

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

שנת הארבעים

גליון ט [אלף-קנח]

כ"ב שבט - ש"פ משפטים

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביתמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

מאה ושש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

כ"ב שבט - ש"פ משפטים
גליון ט [אלף-קנח]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- העמדת דלתות בביהמ"ק השלישי פועל הקנין במקום המקדש..... 6
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים"..... 11
הרב חנני' יוסף אייזנבך
מצווה שזמנה ביום - הזמן גרמא? 17
הת' דב בעריש רוטנברג
בענין שירה על הים 20
הרב אליהו זילבערשטיין
הרמב"ם והרמב"ן לשיטתייהו..... 21
הת' שניאור זלמן הלוי הבר

נגלה

- ענין גיררה חולדה היכא דחזינן דשקל..... 25
הרב עקיבא גרשון וגנר
בענין הנ"ל, ובענין ספק מוציא מידי ודאי דרבנן 29
הנ"ל
בענין גררית חולדה 31
הת' מרדכי שכנא צירקינד
המפלת אור לשמונים ואחד..... 34
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
חילוק בין חמץ למחמצת 40
הרב יוסף יצחק שמוקלער
טעם איסור אכילה בערב פסח מן המנחה ולמעלה 40
הת' יצחק דובאוו

חסידות

- 43..... ביאור הביטוי בתניא "כמאן דשדי בתר כתפוי"
הרב אברהם אלאשוילי
- 45..... הציון ל'ספר חרדים' בתניא ספ"ב (גליון)
הרב אליהו אלאי
- לשון התניא פל"ב "שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו...היינו בחבירו בתורה
ומצוות" (גליון).....
הנ"ל

רמב"ם

- 51..... האם גר יכול להיות נביא
הרב חיים רפופורט

הלכה ומנהג

- 60..... הליכת נשים לא טהורות לבית החיים בימי נידתן
הרב אלי' יוחנן גורארי'
- 64..... בענין לומר דבר שבקדושה בפני פרועות ראש
הרב ברוך אבערלאנדער
- 65..... האם שייך לומר שהקדושים הי"ד נקברו בתוך מי הנהר?
הנ"ל
- 68..... אופן לימוד הקריאה
הרב לוי גודלשטיין
- 77..... בענין הנ"ל (גליון)
הרב מיכאל גורארי'
- 78..... חלה שלא מן המוקף
הרב דוד י. אופנר
- 82..... בדיקת כל פרשה שבתפילין ומזוזות פעמיים ושלוש (גליון)
הרב אברהם פריעד

פשוטו של מקרא

- 83..... חמשה מקראות שאין להם הכרע
הרב שרגא פייוויל רימלער

- 84..... ביאור בפרש"י "ואז היא נהפכה להיות נערה" (שמות ב, א,).....
 הרב וו. ראזענבלום
- 86..... מדוע בקשו המצריים מיוסף "ותן זרע"? (גליון).....
 הנ"ל

שונות

- 87..... "עולם" לשון נקבה.....
 הרב משה מרקוביץ
- 87..... ההוראות שבאגרות.....
 הנ"ל

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תצוה ה'תשע"ט
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ו' אדר א' ה'תשע"ט
 "ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און
 קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
 (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

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 מזל טוב

לידידנו היקר והאהוב הנעלה והמצויין איש חי ורב פעלים
חבר המערכת ברוב מסירה ונתינה וברוב תבונה וחכמה
ברוך הכשרונות בעל מדות תרומיות בנש"ק

הת' מנחם מענדל שי' בראנדזויין

לרגל חגיגת יום ההולדת ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב

יום א' דר"ח אדר ראשון

בשעה טובה ומוצלחת

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו

בגו"ר

וימשיך להצליח בעבודתו הק' ולעלות מעלה מעלה בלימוד התורה

וביר"ש

כפי רצון ולנח"ר רבינו נשיאנו

לאורך ימים ושנים טובות

המערכת

עניני משיח וגאולה

העמדת דלתות בביהמ"ק השלישי פועל הקנין במקום המקדש

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בס' 'הלכות בית הבחירה להרמב"ם' (סי' יט) איתא וז"ל: בענין ביהמ"ק דלעתיד יש מחלוקת מי יבנהו, דעה אחת אשר בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים שנאמר מקדש אדני"י כוננו ידיך, ודעה שני' שבנינו יהי' בידי אדם שמשכיח יבנה את ביהמ"ק.

כדעה הא' - כ"כ רש"י (סוכה מא, סע"א, ר"ה ל, סע"א) ותוס' (תוס' סוכה שם, שבועות טו, רע"ב) והוא עפ"י מחז"ל במדרשים ובזהר, וכדעה הב' כן פסק הרמב"ם (הל' מלכים רפ"א) והוא עפ"י מחז"ל בירושלמי ובמדרשים.

וי"ל לתווך בין ב' מחז"ל הנ"ל בכמה אופנים: (א) עה"פ (איכה ב, ט) "טבעו בארץ שערי" אמרו חז"ל שערי ביהמ"ק במקומן נגנזו שנאמר טבעו בארץ גו', וי"ל שהביהמ"ק ירד מן השמים אבל הדלתות "שערי" טבעו בארץ" (שהן היו בידי אדם) יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, והמעמיד הדלתות נחשב כאילו בנאו כולו (ב"ב נגב, עכ"ל, וצוין שם לשערי זהר סוכה שם, וכן הוא בלקו"ש חי"א ע' 89 וחי"ג ע' 84 וחל"ט ע' 11 ועוד, וראה גם בתורת מנחם תשמ"ח ח"ב ע' 560).

ובשיחת קודש או"ל ער"ח מנ"א תשל"ו הוסיף דלכאורה אינו מובן בדיון זה הדבונה פלטרין גדולים כו' איך יתכן שהראשון בנה כל הבנין והכניס לשם חפצים וכו' ובא השני ובנה דלתות, שהוא קונה הקרקע והבנין עם כל הדברים שנמצאים שם? עיי"ש שביאר עפ"י המגיד משנה שם בשם הר"י מיגאש (וראה בפרטיות בגליון הקודם)

ואח"כ אמר הרבי: "דא קומט צו א געשמאקע זאך" כי פרטים הנ"ל מתאימים בעניננו בביהמ"ק השלישי, כי בנוגע לביהמ"ק בעינן שיהי' הבנין דוקא על הקרקע, וכשהוא למעלה אינו בגדר ביהמ"ק, ואפילו כאשר יורד למטה אסור להיות הפסק אור בין הבנין להקרקע, ואי אפשר להקריב שם קרבנות, [שזהו העיקר בביהמ"ק כמ"ש הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה] והקרקע מצ"ע הוא כמו קרקע של הפקר, דבזמן הגלות גם עכו"ם שולטים שם, וכיון שהקרקע הוה כמו נכסי הגר, נמצא דכשביהמ"ק

יורד מן השמים ואינו פועל כלום בגוף הקרקע, ה"ז כמו הבונה פלטרין בנכסי הגר שכל הבנין הוא כהפקר (וכמ"ש המגיד משנה שכל הבנין ביחד עם החפצים הם הפקר) ובמילא עדיין לא הוכשר להיות בית המקדש ולהקריב בו קרבנות, דהרי בעינן שביהמ"ק ה'י' משל הציבור דוקא¹ - ולא הפקר - נמצא דכשבנ"י בונים הדלתות, הרי הם קונים עי"ז כל הבנין, ביחד עם כל הדברים שבהבנין, ורק עי"ז הוכשר הביהמ"ק לכל הלכותיו, ומעתה אפשר להקריב בו קרבנות וכו' עכתוה"ד עיי"ש בארוכה.

צ"ב דהרי כל א"י שייך לעם ישראל לעולם

ולכאורה יל"ע שהרי מבואר בכ"מ דכל ארץ ישראל קנוי ושייך לעם ישראל בכל הזמנים אפילו בזמן הגלות, ולדוגמא בלקו"ש ח"כ ע' 309 כתב וז"ל: וויבאלד אז דער לזרעך נתתי את הארץ הזאת איז געווען אין אופן פון כריתת ברית וואס אין כריתת ברית איז ניט שייך קיין שינויים, איז פארשטאנדיק אז אויך נאך דעם וואס "מפני חטאינו גלינו מארצנו" איז פארבליבן (בכל השלימות והתוקף) דער "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", וכמובן אויך פון דעם לשון "גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו" (גופא) אז אויך לאחר ווי "גלינו" און "נתרחקנו" איז עס "ארצנו" און "אדמתנו" (אונזער לאנד און אונזער ערד), ביז אז דער דין איז (לכמה דעות) אז יערער איד (אויך שבחוץ לארץ) האט א חלק ד' אמות) אין ארץ ישראל (אויך בשעת הגלות, ווארום קרקע אינה נגזלת)² עכ"ל. ובלקו"ש ח"ה ע' 9 כתב וז"ל: פשוט שמהעת שכבשו ארץ שבעת גויים נעשית הארץ לארץ ישראל ואין לשום אומה זכות בה אפילו אם אינם אסורים לשבת בארצנו עכ"ל, וכהנה רבות.

וראה בתשובת מהר"מ בר ברוך ז"ל (דפוס פראג סי' תקל"ו) שכתב בשם רב

(1) ראה מנחות כב, א ורמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ו ותוס' ב"ק פב, ב, ד"ה ואין מטמא, וזבחים קטז, ב, וראה לקמן בפנים בדברי הר"ש ועוד.

(2) וכ"כ התוס' בב"ב מד, ב, הטעם בזה (הובא בהערה 69) וראה קו"ש שם שהקשה וז"ל: תוד"ה דלא הוה ליה ארעא מעולם וכו' דקרקע אינה נגזלת. וקשה דהא בכיבוש מלחמה קונה גם עכו"ם מישראל (גיטין ל"ז), וכן מבואר ברמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ו הט"ז ולדברי תוס' צ"ל דשאני א"י שאנו מובטחים שתחזור לנו בביאת הגואל אשר נחכה לו בכל יום שיבא עכ"ל, וראה מ"ש הרידב"ז בס' 'באר יצחק' על סדר קדשים (להג"ר שלום לייב אייזנבך, ירושלים תרע"א) בראש הספר בהסכמתו וז"ל: מה שהקשה כת"ד על מה שכתבתי דאין אדם מבטל דבר שאינו שלו הא קיי"ל דיש קנין לנכרי לחפור בה בורות וכו' אשיב לידיו בקצרה כי עיקר הפלוגתא אי יש קנין לנכרי לחפור בה בורות וכו' או אין לו קנין הוא הכל בשדה שקנה עכו"ם בכסף מישראל ובשטר בקנין בזמן הבית, או אפילו לאחר החורבן כשקנה ישראל קרקע מן הנכרי וקנה הקרקע בחזקה ומכר אח"כ לעכו"ם, בזה שייך הפלוגתא אי יש קנין על בורות שיחין ומערות או אין קנין, אבל כשנכרי גזל קרקע מישראל לכו"ע אין קנין עכ"ל עיי"ש.

נחשון גאון דאף מי שאין לו קרקע יכול להקנות בקנין אגב קרקע "דקים להו לרבנן דאין כל אחד מישראל שאין לו ד' אמות בארץ ישראל, ואם תאמר נטלוה הגויים ואנן בגלות, קיי"ל לרבנן דקרקע אינה נגזלת ובחזקת ישראל היא וארץ ישראל נקראת על שם ישראל, דאפילו בזמן שישראל שרויין על אדמתן אין להם רשות למכור שדותיהן לצמיתות שנאמר והארץ לא תימכר לצמיתות וגו' וכתוב לה' הארץ ומלואה, ועתידים אנו לחזור עליה ולירש אותה". הרי דארץ ישראל לא יצאה מרשות ישראל אף בשעת חורבנה. וכן כתב הראב"ן (סי' ע"ט) "והא דנהגו לכתוב ונתתי לו ד' אמות קרקע בחצרי אפילו אין לו קרקע, אין לך בן אדם בישראל שאין לו חלק בארץ ישראל, וארץ ישראל מוחזקת היא אף על פי שגויים יושבין עליה דקרקע אינה נגזלת" וכן הובא בנוגע לפרוזבול³. וכ"כ בס' פרדס הגדול (דף נ"ט ע"ב) בשם תשובות הגאונים, דאף שאין לו קרקע יכול להקנות אגב קרקע וכמאן דאית ליה דמי "שאיין לך כל אחד ואחד שאין לו קרקע באר"י שהרי עכו"ם שהחזיקו בה אין להם חזקה דקיי"ל קרקע אינה נגזלת, וארץ ישראל בחזקתינו עומדת לעולם אף על פי שאין אנו שולטין בה". וכ"כ בס' כלבו (סי' קכ"ח) "שאיין לך כל אחד ואחד מישראל שאין לו קרקע בירושלים שהרי גוים שהחזיקו בה ולכדוה אין להם חזקה דקרקע אינה נגזלת ואינה נחמסת לעולם ואף על פי שאין לנו שם שלטון". וכ"כ הר"ש סיריליאוי בפירושו לשביעית (פ"ו מ"א) וראה גם ברמב"ם (הל' שלוחין פ"ג ה"ז) ובכס"מ שם.

ולפי כל זה צ"ב איך שייך לומר דהר הבית עכשיו הוא בדוגמת נכסי הגר כהפקר שלכן צריך לעשות שם קנין?

קרקע שאינו יכול להוציאו מדיינין מהו גדרו

והנה איתא בב"מ ז,א "דאמר רב נחמן: כל ממון שאין יכול להוציאו בדיינין, הקדישו - אינו קדוש. - הא יכול להוציאו בדיינין - הקדישו קדוש, אף על גב דלא אפקיה? והאמר רבי יוחנן: גזל ולא נתיימשו הבעלים - שניהם אינם יכולין להקדישו, זה - לפי שאינה שלו, וזה - לפי שאינה ברשותו. - מי סברת במסותא מטלטלין עסקינן? - במסותא מקרקעי עסקינן, דכי יכול להוציאה בדיינין - ברשותיה קיימא", וכן כתב הרמב"ם הל' ערכין וחרמין (פ"ו הלכה כג): "אבל קרקע שגזלה אחר וכפר בה

(3) וראה בס' השיחות תשמ"ט ח"ב ע' 442 שכתב וז"ל: וגם להדיעות שאין לסמוך עליו, (ראה תוד"ה דלא (ב"ב מד, ב) רא"ש ב"מ פ"ד ס"ג (הובא בב"י וד"מ חו"מ סו"ס קיג) רמב"ם הל' שלוחים פ"ג ה"ז, וראה ר"ן גיטין ח, ב) ה"ז (גם) מפני שלא הוברר חלקו ולכן אא"פ לגבות מהקרקע (ראה לקו"ש ח"כ ע' 309 הערה 69). ואולי י"ל שזהו הטעם שבדיני פרוזבול בשו"ע (חו"מ סי' סז, שו"ע אדה"ז שם) לא נזכרה דיעה זו שכל ישראל יש לו חלק בארץ ישראל עכ"ל.

אם יכול להוציאה בדיינין הרי זה יכול להקדישה ואף על פי שעדיין לא הוציאה שהקרקע עצמה הרי היא ברשות בעליה". הרי מוכח זה דאף דקרקע אינה נגזלת ולעולם הוה של הנגזל, מ"מ אם אינו יכול להוציאה בדיינים אין הקרקע ברשותו ואינו יכול להקדישה?

והנה בר"פ שור שנגח דו"ה פליגי בעל המאור והרמב"ן (במלחמות) בהא דקיימ"ל דגזל ולא נתאישו הבעלים שניהם אין יכולין להקדישו זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, באם הגזלן עשה תשובה ואמר להנגזל שרוצה להחזיר לו הגזילה, אם אז כבר יכול הנגזל להקדישו או לא, דבעל המאור סב"ל דכיון שהגזלן מוכן להחזירו לו שוב ה"ז כפקדון דהוה ברשותו וחל ההקדש, משא"כ הרמב"ן חולק דכיון דעדיין הוא ברשות גזלן אי"ז עדיין "ברשותו" ולא חל ההקדש⁴, ובאחרונים (דברי יחזקאל סי' מד, קו"ש כתובות אות קכב ועוד) ביארו פלוגתתם דבעל המאור סב"ל ד"אינו ברשותו" הוא דדבר שאין הבעלים יכולים להשתמש בהן בפועל כמו בחפץ הגזול (או איסורי הנאה) דה"ז מקרי "אינו ברשותו" כלומר שחסר לו עי"ז שאין לו שליטה עליו להתשמש בו, אף דהוה "שלו" שהרי הגזלן מחוייב להחזיר לו החפץ, אבל מיד שאמר הגזלן שהוא מוכן להחזיר לו החפץ ה"ז מעתה ברשותו, כיון שיש לו כבר השתמשות בו והוה כפקדון, אבל הרמב"ן סב"ל ד"אינו ברשותו" הוא מצד קנינו של הגזלן בהך חפץ, שהגזלן מיד כשעושה מעשה גזילה ה"ז מעשה קנין שקונה להתחייב באונסין וכו', וקנין זה של הגזלן מחסר רשותו של הנגזל, ולכן אינו יכול להקדישו, ולכן סב"ל להרמב"ן דבגזלן אף שאמר שמוכן להחזירו אכתי אין הבעלים יכולים להקדישו כיון שעדיין לא נפקע קנינו להתחייב באונסין וכו'.

ולכאורה יל"ע לפי הרמב"ן דאם נעשה אינו ברשותו של הנגזל ע"י קנינו של הגזלן א"כ בקרקע שאינה נגזלת ואין להגזלן שום קנין בו אף אם אינו יכול להוציאו בדיינים למה אינו יכול להקדיש? וביארו באחרונים דהא דאינו יכול להוציאו בדיינים הוא משום חסרון אחר, דאין זה משום שאינו ברשותו, אלא דחסר עי"ז בעצם הבעלות ד"שלו" וראה שו"ת אחיעזר ח"ג סע' לח שכ"כ ובס' דבר אברהם ח"א ע' 228 עיי"ש ועוד.

[אלא דבקו"ש ב"ק אות ט' כתב: דבעיקר מחלוקת בעה"מ ורמב"ן, דלדעת בעה"מ מה דלא הוי ברשותו הוא מפני שבפועל אין לו שליטה על הנכסים, ע"י סירובו של הגזלן לתת לו, ולדעת הרמב"ן, הא דלא הוי ברשותו הוא מפני קניני הגזילה, וקשה מהא דאיתא לקמן קט"ז דבראה אנס בא כנגדו ואינו יכול להציל אינו יכול לחלל מע"ש, וע"כ הטעם משום דמיקרי אינו ברשותו, אף דהאנס עדיין לא קנה את הגזילה

(4) וראה בזה קצוה"ח סי' רי"א ס"ק ג' ובאבני מילואים סי' כ"ח ס"ק יג.

קודם שבא לידו, וכן במסותא פ"ק דב"מ דאינו יכול להקדיש, אף דהשני לא עשה מעשה קנין בהמסותא, וע"כ צ"ל דגם הרמב"ן ס"ל, דמיקרי אינו ברשותו גם בלא קניני גזילה, משום שאינו שולט בנכסיו בפועל, אלא שהוסיף, דאפי' אם הגזלן אינו מסרב להשיב מ"מ כיון דיש לו עדיין קנינן בהגזלה, מיקרי ג"כ אינו ברשותו"]

וכ"כ בחי' החת"ס ב"ק סט,א, וז"ל: אשר ע"כ נלע"ד להכריע דברי ממק"א פ"ק דב"מ ז' ע"א, דהיכי דאינו יכול להוציאו בדיינים אפילו היא ברשותו כגון קרקע מ"מ אינו יכול להקדישו והתם ע"כ אין הטעם משום שרשותו של זה מעכב עליו, אלא משום דהוה קצת כמי שאינו שלו - וא"כ אם דעת הגזלן אח"כ להשיב אותה הגזלה צריך להקנותו לבעליו ובדבור בעלמא אינו נקנה כמ"ש מהרי"ל מס"פ החובל, ובגניבה כזו בודאי אינו מועיל מחשבתו להשיב שיהי' הבעלים יכולים להקדישו וכו' עכ"ל. ז.א. דקרקע שאינו יכול להוציאו בדיינים מגרע גרע, ובזה לכו"ע צריך קנין להקנותו להגזל.

ולפי"ז אולי יש לבאר כוונת השיחה, דאף דבודאי הבעלות דכל א"י שייך לישראל, אלא דבהר הבית שאין לנו שליטה שמה, ואין בידנו להרוס הבנין שם מפחד האומות, ה"ז בגדר דאינה יכול להוציאה בדיינים וכו' ונמצא דע"ז יש חסרון בעצם הבעלות, ולכן צריך שם קנין חדש כמ"ש החת"ס, וזה נעשה ע"י ישראל כשיבנו הדלתות בב"א.

ויש להוסיף דדין זה דאינו יכול להוציאה בדיינים אינו רק אם אינו יכול להוציאו בדיינים מצד הדין (כפי שרצו לומר כמה מהאחרונים, ראה דברי יחזקאל שם ועוד) אלא גם אם הוא מחמת אלמות גם זה נכלל ב"אינו יכול להוציאו בדיינים", וכדמוכח בהדיא מקושיית הגרע"א בגליון הש"ס (גיטין לח,א) בהא דאמרינן שם אמתי' דרבי אבא בר זוטרא אשתבאי פרקה ההוא תרמודאה לשום איתתא, שלחו ליה לדידיה אי יאות עבדת שדר לה גיטה דחירותא, וכתב הגרע"א שם וז"ל: קשה לי הא כיון דלא היה כח ביד בי"ד להוציאו מעכו"ם אין כח ביד הבעלים להקדישו ולהפקירו, דאף אם עבדא כמקרקעי הא בגזל קרקע אם אינו יכול להוציאו בדיינים אינו יכול להקדיש, כדאיתא בפרק קמא דב"מ גבי מסותא וא"כ איך יכול לשחררו ועיין, עכ"ל, והכא הי' זה מעשה אלמות ומ"מ נקט הגרע"א דגם זה הוא אינו יכול להוציאו בדיינים, וא"כ ה"ה בנדו"ד.



תורת רבינו

"אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים"

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף" על הש"ס, רמב"ם ושו"ת

א

בשיחת קודש ש'פ האזינו תשכ"ה (אות ט"ז) איתא: "ובהקדם ביאור הקושיא דשינוי רצון למעלה בנוגע לתחיית המתים דוקא, ולא בנוגע לכל שאר השינויים שבעולם, כמו בנוגע לעשירות ועניות וכיו"ב, שלכאורה הרי הם שינוי רצון למעלה? מבואר בשער הבחירה לאדמו"ר האמצעי (והובא גם במאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שנדפס בקונטרס קי"ג (נדפס לאחר זה בספר המאמרים תש"ד ע' 27), שכל השינויים שבעולם אינם אלא מצד כלי המקבל, והיינו שלפי אופן הכלי (ה"כיס" "קעשענע") שמכין המקבל ע"י הנהגתו למטה, הנה באופן כזה נמשכת ההשפעה מלמעלה, אם בקו החסד או בקו הגבורה כו", [ומבאר שם שכל זה אינו נוגע לאותה שאלה בענין תחיית המתים, כיון שגם היא למעלה מסדר ההשתלשלות], עיין שם.

והנה במדרש תנחומא לפרשת יתרו (פי"ב), וכן הוא במדרש רבה שם (כח,ד): "וידבר אלקים את כל הדברים, הכל בבת אחת, ממית ומחיה בבת אחת, מכה ורופא בבת אחת כו' יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע (ישעיה מה,ז) כל אלה בבת אחת", לכאורה מה רצו בזה שעושה כל אלו "בבת אחת" [ולכאורה לא מסתבר שנתכוין למה שאמרו בפסחים ס"ח ע"א והובא בשיח"ק הנ"ל: "תנו רבנן: אני אמית ואחיה, יכול מיתה באחד וחיים באחד (אני ממית את המתים ואני מחיה וזן את החיים, רש"י) כדרך שהעולם נוהג, תלמוד לומר מחצתי ואני ארפא, מה מכה ורפואה באחד אף מיתה וחיים באחד", ועיין בשיחת הקודש האזינו תשכ"ה שם], ופשוט שרמזו רמזו לנו על יסוד גדול באמונת ה', כפי שנתבאר לנו ע"י ע"י גדולי הדורות, ושגם יסוד זה נזכר, כאמור, באותה שיחת קודש עיין שם.

ב

ובמדרש רבה (כט,א): "אנכי ה' אלקיך, המינין שאלו את ר' שמלאי, אמרו לו: אלקות הרבה יש בעולם? אמר להם: למה? אמרו לו: שהרי כתוב "השמע עם קול אלקים (עי' בהגהות הרד"ל)"? אמר להם: שמא כתוב "מדברים", אלא "מדבר". אמרו

לו תלמידיו: לאלה דחית בקנה רצון, לנו מה אתה משיב? חזר ר' לוי ופירשה, אמר להם: השמע עם קול אלקים, כיצד: אילו היה כתוב "קול ה' בכחו" לא היה העולם יכול לעמוד, אלא "קול ה' בכח", בכוח של כל אחד ואחד: הבחורים לפי כחן, והזקנים לפי כחן, והקטנים לפי כחן. אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: לא בשביל ששמעתם קולות הרבה, תהיו סבורין שמה אלקות הרבה יש בעולם, אלא תהיו יודעים שאני ה' אלקיך, שנאמר: "אנכי ה' אלקיך". וצריך ביאור.

ג

ונקדים בזה דברי ה"חמרא טבא" להרה"ק מבארניב ז"ל, ס"פ יתרו: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, נרמז בזה מקור האמונה, אשר ד' אחד והוא בעצמו הפועל טוב ופועל רע, לא כדעת הפוקרים אשר ח"ו יש פועל טוב ויש פועל רע, אך להאמין אשר ד' שהוא רומז לרחמים פועל טוב, הוא בעצמו יתברך שמו פועל רע, לשלם לאומות העולם כרשעתם, והראיה לזה כי "אנכי ה'" בבחינת רחמים, הוא עצמו "אלקיך" מבחי' דין, כי "הוצאתיך מארץ מצרים" ושם פעל שני הכוחות יחד, נגוף למצרים ורפוא לישראל."

וכעין זה ממש כתב הגאון מהר"י ענגל ז"ל ("אוצרות יוסף" דרשה לשבת תשובה שנת עת"ר): "איתא בפרקי דרבי אליעזר (פרק מ"ג): שובה ישראל עד ה' אלקיך, עד ההוא שאמר לך בסיני אנכי ה' אלקיך כו'", וזהו "שובה ישראל" אם תשאל הרי התשובה הוא שינוי רצון, לזה אמר "עד ה' אלקיך" רצה לומר כי אצל השם יתברך הכל אחד, ושם אלקים מדת הדין הוא עצמו שם הוי' מדת החסד כו'".

עוד שם ב"אוצרות יוסף": "והנה דבר זה כי ענין הדין וענין החסד בו יתברך הכל כח אחד, דבר זה נגלה בסיני בדבור "אנכי", ויתיישב בזה מה שהקשו ("אבן עזרא" בשם רבי יהודה הלוי על הפסוק, רבינו בחיי יתרו, ועוד, ועי' בסידור רבינו ז"ל שער חג הפסח בתחילתו), מדוע אמר "אנכי ה'" אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא אמר "אשר בראתי שמים וארץ"? ונראה דלא בא השם יתברך כלל להגיד רב כוחו ית' כו', ואך כוונתו ית' היה דנודע דברי המדרש ד"בים נגלה עליהם כבחור וכגבור עושה מלחמה" ובסיני "נגלה להם כזקן" דמדתו חסד ורחמנות, ועל כן חשש ית' כי כאשר יראו בראשית ההתגלות מדת זקן, יוקשה להם הרי בים ראינו כבחור וגבור, ויחשבו חלילה שיש שתי רשויות ח"ו, וזהו: "אנכי הוי' הוא עצמו אלקיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ודו"ק היטב". ועי' להלן אות ז' בדברי המהר"ל ז"ל, והן הן הדברים.

ד

וכבר כתב כן הגאון בעל "ים התלמוד" על בבא קמא, בהקדמתו אות ז', וז"ל בהשייך לעניינינו: "הקשו כל המפרשים למה לא כתב 'אנכי ה"א אשר בראתי את השמים ואת הארץ' מפני מה אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ועוד דקדוקים רבים כו', והנה נודע מה שאמרו כת המתפלספים דאי אפשר שפועל טוב יהיה פועל רע גם כן, ואמת המוחלט לא כן הוא, כי הוא אחד הפשוט העצמי, והשם ית' היה רוצה להראות אשר יסכר פי דוברי שקר, על כן אמר 'אנכי ד'" היינו, אם תקיימו את התורה אתנהג במדת הרחמים, "אלקיך" זהו מדת הדין שבו נפרע מן הרשעים כמו שמבואר ברש"י ז"ל, "אשר הוצאתיך ממצרים מבית עבדים", ושם היו שני המדות יחדיו, שעשיתי טובות לישראל ורעה למצרים, וזה לאות שלא כדברי המתפלספים", עי"ש שהאריך עוד לבאר כמה פסוקים בזה.

ה

ורעיון זה עצמו העלה ה"כלי יקר" ז"ל בתחילת פרשתנו בביאור ענינו של יתרו: "שבזמן ההוא היו בעולם רבים מעמי הארץ שהיו טועים בטעות של מאני שטען שיש שני אלקות, אחד מושל על הטובות ואחד על הרעות כו', ועל כן כששמע יתרו מתחילה "את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל", עדיין לא שמע כי אם מן הטובות, כי למשה ולישראל הטיב בכל מיני טובה כו', אבל לא שמע עדיין טביעת פרעה וחילו כו'. אמנם אחר כך כשסיפר משה לחותנו "את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים", דהיינו כל הרעות והמכות אשר פעל ה' במצרים ובים סוף, אז ראה ויספרה לאמר: הנה זה האלקים מושל על הטובות ועל הרעות כאחד כו', ושמא תאמר דלמא על כל פנים שני אלקות יש, שהמושל על הטובות הטיב לישראל, והמושל על הרעות הרע לפרעה ולמצרים כו', על כן הזכיר אצל הטובות שם "אלקים" ואצל הרעות שם של רחמים, להורות שכולם יצאו מן א-ל אחד, והשינוי הוא מצד המקבלים, דוגמת כמו שאמרו רז"ל (ברכות יב,א) שמזכירין מדת יום בלילה ומדת לילה ביום".

ו

ובעצם כבר רש"י ז"ל בפירושו לפסוק "אנכי ה"א" כתב כן, וז"ל: "אשר הוצאתיך מארץ מצרים, לפי שנגלה בים כגבור מלחמה ונגלה כאן כזקן מלא רחמים כו', הואיל ואני משתנה במראות, אל תאמרו שתי רשויות הן: אנכי ה"א אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים" (וראה "שפתי חכמים" שם: "קשה לרש"י למה תלה אלקותו ית' ביציאת מצרים ולא בבריאת שמים וארץ", והרי זו עצמה קושיית ר' יהודה הלוי הנ"ל). ועיין ב"לקוטי שיחות" חלק כ' נ(ח ג) בהערה 15 ובשוה"ג.

ומה שהם קוראים "פועל טוב" ו"פועל רע", בלשון רבותינו הק' הוא "חסד" ו"גבורה".

[ואולי אפשר היה לבאר בזה את דברי המדרש בר"פ לך: "משל לעובר ממקום למקום וראה בירה דולקת, ואמר תאמר הבירה הזו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה ואמר "אני הוא בעל הבירה", וכבר תמהו בזה הרבה, למה נתעורר רק ב"בירה דולקת", וגם הרי אברהם כבר הכיר את בוראו מקודם, ועימש"כ במק"א, ולהנ"ל אפשר, שאע"פ שכבר ראה אברהם אבינו את הנהגת הבורא, כאשר הצילו מן הרעב ומן הכבשן וכו', אבל כל אלו היו בצד הטוב, אבל עכשיו ראה "בירה דולקת", ועל זה הוא היה תמיה, שמא פועל הטוב אינו פועל הרע, ועל זה "הציץ עליו בעל הבירה אני הוא בעל הבירה" שפועל הטוב ופועל הרע אחד הוא, ואז נתחזקה ונתחשלה אמונתו וכן"ל].

