

בינה ועצה

קונטרס לכבוד

שנת היובל

להרב דניאל צבי
פלדמן שליט"א

Table of Contents

תוכן הענינים

Introduction	1
הרב מנחם מנדל בלכמן, שליט"א	
5 אגרת ברכה	
הרב מרדכי ווילג, שליט"א	
7 תכלת המעכבת את הלבן	
HaRav Aharon Marcus, Shlit"a	
Why is the Letter "נ" Missing from Ashrei?	15
הרב יעקב נויברגר, שליט"א	
19 חבורה של מצוה	
הרב צבי סבלפסקי, שליט"א	
29 אגרת ברכה	
הרב גיל סטודנט	
31 בענין חלומות השוא ידברו	
הרב משה וויליג	
45 בענין ספיקא דרבנן בתקיעת שופר ובנטילת לולב	
Rabbi Jonathan Feldman	
"As He Conspired"- Understanding	51
Rabbi Jonathan Feldman	
Beyond the Right and the Good	57
הרב יצחק נועם מרקוס	
61 מינוי בקרבן פסח	
Simcha Feldman	
וקדשתם את שנת החמשים	69
Rabbi Benjamin G. Kelsen	
Understanding the Source of Mitzvas Sippur Yetzias	
Mitzrayim	77

Introduction

This sefer published in honor of Rav Daniel Zvi Feldman's fiftieth birthday is a small token of appreciation for his friendship and his leadership. Rav Feldman is the scion of a rabbinic family that traces its lineage back to Rashi. His grandfather, Rav Ya'akov Feldman, served as a rav in Los Angeles and published important sefarim, including the *Areshes Sefasainu* encyclopedia and the *Meshivas Nefesh* commentary on *Torah Temimah*. Rav Daniel's father, Rav David M. Feldman, was an enormous scholar who served as a rav in Teaneck and published ground-breaking works on Jewish medical ethics. Rav Daniel himself serves as a rosh yeshiva at Yeshiva University's Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary (RIETS), editor of Yeshiva University Press and rav of Congregation Ohr Saadya in Teaneck. He has published a series of sefarim titled *Binah BaSefarim* and English books titled *The Right and the Good*, *Divine Footprints* and *False Facts and True Rumors*. In all his writings and teachings, Rav Daniel displays a mastery of lomdus, an encyclopedic knowledge of the works of Rishonim and Acharonim, a rare clarity of language and a sharp wit. Rav Daniel is a model of care and devotion in both spheres of bein adam lechaveiro and bein adam lamakom. He is a treasured friend and a welcome role model.

Finding a friend is an incredibly important mission, as we are instructed in Pirkei Avos (1:2). The reason for this is found in Koheles (4:9-10) where Shlomo HaMelech writes "Two are better than one. For should they fall, one can raise the other; but woe to the one who falls and has no companion". Chazal teach us that the purpose of a friend is to expand our personalities and broaden our way of thinking.

The Mishnah's choice of words "קנה לך חבר" is interesting since one usually speaks of buying an object, not a friend.

In using the verb to *buy*, Chazal are teaching us an important lesson.

To begin, in the same way that one would research an item before purchasing it to ensure that it is of high quality and not poorly made, so, too, when picking a friend, one should consider the type of person he is, ensuring that the friendship will be mutually beneficial. Since the purpose of a friend is one's own personal growth, one should seek out companions who are on a higher level than oneself. By doing so, one will hopefully be inspired to grow and emulate the traits of one's friends.

The Gemara in Bava Basra (16b) tells that when Iyov suffered his terrible tragedies, his friends came from far and wide to be with him. Remarkably, the Gemara tells us that even though they all lived in different parts of the world, they arrived together at the exact same time to comfort Iyov. How was this possible? The depth and strength of their friendship enabled them to immediately feel his pain and distress despite their geographic separation. In reference to this the Gemara comments: "אִינְשֵׁי אוֹ חֶבְרָא כְּחֶבְרֵי דְאִיּוֹב אוֹ מִיתוּתָא" "[people say:] Either a friend like the friends of Iyov or death". In other words, if a person lacks close friends, he is better off dead.

Rashi explains this in the following way. If a person does not have the quality friendships that Iyov shared with his friends, they would be better off dead than alive. Close friendships between people enriches each person and strengthens their wisdom and character.

We and Rav Daniel Zvi Feldman have been together for over 40 years. Together we share a bond that is closer than mere friends. We are brothers. During times of joy and challenge Rav Feldman has been there for each of us to provide support, care, and advice.

Since the fifth grade when he began to write a commentary on Pirkei Avos, Rav Feldman has been sharing his wide breadth of knowledge of Torah with Klal Yisroel.

He has been a source of counsel and comfort in times of need and has joined together and celebrated with us in times of happiness and joy. We are both the better for having had the zechus of Rav Daniel Zvi's friendship for these many years.

The two editors of this volume are of different minds regarding celebrating birthdays. One notes the positive attitude toward birthdays expressed by the Chida, Lubavitcher Rebbe and others. The other calls it a "ma'aseh Paroh" (see Torah Loda'as, volume 6 pages 258-262 for sources on the subject). However, this celebration is different. Even according to the view that sees birthdays as a introspection, that is because according to Hillel (Eruvin 13b), Rav Daniel's neshamah would have been better off remaining in heaven rather than being born into this world. That is from his perspective. On the other hand, we – his friends and family – are all better off from his entering this world so that we could benefit from his presence. Therefore, for us, his birthday is a celebration.

We could think of no better way to mark his reaching such an important milestone as the age of Eitzah than to publish words of Torah in his honor. Each of the contributors to this volume have deep and long connections to him. Each has prepared words of Torah and are presenting them as only a very small demonstration of their sense of connection and closeness with Rav Daniel Tzvi.

We wish him continued health and happiness and look forward to seeing many more volumes of words of Torah from him for many more years to come, עד מאה ועשרים שנה. We also wish his dear mother, Mrs. Aviva Feldman, health and happiness as she enjoys nachas from her children and

grandchildren. We treasure the times we spent in her home with her and her deeply missed husband and thank them both for their time and patience over the years. We likewise wish Rav Daniel's eishes chayil, Mrs. Leah Feldman, many more years full of happiness together with her husband in their home built on Torah and chesed.

Rabbi Gil Student and Rabbi Binyomin Kelsen

Menachem Av 5783

הרב מנחם מנדל בלכמן, שליט"א

אגרת ברכה

לידידי אהובי בלו"נ הרב המופלג והמצויין בכל
מדה נכונה הרה"ג רבי דניאל שליט"א
לכבוד ולעונג הוא לי, לרשום שורות ספורות אלו.
לכבוד עלותך למעלת העצה
ברוך ה' חוננת בכשרונות יחודיים
ולב מבין ומרגיש
אשר בהם הנך מרבה כבוד שמים באופן
מרשים ומקיף מאד מאד
אשריך ואשרי חלקך, בזה ובבא
יהי רצון מלפניו יתב"ש
שתזכה אתה, אשתך וב"ב לבריאות שמחה
ואושר תמידי לעבוד את השי"ת
ולהרבות כבודו בעולמו באופן של עליה
מחיל אל חיל
בהוקרה עמוקה ואהבה פנימית
אוהבך ומוקירך,
מנחם מנדל בלכמן

הרב מרדכי ווילג, שליט"א

תכלת המעכבת את הלב

בליל כ' אב תשפ"ב הגיע ידידנו ועמיתנו, ספרא רבא בחיבוריו הנפלאים ונואם בחדש עליון לתלמידים ובעלי-בתים, הרב דניאל פלדמן שליט"א, לבן חמשים לעצה. באותו ערב ישבנו ביחד בחתונה עם ידידנו ועמיתנו המשותף, הרב ברוך סיימאן שליט"א. ואנן בדידן שוחחנו בדברי תורה והגענו לנושא של תכלת בזמננו, שבאותו שבוע עסקתי בו בכולל של מחנה מורשה, שם הכרתי את הרב דניאל לראשונה לפני יותר משלשים שנה. ולכן כששמעתי שמוציאין לאור ספר לכבוד היוכל, מן הראוי לכתוב על נושא זה לכבודו. ויהי רצון שיזכה, ביחד עם אשתו המיוחסת והמשכלת, לאריכות ימים ושנים, לקדש שם שמים ברבים מתוך נחת בריאות והרחבה. כידוע, זה ארבעים שנה מאז שגילו מורקס טרונקולוס כחלזון של תכלת. וגדולי ישראל נחלקו מאז אם אפשר לחדש מצות תכלת, ואם אמנם מורקס הוא החלזון. מאמר זה לא ידון במחלוקות האלו כלל, אלא באפשרות שהלובשים תכלת מבטלים מצות ציצית לגמרי, בעיקר לדבריהם שהמורקס הוא החלזון, ויתכן גם לדברי הסוברים שאיננו החלזון, מלבד חשש גדול יותר לבל תגרע ובל תוסיף.

נתחיל בדברי מו"ר הרה"ג זלמן נחמיי גולדברג זצ"ל. במאמרו בדין מספר חוטי התכלת שבציצית (והי' לכם לציצית, פרשת שלח תשס"ז). הדוגלים במצות תכלת נחלקו לשני מחנות. באמריקה, רבים נוהגים כשיטת מו"ר הרה"ג צבי שכטר שליט"א, דקיי"ל כרש"י ותוס' (מנחות לח. ד"ה התכלת) שבזמנם הטילו ד' חוטי לבן וד' חוטי תכלת, ובזמננו שאין תכלת, נוהגין להטיל ח' חוטי לבן, כרש"י. אמנם התוס' צדדו דאפשר דדי בד' חוטי לבן, אבל נהגו בח' לקיים מצות גדילים, עיי"ש.

אבל בארץ ישראל כנראה רבים נוהגים כשיטת הרמב"ם (ציצית

פ"א ה"ו) "ויהי' אחד משמונת החוטין תכלת, והשבעה לבן."

ויש שנוהגים כהראב"ד (שם) "והשנים תכלת והששה לבן." ולפי

המומחים: בא"י 61% נוהגים כהרמב"ם, 37% כהראב"ד, ורק 2% כתוס'.

והכריע מו"ר הגרצ"ש שליט"א (גינת אגוז עמ' טז, יז) וז"ל, לבני אשכנז שנמשכים תמיד אחר שיטת בעלי התוס', ייש להם להטיל ב' חוטי תכלת וב' חוטי לבן. "ובפרט שכן הכריע השו"ע (סי' יב ס"א) לענין גרדומין, וכמש"כ המ"ב (סק"ח) וז"ל, טעמן דב' חוטין שהן ד' אנו נותנין במקום תכלת, וב' חוטין שהן ד' אנו נותנין במקום לבן, צריך עכ"פ שיהיה מין א' שלם, עכ"ל. וכן מוכח מדבריו סי' ט סק"ד), עיי"ש. אבל גם באמריקה, לפי המומחים, רק 17% נוהגים כתוס', 38% כהרמב"ם, ו45% כהראב"ד.

אבל מו"ר הגרזנ"ג זצ"ל לא הכריע, והג"ר משה מרדכי קארפ (והיה לכם לציצית פ' שלח תשע"ב) כתב וז"ל, שפיר דמי לעשות כהרמב"ם בזה, דמסתברים דבריו דהפתיל תכלת חוט הכורך, וכדברי המשכנות יעקב (או"ח סי' יח), עכ"ל. והוסיף שכן פסק הגר"א, כהרמב"ם או הראב"ד, ודלא כתוס'. ולפי הגרצ"ש שליט"א, רק "הנוהגים תמיד כדעת הגר"א יש להם לנהוג כן אף בנידון כזה, אבל לרוב העולם יש להם לנהוג כשו"ע ומ"ב שנמשכו אחר רש"י ותוס'."

וז"ל מו"ר הגרזנ"ג זצ"ל: ויש לעיין לשיטת רש"י ותוס', מה הדין בעשה שלשה חוטים שלמים של לבן, שהם ששה חוטים, וחוט אחד שלם של תכלת, האם קיים מצות לבן, או שלא קיים, לא לבן ולא תכלת? תכלת לא קיים, שהרי צריך שני חוטים. ולבן לא קיים, שהרי כשאין תכלת, צריך להטיל ד' חוטים של לבן, ואם יש לו רק חוט אחד של תכלת, נמצא שאין כאן קיום מצות תכלת, וצריך ד' חוטין של לבן. אף שאם הטיל שנים לבן ושנים קלא אילן קיים מצות לבן, התם היינו טעמא, שחוטי קלא אילן הם בעצם לבן, שכל שאינו צבוע בתכלת הבא מחלזון, אינו נידון כתכלת, אלא כלבן, ונמצא שיש ד' חוטי לבן, אבל כשחוט אחד הוא תכלת, אין תכלת נידון כלבן, וחסר כאן חוט אחד של לבן.

תדע שאין התכלת נידון כלבן. שאם עשה כל הד' חוטים תכלת, לדעת חכמים, קיים מצות תכלת, ולא קיים מצות לבן, ולדעת רבי, לא קיים לא מצות לבן ולא מצות תכלת, שהוא סובר, שהתכלת והלבן מעכבין זה את זה. ואם איתא, שכל תכלת הוא גם לבן, נמצא שבד' חוטי תכלת, יש לו ב' חוטי תכלת, וב' החוטים האחרים של תכלת ידונו כלבן. ובע"כ שתכלת הבא מחלזון אינו נידון כלבן. וא"כ, כשיעשה אחד מהחוטים תכלת, הרי אין כאן ד' חוטים של לבן.

אכן, נראה שקיים מצות לבן. וזה, לפי מה שכתבו התוס', שהעושה שנים לבן ושנים תכלת, והקדים את התכלת, שלא קיים מצות לבן, ומ"מ קיים מצות תכלת. והסבירו התוס', שכיון שיש שנים תכלת כדין מצות תכלת, על אף שחוטי הלבן אינם כשרים, מ"מ הלבן אינו מעכב את התכלת. ואף על פי שכשואין לבן כלל, צריך ד' חוטים של תכלת, מ"מ מה שצריך ד' חוטים, אינו אלא לקיים את הדין של 'גדילים', וזה מתקיים בשני חוטי לבן, על אף שאינם כשרים למצות לבן.

אף אנו נאמר, שכשיש שלש חוטי לבן וחוט אחד תכלת, הרי יש לו שני חוטי לבן, שהוא מספר החוטים הצריך לקיום מצות לבן. ומה שצריך עוד שני חוטים, זה אינו אלא לקיים דין 'גדילים', ולזה כשר גם כשהאחד הוא לבן והאחר הוא תכלת, עכ"ל.

אבל בספר ידות המשנה (להרב יהודה דניאל געליס, תשע"ד, ציצית ח"ב עמ' תשלד) העיר דבתוס' (שם) כ"כ ע"פ קושייתם וז"ל, וקצת קשה הא דאמרי' בגמרא אם הקדים תכלת ללבן יצא אלא שחיסר מצוה מאי חיסר מצוה אילימא חיסר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת לרבי עכובי מעכבי אהדדי דמשמע דאי לא מעכבי ניחא אלמא אע"ג דחיסר מצוה דלבן קיים מצוה דתכלת בב' חוטין. ותירצו וז"ל, וי"ל דלהכשיר תכלת מיהא מהני לבן דקרינא ביה גדילים ד', עכ"ל.

אבל בתוס' (לח: ד"ה לרבי) בתירוצם השני כתבו וז"ל, א"נ י"ל דכל שכן לרבנן דקשה טפי, אמאי חיסר מצוה, הא לא מעכבי אהדדי, עכ"ל. ולפ"ז הגמ' (שם) "לרבי עכובי מעכבי אהדדי" ר"ל דאפילו לרבי, דס"ל דמעכבין זא"ז, קשה. ולחכמים, דאינם מעכבים זא"ז, ע"כ הקדמת תכלת ללבן אינה מעכבת ומקיים מצות לבן. ואפילו לרבי קשה, דמצות תכלת קיים. ולפ"ז מש"כ התוס' (לח.) "משמע דאי לא מעכבי ניחא" לפרש "חיסר מצוה דלבן וקיים מצוה דתכלת", כשהקדים תכלת ללבן, אינו נכון, שמקיים מצות לבן. וא"כ מה שחידשו (לח.), לרש"י דמצריך ד' חוטין כפולין דתכלת כשאין לבן (וכן להפך בזמננו), וקשה מהגמ' דלרבנן קיים מצות תכלת בב' חוטין לבד, שהרי חסר מצות לבן. וחידשו, דלהכשיר תכלת מיהא מהני לבן דקרינא ב' גדילים ד', ועפ"ז כתב הגרזני"ג דה"ה בחוט א' דתכלת לתוס', דמהני לגדילים אף דלא קיים מצות תכלת - כל זה ליתא לא"נ (לח:).

והוסיף (עי' תשלה) דכן נראה מדברי רש"י (ד"ה אילימא) "ומתני' כרבי אוקמא לה", כלי דאף דפסולה גם לרבנן מטעם דחסר גדילים, מ"מ מפני שהעמידו מתני' כרבי נקטו דלרבי עכובי מעכבי אהדדי, ועע"ש. והעיר (עמ' תשלו) דאף לתירוץ הראשון (לח:), וכדבריהם (לח:) דבהקדים תכלת כשרים חוטי לבן לגדילים אף שפסולים למצות לבן, י"ל דזהו רק בחוטים שמצד עצמם ראויים, ורק פסולים כי שינה את הסדר והקדים תכלת. משא"כ בנד"ד דחוט אחד של תכלת לתוס' אינו ראוי כלל למצוה, ופסול גם לדין גדילים, נמצא שיש רק ג' חוטים ולא ד', ולא קיים מצות לבן.

והנה עצם הדין דתכלת פסול ללבן, וגרע מקלא אילן דנאמר בו (מ.) לא יהא אלא לבן, כבר מבואר בקרן אורה (לח. ד"ה עוד, לח: ד"ה גמ' מיד) מהא דלרבי בד' חוטי תכלת לא יצא, וכמשי"כ הגרזני"ג. וכבר קדמו אחיו במשכנות יעקב (שם). והגרמ"מ קארפ שליט"א מודה לזה. וליישב מנהגו ללבוש תכלת כתב וז"ל: ואמנם נראה דזוהי הסבה דאין עושין כהתוס' אף שזו דעת רוב הראשונים ז"ל, עכ"ל. וצע"ג, איך דוחין דעת רוב הראשונים כדי לקיים מצות תכלת, כשלפי רוב הראשונים אינו יוצא אף מצות לבן, וצ"ע.

והמשיך וז"ל, ועוד דגם לתוס' יוצא בחוט אחד כדמוכח בסמ"ג וברע"ב, וכן רש"י, דבר"פ התכלת ס"ל כתוס', ובפי' שלח כתב חוט א' של תכלת פוטר, עכ"ל. וצע"ג דלשון הסמ"ג והרע"ב היא "שנים של לבן ושנים של תכלת, או שלש של לבן ואחד של תכלת". ובב"י (ריש סי' יא) פירש וז"ל דלא בעי למיחת לפלוגתא במילתא דלא נפקא לן מידי בהאי זימנא, והכי קאמר, פירוש ד' חוטים בכנף, למר ב' של לבן וב' של תכלת, ולמר ג' של לבן וא' קצתו של תכלת, עכ"ל. הרי דנראה להפך, דלסמ"ג ולרע"ב לפי תוספות חוט א' של תכלת פסול. וברש"י פי' שלח לא נזכר כלום לכאורה, וצ"ע. שו"ר במורי' (אלול תשע"ד עמ' רעא) קושיא הנ"ל על דברי הגרמ"מ קארפ במאמרו של הגר"ד געליס הנ"ל. אמנם העיר שגם בערוה"ש (סי' ט ס"ב) כתב דלפי הסמ"ג "משמע דאין קפידא בזה, אבל מתוס' שם משמע דשנים לעיכובא." וא"כ גם לדבריו יש לחוש לתוס', ופירושו בסמ"ג כנגד הב"י וכנ"ל, וצ"ע.

והגרזני"ג דן בדי' חוטי תכלת לפי הרמב"ם. וכתב פירוש הבי"י הנ"ל בדברי הסמ"ג, וצדד דאף דלתוס' בחוט א' תכלת לא קיים מצות תכלת, מ"מ הסמ"ג ס"ל דהעושה כהרמב"ם יצא, דדי בחוט א' תכלת. ומ"מ אין דין של ג' לבן, אלא כשסך כל החוטים הם ד' שמקיים בזה דין גדילים מהני, וקשה להקל נגד הבי"י.

ומסברא צדד הגרזני"ג ע"פ הגר"ח והגר"י (לח ד"ה שם בתוס') דהתכלת נחשבת ללבן כל שלא כורך אותה על הלבן. או דאין מנין חוטין מן התורה (פ"א ה"א), כלי' כדי לקיים מצות לבן ומצות תכלת, ודי בח' בסך הכל מדין גדילים, ולא מדין חוטין, ובדין גדילים תכלת לא גרע מלבן. ובסי' ידות המשנה (ע' תשלח) הקשה מלשון הרמב"ם (פ"א ה"ו) הנ"ל, ויהי' א' מח' החוטים חוט תכלת והז' לבנים, דנראה דיש מנין ז' דלבן, ולא יצא אם עשה רק ד' לבן כתוס'. וכ"כ הבי"י (סי' יא ס"יב בהשגתו על מהר"י אבוהב) וז"ל, כשמטיל לבן לבדו צריך להטיל ז' חוטים לבן לפחות, ואפשר דח' חוטי לבן בעי ולא סגי בז' [שכתב פ"א ה"ט] העושה לבן בלא תכלת לוקח א' מח' החוטין וכורך אותו על שאר החוטין, עכ"ל. הרי דצריך ז' לבן. ודן (ע' תשלט-תשמג) אם קים מצות תכלת להרמב"ם בזה, עיי"ש, ואכמ"ל.

כל זה לפי ההנחה שמורקס תכלת היא, אבל אם אינו תכלת לכאורה עכ"פ יצא מצות לבן, וקלקלתו תקנתו, כקלא אילן, דלא יהי' אלא לבן (מ). אבל בתשובות והנהגות (ח"ו סי' ג) צדד דעובר בבל תוסיף לתוס' (סוכה לא : ד"ה הואיל), וז"ל והא דקאמר (סנהדרין פח :) האי לחודיה קאי והאי לחודי' קאי, היינו לענין דאין זה כל המוסיף גורע, ולעולם ידי מצוה יצא, אלא דעובר על בל תוסיף, עכ"ל.

וכתב דקיי"ל כן, ולכן בשו"ע (סי' לד ס"ב) כתב וז"ל ירא שמים יצא ידי שניהם [תפילין דרש"י ודר"ת], ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם רצועות דעלמא, עכ"ל. ובבה"ל (ד"ה ויכוין) פירש (בסופו) דלתוס' (לא :) השו"ע כפשוטו, דאי לאו הכי עובר בבל תוסיף, עיי"ש.

ולפ"ז "המטיל צבע בציצית ומכוון לקיים מצות תכלת, אם האמת שאינו תכלת עובר בבל תוסיף, שמכוון לקיים המצוה בדבר נוסף מלבד

המצוה". ולדעת המאירי (סנהדרין פח:) גם פסל המצוה, והאי לחודי קאי רק שאינו נעשה זקן ממרא, עיי"ש.

ולכן המטיל צבע תכלת עליו להתנות שאם אין זה תכלת הוא לובש החוט הצבוע לשם חוט לבן, וכמש"כ בבה"ל במניח תפילין דרש"י עם של ר"ת, ועליו להתנות כדי שלא יעבור בבל תוסיף לשיטת התוס' בסוכה. וצדד דלהגר"א אין ללבשו אף אם מתנה, דכיון שלא ידוע שמתנים מיחזי כבל תוסיף, עכ"ד. ובמציאות אינם מתנים, ויש בל תוסיף ממש לפי הנ"ל.

וז"ל מו"ר הגרצ"ש שליט"א (שם): לפי פשוטו בודאי עלינו להשתמש בה כל מי שיש בידו האפשרות, מטעם הך חששא דבל תגרע, וכאמור. ובאמת ליכא חובה ללבוש בגד של ד' כנפות אלא שמדת חסידות היא, בכדי להתחייב במצות ציצית. ועי"פ פשוטו הי' נראה לומר דמי שיש בידו האפשרות להטיל תכלת בבגדו ואינו עושה, מוטב הי' אילו לא הי' לובש בגד של ארבע כנפות בכלל, דבמה שלא מתלבש בד' כנפות הרי איננו מתחייב במצוה זו, ואילו הלוּבוּש וְאִינוּ מְטִיל בּו תכלת, הרי"ז עובר בבל תגרע, עכ"ל. והנה לפי משכ"ל, י"ל דאין אפשרות ללבוש תכלת מחשש דמבטל אף מצות לבן, וגם מחשש בל תוסיף אם אין מורקס תכלת. ויש להוסיף, דהגרצ"ש שליט"א לשיטתו שהכריע כתוס', דצריך ד' חוטי תכלת. אבל גדולי א"י כנראה הכריעו כהרמב"ם והגר"א דצריך רק חוט א' דתכלת. ולפי"ז אם לובש ד' חוטי יש חשש בל תוסיף. ורק אם אינו לובש תכלת אין חשש בל תגרע, כי אין אפשרות ללבוש תכלת, או משום שאנוסים, או דעדל"ת כשא"א לקיים שניהם, וכמש"כ מו"ר שם.

ואף אם ברור שמורקס תכלת, ואף אם ננקוט כהגרזנ"ג דהגורע או המוסיף במנין חוטי תכלת מקיים עכ"פ מצות לבן, מ"מ יש חשש של בל תגרע ובל תוסיף אם מחלוקת תוס' והרמב"ם במנין החוטיין לא הוכרעה. ואף אם יש חשש של בל תגרע במי שאינו לובש תכלת, כדברי מו"ר שליט"א, מ"מ מוטב לעבור בשו"א"ת מבקו"ע, כמשנתנו (זבחים פ.).

ולענין החשש הנ"ל של מו"ר הגרצ"ש שליט"א, והצד שמי שאין לא תכלת מוטב שלא ילבש בגד של ד' כנפות כלל, דעובר בבל תגרע, הרי יש חשש אחר, שאחרים יזלזלו במצות ציצית לגמרי עפ"ז. וכשהעליתי חשש זה למו"ר שליט"א הסכים לנוסח זה, על דרך מש"ש בשיטת הגר"א לפסוק כהרמב"ם דרק חוט א' תכלת וכנ"ל: אלה הנוהגים תמיד כדעת הגרצ"ש יש

להם לנהוג כן (ד' חוטי תכלת, וכשאינן תכלת לא ילבשו בגד של ד' כנפות כלל) אף בנידון זה. אבל רוב העולם שלא קבלו על עצמם לנהוג תמיד כשיטות הגרצ"ש ימשיכו ללבוש בגד של ד' כנפות עם ח' חוטי לבן. ויהי רצון שנזכה לביאת המשיח וחידוש מצות תכלת לכו"ע, בב"א.

HaRav Aharon Marcus, Shlit"a

Why is the Letter "נ" Missing from Ashrei?

In honor of the "נ" birthday of our dear cousin, the איש חמודות, Rav Daniel Zvi שליט"א.

אמר רבי יוחנן מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי מפני שיש בה מפלתן של שונאי ישראל דכתיב נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, במערבא מתרצי לה הכי נפלה ולא תוסיף לנפול עוד קום בתולת ישראל. אמר רב נחמן בר יצחק אפילו הכי חזר דוד וסמכן ברוח הקדש שנא' סומך ה' לכל הנפלים. ברכות ד':

According to the Gemara, the letter "נ" contains the idea of the downfall of Klal Yisrael. Even so, David Hamelech, with ruach hakodesh, picks them up when he says, סומך ה' לכל הנפלים. In other words, the letter "נ" represents נפילה, collapsing, and not just any collapse, but the fall of Klal Yisrael in particular.

But doesn't "נ" also head better words, such as נאמן or נותן? Don't other letters start words of punishment? Why isn't any other letter omitted from this perek? The letter "נ" appears in פרק קיט, *Tehillim's* longest chapter, which includes eight pesukim for each letter of the בית אלף, as well as in other alphabetic arrangements in *Tehillim*. Why is the "נ" singled out here? What does it have to do with Klal Yisrael and why is it omitted from the בית אלף of just this perek?

Of all people, David Hamelech understood that at the root of his lofty, poetic neshamah, the unique spiritual power of the letter "נ" is connected to falling, as is apparent from Amos' nevuah about the time of Mashiach – ביום ההוא אקים (עמוס ט, יא) הנפלת את סכת דויד. It is precisely that fall which David omits but doesn't want to erase entirely from the song of all praise (see שו"ת הרשב"א ח"א, סי' מט).

David Hamelech, the founder of the dynasty that is the heart of Klal Yisrael and the key to their future aspirations, appreciated that there would be times when the Klal – and his royal house – would fall, seemingly forever. However, as Yaakov Avinu prophesied, לא יסור שבט מיהודה...עד כי יבא (שילה) (בראשית מט, י), meaning that even when it seems as if the scepter has departed from Yehudah's descendants, the House of David, it will not be cut off without end; it will yet return.

When looking at the totality of the אלף בית including its end-of-word letters מן־ך counted after "ת", the letter "נ" is positioned at its very center, with thirteen letters before and thirteen after. Standing alone, like the king, without a peer, with no other letter to support it, the "נ" is emblematic of נפילה, collapse. However, it also embodies Klal Yisrael, the nation that stands alone (הן עם לבדד ישכן – במדבר כג, ט).

The depth of this idea is that when Klal Yisrael is dedicated to Hashem, it stands alone at the pinnacle of humanity, of creation. However, when disconnected from Hashem, the Jewish People can fall to the lowest of lows. Hashem's nation is reflected in the "breath of its nostrils," the מלכות בית דוד. When the kings of David's house fell, they fell hard. Precisely because the nation and their royal leaders rise to heights above nature, they fall way beyond it, too, as history has proven.

Ashrei, the heart of Pesukei Dezimra, the daily Hallel, is *the* song of Hashem's governing the world and our ongoing relationship with Him. It features the letters of the אלף בית because they are the building blocks of reality and the Torah, and it highlights His sustenance and upkeep of the natural world. Reaching his acknowledgement of Hashem's governing the natural world as eternal King, מלכותך מלכות, כל עולמים, David Hamelech leaves out the "נ", to teach us that anything that ventures beyond full acceptance of

Hashem's majesty is a recipe for failure and because it is the above-nature letter, that doesn't quite fit here.

But this all-encompassing song can't totally ignore the "נ". The נפילה is indeed mentioned – in the very next pasuk, but only through the ruach hakodesh that tells us that for Klal Yisrael the supernatural becomes natural, that we can count on Hashem picking us up when we fall.

On this momentous milestone, a celebration of "נ" – of נוח – of נוח לבריות, למקום ונוח לבריות, may Hashem give you good health, strength, fulfillment, and, of course, נחת.

הרב יעקב נויברגר, שליט"א

חבורה של מצוה

לכבוד ידידי הרב דניאל פלדמאן שליט"א נוי"ב מטעם רוב בקיאותו וכשרונותיו הברוכות בהעתקה להגדיל תורה ולהאדירה בין כותלי לומדי תורה וחוצה והכל ברוב חסד, ועכשיו כאחד מחשובי החבורה מגיע לשערי עצה הנני מצטרף עם מברכיו בדברי תורה אלו בברכה שלרוב שנים הוא ורעיתו החשובה ימשיכו להיות בעלי עצה לתלמידים ולמתפללים בבית הכנסת שלו, וישמחו ביחד לרוב בלבבות שמחות ומתוך בריאות לכל ומתוך רוב נחת מכל המשפחה ומכל עבוה"ק לאריכות ימים ושנים.

י.נ.

חבורה של מצוה

[א] אכילה הממשיכה

למדנו במשנה (סנהדרין ע.), "אכל בחבורת מצוה, אכל בעיבור החדש, אכל מעשר שני בירושלים, אכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים, ... אכל דבר שהוא מצוה ודבר שהוא עבירה... אינו נעשה בן סו"מ" וביארו בסוגיא (ע:) שרבי אבהו אמר שאינו חייב עד שיאכל בחבורה שכולה סריקין. וקי"ל שאפילו אכל בחבורה שכולה סריקין "כיון דבמצוה קא עסיק לא מימשיך". כל' שאינו בן סו"מ אלא אם אכל באופן שממשיך בתריה, וחידשו במשנה שסעודת או חבורת מצוה אינן ניתנות לימשך בהן.

נראה שיסוד המשנה שהאכילה הראשונה היא אכילה הממשיכה שעל ידיה אפשר לומר שנידון על שם סופו, היינו שמראה מתוך מעשיו של עכשיו שימשיך בדרכו שבה ויכשל ושיביאהו לחיוב מיתה. ומשמע

שע"פ דין אכילה הראשונה מכשירו להיות בן סו"מ, שמעמיד אכילתו הבאה בגדרי בן סו"מ.

ומלשוננו של רש"י משמע שחז"ל למדו הדין ממה שהתורה קרא הבן סו"מ וניהוגו "זולל וסובא". הרי על דין היסודי (ע.) ש"אינו נעשה בן סורר ומורה, עד שיאכל בשר וישתה יין, שנאמר זולל וסובא, ואף על פי שאין ראיה לדבר - זכר לדבר, שנאמר אל תהי בסבאי יין בזללי בשר למו" ביאר רש"י, "ואף על פי שאין ראיה לדבר - דדילמא מאכל אחרינא נמי קרא ליה זולל, ומיהו שלמה אהא אזהריה דממשיך טפי....דבבשר מקרי זולל וביין מקרי סובא". לכאורה פירש רש"י שחז"ל ירדו לעומק גדר זולל וסובא וקבעו יסודות וגדרי איסורי וניהוגי של הבן סו"מ לאור הבנתם של זולל וסובא.

וכן יש ללמוד מדינו של רב הונא (ע.), "אמר רב חנן בר מולדה אמר רב הונא, אינו חייב עד שיקח בשר בזול ויאכל, יין בזול וישתה, דכתיב זולל וסובא." וביאר רש"י, " אבל ביוקר לא שכיחי ליה מעות לגנוב כולי האי ולא ממשיך "

וז"פ של לשון המשנה (ע.), "מאימתי חייב - משיאכל תרטימר בשר וישתה חצי לוג יין האיטלקי" שלכאורה לשון של "מאימתי" שייך לתקופה או לפרשה של דבר מסוים ומיוחד, וכאן פירושו, מאימתי מתחילים להעריך אם ניהוגי הצעיר עלולים להמשיך ולהביאו לחיובי בן סו"מ.

[ב] פרטי הלכות אכילה הממשיכה

וכמה פרטי הלכות אכילה ראשונה מבוססים על הדין שאכילה האסורה והמכשירתו לפרשת בן סו"מ, היא אכילה ממשיכה, כגון שישתה דווקא יין איטלקי, וביאר רש"י "טוב ומעולה וממשיך בתריה". עוד ביאר הרב

חנן בן מולדה בשם רב הונא, שאינו חייב עד שישתה יין חי, וביאר רש"י שיין חי "ממשיך שמשובח הוא ובתר יין מזוג לא ממשיך".

ולכן אינו נעשה בן סו"מ אם אכל בשר מבושל יפה, "כדמפרש לקמן בשיל ולא בשיל, דזו היא מדת גנב למהר, אבל בשיל שפיר לא ממשיך למעבד כי האי גוונא - לפי שמתוך שהוא גנב ועושה בסתר אין לו שהות." ועוד מה שאינו נעשה בן סו"מ אם אכל בשר מליח ושתה יין מגתו, מבואר בהדיא בסוגיא משום שלא ממשיכים אחר יין מגתו ואפי' עבר יום לילה אחת שכבר מפיג טעמו .

גם מה שרק אכילה בחבורה של סריקין מחייבו מבאר רש"י (ע; ד"ה שכולה), "[סריקין דהיינו רקים] שירגילוהו בכך, אבל אם יש בחבורה אדם הגון בכי האי גוונא לא ממשיך ואינו נעשה בן סורר ומורה, ובחבורה דלאו מצוה קאמר".

[ג] אכילה של מצוה – מיני סעודת מצוה

עוד אכילה שאינה ממשיכה ה"ה אכילה של מצוה, וכן למדנו במשנה, "אכל בחבורת מצוה, אכל בעיבור החדש, אכל מעשר שני בירושלים, אכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים, ... אכל דבר שהוא מצוה ודבר שהוא עבירה ... אינו נעשה בן סו"מ וכו' ". ובסוגיא (כגירסתו של רש"י), ביארו שממה שהוסיפו עוד לומר דבר שהוא מצוה, כוונתם להוסיף מצוה דרבנן כגון תנחומי אבלים לעומת מש"כ במשנה חבורה של מצוה היינו כהנים שאוכלים קדשים או פסחים." וביארו בסוגיא (ע;): שאפי' כך החבורה סריקין "כיון דבמצוה קא עסיק לא מימשך".

וחילק הסוגיא בין "מצוה קעביד" ובין מי שאכל מעשר שני בירושלים "דכי אורחיה הוא קאכיל ליה לא ממשיך" ופירש רש"י [דכי אורחיה] כדרך מצותו בבקר ובצאן ובין ובשכר במע"ש."

וצ"ע מה שהזכירה המשנה שלשה סוגים שונים של חבורת מצוה. ומה שלא הביא רשימה שלמה מראה שיש שלושה סוגים שונים של חבורת מצוה והמשנה מביא דוגמאות, וצריכים להגדירן. ושלשה מינים ה"ה חבורת מצוה שהיא מן התורה שפירש רש"י (ע; עי' בד"ה לאיתויי תנחומי אבליים) דהיינו כהנים שאוכלין קדשים ופסחים, וב' מה שנקבצין לעלות לעיבור החודש, שהיא "לפרסם שעברוהו לחודש" (רש"י, ד"ה אכל), וג' אכילת מעשר שני בירושלים.

וכשנדייק בלשון הסוגיא ודברי רש"י יוצא שג' מיני סעודות מצוה, א' שהאכילה היא מצוה גופא כגון אכילת קדשים ופסחים, ב' אכילה שמצרפת אנשים לאיזה דבר מצוה להדרו או לחזקו כגון לפרסם העיבור, וג' שאכילה נעשית ע"י שמירת מצות וחשבונות נוספות לשמור מצוה כגון אכילת מע"ש ע"פ כך ההלכות השייכות לה. ולכאורה מה שאוכלים לתנחומי אבליים פירושם שהאכילה מצרפת לקיומי מצות תנחומי אבליים שהיא מצוה מדרבנן.

ופירוש סוגין שכל חבורת מצוה הן אם האכילה גופא מצוה, הן אם האכילה מצרפת אנשים לצורכי מצוה הן אם האכילה מוגדרת על ידי הלכות נוספות שבעינין לשומרן בשעת אכילה, לכולן לא חיישין שתמשכו המצטרפים להמשיך באכילה. ולכן אינן בגדר זולל וסובא שמכשיר אכילות הנוספות לחייב בן סו"מ שאוכלן.

[ד] בין סעודת ברית מילה לסעודת חו"כ

ברם מסוגין הרווחנו להבין כמה חילוקים הנאמרים בחבורת מצוה בעוד מקומות. הרי המהרי"ק (סי' קעח) חילק בין סעודת ברית מילה שאינה דוחה מצות סוכה וסעודת חתן וכלה שכן דוחה מצות ישיבת סוכה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וז"ל, "ועל ברית מילה שנראה תוך חג הסוכות ויש שהיו רוצים לדמות האכילה שעושין מפירות אצל היולדת לסעודת חתן שהותרה חוץ לסוכה לע"ד אין נראה לדמותו ורואה אני דברי האומר דשאני התם שהיא מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ונקראת סעודת מצוה בכל מקום אבל הכ' אינו אלא מנהג בעלמא" ומו"ד בשו"ע (או"ח סי' תרמ ס"ו).

והמג"א העלה שסעודת ברית היא ג"כ מצוה אלא שאינה מצוה כ"כ. והחילוק טעון ביאור. וז"ל המג"א, "ול"ד לסעודת חתן שהיא מצו' גדולה לשמח חתן וכלה ונקראת סעודת מצוה בכל מקום אבל הכא אינו אלא מנהג בעלמא עכ"ל מהרי"ק פירוש אע"ג שצר להם המקום לשבת שם וא"א להם לשמוח שם כ"כ מ"מ חייבין בסוכ' דאע"ג דסעודת מצוה הוא כמ"ש בי"ד סי' רס"ה סי"ב מ"מ אינה מצוה כ"כ דלא מצינו בגמ' בהדיא כמו סעודת נישואין דאי' פ"ג דפסחים בהדיא ע"ש וכו'."

והחילוק בין סעודת חו"כ וסעודת ברית טעון ביאור לאור לשון השו"ע (יו"ד סי' רסה סעיף יב) וז"ל, נוהגים לעשות סעודה ביום המילה. הגה: ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה (פר"א דמילה ובא"ז). וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי' כמנודה לשמים (תוספות פ' ע"פ).

ומקור דברי השו"ע ממס' פסחים (ק"ג:), "שבעה מנודין לשמים, אלו הן: יהודי שאין לו אשה, ושיש לו אשה ואין לו בנים, ומי שיש לו בנים ואין

מגדלן לתלמוד תורה, ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, והמונע מנעלים מרגליו. ויש אומרים: אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה, וביאר רשב"ם, "כגון משתה של ברית מילה או בת כהן לכהן"

וע"ע בשערי תשובה (סי' תקנא) שהביא מחלוקת אחרונים אם סעודת ברית מדאורייתא או מדרבנן. וחילי' של המחמירים מפרקי דר"א, "וכשנולד יצחק, בן שמונה ימים הגישו למילה, שנאמר (בראשית כא, ד) וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים. והגישו למנחה על גבי המזבח, ועשה שמחה ומשתה. מכאן אמרו חכמים חייב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו היום שזכה למול את בנו כאברהם אבינו, שנאמר (שם, ח) ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק:"

ברם לאור מה שלמדנו מסוגין יש לחלק בין סעודת נישואין וסעודת ברית. משמע ממה שלמדנו בריש מס' כתובות (ג.) שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל ותקנו שיכינו לפחות ג' ימים לסעודת נישואין, שיש מצוה מדרבנן שתהיה סעודה לכבוד ולשמח החו"כ ולכאורה שיש מצוה מדרבנן להשתתף בסעודה, ודומה יותר לאכילת קדשים שמן התורה מצוה לאכול ולקחת חלק באכילה גופה. ואם כנים הדברים הרי מאד מסתבר שסעודות לכבד ולשמח חו"כ דוחות מצות ישיבת סוכה משא"כ סעודת ברית שהיא סעודה שאוספת אנשים ביחד לכבוד המצוה.

ונראה שכן חילק הגרמ"פ (או"ח, ח"ב סי' צה, עי' לקמן) בין סעודת וז"ל, "אבל בנישואין הוא מצוה על כל אדם שילכו לשמחת הנישואין כדאיתא בב"ש סימן ס"ה סק"א שכתב מלשון הפוסקים שכתבו מצוה לשמח משמע דמצוה שילך לשם וישמח אותם"

ויש להביא ראייה שעיקרה של סעודת ברית מילה לחוגג קיום המצוה, ומה שאוכלים היינו לצרף אנשים ביחד לכבד ולחוגג קיום המצוה, מלשון הפרקי דר"א הנ"ל, שהוא אחד מן המקורות לסעודה זו, וז"ל, "... ועשה [אברהם בשעת מילת יצחק] שמחה ומשתה. מכאן אמרו חכמים חיב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו היום שזכה למול את בנו כאברהם אבינו, שנאמר (שם, ח) ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק"

גם ממה שלמדנו במס' שבת (קל:): מלמדנו שסעודת ברית מילה תועלתה לחוגג המצוה וז"ל, "תניא, רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה, דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב - עדיין עושין אותה בשמחה" ופירש רש"י שכוונת רשב"ג למה שאנו עושין משתה, ולכאורה תועלתה לקבל המצוה בשמחה ולכאורה היינו לחוגג קיום המצוה.

ולאור מה שבארנו יש לבאר מה שאנו נוהגים למנוע מלהזמין לסעודת ברית מילה לעומת סעודות מצות אחרות. ומקור הנהגה זו נמצא בפתחי תשובה (יו"ד סי' רסה סק"יח) "... כתב בשם ספר שרביט הזהב דטוב לבטל מה שהשמש קורא על סעודת ברית מילה כי אולי לא ילכו מטעמים המתהווים ויהיה ח"ו בכלל נידוי ע"ש". וכוונתו למ"ש במס' פסחים (דף קיג:) "שבעה מנודין לשמים, אלו הן: יהודי שאין לו אשה, ושיש לו אשה ואין לו בנים, ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה, ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, והמונע מנעלים מרגליו. ויש אומרים: אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה." ופירש הרשב"ם (ד"ה בחבורת מצוה), "כגון משתה של ברית מילה או בת כהן לכהן"

והעלה הגרמ"פ זצ"ל (או"ח ח"ב סי' צה), "...ואף שביו"ד סימן רס"ה סעיף י"ב כתב הרמ"א דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנודה לשמים ולא כתב זה בנישואין, ועיין בתוס' פסחים ריש דף קי"ד שמשם מקור הרמ"א כמצוין שם איתא גם סעודת נישואין דת"ח, וזהו כוונת הגר"א שכתב לעיין בתוס' פסחים שהוא להקשות על הרמ"א שכתב זה דוקא בסעודת מילה, עכ"פ חזינן שהרמ"א לא פסק זה אלא בסעודת מילה וכן הוא המנהג שלסעודת מילה מהדרין הרבה שלא לקרא כדאיתא בפ"ת ס"ק י"ח בשם מקום שמואל מספר שרביט הזהב ולנישואין לא ראינו שמהדרין אף לסעודת נישואי ת"ח, אבל אינו משום שיש עליו מצד עצמו מצוה לילך לברית מילה אלא משום מצות אבי הבן שקראו לבוא אסור לו למנוע לכבוד מצוה הגדולה דמילה והוא כמנודה כשנמנע ולא נענה להקריאה, ובנישואין הוי החיוב לבוא מצד עצמו אבל אין בזה ענין הנדוי, משום שאין הנדוי משום גודל החיוב דהרי כמה מצות שאין עליהן נדוי ממילא בעבר אחד עליהן, אלא משום כבוד מצות מילה שזה ליכא בנישואין."

ולכאורה ביאור דבריו שמי שנמנע מלבוא לסעודת ברית מילה הרי אם קבל הזמנה מטנע עצמו מהזמנת האב המחויב במצות מילת בנו, להשתתף אתו לכבד ולחוגג המצוה אתו, שזו כל כוונת השתתפותו בסעודה. ומי שנמנע מלחוגג מצוה מזלזלה וחייב בנידוי כנ"ל. ברם מי שנמנע מלהשתתף בסעודת נישואין נמנע מלקיים מצות אכילת סעודת ש"ב, שהיא מצוה גופא שקבעו חז"ל. ומכיון שהיא מצוה גופא לא הי' צורך לחז"ל לקבוע שיש חרם מגבוה בזה.

ומאידך מוסיף הגרמ"פ שלגבי תספורת בימי בין המצרים יש יותר מקום במקרים מסוימים להקל לשמח החו"כ מכיון שמקיים מצוה בהליכתו ובהשתתפותו, משא"כ השתתפותו בסעודת ברית מילה שהוא מטעם חגיגת ונתינת כבוד למצותו של אבי הבן.

[ה] חידושו של היש"ש ושל החוו"י בגדר סעודת מצוה

ומתוך סוגין יש מקור נאמן לחידושו של היש"ש (מס' ב"ק, פ"ז, סימן לז) שסעודת שמחת בר מצוה נחשבה כסעודת מצוה כשנערכה בו ביום חינוכו לכלל מצות או אפי' אם לא נערכה בו ביום אבל דורשים אצל הסעודה מעין המאורע. הרי הגדיר (שם) סעודת מצוה, "[כ]כל סעודה שאדם עושה שלא כדרך מריעות ושמחה. אלא כדי ליתן שבח למקום, או לפרסם המצוה, או לפרסם הנס, קרוי סעודת מצוה, כגון פדיון הבן, לפרסם המצוה." ומוסיף "אבל סעודת חינוך הבית, בודאי הוא דרך ריעות. בפרט בעו"ה אותם סעודות וחנוכים שעושין ההמון עכשיו, הוא קלון, ורק לרוות הגרון בשחוק וקלות ראש. וכן מצאתי שפסק מהר"ם. ומ"מ נראה, מי שהוא ירא אלקים, ורוצה לחנך ביתו בתורה ובמצות. וליתן שבח למקום אשר חננו, ולא הניח מתחילה לשתות בביתו, ולשחוק בו, ולנהוג קלות ראש. אלא מתחילה עושה סעודה לחננו, ולומר בו דברי תורה, ולדרוש בו מעין המאורע. שפיר הוא סעודת מצוה."

הרי בררנו מתוך סוגין שכל סעודה שמכבדת מצוה או חוגגת מצוה, שהסעודה אוספת אנשים לכך, נחשבה כחבורת מצוה דומה לסעודה שמעריכים מטעם ראית החדש וקביעת החדש. ואם כנים הדברים יש להסיק מזה שסעודה שחוגגת חינוך הנער למצות או חינוך הבית למצות הבית, בין אם חוגגת הענין מטעם שנערכה בו ביום חינוכם ממש בין אם

מטעם שדורשים לכבוד הענין, שנחשבה כסעודה שאוספת אנשים לכבוד ולכבד מצוה.

ובשו"ת חוו"י (ח"א סי' ע) הביא ראייה לדבריו מהמרדכי (פסחים רמז תרד-תרה) וז"ל, "כל סעודה שאינו של מצוה אין ת"ח רשאי ליהנות ממנה. נשאל לרבינו מאיר היאך אנו אוכלים בנישואין בת כהן לישראל או בת ת"ח לע"ה הא סעודת הרשות נינהו והשיב [רמז תרה] דשמא על כן נהגו לומר שירות ותשבחות להקב"ה ולהללו על החסד שעשה עם אדם וחיה אם כן אינה סעודת הרשות וסעודת הרשות נראה דלא מיקרי אלא היכא דאיכא סעודה בלא מצוה כגון בשמחת מריעות או בחנוכה שמרבים סעודות אלו לאלו ואלו לאלו."

הרב צבי סבלפסקי, שליט"א

אגרת ברכה

לכבוד ידידי הרב דניאל צבי פלדמן שליט"א,

כבר עברו הרבה שנים מאז למדנו ביחד סדר קדשים בישיבה. היית אז כ"אברך" – אב בחכמה ורך בשנים. במשך השנים שלמדת בישיבתנו מתוך התמדה עצומה גדלת בתורה הן בבקיאות והן בעיון. זכות גדולה לעולם התורה שנהיית מרביץ תורה ברבים בדרכים שונים. בתור ראש ישיבה, רב של קהלה, כותב ספרים ומסייע למחברים אחרים להדפיס ספרים שלהם זכית בקדושה של הרבצת התורה והעמדת תלמידים מתוך שמחה, בריאות ומנוחת הנפש. הקב"ה יברך אותך ואשתך וכל משפחתך ובפרט האמא היקרה שלך באריכות ימים ושנים ובכל הברכות האמורות בתורה.

בידידות,

צבי סבלפסקי

הרב גיל סטודנט

בענין חלומות השוא ידברו

לכבוד ידיד נפשי הגאון סיני ועוקר הרים אוהב את הבריות ומקרבן לתורה בורח מן הכבוד ונושא בעול הציבור הרב דניאל צבי פלדמן שליט"א שקירבני אצלו בעוד שהיינו נערים וזכיתי לגדל בצל תורתו ולהנות מנדיבות רוחו.

א. בחלום אדבר בו

הנה מעשים בכל לילה שאנחנו חולמים חלומות שונים. מבואר בהרבה מקומות בתלמוד שחז"ל ראו חשיבות מיוחדת לחלומות עד שאמרו כל הלן שבעה ימים בלא חלום נקרא רע (ברכות נה ע"ב). אלא יש לחקור האם לחלומות שלנו בזמן הזה יש אותו חשיבות או שנשתנו העיתים.

באמת בין דברי חז"ל מצינו מאמרים חולקים. מחד גיסא אמרו שחלום הוא אחד מששים של נבואה (ברכות נז ע"ב). ומצינו שאמרו (שבת יא ע"א) יפה תענית לחלום כאש לנעורת אמר רב חסדא ובו ביום ואמר רב יוסף אפילו בשבת ע"כ וכן אמרו (ברכות נה ע"ב) הרואה חלום ונפשו עגומה עליו ילך ויפתרנו (יטיבנו) בפני שלשה ע"כ. ואמרו (נדרים ח ע"א) נידוהו בחלום צריך עשרה להתירו ע"כ. הרי שיש לחלום רע חשיבות ויש לו רפואות כגון תענית חלום (באותו היום ואפילו בשבת) והטבת חלום וכמו שיתבאר להלן בעה"י.

מצינו כמה מקומות בתנ"ך שחלום היה מסר מן השמים לבעל החלום. כן מצינו בחלומות יוסף (בראשית לז) ששניהם נתקיימו וכן חלומות

פרעה (בראשית מ). אבימלך הבין שחלומו צודק ושהיתה שרה אסורה לו באיסור אשת איש של אברהם אבינו (בראשית כ) וכן יעקב חלם על הסולם (בראשית כח) ועל מלאך בענין צאן לבן (בראשית לא) ולעומתו חלם לבן שלא להזיק את יעקב (שם). וכן חלמו שר המשקים ושר האופים (בראשית מ) ובלעם (במדבר כב), המדייני (שופטים ז), שלמה (מלכים א ג), נבוכדנצר (דניאל ב) ודניאל (דניאל ז).

וכן מצינו הרבה חלומות חשובים בתלמוד כגון חלומו של רבן גמליאל באותו היום שעברו אותו מנשיאותו (ברכות כח ע"א) דהוה קא חלשא דעתיה דלמא מנע תורה מישראל והראו לו בחלום כדים לבנים מלאים אפר כדי להשיב דעתו. ומעשה שמת אחד בשכונתו של רב יהודה ולא היה לו מנחמים והיה רב יהודה מכנס בכל יום מימי השבעה מנין בביתו (שבת קנב ע"א). לאחר גמר השבעה בא הנפטר בחלום לרב יהודה ואמר לו תנוח דעתך שהנחת את דעתי. רב יוסף היה מתנמנם בדרשה וראה בחלום איך שבשמים מקבלים את התשובה של בעל תשובה אחד (שבת נו ע"ב) וכהנה רבות.

אלא שיש לחלק בין חלומות של נבואה לחלומות בדרגה נמוכה. שהרי הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ב פרק מה) מונה יב' דרגות של נבואה וחלום הוא דרגה השלישית ובהלכות יסודי התורה (פ"ז הל' ב) כתב וז"ל הנביאים מעלות מעלות הן. כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו, כך בנבואה נביא גדול מנביא. וכולן אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון הלילה, או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה עכ"ל ועוד כתב שם (הל' ו) וז"ל שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבינו והוא ער ועומד עכ"ל.

אם כן חלום שהוא אמת מן השמים אינו נבואה אלא מסר מן השמים. ונפקא מינה בין חלום של נבואה לחלום מן השמים שבנבואה הגם שהיא ניתנת במשל הפירוש של המשל גם כן ניתן לנביא כדי שיבין את נבואתו כמבואר במורה נבוכים (שם, בתרגומו של הר"י קאפח) וז"ל ובעצם אותו החלום של נבואה יתבאר לו ענין אותו המשל מה הוא המכוון בו עכ"ל. מה שאין כן בחלום מן השמים שניתן במשל אבל אין הפתרון ניתן עמו. ולכן החולם חלום ורוצה לדעת מה טיבו צריך ללכת אל הפותרים כמבואר בברכות (נה ע"ב) עשרים וארבעה פותרי חלומות היו בירושלים פעם אחת חלמתי חלום והלכתי אצל כולם ומה שפטר לי זה לא פתר לי זה וכולם נתקיימו בי לקיים מה שנאמר כל החלומות הולכים אחר הפה ע"כ.

ב. כל החלומות הולכים אחר הפה

הרבה יש לתמוה על המאמר הזה של חז"ל. וכן ממשיך הגמרא וז"ל אטו כל החלומות הולכים אחר הפה קרא הוא. אין וכדרכי אלעזר דא"ר אלעזר מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר (בראשית מא, יג) ויהי כאשר פתר לנו כן היה ע"כ. וקשה אם כל החלומות הולכין אחר הפה למה יש לנו תפילות על החלומות ולמה מותר להתענות בשבת על חלום רע? הלא אפשר לנו ללכת אל כל מאן דהו ויפתר החלום לטוב. ועוד יותר קשה שאם החלום הוא מסר מן השמים ואחד מששים של נבואה איך אפשר שהחלום תלוי כל כולו בדברי פיו של הפותר? אם כן, אין החלום מסר מן השמים אלא מסר מדמיונו של הפותר. הגם שממשיך שם הגמרא וז"ל אמר רבא והוא דמפשר ליה מעין חלמיה שנאמר (בראשית מא:יב) איש כחלומו פתר ע"כ הלא עדיין פותר חכם יכול לפתור מעין החלום לטוב או לרע כפי רצונו. וכן מצינו בפותר אחד בשם

בר הדיא כמבואר בגמרא (ברכות נו ע"א) וז"ל בר הדיא מפשר חלמי הוה מאן דיהיב ליה אגרא מפשר ליה למעליותא ומאן דלא יהיב ליה אגרא מפשר ליה לגריעותא ע"כ עיי"ש באריכות שמי שנתן לו כסף היה זוכה לפתרון טוב ומי שלא נתן לו כסף סבל מפתרון לרעה. ואם כן מאי אהני לן החלומות שאינם אלא כחומר ביד היוצר.

התמיהה עולה כל כך שהאבן עזרא בפירושו לפסוק (בראשית מ"ח) הלא לאלוקים פתרונים כתב וז"ל כי פתרון החלומות לשם כי הוא יודע העתיד והראה בחלום מה שיהיה למי שירצה ואם אפתור אותו לטוב או לרע לא יזיק ולא יועיל וכו' וכל החלומות הולכים אחר הפה (ברכות נה ע"ב) דברי יחיד הם עכ"ל. אלא שדעתו של האבן עזרא היא היא הדעת יחיד ולא דברי הגמרא הנ"ל. ומצינו באחרונים שלשה מהלכים מרכזיים להתיר את קושיית פתרון החלומות.

(1) פתרון קובע

הרב אליהו הכהן האיתמרי, בעל השבט מוסר, האריך בענייניו בפירושו לאגדות של התלמוד ירושלמי הנקרא אגדת אליהו (מעשר שני, פרק ד, הלכה ו) וז"ל כשמראים לאדם חלום רע הוא מטעם שחייב על פי הדין לבא עליו אותו רע המראים לו בחלום שעל ידי כך מעוררו אל התשובה וכו'. וכשהחולם חלום רע ילך אצל הפותר יכול לפותרו לטוב. דרך משל אם מורין לו בחלום שעתידי לבא לידי עניות על חטאיו ופתרו אותו לטובה שעתידי להעשיר מתקיים הפתרון שמעשיר. אמנם באותו עושר עצמו מתקיים גזרתו יתברך שהראה לו בחלום לייסרו על חטאיו. כגון שעל ידי אותו עושר מתגלגלין עליו כמה רעות על דרך עושר שחזר לבעליו לרעתו שכמה פעמים מסבת העושר יוצא מן העולם בלא עת עכ"ל. לפי

דבריו מתקיים מסר ה' הנשלח בחלום וגם כן כל החלומות הולכים אחר הפה והפותר יכול לשנות את העתיד. וכעין דבריו כתב הרשב"א (שו"ת, חלק א, סי' תח) וז"ל [שאלה] וכי גזרת הכל תשתנה בעבור בר הדיא? [תשובה] זו שאלה פילוסופית שתולין הכל בטבע הנוהג אך לפי הנראה מן הכתוב והסכמת חכמי התורה אינו כן אלא יש בכל או סגולות או דברים נעלמים לא נתבארה עתה סבותם והיא שאמרו ברית כרותה לשפתים וכו' עכ"ל. הרי גם לפי הרשב"א הפותר קובע מה יהיה.

(2) פתרון מדגיש

העקדת יצחק (פרשת מקץ, שער כט) אומר שיש לכל חלום הרבה משמעויות, חלק מהם בטלים וחלק מהם מתקיימים. אפשר שפותר חכם ימצא הוראה נכונה ופתרונו יתקיים ופותר אחר יכול למצוא הוראה אחרת שגם כן יתקיים. הפותר אינו משנה את העתיד אלא מדגיש הוראה אחת מהחלום. וז"ל ועל זה היסוד אמרו רבותינו ז"ל כל החלומות הולכים אחר הפה כי כאשר פתר לו ענין צודק החולם יתן לבו אל הפתרון והכיר בקיומו. אמנם שאר ההוראות אשר בתוך החלום אע"פ שיתקיימו לא יורגשו למה שלא קדמה ההודעה מהן. וכבר יפתר לו פותר אחד מצד אחר ויורגש הפתרון ההוא ולא זולתו וזהו מה שהולכין אחר הפה עכ"ל. וכן פירשו הר"י אברבנאל בפרשת מקץ והר"י בן חביב בפירוש הכותב לעין יעקב (ברכות נה ע"ב). לפי הבנתם אין הפותר יכול לשנות את העתיד אלא מה שיהיה הוא שיהיה.

(3) פתרון כאמצעי

הנה ידוע מה שפירש הרמב"ן (בראשית יב:ו) שכל נבואה שיש עמה פועל דמיון בודאי יתקיים אפילו אם יגרום החטא וז"ל ודע כי כל גזירת עירין, כאשר תצא מכח גזרה אל פועל דמיון, תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים. ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות וכו'. ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו עכ"ל. על פי זה ביאר היפה תואר (בראשית רבה פט:י) את כח פותר החלום וז"ל כי מה' היתה נסבה לגלות האנשים על גזירת רצונו בחלום הלילה כמ"ש בהקדמה א', אך אמנה לא נשלמה הגזירה האלקית עד שיצא פשר החלום מפי הפותר, כי הוא אמצעי לסייע בקיומו בכח דבורו להיות הפותר האמיתי וכו'. ולא יקשה היות גזירת ה' תלויה עד יפתר החלום מאחר שגם בדברים הנבואיים לגמרי יש יתר שאת לקיום הדבר בצאתה מפי השלם ועשותו בענינו רושם מה עכ"ל. לפי דבריו של היפה תואר, הפתרון הוא כעין חלק מהחלום שהוא מחזק את קיומו. הגם שאין הפותר יכול לשנות את קיום החלום, בלי הפותר אפשר שהחלום לא יתקיים. ועיין כעין זה בהכתב והקבלה (בראשית ל:לז) ובעץ יוסף על עין יעקב (ברכות נה ע"ב) בשם הרמ"ע מפאנו והא"י הים ובנחלת יעקב להר"י מליסא על פרשת מקץ. (ועיין בספר משנת החלומות להרב בועז שלום שליט"א עמ' 101 ואילך שהעמיק והרחיב בביאור הסוגיא).

ג. החלומות לא מעלין ולא מורידין

אם כל זה קשה על אמיתות החלומות ופתרונם ממה שמצינו להיפך בדברי חז"ל. איתא בסנהדרין (ל ע"א) הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו ובא בעל החלום ואמר לו כך וכך הן במקום פלוני הן של מעשר שני הן זה היה מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ע"כ. וכן מצינו אצל אפלטון שהיה מאבד ממון יתומים ולא הניח לו

ר' מאיר ואע"פ שהראו לר' מאיר בחלום שהקב"ה רוצה באבידת ממון היתומים אפילו הכי אמר ר' מאיר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין (גיטין נב ע"א). הרי קשה שאם נחוש לדברי חלומות עד כדי כך שמתענים אפילו בשבת ואוספים אנשים כדי להתיר חרם שבחלום וכן אמרינן שכל החלומות הולכים אחר הפה למה אמרינן שדברי חלומות לא מעלין ולא מורידין?

הרשב"ץ (שו"ת ח"ב סי' קכח) הביא דברי הגמרא (ברכות נה ע"ב) וז"ל רבא רמי כתיב בחלום אדבר בו (במדבר יב, ו) וכתוב וחלומות השוא ידברו (זכריה י, ב) לא קשיא כאן ע"י מלאך כאן ע"י שד ע"כ. דהיינו מחד גיסא חזינן שיש ממש בדברי חלומות שהרי נבואות באות על ידי חלום וכן אמרינן שהחלום הוא חלק קטן של נבואה. ומאיך גיסא כתוב שהחלומות שוא ידברו ואינם צינורות מן השמים. והסביר רבא שיש חלומות של אמת שבאים על ידי מלאך ויש חלומות של שקר שבאים על ידי שד.

וכתב על זה הרשב"ץ וז"ל והמאמר הזה אמתו אותו החוקרים במקום הזה ואע"פ שדבריהם ז"ל הם כדברי תורה ואינם צריכים חזק, טוב הוא לסמוך אותם בדברים שכליים כדי להטעימם ולהבין יופי חכמתם כי כל רז לא אניס להו. וידוע הוא משרשי החכמה החיצונית כי החלומות מהם צודקים ומהם בלתי צודקים. והצודק מהם הוא בהיות הכח המדמה אשר באמצעותו הם החלומות בריא ביצירתו בהרכבתו ובמזגו וכו'. וכשהוא באופן זה ילוה אליו הכח השכלי ובאמצעות כח עליוני מהשכל הפועל רואה חלומות צודקים וכו'. וזהו אומרם ז"ל כאן על ידי מלאך וכו' והמלאך הוא הכח (המדומה) [המדמה] כי כל כח הוא מלאך וכו'. והחלום הבלתי צודק הוא בהיות הכח המדמה בלתי בריא או מפני שרש יצירתו ברוע

הרכבתו וברוע מזגו או מפני מזונות עבים רעי הכמות וכו'. וזהו אומרם כאן על ידי שד כי השד השאילוהו במקום הזה אל רוח רעה מזקת ושוודת את האדם וכו' עכ"ל.

על פי זה הסביר הרשב"ץ שכל חלום הוא בתורת ספק שאם בא מכח המלאך דהיינו מן השמים אז יש לחוש לו ואם החלום בא מכח שד דהיינו רוח של אי בריאותו אז אין לחוש לו. לפיכך בכל דבר שבממון אמרין העמד ממון על חזקתו שמכח ספק אין להוציא ממון אלא דברי החלומות לא מעלין ולא מורידין. אבל אם מתגלה מהחלום ספק איסור או ספק סכנה יש לחוש לו ובפרט כשאפשר לתקנו על ידי התרת חרם או הטבת חלום.

ד. חלומות בזמן הזה

מצינו בראשונים ובאחרונים שהתחילו לפקפק בתוקף החלומות. הטור (אורח חיים תקסח) הביא בשם כמה ראשונים שאין להתענות בשבת תענית חלום וז"ל כתב רב עמרם ור' קלונימוס שבזמן הזה אין להתענות תענית חלום בשבת, שאין אנו בקיאים בפתרון החלומות לידע איזה רע ואיזה הוא טוב ואין מתעניין בספק וכ"כ אבי העזרי עכ"ל. וכן כתב השל"ה (מסכת שבת ד"ה ותענים חלום) וז"ל ותענית חלום הואיל ואתא לידי אימא ביה מילתא יען כי ראיתי הרבה בני אדם מקילין ומתענים בשבת כשנפשם עגומה וכבר נתבאר שבזמן הזה אין להתענות תענית חלום בשבת שאין אנו בקיאים בפתרון חלומות לידע איזה טוב ואיזה רע עכ"ל ודבריו הובאו במגן אברהם (רפח:ז).

הנה בענין ארבע כוסות של ליל הסדר הקשה הגמרא (פסחים קט ע"ב) וז"ל היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה ע"כ שהרי יש סכנה בזוגות ומסיק הגמרא (שם, קי ע"ב) וז"ל כללא דמילתא כל דקפיד קפדי בהדיה ודלא קפיד לא קפדי בהדיה ע"כ. יש האומרים שעל פי כלל זה פסק הרמב"ם שאין צריכים ליזהר בקטלנית שהרי כתב בתשובה (פאר הדור, סי' קמו) וז"ל הוא תלוי במזל ומקרה ומאורעות רעות בלתי צודקות והכנעת השמנים ושינוי הוסת וחולשת המזגים וכו' תדעו שזאת המוחזקת לקטלנית מנעו אותה לבלתי תינשא לשום אדם, ולא מפני שיש איסור בזה כלל וכו' עכ"ל. הזכר יהוסף (שו"ת, אבן העזר, סי' יא) כתב וז"ל כי לטעמיה [של הדברי ירמיהו שבו דן הזכר יהוסף] בתשובת פאר הדור שהוא רק מצד ההפחדה בחלושי הדמיון וע"ד מאן דקפיד וכו' עכ"ל. הרי הזכר יהוסף הבין שהרמב"ם הקיל בקטלנית משום הכלל של כל דקפיד קפדי בהדיה ודלא קפיד לא קפדי בהדיה.

וכן בענין צואת ר' יהודה החסיד, יש שכתבו שלא כתבו אלא לזרעו כמש"כ בשו"ת שב כהן (סי' כג) ובשו"ת נודע ביהודה (תניינא, אבן העזר סי' עט). החתם סופר (שו"ת אבן העזר ח"א סו"ס קטז) הלך בדרך אחרת וכתב על החשש של צואת ר' יהודה החסיד על שם הבעל כמו שם האב או שם האשה כשם האם וז"ל מאן דלא קפיד לא קפדין בהדיה עכ"ל. וכ"כ הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה, אבן העזר ח"א סי' ד) וז"ל ובכלל מכיון שהחתן בעצמו והכלה בעצמה אינם מקפידים אינו כלום דבכהאי גוונא אמרינן מאן דלא קפיד לא קפדין וכו' עכ"ל. וכ"כ הגר"ע יוסף בספרו מאור ישראל (ח"ב, פסחים קט ע"ב) שהעיקר כהחתם סופר.

וכן מצינו שהריב"ש (שו"ת, סי' תקיג) כתב כעין הדברים האלו לענין חלום וז"ל ותענית חלום נמי בשבת לאו חובה ממש היא לכולי עלמא דאי הוי גברא דלא קפיד בחלמא בישא וכשמואל דכד חזי חלמא בישא אמר כל החלומות שוא ידברו או שהתענית רע לו הרבה ומזיקו וכו' אין כאן לא חובה ולא מצוה להתענות ואם מתענה בשבת איכא איסורא בלי מצוה עכ"ל. וכ"כ החתם סופר (שו"ת, חלק א סי' קסח) בענין מי שרצה להתענות תענית חלום ביום שני של ראש השנה וז"ל כל ענינים כאלו מאן דלא קפיד לא קפדין בהדיה ויאכלו עניים וישבעו ומן השמים ירחמם ואורך ימים אשביעם עכ"ל. וכן הביא הגר"ע יוסף (יחווה דעת, חלק ד סי' כד) בשם השל"ה (נרשם בדף קלה ע"א, אבל לא זכיתי למצוא אותו) וז"ל שהרואה חלום רע שצריך להתענות עליו, זהו דוקא כשנפשו עגומה עליו ביותר, ומאן דקפיד קפדי בהדיה, ואם יתענה ימצא מנוח ומרגוע לנפשו, הא לאו הכי לא יחוש לחלומו כלל, ויקיים וקראת לשבת עונג באכילה ובשתיה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע עכ"ל.

ה. לא להתייחס לחלומות

אבל כמובן אין אדם יכול לבחור מה מפחיד אותו ויש אנשים שקפידים על חלומותיהם. עיין בשלחן ערוך (אורח חיים, סי' רפח סע' ד-ה) שהביא כמה דעות אם להתענות תענית חלום בשבת וסיים שמותר להתענות רק על החלומות המפורטים שם עיי"ש והוסיף המשנה ברורה (ס"ק יט) וז"ל ופשוט דגם בזה דוקא אם נפשו עגומה עליו וכדלעיל עכ"ל. אבל יש המונעים אנשים מלהתענות על חלום כלל וכלל.

כתוב בחקרי לב (חושן משפט, סי' קיח ד"ה ומכל זה) בתוך תשובה ארוכה מבנו של המחבר וז"ל אין אתה מוצא איש שיהא דעתו פנוי

ממחשבת המזונות שעלה יוקר השערים וכו' ובפרט מקריי הזמן דאין לך יום דאין קללתו מרובה וכו' ודאי דכל החלומות דאנו חולמים אין בהם ממש לפי מה שנתבאר עכ"ל. וכתב הלבוש (לבוש האורה, בראשית לז:י) וז"ל ודאי דבר ידוע הוא וכולי עלמא ידעי זה שרוב החלומות ורובא דרובא כולם הם דברים בטלים וכזבים והבלים ואין בהם אפילו דבר אחד שהוא אמתי כי יבא ברוב ענין וברוב דמיון או על ידי האדים העולים מן האצטמוכא כמו שאמרו הטבעיים עכ"ל.

הנה בספר אגדת אליהו הנ"ל (הובאו דבריו בספר רוח חיים להגר"ח פלאג'י, סי' רפח סע' א) אומר מה שהוא מיעץ למי שחולם חלום רע בשבת וז"ל ובהיות שראיתי כמה חילוקים בענין תענית שבת יען שאין עתה בקיאיין בחלומות ויש חלומות שנראים רעים ואדרבא הם טובים והדבר בהפכו כמו שכתבתי לעיל. ואם אמר"ל להתענות חלום בשבת הוא בזמנם שהיו בקיאיין בחלומות וכו'. לכן כל הבא אלי לשאול ממני על תענית חלום בשבת אני אומר לו שלא יתענה אלא יתענג בשבת באכילה ושתייה, ובתנאי שלא ידבר כל היום עם שום אדם בעולם כי ברוב דברים לא יחדל פשע. וישב ויקרא בו ספר תהלים מתחילתו ועד סופו ולמחר יתענה אם ירצה וכו'. גם יתן צדקה כפי השגת ידו עכ"ל. וכשהביא הגר"ע יוסף (יחזקאל דעת, חלק ד סי' כד) את דברי האגדת אליהו הוסיף וז"ל ויעסוק בתורה כל היום כולו כפי כחו, דקיימא לן התורה מגינה ומצילה מן הפורענות ומן החטא עכ"ל.

מוסיף הגר"ע יוסף בדרשותיו שנדפסו מקרוב בשם ספר בית היין (ימים נוראים, עמ' קצה-קצו) וז"ל יש אנשים שיש להם חלום וצמים בכל ראש השנה. רבותינו לא התחשבו בחלומות. אפילו ראה חלום רע, בבוקר יאמר "וחלומות השוא ידברו" וזהו. אפילו אם יש לו הרגשה לא נעימה

מפני החלום הרע שראה וכו' מתחיל הוא לפחד, להבהל, אז יאמר את הנוסח שכתוב בסיפורים: "רבנו של עולם אני שלך וחלומותי שלך" וכו'. לכן לא צריך להתייחס בכלל לחלומות, מי ששם לבו על החלומות לא יגמור מהם בכלל. השדים רואים שהוא מתייחס אליהם וכל לילה יבואו וישגעו אותו, כל לילה יעשו לו חלום חדש. לכן לא ישים אליהם לב כלל עכ"ל.

החזון איש (קובץ אגרות, חלק ב, סי' קמט) אומר בקיצור וז"ל הרבה פעמים חלמתי כמו אלה ולא שמתי לב לזה. נכון שתאמר הרבש"ע בשעת נשיאות כפים עכ"ל. ובנו על זה אחרוני זמנינו הוראה למניעה מדאגה על החלומות.

ו. חלומות ותקשורת

הרחיב בזה הפסקי תשובות (סי' רכ סע' א) וז"ל הנה בענין חלומות כבר מצינו אצל גדולי הדורות האחרונים שהמעטו מאד בנתינת תשומת לב אליהם, ולא היו מצוים להתענות עליהם וכל שכן שלא בשבת ויו"ט, ואף כמעט שלא היו מורים לעשות סדר הטבת חלום או לומר הרבש"ע בשעת ברכת כהנים.

וטעם הדבר מבואר עפ"י המבואר בראשונים (הו"ד בשעה"צ סק"א) שחלום שרואה אדם אחר התענית אין לו לדאוג ממנו כלל כי מחמת העיני ראה חלום רע, וכן כשיש לאדם צער גדול ואח"כ רואה חלום רע אין לדאוג עליו, וכמו"כ מצינו בפוסקים שכל שיש איזשהו סיבה (רקע) שאפשר לתלות החלום הרע שחלם אין לדאוג עליו וכו'.

ואשר על כן, בזמננו אשר נשתנו מאד סדרי החיים, כי בעוד שבזמנים הקודמים רובא דעלמא היו דרים בכפרים ועיירות קטנות, וכמעט שלא היו שומעים מחדשות העולם ומכל מיני מאורעות קשות וכדומה, בזמננו כל אנשי העולם ואף אלו הגרים בכפרים ובעיירות שומעים וקוראים כתבי עת אשר ממלאים את גליוניהם בכל מיני מקרים קשים ומרים שקורים במקומותיו ובכל קצווי תבל, ומאורעות קשות המתרגשות ובאות לעולם, והאדם אוגר במחשבתו בלי שימת לב כל מיני שמועות רעות וקשות כמעט בכל יום ויום וכו'. ובחלום הלילה צפים ועולים הדברים ששמע או קרא היום או אתמול וכו'.

וכל שכן לאנשים הפשוטים המשוקעים בהבלי העולם וכל שכן אותם האוכלים הרבה קודם השינה וכו' ואין בחלומות [ההם] אמיתיות כלל ואין בהם ממש. ולכן אין לתת תשומת לב ולדאוג ולפחד מחלום רע וכו' עכ"ל הפסקי תשובות. וכל שכן אנחנו שיש לנו כלי תקשורת שונים ומהם אנו שומעים כל היום חדשות וסיפורים, דאגות ושמוחות מכל קצווי תבל וכמעט כל הצרות שבעולם באים אלינו בכל יום. הלא אין ספק שהחלומות באים ממחשבותינו וטרדות לבנו ולכן יפה הנוהגים כמנהג החזון איש ואינם שמים לב לחלומותיהם. נמצא שלא רק שאבדנו את הנבואה אלא גם כן אבדנו את החלומות מן השמים.

ז. פותרי חלומות בזמן הזה

אם כל זה, אי אפשר להכחיש שיש מקרים חריגים יוצאים מן הכלל של חלומות צודקות מן השמים. וכן כתב בעל הזכר יהוסף בספרו תהלוכות האגדות (פרק ו) וז"ל גם המתחכמים ביותר לא יוכלו להכחישם ולא עמדה להם התחכמותם לקרבם אל הטבע גם במציאות רחוקה וכו',

ואשר לא כהו עיניו להביט באור האמת יראה כמה מסתרי הטבע שאי אפשר להכחישם מצד ראיית אנשים הבלתי נוחים להאמין לכל דבר וכל ישר הולך ירגיש הרבה ממסתרי הנפש עכ"ל.

ואפילו לו יהא שאדם בזמן הזה בטוח שחלם חלום מן השמים, עדיין עליו להיזהר מפותרי חלומות של זמנינו. הרב בועז שלום בספרו משנת החלומות (עמ' 557-559) מזהירנו על פותרי חלומות וז"ל ומן המפורסמות עד כמה התנגדו גדולי הדור הקודם וגדולי הדור החיים עמנו היום לאיו"ש אשר מפיהם אנו חיים, לכל אותן 'באבות' או המכנים עצמם 'מקובלים' ולכל אומם השרלטנים אשר בהבל פיהם יקבעו מי יתחתן עם מי, ומי לא יעלה זוגו יפה [מפאת חוסר התאמה בגימטריאות...], למי יהיו ילדים ולמי לא, והאם לבצע ניתוח מסוכן או לא וכדומה. כל גדולי ישראל חזרו והזהירו שלא ללכת אליהם, ואוי לו לדור יתום המחליף תכלת בקלא אילן, אוי לו שכך עלתה בימיו עכ"ל.

הרב משה וויליג

בענין ספיקא דרבנן בתקיעת שופר ובנטילת לולב

לכבוד ידידי היקר, ברוך הכשרון אשר רוח חכמים נוחה הימנו, מרביץ תורה מובהק בעל פה כבכתב, הרב דניאל צבי פלדמן שליט"א, כאשר נשמע שופרו של יובל שנות תורתו. בברכה שימשוך היובל בקול גדול ולא יסף, חכמתו בחוץ תרונה. ובתפילה שהוא וכל ב"ב יזכו לשמוע קול שופרו של משיח, במהרה בימינו.

א. ספיקא דרבנן באתחזיק איסורא / חיובא, ובמהות "קולא"

יש לדון במקרה של ספק חיוב במצוות תקיעת שופר ונטילת לולב ביו"ט שני, אם בכה"ג פטור, משום האי כללא ד"ספק דרבנן לקולא", או שמא מ"מ חייב.

והנה, אופן א' של ספק דרבנן בשאלה הנ"ל, הוא אם שכח אם כבר עשה את המצוה או לא. ואופן ב' יצויר כשהוא מסופק אם מעשה המצוה שעשה נעשה בהכשר. ואופן ג', בזמן בין השמשות בסוף היום, ועדיין לא קיים מצוותו, ומסופק אם עדיין אוחז בזמן המצוה.

ומקור לאופן ג' הנ"ל – בין השמשות, מצאנו בדברי התוס' (מנחות ס"ו. ד"ה זכר), הביאום הרא"ש (פ' ערבי פסחים ס"י מ') והטור (סי' תפ"ט) דהואיל ובזמנה"ז ספיה"ע אינה אלא זכר למקדש, יכול לספור כבר בביה"ש, [כדי להרויח ענין "תמימות", דע"י שיספור בביה"ש נמצא שספר ספיה"ע ממש בתחילת זמנו]. המבואר מדבריהם, דמה שאפשר לספור בזמן בין השמשות מחמת האי כללא ד"ספיקא דרבנן לקולא", דהקולא היא להתיר לו – לכתחילה או בדיעבד – לקיים את המצוה, דהיינו, דלקבוע שיכול להחשב חייב במצוה, היינו "קולא", ולכן שפיר דמי לספור ספיה"ע בבין השמשות.

וס"ל להני ראשונים, דאף דבד"כ, "קולא" היינו לפוטרו מחיוב מסויים, הרי

כאן הוא בחזקת חיוב, ואם נתירה לקיים את המצוה, הרי בזה אנו מקילים לו. משא"כ, אם נוציאנו מכלל המצוה בבין השמשות.

אולם, נחלקו בזה תקיפי קמאי, באופן ד"אתחזיק איסורא" דרבנן (או חיובא דרבנן וכדלקמן) אי אמרינן דספיקא לקולא. דכתב הש"ך ב"דיני ספק ספיקא" דיליה (יו"ד אחרי סי' ק"ל) באות כ', וז"ל "בספק (דרבנן) שיש לו חזקת איסור... אזלינן לחומרא" עכ"ל עי"ש. ועי"ש בחוות דעת, שהביא דברי הכרתי ופלתי בבית הספק, שהאריך להוכיח דגם ב"אתחזיק" אזלינן לקולא, ודלא כהש"ך. ואחת מראיותיו הביא מדברי הר"ן (סוכה כ"ב. בדפי הרי"ף), דבסוף היום בחוה"מ סוכות, כשחיוב נטילת לולב הוא רק מדרבנן, אם הגיע בין השמשות ועוד לא נטל לולב, שלא יטול.

ויצא החו"ד לדחות דברי הכו"פ, ולהגן על הש"ך מפני חצי יונתן, וכי החוות דעת, דכוונת הר"ן במס' סוכה במש"כ שלא יטול לולבו בביה"ש, היא רק לגבי ביה"ש דערב שמיני עצרת, ומטעם מוקצה, אבל ודאי ס"ל לר"ן דבשאר ימי החג חייב ליטול בבין השמשות, אף שהוא דרבנן, הואיל ואתחזיק חיוביה. וכעין דברי החו"ד והש"ך כתב בחת"ס (פסחים ק"ח), עי"ש. ולעומתם, הט"ז (הל' מליחה) והפרי חדש בכללי ספיקות (אות ט"ו) והכו"פ הנ"ל ועוד, ס"ל דגם באתחזיק אמרינן דספד"ר לקולא. ועכ"פ חזינן שהשווה האחרונים ענין "אתחזיק" במצוות דרבנן, ל"אתחזיק" באיסורים דרבנן.

ב. סתירה בדברי המג"א בין ספק בדין תקיעת שופר דרבנן לדין נטילת לולב דרבנן, וישובה, והיסוד המתבאר מזה

כתב המג"א (סי' תקפ"ה סק"ג) דהיכא דמסופק ביום ב' דר"ה אי שמע קול שופר, א"צ לשמוע, שהוא ספיקא דרבנן, ומבואר מזה, לכאורה, דס"ל כהט"ז והכו"פ דבספק דרבנן, גם באתחזיק חיובא מקילים. אולם בהלכות לולב (סי' תרנ"ב סק"א) כתב להיפך, שכי' דבימי חוה"מ סוכות, כשמצות לולב מדרבנן היא, בהגיע בין השמשות ועוד לא נטל לולב, דחייב ליטול מספק. ובבי' הצירים הו"ל אתחזיק חיובא דרבנן, וא"כ, איך פסק בשופר

דא"צ לתקוע, ואילו בלולב פסק דחייב ליטול - ולכאוי' סתר המג"א א"ע? והביאור בזה נ"ל פשוט, דהתליה בספק שמע שופר הוא, דנקטינן ששמע, ועי"ז קיים את מצוותו, ולכן פטור מלשמוע מספק (וכן פשוט דה"ה אי מספק"ל אם נטל לולב או אם ספר ספיה"ע). ואילו בהל' לולב, בודאי עדיין לא קיים את המצוה, רק הספק הוא אם כבר עבר היום. והתליה לפטורו הוא לומר שכבר חלף זמן המצוה, ובכה"ג נמצא שכדי לפטורו צריך לנקוט שביטל את המצוה, ולכן פסק המג"א שיטול את הלולב בבין השמשות, שע"ז נותנים לו לקיים את המצוה, וזהו הקולא בכה"ג. ונראה להוסיף לפי"ז דגם הש"ך והחוו"ד שהחמירו בספד"ר היכא דאיתחזיק, דאולי היינו רק באופן הנ"ל בבין השמשות, הואיל ותלינן שביטל את המצוה, אבל במסופק שמא כבר קיים את המצוה, אפשר"ל דגם הש"ך והחוו"ד יסכימו להקל.

ועיין בביכורי יעקב (סי' תרנ"ב סק"ג) שהביא מהפרמ"ג דחייב ליטול את הלולב בבין השמשות. ודן הביכור"י אם צריך לברך, עיי"ש.

ג. שיטת רש"י, תוס' וריטב"א כמו שביארנו בשיטת המג"א, ולעומתם שיטת המאירי וההגהות מיימנות והקונטרס ד"ס ומצאתי דבאמת כבר נחלקו גם הראשונים בזה. דהמאירי (סוכה מ"ו:) כתב באופן ברור דבכל ימי חה"מ סוכות, כשמצות לולב היא מדרבנן, א"צ ליטול את לולבו בסוף היום בבין השמשות - הגם דאתחזיק חיובא, וכהבנת הכו"פ בדברי הר"ן. וכן מתבאר מדברי ר' אלחנן בקונטרס דברי סופרים (פ"א אות מ"ג), דנקט לפטור בבין השמשות בספיה"ע בזמה"ז, אף דהתם אתחזיק חיובא.

אולם עיין בפ"ק דמס' סוכה (דף י.), דמשמעות רש"י ותוס' שם, וכן הריטב"א [למעין היטב] דמי שעוד לא יצא ידי חובת נטילת לולב בחוה"מ סוכות, נוטל את הלולב בבין השמשות (חוץ מערב שמיני של חג, וכנ"ל), וכדברי החוו"ד.

ועיין בצל"ח במס' ברכות (דף כ"א). שכתב דב' תירוצי הר"י בתוס' פסחים (ט: ד"ה היינו) נחלקו בהך שאלה ד"אתחזיק חיובא" בדיקת חמץ דרבנן,

עיי"ש כל דבריו.

ומצאתי עוד תנא דמסייע ליה ממש לדברי המאירי ור' אלחנן, דהנה במס' שבת (כ"א:) איתנהו בגמ' ב' תירוצים חלוקים, גבי זמן הדלקת נ"ח שהוא עד שתכל"ר מן השוק, אם הכוונה לשיעור השמן, או לסוף הזמן.

וכי הראבי"ה (סי' תתמ"ג) בשם רבינו תם (דאף דחלוקים ב' התירוצים אהדדי, מ"מ) אפשר להקל כשני התירוצים, דבשל סופרים הלך אחרי המיקל. ובפשטות, כוונתו דאפשר גם להדליק בפחות מכשיעור, וגם אפשר להדליק אחרי כליית רגמ"ה, וכן כ' ראבי"ה לדינא בתשובה (סימן תקע"ב), דיכול להדליק אחרי שתכלה רגמ"ה, וכן הבינו שאר הראשונים בכוונת ר"ת, כמבואר למעייין.

והנה ברמב"ם פסק כב' התירוצים, דכ' (הל' חנוכה פ"ד ה"ה) "עבר זמן זה (כליית רגל מן השוק) אינו מדליק וצריך ליתן שמן בנר כדי שתהי' דולקת והולכת עד שתכלה רגמ"ה" עכ"ל. וביאר הב"ח (ועיי' גם קונט' חנוכה ומגילה ועוד) דס"ל לרמב"ם, דאין התירוצים חלוקים אהדדי, ולכן פסק כשתיהם.

אולם דבר פלא ראיתי בהגהות מיימוניות (שם אות ב') שהבין דגם לרמב"ם התירוצים חלוקים אהדדי, וביאר דמה שפסק הרמב"ם דאינו מדליק אחרי כליית רגל מן השוק הוא כדברי ר"ת הנ"ל, שמיקל בשל סופרים. ומבואר מדבריו דנקט דכוונת ר"ת להקל – אינו להתיר להדליק אחרי הזמן, אלא לפוטרו אחרי הזמן – אף שעיי"ז יפסיד מצותו.

ואף שהבין ההגה"מ דלא כשאר הראשונים, (ובאמת צ"ב דבב"י סי' תרע"ב מיייתי לדברי ההגה"מ ביחד עם ש"ר שהביאו דברי ר"ת – בחדא מחתא), מ"מ מבואר היטב דס"ל כר' אלחנן, גם לפוטרו ולהוציאו מכלל המצוה אף באתחזיק חיוביה, וגם בזה שמחשיב ד"ז ל"קולא", דהלך בדברי סופרים אחר המיקל, ודו"ק.

ד. כמה אופנים של ספיקא דרבנן שנדונו לעיל

הנה רבו מאוד האופנים של הספיקות, במצוות ואיסורים דרבנן. בכל האיסורים, בכל מקום שאמרו להקל מספק, אין נ"מ בין אם אמרין דלא חל עליו האיסור כלל, או דאין החפץ או המעשה או הזמן בכלל האיסור - דבכל אופן הרי לא עבר שום עבירה.

אולם במצוות, יש מצוות כמו ספירה"ע ולולב ושופר, דודאי חייב בהן כאו"א. ויש מצוות כמו בדיקת חמץ ונט"י, שיתכן שלפי פרטי מצבו, שיהיה פטור מהן מכל וכל, ומ"מ לא הפסיד אם לא קיימם.

ועוד יש אופנים שונים בפטור מה מצוה – אם פטרינן ליה משום ספק שמא קיים את המצוה, או משום שמא לא התחייב בה כלל, או משום שמא עבר זמנה (או שעדיין לא הגיע), או משום שמא אין החפץ (או המעשה שמסוגל הגברא לעשות) ראוי למצוה. וכל אחד מאלו הפרטים - ועוד כמותם - כוחו יפה להפוך את מהותו של הספק ודינו, ולפי השיטות הנ"ל, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

Rabbi Jonathan Feldman

“As He Conspired” - Understanding עדים זוממים

While the Torah establishes the role of court-administered penalties and punishments for various violations, it also recognizes the significant inherent danger that unscrupulous individuals might subvert the system and frame an innocent person for their own nefarious purposes. The Torah's requirement of multiple honest, unbiased, independently cross-examined witnesses whose stories match identically is indeed effectively strong, but it is not absolutely foolproof. The possibility will always exist that two devious characters could conceivably conspire to commit 'murder by Beis Din'. If such a plot is exposed, the Torah commands us *וְעִשִּׂיתָם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֹחִיו*¹, that these conniving criminals ironically be subjected to the selfsame scenario they schemed for someone else.

Although the poetic justice of עדים זוממים is patently logical, there seems to be an exception which defies explanation. The Mishna² derives from the Torah's language that conspiratorial witnesses are only punished if they are caught in the process of attempting to frame someone, but not if they actually succeed-- despite what would seem to be objectively worse consequences. The Ramban in his commentary on Chumash³ suggests that we must assume the liars' successful consequences to actually be an

¹ Devarim 19:19

² Makkos 5b

³ Devarim 19:19

appropriate part of a Divine plan, as Hashem would have intervened otherwise. However, the Torah Temimah writes that the Ramban's idea is meant to be homiletic⁴, as the 'Divine Plan' defense is generally ineffective for avoiding punishment. The Torah Temimah states that a practical explanation for Beis Din exempting the successful זוממים remains elusive. He does cite the explanation of Rav Ovadia Bartenura that connects this detail to the general Torah principle of limiting capital punishment. It is reasonable to suggest that this exemption is another of many such technicalities, some more understandable and some less so, that help to create a reality where one execution in seventy years was actually considered excessive⁵.

To understand why successful זוממים are not punished, we must first understand why unsuccessful ones are punished. If the liars' plot is thwarted by מזימים (witnesses who come to attest that the זוממים were not even actually present at the time and scene of the crime) then we apply the punishment to the first set of witnesses. Even though it would seem to be a stalemate between the first set of witnesses and the second set of witnesses, the Torah tells us to accept the second pair⁶. In so doing, Rav Shimshon Raphael Hirsch writes,⁷ the Torah gives all witnesses extra credibility by potentially exposing them to the same punishment as the defendant. The fact that every witness creates liability for himself by coming forward makes it less

⁴ Devarim 19:19

⁵ Makkos 7a

⁶ Rambam, Hil. Edus 18:3

⁷ Devarim 19:19

likely that he is fabricating events to serve a personal vendetta. If the witnesses are indeed accused of lying by a second pair of witnesses, there is not necessarily a logical basis for believing the second set, but the Torah tells us to accept them anyway because otherwise there would be no actual risk in false accusations. It would be morally untenable for Beis Din to execute defendants based on the testimony of witnesses who would face no consequences for committing perjury.

Although at first glance the concept of עדים זוממים appears to be a 'middah k'negged middah'-style punishment for false witnesses, it could also be seen as a license to believe honest witnesses and even execute someone based on their testimony. They are risking the same punishment themselves and are therefore substantially and proportionately deterred from making false accusations. Under most circumstances, if one set of witnesses is controverted by another set, no action would be taken in either direction⁸. However, if these rules were universally applied, false accusers would never be risking any consequences. Bulletproof, they would be undeterred from attempting their scheme, and Beis Din would therefore be on shaky ground accepting their testimony as the basis for capital punishment.

The laws of עדים זוממים deviate from the typical contradictory witness rules in order to create the necessary vulnerability for witnesses' testimony to be acceptable. Beis Din only needs this carved out basis, and the Torah only provides it, up until the punishment is ultimately executed.

⁸ Rambam, Hil. Edus 18:2

However, if the defendant is actually punished before the מזימים come forward, there is no longer any need to artificially boost their credibility, and therefore no longer any moral authority for punishing the זוממים. After all, the מזימים are theoretically just as likely to be lying as the זוממים are. It is no different from any other capital case which features two witnesses condemning and two witnesses exculpating the defendant. Successfully framing someone may indeed be more heinous than merely attempting to do so, but the unique rationale for accepting the מזימים no longer applies. The exemption for successful זוממים עדים is not an illogical exception, it is the general rule for two contradictory pairs of witnesses. Indeed, it is the standard case of unsuccessful זוממים עדים which is the true exception.

The Rishonim dispute the extent to which we absolve successful זוממים עדים. According to the Ritva⁹, this exemption applies across the board, even in monetary cases. This is readily understandable as a normal example of discounting contradictory testimony. Tosafos¹⁰, however, maintains that successful זוממים עדים are indeed punished in monetary cases. As Tosafos explains, since monetary judgments are always reversible, the זוממים עדים in monetary cases are perpetually considered to be in the 'plotting' stage and never graduate to the successful status that would protect them from punishment.

It would seem that according to Tosafos, זוממים עדים who succeed in framing a defendant in a corporal punishment

⁹ Makkos 2b

¹⁰ Bava Kamma 4b

case would be exempt after the fact as corporal punishment is also irreversible. However, the Rambam¹¹ does distinguish between corporal and capital punishment and codifies the punishment of lashes for even successful עדים זוממים. While the Ra'avad contends that this must be an error, the Kesef Mishneh suggests that the Rambam's distinction is based on the extreme severity of capital punishment, as the aforementioned philosophical view of the Ramban would perhaps be more applicable. If we view the acceptance of the second pair and the punishment of the original pair of unsuccessful עדים זוממים as the true exception specifically designed to provide moral legitimacy to the court's execution, that may help to understand the Rambam's distinction. The Torah tells us to believe the מזימים as much as possible, just not to the extreme that we would execute the זוממים after the fact. In corporal punishment cases, the lower stakes would perhaps not necessitate the same limitation on the deterrent.

This approach is also helpful in understanding the opening mishna of Masechet Makkos. The mishna introduces the laws of הזמה with cases where it is essentially impossible to give the false witnesses the exact same consequences that they attempt to impose upon the defendant, so they are given lashes instead. The Gemara immediately points out that these cases should have been described as exceptions to, and not illustrations of, הזמה, but the Gemara does not directly address this problem. However, if the main purpose of הזמה is not poetic justice but rather to function as a deterrent to dishonesty which licenses the court's trust in the witnesses, then these unusual cases would indeed be the very best illustrations of that principle. Perhaps the perek

¹¹ Hil. Edus 20:2

opens with nonstandard examples specifically in order to isolate and demonstrate this essential understanding of **הזמה**. As pointed out by Tosafos¹², alternative punishments must qualify as **הזמה** or else testimony in these cases would be automatically disqualified due to lack of potential **הזמה**¹³.

Certainly, the primary method of **הזמה** is to administer, when possible, the very same punishment to the **עדים זוממים**. The Torah is thereby encouraging witnesses to empathize with the defendant while also prescribing a fair punishment for perjurers that fits the crime as exactly as possible. However, recognition that the essential element of **הזמה** is ultimately to deter perjury and to give moral legitimacy to the acceptance of eyewitness testimony against another person lends insight into the limitations of its application.

¹² Makkos 2a, s.v. **מעידין**

¹³ The Gemara in Sanhedrin 41a establishes that potential exposure to **הזמה** is necessary for testimony to be acceptable. This also helps us understand a comment of Rashi on the first mishna in Makkos. The mishna discusses a case of witnesses asserting that a particular kohen should be disqualified as the offspring of a kohen and a divorcee. Rashi assumes that the witnesses claim to have been present at the divorce proceedings as opposed to simply knowing that the mother had been previously divorced. Since **הזמה** can only occur if it is determined that the witnesses were elsewhere at the time of the alleged incident, they are only at risk if they testify about a specific moment in time, which is why Rashi insists that they claimed to witness the divorce itself.

Rabbi Jonathan Feldman

Beyond the Right and the Good

In the context of Moshe Rabbenu's parting messages to the people of Israel, the Torah commands us **וַעֲשִׂיתָ הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב** (Devarim 6:18), to always do that which is right and good in the eyes of Hashem. In addition to being the source for a title of an excellent scholarly volume regarding Halakhah and human relations, the Ramban sees here a general positive commandment to perform that which is evidently right and good based on Torah principles, even in instances that are not explicitly addressed in the Torah. As Rabbi Daniel Feldman writes in the introduction to *The Right and the Good* (xvii-xviii), the specific commandments in the Torah "are intended to contribute to the formation of a personality in which every action in the social sphere is influenced by Divine command. Nonetheless, the complexity of life's challenges will inevitably result in situations where immediate scriptural instruction is unclear," and so the Torah gives us this general exhortation.

The subsequent paragraph in the Torah describes a potential parent/child conversation, and is familiar to us as the source for the question that the 'wise son' asks in the Pesach Haggadah. **כִּי־יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֲדִיתָ וְהַחֲקִימִם** **וְהַמְשַׁפְּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אֶתְכֶם** (Devarim 6:20) Based on the answer that it provides, the Haggadah seems to understand the child's question to be a practical one related specifically to Pesach, while the Ramban interprets it as a more general theoretical question. Although the parent's response in the Torah is certainly Exodus themed, it is not a particularly practical Pesach primer.

(כא) ואמרתי לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה: (כב) ויתן ה' אותות ומפלות גדלים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעיניו: (כג) ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו: (כד) ויצאנו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה אתה' אלוקינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה: (כה) וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלוקינו כאשר צונו:

The father invokes the Exodus as a foundation for our Torah observance but does not delve into the logistical requirements. Indeed, the Haggadah supplies its own practical answer to the wise son's question, ואף אתה אמור לו, which covers the extent of the laws regarding the Pesach sacrifice. The Ramban, working with the Torah's philosophical response, understands the child's question as pertaining to the purpose of mitzvah observance. The child first mentions the 'עדות', commemorative testimonial rituals, to inquire what historical events they are meant to commemorate. Unsurprisingly, he asks about the 'חקים', a category of commandments that are generally less logical. He also asks about the 'משפטים', a term often associated with the more intuitive commandments. As that common usage doesn't read well here, the Ramban understands the term in this context as referring to judgements, i.e. punishments that the Torah assigns in various instances. As such, the child is questioning the harsh punishments sometimes found in the Torah, which often seem to be at odds with the compassionate spirit the Torah encourages.

On the surface, there seems to be no direct connection between the mitzvah to perform the right and the good and the poignant portrait of a parent/child philosophical conversation about mitzvos. However, the Ramban's interpretation of these passages suggests a deeper understanding. As the Ramban explains, the obligation to

do that which is right and good in the eyes of Hashem is actually a requirement to introduce one's own Torah-informed intellect and judgment into each decision.

If not for this Scriptural mandate to mindfully apply Torah values to unscripted scenarios, responsibility would begin and end with what is written in the Torah, and personal opinions and assessments would not enter the equation. Once we are told to use our understanding to connect the dots between the specific commandments in order to paint a comprehensive picture of Divine Will, it becomes natural and necessary to ponder, perhaps precariously, the roots and ramifications of each mitzvah. The Torah refers to the child's question as something that may happen 'tomorrow', which Rashi understands to mean in the future. A foreseeable consequence of using our mitzvah awareness to construct a Torah based value system is that we, or our descendants, will ultimately come to question those counterintuitive commandments or seemingly uncompassionate penalties.

The response that the Torah provides for us is predicated on the Pesach story. The generation that witnessed the miracles of the Exodus is responsible for conveying the impact of the experience to future generations. The story of our liberation from slavery impressed upon us, emphatically and eternally, the extent of Hashem's omnipotence and the absolute goodness that we receive from it. This foundation of our faith, which we refresh annually with intergenerational Pesach observance, helps us maintain a proper balance between active mindfulness and faithful acceptance.

הרב יצחק נועם מרקוס

מינוי בקרבן פסח

במשנה מבואר שיכול לשחוט על אשתו וכן האב יכול לשחוט על בתו נשואה ויש פעמים שסתמא אחר האב ויש שסתמא אחר הבעל. והנה הגמ' הבינה שבמשנה אתיין עלה מדין ברירה, כשנותנים לה לומר איזה קרבן היא רוצה, והדבר צריך עיון. דהנה כל העניין של ברירה מצינו בקניינים וכדו' שבו האדם פועל חלות ובשעת פעולתו את החלות אין זה ברור לו שיחול ואיך יחול ורק לאחר זמן יתברר לו, וא"כ צ"ע מאי שאיטייה דין ברירה למינוי של קרבן פסח. הא במינוי הזה בפשטות הוי רק הירשמות לאכילה בלבד, ולא מחיל בזה שום דין בכלל, נראה לברר את גדר המינוי שלו בקרבן.

יסוד הגר"ז שמינוי הוא בעלות ממוני

ונראה ליישב בזה על פי היסוד הגדול של הגר"ז (בספר; הל' קרבן פסח) שדייק מרש"י במס' זבחים (נו:): שבדין מינוי של קרבן פסח אין זה בעלות של מתכפר בקרבן גרידא, אלא הדין מינוי הוא קנין של בעלות גמורה, שבכדי לצאת ידי ההקברה של הקרבן צריך שיהיה לו בו קנין ממון. שרש"י כתב הנמנין "בדמי לקיחתו", ואיזה לקיחה יש הא הפרשה הוא, ע"כ שצריך קניין של ממון. וכן הביא לזה ראייה מסוגיית הגמ' במס' קידושין בעניין שליחות שרצו להוכיח כן משחיטת פסח לקטן, ואמרו "איש זוכה ואין קטן זוכה", וחזינן שיש בזה זכייה. ועוד הביא ראייה שהמכילתא למדה מהפס' "משכו וקחו לכם הפסח", שיש דין קניין משיכה, ואי לא בעינן קנין בקרבן פסח מה הראייה דלמא משיכה בעלמא היא וע"כ שדין קנין בעי. ואלו הם שלושה ראיות גדולות¹⁴.

ומעתה יש לומר כן גם כאן שלזה נצרך הדין ברירה כדי לברר איזה קרבן נקנית לה בקניין ממוני, של הבעל או של אביה, וזה חלות קניינית לכל דבר ופשיטא דאיכא בזה ברירה. ואין דין המינוי רק הרשמה לאכילה אלא צריך

¹⁴ וכן ביאר עפ"י את התוס' בדף (סא.) בדעת הריב"א, עיי"ש.

קנין בקרבן כדי לאכול, ועי בחי' הגר"ח על הרבמ"ס (פ"ב, ה"ו) שביאר שיש דין בעלים חדש בקרבן פסח מה שאין בכל שאר הקרבנות.

ובאמת שיש הרבה ראיות ליסודו של הגר"ז. האמרי בינה דיני פסח (סי' ב) כתב כן "וכנראה קרבן פסח צריך שיהיה שלו ממש", וציין לראיה שהביא גם הגר"ז שילפינן דין קנין משיכה ממשכו וקחו לכם, דאירי בקרבן פסח. ובנוסף על כן ציין לדברי רש"י במס' גיטין דף (כה.) שכתב "ואני מקנה לו חלק" וכן ריש פרק האיש מקדש, עיי"ש, ועוד ציין לדברי הרע"ב סוף פרק איזהו מקומן שכתב כמו רש"י שהביא הגר"ז¹⁵.

והראיה הגדולה מכולם, שהביאו הכנסת ראשונים עמ"ס זבחים (דף נו:): עי' הערה [צא], הוא מדברי פסקי התוס' עמ"ס קידושין (ריש פ"ב, מב: וצ"ע איפה זה מוזכר בתוס' עצמם) "זכייה והקנאה בעינן בהמנאה של קרבן פסח ולא סגי בדיבור בעלמא". הרי להדיא כדברי הגר"ז, ועי' בספר פתח הבית שהסתפק בזה. ומעתה פשוט הוא שכדי להימנות הוא צריך להיות בעלים ולכן שפיר שייך בזה דין של ברירה. וכן כשימשך מהקרבן יצטרך להפקיר את חלקו, ועל אף שלא מצינו כן להדיא אך כך יהיה לפסקי תוס'.

והראו לי עוד את דברי הר"ש משאנץ על הספרי בפר' צו (פסיקתא ט) שז"ל "משתתפים לכתחילה וקונים פסח ומקדישין אותו שנקראו כולם בעלינו", ולקמן נראה שזה גופא ישלים את הביאור שלנו בסוגיא, שכולם הם בעלים, וחוף מזה אין באמת ראיה מכאן שמה שכתב שקונים את הפסח אינו ראיה כל כך גדולה דהא ודאי צריכים לקנות את הכבש, ועיקר הראיה הוא מכך שהם הבעלים, וזה נבאר יותר בסוף.

קושיות על יסודו של הגר"ז

אלא שיסוד זה הוא חידוש גדול, ועל אף דבכל המשנה יש לדייק שיש ברירה כמו שאנו מוצאים בגמ' עוד לגבי קטנים, אך בע"כ שלא נראה שזה מדין קניין ממוני רגיל. דהנה עוד איכא במשנה שאב שוחט לבנו קטן, והרי אצל

¹⁵ ועי' במשמר הלוי עמ"ס תמורה סי' צו שהביא עוד ראיות מלשון רש"י דף (ס:) ד"ה הכי "ומוכרין אותו". וע"ע רש"י (סב:) ד"ה אי "דמיהן", ועוד בדף (ע:) ד"ה מנא "ונמנין.. וקונין להן חלק בו". וע"ע ביומא דף (סו.) ד"ה יקרב "ימכר". וצינו עוד לדברי רש"י לעיל דף (ג:) שהעבו"ם טען שקנה חלק יפה בקרבן, עיי"ש.

קטן הא לא יכול לקנות חלק. אך זה יש לדחות דלא קשיא שהרי זה הוא כל הסוגיא של "איש זוכה ואין קטן זוכה", שהביא הגרי"ז. ועל אף שלא מצינו בשום מקום שצריך להקנות לאשתו את הקרבן, שלא שאלו בזה "מה שקנה אשה קנה בעלה", אך צריך לומר כאן שאין חסרון וצ"ב. ונעיין עוד בזה.

הרי' שך באבי עזרי (הלי' מעילה; פי"ד, ה"ח) הקשה על יסוד הגרי"ז שתי קושיות. הא', אנו מוצאים שאדון יכול למנות את עבדו לקרבן פסח, וצ"ע הא האדון לא יכול להקנות לעבד שלו דבר ואיך מצי מקנה לו את הקרבן. ובחזון איש (סי' קטז, סק"ו) הוסיף שהקושיא הוא לפי הריטב"א במס' קידושין שס"ל שאין היכ"ת להקנות לעבד, שאין לו רשות ממון. ב', הדין הוא שאדם ממנה עמו אחרים על הפסח שלו והמעות שהוא מקבל מהם הרי הם חולין, ולא קדשי כהקדש. והנה אי ההתמנות הוא קנין בקרבן הרי הם קנו חלק בקרבן וודאי הוה ליה להיות הקדש כמו כל קונה קרבן שהמעות נתפסות בקדושת הקרבן.

ועוד יש להוכיח שבממנה אחרים על פסחו הוא עושה את המינוי ולא מצינו שצריך לזכות ע"י אחר את הקרבן. וכן מצינו עוד שיכולים כל הנמנים למשוך את ידיהם וכל המנויים כעת לא היו שם מתחילה ועל אף שהם לא בעלי הקרבן, ואי תלי בקניין ממון הרי לא קנו אותו, ודעת הגרי"ז צ"ע, אך גם צ"ע ליישב את ראיותיו.

וגם מקטן באמת קשיא שכל הך סוגיא של קידושין קאי בעניין שליחות אי קטן מצי לשלוח שליח או לא, ולא קאי בכלל בהקנאה ממונית, וכן יש להקשות שבסוגיא בדף (פח.) מבואר שיכול למנות את בנו הקטן אף כנגד דעתו שאינו יכול למחות. והנה המאירי פי' זאת כי רצונו של קטן אינו רצון כלל, ולפי דבריו אין לנו הוכחה כי גופא האב קובע מה ראוי בשביל הילד, ואין זה הקנאה בע"כ. אך דברי המאירי הם חידוש קצת, ועי' בזה בכתובות (דף יא) בעניין גר קטן שדנו בזה שם. ובפשטות יש לו רצון ועדיין יכול למנות אותו בע"כ, והרי אפי' אי דעת אחרת מקנה מהני גבי קטן כמבואר גבי לולב, אך לא שייך להקנות לו בע"כ. ויש לדון בזה מהו הדעת אחרת מקנה, וצ"ב.

ולכך הרי' שך רק פי' שבהכרח יש דין מינוי אחר בקרבן פסח, אך לא ביאר מהו אותו דין מינוי. ובחזון איש ביאר שהמינוי הוא דין בעלים על ההקרבה,

לא בעלות ממונית אלא הוא בעלים לעניין שיש לו את זכות ההקרבה בבהמה הזאת.

והנה בעלות זו צריכה עיון אמאי יש בה דין של ברירה ומהי כח אותה בעלות, אם לא ע"י קניין ממון אז מה מקנה לו את זכות הבעלות. וצריך עיון.

הקניין הוא בשחיטה לאכילה

והנה בספר הישר כשרבינו תם איירי בדין ברירה של סוגיין יש שם לשון דהוי "קנין שחיטה", אך צ"ב בזה, דהא שחיטה הוא לא מעשה קניין שלא מכניס בזה לרשותו. ונראה שהמקור לדבריו הם על פי המשנה בדף (פט.) שיכול להימנות על הקרבן עד שישחט. דהנה על ההימשכות מהקרבן נחלקו, אבל במינוי כו"ע מודו דעד השחיטה, וצריך לומר כי אילו נשחט הפסח כבר לא שייך שיהיה שלו כי אין לו במה לקנות את הקרבן לעשותו שלו.

והביאור בזה יש לומר, מאחר ועיקר דין הפסח הוא אכילתו וכמו שמבואר מכמה וכמה ראיות, שיש מצווה מיוחדת של אכילה יותר מכל שאר קרבנות, אז יש לומר שכל הבעלות הוא לצורך הזה, שיהיה האכילה אכילה שלו, שיהיה בעלים על הזכות אכילה של הפסח. ואם כן צריך לזה את דיני הקניינים אבל לא הוי קניין ממוני, שהוא לא צריך להכניס את הקרבן לתוך רשותו אבל הוא צריך שיהיה הקרבן מיוחד לאכילה ידיה.

ונחدد, שהרי אף הגרי"ז ודאי כוונתו בהך דין בעלות הוא על פי אביו שיש דין בעלות לאכילה מיוחדת בקרבן פסח, ומאי שנא ממה שאנו פירשנו. ונראה שלפי הגרי"ז הבעלות הוא בעלות על הקרבן בשביל שימוש האכילה, אך לדין יש לומר שהשחיטה היא מה שמקנה לו את הקרבן שהבעלות היא לא בעלות על הקרבן אלא זה בעלות על זכות האכילה. שרק קנה מעיקרא את זכות האכילה, וזה מצריך מעשה קניין גמור של ממון אבל זה לא נקנה לו ממונית אלא יש לו את הזכות בדיני או"ח לאכול את הקרבן, ולקמן יבואר עוד.

יישוב הקושיות על הגרי"ז וביאור הראיות

ונראה לבאר את הקושיות שהביאו נגד הגרי"ז מדוע אינם קשות לפי הדרך הנ"ל, ואח"כ ליישב את ראיותיו של הגרי"ז, מה שהוא הביא לפי היסוד שלו.

הא דאדון יכול למנות את עבדו על הקרבן (קושיית הר"י שך והחזו"א) הוא כי לא צריך להכניס את הקרבן לתוך הרשות של העבד, אלא צריך שיהיה לעבד זכות אכילה ולכן צריך לעשות מעשה קניין בשביל זה שיהיה שייך לו. וכן בממנה אחרים על פסחו והם נותנים לו את הכסף, אין הכסף נעשה להקדש כי הם לא קונים ממנו את הקרבן ולא מוצאים מרשותו, וזה מוכרח שהרי אין הוא גוזר על קדשים כדי למכור את הקרבן, אלא הוא בעלים על זכות האכילה ואת זה יכול למכור להם ואין בזכות הזה קדושה כי זכות האכילה היא שכות של מצוה¹⁶. והקניין הוא ההיכ"ת להיעשות בעלים על זכות האכילה, ויש לדון בזה עוד.

וכן יבואר שבממנה אחרים על פסחו אין צורך שהוא ייתן לאחר שיעשה את הקניין של המינוי הזה כי אינו יכול להקנות רק מה שהוא צריך להוציא מרשותו ולהכניס לרשותו של האחר אבל כאן אין צורך בכל זה כי הוא לא מוציא את הקרבן מרשותו כלל, וכמו באדון. וכן עם הם לא בעלים על הקרבן אין זה משנה כלל כי יש להם את זכות האכילה שקיבלו מן הבעלים על הקרבן, וז"פ.

ובכך גם א"ש סוגיין דאיתא במינוי גם דין של ברירה שצריך להחיל את דין האכילה בקרבן המסוים הזה, ולא סגי בגילוי דעת לחוד שרוצה את הקרבן הזה אלא צריך שיהי מיוחד לאכילה משעת שחיטה וזהו הקניין של

¹⁶ וכך יש ליישב את כל הראיות שהביא המשמר הלוי מלשונות רש"י, שיש מעשה קניין אבל לא בעלות על הקרבן.

השחיטה שהוא מחייב את כל המנויים באכילתו¹⁷. וכן בקטנים יש מינוי בשביל דין האכילה שלהם, רק אין דין ברירה כמו שנראה בסוגיא שם.

ומעתה יש ליישב את כל ראיותיו של הגר"ז בפשיטות. שלשון רש"י אינה ראייה, כמו שביארנו כעת. ומהמכילתא שלמדה את דין משיכה מזה, יש לומר כך: וודאי יש כאן עניין של קניין וזכיה אבל לא זכיה של דין ממון, שהקרבן לא בהכרח שייך לו, אלא יש מעשה קניין כדי שיהיה זכות האכילה שלו. ולפי זה יש לומר שלהימשך מהקרבן באמת לא צריך להפקיר, שזכויות לא צריכות מעשה קניין בהכרח כדי להפקיע אותם אלא בזה סגי בגילוי דעת לחוד, ורק כשרוצה לקנות את זכות האכילה אז הוא צריך מעשה קניין. ומהסוגיא במס' קידושין כבר דחינו דאירי התם בדין שליחות. ודוק היטב בזה.

אך באמת צריך לחדד את הכוונה בכך שקונה את זכות האכילה של הקרבן, מ"ט אין זה זכות ממונית רגילה שצריך בעלות על כך. הרי אכילה הוא שימוש של החפץ וכמו בכל שכירות צריך להכניס זאת לרשותו אף כאן צריך לעשות כן, ונראה על פי יסוד גדול בעניין בעלות על הקרבן.

בעלות בני החבורה בקרבן

בספר הזכרון של הגר"י אברמסקי (עמ' רכח) הובא מהגר"י בלוח הי"ד חבורה בעניין הבעלות בקרבן פסח. והנה הוא דן בכל הסוגיא בעניין אחר לחלוטין, בדין מינוי של חצי עבד, שעוד נרחיב בכך בסוגיא בפני עצמו בעז"ה. ולענייננו היסוד שאותה הוא כתב. הקדים שמצינו הבדל בין קרבן ציבור לבין קרבן של שותפים, שאצל שותפים כל אחד יש לו חלק בקרבן, אך בציבור אין לכל אחד חלק מסוים בקרבן אלא שהקרבן עולה לכל אחד, שכולם כבעלים אחד על הקרבן, ע"י במס' הוריות (דף ג:). והיסוד הזה בקרבן ציבור הוא שהציבור הלא מורכב מצירוף של כל מיני פרטים שונים אך המאגד אותם אינו רצונם אלא המאחד אותם הוא החיוב שלהם בדבר

¹⁷ והא דיכול להימשך מהקרבן עד שייזרק, י"ל שהקניין הוא בכפרה, ור"ת כתב לפי מה דקיי"ל להלכה, אבל אין זה מח' ביסוד רק מה משייך את הקרבן אליו במסוים. וע"י הערה הבאה.

אחד, ועל כן בזה אין הם גופים חלוקים אלא הם גוף אחד בחיוב, והרי הם בעלים אחד המורכב מהרבה חלקיקי בעלות.

ובאותו אופן הגדיר גם את הבעלות בקרבן פסח, וז"ל: "ולפי זה נראה לי דקנין פסח שנמנים עליו בני חבורה אין זה כקרבן השותפים שכל א' יש לו חלק בו, אלא כולו הו"ל פסח של בני החבורה, שכולם חשיבי כחד בעלים", אך אין זה דומה לכל קרבן ציבור שבזה החיוב הוא שמאחד אותם להיותם בעלות אחת, אך כאן החובה הוא על היחיד בפני עצמו להימנות בקרבן פסח ולקחת חלק בחבורה. והמאחד את בני החבורה הרי הוא מצוות האכילה המוטלת עליהם, שכל אחד יכול מצד חיובו לקיים את שחיטת הפסח יכול לבחור איזה קרבן שלא יירצה, אבל מאחר שבחר הרי הוא מחויב באכילתו של אותו קרבן¹⁸, ובזה הם גוף אחד של בעלות, ודוק.

ואפשר לומר שזה כוונת הר"ש משאנץ שהבאנו בסוף הראיות לדברי הגרי"ז, שכולם הם הבעלים על הפסח, שייתכן וכוונתו לביאור הזה, שכולם יחד הם הבעלים בבעלות אחת מאוחדת לכולם, וע"י בזה.

ומעתה יבואר בפשיטות כל הקניין דהכא. הנה בכל בעלות ציבורית אין שום מעשה קניין נצרך, וכגון בבעלות של בני העיר המבואר במס' ב"ב (דף מב) ע"י ביאתו לעיר נעשה בעלים בזה ואין לו במה לעשות את קניינו בכלל. וכן בפקיעת בעלותו הרי זה פוקע ע"י עזיבתו את העיר לחוד ולא צריך להפקיר את זכויותיו ולא להקנותם לאף אחד אחר, ולכאורה אין לו את הכח למכור אותם לאחרים, וע"י בסוגיא שם בעניין.

אלא כל הקניין בזה הוא לא שקונה את החפץ השייך לרבים אלא הוא קונה לעצמו זכות בזה, שהוא משייך את עצמו אל גוף הבעלות הזאת, וכביכול הוא מקנה את עצמו לבעלות המשותף הזה. ובבני העיר זה לא כולל קניין ממוני אלא הימצאות בעיר והיות חלק מבני העיר, אך יש לומר שבקרבן פסח שזה לא גוף בעלותי התלוי בשהות ובמקום מגורים אז בזה כן צריך

¹⁸ ובזה א"ש טפי המח' עד מתי יכול להימשך אי מהשחיטה או זריקה, שהרי כל המאחד הוא האכילה ולכן נחלקו ממתי נתחייב בזה מהשחיטה או הכפרה של האכילה, כי זה פשוט אליבא דהגר"ז ג"כ שיש דין כפרה בקרבן פסח, וע"י בשיעורי ר' משולם דוד במס' זבחים שכתב כן בפשיטות.

קניין כמו כל מעשה קניין ממוני, אבל עדיין יש חילוק גדול בזה בין כל קניין ממון רגיל, וכמו שביארנו, ונסביר.

השלמת הביאור

הגרי"ז ביאר שיש בעלות בשביל האכילה, אך זה ראינו שאין צורך לבעלות לזה. ולכן רצינו לומר שהבעלות הוא על האכילה ולא על כל הקרבן, אך זה לא מספיק מבואר, וכעת יבואר.

ביארנו לעיל שהבעלות הוא לא דורש להכניס את הקרבן לרשותו, וכעת מבואר טפי שכל המאחד בבעלות של הקרבן הוא דין האכילה שלה והיא זאת המצרפת את כולם להיות חבורה אחת וגוף משותף של בעלים. ולכן מצד אחד צריך קניין כדי שיהיה חלק מאותה החבורה ולכן צריך זכייה והקנאה אבל לא הקנאה הבאה מאחד לשני אלא ההקנאה היא כדי שיהיה באמת חלק מבני החבורה, והרי זה כנתינת דמי חבירות במפעל. ובאמת זה לשון המינוי כפשוטו שממנה אותו ליקח חלק עמם באכילת הקרבן ולא צריך שיהיה בעלים על זה בכלל.

ואף קטן הוא בע"כ חלק מבני הבית ולכן הוי חלק מהם, ועי' בהרחבה בסוגיא במקומו בגדר המינוי של קטן. וכן בעבד שלא יכול להכניס לרשותו מרשותו של הבעלים אבל כאן לא צריך העברה בעלותית אלא סגי בזה שהוא נמנה בין בני ביתו להיות חלק מבני החבורה וכל הבעלות הוא רק תנאי בעלמא כדי שיהי לו זכות למנות אחרים עמו וכדי שיהיה הוא מנוי אבל אין זה עיקר המינוי. ועוד נראה בזה בכל סוגיא לגופה היכן הבעלות הזאת שייכת.

Simcha Feldman

וקדשתם את שנת החמשים

The mishna in Rosh Hashana 24a records a machlokes about which situations call for the ראש בית דין to make the announcement of מקודש on Rosh Chodesh. The Tanna Kama says that this was done both on day 30 and day 31 of the previous month, and רבי אליעזר בן צדוק says that it was only done on day 30 if the moon was seen, but if the moon was not seen on this day then there is no need to be מקדש the new month because כבר קידשוהו שמים. The mishna here does not make clear what the exact purpose of announcing מקודש is, however another mishna, on 25b, says that even if all of כלל ישראל see the moon on day 30 but בית דין isn't able to announce מקודש before nightfall then it is too late for that day to be Rosh Chodesh and the next day is Rosh Chodesh instead. This mishna accustoms us to think that the announcement of מקודש by the ראש בית דין is the way that בית דין is actually מקדש the month and without it the 30th day cannot be Rosh Chodesh.

With this in mind, the opinion of רבי אליעזר בן צדוק is the simpler approach. Since there are only two options for which day can be Rosh Chodesh, and the reason that the ראש בית דין makes his announcement is to establish that day as Rosh Chodesh there is a clear need to do so on day 30 (because if he doesn't then the next day will be Rosh Chodesh) and no need to do so on day 31 (because once day 30 passes then day 31 has to be Rosh Chodesh). This is likely what רבי אליעזר בן צדוק means by כבר קידשוהו שמים, that there is no more to be done that is בידי אדם so the בית דין has no role to play in a חודש מלא.

There are two basic paths towards understanding the view of the Tanna Kama. It could be that they fundamentally

agree with רבי אלעזר בן צדוק about the role that בית דין plays in קידוש החודש, but they think that there is a different or perhaps an additional function of בית דין announcing מקודש. This alternative reason could be that there is a need for בית דין to tell the people that it is indeed Rosh Chodesh on that day and giving עם ישראל the necessary information that they need to put together their calendars. Even when there is no need for בית דין to establish the exact date of Rosh Chodesh on their own, they still need to tell people when the new month starts. This could explain why the masses also play a role in the announcement ceremony, as the mishna teaches us that after the ראש בית דין says מקודש the nation responds by saying מקודש מקודש, seemingly as a way of signifying that they have received the message that the בית דין was directing at them. We might be able to be מדייק further from the לשון of the mishna on 25b, which says that if they don't say מקודש before nightfall it is too late to be מקדש that day. The mishna just says מקודש, which is the role of בית דין in actually being מקדש that day, but not מקודש מקודש, which is just the practical aspect of the announcement (informing בני ישראל when Rosh Chodesh is), which can be done later if needed.

It also could be that the Tanna Kama thinks that there is actually a role to be played by בית דין in being מקדש the month even on day 31. One source that points us in this direction is the gemara in Rosh Hashana 19b-20a that discusses מר עוקבא's statement that the אדר that precedes ניסן is always חסר. The gemara there tries to bring a disproof against מר עוקבא from the din that you can be מחלל שבת for תשרי and ניסן in קידוש החודש, and if it is always חסר then there should be היתר to be מחלל שבת. The gemara then responds that maybe even if בית דין already knew that the month had to be חסר then there would still be a reason to be מחלל שבת because of the מצוה to be מקדש the month with ראית הלבנה. This already hints to us that there is value to

having עדים see the moon, come and give testimony about it to בית דין and have ראש בית דין make an announcement about it (even when this requires חילול שבת even when Rosh Chodesh was already going to be on that day. The gemara takes this even further when it says a few lines later that even if the 31st day is a שבת you can be מחלל שבת to inform the בית דין about הלבנה because it is the last chance to do בית דין ע"פ קידוש. As the Minchas Chinuch points out in his evaluation of this gemara, this suggestion is only rejected regarding being מחלל שבת, but there surely seems to be a real חלות in הלבנה even on day 31. This could be the basis of the Tanna Kama's view, that קידוש שמים on the second day is not merely for if it was there would no longer be any role for the בית דין to play.

We can now present the machlokes in our mishna as follows: The Tanna Kama thinks that there is a mitzvah on בית דין to be מקדש the month whenever Rosh Chodesh is, and the process that they follow for doing this can be done on either one of two days. While it is clear on the second day that they only have one remaining option, it is still just as much of a mitzvah on them to choose that option just as the day before when they had the ability to be מקדש the month or wait a day. רבי אלעזר בן צדוק thinks that there is one day on which בית דין ע"פ קידוש can be done, and if they opt to miss it then there is an alternative method of being מקדש the month that happens automatically.

Is there a difference between קידוש שמים and קידוש על פי בית דין? I have often wondered about the din mentioned above that the אדר preceding ניסן should always be חסר and the similar statement found on Rosh Hashana 19b and elsewhere that the month of אלול is never 30 days. Why should this be the case? Perhaps we can suggest that if the two months that determine all of our מועדים were established

through קידושוהו שמים, it would detract from our ability to say קידוש החדש, which means that our מקדש ישראל והזמנים is what dictates when the holidays will be but if בית דין opts out of being מקדש the months of תשרי and ניסן then it would turn out that the dates of the holidays would be established by שמים.

The gemara on our mishna brings down two more opinions in a ברייתא that force us to come up with a new explanation for what the ראש בית דין is doing when he says מקודש. The first is פלימו, who says that we are only מקדש the 31st day, but not the 30th day, and רבי אלעזר בן רבי שמעון who says that we don't make this announcement for either type of month because of the drasha on the pasuk in Behar that says וקדשתם את שנת החמשים, which he darshens to mean that you are מקדש years but not months. It is clear that for פלימו there is no aspect of actually being מקדש the month through הכרזת בית דין itself because he is clearly able to have חסר months even without an announcement and the announcements that he does hold of take place on day 31 when cancelling or delaying said announcement wouldn't cause Rosh Chodesh to be on another day. Rashi, both here in Rosh Hashana and again in Sanhedrin where the same sugya appears, says that the reason פלימו doesn't require the ראש בית דין to say מקודש on day 30 is because it doesn't need חיזוק, and in Sanhedrin Rashi clarifies further and implies that since the first day is called זמנו it is the day that people will assume is Rosh Chodesh and it doesn't require an announcement. The simplest way to understand this is to say that פלימו thinks that the only role that the ראש בית דין's announcement plays is its ability to help people establish their calendars the right way but the חדשים are already set in their place through other means.

The Tosefta helps us use שיטת פלימו to come up with another approach towards understanding the reason for

saying מקודש. There we find the opinion of אלעזר בן אבון, but he explains that Rosh Chodesh on day 30 doesn't need קידוש because "כבר חדש", the month before it was מקדש it. The שירי מנחה there says that since the moon's cycle is 29 and a half days, the 30th day is already partially part of the previous cycle and so it already has קדושה from the previous month and there is nothing for the ראש בית דין to add. Only when Rosh Chodesh is the next day do we need to be מקדש the month because that next day is fully part of the new moon cycle which doesn't have any קדושה yet. It seems that this is a new way of looking at the ראש בית דין's announcement. He is not being מקדש each individual month, rather he is impressing upon us that the entire process of קידוש החדש has קדושה. Some months are a natural continuation of the previous month, because they begin partially in the previous cycle of the moon, so no such reminder is required. Other times when there is more separation from month to month we need to make a new announcement to show that there is an aspect of קדושה from בית דין in every month. It is possible that this is what is being referred to when Rashi says that a shorter month doesn't need חיזוק, but it doesn't fit so well with the way that Rashi presents it¹⁹.

All that remains is the final, most challenging opinion that the ראש בית דין never makes an announcement for Rosh Chodesh, only for יובל. First of all, he must hold that קידוש החדש doesn't require an announcement at all, but he must hold that בית דין does play a role in establishing Rosh Chodesh in some way. What is meant by the drasha that says only to be מקדש years but not months?

¹⁹ Also the Bartenura (which will be discussed later) says that a long month doesn't need חיזוק and a short month does, so it clearly can't be based off of what is described in this paragraph.

Some expand the use of this drasha to merely say that there is no absolute **בית דין** to make an announcement about Rosh Chodesh. The Bartenura on our mishna says that since there is only a mitzvah to be **מקדש** the years and not the months, it is okay for **רבי אלעזר בן צדוק** to say that **בית דין** only announces a **חסר** month, which needs **חיזוק**, but not a **מלא** month. This Bartenura is very difficult on its own, because it appears to be against the reasoning that **רבי** **כבר קידשוהו שמים**²⁰ , but it himself gave of , but it establishes for us that the drasha from **יובל** means that there is no **חיוב** to announce when a month begins. Every opinion that reads the drasha this way is assuming that the **הכרזה** from the **בית דין ראש** doesn't actually establish Rosh Chodesh in its place because if it did there wouldn't be a way to do away with it.

Another issue is that the gemara doesn't explain how the pasuk that is focused only on **יובל** is able to exclude **קידוש** **החדש** of all things. Why doesn't the gemara say not to be **מקדש** weeks, or perhaps women? In order to better answer this question, we need to look closer at the rules governing **קידוש שנת היובל**.

The gemara on Rosh Hashana 9b discusses the 3 things that create the **קדושה** of **יובל** (sending the **עבדים** free, returning everyone's fields and blowing shofar) and which ones are **מעכב**. Every opinion in that gemara says that at least one of the 3 things is **מעכב**, and if **בית דין** doesn't do enough then that year does not become **יובל** and there is no **איסור** to work the land. It is clear from the Rambam in perek 10 of **שמיטה ויובל** that there is a special **עשה** to be

²⁰ This is also how the **ירושלמי** understands **רבי אלעזר בן צדוק** according to the **פני משה**'s reading of the gemara there

the 50th year but we don't find such a mitzvah by שמ"ה. The very beginning of Behar compares שמ"ה to Shabbos and יובל to Yom Tov. Just like Shabbos is קביעא וקיימא, and no matter what anybody does it will be Shabbos every 7 days, so too it will be שמ"ה every 7 years even if nobody is counting the years. On the other hand, Yom Tov is handed over to בית דין and in that sense it is similar to יובל that only takes place if the בית דין allows it to.

It could be that there is a חילוק between the role that בית דין plays in each of these two mitzvos. As we have already explored, if בית דין doesn't do anything on the 30th day, the next day will become Rosh Chodesh on its own. There is only a small window of leeway that בית דין is given when it comes to choosing a day for Rosh Chodesh, and the best that they can do is delay the מועדים by a single day each month but there is nothing that they can do to prevent them from happening at all. This is not the case by יובל, where we have found that בית דין have full control over whether there will even be a יובל year. We also find that בזמן הזה it was important to find a way to continue to be שמ"ה the months without בית דין הגדול because it is impossible to imagine a situation where the מועדים aren't being established in their normal cycle, but there is no modern day alternative for creating יובל קדושה. This could be explained by saying that בני ישראל represents a partnership between בני ישראל and Hashem in the creation of the מועדים, where sometimes בית דין takes initiative in being שמ"ה the months and other times they step back and let Hashem do it. As an aside, this makes it very appropriate as the first mitzvah that בני ישראל are given when they are preparing to leave מצרים and they are building a relationship of שמירת המצות with Hashem. When it comes to קידוש החדש, Hashem gives us the ability to make a choice, but it is a relatively small one and there are only two options, and this impresses upon us that we are עבדים

to Hashem but, unlike our servitude to פרעה, we ourselves shouldn't feel unimportant or completely powerless. This makes it different from Shabbos, where the famous distinction is made that Shabbos is out of our control completely and there is no role that בית דין plays at all, but קידוש החדש still remains very much in the hands of Hashem and it is a far cry from יובל which is actually under the complete control of עם ישראל. Perhaps this is what is meant by the drasha that we are מקדש years but not months, that we have to make an announcement at the beginning of יובל or else it will not take place, but announcing מקדש every month cannot be a requirement because the משמעות of קידוש החדש is not applicable to שנת החמשים.

Rabbi Benjamin G. Kelsen

Understanding the Source of Mitzvas Sippur Yetzias Mitzrayim

Even those with only the most cursory knowledge and understanding of Pesach know that, at its root, is a requirement to tell over the story of Yetzias Mitzrayim, the Exodus from Egypt. What is the halachic source for this requirement?

The Rambam (Hilchos Chametz u'Matzoh 7:1) writes as follows:

מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁל תּוֹרָה לְסַפֵּר בְּנִסִּים וּנִפְלְאוֹת שֶׁנַּעֲשׂוּ לְאַבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם
בְּלֵיל חֲמִשָּׁה עָשָׂר בְּנִסָּן שֶׁנֶּאֱמַר (שְׁמוֹת יג ג) "זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר
יֵצְאתָ מִמִּצְרַיִם" כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר (שְׁמוֹת כ ח) "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת". וּמִכֵּן
שֶׁבְּלֵיל חֲמִשָּׁה עָשָׂר תִּלְמִיד לֹזֶמֶר (שְׁמוֹת יג ח) "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא
לֵאמֹר בְּעֶבְרַת זֶה" בְּשָׁעָה שִׁישׁ מִצָּה וּמְרֹר מְנַחִים לְפָנֶיךָ. וְאַף עַל פִּי שֶׁאֵין
לוֹ בֵּן. אֲפִלּוּ חֲכָמִים גְּדוֹלִים חִיְבִים לְסַפֵּר בִּיצִיאַת מִצְרַיִם וְכָל הַמַּאֲרִיךְ
בְּדִבְרִים שֶׁאֲרָעוּ וְשֶׁהָיוּ הֵרִי זֶה מִשְׁבַּח:

It is a positive commandment of the Torah to relate the miracles and wonders wrought for our ancestors in Egypt on the night of the fifteenth of Nisan, as [Exodus 13:3] states: "Remember this day, on which you left Egypt," just as [Exodus 20:8] states: "Remember the Sabbath day." From where [is it derived that this mitzvah is to be fulfilled on] the night of the fifteenth? The Torah teaches [Exodus 13:8]: "And you shall tell your son on that day, saying: 'It is because of this...' [implying that the mitzvah is to be fulfilled] when matzah and maror are placed before you. [The mitzvah applies] even though one does not have a son. Even great Sages are obligated to tell about the Exodus from Egypt. Whoever elaborates concerning the events which occurred and took place is worthy of praise.

The Rambam holds that there is a Mitzvas Asei, a positive commandment, to tell others of the great miracles that the Ribbono Shel Olam did for our forefathers on the 15th of Nissan as it says **זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יִצְאֲתֶם מִמִּצְרַיִם** (remember this day that you left Egypt). The Rambam holds that this mitzvah is comparable to the Mitzvah to remember Shabbos - **זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת, לְקַדְּשׁוֹ** (remember the Shabbos in order to make it holy). This is a rather curious comparison. The passuk seems to speak for itself. Why does the Rambam feel it necessary to make the comparison to mitzvah of *Zachor es Yom HaShabbos*?

The Mechilta d'Rabbi Yishmael and Rashi HaKadosh both derive the obligation of Sippur Yetzias Mitzrayim (the telling over of the story of the Exodus) from the verse in Sefer Devorim (16:3) **לִמְעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ** (and you shall recall the day that you left Egypt all the days of your life). They utilize the verse of **זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יִצְאֲתֶם מִמִּצְרַיִם** as the source for the requirement to mention Yetzias Mitzrayim twice daily, which we do as part of Krias Shema. The Rambam, however, has a different approach. He derives the obligation to mention Yetzias Mitzrayim as part of Krias Shema from the verse **לִמְעַן תִּזְכֹּר**, leaving the verse of **זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה** as the source for the mitzvah of Sippur Yetzias Mitzrayim.

Why do the Mechilta and Rashi derive the chiyuv of Yetzias Mitzrayim from a different source than the Rambam? Making this issue more complex, the Mishna (Berachos 12b) that discusses the argument between Rabbi Eliezer Ben Azariah and the Chochamim regarding the interpretation of the verse of **לִמְעַן תִּזְכֹּר** seems to agree with the Rambam.

מתני' מזכירין יציאת מצרים בלילות. אמר רבי אלעזר בן עזריה: הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדןרשה

בן זומא. שְׁנָאֵמַר "לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם צֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ".
"יְמֵי חַיֶּיךָ" — הַיָּמִים, "כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ" — הַלֵּילוֹת. וְחֻקִּים אֲמָרִים: "יְמֵי
חַיֶּיךָ" — הָעוֹלָם הַזֶּה. "כָּל" — לְהַבִּיא לִימֹת הַמָּשִׁיחַ.

In this Mishna, Rabbi Eliezer and Ben Zoma derive that we must mention Yetzias Mitzrayim by day and by night. Apparently, Rashi and the Mechilta were of the opinion that the verse of לְמַעַן תִּזְכֹּר is explanatory in nature rather than creating a Chiyuv m'D'Oraisa and, therefore, not obligatory. Rather, לְמַעַן תִּזְכֹּר explains the frequency with which the Mitzvah of הַזְכָּרָה is to be fulfilled.

In examining the Rambam we see that he derived the Mitzvah of Sippur Yetzias Mitzrayim from the same source as the Mechilta d'Rabbi Shimon Bar Yochai. This Mechilta and the Rambam both refer to two obligations: that of "וְהִגַּדְתָּ" (and you shall relate to your son on that day) (שְׂמוֹת יג, ח) whether or not your son asks you to do so. This is the requirement to teach all children and to make sure to do so in accordance to their individual capabilities. The passuk of זָכֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה teaches us that even an individual must relate the stories of the Exodus even to himself if there is no else around with whom he can speak (to himself). Though the Rambam and Mechilta differ in the order in which they quote the verses, they agree that the main obligation to retell the stories of the Exodus on this night derives from זָכֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה and is supplemented with וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ,

Rav Yosef Dov HaLevi Soloveitchik, zt"l, in a shiur given on 28 Adar I 5722 (March 3, 1962), asked from where do we find that the word Zachor (remembering) means Sippur (telling a story)? According to The Rav, apparently this question bothered the Rambam as well. If one compares the exact language of the Mechilta to that of the Rambam one

would find that the words זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ do not appear in the Mechilta. Rather, the Rambam added these words himself in order to show how one the idea of Sippur relates to the word Zachor. Rashi on Chumash says that the word "Zachor" is to be translated as an act of constant involvement in the act of remembering. There is an obligation to constantly be thinking about Shabbos and to anticipate it with great desire. As a source for this, Rashi quotes the famous opinion of Beis Shamai, that one should always make sure to reserve their best possessions for Shabbos (eg the best clothing, the best food). This creates a chiyuv to be constantly thinking about Shabbos.

The Ramban agrees with Rashi. He points out that it is because of this obligation to be always thinking about Shabbos that we refer to the days of the week as numbers relative to Shabbos. The Ramban puts forth the following question: what is the connection between Kiddush on Shabbos and זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ ? The Ramban explains that it is the Mitzvah of the making of Kiddush on Shabbos that is the Peulas or Maaseh HaMitzvah, the tangible action relative to the Mitzvah. The Kiyum HaMitzvah, he explains, the complete fulfillment of the Mitzvah, is accomplished through the spending of the previous week in anticipation of Shabbos. Zechirah in the case of Shabbos is fulfilled through combination of the anticipation of Shabbos and the making of Kiddush on Shabbos.

There is another example of the distinction between the Kiyum HaMitzvah and the Maaseh HaMitzvah which is also quite familiar – Tefillah, prayer. The constant obligation to daven is referred to as the Kiyum b'Lev (a fulfillment of a mitzvah through thought). And, yet, the Maaseh HaMitzvah only occurs when one comes before HKB"Y thrice daily. The Rav brought a third example, the chiyuv to constantly

maintain the Ol Malchus Shamayim upon oneself. In this case, however, the Maaseh HaMitzvah only happens twice daily with the recitation of Krias Shema. Therefore, the Rav explained, the commandment of "Shamor" is interpreted in the same way: during Shabbos, there is a chiyuv to be constantly thinking about the fact that one is actively refraining from doing Melochah (work) and other forbidden acts on that day. This is the Kiyum b'Lev, which brings us to performance of the Ma'aseh HaMitzvah of Shevisah (refraining from work on Shabbos).

To return to our initial question, according to the Rambam the example of זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ teaches us to understand the Mitzvah of Sippur Yetzias Mitzrayim as a requirement to actually experience the events of the yetziah, the Exodus. The words בְּכָל דּוֹר וָדוֹר, in every generation, means that there is a biblical imperative for each and every person to view himself as if he, himself, has just left Egypt with Moshe at this very moment while sitting down to the Seder. There is a Peulas Mitzvah on this night to teach the stories of the Exodus. However, there is also a Kiyum HaMitzvah b'Lev, an internal fulfillment of said obligation, to view ourselves as exiting Egypt this very moment. It is important to understand that there is clearly quite a major difference between one who experiences an event first hand and one who retells a story that they heard second hand. In a way that is similar to the required Kiyum b'Lev found by Zechiras Shabbos all week that becomes complete on Shabbos through the making of Kiddush, so too on the night of the Pesach seder there is an obligation to truly, physically, and emotionally experience the Exodus from Egypt. This is accomplished by reciting the Haggadah.

The chiyuv to experience Yetzias Mitzrayim is seen at various points in the reading of the Haggadah. One relates to the Yetzias Mitzrayim on a personal level at the very start

of Maggid when we say חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים, a person is required to view himself as if he personally left Mitzrayim, and that had the Ribbono Shel Olam not taken him from Egypt he would have remained a slave to Pharaoh. However, at the conclusion of Maggid we say לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס. Therefore, as a result of all of the miracles that HKB"Y did for us, we are obligated to praise Him. It is at this time that we recite Hallel.

It would not be possible to recite Hallel at the beginning of Maggid because we have not yet had the opportunity to relive the experiences of the Exodus. In order for one to be able to recite Hallel, which is seen as a form of spontaneous thanksgiving and praise, one must experience the miracles first hand. It is only after the stories of Yetzias Mitzrayim have been retold that we will be able to have the experience of being actual participants in the great Exodus that we can begin to say Hallel. It is only once we have become active participants in Yetzias Mitzrayim that at the end of Maggid we can recite the brochah of אֲשֶׁר גָּאֵלנוּ וְגָאֵל אֶת אֲבוֹתֵינוּ מִמִּצְרַיִם (He who has redeemed us and redeemed our forefathers) and it is only then that we can truly have Zechirah, a true experiential immersion in the retelling of the story.

It is with this understanding and appreciation that one can only now truly understand an enigmatic statement found in the Haggadah, וְיָכוֹל מֵרֵאשִׁי חֹדֶשׁ etc. Under what circumstances would one possibly think that the obligation to relive the experiences of Yetzias Mitzrayim would start with Rosh Chodesh Nissan? This is especially true in light of the passuk that teaches us "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא" (and you shall relate to your son on that day) (שמות יג, ח) on the 15th of Nissan. Nowhere in the passukim can one find a

reference to any Kiyum HaMitzvah to retell the story any earlier than the Leil HaSeder.

Now, based upon the comparison of the chiyuv to tell over the story of the Exodus on the night of Pesach to the Mitzvah of Zachor that exists by Shabbos, we see that this may very well be the case. Since there is a Kiyum HaMitzvah within the mitzvah of Shabbos to begin thinking about Shabbos on the very first day of the week, perhaps we can say that the same chiyuv to begin thinking about miraculous events of the night of Pesach also exists earlier, from the beginning of the month. The Beraisa then posits that perhaps we should consider starting by the fourteenth of Nissan, when the Korban Pesach was brought, as a Kiyum b'Lev of Sippur Yetzias Mitzrayim. This is the lesson to be learned from the Haggadah. The Haggadah tells us that Pesach is different than Shabbos in this regard, that we begin thinking about Pesach, the Kiyum b'Lev, the same time that we perform the Peulas HaMitzvah as opposed to prior to that, as in the case of Shabbos. It is only when we have Pesach, Matzoh and Maror laid before us on the night of Pesach itself that one can fulfill this Mitzvah.

