

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 יד [אלף-קסג]

ש"פ קדושים

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 ושבע עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פרשת קדושים
גליון יד [אלף-קסג]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 5 אכילת ק"פ בפסח שני אם בעינן סיפור יצי"מ
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 11..... מצוות בטילות לעתיד לבוא
הרב בנימין אפרים ביטון

תורת רבינו

- 16..... שחיטת הפסח ואכילתו
הרב חנניא יוסף אייזנבך
- 20..... "תענית אסתר"
הרב מרדכי פרקש
- 24..... מתי השתמשו בספרי משניות
הת' שמואל יוסף גרינבוים
- 26..... בשיטת ר"ע ד"אין ביעור חמץ אלא שריפה" – לביאור רבינו
הת' דב בעריש רוטנברג
- 31..... בדין חובת אכילת מרור בפני עצמו (גליון)
הרב נחום שטראקס
- 33..... האם מותר למצורע לישב עם עוד מצורעים מחוץ לג' מחנות (גליון)
הרב שבתי אשר טאיאר

נגלה

- 34..... אין קרבנו של אדם קרב אא"כ עומד על גביו ודין מעמדות
הרב משה בנימין פערלשטיין
- 44..... גדר פת שחרכו לשיטת רש"י
הת' יוסף אברהם הלוי שטאל

חסידות

- 46.....תודה היא בבחי' לבוש
הרב משה מרקוביץ
- 47.....הרהורי ניאוף בהיתר?
הרב וו. ראזענבלום
- 47.....כמה הערות קטנות במואמר ד"ה ונחה עליו רוח הוי' תשכ"ה
הרב אברהם אלטר הלוי הבר

הלכה ומנהג

- 51.....מנהג הדלקת נרות בבית הכנסת (גליון)
הרב ברוך אבערלאנדער
- 56.....זמן שאילת הגשמים
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 61.....כלי נשק בשבת (מוקצה)
הרב אברהם הרץ
- 64.....דעת אדה"ז מתי מקבל המדליק הנרות עליו שבת (גליון)
הרב לוי יצחק ראסקין
- 65.....מכונת אמת
צבי רייזמן
- 70.....מקוה עם פילטר חיצוני או פילטר ה"כשר"
הרב מנחם מענדל שטראקס
- 75.....אופן לימוד הקריאה (גליון)
הרב אברהם ישעיה' שטראקס

פשוטו של מקרא

- 83.....בפרש"י ולא יכול משה לבוא אל אוהל מועד.
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 84.....סעודת משיח ומצות וידוי מעשרות.
הרב משה רבינוביץ

- 86..... שלא לעשות בשבת מרוחניות גשמיות אפילו במחשבה
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 88..... ותשם בסוף על שפת היאור
הרב פרץ בראנשטיין
- 89..... הערה ב'קדמות ספר הזהר' לרד"ל
הת' אברהם גולדשמיד
- 90..... תורה אחת (ב)
הרב מנחם מענדל וילהלם

הקובץ הבא
יצא לאור אי"ה לכבוד ל"ג בעומר - ש"פ בהר ה'תשע"ט
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ד', יז אייר 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

עניני משיח וגאולה

אכילת ק"פ בפסח שני אם בעינן סיפור יצי"מ

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

כבר הובא בכ"מ¹, מ"ש בהגש"פ 'קול יהודא' (עמ' ק"ס) בנוגע להנוסח שאומרים באכילת כורך בליל הסדר לקיים מ"ש "על מצות ומרורים יאכלוהו" שכבר הקשו ע"ז רבים², דהלא קרא זה נאמר בפסח שני (בהעלותך ט, יא) ולמה לא הביא קרא הנאמר לגבי פסח ראשון (בא יב, ח) "ומצות על מרורים יאכלוהו"? ותירץ הגה"ק מהר"י מבעלז וצ"ל, דאנו מבקשים כעת בעת אכילת הכורך בליל הסדר שנוכה שעוד השנה יבנה ביהמ"ק בין פסח ראשון לשני, ונזכה עוד השנה להקריב פסח שני עכ"ד, ובקשר לזה יש לברר אם באכילת ק"פ בפ"ש צריכים גם לקיים מצות סיפור יצי"מ.

דהנה בגמ' (פסחים צה, א) מבואר בנוגע לדיני פסח שני: נאמר [במדבר ט] בענין פסח שני: "ככל חוקת הפסח [פסח ראשון] יעשו אותו". ודרשו מהמלה "אותו": במצוה שבגופו של פסח הכתוב מדבר. כגון סדר עבודתו, ושנאכל צלי. אבל מצות שאינם בגופו של פסח, כגון השבתת שאור לא נאמרו בפסח שני, מצוה שעל גופו כגון מצה ומרור שנאכלים עם הפסח, מנין שגם הם התרבו בפסח שני? תלמוד לומר בפסח שני: "על מצות ומרורים יאכלוהו" [במדבר ט]. יכול אפילו מצות שלא על גופו, כגון השבתת חמץ, תלמוד לומר בענין פסח שני: "ועצם לא ישברו בו". למה נאמר כאן ועצם לא ישברו בו? הרי כתוב בהמשך הפסוק "ככל חוקת הפסח יעשו אותו", ובכלל זה שבירת עצם, אלא הכתוב בא ללמדנו שדוקא מצות שבגופו כעין שבירת עצם התרבו בפסח שני, מה שבירת העצם מיוחד בכך שהוא מצוה שבגופו, אף כל מה שריבה הפסוק בפסח שני, זה דוקא מצוה שבגופו אבל לא השבתת שאור עיי"ש.

ועפ"ז יל"ע כנ"ל בנוגע ל"סיפור יצי"מ" בעת אכילת ק"פ ומצה וכו', אם זה נוהג בפסח שני או לא, האם זה נכלל במצוה "שעל גופו" או זהו מצוה "שלא על גופו" כמו השבתת חמץ וכיו"ב.

ועי' שפת אמת שם במשנה וז"ל: הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון

(1) ראה בשו"ת 'דברי ישראל' ח"ב סי' ע"ב ובס' 'ילקוט המאירי' על הש"ס פסחים קטו, א, (ד"ה על מצות) ועוד.

(2) ראה הגדת הרבי שם, ובשו"ת חת"ס או"ח סי' ק"מ, ואבני נזר או"ח סי' שפ"ג, רש"ש פסחים קטו, א, ועוד.

הלל באכילתו, נראה שבכלל זה גם סיפור יציאת מצרים נראה דליתא בשני, לא מיבעי היכא דסיפר בראשון בשעת אכילת מצה אלא אפי' אם לא סיפר בראשון נראה דפטור לדעת הרמב"ם (פ"ז מה' חו"מ) דחייב סיפור יצ"מ בליל פסח נפיק מדכתי' זכור את היום הזה כו' דמשמע ביום היציאה, אכן למ"ש המהר"ל בגבורות (פ"ב) י"ל דבפ"ש נמי חייב עכ"ל. (שלומד המקור מפסוק אחר דשייך גם בפ"ש עיי"ש).

יסוד חיוב הלל בהסדר

ולפי מ"ש דלפי המהר"ל י"ל דגם בפ"ש חייב בסיפור יצ"מ, נראה דצ"ל דסב"ל דחיוב הלל בפסח ראשון הוא חיוב בפני עצמו ואינו משום סיפור יצ"מ, דמצינו כמה טעמים באמירת הלל בליל הסדר (ראה בס' הסדר הערוך ח"א סי' ק"ג) א) דרשו חכמים "השיר יהיה לכם כליל התקדש החג, (ישעי' ל, כט) לילה המקודש לחג טעון הלל", (פסחים שם). ב) בירושלמי אמרו (פסחים פ"ט ה"ג) "בא ליל פסח ללמד על מפלתו של סנחריב, (שהי' בליל פסח) ונמצא למד ממנו" מה זה טעון הלל אף זה טעון הלל. ופירשו בזה דשונה הלל בליל פסח שאומרים אותו על הנס כאילו אירע לנו עכשיו ועל כן נאמר בהגדה "ונאמר לפניו שירה חדשה" שכן השירה בליל פסח אינה על נס של אבותינו אלא על גאולתנו עכשיו, ולפיכך היא חדשה בכל שנה ושנה, וזהו מה שלמדו בירושלמי אמירת הלל בליל פסח ממפלת סנחריב לפי שחיוב הלל בשניהם שווה מדין הלל על נס שאירע עכשיו, ומקור החיוב לומר הלל על הנס שאירע לנו עכשיו למדו בירושלמי (סוטה פ"ה ה"ד) מהכתוב "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת וגו' ויאמרו לאמור" לאמור לדורות, ג) בס' המנהיג (סי' צ) כתב לבאר הטעם דחולקין את ההלל באמצע לפי שאין אומר שירה אלא על היין, כוס ראשון מהדרו בקידוש, כוס שלישי בברכת המזון, כוס ד' בהלל, שני במה מהדרו, כי האגדה סיפור דברים בעלמא הוא, ע"כ צריך לומר בכוס שני מקצת הלל, וכ"ה בארחות חיים ובמרדכי (סדר הקצרה) ובאבודרהם, דמבואר דהלל הוא בשביל הכוסות.

ובגבורת ה' סוף פרק ס"ב נראה דסב"ל (להמהר"ל) כטעם הב' זו"ל: ורב האי גאון אמר שאין לברך על הלל בליל פסחים שאינו מצוה כמו שאמר לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח וכו', ואשמועינן כי אנחנו חייבים מעצמנו להלל לשבח לפאר שכיון שהוא כאלו אנחנו יצאנו ממצרים, וכמו שהם קראו הלל בשביל הנס בלבד כך יש עלינו ליתן שבח והלול להקדוש ברוך הוא, ואין זה ראייה דאף על גב שאנו חייבים מעצמנו גם כן אנו מצווים על זה וכו' עכ"ל, נראה מזה דסב"ל כטעמו של רב האי גאון אלא דסב"ל שזוהו חיוב עיי"ש, ועי' שו"ת חת"ס או"ח סי' נא, ובס' עמק ברכה (הגדה אות ג') שהאריך בזה וישנם עוד טעמים ואכמ"ל.

סיפור יצ"מ הוא פרט באכילת מצה

והנה הגרי"פ במ"ע ל"ג כתב זו"ל: איברא דחזינא ליה לרבינו הגאון ז"ל (הרס"ג) שלא מנה מצות ספור יציאת מצרים במנין העשין. והוא דבר מתמיה טובא לכאורה

דהא הו"ל עשה המפורשת בקרא דכתיב והגדת לבנך ביום ההוא וגו'. ואמנם רבינו הגאון ז"ל איננו יחיד בדבר זה. שגם הבעל הלכות גדולות והר"א הזקן והר"ן שן גבירול ז"ל לא מנו עשה זו במנין העשין שלהם... וגם להרא"ם ז"ל ביראים ראיתי שהשמיט מצות עשה זו ולא מנאה במנין המצות עיין שם. והיינו משום שנמשך אחר הבעל הלכות גדולות וכדרכו ז"ל.

וממשיך לבאר שיטתם וז"ל: ונראה בזה עפמ"ש"כ הבה"ג בהלכות פסח וזה לשונו: מי שאין לו יין בלילי פסחים ולא בשר חייב לומר הלכות הפסח ואומר הללויה עכ"ל ע"ש, וכוונתו דאע"פ שאין לו יין לארבע כוסות שתקנו חכמים, וכן אין לו בשר שאמרו חכמים שצריך להביא לפניו שני מיני בשר צלי זכר לפסח ומבושל זכר לחגיגה .. ולזה כתב בה"ג דאע"פ שאין לו ארבעה כוסות שתקנו לומר עליהם סיפור יציאת מצרים, וגם אין לו בשר זכר לפסח והוא מעיקר הסיפור כדתנן ר"ג אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח וכו' מ"מ אין זה מעכב מצות סיפור יציאת מצרים וההלל, כן נראה פשוט בכוונת בה"ג שם. ומעתה מדנקט רק יין ובשר, נראה דסבירא ליה דדוקא יין ובשר שעיקרן אינו אלא מדבריהם בעלמא אבל מצה דאורייתא ומרור דעכ"פ עיקרו דאורייתא אף על פי שבזמן הזה אינו אלא מדבריהם מעכבין סיפור יציאת מצרים, וכל שאין לו מצה ומרור שוב אינו חייב ג"כ בסיפור יציאת מצרים.

ונראה שטעמו בזה, ממה שאמרו במכילתא, בעבור זה לא אמרתי לך אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך על שולחןך, וסבירא ליה דהדברים כפשוטן וכמשמען, דלא מיחייב בספור יציאת מצרים אלא על מצות ומרורים כשמונחים לפניו על שולחנו מוכנים לאכילתו, כמשמעות לישנא דקרא דכתיב בעבור זה שמראה עליהם באצבע... ומה"ט דרשינן נמי (פסחים לו ע"א) לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה משום דכשאיין לחם מצה לפניו על השולחן אין אומרים הגדה, ומזה סבירא ליה להבה"ג דמדנקט במכילתא שם רק מצה ומרור משמע דדוקא מצה ומרור מעכבין אבל יין ובשר אין מעכבין.. ומעתה על פי זה נראה דהבה"ג לטעמיה אזיל דלכך לא מנה עשה דוהגדת לבנך וגו' במנין העשין, משום דכיון דמצה מעכבת סיפור יציאת מצרים, וכשאיין לו מצה מיפטר נמי מסיפור יציאת מצרים, א"כ יציאת מצרים טפלה למצות מצה, ואינה נמנית מצוה בפני עצמה, כמו מרור לדעת הרמב"ם וסייעתו ז"ל מה"ט, דכשאיין פסח אין מרור, והוה ליה טפלה לפסח אינה נמנית מצוה בפני עצמה, וזו היא ג"כ דעת הבה"ג ז"ל כן נראה מוכרח לדעתי בשיטת הבה"ג וסייעתו ז"ל בזה, ואפשר דזה הוא ג"כ טעמו של רבינו הגאון שלא מנה עשה זו. עיי"ש עוד, וראה גם בהשגות הרמב"ן בסהמ"צ להרמב"ם, שכחת העשין מצוה טו בסופו.

עוד מביאים רא' לזה מהא דאיתא בפסחים (קט"ז, ב) דרב יוסף ורב ששת אף דהיו סגי נהור אמרו ההגדה והיו מוציאין אחרים ידי חובתן, ומקשינן שם היאך הוציאו

אחרים הא סומא פטור ממצות הגדה? ומתרץ הגמ' דסברי מצה בזה"ז דרבנן עיי"ש, וכתב בשו"ת בשמים ראש (סי' קע"ג) דמבואר מזה דתלה הכתוב מצות סיפור יצ"מ במצות מצה, ולכן למ"ד דמצה בזה"ז דרבנן גם מצות סיפור יצ"מ מדרבנן ולכן היו יכולים להוציא אחרים גם בסיפור יצ"מ.

נשים מצוות בסיפור יצ"מ

וראה בס' החינוך (מצוה כא) "מצות סיפור יציאת מצרים" שכתב: "ונוהגת בזכרים ונקבות", והמנ"ח שם (אות ו) כתב ע"ז: "דין זה חידוש גדול אצלי למה יהיה נוהג מצוה זו בנשים כיון דהוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות? ור"מ כאן (פ"ו ה"י) גבי אכילת מצה כ' מפורש דנשים חייבות כמבואר בש"ס, אבל כאן לא כתב זה, ולא מצאתי זה בשום מקום, וער"מ פי"ב מהלכות עכו"ם ה"ג, דחשיב המ"ע שהז"ג שנשים חייבות, קידוש היום, אכילת מצה ופסח, ושמחה והקהל, ולא חשיב זה, מהיכי תיתי יתחייבו נשים במצוה זו? ולומר הטעם שנשים היו ג"כ באותו הנס כמו מקרא מגילה (מגילה ד, א) וד' כוסות (פסחים קח, ב) כבר הוכיחו התוס' דדין זה אינו אלא דרבנן בכ"מ" עיי"ש³.

ובס' סדר משנה על הרמב"ם (הל' שבת פ"א ה"א) האריך ג"כ בדעת הבה"ג שלא הביא מצות סיפור יצ"מ, ורצה ג"כ לבאר כנ"ל משום שזהו חלק מאכילת מצה דבעינן שיהא מצה ומרור מונחים לפניך, ור"ל ג"כ דמי שאין לו מצה וכו' פטור מסיפור יצ"מ, ויסודו הוא מהא דנשים חייבות בסיפור יצ"מ, ולכאורה מנלן שמחוייבות במצוה זו הרי זה מ"ע שהזמ"ג? (כקושיית המנ"ח) ועכצ"ל שזהו חלק ממצות מצה וכשם שמחוייבות באכילת מצה כמבואר בפסחים (מג, ב) מחוייבות ג"כ בסיפור יצ"מ, ובהמשך דבריו כתב טעם אחר דנשים מחוייבות, וכתב גם שקשה לחדש דין זה שאם אין לו מצה וכו' פטור מסיפור יצ"מ עיי"ש.

י"ל דסיפור יצ"מ בפ"ש תלוי אם הוא מצוה בפ"ע או פרט באכילת מצה

ולפי שיטה זו דסיפור יצ"מ הוא פרט במצות אכילת מצה, - שלכן אינו נמנה למצוה בפ"ע - מסתבר לומר בנוגע לפסח שני, דכיון שיש חיוב דאכילת מצה עם הק"פ כיון דהוה "מצוה שעל גופו" במילא יש גם חיוב סיפור יצ"מ כיון שהוא פרט באכילת מצה.

אבל להרמב"ם (סהמ"צ מ"ע קנז); והסמ"ג (עשין מא) והחינוך (מצוה כא) ועוד, שמנו סיפור יצ"מ למצוה בפ"ע, י"ל דלדידהו אין זה פרט במצות מצה, והוה "מצוה שלא על גופו" ואינו נוהג בפסח שני, וראה צ"ח (ברכות לז, ב) שכתב: "ועוד דמלחם עוני שדרשינן למעוטי מצה עשירה לר' עקיבא, ומודה ר' עקיבא דקרינן עוני ודריש

(3) וראה בזה בהגדת הרבי (ע' טו) קטע המתחיל מצוה לספר.

ליה שעונין עליו דברים הרבה כדאמרינן בדף ל"ו ע"א, ואטו במצה שעם פסח שני בט"ו באייר עונין עליו דברים, וכי יש ספור הגדה באייר? והגדת לבנך ביום ההוא כתיב וכו'". ובשו"ת בנין ציון (סי' ל) כתב: "אכן זה פשוט שכל מה שהי' בפ"ר משום זכר לגאולה ולא הי' בגוף הפסח לא הי' בפ"ש ולכן לא הי' לא סיפור יציאת מצרים ולא ד' כוסות ולא הסיבה שכל זה לא נוגע לפסח, וראה פרדס יוסף החדש (במדבר ט, ו, אות ג), וראה בס' מקראי קודש - פסח (ח"ב ע' קנב), ובס' רץ כצבי - בירורי הלכה - פסח שבועות - סי' כו אות ג בענין זה.

אמירת "שלושה דברים אלו" בפ"ש

והנה גם להדעות דפ"ש ליכא סיפור יצי"מ, אכתי יש לדון בהא ד"רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור פסח על שום שפסח וכו'" אם צריך לאומרם גם בפסח שני?

דהנה דעת רוב המפרשים שלא יצא ידי חובתו היינו ידי חובת מצוות הגדה⁴, אבל יש שפירשו שלא יצא ידי חובתו היינו ידי חובת פסח מצה ומרור שאינו יוצא ידי חובה באכילתם לבד אלא צריך גם לפרש טעמם⁵

ולפי"ז מסתבר לומר שיש נפקא מינה בין שני הפירושים הנ"ל אם צריך לומר שלושת דברים אלו גם בפסח שני שאם החובה היא ממצות האכילה של פסח מצה ומרור, יש לאומרם גם בפסח שני בזמן קיום מצוות אכילתם, אבל אם המצוה היא מדיני סיפור יציאת מצרים, כיון דלשיטה זו בפסח שני אין בו מצות סיפור יציאת מצרים, במילא אין צריך לומר שלושה דברים אלו⁶.

ובשו"ת התעוררות תשובה (סי' רמ"ט) כתב וז"ל: והנה יש להסתפק אם גם בפסח שני שאכלו פסח על מצות ומרורים ג"כ צריך לומר שלושה דברים אלו פסח מצה ומרור, וממה דנקט ר' גמליאל דצריך לומר שלושה דברים אלו בפסח משמע

4 מאירי שם, הראב"ן בפירוש ההגדה, רשב"ץ מאמר אפיקומן, וכן דעת הרמב"ם חו"מ פ"ז ה"ה, וכמבואר הרבה פעמים בשיחות קודש, לדוגמא ראה לקו"ש חט"ז (ע' 216 הערה 35) וז"ל: וכמאמר ר"ג במשנה "כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו כו' פסח מצה ומרור" וברמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ה, ומסיים "ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה" ומשמע דזה דלא יצא ידי חובתו היינו מצות סיפור ביציאת מצרים, וכ"ה בקרית ספר לרמב"ם שם, וכ"כ במאירי פסחים שם, וראה פמ"ג או"ח א"א סתע"ט סק"ב סתפ"ה סק"א וכו' וראה לקו"ש ח"י"ז שיחה ב' לחגה"פ (תש"מ) הערה 20 עכ"ל.

5 ארחות חיים בפירוש ההגדה, אבודרהם, כל בו סי' נא, וכן מפרש המהרש"א שם בחדא ג"ג, וראה בפירוש המיוחס להרוקח עמ' קא, והרמב"ן במלחמות (ברכות ב, ב, מדפי הרי"ף): "כיוצא בה כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ולא שיהא צריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור" משמע שזהו דין בפסח וכו'.

6 וראה בשו"ת בנין ציון שם.

דצריך ג"כ לומר בפסח שני דמאי שנא, אבל הרמב"ם שם שינה בלשונו, וכתב דצריך לומר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר בניסן ולא נקט בפסח, א"כ אפשר דדוקא בליל ט"ו צריך לומר וצ"ע עכ"ל, וי"ל דהרמב"ם לשיטתיה קאי שהוא מדין סיפור יצי"מ כנ"ל, וכיון דסבר דבפ"ש ליכא דין דסיפור יצי"מ כמבואר לעיל לכן א"צ לומר אז השלשה דברים.

בדעת הרבי יש להוכיח דבפ"ש ליכא סיפור יצי"מ

ולפי דעת הרבי יש להוכיח דסב"ל דבפסח שני ליכא מצות סיפור יצי"מ, דהנה בשיחת ליל ב' דחגה"פ תשכ"ג (תורת מנחם ח"ב ע' 283) מקשה הרבי מהו הטעם שהסימן "הלל" מופיע ב"הגדה" רק על הפרקים האחרונים של ההלל שאומרים לאחר ברכת המזון, דלכאורה צריך סימן זה להתחיל מהפרקים הראשונים של ההלל? ויתירה מזה: ידוע שהפרקים הראשונים דהלל (הללוי' ובצאת ישראל) מדברים ביצי"מ - יצי"מ וקרי"ס ומ"ת, והפרקים שלאחריהם (שאומרים לאחר ברכת המזון) מדברים בגאולה העתירה לבוא, שבהם מרומז "תחיית המתים וחבלו של משיח", וכיון שאמירת הלל היא רק על דבר שהי' בעבר, ולא על דבר שהי' בעתיד - .. יוקשה ביותר שהסימן ד"הלל" הוא דוקא על הפרקים שאומרים לאחר ברכת המזון שמדברים בגאולה העתידה לבוא, ולא על הפרקים הראשונים שמדברים ביצי"מ?

.. ויש לומר הביאור בזה באמירת הלל בליל הפסח נוסף על קיום החיוב "להודות להלל כו' למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו" יש בה גם קיום מצות "והגדת לבנך"⁷, דכיון שצריך לספר כל הענינים שהיו ביצי"מ, צריך לספר גם אודות ההלל שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים⁸.

ועפ"ז יש לבאר הטעם שלא נמצא סימן "הלל" קודם אמירת הפרקים "הללוי" ו"בצאת ישראל" כיון שאמירתם נכללת בהסימן ד"מגיד" ע"ש "והגדת לבנך" שבוה נכלל בדרך ממילא החיוב "להודות להלל כו'" (ע"ד "יש בכלל מאתים מנה") כ' עכ"ל⁹.

(7) ובאחרונים כתבו דזהו שיטת כמה ראשונים, דהרמב"ם ס' המצות (מ"ע קנ"ז) במצות סיפור יצי"מ כתב: "ולהודות לו יתעלה על כל הטוב שגמלנו" וכן הוא בחינוך (מצוה כ"א): "לספר בענין יצי"מ בליל ט"ו בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח לשם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם" הרי מבואר דבמצות סיפור יצי"מ, מלבד דהחיוב הוא לספר הנסים והנפלאות בדרך סיפור מעשה, נתחייבנו גם להודות ולשבח לו על הכל, ועי' רשב"ם (פסחים קטז, א ד"ה פתח ואמר) ("וגומר הגדה בשבת ובהודאה" והאבודרהם פ' בעצם לשון הגדה, שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו ממצרים כמו שמתרגם בירושלמי פ' תבא הגדתי היום לה' אלקיך שבחית יומא דין ואכמ"ל.

(8) ר' יוסי בברייתא פסחים קיז, א, שו"ע אדה"ז סי' תעג סעי' מו.

(9) וראה מ"ש הרה"ח הנעלה יצחק אייזיק הלוי שי' פישר בביאור שיחה זו בגליון תשנ"א

נמצא מזה ד"הלל" נכלל בסיפור יצי"מ, ואי נימא שיש חיוב סיפור יצי"מ בפ"ש היו צריכים לומר אז גם הלל מדין סיפור, והרי מפורש במשנה הנ"ל: "הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו" הרי מוכח דבפ"ש ליכא חיוב דסיפור יצי"מ.



מצוות בטילות לעתיד לבוא

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב"ק קנדה

זאת אומרת מצוות בטילות לע"ל

א. ב'אגרות קודש' ח"ב עמ' סט כותב רבינו וזלה"ק שם . . . ובכלליות שלשה זמנים בזה: עולם הזה, ימות המשיח, תחיית המתים. עולם הזה הוא זמן המלחמה בין היש והרוחני, הטוב והרע. ולאום מלאום יאמץ, לפעמים מנצח הטוב ולפעמים כו'.

בימות המשיח כששלימו בני ישראל את המלחמה ויבררו הטוב מן הרע ויופרד הרע מהטוב ויפקון מן גלותא או יגיעו הם לשלמות האדם כמו שהי' קודם חטא עץ הדעת, שלא יהיו ישראל תחת שליטת אילנא דטוב ורע. אבל ישנה עדיין לסטרא אחרא בעולם בערב רב. ומובן שממילא עי"ז יש חסרון גם בשלימות בני ישראל. ולכן כל אלו החיים בימות המשיח ימותו קודם תחיית המתים ורק אח"כ יקומו, וכדלקמן.

– ויש לומר שזהו השלימות שאלי' יכול האדם להגיע בכח עבודתו, ועי' השכר שנותנים לו לפי ערך עבודתו. –

ובמשך ימות המשיח עצמם יעלו ע"י עבודתם בסולם השלימות, שלכן ימוה"מ הוא הזמן דהיום לעשותם. ואדרבה אז הוא עיקר דהיום לעשותם ותכלית שלימותו.

מוסיף על זה בעולם התחי' שיעביר את רוח הטומאה כליל מן הארץ ואין חטא ומיתה בעולם, כי הקב"ה ישחוט ליצר הרע הוא מלאך המות, שאז יהי' תכלית שלימות מין האדם, לא רק כפי ערך עבודתו ושכרה, אלא מה שנותנין במתנה מלמעלה. ולכן מצות בטילות לע"ל בתחיית המתים*, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה, שאחרי שהגיע האדם לתכלית שלימותו מקבל שכר נעלה ביותר שאין לנו מושג בזה, ונרמז במלות "עטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה" – (במ"א נתבאר פי' רמז זה אבל אינו נוגע כ"כ לענינו) – ושכר זה יתקבל למטה נשמה בגוף דוקא, כי אז יהי' תכלית ושלמות בריאת עולם הזה. שלכן נברא מתחלתו, להיות לו ית' דירה בתחתונים".

והנה אמה שמביא רבינו בפנים המכתב שם השיטה דס"ל דמצות בטילות לעתיד לבוא דהיינו בתחיית המתים, והיינו דקאי הך "לעתיד לבוא" אתקופה דתחיית המתים, וס"ל לשיטה זו דבימות המשיח עדיין יתחייבו במצוות, משא"כ לתחיית המתים שאז יתבטלו המצוות, הנה מציין רבינו על זה בהערה 9 שם "נדה סא, ב וכפירוש התוס' שם. אגה"ק סוף סי' כו".

וכוונת הדברים, דהנה בנדה שם איתא "תנו רבנן בגד שאבד בו כלאים [שאם היה מכיר חוט הצמר בבגד הפשתן נותקו וכשר, רש"י], הרי זה לא ימכרו לעובד כוכבים [דאתא העובד כוכבים ומזבן ליה לישראל, רש"י] ולא יעשנו מרדעת לחמור, אבל עושה ממנו תכריכין למת, אמר רב יוסף זאת אומרת מצות בטילות לעתיד לבא".

ובתוס' ד"ה אמר רב יוסף שם כתבו וז"ל "תימה אמאי לא קאמר רב יוסף מילתיה אמתניתין דכלאים (פ"א מ"ד) דתנן בהדיא תכריכין למת אין בהם משום כלאים, ויש לומר דמהך מתניתין לא משמע אלא שכל זמן שהוא מת אין עליו משום איסור כלאים, אבל הך דקתני דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים, אע"פ שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן, שמע מינה שמצות בטילות לעתיד לבא".

ומבואר להדיא מדברי התוס' דס"ל דדברי רב יוסף "זאת אומרת מצות בטילות לעתיד לבא" קאי אתקופה דתחיית המתים, וכמו שכתבו "אע"פ שכשיעמוד לעתיד יעמוד במלבושיו שנקבר בהן, שמע מינה שמצות בטילות לעתיד לבא" [והרי זה דלא כשיטת הרשב"א והר"ן ז"ל לנדה שם דס"ל דאין מצוות בטילות לתחיה"מ, ולדבריהם לא קאי הך "לעתיד לבוא" אתחיית המתים אלא אומן דלאחר המיתה].

וכל זה הוא רק לתחיית המתים דאז הוא דאמרינן דמצוות בטילות, אמנם בהתקופה דימיה"מ שלפני זה הנה עדיין יתחייבו במצוות, וכמו שכתב אדה"ז שם להדיא וזלה"ק "ומ"ש רו"ל דמצות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחיה"מ אין בטלים" עיי"ש¹.

ב. ואולי יש להעיר בזה, דהנה התוס' הקשו ארב יוסף דמדוע לא למד להך מילתא ממתניתין דכלאים שם דתנן להדיא "תכריכי המת . . אין בהם משום כלאים", ותירצו דמהך משנה אינו משמע כי אם שכל זמן שהוא מת אין עליו משום כלאים, אמנם לעולם אימא לך דלע"ל כשיקומו לתחי' איכא משום איסור כלאים ולעולם דאין

1) ויעויין בקובץ 'רשימות שיעורים' להגרי"י קלמנסון שליט"א עמ"ס ב"מ בסופו בקונטרס "חידושים וביאורים ברמב"ם הל' מלכים פי"א וי"ב" סימנים ט-יא במה שכתב לבאר יסוד שיטות הראשונים ז"ל בכל זה בטוב טעם, וראה גם בענין זה בספר 'ימות המשיח בהלכה' להגרא"ב גערליצקי שליט"א ח"א סימנים סד-סה ושם סימן עב, ובח"ב סימנים פח-צ במש"כ לבאר וללבן סוגיא זו לארכה ולרחבה בטוב טעם, יעוי"ש בדבריהם הנעימים בכל זה בארוכה.

מצות בטילות לע"ל.

וזהו דלמד רב יוסף להך מילתא מברייתא דידן דוקא, דמהא דקאמר שלכתחילה "עושה ממנו תכריכין למת", אף שכשיקומו לתחי' יעמוד במלבושיו, הנה מזה נמצינו למדים דמצוות בטילות לעתיד לבוא בתחיית המתים, וממילא דיתבטל גם איסור כלאים.

ויתכן לומר דתוכן דברי התוס' מדוייקים היטב בדקדוק לשון רב יוסף דקאמר "זאת אומרת מצות בטילות לעתיד לבא", ויש לומר דבהך לישנא ד"זאת אומרת" רמז רב יוסף להך שקו"ט דהתוס', כלומר "זאת – הך ברייתא ד"עושה ממנו תכריכין למת" דייקא – אומרת" דמצות בטילות לע"ל, ולאפוקי מהך מתניתין דכלאים, דאין משנה זאת אומרת שמצות בטילות לע"ל, וכפי שביארו לה התוס'.

חומשי תורה והלכות אינן עתידין ליבטל

ג. והנה בסוף ההערה הנ"ל כותב רבינו וזלה"ק "ובחילוק זה, שדוקא בתח"מ מצות בטילות ולא בימזוה"מ, מתורצים כמה מהמקומות שציינ עליהם בהגהות מהר"ץ חיות בנדה שם".

והנראה לבאר בזה כוונת רבינו, דהנה יעויין במהר"ץ חיות שם שכתב וז"ל "באמת רבו המאמרים הסותרים בזה, עיין מדרש משלי דכל המועדים עתידים לבטל, ועיין תשובת הרשב"א סי' צ"ג, ועיין ויקרא רבה פ' שמיני דישחוט את שור ע"י לוינתן והרי אין שוחטין במגל יד ומשני תורה חדשה מאתי תצא, וכן דרשו סוף פ' צו הקרבנות עתידין ליבטל.

ואולם בירושלמי פ"ק דמגילה איתא להיפך, דרבי יוחנן ס"ל דכל הנביאים בטלים חוץ מחמשה חומשי תורה, וריש לקיש ס"ל הלכות אין בטילות לעתיד לבוא, ועיין שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרס"ו וסי' תתכ"ח, ורמב"ם ספ"ח מהלכות מגילה, עכ"פ מבואר דחומשי תורה והלכות אינם בטלים לעולם וכו'" עייש עוד מש"כ בזה.

ומבואר אפוא מדברי המהר"ץ חיות שהקשה אסוגיא דידן דמסכת נדה [וכן אשאר הני מקומות שציינ שם בתחילת דבריו] דס"ל דמצוות בטילות לע"ל מהא דאיתא בירושלמי שם ה"ה להיפך לכאורה.

דהנה ז"ל הירושלמי שם "רבי יוחנן ורשב"ל, רבי יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל [כיון שאינן אלא לתוכחות ישראל ולעתיד כולם ידעו את ה' מקטנם ועד גדולם, ומה שמפורש בהם כמה דינים, כבר הם רמוזים בתורה, קרבן העדה²]

(2) ולהעיר ממש"כ בזה בשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן תרסו [והובא תמצית דבריו להלן בפנים] עיי"ש.

וחמשה סיפרי תורה אינן עתידין ליבטל, מה טעמא (דברים ה, יט) קול גדול ולא יסף, רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל, נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן (אסתר ט, כח) וזכרם לא יסוף מזרעם, הלכות (חבקוק ג, ו) הליכות עולם לו".

ומבואר מדברי רבי יוחנן וריש לקיש דחומשי התורה [שבהם יסודי הדינים והמצוות, ולהעיר מקרבן העדה הנ"ל] והלכות "אינן עתידין ליבטל", והרי זה סותר לכאורה לסוגיא דנדה שם דמצוות בטילות לע"ל.

ד. והנה ליטעמך דהמהר"ץ חיות הרי עדיפא מיני' הו"ל להקשות, דלא רק שהסוגיות סותרות זו את זו לכאורה, אלא דקשיא מיני' מדברי יוחנן אדרבי יוחנן, דהנה בהמשך הסוגיא דנדה שם איתא "א"ל אביי ואי תימא רב דימי והא א"ר מני א"ר ינאי לא שנו אלא לספדו אבל לקוברו אסור, א"ל לאו איתמר עלה א"ר יוחנן אפילו לקוברו, ורבי יוחנן לטעמיה דא"ר יוחנן מאי דכתיב במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצות".

ומבואר מדברי הגמ' דאיפלגו בזה אמוראי, דלרבי ינאי הנה לקוברו בכלאים אסור דס"ל מצוות אינן בטילות לע"ל, משא"כ לרבי יוחנן ס"ל דמותר אף לקוברו והיינו משום דס"ל כשיטת רב יוסף דמצוות בטילות לע"ל [וכן הוא להדיא בתוס' ב"ב עד, א ד"ה פסקי חדא ובע"ז סה, ב ד"ה אבל, וכ"ה גם ברא"ש למו"ק פ"ד סי' פ', ושם דאנן קיי"ל כרבי יוחנן בזה דמצוות בטילות לע"ל עיי"ש]³.

ואם כן תיקשי מזה דרבי יוחנן אדרבי יוחנן, דבסוגיא דנדה ס"ל ר"י כהך מ"ד דמצוות בטילות לע"ל משא"כ בסוגיא דירושלמי מגילה ס"ל לר"י דחומשי תורה אינן עתידין ליבטל דמזה משמע שמצוות אינן בטילות לע"ל וצ"ע.

יישוב קושית המהר"ץ חיות ז"ל

ה. אמנם לדברי רבינו הנה מובן ומבואר זה היטב ואין כאן כל קושיא, שכן "בחילוק זה, שדוקא בתח"מ מצות בטלות ולא בימיה"מ, מתורצים כמה מהמקומות שציין עליהם בהגהות מהר"ץ חיות בנדה שם".

ונראה לפרש הכוונה בזה, והוא דמה דס"ל לרבי יוחנן וריש לקיש בירושלמי מגילה שם דחומשי תורה והלכות אינן עתידין ליבטל הנה נראה דאין הכוונה בהכרח שאינן עתידין ליבטל לעולם [וכהנחת המהר"ץ חיות שם "עכ"פ מבואר דחומשי תורה

(3) ויעויין בדברי המפרשים ז"ל לנדה שם ועוד ובמש"כ בקובץ 'רשימות שיעורים' שם סימנים ט-י בביאור כוונת דברי רבי יוחנן במה שהזכיר הך לתא ד"במתים חפשי" עיי"ש ואכמ"ל.

והלכות אינם בטלים לעולם"], דהא מהיכי תיתי.

אלא לעולם דשפיר י"ל דכוונתם שאינן עתידין ליבטל בהתקופה דימוה"מ, ובוזה הוא דחלוקים חומשי תורה והלכות מנביאים וכתובים, דנביאים וכתובים עתידין ליבטל כבר לימות המשיח, משא"כ חומשי תורה והלכות שאינן עתידין ליבטל אז.

אמנם שפיר י"ל ד"לעתיד לבוא", היינו בתקופה דתחה"מ שלאח"ז, הנה גם חומשי תורה והלכות יתבטלו לרבי יוחנן וריש לקיש, שכן "מצוות בטילות לעתיד לבוא", וממילא דאין כאן שום סתירה בין הסוגיות, ותו לא קשיא מדרבי יוחנן אדרבי יוחנן דתרי דינים ותקופות הן, ונראה שלזה נתכוון רבינו בקיצור לשונו הק' בהערה שם וכמוש"נ.

ו. ויש להעיר בזה, דהנה המהר"ץ חיות שם בקושייתו בהביאו את דעת ריש לקיש כתב בזה"ל "וריש לקיש ס"ל הלכות אין בטילות לעתיד לבוא" [ובהמשך שם "עכ"פ מבואר דחומשי תורה והלכות אינם בטלים לעולם"], אמנם כד דייקת שפיר בלשון הירושלמי שם הנ"ל הרי לא נקט שם הך לישנא ד"הלכות אין בטילות לעתיד לבוא", אלא נקט בסתמא "רבי יוחנן אמר . . וחמשה סיפרי תורה אינן עתידין ליבטל . . רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל".

ומבואר דלא נקט הירושלמי ש"אינן עתידין ליבטל לעתיד לבוא", אלא ש"אינן עתידין ליבטל" סתם, ולדברי רבינו יש לומר דזהו בדקדוק גדול, והיינו משום דאמנם "לעתיד לבוא" [בתחיית המתים] ס"ל דשפיר עתידין חומשי תורה והלכות ליבטל, ולכן הוא דהירושלמי נקט לישנא זה בסתמא [והכוונה כנ"ל לתקופה העתידית דימוה"מ] ודו"ק.

דקדוק לשון הרדב"ז ז"ל

ז. והנה בתו"ד שם ציין המהר"ץ חיות גם לשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן תרסו ושם סימן תתכח, וכוונתו בזה בפשטות דגם מתוכן הדברים שם מבואר להדיא שאין מצוות בטילות לע"ל.

דהנה בסימן תרסו האריך הרדב"ז לבאר יסוד דעת רבי יוחנן דס"ל דנביאים וכתובים עתידין ליבטל, וקא קשיא לי' דלכאורה "הלא כמה הלכות נלמדים מכל ספר וספר", וביאר "כי לימוה"מ הלימוד יהי' מפי הגבורה . . ולא יצטרכו אז ללמוד דבר מפי הקבלה שהם נביאים וכתובים, אלא הכל יהיה מבואר בחמשה סדרי תורה . . וזהו שאמר רבי יוחנן הנביאים והכתובים עתידין ליבטל שלא ילמדו מהם דבר, זולת תורה

שבכתב שממנה נלמד הכל וכו' עיי"ש⁴.

ועד"ז האריך עוד בסימן תתכח לבאר "מה שנמצא במדרשים שכל המועדים בטלים . . . והא כתיב לא תוסיף על הדבר ולא תגרעו ממנו, ומי הוא שיאמר שיתבטל אפילו אות אחד מן התורה", וביאר דהכוונה בזה ש"לימות המשיח שתרבה הטובה והשמחה והמנוחה והתענוג, עד שיהיו כל הימים שווים אצל בני אדם כאלו נתבטלו המועדים, שאין הפרש בין חול למועד, לא שתתבטל המצוה ח"ו" עיי"ש.

ומבואר אפוא מדברי הרדב"ז שם דנקט בפשיטות דלע"ל אין מצוות בטילות, ש"לא שתתבטל המצוה ח"ו", וכן "לא יצטרכו אז ללמוד דבר מפי הקבלה שהם נביאים וכתובים, אלא הכל יהיה מבואר בחמשה סדרי תורה".

ח. אלא שלאחר העיון בדברי הרדב"ז שם נראה דזהו שדקדק שם בלשונו בשתי התשובות דקאי א"ימות המשיח", וכמ"ש בסימן תרסו שם "כי לימות המשיח הלימוד יהי' מפי הגבורה וכו'", ועד"ז כתב גם בסימן תתכח שם "כי אלו המדרשים וכיוצא בהם מדברים לימות המשיח . . . שיהיו כל הימים שווים אצל בני אדם כאלו נתבטלו המועדים, שאין הפרש בין חול למועד, לא שתתבטל המצוה ח"ו".

ויש לומר דעל זה הוא דהאריך בתשובתי שם לבאר דמצוות אינן בטילות וכו', והיינו "לימות המשיח" דייקא, אמנם בתה"מ שוב שפיר אמרינן שמצוות בטילות לע"ל, וכמבואר בהסוגיא דנדה שם, וכמוש"נ.



תורת רבינו

שחיטת הפסח ואכילתו

הרב חנניא יוסף אייזנבך

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

א. ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' י' הביא כ"ק אדמו"ר דברי הרמב"ם בספר המצוות (נה-נו) שמנה שתי מצוות בקרבן פסח, שחיטת הפסח ואכילת הפסח, והקשה רבינו דניאל הבבלי (מעשה נסים סי' ה) שאינו מתאים למה שיסד הרמב"ם בשורש י"א שלפי דבריו שם היה צריך למנות כאן מצוה אחת של שחיטת הפסח

(4) ולהעיר ממש"כ בזה בספר 'ימות המשיח בהלכה' להגרא"ב גערליצקי שליט"א ח"ב סימן נה יעוי"ש.

ואכילתו, ותירוץ רבינו אברהם בן הרמב"ם שהחלוקה לשתי מצוות היא מחמת שהשחיטה תלויה בזמן אחד והאכילה בזמן אחר, ושוב הקשה ממה שמצינו ברמב"ם שמנה מצוה אחת אף שחלקיה הם בזמנים שונים, ותורף דב"ק היא על פי דברי הרמב"ם עצמו "שציונו לאכול בשר הפסח בליל חמשה עשר בניסן בתנאיו הנזכרים כו' והוא אמרו ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו כו'", ובהמשך: "יום י"ד ניסן הוא יום של חג רק מחמת שחיטת הפסח שבו, אבל מצד עצמו אין בו מציאות מיוחדת, ואילו ליל ט"ו בניסן הוא נבדל ומיוחד בעיקר כיום מצד עצמו, ומחמת חשיבות הזמן היא המצוה דאכילת פסח" עיש"ה מש"כ באריכות.

והדבר צ"ב עדיין, שמשמעות דברי החדו"ב הוא שלולא הזמן המיוחד עם תוכנו כ"ליל התקדש חג", היינו אומרים שאמנם יש מצוה באכילת הפסח אבל אינה מצוה נפרדת אלא היא חלק ממצות שחיטת הפסח, ששחיטת ואכילת הפסח מצוה אחת היא, אלא שכן נוסף מצוה מיוחדת של אכילת הפסח בהיותה תלויה בליל חג הפסח, ולכאורה סו"ס מגלן הא,

ועוד דיעויין בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק "ואכלו את הבשר בלילה הזה": "וייכלון ית בשרא בליליא הדין דחמיסר בניסן עד פלגותא דליליא כו'", וב"פירוש יהונתן": "דייק כדדייקינן בפ"ק דברכות (ט' ע"ב): "אם כן מה תלמוד לומר בלילה הזה, למעט לילה אחר, סלקא דעתך אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים, מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד, אף פסח נמי אוקי שני לילות במקום שני ימים ויהא נאכל לשני לילות, קא משמע לן". ולכאורה לפי דברי רבינו איך שייך לומר שיהו נאכלין לשתי לילות, והלא דין אכילת הפסח תלויה בזמן המיוחד של ליל ט"ו בניסן וצ"ע.

ג. ואשר נראה שדברי קדשו מסולאים בפז, ולכאורה מוכרחים הם בדברי הרמב"ם ז"ל בספר ה"יד". ויבואר שבאמת יש באכילת הפסח, שתי מהויות, אחת דין אכילה כפי שהיא מצוה אחת עם השחיטה, ועוד דין מיוחד הקשור לליל הפסח, שאכילת הפסח היא חלק ממנה.

דהנה עיין בלשון הרמב"ם פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"א: מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר: בערב תאכלו מצות כו'", ובהי"א: "מדברי סופרים שאין מפטירין אחר מצה כלום אפילו קליות ואגוזים וכיוצא בהן, אלא אף על פי שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיוצא בהן, חוזר ואוכל מצה באחרונה ופוסק". [ובמגיד משנה: "פרק ערבי פסחים קיט אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן כו' והכין נהוג עלמא וכן כתבו הגאונים ז"ל"], ובפרק ח' שם [המדבר ב"סדור עשיית מצות אלו בליל חמשה עשר כך הוא"] ה"ט: "ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה

ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו, שאכילתן היא המצוה.

ובפ"ח מהל' קרבן פסח ה"ג: "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בארבעה עשר, אוכל מהן תחילה ואחר כך אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו, ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו", וב"כסף משנה" "במכילתא: "הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע, כלומר אחר אכילת מצה ומרור יאכלוהו".

וצע"ג למה השמיט הרמב"ם דין אכילת שובע בהל' חמץ ומצה כשמדבר בהלכות פסח ומצה שבלייל פסח [וב"כלי חמדה" פר' בהעלותך (מח,א) הבין שדין זה שצריך שישאר הטעם בפיו הוא הטעם לאכילת שובע עי"ש, ולכאורה אינו במשמעות דברי הרמב"ם כלל וצ"ע], ומאידך בהל' קרבן פסח השמיט לגמרי את ההלכה שאינו אוכל אחר הפסח כלום, ולפלא שלא ראיתי שיעוררו על כך וצ"ע.

אשר לפימשנת בדעת קדשו של רבינו, הרי זה מדוייק ומזוקק היטב. שדין "אכילת שובע" נאמר בדין אכילת הפסח כפי שהיא קשורה בשחיטת הפסח, ובענין זה גם אילו לא היתה האכילה בלייל ט"ז אלא "בלילה אחר" גם היה צ"ל אכילת שובע. אבל דין "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" הרי הוא שייך רק למצות האכילה שקשורה בלייל פסח, ולא שייך להביאה בהל' קרבן פסח, רק בסדר האכילה דליל פסח, שבזה שפיר י"ל שטעם הפסח וטעם המצוה צריך לישאר גם אחר כך, כל זמן שעדיין ליל פסח הוא (ולכן יש שיטה באחרונים שלאחר חצות זה לא שייך ואכ"מ), שלכן לא מצינו כלל ענין כזה באכילת שאר קדשים, ולזה נתכוין הרמב"ם במה שכתב "שאכילתן זו היא המצוה", היינו מצות ליל פסח. ועדיין יש להרחיב ועוד חזון למועד בעז"ה.

ג. ובהאי ענינא, הנה ב"מקראי קודש" להגרצ"פ פרנק ז"ל, ח"א סי' כ"ח, הביא מהגר"פ פרלא ז"ל לדייק בלשון הרמב"ם "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע", שלא די שיאכל הפסח "על השובע" היינו לאחר שכבר שבע (אבל לא יותר מדי שלא תהא האכילה גסה) שכך הוא בכל הקרבנות מדין "למשחה, לגדולה", אלא שבפסח יש דין מיוחד שישבע מן הפסח, וזו היא "אכילת שובע", וב"מקראי קודש" (וב"הררי בשדה") שם שלכתחילה צ"ל אכילת שובע, היינו כביצה, וכהא דברכות מ"ט ע"ב: ואכלת ושבעת, אכילה שיש בה שביעה", אלא שכל זה הוא לכתחילה אבל בדיעבד אינו מעכב, ועד"ז ראיתי ב"מוריה" (תט"ו תי"ז) בשם הגאון רי"ד מבריסק ירושלים ז"ל, על יסוד דברי אביו הגרי"ז ז"ל, שמה שכתב הרמב"ם "ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו" היינו חובת אכילת מצה, אבל לא ידי חובת אכילת שובע עי"ש ובהגדת "רנת יצחק" ע' של"ח ואילך.

ולא הבנתי, שלדבריהם ז"ל, למה לא כתב הרמב"ם מפורש שדין אכילת שובע

אינו אלא לכתחילה, ואף שלכאורה אפשר להבין כן במשמעות הלשון "מצוה מן המובחר", אבל אם נתכוין הרמב"ם לזה, לא היה לו לכתוב שבאכילת כזית יצא, אלא שאם לא אכל אכילת שובע כלל גם יצא יד"ח מצות אכילת מצה ולא ידי מצות אכילת שובע, וצ"ע.

אבל באמת יש לתמוה על הני גדולים שהבינו בפשטות שצריך להיות אכילת כביצה שהוא שיעור שביעה, כלום לשון "שביעה" יש בפסוק? הלא כתוב אלא "יאכלוהו", שהאכילה תתייחס לפסח ולא לדברים אחרים שאוכל עם הפסח, ולכאורה זהו באמת מה שנתכוין הרמב"ם במה שהוסיף "ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו" היינו שיצא ידי חובת אכילת שובע, והוא משום שכל דין אכילת שובע כאן אינו בקרבן פסח, כמו הא דברכות "ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה", אלא נלמד מ"יאכלוהו", וכפשטות לשון המכילתא שהובא בכ"מ, לכן גם אם לא אכל אלא כזית, ששביעתו היתה מאכילת כזית פסח, יצא ידי חובתו, שהרי נאמר בו אכילה, ואכילה היא בכזית. וכאמור, אין כל הכרח לפרש שיצא ידי חובתו רק ידי אכילת מצה ולא יצא ידי חובת אכילת שובע. כי דין שביעה הכא אינו כדין שביעה דברכת המזון, הכא דין שביעה הוא מקרא ד"יאכלוהו" וכנ"ל.

ד. ואולי ניתן להבין לפי זה את דברי רבינו הגדול בשולחנו ר"ס תע"ז: "בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה, כדי שיהיה נאכל על השובע, דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה, כדי שיהיו נהנין באכילתו ותיחשב להם, שאכילת כל הקדשים צ"ל דרך חשיבות וגדולה, שנאמר (במדבר יח, ח) קדשי בני ישראל לך נתתם למשחה, כלומר לגדולה וחשיבות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים".

ולכאורה יש לתמוה שפתח ממש כדיוקי לשונות הרמב"ם, שגדר אכילת שובע בקרבן פסח הוא שאכילת "הפסח (הוא) בסוף כל הסעודה, (ולא לאכלו כאשר הוא כבר שבע) כדי שיהיה נאכל על השובע, דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה" ואילו מיד אחר כך (א) מביא הטעם "כדי שיהיו נהנין באכילתו ותיחשב להם" כלשון רש"י ועוד, (ב) שאכילת כל הקדשים צ"ל דרך חשיבות וגדולה, שנאמר (במדבר יח, ח) קדשי בני ישראל לך נתתם למשחה, כלומר לגדולה וחשיבות כו". וזה כדעת הראשונים דס"ל שאכילת הפסח שובע הוא דין אחד עם אכילת כל הקדשים על השובע, ולכאורה צ"ע.

אשר למשנ"ת א"ש טובא, שלדעת אלו שמפרשים את דברי הרמב"ם שצ"ל אכילה של שביעה, היינו כביצה, ודאי דין מיוחד הוא בקרבן פסח ולא בשאר קדשים, וכדכתבו להדיא, אבל לפי מש"כ גם לדעת הרמב"ם אין כאן דין אכילה של שביעה היינו כביצה, אלא שהאכילה תשביעו, וא"כ אין שום נפק"מ בין אכילת פסח לבין אכילת שאר קדשים.

ואלי באמת יצא זה לרבינו מלשון הרמב"ם "ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו", דהיינו שגם חובת אכילת שובע יצא, וכמוש"כ.



"תענית אסתר"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. אודות קריאת השם "תענית אסתר" ידוע חידושו של הרבי שאמר בהתוועדות פורים תש"ל – וכפי שהתבטא ע"ז "ענין שנתחדש אצלי (אף שאולי נתבאר באיזהו מקומן), לאחרי שהתייגעתי על זה כמה ימים, וביום הפורים עלה בדעתי שאין מקום לקושיא, אלא הענין מובן בפשטות" (תורת מנחם חלק נט עמ' 405 ואילך, ותוכן הדברים נמצא גם במכתב מי"א אדר שני תש"ל הובא באגרות קודש חלק כ"ו ס"ע שמח ואילך) – אודות השייכות של התענית בי"ג אדר לאסתר, וכפי שמקשה שם "ולכאורה אינו מובן כלל מדוע יקרא התענית די"ג אדר על שם אסתר, ולא על שם מרדכי, או על שם כל היהודים, כמו שאר התעניות שאין להם שם מיוחד, כיון שבהם התענו כל בני ישראל", ומבאר שם מיוסד על ההלכה שהצריכים להשתתף במלחמה אין רשאים להתענות בו ביום, אם כן כל בני ישראל (כולל הנשים – כמבואר שם בשיחה) שהוצרכו להקהל ולעמוד על נפשם, היו צריכים לדחות את התענית ולא להתענות בו ביום, והיחידה מכל בני ישראל שהיתה יכולה להתענות בי"ג באדר היא – אסתר, כי להיותה בבית המלכות, לא היתה במצב של סכנה, עיי"ש.

והנה בשו"ת השבי"ט (חלק ז סימן עח) כותב "שמעתי אומרים בשם כ"ק מרן האדמו"ר מליובאוויטש שליט"א שכתב לומר שבי"ג באדר בעת פורים לא היתה מתענה רק אסתר בלבד, כי כולם היו הולכין למלחמה ובשעת מלחמה אסור להתענות כמבואר בשו"ע הל' תענית ומקור הדברים בפ"ב דמס' תענית בתוספתא עיי"ש", והם הדברים שבשיחה ובאגרת הנ"ל.

ומקשה: "אמנם דבריו צריכין ביאור, כי הלא גם כן איקרי צום גדליה ולא מפני שגדליה היה מתענה, אלא שהיו מתענין בשביל שנהרג גדליה בן אחיקם, ולכן ג"כ הכי היו מתענין מפני שאסתר אמרה צומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו, והנה אע"פ שאין אנו מתענין ג' תעניות שהתענה אסתר בימי ניסן, מפני שאין מתענין בניסן, אבל קבלת הצומות היתה לדורות", וקושייתו היא, דהטעם בפשטות שנקרא התענית על שם אסתר הוא כיון שהיא זאת שקבעה התענית בקריאתה צומו אלי וכו'.

והנה קושייתו מצום גדליה אינו מובן ואדרבה זה רק סימוכין לדברי הרבי, שהרי

כמו ששם גדליה לא היה המתקן אלא בגלל המאורע שקרה עמו תיקנו הצום ונקרא על שמו, כך בתענית אסתר בגלל מאורע שקרה איתה תיקנו הצום ועל שמה ולא בגלל שהיא תיקנה.

אבל ביסוד דבריו כנראה שלא ראה את דברי הראשונים (ראה אבודרהם שנעתק לקמן ועוד) שכתבו שאין קשר ושייכות של קריאת אסתר "צומו עלי" בחודש ניסן עם תענית אסתר שבחודש אדר, וכפי שמבאר הרבי בשיחה "בנוגע לדברי אסתר למדרכי" "לך כנוס את כל היהודים גו' צומו עלי" - הנה א) צום זה היה "שלש ימים לילה ויום" ולא יום אחד, ב) צום זה לא היה בחודש אדר, אלא בחודש ניסן, כפירוש רש"י מדברי הגמרא והמדרשים על הפסוק "ויעבור מדרכי" (שעבר) "על דת להתענות בי"ט ראשון של פסח . . . כך שאין זה התענית שאנו מתענים בי"ג אדר".

ב. וממשיך השב"ט לשיטתו "ולכן מש"כ הרמב"ם בהל' תענית [פ"ה ה"ה] הטעם לתענית של יג באדר "זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם", בודאי הוא איירי בצומות של ג' ימים [בניסן] דהא הצומות לשון רבים כתיבו, ועוד מש"כ "בימי המן" כי הלא זה שהתענו בי"ג באדר כבר לא היתה בימי המן כי המן נתלה קודם י"ג אדר".

אמנם אף שישנם ראשונים שאכן קישרו בין תענית אסתר ג' ימים לתענית אסתר שלנו [ראה לדוגמא בשבלי הלקט ענין הפורים סי' קצד], אבל מה שדייק מלשון הרמב"ם שהעתיק לשון הכתוב "דברי הצומות" לשון רבים, הרי יש לדייק להיפך ממה שכתב "זכר לתענית", לשון יחיד ולא תעניות, - אבל אין זה דיוק כל כך שהרי הג' ימים היו תענית אחת.

ובגופו של דבר יש להעיר שאף שיתכן ללמוד שהוא זכר לג' תעניות הרי אינו מוכרח וגם הפסוק שהעתיק הרמב"ם "דברי הצומות וזעקתם" הרי לאו דווקא שהביאו כיסוד ומקור לחיוב צום תענית אסתר, והוא ע"פ מה שכמה ראשונים ביארו מקור תענית אסתר ואף הביאו את דברי הפסוק הנ"ל ופירשוהו באופן אחר וכדלקמן.

דהנה הר"ן בסוף פ"ב דתענית (ד"ה אבל) כותב "אבל הראב"ד ז"ל אומר אע"פ שבטלה מגילת תענית אע"כ אין גוזרין אותן הימים תענית על הציבור לכתחילה . . . וי"ג [אדר שמתענים, אע"פ שמעיקרא היה מהימים שבמגילת תענית "יום ניקנור"] אינו דומה לשאר תעניות, דזכרון הוא לנס שנעשה בו, ועוד שיש לו סמך בכתוב שאמר וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות, לומר שכשם שקבלו עליהם לעשות יו"ט כך קיבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם, כלומר לעשות תענית בכל שנה ושנה". וכן הביאו הריטב"א (שם י' ע"ב) ואף שאינו מעתיק הלשון "סמך" עדיין אינו ברור שדעת הראב"ד הוא שפסוק זה מקור תענית אסתר עיי"ש.

ומקשה עליו הר"ן "ואין זה מחוור דלא משמע די"ג יהא תענית קבוע דהא יש

במס' סופרים שהיו מתעניין ג' תעניות אחר ניסן מפני נקנור וחבריו אלמא אין התענית קבוע ביום נקנור, ומנהג בלבד הוא שנהגו להתענות ג' תעניות מפורזין זכר לתענית של אסתר, ומה שכתוב וכאשר קבלו על נפשם דברי הצומות וזעקתם כבר פירושוהו על ד' צומות שתקנו הנביאים על החורבן, והכתוב אומר שקבלו עליהם לעשות משתה ושמחה בימי הטובה כאשר קבלו עליהם בימי הרעה דברי הצומות וזעקתם, ומיהו מה שאמר וזעקתם מורה שהוא מדבר בתענית של אסתר שהיה בזעקה שד' הצומות לאבל הם ולא לתפלה וזעקה".

הרי מבואר בדעת הר"ן שמה שנהוגים להתענות "תענית אסתר" אינו תענית קבוע והוא מנהג בעלמא [אף שבפשטות הוא מנהג שבגמרא] ואין לו מקור בכתובים, והכתוב "וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות וזעקתם" אין שייך לתענית אסתר כלל, ואף לדעת הראב"ד שכתב "דזכרון הוא לנס שנעשה בו" שמשמע שהוא תענית קבוע הרי דייק לכתוב "שיש לו סמך בכתוב", היינו שאין הפסוק "וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות" מקור לדין התענית אלא הוא סמך בעלמא כי הפסוק בפשטות לא מדבר על תענית יג אדר אלא על התענית שהתענו ג' ימים בחודש ניסן. והדברים מפורשים יותר ברא"ש התחלת מסכת מגילה שהביא דברי ר"ת בפירושו דברי הגמ' "י"ג זמן קהילה לכל", וז"ל: ופירש ר"ת זמן קהילה לכל היא שהכל מתאספין לתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים, וכן מצינו במשה שעשה תענית כשנלחם בעמלק. . . מכאן נראה לרבינו תם סעד לתענית אסתר שאנו עושין כמו שעשו בימי מרדכי ואסתר כשנקהלו היהודים לעמוד על נפשם ולא מצינו לו סמך בשום מקום אלא בכאן". ואף שהרא"ש לא העתיק הכתוב "דברי הצומות וזעקתם" אבל מבאר לנו יסוד ומקור "תענית אסתר" מדינא דגמרא שהוא משום שנקהלו לעמוד על נפשם.

ולפי"ז י"ל גם בדעת הרמב"ם בזה שכתב "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם", הרי דייק לכתוב שהוא מנהג משום זכר לתענית ואינו חובה כשאר התעניות, ואם מקורו הוא מהפסוק "כאשר קבלו על נפשם" הרי הוי חוב גמור כיון דקיבלו עליהם, ומשמע כנ"ל דהפסוק אינו המקור לחיוב תענית אסתר, ויסוד חיוב התענית הוא לא משום תענית ג' הימים בניסן אלא מה שצמנו ביג אדר כהכנה למלחמה, והכתוב "דברי הצומות וזעקתם" הוא רק סמך כנ"ל. ואכן המגיד משנה שם כותב "תענית זה לא נזכר בתלמוד אבל נהגו בו, ואמרו קצת מפרשים שמה שאמרו בפ"ק דמגילה י"ג זמן קהילה לכל היא, ר"ל זמן תענית שנקהלו הכל בשושן בי"ג באדר להתענות עם מרדכי ואסתר ועל זה סמכו להתענות", הרי שהביא פירוש הראשונים (הרא"ש בשם ר"ת הנ"ל) כפירוש בדברי הרמב"ם, (אף שאינו בדווקא אולי המגיד משנה מביאו כעוד שיטה בלי לפרש שהיא שיטה שונה), וראה בערוך השלחן סימן תרפ"ו ס"ב עיי"ש. ולפי"ז גם

מה שכתב הרמב"ם "שהתענו בימי המן" הוא בפשטות כיון דהתענית בי"ג אדר היה קשור ובהמשך לגזירת המן אף שהוא עצמו כבר נתלה בניסן.

ג. וממשיך השבי"ט: "ועוד שהרמב"ם אינו נוקט לשון תענית אסתר, וכן גם המחבר לא כתב הלשון תענית אסתר, אלא הטור נקט הלשון במה שכתב וז"ל י"ג זמן קהילה לכל היא פי' שהכל מתקבצין לתענית אסתר".

הנה הרבי בשיחה מביא את דברי האבודרהם "מתענין בי"ג אדר . . . על שם ויקהלו היהודים אשר בשושן בי"ג בו, ואמר בגמרא יג זמן קהילה לכל היא", וכמ"ש בתנחומא "נקהלו וגזרו תענית", כיון שזמן המלחמה היא עת צרה שבו זקוקים לרחמים, אבל הרבי אכן מעיר ש"באבודרהם אכן לא נזכר השם "תענית אסתר", כי תענית זה קשור עם הענין ד"נקהלו ועמוד על נפשם", שלכן "גזרו תענית" אלו שנקהלו ועמדו על נפשם - כל בני ישראל, ולא אסתר בפרט (אסתר בכללם, אבל לא בפרט). אבל כאמור לעיל, יש פוסקים (שלאחרי האבודרהם) שבהם נקרא התענית די"ג אדר בשם "תענית אסתר", עם היותו קשור גם לגזירת התענית בגלל שנקהלו לעמוד על נפשם", ולפי"ז י"ל גם אם אכן הרמב"ם לא מזכיר השם "תענית אסתר" עדיין יוקשה קושית הרבי לפוסקים שכן קוראים אותו כך מדוע יקרא התענית על שם אסתר.

ומה שכותב השבי"ט שהמחבר לא כתב הלשון תענית אסתר, צ"ע דהרי כן כתב המחבר מפורש בכותרת לסימן תרפ"ו "דין תענית אסתר", וכמה פוסקים כתבו מפורש (ראה ש"ך חו"מ סי' שפ"ו סק"ד וכן כתב הסמ"ע בסיום הקדמתו שנדפס בשו"ע חו"מ), שהכותרות בשו"ע גם נכתבו ע"י המחבר מרן רבי יוסף קארו.

[אמנם מה שכותב השבי"ט לבאר דברי הכתוב "וועקתם" שאירי בזעקה של סליחות ולא בכי ותחנונים, הדברים מסתברים, ובוהו הרווחנו לתרץ דחיקת הר"ן בסוף דבריו שהרי סוף סוף כתוב וועקתם שזה מורה שמדובר על תענית אסתר כנ"ל, די"ל שבאמת במגילה מדובר על ה' תעניות וכפי שפירש לכתחילה, והוספת המילה "וועקתם" הוא אמירת הסליחות שנוהגים בד' תעניות אלו של אבלות. וראה מחזור יטרי סי' רמה שפירש הפסוק "דברי הצומות וועקתם" באופן אחר ואכמ"ל].

ד. ומה שממשיך בשבי"ט שם לבאר אודות תענית אסתר לעתיד לבוא, יש לציין מהמבואר בארוכה בספר ימות המשיח בהלכה ח"א סימן מט בביאור דברי הראשונים בגדרה של תענית אסתר שהוא לזכר הנס ולפי"ז הנפק"מ אודות תענית אסתר לעתיד לבוא, והדברים התבארו גם במשנת יעבץ הלכות מגילה סימן עו, וראה גם רץ כצבי חנוכה - פורים סימן כב ואכמ"ל.

ה. מה שעצל"ע בגוף השיחה שמביא את דברי האבודרהם שמקשר תענית אסתר עם הקהלת היהודים בשושן בי"ג אדר, וכותב שאף שבאבודרהם לא נזכר השם

"תענית אסתר" הרי "יש פוסקים (שלאחר האבודרהם) שבהם נקרא התענית די"ג אדר בשם "תענית אסתר" עם היותו קשור גם לגזירת התענית בגלל שנקהלו לעמוד על נפשם", ולכאורה מה מבואר יותר בדברי האבודרהם שאינו כתוב בראשונים שקדמו לו היינו הרא"ש שצוטט לעיל, וכן הוא גם בטור רייש סימן תרפ"ו, וצ"ב.



מתי השתמשו בספרי משניות

הת' שמואל יוסף גרינבוים

תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"ב פ' אחרי (ע' 89 הע' 35) מציין לגמ' (כתובות יט, ב): "אתמר ספר שאינו מוגה, אמר ר' אמי עד ל' יום מותר לשהותו מכאן ואילך אסור לשהותו, שנאמר אל תשכן באהליך עולה". ופרש"י (ד"ה ספר שאינו מוגה): "תורה נביאים כתובים".

והנה בפ' ל' הגמ' "ספר שאינו מוגה" - איזה ספרים קאי, יש בכללות ב' שיטות בראשונים.

(א) שיטת הרמב"ם (הלכות ס"ת פ"ז, הי"ב), שדוקא ס"ת (ולפי ההג' מיי' גם נ"ך) שאינו מוגה אסור לשהותו ולא ספרים אחרים.

(ב) שיטת הרא"ש, נמו"י, ריטב"א ועוד, שכל ספר שאינו מוגה ואפשר שיש בו טעויות אסור לשהותו, כגון משנה גמרא או ספרי פוסקים וכו'.

והנך ראשונים מפרשים שגם רש"י ס"ל כשיטתם. וזה שכתב רש"י "תורה נביאים וכתובים", (אי"ז משום דס"ל דרק איכא איסורא אהנך ספרים, אלא) הוא מפני שבימי ר' אמי לא הי' להם עוד ספרים, והי' להם רק תנ"ך, לכן הזכיר רש"י בפ' דברי ר' אמי רק ספרים אלו, אבל לא משום דס"ל דאשאר ספרים ליכא איסורא.

והנה, כד עיינת שפיר בדברי הראשונים חזינן שהראשונים שינו בלשונם, דבנמו"י כתב, "ויש מפרשים ז"ל שכתבו דמשום דבימי ר' אמי לא הי' רגילים לכתוב אחרים, נקט הני (ולא בא למעט ספרים שלנו כו')", עכ"ל.

אבל הריטב"א כתב "ורבינו ז"ל פירש כן, לפי שבזמנו של ר' אמי עדיין לא ניתן התלמוד ליכתוב כו'", עכ"ל.

היינו שלהנמו"י, בימי ר' אמי לא הי' רגילים לכתוב תלמוד וכו', אבל הי' נמצא אצל כמה. אבל להריטב"א בימי ר' אמי הי' אסור לכתוב משנה ותלמוד וכו'.

ב. ולכאורה יש להסביר חילוק הלשונות ע"פ לקו"ש הנ"ל, (שבה מק' על שיטת

רש"י בענין זמן כתיבת הש"ס).

וז"ל: "י"ל דכיון שהי' בימי רבי נקט מילתא דפשיטא שהי' כבר ודאי כתוב".

"או שהלימוד בביהמ"ד הי' בע"פ – כי כיון דאפשר שוב חלה דרו"ל דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב, וכשחל ספק יצאו לראות בספר". עכ"ל.

היינו, שהסיבה שרש"י כתב "תורה נביאים וכתובים" הוא מפני שבזמנו של ר' אמי (שהיה בימי רבי¹) לאו דוקא היתה המשנה כבר כתובה, משא"כ תנ"ך ש"כבר ודאי כתוב".

או לפי ביאור השני שבימיו היתה המשנה כבר כתובה אבל לא השתמשו בה אא"כ היה ספק.

וי"ל בדא"פ שזה מתאים לשינוי הלשונות בראשונים, שהריטב"א כתב שבזמנו של ר' אמי לא ניתן להיכתב, זה הביאור הראשון למה רש"י כתב "תנ"ך", שהי' אסור לכתוב המשנה באותו זמן.

ומ"ש הנמו"י שלא היו רגילין לכתוב, מתאים עם הביאור הב' שהשתמשו בו רק כשהיה ספק אף שהיה ניתן ליכתב, ולכן לא היו רגילין לכתבו, ולכן לא הביאו רש"י בתור דוגמא.



1) ויש לעיין במ"ש כ"ק אד"ש "דכיון שהי' בימי רבי": דהא רבי אמי הי' תלמידו דריו"ח (חולין קיא, ב). וריו"ח עצמו הי' תלמידו של רבי (פסחים ג, ב) ועוד יותר שהי' קטן שבתלמידיו (חולין קי"ז, ב). הובא בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה), ולכן אינו מסתבר שר"א אמר ד"ספר שאינו מוגה" כבר בימי רבי.

לאידך גיסא מצינו במדרש (איכה רבה פתיחתא ב') ש"רבי הוה משלח לרב אסי ולרבי אמי . . . שמשמע שר"א הי' חי בימי רבי.

[וג"ז עצמו צ"ע שביל"ש (תתפ"א) ובמדרש (שו"ט מ"ז קכ"ז) וברושלמי (חגיגה פ"א ה"ז) הגירסא הוא ר' יהודה נשיאה, שהי' בן בנו של רבי.

אבל יש להסתפק מהו כוונת הירושלמי כשהוא אומר "רבי יהודה נשיאה" וי"ל שכיוון לרבינו הקדוש. ועיין בסדר הדורות (ח"ב) ע' ר' יהודה נשיאה באורך].

וי"ל שזה תלוי על ב' התירוצים בהערת כ"ק אד"ש הנ"ל: א) שהלימוד הי' בע"פ וכשחל ספק נו', מתאים לזה שרב אמי חי בזמנו של רבי. ב) אם הי' כבר ודאי כתובה מתאים שזה שר' אמי חי זמן רב לאחר רבי. וצ"ע.

בשיטת ר"ע ד"אין ביעור חמץ אלא שריפה" - לביאור רבינו

הת' דב בעריש רוטנברג

תלמיד בישיבה שע"י הציון

א. ידוע ביאור הראגאטשאווער - שהובא כמה פעמים בלקוטי שיחות - במחלוקת רבי יהודה וחכמים (פסחים ריש פ"ב) אי "אין ביעור חמץ אלא שריפה" או שהשבתנו בכל דבר: רבי יהודה ס"ל דאיסור חמץ חודר גם ל"חומר" של החמץ ועל כן צריכים דווקא לשרפו, ואילו חכמים סוברים שהאיסור הינו רק ב"צורה" של החמץ (האפשרות לאכלו ולהנות ממנו) ועל כן מספיק להשביתו גם באופנים אחרים.

כמו כן ידוע דיוקו של רבא (פסחים ה' רע"ב) "שמע מינה מדרבי עקיבא . . אין ביעור חמץ אלא שריפה", כלומר שרבי עקיבא סובר כרבי יהודה (וכפי שמביא כ"ק אדמו"ר באחת מן השיחות).

ב. ובזה יש לתרץ את קושייתם הראשונה של תוספות (פסחים ד' ע"ב, ד"ה מדאורייתא) על שיטת רש"י דביטול הוי מדין תשביתו "דלא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה" - "וקשה לר"י דהאי השבתה הבערה היא ולא ביטול דתניא בשמעתין רע"א אין צריך הרי הוא אומר תשביתו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה"

- ובגיליון הקודם (א'קסב) הביא הרב אברהם שיחי' גערליצקי את תירוץ המנחת חינוך והוכיח שאין דבריו מתאימים לביאור הנ"ל מהראגאטשאווער שמביא רבינו, ותירץ באופן מסוים (עיי"ש). ולענ"ד אין צורך בזה -

דהנה בשיחה נוספת בה מביא רבינו את הביאור הנ"ל (לקו"ש חט"ז שיחת בא - י' שבט) מוסיף לבאר דיש לומר שבדבר זה עצמו נחלקו רש"י ותוספות בדין ביטול, ובלשונו הק' (בהערה 41 - בדילוגים):

לכאורה י"ל שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב. רמב"ם פ"ב מהל' חו"מ ה"ב. וראה רמב"ן פסחים שם) או שהוא מחמת הפקר (תוס' שם. ר"ן ריש פסחים): ביטול הדבר בלבו ומחשבתו כו' מתאים בהתואר . . משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו.

ולפי זה מתורצת בפשטות קושיית התוספות: באמת רבי עקיבא דסבירא ליה "אין ביעור חמץ אלא שריפה" והאיסור חודר ל"חומר" החמץ, הולך לשיטתו וסובר (כתוספות) שביטול הוי הפקר דמועיל להוציא את עצם החמץ מרשותו. ולפיכך אין להוכיח מדבריו לדברי רש"י שמפרש אליבא דרבנן שסוברים שהאיסור חודר רק ל"צורה" של החמץ, ועל כן מספיק ביטול בליבו ומחשבתו שמתאים בהתואר .

ובעצם הרבי ממש מתרץ כך - בדבריו בהערה 41 בשיחה ה"ל.

ברם יש להבין את עצם זה שהרבי מקשר בין שיטת רש"י לשיטת חכמים - שהרי כתבו כמה מפרשים (נסמנו בגיליון הקודם בדבריו של הרב אברהם שיחי' גערליצקי) שרש"י פוסק להלכה כרבי יהודה, ואם כן זה הוי היפך שיטתו שמספיק לבטל בלב (משא"כ שיטת הרמב"ם שאכן פסק כחכמים שהשבתתו בכל דבר)?

ובאמת ראיתי בכמה מפרשים שכתבו דלא מצינו ברש"י פסיקה כזו.

ומכל מקום שאלה זו הינה רק על דברי הרבי בהערה לכשעצמם. אך ברור שעל פי דברי הרבי שם - מתורצת קושיית התוספות על פירש"י וכפי שנתבאר.

*

ג. על פי המובא לעיל דרש"י פוסק כרבי יהודה והרמב"ם כחכמים, יש לומר דלשיטתייהו אזלי במחלוקת נוספת, כדלקמן.

בריש סימן רמ"ג מביא אדה"ז שני טעמים לאיסור אמירה לנכרי - (א) שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות ישראל (והוא איסור דרבנן כי רק מדבריהם יש שליחות לנכרי לחומרא) - והוא מרש"י שבת קס"ג. ד"ה מ"ט ובעוד כ"מ. (ב) כדי שלא תהא שבת קלה בעיני העם ויבאו לעשות בעצמן - והוא ברמב"ם רפ"ו מהלכות שבת.

(ובסימן ש"ז מביא אדה"ז טעם נוסף מרש"י - משום דכתיב 'ודבר דבר')

ובהתועדות יום ב' דחג השבועות תשכ"ד ביאר כ"ק אדמו"ר (בין היתר) את טעם הרמב"ם, וזו לשונו הק' (כפי שנדפסה בתורת מנחם ח"מ ע' 68): "לכאן, החשש ש'תהא קלה בעיני העם' שייך רק באיסור שאינו חמור, אבל שבת שאיסורו חמור, והכל יודעים שענשו סקילה - למה חששו חכמים שתהא שבת קלה בעיני העם? ועכצ"ל ע"ד מ"ש הר"ן בטעם איסור בל יראה ובל ימצא שלא מצינו דוגמתו בשאר איסורין שבתורה "היינו טעמא דחשו ביה טפי מבשאר איסורין משום דחמץ לא בדילי אינשיה מיניה כולי שתא". ועד"ז בנוגע לאיסור שבת, דכיון שהאדם רגיל במלאכה בימות החול ואינו אסור בה אלא בשבת, חששו ש'תהא שבת קלה בעיני העם' ולכן אסרו אמירה לנכרי".

ובגיליון א'ק כתבתי שיש לתלות על פי זה את מחלוקת רש"י והרמב"ם בביאור הראגאטשאווער ה"ל - לפי המבואר בלקו"ש חט"ז שיחה ה' לפרשת וארא (סעיף ה') שיש מחלוקת נוספת התלויה בחקירה זו:

אחת הנפק"מ בין האופנים היא, האם מותרת בחמץ הנאה שאינה מביאה לידי אכילה - כמו להאכילו לכלבי הפקר דמצינו בזה מחלוקת בירושלמי (רפ"ב דפסחים)

- דאם האיסור הוא בעצם החמץ, הרי אסור בהנאה בכל אופן, ואם איסורו הוא רק בהתואר שלו, אסורה רק הנאה הקשורה לתואר שלו - מביאה לידי אכילה. עיי"ש בארוכה.

ובנוגע לצד שהוא אסור רק בתואר שלו, כותב כ"ק אדמו"ר בהערה 19 (ההדגשה אינה במקור): ואף שחמץ אסור בב"י וב"י (שמורה שהאיסור הוא בעצם המציאות כנ"ל) - יש לומר, שלדיעה זו האיסור דב"י וב"י הוא רק סייג (מה"ת) שלא יבא לאכלו, כמ"ש הר"ן ריש פסחים. פרמ"ג פתיחה להלכות פסח ח"א פ"א אות ט'.

יוצא מזה לכאורה ברור דכל סברת הר"ן תליא בכך שחמץ אסור רק בתוארו, אך אם חמץ איסורו עצמי אין זקוקים להסבר לכך שעוברים עליו בב"י וב"י דלא כשאר איסורי תורה.

אלא ששם נדחקתי לפרש היכן מצינו דהרמב"ם פוסק כהצד ד"צורה" (ושפיר יכול לפרש טעם איסור אמירה לנכרי 'שלא תהא שבת קלה') ורש"י פוסק כהצד ד"חומר" (ועל כן זקוק לטעם אחר לאיסור אמירה לנכרי) - ואילו באמת לפי הנ"ל הדברים כפתור ופרח, שהרי רש"י פוסק להלכה כרבי יהודה דסבירא ליה "חומר" והרמב"ם פוסק בפירוש כחכמים¹.

ד. ובאמת על פי זה מדוייקים גם דברי אדה"ז שם, שעל הטעם של רש"י דהוי משום שליחות ומדרבנן יש שליחות לנכרי לחומרא העיר בשולי הגיליון "ב"מ ע"א, ולהתוס' ורא"ש שם (דחולקים על זה שיש מדרבנן שליחות לנכרי לחומרא) צ"ל דשאני הכא כמ"ש ריב"ש סי' ש"ה".

ולפום רהיטא לא מובן מדוע יש לחזור אחר תירוץ איך יסכימו התוס' והרא"ש לטעמו של רש"י - בשעה שיש לומר שסוברים כטעם הרמב"ם (וכלשון הרבי בהתוועדות הנ"ל - 'וכי גברא אגברא קא רמית')?

ואילו על פי הנ"ל הדברים נפלאים, שהרי הן תוספות (פסחים כ"ז ע"ב ד"ה אין) כתבו בפירוש דהלכה כרבי יהודה, והן הרא"ש (פסחים פ"ב ס"ב) הביא את שתי השיטות של הפוסקים וכתב שיש להחמיר כפסק רש"י ולשרוף, והיינו דלא ברירא ליה אם איסור חמץ הוי "חומר" או "צורה" - ולפיכך אין לומר שסבירא להו כטעם הרמב"ם, כיוון שלפי פסקם אין צורך (או עכ"פ - מסופק אם יש צורך) בטעמו של הר"ן, וככל הנ"ל.

(1) הערת המערכת: ע"פ הביאור הנ"ל אפשר לתרץ את קושיית האור חדש שם על מימרא דרבא, מניין לו לרבא דר"ע בשיטת ר"י אזיל? אפשר דגם שריפה מהני ביחד אם השאר אופנים של השבתה, ע"ש.

ונמצא דהן רש"י, הן הרמב"ם, הן התוס' והרא"ש - לשיטתייהו אזלי.

*

ה. בגיליון הנ"ל (א'ק) כתבתי שבהערה 15 בשיחה הנ"ל משמע קצת דרש"י סבירא ליה שמותר להאכילו לכלבי הפקר (וממילא סבירא ליה שאיסור החמץ הינו רק ב"צורה" והיפך הנ"ל). אך כעת נתעוררתי לפרש שאין משם כל ראייה לסתור, ואדרבה כוונת רבינו לתרץ קושיא שהקשו המפרשים על רש"י:

בהערה זו מביא הרבי - בהמשך למובא בפנים השיחה שיש מ"ד בירושלמי דס"ל שמותר להאכילו לבהמת הפקר - וזלה"ק: וכבר האריכו (נ"כ הירושלמי שם, ועוד) בדעת רש"י (פסחים ה, ריש ע"ב ד"ה ש"מ): יאכילנו לכלבים.

נושאי כלי הירושלמי (תוספות רי"ד; טוב ירושלים) כתבו דמשמע שרש"י פסק כמ"ד שמותר להאכילו לכלבים, והקשו מדוע הכריע רש"י דוקא כמ"ד זה ולא פסק לאסור, ותיצרו במהלכים נפלאים.

ולענ"ד כוונת רבינו לומר שעל פי הביאור בפנים השיחה (שהמחלוקת אם מותר להאכיל לכלבי הפקר או לא תלויה בחקירה אם החמץ חודר ל"חומר" או תופס רק את ה"צורה") מתורצת הקושיא בפשטות:

לשון זו באה ברש"י בהמשך לסברא ד'השבתתו בכל דבר' - "דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה (לרבי עקיבא) לוקמיה ביום טוב ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים".

ולפי הביאור שבשיחה ברור שלפי הצד שהשבתתו בכל דבר והאיסור תופס רק ב"צורה" של החמץ - באמת מותר להאכילו לכלבי הפקר. אך לפי שיטת רבי עקיבא ורבי יהודה עצמם שצריך דוקא לשרוף כי האיסור חודר גם ל"חומר" - וכך פוסק רש"י, כנ"ל - אכן אסור להאכיל חמץ לכלבי הפקר, ואזלא קושיית הנושאי כלים.

*

ו. ולסיומא דמילין אכתוב מה שנראה בדרך אפשר, דעל פי המבואר בשיחות רבינו יוצא שרבי יהודה ורבי עקיבא דסבירא להו "אין ביעור חמץ אלא שריפה" כי האיסור חודר ב"חומר" - לשיטתייהו אזלו שכאשר יש לדון בדין מסוים על פי ההווה או העתיד, העתיד מכריע:

1) בלקו"ש חי"ט שיחת שבת נחמו ובלקו"ש חכ"ד שיחת יום הכיפורים מבאר כ"ק אדמו"ר שרבי עקיבא סבירא ליה שהעתיד מכריע. ובלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפרשת כי תשא מבאר שגם רבי יהודה סובר כך.

2) בגיליון א'קו (וראה גם מה שכתבתי בגיליון א'קמט) כתבתי שיש לתלות

שיטה זו של רבי עקיבא במה שסובר דכאשר יש לדון אם התורה נשארה בגדרי ה'נותן' או "הגיעה" לגדרי ה'מקבל' - אזלינן בתר 'נותן' (כמפורש באריכות בהדרן הא' על מס' פסחים - נדפס בהגש"פ קה"ת תשל"ז ושל"ח ז'), ושיש לומר שכך גם סובר רבי יהודה:

דהנה בסיום השיחה הנ"ל (כי תשא חט"ז, סעיף י"א) מבאר הרבי מדוע "וצריכא", מדוע נשנתה המחלוקת בכל המקומות, ובנוגע להא דשמן המשחה מבאר וזלה"ק: "וויבאלד די עשיית שמן המשחה איז א ציווי פון אויבערשטן, וואס ביי אים איז דאך הי' הווה ויהי' כאחד, איז דאך דער עתיד שוין פאראן בהווה. ובפרט לויט דער הדגשה פון תוספתא "שהימים והשעות כחוט השערה לפני המקום" און ווי דער ראגאצאווער איז דאס מפרש אז דאס איז "כנקודה", "חלק שאינו מתחלק". און הגם אז דער קיום הציווי איז תלוי אין אידן - וויבאלד אבער עס האנדלט זיך וועגן מקיים זיין א ציווי פון אויבערשטן, דארף מען אים טאן ווי עס טראגט אויס מצד אים כביכול, וואס הי' הווה ויהי' כאחד".

היינו דאילו לא היו נחלקים בפירוש בהא דשמן המשחה, היינו חושבים דשם לכ"ע אזלינן בתר העתיד, משום שהמדובר בציווי של הקב"ה שאצלו "דער עתיד שוין פאראן בהווה".

הנה, אליבא דאמת, המחלוקת ביניהם כן נשנתה גם גבי שמן המשחה, ור"מ כן סובר דאזלינן בתר ההווה.

ומסתבר לומר, דזהו לפי שנחלקים במחלוקת הנ"ל דרבי עקיבא ורבי ישמעאל, אי התורה בגדר ה'נותן' או ה'מקבל', ורבי מאיר סבירא ליה כרבי ישמעאל דהתורה היא בגדר המקבל ואף ציווי של הקב"ה יש לקיים כפי שהוא מצידנו, דההווה אינו כולל את העתיד.

משא"כ רבי יהודה יש לומר דהולך בשיטת רבי עקיבא, ומצד הנותן אין להווה חשיבות יתירה לגבי העתיד.

3) בלקו"ש חכ"ה שיחת זאת חנוכה מבאר כ"ק אדמו"ר שבמחלוקת זו ד'נותן' ו'מקבל' תלויה גם מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל (שעיקרה נתבאר בלקו"ש ח"ז שיחה ב' לפרשת בא) אי אזלינן בתר 'בכח' או בתר 'בפועל', ובלשון קדשו:

יש לומר, אז די מחלוקת צווישן ב"ש און ב"ה צי "אזלינן בתר בכח" אדער "אזלינן בתר בפועל" איז א פלוגתא אין כללות הגדר פון תורה (ומצותי):

תורה ומצות זיינען דאך געגעבן געווארן פון דעם אויבערשטן צו אידן (ווי זיי זיינען למטה) - "נתן לנו את תורתנו" - . . און דעריבער בעניני תורה שבעולם, קען עס זיין אויף צוויי אופנים: (א) ווי דאס קומט אויס מצד גדרי הנותן (של התורה): (ב) ווי

דאס איז מצד גדרי המקבלים ("לנו"), אידן.

און דאס איז די הסברה אין דער פלוגתא צווישן ב"ש און ב"ה: ב"ש האלטן אז דער עיקר מכוון פון נתינת התורה איז צו אויפטאן אז אין די מקבלי התורה ("לנו") זאל זיך אנהערן, זאלן זיין גדרי נותן התורה ומצוה המצוות: און דעריבער, אע"פ אז תורה איז "לא בשמים היא", זי איז געגעבן געווארן למטה צו אידן, איז אבער תורה פארבליבן ווי זי איז מצד הנותן, און דערפאר איז "אזלינן בתר בכח". אבער לפי שיטת בית הלל איז דער עיקר מכוון, אז תורה ומצוות זאלן פועל זיין אין די אידן ווי זיי זיינען דא למטה אין זייערע גדרים. און דעריבער האלטן זיי אז דיני התורה ווערן נקבע לויט גדרי המקבל - אזלינן בתר בפועל".

4) בלקו"ש ח"ו שם הערה 53 משמע שכאשר הולכים אחרי ה"בכח" יש ללכת גם אחרי ה"חומר", וזו לשונו הק':

בצפע"נ מהדו"ת ע' 180, שהטעם דב"ש ד"שמים נבראו תחילה" הוא, לפי שסוברים שהצורה היא העיקר. אבל י"ל שהמעלה ד"שמים" (לפי דעת ב"ש) היא לא רק מצד ה"צורה" כ"א - לפי שבה"בכח" (שמים) כלול בו גם ה"חומר" (ארץ), ככפנים.

ולכאורה עד"ז יש לומר במחלוקת דביעור חמץ (אלא באופן הפוך משמייים וארץ), שהרי כבר ב"חומר" עצמו טמונה "בכח" האפשרות להנות ממנו - שמגיעה "בפועל" ב"צורה" של החמץ.

ועל כן יש לומר, דדווקא רבי יהודה ורבי עקיבא דסבירא להו שהעתידי מכריע, לפי שהתורה נשארה כפי שהיא מצד גדרי ה'נותן', שזה גורם ללכת אחרי ה"בכח", ולפיכך כבר ב"חומר" עצמו טמונים כל הענינים שב"צורה" - סבירא להו שהאיסור חודר ב"חומר" עצמו של החמץ, ו"אין ביעור חמץ אלא שריפה".



בדין חובת אכילת מרור בפני עצמו (גליון)

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם (א'קסב) הביא הרב א.פ.א. שי' את דברי הרבי בהגדה בפיסקא שפון, שכותב שגם הרמב"ם הסובר שמרור מהתורה אינו מצוה בפני עצמה אלא הוא רק חלק ממצות אכילת הפסח, ולכן בזמן המקדש האוכל מרור בלא הפסח לא יצא ידי חובתו כלל, אעפ"כ סובר שהנמצא בדרך רחוקה וכיו"ב - שאינו מחויב בפסח, מחויב במרור מהתורה, והאריך הנ"ל בביאור הענין ע"פ הדיוק והפלפול בדברי הגמ' כו',

עי"ש.

והנה באמת כבר דנו וביאורו בזה כו"כ, וכתבו בזה כל אחד לפי דרכו, אך יש לציין שהנ"ל הוסיף והועיל בדבריו ביישוב דברי הגמ' בזה ועוד, ואמינא ליישר חילא.

ברם זאת יש להעיר (ע"פ מה שכבר העירו בזה במ"א), שמכל אלו שכתבו בזה, לא ראינו כלל מי שיזכיר ששיטה זו יסודה לכאורה מהמפורש בשו"ע אדה"ז ושדברי אדה"ז האלו מובאים בפירוש גם בהגדת הרבי.

כי הנה כך הם דברי אדה"ז בסי' תע"ה סעי' י"ז על הנהגת הלל הזקן לאכול את המרור בכריכה דוקא: "בזמן שבית המקדש קיים אינו יוצא ידי חובת מרור מן התורה לפי דעת הלל אלא אם כן כורכו עם המצה כו", הרי מפורש בזה שלדעת הלל אם אכל המרור כמו שהוא לעצמו שלא בכריכה, הוא לא קיים מצוה דמרור כלל.

אבל לעיל סעיף ט"ז בנוגע למצוות דפסח ומצה הוא כותב: "לפי דעת הלל הזקן אין אדם יוצא ידי חובתו מן התורה אלא אם כן כורך כזית פסח וכזית מרור וכזית מצה ואוכלן ביחד לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו", שכאן הרי הוא לא כותב (ע"ד כמ"ש בסעי' י"ז על מצוה דמרור) שאם אכל הפסח והמצה שלא בכריכה שהוא לא יצא המצוות דפסח ומצה, אלא שלא יצא "ידי חובתו". לקיים מה שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו", דהיינו שלא יצא את מצות הכריכה, אבל המצוה דפסח ודמצה הוא כן יצא.

הרי שלדעת הלל שונה מצות המרור ממצוות הפסח והמצה, שמי שאוכל את הפסח והמצה ומרור שלא בכריכה, הפסיד מצוות הכריכה אבל יצא המצוה דפסח ומצה, משא"כ מרור שלא יצא מצוותו כלל.

ולכאורה אין לומר ולחדש שאדה"ז הכריע בזה נגד שיטת רוב הראשונים¹ ונקט כשיטת הרמב"ם שמרור אינו מצוה בפני עצמו אלא רק חלק מאכילת הפסח ולכן לפי דעת הלל אם אכל המרור שלא בכריכה עם הפסח הוא לא יצא מצוה דמרור כלל, אלא לכאורה על כורחך שאדה"ז סובר ע"ד הנ"ל בהגדת הרבי, שהמחויב בפסח שיכול לאכול המרור בכריכה ולפועל לא אכלו בכריכה – הפסיד המצוה דמרור, משא"כ הפטור מהפסח שאין עליו מצוה דכריכה מלכתחילה – יתכן ודאי שיהי' עליו מצוה דמרור, וכשיטת רוב הראשונים.

ונתבאר בזה במ"א שי"ל שיסודו של אדה"ז הוא ע"פ דברי הגמ' האומרת על דעת הלל דוקא (ולא על דעת החכמים) שמרור בזמן הזה הוא זכר למקדש (וכפי שאמנם נוהגים לומר כן עשה כו' בזמן שביהמ"ק הי' קיים כו' רק על הכורך ולא על

1) עי' ביאור הגר"פ פערלא על הרס"ג מ"ע מ"ח, ועי' סמ"ק מ"ע רי"ז, ודברי התועפות ראם על ספר יראים השלם סוף סי' צ"ד, ועוד.

המרור), וכן גם ההדגשה בזה דוקא שהוא זכר למקדש (ולא זכר למצוה דמרור וכיו"ב, עי' ספר דובר שלום הע' צ"ח), וגם נתבאר איך ששיטה זו בגדר דמרור, עיקר הוא בשיטת אדה"ז בכורך, ואכ"מ.

והנה כנ"ל, דברי אדה"ז האלו מובאים גם בהגדת הרבי בסימן דכורך, בפסקא כורך פסח מצה ומרור, בסופו, וז"ל: "לשיטת אדה"ז, הכורך עיקרו בא בשביל חובת אכילת מרור", ולכאורה על כורחך כוונתו לחילוק זה (שבדעת הלל) שבין פסח ומצה למרור, שכשאכל פסח ומצה שלא בכריכה, אף שהפסיד המצוה דכריכה, יצא המצוה דפסח ומצה, משא"כ מרור כשאכלו לא בכריכה, לא יצא מצוה דמרור כלל.

והנה עד כאן הוא בנוגע לדעת הלל. אבל מדברים אלו שעל דעת הלל יש ללמוד גם על דעת החכמים. אלא שלפי דעת החכמים תתקיימו הדברים לא בחיוב דכריכה (כי לדעת החכמים הרי אין חיוב דכריכה כלל) = אלא רק בחיוב אכילת הפסח בחבורה (עי' רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ט), שהמחוייב בפסח שאכל את המרור שלא בחבורת הפסח – לא יצא מצוה דמרור כלל, ואעפ"כ הפטור מהפסח – מחוייב במצוה דמרור (משא"כ במצוות דפסח ומצה, שגם אם לא אוכל את המרור בחבורת הפסח, יוצא את מצוות הפסח ומצוות המצה).

וי"ל שגם זה מרומז בדברי אדה"ז, במ"ש בסעי' י"א שם "אחר שאכל הכזית של אכילת מצה, יקח מיד כזית מרור כו", וכמ"ש בזה בספר דובר שלום הע' ע"ו, שהדיוק הוא לאכול את המרור דוקא מיד אחר המצות, והיינו משום זכר למקדש שאכלו את המרור דוקא בחבורה אחת עם הפסח והמצה וכמ"ש "על מצות ומרורים יאכלוהו", עי"ש. ועי' כ"ז בלקו"ש חט"ז ע' 105 ואילך.



האם מותר למצורע לישב עם עוד מצורעים מחוץ לג' מחנות (גליון)

הרב שבתי אשר טאיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון הקודם (א'קסא) שאל הרב גמליאל הכהן רבינוביץ (מח"ס "גם אני אודך") אם מצורע מותר לישב עם עוד מצורעים חוץ לג' מחנות והביא דעת הראב"ד (בפירושו לתו"כ פ"ב ה"י) [ועד"ז המהר"ץ חיות (גדרים ז, ע"ב)] שדינו כמנודה ואסור לישב בד' אמותיו והעיר שלא מצינו לשאר הראשונים שיחדשו כן ושמשמע שהם חולקים בזה. והעיר שפשטות הפסוק במלכים ב' (ז, ג) משמע דכל המצורעים ישבו שם יחד בפתח.

ויש לציין שבלקו"ש חלק כ"ב עמ' 74 מבואר שמצד הדין שמצורע צ"ל "מחוץ לג' מחנות" שולל רק סוג אחר של טמאים (טמא מת, זבים וזבות, אבל לא מצורעים) אבל ממ"ש "בדד ישב" יש ללמוד שצ"ל "בדד" גם ממצורעים אחרים. ואז יתקיים בו "ויהי' מובדל ומפורסם לבדו" ו"שלא יתעסק בשיחת הרשעים". משא"כ כשנמצא עם מצורעים ובפרט - רק עמהם - ה"ז פועל להיפך!

וראה שם בהערה 49 שכדעת הראב"ד כן משמע בפרש"י (אלא שברא"ם ועוד פי' דבריו באו"א) ושאינן ראי' ממ"ב ז,ב כיון שזהו גיחזי ובניו שמחוייבים לכבדו וכו'.



נגלה

אין קרבנו של אדם קרב אא"כ עומד על גביו ודין מעמדות

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

לכמה שיטות האיסור מלאכה בערב פסח נובע מהירושלמי פסחים פרק ד הלכה א דאיתא שם, כתיב [דברים טז ו] שם תזבח את הפסח בערב. אין לי אלא הוא שלוחו מניין תלמוד לומר ובשלת ואכלת. מה תלמוד לומר שם תזבח את הפסח בערב אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב אבל אסרו מלעשות מלאכה כהא דתני להן כל איניש דיהוי עלויה אעין וביכורין. האומר הרי עלי עצים למזבח וגיזורים למערכה אסור בהספד ובתענית ומלעשות מלאכה בו ביום. אמר רב יונה אילין תמידין קרבנותיהן של כל ישראל אינן אם יהו כל ישראל עולין לירושלם לית כתיב אלא [שם טז] שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך. אם יהיו כל ישראל יושבין ובטילין והכתיב [שם יא יד] ואספת דגנך מי אוסף להן את הדגן אלא שהתקינו הנביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות על כל משמר ומשמר היה עומד בירושלם של כהנים ושל לויים ושל ישראלים.

ואף שיסוד הדין הוא ש"אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבנך קרב", מ"מ דן הירושלמי אודות חיוב לעלות לירושלים, ושולל זה, ע"ש. ובפשטות כוונתו שיעלו לירושלים מצד דין עמידה על קרבנו שמדובר בכמה מקומות.

מקור הדין של חיוב לעמוד על הקרבן, מובא במשנה תענית דף כז. דאיתא שם, ומה טעם תיקנו מעמדות לפי שנאמר צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני

לחמי לאשי והיאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבעה משמרות, על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים ושל לויים ושל ישראלים הגיע זמן משמר לעלות כהנים ולויים עולין לירושלים.

ושם איתא, תנו רבנן עשרים וארבעה משמרות בארץ ישראל ושתיים עשרה ביריחו שתיים עשרה ביריחו נפישן להו טובא אלא שתיים עשרה מהן ביריחו הגיע זמן המשמר לעלות חצי המשמר היה עולה מארץ ישראל לירושלים וחצי המשמר היה עולה מיריחו כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבירושלים.

ובירושלמי תענית פרק ד הלכה ב ג"כ איתא, אלו הן המעמדות, צו את בני ישראל את קרבני לחמי לאשי וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו אלא שהתקינו הנביאים הראשונים ארבעה ועשרים משמרות ועל כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלם של כהנים ושל לויים ושל ישראל הגיע זמן המשמר כהניו ולוייו עולין לירושלם וישראל שבאותו המשמר מתכנסין בעריהן וקוראין במעשה בראשית.

ורבינו חננאל שם ציין שם לירושלמי הנ"ל, וביארו, וא"ת יהיו כל ישראל כל השנה כולה בירושלים עומדים על קרבנן. לא חייבתם התורה אלא ג' רגלים בשנה. ואם יש לומר יהיו יושבין בטילין בעריהם הא כתיב ואספת דגנך הגם מוזהרין לאסוף דגנם ותירושם של כל השנה כולה. התקינו הנביאים הראשונים כ"ד משמרות ועל כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים ושל לויים ושל ישראל.

ומשמע שהבין מקור דין הירושלמי מהאי קרא ד"את קרבני לחמי לאשי". ואף שגם כאן אינו מבואר מה המקור כנ"ל, מ"מ הבין ששניהם ענין אחד הם.

ברש"י סוטה דף ח. כתב, כשמקריבים את קרבן קיניהם לטהרם באכילת קדשים ומצוה על האדם שיעמוד וישמור על קרבנו ונפקא לן בספרי משמרו להקריב לי במועדו (במדבר כח) ומי שיכול ליכנס בעזרה נכנס ואלו שלא היו יכולות מפני שהיו מחוסרות כפרה עומדות בחלל שער נקנור שלא נתקדש.

ר"ל דדין אין קרבנו של אדם קרב אלא א"כ עומד על גביו, הוא מטעם דבעינן שיעמוד "וישמור" על קרבנו ונלמד מקרא ד"תשמרו" להקריב לי במועדו, שיש דין שמירה על הקרבן.

וכן ברש"י זבחים דף יט. כתב, על כל משמר ומשמר היה מעמד של ישראל בירושלים שבאין ועומדין בעזרה בשעת התמיד והן שלוחי כל ישראל לעמוד על קרבנן דכתיב תשמרו להקריב לי במועדו שתהא שמירתכם עליו בשעת הקרבנות.

גם כאן הדגיש ענין השמירה והוסיף כאן שתהא שמירתכם עליו בשעת הקרבנות, היינו שהשמירה הוא מיוחד לשעת הקרבה. גם הוסיף כאן שהאנשי מעמד הם "שלוחי כל ישראל".

ויש להעיר מה צורך בשליחות זו הרי כיון שהענין היא שמירה הרי די במספר מצומצם של שומרים. ומה ההו"א שכל ישראל יהיו שם.

וע"כ לומר לרש"י שהחיוב שמירה היא חיוב פרטי על כאו"א מהבעלים שהוא ישמור את הקרבן, ובוה שיש שומרים לא נפקע חיבו הפרטי, וממילא בעינין גדר שליחות שכל אחד יקיים חיובו הפרטי לשמור הקרבן.

ולפ"ז נמצא שבנוגע לשמירת הקרבן די בשומר אחד, אבל כדי שיתקיים חיוב שמירתו הפרטי שחל על כל אחד מבעלי הקרבן צריך שליחות.

בפירוש המשנה לרמב"ם שם בתענית כתב, הנה נתבאר לך מלשון זה כי מלת משמר כוללת כהני משמרה ולוייה ואנשי אותו מעמד. וכאלו אנשי מעמד הם שלוחי כל ישראל והיתה כונתם ומטרתם ההתעסקות בעבודה ותפלה ואינם עוסקין בעסקי עצמן, ותהיה דעתם ומחשבתם בקרבנות.

מדברי הרמב"ם אלו יוצא שכוונת ומטרת אנשי מעמד הוא, "התעסקות בעבודה ותפלה ואינם עוסקין בעסקי עצמן, ותהיה דעתם ומחשבתם בקרבנות".

ולפי דבריו מובן ענין השליחות דענין זה של "התעסקות בעבודה ותפלה ... ותהיה דעתם ומחשבתם בקרבנות", שייך לכל בעלי הקרבן ומה שמקצת מהן עסוקין בזה אינו מתקיים שום דבר לגבי חיוב הכלל, ורק ע"י השליחות נקרא שכל ישראל עסוקין בעבודה ומחשבתם בקרבנות.

ויוצא מזה שיש חילוק עיקרי בין השליחות לפי הרמב"ם ורש"י, דלרש"י עצם ענין השמירה נתקיים ע"י שיש מי שהוא שומר על הקרבן ולא בעינין שליחות על זה, וענין השליחות הוא כדי שכל אחד יקיים חיובו שיש על כל אחד במיוחד להיות השומר על קרבנו.

ולהרמב"ם בעינין השליחות כדי שיתקיים ענין שכל ישראל עסוקין בעבודה ומחשבתם בקרבנות, ובלי שליחות לא נקרא שעומדין "כל ישראל" על הקרבן כיון שאין כל ישראל עסוקין בעבודה ומחשבתם בקרבנות.

ויש להבין דמה המקור לפי הרמב"ם שיהיו דוקא בירושלים, הרי כין שהמטרה הוא "התעסקות בעבודה ותפלה ... ותהיה דעתם ומחשבתם בקרבנות", למה צריכים לזה ירושלים. הרי שייך למנות אנשי מעמד בשאר עיירות.

בירושלמי הנ"ל הביא אם יהו כל ישראל עולין לירושלם לית כתיב אלא שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך. אם יהיו כל ישראל יושבין ובטילין והכתיב ואספת דגנך מי אוסף להן את הדגן אלא שהתקינו הנביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות על כל משמר ומשמר היה עומד בירושלם של כהנים ושל לויים ושל ישראלים.

הרי בירושלמי הזיגן שהמושקף ראשון היתה לעלות לירושלים, ואחר ששלל סברא זו, היתה סברא שישבו בטל בעריהם, וגם שלל סברא זו, אז חזר לעלי" לירושלים ע"י מעמדות.

ובזה בודאי צריך להבין שהרי כבר ניסה סברא לומר ששייך לעמוד על הקרבן בלי הליכה לירושלים וא"כ מה ההכרח לומר שוב שילכו לירושלים.

וע"כ לומר דהא דהיתה סברא לומר לישב בטל במקומן היא רק משום דסברי דבעינן כל ישראל ומוכרחין לומר שאין חיוב על כל ישראל לעלות לירושלים כיון ד"לית כתיב אלא שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך", וכיון ששללו גם הסברא דכל ישראל ישבו בטל במקומן, א"כ חזר הסברא לומר שיעלו לירושלים ע"י המשמרות.

אבל עדיין צריך ביאור מהו הסברא שיעלו לירושלים, שזה היתה המושקף ראשון של הירושלמי, אם לא שיש חיוב שמירה, כדעת רש"י.

הרמב"ם הלכות כלי המקדש פרק ו הלכה א כתב, אי אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו וקרבתו הציבור הן קרבן של כל ישראל ואי אפשר שיהיו ישראל כולן עומדין בעזרה בשעת קרבן לפיכך תקנו נביאים הראשונים שיבררו מישראל כשרים ויראי חטא ויהיו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבנות והם הנקראים אנשי מעמד, וחלקו אותם כ"ד מעמדות כמנין משמרות כהונה ולויה.

ובהלכה ב כתב, בכל שבת ושבת מתקבצין אנשי מעמד של אותה שבת, מי שהיה מהן בירושלים או קרוב לה נכנסין למקדש עם משמר כהונה ולויה של אותה שבת, והרחוקים שבאותו מעמד כיון שהגיע מעמד שלהן הן מתקבצין לבית הכנסת שבמקומן.

ויש להבין בדבריו:

א – כתב "אי אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו", ולא ביאר למה "אי אפשר" להביא קרבן ואינו עומד על גביו.

ב – כתב "ואי אפשר שיהיו ישראל כולן עומדין בעזרה בשעת קרבן" ולא פירוש למה לא. ואי משום הדוחק, הרי ביוה"כ היו עומדים צפופים ומשתחוים רווחים.

ג – כתב שיבררו מישראל "כשרים ויראי חטא", ולא מצינו בגמרא שמוזכר דבעינן כשרים ויראי חטא, ומה המקור לזה, ומה התועלת בזה. איפה מצינו בשליחות תנאים כזו.

ד – כתב מי שהיה מהן בירושלים או קרוב לה נכנסין למקדש... והרחוקים שבאותו מעמד כיון שהגיע מעמד שלהן הן מתקבצין לבית הכנסת שבמקומן. ומשמע מדבריו ששוים אותם העומדים בירושלים והרחוקין, אלא שאלו נכנסין למקדש ואלו

מתקבצין לבית הכנסת שבמקומן. מה מקורו על זה.

ה – אודות הקרובים ש"נכנסין למקדש" הוסיף "עם משמר כהונה ולויה של אותה שבת" מה קשר בין זה לזה שהוצרך להדגיש ענין זה.

ו – בגמרא תענית דף כז. איתא, אמר רב יהודה אמר שמואל כהנים ולוים וישראלים מעכבין את הקרבן, האחרונים דנו בעיכוב זה וכתב השפת אמת שם, דאין הפירוש מעכבין לפסול ע"י הקרבן אלא דמעכבין מלהקריב עד שיתאספו כל אלה וכ"נ דעת הרמב"ם שלא הביא דין זה לפסול הקרבן. הרי שדקדק בדברי הרמב"ם שאין מעמד מעכב.

ובספר בית מאיר שם ג"כ כתב, הנה הפשוט נראה ממה שהבנתי מן הרמב"ם פ"ג ופ"י מהל' כלי מקדש שמשמיט מימרא דרב יהודא היינו מפני שסובר שהמתניתין שמשמיט ישראלים מעכבין, חולקים בפשוט וסוברים שהמעמדות אינם אלא תיקון לכתחילה ולא לעכובא.

ויש להבין שהרמב"ם כתב לשון "אי אפשר" שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, ואיך שייך לומר שאינו מעכב.

ז – גם מ"ש במימרא הנ"ל "כהנים ולוים וישראלים" מעכבין את הקרבן, וכתב רש"י עלה, בד"ה מעכבין את הקרבן, אם אין מעמד מכולן בירושלים, כדתנן על כל משמר היה מעמד בירושלים, של כהנים לויים וישראלים, כיון דכולהו בעלים בעינן דליהוי כמוהו על גבי עבודה. ומשמע מדבריו דגם כהנים ולויים הם בכלל מעמד, מבואר מדברי הרמב"ם שכתב, לפיכך תקנו נביאים הראשונים "שיבררו מישראל" כשרים ויראי חטא והיו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבנות, דאנשי מעמד הם ישראלים. ויש להבין במה פליגי רש"י ורמב"ם בזה.

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם שהולך בענין זה לגמרי כפי הירושלמי, וכל מה שכתב מתאים עם מה שמובא בירושלמי באיזה מקומות.

א – הא דכתב "אי אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו", מבוסס על מה דאיתא בירושלמי דהשקפה הראשונה וגם במסקנא דבעינן מי שעומד על הקרבן בירושלים. ומתחילה סבר דכל ישראל יהיו שם ולבסוף יוצאין בשליחות.

ב – ולפ"ז הא דכתב "ואי אפשר שיהיו ישראל כולן עומדין בעזרה בשעת קרבן", ג"כ כמו"ש הירושלמי משום "לית כתיב אלא שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך".

ג – ומה שכתב שיבררו מישראל "כשרים ויראי חטא" ג"כ יש לומר ע"פ הירושלמי בתענית שם דאיתא, תני ארבעה ועשרים אלף עמוד מירושלם וחצי עמוד מיריחו אף ריחו היתה יכולה להוציא עמוד שלם אלא בשביל לחלוק כבוד לירושלם היתה מוציאה חצי עמוד. הכהנים לעבודה והלוים לדוכן וישראל מוכיחין על עצמן

שהן שלוחיהן של כל ישראל.

ובספר עלי תמר שם על מה שכתב אף יריחו וכו'. פירוש אף, שאין זה כלל דבר קל, שהרי כתב הרמב"ם בפ"ו מהלכות כלי המקדש ה"א, תקנו נביאים הראשונים שיבררו מישראל כשרים ויראי חטא וכו', א"כ לברור כ"ד עמודים שלמים של כשרים ויראי חטא אין זה קל כלל אבל אפשר היה הדבר ביריחו שהיתה כמו משנה לירושלים, וכמ"ש להלן.

ויש לומר דהרמב"ם למד דבעינו כשרים ויראי חטא מהא דכתב הירושלמי מעלת יריחו ש"היתה יכולה להוציא עמוד שלם", דמאי מעליותא בזה, אלא אם נאמר שיש מה שהוא מיוחד באותן האנשים ואעפ"כ "היתה יכולה להוציא עמוד שלם", הרי זה מעליותא ביריחו.

וגם פירוש מ"ש הירושלמי וישראל "מוכיחין על עצמן", שכן הם מוכיחים על עצמם שהן שלוחיהן של כל ישראל, שהכרת פניהם ענתה בהם שהם כשרים חסידים ויראי חטא והם צריכים להיות שלוחים של ישראל. ויתכן מקורו של הרמב"ם במה שכתב כשרים ויראי חטא הוא מלשון הירושלמי כאן, שכן בבבלי לא נזכר מזה כלום.

ואולי מזה דהוכיח הרמב"ם דבעינן "כשרים ויראי חטא", למד הרמב"ם ש"כונתם ומטרתם ההתעסקות בעבודה ותפלה ואינם עוסקין בעסקי עצמן, ותהיה דעתם ומחשבתם בקרבנות", דאם הכוונה רק "שמירה למה צריכין ירא חטא די שהם "כשרים" ונאמנים. ואם הכוונה היא ההתעסקות בעבודה ותפלה ואינם עוסקין בעסקי עצמן, ותהיה דעתם ומחשבתם בקרבנות", מובן למה צריכין "כשרים ויראי חטא".

ואולי יש לפרש "מוכיחים על עצמם שהן שלוחיהן של כל ישראל" באופן אחר כמו שאכתוב לקמן.

ד – מה שכתב מי שהיה מהן בירושלים או קרוב לה נכנסין למקדש... והרחוקים שבאותו מעמד ... מתקבצין לבית הכנסת שבמקומן. ששוים אותם העומדים בירושלים והרחוקין המתקבצין לבית הכנסת שבמקומן, יש לומר ג"כ דמקורו מהירושלמי, שהרי בירושלמי חזינן שהמושקף ראשון היתה לעלות לירושלים, ואחר ששלל סברא זו, היתה סברא שישבו בטל בעריהם, וגם שלל סברא זו, אז חזר לעלי" לירושלים ע"י מעמדות.

ואולי הבין הרמב"ם מזה, דגם לבסוף נשאר ב' האופנים מעמד בירושלים ומעמד במקומן, כמו שהביא הירושלמי ב' האופנים בדיון של כל ישראל עומדין על גבי הקרבן.

ה – ומה שכתב אודות הקרובים ש"נכנסין למקדש" והוסיף "עם משמר כהונה ולויה של אותה שבת", י"ל בהקדם מה דאיתא בירושלמי פסחים פרק ד, תני רבן

שמעון בן אלעזר אומר כהנים ולוים וישראלים ושיר מעכבין את הקרבן. רבי אבון בשם רבי אלעזר טעמא דרבי שמעון בן אלעזר [דברי הימים ב כט כח] כל הקהל משתחוים אלו ישראל. והשיר משורר. אלו הלויים. וחצרות מחצצרים אלו הכהנים. הכל עד לכלות העולה הכל מעכבין את הקרבן. רבי תנחומא בשם רבי לעזר שמע לה מן הדא [במדבר ח יט] ואתנה את הלויים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל אלו הלויים. לעבוד את עבדת בני ישראל באהל מועד אלו הכהנים. ולכפר על בני ישראל זה השיר. ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש אלו ישראל. וכן איתא בילקוט שמעוני.

הרי דלמד רשב"א מקרא, או מדברי הימים או מפסוק בפרשת בהעלותך, שיש ישראלים השייכים להקרבן כמו כהנים ולויים, ואולי זהו מקורו של הרמב"ם דבעינן ישראלים בירשולים במעמד, כיון דילפינן מקרא אחד כהנים לויים וישראלים, ממילא צריך להיות ישראלים ביחד עם הכהנים.

ולפ"ז יש לומר שזהו כוונת הרמב"ם במ"ש ש"נכנסין למקדש" והוסיף "עם משמר כהונה ולויה של אותה שבת" דבא להדגיש שכולם ענין אחד והישראלים נכנסין עם משמר כהונה ולויי, כיון שנלמדו מפסוק אחד.

ואף שהבאנו שהרמב"ם אינו סובר כדעת רשב"א בירושלמי שמעכב, מ"מ אינו שולל ללמוד מכאן שיש ענין אפילו לדין שיהיו ישראלים נמצאים במקדש כחלק מהקרבת הקרבן, וילפינן מאותן הפסוקים או לפי ר' אבון או לפי ר' תנחומא.

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם דכיון שעיקר כוונת המעמד הוא "ההתעסקות בעבודה ותפלה ואינם עוסקין בעסקי עצמן, ותהיה דעתם ומחשבתם בקרבות", א"כ בעצם אינו שייך דוקא להמקדש, וממילא הרחוקים מתקבצין בעריהם, רק מצד הפסוקים הנ"ל בעינן מעמד במקדש, וממילא הקרובים נכנסין למקדש.

ונמצא לפ"ז דלהרמב"ם יש ב' דינים, א – מעמד לצורך "ההתעסקות בעבודה ותפלה וכו'", ב – שתהי' חלק מהקרבת הקרבן כמו עבודת הכהנים ושירת הלויים.

ולהעיר דבפשטות הגמרא ובודאי להרמב"ם פסוקים אלו הם אסמכתא ולא לימוד גמור. דלהרמב"ם אילו הוי לימוד גמור איך אין מעכבין.

ו – הבאנו דעת האחרונים שלהרמב"ם אין המעמד מעכב, וצריך ביאור איך זה מתאים עם מה שכתב הלשון "אי אפשר" שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו.

ז – גם מ"ש במימרא הנ"ל "כהנים ולויים וישראלים" מעכבין את הקרבן, וכתב רש"י עלה, בד"ה מעכבין את הקרבן, אם אין מעמד מכולן בירושלים, כדתנן על כל משמר היה מעמד בירושלים, של כהנים לויים וישראלים, כיון דכולהו בעלים בעינן

דליהוי כמוהו על גבי עבודה. ומשמע מדבריו דגם כהנים ולויים הם בכלל מעמד.

ומבואר מדברי הרמב"ם שכתב, לפיכך תקנו נביאים הראשונים "שיבררו מישראל" כשרים ויראי חטא ויהיו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבנות, דאנשי מעמד הם ישראלים.

ועל כל הדיון הנ"ל אם מעמד מעכב או לא ואם בעיני כהנים לויין וישראלים במעמד, כתב הגבורת ארי בתענית שם, הא דשלתן מעכב דקאמר שמואל לא משום מעמד הוא דודאי מעמד דאחד מהן סגי. אלא היינו טעמא דמעכבין משום דבלא כהנים לא סגי שהן מקריבין הקרבן ולויים לשיר וישראל למעמד.

הרי דסובר דאין עיכוב בשלתן אלא דהעיכוב הוא בכל אחד במה ששייך לו, כהנים בעבודתם, ולויים בשירים וישראל במעמדן, ובוה שייך עיכוב. (וזה דלא כרש"י).

והקשה שם, והא דלא סגי בהני כהני המקריבין הקרבן או בהני לויים משוררין על הקרבן והן עצמן יהיו שלוחי כל ישראל לעמוד על גבי הקרבן.

קושיתו דכיון דלא בעינן משלשתן למעמד כרש"י, א"כ למה בעינן מישראל בכלל הרי שייך שהכהנים העובדים והלויים המשוררים יהיו ג"כ האנשי מעמד, העומדים על הקרבן,

ומתרץ, כיון דהכהנים מקריבין הקרבן והלויים משוררין הן לא מתחזי מילתא ולא מינכר שהן אנשי מעמד.

ר"ל דבעינן שיהא היכר שהן העומדים על הקרבן, וא"כ לא שייך ההיכר באותן שכבר יש להם איזה עבודה בהקרבן, היינו הכהנים והלויים, וממילא בעינן דוקא אנשים שאין להם ענין אחרת כאן אלא המעמד.

הבאנו לעיל לשון הירושלמי שכתב "הכהנים לעבודה והלויים לדוכן וישראל מוכיחין על עצמן שהן שלוחיהן של כל ישראל", והעירו במ"ש וישראל מוכיחין על עצמן שהן שלוחיהן של כל ישראל, ואולי יש לומר דהכוונה למ"ש הגבורת הארי, דלא סגי שיהיו אנשי מעמד מהכהנים והלויים, ד"לא מתחזי מילתא ולא מינכר שהן אנשי מעמד", ובעינן שאנשי מעמד יהיו "מוכיחין על עצמן שהן שלוחיהן של כל ישראל", וממילא בעינן ישראלים.

והקשה הגבורת ארי על הנ"ל, וכי תימא לפי זה בשאר כהנים שאין מקריבין זה הקרבן או בשאר לויים שאין משוררין עליו תסגי להיות מאנשי המעמד ולמה לי שלשתן.

ר"ל כיון דהחסרון בהכהנים העובדים ולויים המשוררים הוא דלא מינכר מילתא כיון דבלא"ה הם שם לעבוד ולשורר, א"כ כהנים אחרים ולויים אחרים יהיו מאנשי

מעמד.

ומסיק, ואין הכי נמי דבכהנים אחרים שלא הקריבו הקרבן או בלויים שלא אמרו שיר על קרבן זה לחוד סגי במקום מעמד.

ולמ"ש בהרמב"ם לא סגי בכהנים אחרים שלא הקריבו ובלויים שלא אמרו שיר, דקרא בישראל כתיב, שלדעתו זה המחייב היותם במקדש.

ואולי יש לומר דהרמב"ם ג"כ דייק מהירושלמי הנ"ל דבעינן שאנשי מעמד יהיו "מוכיחין על עצמן שהן שלוחיהן של כל ישראל", והירושלמי מפרש טעמא דקרא (האסמכתא הנ"ל) דבעינן דוקא ישראלים משום שהן ה"מוכיחין על עצמן" הכי גדול, משום דכהנים ולויים היותם שם במקדש אינו מוכיח כ"כ כיון שבעצם שייכים לעבודה אחרת, אבל ישראל במקדש כל עיקר מציאתם שם בעת עבודת קרבן ציבור מוכיח על מעמדן.

ולפי כל הנ"ל אולי יש לומר דאף דלהרמב"ם "אי אפשר שיהיה קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו" וא"כ בודאי מעכב, מ"מ בדיעבד יוצאין בזה שיש כהנים בעבודתם ולויים בשירם שם, שהרי הם ג"כ "עסוקים בעבודה ואינם עוסקין בעסקי עצמן, ודעתם ומחשבתם בקרבנות", רק דחסר ב"מוכיחין על עצמן שהן שלוחיהן של כל ישראל", וזה "ההוכחה" אינו מעכב.

ועדיין נשאר לבאר פלוגתת רש"י והרמב"ם, דלרש"י "כיון דכולהו בעלים בעינן דליהוי כמוהו על גבי עבודה". ומשמע דגם כהנים ולויים הם בכלל מעמד. ומדברי הרמב"ם מבואר, "שיבררו מישאל" כשרים ויראי חטא ויהיו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבנות, הרי דאנשי מעמד הם ישראלים.

וכבר ביארנו בשיטת הרמב"ם דאפשר לומר דלומד מהפסוק דמעמד הוא מישאלים, וממילא אין שאלה למה לא בעינן כהנים ולויים. ואולי יש לומר עוד דגם ע"י כהנים בעבודתם ולויים בשירם מתקיים מעמד ע"י ש"עסוקים בעבודה ואינם עוסקין בעסקי עצמן, ודעתם ומחשבתם בקרבנות" כנ"ל, וא"כ אפילו נאמר שצריכים כמוהו לדעתו הרי יש כמוהו.

אבל יש להבין בשיטת רש"י מהו הסברא ד"כיון דכולהו בעלים בעינן דליהוי כמוהו על גבי עבודה". דמשו"ה בעינן כהנים ולויים שישתתפו באנשי מעמד ביחד עם הישראלים.

ואולי יש לומר דביארנו לעיל שיש חילוק עיקרי בהשליחות לפי הרמב"ם ורש"י, דלהרמב"ם בעינן השליחות כדי שיתקיים ענין שכל ישראל עסוקין בעבודה ומחשבתם בקרבנות, ובלי שליחות לא נקרא ש"כל ישראל" שעומדין על הקרבן כיון שאין כל ישראל עסוקין בעבודה ומחשבתם בקרבנות.

ולרש"י עצם ענין השמירה נתקיים ע"י שיש מי שהוא שומר על הקרבן ולא בעינן שליחות על זה, וענין השליחות הוא כדי שכל אחד יקיים חיובו שיש על כל אחד במיוחד להיות השומר על קרבנו.

לפ"ז יש לומר לדעת רש"י כיון שהשליחות הוא לצאת חיוב "פרטי" של כאו"א, יש מקום לומר דכל סוג של כלל ישראל יהי' להם שלוחים לשמור על הקרבן "כמוהו", ואולי יש להמתיק הענין, שיש סברא לומר שאינו דומה שמירת כהן לשמירת לוי וישראל וכן אינו דומה שמירת לוי לכהן וישראל, וכן אינו דומה שמירת ישראל לכהן ולוי. שכל אחד שומר במה שנוגע לו, הנהנים בעבודת הקרבן, והלויים בזמנם, וישראל בכללותו.

אבל לדעת הרמב"ם אין מקום לזה כלל, שהרי כל הענין השליחות כדי שיתקיים ענין שכל ישראל עסוקין בעבודה ומחשבתם בקרבנות, וזו חיוב הפרטי אלא חיוב הכללי שכלל ישראל יהיו שם, וזה נתקיים ע"י חלק מכלל ישראל שיהיו שם בשליחות השאר.

בתפילת מוסף דשלש רגלים, והשב כהנים לעבודתם ולויים לדוכנם, לשירם ולזמרים. והשב ישראל לנויהם, ופשטות הפירוש "ישראל לנויהם" הוא שישבו לישב בארץ ישראל, וזהו "נויהם". אלא דצריך ביאור ההמשך ממ"ש קודם, דכל הפרק מדבר אודות המקדש ועבודתו וכאן מדובר אודות ישיבה ברץ ישראל, מה ענין שמיטה אצל הר סיני.

ולמה לא השתמשו בלשון התפילה שאנו אומרים באמירת הקרבנות, רבון העולמים אתה צויתנו להקריב קרבן התמיד במועדו "ולהיות כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם".

ומצאתי בשפת אמת פרשת ויקרא-פסח, שפירוש לשון "נויהם" מלשון זה א-לי ואנוהו, וכתב וזה מה שמבקשין והשב ישראל לנויהם, כי בראיות פנים בעזרה נגלה הפנימיות שבבני ישראל, ע"ש.

ואולי יש לומר דלדעת הרמב"ם כוונת התפילה הוא להשב ישראל ל"מעמדם", וזהו ההמשך למ"ש קודם והשב כהנים לעבודתם ולויים לדוכנם, והא דכתב "נויהם", משום שמי שהיה מהן בירושלים או קרוב לה נכנסין למקדש. . והרחוקים שבאותו מעמד. . מתקבצין לבית הכנסת שבמקומן, א"כ לא רצה לכתוב רק "ישראל למעמדם" בהמשך ל"כהנים לעבודתם ולויים לדוכנם", דאז יהי' נשמע רק חלק המעמד שבמקדש, ומשו"ה כתב "לנויהם", להדגיש במעמד בין במקדש בין בבית הכנסת שבמקומן.



גדר פת שחרכו לשיטת רש"י

הת' יוסף אברהם הלוי שטאל

תלמיד בישיבה

תנן (פסחים כא, א) "כל שעה שמוותר לאכול (חמץ) מאכיל לבהמה לחי' ולעופות ומוכר לנכרי ומותר בהנאתו כו".

ומקשה הגמ' "פשיטא" (דהא אמרת מאכיל ומוכר היינו הנאה - רש"י) ומתרתת הגמ' "לא צריכא שחרכו קודם זמנו וקמ"ל כרבא, דאמר רבא חרכו קודם זמנו, מותר אפילו לאחר זמנו".

ופרש"י "לא צריכא כו" - והאי מותר אלאחר זמן קאי, וכגון שחרכו באור יפה קודם זמנו שבטל טעמו ומראיתו".

ויעיין בתוס' (ד"ה חרכו) שפי' "וכגון שנפסל מלאכול לכלב דבעינן אחר לא הוי שרי דומיא דפת שעייפשה בפ"ק (טו,ב) - שאינה ראוי' לאכילת אדם, אך ראוי לאכילת כלב, דקתני התם דבעינן לשורפה¹. [וכתב הר"ן (מה,ב ד"ה ונשרפת) שאע"פ שבשאר איסורי הנאהדי בכך שנפסלו מאכילת אדם, מ"מ איסורי חמץ חמור יותר בזה, כיון שאפילו אינו ראוי לאכילה, ראוי הוא לחמץ בו עיסות אחרות²].

וכתבו האחרונים שמלשון רש"י "שבטל טעמו ומראיתו", משמע שלא כדברי התוס', אלא כל שבטל מראית לחם, פקע איסורו, ואפילו אם ראוי לאכילת כלב³.

וז"ל הפרי מגדים (מש"ז סי' תמ"ב סק"ח) "ועיין רש"י שם שביטל טעמו ומראיתו, לכאורה משמע דלא כתוס' שם ד"ה חרכו. ופת שעייפשה והכלב יכול לאוכלו, מדרבנן חייב לבער, דמראיתו חמץ ויכול להחלופי כו".

ר"ל שס"ל לרש"י שמן התורה פת שעייפשה מאחר שנשתנה טעמו ומראיתו אינו צריך לשורפו, אלא דגזרו חכמים עליו לשורפו כיון שדומה לחמץ. והטעם שלא גזרו חכמים כאן, משום שהחמץ נשתנה לגמרי, עכת"ד. אבל לענ"ד חידוש הוא לומר שהסוגיא שם בדין פת שעייפשה מדובר בחיוב שריפה רק מדרבנן מאחר שאינו משמע כן כלל.

ואולי י"ל הביאור בזה בהקדים מש"כ אדה"ז בשולחנו (סי' תמ"ב סכ"א) וז"ל

(1) וראה בחי' הריטב"א (לקמן ד"ה תנו) שמפרש הגמ' שם באור"א לגמרי.

(2) וכ"כ שאר ראשונים, ומהם הראב"ד (על המאור אות ג'), רא"ש (סי' א), ר"ן (על הרי"ף), ועוד.

(3) ראה בשפת אמת (ד"ה דאמר), ספר ברוך שאמר (פרנקל ד"ה ודע), ועוד.

"ואינו נקרא חמץ נוקשה אלא אם כן שמשעה שנתחמץ לא היה ראוי לאכילה מעולם כי אם על ידי הדחק אבל אם היה ראוי לאכילה משנתחמץ ואחר כך נפסל מאכילת אדם כגון הפת של חמץ או של שאור שעייפשה ומלוגמא (פירוש מלא לוגמא שלועס חטים ונותנם על גבי מכתו) שנסרחו ונתקלקלו מאכילת אדם חייב לבערם מן התורה אלא אם כן נפסלו מאכילת כלב קודם שעת הביעור, דהיינו קודם שעה ששית דכשיגיע זמן הביעור אין עליהם תורת אוכל שיתחייב לבערם והרי הן כעפר בעלמא. אבל אם נפסלו מאכילת כלב אחר שעת הביעור בין שנתחמצו אחר שעת הביעור בין מקודם חייב לבערו מן העולם לגמרי מן התורה דכיון שהיה עליהם שעה אחת שם חמץ לאחר זמן איסורו אינו נפקע מהם לעולם עד שיעשה להם תורת חמץ".

ואח"כ ממשיך אדה"ז בסעיף שלאח"ז "וכל זה בחמץ שהוא עומד בעינו שאינו מעורב בדבר אחר אבל חמץ גמור שהיה ראוי לאכילה שעירב אותו בדבר שאינו מאכל אדם כלל או שאינו מאכל כל אדם כגון התריאק"ה שאינו מאכל אלא לחולים מותר לקיימו בפסח ואפילו יש בתערובת הזה חמץ הרבה יותר מכזית בכדי אכילת פרס מכל מקום כיון שאינו ראוי לאכילה הרי נפסדה צורת החמץ שבתוכו ואין עליו תורת חמץ כלל אבל אסור לאכול מזה התערובת בפסח ואפילו אין בו אלא חמץ כל שהוא אם דרך עשייתו הוא על ידי תערובת חמץ כגון התריאק"ה וכיוצא בו אינו בטל בתוכו כמו שנתבאר למעלה".

וי"ל שהחילוק בין שני הלכות אלו הוא בפשטות, שבסעיף כ"א מדובר על חמץ שנסרחו ונתקלקלו מעליו, ומאחר שמהותו עדיין חמץ הוא חייב לבערם מן התורה אא"כ נפסל גם מאכילת כלב שאז אין עליהם תורת לחם.

משא"כ בסעיף כ"ב מדובר על חמץ שנשתנה ע"י שינוי מעשה, והוציא הלחם ממהותו הראשון להיות כמהות אחר ע"י תערובות וכיו"ב⁴.

ואולי לזה כיון רש"י במש"כ גבי פת שחרכו שצ"ל רק שינוי טעמו ומראיתו, מאחר שהי' בו שינוי מעשה וכוונת האדם להוציא הלחם מתורת אוכלים, משא"כ פת שעייפשה הדין הוא שצריך להיות פסול גם מאכילת כלב היות שרק אז יוצא מתורת אוכל⁵.



(4) אולם ראה מש"כ בצפנת פענח (ח"מ פ"ד ה"ח [ע' כט]).

(5) ועפ"ז אפשר לבאר מח' הראשונים (בין המכתם והרו"א) הו"ד בחי' המאירי סד"ה ומוכרה לנכרי, עיי"ש.

חֲסִידוֹת

תודה היא בבחי' לבוש

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בד"ה אז ישיר עטר"ת (עמוד ריא):

"וזהו שהתורה נק' לבוש, וכמו עוטה אור כשלמה, וכת'י' כאשר יאמר משל הקדמוני שהיא משל לא"ס קדמונו ש"ע ומשל הוא לבוש כנודע, ובלבוש הרי יש הפרש אם המלך לבוש בהלבוש או שאינו לבוש בו.

ועם היות שגם בעת שאינו לבוש בו ה"ז לבוש המלך, וכמ"ש יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך, דמאחר שהי' כבר לבש [=כלומר, כבר "לבש בו המלך"] ה"ז לבוש המלך, מ"מ כאשר לבוש בו הרי נראה ונגלה לעין כל שהוא לבוש המלך כו'.

וענין בתורה שכבר הי' לבוש בו, י"ל שז"ע ג"ש הראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה כו'.

ומ"מ יש חילוק אם לבוש בו עתה א"ל, וי"ל שזהו אם בהעלם או בגילוי, דהגם שהעצמות מלוּבש בזה, מ"מ ה"ז בהעלם, והכוונה היא שיהי' גילוי העצמות, וזה ממשיכים נש"י, כי הנשמות הן בעצם למעלה מהתורה."

והנה במ"ש בקטע האחרון, לכאורה צ"ב, דבפשטות משמע "אם בהעלם או בגילוי", שכאשר המלך לובש את הלבוש אזי הוא לבושו בגילוי, וכאשר אינו לובש אותו אז הוא בהעלם, אך לפי זה צ"ע הלשון שלאחרי זה "דהגם שהעצמות מלוּבש בזה מ"מ ה"ז בהעלם, והכוונה היא שיהי' גילוי העצמות", דמזה משמע דגם כאשר "העצמות מלוּבש בו הוא בהעלם" ואם כן מה הוא בגילוי?

ואולי הכוונה "שהעצמות הי' מלוּבש בו" כבמשל של הלבוש שלבש המלך.

וצ"ע.



הרהורי ניאוף בהיתר?

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

איתא בתניא בתחילת פרק כז "ואין הכתוב מדבר בצדיקים לקראם זונים ח"ו אלא בבינונים כיוצא בו שנופלים לו הרהורי ניאוף במחשבתו בין בהיתר כו".

ואולי אפשר לומר שכוונת רבינו במה שכתב "בין בהיתר", הוא על דרך שכתוב בלוח התיקון בפרק יב "בתאוה בהמית שלא קידש עצמו בשעת תשמיש עם אשתו, או אולי באשתו נדה".

אבל יש להעיר מפירוש"י בפרשת יתרו ד"ה לא תנאף (כ,יג) "אין ניאוף אלא באשת איש וכו'". ובפרט שהלשון "אין ניאוף", ולא "ניאוף הוא".

אבל אולי אפשר לומר ששם בפרשת יתרו מדובר בהעבירה בפועל ממש.

אבל כאן מדובר בנוגע להמחשבה, והיות שהרהורי עבירה קשים מעבירה נחשבים גם מחשבות כאלו בהיתר להרהורי ניאוף.



כמה הערות קטנות במאמר ד"ה ונחה עליו רוח הוי' תשכ"ה

הרב אברהם אלטר הלוי הבר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

א. כמה דברים נפלאים שנמצאים בהמאמר:

(1) ענין, שאמנם מופיע בכו"כ מאמרים וביחוד במאמרים של הרבי, אבל בכל פעם הוא חידוש גדול, והוא שמ"ש שלעתיד יהי' ומלאה הארץ דעה את הוי', הכוונה היא רק כפי שמובן לכאורה, וכן משמע לכאורה ברמב"ם סוף הלכות מלכים, שהכוונה היא ליושבי הארץ, כ"א שגם הארץ הגשמית (דומם) תהי' מלאה דעה את הוי', וכפי שמביא גם בהערה 7 מהפסוק שלעתיד יהי' "אבן מקיר תזעק וגו'".

(2) שענין זה יהי' ע"י פעולתו של מלך המשיח, כלומר שלא נחשוב שכשיגיע

(1) הערת המערכת: ראה בפירוש חסידות מבוארת על תניא פרק כז הערה 12 ביאור בזה, עם מקורות וכו'.

זמן הגאולה, הנה אז יתגלו פעולות נפלאות גדולות אלו, כי הגיע הזמן, - אלא שזה יהי' ע"י פעולתו של מלך המשיח, "שיפעול גילוי אלקות בכל העולם ... ואפילו בסוג הדומם".

ב. בענין שמלך המשיח יהיה גם רב וגם מלך, ומבאר בזה, שזה שהמשיח ילמד תורה לכל ישראל... ובטוב טעם ודעת בסודות פנימיות התורה, וגם מה שילמד באופן של ראייה, הנה כ"ז הוא מה שמשפיע באופן של "רב", ומה שישפיע באופן של מלך, הם ענינים נעלים הרבה יותר לאין קץ מממה שישפיע בהשגה, והשפעה זו תהי' בבחי' מקיף, בדוגמת ההשפעה דמלך.

ג. מבאר שכ"ז בא דוקא ע"י הקדמת העבודה בזמן הגלות, ומבאר בזה, כי דוקא העבודה בזמן הגלות היא באופן ד"נצח", באופן דמס"נ, למעלה מטו"ד, דשרש הנצח הוא מפנימיות הכתר, ישת חושך סתרו, שלמעלה מגילוי, לכן ע"י עבודה זו יתגלו לע"ל הענינים שמשח יגלה אותם באופן של "מלך" (ענינים שלמעלה באי"ע גם מהשגה וראיה דלעתיד, כנ"ל).

ד. וממשיך באות ד', ומביא מהמאמר של הרבי הקודם, דביאור דבר זה (שהגילוי דלעתיד בא דוקא ע"י העבודה שבזמן הגלות) יובן מזה "שהירידה דגלות היא לצורך עליה".

ומבאר בזה הרבי, דזה שאומר בהמאמר (של הרבי הקודם) שהביאור בזה הוא (רק) ע"י הידיעה שכוונת הירידה של הגלות היא לצורך עליה, כוונתו בזה "לבאר הטעם על זה שגם הגילוי דמשיח שיגלה בתור רב, בהשגה וראיה, בא דוקא ע"י העבודה בזמן הגלות (אף שענין ההשגה ומכ"ש הראיה היה דוקא בזמן הבית)".

והביאור בדברי הרבי, דוודאי בשביל הגילוי דמשיח בתור מלך, הנה זה מובן מאד מדוע ההכנה לזה היא דוקא בזמן הגלות, כנ"ל (ולא צריך להגיע בשביל זה להטעם דכל הכוונה דהגלות הוא בשביל העליה) אבל בשביל הגילוי דמשיח בתור רב, הנה לזה אינו מובן מדוע זה דוקא ע"י העבודה בזמן הגלות (ואדרבה לכאורה העבודה בזמן הבית עדיפא), ולכן הביאור בזה הוא דוקא ע"י הידיעה דכל כוונת הגלות הוא בשביל העליה.

ומעתה צריך להבין מהו אכן המענה דע"י שידועים דכל כוונת הגלות הוא לצורך עליה, עי"ז מובן איך העבודה בזמן הגלות דוקא היא ההכנה לזה שמשח יגלה בתור רב.

ומבאר בזה בהמאמר באריכות.

ונראה לי שתמצית הביאור בהמאמר הוא כך:

דזה שמשח יגלה בהשגה ובראייה באופן של רב, אי"ז רק השגה כפשוטו, כ"א

זהו השגה ובפרט ראייה, בפנימיות העולם באופן שיראו שהעולם מצד עצמו מתגלה באופן שאלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות כמו דבר טבעי ממש, (ולא רק מצד הגילוי מלמעלה), והוא ע"י גילוי אוא"ס הבל"ג במציאות העולם.

וזהו יותר פלא (מצד אחד) ממה שהמשיח יגלה בתור מלך, כי הגילוי בתור מלך הוא בבחי' מקיף בעולם, ולכן אי"ז כ"כ פלא כמו מה שמגלה בתור רב בפנימיות העולם, שהעולם מצד עצמו יכיר ויתגלה בו שאלקות הוא בפשיטות ומציאות בהתחדשות, שזהו דבר מופרך לגמרי.

ואכן שואל ע"ז שלכאורה זהו דבר מופרך לגמרי, שהרי כשהיה אוא"ס ממלא מקום החלל, לא היה יכול להיות מציאות העולם, ואיך עתה יכול להיות ענין כזה שהעולם מצד עצמו הוא באופן שאלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות.

והתשובה לזה הוא רק מפני שכוונת הצמצום הראשון, והגלות שבא כתוצאה מהצמצום, הוא מלכתחילה בשביל הגילוי, ולכן כשמתגלה פנימיות הצמצום (כוונת הצמצום) ופנימיות העולמות שנתהוו מהצמצום, הרי במילא העולם אינו סותר להגילוי, (וראה בהערה לקמן הביאור בדרך אפשר בזה).

ומתי ואיך מתגלה כוונת הצמצום, הוא ע"י העבודה דישראל.

אך איזו עבודה פועלת לגלות את כוונת ופנימיות הצמצום, הנה זה רק עבודה כזו, שהיא עצמה באה ומתגלית מכוונת הצמצום, והוא רק העבודה בזמן הגלות, דזה שבגלות ישנה העבודה דמס"נ הנה הגלות עצמה מעוררת את העבודה דמס"נ, וכיון שמתגלה הכוונה דהצמצום לכן אי"ז סותר שהגילוי דאוא"ס הבל"ג יהיה בהמציאות ממש דהעולמות, ויהיה אלקות בפשיטות במציאות העולם ממש. שזה פועל המשיח בתור "רב".

(משא"כ העבודה שבזמן הבית, שהיא עבודה עפ"י טו"ד, אי"ז מגלה כ"כ את כוונת הצמצום, ולכן עבודה זו לא מספיקה לפעול בהעולם, שיהיה מצד עצמו ומציאותו אלקות בפשיטות.)

זהו לכאורה הביאור של הרבי בדברי המאמר של הרבי הקודם שדוקא ע"י הידיעה שהכוונה בהירידה של הגלות היא לצורך העליה, רק ע"י יובן את פעולתו של המשיח בתור רב, שהוא פועל בתוך העולם בפנימיות שמצד עצמו יכירו שאלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות.

ה. באות ו' מתחיל "והנה ידוע דכוונת הצמצום הוא בכדי שהגילוי דאוא"ס יהי' גם בעולמות" . . "וע"י הצמצום נתחדש שהגילוי דאוא"ס יהי' גם בעולמות", וממשיך ויובן זה בהקדים הידוע ... דקודם הצמצום הי' אלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות ...

וצ"ע מהו הפירוש "ויובן זה" - דלכאורה בהשקפה ראשונה, כוונתו להבין אין יתכן שע"י הצמצום יהי' הגילוי בעולמות, שהרי הצמצום הוא היפך הגילוי.

אבל אם זהו הכוונה, אינו מובן כלל מהו ההמשך ובאריכות, דבתחילה הי' אלקות בפשיטות ומציאות בהתדשות וע"י הצמצום נהי' בהיפך שהמציאות בפשיטות ואלקות בהתחדשות, ואילו לעתיד יהי' גם בעולם אלקות בפשיטות, - מה מוסיף כל זה בהבנת הענין איך הצמצום פועל הגילוי בעולם, ואדרבה זה מוסיף בהתמיה בכל זה, ואכן מיד לאחר זה באות ז' שואל איך יתכן שהגילוי דאוא"ס הבל"ג יהי' בעולם (ועונה ע"ז).

ולכן נראה לי דהכוונה במ"ש "ויובן זה" - אינו לבאר איך יתכן שע"י הצמצום יהי' הגילוי גם בעולמות, כ"א כוונתו לבאר מהו הפירוש ומהי התוצאה מזה שהצמצום יגלה את האור גם בעולם, - וע"ז הוא הביאור שיהי' בעולם מצד העולם עצמו באופן דאלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות, שזהו חידוש גדול מאד, וע"ז אכן שואל מיד לאח"ז באות ז' איך יתכן הדבר, הרי זהו היפך הצמצום (ועונה דזהו מפני שכוונת הצמצום מתחילה הוא בשביל הגילוי - כנ"ל).

ו. מבאר באות ח', דכיון דכוונת הצמצום הוא בשביל הגילוי (שהגילוי יהיה גם במציאות העולם) לכן פנימיות הצמצום (ובמילא גם העולמות שנתהוו מהצמצום) אינו סותר להגילוי, ואדרבה.

ולכאורה אינו מובן כ"כ מה נותן לנו הענין דכוונת הצמצום היא בשביל הגילוי, הרי סוכ"ס אוא"ס הבל"ג לא היה יכול להיות בעולמות, ולכן בכדי שיהיו העולמות, פעל עליו הצמצום שלא יאיר במקום החלל, וא"כ איך עכשיו יכול אוא"ס להיות בגילוי בעולמות.

ונראה לי לכאורה הביאור בזה, דשרש פנימיות הצמצום הוא למעלה מהאור הבל"ג, (דשם אוא"ס הבל"ג והעולמות שויים ממש לפניו), ולכן כשמתגלה פנימיות הצמצום ביכלתו להמשיך את גילוי אוא"ס הבל"ג בתוך מציאות העולמות, וכן העולמות, שנתהוו מהצמצום, נתהוו באופן כזה שכשמתגלה פנימיותם (שבא מפנימיות הצמצום) הם באופן שיוכלו לקבל את אוא"ס הבל"ג במציאותם שיהיה אלקות בפשיטות ממש ומציאות בהתחדשות, (כן נראה לי הביאור בזה, ואם טעיתי ה' יכפר בעדי)

אלא דכדי לגלות את פנימיות וכוונת הצמצום, זהו דוקא ע"י העבודה בזמן הגלות כנ"ל.



הלכה ומנהג

מנהג הדלקת נרות בבית הכנסת (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים
ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע
בודאפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' שי"ל לש"פ ויקרא (גליון א'קסא עמ' 42-33) כתבתי כמה הערות ותיקונים בדברי ה'פסקי תשובות', ובגליון י"א ניסן (גליון א'קסב) נתפרסם מאמרו של הרב פינחס יהושע העשיל באב"ד, חתנו של הרב המחבר 'פסקי תשובות', תגובה קצרה לחלק מן הדברים שכתבתי. וכיון שהכותב בסוף דבריו מבקש שאעיין ואפרסם דעתי לאור דבריו, ואכן ראיתי שקיצרתי קצת בדבריי ונשארו בו דברים שתומים, על כן אבוא בזה לבאר במה דברים אמורים.

ולכל לראש אני מרגיש חובה לומר באופן דאינו משתמע לבי תרי, שח"ו לא באתי לזלזל בכבודו של בנן של קדושים הרב המחבר ספר 'פסקי תשובות', שהוא מחשובי המלקטים שבדורינו, וכל עמך בית ישראל מהללים ומשבחים את עבודתו, וכל כוונתי אינו אלא להעיר ולפלפל בדברי תורה ובדברי הלכה, להעמיד דברים על דיוקם, וקבל את האמת ממי שאמרה.

העתיק לשון ה'ילקוט' שאינו נמצא

ב'פסקי תשובות' (סי' קנא אות יח) העתיק ה"כתוב בילקוט (פ' בהעלותך)... מלמד שישאל חייבים להדליק נר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שהן כמקדש", והערתי (עמ' 34) שלא מצאתי את דברי ה'ילקוט' בשום מקור.

מיד אחרי הופעת הגליון העירני הרב מאיר זירקינד שאכן מקור הדברים אינו נמצא ב'ילקוט' אלא ב'מדרש הגדול' בתחילת פר' בהעלותך, וכן העיר ע"ז הרב באב"ד במאמרו שם. וב"ה הושבה האבידה לבעליה.

ויש לקוות שטעות זה יתוקן במהדורות הבאות של ה'פסקי תשובות', כיון שמאד חשוב בספר שמלקט הרבה מקורות שונים שהפניות ומראי המקומות יהיו מדויקים, כדי שלומדי הספר יוכלו לבדוק את הדברים במקורם.

האם נרות ביהכ"נ חייבים להיות של שמן או שעוה?

ב'פסקי תשובות' שם כתב: "ונרות אלו מצוה מן המובחר שיהיו דווקא של שמן או חלב ושעוה, ולא ע"י חשמל. והמקבל על עצמו לתת נר לבית הכנסת לא יקוים נדרו

אלא אם כן יתן נרות שמות, חלב או שעוה, ואינו יוצא ע"י אור החשמל".

המקורות לזה צויינו בשוה"ג בשתי הערות נפרדות: על המלים "ונרות אלו מצוה מן המובחר שיהיו..." ציין (הערה 87) לכמה מספרי השו"ת; ועל המלים "לא יקוים נדרו" ציין (הערה 88) שוב למספר מקורות.

ב'הערות וביאורים' שם (עמ' 37-35) התעכבתי על ההערה הראשונה, בו צוינו המקורות לקביעה שנרות ביהכ"נ "יהיו דווקא של שמן או חלב ושעוה". הבאתי כל מה שנכתב במקורות שצוינו, והתברר ש"רוב המקורות שצוינו בכלל לא דנים אודות נרות שלפני הש"ץ, ורק ה'כוכבי יצחק' ברור מללו שצריך שיהיו של נרות חלב. ואילו לפי ה'באר משה' כבר נתפשט המנהג להדליק נרות חשמליים, אבל עדיף באם יהיו של נרות ממש. ובהמשך עוד מביא דברי ה'יחזה דעת' (ח"ה ס' ט) דלכתחילה יוצא ידי חובה בנרות חשמליים".

וע"ז העיר הרב באב"ד: "ובמחכ"ת היכן ראה בפסקי תשובות שנרות ביהכ"נ חייבים להיות משמן או שעוה?! הרי בסך הכל כתוב שם שמצוה מן המובחר להדליק בנרות שמן... וכן מה שממשיך להביא משאר מראי"י מקומות לא קשה מידי, ודבר זה ברור לכל מעיין, והבאתי רק קטע קטן לדוגמא".

ואודה ולא אבוש שלא הבנתי את דבריו, כנראה שהכותב נתפס לביטוי "חייבים" שכתבתי שאכן יש לתקנו ל"מצוה מן המובחר", והתמיהה במקומה עומדת: ה'פסקי תשובות' קובע ש"מצוה מן המובחר שיהיו דווקא של שמן או חלב ושעוה, ולא ע"י חשמל", וציין לזה ריבוי מקורות, והרי רוב רובם של המקורות או שלא מזכירים כלל נרות ביהכ"נ או שכותבים בפירוש שאין חילוק בין הנרות השונות, וכלל לא תומכים בקביעתו שזוהו המצוה מן המובחר, וחזרה השאלה למקומו: על יסוד מה קבע ה'פסקי תשובות' שזוהו המצוה מן המובחר?

ב'מגן אברהם' אינו מבואר שהמנהג שדולקים נרות כל היום

ב'פסקי תשובות' שם (אות יט) הביא את דברי ה'כל בו' (וכתב הרבי אשר ז"ל נהגו כל העולם להדליק נר בביהכ"נ קודם שיכנס אדם שם להתפלל. ונראה בעיני כי טעם המנהג הזה, משום הא דאמרין בברכות [ו, א] עשרה קדמא שכינה ואתיא, על כן צריך להדליק הנר ולהקדים. ועוד מפני שכן היו עושין במקדש".

ובהמשך לזה כתב: "ובליקוטי מהרי"ח בשם שלמי ציבור 'דבביהכ"נ הקב"ה מצוי שם תמיד, אם כן ראוי ונכון שיהיו הנרות דולקות שם כל היום, ואין לכבות אותם אחרי התפילה'. וכן כתוב במגן אברהם שזוהו של ביהכ"נ נהוג שדולק אפילו אין אדם בביהכ"נ. וכ"כ במקור חיים לחו"י 'נוהגין בקהלות קדושות להדליק שני נרות של שמן תמידין כסדרן בביהכ"נ וכו'..."

וע"ז תמהתי ב'הערות וביאורים' שם (עמ' 40): "וכל מעיין יראה שלא כתב [ה'מגן אברהם'] שכן היה המנהג, ואדרבה, כוונת דבריו הוא, שלמרות שלא כך המנהג, אבל לפועל 'הוא כבוד המקום כשמדליקין נרות לפניו'....".

וע"ז כתב הרב באב"ד: "ובמחכ"ת עיינתי, והראתי לעוד אנשים לעיין, ואף אחד לא ראה שהמג"א כתב שלא היה נהוג כך. ואדרבה משמע דלכו"ע היה נהוג כך, ורק המג"א מוסיף דיש מצוה בדבר, ולכן מותר להדליק, ודבר זה פשוט וברור לכל בר דעת".

נראה בעליל שקיצרתי במקום שאמרו להאריך, ועל כן אבאר את דברי השו"ע והמג"א כפי הנלענ"ד.

מדברי ה'טור' והשו"ע מפורש יוצא שנהגו להדליק נרות רק בשביל התפילה

כתב בשו"ע (סי' תקיד ס"ה): "נר של בטלה, דהיינו שאינו צריך לו, אסור להדליקו. אבל של בית הכנסת לא חשיב של בטלה, ומותר להדליקו אפילו בי"ט שני אחר מנחה, ואין בזה משום מכין לחול, שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה". וע"ז כתב ה'מגן אברהם' שם (סקי"ד): "יש מצוה. משמע אפילו אין שם אדם בביהכ"נ שרי מהאי טעמא".

והנה מקור דברי השו"ע הוא ב'טור' שכתב: "...שמותר להדליקו ביום הראשון בערב לצורך ליל שני... ואין בזה משום אין יו"ט מכין לחול, שמיד בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה, שבכל שעה, אפילו ביום, יש מצוה בהדלקת נרות בביהכ"נ".

ולכאורה קשה, (א) באם יש מצוה שידליקו נרות בביהכ"נ כל היום וכל הלילה, וכך נהגו מאז ומעולם, אם כן אינו מובן למה כותב ה'טור' שמותר להדליק הנר "לצורך ליל שני", והרי פשוט שזה לצורך יום הראשון. ועוד יותר תמוה (ב), מהו ההוה אמינא של השו"ע וה'טור' שהדלקת הנר בביהכ"נ אחר מנחה הוי לבטלה, והרי המנהג להדליק נרות בביהכ"נ תמיד, א"כ הוי לצורך ומותר.

ומכל זה מוכח שודאי לא נהגו להדליק נרות בביהכ"נ תמיד, והשמש שמדליק מדליק נרות ביום א' של יו"ט אחר מנחה אין ספק כלל שמדליקו "לצורך ליל שני", ואם כן לכאורה זה נר של בטלה ואסור, ועל כן מחדש ה'טור' והשו"ע שבכל זאת מותר, "שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה", כיון שכל נר שדולק בביהכ"נ הוי זה כבוד לביהכ"נ, אפילו באם לא עושים כן בדרך כלל.

ועל זה מוסיף ה'מגן אברהם', שכיון שהשו"ע מתיר הדלקת הנר בביהכ"נ לאחר מנחה, ואינו מחלק בין האם נשארו אנשים בביהכ"נ או לא, משמע מזה שנר הדולק בביהכ"נ הוי כבוד לביהכ"נ אפילו באם אין שם אדם בביהכ"נ. ושוב, מוכרח לומר שאין כוונת המג"א לומר שנהגו להדליק נרות תמיד אפילו באם אין שם אדם בביהכ"נ, שהרי

באם כך מה ההוה אמינא של השו"ע וה'טור' שהדלקה זו הוי נר של בטלה, וכנ"ל.

אמנם לכאורה היה אפשר לבאר הנ"ל בצורה אחרת. נצא מתוך הנחה פשוטה שהיה מנהג מדורי דורות להדליק נרות בביהכ"נ בכל עת ובכל שעה, והשאלה האם מותר להדליק נר גם ביו"ט אחר מנחה, כפי הנהוג כל ימות השנה, שהרי זה רק מנהג והוי כעין נר של בטלה, וע"ז מחדש השו"ע שאין זה רק מנהג ובטלה, "שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה". וע"ז מוסיף המג"א שגם מה שנהוג להדליק נר כשאין שם אדם בביהכ"נ אינו רק מנהג אלא של מצוה.

אמנם מלשון השו"ע מפורש יוצא שפירוש זה אינו נכון, שהרי השו"ע כתוב: **"ואין בזה משום מכין לחול",** שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה, ולפי הפירוש הנ"ל היה צריך לומר **"ואין בזה משום נר של בטלה"**. גם הרי הבאנו שה'טור' כותב בפירושו: **"שמותר להדליקו ביום הראשון בערב לצורך ליל שני... ואין בזה משום אין יו"ט מכין לחול",** הרי מבואר שלא נהגו להדליק נר בביהכ"נ בכל זמן, אלא היה מדליקים לקראת כל תפילה, וע"ז מחדש השו"ע שבכל זאת מותר, כיון שכל נר שדולק בביהכ"נ זה **"מצוה לאותה שעה"**, למרות שלא נהגו כן בכל ימות השנה.

לסיכום: לאחרי כל מה שנתבאר קמה וגם נצבה התמיהה על ה'פסקי תשובות' ש"כתוב במגן אברהם שנה זה של ביהכ"נ נהוג שדולק אפילו אין אדם בביהכ"נ", ויש כאן שתי תמיהות:

(א) במג"א אינו מבואר שכך נהגו, ואדרבה דבריו מיוסדים על ההנחה הפשוטה שלא נהגו להדליק נרות בביהכ"נ רק לכבוד התפילה.

(ב) את"ל פירוש חדש במג"א שכוונתו לומר שיש חיוב ומצוה להדליק נרות בביהכ"נ בכל עת, עדיין תמוה לכתוב שהמג"א כתב ש"נהגו", והרי המג"א אינו מדבר כלל על המנהג אפילו באם נפרש שהוא מדבר על החיוב.

[דוגמא רחוקה לדבר, מופרך לכתוב "נהגו כל בני ישראל ללמוד תורה יומם ולילה בלי להפסיק כלל", שהרי נאמר בקרא והגית בו יומם ולילה! פשוט וברור שעל יסוד חיוב הנאמר בהלכה, א"א לכתוב שנהגו כן, שהרי ישנם אלף ועוד סיבות למה לפעמים לא מקיימים את ההלכה כפי שנכתבה. במלים אחרות, א"א לקבוע קיומו של מנהג מאומדנא וסברא, רק באם יש עדות ברורה שמעיד בפירוש שכך נהגו.]

ב'ביאור הלכה' אינו מבואר שהמנהג שדולקים נרות כל היום

ה'ביאור הלכה' שם מפלפל בדברי ה'מגן אברהם': "...אינו מוכח משם [=מדברי הגמרא בברכות נג, א - ראה 'ביאור הגר"א' סק"כ] אלא דבלילה היו דולקין נר בביהכ"נ משום כבוד, אבל ביום ושלא בשעת תפלה וגם בשעה שכבר הלכו כל הקהל לביתם לא מצינו שהוא כבוד להדליק... ובאמת מבואר בעבוה"ק להרשב"א שחוכך בעיקר דין נר של

ביהכ"נ ביום, ואפילו בשעת תפלה, מכש"כ שלא בשעת תפלה וגם אין שום אדם שם לא ידענא אם יש להקל וצ"ע."

וע"ז כתבתי ב'הערות וביאורים' שם (עמ' 40): "וצ"ל שאין כוונתו לשאול על שלא מצינו שנהגו להדליק נרות כל היום, שהרי גם לפי ה'מגן אברהם' אין הכוונה שאכן נהגו להדליק נרות כל היום, וכנ"ל. אלא שכוונתו לשאול שלכאורה אין מקור שאכן זה כבוד לביהכ"נ שידלקו נרות במשך כל היום. ועוד, שבאם זה כבוד לביהכ"נ, ודאי היו נוהגים כן, וכיון שלא מצינו שנהגו כן זה עצמו הראיה שאין בזה שום כבוד."

וב'פסקי תשובות' שם (הערה 92) כתב: 'ועיין גם בביאור הלכה (סי' תקי"ד ד"ה שהרי) שתמה על המנהג להשאיר דלוק נר ביהכ"נ אפילו כשאין שם אדם'. אמנם הרואה יראה שלא תמה ה'ביאור הלכה' על 'מנהג' זה, ואדרבה, הוא תמה על שאין מנהג כזה וכנ"ל."

וע"ז כתב הרב באב"ד: "גם מה שהביא בהמשך דבריו וסילף דברי הביאור הלכה... בבקשה יואיל כבוד תורתו לפתוח עוד פעם ביאור הלכה ולעיין, ויראה שהביאור הלכה כתב ממש הדברים שהובאו בפסקי תשובות ולא כמו שהיפך היוצרות".

קיימתי דברי הרב באב"ד, ולא הצלחתי למצוא את מקום הזיוף, שהרי דברי ה'ביאור הלכה' ברורים מאד, הוא הביא את דברי המג"א שכתב שאפילו אין שם אדם בביהכ"נ יש מצוה בהדלקה לאותה שעה, וע"ז תמה ש"ביום ושלא בשעת תפלה וגם בשעה שכבר הלכו כל הקהל לביתם לא מצינו שהוא כבוד להדליק", וכיון שלא מצא מקור לומר שכבוד להדליק נר בביהכ"נ כל היום, על כן הסיק "לא ידענא אם יש להקל". ואיפה מצא ה'פסקי תשובות' בדברי ה'ביאור הלכה' שהיה קיים מנהג לפועל להדליק נר כל היום.

לסיכום: נראה שה'פסקי תשובות' הבין שמה שכתוב בשו"ע "שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה", כוונתו לפסוק שיש מצוה וחיוב להדליק נרות תמיד בכל עת, וע"ז מוסיף המג"א שהמצוה שבכל עת היא אפילו כשאין שם אדם בביהכ"נ. ומאחר שהבין ה'פסקי תשובות' שיש חיוב ומצוה, על כן הוסיף מדיליה וכתב שודאי כך נהגו מאז ומעולם. אבל האמת עד לעצמו, שהשו"ע (והמג"א) לא בא לחדש כאן חיוב חדש של הדלקת נרות תמיד, אלא שבא להתיר הדלקת הנר בסוף יום א' של חג בשביל התפילה שביום השני, כיון שלפועל כל נר שדולק בביהכ"נ מוסיף כבוד ופאר, למרות שלא נהגו כן בשאר ימות החול.

נרות תמידין ונר שלפני הש"ץ

ב'הערות וביאורים' שם (עמ' 41-40) הערתי על המנהגים השונים של הדלקת הנרות, וע"ז כתב הרב באב"ד: "לא הבנתי דבר וחצוי דבר ממה שכתוב שם, ופוק חזי

מאי עמא דבר, שמנהג כל ישראל להדליק בכל יום שני נרות בעמוד הש"ץ".

ואען ואומר, שלא ניסיתי להכחיש את מה שעיינינו רואות שהיום המנהג שמדליקים שתי נרות לפני הש"ץ, אבל הערתי שם שבעבר לא כך היה המנהג, כי בחלק מהמקורות יוצא שלפני הש"ץ מדליקים רק נר אחת, ועל כן כשמצטטים מקורות שונים צריך לדייק שלא לערבב מנהגים שונים שנהגו במקומות שונים ובזמנים שונים.



זמן שאילת הגשמים

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

בקובץ "זרע יעקב" גליון כ"ח (עמוד תשצ"ט) העיר הג"ר אהרן אלטיר סיגלער שליט"א, וז"ל, שאלתי את הגר"ח קנייבסקי שליט"א אמאי אין מפסיקין לומר ותן טל ומטר ט"ו יום קודם פסח שאז אחרון שבישראל יוצא מנהר פרת לירושלים ולא ירטב מגשמים בדיוק כמו שמתחילים לומר ותן טל ומטר ט"ו יום אחר החג כדי שאחרון שבישראל יגיע לנהר פרת?

ותירץ לי דבחורף אדם יוצא עם מעילים ואין לחוש שירטב משא"כ בקיץ אדם יוצא בלא מעיל אז אם אחר החג יתקדרו השמים בגשמים הוא ירטב וק"ל.

ואני חשבתי לתרץ בדוחק ע"ד שב ואל תעשה דהיינו למנוע הגשמים זה אפשרי, למונעו לדחות שירד לאחר זמן, משא"כ לבטל הגשמים זה אין עושים. ושמעתי פעם דגשמים שמפסיקים באמצע לירד מקלקלים התבואה ולכן אין מפסיקים הגשמים קודם סוף זמנם. עכ"ל.

(א) הנה קושיא זו העיר גם בקובץ "בית הלל" (גליון כ' עמוד קכ"ה) הג"ר אבנר קבץ שליט"א, וז"ל שם, איתא בשו"ע (סימן קי"ו סעיף א') שבארץ ישראל מתחילים לשאול בליל שבעה במרחשון, ושואלים עד תפילת המנחה של ערב יו"ט הראשון של פסח, ומבואר במקורן של דברים שהטעם שאין שואלין עד שבעה במרחשון הוא כדי שיספיקו עולי רגלים שעלו לרגל להגיע לביתם ולא יטרידם הגשמים בדרך, וקשיא לן א"כ מדוע לא פוסקים מלשאול כבר שבועיים מלפני יו"ט הראשון של פסח כדי שלא יטרידם הגשם בעלייתן לירושלים, וצ"ע. עכ"ל שם.

(ב) ומצאתי בס"ד בספר הנפלא "מרפסין איגרי", (המו"ל הג"ר יהודה חיון

שליט"א, תשרי תשס"ד, עמודים פא-פב), שהובא כמה תירוצים לקושיא זו, וכדלהלן:

הגרי"ש אלישיב זיע"א תירץ, שאת קבלת השפעת הברכה של הגשם לא מבקשים להפסיק לפני הזמן, ולכן ממשיכים לבקש טל ומטר עד יו"ט ראשון של פסח, אך אם עדיין לא התחילה קבלת השפעת הברכה של הגשם, נמנעים מלבקש התחלתו עד שיספיקו עולי הרגלים לחזור לביתם, שכן חמור יותר להפסיק בטרם זמן, מלהמנע להתחיל בבקשה. עכ"ד.

הגר"ח קניבסקי שליט"א, תירץ שם, כשהולכים לבית המקדש אפשר ללכת אף כשירודים גשמים ושלגים, משא"כ כשחוזרים מבית המקדש, וכן רמזו על הפסוק (תהלים נ"ה - ט"ו) "בבית אלוקים נהלך ברגש" - "ברגש" ר"ת "ברד רוח גשם שלג", כלומר כאשר הולכים לבית אלוקים, אפשר ללכת גם כאשר יורדים גשמים ושלגים, משא"כ כאשר חוזרים.

הרב משה יחזקאל שליט"א תירץ, הגשם שבסוף החורף אינו חזק כ"כ כמו הגשם שבתחילת החורף, כפי שמצינו בתחילת מסכת שקלים, שכבר בט"ו באדר היו מתקנים את הדרכים והרחובות שניזוקו מהגשמים לצורך עולי רגלים, למרות שעדיין אומרים אתן טל ומטר. עכ"ד.

הרב יצחק סלומון שליט"א, תירץ, ניתן לדחות את הבקשה עד ז' חשון ללא שייגרם שום נזק כתוצאה מכך, שכן ניתן להשלים שבועיים אלו במשך כל ימי החורף, משא"כ אם יפסקו הגשמים שבועיים לפני סוף זמנם, ייגרם נזק שלא יהיה ניתן להשלימו. עכ"ד. [ע"כ מספר "מרפסין איגרי"].

ג) ואענה גם אני את חלקי לתרץ בס"ד, דלעלות לרגל לא חששו שיהיה בדרכים גשמים, ואף שיכולים חלילה למעוד מהגשם וכדו' לא חששו לכך, דשליחי מצוה אינם ניזוקין (פסחים ח:), אולם כשחוזרים מירושלים לבית, הרי איכא מ"ד דסובר דלשוחי מצוה אינם ניזוקים דוקא בהליכתן, אבל לא בחזרתם (שם), ולכן חששו שניזוקו חלילה מהגשם על הדרכים, ולכן לא מבקשים עד ז' חשון, שיוכל כל אדם לחזור לביתו בשלום, והבן.

ד) בעלון "פניני הפרשה", פרשת נח תשס"ז, (מס' 353 עמוד ד'), שמו"ל הגר"ר עובדיה חן שליט"א, נשאל בזה הגאון האדיר רבי מאיר מאזוז שליט"א, והשיב הגר"מ מאזוז שליט"א שם וז"ל, זו קושיא יפה, ונראה שכמה פעמים לא ירדו הגשמים דיים עד ניסן, וידוע שגשם היורד בניסן טוב מאד, והוא "מלקוש" הכתוב בתורה. עכ"ל.

ה) ובקובץ "מבקשי תורה", מרחשון תשס"ז, (גליון מ"ג, עמודים י"ג-י"ד) ראיתי שנשאל בזה הגאון רבי חיים רוטר שליט"א, והשיב וז"ל, [ונדפס גם בשו"ת שלו "שערי חיים" ח"א סימן ז"ך].

ובעניינותי נראה דהן אמנם דזמן גשמים הוי בשמיני עצרת אולם חז"ל קבעו דזמן בקשת הגשמים ב' במרחשון וכו"ל, דכל תקנתם אין היא אלא לדחות את זמן קיבול ברכת הגשם, משא"כ אם יפסיקו לשאול ט"ו ימים קודם הפסח, הפסקה זו פעמים הרבה הוי קללה, ובפרט בשנת בצורת דאיכא חסרון טובא בגשמים, ולכן חז"ל לא תיקנו להפסיק לשאול ט"ו ימים קודם הפסח, ועי' בשו"ע (סימן קי"ד סעיף א') דאין פוסקין [מלומר מוריד הגשם] עד תפילת מוסף של י"ט הראשון של פסח, וכ' המ"ב (סק"ג) דבמדינתו [אירופה] שאין נוהגין לומר מוריד הטל בימות החמה וכו', ולהכריז להדיא שיפסקו מלומר מוריד הגשם ג"כ אין נכון מפני שנראה כממאנים בגשמים ע"ד שאמרו אין מתפללין על רוב טובה.

עוד י"ל דאיתא במס' סוטה (כ"ב ע"א) דאיכא שכר פסיעות ללכת לביהמ"ד מרוחק מביתו, וא"כ ודאי דאיכא שכר פסיעות לעלות לבית המקדש מלבד עצם מצות עלי' לרגל, ובשעה דאיכא קושי לעלות לרגל איכא מצוה טובא, והכל לפי הקושי, ועל דבר זה להקל בקיום המצוה אין ענין בזה כלל, משא"כ במוצאי החג [בסוכות] ליכא מצוה מיוחדת לחזור כל איש לביתו עי' בפסחים (ח' ע"ב), ואין זה אלא לדבר הרשות, ובזה יש ענין שלא יהיה קושי בדבר, [וגם כדי שלא ימנעו מלעלות בפעם אחרת] ולכן חז"ל תיקנו דרק משבעה במרחשון שואלים את הגשמים. עכ"ל הגר"ח רוטר שליט"א.

ובקובץ "מבקשי תורה" (הנ"ל, עמוד ל') כתב בזה הג"ר בן ציון פלמן שליט"א, וז"ל, ובפשוטו צ"ל דמשום עולי רגלים לא תיקנו להתחיל לשאול אך אין זה סיבה שבשבילו נתקן שנפסיק לשאול.

ובדרך דרוש מפרשים עמש"כ הירושלמי (פ"ק דשבת ה"א) דבן עזאי ס"ל דמהלך כעומד ומניח דמי ומקשינן לדבריו היכי משכחת ליה מעביר ד"א ברה"ר ומפרשינן בזורק או בקופץ, והקשה השפת אמת דא"כ אמאי גזרו חכמים שלא לתקוע בשבת ולא ליטול בלולב וכו' דשמיא יעבירנו ד"א ברה"ר, הא קופץ וזורק לא שכחי, והוכיח מזה דכשהולכים לעשות מצוה קופצים מרוב שמחה וא"כ איכא הוצאה, וממילא דכשעולה לרגל והולך לקיים מצוה ליכא חשש שיעכבהו הגשמים וע"כ לא היו צריכים בשביל זה להפסיק מלבקש מטר. עכ"ל.

ז) עוד שם בקובץ "מבקשי תורה" (עמוד י"ב) מצאתי שכתב בזה הג"ר מאיר שצ'יגל שליט"א, וז"ל, ונראה לתרץ דהרי הזכרת גבורות גשמים בברכת תחיית המתים מתחילין מאחרון של חג, ובגמ' תענית מבואר דאף דעדיין לא שואלין, מ"מ כבר הוא סמוך לגשמים, ולכן ראוי להזכיר מה שמשיב הרוח ומוריד הגשם בזמנו, אבל בקיץ אינו מזכיר כלל, רק סמוך לגשמים, והנה אם יפסיקו לשאול ט"ו יום קודם הפסח, אז גם ראוי להפסיק להזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים, דממנ"פ הא בקיץ גם לא מזכירין גבורות גשמים, והרי גם שבח דמשיב הרוח ומוריד הגשם זה יכול להועיל שיירד גשם וכמבואר בתענית (כ"ד ע"א) בעובדא דרבי גזר תעניתא ונחית

אילפא קמי' ואמר משיב הרוח ונשיב זיקא, ואמר מוריד הגשם ואתא מיטרא, ולכן לאחר החג, אף דמזכירין היינו משום דסו"ס הוא סמוך לזמן גשמים, רק לא רוצים מפורש לבקש כיון דמפריע לעולי רגלים, אבל סמוך לפסח אם היו מפסיקין לבקש הי' ראוי גם להפסיק להזכיר כמו בקיץ, וזה לא רצו לתקן לגמרי להפסיק ענין הגשמים.

והגר"י גלינסקי שליט"א תירץ דעבור מצוה יבואו במסירות נפש אף שיורדים גשמים, אבל לא ישוּבו לביתם אחר החג אם ירדו גשמים, ואיכא צערא טובא עכבתם בדרך. ועוד תירץ דאף אם לא יוסיפו לבקש יתכן דמה שביקשו כל החורף זה יועיל שעתה ירדו גשמים עד הפסח כיון דעדיין הוא זמן גשמים, ולא יועילו במה שיפסיקו לבקש.

והרה"ג ר' הלל כהן שליט"א תירץ דכשבאין לרגל לא באין כולן בכנופיא אלא יש מקדימין ויש מאחרין ואין ראוי לקבוע בזה זמן מסוים להפסיק לבקש על הגשמים, משא"כ כשחוזרין לביתם אחר הרגל אז חוזרין כולם יחד, וודאי עבור רוב הציבור ראוי להמנע מלבקש עדיין על הגשמים, ועי' בב"מ (כ"ח ע"א). עכ"ל.

והנה ידידי הגאון רבי צבי קריזר שליט"א כתב לי עוד בזה וזה לשונו:

א. בשם הג"ר ישעיהו גולדשמיד זצ"ל (שהיה אב"ד בת"א) שמעתי שביאר בזה (סוכות נ"ח), דמאחר ונפסק להלכה בנסתפק אם אמר שאלת טל ומטר, דעד ל' יום אמר בחזקת מה שהיה רגיל, ורק לאחר ל' יום נשתנה הרגל לשונו, אם כן רואים מזה שבשלושים יום הראשונים שמתחיל לשאול על הגשמים הוא חייב לכיון יותר משום כך. לעומת זאת בהמשך החורף כבר אומר כפי הרגל לשונו עד שנדרש ממנו שוב שלושים יום בכדי לעקור את הרגלו. והנה מה שאחרו את שאלת הגשמים עד ט"ו יום לאחר החג, כי הלא חששו שתפילה זו תביא את הגשמים ותפריע להולכי הדרכים, וממילא י"ל דדוקא תפילה עם כוונה גדולה כזו שנאמרת בשלושים יום הראשונים של החורף ממנה חששו משום הולכי דרכים, אבל שאלת הגשמים הנאמרת בסוף החורף, שהיא כבר לא כ"כ בכל הכוונה, ממנה לא חששו שתיענה גם במקום שזה יפריע לעולי הרגל. עכת"ד.

ויש להוסיף ראייה לדבריו, דבאמת כאשר יש אדם שהולך ומפריע לו הגשם מצד מידת הדין אמור שרצונו יגבר על התפילות לגשמים. וכמו שרואים מהגמ' ביומא (נג): שהכהן גדול ביוה"כ היה נזקק לתפילה מיוחדת בקדשי הקדשים ש'לא תכנס לפניך תפילת עוברי דרכים'. ואעפ"כ אמרינן שם שתפילה זו לא הועילה לגבי רבי חנינא בן דוסא שכשהלך בדרך פסק הגשם עד שהגיע לביתו. וידוע בשם הבית ישראל מגור שתמה דוכי יעלה על הדעת שכאשר כל ישראל צריכים גשם יהיה ההולך בדרך מבקש לא יהיו גשמים?! וביאר שח"ו אף אחד לא יבקש מפורש שיפסיק הגשם, אלא שמספיק שיאנח בשביל שיפסק הגשם. ע"כ. וביאור הדברים, כי עיקר התפילה אינה

אלא לפי עומק הלב והמחשבה של המתפלל, וממילא מאחר וההולך בדרך מרגיש שהגשם מפריע לו, הרי שבתוך לבו, בעצם האנחה שמוציא יש כאן בקשה להפסקת הגשם, ואילו התפילות שכן ירדו גשמים, הם לא תמיד מעומק הלב, [בלי לקטרג ח"ו...], ולכן אין פלא שצריך תפילה מיוחדת של כהן גדול ביום המקודש ביותר ובמקום המקודש ביותר ש'לא תכנס לפניך תפילת עוברי דרכים'.

ב. עוד י"ל, דאדם שכבר עלה לרגל, צריך לדאוג לו שיוכל גם לחזור לביתו בשלום, משא"כ כשצריך לעלות ויש גשמים, זה לא ענין של חז"ל לדאוג לזה, כי אז יש את הבחירה ביד האדם האם הוא רוצה לעלות במסי"נ על אף הגשמים, או שהוא אנוס או פטור וכדו' כשאנו יכול לילך מחמת הגשמים. אבל זה עדיין לא סיבה לתקן שייפסקו הגשמים.

וביותר, דהנה אם אחד לא יעלה לרגל מחמת הגשם, יתכן שהוא אנוס, ולכן לא צריך לתקן שלא ישאלו הגשמים, לעומת זאת מי שלא יעלה לרגל מחשש שירדו גשמים כשיחזור, זה כבר לא אנוס אלא פשיעה אם לא יעלה, וכדי למנוע מן העם מחשש זה שלא יעכבו עצמן מלעלות, תקנו שלא ישאלו עד ט"ו יום.

ג. עוד יתכן לומר, דהנה דרשו חז"ל בכ"מ (ובקידושין סט, ב) שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות, וע"ע בספרי דברים (פיסקא קנ"ב ד"ה וקמת ועלית) וז"ל: וקמת ועלית, מגיד שארץ ישראל גבוהה מכל הארצות ובית המקדש גבוה מכל ארץ ישראל. וא"כ נמצא שלעלות לירושלים זה אמור לקחת יותר זמן מאשר לחזור מירושלים עד נהר פרת, כי העליה קשה יותר. וממילא נראה שאם יש להמתין ט"ו יום עד שיוכלו להגיע מירושלים לנהר פרת, הרי שלעלות לירושלים צריך יותר מט"ו יום, ומאחר ואין לשער הזמן, לא תיקנו כלל, אבל אין טעם לקבוע את אותו הזמן שקבעו לענין החזרה לאחר החג. (עכ"ל)

הגאון רבי דוד אריה שליזנגר שליט"א כתב לי וז"ל: יש לחלק עוד, דלפני הפסח בין כך הדרכים מקולקלים מהפשרת השלגים וטיט. עכ"ל.

הגאון רבי יצחק אברהם שליט"א, כתב לי, וזה לשונו: [א] יתכן ליישב ע"פ הפתגם הידוע, כי "סוף טוב הכל טוב". והיינו שכאשר האמר' של הדבר נעשה בצורה טובה, אין לאדם טענות על התקלות שהיו באמצע. [ושוורש לזה מגמ' קידושין (מ): "ואפילו רשע גמור כל ימיו, ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירים לו שוב רשעו"].

ולפ"ז שפיר יש לחלק, דלענין חג הסוכות שהגשמים באים בעת החזרה דהיינו ב'סוף' קיום המצוה, הרי שראו חז"ל צורך גדול יותר שלא יארע בשעה זו כל תקלה וקושי לעולים ששבים לביתם. אולם בעת העליה לחג הפסח, למרות שהעולים יוצאים עוד בעת עונת הגשמים, אולם מאחר ועד שישובו לביתם בחזרה לאחר חג הפסח, הרי שכבר יפסקו הגשמים, וא"כ דבר זה לא יפגום את שמחת העליה.

[ב] עוד נראה ליישב לפי מה שמובא מדברי שו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תכ"ה) ומהא"ז (הל' שבת) ועוד, שדין פטור 'מצטער', הוא פטור כללי גם בשאר המצות, ולא"ד ממצות סוכה.

ולפ"ז י"ל שפיר, דאם כי אמת הדבר שגם בחג הפסח יש לחוש שיהיו כאלו שלא ירצו לעלות לרגל מפני הגשמים, אולם מזה לא חששו חז"ל, משום שמותר להם ע"פ דין שלא לעלות, שהרי יש להם פטור של 'מצטער'. אך לא כן לגבי חג הסוכות, שההמענות מלעלות לרגל אינה אלא משום החשש של הגשמים ב'חזרה' מהמצוה, והרי באופן כזה שעדיין לא יורד עליו גשמים, אין פטור של מצטער [כמבואר בשו"ע (סי' תרל"ט סעי' ה')] דרק משעת ירידת גשמים לתוך הסוכה פטור], ועל זה חששו חז"ל לתקן תקנה, בשביל שלא ימנעו העולים מלקיים את חובתם. עכ"ל.



כלי נשק בשבת (מוקצה)

הרב אברהם הריץ

שליח כ"ק אדמו"ר – בנסנהרסט, נ.י.
ר"מ בישיבה

האם יש דין מוקצה בכלי נשק בשבת ואיזה דין מוקצה הוא

א) הנה בספר משנה לחם להגר"י עמדין שבת פ"ו מ"ד כתב דהוא מוקצה כדין כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו אבל לא לצורך הכלי, (והטעם שחשוב מלאכתו לאיסור משום שחובל אסור בשבת).

ועוד כתב שם שיש בו דין מוקצה מחמת חסרון כיס כמו איזמל (סכין של מילה), שמותר לטלטלו רק לצורך המיוחד לכך כמו לצורך מילה המותרת בשבת, וכן בכלי נשק לצורך הרתעה ושמירה אבל לא לצורך אחר או לצורך מקומו מפני שמקפיד עליו מחמת חסרון כיס.

הנה הטעם הראשון שכתב דחשיב כלי שמלאכתו לאיסור יש לדון שיש בו שימוש נמי להיתר בשבת להרתעה ויש להחשיבו ככלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר דהיינו שבנשק יש מלאכה האסורה - חבלה וגם מלאכה המותרת - הרתעה.

ולפי"ז י"ל דחשיב כלי שמלאכתו להיתר שמותר לטלטלו לצורך הכלי.

וראה בפוסקים שדנו בכלי שרוב מלאכתו לאיסור וגם משתמש בו נמי להיתר אם דינו ככלי שמלאכתו להיתר.

ויש לדייק מל' אדה"ז שש"ח סכ"א "כלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר מותר

לטלטלו אף לצורך הכלי עצמו כדין כלי שמלאכתו היתר הואיל והוא מיוחד ג"כ למלאכת היתר", משמע שאם גם יש בה שימוש של היתר אף שאין זה השימוש העיקרי חשיב ככלי שמלאכתו היתר.

(ב) והנה בשו"ע אדה"ז שם סי"ט פסק דתפילין חשיבי ככלי שמלאכתו לאיסור הואיל והן מיוחדים ללובשן לשם מצוה ובשבת אסור ללובשן לשם מצוה.

אבל מותר לטלטלן לצורך גופן כגון בשביל שישמרהו מן המזיקין, עי"ש.

והטעם דלא אמרינן דתפילין חשיבי כלי שמלאכתו נמי להיתר שהרי יכול ללובשן לשמרן מן המזיקין, משום שהתפילין מיוחדים ללבישת מצוה (כלשון אדה"ז שם) ולא לשמור מן המזיקין רק מותר לטלטלן לשם זה דחשיב כמטלטלו לצורך גופו.

ולפי"ז י"ל דה"נ בכלי נשק הוא מיוחד לאיסור לירות בו ומטרתו אינו להרתעה רק יש בו תועלת נמי להרתעה כתוצאה מלבישת הנשק כמו תפילין ששומרין מן המזיקין.

אבל עצם הכלי הוא מיוחד לאיסור ודינו ככלי שמלאכתו לאיסור. וכן מדויק בלשון אדה"ז הנ"ל שרק כלי שמיוחד נמי להיתר חשיב כלי שמלאכתו היתר "הואיל והוא מיוחד ג"כ למלאכת היתר".

וראה בספר שמירת שבת כהלכתה פ"כ סוף הערה כ"ט בשם הגרש"ז אורבאך ז"ל דחשיב ככלי שמלאכתו לאיסור, שמותר לטלטלו לצורך גופו בתור הרתעה והגנה.

(ג) והנה יש שכתבו (ראה בספר משוח מלחמה ח"ב סס"א) דכלי נשק חשיב כלי שמלאכתו להיתר, שהרי מיעוד להשתמש בו במצב של סכנה והגנה שמפני פיקו"נ מותר להגן על עצמו ולירות בשבת, וא"כ תשמישו שמיוחד לו הוא להיתר.

ולפי"ז יהי' מותר לטלטלו לצורך הכלי ולא רק לצורך גופו ומקומו.

אמנם יש להעיר ע"ז שהרי סכין של מילה מותר להשתמש בו לצורך מילה בזמנה בשבת ואעפ"כ חשיב ככלי שמלאכתו לאיסור (ולא ככלי שמלאכתו היתר).

שהרי מבואר בשו"ע אדה"ז סי' של"א ס"י "איזמל של מילה הוא מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור לטלטלו אלא לצורך המילה ולא כדי להצניעו ואפילו לצורך גופו ומקומו וכ"ש שלא לצורך כלל".

והנה דעת אדה"ז הוא דגדר מוקצה מחמת חסרון כיס הוא רק בכלי שמלאכתו לאיסור ולא בכלי שמלאכתו היתר. כמבואר בסי' ש"ח ס"ד "ואין צריך לומר כלים היקרים ביותר אע"פ שאינן עומדין לסחורה אלא שמלאכתן לאיסור ומקפיד עליהם להשתמש בהם תשמיש אחר שלא יפחת דמיהם".

ומבואר בדבריו דרך בכלי שמלאכתו לאיסור שמקפיד מלהשתמש תשמיש אחר יש לו דין מוקצה מחמת חסרון כיס.

אבל אם מלאכתו להיתר אע"פ שמקפיד להשתמש תשמיש אחר מחמת חסרון כיס אינו מוקצה דכיון שמלאכתו להיתר אינו מוקצה כלל.

ומכיון שפסק אדה"ז שסכין של מילה יש בו דין מוקצה מחמת חסרון כיס מבואר בדבריו דחשיב כלי שמלאכתו לאיסור אע"פ שמילה בזמנה מותרת בשבת.

וצריך לומר דשיטת אדה"ז דחשיב כלי שמלאכתו לאיסור (חובל), אלא שנדחה האיסור מפני מצות מילה אבל עצם הכלי מיוחד לאיסור.

וה"נ כלי נשק מיוחד למלאכת איסור חובל בשבת אלא שנדחה האיסור מפני פיקו"נ.

ויש לעיין אם מילה בשבת וכן פיקו"נ הם בגדר הותרה או דחוי'.

ד) ויש לבאר הטעם והגדר בזה (בדיני מוקצה) ע"פ מה שכתב שם אדה"ז בסי' ש"ח סט"ז בארוכה שבימי נחמי' בן חכלי' גזרו מוקצה על כל הכלים אף שמיחד להיתר חוץ מן כוסות וקערות וסכין וכיו"ב.

ואח"כ כשראו חכמים שחזרו העם להזהר קצת באיסורי שבת חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו או לצורך מקומו.

ואח"כ כשראו חכמים שחזרו העם להזהר יותר חזרו והתירו לטלטל כל כלי שמלאכתו להיתר אפי' לצורך הכלי עצמו . . עיי"ש.

ולפ"ז י"ל שההיתר של דין כלי שמלאכתו להיתר הי' רק על כלי **שבעצם** תשמישו הוא להיתר כמו כוסות וקערות ולא דבר שמותר מחמת שנדחה האיסור מפני פיקו"נ או מצוה.

ולהלכה מבואר בפוסקים דכלי נשק מותר לטלטלם לצורך שמירה והרתעה כדין כלי שמלאכתו לאיסור שמתלטלו לצורך גופו ואפילו במוקצה מחמת חסרון כיס מותר לטלטלו לצורך המיוחד לו.



דעת אדה"ז מתי מקבל המדליק הנרות עליו שבת (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א' קסב מופיעים דברי הרב ש.פ.ר. להוכיח שאין קבלת שבת תלוי' בסיום הדלקת הנרות, כי אם באמירת הברכה. ולכן סובר שמותר לאשה לכבות הגפרור אחרי ההדלקה טרם שתברך.

ויש להעיר על דבריו:

(א) הוא מדייק בלשון שוע"ר (סי' רסג ס"ז): "ועל פי זה נוהגות הנשים שאחר שבירכו והדליקו הנרות, משליכות לארץ הפתילה שבידן..." הרי שקבלת שבת שלה תלוי' גם בכרכה גם בהדלקה.

על זה אענה: (1) כאן העתיק אדה"ז לשון המחבר (או"ח שם ס"י), ואיהו ס"ל כמנהג הספרדים, שצריך לברך עובר לעשייתו; (2) מכאן ראי' להיפך, לומר שאפילו בירכה, עדיין לא קיבלה השבת עד שסיימה להדליק!

(ב) הוא מצטט מהר"ן ס"פ במה מדליקין, שהביא דברי הבה"ג, שקבלת שבת תלוי' בגמר מלאכת הדלקת נר שבת. אך הכותב הוסיף דברי הסבר מדידי', והקורא מקבל הרושם כאילו הם לשון הר"ן, ואני עברתי על הר"ן פעמיים ושלוש ולא מצאתים:

וז"ל הרשפ"ר: "ולכן מלאכה זו טעונה ברכה, והברכה היא חלק ממלאכה זו של מצוה ועושה אותה למלאכה שלימה וגמורה".

במחכ"ת: דברי הגיון הללו אין להם שום מקור בדברי הר"ן שציין אליהם! (ג) הרא"ח נאה (קצות השלחן סי' עד ס"ה) העתיק בסתם שהנשים מקבלות שבת ע"י ההדלקה, ואשר לכן נוהגות להשליך הפתילה כו'. והרשפ"ר העמיס לומר בדקצות השלחן מיירי באשה ש"גמורה בדעתה לקבל עליה שבת בהדלקה לבדה אפילו קודם שבירכה".

כמה עמוס פירושו זה! וראה שם ב'די השלחן' שטרח לברר דין כבה אחד הנרות אחרי גמר הדלקתה, אם מותר לה לחזור ולהדליקו. ושוב כותב שם במפורש: "וקב"ש הוי בהדלקה לבד, אע"פ שלא בירכה עדיין, כדעת בה"ג, לפי שהיא מלאכה אחרונה..."

(ד) בס' 'קיצור הלכות משו"ע אדה"ז' (סי' רסג הע' 45) מביא הסברא שלפי מנהג אשכנז לברך אחר ההדלקה, אולי אין קבלת שבת בגמר ההלדקה לחוד. אך מסיים:

"ומ"מ המנהג הרווח הוא, להשליך הגפרור מידן בלי לכבותו".

ה) ולסברת הרשפ"ר אשאל: לשם מה הביא אדה"ז כל המנהג של השלכת הפתילה, אחרי שאינו נוגע למעשה למנהג האשכנזים, וגם אינו כרוך להסברת ההלכה. וכי בא ללמדנו היסטורי' בעלמא של עדות המזרח?

ואילו לדידי פשוט שהדברים "ועל פי זה נוהגות הנשים . . משליכות לארץ הפתילה" הם להלכה למעשה גם למנהג אשכנז.



מכונת אמת

צבי רייזמן

איש עסקים, ומחבר ספרי 'רץ כצבי' (ח"י חלקים)
לום אנג'לס

"מכונת אמת" [Polygraph] הוא מכשיר שנועד לקלוט את תגובותיו הבלתי רצוניות של בן אדם כדי לבדוק אם הוא משקר, בהתבסס על ההנחה שכאשר אדם משקר, מתרחשים בגופו שינויים פיזיולוגיים בלתי נשלטים כגון: עלייה בלחץ דם, שינוי בקצב דופק הלב ושינוי במוליכות החשמלית של העור [ראה בפסקי דין ירושלים (כרך ו עמ' יד) תיאור הפעולה של מכונת אמת, על פי דו"ח הועדה לענין פוליגרף מחודש שבט תשמ"א].

מאז הומצאה מכונה זו ונעשה בה שימוש בחקירות פליליות, דנו הפוסקים האם לתוצאות הבדיקה יש משקל בהכרעת הדין, והאם בית הדין יכול להכריח את הצדדים להיבדק בה - ובירור הדברים יסודו בשאלה האם תוצאות הבדיקות מהוות "אומדנא", ועד כמה מסתמכים על "אומדנא" זו בדיני נפשות ובדיני ממונות.

א. בילקוט שמעוני (אסתר רמז תתרמו) מתואר הכסא שעשה המלך שלמה בחכמתו: "שש מעלות היו לכסא, וכל מעלה ומעלה מכובשת באבנים טובות ומרגליות והם לבנות ירקרקות ואדמדמות, ויש בהם כזכוכית טובה קריסטאלי. וכשהיו הכהן גדול והזקנים שואלים בשלום המלך, יושבים מימינו ומשמאלו ודנים עמו הדין, וכשמעלים את העד לפני שלמה היו מנגנות פוקעים, גלגלות חוזרים, אריות נוהמים, נשרים פורחין, טווסים רצים, ולמה - לחטוף לבם של עדים בשביל שיעידו אמת".

דברי המדרש הובאו בתוספות במסכת יומא (נד, ב) "שכשהיו עדים באים להעיד בפניו, היו אריות שואגים ונוהמים כמו שיש במדרש, ומתוך כך היו מתפחדים להעיד עדות שקר".

הבאר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סי' עט) למד מדברי המדרש כי שלמה המלך העמיד "מכונת אמת" לגלות האם העדים דוברי אמת: "הרי שעשה שלמה מכונה, היינו גלגלים להפחידם שיעידו האמת. ואם כן איננו רחוק שעל פי תורתנו הקדושה מותר לנסות העדים, וגם לבדוק התובע והנתבע בליי דעדעקטער [מכונת אמת] גם כן לדעת אם אומרים האמת או לא". אולם דחה זאת: "אבל באמת אין משם דמיון לשאלתינו, דבודאי לעשות כל ההתפעלות שיעידו העדים האמת ולא ישקרו ח"ו, שרי ושרי. אבל אחר שהעידו או בשעת עדות לחשדם שמעידים שקר ויהיה שרי לעשות פעולות לדעת אם האמת מעידים או לא, אין לנו ממעשה שלמה המלך שום ראיה כלל".

כלומר, להשתמש ב"מכונה" כדי להרתיע את העדים לפני מתן העדות, ודאי מותר. וכך נהג שלמה המלך כאשר ציוה על העדים להעיד בסמוך לחיות שהיו בכסאו כדי שיפחדו פן יבולע להם אם ישקרו. וממילא אין מכך הוכחה שניתן להסתמך על "מכונה" לאחר שהעדים כבר העידו, כפי שנעשה על ידי ה"מכונת אמת".

ודנו הפוסקים, האם תוצאות הבדיקות מהוות "אומדנא", שיש לה משקל בהכרעת הדין.

ב. בשו"ת יביע אומר (ח"ז חו"מ סי' ח) כתב: "לפי מה שהוסבר לנו מפי מומחים לדבר, כי ברישום של המכונה אין הוכחה ברורה וחותכת לאמיתות הענין הנדרש, אלא עם התרשמותו ושיקול דעתו של החוקר ומפעיל המכונה, על פי התנהגות הנחקר ולחץ הדם שלו וכיוצא בזה, ואין זה אלא אומדנא בעלמא. והרי ידוע שגם בדיני ממונות אין הולכים אחר אומדנא, וכמ"ש הרמב"ם (הלכות נזקי ממון פ"ח הי"ד) "שור שהיה רועה על גב הנהר ונמצא שור הרוג בצדו, אף על פי שזה מנוגח וזה מועד ליגח זה מנושך וזה מועד לישך אין אומריין בידוע שזה נשכו וזה נגחו, אפילו גמל האחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו אין אומריין בידוע שזה הרגו, עד שיראוהו עדים כשרים. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (חושן משפט סימן תח סע' ב). וכל שכן באומדנא של החוקר במכונת האמת דלא היא אומדנא דמוכחא כלל". והוסיף: "ולפע"ד אפילו לאוקומי ממונא דמהני אומדנא, וכמ"ש בשו"ת הרדב"ז [לעיל אות ח], מכל מקום בדיקת הפוליגרף לא חשיבא אומדנא אפילו לפטור, דהויה אומדנא גרועה, כי לפעמים יש סיבות מיוחדות להתרגשות הנחקר ועליית לחץ הדם שלו, ואין הכרח כלל לקבוע שהוא משקר".

וכן נקט להלכה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טז סימן מז) במענה לשאלה האם יש

לשלוח אשה [שנחשדה בניאוף] להיבדק במכונת אמת, וכתב באופן נחרץ: "לדעתני אין לזה כל מקום בהלכה, וזאת הן מכח זה שאין בכוחה של מכונה הזאת להוכיח בבטחה, והן מכח זה שכמה וכמה תקלות נגרמות לא פעם במכונה מסיבות שונות, כאשר גם אלה הדנים בערכאות מודים לכך. וכבר קבעו לנו חז"ל בפסחים (גד, ב) דאחד מהשבעה דברים המכוסים מבני אדם הוא שאין אדם יודע מה בלבו של חברו. והעיקר בזה על שאין לסמוך ולדון על יסוד מכונה כזה, הוא מפני, שגזירת התורה היא שרק על פי שנים עדים יקום דבר. ומזה איפוא דעל אחת כמה וכמה שאין כל מקום לפי ההלכה להסתייע בפסיקת הלכה על יסוד תוצאות של מכונת אמת, וממילא אין כל מקום לחייב את האדם להבדק במכונה כזאת".

וכן הסיק לדינא רבי צבי יהודה בן יעקב, אב"ד בתל אביב, בספרו משפטיך ליעקב (ח"ד סי' כג) "בענין עצם קביעת אחוזה ההצלחה [בבדיקה על ידי מכונת אמת], הדבר לענ"ד תמוה, וכי אם יודעים האמת עם מי, מכונת אמת לשם מה. הקביעה ה"מדעית" על אחוזה ההצלחה עדיין צריכה עיון, בפרט שכאמור חלק גדול מהמסקנה בנוי על התרשמות החוקר, אם כן אחוזה ההצלחה שונים ומשתנים מחוקר אחד למשנהו, משיטות חקירה כאלה או אחרות. וגם אם נקבל את אחוזה ההצלחה כנכונים, לענ"ד אין כאן גדר של אומדנא דמוכח, ודאי לא של אומדנא דמוכח טובא, ובקצירת האומר אציין לדברי הנתיבות [לעיל אות י] דדווקא באומדנא הידועה לכל העולם, בזה מעיקר הדין ניתן להוציא ממון. אלא שבזמן הזה רבו בתי דין שאינם הגונים, וכמש"כ הרמב"ם [לעיל אות יא], ולא נראה דבדיקת פוליגרף היא אומדנא הידועה לכל העולם בדוגמת אומדנא הידועה לכל העולם".

הסתמכות על מכונת אמת ב"דין מרומה"

ג. כאשר נראה לדיינים שיש רמאות מצד בעלי הדין או מצד העדים, אמרו חכמים: "מנין לדיין שיוודע בדין שהוא מרומה, שלא יאמר הואיל והעדים מעידים - אחתכנו ויהא קולר תלוי בצוואר עדים, תלמוד לומר (שמות כג, ז) מְדַבֵּר שֶׁקֶר תִּרְחֹק".

ולכן כשהדיינים סבורים שהדין שבא לפניהם הוא "דין מרומה", מוטל עליו לחקור ולדרוש כדי לפסוק את הדין לאמיתו. ואם גם לאחר הדרישה והחקירה עדיין לבו של הדיין נוקפו, אסור לו לפסוק דין זה, אלא יפסקנו דין אחר שלבו שלם בדבר, כדברי הרמב"ם (הלכות סנהדרין פכ"ד ה"ג) "מנין לדיין שהוא יודע בדין שהוא מרומה, שלא יאמר אחתכנו ויהיה הקולר תלוי בצווארי העדים, תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. כיצד יעשה, ידרוש בו ויחקור הרבה בדרישה ובחקירה של דיני נפשות, אם נראה לו לפי דעתו שאין בו רמאות, חותך את הדין על פי העדות. אבל אם היה לבו נוקפו שיש בו רמאות או שאין דעתו סומכת על דברי העדים, אף על פי שאינו יכול לפסלם, או שדעתו נוטה שבעל דין זה רמאי ובעל ערמה והשיא את העדים אף על פי שהם כשרים ולפי תומם העידו וזה הטעם, או שנראה לו מכלל הדברים שיש שם

דברים אחרים מסותרים ואינן רוצים לגלותם, כל אלו הדברים וכיוצא בהן אסור לו לחתוך אותו הדין אלא יסלק עצמו מדין זה וידינו מי שלבו שלם בדבר, והרי הדברים מסורים ללב, והכתוב אומר (דברים א, יז) **כִּי הַמִּשְׁפָּט לְאַלֹהִים הוּא**. מרן השו"ע (חו"מ סימן יז סע' ג) העתיק להלכה את דברי הרמב"ם, והוסיף: **"וכשהיה רואה הרא"ש באומדנא דמוכח שהדין מרומה, היה כותב ונותן ביד הנתבע שאין לשום דיין להשתדל בדין זה"**.

על פי האמור כתב בשו"ת באר משה (ח"ז קונטרס עלעקטריק סי' עט) כי ב"דין מרומה" מותר לדיינים לבדוק את העדים במכונת אמת: **"בדין מרומה שמצוה לעשות דרישה וחקירה גם בדיני ממונות, כמבואר בסנהדרין (לב, ב) ועיין רמ"א (חו"מ סי' טו) וסמ"ע (סי' ל' ס"ק ג), בודאי שרי לבדוק העדים בהליי דעדעקטער [מכונת אמת] לברר האמת, ומכונה זו הוא קיום הדין של חקירה ודרישה כפי היכולת שבידינו, ואם המכונה מראה שהעדים משקרים, היינו שהמכונה מזעזע, יש לכאורה ראייה חותכת שבאמת אין לפסוק על פי עדותם"**.

ובשו"ת עמק הלכה (ח"ב סימן יד) הוסיף כי ב"דין מרומה" יש לבטל את עדותם של עדים שנמצאו משקרים בבדיקה במכונת אמת: **"הנהגה אם קבלו העדים בדין מרומה ונמצא המכונה רותת, שזה מורה שהעדים משקרים, נראה ברור דעדותם בטילה, אע"ג דהמכונה לא הוי ברור גמור דמשקרים רק הוכחה יש שאינם אומרים האמת והוי בגדר אומדנא דמוכח, מ"מ אין לדון ע"פ עדותן כלל, כמו"ש התוספות (סנהדרין לב ד"ה כאן בדין מרומה), דביודעין שהוא מרומה, עדותם בטילה. ואם כן על ידי האומדנא דמוכח של המכונה, בודאי דהוי בגדר שיודעין בו שהוא מרומה, וממילא דאין לדון כלל על פי העדים"**.

אולם, מרן הגר"ע יוסף (יביע אומר, בהמשך דבריו המובאים לעיל אות יב) השיג על דברי העמק הלכה: **"ולפע"ד הפריז על המידה לתת אמון כל כך בתוצאות בדיקת הפוליגרף נגד עדות עדים כשרים, שאפילו אם נאמר דמיירי שהדיינים בקיאים בטיב בדיקת הפוליגרף, וראו בעצמם תוצאות הבדיקה, אין בכח אומדנא זו לבטל עדות של עדים כשרים. ורק מן הראוי שיחקרו וידרשו עד שיגיעו לאמת, אבל לפסול עדות של עדים כשרים בגלל תוצאות בדיקת פוליגרף, אין לזה כל יסוד. וכל שכן אם התוצאות נתקבלו על ידי חוקר, שאין עדותו של אחד במקום שנים"**. ונמצא בדבריו כי מתחשבים בתוצאות בדיקת העדים במכונת אמת רק בכדי לחקור ולדרוש היטב את העדים אך לא עד כדי פסילת העדים.

מכונת האמת סיוע לשיקול דעתו של הדיין להוציא דין "אמת לאמתו"

ד. ולענ"ד נראה לדון בדבריהם על פי מש"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ג סימן עד) לבאר את דרשת חז"ל במסכת מגילה (טו, ב) **"לִיּוֹשֵׁב עַל הַמִּשְׁפָּט (ישעיה כח, ו) זה**

הדן דין אמת לאמתו", ויש להבין "היאך יוציאו בית דין האמת לאמתו". וכן צ"ב מה פשר כפל הלשון "אמת לאמתו".

וביאר הרשב"א: "דבר זה אין בו ענין פרטי, שיוכל שום חכם לומר בדבר פלוני ובדבר פלוני. אלא כל בית דין לפי מה שהוא ענין במקומו ושעתו בחקירת הענין. אם היו שם עדים, איש או אפילו אשה, ובאיזה ענין היה, ולפי דעת הבית דין וחכמתו וחריפותו יכיר הענין מתוך הדברים. וזהו שהיו בודקים ומרבים בחקירות ובבדיקות, והוא רמוז במה שאמרו דן דין אמת לאמתו. ואם הוא דן דין אמת, מאי לאמתו. אלא, שרמזו לזה, שיוסיפו לדבר ולשאול, ואף על פי שמן הדין היה כן, וכן בתחילת הדבר, אפילו כן יעיינו היטב כדי שיצא לאמתו אם יראה בעיניהם שיש קצת דברי רמאות והערמות בטענותיהם".

בקובץ צוהר (חלק יד עמ' רצט) הביא ידידי רבי אליקום דבורקס את דברי הרשב"א, ולמד מהם: "אם כן נראה שלפסוק דין על ידי מכונת אמת, אין זה נקרא דין אמת לאמתו, כיון שההוכחה על ידי המכונה אינה האמת הברורה".

אולם לענ"ד נראה כי כוונת הרשב"א שונה ממה שנתבאר לעיל, והוא אכן אומר שאמנם עדים עדיף, אבל ב"דין מרומה" רשאי הדיין לשפוט על פי "אומדנא", ובאמצעות דרישות וחקירות, כדי להגיע לבירור האמת. ולכן אדרבה, מכונת אמת משמשת כעזר וסיוע לדיין בשיקול דעתו. ונמצא שבאמת לא סומכים על המכונה כבירור, אלא סומכים על שיקול דעתו של הדיין המשתכנע באמיתות ממצאי המכונה, וזהו מכלל חובת הדיין לדון "דין אמת לאמתו" - לעשות ככל יכולתו לברר את האמת, וזאת בניגוד לדברי הרב דבורקס.

לסיכום: מסקנת הפוסקים כי הממצאים הנמסרים על ידי מכונת אמת אינם בגדר "אומדנא דמוכח", ואשר על כן תוצאות הבדיקה במכונת אמת אינן קבילות כראיה.

אולם כאשר נראה לדיין שה"דין מרומה", נתבאר בענף א' כי ניתן להעזר ב"ראיות נסיבתיות" כ"כלי עזר" בחקירת בעלי הדינים עד לבירור האמת או לעשיית "פשרה" ביניהם". ולפי זה נראה כי גם תוצאות בדיקה במכונת אמת עשויות לשמש כלי יעיל בידי הדיין לחקור היטב עד שיגיע לחקר האמת.

כך שלמעשה אין אנו סומכים על המכונה כבירור, אלא על שיקול דעתו של הדיין המנצל את כל הכלים שברשותו לדון "דין אמת לאמתו".



מקוה עם פילטר חיצוני או פילטר ה"כשר"¹

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח כ"ק אדמו"ר – קלן, גרמני

לברר האם ישנה עדיפות בין הסוגים השונים של פילטר ביחס לההידורים של רבותינו נשיאינו בבניית מקוואות.

פילטר ה"כשר" הוא הכינוי שמשמששים בו להפילטר שהמציא יוסי גל ומשווק היום כפילטר מי גלים, דומה לזה גם הפילטר של י. כהן או הפילטר שהמציא במונטריאל.

נקודה השווה של כל פילטרים אלו, שאין בהם כלי קיבול שיפסול המים וכן המים לא יצאים מבור הטבילה בשעת פעולת הפילטר, אשר לכן המקוה לא נחשב כזוחלין בשעה שהפילטר עובד.

לאידך הפילטרים הרגילים שנמכרים בחנויות של בריכות, נחשבים ככלי קיבול והמים שעוברים דרכם נחשבים כשאובין וגם היות והפילטר מותקן מחוץ למקוה, הרי בשעת הפעלת הפילטר המקוה נחשב כזוחלין, ופסול לטבילה עד שיפסיק הפילטר לפעול. בשעה שהפילטר מפסיק לעבוד הרי המים שבמקוה כבר אינם זוחלין ונכשרים שוב על ידי השקה לבור מי גשמים שמתחת או לצידו של בור הטבילה.

יש להוסיף שגם בשעת הפעלת הפילטר כשהמים חוזרים למקוה הזוחלת, ישנם דעות שהמים נכשרים מפיסולם של שאובין על ידי זריעה בתוך המקוה הזוחלת, שלמרות שאסור לטבול במקוה הזוחלת עדיין ישנם הסוברים שזה מועיל להכשיר מים שאובין. לאידך ישנם דעות שלהכשיר מים שאובין חייבים מקוה שכשירה לטבילה ולפי שיטתם המים שחוזרין מהפילטר לא נכשרים כל זמן שהפילטר עובד, לפי שיטה זו המים שחוזרים מהפילטר נכשרים רק על ידי השקה להבור מי גשמים ולא על ידי זריעה.

להבנת הדברים נסכם בקיצר האופנים השונים שיש בהכשרת מקוואות של מי גשמים אחרי שנאספו הארבעים סאה מי גשמים שמכונסים במקום אחד:

(1) יש הטבילה במי גשמים עצמם. שבזה יוצאים ידי חובת הטבילה לכל הדיעות בלי שום בורות מסביב. והוא המבואר במשנה מקוואות פ"א מ"ז שו"ע רא ס"א.

(2) וגם אם הוסיפו מים שאובים לתוך המקוה אחרי שיש בו כבר ארבעים סאה

(1) לע"נ אחי השליח הרב אברהם ישעי' בן עובדיה ע"ה שטראקס. נכתב ביום היא"צ א' דר"ח אייר תשע"ט.

מי גשמים עדיין המקוה בהכשירו, אפילו הוסיפו אלף סאה כל זמן שנשארו שם הארבעים סאה מי גשמים הוא כשר. שו"ע סר"א סט"ו.

אבל הבעיה בזה הוא, שאחר כמה ימים או שבועות המים מתחילים להסריח עד שבזמן חז"ל היו מתרחצין אחר הטבילה במים נקיים שהיו שאובים לנקות עצמם ממי המקוה, עד שאסרו חז"ל להתרחץ אחר הטבילה [שבת יד ע"א] לאידך ישנם כמה עצות להכשיר מים שאובים שיהיו כשרים לטבילה. והם:

3) השקה, היינו שעושים שני בורות, אחד עם מי גשמים והשני עם מים שאובים [כגון בימינו מי העיר מהברז] ועושים חיבור ביניהם, הם נושקין אחד בשני, וזה מספיק להכשיר המים שאובין ומכאן ולהבא דין המים שאובין נחשבים כמו מי גשמים. ובזה עצמו יש שני שיטות:

4) הרא"ש סבור שמספיק שיגעו המים פעם אחת והם נהיו כשרים לעולם, ואפילו אם נפסק הקשר בין שני סוגי המים. שו"ע סר"א סנ"ב.

ועוד יותר מאחר והמים השאובים נהיו כשרים הם מקבלים הדין של מי גשמים ויכולים להשתמש בהם להכשיר מים שאובים אחרים.

5) לאידך שיטת רבינו ירוחם הוא שמים שאובים כשרים רק כל זמן שהם נוגעים במי הגשמים, ואם נפסק ההשקה להמי גשמים הם חוזרים לפיסולם. הובא בש"ך ס"ק קיב.

6) זריעה. יש עוד דרך להכשיר מים שאובים והוא נקרא זריעה על ידי שמערבים המים שאובים בתוך המי גשמים. ועל ידי זה שהמים שאובים נכנסים בתוך המי גשמים הם נהיו כשרים ודינם כמי גשמים, אפילו אם הם נפרדו אחר כך מהמי גשמים. משנה מקוואות פרק ו מ"ח, שו"ע סר"א סכ"ד.

ומכאן מגיע המושג בור זריעה, היינו שמכניסים מים שאובים בתוך הבור שבו נמצאים המי גשמים, וכך מפלס המים עולה למעלה עד שנשפך לחוץ או לבור טבילה שבצידו, והמים שנשפכו לחוץ כשרים לטבול בהם למרות שכבר אין להם השקה לבור שנמצא שם המי גשמים.

7) זריעה בזוחלים. יש דעה שסובר, שגם אם הבור מי גשמים זוחל ואינו עומד על מקומו, למרות שהוא פסול לטבילת אדם, עדיין יכולים להכשיר בו מים שאובים.

8) ויש דיעות ש"זריעה בזוחלין" לא מועיל להכשיר שאובין, שהבור זריעה חייב להיות מים עומדים בלי שום זחילה כלל, רק אז בכוחו להכשיר מים שאובים. ולכן לא

מועיל בור זריעה² להכשיר מי גשמים.

9) ראב"ד. בנוסף לכל השיטות הנ"ל ישנו את שיטת הראב"ד שסבור שלא משנה איזה הכשר עשו למים השאובים, עדיין חייבים המי שאובים להיות מחוברים לארבעים³ סאה מי גשמים, ואם יחסר רובם של המי גשמים המים השאובים חוזרים לפיסולם.

10) תערובת מים. יש גם שיטה שהובא ברמב"ן במס' ב"ב [ובימינו שנדפס פסקי הרי"ד גם הוא מחמיר למעשה כשיטה זו] שלא מועיל השקה או זריעה להכשיר מים שאובים, ואפשר להשתמש במים שאובים רק בשעה שהוא מעורב בתוך מי גשמים. דעה זו לא התקבל להלכה ודחווה הראשונים. לענ"ד הרבי רש"ב כשבנה המקוה ברוסטוב רצה לצאת גם לפי דעה זו. בס"ד בגליונות הבאים נאריך בזה.

[לאריכות הדברים לכל הנ"ל ומראה מקומות לכל הדעות, עיין בפתחה לספר מקוה מים להרב כ"ץ חלק א']

הנה כשבנה הרבי רש"ב המקוה ברוסטוב, הוא ניסה להמציא דרך להכשיר המקוה לפי כל הדיעות הנ"ל. ולכן הוא החליט לבנות המקוה על גבי בור של מי גשמים.

טעמיו ונימוקיו עמו אבל מהידועים לנו, הוא שהוא רצה:

11) לצאת שיטת הראב"ד [הנ"ל מס' 9] שיהיה שם ארבעים סאה מי גשמים כל הזמן. וכשהמי גשמים למטה הם נשארים שמה תמיד באין יכולת לצאת משם.

12) לאידך הרבי רש"ב לא הסתפק רק בהשקה [כריבנו ירוחם הנ"ל מס' 5] אלא הוא רצה שיהיה גם זריעה [כהשיטה הנ"ל מס' 6 81], וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ז ע' רעז וביתר ביאור באג"ק ח"ג ע' רכו וע' רעג.

והיות וישנם שלא שמו לב לדברים אלו של כ"ק אדמו"ר, נבארם בקצרה.

בשעת מילוי המקוה ברוסטוב הרבי רש"ב הקפיד שהמי גשמים ימלאו הבור התחתון וגם יעלו מעל לריצפה של הבור העליון, וכשהכניסו המים שאובים לבור הטבילה היתה ההקפדה שהמים שאובים יפלו לתוך מי הגשמים שנמצאים על הריצפה.

וכ"ק אדמו"ר מבאר שהרבי רש"ב לא הסתפק בזה שיש השקה בין מי העיר

2) ועיין בספר מקוה מים חלקים א וב לפי כותרת הפרקים כמה עיצות ותיקונים שהמציאו להכשיר הבור זריעה גם לדיעה ולא העלו ארוכה לצאת כל הדיעות ואכ"מ.

3) ואחר שהכשרו המים די בעשרים ועוד.

השאובים להמי גשמים, אלא הוא רצה גם שהם יהיו מעורבים ממש. היינו שהמים שאובים יוכשרו גם על ידי זריעה. ובזריעה גופא כ"ק אדמו"ר כותב שלא הסתפק הרבי רש"ב בזריעה בזוחלין [כהשיטה הנ"ל מס' 7] אלא רצה זריעה באשבורן [מים שאינם זוחלין] [כשיטה הנ"ל מס' 8]

לכן הקפיד הרבי רש"ב שהריצפה יהיה תמיד מכוסה עם מי גשמים כך המים שאובים [מי העיר] לא יוכלו לנוח במקוה לפני שהם מתערבים במי הגשמים. וכך יוצא שבעצם אף לא התקבץ שום מים שאובים שצריכים לעשות להם השקה, כמו שצריכים לעשות כשיש שני מקוואות שונות. רק יש לך מים שאובים שהתערבו, או יותר נכון, שניתוספו להארבעים סאה מי גשמים שנמצאו כבר במקוה. וכך השיג הרבי רש"ב שיהיה להמקוה הדין הנ"ל מס' 2 של מי גשמים שניתוספו בו מים שאובים, שכשר לכל הדיעות. וכך המקוה כשר גם לשיטה הנ"ל במס' 410.

הנה אופן מילוי מי המקוה שנהג בו אדמו"ר הרש"ב שתמיד יהיה ריצפת המקוה מכוסה במי גשמים, גורם שלא יכולים לנקות הריצפה. בגלל גודל הנחיצות לנקות הריצפה בימינו מטעמי נקיות לא התפשט הנהגה זו בין אנ"ש, למרות שכ"ק אדמו"ר הזכירו כמה פעמים.

אבל כ"ק אדמו"ר כתב שיש גם עצה אחרת להשיג רמת ההידור של הרבי רש"ב, על ידי שמסדרים שמי העיר יכנסו ישר לתוך נקב ההשקה שיש בין בור התחתון לבור הטבילה, ושהמים לא יגעו בריצפה לפני שהם מתערבים במי הגשמים שבנקב של הבור התחתון. וכך יתקיים ההידור שהמים שאובים מתערבים במי גשמים לפני שיתפשטו על הריצפה. אבל לזה צריכים לכוון זרם המים שיכנס ממש לתוך נקב ההשקה.

[הנה ברוסטוב הנהיג הרבי רש"ב שיחליפו המי גשמים של הבור התחתון כמה פעמים בשנה. והקיום של המקוה היתה תלויה בזה. ולכן מובן שהצעת כ"ק אדמו"ר לכוון זרם מי העיר לתוך נקב ההשקה לא יגרום שום חסרון להמי גשמים. הן נכון שבשעה שהזרם של מי העיר נכנס ישר תוך נקב ההשקה זה גורם שקצת מי גשמים יעלו לתוך בור הטבילה ואח"כ יהיה חסר קצת בבור התחתון. אבל עדיין ישאר שמה ארבעים סאה [ובאמת מספיק אם ישאר שמה רק עשרים סאה ועוד, כנ"ל הע' 3], שהרי היו מכניסים פעמיים ארבעים סאה מי גשמים בבור התחתון. ורק אחר הרבה פעמים שיחליפו מי העיר אזי יכול להיות מחסור גדול בהמי גשמים. אבל עד שיגיעו לשלב כזה שיהיה חסר הרבה מי גשמים, הרי לפי הסדר שהנהיג הרבי רש"ב כבר היו מחליפים כל המי גשמים, שהרי היו מחליפים המים כל כמה חדשים. ושוב ישנו

4) מה שכתבתי שהרבי הקפיד גם על שיטה שבמס' 10 יתבאר בס"ד בגליונות הבאים ואכ"מ. אבל זה שהרביים הקפידו על שאר השיטות הם דברים ברורים באג"ק הנ"ל.

פעמיים ארבעים סאה מי גשמים בבור התחתון.]

הנה בארה"ב התעורר הצורך להשתמש בפילטר לנקות המים של המקוה. שאינו דומה דרגת הנקיות שהיו רגילים בהם ברוסטוב לפני מאה שנה לרמת הנקיות שזקוקים לו בימינו. ואז באו להרה"ג הרה"ח זלמן שמעון דווארקין בבקשה לסדר פילטר במקוה שלא יפסול המקוה. היות והפילטר פוסל המקוה מצד שני סיבות:

(א) הפילטר הוא כלי וכל המים שעובר דרכו נהיו שאובין ואסור לטבול בהם.

(ב) המקוה זוחל בשעה שהפילטר עובר, ומקוה זוחלת הרי הוא פסול.

הרו"ש התיר השימוש בפילטר בתנאי שלא ישתמשו במקוה בשעה שהפילטר עובד והמקוה זוחל, ושישימו מנורה שיהיה סימן מתי מותר להשתמש ומתי אסור להשתמש בו. ועל ידי זה לא יכשלו להשתמש בו בשעה שהפילטר עובר.

והאריך הרו"ש לבאר בתשובה שכתב אז [קובץ רו"ש ע' 38] שהכשרת המים שאובים אחרי שיוצאים מהפילטר, הוא על ידי שהמים עוברים בבור זריעה⁵ בדרכם חזרה למקוה בהתאם להשיטה במס' 7 הנ"ל שגם זריעה במקוה זוחלת מועיל להכשיר מים שאובים.

וגם אחרי שהפילטר יפסיק לעבוד ושוב המקוה לא יהיה זוחל, הרי המים יוכשרו על ידי השקה [שיטה 5 הנ"ל] לבור התחתון.

אבל הרו"ש לא מצא עצה להכשיר המים לפי השיטה שסבורים שזריעה בשעה שהמקוה זוחל לא מועיל להכשיר המקוה [כנ"ל מס' 8], וכבר ביארנו לעיל שהרבי רש"ב הקפיד שכן יקיימו שיטה זו שלא יהיה זריעה בזוחלין, וזה אחד הסיבות שבנה בור על גבי בור.

אבל הרו"ש החליט לוותר על ההידור להכשיר המקוה לפי שיטה זו, שהרי אם יקפידו על הידור זה לא יהיה אפשרי להשתמש בהפילטר. וזה יגרום שהרבה נשים לא ישתמשו בהמקוה ר"ל.

ונאמן לשיטת הרבי והפוסקים, שמוותרים על הידורים מסויימים אם זה יגרום שעוד נשים ישתמשו במקוה. וכפי שהאריך הרו"ש בהתשובה שלו אודות גודל הנחיצות שהיה אז להשתמש בפילטר ואיך שע"י שבנו פילטר בהמקוה ניתוספו כמה וכמה נשים לשמור טהרת המשפחה. והרי אם יקפיד על הידור זה [שיטה 8 הנ"ל] לא

(5) ככה בנו את זה בהתחלה אח"כ הפסיקו לבנות בור זריעה, ובמקום זה המים חוזר ישר לבור הטבילה ומוכשר שם היות ואפשר להחשיב הבור טבילה גם כבור זריעה היות והוא מחובר לבור התחתון. אבל זה לא משנה כ"כ להלכה שהרי עדיין בור הטבילה זוחל, וכמ"ש הרו"ש בתשובה. ואכ"מ להאריך.

יוכלו לנקות המים כל צרכם ויהיו נשים מסוימות שיפסיקו להשתמש במקוה ר"ל. ולכן ויותר על ההידור.

והוסיף הרז"ש שגם בכל המקוואות שעושין בכל תפוצות ישראל לא בנויים לפי השיטה מס' 8 וסומכים על זריעה בזוחלין לפי השיטה במס' 7.

ולכן במקוואות שיש להם פילטר רגיל [חיצוני] חסר להם ההידור שהרבי רש"ב הקפיד עליו, שלא יהיה זריעה בזוחלין.

הנה זכה דורינו שהמציאו הפילטר הכשר, שבנוי כך שגם בשעת פעילות הפילטר אין המים זוחלים וגם הפילטר אינו כלי, ולכן המים לא נהיו שאובין ואין צורך להכשיר המים כלל אחרי שעוברים בפילטר. וגם מן הדין מותר להשתמש במקוה כשהפילטר עובד, ועוד יותר, בגלל שהפילטר לא פוסל המים אין צורך להשתמש במי העיר כלל, וממלאים המקוה העליונה וגם הבור התחתון רק עם מי גשמים. והפילטר מנקה כל המים בלי לפסול אותו.

והרי יש לנו מקוה מהודר לפי המבואר במס' 1 שטובלין במי הגשמים עצמם. ואין צורך לשום השקה או זריעה. וכך יש לנו כל ההידורים שהרבי רש"ב והרבי הקפידו עליהם בכדי לתקן המים שאובים, שהרי מי הגשמים לא צריכים תיקון כלל.

ושוב אין צורך לוותר על הידור לא להשתמש בזריעה בזוחלין [מס' 8] שהרז"ש הוכרח לוותר עליו בלית ברירה שלא היה לו אפשרות לקיים אותו יחד עם ניקוי המים. ולכן הרוצה לקיים כל הידורי רבותינו נשיאינו חייב להשתמש בפילטר הכשר ולא בפילטר רגיל.



אופן לימוד הקריאה (גליון)

הרב אברהם ישעי' שטראקס

מלמד תשב"ר בשכונה

בגליונות האחרונים דנו בשקו"ט ארוכה על שיטה הנכונה בלימוד האל"ף-בי"ת עם תינוקות של בית רבן, האם יש ללמד אותם את ההברה – והצליל – של האותיות לפני שמלמדים אותם את הנקודות, או לא.

צד א' טוען שאות בלא ניקוד אין לה צליל – וממילא אסור ללמד הצליל לפני הניקוד, וצד שני טוען שאות בלא ניקוד יש לה צליל – וממילא מותר וגם צריכים ללמד את הצליל לפני שמלמדים את הניקוד.

הרי שכל השקו"ט הוא, האם יש לאות צליל בלא ניקוד. ברם לפענ"ד נראה שאפילו אם תמצא לומר שיש לאות צליל בלא ניקוד, אין ללמד את הצליל לפני שמלמדים את הניקוד.

ברם מן ההכרח להקדים ולבאר הבהרה יסודית בכללות ענין המדובר¹:

שיטת הלימוד הזה של צליל האות לפני לימוד הניקוד, היא לא – כפי שניתן להבין מכל מה שכתבו בזה בגיליונות הקודמים – שמלמדים את ה"צליל" ע"י שינונו כמה פעמים עם הילד עד שהילד תופסו במוחו וחוקקו בזיכרונו, ולדוגמא כמו בלימוד אות גימ"ל, שנאמר שכאילו משננים עם הילד את הגה הצליל של אות הגימ"ל ע"י הכפלתו אתו כמ"פ בתנועה דשוא נח (כך: "ג . . . ג...") עד שהוא זוכרו.

כי לא כך היא השיטה כלל וגם לא כך הוא המציאות כלל. והיינו, כי קשה מאוד לצפות מילד בגיל הרך הזה שיבטא את הגה הצליל של אות, כשהאות אינה מנוקדת, כך, שמשו"ז ומשום עוד טעמים אחרים שאכ"מ, כל הציור הזה – מושלל מן המציאות לגמרי.

אלא השיטה – היא כך: שבלימוד כל אות, מקריאים עם הילד כמה מילים המתחילים עם אות זה הנלמד, כמו לדוגמא כשמלמדים את אות ה'ב"ת', מקריאים עם הילד את המילים: ברכה, בית, בנין וכו', ומכל המילים האלו יחד (עם כל התנועות הרבות שבהן, כמ"ש בזה להלן) אמור הילד – כאילו – לתפוס את הצליל של אות 'ב"ת'. כך היא שיטת הלימוד למעשה.

ע"פ דברים אלו, יש להציע את התמיהות הרבות שישנן על שיטת הלימוד הזה, לראש ולראשונה – מדברי רבותינו נשיאינו בזה, ואח"כ גם – מבחי' הפרקטי והמציאות בפועל, אם יש איזה תועלת בשיטת הלימוד הזה והאם היא אמורה באמת ללמד את צליל האותיות, כמו שיתבאר.

א. דברי רבותינו נשיאינו²:

ע"פ דברי רבותינו נשיאינו, שיטה הנכונה בלימוד האל"ף-ב"ת הוא, כמ"ש ב'היום יום' (ח' אדר א') "דער אלטער רבי האט אמאל אריינגערופען א יונגערמאן... און האט איהם מבאר געווען דער סדר הלימוד: דאס ערשטע לערענט מען אותיות א' ב'... וואס איז אן אלף – א פינטעלע פון אויבען, א פינטעלע פון אונטען, א קו באמצע דאס איז אן אלף" וכו'.

1) כל מ"ש להלן מניסיון בתחום הפרקטי והמעשי כו', מדובר על ילדים עד לגיל שש\שבע. על גיל יותר מבוגר, לא מדובר כאן.

2) להעיר: דברי רבותינו נשיאינו שלהלן, הן רק איזו ציטוטים לבד, ולא רשימה מלאה.

ועד"ז מבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר (ספר השיחות תשמ"ח ע' 502 הערה 44):
 "להעיר מהידוע אודות דרך הלימוד דאל"ף-ף-בי"ת להסביר לילדים התוכן הפנימי
 בצורת האותיות ולדוגמא: אות בי"ת – התחלת התורה – "שהעולם דומה לב' שהוא
 מסובב משלש רוחותיו ורוח צפונית אינה מסובבת". . כדי לרמוז שעבודתו של יהודי
 לסבב רוח הצפונית, שעיי"ז נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית; אות יו"ד – כלשון
 הרגיל שקורין ליהודי "א יוד" שצורתה נקודה בלבד "די פינטעלע איד" ומספרה רומז
 לעשרת הדברות. וכיו"ב בשאר האותיות" (הדגשות אינן במקור).

מדברי רבותינו נשיאינו אלו מובן, שכאשר מלמדים את האל"ף-ף-בי"ת, הרי
 ה'קאך' צריך להיות בצורת האותיות.

ומובן שה'קאך' בצורת האותיות שייך רק ובעיקר כשמלמדים לילד את צורת
 האותיות כמו שהן לעצמן, ולא כשמוסיפים ללמד אתן יחד גם את הצליל של האות
 (ובפרט עפמ"ש לעיל, ששיטת לימוד הצליל למעשה היא, שמלמדים לילד לא רק את
 הצליל אלא כמה מילים שלמים, שפשוט שבזה שוב אין הדגשה כלל על צורת
 האותיות).

כמאמר המוסגר – יש להוסיף: מדברי רבותינו נשיאינו אלו רואים גם, שכאשר
 מביאים לפני הילד דוגמא על צורת האות, יש להביא רק דוגמאות כאלו שהם 'תוכן
 הפנימי בצורת האותיות', דהיינו רק דברים של קדושה (או עכ"פ מטרה דקדשה³),
 ולא לדברים של חול ועוה"ז סתם כמו 'בית' ו'גלידה' וכיו"ב.

יותר מפורש הוא בשיחת הרבי הריי"ץ (שנת תר"ץ ע' 45) "וואמר למלמד א':
 ער זאל לערנען מיט קינדער, אז זיי זאלן וויסן אז דאס איז אותיות שבהם ניתנה
 התורה. דאס הייסט דאס איז אותיות פון די עשרת הדברות, ניט פון די עשרה
 מאמרות, און מיט דעם וועסטו אים מאכן פאר א מאמין באלקי ישראל".

הרי מבואר שאין לקשר את האותיות עם דברים של חול סתם (שמה"עשרה
 מאמרות) – כמו "ב' לבית' וג' לגלידה" – אלא רק לדברים של קדושה (או מטרה
 דקדושה, וכנ"ל מהיום יום ושיחת תשמ"ח). ע"כ מאמר המוסגר ועוד נחזור לזה להלן.

יותר ממ"ש לעיל בענין לימוד הצליל לפני הניקוד, מבואר ומפורש גם בדברי
 כ"ק אדמו"ר (התוועדות תשמ"ב ע' 2123) שלהלן, וז"ל:

"ועד"ז מובן בנוגע לאות אל"ף דתיבת "אנכי" – שניקוד האות מורה על איזה
 ענין של ציור (פירוט וביאור לאות זו, ולדוגמא: אל"ף בניקוד קמץ – התחלת תיבת
 "אנכי, ואל"ף בניקוד פתח – התחלת תיבת "אנחנו", וכיו"ב), ולכן, עצם ופשיטות

הענין דאל"ף, אלופו של עולם, מתבטא באות אל"ף כפי שהיא מופשטת מציוור, עצם האות ללא כל ניקוד . . עפ"ז מובן גודל הדגשת רבותינו נשאינו שלכל לראש ילמדו את צורת האותיות בפ"ע, שאז נוטעים ומשרישים בלב הילד את ענין האל"ף, אלופו של עולם", (עי' הדברים בשלימותם במקורם. הדגשות אינן במקור).

הרי מבואר ומפורש בזה, שאין ללמד לילד שאות פלוני היא התחלתה של מילה פלונית, אלא רק אחרי שהילד יודע כבר את הניקוד של האות.

הרי שזאת אומרת – בפשטות ולמעשה: שניתן ללמד לילד ש'א' עם קמ"ץ – היא התחלת המילה של 'אָנכי', וש'א' עם פת"ח – היא התחלת המילה של 'אנחנו'⁴, אבל אין ללמד לילד ש'א' בלא ניקוד כלל – היא התחלת המילה של 'אתרוג'.

ב. שיטת הלימוד למעשה

בהתחשב עם המציאות והעובדות מהשטח, קשה מאוד לצייר ולדמיין, איך שיטת לימוד הנ"ל ד'ב' היא בית' עם הבאת דוגמאות מעוד מילים, יכולה בכלל להועיל ללמד את צליל האותיות.

ובהקדים הידוע מחסידות בחלוקת מערכת הדיבור – לג' חלוקות: עיר, בית, ואבן, ושכל פסוק ומשפט – הוא 'עיר', וכל מילה – היא 'בית', וכל אות – היא 'אבן'.

כי הנה, אחד מדברים הכי חשובים אצל כל מלמד תשב"ר הוא, לדאוג לכך שהתלמיד יתרכז וישים את עין עיונו רק על אות (וה'אבן') הנלמד לבד, ולא ישוטט בדעתו להסתכל על כל המילה (ה'בית') או על כל הפסוק (ה'עיר'). כי אם יסתכל על כל המילה או כל הפסוק, הוא לא יבחין באות הנלמד, לפענח אותו ולקראו כדבעי. [להעיר: ענין זה נכון הוא גם אצל רבים מהתלמידים שגמרו כבר את לימוד הנקודות, שעדיין צריכים לעבוד אתם ולהרגיל אותם שישומו את עינם רק על אות הנלמד ולא על כל המילה בכת אחת].

לפ"ז מובן, שע"פ שיטת לימוד הנ"ל ד'ב' היא בית' כו', אי אפשר בשום אופן לייחל ולצפות שכל תלמיד בלא יוצא מהכלל יתפוס את צליל הראשון של כל המילים ושלא יתבלבל חושי ותפיסתו מכל התנועות והנקודות הרבות שישנן במלים אלו, כי אצל תלמידים בגיל הרך הזה – הישג כזה הוא בלתי מציאותי לגמרי (כפי שידוע לכל מלמד תשב"ר), ומה גם שמדובר על תלמידים שע"פ רוב לא יודעים את לשון הקודש (וכמ"ש בזה עוד להלן), ובפרט גם אם המדובר הוא על תלמיד שה'קריאה' קשה לו.

לכן לפענ"ד וכן לפי דעתם של כמה מלמדים שדברתי איתם, שיטת הלימוד הנ"ל ד'ב' היא בית' כו', לא רק שאין בה יתרון על שיטה הנהוגה אצלנו, היא גם אינה

(4) עי' להלן הע' 12.

משמשת כלל את מטרתה המוצהרת כאילו ללמד צליל האותיות.

ויש להעיר ולהוסיף עוד: לפי שיטת הלימוד הנ"ל ד'ב היא בית', היות שלבד מלימוד צורת האות גם מלמדים לילד מידע נוסף של איזה מילים (ברכה, בית, בנין וכו'), מובן, שכדי שיתפוס הילד את המכוון במילים האלו (ומידע הנוסף הזה), הרי כל פעם שמקריאים עם הילד את המילים האלו, צריכים להדגיש שוב את המכוון, שהוא הצליל הראשון של המילה.

ולהעיר ולהבהיר עוד, אצל תלמידים בגיל הרך הזה, כדי שיתפסו ויקלטו איזה דבר, צריכים לחזור ולשנן אתם את הדבר שוב ושוב ועוה"פ ועוה"פ למשך זמן ארוך.

ע"פ דברים אלו, יכול כל אחד לנסות להבין ולשער לעצמו: מאלו הנוהגים ע"פ השיטה הנ"ל⁵, כמה מהם נזהרים באמת להדגיש שוב ושוב כל פעם – את צליל הראשון המילה; כמה מהם בוחנים ובודקים לדעת האם הילד באמת תופס את צליל הראשון של המילה, או האם אולי עושים זאת – רק פעם או פעמיים, ושאת עיקר הישג הלימוד הוא, לעשות משהו יפה עם הילד כדי שיוכל לבוא אתו הביתה, שמוכן שכל זה אינו שייך כלל ללימוד ה'קריאה' עצמה.

ג. ההוכחות שהובאו בגיליונות הקודמים

בגיליונות הקודמים הובאו כמה ראיות והוכחות לשיטת לימוד הנ"ל דלימוד הצליל לפני הנקודה. ברם לפענ"ד כל ההוכחות שהביאו אין קשר ל'ב היא בית', וכמו שיתבאר.

א) בגליון א'קנח כתב הרב מ. ג. שי', שכך לימדו את האל"ף-ב"ת במשך דורי דורות, והביא הוכחה על כך מ'לוח' לימוד הקריאה מסבה-רבה שלו:

[דרך אגב: חוץ ממה שהביא הרב לוי שי' גאלדשטיין בגליון א'קנט מעדותם של רבנים ומשפיעים בזה, הרי סבה שלי הרה"ח עובדי' שטראקס ע"ה לימד – ובהצלחה רבה – קריאה בעיר לונדון, והוא לא שמע מדורות קדמונים על שיטת הלימוד הנ"ל וגם לא עשה אף אחד מדברים האלו⁶, אם כן א"א לומר שכך עשו כולם מדורי דורות ושכן חייבים לעשות כדי שהקריאה ייקלט היטב אצל התלמידים ושום לאו הולכים

5) ישנם הטוענים שהם לא אומרים שב' היא בשביל בית, רק בית מתחיל עם ב' וכך הם שומרים על קדושת האותיות. הנה רעיון זה מובן למבוגרים אבל ילדים הרכים אינם מבינים החילוק בין בית מתחיל עם ב' או ב' היא בית, בשבילם באיזו דרך שיגידו הם מבינים אותו דבר שב' היא בית'.

6) ע"פ עדותו של דודי הרב יונתן פאליק שטראקס שיחי' (שליח כ"ק אדמו"ר בבריטיש קולמבי') שדיבר עם סבה שלי על סוגיא דידן.

נגד המסורה!]

ראשית כל, הנני מסופק על מקורו של ה'לוח' הזה:

כי הנה, ממה שכותב ר' מ.ג. מובן שאין על ה'לוח' הזה את אותיות הדגש והרפא (דהיינו האותיות: בַּב פֶּכ וכו'), אלא רק כ"ב אותיות לבד. ואם כן נראה שדף זה מגיע ממקום שלאו דוקא טהור הוא, ואכ"מ⁷.

ברם, אפילו אם יש על ה'לוח' הזה את כל אותיות הדגש והרפא, ידוע שהשפה אצל עם ישראל במשך כל הדורות הי' 'אידיש', ומובן שזה הי' גם השפה שבה לימדו את התלמידים (כידוע מלחמת רבותינו נשיאנו נגד 'עברית בעברית'⁸), ומה גם, שהילדים של פעם – ובפרט בגיל הזה – לא ידעו כלל את לשון הקודש⁹ (ובפרט שלימוד ה'קריאה' היא עוד לפני לימוד החומש), א"כ ניתן לשער ולצייר בקל, שאילו הי' אחד מגיע לילדים אלו ואומר להם שתדעו ש'ב' היא בית', הרי לא היו יודעים ומבינים כלל מה רוצים מהם, כי הרי לא ידוע להם מה זה 'בית' וגם לא יודעים עדיין להבחין ולהפריד בין התנועות השונות של המלה, שממילא יוצא – שלא הי' אומר להם כלום. שלפ"ז שוב יש מקום לדון על מקורו של 'לוח' זה כו', ואכ"מ¹⁰.

[ומדי דברנו בזה, יש לחזור למ"ש לעיל על ענין זה גופא בנוגע לימינו אלה, שהרי גם בימינו רבים מהילדים אינם יודעים כלל את לה"ק. שיש שמנסים להתגבר על בעי' זו ע"י שמראים לילד תמונה של בית או תמונה של גלידה וכיו"ב, אשר זה גופא שצריכים להשתמש בתחבולה זו להראות תמונה, מראה על גודל הקושי וכו' שבשיטה זו, שהולכים בדרך עקלתון בשעה שיש דרך נוחה וסלולה הנהוגה אצלנו].

עוד זאת, ה'לוח' הזה יש בו רק תמונה אחת לכל אות, א"כ איזו הוכחה יש ממנו לשיטת הלימוד ד'ב היא בית', הרי בשיטת הלימוד ד'ב היא בית' צריך לכל אות דוגמא

(7) אף שאין זה עניננו כלל להיכנס ולדון בכל זה, אעפ"כ כדי שלא יהי' מקום לאי-הבנות וכו', יש להעיר ולהאיר:

(א) האם ידוע ברור לכבוד הכותב הנ"ל ע"פ עדות נאמנה שסבה-רבה שלו לימד בפועל מדף הזה (ואשר משום כך סובר הוא להביא הוכחה מדף זה) או שרק מצא את הדף בעיזבונו ומשער עפ"ז שהוא לימד מדף הזה. שאם הוא רק השערה לבד (אף אם יש מקום ויסוד כו' להשערותו), כפי ששאל ע"ז הר' ל.ג.

(ב) גם יש לברר, האם או בזמנים ההם ידעו כולם והיו ערים לכל המהלכים והמזימות של רוחות הזרות וכו', אלא שבכ"ז ובכיוצ"ב – הרי אכ"מ.

(8) אג"ק של כ"ק אדמו"ר הרש"ב ח"ב.

(9) עי' הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"א.

(10) עי' הע' 7 שלעיל.

מכמה מילים!

(ב) הראי' שמביא ר' א.א. בגליון א'קנז מהיחידות של הרבנית שארפשטיין:

חוץ ממה שכתב בזה כבר הרב לוי שי' גאלדשטיין בגליון א'קנח, הרי בעצם הענין, השאלה של רבנית שארפשטיין הייתה על ילדים שכבר גמרו ללמוד את צורת כל האותיות, ואחזו כבר בלימוד הנקודות. שע"ו שאלה (כפי שהבנתי), האם מותר לה במיני המשחקים שהיא עושה עם הילדים, להדגיש ולהכפיל להם את צליל הראשון של המילה ד'בית' ולהקריא אותה כך: 'ב-ב-בית', או אפילו להכפיל את הצליל דב-ב-ב סתם לבד בלא אמירת כל המילה, וכן כיו"ב בשאר אותיות (כדוגמת ה'פית'), אבל היא לא דברה כלל על שלב התחלת הלימוד של צורת האותיות המדובר בעניננו, וגם לא דברה כלל על הבאת דוגמאות ממלים אחרות (עכ"פ היא אינה מזכירה על כך שום דבר), וממילא לכאורה, אין לזה שום שייכות ולא שום הוכחה כלל לעניננו.

(ג) בגליון א'קס הביא הר' א. פ שי' (שם בדוי) מזה שכ"ק אדמו"ר אמר בחלוקת הדולרים למלמד תש"ב "בשעת איר וועט לערנען מיט זיי אל"ף ביי"ת וועט איר זיי זאגן אז אל"ף הויבט זיך אן 'אנכי', די עשרת הדיברות האבן זיך אנגעוויבן מיט א אל"ף, במילה וועט דאס זיין א גוטע התחלה". מזה רוצה להביא הוכחה שצריכים ללמד תלמידים ש"ב' היא בית".

הנה פירושו בדברי כ"ק אדמו"ר דחוק מאוד ואין צריך להאריך.

ולפענ"ד פירוש הדברים הוא ע"ד המובא בדברי כ"ק אדמו"ר בכ"מ¹¹ מר' סעדי' גאון שכל התרי"ג מצות כלולות בעשרת הדברות ושכל עשה"ד כלולות בדיבור הראשון ד'אנכי כו", ומהבעש"ט, שכל הדיבור הראשון של "אנכי כו" כלול במילה של 'אנכי', וכל המילה של 'אנכי' כלולה באות הראשונה – שהיא האל"ף.

וזהו מה שחוזר כ"ק אדמו"ר ואומר "די עשרת הדיברות האבן זיך אנגעוויבן מיט א אל"ף" שתוכן הענין הוא קדושת האל"ף שבוה נכלל כל התורה (ולא שהמלמד צריך ללמד ה'צלילים' של האותיות וכ"ק אדמו"ר הביא סתם דוגמה של 'א' היא אנכי').

ומוכן הנקודה בכל זה – ע"פ סגנון דברי אדמו"ר מהריי"ץ שלעיל – שא"א להבר הענינים יחד ולומר, שכשם שא' היא התחלת עשרת הדברות (שבה נכללת כל התורה), כך ב' היא בית – שהיא מ'עשרה המאורות'.

וכדברי כ"ק אדמו"ר (התוועדויות תשמ"ח ע' 430): "ובאופן כזה צריך המלמד ללמוד עם הילד אות אל"ף – שזוהי האל"ף שבה כלולה כל התורה כולה – האל"ף

(11) כגון בתורת מנחם – התוועדויות חלק מח עמ' 429, ובעוד כמה מקומות.

ד"אנכי ה' אלקיך" (בניגוד לאל"ף ד"אל זר", שהרי "לא יהי' לך אלקים אחרים")¹².

ד. סיכום:

עפ"ז יש לסכם, שע"פ המובן מדברי רבותינו נשיאינו, צריכים ללמד תחילה את כל אותיות האל"ף ב"ת ולהסביר את תוכן הפנימי של צורת האותיות ע"פ שייכותן לענינים של קדושה.

אח"כ, כשהילדים כבר קולטים את צורת האותיות, יש ללמד את הנקודות קמץ א' אָ, כל מלמד לפי שיטתו והמהלך שלו (אם מספר 'מבוא לקריאה' או מספרים אחרים כיו"ב) אך בלא שום 'מעטאטעס'¹³ (לשון אדמו"ר מהרי"ץ שלהלן) משיטות המודרניות באמצע. כי כשהילדים מתחילים ללמוד ולתפוס את הנקודות, הם כבר תופסים לבד איזה צליל שייכת לאיזה אות, ולא צריכים לבלבל אותם עם שום 'מאטאטעס'¹⁴.

ובלשון כ"ק אדמו"ר מהרי"ץ¹⁵: "די אידען וואס ווילן אז זייערע קינדער זאלן זיין אידען, דארפן זיי לערנען זייערע קינדער אויפן אלטן סדר קמץ א' אָ, אָהן מעטאטעס

12 ידועים דברי אדמו"ר מהרי"ץ (שלהלן) ע"ד צורת אל"ף שהוא בדוגמת אדם הנושא דליים (עי' התועדויות תשמ"ד ע' 488: "מציירים לילדים אות אל"ף בדוגמת אדם הנושא דליים"), ולכאורה זה דבר של חול?

אבל עי' ספר השיחות תשמ"ח ע' 502 הערה 44 (הובא לעיל), וז"ל: "דרך הלימוד דאל"ף-ב"ת להסביר לילדים התוכן הפנימי בצורת האותיות", ומציין ע"ז ללקו"ד ח"ד ע' תרמא, א שבו מספר כ"ק אדמו"ר מהרי"ץ על "הדוגמאות והמשלים המוחכמים שהי' ר' יקותיאל המלמד מבאר ומסביר לתלמידיו בתמונות האותיות היו מושכים את לב התלמיד לשמוע, קובעים אותם במוח וחותמים אותם בזכרון טוב: דלי מכאן ודלי בכאן ומקל נושאם באמצע הוא אל"ף, אשר יו"ד לו מעבר מזה ויו"ד מעבר מזה וקו באמצע. ובכל עת שהיינו רואים נושא מים היינו נזכרים באות אל"ף. וכן בשאר תמונות וענינים באופן כזה, עד אשר כל מקרה בחיינו הי' מזכיר לנו איזה ענין בלימוד" –

שהמובן בזה הוא, שהבאת הדוגמא מנושא הדליים, הייתה מתוך מטרה ברורה וניכרת (שהייתה מובנת ברור גם לילדים) כדי לקשר את הוויות העולם עם אותיות התורה, וכסיום דברי אדמו"ר מהרי"ץ: "בכל עת שהיינו רואים נושא מים היינו נזכרים באות אל"ף". ולכן אומר ע"ז כ"ק אדמו"ר שהיא התוכן פנימי דאל"ף. ויש לעיין עוד.

13 Methods

14 כפי שרואים בישיבתנו שמלמדים כפי המסורה ושלא ע"פ השיטה שב' היא בית, שאפילו הילדים שקשה להם הקריאה, אינם טועים בצליל האותיות.

15 ספר השיחות תר"ץ ע' 127.

דאס נעמט אראפ דער גאנצע הייליגקייט פון אותיות התורה" וכלשון כ"ק אדמו"ר¹⁶
 "שלא כדעת הטועים שלימוד באופן כזה מעכב את התקדמותו של הילד כו"¹⁷.



פשוטו של מקרא

בפרש"י ולא יכול משה לבוא אל אוהל מועד

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרש"י סוף פרשת פיקודי ד"ה ולא יכול משה לבוא אל אוהל מועד (מ, לה)
 "וכתוב אחר אומר ובבא משה אל אוהל מועד בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם וכו'".

וצריך להבין, למה צריך רש"י כאן לתרץ סתירה מפסוק שנאמר בחומש במדבר,
 בפרשת נשא.

ואולי יש לומר שהסתירה לפסוק זה הוא כבר מפרשת תרומה, ששם נאמר (כה,
 כב) "ונודעתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים וגו'", הרי שמשה
 ה' יכול לבוא אל אוהל מועד.

ומה שרש"י מקשה מהפסוק שבפרשת במדבר הוא רק לחזק קושיא שיש לו
 כבר מפרשת תרומה.

ואולי משום שבפרשת במדבר נאמר ביותר בירור והיפוך הלשון ממש שנאמר
 בפרשת פיקודי, שכאן נאמר "ולא יכול לבוא", ושם נאמר ובבא.

ובתירוץ זה (הגם שלכאורה אינו נראה כל כך פשוט), סמכתי על מה שתירץ כ"ק
 אדמו"ר בלקו"ש חט"ו (פ' משפטים שיחה ב'), ששם תירץ גם כן תירוץ כזה על קושיא
 הדומה לקושיא הנ"ל.

והנה שם בלקו"ש עומד על פרש"י בפרשת משפטים ד"ה כי תקנה עבד עברי
 (כא, ב) "עבד שהוא עברי או אינו אלא עבדו של עברי עבד כנעני שלקחתי מישראל
 ומה אני מקיים והתנחלתם אותם (בהר כה, מו) בלקוח מן הנכרי כו'".

16 שיחת א' דר"ח אלול תשמ"ב.

17 אע"פ שב' שיחות אלו מדברים על קמץ אל"ף אָ, לענ"ד תוכנם אחד הוא עם המבואר
 בפנים על שמירת קדושת האותיות.

ואחד מן השאלות שם הוא "למה צריך רש"י כאן 'באווארענען' מה שנאמר 'והתנחלתם' שנאמר קרוב לסוף ספר במדבר.

ומתרץ שם, שבאמת הקושיא להבין חמש למקרא הוא לא מהפסוק שבפרשת בהר, אלא ממה שמצינו באברהם אבינו שקיים כל התורה כולה עד שלא ניתנה, לא שלח אליעזר עבדו ולא קיים הציווי של שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם - אם הפירוש של עבד עברי הוא עבדו של עברי.

ולפי זה הקושיא הוא באמת לא מפרשת בהר, אלא מהנהגת אברהם, שזה כבר למד הבן חמש למקרא. ומה שרש"י מביא דוקא מפרשת בהר, הוא משום ששם נאמר זה במצוה מפורשת.

ובדרך זה יכולים לפרש עוד פרש"י, שכתב בפרשת וירא ד"ה ותשכב את אביה (יט, לג) "ובצעירה כתב ותשכב עמו וכו'".

והנה גם כאן השאלה, הרי הבן חמש למקרא עדיין לא למד פסוק זה, והי' מתאים יותר לכאורה לפרש מה שפירש כאן על פסוק (לה) ששם נאמר "ותשכב עמו", דהיינו ששם הי' צריך רש"י לשאול "ובככירה נאמר ותשכב את אביה".

אלא באמת שאלתו של רש"י הוא כאן על אתר, דהיינו למה נאמר כאן "ותשכב את אביה", הרי בפסוק שלפני זה נאמר "לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו", הרי מובן בפשטות שזה שנאמר אחרי זה "ותשכב", מדובר בנוגע לאביה, והי' מתאים לומר כאן "ותשכב עמו".

רק לחזק שאלתו שיש בפסוק זה, כתב רש"י "ובצעירה כתיב ותשכב עמו", וגם כאן הי' מתאים לשון זה, אבל לא מצד שכתב שם אלא ההכרח הוא כאן גופא.



שונות

סעודת משיח ומצות וידוי מעשרות

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין נ.י.

יש להעיר שזמן סעודת משיח, בארץ ישראל בשביעי של פסח, הוא הזמן היחיד שבו ניתן לקיים מצוה אחת מכל התרי"ג מצוות שזמנה היא אך ורק בזמן סיום חג הפסח. כלומר, בדיוק בשעה שמסייבים לאכול סעודת משיח.

והיא - מצות עשה של וידוי מעשרות.

וכמ"ש הרמב"ם בספר המצוות: המצווה הקל"א -

הציווי שנצטוונו להתוודות לפניו יתעלה, שהפרשנו את חובת המעשרות והתרומות ולהתנקות מהם גם בדבור, כדרך שהתנקינו מלהחזיק בהן בפעל, וזהו הנקרא:

"וידוי מעשר". והציווי בזה הוא אמרו יתעלה: "ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקדש מן הבית וגם נתתיו ללוי ולגר ליתום ולא למנה וגו'" (דברים כו, יג).

ומביאו להלכה בהל' מע"ש ונטע רבעי פי"א, א :

מצות עשה להתוודות לפני יי' אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע הארץ וזהו הנקרא וידוי מעשר:

וזמן קיום מצות הוידוי הוא כמ"ש בהלכה ג: אימתי מתודין במנחה ביום טוב האחרון של פסח של רביעית ושל שביעית. שנאמר כי תכלה לעשר ברגל שכל המעשרות כלים בו.

המחבר העתיק לשון הרמב"ם בשו"ע יו"ד סו"ס שלא.

הטעם לדחיית המצוה עד לזמן המנחה של יו"ט האחרון של פסח הוא כדי שיוכל לאכול ממעשרות שנשארו אצלו במשך ימי החג. ואחרי שמסיים לאכול בזמן המנחה של יו"ט האחרון, מתודה 'בערתי הקדש מן הבית'.

נמצא שזמן הוידוי הוא בדיוק בעת סעודת משיח!

את הקשר בין סעודת משיח למצות וידוי מעשרות נשאר לדרשנים, לדורשי חמורות ודורשי רשומות.

רק יש להעיר שמצינו דבר פלא במצוה ייחודית זו.

והוא עפ"י מ"ש בירושלמי מעשר שני פ"ה, ה. שרק אלו שאין בהם שום חטא מתוודים!

שהרי מתוודה ואומר "לא עברתי ממצותיך".

ואפילו מי שעבר על שחטא קל כמו "הקדים תפילין של ראש לתפילין של יד", אינו מתוודה.

והרי זה, שלילת החטאים, ענינו של ימות המשיח ולעתיד לבוא.

וכמ"ש הרמב"ן:

ונראה מן הכתובים ענין זה שאומר כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע וכל זמן התורה כן כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע לא יתאווה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל.... וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה לו ברצונו דבר והפכו.....

וזהו מה שאמר הכתוב בירמיה (לא ל- לב) הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם וגו' כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה,

וזהו בטול יצר הרע ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי, ולכך אמר עוד (שם פסוקים לב לג) והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם. ובידוע כי יצר לב האדם רע מנעוריו וצריכים ללמד אותם, אלא שיתבטל יצרם בזמן ההוא לגמרי, וכן נאמר ביחזקאל (לו כו כז) ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם וגו' ועשיתי את אשר בחקי תלכו והלב החדש ירמוז לטבעו והרוח לחפץ ולרצון וזהו שאמרו רבותינו (שבת קנא) והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (קהלת יב א) אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה כי הזכות והחובה תלויים בחפץ.

אודות העדר חטאים לע"ל ראה בלקו"ש חכ"ד שופטים ב'. ועוד.



שלא לעשות בשבת מרוחניות גשמיות אפילו במחשבה

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'קדושת לוי' (בא יב, ט. ד"ה על כרעיו ועל קרבנו, בא"ד) וזל"ק: " . . . ונבאר ג"כ הקושיא מהאלשיך הקדוש למה גשם הולך בשבת והמן לא ירד בשבת, ובזה יתורץ כי הגשם אין אדם צריך לעשות בו במחשבה, אבל אצל המן צריך אדם לעשות בו במחשבה כמה צריך לאנשי ביתו, דהיינו אם קנה עבד או נולד לו בן צריך לחשב

במחשבה כמה צריך לנפשות ביתו, וכן היה עומד לגלגולת. וגם לחשוב איזה טעם יהי' לו למן, לכך לא ירד המן בשבת שלא לעשות מרוחניות גשמיות אפילו במחשבה, אבל אצל הגשם אין צריך אדם לעשות בו שום פעולה אפילו במחשבה, לכן הגשם יורד בשבת ומתורץ הקושיא של האלשיך". עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' גליון רצו ('מי יודע' אות ב סק"ב) הקשה הרב ברוך הכהן כ"ץ: "מי יכול לפרש ולפשר דברי ה'קדושת לוי', הלא הרהורים מותרים (שבת קיג, ב)?".

והנה בהערת הרב יהודה גנוט שם כתב: "ואולי אפשר לחלק, דהיתר הרהורים לא נאמר אלא כשאינו פועל בהם שום מעשה, משא"כ כאן דאיתעבדא כמאכל חדש [ודומיא דנולד], בזה לא שרי. אטו המבעיר אש בשבת ע"י שמות וכדומה לא יהא חייב!?".

וזה החילוק אינו, כי הלא כתב בהדיא: "אבל אצל המן צריך אדם לעשות בו במחשבה, כמה צריך לאנשי ביתו, דהיינו אם קנה עבד או נולד לו בן צריך לחשב במחשבה כמה צריך לנפשות ביתו, וכן היה עומד לגלגולת", ושם הרי "אינו פועל בהם שום מעשה" (כמו גבי "דאיתעבדא כמאכל חדש"), ואפ"ה ס"ל דלא שרי.

ונראה לתרץ ע"פ דאיתא בשבת (קנ, ב): "תנו רבנן מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרץ בתוך [גדר] שדהו, ונמלך [חשב] עליה לגודרה, ונזכר ששבת הוא ונמנע אותו חסיד ולא גדרה [לעולם]. וזה אינו אלא ממדת חסידות בלבד, כי בעצם מותר לאדם להרהר בעסקיו בשבת, אלא שאותו חסיד היה מחמיר על עצמו (מהרש"ל). ולפ"ז לכאורה יובנו דברי ה'קדושת לוי' (מפאת החסידות) שאומר "לכך לא ירד המן בשבת שלא לעשות מרוחניות גשמיות אפילו במחשבה", דהיינו ע"ד חסיד הנ"ל שנמנע לגודרה לעולם מחמת ז'הירות במחשבה'.

אולם לכאן אינו דומה, כי שם אין זה מצד איזה בחי' של ז'הירות במחשבה מלעשות מרוחניות גשמיות, אלא דהז'הירות הוא ש"משום עונג שבת מצוה שלא להרהר כלל בעסקיו אלא יהא בעיניו כאילו כל מלאכתך עשויה" (שו"ע או"ח סי' שו ס"ח. שו"ע אדה"ז שם סכ"א), וב'קדושת לוי' נאמר הטעם שלא לעשות מרוחניות גשמיות אפילו במחשבה?

אלא נראה ע"פ מה דאיתא ב'לקוטי שיחות' חלק יא (ע' 80) שהביא הירושלמי (שבת פט"ו ה"ג): "מעשה בחסיד אחד שיצא לטיול בכרמו בשבת וראה שם פירצה אחת וחשב לגודרו במוצ"ש, אמר הואיל וחשבתי לגדרה איני גודרה עולמית כו", והיינו דמדת חסידות . . ליהזר גם ממחשבת מלאכה" - ובהערה 8 שם איתא: "גם בבבלי (שבת קנ, ב) מובא ה"מעשה בחסיד א' כו" - שהיה נוהר במחשבה . . אמנם בבבלי מובא ה"מעשה בחסיד א'" בהמשך להמשנה "אין מחשיכין כו" (ולא לשביתה מדיבור) . . ובירושלמי בא בהמשך לאיסור דיבור - כי בבבלי השביתה ממחשבה היא

זהירות נוספת בענין המלאכה: משא"כ להירושלמי שתוכן ב' הענינים - שביתה מדיבור וזהירות במחשבה - חד הוא - "שבות בה", "עכ"ל. ועי' גם הערה 5 שגם בנוגע להבבלי יש בזה גם העדר השביתה ממלאכה. ובהערה 9* ובהמשך השיחה מס"ג ואילך.

ועי' עוד עד"ז ב'כף החיים' ח"ג הלכות ברכות (סי' רכו סק"ד) שאומר גבי ברכת האילנות: "ונראה לדברי המקובלים שכתבו שע"י ברכה זו מברר ניצוצי הקדושה מן הצומח יש עוד איסור נוסף דבורר, וע"כ אסור לברך ברכה זו בשבת ויו"ט. וכן עמא דבר".

ומעתה יבואר עד"ז דברי ה'קדושת לוי' שאומר "לכך לא ירד המן בשבת שלא לעשות מרוחניות גשמיות אפילו במחשבה", דהיינו ע"ד הירושלמי הנ"ל גבי "זהירות במחשבה" לפי מדת החסידות, וא"ש.



ותשם בסוף על שפת היאור

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

בפ' שמות פ"ב ג' כתוב שיוכבד הניחה משה על שפת היאור: 'וַתִּשֶׂם בָּהּ אֶת הַיָּלֶד וַתִּשֶׂם בְּסוֹף עַל שֵׁפֶת הַיָּאֵר'. 'ושואלים למה על "שפת היאור" ולא ביאור עצמו? ומביא הרבי בלקוטי שיחות חלק טז עמ' 13 מהרגצובי שהמצריים עבדו את נילוס ולכן שמה יוכבד את משה על שפת היאור ולא ביאור עצמו שלא להנות מע"ז. ומביא מהל' יסודי התורה פ"ה הל' ו-ז שאסור להנות מע"ז אפילו להציל את עצמו ושואל הרגצובי שהרי נהר נילוס דהיינו היאור מחובר לקרקע ואינו נאסר על ידי שנעבד לע"ז. ומתריך הצפנת פענח קושיא זו בהסבר שהיות שחרצו המצריים יאורים יאורים לקבל מי נילוס נעשה כל נהר נילוס כנעשה בידי אדם ונאסר ע"י שעבדו אותו.

וקשה להבין כוונת הצפנת פענח כי אף על פי שהיאורים נעשו בידי אדם, הם היו בנפרד מנילוס עצמו כמו שמביא הצפנת פענח מגמ' בבא מציעא דף קי"ג ע"ב רש"י ד"ה אריסא עביד בי יאורי וז"ל: "עליו לעשות חריצין משפת הנהר עד סוף השדה. . . שכשדולין מים מן הנהר שופכין בחריצין", דהיינו שהחריץ סמוך לנהר אבל לא נכנס לתוך הנהר עצמו ולכן "שופכין [מהנהר בדליים] בחריצין" וכן לכאורה בנידון דידן אין היאורים נכנסים תוך שפת הנהר עצמו. ולכן קשה להבין איך פועלת חפירת היאורים בנהר עצמו דין עבודה זרה?

והסביר לי הרב ע"ח שליט"א על שאלה זו שבאמת אצל גילוס היאורים נכנסו לתוך הנהר ממש, ומביא הצפנת פענח הגמרא דבבא מציעא רק ללמד מה זה יאור אבל לא לענין שהחריצים נפרדים מהיאור ובאמת במצרים היאורים נחפרו בנהר גילוס ממש ולכן נחשב גילוס כמעשה בני אדם. אבל אולי אינו מסתבר שהרגצובי היה מביא גמרא מבבא מציעא לסתור המציאות האמיתי ואולי באמת היאורים דמצרים היו נפרדים מנהר גילוס אלא שעל ידי לקיחת ממי גילוס בדליים לשפוך אותם ביאורים נאסרו המים שנשפכו, על דרך פסק הרמב"ם בפרק ח' דעבודה זרה הלכה ב: "מים שעקרו הגל והשתחוה להם – לא אסרו, נטלם בידו והשתחוה להם – אסרו." ושואל הראב"ד דהרי "מים של רבים אינם נאסרים? אבל רבינו סובר שאם נטלם בידו זכה בהם מן ההפקר ונעשו שלו ולפיכך נאסרו." ואולי על דרך זה כאן כשלקחו בדלי מי גילוס שנעבדה על ידיהם כדי לשופכם ביאור "זכה בהם מן ההפקר ונעשו שלו [המי גילוס]" ונאסרו על דרך דברי הראב"ד. ובדרך אפשר הקצת מים שנאסרו שנשארו בדלי ואח"כ נפלו בחזרה לגילוס חזרו ואסרו כל מי גילוס כידוע שעבודה זרה אוסר אפילו בריבוא (עיי'ן זבחים ע"ד א) ולכן לא רצתה יוכבד לשים תיבת משה תוך הנהר.



הערה ב'קדמות ספר הזהר' לרד"ל

הת' אברהם גולדשמיד

מגדל העמק, אה"ק

ב'קדמות ספר הזהר' לרב דוד לוריא (הרד"ל) כתב לגבי האותנטיות של ספר הזהר וז"ל (מאמר קדמות ס' הזהר, ענף רביעי): "וכן כתוב בפ' תיקונים כ"י מיוחס להרח"ו ז"ל שבידי, וז"ל נראה שהקדם תקונין הוא מהאמוראים הבאים אחריו ולא דברי רשב"י וחבירו אבל התיקונים הם מרשב"י וחבירו עכ"ל"

וראיתי להעיר, שדברים אלו נראה שאינם נכונים, לאור דבריו המפורשים של הרח"ו עצמו בהקדמתו לשער ההקדמות:

"ריש הקדמת התיקונים בדף ב' ע"ב כתב שם שהוא מאמר של אותו אמורא שהיה נקרא רבה בר חנה דהוה קאזל בחדא ספינתא וחזא חד צפור וכו' וכן בפרשת פנחס

1) הרד"ל מוסיף ומביא שכן נראה גם דעתו של הגר"א. ויש להעיר ממכתבו של הרבי שכתב (הובא בקובץ העו"ב, מקץ תשנ"ט) " . . . בנוגע לשאלה מי הוא מחבר ספר הזהר, הרי כנ"ל הן רבנו הוקן בעל התניא והן הגאון מוילנא שלמדו ספר הזהר בהעמקה . . . באו למסקנא מוחלטת . . . אשר כנ"ל מחברו הוא רשב"י".

בר"מ ד' רפ"ג ע"ב וז"ל והא אתמר דאיהו צפרא דבר בר חנה וכו' עוד שם בפרשה פנחס דף רי"ו ע"ב ענין ר' אלעזר בן פדת האמורא וכאלה רבות ומי פתי יסור הנה ישגיח ויראה כי כל דברי הרשב"י ע"ה הם ברוח הקודש והיה רואה בעיניו כל נשמות החכמים אף אותם העתידיים להבראות".



תורה אחת (ב)

הרב מנחם מענדל וילהלם

כולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בקשר לימי הספירה - ימי ההכנה למתן תורה, שבתוכם גם ל"ג בעומר - מתן תורה דפנימיות התורה, מודגש בזה כמה ענינים בנגלה שמתווסף בהם ביאור ע"פ המבואר בפנימיות התורה זו היא תורת החסידות!

א. הפנימיות מתגלה בדרגת התחונה

בעירובין נה, א תוד"ה עיר: 'ואפילו יש פגומין הרבה זה אחר זה כל אחד תוך ע' אמה ושיריים של חבירו בשני ראשי העיר שמא יש לחלק דגבי פגומין שאינם מעיקר העיר אפילו אין שם הבלעת תחומין מעברין אותן עם העיר לפי שבטל אגב העיר אבל ב' ראשי הקשת שהם מעיקר העיר אין מבטלין אגב העיר'. עיי"ש.

ולכאו' סברא זו צריכה ביאור דאיפכא מיסתברא דכיון שהוא מעיקר העיר מבליע יותר את סביביו?

ויש לבאר ע"פ המבואר בד"ה אין הקב"ה בא בטרוניא² שדווקא הרגל בטל יותר לרצון ולעצם מאשר השכל דכיון שהשכל הוא מציאות הפני עצמו הרי הוא מעלים על העצם. [וראה מה שנתבאר בלקו"ש ח"ט עמ' 75 הע' 29 שלא רק שאינו מעלים אלא הוא כלי אליו יותר מהשכל]

ולכאו' תוס' כאן נתכוונו לסברא דומה, שראשי הקשת אינם מתעברים עם העיר כיון שהם עיקר בפני עצמו, משא"כ 'פגומין' שאין הם חשובים בפ"ע הרי הם 'בטלין אגב העיר'. וילע"ע.

(1) בהמשך לרשימה דומה בגליון קודם.

(2) נס' ב'בלילה ההוא' תשכ"ה הע' 47.

ב. גדר ליל ט"ו ניסן

בד"ה אור לי"ד עטר"ת בסופו (סה"מ עטר"ת עמ' שנט): 'וביעור חמץ . . עיקרו בחמשה עשר בחי' ה', ומכל מקום גם הביעור הוא בי"ד שנק' ג"כ ראשון והיינו ע"י התורה'. ומביא דוגמא לזה: 'והענין הוא כמ"ש בלקו"ת ד"ה קול דודי בענין מצה שיש בזה ב' מדריגות, שקודם חצות . . ומצה הב' היא המצה שאחר חצות שעז"ל כי לא חמץ שלא הספיק להחמיץ . . ואנו אומרים מצה זו שאנו אוכלים כו' ע"ש שלא הספיק להחמיץ, והלא מצה שאנו אוכלים היא קודם חצות ואיך אומרים ע"ש שלא הספיק להחמיץ שזה היה אחר חצות, אך הענין שזהו ע"י התורה . . ע"י מתן תורה נמשך גילוי זה גם קודם חצות³, 'וכמו שהוא באכילת מצה כמו"כ הוא בהשבתת שאור, שעם היות . . עיקרו הוא ביום ט"ו, מכל מקום התורה מרבה גם יום י"ד לביעור'.

ולכאור' חסר ביאור קצת הראיה מאחד לשני, דהגם שרואים שע"י התורה אפשר להקדים זמנו של דבר, משמע קצת שיש יותר השוואה וקשר בין הדברים ואחד מלמד על השני.

ויש לבאר ע"פ המבואר בגמ' ר"ה (כ,ב): 'אמר מר צריך שיהא לילה ויום מן החדש [היינו שהלבנה תתחדש קודם הלילה של החודש הבא]. מנלן ר' יוחנן אמר מערב עד ערב ריש לקיש אמר עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. מאי בנייהו, אביי אמר משמעות דורשין איכא בנייהו, רבא אמר חצות לילה איכא בנייהו'. ובפרש"י (ד"ה חצות): 'ולמאן דיליף ממצות [היינו ר"ל] אין היום הולך אחר תחילת הלילה שהרי מחצות לילה הראשון של פסח עד יום האחד ועשרים אכילת מצה רשות [שעל זה מדובר בפסוק שמיא ריש לקיש] . . וחצות לילה ראשון חלוק מהם ונמשך עם הפסח הנשחט בארבעה עשר שהמצה נאכלת עמו חובה'.

ומשמע מרש"י זה שלגבי קרבן פסח והמצה הנאכל עמו אין ליל ט"ו נחשב כט"ו אלא כהמשך ליום י"ד! וכבר דייקו כן מרש"י זה כמה מהאחרונים שדין אכילת קרבן פסח ומצה בליל ט"ו עד חצות הוא בתור המשך להקרבתו ביום י"ד ואינו דין בליל ט"ו⁴ [ראה שו"ת שואל ומשיב מהדורה רביעאה סי' יא, שו"ת אור המאיר (להר"מ שפירא) סי' נז]. ולהעיר ג"כ משיחות פסח שני וש"פ בו"ב תשמ"ג (תו"מ ח"ג עמ' 1413, 1476).

ועפ"ז יתבאר מה שהובא לעיל מהמאמר באופן נפלא, דאף שאכילת מצה הוא בתור המשך ליום י"ד אעפ"כ באכילת המצה לאחר מ"ת ישנו גם הענין של המצה

(3) וראה בארוכה מצה זו תשמ"ט.

(4) וגם ר' יוחנן לא חולק אלא האם אפשר ללמוד משם גבי קידוש החודש.

'לאחר חצות' ששיכת לט"ו, וא"כ הרי הוא אותו ענין ממש דביעור חמץ שאף שענינו בט"ו ישנו גם ביי"ד!⁵

אך להעיר משיחה בחט"ז (עמ' 107 ואילך) שם מחלק בין אכילת פסח שני בליל ט"ו שהוא בתור המשך להקרבתו ביום י"ד לאכילתו בפסח ראשון שהוא מצווה ומציאות בפני עצמו ביום ט"ו. וצ"ע. (ואולי י"ל דהא גופא הוא החידוש דפסח ראשון לאחר מתן תורה שאכילת הקרבן פסח שלכאו' כל ענינו הוא המשך ליי"ד (שהרי הוא כן הוא בשאר קדשים שהלילה הולך אחר היום כמבואר בשיחה) נעשה מציאות ומצווה בפני עצמה שענינה ביום ט"ו דווקא! וילע"ע).

[וע"ד הצחות י"ל דמגמ' הנ"י יש רמז ל'סעודת משיח' שאחד מעניניה הוא להמשיך את גה"פ לכל השנה כולה:

שהרי כשם שמפרש ר"ל 'ארבעה עשר לחודש בערב' שבתחילת הפסוק על חצות ליל ט"ו כן מפ' 'עד יום האחד ועשרים לחודש בערב' על מוצאי יום כ"א - עד חצות ליל כ"ב שהוא מוצאי החג [וכן מפו' בבעה"מ כאן (בסוף פי' לדף כב), 'והוא עד חצות שנים ועשרים' עיי"ש], וא"כ הוא מפורש בקרא שישנו ענין בפסח שנמשך לתוך ימי החול.⁶

נספח: גדר יום לפני מתן תורה

בגמ' ר"ה הנ"ל יל"ע (וכמו שהאריכו באחרונים) דהרי ברור דגם לר"ל הימים נמנים מתחילת הלילה גבי שבת ויו"ט וא"כ מה מביא ראי' גבי קידוש החודש ממקום אחד יוצא מן הכלל גבי אכילת מצה?

והנה ידוע חידושו של בעל ההפלאה (בכ"מ בספריו, חלקם נסמנו בהמועדים בהלכה פסח פ"א) היה הלילה הולך אחר היום, ומקשים עליו דבגמ' רשי מס' ברכות ובחולין פג,א מפו' ד'בריאתו של עולם' הוא 'יום הולך אחר הלילה'.

ונראה לומר באופן אחר קצת [אך בזה יתורצו ג"כ הקושיות שבא בעל ההפלאה לתרץ. עיי"ש]:

דהנה בכמה מקומות במדרש מצינו שומות העולם מונים לחמה ובנ"י ללבנה [ראה הנס' בתורה שלמה בא פי"ב אות לא ולב. ושם ממדרש שכל טוב שהמנין ללבנה נתחדש ב'החודש הזה לכם' (ויל"ע ביצי"מ שהיה לאחר 'החודש הזה לכם' לפני מ"ת)].

(5) ועפ"ז יש לתרץ גם קושית האחרונים שהקשו דהרי רק לראב"ע אכילת קר"פ ומצה היא עד חצות דאורייתא ואין מביא ר"ל פסוק זה לכו"ע? ויש לומר דלאחר שנתגלה שלאחר מ"ת נוא שייך לט"ו ה"ז נמשך על כל הלילה. וצ"ע

(6) וראה גם גליון הש"ס לר"י ענגל בר"ה שם.

וראה מה שגלקט בספר הליקוטים (ממאמרי הצ"צ) ערך לבנה עמ' תיב ואילך שהוא כיון שאו"ה מקבלים חיותם מהשמש דווקא. עיי"ש.

וראה תו"ש חי"א מילואים סי' מג בתחילתו שמביא מהראשונים שמזכירים מנין האומות מחצות הלילה (וכפי שהם מונים כיום), ונראה שהוא קשור לזה שמונים לחמה, שהרי חצות הלילה היא הנקודה הכי רחוקה המחמה ומשם ואילך החמה של היום הבא מתחילה להתקרב [וראה גם גליון הש"ס לר"י ענגל ר"ה שם].

עפ"ז נ"ל שאף המנין בפסוק שמביא ר"ל מתחיל מחצות הלילה וכפי מנין האומות והאבות לפני מ"ת, וס"ל לר"ל דאף דלגבי קדושת שבת ויו"ט נתחדש (לאחר מ"ת?) שמתחילים מתחילת הלילה הנה גבי גדר 'יום' אזלינן בתר חצות הלילה. ובפרט שלגבי קידוש החודש מתחשבים גם בחמה שימיה מתחילים בחצות (משא"כ ימי הלבנה). וילע"ע.

[עפ"ז יש לבאר באו"א קצת מה שנת' לעיל: די"ל דביציאת מצרים עדיין היה ליל ט"ו (עד חצות) כ"ד ממש אך לאחר מ"ת הוא ט"ו ולכן ישנו ג"כ הגילוי דאחר חצות (ששיך לט"ו), וזה נפעל לאחר מ"ת שמונים מתחילת הלילה.]



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל הלוי ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן הלוי ע"ה

דוכמאן

נפטר ו' אייר ה'תשמ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא
ומשפחתם שיחיו דוכמאן



לעילוי נשמת

הרה"ת ר' יעקב ע"ה

בן ר' יצחק ע"ה

חנוכה

נפטר ביום ד' אייר ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחת בראנשטיין שיחיו

לעילוי נשמת

הילדה מנוחה רחל ע"ה

בת יבלחט"א הרה"ח הרה"ת ר' יצחק יהודה שי'

בוימגארטען

נלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לזכות

הילדה דבורה תחי'

נולדה למזל טוב

בליל ה' אור לכ"ז ניסן ה'תשע"ט

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנה
 רוב נחת ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הורי' וזקני'

הרה"ת ר' אברהם הכהן וזוגתו מרת חנה שיחיו

סטיפלמן

הרה"ג הרה"ת ר' צבי הירש וזוגתו מרת לאה מרים בלומא שיחיו

טלזנר