל, ועי' עוד בזה בס' ליקוטי יהודה

(3) וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' ח"א סי' מג בארוכה.

פ' יתרו (ד"ה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים הג'). הרי מובן מזה שיהי' להם דיני כהונה בפועל ולא רק שיגיעו לדרגה זו, וא"כ מהו החידוש דבכורות?

### כהונה רק לענין מתנות כהונה

ואולי י"ל, דכל מה שהובא לעיל שכל ישראל היו ראויים להיות כהנים וכו' ולעת"ל יחזור להם איירי רק בנוגע למתנות כהונה והיתר לאכילת קדשים וכו"ב, אבל לא איירי אודות עשיית עבודה בביהמ"ק, משא"כ בנוגע לבכורות הרי מפורש שהם היו עובדים לפני חטא העגל, וזה עצמו יחזור להם - העבודה עצמה<sup>4</sup>.

ויש מקום לבאר זה ע"פ המבואר בשיחת ש"פ נשא תשל"ו (סעי' ג' שיחות קודש ע' 312) וז"ל: וואס דער ביאור אין דערויף איז אז דאס איז פארבונדן מיט מ"ת, ווי געבראכט פריער פון בעל הטורים אויפן פסוק ואתם תחיו לי ממלכת כהנים גו" אז בשעת מ"ת זיינען אלע אידן געווען בדרגת כהנים גדולים, און אילו זכו וואלטן זיי געבליבן כהנים גדולים, און ער איז ממשיך ולע"ל תחזור להם, אז לע"ל וועלן טאקע אלע אידן זיין כהנים גדולים, נאר ס'איז ניט דער פשט אז לע"ל וועלן אלע אידן זיין גלייך, לע"ל וועלן אויך זיין לוויים און כהנים און א כה"ג און א נשיא בישראל, נאר דעמאלט וועלן אלע אידן זיין בדרגת כה"ג פון איצטער און די כהנים וכו' וועלן זיין א סאך העכער - לעילא ולעילא עכ"ל. דלפי"ז מובן דלעת"ל להעבודה עצמה צריך כהן ממש וכו'.

ומצינו חילוקים בדיני כהונה, דבפרשת יתרו כתיב (שמות י"ח, ב) ויקח יתרו חתן משה את צפורה אשת משה אחר שלוחיה, ואיתא במכילתא דרשב"י ויקח יתרו חתן משה את צפורה אשת משה אחר שלוחיה, ר' יהושע אומר אחר שפטרה בדבר, [כלומר לא גירשה אלא אמר לה לכי לבית אביך] ר' אלעזר המודעי אומר אחר שפטרה באגרת, נאמר כאן אחר שלוחיה ונאמר להלן וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושילחה מביתו (דברים כ"ד א) מה שילוח האמור להלן גט אף שילוח האמור כאן גט,

4) אבל ראה בגליון אלף - מ"ח, שהובא מ"ש ברשימות חוברת קל"ז וזלה"ק: צ"ע אם גם הכהנים באו במקום הבכורות ע"י - חטא העגל כמו הלויים לעיין בכורות ד. עכלה"ק, היינו דצ"ע דהרי בקרא כתיב ואני לקחתי את- הלויים תחת כל בכור וגו' ומשמע דזהו רק בלויים, ולאידך גיסא מצינו דעד שלא הוקם המשכן הי' עבודה בבכורות ופירש"י (בכורות ד, ב, בד"ה ועבודה) "בכורי ישראל היו מקריבים ומכאן ואילך הכהנים", ונת' שם בארוכה כמה שיטות בזה, ויוצא מזה נפק"מ בנוגע ללעתיד לבוא כאשר תתבטל לגמרי חטא העגל ויחזרו הבכורות לעבודתם כמו שהי' לפני חטא העגל כנ"ל, דאי נימא שהיו כהנים לולי חטא העגל, במילא יעבדו לעת"ל בתור כהנים, אבל אי נימא דלולי חטא העגל היו הם רק כמו הלויים, במילא לעת"ל יעבדו רק עבודת הלויים עיי"ש, נמצא דגם בבכורות יש מקום לומר שלא יעבדו עבודת כהונה אלא עבודת הלויים.

ועמדו בזה הראשונים, דכיון שמשנה רבינו כהן היה האיך החזיר גרושתו, והרי כהן אסור בגרושה? ובס' שבות יהודה על המכילתא (למהר"י נג'אר דף סא,ב ד"ה אחר) כתב ליישב דאיסור גרושה אינו לכל הכהנים רק לזרע אהרן וכדכתיב אמור אל הכהנים בני אהרן וכו' ואשה גרושה מאשה לא יקחו, והרי כי אין שייך ציווי זה אלא בכהנים מזרע אהרן דוקא דבני אהרן כתיב בפרשה, והביא ראיה לזה מהסוגיא דזבחים (קא,ב) שהקשו על דברי רב שאמר דמשה רבנו כהן ה' מברייתא דתניא "מרים מי הסגירה אם תאמר משה הסגירה משה זר הוא ואין זר רואה את הנגעים וא"ת אהרן הסגירה, אהרן קרוב הוא, ואין קרוב רואה את הנגעים! אלא כבוד גדול חלק לה הקדוש ברוך הוא למרים, אותה שעה: אני כהן ואני מסגירה, אני חולטה ואני פוטר"ה" קתני מיהת: משה זר ואין זר רואה את הנגעים! [וקשיא לרב שאמר דכהן ה'] אמר רב נחמן בר יצחק: שאני מראות נגעים, דאהרן ובניו כתובין בפרשה, ולגבי נגעים ה"ה זר, וא"כ י"ל ג"כ שהאיסור דגרושה הוא רק בזרע אהרן בלבד ולא לגבי משה<sup>5</sup> עכ"ד. הרי דמצינו חילוקים שונים בכהונה, וא"כ גם הכא יש מקום לומר כנ"ל שהם כהנים רק לגבי מתנות כהונה ולא לגבי עבודה.

ואף דמתנות כהונה הוא "חלף עבודתם" ואי נימא שאינם עובדים, למה נותנים להם מתנות כהונה?

די"ל ע"פ מ"ש בלקו"ש ח"כ פ' קרח ג' וז"ל: לדעת רש"י בפש"מ איז דער ענין אני חלקך ונחלתך געזאגט געווארן נאר צו כהנים ווארום היות אז ענינם איז שירות לה', דערפאר איז בהתאם לזה אויך ביי די מתנות, זיי באקומען דאס אינעם אופן פון "אני חלקך גו" "משלחן גבוה קא זכו", משא"כ די לויים וועלכע זיינען אין גדר פון (ניט משרתי ה" ממש נאר) "וילוו עליך וישרתוך" און שלוחים מאת בני", דערפאר זיינען אויך זייערע מתנות אין סוג פון (ניט אני חלקך ונחלתך נאר) מעשר "חלף עבודתם" עכ"ל. דמבאר שם דרש"י סב"ל דרק בלויים אמרינן שמתנתם הוא חלף עבודה ולא בכהנים, וכן מבואר בכ"מ בשיחות קודש, דהביטוי "אני חלקך ונחלתך" נאמר לכהנים בלבד שכן הכהנים הם משרתיו של הקב"ה ואת מתנותיהם הם מקבלים ממנו כלשון הכתוב "ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי ובלשון הגמרא (ב"ק יג,א) "משולחן גבוה קא זכו", אבל הלויים לעומת זאת, פועלים בשליחותם של בני ישראל, ולכן הם מקבלים את מעשרותיהם ישירות מהם "חלף עבודתם אשר הם עובדים" ולא מהקב"ה.

ולפי"ז אפ"ל כנ"ל גם בבעל הטורים בנוגע ללעת"ל, שיזכו משלחן גבוה ולא מצד חלף עבודתם.

(5) אבל ראה לקוטי שיחות ח"ח פ' בלק (ג) לענין משה רבינו איך קידש צפורה והרי היתה גיורת וכהן אסור בגיורת עיי"ש, ולא תירץ כהנ"ל דאיסור זה הוא רק בזרע אהרן.

[וכבר נחלקו אם "חלף עבודתם" הוא רק בלוי או גם בכהן, ראה בקצוה"ח סי' רמ"ג סק"ד דחש"ו יש להם זכי' במתנות כהונה דהוה כעין שכירות לכהנים חלף עבודה עיי"ש בארוכה, וביד אפרים יו"ד סי' ס"א ס"ט חולק עליו דהקרא כתיב רק בלוויים ולא בכהנים, וראה בשו"ת מוצל מאש סי' נ"ד דרצה לומר דחלף עבודה הוא רק בלוויים ולא בכהנים, אבל מביא מזהר הרקיע מצוה נ"ו דכהן נמי שקיל חלף עבודתו, ועי' גם באור זרוע ח"א סי' קי"ג, ובתשובות מהר"מ בר ברוך (מהדורת רבינוביץ) סי' קי"ב, ובשו"ת שואל ומשיב מהדו"ת ח"ד סי' קכ"א ד"ה ועוד, ובשו"ת בית יצחק או"ח סי' י"ג אות י"ד ואכמ"ל וראה בהשיחה בהערה 61].

### ב' דעות אם לעת"ל יהיו בני' כהנים

אבל לכאורה יותר נראה לומר שבעל הטורים והאור החיים הם באמת דעות חלוקות, הדנה בירושלמי יבמות פ"ח ה"ו איתא: ראויין היו לישראל [למתנות כהונה] וכשנתחייבו ניטלו מהן וניתנו לכהנים. יכול כשם שנתחייבו וניטלו מהן וניתנו לכהנים כך אם יזכרו להם ת"ל ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם מה מתנה אינה חוזרת אף אילו אינן חוזרין, וגם הספרא דפ' צו המובא לעיל הגירסא הוא: "חזה זה חזה התנופה זו תנופת הסל, שוק זה שוק התרומה זו תרומת תודה לקחתי מאת בני ישראל ראויים היו לישראל וכשנתחייבו ניטלו מהם ונתנו לכהנים, יכול כשם שנתחייבו ניטלו מהם, כך אם זכו ינתנו להם תלמוד לומר ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחוק עולם נתונים לכהן מתנה לעולם", הרי מפורש הכא דגם לעת"ל כשיתוקן חטא העגל לא יחזור ענין הכהונה לישראל ולא כהבעל הטורים (וי"ל דמקורו של בעל הטורים הוא מאוצר מדרשים ארקים: "ניתנה להם כהונה ונגזזה, ועתידי הקדוש ברוך הוא להחזירה לישראל לכהונה גדולה, שנאמר ואתם כהני ה' תקראו (ישעיה ס"א ו')").

וכבר תמה בשו"ת דברי יציב חלק (או"ח סי' קפד) על הגר"י ענגל הנ"ל וז"ל: בתו"כ צו פי"ז אות ה', לקחתי מאת בני ישראל, ראויים היו לישראל וכשנתחייבו ניטלו מהם ונתנו לכהנים, יכול כשם שנתחייבו ניטלו מהם כך אם זכו ינתנו להם ת"ל ואתן אותם וגו' לחק עולם וכו' עיין שם. והפלא על הגאון האדיר מהר"י ענגל בספרו גבורות שמונים אות ס"ד שהעתיק, שכן אם יזכרו יחזרו להם, ומסיק מזה שלא נסתלק עדיין ענין הכהונה מישראל עיין שם, ובכל ספרי התורה כהנים שלפני ובכל הפירושים ליתא לגירסא כך, ורק להו"א אמרה התו"כ, אבל מסיק מחק עולם שנתונים לכהנים לחק עולם עכ"ל.

הרי נראה בזה שישנם ב' שיטות חלוקות אם לעת"ל יחזור הכהונה לישראל או לא, וא"כ י"ל שהאור החיים קאי לפי השיטה שלא יחזור לישראל ויחזור לבכורות לבד.



## מהירות צמיחת הפירות לעתיד לבא

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

### מקורות היעוד

בכמה מקומות מבואר שלעתיד יגדלו הפירות במהירות.

א. בספר יחזקאל<sup>6</sup> מבואר, שלעתיד יוציא הקב"ה נחל שמוצאו מבית המקדש, ועל שפת הנחל יגדלו כל עץ מאכל, "לא יבול עלהו ולא יתם פריו, לחדשיו יבכר. . והי' פריו למאכל ועלהו לתרופה"<sup>8</sup>. דהיינו, שהאילנות יתנו פירות חדשים בכל חודש. [ובכמה מדרשים<sup>10</sup> מבואר, שהאילנות הללו, יוציאו בכל חודש וחודש, פירות חדשים ממין אחר].

ובירושלמי<sup>11</sup> כתוב "אמר רבי יהודה, לפי שבעולם הזה תבואה עושה לששה חדשים, ואילן עושה לי"ב חודש, אבל לעתיד לבוא, התבואה עושה לחדש אחד, ואילן עושה לשני חדשים, מאי טעמא "לחדשיו יבכר"<sup>12</sup>". אמר רבי יוסי, לפי שבעולם הזה התבואה עושה

(6) מזו, א ואילך.

(7) שם פסוק יב.

(8) דהיינו שמן העלים יעשו תרופות לחולאים שונים. ראה בערך "שלימות בריאות הגוף לעתיד" – "רפואות שיחדש הקב"ה לעתיד".

(9) ראה מפרשים (רש"י, מצודת דוד, רד"ק) שם.

(10) במדבר רבה פרשה כא, כב: "מהו לחדשיו יבכר, שכל אילן מחדש בכורים אחרים כל חדש וחדש, לא בככורי חדש זה בכורי חדש זה". ועל דרך זה במדרש תנחומא בראשית אות ו'. שם פינחס אות יד. [אמנם ראה בס' ילקוט מדרשים חלק ד' ע' קפב, "לחדשיו יבכר, מהו, זה אתרוג שמבכר על כל חדש וחדש"].

והטעם לזה מבואר בס' שארית ישראל (להרה"צ וכו' מקאזניץ) על פרשת פנחס, וזה לשונו: "השפע בא לעולם כפי צירוף שמות הקדושים של החודש". ובספר תפארת ציון על במדבר רבה הנ"ל כתב: "והטעם הוא מפני שהמאכל צריך להיות כפי הזמן, דכפי השתנות הזמן כן צריכה להיות השתנות המאכל. .".

(11) שקלים פרק ו' הלכה ב'. תענית פרק א' הלכה ב'. וראה תוספתא תענית פרק א' הלכה א'.

(12) ופירושו המפרשים שם, ד"חדשיו" לשון רבים משמע שני חדשים.

לששה חדשים, ואילן עושה ל"ב חדש, אבל לעתיד לבא התבואה עושה לט"ו יום, ואילן עושה לחדש אחד<sup>13</sup>. . . "לחדשיו יבכר", בכל חודש וחודש יהיה מבכר<sup>14</sup>".

ב. ובעוד מקומות מבוואר, שהאילנות יוציאו פירות בכל יום ויום<sup>15</sup>. במסכת שבת<sup>16</sup> כתוב "יתיב רבן גמליאל וקא דריש [=ישב רבן גמליאל ודרש], עתידים אילנות [יש גורסים<sup>17</sup>: שבארץ ישראל] שמוציאין פירות בכל יום, שנאמר<sup>18</sup> ונשא ענף ועשה פרי, מה ענף בכל יום אף פרי בכל יום. ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר והכתיב<sup>19</sup> אין כל חדש תחת השמש. אמר לי' בא ואראך דוגמתם בעולם הזה, נפק אחוי לי' [=יצא והראה לו] צלף".

---

13 וממשיך שם: "שכן מצינו שעשת התבואה בימי יואל לחמשה עשר יום, וקרב ממנה העומר, מאי טעמא (יואל ב, כג) ובני ציון גילו ושמחו בה' אלקיכם, כי נתן לכם את המורה לצדקה ויורד לכם גשם, מורה ומלקוש בראשון". וראה תענית ה, א.

14 וכן מבוואר בשמות רבה פרשה טו, כא "האילנות ליתן פירותיהן בכל חודש וחודש . . . ועל דרך זה בפרקי דרבי אליעזר פרק נא. מדרש ארקים (אוצר מדרשים אייזנשטיין חלק א' ע' 71).

15 ובספר מראה הגדול חלק א' ע' קנט כתב: "ואולי אפשר לומר דלא פליגי, דמה שכתוב במדרש שעתידין האילנות ליתן פירותיהם בכל חודש וחודש, היינו דוקא אותם האילנות שמועלות לרפואה פירותיהם, וזהו שסיים בעל המאמר [=שמות רבה שם] ויהי' אדם אוכל מהם ומתרפא, אבל אין הכי נמי דפירות שאינן מועלות לרפואה, מוציאים האילנות פירותיהם בכל יום, וכמו שכתוב בגמרא". אמנם לכאורה מפשטות דברי הירושלמי משמע שמדבר על כל האילנות.

ולכא' אין לתרץ ולומר הירושלמי מיירי רק בתחילת צמיחתם, דהיינו מזמן נטיעת האילנות עד צמיחת הפירות בפעם הראשונה, ולאחר מזה אכן יצמחו שוב בכל יום, [- ואע"פ שמבוואר בתורת כהנים שבו ביום שהוא זרוע בו ביום עושה פירות, הרי אפשר לפרש דהתו"כ מיירי בתקופה השני' כדלקמן, משא"כ הירושלמי שמדבר על הקרא ביחזקאל דבפשטות מדבר בתקופה הראשונה -], כי מפשטות לשון הירושלמי "בכל חודש וחודש יהי' מבכר", משמע שגם מזמן צמיחת הפירות בפעם הראשונה עד לפעם השני' והפעם השלישית וכו', יהי' חודש. וגם אין לחלק ולומר שהירושלמי מיירי בתקופה הראשונה, ודברי רבן גמליאל שאילנות יוציאו פירות בכל יום מיירי בתקופה השני', כי נתבאר לקמן שגם דברי ר"ג מדברים בתקופה הראשונה. ועוד צריך עיון.

16 ל, ב.

17 דקדוקי סופרים שם. ילקוט שמעוני רמ"ז שיד. [ושם: שיטענו פירות. ולהעיר מהמבוואר אודות לשון זה בלקו"ש חכ"ז ע' 195]. מנורת המאור כלל ב' כלל א' חלק ב' פרק ב'. וראה בלקו"ש חכ"ז ע' 202, ומה שנתבאר בערך "עתידים אילני סרק לעשות פירות", תחת הכותרת "אילני סרק שבארץ ישראל או שבכל העולם".

18 יחזקאל יז, כג.

19 קהלת א, ט.

וכתבו המפרשים<sup>20</sup>, שצלף הוא מין אילן הטוען ג' מיני פירות בשלשה ימים, וכאשר נמצא פרי האחד על העץ, עדיין לא גדל השני, וגדל למחרתו.

ג. ועוד מצינו, אשר לעתיד, בו ביום שיהיו זורעים ונוטעים, בו ביום יהי' עושה פירות. וכן מבואר בתורת כהנים<sup>21</sup> "ונתנה הארץ יכולה – לא כדרך שהוא עושה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון<sup>22</sup>. ומנין שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה? תלמוד לומר<sup>23</sup> "זכר עשה לנפלאותיו". וכן הוא אומר<sup>24</sup> "תדשא הארץ דשא עשב", מלמד שבו ביום שהיתה נזרעת, בו ביום עושה פירות.

"ועץ השדה יתן פריו" – לא כדרך שהיא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון. ומנין שהעץ עתיד להיות ניטע ועושה פירות בן יומו? תלמוד לומר "זכר עשה לנפלאותיו". ואומר "עץ פרי עושה פרי למינו" מלמד שבו ביום שהוא נטוע, בו ביום עושה פירות"

---

20 פירוש רש"י שבת שם "צלף – מין אילן הטוען ג' מיני פירות, אביונות וקפריסין ולולבין, וכי איתה להאי ליתיה להאי, [וכאשר ישנו זה, אין האחר] כדאמר בריש חזקת הבתים (בבא בתרא כח, ב). "ובמהרש"א שם "היינו שטוען פירות בכל יום, דאחר שנלקט זה גדל פרי אחר".

ובמסכת בבא בתרא כח, ב: "אכלה תלתא פרי (בתלתא יומי) [=אכל ג' פירות בג' ימים] כגון צלף, ליהוי חזקה, התם פירא מיהא איתה, ומגמר הוא דקא גמר ואזיל [=שם הפרי כבר קיים, והולך ונגמר בישולו]", ופירש רש"י: "צלף – פרי שלא ניכר בו היום ונגמר לסוף ג' ימים". ובתוספות שם דבור המתחיל כגון צלף ". . צלף קטן הפרי הרבה כשנוטלין האחת, כדאמר בשבת עתידין אילנות שיטענו פירות בכל יום, לגלג עליו אותו תלמיד אין כל חדש תחת השמש, אחוי ליה צלף. ורבינו חננאל גריס . . תלתא פירי בחד יומא כגון צלף, שיש לו שלשה פירות ביחד . . וההיא דשבת משמע כספרים שלנו". ועיין עוד ביצה כה, ב, תוספות דבור המתחיל וצלף.

21 על בחוקותי כו, ד. וראה גם כן מדרש רבה בראשית פרשה י, ד. ירושלמי שביעית פרק ד' הלכה ח': "מגיד שלא נשא פריו בעולם הזה" ובפירוש יפה מראה ומהר"ש סיריליאו שם.

22 בפירוש רבינו הלל משמע, שהכוונה הוא כמו שהי' במעשה בראשית, שהארץ הוציאה פירות מיד. וראה ראש השנה יא, א.

ובפירוש קרבן אהרן על תורת כהנים שם, כותב אשר קודם שנתקלה הארץ, הנה בו ביום שהיו זורעים, מיד הי' עושה פירות. וראה בבתי מדרשות (וורטהיימר) חלק ב' ע' קס ואילך. מדרש תנחומא פרשת קדושים סימן ז'.

23 תהלים קיא, ד.

24 בראשית א, יא.

וכן כתוב<sup>25</sup> "ונגש חורש בקוצר וגו'". שלעתיד, מיד אחר החרישה והזריעה, תהי' כבר הקצירה<sup>26</sup>

### האם הוא כפשוטו או בדרך משל

הרמב"ם<sup>27</sup> כותב, שבימות המשיח לא ישתנה דבר ממנהגו של עולם. ומדבריו נראה שמפרש<sup>28</sup>, אשר דברי רבן גמליאל שלעתיד יוציאו האילנות פירות בכל יום, הוא משל על רוב השפע שיהי' אז, שיהי' נחשב כאילו האילנות יוציאו פירות בכל יום.

אמנם כמה מפרשים<sup>29</sup> פירשו דברי רבן גמליאל כפשוטו.

וגם לשיטת הרמב"ם, הרי דברי התורה כהנים שהובא לעיל, שלעתיד הארץ תהי' נזרעת ועושה פירות בו ביום, צריך לפרשם כפשוטו ולא כמשל, שהרי כותב שם "כדרך שעשתה בימי אדם הראשון"<sup>30</sup>.

ובלקוטי שיחות<sup>31</sup> מבאר הרבי, שישנו חילוק בין דברי רבן גמליאל לדברי התורה כהנים, כי דברי רבן גמליאל (והפסוק שמביא כמקור לדבריו) מוסבים על התקופה

(25 עמוס ט, יג.)

(26 ראה בתי מדרשות (וורטהיימר) חלק ב' ע' קס, ובהנסמן שם. בבא בתרא טו, סוף עמוד ב, ברש"י ומרשה"א שם. תענית ה, א. בספר אהבת יהונתן, הפטרת אחרי וקדושים, על פסוק זה.

(27 הלכות תשובה פ"ט ה"ב. הלכות מלכים פי"ב ה"ב. וראה עוד בפירושי המשניות הקדמה לפרק חלק, אגרת תחיית המתים פ"ו.

(28 ראה פירוש המשניות הקדמה לפרק חלק (סנהדרין פרק י'), שמבואר בדבריו שדברי רבן גמליאל הם בדרך משל, וכמו שנתבאר בערך "עתידיה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת". וכן הוא בפירוש הכותב על עין יעקב שבת ל, ב, דבור המתחיל עתידין אילנות.

(29 ראה נצח ישראל פרק ג' "הנה רבן גמליאל באר לנו, כ. . לעתיד בהסתלק החטא, יסולק מהם גם כן החיסרון, ויתברכו להוציא בכל יום יום, והעץ יוציא פירות [ב] כל יום. . וגם זה אינו קשיא, למאן דאמר "אין בין העולם הזה לימות המשיח, רק שיעבוד מלכויות", כאשר ימצא כך, שהרי היה נמצא דבר זה גם כן בבריאת [ה] עולם. . וכן עין פרי ליומא. ולעתיד לפי מדרגת העולם ומעלתו, שיהיה מתברך מן השם יתברך, אין זה שלא בטבע, כאשר יחזור העולם כמו שהיה בראשונה". עין שם בארוכה.

(30 מה שאין כן במאמר חז"ל "עתידיים אילנות שמוציאין פירות בכל יום" (בלי הדגשה "כדרך שעושה בימי אדם הראשון"), אין מוכרח שהוא כפשוטו. – לקוטי שיחות חלק כ"ז ע' 192 הערה 20.

(31 חלק כ"ז ע' 192, ושם ע' 201-2 (בתרגום מאידית): "אותם יעודים ונבואות הקשורות במשיח עצמו, מעשיו שלו, ומה שיתרחש בעולם כתוצאה מביאתו - מפרש הרמב"ם שאינם ענין של ביטול מנהגו של עולם. . מה שאין כן פסוקי ומאמרי רז"ל שאינם באים בהמשך למשיח וביאתו, אלא מדברים על נבואות ויעודים

הראשונה של ימות המשיח, ולשיטת הרמב"ם בתקופה זו לא תהי' שינוי מנהגו של עולם, ולכן פירש דבריו כדרך משל.

אמנם דברי התורה כהנים שמוכרח לפרשם כפשוטו, אינם מוסבים (בדוקא) על תקופה הראשונה של ימות המשיח, ולכן גם לשיטת הרמב"ם אכן יתקיימו כפשוטם, בתקופה מאוחרת יותר בימות המשיח, שאז יהי' שינוי מנהגו של עולם<sup>32</sup>.

### הסיבות לזה

בכמה ספרים מבואר<sup>33</sup>, שקודם חטא עץ הדעת, הי' טבע העולם לעשות פירות בו ביום שזרעו ונטעו, וכן להוציא פירות מדי יום ביומו. ולעיתיד כאשר יתוקן חטא עץ הדעת, יחזור העולם לכמו שהי' מקודם<sup>34</sup>.

ובמדבר רבה מבואר עוד<sup>35</sup>, שהטעם לזה הוא משום שקודם חטא עץ הדעת היו המזלות (שבהם תלוי גידול הפירות) מהלכין במהירות, ולכן עשו פירות בו ביום, ולאחר

---

שיהיו לעתיד לבא . . אכן מפרש הרמב"ם שאינם משל אלא כפשוטם, וזה יהי' בתקופה מאוחרת יותר (תקופה בימות המשיח גופא)."

ובהערה 77 שם: "ומה שהרמב"ם כתב בפירוש המשניות (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דמאמר חז"ל שבת (ל, סע"ב) עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, הפירוש "לפי שבני אדם אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל . . ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו והשיבו כפי השגתו ולא היתה אותה התשובה תשובה האמיתית והראי' על שלא השיב לו על אמתתו – מה שהביא ראי' אל תען כסיל כאולתו". – שמפרש דלא כפשוטו . .

כי הכתוב "יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש"עתידה כו" – בא בהמשך להכתוב (שם, א) לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפני זה [=עתידה אשה שתלד בכל יום, עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום] . . כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך ביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפני עצמו".

(32) ועיין עוד מה שיתבאר בעז"ה בערך "שתי תקופות בימות המשיח".

(33) ראה בתורת כהנים שהובא לעיל. מדרש תנחומא פרשת קדושים סימן ז. נצח ישראל פרק נ'.

(34) נצח ישראל פרק נ': "הרי כי לעתיד, כאשר יסתלק החטא מבני אדם, האדמה אשר אררה השם בשביל חטא אדם, תחזו[ו] (י) לקדמותה ולברכתה, כאשר היה קודם שחטא האדם. ולמאן דאמר "אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד", לא יקשה מה שאמר כאן, כי תוציא הארץ פירות כל יום ויום, כי דבר זה לא נקרא נס, שהרי היה בתחילת בריאת העולם, אם לא היה החטא". עיין שם בארוכה.

(35) בראשית רבה פרשה י, ד: "אמר רבי הושעיא דרש רבי אפס באנטוכיא . . עד שלא חטא אדם הראשון היו המזלות מהלכין דרך קצרה ובמהירות, משחטא סיבבן דרך ארוכה ובמתנות. יש מזל שגומר הלוכו ל"ב חדש, כגון: כוכב חמה. ויש מזל שהוא גומר הלוכו לשלושים יום, והיא לבנה . . ר' פנחס בשם ר' חנן דצפורין:

החטא שינה הקב"ה שיהיו המזלות הולכין במתינות, ולכן משתהה זמן רב עד שגדלים הפירות, ולעתיד ירפא הקב"ה קללת החטא, ולכן יהיו עושים פירות בו ביום<sup>36</sup>.

תני, בנות שוח בשנה שנייה של שמטה, נוהג קדושת שביעית שלהן, לפי שעושות פירות לשלוש שנים, ואותו היום עשו פירות בן יומן. אבל לעתיד לבא הקדוש ברוך הוא מרפא אותה מכה, שנאמר (ישעיה ל, כו) "ומחץ מכתו ירפא", מחץ מכתו של עולם ירפא."

ובפירוש נזר הקדש שם: "עד שלא חטא אדם הראשון, הלכו המזלות דרך קצרה ובמהירות, לתיקון העולם כדי למהר תמיד האביב והצמחים יבלי האדמה, ומשחטא אדם הראשון סבבן דרך ארוכה ובמתינות, כדי לאחר האביב והצמחים יבלי האדמה, והיינו דמסיק ומייתי הכא הא דבנות שוח שעושות לג' שנים, ובאותו יום עשו פירות בני יומן. . מכה של עולם מחטא אדם הראשון ואילך זה ירפא לעתיד, למהר שוב ברכת הפירות, וכדכתיב לעיל מיני' ונתן מטר זרעך אשר תזרע את האדמה והי' דשן ושמן גו'". ועל דרך זה בפירוש מהרז"ו שם. וראה גם בספר כבוד חכמים (להרב שמעון וואלף ב"ר יעקב מפינטשוב) על ירושלמי שקלים שם.

[ועיין עוד בענין הילוך המזלות קודם החטא בספר שאלות ותשובות בני ציון (שפירא) חלק א' סימן ו', ומה שכתב על זה באגרות קודש חלק ב' ע' קלו ואילך, (נדפס גם כן בלקוטי שיחות חלק י' ע' 184 ואילך)].

אמנם כמה שיטות חולקים על דברי המדרש רבה, וסוברים שלא נשתנה הילוך החמה והלבנה מכמו שהי' בששת ימי בראשית, ראה הנסמן בהערות רבינו בספר המאמרים תשי"א ע' 142, (נדפס גם כן בלקוטי שיחות חלק י' ע' 182).

36 מפשטות דברי המפרשים הנ"ל, נראה שלעתיד יחזרו המזלות לילך במהירות. וראה תורת מנחם תשט"ז חלק א' ע' 203, שלעתיד ילכו המזלות במהירות עוד יותר מכמו קודם החטא, עיין שם. [ועיין עוד בס' המלך במסיבו חלק ב' ע' רמח ואילך, ולכאו' צ"ע שם, כי משמע שם שמפרשו על מהירות סיבוב היומי (היינו סיבוב היומי של השמש וכו') שבו תלוי זמן היום עצמו), ולא על מהירות סיבוב השנתי (היינו סיבוב השנתי של השמש שהוא בשס"ה יום, שבו תלוי זמן גידול הפירות וכו'), ובב"ר שם שם משמע להדיא שמדבר על סיבוב השנתי ולא על סיבוב היומי, ועיין].

ובספר ישמח משה על הפסוק בראשית ב, א, מפרש כוונת המדרש באופן אחר קצת, שאין הכוונה שלעתיד ילכו המזלות במהירות, - כי אדרבה לפי המבואר בכמה מקומות, ילכו אז במתינות מכמו שהלכו שעד עתה, שלכן לעתיד יתארכו הימים, (כמבואר בערך "אריכות ימים לעתיד לבוא" - "לעתיד יתארכו הימים"), אלא שלעתיד יתוסף אור רב במאורות, כמו שכתוב (ישע' ל, כו) והי' אור הלכנה כאור החמה וגו', ולכן יצמחו הפירות בו ביום. עיין שם. (וראה כעין זה בספר אגדת אליהו על ירושלמי שקלים פרק ו' אות ט"ו).

ועיין עוד ביאור באופן אחר קצת, בס' אהבת היונתן, על הפטרת אחרי וקדושים, על הפסוק (עמוס ט, יג) ונגש חורש בקוצר וגו'.

ובכמה ספרים מבואר עוד<sup>37</sup>, שהטעם למה עכשיו אין הפירות גדלים במהירות, הוא כדי שלא יהי' האדם נמשך אחר התענוגים הגשמיים, ולא יהי' פנוי לחטא, אבל לעתיד שיוסר היצר הרע ולא יחטאו עוד, שוב יתנו האילנות פירות במהירות<sup>38</sup>.

### התועלת בזה

התועלת במהירות צמיחת הפירות, הוא כדי שימצאו בני ישראל כל צרכיהם מוכנים, ויוכלו להיות פנויים בתורה וחכמתה<sup>39</sup>.

### מתי יתקיים יעוד זה

ראה לעיל בכותרת "האם הוא כפשוטו או בדרך משל", ששם נתבאר שדברי רבן גמליאל שעתידים האילנות להוציא פירות בכל יום, מוסבים על התקופה הראשונה של ימות המשיח. אמנם דברי התורה כהנים, שלעתיד יצמחו האילנות פירות בו ביום שנוטעים אותם, יש לפרש שזה קאי על התקופה השני' של ימות המשיח.

והמהרש"א כתב<sup>40</sup>, שזה יהי' כבר בזמן קרוב להגאולה, וזה יהי' סימן על ביאת המשיח.

37 ראה בס' תהלות ה' (ז, טור ד' ואילך): "בעולם הזה שיש יצר הרע, תענוגי העולם גורמים לאדם לחטוא . . . אך לעתיד לבוא שיעקר יצר הרע מן העולם, יהיו העצים רעננים כל השנה ויבכרו בכל חדש וחודש שאין מקום לומר ימשכו אחר התענוגים . . .". וראה על דרך זה בספר דברי שאול על פרשת בחוקתי (מהדורה קמא), על הפסוק כו, ד ונתנה הארץ יבולה וגו', קטע המתחיל "בתורת כהנים פרשה א"."

ועיין עוד בספר אגדת אליהו על ירושלמי שקפים פרק ו' אות טו, מה שביאר בסיבת מהירות צמיחת הפירות לעתיד.

38 וכבר מצינו בכמה זמנים, שהי' בהם מעין ימות המשיח, והי' גידול התבואה והפירות במהירות: ראה בתי מדרשות (וורטהיימר) חלק ב' ע' קס, ובהנסמן שם. בבא בתרא טו, סוף עמוד ב, ברש"י ומהרש"א שם. תענית ה, א. תנחומא קדושים סימן ז'. וראה תרגום יונתן על בראשית ט, כ, ובפרקי דרבי אליעזר פרק כג אודות נטיעת הכרם על ידי נח "בו ביום נשתגשו פירותיה".

39 ראה רמב"ם הלכות מלכים פרק יב הלכה ד' ואילך "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח . . . אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה ולא יהי' להם נוגש ומבטל". "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות. שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר. ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד". ועיין עוד בספר אגדת אליהו על ירושלמי שקלים פרק ו' הלכה ב' אות טו'. ובכמה מקומות.

40 ראה סנהדרין צח, א: "אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר (יחזקאל לו, ח) ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל וגו'", ובחידושי אגדות מהרש"א שם "לפי שכל זמן שאין ישראל על אדמתם אין הארץ נותנת פירותיה כדרכה, אבל כשתחזור ליתן פירותיה, זהו קץ מגולה שקרב לבוא זמן גאולה שיחזרו ישראל על אדמתם". ועוד יש לפרש כמו שאמרו בפרק כמה מדליקין, דלעתיד אילנות מוציין פירות בכל יום, שנאמר ונשא ענף ועשה פרי וגו', מה ענף בכל יום אף פרי בכל יום וכו'. וכן יש לדרוש בהאי קרא ענפיהם

## הביאורים בזה על פי חסידות

בחסידות מבואר, שהטעם לזה שלעתיד יהי' מהירות צמיחת הפירות, הוא מפני שיאיר בכח הצומח שבארץ, הארה עליונה מאד<sup>41</sup>.

ועוד מבואר<sup>42</sup>, שזהו מפני שלעתיד לא יהי' צמצומים כל כך לגילוי השפע מלמעלה למטה, ולכן יומשך במהירות. וגם, כי לעתיד להי' ההמשכה מבחי' אריך אנפין, שההשפעה משם נמשך בלי עיכובים ובמהירות.

---

תתנו ופריכם תשא וגו', מה ענף בכל יום אף פרי בכל יום תשא לעמי ישראל, וזה יהיה בזמן שקרוב לבוא זמן הגאולה, וזהו דבר ניסי וודאי קץ מגולה הוא".

41) אור התורה בראשית כרך ב' ע' שטע: "ונאמר לע"ל הנה ימים באים נאום ה' ונגש חורש בקציר ודורך ענבים במושך הזרע. . . ובפרק ב' דשבת דף ל' ע"ב עתידה אשה שתלד בכל יום עתידין אילנות שיוציאו פירותיהן בכל יום כו". דהיינו ע"כ מפני שיאיר בכח הצומח שבארץ הארה עליונה מאד. . . "עין שם עוד.

42) אור התורה על נביאים וכתובים כרך א' ע' תעד: "הנה עכשיו משתהה זמן רב בין החרושה ובין הקצירה כו'. . . אך לעתיד לבא אמרו רז"ל עתידה אשה שתלד בכל יום, לפי שלא יצטרך צמצומים כל כל לגילוי השפע מלמעלה למטה, לכן יומשך במהירות. . . וזהו ונגש חורש בקוצר דהיינו יהודה ויוסף יתייחדו יחדיו שז"א ונוקבא יהיו שוין בקומתן כו'. . . רבות פרשת מצורע פרשה י"ז [דף] קפ"ד א' על פסוק הבקר היו חורשות מלמד שהראה לו הקב"ה מעין עולם הבא שנאמר ונגש חורש בקוצר כו', וזהו הנה ימים באים היינו התגלות ימי קדם דעתיק יומין שמשם דוקא נמשך בחי' זו להיות ונגש חורש בקוצר כו', ותדע דגבי דור המבול שנתן להם שלוח אמרו רז"ל ברבות פ' נח ר"פ ל"ו על פסוק וזרעם נכון לפניהם ליום אחד היתה אשה מעוברת וילדת והיינו ע"י שהי' מאיר להם מבחי' אריך אנפין כמו שכתוב [=פרקי אבות פרק ה' משנה ב'] כמה ארך אפים לפנינו כו' ולכן היו מאריכין ימים וכמ"ש בזהר חלק א' דף ל"ז סוף ע"ב, ולכן לעתיד לבא שיתגלה בחינת אריך אנפין על זה נאמר הנה ימים באים ונגש חורש כו'".

וראה לקוטי שיחות חלק לו ע' 83 ואילך: "על פי הנ"ל מבואר גם הקשר דה-ייעודים הגשמיים שבפסוקים ומאמרי רז"ל בנוגע לעתיד לבוא, וכמו מאמרים הנ"ל "בו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות", "עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" וכיו"ב – כי דוקא זה מורה על שלימות מצב בני ישראל בלימוד התורה וקיום המצוות שלהם: "זה שבזמן דעתה באים עניני האדם באופן של טירחא ויגיעה, ועובר זמן רב עד שמוציאים פירות, הן בעשבים והן בפירות האילן, אינו רק בסיבת חטא עץ הדעת שירד מצב העולם, "ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה גו' בועת אפיך תאכל לחם גו'", אלא לפי שעניני גשמיית העולם אינם "כלים" כביכול להשפעת הקב"ה. והיינו שגם אדם הלומד תורה ומקיים מצוות כדבעי, ונשפע לו כל טוב גם בצרכים הגשמיים, אין זה בא תיכף ומיד, כי דבריו הגשמיים אינם מיוחדים עם שרשם ברוחניות, השפעת ה'. "וזהו החידוש שהי' לעתיד לבוא בימות המשיח, שלא יהי' הפסק בין הפעולה והצמיחה בגשמיית, לפי שלעתיד יהיו הדברים הגשמיים בהתאחדות עם שרשם ומקורם – דבר הוי'. . . כאשר התורה ומצוות נחקקים בהאדם מעבר אל עבר, שזהו כל העצם שלו, הרי זה חודר ופועל מעבר אל עבר, בכל כוחותיו ועניניו עד בכל הדברים שבעולם, ולכן נראה ונגלה גם בגשמיית העולם שאין הפסק בין פעולת האדם והפירות הצומחים, שההשפעה של ה-קב"ה נשפעת תיכף ומיד ממש בלי הפסק כלל. וענין זה יהי' בגילוי לעתיד לבוא. . .". וראה גם שפת אמת פרשת בחוקותי, תרנ"ט. ס' חינוך בית יהודה פרק כד.

ועוד מבואר, אשר בנות שוח העושות פירות אחת לשלש שנים, הוא העץ הדעת שממנו אכל אדם הראשון, ולעתיד כאשר יעשו פירות בני יומן, זה מורה על תיקון וביורר עץ הדעת<sup>43</sup>.

### האם יהי' איסור ערלה לעתיד

בכמה ספרים הקשו<sup>44</sup>, שלכאורה מהו התועלת בזה שהאילנות יוציאו פירות בו ביום שיהיו נטועים, שהרי מצד איסור ערלה עדיין יהיו אסורים באכילה עד שלש שנים. [וכתבו בזה בכמה אופנים, עיין בדבריהם].

ובספר אהבת יהונתן כתב<sup>45</sup>, דהתועלת הוא זה גופא שיוכלו לקיים המצוה של ערלה תיכף ומיד

ובכמה ספרים דנו<sup>46</sup>, האם יהי' חיוב ערלה (וכן שאר מצוות התלויות בארץ, כמו תרומות ומעשרות וכיוצא בזה) לעתיד, כאשר יצמחו הפירות באופן נסי, שהרי מצינו

43) ראה לקוטי תורה צו יא, ג: "ואזי ומחץ מכתו ירפא. ואמרו רז"ל ברבות בראשית פרשה יו"ד דקאי על בנות שוח כו' עיין שם, ובמשנה ריש פרק ה דשביעית. והענין כמו שכתב הר"ש ריש פרק קמא דדמאי דאמרינן גבי עץ שאכל אדם הראשון דקרו ליה בנות שוח לפי שגרמו שוחה לעולם כו' עיין שם, ופי' שוחה יש לפרשו לשון חפירה ובור כמו שוחה עמוקה פי זרות (במשלי כ"ב י"ד), והוא ענין לחצוב להם בארות נשברים הנ"ל, גם יש לפרשו לשון הכנעה ושפלות כמו וישח אדם וישפל איש, דהיינו שנתמעטה קומתו של אדם הראשון, והוא גם כן על דרך הנ"ל בענין אמלאה החרבה. וזהו שכתבו כי שחה לעפר נפשנו כו', ועל שם זה נקרא עץ הדעת בנות שוח כו', ומשם שורש נפש הבהמית הגורם שפלות לנפש האלקית כו' להמשך אחר תאוות נפש הבהמית וכנ"ל.

ולעתיד יתוקן עץ הדעת ויתחבר עם עץ החיים. ואזי בנות שוח יהיו עושין פירות לשעתן שיהיה הגילוי למטה כמו למעלה, וכמו שכתב בוועליך עושיך אלקי כל הארץ יקרא, שבכל הארץ הלזו הגשמיות יהיה גילוי אלקות, וכתוב ענינו ביום קראנו. וזהו עושין פירות לשעתן ועמ"ש ע"פ והיה בן הבכור לשניאה". וראה עוד על דרך זה, באור התורה על נביאים וכתובים חלק א' ע' קנו, ע' רטז, ובארוכה שם ע' ריט, עיין שם – הובאו וצויינו בספר הליקוטים דא"ח צ"צ, אות בית, ע' שסו ואילך.

44) ראה בזה בספר ימות המשיח בהלכה חלק ב' סימן נ'; נור התורה חלק ח' (שבט תשס"ד) ע' רו ואילך; שמן השמחה חלק ב' ע' רלו.

45) על הפטרת פ' אחרי יקדושים, על הפסוק (עמוס ט, יד) ונטעו כרמים ושתו את יינם, וזה לשונו: "ויש להקשות, וכי לשתות יין צריכים, לטעות כרמים. אכן נראה דהנה משה רבינו עליו השלום ביקש לכנוס לארץ ישראל כדי לקיים מצוות התלויות בארץ, כגון ערלה וכלאי הכרם ושאר מצות. ולעתיד כשיגאלו ישראל, ימהרו לעשות המצות, לפי שביום אחד יוכלו לקיימן כנ"ל [=בפסוק הקודם "ונגש חורש בקוצר"], לכן ונטעו כרמים ושתו את יינם". ועל דרך זה כתב בספר פרפרת התורה ע' שפט.

46) ראה בקובץ נור התורה שם; ס' ימות המשיח בהלכה חלק א' סימן סח, ובחלק ב' סימנים צא-צב; קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון א'נו; ושם נסמן.

בכמה מקומות שאין החיובים האלו חלים על דבר נסי. [אמנם מצינו מפורש בספר יחזקאל<sup>47</sup>, שלעתיד יקיימו מצות תרומה]. ובכמה ספרים מבואר<sup>48</sup>, שמכיון שלעתיד כן יהי' טבע העולם, לכן יתחייבו במצוות האלו.

ובס' נחלת בנימן<sup>49</sup>, כתב דלכאורה יש להקשות דלעתיד כאשר אילנות יוציאו פירות בכל יום, לא יצטרכו להמתין ג' שנים לערלה, אלא ג' ימים, (שהרי בג' ימים יוציאו כבר ג' טעינות של פירות, מה שלוקח עכשיו ג' שנים). וכתב לחדש, שלעתיד יוציאו האילנות פירות שונים ומחודשים בכל יום, ואם כן נמצא שגם לעתיד, זמן שלש טעינות של מין פירות אחד יהי' ג' שנים.

---

ולהעיר מספר השיחות תנש"א חלק ב' ע' 743 הערה 70, וע' 809 הערה 131, שלעתיד יקיימו מצות ביכורים תיכף ומיד כי יקויים היעוד "ונגד חורש בקוצר וגו'". ומשמע להדיא דיקיימו המצוה גם כשיגדלו במהירות.

(47 מד, ל. וראה שם כ, מ. סנהדרין צ, ב.

48 ראה במקורות הנ"ל. ובפירוש תולדות אדם על הספרי, פרשת קרח יח, כד, כתב: "היות בתוספתא, הביאה הרד"ק מלכים ב' ד' [ו'], ששאלה שונמית לאלישע אית לי עישור מהאי משחא או לא [=יש חיוב מעשר על שמן הזה או לא], אמר לה לית על משחך עישור דמן ניסייא היא [=אין על שמנך חיוב מעשר, שנעשה על ידי נס], יוצא מזה דבר ניסיי אין בו עישור, והיות מאמרי חז"ל שילחי מסכת כתובות דעתידה הארץ שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, ועתידה חטה שתהי' כשתי כליות, הרי שגידולי הארץ דלעתיד יהי' ניסיי, ופן תאמר דלא יהי' הגידולים בר עישורי . . קא משמע לן דיהי' חייבים במעשר גם לעתיד, שאף שהגידולים יהיו נסיים לעתיד, יקרא זה טבעי".

49 על תרי"ג מצוות, דף קסא, טור ד (וכן העתיק בספר גן הדסים (פוטשובסקי) פרק י"א) "כשרש רבן גמליאל עתידה אילנות שמוציאין פירות בכל יום לגלג עליו אותו תלמיד. לא שהי' אצלו מן הנמנע. רק מצד איסורא דיתבטל בזה מצות הביכורים דכל שס"ה ימים שוין הן. דבכל יום יש לו פירות חדשים ואין חידוש בביכורים. ועוד לענין דאמרה תורה שלש שנים יהי' לכם ערלים, וערלתם את ערלתו את פרוי, ואם לעתיד בכל יום אילנות יוציאו פירות, אם כן בג' ימים יצא מכלל הערלה, דהרי כבר יצאו ג' טעינות בג' ימים, מאי דהאינא הויין ג' טעינות בג' שנים. אם כן נעשית תורה לשינויים חילוק זמנים. וגנאי הוא הדבר,

והסביר לו רבו הדבר והראה לו צלף. ופירש רש"י דצלף טוען ג' מינין וכי איתא להאי ליתא להאי. כלומר הא דלעתיד יוציאו אילנות פירות בכל יום. אין פירושו מין אחד כל יום ויום. רק בכל יום ויום מין אחר, כמו צלף שטוען ג' מינים שונים, כמו כן יטענו לעתיד שס"ה מינים שונים, ואם כן אכתי יהי' שני ערלה שלש שנים. דכל מין צריך ג' טעינות והוא חוזר בג' שנים. ועיין רבה פנחס דף רפב עיין שם [=לא בככורי חדש זה, בכורי חדש זה]. וכן לענין ביכורים, יביאו מפירות שנשתבחה בהן ארץ ישראל בזמנך".

## מצות הבאת ביכורים לעתי

בס' נחלת בנימן הקשה<sup>50</sup>, שלעתיד שהפירות יצמחו בכל יום, איזה חידוש יש בצמיחת וביכור הפירות, שיהי' ענין בהבאת ביכורים<sup>51</sup>. [ומפורש בספר יחזקאל<sup>52</sup>, שלעתיד יקיימו מצות ביכורים]. ומתרץ לשיטתו, שבכל יום יוציאו האילנות פירות אחרים, ויהי' זמן מיוחד בשנה שאז יתבכרו פירות שבעת המינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל<sup>53</sup>.

ויהי רצון שנזכה לקבל פני משיח צדקינו ותיכף ומיד ממש ובחסד וברחמים.




---

(50) הועתק לעיל. ועיין עוד בספר גן הדסים שם.

(51) וכן יש לעיין בנוגע התחלת וסוף זמן הבאת ביכורים לעתיד, כאשר האילנות יתנו פירות בכל יום, ראה מש"כ בהערות התמימים מאריסטאון גליון תתא.

(52) מד, ל.

(53) אמנם יש להעיר, כי לכאורה מפשטות שאר דברי המפרשים, לא משמע כדרך זו, אלא שז' המינים יגדלו בכל יום ויום תמיד, וכן משמע קצת בספר השיחות תנש"א חלק ב' ע' 743 הערה 70, וע' 809 הערה 131. ועיין.

בנוגע זמן ראש השנה לעתיד לבוא, כאשר האילנות יוציאו פירות בכל יום: ראה בקובץ פלפולים אהלי תורה חוברת כח ע' תעט ואילך. קובץ הערות וביאורים אהלי תורה גליון א'קג.

# תורת רבינו

## בענין טענת אונס במתן תורה

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר  
בעלוויו, וואשינגטון

א. בשיחת יום ב' דחג השבועות תשי"ג (תורת מנחם חלק ח עמ' 232), מתייחס הרבי לשאלה במה דאיתא בגמרא (שבת פת, א) שבמתן תורה "כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. . . מכאן מודעא רבה לאורייתא" ובפרש"י "שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה שקבלוה באונס".

וידוע השאלה בזה, הדין הוא ש"תליוהו וזבין זביני' זביני'" (בבא בתרא מז, ב), ואם כן מהי ה"מודעא רבה" שקבלוה באונס, הרי גם מכירה באונס הוי מכירה? והאריכו בזה הרבה מהמפרשים, ראה המצויין בפרדס יוסף עה"ת יתרו יט, יז. והגה"ק בעל מנחת אלעזר ממונקאטש חיבר מאמר שלם עם הרבה תירוצים וביאורים בזה, נדפס בספרו שער יששכר מאמרי חודש סיון מאמר "מודעא רבה לאורייתא".

ומביא הרבי תירוץ כמה מהמפרשים שהדין "תליוהו וזבין זביני' זביני'" הוא רק בנוגע להמוכר, אבל אם כופים את הלוקח לקנות, לא מהני, והרבי מבאר שם טעם דעה הנ"ל [דעת העיטור – הובא בבית יוסף חו"מ סימן ר"ה וברמ"א שם סי"ב] ובהמשך לזה תירוץ המפרשים דכיון שבמתן תורה צריכים בני ישראל לקנות את התורה – לא מהני קנין באונס. וכן תירץ החתם סופר (בשו"ת אבה"ע ח"א סי' קיב ד"ה אמנם).

ומקשה על תירוצים "אבל באמת אין זה תירוץ מספיק, שהרי האונס דמתן תורה הוא לא על קבלת התורה, אלא שישעבדו את עצמם בשעבוד הגוף לקיים את התורה, וענין זה יכול שפיר להתקיים באונס, כמו מכירה באונס".

היינו שבמתן תורה נפעלו ב' דברים:

א) הקב"ה נתן לישראל התורה אף ללא התחייבות מצדם, וזה היה ברצון ישראל, וגבי זה ישראל נקראים "לוקחים" והקב"ה הוא המוכר, וכמאמר רז"ל (שמו"ר פל"ג, א, וראה ברכות ה, א) "אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתני וכו'.

ב) שעבדו את עצמם וגופם לקיים התורה, וזה היה באונס, ומחמת שעבוד זה הם נקראים "מוכר" ולא לוקח, כי הקנו כביכול את שעבודם לקיים את התורה. [על דרך קידושין שהאיש נקרא קונה והאשה מקנה, "האשה ניקנית" היינו מקנה את עצמה להיות נשואה לבעלה וכדברי הר"ן (גדרים ל ע"א) "מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש, היא מבטלת דעתה ורצונה. . והבעל מכניסה לרשותו"]. וראה המבואר בלקו"ש (חל"ג חג השבועות שיחה ב) בגדר קבלת מצות שבמתן תורה, ושם כותב (ע' 32) "אמירת נעשה ונשמע אין בזה תורת "קבלת מצוות", וקבלת המצוות דישראל היתה בשעת עשרת הדברות, ואז היה זה באופן ד"כפה עליהם הר כגיגית", עיי"ש. הרי ששעבדו עצמם לקבלת המצות בכפייה, והוה גדר מכירה, והוא מה שמקשים המפרשים שמכירה באונס הוי מכירה גמורה וכנ"ל ואיך יש להם טענת אונס.

וכן נראה מדברי המשנה למלך (הלכות מכירה פ"י ה"א), שמביא דעת המרדכי דבאונס מיתה אמרינן אגב אונסיה גמר ומקני אע"ג דלא יהיב דמי, ולא מועיל טענת אונס לבטל הקנין, ומקשה ע"ז מדברי הגמ' הנ"ל "מכאן מודעה רבה לאורייתא", הרי שכן שייך טענת אונס באונס מיתה, והרי היו במתן תורה במצב ש"שם תהא קבורתכם", ונשאר בצ"ע. עכ"פ משמע בדעתו שסובר המשל"מ שישראל במתן תורה היו בגדר "מוכר" ושפיר יכול להתקיים המכירה אף באונס.

ב. אבל לפי זה צל"ע, דיודע השיחה בביאור יסוד טענת המלאכים "תנה הודך על השמים" – על פי הלכה – שהוא מדינא דבר מצרא (ראה באריכות לקו"ש חלק ח"י ע' 28 ואילך), ושם נתבארו ונפרכו תירוצים שונים שהובאו במפרשים, והשקו"ט סובבת והולכת אודות התנאים המבוארים בהלכה היכן ומתי חלים דיני בר מצרא, עיי"ש בארוכה.

ולכאורה לפי המבואר לעיל יש עוד אופן לתרץ: דבלקחת התורה על ידי ישראל, הלוקח גם מוכר ומשעבד גופו לקיים מצות, וכנ"ל שיש לישראל גדר של "מוכר" במתן תורה, אם כן אין שייך כ"כ טענה מדינא דבר מצרא, דדוקא לוקח רגיל שאפשר לו לקנות שדה במקום אחר, הוא שיכול הבר מצרא לטעון שיש לו זכות קדימה לקנות אותה הקרקע, אבל באופן שמוכר השדה יקבל משהו בחזרה מהלוקח שא"א למוכר לקבלו מהבר מצרא, לכאורה לא אמרינן דינא דבר מצרא, ועל דרך המבואר ברש"י (בבא מציעא קח ע"ב ד"ה לית בהוא) בטעמא דהמוכר כל נכסיו לאחד לית ביה משום בר מצרא "שלא תקנו חכמים ללוקח להסתלק לעשות הישר והטוב לבעל המצר שהוא רעה למוכר שזה לא יקנה השאר שימשוך את ידו בשביל זו, ובמקום פסידא דמוכר לא תקון דינא דבר מצרא" וכו' עיי"ש, ולכאורה, עכ"פ מצד זה שישראל נחשבים גם מוכרים ולא רק לוקחים, לא יחול עליהם דינא דבר מצרא, וצ"ב למה בכל השקו"ט בשיחה לא נזכר כלל נקודה זו כתירוץ אפשרי – עכ"פ – להשאלה.

ואין לומר שגם למלאכים יש אפשרות להשתעבד לתורה בעבודתם הם, [וכפי ששמקשה בשיחה גופא (אודות בר מצרא, שם ס"ח) שטענתם היא שרוצים לעשות דירה – עכ"פ – בעליונים], כי סוף סוף היות שעבודתם אינה תלויה בהם עצמם, וכדברי אדמוה"ו בתניא (פרק לט) "ומפני זה ג"כ נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות . . לפי שאינם בעלי בחירה ויראתם ואהבתם היא טבעית להם", הרי עבודה כזו לא מצריכה שעבודו של העובד, כי פועלים כפי טבע נפשם, ואינם פועלים עליה בעבודתם ונקראים "עומדים" וכו, אם כן אין המוכר מרויח מעלה זו, משא"כ אצל בני ישראל יש מעלת שעבוד הגוף, שעל אף אפשרותו לבחור בין טוב לרע בכל זאת יעשה כרצון השם, ובלשון אדמוה"ו (תניא פרק כז) "הפליג בזהר פ' תרומה בגודל נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א לתת דאסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא" וכו' עיי"ש, [ולכאורה מדוייק הוא בתשובת משה, כלום למצרים ירדתם וכו' אב ואם יש ביניכם וכו', שמצטט דוגמאות הקשורים לשעבוד גופם של בני ישראל לתורה], ומעלה זו שמקנים את שעבודם היא רק בנתינת התורה לישראל דווקא, אם כן אין למלאכים טענת בר מצרא וכנ"ל. [לכאורה כן הוא מסקנת הרבי בשיחה שבני ישראל נותנים משהו שאין המלאכים יכולים ליתן והוא עשיית דירה בתחתונים, אבל ההערה היא למה בכל השקו"ט אינו מעיר – עכ"פ – אודות זה שבנ"י נקראים מוכרים שכנ"ל הוזכר בהרבה מפרשים].

ג. והנה בהמשך השיחה (תשי"ג שם) מביא הרבי עוד תירוץ מפרשים, שהדין ד"תליוהו וזבין זביני' זביני' הוא רק כאשר נותנים את המעות מיד, דאגב אונסי' וזווי גמר ומקני, משא"כ אם יתנו המעות לאחר זמן, לא הוי קנין, ובנדו"ד, הרי קבלת שכר על קיום התומ"צ היא רק לאחר זמן, ולכן הוי מודעה רבה לאורייתא שקבלוה באונס.

ומקשה על תירוצם, שהרי ישנם מצוות שישנו כבר עכשיו קבלת שכר ואדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, וגם מצד זה שדיבורו של הקב"ה חשיב מעשה, ישנו כבר הענין דקבלת שכר, אם כן מהי ה"מודעה רבה לאורייתא" שקבלוה באונס, הרי אגב זווי (קבלת השכר) גמר ומקני גם באונס? [תירוץ הנ"ל הוא גם בשו"ת בית אפרים אבה"ע בהקדמה, ומביאו בשם האלגזי, ומקשה עליו כעין קושית הרבי כאן ועיי"ש], ומבאר "שאמיתית הענין דשכר מצוות יהיה רק לעתיד לבוא, הרי אי אפשר לומר שישנו כבר הענין דקבלת שכר, ואגב זווי גמר ומקני, ובמילא אתי שפיר שיש מודעה רבה לאורייתא שקבלוה באונס".

לפ"ו מבואר שלמעשה אף שבנ"י שעבדו עצמם בשעבוד הגוף לקיים התורה, הרי כיון שפרט זה היה על ידי כפייה ואונס, ובלי קבלת שכר מידית לכן אין מכירה זו יכולה להתקיים, ויש להם טענת אונס, ולכן אין לבני ישראל גדר של "מוכר", כי אין כאן "אגב זווי" – קבלת השכר שגמר ומקני, ואכן יש להם טענת אונס ומודעה רבה לאורייתא, ואף

ששעבדו את עצמם הרי אין להם גדר מוכר, אם כן גם בניא דבר מצרא אי אפשר להשתמש בזה כטענה ותירוץ לטובתם וכיו"ב.

ד. ויש להוסיף: ע"פ ביאור החילוק בדיני אונסין בין אם האונס הוא בהענין עצמו או בענין צדדי (ראה בית יוסף חו"מ סי' רה סי"ב, הובא ונתבאר בצמח צדק חידושים על הש"ס כתובות פ"ב משנה ט, ומצויין בתורת מנחם סוכות תש"ל ע' 131, וראה גם באריכות בתו"מ תשי"א ח"ב ע' 299 ואילך), המשנה (גיטין נה ע"ב) אומרת שלא דנו ביהודה דיני סקריקון, כיון דקטלי, אגב אונסיה גמר ומקני, וכותב הב"י "דכשהאנס אומר תן לי קרקע זו ואי לא קטלינא לך, ודאי לא גמר ומקני אא"כ נתן לו דמים, אבל כשאין האנס תובע ממנו כלום אלא שהוא רוצה להרגו וזה נותן לו קרקע כדי שיניחנו, ודאי שאף בלא דמים גמר ומקני" היינו שהחילוק הוא בין אם האונס הוא על הקרקע שאז גמר ומקני רק אם נתן לו דמים, או אם האונס הוא על דבר אחר כגון שרוצה להורגו, אלא שכדי להינצל נותן לו הקרקע מרצונו שאז גמר ומקני אף בלא דמים.

וכן י"ל בנוגע מתן תורה, האונס הוא כנ"ל "שישעבדו את עצמם בשעבוד הגוף לקיים התורה" הוא בדוגמת אונס בענין עצמו, שהרי כפשוט הקב"ה לא ביקש דבר אחד ובני ישראל השיבו שיתנו משהו אחר, אלא האונס הוא בזה גופא שישעבדו עצמם לקיים התורה, אם כן באונס כזה אכן לא גמר ומקני אא"כ נתן לו דמים, והיות שכנ"ל דאמיתית השכר יהיה רק לעת"ל אין כאן עכשיו "אגב זווי גמר ומקני" ולכן אינם בגדר מוכר וכנ"ל. (ובשער יששכר שם סוף אות טו"ב תירץ לפי"ז קושיית המשל"מ על המרדכי שזכר לעיל, עיי"ש) וכיון שלמעשה נקטינן שבני ישראל אינם בגדר מוכר כי היה מחמת כפיה לכן גם לא משמשים בזה כאפשרות לתרץ טענת "בר מצרא", וכנ"ל.

ה. באותו ענין, קשה לכאורה לפי דברי הרמב"ם הידועים (ספ"ב הל' גירושין) "מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אונס ממנו אלא אנס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו", ולכאורה למה לא נאמר כן גבי הכפיה דמתן תורה שאחר שכפה עליהם ההר כגיגית תשש יצרום וקבלוהו ברצון, ואזדא ליה המודעא רבה לאורייתא?

ואוי"ל שזה גופא שעל ידי כפיה ייחשב כרצון האמיתי בישראל התחיל והתחדש רק אחרי קבלת התורה, אבל בשעת הקבלה שהיה בכפיה אין לומר שנתגלה רצונם, משהו שעדיין לא התחדש אצלם, וצ"ע, בפרט להתאימו עם המבואר בדא"ח שזה בא מעצם הנשמה וכו'.

אבל מצאתי בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' קפה) שמקשה עד"ו ומחדש "דכל דברי רמב"ם היינו אחר שכבר קבלנו התורה [בפורים], וזה האיש בכלל מקבלי התורה, אם כן נאמר יצרו אנסו לפי שעה, וכשתשש כוחו חזר לרצונו הראשון, אבל על עיקר קבלת התורה [בשבועות] מעיקרא לא שייך זה, ע"כ שפיר קאמר מודעא רבה לאורייתא" עיי"ש. ועצ"ב.



## ת"ח צריך שיהי' לו אחד משמונה שבשמינית

הרב נחום שטראקס  
תושב השכונה

בלקו"ש חכ"ב ע' 160 מביא מדברי הגמ' (סוטה ה, א) שת"ח צריך שיהי' לו "אחד משמונה שבשמינית", ובע' 162 מבאר בזה, שבתחילת העבודה לפני שנעשה ת"ח צריך שיהי' לו רק ביטול לבד בלא תוקף של הגבהה כלל. ומובן, שהיינו כדברי הגמ' שם בנוגע למי שאינו ת"ח ש"בשמתא מאן דאית בי' כו' ואפילו מקצתה".

ובהע' 32 שם כותב, וזלה"ק: ע"פ המבואר בפנים יש לתרץ: א) משנ"ת בתו"א (ק"כ א') וכו' ההכרח דשמינית שבשמינית והרי פס"ד הרמב"ם (דעות פ"ב ה"ג) "בשמתא מאן דאית בי' כו' ואפילו מקצתה"; ב) שינוי הל' בשו"ע אדה"ז (חאו"ח ס"ג) – "עד קצה האחרון" (ולא "אפילו מקצתה"); ג) השינוי ברמב"ם עצמו שם שבנוגע לכעס כותב "עד קצה האחר". וכידוע שע"ד הרגיל הרמב"ם "על הרוב ידבר".

המובן בזה לכאורה הוא, שלשון אדה"ז "עד קצה האחרון" שייך לת"ח שאצלו צ"ל שמונה שבשמינית, ולשון הרמב"ם ולא "אפילו מקצתה" "על הרוב ידבר", דהיינו, גם על מי שאינו ת"ח שאצלו אסור שיהי' אפי' שמינית שבשמינית.

ויש לעיין: האם שו"ע אדה"ז שונה בזה מהרמב"ם ונכתב רק עבור ת"ח ולא עבור רוב העם שאינם ת"ח?!

ואוי"ל בזה ע"פ המבואר בשיחה שם גופא בתחילתו (ע' 160), וביותר בהמשך הביאור שם בע' 163 (אות ו'), שבעניני עבודת ה' צריך להיות תוקף של הגבהה אצל כל אחד. שהמובן מזה הוא, שהכתוב בשיחה שבתחילת העבודה צריך שיהי' תנועה של ביטול לבד, הוא בנוגע לחשבון הנפש האדם כלפי עצמו ועל אופן עבודתו, אבל פעולת העבודה גופא צריך להיות מתוך תנועה של הגבהה דוקא.

לפ"ז י"ל, שאדה"ז בשו"ע לא נחית לפרט החילוק בזה שבין ת"ח לשאר העם, אלא הניח הדברים בלשון סתמי "עד קצה האחרון" שניתן לפרשו בין על ת"ח שצריך שיהי' לו שמונה שבשמינית (כמ"ש בשיחה) ובין על שאר העם שצריך שיהי' אצלם אפי' "לא מקצתה", והיינו, כי בלאו הכי בעניני עבודת ה'<sup>54</sup> שבזה ראוי שיהי' עיקר עסק האדם אין חילוק בין שאר העם לת"ח.

משא"כ הרמב"ם פירט הנהגה הראוי' לשאר העם, והיינו כמ"ש הרבי, כי הרמב"ם "על הרוב ידבר". ש"י הכוונה בזה, שהרמב"ם מדבר גם על אלו שאין עיקר עסקם בקיום התומ"צ<sup>55</sup>, לכן אצלם צריך שיהי' הביטול דאפי' "לא מקצתה".

[להעיר בכ"ז מכיו"ב בלקו"ש חל"ג ע' 69 בחילוק שם שבין הרמב"ם לשו"ע אדה"ז, ועד"ז החילוק בין הרמב"ם לפרש"י עה"ת בלקו"ש חכ"ז ע' 170 ואילך (בענין מצוה קדה"ש) וכן לפרש"י על הגמ' בלקו"ש חל"א ע' 158 (בענין או"ת), שבכולם הרמב"ם מדבר על דרגה הנמוכה יותר].



## בגדר מצות ספירת העומר במשנתו של רבינו (ב) \*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר

וונקובר, ב.ק. קאנאדא

### ג' שיטות בגדר מצות ספירת העומר

א. בגליון א'קמד כתבנו להעיר בהמבואר במשנתו של רבינו בכ"מ בגדר מצות ספירת העומר, וכתבנו שם לבאר ולהבהיר את כוונת רבינו הק' בכל זה בתוספת כמה עיונים והערות, יעויין שם בארוכה.

54 שכולל גם בכל דרכיך ובכל מעשיך כשנעשות בכוונה הראוי' בכדי לעבוד ה' (עי' לקו"ש ח"ז ע' 246 וחי"ח ע' 296).

55 היינו שעסקם בכל מעשיך אינו בכוונה ראוי' כדי לעבוד ה', אלא כמ"ש בהל' תשובה פי"א ה"ה באופן העבודה של עמי הארץ, שהיא רק כדי לקבל שכר (ועי' הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג ולקו"ש ח"כ ע' 47).

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

והנראה להוסיף ולהעיר עוד בכל זה, ובהקדים דהנה להמבואר בדברי הראשונים ז"ל ובדברי רבינו בכל זה נמצא דג' שיטות יסודיות הן בגדר מצות ספירת העומר, הא' היא שיטת התוס' במנחות סו, א ד"ה זכר דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע ונפרדת היא לגמרי דאין מ"ט ימי הספירה תלויות זו בזו כלל ועיקר, לא מיבעי דאין יום אחד תלוי בימים שלאח"ז אלא גם אינו תלוי בימים שלפנ"ז.

והב' היא שיטת הבה"ג [המובאת בדברי התוס' שם] על פי הבנת החינוך מצוה שו וסיעתו דמ"ט ימי הספירה מהווים מצוה אחת ויחידה, והיינו דמ"ט ימי הספירה נחשבים למ"ט חלקים של מצוה אחת, וממילא דכל ספירה תלויה בחבירתה, הן בהימים שלפנ"ז והן בהימים שלאח"ז.

והג' היא שיטת הבה"ג על פי הבנת רבינו המחודשת דאמנם כל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא והו"מ מ"ט ימי הספירה מ"ט מצוות שונות, אך במדה מסויימת הרי תלויה ספירה האחת בחבירתה, והיינו – לא בימים שלאח"ז, אלא – בימים שלפנ"ז עכ"פ, דכיון דבעינן שיהיו "תמימות", כלומר שמצד ספירתו הפרטית יספור האדם "ספירה תמימה", הרי צריך שקדמה המציאות דספירת הימים שלפנ"ז.

[יעויין בכל זה בלקו"ש ח"א עמ' 272-270; ח"ח עמ' 55-54; חל"ח עמ' 13-10; סה"ש ה'תנש"א עמ' 452 ואילך, ובמש"כ בביאור הדברים בגליון שם בארוכה, ונפק"מ מזה טובא בכמה וכמה מדיני מצות ספירת העומר, ולדוגמא בקטן שהגדיל וגר שנתגייר בימי הספירה וכיו"ב, והאריכו בזה האחרונים והפוסקים בכ"מ, ואכ"מ].

### דקדוק לשון הבה"ג נוטה לפירוש רבינו

ב. והנראה להעיר בזה, דהנה כד דייקת שפיר בלשון הבה"ג [שהביאו התוס' בדבריהם למנחות שם] הרי נראה כי יסוד סברת רבינו המחודשת בביאור שיטתו הנה מונחת ומדוקדקת היטב בלשונו, עד כי לאחר העיון מתבאר כי זהו בעצם הפירוש ה"פשוט" והמדוקדק ביותר בדברי הבה"ג, ודלא כמו שפירש החינוך וסיעתו.

דהנה ז"ל הבה"ג [בתוס' שם] "שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות", וכד דייקת שפיר הרי לא ביאר לן הבה"ג טעמו משום דהוי "מצוה אחת" וכפי שרצה החינוך וסיעתו לפרש בדעתו, אלא כתב הטעם משום "דבעיא תמימות", ולדבריהם הרי לכאורה העיקר חסר מן הספר, דהול"ל בפשטות "משום דהוי מצוה אחת" וכיו"ב.

בסגנון אחר וליתר ביאור: לטעם החינוך וסיעתו הרי אין היסוד בזה משום "דבעיא" תמימות, אלא דמ"תמימות" ילפינן דהוי כל המ"ט ימים מצוה אחת, וממילא דבעינן כל

המ"ט ימים לקיים המצוה, והוי זה ככל שאר מצוה המורכבת מפרטים וחלקים שונים [כמצות ד' מינים וכיו"ב] דמובן בפשטות שצריך כל חלקי מצוה כדי לקיימה.

וא"כ לפירושם, אין ה"חידוש" בזה דבעינן כל חלקי המצוה לקיים המצוה, דזה דבר הפשוט ומובן מאליו, אלא עיקר ה"חידוש" הוא שכל המ"ט ימים כולם נחשבים לחלקים של מצוה אחת, ולדעתם ס"ל להבה"ג דילפינן זה מ"תמימות", וא"כ לשיטתם הרי כך הול"ל "משום דמתמימות ילפינן דהוי מצוה אחת" וכיו"ב, ואנן הוה ידעינן בדרך ממילא דבעינן כל המ"ט ימים לקיים המצוה.

וממה שכתב דהטעם הוא משום "דבעיא תמימות", הנה נראה דדקדוק הלשון מבואר כיסוד סברת רבינו דהכוונה שצורת הספירת הפרטית של האדם תהא "ספירה תמימה", שזהו פירוש הפשוט דקרא "וספרתם לכם . . תמימות תהיינה", וזהו בפשטות דקאמר "משום דבעיא תמימות" וכמו שביאר לה רבינו<sup>56</sup>.

### דקדוק לשונו הזהב דאדה"ז ביסוד פלוגתת הבה"ג והתוס'

ג. עוד נראה להעיר בזה, דהנה יעויין היטב בלשון אדה"ז בשלחנו שכתב בביאור שיטת התוס' דבשכח יום א' שפיר יכול להמשיך בספירתו וז"ל "ויש חולקין ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות, לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו"

---

56 ונראה לומר שכן מדוקדק בעצם גם בלשונו הזהב דהאדה"ז בסי' תפט סכ"ג שבהביאו את דעת הבה"ג וסיעתו כתב וז"ל "[ו]יש אומרים שאם שכח לספור בלילה אחת אין צריך לספור כלל בשאר כל הלילות לפי שכבר הפסיד ממצות ספירת העומר לגמרי כשחיסר ממנו יום אחד שנאמר תמימות תהיינה", משא"כ בהביאו את דעת התוס' וסיעתו כתב וביאר "ויש חולקין ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו".

וכד דייקת שפיר הרי גם אם בדברי התוס' ביאר הטעם בפירוש משום "שכל לילה היא מצוה בפני עצמה", הנה בביאור דעת הבה"ג לא כתב את ההיפך מזה – דהוי "מצוה אחת" וכיו"ב [ולסברת החינוך וסיעתו כן הו"ל לפרש לכאורה, שכן זהו הרי עיקר הטעם], אלא כתב הטעם "שנאמר תמימות תהיינה", והיינו כיסוד שיטת רבינו המחודשת דגם הבה"ג מודה בעיקרון להך יסוד דכל לילה מצוה בפ"ע היא, אלא דס"ל דהספירה צ"ל "תמימה" וכמוש"נ, ונראה לומר דלכל זה רמו אדה"ז בדקדוק לשונו הזהב ודו"ק.

ודאתינן להכי יש להעיר גם מלשון הב"ח שם שבהביאו את דעת הבה"ג כתב "טעמו משום דבעינן תמימות וליכא – סתם ולא פירש, ולאידך להלן בדבריו שם ביאר להדיא יסוד שיטת הרס"ג שבטור שם דרק אם שכח לספור בלילה הראשון לא יברך עוד דס"ל דמ"ט הימים "מצוה אחת היא", ושוב ביאר גם יסוד שיטת התוס' ודעימי' דס"ל "דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא".

ולכאורה נראה דכללות המשך דברי הב"ח בזה נוטים למהלכו של רבינו בשיטת הבה"ג [וראה מה שכתבנו בגליון שם בהערה להעיר ולבאר כוונת רבינו במה שציין להב"ח בחדא מחתא עם החינוך וסיעתו, יעוי"ש היטב ודו"ק].

[ועד"ו הובא לשון זה להלן שם סכ"ה ו"ל "ויש להסתפק גם כן שמא כהאומרים שכל לילה ולילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זה בזה"].

ולכאורה צ"ע מה נתכוון האדה"ו להשמיענו במה שכתב והוסיף "ואינן תלויות זו בזו", דלפום ריהטא הרי זה כפל לשון שכן כבר ביאר יסוד טעם שיטת התוס' דס"ל "שכל לילה היא מצוה בפני עצמה", ומה בא אפוא להוסיף עוד בזה שגם "אינן תלויות זו בזו" והרי היינו הך.

ויעויין בלשון הרא"ש לפסחים פ"י סימן מא שהביא פלוגתת הבה"ג והתוס' וביאר טעמא דהתוס' בזה"ל "ואין נראה לר"י, דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא", ומבואר דהרא"ש נקט רק הך לשון דכל לילה מצוה בפ"ע ותו לא, ומה אתא אפוא האדה"ו להשמיענו בזה שהוסיף על הך לישנא גם זה ש"אינן תלויות זו בזו" וצ"ע.

ד. אמנם למה שביאר לנו רבינו ביסוד שיטת הבה"ג נראה דיבואר לנו היטב גודל דקדוק לשונו הזהב דהאדה"ו.

והיינו שכן מעתה הרי כו"ע מודו – הן התוס' והן הבה"ג – דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא, וכל יסוד פלוגתתם היא רק באם בעינן שצורת הספירה תהא "תמימה" או לא, ובסגנון אחר, להבה"ג הרי גם אם הימים אינם תלויים בימים שלאח"ז, מ"מ הם תלויים עכ"פ בימים שלפנ"ז [שכדי להיות "ספירה תמימה" צריך שתהא מציאות הספירה דהימים שלפנ"ז וכמוש"ג], משא"כ להתוס' דאין הימים תלויים זה בזה כלל וכלל, לא בימים שלאח"ז וגם לא בימים שלפנ"ז.

ולפ"ז נראה דהן הן דברי אדה"ו שהוסיף בביאור שיטת התוס' הך ד"אינן תלויות זו בזו", שכן זהו עיקר נקודת סברת התוס', דבהך ד"כל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא" עדיין אינו מבואר סברת התוס', שכן כאמור גם הבה"ג מודה לעיקרון זה, אלא יסוד סברת התוס' היא משום שגם "אינן תלויות זו בזו" כלל וכלל, לא בימים שלאח"ז וגם לא בימים שלפנ"ז.

ונמצא אפוא כי מדקדוק לשונו הזהב אדה"ו מצינו יסוד ומקור לחידושו של רבינו בביאור שיטת הבה"ג וכמוש"ג.

ה. ושוב מצאתי יסוד חזק לדברינו הנ"ל מדקדוק לשון הרבי במכתב הנדפס בלקו"ש חי"ב עמ' 235 בהערה שם שכתב וזלה"ק "וספרתם . . שבע שבתות: לכאורה אף שמברכים בכל לילה כי כל לילה היא מצוה בפ"ע, וי"א שגם אינן תלויות זו בזו וכו" עכלה"ק לענייננו.

ולכאורה בהשקפה ראשונה צ"ע הכוונה במש"כ והוסיף "וי"א שגם אינן תלויות זו בזו", דמהי אותה דעת "יש אומרים" זו החולקת על הדעה שלפנ"ז, והרי לכאורה היא היא אותה הדעה שהזכיר לעיל מינ' הסוברת "כי כל לילה היא מצוה בפ"ע" דכולה חדא דעה היא, והיינו דעת התוס' וסיעתם שהביא האדה"ז שם "ויש חולקין ואומרים . . שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו".

אמנם למשנ"ת יבואר לנו גודל דקדוק לשון רבינו שרמזו בזה במתק לשונו להני ב' דעות דהבה"ג והתוס', והיינו ע"פ הבנת רבינו המחודשת שנתבאר במשנתו בכ"מ וכנ"ל, דדעה הא' ש"כל לילה היא מצוה בפ"ע" אך תלויות זו בזו במדה מסויימת, היא היא דעת הבה"ג דס"ל כי אף אם אמנם כל המ"ט ימים הם מ"ט מצוות שונות ואינם תלויים בהימים שלאח"ז, מ"מ הם תלויים בהימים שלפנ"ז עכ"פ.

ודעה הב' – "וי"א" – היא היא דעת התוס' "שגם אינן תלויות זו בזו", כלומר לא רק שכל לילה מצוה בפ"ע היא אלא גם" שאינן הספירות תלויות זו בזו כלל וכלל, לא בימים שלאח"ז וגם לא בימים שלפנ"ז וכמוש"נ.

1. ודאתינן להכי נראה שלזה נתכוון רבינו בדקדוק לשונו בסה"ש ה'תנש"א עמ' 452 [דקאי שם בפנים בביאור יסוד שיטת הבה"ג] וזלה"ק "כלומר: החסרון דיום התשיעי אינו גורע מאומה בספירת שמונת הימים שלפנ"ז שבהם קיים מצות ספה"ע ("לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה" – שו"ע אדה"ז שבהערה 9 . .) כי אם בנוגע להימים שלאח"ז, שבהעדר ספירת יום התשיעי אינו יכול להמשיך ולספור "עשרה ימים".

ומבואר כי ציטט רבינו בביאור שיטת הבה"ג הך לשון שנקט האדה"ז שם בביאור שיטת התוס' "שכל לילה היא מצוה בפני עצמה", אלא שכד דייקת שפיר הרי ציטט רק התחלת הלשון ולא ציטט גם הסיום "ואינן תלויות זו בזו".

והיינו משום שהך רישא "שכל לילה היא מצוה בפני עצמה" קאי לכו"ע, גם לדעת הבה"ג, משא"כ הך סיפא שגם "אינן תלויות זו בזו" קאי זה לשיטת התוס'.



# אגרות קודש

## מצות ישוב ארץ ישראל בזה"ז

הרב חיים רפפורט  
לונדון, אנגליה

ראי' מהנהגת גדולי ישראל שאין חיוב ישוב א"י בזה"ז

א) במכתב רבינו זי"ע מיום ט' ניסן תשכ"ב (אג"ק חכ"ב עמ' רא) כתב בזה"ל: "ידוע שמכבר היחס להשיטה דניסה מן המערכה (מלחמת היהדות במקום שם דר כמה זמן) ובלבד ש"אני את נפשי הצלתי". והאומנם כבר עשה ופעל כאן כל מה שהי' יכול לעשות להחזקת היהדות כאן? ועניי עירך קודמין - לכל הדעות?!"

ובהוספה להמכתב כתב רבינו: "לתוכן המצורף למכתבו: לאחר בקשת סליחתו - ערוב פרשיות ישנו בו. כי השקו"ט היא: היש בזמה"ז מצוה (מדאורייתא) לעלות מחו"ל לא"י, אם אין, או יותר מזה שחל גם ע"ז מרז"ל שלא לעלות בחומה, שהעולה מבבל לא"י עובר בעשה וכו'. ואינו ענין לזה הא דמנשקין אבני', לאו דלא תחנם, האסור למי שנמצא בא"י שלא לצאת לחו"ל וכו' וכו'. - הא דפשיטא שבני חו"ל אסור להם לגרום חורבן בא"י גם בזמה"ז - אין מזה ראי' כלל וכלל שמחוייבים הם לעלות לא"י".

ולאחרונה נתפרסם עוד צילום כתי"ק ממענה שכתב רבינו זי"ע למי שטען כנראה, על יסוד מקורות שונים, שחובה היא לדור בארץ הקודש ת"ו בזה"ז. וזלה"ק: "בודאי ידוע לו - שמשחרב ביהמ"ק השני ובפרט לאחר חתימת המשנה (יותר מן 1400 שנה) וגם בדורנו זה רובו המכריע של הרבנים, ראשי ישיבות ובכלל - דבני' שומרי תומ"צ דרו ודרים בחו"ל - האמנם לדעתו ידוע לו יותר פס"ד התורה מאשר לכל אלה?"

ולהעיר שכעין ראי' זו, ויתירה מזו, כתב בספר דברות משה [להגרמ"פ זצ"ל] על מס' במות (ס' לה, ענף ב, עמ' תעח), וז"ל: כתב הרמב"ם בפ"ה ממלכים ה"ז ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארמ"צ, והוא לענין התיישבות שם לקביעות, דלסחורה ולגור שם איזה זמן לצורך מסחרו מותר, כדכתב שם בה"ח 'ואין אסור אלא להשתקע שם, וכדחזינן גם למעשה שבזמן בית שני נשארו הרבה בחו"ל, אף גדולי עולם, אף אחר הרבה שנים, כהלל, שאביו ואביו לא נכנסו כלל לארץ, אף שודאי היו גדולים בתורה וגם ממלכות בית דוד, ורק הלל עלה מבבל, וג"כ רק אחר שכבר הי' גדול העולם כדאיא בפסחים דף ס"ו. ואף שכיון ששימש שמעי' ואבטליון עלה כבר לארץ ישראל מקודם זמן זה דבני בתירא, מ"מ הרי עלה רק ללמוד שם אדעתא לחזור לבבל, אף שהי' בזמן הבית, וגם רבי יהודה בן

בתירה דר בחוץ לארץ בזמן הבית, כמפורש בריש פסחים בתוס' דף ג' ד"ה מאל"י, בנציבין, ושם ה' מקומו בקביעות כדאיתא בסנהדרין דף ל"ב אחר ריב"ב לנציבין, ומפורש בתוס' גיטין דף ו' ד"ה מכי אתא שפירש ר"ת שמימות יכני' שגלו עמו לבבל החרש והמסגר היו שם ישיבות ות"ח גדולים, והיו בקיאי בדיני גיטין, שלכן א"צ לומר בפני נכתב ובפ"נ לרבה, והיו שכיחי בהמתיבתות אינשי מכל המקומות שבשבייל זה ה' מצוי לקיימו, שא"כ חזינן שהיו תלמידי חכמים הרבה בכל ערי בבל לר"ת עוד מהחרש והמסגר שהיו ת"כ שנה בזמן הבית. ואף רש"י מודה לרבינו תם שהיו כל הזמן אף בזמן הבית קהלות גדולות שלא פסקה תורה מהם, אך שלא היו מתיבתות קבועות, דהא כתב מכי אתא רב לבבל וקבע ישיבה בסורא ושמואל הואי בנהרדעא, אבל מעיקרא לא, ואע"ג דגמירי דמשגלה יכני' לבבל והחרש והמסגר עמו לא פסקה תורה מהם, הרי לכו"ע היו קהלות גדולות בבבל אף בזמן הבית, ואם ה' איסור לישב בחוץ לארץ היו ודאי עולין, אלמא דאין זה חיוב עשה ממש לבא לארץ ישראל, ואף לא חיוב ממש מדרבנן, דג"כ לא היו עוברין על חיוב מדרבנן, ורק שאסרו לצאת מא"י אלו הדרים שם, ומעלה גדולה איכא מה"ת לדור בא", כדדרשי מקראי בסוף כתובות, אבל חיוב ממש, אפילו דעשה, ליכא. עכ"ל ה'דברות משה'.

ועד"ז כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קכב) "לעורר שלע"ד לא שייך שיהי' מצוה מתקנתא דרבנן לדור בא"י אם נימא שליכא מצוה דאורייתא. . וכידוע שכל השנים מאחר זמן התנאים היו דרים בא"י מתי מספר שלא הגיע מספרם אפילו לחלק אחד מאלף, ורק בזמננו אחר שנחרבה עיקר ישוב ישראל ע"י הנאצים והרדיפות על הדת ברוסיא ניתוספו לחלק חשוב מכלל ישראל. ואף אם נימא שתקינן אין תקנתם כלום, דהרי לא פשטה לא רק ברוב ישראל אלא אף במיעוט לא פשטה, ולכן הסוברים דאיכא מצוה הוא מה"ת, ולהחולקים גם מדרבנן ליכא מצוה, ושייך רק לומר דאיכא מעלה וחשיבות".

### מי ביקש זאת מידכם?

ב) בלקוטי שיחות (ח"ב עמ' 619) ביאר רבינו (שם) ש"מצינו בכמה ספרים שמצות ישוב א"י אינה מצוה חיובית עבור כאו"א מישראל שירדוף לקיים מצוה זו".

עוד איתא (לקו"ש שם) שאחד הטעמים שאין מקיימים בזה"ז מצות ישוב ארץ נחובה לכאו"א, הוא עפמ"ש בספר תשב"ץ קטן (סי' תקנט), וז"ל: וששאלת עיקר מצוה ללכת לא"י איני יודע אלא כמו שמפורש בסוף מס' כתובות ואם מוחלין לו כל עונותיו מפורש במסכת כתובות ובלבד שיהא פרוש מכאן והלאה ויזהר מכל מיני עון ויקיים כל מצות הנהוגות בה שאם יחטא בהם יענש יותר על העבירות שיחטא שם מבחול"ל כי ה"א דורש אותה תמיד ועיני ה' בה והשגחתו בה תמיד, ואינו דומה המורד במלכות בפלטין למורד חוץ לפלטין, והיינו ארץ אוכלת יושבי', וכן נמי ולא תקיא הארץ וגו' לפי שהיא מקיאה עוברי עבירה וכו' ואותם שהולכים לשם ורוצים לנהוג בה קלות ראש ובפחזותם להתקוטט

שם קורא אני עליהם ותבואו ותטמאו את ארצי ומי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, אבל מי שהולך לשם לשם שמים, להתנהג בקדושה ובטהרה, אין קץ לשכרו ובלבד שיוכל להתפרנס שם כו'. עכ"ל.

ויש להעיר ממ"ש כעין זה בשו"ת אגרות משה (אהע"ז ח"א סי' קב), וז"ל: ובדבר שאלתך אם יש מצוה עכשיו לדור בא"י כהרמב"ן או כהר"ח בתוס' כתובות דף ק"י דאינה מצוה בזה"ז, הנה רוב הפוסקים סברי שהוא מצוה, אבל פשוט שאין זה בזה"ז מצוה חיובית שעל הגוף דא"כ הי' ממילא נמצא שאסור לדור בחו"ל כו', ולא הוזכר איסור אלא על הדר בא"י שאסור לצאת ע"מ לשכון בחו"ל כו' ואם הי' איסור גם לאנשי חו"ל הי' לו לרמב"ם לומר סתם אסור לשכון בחו"ל אא"כ חזק בא"י הרעב משמע דרק ליושבי א"י יש איסור שאסרו חכמים כו', וכיון שאינה מצוה חיובית יש ודאי להתחשב בהחשש של הר"ח בתוס' אם יוכל ליזהר במצות התלויות בארץ. עכ"ל.



# נגלה

## המוציא מחברו עליו הראיה

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ראש ישיבה - ישיבת תו"ת – חובבי תורה

שליח כ"ק אדמו"ר – ברייטון ביטש, נ.י.

בבא קמא מו, ב מניין להמוציא מחברו עליו הראיה שנא' מי בעל דברים יגש אליהם .  
למה לי קרא סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא:

א. בשיטה מקובצת הביא מהר"ר יהונתן שמפרש "כלל גדול נתן משה רבינו עליו השלום לע' זקנים ואהרן וחור שלא ידינו שום אפוקי ממונא בדעת מכרעת וברובא אלא בראיה ברורה, [ומסיק הגמרא] סברא הוא דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, לא היה צריך משה להזהירן דפשיטא הוא, דלא גרע דין אחד ממשפט הרופאים, שאין הרופא דן את החולה לפי סברתו לבדו עד שאומר לו החולה ראשי כבד עלי ובמקום פלוני, ומשתנה עלי במקום פלוני למקום פלוני, ולפי שהוא מראה לו פנים הוא דן אותו, כך התובע צריך להראות לו פנים שתביעתו חזקה וברורה כלומר בעדים".

ולפי דבריו הסברא של "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא" היא לא רק שהתובע צריך לברר תביעתו בפני הבית דין כ"א שהוא צריך להוכיח בהוכחה ברורה כ"כ שהיא יותר חזקה מן הכירור שנעשה ע"י הרוב. אמנם צ"ע בגוף הסברא שהביא הגמרא מאיש ההולך לרופא כו', כי הסברא לא נראה כ"כ חזקה להכריע בהוכחה יותר חזקה מהוכחת הרוב. ובגוף המשל האם מי שאזיל לרופא צריך להוכיח עניניו כל כך יותר מהכרעת הרוב, ואדרבה מסתבר דברפואה הרופאים מכריעים הרבה דברים לפי הרוב.

ברם הרא"ה (מובא בשיטה שם בפירוש הא') מפרש שהסברא לא מוכיח שדין המוציא מחברו עליו הראיה היא כ"כ חזקה עד שאין הולכין בממון אחר הרוב, כי הסברא הוא אליבא דסומכוס ובאופן שאין להתובע הוכחה גמורה "ובהא אפילו סומכוס מודה דזמנין דהמוציא מחברו עליו הראיה". והוא ע"ד מש"כ בתוס' לעיל לה, ב ד"ה זאת "אטו אם אמר אדם לחברו טלית זו שאתה לבוש שלי הוא מי אמר סומכוס חולקים", דדווקא היכא שנולד ספק בלי טענותיהם אמר סומכוס דממון המוטל בספק חולקין וכמו בדין שור שנגח את הפרה ונמצא עוברא בצידה. ועד"ז בתוס' מו, א ד"ה שור כו' כתב דסומכוס מודה שהמוציא מחברו עליו הראיה היכא שהולד נמצא ביד המוחזק.

ועד"ז נמצא בחי' הראב"ד (לונדון, ת"ש) שמפרש דלרבנן צריך קרא לרבות שהמוציא מחברו עליו הראיה משום דגם הרוב אינו מספיק ראייה להוציא ממון, וקושיית הגמ' "למה לי קרא סברא הוא" היא אליבא דסומכוס ורק לשיטת סומכוס סברא הוא. והוא כנ"ל בשם הרא"ה שהסברא לא מוכיח שהמוציא מחברו צריך ראייה בעדים וכו'.

ולדברי הרא"ה והראב"ד שפיר מתיישב הדמיון לחולה ההולך לרופא כי גם התובע צריך לברר טענותיו ולהטיל ספק על כל פנים לבית דין בכדי שידונו על זה ויבררו הדברים. אבל מפשטות הסוגיא משמע שהסברא הוא גם אליבא דרבנן דסברי שאין הולכין בממון אחר הרוב, וכן מפורש בדברי ר' יהונתן. וכן משמע מסוף דברי הרא"ה שם שמפרש באופן אחר וכתב "אי נמי פשיטא ליה דליאת לסומכוס והילכתא כרבנן דלא איצטריך קרא כלל", היינו דהסברא הוא לרבנן ולא אצטריך קרא להוציא מדעת סומכוס.

ועי' במהר"ם בסוגין שגם הוא עמד בזה והוסיף להקשות דהיאך אמרינן למה לי קרא, הרי צריך קרא להוציא מדעת רב שסבר דהולכים בממון אחר הרוב, דמסברא הו"א שהרוב מכריע, ולכן לשמואל איצטריך קרא שאין הולכין בממון אחר הרוב. ודחק ליישב דבאמת הסברא הוא לא לעיקר דין המוציא מחברו עליו הראיה כ"א לדין נזקקין לתובע תחילה.

וברש"י גיטין מח, ב ד"ה המוציא מחברו "עליו להביא עדים לברר את הספק ודאורייתא היא בבא קמא מי בעל דברים יגש אליהם". ובפני יהושע שם הקשה למה לא נקט לפי מסקנת הגמרא כאן שהוא סברא, ומזה מוכיח שהסברא לא מספיק כשיש רוב ואיצטריך קרא אליבא דשמואל דקי"ל כוותיה שאין הולכין בממון אחר הרוב. שוב מצאתי בדירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ח הביאו דילפינן לה מהקרא ולא הביאו הסברא המובא כאן בבבלי, ועי"ש בנו"כ.

ב. וי"ל דתלוי בעיקר הטעם שאין הולכין בממון אחר הרוב, באם הוא גזה"כ או מסברא (עי' אנצ"ת ח"א ע' אין הולכין בממון אחר הרוב וש"נ, שיחה בלקוטי ביאורים ח"ב ע' נה, ומש"כ בזה בביאורי הלכות על הלכות שחיטה של אדמו"ר הזקן בשיטת אדמו"ר הזקן בזה):

א - גזרת הכתוב: בשב שמעתתא ש"ד פ"ט מביא הכתוב "על פי שנים עדים יקום דבר" כהמקור שבדיני ממונות ובדיני נפשות אין הולכין אחר הרוב עי"ש. וכן הוא בהשיחה הנ"ל. ולכאורה הו"ל להביא הכתוב "מי בעל דברים יגש" כמ"ש במפרשים בסוגין דאיצטריך קרא דאין הולכין בממון אחר הרוב. וצ"ל דסבר שאין הוכחה כ"כ משם, כי מהפסוק לא ברור שעל התובע להוכיח תביעתו בראיה יותר חזקה מן הרוב, ולזאת הביאו הכתוב על פי שנים עדים גו' דצריך הוכחה וודאית כעדות. ויש לתווך דאיצטריך תרי קראי,

אחד שעל התובע להביא ההוכחה הוודאית כדלהלן, והשני שההוכחה הוא רק בעדות ולא ע"פ הרוב.

ב – סברא: בשב שמתתא ש"ד פכ"ד מבאר למה אין הולכין בממון אחר הרוב להוציא ממון מחזקתו, אע"פ שבכל התורה רובא עדיף מחזקה "משום דחזקת ממון אלים טובא ועדיפא מכל החזקות .. דהא דרובא עדיף מחזקה היינו משום דרוב הוא השתא לפנינו, אבל חזקה אינו אלא חזקה דמעיקרא שהיה מעיקרא כך לכן אוקמוה אחזקה קמא, אבל רוב הוא עתה לפנינו עדיפא מחזקה דמעיקרא, וחזקת ממון שהוא נמי עכשיו מוחזק בממון הוי כמו רוב, ואין מוציאין ממון מחזקת בעלים שהוא מוחזק עכשיו ע"י רובא".

ולשיטת הירושלמי ורש"י והראב"ד דיליף דין המוציא מחברו עליו הראיה מקרא, שפיר יש לומר שבכלל זה הוא גם שאין הולכין בממון אחר הרוב. אבל לשיטת ר' יהונתן ומשמעות הסוגיא בבבלי שדין המוציא מחברו עליו הראיה הוא סברא, יש לפרש שכולל גם הסברא שאין הולכין בממון אחר הרוב.

ג. ונראה שתלוי בהפירוש של הסברא "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא", דיש לפרש דקאי על החולה שעליו לברר מה בדיוק חליו, ובלאו הכי הרופא אינו יכול לעזור. וזהו גם הסברא של המוציא מחברו עליו הראיה שהתובע דכאיב ליה מה שממונו נמצא אצל חברו, הוא צריך לברר טענותיו לב"ד. ובוה סומסוס מודה שצריך עכ"פ להטיל איזה ספק בעיני הב"ד כמ"ש לעיל מהתוס', ורק אז ידונו בזה שממון המוטל בספק חולקין. ועד"ז לרבנן אליבא דרב שהולכין בממון אחר הרוב, שהחולה מברר כאבו עד שהרופא יכול לחפש רפואה לפי הרוב. וזהו דרכו של המפרשים שפירשו שהסברא הוא אליבא דסומכוס ורב.

מיהו יש לפרש באופן אחר, שההדגשה היא על הכאבים של החולה, היינו שהחולה ממשיך לצעוק על כאבו עד שהרופא מוצא התרופה שמרפא את כאבו. ובוה לא מועיל הרוב כי אפילו אם הרופא סומך על הרוב ונותן לו תרופה ע"פ השערתו והכרעת הרוב, מ"מ באם עדיין כאב לו להחולה לא הועיל הרוב כלום, והיינו מפני שהרוב אינו הוכחה גמורה ולכן נמשכו כאביו אף נגד הרוב. ומזה ילפינן דבכדי להוציא ממנו מחברו דכאיב להתובע מה שממונו נמצא אצל חברו, הוא צריך לחזור על זה בהוכחות עד שמוצא ההוכחה הברורה שמוכיח שממונו אכן ביד חברו ואזי יכול להוציאו מידו. ויש ליישבו גם בדברי ר' יהונתן שכתב שאין הרופא מחליט "לפי סברתו לבדו" והחולה מראה לו מקום הכאב "ולפי שהוא מראה לו פנים הוא דן אותו" ע"ש.

וגם זה הוא בכלל סברת השב שמעתתא דחזקת ממון עדיפא משום שהוא חזקה דהשתא, והיינו משום דכל זמן שהנתבע הוא השתא מוחזק בהממון, אין בכח הרוב להכריע

להוציא הממון, וצריך הוכחה יותר חזקה "לרפאות" חסרונו של התובע עד שאין עוד ספק מיהו הבעלים של הממון הזה.

ד. ונראה שכל זה נוגע גם עד כמה דנין דיני ממונות לפי האומדנא, שהטור בחו"מ סי' סה הביא תשובת הרא"ש (כלל סח, כג) שדנים דיני ממונות ע"פ האומדנא דמוכח והביא כמה הוכחות שאכן מוציאים ממון לפי אומדנא והביא גם הדין של גמל האוחז בין הגמלים ונמצא הרוג בצדו בידוע שזה הרגו (בבא בתרא צג, ב). אבל הרמב"ם הל' נזקי ממון פ"ח הי"ד כתב "ואפילו גמל האוחז בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו אין אומרים בידוע שזה הרגו עד שראוהו עדים כשרים". אבל הכל מודים שדנין לפי אומדנא דמוכח טפי כמו הנכנס לחדר עם חברו ויצא עם נשיכה בגבו ולא היה שם אחר שחייב חברו כמ"ש בחו"מ סו"ס צ.

ואם דין המוציא מחברו עליו הראיה הוא מסברא יכול להוציא ממון גם בהוכחה ע"פ האומדנא דמוכח, אבל באם הוא גזה"כ צריך ברור יותר גמור של עדים או עכ"פ הוכחה גמורה כמו אגן סהדי. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

ה. ונראה שיש עוד עומק בהסברא "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא". והוא שמוטל על התובע לבד להוכיח שהממון הוא שלו, והנתבע אין צריך להוכיח כלל שיש לו זכות בהממון שהוא מוחזק בו. והחידוש בזה הוא דאפילו בממון המוטל בספק גמור, וגם כשיש רוב גמור שמכריע שאין להנתבע זכות בהממון, מ"מ הנתבע אין צריך להצדיק את עצמו ויכול להמשיך להחזיק ולהשתמש בהממון. וזה נשמע מהסברא "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא", היינו דכמו שהחולה שיש לו המכאוב הוא לבד מחפש הרופא למצוא רפואתו, כמו"כ הוטל על התובע להוכיח את עצמו כי רק לו יש "כאב" שחסר אצלו ממנו. משא"כ הנתבע שהוא מוחזק בהממון, ולזאת אין לו "כאב" של חסרון ממון, אין צריך להוכיח את עצמו ולא לחשוש כלל להספק שיש בזה ואפילו נגד הרוב המכריע נגד החזקה שלו.

ובזה יומתק דברי הקונטרס הספיקות כלל א אות ו שכתב לבאר למה בדיני ממונות המוחזק לא צריך לחשוש לספק גזל אשר בידו, ומסיק "שלא אסרה תורה את הגזל אלא מה שהוא של חברו מן הדין, אבל מה שהוא שלו מצד הדין לא אסרתה עליו התורה, והלכך ספק ממון שהדין בו המוציא מחברו עליו הראיה גם דררא דאיסורא לית בה כשאינה מחזירה".

ולכאורה מנא ליה הא, אלא דיש לומר שזה מונח בלשון הגמרא "דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא" היינו שבדיני ממונות רק על התובע שיש לו "כאב" וחסרון ממון, עליו לבד לברר הספק, משא"כ המוחזק אינו צריך לדאוג לחפש הוכחה שהממון אכן שלו.

אלא שצ"ע אם אפשר ללמוד כן מסברא בלבד, ואכן הוא מביא שם מהאורים ותומים שהתורה לא אסרה את הספקות בידי ממונות. ולפי המפרשים הנ"ל יש ללמוד כן מהפסוק מי בעל דברים גו' היינו שרק על ה"בעל דברים" שהוא התובע לחפש הוכחות שהכסף שלו, משא"כ הנתבע אינו צריך לברר הספק בזה ויכול להחזיק בהמון ולהשתמש בו. נמצא דהן לפי הפסוק מי בעל דברין גו', והן לפי הסברא דכאיב ליה כו', אין על המוחזק חיוב לברר הספק באם הממון אכן שלו, ומכאן שאין לו לחשוש לאיסור גזל.

וכל זה נוגע גם להשקו"ט בהאחרונים באם המוחזק בממון המוטל בספק יכול לקדש בו אשה או לצאת ידי מצוות לולב, דהקונטרס הספקות שם אות ח סבר דאם הוא ספק ממוןשהדין הוא דמהני בו תפיסא אזי הממון עדיין עומד בספק ואינו שלו לגמרי, אבל באמרי בינה הל' יו"ט כא אות ד-ו סבר דגם אם מהני תפיסא כל זמן שהוא מוחזק בו הוא שלו לגמרי. והארכתי בזה בליקוט שיעורים סי' לה שתלוי באם החזקת ממון הוא בהגברא או בהפצא עי"ש.

ולפי המבואר אפשר ליישב ששיטת האמרי בינה הוא כי דיני ממונות יליף מהקרא או מסברא הנ"ל, שהמוחזק אינו צריך להוכיח ולהצדיק את חזקתו וכל מה שתחת ידו הוא שלו עד שהתובע מוכיח בהוכחה גמורה להוציא הממון.



## או כסף או מיטב

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ז, א) "רמי ליה אביי לרבא, כתיב: מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב אין מידי אחרניא לא, והתניא ישיב לרבות שוה כסף ואפילו סובין?" ואחרי שקו"ט עם כמה אופנים לתרץ הקושיא איתא (ז, ב) "אלא כי אתא רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע מבי רב, פרשוה כל מילי מיטב הוא, דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתי, לבר מארעא דליתבי ליה ממיטב כי היכי דלקפוץ עלה זבינא".

ולקמן בגמרא (ט, א) איתא, "רב הונא אמר או כסף או מיטב. איתיביה רב נחמן לרב הונא ישיב לרבות שוה כסף, אפילו סובין? הכא במאי עסקינן בדלית ליה. אי דלית ליה, פשיטא? מהו דתימא אמרינן ליה זיל טרח זבין ואייתי ליה כסף, קמ"ל".

וכתבו התוספות (ד"ה רב הונא אמר בא"ד) "ובספר רב אלפס פירש דרב הונא בריה דרב יהושע ורב פפא דלעיל [ז:]: פליגי אדרב הונא דהכא דאינהו סברי כל מילי מיטב הוא

ואפי' סובין, ורב הונא סבר דלא הוי מיטב אלא או כסף או קרקע, ופסק כרב פפא וכרב הונא בריה דרב יהושע שהם בתראי. ור"ת אין סובר כן דמפרש שיש ג' דינין בנזקין או כסף או מיטב ואי לית ליה אפי' סובין, וב"ח אי אית ליה זוזי לא מצי לסלקו אלא בזוזי .. ואי לית ליה זוזי לא יאמר ליה זיל טרח וזבין ואייתי זוזי כדאמר התם .. ופועל אי לית ליה לבעל הבית זוזי אמר ליה זיל טרח וזבין ואייתי זוזי ..".

ולכאורה יש לדקדק בדברי התוספות:

(א) מהו כוונתם במש"כ שהרי"ף 'פירש' דרהבדר"י ור"פ פליגי אר"ה; הלא פשוט הוא לכאורה, אחרי שמתרצים הקושיא בשני אופנים שונים, והנפק"מ הפשוטה היא באם אפשר לשלם גם סובין לכתחילה או לא?!

(ב) אחרי שמביאים 'פירוש' הרי"ף הנ"ל שיש כאן פלוגתא אמוראים, ושהפסק הוא כר"פ ורהבדר"י דהו בתראי, ממשיכים דר"ת 'אין סובר כן' וכו'. ולכאורה כוונתם דר"ת חולק על הרי"ף בקשר לההלכה; דהרי"ף פסק כר"פ ורהבדר"י (דכל מיילי מיטב), ואילו הרא"ש פסק כר"ה (דאם אית ליה כסף חייב לשלם ממנו). אלא דלפ"ז אי"מ מהו הפירוש דר"ת אינו 'סובר' כן, הלא ה' צריך לכתוב דר"ת אינו 'פוסק' כן, אחרי שלא הוזכר כאן שום חילוק בסברא ביניהם, רק חילוק בפסק?!

(ג) גם: איך באמת אפ"ל דר"ת אינו פוסק כמו הרי"ף בזה אחרי שהתוספות זה עתה הביאו ה'כלל' דהוה היסוד להפסק של הרי"ף – דהלכתא כבתראי (ויעויין בתור"פ שמביא דיעה לומר דכאן קיימת הכלל דאין פוסקין כתלמיד במקום הרב, ואילו הכלל דהלכתא כבתראי נאמר על דור מאוחר יותר, אמנם אם לזה נתכוונו התוספות הו"ל להזכירו לכאורה, אחרי שכתבו בפשיטות הסברא ההפכי)?!

(ד) מדוע הביאו התוספות כאן המשך פסקי ההלכה של ר"ת – בב"ח לוקח ופועל – הרי מה שנוגע כאן אינו אלא דין תשלומין של נזיק?!

ולכאורה הרי משמעות הדברים הוא כך: דבאמת ישנה דרך לפרש שר"פ ורהבדר"י ל"פ אר"ה, ולכן כותבים התוספות דהרי"ף 'מפרש' את דבריהם באופן שכן פליגי אהדדי. ואשר לפ"ז כבר צריכים לפסוק כר"פ ורהבדר"י מחמת הכלל דהלכתא כבתראי. אמנם ר"ת אינו 'סובר' שזהו הפירוש הנכון בדבריהם, אלא דבאמת ל"פ אהדדי, ושוב אפשר לפסוק כר"ה אחרי ש'הבתראי' ל"פ עליו. ויסוד דבר זה בשיטת ר"ת נלמד מאופן שכתב דין גביית נזיקין בקשר לשאר דיני גבייה.

אלא דכ"ז צ"ע וביאור היטיב, וכמשי"ת.

ב. והנה באמת מצינו ברא"ש כאן דרך להסביר דרהבדר"י ור"פ ל"פ אר"ה; דהרא"ש מביא ג"כ איך שר"ת פוסק כדברי ר"ה, ומקשה ע"ז דלכאורה איך פסק נגד הכלל דהלכתא כבתראי, ובדרך אחד מיישב דבאמת ל"פ האמוראים בזה: " .. [דר"פ ורהבדר"י] לא אתו אלא לשנויי רומיא דקראי אהדדי וה"ק לא קשיא הא דכתיב מיטב וכתוב קרא אחרינא ישיב אפילו סובין דאי לית ליה מיטב שדה אפילו יהיב ליה סובין מיטב הוא ואין צריך ליתן לו מיטב מטלטלין, ולעולם אין מקרא יוצא מידי פשוטו דכתיב מיטב שדהו ישלם ואי אית ליה בעי למיתב ליה (זוזי) וכסף נמי כמיטב דכתיב כסף ישיב לבעליו".

והיינו דר"פ ורהבדר"י באו רק להסביר איך שגם סובין אפשר להחשב מיטב, אבל אה"נ זהו רק בדיעבד ולא לכתחילה, דאילו לכתחילה צריכים לשלם או עם מיטב או עם כסף כדברי רב הונא. ונמצא דאין כאן פלוגתא כלל בין האמוראים.

ויש להוסיף דהרא"ש לעיל מיניה, בהביאו עיקר דברי רב הונא דלכתחילה צריכים לשלם בכסף או מיטב ורק היכא דלית ליה אפשר לשלם מסובין, הוסיף הסברה בזה דיכולים לשלם מסובין היכא דלית ליה: "אם אין לו כסף או מיטב כל מילי מיטב הוא ולא מצי א"ל זיל טרח וזבין", והיינו דכבר צירף שם ב' דברי האמוראים בזה.

(ויש להוסיף ולהעיר נקודה חשובה, דלכאורה יוצא מביאור זה נפק"מ להלכה; דהיכא דאין לו כסף או מיטב, ויש לו קרקעות שהן בינונית או זיבורית, ומטלטלין – אפילו סובין – שהן שו"כ, יתחייב לשלם מן המטלטלין שהן בגדר 'מיטב' ולא מהקרקעות!)

ואשר לפ"ז ה' נראה לומר דזהו גם ביאור דברי התוספות דעסקינן בהו; דהרי"ף מפרש דאכן יש כאן פלוגתא אמוראים (כמו שהוא בפשוטו לכאורה), ושוב פסקינן כבתראי, אילו ר"ת אינו סובר כן אלא מפרש הדברים כהרא"ש באופן דל"פ, ושוב יכולים לפסוק כר"ה (אלא דעדיין לא נתבאר עפ"ז דקדוק הרביעי דלעיל).

אלא דלכאורה הרי הסברת הרא"ש צ"ע וביאור טובא, דמהו פשר צירוף ב' סברות אלו – דמחד גיסא הוה 'כל מילי מיטב', ומאיך אפשר לשלם ממנו רק בדיעבד; הלא לכאורה אם הוה בגדר מיטב או היו צריכים לשלם ממנו גם לכתחילה, ולאידך באם אומרים דהוא רק תשלומין בדיעבד, אז מדוע זה חשוב לבאר מדוע הוה בכל זאת מיטב?! ובס"א: מהו הסברת והגדרת ב' דינים ואופנים במיטב כאן, אחד שמהני גם לכתחילה ואחד שמהני רק בדיעבד?

ג. והנראה לומר נקודת הביאור בכ"ז ע"פ מה שידוע לבאר דיש ב' אופנים לפרש מעלת 'מיטב'; האם הוה מעלה עצמותי מחמת האיכות המיוחדת שלה, או דמעלתו הוה מחמת זה שקרוב לכסף ביותר דהא יכולם למכרו בקלות ולקבל תמורתו כסף.

וידוע לבאר דזה הי' החידוש של ר"פ ורהבדר"י בתירוצם – דמעלת מיטב הוא כאופן השני וכמו שמודגש בדבריהם "דליתב ליה ממיטב כי היכי דלקפוץ עלה זבינא", ואשר זהו יסוד להחידוש שלהם דכל שו"כ נחשב 'מיטב' מחמת זה "דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתי" – דהיות דכל מעלת המיטב הוא מה שמקבלים כסף תמורתו, שוב אפ"ל סברא זו דכל מילי נחשב מיטב מטעם זה.

ואשר לפ"ז מבארים ג"כ שיטת הרמ"ה שהביאו הנמוק"י על הרי"ף כאן, דהיכא דאיכא זווי לא יכולים לשלם ממיטב בכלל (אשר היא לכאורה דין מחודש מאוד אשר אין לזה מקור בסוגיין!?) – דמכיון שכל מעלת המיטב הוא מה שיכולים למכרו ולקבל כסף, שוב מסתבר לומר דהיכא דאיכא כסף ישלם לו ממנו ולא יצטרך למכור הקרקע בכדי להשיגו.

אלא דלכאורה הרי רב הונא חולק על כ"ז, והוא בשתיים: א) מזה שאומר שלא יכולים לשלם משו"כ היכא דאית ליה כסף או מיטב, והיינו דשו"כ אינו נחשב כמו מיטב ממש, ב) ומהא דכן יכולים לשלם ממיטב גם אם יש לו כסף, ואילו אם מעלת שו"כ הי' רק מחמת זה שיכול למכרו ולקבל כסף אז הי' צריך ליתן כסף דוקא (היכא דאית ליה) כדברי הרמ"ה!

אלא דר"ה סב"ל – לכאורה – דמעלת המיטב הוא כאופו הראשון הנ"ל, והיינו מחמת איכותו ומעלתו המיוחדת, ושוב: א) אין שו"כ בכלל זה, ולכן לא יכולים לשלם ממנו לכתחילה, וגם, ב) מאחר דמעלת המיטב אינו מחמת זה שמביא לידי כסף, שוב אין סיבה להעדיף תשלומי כסף על תשלומי מיטב.

ואשר לפכ"ז נראה דר"פ ורהבדר"י פליגי אר"ה בדבר זה גופא מהו הגדרת מעלת מיטב כמשנ"ת (ונדמה לי שכן מקובל אצל רבים לפרש פלוגתתם).

ד. אמנם לכאורה יש להציע דבאמת אין כאן פלוגתא כלל, אלא דתרווייהו איתנהו ביה במיטב – גם מעלה עצמותי ואיכותי, וגם מעלה מחמת היותו קרוב לכסף – ומר אמר חדא ומר אמר חדא ול"פ כלל;

פירוש הדברים: הגמרא הקשה לכתחילה דלכאורה קראי סתרי אהדדי; דמקרא דמיטב מבואר דבינונית וזיבורית נתמעטו מתשלומין, ואילו מקרא ד'שיב' מבואר דכל שו"כ – אפילו סובין – נתרבו!?! והיינו דצ"ל היכי תמצא והסברה איך ומדוע חשובין סובין דמטלטלין יותר מבינונית (וזיבורית) דקרקעות.

וע"ז תירצו ר"פ ורהבדר"י דבאמת איכא עדיפות לסובין של מטלטלין על בינונית של קרקעות עד שהן יכולין להחשב כמיטב לגביהם, והוא מחמת זה שקרובים יותר לכסף כמבואר בדבריהם כנ"ל. ומבואר היטיב מדוע אלו נתרבו לתשלומין ואלו נתמעטו.

אלא דמצד מעלה זו נמצא דכל מעלת מיטב אינו אלא מחמת היותו קרוב לכסף כנ"ל, ושוב יש מקום לומר – כדעת הרמ"ה – שלכתחילה צריכים לשלם עם כסף דוקא גם היכא דרוצה לשלם ממיטב.

וע"ז בא רב הונא לבאר ולחדש שבמיטב איכא מעלה נוספת ג"כ, והוא מחמת איכותו העצמית, ואשר מחמת זה יכולים לשלם ממנו גם היכא דיש לו כסף, אחרי שמעלה זו במיטב אינה מחמת היותו קרוב לכסף כמשנ"ת.

ונמצא פירוש הדברים כך: בקרא ד'שיב' נתרבה שלא צריכים לשלם כסף דוקא אלא יכולים לשלם שו"כ ג"כ, וגדר תשלומין זו הוא משום שהוא קרוב ומביא לידי כסף (ואכן נלמד מקרא דמדבר על תשלומי כסף), ושלכן: א) הוא רק במקרה שאין לו כסף כדברי ר"ה – מיוסד על הסברת דברי הרמ"ה הנ"ל דהיכא דהתשלומין הוה מחמת זה שמביא לידי כסף אז צריכים לשלם כסף דוקא היכא דאית ליה. ב) אין מזה סתירה להא דבקרא דמיטב נתמעט תשלומין של בינונית וזיבורית בקרקעות, משום דהם באמת לא מביאים לכסף (כ"כ), וא"כ אינם בגדר מיטב כלל, משא"כ שו"כ דמטלטלין שיכולים להחשב מיטב (מצד גדר זה של מיטב).

ואילו בקרא ד'מיטב' נתחדש עוד סוג וגדר של תשלומין בניזקין, והא דבר שיש לו איכות מיוחדת מצ"ע – והוא קרקע שהוא עידית, אשר היכולת לשלם ממנו אינו מחמת היותו קרוב לכסף, ושוב אפשר לשלם ממנו גם היכא דיש לו כסף.

ה. וי"ל דכ"ז מונח היטיב בכללי התשלומין שבדברי ר"ת. דתוכן ג' הכללים הוה העדיפות של תשלומין בכסף דוקא: פעמים חייבים לשלם בכסף בכל מקרה (היינו גם אם צריכים למכור מטלטלי עבור זה); פעמים חייבים לשלם בכסף היכא דאית ליה; וחידוש מיוחד בניזקין שגם אם אית ליה כסף יכולים לשלם ממיטב ג"כ.

אשר בזה מונח דהחידוש בניזקין הוה דבנוסף לדיני תשלומי רגילים אשר הם תמיד מיוסדים על תשלומי כסף, יש דין מיוחד ונוסף של תשלומין בתורת מיטב עצמו – לא מדין בקריבות שלו לכסף – ושוב אין מזה סתירה לחידושם של ר"פ ורהבדר"י דיש גם דין מיטב שהוא מדין כסף (ובאופן של בדיעבד), וכמשנ"ת.



# חֲסִידוֹת

## ההתהוות מאור הסוכ"ע במאמרי שנת עטר"ת

הרב משה מרקוביץ  
ברוקלין, נ.י.

בד"ה להבין ענין שמח"ת עטר"ת (ע' לד), במוסגר, איתא בזה"ל: "וגם אחר הצמצום אור הסוכ"ע הוא בהעלם, ומזה דוקא הוא ההתהוות המציאות כו', וכמ"ש בד"ה ולקחתם, עטר"ת".

ולקמן בד"ה ויקח ה' אלקים את האדם (ע' לט): "וע"י הצמצום שנתעלם באוא"ס וה"ה בהעלם, ה"ה [אור הסוכ"ע דקאי בי' לעיל] נותן מקום לעולמות, וגם מהווה העולמות (ועמ"ש בד"ה ולקחתם, עטר"ת)".

והעירני ח"א, דלכאורה לעיל בד"ה ולקחתם עטר"ת לא נתבאר כלל ענין זה דהתהוות ע"י אור הסוכ"ע אחר הצמצום.

והנה בין המאמר ד"ה ולקחתם דחג הסוכות והמאמר להבין שמחת תורה יש גם מאמר ד"ה ביום השמיני עטר"ת (שנדפס בהוספות לספר (ע' תרסג) מגוכתי"ק, ויש לשער שבהוצאה הראשונה שהיתה מצילום כתי"ק שהי' בידי כ"ק אדמו"ר לא נכלל שם המאמר הנ"ל, ונדפס לראשונה בשנת תשמ"ח מכת"ק עצמו, שהגיע באותה תקופה. ואולי יש לשער עוד ע"פ מ"ש במפתח המאמרים שהמאמר דתרפ"ז ודתרצ"א מיוסד עליו, שאדמו"ר מהוריי"צ נ"ע הוציא כתב זה מתוך התכריך ולא הכניסו חזרה, ולכן לא צולם ע"י כ"ק אדמו"ר, וכמובן זו השערה בעלמא) – ובאותו מאמר (ע' תרסז ואילך) אכן מבואר באריכות ענין זה שההתהוות היא דוקא ע"י אור הסוכ"ע.

ולפי זה אולי כוננת הציון בב' המקומות הנ"ל היא לד"ה ביום השמיני עצרת הנ"ל. ועצ"ע.



# הלכה ומנהג

## קטן שהגדיל במוצאי יום טוב שני האם מוציא ידי חובה בהבדלה את בני משפחתו

**צבי רייזמן**

לוס אנג'לס, קליפורניה

מח"ס רץ כצבי

מעשה בשני אחים תאומים שנולדו בהפרש של כמה דקות. האחד נעשה בר מצוה ביום טוב שני של חג השבועות, ואחיו למחרת, במוצאי היום טוב שני. לכבוד בר המצוה שלו ביקשו ההורים לכבד את אחד הבנים בהבדלה במוצאי היום טוב השני. והתעוררה השאלה, האם צריך להעדיף את הבן שנעשה בר מצוה ביום טוב השני, היות ויתכן שהבן שנהיה בר מצוה רק במוצאי יום טוב שני אינו מוציא ידי חובה בהבדלה את בני משפחתו. ואולי אף אחד מהם אינו ראוי להבדיל.

שורש הספק טמון בבירור יסודות חיוב ההבדלה ביום טוב בכלל, וביום טוב שני בפרט:

- האם חיוב ההבדלה ביום טוב מהתורה או מדרבנן.
- כאשר לא הבדיל במוצאי יום טוב, מהו גדר חיוב ה"תשלומין" של ההבדלה למחרת ביום חול.

• מה גדר ההבדלה במוצאי יום טוב שני - האם זו בעצם ההבדלה של היום טוב הראשון, אשר יש לה "תשלומין" ביו"ט שני, או שזהו חיוב מחודש של הבדלה ביום טוב שני, שמבדילה גם מקדושת היום טוב הראשון לימי החול.

אם נאמר שחיוב הבדלה ביום טוב מהתורה, וההבדלה במוצאי יו"ט שני היא השלמת חיוב הבדלה של היום טוב הראשון, יתכן איפוא, שגדול מחוייב בהבדלה במוצאי יו"ט שני מהתורה, ואילו הקטן שהגדיל רק במוצאי יו"ט שני, וביום טוב שני היה עדיין קטן, מחוייב בהבדלה במוצאי יו"ט שני רק מדרבנן - ולכן לא יוכל להוציא ידי חובה בהבדלה את בני משפחתו הגדולים, גברים ונשים. ובנדון דידן יתכן שאף אחד מנערי הבר מצוה אינו ראוי להבדיל, כי ביום ראשון של יו"ט שניהם היו קטנים.

לביור שאלות אלו, נקדים לדון בגדרי חיוב ההבדלה בשבת, והאם יש הבדל בין נשים לגברים בחיוב הבדלה.

### חיוב הבדלה במוצאי שבת - מדאורייתא או מדרבנן

א. במסכת חולין (כו, ב), מובא מאמרו של רב זירא: "יום טוב שחל להיות באמצע שבת, אומר "המבדיל בין קודש לחול ובין אור לחושך ובין ישראל לעמים, ובין יום השביעי לששת ימי המעשה". מאי טעמא, סדר הבדלות הוא מונה". ופירש רש"י: "סדר הבדלות - האמורות בתורה הוא מונה, ולְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל (ויקרא י, י); וְלְהַבְדִּיל בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ (בראשית א, יח); וְאֶבְדֵל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לְהִיּוֹת לִי (ויקרא כ, כו); ובין יום השביעי, היינו בין קודש לחול, ומשום דבעי למימר מעין חתימה סמוך לחתימתה". ורבנו גרשום (שם) פירש: "כלומר כל הבדלות האלו כתובות בתורה". ומפשטות הדברים משמע שחיוב הבדלה במוצאי שבת מהתורה.

וכן נראה מדברי הגמרא במסכת שבועות (יח, ב) "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל המבדיל על היין במוצאי שבתות - הויין לו בנים זכרים, דכתיב (ויקרא י, י) וְלְהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל, וכתב התם (שם יא, מז) לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר, וסמך ליה (שם יב, ב) אֵשֶׁה כִּי תִזְרִיעַ". וכתב בערוך השלחן (סי' רצו ס"א) "והנה הגם דדרשות אלו הם אסמכתות, מכל מקום אי לאו דעיקר מצות הבדלה לא היתה מן התורה, לא הוי להו לחז"ל לאסמכינהו אקראי להבדיל על היין".

וכן מפורש בדברי הרמב"ם (שבת פרק כט ה"א) שכתב: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר (שמות כ, ח) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה". ומבואר כי חיוב ההבדלה במוצאי שבת, נכלל בחיוב זכירת השבת המפורש בתורה בפסוק "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ", כפי שכתב המגיד משנה (שם) "מדברי רבינו נראה בביאור שהוא סובר שההבדלה גם כן דבר תורה והכל בכלל זכור".

וכך מתבאר בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנה) "שציונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכור במ גודל היום הזה ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו. כלומר ההבדלה שהיא גם כן חלק מזכירת שבת מתוקנת ומצווה". אלא שבשונה מהמגיד משנה, שביאר כי המקור לחיוב הבדלה מהתורה הוא מהפסוק "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ", במגדול עוז (על ספר המצוות, שם) כתב שהמקור לחיוב הבדלה מהתורה הוא

מהפסוק (דברים ה, יב) "שָׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ", כדבריו: "ועוד ראיתי אני כי אמרו בפירוש, זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, לשון זכור הוא מצות עשה - זכרהו בכניסתו, שמקדשין אותו בדברים, ברמזם שבת כלה. ולשון שמור שייך ביציאתו, שלא ינהג בקדושת קודש מנהג חול עד שיבדילנו ויקבענו ויושיבנו על כנו".

ובקריית ספר (הלכות שבת פרק כט) כתב מקור מפסוק אחר לחיוב הבדלה מהתורה: "וצריך לזכרו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום, וביציאתו בהבדלה. ואית דילפי לה להבדלה מדכתיב (ויקרא י, י) וְלֹהֲבַדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל.".

אמנם כבר ציין המגיד משנה (שם) כי "יש אומרים שההבדלה אינה אלא מדברי סופרים, אבל הקידוש הוא דבר תורה". מחלוקת זו הובאה במשנה ברורה (סי' רצו ס"ק א) "הנה הרמב"ם סובר דמצות הבדלה היא דבר תורה כמו קידוש, והוא בכלל זכור את יום השבת לקדשו, שצריך לזכור אותו ולקדשו בין בכניסתו ובין ביציאתו, בכניסה בקידוש וביציאה בהבדלה, לומר שהוא מובדל בקדושה בראש ובסוף משאר ימים. ויש אומרים שהוא מדברי סופרים ואסמכוהו אקרא".

### חיוב נשים בהבדלה

ב. במסכת שבועות (כ, ב) מובא: "נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, דאמר קרא זְכוֹר וּשְׁמֹר, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה". וכתב המגיד משנה (הלכות שבת פכ"ט ה"א) שהיות והרמב"ם סתם ולא הזכיר נשים פטורות מחיוב הבדלה, "מכלל שהן חייבות". ואילו הבית יוסף (או"ח סי' רצו סע' ח) הביא מחלוקת הראשונים בנדון: "כתוב בארחות חיים (הל' הבדלה סי' יח) נשים אין מבדילות לעצמן, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת, אלא רבנן אסמכוהו (פסחים קו, א) אקרא (שמות כ, ח). וה"ר יונה כתב דכשם שחייבות בקידוש חייבות בהבדלה". מחלוקת זו הובאה בשו"ע (שם) להלכה: "נשים חייבות בהבדלה כשם שחייבות בקידוש, ויש מי שחולק".

וכתב הב"ח (שם ס"ק א) "מחלוקת זו תלויה במחלוקת שהביא הרב המגיד (ריש פרק כט דשבת), והוא שהרמב"ם סובר שההבדלה גם כן דבר תורה, מדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, פירוש זכרהו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה. דלפי זה כשם שחייבות הנשים בקידוש היום דבר תורה אף על פי שמצות עשה שהזמן גרמא הוא מדכתיב "זכור ושמור", כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, הכי נמי חייבות בהבדלה דבר תורה. ולפי זה אפילו כשהנשים הן לעצמן בלא אנשים, חייבות בהבדלה, כשם שחייבות בקידוש היום. אבל יש גדולים חולקים שאף באנשים אין מצות הבדלה אלא מדברי סופרים, הלכך נשים פטורות אף מדברי סופרים,

דכיון דמצות עשה שהזמן גרמא בדאורייתא נשים פטורות, לפיכך לא חייבו חכמים לנשים בהבדלה דזמן גרמא הוא.”

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן ק) כתב הסבר נוסף במחלוקת האם נשים חייבות בהבדלה, או לא: "ואף אם אסמכתא דרבנן היא, כמו שכתב שם המגיד משנה, הלא נתקן על מחוייבי מצוה של שבת, ונשים בכלל. ולא דמי להאסמכתא דהבדלה דפוטר הארחות חיים, שהוא היש מי שחולק דבשו"ע (סימן רצו ס"ח), שאין האסמכתא מקראי דשבת אלא **מקרא דלהבדיל** (שבועות יח, ב), כדכתב המגיד משנה, שלכן סובר דכיון דהוא זמן גרמא, אף שהוא חיוב חדש מכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, שלכן הוא רק בקידוש שהוא מקרא ד"זכור" שהוא ההיקש ל"שמור", ולא בהבדלה שאינה תלויה בשמירת שבת. דהרי הוא מקרא דלהבדיל בפרשת שמיני שלא שייך לשמירת שבת. וזהו כוונת הארחות חיים שהביא בבית יוסף, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא אסמכתא אקרא, היינו אקרא אחר". המחלוקת האם נשים חייבות בהבדלה, תלויה במקור חיוב ההבדלה. אם נאמר שחיוב הבדלה נלמד מהפסוקים "זכור ושמור", אזי אפילו אם זו "אסמכתא בעלמא", מכל מקום חיוב ההבדלה הוא מכלל חיובי שמירת השבת, שגם נשים חייבות בה. אך אם חיוב הבדלה נלמד מהפסוק "להבדיל בין הקודש" ואינו שייך כלל לחיוב שמירת השבת, אלא זהו חיוב מחודש. יתכן שרק אנשים חייבים בו ולא נשים, כי הרי הן פטורות מקיום מצוות עשה שהזמן גרמא.

### חיוב הבדלה במוצאי יום טוב - מדאורייתא או מדרבנן

ג. במסכת ביצה (ד, ב) מובא כי רב אסי היה "מבדיל מיומא טבא לחבריה", דהיינו מבדיל בין יום טוב ראשון ליום טוב שני, דהיינו במוצאי היום טוב הראשון. וברור שנהג כן מחמת הספק: "רב אסי ספוקי מספקא ליה, ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא". כלומר, רב אסי הסתפק האם חכמים קבעו את שני הימים כ"יומא אריכתא" - יום אחד ארוך שיש בו קדושה אחת, או שיש לשמור את שני הימים הטובים מחמת הספק. ולכן מחמת הספק, החמיר שמא שני הימים הם קדושה אחת ארוכה ואסר ביצה שנולדה בראשון גם בשני, והחמיר שמא אין זו קדושה אחת, ובשל כך צריך להבדיל במוצאי היום טוב הראשון.

והקשה הריטב"א (שיטה מקובצת, שם) "היכי מחית נפשיה לומר הבדלה ובספק ברכה שאינה צריכה שיש בה משום לא תשא". ותירץ: "כיון דמדאורייתא חול גמור הוא לדברי הכל וחזי להבדלה, ליכא משום ברכה לבטלה, דאיסור ברכה לבטלה דרבנן היא כדפירש רבינו תם במסכת ברכות, וחיוב הבדלה מדאורייתא בין קודש לחול, וכיון שכן שפיר איכא לברוכי על הספק, דכל ברכות של תורה אם הוא ספק יכול לברך על ספק". למדנו מדבריו, שיש חיוב מהתורה להבדיל בין "קודש לחול", בין בשבת ובין ביום טוב.

וכן נראה מדברי הרמב"ם (הלכות שבת פכ"ט הי"ח) שכתב: "כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יום הכפורים, שכולם שבתות ה' הן". משמע כי דין הבדלה במוצאי יום טוב כדין הבדלה במוצאי שבת - שהרי "כולם שבתות ה' הן", וכשם שחיוב הבדלה במוצאי שבת הוא מהתורה, כך גם חיוב הבדלה במוצאי יום טוב הוא מהתורה. וכפי שנקט הפרי מגדים (אשל אברהם סימן רצו ס"ק י) "משמע למאן דאמר הבדלת שבת דין תורה, הוא הדין הבדלת יום טוב".

ד. והנה הרב המגיד (שם הלכה יט) כתב: "ודע, שאין קידוש יום טוב דבר תורה", ודבריו הובאו במגן אברהם (סי' רעא ס"ק א), ובמשנה ברורה (שם ס"ק ב). ותמה האליה רבה (סימן רעא ס"ק ג) על המגיד משנה והמג"א, מדברי הבה"ג (דף יב ס"ב) שהביא מקורות מהתורה לקידוש ביום טוב: "מחייבין לקדושי ליומא דשבתא וליומא טבא בצלותא ועל כסא דחמרא דכתיב (שמות כ, ח) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ, זכרהו על היין בכניסתו. אין לי אלא שבת, חג המצות מנין, תלמוד לומר (דברים טז, ג) לְמַעַן תִּזְכָּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ. חג שבועות מנין, תלמוד לומר (שם, יב) "וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית", חג הסוכות מנין, ת"ל (שם טו, טו) וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרָיִם". האליה רבה תירץ שני תירוצים: "ואולי כוונתם [שחיובו רק מדרבנן] על ראש השנה. או דס"ל הנך קראי אסמכתא, וצ"ע".

החיד"א בברכי יוסף (סי' רעא אות ב) הביא דברי האליה רבה, וכתב: "ומה שכתב [בתירוץ הראשון] דכוונתם על ראש השנה, אינו מחוור. והעיקר [כתירוץ השני] דהני אסמכתות הן, ופשוט". עוד תמה, למה הוצרך להביא ראייה מהבה"ג, אחר שכן מובא להדיא במדרש (מכילתא פרשת יתרו פ"ז) "דיליף קידוש לימים טובים מקרא. ומוכח לכל ימים טובים בין לרגלים בין לר"ה. אמנם היא אסמכתא". והוסיף: "ויש להעיר על הרב אליה רבה, דאדמותיב מבעל הלכות גדולות דהני דרשות דמייתי לא ידעינן אם הם מרז"ל או דרשה של הגאון, הוי ליה לאותובי ממדרש מכילתא פרשת יתרו (פרשה ז), וכך היא שנויה. לקדשו, בברכה. מאכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו. אין לי אלא שבת, ימים טובים מנין, תלמוד לומר (ויקרא כג, ב) אֶלֶּה מוֹעֲדֵי ה'. הרי דיליף קידוש לימים טובים מקרא, ומוכח לכל ימים טובים, בין לרגלים בין לראש השנה". ומסיים החיד"א: "אמנם היא [דהיינו חיוב קידוש בכל הימים הטובים מדרבנן, והפסוקים] אסמכתא".

אולם הפרי מגדים כתב בהמשך דבריו המובאים לעיל [אות ג] "למאן דאמר הבדלת שבת דין תורה, הוא הדין הבדלת יום טוב. וכל שכן קידוש יום טוב דין תורה. ודלא כמו שכתב המג"א בשם המגיד משנה, ופלא הוא". וגם במנחת חינוך (פרשת יתרו מצוה לא) תמה על דברי הרב המגיד "מאין הוציא זה [שחיוב קידוש ביו"ט מדרבנן], ולכאורה מלשון

הרמב"ם שכתב שכולם [המועדים] איקרו "שבתות" היה אפשר שהוא [חיוב קידוש יו"ט] מהתורה כמו שבת".

בביאור שיטתו של המגיד משנה, כתב רבי אלחנן וסרמן בקובץ שעורים (ביצה אות יא) "וטעמו נראה, דקידוש שבת ילפינן מדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו בכניסתו וביציאתו, וביום טוב ליכא קרא. ולא ילפינן יום טוב משבת, דאין למדין קל מחמור להחמיר עליו. וכן כתב הרמב"ן, לענין שביתת בהמתו, דלא ילפינן יום טוב משבת". ולפי הסבר זה חידש רבי אלחנן (שם אות יב), שיש לחלק בין קידוש ביום טוב שחיובו מדרבנן להבדלה ביום טוב שחיובו מהתורה: "ובסוף אגרות הרמ"ה, הובא שם דברי הרשב"א בעל התוספות, דהבדלת יום טוב מדאורייתא, דילפינן מקרא וְלֹהֲבַדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֵל, דקאי בין לשבת ובין ליום טוב, ולא הביא מקרא דזכור, זכרהו בין בכניסתו ובין ביציאתו. ומשמע כדעת המגיד משנה, דמקרא דכתיב גבי שבת לא ילפינן יום טוב, אלא מלהבדיל בין הקודש ובין החול דכתיב קודש סתמא. ולפי זה נראה לכאורה, אף על גב דהבדלה ביום טוב מדאורייתא, מכל מקום קידוש יום טוב לאו דאורייתא".

### חיוב נשים בהבדלה ביום טוב

ה. לעיל [אות ב] הבאנו את מחלוקת הפוסקים האם נשים חייבות בהבדלה במוצאי שבת, ולאור זאת יש לדון בחיובן בהבדלה במוצאי יום טוב.

ונראה שלפי משמעות דברי הרמב"ם שחיוב הבדלה ביום טוב מהתורה, כי יום טוב "בכלל שבתות ה'", וכן נתבאר שם לשיטת הרמב"ם שנשים חייבות בהבדלה מהתורה היות וזה נכלל בחיובן לשמור שבת, ולפיכך נראה שהוא הדין שנשים תהיינה חייבות בהבדלה במוצאי יום טוב מהתורה, כי הבדלה נכללת בשמירת יום טוב שהוא "בכלל שבתות ה'".

אולם לפי הסברו של רבי אלחנן, שחיוב הבדלה ביום טוב מהתורה נלמד מהפסוק "להבדיל" שנאמר בין בשבת ובין ביום טוב, וכפי שנתבאר לעיל [אות ב] זהו חיוב הבדלה מחודש שאינו שייך כלל לחיוב שמירת השבת, יתכן שרק אנשים חייבים בו, ואילו נשים פטורות כי זו מצות עשה שהזמן גרמא.

**לסיכום:** הפוסקים נחלקו האם חיוב קידוש ביום טוב מהתורה או מדרבנן.

לדעת המגיד משנה החיוב מדרבנן, וכדבריו נקטו להלכה המג"א, אליה רבה, החיד"א והמשנה ברורה.

אולם מדברי הרמב"ם משמע שהחיוב מהתורה, וכמפורש בריטב"א, וכן נקט הפרי מגדים.

ולענין הבדלה ביום טוב, הריטב"א סבר שהחיוב מהתורה, וכן משמע מדברי הרמב"ם.

ומכאן התמיהה על מה שכתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק נח סע' ו) "כשם שמבדילין במוצאי שבת, כן מבדילין במוצאי יום טוב ובמוצאי יום הכיפורים. ואולם הבדלה שבמוצאי יו"ט – לכל הדעות חיובה הוא רק מדרבנן", וכתב בהערה: "דגם קידוש ביו"ט הוא דרבנן". ראשית, מדוע חיוב הבדלה ביום טוב מדרבנן "לכל הדעות", הרי בדברי הריטב"א מפורש שהחיוב מהתורה, וכן משמע מדברי הרמב"ם. שנית, גם לשיטת המגיד משנה שחיוב קידוש ביו"ט מדרבנן, יש מקום לומר כדברי רבי אלחנן' שחיוב הבדלה מהתורה, וצ"ע.

לאור האמור כתב בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן עג אות יא) שקטן שהגדיל במוצאי יום טוב, לכתחילה לא יבדיל עבור גדולים, אך בדיעבד יוצאים ידי חובתם: "קטן בן ארץ ישראל שהגדיל במוצאי יום טוב ראשון, לא יוציא לכתחילה ידי חובת הבדלה במוצאי יום טוב ראשון לאלה שהיו גדולים כבר ביו"ט, לחוש לדעת הסוברים שהבדלת יו"ט דאורייתא. אבל אם הבדיל כבר להוציאם, נראה דיצאו שפיר ידי חובתם, כיון דלדעת רובם המכריע של הפוסקים, אפילו קידוש דיום טוב לא הוי אלא רק דרבנן, ומכל שכן הבדלה דיליה".

\* \* \*

### חיוב הבדלה בין יום טוב ראשון ליום טוב שני

ו. לעיל [אות ג] נתבאר כי רב אסי היה מבדיל בין יום טוב ראשון ליום טוב שני, דהיינו במוצאי היום טוב הראשון. ונחלקו הראשונים והפוסקים, האם נפסק כן להלכה.

בשיטה מקובצת (ביצה ד, ב) כתב: "ומיהו רב אסי לגרמיה [לעצמו] הוא דעבד ולית הלכתא כותיה". ותמה עליו הצ"ח: "ובגמרא לא מצינו שום חולק על רב אסי בהבדלה, ומהיכי תיתי לדחות דברי אמורא מהלכה, ופוק חזי מה עמא דבר שאין מבדילין מיומא טבא לחבריה, וגם לא ראיתי שום אחד מהפוסקים קמאי ובתראי שיוכירו דברי רב אסי בזה. עד שראיתי בשיטה מקובצת שכתב ומיהו רב אסי דעביד לגרמיה עביד ולית הלכתא כותיה. ואמנם גם על דברי השיטה מקובצת אני תמה למה לית הלכתא כוותיה, כי לא ביאר שום טעם למה נדחו דברי רב אסי מהלכה".

ומצאנו שלושה הסברים מדוע לא נפסק להלכה כדברי רב אסי:

• המנחת חינוך (מצוה שא אות ד) כתב, שההבדלה בין יום טוב ראשון לשני, הנעשית בצוותא עם הקידוש של היום טוב השני, יוצרת סתירה ביחס למהותו של היום טוב השני

"כי מכח הבדלה ניכר דהראשון קודש וממילא השני הוא חול, ומהקידוש נראה שהוא קודש, והוי תרתי דסתרי אהדדי, על כן לא עבדינן כרב אסי".

• רבי אלחנן כתב בקובץ שעורים (ביצה אות ח) כי רב אסי הבדיל במוצאי היום טוב הראשון, משום שסבר כמאן דאמר (פסחים קז, א) "מי שלא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל כל היום כולו, ותו לא. ואם כן, אם ימתין עד מוצאי יום טוב שני, יפסיד הבדלת יום ראשון לגמרי. אבל אנן קיימא לן, דאפשר להבדיל גם אחר יום ראשון, אם כן הוא הדין ביום טוב, אפשר להמתין בהבדלת יום טוב ראשון עד מוצאי יום טוב שני".

• הגרש"ז אורבך כתב במנחת שלמה (ביצה ד, ב) "באמת נראה, דהא לכל התירוצים עדיין צ"ע למה אין אנו מניחים תפילין ביום טוב שני. ועל כרחק צריך לומר דכך היתה התקנה שיהיה היום השני ככל חומר יו"ט ראשון והפקיעו משום כך גם מצות תפילין. ואם כן ניחא גם מהבדלה שהפקיעו חובתה במוצאי יו"ט ראשון וקבעוה במוצאי יו"ט שני". וכן מבואר בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן עג אות ב) "חזו"ל בתקנתם לבני הגולה לעשות שני ימים טובים של גלויות, ביטלו מהם בשב ואל תעשה מצות הבדלה דאורייתא, כי היכי דלא ליתו זלזולי ביום טוב שני. שאם יבדילו במוצאי יו"ט ראשון יזלזלו ביום טוב שני, כמו שכתב במאירי ביצה (ד, ב ד"ה בראשונה) ובצל"ח (שם) בארוכה. וכעין זה מבואר בתשובות הרשב"א (ח"א סי' סא) שאסור להניח תפילין ביום טוב ב' של גלויות דאי לא, אתי זלזולי ביה, וביטלו מצות עשה ותפילין בשב ואל תעשה. וממש הוא הדין בנדון דידן לענין הבדלת יום ראשון שהיא דאורייתא לשיטת השיטה מקובצת [לעיל אות ג] שבטלוח בשב ואל תעשה על ידי שמבדילין במוצאי יום טוב שני בלבד מהאי טעמא גופא דלא ליתו זלזולי ביה".

על כל פנים, המנהג כיום הוא, שבחו"ל לא מבדילים בין היום טוב הראשון לשני, אלא במוצאי היו"ט השני בלבד.

**בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל - האם יבדיל במוצאי היו"ט הראשון או השני**

ז. אך עדיין יש לברר כיצד ינהג בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל, אשר לכאורה צריך להבדיל במוצאי היו"ט הראשון, האמנם עליו להבדיל במוצאי היו"ט הראשון, או שצריך להבדיל רק במוצאי היו"ט השני.

בשו"ת שאילת יעבץ (סימן קסח) כתב כדבר פשוט כי בן א"י אינו מבדיל כלל במוצאי היו"ט הראשון בחו"ל: "כי מלבד שלדברי הכל נאסר [בן א"י לעשות מלאכות בחו"ל] דבדר בפרהסיא, ומאחר שאסור במלאכה בכל אופן, אם כן מה לו להבדיל עכשיו אפילו בתפילה, שיבוש הוא, ועבירה היא בידו. כלום מבדיל אלא משום מלאכה, והלא עדיין הוא

פורש ממלאכה, וימתין עד זמן הבדלה האמיתי כאן. וכל ג' ימים זמנה ואינו עובר", ומשמע מדבריו שגם אינו מבדיל בתפילה בלחש באמירת אתה חוננתנו.

ותמה בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן כב אות ב) על השאילת יעבץ: "דהא שפיר מהני ליה הבדלה לבן א"י בחו"ל ודעתו לחזור להתירו במלאכה ביום טוב שני של גלויות, שהרי ביישוב דוקא הוא דאסור בעשיית מלאכה, אבל חוץ לתחום מותר, כמבואר להדיא בפסחים (נב, א) ביישוב אסור, במדבר מותר, וכן הוא גם בשו"ע (או"ח סי' תצו סעי' ג). ועוד, דבעניויותי לא ידענא שיהא מבואר באיזה מקום שעיקר הבדלה להתיר מלאכה היא באה, שמתוך כך נאמר שאם גם אחר ההבדלה יהא אסור במלאכה, אין לו להבדיל כלל".

ברם האגרות משה (או"ח ח"ג סי' עב) פסק, שבן א"י לא יבדיל על הכוס, אלא די בהבדלה בתפילה בלחש באמירת אתה חוננתנו, ומכל מקום רשאי לאכול למרות שלא הבדיל על הכוס "כי לא אסרו בכהאי גוונא מלאכול קודם הבדלה על הכוס, דדמי זה כמי שאין לו כוס שמותר לאכול". וכן פסק השרידי אש (ח"ב סי' קסא) "כיון שבדעתו לחזור לארץ ישראל ויש לו שם בית ופרנסה, והישיבה בחו"ל היא רק זמנית, בוודאי שצריך לעשות כחומרי שתייה, היינו להתפלל בביתו תפילת חול, ולברך ברכת הבדלה, וגם לא לעשות שום מלאכה".

אולם יש פוסקים שהכריעו כי יש צורך להבדיל על הכוס בצנעה, כמבואר בדברי הגרש"ז אויערבך (שלחן שלמה, דיני קידוש והבדלה אות כד) "בן א"י הנמצא בחו"ל ודעתו לחזור, יבדיל על הכוס בצניעה במוצאי יו"ט ראשון ואפילו יש עשרה, ולא דמי למניינים דאסור לעשותם לבני א"י הנמצאים בחו"ל, דהתם הוי פרהסיא וזילותא דיו"ט שני". וכן פסק בילקוט יוסף (או"ח סי' רצט) "ואף שבשו"ת אג"מ (ח"ה או"ח סו"ס עב) פסק שיבדיל בתפילה ולא יבדיל על הכוס, במחילת כבוד תורתו אין דבריו מחוורים, והעיקר כמו שכתבנו שמבדיל גם על הכוס במוצאי יו"ט ראשון, ואת צנועים חכמה".

גם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סי' קמא) נקט להלכה בשם ספר פאת השולחן (סימן ב אות טו) "שלוחי א"י ההולכים מא"י לחו"ל ודעתם לחזור לא"י לבני ביתם אשר בא"י, כשהם בחו"ל מתפללים ביו"ט של גלויות תפילה של חול ומבדילים במוצאי יום טוב הראשון. הרי דכן מבדיל על הכוס, כי סיים והכל בצניעה, וזה על הכוס ולא בתפילה. וכן כתב בכף החיים (סימן תצו ס"ק לו). וכן שאלתי להרה"ג רי"ש אלישיב, והוא אינו מבין הסברא כלל, ודעתו שעושה הבדלה על הכוס".

[ואם בן א"י הנמצא בחו"ל רוצה לצאת ידי חובתו להבדיל במוצאי יו"ט ראשון, בקידוש של יו"ט שני של בן חו"ל שיש בו גם הבדלה [יקנה"ז], יצא ידי חובה, למרות שבן חו"ל אומר בנוסח ההבדלה שלו "בין קודש לקודש", בעוד שבן א"י צריך להבדיל בנוסח

"בין קודש לחול", כפי שפסק השדי חמד (אסיפת דינים מע' ה אות יב) "דהסדר אינו מקפיד, וגם החתימה שחתם "בין קודש לקודש", אינו מעלה ומוריד". וכמבואר בהרחבה בספר יום טוב שני כהלכתו (פ"ח סעיף ג) "דאע"פ שבפשטות היה נראה דלא יצא, דכלפי בן א"י הוי יקנה"ז שינוי ממטבע שטבעו חכמים, מיהו יש לומר שאע"פ כן יוצא בשמיעת יקנה"ז, משום שבנוגע לחובת הזכרת הבדלה בין קודש לחול הלא שפיר מזכירו באמצע נוסח הברכה של יקנה"ז. וא"כ אפשר דאף החתימה לא חשיבא שינוי ממטבע שתקנו, דעיקר חובת הבדלה היא להודות לקב"ה על שמבדיל בין קודש לחול בזה שחלפה קדושת שבת, והלא אף בהזכרת "בין קודש לקודש" מודה על כך שחלפה קדושת שבת. ואע"ג שתקנו וטבעו להודות על כך בנוסח "בין קודש לחול", י"ל שהודאה זו כלולה בחתימת הברכה בכל שכן, דאם מודה לקב"ה על ההבדלה הדקה שבין קודש לקודש, כל שכן שהקב"ה מבדיל בין קודש לחול שהיא הבדלה גדולה ורחבה טפי, וכיון שנכללת הודאה זו בכל שכן, לא הוי שינוי ממטבע שטבעו חכמים, דשינוי מטבע פוסל רק בכה"ג שמשנה משמעות הברכה, משא"כ בנדון דידן שמשמעות הברכה נכללת בכל שכן". אלא שלמעשה סיים: "ומכל מקום נראה דכיון שחידוש הוא, בנדו"ד ודאי עדיף דיבדיל בן א"י עצמו בצינעא. מיהו בכהאי גוונא שאי אפשר להבדיל בעצמו, שפיר יצא ידי חובה כשישמע יקנה"ז מבן חו"ל. וכן הובא בקצרה בשם הגרשז"א בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק סב הערה נ)."

### דיני וגדרי ה"תשלומין" בהבדלה לאחר יום טוב

ח. בסוגיית הגמרא בפסחים (קה, א) נתבארו דיני הבדלה לאחר השבת, ולהלכה נפסק בשולחן ערוך (סימן רצט סעיף ו) "שכח ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום שלישי. ויש אומרים שאינו מבדיל אלא כל יום ראשון ולא יותר". ודנו הפוסקים, האם מי שלא הבדיל במוצאי יום טוב, צריך להבדיל למחרת, או לא. ואם מבדיל לאחר יום טוב, עד מתי רשאי להבדיל.

רבי שלמה קלוגר כתב בהגהות חכמת שלמה (או"ח סימן רצט ס"ו) לחלק בין הבדלת שבת להבדלת יום טוב: "דווקא בהבדלה של שבת, אז שייך להבדיל ב' ימים מטעם המפורש בש"ס (פסחים קו, א) דכמו דהוי לענין גיטין דעד יום ד' נקרא בתר שבתא. אבל אם שכח הבדלה של יום טוב, תיכף ביום מחר אין לו עוד תשלומין, כי ליום טוב אין הימים נמשכים אחריו להיות שייך להבדיל בהם". והוסיף: "ויש להסביר טעם הדבר מה שיש חילוק בין רגל לשבת. חדא, על פי מה שכתב הש"ך בחו"מ (סי' מג) בשם רבנו תם דלכך נקרא אחר הרגל ט"ו יום, מכח מה שהיו עולי רגלים מגיעין לנהר פרת וכל זמן שהיה בדרך נקרא להם אחר הרגל. אם כן חילוק גדול יש, דבשלמא אחר שבת שאין שום טעם למה קוראין כן, ואין קריאה זו מצד ענין אחד, ובעל כרחך דהימים גופיהו שייכין לשבת שאחריהם, דשבת הוי בכלל הימים וראש להם, והימים שייכים לו. ולכן גם לענין הבדלה

שייכים להבדיל בהם על שבת. אבל לענין הרגל, מה שנקרא בלשון בני אדם ט"ו יום אחרי הרגל, הוא רק בלשון בני אדם, מכח שהולכי רגלים הולכים בדרך נקרא להם אחרי הרגל, וא"כ תינח בלשון בני אדם, אבל לענין הבדלה לפי האמת אין שייכות לימים שאחר יום טוב לגוף היום טוב, ומה שייך להבדלה מה שבלשון בני אדם נחשב אחר הרגל, ולכך תיכף ביום המחרת אין לו להבדיל עוד".

מאידך גיסא, הברכי יוסף (סימן תצא אות א) הביא משו"ת בית יהודה (ח"ב סי' כח) שכתב: "מי ששכח להבדיל במוצאי יו"ט, יכול להבדיל כל השבוע", ועל זה כתב הברכי יוסף: "ואין ראייתו מכרעת", וברור שלא הסכים לכך. וכן מובא בשמו בשערי תשובה (ס"ק א) "שאינן לסמוך עליו למעשה".

בביאור שיטת הבית יהודה כתב בשו"ת בנין שלמה (ח"ב או"ח סי' כ) על פי דברי הגמרא בגיטין (עז, א) "תניא רבי אומר [האומר הרי זה גיטך אם לא אבוא] לאחר הרגל [ממתנינים לו שיבוא עד שיעברו] שלוש יום. נפק רבי חייא דרשה משמיה דרבי וקלסוה, משמיה דרבי ואלא קלסוה, אלמא לית הלכתא כוותיה". הראשונים בסוגיא נחלקו מה הדין כשאומר "לאחר הרגל" - מהו שיעור הזמן שממתנינים לו. לדעת הריטב"א (שם) ממתנינים לו שלושה ימים "דהוי כלאחר שבת ג' ימים שהוא הקטן שבכולם". לדעת הרמ"ה (הובא בריטב"א שם) "לאחר הרגל כלאחר שבת, וכי היכי ד"לאחר" שבת המחצית שבין שבת לשבת, אף ברגל, "לאחר" שלו [דהיינו מה נקרא "לאחר" של הרגל] הוא מחצית מה שבין רגל לרגל". ואילו לדעת רבנו חננאל (הובא בריטב"א שם) "ט"ו ימים", וכתב הריטב"א: "ולא נתבררו דבריו".

בשו"ע (חו"מ סי' מג סעי' כט) פסק לכאורה כשיטת הרמ"ה: "אם כתוב בשטר עד אחר הפסח, היינו עד שיעברו רוב הימים שבין פסח לעצרת". ותמה הש"ך (שם ס"ק מז): "דין זה צ"ע, דלא מסתבר זמן רחוק כל כך, ומכל שכן דקשה דלפי זה אם כתוב בשטר אחר חג השבועות או אחר חג הסוכות היינו עד רוב הימים, וכן כתב הר"ן סוף פרק מי שאחזו (גיטין לט, ב מדפי הרי"ף) להדיא, דלפי"ז אם נשבע לפרוע אחר חג הסוכות, יש לו ג' חדשים. וזמן רב כזה רחוק מן השכל". ועל כן כתב: "לכך נראה כמו שפירש רבינו חננאל, הביאוהו הר"ן (שם) והרשב"א בחידושו (שם עז, א ד"ה תניא) והרא"ש (סוף סי' יד), דאחר הרגל היינו ט"ו יום אחר הרגל, ולא שנא פסח או שבועות או סוכות. ואף על פי שהרשב"א והר"ן שם כתבו על דברי רבנו חננאל שלא נתבררו דבריו, היינו משום שלא ידעו מנין לו כן, אבל כבר נודע שכל דברי רבנו חננאל הם דברי קבלה מן חכמי הש"ס, שהיה גאון קדמון מהגאונים".

על פי דברי השו"ע והש"ך, כתב הבנין שלמה, ללמוד לנדון דידן, שאמנם לאחר שבת מותר להבדיל רק עד יום שלישי, אבל לאחר יום טוב מותר להבדיל עד ט"ו לאחר הרגל

כשיטת רבנו חננאל, או אפילו עד שיעברו רוב הימים שבין רגל לרגל, כשיטת הרמ"ה שפסק השו"ע.

אולם הבית יהודה עצמו סבר שיכול להבדיל כל השבוע בלבד ולא יותר, וכפי שביאר הבנין שלמה: "מן הדין היה יכול להבדיל עד אותו הזמן, אך כיון שהגיע יום השבת בינתיים, הוא מפסיק למצות הבדלה, דכיון דהיום יום קודש, לא שייך להבדיל אז, והלכך אפילו גם במוצאי שבת לא הבדיל, מ"מ אינו יכול להשלים רק הבדלה של שבת, אבל הבדלה של יו"ט כבר נפקע ממנו לגמרי והלכך כתב דאינו מבדיל רק עד יום השבת". וכדבריו נקט בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ה' סימן טו) "מסתברא דלענין הבדלה אין לאחר כל כך, דכיון שהשבת מפסיק ובא זמן הבדלה של מוצאי שבת, לא נשאר שום שייכות להבדלת מוצאי יו"ט".

אולם בשו"ת בצל החכמה (בהמשך דבריו המובאים לעיל, שם אות ח) כתב לדחות את הראיה מהסוגיא בגיטין לנדון הבדלה: "דשאני גט כיון דבלישנא דבני אדם קוראים עד יום ד' בתר שבתא, אם כן כי קאמר הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז אחר השבת, בודאי שעד יום ד' קאמר, שעד יום ד' נקרא אצל בני אדם אחר השבת, משא"כ לענין הבדלה. אלא ודאי שגם הבדלה עד יום ד' תקנתא דרבנן היא, ותקנו כך, כיון שעד יום ד' נקרא אחר השבת, שפיר שייך להבדיל עד אז משום שבת שעבר". כלומר, בגיטין הקובע הוא "לשון בני אדם", ובוה נחלקו הראשונים מהי דעת בני אדם וכוונתם באמרם "אחר הרגל" - בכמה זמן מדובר. אולם בהבדלה הקובע הוא "תקנת חכמים" עד מתי נמצאים בהשפעת השבת או היום טוב, ובוה מפורש בגמרא בפסחים (קז, א) שחכמים קבעו זמן שניתן להבדיל עד יום רביעי, ואילו ביום טוב הפוסקים הסתפקו עד מתי רשאי להבדיל.

המשנה ברורה (סימן רצט ס"ק טז) העתיק להלכה את דברי רבי עקיבא איגר בשם ספר לשון חכמים: "דבמוצאי יום טוב אין להבדלה תשלומין, דבשבת שייך לומר דהג' ימים ראשונים שייכים עוד לשבת שעבר, משא"כ ביום טוב". וסיים למעשה: "ומכל מקום הגרע"א מצדד שם דכל יום הראשון שאחר יום טוב יכול להבדיל".

לסיכום: רבי שלמה קלוגר כתב שאין תשלומין להבדלה במוצאי יום טוב.

לדעת הבית יהודה, יכול להבדיל כל השבוע.

המשנה ברורה הכריע כדעת רעק"א שצידד דכל יום הראשון שלאחר היום טוב יכול להבדיל.

קטן שהגדיל במוצאי יום טוב שני - האם מוציא ידי חובה בהבדלה את בני משפחתו

ט. ממוצא הדברים נשוב לבריור השאלה האם קטן שהגדיל במוצאי יום טוב שני מוציא ידי חובה בהבדלה את בני משפחתו.

בשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן עג אות ב), כתב בתחילת דבריו: "גם לסוברים שחיוב הבדלה ביו"ט הוא דאורייתא (שיטה מקובצת ביצה ד, ב; פמ"ג סי' רצו א"ש ס"ק יא) פשיטא דהיינו דוקא הבדלת יו"ט ראשון, דכיון שהוא עצמו דאורייתא, יש מקום לומר שגם הבדלתו דאורייתא. לא כן הבדלת יו"ט שני, דכיון דיו"ט שני עצמו אינו אלא דרבנן, פשוט וברור שגם הבדלתו אינו רק מדרבנן. ואם כן קטן זה שהגדיל ביו"ט שני, בודאי שאין עליו חובת הבדלה מהתורה, כיון שביום ראשון שהוא דאורייתא עדיין קטן היה, והבדלה שנתחייב בה משום יו"ט שני אינה אלא דרבנן, יש לומר דלא אתא דרבנן ומוציא ידי חובה אלא שהיו גדולים כבר ביום ראשון ונתחייבו בהבדלה מהתורה לדעת השיטה מקובצת ודעימיה, וכדאמרינן (ברכות כ, א) לענין ברכת המזון, דלא אתא דרבנן ומפיק דאורייתא".

אולם גם לשיטת הסוברים שחיוב הבדלה ביום טוב מהתורה, כתב בצל החכמה כי "לא שייך כלל לומר הבדלת יו"ט דאורייתא, אלא כשהוא מבדיל בזמנו במוצאי יו"ט ראשון. אבל מבדיל במוצאי יו"ט שני, לכו"ע בודאי שאינה אלא מדרבנן". והוסיף: "כי חז"ל בתקנתם לבני הגולה לעשות ב' ימים טובים של גלויות, ביטלו מהם בשב ואל תעשה מצות הבדלה דאורייתא, כי היכי דלא ליתו לזלזולי ביום טוב שני". כלומר, אפילו לשיטת הסוברים שהבדלה במוצאי יו"ט היא מהתורה, אבל כאשר יש שני ימים טובים, חז"ל "ביטלו בשב ואל תעשה" את ההבדלה שהיתה אמורה להיות במוצאי היו"ט הראשון ותיקנו הבדלה במוצאי היו"ט השני.

ומכאן המסקנא: "מעתה לדעתם בוודאי שיכול זה שנעשה גדול ביום טוב שני של גלויות, להוציא במוצאי יו"ט שני ידי חובת הבדלה גם אלא שכבר היו גדולים ביום טוב ראשון, אחרי שההבדלה שמבדילין במוצאי יו"ט שני גם לדידהו אינה מהתורה, שהרי אינה באה מהתורה משום יום טוב ראשון שהוא דאורייתא כלל". ולכן הקטן שהגדיל במוצאי יו"ט שני שחיובו בהבדלה מדרבנן, יכול להוציא ידי חובה גדולים בהבדלה, כי גם חיובם של הגדולים בהבדלה במוצאי יו"ט שני אינו אלא מדרבנן.

לבסוף רצה בצל החכמה לומר, שנדון דידן תלוי במחלוקת הפוסקים בגדרי "תשלומין" להבדלה ביום טוב, ולדעת "הסוברים דיש תשלומין להבדלת יו"ט כל ג' ימים או יותר, ודאי יש מקום לומר דגם הבדלת יו"ט שני דאורייתא, שהרי היא גם תשלומין להבדלת יו"ט ראשון, שהיא דאורייתא. לכן קטן שהגדיל ביו"ט שני אינו יכול להוציא ידי חובת הבדלה למי שהיה כבר גדול ביו"ט הראשון". אולם למסקנה כתב בצל החכמה: "לקושטא

דמילתא אף להסוברים דיש להבדלת יו"ט תשלומין כל ג' ימים או יותר, מכל מקום הבדלת מוצאי יו"ט שני על כרחך לא הוי אלא דרבנן. ויותר מזה, אפילו הבדלת מוצ"ש להסוברים שהיא דאורייתא, נלענ"ד דהיינו דוקא במבדיל במוצאי שבת ממש ולכל המאוחר ביום ראשון, אבל במבדיל מתחילת ליל יום ב' והלאה, כודאי שאינה אלא דרבנן".

**סוף דבר:** בשו"ת בצל החכמה הכריע כי קטן שהגדיל ביום טוב שני, יכול להוציא ידי חובת הבדלה כל מי שהיה גדול ביום טוב הראשון, היות וחיוב הבדלה במוצאי יו"ט שני הוא מדרבנן. ולכן בשאלה שפתחנו בה, גם מי שנהיה בר המצוה במוצאי יום טוב שני, מוציא ידי חובה בהבדלה את בני משפחתו שהיו גדולים ביום טוב הראשון.

ונראה לענ"ד להוסיף, על פי מה שנתבאר לעיל [אות ה'] שחיוב נשים בהבדלה ביום טוב מדרבנן, ולכן ודאי הקטן שהגדיל יכול להוציא ידי חובה בהבדלה במוצאי יו"ט שני נשים שחיובן בהבדלה מדרבנן.

עוד נראה לענ"ד לחדש על פי חידוש של המג"א (או"ח סי' רצו ס"ק יא) בביאור דברי הרמ"א (שם סע' ח) שנשים "לא יבדילו לעצמן, רק ישמעו הבדלה מן האנשים", כי במצוה שיש בה עשיה, רשאי לעשות ולברך, אבל בדבר שאין בה אלא הברכה, כגון כאן, אין רשות. ואפשר דמהאי טעמא לא נהגו לקדש הלבנה". ומעתה יתכן לומר שמכיון שהבדלה מוגדרת כמצוה שאין בה עשיה אלא ברכה, במצוה כזו שהיא "קלה", אולי אפילו קטן המחוייב מדרבנן יכול להוציא גדול המחוייב מהתורה, וצ"ע.



## עסק שנמכר לנכרי לפסח ובמשך החג מכרו בו חמץ

**הרב שלום דובער שוהאט**

דומ"צ בביד"צ אגודת הרבנים דארה"ב וקנדה

### שאלה

א. במענה לשאלתו אשר קודם חג הפסח חברה גדולה (משווקים הכי גדולים של בירה באיזור נוא יארק רבתי) נתקשרה עם אחד ההכשרים החשובים, והבעלים של החברה מינה את אחד מרבני ההכשר בשטר חוקי להיות מורשה שלו ע"פ חוקי המדינה (Power of Attorney), ואח"כ הלך הרב הנ"ל וחתם חוזה בשפת-המדינה עם הגוי מנהל החברה, שבו היו שני דברים שונים: (א) כל החמץ השייך להעסק נמכר במכירה מוחלטת להגוי

מבלי שום תנאי ושום תאריך. (ב) ובנוסף להנ"ל גם מכירת העסק להגוי לכל ימי חג הפסח (בתוספת כמה שעות קודם סוף זמן אכילת חמץ וכמה שעות אחר סיום החג), כמו שנהוג לעשות לעסקים שפתוחים בשבת כגון Nursing Homes בבעלות יהודים חרדים כידוע ומפורסם (וגם הרה"ג בעל "ברך משה" אב"ד סאטמאר עשה שטר כזה לעסקיו שהיו בשיקגו).

[ואופן מכירת העסקים הפתוחים בשבת וכו', הנה ראיתי שטר שהכין הרה"ג אב"ד קארלסבורג שליט"א בלה"ק בהכוונת הרה"ג בעל "ויען יוסף" אב"ד פאפא זצ"ל<sup>57</sup>, בו נכתב שהנכרי קונה העסק בסכום מסויים (500,000 דולר), ונותן דולר אחד בתור דמי-קדימה. ועל הנכרי לשלם הכל במילואו מיד, או לשלם 18% ריבית לשנה (שעולה 90,000 דולר לשנה) כל זמן שאינו משלם. ויכול הישראל לתבוע כל הממון כשירצה, ואם הנכרי לא יביא הממון תוך מעל"ע אזי יכול הישראל לקחת מהנכרי את חלק הנכרי בתור תשלום על החוב].

בשטר שנערך בין חברת שיווק הבירה והנכרי מפורט אשר כל הרווחים וההפסדים של תשעת הימים הנ"ל יהיו של הגוי, ולאחר ניכוי הסך הכולל של הוצאות תפעול החברה במשך תשעת ימים אלה אזי אם יש רווחים הם שייכים להגוי, ואם יש הפסדים הם גם של הגוי. ועל הגוי לתת חשבון תוך שבוע מסיום החג על כל הנ"ל.

ובפועל במשך החג הבעה"ב היהודי לא הגיע בחלק הראשון של החג, וגם כאשר הגיע בחול-המועד, הנה כאשר נתבקש לחתום על מסמך ענה "איני הבעה"ב" והפנה אותם לנכרי הקונה שיחתום המסמכים. ולאחרי החג התיישבו יחד ועשו חשבון, ונתן הבעה"ב להנכרי את רווחיו מהחג.

ולאחר חג הפסח נתעוררו רבנים וכתבו, אשר מאחר והעסק היה פתוח במשך ימי החג ונעשה סחורה עם החמץ, אזי אין המכירה כלום (ע"פ שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' ר"ה, שד"ח מערכת חמץ ומצה סי' ט' אות ל"ה, שו"ת דברי יואל ח"א יו"ד סי' צ"ו אות ו'), ושאלתו היא, הכצעקתה, האם אכן המכירה בטלה, או שמא יש מקום לומר שהמכירה קיימת ולא נאסר חמצו.

**ענף א - מכר חמץ לנכרי ואח"כ עשה סחורה בחמץ במשך החג**

(57) התודה נתונה להרה"ג הרה"ת הרב ברוך אבערלאנדער שליט"א, אב"ד בודאפעשט הונגריה ותלמיד-מובהק של הרה"ג אב"ד פאפא זצ"ל שמשר לי עותק משטר זה. וזכות הרבים תלוי בו.

א. בראשית דברנו נדון על השאלה של ישראל שמכר (רק) חמצו לנכרי ואח"כ עשה סחורה בחמץ זה במשך החג (הגם שאינו נוגע לנדו"ד, מ"מ מאחר והרבנים המערערים הזכירו פרט זה, מן הראוי לדון גם בזה).

ובהקדים דברי אדמו"ר הזקן ב"סדר מכירת חמץ", וזלה"ק: "ומי שעולה על דעתו שמכירת חמץ הוא מדברי סופרים לפי המנהג שהכל מבטלין החמץ ואומרים כל חמירא ... שגגה היא בידו, כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח ... ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, ואם כן יש להחמיר בזה" (ובזה חזר בו ממ"ש בשו"ע שלו או"ח תמ"ח סעיף ח' שדי בגילוי דעת). ולכן מתקן שצריך שיהיה יד ישראל אחר באמצע, "שלא יהיה להישראל בעל החמץ שום עסק בעולם עם הנכרי הקונה החמץ, ולא יהיה הנכרי נשאר חייב כלום לבעל החמץ אלא לישראל אחר שלא היה החמץ שלו עדיין מעולם" (והוא הנקרא ערב שלוף דוץ [כמבואר בשו"ת צמח צדק סימן מ"ה אות ה']). ובהמשך דבריו שם "ועיקר הכל שיהיה הישראל בעל החמץ סבור וקיבול באמת שאם ירצה הנכרי ימכור כל החמץ במקח השווה וכו'".

היוצא מדבריו, שעיקר מכירת החמץ מתבטאת בכך שבדעת הישראל שהחמץ אכן שייך לגוי לגמרי, ואין להישראל שום קשר יותר להחמץ, והנכרי יוכל למכור החמץ למי שירצה במחיר הראוי, ולא יכול הישראל לעכבו. ומשמע, שאם הישראל עושה איזה מעשה לעכב הנכרי מלמכור, או כל פעולה אחרת המראה שאין בדעתו שהחמץ אכן שייך לגוי – אזי יש חשש על המכירה. אלא שלא נתבאר בדבריו כאן האם המכירה עצמה נתבטלה מחמת מעשיו, או לא.

ב. בשו"ע שלו (או"ח תמ"ח סעיף י"ג) כתב אדה"ז וזלה"ק: "אם מכר לו החמץ כדינו במסירת המפתח ואח"כ הניח הישראל חותמו על החמץ, אף שאסור לעשות כן וצריך למחות ביד העושה כן מכל מקום בדיעבד לא נאסר החמץ לאחר הפסח, דכיון שמכר החמץ להנכרי כדינו מיד נקנה החמץ להנכרי קנין גמור והרי הוא כשלו ממש, ואף שאח"כ חתמו הישראל בחותמו לא יצא החמץ מרשות הנכרי על ידי כך, והרי זה כאילו חתם את החמץ שהוא של נכרי ממש ולא היה להישראל חלק וזכות בו מעולם, שבודאי לא נאסר החמץ בשביל כך, כי כל אימת ומתי שהנכרי רוצה הוא מסיר את החותם ונוטל מן החמץ כל מה שירצה".

ובסעיף הבא כותב "אבל אם לאחר שמסר את המפתח לגוי בשעת מכירה חזר ונטלו ממנו בעל-כרחו כדי שלא יכנס הגוי לתוך החדר ויטול כלום מהחמץ, הרי חמץ זה לאחר הפסח אסור בהנאה לכל אדם מישראל, דכיון שלא הניח את הגוי ליכנס לתוך החדר שהחמץ מונח שם הרי נפטר הגוי מאחריות החמץ, שאם יגנב משם החמץ חל הפסד על

הישראל, דהיינו שלא יצטרך הגוי לשלם לו חובו שחייב לו בעד החמץ שמכר לו, וכל חמץ שיגיע ממנו הפסד לישראל אם יגנב או יאבד – עובר עליו ישראל בבל יראה ובל ימצא, ולאחר הפסח הוא אסור בהנאה כחמצו ממש שעבר עליו הפסח".

והיוצא מדבריו, שאף אם המכירה נעשית כדת, הנה אם הישראל עושה מעשה שמעביר את אחריות החמץ אליו (אף אם באופן רשמי הבעלות עדיין ביד הנכרי), כגון שלוקח מהגוי את הכח לקחת מהחמץ, אזי החמץ נאסר בפסח (אבל המכירה לא נתבטלה). אבל אם לא עשה מעשה שלוקח מהגוי את הכח לקחת את החמץ לעצמו, אפילו אם שם חותמו וכיו"ב על החמץ, עדיין החמץ נשאר בבעלות הגוי ואין איסור בחמץ לאחר הפסח.

ודייק מזה כ"ק אדמו"ר במכתבו (אגרות קודש חי"ט אגרת ז'רמח) לענין מי שמכר חמצו ואח"כ השתמש בחלק מהחמץ בחג, אי נתבטלה המכירה, ובין הדברים כותב: "3) אפילו בהנוגע להנוטל – לכמה דעות לא בטלה המכירה [כן משמע דעת אדמו"ר הזקן סימן תמ"ח סע' יג-יד], כי אם גוזל הוא מה שנוטל ותו לא מידי."

וביאור דבריו, דמאחר ובפועל החמץ שלא השתמש בו הישראל נשאר בבעלות הנכרי, ויכול הנכרי לקחתו ולמכרו, אזי המכירה קיימת, ורק עובר איסור על החמץ שגזל מהנכרי (משא"כ על שאר החמץ – לא עובר כל זמן שלהנכרי יש אחריות על החמץ). אבל אם הישראל היה עושה מעשה שלא יוכל הנכרי למכרו, ובמילא אינו באחריות הנכרי, אזי היה החמץ (שמנע מהנכרי) נאסר מחמת שהחמץ באחריות הישראל [וכמו שכתב אדה"ז בסעיף י"ד], אבל לא בבעלותו, כי בפועל המכירה קיימת, ועובר מחמת שגזל עתה וקנה החמץ [דאליבא דאדה"ז בסימן תל"ה קו"א ב' החמץ נשאר בבעלות הישראל אף לאחר זמן ביעורו, הגם שאין לו שום חלק וזכות בו מחמת שאסור ליהנות ממנו].

מכל הנ"ל נראה (הגם שלא נכתב בפירוש), שאף אם הישראל עושה סחורה עם החמץ בחג, הנה המכירה לא נתבטלה, אלא: (1) החמץ שעשה עמו סחורה בחג נאסר מחמת שגזל מהגוי וקנה החמץ; (2) החמץ שאין לנכרי אחריות עליו – נאסר אחר הפסח. אבל החמץ שעדיין באחריות הנכרי – עומד בהיתרו.

ג. בשו"ת הצמח צדק (סימן מ"ה) דן במי שמכר חמצו לנכרי אבל לא מסר לו מפתח, האם זה מבטל המכירה או לא (דלכאורה מאחר והנכרי לא יכול להיכנס וליקח החמץ אזי זה עדיין באחריות הישראל), ובאות ב' מבאר (ע"פ דברי אדה"ז בסימן תמ"ח שהובאו לעיל) שהמכירה קיימת כל זמן שהנכרי לא ביקש המפתחות מישראל, דרק אם ביקש ולא קיבל אזי יש ריעותא, אבל אם לא ביקש – המכירה קיימת, שכאשר יבקש המפתח – יקבלנו, ובמילא הוא באחריות הנכרי מתחילה.

ונראה מדבריו, שבכדי שיחול ריעותא במכירה צריך שהישראל יעשה מעשה המראה שלא מכר החמץ לנכרי, כגון שמסרב למסור לו מפתח, שאז מראה במעשיו שאינו רוצה שהגוי יהיה לו אחריות על החמץ אלא הישראל, ובמילא הישראל עובר על החמץ, אבל כל הזמן שלנכרי יש אחריות על החמץ [אפילו אם בדיניהם לא היה מתחייב – ראה שם אות ה'] אזי המכירה קיימת.

ולכאורה אפ"ל שה"ה בעושה סחורה, שאם להנכרי יש אפשרות לנגוע בהחמץ אזי נשאר בבעלותו, ומה שלוקח בסחורה – הרי רק זה נאסר. וכך משמע מדברי הצ"צ (או"ח סימן ק), הדין בישראל שמכר חמצו כדין, וביום אחש"פ לקחה שפחתו חמץ והכינה ממנו שאור עבור הבעה"ב. ומבאר, דברגע שהשפחה לקחה חמץ זה יצא חמץ זה מרשות הנכרי, ומאחר ונתכוונה לזכות בו עבור ישראל, והחמץ עיקרו היה של ישראל, לכן חמץ זה הוא ברשות הישראל "כיון שהגוי קנהו על מנת שישלם לו אחר המדידה, ועבור חמץ זה לא ישלם לו כיון ששפחתו שלחה בו יד לצורך בעל הבית, אם כן ממילא נשאר ברשות בעל הבית, והוא ליה חמץ של ישראל שעבר עליו אחש"פ דצריך ביעור ואסור בהנאה".

ומכך שכותב שהסיבה מדוע נאסר זה בגלל שהגוי לא ישלם לו "עבור חמץ זה", למדים שהמכירה קיימת עבור כל החמץ הנותר, ורק עבור חמץ זה עובר איסור ולא נתבטלה המכירה. ומכך שכותב "ששפחתו שלחה בו יד" למדים שנחשב כגזילה, ולא שנתבטל כל המכירה מעיקרא. ומכך שכותב שזהו חמץ "שעבר עליו אחרון של פסח" (ולא שעבר עליו הפסח) למדים שהאיסור התחיל רק בעת הגזילה, אבל עד אז המכירה היתה בתוקף גם עבור חמץ זה.

וראה גם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קמ"ט) הכותב בנוגע החנוונים שמוכרים חמצים ע"י רב כנהוג ונחשדים שסוחרים בחמץ בפסח, והמוכר לוקח מהחמץ כל מה שצריך למכור, וכותב וז"ל: "ובלא זה, אין שייך לבטל קנין שכבר נעשה ואינו שוב בעלים על זה, אלא הוא או כקונה מחדש או כגזול, שהוא וודאי עבר על בל יראה כיון שקנה בין למקח בין לגזול, אבל רק על מה שלקח בידו וקנה, ולא על מה שנשאר". וראה שם באו"ח ח"ב סי' צ"א מ"ש עוד בזה.

ד. והנה, בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' ר"ה קרוב לסופו) שהזכירו המערערים, מבאר דכאשר מוכרים לגוי, הנה אם המוכר ינהה מהחמץ אחר מכירתו תבטל המכירה, ואף אם הגוי ימכור בחנות הישראל – עדיין ייאסר, מאחר ורוצה בקיומו ונהנה מהחמץ, ולכן תיקן בקהילתו שלא למכור לגוי אא"כ הגוי יקח החמץ לביתו או לחנות אחרת שאין נקראת על שם ישראל.

והנה יש מקום לומר שדבריו אתיא רק כאשר המכירה נעשית ישירות מהישראל לנכרי באופן הנהוג אז (ע"י זקיפה במלוה וכו'), דאז יש מקום לומר שמאחר והישראל חושש שלא יקבל מעותיו לגמרי, הנה כל מה שנעשה ע"י הנכרי עם החמץ – הישראל מרוצה מזה, כי בכך ירוויח יותר, משא"כ ע"פ תקנת אדה"ז למכור בערב שלוף דוך, שאז הישראל מקבל את ממונו מבלי הבט על מעשי הגוי, אזי אין חשש שהישראל ירצה בקיום החמץ ונהנה מהחמץ, כי מה לו ולחמץ?! הרי את ממונו יקבל בשלימות בין כה מהע"ק...

ה. השדי חמד (במערכת חמץ ומצה, סימן ט' אות ל"ה) מביא דברי המהר"ם שיק הנ"ל, ומוסיף על דבריו אשר בהיות מעשה בעירו של השד"ח שאחד מכר לנכרי חמץ בתוך החג מחמץ שנמכר כבר לנכרי קודם החג, ופסק לאסור כל חמצו לאחר החג, "שכיון ששלח ידו במה שמכר לעכו"מ"ז נתבטלה המכירה שלפני הפסח, והוי חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח". וראה שם באות א' בסופו ובאות ל"ט בסופו, שכותב שאם המרשה עוסק בעסק עצמו בחג, לא מהני הרשאתו כלל, כי סותר את מה שהרשה את הרב למכור את חמצו<sup>58</sup>.

ואפשר לומר בדבריו שהבין שעיקר המכירה היא מאחר והיהודי לא רוצה לעבור על איסור בל יראה ובל ימצא, לכן באם המוכר עושה מעשה המראה שלא אכפת לו מאיסור זה, אזי כל מכירתו היתה בטלה מעיקרא, ומה שמינה את הרב למכור לא היה אלא לפנים, ובלי כוונתו למכור.

אבל ע"פ המבואר לעיל – שהמכירה קיימת כל זמן שמסכים בדעתו שהגוי ימכור החמץ במחיר הראוי, וכל זמן שלא מונע מהגוי למכור אזי המכירה קיימת, ורק אם הגוי רוצה למכור ומונעים ממנו אזי נאסר החמץ מחמת שאחריות הישראל עליו, ולא מחמת שנתבטלה המכירה – אין מקום לומר שהמכירה מתבטלת.

ו. והנה, בשו"ת דברי חיים (או"ח ח"ב סי' מ"ו), אודות משומד שתמיד מכר חמצו לישראל אחד והישראל הזה היה מוכר לנכרי, ושנה אחת לא היה המשומד בביתו וכתב מכתב לאשתו שתמכור במקומו החמץ לישראל הנ"ל לפנים, והוא ימכור לנכרי כבכל שנה. ומבאר, שמה שאמר המשומד שהוא לפנים כוונתו היא מאחר וקונה החמץ חזרה אחר הפסח, ואם היה יודע שבכדי להציל חמצו צריך למכור מכירה גמורה, הנה מסכים שהישראל ימכור החמץ במכירה גמורה לנכרי, ולכן חמצו לא נאסר (וראה מ"ש בנימוקי אורח חיים סימן תמ"ח ס"ק א' בדומה לזה).

58) ומ"ש בשו"ת דברי יואל (ח"א יו"ד סי' צ"ו אות ו'), שהביא דברי השדי-חמד הנ"ל וכתב "וכן מורין כל בעלי הוראות ולא מצאתי חולק על זה", צ"ע שהרי הבאנו בפנים דברי הפוסקים דס"ל איפכא. ועצ"ע.

ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' קצ"ד) במענה להשאלה אם יכול הרב למכור חמצו של חנווני שמוכר חמץ בחנותו בחג, בכדי שלא ייאסר חמצו לאחר הפסח. ומבאר, שלא רק שמותר למכור חמצו, אלא גם מצוה יש בדבר. ומביא מ"ש הדברי חיים (שם), ומבאר דאע"פ שמתמא המשומד הנ"ל אכל ומכר חמץ מ"מ הדברי חיים נתן תוקף למכירתו. ובהמשך דבריו מבאר, שאפילו אם בעת המכירה חשב בליבו שהמכירה היא לפניו, הנה מאחר ובפועל אמר בעת המכירה שרוצה למכור – מהני לחמץ הנשאר (שלא מכר), ורק עבר איסור על החמץ שמכר או אכל בפסח גופא. ומסיים, שמה שכתב השדי חמד ודעימי' לאסור החמץ של מי שעשה סחורה בחמץ שכבר מכר לנכרי, הנה "זה רק למיגדר מילתא, ובמקומות החרדים לדבר ה' ונותנים אוזן קשבת לקול הרבנים. אבל לדאבון נפשנו בעתים הללו ובמקומותינו, שהפרוץ מרובה על העומד, אין המקום והזמן מוכשרים לעשות מיגדר מילתא כזה".

ז. היוצא מכל הנ"ל הוא, שעיקר היא הכוונה בעת המכירה, אם המוכר מתכוון למכור לנכרי במכירה גמורה (אף אם כוונתו היא רק להציל את חמצו שלא ייאסר לאחר החג), ובפרט אם מוכר ע"י ערב שלוף דוץ, שאז אין לו שום קשר להנכרי הקונה, הנה כל זמן שלהנכרי יש הכוח והזכות למכור החמץ של הישראל במחיר הראוי, אפילו אם הישראל מוכר חמץ באמצע החג, הנה לא נתבטלה המכירה על החמץ הנתר ולא נאסר, ורק חל איסור על החמץ שגול מהגוי.

### ענף ב - מכר כל העסק לנכרי, ובא לעבוד במשך החג

א. והנה, כל הנ"ל בענף הקודם אינו נוגע לענייננו, שהרי המדובר בנדו"ד אינו שהישראל מכר רק חמצו לנכרי ואח"כ עשה עסק עם החמץ שמכר לנכרי, אלא שהישראל מכר את כל העסק לנכרי, ובמשך ימי החג הנכרי עשה עסקים ומכר חמץ וכו' ששייך לו יחד עם כל העסק, ולאחר החג הנכרי עשה חשבון עם הישראל המוכר לראות האם הרוויח במשך החג או הפסיד (לאחר ניכוי הוצאות תפעול העסק והוצאות הבנין וכו' מידי הישראל), וקיבל רווחיו מהעסק.

ועתה נבוא לדון בגדר מכירה כזו, איך מועילה בכלל (לשבתות ויו"ט), ומה הפרטים השונים (באם ישנם) בנוגע למכירת כל העסק לחג הפסח. דהנה, ברמב"ם הל' שבת פ"ו הי"ז-הי"ח, ובטושו"ע או"ח סי' רמ"ה (ובנו"כ שם) דנים ע"ד שותפות של ישראל ונכרי, מתי והיאך אפשר לסדר הסכם עם הנכרי שיוכל לעבוד בשבת. ותלוי אם התנו מתחילה או לא, ואם ידוע כמה הרוויחו בשבת וכו' בעת שמחלקים השכר. אבל כ"ז אינו נוגע לענייננו כ"כ, מאחר ואין המדובר כאן בשותפות של ישראל ונכרי למשך כל השנה שאז יש לחשוש שמא הישראל מינה את הנכרי כפועלו, או שמא יכנס לו שכר שבת וכו', אלא כאן המדובר במכירה לזמן. שהישראל מכר לגמרי את כל עסקו לנכרי למשך זמן מה,

במחיר מסויים, ובמשך תקופה זו כל הרווחים וההפסדים שייכים לנכרי, ויעשו חשבון מפורט על ההוצאות של המקום וכו' במשך זמן זה. ולאחר סוף הזמן אזי יקנה הישראל את העסק חזרה מהנכרי בסכום השווה אז. ובוה הדין שונה, ולהלן עיקרי דברי אדה"ז בשו"ע הרב בסימן רמ"ג (לענין שבת):

בסעיפים ו-ט מבאר, אשר אם רוצה להשכיר עסק לנכרי לזמן קצוב ובמחיר קצוב של שכירות, בין אם יעבוד בשבת או לא, הנה באם (1) ידוע שעסק זה שייך לישראל, (2) ועסק זה בד"כ אינו מושכר למישהו לתקופת זמן, (3) וסוג עסק זה הוא שאין הכנסה ידועה וקבועה – אזי מדינא היה מותר להשכיר (מאחר והנכרי עושה בעד עצמו, ולא בעד הישראל) אבל גזרו חכמים לאסור להשכיר לנכרי, מפני מראית עין, שיאמרו שהישראל שכר את הנכרי כפועל שלו לשבת, שהרי השוכר לא יודע כמה ירחצו בשבת ובמילא איך ישלם מחיר קבוע עבורו?

אבל אם (1) עסק זה בד"כ מושכר למישהו לתקופת זמן, (2) וסוג עסק זה הוא שיש לו הכנסה קבועה לפי-ערך (שאו נהוג לשלם מחיר קבוע) – אזי מותר להשכיר לנכרי, מפני שלא יאמרו שהישראל שכר את הנכרי כפועל שלו, אלא יבינו שהגוי שכר את העסק לתקופת זמן זה, והוא משלם להישראל שכר קצוב על עבודתו.

[ובאם אין ידוע שעסק זה שייך לישראל – נראה שמותר אף אם אינו מושכר לתקופת זמן ואין לו הכנסה ידועה וקבועה].

בסעיף י' מוסיף, שאף אם בעיר זו עסק זה אינו מושכר בד"כ, אבל אם יש אחרים שעשו כן מדי שנה בשנה, אזי מותר.

ובסעיפים יא-יב מבאר, שאין לנקוב סכום על כל יום בנפרד, דאז הנכרי משלם על שבת בנפרד, אלא צריך לנקוב סכום על כל שבוע, או ג' ימים או ב' ימים וכיו"ב, שאז שכר שבת בהבלעה.

ובסעיף יד אוסר להשכיר בערב שבת, והסיבה לכך נתבארה בסימן רמ"ו סעיף ב', דמאחר והוא מתחיל לעבוד מיד קודם השבת נראה שהוא עובד עבור הישראל ולא עבור עצמו.

היוצא מכל הנ"ל, שבכדי להשכיר עסק שידוע ששייך לישראל, צריך שיתקיימו התנאים הבאים:

(1) צריך שיהיה הכנסה לפי-ערך קבועה של העסק, דהיינו שאפשר לחשב כמה שווה להשכירו, ומשלמים סכום רגיל עבור השכרתו.

(2) צריך שיהיה רגיל להשכיר סוג עסק כזה לנכרי, או עכ"פ שבמדינה זו אחרים השכירו סוג עסק כזה בעבר.

(3) שלא יתחיל השכירות בערב שבת.

(4) שלא ישלם סכום עבור כל יום בנפרד, אלא עבור כל השבוע או כמה ימים ביחד, ויהיה שכר השבת בהבלעה.

ומסתבר לומר, שאם הישראל מוכר העסק לנכרי בסכום מסויים לזמן מסויים, ואח"כ מוכר הנכרי העסק לישראל במחיר אחר, אזי דומה הוא למי שמשכיר עסק לנכרי בסכום מסויים למשך תקופה [שהרי שכירות לזמן היא מכירה, כמבואר בשו"ת הריב"ש סימן כ"ד, שו"ת מהריט"ץ ח"א סימן פ"ט, שו"ת הצמח צדק או"ח סימן כ"ט אות ה']. ואדרבה, עדיף מכירה משכירות, שבשכירות יש חשש שמא משכיר לו במחיר מסויים לכל יום, ומקבל שכר שבת, משא"כ במכירה שמוכר בסכום קבוע וקונה אחרי זמן מה בסכום קבוע. אלא שיש לוודאות שהמכירה נעשית כדין, ולא בזקיפת החוב במלווה, שאז בקנין מעות אינו מועיל, מאחר ולא נגמר הקנין [כמבואר בסדר מכירת חמץ לאדה"ז]. ורק אם מוסיף ערב קבלן אזי מועיל מכירה בזקיפה במלווה [כמבואר בשו"ת הצמח צדק או"ח סי' ל"א אות ג'].

ג. ובשו"ת אדה"ז (סימן ב') מציע, אשר אם ישראל יש לו עסק ורוצה שיהיה פתוח בשבת, אזי ישיג נכרי ויאמר לו שמה שהיה משלם לו עבור מכירת כל חפץ סכום קצוב, כגון סכום כך-וכך עבור חפץ זה, וכו', הנה עתה ימכור במכירה גמורה כל מה שבחנותו להנכרי בעד מחיר הנ"ל, דהיינו סכום כך-וכך עבור חפץ זה, וסכום כך-וכך עבור חפץ זה, ולאחר השבת יעשה חשבון עמו כמה מכר מכל חפץ, ויקח המחיר שמכר הנכרי ויתן להנכרי הסכום שנקב עבורו. ומותר להישראל להיכנס עם הנכרי כשהולך להביא הסחורה למכור [אבל לא בשעה שמוכר, כמבואר בסימן רמ"ד סי"ז, מאחר ואז נראה שהנכרי עושה המלאכה עבור ישראל. ובאם יש הפסד מרובה – יכול לישב בעצמו ולשמור עליו, דמקום הפסד מרובה לא גזרו משום מראית עין].

דהיינו, שיכול הישראל למכור את כל סחורתו לנכרי במחיר מסויים, כגון 9 דולר לבקבוק יין, והמחיר הרגיל הוא 10 דולר, והנכרי יעשה בזה סחורה בחנותו של הישראל, ולאחר השבת יעשו חשבון כמה בקבוקי יין נמכרו, ועל כל בקבוקי יין ישלם הנכרי 9 דולר, והדולר הנתר יהיה הרווח שלו. ויכול הישראל להשגיח על הנכרי בעת שלוקח הסחורה, אבל לא בעת המכירה אא"כ יש הפסד מרובה.

ולפי דברי הצמח צדק בשו"ת (או"ח סימן ל"א אות ג') זהו רק בסחורה שכבר קיימת ברשות הבעלים הישראל, ויכול הישראל לקצוב מחיר למכרו לנכרי. אבל אם הסחורה תבוא באמצע השבת, ואין דרך לקצוב המחיר מראש, וגם אין דרך לחשב כמה בדיוק נכנס ויצא בשבת, אזי אי אפשר למכור לנכרי, כי זו הערמה גמורה. ואז הפתרון היחיד הוא לעשות שותפות עם הנכרי (כמו שנתבאר בסימן רמ"ג).

ד. ועתה באנו לשאלה, האם מכירה/שכירות כהנ"ל מועילה לפסח. דהנה, באם יש להישראל איזה הנאה ממכירת החמץ, או בעלות כלשהי על החמץ, אזי נאסר לגמרי (ואינו רק כשכר שבת שהאיסור הוא רק על השכר, אלא כאן האיסור הוא על בעלות הסחורה).

כתב הצמח צדק בשו"ת שלו (או"ח סימן פ"ט) בנוגע לישראל ששכר מהפריץ רשיון לעשות י"ש, ולא יכול לסגור העסק לשבתות וחגים, אזי כותב שימכור העסק לנכרי למשך השבת, ומסיים "וכמו כן לענין חג הפסח צריך למכור תחילה לאינו יהודי, ועיין ט"ז סוף סימן ת"נ כתב בהדיא דפסח כשבת בזה כו".

וכן בשו"ת שארית יהודה (או"ח סימן י"ב) כותב, שימכור כל הסחורה עם מקום הסחורה יחדיו לנכרי למשך החג, ומחיר הסחורה יהיה כפי המחיר שמוכר הישראל בד"כ, אלא שיפחות לו בעבור טרחתו, אבל אין לומר לו שזה בעד טרחתו, אלא שהוא מוכר לו במחיר מוזל. וכן, צריך ליתן לו רשות למכור יום או יומיים אחרי החג בכדי שיהיה עליו שם "לוקח" ולא שם "נפקד".

ה. ולכאורה, ע"פ המבואר לעיל יש מקום לומר שהפתרון לעסק של חמץ שצריך להישאר פתוח במשך ימי החג הוא [ובהקדים, שמאחר וכבר נמכרו עסקים כאלה במשך השנים ע"י אחרים, אזי אין לחשוש אם אין נהוג במדינה זו למכור עסקים מסוג זה, ועאכ"כ אם כן מוכרים עסקים כאלה]:

(1) הישראל ימכור לנכרי את כל חמצו לגמרי במכירה גמורה כדין (או ע"י שהנכרי ישלם מלוא הסכום קודם החג, או שהנכרי ישלם חלק והישראל ימכור ע"י ערב קבלן), ויסכם עם הנכרי כמה ימכור לו כל מוצר (למשל, בקבוק בירה מחירו 10 דולר, והנכרי ישלם להישראל 9 דולר), ואחר החג יעשו חשבון כמה בקבוקים נמכרו, וישלם הנכרי לישראל 9 דולר על כל בקבוק שנמכר. והבקבוקים שלא נמכרו – ימכור הנכרי בחזרה לישראל במחיר הנקוב: באם הנכרי שילם במילואו על הסחורה, יקבל 9 דולר על כל בקבוק שלא מכר. ובאם הנכרי לא שילם במילואו, אזי יתחשבן הע"ק עם הנכרי מי חייב לשלם למי [ואם הנכרי קנה סחורה מנכרי במשך החג מכספו שלו, אזי: אם מכר הסחורה – הריוח שלו. ואם לא מכר הסחורה – יכול למכרו לישראל לאחר החג במחיר הרגיל, והוי כמו כל ישראל שקונה סחורת חמץ מנכרי לאחר החג].

(2) הישראל ישכיר/ימכור לנכרי את גוף העסק (המכונות וכו') במחיר קצוב למשך ימי החג כולל זמן קודם החג ואחריו, והנכרי ישלם אותו המחיר בין אם עבד בחג או לא, ובין אם מכר או לא.

(3) ולא ישכיר/ימכור לו העסק לו בערב החג ממש [הן מפני הסיבה המובאת בהל' שבת שאז יחשבו שהנכרי עושה עבור הישראל, והן מחמת המבואר בשו"ע אדה"ז סימן ת"נ סעיפים י-יא שאסור להשכיר לנכרי כלי בתוך הפסח או בערב החג, אבל מותר קודם ערב פסח], ולא יקנה ממנו חזרה במוצאי החג ממש [כמבואר בשו"ת שארית יהודה].

(4) ויכול לכתוב בשטר מכירת העסק שזהו מיום פלוני עד יום פלוני, שהרי כאשר מוכר הן את הפירות והן את גוף העסק נפסקה הלכה שזהו מכירה (שו"ע חו"מ סי' רי"ב ס"ד).

(5) הוצאות חשמל ושכירות פועלים וכיו"ב, הנה זהו באחריות הנכרי הקונה, ומאחר והעסק כולו נשאר תחת אותו שם והעסק נמכר לנכרי, אזי העסק משלם להפועלים ולהחשמל וכו', ועל הנכרי ליתן מרווחיו את התשלום להפועלים להזמן שבהם עבדו בעבורו. או, כאשר יעשו החשבון אזי הבעלים ינכה מהחשבון הוצאות אלה, ואין נחשב שזה עסק הישראל, אלא שהנכרי משלם להישראל מה שהישראל משלם בעבורו אחר החג.

(6) ולכתחילה צריך שיכתבו השטר בשפת המדינה בו מפורשים כל התנאים הנ"ל, ובאישור עו"ד, ולא יסכמו הדברים בע"פ שאז ניכר שהוא הערמה. ואז אפילו אם לא יהיה לזה תוקף בעש"ג – עדיין יועיל (שו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' צ). ואף אם לא כתבו בשפת המדינה, הנה בדיעבד מאחר ונעשה ע"י ערב קבלן, אזי מועיל (שו"ת הצ"צ סימן מ"ה אות ה'). וראה שם מדוע מועיל אף אם אין לזה תוקף בעש"ג. וראה בשער הכולל על סדר מכירת חמץ ס"ק ל"ג מ"ש על שו"ת דברי נחמיה סי' ל"ה ד"ה גם לפמ"ש בנוסח).

(7) ומה טוב שיפרסמו ע"ד מכירה הנ"ל בכדי למנוע מראית עין שיחשבו שהמפעל שייך לישראל והנכרי רק עובד בעבורו, אלא ידעו שהמפעל אכן שייך לנכרי.

(8) ואסור להישראל להיכנס למפעל בעת החג להשגיח על מכירת החמץ מחמת מראית עין, אבל אם יש הפסד מרובה – אזי יש מקום להקל.

### מסקנה

היוצא מכל הנ"ל הוא, שהמכירה שנעשתה ע"י החברה הנ"ל נעשתה כהוגן, שהרי הישראל מכר חמצו כדת וכדין, וגם מכר העסק לגוי כדת וכדין וע"פ חוקי המדינה. ובמילא

אין חשש חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אלא הוא (א) חמץ של גוי, (ב) שנמכר בעסק של גוי, (ג) והרווחים או ההפסדים שייכים לגוי.



## איסור הנאה משכר שקיבל הנכרי העובד במרחץ בשבת

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן רמג סעיפים ג-ד מבאר הטעם שאסור לשכור נכרי שיעבוד עבור ישראל במרחץ שלו.

בסעיף ג' מבאר טעם האיסור בשכיר שנה, שהוא משום שאין לנכרי שום ריוח מעבודתו בשבת "ולהישראל מגיע ריוח מזה, אם כן נראה הדבר כאלו עסק זה הוא בשביל הישראל בלבד".

ובסעיף ד' מבאר, דכל שכנ בשכיר יום דאז הוי הנכרי ממש שלוחו של הישראל.

ובסעיף ה' ממשיך, שאם שכרו לשנה (כבסעיף ג') והביא הנכרי לישראל את השכר שקיבל בשבת עבור המרחץ (מהרוחצים וכיו"ב) "אסור להישראל ליהנות מן השכר שקיבל הנכרי ביום השבת, שקנסוהו חכמים".

ובקונטרס אחרון ס"ק ב, מאריך לבאר גדר הקנס, אך בתחילה מביא בקונטרס אחרון שגם לדעת הבית יוסף והרמ"א דסבירא להו שהאיסור בשכיר שנה אינו איסור גמור שנראה כעושה בשביל ישראל, אלא הוא משום מראית עין בלבד, הרי לשיטתם גם במראית עין כגון זה קנסוהו חכמים, ואחר כך מביא דאף לדברי המגן אברהם שאין קונסין על מראית עין הרי כאן הוי איסור גמור משום דמחזי כשלוחו.

והעירני ח"א, דלכאורה צ"ב, מה ראה אדה"ו להביא בקונטרס אחרון את השיטה שגם על מראית עין קונסין, שהוא עצמו פסק שלא כמותו להלן סעיף יג, ולהשיטה שאיסור שכיר שנה הוא משום מראית עין, בשעה שבפנים בסעיף ג' כלל לא הביא שיטה זו אלא נקט בפשיטות דאסור משום דמחזי כשלוחו (כשיטת המ"א).

[ואכן במהדורא בתרא חזר מדבריו בסעיף ג' וס"ל דהוי מראית עין בלבד. ובהערה לד (במהדורת קה"ת) בסעיף ג' הובא שלפי המהדור"ב אכן אין הנאה משכר השבת, על יסוד סעיף יג הנ"ל].

ואולי אפשר לומר, דכשמדובר אודות האיסור עצמו נקט כצד המחמיר דהוי איסור גמור דמחזי כשלוחו, אבל כשבא ליישב ענין של הפסד ממון, שאין הישראל יכול ליהנות מן השכר, לא סמך בזה על פסק המג"א ורצה לחזק דבריו גם לשיטת המחבר והרמ"א דלא סבירא לי' כוותיהו. ועצ"ע.



## ברכת התורה במבצע 'עשרת הדברות'\*

הרב ישראל רובין  
שליח כ"ק אדמו"ר  
אלבאני, נ.י.

בקובץ 'הערות וביאורים' ל"ג בעומר (גליון טו – א'קמה), ערך הג"ר לו"י שי' ראסקין פרק שלם דיני ומנהגי קריאת התורה המסתעפים ממבצע 'עשרת הדברות' שתיקן רבינו לחג השבועות.<sup>59</sup>

כדרכו בקודש של הרב ראסקין שי' להורות ולעסוק במבצעי מצוה ושליחות בחי' 'עמו אנכי בצרה', הרי הוא מורה ומייעץ לבתי חב"ד בשכונות שאין להם מנין מתפללים, העוסקים לזכות את ישראל, כולל נשים וטף, בקריאת עשרת הדברות. וזה לשונו בהערה 11: 60 'אך אם אין עשרה אנשים בני-מצוה, ניתן לקרוא בתורה בכנופיא בלא ברכות'.<sup>61</sup>

קריאה כשלא ברך ברכת התורה בברכות השחר

(\* לכבוד ארציית ט' סיון של אמי מורת יוכבד מרים בת ר' שמואל ז"ל.

59) לקו"ש חכ"ח ע' 315.

60) ע' 68.

61) ומציין שם: שערי אפרים שער ז סל"ח. וראה נתיבים בשדה השליחות ח"ב פ"ד הע' 10.

ולולי דמסתפינא אולי יש להציע, שאף שלא יברכו כמו ב'עליה' לתורה (שמברך רק מפני 'כבוד התורה בציבור'<sup>62</sup>), הרי כל אחד ואחת משומעי קריאה זו חייב בברכת התורה המקורית של ברכות השחר – הברכה היחידה (מלבד בהמ"ז<sup>63</sup>) שמן התורה, שלמדו חז"ל<sup>64</sup> מ'כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו'<sup>65</sup>.

וגם נשים מחוייבות בברכה"ת להב"י<sup>66</sup> ורבינו הזקן,<sup>67</sup> וגם קטן ישנו בברכה זו לשיטת רבינו הזקן,<sup>68</sup> ידיוק הצ"צ<sup>69</sup> בלשון הרמב"ם<sup>70</sup> שחייב תלמוד תורה מתחיל בקטן "כשיכיר",<sup>71</sup> כביאורנו<sup>72</sup> שגם קטן שאינו בחי' 'גברא', יש בו 'חפצא' של ידיעת התורה.

וכיון שאין מבקרי בתי חב"ד אלו רגילים בברכות השחר, הרי שבלי י' אנשים בני מצוה, יברכו עמהם ברכת התורה של ברכות השחר, ולא יכשלו באיסור 'לא ברכו בתורה תחילה',<sup>73</sup> ובוזה גם יבטל החשש<sup>74</sup> ליהרהר מלהוציא ס"ת אם לא יברכו על קריאתה,

(62) טושו"ע או"ח הל' קריאת ס"ת סי' קל"ט סעיף ח'.

(63) ברכות מוח: רמב"ם ריש הל' ברכות. שוע"ר או"ח הל' בציעת הפת ר"ס קס"ז. וש"נ. (וראה גם שם ר"ס קפ"ז). סדר ברכת הנהנין פ"ב ה"א. וש"נ. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 67 ואילך.

(64) ברכות כא. וראה לקו"ש ח"ד ע' 148. וש"נ. וראה אנציקלופדיה תלמודית ח"ד ערך ברכת התורה בתחלתו (ע' תרטו). וש"נ.

(65) דברים לב, ג.

(66) או"ח הל' ברכות השחר סי' מ"ז ד"ה כתוב בתשובות.

(67) שם סו"ס מ"ז. וש"נ. – אבל הגר"א (ביאור הגר"א לשו"ע שם ס"ק י"ד) חולק. כביאורנו בס' 'הרהורי תורה' ח"א, קונטרס הרהורי תורה ענף ג' ('גברא' ו'חפצא' במצות ת"ת) סי' ל"ד.

(68) בהל'ת"ת שלו רפ"ב, וראה לקו"ש ח"ז ע' 233 הע' 17.

(69) פסקי דינים שלו ח"ב חידושים על הרמב"ם בתחילתו(שלט, ב).

(70) הל' ת"ת פ"א ה"ג.

(71) מ'י שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר, ולא 'כשיגדיל', ד'שמא גם על הקטן (משיכיר) יש חיוב (בת"ת) מדאורייתא – נתבאר בארוכה בלקו"ש ח"א ס"ע 44 ואילך בשוה"ג. ח"ז שם ואילך.

(72) ספר הרהורי תורה ח"א, סי' ל"ג ול"ד.

(73) ראה ב"מ פה, ריש ע"ב. נדרים פא, א.

(74) מפסקי תשובות סי' תכ"ט ס"ז, שו"ת מנח"י ח"ח סי' פ"ד.

[כי נוסף לזה שהוצאת ס"ת לקרוא בה עשרת הדברות ה"ז גדר 'לצרכה' של התורה, 75] שמוציאים אנו אותה בחג השבועות לא (רק) כדי שנצא חובת קריאה (כקריאת פרשת זכור כו'<sup>76</sup>), אלא (גם) מפני שעיקר נתינת התורה תלויה בזה ש'בנינו עורבים אותנו',<sup>77</sup> כמו שמציין רבינו, הנה עוד זאת]

ב'אכשור דרי' (בתמי'<sup>78</sup> שלנו, 'קלקלתו תקנתו'<sup>79</sup> שיזכו כעת לברכת התורה העיקרית בזמן מתן תורה, שמצוה גורת מצוה<sup>80</sup> זו ש'צריך ליהרר בה מאד'<sup>81</sup>.

אבל אחרי כתבי כל זה, ראיתי באתר הלכ"ה: 'אין לנו אלא דברי הרבי, להביא ילדים לבהכ"נ לשמוע עשה"ד "בציבור ובברכה לפניה ולאחריה. לקו"ש חכ"ג ע' 250.



## בדיקת מזוזה בבית הכנסת האם הוא פעם בשבע שנים

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס 'אוהל יעקב' י"כ

מו"צ, וראש כולל

ירושלים, תוכב"א

**שאלה:** מזוזה של בית מדרש ובית הכנסת האם צריך בדיקה פעמיים ביוכל או בתוך שבע

שנים?

**תשובה:**

(75) כעין המשנה ב"מ כט:

(76) מים חיים (לרח"ד הלוי) סי' מ"ב) וכן קריאת דברים ליל הושע"ר (משמרת שלום סי' מה, דרכי חיים שלום אות תש"ד.

(77) שהש"ר פ"א, ד (א).

(78) יבמות לט: וברש"י.

(79) ל' הש"ס שבת פט: ירושלמי תענית פ"ב הי"ב. ועוד.

(80) אבות פ"א מ"ב.

(81) טושו"ע ושו"ע ר"א או"ח הל' ברכות השחר ר"ס מ"ז.

הנהגה בשו"ע (סימן רצ"א סעיף א') כתב שבדוקים מזוזות יחיד פעמיים בשבע שנים ומזוזות רבים פעמיים ביובל, ומקור דבריו מהגמ' במסכת יומא (דף יא, א) דתניא מזוזות יחיד נבדקת פעמיים בשבוע, כלומר בשמיטה והיינו פעם לג' שנים וחצי ושל רבים כמו שערי חצירות ומדינות, ועיירות פעמיים ביובל, וטעמא דמילתא שמזוזות רבים בודקים רק פעמיים ביובל כתב ברש"י שם מפני שלא רוצים להטריח עליו שאם תטרח יהא כל אחד ואמר יעשה חבירי. ועי' בב"ח שכתב דלגבי בתים שלנו נחשבים כדירת יחיד, אפילו שהרבה דרים בה.

והטעם לבדיקת המזווה פירש רש"י שם שמא נרקבה המזווה או נגנבה, והמאירי שם הוסיף דשמא נטשטשה שאילו בטשטוש של אות אחת נפסלת.

ועי' ברמב"ם (פרק ה' הלכה ט') שכתב דמזוזות יחיד נבדקת פעמיים בשבוע, ומזוזות רבים פעמים ביובל, שמא נקרעה ממנה אות אחד או נמחקה מפני שהיא קבועה בכתלים מרקבת. ויש לעורר ראשית כל שבמקום שיש ריעותא אע"פ שיש לומר דבכה"ג נדון את המזווה כשל רבים, מ"מ יש לבדוק אותו מיד או בתוך שבע שנים כיון שיש ריעותא שהתקלקל הכתב. וכ"כ בערוך השלחן (סימן רצ"א סעיף א') שלפי החשש שכתב רש"י מקום שמיועד לרקבון כגון שיש שם לחלוחית כמו שהרבה מצוי במדינתנו יש לבדוק תדיר לכל הפחות פעם בשנה וכן הוא נוהג, עכ"ד. וראה עוד בשו"ת אגרות משה יורה דעה (חלק א' סימן קפ"ג), ובשו"ת משיב נבונים חלק ג' (סימן ע"ב) הביא שכמו כן ראינו בהלכות ציצית שצריך לבדוק את הציצית קודם הברכה כיון שעלולים לפסוק בכל שעה ולכן הוי ליה חזקה שעשויה להשתנות דאינו חזקה, וכן בהל' מקואות (סימן ר"א) לענין מקוה שמיימו מתמעטין והולכים שאין בזה דין חזקה מכיון דהוי חזקה העשויה להשתנות וה"ה בכה"ג לגבי מזווה שיש לו ריעותא.

ובביאור חיוב בדיקת מזווה פעמיים בשבע שנים, ממתי מתחשבים הזמן של פעמיים בתוך שבע שנים מצאנו ביאורים שונים בזה ונציע כמה מהם לתועלת הענין. והנה בפרשה סדורה (סימן ע') הביא שם הגר"ח קניבסקי שליט"א דאיתא בגמ' שם מזוזות יחיד נבדקת פעמיים בשבוע, ושל רבים נבדקת פעמיים ביובל, ואילו במסכת מזווה הביא שמזווה נבדקת אחת לכ"ה שנה, ונראה דמדונק האי לישנא ולא נקט לישנא דגמ', משמע דאין קפידא לבדוק דווקא א' לג' שנה ומצחה, אלא העיקר שיבדקנו פעמים בשבוע ושל רבים פעמיים ביובל, ונהי דמסתבר ודאי דאם יבדוק ב' פעמים זה אחר זה לא מהני לנ' שנה עכ"פ משמע דאין צריך לחלוק הזמן בשוה מיהו כאן מבואר בהדיא דזמן הבדיקה א' לכ"ה שנה וא"כ ה"ה בשל יחיד א' לג' שנים ומצחה, ולפי זה צ"ל שהגמ' נקט לשון קצרה פעמים בשבוע ופעמים ביובל, אבל באמת צריך לחלוק לה לחצאין.

כתב בספר חוט שני הל' מזווה (עמוד קל"ה) שהיינו שלא יעברו שבע שנים שלימות בלא בדיקה, שהרי כשהוא מניח את המזווה, ודאי מניח מזווה בדוקה, וכשבדקה שוב לפני מלאות שבע שנים היינו פעמיים בשבוע, ואם היה כתוב בגמ' שצריך לבדוק פעם בשבוע היינו אומרים שסגי בזה שבדק בתחילה כשקבע את המזווה ואח"כ יבדוק שוב לאחר שבע שנים, כמה ימים אח"כ, וקמ"ל פעמיים בשבוע דצריך לבדוק לפני סיום השבע שנים, וכך הוא הביאור בשל רבים פעמיים ביובל. ונראה שזה הביאור האמיתי, שוב שמע שכך למד הגאון רבי משה דויטש זצ"ל.

והעיר ידידי במח"ס סוכת חיים בספרו במסכת יומא שם, דאף שפשוט שפעמיים ביובל הוא לא יותר מכ"ה שנים, אך יש בזה נפק"מ טובא, דאם החיוב הוא פעמיים ביובל, אם עבר ובדק לאחר ל' שנים, חייב עדיין לבדוק בסוף היובל, דאם יבדוק לאחר כ"ה שנה, הרי כשעברו נ"א שנה, בדק רק פעם אחת ביובל, אך אם החיוב הוא כל כ"ה שנה, אין צריך לחזור ולבדוק אלא בשנת נ"ה.

וכן נראה מסתימת הפוסקים שבודקים כל שלש וחצי שנים, ומה שעושים בדיקות פעמיים כל שלש שנים וחצי, היינו אפילו אם בדק הרבה לפני תום הזמן מתחיל למנות ג' שנים ומחצה מיום הבדיקה. ועי' ביוסף אומץ (אות תע"ט) ובמשנה ברורה (ס"ק ג') ופרשה סדורה (סימן ע'), וכן דעת הגר"ש וואזנר זצ"ל.

ועי' בשו"ת אבני ישפה חלק ו' (סימן קל"ג ענף ג') שכתב דלא צריך לבדוק ממש בסיום שלש וחצי שנים בזמן שעברה מחצית התקופה של שבע שנים שהרי כיון שאמרו פעמיים בשבע שנים אין קפידא בדבר ואף אם יש מרחק של שש וחצי שנה בין בדיקה לבדיקה אין שום חסרון בבדיקה שלו, אמנם מהערוך השלחן לא משמע כן. ובקונ' לקט הלכות מזווה הביא שמי שבדק מזוותיו אחר חמש שנים, אחרי שניתיים מזה הוא לא צריך לבדוק שוב את המזוות, אלא רק אחרי שלש וחצי שנים מזמן שבדק אחרון. ועי' בשלחן ערוך המקוצר (סימן קס"ו סעיף כ"ד) שכתב דמסתבר דאין צריך לצמצם הזמן, דהיינו למנות תמיד בכל ג' שנים ומחצה מהבדיקה אחרונה, שאל"כ למה נקטו בסתם פעמיים בשבע שנים, והסיק שם דבשעת הדחק יכול לסמוך על שיטת הגאונים שנקטו דפעם אחת בשבע שנים בודקים המזוות, ועי' בספר ברור הלכה (סימן רצ"א) ובקונ' המזווה שם.

והנה יש לעיין כיצד מחשיבים מה נחשב מזוות רבים ומה לא נחשב כרבים, בשו"ת חתם סופר יורה דעה (סימן רפ"ג) הובא בפתחי תשובה נקט דבית של ג' שותפים בעי בדיקה כשל יחיד, ורש"י שם פירש בהדיא דהיינו שערי עיר ומדינה עי' שם, ולפי זה לאו דוקא בית של ג' שותפים אלא ה"ה של עשרים שותפים ויותר דרך שערי עיר ומדינה

מקרי של רבים ועי' בב"ח שם שכתב ונראה דאפילו בית שיש בו הרבה בעלי בתים ועושין ביחד מזווה אחת נקראת של יחיד דאינו נקרא של רבים אלא שערי חצירות ומדינות.

בשו"ת שבט הקהתי חלק ד' (סימן רס"ד) הביא כל הנ"ל וכתב דלכאורה דברי הב"ח וחתם סופר צ"ב דמתי הוי בגדר של רבים דלא בעי בדיקה, ומתי של יחיד איזוה מנין קובע. וצ"ל דכל זמן דכל שותפים מכירים האחרים בבית אז חייבים לבדוק דלא אמרינן אז כל א' סומך על חברו דכיון דכל א' מכיר כל השותפים שיש בהבית יסכימו כולם ביחד וימנו א' שיבדוק אבל בשערי מדינות דהם כ"כ רבים דאין מכירים כל הדיירים שיש בהעיר ובמדינה וא"א לאספס כולם יחד בכה"ג הוי רבים דנבדקת רק פעמיים ביובל דכל א' דחיברו יבדוק.

ברם בספר פרשה סדורה להגר"ח קניבסקי שליט"א (סימן ע"ב) הביא החתם סופר הנ"ל והקשה עליו מרש"י ביומא, ונשאר בצ"ע. ונראה דרק בית א' דגר שם כמה בני אדם לא הוי כשל רבים דיש להם שייכות טפי לכל הדיירים, משא"כ בחצר דיש חצירות דיש להם הרבה בתים רחוקים זה מזה ואין להם שום שייכול אחד עם השני ע"כ פטרו בכל ענין שערי חצירות אפילו באופן שיש שם רק ב' או ג' בתים, אבל בית השותפות דעל פי רוב מכירין א' את השני חייבו חז"ל לבדוק בכל ענין אע"ג דגרים כ"כ דאין א' מכיר השני.

ועוד הביא סברא שם דכיון דבדרך כלל בזמנינו רוב הבתים ממנים א' מהדיירים שיהא אחראי על הבית וכיון דיש אחראי על נבית תו לא שייך טעמא שכתב רש"י דשל רבים לא בעי בדיקה אלא פעמיים ביובל, דאין להטריח עליהם הרבה דכל א' יאמר דיעשה חברו, אבל כשיש אחראי כגון וועד הבית, תו לא שייך האי טעמא.

ומהאי טעמא נראה דשייבה בית מדרש וכדומה אין דינו כשל רבים כיון דיש בדרך כלל אחראי ומנהל דעליהם חייבים לבדוק המזוזות, וכה"ג כתב בספר שולחן מלכים לגבי בית המדרש דאם יש שם אחראי על הבית המדרש אין דינו כשל רבים, ולכן לדינא נראה דבתים שיש שם הרבה דיירים צריכים לבדוק המזוזות פעמיים בשבע שנים כמזוזות יחיד, עכ"ד.

וכן ראיתי בספר משנת הסופר (סימן כ"ז ס"ק כ"ד) שהביא בשם לשכת הסופר (כלל י"ח) שכיון שיש ממונים שעליהם מוטל עניני הבית מדרש. ובקובץ מבית לוי יורה דעה הביא שם שהגר"ש וואזנר צ"ל פסק שמזווה בחדר מדרגות של בנין משותף דינה כמזוזות יחיד שנבדקת פעמיים בשבע שנים.

ובספר חובת הדר להגר"י בלוי צ"ל (פרק א' סעיף ל"ו) כתב דבית מדרש שיש גבאים ממונים דוקא בשכר או שיש מי שעוסק בשכר בעניני הבית מדרש, דינו כמזוזות יחיד. אבל העוסקים בחינם בצרכי הבית המדרש, מסתבר דשייך בהם טעמא דשלא להטריח עליהם, ועי' בספר בירור הלכה (עמוד ת"ב).

ואח"כ ראיתי בשו"ת משיב נבונים שם שכתב דנראה דאין מקרי של רבים אלא במקום שאין אחד מהדרים שם מרגיש שייכות ובעלות שם, וכגון שאם הוא רואה שמאן שהוא עושה שם נזר אין הוא מרגיש שנעשה היוק בממונו, בכה"ג אין להטריח אותו לבדוק אלא פעמיים ביובל, שכן אין כאן מי שיעשה כבתוך שלו. משא"כ בית של שותפים שכל אחד מרגיש שהמקום שלו, ואיכפת לו ממה שנעשה שם ודואגים שיהיה מי שיגנה ויסדר את הצריך סידור, בכה"ג לאו מקום רבים מקרי.

[ובספר החשוב שערי המזווה (פרק כ' סעיף ג') העיר במה שמצוי לפעמים בבתים משותפים ששוכחים לבדוק את המזוזות. וכל דייר צריך לדעת שחיוב קביעת המזווה וכן בדיקתה מוטל על כל אחד ואחד. ואפילו אם אחד מהדיירים הוא רק שוכר, בכל זאת חיוב מזווה ובדיקתה מוטל עליו ולא על המשכיר].

**העולה לדינא:** מזוזות הקבועים בבית המדרש נראה שמעיקר הדין יש להם דין כמזוזות רבים וצריך לבדוק אותם פעמיים ביובל. וכן פסקו למעשה הגר"ע אויערבאך שליט"א והגר"ש דבליצקי שליט"א. מיהו מאחר ויש סברא לחייב בדיקה פעמיים בשבע שנים כיון שכמעט כל בית הכנסת נמצא גבאי בית הכנסת שמנוי על כל המקום ממילא יש אומרים שדינו כמזוזות יחיד, ולכן מי שיקפיד לבדוק את מזוזות בית הכנסת פעמיים בשבע שנים תבוא עליו ברכה. ובמקום שיש חשש ריעותא יש לבדוק את המזוזות מיד.



# שונות

## הדרכה כללית לרב מול הקהילה

הרב לוי יצחק ראסקין  
רב ומו"ץ דקהילת ליובאוויטש  
לונדון, אנגליה

א. "שנא את הרבנות" \ ב. עצה איך לסרב \ ג. התואר "מורה צדק" \ ד. עשיית מלאכה ברבים \ ה. הפרדה בין שופט לשוטר \ ו. הרב כיועץ \ ז. סבלנות \ ח. לפסוק מתוך ספר \ ט. כשכבר אסר חכם אחר \ י. כללי הכרעה \ יא. קדימה לנשים \ יב. סייעתא דשמיא.

א) **אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות**<sup>82</sup>. שמעתי לפרש, שברבנות יש חלק המלאכה: בירור עניני הלכה ועד למעשה, ויש חלק הרבנות: לעמוד על כך שהנמצא תחת פיקוחו ייעשה כפי ההלכה. את חלק המלאכה - יאהוב, ואת חלק הרבנות - ישנא<sup>83</sup>.

ב) **עצה טובה לרב שחייב להחמיר נגד רצון המקבל**. יטיל האשמה על העומדים על גביו: הבית-דין וכיו"ב, שברצונו ה' מקל, אבל אם יגיעו הדברים לרשויות שעל גביו, עלול הוא להיענש על זה. וכדוגמת רופא, אם יבקשו ממנו לאשר דבר שקר (כמובן: לתועלת המבקש), לא יסכן את משרתו.

ג) **"מורה צדק" ענינו: להשריש בהעדה הענין של 'לפני משורת הדין'**<sup>84</sup>.

(82) אבות פ"א מ"י.

83 עוד ראה ספר השיחות שבהערה הבאה, שענין "ושנא את הרבנות" הוא ענין "לא מרות ניתן לך כי אם עבדות". וש"נ לשיחת ש"פ שלח תשמ"ו שמה שכינו בליובאוויטש את חג השבועות בשם "חג המצות", היינו כי מצה עניינו ביטול, "וזהו [ביטול] עניינו של רב, ועד שגם התוקף שלו הוא פרט בהביטול".

84 ראה שיחת אחש"פ תרצ"ו (ספר השיחות ה'תרצ"ו-חורף ה'ש"ת ע' 138). והלשון שבפנים הוא ע"פ המהדורה החדשה של שיחה ק' זו [י"ל מכ"ק בקונטרס שיחות כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע שהופיע לקראת חה"פ תשע"א. וש"נ גם להתמים' ע' קפ].

ד) "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור - אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה"<sup>85</sup>. ועל פי זה יש לזוהר מכל הנהגה של קלות ראש בצבור, שלא יתבזה בעיניהם על ידי כך<sup>86</sup>.

ה) "אל תאמר קבלו דעתי, שהן רשאיין ולא אתה"<sup>87</sup>. בזירה הלאומית יש הפרדה בין המחלקה לקביעת החוק ובין המחלקה לביצוע המשפט. דבר זה נלקח מהתורה, בה חלוקים הם התפקידים של השופטים מאלה של השוטרים<sup>88</sup>. והמתנהג באופן שהוא גם הפוסק וגם המבצע, קרוב הוא להיכשל במדת ה'נצחנות'.

[המדובר בקהילה מבוססת, שראוי להראות התחשבות עם דעת הקהל. משא"כ במי שפותח בית חב"ד והדומה במקום שמם, הרי חשש זה הוא פחות].

ו) "נהנין ממנו עצה ותושי"<sup>89</sup>. טבעי שבני הקהילה יראו בהרב כמקור לעצה טובה והדרכה בחייהם הפרטיים. חשוב מאד שהמדובר ביניהם לא יצא החוצה. וכאשר הם נפגשים בנוכחות אחרים, אין הדבר ניכר כלל.

ז) מדת הסבלנות, וכמסופר בגמרא<sup>90</sup> על הלל הזקן. מסופר על הרה"ג הר' חיים מבריסק ז"ל, שבישבו עם תלמידיו באה לפניו אשה ושאלה שאלה פשוטה למדי, והגר"ח עמד והוציא שו"ע ועיין בדינה, ואז ענה לה כהלכה. ולתמיהת התלמידים, הסביר הגר"ח, שלא רצה שתקבל הרושם שלא הי' לה לשאול שאילה כה פשוטה.

ח) כל עוד שאפשרי הדבר, יש לעיין בספרי ההלכה טרם שיפסוק. ויש שכתבו שהפוסק מסביר מבלי לעיין בספרים שלפניו, הרי הוא כמורה הוראה לפני רבו<sup>91</sup>.

ט) אחרי ששאלו לחכם אחד ואסר, אין לחכם שני להתיר. אבל אם החכם הב' רואה שהחכם הא' טעה בדבר משנה או בשיקול הדעת, יכול להתיר הדבר. אבל מה שיש בידו

85) קידושין ע א. שו"ע חו"מ סי' ח ס"ד.

86) ראה שו"ע שם.

87) אבות פ"ד מ"ח.

88) על פי תורת מנחם כרך נח ע' 346.

89) אבות פ"ו מ"א.

90) שבת לא א.

91) שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' סד, הובא בפתחי תשובה יו"ד סי' רמב סק"ג.

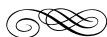
קבלה להתיר, אינו די להכריע. וכל זה באותו דבר, אבל במעשה אחר רשאי להתיר, "אם לא שהראשון אסרו משום חומרא או משום סייג וגדר"<sup>92</sup>.

עצה טובה, לפני שיתיר הדבר להשוואל, ליצור קשר עם החכם שאסר ולבקש ממנו נימוקו. הנהגה זו תחסוך חיכוכים מיותרים, וירים כבוד התורה בעיני השואל, וד"ל.

(י) כללי הכרעה בין הפוסקים: בנוסף על הכללים הידועים<sup>93</sup>, שמעתי<sup>94</sup> בשם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שיש לסמוך על הפסקים של הג"ר שלמה קלוגר.

(יא) כשממתינים לשאול גם אנשים וגם נשים, נוהגים לתת קדימה לנשים לפני גברים<sup>95</sup>.

(יב) **סייעתא דשמיא**. מרגלא בפי כ"ק אדמו"ר זי"ע<sup>96</sup> הסיפור על ה'נודע ביהודה', שפעם ענה על שאלה, והראו לו הלומדים שלא הורה כהלכה. אז נענה שבודאי לא היתה השאלה להלכה למעשה (וכן היה הדבר). והסביר, כי מכיון שהקב"ה הוא 'זן ומפרנס לכל', ואותי קבע שאתפרנס בפסיקת הלכות, הרי בהכרח שהוא ית' מסייע בידי להורות כהלכה. אבל אם אין הדבר נוגע למעשה ויש בזה ענין של כבוד עצמי, על זה אין הכרח שיגיני עלי מלטעות.



## מהו הפירוש 'בכל עדן ועדן' ב'בריך שמייה'?

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

בקובץ 'נחלתנו' לפ' במדבר - חג השבועות תשע"ח (גליון רסג - 'תגובות' אות ה סק"ג) מגן הרב אברהם דוד הכהן ווייספישי על הטעות והשגיאה שהשתרבה בסידור של רבנו הזקן בענין הנקודה 'לפני' או 'אחרי' 'בכל עדן ועדן' שב'בריך שמייה', שטוען

92 קיצור בהנהגת הוראות איסור והיתר מהש"ך (יו"ד אחרי סימן רמב) כלל א.

93 ראה 'הנהגות' שבהערה הקודמת. וע"ע בכרך י של שדי חמד שבהוצאת קה"ת.

94 מפי דודי הר"ר שמואל אזימאוו ע"ה, בשם הר"ר דוד האראדאקער ז"ל.

95 ראה רמב"ם הלכות סנהדרין פכ"א ה"ו.

96 גם סיפר כן ב'חידות' לחותני, מוהר"ר נחמן סודאק ע"ה, כנימוק לזה שהוא מפנה אותו ביחס לנושא ששאל אודותיו, שייבקש פסק-דין מרב מורה הוראה בפועל.

שהנקודה צריכה להיות 'לפני', מפני ש"בזמננו סומכים על סדורים . . תורה אור . . תהלת ה' . . על סדור זה סידר כ"ק אדמו"ר כמה רשימות של תיקונים, קודם ואחרי ההדפסה . . אף שבסדור דפוס ראשון הן [הנקודתיים] מופיעות אחרי המילים, וכן הוא בסדור "סדר עבודה" שנדפס בוילנא בשנת תרע"א, הנה בשנת תש"ה, כשהוכן הסדור "תהלת ה'" לדפוס . . שצולם ברובו מסדור 'סדר עבודה', הוכנסה הנקודה לפני המילים . . הנה מזה משמע ששינוי זה נעשה ככוונה כאן. וידוע שבימים ההם הוצאת ספרים קה"ת נוהלה ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע".

וזה תמוה ביותר! שאם כדבריו שזה כאן 'תיקון' שנעשה ע"י הרבי זי"ע, מדוע "בקובץ מיוחד שנקרא "הגהות לסדור רבנו הזקן" שנדפס בניו יורק בשנת תשס"ז. לא נזכר אודות ה"תיקון" הזה מאומה, שקודם היה 'אחרי' בכלל עדן ועדן' ועכשיו 'תיקנו' אותה 'לפני'? ומדלא הזכיר מאומה בשום מקום אודות 'תיקון' זה, [שהרי על שינויים הרבה פחות קטנים היה רושם אותם שם]. מבואר בהדיא שזה רק שגיאה מאיזה 'בחור הזעזער' - הטועה - בלבד.

ולפי האמת הרי שלא רק בדפוס הראשון של שקלאוו תקס"ג הנקודה הוא 'אחרי', אלא שכן הוא כמעט בכל הדפוסים שאחריו [קאפוסט תקצ"ב, סלאוויטא תקצ"ו, וטשערנאוויץ תרי"ב, תרכ"ה, ועוד] עד סידורי 'תורה אור' ו'תהלת ה', שאז התחיל הניקוד 'לפני'. ואם ה'לפני' שב'תורה אור' ו'תהלת ה' היה 'תיקון' היה צריך להיות נזכר דבר זה בקובץ הנ"ל.

ומ"ש מה'שער הכולל': "הסדור הזה נדפס פעם הראשון בחיינו בשנת תקס"ג בשקלאוו ויצא מן הדפוס בכמה שבועות וחסרונות . . ונדפס בחיינו בקאפוסט שני פעמים" . . לכן, לא ניתן לדייק עד אין קץ מהנוסח שבסדור שקלאוו. ובינתיים, לדאבוננו, לא נמצא בידנו דפוס שני ושלישי, שכאמור נדפסו בחיי הרב, ובהם תיקון שבועות וחסרונות אלו. לפיכך בזמננו סומכים על . . סדור תורה אור . . תהלת ה'" - הנה הגם ש"לא נמצא בידנו דפוס שני ושלישי שנדפסו בחיי הרב", בכל אופן יש בהחלט להניח ששם גם היה הנקודה 'אחרי', שאל"כ, לא היו מעיזים בכל הדפוסים שאח"כ - קאפוסט תקצ"ב, סלאוויטא תקצ"ו, וטשערנאוויץ תרי"ב, תרכ"ה ועוד (שהם בודאי ראו אותם) להשימו [אחרי ה"תיקון"] 'אחרי' 'בכל עדן ועדן'. וז"פ מאד.

וזה שבסדור 'תורה אור' מתחיל להופיע הנקודה 'לפני', אין זה כלל 'תיקון' מאת ה'שער הכולל', שאל"כ היה מעיר על זה בהדיא באיזה מספריו [שהרי על שינויים הרבה פחות קטנים כתב אותם שם]. וכיון שלא הזכיר מזה מאומה בשום מקום מבואר בהדיא שזה רק שגיאה מאיזה 'בחור הזעזער' - הטועה - בלבד. וה"נ בהנגוע לסדור 'תהלת ה', מדלא הזכיר הרבי זי"ע מאומה בשום מקום אודות ה'תיקון' הזה כביכול, מבואר בהדיא שזה רק

שגיאה מאיזה 'בחור הזעזער' - הטועה - בלבד, והנקודה חייב להיות אחרי 'בכל עדן ועדן' - כפי שההגיון אומר, וכפי שזה מופיע בכל הסידורים וספרי הזהר שבכולם. [השגיאה של 'לפני' הופיע בפעם הראשונה בעולם ב'סידור עם דא"ח' קאפוסט תקע"ו. וידוע שהסידור הזה אינו מדויק, כדאיתא בספר 'הסידור' (ע' פב) במאמרו של הרב יהושע מונדשיין ע"ה].

בגליון א-צז (ע' 48-62) כתב הרב באגאמילסקי להשיג על מ"ש בגליון (א-צ ע' 206 ואילך) וב'כפר חב"ד' גליון 1614 (כ"ג תמוז תשע"ה) אודות מה שנאמר בנוסח 'ברוך שמי' בנוגע למיקומו של הנקודה גבי 'בכל עדן ועדן'. והנה כבר בתחילת דבריו מציג את הנושא בצורה לא נכונה ומעוותת, וז"ל: "ומצינו בזה שינויי נוסחאות במקום 'הנקודה' במלים "בכל עדן ועדן", ובכמה סידורים הנקודה נדפסה לפני "בכל עדן ועדן" ובכמה סידורים זה נדפס אחרי מלים אלו".

מדבריו שמעינן שהחילוק בין הנוסחאות הוא בערך 'מחצה על מחצה'... אבל הוא בעצמו יודע שאינו כך, אלא כמו שכתב בהערות דמאריסטאון: ד"ברובא דרובא" של הסידורים ומחזורים שראיתי, ובהם עתיקים, שהמו"ל היו דייקנים מפורסמים וכו', נדפס נקודה אחרי תיבות "בכל עדן ועדן" . . ואולם בסידור 'תורה אור', שהוא סידור הכי מדויק של נוסח רבנו הזקן, הנה אחרי תיבות "דיקר אורייתיה" נדפס שתי נקודות . . היינו שתיבות "בכל עדן ועדן" נסובות על המילים שאחריהן . . הרי בפשטות, כפי שהוא בסידור 'תורה אור' כן היה בסידורים הראשונים . . וכן הוא הנוסח בשאר סידורים שלנו". והיינו שידוע היטב שרק בסידור 'תורה אור' של הגרא"ד לאוואוט זהו כך, אלא שהרב באגאמילסקי מנסה בכל כחו ליחס את הנקודה 'לפני' לחידושו (כביכול) של רבנו הזקן מול כל כתבי ודפוסיה הנהר (בויהקל) והסידורים והמחזורים - שהנקודה היא 'אחרי' 'בכל עדן ועדן'. ואינו מוכן לקבל שהנקודה 'לפני' זהו פשוט טעות של 'הבחור הזעזער' בלבד.

היה לו משאלת לב ש"בפשטות כפי שהוא בסידור 'תורה אור' כן היה בסידורים הראשונים...", שאכן התברר אח"כ שלא כן הדבר, אלא שבסידורים הראשונים העתיקים של רבנו הזקן ה'נקודה' היא דוקא 'אחרי' 'בכל עדן ועדן'. והתברר שמשאלת הלב שלו היה לתקות שוא, כפי שרואים בהדיא שהחל בסידור הראשון של שקלאוו תקס"ג - שהתגלה לנו לאחרונה לשמחתנו - ואח"כ בסידורי קאפוסט תקצ"ב, סלאוויטא תקצ"ו, קניגסברג תרי"ב, שטערנאוויץ תרי"ג, טשערנאוויץ תרכ"ה, ועוד, [טרם בדקנו את כל

97) מה שכתב 'ברובא דרובא', בעצמו יודע שהוא כולו ממש, אלא שכתב כך בגלל המקומות שאין שם מעיקרא שום נקודה כלל - לא 'לפני' ולא 'אחרי' (אבל המשמעות היא 'אחרי'), אבל 'לפני' לא נמצא בפעם הראשונה אלא רק בסידור עם דא"ח של קאפוסט תקע"ו, שזה בעצם שגיאה גדולה.

הסידורים עד תרמ"ז, אבל סביר להניח שברובם ככולם כך הדבר], שהנקודה היא 'אחרי' 'בכל עדן ועדן'.

הרב באגאמילסקי כותב: "הרב קלויזנר כותב "אך נראה שרבנו הזקן בכלל לא גרס שתיבות "בכל עדן ועדן" נמשכות למטה, ואכן דווקא בדפוסים הראשונים של הסידור - שלפני ה'תורה אור' - מפורש כך שזה נמשך כלפי מעלה דווקא (וכדלקמן). ולקמן מביא צילום מסדור רבנו הזקן דפוס ראשון שקלאו תקס"ג שבו נדפס נקודתיים לאחר 'בכל עדן ועדן'<sup>98</sup>. . הנה מה שכתב שבדפוסים הראשונים (לשון רבים) של סדור רבנו הזקן מופיע נקודתיים לאחר 'בכל עדן ועדן', כיון שכותב בלשון סתמי ובלשון רבים, משמע שכוונתו לכל אחד ואחד מהג' סדורים שנדפסו בחיי רבנו הזקן, וזה טעות", עכ"ל.

ופלא גדול, איך יכול לכתוב "שכוונתו לכל אחד ואחד מהג' סדורים שנדפסו בחיי רבנו הזקן" בו בזמן ששני הסידורים של קאפוסט בחיי רבנו הזקן לא נשאר מהן שריד ולא ידוע כיום על כל עותק של סידורים אלו, ואף א' מאתנו לא ראה אותם, א"כ בודאי שלא אליהם התכוונתי. וגם פלא איך יכול לכתוב ש"זה טעות" בזמן שהוא ג"כ לא ראה אותם.

ולפ"ז פליאה נשגבה מה שכתב בכזה פשיטות: "נוסף לזה שבב' סדורים המדוייקים של דפוס קאפוסט תקס"ג"<sup>99</sup>, שנדפסו בחיי רבנו הזקן והוגהו על ידו, ובסדור עם דא"ח קאפוסט תקע"ו, בהם נדפס הנקודה לפני תיבת בכל עדן ועדן" - מנין הוא יודע זאת בכזה ודאות שהנקודה שם (בקאפוסט) היא 'לפני' תיבת 'בכל עדן ועדן', והרי מעולם לא ראה אותם? וגם אף אחד לא מעיד שראו את הנקודה שם 'לפני' 'בכל עדן ועדן'?

ופלא גדול שמתעלם באופן שיטתי לאורך כל הדרך מעוד צילומי סידורים עתיקים שהבאתי שם מקאפוסט תקצ"ב, מסלאוויטא תקצ"י<sup>100</sup>, מטשערנאוויץ תרכ"ה ועוד, שבהם הנקודה ג"כ 'אחרי' 'בכל עדן ועדן', ושאלו כל אלה כאילו לא קיימים כלל, אלא שגם מנסה לעוות כוונתי בזה שכותב: ש"הנה מה שכתב שבדפוסים הראשונים (לשון רבים) של סדור רבנו הזקן מופיע נקודתיים לאחר 'בכל עדן ועדן', כיון שכותב בלשון סתמי ובלשון רבים, משמע שכוונתו לכל אחד ואחד מהג' סדורים שנדפסו בחיי רבנו

98) כאן מתעלם מהצילומים הנוספים שהבאתי שם של דפוס קאפוסט תקצ"ב, סלאוויטא תקצ"ו, וטשערנאוויץ תרכ"ה שהנקודה 'אחרי' 'בכל עדן ועדן'.

99) מה שכתב שב' הסדורים המדוייקים של דפוס קאפוסט בחיי אדמו"ר הזקן הם משנת תקס"ג, זהו טעות גדולה, אלא שהם של אחרי תקס"ו, עי' בזה 'כפר חב"ד גליון 1552 ע' 40 ואילך, ואכמ"ל.

100) ב'התנצלות' הגרא"ד לאוואוט בסוף "השלמת שערי תפלה" (כח, א) בהוצאת ווילנא תרנ"ב נאמר: "סמכתי על סדור קאפוסט תקפ"ג וסדור סלאוויטא תקצ"ו".

הזקן" - בו בשעה שגלוי לעין כל שהכוונה של "לשון רבים" היא, שמלבד הסידור הראשון של שקלאוו תקס"ג מופיע הנקודה 'אחרי' גם בסידורים של קאפוסט תקצ"ב, סלאוויטא תקצ"ו, [קניגסברג תרי"ב<sup>101</sup>], וטשערנאוויץ [תרי"ג ו' תרכ"ה ועוד?

ובכלל איך ניתן להעלות על הדעת להביע דעה איפה הנקודה של 'בכל עדן ועדן' בסידורי קאפוסט שבחיי רבנו הזקן, בזמן שלא נשאר שריד מסידורים אלו, וגם אין שום עדות איפה הנקודה גבי 'בכל עדן ועדן' בסידורים הללו מאלו שכן ראו אותם. ולפ"ז תמוה ביותר מה שכתב בכזה החלטיות: "נוסף לזה שבב' סדורים המדוייקים של דפוס קאפוסט תקס"ג, שנדפסו בחיי רבנו הזקן והוגהו על ידו, ובסדור עם דא"ח קאפוסט תקע"ו, בהם נדפס הנקודה לפני תיבת בכל עדן ועדן", אדרבה, שיוכיח ויצגי צילום מהנקודה ההיא איך שהיא מופיע כביכל 'לפני' 'בכל עדן ועדן'.

אכן נכון הדבר ש"בסדור עם דא"ח קאפוסט תקע"ו, בה נדפס הנקודה לפני תיבת בכל עדן ועדן", אבל ידוע שלא ניתן כלל לסמוך עליו בנוגע לדיוק, וכמ"ש הרב יהושע מונדשיין ע"ה בספר "הסידור" (עמ' פב): "קאפוסט תקע"ו. חשיבותו של סידור זה נובעת מדרושי הדא"ח שנדפסו בו לראשונה, אבל לא ניתן לדקדק בו כלל בכל מה שקשור לדיוקי הנוסח. . שאין לעשות ממנו בנין אב בענייני ניקוד וכיו"ב. על כמה טעויות שבסידור זה העיר ב'שער הכולל', כגון...".

ואדרבה, אם לשער ולנחש איפה היו הנקודה בסידורי קאפוסט הללו, ההגיון הבריא אומר ששם דוקא היתה 'אחרי' 'בכל עדן ועדן', כי אילו היו שם הנקודה 'לפני' (כפי שהרב באגאמילסקי מדמייין), לא היו מעיזים בכל הדפוסים שלאחריו, של קאפוסט תקצ"ב, סלאוויטא תקצ"ו, קניגסברג תרי"ב וטשערנאוויץ תרי"ג ותרכ"ה ועוד, להשים אותה 'אחרי', ומדשמו אותה 'אחרי' יש להניח מאד שגם שם היא היתה בקאפוסט בחיי רבנו הזקן - וכפי שרואים אותה באמת בדפוס הראשון של שקלאוו תקס"ג 'אחרי' 'בכל עדן ועדן', ודוקא בנקודה זו לא היה כאן טעות גם בדפוס הראשון (אע"פ שהיו שם שגיאות אחרות, וכמו שבאמת נמצאים שגיאות גם בכל הסידורים האחרים - כולל הסידורים 'תורה אור' של הגרא"ד לאוואוט נ"ע עצמו<sup>102</sup>).

101) בשער שם: 'ועמלנו להגיהו בהגהה מדויקת עפ"י אותו שנדפס בברדיטשוב [תקע"ח]".

102) כדאיתא בסידור 'תורה אור' תרמ"ז בסיום השערי תפלה (כח, ב) שכתב: "אברך את ה' אשר זכני לחדש הישנות להוציא לאור את הסדור אשר חבר אדמו"ר הזקן זי"ע, עפ"י נוסח האריז"ל. כולו מוגה בלי שום טעות. והגם שא"א לדפוס בלי טעות תח"ח להמדפיסים שלא הקפידו על רבוי ותוספות הוצאות ולבד אשר שלחו אלי מקודם להגי' את סדור האותיות הנה גם לאחר ההדפסה שלחו אלי כל קונטרס וקונטרס שיצא מן הדפוס כו' עד אשר יצא בעז"ה כלול בהדרו מוגה ומתוקן עד מקום שידינו מגעת, ורק על הבורא

ומה שכתב הרב באגאמילסקי: "כותב, "אך נראה שרבנו הזקן בכלל לא גרס שתיבות "בכל עדן ועדן" נמשכות למטה... ובפרט שכך הוא ברובם ככולם של דפוסי הזהר (ויקהל ר, א) [שהוא המקור ל] ובכל הסדורים והמחזורים העתיקים והחדשים". פשוט הדבר שאם יודעים בברור מה הוא נוסחו של רבנו הזקן, לא איכפת לנו אם אינו מתאים לכל דפוסי הזהר ולכל הסדורים והמחזורים העתיקים והחדשים".

אבל כ"ז י"ל - ובצדק - רק כש"יודעים בברור מה הוא נוסחו של רבנו הזקן", אבל בנדו"ד שמעיקרא לא יודעים כלל "מה הוא נוסחו של רבנו הזקן", שהרי בהרבה דפוסים הראשונים שלו הנקודה היא דוקא 'אחרי' 'בכל עדן ועדן', והגרא"ד לאוואוט שראה בעיניו את כל הדפוסים הראשונים, ושהנקודה שם היא 'אחרי', ואעפ"כ לא העיר בזה מאומה ב'שער הכולל' (ובשאר ספריו) על השינוי בזה שצ"ל 'לפני', סימן שזה כאן פשוט שגיאה בלבד.

במשך שנות עבודת הרבי זי"ע על הכנת הסדורים לדפוס, עשה קרוב ל-750 הגהות בקונטרס 'הגהות לסדור רבנו הזקן' בדברים זעירים הרבה יותר מה'שגיאה' של ה'נקודה' שלנו [כגון אם צריך מקף או לא]. ומכיון שאינו מתייחס מאומה אודות ה'חידוש' (כביכול) של רבנו הזקן לשים את הנקודה 'לפני' 'בכל עדן ועדן' בכל שלושת הסידורים שהוכנו לדפוס תחת פיקוחו, סימן שזה פשוט שגיאה של ה"בחור הזעזער" בלבד. - בדיוק כמו אותה שגיאה שעדיין נמצאת בסידורים הכי חדישים שלנו! בתפלת 'כגונא' [שמקורו ג"כ מזהוהר (תרומה קלה, א-ב)], שבמקום שצריך להיות "קודשא בריך הוא אחד לעילא", יש כבר עשרות עשרות שנים השגיאה הגדולה הזאת של "קודשא בריך הוא אחד, לעילא" [עם פסיק בין "אחד" ל"לעילא"]<sup>103</sup>. האם יעלה למישהו על הדעת

---

ית' אפשר לאמר שהוא שלם בתכלית השלמות. והמעט מזעיר שנשאר שלא בעצם הסדור ומובנים לכל לפי הענין הנני לפרטם ואלו הן: דף מ"ד ע"א שורה ב' מגלילו, צ"ל מגדולו...".

וראה התוועדויות - 'תורת מנחם' תשמ"ט ח"א (עמ' 25) - בצום גדליה: "יש להעיר אודות ענין הדורש תיקון בבנין התפלה, אשר למרבית הפלא לא שמו לב על זה עד עתה. בסידורי התפילה (נוסח 'תהלת ה' ו'תורה אור'), מובא שלאחר שהש"ץ לוקח הס"ת, אומרים הקהל: "לך ה' הגדולה גו', רוממו ה' אלקינו והשתחו להר קדשו כי קדוש ה' אלקינו". ולפני ה"רוממו גו'" נשמט [החל מהסדור הראשון של שקלאו תקס"ג!]<sup>[1]</sup> (בטעות ע"י "הבחור הזעזער") הפסוק ד"רוממו ה' - "רוממו ה' אלקינו והשתחו להדום רגליו קדוש הוא", כפי שנדפס בכ"כ סידורים. ולפלא שדוקא בסידורים שהיתה בהם הגהה חזקה, ובצירוף הגהות וסימנים, מצינו טעות. ולכאורה מכיון שצ"ל "אסתכל באורייתא", היו צריכים ללמוד מהנהגה בס"ת, דכשם שס"ת מגיחים אותו מזמן לזמן, אע"פ שקודם היתה הגהה מושלמת, ועד שקראו בס"ת ובברכה לפניו ולאחריה, כך צריכים להגיה את הסידור מזמן לזמן. ומצוה לפרסם זאת. ובוודאי ידפיסו זאת בליקוטים הנדפסים מידי שבוע, בעיתונים וכיו"ב, עכ"ל (מלבד החצ"ר). - ועד"ז יש לעשות - במכל שכן וקל וחומר - בנדון שלנו, שהנקודה חייבת להיות 'אחרי' 'בכל עדן ועדן'.

103) כאן למולנו הפירוש 'מתוק מדבש' (כרך ז ע' קיב) שעל הזהר שם טרם נסחב אחרי הטעות שלנו.

לומר, דכיון שזה מופיע כך בסידורים שלנו שנים רבות כ"כ לכן זהו חידושו של רבנו הזקן ושל הרבי זי"ע?! אלא שהאמת היא, דמכיון שהרבי זי"ע אינו מתייחס מאומה אודות ה"חידוש" (כביכול) של רבנו הזקן לשים את הנקודה בין "אחד" ל"לעילא", מבואר בהדיא שזה באמת שגיאה בלבד הזקוק תיקון דחוף גם היום - וה"נ ממש בנוגע לה'נקודה' שלנו, דכיון שלא התייחס לזה מאומה סימן שהיא חייבת להיות 'אחרי' 'בכל עדן ועדן'. ויש עוד דוגמאות כאלו בסידור, ובנתיים די בזה ואכמ"ל.

עוד כתב הרב באגאמילסקי: "הנה, בגליון "כפר חב"ד" מספר 1614 (כ"ג תמוז תשע"ה) נדפס מאמר מהרב ישכר דוד קלויזנר תחת השם "הפולמוס על הנקודה". בתור הקדמה להמאמר נכתב: "בעקבות השיפת הסידור הראשון של רבינו הזקן נ"ע ב"אוסף שניאורסון" שבספריית מוסקבה - ניתן לפתור אחת ולתמיד את הפולמוס סביב השאלה למה הכוונה במילים "בכל עידן ועידן" בנוסח של "בריך-שמה" בפתחת הארון". . ופלא הכי גדול מה שכתב (הרב קלויזנר או אולי זה מהמערכת של כפר חב"ד) שמסדור שקלאוו תקס"ג "ניתן לפתור אחת ולתמיד את הפולמוס סביב השאלה למה הכוונה במילים 'בכל עידן'".

ואכן כך, הגם שזאת ניסוחם של מערכת 'כפר חב"ד', אבל הדברים הם דברי אמת לאמיתו, כי ברגע שהנקודה מופיע בסידור הראשון של שקלאוו תקס"ג 'אחרי' 'בכל עדן ועדן', וה"נ מופיע כך בכל הסידורים שאח"כ כנ"ל, [מלבד שני אלו של קאפוסט שבחיי רבנו הזקן, שלא שרד מהם אף לא עותק אחד, אבל בכל זאת נוכל לשער ולנחש בסבירות גבוהה מאד דמסתמא גם שם היו 'אחרי' 'בכל עדן ועדן', שאל"כ לא היו הדפוסים שאח"כ מעיזים לשנות זאת].

ב"סיכום הדברים" שלו כותב הרב באגאמילסקי: "דעתו שהנקודה צריך להיות אחרי תיבות 'בכל עדן ועדן', הוא היפך דעת רבותינו נשיאינו. מאמרו הוי מכשול לרבים, שחושבים שנכון מה שכתב כיון שהביא ראי' מסדור רבנו הזקן דפוס ראשון שקלאוו תקס"ג, וכתבו שמסדור זה "ניתן לפתור אחת ולתמיד...למה הכוונה במילים 'בכל עדן ועדן'". אמנם מסדור זה מלא שבושים". דבריו תמוהים ביותר. פתאום סדור רבנו הזקן דפוס ראשון של שקלאוו תקס"ג נעשה בעיני הרב באגאמילסקי בלתי רלוונטי, בו בזמן שכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע והגרא"ד לאוואוט עשו מאמצים אדירים על מנת להשיגו וללמוד ממנו ולבנות עליו. גם הרב באגאמילסקי עצמו יודע היטב שגם בדפוס קאפוסט שבחיי רבנו הזקן ישנם עדיין שגיאות [וה"נ בסידורי 'תורה אור' של הגרא"ד לאוואוט], הכי בגלל זה הסידורים הללו הופכים פתאום להיות בלתי רלוונטים?

ואכן דעתם האמיתית של רבותינו נשיאינו נ"ע היא שהנקודה היא 'אחרי' 'בכל עדן ועדן', כפי שהוכחנו לעיל בארוכה. ודוקא עקשנותו הוי מכשול לרבים, כמו זה שהכשיל

לבעלי הפירוש 'מתוק מדבש' שעל הזהר ויקהל (רו, א) בכרך ח' (עמ' שיז) להיות נסחבים אחרי הטעות שלנו וכתבו לפי תומם: "בכל עדן ועדן לא על אנש רחיצנא (סידור הרב)", שזה טעות גדולה, כי לפי האמת גם לדעת רבנו הזקן תיבות "בכל עדן ועדן" נמשכים למעלה כנ"ל.

איתא בספר "הסידור" - 'מבנה ונוסח סידורו של אדמו"ר הזקן בעל התניא' (היכל מנחם - תשס"ג) ע' שיד:

"לפחות אחת משתי המהדורות הללו של קאפוסט [בחיי רבנו הזקן נ"ע - שבין תקס"ז לתקע"ג] נדפסה על ידי ר' ישראל יפה, המדפיס בקאפוסט. א"ד גוטלובר מספר בזכרונותיו: "ואני שמעתי מפי הזקן ר' ישראל יפה, שהיה לפניו מדפיס בקאפוסט. . . שכאשר מסר לו ר' זלמן את סדר התפלה לדפוס, ציווה אותו להגיהו מסידור של החכם הנודע ר' וולף היידנהיים שנדפס ברדלהיים, לפי שהוא מדויק יפה". (גוטלובר, זכרונות ומסעות, ירושלים תשל"ו, כרך א, עמ' 159).

ושנית הוא כותב: "בהיותי כבן חמש עשרה שנה, סמוך על שולחן חותני בעיר שטרניחוב הסמוכה לזיטומיר, התארח אצלנו הישיש ר' ישראל יפה, אחד ממקורביו של הרב ר' זלמן ז"ל, והיה מדפיס בעיר קאפוסט, ובדפוסו נדפס סידורו של הרב כשיצא ראשונה לאור. . . ושמעתי מפיו שכאשר מסר לו הרב את סידורו להדפיסו ציווהו להגיהו מתוך סידורו של ר' וולף היידנהיים, מפני שהוא מוגה ביותר". (שם, כרך ב, עמ' 124-123), "עכ"ל.

והנה בדקתי בעשרות סידורים ומחזורים של ר' וולף היידנהיים שנדפסו ברדלהיים, ושם מופיע הנקודה אצל כולם 'אחרי' 'בכל עדן ועדן'. רצו"ב צילומם משנות תק"ס, תקפ"ז.

**מחזור**  
מבנה פולין  
ליום ראשון ושני של פסח

מרוק הישיב ומבואר יפה ומתורגם אשכנזית

---

וכל הענינים הנחוגים בימים האלה, וכל הדיונים וכל התפילות, כלם נקבצו כאן הנה איש איש על מקומו הראוי לו, ואין מקורם ואין מאורו, ואין בו תוספת אף לא מנערת.

**רעדלהיים**  
בשנת  
ה'תקס"ב

ברפוס ובחוצות המשתנים וואלף היידנהיים וברוך בשוויץ

**ROEDELHEIM**  
Verlegt und gedruckt in der privilegierten  
oriental- und occidentalischen Buchdruckerei  
von W. Heidenheim und B. M. Baschwitz.  
1800

(הערות וביאורים על סידור דיימוטו גינאט)

ואני תפילתי לך יי עת רצונו אלהים קרב חסדך ונגני כאמת ישעך :

אמר רבי שמעון כד מסקינן ספר תורה כגמרא למקרי ביה טעמיה פריעי דמשיח דחמינין ומשורין את החסנים לעילא ומצני ליה לכר כס לשיעור הכי :

ברוך שמה דמבא עלמא ברין כחך ואמרך . והא רישתך עם עמך ישראל לעולם . ופרקתו ימיך אחינו לעמך בבית מרחשך וליאמינא לא משכח קהודך ולקבל צלותא ברחמיך . והא רישא קהודך חתוה לו חינו בשכונתא . ולתוא אגא פקדיא בנו צדיקא . למרחם עלי ולמקשר גינת כל די לו רדי לעמך ישראל . אמת היא ון לבקא ומפוקם לבקא . אמת היא שליט על כלא . אמת הוא ישריש על מלכא ומלכותא דילה היא . אמת עבדא דקדישא ברין היא רבנא קהודא ומקמת דקור אונותה בכל עדן ועדן . לא על אנש רחיצנא . ולא על פר אלהין קמינא . אלא קאלתא דשמאי . והיא אלהא קדישא . ואונותה קדישא . וקביאותה קדישא . ומכא

## כמה עותקים מספר התניא נדפסו בסלאוויטא

הרב אשר זך  
תל אביב, אה"ק

הרה"ח ר' יהושע מונדשיין ע"ה כתב<sup>104</sup> במאמרו "אירועים ופרטים ביאוגרפיים מסביב לכתיבת ה'תניא' והדפסתו", בדבר כמות העותקים שנדפסו בפעם הראשונה בעיר סלאוויטא. ר"י פותח בקביעה, "שתי מסורות באו לידינו באשר לכמות עותקי ה'תניא' שנדפסו בפעם הראשונה, ולכאורה רחוקות הן זו מזו מן הקצה אל הקצה".

ומביא שם כמקור למסורת א' את 'רשימת שיחת' כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ<sup>105</sup>, בה נאמר: "ספר של בינונים נדפס בפעם הראשונה (גמר ההדפסה כ' כסלו תקנ"ז) - ט"ו אלף".

והמקור הב' שמביא הוא מספרו של הרה"ח ר' אלכסנדר סענדר יודאסין, 'הלקח והליבו'ב<sup>106</sup>, שבו כותב: "משום מעשה שהיה, התחיל רבינו בעל השולחן ערוך והתניא למכור או ליתן התניא בכבודו ובעצמו, כשבאו משלחות מעיירות שונות לקנות התניא, היה רבינו בעצמו מעריך כמה ספרי תניא נחוץ לעיר זו או זו, והיה אומר: לעיר זו מספיק שלושה ספרי תניא או ארבעה או יותר או פחות, פעם באו מעיר רז"צא פלך וויטבסק (לא להחליף על רציצא פלך מינסק), ואמר אז כ"ק רבינו, שעיר רז"צא אינה צריכה לתניא". עכ"ד הר"י מונדשיין.

ואין מובנת לי קביעתו זו, משום:

א. מדוע ב' מקורות אלו סותרים, שהרי מהיכן משמע מדברי הרא"ס יודאסין שכמות העותקים של ההדפסה היו מעטים. והרי כותב בפירוש שזהו "משום מעשה שהיה", ולא מחמת מיעוט העותקים.

104) המאמר נדפס ב'אספקלריה' (מוסף כפ"ח) גיליון 1213-1214 עמוד 6. והובא ב'נזר התניא' עמוד תעט ואילך. יצויין כי בס' 'תולדות ספר התניא' פרק חמישי, הערוך בעיקרו על מאמר זה השמיטו העורכים את הסיפור ושוברו.

105) 'קיצורים והערות על תניא' עמוד קלט.

106) "מעשה שהיה" מדור הסיפורים בס' זה, ח"ב עמוד קצז. סיפור זה הובא ג"כ בראשית ספרו ח"א עמוד יא, שם משמיט התיבות "משום מעשה שהיה", וכותב בסתמיות "שמעתי מהמשפיע המפורסם הרב רש"ג אסתרמן נ"ע, אשר מכירת התניא או הנתינה הי' על ידי כ"ק רבינו בעצמו". אלא שכאן מתגלה מקור השמועה ה"ה בעל השמועה הנודע ר' שמואל גרונום אסתרמן, משפיע בישיבת תול"ת ליובאוויטש.

ב. כן, גם אם יאמר שמסיפור זה משמע שכמות העותקים היו מועטים, הרי עדיין ניתן לומר שמדובר בהדפסה אחרת שהייתה בזמנו של רבינו הזקן, שהרי עוד טרם להסתלקותו נדפס ה'תניא' מס' פעמים<sup>107</sup>. וא"כ, אין מקום לקושי שיצר<sup>108</sup>.

יתירה מזו, מסתבר לומר שסיפור זה לא היה בעת ההוצאה לאור של המהדורא הראשונה דה'תניא' בסלאוויטא, כ"א במהדורא השניה היא מהדורת שקלאוו בתקס"ו, משני טעמים, (א) כאשר רבינו הזקן הדפיס התניא בתחילה לא חשש למעשי התנגדות כלשהם<sup>109</sup>. (ב) מצד חשש שהספרים יינזקו (ישרפו) בוויילנא – היו מתנגדים ששרפו את ס' התניא), וכן על-זה-הדרך) ויגרם נזק למדפיסים וחילול הקודש, מההתנגדות שהייתה אז לרבינו הזקן מבית ומחוץ<sup>110</sup>, והיה חשש שמא יגיע לכל החפץ לבנות שם קדשו, ולא

107) עיין ברשימת דפוסים תניא' של כ"ק אדמו"ר. שתי הדפסות נעשו ע"י רבינו הזקן והן (א) הוצאה ראשונה, סלאוויטא, תקנ"ז. (ב) הוצאה רביעית, שקלאוו, תקס"ו. לעומת זאת שתי ההוצאות האחרות לא נעשו בהכוונתו של רבינו הזקן, והן (א) הוצאה שנייה, זאלקווי, תקנ"ט. (ב) הוצאה שלישית, זאלקווא, תקס"ה. שתי הדפסות אלו לא עברו את הכוונתו והדרכתו של רבינו הזקן, הדבר נלמד ג"כ מהעובדה שספרי התניא נכתבו באותיות רש"י, דבר שלא היה לרוחו של רבינו הזקן (קונטרס רמ"ח אותיות אות קנא, למען ידעו... עמוד 244). וראה ג"כ בס' 'הרב', במאמרו של הרב אלי' מטוסוב 'מ'יחידות' בכתב לספר לדורות' (עמוד שדמ ואילך) המתיחס לשניונים בין מהדורא דסלאוויטא למהדורא דשקלאוו, ובפתיחת דבריו מתייחס למהדורות זאלקווא, ואלו דבריו: "אך זה היה בריחוק ממקום מושבו של רבינו הזקן, ולא בהשתדלות רבינו בעצמו, ואפשר אפילו שנעשה בלי קבלת רשות מרבינו". וראה שם הערה 2. עיין ג"כ ס' התניא ביבליוגרפיה עמוד 43.

ע"פ הנ"ל מובן, שסיפורו של הרב יודאסין התרחש או בהוצאת סלאוויטא או בהוצאת שקלאוו, וממילא עדיין ניתן להעמיד שאין מסורות אלו סותרות. וק"ל.

אולי ניתן לתת ראייה להשערת – שסיפורו של הרב יודאסין התרחש בקשר עם מהדורת שקלאוו – מס' 'הרב' הנ"ל, שייתכן שהיו מאנשיו של ר"א מקאליסק דלא ניחא להו מס' זה, והי' חשש לנזק, ועל כן ראה רבינו הזקן לעצמו הצורך להתערב בוה. ואולי הוא "מעשה שהיה" שהביא לכך. ראה הערה 7.

108) ככל שהועתתי את מוחי לנסות להבין פשר דבריו וההכרח להעמידם בסתירה לא הצלחתי בכך ונתרתי בתמיהה על תמיהתו. אולי חשב כן מסברא, שהיה זה דווקא ל"אחרי פטרבורג". היינו, שאו נתחדש בהפצת החסידות לאחר המאסר ("אחרי פטרבורג") [אולי היה כן משום דברי רבותיו אליו "לכשתצא תאמר יותר" (בית רבי ח"א פט"ו) (בהערה)]. הובא בלקו"ש ח"ל עמוד 170, וש"נ], ואילו לפני"ז לא העבירו את האור הגדול כי טוב לכל מקומות מושבות אנ"ש, ולכן העמיד שצריך לומר שמדובר בהדפסת התניא שהודפסה לפני המאסר, וזוהי ההדפסה דשנת תקנ"ז.

אך עדיין דוחק גדול הוא, כי אף שלא נזכרה ההדפסה דשנת תקנ"ח ב'דפוס תניא', הרי שהיא נזכרת בכתבי כ"ק רבותינו נשיאנו (ראה הערות 1-2 ו-8). אמנם, קושיא זו לא קשיא מידי מהא דכתבתי בהערה 4.

109) ולהעיר מהקדמת המלקט.

110) התנגדות שהייתה אף משאר תלמידי הרה"מ כר' אברהם מקאליסק. וראה כ'ניצוצי אור' (ברוקלין תשס"ז, עמוד 43) שמביא שמועה ששמע מר' שמואל הלוי לויטין שבהוצאה דתקס"ו לא נכתב בהקדמת התניא 'רבותינו שבאה"ק', מצד המחלוקת של ר' אברהם מקאליסק [נקודה זו הובאה ג"כ – בשם הנ"ל –

יפלא אם א' משומעי לקחו של ר"א מקאליסק או שמא אחר עשה מעשה שלא יעשה [נקודה זו התבארה באריכות בהערות 4 ו-7].

וראה אג"ק כ"ק אדמו"ר מהורי"צ (חי"ג עמוד רלא) באגרתו מט"ו אד"ר תרצ"ב: "וברעזיצע בס"ה מאנ"ש כמאה משפחות לערך וקופסאות הי' להם לערך 40, ועכשיו התוספו עוד בערך 50 קופסאות, ונעשה שם התעוררות לזה, ויש הרבה שחפצו לקחת קופסאות אבל אינם מכולל חב"ד שאינם מאנ"ש, רק שייכים לכולל פרושים או כולל רייסין ויש אפשרות להוסיף עוד שלש מאות קופסאות, אבל לדעתי מכיון שאינם מאנ"ש א"א לנו לקבלם, ואשר על כן הנני מציע אולי יש סברא אשר שוה"נ יעשה חוזה עם כולל הנז' ולברר אצלם כמה הם מקבלים עתה לערך מעיר רעזיצע ואולי יוכלו להשתתף עמהם אשר בעה"י אנחנו נעשה התעוררות שם ונוסיף קופסאות והאחוזים אשר יתוספו יחלקו ביניהם כפי שיתפשרו".

ניתן ללמוד מאגרת זו על אופי העיר (אף שעברו יותר מב' יובלות) שבכללות רובם "אינם מאנ"ש, רק שייכים לכולל פרושים או כולל רייסין" (שכולל זה היה כפוף אל ר"מ מלעכעוויטש שהצטרף אל ר"א מקאליסק לחלוק על רבינו הזקן, מעת ההתפלגות שנחלק לשתי קופות, כנודע (ראה המצוין בהערה 7 במוסגר)), כך שמסתבר לומר שהיא הסיבה שמנעה מרבינו הזקן ליתן לשם ס' התניא.

מדי דברי בעניין זה, יש להעיר, שבאותה 'רשימת שיחה' הנזכרת לעיל<sup>111</sup>, אומר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ, "נדפסו בפעם הראשונה (גמר ההדפסה כ' כסלו תקנ"ז) - טו אלף

---

ב'מ"מ, הגהות קצרות לספר של בינונים' קה"ת תשע"ד, עמוד יב, נעתק ג"כ באג"ק אדה"ז עמוד קסג. וראה גם 'משנה חב"ד, תורת התניא, משנת האלהות, ח"א, עמוד כח].

ולהעיר, שדוחק קצת להעמיד השמטה זו מהסיבה שהביא, משום שהמחלוקת ההגותית שהייתה ביניהם שככה בעקבות מאסר רבינו הזקן (בשנת תקנ"ט) שלא נפנה (כ"כ) להתייחס לכך, אך מצאנו שבתקס"א חזר בו ר"א מכך (אג"ק אדה"ז נספח 30), ואילו המחלוקת הממונית שככה אף היא זמן מה טרם לכן (תקס"ה). [עיוין 'בעל התניא' לעמנואל אטקס בפרק העוסק בעניין זה; 'על חסידות וחסידים' הוצאת מוה"ק, בפרק העוסק בעניין זה; 'הרב' מאמרו של רשד"ב לויין]. ובפרט, שבהוצאות ה'תניא' שהיו בעיצומה של המחלוקת לא נאמר שקטע זה הושמט, אמנם מהם אין להוכיח כ"כ (כנ"ל). אלא שאולי בכל זאת היה חשש שיינוק, אלא שלע"ע לא הצלחתי לאשש עובדה כזו, אם חסידיו של ר' אברהם מקאליסק הפריעו לכך.

ר"א מטוסוב בס' 'הרב' במאמרו הנ"ל ביאר השמטת תיבות 'רבותינו שבאה"ק' עקב ש"הוא שינה את טעמו ובלא"ה יצא במחלוקת כנגד רבינו וכנגד התניא, כבר לא הי' שייך להזכירו בתחילת התניא", מהא שכך את מחלוקתו ההגותית יחד עם הממונית, עד שחזר בו מדבריו בתקס"א, מלבד שאין לזה שחר, שלא הביא אסמכתא לדבריו, נראה לומר שאין לכרוך שניהם יחד, ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

(111) והובאה גם ברשימת 'דפוסי התניא', בקטע האחרון של תיאור דפוס א', עיי"ש.

[טופסים<sup>112</sup>]. בשנת תקנ"ח - חמשה אלפים. ובשנת תקנ"ט - עשרים אלף. ומדי שנה מספר מסוים".

(א) מדוע צוין מס' העותקים של שנת תקנ"ח ותקנ"ט בתיאור דפוס א' ולא בנפרד, בתיאור ההדפסה של שנים אלו.

(ב) מדוע אין ברשימת 'דפוסי תניא' של כ"ק אדמו"ר ציון שהודפס בשנים אלו [גבי תקנ"ט לא מסתבר לומר שהיא ההדפסה הרשומה שם, מפני, שלא נסדרה ע"י רבינו, כדמשמע מהכא (ראה הערה 4)].

ובפרט שמדובר בסכומים רבים (בסה"כ ארבעים אלף עותקים), וא"כ היה ראוי לציינם.

(ג) מהו אומרו "ומדי שנה מספר מסוים", האם כל שנה הודפס ה'תניא'. וא"כ, עד איזה שנה התנהלה צורת הדפסה זו. כן מהי כוונתו באומרו "מספר מסוים".

הראתי הדברים לידיד א' והציע דרך הסבר:

ההוצאות דתקנ"ח ותקנ"ט וההמשך להן הרשומות בדפוס א', כנראה נדפסו מהלוחות של תקנ"ו (דפוס הא'), ולכן הם אינם מתוארים בנפרד<sup>113</sup>, והסדר של "מדי שנה מספר מסוים" החל בתק"ס ונמשך וודאי שנה שלאחרי זה וכנראה ג"כ אח"כ (כך משמע מפשטות הל' 'מדי שנה'), ואולי י"ל שהכוונה ב"מספר מסוים" היא לכמות מסוימת שנדפסת לפי צורך הביקוש, והוא שמספר הרב יודאסין ש"מכירת התניא או הנתינה הי' על ידי כ"ק רבינו בעצמו". ממילא מובן שאף קושיית ר' יהושע מונדשיין סרה, שזה נעשה בשנים שלאח"ז.

וכך שיתכן לומר שאף אם ר' אברהם מקאליסק חזר בו מ"הסכמתו" לס' התניא, אז הופסק הסדר הזה של ההדפסה הנ"ל, והצורך היה להדפיס מחדש את הס' מבלי להזכירו (בתקס"ו).

[ולפי זה ג"כ ניתן לומר שכרוך בחשש התנגדות מבית ומחוץ (כנ"ל)].

ונראים הדברים.

112) תיבה זו מופיעה ברשימת 'דפוסי תניא', ולא ב'רשימת שיחה' הנ"ל.

113) אחר כותבי ראיתי כי כעין זה ציין ב'הלקח והליבו', ח"א, עמוד ט.



לעילוי נשמת

האשה החשובה והצנועה

מרת טילה בת הרה"ח הרה"ת ר' יואל ע"ה

בעליניצקי

נלב"ע ביום יו"ד סיון ה'תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה



נדפס ע"י

חתנה ובתה

הרה"ח הרה"ת ר' בן-ציון הכהן

וזוגתו מרת מוסיא רבקה

ומשפחתם שי'

שטאק

לזכות הרב התמים הנעלה  
 והמצויין הנודע לשם ולתהלה  
 שלוחו של רבינו הק' במסירה ונתינה נפלאה לקרב  
 אחינו בג"י לאביהם שבשמים  
 ולתקן עולם במלכות ש-ד-י וחפץ ה' בידו  
 ומצליח ה"ה הרב שניאור זלמן שי' גאלדבערג  
 לרגל יום ההולדת שלו בערב חג השבועות  
 לאריכות ימים ושנים טובות  
 יה"ר שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה  
 וביחד עם זוגתו החשובה והמהוללה  
 אשת חיל עטרת בעלה  
 השלוחה מרת חי' מושקא תחי'  
 ימשיכו להצליח בשליחותם הק' מחיל אל חיל  
 וימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בגו"ר  
 מתוך אושר ושמחה תמיד כל הימים  
 ולזכות בתם אסתר צבי' תחי'  
 שיגדלוה לתורה ולחופה ולמעשים טובים



נדפס ע"י ולזכות

חותנו ואביה הרה"ח הרה"ת מחברי המערכת  
 הראשונים הרב שמעון שי' מאצקין  
 בברכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' בנימין זאב בן

יבלחט"א הרה"ת ר' אברהם יוסף שי'

סילווער

גלב"ע בערש"ק כ"ב סיון ה'תשע"ג

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

חבר המערכת

הת' מנחם מענדל שי' עהרענרייך

## לזכות

הרבנית דבורה בת בריינא תחי'

גראנער

לרגל יום הולדתה בג' סיון



יה"ר מהשי"ת שתהי' לה שנת הצלחה בכל  
הענינים,

רפואה שלימה וקרובה בכל אברי' וגידי',

שתוכל להמשיך בשליחות כ"ק אדמו"ר  
במלבורן, אוסטרלי',

מתוך בריאות הנכונה, ונח"ר מכל יו"ח שיחיו,

ותזכה בקרוב ממש לקבל פני מלכנו משיחנו  
בגאולה האמיתית והשלימה



נדפס ע"י נכדה

מנכ"ל המערכת

הת' דובער שי'

ומשפחתו שיחי'

גראנער

## לזכות

הבחור הת' מנחם מענדל שי'

## מלמד

לרגל חגיגת הבר מצוה שלו בע"ה

בשעה טובה ומוצלחת ביום ראשון י"ג סיון

יהי רצון שיעלה מעלה מעלה בלימוד התורה

נגלה וחסידות ויראת שמים כפי רצון ולנח"ר

רבינו הק'

ויגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן, והוריו

וזקניו החשובים יחיו, ירוו ממנו הרבה נחת ועונג

לאורך ימים ושנים טובות



נדפס ע"י ולזכות הוריו

הרה"ת ר' יוסף שי' וזוגתו מרת קיילי תחי'

אחיו הת' ישראל, הת' שלמה, הת' יחזקאל, לוי

יצחק, אליהו שיחיו