ז

ומעתה הרי זהו בדיוק מה שרצו ה"תנחומא" וה"מדרש רבה" לומר: "הכל בבת אחת, ממית ומחיה בבת אחת, מכה ורופא בבת אחת כו' יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע (ישעיה מה, ז), כל אלה בבת אחת". רצה לומר שאין בזה ח"ו משום שני כוחות שונים זה מזה, פועל הטוב ופועל הרע, כי אם "הכל בבת אחת". אחד הוא ממש.

וזו היא כוונת המדרש רבה "'קול ה' בכח", בכוח של כל אחד ואחד: הבחורים לפי כחן, והזקנים לפי כחן, והקטנים לפי כחן. אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: לא בשביל ששמעתם קולות הרבה, תהיו סבורין שמא אלקות הרבה יש בעולם, אלא תהיו יודעים שאני ה' אלקיך, שנאמר: "אנכי ה' אלקיך". היינו שכל השניוניים הם מצד המקבלים, וכמו שביאר אדצו"ר האמצעי בשער הבחירה הובא בשיח"ק האזינו תשכ"ה הנ"ל, אבל מהו"ע יתברך אחד הוא.

ח

וב"תפארת ישראל" למהר"ל ז"ל פרק ל"ז: "ומה שאמר "אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים" ולא אמר "אני ה' כו'", נראה כי עיקר מלת "אנכי" מורה על עצם המדבר בכל מקום, כאילו אמר "אנכי בעצמי" כו', ומפני כי התוארים אשר יש אל השם ית' מצד הפעולות הם רבים, על זה אמר כי הוא ית' מצד עצמו אחד ואין זולתו, ואם יש כאן ריבוי תוארים אין זה מביא רבוי ושינוי בעצמו, כי כל אלו התוארים מצד הפעולות, וכן אמרו במכילתא: אנכי ה"א לפי שנגלה על הים כגיבור עושה מלחמות שנאמר: ה' איש מלחמה, ונגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים כו', שלא יהיה

פתחון פה לעכו"ם לומר שתי רשויות הן, אמר "אנכי ה' אלקיך" אני הוא שעל הים אני הוא שעל היבשה, אני לשעה אני לעתיד כו".

ט

שוב נראה לי פשוט, שחכמי המדרש שפתחנו בו, נתכוונו למה שאמר בזהר הקדוש ח"ב דף ל"ו ע"א: "תניא אמר רבי יוסי: בההוא ממש דאשתכח דינא למצראי, בההוא ממש אשתכח רחמי לישראל, הדא הוא דכתיב: וראיתי את הדם ופסחתי עליכם, וכן הוא בכל אינון כתרין קדישין דלעילא, כמה דאשתכח דינא אשתכח רחמי, וכלא בשעתא חדא. תנא ר' חזקיה: כתיב: ונגף ה' את מצרים, נגוף ורפא, נגוף למצרים ורפא לישראל".

ובד"ה ועברת לנגוף את מצרים תרע"ח (וכן באותו ד"ה תש"ו), ביאר את דברי הזהר"ק בארוכה, ותוכן דבריו שבאמת "איך היו שינוי הפכים בנושא אחד, שהרי חסד וגבורה הן הפכים זה מזה" אלא שנמשך ממדרגה עליונה הכוללת שניהם, "ושם אינה בבחינת מציאות שבחינת החסד אינה בחינת מציאות חסד ובחינת גבורה אינה בבחינת מציאות גבורה", ועוד ביאר שם שזהו ענין של "חצות הלילה", שהלילה מתחלקת לשני חצאים, חצי הלילה הראשון הוא בחינת גבורה וחצי הלילה השני בחינת חסד, ו"חצות" היא המחברת שניהם עיש"ה. ועיין גם במאמר ליל פסח תשי"ז שביאר הדברים ביתר הרחבה.

ומעתה הרי לזה נתכוונו חכמי המדרש בדבריהם: "הכל בבת אחת, ממית ומחיה בבת אחת, מכה ורופא בבת אחת כו' יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע (ישעיה מה, ז) כל אלה בבת אחת".

ו"בבת אחת" הכוונה שלא רק ששניהם, החסד והגבורה, באים כאחד, אלא שהם באים ממקום גבוה יותר משניהם יחד. וזהו ענין "אנכי ה' אלקיך", שמורה על עצמותו יתברך.

,

והנה בסנהדרין ל"ט ע"א: "אמר ליה כופר לרבן גמליאל: מי שברא הרים לא ברא רוח, שנאמר: 'כי הנה יוצר הרים ובורא רוח'. אלא מעתה, גבי אדם דכתיב: 'ויברא וייצר' הכי נמי מי שברא זה לא ברא זה? טפח על טפח יש בו באדם ושני נקבים יש בו, מי שברא זה לא ברא זה, שנאמר: 'הנוטע אוזן הלא ישמע ואם יוצר עין הלא יביט?' אמר ליה: אין! אמר ליה: ובשעת מיתה כולן נתפייסו (הבעלים, הנוטע והיוצר מסכימין להמיתו)?"!

ובברכות י"א ע"ב: "יוצר אור ובורא חושך כו' כדי להזכיר מדת יום בלילה ומדת לילה ביום כו'" וברבינו יונה שם: "יש ששואלין: למה צ"ל מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, הלא די כשיאמר מדת יום ביום ומדת לילה בלילה, והיה אומר הרב רבי אליהו הצרפתי ז"ל, שטעם הדבר, משום דאמרינן בגמרא ההוא מינאה דאמר לרבי: מי שברא אור לא ברא חושך ומי שברא חושך לא ברא אור, שנאמר: "יוצר אור ובורא חושך" כלומר: ממה שלא אמר "יוצר אור וחושך" משמע שכל אחד ואחד היה בורא לבדו, אמר ליה: שוטה! שפיל לסיפיה דקרא: "ה' צבאות שמו" שהוא לבדו ברא הכל, ועל כן אנו אומרים מדת יום בלילה ומדת לילה ביום, להודיע שבורא אחד ברא הכל",

והוא בגמ' חולין פ"ז ע"א: "דא"ל ההוא צדוקי לרבי: מי שיצר הרים לא ברא רוח ומי שברא רוח לא יצר הרים, דכתיב: "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח" אמר ליה: שוטה! שפיל לסיפיה דקרא: "ה' צבאות שמו",

יא

ובגליון הש"ס לרעק"א ז"ל בחולין שם, ציין לדברי רבינו יונה הנ"ל בברכות, וכתב שאולי ט"ס הוא וצ"ל "אני ה' עושה כל אלה", ולענ"ד י"ל דסמיך נמי על מ"ש בתפלת ערבית "גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור ומעביר יום ומביא לילה כו' ה' צבאו"ת שמו", ולא הסתפק ב"יוצר אור ובורא חושך" אלא ש"גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור" וכן "מעביר יום ומביא לילה" שמורה ברור שהוא ית' שולט על שניהם כאחד, ומסיים "ה' צבאות שמו".

ועי' במהרש"א ברכות שם שביאר כי השם צבאו"ת הוא לשון רבים, שיש לו ב' מיני צבא, אבל הוא ה' אלקי הצבאו"ת עי"ש,

יב

ונראה שזהו גם מה שאומרים בקדושת "כתר": "ממקומו הוא יפנה לעמו המייחדים שמו ערב ובוקר, פעמיים באהבה שמע אומרים". שלכאורה כפל לשון הוא, אלא ששני דברים נאמרו כאן. אחד עצם היחוד של ק"ש בבוקר ושל ק"ש בערב, ועוד ש"פעמיים באהבה שמע אומרים" היינו שמכוונים לכך שהערב והבוקר יחד הכל הוא מאתו ית'. מדת יום בלילה ומדת לילה ביום.



מצווה שזמנה ביום - הזמן גרמא?

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י הציון

כותב כ"ק אדמו"ר בספר השיחות (תשמ"ט ח"ב עמוד 424 - הערה 87 ושוה"ג) וזלה"ק:

להעיר מהשקו"ט בנוגע לדין נשים בוידוי מעשר, ולכמה דעות - גם הנשים מתוודות . . ולהעיר, שמסתימת לשון הרמב"ם שלא פירש אם נשים מתוודות (כמו שפירש בנוגע למקרא ביכורים שאשה מביאה ולא קוראת - הל' ביכורים פ"ד ה"ב), משמע שגם נשים מתוודות.

ועצ"ע אם וידוי מעשר חשיב מ"ע שהזמ"ג (שנשים פטורות) בגלל ש"מתודין במנחה ביום טוב האחרון של פסח של רביעית ושל שביעית" (רמב"ם שם פי"א ה"ג), ואולי י"ל שמשום הא לא חשיב מ"ע שהזמ"ג, כשם שביכורים לא חשיב מ"ע שהזמ"ג (שלכן גם נשים מביאות ביכורים), דלא מיקרי מצוה שהזמ"ג א"כ הגבלת הזמן היא מצד עצמו, ולא מצד דבר אחר הגורם, כמו, שאין הפירות מצויין בשדות, אבל הזמן מצד עצמו (אילו היו הפירות מצויין בשדה) הוא בר הבאה (ראה טורי אבן מגילה כ, ב), ועד"ז בנוגע לוידי מעשר - שהגבלת הזמן היא מצד דבר אחר הגורם - כי הוידי מוכרח להיות לאחר שכלו המעשרות.

ובשולי הגיליון: ומשום ש"אין מתודין אלא ביום" (שם ה"ד) לא חשיב מ"ע שהזמ"ג - כמו בקרבנות, ש"אין מקריבין אלא ביום שנאמר ביום צוותו" (רמב"ם הל' מעה"ק רפ"ד), ואעפ"כ, משום הא לא יחשבו מ"ע שהזמ"ג, כי אם, קרבנות שחיובם הוא ביו"ט, כקרבן ראי' וחגיגה. עד כאן לשונו הק' בספר השיחות.

והנה מ"ש בשולי הגיליון (א) דורש הסברה - מהי אכן הסיבה שמצווה שזמנה רק ביום (כקרבנות) לא נחשבת מצד זה מ"ע שהזמ"ג, ו(ב) איך זה מתיישב עם העובדה שכמה מצוות נחשבות שהזמ"ג מצד זה שזמן קיומן הוא דווקא ביום, ולדוגמא דברי התוס' (קידושין כ"ט. ד"ה אותו) לגבי מצוות מילה (שהגמרא מביאה פסוק מיוחד - "אותו" ולא אותה - המלמד שעל נשים לא מוטל החיוב למול את בניהן): וא"ת אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום כדאיתא בפרק הערל וי"ל דאתיא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה. ומדוע נדמה אם כן את מצוות וידוי מעשר דווקא לקרבנות שלא נחשבות מ"ע שהזמ"ג (יהיה הביאור איך שיהיה) ולא למילה שכן נחשבת?

ולכאורה יש לומר שהביאור כאן הוא אליבא דדברי הראגאטשאוער בצפנת פענח (הל' שבועות פ"ה הט"ו) שמתרץ את קושיית התוס' הנ"ל וז"ל: והנה באמת יש נ"מ בין מ"ע. שיש מ"ע שהחויב חל עליו רק בזמנו אבל קודם לכן אין עליו חיוב כלל שיעשה המצוה בזמנו ויש שאף קודם לזה מחויב לראות שכשיבוא הזמן יקיים המצוה. ובזה א"ש מ"ש התוס' קדושין דף כ"ט ע"א גבי מ"ע שהזמן גרמא דאמאי מילה לא הוה מ"ע שהזמן"ג דהא אינו נימול בלילה וע' תוס' שם דף ל"ד ע"א ודף ל"ו ע"א ועיין בתוספתא שבת פט"ז שכל היום בקום מול ע"ש ועי' בירושלמי ראש השנה ספ"א גבי מכשירין של קרבן אם דוחה בלילה ע"ש ר"ל אם אין החיוב עליו כלל בשעה שאינו יכול לעשות או שיש חיוב עליו רק דהדין אינו מניח לו לעשות ובמה שיכול לעשות עושה אף בלילה.

והיינו שמתרץ את קושיית התוס' הנ"ל שיש שני סוגים במצוות התלויות בזמן ומילה נכללת בסוג שהחויב חל עליו כל הזמן (וכפי שמביא מהתוספתא ש'כל היום בקום מול') ולכן אינה נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא.

ובזה מובנת גם הסיבה לכך שקרבנות לא נחשבים כמצוות עשה שהזמן גרמן - כי גם הם נכללים בסוג שהחויב חל עליו כל הזמן, וכדמוכח מהירושלמי שמביא דלמסקנא מכשירי הקרבן דוחים שבת בלילה כי "יש חיוב עליו רק דהדין אינו מניח לו לעשות ובמה שיכול לעשות עושה אף בלילה".

ועד"ז יש לומר בנוגע לוידי מעשר, שה'הכשרה' אליו בביעור מעשרות נאמר שיכולה להיעשות גם בלילה (ראה לשון הרמב"ם פי"א ה"ז 'ערב יום טוב האחרון היה הביעור ולמחר מתוודין') ומצד זה נכללת גם מצווה זו בסוג שהחויב עליו כל הזמן (גם בלילה) ואין הזמן גרמא.

אלא ש(מלבד זאת שאין זו שיטת התוס' שהרי הם כן הקשו כנ"ל, הנה) בלקו"ש חל"ה (שיחא א' לפרשת ראה, הערה 33) מביא את דברי הראגאטשאוער הנ"ל (בהמשך לקביעה שבפנים השיחא "במצות שחיובן בזמנים מיוחדים, אם קיום המצוה דורש הכנה והכשרה . . מובן לכאורה שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצווה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה. ולהעיר דהחויב לקיים כל התורה כולה הוא חיוב תמידי, וגם מצוות שעצם קיומן צ"ל בזמן מסוים, מ"מ החיוב שיתקיימו בזמן הוא תמידי") ומקשה עליהם, וזלה"ק:

בצפע"נ הל' שבועות פ"ה הט"ו "והנה באמת יש נ"מ בין מ"ע. שיש מ"ע שהחויב חל עליו רק בזמנו אבל קודם לכן אין עליו חיוב כלל שיעשה המצוה בזמנו ויש שאף קודם לזה מחויב לראות שכשיבוא הזמן יקיים המצוה . . וס"ל לרבינו דגבי סוכה כיון

דצריך שלא יהא מן העשוי והוה העשי' ג"כ מן ההכשר שפיר י"ל דיש עליו חיוב כל השנה שיהא לו סוכה בזמנה . . משא"כ במצה דאין עליו חיוב כלל קודם הזמן שיאכל בזמנו" [ועפ"ז מבאר שם החילוק בלשון הרמב"ם שם הי"ח "שלא יאכל מצה שנה או שנתיים" וגבי סוכה כ' "שלא ישב בצל סוכה לעולם". ע"ש]. אבל לכאורה מובן דמ"ש שאין עליו חיוב כלל קודם הזמן, היינו שאין עליו חיוב עשי', אבל החיוב (דאכילת מצה בליל פסח) אקרקפתא דגברא הוא חיוב תמידי גם קודם הפסח. ואולי י"ל כוונתו, דגבי סוכה המצוה עצמה מתחלת קודם זמן חובת הישיבה כיון שבהכרח שתהי' עשי' קודם החג, משא"כ גבי מצה דיכול לאפותה בליל פסח, לכן עצם המצוה חל רק בזמן חובת אכילתה, אבל היכא שבפועל לא תהי' בידו מצה בליל הפסח אם לא ישתדל לפנ"ו, לכאורה פשוט שמצות אכילה בליל פסח מחייבתו להשתדל בזה גם קודם הפסח.

ובשולי הגיליון: ולהעיר שמיישב שם (ע"פ חידושו דיש נפק"מ בין המ"ע) דברי התוס' בקידושין (כט, א) דאמאי מילה לא הוי מ"ע שהזמ"ג דהא אינו נימול בלילה. ויל"ע אם מתאים עם המבואר בפנים ההערה.

ובפשטות (לענ"ד) כוונת רבינו בשולי הגיליון לומר דלפי המבואר בפנים ההערה שהחילוק אם המצווה נחשבת כמצווה שחיובה מוטל גם לפני כן תלוי בכך שהעשיה עצמה חייבת להתחיל לפני כן (כבסוכה), הרי מילה שכל עשייתה מתבצעת ביום נכללת בסוג שאין החיוב מוטל לפני כן (כמצה) והוה הזמן גרמא (כקושיית התוס' ודלא כהראגאטשאווער).

אלא שבאמת עפ"ז מתיישבים היטב דברי רבינו בספר השיחות - ואלבא לתוספות - שהרי בתוך דבריו הוכיח הראגאטשאווער שקרבנות נכללים בסוג שהחיוב מוטל תמיד מכך שמכשירין שלהם דוחים שבת בלילה, והרי זו הוכחה שהעשיה שלהן מתחלת גם לפני היום (דאם לא כן לא היו מכשירים דוחים שבת, וכמילה שאין מכשיריה דוחים שבת) ומצד זה הם שפיר הוו מ"ע שאין הזמן גרמא (מלבד קרבנות היו"ט).

ואין בכך שום סתירה לתוספות בקידושין - שהרי מילה (למסקנת השיחה בחלק ל"ה) נכללת בסוג השני שאין החיוב מוטל כל הזמן ובאמת הוה מ"ע שהזמ"ג מצד זה שמלין דווקא ביום.

[ואת דברי התוספתא 'שכל היום בקום מול' שהביא הראגאטשאווער - כבר הגיה הגר"א שם שצריך להיות 'שכל יום בקום מול' (כלומר, גם בימים שאחרי יום השמיני), וכתב על זה במנחת ביכורים: וננוסחת הגר"א 'שכל יום' מתוקן יותר].

וכוונת רבינו לומר שוידוי מעשר נכלל בסוג דקרבנות, די"ל כוונתו (כנ"ל) שעשיית המצווה (חלק הביעור שבה) מתחיל לפני זמנה (ביום) ולכן חיובה מוטל כל הזמן ולא הוה מצוות עשה שהזמן גרמא.



בענין שירה על הים

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר – איטקא, נ.י.

בלקו"ש חל"א ע' 69 מבאר דברי הברייתא בסוטה ל' ע"ב בנוגע לשירת הים, שיש בזה ג' שיטות. לדעת ר' עקיבא ה' משה שר את כל השירה ובני ישראל רק ענו אחריו ראשי פרקים בלבד. לר' אליעזר ענו אחריו כל ישראל כל מה שמשה אומר. ולר' נחמ' פתח משה רק מילים הראשונים ומיד קראו איתו כל ישראל ביחד כי שרתה עליהם רוח הקודש וכוונתו יחד את השירה ככתבה. ועי' בהערה 8 והערה 20 דלכאורה נראה שלכו"ע שרתה רוח הקודש על כל ישראל שהרי גם עוברים במעי אמן שרו יחד וזה לא שייך עפי' טבע. ע"כ

ולכאורה לפי"ז יתורץ קושיא ידוע על דברי הרמבם בהקדמתו לפירוש המשנה שכתב בנוגע לנבואה שנבואה טובה אפי' על תנאי אין הקב"ה חוזר בו. ומקשה הרמב"ם שלכאורה יש סתירה לזה בברכות ד' ע"א בנוגע ליעקב אבינו שכתוב בו וירא יעקב מאד, הגם שכבר הבטיחו הקב"ה שישמור עליו ויחזירו בשלום אל בית אביו, אלא שיעקב פחד שמא גרם החטא והקב"ה יחזור בו מהבטחתו. ולכאורה הרי זה בסתירה למה שנאמר לעיל שהבטחה טובה אינו חוזר בו. ומתורץ הרמב"ם שם שהכלל הזה שאמרנו שהקב"ה אינו חוזר בו מנבואה טובה הוא רק 'כשיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בני אדם בבטחה טובה וכו', כי אם ה' אפשר שיחזור מהבטחתו ית' גם בנבואה לטובה, איך יבחן נאמנות הנביא. אבל כשענין הנבואה אינו לצורך שאר בני אדם, אלא הוא ענין בין הקב"ה ובין הנביא, אז אפשר שלא יתקיים הנבואה אפי' כשהיא לטובה, כי במקרה זה אין צורך בבחינה לנאמנות הנביא ע"ש.

והקשו באחרונים (עי' גור ארי' פ' וישלח וצל"ח ברכות שם ועוד) דמה יענה הרמב"ם על מה שמבואר בברייתא בברכות שם: עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית, עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה, עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שני'. מכאן אמרו חכמים ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון אלא שגרם החטא. הרי מפורש שנבואה שהיא לצורך שאר בני אדם חזר

בו הקב"ה .

(ועי' צל"ח שם שיישב שבנבואת משה רבינו אין כלל הנ"ל חל, כי בנבואת משה הבטיחה תורה שבו יאמינו לעולם ולא יהי' בו ספק. ולכן נבואת משה יכול להשתנות גם כשהוא לטובה).

אך לפימ"ש בהשיחה, יוצא שהשירה היתה בגדר נבואה לכל או"א מישראל לא רק לפי דעת ר' נחמי' אלא אפי' לדעת ר' עקיבא ור' אליעזר שרתה רוח הקודש על כל ישראל שהרי אפי' עוברים במעי אמן שרו, וראתה שפחה על הים וכו', א"כ הי' זה בגדר נבואה שבין הקב"ה ובין הנביא לבד וממילא אין כאן חשש של ספק בנאמנות הנבואה. ומוכן שנבואה כזאת יש אפשרות של חזרה הגם שהיא נבואה לטובה. ואין כאן קושיא כלל. ולכאורה פלא שלא הרגישו בזה¹.



הרמב"ם והרמב"ן לשיטתייהו

הת' שניאור זלמן הלוי הבר
תלמיד בישיבה

איתא במסכת תענית (משנה כו, ב) "לא היו ימים טובים בישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים". והגמ' (ב"ב קכ"א ע"א) מביא כמה טעמים להשמחה של ט"ו באב ולבסוף מביא "רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו יום שפסקו מלכרות עצים למערכה דתניא ר' אליעזר הגדול אומר מט"ו אב ואילך תשש כוחה של חמה ולא היו כורתים עצים למערכה לפי שאינן יבשין (אמר רב מנשיא וקרו לי' יום תבר מגל)".

ומקשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (בלקו"ש חלק כ"ד ט"ו אב שיחה א') איזה מעלה יש בהפסקת כריתת עצים למערכה שבשביל זה יהי' יו"ט, ולא סתם יו"ט אלא יו"ט הכי גדול עד "שלא היו יו"ט בישראל כט"ו באב (ויו"ה כ). ועוד שקוראים יום זה בשם מיוחד "יום תבר מגל", ומזה שהוא דעת הרבים (רבה, רב יוסף ורב מנשיא) משמע שזהו לא רק סתם טעם אלא טעם עיקרי.

ומביא פירוש רבינו גרשום (על אתר) שהחשיבות מה"יום שפסקו מלכרות עצים...", הוא ש"לפי שעה שהיו עוסקים לכרות עצי המערכה היו מתבטלין מתלמוד

¹ הערת המערכת: ראה העו"ב ש"פ בשלח תשע"ד ע' 8 ואילך.

תורה אבל אותו יום פסקו ועשהו יו"ט שמיכן ואילך היו עוסקין בתורה". משא"כ הרשב"ם פי' "ואותו יום שפסקו היו שמחים לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת".

ומסביר למה לא רצה הרשב"ם לפרש כר"ג שא"כ העיקר חסר מן הספר, דמעלה זו "שמיכן ואילך היו עוסקין בתורה" אינו מובא כלל בגמ'. וגם אינו מסתבר לומר שקבעו יו"ט שמדגיש החיסרון של מצות כריתת עצים.

אבל לשיטת הרשב"ם צ"ל, למה מצות כריתת עצים הוי מצוה גדולה ולא סתם מצוה, ואדרבה לכאורה ה"ה רק הכשר מצוה, (ובפרט שאפי' בגמר מצוה ממש לא מצינו שזהו זמן שמחה גדולה עד "שלא היו...").

ומבאר שכל השמחות בט"ו באב (המובאים בגמ' שם) ענינם הם שהם בניגוד והיפך הענינים שארעו בט' באב (ומסביר כל דבר איך הוא היפך הענין דט' באב).

ומבאר דהטעם ש"יום שפסקו..." הוא הטעם העיקרי לשמחת ט"ו באב הוא משום שענינו הוא היפך (גמור) דעיקר גזירת התענית דט' באב שהוא מצד חורבן הבית שאירע בו. דבכריתת עצים א) יש בו ענין האחדות שזהו כנגד שנאת חנם שגרם החורבן וכמבואר שם אבל ענין זה יש גם ביום שהותר שבט בנימין, ועיין שם. ב) מגיעים לשלימות בנין ביהמ"ק שענינו הוא שיהי' "בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" (רמב"ם ריש הל' בית הבחירה). וזה נשלם דוקא בט"ו באב שמסיימים לכוות העצים למערכה.

ואוי"ל בדא"פ ביאור בשיטת ר"ג, ובהקדם:

על הפסוק "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה ח) כתב הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע כ', וראה שם שורש י"ב ובמשנה תורה שם ועד"ז הוא בחינוך מצוה צה) שכוונת המקדש הוא וז"ל "שציוונו לבנות בית הבחירה לעבודה בו יהי' ההקרבה והבערת האש תמיד ואילו תהי' ההליכה והעליה לרגל כו' והוא אמרו ית' ועשו לי מקדש", וממשיך "שזה הכלל כולל מינים רבים שהם המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כולם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש וכבר יחד הציווי בכל חלק וחלק".

והיינו שדעת הרמב"ם הוא שעשיית כלי המקדש הוא חלק במצות בנין המקדש.

והרמב"ן (בהשגות לספהמ"צ מ"ע לג) חולק עליו וכותב "ולא הוכשר בעיני הטעם שכתב בו הרב שאמר שהם חלקים מחלקי המקדש לפי שאין הכלים מן הבתים אבל הם שתי מצוות ואינן מעכבות זו את זו (ולכן אצל עשיית הארון והכפורת לשום

שם העדות תמנה מצוה בפ"ע) והכלים האחרים הם תשמישי קדושה.

ומבאר כ"ק אדמו"ר נש"ד (לקו"ש חי"א פ' תרומה שיחה ב') שיסוד המחלוקת הוא מה הוא (עיקר) מכון המקדש הרמב"ם ס"ל שהוא "העבודה שבהם (שבתיקרה ה"ה עבודת הקרבנות) והעלי' לרגל אליהם בג' רגלים", וזהו שכותב "מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כו". ועפ"ז מוכן שהכלים הם חלק מהמצוה להיות בית מוכן לעבוד ה'.

משא"כ להרמב"ן "עיקר הכוונה והחפץ במשכן (ומקדש) להיות מקום מוקדש לשמו כו' משם ידבר כו', ועפ"ז הציווי ד'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" לא קאי אלא על הבית עצמו לבנות משכן להשראת השכינה, וא"כ אין הכלים חלק ממצוה זו שתהי' מקום להשראת השכינה.

וע"פ כהנ"ל י"ל שר"ג סובר כהרמב"ן וא"כ אין לו שגמר כריתת עצים הוא מצוה גדולה (דהא זה שכריתת עצי המערכה הוא שלימות בנין בית המקדש הוא רק לשי' הרמב"ם וכמו שמציין שם הרבי לשי' הרמב"ם).

ועוי"ל שמחלוקת זו (בין הרמב"ם והרמב"ן) תלוי בפלוגתתם בענין "השראת השכינה בביהמ"ק שהי' במקום גשמי".

דעת הרמב"ם¹ (מו"נ ח"א פרק כ"ה)², דכיון שהקב"ה אינו בגדר מקום לכן אין שייך לומר שהשראת השכינה היתה במקום המקדש עצמו (באופן דהתלבשות) כי אם שמקום המקדש הוא מוכשר שיהי' ע"י גילוי אלקות לישראל שבאו שם דהיינו שאין ה' מלוּבש ממש בבחי' מקום, אלא שהוא מאיר ומתגלה שם במקום ההוא דוקא עד"מ שאין הנבואה שורה אלא בא"י והוא ע"ד כתיבת שכל ע"י אצבעות היד, שהיד היא רק אמצעי שעל ידה נמשך השכל (בדרך מעבר) אף שהיא עצמה אינה משגת השכל.

ודעת הרמב"ן (שער הגמול³) הוא שהשראת השכינה בביהמ"ק היתה באופן דהתלבשות שהגילוי היה בהמקדש עצמו ממש וע"ד משכן השכל בהמוח שהשכל הוא מלוּבש בהמוח והמוח משיג השכל.

ומבאר הצ"צ (ביאה"ז פ' ויצא דף קג) (הטעם דהרמב"ן הוא) דעם היות שה' אינו

(1) וראה ספה"מ מלוקט ה' ע' קמא והנסמן שם בקשר להבא לקמן.

(2) וכן הוא דעת הרס"ג (ראה ספר האמונות ודיעות להרס"ג מאמר ג' פרק י' וראה גם שם מאמר ב' פ"ח) והרד"ק (ראה פי' הרד"ק מלכים א כו וראה כלי יקר שם).

(3) וראה גם פי' רמב"ן עה"ת ס"פ פקודי.

בגדר מקום כלל הרי הוא כל יכול להיות נמשך ומאיר ושורה בבחי' מקום וכמארו"ל במד"ר (פ' בראשית פי"ט) עיקר שכינה בתחתונים היתה והכרעת החסידות הוא כדעת הרמב"ן.

וע"פ כהנ"ל י"ל בדא"פ שהטעם שהרמב"ם לא למד כהרמב"ן בכוונת המקדש הוא דלשיטתו אינו יכול לומר שתכלית המכוון הוא לבנות משכן להשרות שכינתו וכו' (וכמבואר לעיל) שאין השכינה יכול לשרות (באופן דהתלבשות) בגשמיות.

ולכן מפרש שענין המקדש הוא שיש מקום מוכשר שישראל יכולים לעבוד ה' וא"כ עיקר מכוון ממקדש היא קרבנות ועלי' לרגל.

משא"כ לפי הרמב"ן תכלית המכוון הוא שיהי' מקום גשמי להשראת שכינתו ית' (כנ"ל) (אפי' לפני הענין דעבודת ישראל ולכן אין הכלים חלק מהמצוה (כנ"ל).

ואוי"ל שמחלקותם הוא ג"כ תלוי לשיטתם בענין תכלית השכר.

שלפי הרמב"ם⁴ תכלית השכר הוא עוה"ב דהיינו נשמות בלי גופים ואין לומר שתכלית השכר הוא בעולם התחי' נשמות בגופים דהא איך יהי' התענוג לנשמה כשהיא בגוף יותר נעלה ונכבד מן התענוג לנפש המופשטת מן החומר שהרי מעלת הרוחניות יותר שלם מהגשמיות.

אבל לפי הרמב"ן תכלית השכר הוא עולם התחי' נשמות בגופים ומביא רא' חזקה מהא דארו"ל "צדיקים אינן חוזרים לעפרן".

ומבאר הצ"צ (דרך מצותיך מצות ציצית) שיטת הרמב"ן לתרץ שאלת הרמב"ם דאין הכי נמי לגבי אור הממלא הרמב"ם צודק שאינו שייך. אבל לגבי אור הסובב "יכול להאיר גם על דומם דעשי' ממש".

ואוי"ל דהרמב"ם הולך לשיטתו שהוא מדבר באור הממלא ולפ"ז ה"ה צודק, א) אינו יכול להיות גילוי אלקות באופן דהתלבשות במקום המשכן, ב) תכלית השכר צ"ל בעה"ב נשמות בלי גופים.

משא"כ הרמב"ן מדבר אודות אור הסובב וא"כ יכול לסבור כנ"ל.

(4) ראה הקדמתו לפי' המשניות פ' החלק ואגרת התחי'.

נגלה

ענין גיררה חולדה היכא דחזינן דשקל

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (ט, א): טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן, ובעי בדיקה.

חידוש בשו"ע אדה"ז בענין החיוב היכא דחזינן דשקל

ובשו"ע אדה"ז סי' תל"ד (ס"ב) "ואימתי מצניעו קודם שיתחיל לבדוק שאם לא יצניע מקודם יש לחוש שבשעת הבדיקה עצמה כשבדק זוית אחת והולך ממנה לזוית אחרת שמא יראה בעיניו שעכבר או חולדה נטלה מעט חמץ מן החמץ המוכן לאכילה ויצטרך לחזור ולבדוק פעם אחרת אותה זוית שבדק שמא גררו את החמץ שנטלו והניחו בזוית זו.

ומבואר בדברי אדה"ז חידוש גדול, דאף היכא דחזינא דשקל, דמחוייב לחזור ולבדוק, אין החיוב אלא ב"אותה זוית שבדק", אבל לא נתחייב עי"ז לבדוק גם בשאר הבית, במקומות שאין מכניסין בהן חמץ (שבפשוט ע"י החולדה ה' צריך לחייב את כל הבית, כי לגבי החולדה מה שייך לחלק בין מקום שמכניסין למקום שאין מכניסין).

לכ' פליגי בזה תוס' והרמב"ם עם רש"י

ובתוס' על המשנה (ד"ה אין חוששין שמא גיררה חולדה) כ' "ואם תאמר והא מרישא שמעי' דקתני כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה תריץ דהוה מוקמינן בשאין חולדה וברדלס יכולין להלך שם". ומבואר מדברי התוס' דאם היו חוששין שמא גיררה חולדה ה' מחוייב לבדוק גם במקומות שאין מכניסין בהם חמץ, ועד"ז בעוד ראשונים. וכ"ה בח"י סי' תל"ד סק"ז לדינא. ולכ' מדברי אדה"ז הנ"ל מבואר דלא כן.

וברמב"ם (פ"ב ה"ז מהל' חו"מ) "אין חוששין שמא גררה חלדה חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ שאם נחוש מבית לבית נחוש מעיר לעיר ואין לדבר סוף".

ובמ"מ שם: "ומפרש רבינו מבית שמכניסין בו לבית שאין מכניסין בו ואינו צריך בדיקה שאם באת לחוש לכך אף אתה היה חושש כשבדק חצר זו או עיר זו באת חולדה

וגררה שם חמץ מעיר אחרת או מחצר אחרת שלא היתה בדוקה באותה שעה ואין לדבר סוף שאי אפשר לכל ישראל לבדוק חמצן בבת אחת. ורש"י ז"ל פירש שאין חוששין כשבדק זוית זו ובא לבדוק זו שמא בתוך שבאת לזו גררה חולדה החמץ למקום הבדוק וצריך אני לחזור ולבדוק עכ"ל. ופירוש רבינו עיקר ויפה כיון

ועי' בלח"מ שם "ויראה שטעמו מפני שודאי הך מתני' קאי על מתני' דלעיל שאמר מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך וכו' ואף על פי שהפסיקו ואמרו במה אמרו וכו' כבר תירצו בגמ' דהכל הוא דבר אחד שאמרו שם (דף ח' ב) הכי קאמר כל מקום שמכניסין וכו' ובמה אמרו וכו'. וא"כ הך מתניתין בתרא עלה קאיי", וע"ש בכ"מ ועוד.

אמנם י"ל שאין זה רק משמעות דורשין, איך לפרש פירושא דמתני', כ"א הוי מחלוקת לדינא, דפליגי בפלוגתא הנ"ל, דטעמו של רש"י שלא פי' כתוס' והרמב"ם דהמשנה בא בהמשך למשנה הקודמת הוא משום שחולק לדינא על הרמב"ם וסב"ל דגם היכא שגיררה חולדה לא חל עי"ז חיוב בדיקה כ"א במקומות שמכניסין בהם חמץ ולא במקומות שאין מכניסין. אבל טעמא בעי.

ביאור סברת רש"י ואדה"ז

ובביאור הדבר אפ"ל בהקדם, דהנה על מה דתנן במשנה דאין חוששין שמא גיררה חולדה, משום דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף, לכ"ז צ"ע, דמה בכך שמחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף, ולמה לא נימא דעכ"פ ממקום למקום נחשוש, דכל מה דאפשר לתקן יתקן (עי' בשפ"א ועוד)? גם צ"ע, מה שייך למיחש שמא גיררה חולדה, הא הוי ספק ביאה, דהוי ספק על, דלא חיישינן לה אפי' בלא טעמא דאין לדבר סוף? גם צ"ע, מה שייך לחשוש לגררה חולדה, הא הבית בחזקת בדוק, ואיך שייך שהספק יוציא את הבית מחזקת בדוק, הרי אין ספק מוציא מידי ודאי (והמהר"ם חלאווה הק' כן על הגמ' גבי טעמא דחזינא דשקל "וכי תימ' מ"מ הרי הבית בחזקת בדוק ואין ספק מוציא מידי ודאי", והוא תי' "הא ליתא דכיון דחזו דעל פיתא בההוא ביתא הא נפק ליה מחזקת" וצריך בדיקה", אבל במתני' הרי א"א לתרץ כן)? ועוד דיוקים המבוארים במפרשים.

ולכן י"ל דבאמת אין מקום לחשש דגרירת חולדה, וכל מה דהיינו חוששין לכך הוא משום דבדיקת חמץ כל חיובה הי' שיהי' באופן שלא ישאר שום ספק וס"ס של חמץ, ולכן אפי' במקום חששא רחוקה צריך למיחש. ועי' בשו"ע אדה"ז (סי' תל"ג סי"ב) ד"אינו חייב לבדוק מן התורה אלא במקומות שרגיל להשתמש בהן חמץ כל השנה בתדירות... ואי אפשר שלא נתפרר ונפל שם פירור חמץ שיש בו כזית ועובר

עליו בבל ימצא מן התורה... אבל שאר החדרים שאינו רגיל להשתמש בהן חמץ בתדירות וקרוב הדבר שלא נשתייר בהן חמץ כזית אין צריך לבדוק מן התורה אף על פי שלא ביטל, ובסי"ג דמדרבנן הוסיפו ע"ז וחייבו "לבדוק ולחפש אחריו בכל המקומות שיש לחוש ולהסתפק שמא הכניס לשם חמץ באקראי... שמא שכח שם את פתו או שמא נתפרר ממנו שום פירור חמץ", אבל גם מד"ס "אותן חדרים שאין דרך האדם ליכנס בהן בתוך הסעודה... אין צריכים בדיקה" (כמ"ש בסי"ד), שלספק כזה לא חיישינו, אע"פ שגם בהם שייך שיהי' בהם חמץ, שלכן "אם ..ידוע לו שהכניס לשם חמץ פעם אחת" חייב לבדוק.

ובהגה לסכ"ה מבאר שחייב זה מד"ס הוא "אף שיש כמה ספיקות להקל, שמא לא הכניסו שם חמץ מעולם ואם תמצא לומר הכניסו שמא חזרו ונטלוהו כולו משם ולא נשתייר ממנו שם כלום ואם תמצא לומר נשתייר ממנו מעט שמא היה זמן רב קודם הפסח ונתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב, היינו לפי שעיקר תקנת חכמים שתקנו לבדוק ולחפש אחר החמץ אינה אלא על הספק שמא יש שם חמץ, ומן התורה אין לחוש כלל לספק כזה שכלל גדול בתורה אין מחזיקין ריעותא כמבואר בורה דעה סי' ל"ט, אלא שחכמים מחמת חומר איסור החמץ החמירו לחוש אף לספק כזה ולכן התקינו מצות הבדיקה, ואם כן מה לי ספק אחד ומה לי כמה ספיקות".

ואפ"ל דכ"ז הוא במקום שיש חיוב בדיקת חמץ, משום דהוי מקום שמכניסין בו חמץ, שלפעמים נכנס שם באמצע הסעודה וכו', ולכן אף שישנם כמה ספיקות דאפשר דלא נשאר שם שום חמץ, מ"מ תקנת חכמים היתה להוציא הבית מכל ספק, אבל להחשיבו למקום שמכניסין בה חמץ מעיקרא מצד הספק, ולחייב מטעם זה, זה לא מצינו, וכמבואר בסעי' י"ד, וכו"ל. ועפ"ז אפ"ל בפשטות דאכן החשש דגרירת חולדה אין בה כדי לחייב הבית מעיקרא בבדיקת חמץ, דהוי רק ספק ביאה (ואינה כמו חדר שאדם רגיל ליכנס לשם באמצע הסעודה ופתו בידו ושמא שכח).

וכל מה דהיינו חוששין לגיררה חולדה היינו משום דבית זה נתחייבה כבר בבדיקה, וגדר החיוב הוא להוציאה מכל ספק חמץ, ואם ישנה עדיין חשש דגיררה חולדה, א"כ לא הועיל הבדיקה, דעדיין ישנה ספק חמץ. והיינו דכל המקום להחשש דגרירת חולדה הוא רק לענין שמטעם זה לא הי' אפשר לסמוך על הבדיקה.

וכ"ז מדוייק בל' רש"י על המשנה שכ' (בד"ה אין חוששין) "אין חוששין כשבדק זוית זו ובא לבדוק זו שמא בתוך שבא לבדוק זו גיררה חולדה חמץ למקום הבדוק, וצריכנא לחזור ולבדוק", ולכ' כל האריכות צ"ב, דלא הול"ל אלא שאין חוששין שמא גיררה חולדה למקום הבדוק, או כיו"ב? ולכ' מבואר מדברי רש"י סברא הנ"ל, דכל

המקום להך חשש הוא – לא בתור חשש בפנ"ע, כ"א – שמצד זה חסר בקיום החיוב בדדיקת חמץ שתיקנו חכמים כבר, וכן"ל.

ועפ"ז א"ש דינא דמתני', דאף דתיקנו חכמים להוציא את הבית מכל ספק וס"ס דחמץ וזהו כל הדין בדדיקת חמץ דעיקרה על הספק ניתקנה, אבל עכצ"ל דאין בכלל זה הספק דגרירה, דאם ה' בכלל זה הספק דגרירה א"כ לא שייך כל התקנה בדדיקת חמץ, דכיון דאין לדבר סוף, א"כ לעולם לא יהי' שייך שהבית תהי' בחזקת בדוק, אלא עכצ"ל דהך ספק דגרירה הוי כמו הספק שבס"ד הנ"ל, דאינה בכלל התקנה והחיוב, וא"כ כל גרירה בכלל (ועי' בשפ"א הנ"ל).

והנה בגמ' קאמר טעמא דלא חזינא דשקל הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה, וע"פ משנ"ת ה' נראה לפרש דחשש זו עצמה דגרירה, דלא חיישינן לה משום דאלד"ס, הנה חשש זו עצמה היכא דחזינא דשקל (דאז יש לדבר סוף) חיישינן לה. וא"כ כמו שנת' לענין החשש דבמשנה, דאי"ז חשש בפנ"ע, ורק דבמקום שיש חיוב בדיקה לא ה' אפשר לצאת ידי חובתו כל היכא שנשארת חשש זו דגרירה, כמו"כ, להנ"ל, הוא לענין החיוב ע"י דחזינא דשקל, דאי"ז חיוב בפנ"ע (דגם היכא דחזינא דשקל אי"ז חשש מעלייא, וכדלהלן), כ"א דהיכא דחזינא דשקל במקום שהי' חיוב בדיקה, א"כ א"א להחשיב הבית לחזקת בדוק ע"י הך בדיקה. והיינו דמה דחזינא דשקל פוסל את הבדיקה ואי"ז גורם חיוב חדש.

ובזה א"ש כל השקו"ט בגמ', דמק': ואמאי נימא אכלתיה מי לא תנן מדורות הנכרים טמאים, וכמה ישהה במדור ויהא המדור צריך בדיקה ארבעים יום ואף על פי שאין לו אשה וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך אין צריך בדיקה.

ולכ' צ"ע, למה לו להביא ממדורות העכו"ם, והרי כבר שנינו כמה פעמים הך דינא לענין חמץ גופא דחיישינן לאכילה, שלכן חצר אי"צ בדיקה מפני שהעורבין מצויים שם, וכן רפת בקר ולול של תרנגולין וכו', ומה נתחדש בהך משנה דמדורות העכו"ם?

והנראה בזה ע"פ הנ"ל, דבאמת מסברא לא ה' מקום לחשוש גם היכא דחזינא דשקל, דמה שהחולדה החזיקה בפיה ה' בפשטות ע"מ לאוכלה, ולמה נחשוש שלבסוף לא אכלתה אותה (איילולי סברת ר' זירא דמשיירא וכיו"ב). אלא דייקנא ממתני' דעכ"פ היכא דחזינא דשקל, הרי די בזה לבטל הבריור שע"י הבדיקה, ושוב א"א להחשיב את הבית לחזקת בדוק. וכ"ז רק משום שיש בהבית חיוב בדיקה מעיקרא, שגדרה הוא שלא ישאר בה עוד אפי' ספק חמץ, ולענין זה הוא דאמרין דאי חזינא דשקל לאחר הבדיקה, אף דמסתבר דאכל אבל עכ"פ מידי ספק לא נפקא.

וע"ז הוא דמביא ראי' ממדורת העכו"ם, דגם שם חזינן דהי' תקנה מיוחדת שלא יהי' אפי' ספק וחשש דנפל, דהנה כ' התוס' (בד"ה כל מקום) "אומר ר"י דכהנים מותרין ליכנס בבתי עובדי כוכבים אפי' אין חזיר וחולדה מצויין שם משום דתניא בתוספתא דאין מדורות העובדי כוכבים בחוצה לארץ". ולכ' צ"ע, מה שייך לחלק בין א"י לחו"ל? ומוכח מזה דאינה חשש אמיתי, ורק חומרא יתירה (וע"ד שכ' התוס' אח"כ דהוי כמו ספק ביאה), וא"כ מה שייך להוכיח ממה דאמרינן אכלתי גבי מדורת העכו"ם לחמץ היכא דחזינן דשקל? אך הביאור הוא כנ"ל, דבמדורת העכו"ם יסוד התקנה בא"י הוא דבא"י תיקנו שצ"ל ודאי שאין שם טומאה, וזהו דין מדורת העכו"ם, ואעפ"כ היכא דחולדה וברדלס מצויין מהני, וע"כ דחשיב ודאי, וא"כ גם בחמץ נימא כן (ועפ"ז א"ש דר"ז לא הי' ק' לי' קושיית רבא האי מאי וכו'. ועפ"ז יתורצו כמה דיוקים, וכמשנ"ת במ"א).

ועפכ"ז הי' נראה פשוט - לסברא זו - דגם היכא דחזינן דשקל, הנה אינה מתחדש עי"ז חיוב חדש, ורק דהיכא דאיכא חיוב בדיקה, הרי ע"י מה דחזינן דשקל (שבזה אין הסברא דאין לדבר סוף), הרי עי"ז לא חשיב בחזקת בדוק ע"י הבדיקה, וכנ"ל, ובמילא דכל החיוב הוא רק במקומות שהי' מחוייב לבדוק מעיקרא, משא"כ במקומות שאין מכניסין בהם חמץ וכיו"ב, מקום שלא הי' בה חיוב מעיקרא, בזה אינו משתנה הדין גם כשחזינן דשקל. והן הן הדברים שכ' אדה"ו.



בענין הנ"ל, ובענין ספק מוציא מידי ודאי דרבנן*

הנ"ל

בגמ': ואין ספק מוציא מידי ודאי והא תניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות ואפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנין, והא הכא דודאי טבילי הני פירי וספק מעושרין וספק לא מעושרין וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי כו' ואי בעית אימא ספק וספק הוא דילמא מעיקרא אימור דלא טבילי כרבי אושעיא דאמר רבי אושעיא מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר.

* לזכות הת' היקר והנע' וכו' שד"ב בן מרים שי', לרפוש"ק ואויוש"ט מתוך בריאות הנכונה.

וברש"י (בד"ה ואיבעי"א): "ולא תימא נהי דלא חייל עלייהו טיבלא לאכילת עראי, אכילת קבע מיהא ליתסרו, דהא דמיתסרא אכילת קבע קודם קביעות גורן וגמר מלאכה מדרבנן הוא, וגבי איסור דרבנן סמכינן אחזקת חבר שעישורן".

ובתוס' (ד"ה כדי (הא')) "ותימה דמ"מ הוי ודאי טבל מדרבנן לענין אכילת קבע אפי' הכניסה במוץ שלה כדאמר כדי שתהא בהמה אוכלת משמע אבל הוא עצמו אסור ובתוספת' תניא ומייתי לה בפ"ק דביצה (דף יג.) הכניס לבית שבולין לעשות מהן עיסה אוכל מהן עראי ופטור וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן וחשיב להו בחזקת מתוקנים גבי חמץ אמאי לא אתי ספק ומוציא מידי ודאי בדיקה דרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ואומר ר"י דמתני' איירי בשלא ביטלו דהוי ודאי דאורייתא (ואח"כ כ' עוד תי').

ולכ' צ"ע, דאף אי לא ביטלו, למה יתחייב לבדוק, יבטל עכשיו (ועד"ז הק' להלן בדברי התוס' לענין ט' צבורין)?

והי' אפ"ל דהכוונה דלא ביטלו וה"חזינא דשקל" הי' לאחר איסורו, דשוב אינו יכול לבטל וחייב לבדוק. ובזה קאי מ"ש הר"י "דמתני' איירי בשלא ביטלו", היינו שלא ביטלו וגם עכשיו אינו יכול לבטל.

ועפ"ז הי' אפ"ל – לפמשנת"ל – דרש"י ותוס' לשיטתייהו אזלי, דרש"י פי', על המשנה, דחשש זה הוא דין בהבדיקה, שמצד זה (אם היינו חוששין, או היכא דחזינא דשקל) הי' מיפסל הבדיקה, והי' חייב לבדוק מצד חיוב הבדיקה שהי' על הבית מעיקרא, שעדיין אינה בחזקת בדוק (שלכן י"ל שהחייב הוא רק על מקום שמצ"ע הוי מקום שמכניסין בה חמץ). וכל' רש"י "כשבדק זוית זו ובא לבדוק זו שמא בתוך שבדק זו" וכו'. אבל התוס' (והרמב"ם) פי' דהחשש הוא שיכניס למקום שאין מכניסין בה חמץ, ועי"ז יתחדש עליה חיוב בדיקה חדשה.

ועפ"ז אפ"ל דלתוס' שייך זה גם בפסח עצמו, לאחר זמן איסורו, ולכן שפיר אפשר לתרץ דמתני' איירי שלא ביטלו. אבל רש"י סב"ל דחשש זה הוא רק מגרע בהבדיקה שנתחייב בה כבר, ולכן סב"ל דחשש זה שייך רק באמצע מצות הבדיקה (או עכ"פ קודם השריפה, שעד אז נמשכת מצות הבדיקה), וי"ל דלכן לא ניהא לי' בתי' התוס' דמתני' איירי בלא ביטולו, דהי' יכול לבטל עכשיו, וכנ"ל.

ובעיקר הקושיא (דמה תי' הר"י דמתני' איירי בלא ביטולו, אכתי יבטל עכשיו ולמה לי' חיוב בדיקה), אפ"ל עוד דכוונת הר"י דהמשנה בא להשמיענו עיקר הדין, להלכה, דאילו לא ביטלו, אי חזון דשקל הי' מתחייב לבדוק היכא דלא ביטלו, ורק

היכא דלא חזינא הוא דאין חוששין, אבל אה"נ דגם אז, היכא דחזינא, אי"צ לבדוק לפועל, דהא יכול לבטל, אבל מן הדין, בלי ביטול, יש חיוב בדיקה.

ועוד אפ"ל ע"פ חידושו הידוע של השאג"א (בסי' ע"ז) דחמץ של אחרים שקבל עליה אחריות לא מהני לה ביטול, וכמו שביאר שם בארוכה טעמו וראיותיו כו', ועפ"ז ה' אפשר לפרש שפיר דברי הר"י דמייירי בלא ביטול ובחמץ כזו שאין בכחו לבטל וחייב לבדוק.

ועוד אפ"ל דלא שייך ביטול מטעם אחר, דהנה בהחשש ממקום למקום הרי מייירי בחמץ שלו, אבל בגרירה מחצר לחצר ומעיר לעיר הרי אי"ז חמץ שלו (ועי' בפוסקים דהיכא דצריך לבדוק צריך ג"כ לבטל)? ולשיטת אדה"ז בסוגיא דמשכיר ושוכר א"ש, די"ל דהחמץ שנגרר ע"י חולדה נעשה הפקר, ובמילא נקנה לבעל הבית (כמו דחמץ של המשכיר נקנה להשוכר דחצירו קונה לו). אבל יל"פ ג"כ כשיטת הפנ"י ודעימ' גבי משכיר ושוכר דשניהם עוברים על ב"י, דמ"לך" ממעטינן רק חמץ של נכרי, אבל חמץ של ישראל אחר שפיר עובר. ולכ' בכה"ג אינו יכול לבטל ג"כ (ובמכ"ש ממ"ש השאג"א לענין קע"א), וא"כ במתני' בהכרח אין שייך ביטול.



בענין גרירת חולדה

הת' מרדכי שכנא צירקינד
תלמיד בישיבה

בגמ' פסחים דף ט' ע"א: "ואמאי נימא אכלתיה מי לא תנן מדורות הנכרים טמאים, וכמה ישהה במדור ויהא המדור צריך בדיקה ארבעים יום ואף על פי שאין לו אשה וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך אין צריך בדיקה".

והק' הרב וגנר שליט"א למעלה "ולכ' צ"ע, למה לו להביא ממדורת העכו"ם, והרי כבר שנינו כמה פעמים הך דינא לענין חמץ גופא דחיישינן לאכילה, שלכן חצר אי"צ בדיקה מפני שהעורבין מצויים שם, וכן רפת בקר ולול של תרנגולין וכו', ומה נתחדש בהך משנה דמדורות העכו"ם?".

ויש לפלפל בזה, דהנה אי אפשר להקשות מרפת בקר וכו' כלל, ותוס' מפורשת היא בדף כ"א ע"א "הק' רשב"א היכי שרי להאכיל לחיה שדרכה להטמין הא תנן בפ"ק (דף ט:): מה שמשיר יניחנו בצינעא כדי שלא תטול חולדה בפניו ויהא צריך בדיקה אחריו וכ"ש שאסור ליתן בפניהם ויש לחלק בין חיה לחולדה המגדלים בבתיים דההיא לא מצנעא כולי האי כמו חולדה הטומנת בחורים ובסדיקין".

וא"כ הרי מובן מאיליו אמאי הי' הגמ' צריך לבא למדורות עכו"ם, ולא מרפת בקר, דבקרם אינו מצניע מה שנותנין לו כ"כ כמו חולדה. ולכן צריך הגמ' להקשות ממדורות עכו"ם דמיירי בחולדה (ובפשטות גם חזיר כיון דהגמ' משווה אותם).

אלא דעדיין יכול להקשות לדעת רש"י שם בד"ה בהמה אי משיירא חזי ליה, וז"ל "שאין דרכה להצניע, אבל חיה, כגון חולדה ונמיה וחתול - דרכן להצניע". נמצא דלרש"י אין שום חילוק בין חולדה ובקרם. והדר קושיין לדוכתי'.

ב

אבל שוב אין זה קשה לרש"י:

ובדרך פלפול י"ל, דהנה, זהו לשון רש"י בד"ה מי לא תנן "במסכת אהלות: מדורות הנכרים טמאין, מפני שקוברין נפליהם בבתיהם, והנכרים מטמאין במיתתן אף באהל לרבנן, ולר' שמעון בן יוחי נמי, דאמר קברי הנכרים אינם מטמאין במגע ומשא - מודה הוא דלא אימעות אלא מטומאת אהל, דלא מקרו אדם".

ודייק אחד מחבירי התמים מ"מ ווענגער, למה הי' לו נוגע לרש"י לבאר סוגיין גם לפי שיטת ר"ש.

ונ"ל לבאר ובהקדם: המהרש"א בסוגיין מק' "ואגופא דמתני' בלא חזינא דשקל דקתני ביה טעמא דא"כ אין לדבר סוף לא קשיא ליה בלאו האי טעמא נמי לא לבעי בדיקה דנימא אכלתו מי לא תנן כו'".

ונלפענ"ד דרש"י בא לתרץ את הקושיא הנ"ל, ובהקדם:

(1) והעיר הרב וגנר שליט"א על דברי, דבלאו הכי אין זו קושיא, דלפי האדה"ז שם בדף ח' מיירי בספק חמץ, בניגוד לכאן דמיירי בודאי, ודחה זה דהאדה"ז רק יודע כן מסוגיין בדף ט' דיכול לחלק כן, אבל בהנחת הקושיא בהגמ' כאן שפיר הי' יכול להקשות מרפת בקר. ועוד העיר, דתירצתי רק בנוגע לבהמות וכו', אבל בנוגע לעורבין הקושיא עדיין במקומה עומדת.

השאגת ארי' מביא סיוע לשיטת התוס' בדף ד' ע"ב דביטול הוא מטעם הפקר - מהא דאיתא בדף ז' ע"א בתלמיד היושב לפני רבו דמבטלו בליבו ודיו, ולא עלתה על דעת הגמ' דשם התנא הוא ר' יוסי הגלילי דמתיר הנאה בפסח, והטעם הוא כיון דביטול הוא מטעם הפקר, לכן לפי ר"י הרי הוא צריך להפקיר ממש, ובהבחינת קתני 'מבטלו בליבו', ומוכח מיניה דביטול הוא מטעם הפקר.

ועפ"ז תי' הגאון רע"א בדף כ"א ע"ב את קושיית התוס' על רש"י בריש מסכתין דהמשנה הולך לפי שיטת ריה"ג, ולכן אי אפשר לבטל רק לבדוק ומתורץ את קושיית התוס' על רש"י שם.

וא"כ מתורץ קושיא א' של הר' וגנר שליט"א למה חולק רש"י אם תוס' והרמב"ם, דשם הרי המשנה הולך לפי שיטת ריה"ג, וכאן מיירי לפי ר"ש, ומתורץ הדיוק של חבירי התמים שיחי', דכאן רש"י רוצה להעמיד כל הסוגיא גם לפי ר"ש.

ג

והנה, נחלקו הבעל המאור בדף ז' והתוס' בדף כ"ח ע"ב לדעת ר"ש המתיר הנאה דחמץ אחר חצות, האם גם מותר באכילה. דעת הבעל המאור הוא דמותר באכילה והתוס' אסרו ע"ש.

והנה י"ל דרש"י הולך לפי שיטת התוס' בדף כ"ח ע"ב הנ"ל, ולכן מיושב קושיית המהרש"א הנ"ל, ובהקדם:

שיטת הרמב"ם בענין 'הבודק צריך שיבטל' ע"פ סברת הצ"ח לעיל דף ו' ע"ב הוא, דבשעה שגמר בליבו לבדוק ולבער החמץ, הרי בשעה ההיא גם ביטל החמץ ולכן מברכין על 'ביעור' חמץ, וזהו כוונת הגמ' 'ודעת' עליהי', היינו דהחמץ ההיא לא רצה לבטל, ע"ש.

והנה י"ל דלדינא רש"י סובר ג"כ כסברת הרמב"ם, וא"כ י"ל (כמובן רק בד"א) דאע"ג דביארנו ע"כ דהמשנה הולך לפי שיטת ר"ש ג"כ, אבל המשנה לא נשתנה מהנידון של דף ב' ע"א, ושם מיירי בליל י"ד - אור לארבעה עשר, ולכן המשנה ביאר הטעם למה שאין חוששין לחולדה הוא מפני ש'אין לדבר סוף', היינו דאע"ג דהוא עוסק בהביעור, ובשעה ההיא הרי הוא כבר ביטל החמץ, הרי הוא אינו צריך לחשוש לחמץ אחרת הלא נודע שנכנס מגררית חולדה, והחמץ הזה הרי לא ביטל, והסברא הוא מפני 'שאין לדבר סוף'.

אבל השקו"ט של הגמ' קאי אפי' לאחר חצות, שאז לפי ר"ש הרי הוא מותר

בהנאה, והשתא דחזינן החמץ נכנס לתוך הבית הרי אז יש לו ידעי' ברורה שהחמץ שנכנס לתוך הבית הרי לא ביטל אותו, ולכן הק' הגמ' "וניחש שמא אכלתי".

ר"ל, דבשעה שבדק הבית בליל י"ד, הרי על ידי' ביטל כל חמץ שיהי' עליו השם איסור של ב"י וב"י בתוך פסח, ובשעה ההיא הרי החמץ מותר באכילה והנאה, וזהו מה שביטל. אבל כאן שראה חמץ שנכנס לאחר חצות היום, ולפי ר"ש עדיין יכול לבטל (ובפרט לפי רש"י דביטול מטעם תשביתו נעגו בה), אבל החמץ הנכנס הרי הוא אסור באכילה, ולזה לא ביטל. ולכן הגמ' הי' צריך לבא להטעם דניחוש שמא אכליתי'. ומיושב קושיית המהרש"א.

וכמו כן מיושב הקושיא שהק' הרב וגנר שליט"א שהיבאנו למעלה, דכאן הגמ' (לדעת רש"י) רוצה להעמידה כולא כר"ש כדי לתרץ קושיית המהרש"א וכנ"ל בכל דברינו.



המפלת אור לשמנים ואחד

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

פלוגת ב"ש וב"ה והשקו"ט ביניהם

א. גרסינן (פסחים ריש ג,א, והוא ממשנה בכריתות ז,ב) "המפלת אור לשמונים ואחד, ב"ש פוטרין מקרבן וב"ה מחייבים. אמרו להן ב"ה לב"ש מאי שנא אור שמנים ואחד מיום שמנים ואחד. אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן".

ופרש"י: "המפלת אור לשמנים ואחד .. דקיי"ל זאת תורת היולדת מלמד שמביאה קרבן אחד על ולדות הרבה. יכול שתביא על הלידה שלפני מלאות ועל הלידה שלאחר מלאות קרבן אחד ולא יותר, ת"ל זאת, שאם ילדה לאחר מלאות, כגון שטבלה לסוף שבועיים של נקבה ונתעברה והפילה, אם תוך מלאות הפילה נפטרת בקרבן אחד, ואם לאחר מלאות הפילה כבר נתחייבה בקרבן הראשון קודם לידה שניה, ולבסוף מלאות של לידה שניה תביא שתי קרבנות. ואם הפילה ליל של כניסת שמונים ואחד, שכבר עברה מלאות שלה אבל עדיין אינה ראויה להבאת קרבן, שאין קרבן נשחט בלילה.

ב"ה מחייבי - שתי קרבנות, דלאחר מלאות קרינא ביה, וב"ש פוטרין אותה בקרבן אחד, כדמפרש טעמייהו.

מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד - הלא אתם מודים לנו שאם לא הפילה הלילה והפילה למחר שחייבת, אף כשהפילה אור לשמונים ואחד תתחייב, שהרי לכל דבר זמן היום והלילה שוים.

אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן - בתמיה, ועוד ראייה אחרת, דהואיל ושוה לו לטומאה, שעד שקיעת החמה של שמונים דמיה טהורים, ואם תראה לאחר שקיעת החמה דמיה טמאין, כאילו היא רואה למחר, ולמה לא ישוה לו אף לקרבן, שכשם שאם תפיל למחר תתחייב, כך תתחייב על הוולד של לילו. ותשובת ב"ש במסכת כריתות היא שנויה, לא אם אמרתם ביום שמונים ואחד שכן יצתה לשעה הראויה להביא בה קרבן, לפיכך נתחייבה בקרבן הראשון ושוב אין לידה השניה נפטרת בו, תאמרו במפלת אור לשמונים ואחד שלא יצתה מידי וולד הראשון לשעה הראויה לקרבן. והדמים שאתם אומרים אינן מוכיחים, שהרי הפילה תוך מלאות, דמיה של לידה טמאין ופטורה מן הקרבן".

בירור יסוד פלוגתתם

ב. והנה בהשקפה ראשונה הי' נראה לפרש דפליגי בפירוש והגדרת הדין שאחרי 'מלא' כבר אין חיוב קרבן השנייה נפטרת בראשונה; האם מה שנוגע הוא סיום זמן הדמי טהרה, או מה שנוגע הוא זמן הבאת הקרבן; דלב"ה נוגע סיום זמן דמי טהרה, ושלכן בליל פ"א דכבר נסתיימה זמן זה, שוב אין חיוב הקרבן נפטרת, ואילו לב"ש מה שנוגע הוא זמן הבאת הקרבן, ולכן עד יום הפ"א לא הגיע זמן זה, והפלתה בליל פ"א נפטרת בחיוב קרבן הראשון.

אלא דלפ"ז לכאורה אינו מובן בכלל השקו"ט בין ב"ה לב"ש; דב"ה באים להוכיח שיטתייהו מאה ד"לכל דבר זמן היום והלילה שוים" ומהא "דהואיל ושויה לו לטומאה .. ולמה לא ישוה לו אף לקרבן", והרי שיטת ב"ש הוא שמה שנוגע כאן הוא זמן הקרבת הקרבן, וזה הוה באמת רק ביום ולא בלילה, אז מה הי' כוונת ב"ה בדבריהם!?

וגם מהמשך סוגיית הגמרא בכריתות (שם) מבואר דלא בזה נחלקו ב"ש וב"ה; דהנה הגמרא מביאה ברייתא דב"ה חזרו ולמדו מפסוק דבר זה דהמפלת אור לפ"א חייבת בקרבן בפנ"ע. וממשיכה הגמרא בשקו"ט האם באמת טעמייהו דב"ה הוה מחמת פסוק זה, ושוב הוה זה רק דין פרטי כאן לענין מפלת, או שבאמת טעמייהו הוא משום ד"לילה אין מחוסר זמן" (וא"כ נוגע למקרים ודינים אחרים ג"כ), והיינו דליל

פ"א דינו כיום פ"א!

ועכ"פ מבואר מזה דטעמייהו דב"ה – אי לא הוה מקרא – לא הוה משום דמה שנוגע הוא סיום ימי טהרה לבד, אלא דבאמת מסכימים עם ב"ש שמה שנוגע הוא זמן הקרבת הקרבן ביום פ"א, אלא דסב"ל – דלא כב"ש – דלילה אין מחוסר זמן!

אלא דלפ"ז שוב צריכים לבאר איך הוכיחו דבר זה דלילה לא הוה מחוסר זמן לענין קרבנות, משתי ההוכחות שהביאו? וגם צלה"ב סברת ב"ש בדחיית ההוכחות. ובקיצור: במה פליגי?

ביאור השקו"ט בהוכחה הראשונה של ב"ה

ג. ונראה לבאר עומק דברי ב"ה בהוכחה הראשונה ע"פ דקדוק אחד בדברי רש"י; .. **הלא אתם מודים לנו שאם לא הפילה הלילה והפילה למחר שחייבת, אף כשהפילה אור לשמונים ואחד תתחייב, שהרי לכל דבר זמן היום והלילה שוים**."

ולכאורה צ"ע בדבריהם שיש כאן איזו 'הודאה' לב"ה בזה דב"ש סב"ל שאם הפילה ביום פ"א חייבת להביא שתי קרבנות! הלא הפלוגתא היא האם חיוב קרבן השני מתחלת בלילה של פ"א או ביומו, אז איך אפ"ל שיש כאן איזו הודאה של ב"ש לשיטת ב"ה בזה דאומרים שהחיוב מתחלת ביום!?

ובביאור הדברים נראה לומר, דב"ה אומרים לב"ש כך: בשלמא אם לשיטתכם ה' תלוי בהבאת הקרבן לפועל, והיינו דכל זמן שלא הובא הקרבן לפועל היו כל הלידות מתכפרות בקרבן אחד, אז ה' מובנת שיטתכם. אבל הרי גם אתם 'מודים' לנו דגם לפני הבאת הקרבן בפועל כבר יצאו מלהיות נפטרים בקרבן אחד, ונמצא דגם לדידכו אינו תלוי בהבאת הקרבן, אז שוב תודו לנו שמה שנוגע הוא רק הגעת יום הבאת הקרבן, אשר זה מתחיל מהערב אחרי ש"לכל דבר זמן היום והלילה שוים"!

וע"ז ענו להם ב"ש דאינו נכון, משום דכן נוגע הבאת הקרבן (ולא יום הגעת הקרבן לבד), אמנם מספיק לזה מה שהגיעו לזמן הראוי להקרבנו, אשר זה מתחיל מהבוקר.

לשיטתייהו קאזלי ע"פ ביאור של הרבי במק"א

ד. ומה מאוד יומתקו הדברים, דלפ"ז נרוויח ביאור עומק ויסוד שיטתייהו בזה ע"פ ביאורו של הרבי בעוד פלוגתא ביניהם אשר לכאורה מתאים להפליא לפלוגתא זו ג"כ;

תנן במתניתין בסוף מכילתין (קטז,ב) "עד היכן הוא אומר (הלל בליל פסח לפני אכילתו) ב"ש אומרים עד אם הבנים שמחה וב"ה אומרים עד חלמיש למעיינו מים".

ובירושלמי (פ"י ה"ה) איתא "אמרו להן ב"ש וכי יצאו בני"מ מצרים (קודם אכילת הפסח) שהוא מזכיר יציאת מצרים. אמרו להן ב"ה אילו ממתין עד קרות הגבר עדיין לא הגיעו לחצי גאולה היאך מזכירין גאולה ועדיין לא נגאלו והלא לא יצאו אלא בחצי היום .. אלא מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק".

ומבאר הרבי השקו"ט ביניהם ע"פ היסוד שמבאר בכ"מ דב"ש וב"ה פליגי האם העיקר בכל דבר הוא איך שהוא 'בכח', או איך שיוצא 'לפועל' - ב"ש סב"ל 'בכח', וב"ה 'לפועל' (דבר זה מבואר בכ"מ שיחות, ולוקטו בהדרן על הש"ס שיצא לאור לרגל ה'שלשים' אחרי הסתלקותה של הרבנית הצדקנית ע"ה בתשמ"ח);

ולכן לב"ה אחרי שבפועל לא יצאו בני"מ מצרים עד חצי היום, אז א"א להמתין עד זמן זה לומר הלל בעת הסדר ואומרים אותו בתחלה, ואילו לב"ש מאחר שהרשות לצאת ממצרים כבר ניתנה בלילה, אז 'בכח' ישנה יצי"מ כבר מאז (ויתירה מזו אפ"ל דכבר ע"י מצות אכילת הפסח כבר ישנה היצי"מ בכח) לכן ממתנים עד לזמן היציאה 'בכח' ואז אומרים הלל עליו. ע"כ תוכן נקודה זו בשיחה.

ולכאורה הרי גם כאן פליגי באותו דבר ממש; לב"ה מאחר שבכל מקרה לא מחכים עד זמן הקרבת הקרבן בפועל, שוב אין שום ענין בזמן הבאתו 'בכח' (היינו כשישנה רשות ואפשרות להביאה) לכן צריכים להסביר שכאן אינו נוגע ההקרבה בכלל (אלא היום כמשנ"ת), ואילו לב"ש - דאזלי בכ"ד בתר 'בכח' - הרי מה שנוגע הוא זמן הקרבת הקרבן בכח אשר זהו מהבוקר כמשנ"ת.

ביאור השקו"ט בהוכחה השנייה של ב"ה

ה. והנה הוכחה השנייה של ב"ה - "הואיל ושויה לו לטומאה .. ולמה לא ישוה לו אף לקרבן" - תמוה לכאורה מכמה טעמים:

- (א) מהו ההבנה בזה דמשום שיום ולילה שוים לטומאה לכן צריכים להיות שוים לענין קרבן? ובמיוחד שבקרבנות הרי הדין ידוע שמקריבין אותן ביום דוקא? (ב) ובפרט ע"פ מה שיוצא מדברי הירושלמי דלעיל, דב"ה באים להוכיח דלילה לאו מחוסר זמן הוא לענין קרבנות, אז איך נלמד דבר זה מהא דלענין טומאה הוה הדין כן?
- (ג) בהוכחה הראשונה כבר אמרו ב"ה ש"לכל דבר זמן היום והלילה שוים", אז מה ניתוסף כאן באמרם שלענין טומאה שוים היום והלילה?!

וגם תשובת ב"ש – "שהרי הפילה תוך מלאות, דמיה של לידה טמאין ופטורה מן הקרבן" – תמוה מאוד לכאורה; הרי ב"ה הוכיחו מזה דלענין דין טומאה של אחרי מלאות שוים היום והלילה דשניהם טמאים באופן שוה, אז מהו התשובה בזה שישנה דין טומאה שלפני מלאות שאינה חייבת בקרבן?!

ולאידך, הרי דין זה – של הפילה תוך מלאות כו' – הוא דין פשוט אליבא דב"ה גכ, אז מדוע זה לא 'מפריע' לב"ה ולהוכחתם, ואילו לב"ש הר"ז דחיה להוכחתם?!

ו. והנראה בזה ע"פ (עוד) דקדוק בדברי רש"י כאן, בפירוש הוכחה זו: "דהואיל ושוה לו לטומאה, שעד שקיעת החמה של שמונים דמיה טהורים, ואם תראה לאחר שקיעת החמה דמיה טמאין, כאילו היא רואה למחר, ולמה לא ישוה לו אף לקרבן ..", דלכאורה צ"ע טובא בהוספה זו דהטומאה מחמת ראיית הדם בליל פ"א הוה 'כאילו היא רואה למחר'; הרי הטומאה היא מחמת שנגמרו כבר ימי הדם טוהר, ולא משום דהוה כאילו ראתה למחר (לכאורה)?!

וי"ל דמונח כאן חילוק עיקרי בין ב"ה וב"ש בהבנת והגדרת הקשר בין סיום ימי דם טוהר להבאת הקרבנות אח"כ;

התורה אומרת דישנן ימי דם טוהר (ל"ג יום לזכר וס"ז יום לנקבה) ואז "ובמלאות ימי טהרה .. תביא כבש בן שנתו ..", ולכאורה אפשר להבין בשני אופנים הקשר בין סיום זמן דם טוהר להבאת הקרבנות:

א) דהם שני דברים נפרדים המגיעים זה אחר זה, והיינו דימי טוהר מסתיימים בסופו של יום אחד (כנ"ל לזכר או לנקבה), וביום שלאח"ז באה השלב הבא, והוא חיוב הבאת הקרבנות. ב) שימי הטוהר נמשכים עד זמן הבאת הקרבנות, וכפשט לשון הכתוב התולה אותן זב"ז – "ובמלאות ימי טהרה .. תביא ..".

אלא דלכאורה איך אפשר לפרש כאופן השני, הרי המציאות הוא דימי הטוהר מסתיימים בסופו של יום ואילו הבאת הקרבנות אינו אלא ביום שלאחריו?

אמנם אם לומדים דלילה לא הוה 'מחוסר זמן', והיינו דאע"פ שהבאת הקרבן לפועל לא הוה עד יום המחרת, אמנם מה שנוגע הוא יום הבאת הקרבן, וזה מתחיל כבר בלילה, אז מובן שמיד עם מלאות ימי הטהרה מתחלת יום (וזמן) הבאת הקרבן.

ונראה לומר דב"ה סב"ל כאופן השני, וזהו פירוש דברי רש"י (דעסקינן בהו) "ואם תראה לאחר שקיעת החמה דמיה טמאין כאילו היא רואה למחר", והיינו דהא דטמאה בראיית דם בליל פ"א לא הוה משום דהוה בסיום יום המלאות גרידא אלא

משום דכבר הגיע יום הקרבן, וא"כ הוה כמו שראה הדם ביום הפ"א לפועל!

ואשר לפ"ז מבואר היטיב הוכחת דברי ב"ה מדין זה לדין הבאת הקרבן של המפלת בלילה זו; דכמו לענין הטומאה כשרואה דם בלילה זה הר"ז נחשב כאילו ראתה הדם בזמן הבאת הקרבן (כמשנ"ת), עד"ז לענין הקרבן המתחייב במפלת בלילה זו, דהוה זה כאילו נתחייבה בזמן שכבר נתחייב בקרבן על לידה הראשונה!

אמנם ב"ש סב"ל – י"ל – דאין זה גדר טומאת ראיית דם בלילה זו, אלא פירשו כאופן הראשון הנ"ל דדם טוהר מסתיימת בסוף היום בלי קשר לזמן הבאת הקרבן שמתחלת בבוקר שלאחריו.

וזהו מה שענו ואמרו דראיית דם טומאה בלילה זו אינו אלא כמו ראיית דם טומאה – ע"י הפלה – בתוך ימי דם הטוהר, דפשוט שאין הטומאה קשורה בכלל עם זמן הבאת הקרבן (ושלכן אינה מחייבת קרבן בפנ"ע), ועד"ז ראיית דם בלילה זו אינה קשורה לזמן הבאת הקרבן, ושוב אינה מחייבת קרבן בפנ"ע.

ומבואר היטיב במה פליגי, וגם מדוע לב"ה לא 'הפריע' בכלל דבר זה דהמפלת בתוך ימי טוהר ה"ה טמאה ופטורה מן הקרבן, אחרי שלשיתיהו אי"ז מראה בכלל על סיבת הטומאה בראיית דם בליל פ"א (דלא הוה אלא מפני שהגיע כבר זמן הקרבן), משא"כ לב"ש דהוה מאותה גדר וסיבה כמשנ"ת.

ז. ואולי יש להוסיף (אף שאינו מוכרח) ולהסביר גם עומק פלוגתתם של ב"ש וב"ה בזה, היינו מדוע באמת לב"ש הוה סיום ימי דם הטוהר דבר נפרד מזמן הקרבן הבאה אחריו, ואילו לב"ה הוה סיום ימי דם הטוהר בהגעת יום הקרבת הקרבן.

ונאמר דגם זה קשורה לשיתיהו הנ"ל בענין 'בכח' לעומת 'בפועל':

דהנה סיום ימי הטהרה הוה שלב אחד בטהרתה (דאז נהי' טהורה מלידתה לענין כמה דברים), ואילו שלב הסופי הוה בהבאת הקרבנות שלה (כמובן מפשטות הכתובים, וכ"ה להלכה ההבדל בין טבול יום למחוסר כיפורים ואכהמ"ל), וא"כ י"ל דסיום ימי הטהרה הוה ענין של 'בכח', לעומת הבאת הקרבנות דהוה ה'בפועל'.

ואשר לכן י"ל דלב"ש דאזלין בתר 'בכח' והיינו דהמצב של 'בכח' חשובה בפנ"ע גם בלי הגעה לה'בפועל' – הרי סיום ימי הטוהר הוה ענין חשוב בפנ"ע בלי קשר להמצב של הקרבת קרבנותיה אח"כ. משא"כ לב"ה אשר מחשיב (רק) ה'בפועל' בכל דבר, לכן גם כאן מפרש דסיום ימי טהרה הוה מחמת ההגעה בפועל ליום הבאת הקרבנות כמשנ"ת.

חילוק בין חמץ למחמצת

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מגיד שיעור ישיבת השלוחים

זוהר פרשת פנחס (ח"ג רנ"א ע"ב) מבואר ד"חמץ" הוא דוכרא דקליפה, "מחמצת" היא נוקבא דקליפה והיא קשה יותר, שלכן מתחיל עם אות מ' ומסיים עם אות ת'. וראה בבאתי לגני תשי"ט אות ו' ביאור הדברים בעבודת ה' דדכר הוא מידות, ונוקבא היא קבלת עול לקליפה ואסקופה הנדסת. ולהעיר מפסחים (מ"ג:): ד"חמץ" קאי על נתחמצה מאיליו, ו"מחמצת" קאי על נתחמצה מחמת דבר אחר. ולכאורה הנגלה והנסתר עולים בקנה אחד, שהרי זכר הוא משפיע, ונקיבה מקבל והיינו נתחמצה מחמת דבר אחר ודוק.



טעם איסור אכילה בערב פסח מן המנחה ולמעלה

הת' יצחק דובאוו

תלמיד בישיבה

א

איתא במשנה (פסחים צט,ב) "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך".

וכתב הרשב"ם (ד"ה לא יאכל) "כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה".

ובגמ' (קז,א) "איבעיא להו: סמוך למנחה גדולה תנן, או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן? סמוך למנחה גדולה תנן - ומשום פסח, דילמא אתי למימשך ואתי לאימנועי מלמיעבד פסחא, או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן, ומשום מצה דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה".

וכתב ע"ז הרשב"ם (ד"ה או דילמא) "והיינו בגמר ט' שעות דמתשע שעות

ומחצה הוי זמן דהקרבת תמיד של כל השנה כשהוא מאוחר דהשתא משום אימנועי מפסח ליכא דערב הפסח היה התמיד קרב בשמונה ומחצה והפסח אחריו מיד לפיכך אם בא לאכול סמוך למנחה קטנה דהיינו בגמר תשעה וכבר נשחט הפסח ואין כאן לחוש אלא משום מצה שלא יאכלנה אכילה גסה. ונהי נמי דמשום פסח איכא למיחש לאכילה גסה דאף על גב דהוא נאכל על השובע אכילה גסה מיהא אינה אכילה ובקדשים מזיק הוא דחשבינן ליה ביבמות (דף מ א) אלא משום דלגבי לחם הויא אכילה גסה באכילה מועטת נקט מצה אי נמי רבותא קאמר והכי קאמר או דילמא סמוך למנחה קטנה ואפילו בזמן דליכא פסח דליכא למיחש לעשייתו ולא לאכילתו משום אכילת מצה מיהא איכא דלא ליהוי אכילה גסה חיישינן". ומלשונו משמע דחיישינן דלא יצא אכילת מצה כיון דיהא אכילה גסה ואינה אכילה (וכמו קדשים דמזיק הוא עיי"ש)

ולכאורה אינו מובן טעם החילוק בין הסוגיא בדף ק"ז ששם כתב הטעם משום אכילה גסה ודף צ"ט ששם כתב הטעם משום הידור מצוה של אכילת מצה לתיאבון.

ב

והנה בגמ' בהמשך למשנה בדף צט "מאי איריא ערבי פסחים? אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי, דתניא: לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה, כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אוכל והולך עד שתחשך. אמר רב הונא: לא צריכא אלא לרבי יוסי, דאמר: אוכל והולך עד שתחשך, הני מילי - בערבי שבתות וימים טובים, אבל בערב הפסח, משום חיובא דמצה - מודה . . אלא מחוורתא כדרב הונא". ומזה מוכיח הצ"צ בחידושו שלפי ר' יוסי הדין הוא משום תיאבון וז"ל "כ"כ רשב"ם והר"ן כתב כי היכי דלא יאכל מצה אכילה גסה דאז לא יצא ידי חובתו. וא"כ אינו משום הידור מצוה בלבד. ובג' (קז, ב) מבואר כדברי הר"ן. ונראה דרש"י והרשב"ם כתבו כן משום דבגמ' כאן אמרינן כדי שיכנס לשבת כשהוא מתאוה. ואמר רב הונא דבערב פסח גם ר' יוסי מודה לר' יהודה, א"כ הטעם כדי שיאכל מצה לתיאבון".

ולכאורה עדיין אינו מובן למה צריכין ב' טעמים?

וכתב הרש"ש (דף צט, ב ד"ה רשב"ם) "כדי כו' לתיאבון משום הדור מצוה" (וכ"כ הרע"ב) ותימה שלא פירש כהאמור בגמרא לקמן (קז ב) דילמא אתי למיכל למצה אכילה גסה ופירש בעצמו ואינה אכילה ואולי דלמאי שפירש שם דלהכי נקיט מצה דלגבה הוי אכילה גסה באכילה מועטת ואכילה גסה כזו אינה אלא כמו שלא לתיאבון ויוצא בה וכדמחלק ר"ת בתוספות שם. והר"ן פירש כאן משום אכילה גסה."

ועיין בתוס' (קז, ב ד"ה ודלמא אתי) דמחלק דתרי גוויי אכילה גסה וז"ל "ואומר ר"ת דתרי גוויי אכילה גסה אחת שנפשו קצה מלאכול ועל אותה פטור ביוה"כ ויש אכילה גסה שאינו מתאוה לאכול אך יש בה טעם" עיי"ש ההוכחה לזה. הרש"ש מפרש ע"ז דמה דאיתא ברשב"ם "דלגבי לחם הוא אכילה גסה באכילה מועטת" היינו כהאכילה גסה השני בתוס' שאינו מתאוה לאכול אבל יש בה טעם, היינו שמסביר הרשב"ם דבקרבות צריך לאכול הרבה כדי שיהי' אכילה גסה משא"כ אצל מצה דצריך לתיאבון באכילה מועטת הוי כבר שלא לתיאבון ומתאים עם מ"ש בדף צט כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה.

אבל לכאורה א"א לפרש כן, כי בתוס' שואל על פי' השני של הרשב"ם שמסביר למא חיישינן דוקא במצה ולא בפסח ואומר וז"ל "ופירש אחר עיקר דנקט מצה דבאכילה מועטת הוי אכילה גסה".

והנה תוס' בתחילתו מפרש מ"ש בגמ' כאן משום אכילה גסה וז"ל "דילמא אתי למיכל אכילה גסה ואינה אכילה" היינו שתוס' מפרש דהוי כמו קדשים דאינו יוצא בזה ויו"כ שאינו חייב, וא"כ מש"כ בסוף דהרשב"ם נקט משום אכילה גסה היינו אותו אכילה גסה שהוא מפרש בתחילת התוס' דאינו אכילה¹. והדרא קושיא לדוכתא?

ואולי יש לתרץ (הא דכאן (צ"ט ע"ב) כתב הרשב"ם משום הידור מצוה, משא"כ בדף ק"ז מבאר דהוא משום אכילה גסה) דמדובר בב' סוגי אנשים, סוג הא' הם רוב האנשים שיש חשש שיאכלו במשך היום ולא יהי' להם תיאבון אך יהי' להם טעם ולא יהי' אכילה גסה, וסוג הב' הם אנשים שיש חשש שיאכלו הרבה כל כך במשך היום עד שמה שיאכלו בלילה יהי' אכילה גסה.

וי"ל דלכן צריכין ב' טעמים כי מצד הטעם של אכילה גסה בלבד, כיון דהוי רק מיעוט של אנשים לא היו מתקנים תקנה רק בשבילם, ובהטעם דלתיאבון כיון דאינו אלא משום הידור מצוה בלבד לא היו מתקנים תקנה².

אלא דוקא בב' טעמים טעם דאכילה גסה לשלול החשש של מיעוט העם באכילה גסה, והטעם דלתיאבון להוסיף הידור מצוה באכילת מצה דרוב העם לכן תקנו התקנה.

1) כי קשה לומר דס"ל להתוס' דאכילה גסה דרשב"ם בסוגיתנו הוא הסוג השני כי א"כ הוה לי' למימר בפירוש דחולק עליו.

2) ומה שמצינו תקנה שלא לאכול בע"ש מתשע שעות משום דליכנס לשבת בתיאבון היינו הידור מצוה של שבת, הרי זה רק לדעת ר' יהודה משא"כ לר' יוסי דכל החידוש של משנה זו הוא דמודה ר' יוסי.

חסידות

ביאור הביטוי בתניא "כמאן דשדי בתר כתפוי"

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תניא מבואר ועוד

בתניא פרק כב כותב אדמו"ר הזקן: "וכל כך גברו ועצמו הצמצומים והסתר פנים העליונים עד שיוכלו להתהוות ולהבראות גם דברים טמאים וקליפות וסטרא אחרא, ולקבל חיותם וקיומם מדבר ה' ורוח פיו ית' בהסתר פנים וירידת המדרגות. ולכן נקראים אלהים אחרים, מפני שיניקתם וחיותם אינה מבחי' פנים אלא מבחי' אחוריים דקדושה. ופירוש אחוריים, כאדם הנותן דבר לשונאו שלא ברצונו, שמשליכו לו כלאחר כתפו, כי מחזיר פניו ממנו משנאתו אותו. כך למעלה, בחי' פנים הוא פנימית הרצון העליון וחפצו האמיתי, אשר חפץ ה' להשפיע חיות לכל הקרוב אליו מסטרא דקדושה. אבל הסטרא אחרא והטומאה היא תועבת ה' אשר שנא, ואינו משפיע לה חיות מפנימית הרצון וחפצו האמיתי אשר חפץ בה ח"ו, כי אם כמאן דשדי בתר כתפוי³ לשונאו שלא ברצונו⁴, רק כדי להעניש את הרשעים וליתן שכר טוב לצדיקים דאכפין לסטרא אחרא, וזה נקרא בחי' אחוריים דרצון העליון ב"ה".

ויש לדייק בלשונו, בתחילה כשמביא משל לבחי' "אחוריים" כותב את זה בלשון הקודש: "כאדם הנותן דבר לשונאו שלא ברצונו, שמשליכו לו כלאחר כתפו". ואילו בנמשל כותבו בלשון ארמית: "כמאן דשדי בתר כתפוי לשונאו שלא ברצונו". וטעמי בעי.

ויש לומר על פי המבואר בלקו"ש (חי"א ע' 76 הערה 25) בנוגע ללשון המובא בתניא פ"ב "מראש כל המדריגות עד סוף כל דרגין", שפתח בלשון הקודש וסיים בלשון תרגום, שהוא על פי הידוע (תורא אור משפטים עז, ד. ועוד) שלשון תרגום

3 מקור הביטוי הוא ע"פ זהר ח"ג קפד, א. אך שם מדבר על האדם הממשיך חיות לעצמו: "משיכו דבתר כתפוי דקדושה בריך הוא".

4 ראה אדה"י ענינים ע' רנז (הובא בכתר שם טוב אות מג) שמקור הענין הוא בספר בן פורת יוסף לר' יעקב מפולנאה (ראה דרשות והוספות שבת הגדול [א] בסופו) בשם הבעש"ט. אך בספר בן פורת יוסף שם לא מובא לשון זה כלל, אלא כללות הענין, וגם זה לא באופן מפורש, אלא על פי משל בשם הבעש"ט מארמון המלך, יעוין שם באריכות. ולהעיר שבסידור עם דא"ח (רצג, סע"ד ואילך) מביא אדמו"ר האמצעי משל אחר לענין זה. ואכמ"ל.

הוא בחי' אחוריים דלשון הקודש, ולכן כשמזכיר את סוף כל המדריגות משתמש בלשון תרגום, "סוף כל דרגין", שהם בחי' "אחוריים". ועפ"ז יש לומר גם כאן שבמשל כשמדבר על האדם הנותן מתנה לשונאו מבאר תחילה הענין בלשון הקודש, אבל כשמבאר את הנמשל כפי שהוא "למעלה" ברוחניות, מזכירו בלשון תרגום, שכן מתאים יותר שציור הנתינה לסטרא אחרא מבחינת אחוריים דקדושה תהיה בלשון תרגום, שהוא בחי' אחוריים דלשון הקודש.

ועוד יש לדייק, מדוע במשל הוא כותב: "כלאחר כתפו", כלומר מאחורי כתפו, היינו כתף אחד. ואילו בנמשל הוא כותב "בתר כתפוי"⁵, אחרי כתפיו (בלשון רבים), היינו מאחורי שני כתפיו.

ואולי יש לומר שכוונתו ב"כתפוי" לכתף ימין ולכתף שמאל, היינו להשפעת החיות מבחינת אחוריים דחסד דקדושה (ימין) ומבחינת אחוריים דגבורה דקדושה (שמאל).

[משא"כ במשל כיון שמדבר באופן הנתינה של האדם לשונאו בכללות, שכל נתינה ענינה חסד, נקט כתפו בלשון יחיד, והכוונה לכתף ימין המורה על חסד (למרות שאופן הנתינה היא בעל כרחו, אבל עצם הנתינה⁶ ענינה חסד)].

ועפ"ז יומתק המשך דברי אדה"ז בתניא: "רק כדי להעניש את הרשעים, וליתן שכר טוב לצדיקים"⁷ דאכפייין לסטרא אחרא"⁸, שמבאר בזה הטעם שהקב"ה נותן בכל זאת חיות לסטרא אחרא (אף שאין לו חפץ בנתינת חיות זו), שזהו משני טעמים: (א) "כדי להעניש את הרשעים" (שמתפתים לילך אחרי הסטרא אחרא), (ב) "כדי ליתן שכר טוב לצדיקים" (שמתגברים ומכניעים את הסטרא אחרא). כלומר, מביא בזה דוגמאות לשתי בחינות ההשלכה של "בתר כתפוי", שמאל וימין, גבורה וחסד. גבורה – להעניש את הרשעים. חסד – ליתן שכר טוב לצדיקים.



(5) ולהעיר שבאגה"ק סי' כה (קמ, ב) מזכירו בלשון "בתר כתפי[ה]", כתפו בלשון יחיד. אך ברוב המקומות בחסידות (כולל בתורה אור ובלקוטי תורה) מופיע הלשון "בתר כתפוי" ככפנים.

(6) ובלשון אדה"ז: "כאדם הנותן דבר".

(7) ומקורו באבות רפ"ה (כולל סדר הדברים).

(8) וראה הלקח והליבוש ש"צדיקים" האמור כאן כולל גם בינונים, שכן גם הבינונים ביכולתם לכפות הסטרא אחרא, וזו עיקר עבודתם, כמבואר לעיל פרק יג.

הציון ל'ספר חרדים' בתניא ספ"ב (גליון)

הרב אליהו אליא

תושב השכונה

בתניא סוף פרק ל"ב: "ומ"ש בגמ' שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא שב מחטאו, כמ"ש בס' חרדים, אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו, הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

ובגליון א'קמז שקו"ט הרב פרץ יצחקי בכוונת דברי אדה"ז בציון לספר חרדים.

ותוכן דבריו:

אדה"ז מתכוון לדברי החרדים בחלק "מצות עשה מדברי קבלה ומדברי סופרים התלויות בלב" (א, כד) שם כותב: "אמרו ז"ל אם רואה אדם שעבר עבירה והוכיחו בסבר פנים יפות ולא שב, מצוה לשונאו", הרי דהמצוה לשנוא רשע היא דוקא במי שכבר הוכיחו ולא שב. וכוונת אדה"ז בציון זה היא להוכיח שהמצוה לשנוא רשע היא דוקא בחברו בתורה ומצות, כי מאחר שלפי החרדים בגמ' מדובר דוקא במי שכבר הוכיחו, והרי מצות תוכחה היא דוקא ב"עם שאתך בתו"מ", נמצא דבגמ' מדובר דוקא במי שהוא חברו בתו"מ.

ועפ"ז ביאר הטעם דאדה"ז לא הביא את דברי הרמב"ם (רוצח ושמה"נ יג, י"ד) "אמרו חכמים, כגון שראהו לבדו שעבר עבירה, והתרה בו ולא חזר, הרי זה מצוה לשונאו" (אף דלכאורה גם דברי הרמב"ם הם מקור לכך דהמצוה לשנוא רשע היא לאחר שכבר התרו בו כו') – כי דוקא החרדים הזכיר "מצות תוכחה", ומצוה זו אכן נוהגת דוקא ב"עם שאתך בתו"מ". ואילו הרמב"ם הזכיר "התראה" ולא מצות תוכחה, וא"כ מדברי הרמב"ם אין ראי' דבגמ' מדובר דוקא בחברו בתו"מ.

ע"כ תו"ד הרב יצחקי.

ויש להעיר בדבריו:

א) זה שהציון לספר חרדים הוא ל"מ"ע מדברי קבלה א, כד – כבר כתב הרה"ח ראי' רבלין נ"ע בהגהותיו (נדפסו ב'לקוטי הגהות לתניא').

(ב) מ"ש שאדה"ז הביא את דברי החרדים כדי להוכיח דהמצוה לשנוא רשע היא דווקא בחברו בתו"מ – הוא אכן הפי' הפשוט בתניא, וראה בזה בהרחבה בפ' חסידות מבוארת (עמ' קסד. וע"ש בעיונים אות נג מה שהרחיבו בזה).

(ג) ואכן פשוט ביותר כדברי הכותב שלכן לא הביא אדה"ז את דברי הרמב"ם כמקור לדבריו (וראה גם בחס"מ שם הערה 87).

וראיתי לנכון לחדד יותר את החילוק בין 'תוכחה' ל'התראה':

התראה היא לפני המעשה, ואילו תוכחה היא לאחר מעשה.

ומאחר שהרמב"ם נקט "התראה" ולא תוכחה, מובן שהתנאי להתראה הוא כדי להיות בטוח שהעובר את העבירה עושה כן במזיד ("לא ניתנה התראה אלא כדי להבחין בין שוגג למזיד" – ראה סנהדרין מא, א), ולכן יש מקום לשנוא אותו. כלומר, כשם שאין בי"ד מענישים אלא את מי שהתרו בו תחילה, כי ללא התראה לא בטוחים שעשה כן במזיד, כך גם אם באנו "להעניש" משהו בכך שמצוה לשנוא אותו, חייבים לדעת שעשה את העבירה במזיד. ואם כן, כשם שבעונשי ב"ד, פשיטא דגם מי שהוא בעל עבירה ואינו בגדר "עם שאתן בתו"מ" – הרי אם התרו בו בעבירה שחייבים עלי' עונש ב"ד, שפיר תועיל ההתראה ויענשו אותו, כך גם במצות שנאה, גם אם מדובר במי שאינו חברו בתו"מ, מכל מקום, אם התרו בו ועבר עבירה, וכיון שהתרו בו, ודאי שעבר עבירה במזיד, כעת מצוה לשנאותו.

משא"כ בתוכחה שהיא לאחר מעשה החטא, ועיקר מטרתה היא (לא כדי להבחין בין שוגג למזיד, דבר ששייך קודם החטא ולא אחריו, אלא) כדי להחזיר החוטא למוטב – בזה שייך גדרים מסויימים. ואכן, לפי התדב"א שמביא אדה"ז זהו דוקא במי שהוא חברו בתו"מ, והטעם הוא כי רק חברו בתו"מ מוכשר לקבל תוכחה, וע"י התוכחה שייך להחזירו למוטב (כמבואר בהדיא בחדא"ג מהרש"א יבמות סה, ב. ע"ש).

(ד) הקושי בדברי אדה"ז אינו מדוע אינו מביא מדברי הרמב"ם (שהמענה לזה פשוט ביותר, כנ"ל), אלא מדוע לא הביא מדברי הסמ"ג (לאוין ה) שם מפורש שהמצוה לשנאותו היא לאחר שהוכיחו פעמים רבות ולא קיבל¹. ולכאורה אין שום

(1) גם בספר החינוך מצוה רלח ובהג"מ (דעות ו, ג) מפורש שהמצוה לשנוא רשע היא דווקא לאחר שהוכיחו. וקצת קשה מה שלא הביא דבריהם ובמקום זה הביא מס' החרדים.

רבותא בדברי החרדים על בדברי הסמ"ג.²

[ואמנם אין כאן קושיא גדולה, כי לאו דוקא שיש כלל ברור מתי מביאים מאיזה ספר, ואין אנו יודעים מפני מה בחר אדה"ז בכל פעם ממי לצטט, אך עדיין צע"ק, כי סו"ס קצת קשה מדוע במקום להביא מהסמ"ג שהוא פוסק קדום כו', יביא אדה"ז מספר שנתחבר מאות שנים אחרי זה, ומובא בפוסקים הרבה פחות, שלא לפ"ע, מאשר הסמ"ג].

ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ):

לשיטת הסמ"ג (עשין ט)³, מי שמותר ומצוה לשנאותו, אינו בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך. אך דעת אדה"ז בהמשך דבריו אינה כן, דהרי כותב "וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ" (וכמבואר בלקו"ש חי"ז עמ' 217 הערה 17).

וכיון שכן, אם המקור היחיד לזה שהמצוה לשנא רשע היא דוקא לאחר שהוכיחו הי' מדברי הסמ"ג, הי' מקום לדחות שהוא כי הסמ"ג ס"ל שמי שמצוה לשנאותו אינו בכלל "רעך" ואין מצוה לאהבו. ולכן לדעתו, כדי שמיהו יהי' בכלל אלו שמצוה לשנאותם, יש צורך בהרבה תנאים כו', ולולי זה לא מסתבר שלא יהי' נחשב "רעך". אך להסברא (שהיא שיטת אדה"ז) שגם מי שמצוה לשנאותו עדיין הוא בכלל מצות ואהבת, ונמצא ד"מצות שנאה" היא דין מיוחד, ואינו קשור כלל לנדון האם אותו רשע הוא בכלל "רעך" או לאו – יתכן שכל מי שעשה עבירה, מצוה לשנאותו (יחד עם

(2) לפי האומרים שאדה"ז הביא את דברי החרדים דוקא, כי דוקא בדבריו מפורש שההוכחה צ"ל בסבר פנים יפות (ראה בדברי הרב יצחקי הערה 79. וראה גם גם קובץ הערות וציונים לתניא פל"ב להרמ"ש אשכנזי ע"ה) – אכן מובן מדוע בחר להביא מדברי החרדים דוקא, כי דוקא בדבריו יש הדגשה זו.

אך יפה העיר הרב יצחקי דלפ"ז העיקר חסר מן הספר בדברי אדה"ז, דהרי אדה"ז השמיט תיבות אלו מדברי החרדים.

(3) וכן שיטת ההג"מ (הנסמן לעיל הערה 1).

ואולי יש לדייק מסתימת ל' החינוך (שם) דס"ל כשיטת הסמ"ג וההג"מ בזה (ולא כשיטת אדה"ז דלהלן):

דבתחילת דבריו כותב החינוך שהשונא את חברו בלבו עובר גם על מצות ואהבת לרעך כמוך (מלבד האיסור דלא תשנא). ואח"כ כותב בסוף דבריו שמותר לשנא רשעים כו', ומשמע קצת שלגבי רשעים לא שייך כל האמור לעיל (כולל מצות ואהבת).

המצוה לאהבו).

ולכן בחר אדה"ז להביא מקור לכך שמצות שנאה לרשע היא רק כאשר כבר הוכיח אותו, דוקא מדברי החרדים. כי היות שבדבריו אין שום משמעות דכל שמצוה לשנאותו אינו בכלל מצות ואהבת, ניתן להביא מדבריו אסמכתא עכ"פ, דאפילו לפי השיטה דגם מי שמצוה לשנאותו מצוה לאהבו ג"כ – המצוה לשנוא היא דוקא במי שכבר הוכיחו⁴.

(ה) בדברי הרב יצחקי יש שקו"ט בטעם שאדה"ז מזכיר שהמצוה היא "גם לומר הרבו שישנאהו" דלכאורה אי"ז נוגע לדברי אדה"ז.

ולהעיר ממש"כ אודות שאלה זו בפ' חס"מ הערה 81, מיוסד על הדרך שכ"ק אדמו"ר זי"ע מפרש "חברו בתורה ומצוות". ע"ש.



(4) ואולי יש להוסיף יתירה מזו:

לא זו בלבד שאין בדברי החרדים שום משמעות דס"ל כהסמ"ג ודעימי' שכל שמצוה לשנאותו אין מצוה לאהבו – אלא עוד זאת, מדבריו במק"א משמע דכל ישראל, גם רשעים גמורים ממש, הם בכלל המצוה ד"ואהבת לרעך כמוך" (וא"כ מדבריו יש ראי' גמורה דגם אם ננקוט דמי שמצוה לשנאותו מצוה לאהבו ג"כ – עדיין לא חלה "מצות שנאה" אלא במי שכבר הוכיחו).

דהנה בחלק הראשון של ספרו (בפרק ז), מבאר החרדים שיסוד המצוה של ואהבת לרעך כמוך היא בגלל שהקב"ה שורה דוקא במקום שיש אחדות. וכמו שבעולמות העליונים יש אחדות, כך צ"ל גם בבני בעוה"ז. ובהמשך דבריו כותב שאפי' אם בני"ע עובדים ע"ז ח"ו – גם אז, אם הם באחדות, השכינה שורה ביניהם.

ומזה משמע קצת דמצות ואהבת שייכת גם בעובדי ע"ז.

[אך כמובן רק "משמע קצת" כן. כי:

א) לכאורה אין הכרח גמור שבספר חרדים מדובר בעובדי ע"ז שהיו בגדר תוכחה וכבר הוכיחו אותם ולא שבו. ב) כמובן אין הכרח שכוונתו שעובדי ע"ז הם בכלל "ואהבת לרעך כמוך", ויתכן שרק כותב עובדה שכאשר יש אחדות, הקב"ה שורה בתוך כלל ישראל (וזה רק בא בהמשך להפלאה גולד העילוי במצות ואהבת לרעך כמוך).

ובכלל יל"ע:

לכאורה עובדי ע"ז הם בכלל המינים והאפיקורסים שעליהם אמרו תכלית שנאה שנאתים כו'. וא"כ לכאורה מוכרח שכאן לא קאי ב"מצות" ואהבת כו'. ואכמ"ל עוד].

לשון התניא פל"ב "שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו...היינו בחבירו בתורה ומצוות" (גליון)

הנ"ל

בתניא סוף פרק ל"ב: "ומ"ש בגמ' שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצוות".

ויש שפרשו שטעם החילוק בין חברו בתו"מ ומי שאינו חברו בתו"מ, הוא כי בחברו בתו"מ שחטא יש חשש שאם לא יתרחק ממנו ילמד ממעשיו, משא"כ באדם שאינו חברו בתו"מ.

ובהגהות כ"ק אדמו"ר זי"ע לשבסה"ת שלל פי' זה. וזלה"ק:

"עפ"ז צ"ע: 1) החשש - בחבירו באיזה ענין שיהי', ולא דוקא בתומ"צ. 2) מספיק - שיתרחק ממנו וא"צ והכרח - שישנאהו. 3) קשה לומר שיש מ"ע לשנוא לא מפני תכונת השנאוי כ"א כדי לשמור עצמו מתקלה! ע"פ חסידות - ה"ז מוזיק (ע"י שנאתו) בודאי את חבירו - משום ספק הצלת עצמו מנזק שיוכל לבוא רק באם לא ילחם ביצרו כדבעי! - אלא שיש, כנ"ל, עוד באווארעניש ע"י אל תתחבר לרשע (ולאו דוקא חברו ועמיתו), אלא שבזה לא קאי כאן".

ועל מ"ש הרבי ד"החשש - בחבירו באיזה ענין שיהי', ולא דוקא בתומ"צ", הקשה הרב משה מרקוביץ (בגליון א'קנא), דלכאורה ע"פ סברא השפעת חבירו בתורה ומצוות על הנהגתו בענין זה היא חזקה יותר מהשפעת מי שאינו חברו בתומ"צ..

ולענ"ד נראה דכוונת הרבי היא שמדברי חז"ל למדנו שהחשש הוא בחברו באיזה ענין שיהי', ולא רק בחברו בתורה ומצוות. כי הרי בסוף ההערה כותב הרבי - "אלא שיש, כנ"ל, עוד באווארעניש ע"י אל תתחבר לרשע (ולאו דוקא חברו ועמיתו)". וממ"ש "כנ"ל" מוכח שכבר הזכיר ענין זה קודם. ומובן, אפוא, שכוונתו בריש דבריו "החשש - בחבירו באיזה ענין שיהי', ולא דוקא בתומ"צ" הוא שכבר ידוע מדברי חז"ל שחשש זה קיים בחברו באיזה ענין שיהי' (שהרי אמרו "אל תתחבר לרשע" סתם, וכל אדם חוטא הוא בכלל "רשע", ולא דוקא חברו ועמיתו), וכיון שכן, אין מקום לפרש ש"מצוה לשנאותו" שנזכר בדברי חז"ל נובע מהחשש שיושפע לרעה, כאשר

חז"ל כבר קבעו שחשש זה קיים בכל אדם חוטא, ולא דווקא חברו בתו"מ.

[ואכן, לפי הסברא ששנאה היא דרך קיצונית להתרחק ממישהו, הי' מקום לחדש דבסתם אדם חוטא יש חיוב להתרחק ממנו (כדברי חז"ל "אל תתחבר לרשע"), ואילו בחברו בתו"מ שחטא יש מצוה לשנאותו כדי להתרחק ממנו עוד יותר. אבל זהו חידוש גדול, ומובן מדוע הרבי לא קיבל חידוש זה (בפרט שהרבי שלל את כל דרך ההבנה הזו בתניא מטעמים אחרים)].

עוד העיר הרב הנ"ל, על דברי הרבי שלכאורה בסתם הרחקה סגי, דלכאורה שנאה היא דרך קיצונית להרחיק את האדם מדבר מסוים, ואולי בסתם הרחקה אכן לא סגי, ויש צורך בשנאה.

וגם כאן נלענ"ד שעיקר ראיית הרבי היא מדברי חז"ל שאמרו "אל תתחבר לרשע", ומובן מזה שדי באי-התחברות. והגע עצמך, ברמב"ם (הל' דעות רפ"ו) מבואר שעדיף לאדם לישב יחידי רחוק מישוב בנ"א מאשר להיות בחברת רשעים כו'. ולכאורה יש עצה יותר קלה – שבמקום לעשות מעשה קיצוני לישב לבד שלא בחברת בנ"א, יפתח בלבו שנאה כלפי הרשעים? אלא, מכאן, דמאחר שיש עצה כיצד להתרחק מהרשעים מבלי לשנוא אותם (ובל' הרבי "מספיק – שיתרחק ממנו וא"צ והכרח – שישנאהו"), אין מקום לומר שיש צווי לשנוא חברו בתו"מ שחטא כדי שלא ילמד ממנו.

[ואין לומר, שבסתם רשע מספיק שיתרחק ממנו, ואילו בחברו בתו"מ יש צורך בהרחקה קיצונית יותר, שבאה דוקא ע"י שנאה – כי דוחק גדול לומר שהשפעת חברו בתו"מ שחטא היא עוד יותר מהשפעת רשעים אלו שהשפעתם על האדם כה גדולה עד שמוטב לו לישב בדד ולא להיות בישוב בנ"א!].

עוד הקשה הרב הנ"ל על דברי הרבי ד"קשה לומר שיש מ"ע לשנוא לא מפני תכונת השנאוי כ"א כדי לשמור עצמו מתקלה", דמהו ההכרח לומר ששנאה לאדם תלוי דוקא במהותו ולא בדברים שייגרמו על ידי שלא ישנאוהו.

ונראה דאצל הרבי פשוט שאם תורת אמת מצווה לשנוא מישהו, הרי זה בגלל שיש "מה" לשנוא ואם אין סיבה אמתית לשנאה, תורת אמת לא היתה מצווה לאדם לפתח רגש שקרי, רק כדי שלא ינוק. וק"ל.



רמב"ם

האם גר יכול להיות נביא

הרב חיים רפופורט

לונדון אנגלי'

נבואה בגוים

א) כתב הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ט ה"א): דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים כו', שנאמר (דברים יג, א) את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, אותו תשמרון לעשות, לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו, ונאמר (שם כט, כח) והנגלות לנו ולבנינו עד עולם, לעשות את כל דברי התורה הזאת כו', לפיכך אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות ומופת, ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממושה, או שאמר שאותן המצות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות כו', הר"ז נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה, ומיתתו בחנק! על שהזיד לדבר בשם ה' אשר לא צוהו, שהוא ברוך שמו צוה למשה שהמצוה הזאת לנו ולבנינו עד עולם, ו'לא איש א-ל ויזכב' (במדבר כג, יט). עכ"ל הרמב"ם.

ומבואר מדברי הרמב"ם אלו, שגם איש נכרי, מאומות העולם, נכלל בפרשת נביא השקר ונידון בחנק.

אמנם עה"כ (דברים יח, טו) "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה"א" איתא בספרי: "נביא מקרבך, ולא מחוצה לארץ; מאחיך, ולא מאחרים; יקים לך ה' אלקיך, ולא לגוים, ומה אני מקיים 'נביא לגוים נתתיך' (ירמי' א, ה), בנוהג מנהג גוים". וממ"ש בספרי "מאחיך ולא מאחרים" נראה דאומות העולם נתמעטו מלהיות נביאים, ולפי זה

(1) האחרונים ראו והם תמהו: (א) היכן נצטוו ב"נ על כך, והלא אין עונשין אא"כ מזהירין [ראה יד המלך על הרמב"ם שם: "יגעתי וחפשתי הרבה ולא מצאתי איך מזהיר ב"נ על נביאות שקר . . וביותר תמוה דלא התעוררו רבותינו הראשונים והאחרונים שום אחד מהם על רבינו בזה מאומה"]; (ב) היכן מצינו מיתת חנק בב"נ ובכ"מ קיי"ל שמיתתם אינו אלא בסייף [ובדברי ירמי' על הרמב"ם שם סיים: "וצ"ע אם לא נדחק ולומר דמיתתו בחנק קאי על ישראל ולא דקדק כאן רק לפרש שחייב מיתה כמו ישראל אם כי מיתתו משונה"]. וראה תורת נביאים למהר"ץ חיות עמ' ז-ח. עבודת המלך על הרמב"ם שם. ועוד. ואכ"מ.

תמהו האחרונים² על הרמב"ם שכתב שאיש מאומות העולם נידון בדין נביא השקר³.

וכתבו לתרץ דמ"ש בספרי 'מאחיק ולא מאחרים' אינו אלא לענין המצוה ד'אליו תשמעון' דלגבי קאי, אבל בפרשת נביא השקר שלא אמר הכתוב 'מאחיק' כלל, גם נביא מאומות העולם בכלל.

אבל לכאורה מפשטות סגנון לשון הרמב"ם "אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל", הי' נראה דס"ל שגם איש מבין האומות יכול להגיע למעלת הנבואה ולהתנבא לישראל, ואילולי בא להוסיף או לגרוע מנבואתו של מרע"ה היינו מאמינים בו⁴ (וכמ"ש בספר בן ידיד הנ"ל). וכן משמע לכאורה ממ"ש הרמב"ם בפיה"מ (סנהדרין, פרק חלק) בביאור "היסוד השישי" מעיקרי האמונה "והוא, לדעת שזה המין האנושי יש שימצאו בו אישים בעלי כשרונות מפותחים מאד ושלימות גדולה, ותכונות נפשם עד שמקבלת צורת השכל, ויתחבר אותו השכל האנושי בשכל הפועל, ויאצל עליהם ממנו אצילות שפע, ואלה הם הנביאים".

וכן מבואר להדיא באגרת שכתב הרמב"ם ליהודי תימן, לחזקם לעודדם, שלא יפלו ברשתם של נביאי שקר של דת האיסלם ('זיד ועמר'), ולא יאמינו בדבריהם, כתב הרמב"ם "אין זה בשביל שאינם מישראל כמו שחושב ההמון, עד שנצטרך לדייק ממלת 'מקרבך מאחיק', שהרי איוב וצופר ובלדד ואליפז ואליהוא כולם אצלנו נביאים ואע"פ שאינם מישראל⁵, וכן חנני' בן עזור נביא שקר ואע"פ שהוא מישראל, אבל

(2) בן ידיד, עבודת המלך ואבן האזל ועוד על הרמב"ם שם.

(3) ולהעיר ששלשה דינים אלו שבספרי, (א) אין נבואה בחו"ל, (ב) אין נביא מאומה"ע, (ג) אין נבואה לגוים, לא הובאו בספר היד.

(4) ובלבד שיהא "חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד" (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"א) שאז "מצוה לשמוע לו הואיל ואדם גדול וחכם וראוי לנבואה" הוא (רמב"ם שם ה"ז). [וראה שמונה פרקים להרמב"ם פ"ז ש"אין מתנאי הנביא שיהיו לו מעלות המדות כולן עד שלא תחסרהו פחיתות כלל, שהרי שלמה נביא כעדות הכתוב (מ"א ג, ה) בגבעון נראה ה' וכו', ומצאנו לו בפירוש פחיתות מדות, והיא רוב התאוה, וזה בריבוי הנשים, וזו מפעולות תכונת רוב התאוה . . . וכן דוד ע"ה נביא, אמר (ש"ב כג, ג) 'לי דיבר צור ישראל', ומצאנוהו בעל אכזריות . . . ומצאנו לאלהיו זכור לטוב מדת הכעס . . . וכן מצאנו ששמואל פחד משואל, ויעקב נתיירא מפגישת עשו"].

(5) ראה סדר עולם רבה פכ"א: אלו נביאים שעמדו לעולם עד שלא בא אבינו אברהם לעולם, ומשבא אבינו אברהם לעולם, בלעם ואביו, ואיוב מארץ עוף, ואלפיז התימני, ובלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואלהיו בן ברכאל הבוזי, אלו נביאים שנתנבאו לאומות עד שלא נתנה התורה לישראל, אבל משנתנה תורה לישראל פסקה ריה"ק מן האומות, וכן במשה הוא אומר (שמות לג, טז) ובמה יודע אפוא כי

נאמין בנביא או נכחישהו מצד נבואתו ולא מצד יחוסו". וסיים: "לפיכך אם יעמוד נביא מישראל או משאר האומות ויקרא בני אדם לדתו של משה רבינו, ולא יוסיף ולא יגרע . . נאמין בו ויהי' אצלנו במעלות הנביאים"⁶.

ומפורש בדברי האגרת הזאת שגם אוה"ע יכולים להגיע לדרגת הנבואה, ומצווים אנו להאמין גם בנביאי האומות כמו שאנו מצווים להאמין בדברי נביאי ישראל הנאמרים באמת ובצדק. וצ"ב איך יתיישבו דברי הרמב"ם עם המבואר בספרי, והרי לא מצינו בדברי חז"ל, עכ"פ להדיא, דעה החולקת על שיטת הספרי.

ולא מצאתי פתרון משביע לקושיא זו, כי אם מ"ש בספר הר אפרים (להגרא"ז גרבוז) על המכילתא (ירושלים תשי"ד) פ' בא (ג, א ד"ה משנבחרה), שעמד על שלשה דינים הנ"ל השנויים בספרי ["מקרבך, ולא מחו"ל; מאחיך, ולא מאחרים; יקים לך ה' א"ל ולא לגוים"], וכתב, וז"ל: ליכא לפרש בכוונת הספרי דאתי למעט כל הני לגמרי מתורת נביאים, לומר שאין תורת נבואה על דבריהם ואין אנו מצווין לשמוע אליהם, דזה ליתא, שהרי מצינו נביאים בחו"ל כדמסיים בבבליא דהכא, וה"נ אשכח נביא ישראל בשביל עכו"ם כמו יונה הנביא שנשלח לנבא על נינוה, אלא נראה בפירושא דספרי דה"ק, שאין הקב"ה מעמיד נביא קבוע על ישראל אלא נביא מבני ישראל ומארץ ישראל, וכן אינו מעמיד נביא קבוע מישראל על עכו"ם, ודריש לה מדכתיב 'יקים לך', דהיינו העמדה וימניו קבוע, ודוקא מלהיות נביא קבוע הוא דיצאו כל הני, אבל אין מן הנמנע הוא שתשרה נבואה באקראי על נביא בחו"ל, וכל תורת נבואה על דבריו, וה"נ משכח"ל שהקב"ה שולח נביא ישראל לנבאות נבואה בשביל עכו"ם, אבל אינו מעמיד נביא קבוע מישראל בשביל עכו"ם, וה"נ נראה לפרש מה דדריש בספרי 'מאחיך ולא מאחרים' ופירש רבינו הלל 'מאחיך יקים לך נביא ולא מגוים', דה"ק שאין הקב"ה מקים ומעמיד נביא קבוע מן העכו"ם להיות נביא על בני ישראל, ודוקא נביא קבוע הוא דאינו מקים אבל באקראי משכחת לה שנביא האומות ינבא נבואה בשביל

מצאתי חן בעיניך וגו', מניין שעשה הקב"ה רצונו, שנאמר (שם לד, י) הנה אנכי כרת ברית וגו', באותה שעה פסקה רוח"מ קן האומות". הרי שהנביאים שמנה הרמב"ם היו מאוה"ע.

אבל כבבא בתרא טו, רע"ב מביאה הגמרא ברייתא להוכיח ממנה שאיוב נכרי הי': "שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם, ואלו הן בלעם ואביו, ואיוב, אליפו התימני, ובלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואליהוא בן ברכאל הבזי". ומקשה הגמרא "וליתעמיך, אליהוא בן ברכאל לאו מישראל הוה, והא כתיב ממשפחת רם", ומתרצת "אלא אינבוי אינבי לאוה"ע, ה"נ איוב אינבוי אינבי לאוה"ע". ומדרשות חלוקות הן.

(6) ולהעיר גם ממחו"ל (תדא"ר פ"ט. יל"ש שופטים רמז מב) עה"כ (שופטים ד, ד) 'דבורה אשה נביאה': "מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, בין גוי ובין ישראל, בין איש ובין אשה כו', הכל לפי מעשה שעושה, כך רוח הקודש שורה עליו". וראה מורה נבוכים ח"ב פמ"ה.

ישראל וכל תורת נבואה על דבריו, עכ"ל.

[וע"פ דבריו אולי יש לפרש מ"ש הרמב"ם עצמו באגרת תימן הנ"ל: "ואח"כ הודיע דבר אחר ואמר ובהיותו קרוב מכם ובקרבתכם יהי' מכם כמו כן, כלומר מישראל, כדי שתהי' המעלה הזאת מיוחדת לכם, והיא לדעת מה יהי', ולפיכך הוסיף במאמר ואמר 'כמוני', שמא יעלה על דעתך הואיל וכתוב 'מאחיק' יתכן להיות מעשו ומישימעאל, לפי שמצאנו כתוב בעשו (במדבר כ, יד) 'כה אמר אחיק ישראל', לפיכך הוצרך לאמר 'כמוני', כלומר מבני יעקב".

ולכאורה דבריו אלו סותרים מ"ש ש"אם יעמוד נביא . . משאר האומות ויקרא בני אדם לדתו של משה רבינו . . נאמין בו ויהי' אצלנו במעלות הנביאים". וע"פ מ"ש בהר אפרים נ"ל שכוונתו כעין מ"ש בספרי, שאין הקב"ה מעמיד נביא קבוע על ישראל אלא מבני ישראל, "כדי שתהי' המעלה הזאת מיוחדת לכם", אבל שפיר יתכן שגם נביא מן האומות ינבא גם לישראל לעת מן העתים.]

נבואה בגרים: מחלוקת הרמב"ם והכוזרי

(ב) והנה מדברי הרמב"ם הנ"ל מבואר, ובמכ"ש וק"ו, דגוי שנתגייר ונכנס תחת כנפי השכינה, בוודאי יכול להגיע למעלת הנבואה, ואם יתנבא לנו מצוים ועומדים אנו: "אליו תשמעון".

[והרי כתב הרמב"ם לרבי עובדי' הגר (שו"ת הרמב"ם סי' רצג) "שאברהם אבינו הוא שלימד כל העם והשכילם והודיעם דת האמת וייחודו של הקב"ה כו' לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות וכל המייחד שמו של הקב"ה כו' תלמידו של אאע"ה ובני ביתו הם כולם" ו"אאע"ה הוא אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו ואב לתלמידיו וכל גר שיתגייר" וסיים: "מאחר שנכנסת תחת כנפי השכינה ונלוית אליו, אין כאן הפרש בינינו ובינך . . ה"ה אומר בישעי' (נו, ג) ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' לאמר הבדל יבדילני ה' מעל עמו וגו', אין שום הפרש כלל בינינו ובינך לכל דבר"⁷].

ובפי' רבינו בחיי עה"ת (במדבר כה, יא) כתב דאע"פ שאלהו הנביא כהן ה'י⁸,

(7) ובהמשך דבריו כתב לר"ע הגר: "ואל יהא יחוסך קל בעיניך, אם אנו מתייחסים לאברהם יצחק ויעקב, אתה מתייחס למי שאמר והי' העולם".

(8) ראה בבא מציעא קיד, ב: "אמר לי, לאו כהן הוא מר". וברש"י "דאיכא למ"ד דאלהו הוא פינחס".

"מצינו שנשתטח על בן הצרפית המת⁹ לפי שהי' בן גוי", ואין קברי גוים מטמאים באהל. ובשורת הרדב"ז (ח"ו סי' ב' אלפים רג) הביא דברי הבחיי והשיג עליהם ע"פ מאמר חז"ל (יל"ש יונה רמז תקנ) ש"יונה בן אמת בן צרפית אלמנה הי"י¹⁰, והקשה: "וכי יונה נביא ה' בן נכרית הי', וכ"ת שנתגייר היאך מייחס אותו אחר אביו, וליכא למימר דאביו נמי נתגייר דהא בן אלמנה הי'". הרי מבואר מדברי שניהם (רבינו בחי והרדב"ז) שגר שנתגייר יכול להיות נביא ה'.

וכן נקט בפשיטות החת"ס במאמרו המכונה בשם 'פיתוחי חותם' (הנדפס בריש שו"ת חת"ס חלק יו"ד) שביאר מאמר חז"ל (ב"ב טו, ב) "ביקש משה שלא תשרה שכינה על עו"כ ונתן לו, שנאמר (שמות לג, טז) ונפלינו אני ועמך", וכתב: "לא שהרע עינו של משה רבינו ע"ה על חסידי אוה"ע שלא יגיעו להשגת רוח"ק אם יהיו ראויים לכך, חס מלהזכיר, אלא אם יכירו את ה' ויאמינו בתורתו אז יכולים להגיע אפילו למדריגת הנביאים, כמו עובדי' גר אדומי [ראה להלן] וכמו רבי עקיבא¹¹, שמעי' ואבטליון¹², אך תפלת מרע"ה הי' ענין אחר, אם יקום אחד מהם להכיר את ה' ולדבקה

(9) ראה תוד"ה אמר לי' ב"מ שם "תימה לר"י היאך החי' בנה של האלמנה כיון שכהן הי' דכתיב (מלכים-א יז, כא) ויתמודד על הילד וגו' וי"ל שהי' ברור לו שיחיהו לכך הי' מותר משום פקו"נ".

(10) ראה ירושלמי סוכה פ"א ה"א. פרקי דרבי אליעזר פל"ג: "אם של יונה הנביא היתה". ובזח"ב קצו, א: "ובנין כן אקרי בן אמת, וכתביב (מלכים-א יז, כד) 'ודבר ה' בפיך אמת'. וברד"ק עה"כ מלכים-ב ט, א: "לאחד מבני הנביאים, אמרו כי יונה בן אמת הי'".

(11) ראה הקדמת הרמב"ם לידו החזקה: "ורבי עקיבא בן יוסף קיבל מר"א הגדול, ויוסף אביו גר צדק הי'". ושנינו (סנהדרין צו, ב) ועד"ז בגיטין נו, ב): "מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים" ובפירוש ר"נ גאון לברכות כו, ב גרס: "מבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים ומאן אינון, רבי עקיבא". [ובספר תולדות תנאים ואמוראים (להר"א היימאן ז"ל) ח"ג (עמ' 988) שהגירסא הנכונה צ"ל "מבני בניו של סיסרא לימדו תורה בבני ברק ומנו רבי עקיבא", ע"ש]. ובהקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה בא"ד: "ומהם ארבעה מקהל גרים, והם שמעי' ואבטליון ורבי עקיבא, ורבי מאיר".

(12) ראה יומא ע"א, ב: "לסוף אתו שמעי' ואבטליון לאיפטורי מיני' דכה"ג אמר להן ייתון בני עממין לשלם". אבל בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה כתב: "שמעי' ואבטליון גרי הצדק". ובפי' הריב"א ריש פרשתנו (שמות כא, א) שהקשה "ל"ל קרא למעוטי עכו"ם הא אפילו גרים פסולים לדון כו' וכ"ש עכו"ם". ותירץ בשם הר"מ מקוצי "דהא דגר פסול לדון היינו היכא שיש ישראל שידעין לדון אבל היכא שאין ישראל לא. ותדע שהרי שמעי' ואבטליון גרים היו והיו דנין את ישראל לפי שלא הי' בישראל חשוב כמותם". וראה גם מגן אבות להרשב"ץ (אבות פ"א מ"י) ש"שמעי' ואבטליון גירי צדק היו, כמו שנזכר באגדת הנוקין (גיטין נו, ב) שהיו מבני בניו של סנחריב", וע"ש הוכיח "שבואי שמעי' ואבטליון הם עצמם היו גוים ונתגידו" ולא היו אמן מישראל, ע"ש בארוכה.

ויעויין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' כו) בענין "מינוי גר למלמד או מגיד שיעור או משגיח או אפילו ראש הישיבה", ורצה השואל "להוכיח משמע' ואבטליון" שמותר למנותו. וכתב הגר"מ ד"ח"ץ ממה שלא ברור לנו בדיוק יחוסם של גדולים אלו, אם לא היתה אמם מישראל, לא שייך לדינא להוכיח

בו, אל יבחר השי"ת בו ובזרעו אחריו לעשות לו בית נאמן ואומה נפרדת כמו שעשה לאאע"ה", ע"ש.

אבל, לאידך גיסא, ידוע ומפורסם מ"ש בספר הכוזרי (מאמר א אות קטו) ש"מי שדבק בדרך הזה, יהי' לו ולזרעו חלק גדול מן הקורבה אל הא-ל ית', ועם כל זה לא ישתוה הגר הנכנס בתורתנו עם האזרח, כי האזרחים לבדם הם ראויים לנבואה, וזולתם, תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים, אך לא נביאים"¹³.

שיטה זו מיוסדת ומעוגנת בשיטת הכוזרי הכללית בענין 'סגולת ישראל', שרק "בני יעקב כולם סגולה ולב, נבדלים מבני אדם בענינים מיוחדים אלקיים, שמים אותם כאלו הם מין אחר מלאכותי, מבקשים כולם מעלת הנבואה"¹⁴ ורובם מגיעים אלי', ומי שלא יגיע אלי', קרוב לה במעשים הנרצים והקדושה והטהרה" (כוזרי שם אות קג), ו"ובני יעקב כולם סגולה, כולם ראויים לענין האלקי כו' וזה הי' תחלת חול הענין האלקי על קהל, אחרי אשר לא הי' נמצא כי אם ביחידים, וישמרם האלקים ויפרם וירבם ויגדלם כו', ואם היו ביניהם ממרים היו נגעלים, אך הם בלי ספק סגולה, כאשר הם בתולדתם וטבעם מן הסגולה, ויולידו מי שהי' סגולה כו', ונראה כזה בענין הטבעי כי כמה יש מבני האדם שאינו דומה לאב כלל אך הוא דומה לאבי אביו, ואין ספק כי הטבע ההוא והדמיון ההוא הי' צפון באב ואע"פ שלא נראה להרגשה" (כוזרי שם אות צה).

ונראה שנחלקו הרמב"ם (ודעימי') והכוזרי בביאור סוגיית הגמרא במס' קידושין (ע, סע"ב), וז"ל הגמרא שם: אמר רבי חמא ברבי חנינא, כשהקב"ה משרה שכניתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, שנאמר (ירמי' ל, כה) 'בעת ההיא נאם ה' אהי' לאלקים לכל משפחות ישראל' [משפחות שהם ישראל גמורים. רש"י], לכל ישראל לא נאמר אלא לכל משפחות. '[והמה] יהיו לי לעם', אמר רבה בר רב הונא, זו מעלה יתירה יש בין ישראל לגרים, דאילו בישראל כתיב בהו (יחזקאל לו, כז) 'והייתי להם לאלקים [והמה] יהיו לי לעם' [אע"פ שאינם לי לעם, ומתוך שאני מקרבן

מהם שהרי הם היו הכי גדולים בתקופתם והיו בשלשלת הקבלה, ומי יודע אם לא היה מין הוראת שעה". ובדברי הרמב"ם, הרשב"ץ והריב"א נפשט ספיקתו, שבאמת לא הי' אמם מישראל, ומה שהיו נשיא ואב ב"ד היו כעין מ"ש באג"מ מפני ש"היו הכי גדולים בתקופתם", ובלשון הרשב"ץ (מגן אבות שם), ש"לא פסלה תורה גרים אלא בשיש כיוצא בהם בישראל, אבל אם אין כיו"ב בישראל הם קודמין".

13) וראה גם כוזרי שם אות כז: "מי שמצטרף אלינו מן האומות רק ישיג מהטוב שלנו ולא יהי' שוה עמנו מפני שאנחנו הסגולה מבני אדם".

14) להעיר מפני' אור החיים עה"ת (בראשית כח, יד): "ולזה תמצא שאמרו ז"ל על ישראל שלא הושלל אחד מהם מהנבואה וכולן מוכשרים לדבר זה".

הם יהיו לי לעם. רש"י], ואילו בגרים כתיב (ירמ' ל, כא) 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה', והייתם לי לעם ואנכי אהי' לכם לאלקים' [גרים אין מקרבין אותן מן השמים אא"כ הן מקרבין עצמם תחלה להיות טובים. רש"י]. אמר רבי חלבו, קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר (ישעי' יד, א) 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', כתיב הכא ונספחו, וכתיב התם (ויקרא יד, נו) לשאת ולספחת. עכ"ל הגמרא.

וע"ז שאמר רבי חלבו 'קשים גרים כספחת' פירש רש"י, דהוא מפני "שאינם זהירים במצות והרגילים אצלם נמשכים אצלם ולומדים מן מעשיהם", וכ"כ הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ג ה"ח): "מפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת, שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל"¹⁵.

אבל בתוס' שם (עא, א סוף ד"ה קשים גרים) כתבו בשם ר"י, דמאמרו של רבי חלבו בא בהמשך למאמרו של רבי חמא ברבי חנינא, דכשהקב"ה משרה שכינתו, אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל, ו"לפיכך קשים [גרים] שנטמעו בישראל, ואין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחסת". גם בתוס' הרא"ש (יבמות ע, ב ד"ה קשים גרים) הביא פירוש זה בשם 'יש מפרשים': "משום דגורמין לשכינה שמסתלקת מישראל ע"י שהגרים מעורבים בהם, ואין הקב"ה משרה שכינתו אלא על משפחות המיוחסות".

אבל בתוס' הרא"ש דחה פירוש זה, משום "דגרים ראויים שתשרה עליהם שכינה כדאמרינן עובדי' [הנביא] גר אדומי ה', והא דאמרינן הכא דאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על המשפחות המיוחסות שבישראל היינו למעוטי משפחות שיש בהם פסול שאינן ראויין לבא בקהל", משא"כ בגר שראוי לבא בקהל שפיר שורה עליו רוה"ק ויכול להגיע למעלת הנבואה להתנבא בשם ה' כדחזינן בעובדי'.

ונראה דהרמב"ם ודעימי' פירשו הסוגיא כמ"ש בתוס' הרא"ש, דהא דאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על המשפחות המיוחסות שבישראל לא בא למעט כי אם "משפחות . . . שאינן ראויין לבא בקהל", משא"כ גרים הראויים לבא בקהל שפיר משרה הקב"ה שכינתו עליהם, וזה שקשים גרים לישראל אינו אלא משום [ובכה"ג]

15) וראה שו"ת ר"א גוטמאכר [מגדולי תלמידי הגרעק"א] יו"ד (סי' פז) דלפי זה מ"ש קשים גרים לישראל כספחת, "זה ה' בדורות הראשונים שהיו כולה כרם חמד, ויש לירא מתערובת גרים, ועתה בעו"ה שהפריצים פורצים בראש שהם מראשי אלפי ישראל, מה יש לפחדו שילמדו ישראל מהגרים, הלואי שלא ילמדו הגרים מרבים מהם, ע"ז שייך המליצה 'בא ללמד ונמצא למד'". וסיים: "כתבתי זה רק שאין עתה לפחד כל כך מן הגרים שיטו ישראל מדרך הטוב מה שאפשר להטות לדרך לא טוב נעשה גם בלעדי הגרים". וכ"כ במק"א (שם סי' פה): "ובעבור שיש לחוש שלמדין מן הגרים מה לנו לאמור כזאת בזה"ז אשר מתערבין ולמדין מן הנכרים די והותר", ע"ש.

ש"לומדים מן מעשיהם" הרעים, וכמ"ש הרמב"ם בעצמו ש"מטעין את ישראל", ואילולי טעם זה לא הי' שום 'קושי' בגרים לישראל משום 'השראת השכינה', ולשיטתי (בהל' יסוה"ת ובאגרת תימן הנ"ל) אזיל.

אבל הכוזרי ודעימי' יפרשו הסוגיא כשיטת הר"י בתוס' (הנ"ל) דזה שאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל בא למעט גרים, ומפני זה קשים גרים "משום דגורמין לשכינה שמסתלקת מישראל", וכנ"ל.

שקו"ט בשיטת הכוזרי ע"פ דברי הספרי וע"פ מאמר חז"ל בדבר עובדי'
הנביא

ג) והנה עה"כ (דברים יח, טו) "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה"א" איתא בספרי "מאחיך ולא מאחרים", ועה"כ (שם יח) "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך" איתא בפסיקתא זוטרותא, "מקרב אחיהם, ולא מן האומות". ונראה מזה דרך אומות העולם נתמעטו מלהיות נביאים ולא גר שנתגייר, ולכאורה קשה מזה על שיטת הכוזרי.

אבל ראיתי בספר משך חכמה עה"כ (דברים שם, טו) שפירש דברי הספרי "מאחיך ולא מאחרים" - "דאף גר אתמעט", וכמו שמצינו בפרשת מלך דכתיב "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה"א בו, מקרב אחיך תשים עליך מלך", ודרשינן (ב"ק פח, א) "מקרב אחיך, ממובחר שבאחיך" למעט גר, הה"נ בפרשת נביא שבאו הכתובים 'נביא מקרבך' ו'מקרב אחיהם' למעט נכרי. ולפי פירושו לק"מ מדברי הספרי על שיטת הכוזרי.

אבל עדיין צ"ע בשיטת הכוזרי, ע"פ הא דאיתא בגמרא (סנהדרין לט, ב): "אמר אפרים מקשאה תלמידו של רבי מאיר משום ר"מ, עובדי' גר אדומי הי', והיינו דאמרי אינשי, מיני' ובי' אבא ניזיל בי' נרגא". עוד איתא בגמרא (שם לעיל): "מפני מה זכה עובדי' לנביאות [שהרי גר הי', ואין השכינה שורה אלא על המיוחסין שבישראל, כדכתיב (בראשית יז, ז) 'להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו'. רש"י], מפני שהחביא מאה נביאים במערה, שנאמר (מלכים-א יח, ד) 'ויהי בהכרית איזבל את נביאי ה' ויקח עובדיהו מאה נביאים ויחביאם חמשים איש במערה וגו'". ועד"ז מפורש בכמה מדרשים (ויק"ר פ"ח, ב. תנחומא תזריע סי' י. יל"ש עובדי' רמז תקמט. ועוד): "עובדי' גר אדומי הי'". ובזהר (ח"א לח, ב) איתא: "ועילא מנהון עובדי' ואונקלוס גיורא ושאר גיורין דאתגיירו".

הרי מבואר להדיא בסוגיא זו שאחד מגדולי הנביאים, עובדי' הנביא, הי' גר

שנתגייר (וכמ"ש החת"ס הנ"ל ס"א), והוא לכאורה דלא כמ"ש הכוזרי דגרים יכולים להיות "חכמים וחסידים, אך לא נביאים", ומשום דאע"פ שנתגיירו אין בהם 'הענין האלקי' שישנו אך ורק במי שהוא מזרע ישראל בתולדתו, ולא בגר שנתגייר [ולזה לכאורה לא יועיל מה "שהחביא מאה נביאים"].

ויעויין בפ' קול יהודה (לר"י מוסקטו) שכתב: "חזקו עלי מאד דבריו של חבר באומרו מאמר החלטי שהאזרחים לבדם הם ראויים לנבואה וזולתם תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים אך לא נביאים, ראה כמה דיו שפך לחרוץ משפטו בגזירה מוחלטת עד בלתי השאיר לו שריד כמעט להימצא שם אפילו גר אחד עולה אל מדרגת נבואה לאיזו סיבה שתהי' ואם רבה, על כן חוששני לו מחטאת הנטי' מדעת חז"ל".

[אמנם אין מגמרא זו סתירה לדברי הספרי הנ"ל, גם לפי ביאורו של המשך חכמה הנ"ל, וכמ"ש שם המשך חכמה, בביאור המשך דברי הספרי "יקים לך - לא לגוים" דר"ל, דאף שגרים נתמעטו מלהיות נביאים לישראל שפיר יכולים להתנבא לגוים, וכדמצינו בעובדי' "דגר אדומי הי' . . . [ש]נבואתו הי' למפלת עשיו ואדום", אבל לא הי' נביא לישראל. אבל דברי המשך חכמה אינם מעלים ארוכה לשיטת הכוזרי, שהרי לפי דבריו, זה שנאמר "מאחין ולא מאחרים" אינו דין מסויים בהתנבאות לישראל או לגוים, כי אם חסרון בעצם מהותו של הגר שבגללו אינו יכול להגיע לדרגת נביא שתשרה עליו שכינה וכו' וכמשנ"ת].

ובחפשי בספרים מצאתי בפנים יפות עה"כ (דברים יח, יח) "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמון" שכתב מסברא דכמו שמצינו שגר פסול מלהיות מלך מדכתיב "מקרב אחין" הה"נ שאינו יכול להיות נביא מדכתיב "מקרב אחיהם" (והוא כפירוש המשך חכמה הנ"ל בדברי הספרי), ונתקשה מהא דמצינו בעובדי' "שהוחזק נביא אף שהי' גר". הוא מוטיב לה והוא מפרק לה: "שהיתה אמו מישראל"¹⁶. אבל לפענ"ד פירוש זה צע"ג, ומלשון הזהר הנ"ל ל"נ כן.

ונראה לתרץ בפשיטות דס"ל להכוזרי דמדרשות חלוקות הן, וכמבואר בילקוט שמעוני (ישעי' רמז שפה): "חזון ישעיהו, שני נביאים נתנבאו בלשון זה, ישעי' ועובדי'. ישעי' גדול שבנביאים, ועובדי' קטן שבנביאים, ויש אומרים גר הי' . . . שהי' גר, שהי' ירוד שבנביאים", ע"ש. ומלשון המדרש מבואר דרק לפי שיטה השני' ("יש אומרים") הי' עובדי' גר, ולפי זה י"ל דשיטת הכוזרי מיוסדת על השיטה הראשונה במדרש שהיתה אמו מישראל, והיתה הורתו ולידתו בקדושה.

ד) ולענין 'מעשה', הנה למרות דבריו המפורשים של הכוזרי, הרי נתבאר מדברי הרמב"ם, תוס' הרא"ש, רבינו בחיי, הרדב"ז והחתם סופר דאין חילוק לענין נבואה בין אזרחי ישראל לכל הנלוים עליהם, דקיי"ל "ככם כגר", ודלא כמו שראיתי בספר אחד ממחברי זמנינו שגמר אומר והחליט שגר אינו יכול להיות נביא (וכשיטת הכוזרי הנ"ל)¹⁷, ומי יתן את כל עם ה' נביאים, ויקויים בנו מש"נ (יואל ג, א) "אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם"¹⁸.



הלכה ומנהג

הליכת נשים לא טהורות לבית החיים בימי נידתן

הרב אלי' יוחנן גורארי'

הרב הראשי ואב"ד חולון

וחבר בי"ד רבני חב"ד בארה"ק

א. בפתחי תשובה¹: "כתב בספר חמודי דניאל², נהגו הנשים שלא לילך לבית החיים להתפלל בימי נידתה, ונכון הוא. ע"כ".

ובטעם שנהגו הנשים שלא לילך לבית החיים להתפלל בימי נידתה כתב בשו"ת

17) להעיר ממ"ש הרמב"ם בפיה"מ (סוטה פ"ג מ"ג) "שאם נחלקו חכמים באיזה השקפה ודעה שאין תכליתה מעשה מן המעשים הרי אין לומר שם הלכה כפלוגי". וראה גם פיה"מ סנהדרין פ"י מ"ג. שבועות פ"א מ"ד. ספהמ"צ מל"ת קלג.

18) ובמדרש (תנחומא בהעלותך סי' טז. במדב"ר פט"ו, כה בסופו): "אמר הקב"ה, בעוה"ז נתנבאו יחידים, ולעוה"ב כל ישראל נעשין נביאים, שנאמר (יואל שם) והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וקניכם וגו'". ובספהמ"צ להרמב"ם: "וידוע גם כן שהנבואה והמלוכה כבר נסתלקו ממנו עד שנסור מן העונות שאנחנו מחזיקים בהם ויכפר לנו וירחמנו כמו שייעדנו ויחזירם לנו כמו שאמר בחזרת הנבואה והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וכו'".

1) סי' קצה ס"ק יט.

2) להג"ר דניאל מו"ץ בהוראדנא, כתב יד.

ויצבור יוסף³: "באשר שאל אם נשים שהם בימי נדתן מותרים לתפור התכריכים. הנה מבואר בספר מעבר יבק הגדול⁴ דטעם שהנשים עושים בתכריכים, לפי שהם גרמו המיתה בעולם, ובזה יש קצת תיקון לחטאם... ולכן בודאי אינו נכון להתעסק בתכריכים בשעת נדתן דדם נדה גם כן נשתלשל על ידי חטאם כנודע, ואם כן מורה שעדיין חטאם עליהם.

"וזה גם כן מה שמקפידים דאין לשום נדות לילך על בית הקברות, כי יוכל ח"ו להזיק להם מטעם קטרוג, והבן".

אך בשו"ת קב חיים⁵ חולק על טעם זה והביא את דברי החמודי דניאל הנ"ל דנהגו הנשים שלא לילך לבית החיים להתפלל בימי נידתה. וכתב: "ונראה שהוא מטעם שכתב הרמ"א או"ח סי' פח שאין לאשה בימי ראייתה ליכנס לבית הכנסת שהוא משום קדושת וכבוד בית הכנסת, כמו כן אין לה ליכנס לבית הקברות משום קדושת בית הקברות וכבוד המתים.

ולפי זה יש לומר דלא שנא [אין שינוי והבדל] טעם זה כאן, דהרי לא יהא חמור מקדושת וכבוד בית הכנסת, וגם שם מתירים הרמ"א והמג"א שילכו לבית הכנסת בימים נוראים כיון דהכל מתאספים ואיכא [ויש] עצבון גדול ובושה אם תעמוד בחוץ... ואם כן כל שכן בנידון דידן שיהי' להם עצבון גדול ובושה שכל הנשים מתאספין לגמול חסד עם חברותיה והן בחוץ יעמודו".

בימי ליבון

ב. טעמים אלו שייכים לימי נידה, כאשר מצויים בה הדמים, אבל יש פוסקים האוסרים הליכת נשים לבית החיים גם בשבעה נקיים, ובלשון החיי אדם (כלל ג סי' לח): "ונראה לי שלא יכנסו לבית הקברות עד שיטבלו". ונראה שסבר שיש טעם אחר למנהג זה.

ואכן בספר ילקוט אברהם⁶ כתב: "ולפלא בעיני על החיי אדם ז"ל, הרי מפורש

(3) להג"ר יוסף הכהן שווארטץ, סי' פג אות ג.

(4) פרק לב.

(5) להג"ר חיים צבי עהענרייך, סי' צב.

(6) להג"ר אברהם בן שבתי איש ליפשיטץ, יו"ד סי' קצה.

ברמ"א⁷ דבימי ליבונה נהגו היתר לילך לבית הכנסת עיי"ש, ואין שום חילוק בין הליכתה אז לבית הכנסת או לבית החיים, ולמה מחמיר בה החיי אדם עד שתטבול וצ"ע. וכמדומה לי וכן שאלתי ואמרו שהם יוצאים ביד רמ"א ונהגו היתר בימי ליבונה".

אך כבר יישב הדברים בתשובתו אליו בשו"ת דודאי השדה⁸, וזה לשונו: "מה שתמה על מה שכתוב בס' חיי אדם...והוא לענין ליכנס לבית הכנסת איתא בפירוש ברמ"א⁹ דבימי לבונה נהגו היתר, רק בימי נדוטה אסור?

"נראה לי דיש לחלק, דליכנס לבית הקברות איכא טעם אחר דאיתא בספרים הקדושים שאפילו איש שהוא טמא קרי אל יכנס לבית הקברות לפי שהחיצונים מתדבקים בו ר"ל. ואם כן מהאי טעמא סבירא ליה לבעל חיי אדם דליכנס לבית הקברות גם בימי לבונה שעל כל פנים עוד טומאתה עליה, כל זמן שלא טבלה, הרי היא טמאה במה שהיתה ויש לחוש לכת חיצונים שיתדבקו בה. רק כיון שלא מצא כן בפירוש, כתב רק בלשון ונראה לי. ובאמת מסתבר טעמי' שיש חילוק בין ליכנס לבית הכנסת או לבית החיים".

וכדברים אלו ממש הביא בשו"ת קב חיים הנ"ל ואף הוסיף לציין: "כמו שכתב בעל חיי אדם בעצמו לקמן כלל קל"ח סי' ה שאפילו איש הוא טמא קרי לא ילך על הקברות לפי שהחיצונים מתדבקים בו ר"ל, ע"ש".

ומה שכתב לאסור טמא קרי שלא ילך על הקברות מטעם התדבקות החיצונים ר"ל, מקור הדברים הוא בדברי המג"א¹⁰: "כתב בכתבי האר"י¹¹ דאין לילך על הקברות אלא לצורך הלוי' המת ובפרט אם לא תיקן עון קרי מתדבקים בו החיצונים עכ"ל".

ואולי על פי זה כתב בספר גשר החיים¹²: "ביותר וביחוד הזהירו האר"י הק' ועוד שלא תלכנה לבית הקברות נשים נדות בטרם טבלו כדין".

קברי צדיקים

(7) שו"ע סי' פח.

(8) להג"ר אליעזר חיים דייטש, סי' ז.

(9) סוף סי' פח.

(10) סי' תקנט ס"ק טו.

(11) משנת חסידים מסכת גמילת חסדים פרק ב משנה ג.

(12) להג"ר יחיאל מיכל טוקצינסקי, פרק כט אות יג.

ג. אמנם גם אודות טעם זה ומקורו בכתבי האריז"ל כבר כתב בשו"ת מנחת אלעזר¹³, שזהו רק כשהולכים סתם לבית הקברות, אבל אם הוא לצורך השתטחות על קברי צדיקים, אין לחשוש לזה.

וזה לשונו: "מה שכתב בסידור האריז"ל שלא לילך על הקברות בכל עת מחמת הרוחות ב"א המצויים שלא יתגרו בו, הנה דייקו בלשונם שלא לילך בכל עת ובכל שעה והיינו שלא לצורך, וכמו שכתוב שם בלשונו דמלבד לצורך הלזית המת.

"וממילא הוא הדין שאר מצוה והשתטחות על קברי צדיקים, אף שיצטרך בעל רחו לעבור דרך שארי הקברים, הוי שומר מצוה לא ידע דבר רע ושלוחי מצוה אינן ניזוקין בגופן, כ"ש בנשמתם, הן בהליכתם והן בחזרתם, ואדרבה יושעו בזכותם ויתקבל תפילתם בכל משאלותם לטובה".

הפדיון שנזרק מהאוהל

ד. בספר סיפורים נוראים¹⁴ מסופר: "עוד סיפר לי השמש דבית המדרש [שלפני האוהל של כ"ק אדמו"ר האמצעי בניעזין], שפעם מצא ברצפת האוהל פדיון אחד נזרק מהאוהל, והחזירו. וחשב אפשר שרץ או חולדה גיררה, ונתן אותו הפדיון בתוך שארי פדיונות. אעפ"כ מצא למחר את הפדיון הלז מוטל בארץ. וכן עשה כמה וכמה פעמים. ובכל בוקר מצא הפדיון נזרק ברצפה בקרקע. ולא הניחו עוד באוהל בתוך הפדיונות. אך פלא גדול ה' זה בעיניו. וחקר ודרש אחר כך, עד שנחקר בבירור שפדיון הזה כתבה אשה אשר לא טהורה היתה".

לסיכום:

ה. למעשה בשו"ת קב נקי הנ"ל סמך על המנחת אלעזר הנ"ל והיקל שאשה בימי טומאתה יכולה להתעסק עם התכריכים כנ"ל. ועל פי זה יש להקל אף לגבי הליכה לבית החיים בימי טומאתה במקום הצורך ובפרט לקברי צדיקים וכפי המנהג הנפוץ שבנות לא נשואות הולכות לקברי צדיקים.

אמנם, יש המקפידות שלא ללכת בימי נידתה במקום שאפשר. אבל בימי ליבונה, בודאי ניתן להקל.

(13) סי' סח.

(14) להגאון החסיד ר' יעקב קאדאנער [מהדורת אהלי שם - ליובאוויטש], עמ' קסו.



בענין לומר דבר שבקדושה בפני פרועות ראש*

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

נהוג אצלינו בבית הכנסת שבליל שבת אחרי התפילה מזמינים את כל הקהל לקידוש וסעודת שבת, והרבה פעמים יש שם בין הקהל אשה שאינה לבושה בצניעות, ונשאלת השאלה איך לנהוג באמירת קידוש ושאר הברכות.

תשובה: כתב המרדכי (מס' ברכות פ"ג ס' פ): "[ברכות כה, ב] נכרי ערום אסור לקרות קריאת שמע כנגדו. והכא נמי אמרינן הכא בתלמודא טפח באשה ערוה, אפילו באשתו, פי' טפח שדרכה להתכסות. וכן שוק וקול באשה ערוה. ופי' רב האי גאון דכל הני לענין ק"ש. וכתב הר"א ממין בספר יראים [סי' שצב] הלכך אסור לומר דבר שבקדושה בשמיעת קול שיר של אשה, ובעונותינו בין העובדי כוכבים אנו יושבים ועת לעשות לה' הפרו תורתך, הלכך אין אנו נזהרין מללמוד בשמיעת קול שיר נשים ארמאות...". והביאו ב'ערוך השלחן' (סי' עה ס"ח) [דא"ג מצאתי שם מפורש מה שנשאלתי עד"ז כמה פעמים בדין קול באשה ערוה: "דדוקא כשמשוררות בפיהן הוה איסור, ולא כשמנגנות על הכלי, דבזה לא שייך ההורו וערוה"].

וכ"כ ב'קיצור שו"ע' (סי' ה ס"ג): "ומ"מ בשעת הדחק שהוא שומע נשים מזמרות, ואי אפשר לו למחות, לא יתבטל משום זה מק"ש ותפלה ותורה, אלא יתאמץ לכיין כל לבבו להקדושה שהוא עוסק בה ולא יתן לב עליה". וכתב בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ה סי' ב אות ד): "ומדכתב סתם 'נשים מזמרות' משמע אפילו ישראליות".

וכתב בחז"א (או"ח סי' טז סוף סקי"א): "והנה בתר"י כתבו [יז, רע"א בדפי הרי"ף, והובא גם בשו"ע אדה"ז סי' עה סוף ס"ו] שאם יכול לכיין ולא לשום לב לקול השיר מותר, ואפשר דהרא"מ לא ס"ל כן. ואפשר דכונתו אפילו מוטרד מותר משום עת. לעשות ומה"ט אפשר לצדד להקל בזה"ז להגיד תוכחה ברבים ולהזכיר דברי חז"ל אף שיש פרועות ראש כנגדו, ומשום עת לעשות. וגם אפשר לסמוך על דעת הר"י דכיון דאינו משים

* לזכות נכדי בן בני הרה"ת נחמן שי, יהי רצון שיזכה במהרה להיכנס בבריתו של אאע"ה.

לבו מותר". והביאו הגאון ר' יעקב ישראל פישר בהגהות 'אבן ישראל' על ה'משנה ברורה' (סי' עה אות ב).

וכתב בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חט"ו סי' יא אות ב): "למדנו מדברי חז"א תרתי, ראשית שיש לצדד להתיר בכלל בזה משום עת לעשות. ואם בפרועות ראש כן ה"ה נמי גם בנוגע לטפח באשה, דשניהם שוים בזה וכן"ל. ושנית, גם בלי הטעם של עת לעשות יש מקום להתיר עפ"ד תר"י בהיכא שאינו משים לבו לכך".

וכ"כ הגאון רי"ח זוננפלד בשו"ת 'שלמת חיים' (סי' סו, ועיי"ש סי' סז-סט מהדורת מכון קרן רא"ם): "[שאלה: אי שפיר דמי לומר דברי תורה ברחוב אשר בין המון העוברים ושבים יש לחוש בודאי שבשיעור כמלוא עיניו איכא טפח מגולה באשה וכדומה. תשובה: פשיטא שאין לחוש בזה, רק שהדורש יהיה כוונתו לשמים ולא חלילה לראות".

וכתב בשו"ת 'ציץ אליעזר' שם (אות ג): "ס"ל להגרי"ח ז"ל... שמתיר בכה"ג אפילו בלי עצימת עינים כשיש צורך בכך, ובלבד שלא יסתכל על הפרוצות. ואמנם מחבר הספר שם בהגה רוצה להטות כוונתו ולומר שכוונת הגרי"ח ז"ל על המוכיח הדורש ברה"ד בעצימת עינים... אבל אין כן משמעות דברי הגרי"ח בזה...".

וע"פ כל זה יוצא בנידו"ד, באם אין אפשרות לעצום עינים, הרי בשעת הדחק ובמקום שיש בזה משום עת לעשות לה' ודאי יש להקל.



האם שייך לומר שהקדושים הי"ד נקברו בתוך מי הנהר?*

הנ"ל

לפני כמה שבועות הגיעו לכאן כמה עסקנים מירושלים עיה"ק כדי לערוך חיפוש יסודי בנהר הדנובה שעובר בבודאפעסט, אולי יגלו עוד עצמות של אלפי הקדושים הי"ד שנהרגו לתוך הנהר בשנת תש"ה.

למרבה הצער נתקיים בנו מה שאמר הנביא ישעיה "מהרסיך ומחרביך ממך

* לזכות נכדי בן בני הרה"ת נחמן שי, יהי רצון שיזכה במהרה להיכנס בבריתו של אאע"ה.

יצאו", והיו כאלו שהקימו קול צעקה נגד זה, וטענו ש"ההלכה היהודית מתנגדת לכל המבצע הזה", ואחת הסיבות היא שהגופות הללו "כבר נקברו" בתוך הנהר, ואין להפריע למנוחתם על-ידי שיוציאו אותם מתוך קברם במים. וארשום בזה מקורות ההלכה בס"ד.

נפסקה הלכה בשו"ע שם (סי' שסב ס"א): "הנותן מתו בארון ולא קברו בקרקע, עובר משום מלין את המת. ואם נתנו בארון וקברו בקרקע, אינו עובר עליו, ומכל מקום יפה לקברו בקרקע ממש, ואפילו בחוץ לארץ". ומקורו הביא בטור שם ממה שאמר רבי יוחנן (סנהדרין מו, ב): מנין למלין את מתו שעובר עליו בל"ת, ת"ל כי קבר תקברנו. ופירש הטור: "פירוש שצריך לקברו בקרקע ולא יתנו בארון ויניחנו כך". וזה מיוסד על המשך הדיון בגמרא שם: דליעבד ליה ארון? תקברנו.

וכפי שביאר שם בחידושי הר"ן: "רמז לקבורה מן התורה. כלומר קבורת קרקע, שאם לא כן היה במשמע שלא יהא מצוה אלא שיהא מעבירין [את המת] מכנגד פני הרואין... וא"כ אין אדם יוצא מידי חובת קבורה אלא בקבורת קרקע... מפני שהיא תכלית הענין, שאין לך גניזה גדולה ממנה... אבל מפני שאמר הכתוב [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ואמרו בהגדה שהעפר הוא רפואתו, טוב לקיים בו קבורת קרקע ממש שלא בהפסק".

ומצאתי בשו"ת 'דבר יהושע' (ח"ב סי' לח אות כ) שדן האם קבורה במים חשיב קבורה. ומסיק ד"במת אדם לא סגי בקבורה זו, אלא בעינן קבורה ביבשה דוקא, דרק זה תקנתו, שנאמר אל עפר תשוב".

והביא מקור נפלא לזה ממה שאמרו חז"ל (פסחים ק"ה, ב), שהמרו ישראל באותה שעה ואמרו, כשם שאנו עולין מצד אחד, כך מצריים עולים מצד אחר. אמר לו הקב"ה לשר של ים, פלוט אותן ליבשה. ופירש ברשב"ם (ע"פ המכילתא עה"פ [שמות טו, יב] נטית ימינך): "פלוט אותן ליבשה. וניתנו לקבורה שם, בזכות שאמרו (שמות יד, כה) כי ה' נלחם להם במצרים. והיינו דכתיב (שם טו, יב) נטית ימינך תבלעמו ארץ, שנשבע הקב"ה לארץ שלא תענש על קבורתן".

ופירש ב'דבר יהושע' שם: "ולכאורה תיבת 'שם' מיותר, דהא סגי במה שיאמר ונתנו לקבורה. אבל הוא הדבר אשר דברתי, דאצטריך לתרץ דמאחר דגם בים הוי קבורה [בנוגע לדברים אחרים], מה זכות היה שפלטן ליבשה, על כן קאמר דאצטריך כדי שינתנו לקבורה 'שם' ביבשה דוקא. ודבר זה ילפינן ממה שאמר כי קבור תקברנו דלא סגי אלא קבורה בקרקע..."

וכיו"ב ראיתי שדן בזה גם בשו"ת 'השבי"ט' (ח"ו סי' קט): "נשאלתי אי מותר לקבור מתים במים, כלומר להניח הארון תחת המים, אי הוה דין קבורה בקרקע או קרקע בעינן ממש", והאריך מענין לענין, ומסיק: "לכן בודאי יש משום מה לקבור בעפר וקרקע דוקא ולא במים... [ו] כל המשנה ידו על התחתונה, כי מעולם לא נהגו ישראל לקבור במים..."

ובתוך דבריו הביא גם הוא מקור מעניין: "ועוד ראיה יש להביא שאין קבורה במים, ממה דכתיב אצל יוסף הצדיק [בראשית נ, כו] ויישם בארון במצרים, ואמרו חז"ל [סוטה יג, א] שהשימו אותו בנהר נילוס, ולא כתיב בו קבורה".

אמנם ב'דבר יהושע' העיר בקשר לזה מלשון התוספתא (סוטה פ"ד ה"ג): מנין היה משה יודע היכן יוסף קבור, אמרו סרח בת אשר היתה באותו הדור, והלכה ואמרה לו למשה בנילוס נהר יוסף קבור וכו'. אמנם אולי יש להעיר משינוי לשון קל במכילתא (ע"ה פ' שמות יג, יט) ויקח משה את עצמות יוסף עמו: ומשה מהיכן היה יודע היכן היה קבור יוסף, אמרו סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור והיא הראתה למשה קבר יוסף, אמרה לו במקום הזה שמוהו וכו', הרי שבמקום הלשון בתוספתא שסרח בת אשר אמרה "בנילוס נהר יוסף קבור", מופיע במכילתא הלשון "במקום הזה שמוהו" ולא "קברוהו". אמנם גם במכילתא נאמר "הראתה למשה קבר יוסף". ואולי אין לדייק מלשון הזה, די"ל שהשתמשו בלשון קבר רק בשם המושאל, ולא במובן הלכתי, ודיוק הלשון בפסוק, שנאמר רק 'ויישם' ולא נאמר קבורה הרבה יותר משמעותי.

ובחפשי מצאתי שהאחרונים האריכו הרבה אודות דין קבורת יוסף, ראה שו"ת 'מחנה חיים' (או"ח ח"ג סי' מב ד"ה שוב ראיתי), 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' שסב ס"ג), שו"ת 'חלקת יעקב' (יו"ד סי' רג אות ו), ועוד ואכמ"ל.

ודבר פלא ראיתי בקובץ 'כרם שלמה' (טבת תשד"מ עמ' לו), מכת"י של הגאון ר' דוד אופנהיים אב"ד ניקלשבורג ופראג: "וימת יוסף וגו' וישם בארון במצרים. ובמס' סוטה דף י"ג ע"א ארון של מתכת עשו לו מצרים וקבעוהו בנילוס הנהר, כדי שיתברכו מימיו. וצריך להבין איך קבעוהו בנילוס הא בעי קבורה בארץ. וי"ל לפי דעת הש"ס במס' שבת (דף ק' ע"ב) רב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי עושין מקום ארבעה וממלא, קסברי כרמלית משפת מיא משחינן, ומיא ארעא סמיכתא עכ"ל, נמצא י"ל דמיא נחשב כקרקע וכארעא סמיכתא דמיא, ואע"פ שאין ראיה גמורה לדבר, מ"מ זכר לדבר איכא משום הכי קבעו לארון בנילוס".

אמנם לכאורה הדברים נאמרו רק בדרך דרוש, שהרי אין לדמות רשויות השבת לדיני קבורה בקרקע. ומעתה עלינו לחזור לפשטות ההלכה בשו"ע שקבורה אינו אלא

בקרקה ממש, וכפי שכתבו בשו"ת 'דבר יהושע' ובשו"ת 'השבי"ט'.



אופן לימוד הקריאה

הרב לוי גודלשטיין

מחבר הקונטרס "הקריאה והקדושה"

בגליון דיו"ד שבט, העיר הרא"א שי' כמה הערות על הקונטרס "הקריאה והקדושה"¹ (ליקוט מדברי רבותינו נשיאנו ע"ד אופן הלימוד דא"ב ונקודות עפ"י המסורה).

והנני אסיר תודה על השתדלותו להעמיד העניינים על בוריים, ובעקבות ובזכות הערתו – עברתי שוב על לשונות רבותינו נשיאנו, ביררתי וליבנתי את הדברים, בחלק מהדברים יש מקום לדיוקיו, ובחלק מהדברים לדעתי אין מקום למסקנותיו. וכדלהלן:

לפני שאכנס לפרטים, חשוב להבהיר שהערותיו לא היו על הנקודה הכללית של הקונטרס, "שמוכרחים ללמד את התלמידים את האותיות בנפרד ואת הנקודות בנפרד, וכידוע מהמלחמה שגדולי ישראל ונשיאנו הק' ניהלו ע"ז, לחקוק בילדים את קדושת האותיות ואת קדושת הנקודות"².

הערותיו היו רק על שתי נקודות שהוספתי בסוף הקונטרס, שאינן כתובות מפורש בשיחות ואג"ק של רבותינו נשיאנו, אך כך הבנתי לענ"ד על יסוד השיחות שהבאתי. על הבנתי זו העיר הרא"א, ועל כך אשיב לו.

אודות צלילי האותיות כשהן לבדן בלי נקודה – כתבתי בקונטרס הנ"ל "כי האותיות בלי נקודות, אין להן שום צליל", ועל כך טען הרא"א שי' שהבנה זו היא היפך המציאות והחוש, וכל בר דעת יודע שיש לכל אות צליל מיוחד השייך אך ורק לאות זו".

הנה מקור דבריי, כפי שהובא בקונטרס הנ"ל, הוא בשיחת ח"י אלול תשמ"ב, שם אומר הרבי ברור שאות לא מנוקדת לא משמיעה קול, בהתאם למבואר בספרי

(1) שנתפרסם באתר chinuchtime.com.

(2) אגרות קדש כ"ק אדמו"ר שליט"א כרך ח ע' פב.

הדקדוק והקבלה שתנועות האותיות (הנובעות מהנקודות) הן כנשמה בגוף: "גוף בלי נשמה נשאר מונח על מקומו ללא כל תנועה, וכאשר הנשמה מתלבשת בגוף, ביכלתו להתנועע כו'. וכן הוא גם בנוגע לתנועות האותיות: בשעה שאין להם תנועה, היא מונחת במקומה ללא כל תנועה ותנועה, ואילו בשעה שמוסיפים נקודה מתחת לאות, קמץ או פתח, וכיו"ב – אזי מקבלת האות תנועה ותנועה מסוימת".

בשיחה הנ"ל אומר הרבי מפורש שאם אין נקודה תחת האות – אין אפשרות לשמוע אותה! והדברים נחרצים יותר כאשר מקשיבים להקלטה מהשיחה, בה אומר הרבי (להלן מתוך רשימה מילולית, עם הסברת הדברים בתוך חצאי ריבוע):

[בשיחה שולל הרבי את דעת הטועים לומר שאין הברה לשבא, ומוכיח זאת מהמילה הראשונה בתורה 'בראשית', ששומעים גם את ה' שבתחילת התיבה, וגם את ה' שבסוף התיבה – ואיך שומעים אותם? בגלל שיש תחתם נקודת השבא].

"בשעת מ'זאגט "בראשית", איז אונטערן רי"ש שטייט א צירה, [און] דער בי"ת איז ניכר אין הברה, ניט מ'זאגט "ראשית", מ'זאגט "בראשית", הערט זיך דער בי"ת, אז דער בי"ת הערט זיך, מוז ער האבן א תנועה! וואס פאר א תנועה האט דער בי"ת? שטייט א שבא!"

[ועל מה שתחת ה' בסוף תיבת בראשית אין נקודה, אומר הרבי שבאמת יש תחתיה שבא, אלא שמפני הנוחיות השמיטו המדפיסים את נקודת השבא בסוף המילים, וסמכו על הקורא שיבין מעצמו שצריכים לקרוא את האות הזאת עם שבא נח, כידוע הכלל שכל שבא שבסוף מילה היא שבא נח].

"אזוי ווי אבער מ'פארשפארט טרחות און ס'ניט נוגע, ס'איז מעצמו מובן, א אות וואס שטייט אין תחילת³ התיבה שטעלט מען דארט ניט קיין שבא. ס'איז מעצמו מובן. און אין דערוף גופא איז דא א שבא נח אדער א שבא נע, אן אות וואס קומט בראשית התיבה אדער בסוף התיבה, הערט מען ביידע אותיות!"

העולה מהשיחה הנ"ל, שאות ללא תנועה – אינה נשמעת. והסיבה היחידה ששומעים את האות ת' שבסוף תיבת בראשית – היא משום שיש תחתיה נקודת שבא, אלא שאינה נדפסת.

וכן כתב הרב שלמה גנצפריד בספרו "קסת הסופר, חלק ב'" כלל ב בפתיחה: "קצת אותיות מנוקדות בתנועות להורות איכות הברתן, וקצתן בלתי תנועות כי אין

להן הברה בפני עצמן. ואם בכל זאת הן נרגשות במבטא – אזי אם הן בראש או באמצע המילה יבא תחתיהן ציון שו"א, אבל בסוף המלה לא יבא ציון שו"א כי ממילא נודע שאות היא שואי"ת. כמו בראשית – תחת הב' ציון שו"א ותחת הת' ליתי"י".

ואכן, בלשון הקודש, יש אותיות שאינן נשמעות כלל, מכיוון שאין להן נקודה המניעה אותן (למעט, כאמור, אותן האותיות שאמור להופיע תחתיהן שבא נח, בסוף המילה). אותיות אלו נקראות בספרי הדקדוק בשם "נח נסתר". וכפי שמביא בספר "קסת הסופר חלק ב'" כלל ה' בפתיחה: "אותיות אהו"י לפעמים כשהן נחות לאחר תנועה – הן נסותרות במבטא (ועל הרוב רק לאחר תנועה גדולה), כמו קָרָא אָבִי עֲנֵה, וממשיך להביא שם ריבוי דוגמאות וכללים בזה (בְּרֵאשִׁית, רֵאשׁוֹן, תֹּאכֵל, מְלֹאכְתּוֹ). בנוסף לכלל הנ"ל, יש אותיות נוספים שאינן נקראות מכיוון שאין תחתן ניקוד, כמו יִשְׁשָׁכָר שנהוג שלא להשמיע את השין שאינה מנוקדת.

[וראה מש"כ בספר אהל משה, למוהר"ר אהרן משה במוהר"ר צבי הירש זצ"ל (בהסכמתו הק' של תלמידו הידוע של הבעש"ט הרה"ג מוהר"ר חיים הכהן ע"ה רפפורט, לבוב), וז"ל: "הנקודות נקראות תנועות לפי שהן מניעות את האות (כנפש אל הגוף) כי כמו שהגוף לא יוכל להתנועע בלי הנפש כן האות תנענו התנועה אנה ואנה וזולתה ישב בדד וידום כי לא יוכלו לבטא שום אות בלי תנועה.]"

ובאמת גם הרא"א (בהערותו) העתיק משיחת ר"ח אלול תשמ"ב .. אותיות בלי נקודות אין להם שום הברת קול. רק כאשר מחברים אל האות איזו נקודה, רק אז יש לאות קול". אלא שהוא ביקש להבדיל בין קריאת אותיות הכתב, לבין השמעת אותיות הדיבור.

אך לאחר שהוכח שאות לא מנוקדת לא משמיעה קול – ברור, שכל אותיות הדיבור הנשמעות, הן אותיות מנוקדות!

ולכן, כאשר מישוהו אומר את המילה "את", הרי בדיוק כמו שהאות הראשונה שנאמרה, הייתה צירה-א, היינו חיבור של האות א' עם התנועה צירה, ובזכות החיבור הזה אנחנו שמענו את הצליל "א";

- כך גם האות השניה שנאמרה, הייתה שבא-נח-ת, היינו חיבור של האות ת' עם התנועה שבא-נח, ובזכות החיבור הזה אנחנו שמענו את הצליל "ת". כי האות "ת" ללא התנועה – היא גוף מת, ואי אפשר לשמוע גוף מת. התנועה שבא-נח היא זו שהקימה את האות "ת" לתחייה, וגרמה לנו לשמוע אותה.

וכפי המובא באגרת קודשו של הרבי הריי"צ (ט' אדר ראשון תש"ג), שה'א' של

אנכי ה' אלוֹקֶיךָ – שהקב"ה אמרו, ואנחנו שמענו – היא בדיוק אותו קמץ-א' שהילד לומד בתחלת לימודי הקריאה מהכתב. וכלשונו הקדוש: "קבלה בידינו מהוד כ"ק אבותינו רבותינו הקדושים אשר קבלו איש מפי איש מדור דור עד דורם של הקדמונים בטעם התחלת הלימוד עם תשב"ר באות א' בנקוד קמץ בסגנון כזה קמץ אלף א' שהוא לזכרון מעמד הר סיני אשר הקב"ה פתח בדבור הראשון באות א' בנקוד קמץ".

ב

עיקר הערתו של הרא"א הייתה על המסקנה שכתבתי בקונטרס "הקריאה והקדושה", לאחר שהבאתי את שיחת ח"י אלול הנ"ל. להלן ציטוט דבריי בקונטרס:

"מזה ברור, שמבלי הצינור של ב' הדברים, האות והנקודה ביחד, אין לאף אחד מהן שום צליל, שהרי הם כמו גוף לבד או נשמה לבדה, ורק בצירופם יחד, אז יש להם הברה וצליל. המורם מזה: כי האותיות בלי נקודות, אין להן שום צליל, כי אם, השם הפרטי שלה. אל"ף, בי"ת, וכו', וכן הנקודות לבד, בלי האותיות, גם להן אין שום צליל, כי אם, השמות שלהן, קמ"ץ, פת"ח, וכו'".

כוונתי הייתה, כאמור, שלולאי הנקודה אין לאות צליל, כיוון שלפני שמחברים את האות עם הנקודה – האות עצמה היא כמו גוף ללא נשמה. אין בה שום חיות, וממילא אי אפשר לשמוע אותה.

לא הגדרתי כלל מה קורה לאחר שהאות מתחברת עם הנקודות. משום מה, הרא"א הבין בדבריי דברים שלא כתבתי, הסיק בשמי מסקנות, וחלק גדול מהערתו תוקף את אותן מסקנות....

וכך כתב הרא"א: "אכן, לפי הנראה שגה מחבר הקונטרס הנ"ל בהבנתו את דברי כ"ק אדמו"ר. הוא הבין שכל מהותן של האותיות הוא הצורות שלהן ושמותיהן, אבל אין שום יחס בין איזה צליל לבין האות, וזה שצורת הנקודה מחדשת את הצליל, אי"ז לדעתו מפני איזה יחס בין האות לבין הצליל, כ"א שבהתחבר הנקודה עם האות מתהווה מהות חדש שהוא המשמיע את הצליל".

ועל יסוד הבנתו מתוך דבריי, את הדברים שכלל לא כתבתי, הוא מקשה: "הבנה זו טעות היא, והוא היפך המציאות והחוש, כל בר דעת יודע שיש לכל אות צליל מיוחד השייך אך ורק לאות זו, ומשתמע צליל המיוחד הזה עם כל אחת מהנקודות ששמים מתחת לאות. א"כ איך נכפור את האמת, להגיד כאילו אין צליל מיוחד להאותיות! אלא שצליל הזה נשמע רק באות מנוקדת, אבל בפירוש לא מלמדים את התינוק לקרות אות בלתי מנוקדת עם שום צליל, אנחנו רק אומרים לו תיבות ושמות

"מנוקדות" בדיבור - שהתלמיד כבר שמע ויודע אותן - ומראים לו לדעת ולהכיר את הצליל היוצא בקול שמות אלו בדיבור, כדי לאפשר לו לבטא צליל האות כאשר ננקד אותה. אין לכ"ז שום דמות למ"ש בשיחה הק' דאות הכתובה על הספר, בלי ניקוד, לא משמיעה שום קול".

ובכן, אין חולק על כך שלכל אות יש צליל מיוחד השייך רק לאות זו, אלא שהצליל המיוחד הזה יכול להאמר ולהשמע רק כאשר נמצאת הנקודה מתחת לאות!

ולכן: אות ללא נקודה - אין לה צליל, היינו שהצליל שלה אינו נשמע! ואות עם נקודה - הרי הנקודה משמעת את הצליל המיוחד לאותה אות, בתנועה המתאימה לנקודה ההיא. וכפי שהרא"א עצמו ביאר היטב ובאריכות הראויה, כיצד האותיות יוצאות מ'מוצאות הפה', והניקוד - היינו תנועת האות, אם יהיה כקמץ או פתח וכדומה - תלוי ב'פתיחת הפה'. וממילא אין מקום לכל אריכות קושייתו (ותירוצו) מהנאמר בספר יצירה ומובא בספרי קבלה וחסידות אודות כ"ב הברות שבלה"ק.

ויפה ביאר שם על יסוד המשל שהביא הרבי, שהאותיות הן הגוף והנקודות הן הנשמה - שכאשר הנשמה מניעה את הגוף, הרי הגוף הוא זה שמתנועע. ועל הצליל המשותף הנשמע מכל תנועות הניקוד, אפשר לומר שהוא הצליל המיוחד של האות.

וממשל זה נמצינו למדים שני דברים: א. שללא הנקודות, הנשמה - הרי האות, הגוף, לא מתנועע. וממילא אין אפשרות לשמוע את צליל הגוף המת. ב. בהצטרף הניקוד, הנשמה - הרי האות, הגוף מתנועע. ואז נשמע הצליל המיוחד של האות - כפי שהנקודה מניעה אותו. ובזה עצמו יש חילוק בין הנקודות, שהנקודה שבא-נח משמיעה את הצליל הכי בסיסי של האות (וזה הכי דומה למה שהרא"א קורא "הצליל המיוחד של האות" שכנ"ל אינו קיים במציאות ללא הניקוד). ואילו שאר הנקודות מניעות בחוזקה את הצליל המיוחד של האות ויוצרות תנועות מורכבות יותר.

ג

לאחר שהוסבר כל הנ"ל, אפשר להתייחס לנקודות הפרטיות שהעלה הרא"א בהערותו:

1. בנוגע לדבריו שצריכים ללמד את הצליל המיוחד של האות עצמה לפני שמלמדים את הניקוד - הנה לפי דברנו, הרי זה דבר שאינו אפשרי. כי איך שינסה לבטא בדיבור את הצליל של האות, הרי יאמר אות עם ניקוד! וכנ"ל, שאות ללא ניקוד אינה נשמעת, וכל אות נשמעת - יש לה ניקוד.

לדוגמא: אם המלמד ירצה לבטא את הצליל המיוחד של האות ב', בלי שום ניקוד, הוא יאמר כך: בָּה (Bhh). הרי לפועל המלמד אמר את הצירוף של שבא-נח וּב'.

מכיוון שכך: אם המלמד יאמר לילד שזהו הצליל המיוחד של אות ב' ללא שום ניקוד – אין הוא אומר אמת.

לאידך: אם המלמד חושב שכל כך חשוב שהילד יתרגל את הצליל המיוחד של האות, בלי שום תנועה מורכבת – וכפי שכתב הרא"א ששמע ממלמדים הטוענים שיש ילדים הזקוקים לזה, ותולה בזה את בעיות הקריאה שלהם וכו' – הנה יש לזה פיתרון פשוט: שכאשר לומדים את נקודת השבא⁴ – יתעכב המלמד בלימוד זה יותר משאר התנועות, ויתרגל עם התלמיד שוב ושוב, עד שהתלמיד יידע היטב את הצליל הבסיסי של האות, שהוא כנ"ל הצליל היוצא מחיבור שבא-נח אל האות.

ואם מדובר בילד מיוחד, שלא מצליח לקלוט את הקריאה בשיטה המסורתית – הרי כבר כתבתי את הצעתי בזה בקונטרס, שלאחר התייעצות עם רב מורה הוראה חסידי, אפשר לעבור עם הילד על שמות האותיות והנקודות (וזה לקיים לפחות באופן בסיסי את הוראת רבותינו על סדר הלימוד) – ורק אחר-כך ללמוד איתו בשיטות האחרות⁵, עם דגש על צלילים וכו'.

2. לעצם חשיבות הלימוד בצלילים, הנה הניסיון מוכיח שרובם של הילדים מתלמדים בלי שלב הצלילים, אז אין מקום להכניס הנהגה חדשה.

בכלל: כל הענין של הכנסת "צלילים" בתכנית לימוד הא"ב, היא שיטה חדשה, מיוסדת לפענ"ד, על שיטת הגויים, להבדיל, איך שהם לומדים הא"ב שלהם. וכדלהלן. וכן העיד לפני הרב יוסף בנציון רייצעס שי', שב"חדר" מלפנים, לא הי' דבר כזה של לימוד "צלילים".

והדבר פשוט מאד⁶: בלימוד קריאה של שפות אחרות, לדוגמא, אנגלית, הרי

(4) אחרי לימוד נקודת הסגול – כפי שמופיע במבוא לקריאה, מתאים לסדר הנקודות המופיע בסידור, וכפי שהרבי הסביר באריכות בשיחת ח"י אלול ה'נ"ל, מדוע השבא צריך להיות דווקא לאחר הסגול, הן על פי תורת הקבלה, והן על פי הפשט.

(5) זהו ע"ד מה שענה הרב חדקוב לשאלתי האם "מותר" לי ללמוד את החומש הידוע הנק' בשם the bible unauthorized, שיצא לאור ע"י אחד מחברי המזכירות. וענה לי, "ספר זה הוא מיועד רק עבור מי שזקוק לכך. היינו, שזהו כמו "תרופה". אבל, לא סתם לכל אחד".

(6) הסבר זה שמעתי מהרב לייבל שליט"א ניומאן, מחנך מובהק בבית רבקה.

לאחר שלומדים את 26 האותיות, איי בי סי וכו' - נחוץ מאד ללמד את התלמיד את צלילי האותיות.

מדוע? מכיון שבא"ב הלועזי, כ-50% של צלילי האותיות, לא נשמעות בצליל הראשון של האות. לדוגמא: F לא מתחיל עם צליל פ', אלא, עף, עד"ז L M R, (ועוד 10 אותיות כהנה). ולכן, מוכרחים להבהיר לתלמידים את הצליל הנכון!

משא"כ, להבדיל, בלשון הקודש - הרי בכל אות ואות ממש, הצליל הראשון של האות, הוא הוא הצליל הכללי של האות! וכאשר המורה אומר "בי"ת", הרי הילד שומע את הצליל של האות ב' (כפי שהיא מנוקדת בניקוד צירה, כנ"ל)!

ובמילא, אפילו לדעת הסוברים שיש איזה תועלת בהשמעת הצלילים הכלליים של האותיות - הרי התלמידים שומעים אותם בתחילת כל אות ואות! משא"כ בשפות אחרות, להבדיל.

3. בקונטרס הנ"ל עוררתי על נקודה נוספת, וזה לשוני בקונטרס:

"יש להעיר ע"ד ה"מנהג" בכמה גני-ילדים, שמצביעים על ה"לוח" וכיו"ב, ואומרים "ילדים, ראו איך שכתוב על השלט כאן את שם הפרשה, "בראשית". הנה, אף שאין בעי' לתלות שלטים עם מילים של קדושה, ואדרבה, אבל, ביחד עם זה, יש לזהר שלא ללמד לקרוא את זה מעל השלט, כי זהו ממש כמו שעשו המודרנים, הנקרא בלע"ז sight-reading, שמראים לתינוק מילה שלימה (כמו ב"ת, בגד וכיו"ב) או הברה אָ בְּ, ומלמדים לתינוקות לקרוא את זה, לפני שלמדו את שמות האותיות ושמות הנקודות וצירופן יחד".

הרא"א הביא נקודה זו, אולם הביאה בצורה מעוותת, וממילא השיג והקשה עליה. וכך הוא הציג את הדברים: "המחבר הנ"ל הוסיף עוד חידוש מדעתו כאילו היא הוראת כ"ק אדמו"ר. יש מורים ומורות הכותבים את שם פרשת השבוע על הלוח של כיתת תלמידים שכבר למדו את שמות וצורות האותיות, אבל עדיין לא למדו את הנקודות. מחברנו הנ"ל מוחה נגד הנהגה זו בכל תוקף, כי לדעתו מהווה הנהגה זו תוכנית של לימוד קריאה בלי הקדמה של לימוד נקודות".

- אילו היה שם לב לדבריי, היה מוצא שאין אנו חולקים כלל ועיקר: גם אני סבור שאין בעייה בתליית שם הפרשה על הקיר, וכפי שכתבתי ברור "שאין בעי' לתלות שלטים עם מילים של קדושה, ואדרבה". הבעייה שהעליתי, ועליה הערתי (אינני יודע אם נכון לקרוא להערה זו "מוחה נגד הנהגה זו בכל תוקף"...), היא: כאשר משתמשים בשם הפרשה כחלק מתוכנית הקריאה. אז זה הופך להיות בעייה. וכפי שהדברים

מפורשים בדבריי שם, שכתבתי "יש ליהרר שלא ללמד לקרוא את זה מעל השלט".
ודומני שגם הרא"א יסכים עם זה, שלפני שלמדו לקרוא שמות האותיות, שמות
הנקודות, וצירופן יחד – אין ללמד לקרוא מילים שלימות, והרי זה דומה לשיטת
המודרנים.

4. בקונטרס הנ"ל הצגתי שאלה, האם נכון להגיד לתינוק, שאות א' הוא כמו
"אָתְרוֹג", ב' – כמו "בֶּגֶד", וכיו"ב. והבעתי דעתי – על פי השיחה דח"י אלול הנ"ל,
שאין זה נכון. וגם על זה הקשה הרא"א וסבר שאין בזה בעייה.

אבל לפי מה שהוסבר לעיל, על יסוד שיחת ח"י אלול הנ"ל, שאי אפשרות
לשמוע את צליל האות בלי נקודה, הרי כאשר אומרים לילד שהאות ב' היא כמו בֶּגֶד
– אין זה נכון. שהרי אות ב' לבדה אינה מנוקדת בסגול, ואינה נשמעת כלל. וכנ"ל,
אפשר בהחלט לומר לילד שהאות ב' בניקוד סגול זה כמו התחלת המילה בֶּגֶד. זו
אמירה נכונה.

5. בנוגע לעדותה של המחנכת ששאלה את הרבי אודות לימוד הצלילים לפני
לימוד הנקודות, ותשובת הרבי: הנה, (א) נייתי ספר ונחזי: מה בדיוק הייתה שאלתה,
ומה בדיוק ענה לה הרבי. לאחר שנראה את לשון השאלה, ולשון התשובה – יהיה
אפשר לדון ולדייק בזה. (ב) כל עוד אין לפנינו מענה קודשו של הרבי, בכת"ק או
במכתב – הרי כמוכן בלי לפגוע בנאמנותה של המחנכת הנ"ל – ידועה שיטתו של
הרבי בנוגע למה שאומרים בשמו שהורה לאנשים פרטיים, וזלה"ק בשתי אגרות ק':

... אמרתי כו"כ פעמים:

שאיני אחראי להנאמר בשמי ע"י אחרים. (2) שמענה לא' (פרטי) – אינה מחייבת
את השני ובפרט – מוסד. .. (אגרות קודש חכ"ה אג' ט'טז)

.. פשוט – שאיני אחראי למה שכאו"א אומר בשמי, ומפורסם – שאמירתי –
מענה לאחד אין בה הוראה לשני. .. (אגרות קודש חכ"ט אג' יא'כ)

6. בהערתו של הרא"א מצטט בשמי כאילו כתבתי שספר 'מבוא לקריאה' נבדק
[הוגה] על ידי הרבי; ועל יסוד זה מדייק בחוברת זו, ומנסה להוכיח מדיוקים אלו את
שיטתו שלאותיות יש צליל מיוחד גם ללא הניקוד.

הנה: א. לא כתבתי ששמעתי מהרב חזקוני שהרבי הגיה את החוברת הזאת.
רק כתבתי שכאשר שאלתי בנוגע לחוברת אחרת, אמר לי הרב חזקוני "ששום דבר אי
פעם פורסם על ידי קה"ת, מבלי שנבדק על ידי הרבי (ולפניו, ע"י אדמוהריי"צ נ"ע,

בתקופתו). ועל זה הוספתי ש"לאור כל האמור לעיל, אפשר להיות סמוך ובטוח שהדבר נכון גם לגבי למבוא לקריאה".

כמובן שיש הבדל בין ספר שהוגה על ידי הרבי, לבין ספר שנבדק ואושר לפרסום. ובוודאי שכאשר יש שיחה מפורשת של הרבי – אי אפשר לסתור את המפורש בשיחת הרבי, מדיוק בחוברת הנ"ל.

[ואגב: בשיחת ח"י אלול הנ"ל מביא הרבי את הביטוי בקבלה שנקודת השבא נקרא "עבד לעבדים" ומסביר שם שזהו מכיוון שאינו יכול לעמוד בפני עצמו, שאין בתורה מילה בת אות אחת, עם ניקוד שבא.

וכן כאשר שאלתי את הרב חזקוני מדוע בלוח התרגול של האותיות עם הנקודות, המופיע בכל סידור תהלת ה' בעמוד השני של הסיודור – יש תרגול של כל הנקודות, מלבד נקודת שבא? ואמר לי, שאין מציאות של נקודת שבא תחת אות אחת, ותמיד תבוא נקודת השבא יחד עם אותיות (ותנועות) נוספות.

ולמרות כל הנ"ל, הנה בחוברת מבוא לקריאה מופיעים כמה וכמה פעמים (בעמודים 16, 18, 21, 22, 23, ו-24) אותיות בודדות עם ניקוד שבא תחתיהן... האם משום כך נאמר שזו הוכחה להיפך השיחות].

7. עוד העיר הרא"א שכו"כ מוסדות של חסידים וליטאים משתמשים בתכנית ה"צלילים".

הנה, מזה אין ראי' כלל וכלל! ואדרבה! הרי ידוע שהרבה מוסדות חינוך לא הדגישו את לימוד קריאה עפ"י המסורה. ובפרט הליטאים, ששם שלטה יד המשכילים, ר"ל. (ולהוסיף, שאבי ז"ל, שהי' סגן מנהל בית יעקב בבורו פארק, היה צריך לשכנע (בל' המעטה) את המוסד ללימוד לפי שיטת המסורה. היינו, קמץ א א. ובקשו ממנו הוכחות וכו', ורק לאחר שהראה להם את שיחות אדמו"ר מהור"צ נ"ע, הסכימו.

ועוד ידוע, שלצערנו הכי גדול, ישנו מומחה בלימוד הקריאה⁷ שטען שלימוד שמות והאותיות והנקודות לילדים הוא ביטול זמן, ר"ל, ואינו נוגע ללימוד הקריאה (וגם, לפני כ-20 שנה, א' ממוסדותנו הק' בניו-יורק חשבו להפסיק את הלימוד של קמץ א א; ואז בקשו ממני להכין ליקוט של מקורות על זה, שנדפס בכמה מקומות,

(7) כדי לשמור על כבודו, שמו שמור אצלי.

ורק אחר-כך ביטלו את ההוה-אמינא).

וגם חינוך כו"כ מחנכים בדרכו ושיטתו, ובמשך כו"כ שנים הכניסו את שיטתו בתוך כו"כ מוסדות החרדים! (תודה לק-ל, שמעתי, שלאחרונה הפסיקו הרבה ממוסדות הנ"ל לעקוב אחרי שיטתו).

לסיכום, חשוב לציין שוב מעין הפתיחה, כדי שמרוב מלל לא יתבלבלו הקוראים:

שיטת המשכילים הייתה לדלג על לימוד השמות הקדושים של האותיות, והשמות הקדושים של הנקודות. נגד שיטה זו יצאו רבותינו נשיאינו. זה עיקר ורוב עניינו של הקונטרס שהוצאתי, ובזה אין חולק כי הדברים ברורים כשמש, והערתו של הרא"א לא עסקה בזה כלל.

בסיום הקונטרס הנ"ל, הוספתי הנראה לענ"ד כמה נקודות חשובות בלימוד הקריאה, שרובן לא קשור לעניין שיטת המשכילים, אלא שאינם נכונים על פי הבנתי בשיחת ח"י אלול תשמ"ב. על זה העיר הרא"א כמה הערות, חלקן נבעו מאי-דיוק ואי-הבנת דבריי, ולאחר שהבהרתי את דבריי דומני שגם הוא יסכים להם.



בענין הנ"ל (גליון)

הרב מיכאל גורארי

שליח כ"ק אדמו"ר - סידני אוסטרלי

ברצוני להודות להרה"ח ר"א ש' אלטיין על מאמרו המצויין בגליון העבר, בו הוכיח בראיות ברורות שאין שום מקור לשיטה המחודשת, שכאילו יש בעי' ללמד לתלמידים את הצליל של האותיות קודם שלומדים הנקודות.

גם אני תמיד סברתי שאין שום ראי' בשיחות הרבי להנהגה מחודשת זו, ובתור אחד שעוסק כבר כו"כ שנים בחינוך והדרת מלמדים (כולל מורים המתעסקים בא"ב וקריאה) – נוכחתי לראות בעצמי שלפעמים יש בשיטה הנ"ל גם היזק חינוכי.

ברצוני להוסיף שתי נקודות:

(א) הסבא רבא שלי (הרה"ח ר' מיכאל ריבקינד ע"ה) הי' מלמד חבד"י בעיירה

החסידיית דוקשיץ (בתו של הרה"ח ר' יוחנן גורדון ע"ה, מרת אסתר גולדמן ע"ה, למדה אל"ף בי"ת אצלו). ברשותי נמצאת טבלה של הכ"ב אותיות, שבה הי' משתמש כאשר למד א"ב עם תלמידיו. ליד כל אות מהכ"ב אותיות יש תמונה של דבר שמתחיל עם האות ההיא (לדוגמא – ליד האות בי"ת יש תמונה של בית. ליד האות כ"ף יש תמונה של כינור וכו').

הרי מכאן עוד ראי', שהמסורות הישנה היא לתת לילדים להכיר את צליל האותיות (גם קודם שלומדים הנקודות) ע"י ההקשבה לשמות של דברים המוכרים להם.

ב) בעבר התייעצתי עם אחד מחשובי רבני אנ"ש שי' אודות נושא זה, והלה אמר, שהשטה שאין ללמד ילדים את הצליל של האותיות קודם שלומדים הנקודות, שוה בדיוק לשיטת המשכילים ששלל הרבי (שמיד לומדים האותיות עם ניקוד, ושמדלגים על הלימוד "קמץ אל"ף א" כו') – כי שתי השיטות יש להן את אותה הבעי' – שהן נגד המסורות הקדושה המסורה לנו מדור דור. וק"ל.



חלה שלא מן המוקף

הרב דוד י. אופנר
לוד ארה"ק

בשוע"ר סי' תנ"ז סעי' טז כתב: "מי שהיו לו עיסות הרבה שהיה בהן שיעור חלה בכל אחת בפני עצמה, והפריש חלה ממקצת העיסות וממקצתן לא הפריש, ואפה כל העיסות ביחד, ונתערבו מצות החייבות עדיין בחלה עם מצות שנפטרו כבר מחיובן. אינו יכול להפריש ממצה אחת על כולן, אפילו אם יכניס כולן לתוך כלי אחד ויגעו זה בזה, לפי שיש לחוש שמא מצה זו שהוא מפריש ממנה היא ממצות שנפטרו מחיובן, ואין מפרישין מן הפטור על החיוב...לפיכך...ילוש עוד עיסה...אם יש בעיסה זו שיעור חלה בפני עצמה... יקיפם יחד ויפריש מעיסה זו גם על המצות החייבות עדיין.

ואם הוא מכיר מצה אחת בטביעות עין ויודע בה שהיא ממצות החייבות, אין צריך לכל זה, אלא מפריש ממצה זו על כל שאר המצות החייבות, אף שאינן מוקפות, מעיקר הדין".

וכתב על זה בהערות לשו"ע אדה"ז: 'זיש לעיין דלכאורה, דהיינו דוקא שלא הי'

רק עיסה אחת שלא הפריש ממנה, דבב' וג' הא צריך עכ"פ הקפה כבסעיף י'.

והיינו שכבר נתבאר לעיל ס"י: 'מצות הבאות מב' עיסות שהיה בהן שיעור חלה בכל אחת בפני עצמה, אם רוצה להפריש מצה אחת על כולן, צריך שיהיו המצות של עיסה השנית מוקפות עם מצה זו בשעה שמפריש ממנה עליהן.. אפילו בחוצה לארץ'.

ואילו הכא מיירי שהפריש מכל העיסות, חוץ מעיסה אחת שיש בה שיעור, ומצה זו היא מאותה עיסה, שבוזה נתבאר לעיל ס"ט שבחוץ לארץ אין צריך לתרום מן המוקף מעיקר הדין, אלא ממדת חסידות, כדלעיל ס"ב: 'מצות הבאות מעיסה אחת שהיה בה שיעור חלה, שלדברי הכל אין צריך להפריש מהן מן המוקף בחוצה לארץ אפילו לכתחלה, שהרי אמרו חלת חוצה לארץ אוכל והולך ואחר כך מפריש. אף על פי כן מדת חסידות הוא להחמיר להפריש מהן מן המוקף (הובא כ"ז ב'דברי שלום' לרשב"ל ח"ד עמ' קיט הע' 78, וראה גם שוע"ר הוצ"ח הע' עה)'.
 והנה הביאור הנ"ל הוא באופן שבעל כורכינו לומר כן.

ונראה לבאר דברי שוע"ר כפשוטם, היינו שגם באופן זה שמכיר מצה אחת בטביעות עין, ומפריש ממנה ללא הקפה, מיירי בכמה עיסות, וכן מכך שלא חילק בין חלת ארץ ישראל לחלת חו"ל מיירי אף בחלת אר"י.

דהנה במשנה חלה פ"ד משנה ו' איתא: 'נוטל אדם כדי חלה מעיסה שלא הורמה חלתה, לעשותה בטהרה, להיות מפריש עליה והולך חלת דמאי, עד שתסרח. שחלת דמאי ניטלת מן הטהור על הטמא, ושלא מן המוקף'.

וברמב"ם סוף פ"ז מהל' ביכורים כתב: 'עושה אדם עיסה טהורה, ואינו מפריש חלתה, ומניחה או מניח מקצתה להיות מפריש עליה והולך חלות של עיסות אחרות, ואפילו נטמאו העיסות, עד שתיעשה העיסה שהניח כולה חלה, וייתנגה לכהן והוא, שלא תיפסל מאוכל אדם, אבל משתסרח, אינו מפריש עליה.

במה דברים אמורים, בשהיו אותן העיסות שמפריש עליהן ספק אם הורמה מהן חלה או לא הורמה, שחלת דמאי ניטלת מן הטהור על הטמא לכתחילה, ושלא מן המוקף וכו"'.
 ונתקשו רבים ממפרשי המשנה והרמב"ם בפי' הדברים, ועיקרי שאלתם היא:

מהי 'חלת דמאי' שהרי ודאי אין הכוונה לחלת עם הארץ, שהרי ע"ה לא נחשדו על חלה כמו שלא חשדו על תרומה גדולה.

איך מתירים להפריש מעיסה החייבת ודאי, על עיסה החייבת מספק, דשמה הוה הפרשת חלה מן החייב על הפטור, והוה טבל ביד הכהן.

וב'משנה ראשונה' פי' שהספק כאן הוא כגון ששני עדים אומרים שהורמה חלה ושני עדים אומרים שלא הורמה, וזוהי כוונת המשנה 'חלת דמאי'. ומחדש שם סברא בדרך אפשר מדוע בספק כזה יהיה מותר להפריש מודאי על הספק.

ונראה לפרש לפי דברי שוע"ר אלו, שכוונת המשנה שיכול להפריש חלה שלא מן המוקף היא בספק כמו כאן, היינו כגון מי שהיו לו עיסות הרבה בהן שיעור חלה בכל אחת בפני עצמה, והפריש חלה ממקצת העיסות וממקצתן לא הפריש, ואפה כל העיסות ביחד, ונתערבו מצות החייבות עדיין בחלה עם מצות שנפטרו כבר מחיובן.

ובזה אתי שפיר, שאינו מפריש מן החייב על הפטור, שהרי חלק מן העיסות ודאי חייבות בחלה, אלא שלו יש ספק על כל מצה שמא היא מהעיסה שהפריש ממנה חלה או לא, וא"כ אין זה טבל ביד הכהן.

ודין חלת דמאי נוהג גם בא"י (כפשטות משמעות המשנה) וגם בחו"ל (כפי שמוכיח כ"ק אדמו"ר הצ"צ בשו"ת יו"ד סי' רלה אות ז').

ועדיין צ"ע לפי"ז ממ"ש בשוע"ר שם שאם לש עוד עיסה ויש בעיסה זו שיעור חלה בפני עצמה יקיפם יחד ויפריש מעיסה זו גם על המצות החייבות עדיין, לשם מה הצריך להקיף המצות יחד עם עיסה זו, הרי יכול להפריש על מצות אלו גם שלא מן המוקף?

וי"ל: דכיון שרוצה להפריש חלה אחת על הכל, ומכיון שעיסה אחת חיובה בחלה הוא דווקא מן המוקף (בא"י, ובחו"ל היא עכ"פ ברת הקפה, כדלקמן), ושאר העיסות אינן חייבות מן המוקף כלל, ה"ז הוה כמו שני סוגי חיוב. וא"כ אף שיש כאן כמה עיסות החייבות בחלה, אין כל סוגי העיסות שוות בפרטי החיוב, ומסתבר לומר שבאופן זה יש גריעותא כשמפריש חלה אחת על סוגי חיוב שונים.

וע"ד שמצינו בגמ' מנחות דף לא ע"א אר"ש שזורי פ"א נתערב לי טבל בחולין ובאתי ושאלתי את ר"ט ואמר לי לך קח לך מן השוק ועשר עליו, קסבר דאורייתא ברוב בטל ורוב עמי הארץ מעשרין הן וה"ל כתורם מן הפטור על הפטור [מדאורייתא, אך חייב מדרבנן], ופריך ולימא לי' לך קח מן הנכרי ומשני קסבר אין קניין לנכרי בא"י להפקיע מיד מעשר וה"ל מן החיוב על הפטור.

והקשו התוס' אהא דקאמר קסבר א"ק והא מיפטר משעת מירוח העובד כוכבים,

ותירצו דמ"מ דמי לחיוב כי היכא דלא א"ל קח מעציץ שאינו נקוב או מתבואת חו"ל וכו'.

ומדברי התוס' נראה שגם כשפוטר מן החייב ודאי על החייב ודאי צריך שיהיה בדומה.

[ועד"ז מצינו שכשיש שני סוגי חיוב מעשר מדאורייתא, א"א להפריש מאחד על השני, ודבר זה נלמד מפסוק. (ראה פי' משנה ראשונה תרומות פ"א משנה ה'). ודרבנן כעין דאורייתא תיקון].

ועדיין יש לעיין מדוע כתב בסתם דין חלת א"י, 'יקיפם יחד ויפריש מעיסה זו גם על המצות החייבות עדיין', היינו שצריך להקיף כל עיסה זו עם המצות החייבות עדיין בחלה ולא חילק בין דין חלת א"י לחלת חו"ל שדי בכך שרק החלק שאותו מפרישים לחלה יהיה מוקף עם המצות הללו, שהרי העיסה של מצה זו שממנה מפריש החלה אינה צריכה להיות מן המוקף וכדלעיל סעי' י: 'מצות הבאות מב' עיסות שהיה בהן שיעור חלה בכל אחת בפני עצמה, אם רוצה להפריש מצה אחת על כולן, צריך שיהיו המצות של עיסה השנית מוקפות עם מצה זו בשעה שמפריש ממנה עליהן.. אפילו בחוצה לארץ'. דממשמעות לשון זו נראה שרק המצות של העיסה השנית צריכות הקפה עם מצה זו. שהרי בחו"ל כשמפריש מאותה עיסה אין צריך שיהיה מן המוקף (כדלעיל מסעי' ט)?.

וי"ל ע"ד הנ"ל שאף שאומנם אין עיסה סתם בחו"ל חייבת בהקפה, מ"מ היא ברת הקפה, במקרה שמפריש עליה מעיסה אחרת שלא הייתה מוקפת ומחוברת פעם אחת בעודם עיסה, כנ"ל.

ולכך הצריך כאן, כשמפריש חלה אחת על העיסה שיש בה שיעור בפ"ע ועל המצות הללו שנתערבו, שכל העיסה (ולא רק החלק שאותו מפרישים לחלה) תהיה מוקפת עם המצות החייבות עדיין בחלה, כיוון שכנ"ל באופן זה שמפריש חלה אחת על שני סוגי חיוב, נשללת האפשרות שבהפרשה על המצות הללו, יסתמך על הדין של חלת דמאי שיכול להפריש מהן שלא מן המוקף, לכך הצריכו שכל מה שנפטר בחלה זו, יהיה מן המוקף.



בדיקת כל פרשה שבתפילין ומזוזות פעמיים ושלש (גליון)

הרב אברהם פריעד

סו"ת, תושב השכונה

בקובץ הערות (גליון ז' [אלף-קנו]) כתב הרב י.ר. שהדין (שו"ע או"ח סי' לב סכ"א ובשו"ע רבינו סי' לב סל"ד) שאחר שכותבים פרשה של תפילין יקראנה היטב פעמיים ושלש מפני שתפילין צריכין להיות כתובים כסדרן ולכן אם ימצא פסול בהפרשה הא' אחר שכבר כתב הפרשה הב' שניהם יהי' פסולים. שייך גם במזוזה מפני שגם מזוזות צ"ל כתובים כסדרם כמ"ש ביו"ד סרפ"ח ס"ה וכן נראה מהר"י אסקנדר (הובא בב"י) שכתב "סופרי תפילין כתבו שצריך לנסות הקולמוס קודם שיתחיל לכתוב הפרשה שלא יהי' עליו דיו יותר מדאי ויפסיד וכן יזהר קודם שיכתוב כל שם ושם בתפילין ומזוזה לקרות כל מה שכתב כדי שלא יבוא לידי גניזה על ידו ואחר שישלים הפרשה יקראנה כולה בדקדוק היטב ואח"כ יכתוב פרשה שני' וכן בשני' יבדוק בין כל שם ושם וכשישלימנה יחזור על כולה קודם שיתחיל שלישית וכן ברביעית ולמה יחזור לדקדק ולהגיה כל פרשה אחר שישלימה מפני שאם ימצא טעות בשום פרשה לא היא לבדה נפסלת אלא כל מה שאחריה ג"כ נפסל ע"י משום דא"כ יהי' שלא כסדרן ופסולות משום דכתיב והיו בהוייתן יהיו".

מזה שהר"י אסקנדר כתב שבתפילין ומזוזה קודם שכתב שם צריכים לקראות כל מה שכתב לפני השם ומיד אח"כ כתב הדין שצריכים לקרא פרשה א' לפני שכתב פרשה ב' שלא יפסול שניהם נראה שדין זה שייך גם במזוזה.

אבל בספר קסת סופר סי' ג' ס"ו כתב וז"ל כיון שתפילין ומזוזות צריכים לכתוב אותן כסדרן דוקא ולכן צריך ליהזר כשיגיע לכתוב שם קדוש שיקרא כולה בדקדוק היטב כל מה שכתב עד כאן כדי שלא יבוא לידי גניזה וכן כל פרשה שבתפילין אחר שיכתבנה פעמיים ושלש כי שמא יש בה פסול ויפסול גם הפרשה שיכתוב אחרי' לכן צריך לדקדק היטב שלא יבוא לידי כך.

מהקסת סופר נראה ברור שהדין שצריך לבדוק כל פרשה לפני שמתחילים השני' הוא דוקא בתפילין, מפני שכשכתב הדין שצריך לבדוק כל מה שכתב לפני השם כתב שצריכים לעשות כן בתפילין ומזוזות אבל בנוגע להדין שצריכים לבדוק כל הפרשה לפני שכותבים השני' כתב וכן כל פרשה שבתפילין ואם כוונתו הי' שצריכים לבדוק הפרשה הא' קודם שכותבים הפרשה הב' גם במזוזה הי' לו לכתוב רק וכן כל פרשה בלי לכתוב שבתפילין או לכתוב שבתפילין ומזוזה.

ועפ"ז יש לומר שהקסת סופר הבין הר"י אסכנדר באופן אחר שהדין שצריכים לבדוק כל פרשה לפני שמתחילים הפרשה הבא הוא דין מיוחד בתפילין ולא המשך מהדין הקודם ששייך גם למזוזה מפני שאם זה ה' המשיך להדין הקודם שצריכים לבדוק כל מה שכתב לפני שכותבים שם ה' להר"י אסכנדר להמשיך ולכתוב וכן קודם שמתחילים כל פרשה צריכים לבדוק הפרשה שלפני'.

אבל צריך עיון למה לחלק ביניהם מפני שלכאורה הטעם שלא יבוא לפסול הפרשיות שנכתבים אחריו שייך גם במזוזה.

ואולי יש לתרץ בדוחק שבתפילין יש חשש יותר גדול לטעות מפני שבתפילין יש יותר כוונות מבמזוזה (עיי' מצת שימורים ומשנת חסידים נמאר עיני סופרים סי' כ') ומפני שכשהסופר כותב תפילין הוא תרוד אם יותר כוונות מבמזוזה לא מספיק שיבדוק לפני כל שם אלא גם צריך לבדוק כל הפרשה פעמיים ושלש לפני שמתחילים הפרשה הבא.



פשוטו של מקרא

חמשה מקראות שאין להם הכרע

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

בפ' תרומה (כ"ה ל"ד) ברש"י ד"ה משוקדים כפתוריה ופרחיה כותב "זה אחד מחמשה מקראות שאין להם הכרע, אין ידוע אם גביעים משוקדים או משוקדים כפתוריה ופרחיה".

מקורו של רש"י במס' יומא נ"ב ע"ב ושם מביא כל החמשה מקראות.

וצ"ב למה אין רש"י מזכיר זה בשאר המקראות שאין להם הכרע, ובפרט שרוב המקראות הם לפני מקרא זה, "שאת" - בבראשית ד' ז', "ארור" - בבראשית מ"ט ז' "מחר" - בשמות י"ז ט' ורק 'וקם' - דברים ל"א ט"ז הוא לאח"ז. ואדרבה, שם מפרש רש"י פירוש המקראות באופן א', כאילו שאין שם ספק וקס"ד לפרשו באופן אחר, ורק כאן ב"משוקדים" כותב שאין לו הכרע ואין ידוע אם זה קאי על לפניו או לאחריו?

והביאור הוא, מכללי רש"י בפירושו לפי פשוטו של מקרא הוא מיוסד גם על טעמי המקרא, ולפי טעמי המקרא קובע פירוש הכתוב.

ולכן בכל המקראות, הן ב"שאת" והן ב"ארור" והן ב"מחר" והן ב"וקם" טעמי המקרא מוכיחים איפוא המלה שייכת, אם לפניו או לאחריו, ולכן לפי הטעמים, "שאת" שייך לפניו, "ארור" שייך לאחריו, "מחר" שייך לאחריו, ו"וקם" שייך לאחריו. ובתיבת "ארור" יש הוכחה נוספת ששייך לאחריו כי היא בתחילת פסוק חדש.

המקרא היחידי שטעמי המקרא אינם מוכיחים איפוא המלה שייכת אם לפניו או לאחריו הוא כאן ב"משוקדים".

ולכן לפי פשוטו של מקרא, זו לבד אין לו הכרע. וגם המלה "כשמעם" (בראשית ל"ד ז') שמוסיף בירושלמי מס' ע"ז (פ' אין מעמידין פ"ב הל' ז'), שאין לו הכרע, הרי לפי טעמי המקרא יש לו הכרע ושייך ללפניו.

אבל בגמרא שהוא לפי הדרוש וההלכה הרי לפי דרכי לימוד אלו יש לקשר המלים במקראות אלו הן לפניו והן לאחריו ולכן אומרת הגמרא שאין להם הכרע¹.



ביאור בפרש"י "ואז היא נהפכה להיות נערה" (שמות ב, א)

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרש"י פרשת שמות ד"ה ויקח את בת לוי (ב, א) "ואף היא נהפכה להיות נערה ובת ק"ל שנה היתה, שנולדה בבואה למצרים בין החומות".

שמעתי שואלים והלא בלידת אהרן נצטרך כבר לנו זה, כי לא נולד כי אם ג' שנים קודם לידת משה.

(1) הערת המערכת: ראה שיחת ש"פ בשלח תש"ל אות י"א.

וראיתי בחומש אוצר הראשונים שהביא תירוץ על זה בשם מושב זקנים¹ וז"ל "אלא מלמד שנולדו לה סימני נערות, נתעדכן הבשר ונפשטו הקמטין², ותימה לי האין נעשה זה הנס בלידת משה, והלא בלידת אהרן נצטרך לזה הנס, כי לא נולד כי אם ג' שנים קודם לידת משה, ונמצא שהיתה יוכבד בלידת אהרן בת קכ"ז שנים ואי אפשר לה להוליד כי אם בנס, ואם בלידת אהרן כן נתפשטו הקמטים מה צורך בלידת משה להתפשט. ולי נראה לפרש, כי נתעברה יוכבד עבורו של אהרן שנת קכ"ז בלא פשוטי הקמטים בזקנותה ובקמוטה, וכן היה עבורו של מרע"ה שנת ק"ל ג' חדשים הראשונים ובקמוטה להגדיל הנס. ומשום שגרשה עמרם עמדו כל בני דורו וגרשו את נשותיהם עמדה מרים ואמרה גזירתך קשה משל פרעה, עמד והחזירה עמדו כולם והחזירו על ידו נשותיהם בשכר זה נתעדן הבשר ונתפשטו הקמטים ואם הבנים שמחה, וגיל יגיל אבי צדיק", עכ"ל המושב זקנים.

ואולי אפשר לומר כוונתו שאין רש"י מפרש במה שכתב "ואף היא נהפכה להיות נערה" בנוגע לעצם הלידה. דהיינו שדוקא על ידי שנהפכה לנערה יכולה היתה לילד והנס הי' שיכולה היתה לילד בגיל של ק"ל שנה. אלא שהנס הי', רק שהתואר שלה נהפכה להיות כתואר של נערה.

ונס זה היה דוקא בלידת משה בשכר שהחזיר עמרם את יוכבד.

אבל עצם הלידה שהולידה יוכבד כשהיתה בת ק"ל שנה אין זה פלא כלל בימים ההם (כדלקמן). ומובן גם בפשוטו של מקרא.

שראיתי בחומש בשם מלאכת הקודש³, וז"ל "שוודאי באותו זמן שהיו ישראל במצרים לא היה נס מה שיוולדים בני ק"ל שנה ויותר מזו מצינו שהיו יולדות ששה בכרס אחד (ולהעיר שכן פרש"י בפשוטו של מקרא - הכותב) וי"א ס' וי"א ת"ר, ובזמננו זה לא שמענו ולא ראינו מי שיוולדת אפי' ד' וכ"ש סך גדול כזה אלא ע"כ לומר דשאני אותו זמן דנהג ה' עמהם מדה כנגד מדה כדכתיב וכאשר יענו אותו כן ירבה דכל מה שנותנים לב לענות כן לב הקב"ה להרבות ולהפריץ, ולכן היו יולדות בהיותם זקנות

(1) בסוף חומש הנ"ל כותב בנוגע לפירוש מושב זקנים וז"ל: הוא קובץ פירושים על התורה בשם מאה ושלושים חכמים בערך. אשר יותר ממחציתם הם בעלי התוספות. הפירושים הללו רובם אינם ידועים מספרי הראשונים שבידינו שם מחבר הליקוט וזמנו לא נודע.

(2) אולי הי' לו גירסא כזו בפרש"י, שהרי בפרש"י הנדפס בחומשים שלנו כתוב רק "שנהפכה להיות נערה".

(3) מהרב משה טולידאנו ז"ל. נדפס לראשונה לאחר פטירת המחבר ע"י חתנו ר' מאיר טולידאנו ז"ל בליוורנו שנת תקס"ג.

. וגם ה' שילם לה כפולה שחזרה להיות נערה שתהא חביבה על בעלה כבת י"ב כבת י"ג, עכ"ל.



מדוע בקשו המצריים מיוסף "ותן זרע"? (גליון)

הנ"ל

בקובץ הערות (גליון ח [אלף-קנז]) הביא הרב ש.פ.ר. פירש"י בפרשת ויגש ד"ה ותן זרע (מז, יט) "לזרוע האדמה, ואע"פ שאמר יוסף עוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, מכיון שבאה יעקב למצרים בא ברכה לרגליו, והתחילו לזרוע וכלה הרעב".

ושאל: וצ"ל, הרי ותן זרע אמרו המצריים ליוסף, ואיך ידעו שבביאת יעקב למצריים כלה הרעב ויכולים כבר לזרוע לכן בקשו מיוסף ותן זרע, עכ"ל.

ואולי אפשר לומר לפי מה שפירש"י בפרשת ויגש בד"ה ויברך יעקב (מז, י) "ומה ברכה ברכו, שיעלה נילוס לרגליו. לפי שאין מצרים שותה מי גשמים, אלא נילוס עולה ומשקה, ומברכתו של יעקב ואילך ה' פרעה בא אל הנילוס והוא עולה לקרתו ומשקה את הארץ".

ואם כן, לאחר שראו המצריים איך שהנילוס משקה את שדיהם, דבר שלא הי' בתחילת שנת הרעב, אפי' אם לא ידעו שזה בא מצד ברכת יעקב לפרעה, לכן בקשו מיוסף "ותן זרע".

ואולי אפשר לומר שזה שכתב רש"י "מכיון שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו", כוונתו לאותה ברכה שברך יעקב את פרעה שיעלה נילוס כנגדיו.



שונות

"עולם" לשון נקבה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בספר קדושת לוי להרה"ק רלוי"צ מבא"ד פרשת נצבים על הפסוק "והותרך ה' אלקיך בכל מעשה ידיך וגו'" (ל, ט) מביא מאמר המשנה בפרקי אבות "ובטוב העולם נידון", ומקשה "כיון דתיבת נידון קאי על עולם, ועולם מכונה בלשון נקיבה, ונידון הוא לשון זכר, והוה ליה למימר נדונה", ובהמשך הדברים מיישב "נידון כביכול השי"ת בעצמו עמהם..ותיבת נידון לשון יחיד ולשון זכר, קאי על השי"ת כי אליו נוגע הדבר וכו'".

והעירני ח"א דהדברים צ"ע, דהא פשוט ש"עולם" הוא לשון זכר ומהי כוונת השאלה.

[ואין ליישב דעולמות בלשון רבים הוי נקבה, דהא כן הוא בכמה תיבות שבצורת הרבים הזכר הופך לנקבה כמו שולחן וכסא ועוד].

וצ"ב.

ההוראות שבאגרות

הנ"ל

באגרת כ"ק אדמו"ר זי"ע הנדפסת בסוף סידור תהילת השם (ובאגרות קודש חלק י אגרת ג'רס (ט' שבט תשט"ו), מבאר ענין אמירת הקדישים שאחרי קדיש תתקבל, ובסעיף ו' כותב:

"ו' אין להקשות ממכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (נדפס בקונטרס ס"ח) שכותב להזהר באמירת קדיש דרבנן שלאחרי ברייתא דר' ישמעאל, דלכאורה למה אינו מזהיר על הקדישים שלאחרי שיר של יום וכו' -

די"ל בפשיטות שאמירת הקדיש הנ"ל בטלוהו באותו בית הכנסת אשר אליהם נכתב המכתב, וככתוב שם, ולא בטלו הקדישים הנ"ל".

והעירני ח"א, דמאגרת זו של הרבי מוכח, שאין ללמוד הוראות מאגרות כשלא ברור מה השאלה, דאפשר שהאגרת נכתבה ליעד מסויים שזה שייך עבורם, ואין זה שייך לכל מצב. ואין להוכיח מזה שהאגרת נדפסה לרבים, שהרי אותה אגרת של אדמו"ר הריי"צ נ"ע נדפסה, ואעפ"כ פירש הרבי שהכוונה היא למקבלי האגרת ולא לכל אדם.

ופשוט הוא.



לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן

ב"ר דובער מנחם מענדל הלוי ז"ל

דוכמאן

מיקירי זקני חסידי חב"ד

נפטר ביום ח' אדר ה'תש"ל

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא

ומשפחתם שיחיו

דוכמאן

לזכות

החתן התמים מאיר ישראל איסר הכהן שיחי'

והכלה מרת יוכבד שפרה שתחי'

לרגל נישואיהם

ביום ה' ח"י שבט ה'תשע"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם שבתאי הכהן וזוגתו מרת צבי' שיחיו פרידמן

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף אייזיק וזוגתו מרת מרים צלה פעסיל שיחיו

מאס

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת הוה"ק אי"א גומל חסד בגופו

עוסק בצ"צ באמונה, הצנע לכת

ר' אברהם אבא (הרופא) ז"ל זליגסון

בנו של הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל אהרן בן מרת שטערנא סלווה

בת מרת מוסיא הינדא בת כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם

בן כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע ז"ל

במשרתו בתור רופא, זכה להציל אלפי יהודים בעיר שנגהאי, סין

המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב

וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה

נפטר ביום שלישי לסדר ורפא ירפא

כ"ה שבט ה'תשמ"ט



ולעילוי נשמת

האשה החשובה והכבודה, אשת חיל, משכלת ומלומדת

עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "רופא בית הרב",

חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א

וזכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מרת הינדא רחל ע"ה זליגסון

בת הרה"ח הרה"ת ר' יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה

נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ

ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א

והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת מיכאל אהרן וזוגתו מרת חנה שיחיו,

הרה"ת מרדכי וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו,

חי' ביילא שתחי'

והתמים ר' יוסף יצחק שיחי'

זליגסון

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יהודה

בן הרה"ח ר' צבי הירש ע"ה

חיטריק

נפטר ביום י"ז (טוב) שבט ה'תשס"ו

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת אסתר

ומשפחתם שיחיו

שניאורסאהן

לזכות

החתן הרה"ת מאיר שלמה שי'

והכלה מרת אסתר הדסה שתחי'

ברוק

לרגל נישואיהם

ביום ד' כ"ד שבט ה'תשע"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד

כה"י



נדפס ע"י ולזכות הוריהם שיחיו

לזכות

החתן התמים שמואל עזריאל בנימין שיחי'

והכלה מרת שיינא שתחי'

ביאליסטאק

לרגל נישואיהם

ביום א' ט"ו שבט ה'תשע"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי הכלה

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף ראובן וזוגתו מרת אסתר מרים שיחיו

פרימרמן

לזכות

החתן התמים הרב מנחם מענדל שיחי'

והכלה מרת רבקה שתחי'

ראטנבערג

לרגל נישואיהם

ביום ד' כ"ד שבט ה'תשע"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה תמיד כה"י



המערכת

לזכרון

הרבנית הצדקנית

מרת חי' מושקא

בת

כ"ק אדמו"ר

אור עולם

נזר ישראל ותפארתו

צדקת ה' עשה

ומשפטיו עם ישראל

ורבים השיב מעון

מרנא ורבנא

יוסף יצחק

ובת הרבנית הצדקנית

מרת נחמה דינה

ע"ה ז"ל

נפטרה ביום רביעי פ' משפטים

כ"ב שבט שנת ה'תשמ"ח

ת.ג.צ.ב.ה.



אשתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו