

ב"ה

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 י"א [אלף-קס]

פרשת ויקהל - שקלים

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"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

פרשת ויקהל - שקלים
גליון י"א [אלף-קס]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 6הילכתא למשיחא - החיוב בבנין ביהמ"ק.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10.....התגלות המשיח בשבת והקרבת קרבנות מיד
הרב נחום שטראקס

תורת רבינו

- 12.....עבדא בהפקירא ניהא ל'י' בכינוי
הרב פנחס קארף
- 13.....כמה הערות במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר ה'תשל"א – תשמ"ט.....
הרב אברהם אלטר הלוי הבר
- 16.....אי אמרינן 'מתוך' מתולדה לאב - לביאור רבינו
הת' דב בעריש רוטנברג

נגלה

- 19.....בסוגיית כופה עליו כלי.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 27.....בהמת ארנונא
הרב משה בנימין פערלשטיין
- 35.....מה ראתה אסתר שזימנה את המן.....
הרב מרדכי דובער ווילהעלם

חסידות

- 37.....תורה אחת
הרב מנחם מענדל וילהלם
- 40.....יצירת אור יש מאין (גליון).....
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 41..... הפטרת פקודי כשחל בנפרד בשבת הפסקה.....
הרב גבריאל צינגער
- 47..... אמירה לנכרי בדרך סיפור.....
הרב שלום דובער לוי
- 53..... חילופי חפץ שהגיע מחוץ לתחום.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 54..... הנחת תפילין ב' וג' חדשים לפני זמנו.....
הרב מרדכי דובער ווילהעלם
- 56..... ראיות נסיבתיות.....
צבי רייזמן
- 62..... בנוסח הסליחות "כמו שהודעת לענו מקדם".....
הת' מ.מ. רייטפארט
- 64..... חובת החיסונים לילדים (גליון).....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 72..... תשעה עונים (גליון).....
הרב משה מרקוביץ
- 73..... בענין סדר לימוד הקריאה (גליון).....
הרב יעקב פלדמן
- 77..... בענין הנ"ל (גליון).....
הרב אהרון פרידמאן
- 86..... לומר דבר שבקדושה בפני פרועות ראש (גליון).....
הרב לוי שטרן

פשוטו של מקרא

- 87..... הנה מקום אתי.....
הרב פייוויל רימלער

שונות

- 89..... שו"ע אדמו"ר הזקן והאליה רבה.....
הרב אברהם אלאשוילי

- 92..... מפני מה לא ירד המון בשבת
- 92..... הרב ישכר דוד קלוזנר
- והסר ממנו יגון ואנחה
- 93..... הרב משה מרקוביץ

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקרא - זכור ה'תשע"ט
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ד' אדר ב' 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

לידידינו היקר והאהוב

חבר המערכת בשנת תשע"ה ברוב חכמה ותבונה

המופלג בתורה ובחסידות וביר"ש פאר המידות

בקי נפלא בתורת רבינו

הרב התמים הנעלה והנכבד יוסף יצחק שי' ליפסקער

בן ידידנו היקר השליח הנעלה

הרה"ת הרה"ח מנחם מענדל שי'

חבר המערכת בשנות תשמ"ז - מ"ח

לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת

עב"ג המהוללה הנכבדה והחשובה תחי'

יהא רעוא מן שמיא שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין

עדי עד

כרצון ולנח"ר רבינו

בדור ישרים יבורך בחיים מאושרים ובברכה והצלחה רבה

בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

עניני משיח וגאולה

הילכתא למשיחא - החיוב בבנין ביהמ"ק¹

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

חיוב נשים בבנין

בלקו"ש ח"פ' תולדות ג' (סעי ד') מבאר הגדר במצות בנין בית המקדש שבנינו וקדושתו צ"ל ע"י מעשה בני דוקא, ועפי"ז מבאר מ"ש הרמב"ם (הל ביהב"ח פ"א הי"ב) ד"הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים וכו'", דלכאורה כיון שמצות בנין ביהמ"ק היא מהמצוות שהן חובת הציבור, א"כ מהו הפי' דהכל חייבין לבנות כו'? ועוד דידועה השקו"ט בהא דנשים חייבות לבנות וכו' דהלא כיון דאין בונין ביהמ"ק בלילה ה"ז מצות עשה שהזמ"ג ונשים פטורות?

ומבאר דבהכל חייבין וכו' אין כוונתו של הרמב"ם לומר שזהו חובת גברא, אלא שהוא דין בחפצא דהמקדש, היינו דאי"ז חובת גברא לקיים מצוות ועשו לי מקדש שעל הציבור, אלא שהוא חיוב מצד המקדש שגדר בנין המקדש מחייב שבנינו יהי ע"י הציבור "ועשו" עשיית כלל ישראל, ולכו שייך זה לכל ישראל אנשים ונשים עיי"ש, וראה בהערה 36 שכן הוא גם בשאר ההלכות שם שהוא מצד החפצא.

ולכאורה צריך ביאור, דסוף סוף במה נשתנה מצוה זו משאר מצוות שהו חובת הציבור, ומצינו דנשים לא נתחייבו בהו ונקראו מצוות הציבור גם בלי הנשים, וא"כ גם הכא כיון דחייב זה דבנין ביהמ"ק הוא מ"ע שהזמן גרמא מנלן לומר דגם נשים נכללו במצוה זו מצד החפצא דביהמ"ק?

ולדוגמא קרבנות ציבור, דכתב בשו"ת רע"א (ח"א סי' ס') דלכאורה נראה דנשים פטורות מתפלת מוסף כיון דנשים לא היו שוקלות איו להן חלק בקרבנות ציבור, וכ"כ בתשובת בשמים ראש סי' פ"ט עיי"ש, וכ"כ בהגהות רע"א או"ח סי' ק"ו עיי"ש, ועי גם בצל"ח ברכות כו, א, (בד"ה ושל מוספין) דרק בשאר התפילות דרחמי נינהו חייבות, אבל תפלת מוסף שאינה רחמי פטורות עיי"ש, ועי גם בס' מור וקציעה סו"ס מ"ז

(1) לעילוי נשמת בתנו הנערה לאה מינדל בת שרה טעמא ע"ה בקשר ליום היארצייט ביום כ"ט אדר

שכתב דאין שייכות לנשים בקרבנות, אלא מה שהן לחובת עצמו כגון קני זבה ויולדת, ואף בתפלה אינו חייבות אלא משום דרחמי ניהו כדאיתא בגמ' (ברכות כב, עיי"ש). ועד"ז כתב בנימוקי או"ח שם, הרי יוצא מזה דאף שהן קרבנות ציבור ומצוותו של הציבור (ראה חינוך מצוה ת"א), מ"מ אינו נשים נכללות בזה, א"כ גם הכא נימא דאף דמצד החפצא של ביהמ"ק צריך להיות עשייתו ע"י הציבור ע"י כלל ישראל, מ"מ כיון דה"ז מ"ע שהזמ"ג מגלן לומר שגם נשים נכללות בזה?

וכן מצינו במצוות מינוי מלך שהיא אחד מהשלש מצוות שמנה הרמב"ם בריש הל' מלכים שנצטוו ישראל ביחד עם בנין ביהמ"ק, דכתב החינוך (מצוה תצ"ז) "וזאת מן המצוות המוטלות על הציבור כולן על הזכרים כי להם יאות לעשות ענינים אלה" הרי גם הכא ה"ז נעשה רק ע"י הזכרים ולא הנשים, ועד"ז במצוות כריתת זרעו של עמלק שהיא מצוות הציבור וכתב בחינוך (תר"ג) דנוהגת בזכרים דוקא עיי"ש.

הטעם דמצות בנין ביהמ"ק שאני משאר מצוות הציבור

ונראה לפרש בזה, דהנה מהענינים העיקריים בביהמ"ק הוא "ושכנתי בתוכם" שיהי' שם השראת השכינה, וראה בס' מעין החכמה פ' יתרו (ע' כג, ב) שכתב לתרץ למה לא מנה הרמב"ם עשיית הארון למ"ע בפ"ע, וז"ל: ולי נראה להליץ בעד הרמב"ם, שתכלית עשיית המשכן הוא שיהי' ארון הברית קבוע במקומו להשרות שכינתו בתוכו כצוואת דוד לשלמה בנו (דה"א כב, יט) "עתה תנו לבבכם וכו' וקומו ובנו את מקדש ה' האלקים להביא את ארון ברית ה' וכלי הקודש לבית הנבנה לשם ה'", ועוד שם (כח, ב): "לבנות בית מנוחה לארון ברית ה' וגו'" וכן בעיקר הציווי ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם תכלית העשי' להשכין כבודו בתוכו, וכבר אמרו (סוכה ה, א) "מעולם לא ירדה שכינה למטה מי' טפחים" ולסיבת זה ארון ט' טפחים וכפורת טפח, וכתוב (שמות כה, כב) "ונועדתי לך ודברתי אתך מעל הכפורת וגו'", ולכן אין למנות בנין ועשיית הארון לב' מצוות.²

ובלשון השיחה (אות ג): "תכליתה של מצות עשיית המשכן וביהמ"ק הוא "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" - תוכם הוא השכינה של הוי' שבהם (שבאה משמיא), ויחד עם זה נצטוונו "ועשו לי מקדש", וצ"ל לפני ה"ושכנתי" עשיית ופעולת האדם - "ועשו"; וי"ל יתירה מזו: חיוב זה של מעשה האדם אינו רק על הבני', והוי' (רק) הכנה לקדושה החלה לאחר זה בדרך ממילא, אלא נצטוונו "ועשו לי מקדש שגם חלות הקדושה על המשכן והביהמ"ק באה ע"י מעשה בני", עיי"ש בארוכה.

(2) ראה לקו"ש חי"א פ' תרומה ב' ושם פ' פקודי ב' עוד.

וכיון שכן דזהו מטרת המקדש, ומטרה זו יכול להיות רק ע"י פעולת בניי בבנין, הנה מכיון דענין השראת השכינה שייכת בנשים כמו באנשים (ע"ד הך דיומא יא,ב: "הני בעו חיי והני לא בעו חי") נמצא דמצד החפצא דביהמ"ק גם נשים חייבות בבנין בשביל השראת השכינה, ולכן אף דבפועל ה"ז מ"ע שהזמן גרמא דאין בונין בלילה, הנה פטור זה הוא רק בנוגע לחיוב של הגברא, אבל אין זה פטור החיוב הבא מצד החפצא.

כמה דוגמאות בהפרש בין חיובא דחפצא לחיובא דגברא

דוגמא לדבר: בנוגע לשקו"ט הידוע דלמה נשים מחויבות במצות ביכורים (ביכורים פ"א משנה ה', רמב"ם הל' ביכורים פ"ד ה"ב) שהרי הזמן להביא הוא רק מעצרת עד חנוכה (שם משנה ו') וא"כ ה"ז מ"ע שהזמ"ג?³ ותירץ בס' שלמת חיים (להגרי"ח זוננפלד) ס' תתקצו וז"ל: דבמצוה שהיא חובת קרקע לא שייך כלל לפטור נשים מזה.. ואסביר יותר, כל עיקר מצות הבכורים חל מעיקרא על כל נוטלי חלק בארץ, ואינו נפקע החיוב הלז גם כשבא ליד אשה כעניין אין קנין לנכרי להפקיע, וכאן כו"ע מודים דכשבא ליד אשה לא נפקעה, אלא מחוייבת ועומדת מאז, וכאילו עבדא מצוה זו בחריקא דהראשונים, דהקרקע מחויבת בזה ושוב אין זה ענין כלל למ"ע שהזמ"ג עכ"ל, נמצא דכיון שיש חיוב מצד החפצא דקרקע אף דבפועל הקיום של הגברא מוגבל לזמן מסויים חייבת.

עוד דוגמא: התוס' במנחות צג,ב, הקשו דלמה בעינן קרא למעט נשים מסמיכה בקרבן, תיפוק ליה דהוה מ"ע שהזמ"ג דתנן בפרק ב' דמגילה (דף כ:): כל היום כשר לסמיכה ולשחיטה ודריש בגמרא דכתיב ביום זבחכם ואיתקש סמיכה לשחיטה דכתיב ושחט וסמך, וכיון דפסול בלילה ה"ז מ"ע שהזמן גרמא?

ובספר עמק ברכה (ע' קג) כתב לתרץ דלכאורה יש לחקור במצות סמיכה אם עיקר מצותה הוא רק על הבעלים דמוטל עליו חיוב לסמוך על קרבנו, אבל אינה דין בעצם הקרבן או דהוא חובת קרבן במעשה ההקרבה שלו אף דסמיכה אינה מעכבת מ"מ הוא דין בעצם הקרבן שטעון הוא בההקרבה שלו מצות סמיכה לכתחילה, והביא רא' מדברי התוס' מנחות סא,ב, בד"ה מצינו דעיקר דין סמיכה הוא חובת קרבן עיי"ש, דלפ"ז נראה לומר דגבי נשים נמי נהי דמצות סמיכה הוי מצות עשה שהזמן גרמא ופטורות הן ממצוה זו, מ"מ אי לאו מיעוטא הו"א דנהי דפטורות הן מסמיכה מצד מצוה, מ"מ היו צריכות לסמוך על קרבנן מצד שהוא חובת קרבן דהקרבן טעון במעשה

3) ראה בתוס' רע"א שם והביא גם מטורי אבן מגילה כ,ב, ועוד, וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב ס' מ' ואכ"מ.

ההקרבה שלו מעשה הסמיכה, וכמו כל שאר העבודות אף דכולן מצות עשה הן, מ"מ לבד מצוה הרי הם כולם דינים בהכשר הקרבן, וכמו"כ סמיכה הוי דין בהכשר הקרבן לכתחילה, ולפיכך שפיר צריך למעט נשים לגמרי מדין סמיכה מקרא דידו ולא יד אשתו עכתו"ד, הרי דאם יש חיוב מצד החפצא אין הפטור שמצד הגברא פוטר אותו, ורק שם דיש מיעוט מיוחד פטורה, אבל בדליכא מיעוט חייבת מצד החפצא וכן הכא.

עוד מעין דוגמא, דהקשה הגרי"ז (על הרמב"ם סוף הל' ברכות) אהא דנשים מברכות ברכת התורה, והא פטורות מתלמוד תורה? וביותר קשה לדעת הרמב"ם שפסק בפ"ג מהלכות ציצית דעל מצות שהנשים פטורות אין רשאות לברך עליהן, ואיך יברכו ברכת התורה כיון דפטורות מתלמוד תורה? וכן פסק המחבר דנשים מברכות ברכת התורה, והרי להלכה נקט המחבר כדעת הרמב"ם שאין נשים מברכות על מצוה שהזמן גרמא והטעם דכיון שפטורות הן אינן יכולות לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו שהרי לא ציום, וא"כ כיון שהנשים פטורות ממצות תלמוד תורה האין פסק המחבר שהנשים יכולות לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה? וכתב: שמעתי מפי אאמו"ר הגאון החסיד זצוקל"ה שאמר דברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת רק דהוא דין בפני עצמו דתורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בברכות (כא, א) מקרא דכי שם אקרא וגו' א"כ אין זה דין ששייך להמצוה כלל, רק דתורה עצמה טעונה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת, אבל אינן מופקעות מעצם החפצא של תלמוד תורה, ולימודם בכלל תלמוד תורה ושפיר יש להם לברך על לימודם, כיון דלא אתינן על זה מכח לתא דקיום המצוה אלא מצד החפצא דתורה עכ"ד, וראה לקו"ש חי"ד פ' עקב ב' ופ' האזינו ב'.

ואף דבנוגע קרבנות ציבור, כתב בשו"ת עמודי אור (סי' ז') [שהביא דברי הגרע"א הנ"ל וחולק עליו] וסב"ל דאע"ג שהנשים לא היו שוקלות, מ"מ מתכפרים היו בכל קרבנות הציבור ע"ד פרו של אהרן שבא משלו ואחיו הכהנים מתכפרים בו וכן צ"ל מצד הסברא, שהרי כמה כפרות היו תלוין בקרבנות ציבור, אטו נימא דנשים לא נתכפרו כלל עיי"ש, (ועי' גם בס' צמח דוד להג"ר דוד ראפאפארט הי"ד סי' ט' שהקשה גם על הגרע"א דלנשים יש חלק בקרבנות ציבור אף שאינן שוקלות, ועי' בשו"ת יביע אומר ח"ב או"ח סי' ו').⁴ הרי דסבירא להו דבקרבנות ציבור גם נשים נכללות ומתכפרות בדרך ממילא בלי חיוב להשתתף וכו', ולמה לא נימא כן גם הכא? די"ל דשאני הכא דכתיב "ועשו לי וגו'" היינו דהשראת השכינה בא דוקא ע"י עשי' בפועל.

4) ובשו"ע אדה"ז סו"ס מ"ז כתב דבקריאת תמיד נשים שוות לאנשים שהרי תפלה במקום תמידין תקונה, ובס' תהלה לדוד שם הקשה ע"ז דחייבות רק בתפלה משום דרחמי ניהו, אבל איזה שייכות יש להם לקרבנות ציבור וראה סי' ק"ו סעי' ב'.

התגלות המשיח בשבת והקרבת קרבנות מיד

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בשיחת ש"פ מקץ תש"נ בסופה (סה"ש ע' 230), ז"ל:

ויה"ר שהדיבור וההחלטה בכהנ"ל ימהרו ויזרו ויביאו תיכף ומיד את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו. ובפשטת – שבשבת זה עצמו זוכים לראות חנוכת המזבח, ומראה באצבעו ואומר "זאת חנוכת המזבח", בביהמ"ק השלישי, "מקדש אדני כוננו ידיך", כולל – חינוך המנורה, "אין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעת נירותי' בין הערביים". .

ויש לעיין, לפי דברי הרבי (ביאורים על הל' ביהב"ח להרמב"ם, סי' י"ט) שבנין המקדש העתידי יהי' ע"י העמדת הדלתות שע"י בני' אין יוכלו להקריב קרבנות בשבת, הרי א"א להעמיד דלתות בשבת (ועי' דברי הר' א.ב.י.ג. שי' בגיליון א' קנ"ז בענין העמדת דלתות).

ולכאורה י"ל, שדברי הרבי האלו הם לפי שיטת רש"י וסייעתו שסוברים שמקדש הג' יגלה ויבוא משמים, ולא לפי שיטת הרמב"ם שסובר שבנייתו צריך להיות ע"י בני' אדוקא. אשר לפי שיטת רש"י, לא צריך להעמדת דלתות ע"י בני'.

ברם קשה לומר שדברי הרבי הם לא לפי כל הדעות.

לכן נ"ל שדברי הרבי האלו הם ע"פ המבואר בביאורים להל' ביהב"ח שם בתיווך הדעות שבין הרמב"ם ורש"י – באו"א (שלא ע"י העמדת דלתות דבני', אלא) שבניית המקדש כולו יהי' ע"י בני' ובתוך זה יתלבש המקדש שמלמעלה.

כי הנה מבואר בלקו"ש ח"ל (ע' 121 ואילך) בנוגע לבנין המקדש הג' שע"י בני' א (בשיטת הרמב"ם⁵), שבני' זו תתקיים – ומתקיימת – בפועל בזמן הגלות ע"י עבודתם של בני' בזמן הגלות.

והנה מובן שהקשר והשייכות דבני' זו שע"י העבודה בזמן הגלות – עם בניית

המקדש הג' כפשוטו ממש, היא בכוחה של הנהגה נסית דוקא⁶.

והענין הוא, כמבואר בכ"מ (שיחות דתשמ"ז ובארוכה בלקו"ש חל"ו תרומה א') שבניית המקדש - שע"י עבודה דומן הגלות - הוא בניית בתי כנסיות ובתי מדרשות דומן הגלות, והיינו, כי "עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל" (מגילה כ"ט ע"א) ומהם ועל ידם הרי יבנה את הביהמ"ק הג' בפועל⁷, לכן הוי העבודה של בני' בזמן הגלות (בבניית בתי כנסיות ובתי מדרשות) משום בניית המקדש כפשוטו.

והנה מבואר בדברי הרבי (סה"ש תשמ"ח ע' 392 הע' 76) בנוגע להנהגה נסית לעת"ל, שאחרי הפס"ד דתורת החסידות שבימוה"מ תהי' הנהגה נסית, הרי גם הרמב"ם מודה לזה.

ויש להוסיף ולהבהיר בזה: שיטת החסידות שבימוה"מ תהי' הנהגה נסית, מובן, שהיא ע"פ שיטתה הכללית של חסידות שהנהגה נסית קשורה ותלוי' בעבודתן של ישראל בקיום התומ"צ⁸ - כמו הנהגה טבעית לפי שיטת הרמב"ם.

דהיינו בדיוק כמ"ש בתורה אם בחוקותי תלכו גו' ונתתי גשמכם בעצם כו', אשר לפי פשוטם של המקראות וע"פ ההלכה ברמב"ם פירוש הדברים הם, שהנהגה הטבעית של בני' (בנתינת גשמים בעתם כו') תלוי בקיום התומ"צ של בני' (בחוקותי תלכו), כך לפי שיטת החסידות, הנהגה הנסית תלוי' גם בעבודתם של בני'.

לכן לפי שיטת החסידות, בימוה"מ כשתהי' שלימות קיום התומ"צ, תהי' גם הנהגה נסית.

לפ"ז אוי"ל בעניננו, שכשיתגלה הביהמ"ק מלמעלה - ע"י העתקתן של כל הבתי כנסיות ובתי מדרשות של זמן הגלות למקום המקדש שבירושלים - הרי גם הרמב"ם יודה, שבבני' זו שע"י העבודה דומן הגלות - יש בה משום המצוה דבניין ביהמ"ק.

6) כמובן מהמבואר בשיחה שם, שבבני' זו שע"י העבודה דומן הגלות מתגלה "בניינא דקוב"ה", אשר "בניינא דקוב"ה" הוא בעיקר כוח הנסי של הקב"ה.

7) כמ"ש בחדא"ג מהרש"א שם, וז"ל: "שיקבעו לעתיד בא"י מחובר לבית המקדש", כמבואר כ"ז בקונ' בית רבנו שבבבל, סה"ש תשנ"ב ע' 466 ואילך.

8) עי' לקו"ש ח"ט ע' 72, ח"ב ע' 73, ובכ"מ.

כלומר: אף שלפי שיטת הרמב"ם, בבניית בתי כנסיות ובתי מדרשות בזמן הגלות – אין משום מצוה דבניין ביהמ"ק כלל⁹, ומאידך, העתקתן של בתי כנסיות ובתי מדרשות אלו לירושלים – תהי' הרי בכוחה של הנהגה נסית, ששוב לא תתקיים בזה המצוה דבנין המקדש לפי שיטת הרמב"ם שמחייב פעולה דבנ"א דוקא,

אעפ"כ, כשיעתיקו הבתי כנסיות ובתי מדרשות לירושלים בפועל, הרי גם הרמב"ם יודה שבבנין ביהמ"ק הזה – שע"י הבני' דזמן הגלות – יש משום המצוה דבניית המקדש (שע"י בנ"א). והיינו כי גם הרמב"ם יודה שהנהגה נסית זו (כמ"ש לעיל משיחת הרבי – בנוגע לכל הנסים דימוה"מ) היא תוצאה מעבודתן של ישראל בקיום התומ"צ, והיינו כנ"ל, תוצאה מעבודתן של ישראל בבניית בתי כנסיות ובתי מדרשות דזמן הגלות, לכן יש בזה גם פעולת הבני' שע"י בנ"א.

לכן גם לשיטת הרמב"ם יוכלו להקריב קרבנות בביהמ"ק זה בשבת. ואחרי השבת יעמידו את הדלתות כדי לצאת את שיטת הרמב"ם המקורי (שלפי גדרי ההלכה כפשוטם) המחייב בניין המקדש ע"י בנ"א – בדרך הטבע – דוקא.



תורת רבינו

עבדא בהפקירא ניחא לי' בבינוני

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

במאמר ד"ה ואלה המשפטים תשל"ח (נדפס בספר המאמרים מלוקט ח"א) אות ה', מקשה על מה שכתוב באוה"ת שבחי' עבד כנעני הוא בדרגת רשע וגם בינוני, איך שייך שיהי' עבד כנעני בבחי' בינוני, שהרי עבדא בהפקירא ניחא לי', ובינוני לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם.

ולכאורה מהי הקושיא, שהרי הוא אומר שם ע"ז שבהפקירא ניחא לי' "ומה שעושה ועובד הוא רק בע"כ מצד אימת הדין שלא יכהו בשבט". וא"כ הרי שייך שאף שבהפקירא ניחא לי' יהי' לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם מצד אימת הדין.

(9) כמ"ש בלקו"ש חל"ו שם הע' 46.



כמה הערות במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום נשיא לבני אשר ה'תשל"א -תשמ"ט

הרב אברהם אלטר הלוי הבר
משפיע בנחלת הר חב"ד

א.

באות ג' בהמאמר מבאר באופן הראשון, לכאורה, את ההבדל שבין הפקח לאוה"ע, שהטעות של אוה"ע שעובדים הכו"מ, הוא כי חושבים שיש להכו"מ בחירה, וע"כ ראוי להודות להם... וגם לפי טעותם חשבו שע"י שיעבדו אותם ישפיעו להם יותר.

ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב הוי' את הארץ בידי הכוכבים כו'

(ועי' הערה 20 דב' טעויות אלו הם שיתוף וע"ז).

ואילו הפיקח יודע את האמת שכל הממוצעים הם רק כגרזן ביד החוצב בו, ואין להם שום בחירה, ולכן אין להודות להם ולא להשתחוות להם, ולכן אנא נסיב מלכא.

ע"כ קיצור ותוכן מאות ג'.

ולכאורה מהיכן יודע הפקח שלהכו"מ אין שום בחירה (והרי לאב ואם יש בחירה, ולכן צריך לכבד אותם, ומהיכן יודע שלהכו"מ אין בחירה כלל).

והתירוץ פשוט, שיודע זאת מכך שכבר מזמן אדה"ר נצטוו על ע"ז, שמזה מובן שאין להם בחירה כלל, וע"כ כבר אז ידע שאין להם בחירה כלל.

אבל עדיין צע"ק, דהלשון בהמאמר הוא "דזה שישראל יודעים את האמת שכל הממוצעים שעל ידם באה ההשפעה הם רק כגרזן ביד החוצב הוא מצד גודל הדעת שלהם" וכן בהמשך האות כותב "וזה שישראל יודעים שהם רק כגרזן ביד החוצב הוא

מצד גודל הדעת שלהם" (ההדגשות שלי), וצע"ק.

ב.

עוד צ"ע.

דבתחילת המאמר, מביא מדברי אדה"ז בתניא, ד"ובנו בחרת" קאי על הגוף הגשמי, "הנדמה בחומריותו לגופי אוה"ע", - ושואל ע"ז כי מה שהוא "נדמה" הר"ז רק בחיצוניות, אבל לגבי הקב"ה אי"ז ביאור מדוע זה נקרא "בחירה".

ומהו המענה ע"ז בסיום המאמר, הנה זה לכאורה, (כפי שכבר כתבתי באדר א תשע"ד) מה שמבואר דזה שעם ישראל גם בגופם נעלים מאוה"ע זה נובע מבחירתו של הקב"ה בהם, ולכן שייך ע"ז בחירה (כי לפני הבחירה אכן שניהם שווים, וע"ד מה שמובא במ"א דהבחירה היא בהדרגא ד"אח עשיו ליעקב").

אבל לפי"ז צ"ע מדוע אומר אדה"ז ומהיכן לוקח ש"ובנו בחרת" קאי על הגוף החומרי, הרי ממ"נ - לאחר הבחירה, אז גם הגוף וגם הנשמה נעלים מאוה"ע, ואילו לפני הבחירה - הרי כולם שווים, וא"כ מהיכן לוקח אדה"ז ש"ובנו בחרת" זה הגוף הגשמי הנדמה וכו'.

ואולי י"ל, דבפירוש "בחירה" יש שני אופנים, א. בפנימיות איך שהוא מצד למעלה, ו-ב. בחיצוניות איך שהוא מצד למטה, והנה אכן בפנימיות הבחירה, אין שייך לומר שהבחירה היא רק על הגוף, כ"א היא גם על הנשמה, והבחירה שמלמעלה פועלת את המעלות הן של הנשמה והן של הגוף, אבל יש גם מושג "בחירה" כפי שאנו רואים מלמטה, ובעיניים שלמטה, - הרי על הנשמה אין שייך בחירה, כי היא נעלית באין ערוך לאוה"ע, ורק על הגוף, שהוא "נדמה" בחומריותו לגופי אוה"ע, רק ע"ז שייך בחירה, וזהו שכתב אדה"ז ש"ובנו בחרת" הכוונה הוא על הגוף הגשמי, שאף שהוא "נדמה" (בעיניים שלמטה) לגופי אוה"ע, אעפ"כ בחר בו הקב"ה.

ג.

עוד צ"ע באות יו"ד בהמאמר

שמבאר שאלו שמסתפקים בהגילויים, היינו שמסתפקים בהאמצעים, וע"כ יכול ח"ו בהשתלשלות להגיע שירצה בהאמצעים של הכו"מ וכו', ורק הפקח שרוצה רק בהעצמות, ואינו רוצה בהאמצעים דהגילויים, אין מקום כלל שירצה בהאמצעים דהכו"מ, זהו תוכן אות יו"ד.

ולכאורה צ"ע, איך יתכן שירצו בהאמצעים, בהגילויים, הרי ממ"נ אם רוצה את הקב"ה, הרי צריך לרצות את עצמות א"ס ב"ה, ואם אינו רוצה - מדוע שירצה בהגילויים, בהאמצעים.

ועוד צריך להבין, איך יכול להיות, שמי שרוצה בהאמצעים דהגילויים, יכול להגיע ח"ו שירצה בהאמצעים דהכו"מ, הרי זה באין ערוך לגמרי, דהגילויים הם אלקות, והכו"מ הם היפך אלקות.

ונראה דהמענה על השאלה הראשונה יתן מענה גם על השניה. דודאי רצונו בהקב"ה, אבל מאחר שבשביל להתדבק בהקב"ה ממש צריך להתבטל לגמרי, ואת זה אינו ברצונו, ע"כ השוחד דאהבת עצמו מעוור, והוא יבנה לעצמו מחשבה, דגם הגילויים הם הרי גילויים מא"ס ב"ה, שדרכם יתגלה אלקותו בעולם, א"כ כדאי לו להתדבק בהגילויים, שהם גילויים ממנו ית', - ועי"ז גם יהיה קשור להגילויים של הקב"ה וגם ישאר במציאותו.

ועי"ז אומר הרבי, דכאשר הוא במצב שהשוחד דאהבת עצמו מעוור והוא מטה את שכלו שירצה בהאמצעים (במחשבה שבזה מתבטא הקשר שלו עם הקב"ה), הרי יכול להיות ח"ו מצב שהשוחד דאהבת עצמו (במצב מסויים - שיהיו לו קשיים וכיו"ב) יעוור ויטה את שכלו שגם האמצעים דהכו"מ הם עיקר, שהרי גם הכו"מ משפיעים בכחו של הקב"ה (וכמ"ש הרמב"ם, שטעותם היתה שסברו שהקב"ה "חלק להם כבוד", ושזהו "רצון הא-ל" - כמובא בהערה 75), ולכן יחשיב אותם, כי השוחד יעוור.

ורק כאשר הוא לא מתפתה להשוחד דאהבת עצמו, ורוצה רק בהמלך עצמו, ה"ה מובטח שלא יכשל ח"ו.

ומוכן דזה יכול להיות רק ע"י התקשרות להצדיק, הרבי, נשיא הדור, משה רבנו שבדור, שהוא נותן כח לכ"א בכל מצב שהוא, שלא יסתפק בשום אמצעי, וירצה רק את הקב"ה לבד, וירצה לעשות נח"ר לפניו ית' לבד, להפיץ את המעינות ואת היהדות חוצה.

ובזכות זה אתי מר דא מלכא משיחא.



אי אמרינן 'מתוך' מתולדה לאב - לביאור רבינו

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה

א. בלקו"ש חי"א שיחה א' לפרשת בא מבאר כ"ק אדמו"ר (ועיי"ש בארוכה) שלושה אופנים בסיבת הכלל (דבית הלל) ש'מתוך שהותרה (מלאכת אוכל נפש) לצורך הותרה שלא לצורך':

(א) לפי דהיתר מלאכת אוכל נפש הוי 'סימן' - מלאכות אלו לא נאסרו מלכתחילה ביום טוב - ולכן 'שלא לצורך' כולל גם שלא לצורך כלל. וכן סבירא ליה לרש"י ולחלק מהדיעות גם להרמב"ם.

(ב) לפי דהיתר מלאכת אוכל נפש הוי 'סימן', אך 'שלא לצורך' כולל רק מלאכות שיש בהן 'צורך היום קצת' כי הגדרת מלאכת אוכל נפש אינה לפי גוף פעולת המלאכה (כלשיטה הנ"ל) אלא לפי מטרת וכוונת העשייה. וכן סבירא לרמב"ן ולר"ח, לחלק מהדיעות גם להרמב"ם, ואפשר לפרש כן בתוספות.

