

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון יג [אלף-קפא]

ש"פ מטות-מסעי

חזק

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה

מאה ושמונה עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ מטות-מסעי - חזק
גליון יג [אלף-קפא]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומשיח

- משמרות בעבודת הלויים לעת"ל 6
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
הערות בעניני בית המקדש השלישי 10
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

- שיטת הרמב"ם בגדר פדיון נטע רבעי 13
הרב בנימין אפרים ביטון
ראה מעשה ונזכר הלכה 18
הרב משה אהרן צבי ווייס
מ"מ בשו"ע אדה"ז 26
הת' מרדכי קירשנבוים

נגלה

- בגדרי שליחות 27
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
בגדרי זכייה ושליחות 33
הנ"ל

חסידות

- בירור הרע ללא ירידה לגלות 38
הרב אליהו אלאי
פירוש "פנים בפנים דבר ה' עמוכם" לפי הבחיי 39
הרב משה מרקוביץ

- עשרת הדברות ועשרה מאמרות (גליון).....40.....
הנ"ל
- ארבעים שנה במדבר תוצאה מחטא המרגלים (גליון).....42.....
הנ"ל

הלכה ומנהג

- הנהגת הרה"ק הרמ"מ מוויטבסק בשעת המגיפה.....42.....
הרב ברוך אבערלאנדער
- צירוף למונין כשדרך הרבים מפסיקה ביניהם (גליון).....43.....
הנ"ל
- עלייה לתורה כשעומדים בריחוק מקום זה מזה (גליון).....44.....
הנ"ל
- פינוי זבל לרה"ר ביו"ט.....48.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- קדושת "ימלוח".....52.....
הרב מנחם מענדל רייצס
- מוניני המרפסות.....54.....
הרב יוסף יצחק הכהן פלדמן
- בדין מצוות א"צ כוונה בדרבנן בברכות ובספה"ע ובשיטת אדה"ז בזה.....56.....
הרב משה מרדכי גינזבורג

פשוטו של מקרא

- ב' הערות בפרש"י בלק.....65.....
הרב מנחם מענדל מישולבין

שונות

- להתפלל לפני התפלה.....66.....
הרב ישכר דוד קלויזנר
- בני כ"ק אדמו"ר מהר"ש.....67.....
הרב שלום דובער קוביטשעק

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ עקב - כ' מנחם-אב ה'תש"פ
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', יג מנחם-אב ה'תש"פ
ו"ישר 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

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

ברכת מזל טוב עד בלי די

ברגשי שמחה וחדוה מביעים אנו את ברכותינו הלבביים לידידנו
היקר האהוב והדגול, איש האשכולות, המוכתר בכל המעלות, נעים
ונחמד, עדין הנפש, הנודע בכשרונותיו ובמידותיו התרומיות,
משכיל על כל דבר טוב, זריז במלאכתו מלאכת הקודש,

מבחירי תלמידי התמימים

חבר המערכת בשנת תשע"ז אשר השקיע הרבה מכשרונותיו
הברוכות להצלחת ושגשוג הקובץ,

התמים הנעלה משה שי' שפירא

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג הדגולה
והמהוללה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד, כפי רצונו
ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו, מתוך שפע ברכה והצלחה בגו"ר, בחיים
מאושרים תמיד כה"י.

המערכת

עניני גאולה ומשיח

משמרות בעבודת הלויים לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בנוגע לעבודת הכהנים לעת"ל אם יהי' מחולק ע"י משמרות או לא, מצינו בכמה ראשונים שכתבו דלעת"ל יתבטלו המשמרות, ראה בס' כפתור ופרח פרק ו' שכתב: "רבי אומר, אומר אני כהן אסור לשתות יין לעולם, פירוש אפילו מכיר משמרתו ובית אבותיו שהם קבועים לעולם אסור, מה טעם כשיבנה בית המקדש כשעת הרגל יהיו כל המשמרות שוות בו וכו', ובחי' הריטב"א תענית יז,א כתב דטעמו של רבי הוא "דקסבר דלעתיד לבא אין חילוק משמרות שעבדו אלא כל הכהנים יהיו שוין בעבודה כמו שהיו ברגלים", וכיון שכתבו הראשונים דהלכה כרבי דעבדינן כוותיה שהכהנים שותים בזה"ז, א"כ י"ל דגם בזה נקטינן כרבי דלעת"ל לא יעבדו במשמרות, אלא כל הכהנים יהיו שוין בעבודה כמו שהי' ברגלים, ועי' גם בס' זכרון יהונתן ריש סנהדרין שפירש כן, וראה בזה בארוכה בגליון פ' ראה תשע"ו (אלף ק').

[ובמאירי שם ועוד נסתפקו בזה, שהוסיף בדעת רבי וז"ל: והיה לנו לאסרה לכל כהן שמא יתחלפו המשמרות או יצטרכו כולם לחנוכת הבית או יהו שוות בו כרגלים, אינו כן אלא קלקלת החורבן מתקנתו עכ"ל, ובפסקי רי"ד שם כתב: דלא חיישינן שמא יבנה בית המקדש היום, ואי לאו האי טעמא דלא חיישינן שמא יבנה היום, היה אסור כל כהן לשתות כל השנה, ואע"פ שידוע משמרתו ומשמרת בית אב שלו דשמא לימות המשיח לא יעבדו כסדר המשמרות ובתי אבות אלא כל הכהנים יעבדו ביחד והילכך כל כהן אסור לשתות יין לעולם אלא דלא חיישינן שמא יבנה בית המקדש פתאום היום ומשום הכי הותרו הכהנים לשתות יין בזמן הזה עכ"ל].

והנה העבודה במשמרות הם ג"כ בלויים, וכמ"ש ברמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ג ה"ט: "שמואל הרואה ודוד המלך חלקו הלויים לארבעה ועשרים משמרות, ועובד משמר בכל שבת וכו'" וכן ברפ"ו שם, ויש להסתפק אם גם בעבודת הלויים נימא כן דלעת"ל יתבטל.

משמרות דלויים האם הוא מה"ת?

והנה נחלקו הראשונים אם משמרות הלויים מן התורה, דברמב"ם בסהמ"צ כתב: "והמצוה הל"ז היא שצונו שיהיו הכהנים עובדים למשמרות כו', ומשמע דדין משמרות הם מן התורה רק בכהנים ולא בלויים, וכן משמע מדבריו דבפ"ד ה"ג מהל' כלי המקדש לענין משמרות הכהנים כתב: "משה רבינו חלק הכהנים לח' משמרות וכו' ארבעה

מאלעזר וארבעה מאיתמר כו", ובפ"ג ה"ט שם לענין משמרות הלויים כתב (כנ"ל): "שמואל הרואה ודוד המלך חלקו הלויים לארבעה ועשרים משמרות", ומשמע דקודם לזה לא היו הלויים עובדים כלל במשמרות.

אבל החינוך (מצוה תקט) כתב שהמצוה היא: "שיהיו הכהנים והלויים עובדים במקדש למשמרות וכו'" וכן כתב הריטב"א (תענית כו,א): "ומצינו בלויים מצוה מפורשת ככה תעשה ללויים במשמרותם (במדבר ח') שלא יעבדו בערבוביא קהת יחנה במקום פלוני וכו'", והרמב"ן בהשגותיו על הרמב"ם (מ"ע לו) סב"ל ד"אהרן נצטוה בזה התיקון של המשמרות מפי משה רבינו מפי הקודש ולא חדשו הכהנים והלויים מעצמם, אלא ששמרו הקבלה שהיתה בידם מבית אבי אביהם. וזה הוא שאמרנו שהיא מצות קבלה הלכה למשה מסיני", הן בכהנים והן בלויים.

והנה לשיטת הרמב"ם שמשמרות דכהנים הוא מן התורה ובלויים מדרבנן, לכאורה אי נימא דלעת"ל יתבטל משמרות דכהנים אף שהוא מ"ע מן התורה, כ"ש דנימא כן בלויים שהוא רק דרבנן.

ביאור הגרי"ז בשיטת הרמב"ם שיש ב' דינים

אמנם י"ל דזה אינו, דהנה בחי' הגרי"ז הלוי על התורה (סוף פרשת במדבר) ביאר דבלויים איכא דינא דצריכים להיות ממונים כל אחד על עבודתו, וכדקי"ל דמשורר ששיער חייב מיתה, ומקראות מפורשים אהרן ובניו יבאו ושמו אותם איש איש על עבודתו ואל משאו, ולהלן בבני גרשון על פי אהרן ובניו תהי כל עבודת בני הגרשני וגו' ופקדתם עליהם במשמרת את כל משאם וכן בבני מרדי כתוב ובשמות תפקדו את כלי משמרת משאם ועוד מקראות רבות, אבל הכהנים אינם צריכים מינוי רק כל מי שהוא כהן רשאי לעבוד כל עבודת כהונה, וז"ש הכתוב ונתתה את הלויים לאהרן ולבניו נתונים נתונים המה לו מאת בני ישראל, ר"ל דהלויים עומדים תחת פקודת אהרן ובניו למנותם לאיזה עבודה שירצו, אבל ואת אהרן ואת בניו תפקד ושמו את כהנתם, דהם אינם צריכים עוד מינוי אחר, רק עליהם לשמור את כהונתם בכל העבודות הצריכות כהונה בלי הבדל בין עבודה לעבודה.

והביא דברי החינוך (סוף מצוה שפט) דגם בכהנים אם עבד אחד את עבודת חבירו דחייב מיתה כמו בלויים, 'הקשה ע"ז דהרי קרא דוהזר הקרב יומת דדרשינן ל' זר לאותה עבודה גבי לויים ועבודת לוייה כתיב, ולא גבי עבודת כהונה? וגם עיקר האזהרה והדין דצריכין להיות ממונים כל אחד על עבודתו מבואר ברמב"ם פ"ג מהל' כלי המקדש הל' י' דהוא מקרא דאיש איש על עבודתו ואל משאו וקרא בעבודת לויים כתיב, ומהיכי תיתי נחדש הך מילתא גבי עבודת כהונה שיהיו צריכים מינוי על עבודתם?

והנה עיי"ש ברמב"ם פ"ג מכלי מקדש הל' ט' שכתב דראשי אבות הם המחלקים

את הלויים איש איש על עבודתו, ובכס"מ שם הקשה דלמה בכהנים תקנו פייסות ולא כמו בהלויים שהא"ע ראישי האבות? ומבאר הגרי"ז ע"פ הנ"ל, דשני ענינים נפרדים הם, דגבי לויים הדין הוא בעיקר העבודה שצריכין שיהיו ממונים איש איש על עבודתו, וכדילפינן ליה מקראי כנ"ל, וע"ז מינוי בעינן ולא פייס, וזהו שכתב הרמב"ם דהראש בית אב הוא הממנה והמחלק לכל אחד את עבודתו, אבל בכהנים בעיקר דינו אינו צריך מינוי כלל ואי משום הל' עבודה כל אחד מהכהנים רשאי לעשות מעצמו כל עבודת כהונה, רק עיקר הפייסות הם לענין זכויותיהם של הכהנים בהעבודות, וכדתנן ביומא פ"ב בראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם וא"צ שום דבר, אלא דבזמן שהן מרובין וכל אחד רוצה לעבוד ויש לו הזכות ע"ז הם רצין ועולין בכבש וכל הקודם את חבירו בד' אמות זכה, הרי דדיינינן הכא מענין של זכויות (ע"ד בדיני ממונות בין אדם לחבירו) מי הוא שזכה בעבודה לגבי שאר כהנים וע"ז תקנו פייסות וכו' דכיון דיסוד הדבר שאנו דנין הוא מי יזכה בעבודה זו או אחרת משו"ה שייך ע"ז ענין פייס וגורל, כמו כל עניני חלוקה שבין אדם לחבירו, אבל מינוי לא שייך בכהנים כלל כיון דמצד דין העבודה עצמה יכול כל כהן לעבוד בכל עבודות בלי מינוי כלל, ורק בעבודת לויים מקרא דאיש איש על עבודתו וכו' בעינן מינוי שיוכל לעבוד בעבודה זו עכתו"ד. וראה גם מ"ש בהל' כלי המקדש פ"ז ה"ה בענין זה.

היוצא מדבריו דאיכא ב' דינים בסדר העבודות, חדא זכות עבודה והוא כמו זכות ממון שבין אדם לחבירו למי שייכת כל עבודה ועבודה וע"ז מהני פייס, וכמו דבחלוקת ממון מהני פייס, ואיכא עוד דין והוא חלות דין מינוי על העבודה ואין זה משום זכות העבודה אלא דהוא בעיקר דין העבודה דכל כוחו לעבוד הוא רק מחמת המינוי, דבלא המינוי הרי אין לו כלל את הכח לעבוד, ובוה חילק בין כהנים ללויים דכהנים כח העבודה יש להם גם בלא מינוי וכל מאי דעבדינן פייס הוא רק מחמת זכות העבודה משא"כ בלויים בלא המינוי איכא חסרון בעצם כח העובד ולכן הקשה על החינוך דמנא ליה דאיכא חיוב מיתה גם במקום דדין העבודה הוא רק מחמת זכות כמו בכהנים דאם אחד עבד את עבודתו של השני דבכה"ג חייב מיתה.

הרמב"ן חולק על הנ"ל

אלא דאח"כ הביא דברי הרמב"ן שם וז"ל: ונמנה מצות עשה שיהיו כולם בין לויים בין כהנים ממונים איש איש על עבודה ידועה לו עכ"ל, ומבאר דהרמב"ן חולק על הנ"ל, כי הרמב"ם לומד דדין משמרות שבכהנים הוא דין בפני עצמו והוא רק בכהנים, (וכפי שנת' לעיל דרק בכהנים הוא מדאורייתא) ובלויים יש דין אחר דמינוי, משא"כ הרמב"ן דאינו מחלק ביניהם דההלמ"מ דמשמרות הי' בין על כהנים ובין על הלויים כנ"ל, נראה דסב"ל דדין משמרות בשניהם הוא אותו הדין דמינוי ואין חילוק ביניהם עיי"ש, ועי' גם בהריטב"א בתענית שם דמשמע מדבריו שהם דין אחד.

[ויש להוסיף דלפי"ז י"ל דגם החינוך סב"ל כשיטת הרמב"ן, שהדין דמשמרות

ומינוי הוא דין אחד, ולכן שפיר סב"ל דכהן שסייע במלאכת חבירו הכהן גם כן במיתה כמו בלויים משא"כ לפי הרמב"ם].

ועפ"ז יש לבאר גם דבהא דברגל כל המשמרות שוות, הנה הרמב"ם כתב זה רק לגבי הכהנים (הל' כלי המקדש פ"ד ה"ד: "וכל שיבא מן הכהנים ברגל ורצה לעבוד עובד וחולק עמהם"), משא"כ החינוך שם (מצוה תק"ט) כתב: שיהיו הכהנים והלויים עובדים במקדש למשמרות.. חוץ מן הימים טובים בלבד שהיו הכל עובדים יחד, כל הבא ימלא את ידו לשמחת הרגל כו"ו וכבר הקשה שם המנ"ח וז"ל: וכן דין זה דברגל הכל שווים דמוכח מפסוק זה, היינו בכהנים לבד, דהפסוק מדבר רק בכהנים, אבל בלויים לא היה להם יפוי ברגל מכל ימות השנה, ע' ברמב"ם ובסהמ"צ ותבין, והדברים ברורים ופשוטים, על כן דברי הרב המחבר כאן צ"ע מאד דכלל במצוה זו לויים, הן לענין חילוק משמרות והן לענין רגל כתב כמה פעמים דלויים ג"כ ברגל שווים, ובאמת דדין זה דרגל דיד כולם שווים מקרא זה, הוא רק בכהנים, וכן מפורש כמה פעמים ובר"מ כאן, אבל הלויים אינם בכלל זה לענין רגלים, וכן לדעת הר"מ דחילוק המשמרות גם כן מפסוק זה, אין הלויים בכלל פסוק זה, כי אינו רק בכהנים בלבד עיין היטב ותראה, ודברי הרב המחבר צע"ג כעת, עכ"ל.

ולפי הגר"ז מבואר היטב החילוק בשיטת הרמב"ם, דרק בכהנים דבגוף העבודה אי"צ למינוי כלל ומשמרות הו"ע של זכ', אמרה התורה דברגל כולם זוכים ויד הכל שווים, משא"כ בלויים דבעינן מינוי לגוף העבודה צריכים זה גם ברגל להכשיר העבודה, משא"כ לפי החינוך דכפי שנת' אין חילוק ביניהם ושניהם צריכים מינוי, הנה כשם שבכהנים יד הכל שווה ברגל כן סב"ל גם לגבי הלויים דמאי שנא, אלא דאכתי קשה קושיית המנ"ח דמנא ליה הא, הרי הקרא איירי רק בכהנים.

ולפי מה שנת' בב' השיטות, י"ל דנפק"מ גם בנוגע ללעת"ל, דלפי שיטת הרמב"ם יש לחלק דרק בכהנים דמתיקור הל' העבודה יכולים לעבוד בכל עבודה שירצו גם בלי מינוי, אלא שיש משמרות דעי"ז זוכים בפועל לעבוד, בהא י"ל דלעת"ל לא יצטרכו לזה דהוה כמו ברגלים, משא"כ בלויים שהדין הוא בעצם העבודה שצריכים מינוי דוקא, י"ל שזה לא ישתנה גם לעת"ל, וכמו ברגלים שצריכים משמרות דוקא.

אבל לשיטת הרמב"ן והחינוך כו' דאין לחלק בזה בין כהנים ללויים, במילא י"ל דכשם דסב"ל להריטב"א דלעת"ל יתבטלו משמרות בכהנים כנ"ל, כן י"ל גם במשמרות דלויים והוה כמו ברגלים, וראה אגרות קודש חכ"ז ע' קמ.



הערות בעניני בית המקדש השלישי

הרב שלום צירקינד

תושב השכונה

האם יהי' עלי' בביהמ"ק השלישי?

ביחזקאל פמ"א פסוק ח כתוב: וראיתי לבית גבה סביב סביב וגו'. ופירש רש"י: וראיתי לבית גובה. לא פירש שיעורו, אבל במסכת מדות (ד, ו) שנינו על רום מאה אמה. ע"כ. ועד"ז כתב ברד"ק שם. ובספר צורת הבית (לבעל התוי"ט) סימן נא כתב: אין אנו יכולין לחייב שיהי' מכוון הגובה של בית העתיד לגובה בית שני ... אין לנו הכרח עד כמה גובה ההיכל בעצמו, גם הבנין שעליו כמה גובהו, וברוך ה' יודע. ע"ש.

אמנם המלבי"ם (שם פסוק ז) כתב שביהמ"ק השלישי יגבה הרבה יותר מבתיים הקודמים. וכן כתב שם פסוק ח "ראה שהבית גבוה מאד וכו'" שהוא גבוה כמה מאות אמה".

והנה מדברי התוי"ט בספרו צורת הבית, משמע שגם בביהמ"ק השלישי יהי' עלי' ע"ג הקודש וקודש הקדשים¹, ע"ד שהי' בביהמ"ק השני (מדות פ"ד משנה ה-ו). אמנם בס' משכני עליון להרמח"ל² משמע שלא יהי' עלי' בביהמ"ק השלישי.

והנה במס' מדות שם³ מבואר ש"לולין היו פתוחין בעלי' לבית קדש הקדשים, שבהן היו משלשלין את האומנין בתיבות, כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים". והנה אם נאמר שלע"ל לא תהי' עלי', לכאז"ל צ"ע איך יוכלו להכנס לתקן את הצריך תיקון בבית קה"ק. ואע"פ שההלכה היא⁴ ש"אם אין תיבות או אי אפשר להם שיעשו בתיבות, יכנסו דרך פתחים", מ"מ צ"ע לומר שלכתחילה יבנה ביהמ"ק הג' באופן כזה שלא יוכלו להכנס בתיבות.

ולכאז"ל י"ל בזה שבביהמ"ק הג' לא יהי' נצרך שום תיקון, ובפרט ע"פ המבואר בכ"מ⁵ שביהמ"ק השלישי יהי' בנין נצחי ובניינא דקוב"ה וכו', בוודאי מובן שלא יהי'

(1) וכן משמע מדברי המלבי"ם שם פסוק ז'.

(2) ס' גנוי עליון להרמח"ל ע' קע"א, (ונדפס הספר ג"כ בפ"ע). וראה גם בספרו "תקט"ו תפלות" ע' שפ"ה.

(3) וכן ברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ד הי"ג, פ"ז הכ"ג.

(4) הל' בית הבחירה פ"ז שם.

(5) זח"א כח, א. זח"ג רכא, א. ועוד.

שם קלקול וכו' שצריך לתיקון⁶.

[ומענין לענין יש להעיר, דהנה מבואר ביחזקאל (מא, ג וברש"י שם) שעובי כותל המבדיל בין קדש לקה"ק בביהמ"ק השלישי, יהי' ב' אמות. ואם נימא כנ"ל שגובה הבית לעתיד יהי' מאה אמה או יותר (ובפרט אם נאמר שלא תהי' עלי', שאז אין החיזוק של התקרה ומעזיבה שבינתיים, ראה בגמ' ב"ב דלקמן), יש לעיין אם (בדרך הטבע עכ"פ) ואיך מתאים עם דברי הגמרא בבא בתרא⁷ אודות אפשריות שיעור גובה הכותל המפסיק בין קודש לקה"ק בביהמ"ק הראשון והשני. ע"ש. ואכ"מ].

איש מלחמה ובנין ביהמ"ק השלישי

בגליון א'פו בתחילתו, הביא הרב מ.מ.ר. שי' מה ששקו"ט בכמה קובצים⁸, לגבי מה שמצינו⁹ שאמר הקב"ה לדוד המלך שהוא לא יוכל לבנות את בית המקדש מפני שהוא הי' איש מלחמות ודם לרוב שפכת, ודוקא שלמה המלך שהוא יהי' איש מנוחה הוא יוכל לבנות ביהמ"ק. ולכאז"צ"ב עפ"ז מ"ש הרמב"ם שמלך המשיח יבנה בית המקדש¹⁰, וביחד עם זה כתב שמשיח ילחום מלחמת ה'¹¹.

ותירץ הרב הנ"ל, ע"פ דברי הרמב"ם¹² "קדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתו וקידשן לעתיד לבא", וא"כ יש לומר שרק לגבי התחלת הקדושה וקביעתה צ"ל ע"י שלמה שהוא הי' איש מנוחה, אבל לאחר שכתב הוקבע הקדושה ע"י שלמה, שוב אין מניעה שביהמ"ק הג' יהי' ע"י איש מלחמה, כי הוא כעין המשך לביהמ"ק הא'. והביא סמוכין לדבר מהמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 161 ואילך, ששם משמע להדיא שביהמ"ק הב' והג' אינם דבר חדש אלא שבונים מחדש הביהמ"ק הראשון¹³. ע"ש. עכת"ד.

(6) ועיין עוד תורת מנחם תשמ"ו ע' 565 שקה"ק מצ"ע אי"צ לתיקון, והאפשרות לענין של בדק הבית בקה"ק הוא רק מצד גודל הירידה וכו'. ע"ש. שעפ"ז מובן לכאז"ל לא יהי' שייך ענין של בדק הבית בקה"ק.

(7) דף ג' א-ב.

(8) וראה גם בס' ימות המשיח ע' 192 ואילך.

(9) דברי הימים א כב, ח ואילך. שם כח, ג.

(10) הלכות מלכים פ"א, ה"א וה"ד.

(11) שם ה"ד. וכבר חילקו בזה בין אם מלחמות מלך המשיח הוא באופן טבעי או נסי וכו' ואכ"מ.

(12) הלכות בית הבחירה פ"ו הי"ד ואילך.

(13) ולהעיר ג"כ אשר כעין סברא זו הובא ג"כ בצפע"נ עה"ת פקודי ע' קעח (ע"ש שהמקדש הוה בגדר השלמה למשכן). וע"ע בצפע"נ מהד"ת ג, ג, (היכי שכבר קדוש ואין צריך לקדשו יכולים גם בלילה) וכנראה זהו ג"כ כוונתו בצפע"נ עמ"ס ברכות ע' תע, ודלא כפענוח המדפיסים, כמובן למעין שם.

אמנם יש להעיר שלכאור אין זה הפשוט כ"כ. כי בלקו"ש חט"ז ע' 304 בהע' 49 מבאר דביהמ"ק הב' הי' המשך לביהמ"ק הא', ולכן לא הי' נצרך אז דין מלך¹⁴ וכו', אבל משמע להדיא שם דביהמ"ק הג' אכן הו"ע חדש ואינו המשך לביהמ"ק הב', (ולכן נצרך אז הסדר דג' מצוות, מינוי מלך ומחיית עמלק ולאח"ז בנין ביהמ"ק ע"ש).

ומה שמבואר בלקו"ש חכ"א שם שביהמ"ק הג' הוא המשך לבנין ביהמ"ק הא', לכאור צריך לחלק בין מצות הבני' בפועל של בית המקדש השלישי (שהוא ענין חדש), וחלות הקדושה וכיו"ב שלגבי זה הוא המשך לביהמ"ק הא', ועצ"ע.

ועפ"ז לכאור צ"ע אם הענין דאיש מלחמות מעכב רק לגבי חלות הקדושה, או גם לגבי מצות הבנין שלאח"ז¹⁵.

ולגבי עצם השאלה, בפשטות אפ"ל, דהחסרון דאיש מלחמות הוא מפני שמורה על אכזריות (כמבואר בשמונה פרקים להרמב"ם פ"ז¹⁶), ולא רק מפני המלחמות בפועל, וממילא מובן דישנו חילוק בין דוד שהי' אדמוני ובקו הגבורות והמלחמה וכו', למשיח שענינו שלום, והמלחמות אצלו הו"ע טפל בלבד, כמבואר בכ"מ שהמלחמות של משיח הוא רק הכנה להמעמד ומצב שלאח"ז שלא יהי' מלחמות, אלא יהי' ע"ד המנוחה דשלמה, (ויתירה מזו, בתקופה הב', ראה רד"ה פדה בשלום י' כסלו תשמ"א, שאז יהי' למעלה משלמה).

ולהעיר מהמבואר בחסידות¹⁷, שהטעם שבנין ביהמ"ק הי' צ"ל ע"י שלמה הוא, כי בנין ביהמ"ק הביא גילוי אור של התחברות ההפכים (אוא"ס עם מקום), והגילוי אור הלזה צ"ל ע"י אדם שהוא איש מנוחה, בירור בדרך מנוחה וכו'. ועפ"ז י"ל שלאחרי גמר שלימות מלחמות משיח, הרי אז יהי' שלב נעלה יותר שלמעלה לגמרי ממלחמה, ושלימות הענין דבירור בדרך מנוחה, שלכן יוכל משיח לבנות ביהמ"ק הג', (וכנ"ל דבנין ביהמ"ק הוא לאחר גמר המלחמות).

טבעות השחיטה בביהמ"ק השלישי

א' מהשינויים המבוארים בכתוב¹⁸ לגבי ביהמ"ק השלישי, הוא שמקום השחיטה יהי' אצל אולם השער, (ועיי"ש ברד"ק שמשמע שהשחיטה היא על השולחנות,

(14) ולהעיר מהשקוט אודות הסברא לבנין ביהמ"ק בזמן ריב"ח שנתן מלכות רומי רשות לבנותה, אע"פ שלא הי' אז דין מלך, ואכ"מ.

(15) ולהעיר מהמבואר בסה"מ תרנ"ט שנסמן להלן.

(16) וע"ע רמב"ן קרח טז, כא.

(17) ראה סה"מ פר"ת ע' קפו ואילך. ובסה"מ תרנ"ט ע' קס"ד, משמע שהעיקר בזה הוא לגבי הגילוי אור שהאיר ע"י הארון בקה"ק.

(18) יחזקאל מ, לט ואילך ועיי"ש במפרשים.

ובמצו"ד משמע שהיא אצל השולחנות (שם). משא"כ במקדש שני מבואר¹⁹, שיוחנן כה"ג תיקן טבעות בקרקע העזרה בצפון העזרה לשחוט בהם, כדי לאחוז הבהמה בשעת שחיטה²⁰. אבל במקדש שלישי לא מצינו ביחזקאל שישחטו בטבעות.

ולכאו' יש לבאר בזה ע"פ פנימיות הענינים²¹, ע"פ המבואר בחתם סופר²² עה"פ²³ אז יעלו על מזבחך פרים, שלע"ל יעלו הבהמות לישחט בבית המקדש מעצמם. וא"כ לא יהיו צריכים לטבעות לאחוז הבהמות.

וע"ע במאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' תלג "לעתיד יעשה המצות ממילא ומאליו בלי שום הרגשה שצריך לעשותה ולקיימה, וכמו כאשר יבא זמן הקרבת תמידין ומוספין ילך ויקריב בלי בחירה כלל וגם הכבשים ירצו ג"כ מאליהם ונקרבים בלי הרגשה כלל".

ויה"ר שזוכה לבנין ביהמ"ק השלישי תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

שיטת הרמב"ם בגדר פדיון נטע רבעי

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

ג' אופנים בגדר פדיון מעשר שני

א. הנה יעויין בלקו"ש חל"ד עמ' 76 שכתב לבאר גדר הפדיון דמעשר שני בכמה אופנים, הא' דהוי בגדר היתר להגברא, דאף שמצות מעשר שני היא לאכול את פירות המעשר עצמם בירושלים, מ"מ כאשר יש טורח לאדם להביאם לירושלים, הותר לו לפדות הפירות בכסף ולקנות בכסף זה פירות בירושלים ולאכלם שם.

(19) ראה סוטה מח, א. ועוד.

(20) ועיי"ש שלפני כן היו חובטין את הבהמה במקלות.

(21) ע"פ פשט, אולי יש לתרץ ע"ד המבואר בעזרת כהנים על מס' מדות פ"ג מ"ה, בני יוסף, סוד"ה שעליהן (הא'), ע"ש שמבאר למה לא היו צריכים הטבעות בזמן ביהמ"ק הא', ועד"ז י"ל לגבי ביהמ"ק הג'.

(22) ראה בספריו: דרשות חת"ס ח"ב ע' שי. חת"ס על התורה בא י, ט. שם י, כה. תורת משה עה"ת שמות י, כה.

(23) תהלים נא, כא. ולהעיר ג"כ מפרדר"א פל"א אודות העקדה (אותו האיל .. הי' רץ .. להתקרב).

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

והג' דדין פדיון מעשר שני אינו רק הכשר מצוה המביא למצות אכילת מעשר שני בירושלים, אלא הוא דין פדיון וקיום מצוה בפ"ע, והיינו שבפירות מעשר שני יש שני דינים נפרדים, הא' הבאת הפירות עצמם לירושלים ואכילתם שם, והב' דין פדיון, דפירות הנמצאים בריחוק מקום מירושלים יש מצוה לפדות פירות אלו יעו"ש.

ג. אופנים בגדר פדיון נטע רבעי

ב. ובא' מגליונות הקודמים כתבנו לחקור עד"ז גם בדין החילול והפדיון דפירות "נטע רבעי", והיינו בדין חילול ופדיון "הקדושה" שבפירות נטע רבעי, שהוא עד"ז ומעין הקדושה דמעשר שני ונלמד מגז"ש ד"קדש קדש" ממעשר שני [ראה בזה רמב"ם הל' מעשר שני ונטע רבעי, וראה בספר 'אפיקי מים' למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א ח"ד מש"כ בביאור יסודי הדברים בכל זה בארוכה, וש"נ], דגם בזה יש לחקור ולומר בכמה אופנים.

הא' שהוא רק בגדר "היתר" להגברא שהותר לו לפדות הקדושה שבפירות נטע רבעי בכסף ולקנות בכסף זה פירות בירושלים ולאכלם שם.

והב' דאינו [רק] בגדר היתר להגברא, אלא דכך הוא קיום מצות "נטע רבעי" מעיקר הדין, והיינו דדין פדיון פירות נטע רבעי הוא פרט בהדין הכללי דאכילת פירות נטע רבעי בירושלים, דהמצוה היא שפירות נטע רבעי צריכים להאכל בירושלים, אלא שיש שני אופנים לקיים מצוה זו, אם ע"י הבאת הנטע רבעי עצמם או ע"י פדיית הפירות בכסף ולקחת פירות בירושלים.

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

ג. וכתבנו להעיר בזה מלקו"ש שם הערה *15 [דקאי אמש"כ בפנים לחקור בגדר הפדיון דמעשר שני שיש בזה גם גדר "מצוה"] שכתב וזלה"ק "להעיר מלשון רש"י שופטים כ, ו ד"ה ולא חללו¹ – בנוגע לנטע רבעי (ש"דינו להאכל בירושלים לבעליו

(1) בלקו"ש שם נדפס "ולא תחללו", ומצוה לתקן.

כמעשר שני לכל דבר – ל' הרמב"ם בהכותרת להל' מעשר שני ונטע רבעי ושם רפ"ט) – "שהפירות טעונים לאכלן בירושלים או לחללן בדמים ולאכול הדמים בירושלים" עכלה"ק.

וכוונת רבינו בזה, שמדברי רש"י הנ"ל² בנוגע לנטע רבעי מתבאר דגדר הפדיון [אינו רק בגדר היתר להגברא אלא] הוא חלק מקיום מצות נטע רבעי, דהתורה קבעה מלכתחילה שני אופנים בקיום מצוה זו, אם ע"י הבאת הפירות עצמם לירושלים או ע"י פדייתם וכו', וזהו ביאור דקדוק לשון רש"י שכתב "שהפירות טעונים לאכלן בירושלים או לחללן בדמים וכו'", והיינו דס"ל דדין החילול הוא חלק ממצות נטע רבעי וכמוש"נ³.

ד. וכמו"כ כתבנו לבאר עפ"ז דברי הירושלמי בפ"ח דסוטה ה"ה [לז, ב] וז"ל "יכול הנוטע כרם בחו"ל יהא חוזר, ת"ל ולא חללו, את שמצוה לחללו, יצא זה שאין מצוה לחללו", דנקט לשון "מצוה" בדין הפדיון דנטע רבעי, והיינו די"ל דס"ל שיש בזה גדר וחלות שם "מצוה" על הפדיון גופא, דמעשה הפדיון עצמו הוא חלק ממצות נטע רבעי מעיקר הדין.

ובזה גופא י"ל בשני אופנים, הא' שהוא פרט בהדין הכללי דאכילת נטע רבעי בירושלים והיינו שיש שני אופנים לקיים מצוה זו אם ע"י הבאת הפירות עצמם או ע"י פדיית הפירות בכסף ולקחת פירות בירושלים [כאופן הב' הנ"ל], והב' דיש בזה דין פדי' וקיום מצוה בפ"ע דמצוה לפדות פירות אלו הנמצאים בריחוק מקום מירושלים

(2) ולהעיר גם עד"ז מלשון הטור יו"ד סי' רצד "ובזמן הבית היו צריכין להעלותם לירושלים לאכלם שם או לפדותם להעלות הפדיון שם וכו'", ועד"ז הוא גם ל' השו"ע שם ס"ו עיי"ש.

(3) הנה בהשיחה שם לא נתפרש להדיא אם מדברי רש"י אלו מתבאר כאופן הב' דדין הפדיון הוא פרט בהדין הכללי דמצות אכילת פירות נטע רבעי בירושלים או כאופן הג' דיש בזה דין פדי' וקיום מצוה בפ"ע.

וכד דייקת שפיר הרי דברי ההערה שבהשיחה קאי אמש"כ בפנים שם לחקור דדין הפדיון אינו בגדר היתר להגברא אלא חלק ממצות מעשר שני מעיקר הדין בכללות, וע"ז העיר רבינו מדברי רש"י הנ"ל, ורק אח"כ ממשיך בפנים השיחה שם לחקור דבזה גופא י"ל בשני אופנים אם הוא פרט בהדין הכללי או דין פדי' בפ"ע עיי"ש.

ולכאורה נראה להכריע מדקדוק לשון רש"י כאופן הב' הנ"ל, דהרי ז"ל רש"י שם "שהפירות טעונים לאכלן בירושלים או לחללן בדמים ולאכול הדמים בירושלים", ומפשטות דברי רש"י משמע דדין החילול הרי הוא פרט בהדין הכללי דאכילת פירות מעשר שני בירושלים, והיינו שהמצוה הוא שהפירות דנטע רבעי צריכים להאכל בירושלים ויש שני אופנים לקיים מצוה זו אם ע"י הבאת הפירות עצמם [שהפירות טעונים לאכלן בירושלים] או ע"י פדיית הפירות בכסף ולקחת פירות בירושלים [או לחללן בדמים ולאכול הדמים בירושלים] ודו"ק.

וראה עוד להלן מש"כ לבאר עפ"ז גם ביסוד שיטת הרמב"ם.

[כאופן הג' הנ"ל]⁴, וכמוש"נ כל זה בגליונות הקודמים בארוכה.

שיטת הרמב"ם בגדר פדיון נטע רבעי

ה. ואולי יתכן להעיר ולדייק עד"ז גם מלשון הרמב"ם ז"ל בנוגע לנטע רבעי, די"ל דגם הוא ס"ל כהשיטה דגדר הפדיון אינו רק בגדר היתר להגברא אלא הוא חלק מקיום מצות הנטע רבעי, והיינו דהתורה קבעה מלכתחילה שני אופנים בקיום מצוה זו אם ע"י הבאת הפירות עצמם או ע"י פדיית הפירות ולקחת פירות בכסף בירושלים.

דהנה יעויין בדברי הרמב"ם בהכותרת להל' "מעשר שני ונטע רבעי" [שגם לשון הכותרת הוא מדברי הרמב"ם כידוע] שכתב בהגדרת המצוה דנטע רבעי בזה"ל "להיות נטע רבעי כולו קדש, ודינו להאכל בירושלים לבעליו כמעשר שני לכל דבר", ועד"ז הוא שם בפ"ט.

ואולי יש לדייק מלשון הרמב"ם במה שכתב "ודינו להאכל בירושלים", שעיקר המצוה דאכילת הנטע רבעי בירושלים הוא ה"נפעל", כלומר "להאכל" בירושלים, אכן אינו נוגע [כ"כ] בעיקר קיום המצוה אם הפירות עצמם יאכלו בירושלים או פדיון הפירות, דהעיקר הוא "להאכל" בירושלים, ויש כמה אופנים לקיים מצוה זו וכמוש"נ.

[בסגנון אחר, דהנה יש לחקור בגדר אכילת הפירות דנטע רבעי בירושלים אם העיקר בזה הוא ה"פועל" דהיינו שהבעלים יביאו ויאכלו את הפירות בירושלים, או ה"נפעל" דהיינו שהפירות יאכלו בירושלים באיזה אופן שיהי'.

והנפק"מ בזה י"ל, דלאופן הא' הרי נמצא שעיקר המצוה הוא ה"פועל", שהבעלים יביאו ויאכלו את הפירות בירושלים, וא"כ לפ"ז נראה לומר שגדר הפדיון הוא רק בגדר "היתר" להגברא, דכאשר יש טורח בדבר וכו', הותר לו לפדות הפירות בכסף ולקנות בכסף זה פירות בירושלים וכו', אך אי"ז חלק מעיקר מצות נטע רבעי.

אכן לאופן הב' י"ל דהעיקר הוא ה"נפעל" שהפירות יאכלו בירושלים, אך אינו נוגע בזה כל כך ה"פועל", דהיינו איך יביאו וכו' את הפירות בירושלים, דעיקר המצוה הוא "להאכל" באיזה אופן שיהי' בירושלים, וגם ע"י פדיון וכו' מקיימים שפיר מצוה זו].

ואם כנים דבריני, הרי נראה לומר לפ"ז שזהו ביאור דקדוק לשון הרמב"ם במש"כ שהפירות דנטע רבעי "דינו להאכל בירושלים לבעליו" [ולא כתב "שהבעלים יאכלו

4 והוספנו להעיר ולפלפל בכ"ז גם מדין הברכה שיש לברך על פדיון נטע רבעי [ראה בזה רמב"ם פ"י ממאכ"א ה"ז], ואם יש מקום להוכיח עפ"ז דס"ל כאופן הג' דגדר הפדיון דנטע רבעי הוא קיום מצוה בפ"ע [יעויין היטב בלקו"ש חל"ד שם סוף ס"ב ובהערות 16, 23], ואכמ"ל.

הפירות בירושלים" וכיו"ב], והיינו משום דס"ל דהעיקר הוא ה"נפעל" שבזה⁵, וגם ע"י פדיון וכו' מקיימים שפיר מצות הנטע רבעי⁶.

ו. עוד נראה להעיר בשיטת הרמב"ם בזה, דהנה יעויין בהשיחה שם הערה 24 שכתב לבאר שיטת הרמב"ם בדין פדיון הפירות דמעשר שני, דאי נימא כהצד דאיכא דין פד' וקיום מצוה בפ"ע הרי שפיר יתבאר עפ"י פסק הרמב"ם ברפ"ד שם דכאשר פדה פירות מעשר שני בדמיהן, אם לא פירש אלא הפריש מעות לבד כנגד הפירות דיו, ואינו צריך לפרש.

והיינו משום [וזלה"ק בהשיחה שם] "כי כיון שדין פדיון הוא בהחפצה דהפירות עצמן, הרי נמצא שהפירות עצמם "עומדים" לפדות, אלא שתלוי ברצון הגברא איזה דין ואופן רוצה לקיים בפירות אלו אי להעלותם או לאוכלם או לפדות אותם.

משא"כ להפירוש שהוא רק היתר להגברא (כאופן הא' דלעיל) ואינו דין בפירות מעשר שני גופא, י"ל דצריך לפרש מעשיו, כי הפירות מצ"ע אינם עומדים לפדיון.

ועפ"י יש לבאר מה שבדין הנ"ל מתחיל הרמב"ם "הרוצה לפדות", ולא התחיל ע"ד הלשון בכתוב באם לא תוכל להעלותן (וכיו"ב) אז תיפדה כו', כי א' דין פדיון אינו

(5) ולהעיר מלקו"ש שם הערה 15* שהעיר – אמש"כ בפנים דדין הפדיון הוא חלק ממצות מעשר שני – מדברי רש"י עה"ת שם בנוגע לנטע רבעי וכו"ל בפנים, ובתו"ד ציטט את לשון הרמב"ם הנ"ל בהכותרת דהל' מעשר שני ונטע רבעי ושם רפ"ט ש"דינו להאכל בירושלים לבעליו כמעשר שני לכל דבר".

ובפשטות הכוונה בזה להק' נקודה דדינו של נטע רבעי הוא כדינו של מעשר שני לכל דבר, וע"כ יש להשוות ביניהם ולהוכיח מזה על זה וכו', אמנם למש"כ בפנים אולי יש מקום להוסיף ולומר לחידודא שהכוונה בזה היא גם לרמז מדיקו ל' הרמב"ם הנ"ל "להאכל", דמשמע מוקדוק לשונו שדין הפדיון ואכילת הדמים בירושלים הוא חלק מעיקר המצוה נטע רבעי ודו"ק.

6. ולהעיר דלהמבואר בפנים הרי יוצא לפ"י דהרמב"ם נוטה לאופן הב' דדין הפדיון הוא פרט בהדין הכללי דמצות אכילת פירות נטע רבעי [וראה לעיל בהערה שכתבנו עד"י בביאור דברי רש"י].

אכן יש להעיר משיטת הרמב"ם בגדר הפדיון דמעשר שני [דממנו הוא דילפינן דין הפדיון נטע רבעי, היינו דין "הקדושה" שבנטע רבעי, וכמוש"נ ב'אפיקי מים' למור"ר הגר"י קלמנסון שליט"א ח"ד בארוכה], דלפי המבואר בלקו"ש חל"ד עמ' 77 ואילך מתבאר לכאורה דהרמב"ם נוטה כאופן הג' שיש בזה [גם] קיום מצוה בפ"ע, וכמובן מזה שפסק הרמב"ם בהל' מעשר שני פ"ד ה"ג דאיכא ברכה מיוחדת על הפדיון יעוי"ש, ועי' גם לקו"ש שם עמ' 78ס"ו ג' ובהערות ודו"ק.

וראה גם בדברינו בגליונות הקודמים ששקו"ט לפ"י בשיטת הרמב"ם בגדר הפדיון נטע רבעי דס"ל ג"כ שקבעו ע"ז ברכה מיוחדת על הפדיון [וכמ"ש בהל' מאכ"א פ"י ה"ז עיי"ש], ועצ"ע בכ"ז.

האומנם דגם אי נימא כן בדעת הרמב"ם שיש בפדיון נטע רבעי דין קיום מצוה בפ"ע, הנה אי"ז "סותר" להמבואר בפנים, דהפירוש בזה הוא שיש "גם" קיום מצוה בפ"ע נוסף על זה שדין הפדיון הוא הכשר מצוה המביא למצות אכילת מעשר שני [אופן הב' הנ"ל], וכמדומים גם בל' השיחה הנ"ל בסו"ס ב' ובסו"ס ג' עיי"ש היטב ודו"ק.

דין בדמוכרח דוקא, (ב) הוי דין בגוף הפירות. אבל לכאורה כ"ז אפשר לומר גם לאופן הב' הנ"ל. ועצ"ע. ואכ"מ, עכ"ל רבינו בהשיחה שם.

ז. ומעתה לפ"ז יש לבאר עד"ז גם דיוק לשון הרמב"ם בפ"ט מהל' מעשר שני ונטע רבעי ה"ב גבי נטע רבעי וז"ל "הרוצה לפדות נטע רבעי פודהו כמעשר שני כו", דנקט הלשון "הרוצה לפדות" גם בנוגע לפדיון פירות נטע רבעי.

ולחמבואר נראה דהרמב"ם אזיל בכ"ז לשיטתו בגדר פדיון פירות נטע רבעי, דאינו רק בגדר היתר להגברא אלא הוא חלק מקיום מצות הנטע רבעי "ודינו להאכל ברושלים" וכנ"ל, שלכן כתב לדקדק גם בפדיון פירות נטע רבעי "הרוצה לפדות", כי (א) דין פדיון אינו דין בדמוכרח דוקא, (ב) והוי דין בגוף הפירות [משא"כ להפירוש שהוא רק היתר להגברא]⁷, וכמוש"נ בדברי רבינו בנוגע לדין פדיון פירות מעשר שני, והן הן הדברים.



ראה מעשה ונזכר הלכה

– בענין אין מעבירים על המצוות –

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר – שערמאן אוקס, קליפורני'

א. במאמרו הראשון, ד"ה באתי לגני תשי"א (אות ו') מבאר כ"ק אדמו"ר ע"ד מרוז"ל מגיד דבריו ליעקב, שכל מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות, עד"ז מצינו אצל נשיאנו שמה שתבעו מהמקושרים הנה גם הם בעצמם קיימו ועשו כן, ומה שגילו לנו שקיימו זה, הוא כדי שיהי' לנו יותר נקל לקיימם וכמו בהענין דאהבת ישראל – ומביא סיפור מכל א' מרבתינו נשיאנו בקשר לזה.

ומכ"ק אדמו"ר הצ"צ מספר, וזלה"ק: איך שהלך קודם התפלה ללות גמ"ח לאיש פשוט שהי' נוגע לו בפרנסתו, עכלה"ק.

ובמק"א¹ האריך בסיפור זה שלא הי' פשוט כל כך שיתן גמ"ח למישהו (שהרי מאי קמ"ל?) והוא² שאדמו"ר הצ"צ רצה לראות שוב את כ"ק אדה"ז (אחרי הסתלקותו)

(7) וראה הערה הקודמת השקו"ט בשיטת הרמב"ם בגדר פדיון פירות נטע רבעי אם ס"ל כאופן הב' או הג'. אמנם איך שיהי', הרי הביאור בדיוק הלשון "הרוצה לפדות" אפשר לומר הן לאופן הב' והן לאופן הג', וכמ"ש רבינו להדיא בהשיחה שם הערה 24 שבפנים ודו"ק.

(1) ראה בהמצויין שם, הערה 41.

(2) בספר השיחות ה'ש"ת ע' 98 ואילך שמביא הסיפור הידוע עם כל הפרטים.

בפנים מאירות כמקדם ושיפתור לו הספיקות בלימוד בעיניי נגלה וחסידות שהצטברו אצלו מאז הפעם האחרונה, וסידר אותם במחשבתו, אך למרבה צער זה כמה זמן שלא זכה לראות את אדה"ז, והי' מאוד שבור מזה. באחד הימים הלך הצ"צ לבית הכנסת להתפלל תפלת שחרית, ועבר דרך השוק ופגשו בעה"ב אחד וביקשו גמ"ח שלש ר"כ, שישא ויתן בשוק ושירוויח עבור הוצאות ש"ק. אמר לו הצ"צ שיכנס אליו לביתו אחרי התפילה ויתן לו.

כשהגיע הצ"צ לביהכנ"ס והכין עצמו לתפלה ושם הטלית על כתפו, נזכר מה שאמר לו הבעה"ב שהיום הוא יום השוק ובודאי צריך הכסף תיכף, כי כבר החל השוק. הסיר הצ"צ את הטלית מעל כתפו והלך הביתה ולקח חמש ר"כ, שהי' יותר ממה שביקש הלה, ונתן לבעה"ב להתעסק ולהרוויח.

כשחזר הצ"צ לביהכנ"ס ועודנו עומד אצל הכיור ליטול ידי קודם התפלה, זכה לראות סבו אדה"ז במאור פנים ופתר לו כל שאלותיו, ע"כ³.

ב. והנה מכיון שבחר רבינו בסיפור זה דווקא להדגיש הנהגת רבינו הצ"צ נ"ע והקדים שגילו לנו סיפורים אלו כדי שיהיה לנו יותר קל לקיימם ובפרט בעניין נשגב ונעלה ויסודי כעניין אהבת ישראל, שהוא כלל גדול בתורה ומצוות צדקה ששקולה כנגד כל המצוות, ראוי ונכון שנדקדק בה על כל פרטי', ושיתאימו גם לכללי ההלכה.

ואף שפשוט וברור שלא בינותינו בינם ולא השגתינו השגם ואין לשער רוממות ועומק כוונתם, ואפילו מעשה שנראה פשוט הוא נשגב מאתנו, אבל מכיון שמסרו לנו הסיפור, נכון לפלפל וליישובו גם לפי דעתינו העני' ולהראות שכל מעשה רבותינו נשיאנו מכוונים על פי כל כללי התורה וההלכה הפסוקה.

דבסיפור זה יש להבין בכמה נקודות:

(א) מאי קמ"ל להראות גדולת הנהגת כ"ק אדמו"ר הצ"צ שהשתדל ונתן גמ"ח להמבקש? ואפילו שהי' זה קודם התפלה, והרי הלכה פסוקה בשו"ע יו"ד סי' רמט סעיף יד דטוב ליתן צדקה קודם כל תפלה כמו שכתוב ואני בצדק וכו' וכמ"ש רבינו יונה (באגה"ת שלו שער נט) דזה סגולה שתהי' תפלתו נשמעת ומתקבלת, ובוודאי גמ"ח בכלל זה.

ואדרבה, יש לשאול למה דחה הצ"צ המבקש לבוא אחרי התפילה דווקא?

(ב) הרי ידוע הכלל המבואר ביומא (לג, א) דאין מעבירין על המצוות, ופרש"י שם דילפינן מקרא דשמרתם את המצוות, אל תקרי מצות אלא מצוות, לא תמתין לו עד שתיישן ותחמיץ, ע"כ.

(3) וראה אג"ק אדמוהריי"צ ח"ד ע' תקכב בשינוי פרטים.

וביותר מפורט ברש"י עה"ת (שמות יב, יז) עה"פ ושמתם וגו' פי' מצוה שבא לידך לא תחמיצנה אלא תעשינה מיד, ע"כ.

(ובמק"א ביארנו בארוכה למה רש"י ביומא מבאר דהוא דין אין מעבירין ובפירושו עה"ת הוא דין מצוה שבא לידך וכו' ולקמן נבאר קצת מזה).

עכ"פ ברור דכשבאה מצווה לידך צריך לעשותה (מיד) ואסור לעבור עלי' – וכתבו המפרשים אפי' כדי לעשות מצוה אחרת.

ונחלקו רבוותא בגדר איסור זה דאין מעבירין: די"א (ראה תוס' יומא שם, ד"ה אין, ובזבחים נא, וכו' בלבוש סי' כה סעי' א, פמ"ג שם במ"ז סק"ה. שו"ת אבנ"ז או"ח סי' תק"ו ועוד) דהוא מדאורייתא, וי"א (שו"ת הרדב"ז ח"א סי' תקכ"ט) שהוא מדרבנן, ורק אסמכוהו אקרא.

א"כ יש להבין איך הניח מצווה זו שבאה לידו עכשיו ודחה אותו שיבוא אח"כ לביתו, די"ל דחיישנן לאיסור דאורייתא, והי' צריך להתעסק אז ולתת הגמ"ח שזה מצוה הבאה לידו ואין להשהותה לאחר התפלה.

ויש להרחיב הענין עוד, דיעויין בשו"ת חכם צבי (סי' קו) שהביא דברי הרדב"ז (ח"ד סי' יג) הידועים במי' שהי' אסור בבית האסורים והשיג רשות מן המושל לצאת חופשי ליום אחד ונשאל אם יצא מיד כדי להתפלל עם הציבור או לעשות איזה מצוה (קלה) או ימתין עד יוה"כ"פ וכו' דכתב הרדב"ז שיצא מיד ולא ימתין כלל דאין חוששין על קלה וחמורה אלא המצוה אשר תבוא בראשונה יעשה דאין מעבירין על המצוות. והקשו עליו מהמבואר בגמ' (מנחות מט, א) דציבור שאין להם תמידין ומוספים מהו יקריבו תמידין דתדירי או מוספין מחר דמקדשי טפי, ואי נימא כסברת הרדב"ז דזה שבא ראשונה יעשה ואין חוששין על קלה וחמורה, א"כ מאי מיבעי' לי' בגמ' איזה קרבן מקריבים קודם הא לדידי' בודאי מקריבין התמידין דבאים ראשונה ואין מעבירין.

וכתב החכ"צ ליישב דברי הרדב"ז, דהא דאין מעבירין על המצוות הוא דוקא בפגע שני מצוות שונות, אבל בחדא מצוה לא אמרינן אין מעבירין על המצוות, ותמידין ומוספין הוה כחדא מצוה דתרווייהו עבודת הקרבנות נינהו.

על פי זה מבאר החכ"צ הא דכתב הרמ"א (או"ח סי' תכו סעיף ב) דממתינן בקידוש לבנה עד מוצ"ש, כדי לעשות מצוה מן המובחר והוא משום דבחד מצוה לא אמרינן אין מעבירין. וכן מבאר גם הטו"א מגילה ו, עיי"ש.

ובאמת כן מבואר להדיא בתוס' (ובזבחים נא, ד"ה אין מעבירין), ע"ש, אך בתוס' במגילה (ו, ב – ד"ה מסתברא) משמע – בעניין מתי קוראים המגילה בשנה מעוברת – דאפי' במצווה אחת, כגון קריאת המגילה – שייך כלל זה ואין מעבירים.

וכן משמע דמסיק בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' תקו אות ג') דאפי' בחדא מצוה אומרים

אין מעבירים.

עכ"פ הדרא לנדו"ד, היו לפני אדמו"ר הצ"צ שני מצוות, מצות תפלה בבית הכנסת ומצוות צדקה, ובוה כו"ע מודי דשייך הכלל דאין מעבירים, דשתי מצוות ניהו וכשבאה מצוה אחת לידך אין להשהותה ולהעביר עלי' עבור מצוה שניה.

ויש להעמיק בזה עוד:

דהנה במנחות (סד) תנן "מצות העומר להביא מן הקרוב, לא בכר הקרוב לירושלים, מביאין מכל מקום", ובגמ' (מט) אי בעית אימא משום אין מעבירין, עיי"ש.

ובתוס' (פה, א ד"ה אין מעבירין) כתבו דלא מצינו חיוב בשאר המנחות דצ"ל קרוב לירושלים.

ובחי' הגרי"ז (מנחות סד) מעיר על זה דאכן יש להבין אמאי לא מצינו דין זה בכל המנחות, דיש להביא מסמוך לירושלים משום אין מעבירין, למה דווקא במנחת העומר?

ומבאר דדין זה נאמר רק בהבאת העומר משום דבעומר מצינו מצוה בהקצירה **עצמה** והראיה דקצירת העומר דוחה שבת, ולכן אין מעבירין, דכיון שפגע במקום זה לקיים מצות קצירה אין מעבירין את המצוה למקום אחר. אבל בקצירת חיטים לשאר מנחות שאינו אלא הכשר להבאת המנחה, ואין מצוה בקצירה עצמו לא שייך בזה הא דאין מעבירין.

ועפ"י העירו (ראה ספר תורת המצוה ח"א ע' תקלב) דנמצא מי שהולך בשוק לקנות לולב או אתרוג, אינו צריך לעמוד ולקנות דווקא בחנות הראשונה שבאה לידו, כדאמרינן לגבי עומר שצריך להביא מן הקרוב לירושלים שפגע ראשונה. דזהו דווקא בבא עכשיו לקיים גוף המצווה, דיש אתרוג או לולב לפניו, ויצטרך לדחות, אבל ליכנס לחנות אין זה מצוה עצמה, אלא הכשר.

ומטעם זה רצה לומר בשו"ת הר צבי (או"ח סי' נג) לענין מי שהולך לביהכנ"ס להתפלל ועובר על יד ביהכנ"ס אחר, אינו צריך ליכנס להתפלל, יעו"ש. וראה בזה לקמן.

שעפ"י בנדו"ד, ההליכה לביהכנ"ס, הוי הכשר מצוה גרידא, ומצות הצדקה והגמ"ח **עצמה** מזומנת לפניו עכשיו ג"כ יש להבין למה לא עשהו כ"ק הצ"צ תיכף ודחתו לאחר זמן.

ג. והנה במי שאכן שעבר על המצוה הראשונה שפגע בה ועכשיו עומד כבר אצל המצוה האחרת ובידו הוא, נחלקו האחרונים, דהטו"א (מגילה ו, ב) ועוד, ס"ל דמכיון שעבר על המקום שצריך להזות צריך להניח המצוה השני' שלקח בטעות ולחזור אלי'

והרבה אחרונים חולקים עליו בזה וס"ל דשאני נדון דידי' (וראה בספר תורת המצווה ע' תקמ ובהערות בארוכה) מכל שאר דין מעבירין, וס"ל דכל שעבר ופגע בהמצוה השני' אין להניחה מידו וצריך לקיים עכשיו המצוה השני' ואם מניחה עובר עליה הא דאין מעבירים (וראה בזה שם מהט"ז סי' תעה סק"ג ומשפ"א יומא לג, ואכ"מ).

ובמשנ"ב סי' כה סק"ה כתב דפשוט דמי שהי' צריך להניח התפילין לפני הטלית (כי לקחם בידו לפני הטלית) ועבר והניחם מידו ונטל הטלית שוב אסור לעזבו וליטול שוב התפילין, כי עכשיו יעבור על מצוה זו ואסור.

והנה לפי סברא זו, צריך להבין לנידוננו, הרי מבואר בהסיפור⁴, שכאשר הצ"צ כבר שם הטלית על כתיפו התבונן שלא טוב עשה וכו', ועזב הטלית וחזר הביתה לתת לו הגמ"ח, ולכאן' משמע מהט"ז, השפ"א, הקרן אורה, שו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' ח) והמשנ"ב שאין להניח המצוה השני' שלקח בטעות. א"כ איך הניח כ"ק אדמו"ר הצ"צ הטלית והלך לעשות המצוה הראשונה?

ד. ואשר נראה לבאר בכל זה, ובכמה אופנים:

דיש לחקור בגדר אין מעבירין אי הטעם דאסור הוא משום בזיון המצוה דכשפגע במצוה ומניחה ואינו עושה אותה הוה כמבזה את המצוה ולכן מחוייב לעשותו מיד, או דלמא דגדרו הוא דכשפגע בהמצוה נעשה מחוייב אז במצוה זו שפגע בראשונה והמצוה השני' שעדיין לא פגע בה אינו מחוייב בה ובמילא פשיטא שיעשה המצוה שמחוייב בה. ויש להביא ראיות לכל צד, ובעיקר לצד השני.

דראה בשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' לג) דמוהל שיש לפניו שני מילות, אחת מילה בזמנה וגם יש לו מילה שלא בזמנה, ונשאל דאיזה מהם יקדים. וכתב דיקדים המילה שלא בזמנה לפני המילה בזמנה, דמילה שלא בזמנה כל שעתא ושעתא זמנה הוה, דכל שעה שאינו מהול עובר על מצות מילה. אבל מילה בזמנה יש לו כל יום השמיני ואין חיוב בבוקר יותר מבצהריים, רק דזריזין מקדימין במצוות ולכן הוה מילה שלא בזמנה קודם למילה בזמנה.

וכעין זה מביאים האחרונים מש"כ המשנ"ב (בשער הציון אות כד) בסי' תמ"ד בשם המג"א במי שהולך למול בנו בער"פ לאחר שעה ששית ונזכר שעדיין לא ביער חמצו שיחזור לביתו לקיים מצות תשביתו, דחיוב תשביתו הוא בכל רגע ורגע אבל מילה זמנה כל יום השמיני והוה כעדיין לא הגיע זמנה והוה תשביתו שהגיע זמנה וקודם למילה.

וי"ל דזהו ההסברה בגדר אין מעבירין דמצוה ראשונה הוי כהגיע זמנה וחיוב בה

(4) אך ראה באג"ק מוהריי"צ ח"ד שם שפרט זה אינו שם ודו"ק.

עכשיו ולכן אין להעביר.

(שעפי"ז יבואר דעת הסוברים לעיל דרך בשני מצוות שייך גדר דאין מעבירין כנ"ל מהחכ"צ ודו"ק, כי זהו עיקר גדר אין מעבירין, כשיש לפני שני מצוות, ולכן אין להקשות על פסק הרמ"א דאפשר להמתין בקידוש לבנה עד מוצ"ש, אף שזמנה קודם, כי בעניין זה אין שייך להעביר, רק גדר מצוה הבאה לידיך אל תחמיצנה, ואם עושהו מטעם הידור אין זה גדר להחמיץ).

אך כל זה הוא דוקא אם בא לעשות שני המצוות עכשיו, דיש לחקור כנ"ל, דאכן מבואר בפוסקים כלל חשוב בגדר אין מעבירין והוא דאם פגע במצווה ולא הי' בדעתו לעשותה עכשיו רשאי להעביר עליה ולא אמרו אין מעבירין רק כשפגע במצוה שדעתו לעשותה עכשיו.

דכן מבואר במג"א (סי' כה סק"ד והעתיקו רבינו בשולחנו שם, סעיף ו), דהא דאי' בשו"ע דאם פגע בתפילין לפני שנתעטף בציצית צריך להניח התפילין לפני שמתעטף בציצית כדי שלא להעביר, אך זהו דווקא אם בדעתו להניח עכשיו טלית ותפילין, אבל מי שמניח תפילין בביתו והולך לביהכנ"ס ושם יתעטף בציצית, אם במקרה בא לידו הטלית לפני התפילין אין צריך להתעטף כיון דאין דעתו ללבושו בביתו, ובלשון קדשו דרבינו כיון שאין בדעתו כלל ללבושו כאן, עכלה"ק.

וכיו"ב כתב החיד"א בברכי יוסף שם אות ג', במי שיש לו שני טליתים בתיקו, הטלית של שבת ושל חול, וביום חול פגע תחילה בטלית של שבת, רשאי לעבור עליו, דכיון דאין בדעתו ללבוש עכשיו הטלית של שבת אין בזה משום מעביר על המצווה.

וכ"ה גם ברמ"א (או"ח סי' קסח סעיף א) דהיו לפניו פת שלמה ופרוסה מברך על השלימה, פת קיבר ופרוסה מחטים מניח הפרוסה תחת השלימה ובוצע משתיהן. וכתב הרמ"א דוקא אם רוצה לאכול משתיהן, אבל אם רוצה לאכול רק מאחת בוצע עליה (דמזה מוכח גם להצד של החקירה הנ"ל דיש בגדר אין מעבירין עניין של ביזוי, ודו"ק).

וכן מבואר להדיא באחרונים, דראה שו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' ט) דהא דאין מעבירים הוא דווקא אם המצוה שפגע היא מוכנת ומזומנת לפניו לעשותה.

ולעיל הבאנו משו"ת הר צבי (או"ח סי' נג) דמותר לעבור על בית הכנסת שאינו רוצה ליכנס בה להתפלל והוא גם מטעם הנ"ל.

ובשו"ת דברי מלכיאל הנ"ל מביא ראי' נאה על ענין זה דחייב על אין מעבירין רק אם היא מזומנת לפניו (עפ"י מה שהקשה בחיי אדם כלל ס"ח) דאיתא בגמ' שבת (כג, ב) נר ביתו וקידוש היום נר ביתו קדים משום שלום בית, דלמה לי טעם זה דשלום בית, תיפוק לי' דנר ביתו חל עליו הדלקתו מבע"י ועדיין לא חל עליו שעת קידוש!

וכתב הדבר"מ דלק"מ, דהא דאין מעבירין אינו תלוי במה שנתחייב כבר במצווה,

אלא מתי שפגע בחפץ של מצווה, ולכן מה שנתחייב תחילה בהדלקת הנר כיון שלא פגע בה, שהרי עדיין אין לו הנר, אינו נחשב מעביר על המצווה.

ויש להוסיף בזה, שעפ"ז לולי חייבו חז"ל בשלום ביתו ייתכן שלא הי' רוצה עכשיו בנר ביתו והי' מעדיף קידוש היום. לכן אצלו אף שפגע בזמן חיוב הדלקת הנר לפני זמן קידוש היום, מותר להעביר עליו כיון שאין ברצונו עתה בנר ביתו ורק משום חיוב חז"ל דשלום ביתו עדיף, נעשה מחוייב בנר ביתו, ודו"ק.

והא דאיתא במנחות דמצות העומר להביא מן הקרוב ומצד אין מעבירים הוא פשוט לציור זה, דהרי רצונם אז לקצור העומר ואסור לעבור על מקום שיכולים לקיים מצוה זו (אם אפשר) וללכת למקום אחר, ופשוט.

ומעתה, לפי כל הנ"ל, יש לבאר הנהגת רבינו אדמו"ר הצ"צ נ"ע – בטוב טעם, ובהקדם – דבכ"מ⁵ ביאר כ"ק אדמו"ר הנהגת כ"ק רבינו הזקן במה שפשט טליתו באמצע התפלה ביום הקדוש (או שבת) והלך לקצה העיר לעזור לילודת – ומקשה שם דעל אף דמצוה בגדול מ"מ לפי ערך גודל מעלת תפלת ועבודת כ"ק רבינו נ"ע אינו מובן למה הוא הי' זה שהי' צריך להתעסק בזה (ועיין שם שמבאר שזהו חידוש רבותינו נשיאנו שהמעשה הוא העיקר) ולהעיר שסיפור זה ג"כ מובא במאמר באתי לגני הנ"ל כדוגמא לנו, שעפ"ז מובן גודל מעלת ורם ערך תפלת הצ"צ והכנתו והליכתו לבית הכנסת אחוז בשרעפיו ובמחשבותיו (כמבואר בהשיחה ובאג"ק הנ"ל) הנה כל מעיינו הק' הי' במצות התפלה – ועתה שביקש ממנו גמ"ח ליום בשוק הנה בדרגתו הוא ובשבילו י"ל שאין זה בגדר מצוה שרוצה לעשותו ואדרבה מכיון שלא הי' בעל עסק ולא תפס חומר ונחיצות הענין עכשיו כדמוכח ממה שאכן שחשב על זה יותר מאוחר והתחרט שדחפו, וחשב שאין זה נחשב למצוה שהגיע זמנו עכשיו אלא דבר שזמנו על היום – כדוגמת מילה בזמנה שזמנו כל היום ואין מן הצורך זו אפילו מן ההידור לחזור לביתו ולבטל המצוות תפלה שזמנו עכשיו (וראה בשיחה הנ"ל שמביא המבואר בשורש מצוות התפלה להצ"צ במהות ענין התפלה שהוא בגדר מי לי בשמים וכו') כי אין זה חשוב ונחוץ לעשותו עכשיו והיות שלא רצה לעשות מצוה זו עכשיו פשוט שלא עבר כלל על ענין אין מעבירים, הן שלא ביזה המצוה – כי לא רצה לעשותו אז – והוא כדוגמת דברי הרמ"א שלא רצה בהפת שלימה דקיבר אלא בהפת פרוסה דחטים דזה שלא בדרך על השלימה לא ביזהו, וכן שלא נחשב כחייב לעשותו עכשיו מחמת שפגע בו כי כמבואר, כשאין רצונו לעשותו עכשיו, אז אין זה זמנו – וכדוגמת המבואר שמי שלא רצה ליכנס לבית הכנסת זה רשאי לעבור עליו כי אין לו חיוב עכשיו ליכנס.

והגע בעצמך, לדוגמא מוחשית: כתב הרמ"א בסוף הל' יוכ"פ ותחלת הל' סוכה

(5) ראה שיחת יט כסלו תשמ"ג סעיף לו ואילך.

שיש לתקן הסוכה תיכף אחרי יו"כ כי מצוה הבא לידך אל תחמיצנה – וכמבואר לעיל בארוכה זה המקור מהמכילתא שהבאנו לעיל דאין לעבור על המצוה וכמפורש ברש"י יומא בריש דברינו (ומטעם זה לפחות מדברים על בניית הסוכה תיכף אחרי יו"כ – ספר המנהגים) והאם מי שקם בבוקר אחרי יו"כ ללכת לתפלת שחרית ועובר ליד חצירו האם נתחייב אז לעצור ולאחר התפלה ולבנות הסוכה – לא מצינו ולא ראינו חיוב זה אלא אחר התפלה וכו' יפנה לבנות הסוכה – ולא נקרא שעבר על המצוה כי אין רצונו עכשיו במצוה זה ורק אם אכן רצונו לקיים המצוה ונודמן לו עוד מצוה כהציוור דהטלית ותפילין, היינו שעומד לפניו שני מצוות שרוצה לקיימם עכשיו, אז שפיר נכנס להשאלה של אין מעבירין וכמו שפגע בהתפילין קודם להטלית או להשל ראש לפני השל יד לולי ענין וחיוב צדדי (מעלין בקודש או הפסוק ד"קשרתם" לפני "והיו") אכן היו חייבים להפוך הסדר הרגיל שלא לעבור על המצוה כי רוצה בשניהם עכשיו.

והוא הדין והוא הדבר אם אין המצוה מוכן לפניו – דהרחבנו לעיל שאינו עובר.

והנה כאן מפורש שהכסף לא הי' אז אצל הצ"צ אלא ביתו (כי מפורש כתוב שפשט טליתו והלך לביתו לקחת הכסף והלך להשוק) – שהיות והמצוה לא הי' מוכן לפניו לא עבר על אין מעבירין.

ובפשטות י"ל – דבזה אכן שאני גמ"ח (אף שהוא חלק ממצות צדקה) במדה מסויימת מצדקה לעני ממש, ומסתבר ברור שזה הענין המבואר בשו"ע ובאגה"ת דר' יונה וכו' ועוד שיש לתת לעני צדקה לפני התפלה בודאי קיים הצ"צ כל יום והי' מוכן ומזומן אצלו הצדקה ולפניו והוא אכן חלק עיקרי ממצות התפלה – רק דבנדו"ד הי' זה דבר יוצא מן הכלל והרגיל עד שאפילו לא הי' המעות אצלו – ופשוט הוא.

אלא דנשאר לנו חובת הביאור הא דהערנו למה אחרי שכבר לקח המצוה בידו – ובנדו"ד שם הטלית על כתיפו – פשטו ועזבו ושם הטלית בצד והלך לביתו לחפש הכסף וכו' והלך להשוק, דלכאורה לפי כמה דעות (ואולי רוב דעות) כשלקח המצוה אף שעבר על מצוה ראשונה (הפני' הראשונה של העני על הגמ"ח) אסור לו לעבור על מצוה זו.

וי"ל שזה אכן החידוש והטעם שהביא רבינו סיפור זה דוקא כהוראה עבורנו מרבותינו נשיאנו בגודל אהבת ישראל שלהם.

דעל אף עמדת ומדרגת הצ"צ נ"ע ובפרט בהכנתו לתפלה חשב שוב על צרכי יהודי פשוט שהי' צריך גמ"ח, ואף שענין זה לא הי' בעולמו כלל ולא בערכו כלל כי מה לו ולשוק? הנה תיכף שהבין שעבור יהודי זה הי' ענין הגמ"ח מצוה שכן זמנו עכשיו ואם יתעכב לאחר תפלתו הנה עבורו זה יחמיץ ויאבד ההזדמנות הנה נכנס אז לגדר יהודי זה וצרכיו, ונעשה זה עבורו מצוה שהגיע זמנו עכשיו וזה מצוה שיעבור עליו כל שעה כדוגמת מילה שלא בזמנה שכל רגע ורגע חייב עליו (לעומת מילה בזמנה שיש

שהות כל היום) או במצות תשביתו שחייב עליו עכשיו – לעומת מילה שיש שהות כל היום) הנה ברגע זה שהבין זה, מתהפך כל הענין והוי כפגע בשני מצוות שרוצה לעשותם עכשיו ונתחייב במצוות הגמ"ח שזמנה עכשיו ומצוה תפלה שאפשר לעשותה אח"כ נדחה ולכן פשט טליתו והלך עד לביתו והשיג הגמ"ח – וזה הרבותא בהסיפור, דבהבינו שזה מצוה שזמנו עכשיו אין להעביר עליו (על הגמ"ח) למצוה אחרת (תפלה שלו) שזמנה שייך אח"כ.

ולולי דמסתפינא הו"א דזה הטעם וזה הביאור בהשיחה ובהמאמר דדוקא אחרי זה כשחזר להבית כנסת ועמד ליטול ידיו לתפלה התגלה אליו רבינו הזקן במאור פנים להראותו שטוב ונכון עשה שעזב עניני ומעלת דרגת עצמו והתלבש בהצרכים של הזולת וצרכי הזולת הפך למצוותו עד שזה קודם לצרכיו שלו.

וזהו עומק ביאור הסיפור שהביא רבינו במאמר הראשון שנתן לנו – שלא בא ללמד וללמוד שחייב לתת גמ"ח ליהודי או אפי' שחייב לתת גמ"ח וצדקה לפני התפלה כי מאי קמ"ל והרי זה הלכה פשוטה ופסוקה.

אלא שצרכי הזולת ועניניו נהפכים להחויב והמצוה שלו עד שדוחה עוד מצוה שעומד לעשותו כי זה זמנו עכשיו ולמצותו יש לו זמן אח"כ וממילא אין להעביר על המצוה של עכשיו עבור המצוה ששייך לאחר זמן.



מ"מ בשו"ע אדה"ז

הת' מרדכי קירשנבוים

תות"ל המרכזית – 770

שו"ע אדה"ז סי' תעב ס"ז: "ויכין מקום מושבו, שישב בהסיבה דרך חירות, כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים. לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים, שנאמר, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. ועל דבר זה צוה הקב"ה וזכרת כי עבד היית במצרים, כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד ונפדית ויצאת לחירות. לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות, כמו שנתבאר".

ובשוה"ג שם: "משנה צט. רמב"ם. משנה דף קיו".

ובלקו"ש ח"ב שיחה לחג הפסח, מביא דברי הרמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ו: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר, ואותנו הוציא משם וגו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית".

וכותב שם באות ד': "והנה דין הנ"ל שברמב"ם, שבכל דור ודור חייב אדם (לא רק אלא גם) להראות כו', מביא גם רבינו הזקן בשולחנו (כהובא לעיל סוס"א). אלא שבנוגע להמקור של הלכה זו בתורה (היינו: הכתוב שממנו נלמד דין זה) – משנה רבינו הזקן ממש"כ הרמב"ם (אף ש(כללות) הלכה זו העתיק רבינו הזקן מהרמב"ם, כמציין בגליון שם): הרמב"ם כותב (מובא לעיל ס"ג) שמקור הלכה זו הוא מהכתוב "ואותנו הוציא משם וגו'"; ואילו רבינו הזקן כותב: "שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

ומסגנון הדברים נראה שמפרש את כוונת הציון לרמב"ם בגליון, שזהו לרמב"ם בהלכות חמץ ומצה הנ"ל.

אבל בדפוס ראשון של השו"ע הציון עומד על התיבות "כדרך שהמלכים", ועפ"ז במהדורה החדשה העמידו ציון זה על התיבות "דרך חירות", ופיענחו: "רמב"ם בפירוש המשניות ריש פרק ערבי פסחים". וז"ל הרמב"ם שם: "וחייבוהו לאכול כשהוא מיסב, כדרך שאוכלין המלכים והגדולים, כדי שיהיה דרך חרות" (ורק בהמשך ההלכה ציינו לרמב"ם בהלכות חו"מ הנ"ל).

וא"כ נראה לכאורה, שעם היות שאדה"ז העתיק מהרמב"ם את ב' חלקי ההלכה, הן את החלק הראשון שצריך ליסב בדרך חירות, והן את החלק השני שבכל דור ודור וכו', מ"מ רק בחלק הראשון ציין אדה"ז לרמב"ם. ולכאורה היינו משום שבזה דווקא יש חידוש בדברי הרמב"ם שאינו מובא בספרים אחרים, משא"כ בחלק השני שהוא ע"ד לשון המשנה הסתפק אדה"ז בציון למקור הקדום יותר שהוא המשנה.

וא"כ צ"ע לכאורה במה שכתב רבינו בלקו"ש שאדה"ז מציין לרמב"ם בספר היד.



נגלה

בגדרי שליחות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

חקירת הגר"י ענגל וקיצור מסקנות מקורותיו בזה

א. ידועים דברי הגר"י ענגל בתחלת ספרו 'לקח טוב' (כלל א) – שהרבי הרבה לצטט בשיחותיו הק' – "נסתפקתי הא דקי"ל שלוחו של אדם כמותו מהו הכוונה בזה אם הכוונה שגופו של שליח נחשב כגוף המשלח, או השליח לאדם אחר נחשב רק

שהמעשה אשר הוא עושה בשליחותו עכ"פ מתייחסת למשלח ונחשב שהמשלח עשה המעשה ההוא, או דלמא גם המעשה איננה מתייחסת למשלח רק לשליח ונחשב שהשליח עשה המעשה לא המשלח רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה לא הוא עכ"ז כיון ששלחו לכך מועלת המעשה של האחר עבורו כאלו עשאה הוא ודו"ק".

ואחרי הצעת החקירה מרבה הגר"י ענגל – כדרכו בקודש – בהבאת מקורות ושקו"ט בצדדי החקירה לכאן ולכאן, ומעיר בזה מ"ב מקומות כמבואר היטיב במתק דבריו.

והנה רובם המכריע של המקורות שמביא מוכיחים לכאורה **דלא** כאופן הא' בשליחות, דגופו של שליח נחשב כגופו של משלח. ונביא כאן קיצור מסקנות של מקורותיו כפי אשר מביאם. ולתועלת הדברים נקרא לג' הצדדים, ג' דרגות בשליחות: **דרגא א'** כמותו ממש – גופו כגופו. **דרגא ב'** שמעשה השליח מתייחס למשלח. **דרגא ג'** שרק התוצאה מהמעשה מועלת עבור המשלח;

א. מבאר דהפלוגתא בגמרא אי שליח נעשה עד או לא תלוי באם שליחות הוה בדרגא הא' – דאז אין שליח נעשה עד – או בדרגא ב' או ג' – דאז שליח נעשה עד. ואשר לפ"ז יוצא לכאורה דמאחר שההלכה היא דשליח נעשה עד הר"ז הוכחה דשליחות הוה בדרגא ב' או ג' (ולא בדרגא א').

ב. מוכיח מהא דבביכורים בעינן שיהי' לקיחה והבאה באחד דוקא ולא מהני לקיחת שליח והבאת בעה"ב, דשליחות הוה בדרגא הג' דוקא.

ג. מוכיח מהא דבסוטה בעינן קינוי והבאה ע"י אחד דוקא ולא מהני קינוי ע"י שליח לזה, דשליחות הוה בדרגא הג' דוקא.

ד. מבאר דהפלוגתא בגמרא במקרה ששליח עשה שליח שני ומת הראשון, האם בטל השני או לא, תלוי באם שליחות הוה בדרגא א' או ב' – דאז לא בטל – או בדרגא הג', דאז באמת נתבטל. ואשר לפ"ז יוצא לכאורה דמאחר שהשיטה דנתבטל שליח השני נדחתה בגמרא, הר"ז הוכחה דשליחות הוה בדרגא א' או ב' (ולא בדרגא ג').

ה. מוכיח מסוגיית הגמרא בענין מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה – והשקו"ט לפ"ז בדין ציבור שעשו שליח להקדיש עבורם קרבן ציבור – דשליחות הוה בדרגא הג'.

ו. מוכיח מסוגיית הגמרא דדין שליחות נלמד מפסוק ד"מושחטו אותו כל עדת בני ישראל" – ולאידך פסקינן דאין שחיטה בשניים – דשליחות הוה בדרגא הג'. אמנם בהמשך דבריו דוחה הוכחה זו בכמה אופנים.

ז. מבאר דב' הפלוגתות: 1. האם שאלה בבעלים יכולה להתקיים ע"י שאילת

שליח, או לא, 2. והאם בעל יכול להפר נדרי אשתו ע"י שליח או לא, תלויין האם שליחות הוה בדרגא הא' – דאז נחשב שאלה בבעלים וגם יכול להפר ע"י שליח או בדרגא הב' או ג' – דאז אינו נחשב כן וגם לא יכול להפר. ואשר לפ"ז יוצא לכאורה דמאחר שההלכה היא דאינו נחשב שאילה בבעלים וגם לא יכול להפר ע"י שליח, הר"ז הוכחה דשליחות הוה בדרגא ב' או ג' (ולא בדרגא א').

ח. מוכיח מדברי התורי"ד מדוע לא מהני שליחות לענין קיום מצוה שבגופו – וע"פ הסברה של הקצות בדבריו – דשליחות הוה בדרגא ב' או ג' (ולא בדרגא א').

ט. מוכיח מדברי התוספות בהא דהא דצריכים קרא למעט סמיכה בקדשים ע"י שלוחו, דשליחות הוה בדרגא א' או ב'.

יוד. מוכיח מהא דאינו חייב על שבועת העדות כשנתבע לישבע לשלוחו של התובע (ולא שבע), דשליחות הוה בדרגא ב' או ג'. אלא דבהמשך דבריו דוחה ראייה זו משום דשם הוה 'מילי' וכו' ולכן לא מהני השליחות בכלל.

יא. מוכיח מהסברת ה'לחם משנה' דהא דלוקה אדם על עשיית ע"ז ע"י אחר, ולא נחשב ללוא שאין בו מעשה, הוה מטעם שליחות – דשליחות הוה בדרגא א' או ב'.

יב. מוכיח מהא דיש דין של שחיטת קדשים ע"י גנב (לענין חיוב דו"ה) דשליחות הוה בדרגא ג'. אמנם בהמשך דבריו דוחה ראייה זו עיי"ש (ולחמתבונן נראה לכאורה שדוחה בשתי אופנים; א. דזכייה ל"ה מטעם שליחות בדרגא גבוה של שליחות אלא בדרגא פחותה, או משום שבאמת לא בעינן שליחות בקדשים לעיכובא עיי"ש ואכ"מ).

שקו"ט במסקנותיו

ב. והנה באשר למקור הראשון, והיינו דמזה שפסקינן כשיטה זו דשליח נעשה עד הר"ז הוכחה דשליחות לא הוה בדרגה הא' ד'כמותו ממש' (ושלכן נעשה עד), ידוע מש"כ בזה האחרונים (ראה אב"מ ריש סי' ל"ה, ומה שמביא שם מהריב"ש) די"ל דפסקינן דאפילו בעל דבר בעצמו היכא שאין לו נגיעה בעדותו, כשר לעדות! ושוב אפ"ל דהשליח הוה כמותו של המשלח ממש ומ"מ אינו נפסל להעיד עבורו אחרי שלפועל אין זה נוגע לו.

ובאשר למקור הרביעי דמזה שפסקינן כשיטה זו דכשמת שליח הראשון לא נתבטלו כולם, הר"ז הוכחה נגד דרגא הג' של שליחות, וצריכים לפרש ענין השליחות כדרגא א או ב' – יעויין בלקו"ש חל"ג (שיחה לפרשת קורח) איך שהרבי דוחה פירושו באותה פלוגתא, ומבאר איך שגם להלכה כן אפשר לנקוט ככל א' מהדרגות של שליחות.

ובאשר למקור ו' וי"ב דשליחות צ"ל בדרגא הג', הרי הוא עצמו דחה הוכחות אלו כנ"ל. ועד"ז לגבי מקור יו"ד דצ"ל בדרגא ב' או ג' הרי הוא דחה את זה בדבריו כנ"ל.

ונשאר חמשה הוכחות לכאורה – ב, ג, ה, ז, ח – דשליחות לא הוה בדרגא הא' של כמותו ממש (שלשה מהן דגם לא הוה בדרגא הב' (דהמעשה מתייחס למשלח) אלא הג' (רק התוצאה), ושתיים מהן מאפשרים או שיהי' בדרגא הב' או הג', אמנם לא בדרגא הא'). ושתי הוכחות – ט, יא – דלא הוה בדרגא הג'.

ולכאורה צריכים למצוא סברות ואופנים איך לדחות כל הני הוכחות, אם 'רוצים' באפשרות דרגא זו דשליחות דהוה כמותו ממש של המשלח (ועד"ז לגבי שתי ההוכחות דלא הוה בדרגא הג'), ובדיוק כמו שאמר הרבי בלקו"ש הנ"ל (קורח חל"ג), דא"א לקבל אותה סברא (הוכחה) שאמר ר"י ענגל נגד דרגא הג', אחרי שישנן שיטות והוכחות שנוקטים לפועל כדרגא זו.

הערה כללית בשליחות

ג. ולכאורה י"ל בזה ע"פ מה שמבואר בכ"מ – ולכאורה היא סברא פשוטה – דכשהתורה מקפידה שגוף אדם זה יעשה או לא יעשה איזה דבר, אז לא ינהיג לזה כל דין ותורת שליחות, דהרי בסופו של דבר גוף אדם זה לא עשה המעשה! ובפשוטו זהו הטעם וההסברה בזה שלא מהני שליחות לכל מצות שבגופו, כמו הנחת תפילין, ישיבה בסוכה, לימוד התורה וכו' וכו'.

ידועים דברי התורי"ד בסוגיין בביאור דבר זה – דלא מהני שליחות למצות שבגופו – ושקו"ט של אחרונים בדבריו (בקצות ובאו"ש ועוד ועוד). ובפשטות יש לבאר גם דבריו ע"פ יסוד זה, וכן נראה באמת שביאר האו"ש עיי"ש. אמנם גם בלי ליכנס בדבריו, הרי מזה שסוגיית הגמרא עצמה וגם כל הראשונים לולא התורי"ד לא הקשו ודנו כלל בענין זה שיהני שליחות לענין כל המצות שעל גוף האדם, מובן דאין זה אפילו קס"ד שיהני שליחות לזה.

ביאור הדברים: ז"פ לכאורה שהמצות ניתנו לבני ישראל שיקיימו אותן בעצמן בגופן, ולא שיעשו שלוחים לקיימן והם עצמם ישארו בלי מצות (ח"ו), אלא דלפעמים ישנה פעולה מסויימת של המצוה שיכול לקיימה ע"י שני באופן שגוף המצוה עדיין יתקיים ע"י האדם עצמו, ובזה נאמר החידוש של שליחות דפעולה כזה יתכן לקיימה ע"י אדם שני ג"כ.

ונמצא דכל ענין השליחות – כולל ג' הדרגות שבהן יכולה להתפרש גדרו ואופנו של השליח – נאמרה לגבי דבר שאינו חיוב על גוף האדם, אלא על פעולה שצריכה להיעשות על ידו.

ואכן כל המקורות שהגמרא מביאה בסוגיין הן באופן כזה; מעשה הקידושין או הגירושין שיכולה להיעשות ע"י שליח, וכן הפרשת תרומה, וכן שחיטת קרבן פסח. והרי מובן שלא היתה איזו סברא שאדם יעשה שליח להנשא לאשה בשליחותו ועי"ז יקיים המשלח מצות קידושין דרמיא על כל אחד לעשות בעצמו (או שישחוט ויאכל

עבורו ק"פ וכיו"ב)! אלא רק שהפעולה של מעשה הקידושין וכיו"ב שעל המשלח לעשות עבור הקידושין שלו לאשתו, יעשה זה השליח עבורו (או במקומו).

וכן עד"ז כל המקורות שהגמרא מביאה לענין שליח לדבר עבירה הוה באותה סוג – דהשליח עשה מעשה המעילה או טבחה ומכירה או שליחות יד או שחטי חוץ עבור המשלח, והיינו עם הקדשים שהיו אצל המשלח, או גניבתו של המשלח, או הפיקדון שהמשלח קיבל לשמור.

ואילו כשמינה שליח לאכול נבילה מבואר בגמרא דבודאי אין כאן דין שליחות, דא"א שנאמר שזה נהנה וזה מתחייב, ואכן הרבה מבארים בזה דמכיון שהאיסור הנאה הוה על גוף האדם אז ל"ש בזה שליחות.

ונמצא דכל הפרשה והחידוש של שליחות נאמרה לגבי גדר מסויים של חיוב או איסור כמשנ"ת, והיכא דנאמרה דין זה של שליחות יש להסתפק ולחקור בג' דרגות דעסקינן בהו, אבל היכא של"נ כל דין השליחות אינו נוגע דרגותיה כמובן.

ובמק"א כתבתי לבאר דכשהגמרא בסוגיין מצריכה לימודים שונים ללמד דשליחות מהני גם בגירושין (וקידושין) גם בתרומה וגם בקרבנות, לא ה' זה ספק בדרגות של שליחות (והיינו שנאמר ששליחות איננה בדרגה גבוהה מספיק לעבוד גם עבור קדשים או גם עבור תרומה וכו'), אלא הספק היתה דאולי לא נאמרה פרשה של שליחות לגבי מצוה זו;

והיינו (לדוגמא) דאע"פ שנלמד דין שליחות – בדרגה הכי גבוהה אפילו – בקדשים, אולי בגירושין הוה המעשה חיוב על גוף האדם ושוב אינו נכלל בפרשה של שליחות בכלל! (משא"כ כשהגמרא מצריכה לימודים שונים לשליחות האיש והאשה בגירושין, ולדין שליח עושה שליח ואכ"מ)

ד. ולשלימות הענין – אף שפרט זה אינו נוגע כ"כ לענינינו כאן – יש להוסיף מה שמבואר באחרונים דדין שליחות הוא רק במקום דבעינן שיעשה המשלח מעשה מסויימת כגון נתינת גט או הקידושין, וכן הפרשת תרומה דאמרה התורה דבכדי שיחול ע"ז דין תרומה צריך מעשה הפרשה ע"י הבעלים דוקא וכיו"ב.

אמנם ישנן מצוות שאין הכוונה בעצם המעשה אלא בתוצאת המעשה כגון נתינת צדקה ועד"ז שאר מצוות שבין אדם לחבירו, וכן עשיית מעקה וקבורת המת, ומצות כאלו ל"צ בכלל לדין וחידוש של שליחות ללמד שיכולים לקיימם ע"י אחר (ומתקיימים גם ע"י נכרי וכיו"ב דאינו בגדר שליחות).

ואשר לפכ"ז נראה להגדיר הדברים ע"פ מה שידוע (בתורת ה'ראגאטשאווער', והרבי מביאו כמ"פ) דישנן ג' ענינים 'פועל' 'פעולה' ו'נפעל', ונאמר כך:

כשישנה חיוב או עבירה על ה'פועל', לא מהני לזה כל ענין השליחות (והיינו

ולענין דברי התורי"ד (במקור ח') בהא דלא מהני שליחות לדבר מצוה, כבר כתבתי דאין זה מחמת חיסרון בדרגות של שליחות אלא משום דל"ש כאן כל ענין השליחות כמשנ"ת.

(ויש להוסיף ולהעיר דלפי יסוד זה אולי יש לתרץ גם מקור הו' ויו"ד שמביא, אלא דל"צ לזה אחרי שהוא בעצמו דחה הוכחות אלו מטעמים אחרים כמו שמבואר בדבריו) ונשאר לדון במקור ה' שמביא דשליחות הוה בדרגא הג', וכן הוכחות ט' וי"א דלא הוה בדרגא הג'. ועוד חזון למועד בעזה"ת.



בגדרי זכייה ושליחות

הנ"ל

פלוגתת הראשונים האם ישנה ילפותא מיוחדת לדין זכייה או לא

א. גרסינן בקידושין (מב, א) " . . דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב מנין שזכין לאדם שלא בפניו, שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד. ותיסברא זכות היא הא חובה נמי איכא, דאיכא דניחא ליה בהר ולא ניחא ליה בבקעה ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר. ואלא כדרבא בר רב הונא, דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל א"ר מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן שבית דין מעמידין להם אפוטרופוס לחוב ולזכות, לחוב אמאי, אלא לחוב ע"מ לזכות, ת"ל ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו".

והיינו דתחלה הביאה הגמרא פסוק זה כמקור לדין זכייה, והקשה ע"ז דלכאורה אין כאן זכייה גרידא אלא גם חובה, ומתרצת דא"נ פסוק זה מלמדנו דין אפוטרופוס עבור יתומים, דשם ישנה ענין של חובה ג"כ (כשהיא ע"מ לזכות עכ"פ).

ונחלקו הראשונים האם פסוק זה עדיין משמשת מקור לדין זכייה, אלא דיש כאן גם לימוד נוסף שמעמידין אפוטרופוס עבור יתומים קטנים (ואצלהם ישנה ענין של חובה ג"כ), או שלמסקנא אין כאן לימוד עבור זכייה בכלל וכל הלימוד לא הוה אלא לענין אפוטרופוס (ובזה גופא יש דיון האם לימוד זה לדין אפוטרופוס הוה לימוד גמור או רק אסמכתא ואכ"מ);

שיטת הריטב"א (בסוגיין) הוא כאופן הראשון, וכן מדויק בפשטות דברי רש"י כאן כמבואר להמעין בדבריו – דגם למסקנא נלמד דין זכייה מפסוק זה, ואילו שיטת הר"ן (על הרי"ף) כאן, וכן שיטת הרמב"ן (על סוגיית הגמרא בב"מ דף ע"א) הוה כאופן השני – דלמסקנת סוגיין לא נלמד דין זכייה מפסוק זה כלל.

פלוגתת הראשונים האם זכייה הוה מטעם שליחות או לא

ב. והנה ידועה מחלוקת הראשונים בהגדרת דין זכייה, האם הוה 'מדין' (או 'מטעם') שליחות או לא – יעויין באנציקלופדיא תלמודית בתחלת ערך 'זכין לאדם שלא בפניו' שהביא הרבה מ"מ לענין זה בראשונים ואחרונים.

ולכאורה בפשוטו יתבארו שתי שיטות אלו היטיב על יסוד פלוגתא הנ"ל בביאור סוגיין האם למסקנא ישנה ילפותא מיוחדת עבור זכייה או לא; דאם ישנה לזה ילפותא מיוחדת אז אינה מדין או מטעם שליחות אחרי שנלמד מספוק בפנ"ע, ואילו אם לית לן פסוק ומקור מיוחד לדין זכייה אז בפשוטו צ"ל שנלמד – וא"כ הוה 'מדין' – שליחות!

ויתבארו לפ"ז היטיב שיטות הר"ן והריטב"א בענין זה; דהר"ן סב"ל כנ"ל דלמסקנא לא נלמד דין זכייה מפסוק זה, ואכן הוא מאריך בסוגיין להוכיח דזכייה הוה מדין שליחות, ואילו הריטב"א לעומתו סב"ל כנ"ל דלמסקנא נלמד זכייה מפסוק זה, והוא אכן סב"ל – בסוגיין – דזכייה לא הוה מדין שליחות.

תמיהה בשיטות רש"י ורמב"ן

ג. אמנם בדברי רש"י והרמב"ן צ"ע:

הרי רש"י סב"ל כנ"ל – כהריטב"א – דלפועל כן נלמד דין זכייה מפסוק זה, אמנם רש"י כתב בכו"כ מקומות בש"ס דזכייה הוה מטעם שליחות (ראה לדוגמא דבריו בב"מ יב, א. " .. דאנן סהדי דניחא ליה שתתא שלוחו")! וצ"ע ממ"נ, אם זה נלמד מפסוק אז מדוע צריכים לדין שליחות, ולאידך אם הסברא אומרת דהוה שלוחו אז מדוע צריכים לילפותא מיוחדת?

ואילו ברמב"ן רואין ההיפוך: מחד גיסא סב"ל כנ"ל דלמסקנת סוגיין לא נלמד דין זכייה מפסוק זה, ולאידך כתב (לעיל על סוגיית הגמרא בדף כ"ג) דזכייה לא הוה מטעם שליחות! וצ"ע לכאורה, דאם באמת לא נלמד דין זכייה מפסוק זה, ולאידך לא הוה זכייה מטעם שליחות, אז מהו באמת המקור לדין זכייה לפועל, הלא אין לזה פסוק וגם לא הוה מטעם שליחות בכדי שנאמר שנלמד מדין שליחות (שנלמד מקראי בסוגיין)?!

נקודת הביאור ברש"י ורמב"ן

ד. ולכאורה הי' נראה לומר בדעת רש"י דאח"כ דזכייה הוה מטעם שליחות, אבל זה הוה רק אחרי שנתרבה מקרא.

ביאור הדבר: מסברא יש לחלק ולומר דזכייה לא יחייב ולא יעבוד מטעם שליחות אחרי שלא נתמנה לזה וכו', ולכן לא היינו מרבים דין זכייה בלי פסוק המלמדנו את זה. אבל אחרי שכבר נלמד שזה עובד, אז מסברא יש לומר שהוא עובד מטעם ומדין

שליחות שכבר נתרבה ממקורות אחרים (וזהו ע"ד דברי הקצות בסימן ק"ה בביאור שיטת רש"י בענין התופס לבע"ח עיי"ש).

ובאשר לדעת הרמב"ן ה' נראה לומר באופן אחר:

אה"נ יסוד הדבר דזכייה מהני נלמד מהא דשליחות מהני (והיינו דמקור דין זכייה באמת הוה דין שליחות הנלמד מקרא), אמנם היות שלפועל שונה זכייה משליחות בזה שאין בה שום מינוי וכיו"ב, לכן מהני באופן אחר (וברגא 'נמוכה' יותר) משליחות רגילה. וזהו כוונתו באמרו דלא הוה מטעם שליחות, והיינו דאע"פ שנלמד ממנה מ"מ אינה שוה לה, ואינו עובד באותו אופן כמו שליחות.

אלא דכמובן שכ"ז צריך עיון, הסברה והגדרה. ובפרט דנמצא כאן סברות הפוכות לכאורה; דלרש"י דלא יכולים ללמוד דין זכייה משליחות מסברא (ושלכן צריך לזה לימוד מפסוק בפנ"ע), מ"מ אומרים – אחרי שנתרבה מקרא – דהוה מטעם שליחות, ואילו להרמב"ן דיכולים ללמוד זכייה משליחות מסברא (מבלי צורך לילפותא חדשה) אומרים דזכייה לאו מטעם שליחות?!

החילוק בין זכייה לשליחות וביאור ד' השיטות בסוגיא

ה. ונראה לבאר הדברים על פי ביאור נקודת ההבדל בין זכייה לשליחות; דהנה שליחות 'מתחיל' עם מינוי, והיינו מה שהמשלח ממנה את השליח להיות במקומו ולפעול בשבילו ובשליחותו, ואילו זכייה הוה בלי מינוי אלא שאדם אחד מחליט לעשות משהו עבור אדם שני.

ונראה לומר דהמינוי של שליח מחדש שמה שהוא פועל הוה זה לא כאדם עצמאי אלא כשלוחו של המשלח, וזהו עצם ענין השליחות, שלא עובד ופועל בעצמו אלא כשליח (ויעויין בלקו"ש חל"ג קורח ב' איך שהרבי מבאר דעצם חלות שם שליח הוה ע"י המינוי), ואילו בזכייה שמעולם לא ה' שום מינוי הרי בפשוטו הוה פועל כאדם עצמאי שעושה משהו עבור חברו.

וי"ל דזהו יסוד שיטת הריטב"א (ודעימיה) דסב"ל דזכייה לא הוה מטעם שליחות, וצריכים לזה ילפותא מיוחדת; דהיות ועובדים בשני אופנים שונים כמשנ"ת, לכן סב"ל דהוה שתי דינים שונים לגמרי.

ואילו לשיטת הר"ן (ודעימיה) דהוה מטעם שליחות לגמרי עד שלא צריכים לזה שום ילפותא מיוחדת, י"ל, דהסברא ד'אגן סהדי' דניחא ליה שיהא שלוחו, פועלת עד כדי כך, עד שזה כאילו שה' כאן מינוי לפועל על עשיית פעולה זו! ושוב הוה כמו כל שליחות שע"י מינוי, ועובד כמותו.

ו. ובביאור שיטת רש"י אולי י"ל דסב"ל דבאמת גם שליחות עובד ע"ד זכייה, והיינו שהשליח פועל כאדם בפנ"ע עבור המשלח, ודלא כמשנ"ת לעיל דכל פעולת

השליח לא הוה כאדם עצמאי אלא כשלוחו של המשלח.

(ובלי ליכנס לאריכות הדברים: ידועים דברי הקצות (סי' קפ"ח סק"ב) דשליחות אפשר להתפרש באופן שהמשלח פועל ע"י השליח, או שהשליח נהי' הבעלים על המעשה. ולדבריו שם הוה שיטת רש"י כאופן השני, והיינו שהשליח הוה הבעלים על המעשה (ובמק"א (ל"ב על מס' ב"מ) כתבתי דלכאורה אין כן שיטת הרבי בלקו"ש חל"ג הנ"ל, אמנם כתבתי שם לדייק דאולי דברי השיחה שם לא נאמרו לדעת רש"י ואכ"מ), אשר לפ"ז הוה ע"ד זכייה' שאדם עצמאי זוכה עבור אדם שני).

אשר לפ"ז נראה לומר, דמחד גיסא סב"ל דלא יכולים ללמוד דין זכייה מדין שליחות מסברא לבד, משום דכשהתורה ריבה ענין השליחות הי' זה במקרה שהי' מינוי לזה, אז איך יכולים לרבות דאיתו דבר קיים גם בלי מינוי (ולא ניחא ליה לומר הסברא שכתבתי לעיל בדברי הר"ן דאנן סהדי מחשיבו כאילו נתמנה ממש לשליחות). אמנם אחרי שישנה ילפוטא לרבות גם ענין הזכייה, שוב סב"ל דהוה מטעם שליחות, אחרי שלשיטתו עובדים בעצם באותה אופן – שאדם אחד פועל עבור אדם שני כמשנ"ת.

ז. ואילו שיטת הרמב"ן הוה – י"ל – דשליחות באמת עובדת באופן שונה לגמרי מזכייה, דשליחות אינו עובד כאדם עצמאי אלא כשליח של המשלח לעומת בזכייה כמשנ"ת, והוה הסיבה שסב"ל – דלא כרש"י – דגם אחרי שנלמד דזכייה עובדת, מ"מ לא הוה 'מטעם' שליחות, משום שעובדת באופן שונה.

אמנם לאידך י"ל דסב"ל שיכולים ללמוד דזכייה מהני מדין שליחות (בלי ילפוטא מיוחדת), והוא משום ד"ש בכלל מאתיים מנה; והיינו דאחרי שנתרבה בתורה חידוש גדול כ"כ שאדם אחד יכול לפעול עבור אדם שני באופן שבטל אליו לגמרי ואינו עצמאי כנ"ל, אז מובן שאדם אחד יכול לעבוד עבור שני (הכיא דהוה זכות עבורו) בלי שיתבטל לגמרי, אלא כאדם הפועל עבור חברו!

(ויתוסף ביאור בזה ע"פ מה שכתבתי במק"א לבאר דהיכא שנתרבה דין שליחות, מונח בזה בעצם שתי דברים: א. דמצוה זו אינה מוטלת על גופו של המחוייב בדבר (דאל"כ לא הי' מהני לזה כל הגדר של שליחות), ב. וגם דאפשר למנות שליח ע"ז. ועפ"ז נאמר כאן דדין זכייה נלמד מפרט הא' שנלמד בשליחות – שישנם דברים של"צ להתקיים ע"י האדם עצמו – בלי החידוש של פרט הב', שצריכים לזה כח ומינוי של שליחות).

ואם כנים הדברים מבואר היטיב יסוד החילוקים בין רש"י להרמב"ן: לרש"י צריכים ילפוטא מיוחדת לזכייה ולא יכולים ללמוד מסברא מדין שליחות, ואילו להרמב"ן יכולים ללמוד מסברא (דלרש"י הוה שליחות מלכתחילה בדרגא נמוכה יותר – כמו זכייה – ולכן לא יכולים לרבות זכייה בלי ילפוטא, משא"כ להרמב"ן דשליחות הוה בדרגא גבוה יותר ולכן ישנה לסברא זו של בכלל מאתיים מנה). וגם שלאחרי שנלמדה

דין זכייה הרי לרש"י הוה מטעם שליחות ולא להרמב"ן כמשנ"ת.

דין קטן לענין זכייה לפי ד' שיטות הללו

ח. ויש להוסיף דיש כאן עוד פרט חשוב שתלוי מאוד בכל הנ"ל: האם יש דין זכייה עבור מי שאין לו דין שליחות, כמו קטן וכיו"ב:

לדעת הר"ן דזכייה הוה מדין שליחות ואין לה מקור מיוחד בפסוק, הר"ז פשוט דאין זכייה לקטן כמו שאינו יכול למנות שליח, וכן מבואר בדבריו. לדעת הריטב"א דלא הוה מדין שליחות ויש לה מקור מיוחד בפסוק, הר"ז פשוט דדין זה קיים עבור קטן ג"כ, וכן מבואר בדבריו.

לדעת רש"י – דכנ"ל מחד גיסא סב"ל דזכייה הוה מדין שליחות, ומאידך סב"ל דנלמד מקרא – אכן אין הדבר פשוט; דיש מדייקים מדברי רש"י כאן דדין זכייה לא הוה אלא עבור גדולים (וכלשונו) "לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למשמע מינה לגדולים", ויש לומדים ברש"י להיפך דהוה עבור קטנים ג"כ (ולגדולים הוה רק כשהוא זכות גרידתא, ואילו לקטנים הוה גם לחובה).

וברמב"ן אין הדבר מוכרע, דכתב (לעיל בדף כ"ג שם) "ומכאן יש לך ללמוד שמה שזכין לאדם שלא בפניו אינו מטעם שליחות לפיכך אפשר שזכין לקטן אפילו מן התורה אע"פ שאין לו שליחות. אבל יש לדחות דשאני עבד שישנו בכלל שליחות שהרי הוא עושה שליח משא"כ בקטן שאינו בכלל שליחות לפיכך י"ל שאף זכייתו מדבריהם". ובב"מ שם כתב "אבל אין זכיה לקטן מדאורייתא .. דכי היכי דאין לו שליחות אין לו זכיה, ואע"ג דזכיה לאו מטעם שליחות הוא כדמוכח בקידושין".

ט. ויש לבאר הדברים בקצרה:

באם ננקוט בדעת רש"י דזכייה לא הוה אלא לגדולים (אע"פ דלשיטתיה נלמד זכייה מקראי), הוה זה משום דהוא ביאר דזכייה הוה לפועל מדין שליחות, וא"כ כמו שלא מהני שליחות בקטן, עד"ז לא מהני בזכייה.

ומאידך באם ננקוט בדעת רש"י דכן מהני זכייה בקטן – אע"פ דלשיטתיה הוה זכייה מטעם שליחות – י"ל עפמשנ"ת בכ"מ (והארכתי בזה במק"א) דלרש"י לא נתמעט קטן בעצם מדין שליחות, אלא דלפועל לא נתרבה לשליחות (ויסוד הדברים מבואר כבר ברעק"א, והדברים עתיקים), ושוב אפ"ל דאע"פ דזכייה הוה מדין שליחות (ושליחות ליתא בקטן) מ"מ אין בעי' בזה שלדין זכייה נתרבה גם קטן.

ובאשר לדעת הרמב"ן הרי לפועל נראה דלשיטתיה אין קטן בדין זכייה, ולכאורה מתבאר היטיב לדברינו דבאמת נלמד יסוד דין זכייה מדין שליחות כמשנ"ת.

וגם לפי הצד שהוא מביא (כדלעיל בקידושין דף כג בתחלת דבריו) דקטן כן נתרבה

בדין זכייה, י"ל שהוא משום דלשיטתיה הרי אין שליחות עובד כמו זכייה, והוא משום דבזכייה הרי הזוכה עובד כאדם עצמאי עבור מי שזוכה לו (דלא כבשליחות) כמשנ"ת, וי"ל דלכן יש מקום לומר דאע"פ דבשליחות א"א לעבוד עבור הקטן, מ"מ בזכייה אין בעי' בזה (ובפרט ע"פ היסוד המבואר בלקו"ש חל"ג שם מדוע באמת לא מהני קטן לשליחות עיי"ש). ואכהמ"ל עוד.



חסידות

בירור הרע ללא ירידה לגלות

הרב אליהו אלאי

תושב השכונה

בתורה אור ה, ד: "אך צלה"ב איך היה מתחלה כוונתו ית' כשלא ידע האדם מוטב ורע כלל, מאחר שיש מציא[ו]ת הרע בעולם, א"כ איך יתבררו הבירורים שזה צ"ל ע"י האדם.

"אך הענין כי אז היה באופן אחר ממש שלא בדרך מלחמה אלא . . להמשיך אור א"ס בג"ע וע"י רבוי התגלות האור, ממילא יתעלו נצוצי קדושה שנפלו ונתערבו ברע ויהיו נכללים בתוך האורות עליונים שימשיך האדם. [וזהו ע"ד משל] כנר בפני האבוקה שאם האבוקה קטנה, אזי נר הסמוך לה יוכלל בה, ואם ירחיקוהו מעט לא יתכלל בה מפני שהאבוקה קטנה. אבל אם תהיה האבוקה גדולה, אזי אע"פ שיהי' הנר רחוק יהי' מתכלל בה. וע"ד שהיה בזמן שבהמ"ק הי' קיים, שהרי ארז"ל לא גלו ישראל אלא כדי שיתוספו עליהם גרים דהיינו להעלות נצוצות, ומה היה נעשה אם לא חטאו ולא היו גולים. אלא ע"כ צ"ל שאז היו נכללים הנצוצות ממילא כנר בפני האבוקה".

והעירני ח"א דכעין זה כ' האוה"ח בפרשת בהר, וז"ל שם (כה, לט): "הוא סוד הגלות . . אחד מהטעמים הוא כדי שיבררו הניצוצות של הקדושה מבין הארצות, כי כל מקום ומקום שימצאון שם ישראל באמצעות היסורין והתורה והמצוות הניצוצות מתבררים מעצמם . . ואם תאמר אם כן, אם לא היו ישראל חוטאים וגולים מי היה מברר המתבררים עתה בתפוצת ישראל, דע כי אם לא היו ישראל חוטאים, היה להם כח לברר ניצוצות הקדושות במקום שהם מכל המקומות אשר באו שם, מה שאין כן אחר חטאם דחלש כחם ולואי שתשיג ידם במקום עצמו אשר שם הניצוצות".

ובענין זה יש להעיר עוד דבלקו"ש חי"ג עמ' 16 מביא את המבואר בלקו"ת שנסיעת בני" במדבר מ' שנה היתה כדי להכניע את החיצונים כו', ובהערה 8 שם כותב: "ומה שאילולא חטא המרגלים לא היו צריכים להיות במדבר מ' שנה – יש לומר, לפי שאז ה' הבירור באופן אחר (וע"ד המבואר בתו"א (ה, סע"ד) בנוגע לחטא עה"ד)".

ויש להעיר דבלקו"ת מסעי (צא, ב) מביא ג"כ שנסיעת בני" במדבר מ' שנה היתה כדי להכניע החיצונים כו', ומוסיף "אף שהיה זה בסיבה מחמת חטא המרגלים שנגזרה גזירה להתעכב מ' שנה במדבר, עכ"ז הרי הוא ית' הוא סיבת הסיבות" (וע"ש שמביא ראי' לזה גם ע"פ נגלה).

ולכאורה הכוונה, דאף שהחטא עצמו ודאי ה' בבחירה כו', אבל הנסיעה במדבר מ' שנה היתה בכוונה העליונה מתחילה, ואילו לא היו חוטאים, ה' הקב"ה מוצא דרך אחרת לסבב הדברים שיצטרכו לנסוע מ"ב מסעות במשך מ' שנה.

וזהו לכאורה באופן אחר קצת מהמבואר בלקו"ש שם שאילולא החטא לא היו נשארים במדבר מ' שנה ובכל זאת היו מבררים הבירורים באופן אחר.



פירוש "פנים בפנים דבר ה' עמכם" לפי הבחיי

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

בד"ה פנים בפנים עטר"ת בתחילתו:

"והבחיי בקונט' שבסוף הספר כ' מש"א פנים בפנים דבר ה' עמכם, כלומר התפארת בעטרת פנים בפנים פי' פנים בתוך פנים מן החיצון ראו הפנימי, עכ"ל".

וממשיך: "ובפ' תצא [כ"ה בדפוסים שלפנינו וצ"ל תשא] ע"פ ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כ' וע"ד הקבלה ודבר ה' אל משה פא"פ כמו פה אל פה אדבר בו, ואינו כמו פנים בפנים דבר ה' עמכם, כי זה ה' בהשגתם של ישראל שהיתה מראה תוך מראה כענין שכתוב אשר עין בעין נראה עתה ה', עכ"ל".

והנה באור התורה נשא ערה בסופו:

"ואפ"ל ע"ד מ"ש הבחיי ההפרש בין מ"ש פנים בפנים דבר ובין מ"ש במשה פנים אל פנים, דפי' פב"פ היינו פנים בתוך פנים, מן החיצון ראו הפנימי, ור"ל שהתפארת נתלבש במל' וכו', עכ"ד בסוף ספרו פ' יתרו סעי' כ"ו".

כלומר, באור התורה שם הביא את שני הפירושים הנ"ל שבבחיי יחד, שמה שכתב בפ' תשא שפנים בפנים הוא רק שהי' בהשגתם וכו' ולא כבמשה, הוא הוא ענין שמן

החיצון ראו הפנימי, ואילו במאמר דעטר"ת הובאו שני הדברים משני מקורות שונים. והעירני ח"א שלשון זה שהובא בעטר"ת שם, בשם הבחיי, מקורו בספר "סמנים מחדושי הבחיי" שחיברו ר' נפתלי הירץ טריביש ונדפסו לעצמם.

ואכן בדפוס שנמצא בהיברובוקס (היגדרום שו) בפרשת יתרו סימן כו נמצא הלשון בדיוק כפי שנעתק במאמר עטר"ת הנ"ל. אבל באור התורה שם העתיק התוכן של שני הפירושים, וגם במקום "תפארת בעטרת" כתב שהתפארת נתלבש במלכות. אלא שצייין רק לבחיי שבפ' יתרו "בסוף ספרו".

ונראה שבדפוס שהיה לפנייהם נדפס חיבור זה בהוספות בסוף ספר הבחיי על התורה.

ולכאורה צ"ב קצת מדוע מייחסים פירוש זה לבחיי עצמו.



עשרת הדברות ועשרה מאמרות (גליון)

הנ"ל

בגליון ג' תמוז תשס"א (גליון תתנ) הביא הרה"ג רי"י קופרמן מ"ש בד"ה וידבר אלקים תשכ"א (סה"מ מלוקט ח"ד בהוצאה הישנה, ובתו"מ סה"מ מלוקט ח"ג) ש"וידבר אלקים את כל הדברים האלה, עשרת הדברים שהם כללות כל התורה הוא לאמר שעשרת הדברות (תורה שלמעלה מעולם) יומשכו בהעשרה מאמרות שבהם נברא העולם", ובהערה 16 מציין כמקור לפירוש זה "ראה לקו"ת חוקת נז, סע"ג ואילך". ומוסיף "וראה גם לקו"ת שה"ש כה, ג ובכ"מ".

ומקשה על זה:

"והנה כשמסתכלים בלקו"ת חוקת שם, לכאו' נראה שלא רק שלא נמצא שם פי' זה ב"וידבר גו' לאמר" כפי שהובא במאמר ש"עשרת הדברות (תורה שלמעלה מעולם) יומשכו בהעשרה מאמרות שבהם נברא העולם", אלא להיפך, וז"ל שם (בסע"ג) "וכמו שפירש הרב המגיד נ"ע במ"ש גבי עשרת הדברות וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר, דהיינו שהקב"ה חיבר וקשר את עשרת הדיברות אל בחי' לאמר, היינו עשרה מאמרות שנאמרו בשימ"ב ... עשרה מאמרות הם בחכמה דאצי' וכו' ועשרת הדברות הוא בבניה ... ולכן נאמר בעשרת הדברות וידבר אלקים כו' לאמר, שחיבר את עשרת הדברות שמבחי' בינה לאמר לבחי' ע"מ דחכמה", הרי שפירש להיפך - שעשרת הדברות צריכים לקבל מהעשרה מאמרות שלמע' מהם, ולא שהם יומשכו בהעשרה מאמרות שלמטה מהם".

ומתריך:

ואוי"ל הביאור בזה, ובהקדים שמצינו במק"א שבשם הרב המגיד נ"ע גופא, הובא הפי' הנ"ל באופן הפכי ממה שהובא בלקו"ת (חוקת, שם) בשם הה"מ נ"ע, והוא בלקוטי שיחות ח"א (עמ' 148) שמביא את הדיקוה הנ"ל מהו הפי' ב"לאמר" שבעשה"ד? ומבאר שם "ענטפערט אויף דעם דער מעזריטשער מגיד נשמתו עדן אז דער ענין פון מתן תורה איז ממשיך זיין די עשרת הדברות פון תורה אין די עשרה מאמרות שבהם נברא העולם ... און דערפאר שטייט וידבר גו' לאמר, ממשיך זיין דעם וידבר - די עשרת הדברות אין לאמר - די עשרה מאמרות", ומבאר מזה שהה"מ עצמו ג"כ פירש שעשה"ד הם למעלה מהעשרה מאמרות, ואילו בלקו"ת שם מפורש בשם הה"מ להיפך (ובלקו"ש שם אינו מציין שום מ"מ לפי' הנ"ל בשם הה"מ).

ולכן נ"ל (בדא"פ) שהה"מ עצמו רק אמר את עצם הפי' שוידבר רומז לעשה"ד ולאמר רומז לעשרה מאמרות, ושפירוש הכתוב הוא "שהקב"ה חיבר וקשר את עשרת הדברות אל בחי' לאמר היינו עשרה מאמרות שנאמרו בשימ"ב" (וכהלשון בלקו"ת חוקת שם בשם הה"מ), ולא פירש מי למעלה ממזי, והרי עצם התיבות "חיבר וקשר" יכולים להתפרש גם מלמעלה למטה וגם מלמטה למעלה.

והיות שבפשטות העשרה מאמרות הם למטה במדריגה מעשה"ד, כיון שהתורה היא למע' מהעולם, לכן בד"כ נתפרשו דברי הה"מ כפי שהובאו בלקו"ש ח"א הנ"ל שצריך להמשיך את עשה"ד בהע"מ מלמעלה למטה. אך לאידך יש גם מעלה בהעש"מ (כפי שהם בשרשם) על עשה"ד, וכפי שמבאר בלקו"ת (חוקת, שם) שהע"מ הם בחכמה דאצי' ועשה"ד הם בבנינה, ומצד זה ישנו גם חיבור וקישור בין עשרת הדברות להעשרה מאמרות מלמטה למעלה, וגם זה יכול להתפרש בדברי הה"מ שדיבר רק על עצם זה "שהקב"ה חיבר וקשר את עשה"ד אל בחי' לאמר היינו עשרה מאמרות".

עד כאן דבריו.

ויש להעיר, שסברתו זו אשר הרב המגיד אמר סתם שעשרת הדברות קשורות עם עשרה מאמרות, והפירוש שעשרה מאמרות הם למעלה מהדברות זו כבר הוספה בלקו"ת שם, נסתרת מהמפורש באור התורה תשא ע' א'תתנא:

"עשרה מאמרות גבוהים מעשרת הדברות, וכן פי' בס' מק"מ שם [הוא המק"מ שהובא בלקו"ת שם] עשרה מאמרות מאבא ועשרת הדברות מאימא", וממשיך: "וכן פירש הרב המגיד נ"ע על פסוק וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר, שחיבר וקשר בחי' עשרת הדברות לבחי' עשרה מאמרות שהם גבוהים מהם".

וא"כ חזרה קושייתו לדוכתה מדוע צויינו במאמר דברי המגיד הללו שבהם מבואר ההיפך.



ארבעים שנה במדבר תוצאה מחטא המרגלים (גליון)

הנ"ל

בגליון הקודם הערתי על מ"ש בד"ה אלה מסעי עטר"ת שהי"א יום הן דרך להר שעיר, השם ישמרנו, ועל כן הוכרחו להתעכב ארבעים שנה, והבאתי דלכאורה דבר זה אינו לפי פשוטו, דהא לפי פשוטו גזירת ארבעים שנה במדבר היא מחמת מעשה המרגלים ולא מחמת חטא העגל.

והעירוני שטעות היא בידי, שהרי מפורש ברש"י פ' שלח (יד, לג) "שמעו את העגל עלתה גזירה זו במחשבה, אלא שהמתין להם שתמלא סאתן". וטל"ח.

אך איידי דאתי לידן נימא בה מילתא, שהראב"ע בפרשת בשלח (יד, לג) כתב "והשם לבדו שהוא עושה גדולות ולא נתכנו עלילות סבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים, כי אין בהם כח להלחם בכנענים, עד שקם דור אחר דור המדבר שלא ראו גלות והיתה להם נפש גבוהה". נמצא לפי דבריו שזהו ששהו במדבר ארבעים שנה הוא לטובתם. ואכ"מ.



הלכה ומנהג

הנהגת הרה"ק הרמ"מ מויטבסק בשעת המגיפה

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

באגרת מ"יום א' פ' דברים, [כ"ז] תמוז תקמ"ו לפ"ק, פיעה"ק טבריא תוב"ב
(יסוד המעלה ח"ב עמ' קו) כותב הרה"ק הרמ"מ מויטבסק בקשר למגיפה בערי הגליל
בחדשי האביב תקמ"ו:

"...ירונו וישמחו חפצי צדקי על חסדי ה' כי לא תמו ולא כלו רחמיו, והי' לנו
למחסה ולמסתור ביום חרון אפו, אשר בערה כאש חמתו, דָּבַר כבד פה עיה"ק מימי

הפורים עד אחר הפסח, והוא ית' ברחמיו וחסדיו המרובים גדר בעדינו ולא יצא אחד ממנו מפתח ביתו החוצה, והיינו סגורים ומסוגרים מפורים עד שבועות.

והנה חסדי ה' אזכיר, אשר בנה לי בית נכון ונשא, אשר נאספו אלי חברים מקשיבים לקולי בחצרי... והתפללנו במנין ערב ובקר וצהרים, וראיתי בעיני כי דבר ה' הוא אשר הי' סיבת הבית בהבנותו לסיבת הצלתינו..."

ובעוד שהמכתב הנ"ל נתפרסם הרבה פעמים עכשיו בימי מגיפת הקורונה, יש להוסיף מה שכתב "הרבני הנגיד המופלג מו' ישראל במהור"ר יצחק יפה ז"ל", מחסידי אדה"ו, ב'הקדמת המדפיס' לספר 'שבחי הבעש"ט' (קאפוסט תקע"ה):

"...שמעתי מאנשי אה"ק אשר בפעם הראשון שהיה הדבר ר"ל באה"ק, הסגיר את עצמו הרב הק' מ' מנחם מענדל זצוק"ל עם מנין בביתו, ובכל עת ההסגר היו כל התפילות שלהם על צד היותר טוב, רק בשבת קודש לא היה אומר ד"ת בסעודה שלישית כמנהגו, כי אם שהיה יושב בסעודה עם חברים המקשיבים לקולו, והיה עמו זקן א' מתלמידי הבעש"ט והיה מספר בשבחי הבעש"ט.

פעם אחת בשבת בא בחלום הרב המגיד זצוק"ל להרב (רבי מנחם מענדל) הנ"ל ואמר לו: הלא אתה תלמידי, למה אינך מספר בשבחי ג"כ. והסכימה דעתו שיספר בסעודה ג' בשבחו של רבינו הגדול. וכשהתחיל הרב (רמ"מ) לספר מנפלאותיו [של הרב המגיד], הזקן הנ"ל התחיל לספר מהבעש"ט כדרכו, ודחה את דבריו. ותיכף הבין הרב שבוודאי יענש על זה [אותו הזקן]. וכן עלתה לו, שתיכף אחר הסעודה נחלש בחולי מעיים, ולא היו ימים מועטים עד שנאסף לעולמו..."

העירני לזה ידידי הרב יוסף צ"י גרינוואלד.



צירוף למנין כשדרך הרבים מפסיקה ביניהם (גליון)

הנ"ל

ב'הערות וביאורים' (גליון א' קפ עמ' 144) כתבו: "...גם לענין תפילה יש משום סתירה ב'דרך הרבים', וכנפסק בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן (סי' צ ס"ה) "לא יתפלל אלא בבית ולא במקום פרוץ", והטעם "מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר"..."

ולפלא שהשמיט הכותב כמה מלים מתוך דברי אדה"ו שם, והעתיק רק התחלת וסוף דבריו: "לא יתפלל אלא בבית ולא במקום פרוץ כמו בשדה, אלא א"כ הוא בדרך,

מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת מלך ולבו נשבר".



עלייה לתורה כשעומדים בריחוק מקום זה מזה (גליון)

הג"ל

ב'הערות וביאורים' (גליון א'קטט עמ' 92-88) דן הרג"א בשאלה "האיך להתנהג בנוגע עלייה לתורה בבתי חב"ד, שמגיעים יהודים שמשתדלים לקרבם לאבינו שבשמים והם רוצים לעלות לתורה, כגון ביארצייט וכדומה, ועכשיו בזמן מגיפת קורונה ר"ל צריכים לעשות המנין במקומות מורוחים שכל אחד רחוק מחבירו ואין להתקרב זה אל זה, האיך לסדר ענין קריאת התורה והעליות, והאם יכול מי שעומד בריחוק מקום או במרפסת אחרת לעלות לתורה אפילו באופן שאינו יכול לראות ולקרות בהספר תורה מתוך הכתב".

כל הדיון הארוך שם נסוב אודות מה שפסק השו"ע (או"ח סי' קלט ס"ג): "סומא אינו קורא לפי שאסור לקרות אפילו אות אחת שלא מן הכתב". עוד נפסק שם (סי' קמא ס"ב): "העולה לתורה... צריך הוא לקרות עם שליח ציבור, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, אלא שצריך לקרות בנחת שלא ישמיע לאזניו".

ויש להעיר על דבריו בכמה מקומות.

הרמ"א לא פסק דאפשר לקרוא לתורה סומא ועם הארץ

כתב שם (עמ' 90): "והרמ"א (סי' קלט ס"ג) מביא בשם מהרי"ל דעכשיו קורא סומא כמו שאנו מקרינ בתורה לעם הארץ שגם הוא אינו יכול לקרות בתורה".

אכן כמה וכמה פוסקים נמשכו אחר הגהה זו שבשו"ע וייחסו אותו לרבינו הרמ"א שהלכה כמותו בכל מקום, אמנם חשוב להעיר שבשו"ע מהדורת מכון ירושלים הקפידו לא להדפיס הגהה זו באותיות רש"י כשאר דברי הרמ"א, וציינו ב'הגהות והערות' שם (אות יח) שאין אלו דברי הרמ"א, ואדרבה הרמ"א לא פסק כך. הוכחה פשוטה לזה: בשו"ע דפוס קראקא של"ח, שהיא המהדורה הראשונה עם הגהות הרמ"א, לא מופיעה בה הגהה זו.

האם אפשר לברך על התורה מרחוק

עוד כתב שם (עמ' 92): "ומעשה רב ראינו אצל כ"ק אדמו"ר זי"ע כל שנה בשמחת תורה שהחסידים עלו לתורה מרחוק אפי' שלא יכלו לקרות בעצמם מתוך הספר תורה, ורבינו ראה ולא מיחה ש"מ דס"ל כדברי המתירין, וכראיית המשאת בנימין [סי' סב]

ג"כ ממעשה רב 'ובימי חורפי ראיתי ג"כ בארץ רוסי"א דשכיחי ע"ה טובא שלא היו יכולין לקרות בתורה אפי' אות אחת וקראו אותן לס"ת, וכל רבתי היו רואין ולא מיחו, ש"מ דס"ל כדברי המתירין'. ולכן לענ"ד נראה דבזמנים אלו שצריכים לעשות המניין במקומות מורוחים שכל אחד רחוק מחבירו ואין להתקרב זה אל זה, יכול גם מי שעומד בריחוק מקום או במרפסת אחרת לעלות לתורה בברכה אפילו באופן שאינו יכול לראות ולקרות בעצמו בהספר תורה מתוך הכתב".

ולכאורה אין דמיון כלל בין להעלות לתורה עם הארץ שאינו יכול לקרוא לבין מי שעומד בריחוק מקום ומברך משם, שהרי עם הארץ שאינו יכול לקרוא בתורה לפחות עומד ליד הס"ת, ואוחזו ומברך אליה, משא"כ מי שעומד בריחוק מקום אינו ברור על מה הוא מברך. ולא מספיק לדון כאן מדין סומא ועם הארץ, כי יש לדון על עצם אמירת הברכה האם אפשר לברך מרחוק, וכדלקמן.

* * *

לפי פשטות דברי הרמב"ם חייב העולה "לקום ממקומם לעלות . . כדי לעשות היכרא שהם ז' עולים"

והנה כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ב הי"ז): "ציבור שלא היה בהם יודע לקרות אלא אחד, עולה וקורא ויורד ויושב וחוזר וקורא שניה ושלישית עד שיגמור מניין הקוראים של אותו היום".

וביאר ב'כסף משנה': "והא דקאמר בכל זימנא 'ויושב', היינו לדידהו שלא היו מברכין בתורה אלא ראשון לפניה ואחרון לאחריה, הילכך אם לא היה חוזר ויושב במקומו בכל פעם, לא יהא ניכר שיהא אלא כקורא אחד. אבל בתר דתקון שיהא כל אחד מברך לפניה לאחריה, א"צ לישב דהא איכא היכרא. וקשיא לי דכיון שרבינו לא הזכיר המנהג הראשון למה לו לכתוב דין זה. לכך אני אומר, שאפילו לאחר התקנה סובר רבינו שצריך לישב ולעמוד, כדי לעשות היכרא כאלו הם ז' עולים, שכן דרכם לקום ממקומם לעלות".

ועל פי הביאור השני שב'כסף משנה' יוצא מדברי הרמב"ם שבכל מקרה צריך שהעולה לתורה נוסף על הברכה שמברך לפניה ולאחריה צריך הוא גם "לקום ממקומם [ו] לעלות", ואחרת זה נראה כעליה אחת ארוכה.

רבינו מנוח וה'טור' סוברים "כי הפסק הברכה הפסק גדול הוא" ואין צריך בשביל זה לעזוב את מקומו ליד הס"ת

אמנם ברבינו מנוח שם מבאר כביאור הראשון שב'כסף משנה', ולדבריו אחרי שמברכים לפניה ולאחריה גם לפי הרמב"ם לא צריך "ויושב וחוזר". וכן גם בהגהות הרמ"ך ביאר כן, ועל כן תמה שאחרי התקנה אין מקום לדברי הרמב"ם. והוסיף: "וכן

מנהג כשקורא הכהן במקום לוי שאינו יושב ועולה בשניה, כי הפסק הברכה הפסק גדול הוא. וכ"כ ב'טור' (או"ח סוף סי' קמג): "אבל האידנא שצריך לברך בכל פעם ופעם ברכה ראשונה ואחרונה אין צריך לישב, כמו כהן שקורא במקום לוי ואין צריך לישב".

ואכן ב'שלחן ערוך' שם (ס"ה) השמיט את החיוב לעזוב את מקומו, וכתב: "בית הכנסת שאין בהם מי שידוע לקרות אלא אחד, יברך ויקרא קצת פסוקים ויברך לאחריהם, וחוזר לברך תחילה וקורא קצת פסוקים ומברך לאחריהם, וכן יעשה כמה פעמים, כמספר העולים של אותו היום".

לאמיתו של דבר אין הלכה זו שייכת לעניינינו, שהרי כל הטעם שלפי הרמב"ם צריך העולה לתורה "לקום ממקומם [ו] לעלות" כדי להפסיק בין הברכות שעל העליה הקודמת לבין הברכות שעל העליה השנייה והשלישית שאת שניהם אומר אותו אדם עצמו, אבל אין זה אומר שעצם העליה לתורה מחייב לקום ממקומו, שהרי עצם העובדה שכיבדו אדם אחר לומר את הברכות, זה מהווה את ההפסק הכי גדול.

אמנם גם לפי הרמב"ם וגם לפי השו"ע אין כל הוכחה שיכול לברך על עליה לתורה גם מי שעומד במקום רחוק, כי כל הדיון הוא באם צריך ללכת ולחזור, אבל לפי שניהם מדובר שהוא מברך את הברכות לפנייה ולאחריה כשהוא עומד ליד ספר התורה.

[ויש להעיר מדברי הרמ"א (סי' קפב סוף ס"ב): "ויש מדקדקין כשמברכין ביחיד על היין שלא לאחוז הכוס בידם, רק מניחין אותו על השלחן לפנייהם. ונכון מנהג זה על דרך הקבלה". וביאר בט"ז שם (סק"ב): "הטעם בבית יוסף דאיתא במדרש הנעלם דפחות משלשה אין צריך כוס, וכדי לקיים גם דעת הפוסקים דצריך כוס הם עושים הפשרה, להראות שאין הלכה מוכרעת בזה"; "דאפילו האומרים טעונה כוס הרי הכוס לפניו על השלחן, ואחיזתו אינה אלא למצוה מן המובחר לדברי הכל" (משנה ברורה' שם סקט"ז). ובהלכה זו יש הדגשה שיהיה על השלחן "לפניהם", כי באם אינו לפנייהם אין זה נחשב כמברך על הכוס].

* * *

פסק הלכה בשו"ע: "צריך לאחוז בספר תורה בשעת ברכה"

עוד הלכה ישנה בשו"ע שם (סי' קלט סי"א): "הקורא בתורה צריך לאחוז בספר תורה בשעת ברכה". עיי"ש ברמ"א רמז מפסוק.

ובקשר לזה מביא ב'בית יוסף' את דברי ה'ארחות חיים' (ח"א עמ' שצב-שצג): "וצריך הקורא לאחוז בה כאלו קבלה מהר סיני, שנאמר [שמות יט, א] ביום הזה באו מדבר סיני, ואמרינן בירושלמי 'ביום הזה' אל יהיו דברי תורה בעיניך כדיוטגמא ישנה שהכל דשים בה, אלא כדיוטגמא חדשה שהכל מצפים לראותה". ומקורו בספר 'המנהיג' (ח"א עמ' קנה): "...למדנו שצריך ליטול הספר בידו בעת הקריאה כאילו קיבלה היום מהר

סיני...".

ולכאורה צ"ע מה שכתב "וצריך הקורא לאחוז בה כאלו קבלה מהר סיני", והרי בשעת מתן תורה לא אחוז בני ישראל לא בתורה ולא בלוחות. ובכלל לא שייך לומר על הספר תורה "כאלו קבלה מהר סיני", שהרי זו נכתבה בידי משה רבינו כאן למטה.

והנה מבואר בשו"ע שבשעת קריאת התורה מחוייבים אנו לעשות הכל כבשעת מתן תורה. ולדוגמא: "צריך לקרות מעומד" (סי' קמא ס"א), ומביא ב'בית יוסף' שם מהירושלמי (מגילה פ"ד ה"א): ר' שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא, חמא חד בר נש קאים מתרגם סמיך לעמודא, א"ל אסור לך כשם שניתנה באימה וביראה כך אנו צריכין לנהוג בה באימה וביראה. עוד מבואר שם (ס"ד): "אם ש"צ רוצה לברך לעצמו ולקרות, צריך שיעמוד אחר אצלו, שכשם שנתנה תורה על ידי סרסור, כך אנו צריכים לנהוג בה על ידי סרסור". וראה עוד לגבי מצות הקהל מה שכתב הרמב"ם בזה (הל' חגיגה פ"ג ה"ו).

וי"ל דהמבואר ב'ארחות חיים' "וצריך הקורא לאחוז בה כאלו קבלה מהר סיני" אין משמעו כנ"ל, כי כוונתו רק לומר שצריך לאחוז את הס"ת כדי להראות את חובתו לס"ת, ועל גודל החיבה הוא אומר שצריך שיהיה כאילו רק עכשיו קיבלנו את התורה מהר סיני.

תבנא לדינא

על פי כל הנ"ל נראה לפענ"ד שאין לנו שום מקור בפוסקים שאפשר לברך על הס"ת כשאינו עומד לידו ממש. ומה שנהגו כן בשמחת תורה ב-770 אין לך אלא חידושו, שהרי הרבה דברים שנראים כברכה לבטלה התירו בשמחת תורה (ראה שם סי' תרסט ברמ"א). ועל כן צריך שהעולה לתורה אכן יעלה לתורה כדי לברך את הברכות ליד הס"ת. ובשעת הסכנה אפשר שבשעת הברכה יתרחק הבעל קורא, ואחרי הברכה יתרחק העולה לתורה (ראה 'כתר מלוכה' עמ' מז), או שיעלו בני משפחה אחת או העולה לתורה לבד בזה אחר זה (ראה 'מנחת אשר' – קורונה' תניינא עמ' פד-פה).

והנה בעוד שהאפשרויות השונות הנ"ל נתפרסמו, אני מתפלא שלא נתפרסמה כלל פתרון פשוט וברור, שבשעת המגיפה אפשר לעשות מחיצה שקופה שיפסיק בין העולה לתורה לבין הבעל קורא, ואז מרוויחים בזה גם שהעולה לתורה יכול לקרוא מתוך הכתב ביחד עם הבעל קורא. וכך נהגנו גם בבודאפעסט.

ומה ש"צריך לאחוז בספר תורה בשעת ברכה" אפשר לאחוז את הס"ת על ידי הטלית, ובאם חושבים שגם בזה יש סכנה אפשר לאחוז במטפחת. (אמנם יל"ע האם זה לא נראה כוללול בס"ת).

אמנם פשוט וברור שאין לעשות שום דבר המביא לידי סכנה, והרי נצטוונו על



פינוי זבל לרה"ר ביו"ט

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת ליובאוויטש - לונדון

לפני כשלש שנים דנתי בקובץ דנן (גליון א'קלד) בדבר הוצאת הזבל ביו"ט מרה"ר לרה"ר. ועתה העירו לי על דבריי מאז, לכן חזרתי לעיין בנושא.

השאלה: במקומות מושב כו"כ מבני בחו"ל, הרי הרשות המקומית אוספת הזבל יום מסויים בשבוע. לקראת אוסף זה, על התושבים להוציא הזבל מרשותם הפרטית ולהעמידו על המדרכה. כך שאין פועלי העירי' נאלצים לחצר כל אחד לקחת זבלו. לאידך, אין רשות לתושבים להוציא הזבל למדרכה יום קודם, ויש מקומות שעלול לקבל קנס על הקדמתם זו.

השאלה עולה כאשר יום זה יזדמן ביום טוב, אם יש היתר להוציא הזבל בו ביום למדרכה שהיא רה"ר? ויש לדון בזה הן מצד איסור הוצאה שלא לצורך היום, הן מצד איסור מוקצה.

במאמרי מאז העליתי צד להקל לענין איסור הוצאה כאשר הזבל מונח בכלי גדול שיש בו גובה י' טפחים ורוחב ד' על ד' טפחים, דקי"ל (שבת ח א) שהזורק כוורת בשבת מרה"ר לרה"ר הוא פטור. על פתרון זה קיבלתי עתה כמה הערות חשובות מאת אחד מחברי הבד"צ של קראון הייטס, ה"ה הרה"ג הרי"י ברוין שליט"א.

א. אם ניתן להחשיב הוצאה זו ל'צורך היום'?

הנה ביו"ט הותר לנו לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש. וקיבלו חכמים שמתוך שהותרו מלאכות אלו לצורך אכילת יו"ט, הותרו לגמרי אפילו שלא לצורך אכילת יו"ט, ובלבד שיהא בהן צורך יו"ט קצת¹, אע"פ שאינו צורך אכילה אלא צורך הנאת הגוף או צורך מצוה עוברת כו' (שוע"ר סי' תצה ס"ג). מכשירי אוכל נפש שהיה אפשר לעשות מערב יו"ט אסור לעשות ביו"ט (שם ס"ד). מלאכת אוכל נפש עצמה שהי' יכול לעשותה מערב יו"ט בלא שום הפסד, אסור לעשותה ביו"ט, מד"ס (שם ס"ה). יוצא מכלל זה היא מלאכת הוצאה, שהיא מותרת ביו"ט גם אם היה אפשר לעשותה

1) לדעת התוספות, אם אינו לצורך היום כלל, הוא איסור מן התורה, ולוקה. והכי איפסיקא להלכה - ראה הערת המו"ל בשוע"ר שם (אות כז). אבל לדעת רש"י, הוא איסור מד"ס. וראה הנסמן בלקוטי שיחות כרך יא ע' 36 הערה 17.

מערב יו"ט (שם ס"ח).

האם מותר להוציא ביו"ט מכשירי אוכל נפש? הנה להלן בסימן תקיח (ס"א) הותר להוציא סכין, וגם יש דיון לענין הוצאת מפתח בכמה אופנים. דתרווייהו הויין מכשירין בעלמא.

ועדיין עלינו לברר לגבי נידון דידן, שאין ההנאה מגוף ההוצאה, כי אם בזה שהזבל נעדר עתה מרשותו. דוגמא לדבר: ראובן השאיל לשכינו שמעון כסאות לצורך סעודת יו"ט, כי שמעון הזמין אורחים רבים לסעודה זו. אחרי שהאורחים הלכו לדרכם, רוצה שמעון לפנות החדר לתת ריוח לבני משפחתו. לכן רוצה הוא עתה להחזיר הכסאות לבית ראובן, דרך רה"ר. אין לראובן צורך בו ביום להבאה זו, ואין לשמעון צורך בגוף המלאכה, כי אם שיתפנה המקום שבביתו.

דוגמא פחות שכיחה, אבל היא מפורשת בפוסקים: הוצאת מת מן הבית לרה"ר בכדי שיוכל כהן ליקנס אל הבית. בזה מפורש להלכה שאסור להוציא, כי אין בזה צורך היום כלל (שוע"ר סי' תקכו ס"י). וגם אם מטרת ההוצאה היא למעט עוגמת נפש של בני הבית, גם זה בכלל הוצאה שלא לצורך היום (שו"ת תרומת הדשן סי' פב, שהוא המקור להנ"ל משוע"ר).

א"כ גם הוצאת הזבל לא ניתן להחשיבה כצורך היום.

ומזה יש לתמוה על דברי שו"ת שבט הלוי (ח"י סי' עט) שהתיר ההוצאה של פח אשפה לרה"ר ביו"ט כאשר יש ממנו ריח רע וזה גורם צער וביטול שמחת יו"ט, ע"כ. שהרי אין לו צורך בגוף ההוצאה.

ב. הוצאת פח-אשפה שיש לו שיעור רשות-היחיד

חתרתי איפוא למצוא צד היתר להוצאת הזבל ביו"ט, ועלה בדעתי כי פחי-האשפה המצויות בעירנו הרי גבוהים למעלה מ' טפחים ורחבים ד' על ד' טפחים. וקי"ל (שבת ח א) שהזורק כוורת לרה"ר בשבת פטור, כי בכל מקום שהיא נחה הרי היא רה"י.

אך התם הוי פטור אבל אסור, ואיך ניתן להתיר כאן לכתחלה?

על זה תירצתי, כי בשבת שפיר איכא למיגזר בכה"ג אטו יבא להוציא חפץ קטן לרה"ר. אבל ביו"ט דיינינן רק על הוצאה שלא לצורך היום. ואילו לצורך היום הותרה כל הוצאה. ולומר שיש לגזור בהוצאת רה"י כנדו"ד אטו יוציא לרה"ר כלי קטן שאין לו בו צורך היום - לא מצינו. ולכאורה י"ל דהוי מילתא דלא שכיחא. ותו, אי חיישינן להכי, טפי הו"ל לאסור ההוצאה לצורך אטו ההוצאה שלא לצורך. והרי הסיבה לכך שהקילו בהוצאה (כנ"ל) ש"לא יהיה כמו שידי אסורות" (שוע"ר סי' תצה ס"ד) שייכת גם בנדו"ד.

על המצאה זו הקשה הרה"ג הנ"ל מכמה פנים:

(א) הפטור של כוורת, יש אומרים דהיינו רק בזריקה, לא בהעברה². אכן יש לומר שבכוורת הגבוה למעלה מ' טפחים ייפטר בלאו הכי, כיון דאגידא למעלה מ' טפחים שהוא מקום פטור³.

(ב) יש אומרים שהפטור של כוורת הוא רק על הכלי עצמו, אבל לא על פירות וכיו"ב המונחים בתוכו⁴.

(ג) היתר כוורת אולי יועיל להוצאת פח-האשפה מרה"י לרה"ר, אבל לא יועיל לענין החזרת הפח לרשות היחיד⁵.

(ד) יש אומרים שפטור כוורת לא שייך לענין העברת ד' אמות ברה"ר⁶.

על זה עניתי להרה"ג שליט"א:

על טענה הא' הא איהו קפריך ואיהו קמותיב. אך גם על טענה הב' מסתבר שעיי"ז שאגד הפח למעלה מ' ייפטר גם על המונח בתוך הפח, מדין "אגד כלי שמיא אגד"⁷.

אך מה שטען שהיתרים הללו לא יועילו להחזרת פח האשפה לרשותו. הנה לדידי בזה פשוט יותר להקל, כי צורך היום יש לו בהחזרת הפח לרשותו, בכדי לתת לתוכו עוד זבל שיצטבר בביתו.

כך שלמסקנא איכא כמה ספיקי להקל - בדין יו"ט שהוא איסור לאו: (א) אולי הוי הוצאה לצורך (דעת השבט הלוי)⁸ (ב) כיון שהפח הזה הוא רשות לעצמו לא שייך בו

(2) כן הביא המאירי (שבת שם) בשם "קצת גאוני ספרד". וכן כתוב ב'פסקי הרי"ד' לשבת שם: "פי' דדוקא בזורק, שלא מצינו שהיו זורקין רשויות במשכן. אבל במוציא חייב, שהרי מצינו שהיו מעבירין רשויות - הארון והמזבח. וכי היכי דילפינן מהתם לקמן בפרק המצניע לחייב המוציא למעלה מ', נילף מהתם נמי לחייב במוציא רשויות אע"פ שבזורק פטור". הבחנה וסברא זו כתבן מדעתו המחצית השקל סי' רסו על המג"א סוף סק"ז. וכבר האריך בזה הגרמ"ז הי"ד בתוצאות חיים סימן טו סק"א.

(3) ראה בארוכה בחידושי הר צבי, שבת שם.

(4) סברא זו העלה החתם סופר בחידושיו לשבת ג ב ד"ה מהו. [להעיר שסתם כוורת יש בתוכו דבש.ל.ר.].

(5) ברשב"א שבת ח א ד"ה רבא כתב שהפטור מצד אגדה למעלה מ' לא יועיל לענין הכנסה מרה"ר לרה"י. אך שוב כתב שם שהפטור משום שבכל מקום שהוא הוא רה"י מועיל גם לענין הכנסה.

(6) ראה פני יהושע, שבת שם על תוד"ה רחבה ששה (הב').

(7) ר' יוחנן, שבת צא ב. רמב"ם פי"ב מהלכות שבת הי"א.

(8) לדעת רש"י שבאין לו צורך היום כלל אסור מד"ס, איכא למישרי הוצאת הזבל משום כבוד הבריות.

(9) וא"ת שבשוע"ר סי' שח סעיף עג מבואר שאין להחזיר גרף של רעי אף כשצריך לחזור ולפנות עליהם, רק אם ישים בתוכו מים הראויים לבהמה? הנה ראה פסקי תשובות סי' שח ס"ק ג שכלי פלסטיק

איסור הוצאה. אלא שלנגד זה יש אומרים שאין היתר זה בהעברה, וי"א שאין היתר זה להמונה בתוך הכוורת; ג) עכ"פ כל שגבוה מעשרה - יש לפטור משום דאגיד במקום פטור. לכאורה צד זה מועיל גם לענין העברת ד' אמות ברה"ר, כי אין כאן עקירת חפץ מרה"ר ולא הנחת חפץ ברה"ר; ד) יש אומרים שאין לנו רה"ר דאורייתא בזה"ז.

להבהיר שכל זה מיירי בפחים גבוהים הנ"ל. לא כן לגבי שקיות-זבל של פלאסטיק - כאשר מצוי בארה"ב, שאין להתיר הוצאתן לרחוב ביו"ט, אם לא שנסמוך על סברת השבט הלוי הנ"ל.

ג. איסור מוקצה

פשוט שכאשר הזבל נמצא במקום שמפריע לכבוד הבריות, שאז נדחה איסור מוקצה ומותר לטלטל הזבל למקום אחר (שוע"ר סי' שח סעיף עב). אך יש לעיין בנדו"ד: נניח שעתה אין הזבל מסריח, אבל אם לא יוציאנו לרחוב יום, הרי עד עת היאסף הזבל בשבוע הבא, בינתיים יסריח הזבל ויפגום בכבוד הבריות. שיש לדון, האם ההיתר של כבוד הבריות היינו דוקא לענין הצלת כבוד הבריות עתה, או שגם פגיעה בכבוד הבריות שלאחרי יו"ט דוחה איסור טלטול מוקצה עתה.

ענין דומה דנתי מכבר (בנתיבים בשדה השליחות כרך ג) לענין הכנת השלחנות ביו"ט לצורך יו"ט שני ע"י נכרי, אם היתר שבות דשבות לצורך מצוה נאמר רק למצוה שתיעבד היום או גם לצורך מצוה שתיעבד לאחר זמן. ומנהג המורים להקל בזה, ות"ח אחד הראה צדדים להחמיר, ע"ש בארוכה.

וכעת למדתי סוגיא דהפרת נדרים בשבת (שבת קנז א), דאיפלגו אי הא דבעל מפר ב'יום שמעו' היינו מעת לעת, או עד הלילה. ופשיטא להו דאי הוי רק עד הלילה אז מותר לבעל להפר בשבת גם נדרים שאינם צורך השבת - כי אחרי השבת כבר לא יוכל להפר לה. ורק אי נימא דהוי מעת לעת, אז אין לבעל להפר בשבת נדר שאין בו צורך להיום, מכיון שיכול להפר לה אחר השבת.

מבואר שראו חשש איסור בהפרת נדרים בשבת. ומ"מ, כאשר המטרה מצדקת דחיית איסור זה, אין להבחין בזה אם התועלת תושג בו ביום או שתושג רק ביום מחר. וה"ה לנדו"ד.

ועמיתי הר"ג ליברמן שליט"א, רב דק"ק היכל מנחם - לונדון, אשכח תנא דמסייע לסברא זו, בדין היתר הצעקה בשבת במאורע "שצריך לבקש עליו היום... אע"פ שאין

דינם ככלי זכויות ושל מתכת שאינם נעשים מאוסים ככלי חרס ושל עץ. אכן בהערה 422 שם העיר מזה שבזמננו אין מי שישתמש בעביט לשאר דברים. וא"כ ה"ה לפח ריק של זבל? י"ל שפחי-האשפה אינם נמאסים כמו העביט, שהרי לרוב מונח הזבל בשק פלסטיק, ואין הפח עצמו מתלכלך כל כך.

שם סכנת היום" (שוע"ר סי' רפח ס"ט).



קדושת "ימלוך"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בשו"ע אדה"ז סי' סו ס"ה – לגבי מי שמפסיק באמצע קריאת שמע לעניית דברים שבקדושה:

"ובקדושה יאמר רק 'קדוש' ו'ברוך', ולא 'ימלוך', ש'ימלוך' אין אומרים המלאכים ואינו מעיקר הקדושה.

ויש מי שאומר, שגם 'ימלוך' הוא מעיקר הקדושה. והעיקר כסברא הראשונה".

ובפסקי הסידור פסק אדה"ז כסברא השניה:

"ובקדושה יאמר רק 'קדוש' ו'ברוך', וגם 'ימלוך' הוא מעיקר הקדושה (אבל נוסח שמוסיפין בשבת אינו מנוסח הקדושה ואין אומרים אותו במקום שאסור להפסיק)".

*

והנה, מפשט דברי אדה"ז משמע, שאף שלמסקנה נפסק ש"ימלוך" הוא מעיקר הקדושה, עדיין יש הבדל בינו לבין "קדוש" ו"ברוך" – ש"קדוש" ו"ברוך" אומרים המלאכים, ואילו "ימלוך" אין אומרים המלאכים (כי מלשון אדה"ז לא משמע שפליגי שתי הדיעות במציאות, ולכאורה מה שכתב לפי הדיעה הראשונה ש'ימלוך' אין אומרים המלאכים נכון גם לפי הדיעה השניה).

ובאמת שב'אור התורה' להצ"צ נראה כמסתפק בזה:

באוה"ת לפ' פינחס ע' א'רד:

"אנו אומרים בסדר קדושה קדוש ברוך ימלוך, והמלאכים אין אומרים רק קדוש וברוך כנזכר בישעי' וביחזקאל, אבל ימלוך לא נזכר גבי מלאכים, שלכן י"א שאין להפסיק באמצע הפרק רק לומר קדוש וברוך ולא ימלוך, לפי שאין המלאכים אומרים ימלוך; אבל אנן קיי"ל דמפסיקין ג"כ לימלוך".

ושם ע' א'ריב"ב:

"טעם שמלאכים אין אומרים ימלוך, משום דמלכות מקננא בעשיה והמלאכים הם בריאה ויצירה, אבל אנן מפסיקין לימלוך (ובתורת חנוכה בהמ"ד דלאדי ע"פ מזמור שיר חנוכה ראיתי כתוב דהמלאכים אומרים ימלוך)".

ומשמע מלשון הצ"צ שאין הדבר ברור ומוחלט.

*

ובדרך אפשר י"ל נפק"מ למעשה מחקירה זו בענין אמירת "ימלוך" על ידי המלאכים (אף שלענין הפסקה באמצע ק"ש נפסק והוכרע שכן מפסיקים ל"ימלוך", הרי עדיין יש נפק"מ לענין אחר):

בשו"ע אדה"ז סי' קכה ס"ג כתב, שבשעה שאומרים "קדוש קדוש קדוש" (בקדושה) נוהגים "שמנענעין גופן ונושאים אותו מן הארץ .. ואמרו במדרש: 'ובשתים יעופף' – מכאן תקנו לעוף אדם על רגליו בשעה שאומרים קדוש קדוש קדוש".

וממשיך אדה"ז: "ויש מי שקבלה בידו, שירים גופו ועקביו למעלה ב'ברוך' ו'ימלוך' כמו ב'קדוש'".

ומקור "קבלה" זו האחרונה היא בדברי השל"ה, אמנם במקור חיים סקכ"ה ס"ב – לבעל חות יאיר – מחלק בענין זה בין 'ברוך' ל'ימלוך', וז"ל:

"כתב הרב החסיד בשל"ה .. דגם באמירת 'ברוך כבוד ה' ממקומו' ו'ימלוך ה' לעולם אלקים ציון לדור ודור הללו' ינענע גופו מעט. ונראין דבריו ב'ברוך כבוד ה' ממקומו', משא"כ 'ימלוך' אינו מכלל קדושת העליונים דעליה נאמר 'וינועו אמות הספים'".

והביא בענין זה את דברי הפוסקים (הנ"ל) שכאשר אדם נמצא במקום שאסור להפסיק מפסיק רק ל'קדוש' ו'ברוך' ולא ל'ימלוך'. ולמד מזה שגם לענין הנענוע יש לחלק ביניהם, ויש להתנענע רק ב'ברוך' ולא ב'ימלוך'.

ולכאורה י"ל דהשל"ה לשיטתו, שסובר כהדיעה השניה (הנ"ל) שגם 'ימלוך' הוא מעיקר הקדושה ולכן צריך לקפוץ גם בו, ופשוט.

אמנם בהנהגת כ"ק אדמו"ר ראו שברובא דרובא נהג כדברי המקו"ח הנ"ל, שהיה מרים רגליו מעט באמירת 'קדוש' ו'ברוך' – ולא באמירת 'ימלוך'.

ולכאורה יש לבאר בזה ע"ד הנ"ל מאוה"ת, שאף שנפסק ש'ימלוך' הוא "מעיקר הקדושה", אבל עדיין אין בזה הכרע ברור שאכן המלאכים אומרים אותו, ולכן לא מתאים בו כ"כ הענין ד'בשתים יעופף' שנאמר לגבי המלאכים.

[ולהעיר עוד, שבנוגע ל"ברוך" מצינו בפירוש ענין של הגבהה והתנשאות – "ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול ברוך כבוד ה' ממקומו", משא"כ ב"ימלוך"].

ומה שלפעמים היה כ"ק אדמו"ר כן מרים רגליו ב"ימלוך" – לכאורה מתאים הוא עם מה שהובא באוה"ת הנ"ל שיש סברא שגם המלאכים אומרים "ימלוך".

ועצ"ע.



מניני המרפסות

הרב יוסף יצחק הכהן פלדמן

שליח כ"ק אדמו"ר – סידי אויסטרליא

ידוע שיש שקו"ט גדולה וויכוחא רבה וגם בהעו"ב לפני"ז בנוגע למניני מרפסות ובעיקר כשדרך הרבים באמצע וכבר שפכו הרבה דיו על הענין.

שהרבנים ב אבערלענדער (בהעו"ב פסח) ח"ש דייטש, מ אבישד והרב נחמנסון (בגליון האחרון) ועוד רבנים שליט"א מתירים אפי' כשיש דרך רבים באמצע בשעת הדחק מהשמטת הענין בשו"ע אדה"ז בסי' נה והרב ברוין (ראה בתשובתו המפורסמת בזה בכמה מהדורות) והרב ש זייאנץ (בהערות מוריסטאון האחרון) ועוד רבנים שליט"א אוסרים לגמרי להפמ"ג וההשמטה אינו ראי'.

ורצייתי להעיר שיש אופן המכריע בזה, שהיו (ראה בהתשובה של הרב אבישד סי"ב) ששאלו כמה שאלות לאדה"ז לפי שיטת אדה"ז שסובר כהרשבא שרואים זה את זה מהני בכל אופן כמו שסוברים רוב הרבנים הנ"ל (מזה שאדה"ז לא חילק).

אבל יש לומר שאדה"ז סובר כהרשב"ש (בנוגע למנין) וכהא"ר וכהגר"א וכהחיד"א וכהכף החיים וכרוב הפוסקים הספרדים בימינו (ולא כהמ"א, פמ"ג והמ"ב וכו') שצריך שהששה יהי' במקום העיקרי ואז ראי' מהני להשאר ועפי"ז מובן כל דיוקי אדה"ז.

וזוהו מה שכתבתי בוואטסאפ שואלין ודורשין לזה שאדה"ז אינו מחלק ברואים זל"ז בין רב למעט.

אבל אינו שאלה לאדה"ז כיון שמזכיר דין של הרוב בחדר א' בתחילה בסעיף טו וטז כהקדמה שגם בראי' היא כשהרוב בחדר א' (הגדול), וגם בסוף בסי"ח, ולכן א"צ לפרט כשמזכיר רואים זה את זה בסי"ז ומה גם שמזכיר פנים וחוץ הנזכר בסט"ו שמדובר שהרוב בפנים.

משא"כ אם כן מועיל ראי' במקצתם רואים זא"ז ואפי' שהרוב אינם בחדר א' הי' אדה"ז בפירוש צריך לחלק בחצר שנפרצה – שהרגילות בנדון זה היא שיכול אלו לראות את אלו – שבד"א דוקא באופן היוצא מן הכלל במקרה נדיר בב' חצרות כשלא רואים אלו את אלו משא"כ אם כן רואים שזה הוא דבר הרגיל בנדון כזה, דין זה בטל ואכן כן מצטרפין.

ומדלא כתב את זה נראה בפירוש שאפי' ראי' אינו מהני לאדה"ז אם הרוב אינם בחדר א' והעיקרי כמו בסט"ו שהרוב הם בפנים ומדגיש שם כשלא רואים זא"ז שזהו הרגיל בפנים ובחוץ ולכן כ"ש בסי"ח הי' מבאר ומחלק שמדובר בחידוש בנדון זה - שבפשטות בב' חצרות שנפרצה רואים זה את זה - שמדובר כשלא רואים זא"ז,

ומזה שאינו מבאר ומחלק נראה ברור שמדובר אפי' כשרואים אלו את אלו ואין מצרפין אם הרוב אינם בחדר העיקרי,

ובדרך זה הכל מובן ופשוט כנ"ל בארוכה וא"צ לדחוק בכל הדחיקות לאדה"ז.

ואח"כ הבאתי מהרחש"ד שסובר שמהני דרך הרבים באמצע,

וזה לשוני שם:

"צריכים שניהם, שלכה"פ רוב יהי' במקום א' לעשותו כקביעת מקום לתפילה שיש ענין של הקובע מקום לתפילתו וגם בציבור יש קביעות כזה לעצם ענין הציבור אבל לא כמו בסעודה שצריך כ"א להיות שם בהמקום להחשב כחלק מהם כמו שרחש"ד רוצה לחדש אבל ההוספה שלי בסברא שמצד גדר של ציבור צריך לכה"פ רוב במקום א' וכמו בהתפילה עצמה להחשב כציבור אבל אם הרוב והעיקר שם אז מפני שתפילה שונה מזימון מספיק רוב להחשב כעיקר הציבור והשאר יכול להצטרף באיזה קולא שיהי' וכחילוק הרחש"ד והיינו שבזימון העיקר היא מה שלכתחילה כל אחד מצטרף ע"י הסעודה ביחד בהמקום (כמו מלמטה למעלה) ואז זה עושה החיוב משא"כ בתפילה יש לכתחילה ענין וחיוב תפילה בציבור לכל אחד (מלמעלה למטה) ואם יש כבר ששה במקום א' אז יש כבר הרוב והעיקר והשאר מצטרף באיזה קולא שהיא משא"כ בזימון שצריך כל אחד להיות חלק בהסעודה במקום א' לעשות שיהי' החיוב.

ולפי"ז למעשה יוצא ששתי קבוצות הרבנים נכונים אבל תלוי באיזה אופן, שלפי הנ"ל לפענ"ד ששיטת אדה"ז שמנינים במרפסות מהני רק אם יש ששה במקום ורשות א', אז אפי' אם יש אחרים המראה פנים ודרך רבים באמצע מהני כהרבה רבנים הנ"ל אבל לפי השיטה שלאדה"ז רואים מהני בכל אופן (כמו שהרבה מהרבנים הנ"ל סוברים וכנ"ל איני סובר ככה ואולי אדה"ז יסמוך על המג"א וכו') בשעת הדחק אבל אינו נראה (כן) אז נראה ברור כשיטת הרב ברוין שליט"א שאין לחלוק על הפמ"ג וזה שאדה"ז השמיט דרך הרבים (חוץ מסברתו) היא מפני שכן מועיל ראי' אפי' דרך הרבים באמצע אבל רק אם יש ששה במקום א' כנ"ל.



בדין מצוות א"צ כוונה בדרבנן בברכות ובספה"ע ובשיטת אדה"ז בזה

הרב משה מרדכי גינזבורג
ירושלים עיה"ק

כוונה במצוות דרבנן

א. כ' השו"ע סי' ס ס"ד י"א שמצוות אין צריכות כוונה וי"א שצריכות כוונה בעשיית אותה מצווה, וכן הלכה"ו ובמג"א שם ס"ק ג' "וכן הלכה. ודוקא במצות דאורייתא אבל במצוות דרבנן א"צ כוונה (רדב"ז ח"א כ' ומ"צ ח"ב ס"ב כ"ה סי' תקפ"ט) "דהיינו דמקור חילוק זה בין דאורייתא ודרבנן הוא בשו"ת הרדב"ז, במשפט צדק (לר' מאיר מלמד), וכנסת הגדולה. והנה הכנה"ג כ' שם על הטור שכ' "וא"א ז"ל פסק דמצות צריכות כוונה. נכתב בצדו עיין בהרדב"ז חלק א' סימן כ' דוקא במצות דאורייתא אבל במצות דרבנן סבירא לי' דמצות אין צריכות כוונה משפט צדק חלק שני סימן ס"ב". וא"כ לכאורה כוונת המג"א בשלשה ציונים אלו הוא שהכנה"ג מביא המ"צ שמביא את הרדב"ז (ומש"כ סבירא לי' לכאורה היינו דהמ"צ כ' דס"ל להרדב"ז). וכן נראה שהבין אדה"ז בדעת המג"א (כנראה ע"פ הכנה"ג הנ"ל), דבסי' ס בס"ה ציין בשוה"ג (באות לב במהדורה החדשה) רק "רדב"ז מ"א", והיינו דהמג"א מביא את הכ"ה בשם המ"צ בשם רדב"ז, ולכן הביא רק את המקור הראשון של המג"א שהוא הרדב"ז (וכמו שבמג"א מקור הדברים הובא לראשונה ואח"כ הובא את מי שמביאו וכו', כן הוא הסדר במש"כ אדה"ז כאן דמביא קודם את הרדב"ז ואח"כ מביא את המג"א שבו הובא דעת הרדב"ז, וכן דרכו בכ"מ).

והנה ברדב"ז לכאורה לא מחלק כן, אלא כתב (בסימן אלף צד במהדורות המאוחרות) קושטא דמלתא היא דמצות אין צריכות כוונה כאשר כתבתם שכן הסכימו רוב האחרונים" (ואח"כ מאריך ליישב הסתירה ברמב"ם לכאורה דבהל' חמץ ומצה כ' דאכל מצה בלא כוונה יצא ואילו בהלכות שופר כ' נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע לא יצא והביא תי' המ"מ "דבשופר שאין מעשה זולת השמיעה שהרי התוקע בעצמו בשמיעה הוא יוצא ולפיכך בעי' כוונה אבל באכילת מצה שיש שם מעשה לא בעינן כוונה כלל". אך סיים המ"מ "ולא ראייתי מי שחילק בין מצוה למצוה בדין הכוונה" דהוא בעצמו לא נתיישב לו זה הטעם. ולכן הרדב"ז ביאר בדעת הרמב"ם דס"ל דמצות צריכות כוונה ומש"כ דאכל מצה בלא כוונה יצא היינו בלא כוונה לאכול שלא היה חפץ לאכול אלא שאנסוהו פרסיים אך יודע שהלילה פסח ושזו היא מצה ושהוא חייב לאכול מצה, וכיון שאנסוהו לאכול מכוין הוא לצאת ידי חובתו. אך אם יאכל מצה למלאות נפשו כי ירעב ולא נתכוון למצה של מצוה לא יצא ידי חובתו להרמב"ם. ע"כ. וראה בשו"ע אדה"ז סי' תעה סכ"ח מה שמביא בשם הר"ן שמחלק

בין מצה לשאר מצוות). וא"כ צ"ע למה המג"א מציין לחילוק בין דאורייתא דרבנן בשם רדב"ז.

אמנם הנה במ"צ הנ"ל אכן כתב חילוק זה (מדעת עצמו ולא בשם הרדב"ז), דשם מקשה דלכאורה יש סתירה בדעת הרא"ש דבגמ' ברכות יב, א הסתפק הגמ' "היכא דקא נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא פתח ובריך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא, מאי, בתר עיקר ברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן", ורש"י פי' (ד"ה אלא) ד"פתח אדעתא דחמרא כדי לסיים בפה"ג וכשהגיע למלך העולם נזכר שהוא שכר וסיים שהכל מהו" דהיינו שלא אמר בפה"ג אלא רק חשב בתחלה לומר כן אך הרא"ש מביא ד"הקשה הראב"ד על גירסא זו ועל פירוש זה שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון כוונה, אפילו בלא שום כוונת הרכה עולה לו כ"ש שהוא מתכוין לשום ברכה בעולם". וע"ז כ' הרא"ש "ונראה דלאו קושיא היא דטפי עדיף בלא כוונה ממה שעוקר הכוונה לברכה אחרת", אלא דמסיים הרא"ש "מיהו קשיא לפירושו דהא תנן בבב"יתא פתח ביוצר אור וסיים במעריב ערבים דלא משמע אדעתא דיוצר אור אלא שאמר יוצר אור דומיא דסיים במעריב ערבים" ולכן כ' דנראה כג' הרי"ף פתח בדשיכרא וסיים בדחמרא מאי, דאמר בפה"ג ואמר גם שהכל נהיה בדברו וכיון דלא איפשיטא אזלינן לקולא ולא מהדרין לי' כמ"ש הרי"ף). וע"ז הקשה המשפ"ט צדק "ממה דמשני הכי הרא"ש נראה דקא מודה ליה להראב"ד דמצוות אינן צריכות כוונה וכדסבר רבא ולא כר' זירא (בר"ה כח, ב) ולכאורה ק' עליו מדידיה אדידיה שהנה הרא"ש פסק דמצוות צריכות כוונה כר' זירא וכמ"ש בפסקיו במס' ר"ה יע"ש וכ"כ הריב"ה (דהיינו הטור, ר' יעקב בן הרא"ש) בא"ח סי' תקפ"ט וז"ל וא"א הרא"ש פסק דמצוות צריכות כוונה יע"ש. אלא דיש להשיב חדא מתרתי או שנאמר שהרא"ש הגם דלא סבר הכי מ"מ רצה להשיב קושייתו של הראב"ד אף לפי שיטתו דאינו צריך כוונה ודוחק אלא שי"ל שאם הרא"ש כתב דמצוות צריכות כונה הוא במצוות אשר היא של תורה דוגמת תקיעת שופר דהיא מצות התורה לא במצות דרבנן וכבר ידוע דכל הברכות הם מדרבנן, כמ"ש הרמב"ם . . . וכמ"ש שם הרא"ש להקל בשיטת הרי"ף, וטעמו משום דהוי דרבנן ולקולא". ע"כ¹. וא"כ חזינן דהמ"צ חילק כן מסברא דנפשי'

(1) בתפארת שמואל על הרא"ש שם ס"ק לו' כ' על דברי הראב"ד "בשביל חסרון כוונה. נ"ב פירוש אפילו למ"ד מצות צריכות כוונה מ"מ הברכה דלא חמירי כ"כ שהרי אין מעכבת אין סברא שתהא נפסדת ודוק". ולפי זה מיושב הסתירה ברא"ש ד"ל דבברכה שאינה חמורה שהרי אינה מעכבת ס"ל דשאני מהמצוה עצמה וא"צ בזה כוונה, ולא צריך לומר חילוק בין דאורייתא ודרבנן, אך כנראה המ"צ ס"ל דלא סגי בטעם זה לבד כדי לפטרו מכוונה. ולכאורה יש ראייה לתפארת שמואל מל' הראב"ד "שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון כוונה" דמשמע דאין זה קשור למחלוקת אי מצוות צריכות כוונה, דאם זה תלוי אי מצוות צריכות כוונה, לא מובן מה שכתב "שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון כוונה" הרי מצינו דעות דצריך כוונה בב' מקומות, בר"ה כח, ב ובפסחים קיד, ב. וקשה לכאורה לפי זה על דעת משפ"ט צדק. אמנם הרשב"א בחי' בר"ה שם מבאר את הסוגיא

מחמת סתירה בדברי הרא"ש, וא"כ ע"כ מש"כ הכנה"ג בתחלה "נכתב בצדו עיין בדרב"ז", זה ענין בפ"ע, (ולכאורה הטעם שהכנה"ג מציין לזה הוא דשם יש אריכות בענין זה אי מצוות צריכות כוונה, ובדעת הרמב"ם בכל זה כנ"ל) ציין לדעת ואח"כ הכנה"ג מוסיף להביא בשם המ"צ דיש חילוק בין דאורייתא לדרבנן לדעת הרא"ש, שע"ז מדובר בטור תקפ"ט שעליו נכתב בצדו, וזה כוונתו במש"כ "דסבירא לי' דבמצוות דרבנן א"צ כוונה" היינו לדעת הרא"ש שהובא כאן בטור. (אך המג"א דה' לו רק את ספר כנה"ג ולא הי' לו את ספר מ"צ והרדב"ז, הבין דהמ"צ מביא כן בשם הרדב"ז כנ"ל).

הנה מבואר דמהסתירה בין ב' פסקי הרא"ש הוכיח המ"צ דיש הבדל בין מצוות דאורייתא לדרבנן, אך צ"ע מה טעם לחילוק זה דאף שבדאורייתא צריך כוונה, בדרבנן אין צריך כוונה. והנה יש ב' אופנים שונים לבאר חילוק זה, א. דהא דבדרבנן א"צ כוונה הוא כיון דיש מחלוקת אי מצוות צריכות כוונה, בדאורייתא אזלינן לחומרא ובדרבנן אזלינן לקולא, (כמ"ש הב"ב בס' תעה ס"ח ד"ה ומש"כ הרא"ש), ב. דבמצוות דרבנן מלכתחילה לא תיקנו שצריך כוונה (וע"ד המבואר בתוס' ר"ה כח, א ד"ה אמר רבא, דביארו דמה שהוצרך רבא להביא ראי' משופר לשיטתו דמצוות א"צ כוונה ולא הביא מברייתא גבי חרוסת, דאי מהתם "הוה אמינא היינו בירקות דרבנן אבל במצוות דאורייתא בעי כוונה" והיינו דיש מקום לחלק בדין מצוות צריכות כוונה בין דאורייתא לדרבנן בעצם, דבדרבנן לא תיקנו דצריך כוונה, ולא מטעם דבדרבנן אזלינן להקל), ונפק"מ בין ב' אופנים אלו, כגון במצווה דאורייתא שיש ספק אם חייב לקיימה דלהרמב"ם החיוב לקיימן הוא מדרבנן (כמ"ש בהל' טומאת מת ט, יב) דלאופן הא' גם כאן ננקוט לקולא כמ"ד דלא צריך כוונה, אך לאופן הב' זה דין מיוחד במצוות דרבנן דלא תיקנו שצריך בהם כוונה, אך במצוה מה"ת שרק חיובה עתה הוא מדרבנן צריך כוונה.

והנה ממש"כ המ"צ בסוף דבריו (דברכות הוי דרבנן ממה) "שכ' שם הרא"ש להקל בשיטת הרי"ף בספק של הגמרא, משום דהוי דרבנן ולקולא", דמטעם דהוי דרבנן

כך שאין מחלוקת ולכו"ע א"צ כוונה, ומבאר כן גם בדעת הרי"ף, אך הרי בהשגות הראב"ד ברי"ף (ר"ה שם) חולק על בעל המאור דפסק דמצוות א"צ כוונה כיון דחכמים חולקים על ר' זירא, וס"ל ד"לעולם מעשה רב בכל מקום" (והלכה כמעשה דר' זירא דאמר לשמשו איכין ותקע לי) ורק לאכילה יצא בלא כוונה כיון שנהנה גרונו "אך לשאר מצוות בעינן כוונה כפשוטא דמתניתין וכן עיקר". וא"כ חזינן דהראב"ד ס"ל דיש מחלוקת בזה ודלא כהרשב"א וא"כ לכאורה קשה לבאר להראב"ד דדין דנקיט כסא כו' קשור לדין אי מצוות צריכות כוונה, ובפרט שהרי הראב"ד פסק ברי"ה דמצוות צריכות כוונה כנ"ל ואיך יקשה "שלא מצינו בשום מקום שתהא הברכה נפסדת בשביל חסרון כוונה" כשהוא בעצמו ס"ל דמצוות צריכות כוונה. וי"ל דס"ל להמ"צ דכוונת הראב"ד הוא לא מסברא דיש להקל בברכות דוקא כדברי התפארת שמואל אלא דכיון דבפועל לא מצינו בשום מקום דאמרו כן במפורש לגבי ברכות, ע"כ דבברכות וכל כיו"ב שהם דרבנן יש דין שונה.

שדינו לקולא, מקילין גם כ"שעוקר הכוונה לברכה אחרת", וא"כ כ"ש דסגי בטעם שבדרבנן נקטינן לקולא כדי שלא לפסול כשהמצווה דרבנן נעשה בלא כוונה, וא"כ לכאורה כוונתו וטעמו במש"כ בדברבנן א"צ כוונה כאופן הא' הנ"ל מטעם דבדרבנן נקטינן לקולא.

והנה גם בשו"ע אדה"ז מצאנו לשונות שנוטים לשני אופנים אלו, דבסי' ס"ה כ' "כל המצות צריכות כוונה . . ואם עשאה בלא כוונה . . לא יצא ידי חובתו מן התורה ויש אומרים שמצות אין צריכות כוונה ואף המתעסק יצא בדיעבד והלכה כסברא ראשונה. במה דברים אמורים במצות של תורה אבל בשל דברי סופרים י"א שהלכה שאין צריך כוונה ויש חולקין כמו שיתבאר בסי' תעה", ומדכ' ש"י"א שהלכה שא"צ כוונה" משמע דזהו רק בהלכה דנוקטים כדעה הב' ולא שכן ס"ל לדעה הא' דס"ל מצוות צריכות כוונה, שבדרבנן לא תיקנו כוונה. אמנם בסי' תעה סכ"ט כ' "...אבל אם אכל מרור בענין זה (שלא ידע שהלילה פסח וכיו"ב) יצא לפי שמרור בזה"ז מד"ס וכל מצוה מד"ס א"צ כוונה, וי"ח על זה ואומרים שגם המצות מדברי סופרים צריכות כונה לפי שכל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה", ומלשונו "וכל מצוה מד"ס א"צ כוונה" משמע דהוא דין עצמי ולא רק דנקטינן להקל, וכן ממה שמסיים בדעת הי"ח "שכל מה שתקנו חכמים תקנו כעין של תורה" משמע דהמחלוקת בין ב' הדעות הוא מה היתה מלכתחילה תקנת חכמים בדרבנן, האם דימוהו לדאורייתא (שלדעה זו צריכה כוונה) או שלא דימוהו לדאורייתא. (ולכאורה נקטינן כמ"ש כאן שהרי בסי' ס מציין "כמו שיתבאר בסי' תעה" משמע דזה עיקר המקום שמבואר דין זה, ונקטינן דסוגיה בדוכתא עדיפא (כמ"ש בשו"ע אדה"ז סי' רמט בקו"א ס"ק ד ובסי' תקיא בקו"א ס"ק א, וראה המובא בספר כללי הפוסקים וההוראה כלל סז), וכן מבואר בסי' תפט סי"ב דכתב "וי"א שמצות מדברי סופרים לדברי הכל אין צריכות כוונה כמו שנתבאר בסי' תע"ה", והיינו דאין זה רק הכרעה בדברבנן נקטינן להקל כדעה דא"צ כוונה, אלא דבעצם כן הדין "לדברי הכל", גם למ"ד דבעלמא מצוות צריכות כוונה, וע"כ זה כאופן הב' הנ"ל, דבמצוות דרבנן מלכתחילה לא תיקנו כוונה. ויל"ע עוד בזה).

כוונה בברכות

ב. והנה בסי' ריג ס"ג כ' השו"ע "אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו יענה אמן אלא אם כן שמעה מתחלתה ועד סופה ונתכון לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכון גם כן להוציא ידי חובתו" וכ' שם בהגהות רעק"א "עייני בב"י הטעם דקי"ל דמצות צריכות כונה וקשה לי הא כ' המג"א (סי' ס ס"ק ג) דמצות דרבנן אינן צריכות כונה, והנ"ל הברכות הוי רק דרבנן, וצ"ע. אח"כ מצאתי מזה בעזה"י בס' א"א (סי' ח ס"ק ט) שעמד בזה".

וכ' שם הפמ"ג בא"א "הנה מבואר בסי' ריג ס"ג ודוכתי טובא דצריך המוציא והשומע להתכוין ושם נאמר בב"י הטעם דקי"ל מצות צריכות כונה ויש לראות למה

שכ' המ"א בסי' ס אות ג במצות דרבנן אין צריך כונה, כל הברכות דרבנן הם (בפמ"ג סי' ריג הנזכר לקמן ציין לסי' רט ס"ג דבספק ברכה אינו חוזר חוץ מבהמ"ז), ואפשר דעשו הברכה כדין המצוה. ולפי זה בטלית משי וכדומה, דהמצוה דרבנן, אין צריך כונה לברכה גם כן ויוצאין בשמיעה בלא כונה. גם בטלית דין תורה אטו מחויב הוא לילך בציצית עד שיאמרו דבעי כוונה (ושם בסי' ריג כ' הפמ"ג דדוחק לומר כן), אבל למה שכ' הב"י בסי' תקפ"ט (ובסי' ריג כ' הפמ"ג כן בשם י"א) דאף למ"ד אין צריך כונה הני מילי בעשי' אבל בדיבור בעי כוונה, אתי שפיר כאן" וסיים "לא אאריך כאן ואי"ה בהל' ברכות אבאר עוד מזה", ובסי' ריג הפמ"ג (במשב"ז ס"ק ג) הציע עוד תי' דשאני כששומע הברכה מאחר ולא עושה בעצמו, ולכן צריך כוונה אף דהוי דרבנן, אך דחה תי' זה וכתב "ולומר דשאני העושה בעצמו בדרבנן אין צריך כונה אבל השומע מאחרים אף בדרבנן צריך כונה לכאורה הא בורכא, דבר"ה כח, ב דאיק לה ש"מ התוקע לשיר מצות אין צריכות כונה ופריך מעובר אחורי ביהכנ"ס אם כיון יצא ומאי קושיא שאני עושה משומע". וא"כ הפמ"ג נשאר רק עם התירוץ הקודם, לפי ה"י"א" שהובא בב"י, דשאני דיבור ממעשה דבדיבור צריך כונה.

והנה ז"ל הב"י (בסי' תקפ"ט ד"ה ודעת, בשם רבינו יונה) "וכתב עוד שם (גבי פתח בדחמרא וסיים בדשכרא) דאפילו מי שסובר דמצות אין צריכות כוונה הני מילי בדבר שיש בו מעשה אבל במצוה שתלויה באמירה בלבד ודאי צריך כוונה שהאמירה היא בלבד ושאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה". וז"ל רבינו יונה (על הרי"ף ברכות ו, א ד"ה אמנם) "...אמנם רבינו האי גאון והרבה מן המפרשים פסקו דמצות אין צריכות כונה וקשה להם דהוה לן למימר שאע"פ שלא נתכוון לברך על השכר מתחלה כיון שנעשית המצוה יצא ואמאי לא איפשיטא וי"ל דאפילו מי שסובר דמצות אין צריכות כוונה ה"מ בדבר שיש בו מעשה שהמעשה ההוא במקום כוונה כגון נטילת לולב דאמרינן מדאגבהו נפק ביה וכן כל כיו"ב אבל במצות שתלויה באמירה בלבד ודאי צריכה כוונה שהאמירה היא בלבד וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה".

נמצא דמאותו דין עצמו דנקיט כסא דשיכרא שהמ"צ הנ"ל הוכיח דמצות דרבנן א"צ כוונה, (ממה שהרא"ש מודה להראב"ד דא"צ כוונה כשנקיט כסא דשכרא בידה וברוך אדעתא דחמרא אלא דמחמת שעוקר הכוונה לברכה אחרת יש להסתפק בזה, אלא דמהבריתא בהמשך הגמ' משמע דמיירי בגמ' בענין אחר, אך מצד הדין יש להסתפק, כנ"ל ברא"ש) הוכיח רבינו יונה דצריך כוונה (כיון שהוא רק אמירה, ולכן הגמרא הסתפקה אי ניזיל בתר פתיחה דלא היה כוונה ולא יצא, או בתר חתימה ויצא). וא"כ לכאורה א"א ליישב את הדין בסי' ריג ס"ג דצריך כוונה בברכות, עם דברי המג"א בסי' ס ס"ק ג בשם המ"צ דבדרבנן א"צ כוונה, ע"פ דברי רבינו יונה דבאמירה צריך כוונה, שהרי יסוד דברי רבינו יונה הנ"ל הוא ע"פ פירושו בגמרא בהא דנקיט כסא דשכרא דמבאר דצריך כוונה באמירה, והרי יסוד דברי המ"צ שבמג"א הוא מאותו דין

גופא, שמבארו בדיוק להיפך (דאף שהוא אמירה מ"מ) כיון שהוא דרבנן א"צ כוונה, וא"כ כיון דהמ"צ חולק על יסוד זה של רבינו יונה, בודאי א"א לישב את דברי המ"צ עם הדין דצריך כוונה בברכות ע"פ דברי יונה. וצ"ע.

אמנם הנה בשו"ע אדה"ז סי' ריג ס"ד כ' בתחלה כל' המחבר הנ"ל "אין אדם יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה אפילו ענה אמן אלא א"כ שמעה מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו והמברך נתכוין להוציאו. ואז יוצא ידי חובתו בדיעבד אפילו לא ענה אמן". ואח"כ הוסיף בחצאי עיגול "ולדברי האומרים שמצות של דבריהם א"צ כוונה, אע"פ שלא נתכוין המברך להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא, בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה, כגון מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו אין צריך לברך, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה" ובפשטות הוסיף קטע זה כדי להתאים את הדין כאן עם דברי המג"א שבסי' ס"ק ג שהובאו בשו"ע אדה"ז סי' ס"ה (וע"ד שהקשו רעק"א והפמ"ג) וע"ז מיישב ומבאר דאין הכי נמי, דהמבואר בסי' ריג דאין אדם יוצא בשמיעת הברכה אא"כ מכין הוא רק למ"ד דגם בדרבנן צריך כוונה, אך למ"ד דבדרבנן א"צ כוונה, יוצא גם בלי שיכוין.

(ובפשטות הטעם שאדה"ז העמיד את הדברים בתוך חצו"ג הוא מאותו הטעם שהתקשו רעק"א והפמ"ג בזה, דמלשון המג"א בסי' ס משמע לכאורה דמבאר כן בדעת המחבר דמה שכתב דכן הלכה דצריך כוונה הוא רק בדאורייתא, ואילו בסי' ריג מבואר לכאורה דדעת המחבר עצמו הוא דגם בדרבנן צריך כוונה, וע"ז מחדש אדה"ז דאין הכי נמי, דהמחבר ס"ל דגם בדרבנן צריך כוונה, ואילו מש"כ במג"א בסי' ס הוא דעת המ"א עצמו ולא דעת המחבר (ומה שבסי' ס כ"כ המג"א בלי להוסיף תחלה "א"א", מצינו הרבה כיוצא בזה, ברמ"א שמוסיף הגהה ומבאר בדברי המחבר היפך כוונת המחבר, והנושאי כלים מבארים דזה פסק הרמ"א אלא דכתב באופן כזה, וה"ה י"ל כאן) ולכן העמידו בחצו"ג, כמבואר בשו"ת שארית יהודה או"ח סי' ו (על דין אחר) "...דדין זה העמיד בחצאי עיגול משום דמספקא ליה כמו ששמעתי מפי קדשו פעמים רבות דכל ספק העמיד בתוך חצאי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו. ואפשר שהיה על זה איזה קונטרס אחרון", (ומסוף דבריו דכתב "ואפשר שהיה על זה איזה קונטרס אחרון" משמע דגם כשהיה על זה קונטרס אחרון, דהיינו ששנה פרק זה והכריע כמ"ש בחצו"ג, בכ"ז השאירו בחצאי עיגול, והיינו להראות שיש בזה חידוש, או שלא מחק את החצו"ג שכתב לפני כן, ויל"ע בזה). שוב ראיתי בס' חקרי הלכות שמאריך לבאר למה אדה"ז הקיף כאן בסי' ריג בחצו"ג, אך לפענ"ד י"ל בפשטות כנ"ל).

כוונה בספירת העומר

ג. בשו"ע אדה"ז סי' תפט סי"ב כתב "...מנהג ההמון עכשיו כסברא הראשונה

לספור בבין השמשות. ומי שרוצה לדקדק לספור בצאת הכוכבים והוא מתפלל ערבית מבעוד יום עם צבור המתפללין ערבית עם סמוך לחשיכה וסופרים בבין השמשות טוב שיספור עמהם בלא ברכה ויחשוב בדעתו אם אשכח לספור בלילה הריני סומך על ספירה זו לצאת בה ידי חובתי ואם לא אשכח בלילה הרי דעתי עכשיו שלא לצאת בספירה זו שאף להאומרים שמצות אין צריכות כוונה לצאת בהן ידי חובתו מכל מקום כשמכוין בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו בודאי אינו יוצא בעל כרחו ולפיכך כשיזכור בלילה יספור בברכה. אבל אם לא התנה בדעתו בפירוש שלא לצאת בספירה זו כשיזכור בלילה אלא ספר סתם אף שלא בדרך עכשיו וגם לא ענה אמן אחר ברכת הציבור לא יברך כשיספור בלילה שמא היה כבר לילה כשספר בבין השמשות וכבר יצא ידי חובתו להאומרים שמצות אין צריכות כונה ואף להאומרים שמצות צריכות כונה מכל מקום הספירה בזמן הזה מדברי סופרים ויש אומרים שמצות מדברי סופרים לדברי הכל אין צריכות כוונה כמו שנתבאר בסי' תע"ה. ואפילו לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציאו וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומו לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה ואפילו אם היה מחשב אין אני מתכוין לצאת בספירה זו אין זה כלום להאומרים שמצות אין צריכות כוונה כלל אלא אם כן מחשב אני מתכוין שלא לצאת בה." דהיינו דצריך כוונה חיובית מיוחדת שלא לצאת בספירה זו ולא סגי במה שלא חושב לצאת. והקשה בדברי נחמי (בהגהותיו לסי' תפט) "לכאורה קשה ממעשים בכל יום שמברכים הקהל אחר שמעם מש"ץ. וצריך לומר דהיינו טעמא שבשעת שמיעה דעת[ם] בפירוש לספור בעצמם מיד כנהוג, והרי זה מעין מה שיתבאר סי' ד לענין השואל, משא"כ כששומע לפי תומו" וכמבואר בשוע"ר שם (סי"ד): "מי ששואל אותו חברו בבין השמשות כמה ימי הספירה בלילה זה יאמר לו אתמול היה כך וכך ... אבל השואל יכול לספור בברכה אף ששמע כבר הסיפור מהמשיב, מכל מקום בשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור, שהרי בשביל כך הוא שומע, ונמצא שהיה בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו, אבל המשיב לא היה בדעתו בפירוש בשעת התשובה שרוצה לחזור ולספור שנית אחר כך, אף שבאמת כן הוא, מכל מקום כיון שלא היה בדעתו בפירוש יצא ידי חובתו להאומרים שאין צריכות כונה." וה"ה כששומעים מהש"ץ ברכת ההלל – לפני שכל אחד מברך לעצמו, שכיון שדעתו לברך מיד אחרי הש"ץ הרי זה כאילו "היה בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו."

והעיר על זה בביאור דברי שלום על שו"ע אדה"ז שם (הערה קכז בסופו) ובספר "שיעורי הלכה למעשה" חלק א"ח (סימן נט) ד"כל הדברים האלו אמורים דוקא בקהל השומע הברכה והספירה מהש"ץ, ומיד אחר כך מברך וסופר כל אחד לעצמו, שהרי עיקר טעם שמיעת הספירה מהש"ץ הוא על דעת שכל אחד יברך לעצמו – מיד אחרי הש"ץ. משא"כ בזמנינו רגילים שבבית הכנסת יש כמה מנינים לתפלת ערבית, וכל

אחד מהמנין המאוחר שומע לפעמים את ברכת הש"ץ של המנין הקודם. וכאן לא יועיל התירוץ של הדברי נחמי', שהרי אינו שומע "בשביל כך" – כדי שיוכל לספור אחר בעצמו, ואם כן אינו נחשב כאילו "היה דעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו". ואף שגם אינו מכוין לצאת מהש"ץ בברכתו ובספירתו, מכל מקום הרי על זה כותב בשו"ע ר' שם "אף שבאמת כן הוא, מכל מקום כיון שלא היה בדעתו בפירוש יצא ידי חובתו להאומרים שאין צריכות כוונה." ולכאורה ההכרח שכל אחד יהי' "מכוין בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו" היינו במה ששומע הברכה והספירה מהש"ץ של המנין הקודם, שאז "בודאי אינו יוצא בעל כרחו." ואם לא כיון לזה, יצטרך לסמוך על מה שהובא לעיל משו"ע ר' (סי' ריג ס"ד): "ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה". היינו שרק לכתחלה יש לזהר, אבל בדיעבד – אין זה אוסר עליו שיברך שוב. ואף שרבינו כותב כאן (סי' תפט ס"ב): "ואפילו לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד ומן הציבור שספרו, ולא נתכוין כלל להוציא וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו, אלא שמע לפי תומו, לא יברך כשיספור בלילה שהשומע כעונה", היינו שגם בדיעבד אינו יכול לספור אחר כך בברכה. אפשר דהיינו דוקא ששומע מהש"ץ של המנין שגם הוא מתפלל בו, שהוא נותן לבו לשמוע ברכתו. משא"כ בסי' ריג מיירי ב"מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו, וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו", היינו שאינו מקשיב לברכת האחר, אלא שבדרך אגב הגיעה הברכה לאזניו, הנה בזה לא החמיר רבינו אלא לכתחלה. ואם כן, גם כאן כששומע ברכת ספירת העומר מש"ץ של המנין הקודם, שהרי הוא אינו מתפלל במנין זה, ואינו מקשיב אל ברכת הש"ץ, אלא שבדרך אגב הגיעה לאזניו ברכה זו. בזה איננו חוששים אלא לכתחלה, ולא בדיעבד. ע"כ דבריו.

ולפענ"ד הדברים צ"ע: א. מש"כ "אפשר היינו דוקא ששומע מהש"ץ של המנין שגם הוא מתפלל בו שהוא נותן לבו לשמוע ברכתו", צ"ע מהכ"ת לחלק כן, הרי כ' להדיא דרך מהני אם מכוין שלא לצאת, ואם לא כיוון כן, אף שלא "נותן לבו לשמוע ברכתו", ע"ז בדיוק אמרינן "מצוות אין צריכות כוונה", שאף אם לא נותן לבו לזה אלא שומע בלי כוונה מכוונת אלא לפי תומו יצא. ובאמת שסברא זו שכתב הוזכרה בפמ"ג כנ"ל, דכיון שלא עושה מעשה מהיכא תיתי שיחשב שעשה מצווה אם לא כיון, אך הפמ"ג (בסי' ריג משב"ז ס"ק ג) כבר דחה סברא זאת על פי מה שהקשו בגמ' על מ"ד דמצות א"צ כוונה מדתניא היה הולך אחורי ביהכנ"ס ושמע קול שופר אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, כנ"ל, ואם יש לחלק דב"לא נתן לבו לשמוע" אלא "שבדרך אגב הגיעה הברכה לאזניו" דלא יצא גם למ"ד מצות א"צ כוונה, א"כ מה קושיית הגמ', הרי גם שם כשהלך אחורי ביהכנ"ס "לא נתן לבו לשמוע" אלא "שבדרך אגב הגיעה קול השופר לאזניו", וע"כ משמע דלמ"ד מצות א"צ כוונה גם בכה"ג יצא, כנ"ל בפמ"ג.

ב. מש"כ "משא"כ בסי' ריג מיירי . . שאינו מקשיב לברכת האחר אלא שבדרך אגב הגיעה הברכה לאזניו הנה בזה לא החמיר רבינו אלא לכתחילה" צ"ע היכן רואים

שהחמיר שם רק לכתחילה², הרי מזה שמסיים שם כנ"ל "ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בס' ברכה לבטלה" משמע אם אכן לא נזהר לכוון בפירוש שלא לצאת, ה"ה "נכנס לס' ברכה לבטלה" ובס' ברכה לבטלה נקטינן דס' ברכה לקולא וכמבואר בס' קסז, יב "אם הוא מסופק אם בירך ברכת המוציא אם לאו אינו חוזר ומברך כי ברכת המוציא מדברי סופרים וספק דברי סופרים להקל ואינו רשאי להחמיר על עצמו אלא שלא לאכול אבל לא לברך שלא ליכנס לספק ברכה לבטלה".

ג. אמנם בכ"ז לפענ"ד יש ליישב את המנהג, דמה שכתב דכש"כל אחד מהמנין המאוחר שומע לפעמים את ברכת הש"ץ של המנין הקודם . . לא יועיל התירוף של הדברי נחמי, שהרי אינו שומע "בשביל כך" - כדי שיוכל לספור אחר בעצמו, ואם כן אינו נחשב כאילו "היה דעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו". הנה למרות שאינו שומע מהמנין השני "בשביל כך" כדי שיוכל לספור, ואין זה ממש כהדוגמא שהובא בשו"ע אדה"ז הנ"ל ד"השואל יכול לספור בברכה אף ששמע כבר הסיפור מהמשיב מכל מקום בשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור, שהרי בשביל כך הוא שומע, ונמצא שהיה בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו", אמנם הרי אין דין זה תלוי דוקא במה ש"בשביל כך הוא שומע" אלא במה שדעתו בפירוש בשעת שמיעה לחזור ולספור מיד אח"כ, וכלשון הדברי נחמי' שכתב "טעמא שבשעת שמיעה דעת[ם] בפירוש לספור בעצמם מיד כנהוג והרי זה מעין מה שיתבאר סי"ד לענין השואל, משא"כ כששומע לפי תומו", ומש"כ אדה"ז גבי שומע "שהרי בשביל כך הוא שומע" הרי זה רק כדי להוכיח מהשמיעה גופא ש"בשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור"³.

(2) ואי אפשר לומר דאם היתה כוונתו שגם בדיעבד חוששים, שלא לחזור ולברך, לא הי' כותב "לחוש לדבריהם וליזהר", שהרי לגבי ס' ברכה מצאנו שאדה"ז כותב כמה פעמים "ויש לחוש שלא ליכנס לס' ברכה לבטלה" (קפח, י-יא-טו. רצו, ט) ובכולם הכוונה שלא יברך, ע"ש, ופשוט שהוא הדין כאן (אף שהוסיף כאן תי' "וליזהר"). ולאידך, בכל מקום שכ' "יש לחוש לדבריהם" והכוונה הוא רק לחוש לכתחלה, אדה"ז כ"כ להדיא, (ג, ז. לב, מה. קי, ח. קיד, יא. קכד, יא. קנט, כ. קס, ח-יא. קעד, ה. קפב, ד. קפג, י. קצד, א. קצז, ב. קצז, ו. סבה"נ א, ח. ו. רעא, כה. תמא קו"א ס"ק ג. תסט, ב). וכ"ש כאן לגבי ספק ברכה, דבעלמא נקטינן לקולא שלא יברך, ואילו היה הדין כאן שיוזהר רק לכתחילה אך בדיעבד יברך, בוודאי הו"ל להדגיש זאת ולכתוב להדיא דזה רק לכתחילה, ומדלא כתב כן, בוודאי הכוונה שצריך לזהר שלא ליכנס לס' ברכה לבטלה, ואם נכנס לס' זה, ה"ז ככל המבואר בס' קסז, סי"ב שבס' ברכה "אינו רשאי להחמיר על עצמו אלא שלא לאכול אבל שלא לברך שלא ליכנס לס' ברכה לבטלה".

(3) ודוק בלישניה שכתב "שהרי" היינו שאין זה הטעם אלא זה הוכחה על מש"כ לעיל מיניה, (ומצינו הרבה כיו"ב אפילו היכא שכתוב טעם (ולא רק הוכחה כמו כאן) שמבואר בפוסקים דהטעם הוא רק לחזק את הדין במקרה זה אף ששייך הדין גם כשאין טעם זה, ולדוגמא ראה בבדק הבית (של הב"י) באה"ע ס' יז ס"ב דאף שטעם הרא"ש שייך דוקא בנושאה, ה"ה בארוסה כמ"ש בטור, "אלא מפני שהשאלה היתה בנשאת כתב כן" לחיזוק הענין, ע"ש, וכמו"כ י"ל כאן, דהדין הנ"ל שייך גם היכא שאינו שומע בשביל לחזור ולספור, אלא סגי במה שבשעת שמיעה דעתו לספור בהקדם האפשרי, וכמ"ש הדברי נחמי' דבכה"ג חשיב כמכוין בפירוש שלא לצאת במה ששומע).

אך אין הדין תלוי בזה אלא אף היכא שאינו שומע ע"מ לחזור ולספור אך דעתו לספור מיד אח"כ, מהני לספור אח"כ בברכה, כמ"ש הדברי נחמ"י. וא"כ ה"ה י"ל בנדו"ד, דכששומע את הספירה מהמנין הקודם, הרי כוונתו במה שהגיע לביהכנ"ס הוא כדי לקיים את המצוות המוטלות עליו עתה - ק"ש תפלה וספה"ע - מיד בהזדמנות הראשונה, (אלא שהסדר הוא שקודם מתפללים ואח"כ סופרים, אך אין זה מגרע את מה שמבחינתו דעתו לקיים מצות המוטלות עליו מיד בהזדמנות הראשונה שיוכל), וא"כ "בשעה ששמע היה בדעתו לחזור ולספור . . ונמצא שהיה בדעתו בפירוש שלא לצאת בשמיעה זו" ולא כ"שומע לפי תומו". ודוק.

אך לא יועיל טעם זה, אם לא הגיע לביהכנ"ס על מנת להתפלל מיד, כגון שלומד שם תוך כדי שיש מנין המתפללים שם, ודעתו להתפלל יותר מאוחר, שאז הרי הוא נחשב ששומע "לפי תומו" כנ"ל. וא"כ צריך לזהר בכה"ג ש"יחשב אני מתכוין שלא לצאת" ואם לא כוון כן ושומע לפי תומו, לא יוכל לברך אח"כ, ובכה"ג ישמע ויכוון לצאת ידי הברכה מהש"ץ (או מאחד המתפללים) כעיקר הדין המבואר בסי' תפט ס"א ש"הברכה יכול לשמוע מהש"ץ לכתחלה . . ואחר ששמע הברכה יספור מיד" (ובכה"ג טוב להודיע למברך בתחלה שיכוון להוציאו, (ואפילו לש"ץ, כיון שעתה אין הרגילות שהש"ץ מוציא יד"ח את הציבור בברכה ולא יכוון להוציאו), לחוש לדעת המחבר (בסי' ריג ס"ג, כדמשמע בשו"ע אדה"ז שם ס"ד, כנ"ל) והפר"ח (סי' תעה ס"ד, כמצוין בשוה"ג שבשו"ע אדה"ז שם סכ"ט) שגם בדרבנן צריך כוונה, וכמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תעה סכ"ט ד"טוב לחוש לדבריהם").



פשוטו של מקרא

ב' הערות בפרש"י בלק

הרב מנחם מענדל מישולבין

כולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

על הכתוב (בלק כב, לג) ואותה החייתי מפרש רש"י:

ועתה מפני שדברה והוכיחתך ולא יכולת לעמוד בתוכחתה כמו שכתוב ויאמר לא הרגתיה שלא יאמרו זו היא שסלקה את בלעם בתוכחתה ולא יכול להשיב שחס המקום על כבוד הבריות וכן ואת הבהמה תהרוגו וכן והרגת את האשה ואת הבהמה.

ולהעיר שהפסוקים שלהם מציין רש"י בפרשת קדושים, שם מפרש רש"י שהוא בגלל שהבהמה הכשילה את האדם בעברה, ובגלל שעל ידה בא קלקלה לאדם נהרגת,

ופי' הזה לא הי' מתאים כאן דאדרבא האתון התעכב בדרך וגרם לבלעם להתעכב בדרכו נגד ה', דהיינו שמנע את בלעם מלהכשל בדבר עבירה.

ולכן פי' כאן שהוא מפני כבוד הבריות. ולא מפני שעל ידה נכשל האדם.

אלא שצריך להבין מדוע שם פרש"י משום תקלה וכאן משום כבוד הבריות גם צריך להבין בשלמא בויקרא מובן הבזיון בזה שאדם נכשל בעברה, והבהמה מזכיר בזיון הזה.

משא"כ כאן מהו כבר גודל הבזיון שבלעם לא הי' לו מה להשיב לאתונו, וכי זהו בזיון גדול שאתון נצח בויכוח?

הרי מעשים בכל יום שבני אדם מתווכחים ואחד יוצא מנוצח, ואף דכאן יצא מנוצח מבהמה – מאתונו ולא מאדם כמותו מ"מ אינו דומה בזיון זה לבזיון דעברה שהוא קלקלה ממש, לא סתם ענין חברתי דויכוח שאחד התחכם על חברו.

*

בהמשך הכתובים (שם לה) על הכתוב **לך עם האנשים** מפרש רש"י:

בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו **"ואפס"** על כרחך את הדבר אשר אדבר וגו' לך עם האנשים כי חלקך עמהם וסופך להאבד מן העולם.

וצריך להבין הלא שרי בלק לא נהרגו ע"י בני ישראל, כי בפועל הם נלחמו רק עם מדין ולא מואב עם מואב (ראה פרש"י מטות לא, ב) ואם כן מדוע אומר לבלעם שחלקו עמהם, הרי הם לא נאבדו, משא"כ בלעם מפורש עליו בכתוב (שם לא, ח) ואת בלעם בן בעור הרגו בחרב.



שונות

להתפלל לפני התפלה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ב'ספורי חסידים' פ' עקב (ע' 479) נאמר: "חסיד אחד התאונן לפני הרב הצדיק ר' הלל מפאריטש, תלמידו של הרבי בעל 'צמח צדק', שכשלומד חסידות קודם התפלה יש לו חיות גדולה בחסידות, וכשעומד אחר כך להתפלל מסתלקת ממנו החיות ואינו יכול להתפלל כראוי."

"אמר לו ר' הלל: הלא יש לנו רבי, תשאל אותו. "והחסיד אמר לו: וכי על כל דבר ודבר אפשר לנסוע להרבי ולשאלו? - נמצא - השיבו ר' הלל - כשאין אתרוג צריך ליטול מקל ולנענע?..." הפציר בו הרבה החסיד שבכל זאת ייעץ לו מה לעשות. אמר לו ר' הלל: - וכי מה איכפת לך אם אתה מתפלל קודם התפלה? "עכ"ל.

להעיר מהא דאיתא ב'תורת משה' לרבנו ה'חתם סופר' (לפסח): 'כתיב (תהלים קיח, טו) 'קול רנה וישועה באהלי צדיקים', יש לומר על דרך זה דאמרו חז"ל (ברכות ו, א) אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה, במקום רנה שם תהא תפלה. פירוש רש"י, בבית הכנסת ששם אומרים הציבור שירות ותשבחות בנעימות קול ערב. וידוע דאיתא בספרים שעל ידי השבחות והודאות וזמירות יושעו גם בלא תפלה, וכדכתיב גבי יהושפט (דה"ב כ, כא) "בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה'", ועל ידי זה לבד ניצולו, וזה קול רנה ותיכף ומיד הישועה באהלי צדיקים'.



בני כ"ק אדמו"ר מהר"ש

הרב שלום דובער קוביטשעק

מגדל העמק

ברשימת כ"ק אדמו"ר זי"ע משנת תרצ"ד¹ כותב: "למהרשנ"ע היו עוד ב' בנים, א' בין דבורה לאה ורז"א, וא' בין אדנ"ע ומ"מ נ"י. שבין ד"ל (היתה בכורה) ורז"א חי ח' שנים. בן שנה כבר דיבר שארף [חֶלֶק]. בן ג' אבגעפירט אין חדר [הכניסוהו לחדר]. יראו מעין הרע ועשו זה בליל חורף. וכבר היה אז בקי בחומש. היה בעל חושים גאונים. כשלמדו אותו המשנה אמר הגמרא. היה חושב הרבה. כששאלו מהרשנ"ע ע"ז ענה: וואס צו טראכטען איז דא [על מה לחשוב, הרי יש]. (הצ"צ אמר עליו: דאס איז זיידע. מסופקני קצת. מ"מ).".

והנה בניו המפורסמים של כ"ק אדמו"ר מהר"ש הם;

(1) רשימות היומן עמ' שלא.

א. הרה"ק ר' שניאור זלמן אהרן, וויטבסק – נולד י"ט תמוז² תרי"ח³, נפטר י"א מרחשון תרס"ט.

ב. כ"ק אדמו"ר שלום דובער נ"ע, ליובאוויטש – נולד כ' מרחשון תרכ"א, נסתלק ב' ניסן תר"פ.

ג. הרה"ק ר' מנחם מענדל, צרפת – נולד ו'⁴ אדר תרכ"ז⁵, נפטר כ"ג תשרי תש"ב⁶ [תולדותיו נלקטו ונדפסו בתשורה לחתונת לובעצקי (ו' אד"ש תשס"ח), ולאחרונה גם בקובץ 'תולדות הרב מנחם מענדל: בן זקוניו של כ"ק אדמו"ר המהר"ש' (תשורה משפחת מלול, ל"ג בעומר תשע"ט)].

(2) "שלשלת היחס" שבהקדמת ספר היום יום עמ' 8; רשימות היומן עמ' רעט; ספר התולדות כ"ק אדמו"ר מהר"ש, קה"ת תשנ"ז (להלן: 'התולדות') עמ' 22 (ושם נכתב 'יום ה' פ' מטות י"ט תמוז תרי"ח", אבל קביעות זו שפרשת השבוע היא מטות היא בשנת תרי"ט, ואולי יש לתקן "יום ה' פ' פנחס י"ט תמוז תרי"ח, וראה הערה הבאה).

(3) כן הוא ברשימות היומן עמ' דש; ספר השיחות תש"ו עמ' 14; 'התולדות' שם ועוד. לעיתים נכתב שנולד בשנת תרי"ט, ראה למשל: שלשלת היחס שם, קונטרס בר מצוה תרנ"ג עמ' יז; גליון הקריאה והקדושה, מרחשוון תש"ה (51); סה"ש תרצ"ז עמ' 255 (וכן הוא באג"ק כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, ז, עמ' עב; קובץ מכתבים שבסוף תהילים 'אהל יוסף יצחק', עמ' 216) – שנולד שנה וארבעה חודשים לפני כ"ק אדנ"ע.

אמנם, בפשטות יש להעדיף את גרסת תרי"ח, כיון שברשימת מאמרי כ"ק אדמו"ר מהר"ש משנת תרל"א (הובאה ב'התולדות' עמ' 34) ישנם 2 מאמרים מהבר-מצוה של הרז"א, וא"כ הוא נולד בשנת תרי"ח.

וראה גם: סה"ש תרצ"ז שם הע' 2; סה"ש תש"ז שם בהערות; ש' קראוס, "תאריך ומקורו (ג)", ב"מ 287 (תש"ס), עמ' 47 הע' 23; כמו"כ ראייתי שמפנים בעניין זה לדברי שמואל קראוס שנתפרסמו בב"מ גיל' 120 עמ' 67, אך בגליון 120 שתח"י ישנם רק 66 עמודים.

(ופלא שבספר קיצור תולדות חב"ד העדיף את גרסת תרי"ט. וראה גם להלן הערה 29).

(4) 'התולדות' שם; אבל ב'שלשלת היחס' שם – ז' אדר.

במאמר של אביו כ"ק אדמו"ר המהר"ש לכבוד הבר-מצוה שלו בשנת תר"מ, ד"ה 'נעשה אדם' (לקוטי תורה תורת שמואל תר"מ, א, עמ' פט) נכתב בראשו: "בס"ד. ו' אדר תר"מ א"א [אמר אותו] בני מ"מ שי' בסעודת בר מצוה". וכן בהנחה של בנו כ"ק אדמו"ר הרשב"ב (שם עמ' חצר, ד"ה 'בן פורת יוסף') נרשם בכותרת "יום ד' פרשת תצוה תר"ם" – ו' אדר.

(5) כיון שבשנה זו היו שני חודשי אדר, יש לברר באיזה מהם נולד.

(6) באתר האינטרנט 'חב"ד אינפו', בתאריך ה' אלול תשע"א התפרסמה תעודת הפטירה של רמ"מ ובה הופיע התאריך 14 באוקטובר 1941 (כ"ג תשרי תש"ב), עיין שם בכתבה.

וב'רשימה' זו נכתב שלכ"ק אדמו"ר מהר"ש היו עוד שני בנים⁷. כאן ננסה להציג ולדון בכל הידוע אודות בנים הללו.

א. בן אחד: ר' אברהם סענדר

הבן הידוע ומוכר יותר מבין שני הבנים, הוא "העילוי הגאון וצדיק ר' אברהם סענדר"⁸. נביא כאן את מה שידוע אודותיו (בנוסף לרשימת כ"ק אדמו"ר המובאת כאן בפתח הדברים)⁹:

- ככל הנראה הוא נקרא ע"ש סב סבו הרה"ח ר' סענדר ב"ר הירש משקלאוו מחסידי כ"ק אדמו"ר הזקן (אודותיו: רשימת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, קונטרס דברי ימי הרבנית רבקה, ברוקלין תשע"ד, בתחילתו).

ספר השיחות ת"ש (ש"פ אמור), ברוקלין תשמ"ו, עמ' 99-100 [בתרגום חופשי]:

"הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק אמר לי – מספר אבי – שאחיו המבוגר ממנו, הגאון הצדיק ר' אברהם סענדר היה מופלא בחושים ובעל מוחין ומידות. הוא נפטר בגיל שמונה שנים¹⁰.

"באגרות הקודש מכ"ק אבותינו רבותינו הקדושים, ישנה פתקה שכתב כ"ק אדמו"ר הרה"ק מהר"ש לרבי הצ"צ בסיבה מסויימת. עונה לו הרבי הצמח צדק, שזה לא כך, והרבי כותב, שהילד הצדיק אברהם סענדר – היה נשמתו של הרבי הזקן.

"כשהילד ר' אברהם סענדר היה בגיל ארבע שנים למד איתו הצמח צדק משניות¹¹, והיה מדייק במשנה כל מה שכתוב בגמרא. הוא היה תמים גדול. הוא לא הבין כלל מה זה נקרא לשחק. הוא היה עסוק תמיד בלימוד ובתפילה.

"בשעת הסתלקותו נכחו הרבי הצמח צדק, אבי והאחים. והם ראו ממנו דברים נפלאים. ישוב הדעת שלו בשעת ההסתלקות, לכולם הפליא מאד המוחין דגדלות שלו. ביום הסתלקותו, אמר: רבנו הזקן אמר לי שאבוא אליו, וביקש להלביש אותו

(7) בנוסף לשני בנותיו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש: א) הבכורה, דבורה לאה גינזבורג (אודותיה: עטרת מלכות, עמ' 267. וראה להלן הערה 32). ב) הצעירה חי' מושקא הורנשטיין (אודותיה: עטרת מלכות, עמ' 273).

(8) לשון כ"ק אדמו"ר ב'התולדות' עמ' 21.

(9) מרשימת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שנדפסה בקובץ 'התמים' חוברת חמישית (ווארשא תרצ"ו), עמ' לח [462], אנו יודעים על רשימה שרשם אודות הרא"ס בחודש תשרי תרנ"ח. אך רשימה זו ככל הנראה לא הגיעה לידינו.

(10) וראה סה"ש תש"ו עמ' 14, שנסתלק בן חמשה-שמונה שנים. וראה לקמן אודות כך.

(11) וברשימות היומן שם "כשלמדו איתו" ולא נזכר שהיה זה הצ"צ – וראה להלן הערה 45.

בגדי שבת, התפלל מנחה בשמחה, ואחרי עלינו אמר שמע ישראל ויצאה נשמתו באמירת הוי' אחד".

רשימות הרב"ש, ברוקלין תשס"א, עמ' קיט:

"כ"ק שליט"א [מהורש"ב] אמר על אחיו הק' אברהם סענדער ז"ל, שאביו – כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע זיע"א – אמר עליו, דאש איז מאיין ישראל נח [= זהו ה'ישראל נח' שלי. וכוונתו שהיה 'מחזיק' מאד מראשו הגאוני, כפי שאביו הצ"צ החזיק מאד מגאונותו של אחיו ר' ישראל נח (הרה"ק מניעזין)¹²]. שהיה לו ראש ומצח גדול, המורה על למדן גדול".

תורת מנחם התועדויות, ו, עמ' 119:

"בנו של אדמו"ר מהר"ש, ר' אברהם סענדער – שהי' מופלא ביותר, ואדמו"ר הצ"צ השתעשע עמו מאד – נסתלק בהיותו בן שמונה שנים, וקודם הסתלקותו אמר, שרבינו הזקן יבוא להיות ביחד אתו. נשמתו של ר' אברהם סענדער היתה נשמתו של רבינו הזקן, וחי מספר השנים שרבינו הזקן נסתלק קודם זמנו¹³".

על שנת הולדתו והסתלקותו, נדון בהמשך (פרקים ג-ה).

ב. זהות הבן השני

המקום היחידי שבו מצינו במפורש שלכ"ק אדמו"ר מהר"ש היה בן נוסף (חמישי), הוא ברשימת כ"ק אדמו"ר כאן. וצ"ע מדוע לא מצינו שמוזכר באף מקום, אפי' לא ברמז?

וכנראה הוא נפטר בעודו ממש קטן, ולכן לא הוזכר באף מקום. רק שכאשר כ"ק מהוריי"צ בא לספר לכ"ק אדמו"ר (בהקשר לסיפור הקודם שסיפר לו, אודות כ"ק

(12) 'התולדות' עמ' 7, ועוד.

(13) בעניין מספר השנים שכ"ק אדמו"ר נסתלק קודם זמנו, וכן הסיבה לכך, ישנם כמה גרסאות:

(א) כתוצאה מהטעות שנעשתה בעת הגיעם לפרשת דרכים במהלך הבריחה מליאדי במלחמת נפוליאון, נסתלק רבינו הזקן קודם זמנו שמונה שנים (תו"מ התועדויות כאן).

(ב) " . . . רבינו אמר שהמלחמה קיצרה לו עשר שנים מחייו" (בית רבי, ברדישוב תרס"ב, מו, א. וראה גם: "שליחויות מסתוריות", ב"מ 179 (תשנ"ח), עמ' 27; המסע האחרון, ירושלים תשע"ב, עמ' 128-129).

(ג) " . . . אשר רבינו הזקן רצה לנסוע לפניו רוסיא, להתרחק מבנ"א ולעשות שם חיבור חדש על נגלה ונסתר כאחד. ור' יצחק זעלווער שהי' אז המפרנס לא הסכים לזה, והקפיד אדמו"ר. ונראה מזה, אשר לו לא עיכב ר' יצחק זעלווער, היה מאריך ימים וגומר את הדבר הזה שעלה ברצונו. ויש מאמר שאמר שקיצרו לו 14 שנים" (כתבי הרה"א ביחובסקי, ברוקלין תש"נ, עמ' קטו, בשם הרה"ק מהרש"נ מבאברויסק).

אדמו"ר האמצעי כשהיה בגיל 8 -) אודות ר' אברהם סענדר – שהיה בן לא מפורסם כ"כ של כ"ק אדמו"ר מהר"ש (כיון שנפטר בצעירותו), סיפר גם שהיה עוד ילד שנולד לכ"ק אדמו"ר מהר"ש. אך כיון שלא חי הרבה, לא פירט עוד אודות בן זה. וקל.

והנה, יש מי שרצה ללמוד אודות אותו "בן הנעלם" מכמה מקורות¹⁴.

דחנה ברשימות הרב"ש¹⁵ כותב: "אח"כ דברתי עוד עם כ"ק שליט"א אודות הבית של כ"ק אדמו"ר הצ"צ. . ואמר כ"ק שגם הוא זוכר היטב את הבית. . ואין שהיה נותן חמשה קאפ¹⁶ לאחיו הרז"א הנ"ל, ולו – שליט"א – חמשה קאפ', ולאחיו חיים משה נתן שלשה קאפ'. וזה היה בכל יום".

על המילים "ולאחיו חיים משה" העירו העורכים בשוה"ג: "כן הוא בכתה"י. ואוצ"ל "ולבן דודו" – חיים משה אלכסנדר[און], בן ר' שניאור זלמן אחי הרבנית הצדקנית מרת רבקה אשת כ"ק אדמו"ר מהר"ש. ראה אודותיו – אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ז עמ' סב ואילך, ועוד".

ושאל עליהם, מאי עבידתי' של אחיין אשת כ"ק מהר"ש אצל הצ"צ בכל יום, ושייתן לו שלשה קאפקעס?

והסיק שם שאין לשנות מהנכתב, אלא אכן היה לכ"ק אדמו"ר הרש"ב אח בשם חיים משה, והוא הבן הגדול של כ"ק אדמו"ר מהר"ש ועליו מדובר ברשימת כ"ק אדמו"ר הנ"ל¹⁷. והבן השני שבין כ"ק רש"ב ורמ"מ (שעליו לא כותב), הוא הר' אברהם סענדר (ע"פ סדר לידתם כפי שנכתבו בשלשלת היחס – ראה להלן פרק ה). ע"כ תורף דבריו.

ולא ברור לי מדוע כל כך מסרבל את הדברים, והוא משנה את כל דברי כ"ק אדמו"ר ברשימה, שרואים במוחש שנכתבו על הר' אברהם סענדר הנ"ל, ודומים הם פרט בפרט ממה שידוע לנו ממקורות אחרים אודות הרא"ס, שמדברים הם על אח אחר¹⁸?

14) י"י קעלער, "משפחת בית הרב", הערות התמימים ואנ"ש – 770, רנ"ג (תשס"א), עמ' 54.

15) עמ' עו, מליל ש"ק פ' ויגש תרע"ה.

16) ראה גם: ר"ג הכהן, שמועות וסיפורים, א, ברוקלין תש"נ, עמ' 78: "הצ"צ נ"ע, בכל עת בואם [של הרז"א וכ"ק אדנ"ע] ה' נותן להם לכל אחד א פִּיטַאק (מטבע של חמשה קאפקעס)".

ולהעיר מרשימות היומן עמ' קצג: "בכל יום היו באים אל הצ"צ אומרים שמע ישראל ובשכמל"ו, והוא היה נותן להם א צויער [חצי קאפקעס].

17) וברשימות היומן שם בשוה"ג ציינו העורכים אודות הבן השלישי – שבין כ"ק אדנ"ע לרמ"מ, לרשימות הרב"ש כאן.

18) ובעיקר: לשיטתו יוצא שהיו לאדמו"ר מהר"ש שני בנים שיש להם אותו סיפור בדיוק, שנפטרו בגיל 8 וכו'..?

ולשיטתו הי' קל יותר להשאיר על כנם את דברי כ"ק אדמו"ר שהגדול הוא הרא"ס, והבן השלישי שבין כ"ק אדנ"ע ורמ"מ הוא הבן "חיים משה", ונולד בערך בשנת תרכ"ב-ג, וכיון שהיה רק בן 3 לערך, היה מקבל פחות מאחיו הגדולים (וכפי שאכן סברו העורכים של רשימות היומן שציינו בשוה"ג שם על הבן השלישי לרשימות הרב"ש כאן).

אבל כל אפשרויות אלו אינם מתיישבים, ובפרט שלא מצינו שמוזכר בן נוסף, או איזושהו פרט אודותיו (שהרי היה חי עד גיל שלוש לפחות) בשום מקום¹⁹?

ולענ"ד, אכן צדקו העורכים של רשימות הרב"ש, שאין הכוונה כאן לאח של כ"ק אדמו"ר הרש"ב, אך טעו בכך שזיהוהו עם בן דודו של כ"ק אדמו"ר הרש"ב, שאינו נכדו של כ"ק הצ"צ.

אלא כנראה שהמדובר כאן הוא אודות הנין של כ"ק אדמו"ר הצ"צ, חיים משה דובער²⁰ (ב"ר משולם רייך, חתנו של הרה"ק הרב"ש בן כ"ק אדמו"ר הצ"צ), שהיה

כמו"כ קשה לשיטתו, אם הוא היה אחיו הגדול של כ"ק הרש"ב, מדוע הי' מקבל רק 3 קאפ' ולא 5 כשאר אחיו?

19) וראה: מ' חיימפור, "הבנים של הרבי מהר"ש", הערות וביאורים – טאראנטא, יג (תש"ס), עמ' 57, שהקשה על המסופר בשה"ש תש"ה עמ' 52 שבהושע"ר תרכ"ז נכנס כ"ק אדנ"ע – שהיה אז כמעט בגיל שש שנים – "מיט זיינע ברידער הרז"א ורמ"מ" לסוכה שבה היה כ"ק אדמו"ר מהר"ש וכו', שהרי רמ"מ לא נולד אז עדיין, אלא רק בחודש אדר? – ותירץ שכנראה מה שאמר כ"ק אדמו"ר הריי"צ שכ"ק אדנ"ע נכנס עם שני אחיו, והיה זה הרז"א והאח הנוסף המוזכר פה ברשימה (והמניח טעה וכתב את שמות האחים הידועים לו).

ולענ"ד בפשטות, כ"ק אדמו"ר הריי"צ אמר, שבסוכות תרכ"ז נכנסו בניו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש לסוכה, והמניח פירט את שמות הבנים הידועים לו, ונעלם ממנו שהרמ"מ טרם נולד אז.

20) המכונה גם 'בערע שילמ'ס'. לא ידועים פרטים רבים עליו, אך הוא מוזכר בכו"כ מקומות, ראה למשל: רשנ"ז הלוי דוכמן, לשמע אוון, ברוקלין תש"נ, עמ' רכז; ר"י חיטריק, רשימות דברים, ברוקלין תשס"ט, עמ' 190; רשד"ב לוי, תולדות חב"ד בארה"ק, ברוקלין תשמ"ח, עמ' רנז; וראה הערה הבאה.

לערך בן גילם²¹ של הרז"א וכ"ק אדמו"ר נ"ע, וכבר היה בגיל שהיה יכול ללכת לקבל כסף מזקנו – כ"ק אדמו"ר הצ"צ²².

(21) הילד חיים משה דובער מוזכר לראשונה באגרת סבו הרה"ק רב"ש בן הצ"צ מתאריך ד' תשרי תרכ"ו (אג"ק אדמו"ר צ"צ, ברקלין תשע"ג, עמ' רלב): "נכדי היקר מחמד לבבי כמר חיים משה דובער שי' לאוריט"א".

הפעם הקודמת בהם מוזכרים הוריו של הילד – שהיתה לפני שהוא נולד (שהוא אינו מוזכר שם) – היא אגרת של סבם כ"ק אדמו"ר הצ"צ (אג"ק צ"צ עמ' קסא). לתיארוך אגרת זו, ישנם שתי אפשרויות, ונפק"מ באיזו שנה נולד הילד חיים משה דובער.

במהדור"ק של האג"ק צ"צ (ח"א, קה"ת תשמ"ז, עמ' תקיא), משער העורך שהאגרת נכתבה בין השנים תר"י-תר"כ. וזאת כיון שמצינו שר' משולם מוזכר בשנת תרס"ז בתור שד"ר, ויש לשער שלא היה אז מבוגר מ-70, אם כן הם נישאו רק לאחר שנת תר"י, ועדיין לא מוזכר בה הנין חיים משה דובער. אם כן כנראה שנולד אח"כ (תר"כ-תרכ"ה).

אבל במהדורה החדשה (תשע"ג), חזר בו העורך, ותיארך את אגרת זו לשנת תרכ"ה, ונסמך על המפקד שנערך בליובאוויטש בשנת תרי"א (המובא באג"ק הצ"צ שם, עמ' קכא) מוזכרות רק שני בנות לרב"ש: בילא ולאה שרה, ולא נזכרה בת בשם רבקה. וא"כ היא נולדה לכה"פ בשנת תרי"א, ולפי זה נישאה לא- לפני תרכ"ה. וא"כ הילד חיים משה דובער נולד רק בשנת תרכ"ה.

ולדעתי יש להעדיף את משנתו הראשונה של העורך, שאגרת זו נכתבה בין השנים תר"י-תר"כ, והילד חיים משה דובער נולד בסביבות שנת תר"כ. דהנה, היעדרותה של הבת רבקה מהמפקד אינה מעוררת כל תהיה, שכן רוב בנותיו של הרב"ש אינם מופיעות במפקד (ולאטע, גולדא, ציפע רחל ורבקה), אף שנולדו לפני שנערך. כפי שכבר הוכחתי באריכות במחקרי: "משפחת כ"ק אדמו"ר הצ"צ בחייו", קובץ הערות וביאורים (אהל"ת), א"קא (תשע"ו), עמ' 111. וכפי שבעז"ה גם אוכיח במהדורו המחודשת, כי בכלל במפקד זה לא נכללו בנות משפחה נשואות אלא רק הרווקות!

כמו כן, יש להביא חיזוק לכך מהמסופר ששנים רבות לא היו לר' משולם וזוגתו ילדים ואח"כ קיבלה ברכה לזש"ק [ופ"א היתה בביתו נכדתו של הרה"ק [הצ"צ], אשת הרה"ק ר' משולם רייך ע"ה מליבאוויטש שהי' חשוכי בנים ל"ע והרבתה לבכות ולהתחנן לפני רבינו זצ"ל שיברכם להוושע בזש"ק (הר' משולם ע"ה היה יליד ווארשא, ובנערותו הי' יוצא ובא בבית רבינו זצ"ל והיה חביב אצלו), ולא רצתה לזוז ממקומה עד שרבינו יבטיחה ע"ז. ואמר רבינו זצ"ל לומר לה שתפציר בזקנה ע"ז, כי יודע הוא בטח שאם זקנה ירצה, בוודאי יוכל לעזור לה בלי שום ספק, ותאמר לו כן בשמו. וכן עשתה ואמרה לזקנה הרה"ק זצ"ל בשליחת רבינו זצ"ל, ונפקדה בזש"ק" (א"י אלטר, מאיר עיני הגולה, ווארשא תרפ"ח-תרצ"ב, עמ' 74)], ואם כן, מסתדר לומר שנישאו בתחילת שנות ה'הידים', ובנם זה נולד להם רק בסביבות שנת תר"כ.

ולפי התיארוך של שנת לידתו בתרכ"ה, אם כן כל הסיפור עם פקידתה אירע לכל המאוחר בשנת תרכ"ד, ומוגדרת באותה עת כ'חשוכת ילדים' – היינו שעבר לכל-הפחות שנה מאז נישואיה, שהיו לפחות בגיל 14. וא"כ בדוחק הכי גדול היא נולדה לפני שנת ת"ט, ועדיין אינה מופיעה במפקד תרי"א! אלא הדברים בעינם עומדים כפי שנכתב במהדור"ק, שנישאו בין השנים תר"י-תר"כ, וא"כ בנם חיים משה דובער היה בערך בן גילם של הרז"א ואדני"ע, וכנראה שהיה נוהג ללכת יחד איתם אל זקנם הצ"צ.

וזהו גם הסיבה שהיה מקבל רק 3 קאפ', לעומת 5 שהיו מקבלים הרז"א וכ"ק אדנ"ע, כיון שהם היו נכדים והוא נין, וכנראה היה גם צעיר מהם. וא"כ יש לתקן בדברי הרב"ש מ"ולאחיו" ל"נכד דודו"²³ או "בן דודתי".

ג. סדר הולדתם

והנה, ישנו עוד מקום בו מוזכר הר' אברהם סענדר בן מהר"ש, והוא בפנקס 'חברת מלביש ערומים' דליובאוויטש²⁴. ושם: "אור ליום ג' ר"ח טבת תרל"ג לפ"ק נתקבלו האחים החכימין המופלגים בני אדמו"ר שליט"א ה"ה [הרי הם] החתן ר' אברהם סנדר שי' ואחיו בדומה לו ר' מנחם מענדל שי' להיות כא"מ [כל אחד מהם] לכל דבר שבקדושה וזכות חבורת מצוה זו יעמוד שיגדלם אביהם ואמם לתו"ח ומע"ט [לתורה, חופה ומעשים טובים] ופיצו להחברה כעת".

[ויש לציין כי בשנת תרכ"ט, נרשמו בפנקס אחיו אדמו"ר מוהרש"ב והרז"א, והוא לא נרשם]

ע"פ פנקס זה יוצא, שבשנת תרל"ג היה הילד הר' אברהם סענדר בין החיים, וא"כ כיצד עולה זה בקנה אחד עם המובא לעיל שהרא"ס נסתלק בחי' סבו כ"ק אדמו"ר הצ"צ (שנסתלק בשנת תרכ"ו)²⁵?

ומעניין לציין שהר' אברהם סענדר מוזכר כאן בתואר "חתן". ובמשך כל הפנקס, בד"כ נקראו הילדים בבית הרב 'הילדים האחים החכימין (המופלגים)²⁶', ומי שבא

22 למרות שבד"כ היו מכנים אותו בשמו האחרון – 'בערל' (ראה במ"מ שנסמנו לעיל בהערה 20), ולא בשני שמותיו הראשונים 'חיים משה', הרי אדמו"ר נ"ע עצמו כינהו "ב"ד הרה"מ" [=בן דודי הרב חיים משה] (אג"ק רש"ב ח"ב עמ' תקלב).

23 "נ"ד" (=נכד דודי) - כפי שמצינו שכותב עליו ואליו כ"ק אדנ"ע באגרותיו (ראה במפתח אישים לאג"ק רש"ב, 7 פעמים שמוזכר באג"ק).

24 נדפס (בחלקו) בקובץ יגדיל תורה (נ.י.), גיל' נט (תשד"מ), עמ' שיג ואילך. צילום העמודים הראשונים: רש"ב לוין, מבית הגזנים, ברוקלין תש"ע, עמ' שמו.

אודות פנקס זה ראה: ש' קראוס, "משפחת אדמו"ר הצמח צדק", ב"מ 142 (תשנ"ז), עמ' 52; הנ"ל, "משפחת אדמו"ר הצמח צדק", ב"מ 154 (תשנ"ח), עמ' 70.

25 כפי שכבר העירו בקובץ יגדיל תורה, סב (תשמ"ה), עמ' נו.

אמנם כדאי לציין כי בהעתקה זו נפלו כו"כ טעויות (כפי שהובא בב"מ שם), ולא היה בשעת פרסומם את הפנקס המקורי. אמנם היום כבר נמצא בספריה הפנקס השלם (ומשמ הובררו טעויות הנ"ל), ואולי כאן המקום לבקש לפרסם מחדש ובהעתקה מדוייקת פרטים חשובים אלו (מלבד העמודים הראשונים הנ"ל).

26 הוספה זו ישנה אצל האחים רא"ס ורמ"מ, וכן אצל הרז"א וכ"ק אדנ"ע בפעם השניה (אבל בראשונה לא).

בקשרי השידוכין מכונה בפנקס 'החתן' (כמפורט בהערה²⁷), וכאן מכונה הר' אברהם סענדר 'החתן'. וכנראה כבר נקשר בקשרי השידוכים – כנהוג בבית רבי לשדך הבנים והבנות בעודם ילדים, אך כיון שנפטר בצעירותו שידוך זה לא יצא לפועל..

[כמו"כ יש לציין שבספר 'תולדות אנשי שם' שנדפס בשנת תרל"ה ובו מובאים ילדיו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש, כבר אינו מוזכר הילד אברהם סענדר]

כעת נדון בסדר הולדתם של בני כ"ק אדמו"ר המהר"ש, שמצינו כמה אופנים בזה.

ד. הסדר שבספר התולדות

בספר התולדות כ"ק אדמו"ר מהר"ש (ברוקלין תש"ו), מביא הרבי את בניו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש בסדר זה: א) הר' אברהם סענדר. ב) הרז"א. ג) כ"ק אדנ"ע. ד) הרמ"מ.

היינו שנולד לפני שנת תרי"ח – שבה נולד הרז"א, ונפטר בגיל 8 – לפני שנת תרכ"ו.

וזה עולה יפה עם הנאמר בספר השיחות ת"ש שהובאה לעיל, שאדמו"ר הצ"צ נכח בעת פטירתו.

כמו"כ הלשון בסה"ש שם (וכן הובא בספר התולדות כאן) היא: הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק אמר לי, שאביו אמר לו, שאחיו הגדול (עלטערער ברודער) הגאון הצדיק ר' אברהם סענדר היה...".

27) ב"אור ליום ג' ר"ח טבת שנת תרכ"ג מתקבלים הילדים שניאור זלמן אהרון ואחיו שלום דובער בני הרב מוהר"ר שמואל", וב"יום ג' ז' דחנוכה תרכ"ט נתקבלו האחים החתן שניאור זלמן אהרון והחתן שלום דובער בני אדמו"ר". וזהו לאחר בואם בקשרי השידוכין - הרז"א השתדך בשנת תרכ"ד ('הקריאה והקדושה' שם, וראה: רר"נ הכהן, שמועות וסיפורים, ג, ברוקלין תש"נ, עמ' 233) וכ"ק אדנ"ע נשתדך בשנת תרכ"ה (ראה תצלום דף התנאים ב'בית הגזים' עמ' שסג, וראה גם מגדל עז, עמ' רכא).

וכן הוא ברמ"מ אחיהם, שפעם ראשונה שנכתב (הובא לעיל) הוא ללא התואר 'חתן', משא"כ כשמובא בפנקס זה בטבת תרמ"ב כבר כונה 'החתן' (ראה בתשורה לובעצקי הנ"ל שנשתדך בקיץ תרמ"א).

והנה בעמוד שבו חתמו משפחת בית הרב (הובא באג"ק צ"צ שם) חתם הרז"א 'נדבתי בל"נ ב' ר"כ לשנה - שניאור זלמן אהרן באאמ"ו שי', בצירוף החתן האברך החכים - שלום דוב בער". וכבר כתב הרשד"ב לוין (בית משיח גיל' 154 עמ' 71) להוכיח שנכתב אחרי שנת תרכ"ו, בזמן נישואות אביהם המהר"ש, עיי"ש. ויש להוסיף ע"פ הנכתב לעיל, שכיון שכ"ק אדנ"ע מכונה פה 'החתן' מוכח שזהו (לפחות) לאחר שנת תרכ"ה (אבל הרז"א לא רצה לכתוב כן על עצמו, משא"כ בהמשך הפנקס כשרושמים עליהם).

כמו"כ מתאים גם עם הנכתב בהרשימה שהובאה בתחילת רשימתנו, שהבן שבין דבורה לאה לרז"א חי שמונה שנים (והבן החמישי שהוזכר שם שנולד בין כ"ק אדנ"ע ורמ"מ, הוא האח האחר שדיברנו אודותיו בפרק ב).

וכן מצינו בעוד שיחה של כ"ק אדמו"ר מהור"י צ. ב'הנחה' משיחת ליל ש"ק פרשת וירא תש"י²⁸ מובא: "כשאמי זקנתי הרבנית רבקה הייתה בהריון עם כ"ק אאמו"ר - הייתה אז חלשה מאד, כי שנתיים לפני כן ילדה את הרז"א, ושנה לפני כן [לפני לידת הרז"א] ילדה את ר' אברהם סענדר שנסתלק בהיותו בן שמונה שנים, ולכן הייתה חלשה מאד".

א"כ יוצא לנו תאריך מדויק יותר ללידתו של הר' אברהם סענדר: בשנת תרי"ז - שנה לפני שנת תרי"ח, שאז נולד הרז"א²⁹.

ובשנה זו עצמה, כנראה נולד לפני חודש תמוז תרי"ז. דהנה לערך בחודשים תמוז-אלול תרי"ז³⁰ התחוללה אז בליובאוויטש 'השריפה הגדולה', וברשימת כ"ק מהור"י צ'דברי ימי הרבנית רבקה' (עמ' לג) מסופר אודות השריפה אשר "כ"ק אאמו"ר מהר"ש הניח את כבוד א"ז הרבנית נ"ע בעצמה עם שני משרתות וילדים קטנים"³¹, יוצא א"כ אשר בסוף שנת תרי"ז כבר היה לכ"ק אדמו"ר מהר"ש עוד ילד חוץ מהבת הבכורה דבורה לאה (גינזבורג), שנולדה בשנת תרט"ו³².

וזה עולה יפה עם כל הנאמר לעיל, שהרא"ס נולד ב(תחילת?) שנת תרי"ז, וא"כ הוא נסתלק בשנת תרכ"ה - בחיי כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

אך לא יסתדר עם פנקס מלביש ערומים הנ"ל, שבשנת תרל"ג עדיין היה חי? וכן, מדוע לא נכתב יחד עם אחיו הרז"א וכ"ק הרש"ב שנרשמו בפנקס בשנת תרכ"ג, אלא רק עם אחיו הקטן רמ"מ?

(28) פורסם בב"מ 300 (תשס"א), עמ' 36. אמנם בספר השיחות תש"ז נדפסה 'הנחה' שונה באופן משמעותי מזו, ונדון בה בהמשך (פרק ו).

(29) ובקיצור תולדות חב"ד כתב שהרא"ס נולד בתרי"ח, וזהו כיון שכתב שהרז"א נולד בתרי"ט, אך לפי מה שנביא בפנים אודות השריפה, יקשה עליו. וכן ראה מה שהקשנו עליו בהערה 3.

(30) ראה במחקרו המיוחד של ש' קראוס "תאריך ומקורו (ב)", ב"מ 283 (תש"ס), עמ' 66, אודות המסורות בתיארוך השריפה הגדולה בליובאוויטש שיש בזה כמה וכמה גרסאות, עיי"ש.

(31) אמנם שם נכתב שהשריפה הייתה בשנת תרט"ז, ולפי זה יתכן הרא"ס נולד עוד בשנת תרט"ז. וראה במאמרו של קראוס (הערה קודמת) אודות הגרסה של תרט"ז.

(32) ע"פ מפקד משפחת אדמו"ר הצ"צ שנערך בשנת תר"כ, ונמצא תח"י.

ה. הסדר שב'שלשלת היחס'

ב'שלשלת היחס' שנדפס בהקדמה ל'היום יום' כותב הרבי את סדר הבנים של כ"ק אדמו"ר מהר"ש: (א) רז"א. (ב) כ"ק אדנ"ע. (ג) ר' אברהם סענדר. (ד) הרמ"מ.

א"כ הר' אברהם סענדר נולד בין השנים תרכ"ב – תרכ"ו.

ויכול להסתדר עם הנכתב בפנקס מלביש ערומים הנ"ל, שנולד בשנת תרכ"ה-ו לערך, וא"כ יוצא שבשנת תרל"ג עדיין היה בחיים. וזו גם הסיבה שנכתב בפנקס הנ"ל יחד עם אחיו הרמ"מ – כיון ששניהם היו הקטנים במשפחה.

ויש להוכיח גם קצת מהא דמצינו כו"כ סיפורים אודות הרז"א וכ"ק אדנ"ע בקטנותם³³, זה שהיו נכנסים לסבם הצ"צ³⁴, משחקיהם³⁵ וכו', ואם אכן היה להם אח בגילם לערך, כיצד זה שלא מצינו שיזכירוהו אף פעם³⁶?

אמנם אין זה מתאים למובא לעיל מסה"ש ת"ש – שכ"ק אדמו"ר הצ"צ נכח בעת פטירתו, וכן לא מסתדר עם רשימת כ"ק אדמו"ר – שכל מה שידוע לנו על הרא"ס, מסופר על הבן שנולד לפני הרז"א³⁷.

ו. הסדר בספר השיחות תש"ו

בספר השיחות תש"ו-השי"ת בשיחת ליל ש"ק פ' וירא, כ' מרחשון תש"ו בסעודה (עמ' 14)³⁸ נכתב: "כשאמי זקנתי הרבנית רבקה הרתה עם כ"ק אאמו"ר נ"ע היתה חלושה, ולפני שנתיים ילדה את הרז"א, ולפני שנה [מהיום] ילדה את ר' סענדר שנסתלק בן חמשה-שמונה שנים..".

א"כ סדר הולדת בני כ"ק אדמו"ר מהר"ש הוא: (א) רז"א. (ב) ר' אברהם סענדר. (ג) כ"ק אדנ"ע. (ד) הרמ"מ.

33 ראה למשל 'קובץ מכתבים' שבסוף תהילים אהל יוסף יצחק עמ' 216, ועוד.

34 ראה למשל שמועות וסיפורים ח"א עמ' נ, ועוד.

35 ראה למשל רשימות היומן עמ' רעט, ועוד.

36 ראה למשל רשימות היומן עמ' שעא, אודות שאלת ד' הקושיות ע"י בני כ"ק אדמו"ר מהר"ש: "ליל א' רזא, ליל ב' אדמו"ר נ"ע. כשגדל רמ"מ נ"י: ליל א' רז"א ואדמו"ר נ"ע, ליל ב' אדמו"ר נ"ע ורמ"מ נ"י" – ואף אח נוסף אינו מוזכר [אודות הילד אברהם סענדר צ"ע. ואו"ל ש"כשגדל רמ"מ" זהו כבר שנפטר הרא"ס, אבל הרא"ס היה נוהג כאדנ"ע אחרי שגדל הרמ"מ, לשאול בשני הלילות].

37 ועל פי זה רצה לוי"צ ליין בהערותיו "כמה הערות ותיקונים בספר קיצור תולדות חב"ד", הערות וביאורים (אהל"ת), תתק"ז (תשס"ו), עמ' 236, לומר שאולי הרבי לא בא ב'שלשלת היחס' להגיד סדר שנולדו, והיתה לו כוונה כמוסה בזה (והוכיח זאת מעוד מקום שהוא מוכח שאינו כסדר הולדתם) וראה גם: ש' קראוס, "הסבא ר' ברוך שניאור", ב"מ 118 (תשנ"ז), עמ' 39.

38 באופן שונה מהמובא לעיל פרק ד.

לפי זה יוצא שהר' אברהם סענדר נולד לערך בסוף שנת תרי"ט³⁹. וא"כ נסתלק בשנת תרכ"ז.

אך זה אין מסתדר כלל עם רשימת כ"ק אדמו"ר הנ"ל, שכן אחד (רא"ס) נולד לפני הרז"א ובן שני נולד בין כ"ק אדנ"ע ורמ"מ. וכן קשה זה עם המובא לעיל מ'פנקס מלביש ערומים', שחי בשנת תרל"ג.

וכן קשה עם מ"ש בסה"ש ת"ש שנפטר בחיי הצ"צ, דקשה לומר שהכונה היא שנפטר בשנתו השמינית (כפי שניסו לדחוק בשוה"ג בסה"ש תש"ז שם)⁴⁰.

אם כן, קשה מאוד להעמיד גירסא זו. ואכן זקוקים אנו להמדויק כאן, שנפטר בגיל חמשה-שמונה⁴¹, ועפי"ז יתיישב קצת, שנפטר בין השנים תרכ"ד-תרכ"ו.

ועכ"פ ודאי שיש להעדיף את הנוסח שב'הנחה' משיחה זו שהובאה לעיל פרק ד.

ז. אפשרות לתיארוך

לסיכום, יש לנו שני אפשרויות בסדר לידתם של בני כ"ק אדמו"ר מהר"ש:

(א) 'ספר התולדות'. הר' אברהם סענדר הוא בכור הבנים (ואין זה מסתדר עם המובא ב'פנקס מלביש ערומים' דליובאוויטש).

(ב) 'שלשלת היחס'. הר' אברהם סענדר נולד בין כ"ק אדנ"ע והרמ"מ (ואין זה מסתדר עם ספר השיחות ה'ת"ש, שהרא"ס נסתלק בחיי זקנו).

והנה הכף נוטה יותר להכריע כהגרשם בשלשלת היחס⁴², דהנה הציון המיוחס להר' אברהם סענדר נמצא בתוך ה'אוהל' בליובאוויטש שבו טמון כ"ק אדמו"ר הצ"צ זי"ע⁴³, ומסתבר יותר לומר שנסתלק לאחר שנת תרכ"ו, וקברוהו ליד סבו, ולא שנקבר תחילה לבדו בשטח ריק (בחיי סבו), ואח"כ נטמן לידו כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

(39) תשעה חודשים לפחות אחרי לידת הרז"א (בתמוז תרי"ח) = אחרי ניסן תרי"ט. ושנה לפני הריון כ"ק אדמו"ר נ"ע (תר"כ).

(40) דלפי מה שהוכחנו בהערה קודמת, הרי לכל-המוקדם הוא נכנס לשנתו השמינית רק בחודש ניסן – בשבועיים האחרונים לחייו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ, בתקופה שקשה להתאים לה את כל מה שסופר אודות הסתלקותו של הרא"ס בנוכחות הצ"צ.

(41) וזהו רק להגרסא המובאת בסה"ש [בתקוה שכך הודפס מתוך ה'הנחה' עצמה, ואינה הגהה של עורכי סה"ש], אבל ב'הנחה' שבב"מ שם, נכתב שהיה זה בגיל שמונה.

(42) לכל הנתב כאן, ראה: ש' קראוס, "הערות ותיקונים", ב"מ 301 (תשס"א), עמ' 63.

(43) ר"נ הכהן, ליובאוויטש וחיילה, כפר חב"ד תשמ"ב, עמ' 66 (ועל פיו גם מצוין קברו כיום באהל המחודש בליובאוויטש).

כמו כן, באגרת כ"ק אדמו"ר מהר"ש (עמ' לח), מספר אודות אוהל אדמו"ר הצ"צ, ושם שהשינוי הראשון באהל מאז ההסתלקות בשנת תרכ"ו, היא כשטמנו בסמוך את הרב"ש בשנת תרכ"ט, ולפי זה לא נסתלק הרא"ס לפני זה.

ולגבי הקושי מהשיחה בת"ש, י"ל ששיחה זו אינה מוגהת וכן אינה מדויקת כלל⁴⁴.

ואולי י"ל, שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אמר בשיחה ש"הרבי, אבי והאחים נכחו בעת ההסתלקות", וכוונתו היתה לכ"ק אדמו"ר מהר"ש, כ"ק אביו אדנ"ע, והאחים רז"א ורמ"מ. אך הכותב הבין שפרט זה מספר בשם אביו כ"ק אדנ"ע, ולכן כתב שהנוכחים הם כ"ק אדמו"ר הצ"צ, כ"ק אביו מהר"ש, והאחים רז"א וכ"ק אדנ"ע.

כמו"כ לא היתה כוונתו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שכ"ק אדמו"ר המהר"ש התכתב עם כ"ק אביו הצ"צ, אלא שכ"ק אדמו"ר המהר"ש רשם בעצמו שקו"ט מה טעם הסתלקות בנו הרא"ס בגיל צעיר זה, ובמסקנה כתב את דברי כ"ק אביו הצ"צ שאמר לו פעם (לפני הסתלקות בנו, ויתכן שאף לפני הולדתו) שנשמתו של הרא"ס היא נשמתו של כ"ק אדה"י⁴⁵.

ולגבי תיארוך שנת הולדתו והסתלקותו, יש מי שרצה לומר⁴⁶ שנולד בשנת תרכ"ו ונסתלק בשנת תרל"ד.

דהנה בצוואת כ"ק אדמו"ר מהר"ש, שנכתבה לאחר הסתלקות הרא"ס (שכן מזכיר בה רק "ג' אחים וב' אחיות"), לערך משנת תרל"ה, כתב⁴⁷: ". מלהרהר אחרי דברי אמכם כ"ש לשנות איזהו דבר וכ"ש לעשות נגדה. והתבוננות ע"ז די לכם מאשר

44) בהקדמה לספר השיחות נאמר שחלק משיחות הן "הנחות" וחלק מרשימות אדמו"ר מהוריי"צ, ונראה ששיחה זו משתייכת לקטגוריה הראשונה, שכן שיחות אלו שהם מרשימות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ צוינו בהערה בתחילתן, ובשיחה זו אין ציון כזה. וממה שביררתי אצל העוסקים והמבינים בדבר גם הבנתי כך.

כמו"כ בהקדמה הנ"ל לא נאמר על ה"הנחות" אם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הגיהן, אך מכך שרק על שיחה אחת - בע' 141 - צוין שהוגהה על ידו, משמע שהאחרות אינן מוגהות. כמו"כ בהדפסת ספר זה בתשט"ז נוספו הערות - בעמ' 39, 150-149 - לשינויים בין המופיע בהנחות למופיע ברשימה אחרת ונכתב: "והנכון כמש"כ ברשימה הנ"ל שנעתקה מגוף כתי"ק", כך שגם מכאן עולה שההנחות אינן מוגהות.

אבל ראה בב"מ גיליון 270 ע' 25-26 שגם שיחות הראשונות הן מרשימותיו, אף שלא צוין עליהן. וכן ראה בב"מ 271 עמ' 37 (כשהחלו להדפיס שיחות אלו שם, ושם צוין שהם מוגהים ע"י כ"ק אדמו"ר). ועדיין צריך בירור בכל זה.

45) אבל צע"ק ממ"ש שם שבגיל 4 למד עימו כ"ק אדמו"ר הצ"צ משניות. - אבל ברשימות כאן כתב כ"ק אדמו"ר "כשלמדו איתו" ולא נכתב שהיה זה עם הצ"צ.

46) קראוס 301 שם.

47) נדפסה באגרות קודש שלו, קה"ת תשס"ב, עמ' יא.

יודעים את מה שאירע בקיץ תרל"ד, ומה גרם זה. לדעתי זה עצמו די והותר לנבונים. ומה גם כי פירותי' בעוה"ז היא אריכות ימים שא"א להקל בזה כלל וכלל". ומשער שהמאורע שאירע בקיץ תרל"ד הוא הסתלקות אחיהם הרא"ס⁴⁸.

אך קשה קצת לומר שהכוונה ב"המאורע שאירע בשנת תרל"ד" (שקרה מצד ההנהגה דהיפך כיבוד-אם) הוא לפטירת הרא"ס. דגם את"ל שכ"ק אדמו"ר מהר"ש תלה את סיבת פטירת בנו בעניין זה, הרי כבר למסקנה כתב בשם אביו הצ"צ שהסיבה היא בגלל שהרא"ס היה נשמתו של כ"ק אדה"ז (סה"ש ת"ש), ותימה הוא שכ"ק אדמו"ר מהר"ש ינקוט בצוואתו שלא כפי שאמר לו אביו.

ולדעתי יש להעריך שנוולד לערך בשנת תרכ"ה ונסתלק לערך בשנת תרל"ג⁴⁹. וע"פ כל זה יש ליישב הגירסא של 'שלשלת היחס', שהרא"ס הוא הבן שנוולד בין כ"ק אדנ"ע והרמ"מ⁵⁰.

ועפ"ז יש להסביר הכוונה בשיחת ש"פ וירא תש"ו, שהבן שנוולד שנה לפני הרז"א אינו הרא"ס, אלא הבן האחר (המוזכר ברשימה כאן)⁵¹.

אמנם עדיין קשה מהרשימה שהובאה בתחילת דברינו, שלכ"ק אדמו"ר מהר"ש היו עוד שני בנים, אחד בין דבורה לאה לרז"א, ואחד בין כ"ק אדנ"ע לרמ"מ, ולפי מסקנתנו האחרונה יוצא שהבן שבין כ"ק אדנ"ע והרמ"מ הוא הר' אברהם סענדר. ושם מתאר את הרא"ס כהבן הראשון? ובאמת, לולא דמסתפינא, כוונת כ"ק אדמו"ר ברשימתו היא אכן על הבן השני, שבין אדנ"ע לרמ"מ, ועדיין צריך ליישב.

ולסיכום דברינו, סדר ילדיו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש: (א) דבורה לאה (גינזבורג) – תרט"ו. [ב] אח נוסף – תרי"ז. ג) ר' שניאור זלמן אהרן (רז"א) – תרי"ח. ד) כ"ק אדנ"ע – תרכ"א. ה) ר' אברהם סענדר – תרכ"ה. ו) ר' מנחם מענדל – תרכ"ז. ז) חיה מושקא (הורנשטיין).

48) וא"כ, לידתו היתה בתחילת שנת תרכ"ו, לפני חודש ניסן – שבו נסתלק הצ"צ. כיון שראינו שאחיו הצעיר נקרא ע"ש הצ"צ, ולא הוא. וכן יש לחזק מכך שהצ"צ אמר עליו שנשמתו שהיא נשמת אדה"ז (אף שיתכן שאמר זאת לפני לידתו).

49) ולפי זה יש ליישב במקצת מדוע נטמן הרא"ס בתוך האהל של זקנו. שהרי ברשימתו של כ"ק אדמו"ר שהובאה בהתחלה נאמר שבגיל שנה כבר דיבר חלק, וא"כ הספיק כבר הצ"צ להשתעשע עימו (כפי שמובא שם), וכנראה שהיתה זו עילה מספקת לטמנו לצד סבו. ועצ"ע.

50) יש להוכיח זאת קצת כן מ'רשימות היומן' עמ' קצג ששם מוזכרים בניו הגדולים כ"ק אדמו"ר מהר"ש בקטנותם ואין מוזכר שם הרא"ס, וכן ממה שהובא בהערה 36.

51) וא"כ מה ששיערו אודות הרא"ס שהיה ילד קטן בעת השריפה הגדולה בליובאוויטש בקיץ תרי"ז (פרק ד), הוא אודות אחיו הגדול – הבן שאודותיו כותב כ"ק אדמו"ר בהרשימה שנוולד בין דבורה לאה לרז"א.

ועדיין יש לעיין בכל זה, ולמצוא תימוכין להשערות.



הסכמת רבינו הזקן על הדפסת הש"ס (א)

בירור הלכתי

הרב אליהו מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בשנת תק"ס התחיל רבינו הזקן בעסק הדפסת הש"ס, אצל המדפיסים של עיר סלאוויטא. בית הדפוס היה אז בבעלות הר"ר משה שפירא (בנו של הרה"ק רבי פינחס מקאריץ). זה היה בסוף תקופת מגורי אדמו"ר הזקן בעיר ליאזנא, טרם עבר רבינו להתיישב בעיר ליאדי בסוף שנת תקס"א,

רבינו הזקן בעצמו עמד אז בראש הדפסת ש"ס זה בסלאוויטא שבאוקריינא, וכן בהדפסת ארבעת הטורים שם באותו עת, אך שלוחיו המתעסקים בפועל מטעמו, היו אחיו הרה"ק ר' מרדכי וחתנו הרה"ק ר' שלום שכנא (אביו של כ"ק אדמו"ר הצ"צ), ואל שניים אלו מופנים הסכמות הרבנים שנדפסו בתחילת הש"ס והטורים, והם נזכרו ג"כ באגרות רבינו הזקן הקשורים לענין זה. כאמור המדפיס בפועל היה בעל בית הדפוס, הרה"ק ר' משה שפירא.

אדמו"ר הזקן "המביא לבית הדפוס"

זה ברור כי כ"ק אדמו"ר הזקן לא היה רק מסייע גרידא במפעל הדפסת ש"ס זה, אלא הוא היה האחראי על כל המפעל.

העורך באגרות קודש אדמו"ר הזקן (עמודים רמט, שנא), מגדיר את רבינו בתור "המוציא לאור" של ש"ס וטורים אלו. (ועיין גם הלשון ב"אגרות בעל התניא").

ובאחת מאגרותיו של אדה"ז בענין זה ("אגרות קודש" עמוד רמט) כותב רבינו עצמו שמתחילה חשב לחכות איזה זמן עד שיתחיל בהדפסת הש"ס, וז"ל: "מתחילה לפום ריהטא לא הוכשר בעיני להכניס את עצמי כעת בעסק הדפסת הש"ס, כי אם לאחר זמן מה... אך אחרי שובי נחמתי", שבסוף החליט להיכנס לזה עתה. מלשון "להכניס את עצמי כעת בעסק הדפסת הש"ס", ניכר כי כל הענין היה מיסודו ועל שכמו של רבינו.

וכן באגרת אחרת מאדה"ז (שם ע' שנב) כותב מפורש שהשלוחים מטעמו היו המביאים לבית הדפוס.

[ולהלן בהמשך דברינו, ננסה לעמוד בעז"ה גם על המניעים של רבינו הזקן

בהדפסה זו].

אגרות קודש רבינו הזקן, על הדפסת הש"ס

הגיעו לידינו, שלש אגרות מכ"ק אדמו"ר הזקן הקשורות להדפסה זו.

מן החובה לציין בתחילת דברינו, כי רבינו הזקן לא נתן בתחילה בעצמו "הסכמה" רגילה על הדפסת הש"ס בסלאוויטא, לאסור על מדפיסים אחרים שלא ישיגו את גבולו של המדפיס.

וזהו כנראה מטעם הפשוט, כי מכיון שרבינו בעצמו היה המביא לבית הדפוס, היה עדיף שאיסור השגת גבול על מדפיסים אחרים, ייעשה ע"י רבנים שאינם נוגעים ישירות בדבר.

[במק"א כתבתי ענין דומה לזה, במה שתמהו כמה מחוקרי חב"ד, רח"ל, ר"י מונדשיין ועוד, בענין הסכמות התניא שנתקבלו מאניפאלי (ר' זוסיא, ורי"ל הכהן), ולא לקחו הסכמה מרלוי"צ שהי' בברדיטשוב הסמוכה.

והעליתי השערה, כי הלא רלוי"צ היה מחותנו של רבינו הזקן (ושל חתנו הרב שלום שכנא המביא לבית הדפוס של התניא אז), ואם אח"כ מתגלע דין תורה עם מדפיסים אחרים, עדיף אשר רבנים המסכימים לא יהיו בבחינת קרובים ונוגעים בדבר]

ייתכן עוד כי כפי שהיה נהוג (וגם מבחינת ההלכה לכמה פוסקים), הסכמות כאלו האוסרים על מדפיסים אחרים, תוקפם יותר כשהם ניתנים על ידי הבי"ד מעירו של המדפיס או בסמוך אליה, ולא ע"י רבנים ממדינות אחרות. ואדה"ז היה אז ברוסיא הלבנה, בעוד שסלאוויטא היתה באוקריינא.

ההסכמות על הש"ס בסלאוויטא היו מאת רבנים מסכימים שונים מעיר סלאוויטא והסמוכות אליה, כאשר נפרט להלן.

מה שאנו כן מוצאים מאת רבינו הזקן, הם אגרותיו למדפיס, שבהם גם סיוע וגיבוי אל הסכמות הרבנים של סלאוויטא שאסרו על השגת גבול, וגם הסכמה רגילה מאדמו"ר הזקן עצמו, אבל זאת רק אחרי שמשך את ידו מן העסק.

אגרת ראשונה

(א) אגרת משנת תק"ס, להר"ר משה המדפיס מסלוויטא ("אגרות קודש" אדה"ז ע' רמט, וכוללת שלשה עמודים נדפסים, ועוד עמוד צילום הכתב-יד קודש). תוכן האגרת:

אף כי מתחילה רצה רבינו שיודפסו וימכרו בתחילה רק הטורים, וכך ייכנס ריווח להמדפיס, ובהכנסה זו יהיה למדפיס האמצעים להתחיל בהדפסת הש"ס, "אך אחרי שובי נחמתי" ורבינו מסכים להסכם שעשו שלוחיו (חתנו, אביו של אדמו"ר הצ"צ)

עם המדפיס שיתחל מיד גם עם הדפסת הש"ס בד בבד עם הטורים. ורבינו מפרט שם את הטעמים למה שינה את דעתו,

רבינו גם ממשיך בנתינת עצה איך להיכנס להוצאה "על סך רב ועצום" של הדפסת הש"ס, מבלי שיש ביד המדפיס הממון הנדרש לכך, והוא כי השליח אשר יוליך את חלק ראשון של הטור (חלק או"ח), אל המנויים בכל העיירות ומדינות שקיבלו עליהם לקנות הספר, שהוא יביא איתו גם עותקים של כרך ראשון של הש"ס (ברכות וזרעים) "ובודאי יתוספו עוד חתימות איזה סך רב או מעט", ומדמי מכירה אלו של הטורים ודמי קדימה של מס' ברכות כו' יוכלו להדפיס ממס' שבת ואילך.

מספר הש"סין שהדפיסו

[בתוך הדברים כותב שם רבינו: "ועוד יוסיף על סך כל החתימות [התחייבות קונים על הש"ס, החתימות שקיבל המדפיס עד עתה] להדפיס כרך הראשון, ברכות וזרעים, סך כמה מאות, ובעת הולכת הכרך לחלקו ביעקב בכל המדינות, בודאי יתוספו עוד חתימות...".

המו"ל ב"אגרות קודש", פירש כפשוטו "סך כמה מאות - שידפיס כמה מאות עותקים יותר מאשר חתמו להתחייבות קניית הש"ס". ע"כ. לפי דבריו "סך כמה מאות" הם העותקים הנוספים, וכן משתמע משגרת הלשון באגרות קודש.

וראה במובא לקמן מ"אגרות בעל התניא" דברי אב"ד אחד מבני אותו הדור תלמיד הגר"ח מוולאז'ין "ובראות הרב הג' דסלאוויטא נ"ע שהש"סין נצרכים בעולם, הדפיס כמה מאות ש"סין גדולים וקטנים", הוא נקט "סך כמה מאות" על כללות סך הכל של כל ההדפסה. אך מניין ידע האב"ד זה דיוק מספר הש"סין שנדפסו בסלאוויטא].

רבינו מזהיר על טיב ההגה"ה

בהמשך שם, גם כותב רבינו אל המדפיס שיסכים לקבל מיד את המזומנים שמציעים לו הנציגים של רבינו הזקן, כך שיהיה באפשרותו לשלם להפועלים, ולא לחכות על קבלת הסכום עד לאחר זמן כו'.

בסוף האגרת מזהיר רבינו הזקן מאד על טיב ההגה"ה, שחובה רבה להכפיל מספר המגיהים, ולהדר אחר מגיה למדן מופלג, שילמוד היטב כל דף קודם למעשה הדפוס. ושיודפס הש"ס מדפוס אמשטרדם שהם מוגהים היטב. ע"כ.

אגרת שנית

הדפסת הש"ס הראשונה בסלאוויטא על ידי רבינו הזקן היתה בשנים תק"ס-תקס"ו, אגרת הקודמת שהבאנו היתה בקשר אל הדפסת הש"ס הראשונה.

להלן נביא תוכן שתי אגרות נוספות מאדמו"ר הזקן, והם משנת תקס"ז וקשורים

אל הדפסת ש"ס וטורים השנית בסלאוויטא בהשנים תקס"ז ואילך.

תוכן האגרת דלקמן, היא מסירת כח וזכות על הדפסת הטורים בסלאוויטא. ונדפסה בתחילת הטורים הוצאת תקע"ה, וב"אגרות קודש" אדה"ז ע' שנא. וז"ל רבינו:

"קושט אמרי אמת ניתנו לכתוב, על אודות ההסכמות מהגאונים על הדפסת הארבעה טורים שנדפסו בק"ק סלאוויטא, שלא לחזור ולהדפיסם בלי רשיון המביאים לבית הדפוס [שני השלוחים של אדה"ז] הנקובים בשמות שם בהסכמות הנ"ל, עד כלות משך זמן המבואר שם [בהסכמות]... הריני מוסר ונותן כל כח וזכות מהסכמות הנ"ל לכבוד הרב המאה"ג המופלג בתורה ויראת ה' היא אוצרו בנן של קדושים כק"ש מוהר"ר משה שפירא נ"י אב"ד דק"ק הנ"ל, להיות כח ורשות לו לבדו לחזור ולהדפיס הארבעה טורים הנ"ל, ולא לזרים אתו ח"ו, עד כלות משך זמן המבואר בהסכמות הנ"ל, ולראיה באתי על החתום. ע"כ.

אגרת שלישית

להלן אגרת נוספת משנת תקס"ז, והיא דומה בתוכנה לאגרת השנית שהבאנו, אלא שהקודמת היתה על הדפסת הטורים, ואגרת זו היא מסירת כח וזכות על הדפסת הש"ס השנית בסלאוויטא (נדפסה בתחילת הש"ס מס' ברכות הוצאת תקס"ח, ושוב בתחילת הש"ס בהוצאת תקע"ח. וב"אגרות קודש" אדה"ז ע' שנה מגוכי"ק רבינו). וז"ל:

"ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה, והעיר רוח נדיבה בנדיבי עמו, ה"ה הרב המאה"ג המפורסם המופלג בתורה ויראת ה' אוצרו, בנן של קדושים, כבוד מוהר"ר משה נ"י אב"ד דק"ק סלאוויטא, אשר נדב לבו לה' לחזור ולהדפיס הש"ס בבלי וד' טורים בדפוס המשובח שלו, המעולה מכל הדפוסים שבמדינות אלו, כתבנית אשר נדפסו שם מקרוב על ידי שלוחי מהימני ידידי... ולזאת אמינא לפעלא טבא יישר חילא לאורייתא, והנני פותח פתח לרווחה לכבוד הרב הנ"ל, בגדר שגדרו גאוני דורינו בהסכמותיהם על הדפסת ש"ס וד' טורים הנ"ל, שנדפסו מקרוב בקהלה הנ"ל, שגדרו וגזרו בגזרת עירין על שאר כל המדפיסים ועל כללות עם בני ישראל, שלא לחזור ולהדפיס הש"ס או הד' טורים עד תום משך כ"ה שנים מהתחלת הדפוס הנ"ל. ומעתה הנה כל יפוי כח וזכות מהסכמות הגאונים הנ"ל, נתונים נתונים המה לכבוד הרב הנ"ל ובאי כחו, שחלילה חלילה לשום בר ישראל להשיג גבולו ח"ו לחזור ולהדפיס הש"ס או הד' טורים בשום תחבולה וערמה בעולם, עד כלות הזמן אשר גבלו הגאונים הנ"ל בהסכמותיהם הנ"ל, וכל המשיג גבולו ח"ו יהיה נידון בכלל ארור משיג גבול רעהו, וארור בו קללה בו וכו' ח"ו כנודע ממארוז"ל... המדבר לכבוד ה' ותורתו הקדושה. ע"כ.

באגרת זו השלישית, אחרי הדפסת הש"ס והטורים בפעם הראשונה, ואחרי שרבינו הזקן סילק את עצמו ומסר את כוחו וזכותו בהדפסת הש"ס והטורים של

פעמים הבאות אל הר"ר משה מסלאוויטא, כאן מצטרף גם אדה"ז באיסור החרם של המסכמים גאוני סלאוויטא אל מי שירצה להשיג גבולו של המדפיס מסלאוויטא. [בתחילת האגרת כבר מודגש, אשר הדפסה הראשונה היתה על ידי "שלוחי מהימני ידידי", ואילו הדפסה זו השנית היא מה שנדב לבו של הר"ר משה לחזור ולהדפיס הש"ס כו'.]

שינוי באגרת אדה"ז, על ידי המדפיסים בסלאוויטא

אגרת זו, נדפסה ג"כ בתחילת הש"ס מס' ברכות, קאפוסט תקס"ח [ואחרי זה שוב בתחילת מס' ברכות תקע"ח]. ואגב נציין, כי באגרת הנדפסת יש שם שינוי באיזה תיבות, אשר הם שינויים משמעותיים ממה שהוא בגוכי"ק לפנינו.

באגרת גוכי"ק רבינו, נזכר בפעם הראשונה "שלא לחזור ולהדפיס הש"ס או הד' טורים עד תום משך כ"ה שנים מהתחלת הדפוס הנ"ל", ושוב באותו אגרת מזכיר בפעם שנית "וערמה בעולם, עד כלות הזמן אשר גבלו הגאונים הנ"ל בהסכמותיהם הנ"ל, וכל המשיג".

ואילו בהסכמה הנדפסת בתחילת הש"ס, בתחילה כתב כלשון אדה"ז "משך כ"ה שנים מהתחלת הדפוס", ואילו בפעם השנית הוא שינה וכתב: "וערמה בעולם, הן בתבנית זה הן בתבנית אחר, עד כלות חמשה ועשרים שנה מיום כלות הדפוס הנ"ל, וכל המשיג".

יש כאן שתי הוספות שלא נמצא בגוכי"ק אדה"ז, הראשונה היא שמוסיף ענין שלכאורה פשוט לכו"ע אשר האיסור על מדפיסים אחרים הוא גם להדפיס הש"ס "בתבנית אחר" (לא רק השגת הגבול, להדפיס במתכונת שורה על שורה ואותם מפרשים, לפי דפוס סלאוויטא, אלא איסור להדפיס הש"ס כ"ה שנים באיזו צורה שתהי').

ועוד הוספה השנייה אשר כ"ה שנים הם "מיום כלות הדפוס" (שזהו תקס"ו-תקצ"א, אם נחשוב מן כלות הדפסה הראשונה), וזהו שינוי תוכני מאד, כי בתחילה כתוב באותו אגרת של רבינו הזקן שמנין כ"ה שנים הם מיום תחילת הדפוס (שזהו תקס"א-תקפ"ו, אם נחשוב תחילת הדפסה הראשונה).

יתכן שהמדפיס עשה זה ברשות רבינו הזקן, והלא זה גם נדפס בתקס"ח בחיי רבינו הזקן. אבל אפשר כי בעיני המדפיס הי' זה שינוי קטן וטכני, שמכיון שרבינו הזקן הסתמך על הסכמת הגאונים משנת תק"ס, לכן הוא התאים את האמור באגרת אדה"ז אל האמור בהסכמת הגאונים שם. יש לי לבדוק עדיין שוב את הסכמות הגאונים ואינם לידי עתה].

דפוס הש"ס בסלאוויטא

דפוס סלאוויטא הראשון: תקס"א-תקס"ו. הספר נדפס עם הסכמות: הרה"ק ר' יעקב משפטיטובקא אבד"ק סלאוויטא. הרה"ק ר' לוי"צ מברדיטשוב. הגאון ר' ארי' ליב אבד"ק וולטישיסיק. הגאון ר' בצלאל מרגליות אבד"ק אוסטרעא. ועוד הסכמות מן הגאונים אבד"ק ביחוב, הארדאנא, טארשין ועוד. [המסכימים אסרו הדפסת הש"ס על מדפיסים אחרים למשך כ"ה שנה].

דפוס סלאוויטא השני: תקס"ח-תקע"ג. עם הסכמות הקודמות, ועם הסכמה החדשה של אדמו"ר הזקן לאסור על מדפיסים אחרים [והוא מסתמך על הסכמת הגאונים בדפוס סלאוויטא הראשון למשך כ"ה שנים].

דפוס סלאוויטא השלישי: תקע"ז-תקפ"ב, עם הסכמות חדשות למשך ט"ו שנה. [מדפיסי סלאוויטא החלו בהדפסה רביעית, גם בשנת תקצ"ה, אך זה נעצר בעת הרדיפות והגזירות של השלטונות על מנהלי בית הדפוס כידוע].

המחלוקת עם מדפיסי קאפוסט

בתחילת הדפסה השלישית בשנת תקע"ז, התפתחה מחלוקת בין מדפיסי סלאוויטא, עם מדפיסי קאפוסט שהחלו ג"כ בהדפסת הש"ס באותו עת. כאשר כל צד ניסה לאסור את ההדפסה על צד השני.

לנגד מדפיסי סלאוויטא שטענו על איסור השגת גבול, מחמת הזכות שניתנה להם מהגאונים המסכימים על משך כ"ה שנה - טענו לעומתם מדפיסי קאפוסט כמה תשובות, מדוע אין חל כאן איסור השגת גבול.

כל צד קיבל אז תשובות והסכמות של גאונים ומפורסמים, המסכימים לצידו.

שני הצדדים הגיעו גם לליובאוויטש אל כ"ק אדמו"ר האמצעי, שניסה לסדר ביניהם שילכו לדייני בוררות, אשר כל צד יבחר לו דייני אחד, ושני הצדדים יבחרו דייני שלישי המוסכם על כולם, וגם קבעו שם את הדיין השלישי בהסכמת שניהם, "ה"ה הרב ה"ג המפורסם אבד"ק דובנא" [נ"ל כי הוא הגאון ר' חיים מרדכי מרגליות שהיה מקורב אל אדמו"ר האמצעי, ואדהאמ"צ גם נתן הסכמה לספרו שו"ע עם שערי תשובה שנדפס בדובנא בשנת תק"פ]. אדמו"ר האמצעי גם קבע להם זמן של שבועיים להתחלת הדין תורה: "וזמן הגבלת התאספות הדיינים יהי' לא יאוחר מחמשה עשר באב הבע"ל". על שטר הסכמת בוררות זו אשר הם מקבלים על עצמם ללכת לדייני זבל"א, חתמו שני הצדדים ביום כ"ו תמוז תקע"ו. וגם חתימת אדמו"ר האמצעי בתור ערב ומפשר. (השטר התפרסם מאת הר"ר שד"ב שי' לוי' בס' "בית הגנוזים" פ"ג, ושם גם פרשת הדברים).

לא ידוע מה הי' המשך הדברים בנוגע להדין תורה, מה שידוע הוא אשר שני הצדדים המשיכו לאחרי זה בהדפסת הש"ס, כל אחד במקומו. א"כ י"ל שהכרעת אותו בי"ד היתה לטובת המדפיסים דקאפוסט שאין כאן איסור השגת גבול.

אך בעוד שמדפיסי סלאוויטא גמרו את ההדפסה שוב במשך חמש שנים (תקע"ז-תקפ"ב), בש"ס נאה עם הרבה מפרשים. הנה אצל מדפיסי קאפוסט נמשך הענין בערך שנים עשרה שנה (תקע"ו-תקפ"ח) שהיא תקופה ממושכת יותר מהרגיל.

להלן בהמשך הדברים נדון בעז"ה, מה היתה דעת המהרי"ל (אחיו של רבינו הזקן) ודעתם של עוד גאוני חב"ד באותו זמן, בנוגע למחלוקת זו בין המדפיסים. [באותו עת הי' אדמו"ר הצ"צ בגיל כ"ו, ולא הרבה עדיין בכתיבת שו"ת, וכמדומה אין ממנו בידון זה].

המחלוקת עם מדפיסי ווילנא

בתחילת נסיון ההדפסה הרביעית בסלאוויטא של הש"ס, בשנת תקצ"ה, שוב נתגלעה מחלוקת בין מדפיסי סלאוויטא עם מדפיסי הש"ס בוילנא. כי מדפיסי סלאוויטא טענו עוד פעם לאיסור השגת גבול, מן כ"ה השנים שהוקבעו להם על ידי רבנים המסכימים של הש"ס שלהם הוצאת תקע"ז.

במחלוקת זו רעשה כל הארץ, עד שלכל צד היו עשרות רבנים שכתבו וחתמו לצידם [במאמר על הדפסת התלמוד, של רבינוביץ הוא כותב שהיו עד קרוב למאה רבנים מכל צד. בין המדיינים היו גם הגאון רעק"א וחתנו החת"ס ועוד גדולי גאוני הדור]. ולכל צד היו גם מן הגאונים רבני חב"ד באותו עת שכתבו תשו' בהלכה, לטובת אותו צד. [מחלוקת זו גם נזכרה בפתחי תשובה, ועיין במובא שדי חמד]. בידון זה קיימת גם תשובת אדמו"ר הצ"צ, שעליה נדון לקמן.

שאלה ראשונה, על הסכמת רבינו הזקן

והנה בענין הסכמות הראשונות על הש"ס דפוס סלוויטא, יש בזה כמה שאלות:

א) הסכמות אלו של הגאונים, הכל הי' ביסודו וביוזמתו של רבינו הזקן שהוא הי' המביא לבית הדפוס והוא שלח את שלוחיו לקבל הסכמות אלו. ובהסכמות אלו כתוב, לאסור על מדפיסים אחרים להדפיס הש"ס לתקופת כ"ה שנים.

וגם להוצאה השנית של ש"ס סלאוויטא בשנת תקס"ו, אחרי שרבינו משך ידיו מכל העסק ומסר את כל כוחו וזכותו להרה"ק הר"מ שפירא מסלאוויטא, כתב הוא בעצמו הסכמה האוסרת לכ"ה שנים (כאשר העתקנו לעיל, אגרת הג').

והנה זהו בלתי רגיל ליתן הסכמה לתקופה ארוכה כזאת. רובם ככולם של ההסכמות היו נותנים למדפיס זכות של שלש שנים, או חמש שנים, או עשר שנים.

אבל לא קיימים הרבה הסכמות לתת זכות ההדפסה למדפיס אחד לזמן כ"כ ארוך. וכמה גאוני ישראל בהסכמותיהם ותשובותיהם, טענו זאת כי סכום של ט"ו שנה ובפרט של כ"ה היא הפרזה על המדה.

[היו גם גאונים שס"ל בענין ההסכמות, שאפשר לתת גם לזמן ארוך ולהדפסות חוזרות, ושההסכמות לא מתבטלות אחרי שנמכרו הספרים, הרבה מהדיעות נאספו בס' שדי חמד ובכ"מ. בספר "עיר ווילנא" עמ' 22 ואילך כותב את שמות של רוב הרבנים שהסכימו על כל צד, אך שם לא העתיק את דבריהם הנוגעים לשקו"ט ההלכתי].

ואף שמדובר על הדפסת הש"ס, שזמנו ארוך יותר מאשר ספר רגיל. אבל גם כאן בש"ס זה של סלאוויטא, רואים שהדפסת כל הש"ס ארכה בערך חמש שנים. כי בתקופה של עשרים שנה בערך (תקס"א-תקפ"ב), הדפיסו שם את הש"ס שלש פעמים (כל פעם באויסלייג ובמאטראצין חדשים). ואם הדפיסו כל פעם מחדש, הלא בודאי שהוצאתם הקודמת נמכרה לגמרי. אם כן הדרא השאלה מדוע יקבלו הסכמה וזכות חוזרת של ההדפסה שוב ושוב.

לא כולם נהגו בהסכמות של איסור על מדפיסים אחרים

מצד הדין יכול האב"ד לתת למדפיס כל זמן שירצה, כי לא ניתן בזה גבול להבתי דין, ואפשר יכול הוא אפילו ליתן למדפיס אחד שרק לו לבדו יהיה זכות הדפסת הספר כל ימיו [אבל הדבר יכול להתבטל, כאשר יתנגדו על זה גאונים אחרים],

אולם לא נהגו כן ליתן זכות הדפסה למדפיס אחד לזמן ארוך, כי ענין ההסכמות בכלל לאסור על מדפיסים אחרים, נתלבטו בו גאונים רבים מהו יסודו.

כי עיקר מה שנהגו בהסכמות הוא להגדיל תורה, ולפתוח דלת בפני המדפיסים שיוכלו להתחיל בהדפסת ספר ביופי ובהידור, מבלי חשש לנזק שייגרם לו על ידי מדפיסים אחרים שייגשו ג"כ להדפיס הספר באותו עת שהראשון מדפיס, ואז כל השקעתו של מדפיס הראשון תהי' לאיבוד, ועל כן אסרו הגאונים הדפסת הספר על מדפיסים אחרים לשנים אחדות, בכל מקום לפי עניינו ולפי ראות עיני המורה.

אולם ביחד עם זה היתה הזהירות שלא לגרום עי"ז מיעוט התורה ח"ו, כי עי"ז מונעים לפעמים את תחרות חפשית מהמדפיסים. וכמו בכל הדברים דוקא ע"י תחרות מגדילים הסחורות ויוצא ג"כ טובת הלקוחות כו', וע"ד המשנה בב"מ ד"ס ע"א שחנווני המפחית את השער זכור לטוב, ועיין שו"ע חו"מ סקע"ו שבטובת הלקוחות ובהצעת סחורה טובה יותר אין בזה משום השגת גבול.

ובשו"ת הצ"צ חיו"ד סקצ"ה, דן כי לכאורה כל הענין ההסכמות לאסור על מדפיסים אחרים, הוא להיפך מדין הגמ' ב"ב דכ"א וההלכה שמושיבין סופר ליד סופר

כו' משום קנאת סופרים תרבה חכמה כו'. ומביא גם מהא"ת שכתב בהקדמת ספרו כו"פ שענין ההסכמות רחוק משכר וקרוב להפסד כו'. וכן מוכיח שם הצ"צ שבכל ענין ההדפסה אין שייך כלל איסור השגת גבול. ומנסה שם הצ"צ למצוא שורש לכל ענין ההסכמות מהיכן הוא נמשך, ע"ש. ועד"ז איתא בשו"ת שארית יהודה ס"ב וסל"ט, ובכ"מ.

ומטעם זה, הנה רבני אמשטרדם עשו תקנה להיפך, שלא לתת שום הסכמות לאסור על מדפיסים אחרים. וזה הי' תקנת כמה קהילות שלא לתת הסכמות בספרים הנצרכים לכל כגון סידורים חומשים כו'.

אם כן מהו טעם נתינת ההסכמות על הש"ס למשך כ"ה שנה. וכנ"ל כי הדפסת הש"ס היתה אורכת אז בערך חמש שנים, א"כ מדוע אשר רק מדפיס אחד יקבל הזכות להדפיס הש"ס שוב ושוב, והוא קיפוח זכותם של מדפיסים אחרים ח"ו.

אדמו"רי חב"ד לא נהגו בהסכמות על ספרים

יתכן כי מטעם הנזכר, נמנעו רבותינו נשיאי חב"ד מנתינת הסכמות. כי הדבר כרוך גם במניעת הדפסת הספר ממדפיסים אחרים ולפעמים יכול להיות מזה מכשול ח"ו [ובפרט אם המדפיס הראשון יתנהג שלא כשורה, ומכח ההסכמה שקיבל הוא יבוא לאסור על אחרים גם כשלא יצא לו מזה הפסד, אבל הוא ירצה להגדיל רווחיו על חשבון קיפוח מדפיסים אחרים ועל חשבון הלקוחות].

ואפשר למצוא יסוד לדברינו בתשו' הצ"צ בחי"ד סקצ"ה שם, שהצ"צ מפקפק שם הרבה בכל ענין ההסכמות, אף כי הוא מיישב שם את המנהג [וכן בשו"ת שארית יהודה שם מפקפק בשורש ענין ההסכמות כו' ע"ש]. א"כ כנראה שזהו הטעם שאדמו"ר הצ"צ עצמו, וכן אדה"ז ושאר רבותינו נשיאינו מיעטו מאד בנתינת הסכמות.

לפעמים נדירים ולסיבה מיוחדת מוצאים אנו איזה הסכמות מאת רבותינו נשיאינו, כגון הסכמת רבינו הזקן בספר עמודי גולה שנדפס בליאדי תקס"ה [וכותב שם "איסור כולל על כל המדפיסים שלא יקבענו בדפוס תוך חמש שנים מהיום דלמטה"], ורבינו הי' אז האב"ד בעיר ליאדי וזהו הספר היחיד שנדפס בליאדי, והי' אז מנהג רבני כל עיר לנתינת הסכמות לבית דפוס שבערים.

[הר"י מונדשיין כתב במק"א שרבותינו נמנעו רק בנתינת הסכמה בשבח הספר אבל לא נמנעו בהסכמות על זכות המדפיסים. ולענ"ד אינו כן אלא הם לא נתנו שום הסכמות, ואין מאדמו"ר הצ"צ שום הסכמה לאסור על מדפיסים אחרים, גם לא על הספרים תו"א ולקו"ת, שהוא סידרם לדפוס, וכאמור רק במקרים יוצאים מן הכלל ולסיבה מיוחדת מוצאים אנו הסכמות מרבינו הזקן ומשאר נשיאי חב"ד. אין הספרים עתה ליד, אבל כמודמני שאין שום הסכמה בכלל לאסור על מדפיסים אחרים, לא

בתו"א שהדפיס הצ"צ בשנת תקצ"ז, ולא בהלקו"ת שהדפיס הצ"צ בשנת תר"ח].

וזה מגדיל את שאלתנו, מדוע שונה כאן בהדפסת הש"ס בסלאוויטא שרבינו הזקן פעל על הסכמה למשך זמן ארוך של כ"ה שנים.

שאלה שנייה

הקושיא מתחזקת, כי בשו"ת "שאריית יהודה" לאחיו של רבינו הזקן (יו"ד ס"ב) דן בשאלה "אם מועלת הסכמה שלא להדפיס משך זמן, אחר נמכרו הספרים" [יתכן כי תשובה זו קשורה אל מחלוקת המדפיסים מסלאוויטא עם קאפוסט בענין הש"ס, אולם לא נזכר שם בשום מקום שמדבר ע"ד הדפסת ש"ס], ושם אריכות ע"ד ההלכה,

ובמסקנת הדברים כותב: "ולפי זה הוא הדין בנידון דידן במליצת הגאונים [הסכמות] אע"פ שכתבו זמן, אומדנא דמוכח הוא שהזמן הוא שנתנו למכירת הספרים, וכיון שמכרו תוך הזמן בטלה המליצה".

ולכאורה דבריו הם בסתירה למ"ש אדמו"ר הזקן בהסכמתו על הטורים (אגרת הב', שהבאנו) "על אודות ההסכמות מהגאונים על הדפסת הארבעה טורים שנדפסו בק"ק סלאוויטא, שלא לחזור ולהדפיסם בלי רשיון המביאים לבית הדפוס הנקובים בשמות שם בהסכמות הנ"ל, עד כלות משך זמן המבואר שם... הריני מוסר ונותן כל כח וזכות מהסכמות הנ"ל לכבוד הרב... מוהר"ר משה שפירא נ"י... להיות כח ורשות לו לבדו לחזור ולהדפיס הארבעה טורים הנ"ל, ולא לזרים אתו ח"ו, עד כלות משך זמן המבואר בהסכמות הנ"ל". עכ"ל רבינו.

ומעתה איך לא חשש המהרי"ל, שדברים אלו ייראו כקורא תגר ח"ו על הסכמת רבינו הזקן לפני עשר שנים בערך, על הדפסת אותו הש"ס בסלאוויטא שמלכתחילה ניתן על משך של כ"ה שנים, שהוא זמן ממוצע של הדפסת הש"ס יותר משלש פעמים, היפך ממ"ש המהרי"ל על סדר הנהוג בהסכמות.

[וידוע על גודל ההתבטלות של מהרי"ל ואדמו"ר הצ"צ בכל תשובותיהם לכל אות והגה שיצא מפיו של אדמו"ר הזקן]

[המשך יבוא]



לעילוי נשמת

האשה החשובה הצנועה והחסודה

מרת בתיה ב"ר אברהם רפאל ז"ל

דרימער

נלב"ע ביום כ"ב תמוז ה'תשס"ז



נדפס ע"י ולזכות בנה

הרה"ח ר' רפאל שלמה שי' זוגתו מרת חי'

שרה תחי'

דרימער

לעילוי נשמת

האשה הכבודה והחשובה

מרת רבקה ע"ה

שורפין

נפטרה ביום ז' מנ"א ה'תשנ"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה וכלתה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף הכהן וזוגתו מרת ליבא
שפרה

ומשפחתם שיחיו

שורפין

לעילוי נשמת

הו"ח איש תמים במעשיו וירא ה' באמת

ר' שניאור זלמן יששכר געצל הלוי ע"ה

ב"ר שלום הלוי ע"ה

רובאשקין

נפטר בשם טוב ביום כ"ד תמוז ה'תשמ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

הו"ח אי"א נו"נ עסק בצ"צ באמונה ורדף צדקה

וחסד

הרה"ח ר' לוי יצחק ב"ר ברוך בענדעט ע"ה

שמערלינג

נפטר ביום ח' מנ"א ה'תשס"א

ת.נ.צ.ב.ה.

נדפס ע"י בנו

הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת רחל

ומשפחתם שיחיו

שמערלינג

לעילוי נשמת

הרב החסיד הרב התמים

שמסר נפשו להצלת אחינו בנ"י

מקושר ומסור ונתון לכל עניני רבינו נשיאנו,

ובפרט בשכונת "כאן צוה ה' את הברכה"

ר' יהודה ליב ע"ה

בן הרה"ח החסיד הרה"ח הרה"ת ר' פריץ ע"ה

מאצקין

בקשר ליארצייט הראשון ביום תשעה באב

שיהפך בקרוב לששון ולשמחה

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות הני תרי צנתרי דדהבא
 שזכו להיות שלוחי המלך - רבינו נשיאנו
 האי גברא רבה ויקירא
 הרב התמים הנעלה והנכבד ר' מנחם מענדל שי' אלטיין
 ומשפחתו יחיו
 בעיר וויניפעג מדינת קאנאדא

והאי גברא רבה ויקירא
 הרב התמים הנעלה והנכבד
 ר' שלמה שי' סיראטא ומשפחתו יחיו
 במדינת קאליפארניא

יהי רצון שיהי' להם ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
 בכחו של רבינו הק'
 וישלח השי"ת ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם
 וימצאו חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם
 מתוך הרחבה גדולה, ומתוך שמחה וטוב לבב תמיד כה"י
 ויזכו "להביא לימות המשיח" בקרוב ממש