(ג) אף דהיתר מלאכת אוכל נפש הוי 'טעם' - מלאכות אלו כן נכללות באיסור מלאכה ביום טוב ורק שהתירן התורה מפני עניינן - מכל מקום מותרות גם 'שלא לצורך' דיש בו צורך היום קצת כי גם זה עכ"פ 'מקצת' (באיכות) ממלאכת אוכל נפש - במה דהוי צורך האדם (ובדומה לכך שבכמות אין המלאכה מוגבלת לכמות הנצרכת לאכילה באותו יו"ט, ומותר לשחוט בהמה שלימה על מנת לאכול רק כזית מבשרה). וכן יש לפרש בתוספות לשיטת אדמו"ר הזקן בשולחנו, וכך פוסק.

ונראה דיש לפרש על פי ביאור זה את דברי האבני נזר, דנחלקו הרמב"ם ותוספות אי אמרינן 'מתוך' מתולדה לאב, כדלקמן.

ב. ידועה קושיית התוספות (שבת צ"ה). לגבי הא ד'מגבן חייב משום בונה' - 'ומיהו תימה לר"י כיון דמותר לגבן ביום טוב מן התורה. . . אם כן נפל ביתו ביום טוב יהא מותר לבנותו ביום טוב דמתוך שהותר בנין לצורך דמגבן הוי משום בונה כדאמר בסמוך הותר נמי שלא לצורך ובלבד שיהא צורך היום לאכול בתוכו שלא יכנו שרב ושמש', ותיצרו 'זי"ל דאסור מדרבנן דהוי עובדא דחול כי היכי דאסורין טחינה והרקדה ביום טוב'.

ומכאן מקשים על הרמב"ם שפסק (הלכות שביתת יום טוב פ"א ה"ב) שהבונה

ביום טוב אסור מן התורה: וכל העושה באחד מהם מלאכה שאינה לצורך אכילה כגון שבנה או הרס או ארג וכיוצא באלו הרי ביטל מצוות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר "כל מלאכת עבודה לא תעשו" "כל מלאכה לא יעשה בהם" ואם עשה בעדים והתראה לוקה מן התורה.

ומתריך האבני נזר, דהואיל ומגבן הוי רק תולדה של מלאכת בונה אין כאן קושיא, כי להרמב"ם לא אמרינן 'מתוך' שהותרה תולדה לצורך הותר האב עצמו שלא לצורך.

ובטעם הדבר כתב במקום אחד (או"ח סימן רכ"ו) דתולדות כלל לא נאסרו ביום טוב, וממילא לא שייך לומר 'מתוך' שהותר מגבן הותר בונה - דהא מגבן לא נאסר מלכתחילה.

אך למסקנתו שם זה הוי רק 'לפלפולא ופטפוטי דאורייתא טבין' כי תולדות נאסרו ביום טוב.

ובמקום אחר (או"ח סימן תי"ב, והובא גם בסימן רי"א ועד"ז באגלי טל מלאכת טוחן ס"ק ט"ו) כתב הטעם על פי ביאור המגיד משנה הידוע (הלכות שבת פ"ז ה"ז) שדעת הרמב"ם היא ש'מעין מלאכה' דהויא אב היא מלאכה שדומה לאב בדימיון גמור אך חלוקה באיכות הפעולה או הנפעל, ואילו 'תולדה' הוה מלאכה הדומה לאב רק במקצת 'ועל כן לא אמרינן מתוך ממגבן שאינו בונה גמור אלא קצת דמיון. לבונה ממש. דבונה ממש לא הותרה'.

ומעתה עלינו להבין במה נחלקו התוספות על הרמב"ם, וסבירא להו דשפיר אמרינן 'מתוך' שהותרה תולדה לצורך הותר האב שלא לצורך.

ג. ולכאורה על פי המובא לעיל מהשיחה מתפרשים הדברים היטב:

דהנה האבני נזר עצמו (בסימן תי"ב שם) לומד שהרמב"ם קאי בשיטת רש"י ד'שלא לצורך' כולל גם שלא לצורך כלל (אופן א' שבשיחה).

ועל כן לשיטת הרמב"ם שטעם 'מתוך' הוא מפני שמלאכה זו לא נכללה באיסור מלאכה ביום טוב, היינו דווקא כשהמלאכה עצמה היא מלאכת אוכל נפש ולא כאשר היא עצמה בכלל האיסור ורק "הדומה לה במקצת" הוי אוכל נפש [וראה בשו"ת עמודי אור סימן כ"ט סוף אות ב' (שצויין בהערה 13 בהשיחה) לגבי מלאכת חרישה לרבי יוחנן דס"ל 'סימן': "ומשני לא הותרה חרישה כדרכה פי' דסתמא ודרכה של חרישה אינה מיוחדת לאוכל נפש, ולא הותרה מכללה, ושפיר אסורה מקרא ולקי עלה שלא לצורך". ועד"ז הוי לשיטת הרמב"ם במלאכת בונה].

משא"כ לשיטת התוספות (כפי שלמד אדה"ז - אופן ג' שבשיחה) כשם שאמרינן 'מתוך שהותרה לצורך אוכל נפש הותרה למקצת אוכל נפש' כך אמרינן 'מתוך שהותרה מקצת ממין המלאכה לאוכל נפש הותרה כולה לצורך היום לאכול בתוכו שלא יכנו שרב ושמש' (ואדרבה, בשיחה משמע שלומד את הכלל הראשון מזה השני - ראה לשון קדשו בסעיף ה': "ומכיון דחזינן שהמלאכות לצורך או"נ הותרו גם אם רק קצת הוא לצורך או"נ - כמו"כ די לן בהצורך דשאר הנאות שהוא "מקצת" (באיכות) לצורך או"נ").

ד. מידי דברנו בשיחה זו, יש להעיר בנוגע לכמה פרטים נוספים:

א) בהערה 20 מוכיח רבינו דהרמב"ן סובר כאופן הב' שבשיחה מכך דס"ל דמלאכת אוכל נפש הוי סימן, וגם ס"ל שצריך שיהא צורך היום קצת - ומביא מקור לכך מרמב"ן שבת קכד, ב ד"ה וב"ה מתירין. ואכן משמע כך ברמב"ן שם.

וראוי להעיר דהשאגת אריה בסימן פ"ג כותב בפירוש (מכורח קושיא) שיש להעמיד את הרמב"ן כשיטת רש"י דהותרה גם שלא לצורך כלל (אלא שלמסקנתו יש תירוץ אחר לקושיא ואין מוכרחים להעמיד כן). ויש לעיין כיצד יבאר השאגת אריה את דברי הרמב"ן שמהם למד רבינו לא כן.

ב) בהמשך ההערה הנ"ל מביא כ"ק אדמו"ר אופן לבאר שהתוספות לומדים דגם בית הלל סבירא להו דמלאכת אוכל נפש הוה 'טעם' ומ"מ בעינן צורך היום קצת - "כי הטעם הוא משום שמחת יו"ט (ראה שאג"א סק"ב), ולכן הותרה (לא רק הנאה של או"נ ממש, אלא) גם שאר כל צרכי היום".

ויש להבין מדוע נייד כ"ק אדמו"ר מביאור זה, ומבאר בסעיף ה' אופן אחר בהא דהתוספות לומדים דגם לבית הלל הוי 'טעם'?

[ואולי יש להסביר דתליא בשיטת השאגת אריה שבשאלה הקודמת, ועדיין לא היה סיפק בידי לברר בזה]

ג) מצינו להפני יהושע (ביצה י"ב. ד"ה דאי ב"ה) שמפרש דעת הרמב"ם (בשו"ת עמודי אור שם הביא דבריו גם לגבי שיטת רש"י, ולע"ע לא מצאתיו) דמלאכות שעניינן אוכל נפש (כבישול) הותרו גם שלא לצורך ואילו מלאכות שאין עניינן אוכל נפש (כצובע) הותרו רק כשעשייתן בפועל הינה לצורך אוכל נפש.

ויש להבין כיצד לומד הפני יהושע טעם ההיתר ד'מתוך', כי לפי האופנים שבשיחה (ראה סיום אות ד' בחילוק שבין אופן א' וב') יוצא ד'ארכביה אתרי רכשי' -

במלאכות מסוימות אמרינן שהגדרת מלאכת אוכל נפש אזלה בתר גוף הפעולה (כאופן א') ובמלאכות אחרות אזלה בתר מטרת וכוונת עשייתן (כאופן ב')?



נגלה

בסוגיית כופה עליו כלי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ו,א) "אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי". והיינו דמכיון שהוא יו"ט אסור לו להשבית את החמץ, ולכן כופה עליו את הכלי עד אחרי יו"ט ואז מבערו.

ונחלקו הראשונים והפוסקים האם דין זה הוא רק במקרה שכבר ביטל את החמץ לפני פסח וא"כ אין כאן אלא חיוב השבתה מדרבנן (שיטת רש"י ודעימיה), או דמדובר גם במקרה שלא ביטלו והוה חיוב השבתה מדאורייתא (שיטת הרמב"ם ודעימיה).

ביאורו של אדה"ז בפלוגתת הראשונים

ב. ואדה"ז בשלחנו (סי' תמ"ו ס"ה) הביא ב' השיטות והאריך בביאורם כדלהלן;

שיטה ראשונה: "בד"א בחמץ שנתחמץ קודם שביטל חמצו בי"ד שאינו עובר עליו בב"י וב"מ מן התורה, אבל בחמץ שנתחמץ בפסח הרי זה מבערו אפילו ביו"ט כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"מ". וכיצד מבערו אם יש לפניו נהר יפררנו וישליכנו לנהר ואל ישרפנו כדי למעט בחילול יו"ט ואם אין לפניו נהר ישרפנו או יפררנו ויזרה לרוח ואע"פ ששביתת יו"ט יש בה מצות עשה ולא תעשה .. וביעור חמץ בפסח אין בו גם כן אלא מצות עשה תשביתו שאור וגו' ולא תעשה ב"י וב"מ ואין דוחין עשה ולא תעשה מפני עשה ולא תעשה, מ"מ כיון שמלאכת ההבערה והזרייה לרוח הותרה ביו"ט מן התורה לצורך אכילה הותרה לגמרי אפילו שלא לצורך אכילה ובלבד שיהיה בהן צורך יום טוב כגון לצורך מצוה עוברת שזמנה בו ביום .. וביעור חמץ ג"כ היא מצוה עוברת שהרי כל רגע ורגע שמשעה אותו ואינו מבערו עובר עליו בב"י וב"מ".

שיטה שנייה: וי"ח על זה ואומרים דאפילו נתחמצה בפסח לא יבערנה ביום טוב ואפילו יש לפניו נהר לא ישליכנה לשם דכיון שהחמץ אסור בהנאה בפסח הרי הוא מוקצה ואסור טלטלו ביו"ט שהרי אינו ראוי לכלום. ואע"פ שאיסור טלטול המוקצה אינו אלא מדברי סופרים וביעור חמץ שלא ביטלו קודם הפסח הוא מן התורה שעובר עליו בב"י וב"ט, מ"מ חכמים העמידו דבריהם במקום עשה ולא תעשה, שיש כח ביד החכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה כלומר שאינו עובר מצות התורה בידים אלא הוא יושב ובטל והיא מתבטלת מאלה.

[וממשיך] ואפילו לשרפה במקומה אסור אע"פ שאינו מטלטלו ומלאכת השריפה הותרה לצורך אכילה, אין אומרים שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה לצורך מצוה כיון שמן התורה אפשר לקיים המצוה בלא חילול יו"ט דהיינו שישליכנו לנהר או לבית הכסא שהרי טלטול המוקצה אינו אסור אלא מד"ס .. ולפיכך אסור לשרוף חמץ ביו"ט מן התורה ואי אפשר לחכמים להתיר דבר האסור מן התורה אלא כופה עליו כלי עד הערב. ועל שהייה זו שמשהה את החמץ עד הערב אינו עובר בב"י וב"ט כיון שהוא רוצה לבערו אלא שחכמים מונעים אותו הרי הוא אנוס ולא הזהירה תורה ב"י וב"ט אלא למי שיש בידו לבער".

ונמצא מבואר מדברי אדה"ז הללו, דשתי השיטות פליגי בשתיים: (א) בדין מוקצה והעמידו חכמים דבריהם – דלשיטה ראשונה הרי האיסור דאורייתא דוחה איסור הטלטול מדרבנן ול"א דהעמידו דבריהם במקום האיסור דאורייתא, ואילו לשיטה שנייה באמת העמידו דבריהם ולא התירו הטלטול. (ב) בדין 'מתוך' – דלשיטה ראשונה נאמר כאן ההיתר ד'מתוך' ואשר לכן הותרה ההבערה כאן להשביט החמץ, ואילו לשיטה שנייה ל"נ כאן ההיתר ד'מתוך' כמבואר בדבריו הסיבה לזה.

ויל"ע בביאור יסוד ושורש פלוגתות אלו, ובלשון הרגיל: 'במה פליגי? וגם צ"ע האם יש קישור בין שתי פלוגתות אלו, והיינו מה ששיטה ראשונה סב"ל גם זה דלא העמידו דבריהם, וגם זה דאמרינן ההיתר דמתוך, ואילו שיטה השנייה חולק על הראשונה בשני דינים אלו!?!'

(1) הוכחת אדה"ז לשיטה של"נ כאן ההיתר ד'מתוך'

הנהגה בקשר לשיטה השנייה בענין 'מתוך' – והיינו דל"א כאן היתר זה משום שישנה דרך אחרת (שאינה מלאכה מדאורייתא) להשביט את החמץ, כתב אדה"ז בקו"א כאן (סק"ג) הוכחה לזה;

ובהקדמה: אחד מהטעמים שמביא המג"א לשיטה זו (של הרמב"ם ודעימיה) דלא יכולים לשרוף את החמץ ביו"ט אף אי הוה חיוב מדאורייתא, ול"א ההיתר של 'מתוך', הוא, דצורך מצוה לא נחשב לצורך

היום והנאת הגוף. וכמו שרואים דאסור לשרוף קדשים ביו"ט ול"א ההיתר של 'מתוך', וע"כ הוא משום דאין צורך מצוה נחשב 'לצורך' לענין זה (והוא מהכס"מ ופר"ח, ומוסד על שיטת הר"ן בביצה).

וכותב ע"ז אדה"ז ד"זה אינו עולה יפה להלכה לדין הנמשכין אחר פסקי הש"ע דפסק בסי' תקכ"ו דלא כהר"ן, אלא כהרא"ש ור"י, דלצורך מצוה הוה כהנאת הגוף כמ"ש הטור בסי' תקי"ח".

ואשר לפ"ז - ממשך אדה"ז - צריכים לומר, דהא דל"א 'מתוך' להתיר שריפת קדשים ביו"ט (אינו משום דלא נחשב 'לצורך', אלא) הוה משום דאפשר לשרפו במוצאי יו"ט (והביא מקורות לזה. וכן הוא הביאור מדוע ל"א 'מתוך' להתיר מילה שלא בזמנה ביו"ט).

אז אם אומרים דהאפשרות לשרוף הקדשים במוצאי יו"ט גורמת דל"א ההיתר ד'מתוך', אז כ"ש וק"ו" דהאפשרות לקיים המצוה בו ביום באופן המותר ביו"ט - והיינו האפשרות להשבית החמץ בלי הבערה - גורמת דל"א ההיתר ד'מתוך' להתיר מלאכה האסורה ביו"ט!

ומבאר אדה"ז מהו הכ"ש והק"ו בזה: דהא בגמרא (שבת דף כג ע"ב כ"ד ע"א) ה' סברא דיהי' מותר לשרוף קדשים ביו"ט מדין עשה דוחה ל"ת (אלא דסברא זו נדחתה מפני כמה טעמים עיין בסוגיא שם), ואע"פ שהדין הוא דל"א עדל"ת היכא דשתייהן יכולין להתקיים, והרי אפשר לשרוף הקדשים במוצאי יו"ט (בלי דחיית הל"ת)!? אלא ע"כ - כמו שביארו הרשב"א ורמב"ן - "דכל שלא אפשר לקיים המצוה בו ביום אין זה נקרא אפשר לקיים שתייהן".

והיינו דאע"פ דאם ה' דרך לקיים את שתייהן באותו יום אז לא היו אומרים דעדל"ת, מ"מ זה שיכולים לקיים שתייהן ע"י עשיית המצוה במוצאי יו"ט אי"ז נקרא אפשרות לקיים שתייהן, ושוב אומרים דעדל"ת.

וא"כ לענין 'מתוך' דרואים דזה שיכולים לקיים המצוה במוצאי יו"ט, כן נחשב לאפשרות, עד שמחמתו ל"א ההיתר דמתוך - דלכן לא מתירים שריפת קדשים ביו"ט משום 'מתוך' כנ"ל - אז בודאי הרי האפשרות לקיים המצוה באופן המותר ביו"ט עצמו תגרום דל"א ההיתר ד'מתוך' לעשותו באופן האסור! (עכתה"ד אם הבנתי אותם נכון).

ועכ"פ לפכ"ז נמצא דצריכים לבאר לא רק 'במה פליגי' הני ב' שיטות אי אמרינן כאן ההיתר ד'מתוך' או לא, אלא גם לתרץ הוכחה זו לפי שיטה (הראשונה) דכן אמרינו 'מתוך'!?

דין בהוכחת אדה"ז

והנה נקודת הסברא בקו"א הנ"ל הוא, דהאפשרות לקיים הדבר באותו יום באופן המותר (היינו בדין בעיור חמץ), 'עדיף' מהאפשרות לקיים הדבר אחרי יו"ט (כמו במצות שריפת קדשים), וכמו שהוכיח דבר זה מדין עדל"ת כמשנ"ת.

אמנם לכאורה יש לדון בזה ולומר סברא הפכי; דבמקרה שיכול לקיים הדבר באותו יום כו' הרי הוא עכ"פ מוכרח לעשות הדבר ביו"ט (וכמו שאדה"ז מבאר בפנים הסעיף הנ"ל דבעיור חמץ הוה מצוה עוברת "שהרי כל רגע ורגע שמששה אותו ואינו מבערו עובר עליו בבי" וב"י), וא"כ הוה ממש צורך היום. משא"כ במקרה שיכול לקיים המצוה אחרי יו"ט (כבשריפת קדשים) נמצא דבאמת אין כ"כ צורך היום בכלל!

ונמצא דיש סברא לכאן וסברא לכאן; מחד גיסא ישנה סברא לומר - כסברת הקו"א - דאפשרות לעשותה באותה יום באופן המותר 'עדיף' מהאפשרות לעשותה אחרי יו"ט לענין שלילת ההיתר

ד'מתוך', ומאידך לכאורה יש סברא לומר להיפך; דבבר שלא צריכים לעשותו היום אינו נחשב כ"כ צורך' ולכן לית ביה ההיתר דמתוך, לעומת דבר שחייבים לעשותו ביו"ט דוקא!
ולכאורה נראה לומר דתלוי בפירושו והגדרת ה'צורך' שמחפשים כאן לענין ההיתר של 'מתוך שהותרה לצורך'..;

דאם מדברים על הצורך לעשות המלאכה האסורה – והיינו דמתוך שצריכים לעשות מלאכה אסורה זו ביו"ט לכן הותרה כו' – אז נכונה סברת הקו"א דכשאין צורך לעשות מלאכה אסורה זו אפילו בו ביום הר"ז הסברא הכי חזקה דלא נאמרה כאן ההיתר ד'מתוך'.

אמנם אם מדברים על הצורך של האדם שבעבורה מתירים את המלאכה – והיינו דמתוך שהותרה מלאכה עבור צורך האדם לכן הותרה כו' – אז י"ל להיפך, דהצורך של האדם בדבר שחייב לקיים היום עדיף מהצורך שלו לקיים דבר שאפשר לקיימו אחרי יו"ט ג"כ.

ביאור יסוד שתי השיטות בענין ההיתר ד'מתוך'

ולכאורה י"ל דדבר זה גופא יהא תלוי בהגדרת ההיתר של מלאכת אוכל נפש ביום טוב;

דיעוין בלקוטי שיחות (חי"א פרשת בא) איך שהאריך הרבי לבאר שתי דרכים בענין זה; או דמלאכת אוכל נפש לא נכללו מעיקרא באיסור מלאכה ביום טוב, או דבעצם הוו מלאכות אלא שהותרו לענין אוכל נפש.

(ויעוין שם איך שבפשוטו בזה פליגי ב"ה וב"ש, דלב"ה הוה הפירוש שלא נכללו במלאכות אסורות ביו"ט בכלל, אשר לכן סב"ל סברת 'מתוך' – לעומת דעת ב"ש דרק הותרו לענין אוכל נפש – ואשר לכן לא סב"ל דין 'מתוך'.

אלא דזה א"ש לשיטת רש"י דלדעת ב"ה נאמר ההיתר דמתוך בכל מקרה, אמנם לדעת התוספות דמצריכים צורך קצת עכ"פ, אינו פשוט כ"כ. וראה שם איך שהרבי מסביר שיטה זו בשתי אופנים, אשר לפי אופן הראשון נמצא דבאמת הוה הפירוש שלא נכללו מלאכת או"נ במלאכות של יו"ט בכלל, ואילו לפירוש השני הוו בגדר מלאכות אסורות אלא שהותרו עיי"ש. והן הן שתי הדרכים דעסקינן בהו).

אז נאמר דבאם מלאכות אוכל נפש הוו בעצם מלאכות אסורות אשר צריכים להתירן, אז צריכים לדעת האם יש צורך בעשיית מלאכה זו אשר מחמתה מתירין אותה מאיסורה. אמנם אם מלאכת או"נ אינן בכלל איסור מלאכה בכלל, אז צריכים לקבוע (רק) האם באמת יש צורך להאדם בדבר מסויים, דאז נאמר שלענין מילוי צורך זה אין המלאכה בגדר מלאכה אסורה בכלל.

ועפ"ז נאמר דאולי בזה פליגי ב' השיטות בענינינו האם נאמר ההיתר ד'מתוך' לענין השבתת חמץ שחייב לעשותו באותו יום אבל יש אפשרות אחרת איך לעשותו, או לא. וגם איך יתריך שיטה הראשונה את ההוכחה שהביא אדה"ז בקו"א לשיטה השנייה;

דיעה הראשונה סב"ל דכל מלאכה שהיא לצורך האדם ביו"ט אינה בגדר מלאכה אסורה בעצם, ושלכן נוגע רק לברר שישנה צורך אמיתי לדבר זה ביו"ט, ואז אין נפק"מ אם אפשר לקיים דבר זה באופן המתור או ע"י מלאכה אסורה, אחרי שהמלאכה אינה אסורה בכלל.

ואשר לפי"ז י"ל דסב"ל דליתא הוכחה כלל מהא דעדל"ת אשר שם אמרינן דאם אפשר לקיים העשה באופן שלא תדחה הל"ת או חייבים לעשותו כך דוקא; דהא שם מדובר בודאי בדחיית הל"ת, וא"כ מובן דדוחים אותה רק כשאין דרך אחרת לקיים המ"ע, משא"כ כאן דאחרי שישנה צורך בדבר זה שוב ליתא לשום ל"ת דצריכים לדחות כמשנ"ת.

כו"כ דקדוקים בדברי אדה"ז כאן

ג. ויתבאר בהקדם כו"כ דקדוקים בדברי אדה"ז וב'לשונו הזהב' כאן בביאור שתי השיטות:

א) בשיטה ראשונה: "כד"א בחמץ שנתחמץ קודם שביטל חמצו בי"ד שאינו עובר עליו בב"י וב"י מן התורה, אבל בחמץ שנתחמץ בפסח הרי זה מבערו אפילו ביו"ט כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י .. וביעור חמץ ג"כ היא מצוה עוברת שהרי כל רגע ורגע שמשהה אותו ואינו מבערו עובר עליו בב"י וב"י" – והיינו שכל ההיתר הוא בכדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י, ולא משום קיום מצות תשבתו.

ב) בשיטה שנייה: "ואע"פ שאיסור טלטול המוקצה אינו אלא מדברי סופרים וביעור חמץ שלא ביטלו קודם הפסח הוא מן התורה שעובר עליו בב"י וב"י, מ"מ חכמים העמידו דבריהם במקום עשה ולא תעשה .." – מדוע הזכיר תחלה דביעור חמץ הוא משום איסור ב"י וב"י (ואשר לכן קשה מדוע העמידו דבריהם), ואח"כ ממשיך דהם העמידו דבריהם במקום עשה ולא תעשה?!

ג) וממשיך: "שיש כח ביד החכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה

משא"כ דיעה השנייה סב"ל – י"ל – דההיתר של אוכל נפש מתירה את מלאכה האסורה ביו"ט, ושוב הוה ע"ד הא דעדל"ת אשר שם רואים דבאם יכול לקיים את שניהם שוב לא דוחים את הל"ת, ועד"ז כאן דאם אפשר להשביט את החמץ באופן המותרת ביו"ט שוב לא נאמר ההיתר של מתוך שהותרה בכלל.

קושי בביאור הנ"ל

אמנם לכאורה צ"ע בביאור זה, מכמה טעמים:

א) אדה"ז בקו"א הנ"ל מוכיח כשיטה זו דל"א כאן ההיתר של 'מתוך' מדברי הגמרא לענין קדשים, בלי להזכיר שישנה אופן אחר ללמוד דבר זה ולתרוץ הוכחה זו. ומשמעות הדברים הוא שכן הוא שיטתו בפועל. ולכאורה יש למצוא הסבר בשיטה ראשונה בשו"ע כאן – דכן אמרינן ההיתר של 'מתוך' – באופן שגם שיטה זו מסכימה עם ההוכחה שבקו"א (אלא דחולק על הדין כאן מטעם אחר)?!

ב) ביאור זה אינו מבאר בכלל פלוגתא הראשונה שיש כאן בין ב' השיטות; האם העמידו חכמים דבריהם במקום דאורייתא או לא, אז צ"ע וביאור גם בפלוגתא זו.

ג) יתירה מזו: מזה ששתי שיטות אלו פליגי בב' פלוגות אלו – היינו דשיטה ראשונה סב"ל דלא העמידו חכמים דבריהם וגם דאמרינן כאן ההיתר דמתוך, ואילו שיטה השנייה סב"ל דכן העמידו דבריהם ולא אמרינן ההיתר דמתוך' – משמע לכאורה דישנה קשר בין הפלוגות, ואשר ישנה סיבה אחת הגורמת לשתיהן! אלא דכמונן דדבר זה צ"ע טובא, אחרי דלכאורה מדובר בשתי דיונים נפרדים לגמרי?!

ולכן מחוורתא לפרש ולבאר כמשנ"ת בפנים כאן.

כלומר שאינו עובר מצות התורה בידיים אלא הוא יושב ובטל והיא מתבטלת מאליה" – מהו פשר כל אריכות זה, והו"ל לומר שיש להם כח לעקור כו' בשוא"ת, מהו הצורך להוסיף כל ההמשך, ובפרט הסיום "אלא הוא יושב ובטל והיא מתבטלת מאליה"?!?

ד) וממשיך: ".. אין אומרים שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה לצורך מצוה כיון שמן התורה אפשר לקיים המצוה בלא חילול יו"ט דהיינו שישליכנו לנהר .." – אשר כאן כבר אינו מזכיר איסור ב"י וב"י כלל, ומשמעות דבריו (אף שאינו מוכרח) הוא שמדבר על קיום המצוה של תשבתו!?

ה) ומסיים: "ועל שהייה זו שמשהה את החמץ עד הערב אינו עובר בב"י וב"י כיון שהוא רוצה לבערו אלא שחכמים מונעים אותו הרי הוא אנוס ולא הזהירה תורה ב"י וב"י אלא למי שיש בידו לבער" – ולכאורה צ"ע מהו פשר כל הוספה זו אחרי שכבר ביאר לפניו שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת, אז מה מוסיף כאן בדבריו שאינו עובר ע"ז וכו'?

ו) ובכלל מהו הבנת הענין ד"הוא אנוס ולא הזהירה תורה ב"י וב"י אלא למי שיש בידו לבער" – אשר לכאורה יש כאן שתי הסברות שונות לגמרי; דין אנוס כמו בכל מקרה דאנוס רחמנא פטריה, ודין חדש במקרה זה ד"לא הזהירה תורה ב"י וב"י אלא למי שיש בידו לבער"?!?

ביאור יסוד שתי הפלוגתות

ד. ומתוך כל הני דקדוקים נראה להציע הבנה חדשה בעומק ב' הפלוגתות שבשתי השיטות כאן;

דהנה בחיוב השבתת חמץ ישנן שתי פרטים: המצות עשה של תשבתו, והמל"ת של ב"י וב"י. וי"ל דיש חילוק גדול ביניהן לענין שתי השאלות שדנים עליהן כאן – האם 'העמידו דבריהם' במקום החיוב דאורייתא, והאם נאמר כאן ההיתר ד'מתוך'; מצד המ"ע של תשבתו, נכונה הסברא לכו"ע דהעמידו דבריהם, וגם הסברא דלא אמרינן ההיתר של מתוך, ואילו מצד המל"ת דב"י וב"י אז לכו"ע לא היו מעמידים דבריהם וגם היו אומרים ההיתר דמתוך כמשי"ת (לקמן ס"ו).

ואשר לפ"ז י"ל דעומק הפלוגתא היא עד כמה הרי המצוה של ב"י וב"י קשורה ותלוייה במ"ע דתשבתו, ובסגנון פשוט: במקרה שמצד איזה סיבה א"א לקיים התשבתו, האם עדיין עוברים על ב"י וב"י, או דהתוכן של ב"י וב"י הוא לקיימו ע"י התשבתו, ושוב אם א"א לקיים התשבתו אז ל"נ הב"י וב"י.

ואשר לכן פליגי בהנך שתי שאלות; דמאחר שיש כאן שתי סיבות מדוע לדחות המ"ע דתשבייתו - העמידו דבריהם, וגם ל"א 'מתוך' - ואילו לענין ב"י וב"י לא היו אומרים שתי טעמים אלו, אז הדבר תלוי בשאלה הנ"ל: דאם ב"י וב"י קשורה ותלוייה בתשבייתו אז כבר נתבטלה גם חיובן אחרי דהתשבייתו התבטלה, ואילו אי נחשבין למצוות בפנ"ע, הרי לגבן ל"נ סיבות אלו לדחותן, ושוב היו חייבים להשבית החמץ ביו"ט מחמתן.

ה. ואם כנים הדברים אז מיושבים להפליא כל הדקדוקים הנ"ל בדברי אדה"ז בזה, ועל הסדר:

(א) הסיבה של שיטה הראשונה שלא העמידו דבריהם ושכן אמרינן ההיתר של מתוך, הוה הכל מחמת איסור ב"י וב"י, ולכן לא הזכירו דבריהם אלא איסור זה ולא קיום העשה של תשבייתו כמו שראינו בהעתקת דבריהם לעיל.

(ב) שיטה השנייה אומרת דהעמידו דבריהם, ומבאר בזה, דאע"פ דיש כאן איסור ב"י וב"י - ואשר לכן לכאורה לא היו צריכים להעמיד דבריהם?! - מ"מ העמידו דבריהם במקום עשה ולא תעשה, אשר י"ל הביאור בזה, דהעמידו דבריהם במקום הל"ת מחמת זה שזה קשורה עם העשה שהעמידו דבריהם לגביו!

(ג) וזהו ביאור ההמשך "שיש כח ביד החכמים לעקור .. כלומר שאינו עובר מצות התורה בידיים אלא הוא יושב ובטל והיא מתבטלת מאליה", ד"ל דבהוספה זו מסביר מה קורה כאן אם המל"ת של ב"י וב"י (אשר מחמתן באמת לא היו מעמידים דבריהם כנ"ל) - ד"היא מתבטלת מאליה" אחרי שהעמידו דבריהם במקום קיום העשה דתשבייתו!

(ד) וממשיך לבאר מדוע ל"א כאן ההיתר ד'מתוך' וכאן אינו מזכיר איסור ב"י וב"י אלא .. אין אומרים שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה לצורך מצוה כיון שמן התורה אפשר לקיים המצוה בלא חילול יו"ט .., והיינו כמשנ"ת שסברא זו נאמרה רק לענין מצות קיום תשבייתו - דעל מצוה זו ל"נ ההיתר ד'מתוך'!

(ה) ולכן מסיים ואומר "ועל שהייה זו שמשהה את החמץ עד הערב אינו עובר בב"י וב"י כיון שהוא רוצה לבערו ..", והיינו משום שהסברא לא לומר כאן ההיתר ד'מתוך' הוה רק לענין קיום מצות תשבייתו, וא"כ עדיין צריך להסביר מה עם הלאוין של ב"י וב"י? וע"ז מתרץ דגם על לאוין אלו אינו עובר בשהייה זו.

(ו) וממשיך לבאר הסיבה לזה: ד"הוא אנוס ולא הזהירה תורה ב"י וב"י אלא למי שיש בידו לבער", אשר פירושו לפי הנ"ל דה'אנוס' הוא בזה שלא יכול לקיים

התשביתו (דע"ז לא"נ ההיתר דמתוך כנ"ל), ושוב כבר לא עובר על הלאוין ג"כ כמשנ"ת.

ו. ביאור הדברים (היינו מדוע באמת לענין ה'עשה' דתשביתו היינו אומרים להעמידו דבריהם, ולא היו מתירים את זה מדין 'מתוך', ואילו לענין הלאוין דב"י וב"י לא היו מעמידים דבריהם וכן הי' ניתר מדין 'מתוך'):

בראשונים על הסוגיא כאן באמת נתחבטו בזה האם חכמים היו מעמידים דבריהם במקום לאוין דב"י וב"י או לא. ראה לדוגמא במאירי, במהר"ם חלאווה, ובכס"מ על הרמב"ם בהלכה זו, ועוד.

ולהמעייין בדבריהם נראה ברור דלענין מ"ע דתשביתו לא הי' להם שום בעי' להבין להעמידו דבריהם, כמו שמצינו דבר זה לענין כו"כ מצות עשה, אמנם לענין לאוין דב"י וב"י לא הי' פשוט להם דבר זה בכלל.

ומבואר היטב ביאורו והכרעתו של אדה"ז בזה, דבאמת לענין ב"י וב"י לא היו מעמידים דבריהם, אלא דבאם איסור ב"י וב"י תלוי וקשורה בדין תשביתו (כמשנ"ת), אז י"ל להעמידו דבריהם לענין תשביתו (אשר בזה ליתא בעי' כנ"ל), ובד"מ מתבטלת גם איסור ב"י וב"י.

ובביאור הדבר מדוע רק לענין מצות תשביתו לא היינו אומרים ההיתר ד'מתוך' משא"כ לענין איסור ב"י וב"י כן היו מתירים מדין 'מתוך' (לולא זה דכבר הוה 'אנוס' מקיום דין תשביתו ושוב אינו עובר על ב"י וב"י כמשנ"ת), נראה לומר:

הסברא מדוע לא"נ ההיתר ד'מתוך' הוא – כנ"ל באורך – דמאחר שאפשר לקיים מצוה זו באופן אחר המותר שוב לא ניתר קיום המצוה ע"י פעולה האסורה.

אז י"ל דכל סברא זו שייכת רק במצוה שענינה היא לעשות פעולה מסויימת, דאז אפ"ל שמאחר שאפשר לקיימה ע"י פעולה מסויימת המותרת ביו"ט, שוב הוה זה הדרך הנרצה לקיים המצוה, ודרך השני האסורה כבר לא נחשב ל'צורך'.

משא"כ במצוה שאינה קשורה ומוגדרת בפעולה בכלל, שוב א"א לומר דהדרך לעשותה הוה ע"י פעולה מסויימת ולא ע"י פעולה אחרת, אחרי שהמצוה אינה קשורה להפעולה בכלל. ושוב הרי המצוה המוטלת על האדם מהוה 'צורך', ובכל אופן שיעשנה נוכל להתירו מדין 'מתוך'.

(ואף דלפועל ישנה אפשרות ואופן שתתקיים המצוה בלי מלאכה האסורה ביום טוב? אמנם אחרי שזה נחשב 'צורך' שוב אין נפק"מ אם אפשר באופן אחר ג"כ, וכמו

בכל מלאכת אוכל נפש דהאדם ל"צ לחשוב אם אפשר להכין האוכל שלו באופן אחר המותר (כמובן).

או גם בזה מבואר היטיב ביאורו והכרעתו של אדה"ז בזה, שתלוי' עד כמה המל"ת של ב"י וב"י קשורות ותלויות במ"ע דתשבייתו, וכמשנ"ת כ"ז באריכות לפ"ע.



בהמת ארנונא

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בסוגיין בפסחים ו. איתא, בעו מיניה מרבא בהמת ארנונא חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה, כל היכא דמצי מסלק ליה בזווי לא קא מיבעיא לן דחייב וכו'.

והנה בפירוש בהמת ארנונא יש כמה פירושים בראשונים:

(א) רש"י בסוגיין, המלך נוטל עישור מן הבהמה ומן התבואה.

(ב) רבינו חננאל, בהמה שיש בה שותפות לנכרי פטורה מן הבכורה דבהדיא קי"ל כל יד נכרי באמצע פטור מן הבכורה. וביאר המהר"ם חלאווה, י"מ ארנונא שותפות דגוי מלשון כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי.

(ג) ר"ן בנדרים דף סב:, סעודת המלך כשהולך ממקום למקום ארנונא בלשון יון סעודה, וכן כתב בתשובת הרשב"א חלק א סימן שמ שם בא"ד ביתר ביאור, אלא שנראה לי דארנונא היא ארוחת המלך כדאמרינן והלך זו ארנונא. והוא כשהמלך הולך ממקום למקום מצוה לבני המדינה להכין צרכי סעודה לחילותיו של מלך בשר ולחם ומזון. ולעתים שנמלכין שלא לעבור או שלא ליטול. ומפני שגובין אנשי המקום מבני העיר או מן השכונות לצרכי החיילות ואופין ומבשלין להן מן הדין עיסתם פטורה מן החלה. דהרי היא כנכרי שנתן קמח לישראל לעשות לו עיסה שהיא פטורה מן החלה.

(ד) ר"ן שם, לשון אחר שותפות שיש לו למלך בבהמות דארנונא לשון שותפות מדכתיב (במדבר כא) כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמורי.

ומרוב דברי הראשונים משמע כמ"ש רש"י, (ויש לדון בזה).

בבכורות דף טז. איתא, המקבל צאן ברזל מן העובד כוכבים ולדותיהן פטורין.

וברש"י שם פירוש, המקבל צאן ברזל, ששם לו עובד כוכבים בהמותיו בדמים קצובין ולתת לו אותן דמים עד עשר שנים בין מתו בין הוזלו ואותן ולדות שיהיו להן עד אותו זמן יהיו ביניהם. ולדותיהן, של אותן צאן ברזל כשיגדלו ויבכרו יפטרו מן הבכורה וטעמא מפרש בגמ' דכיון דאי לא יהיב ליה זוזי לעובד כוכבים תפיס בהמה ואי לא משכח בהמה תפיס ולדות אישתכח דשייכא יד עובד כוכבים באמן.

ובגמרא שם דף טז.: אלא אמר רבא אידי ואידי דלא קביל עליה אונסא וזולא והכא גבי בכורה היינו טעמא דאילו אתי עובד כוכבים בעי זוזי ולא יהיב ליה תפיס לה לבהמה ואי לא משכח לה לבהמה תפיס ולדות דידה והרי יד עובד כוכבים באמצע וכל יד עובד כוכבים באמצע פטורה מן הבכורה.

ביאור הדברים, זה שבידו של הנכרי לתפוס את הבהמה אם אין להיהודי לשלם הכסף פועל שאינה רק בבעלותו של היהודי אלא שיש יד נכרי בבהמה זו ופטורה מן הבכורה.

התוספות בסוגיין הקשה על דין דבהמת ארנונא, מהא דהמקבל צאן ברזל מן הנכרי הוולדות פטורים מן הבכורה אף על גב דמצי מסלק ליה לנכרי בזוזי כדאמר התם כיון דאלו בעי נכרי זוזי ולא משכח שקיל בהמה, ותירוץ ר"י דשאני התם שמתחלה היתה הבהמה של נכרי וכיון דאי בעי זוזי ולא משכח שקיל בהמה לא נפקא מרשותיה אבל כשהבהמה של ישראל ומצי מסלק ליה לנכרי בזוזי לא נכנסה לרשותו.

והתוספות בבכורות שם ביאר התירוץ ביתר שאת וכתב, התם עיקר בהמה של ישראל מתחלה אלא שמשועבדת היא לארנונא וכיון דאפשר לסלוקיה בזוזי לא יצאה מרשות ישראל ולא חשיב יד עובד כוכבים באמצע אבל הכא דמתחלה של עובד כוכבים כ"ז שיש לעובד כוכבים כח זה דאי לא יהיב זוזי תפיס לבהמה לא יצאה מרשות עובד כוכבים ומקרי יד עובד כוכבים באמצע שלא נסתלקה ידו לגמרי.

ויש להעיר, מאי נ"מ של מי הייתה הבהמה בתחילה, והרי סו"ס הבהמה כעת במעמד ומצב שבו היהודי יכול להחליט אם לשלם עבורה כסף או למסור אותה עצמה.

השפת אמת בכורות שם כתב, ונראה ליישב דשאני הכא דעל דעת כן קיבל ממנו דיוכל לתפוס הבהמות כשלא יתן דמים וגם דרך המשא ומתן כן דרווחא לקרנא משתעביד אבל התם דכל הבהמה של ישראל ונהי דדינא דמלכותא דינא ולכן אם הי' לו חלק מס בגוף הבהמה הי' פטורה מ"מ כיון דמצי לסלוקי בזוזי הרי המס רק דינר על כל בהמה א"כ הא דאי לא משכח זוזי נוטל הבהמה זה הדין נעשה אח"כ כשאינו מוצא

ממון אבל הדינא דמלכותא דהאידינא היא רק על מעות ואין לו חלק בהבהמה כלל בדברך משא ומתן כשנוטל אח"כ הבהמה מעיקרא משתעבדי להכי דאל"ה א"י ליקח רק משום דעד"ז נעשה העסק אבל המלך עושה ככל אשר רוצה ומעיקרא חלקו במעות וכשאנו מוציא גוזר ליקח הבהמה אח"כ אבל לא הוי עתה דינא דמלכותא רק על מעות.

והרמב"ם הלכות בכורות פרק ד הלכה ד הביא דין הנ"ל וכתב, "המקבל צאן מן הנכרי בממון קצוב ופסק עמו שיהיה השכר ביניהם ואם פחתו פחתו לישראל, אף על פי שברשות ישראל הם והרי הם כקניינו הואיל ואם לא ימצא הנכרי אצלו ממון אחר לגבות ממנו יגבה מן הבהמות האלו ומולדותיהן נעשה כמו שיש לו אחריות עליהן ועל ולדותיהן והרי יד הנכרי באמצע ופטורין מן הבכורה הם וולדותיהן, אבל ולדי ולדות חייבין שהרי של ישראל הם ואין לנכרי רשות עליהן".

ויש להעיר בדבריו:

(א) מ"ש "אף על פי שברשות ישראל הם והרי הם כקניינו", מאי נ"מ בזה, העיקר הוא שיש לו גם שותפות העכו"ם.

(ב) מה הלשון "והרי הם כקניינו", או שהם "קניינו, או שאינם "קניינו", ומהו הכ"ף הדמיון.

(ג) התוס' כתב דכיון דמתחלה של עובד כוכבים כ"ז שיש לעובד כוכבים כח זה דאי לא יהיב זוזי תפיס לבהמה לא יצאה מרשות עובד כוכבים, ובודאי זה לא מתאים עם מ"ש הרמב"ם, "שברשות ישראל הם והרי הם כקניינו", וא"כ להרמב"ם במה שונה דין זה מארנונא.

(ד) מ"ש "נעשה כמו שיש לו אחריות עליהן ועל ולדותיהן", משמע מזה דאין בעלות כלל של הנכרי בזה רק "נעשה כמו שיש לו אחריות עליהן", היינו שאין לו עליהן אלא אחריות בלבד.

(ה) גם זה שיש לו אחריות אינו פשוט בדבריו רק "נעשה כמו" שיש לו אחריות. גם כאן השתמש בכ"ף הדמיון.

(ו) בביאור ענין "יד עכו"ם באמצע" כתב רש"י שם בבכורות, "דכיון דאי לא יהיב ליה זוזי לעובד כוכבים תפיס בהמה ואי לא משכח בהמה תפיס ולדות אישתכח דשייכא יד עובד כוכבים באמן". ר"ל ד"יד עכו"ם באמצע" פירושה דשייך להיות שלו. וכן מלשון התוס' שם משמע כדבריו שכתב, לא יצאה מרשות עובד כוכבים ומקרי יד

עובד כוכבים באמצע שלא נסתלקה ידו לגמרי, היינו ד"ד עכו"ם באמצע פירושה "בעלות". אבל מלשון הרמב"ם אינו משמע כן שכתב "נעשה כמו שיש לו אחריות עליהן ועל ולדותיהן והרי יד הנכרי באמצע", ר"ל זה גופא שיש לו אחריות נקרא "יד עכו"ם באמצע".

ז) וגם יש להעיר דלא מצינו דהרמב"ם הביא דין ארנונא כלל. (וכבר הקשו קושיא זו באחרונים).

הרמב"ם שם הלכה א כתב, בהמת השותפין חייבת בבכורה לא נאמר בקרן וצאנך אלא למעט שותפות הנכרי שאם היה שותף בפרה או בעובר אפילו היה לנכרי אחד מאלף באם או בולד, הרי זה פטור מן הבכורה, היה לו באחד משניהם אבר אחד כגון יד או רגל, רואין כל שאילו יחתך והיה בעל מום הרי זה פטור, ואם אפשר שיחתך אבר הנכרי ולא יפסל, הרי זה חייב בבכורה.

מקור דברי הרמב"ם בבכורות דף ג. דאיתא שם, וכמה תהא שותפות של עובד כוכבים ותהא פטורה מן הבכורה אמר רב הונא אפילו אזנו, מתקיף לה רב נחמן ולימא ליה שקיל אזנך וזיל. ובהמשך הגמרא שם ר' אלעזר לא על לבי מדרשא אשכחיה לרבי אסי א"ל מאי אמור רבנן בי מדרשא א"ל הכי אמר רבי יוחנן אפי' מום קל ... בשלמא מום קל קא משמע לן כדרב הונא ולאפוקי מדרב חסדא ורבא.

וברש"י שם, שקיל אזנך וזיל, דאי נמי הוי בכור בעל מום ניתן לכהן.

יוצא מדבריו דמתוך דברי רב הונא הבין הגמרא דמדובר באבר שעושה אותה לבעל מום.

ובשפת אמת שם, בגמ' בשלמא מום קל קמ"ל כדר"ה ולאפוקי כו' ולכאורה זה עצמו ג"כ רבותא דצריך דוקא דבר שנעשה בו מום ובדר"ה י"ל אזנו דנקט לאו דוקא וגם הרמב"ן הביא בהלכותיו דהוכיחו הפוסקים מהא דר"י דדוקא מידי דעושה בו מום, משמע ג"כ דמלשון ר"ה אין ראי' ע"ז וי"ל דלשון אפי' מום קל משמע דהתירא קמ"ל וצ"ל לאפוקי מדר"ח ורבא.

מדבריו יוצא שיש אולי ד' שיטות בשותפות עכו"ם, (א) אבר שנעשה בה נבילה. (ב) שנעשה בה טריפה. (ג) שנעשה בה בעל מום. (ד) איזה חלק בבהמה או באבר אף שלא נעשה בה מום. ובזה י"ל דכן הוא למסקנא שיש ד' שיטות, או י"ל דעד שבא ר' יוחנן לא ידעו דלרב הונא בעינן אבר שעושה בה מום, ולבסוף יש רק ג' שיטות בדבר.

ומובא במפרשים דבאמת נחלקו הראשונים אם בעי דוקא בדבר שעושה מום או

אפילו שותפות כל דהו.

והנצי"ב במרומי שדה שם בבכורות כתב, דעושה בו מום הפוסל לקרבן, דודאי לא אמרינן דשערה אחת הנמכר לגוי פטר. ומדחה סברא כזו דסגי בשותפות באיזה חלק בבהמה או באבר אף שלא נעשה בה מום.

וטענתו לכאורה חזקה, ואולי יש לומר דשאני "שערות" דעומדים לגזוז. ואף דפסק הרמב"ם הלכות מעילה פרק ה הלכה י, המקדיש עבדו אין מועלין בו ולא בשערו אף על פי שהוא עומד להגזוז מפני שהוא מחובר לו וכל זמן שהוא מחובר הולך ומשביח. מ"מ יש לומר דבנוגע שותפות גוי לא יקרא שותפות מטעם זה.

הטור הלכות בכור בהמה טהורה סימן שכ פסק, אבל שותפות הנכרי פטר הילכך המוכר עובר פרתו לנכרי או לוקח ממנו עובר פרתו פטור מהבכורה ואפילו אין לו עמו שותפות אלא באזן בין באם בין בעובר פטור. והקשה על הרמב"ם, ואיני יודע למה כתב היה לו באחד משניהם אבר אחד דה"ה נמי אפילו אם אין לו אלא כל שהוא ביד או ברגל פטור שא"צ שיהיה לו כל האבר.

ועיין פרישה שם שביאר דברי הטור, דבכור קדושתו נוהגת בכל הבכור בשוה שאפילו דבר מועט ממנו באיזה מקום בכל הגוף יש לו דין בכור ולכן באיזה דבר מועט שיש לעכו"ם חלק בו יש לו חלק בדין הנוהג בבכור ופטור.

ולפי ביאור הפרישה יש להבין למה יש סברא לומר דסגי בשותפות באיזה חלק בבהמה או באבר אף שלא נעשה בה מום, שהרי באיזה דבר מועט שיש לעכו"ם חלק בו יש לו חלק בדין הנוהג בבכור ופטור.

המחבר סימן שכ סעיף ד פסק כהרמב"ם וכתב, היה לו באחד משניהם אבר אחד, כגון יד או רגל, רואים כל שאלו יחתוך יהיה בעל מום, ה"ו פטור, ואם אפשר שהעובד כוכבים יחתוך אבר ולא יפסל, חייב בבכורה.

והש"ך ביאר החילוק בין אחד מאלף לאבר שעושה מום וכתב, דוקא בסעיף ג' שהיה לו לעובד כוכבים שותפות בסתם אפי' באחד מאלף שיכול להיות שחלקו הוא הלב או המוח מקום שכל חיות הבהמה תלויה בו אבל אם אין לעובד כוכבים שותפות במ אלא באבר מיוחד כגון שיש לו באחד משניהם אבר אחד כגון יד או רגל רואין כל שאלו יחתוך כו'.

וכן כתב הלבוש שם סעיף ד, במה דברים אמורים שפטור אפילו אין לגוי אלא אחד מהאלף, הני מילי כשיש לגוי בה שותפות סתם בכל הבהמה שיכול להיות שחלקו

הוא הלב או המוח מקום שכל חיות הבהמה תלויה בו, אבל אם אין לגוי שותפות בה אלא באבר מיוחד כגון שיש לו באחד משניהם אבר אחד כגון יד או רגל, רואין כל שאילו יחתך חלקו של גוי והיה בעל מום הרי זה פטור, ואם אפשר שיחתך חלקו של גוי ולא יפסל חייב בבכורה, דסלק חלקו של גוי כמי שאינו והיה המותר בהמה שלימה ליתנה לכהן.

ועדיין צריך עיון קושית הטור, דבפשטות אפילו אם אין לו אלא כל שהוא ביד או ברגל פטור שא"צ שיהיה לו כל האבר, ולמה פסק דבעינן כל האבר.

והערוך השלחן שם סימן שכ כתב לפרש דברי הרמב"ם, דאם יש לו חלק בכלליות הבהמה אפילו אחד מאלף פוטר ואינו תלוי במום כיון דלא קרינן בה כל שהרי יש לו אחד מאלף בחיות הבהמה ואם יש לו אבר מיוחד תלוי במום ולפ"ז הא דאמר ר"ה אפילו אזנו זהו כשיש לו חלק האוזן מן הסחוס ולמעלה דבו תלוי המום אבל מן הסחוס ולמטה קרינן בה כל כיון דאף כשיחסר בה דבר זה לא נשתנית בשום דבר וכן בידה ורגלה אם יש לו הבשר והעצם של היד או הרגל או אפילו העצם לבדה פטורה דבעצם תלוי המום כמ"ש בפ"ז מביאת מקדש ואם יש לו חלק רק בהבשר אפילו כל הבשר של היד או הרגל חייבת דבבשר אינו תלוי מום.

ודבריו דחוקים בדברי הרמב"ם והמחבר דמשמע דבעינן כל האבר.

גם יש להבין דהרמב"ם והמחבר פוסקין כרב הונא שם בבכורות, והלא רב נחמן הקשה עליו, ולימא ליה שקיל אונן וזיל, ולא תירץ הקושיא, וא"כ איך פסקו כדבריו.

ועיין שם בחידושי הגר"ז דחקר, אם כונת הגמרא דאיה"נ לקדושת הגוף דיהיה פטור מכיון דיש לעכו"ם שותפות וסגי באזנו דכל הנעשה בו בעל מום, ורק לענין מתנות כהונה פריך ליה דמאחר דגם בלא אוזן נמי הוי בכור לכהן, והוי כמו לר"י בשותפות עכו"ם, או דילמא דמאחר שיש לו שותפות בשיעור זה מחייב מבכורה, דאין זה שותפות למיפטר כלל בבכורה.

הרמב"ם שם הלכה ג כתב, המקבל בהמה מן הנכרי להיות מטפל בה והולדות ביניהם, או נכרי שקבל מישראל כזה, הרי אלו פטורים מן הבכורה שנאמר פטר כל רחם בבני ישראל עד שיהיה הכל מישראל.

הרי מצינו ג' גדרים בפרק זה, (א) שותפות הנכרי ובוזה ב' אופנים, אחד מאלף באם או בולד או היה לו אבר אחד כגון יד או רגל, שאילו יחתך והיה בעל מום. (ב) המקבל בהמה מן הנכרי והולדות ביניהם, או נכרי שקבל מישראל, ובעינן שיהיה הכל מישראל. (ג) שיש לנכרי אחריות עליהן ועל ולדותיהן ואז יד הנכרי באמצע.

ומשמע מדבריו שיש גדר שותפות וזה באופן שיש להנכרי חלק מסויים בהבהמה. ויש גדר שחסר בבעלותו של הישראל מפני שאין "הכל" שלו, ומשמע מזה דאין בה שותפות. ויש גדר ש"יד נכרי באמצע".

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם, דמכולם ביחד יוצא שאין גדר הפטור עצם שותפות הנכרי רק דחסר בבעלותו של הישראל. והא דבעינן קרא של "בקרך" וקרא של "כל". דמקרא של "כל" ילפינן כשאין שותפות אבל יש תביעת או אחריות העכו"ם על כל הבהמה. ומ"בקרך", ילפינן דאף אם שותפותו כאילו אינו משום דהוי רק "אחד מאלף" או שיש לו אבר שעושה מום דאי נמי הוי בכור בעל מום ניתן לכהן, מ"מ חסר כאן ביחוד בהמה זה לישראל.

יוצא מדברינו דלהרמב"ם אין פטור של שותפות, כי אם כל שיש בה שייכות של נכרי בהמה זו חסר ביחוד הבהמה לישראל על הבהמה וממילא אינו קדוש.

ולפ"ז יש לומר דזהו כוונת הש"ך והלבוש בביאור דברי הרמב"ם שכתבו, "אבל אם אין לגוי שותפות בה אלא באבר מיוחד כגון שיש לו באחד משניהם אבר אחד כגון יד או רגל, רואין כל שאילו יחתך חלקו של גוי והיה בעל מום הרי זה פטור" היינו דאין הפטור שם מצד אבר שיש בה מום, כי אם הפטור הוא מצד שיש בו שייכות בהבהמה, ולזה צריכין עכ"פ ענין חשוב, וסובר הרמב"ם דבעינן "אבר שלם" כדי שתהא נקרא שיש לנכרי שייכות בהמה. ובעינן גם "אבר שעושה מום" דבלא"ה אמרינן "סלק חלקו של גוי כמי שאינו".

ולפ"ז יש לישב מה שקשה איך פסק הרמב"ם כרב הונא אחר קושית רב נחמן, ולימא ליה שקיל אונך וזיל, ולא תירצו קושיא זו. דהרמב"ם לא למד הסוגיא כרש"י אלא כמ"ש השפ"א דמדברי רב הונא לבד אינו מוכרח דבעינן אבר שנעשה בה בעל מום, וממילא קושית רב נחמן הוא "סלק חלקו של גוי כמי שאינו". ולבסוף הסוגיא נתחדש שכוונת רב הונא הוא לאבר שעושה אותה בעל מום וכמאמר רבי יוחנן שם, אפי' מום קל ... ואחר דאמרינן קא משמע לן כדרב הונא. סובר הרמב"ם דאין כאן קושיא כלל, דהרי יש להנכרי אבר שלם, ואין לומר "סלק חלקו של גוי כמי שאינו", שהרי זה יפעול על הבכור, וממילא הפטור הוא משום החשיבות של "האבר שלם".

[ולהעיר שהגרי"ז שם בבכורת הרגיש בהענין וביאור באופן אחר שלא כדברינו וכתב, והנה ברמב"ם משמע דיש ב' דינים הא' דשותפות עכו"ם פטור וזה נלמד מקרא דבקרך וצאנך, והב' דבעינן כל בכור וכל שהוא מקצת של נכרי פטור משום דאין זה כל בכור וזהו דין אבר ואוזן וכו', וצ"ע דאם יש לנו דין דכל בכור בעינן, א"כ למה לן למעוטי שותפות מקרא דבקרך, תיפוק משום דחסר כל בכור, והנה כל בכור בעינן אף על גב

דאיכא קרא דשותפות, היכא דיש לעכו"ם דבר מסויים דאז מטעם שותפות לא מיפטר, דאין זה שותפות מאחר דכל אחד יש לו חלק משלו, ורק אז הפטור משום דאינו כל בכור, אבל מאחר שיש לנו דין דכל הבכור למה לנו לדין פטור משותפות.

והנראה דהנה אמרינן לקמן דיד עכו"ם באמצע פטור מן הבכורה, ואפילו באחריות ושעבוד לעכו"ם פטר בבכורה, והנה דין זה לא הוי חיסרון בכל בכור, דהרי עדיין כל הבכור של ישראל ואין לעכו"ם חלק בו כלל, אלא דיש לו שעבוד שיוכל לגבותו, וזהו פטור מטעם דבדרך דשותפות עכו"ם מפטר דהוי ליה יד עכו"ם באמצע, אף דהוי כל בכור בישראל, ומשו"ה הוא דצריכינן תרי קראי, חד למיפטר ביש לו חלק מסויים כגון אוזן וכדו', וחד למיפטר באין לו חלק כ"א שעבוד, דיד נכרי באמצע קרינן ביה.]

נחזור לדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל בדין המקבל צאן מן הנכרי. והערנו בה, "אף על פי שברשות ישראל הם והרי הם כקניינו", ומ"ש "נעשה כמו שיש לו אחריות עליהן ועל ולדותיהן", וגם מ"ש "יד עכו"ם באמצע", וגם שלא הביא דין ארנונא.

הערוך השלחן שם כתב וברמב"ם לא הוזכר כלל דין בהמת ארנונא ואולי מפני שהזכיר בפ"ד דין המקבל בהמה מן העכו"ם לא הוצרך להזכיר זה אף על גב דלא דמי דהתם עיקר הבהמה שלו משא"כ בארנונא וכמ"ש בסעי' הקודם מ"מ ס"ל דאין חילוק בזה.

ודבריו אינם מבוארים וממילא קשה להבין איך השוה ב' דינים אלו כמו שהוא עצמו הקשה דהתם עיקר הבהמה שלו משא"כ בארנונא.

ואולי יש לפרש שיטת הרמב"ם ע"פ מ"ש, והוא דלהרמב"ם אין כאן לא דין שותפות ולא דין בעלות כי אם דין שתהא הבהמה מיוחד לישראל.

ולפ"ז אתי שפיר מ"ש "אף על פי שברשות ישראל הם והרי הם כקניינו", דכוונתו אינו "לקנין" כספי אלא לזה שאינה בה יחודו של היהודי. וממילא השתמש בכ"ף הדמיון.

ועל זה כתב דהואיל ואם לא ימצא הנכרי אצלו ממון אחר לגבות ממנו ... "נעשה כמו שיש לו אחריות עליהן ועל ולדותיהן", ר"ל דבדואי אין כאן בעלות לנכרי והישראל יכול לסלקו, מ"מ נקרא שאינו "מיוחד לישראל".

וזהו שהשתמש כאן בלשון "יד עכו"ם באמצע", שעיקר הענין כאן הוא זה שיש שייכות של הנכרי בהמה וממילא חסר ביחודו של הישראל, ובדואי שאין כאן

שותפות או בעלות של הנכרי רק שידו בהבהמה כנ"ל.

הבאנו לעיל קושית התוספות בסוגיין מהמקבל צאן ברזל דפטורים מן הבכורה אף על גב דמצי מסלק ליה לנכרי בזווי לדין ארנונא, ותירוצו דבמקבל מתחלה היתה הבהמה של נכרי ולא נפקא מרשותיה אבל ארנונא הבהמה של ישראל ובמצי מסלק ליה לנכרי בזווי לא נכנסה לרשותו.

וי"ל דהרמב"ם חולק על התוס' וסבר דיש כאן סוגיות חולקות, שהרי להרמב"ם אין הענין "בעלות" או "שותפות" רק "שייכות" כנ"ל, ואדרבה הרי כתב מפורש דגם בהמקבל צאן ברזל, הרי הם "ברשות ישראל הם והרי הם כקניינו", שלא כהתוס', וא"כ הפטור הוא משום ד"נעשה כמו שיש לו אחריות עליהן ועל ולדותיהן", היינו שיש לנכרי שייכות המפקיע יחודו של ישראל מהבהמה.

ולפ"ז להרמב"ם דין מקבל צאן ברזל, ודין ארנונא הם ענין אחד ואותו דבר ממש, וממילא מיושב למה לא הזכיר דין ארנונא שהרי כבר הביאו בדין מקבל צאן ברזל.



מה ראתה אסתר שזימנה את המן

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

איתא בגמרא מגילה טו ע"ב "ת"ר מה ראתה אסתר שזימנה את המן ר"א אומר פחים טמנה לו שנאמר יהי שלחנם לפניהם לפח ר' יהושע אומר מבית אביה למדה שנאמר אם רעב שונאך האכילהו לחם וגו' ר"מ אומר כדי שלא יטול עצה וימרוד ר' יהודה אומר כדי שלא יכירו בה שהיא יהודית ר' נחמיה אומר כדי שלא יאמרו ישראל אחות יש לנו בבית המלך ויסחו דעתן מן הרחמים ר' יוסי אומר כדי שיהא מצוי לה בכל עת ר"ש בן מנסיא אומר אולי ירגיש המקום ויעשה לנו נס רבי יהושע בן קרחה אומר אסביר לו פנים כדי שיהרג הוא והיא רבן גמליאל אומר מלך הפכפכן היה אמר רבי גמליאל עדיין צריכין אנו למודעי דתניא ר' אליעזר המודעי אומר קנאתו במלך קנאתו בשרים רבה אמר לפני שבר גאון אביי ורבה דאמרי תרווייהו בחומם אשית את משתיהם וגו' אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו א"ל כמאן חזיא אסתר ועבדא הכי א"ל ככולהו תנאי וככולהו אמוראי".

ובספר קול אליהו [אות קמב] בשם דבר אליהו ואמונה והשגחה הובאו דברי

הגר"א: "וי"ל עוד טעם [נ"א אלו הוינא התם הוי אמינא אנא גם כן טעמא,] כי אמרו חז"ל במסכת פסחים (ק"א ע"א) הני בי תרי דמצעא להו אשה נדה, אם בתחילת נידתה היא הורגת אחד מהם, ואם בסוף נידתה היא מריבה עושה ביניהן ע"ש, והנה מצאנו בגמרא במסכת תענית (דף כ"ט ע"א) דגמירו דכי גזרו גזירה ומית חד מינייהו (מן היועצין) מבטלי לגזירתייהו ע"ש, והנה אמרו חז"ל במסכת מגילה (דף ט"ו ע"א) על הפסוק (מגילה ד, ד) ותתחלחל המלכה מאד אמר רב שפירסה נדה וכו' ע"ש, לכן עלה בדעתה להזמין את המן שיהיה בביתה עם אחשורוש, והיא תעבור ביניהם, וממה נפשך אם תחילת נידתה תהרוג אחד מהם וממילא יתבטל הגזירה כנו"ל, ואם בסוף נידתה תעשה מריבה ביניהם ותתבטל גם כן הגזירה".

והנה איתא בגמרא פסחים ק"א ע"א "ת"ר שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין ואלו הן הכלב והדקל והאשה".

ופירש רש"י אין ממצעין. לא יעברו בין שני אנשים: ואין מתמצעין. "לא יעבור איש אחד בין שני כלבים בין שתי נשים בין שתי דקלים".

ומובא להלכה בשו"ע אדה"ז דיני שמירת גוף ונפש ובל תשחית סעיף ט' "לא יעבור איש בין שתי נשים ולא אשה בין שני אנשים מפני שרוח רעה שורה" מובן שאף האשה מוזהר מלעבור בין ב' אנשים.

ובזה י"ל הטעם מה שלא נקט הגמרא טעמו של הגר"א, כיון שאסתר היתה צריכה לעבור על איזה איסור ובוזה לא מיירי הגמרא ודו"ק.



חסידות

תורה אחת

הרב מנחם מענדל וילהלם

כולל שע"י המזכירות

ידוע מה שרבי מסביר בכמה מקומות איך שנגלה ונסתר דתורה אינם דברים שונים אלא משלימים זה את זה כגוף ונשמה, ולכן אפשר למצוא בנגלה ענינים המתבארים ומתאימים עם מה שנתגלה בפנימיות התורה ובפרט בחסידות.

להלן כמה ענינים שונים הקשורים לדבר זה.

דברי הראשונים המתאימים עם המבואר בחסידות

א. בתשובות הרא"ש הוצאת מ"י תשובות נוספות סי' ע נדפסה תשובה בענין הגלגול, שנכתבה בתור מענה לשאלת נכד הרא"ש.

ובין היתר בין דברי נכד הרא"ש בשאלתו למה ירדה הנפש בגוף 'הכלה ואבד', 'והיא ניתנה מהעליונים שאין בהם הויה והפסד' וממשיך 'ואם תזכה, התוכל לעלות יותר ממקורה אשר נחצבת ממנו, זה אי אפשר, כי רחוק הוא מאוד מן הדעת, סימן לדבר מקור מים חיים אשר אין בכוחם לעלות יותר ממקורם. וכתוב ויפח באפו נשמת חיים, הלא די לשוב אל המקור הזה'. עיי"ש בארוכה מה שתירץ.

והנה ענין זה שהנשמה מצד עצמה אינה יכולה לעלות למעלה ממקורה [אם לא בכח התומ"צ לאחר מ"ת] הובאה כמה פעמים בחסידות [ראה ד"ה קדושים תהיו תשכ"א הע' 78, סה"מ ר"ב עמ רסה, ועוד] והובא ע"ז [שם] הראי' מ'מעין עין עיטם' (יומא לא, א) שהמים בביהמ"ק לא יכלו לעלות למעלה ממקורם ב'עין עיטם'. והרי הוא ממש כדברי נכד הרא"ש דלעיל.

וילע"ע בפרטים האחרים בתשובה הנ"ל ולהשוות אותם עם המבואר בחסידות.

ותן לחכם ויחכם עוד.

ב. בחי' ר"א מן ההר למס' נדרים מח, א [הובא גם במבוא לפי' על מסכתות סדר

מועד]:

'ואיכא מאן דמקשה והיאך נאסרים [הנודר הנאה מבני העיר] לקרות בספרים, והלא מצווה היא ומצוות לאו ליהנות ניתנו. ולאוו קושיא היא דלא שייך עטנתא דמצוות לאוו ליהנות ניתנו אלא במצווה שהיא תלוי' במעשה, שכשאדם עושה אותה אינו מתכוון לדבר הנאה, שאינו עושה אותה להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטווה מאת ה' ... אבל מצוות לימוד שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת וליהנות ולהתענג במדע לשמח לבו ושכלו, כדכתיב פיקודי ה' ישירים משמחי לב ... שעיקר מצוות היא ההנאה והתענוג במה שמשיג ומבין בלימודו'. עכ"ל.

ודברים אלו של אחד מהראשונים מתאימים להפליא עם המבואר בחסידות ובמיוחד במאמרי הרבי [ראה ארבע ר"ה תשל"א אות ה, ואלה המשפטים תשמ"א אות ג' ואילך. ועוד] אודות החילוק בין מצוות לתורה, שמצוות ענינם ציווי לאדם שיקיים אותם בקב"ע וביטול. משא"כ תורה ענינה שתתאחד עם האדם באופן של תענוע עד ש'נקראת על שמו'. עיי"ש.

וראה סה"מ עטר"ת עמ' קג 'דלכן מצוות לאו ליהנות ניתנו משום שאין טעם לרצון' והוא מתאים ממש אם הנ"ל.

ולהעיר שבספר חי' הרשב"א על אגדות הש"ס ישנם דברים רבים המתאימים להפליא עם המבואר בחסידות [ראה לדוגמא באגרת שנדפסה בסוף הספר (הוצאת מה"ק) בענין 'ידיעת היום וכו' וענין העבודה לכוכבים ומזלות ע"י עכו"ם המתאים עם המואר בענין זה בחסידות.. ריש פרק כיצד מברים בענין לשון נוכח ולשון נסתר בנוסח הברכות, ועוד. ועוד חזון למועד]. ויל"ע האם צוין אליהם שהרי חלק גדול מהם נעתקו בפ' הכותב לעין יעקב.

ענינים המתבארים ע"פ חסידות

ג. בב"מ פרק השואל [צו,א] תולה הגמרא את השאלה 'האומר לשלוחו צא והשאל עם פרץ מהו' (האם נקרא שאילה בבעלים) במח' תנאים האם שליח הבעל יכול להפר נדרי האשה שהרי כתיב 'אשה יקימנו ואשה יפירונו'.

והקשה הר"י ענגל בלקח טוב (כלל א אות ז) שהרי הפרת נדרים הוא פעולה של הפרה משא"כ ב'שאילה בבעלים' צריך שיהיה הבעלים עצמו כאן, ואם כן איך תלוי זה בזה [דאף אם נאמר ששליח יכול להפר עדיין יכול להיות זה כיון שיש שליחות גבי הפעולה של הפרה שנחשב כפעות המשלח, אך עדיין לאוו דוקא שנחשב שהשליח הוא כהמשלח עצמו]. עיי"ש מה שת"י.

ויש לבאר ע"פ המבואר בחסידות למה נקרא האדם בשם 'מדבר' דווקא, כיון

שהדיבור שרשו בעצם הנפש למעלה מכל הכוחות, אף מכח ה'משכיל' שלכן לא נקרא בשם זה [ראה לקו"ש ח"ו עמ' 115 ואילך, וש"נ. המשך תשרי רנ"ט ועוד].

ועפ"ז מובן שהתרת נדרים כיון שהוא דבר התלוי בדיבור דווקא, אין ענינה פעולה הנעשית הפוע"מ כתוצאה ע"י האדם - שא"כ יכולה להיעשות ע"י שליח לפעולה בלבד - אלא חלק מגדר 'דיבור' הוא מציאות עצם האדם - הנפש עצמו שהוא זה שמדבר דברים אלו, וא"כ כדי להיות שליח להפרה חייב השליח להיות במקום המשלח עצמו כב'שאיילה בבעלים' וילע"ע. ומתאים עם ביאורו של הר"י ענגל עצמו. עיי"ש.

ד. בכמה מקומות בחסידות [ראה האומנם רמ"ג בתחילתו ועוד] מובא מהעיקרים מח' בחוקרים בפ'י תיבת 'מקום' האם הוא המקום המקיף את הגשם או המקום הממולא בו נמצא הגשם. עיי"ש.

ולכאו' נחלקו בזה אמוראים (בעירובין מב,ב) בביאור שיטת ר"ג (במשנה בתחלת הפרק) שהשבת בספינה מהלך את כולה אף שיצאה מחוץ לתחום בו שבתה.

'אמר רבה הואיל ושבת באויר מחיצות מבעוד יום [והרי הוא באתם מחיצות שהיה בהם מקודם].

'ר' זירא אמר הואיל וספינה נוטלתו מתחילת ד' ומנחתו בסוף ד' [ומשיצא מחוץ לתחום לא ניקנו לו ד' מחיצות הואיל והספינה מהלכת כל הזמן. ע"פ רש"י]

ולכאו' נחלקו במח' הנ"ל דלרבה גדר מקום הוא המקום הממולא [דהיינו הספינה] וא"כ כיון שקנה שביתה במקום ד', ועדיין נמצא שם, לא נקרא שיצא מחוץ לתחום.

משא"כ לר' זירא גדר מקום הוא 'המקיף את הגשם' והרי לא נמצא באותו מקום שהיה בו מקודם, אך מטעם זה גופא לא קנה שום מקום כיון שהספינה לא נחה בשום מקום.

וילע"ע.

מראה מקום פלאי

ה. בתהילים יהל אור להצ"צ עמ' שנח: 'ע"ד שאמרו פ' בראשית עפמ"ש (בראשית הג.) ויולד בדמותו כצלמו שמקודם היו כקופין'. וענין זה הובא ב'מדרש

הגדול' על הפסוק הנ"ל, וז"ל: 'כל אותן מאה ושלושים שנה שהיה נוף בהם הי' מוליד רוחות ושדים וקופין ולילין'. עיי"ש. (כהנ"ל צוין בלקו"ש חכ"א עמ' 107 הע' 60)

והנה ע"ד מדרש זה הובא ג"כ בגמ' עירובין יח, ב ובעוד מדרשים אך באף אחד מהם לא נזכרו 'קופין' (העיר ע"ז בתורה שלימה על אתר. עיי"ש).

ולאידך גיסא 'מדרש הגדול' הוא מדרש שהובא מתימן והודפס לראשונה בשנת תרס"ב כארבעים שנה לאחר פטירת הצמח צדק. ויל"ע.



יצירת אור יש מאין (גליון)

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בגליון הקודם הערתי על הכתוב בד"ה החודש עטר"ת (עמוד ר') "מ"ש במ"א שנה הנכבה כשמעמידין העשן תחת נר אחר נמשך האש אל הנר שנכבה, זהו שהעשן ממשך את האור לא שהאור ממשך. ואדרבה אור הנר נמשך להאבוקה, היינו שאור קטן נמשך אל אור גדול, אבל השם ה"ה ממשך את העצם".

דלכאורה צריך ביאור מה הפשט שכשנר אחד נכבה ויוצא ממנו עשן ומכניסים העשן תחת נר אחר אזי האש שבנר הדולק עובר אל הנר שכבה. וגם צ"ב מה קשר ענין זה לכאן, דאור ואש הם שני דברים שונים לכאורה, שהאש הוא מקור האור ולא האור עצמו.

והעירוני, שאכן כך הוא במציאות שהעשן של נר שנכבה מושך אליו את האש שבנר דולק, ומה שבמאמר מדבר על המשכת האור ולא האש, אולי יש לומר, לפי שהאור מאיר גם מחוץ למקומו ולכן קס"ד שבכח זה הוא גם מבעיר את האש שכבה. וק"ל.



הלכה ומנהג

הפטרת פקודי כשחל בנפרד בשבת הפסקה

הרב גבריאל צינגנער

רב דקהל ומח"ס נטעי גבריאל
ברוקלין נ.י.

בשנה זו פרשיות ויקהל ופקודי הן נפרדות, ופרשת פקודי היא שבת הפסקה בין פרשת שקלים לפרשת זכור, יש שלשה מנהגים בקהלות ישראל:

(א) למנהג הספרדים קוראים בפרשת פקודי ויעש חירום (מלכים-א ז מ-ג) ממבואר ברמב"ם בסוף ספר אהבה ובעיקר באבודרהם בסדר הפרשיות וההפטרות,

(ב) למנהג האשכנזים לדעת הלבוש סי' תרפ"ה ס"ו קוראים ותשלם כל המלאכה (מלכים-א ז נא-ח כא),

(ג) והאליה רבה שם סקכ"ג כתב שכשחל פרשת שקלים בפרשת ויקהל אז בפרשת פקודי קוראים ויעש חירום (שהיא הפטרת ויקהל לאשכנזים) ועוד שני פסוקים הראשונים מהפטרת ותשלם (הפטרת פקודי לאשכנזים). וטעם הא"ר הוא, כיון שבפרשת ויקהל לא קראו ויעש חירום, מחמת שהיתה פרשת שקלים, לכן יש לקרותו בפרשת פקודי במקום ותשלם. ויכולים לדחות הפטרת ותשלם כיון שכבר קראו אותה ביו"ט שני של סוכות מלבד ב' פסוקים הראשונים.

האם מנהג החסידים לגבי הפטרה כספרד או כאשכנז

יש לעיין במנהג חסידים המתפללים נוסח אר"י מהו לענין ההפטרות. ומצאנו בזה שני מנהגים.

מנהג הרבה קהלות החסידים שמפטירים כמנהג אשכנז

ראשית, בחומשים דפוס סלאוויטא¹ שנתייסד ע"י הרה"ק רבי משה שפירא

(1) ראיתי צילום מחומש סלאוויטא אחד שנמצא בספריית חב"ד, וחסר בו דף השער ומשוער שנדפס בשנת תקע"ו. כמו כן נמצא שם בספרייה חומש סלאוויטא שנדפס בשנת תקנ"א מירושת הרה"ק רבי

זצ"ל בנו של הרה"ק רבי פינחס מקאריץ זי"ע, בהפטורות שנדפסו בסוף כל פרשה נדפסו ההפטורות הן כמנהג אשכנז והן כמנהג ספרד (כמו בכל חומשים). אבל בסוף החומש של כל פרשה ופרשה נדפס "ומפטרין וכו'", ושם נדפס רק כמנהג אשכנז. וכמו בסוף פרשת ויקהל נדפס ומפטרין ויעש חירום במלכים א' סימן ז'. ובסוף פקודי נדפס ומפטרין ותשלם כל המלאכה מלכים א' סימן ז'. ולכאורה יש להוכיח מזה שמנהגם בהפטרות כמנהג אשכנז.

וכ"כ בספר חמשה מאמרות מאמר נוסח התפלה אות ל"ה, בענין הפטורות שנדפס בחומשים כאן מסיימין הספרדיים, פשוט דזה קאי על מנהג הפרענקין במדינותם, וכמו שנראה בחומשים הישנים והמדוייקים שנדפסו הפטורות כמנהג האיטליאני וכמנהג הספרדיים, היינו שגם במדינותם חלוקים בזה הספרדיים במדינת איטליא להספרדיים במדינות מערב ותורקיא. אבל לא כהטועים בגלילות החסידים שזה המצויין בחומשים (בהפטורות) קאי על מנהג ספרד של האריז"ל, ומסיימים שם, וזה אינו. והוא פשוט, כי אנחנו מאבותינו בני אשכנז יוצאים ביד רמ"א בכל ההלכות והוראה כגון בהלכות טריפות הריאה וכו', ואין פוסקים כלל כהספרדים. רק בנוסח התפלות שהאריז"ל (שער הכוונות ריש ענין נוסח התפלה) הכריע שהוא שער הכולל לכל הי"ב שערים, קבלנו אנחנו החסידים הגרורים אחרי רבותינו תלמידי הבעש"ט זי"ע להתפלל כנוסח האריז"ל וכו', ולא זולת. ופשוט כי בהפטורות צריך לומר כמנהג אשכנז שהוא מאבותינו, כיון שהאריז"ל לא הכריע בזה מאומה, וכן נהגנו מאבותינו ורבותינו הקדושים זי"ע. וכן מצאתי עתה בסידור תורה אור ודרך החיים שנדפס בוילנא על פי נוסח הגאון הקדוש הרב בעל התניא ז"ל, כתוב בשמו כי בהפטורות צריכין לומר אנחנו כמנהג האשכנזים, עכ"ל.

וכ"כ בדברי תורה מהדו"ז אות ט"ז, בהפטרות (לפרשת ויצא) כמנהג האשכנזים, אשר אנחנו נוהגים בהפטורות כמנהג אשכנז כמ"ש בסידור הגה"ק בעל התניא ז"ל, וכן נוהגים אנחנו, עיין בדברינו בחמשה מאמרות מאמר נוסח התפלה עיי"ש. והובא גם בדרכי חיים ושלוש אות ת"מ, ושם אכן כתב בהפטורת פקודי ותשלם כל המלאכה כדעת הלבוש.

וכ"כ משמרת הקודש (אמשינאו) עמוד ס"ו, שהרה"ק רבי יצחק מאמשינאו זצ"ל אמר שגיסו הרה"ק ר' שמואל שלמה מראדזין זצ"ל הי"ד התרעם על הנוהגים לומר ההפטרות כמנהג ספרד, דהא זה הוא רק ליוצאי ספרד, אבל אנו בני אשכנז אע"פ שמתפללים נוסח ספרד צריכים לומר ההפטרות כמנהג אשכנז.

ברוך ממעזיבו זי"ע, וחומש סלאוויטא שהרה"ק בעל צמח צדק מליובאוויטש זי"ע כתב עליו מנין המצוות בגוכי"ק.

ולמעשה כן נוהגים ברוב מקומות של החסידים, וכ"כ אוצר המנהגים (ביאלא) עמוד קס"א, הליכות חיים (צאנו קלויזנבורג) עמוד קנ"ו אות מ"א, (וכן ראיתי פעם כאשר היה ספק איזה הפטרה לקרות ציוה להביא ספר דרכי חיים ושלוש והביט בו ונהג כן), אורות יהושע (מנהגי שעדליץ שעניצא) על שב"ק, וכן דעת מו"ר מפאפא זצוק"ל שהיה נוהג תמיד לומר ההפטרה כמנהג אשכנז. זכור לאברהם ח"ב (מנהגי תולדות אהרן) עניני קריאה"ת אות ס"ט. וכן בספר שבט מיהודה (להרה"ק ר' אברהם איגר זצ"ל) בפרשת ויקהל פקודי כתב בתוך דבריו, וכשהן נפרדין נמצא בהפטרה של פרשת פקודי, ויקהלו אל המלך שלמה, ע"כ, והיא בתוך הפטרת ותשלם, וכמנהג אשכנז.

דעת הגה"ק הרב בעל התניא זי"ע

אכן מה שכתב הגה"ק ממונקאטש שכן כתוב בסידור הגה"ק בעל התניא ז"ל כוונתו למה שכתב הגה"ח רבי אברהם דוד לאוואוט זצ"ל בשער הכולל בהקדמה שכן היא שיטת הגה"ק בעל התניא זי"ע. וז"ל, וכן בענין הפטרות הנהיג לומר כמנהג האשכנזים, (עיין תורה אור פ' שמות ד"ה הבאים ישרש). העולה מזה, שכל דבר שאין כל ישראל שוים בחיובו, שאין לזה הכרח בגמרא ובזוהר ובכתבי הארז"ל, רק שכל אחד נוהג כמנהג אבותיו, אינו שייך לסדור המסודר לכל, עכ"ל. והביאו השערי רחמים על השערי אפרים שער ט' אות ז'.

אמנם אחר שיצא לאור המהדורה הראשונה של השער הכולל בשם שערי תפלה, בסוף סידור תורה אור ווילנא תרמ"ו, כתב אליו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מליובאוויטש זי"ע מכתב בכמה הערות עליו, ונדפס באגרות קודש ח"א אגרת י"ד, ובתוך הדברים כתב, ע"ד ההפטרות היה כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה אומר רוב הפטרות עפ"י נוסח ספרד, וידוע דכל הדברים היה אצלם בקבלה עד כ"ק אדמו"ר הגדול זצוקללה"ה, ואם כבודו יקבל דברי הנ"ל הנכון לתקנם בהקדמה, עכ"ל. (ועיי"ש בהערת המו"ל בשולי הגליון שהעירו שבהקדמת שערי תפלה היה כתוב "כמנהג אשכנזים ולא ההפטרות של ספרדים", ובהקדמת שער הכולל נדפס רק "כמנהג האשכנזים", עכ"ל. ולפי"ז ייתכן שאולי שינה קצת הלשון בעקבות האגרת הקודש של האדמו"ר הרש"ב, הגם שלא השמיטו לגמרי.)

ובסידור תורה אור משנת תש"א ואילך נדפס הגהות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב מליובאוויטש זצ"ל, וכתב אצל הפטרה (דף רמ"ד ע"ב), וז"ל, וכ"ק אדמו"ר [המהר"ש] זצוקללה"ה היה אומר רוב ההפטרות כמנהג ספרדים, וארשום אותן הרשומות בזכרוני, וכו'. שמות הבאים ישרש. יתרו עד זרע קדש מצבתה. תשא מן וישלח אחאב. ויקהל (כמדומה לי ברור) וישלח המלך שלמה. פקודי אינני זוכר. צו עד

ונכרתה מפייהם וכו'. והגהה זו העתיק גם הגרא"ח נאה זצ"ל בסו"ס קצות השלחן ח"ב מן העתקה שהיתה תחת ידו, רק נשמט שם התיבות "פקודי אינני זוכר", אולי מחמת שאין בו לימוד הנוגע למעשה, או שלא היתה בהעתקה שלו.

ויש לבאר שבאמת אין כ"כ סתירה בין הראיה שהביא לעצמו השער הכולל למש"כ אדמו"ר המהרש"ב. שהשער הכולל מביא ראיה שהמנהג להפטיר כמנהג אשכנז מן המאמר בתורה אור פרשת שמות ד"ה הבאים ישרש יעקב, שזהו ההפטרה כמנהג אשכנז. אבל אדמו"ר המהרש"ב כתב שרק רוב ההפטרות נוהגים עפ"י נוסח ספרד, ואכן ההפטרה של שמות היא מן המיעוט שאומרים כמנהג אשכנז הבאים ישרש יעקב, כמ"ש בהגהות כ"ק אדמו"ר הרש"ב הנדפס בסידור תורה אור.

אלא שלענין פרשת פקודי שאנו דנים בו, הרי כתב שם כ"ק אדמו"ר הרש"ב בהגהות הנ"ל שאינו זוכר. ובסידור תורה אור הנ"ל ובסידורי תהלת ה' בתפילת שבת בין קריאת התורה למוסף ניתוסף ע"י המו"ל "סדר ההפטרות שיש בהם חילוקי מנהגים", וכתב שם, ויקהל – וישלח המלך שלמה וגו', פקודי – ותשלם כל המלאכה וגו'. ונדפס גם בספר המנהגים חב"ד עמוד ל"ג, ובשולי הגליון שם שזה נסדר ע"י כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוק"ל, וכן הוא בהיום יום ו' אדר שני תש"ג.

ומקור הדבר נמצא בתורת מנחם רשימת היומן (שרשם כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש מפ"ק חותנו כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצ"ל) עמוד רנ"ג, וז"ל (עם הפיענוחים של המו"ל), עפ"י עדות של ר' משה לייב ראדשטיין, וקרוב לודאי של ר' מרדכי חפץ שו"ב: הפטורת ש"פ פקודי תרצ"ב (וכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א [הריי"ץ זצ"ל] היה אז בפאסטאב. מ"מ) – פקודי היתה אז שבת הפסקה, בין ויקהל שהיתה פ' שקלים, לויקרא שהיתה פ' זכור – ותשלם כל המלאכה גו'.

נמצינו למדים בירור מנהג חב"ד בהפטרות בכלל, ובפרשת ויקהל ופקודי בפרט, שנהגו כן למעב"ק עד הרב בעל התניא זי"ע.

מנהג קארלין

בסידור בית אהרן וישראל (קארלין סטאלין) בסופו במנהגי שבת קודש כתב, ויקהל, מפטירין וישלח המלך. פקודי, מפטירין ויעש חירם. וראה מש"כ הרב יחיאל גולדהבר שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל חי"ז עמוד קל"ו סעיף כ"ב, ההפטרות כמנהג ספרד (סידור בית אהרן וס' דברי אהרן), ועפ"י רוב הכתובים בחק לישראל בכל שבוע ובמועדים השייכים להם (סידור בית אהרן). בפ' ויצא מסיימים וריח לו כלבנון. בפ' שמות מפטירים הבאים ישרש יעקב. בפ' מטות מסיימים נאם ה' להצילך. עכ"ל.

ובהערות שם ביאר על הפטרת שמות שאומרים הבאים ירש יעקב, שזה כמנהג אשכנז, שהטעם נראה משום שהוא הפטרה מג' דפרענותא.

מנהג קאמרנא וקאסאן

וראה בחומש היכל הברכה של הרה"ק מקאמרנא זי"ע, שנדפס בלבוב בשנת תרכ"ד, בהפטרת ויקהל נדפס זה אחר זה, ויעש חירום עד להיכל זהב, וישלח המלך שלמה עד אלפים בת יכיל. דהיינו שהפטרת אשכנז וספרד נדפסו זו אחר זו בלי לפרש שזה לאשכנז וזה לספרד (וגם המראי מקומות לפסוקי הפטרת ויקהל מתנ"ך הם זה אחר זה). ובהפטרת פקודי היא ותשלם עד בהוציאו אותו מארץ מצרים.

ובספר הליכות קודש (קאסאן) פכ"א עמוד צ"א, כתב שאצל הרה"ק בעל אור מלא מקאסאן זצ"ל בפרשת פקודי הפטירו ותשלם כל המלאכה, וכשפרשת ויקהל ופרשת פקודי היו מחוברים הפטירו ויעש חירום עד אלפים בת יכיל, כמו שנדפס בחומש היכל הברכה.

מנהג בעלזא

ובסידור עבודת השם (בעלזא) שמנהג ק"ק בעלזא בכל השבתות כאשר הפטרת האשכנזים (דעת לבוש) והפטרת הספרדים (דעת הרמב"ם) הן נביא אחד, מפטירין את שתי הפטרות. ואם הן בשני נביאים אין מדלגין מנביא לנביא, אלא מפטירין את הפטרת האשכנזים.

מנהג אמשינאוו

בספר משמרת הקודש (אמשינאוו) פי"ב עמוד ס"ו, שהרה"ק רבי יצחק מאמשינאוו זצ"ל אמר שאביו הרה"ק רבי יוסף מאמשינאוו זצ"ל החזיק את המנהג לומר כמנהג ספרד. ועיי"ש שמציין לעיין בסידור הרב בהגהות מאדמו"ר הרש"ב נ"ע הנ"ל.

מנהג מונקאטש

בספר דרכי חיים ושלוש אות ת"מ כתב בהפטרת פקודי ותשלם כל המלאכה כדעת הלבוש.

מנהג סקווירא

בלוח מעגל השנה (סקווירא) בפרשת פקודי דהאי שתא כתב שמפטירין ותשלם.

מנהג באיאן

בלוח באיאן שערך הרב שרייבער שליט"א כתב בפרשת פקודי לומר ותשלם. ואמר לי שבירר כן מפי זקני חסידים בירושלים, שהמנהג שנתפשט בא"י לומר שתי ההפטרות לא נתקבלה כל כך בקהילות החסידים, רק בקהילות הפרושים.

סיכום מנהגי קהלות ההחסידים

רוב רובם של קהלות הקודש של החסידים מנהגם להפטיר בפרשת פקודי כשהיא פנויה "ותשלם", כמנהג אשכנז כדעת הלבוש. לא מיבעיא אלו שנוהגים תמיד להפטיר כמנהג אשכנז, אלא אפילו אלו שנוהגים רוב פעמים להפטיר כמנהג הספרדים כפי שהוא מנהג חב"ד - מפטירים בו "ותשלם" כמנהג אשכנז. למנהג קארלין גם בפרשת פקודי מפטירים כמנהג הספרדים "ויעש חירם", ולמנהג בעלזא מפטירים שתיים.

מנהג הא"ר שבפרשת פקודי שאחר פרשת שקלים קראים במקום "ותשלם" - "ויעש חירם" עם שני פסוקים של "ותשלם", נתפשטה בחלק מקהילות אשכנז (והארכתי בזה במקום אחר), אך כפי המבואר לעיל נראה שלא נתפשטה במקומות החסידים. מנהג קארלין הנ"ל להפטיר "ויעש חירם" כפי הנראה הוא עפ"י מנהג הספרדים ולא עפ"י הא"ר.



אמירה לנכרי בדרך סיפור

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

א. בקובץ הערות ובאורים א'קנג כלל ח: "האומר דרך סיפור בלי פקודה, והנכרי עושה המלאכה מעצמו, לפי שוע"ר היתר זה הוא רק כשהגוי חושב שעושה לעצמו, אבל לפי ה'מהדורא בתרא' מותר גם כשעושה עבור הישראל, ובלבד שאין גוף הישראל נהנה מיד ממעשה הנכרי".

ופשוט שאינו כן, וכפי שבארתי ב"הלכות אמירה לנכרי" ע' יב-ג, בהערה ט.

אמנם כתבתי שם בקיצור, ורבים נכשלים בזה, וכשיש תקלה בבית, קוראים לנכרי מהרחוב, ואומרים לו בדרך סיפור. ופשוט שאינו מועיל כלום, ואסור מטעם שליחות.

אפרש אם כן את יסודי ההלכה של נכרי העושה מעצמו:

תנן (שבת קכא, א): "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה". ובגמרא שם: "נכרי לדעתיה דנפשיה עביד". ופרש"י שם "להנאת עצמו מתכוין שידע שלא יפסיד".

וכן נפסק בשוע"ר (סי' שלד סכ"ו): "נכרי שבא לכבות מעצמו אין צריך למחות בידו, לפי שהנכרי יש לו שקול הדעת ששוקל בדעתו שכך ראוי לו לעשות, מפני שישתכר בו עכשיו, או לאחר זמן, ולהנאת עצמו הוא מתכוין".

וכך הוא בכל מקום ומקום שנזכרת בשוע"ר או במהדו"ב ההלכה הזאת של היתר נכרי העושה מעצמו, נתפרש מיד שההיתר הוא, כיון שהנכרי סומך שהישראל יחזיר לו אחר כך טובת הנאה:

שוע"ר סי' רמז ס"ט: "עושה בחנם, מן הסתם עושה כן לשלם גמול לישראל על הטובה שקבל ממנו כבר, והרי זה כעושה בשביל שכר ... דעתו בשביל טובת הנאה שקיבל ממנו כבר".

סי' רנב ס"י: "דכיון שהוא עושה מאליו, בודאי הוא עושה לטובת עצמו, שידוע שלא יפסיד, ובודאי יקבל טובת הנאה מהישראל כנגד זה".

סי' שז ס"ח: "מותר לומר לנכרי אחר השבת מדוע לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה, אף על פי שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנו בשבת הבאה, אין בכך כלום, כיון שאומר לו כן בחול ואין באמירתו זו שום (רמז) ציווי לעשותה בשבת הבאה, אלא שהנכרי מבין כן מעצמו ... והנכרי (אינו) שכירו של ישראל, אלא רגיל לעשות לו בטובת הנאה".

ונתפרש יותר במהדו"ב ד"ה והכי נמי: "העושה מעצמו לא עביד אדעתא דיראול מסתמא, מאחר שלא אמר לו כלום, אלא אדעתא דנפשיה, דהיינו נכרי דעלמא שיודע שלא יפסיד, כדפרש"י דף קכ"א ... מדוע לא עשית בשבת שעברה ... בנכרי דעלמא, שיודע שלא יפסיד ומצפה לקבל טובת הנאה בודאי בעד עמלו בלי שום ספק ודעתו סומכת על זה, שאם לא כן לא היה עושה בשבת מעצמו בלא אמירת הישראל היום".

ועוד יותר נתפרש שם סד"ה והנה מהר"ם: "ולומר מדוע לא עשית כו' אינה חשובה אמירה בנכרי דעלמא, שאינו שכירו, ואינו עובדו רק על מנת לקבל פרס וטובת הנאה, מיד, או למחר, או כבר קיבל ממנו, אם כן אמירת מדוע כו' אינה אזהרה וגערה, אלא דרך שאלה, כלומר כי בוודאי לא היית מפסיד טרחך, ואם כן אדרבה בטוח הנכרי יותר לקבל טובת הנאה".

שוע"ר סי' שכה ס"כ: "כי כל נכרי העושה דבר מעצמו בודאי מתכוין הוא לטובת עצמו, שיודע שלא יפסיד, כמו שנתבאר בסי' רנ"ב".

כך שכל מקום ומקום שנזכר ההיתר של עושה מעצמו, פירש רבינו טעם ההיתר, כיון שדעת הנכרי סומכת שהישראל ישלם לו בטובת הנאה.

וכל זה שייך דוקא בנכרי שהישראל מכירו, ויחזיר לו אחר כך טובת הנאה. משא"כ מי שקורא נכרי מהשוק, ואומר לו בדרך סיפור. או אפילו הנכרי עושה מעצמו, ואינו מצפה לשום תשלום שכר, שהרי אינם מכירים זה את זה, והוא הולך מיד לדרכו, לא שייך כאן "מצפה לקבל טובת הנאה בודאי בעד עמלו בלי שום ספק ודעתו סומכת על זה", ואם כן עשייתו היא בתורת שליחות האסורה.

ב

אמנם לכאורה יוקשה על זה מהמובא בשוע"ר סי' שז ס"ז: "נכרי שהביא אגרת תתומה או קשורה, שאין הישראל יכול לפותחה ולקוראה, יכול לומר להנכרי איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה, והנכרי פותחה מעצמו, שהרי אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז, אלא שהנכרי מבין מעצמו שצריך לעשות כן". הרי שהתירו לא רק עושה

מעצמו, אלא אפילו אמירה בדרך סיפור.

ואין לומר שגם כאן מיירי שהוא מצפה לטובת הנאה שיתן לו הישראל; שהרי מדובר כאן בנכרי המביא לו אגרת ממקום אחר, ולא דוקא שהם מכירים זה את זה.

על זה מבאר שם רבינו: "ולדעת עצמו הוא עושה, להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו, ולכך אין צריך למחות בידו".

והיינו שכשם שמועיל במכירו, שהנכרי מצפה לטובת הנאה שיתן לו הישראל, שע"ז דינו כקבלנות המותרת, כך מועיל גם במוביל אגרת, שהוא קבלן ממש של השולח שמשלם לו, וכשהוא פותח את האגרת הוא משלים בזה את פעולתו בשליחות אגרת זו.

וזהו גם המענה למה שכתב בהערות ובאורים שם ("הערה 19): "ובכך מובנים דברי אדה"ז (ליקוטי דיבורים ריש ליקוט יד) לספר לגוי שצריכים לאכול בסוכה, ואיננו יכולים לעשות כן כל עוד היא מכוסה בשלג".

ונתפרש בלקוטי דבורים שם, דלא מיירי שם בנכרי שקראו מהשוק, כי אם ב"קוזמא", שהוא שכיר שנה בבית הרב. דלא גרע מנכרי העושה בטובת הנאה ובקבלנות, שמועיל בו "סיפור דברים".

[והוא בנוסף למה שכבר העירו בגליון א'קנה (ע' 117): יש לתמוה, והא איזה איסור דאורייתא עשה הנכרי בהסרת השלג? ובאיסור דרבנן כבר כתב כ"ק בכמה מקומות ששבות דשבות הותרה לצורך מצוה!].

משא"כ כשקורא נכרי מהרחוב שאינו מכירו, ואומר לו בדרך סיפור, או אפילו עושה מעצמו, היא שליחות ממש, דאזלינן לחומרא בנכרי.

ג

והנה כדי שתהי' פעולה זו של הנכרי בקבלנות, יש שאומרים לו תחלה, שיתנו לו תמורת זה משהו לטעום; אלא שאז הנכרי אינו "עושה מעצמו". ובמילא נאסר מטעם קובע מלאכתו של קבלן ליום השבת, שלא התירו זה אלא בדליקה, כמבואר בשו"ע ר"ס' שלד סכ"ז: "בדליקה התירו לומר בפני הנכרי כל המכבה אינו מפסיד. ואם אינו כאן יכול לקרותו לכאן ולומר כן בפניו".

וכן התירו לומר כן במקום הפסד מרובה, כמבואר בשו"ע ר"ס' שז סל"ג: "אם

באו מים שוטפים ומפסידים נכסיו, או שנתרועעו חביות של יין והולך לאיבוד, מותר לקרות נכרי לשם, אף על פי שיודע שבודאי יתקן הנכרי מעצמו את ההפסד במלאכה גמורה. רק שיזהר שלא לומר לו שום רמז צווי לתקן, אבל מותר לומר לפניו כל המציל הפסד זה אינו מפסיד שכר טרחו. שכמו שהתירו בדליקה לומר בפני נכרים כל המכבה אינו מפסיד, כך התירו בכל הפסד. ויש אומרים שלא התירו אלא בדליקה לבד. והמיקל כסברא הראשונה בכל הפסד מרובה לא הפסיד".

הרי שלא התירו זאת אלא בדליקה, או בהפסד מרובה.

יוצא אם כן שממה נפשך אינו מועיל כלום, שאם מודיעו תחלה, שאחרי שיעשה המלאכה יתן לו משהו לטעום, הרי זה כאומר כל המכבה אינו מפסיד. ואם אינו אומר לו כלום בתחלה, ואחרי שעושה המלאכה נותן לו משהו לטעום, בודאי אינו מועיל כלום, שהרי בעת עשיית המלאכה לא ידע ולא חשב כלל שיתן לו אחר כך תמורת עשיית המלאכה. ומופרך לומר, שכאשר אני קורא הנכרי, ומספר לו דרך סיפור, מבין הנכרי מעצמו, שאחר כך אתן לו תמורתו לטעום משהו בביתי.

ד

ואפילו בקורא את הנכרי המכירו לביתו, ואומר לו בדרך סיפור, שכבר הובא לעיל שהוא נחשב כקבלנות, מטעם שמצפה לטובת הנאה.

ויתירה מזו, אפילו קורא את הנכרי המכירו לביתו, ואינו אומר לו כלום, רק שהנכרי רואה מעצמו מהי התקלה, ומתקן אותה.

נראה מדברי רבינו דלעיל, שלא הותר אלא בדליקה, או במקום הפסד. כי אף שאינו אומר לו כלום, הנה זה גופא שקורא לו, הוי כקובע מלאכתו ליום השבת. וכמובא לעיל מסי' שז סל"ג: "אם באו מים שוטפים ומפסידים נכסיו, או שנתרועעו חביות של יין והולך לאיבוד, מותר לקרות נכרי לשם, אף על פי שיודע שבודאי יתקן הנכרי מעצמו את ההפסד במלאכה גמורה".

ומקורו ברא"ש שבת פט"ז ס"י: "ויראה שיכול לקרות הנכרי, וכשיבא הנכרי ממילא יכבה, דהשתא שרי למימר ליה כל המכבה אינו מפסיד קריאתו מיבעיא".

הרי שכל ההיתר לקרוא לו הוא דוקא בדליקה, כמו שהתירו לומר "כל המכבה אינו מפסיד", כך התירו "לקרוא הנכרי".

משא"כ במקום שאין הפסד מרובה, אסור גם לקרוא את הנכרי, שיבין מעצמו

מהי התקלה, ויתקן. והיינו אף במקום שהוא מכירו, שמצפה לטובת הנאה, דהוי כקבלן.

ה

ויתירה מזו, שהאיסור בקורא לנכרי, היא לא רק מטעם קובע מלאכתו ליום השבת, אלא גם מטעם מראית העין, כיון שהוא בביתו, וכמבואר בשו"ע ר' סי' רנב ס"ה: "במה דברים אמורים כשהנכרי עושה בשבת בביתו, או בית אחר שאינו רשות ישראל, שאז אין הדבר ניכר שהיא מלאכת ישראל, אבל אסור להניחו לעשות ברשות ישראל, לפי שכשעושה ברשות ישראל ניכר הדבר שהיא מלאכת הישראל, ושמא יחשדוהו".

וגם אסור מטעם נראה כשלוחו, כיון שרואהו עושה מלאכה בחפצים של הישראל, וכמבואר בשו"ע ר' שם ס"ח-ט: "אפילו עושה בטובת הנאה שדינו כקצץ לו שכר לענין ליתן לו אפילו בערב שבת, מכל מקום כשרואהו עושה בשבת צריך למחות בידו ... כשהמלאכה נעשית בחפצים של ישראל".

ומה שהתירו בסי' שז ס"ז: "נכרי שהביא אגרת חתומה או קשורה, שאין הישראל יכול לפותחה ולקוראה, יכול לומר להנכרי איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה, והנכרי פותחה מעצמו", ולא חוששים למה שהוא עושה המלאכה בפניו, הרי נתפרש שם הטעם "ולדעת עצמו הוא עושה, להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו".

והיינו שהרי הוא קבלן שקצץ, שבזה התירו אפילו ברואהו, כמבואר בשו"ע ר' סי' רנב ס"ח: "אבל אם קצץ לו שכר (הרי הוא מתכוין בעשייתו בשבת כדי לקבל שכרו, ולא בשביל הישראל, אף שרואהו ושותק לו, ולפיכך) אין צריך למחות בידו כלל". והיינו שכל האיסור הזה הוא רק בטובת הנאה, ולא בקבלנות שקצץ.

ומקורו בירושלמי שבת פ"א ה"ט (נתן כליו לכובס נכרי ובא ומצאו עובד בו בשבת אסור. א"ר יודן ויימר ליה דלא יעבוד. א"ר יודן אבוי דרבי מתנייה, הוא דתימר בטובת הנייה, אבל בשכיר בעבידתיה הוא עסיק). ובשו"ע שם סוס"ב (ואם ראוהו עושה מלאכתו בשבת, אם היה עושה בטובת הנאה, צריך לומר שלא יעשה בה בשבת).

ואף שנתבאר במהדורא בתרא, שבעושה מעצמו אין חוששים למראית העין ולמחזי כשליח, היינו דוקא בעושה מעצמו, שבזה נתבאר בשו"ע ר' סי' רנב ס"י: "אם מבעיר עצים של הישראל ומדליק נר הישראל, אף על פי שמכיון שעושה מאליו בודאי דעתו על טובת הנאה שיקבל מהישראל, מכל מקום כיון שהנכרי היה צריך ליטול רשות מתחלה מהישראל אם יבעיר עציו וידליקט נרו בשבת, והוא עושה כן מדעת

עצמו והישראל רואהו ושותק לו, אם כן מבין הנכרי מדעת הישראל שזה נוח לו ומתכוין הוא בעשייתו בשביל הישראל, לפיכך צריך למחות בידו".

בזה מסיק במהדורא בתרא: "אבל העושה מעצמו לא עביד אדעתא דישראל מסתמא ... דוקא בדליכא אמירה דישראל כלל ... ומהאי טעמא אפילו בבית ישראל שרי למהר"ם וסיעתו ... לענין ליהנות בשבת ... גם מהר"ם שעשה מסגרת נמי סבירא ליה הכי".

והיינו שבעושה מעצמו יש להתיר אפילו ברואהו עושה מלאכה בחפצים של הישראל, ואפילו בבית הישראל, אם אין בזה הנאת הגוף. ואילו הירושלמי שאוסר בשניהם, וכן המובא לעיל משוע"ר סי' רנב ס"ה-ט, שאוסר בשניהם, היינו דוקא כשאינו עושה מעצמו.

יוצא אם כן, שאם קורא את הנכרי לביתו, שכבר הובא לעיל שדינו כמו אומר כל המכבה אינו מפסיד, שלא התירו אלא בדליקה והפסד מרובה. הרי ודאי אין דינו כעושה מעצמו, ויש בזה גזירה שגזרו חכמים למחות בו כשרואהו עושה מלאכה בשלו, וכשעושה המלאכה בבית הישראל.

וכל הפרטים האלו בארתי בקוצר אמרים, ב"הלכות אמירה לנכרי" ע' יג בשוה"ג.



חילופי חפץ שהגיע מחוץ לתחום

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

עובדא בא לידי שאחד נסע מביתו לחגוג חג הסוכות עם בתו וחתנו. בתום הטיסה, ראה שהכבודה (באגאו"ש) שלו לא הגיעה. בא-כח חברת התעופה הסתלח, והרגיעו שזו תגיע בטיסה של מחר, והם ידאגו להסיע המזוודה לבית מארחו. אז התקשרו אלי בערב החג, האם יוכלו להשתמש בחפצים שבכבודה שתגיע מחר ביום ראשון של החג, שהרי הובאה מחוץ לתחום. [אע"פ שעל עצם הטיסה ניתן לסמוך לומר שאין תחומין למעלה מעשרה, אך עדיין – בדרך כלל – נמל התעופה נמצאת מחוץ לעיר, ובמילא המובא משם עד תוך העיר הובא מחוץ לתחום]. תשובתי היתה שאכן ביום ראשון של החג אסורים החפצים למי שהובאו בשבילו. אבל – אם שייך הדבר – יכול הוא להחליף הקאפאטע שלו עם של חתנו. (הדברים נדפסו ב'נתיבים בשדה השליחות' כרך שני).

קעת הקשו לי על זה מדברי אדה"ז בסימן שכה סי"ב:

אף על פי שהבא מחוץ לתחום מותר למי שלא הובא בשבילו, מכל מקום אם הביאו ב' דברים לב' בני אדם אסורים להחליף זה עם זה, שהרי עכ"פ נהנה הוא במה שהובא לו מחוץ לתחום, שעל ידי כן נותן חברו לו את חליפיו:

וא"כ גם בנדו"ד, הרי בזה שנותן בגדו לחתנו ומקבל בגד חתנו במקומו, הוא נהנה מהמובא בשבילו מחוץ לתחום?

על זה השבתי [מבלי לעיין במקורות], שמזה גופא שהלכה זו שבשוע"ר צויירה באופן שלשניהם הובא מחוץ לתחום, משמע שכאשר רק לאחד מהם הובא, מותר לו להחליף עם חברו. וי"ל בביאור הדבר: כאשר החותן לובש הבגד של חתנו, הוא נהנה במישרין מדבר של היתר. החתן, כשהוא לובש הבגד של חתנו, אינו נהנה מן האיסור, כי בידו יש מכבר חפץ של היתר. ורק כששניהם 'תקועים', אז נחשבת ההחלפה כהנאה. ויש לעיין עוד אם הסברה זו היא נכונה.



הנחת תפילין ב' וג' חדשים לפני זמנו

הרב מרדכי דובער ווילהעלם

מגיד שיעור מתיבתא ליובאוויטש טאראנטא

כתוב בשו"ע אדה"ז סימן לז סעיף ג' "קטן היודע לשמור תפילין בטהרה . . . חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו במצות ויש מי שאומר שקטן זה הוא בן י"ג שנה ויום א' אלא שלא הביא ב' שערות אבל פחות מכן אין בו דעת לשמור תפיליו ואין מחנכין אותו בהן וכן נהגו במדינות אלו מקדם ועכשיו נוהגים לחנכו ב' וג' חדשים קודם הזמן¹.

ובדיוק הלשון ב' וג' חדשים [דאי ב' הוי ג' לא הוי ואי . . .] יש לומר [בדרך רחוק עכ"פ]:

דהנה כתוב בשו"ת מהר"י מיניץ סימן ט' "אשר שאלת . . . אשר נולד בשנה פשוטה באדר ויהיה בר מצוה בשנה מעוברת מה יהיה משפט הנער ומעשהו להיות גדול מן התורה מאיזה חודש מנינין ליה או מאדר ראשון או מאדר שני . . . נ"ל דיהי' בר מצוה באדר שני וכיון דנתעברה השנה נתעברה לו ויהיו לו ה' עיבורין ב"ג שנים".

וע"פ דבריו פסק הרמ"א בסימן נה סעיף י' "ומי שנולד באדר ונעשה בר מצוה בשנת העיבור אינו נעשה בר מצוה עד אדר השני"

אבל בשו"ת מהר"ש לבית הלוי סימן ט"ז חולק ואומר "נלע"ד דאם נער א' נולד בשנה פשוטה בכך לאדר ושנת י"ג הוא מעובר לא יצטרך להמתין עד אדר ב' אלא באדר א' יהיה בר מצוה".

ועיין באורחות חיים להרה"צ מספינקא סי' ל"ז² "מאחר שכתב המג"א כאן

1) ובמגן אברהם ס"ק ד' "ועכשיו נהגו להניח ב' או ג' חדשים קודם הזמן".

2) מצויין אליו באגרות קודש חלק יד מכתב ה'רמג.

נ. ב. תמהתי במ"ש הוא שהיום ז. א. כ"ה אדר התחיל נכדו להניח תפילין, ובכ"ה אדר נעשה בן יג' שנה, כי אף שכתוב בהגהות הרמ"א (או"ח סי' נ"ה) שנעשה - בשנה מעוברת - בן יג' שנה באדר שני, הנה לבד שהר"ש הלוי חולק ע"ז אלא שלא נפסקה הלכה כמותו שמוכן שזהו לחומרא [ואפשר גם לקולא במקום שיש עכ"פ חשש איזה שהוא], משא"כ בהנוגע להנחת תפילין, שבלא"ה הובא במג"א להניח שני חדשים לפני זה, ומובא בהיום יום שמנהגנו הוא להתחיל בשני חדשים קודם. ואפילו לפ"ד הרמ"א להתחיל להניח ביום הבר מצוה (שאינן אנו נוהגים כזה כלל כנ"ל) עכ"פ כדאי להתחיל להניח חודש ויום א' לפני זה וכמובא באורחות חיים להרה"צ מספינקא סי' ל"ז.

שהמנהג להתחיל זמן מה קודם שנעשה בן י"ג שנים א"כ מה איכפת לך לצאת אף לדעת יחיד"

ויש לומר שלזה רמז האדה"ו שבמקרה הנ"ל מניחין תפילין ב' חדשים לפני זמנו של הר"ש הלוי שהוא ג' חדשים לפני זמנו של מהר"י מינץ³.



[בגודל הזהירות להניח תפילין ב' חדשים קודם הבר מצוה מצאנו ב' מכתבים

א. אגרות קודש חלק ט"ז מכתב ו'פב.

...לפלא גדול שבנו ש' לא התחיל להניח תפילין שני חדשים קודם הבר מצוה והרי הוראה מפורשת היא מכ"ק מו"ח אדמו"ר אשר כולנו נמצאים באתרי דילי' וחל חיוב הנחת תפילין מתחיל מיום זה עכ"פ מצד הפס"ד דבאתרי נהוג כמותי' ובפרט את"ל דדון מיני' ואוקי באתרי - ה"ו חיוב גם מצד הנחת תפילין. ואכ"מ.

ב. ספר המנהגים ע' 4 בהערה

הנה לא נעלם ממני דעת איזה מהאחרונים (הובאו בנ"כ שו"ע סוסל"ז) שכיון שהתפילין צריכין גוף נקי אין להקדים בהנחתם, ובפרט בדורותינו אלה, עכ"ז כיון שבפירוש הורה - כ"ק מו"ח אדמו"ר - אשר זוהי "הוראה לרבים" - מצוה לקיים דברי חכמים בתראי ובפרט שהורו לפרסם דעתם בזה (וכלשון האמור "לרבים").

(3) בהתקשרות גליון תנג מובא מענת הרבי [מתורגם ללה"ק] [תתנהג בכל מנהגי יום הולדת, הן באדר ראשון והן באדר שני, אף שלענין הלכה צריכים להכריע איזה מהן הוא העיקר, אבל מכיוון שזה עניין דמנהג, יכולים לקיים שניהם".

ראיות נסיבתיות

(Circumstantial evidence)

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (ט"ו חלקים)
לוס אנג'לס

לפני כעשרים שנה, הופנתה מרכז תשומת הלב בארה"ב, במשך חודשים ארוכים, למשפט שזכה לסיקור תקשורתי יוצא דופן, שבו הואשם אחד הספורטאים המפורסמים בעולם, ברצח על סמך "ראיות נסיבתיות".

בניגוד לראיה ישירה התומכת באמיתות הטענה, ללא צורך בראיות נוספות, כעדות או הודאה. ראיה 'נסיבתית' היא ראיה הגורמת להסקת מסקנות מכורח נסיבות המאמתות את הטענה. כגון: עד המעיד כי ראה את הנאשם נכנס לבית, שמע צרחות מתוכו, ולאחר מכן ראה את הנאשם נמלט מן הבית ובידו סכין מגואלת בדם. או כאשר נמצאה בדיקה בליסטית המוכיחה כי מן הנשק שנמצא ברשותו של נאשם נורה ירי קטלני. בשני המקרים, קיימת עדיין אפשרות שהנאשם אינו רוצח אלא אדם אחר, והנאשם רק יצא מהבית עם הסכין, או שמאן דהו אחר עשה שימוש בנשקו של הנאשם.

בכל ערכאות המשפט ברחבי העולם, יש משקל לראיות "נסיבתיות", ולעיתים ריבוי ראיות מסוג זה עשוי אף להביא לידי הרשעה.

והנה במשפטי התורה נאמר: "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא, על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (דברים יט, טו). והיה נראה לכאורה כי רק מכוחה של עדות שני עדים ניתן לחרוץ משפט צדק. אולם גם בהלכה מצינו מקבילה ל'ראיה נסיבתית' - ה'אומדנא', המוגדרת כ"קביעת המציאות של המעשה על ידי הערכת תנאים ונסיבות ידועים" (אינצקלופדיה תלמודית, כרך א, ערך אומדנא).

אלא שעיון בסוגיות הש"ס והפוסקים בהן מוזכרת ה'אומדנא', מחדד את הצורך ליישב את הסתירות בין הסוגיות, שבחלק מהן מבואר כי ניתן להסתמך על 'אומדנא', ומסוגיות אחרות משמע שלא ניתן להסתמך על 'אומדנא', ויש צורך למצוא את הכללים - אימתי מסתמכים על 'אומדנא' כהוכחה חותכת להכריע ספקות.

משפט שלמה - פסק מכח "אומד הדעת"

א. בספר מלכים (א ג, טו-כח) מסופר על חכמת שלמה המלך שבאו לפניו שתי נשים שכל אחת מהם ילדה בן, ולאחר שאחד מהבנים מת, טענו הנשים: "זאת אמרת זה בני החי ובני המת, וזאת אמרת לא כי בנה המת ובני החי". האשה שנתרה עם התינוק המת, תבעה את התינוק החי מחברתה, בטענה שזו החליפה בין התינוקות בלילה בזמן שהאשה הראשונה ישנה. לשלמה המלך לא היו כל עדויות או ראיות מי מהן צודקת, ולכן ביקש שיביאו לו חרב, ואמר: "גזרו את הילד החי לשניים ותנו את החצי לאחת ואת החצי לאחת". כאשר שמעו זאת הנשים: "ותאמר האשה אשר בנה החי אל המלך כי נכמרו רחמיה על בנה, ותאמר בי אדני תנו לה את הילד החי והמת אל תמיתהו, וזאת אמרת גם לי גם לך לא יהיה גזרו". ולאחר ששמע את דבריהן פסק שלמה המלך: "תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתהו היא אמו".

תגובותיהן של הנשים הביאו לשלמה המלך את הראיה שביקש למצוא: האם האמיתית הוכיחה את כנותה, בתגובתה המבטאת רחמים וחמלה על בנה, אפילו במחיר ויתור על החזקתו, כדי לשמור על חייו. ולעומתה, האשה שהסכימה להריגת התינוק, הוכיחה בכך שאיננה אמו. ועל סמך ראיה זו הכריע שלמה המלך למי להעניק את התינוק.

אין ספק כי במשפט זה, גילה שלמה המלך את חכמתו הרבה, כשהצליח להשיג את הראיה הנדרשת לחקר האמת, כעדות הכתוב: "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלקים בקרבם לעשות משפט" (שם פסוק כח). וכפי שביאר הרלב"ג (שם פסוק טז) "הנה התחכם שלמה להבהילם בזה הענין, כדי שיתבאר מדבריהם מי היא אמו, כי אשר תחמול יותר על הבן החי יתבאר בלי ספק שהיא אמו".

אך לא נתבאר מהי הסיבה ההלכתית להכרעתו של שלמה המלך.

ב. בשו"ת הרא"ש (כלל קז סי' ו) כתב כי שלמה המלך "אב החכמים" דן את הנשים "באומד הדעת, שנראה לו שרחמי האם נכמרו על בנה, ונתן לה הילד החי, והופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ואמרה כי היא אמו. וכן חכמי הגמרא בכמה מקומות פסקו דבריהם באומד דעתם".

והנה כוונת הרא"ש בדבריו "והופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ואמרה כי היא אמו", לדברי הגמרא במסכת מכות (כג, ב) "אמר רבי אלעזר, בג' מקומות הופיע רוח הקודש, בבית דינו של שם, ובבית דינו של שמואל הרמתי, ובבית דינו של שלמה. בבית דינו של שלמה דכתיב (שם פסוק כז) ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתהו היא אמו. מנא ידע, דלמא איערומא מיערמא, יצאת בת קול ואמרה

- היא אמו".

ומעתה לכאורה תמוה מדוע הסביר הרא"ש את הכרעתו של שלמה המלך "באומד הדעת", והרי שלמה פסק בגלל הבת קול שהודיעה מי האם האמיתית. ותירץ בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תרלד) "ואין לומר מפני שיצאת בת קול ואמרה היא אמו ולפיכך יראו ממנו מפני שמן השמים מסכימים עמו, שהרי הכתוב מעיד כי מפני המשפט יראו ממנו, ולא מפני הבת קול". משמע ששלמה המלך פסק את פסקו מחכמתו על פי 'אומדנא' - "באומד הדעת שנראה לו שרחמי האם נכמרו על בנה, ונתן לה הילד החי", כדרך "חכמי הגמרא שפסקו דבריהם באומד דעתם". ורק לאחר מכן "הופיעה רוח הקדש בבית דינו של שלמה ואמרה כי היא אמו".

והרש"ש (מסכת מכות, שם) דייק בדברי הבית יוסף (חו"מ סי' טו סע' ה) שהביא את דברי הרא"ש והשמיט את איזכור דברי הגמרא במסכת מכות שיצאה "בת קול" שאמרה מי אמו של התינוק, וכנראה סבר כי הבת קול לא באה להכריע את השאלה, אלא "הופיעה" רק לאחר משפטו של שלמה, כאישור מן השמים לדבריו.

[עוד תמה הרדב"ז: "מה החכמה היתרה שיש במשפט הזה, אין זה כי אם תחבולה מן התחבולות, ויש בזמננו מי שיודע לעשות תחבולות כאלה וזולתם". וביאר הרדב"ז כי שלמה המלך הכריע את המשפט בתכמתו, מהנימוקים הבאים: "א] חדא שהכיר פרוצוף הילד החי דומה לפרצוף האשה אשר תובעת אותו, ופרצוף הילד המת דומה לפרצוף האשה אשר בידה הילד החי. [ב] עוד הכיר את טבע האשה התובעת שהיא קצת התנועה וזיוה וזהירה ולא שכבה על בנה, ואת האשה האחרת הכיר בה הפך זה, ושפט בדעתו כי המת בנה של זו. [ג] עוד מסתמא שאל את עניינם ואמרו לו שזו שומרת יבם אשר הבן החי בידה ואמר בודאי אין אשה רוצה לטרוח להניק את מי שאינו בנה אם לא לשום תכלית של הנאה, כי אין הטבע מסכים על זה כלל. ולפיכך דן מדעתו כי אשה זו רוצה בילד החי אעפ"י שאינו בנה להפטר מן החליצה ומן היבום, אבל האשה אחרת אם איתא דמת בנה, מה לה לתבוע את בן חבירתה לטרוח עליו ולהניקו ללא תכלית וסבה, ועל כן שפט המלך שזה בנה ואמר לעומדים אצלו, זה בנה של זו וזה בנה של זו".

אך למרות שהיה ברור לו בגלל ההוכחות הנ"ל מי האם, הוסיף להוכיח את הכרעתו על ידי ה"תחבולה" שעשה: "ולברר הדבר שיאמינו שכך הוא, עשה התחבולה הזאת להבחין הדבר. ועל כן ידעו כי אמת אמר המלך בתחלה. וזהו "וישמע העם את המשפט", כי המלך שפט כן בתחילה ואח"כ עשה הבחינה, ועל כן יראו כי אמרו המלך ידע כל מצפוני לב מתוך דעתו וחקירתו והכרתו".]

אולם דברי הרא"ש ששלמה המלך הכריע על פי 'אומדנא' לכאורה נסתרים מדברי הגמרא במסכת ראש השנה (כא, ב) "בְּקֶשׁ קִהְלֵת לְמִצָּא דְּבָרֵי חֲפִיץ" (קהלת יב, י), בקש קהלת לדון דינים שבלב, שלא בעדים ושלא בהתראה, יצתה בת קול ואמרה לו "וְכַתּוּב יִשׁוּר דְּבָרֵי אָמֶת" (שם) - על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר". ומפורש איפוא, כי נאסר על שלמה המלך להסתמך על חכמתו להכריע בדין תורה ללא עדות עדים. ואם כן מדוע התיר לעצמו לשפוט את הנשים "באומד הדעת" ללא עדות.

ג. האברבנאל (מלכים שם) תמה מדוע פסק שלמה המלך על פי אומדנא, ולא הכריע כמקובל בכל ספק לומר "המוציא מחברו עליו הראיה", ולהשאיר את התינוק בידיה של האשה שהחזיקה בו, ותיירץ כי דין "המוציא מחברו עליו הראיה נאמר כאשר יש "מוחזק", ואז הרוצה ל"הוציא" ממנו צריך להביא ראיה. אבל במשפט שלמה האשה שהתינוק היה אצלה לא נחשבה "מוחזקת" בו, וכפי שדקדקה האשה השניה לטעון: "ואנחנו יחדיו אין דר אתנו בלידת האשה השנית. והענין הוא, כי הראשונה הוחזק לה ולד חי בפני הבריות, אבל השניה לא הוחזק לה ולד חי. ולכך אמר שלמה המלך, אילו הוחזק וולדה של זו השנית בפני הבריות שראו לה ולד מעיקרו, היינו מניחים את הולד החי בחזקת השנית, כיון שהוא בידה והוחזקה בו והוא הראשונה מוציאה ועליה להביא ראיה שבנה החי. אבל זאת אומרת זה בני החי, דהיינו השנית שמוחזקת בו עכשיו ובאה בטענה. וזאת הראשונה אומרת, לא כי בנך המת, שמעולם לא הוחזק לך ולד חי כי אם על פי, ואני אומרת שבנך המת ובני החי שהוחזק מעיקרו חי בפני הבריות, ונמצאו הדברים שקולים הם וצריכין הכרע, לכך אמר ויאמר קחו לי חרב וגזרו את הילד החי לשנים".

ונראה לתרץ את תמיהת האברבנאל על פי דברי הרדב"ז שהוסיף והקשה: "ואם תאמר הא קיימא "כמאן דאמר לא מפקינן ממונא מחזקתיה אלא בעדים וראיה ואפילו באומדנא דמוכח כההיא דגמל האוחז בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו". כוונת הרדב"ז להקשות מדברי הגמרא במסכת בבא בתרא (צג, א) "שור שהיה רועה ונמצא שור הרוג בצדו, אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח, זה מנושך וזה מועד לישוך - אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו; רבי אחא אומר: גמל האוחז בין הגמלים [עסוק בתשמיש רביעה, וסתם בהמות בשעת תשמיש משתגעות ומכין זכרים זה את זה. רשב"ם] ונמצא גמל הרוג בצדו - בידוע שזה הרגו". לדעת רבי אחא, כאשר יש "אומדנא דמוכח" מי השור או הגמל הנוגח - כגון כשיש בין השוורים שור "מועד", ובין הגמלים גמל "אוחז" [שדרכו להזיק באותה שעה], מכריעים את הדין על פי "אומדנא" זו, ומחייבים את השור ה"מועד" והגמל "אוחז" בנזקים שגרם. אולם חכמים חלקו עליו, ולדעתם "אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו", משום שאין להסתמך על "אומדנא דמוכח" בהכרעת הדין [ללא עדים].

הרמב"ם (הלכות נזקי ממון פ"ח הי"ד) פסק כדעת חכמים: "שור שהיה רועה על גב הנהר ונמצא שור הרוג בצדו, אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח זה מנושך וזה מועד לישך אין אומרין בידוע שזה נשכו וזה נגחו, אפילו גמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו אין אומרין בידוע שזה הרגו, עד שיראוהו עדים כשרים". וכן פסק בשולחן ערוך (חושן משפט סימן תח סע' ב). ומעתה דברי הרא"ש תמוהים, היאך פירש את הכרעת שלמה המלך במשפטו מדין "אומדנא", והרי הן מדברי הגמרא והן מדברי הפוסקים נראה שאין מסתמכים על "אומדנא דמוכח" אלא על עדות בלבד.

ותירץ הרדב"ז: "ויש לומר דכיון דאמרה האשה 'גם לי גם לך לא יהיה גזורו', הא אפיקתיה מחזקתה, ולפיכך זכתה האחרת". בהסכמתה להוראתו של שלמה המלך לחתוך את התינוק, ויתרה האשה שהחזיקה את התינוק על ה"חזקה" שהחזיקה כאמו, ולכן ניתן היה להכריע שהתינוק אינו בנה. ומעתה על פי דבריו מתורצת תמיהת האברבנאל, מדוע פסק שלמה המלך על פי אומדנא, ולא הכריע כמקובל בכל ספק לומר "המוציא מחברו עליו הראיה", היות ובנדון דידן בהסכמתה לחתוך את התינוק ויתרה האשה שהחזיקה את התינוק על ה"חזקה" שהחזיקה כאמו.

ועוד תירץ הרדב"ז: "אי נמי הוראת שעה" [ותירוץ זה לכאורה דחוק, וצ"ע]. ומתוך כך הסיק: "זהו יודע שיש מי שפוסק דמפקינן ממונא באומדנא דמוכח, ומכל מקום מהאי עובדא [משפט שלמה] ליכא הכרחה".

ד. ואמנם בדיני נפשות מפורש בסוגיות הגמרא (סנהדרין לו, ב; שבועות לד, א) שאין מסתמכים על אומדנא: "תניא אמר רבי שמעון בן שטח, אראה בנחמה אם לא ראיתי אחד שרץ אחר חבירו לחורבה, ורצתי אחריו, וראיתי סייף בידו ודמו מטפטף והרוג מפרפר, ואמרתי לו, רשע, מי הרגו לזה, או אני או אתה. אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי, שהרי אמרה תורה על פי שנים עדים יומת המת - היודע מחשבות יפרע מאותו האיש שהרג את חבירו. אמרו, לא זוז משם עד שבא נחש והכישו, ומת".

מעשה זה נפסק להלכה, כמובא בדברי הרמב"ם (סנהדרין כ, א) "אין בית דין עונשין באומד הדעת אלא על פי עדים בראיה ברורה, אפילו ראוהו העדים רודף אחר חברו והתרו בו והעלימו עיניהם או שנכנסו אחריו לחורבה ונכנסו אחריו ומצאוהו הרוג ומפרפר והסייף מנטף דם ביד ההורג, הואיל ולא ראוהו בעת שהכהו אין בית דין הורגין בעדות זו. ועל זה וכיוצא בו נאמר (שמות כג, ז) וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְרַג. וכן אם העידו עליו שנים שעבד עבודה זרה, זה ראהו שעבד את החמה והתרה בו וזה ראהו שעבד את הלבנה והתרה בו, אין מצטרפין, שנאמר וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְרַג, הואיל ויש שם צד לנקותו ולהיותו צדיק, אל תהרגוהו".

יתר על כן, הרמב"ם בספר המצות (לא תעשה רצ) מנה זאת כאחד מתרי"ג מצוות: "שהזהירנו שלא לחתוך הגדרים באומד הדעת החזק ואפילו היה קרוב אל האמת. כמו שיהיה אדם ירדפהו שונאו להרגו ולהנצל ממנו יכנס בבית אחד ויכנס הרודף ההוא אחריו ויכנס אנחנו אחריהם ונמצא הנרדף הרוג והוא מפרפר, ושונאו שהיה רודפו עומד עליו והסכין בידו ושניהם מנטפין דם. הנה זה הרודף לא יהרגוהו הסנהדרין על צד חתוך הגדר, אחר שאין שם עדים מעידים שראו ההריגה. ובאה האזהרה בתורת האמת מהרוג זה והוא אמרו יתעלה (שמות כג, ז) וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְרַג כִּי לֹא אֶצְדִּיק רְשָׁע".

וכן מבואר בדברי ספר החינוך (מצוה פב) שכתב: "שלא יהרגו בית דין הנידון כי אם בעדים מעידים על אותו ענין שהוא נהרג עליו שראוהו שעשה אותו בעיניהם ממש, לא שיעידו עליו מצד אותות חזקות, ועל זה נאמר וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְרַג, כלומר הזהר עד מאד לבל תהרוג אדם שיהא באפשרות שלא עשה מה שאמרו עליו שעשה. וכן הוא מפורש במכילתא, שאמרו שם, ראוהו רודף אחר חברו להרגו והתרו בו ישראל הוא, בן ברית הוא, אם הרגת אותו תהרג, והעלימו עיניהם שלא ראו בהכותו אותו, ומצאוהו מיד הרוג ומפרפר והסייף מנטף דם מיד ההורג. שומע אני יהא חייב, תלמוד לומר וְנָקִי וְצַדִּיק אֵל תִּהְרַג. הרי שמפני שהעלימו עיניהם בעת ההכאה, נפטר זה".

ובטעם הדבר, מדוע לא סומכים על ה"אומדנא" המוכיחה מיהו הרוצח, ביארו הרמב"ם והחינוך: "שאלו התיירה התורה לחתוך דיני נפשות באפשר הקרוב מאד, שאפשר שיהיה קרוב מן המחוייב המציאות כגון זה שהמשלנו, היינו חותכים הגדר במה שהוא רחוק מזה מעט ובמה שהוא יותר רחוק גם כן עד שיחתכו הגדרים וימיתו האנשים פעמים במעט אומד לפי דמיון הדיין ומחשבתו. ולכן סגר יתעלה את הפתח הזה ואמר שלא ייחתך גדר העונש אלא כשהיו העדים מעידים, שהם ידעו בודאי שזה עשה המעשה ההוא באמת בלא ספק ובלא דמיון כלל".

ואף שהיה משמע מדבריהם כי דווקא בדיני נפשות אין לסמוך על "אומדנא", בגלל החשש שמא יומתו אנשים שלא כדין, אך בדיני ממונות אפשר לסמוך על "אומדנא" לשפוט על פיה, כתב המהרי"ק (שורש קכט) כי בסוגיית הגמרא במסכת שבועות השוו בין דין "גמל האוחר" לדברי רבי שמעון בן שטח בדין "הרוג ומפרפר" והסייף מנטף דם ביד ההורג, "ואם איתא דיש לחלק בין דיני נפשות לדיני ממונות לענין אומדנא, ונימא דבדיני נפשות לא אזלינן בתר אומדנא ואפילו באומדנא רבה כי היא דשמעון בן שטח דרץ אחר חברו, מכל מקום לענין דיני ממונות אזלינן בתר אומדנא רבה כי האי [דגמל האוחר], אם כן מאי פריך [התם בסוגיא] הווי ליה למימר דעד כאן לא פליג רבי אחא על רבנן אלא דווקא לענין דיני ממונות, אבל לענין דיני נפשות מודה הוא דלא אזלינן בתר אומדנא, אלא ודאי דאין לחלק. ומדחזינן דבדיני

נפשות לא אזלינן בתר אומדנא אפילו באומדנא רבה כי האי דשמעון בן שטח דרץ אחר חברו, ואף על גב דפשיטא שאין לך אומדנא דמוכח גדול מזה, הוא הדין בדיני ממונות לרבנן דפליגי אדרבי אחא, והלכתא כוותייהו".

וכפי שציין המהרי"ק: "הלא ידוע הוא שפסקו רב אלפס ורבנו משה בן מיימון והסמ"ג דאין הלכה כרבי אחא אלא כרבנן, דאומרים דאפילו זה מנוגח וזה מועד ליגח, זה מנושך וזה מועד לישך, אין לומר בידוע שזה נגחו וזה נשכו, אלא אמרינן המוציא מחברו עליו הראיה. והוא הדין בכל אמתלא שבועולם, ואפילו כגון כביוצא דההיא דשמעון בן שטח דאמר אראה בנחמה אם לא ראיתי שרץ אחר חבירו לחורבה ורצתי אחריו ומצאתי חרב בידו ודם מטפטף והרוג מפרפר, דבכי האי גוונא לא מחייבין ליה".

הנה כי כן מתבאר בדברי הרמב"ם השו"ע והמהרי"ק, שאין מסתמכים על אומדנא דמוכח, לא בדיני נפשות ולא בדיני ממונות - וכפי שנראה מהגמרא בדין "גמל האוחר" לדעת רבנן.

מאיך גיסא, מסוגיות אחרות בש"ס נראה כי מותר לפסוק על פי אומדנא דמוכח [כפי שהביא הרא"ש בכלל קז סעי' ו].

המשך יבוא בגליון הבא בעזהשי"ת.



בנוסח הסליחות "כמו שהודעת לענו מקדם"

הת' מ.מ. רייטפארט

תלמיד בישיבה

בנוסח הסליחות, בקטע א-ל מלך יושב, אומרים "א-ל הורית לנו לומר שלש עשרה, וזכר לנו היום ברית שלש עשרה, כמו שהודעת לענו מקדם כמו שכתוב וירד ה' בענן וכו'". והנה, ברוב הסידורים שלנו¹ נמצא הנוסח "כמו שהודעת לענו", אולם,

1) ראה סידור תורה אור ע' 372; סידור תהלת ה' (דפו"י) ע' 344; סידור עם פי' מהרי"ד ע' קעז (אלא דשם הנוסח הוא "מתנהג בחסידות" ולא "ומתנהג" כבנוסח שלפנינו, וכמו"ש רבינו ב"ליקוט טעמים ומקורות" להסליחות).

בסידור תהלת ה' (קה"ת ארה"ק דפוס שנת תשס"ג ואילך; קה"ת נ.י. דפוס שנת תשס"ד ואילך) נמצא הנוסח "כהודעת לענו" בלי מלת "כמו"², ויש לעיין מהו המקור לשינוי זה בהנוסח. (דהרי ב"סדר הסליחות" מאת ר"ד גולדשמידט - הוצאת ירושלים תשכ"ה - ע' יו"ד, מביא שיש מקורות ישנות לשתי הנוסחאות, וא"כ צ"ע מהו המקור לומר שאין הנוסח שלנו כמו שהי' נדפס בהסידורים, אלא שצריכים לשנותה להנוסח השני)³.

ולכאורה יש לומר, ששינוי הנוסח משום שבסליחות ע"פ מנהג חב"ד, וכן במחזור לר"ה ויוהכ"פ, (שניהם בדפוס קה"ת, אלא שאין תח"י הדפוסים הראשונים מהן), אכן נמצא הנוסח "כהודעת", אולם, (נוסף על זה שבהמחזור שבסידור תורה אור דפוס שנת תש"א נמצא הנוסח "כמו שהודעת")⁴, הנה, בכל ההקלטות מכשכ"ק אדמו"ר נשי"ד התפלל לפני התיבה (בשנות האבילות תשכ"ה, תשמ"ח-ט), נשמע ברור הנוסח "כמו שהודעת", וידוע מה שביאר רבינו⁵ בענין "הואיל ונפיק מפומי' דרב כהנא" (סוכה לב ע"ב), שכיון שכן נהג רבינו, "עלינו להדר בהנהגה זו דוקא"⁶, וא"כ עלינו להקפיד לומר "כמו שהודעת" כמו שנהג רבינו לומר, וע"פ כ"ז צ"ע ביותר למה לשנות הנוסח בהסידור לומר "כהודעת", ולכ' אדרבה, שצריכים לשנות הנוסח בהסליחות ובהמחזור להיות כנוסח רבינו "כמו שהודעת"?

ואשמח מאד לשמוע דעת הרבנים הקוראים, בכ"ז.

(2) וראה גם בסידור עם לקוטי תורה (פייעטקוב תרס"ז) הנוסח "א-ל הורית לנו לומר שלש עשרה, וזכר לנו היום ברית שלש עשרה כהודעת לענו מקדם, וכן כתוב בתורתך וירד ה' בענן וכו', אבל ראה לקמן סוף הערה הבאה.

(3) והנה, בהשקפה ראשונה נ"ל שהלשון "כהודעת" נלקח מהלשון בתפילת א-ל ארך אפים (בסדר תחנון, ובכ"מ), ששם אומרים - (גם בנוסח שלנו - שיש לנו מסידור שקלאוו, שהי' לפני אדה"ז), "בתחנון ובתפילה פניך נקדם, כהודעת לענו מקדם", אבל לכ' אין להשוות את הבא, דבפשטות י"ל שבתחילת משפט - או תיבה בפיוט - מתאים יותר שיתחיל במלת "כמו", משא"כ כשהוא כבר באמצע תיבה, שאז מתאים לכתוב רק כ"ף בתחילת המלה הבאה, ועפ"ז מתאים שבא-ל ארך אפים כתוב "כהודעת", מפני שהוא באמצע תיבה, ובא-ל מלך יושב כתוב "כמו שהודעת", מפני שהוא תיבה חדשה (לרוב השיטות שמצאתי) [ועפ"ז יובן הא שבסידור עם לקו"ת כתוב "כהודעת", מפני ששם מוכח (מהל') "וזכר לנו", וכן הל' "וכן כתוב בתורתך" שהתיבה נמשך עד "וכן כתוב", ושם מתחיל התיבה החדשה.], ועיל"ע בזה.

(4) ויש לעיין אם הנוסח במחזור וסליחות הוא דוקא "כהודעת", או שהי' כן בהדפוס שהנוסח שלנו צולם משם, אלא שבטות לא תוקן זה כשהדפיסו אותם.

(5) אחש"פ תשי"ב; לקו"ש חלק כב ע' 31 (שזה ע"ד הפשט), ובכ"מ.

(6) הל' בתו"מ תשי"ב (שם), סעי' יב.

חובת החיסונים לילדים (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' (גליון א'קנה עמ' 36-30) כתבתי אודות חובת החיסונים לילדים, והבאתי הרבה ממכתבי כ"ק אדמו"ר זי"ע בו הורה הרבי לחסן את הילדים. עיי"ש בארוכה.

ובגליון שלפני זה (גליון א'קנט עמ' 17-16) כתב הרמ"ש כמה הערות, שבהם ניסה להטיל ספק בחובת החיסונים. והנה למרות שכל מי שקשור באילנא דחיי והולך בדרך אשר הורה לנו כ"ק אדמו"ר זי"ע, ודאי שהערות כאלו לא יחלישו את המסירות לקיום הוראת הרבי הברורה שעל כל אחד לחסן את ילדיו, אבל כיון שמדובר בנושא של בריאות וחיים, וחמירא סכנתא מאיסורא, על כן אני מרגיש חובה להעמיד דברים על דיוקם, ואענה על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, בתוספת הערות שהעירו לי גם אחרים בכתב ובעל פה.

(1) הוראת הרבי לחסן היתה הוראה כללית ולא הוראה פרטית

העיר הרקי"ש במכתבו אלי: "איך אפשר ללמוד מהמענות באגרות קודש' שחובה על כל חסידי חב"ד לחסן את ילדיהם, והרי ידוע מה שהרבי כתב: 'מענתי לאחד – אין בזה הוראה ואפילו לא מענה סתם – לשני... שמענה לא' (פרטי) – אינה מחייבת את השני... (ראה הנעתק ב'שליחות כהלכה' עמ' 6)".

תשובה: אין לדברים האלו כל קשר לעניננו, שהרי (א) בנידון דידן לא מדובר במענה לאחד, אלא בכמה וכמה אנשים שונים ובמדינות שונות, וכפי שהעתקתי שם. (ב) ועיקר: בנידון דידן לא מדובר במענה ליחיד, אלא במענה להכלל, וכפי שהבאתי שם מענה מהרבי מיום ב' טבת תשי"ז ל'ארגון נשי ובנות חב"ד' (אגרות קודש' חלק יד עמ' רלח בתוספת הדגשה), שבו כתב הרבי: "במענה למכתבן אודות יחסי לזריקות תרכיב סאלק, בשביל חיסון הילדים שליט"א. [מענה:] כבר נהגו בזה בכמה מדינות, ובארצות"ב נעשה זה ע"י רובם ככולם ובהצלחה, ולכן נכונה עשוי זו. ובשאלתן אם לעשות זה בתרכיב סאלק מתוצרות חוץ או תוצרת הארץ, מובן שתלוי זה בסמכות המייצרים שכמה מהם ישנם כאן, ובטח גם באה"ק ת"ו, ולכן יחליטו בזה אחרי שידעו הפרטים בזה ואיזה מהם עדיף, ואיך שיחליטו יהי' להצלחה בטוב הנראה והנגלה...".

הרי לן בפירושו שהרבי כותב הוראה כללית: "...יחסי לזריקות תרכיב סאלק, בשביל חיסון הילדים שליט"א... נכונה עשי' זו...". ואין צורך לומר שהוראה כללית של הרבי מחייב את כל חסידי חב"ד בכל אתר ואתר נס"ז.

(2) מה ש"נכון" בעיני הרבי, הרי זה "חובה" לעדת חסידי חב"ד

העיר הרמ"ש ב'הערות וביאורים' שם: "בכל המכתבים אין הרבי מורה שחובה לחסן, אלא מורה שאין בזה "שאלה בהנוגע לכשרות", או ש"נכונה עשי' זו" אך איפה רואים שזה חובה?

תשובה: כל השאלה בטעות יסודה, שהרי (א) אין דרכו של הרבי לחייב את האנשים לעשות או שלא לעשות דברים מסויימים, ועל כן כששואלים את הרבי מה דעתו, האם לעשות משהו או שלא לעשותו, הרבי לא נוהג לענות "חייב אתה" וכיו"ב, כי אין הוא בא לחייב אף אחד, אלא הרבי מגלה דעתו מה נכון ומה לא נכון, ובשביל עדת חסידי חב"ד, כל דבר שבעיני הרבי הוא "נכון", הרי זה בשבילנו צו קדוש. דוגמא לדבר כשהרבי גילה דעתו "...איז א דבר נכון ביותר או מ'זאל נוצן נאר ציורים ותמונות פון בהמות וחיות טהורות" (לקוטי שיחות' חלק כה עמ' 309) או כששאלו אודות שידוך והרבי ענה: "נכונה ההצעה" (ראה לדוגמא 'אגרות קודש' חלק טו עמ' קצח, חלק כב עמ' מד, חלק כד עמ' נג).

(ב) אין שום יסוד לקביעה שהלשון "נכון" אין בה גם משמעות של חובה, ולדוגמא המבואר בשו"ע "צריך להתודות במנחה קודם סעודה המפסקת... ואם מתודה בלחש, נכון לפרט החטא" (או"ח הל' יום הכפורים סי' תרו ס"א-ב), "זאפילו קטנים נכון לכסות ראשם כי היכי דתיהוי עלייהו אימתא דשמיא" (שו"ע אדה"ז סימן ב ס"ז). ובכתבי הרבי נמצא לשון זה על הרבה דברים שאין ספק שלדעת הרבי הם לא דברים של רשות, וכגון: "במ"ש אודות תיקון הס"ת לכתוב כהוראת רבנו הזקן, נכון הדבר" ('אגרות קודש' חלק יד עמ' רפג); "במ"ש אודות מספר הקדישים [ליתום], נכון הדבר שיהי' מספר ט"ז קדישים במעת לעת" (שם חלק יז עמ' ער אות ג).

(3) הוראות הרבי מחייבות כל חסיד

עוד העיר הרק"ש במכתבו אלי: "באם קיים משפחה שיש להם דרך חיים שלא לוקחים כל מיני תרופות שהמציאו הרופאים, האם בכל זאת הם חייבים לעשות יוצא מן הכלל בקשר לחיסונים, כיון שהרבי הורה?"

תשובה: הדברים הללו ודאי שלא נאמרו מפי אחד שיש לו שייכות לחב"ד, שהרי אצל חסידים לא שייך כלל שיהיה למישהו 'דרך חיים' שונה ממה ש"נכון" בעיני הרבי.

והגע בעצמך, מי שיש לו דרך חיים שונה בהפצת היהדות, האם הוא פטור ממצע תפילין בערב ששי אחה"צ או מכל שאר המצעים? ומי שיש לו דרך חיים אחרת בלימוד התורה, האם הוא פטור מלימוד חת"ת ורמב"ם או מלימוד החסידות? ומי שיש לו דרך חיים אחרת באופן מגורים האם יכול למכור את ביתו בשכונה יהודית לאינו יהודי? ומי שיש לו דרך חיים אחרת בעניני צבא ובטחון האם זכותו לעודד מסירת שטחים לנכרים ולסכן את בני ישראל? ברור שחסידי חב"ד אין לו שום דרך חיים אחרת ממה שהורה לנו נשיאינו כ"ק אדמו"ר זי"ע.

והנה הרבי הזכיר כמה פעמים את הנאמר בגמרא (סוכה לב, ב): רב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד, הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא, והרבי למד מזה פרק חשוב בהתקשרות, וכפי שכתב ב'אגרות קודש' (חלק יט עמ' רפא-רפב): "...והנה אף שלכתחלה אולי צדקו טעמי כת"ר לשלילת שינוי המנהג... אבל הבעיא עתה – האם יש לנגוע בנקודת ההתקשרות של מי שהוא לרבותינו נשיאינו, אפילו באם מתבטא היא ביותר על המדה. ויש לקשר לזה גם סיפור חז"ל (סוכה לב סוף ע"ב) מהדר כו' הואיל דנפיק מפומי' – אף שבודאי בעל הפס"ד עצמו, רב כהנא לא הידר שיהיה דוקא תרי וחד, אלא רק דנפק מפומיה, ולכן על תלמידו להדר לנהוג מתאים לדבריו, שבזה מתבלטת השייכות...".

ועפ"ז אומר הרבי (תורת מנחם' תשי"ב ח"ב עמ' 146) "נתיישבה אצלי הנהגתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר להדר באכילת שרויה באחרון של פסח: כ"ק מו"ח אדמו"ר ראה שאביו אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע היה אוכל שרויה באחרון של פסח... וכיון ששמע מרבותיו שמותר לאכול שרויה באחרון של פסח, היה מהדר באכילת שרויה באחרון של פסח – הואיל ונפיק מפומיה דרבותיו" (ומעניין מה שהרבי אומר שם שיסוד הענין בא ממה שמישהו כתב להרבי כלימוד זכות על רב מתנגדי שלא רצה לבנות מקוה בור תחת בור, ומאז הרבי אימץ אותו).

ואחרי כל זאת האם עולה על הדעת שעל דבר חשוב כמו חיסוני הילדים, שבקשר לזה כתב הרבי כמה פעמים שדעתו ש"נכונה הדבר", האם שייך לומר שזה אינו מחייב כל מי שבשם חב"ד יכונה!?

(4) הרבי הורה: אחרי ש"רובם ככולם [מחסנים] ובהצלחה" אין היתר שלא לעשות כמו כל הצבור

עוד העיר הרמ"ש ב'הערות וביאורים' שם: "תמוה: איך אפשר לומר ש'הרבי תומך לגמרי בעשיית חיסונים והורה שחובה לחסן', בה בשעה שהרבי אומר שאין להיות יוצא מהכלל, האם לפי הרב"א שי' במקום שהכלל לא מחסנים יש לעשות

חיסונים?"

תשובה: תמוה ביותר שהכותב מתעלם מהוראה המפורשת של הרבי שהעתקתי במאמרי שם, והיא באגרת מט"ו טבת תשט"ז להרב צבי שוסטרמן בשיקגו (אגרות קודש' חלק יב עמ' ריט-רכ): "במ"ש אודות הסאלק וואקסין, בכלל - דעתי נוטה להשתמש בה. אלא שאין להיות פורש מן הצבור, ואם, כפי הנראה ממכתבו, משתמשים בזה בשיקאגא, טוב שגם הם יעשו זה, והשי"ת יצליחו להודיע תכה"י בשורות טובות בהנוגע לילידיהם...". הרי הרבי כותב כאן דברים מפורשים מאד: דעתו של הרבי "נוטה להשתמש" בחיסונים, "אלא שאין להיות פורש מן הצבור", היינו כל עוד הצבור לא משתמש בזה אין ללכת נגד הצבור, אבל אחרי שהצבור כבר משתמשים בזה, על כן מורה לו הרבי בהוראה ברורה ומפורשת "טוב שגם הם יעשו זה". ואם כן מהו התמיה ומהו השאלה!?

ובאגרות שלאחרי זה הרבי הוסיף עוד: "כבר נהגו בזה כאן זה כו"כ חדשים, וגם כנ"ל [בחוגי] הכי חרדים... כבר נהגו בזה בכמה מדינות, ובארצוה"ב נעשה זה ע"י רובם ככולם ובהצלחה... כאן עושים זה רובם ככולם ובהצלחה... במדינה זו נהגו לעשות זה לכל הילדים...".

ובמאמרי שם ביארתי דשיטת הרבי בענין זה מיוסדת על גדרי ההנהגה דשומר פתאים ה', שזה רק ב"ב"ר שהעולם נוהגים לעשות כן ולא לחוש", וממילא אחרי דרובם ככולם של האנשים בכל העולם (להוציא אולי כמה מדינות במרכז אפריקה, כמו קונגו, סודאן ורואנדה) נוהגים לחסן ילדיהם, מעתה אין היתר לסמוך על שומר פתאים ה', וכל אחד צריך לחסן את ילדיו, וכפי ההוראה המפורשת של הרבי.

יש לציין שבמק"א (דבר מלך' ח"א עמ' 18) מציין הרבי: "דין בשו"ע אל תפרוש מן הציבור" - והכוונה לשו"ע או"ח הל' תענית (סי' תקעד ס"ה).

(5) הרבי גילה דעתו בפירוש גם לגופם של החיסונים שזה טוב ומועיל

עוד העיר הרמ"ש ב'הערות וביאורים' שם: "המענה של הרבי האם לחסן הוא: 'אל תפרוש מן הצבור', 'נעשה זה ע"י רובם ככולם ובהצלחה, ולכן נכונה עשי' זו', 'אין להיות יוצא מן הכלל'. הרבי לא מתייחס כלל לגופם של החיסונים האם הם מועילים לבריאות אם לאו, אלא לפעולה שהציבור עושה, ובמקרה זה שמדובר בחיסונים, יש לחסן כי הצבור מחסן ולכן אין לפרוש מן הצבור".

תשובה: לו יהא כדבריו, אין זה משנה כלל את הוראת הרבי שהורה בפירוש ש"נכונה עשי' זו" ו"טוב שגם הם יעשו זה", ומה זה משנה מאיזה סיבה הורה כן הרבי.

אבל לאמיתו של דבר, נראה שהכותב כלל לא עיין באגרות הרבי שהועתקו שם במאמרי, שהרי הרבי מגלה דעתו בפירוש (במענה שהעתקתי גם לעיל): "דעתי נוטה להשתמש בה", הרי שהרבי גילה בפירוש דעתו לגופם של החיסונים, שדבר טוב ומועיל הוא.

(6) הרבי לא הסתפק בתועלת של החיסונים ולא הורה לבדוק האם זה מועיל

עוד העיר הרמ"ש ב'הערות וביאורים' שם: "ההתייחסות היחידה של הרבי לגופם של החיסונים עצמם היא ההוראה של הרבי לבדוק מאיזה חברה החיסונים, והאם החיסון 'בדוק ומנוסה'. היינו שלמרות שאין לפרוש מן הצבור בכל זאת הרבי מורה שיש לברר תחילה האם החיסון בדוק ומנוסה, ואין לחסן אם לא ידוע שזה בדוק ומנוסה".

תשובה: כיון שאינני רוצה להאשים את הכותב שבזדון עיקם את דברי הרבי המפורשים, על כן אלמד זכות עליו שדבריו אלו מוכיחים שוב שלא עיין הכותב בכל האגרות שהועתקו במאמרי שם.

נראה שהוא מתכוין לאגרת מי"ג אדר ראשון תשי"ז ('אגרות קודש' חלק יד עמ' תכו) למו"ה צבי הירש צאלער בבאזעל: "ומ"ש אודות הוואקסיניישאן, במדינה זו נהגו לעשות זה לכל הילדים, אלא שמקודם יש לברר מאיזה תוצרת הוא הוואקסיניישאן, זאת אומרת, מאיזה פאבריק ובאם בדוק ומנוסה הוא, ושכפי כתבו כמה וכמה בעירו עושים זה אין להיות יוצא מן הכלל בזה...". והכותב מנסה לרמוז שכאילו הרבי היה מסופק בכללות הענין האם החיסון מועיל כלל, ועל כן הורה שכל אחד צריך לבדוק האם החיסון מועיל. והרי אלו דברים מופרכים, שהרי כבר גילה דעתו יותר שנה לפני זה, בט"ו טבת תשט"ז ש"דעתי נוטה להשתמש בה", אז איך פתאום עלה ונסתפק שוב.

והאמת יורה דרכו, שכוונת הרבי באגרת זו, בדיקו כמו שכתב באגרת אחר מלפני חודש, בח"י שבט תשי"ז ('אגרות קודש' שם עמ' שנו) שבו כתב הרבי: "מאשר הנני קבלת מכתבו מי"א שבט (והקודמו) וממהר הנני לענות עליו שלא בתור אפילו של מכתבים התכופים מפני ענין הזריקות לחיסון, אף שלפלא שאלתו בזה שהרי כמה מאה"ק כבר שאלוני ועניתי להם בחיוב כיון שכאן עושים זה רובם ככולם ובהצלחה, ומובן שבאם ישנם זריקות מתוצרת בתי סממני רפואה שונים צריך להשתמש בזו הבדוקה ומנוסה" – הרי לנו מפורש כוונת הרבי, שחובת הבדיקה אינו אלא במקרה שישנם חיסונים מתוצרות חברות שונות, אז יש לבדוק איזה מהם הבדוקה ומתאימה לחיסון הזה, אבל אין ספק בעצם אפשרות החיסון, שהרי "דעתי נוטה להשתמש בה".

לדעת הרבי רפואה מונעת, כמו חיסונים, היא השיטה היותר רצויה ברפואה

לאחרי כל הנ"ל יש להוסיף שההוראה הברורה של הרבי בקשר לחיסונים ש"נכונה עש' זו" ו"טוב שגם הם יעשו זה", מתקשר לעמדה הכללית של הרבי אודות גודל התועלת של רפואה מונעת, וכפי שכתב הרבי באגרת בט"ו תמוז תשמ"ו שתורגם מאנגלית! (מורה לדור נבוכ' ח"ב עמ' 19):

"במדע הרפואה ישנם שני תחומים בסיסיים של גישה: (א) רפואה על-ידי ריפוי (ב) רפואה מונעת. הראשונה עוסקת בהפרעות רפואיות שהובאו לתשומת-לבו של הרופא לטיפול מעשי. השנייה, שצברה תפקיד שהולך ונעשה גדול יותר בזמנים המודרניים, נועדה להשיג את הרמה הגבוהה ביותר האפשרית של רפואה ציבורית באמצעות המניעה של מחלות בשיטות כמו חיסון, היגינה ציבורית ואישית, דיאטות בריאות, ועוד דרכים ואמצעים שונים.

למותר לומר שבעוד שאין שום דרך להיחלץ מהצורך ברפואה על ידי ריפוי, הרפואה המונעת היא, באופן אידיאלי, השיטה היותר רצויה. בטווח הארוך, היא בוודאי גם יותר רצויה מכל נקודת מבט כולל מחיר וכו', שלא להזכיר את מניעת הכאב והסבל, השם ישמור. וגם ברפואה מונעת אין כל צורך בהזדקקות (כצ"ל ע"פ המקור האנגלי) לאמצעים קיצוניים, כמו ניתוחים וכדומה, אשר, למרבה הצער, הם חלק מהרפואה על-ידי ריפוי.

על מנת שהרפואה המונעת תהיה המצליחה והיעילה ביותר, נחוץ להתחיל אותה מהילדות המוקדמת ביותר – החל מחיסונים, צחצוח שיניים למניעת חורים, דיאטה מאוזנת, וכן הלאה. ביחס לילדים יהודיים, היא דורשת שמידה קפדנית של דיני כשרות המאכלים והמשקאות, וידוע ומפורסם איך זה משפיע על ההתפתחות הנפשית והגופנית."

באם צריך, הרי לנו באגרת זו משנת תשמ"ו, משנה אחרונה וברורה של הרבי, שחיסונים, כמו כל הגישה של רפואה מונעת, היא היותר רצויה, וצריך לעשות הכל שזו תצליח, מחיסונים ועד דיאטה מאוזנת ועוד.

אני חייב לציין שראיתי את האגרת האנגלי המקורי של הנ"ל תחומה בכת"ק

(1) מקור האנגלי נמצא כאן:

של הרבי.

בשיחה מתאר הרבי בארוכה התועלת הגדולה של חיסונים וההוראה מזה בנוגע לחינוך עטה"ק

יש להעתיק כאן שיחה מהרבי, בה מתאר הרבי התועלת הגדולה של החיסונים ומה שיש ללמוד מזה בקשר לחינוך על טהרת הקודש ('שיחות קודש' תשמ"א ח"ד עמ' 579-578): "איינער איז אמאל געווען בא מיר און מ'האט גערעדט וועגן אן ענין פון יראת שמים. האס ער מיר געזאגט, אז ע"פ סטאטיסטיקע שאט א חינוך בלתי טוב נאר 5% פון קינדער.

האב איך ביי אים געפרעגט צי ער האט גענומען זיינע קינדער צו באקומען אן איינשפריצונג קעגן פאקן [אבעכעווען רוח] און קעגן מאזלען [חצבת] וכו'. האט ער מיר געזאגט – זיכער, מ'איז דאך א טאטע או א מאמע, האט מען זיכער גענומען די קינדער אויף באקומען דעם איינשפריצונג!

האב איך ביי אים געפרעגט, צי ער ווייסט די סטאטיסטיקע וויפל פראצענט פון קינדער וועלכע באקומען נים די איינשפריצונג כאפן דעם קרענק ר"ל? האט ער צופעליג געוואוסט וויפל – אז ווייניקער ווי 5%, 4% אדער 3% פון די קינדער וואס האבן ניט באקומען דעם איינשפריצונג באקומען דאס.

קומט אויס, אז צוליב א ספק פון 4%, ובפרט נאך במדינות אלו וואס דער גאנצער ענין איז א דבר בלתי רגיל – איז כדאי דער קראצן און די רויטקייט און כאב קל וואס מ'באקומט בשעת מ'מאכט די איינשפריצונג.

האט ער מיר געזאגט, במה נחשב הוא די אלע זאכן לגבי דעם וואס קען ארויסקומען בספק הכי גדול אויב מ'וועט ניט מאכן די איינשפריצונג.

האב איך אים געזאגט, מה-דאך אז צוליב א ספק פון 4% איז כדאי דער קראצן און רויטקייט און כאב, און דערצו שרייט נאך דער קינד, און עס קען נאך זיין א ווארעמקייט – אבי באווארענען פון דעם ענין היפך הבריאות, אע"פ וואס דאס איז ניט קיין סכנת נפשות, דאס איז נאר אן אומבאקוועמלעכקייט פאר א פאר וואכן –

איז דאך במכ"ש וק"ו אז ס'איז כדאי באווארענען אן ענין אין בריאות הנשמה וואס דארטן איז א ספק פון 5%, און דארטן באשטייט דער באווארעניש ניט פון א כאב און שרייען וכו' – דער גאנצער באווארעניש באשטייט נאר פון דעם אז מ'זאל אריינלייגן דעם קינד אין א מוסד חינוך הכשר, או נאכמער – על טהרת הקודש, און

ס'איז א זאך וואס איז נוגע לכל ימי חייו (ניט נאר אויף עטלעכע וואכן) – איז א זיכערע זאך אז מ'דארף דאס טאן!"

* * *

חיסונים אינה רק שאלה של התקשרות לרבי, אלא שאלת הלכתית חמורה

בכל הנ"ל התמקדתי אך ורק כדי להוכיח מעל לכל ספק, שהרבי הורה הוראות ברורות ומפורשות שכל אחד צריך לחסן את עצמו ואת ילדיו.

אבל האמת צריך להיאמר שענין החיסונים (ומה שמסתעף מזה הימנעות מטיפולים מצילי-נפש מסיבות שונות ומשונות), אינה רק שאלה של חסידישע הנהגה ושל התקשרות לכ"ק אדמו"ר זי"ע, אם כי ודאי גם זה דבר גדול הוא מאד, "כאשר נלך בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נס"ו", אלא יש כאן שאלה של הצלת נפשות ופיקוח נפש. ומעתה ודאי שלא כל מי שעטו ועתו בידו יכול לשבת ולהביע דעות בזה על פי דיוקי לשונות שאין בהן ממש, אלא שחייבים לפנות בזה לרבנים מורי הוראה, שלהם הרשות נתונה לפסוק בהלכות החמורות של הלכות שבת, טהרת המשפחה וכיו"ב, ועאכו"כ שאלות של פיקוח נפש.

ובענין זה האריך מו"ר הגאון ר' גבריאל צינגער שליט"א, אב"ד ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל', בקובץ 'אור ישראל' שי"ל מהדפוס בימים אלו ממש (גליון עח עמ' כט-מח), שחיסונים הוי חובה ממש, כדי שלא לסכן את עצמו ואת ילדיו, וכן שלא להיות כרוף שמשכח ח"ו גם את הציבור. וחמירא סכנתא מאיסורא. ואכן לא מצינו רבנים פוסקי הלכה שפסקו שלא צריך לחסן את הילדים ולמנוע מהם מחלות שאפשר למנוע מהן בקלות. וב'אור ישראל' כתב שם (עמ' לא): "ואם תאמר שבזמנינו נשתנו הטבעיים, ובזמנינו אין מתים מחצבת כמו שהיו מתים בדורות הראשונים... טעות היא, שהרי חוקרי רפואה מעידים שגם בזמנינו אחד או שנים מכל אלף חולי חצבת מתים. ועוד אחד מאלף מקבל נזק מוחי חמור". ואין צריך ראיות לזה מהכתובים, שהרי הדברים מפורסמים שכמה וכמה מאלו שנמנעו מלקבל טיפולים שציוו עליהם הרופאים אינם אתנו כבר רח"ל. והרחמן הוא יציל אותנו מכל המחלות ומכל הפגעים הרעים, ויקויים בנו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך. אכי"ר.

ולסיום אעתיק בזה עדות ממקור ראשון ממה שכתב הרש"ג: "החכם טוען שהרבי לא לקח אנטיביוטיק? עכ"פ, קראתי מעשה ונזכרתי מעשה: כמדומני היה בקיץ תשמ"ה, הרבי היה מאד מצונן, פשוט לא היה יכול לדבר, הודיע לפני שבת שלא יהיה פארבריינגען. בכל אופן, עמדתי באחד הימים חוץ מ-770, ובדיוק היה שם דר.

פלדמן, שדיבר עם הסובבים אותו בנוגע הצינון של הרבי, ואמר שפשוט רשם prescription בשביל הרבי, ושלח אותה פנימה ע"י המזכירות, ואכן כעבור יום או יומיים, הוטב אצל הרבי".



תשעה עונים (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון הוקדם הבאתי סברא ליישב מנהג העולם (הובא במגן אברהם ובמשנה ברורה) שאין הש"ץ מקפיד שיהיו תשעה עונים בחזרת הש"ץ, ע"פ ההלכה שהביא אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו (סנ"ה סעיף ג-ד):

"אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן גומרין אותו הקדיש . . . והוא שנשתירו רובן . . . ולא שהתחיל הקדושה עצמה אלא אפילו התחיל ברכת אבות בקול רם ויצאו מקצתן גומר אפילו קדושה וכל תפלת י"ח וסדר קדושת ובא לציון וקדיש לשאחריה שלא בעשרה שכל זה מגמר תפלת י"ח הוא".

ולפי זה ניתן לומר, שכיון שכשהתחיל הש"ץ ברכת מגן אבות בקול רם והיו תשעה שיכולים לענות, הרי אם אינם עונים לא גרע מ"יצאו", ויכול להמשיך התפילה בקול וליכא ברכה לבטלה. עד כאן תוכן הדברים.

והעירני ח"א שכבר מפורש כן בשו"ת התעוררות תשובה לר"ש סופר (נכד החת"ס) חלק ד או"ח סימן ט, שכתב שלא יהיו אלה המדברים גרועים מאלו שיצאו לגמרי מבית הכנסת, ועל כן כל שיש עשרה אנשים שיכולים לענות בתחילת חזרת הש"ץ, וששה מהם עונים לא הוי ברכה לבטלה.



בענין סדר לימוד הקריאה (גליון)

הרב יעקב פלדמן

אחד מאנ"ש ירושלים עיה"ק

קראתי בהתעניינות רבה מאמרו החשוב (בגליון די' שבט) של הרא"א בנוגע לאופן הנכון של לימוד הקריאה, ואת תשובתו של הרל"ג עליו, וברצוני להבהיר מהנלע"ד בהענין, ובתחילה להדגיש ולהעיר אי אלו נקודות מהמאמרים שצויינו לעיל.

א. הנה תורף דברי הרל"ג, שע"ז יצא הרא"א בהשגה, מיוסד על שיחת ח"י אלול תשמ"ב, ששם אמר כ"ק אדמו"ר: "מבואר בספרי דקדוק (וכן הוא גם בספרי קבלה) שתנועות האותיות (הנובעות מהנקודות) הן כנשמה בגוף. גוף בלי נשמה נשאר מונח על מקומו ללא כל תנועה, וכאשר הנשמה מתלבשת בגוף, ביכולתו להתנועע. וכ"ה גם בנוגע לתנועות האותיות. בשעה שאין לאות תנועה, היא מונחת במקומה ללא כל תנועה ותנודה, ואילו בשעה שמוסיפים נקודה מתחת לאות, קמץ או פתח וכיו"ב, אזי מקבלת האות תנועה ותנודה מסוימת." עכ"ל.

ולמד מזה הרל"ג, שמכאן למדים שהאופן היחיד בלימוד הא-ב, הוא שאחר לימוד האותיות בשמותן, ילמדו את הנקודות כשלעצמם, בלי להדגיש, שלאות יש צליל שווה בכל הנקודות (ע"ד הצליל של האות ב שהוא הבסיס של כל הנקודות: פתח ב, קמץ ב וכו').

וע"ז השיבו הרא"א שכל ענין הנ"ל הוא רק כשמלמדים אותיות ונקודות מתוך הכתב, אזי ישנה ההגבלה הנ"ל, אבל בלימוד בע"פ, אין בזה שום הגבלה, מכיון שאין עניינו לימוד הקריאה. (ולא רק ההגבלה הנ"ל, אלא אפילו ההגבלה דקריאת האותיות כשלעצמם שע"ז עוררו רבותינו נשיאנו בהרחבה (המקורות לוקטו באופן מצוין בקונטרס הקריאה והקדושה שהוציא הרל"ג). הנה, אם מראים הכתב סתם, לא באופן דלימוד קריאה, אין שום הגבלה לקרוא מתוך הכתב, גם לא' שלא למד עדין א-ב, מכיון שאז אין אנו עסוקים בלימוד הקריאה מתוך הכתב. ראה בדבריו בארוכה בגליון הנ"ל).

והנה הרא"א הביא ראייה חזקה ע"כ שאין כל בעיה בלימוד צלילי האותיות, ואדרבה שכן הוא הסדר הנורמלי, מכך שהקובץ ללימוד קריאה שיצא ע"י קה"ת מלמד קריאת שבא נח עוד טרם שלמד הילד הנקודה דאות שבא (כמו שמוכיח שם בארוכה). וע"כ שאין שום הגבלה ללמד צליל האות (שזהו הנצרך כדי ללמד שבא נח) גם בלא קשר לנקודת השבא.

והרל"ג מסכים שקובץ זה (ככל הפרסומים שבשעתו) היה למראה כ"ק אדמו"ר, ובודאי חל ע"ז הכלל ש"חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן" (פסחים ט). וא"כ, הרי ראייה ניצחת שאפשר וצריך ללמוד צליל האות ג"כ.

על טענה הנ"ל השיב הרל"ג ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר מח"י אלול הנ"ל שבאמת האות שבסוף התיבה מנוקדת, רק שלגודל הפשטות בדבר אין צורך לנקדה (וכ"ה בקסת הסופר מר' שלמה גנצפריד).

אבל לא הבנתי מהיכן הבן חמש שנים למקרא, ובעצם הבן שלוש ללימוד הא-ב (עפ"י פס"ד רביה"ז בריש הל' ת"ת) יודע הנכתב בקסת הסופר ובשיחת ח"י אלול הנ"ל...

הרי ברור לכל בר דעת, שכשהמלמד מלמדו מתוך החוברת "מבוא לקריאה" הנ"ל, הרי האופן היחיד להסבירו שסיום התיבה צריכה להיות בניקוד דשוא נח הוא רק ע"י שמלמדו צליל האות! וזה פשוט כביעתא בכותחא ואין זקוק לפנים.

ב. בהמשך דבריו הביא הרא"א את עדותה של המחנכת הרבנית שארשפטיין מסינסנטי ששאלה את כ"ק אדמו"ר על כך שהיא מלמדת קריאה באופן הנ"ל, וכ"ק אדמו"ר ענה שכך נכון לנהוג.

ועל זה השיב הרל"ג שא"א ללמוד הוראה מאחד לשני (כמו שכתב כ"ק אדמו"ר כמה פעמים).

אבל כל בר דעת מבין שיש הבדל בין תשובות כ"ק אדמו"ר שהן בנושאים המיועדים לפרט, לבין כאלה שהן מלכתחילה מיועדות לעניינים כלליים (ובנידון דידן שהמדובר הוא איך ללמד ילדים אחרים לקרוא). והיעלה על הדעת שכ"ק אדמו"ר יענה למישהו באופן שסותר את לימוד הקריאה באופן המסורה הנכון, דבר שרבותינו נשיאנו נלחמו עליו...

והאם יאמר על כל אגרות קודש של כ"ק אדמו"ר שפוסקים הלכה שהם רק ליחידים?

ולדוגמא, האיגרת הידועה לר"נ לאבקאבסקי (מצרפת) שממנו יסוד ופינה לכמה הלכתא גבירתא בענייני הפסק בתפילה ועוד נושאים (אג"ק חלק ג' עמ' קמז) שזוהי תשובה רק לו וליו"ח? וכהנה רבו מספור... ואין להאריך בדבר הפשוט.

וכמו"כ הראיה רבתי שהביא הרא"א מהנהגת רוב החוגים בישראל, ומעשה רב,

ללמד אותיות ע"י צלילים וע"י שיוכם למילים המתחילות באות הנלמדת (ע"ד אתרוג לאות א' וכיו"ב).

(והאמת שעם כל מי ששוחחתי (ביניהם בעלי שמועה) בסביבתי בנוגע להנ"ל, אף אחד לא שמע מעולם על ההקפדה שחידש הרל"ג, ואדרבה, כל אלו שיצא להם אי פעם ללמד א-ב, בין אם מלמדים באופן קבוע, בין לעיתים מזומנים, כולם ללא יוצא מן הכלל אמרו שמלמדים הנקודות ע"י הדגשת צלילי האותיות, ואשר זהו האופן שבו נקלטות האותיות והנקודות בפנימיות בצורה הכי פשוטה).

רק שע"ז השיב הרל"ג שא"א ללמוד מחוגים אחרים וכו'.

אבל הרא"א הביא כראיה ניצחת העובדה שרבותינו נשיאנו, למרות מלחמתם על לימוד הקריאה כדבעי (שדבריהם נדפסו בקובץ הנ"ל), מעולם לא עוררו על דבר לימוד שנפוץ בכל החוגים.

ומה שמביא ראייה מעדות של הר"י רייצעס, הרי ברור שלבד זה שפשוט שהנהגה במקום יחיד אינה יכולה להכריע את הנהגת הרבים, נוסף לזה הרי כל אלו המלמדים באופן הדגשת הצליל לא עושים מזה טראסק ושלב מיוחד בלימוד הא-ב, שאחרי לימוד האותיות מלמדים הצלילים ורק לאחר מכן מלמדים הנקודות. אלא שלימוד הצלילים מובלע בתוך לימוד האותיות והנקודות, וא"כ איזה מקום יש מעדות של אחד שלא ראה שמלמדים צלילים.

ומכאן לילך עד לרחוק כל-כך, שכל החוגים המלמדים הא-ב ע"י הדגשת הצלילים א"א לסמוך עליהם מכיון שהיו מהם כאלה שהושפעו מהמשכילים...

ג. והנה הסיבה שכותב אני ע"ז היא הסיבה שלדעתי, מובלעת מעט, בתוך דברי הרא"א. והוא, שהרבה צווחים ככרוכיא, שהרבה ילדים אינם קולטים הקריאה היטב, וכתוצאה מזה נוצרים פערים ובעיות שאפשר למנוע בקלות ע"י לימוד נכון כמקובל בכל החוגים. והרל"ג כתב ע"ז שלילדים שמתקשים מעט אפשר להדגיש הניקוד דשווא נח (שהוא הקרוב ביותר לצליל האות), ולילדים שמתקשים יותר, אפשר לצאת י"ח הלימוד הנכון במהירות, ואח"כ ללמוד איתם בשיטות האחרות.

אבל מה נעשה, שלפי המומחים (כך שמעתי מהעוסקים בדבר) בין 20%-30% מהילדים מפתחים קשיים בגלל לימוד ללא הדגשת צלילים (אומנם לא כולם באותה דרגת קושי, כפשוט, אבל לכמות גדולה כל-כך נוצרים קשיים מסוימים בגלל המחסום הנ"ל).

ומה שכתב שיעברו לשיטות אחרות, הרי זו דוגמא כיצד מ"לא תוסיפו" מגיעים ל"לא תגרעו"...

כי הרי ברור, שעד שהנ"ל עורר על כך, אף אחד לא נהג כך, וגם לא הבין מהשיחה, שהכוונה היא הוראה באופן לימוד הא-ב והנקודות. ובשעה, שלפי הרבה מומחים, יש הרבה ילדים שסובלים בגלל הנ"ל (והרי כל מבין בחינוך יודע שחוויות הצלחה בגיל הצעיר והעדר תסכול מיותר, משליכים באופן קריטי על המשך גידול וחינוך הילד, ובמקום שאמרו להאריך אין אתה רשאי לקצר, ומ"מ אכ"מ). א"כ הפיתרון הוא לעבור לשיטות אחרות.... אתמהה.

ד. והנה, לבד כל הנ"ל והוא העיקר, הרי כל יסודו של הרל"ג הוא מדברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ח"י אלול הנ"ל. והנה, מקור דברי כ"ק אדמו"ר שהאותיות בלא הנקודות הן כגוף בלא נשמה, הוא, כפי שאמר כ"ק אדמו"ר, מספרי דקדוק וספרי קבלה.

והנה בזוהר איתא, ממש כעין לשון הנ"ל, גם בנוגע לטעמים. והובא קטע זה באג"ק כ"ק אדמו"ר חלק ד' עמ' שפ"ו וזה לשונו הק':

ב. הטעמים ניתנו כדי שינגנו בהם את התיבות, ובלשון הזוהר (חלק א' ט"ו ב'), גופא אתוון, ורוחא נקודי, כולהו נטלי במטלניהון בתר תנועי (נ"א טעמי) וקיימי בקיומיהו, כד ניגונא דטעמי נטיל, נטלי אתוון ונקודי אבתרייהו, כד איהו פסיק איהו לא נטלי וקיימי בקיומיהו. עכ"ל וראה גם בתיקו"ו בהקדמה (ח, א) ובכ"מ. עכ"ל כ"ק אדמו"ר.

באיגרת זו מתיחס כ"ק אדמו"ר לטענה כאילו אין כל-כך מקום ח"ו להחשיב את הטעמים, ומבאר כמה עניינים בחשיבות הטעמים, ובקשר לזה הובא גם הקטע הנ"ל, ע"ש).

והנה, באם נלמד באיגרת הנ"ל ע"ד הבנת הרל"ג בשיחת ח"י אלול הנ"ל, הרי כשם שזהו שקר ללמד צליל האות לבד, מאחר שכל זמן שאין נקודה, האות היא דוממת (גוף בלא נשמה), וא"א לומר את צליל האות בלא איזו נקודה, הנה א"כ, מהזוהר הנ"ל מובן, שכמו"כ הרי א"א לומר גם אות מנוקדת, ואפילו לא מילה מנוקדת בלא טעם, כיון שאותו הלשון ממש מובא גם בנוגע לטעמים (כד איהו פסיק, איהו לא נטלי וקיימי בקיומיהו).

אבל כל בר דעת מבין, שאכן נכון שהטעמים מניעים את האותיות (והנקודות), אבל אין הכוונה שאין מקום לאותיות ולנקודות בלא טעמים. אלא שלגבי

אותיות עם טעמים, הרי אותיות (ונקודות) בלי טעמים הווי גוף ורוח בלא נשמה. אבל מ"מ, הרי יש מקום ללימוד אותיות ונקודות בלא טעמים, כפשוט.

ועד"ז בלימוד האותיות לבדן, דזה שאומרים דזה הווי כגוף בלא נשמה, מעולם לא היתה כוונת כ"ק אדמו"ר לשלול בזה הלימוד הרגיל.

ואין במשמעות השיחה הנ"ל שום איסור וסרך איסור בלימוד האותיות וצליליהן, כדי שע"י ייקלט יותר בקלות לימוד הנקודות שלאחריהן.

אלא שבוודאי לגבי הקריאה עם טעמים הווי הקריאה בלא טעמים כגוף בלא נשמה (קיימי בקיומיהו). וכמו"כ לגבי לימוד עם הנקודות, הווי האותיות לבדן גוף בלא נשמה. אבל אין זה סתירה לגמרי ללמוד צלילי האות שכל אחד מבינן ושומען, וזה פשוט ואין זקוק לפנים.



בענין הנ"ל (גליון)

הרב אהרון פרידמאן

תושב השכונה

א

בגליון של י' שבט, ציטט רא"א מ"ש רל"ג בקונטרס 'הקריאה והקדושה' שכשמלמדים ילד אותיות האל"ף בי"ת, לפני שמלמדים אותו הנקודות, הנה מכיון שאין ללמד הברות הנקודות לפני שמלמדים צורות הנקודות, ומכיון שלהאות מצד עצמו אין הברה ללא נקודה (עכ"פ שב"א)¹, אין ללמדו הברת צלילי האותיות אלא רק צורת האותיות, ואשר לכן אין לומר לו שהאות בי"ת הוא כמו הבי"ת שבהמילה בגד, וכן אין להראות לו בשלט בו כתוב שם הסדרה של השבוע שהאות בי"ת הוא כמו הבי"ת של המילה בראשית אשר בשלט. והשיג ע"ז.

השגתו מיוסדת על שלושה הנחות: (1) אשר צליל האותיות מתייחס להאותיות

(1) כמבואר בכ"מ, וכן בשיחות ר"ח אלול וח"י אלול תשמ"ב.

עצמן ולא להנקודות², ויתרה מזו - עיקר הגדר והמהות של האותיות הוא הצליל שלהן ולא צורתן³, אלא שאופן ההברה מתייחס להנקודות ולא להאותיות, אשר לכן בלי נקודה אי אפשר לבטא הצליל של האות. (2) אשר בדבור, אותיות הדבור (היינו הצלילים) מנוקדות ממילא בלי הצורות (שכשמבטאים אות בדבור, אופן ההברה הוא ה'נקודה' שבדבור והצליל הוא האות שבדבור), אשר לכן אין צורך ללמד התינוק לא צורת האותיות ולא צורת הנקודות לפני שמתחיל לדבר⁴. (3) שכשמלמדים לתינוק צליל האות של צורת האל"ף בי"ת, ומראים על צורת אות זו בתיבות שונות, מה שמלמדים הוא צליל האות ולא אופן ההברה של הנקודה, והתינוק לומד צליל האות ולא הנקודה, על אף שכשמבטאים הצליל יש לו בדרך ממילא גם 'נקודה' - אופן הברה⁵.

אשר על יסוד שלושה הנחות אלו מובן, שכשאומרים לילד שהצליל של הבי"ת בתיבת בגד או בתיבת בראשית הוא הצליל של צורת האות בי"ת אשר למד, אין בזה שום בעי' של לימוד הברת הנקודות לפני שלומדים צורת הנקודות, כי זה שאומרים לו שהבי"ת שעם הסגו"ל בתיבת בגד הוא בי"ת אין בזה בעיה שהרי מדובר באותיות הדיבור, ומה שמקשרים את זה עם צורת הבי"ת אשר למד, הר"ז רק בנוגע להצליל ולא בנוגע להסגו"ל.

ועוד הביא שלושה ראיות היפך מ"ש בקונטרס הנ"ל: (1) כ"ק אדמו"ר ענה

(2) לזה הביא הוכחה מזה שמבואר בכ"מ אשר ישנם רק כ"ב אותיות והברות (צלילים), ובאם הצליל מתייחס להנקודות או רק לשניהם יחד ולא להאותיות לבד היו הרבה יותר צלילים מכ"ב. ועוד הוכחה, מזה שיש מושג של אותיות הדבור, ובאם אין הצליל מתייחס להאות לבדה אלא גם להנקודה, מה זה אותיות הדבור, כי בדבור אין צורת אות ובהכרח שכל המהות של אותיות הדבור היא הצליל.

(3) כנ"ל שזהו מהות אותיות הדיבור, וכמובן שאותיות הדיבור ואותיות הכתב הן אותן האותיות, וההבדל ביניהן הוא רק שבכתב כותבים האות כסימן (קדוש ומכוון) לעיקר מהות האות, שהוא הצליל שאותיות הדיבור, ובאותיות הדיבור לחוד אין כתב וסימן.

(4) לזה הביא הוכחה מהלכות ת"ת לאדה"ז, שם מפורש שמלמדים התינוק לדבר בדברי תורה לפני שמלמדים אותו לקרוא אותיות בשנה הרביעית, וכן שכך מובן מזה שמלמדים אותו 'תורה צוה' כשמתחיל לדבר - הרבה לפני שלומדים האותיות והנקודות.

(5) לזה הביא הוכחה מזה שהתינוק יפגוש באותיות אלו בתיבות אחרות (אפילו באם אות זו בתיבה האחרת יש לה אותה נקודה כמו בתיבה שלימדו אותו) והתינוק יכיר צליל האות ולא דוקא הנקודה שהיה לאות זו בתיבה שלימדו אותו. וכמו שמעשים בכל יום אשר אומרים הברכה על הנחת תפלין עם אדם שאינו יודע לקרוא לה"ק, ומצביעים ביחד עם האמירה לאותיות הברכה אשר בסידור, ולא אומרים שעכשיו האדם הזה למד הברת הנקודות בלי ללמוד תחלה צורת הנקודות, היפך המסורה. ועד"ז מעשים בכל יום שמצביעים לילד על השם שלו שמדפס על ה'אירמולקע' שלו ואין חוששים שבוה לימדו אותו קריאת לה"ק שלא כהמסורת.

להרבנית שרפשטיין אשר נכון ללמד צלילי האותיות לפני שמלמדים הנקודות. (2) בספר מבוא לקריאה (אשר כ"ק אדמו"ר אישר להשתמש בו) מלמדים לקרוא תיבות אשר בסופם יש אות עם שב"א נח, לפני שמלמדים צורת השב"א, אף שבאמת גם בהם יש נקודת שב"א ורק המדפיסים לא הדפיסו נקודת שב"א בסוף התיבה להיות שמוכן מעצמו שיש בו שב"א נח. (3) שבכו"כ חוגים וגם בחב"ד היו הרבה שלימדו צלילי האותיות לפני הנקודות, ובאם אין זה כהמסורת, למה לא אמרו רבותינו שום דבר נגד זה, בו בזמן שהרעישו נגד השינויים של המשכילים בלימוד הקריאה.

ובגליון של ש"פ משפטים הגיב רל"ג: (1) בנוגע להנחה הראשונה של רא"א שהצליל מתייחס להאות ולא להנקודה, הגיב אשר אין חולק על זה והוא מודה שכלל אות יש צליל השייך אליה, אולם לפני שיש לאות ניקוד הרי אין לו הברה כנ"ל ובאם כן אי אפשר לשמוע הצליל (והאמת שגם רא"א כתב כן). (2) בנוגע להנחה השנייה של רא"א שלדבר בלה"ק אין צורך ללמוד צורות האותיות והנקודות, הגיב אשר זה נכון והוא מודה לזה, אבל לא בגלל שבדבור אין צורך לנקודות, כ"א בגלל שבדבור האותיות מנוקדות ממילא (והאמת שזהו מ"ש רא"א). (3) ובנוגע להנחה השלישית של רא"א שכשמלמדים אשר האות ב"ת (לפני הניקוד) הוא כמו האות ב"ת שבתבת בגד, מה שמלמדים הוא צליל האות ולא אופן הניקוד, לא התייחס ישירות, אולם כתב שלהגיד שב"ת ללא ניקוד הוא כמו ב"ת עם ניקוד (עכ"פ של שב"א⁶) אינו אמת, בגלל שכאן יש לו ניקוד והברה וכאן אין לו.

ובהמשך לזה כתב שמ"ש בקונטרסו שלא להקריא שלט עם שם הסדרה של השבוע לילדים שעדיין לא למדו הנקודות, כוונתו שמשתמשים בזה כחלק מתוכנית הקריאה, ז.א. שמלמדים אותם לקרוא בלי שלימדו צורות הנקודות, ושכמדומה לו שגם רא"א יסכים שאין ללמד באופן כזה.

ובנוגע להראיה (1), תשובת כ"ק אדמו"ר להרבנית שרפשטיין, כתב שכל זמן שאין בידינו לשון השאלה והתשובה הרי"ז בגדר שמועה, וכידוע מ"ש כ"ק אדמו"ר שאינו אחראי לשמועות ושמוענתו לאחד אינה הוראה לשני. ובנוגע (2), הראיה מס' מבוא לקריאה, כתב שהספר לא הוגה ע"י הרבי אלא שנבדק ואושר לפרסום, וכמוכן שבמקרה כזה א"א להקשות מזה סתירה לשיחה מפורשת (של ר"ח וחי"י אלול תשמ"ב הנ"ל, שאות ללא ניקוד אין לו הברה ושבתחלה מלמדים צורת האות ללא ניקוד כלל). ובנוגע (3), הראיה מזה שבו בזמן שרבותינו הרעישו נגד השינויים של המשכילים לא דיברו נגד ההנהגה בתוך כמה חוגים של חרדים לדבר ה' וגם בתוך חב"ד ללמד צלילי

(6) רל"ג כתב פה שב"א נח, אבל לכאורה צ"ל שב"א נע כיון שתחילת ההברה בנדו"ד הוא האות עם שב"א, וכידוע שא"א (לא רק מצד כללי הדקדוק אלא גם בגשמיות) שיהיה שב"א נח בתחילת תיבה.

האותיות לפני הנקודות, כתב שאין מזה ראי' כלל כי הרבה מוסדות לא הדגישו סדר הקריאה ע"פ המסורת ואדרבה, בחלקם שלט יד המשכילים.

ובהמשך לזה, בגליונות של ש"פ משפטים וש"פ תצוה, היה דיון בין רמ"ג ורל"ג באם בדורות עברו לימדו צלילי האותיות לפני שלימדו הנקודות, ומהו שיטה חדשה שלא ע"פ המסורת: ללמד צלילי האותיות לפני הנקודות או שלא ללמד.

ב

ויש להעיר:

היוצא מהנ"ל הוא אשר אין חולק ע"ז שלכל אות יש צליל מיוחד המתייחס אליה ולא להניקוד, ולאידך אין חולק ע"ז שללא ניקוד אי אפשר לבטא האות. וכן אין חולק ע"ז שאפשר ללמד תינוק לדבר לה"ק לפני שיודע צורות האותיות והנקודות, ואין חולק ע"ז שזהו בגלל שאותיות הדיבור (הצלילים) מנוקדות ממילא, ואין צורות בדיבור.

כל הויכוח הוא באם אינו אמת להגיד שצורת אות ללא ניקוד הוא אותו האות כמו אות בדיבור עם ניקוד, שרא"א טוען שלפועל הר"ז אותה האות, אלא שבתבנית בגד (לדוגמא) ניתוסף עליו ניקוד (שמאפשר לבטא צליל הבי"ת עצמו), ורל"ג טוען שמ"מ, בגלל שא"א לבטא האות בלי ניקוד, אינו אמת להגיד שצורת הבי"ת אשר למד בלי ניקוד היא כמו הבי"ת שבתבנית בגד שיש לה ניקוד⁷.

ולכאורה, בדברי רל"ג יש סתירה מרישא לסיפא, ו'טעות לעולם חוזר':

מאחר שהודה שהצליל מתייחס להאות עצמו ולא להנקודה, איך אפשר לטעון ש'אינו אמת' ללמד שהצליל של צורת האות בי"ת (ללא ניקוד) הוא כמו הצליל של הבי"ת אשר בתבנית בגד? הלא כל ההבדל בין אות לא מנוקדת לאות מנוקדת הוא רק באם ניתוסף עליו ניקוד, והרי הודה שהצליל אינו מתייחס להניקוד כי אם להאות עצמו - אשר קיים גם ללא ניקוד!

ומה שבלי הניקוד אי אפשר לבטא האות, אין זה בגלל שלהאות מצ"ע בלי הניקוד אין צליל, דא"כ גם לאחר הניקוד לא יהיה לו צליל (שהרי אין שתי סטים של א"ב, אחד צורות בלי ניקוד והשני צורות עם ניקוד...), והרי גם הוא מודה שעכ"פ

(7) ויש להעיר, שלפי דברי רל"ג, כשם שאין להגיד שצורת הבי"ת היא כמו הבי"ת שבתבנית בגד, כך אין להגיד שצורת הסגו"ל היא כמו הסגו"ל שבתבנית בגד.

לאחרי הניקוד הצליל מתייחס להאות.

הסיבה שאי אפשר לבטא אות בלי ניקוד היא בגלל שבלי ניקוד אין להאות, דהיינו הצליל כנ"ל, 'תנודה ותנועה', ובלי ניקוד 'האות מונחת במקומה', וכפי שהביא רל"ג משיחת ח"י אלול תשמ"ב. כי בכל קול יש שני חלקים: הצליל שהוא האות, והתנועה ואופן ההברה שהיא הנקודה, וכפי שגם רא"א וגם רל"ג ביארו באריכות, אשר אם חסר אחד מהן, או האות או הניקוד, אי אפשר להשמיע קול, כי בכל קול יש בדרך ממילא (כנ"ל בדבריהם) שני חלקים הנ"ל.

אבל גם בלי ניקוד, האות היא סימן להצליל, בדיוק כמו שנקודה היא סימן לתנועה. אלא שהיא סימן לחלק אחד של הקול, וא"א להשמיע קול עד שיש גם החלק השני. וא"כ אמת הוא שצורת הבי"ת בלי ניקוד היא סימן להצליל של הבי"ת אשר בתיבת בגד!

והוא הדין בנוגע לבטא האות בי"ת (לדוגמא) עם ניקוד שב"א שלא בתוך תיבה, שאמת הוא אשר צורת האות בי"ת בלי ניקוד היא הסימן להצליל של הבי"ת שבניקוד שב"א.

אלא מאי, רל"ג יטעון שאיך ניתן לבטא אות בלי ניקוד, - והלא כבר הודה שבדיבור האותיות מנוקדות ממילא, ונמצא שאינו מבטא אות בלי ניקוד, שהרי יש בו ניקוד - של אותיות הדיבור!

ומה שמקשרים האות שעם הניקוד של אותיות הדיבור, אל צורת האות בכתב שאין בו ניקוד - הר"ז רק בנוגע להצליל ולא בנוגע להניקוד.

והראיה: בדרך כלל יגידו להילד כמה דוגמאות, ובכל דוגמא ניקוד שונה. ומובן מעצמו (גם לילד), שיש שינויים בהכתיבה של הדוגמאות השונות, דאל"כ למה ישתנו בהברתן. והרי לא אומרים להילד שיש שינוי בכתיבת האות בי"ת אשר למד בין הדוגמאות השונות, וא"כ ברור אשר אין השינוי בין הדוגמאות מתייחס לכתיבת האות בי"ת אשר למד⁸.

וה"ז ראייה גם למקרה שייגדו לו רק דוגמא אחת, דמ"מ כונת המלמדים ומה שמלמדים הוא הצליל ולא הניקוד.

(8) וגם אם יתכן שהילד יטעה וייחס הניקוד להאות, הר"ז טעות בלימוד ואינו קשור לנדו"ד שהוא איך ללמד האותיות.

ועוד יש להעיר:

אין כל סתירה למ"ש רא"א מהשיחה של ח"י אלול תשמ"ב וכו', שהרי כמ"ש רא"א, בשיחה הרבי מדבר נגד השינויים שהמשכילים הכניסו בלימוד הא"ב. הם ביטלו לגמרי לימוד צורות הנקודות ולימדו שאופן ההברה, הניקוד, מתייחס לאות עצמו. וע"ז אמר כ"ק אדמו"ר שאינו אמת, ושע"פ תורה בתחילה לומדים צורת האותיות בלי צורות הנקודות בכלל, אח"כ לומדים צורות הנקודות, ואח"כ מחברים אותם ל'קמ"ץ אל"ף א". - אין בשיחה זו דבר וחצי דבר בקשר ללימוד צלילי האותיות! בשיחה מדובר רק על אופן לימוד הנקודות, ולהגיד שבהשיחה מדובר על לימוד צלילי האותיות גובר ב'הוצאת דברים מהקשרם'...

והרי אמת הוא גם לפי מ"ש רא"א שכשמלמדים האותיות מלמדים צורת האות ללא ניקוד כלל, ואין להאות (היינו הצליל) שום הברה כיון שאין לו ניקוד. אלא שמדברים עם הילד באותיות המנוקדות שבדיבור (אשר אין בוה שום בעיה), ומצביעים על הצליל של האות המנוקדת שבדיבור כצליל ששייך לצורת האות אשר למד (והרי כן הוא האמת, כנ"ל, ורק שבצורת האות אשר למד חסר הנקודה, היינו אופן הביטוי של האות - הצליל, ולכן א"א לבטא אותה).

ועפ"ז מובן שאין כל סיבה לדחות שמכיון שמדובר בסתירה להבנה הפשוטה בהשיחה (כלשון רל"ג) צ"ל (1) שמשוהו לא נכון בהשמעה שבפי הרבנית שרפשטיין (בעלת המעשה 1), או שההוראה אליה היא 'הוראה פרטית' (אשר בדרך אגב יש להעיר, שבענין כללי כסדר הנכון בלימוד הא"ב לאו דווקא שאפשר בכלל להגיד שזהו 'הוראה פרטית', דבענינים כאלו ז"ל בתר טעמא'), (21) אשר אף שהרבי אישר לפרסם ספר מבוא לקריאה (ואף שלחו לאנ"ש ע"מ לפרסמו⁹), יש בו דברים דומים לשיטת המשכילים נגד מסורת ישראל! (3), שזה שרבותינו לא מיחו בזה שבתוככי חוגים הנשמעים להם מלמדים צלילי האותיות לפני שמלמדים הנקודות, בו בזמן שהרעישו נגד השינויים של המשכילים, אין מזה ראייה כלל שהרי היו כו"כ מוסדות של שומרי תומ"צ שבענין הזה היו תחת השפעת המשכילים,

שהרי מ"ש רא"א אינו בסתירה להבנה הפשוטה בהשיחה, אלא בסתירה להבנה של רל"ג.

ולהוסיף, שלכאורה אדרבה: באם לא מלמדים הצלילים ורק מלמדים הצורות, לכאורה לא מלמדים אותיות האל"ף בי"ת בכלל!

(9) ראה אג"ק ח"ג עמוד מ"ח.

שהרי המהות של האותיות היא הצליל שלהן כפי שהוכיח רא"א (דאל"כ נצא עם שני סטים של הא"ב, אותיות הכתב ואותיות הדיבור, שהרי בדיבור אין צורות בכלל, ובהכרח שמהותן היא הצלילים), ובמילא, לימוד הצורות בלי לימוד הצלילים הוא לימוד ה'סימן' (שגם הוא חלק מהתורה) בלי לימוד מה שהוא סימן אליו.

וכן יש להעיר בנוגע למ"ש רל"ג שאין ללמד ילד לקרוא שם הפרשה משלט כחלק מתוכנית הקריאה, ושכמדומה לו שגם רא"א יסכים אתו בזה - שלכאורה הוא בלתי אפשרי שילד אשר עדיין לא למד הנקודות יקרא שלט, כי מאין ידע איזה הברות של הנקודות יש לייחס לתיבה זו? ובהכרח שזה שהוא מסתכל בשלט ואומר שם הפרשה, אינו קריאה, כ"א כעונה אחר הקורא, אחרי המלמד. יתכן שאם הילד כבר מכיר האותיות אשר למד, מכיר אותיות אלו שבשלט, אולם זהו רק בנוגע להצליל שלהן ולא בנוגע להברת הניקוד שבהן.

והר"ז בדומה ממש להדוגמא שהביא רא"א ממעשים שבכל יום, אשר מצביעים לילד על השם שלו אשר נדפס על ה'ארמולקע' שלו ואומרים השם שלו, אשר אין זה בכלל לימוד קריאה.

והראיה, שגם לאחר שהילד 'קורא' שם הסדרה מהשלט, עדיין לא יוכל לקרוא שום תיבה אחרת (כמ"ש רא"א), ובהכרח שלא קרא גם תיבה זו, אלא אמר אותו מילה שהמלמד אמר.

ונמצא, שאין זה בדומה כלל לשיטות המודרנים שמלמדים כללות הקריאה לא על ידי נקודות כי אם על ידי טביעת עין בהתיבה, כי אצלם הילד קורא מבלי שלמד צורות הנקודות ועל דרך שאר שפות של העמים, ובמילא מייחס הברות הנקודות להאותיות עצמן, בגלל שכך אמר לו המורה, אשר הברות הנקודות מתייחסות להאותיות עצמן, שלא כהאמת.

משא"כ בנידון זה של שם הפרשה על השלט או שם הילד על ה'ארמולקע', אין הילד מייחס הברות הנקודות להאותיות עצמן אשר בשלט, כי בלימוד הקריאה הוא מבין אשר השינויים בין הברות התיבות תלויים באופן הכתיבה, והרי הילד כבר מדבר ויודע שמשמשים באותן האותיות שישנן בשם הפרשה בתיבות אחרות, עם הברה שונה, ובמילא מובן אשר השינויים מתייחסים למשהו שעדיין לא למד, דהיינו הנקודות.

בסגנון אחר: רק באם מישהו יגיד לילד שהברות הנקודות מתייחסות להאותיות עצמן, ייחס הילד הברות הנקודות להאותיות עצמן, וזוהי הבעיה בשיטות המודרנים.

באם לא יגידו לו את זה, אף שהוא 'קרא' תיבה בלי נקודות, אין הוא מייחס הברות הנקודות להאותיות עצמן, והוא 'קורא' התיבה לא מהאותיות, רק כחוזר אחר המילה שהמלמד אמר¹⁰.

ונמצא, שגם במקרה זה אין בזה שום בעי': מה שאומרים איתו שם הפרשה הוא אותיות הדיבור אשר גם רל"ג מסכים שלזה אין צורך ללמוד קודם צורות הנקודות, ומה שמקשרים הצלילים שבשם הסדרה להאותיות אשר הילד למד, הוא רק בנוגע להצלילים ולא בנוגע להברת הנקודות, והרי כן הוא האמת שלאותיות אשר למד יש צלילים אלו, כנ"ל בארוכה.

ג

עוד יש להעיר על השקו"ט מה היה הסדר בדורות עברו, והנסיון להוכיח מההנהגה אז אם מותר או אסור ללמד צלילי האותיות לפני הנקודות, ובהקדם הערה על כללות הגישה והשקו"ט הנ"ל:

כללות השקו"ט מיוסד על ההנחה שבאם היו מלמדים לקרוא תיבה לפני שמלמדים צורות הנקודות, הר"ז היפך מסורת ישראל שקודם מלמדים צורות האותיות, אח"כ צורות הנקודות, ורק אח"כ מחברים צורות האותיות וצורות הנקודות ורק אז יכולים לקרוא האות.

ולכאורה יש מקום לומר, אשר המסורת היא חיובית, היינו שכן יש ללמד הילדים בסדר הנ"ל שע"פ תורה, ולא שלילית, היינו שאין ללמד באופן שונה.

למאי נפקא מינה? הלא גם אם המסורת היא 'חיובית', מ"מ הר"ז שולל בדרך ממילא אופן לימוד שונה, כי אם מלמדים באופן שונה, הר"ז מבטל סדר הלימוד שע"פ המסורת?

לכאורה יש נפקא מינה בנידון דידן:

באם המסורת והוראת סדר הלימוד שע"פ תורה היא שלילית, אולי היה מקום להשוות בין המדובר בהשיחה לנידו"ד, ויש מקום לשקו"ט הנ"ל.

10) וכנ"ל, גם אם יקרה שהילד יטעה וכן ייחס בטעות הנקודה להאות, אין זה קשור למה שמלמדים אותו הצלילים על ידי אמירת התיבה אשר בשלט, כי אם טעות כמו כל טעות בלימוד שהתלמיד לא הבין החומר

אולם אם היא חיובית, זה שולל רק סדר לימוד שמבטל והוא נגד סדר הלימוד שע"פ תורה, כמו השינויים שעשו המשכילים שביטלו סדר לימוד הקריאה שע"פ תורה, ולא למדו בכלל צורות הנקודות, ובמקום זה שינו ועשו דבר שאינו אמת: שלימדו לקרוא הברות הנקודות מהאותיות בלי צורות הנקודות.

משא"כ בנידון דידן, הרי מלמדים הילדים צורות האותיות בלי ניקוד קודם, ואח"כ מלמדים אותם צורות הנקודות, ואח"כ מצרפים אותם ומתחילים לקרוא, בדיוק כמסורת ישראל. הרי לא ביטלו סדר הלימוד שע"פ תורה, אלא רק לימדו ילד להכיר צילי האותיות, והראיה, שהרי עדיין אין הילד יכול לקרוא באופן כללי, שהרי באמת אינו מכיר הנקודות, ולכל היותר הוא יכול ל'קרוא' (בשם המושאל כנ"ל) רק שם הסדרה שלימדו אותו, ובכדי ללמד אותו קריאה באופן כללי, משתמשים מלמדים אלו בסדר לימוד הקריאה שע"פ המסורת. וגם, מה שמלמדים להכיר צילי האותיות הוא אמת, כנ"ל בארוכה, ולא כמו השינויים שעשו המשכילים.

ולכאורה עפ"ז, ניתן להביא ראייה ממעשה רב בדורות עברו רק אם כן לימדו צילי האותיות, שמזה ניתן ללמוד שאין בזה בעיה, אולם להיפך, מזה שלא לימדו צילי האותיות לפני הנקודות, אין ללמוד שאין ללמד צילי האותיות לפני הנקודות, כי אף אם אין זה חלק מסדר לימוד הקריאה (וכנ"ל האמת שמסתבר שזה כן חלק מלימוד האותיות, דאל"כ לא לימדו עיקר המהות של האותיות שהיא הצלילים כנ"ל), לאו דווקא שיש בזה הפסד, כל עוד שזה לא מבטל סדר לימוד הקריאה שע"פ תורה, כנ"ל.



לומר דבר שבקדושה בפני פרועות ראש (גליון)

- שיטת רבינו הזקן -

הרב לוי שטרן

ר"מ בליובאוויטש מתיבתא ד'שיקאגא

בגליון א'קנח שיצא לאור לכבוד כב' שבט – ש"פ משפטים כתב הרב ב.א.: נהוג אצלינו בבית הכנסת שבלייל 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.

כדי להשיב על קושייתו הביא הרב הנ"ל מה'מרדכי (ברכות פ"ג סי' פ) ומה'ערוך השלחן (סי' עה ס"ח). וכן הביא מה'קיצור ש"ע (סי' ה' סי"ג) וביאורו של ה'ציץ אליעזר (ח"ה סי' ב אות ד). וכן הביא מה'חזו"א (או"ח סי' טז סוף סקי"א). וכן הביא את ביאורו ודיוקו של ה'ציץ אליעזר (חט"ו סי' יא אות ב) בשיטתו של החזו"א. וכתב שכן הביא 'הגאון רי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים (סי' טו). וכן הביאו את ביאורו של ה'ציץ אליעזר (שם אות ג).

וסיים הרב הנ"ל: 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.

ואני בענ"ד אתפלא על הרב הנ"ל שהלך לרעות בשדות זרים ונעלמה ממנו הלכה מפורשת בשולחן ערוך הרב (סי' עה ס"א) שכתב: טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסות ערוה הוא אפילו היא אשתו מפני שמביא לידי הרהור כשמסתכל בו ולכן אסור לקרות ולהתפלל כנגדו (כמו כנגד ערוה ממש עד שיחזור פניו לצד אחר).

ויש מתירין אם אינו מסתכל בו אפילו רואה אותו בהעברה בעלמא כיון שאינו ערוה אלא משום שמביא לידי הרהור ואין לחוש להרהור אלא כשמסתכל בו ולא בראיה בעלמא וכל שכן אם מעצים עיניו ואינו רואהו כלל שמותר ואין צריך להחזיר פניו (ויש לסמוך על דבריהם כשאי אפשר בענין אחר).

(ויש אומרים דלפי סברא הראשונה לא אמרו טפח אלא באשתו אבל באשה אחרת אפילו פחות מטפח אסור ואין דבריהם עיקר).

אבל פניה וידיה שדרכן להיות מגולים מותר לקרות כנגדן שכיון שרגיל בהן אינו בא לידי הרהור.

אבל כנגד שוקה אסור אע"פ שהשוק אינו מקום צנוע באיש שדרכו להיות מגולה (במקומות שהולכין בלא אנפלאות) כיון שהוא מקום צנוע באשה ערוה היא ויש אומרים שאפילו פחות מטפח שמגולה בשוקה ערוה היא אפילו באשתו ונכון לחוש לדבריהם.

המורם מהנ"ל דרבינו הזקן ברור מללו שאסור לקרות ולהתפלל כנגד אשה שאינה לבושה בצניעות אלא א"כ החזיר פניו לצד אחר. אמנם כשאי אפשר בענין אחר יש לסמוך על דברי המיקל שאם רואה אותו (הערוה) בהעברה בעלמא מותר לקרות ולהתפלל ואין צריך להחזיר פניו. וכ"ש באם מעצים עיניו ואינו רואהו (את הערוה) שמותר לקרות ולהתפלל ואין צריך להחזיר פניו.

וגם למדנו שאין רבינו הזקן דן דין זה משום עת לעשות לה' אלא רק שאנו סומכים על היש מתירין.



פשוטו של מקרא

הנה מקום אתי

הרב פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

פ' כי תשא ל"ג כ"א ברש"י ד"ה הנה מקום אתי כותב בהר בהר אשר אני מדבר עמך תמיד יש מקום מוכן לי לצרכך שאטמינך שם שלא תזוק, ומשם תראה מה שתראה, זו פשוטו. ומדרשו על מקום שהשכינה שם מדבר ואומר המקום אתי ואינו אומר אני במקום, שהקב"ה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו.

וצ"ל מה אינו מובן בפירוש המקרא שדורש פירוש? מה היה קשה לרש"י כאן? ואם כבר היה צורך לפירוש מה היה חסר בפירושו לפי פשוטו שהיה צריך להוסיף ומדרשו?

וי"ל שלרש"י היה קשה שלכאורה התבות "הנה מקום אתי" מיותרים! הרי משה ביקש מה' הראני נא את כבודך, וה' נתרצה ואמר לו שיהא נצב על הצור, ואח"כ אמר לו והיה בעבור כבודי ושמתין בנקרת הצור וגו' ולמה צריך ה' לומר למשה "הנה מקום

אתי" שלכאורה זה לגמרי מיותר !?

לכן פירש שענין זה של ראיית כבוד ה' כרוך בסכנה של היזק ולזה יש הכרח למשה להיות תמון באופן שלא יזוק ולכן אמר לו "הנה מקום אתי" שיש לה' מקום מוכן לצורך משה להטמינו שם שלא יזוק.

אבל לפי פירוש זה קשה למה היה צריך ה' להגיד זאת למשה, הרי אמר לו ה' "ושמתיך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי" היינו שה' אמר לו בפירוש שיגן עליו שלא יזוק ממחבלים, וא"כ למה היה צריך לומר לו "הנה מקום אתי"?

לכן פירש ומדרשו שהקב"ה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו, היינו שזה ג"כ חלק ממראה כבוד השכינה שרצה ה' להראותו, ובזה מיושב למה אמר לו זה.

אבל לפי פירוש זה קשה ההמשך לסיום הכתוב שמסיים "ונצבת על הצור" שאין קשר בין סיום הכתוב לתחילתו, ולכן מוכרח רש"י לפירוש כפשוטו שאז מיושב הקשר בין סיום הכתוב לראשו.



שונות

שו"ע אדמו"ר הזקן והאליה רבה

הרב אברהם אלאשוילי

עורך שו"ע אדה"ז המבואר

כל העוסק בשו"ע אדה"ז ודאי שם לב שבציוני מקורות ההלכות שנכתבו ע"י אדה"ז בשולחנו, אינו מצייין לספר החשוב "אליה רבה" (להרב אליהו שפירא, תכ-תעב, אב"ד טיקטין), משא"כ לספר "אליה זוטא" (של אותו מחבר) מצייין פעמים רבות.

הסיבה הפשוטה לכאורה היא, מפני שהספר אליה זוטא נדפס עוד בחיי המחבר, והיה ברשותו של אדה"ז, ואילו הספר אליה רבה נדפס לראשונה בשנת תקי"ז (על ידי תלמידיו), ומסתמא לא היה מצוי אצל אדה"ז בזמן כתיבת השו"ע או"ח במהדורה קמא שלו (בשנים תקל"א-ב), אף שעברו מאז הדפסתו למעלה מעשר שנים.

אבל בתקופה מאוחרת יותר (בחלקים המאוחרים של השו"ע) אנו מוצאים שאדה"ז מצייין לאליה רבה כו"כ פעמים, כדלקמן:

(א) שו"ע"ר מהד"ת - סי' ג ס"ז (בסופו). שם ס"ט.

(ב) סי' קנו ס"ב.

(ג) מהדו"ב לסי' רמג ד"ה ומכל מקום. שם ד"ה עיין.

(ד) סי' שא קו"א סוסק"ב.

(ה) הל' ת"ת פ"ד קו"א סק"ב. הל' ת"ת שם סי"א.

והנה הלכות ת"ת נדפסו לראשונה בשנת תקנ"ד, ולכן מובן מה שמזכיר שם את האליה רבה, ושו"ע"ר מהד"ת (ד' סימנים) וסי' קנה-ו נכתבו לאחרי הל' ת"ת, שכן מזכיר בהם כמ"פ את הל' ת"ת, ולכן מובן מה שמצייין בהם לאליה רבה. [ויתרה מזו

מובן גם מה שמציין בהם אפילו את הפרי מגדים לאו"ח שנדפס בשנת תקמ"ז, ואילו בהל' ת"ת אין שום ציון לפמ"ג].

אך שני הקו"א הראשונים של סי' שא, וכן המהדו"ב לסי' רמג, לא ברור זמן כתיבתם, אבל מסתמא שהם לא נכתבו בזמן שרבנו כתב את השו"ע מהדורה קמא, אלא בתקופה מאוחרת יותר לאחר שנת תקל"ז, כשהתחיל להגיה שוב את השו"ע מחדש, כמובא בהקדמת שו"ע"ר. ועל פי זה מובן למה דוקא בהם צויין האליה רבה, ולא בשאר המקומות בשו"ע"ר.

והנה יש הטוענים (הרב מאנגעל בהקדמתו למ"מ וציונים לשו"ע"ר), שבדאי אדה"ז ראה את האליה רבה בזמן חיבור השו"ע, שכן הרבה הלכות בשו"ע שלו מבוססות על האליה רבה. אך לכאורה קשה לסמוך על השערה זו כל עוד שלא רואים העתקה מפורשת בשו"ע"ר מלשון האליה רבה. ואין להוכיח מפסקי הלכות דומים שמקורם מהאליה רבה, שכן יתכן מאד שאדה"ז הגיע לאותה מסקנה מבלי לעיין באליה רבה.

ואמנם עשיתי בדיקה פשוטה בנידון, וחיפשתי בעשרה מקומות אקראיות שמצויין במהדו"ח של שו"ע"ר לאליה רבה לראות האם יש איזו העתקה מלשון האליה רבה, ולא מצאתי כזו, ואפילו הפסקים שלהם לא דומים לגמרי, ולפעמים הם גם לא מאותה הסברא. ובכל אופן ענין זה עדיין מצריך בדיקה, ואם יגלו שאדה"ז בפסק מסוים מעתיק מלשונו של האליה רבה, זו תהיה הוכחה ניצחת שאכן היה בידי אדה"ז האליה רבה בזמן חיבור השו"ע"ר ואף העתיק ממנו, אלא שלא ציין אליו משום מה.

והנה בענין זה מצאתי השבוע גילוי מעניין תוך כדי עבודת פיענוח קו"א סי' ח סק"ב. וזה לשון אדה"ז בתחילת הקו"א: "כתב בתשובת בית יעקב [סי' פד]: ואם הוא בדרך ואין לו טלית אחר – מותר להעלים עיניו ולברך בלא בדיקה, עכ"ל". מלשון אדה"ז "עד כאן לשונו", משמע לכאורה שהוא העתיק את לשון הבית יעקב ממש, אך המעיין בבית יעקב יראה שאין זה לשונו ממש, שכן לשון הבית יעקב בסיכום דבריו (אחרי שפלפל בענין זה) היא: "הלכך בנידון דידן, מותר להעלים עיניו שלא לבדוק הציצית בדרך ולברך עליו, אם לא ימצא טלית אחר".

יש לציין שתשובה זו של הבית יעקב מובאת גם בבאר היטב (סי' ח סוסק"ט) אך בלשון אחרת: "מי שהולך בדרך ומתיירא לבדוק הציצית של טליתו שלא יהיה פסול, ואין לו טלית אחר, מותר להעלים עינו ולברך בלא בדיקה, בית יעקב סי' פד". אלא שאדה"ז לא מעתיק גם את לשון הבאר היטב, וכתב בלשון קצרה ובהירה יותר כמובא לעיל, ולכאורה ניתן לומר שאדה"ז כתב לשון משל עצמו, כדרכו בכגון

דא שאינו מעתיק לגמרי את לשון הפוסקים שמהם הוא מעתיק, אף כשהוא כותב "עכ"ל".

אלא שתשובת בית יעקב זה הובאה גם באליה רבה (סי' ח סוסק"י), והמעייין שם יראה שאדה"ז העתיק מילה במילה ממש מלשון האליה רבה, וז"ל האליה רבה: "כתב בתשובת בית יעקב סימן פ"ד, אם הוא בדרך ואין לו טלית אחר, מותר להעלים עיניו ולברך בלא בדיקה". ודוחק גדול ביותר ששניהם כתבו באותו לשון ממש במקרה, שכן בדרך כלל אין שני נביאים מתנבאים בלשון אחד, ומסתבר יותר, עד כמעט ודאי, שאדה"ז העתיק את לשון האליה רבה, ולכן נקט גם "עד כאן לשונו", לומר שזו העתקה, אף שאינה העתקה מלשון הבית יעקב, אבל זו העתקה של מי שהעתיק את ההלכה מהבית יעקב בלשונו הוא.

[ויש מקום לומר שלא היה בידי אדה"ז הספר בית יעקב הנ"ל, שכן ספר זה נדפס רק פעם אחת בשנת תנ"ו, ואם כן מסתמא לא היה שכיח, ועובדה היא שאדה"ז לא מביאו בשולחנו אף פעם נוספת (מלבד ביו"ד הל' שחיטה פעם אחת, ואולי גם שם הוא מהעתקה). ויש להוכיח פרט זה גם מלשון אדה"ז בהמשך הקו"א: "ואף אם דעתו דבדיקה זו חומרא בעלמא היא, כדמשמע מלשון הרא"ש". מזה שכותב בלשון ספק ולא בלשון ודאי, משמע שלא ברור לו הדבר, והרי המעייין בתשובת בית יעקב יראה, שהבית יעקב מביא את דברי הרא"ש, ומשמע שמקבל את דבריו. ובנוסף לכך, היה לו לאדה"ז לכתוב בלשונו: "כמו שכתב שם הבית יעקב", כדרכו בכגון דא. אלא שבזה יש לומר (עכ"פ בדוחק), שהספק של אדה"ז הוא בזה גופא האם הבית יעקב מסכים עם הרא"ש או שהביאו רק לרווחא דמילתא].

ואם כן, הרי שבזמן חיבור השו"ע מהדורא קמא של השו"ע (ואפילו בהל' ציצית שהן מההלכות הראשונות שחיבר רבנו כידוע) היה לפני אדה"ז הספר אליה רבה שמשם העתיק הלכה זו. ואין לומר שמא קו"א זה הוא הוספה מאוחרת בעת שהגיה שוב את השו"ע שלו, שכן בהמשך דבריו כותב אדה"ז: "ולפי שטעמו לא מסתבר, וגם האחרונים חולקין על דין זה, כמו שיתבאר בעזרת השם יתברך, לכן לא העתקתיו". הרי שהקו"א הזה חובר תוך כדי כתיבת הל' ציצית שבו השמיט הלכה זו של הבית יעקב, וכאן בא לבאר מדוע לא העתיקו בפנים, משום שהוא חלוק עליו כפי שמבאר בהמשך הקו"א.

ואם כנים הדברים שאדה"ז ראה את האליה רבה כבר בתחילת חיבור הל' ציצית (וגם מסתבר כך מבחינת השנים, שכן עברו למעלה מעשר מאז הדפסת האליה רבה), צ"ע מדוע לא מציין מקור בשום הלכה לאליה רבה, שהרי פוסק

כמוהו בהרבה הלכות, ומדוע מציין רק לאליה זוטא, ואילו לאליה רבה הוא מציין רק בתקופה מאוחרת יותר?

ומחומר הקושיא ניתן אולי לדחוק, שאמנם קו"א זה הוא הוספה מאוחרת, ולכן אין לו דבור המתחיל כשאר הקו"א, ואדה"ז נדרש אליו רק לאחר ששאלוהו מאוחר יותר מדוע לא הביא בשולחנו את דברי הבית יעקב, ואז הוא כתב קו"א זה והלבישו לסי' ח סי"ג ששם מדבר על חובת בדיקת הציצית "בכל יום ויום".



מפני מה לא ירד המן בשבת

הרב ישכר דוד קלווינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'מאור ושמש' (פרשת בשלח) בזה"ל: "והנה כל הקדמונים נתנו טעם לשבח מפני מה לא ירד המן בשבת, ואענה גם אנכי חלקי. דהנה פעם אחת כתיב (במדבר יא, ח) שטו העם ולקטו משמע שהלכו למרחוק ללקוט, ופעם אחת כתיב (שמות טז, יג) שהיה סביב למחנה. ופירש רש"י ז"ל שלצדיקים נפל המן בפתח אהליהם כדי שלא יצטרכו לילך אחריו, והמון עם הוצרכו לילך למרחוק ללקוט אותו. והנה כתיב (שם, יח) המרבה לא העדיף והממעטי לא החסיר, על כל פנים גם הכשרים שלא לקטו מיום זה למחרתו, על כל פנים ליום זה היה לוקטים עד שיאמר די, הגם שבאו לביתם וימודו בעומר איש לא העדיף, אף על פי כן מי יוכל לשער בעת לקיטתו, לזה יוכל להיות שגם בין הכשרים היו אנשים שחששו בעת לקיטה שמא עדיין אין בידם עומר שלם ולקטו יותר מעט. והנה אם היה המן יורד בשבת הגם שלא יצאו חוץ לתחום ללקוט וגם לא הוציאו מרשות לרשות שהיו נושאים אותו מאהל לאהל עדיין יש לחוש שמא ילקטו יותר על מדת עומר מעט והוי המותר טלטול שלא לצורך". עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' גליון רצא (מדור 'מי יודע' אות א) הקשה הרב יהודה שווארץ: "והעירוני דלכאורה צ"ע ממה דנפסק בשו"ע או"ח (סי' שח ס"ד) שמותר לטלטל אוכלין אפילו שלא לצורך כלל?".

ונראה לתרץ בהקדם מ"ש בשו"ע רבנו הזקן (סי' שח ס"ט): "אבל מאכלות האסורות באכילה ומותרות בהנאה שיכול להאכילן לכלבים אם הן מוכנין ועומדים להאכילן לכלבים כגון נבלות וטרפות וכיוצא בהן מותר לטלטלן כשאר מאכלי בהמה.

ואם אינן עומדים לכלבים מחמת איסורן מפני שאין איסורן אלא בשבת כגון משקיין שזבו מן הפירות מאליהן בשבת שאסורים בשתיה בו ביום בלבד, וכן ביצה שנולדה בשבת שאסורה באכילה בו ביום בלבד, וכן חלב שנחלב בשבת שאסור בו ביום בלבד, וכן כל כיוצא בהם אע"פ שיכול להאכילם לכלבים מכל מקום כיון שאינן עומדים לכך אלא לאכילת אדם במוצאי שבת אסור לטלטלן אפילו לצורך גופן ומקומן".

ומעתה לפ"ז אם היה המן יורד בשבת הרי היה בזה מציאות של (איסור) נולד - ע"ד ביצה שנולדה בשבת שאסורה באכילה בו ביום בלבד, אלא דכאן שונה הדבר בגלל שזה ירד במיוחד להיתר לאכילה, לפיכך אינו אסור כמובן, אבל זה רק להכמות שצורך לאכילה בלבד, אבל העודף "עדיין יש לחוש שמא ילקטו יותר על מדת עומר מעט והוי המותר טלטול שלא לצורך" האכילה - כלומר, כי כאן מחמת שזה נולד מותר לטלטל רק לצורך האכילה בלבד כנ"ל, והעודף עדיין נשאר בהאיסור דנולד, "וכיון שאינן עומדים לכך אלא לאכילת אדם במוצאי שבת אסור לטלטלן אפילו לצורך גופן ומקומן". וא"ש ולק"מ.



והסר ממנו יגון ואנחה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בברכת השיבה שופטינו שבתפילת העמידה אנו אומרים "השיבה שופטנו כבראשונה ויועצנו כבתחילה, והסר ממנו יגון ואנחה".

ולכאורה צ"ב מה ענין הסרת יגון ואנחה לזה שיש שופטים ויועצים כבתחלה.

הרי בפשטות כוונת הברכה היא בקשה על השבת השופטים דלעתיד לבוא, על פי לשון הכתוב בישעי' (א, כו) "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצייך כבתחילה", וכפי שממשיך אחר כך "ומלוך עלינו אתה ה'", שזה גם קאי על היעודים דלע"ל "ימלוך ה' לעולם אלוקיך ציון", ולמה נכנסה באמצע הבקשה "והסר ממנו יגון ואנחה". ואף שגם זה מיעודי הגאולה, כמ"ש בישעי' לקמן (לה, י) "ופדויי ה' ישובו וגו' ונסו יגון ואנחה", אבל לכאורה הסרת היגון והאנחה היא חלק כללי מיעודי הגאולה ולא חלק מהשבת השופטים והיועצים.

ולפי פשוטו יש מקום לומר, שכל ענין של שופט הוא כשיש ריב בין שני אנשים אם בעניני ממון או בכיו"ב, והשופט מכריע מי הצודק ביניהם, וכשהשופט אינו כדבעי אז יכול להיות מצב של יגון ואנחה, ולכן דוקא כשיבוא השופט כדבעי אז יסורו יגון ואנחה. אך בכל זאת הענין דרוש ביאור.

ויש לבאר עוד ע"פ המבואר בשיחת ש"פ שופטים תנש"א במעלת היועצים על השופטים, שהשופט פוסק מלמעלה וכופה דעתו משא"כ היועץ גורם לאדם להבין את פסק הדין גם באופן שמתקבל בשכלו. ולכן דוקא כשיש יועץ אז גם מי שמפסיד בדין תורה, כיון שמבין היטב טעם ההפסד ושאינ כאן העדר הצדק, אין אצלו יגון ואנחה על שהפסיד. ועצ"ב.



לזכות

הילד יחיאל מיכאל שיחיו

לרגל הכנסו בכריתו של אברהם אבינו

ביום ראשון י"ט אדר ה'תשע"ט

יה"ר מהשי"ת

שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירומו ממנו ומכל יו"ח שיחיו,

רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' אהרון יעקב ומרת דבורה רייזל שיחיו

ליבערמאן

ולזכות זקניו

הרה"ח הרה"ת ר' אפרים יוסף וזוגתו מרת מרים שיחיו ליבערמאן

ומרת רחל מינדל שיחיו רעכט

ולע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' יחיאל מיכאל רעכט



לעילוי נשמת

הרה"ת הרה"ח ר' משה משל ע"ה

בן הרה"ת ר' נתן נטע ע"ה

צפתמן

נפטר בדבר"ח אדר ה'תשל"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת השליח

ישראל ברוך

בן יבדלחט"א הרה"ח הרה"ת שד"ב שליט"א

בוטמאן

מנהל רשת אהלי יוסף יצחק

חבר אגודת חסידי חב"ד בארץ הקודש

ומנהל בית חב"ד נהריה

גלב"ע ו' אדר ה'תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות גיסו

הרה"ח הרה"ג

הרב שלמה יהודה סג"ל

שליט"א



לעילוי נשמת

איש בעל מסירת נפש מייסד ומנהל מוסד חינוך

על טהרת הקודש אהלי תורה-אהלי מנחם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל ב"ר חיים משה ע"ה

טייטלבוים

נפטר ביום ה' לפ' "אדם כי יקריב מכם וגו'"

ו' אדר שני ה'תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו