

ב"ה

ש"פ ויק"פ - החודש,

שבת חזק

ה'תשס"ג

גליון יב [תתלד]



## מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום ההולדת, וסיום וחזרת שנת המאה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (וכן בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם דינים ומנהגים מקורות וטעמים' אשר לכ"ק אדמו"ר), ובוודאי יהי' זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזלי גבר" וכו'.

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום ראשון - ד' ניסן.

בתודה ובברכת חסידים

המערכת

## ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדווה  
מביעים אנו כזה את ברכותינו הלכביות,  
שפע ברכות מאליפות ואיחולים לבביים,  
לידידנו וחברינו היקר והאהוב,  
ברוך הכשרונות, בעל חושים נפלאים,  
הן בנוגע לעצמו והן בנוגע להשפעה על הזולת,  
קשור לאילנא דחיי בכל נימי נפשו,  
ראש המערכת בשנת תשנ"ז-ח,  
וגם עכשיו נהנין ממנו עצה ותושיה

החתן התמים הנעלה והחשוב, איש חי ורב פעלים  
**מנחם מענדל שי' גרייזמאן**

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

השראתך הברוכה שהכנסת ל"הערות וביאורים"  
בוודאי תמשך גם בעתיד  
ויה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל, בנין עדי עד  
לנח"ר רבינו  
מתוך אושר ושמחה והצלחה תמיד כה"י

**המערכת**

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- 6.....שופרו של משיח מאילו של יצחק.  
10.....יום הדין שאחר תחיית המתים  
11.....העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי'

### אגרות קודש

- 13.....עלי' לתורה בימי ה'שבעה'  
14.....ברכת הדרך באוירון [גליון]

### לקוטי שיחות

- 15.....תוכנם של הארון והכפורת  
17.....בן נח במצות תלמוד תורה  
21.....'דינא דבר מצרא' בצדיק וברשע.  
22.....גדר המעשה בחטאת ומלקות [גליון]

### נגלה

- 26.....האם "שומא הדרא" גם בחלק מהקרקע  
28.....ערבות דנכסים  
31.....מסירת שור לחש"ו  
33.....בענין מכרן לג' בנ"א גובין מן האחרון  
37.....שיטת רש"י ב'יצאו עליה עסיקין'  
40.....'אי שתקת'.....

### חסידות

- 42.....כפרת חילול השם בפורים  
44....."בשעתא חדא . . בזמנא חדא" [גליון]

### רמב"ם

- 44.....כמה פרות אדומות היו במשך הדורות?  
46....."לא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד".

### הלכה ומנהג

- 49.....עליה לתורה למומר ומחלל שבת

- 52..... בורר ע"י שפיכה מהכוס  
 55..... אמירה לנכרי לעשות מלאכה בשביל עצמו  
 58..... מאיזה יד (או רגל) נוטלים צפרניים תחילה  
 60..... בדין מתנות לאביונים במקום שאין עניים  
 64..... יהודי שנושא את גיורתו בדין שבע ברכות  
 65..... אמירת 'אשרי' עם הציבור  
 66..... פת הבאה בכיסנין [גליון]  
 67..... בענין הנ"ל  
 68..... השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון]  
 72..... עשרת בני המן - בנשימה אחת [גליון]

### **פשוטו של מקרא**

- 73..... דיוקים בפרש"י מגילת אסתר (א, יב)  
 75..... "וישא עיניו" מרחוק או מקרוב ?  
 76..... "מלאתך ודמעתך לא תאחר" (שמות כב, כח)

### **שונות**

- 77..... ציונים לדברי כ"ק אדמו"ר  
 79..... הערות ל"היום יום..."  
 80..... זמן כתיבת הלכות תלמוד תורה בידי אדה"צ  
 84..... דעת רבותינו נשיאנו על לימוד חכמות חיצוניות  
 85..... תקוני מכתבים בהעתק המזכירות [גליון]  
 85..... סדר חשיבות המזמורים בפסוקי דזמרה [גליון]  
 86..... הספר 'חמדת ימים' בכתבי רבותינו נשיאנו [גליון]

**מספר הפאקס למשלוח הערות**

**756-3411 (718) או 773-4115 (718)**

**E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM**

**ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:**

**HTTP://WWW.HAOROS.COM**

# גאולה ומשיח

## שופרו של משיח מאילו של יצחק

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
ר"מ בישיבה

קושיית ה'יום תרועה' מהא דשופר של עולה לא יתקע בו  
קושיית הרמב"ן הרי בעולה מקריבים גם הקרנים

ידוע שבביאת המשיח - שהקדמתו הוא ע"י "תקע בשופר גדול לחירותינו" הוא בקרן הימני דאילו של יצחק, וכמ"ש ב'פרקי דרבי אליעזר' (ספ"א, הובא גם ביל"ש פ' וירא רמז ק"א) שקרן ימין של האיל "עתיד לתקוע בו לעתיד לבוא בקבוץ של גליות שנאמר (ישעי' כז, יג) "והי' ביום ההוא יתקע בשופר גדול" (מובא בלקו"ש חכ"ט ע' 269, ושם צויין גם לירושלמי תענית פ"ב ה"ד וב"ר פנ"ו, ובלקו"ש ח"ל ע' 81).

ובס' 'יום תרועה' ר"ה כח, א, (ד"ה "מה"), הקשה ע"ז מהא דאיתא בר"ה שם דשופר של עולה לא יתקע בו משום דין מעילה, וכיון שהוא שופר של עולה איך מותר לתקוע בו? ותירץ, שפירש הקרן מהאיל לאחר זריקת הדם דשוב אין מועלין בו, וכמ"ש רש"י ר"ה שם (בד"ה "של עולה") דהדין דאין תוקעין בו משום מעילה, הוא רק כשתלשו מחיים (דאז אין הזריקה פועלת עליו כלל, ולא נפקע איסור מעילה לעולם), דאילו נתלש לאחר זריקה, אין מעילה לא בעורה ולא בקרניה שהכל לכהנים וכו' (וזהו לפי דעת ר"א בזבחים פו, א, כמ"ש ב'יום תרועה' שם).

אלא דצריך לפרש דבריו, דהנה הרמב"ן (יתרו יט, יג) הקשה על מ"ש רש"י שם עה"פ "במשוך היובל המה יעלו בהר", הוא שופר של איל ושופר אילו של יצחק הי', וז"ל: "ולא הבינתי זה, כי אילו של יצחק עולה הקריב אותו והקרנים והטלפים הכל נשרף בעולות? אולי גבל הקב"ה עפר קרנו והחזירו למה שהי'", עכ"ל. היינו, שהקשה דכיון דהדין הוא דבעולה גם הקרנים נקריבים (כדאיתא בזבחים פה, ב), נמצא שאברהם הקריב גם הקרנים, וכיון שנקרב ונשרף איך אפשר

שיהי' בו השתמשות אח"כ? וע"ז תירץ, דלאחר שנשרף גבל הקב"ה העפר והחזירו למה שהי', (ולפי"ז פשוט, דלא קשה גם הקושיא ממעילה, וכמש"ש ב'יום תרועה'), אבל לפי תירוצו של ה'יום תרועה' נמצא שלא הי' שינוי כלל באותה הקרן, כיון שלא נקרב כלל, ולכאורה כיון שבעולה יש חיוב הקרבה גם בקרנים כנ"ל, א"כ למה לא הקריבין? ועכצ"ל דאיירי שפירשו בדרך ממילא אחר זריקה, דאז ליכא חיוב הקרבה וגם ליכא מעילה.

### תירוצי האור החיים ועוד, בזה

ועי' גם ב'אור החיים' פ' ויקרא (א, ט), שהקשה מדיליה קושיית הרמב"ן, דלמה לא הקריב אברהם את השה בקרניו, והניח קרניו לשופרות? ותירץ בתירוצו הב' כמו שתירץ ה'יום תרועה', שנתלש הקרן וכו', דשוב אין ע"ז דין הקרבה ובאופן דליכא מעילה, עיי"ש.

ובתירוצו הראשון תירץ, שבאמת הקריב הכל, אלא שפקע מעל המזבח דשוב לא יחזיר, ויש לבאר זה במ"ש בס' 'מהרי"ל דיסקין על התורה' סו"פ וירא, שמפני שהי' האיל זקן, נתקשו הקרנים הרבה לכן לא הי' האש יכול לשלוט בהן ונתפקעו מעל המזבח, דשוב לא יעלו, וכמ"ש הרמב"ם בהל' מעשה"ק פ"י. (ואח"כ תירץ האוה"ח באופן ג', דכיון שעדיין לא ניתנה תורה, אף שקיים אאע"ה כל התורה כולה, הנה זה הי' רק בדליכא הכרח לאיזו סיבות זכות, אבל כשיש הכרח בדבר לאיזה זכות, כמו בנישואי תמר ליהודא וכו' לא קיימו, ועד"ז הכא, דכיון שידעו דצריך שהקרנים יתקיימו למ"ת ולימות המשיח וכו', לכן לא הקריבום).

ובס' 'אמרי שפר' (להגר"ש קלוגר) פ' ויקרא שם תירץ קושיית הרמב"ן באופן אחר, דע"כ לא חייבה תורה להקריב גם הקרנים, רק בדבר שבהמה זו היא ראשית הקרבן שהתנדב בהמה זו, אבל באם ה"ז קרבן תמורה שהקדיש תחילה גוף הבהמה שלא הי' לה קרנים, ואח"כ הומר בבהמה שיש לה קרנים, אז אינו מחוייב גם להקריב הקרנים, כיון דעיקר חיובו מתחילה הי' בבהמה שאין לה קרנים. וא"כ הכא נמי א"ש באברהם שלא הי' חייב להביא האיל בתחילה, והאיל הי' רק תחת בנו, וא"כ, כיון דבבנו ודאי לא שייך קרנים, לכן כשהביא איל תחת בנו, ג"כ אינו מחוייב להקריב הקרנים, כיון שעיקר חיובו בא מקרבן שאין לו קרנים, עיי"ש.

וכע"ז כתב גם בס' 'ברכת שמעון' (על האוה"ח שם, הובא גם בס' 'אור יקר' על האוה"ח שם) בשם האדמו"ר מפילאב זצ"ל, שהרי ארז"ל

ע"פ "ויעלהו לעולה תחת בנו", על כל עבודה שעשה בו ה' מתפלל ואומר, יה"ר שתהא זו כאילו עשויה בבני, כאילו בני שחוט וכו', וא"כ קרנים שאין כנגדן בבני אדם, לא ה' לו ענין להקריבן, שאין בזה משום הקרבה שתהי' תחת בנו, עיי"ש. (ולכאורה ג"כ כוונתו דידע אברהם שכל הקרבת האיל בא משום שתהא תחת בנו, במילא קרבן זה שאני, דמעיכרא אין כאן חיוב בהקרנים).

דלפי תירוצים אלו, ג"כ אפ"ל שתלשן בידים אחר הזריקה, כיון שלא הוצרך להקריבן אח"כ, וא"ש קושיית ה'יום תרועה' לגבי שופרו של משיח דבמילא אין בו מעילה.

### האיל נאחז בסבך בקרניו

ועי' בס' 'גן רוה' (פ' וירא) שתירץ קושיית הרמב"ן באופן אחר, שהקשה במ"ש: "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל וגו'", דלכאורה איל השני מיותר הוא, שהי' יכול לומר ויקחהו ויעלהו? ותירץ, דכוונת הפסוק לומר שהאיל נאחז בסבך בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל, רצה לומר גופו של איל לבד ולא קרניו, כי קרניו נשארו בסבך שנאחז בו ונתלשו, דבזה מתורצת קושיית הרמב"ן למה לא הקריב גם הקרנים, כיון שכבר נתלשו בתחילה, ולפי דבריו שכבר נתלשו לפני שלקחו אברהם לעולה, י"ל שלא חלה קדושת עולה מעיקרא על הקרנים כלל, ובמילא לא קשה כלל מדין מעילה.

אלא דלכאורה יש להקשות ע"ז, דאם לא חל על הקרנים כלל שם עולה, איזה חשיבות יש לשופר זה, דדוקא בו יתקע בביאת משיח? וכע"ז הקשה ה'גור אריה' בפ' יתרו שם על הרא"ם שתירץ ג"כ, שפירש מן האיל כה'יום תרועה', והקשה, דאם פירש מקודם, איזה חשיבות יש בהם, עיי"ש? אבל לפי הרא"ם וכו' י"ל, דכיון דעכ"פ ה' ע"ז שם קרבן שהותר ע"י הזריקה, אף דלפועל לא הוקרב, יש בזה חשיבות וכו', אבל אי נימא שלא הוקדש לעולה כלל, לכאורה קשה.

### לפי ביאור הרבי בגדר הקרבת האיל מתורצת הקושיא

ועי' לקו"ש ח"ל פ' וירא ג', שהרבי האריך שם בביאור הענין דאילו של יצחק, דעל כל עבודה שעשה ממנו ה' אברהם מתפלל ואומר יה"ר שתהא זו כאילו עשוי בבני, דמהו התועלת בזה, ובסעי' ה' ביאר וז"ל: (תרגום מאידית) כלומר, בכוונת הכתוב שהקרבת האיל "תחת בנו" ה' אפשר לפרש שהקרבת האיל ה' במקום הקרבת בנו, והיינו, שע"י

הקרבת האיל נסתלק מ"בנו" גדר של קרבן, וחל על האיל. ומחדש רש"י, שהפירוש ב"תחת בנו" הוא להיפך, שע"י הקרבת האיל, ה"ז "כאילו היא עשוי" בבני", ועי"ז חל על יצחק גדר קרבן, ותפלתו נתקבלה אצל הקב"ה, שכן ה" בפועל, עיי"ש. ובהערה 29 ביאר, שזהו באמת הטעם שנתקדש להיות עולה תמימה, דהיינו בקדושת עולה אחר הקרבתו, דזהו ע"י שקיבל הקב"ה את תפלתו הוה כאילו נקרב הוא, וזהו ג"כ הענין דאפרו של יצחק צבור ע"ג המזבח. וראה גם לקו"ש חכ"ה ע' 131 עיי"ש (וראה עד"ז בס' 'נתיבות רבותינו' עמ' ק' בשם הגרי"ז).

דמלשון השיחה: דלא נימא שהקרבן ה" האיל והסתלק שם קרבן מיצחק, אלא שהי' "להיפך", - משמע דלפי האמת, נפקע גדר הקרבן מהאיל וחל רק על יצחק, ולפי"ז י"ל דלא קשה כלל קושיית ה"יום תרועה" מדין מעילה בהשופר, כיון שקיבל הקב"ה תפלת אברהם, במילא נפקע לגמרי גדר "קרבן עולה" מהאיל עצמו וחל ביצחק.

ועי' בס' 'פרדס יוסף' פ' וירא שם, שתירץ קושיית ה"יום תרועה' עפ"י מ"ש ה'בית יוסף' (סי' תקפ"ו) בשם ה'כלבו', דמודר הנאה משופר, אחר תוקע והוא שומע, אבל הוא אסור לתקוע, דאיכא הנאה בהדי מצוה דמתגאה בזה שהוא תוקע. וכתבו המפרשים, דמשום הכי בשופר של עולה לא יתקע, מכיון שיש הנאה רוחנית, דמתגאה, ואין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, שלא יהי' לו הנאת עצמו, אבל לע"ל שיבוטל היצו"ר ויעשה המצוה בשלימות, כו"ע מודים דמיותר לתקוע בשופר של עולה, דאין כאן הנאה כלל.

#### הוכחת הט"ז דצ"ל כהרמב"ן

ובס' 'דברי דוד' להט"ז פ' יתרו, הוכיח כדעת הרמב"ן שבודאי צ"ל שגם הקרנים הוקרבו ע"ג המזבח, אלא שגבל הקב"ה העפר והחזירו למה שהי', דהרי בפדר"א שם איתא דגם גידין שלו נעשו ממנו נימין לכינור של דוד, עורו לאזור מתניו של אליהו וכו', ושם בודאי הי' הקרבה בהעור והגידין, ועכצ"ל כהרמב"ן שהקב"ה החזירו אח"כ למה שהי', וכתב שמצינו בטיטוס הרשע שצברו את עפרו בכל יום ודנו אותו, ק"ו למדה טובה שהוא ית' נוטל עפר השריפה הקדושה, ובורא ממנו ברי' חדשה עיי"ש. יוצא מזה, שיש דסב"ל דשופרו של משיח הוא אותו הקרן ממש דאילו של יצחק, ולא נשתנה כלל, ויש דסב"ל דלאחר שנשרף החזירו הקב"ה למה שהי' שכבר (וראה כעיי"ז בלקו"ש חל"א פ' שמות - ג הערה 5, בענין חמורו של אברהם ומשה ומשיח,



אם זהו כפשוטו אותו החמור, או לא). וראה גם שו"ת 'ציץ אליעזר' חט"ו סי' ר' בענין זה.

אלא שבעיקר קושיית ה'יום תרועה' לכאורה י"ל, שאין לך "צרכי גבוה" יותר מהגאולה ע"י משיח צדקינו, שהרי מבואר בכ"מ בחז"ל והרבה בשיחות קודש (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 223 ועוד), שהקב"ה נמצא כביכול בגלות ביחד עם בנ"י, דשכינתא בגלותא וכו', ד"והשיב לא נאמר אלא ושב וכו'", והגאולה היא כביכול גם להקב"ה, נמצא שהגאולה היא צורך גבוה, וא"כ מה מעילה שייך בזה.



## יום הדין שאחר תחיית המתים

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בס' דניאל (יב, ב) נאמר: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה - לחיי עולם, ואלה - לחרפות ולדראון עולם". ופי' הרס"ג בד"ה "ואלה": "שלא יקיצו הם עוזבי ה' אשר ירדו לדיוטה התחתונה של גיהנם והיו דראון לכל בשר". וראב"ע הביא פירושו, ומאידך הביא פי' רבינו ישועה "והנה הגואל יבוא לטוב לצדיקי ישראל ולרע לרשעיהם" [וכן פי' במצו"ד]. ומסיים: "והמשכיל יבין הנכון משני הפירושים, לדברי חכמים עוזרים הגאון ז"ל".

ולכאורה כוונתו למרז"ל בר"ה (טז, סע"ב): "תניא, ב"ש אומרים, ג' כתות הן ליום הדין (ופירש"י: "כשיחיו המתים". ובתוס': "כשיחיו המתים, כדמוכח קרא. ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש, עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם..."). . . צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם, רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם, שנאמר: "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם".

ועד"ז בכ"מ בזהר (ח"א סט, א. קלא, א. ח"ב קה, ב. ח"ג ער, ב. שח, ב) שאלה שלא יזכו, יקומו לעמוד בדין. ובדף קה ע"ב נוגע בשאלה - איך יהיה דין ומשפט כאשר כבר יעביר רוח הטומאה מן הארץ.

והנה באג"ק כרך ב עמ' עו, מביא הרבי ג' דעות אם ישנו ליום הדין אחרי שיחיו המתים: א) אחר תחה"מ יהיה יום הדין הגדול שבו כל האדם נדון כפי מעשיו (רמב"ן בס' הגמול ועוד). ב) כל אדם נשפט תיכף למיתתו ואין מקום למשפט נוסף אחר התחיה [א"ה: וראה זהר ח"א קח, א ובתוס' הנ"ל], (והביטוי יום הדין) - פירושו יום עונש ונקמה (מהר"י אברבנאל בס' מעיני הישועה מעין ח' תמר ז'). ג) יום הדין הגדול אינו אלא לאומות העולם (האריז"ל הובא בס' נשמת חיים).

והנה בעניינים אלו בד"כ מכריע הרבי, ותורת החסידות בכלל, כדעת האריז"ל. אמנם במאמר סד"ה "ולא נבוש" תש"א (סה"מ תש"א עמ' 41) איתא: "דהנה בתחיית המתים יקומו כל גופי בני"א שצריכים לקום ע"פ דיני התורה, אבל אח"כ יהיה דין ומשפט [ובהעתקת תוכן המאמר באג"ק אדמו"ר מהוריי"צ כרך ב עמ' רב: "דכל ישראל יקומו בתחה"מ, אבל הדין הוא קשה ביותר"] כמ"ש "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם", וזהו המכשול לעולם שהוא אחר הכושה בעוה"ז והכלימה בעוה"ב... - משמע כדעת הרמב"ן ורבי ישועה הנ"ל ודלא כהאריז"ל.

ועל כולן צ"ל, שהרי בזהר ח"א קלט, א-ב איתא שתחיית המתים תהיה העניין האחרון שבכולם [הובא במאמר ד"ה "גדול יהי" (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' שלד)], ומסיים שם, שאחרי מ' שנה של צרות יעמדו המתים, ו"לא תקום פעמיים צרה, ודי להם במה שעברו".



## העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי

**הרב מנחם מענדל רייצס**  
קרית גת, אה"ק

ב'תשובות וביאורים' (נדפס באג"ק ח"ב עמ' עו), מדבר ע"ד הסעודה הגשמית שתהי' לצדיקים בימות המשיח, ומביא הקושיא המפורסמת שהרי "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי": "וצ"ע, דבלקו"ת שם משמע דסעודה הגשמית תהי' בזמן דעטרוותיהן בראשיהן, שהוא בזמן מרז"ל העוה"ב אין בו לא אכילה כו".

ומתרג' : "ולכן נ"ל, דמרז"ל דעוה"ב אין בו אכו"ש, בא ללמדנו דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיום וחבור הגוף והנפש הוא רק ע"י אכו"ש, ובעוה"ב יהי' זה ע"י שנהנין מזיו השכינה, שמזה יהי' נזון גם הגוף

הגשמי (. .), אבל תהי' שם אכו"ש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר (ראה בלקו"ת) ולא בשביל קיום הגוף. וק"ל".

והנה, ביאור זה - שכוונת מרז"ל שעה"ב אין בו אכו"ש אינה שאכו"ש יהיו אז מושללים, אלא רק שלא יהיה צורך בהם לקיום הגוף - אי אפשר לאומרו לכאו' להביאור בהמשך תרס"ו (ראה עמ' קה. ועוד), שזה שהעה"ב אין בו אכילה ושתי', הוא מצד זה שאז יהי' ה"תענוג עצמי כמו שהוא בעצמותו ממש . . שאינו בא בבחי' מורגש כלל . . יוהכ"פ מעין עוה"ב, והוא תענוג העצמי שאינו בא במורגש כלל, ולכן נאסר כל תענוג מורגש ביוה"כ, ואדרבה, צ"ל עינוי, היפך העונג המורגש . . ויגיע לבחי' תענוג העצמי הבלתי מורגש כלל כו" - שלפי ביאור זה יוצא, כמוכן, שפי' "אין בו אכו"ש" הוא שאכילה ושתי' יהיו מושללים אז (ולא רק מיותרים, כדברי כ"ק אדמו"ר).

ואכן, בהמשך תרס"ו שם מבאר שה"מדרשות חלוקות בענין עוה"ב, דמדרש א' שיעשה הקב"ה סעודה כו', ובגמ' א' דעוה"ב אין בו אכילה כו", הם בשתי תקופות שונות. בתקופה א' תהי' הסעודה לצדיקים, ובתקופה הב' יגיעו לתענוג העצמי הבלתי מורגש.

אלא שלכאו' אפשר הי' כן לומר דברי כ"ק אדמו"ר גם לפי הביאור שבתרס"ו (אם כי בתרס"ו עצמו מבואר אחרת, כנ"ל), כי, אמנם בכללות יהיו אכילה ושתי' מושללים, משום שיהי' אז תענוג העצמי הבלתי מורגש, אך שאני אכילה זו שעלי' מדבר בלקו"ת, שאין ענינה אכילה לשם 'אכילה' - שאז יש בזה התענוג המורגש כו', אלא רק כדי להעלות הנשמות שיהיו אז מלובשות בבשר הלוי' ושור הבר (כמבואר בלקו"ת שם - ר"פ צו - בארוכה), שאכילה זו אינה סתירה לתענוג העצמי הבלתי מורגש.

אף שלאידך גיסא י"ל, שכל זה שיעלו את נשמות הצדיקים ע"י אכילת בשר שור הבר והלוי'ת, הוא דוקא ע"י שאוכלים מהם, עם כל הענינים שב'אכילה', ויל"ע.

ובענין זה מצינו חידוש גדול בלקו"ש חל"ו פ' החודש (ע' 212 ואילך), שמבאר שם כי לעת"ל יהיו ב' המעלות - הן המעלה דהסעודה והן המעלה ד"אין בו אכילה ושתי'" - ביחד, אף שמבאר את הענין ד"אין בו אכילה ושתי'" מעין הביאור שבתרס"ו, היינו, שהפירוש "אין בו אכילה ושתי'" אינו רק שהם מיותרים אלא שהם מושללים, ובלשון

השיחה: "כולו רוחניות . . המשכת וגילוי אור השכינה (בעולם שכולו קדושה)".

ויתירה מזו: אם הי' מבאר ענין הסעודה כהביאור שבלקו"ת, הי' עוד אפשר לתווכ זאת, כנ"ל; אך שם בשיחה מבאר בפירוש, שענין הסעודה הוא כן בתור סעודה ממש, שלכן היא "שייכת למעלת התשובה, עליית התחתון".

וצע"ק, שבהערה 77 מציין לה'תשובות וביאורים' הנ"ל, כביאור על זה שאין סתירה בין ב' הענינים - שהרי ב'תשובות וביאורים' קאי להפי' ב"אין בו אכו"ש" שהם מיותרים (ולא מושללים), וכן שם מבואר ענין הסעודה לא בתור סעודה ממש - ואילו כאן שונה הדבר בב' הפרטים, שהפי' "אין בו אכו"ש" הוא שהם מושללים לגמרי, ולאידך הסעודה היא בתוכן של סעודה ממש. וא"כ הרי מה שמבואר כאן - שאף על פי כן יכולים שני הדברים להיות ביחד - הוא חידוש גדול ביחס למה שמבואר ב'תשובות וביאורים' שם.



## אגרות קודש

### עלי' לתורה בימי השבעה'

**הרב גבריאל ציננער**

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

באגרות קודש ח"ו כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע (עמ' קד) "דא"ג הנני בספק במנהג כ"ק מו"ח אדמו"ר בהאבלות - שבעה - אחרי אמו הרבנית ע"ה אשר עלה לתורה ג"כ בימות החול ובמנחה לשבת, היינו גם אלו העליות שלא הי' רגיל בהם לולא האבלות, ולא מצאתי טעם ע"ז ובמילא לא מלאני לבי לנהוג ככה ולא עליתי לתורה אלא ביום הש"ק וכידוע הפסק דר"ת בזה". ע"כ.

ואני בעיוני ראיתי שכך מבואר במהרי"ל הל' קריאת התורה וז"ל: "אבל קורין לתורה בחול אבל לא בשבת דאז נראה כאילו הי' לו מעמד קבוע וצריך לנהוג בו בדברים שבצנעה" עכ"ל. וע' בב"ח סי' שפד שהביא דברי המהר"ל ודחאו, עיי"ש. ובשו"ת ח"ס יו"ד סי' שנב

נתקשה באמת על שיטת מהרי"ל וכתב שהוא דעת יחיד בענין זה, ולא קי"ל כוותיה בחול, יעוי"ש.

עכ"פ, יש אילן גדול - המהרי"ל, שנהג כן.



## ברכת הדרך באירון [גליון]

**הרב משה רבינוביץ**

ברוקלין, ניו יורק

בגיליון האחרון - תתלג (עמ' 13), העיר הרב משה מרקוביץ על מכתב כ"ק אדמו"ר (נדפס בלקו"ש ח"ב עמ' 152) בענין ברכת תפילת הדרך בנוסע באירון. וז"ל המכתב: "ברובא דרובא צ"ל הולך בדרך עד שמגיע לאירון (וכן בהגיעו למחוז חפצו) - אלא שלולא הנסיעה באירון, כ"א הי' חוזר לביתו ממקום נסיעת האירון, דבר רגיל הוא כו', משא"כ כשנוסע אח"כ באיזה אופן שיהי, יש לברך על הדרך עד להאירון, ואכ"מ".

ובצדק תמה הנ"ל על קושי הלשון במ"ש "דבר רגיל הוא" הרי תפילת הדרך אינה תלוי' ברגילות. ואולי חסרים שם מספר אותיות.

ואולי אפ"ל הסבר בזה ויצא מזה נפק"מ להלכה. דהנה חקרו האחרונים באחד שנוסע כל יום מירושלים לתל אביב וחזור האם צריך הוא להתפלל תפילת הדרך בכל פעם.

והדיון סובב אודות אם יש מקום לומר שמכיון שנוסע כל יום הרי לגביו יצאה נסיעה זו מגדר סכנה, כי אחרת לא הי' מסכן נפשו כל יום, והרי אדרבה אסור להכניס עצמו וכו'.

משא"כ לגבי הנוסע לעיתים רחוקות נשאר דרך זו כדרך סכנה, ונשאר עליו החיוב לברך. ועכ"פ, אם כנים הדברים יתכן ששנים יסעו יחדיו באותו מכונית והראשון יברך והשני לא !

ועד"ז באדם שמלאכתו היא בנסיעה תמידית מחוץ לעיר, האם עליו לברך וכו'. ולפי זה אפשר לומר שזה הכוונה במכתב. כי ברובא דרובא יוצאים מתוך העיר עד שמגיעים לשדה התעופה, והדרך הזאת, אפילו מבלי לעלות ולנסוע על האירון, היא ככל הדרכים שמחוץ לעיר וחל עליה החיוב של תפילת הדרך. אבל היות שדבר רגיל הוא לנסוע ללוות את הטס ולחזור הביתה לא חל עליו החיוב, וכנ"ל.

משא"כ זה הטס, שזה - (היציאה מתוך העיר) בשבילו התחלת נסיעה ארוכה (שכוללת יציאה לשדה התעופה ואח"כ הטיסה עצמה וכן הנסיעה בהגיעו למחוז חפצו, הרי יסע במקום שהוא מחוץ לעיר עד שיגיע למקום ישוב), א"כ חל עליו חיוב תפילת הדרך מיד. ולכן- זה שרק מלווהו אינו מברך, משא"כ הטס בפועל. וק"ל.



## לקוטי שיחות

### תוכנם של הארון והכפורת

**הרב יעקב משה וואלבערג**

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ו פר' תרומה - ב (עמ' 175 ואילך), מביא מחלוקת רש"י והרמב"ן בפ' הפסוק "ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך" (תרומה כה, כא), שהוא בא בהמשך להציווי על עשיית הכפורת ונתינתה על הארון - "ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה". רש"י מפרש, "שבא ללמד שבעודו ארון לבדו בלא כפורת, יתן תחילה העדות לתוכו ואח"כ יתן את הכפורת עליו". משא"כ הרמב"ן סובר, ש"ארון יקרא . . בהיות הכפורת עליו" וכוונת הכתוב היא להיפך, שנתינת העדות היא רק לאחר הנחת הכפורת.

ומבאר שם בהשיחה, שנחלקו בגדרם של הארון והכפורת; לדעת רש"י הארון הי' רק התיבה שבה היו הלוחות, אבל הכפורת היא כלי נפרד, ורק שהניחוה על הארון. אבל לדעת הרמב"ן, הכפורת היא חלק מהארון. ומביא שם נפק"מ להלכה בין רש"י להרמב"ן, ועד שעל יסוד זה נחלקו גם בצירור הכרובים, עיי"ש.

וביסוד מחלוקתם מבאר שם (אות ד' ואילך), שנחלקו מהו תוכנו של הארון. לדעת הרמב"ן, גדרו של הארון הוא השראת השכינה, וזה נעשה ע"י הארון שהי' בו העדות, שע"י התורה נמשכת השכינה למטה, וזהו גם תוכנה של הכפורת שעלי' היו הכרובים. ולכן גם לדעתו, היו הכרובים כדמות המרכבה, היינו כלי להמשכת השכינה למטה. וא"כ תוכן הכפורת והכרובים שווה - להמשך השכינה למטה.

אבל לדעת רש"י, תוכנו של הארון הוא בשביל העדות שבין ישראל להקב"ה שזה נעשה ע"י התורה "שצויתי אתכם מצות הכתובות בה" (לשון רש"י). משא"כ תוכנה של הכפורת הוא, ש"נועדתי לך שמה" וכמו שמפרש רש"י "כשאקבע מועד לך לדבר עמך, אותו מקום אקבע למועד שאבא שם לדבר אליך", שזה גם מראה על החביבות של ישראל אצל הקב"ה. ומשו"ה לדעת רש"י הכרובים היו בדמות תינוק, שזהו קשור עם חיבתן של ישראל אצל הקב"ה, שזה מתבטא בדמות תינוק "נער ישראל ואהבהו". וא"כ, תוכנם של הארון והכפורת שונים זה מזה, ומשו"ה גם להלכה יש להם דינים של ב' דברים נפרדים.

ומבאר שם (אות ז'), שיסוד החילוק הנ"ל תלוי בתוכן הקשר בין הקב"ה וישראל; דהארון מורה על הקשר של ישראל עם הקב"ה ע"י התורה, ולדעת הרמב"ן גם הכפורת והכרובים הם בשביל אותו תוכן, היינו דהשראת השכינה נעשית בעיקר ע"י התורה, והכרובים שהיו בדמות המרכבה, הם בכדי שתהי' השראת השכינה ע"י התורה.

אבל לדעת רש"י, גדרו של הארון הי' להחזיק העדות, אבל גדר הכפורת הוא לבטא ההתקשרות של ישראל והקב"ה שלמעלה מהתורה, וזהו חיבתן של ישראל - "דמות תינוק", ומשו"ה נחשבת הכפורת לדבר בפני עצמו, ועוד, שהיא "על הארון" היינו (לא בטלה אל הארון, אלא) למעלה מהארון, עיי"ש.

עכ"פ יוצא מכל הנ"ל שלרש"י יש בהארון (ובכפורת) ב' ענינים: (א) שהחזיק התורה; (ב) שבו מתבטא חיבתן של ישראל שלמעלה מהתורה.

והנה, בלקו"ש הנ"ל בשיחת משפטים - ב מבאר פרש"י עה"פ "ואל משה אמר עלה אל ה'" (כד, א) שרש"י ס"ל שפרשה זו נאמרה קודם מ"ת. משא"כ הרבה פשטני המקרא כולל הרמב"ן (ראה הערה 6 שם), מבארים שפרשה זו נאמרה לאחר מ"ת.

ובשיחה שם מבאר, למה דחק רש"י את עצמו לומר שפרשה זו נאמרה קודם מ"ת, ולאידך ס"ל לרש"י ש"ואלה המשפטים" נאמרה אחר מ"ת, ולפי"ז נמצא שהסדר בתורה אינו ע"פ סדר המאורעות; דבתחילה מביא הסיפור דמ"ת בפ' יתרו, ואח"כ ב"ואלה המשפטים" מביא ההלכות שנאמרו לאחר מ"ת כשעלה בהר, ואח"כ חוזר הסיפור דקודם מ"ת ד"אל משה אמר עלה אל ה'" שנאמר בד' סיון.

ונקודת הביאור שם היא, דבמ"ת נפעלו ב' ענינים ; (א) שהקב"ה נתן התורה לעם ישראל, (ב) שנעשו עבדי ה'. וזהו הפי' בהכתוב "אשר שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי", והיינו (א) קיום המצוות, (ב) וגם "ושמרתם את בריתי" - "שתהיו משועבדים לי" (לשון רש"י).

ועפ"ז מבאר ההבדל בין הסיפור של מ"ת בפ' יתרו להסיפור בפ' משפטים, דפ' יתרו מדבר על מ"ת - שהקב"ה נתן את המצוות, ובהמשך לזה באה פ' משפטים שבה מדובר על המצוות שניתנו במ"ת, ואח"כ מתחילה התורה לבאר את הענין השני במ"ת - כריתת ברית, וזהו הסיום של פ' משפטים, עיי"ש.

ואולי אפ"ל שרש"י והרמב"ן לשיטתייהו אזלי ; דלשיטת רש"י שהי' ב' ענינים במ"ת - נתינת התורה, ועשיית הברית - והיינו הקשר הפנימי בין ישראל להקב"ה, משו"ה במשכן שהי' המשך דהגילוי אלוקות שבמ"ת (כמבואר בתניא פל"ד), ועיקר המשכן הי' הארון, הי' ג"כ ב' ענינים - (א) הארון שבו היו הלוחות שזה שייך להמ"ת דפ' יתרו, (ב) והכפורת שבה התבטאה חיבתן של ישראל שזהו תוכן המ"ת דפ' משפטים. אבל לפי' הרמב"ן, שלא למד כרש"י בסדר הפרשיות, התוכן של מ"ת הוא רק מה שמבואר בפ' יתרו, אבל המדובר בסוף פרשת משפטים נאמר לאחר מ"ת, וא"כ הארון שבו התבטא התוכן דמ"ת, הי' תוכנו אחד - שע"י העדות שורה השכינה בישראל.



## בן נח במצות תלמוד תורה

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בלקוטי שיחות חלק כז (ע' 247) ב"הדרן על הרמב"ם נאמר: "ויתירה מזו: מזה שכתב בספרי שב"נ שייכים לכתר תורה, משמע, שב"נ ישנם - לשיטת הספרי - במצות ת"ת (תורת שבע מצות דידהו), היינו שיש בהם חיוב לעסוק בהלכות שבע מצות דידהו (לא רק בשביל לידע את המעשה כו' כ"א) חיוב של ת"ת בפ"ע (והא שלא נמנה בין המצות שלהן, כי בז' מצות מונים רק מצות ל"ת ולא קום ועשה (סנהדרין נח, סע"ב))", עכ"ל.

וק"ל מגמ' שבת (לג, ב): "ת"ר אסכרה באה לעולם על המעשה . . על לשון הרע . . כשננסו רבותינו לכרם ביבנה, הי' שם רבי יהודה ורבי אלעזר ברבי יוסי ורבי שמעון, נשאלה שאלה זו בפניהם, מכה זו



("אסכרה" - רש"י) מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרת בפה? נענה רבי יהודה ברבי אלעאי ראש המדברים בכל מקום ואמר: אע"פ שכליות יועצות ולב מבין ולשון מחתך, פה גומר ["לשון הרע, והוא בא על כך, לפיכך מתחיל במעיים ומסיים בפה, שהלב מבין לספר לשון הרע ובודה הדברים מלבו" - רש"י שם].

"נענה רבי אלעזר ברבי יוסי ואמר: מפני שאוכלין בה דברים . . שאינן מתוקנים ["מעושרים, שהטבל במיתה בידי שמים" - רש"י שם].

"נענה רבי שמעון ואמר: בעון ביטול תורה. אמרו לו נשים יוכיחו ["שאינן מצוות על דברי תורה דכתיב ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם ומתות באסכרה" - רש"י], שמבטלות את בעליהן ["אמר להן, אף הן מבטלות את בעליהן" - רש"י]. נכרים יוכיחו [שמתיים באסכרה - ומתרחין] שמבטלין את אביהן ["אמר להן אף הן בעון, שמבטלין את אביהם להוליכן לחמה ולצונן ולפייסן באגוזים" - רש"י שם]...". עכ"ל.

והשתא, לפמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע, "שב"נ ישנם במצות ת"ת . . היינו שיש בהם חיוב של ת"ת בפ"ע", א"כ, למה קאמר בגמ' דנכרים מתיים מאסכרה רק מפני "שמבטלין את ישראל", והרי הם בעצמם "מצווים על דברי תורה", ואי"מ קושיית הגמ' "נכרים יוכיחו"? [משא"כ נשים "אינן מצוות על דברי תורה" - כמ"ש רש"י], וצ"ע.

והנה בחדא"ג מהרש"א שם בד"ה "נכרים יוכיחו", הקשה: "וא"ת תקשי נמי לנפשייהו בין למר משום לשון הרע, ובין למר משום דברים שאינן מתוקנים, הא הנכרים אינן מצווין על כך? וי"ל דלדידהו ניחא, דאע"ג דנכרים לא נצטוו על לשון הרע ועל שאינן מתוקן, מ"מ שייד בהו לקיים אותן [להעיר ממ"ש הרמב"ם בפיה"מ (תרומות פ"ג מ"ט) עמ"ש במשנה שם, "הנכרי והכותי תרומתן תרומה ומעשרתן מעשר והקדשן הקדש": "אע"פ שאינן חייבין במצוה אם עשו מהם שום דבר יש להם קצת שכר, וזהו מן העיקר שלנו, וכיון שהם משתתפין עמנו בשכר מעשיהן במצות קיימת כאשר תראה", עכ"ל. ועי' ב'בן יהוידע' (על שבת שם), שמתרחץ באופן אחר: "משום שהן מצווים על ש"ד, והלשה"ר גורם ש"ד, לכך נענשים בו, וכן על ר"א בר"י נמי לא קשיא משום דהם מצווים על הגזל, וכיון דאוכלים גזל בפיהם לכך לוקין", עכ"ל], משא"כ בת"ת דהנכרי אסור בה וחייב מיתה עליה אם הוא לומד אותה, כדאמרינן בפרק ד' מיתות. ומאשה נמי דפריך, היינו נמי

משום דאסורה בת"ת, כדאמרין בסוטה הלומד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות... "עכ"ל (מלבד החצ"ר).

והנה מ"ש המהרש"א, דלהכי פריך מנכרי מפני דנכרי שלמד תורה חייב מיתה, תמוה לכאורה, כיון דזה רק בלימוד תורת מצוות דישאל, אבל בלימוד ז' מצוות דידהו, הרי אדרבה, אמרו חז"ל (סנהדרין נט, רע"א) "שאפילו נכרי שעוסק בתורה ה"ה ככהן גדול" - ומבאר ב"הדרן" דילן (סי"ג): "שמעלה זו ("ה"ה ככהן גדול") שייכת למעלת התורה עצמה, כדאיתא בתוס' (ב"ק לח, א. וכן בע"ז ג, א) "דנקט כהן גדול משום דדרשינן (סוטה ד, ב. הוריות יג, א) . . יקרה היא מפנינים (משלי ג, טו) מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים", שמזה מוכח, דזה שנכרי ישנו בלימוד התורה בשבע מצוות דידהו, הוא לא רק הכשר לקיום מצוות דידהו, כי אם יש בזה מעלה וחשיבות של תורה", עכ"ל. ועי' בארוכה בזה לקוטי שיחות חלק יד (עמ' 38 ואילך), שמציין בהערה 84 - א"כ ב"נ שייכים ללימוד התורה אף יותר מאשר ללשון הרע ודברים שאינן מתוקנין הנ"ל, וא"כ לא אמר כלום ליישב?

וגם מ"ש המהרש"א ד"מאשה נמי פריך . . משום דאסורה בת"ת . . הלומד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות" [ומשנה מ"ש רש"י לבאר באופן אחר "שאינן מצוות על דברי תורה" - ויבאר בזה להלן], ג"כ תמוה לכאורה, ממה שפסק בשו"ע (אדה"ז) או"ח (סו"ס מז) ובהל' ת"ת (פ"א הי"ד) שמטעם זה ש"חייבות ללמוד מצוות שלהן לידע היאך לעשותן" נשים מברכות ברכות התורה, ומבאר בלקוטי-שיחות חלק יד (עמ' 39 ואילך): "הא דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, אם שהוא (לא מצד מצוות לימוד התורה מצ"ע, כ"א) בשביל "לידע היאך לעשותן" (היינו שהוא דבר הכרחי בשביל קיום המצוות), בכ"ז נעשה הלימוד ענין בפ"ע, ולכן מברכות הן משו"ז ברכות התורה". ובהערה 31 שם: "וי"ל שזהו דיוק ל' אדה"ז [בהל' ת"ת] אשה אינה במצוות ת"ת (ולא כתב פטורה מלימוד התורה - וכיו"ב)". . . זה דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, אף שמצד זה יש להן שייכות ממש אל התורה, כי בלימודן זה יש גם יוקר ומעלת התורה, מ"מ מכיון דזה בא להן כהסתעפות חיובן במצוות שלהן (ולא שייכות ישירה לת"ת), אין להן בלימוד הלכות אלו המעלה דמצווה ועושה במצוות ת"ת", עכ"ל.

ולפי"ז דנשים בעצם שייכות ללימוד התורה, א"כ לא אמר כלום ליישב?

והנה רש"י כותב, דנשים "אינן מצוות על דברי תורה" (ולא כמ"ש המהרש"א "דאסורה בת"ת"), ויבואר עומק כוונתו עפ"מ ש בלקו"ש חי"ד הנ"ל, שבעצם "הן שייכות ממש אל התורה" (ולא כתבו אדה"ז ורש"י: פטורה מלימוד התורה - וכיו"ב), רק "מכיון שחייב זה מסובב מחיובן במצות שלהן, הרי אין לומר ע"ז שהן "במצות ת"ת", ובמילא אין שייך לומר שיקבלו ע"ז שכר כמצווה ועושה במצות ת"ת (-לשון לקוטי שיחות שם עמ' 40). ולכן אינם בעונש מצד עצמן, ודו"ק.

והנה בלקוטי שיחות שם (עמ' 40), מדמה השייכות של נשים לת"ת לנכרים: "וע"ד המבואר (ע"ז ג, א) בלימוד התורה דב"נ בשבע מצוות ידיהו, דאף שיש בזה מעלת התורה כנ"ל, עד ש"הרי הוא ככה"ג", בכ"ז "אין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה, אלא כמי שאינו מצווה ועושה" [תוד"ה ה"ה ככה"ג], "עכ"ל (מלבד החצר").

ברם ב"הדרן" דילן, מחדש "יתירה מזו: מזה שכתב בספרי שב"נ שייכים לכתר תורה, משמע, שב"נ ישנם במצות ת"ת. . . שיש בהם חיוב. . . של תלמוד תורה בפ"ע" - ובהערה 85 שם: "ראה תוד"ה "אין" חגיגה (יג, א) דמהא דאפילו נכרי ועוסק בתורה ה"ה ככה"ג נפקא לן דמצוה ללמדם (ז' מצות שלהם)...", עכ"ל. ולפי"ז יוצא, דב"נ עדיף מנשים, שהרי נשים רק שייכות הן אל התורה בפ"ע, אבל "אינן מצוות" כנ"ל, משא"כ ב"נ הם "במצוות ת"ת" - "והא שלא נמנה בין המצוות שלהן, [זה רק] כי בז' מצות מונים רק מצווה ל"ת ולא קום ועשה", אבל לולי כן, הרי הי' נמנית "מצות ת"ת" בין המצות דב"נ.

והנה לפי"ז יש ליישב, מה שהקשה ה'בן יהוידע' בגמ' שם "גוים יוכיחו": "קשה והלא כבר הקשו נשים יוכיחו, ואותה תשובה שייכה כאן ג"כ"? - אבל לפמ"ש ב"הדרן", אי"ז אותה תשובה כלל, כיון דנשים "אינו מצוה על ד"ת", משא"כ בב"נ שפיר מצווים על ד"ת, אלא דלפי"ז צ"ע קושיית הגמרא "נכרים יוכיחו" ותירוץ הגמ' שמתים מפני "שמבטלין את ישראל", והרי הם בעצמם מצווים על דברי תורה? כנ"ל.

ברם, לפי"ז יוצא דנשי ב"נ יהיו מצוות על דברי תורה (בז' מצות), משא"כ נשי ישראל, אינו מצוות על ד"ת (רק שהם שייכות בלבד) - שהרי לא מצינו חילוק בב"נ גופא בין אנשים לנשים. וצ"ע.

והנה בענין המקור להך דב"נ הם במצות ת"ת כתב ב"הדרן": "וי"ל שמקורו דהרמב"ם הוא מספרי הנ"ל (סעיף ח) [קרח יח, יט כ], ששם הלשון: "כתר תורה מונח כדי שלא יתן פתחון פה לבאי העולם כו",

כתר תורה מונח לכל באי העולם", - שלשון זה ("כל באי העולם") כולל גם אוה"ע. ונמצא שגם ב"נ שייכים לכתר תורה" עכ"ל. ולפי"ז שהמקור הוא מלשון "כל באי העולם" ע"כ שגם נשי ישראל בכלל זה, וא"כ צ"ב למה אינן במצות ת"ת?



## 'דינא דבר מצרא' בצדיק וברשע

**הת' שלום דובער חאריטאן**  
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חי"ט ואתחנן - ג, בענין 'בר מצרא', מבאר כ"ק אדמו"ר שבדין 'בר מצרא' ישנם ב' סברות: א. לפי הרמב"ם - שהענין של שכינות הוא שייכות פנימית בין השכנים; ב. לפי רש"י - השייכות היא רק באופן חיצוני.

ובהמשך השיחה (אות ט ואילך) מביא, שמהמעשה של מרים בת בילגה, שבגללה קנסו את כל המשמרת, מזה לומד רש"י "מכאן אמרו אוי לרשע אוי לשכינו, וממילא טוב לצדיק וטוב לשכינו שמדה טובה מרובה".

ומהטעם דמדה טובה מרובה, מוכח שרש"י לא גרס הראי' של הפסוק "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו". וצריך להבין מהו טעם החילוק אם הראי' היא מהפסוק או מפני ש"מדה טובה מרובה".

ולמסקנא כתב הרבי על הפסוק, שמהמילה "פרי מעלליהם יאכלו" לומדים שצדיק עושה שינוי בשכניו, עד ש'מעללי הצדיק' הוא 'מעלליהם' (של שכניו). ולכן רש"י לא גרס הפסוק, מפני שסבר שהשכינות אינה פועלת במהות השכן, אלא נשאר בתור שייכות חיצונית. ומקשה: למה צריך רש"י להגיע להטעם ד'מדה טובה מרובה', הרי אפילו אם היא שווה למדה ההפכית זה כבר מספיק.

ומבאר: שהענין של "אוי לרשע אוי לשכינו" הוא בכלל באופן חיצוני, מפני שפורעניות ועונש על ישראל בכלל הם רק בחיצוניות ולא ענין בפנימיות (כמרו"ל: "אי אתה עכור לעה"ב"). משא"כ בענין של "טוב לצדיק וטוב לשכינו", המשכת הטוב שבא מהשכינות עם הצדיק, היא טוב פנימי ונצחי שפעולתו היא בפנימיות של ישראל, ע"כ.

ולכאור' צ"ב, אם "בטוב לצדיק טוב לשכינו" הוא שייכות פנימית, אפילו לפי רש"י ד'מרובה מידה טובה', א"כ הדרא קושיא לדוכתא,

למה רש"י אינו מביא הפסוק המורה שהשייכות הוא באופן פנימי?  
ועוד יותר קשה לפי הנ"ל - דבמה הוא המחלוקת דרש"י והרמב"ם?

ולכאורה, ע"כ צ"ל, דהכוונה בפעולה פנימית - לשיטת הרמב"ם, והכוונה בפעולה פנימית ב'טוב לצדיק וטוב לשכינו' - לשיטת רש"י, אינו מסוג אחד. דלהרמב"ם הכוונה ב'פעולה פנימית' היא, שפועל על השכן שיהי' רשע, והיינו לא רק שהעונש מגיע אל השכן, אלא גם שהשכן עצמו נעשה רשע כמבואר בהשיחה. אבל כשמבאר שלרש"י ב'טוב לצדיק טוב לשכינו' נפעל הענין ב'פעולה פנימית', הכוונה שם היא, שהשכר והטוב שנפעל בהשכן ע"י שכינו הצדיק, נעשית באמת מהותו, והיינו שאף שעדיין לא נהי' צדיק מצד עצמו, אלא הוא רק שכן להצדיק, אבל מ"מ הטוב של הצדיק נמשך בפנימיותו. משא"כ הרע של הרשע שפועל על שכינו, לא רק שלא פועל עליו להיות רשע, אלא עוד יותר, אפילו רשע שכבר נפעל עליו אינו אלא ענין חיצוני ולא פנימי - ועדיין צ"ב.



### גדר המעשה בחטאת ומלקות [גליון]

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון - תתלג (עמ' 21), כתב הר"ש שי' זאיאנץ ליישב קושייתי שבגליון שלפנ"ז - תתלב, על מ"ש בלקו"ש ח"א שיחה ב' לפרשת יתרו בדעת ר' יוחנן דמחייב מלקות היכא דבדיבורו עבד מעשה - ד"אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו". ובהערה \*25, מציין ללשון הגמ' בשבת (קנג, ב) "דעביד מעשה בגופיה". ושאלתי ע"ז, דלכאורה מכל הסוגיא שם משמע להיפך - דרק לענין חטאת יש צורך שיעשה מעשה בגופיה (וגם זה לא לכו"ע), אבל לענין מלקות, לא בעינן שיעשה מעשה בגופו ממש, משום דדוקא לענין חטאת ילפינן לה מע"ז שאינו חייב עד דעביד מעשה בגופיה, משא"כ מלקות, עיי"ש.

וע"ז מתרץ הרב הנ"ל כמה תירוצים. ואודה ולא אבוש, שלא הצלחתי לירד לסוף דעתו בכל דבריו, משום שגם עצם ההנחות שעליהם בנה את תירוציו, אין להם יסוד בסוגיא שם, ואדרבה, מבואר שם להיפך. וגם לו יהא כדבריו, אינו ברור מה הועיל בזה ליישב את קושיותי, וכדלקמן.

ראשית כל, אתחיל במה שחידש מחלוקת בין רבא לר' יוחנן, שלדעת רבא זה שבמחמר "לא עביד מעשה בגופיה", הוא טעם לפטור גם מחטאת וגם ממלקות. ואילו לר' יוחנן, זה טעם לפטור רק מחטאת, אבל למלקות בעינן להטעם דהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד. והיסוד למחלוקת זו הוא, משום שר' יוחנן השמיט דברי רבא (!) שפירש לעיל שהלימוד מע"ז הוא "מה ע"ז דעביד מעשה בגופיה, ה"נ עד דעביד מעשה בגופיה", ואילו ר' יוחנן אמר סתם שמחמר פטור מחטאת משום שהוקשה כל התורה לע"ז, ולא פירש ש"מה ע"ז דעביד מעשה בגופיה כו'".

ומזה הבין הרב הנ"ל, דלרבא יש כאן לימוד כללי ש"מעשה" הוא דוקא כאשר עביד בגופי', ולכן מחמר פטור גם ממלקות, משום שמחמר לא עביד מעשה בגופי'. ואילו ר' יוחנן אינו סובר הלימוד "מה ע"ז דעביד מעשה בגופי", ה"נ עד דעביד מעשה בגופי'", משום שלדעת ר"י גם עקימת שפתיו הוי מעשה, והלימוד מע"ז לפטור מחמר מחטאת, הוא לא כדברי רבא משום ד"לא עביד מעשה בגופי'", אלא משום שאינו דומה לע"ז (ועיי"ש בדבריו, במה אינו דומה לע"ז ועוד ית' מזה לקמן).

וכל המעיין בסוגיא יווכח ששתי ההנחות מוטעות, גם במה שרוצה לומר לדעת רבא מצד שמחמר "לא עביד מעשה בגופי'" זהו סיבה לפטור גם ממלקות, וגם במה שפירש דהלימוד מע"ז לר' יוחנן, אינו כפי שפירש רבא - ד"מה ע"ז עד דעביד מעשה בגופי' ה"נ עד דעביד מעשה בגופי'".

וכל זה אינו נכון, דבאמת גם לרבא זה שלא עביד מעשה בגופי' הוא סיבה לפטור רק מחטאת ולא ממלקות, משום שאין כאן איזה הגדרה כללית מהו "מעשה" (וכפי שהבין הרב הנ"ל), אלא היקש לכל חייבי חטאות, דבעינן שיהיו בדוגמת ע"ז, והלימוד מ"תורה אחת יהי' לכם לעושה בשגגה וכו'", הוא לימוד מע"ז על שאר קרבנות של שאר עבירות, ואין לזה שייכות לענינים אחרים, והלימוד הוא, שכמו שבע"ז הרי האדם עושה מעשה בגופו ממש, ולא שמחמתו נעשה איזה מעשה, כך גם בשאר חייבי חטאות, בעינן "דעביד מעשה בגופי'". אבל בנוגע למלקות, רבא לא התייחס כלל, שהרי רבא לא בא אלא להקשות על רמב"ח שמחייב חטאת במחמר וע"ז הקשה רבא דאין לחייב חטאת במחמר, משום דילפינן מע"ז וכו'.

ואף שכ"ז פשוט לכל המעיין בגמ' ובמפרשים, הנה אם עדיין צריך ע"ז הוכחה, יש בהמשך הגמ' ראי' ברורה, שלדעת רבא זה שמחמר לא עביד מעשה בגופי' אינו סיבה לפטור ממלקות, שהרי לאחר שר' יוחנן אומר שמחמר פטור גם ממלקות, משום דהוה ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, הקשו שם בגמ' דלמ"ד שלוקין על לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, למה אין לוקין במחמר? ותירצו שם, משום ד"ליכתוב רחמנא לא תעשה כל מלאכה ובהמתך" וכו', עיי"ש. ולכא' יכלו לתרץ פשוט, דאותו מ"ד יסבור כרבא דזה שלא עביד מעשה בגופי' הוא טעם גם לפטור ממלקות? וע"כ דזה היה פשוט, שגם לרבא זה אינו סיבה לפטור ממלקות.

וכמו"כ, מה שחידש הרב הנ"ל, דר' יוחנן לא ס"ל הלימוד ד"מה ע"ז עד דעביד מעשה בגופי'" כו' (כדברי רבא), אלא איזה לימוד אחר. הנה פשוט שאינו כן, ומה שהגמ' בכותבה דברי ר' יוחנן שאמר שהוקשה כל התורה לע"ז, לא הזכירה מהו הלימוד מע"ז, הוא משום שסמכו על מה שנאמר לפ"ז בדברי רבא שפירש להדיא מהו הלימוד מע"ז, ואין צורך לפרט עוה"פ.

וגם בנקודה זו, אף שאין צריך ע"ז ראיות, והוא פשוט בכל המפרשים שזהו הלימוד גם לדעת ר' יוחנן, הנה בהשגות הרמב"ן על סה"מ בשרש הארבעה עשר, כשמדבר על דברי ר' יוחנן, נראה שאפילו גורס כן להדיא בדברי ר' יוחנן, ש"הוקשה כל התורה כולה לע"ז, מה ע"ז עד דעביד מעשה בגופיה, אף הכא נמי עד דעביד מעשה בגופיה", ע"ש.

וכמו"כ מה שרצה לפרש הרב הנ"ל, דהטעם שמחמר פטור מחטאת לדעת ר' יוחנן הוא משום דבעינן דומיא דע"ז, ופירש שם באופן הב' "דאנן עקימת שפתיו הוי מעשה, אבל לגבי קרבן בעינן שיהיה יותר דומה לע"ז, והיינו שיהי' חיוב כרת, ולכן אף שדיבור הוי מעשה, עדיין אינו חייב בקרבן, אלא רק בדבר שחיובו במזיד כרת", דהיינו שבעצם היה ראוי לחייבו חטאת בשוגג, אלא משום שבמזיד אינו חייב כרת, לכן בשוגג אינו חייב חטאת.

ולפלא איך שלא הרגיש שבגמ' שם מפורש להיפך ממש, דזה שלר"י "במזיד נמי לא מיחייב, דתנן המחלל את השבת בדבר שחיובין על שגגתו חטאת חייבין על זדונו סקילה, הא אין חייבין על שגגתו חטאת אין חייבין על זדונו סקילה". היינו שהפטור מחטאת בשוגג, הוא הסיבה לפטור במזיד מסקילה, ולא שמצד שבמזיד הוא פטור מכרת,

לכן הוא פטור מחטאת בשוגג. ובאמת מצאנו שלדעת ר' זביד שם, הרי שרמי בר חמא רק מחייב את המחמר במזיד אבל בשוגג פטור מחטאת.

ומלבד זאת, לא הבנתי את כוונתו שמחמר פטור מקרבן לר' יוחנן אף דהוי מעשה, משום שאינו חייב כרת! מדוע באמת לא יתחייב כרת, והרי רמי בר חמא (לב' הלשונות בגמ' שם) מחייב את המחמר כרת במזיד (בלי עדים והתראה), וא"כ יתחייב גם לר' יוחנן כרת ושוב יתחייב חטאת בשוגג (לפי הבנת הרב הנ"ל).

ויש עוד להאריך בזה, אבל די בהנ"ל להבין שאין כל שחר לדבריו, וגם לו יהא כדבריו מה הועיל בזה. דגם אם נאמר כדעתו - שלרבא זה שמחמר לא עביד מעשה בגופי', הוא סיבה לפטור גם ממלקות. אבל עדיין לר' יוחנן הרי ברור דזה שמחמר "לא עביד מעשה בגופי'" הוא רק טעם לפטור מחטאת, ולמלקות אנו צריכים לטעם אחר (משום דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד), וכל השיחה בחי"א שם היא אליבא דר' יוחנן, ואיך אפשר לדייק מהסוגיא, דלר' יוחנן "אין עונשים מלקות אלא א"כ האדם עובר הל"ת ע"י מעשה שלו"?!

וכן מה שבסוף דבריו מתרץ עוד תי' על קושייתי, ע"פ דברי האבנ"ז (עיי"ש), הנה לא הבנתי כלל איך תתורץ בזה הקושיא, דהרי אדרבה האבנ"ז רק מוכיח שאפילו לענין חטאת, עקימת שפתיו הוי מעשה לדעת ר' יוחנן, וכבר עמד על כך הרעק"א בסוגיא כאן, שזהו סתירה להסוגיא בסנהדרין (שהביא האבנ"ז), והניח בצ"ע. אבל זה הרי רק מחזק את הקושיא על השיחה, שלפי"ז לא רק לענין מלקות לא בעינן מעשה בגופו, אלא אפילו לענין חטאת. אבל מלכתחילה לא רציתי להכנס לזה, משום שזהו ענין מוקשה, גם ללא השיחה. אבל מה שרוצה הרב הנ"ל, עפי"ז ליישב את הקושיא על השיחה, לא מובן כלל כוונתו! ויש להאריך עוד כהנה וכהנה בדברי הרב הנ"ל, אבל שלא להלאות את הקוראים אסתפק בכהנ"ל.

ועוד יש להוסיף בזה, דלפי מה שנראה שם מהשיחה וההערה הנ"ל, דאין חילוק בין חטאת למלקות בגדר "המעשה", הרי יקשה גם לאידך גיסא, דלאחרי שמבאר בשיחה דהפעולה של הבהמה מכיון שבאה בהמשך לעקימת פיו של האדם, נחשבת כעשיית האדם ממש (עיי"ש היטב), ולכן לוקין ע"ז, א"כ למה לא יתחייב חטאת במחמר לדעת ר' יוחנן, דכמו שלענין מלקות זהו נחשב ממש "דעביד בגופי'", דלולא זאת, "אין עונשים מלקות", (וכפי שהובא לעיל מהשיחה), א"כ מדוע פוטר ר' יוחנן מחמר מחטאת משום דלא עביד מעשה בגופי', והרי לפי



הנ"ל זה נחשב ממש (לדעת ר' יוחנן) כ"עבד מעשה בגופי"? ! ושוב אבקש מקוראי הגליון לנסות ליישב את הקושיא הנ"ל.



## נגלה

### האם "שומא הדרא" גם בחלק מהקרקע

**הרב יהודה ליב שפירא**

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א' בב"ק (ט, א): "האחים שחלקו ובא בע"ח ונטל חלקו של אחד מהם, רב אמר בטלה מחלוקת" [ופרש"י: "אותה חלוקה בטילה, וחוזרים וחולקים בשוה החלק הנשאר"].

והקשו בתוס' (ד"ה "ורב") וז"ל: "וא"ת מ"מ יתן מעות ויפדה הקרקע מבע"ח, דקיי"ל פרק המפקיד (לה, א) דשומא הדרא לעולם. וי"ל דנפק"מ היכא דזבנה או אורתא, דאמר התם דלא הדרא, עכ"ל.

אמנם, בתוס' הארוכות תירץ את קושיית התוס', דאמרי' שומא הדרא לעולם רק אם הבעלים רוצה לפדות כל הקרקע שלקח הבע"ח, אבל אם רוצה לפדות רק חלק מהקרקע, אינו חייב להחזיר השדה. וכאן הרי רוצה האח לפדות רק חצי הקרקע, ולכן אינו יכול לכוף את הבע"ח להחזיר לו הקרקע.

וכתבו האחרונים, שמדלא תירצו התוס' כן, ה"ז הוכחה שלתוס' אמרי' שומא הדר גם כשרוצה לפדות חלק מהקרקע. וצ"ע במה נחלקו?

וי"ל בזה בהקדים, דבב"מ שם למדו הדין דשומא הדר לעולם ממ"ש "ועשית הישר והטוב", וידוע שיש עוד דין הנלמד מפסוק זה, והוא דינא דבר מצרא, כדאי' בב"מ (קח, א).

והנה בנוגע לדב"מ מבואר בלקו"ש (חי"ט ע' 55 ואילך), שיש לבארו בב' אופנים, וז"ל (בתרגום מאידית): (א) זהו רק ענין של הנהגות ישרות וטובות. ז.א. אינו חסר כלום בתוקף קנין הלוקח, ורק

שהחכמים חייבוהו להתנהג באופן "ישר וטוב", ולכן חייב הוא להחזיר (מה שקנה) להבר מצרא (ועד"ז בשאר דיני דבר מצרא).

(ב) החיוב ד"ועשית הישר והטוב" גורם שהב"מ מקבל איזו בעלות על השדה; ולכן מה שהלוקח צריך ליתן השדה להבר מצרא, אינו רק שיש עליו חיוב של הנהגה טובה, כ"א לפי שיש להשדה שייכות להבר מצרא, ובלשון הנמוק"י (ב"מ שם ד"ה "והלכתא") "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע".

החילוק בין ב' האופנים: לפי אופן הא', שדינא דבר מצרא הוא גדר של הנהגה טובה, ה"ז רק על הלוקח, שהוא צריך להתנהג באופן ישר וטוב וליתן השדה להבר מצרא (ורק אם אינו רוצה - הבי"ד מכריחו). ולפי אופן הב', שזהו דין בקנין הקרקע, הנה אף שגם בזה ה"ועשית הישר והטוב" מכונן להלוקח, מ"מ הציווי (וקיומו בפועל) נוגע גם להבי"ד. דמצד "ועשית הישר והטוב" נתנו החכמים להב"מ קצת קנין בגוף השדה והחלישו קנין הלוקח, ובמילא צריך הלוקח להסתלק. עכ"ל בלקו"ש.

וי"ל, שעד"ז הוא בנוגע להדין ד'שומא הדרא לעולם', שהיות וג"ז מסתעף מ"ועשית הישר והטוב", יש לבארו בב' אופנים הנ"ל: (א) שזהו רק דין על הגברא, הבע"ח, שהוא צריך לעשות טוב וישר, ולהחזיר להלווה את שדהו, באם מחזירו הכסף. (ב) אף שה"ועשית הישר והטוב" מתייחס להבע"ח, מ"מ יש להלווה קצת קנין בגוף הקרקע, וכאילו החכמים החלישו קנין הבע"ח, ובמילא צריך הבע"ח להחזירו להלווה.

מהנפק"מ בין ב' האופנים י"ל: לאופן הא', שזהו רק דין על הגברא, ה"ז דין כללי שחייב הוא להחזיר השדה, ובמילא מסתבר שאם אין מחזירו כל הכסף, אי"צ להחזיר לו חלק מהקרקע, כי אין החיוב מתחלק לחלקים, לומר שיש לו חיוב על כל חלק וחלק, כ"א הוא חיוב כללי על הבע"ח, שכשמחזיר לו הכסף צריך להחזיר לו הקרקע.

משא"כ לפי אופן הב', שיש להלווה קצת קנין בהשדה, וכאילו שכל השדה היא עדיין שלו (לענין זה), הרי שכל חלק וחלק מהשדה הוא שלו, אלא כדי שיותן לו בפועל, יש כאן תנאי, שיחזיר לו הכסף, הנה פשוט שבכל חלק וחלק, כשמחזיר לו הכסף של חלק זה, מקבל הוא אותו חלק בחזרה, ואי"ז תלוי בשאר החלקים.

בסגנון אחר: החיוב שעל הגברא, הוא חיוב אחד ונקודה אחת כללית שאינה מתחלקת. אבל השעבוד שבהקרקע, ה"ה על כל נקודה ונקודה של הקרקע, ואפשר להתחלק. ולכן אם זה חיוב על הגברא, אין חיוב להחזיר לו חלק מהשדה, ואם זה שיעבוד על הקרקע חייב להחזיר לו גם חלק מהשדה.

והנה, מיוסד על הנ"ל, יש לבאר המחלוקת באופן פשוט יותר:

כתבתי בגליון תשפה, שע"פ ב' האופנים בדב"מ המבוארים בלקו"ש הנ"ל, מתבארת מחלוקת רש"י ותוס' בב"ב (ה, א), וכן מחלוקת הבעה"מ והרמב"ן בב"מ (קח, ב), דרש"י והבעה"מ ס"ל דאם הלוקח עני הוא, וצריך לו השדה לפרנסה, אין בזה דינא דב"מ, כי אומרים להב"מ כשם שאתה אומר להלוקח הסתלק מהשדה כדינא דב"מ, משום ועשית הישר והטוב, כך אנו אומרים לך עשה ישר וטוב לעני זה ואל תסלקהו. ושיטת התוס' והרמב"ן הוא שגם בזה חל דינא דבר מצרא.

ונתבאר שמחלוקתם תלוי' בב' האופנים שבלקו"ש: לאופן הא' שזה רק הנהגה ישרה לטובת הב"מ מובן שבנדון שזהו לטובת הלוקח ליקח שדה זו, אין בזה דב"מ, כי מאי אולמא טובת הב"מ מטובת הלוקח. אבל לאופן הב' שיש להב"מ קצת קנין בהשדה, אמר' גם בזה דב"מ, כי סו"ס יש להב"מ קצת קנין בהשדה.

עד"ז י"ל בנדון דשומא הדר כשאין מחזיר לו אלא חלק מהכסף, דבנדון זה הרי (הרבה פעמים) זהו היפך טובת הבע"ח שיישאר רק עם חלק מהשדה, ולכן זה תלוי בהנ"ל: לאופן הא' שזהו רק הנהגה ישרה, החלה על הבע"ח, שיעשה לטובת הלוח, הרי בנדו"ז שטובת הבע"ח היא שלא יחזיר לו חלק מהקרקע, אמר' להלוח, כשם שאתה אומר להבע"ח להחזיר לך השדה משום "ועשית הישר והטוב", כך עשה אתה טוב וישר להבע"ח, והנח הקרקע בידו. אבל לאופן הב' שיש להלוח קצת קנין בהשדה, חל גם בזה דינא דשומא הדר, כי סו"ס יש לו קצת קנין בכל חלק מהשדה.



## ערבות דנכסים

הנ"ל

אי' בב"ק (ח, ב): "ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות ואתא בע"ח דראובן וטרף משמעון, דינא הוא דאזיל ראובן ומשתעי דינא

בהדי', ולא מצי א"ל לאו בעל דברים ידידי את, דאמר לי' אי מפקת מיני' עלי הדר. ואיכא דאמרי אפילו שלא באחריות נמי, דא"ל לא נחא לי דתהוי לשמעון תערומות עלי", ע"כ.

והקשו האחרונים: למה צריכים להטעם "דא"ל אי מפקת מיני' עלי הדר" או "דא"ל לא נחא לי' דתהוי לשמעון תערומות עלי", הרי בלא"ה פשוט שצריך הבע"ח למשתעי דינא עם ראובן, אף שהקרקע המשועבדת נמצאת אצל שמעון, כי מה שגובים מן הלקוחות, ה"ז לפי שהנכסים ערבים בעד החוב, והכלל הוא (ב"ב קעד, ב) שאין נזקקין לערב תחילה, א"כ מוכרח תחילה לילך לראובן שהוא הלוח, ורק אח"כ יכול לגבות מן הקרקע - הערב שאצל שמעון.

ותירצו ע"פ מ"ש הרשב"א בגיטין (ג, ב), שמקשה, דאמאי איצטריכו חכמים לתקן ש"אין גובין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", הרי בלא"ה צ"ל כן, שהרי קיי"ל דנכסוהי דבר איניש אינן ערבין, ואין נפרעין מן הערב תחלה, א"כ בלי התקנה, גם מדינא לא גבי. ומתוך דל"ל: "וי"ל דלאו ערבין לגמרי קאמר, דטעמא דערב משום דלא גמר ומשעבד נפשי', אלא היכא דלית לי' נכסי ללוה לאיפרועי מיני', ומלוה גופי' עיקר שעבודא ליתי' אערב אלא אלוה, אבל גבי נכסי דלוה, ודאי עיקר אסמכתא' עלייהו, ולוה נמי בעידן מלוה גמר ומשעבד כלהו נכסי, והלכך אי לאו תקנתא דעביד רבנן גבי לקוחות, הוי אמינא כיון דעיקר שעבודי' אהאי בינונית הוא, אע"ג דשייר ללוה זיבורית קמי' מלוה, כי גבי מבינונית דהוה שעבוד עלי' גבי, דא"ל ללוה ארעא ידידי גבי דידך הוא, ומשום פסידא דלקוחות אמור רבנן דזיבורית דבני חרי ליגבי, בינונית דמשעבדי לא ליגבי", עכ"ל. ומטעם זה, קס"ד שיכול הבע"ח לגבות מן המשועבדים תחילה מבלי לאשתעי דינא עם הלוה, וקמ"ל הטעם "אי מפקת מיני' עלי הדר" או "לא נחא לי דתהוי לשמעון תערומות עלי", שמוכרח לאשתעויי דינא תחילה עם ראובן הלוה.

אמנם, לכאורה צע"ק לשון הרשב"א בתחילת דבריו "דלאו ערבין לגמרי קאמר", שפשטות משמעות תיבות אלו היא, שמה שנכסי איניש הם ערבין בעדו, ה"ה פחות מערב רגיל ("לאו ערבין לגמרי"), ולפועל ממשיך איך שהנכסים הם ערבים בתוקף יותר מערב רגיל, כי בערב רגיל אינו סומך דעתו לגמרי על הערב, משא"כ בנכסים סומך דעתו יותר.

ואף שבפשטות כוונתו היא שהיות ואינו ערב גמור, אינו מוגבל לדיני ערב ותלוי רק במה שמתאים שם - ג"ז צע"ק, כי סו"ס מגדרי ערב אתנהו עלי', ואיך אפ"ל דתוקפו יותר מהערב הגמור.

וי"ל בזה בהקדים מ"ש בלקו"ש (ח"ל ע' 216), וז"ל: "שעבודו של ערב יש לבארו בשני אופנים: (א) השעבוד שיין רק להחוב, דמשעבד נפשי' לשלם חובו של הלוה, (ב) הערב עומד במקום הלוה, ולכן שעבוד הגוף שעל הלוה לשלם חובו (ופריעת בע"ח מצוה), חל על הערב (העומד במקומו)", עכ"ל. ובהערה 19 מוסיף על האופן הב' וז"ל: "ולפ"ז, זה שאינו גובה מן הערב אלא א"כ גובה תחלה מן הלוה (ב"ב קעג, ב ואילך), הוא כעין תנאי בערב ולא מעצם גדרו, ואכ"מ". עכ"ל.

והנה, אם נאמר שגדר ערב הוא כאופן הב', פשוט שכשאומרים שנכסיו של אדם הם ערבים בעדו, אין הפי' הוא שהנכסים הם בגדר ערב ממש, כי רק על אדם שני אפ"ל שהוא עומד במקום הלוה, ויש עליו שעבוד הגוף, ולא על קרקע. משא"כ באם גדר ערב הוא כאופן הא', שהוא שעבוד רק לשלם החוב, הרי כשאומרים שנכסיו הם ערבים בעדו, ה"ז ממש כערב בן אדם.

אבל לאידך, מטעם זה גופא, יש תוקף בערבות דהקרקע לגבי ערבות דהאדם, לפי אופן הב'. כי לאופן הא', שהדין שאין גובין מן הערב אא"כ גובה תחילה מן הלוה, ה"ה מעצם גדרי הערב, ה"ז חל גם על הערבות דקרקעותיו, כי הם ערבים ממש, עם כל דיני ערבות.

משא"כ לאופן הב', שמצד עצם גדרי הערבות יכול לגבות תחילה מן הערב, אלא שיש כעין תנאי צדדי שלא יעשו כן, הנה במקום שאינו ערב רגיל, אינו מוגבל לתנאי זה, ולכן בערבות דנכסיו, שאי"ז ערב גמור, אין תנאי זה (כי מסתבר שכן הי' בדעתם).

ז.א. באם זה שאין לגבות מן הערב תחילה הוא מעצם גדרי הערבות, צ"ל כן גם בדבר שאינו ערב גמור, כי סו"ס אא"פ שיהי' לו כח יותר מערב גמור. אבל היות ש(לאופן הב') אי"ז מגדרי הערב בעצם, כ"א כעין תנאי, הרי בדבר שאינו ערב גמור, אפ"ל שאף שיש לו דין ערב מטעם תק"ח, אעפ"כ אינו מוגבל להתנאים הצדדיים שבזה. ולכן אף שלפועל יהי' נמצא שהוא חמור מהערב הגמור, לא איכפת לן, כי זהו תנאי צדדי.

וי"ל שזהו כוונת הרשב"א, שהוא אזיל לפי אופן הב' הנ"ל, והדין ש"אין נפרעין מן הערב תחילה" אינו מעצם גדרי הערב, ולכן היות

ונכסוהי דבר איניש "לאו ערבין לגמרי", אינו מוגבל להתנאים הצדדיים שיש בערב רגיל, והיות ומסתבר שכאן לא התנו שום תנאי (כפי שמבאר בארוכה), הדין הוא שאפשר לילך להערב תחילה (אי לאו התקנה המיוחדת ש"אין נפרעין מנכסין משועבדין במקום שיש בני חורין", ואי לאו הטעם "אי מפקת מיני" עלי הדר" או "לא ניחא לי דתהוי לשמעון תערומות עלי"). ומובן עפ"ז כוונת הרשב"א שמפני שהנכסים אינם ערבים גמורים, לכן יש להם תוקף יותר.



## מסירת שור לחש"ו

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

רב ושליח בברייתון ביטש, ור"י תות"ל "חובבי תורה"

בגמ' ב"ק (ט, ב), מתני' כל שחבתי בשמירתו כו'. ובגמ' "כיצד שור ובור שמסרין לחש"ו כו'". לפי תוס' מדובר בשור קשור כראוי ובור מכוסה כראוי (כמבואר בד"ה "בשור"), דלר"ל הוא חייב משום דדרכו לנתוקי ע"י חש"ו (כמ"ש בד"ה שור), ולר' יוחנן כשהוא קשור ומכוסה יהי פטור משום שהקטן שומרו (עי' תוד"ה "ולר' יוחנן"). וצ"ב, דלכאורה נראה כמחלוקת במציאות, באם דרך החש"ו לנתק או לשמור.

ונראה, דלכו"ע תרומתו איתנהו בהו שהחש"ו בדרך כלל שומרים הדבר הנמסר להם, אלא שרגיל אצלם גם לנתוקי כו' (וכמו שנראה במוחש כשמוסרים דבר לקטן הוא ישמור אותו אלא שמ"מ קורה שמתרשל בשמירתו). ונחלקו ר"י ור"ל האם בכה"ג הוי שמירה מעולה, דלר"ל כיון שזה קורה שמתנתק - אפי' רק במיעוטא, לכן נחשב כפשע בשמירתו. ולר"י לא נחשב כפשעה ע"י מסירתו לקטן, דכיון שהשור קשור כראוי, לא צריך לחשוש כ"כ שהחש"ו יתיר הקשר, אע"פ שזה קורה לפעמים ואפי' רגיל לקרות, דמ"מ לא הוי פשיעה גמורה לחייבו עליו בדיני אדם, ואם מ"מ התירו הקטן הוי גרמא בנזקין.

מיהו עדיין צ"ע, שהרי גם לר"ל, כשהוא גרמא בנזקין צ"ל פטור, שהרי הוא מפרש מתני' (נט, ב) השולח את הבערה ביד חש"ו פטור מדיני אדם כו' דמדובר בגחלת, היינו דבגחלת פטור משום דהוי גרמא. וא"כ צ"ע, דלמה חייב בשור מקושר והחש"ו התירו, הרי גם זה הוי גרמא, ובפרט לפי הנ"ל דגם לר"ל יש מציאות של שמירה ע"י החש"ו.

ואע"פ שיש לחלק, דבשור קשור עלול יותר שיבוא היזק ע"י מסירתו להחש"ו, שדרכו לנתק, משא"כ בגחלת דמעמיא עמיא כמ"ש התוס', מ"מ עדיין הוי גרמא בעלמא, שהרי ההיזק נעשה ע"י התרת הקשר ע"י החש"ו ולא ע"י מעשה של בעל השור.

והנה, בדין ד'משלח את הבערה' שהוא פטור, מפורש בגמ' (נט, ב) דהטעם הוא משום דהוי גרמא בנזקין, ולכן בגחלת לר"ל ושלחבת לר"י פטור. ברם יש לחקור בסוגיא דידן, היכא דהוא חייב (כגון שמסרו שור ובור לחש"ו, או שלחבת לר"ל), באם הוא חייב משום דנחשב כדינא דגרמי דחייבין עליו, ונחשב כגרם יותר חזק מגרמא בעלמא ע"י לקמן צח, ב וברא"ש שם. או דילמא, הוא חייב משום שפשע בשמירתו וכיון שחייבתו התורה לשמור שורו כו', והוא מסרו לחש"ו נחשב כחסרון בשמירה, ותו לא נוגע באם הוי גרמא או לא, שהרי בכל אבות נזיקין הוי גרמא, שהרי שורו מזיק מעצמו, ונפילת בהמה לבור נעשה מעצמה, והרוח מעבירה את האש כו', אלא דהתורה חידשה לחייב אדם ע"י היזק הנגרם ע"י ממונו והוא צריך לשמרו, וכשפשע בשמירתו הוא חייב.

והנה נחלקו הראשונים, בהחילוק בין דינא דגרמי לדין גרמא בנזקין: הרמב"ן בקונ' דינא דגרמי' סבר שדינא דגרמי חייב מדאורייתא, ולשיטתו יש חילוק ברור בין גרם של דינא דגרמי לגרם של דין גרמא בנזקין, והכל תלוי באם "ברי הזיקא". אבל לתוס' ורא"ש (עיי"ש ובב"ב כב, ב), כדינא דגרמי חייב מדרבנן, והביאו כמה חילוקים בין גרמי לגרמא; לריצב"א בתוס' ב"ב שם אין חילוק בגדר הגרם שבין גרמי לגרמא, אלא שחז"ל קנסו אותו כדינא דגרמי משום דהוא דבר המצוי, ועי' בחו"מ סי' שפו ובש"ך שם סק"א.

ולפי שיטת הרמב"ן י"ל, דהיכא דחייב בסוגיין, הוא משום דעדיף מגרמא בעלמא והוי דינא דגרמי, וכן משמע קצת ממה שאמרו טעמא דר"ל דחייב בשלחבת הוא משום "ברי הזיקא" (וזה דלא כטעמא דר"ל לקמן נט, ב דכתבו "מעשיו גרמו לו" ואכ"מ להאריך), דהוא טעמא דכל דינא דגרמי, וכן לדעת התוס' י"ל דבשלחבת הוי גרם יותר חזק וחייב מדרבנן משום דינא דגרמי. אבל להריצב"א דהוי קנסא בהיזק המצוי, אין סברא לחלק בין גחלת לשלחבת.

ובגוף הגדר של "ברי הזיקא", יש לחלק בין הגדר כמו שהוא כדינא דגרמי, דשם פירושו שזה ודאי שיבא ההיזק, משא"כ כאן (בגרמא)

רש"י פי' "בריי" - "מזומן", דמשמע שזה לא הוי ברי ודאי שיבא ההיזק.

ונראה מסתבר טפי, דבסוגיין חייב משום שפשע בשמירתו, דכן משמע מלשון המשנה "כל שחבתי בשמירתו וכו'", דמשמע שזה דין בשמירה וכשמוסר לחש"ו נחשב כאילו לא שמר כראוי ולכן חייב. ועד"ז בשלהבת לר"ל כשמסרו לחש"ו הרי כאילו הוא נמצא בפני רוח מצויה והוי גדר אש ממש.

ובזה יובן, למה לר"ל חייב כשמסר שור קשור כו' לחש"ו, אע"פ דהוי כגרמא שהחש"ו מתיר הקשר ורק אח"כ הולך השור להיזק. די"ל משום שיש חיוב על כל אדם לשמור שורו ובורו ואשו שלא יבא מהם היזק, ואם הם הלכו והיזקו חייב אע"פ שזה דומה לגרמא, דכן גזרה התורה. ועד"ז הוא בנדו"ד במסירה לחש"ו נחשב שלא נשמר כראוי, והוא חייב בגלל העדר השמירה ולא משום שגרם ההיזק.



## בענין מכרן לג' בנ"א גובין מן האחרון

**הרב יהושע ורנר**

רב ושליח באוק פארק, ור"מ במתיבתא אהלי י"י - דעטרויט

גמ' ב"ק דף ח, א: "ת"ר מכר לאחד או לשלשה בני אדם כאחד כולן נכנסו תחת הבעלים, בזה אחר זה כולן גובין מן האחרון אין לו גובה משלפניו אין לו גובה משלפני פניו...". ובתוס' שם ד"ה 'אין לו' מביא שם בשם הריב"א "שאם באו כולם בבת אחת כל הקודם בשטר גובה מן האחרון תחילה ואם נזקין קדמו גובה מן האחרון אפילו היא זיבורית ואם בא ב"ח אחריו יגבה נמי מן האחרון אם יש לו ואם אין לו גובה משלפניו ואפי' מן העידית והאשה משלפני פניו ואפי' הן עידי עידית".

והיינו דס"ל לריב"א דאף אם יגבו כל הקרקעות שהיו בין כל הג' לקוחות, מ"מ גובין תחילה מן האחרון ואף אם הניזק יגבה תחילה אינו גובה אלא מן האחרון דהיינו זיבורית.

ועי' במאירי שהביא ג"כ שיטת הריב"א, דאף שבאו שלשתן כאחד כל הקודם גובה משל אחרון תחילה, אפילו היה הניזק קודם וכתובת האשה אחרונה, שגובה הניזק תחילה מן הזיבורית וכו'. אבל עיי"ש שמביא 'יש מפרשים' שחולקים, שאם כל הקרקעות צריכים לטירפת



שלשתם חוזרין לדינם, ודוקא במקום שנשאר מהם ביד הלקוחות גובין לפי קדימתם על הדרך שבארנו לעיל. עיי"ש.

והיוצא, דנחלקו הראשונים באם קיימא התקנת חכמים של - הנחתי לך מקום - אף במקום שטורפים כל הקרקעות. דעת הריב"א (ורוב הראשונים) דיכול לדחותו, ודעת ה"ש מפרשים' במאירי שאינו יכול לדחותו.

והנה איתא בגמ' גיטין נ, ב: (שכיב מרע ש) "אמר תנו מאתים זוז לפלוני ואחריו לפלוני ואחריו לפלוני אומרים כל הקודם בשטר זכה (היינו זה שהזכיר השכ"מ תחילה גובה ראשון) לפיכך יצא עליו שט"ח . . מזיבורית גבי מבינונית לא גבי".

ועיי"ש ברשב"א שמחדש, שכשם שגובה ראשון מדיניה ומשום דאקדמיה שכיב מרע, כמו כן הוא ג"כ לעידית, דכי היכי דאקדמיה בפרעון הכי אקדמיה ליטול מן העידית או מן הבינונית אם אין לו עידית. עיי"ש.

ושם בפני יהושע מוכיח מהרשב"א הנ"ל דחולק על הריב"א, והוא, דמכיון שדין הוא דגובין מיתומים מן הזיבורית, ודין מקבלי מתנה משכיב מרע לגבות מהיתומים. א"כ דין הוא דמי שקודם וגובה אינו גובה אלא מן הזיבורית, ורק אם לא הספיקו הזבורית כנגד כולן יגבה הראשון מן הזיבורית והאחרונים מן הבינונית וכו'. שכן לדעת הריב"א כל מי שזמנו קודם צריך לגבות תחילה אפי' הם נזקין שדינם מן העידית, כיון שזמנם קודם אם הלה לקח זיבורית באחרונה גובה נזיקין מהזיבורית, והכי נמי היה הראשון צריך לגבות מהזיבורית לפי הריב"א, ומוכח דלא ס"ל להרשב"א כדעת הריב"א, וס"ל דהראשון יגבה מעידית (עכ"פ מקרקע היותר משובח שהיה גובה מצד הדין של לא הספיקו), מכיון שסוף סוף יגבהו אחד מהם, אמרי' שיגבהו זה שדינו בזה. וע"ז תמה הפנ"י שבשו"ע סי' קיט הובאו דברי הריב"א ז"ל בלי שום חולק, עכ"ל הפנ"י (כנראה שלא ראה הפנ"י דעת ה"י"מ' הנ"ל).

והנה באמת תמוה עוד יותר, שהרי הרשב"א כאן בב"ק מביא להדיא דעת הריב"א בלי שום חולק, וז"ל "אמר ריב"א שאם באו כולם בבת אחת כל הקודם בשטר גובה מן האחרון ופעמים שהנזקין גובה מן הזיבורית וכתובת אשה מן העידית כיצד הרי שהיו הנזקין קודמין וכתובת אשה מאוחרת ומכר עידית ושייר זיבורית ואח"כ מכר זיבורית נזיקין הקודמין גובין מן הזיבורית שבאחרונה וכתובה המאוחרת מן

העידית" עכ"ל. וא"כ הרי סתרי דברי הרשב"א אהדדי (וכנראה שלא ראה הפני" גם דברי הרשב"א כאן).

והנה ראיתי בספר 'אוצר התוספות', שרצה ליישב ע"פ מה שמדייק בדברי הרשב"א שמעתיק דברי ריב"א אך משמיט תיבת עידי וכתב סתם דהאשה גובה מן העידית, ובתוס' כתב - והאשה משלפני פניו ואפילו הן עידי עידית. ומבאר בדוקא נקט, דסב"ל להרשב"א דאילו היתה זו הקרקע האחרונה עידי עידית אז כל אחד היה חוזר לדינו וכדעת הי"מ, רק משום שיש עוד קרקע נוספת, ואין זו אלא סתם עידית ולא עידי עידית האשה גובה הימנה, והיינו דבאמת סב"ל להרשב"א כדעת הי"מ הנ"ל.

ועפ"ז מיישב דעת הרשב"א, שהרי שם עסקינן שאין מניחין אצל יתומי השכ"מ מידי, שהרי דנים שם כיצד הב"ח גובה מאלו מקבלי המתנה, ואי תימא שיש עוד קרקעות של השכ"מ אצל היתומים הרי יגבה הב"ח מיתומים ומה לו אצל מקבלי המתנות, אלא ע"כ שלא הניחו שום קרקעות אצל היתומים, וכיון שכן שוב יגבה כל אחד כדינו כדעת הי"מ במאירי, ודוקא כאן שאירי ריב"א שגם לאחר גביית נזקין וב"ח וכתובת אשה נשארו קרקעות אצל הלקוחות הוא שאמרי' דיגבה הראשון (הניזק) מן הזיבורית שלקח באחרונה.

והנה מלבד הדוחק לדייק כן מדברי הרשב"א, קשה מאד לומר שדעת הרשב"א בריב"א הוא כדעת הי"מ במאירי, דא"כ ה"ל לפרשו בהדיא ולא לסמוך על איזה דיוק בדבריו, ופשוט שאם כן היה דעתו היה לו לפרשו.

אבל באמת עוד יותר קשה לפרש דעת הרשב"א בגיטין (שם) דהא דמחדש דכי היכי דאקדמיה בפרעון הכי אקדמיה ליטול מן העידית, הוא רק באופן שלא נשארו שום קרקע אצל היתומים, שהרי לא הזכירו הרשב"א כלל ומהיכי תיתי לחדש דבר כזה.

והא שרוצה להוכיח שאירי באופן שלא נשארו כלום אצל היתומים, דאי לא תימא הכי מה לב"ח אצל מקבלי המתנות והיה לו לגבותו מהיתומים, אינו ראי' כלל. שהרי יכול להיות שפיר שנשארו קרקע אצל היתומים אבל לא הספיקו לשלם החוב, ולכן באו עכשיו לטרוף ממקבלי המתנות, ופשוט. וא"כ ודאי אי אפשר לומר דהרשב"א איירי רק באופן שלא נשאר קרקע אצל היתומים, והדרא קושיא לדוכתא, ועוד יותר, מכיון שבגיטין איירי שיש עוד קרקע אצל היתומים כנ"ל הרי אף לשיטת הי"מ אינו גובה אלא מן האחרון,

שהרי הם חולקים דוקא באופן שגובין כל הקרקעות ולא הניחו כלום כנ"ל בארוכה. (ואולי זהו כוונת הפנ"י שלא מצא מי שחולק בזה דהא בכה"ג אין שום חולק).

ונראה ליישב דעת הרשב"א ובהקדים לבאר פלוגתת ריב"א וה"ש מפרשים, דהנה ידוע מה שחקרו האחרונים והאריכו בדין ד"אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", אם הוא דין רק בזכות גוביינא, דהפקיעו חכמים הזכות גוביינא מהמשועבדים כל זמן דאיכא בני חורין אבל עצם השעבוד לא נפקע, או דהוי דין בהלכות שיעבוד דהפקיעו השיעבוד מהם ע"י שמכרה ושוב אין לו שום שיעבוד עליהם והוטל על הבני חורין.

ובסגנון אחר יש לבאר: יש לחקור בדין של "אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין", אם התקנה הוא רק מניעה שמנעו חכמים לגבות מהמשועבדים במקום שיש או שהיו בני חורין וממילא צריך לגבות מן בני חורין, או שי"ל שאין זה רק מניעה לגבות אלא יש כאן תקנה חיובית שתקנו חכמים שגובין מהבני חורין.

והנה אם אמרי' כאופן הא' שזהו רק מניעה שמנעו חכמים לגבות ממשועבדים אז פשוט שלא בטל השיעבוד הראשון ואין זה דין בהלכות שיעבוד אלא דין בהלכות גבייה אבל אי אמרי' כאופן הב' שהוא תקנה חיובית לגבות מהבני חורין, אז י"ל שהם הפקיעו כל השיעבוד ע"י מכירת הקרקע.

וי"ל דבזה נחלקו הראשונים הנ"ל, שדעת הריב"א הוא כהצד שיש כאן תקנה חיובית שהפקיעו השיעבוד לגמרי ותיקנו לגבות מהבני חורין, ולכן אין הניזק יכול לטעון שכיון שסוף סוף יגבו את כולן כל הקרקעות ועל הלקוחות לתת כל קרקעותם, שוב אין להם כל ענין מי יטול מה וממילא כל אחד יגבה כדינו והניזק בעידית, שהרי כבר תיקנו חכמים דין חדש, והפקיעו חכמים כל שיעבודו על העידית ואין לו שום שייכות לקרקע העידית, וא"כ אינו גובה אלא מן האחרונה.

אבל דעת ה"מ' הוא כאופן הא', שזה רק מניעה שמנעו חכמים לגבות ממשועבדים, וממילא השיעבוד על העידית עומד וקיים רק הדין הוא שאין יכול לגבותה, ואשר לכן באופן שעליהם לתת את כל הקרקעות שוב אין שום סיבה שלא יגבה הניזק כדינו וכמשועבד לו. ויש להאריך בכל זה טובא ובפרט בדברי הרא"ש סי' ג אבל אכמ"ל בזה.

ועפ"ז יש לתרץ הרשב"א, דודאי ס"ל להרשב"א כהריב"א שהפקיעו חכמים שיעבוד הראשון, ולכן אין הניזק גובה אלא מן האחרון, אבל בגיטין שם איירי בתקנת חכמים שאין לגבות מן היתומים אלא מן הזיבורית, וס"ל להרשב"א דשם מסתבר לומר שלא תיקנו שיעבוד חדש אלא תיקנו שלא לגבות מן היתומים אלא מן הזיבורית, וממילא באופן שיש כאן שלשה מקבלי מתנה וסוף סוף יגבו כל הני קרקעות אמרי' שיגבו כל אחד כדינו.

וי"ל עוד, דזה גופא מוכיח הרשב"א מהגמ' הנ"ל, דמכיון שחזינן שהראשון גובה הקרקע הכי משובחת מהני שלושה קרקעות (וכמו שמוכיח הרשב"א שם בראיות), הרי זה מוכיח שדין זה שאין גובין מיתומים אלא מזיבורית הוא דין רק בהגבייה לטובת היתומים, ולכן במקום שאין נפק"מ להיתומים אין שום סיבה לאותו תקנה, ואין לה שום שייכות לסוגיא שלנו ולתקנת הלקוחות. ומיושב שפיר קושית הפנ"י והכל על מקומו בא בשלום.



## שיטת רש"י ב'יצאו עליה עסיקין'

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**

**ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'**

"ואמר אב"י ראובן שמכר שדה לשמעון שלא באחריות, ויצאו עליה עסיקין ("עוררין לומר שלנו היא", רש"י), עד שלא החזיק בה יכול לחזור בו, משהחזיק בה אין יכול לחזור בו. מ"ט? דאמר ליה חייאת דקטרי סברת וקבלת. מאימת הואי חזקה? מכי דייש אמצרי..." (ב"ק ח, ב - ט, א ובכ"מ בש"ס).

ושיטת רש"י בפירוש הגמ' היא (בפשטות), דהא דבשהחזיק אינו יכול לחזור בו, היינו משום שקנה השדה ע"י חזקתו בה. וכדבריו בכתובות (צג, א בפירוש סוגיא זו, שם) "שהקרקע נקנה בחזקה כי א"ל חזק וקני. ויש שמחזיקין מיד ונותנין מעות לאחר זמן, ומשהחזיק בה נתחייב המעות". וע"ז אמרה הגמ' ד"מכי דייש אמצרי" כבר נחשב לקנין חזקה, וכפירושו בב"מ (יד, ב. בפירוש הסוגיא שם) דדייש אמצרי הוה "מתקן גבולי השדה ומגביהם".

והתוס' בסוגיין מקשים על פירוש זה כמה קושיות: א) "אמאי נקט חזקה יותר מכסף ושטר" (היינו, דבאם כל החידוש הוא דאחר שעשה קנין בהשדה א"א לחזור בו, אז מדוע הוזכר רק קנין חזקה, ולא שאר

הקנינים)? ב) "מאי קבעי מאימת הוה חזקה, מתניתין היא בפ' חזקת הבתים (ב"ב דף מב.) נעל פרץ וגדר" (ג) "ועוד מאי קבעי הכא טפי מבשאר דוכתין" (היינו, דבכל מקום שהגמ' מזכירה קנין חזקה, אין הגמ' שואלת "מאימת הוה חזקה")? ע"כ מקושיות התוס' הנוגעים לענינו.

ב. ובביאור שיטת רש"י אואפ"ל, דסב"ל שחידושו של אביי והשקו"ט של הגמ' (בהקושיות 'מ"ט', ו'מאימת' וכו'), הכל סובב והולך במהותו של קנין חזקה, וכדלקמן.

דהנה מהמשך דברי הגמ' מובן, דזה שהקונה עשה קנין בהחצר, אינו סיבה מספקת להדין שאינו יכול לחזור בו. ושלכן כשאמר אביי דלאחר שהחזיק בה אינו יכול לחזור בו, שואלת הגמ' 'מ"ט', ומתרצת שזה מחמת סיבה (צדדית, לכאורה) ד'חייאת דקטרי' וכו', דמובן מזה שמחמת הקנין חזקה לבד (בלי האי סברא) פשיטא ליה להגמ' דבודאי כן יכול לחזור בו.

ולכאור' הדבר דורש ביאור: הרי המדובר הוא שיש עכשיו ספק על הקנין, וא"כ מדוע פשיטא ליה להגמ' כ"כ דגם אחר שנעשה קנין גמור, מ"מ בודאי יכול לחזור בו מחמת ספק זה? (והיינו, דאפי' באם נאמר שאפשר לדרן כאן מדין מקח טעות - כמבואר בראשונים - מ"מ, האם זה פשוט כ"כ שמחמת ספק לחדר הר"ז ודאי מקח טעות, עד שהגמ' שואלת 'מ"ט' אינו יכול לחזור בו?).

ג. והנראה בזה, בהקדים הביאור, שיש חילוק יסודי בין קנין קרקע ע"י חזקה לשארי הקנינים: דבשאר הקנינים (כסף ושטר) הרי הקונה עושה מעשה של קנין שמפורש וניכר בו ההעברה מרשותו של מוכר לרשותו של לוקח (כסף הניתן מהלוקח להמוכר תמורת השדה העוברת מהמוכר להלוקח, או מסירת שטר מהמוכר להלוקח שמפורש בו העברה זו), משא"כ בחזקה שהלוקח עושה בהקרקע, הר"ז (רק) השתמשות בהקרקע כמו 'בעלים', אבל אין מפורש במעשה הקנין ההעברה מהמוכר אליו.

[בסגנון אחר: בכסף ושטר רואים ה'קנין', היינו ההעברה מרשות זה לרשות זה, משא"כ בחזקה, רואים רק את ה'נפעל' מהקנין - שהלוקח הוא ה'בעלים' של הקרקע, אבל ההעברה עצמה אינה נראית בקנין זה].

וחילוק זה מתבטא בהדין שבחזקה צריך שהמוכר יאמר ללוקח 'לך חזק וקני' (חוץ באם נעשה בפניו, דאז הרי בנוכחותו, כאילו 'אומר'

(זה); וי"ל הביאור בזה, דבלי אמירה זו הרי אין במעשה החזקה משום קנין כלל, וכנ"ל שלא ניכר במעשה זה שום העברה מרשות לרשות (ועיין ב'אבן האזל' הל' שכנים פ"ב ה"י, מה שמוכיח ש(לדעת כו"כ ראשונים עכ"פ) אמירת 'לך חזק וקני' אינה רק משום שצריכים להסכמת המוכר, אלא דרך ע"י אמירה זו יש חשיבות ותוקף לקנין חזקה, והן הן הדברים).

ד. ועפ"ז י"ל, דזה דפשיטא ליה להגמ' דמעשה הקנין של הלוקח (לחוד) אין בכחו למנעו מלחזור בו במקום שיצאו עליו עוררין - הוא בקנין חזקה דוקא; דהרי בשאר הקנינים היות שהי' מעשה גמור של קנין (העברה מרשות לרשות), אז באמת א"א לבטלו ע"י ספק גרידא, ורק בחזקה שמצד מעשיו לבד לא הי' 'קנין', ובכדי שמעשיו יחשבו לקנין היו צריכים את ה"לך חזק וקני" של המקנה, אז י"ל דבמקרה שיש עכשיו ספק בכחו של המוכר בשדה זו, אז בטל ה'קנין' שבמעשה החזקה.

[ובסגנון אחר: לבטל את ה'לך חזק וקני' (של המוכר) קל יותר מלבטל מעשה של קנין, ולכן הספק שנתעורר ע"י העוררין יכול לבטל כוחה של אמירה זו (ובדרך ממילא מתבטלת החזקה), אבל אין ביכולתו לבטל מעשה של קנין ככסף ושטר].

ומבואר לפ"ז אריכות דברי רש"י בכתובות (שהעתקנו לעיל) "שהקרקע נקנה בחזקה כי א"ל חזק וקני, ויש שמחזיקין מיד ונותנין מעות לאחר זמן..." (ד-לכא' מדוע נוגע לכאן כל האריכות, והו"ל למימר רק שקרקע נקנית בחזקה?), די"ל שבא בזה להדגיש שחזקה אמנם אינה כשאר הקנינים, (ושלכן, א) ה"ז רק ע"י אמירת לך חזק וקני; ב) יש בזה משום חידוש ד"יש שמחזיקין מיד' בלי נתינת הכסף.

ה. ובכל זאת, חידש אב"י ד"משהחזיק בה אין יכול לחזור בו", והטעם לזה (אף שמסברא צ"ל דיכול לחזור בו כנ"ל באורך-) ד"חיתא .. וקבלת".

וי"ל, שבדבריו אלו גילה אב"י סברא חדשה במהות קנין חזקה: דיבארנו לעיל, דבמעשה החזקה עצמו לא מונח לכאורה שום מעשה של קנין, ורק השתמשות כ'בעלים', (ושלכן צריכים לה'לך חזק וקני' וכו'. וע"ז חידש אב"י, דלאחר שישנו לה'לך חזק וקני', אז מונח במעשה החזקה - לא רק התנהגות של בעלות, אלא - (גם) קבלת השדה מהמוכר, דמאחר שהמוכר מגלה שרוצה למכרו לו, הרי אז בעשייתו חזקה, בזה מגלה שהוא מקבלו מהמוכר.

וא"כ מובן דכבר שווה לשאר הקנינים (כמו כסף ושטר), שאחר שישנו למעשה גמור של קנין, אז כבר אי אפשר לחזור בו מחמת ספק ראולי ה' בזה טעות, וכנ"ל בדברינו.

ו. ואחר שנתחדש יסוד זה - דחזקה אינה רק מעשה של השתמשות כבעלים, אלא (גם) מעשה של קבלת הקרקע מהמוכר - ממשיכה הגמ' להקשות "מאימת הואי חזקה", די"ל הפי' בזה: דעכשיו שנתגלה שחזקה היא ענין שמוכיח על קבלת השדה מהמוכר, אז אינו מוכרח כ"כ השתמשות גמורה בגוף השדה (נעל פרץ וגדר) כבעלים, ומספיק איזה פעולה שמורה על הקבלה, וא"כ - מהו?

ומתרת: "מכי דייש אמצרי" שפרש"י (כנ"ל) "שמתקן גבולי השדה ומגביהם", לדברינו מבואר היטב; דתקנת הגבולים הוא דבר המורה על שנתקבלה להיות שלו, ושלכן מגביה הגבולים שבינה לבין חברתה וכו'.

וע"ד החידוד: תקנת הגבולים מראה על קבלת הדבר כמו שהוא בחיצוניותו (בלי השתמשות כ"כ בגופו), ע"ד הסברא דחייאת דקטרי וכו', שתוכנו הוא שמקבל הדבר כמו שהוא ('שק קשור', בלי ראיית תוכו), שלכן אינו יכול לחזור מקבלתו זו.



### 'אי שתקת'

**הת' חיים הלל רסקין**  
תלמיד בישיבה

בב"ק דף ח, א מדברת הגמ' אודות הטענה שיכול לוקח לומר למזיק [בע"ח] 'אי שתקת', דהיינו, כשהניזק בא לגבות ממנו קרקע עידית או [בינונית], יכול הלוקח לפורעו מבינונית או זיבורית, "ואי לא מהדרנא שטרא דזיבורית למריה ושקליתו כולכו מזיבורית".

ובנוגע לדין זה, יש כמה מחלוקות בין הראשונים:

א. לשיטת ר"י ותוס' בסוגיין, טענה זו מועילה רק כדי לדחותו לבינונית "ואי לא מהדנא וכו'", ואז יגבה מהזיבורית שיחזיר למזיק (לוה). אבל אם רוצה לדחותו לזיבורית, יכול המזיק לטעון 'לכי תיהדר' ורק אז יגבה מזיבורית, אבל כל זמן שעדיין לא החזיר, הזיבורית יגבה כדינו - בעידית. אבל הרא"ש והתוס' בכתובות לומדים,

שהטורף אינו יכול להגיד 'לכי תהדר', ולכן הטענה ד'אי שתקת' מועילה גם כדי לדחותו לזיבורית.

ב. יש עוד דיון, האם 'אי שתקת' הוא דין הלכה למעשה - שהלוקח יכול לטעון כך. דהנה הרי"ף בהזכירו הסוגיא שלנו הביא במסקנא שיכול לומר 'לית לי בתקנתא דרבנן' במקרה שקנה הלוקח עידית באחרונה, ולכן כ"א יגבה כדינו וגו', ולכאורה ע"פ המשך הגמ' נמצא שדין זה הוא רק במקום שהמוכר מת ויש רק יתמי, אבל אם המוכר עדיין חי יכול הלוקח לומר 'אי שתקת' ויגבו כולם מבינונית וזיבורית (כמשנת"ל). והרי"ף כשהביא דין זה לא הזכיר שהוא דוקא במקרה שהמוכר חי, ובפשטות משמע שלא פוסק אי שתקת תקינא, וצ"ל.

אבל עיין בראב"ד שכותב, וז"ל: "ואם לא הזכיר הרב דביתמי עסקינן, או שגגה היתה לו או שסמך על מה שהוא מפורש בגמרא". א"כ, נמצא שלומד בפרוש, שגם לדעת הרי"ף בעצם שיש את הדין ד'אי שתקת'.

אבל עיין ברמב"ן ב'מלחמות', שחולק על הראב"ד ולומד וז"ל: "אי שתקת בכאן לאו דינא הוא, אלא אי פקח הוא יכול למימר להו הכי, ואי בעי אינהו ליחמי ליה לכי מהדרת שקלינן מיניה ולא הדר, שקלי נזיקין מעידית ובע"ח מבינונית, כדיניהו, ואי אתו לקמן כדיניהו מגבינה ליה לכולהו". א"כ לשיטתו, 'אי שתקת' היא סתם טענה, ואם טוענים נגדה 'לכי תהדר' היא מתבטלת ממילא, ולכן לא כתבה הרי"ף, כי היא סתם טענה שיש לה מנגד.

[ולרווחא דמילתא, העמידה הגמ' המקרה דיתמי, שאפילו יטעון 'אי שתקת' לא מהני ליה מידי, כיון שמדובר ביתומים, אבל בכלל טענה זו לא תעזור לו].

נמצא שלרמב"ן, הרי"ף לא לומד 'אי שתקת' להלכה, והיא רק טענה שבאפשרותה להתבטל, ולכן לא הזכיר שהמדובר הוא דוקא ביתמי.

ומביא ראיה לדבריו, מהמימרא דרבא (ח, ב), וז"ל: "ויש לי בזה ראיה מהא דאמר רבא רצה מזה גובה רצה מזה גובה, ואוקימנא בזבן בינונית ושבק זיבורית, ואם אתה אומר טענה דאי שתיקו דינא הוא, האיך גובה מלוקח שני בינונית, והלא הראשון יכול לומר לו 'אי שתקת' ולא גביא זיבורית, כמו שהוכחנו למעלה, וכיון שמן הראשון אינו גובה אלא מן הזיבורית, אף מן השני אינו גובה, דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו. אלא שמע מינה דטענה דאי שתקתו לאו



דינא הוא, והוי טעין ושתיק אידך הוא דמהני ליה, ואי לא לא, ולפיכך רצה גובה משני שאין לשני טענה זו. והאומר מימרא דרבא ביתמי, מפריז על מדותיו ואין שומעין לו, והרי במס' בב"מ ובמס' כתובות לא הזכירו יתומים כלל [ממימרא דרבא] ובאמת שזו ראייה גמורה, "עכ"ל.

ולכאורה יש לבאר, שראיה זו אינה ראייה נגד הראב"ד [ולא צריך ללמוד שמדובר ביתמי כהרא"ש]. עפ"ז שהרמב"ן בונה את שיטתו - לאחר שאומר שטענת 'אי שתקת' היא לגרום שיגבה מזבורית, ולא כמו אלו שלומדין ש'אי שתקת' רק פועל שיגבו מבינונית, וכמו שמאריך שם.

אבל שיטת הראב"ד בזה היא מדויקת, כמו שכותב וז"ל: "אבל הלא יתמי נזקין ובע"ח גובין מבינונית דאמרינן אי שתיקו שתיקו". וא"כ, לשיטתו טענת 'אי שתקת' רק פועלת שיגבה מן בינונית ולא זיבורית.

וא"כ, במקרה של בע"ח, לא יכול הלוקח לומר 'אי שתקת', שלא יכול להכריחו לגבות מזבורית, שא"כ יאמר לו הבע"ח 'לכי תהדר', ורק בניזקין יכול הלוקח לומר 'אי שתקת' תקבל בינונית, ואי לא 'מהדרנא שטרא' - שלשיטת הראב"ד טענת 'אי שתקת' עוזרת רק להורידו לבינונית, וכיון שבמימרא דרבא מדובר בבע"ח שרוצה בינונית, א"כ אין כאן 'אי שתקת' או 'לכי תהדר' [ועיין תוס' בסד"ה "מצי" דף ת, ב, שלכאורה זהו מה שהוא מבאר לשיטתו ג"כ]. [אבל לשיטת הרא"ש אכן צ"ל, שמדובר ביתמי, שלומד 'אי שתקת' להלכה].



## חסידות

### כפרת חילול השם בפורים

**הת' יעקב זאיאנץ**

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

במאמר ד"ה "על כן קראו לימים האלה פורים" (סה"מ מלוקט ה' עמ' קפט) בהערה 26, מובא בנוגע למעלה שבפורים על יוהכ"פ, בזה"ל: "ראה גם סה"מ תרכ"ח ע' קי וסה"מ תרס"א ע' רי"ט, דיוהכ"פ אינו מכפר על הכל [דבעבר על כריתות ומיתות ב"ד, גמר כפרתו היא

ע"י יסורים, וכשחילל את השם גמר כפרתו היא ע"י מיתה (יומא פו, א. רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ד), ובימי הפורים אף שהחטא שלהם הי' שנהנו מסעודתו של אותו רשע (מגילה יב, א) שזה היה חילול ש"ש בפרהסיא, מ"מ נתכפר להם גם זה. עכ"ל.

והמשתמע מכך בפשטות (וכך גם למי שדיברתי איתם ע"ז), שההוכחה ממעלתה של פורים על יוהכ"פ, היא, בכך דבורים הרי היה חטא חילול השם "נהנו מסעודתו של אותו רשע", וע"ז (כהלשון בסה"מ תרס"א), "אמרז"ל שמיטה מכפרת", ואף ביוהכ"פ "אינו נמשך עדיין סליחה גמורה", ובפורים "ע"י המס"נ נמחל להם ג"ז". והראי' שבפורים נמחל להם, היא, דהרי ע"י שנהנו מסעודתו של אותו רשע נתחייבו כלי', כמש"כ בגמ' [וכידוע דפי' המפרשים, שאף במסקנת הגמ' נשארה עוד סיבה זו, להא דהתחייבו בכלי'. ועי' במראי מקומות שמצויין ע"ז בלקו"ש חל"א שיחה א' לפורים בהערה 5], ומזה שנתפטרו מכלי' ונעשה להם נס ראי' היא שנמחל להם ע"ז.

והנה, נפשי בשאלתי, דהרי הפשט בברייתא דיומא דגמר כפרת חילול השם הוא במיתה, היא, דבשעה המיועדת לו לאדם שימות, אז יכופר לו עוון זה. וא"כ, מאי שייך זה להאי שנתחייבו כלי' ושנתפטרו ממנה, הרי על חילול השם לא מתחייבים במיתה, וממילא זה שהתחייבו כלי' ונתפטרו ממנה ע"י נס, לא שייך לכאו' לעוון חילול השם.

ועוד והוא העיקר, מי יימר דנתכפר להם עוון חילול השם מכיון דנתפטרו ממיתה (כלי'), הרי יכול להיות שלא נתכפר להם על החילול השם, אלא רק כשמתו כאו"א ביומו המיועד לו, כפי' הפשוט של הברייתא כנ"ל. וממילא דאין ראי' על מעלת פורים לגבי יוהכ"פ, דהרי גם בפורים שייך לומר דלא נתכפר להם אלא במיתתם.

ואולי הצריך לומר בזה הוא כך, דבפועל חזינן שנתחייבו כלי' ע"ז שנהנו מסעודתו של אותו רשע, ולפירושם היינו עוון חילול השם, הרי דמאיזו סיבה שתהי' כן נתחייבו מיתה (כלי') על עוון חילול השם, ולבסוף נפטרו מזה ונעשה להם נס (וכבדא"ח מצד המס"נ שלהם), א"כ מאחר דעל חילול השם נתחייבו במיתה בפועל ונפטרו מזה, סימן שנמחל להם לגמרי (כי התוצאה בנדו"ז על חילול השם היתה מיתה בפועל וניצלו בנס), ושוב גם לאחי"ז לא הוצרכו לכפרה ע"י מיתתם. ועצ"ע, ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## ”בשעתא חדא . . בזמנא חדא” [גליון]

**הרב משה רבינוביץ**  
ברוקלין, ניו יורק

בגליון האחרון - תתלג (עמ' 12 ואילך), העיר הרב משה מרקוביץ אודות חכמה ובינה. איזה מהן ”ארוך” ואיזה מהן ”קצר”. יעו”ש.

יש לישב קושייתו בפשטות: בכללות, במוחין - מה שיותר גבוה הוא ”קצר”. ומה שיותר נמוך ”ארוך”. וכמו בחכמה - כח מה. הברקה. קיצור. לאידך בינה. הסברה. התפשטות ואריכות, לפ”ע החכמה.

במדות הרי הוא להיפוך. כי הרי חסד וגבורה - שהן שרש כל המדות הן בתקיפות יותר משאר המדות שמסתעפים מהן. וכ”ש לגבי מלכות. ולכן (בכללות) ז”א הוא ”ארוך” יותר ממלכות שהיא קצרה.

ואי”ז סותר למ”ש בלקו”ש שמביא הנ”ל (ח”כ חיי-שרה ב), כי שם ההסבר הוא בהתפתחות הדבר. אז הנה באותו עולם מה שגבוה יותר הוא ”ארוך” יותר, כי בשביל לפתח דבר צריכים יותר אותיות וכו’. ולכן ז”א הוא ”ארוך” לגבי מלכות. כי שניהם באותו עולם. משא”כ כשמדובר ביחס שבין שתי עולמות, אז השכל היותר גבוה הוא בקיצור יותר. ולכן בינה הוא ”קצר” לגבי מדות. כמבואר באריכות בלקו”ש שם. אבל בעצם מציאותם - לפני שמתפתח השכל או מדות אז ברור שחכמה היא ”קצר” לגבי בינה. ועצ”ע.



## רמב”ם

### כמה פרות אדומות היו במשך הדורות?

**הרב גבריאל ציננער**

רב ומו”צ בבארא פארק, ומחבר ספרי ’נטעי גבריאל’

כתב הרמב”ם פ”ג מהל’ פרה אדומה ה”ד, ”ותשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצוה זו עד שחרב הבית בשנייה. ראשונה עשה משה רבינו. שנייה עשה עזרא, ושבע מעזרא עד חורבן הבית, והעשירית יעשה מלך המשיח מהרה יגלה אכ”ר”, עכ”ל. ומקורו ממשנה - פרה פ”ג מ”ה.

ותמה החת"ס בדרשות ח"א עמ' ריא ד"ה "כאשר": "הנה פרתו של מרע"ה היה די סיפוק מ' שנה במדבר ותתין שנים בא"י ושבעים של בבל, וגם בתחילת בית שני עד שמעון הצדיק שעשה פרה הראשונה, וזה זמן יותר מאלף שנה, והי' מטהרין בה כל ישראל עד ימי ירבעם, ומכאן ואילך עכ"פ שבט יהודה ובנימין ושבט לוי. ואילו בבית שני לא עלו אלא ד' רבוא, ושרפו ז' פרות לזמן ת"כ שנה [פרה פ"ג מ"ה]. ויש לתמוה על זה. והנלע"ד, בימי בית שני גזרו טומאה על הגוים שיהיו כזבים לכל דבריהם, וכן על עמי הארץ (נדה ל"ד.), ונשארו מיעוט ישראל פועלים חברים לעשות טהרות לתרומה וחלה ולנסכים ולאוכלי חולין בטהרה. ע"כ, אם מאלו הפועלים חברים נטמאו במת, הוצרכו לטהר מיד ע"י הזאת ג' וז', ע"כ הוצרכו אפר פרה הרבה. משא"כ בבית ראשון, לא גזרו טומאה על עמי הארץ וגרים תושבים, הלא שמנים אלף נושא סבל הי' לשלמה ואינם מקבלים טומאה כלל בשום טומאה בעולם, ואלפים ורבבות עבדים שמלו ולא טבלו שאין בהם שום חשש טומאה, ואותם עסקו בטהרות למדי, וע"כ ישראל שנטמאו במתים לא אצו ולא מיהרו לטהר עצמם עד זמן עלייתם לרגל, ע"כ הוה סגי להו במעט אפר פרה כנלע"ד, עכ"ל.

ויש ליישב עוד, ע"פ תוס' ערכין דף ו, א ד"ה "כגון" ותוס' מנחות דף קז, א ד"ה "כליא עורב": "שבמקדש הראשון היתה קדושתו בכל הקהל, והיתה שכינה שרויה בו, ולא היו העופות פורחין עליו, אבל במקדש שני פחדו מטומאה, דאין קדושתו כקדושת ראשון, שמא יפרחו עופות על המקדש וישליכו שם דבר טמא, ולכן עשו צורה להבריא העופות מגג ההיכל וקראו אותו כליא עורב", עיי"ש.

לכן י"ל, שבימי משה רבינו ובמקדש הראשון, שקדושת ישראל גדולה מאד, ולא נטמאו בטומאת מת רק לקרובים שמצוה להטמאות להם, והיה די בפרה שעשה משה; משא"כ בימות עזרא בבית שני דאין קדושתם כ"כ, ועד שחסרו גם שכינה ורוח הקודש ואורים ותומים כדאיתא ביומא כא, ב, ויש חשש לטומאת מת גם לאונסם, לכך הוצרכו לפרות הרבה.

ועוד י"ל דפרה שעשה משה היתה בבחינת מועט המחזיק את המרובה, כעין שמן המשחה דאיתא בהוריות יא, ב "שמן המשחה שעשה משה במדבר כמה ניסים נעשו בו", עיי"ש, כי כוחו של משה הוא נצחי, כמו דאיתא בסוטה ט, א שלא שלטו השונאים על מעשה ידיו של משה רבינו דאמר מר משנבנה מקדש ראשון נגנז אוהל מועד עיי"ש. לכן י"ל, שגם פרה שעשה משה היתה נצחית, (וראה ברש"י

בהעלותך יא, יז) עד שבא עזרא שאין דורו ראוי לכך, כדאיתא בברכות דף ד, א ולכך הוצרכו פרות רבות.

ולעתיד לבוא יעשה מלך המשיח פרה אדומה אחת, ואפשר כי לעתיד לבוא מלאה הארץ דעה את ה' ו'דעת' זו 'טהרות' כדאיתא בשבת לא, א, ומכיון שיהיה להם דעת, לא יטמאו בטומאת המת, ויהיה די בפרה אחת כמו בזמן משה רבינו ע"ה.

אמן כן יהי רצון.



## "לא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד"

**הרב אברהם הרץ**

ר"מ בישיבה

המור שהי' בשמן המשחה ובקטורת, יש שכתבו שזה מדם חי' (ראה 'רמב"ם' הל' כלי המקדש פ"א ה"ג; 'אבן עזרא' שמות ל, כג, ועוד). ויש שכתבו דזה ממין אילן (ראה ראב"ד שם; רמב"ן על הפסוק שם).

והקשה הראב"ד: "אין דעתי מקובלת שיכנסו במעשה הקדש דם שום חי' בעולם כ"ש דם חי' טמאה".

וברדב"ז שם כתב דאפשר דזה ממין חי' טהורה, ולהעיר מאבן עזרא שם דכתב דהוא מצבי. וראה בתורה אור מגילת אסתר עמוד צט, דכתב דהוא מחי' הנקראת ידעוני שהיא טמאה מג' קליפות הטמאות.

והנה, קושית הראב"ד היא "אין דעתי מקובלת וכו'", אבל יש שהקשו: (א) דכיון דדם אסור באכילה נתמעט מהדרשה "משקה ישראל" (ראה פסחים מח, א), דבמעשה הקרבנות הותר רק דבר המותר באכילה למעט טבל וכיו"ב. [וראה בפנים יפות כאן דכתב דדוחק לחלק בין שמן המשחה וקטורת, לקרבנות].

(ב) דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד (שבת כח, ב). וזה אפילו בדבר שאין בו איסור אכילה כגון גידין ועורות דתפילין, דאעפ"כ צריך שיהא ממין הטהור. (ראה שו"ת 'נודע ביהודה' או"ח סי' ג).

והנה ב'כסף משנה' שם תירץ קושית הראב"ד "יש לומר שכיון שנשתנה מצורת דם ונעשה כעפר בעלמא והוא בשם מריח ריח טוב ביותר, למה יגרע".

ויש שכתבו כוונתו ה'כסף משנה' שעכשיו נשתנה צורתו ונעשה כעפר מותר באכילה, דאין זה דם עכשיו, ואזיל כפי שיטת רבינו יונה ברכות מג, א דמוסק שמן דם חי' (והיינו מור לשיטת הרמב"ם) מותר באכילה, כיון שבתר השתא אזלינן ועכשיו אין זה דם אלא עפר, ומביא רא"י מחתיכת איסור שנפלה לדבש. עיי"ש. והרא"ש שם חולק וסובר דאסור באכילה דיש בו איסור דם.

וראה בסדר ברכת הנהנין פ' יא הל' ה' שהביא ב' דיעות בזה וכתב דבעל נפש יחמיר על עצמו. (וראה באור התורה שם שמבאר סברת מחלוקתם עיי"ש).

והנה, לפי סברת ה'כסף משנה' דמותר באכילה, מתורצת נמי הקושיא ד"משקה ישראל" - בעי דבר המותר באכילה.

ב] אמנם יש לדון, האם תירוצו מיישב הא דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים, דבזה אין הנידון אם הדבר מותר באכילה דהא עורות וגידין צריכים שיהיו ממין הטהור.

וא"כ אף דנשתנה ונעשה כעפר, מ"מ זה בא מחי' טמאה. ראה בשו"ת 'נודע ביהודה' שם שהקשה כן, ובסוף התשובה הביא דיש שרצה לתרץ דהכא שנעשה שינוי וברי' חדשה אי"ז מתייחס למין הטמא. ועד"ז כתב בשו"ת חת"ס או"ח סי' לט.

אבל ה'נודע ביהודה' עצמו סובר דסו"ס הרי בא ממין טמא ולא ממין טהור. ורוצה לחדש דהדין ד"לא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד" הוא רק לדבר שיש בו תורה, דיליף מקרא "למען תהי' תורת ה' בפיך" - מן המותר בפיך, וקאי רק על דבר שיש בו תורת ה' ראה פירש"י שם.

ואף הרצועות צריכים שיהיו ממין הטהור, דנטפלין לתפילין. אבל בשאר תשמישי קדושה ומצוה אין בזה קפידא שיהיו ממין טהור דווקא. ומוכיח זה משבת שם, דהגמ' מקשה בסוף הסוגיא "מאי הוי עלה דתחש", (טהור או טמא). וצ"ב מדוע לא הוכיחה הגמ' מהדין ד"לא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד" דהוי ממין טהור כמו דסבר בס"ד שם. וכתב, דמזה מוכח דלמסקנא אין דין זה חל על כל תשמישי מצוה וקדושה אלא בתפילין דיש בה תורת ה'.

ג] והנה, בהל' שופר סי' תקפו סעי' א כתב הרמ"א דשופר של בהמה טמאה פסול, (ר"ן). ומבואר דגם בתשמישי מצוה פסול ממין טמא.

וב'מגן אברהם' שם כתב דהוקשה כל התורה כולה לתפילין. וה'נודע ביהודה' חולק על המג"א ומוכיח ממשכן דלא כן.

והנה, הר"ן בפ"ג דר"ה מסתפק - האם שופר צריך שיהי' ממין טהור וכותב שם דמזה שהגמ' בשבת (שם) מקשה "תחש מאי הוי עלה" משמע דלא אמרינן הכלל דלא הוכשרו למלאכת שמים וכו' לגבי תחש, וא"כ הוא הדין בשופר, וכתב דצ"ע.

והנה, בשו"ע אדה"ז סי' תקפו סעיף ג כתב: "שופר מבהמה טמאה יש לפוסלו אפי' בדיעבד לפי שלא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד".

ומדבריו 'אפי' בדיעבד' מבואר דאין כאן ספק, וגם בשאר תשמישי מצוה איכא הדין דלא הוכשרו אלא טהורים בלבד. א"כ מדוע במשכן (משמע מהגמ' שהקשתה 'מאי הוה עלה דתחש', ד) אין צורך שיהיה ממין הטהור?

ד] והנה, בחי' הרשב"א שם הביא משו"ת רב האי גאון דכיון דהגמ' הביאה הגז"ש דאהל המת ואהל המשכן, אפשר דילפינן גם דבמשכן יכול להשתמש בעור ממין הטמאה, ולכך מקשה הגמ' למסקנא מאי הוה עלה דתחש.

וראה בביאור הגר"א שם בהל' שופר שהביא הר"ן וכתב דלפי' רב האי גאון מבואר דינו של הרמ"א.

והנה, בביאור הגר"א כתב דהס"ד של הגמ' הוא דהמשכן הוא ממין הטמא, אבל יש לדייק מלשון הרשב"א שם דגם למסקנא ישנו הלימוד, דכתב וז"ל "הלכך כמה דגמרינן אהל המת ממשכן בג"ש דאהל אהל הכי גמרינן אהל דמשכן מאהל המת מה להלן באהל עור בהמה טמאה אף באהל דמשכן עור בהמה טמאה, הרי מן הדין הזה הוכשר לאהל המשכן עור בהמה טמאה....".

והנה עפ"י יש לומר דשיטת הרמב"ם ואדה"ז שכתבו ש'מור' היא ממין חי' טמאה. סברי דאף דלשאר תשמישי מצוה וקדושה לא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים בלבד מ"מ במשכן שאני [ע"ד שכתב רב האי גאון שילפינן מגז"ש דאהל אהל].

ה] ואפשר לבאר הטעם דבמשכן השתמשו ממין טמא עפ"י המבואר בלקו"ש פ' תשא ח"ו עמ' 199-197 (וכן בעוד מקומות) דהכחור היה ממראות הצובאות, דענינו של המשכן הוא לעשות דירה בתחתונים

אפילו בדבר שמיוחד ליצה"ר - מראות, להפכן לקדושה. וראה בשוה"ג הערה 29 שם.

ועד"ז יש לומר לענין מור בסממני הקטורת ושמן המשחה, וכמבואר בתורה אור שם על מור שזה בחינת אתהפכא חשוכא לנהורא לשיטת רבינו יונה דהי' דם מג' קליפות הטמאות ונעשה עפר המותר באכילה. ומבאר דזה בדוגמת הדרגא דתשובה דזדונות נעשו לו כזכויות ממש. וראה בספר המאמרים תשי"ד עמ' סו שמבאר ענין הקטורת שהוא בחי' יתרון האור מתוך החושך עיי"ש.



## הלכה ומנהג

### עליה לתורה למומר ומחלל שבת

**הרב ברוך אבערלאנדער**

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפשט, הונגריה

רבות כבר נכתב ע"ד השאלה האם אפשר לתת עליה לכל מי שנמצא בביהכ"נ, למרות שאינו שומר מצות קלה כבחמורה, וארשום בזה כמה מקורות חדשים להתירא שהעיר לי עליהם ידידי הרב יוסף צ"י גרינוואלד.

הראשון שמחמיר בזה הוא ה'חכם צבי' בשו"ת סי' לח, שכותב: "וביחוד המחלל שבתות בפרהסיא שהוא גוי גמור, כדאמרינן בעירובין דס"ט ובשחיטת חולין דף ה' ופסקוה הפוסקים ז"ל, ואיך יתכן שיעלה לקרות בתורה בצבור, והלא אין לך חילול השם וכיבוי מאור הדת גדול מזה, וכל העומד ונמצא שם באותו פרק באותו מקום ואינו מוחה ילכד בעונו ובחבלי חטאתו יתמך".

**דעתם של הרה"ק מקלויזנבורג ובעלזא**

אמנם בעיתון 'צאנז' גליון רצ ישנה רשימה מפורטת מדו-שיח בין כ"ק אדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, מחבר שו"ת דברי יצי"ב, עם הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע בקיץ תשי"ז. האדמו"ר מקלויזנבורג אז הגיע עם אונייה לאה"ק, ואומר: "כשבאתי באניה קראתי בה, [ב]ספר תורה יפה



מאד. אם כי הסתפקתי בנוגע לנוסעים אם אפשר להתפלל עמהם, אבל יהודי כשבא להתפלל הרי הוא בחזקת כשר[ו]ת, כן אני חשבתי". וע"ז עונה הרה"ק מבעלזא: "אוודאי, אוודאי, א אינ[ד] קימט דאווענען האט ער חזקת כשרות".

ויש לעיין האם החזקת כשרות שלו הוא רק כיון שאין יודעים עליו שהוא עובר עבירה, אבל באם היינו יודעים שעובר עבירות אז אין לקרוא לו לתורה. ולכאורה פשטות הלשון הנ"ל משמע שתולה את החזקת כשרות בעובדא ש"א איד קימט דאווענען", ואפילו באם לפני זה עבר עבירה, כי כיון שהגיע לתפילה הרי זה מראה שמכיר בנותן התורה וחוקיו.

והנה כל הנ"ל מורה שהרה"ק מבעלזא וקלויזנבורג לא קיבלו את דברי ה'חכם צבי' להלכה.

ואולי יש להביא קצת ראייה לזה מדברי השלחן ערוך, שהרי בנוגע לריבוי פרטים ישנו דיון בדינו של מומר ועובר עבירה<sup>1</sup>, אבל לא נאמר כלום בנוגע לקריאה בתורה<sup>2</sup>, ומכאן מוכח אולי שזה יותר קל.

והנה באו"ח סי' נה סי"א נאמר: "עברין . . שעבר עבירה . . נמנה למנין עשרה", ומדובר בודאי עבר עבירה. ובפרי מגדים שם (אשל אברהם סק"ד) אומר: "מומר לע"ז וחילול שבת או להכעיס בד"א הרי הוא כעכו"ם ואין מצטרף, ובסי"א עברין מצטרף, מיירי לתיאבון, הא לאו הכי לא, נ"ל". ויל"ע האם הרה"ק הנ"ל מקבלים את פסקו של הפרימ"ג ומחלקים בין קריאה בתורה לצירוף למנין שיוצר את גדר הקהל, או שלדעתם כיון שהם מגיעים לביהכ"נ לתפילה הרי הם יוצאים מגדר עובר עבירה להכעיס.

(1) וכגון: או"ח סי' לט סי"א (כתיבת תפילין), סי' קכח סל"ז (נשיאת כפים), סי' שלד סכ"א (כתבי הקודש שנכתבו על ידם), סי' שפה ס"ג-ד (עירובי חצירות), יו"ד סי' ב ס"ב-ז (שחיטה), סי' רסו סי"ב (מילת בן מומר בשבת).

(2) והיה אפשר לומר שבזמן התלמוד והשו"ע לא חשבו כלל על מציאות של מומר שמגיע לביהכ"נ ורוצה שיקראו לו לתורה, אבל באם כך למה ישנו מומר שכותב תפילין ושוחט? ובאם נגיד שזה כיון שע"י כתיבת התפילין והשחיטה הוא מרויח כסף, עדיין תמוה הדיון (או"ח סי' קנד סי"א) בנוגע ל"מומר עובד כוכבים שנתן שעה או נר לביהכ"נ".

גם מש"כ החכם צבי לאסור על המחלל שבת לעלות לתורה כיון ש"אין לך חילול השם וכיבוי מאור הדת גדול מזה", לכאורה בימינו אלו הרי אדרבה ע"י שמקרים אותם וקוראים להם לתורה וכו' וכו' נדלק בהם ניצוץ היהדות שבהם, ולא "כיבוי מאור הדת" יש כאן, אלא הדלקת מאור הדת, והחוש מעיד לזה<sup>3</sup>.

### דעתו של ה'אגרות משה'

ומעניין הנאמר עד"ז בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' יב הוא דן "בענין עליה לתורה ללא שומרי תורה", הוא מביא סברא לשלילה כיון "שברכת הכופרים אינה ברכה כלל ואין לענות אמן אחריהם, כיון דהזכרת השם אצלם הוא כדברים בעלמא . . אף שכפירתם בא מצד שכן חונכו מאבותיהם הרשעים, והם כתינוק[ות] שנשבו, דעכ"פ כיון שאינם מאמינים הרי שם הקב"ה הוא אצלם כדברים בעלמא", "אבל הוא דוקא בכופרים, דאם אינו כופר שיש לו אמונה בהשי"ת אך שהוא עברייך על איסורין, אף על שבת החמורה בשביל פרנסתו ושאר תאוות הוא ברכתו ברכה . . אבל יש למעט כפי האפשר...". ואחרי זה מוסיף: "ובימים נוראים . . דרוב בנ"א שבאים להתפלל הרי יש להם אמונה בהשי"ת שהוא כותב וחותם דינו של האדם . . וגם יש להרבה מהם ממילא הרהור תשובה, שיותר יש לקראם לתורה מבשאר ימות השנה . . אבל לכופרים ממש בכל אופן אין לקר[ו]ן לתורה, כדלעיל, ולרוב בנ"א מהסתם שבאים להתפלל מותר", כל אריכות דבריו ובפרט הסיום מורה בעליל שכוונתו, ש"לרוב בנ"א" אפילו כאלו שהיינו מחזיקים אותם במשך השנה לאינם מאמינים, הרי כיון "שבאים להתפלל"<sup>4</sup> ודאי שזה מבוסס על האמונה ואולי גם על הרהור תשובה, ועל כן מותר לקרוא להם לתורה.

והנה משמע שהתשובה הנ"ל היא המשך לסי' י' שם, שנכתבה בתאריך ט' אלול תשכ"ח. וכבר העירו<sup>5</sup> שה'אגרות משה' סותר את

(3) ותמוה ביותר הנאמר בשו"ת 'באר שרים' (ח"ה) סי' סז אות ו': "למעשה איני מבין ואיני יכול לקבל הוראה זו".

(4) ועד"ז מסופר בספר 'ארחות רבינו' עמ' קכב סצ"א: "שאלתי את מו"ר . . אם מותר לתת עליה לתורה למחלל שבת, וענה מו"ר שאם בא כזה לביהכ"נ יש לו עדיין זיקה ורגש, ולא שמע שיקפידו שלא לתת לו עלי' כשיש לו יארציט, ואפשר לתת לו עלי' גם כשבא לביהכ"נ לאיזו שמחה...".

(5) 'באר שרים' שם אות ה.

עצמו, שהרי באו"ח ח"ד סי' צא אות ח כתב ד"אלו הבאים מן הרחוב אם אין ידוע איך הם יש לכבדם בעליה לתורה . . ואם ידוע למחלל שבת אין לקראו לתורה, אף שהוא כהן ולוי, דאין לכבד מחללי שבת".

"וכנראה חזר בו הגאון זצ"ל מפסקיו המקילים בזה", והלכה ככתראי, שהרי תשובה זו שבח"ד נכתבה בה' מנחם אב תשל"ב.

אבל מהאמור לעיל למדנו שכסברת ה'אגרות משה' בח"ג הנ"ל סברו גם הרה"ק מקלויזנבורג ובעלזא, ולא עוד אלא שהם מקילים בזה לא רק בראש השנה אלא בכל השנה כולה, וא"כ ניתן לסמוך על הפסק שב'אגרות משה' ח"ג, שהרי גדולי האדמו"רים סוברים כוותיה.

וידוע הסיפור עם הקפות בשמחת תורה ב-770 לכהן שנשא גרושה. ויש להאריך בכל זה.



## בורר ע"י שפיכה מהכוס

### הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' שיט סי"ח: "המערה משקה מכלי לחבירו אינו צריך להפסיק כשיורדין הניצוצות שהרי מותר לברור אוכל או משקה מתוך הפסולת כשרוצה לאכלו או לשתותו לאלתר". ובסי"ט: "אבל שומן הצף על גבי התבשיל אסור לערותו כולו אפילו כדי לאכול התבשיל לאלתר, מפני שהן שני מיני אוכלין ואותו המין שאוכל לאלתר נקרא אוכל והשני נקרא פסולת, וכשמערה השומן שאינו רוצה לאכלו הרי זה בורר פסולת מתוך אוכל".

מקור הלכה זו הוא מהמ"א ס"ק טו: "אבל בשומן ה"ל בורר פסולת מתוך אוכל ואסור". והיינו שכאשר מחזיק הכלי בידו ושופך מתוכו, הרי זה בורר את מה ששופך מתוך מה שנשאר בכלי, ולכן אם מערה משקה מכלי לחבירו (ונשאר הפסולת בכלי שבידו), נקרא בורר אוכל מתוך פסולת, אבל אם מערה שומן מכלי לחבירו (ונשאר בכלי שבידו, המאכל שרוצה לאכלו לאלתר) נקרא בורר פסולת מתוך אוכל.

אמנם בסידור, בהלכתא רבתא לשבתא: "באם נפל זכוב או שאר פסולת לכוס או לקערה . . אין תקנה רק לשפוך מהכוס עד שיצא הפסולת מתוכו . . שכיון שנפילת הפסולת לחוץ הוא על ידי שאוחז בידו הכוס עם המשקה שבתוכו ומטהו בידו, הרי זה נקרא בורר אוכל

מתוך פסולת ומותר כדי לשנות מיד". היינו שכאשר מחזיק הכלי בידו ושופך מתוכו, הרי זה בורר את מה שנשאר בכלי מתוך מה ששופך.

מזה נראה לפום ריהטא, שגם בדין הקודם ששופך את השומן הצף על גבי התבשיל, נקרא לפי זה בורר אוכל (המאכל שבכלי שבידו) מתוך פסולת (השומן ששופך), ומותר לעשות כן כדי לאכול התבשיל לאלתר, שלא כמו שאסר בשו"ע עפ"י דברי המ"א. וכן נראה לכאורה שפירשו בדברי רבינו בשו"ת דברי נחמיה רס"י כא, ובאגלי טל מלאכת בורר ס"ג וסק"ה אות ב, ובפסקי הסדור אות קמז.

אמנם תימה גדולה על ביאור זה:

(א) אינו רגיל כ"כ שאדה"ז יפסוק בפשיטות לקולא בסידור ממה שאסר בפירוש בשולחן.

(ב) מיד אחר זה ממשיך בסידור: "ואפילו שומן הצף על פני הרוטב לא יזרקנו על ידי כף עם רוטב שהרי זה כבורר פסולת מאוכל וחייב", ולא סיים בזה "אלא יערה השומן מהרוטב"; ואילו באמת חזר כאן רבינו ממה שפסק בשולחן, וסבירא ליה להיתר, מדוע לא כתב גם כאן עצה זו? ואין לומר שסמך על מה שכתב להיתר גבי זבוב, שהרי זבוב לא כתב לאיסור בשולחן, רק גבי שומן, ושם היה לו להשמיע את ההיתר בפירוש.

וכעין זה הקשה בס' ברכת השבת (סי' שיט, הוצאת זבוב שנפל לכוס, ע' רלא), ובס' שבת כהלכה (בכרך הנמצא בדפוס, "ביאורים" שבפרק "הבורר") האריך בזה. וראה גם תהלה לדוד סוף ס"ק כא. וגם בבדי השלחן סי' קכה ס"ק כה כתב להחמיר בזה.

אמנם נראה לענ"ד ביאור דעת רבינו בהלכה זו, שבאמת אינו חולק בסידור על פסק המ"א, ואינו חוזר בהלכה זו ממה שפסק בשו"ע לענין שומן הצף על המאכל, ולא התיר בזה אלא בדין זבוב שנפל לאוכל.

וטעם החילוק ביניהם הוא: כאשר מחזיק בידו כלי עם אוכל או משקה ושופך ממנו הפסולת (כמו הזבוב) לחוץ (לארץ או לאשפה), הרי הוא מברר בזה את האוכל שבידו, מתוך הפסולת ששופך לחוץ. אמנם כאשר מדובר בשני מיני מאכל, ששופך אחד מהם לכלי שני (כדי לאכלו מיד או כדי לאכלו אח"כ) הרי הוא מברר בידיו את האוכל ששופך לתוך הכלי השני מתוך מה שנשאר בכלי שבידו (כדברי המ"א ושוע"ר).

והנה בשוע"ר סי"ט לא נזכר בפירוש דמיירי ששופך את השומן לתוך הכלי השני, מ"מ מפורש שם דמיירי שהם "שני מיני אוכלין", ומה שנשאר בכלי שבידו הוא "אותו המין שאוכל לאלתר". וכיון שרוצה לאכול את שני המאכלים, לכן נקרא זה שבורר את מה ששופך (לכלי השני) מתוך מה שנשאר בכלי שבידו.

ולפי זה אין כאן חזרה בסידור ממה שפסק בשלחנו, ולכן גם כשדן רבינו בסידורו בדין "שומן הצף על פני הרוטב", אינו מציע עצה זו לערות את השומן מהרוטב.



נעיין עתה, מהו מקור חילוק זה לדעת רבינו (באם אמנם דעת רבינו לחלק בחילוק זה):

בשוע"ר שם ס"א: "הבורר אוכל מתוך הפסולת . . לא אסרתו תורה אלא לעשותו בכלי המיוחד לכך דהיינו נפה וכברה". ובסי"ב: "המשמר שמרים דהיינו המסנן במשמרת, הרי זה תולדת בורר אוכל מתוך הפסולת". הרי מבואר כאן שהן בורר ע"י נפה ובין בורר ע"י משמרת, הרי זה בורר אוכל מתוך פסולת; למרות שמפורש במשנה (אבות פ"ה מט"ו): "משמרת שמוציאה את היין וקולטת את השמרים ונפה שמוציאה את הקמח וקולטת את הסולת", הרי שפעולתם הפוכה זו מזו, ואיך זה אומרים ששניהם נקרא בורר אוכל מתוך פסולת.

וראה מה שכתבו בזה במ"מ וציונים לסכ"ה ובפסקי אדה"ז (קפלן) ע' 203, ומתוכן דבריהם נראה, שעיקר החילוק ביניהם הוא, שבשעה שהמשמרת מוציאה את היין לתוך כלי ונשארים השמרים בתוך המשמרת, הרי זה בורר את מה ששופך לכלי מתוך מה שנשאר במשמרת, ואילו כשמברר ע"י נפה וכברה, דהיינו כמבואר בשוע"ר סי"ג: "שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה", הרי זה מברר את הכרשינים שבתוך הכברה מתוך הפסולת שנופל לחוץ. וכ"ה לקמן סכ"א: "אין מסננין את החרדל מהסובין שלו . . שנראה כבורר אוכל מתוך הפסולת הואיל ומסנן כדי לאכול החרדל ולהשליך הסובין". ועד"ז יש לומר במ"ש בשוע"ר סכ"ה: "אם נתן הקום בתוך כלי גמי ומי החלב נוטפים מתוכו הרי זה תולדת בורר אוכל מתוך הפסולת ע"י נפה וכברה", שאף שם מיירי שמשליך את המי החלב שנופל לחוץ, ולכן נקרא זה בורר אוכל (מה שבתוך כלי גמי) מתוך הפסולת שנופל לחוץ.

וכ"ה במלאכת מרקד, כמבואר לקמן סי' תקו ס"ג: "שאיין איסור במרקד, אלא משום שהוא בורר אוכל מתוך הפסולת ע"י נפה או כברה".

וכיון שלא ראיתי חילוק זה בספרים, עדיין צריך עיון רב אם אפשר לבאר כן דעת רבינו בשולחנו ובסידורו.



## אמירה לנכרי לעשות מלאכה בשביל עצמו

### הנ"ל

בשוע"ר סי' שכה ס"ב: "ומותר ליתן לפניו [לפני הנכרי] מזונות בחצר, אע"פ שיודע שיוציאן לחוץ, והוא שיהיה לו רשות לאכלן שם אם ירצה. . אבל אם אין הרשות בידו לאכלן שם או שהם מזונות מרובים שאי אפשר לו לאכלן שם, וניכר הדבר שיוציאן לחוץ, וכן אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפניו שידוע וניכר הוא שיוציא, אסור ליתן לפניו, מפני שנראה כנותן לו על מנת להוציא, ואף שמוציא להנאתו ולא בשביל ישראל, מכל מקום כיון שדבר זה שהוא מוציא נותנו לו הישראל משלו, אסור, כמו שנתבאר בסי' שז".

ובס"ג: "ואפילו כשעומד בפנים, לא התירו ליתן לפניו אלא מזונות שיתכן לאכלם בחצר, אבל לא שאר חפצים שדרך להוציאן, מפני שנראה כנותן לו על מנת להוציא. במה דברים אמורים, בחפצים של ישראל, אבל חפצים של נכרי מותר ליתנם לו, שאף שנראה כנותן לו על מנת להוציא, אין בכך כלום, כיון שאינו מוציא בשביל הישראל אלא בשביל עצמו והחפץ אינו של ישראל ואפילו לומר בפירוש עשה מלאכתך בחפצים שלך מותר. . ומכל מקום אם הנכרי עומד בחוץ ופשט ידו לפניו, אסור ליתן לפניו חפצים שלו מפני מראית העין, שהרואה שישראל נותן לו סבור שהוא חפץ של ישראל, משא"כ כשנותן לפניו בחצר שאין שם רואים, והרואה אותו יוצא מרשות ישראל וחפץ בידו הוא סבור שמוציא חפץ שלו ולא של הישראל (ומכל מקום אם האמת הוא שהוא חפץ של ישראל, אסור, שמא יודע האמת להרואים ויחדוהו שנתנו לו כדי להוציאו בשבילו, משא"כ בחפץ של נכרי אם יודע האמת לרואים אין כאן חשד כלל)".

ולפום ריהטא, נראה כאן סתירה בין מ"ש בס"ב לבין מ"ש בס"ג, שבס"ב מבואר שאם החפצים של הישראל אסור ליתנם לנכרי ע"מ להוציאם מדינא, שכותב טעם האיסור כמו שנתבאר בסי' שז, והיינו

מ"ש שם סוף סל"ה: "כיון שאומר לו לעשות מלאכה בשלו, הרי זה נראה כשלוחו אף שהוא מתכוין במלאכתו להנאת עצמו". וכ"ה לקמן סי' תנ"כ: "לא יאמר אדם בפסח לגוי . . . הילך דינר זה וקנה לך חמץ . . . הרי זה נראה כשלוחו מטעם שנתבאר בסי' שז". וכ"ה לקמן הל' שאלה ושכירות וחסומה סכ"ט: "אסור לומר לנכרי חסום פרתי ודוש בה דישא שלך . . . וכמו שבשבת אסור לומר לנכרי הילך בשר זה ובשלהו היום לעצמך ואמירה לנכרי אסורה בכל האיסורים שבתורה כמו בשבת ומועד". הרי מבואר בכל אלו, שהאיסור הוא מעיקר דין אמירה לנכרי, וכ"ה כאן בס"ב, שכתב טעם האיסור שנראה כנותן לו ע"מ להוציאו להנאתו ואסור מטעם שנתבאר בסי' שז.

אמנם בס"ג (במוסגר), כותב טעם האיסור מפני מראית העין ש"יחשדוהו שנתנו לו כדי להוציאו בשבילו". ומקורו ברא"ש שבת פ"א סי' א וטור רס"י שכה. ולפי"ז אין צריך כלל לטעם האמור בסי' שז, שגם כשנותן לו להוציאו לצורך עצמו אסור.

[טעם המראית עין המבואר כאן הוא, שאף שבשעה שנתן לו את החפצים בחצרו לא היה בזה מראית עין, מ"מ אנו חוששים שכשיתברר אח"כ שהחפץ הוא של ישראל, יחשדוהו אז שנתנו לו כדי להוציאו.

סברא זו מובאת גם לעיל סי' רמג ס"ח, בשכיר שנה לעשות כל מלאכות השדה במשך השנה, שבשעת המלאכה אין בזה מראית העין, כי דרך העולם ליתן השדה באריסות, ומ"מ אנו חוששים שאח"כ בשעת הקציר, יראו שאין לו חלק בפירות השדה ויחשדו שהנכרי היה שכיר יום. הרי מיירי שם באופן המותר מעיקר הדין, כיון שיכול לעשות המלאכה בכל עת שירצה (כמבואר בסי' רמד ס"ט), וכל האיסור הוא רק מטעם מראית העין.

גם מובאת סברא זו לעיל סי' רמו סוף ס"ה, במכר לנכרי בערב שבת עם חשיכה בעיר המעורבת והנכרי מוציאו מהבית בשבת, שגם זה מותר מדינא כיון שהיא עיר המעורבת, ומ"מ כשיתברר אח"כ שהוא מכרו לו, יחשדוהו שמכרו לו בשבת.

משא"כ כאן, שאם החפץ הוא של ישראל אסור מדינא אף שנותן לו כדי להוליכו לצורך עצמו מטעם מחזי כשלוחו, ומהו א"כ שמבאר במוסגר זה האיסור שיש כאן מטעם מראית העין].

וכבר העיר בדברי נחמי' או"ח סו, ד בזה שכאן נאסר רק מטעם מראית העין, אבל לא העיר על הסתירה לכאורה בין ס"ב לבין ס"ג.

ונראה לומר שגם מ"ש בס"ב טעם האיסור הוא משום מראית העין, דהיינו שאם אומר לו בפירוש שיוציאהו לצורך עצמו, אזי אסור מדינא דמחזי כשלוחו. ואם השאיר לפניו ע"מ להוציאו מעצמו, אזי אינו אסור מדינא רק משום מראית העין, שיחשדוהו שנותן לנכרי ע"מ שיוציא לצורך עצמו (כמבואר בס"ב), או שיחשדוהו שנותן לו ע"מ שיוציאו בשבילו (כמבואר בס"ג).

ולכאורה היה אפשר לפרש, שגם מ"ש בס"ג "להוציאו בשבילו" הכוונה בשביל עצמו, וכמו בסוף ס"ב. אמנם ראה לעיל סי' רמו ס"ד: "שהרואה את הנכרי יוצא מבית ישראל וחפץ ישראל בידו יחשוד את ישראל שהוא שולח חפציו בשבת ע"י נכרי זה, שלא יעלה על דעתו שהשאל לו והוא מוציאו לצורך עצמו".

על כן נראה לבאר (אף שבדוחק) טעם החילוק בין ס"ב לס"ג, שבס"ב מבאר שיטת התוס' (ג, א ד"ה בבא) ור"ן (א, א ד"ה ומקשו הכא האין), שמתירין לגמרי בחפץ של הנכרי, אפילו כשפשט הנכרי ידו לפנים, ואינם חוששים בזה למראית העין. אמנם אח"כ ביאר שגם לדעת הרא"ש (פ"א ס"א), שאחר שהביא דברי התוס' כותב: "ובאשכנז ראיתי מורין לאיסור אף בחפץ של עו"ג, וכן מסתבר כיון שאסור הוא משום מראית העין כי הרואה סבור שנותן לו ע"מ להוציא אין לחלק, כי הרואה אינו מכיר של מי החפץ". מוכח מזה שהתוס' ור"ן לא סבירא להו טעם של מראית העין (וכשהחפץ של ישראל אסור מעיקרא דדינא, מטעם המבואר בסי' שז סל"ה).

כ"ז נרמז גם בציוני המקורות שעל הגליון, שבתחלת ס"ג מצויין "תוס' ר"ן", ואח"כ על טעם מראית העין מצויין "תוס' רא"ש" (תוס' כאן הוא טעות, וצ"ל רק "רא"ש", שהוא כתב הטעם של מראית העין; וגם מיקום הציונים שעה"ג מוטעה קצת), כי רק הרא"ש סבירא ליה הכא טעם מראית העין, משא"כ התוס' ור"ן.

ואח"כ מוסיף לבאר (במוסגר שבס"ג) את שיטת המ"א (ס"ק ד), שמפרש דעת הרא"ש (והטור), שגם טעם מראית העין הוא רק בפשט ידו לפנים, או כשנותן לו בחצר חפץ של ישראל דוקא.

ועדיין צ"ע בזה.





## מאיזה יד (או רגל) נוטלים צפרניים תחילה

הרב אברהם אלאשוילי  
לוד, אה"ק

כתב בשוע"ר סי' רס ס"ג: "יש מקפידים שלא ליטול הצפרניים כסדרן אצבע אחר אצבע הסמוכה לה. . אלא מפסיקים בין אצבע לאצבע באצבע אחרת שאינה סמוכה לה, ומתחילין ליטול בשמאל בקמיצה. . ובימין באצבע. . ונמצא הסימן לסדרן בדאג"ה ובשמאל דבהג"א". והנה ממה שכתב - "ומתחילין ליטול בשמאל בקמיצה", וכ"ה ברמ"א סי' רס ס"א, משמע שס"ל שצריך להתחיל ליטול צפרני יד או רגל שמאל תחילה.

אבל צריך עיון: (א) בסוף דבריו כותב אדה"ז "ונמצא הסימן לסדרן בדאג"ה בימין, ובשמאל דבהג"א". ושינה בזה מלשון הרמ"א שכתב "וסימן לזה דבהג"א בשמאל ובדאג"ה בימין", משמע שיש להקדים הימין תחילה. ולפי זה צ"ע א"כ מדוע כתב תחילה "ומתחילין ליטול בשמאל כו".

(ב) ידוע הכלל שבכל דבר יש להקדים את צד ימין (כמבואר בשוע"ר מהדור"ב ומהדור"ק סי' ב ס"ד), וא"כ גם כאן היות ונטילת הצפרניים היא מכבוד שבת, הרי יש להקדים ימין תחילה.

(ג) כתב הפרישה בסי' רמא בסופו, בנוגע לנטילת הצפרניים בסדר זה דוקא (בדאג"ה בימין ודהבג"א בשמאל ולא להיפך) - "משום שתקנו שלא יטלם כסדר ולא יתחיל מראש הצפרניים, ונמצא דאם התחיל בימין והתחיל באצבע ע"כ סדר נטילתן של ימין הוא בדאג"ה", כלומר משום שמתחילין ליטול ביד ימין תחילה, אבל אילו היו מתחילין ליטול ביד שמאל תחילה, הסדר היה צריך להיות בדאג"ה בשמאל. ולפי זהו מוכח מכאן שצריך להקדים ימין תחילה, ומדוע כתב "ומתחילין ליטול בשמאל", ואם כבר מתחילין ליטול בשמאל (מאיזה טעם שיהיה), היו צריכים להתחיל באצבע ולא בקמיצה.

ויש לומר הביאור בזה: נטילת צפרניים אינה כשאר דברים, שמקדימים של ימין תחילה משום חשיבותו של הימין (כמבואר בשוע"ר סי' ב), אלא ס"ל לאדה"ז שיכולים להתחיל עם איזה יד שירצה, וכמדויק בלשון הפרישה דלעיל "דאם התחיל בימין" ולא כתב ומתחיל בימין, משמע שס"ל שאינה חובה, ולכן תחילה כתב אדה"ז "ומתחילין ליטול בשמאל" ואח"כ כתב "ונמצא הסימן לסדרן

בדאג"ה בימין ובשמאל דבהג"א, ושינה בזה בכוונה מלשון הרמ"א, כדי שלא נחשוב שיש ענין להקדים תמיד את של שמאל, אלא יעשה כפי שירצה. ולכן הסימן הוא "בדאג"ה בימין" משום שהרי אם ירצה יכול להקדים יד ימין, וממילא כשקובעים סימנים יש לתת כבוד לימין ולכן נקט בסימנים להתחיל באצבע של ימין תחילה.

ונראה לומר הטעם שבנטילת הצפרניים אין חובה להקדים יד ימין דוקא, משום שהרי מצינו כאן כמה אזהרות לגבי נטילת צפרניים: "יש נזהרים שלא לקצוץ צפרני הידים והרגלים ביום אחד מפני חשש סכנה", ואח"כ "ויש נזהרים שלא לקוץ אלא בע"ש או בעיו"ט אבל בשאר הימים אין קוצצין מטעם הידוע להם", ואח"כ "יש מקפידים שלא ליטול הצפרניים כסדרן", ואח"כ "השורף צפרניים חסיד כו' שמא תעבור עליהם אשה עוברה כו'". ויש להוסיף לכך המובא בשוע"ר סי' ד סי"ח שהנוטל צפרניו צריך ליטול ידיו (משום רוח רעה). וגם המובא בשוע"ר סי' רחצ ס"ו "שהצפרניים הם סימן ברכה שהן פרות ורבות לעולם".

ומכל זה מובן, אף שמצד אחד נטילת הצפרניים יש בה חשיבות כשעושה זאת לכבוד שבת, ולכן יש מקום להקדים יד ימין תחילה, אך מאידך, כיון שיש בה כמה אזהרות והקפדות ודברים שלילים שיכולים להיות מצד נטילת הצפרניים, הרי שמצד זה אין בזה שום חשיבות לימין שיקדימוה תחילה, אלא אדרבה יכולים להקדים יד שמאל תחילה.

וכיון שהדבר לא מוכרע מאיזה יד יתחיל ליטול הצפרניים, לכן תחילה כתב אדה"ז "ומתחילין ליטול בשמאל כו'", כדי שלא נחשוב שיש ענין להקדים דוקא יד ימין, אך כדי שלא נטעה לומר שיש ענין להתחיל דוקא ביד שמאל, לכן שינה בסוף דבריו מלשון הרמ"א וכתב בסימנים יד ימין תחילה\*.




---

(\* ראה גם הערות וביאורים גליון תשעט עמ' 45, וגליון תשפ עמ' 50. המערכת.)

## ברין מתנות לאביונים במקום שאין עניים

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

מגילה (ז, א) "ומתנות לאביונים, שתי מתנות לשני בני אדם".  
ובשו"ע או"ח סי' תרצד סעי' א "חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות  
לשני עניים".

מצוי מאד, ובפרט בערי השדה דארה"ב, שאין עניים מצויים  
בעריהם<sup>1</sup>, ולאידך במקומות אחרים ובפרט באה"ק תובב"א, ישנם  
עניים מרודים ל"ע, ונשאלת השאלה כדת מה לעשות במעות פורים<sup>2</sup>,

---

(1) מדובר בעניי ישראל, וראה ב'נטעי גבריא'ל' פס"ד הע' ח לענין מתנות לאביונים  
עכו"ם, דהיות ומצות מתנות לאביונים לאו משום צדקה אלא משום שמחת פורים, לכן  
נותנים אפי' לעכו"ם הפושט ידו להראות שמחת היום והרחבת הלב וכו' (ריטב"א  
מגילה דף ז' ועוד), ע"ש - ובהערה י'. ע"כ מס' נ"ג. אך נראה, דכ"ז הוא מדין כל  
הפושט יד - אך לא מצאתי מי שכותב דע"י נתינה לאביון גוי יצא יד"ח תקנת חז"ל  
דמתנות לאביונים. ואדרבה, מכיון דאסמכוה הקרא ד"משלוח מנות איש לרעהו" -  
'רעהו' זה ישראל, כן צ"ל לגבי מתנות לאביונים. ועצ"ע. וראה במשנ"ב סי' תרצד סעי'  
ד' - דכתב השו"ע במקום שאין עניים ומוסיף המשנ"ב - ישראל, ע"ש.

(2) הא דכתבנו מעות פורים, משום דעמא דבר דנותנין מעות לעניים, וכן נוהגין, וכן  
הוא שם הכותרת בשו"ע - סי' תרצד - בו מפרש דיני מתנות לאביונים "דיני מעות  
פורים לעניים", אך מפורש דיוצא גם בדברים אחרים, וכן כתוב ברמב"ם פ"ב ממגילה  
הט"ז, שיש לקיים במעות או במיני תבשיל או במיני אוכלין. דבר הראוי ליהנות ממנו  
בפורים.

וה'טורי אבן' מגילה דף ז' ב'אבני שהם' כתב, דיוצאין בשוה כסף, ובאחרונים חלקו  
אי יוצא בבגדים וכיוצ"ב. ראה או"ש הל' מגילה שם. ובספרי המלקטים.

והנה בס' 'נטעי גבריא'ל' פס"ו הל' א' כתב דלכתחילה יתן מעות לאביונים אבל  
יוצאין יד"ח בכל דבר. ובהערות שם כתב דמקורו הוא מהמג"א סי' תרצ"ה סקט"ו  
דנקיט לדבר פשוט, דמתנות לאביונים הוי מעות, ע"ש.

ומה דפשיט ל' למו"ר, לדידי לא פשוט כלל, דהמעין שם במג"א יראה, דהוא  
בסוף דיני סעודת פורים אהא דכתב הרמ"א שם דאיש לא ישלח לאשה, שיבואו לידי  
ספק קידושין וכתב ע"ז המג"א שנוהרין בזה במשלו"מ, אבל מתנות לאביונים הוי  
מעות וליכא למיחש לסבלנות וגם ליכא למיחש שקדשה במעות הללו עי"ש.

ומזה למד הרה"ג בעל הנ"ג שליט"א דלכתחילה יתן מעות. אך קשה לומר כן, ויותר  
נראה לומר שהמג"א כותב עפ"י מה שנוהגים לפועל ששולחים מעות - אך לכתחילה  
יוצאין בכל דבר כמ"ש הרמב"ם ושאר ראשונים וגודלי אחרונים, ואדרבה, אם דעתו  
של המג"א דלכתחילה יתן מעות, הו"ל לכתבו בסי' תרצד בדיני מתנות לאביונים -  
והו"ל לפרש ולא לסתום שנלמוד מאיזה הל' אחרת לכאן.

אם לשולחם קודם פורים באופן שיגיע ליד העני בפורים, או לקבצם ביום הפורים ע"מ לשולחם אחרי פורים. ונחזי אנן.

הנה, בדין מתנות לאביונים יש לחקור, אם עיקר התקנה היא מצד הנותן או לטובת המקבל. דיש לפרש זה בשני אופנים; (א) דחז"ל תיקנו דבפורים חייב להרבות שלום ורעות ושמחה<sup>3</sup>, והוא ע"י שילוח מנות לחבירו ומתנות לעניים, ז.א. שהוא (הנותן) צריך להרבות בחיבה ושמחה זו. (ב) או נימא שהחוב הוא בעיקר שהעני (המקבל) יהי' לו מה שמצטרך לסעודת פורים שלו<sup>4</sup>. וזה פשוט, דהיכא שאפשר לקיים את שניהם באותו יום דפורים שפיר טפי, רק הנפק"מ תהי' באם - כנ"ל - א"א לעשות שניהם ביום אחד, מה העיקר.

דאי נימא דעיקר התקנה היא להרבות שלום ורעות, יש מקום לומר דחייב לעשות זה ביום הפורים עצמו ולא קודם לכן, כי מה שייך ענין זה קודם פורים, אבל אי נימא דעיקר התקנה היא כדי שהעני יהי' לו לצורך סעודת פורים, אזי אם יודע שבמקומו לא יהיו עניים<sup>5</sup>, עדיף שישלח קודם פורים באופן שיגיע להעני בפורים<sup>6</sup>.

והנה בשו"ע (שם) דחייב ליתן לפחות ב' מתנות, כת' המג"א סק"א, וז"ל: "וכתוב במאור דלא יתן להם קודם פורים, דלמא אכלו להו קודם פורים", ע"כ. משמע<sup>7</sup> דעצם הנתינה קודם לפורים לא מעכבא, כי אם שלא יאכלו קודם פורים.

(3) וכמוש"כ בס' 'מנות הלוי' (הו"ד בתשו' חת"ס סי' קצ"ו) לגבי משלוח מנות, שהוא כדי להרבות השלום והרעות, היפך מרגילותו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, ע"כ. וראה גם ברמב"ם סוף הל' מגילה לשמח לב אומללים וכו', עי"ש.

(4) וכמו שכ' ב'תרומת הדשן' סי' קיא לענין משלוח מנות, כדי שיהי' הרווחה לבעלי שמחות - וראה בשו"ת חת"ס סי' קצ"ו בארוכה.

(5) וראה במחצה"ש סי' תרצד שממש"כ ש"בין כך יהיו עניים", מסתבר שרק אם סומך ע"ז או לכל היותר אם יבואו עניים יתנם ג"כ.

(6) ומ"ש בשו"ע סי' תרצד סעי' ד, "במקום שאין עניים יכול לעכב מעות פורים שלו לעצמו ונותנם במקום שירצה", וראה ב'נטעי גבריאל' פס"ד סעי' ג' דכן נוהגין בפועל, י"ל בכמה אופנים: (א) שזה בדיעבד, דהיינו דהגיע פורים ולא מצא עניים, ובפנים מיירי דרוצה להקדים ולקיים המצוה בהידור שהעני יהנה מזה בפורים. (ב) במשנ"ב מביא שני פ"י ופי' השני הוא דמיירי כאן במעות שרגיל ליתן בכל שנה לצורך עניים ע"כ משמע שאין זה כספי מתנות לאביונים.

(7) וכן למדו במג"א כמה אחרונים, וראה 'אוצר פסקי המועדים' סי' ט וכן הוא ב'כף החיים' ס"ק טו וראה בס' 'הלכות חג בחג' פ"ד הערה 2. ובפמ"ג בא"א משמע שזה

יוצא דבזמנינו, שיכולים לשלוח מתנות לאביונים באופן שזה לא יגיע קודם פורים, אלא דוקא ביום הפורים, באופן שאין חשש שיאכל העני קודם פורים, אולי יותר טוב לשלוח קודם פורים ע"מ שיגיע בפורים, מאשר לשלוח בפורים ויגיע לעני רק אחרי פורים.

וכן איתא מפורש במהרי"א ח"א סי' רז, דמתיר לשלוח קודם פורים ע"מ שיגיע לידי העני בפורים, שהקבלה היא המצוה. וכ"ה לדעת הי"ד אהרן' על השו"ע, וכן הוא מפורש ב'כף החיים'<sup>8</sup> סי' תרצד ס"ק ט"ו דאם שולח אדם מנות פורים לאביונים במדינת הים ומגיעים לידי האביונים ביום הפורים עצמו, יצא יד"ח מתנות לאביונים. וכן הוא דעת מהרש"ם בדע"ת, דמיום י"א והלאה יוצא במתנות לאביונים, ודוקא משלוח מנות אין מקדימין<sup>9</sup>.

וכן כתוב במחה"ש, שמנהג העולם ליתן קודם פורים, וכן ס"ל להא"א (בוטשאטש) ועוד, וב'נטעי גבריאל' מביא משו"ת 'בית ישראל' וז"ל: "דכן ראיתי שנוהגין כן גדולי זמנינו", וכ"ה בשו"ת 'כנף רננה' סי' פ"ז, מהרי"א אסאד סי' רז, 'בית שערים' סי' שפא.

למרות זאת, ראיתי שאחרוני זמנינו בליקוטם בד"כ, דעתם דאין אדם יוצא ידי חובתו במה שנותן קודם פורים, וכן הוא בערוה"ש סי' תרצ"ה סעי' י"ז וכן העתיקו בכמה ליקוטי הלכות שראיתי כמו ה'נטעי

רק בדיעבד, ובסי' תרצד כ' דשרי ליתן לכתחילה בתענית אסתר או בליל פורים - אך הפמ"ג בעצמו בא"א בסי' תרצה ס"ק יג חברי' לגזיזי' וכ' שאין ליתן קודם לכן אף בליל פורים.

(8) אך ה'כף החיים' מביא, דעפ"י קבלה יש לתת דוקא ביום הפורים עצמו, דכן משמע ב'שער הכוונות' דמתנות לאביונים צ"ל אחר קריאת המגילה של היום. ושצריכים לעשות שלש מצוות ביום הפורים ע"ש. ויש מביאים שצ"ל אחר קריאת המגילה משום ברכת שהחינו שכוללת גם מתנות לאביונים.

(9) ומקורו בהרמב"ם פיה"מ מגילה פ"א מ"ג, שכתב מפורש כי מי שנתן באותם ימים כל יום אחד עשר שנים עשר ושלשה עשר מתנות לאביונים יצא ידי חובה, והעתיקו התוס' יו"ט ומסיים המהרש"ם שם "ולפלא על האחרונים שלא העירו בזה", ע"כ.

וכבר השיגו האחרונים רבות על המהרש"ם בזה, דהרמב"ם מפורש איירי רק בזמן שקורין את המגילה בימים אלו, אבל אם קורין בזמנינו ביום י"ד אסור ליתן קודם לכן, ולהיפך משם ראי' שלהרמב"ם אסור לתת קודם יום הקריאה, וכ"ה להדיא ברמב"ם בספר היד מגילה פ"ב הי"ד וז"ל: "בני כפרים שקדמו וקראו וכו' אם חלקו מעות לאביונים ביום קריאתו יצאו", ע"כ. א"כ שלא ביום קריאתו לא רשאי ולא יצא. וכ"ה בתוס' רי"ד מגילה ה, א וכ"ה במאירי שם.

גבריא'ל', 'ימי הפורים', 'הלכות חג בחג' ועוד, דאין ליתן מתנות לאביונים לפני פורים.

איברא, מצאתי<sup>10</sup> לשני גדולי הפוסקים ה"ה הרה"ג ר"י ווייס בעל מנח"י ולהבלח"ט הרה"ג ר"מ הלברשטאם שליט"א, שכתבו תשובות בנדון מה שנותנים ביום י"ד בחו"ל מתנות לאביונים ע"מ לתת אותם לעניים בירושלים ביום ט"ו, דשניהם נתנבאו בסגנון אחד, דשפיר עבדי, דהכל תלוי בשמחת המקבל ויוצאים י"ח המצוה לכתחילה ובהידור רב ותבוא עליהם ברכה וכו'.

ברם, יש לחלק טובא, דהתם איירי דהנותן נתן בשעת חיובא ידידי, ורק להמקבלים אין זה עדיין שעת חיובם, אבל בשעת הקבלה יהי' זמן חיוב דהמקבל. בזה אפ"ל דאזלינן בעיקר בתר זמן הקבלה. אולם בנדו"ד, איירינן דבשעת נתינה לא הי' זמן חיובא כלל, וזה הספק אם אזלינן רק בתר שעת הקבלה ומצב המקבל.

לכן הי' נראה, דבנדון דיודע מראש באומדנא קרובה לוודאי, שלא ימצאו עניים הגונים לקיים בהם מצוות מתנות לאביונים, יעשה כב' השיטות, דהיינו, שישלח ב'דואר' או ב'עקספרסס' קודם הפורים עיקר המתנות שרוצה לתת, באופן שיגיע לידי העני ביוםא דפורים גופא, וכן בפורים, אם לא ימצא אביון, יתן בקופה כמה פרוטות ע"מ למסור לעני לאחר הפורים, והרי בין כך מצוה להרבות במתנות<sup>11</sup>.



(10) בספר 'ימי הפורים' באמצעו בדף קצו ואילך, כנראה תשובות למחבר ספר הנ"ל ואיני יודע אם נדפסים כבר בספרי דרבנן הנ"ל.

(11) אחרי כתבי כ"ז, מצאתי מהדורא חדשה לספר 'נעמי גבריא'ל' לפורים, ושם בסי' סח סעי' ה מוסיף על המהדורא הקודמת וכותב כשחושש שלא ימצא עני בפורים, מוטב שיתן מתנות לאביונים קודם פורים, ע"מ שיבואו לידם בפורים, וזה עדיף על הפרשת המעות בפורים ע"מ שיתנו לידו אחר הפורים. ומקורו בשם הגר"מ פיינשטיין בס' 'מקראי קודש' (אינו תח"י). והכל על מקומו בא בשלום.

(\*) ראה לקו"ש חט"ז - שיחת פורים ב', ובספר ציץ הקודש ח"א סנ"ו, והערות וביאורים גליון מב עמ' ו והלאה. המערכת.

## יהודי שנושא את גיורתו בדין שבע ברכות

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

נשאלה השאלה: יהודי שהי' נשוי לגוי' רח"ל וחזר בתשובה והיא נתגיירה כהלכה, ועכשיו נישאים בשנית כדת משה וישראל, האם צריכים (או עכ"פ רשאים) לערוך שבע ברכות בז' ימי המשתה.

וליישב שאלה זו יש להקדים: דיש מחלוקת בפוסקים לגבי נואף שנשא בעולתא דידה, האם מברך שבע ברכות כל ז' ימים.

ה'נודע ביהודה' בשו"ת אהע"ז מהדו"ת סי' פב מבאר, דשבע ברכות תלוי בבעילת מצוה ולא בנישואין, וכלשונו בסיום התשובה "אלא ודאי דבעולה יש לה דין אלמנה, וממילא דגם הנואף יש לו דין אלמון בזה, ואין צריכים ברכה כי אם יום אחד. וטעמא דמילתא, דעיקר ברכות ז' הוא מטעם שמחתו ושמחתה וזה הוא אם לא טעמו שניהם עדיין טעם ביאה, משא"כ בנואף ונואפת כבר טעמו טעם ביאה ואין להם שמחה כי אם כמו אלמן שנשא אלמנה" - שאין מברכין אלא יום ראשון בלבד.

אבל בשו"ת חת"ס אהע"ז סי' קכג מוכיח ששמחת ז' ברכות הוא של החתן, וחוקר "אי שמחה דידה שמברך עליה היא שמחת ביאה, וא"כ אי כבר טעם טעם ביאה אפילו באיסור אינו מברך עוד. ומכ"ש כשנושא בעולת עצמו, או דילמא השמחה שמברך עליה היא שמחת חיתון ונישואין. א"כ אפי' טעם טעם ביאה מברך על הנישואין". ועי"ש שמבאר דתרווייהו איתנאו ביה ועל כל א' מהן נתקן הברכה, ובחדא מינייהו נמי מברך ומסיים "וא"כ אע"פ שטעם טעם ביאה כיון שהיא נישואים ראשונים שלו מברך כל ז' וכו'". ועי' 'פתחי תשובה' אהע"ז סי' סב ס"ק ט, שהביא הנ"ל ועוד.

ועפ"ז בנידון דידן, לפי שיטת החת"ס אולי יברכו שבע ברכות דעכ"פ יש פה חיבת נישואין, ולדעתו זה גם מחייב בז' ברכות, אבל אי פסקינן כהנו"ב בפשטות לא יברכו ז' ברכות כי חיבת ביאה ראשונה אין כאן.

וראיתי בנטעי גבריאל הל' נישואין ח"ב עמ' ער"ב, שפוסק היכא שחי עם ישראלית דרך אישות בלא חו"ק, ואח"כ חזר בתשובה והתחתנו בחופה וקידושין, דאין לברך כל שבעה, רק כדין אלמן שנשא

אלמנה. וע"ש בהערה כו שביאר דבמחלוקת החת"ס והנו"ב כבר נחלקו הב"ח וההפלאה ע"ש.

ומביא משו"ת קנין תורה ועוד, דהיכא שדר עמה זמן רב דרך אישות, ליכא חיבת נישואין. וגם החת"ס יודה שאין לברך רק יום אחד לבד. ולפי"ז גם בנדו"ד לכאורה יברכו שבע ברכות ביום הראשון לבד, ובפרט שספק ברכות להקל.

[אבל עדיין צ"ע, האם הכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" שייך לעניינו. והיינו דנחשיב נישואיהם כנישואין חדשים (להחת"ס), או אפי' לחיבת ביאה ראשונה (להנו"ב). ונקודת הספק היא: דבגר, מצד אחד הוא כקטן שנולד כפשוטו דאין לו קרובים, ומדאורייתא נושא אחותו וכו'. כמבואר בג' יבמות כב, א ע"ש. ולאידך, פסקינן דאם היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר, קיים מצוות פריה ורביה, ואין לו בכור לנחלה. ראה גמ' יבמות סב, א, ובתוס' ד"ה 'רבי יוחנן'. והיינו, דלמעשה מחשיבים משפחתו מזמן גיותו כ'שאר'. אף שעדיין יש סברא לומר שאכן נחשב למציאות חדשה כ'קטן שנולד דמי' בפשטות. ואולי זו סברת ריש לקיש שם שסובר שלא קיים מצוות פו"ר וכו'. ועדיין צ"ב הגדר בזה]. \*



## אמירת 'אשרי' עם הציבור

**הת' ישראל הלוי גורביץ**  
תלמיד בישיבה

א. כתב אדה"ז בשו"ע הל' קרי"ש סי' סה סעי' ב', "קרא ק"ש ונכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שקורין ק"ש, צריך לקרוא עמהם . . . וה"ה שאר דבר שהציבור אומרים כגון תהלה לדוד צריך לקרוא עמהם שכן דרך ארץ", עכ"ל. והנה ב'קצות השלחן' כותב, שה"ה ב"עלינו לשבח" ומקורו מ'מחצית השקל'.

והנה, לא ראינו שנוזהרין ב'אשרי', ולכאורה יש לומר הטעם בזה, כיון שכותב "שאר דבר שהציבור אומרים", וכן טעמו הוא משום דרך ארץ, א"כ לכאורה י"ל שאז נהגו לומר 'תהלה לדוד' כל הציבור ביחד, ולכן משום דרך ארץ ליתן כבוד לציבור יש לאמרו (אפי') עוד הפעם

---

(\* ראה לקו"ש סוף עמ' 63, ובספר 'ראשית ביכורים' חמ"ז ע"א. המערכת.)



ביחד עם הצבור. אך היום שאין מנהג הציבור לאמרו ביחד, א"כ לכאורה הוא הדין גם ב'עלינו לשבח' שא"צ ליזהר בזה. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה,

ויש לדייק, שכיון שכתב הנכנס לבית הכנסת י"ל שכל זה רק בבית הכנסת שהוא מקום תפלה בלבד, אך בבית המדרש שעוסקין בתורה א"צ להפסיק מלימודו<sup>1</sup>, וצ"ע.



### פת הבאה בכיסנין [גליון]

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**  
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון האחרון - תתלג (עמ' 60), הקשה הרב מא"צ ווייס שי' על מה שאני מקשר הענין של עיקר וטפל עם הדין של פת הבאה בכיסנין.

הנה הקשר ביניהם הוא פשוט ומובן מאליו. דהנה במקום שהפת ממולא ורוב המאכל הוא המילוי, (בכ"ז) מברכין עליו בורא מיני מזונות, והיינו משום שבגדרים של עיקר וטפל אמרינן שכל שיש בהתערובת דגן שאינו בא לדבק, נעשה הדגן עיקר. וע"כ מברכין על המאכל בורא מיני מזונות.

ובנוגע עיקר הדין של "שניצל וקאטליט"ס", כיון שאדה"ז כותב בפירוש בסי' ריב סע' א דכל שיש בו דגן בתערובת אפילו אם הוא מיעוט הוא נחשב לעיקר, וכלשונו "...או בתערובת ממשות דגן שאפילו הוא מועט נחשב עיקר...". מוכח דאינו סובר כדעת הפמ"ג ופשוט שלדעת אדה"ז מברכין עליהם במ"מ.




---

(1) ועיין 'כף החיים' סימן סה וז"ל: "וכתב מגמ"ר על דברי המ"א הנ"ל (שצריך לומר 'תהלה לדוד' דודאי לא עדיף משאר ק"ש, דאינו חובה אלא דטוב לעשות כן, וכמבואר לקמן סעיף ג', עכ"ל. ושם דחק כל שכר כעוסק בתורה), וא"כ העוסק בתורה אינו מחוייב בזה".

## בענין הנ"ל

### הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ ביישיבת תות"ל מאריסטאון

הנה ראיתי שדנו לאחרונה בברכת שמברכים על "שניצל", ובגליון האחרון - תתלג (עמ' 60) דן הרב מא"צ שי' ווייס בזה, והביא מהספר 'ברכה כהלכה' (עמ' ש' הע' 39) דמדויק דלשיטת אדה"ז יש ב' חלוקות ב"עיקר וטפל"; דכיש ב' מאכלים מעורבים וא' ענינו הוא להטעים ולהכשיר השני, נחשב המכשיר לטפל גם אם הוא מרובה. ורק כששניהם הם עיקריים, אז המרובה הוא העיקר והמועט טפל. ובהמשך לזה, מביא כלל הפרמ"ג דהא דחמשת מיני דגן הם עיקר והשאר טפל, הוא משום ד"ניתן להם חשיבות הרוב כאילו הם הרוב, אבל לא יותר, וממילא כל התנאים השייכים לרוב שייכים לה' מיני דגן".

וממילא אם אדה"ז ס"ל לכלל זה דהפמ"ג, הרי "שניצל" שהה' מיני דגן שבו עיקרם להכשיר ולתקן המאכל, והעיקר הוא הדגים או הבשר, יהיה ברכתו שהכל, והדגן לטפל יחשב, כיון שבכללי "עיקר וטפל", היכי שא' מכשיר ומתקן לשני, הוי השני עיקר, גם אם המכשיר הוי "מיני דגן".

ומה שאדה"ז כותב בסי' ריב סעי' א', דכל שיש בו ה' מיני דגן, הם עיקר גם אם הם מיעוט, פשוט דמיירי בתבשיל, שיש תערובות כמה מינים, אבל בתבשיל שלא בא הדגן אלא לתקן ולהכשיר המין השני, אין הדגן נחשב לעיקר. ובמילא ה"שניצל" ברכתו שהכל. עכת"ד.

אבל לכאור', (א) בשו"ע שם לא חילק כלל בין אם ה"מין דגן" הוי "תבשיל" או שבא "להטעימו", ומשמע שבכל ענין הוי "מין דגן העיקר" אם יש בו "ממשות".

(ב) הנה מפורש בסעי' ד' (שם), דאם נותן פירורי לחם להטעים השכר, לא הוי ברכתו ברכת הפת, רק משום ש"אין בלחם ממשות ודבר חשוב". אבל אם היה בו "ממשות", היה ברכתו ברכת הדגן דהוי "העיקר", אף דהוי רק להטעימו.

(ג) \* ובסבה'נ פ"ג ס"ב "מין דגן הואיל ונקרא מזון, הוא חשוב עיקר לעולם, שאפי' . . עיקרו מחמת הדבש . . והדגן אינו אלא להטעימו

---

(\* כן הקשה גם הת' ישראל הלוי גורביץ.

ולהכשיר, הוא נעשה עיקר ומברך עליו במ"מ...". הרי בפשטות דגן דגן דעניינו להכשיר ולהטעים (ולתקן) המין האחר עדיין הוי "עיקר".



## השקיעה האמיתית לשיטת אדמו"ר הזקן [גליון]

**הרב אברהם אלטיין**

שליח כ"ק אדמו"ר - וויניפּעג, קנדה

בגליון תתלב (עמ' 65 ואילך), הוסיף הרב יעקב שי' סנגאוי לחזק את פירושו בשיטת שקיעה האמיתית של אדה"ז, ליישב את מה שהקשיתי עליו, ולהשיג על מה שכתבתי בגליון תתלא (עמ' 86 ואילך).

הרב סנגאוי כותב, אשר לדעתו עצם היסוד של שיטת אדה"ז אינו יוצא מתוך סוגיית הש"ס והמימרא דרבי חנינא, כ"א "לאחר שאדה"ז בירר היטב את נקודת זמן צאת ג' כוכבים בינונים רק אז חישב את הזמן של השקיעה . . נתעוררה בעיה שהרי החמה שקעה כבר כמה דקות קודם, ואין לכאורה שום שקיעה 20 דקות לפני צאה"כ. אם כן, מה עושים?" ובשלב זה "חידש את המושג השקיעה האמיתית", וזה יצא לאדה"ז לפי"ד הרב סנגאוי ע"י מדידות של ההרים דארץ ישראל, וקבע את השקיעה האמיתית לא לפי ההרים הנמוכים, אבל גם לא לפי ההרים הכי גבוהים, כ"א לפי גובה רובם של ההרים הגבוהים, שהם בגובה של 1100-1000 מטר, שזה מתאים עפ"י החשבון לאיחור של ד' דקות. הרב סנגאוי מדגיש בתוקף ש"אדה"ז לא התכוון כלל לדברי רבי חנינא בענין הר הכרמל", והוא מצטט מאג"ק כ"ק רבינו חכ"ג עמ' שכו, ומפרש, כאילו כ"ק אדמו"ר מתמיה על מי שרוצה לומר - שאדה"ז מסתמך כיסוד לשיטתו בשקיעה האמיתית על מקורות בירושלמי וברדב"ז שלא נזכרו בפירוש בדבריו. כי לפי הבנת הרב סנגאוי, שיטת אדה"ז מיוסדת רק על מה שבדק ומדד בעצמו את הכוכבים הבינונים ואת גובה ההרים, וע"ד מ"ש בסוף 'סדר הכנסת שבת' דדעת ר"ת היא נגד החוש, עד"ז עצם היסוד של שיטת אדה"ז הוא מה שראה בחוש.

אכן, הנחה זו של הרב סנגאוי לא נכונה כלל, כי דבר פשוט ומובן שכל דברי אדה"ז מבוססים על גמרות בבלי וירושלמי, פירושי ראשונים ואחרונים, והפוסקים. וחוכא ואטלולא לחשוב שא"א לומר מקור לדברי אדה"ז אא"כ המקור נזכר בדבריו! הרי זהו היסוד לכל

המ"מ והציונים שנדפסו עפ"י הוראת כ"ק אדמו"ר, הן לפסקיו בשו"ע והן לפסקיו בסידור.

מה שהרב סנגאוי מוכיח מאגרת כ"ק רבינו, אינו נכון כלל, כי כ"ק רבינו כתב: "במש"כ הרה"ג . . . בענין ביה"ש - תמהתי על תוכנו . . . ובנוגע למש"כ הנ"ל ע"ד אדה"ז בסידורו בזה - לא סמך שם אדה"ז ואף לא הביא שם - לא הירושלמי ולא הרדב"ז...". הרב סנגאוי פירש, שהרב הנ"ל (הרב רפפורט) רצה לבאר דמקורו של אדה"ז דשקיעה האמיתית היא מראשי ההרים, הוא ממ"ש בירושלמי ברכות פ"א ה"ב דנ"ה "שתהא חמה מטפטפת על ראשי ההרים", ואת הרדב"ז שכתב בשו"ת ח"ד סי' רפב "אם תסתכל בכנפי העופות הפורחים באויר תראה השמש ממש בכנפיהם ואיך אפשר לומר שאז הוא לילה". וע"ז מפרש הרב סנגאוי - שכ"ק רבינו כותב בחריפות נגד זה, דאדה"ז לא סמך שם ואף לא הביא שם - מקורות אלו. ולכן היסוד הבלעדי שיכול להאמר הוא לא מ"ש בש"ס וראשונים, כ"א שאדה"ז קבע זה בעצמו ע"י מדידות הכוכבים וההרים.

כל המעיין באגרת הנ"ל, יראה שהרב סנגאוי לא הבין כלל את דברי כ"ק רבינו באגרת זו, דמ"ש כ"ק רבינו הוא אודות רב אחד שמכריע נגד אדה"ז במה שאדה"ז פוסק כשיטת הגאונים ולא כר"ת, ורק ע"ז מוסבים דברי כ"ק רבינו, ולא מדובר שם כלל וכלל על החשבון של ד' דקות ושקיעת ראשי ההרים שבדברי אדה"ז! ולכאורה הכוונה בהאגרת היא דהרדב"ז (שם) מביא הרשב"א בחידושו לשבת, המוכיח כדעת הגאונים נגד ר"ת, עפ"י הירושלמי דברכות האומר "ובא השמש וטהר, מקיש יציאתו לביאתו, מה ביאתו משיתכסה מן הבריות [כלומר שנתכסה זריחתו מן הבריות והתחיל להשתקע ברקיע] אף יציאתו לכשיתודע לבריות, [דהיינו משיתחיל להכנס ברקיע כו']". אלמא משמע דבערבית משעה שהתחיל להשתקע בעובי הרקיע הוי לילה. וכנראה שהרב הנ"ל חשב שכל היסוד של אדה"ז לפסוק נגד ר"ת הוא הירושלמי הנ"ל, ויצא לחלוק כי גם הרדב"ז על אף שגם הוא מביא את הירושלמי, מ"מ מסיק כר"ת, כי כמה ראשונים סוברים כמותו. וע"ז כותב רבינו דזה שאדה"ז פוסק כהגאונים נגד ר"ת, אינו על סמך מ"ש בירושלמי וברדב"ז, כי אדה"ז כותב בעצמו בפרטיות ובאריכות את היסוד שלו לפסוק נגד ר"ת וסיעתו "דיחידאי נינהו נגד כו" ובין מקורות אלו "לא סמך שם אדה"ז ואף לא הביא שם - לא הירושלמי ולא הרדב"ז".

דשם, (איפה שאדה"ז פסק נגד המקובל בזמנו לפסוק כר"ת), הביא בפירוש ובפרטיות המקורות לפסקו, ולכן יש לדייק במה שמשמית. אמנם לענין שאר דברי אדה"ז בסידורו, שלא פירש מקורותיו, מובן ופשוט לכל בר בי רב דדברי אדה"ז מיוסדים על הש"ס והפוסקים, הגם שלא נזכרו בפירוש בדבריו. וכן הוא בנוגע לקביעת שקיעה האמיתית.

עוד זאת, אא"ל דעצם היסוד של שיטת אדה"ז הוא חישוב הזמן ש"רואים בחוש" צאת ג' כוכבים בינונים, כי:

(1) אדה"ז מצטט בעצמו את מ"ש בתשובת מהר"ם ב"ב בשם ר"י "ומה שנראים לפעמים כוכבים קטנים מאד מקודם לשליש שעה אחר השקיעה בא"י (וכפי ערך זה במדינותינו), הם באמת גדולים ברקיע, אלא שלמראית עינינו נראים קטנים". הרי מפורש דזמן ראות ג' כוכבים בינונים איננו דבר הנראה החוש. ואי"ז דומה כלל למ"ש אדה"ז בדחיית שיטת ר"ת שהוא נגד החוש, דכותב "ובעת עליית ע"ה נראה בעליל שהרקיע הוא מלא כוכבים ולא ג' כוכבים בלבד".

(2) אדה"ז מעיד בעצמו אודות האפשרות לבדוק מה הם הכוכבים הבינונים. וכמ"ש "ולפי שאין אנו בקיאים בהם" דמשמע שהבקיא כן יכול לדעת מה הם הכוכבים הבינונים.

(3) דעת הר"י אינו נגד החוש כדעת ר"ת, כי אדה"ז כותב דדעת ר"ת היא נגד דעת הר"י בעל התוס'. והרי הר"י בתוס' (פסחים ב, ב; שבת לה, א) כותב דהתנאים נחלקו איזה כוכבים הם הבינונים, דאין אנו בקיאים בצאה"כ. ואם זהו דבר הנראה בחוש שאדה"ז יצא ומדד, איך יתכן לומר שתנאים חולקים בזה.

(4) ידוע שאדה"ז מדד בעצמו שיעורים של תורה - רימון, זית, שעורה, אצבע. אבל מעולם לא שמענו ולא ראינו בשום מקום שאדה"ז מדד את הכוכבים. ובודאי היה מפרש חידוש כזה בדבריו. ואיפה הוא השכל לומר שא"א לפרש מקור לאדה"ז מהש"ס, מכיון שלא מפורש המקור בדבריו (אף שמאליו מובן שיש מקורות בש"ס לדבריו), ודוקא לומר חידוש כזה שלא מפורש בשום מקום, שאדה"ז מדד הכוכבים!

עד"ז א"א לומר דקביעת שקיעה האמיתית של אדה"ז יסודו הוא החשבונות שנרשמו במפות של גובה ההרים בא"י, כי: (1) רשימות אלו נרשמו ע"י טיסה באוירונים ולא היו נמצאות בימי אדה"ז. הרב סנגאוי לא הבין מה שהקשיתי, וכתב דגם לפני הטיסה במטוסים היו יכולים לחשב גובה ההר ע"י שיעמדו בנ"א עם מראות בידיהם בריחוק מקום

מן ההר, וכאשר יתראה ראש ההר במראות שלהם יעשו חשבון של משולש כו'. כ"ז אינו נוגע, כי לא כתבתי שא"א היה למדוד גובהה של ההרים, רק שהמדענים כותבים שלפני הטיסה במטוסים, לפועל לא עשו חשבונות כאלו מחמת הטירחא המרובה, ולא הי' ידוע מידת הגובה של רוב ההרים עד לזמן האחרון. ובאם כוונת הרב סנגאוי הוא שאדה"ז בעצמו שלח שלוחים לא"י למדוד גובה ההרים שם, הרי זה חידוש עוד יותר ממדידת הכוכבים, שלא נשמע מעולם!

(2) עוד כתבתי שגם כיום שכבר נרשמו גובה ההרים, עדיין אי"ז מספיק לדעת בדיוק את הזמן שמתאחרת שקיעה"ח בראשי ההרים, כי איחור זה תלוי לא רק בגובה ההר, כ"א גם בגובה הארץ שממערב ההר, דאם הקרקע שבמערב ההר הוא גבוה קצת, אז גם אם ראש הר גבוה במאד, אין שקיעה"ח מתאחרת כ"כ, כמו אילו היה במערב ההר ארץ שפילה כעל שפת הים. ומכיון שגם כיום אין מידע מדויק לאיחור השקיעה בראשי ההרים, ע"כ דאדה"ז ידע את זה מהתורה, מכיון ש"והוי' עמו" - הלכה כמותו בכ"מ, הרי בדרך ממילא מתאימה שיטתו להמציאות הגשמית. ע"ד הסיפור הידוע דאדמו"ר הרש"ב אמר שאדהאמ"צ ידע מה שיש בגידי המוח הגשמי, בד"מ ממה שידע איך הוא בגידי המוח העליון. וע"ד אימרת הרב המגיד, דכאשר הרמ"א כ' וכן נוהגין, נוהגין כן בכל העולמות. כן הוא באדה"ז שלמד את ההלכה ובד"מ כיוון אל המציאות הגשמית.

(3) בגדר השקיעה יש שלשה אפשרויות. או דנחשב בכל מקום לפי שפילת הארץ שעל שפת הים. או דנחשב בכל מקום לפי גובה המקום הפרטי ההוא. או דנחשב בכל מקום לפי גובה ההרים. הסברא לומר שזה תלוי בגובה ההרים, היא, כי כל זמן שהשמש זורחת אפי' על חלק מן הארץ, עדיין לא נחשב לשקיעה. א"כ ממנ"פ - אם כפי שיטת אדה"ז ששקיעה"ח תלוי בראשי ההרים, ע"כ שגם ההרים היותר גבוהים, נכללו בחשבון זה, דכל זמן שאור השמש זורח גם על קצה הארץ, עדיין לא נגמר היום. ובאם לא מתחשבים עם ההרים הכי גבוהים, למה לנו להתחשב עם הרים בכלל? על כן ביאורו של הרב סנגאוי דשקיעה"ח תלוי בהרים הגבוהים הממוצעים מבלי שנכלול את ההרים הכי גבוהים, הוא נגד השכל, דאם מתחשבים עם הרים צריכים דוקא הרים הכי גבוהים, כולל הר חרמון. וחשבון זה מתאים רק עם החשבון שכתבתי בגליון תתלא.

4) פשטות לשונו של אדה"ז "סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י", מוכח דכוונתו לא רק לההרים הממוצעים, כ"א לההרים הגבוהים ממש, ז.א. ההרים הגבוהים ביותר.

בסיום דבריו מקשה הרב סנגאוי על ביאורי בשיטת אדה"ז, ובקובץ הבא אי"ה אבאר את שיטתי בזה ומדוע אין קושיותיו קושיות.



## עשרת בני המן – בנשימה אחת [גליון]

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

בגליון האחרון - תתלג (עמ' 57), כתב הת' שנ"ז וילהלם שי', להעיר ממש"כ בשם הצפע"נ בטעם מנהג העולם לומר כ"א בפנ"ע את עשרת בני המן, "דצריך לאומרן בנשימה אחת . . ובזה לא שייך לצאת ע"י אחר". והעיר הת' הנ"ל משו"ע אדה"ז סי' ריג סעי' ו' "שפיו כפיהם", שמשמע, שגם באופן הדיבור אפשר לצאת ע"י אחרים.

- ויש להוסיף ע"ז מכ"מ בשו"ע אדה"ז, שאינו כותב שהשומע כעונה אלא כנ"ל, ולמשל בסי' ח סעי' יא - "דשומע כמדבר", ובסי' תפט סעי' א "שהשומע הוא כאומר", ועוד כהנה -

והקשה הת' הנ"ל מסי' תקצ סעי' ט, אליבא דהי"א דהשברים והתרועה צ"ל בנשימה אחת, ורואין שגם לגבי תנאי ואופן הדיבור יוצאין י"ח ע"י התוקע.

ולכאורה ברור שאין הנדון דומה לראי', שבתק"ש מלבד מה שיש פוסקים (ראה אבנ"ז או"ח סי' קנ"ו; שאג"א סי' ו' ועוד) שאין בה דין שומע כעונה, כי בין כך המצוה וכן נוסח הברכה הוא השמיעה. הנה בר מן דין, שם בתק"ש, המצוה היא לשמוע דוקא סוג תקיעה שאין בה הפסק בין שברים לתרועה, ואין שם דיוק מיוחד בנשימה או אי נשימה.

ומה שמביא מ'רשימת הסעודה', דכ"ק אדמו"ר מדמה את חיוב הכוונה שיש על כאו"א בעצמו - לדינו הנ"ל של הצפע"נ. מוכרחים לומר, שמדמה זה רק לענין הכוונה וכו' דכל אחד צריך לכוון בעצמו. וכן צ"ע אם אפשר לדייק מהמילים ברשימה 'בלתי מוגה'. והרי כו"ע מודי, דאף אי נימא דין שומע כעונה בתק"ש ומגילה, עדיין בעינן כוונת שומע ומשמיע.

ובהמצוות דכן יוצאין מדין שומע כעונה כמו מקרא מגילה (דנוסח ברכתו הוא לא 'לשמוע' כבתק"ש, אלא "על מקרא מגילה"), כבר האריכו האחרונים, אם יוצא בשמיעתו או באמירתו. וראה בקה"י ברכות סי' יא שהביא שזו פלוגתת הר"ן וריב"ש, דלהר"ן הוי שומע בע"פ ולריב"ש הוי כשומע מתוך הכתב, עיי"ש. ואי נקטינן כסברת הר"ן דהוי כשומע בע"פ, אולי י"ל כהצפ"נ.

וראיתי בס' 'הלכות חג בחג' עמ' קמח הע' 27, טעם פשוט לפרש מנהגנו שהציבור נהגו לאמרם בנשימה אחת, דהואיל והחזן ממחר לקרוא בנשימה אחת, ואין שומעים היטב כל מילה, וגם פעמים שאין עולה ביד החזן לעשות נשימה א', לכן נהגו הציבור לאומרו קודם הש"ץ בנפרד, דומיא למש"כ המג"א בס' תכב סק"ח לענין הלל דר"ח, דלכן כל א' אומר 'הודו' גם בעצמו ואינו יוצא מהש"ץ, עיי"ש.

וכמובן, דזה אינו כהצפ"נ ורשימת כ"ק אדמו"ר.



## פשוטו של מקרא

דיוקים בפרש"י מגילת אסתר (א, יב)

ר' יוסף וולדמן  
תושב השכונה

בפרש"י מגילת אסתר ד"ה "ויקצוף" (א, יב): "ששלחה לו דברי גנאי". ויש לתמוה על פירש"י זו, הרי בפסוק עצמו מפורשת סיבת הקצף - שמיאנה לבוא בדבר המלך, וזה נכפל ונשנה בהמשך הפסוקים שלאחריו\*.

ראיתי בפי' "תורה תמימה" על מגילת אסתר, ששואל שאלה זו על גמ' מגילה (יב, ב) (מקורו של פירש"י הנ"ל), ומפרש, דסמך הגמ' על סוף הפסוק שמסיים "וחמתו בערה בו" - דמשמע "בו" מבפנים בסתר

---

(\* ראה בזה בלקו"ש חל"ו - שיחת פורים ובהערה 5. המערכת.)



לבו שלא גילה כעסו, עכת"ד. אבל בפירש"י הנ"ל אין לפרש כן, שרש"י לא הביא בד"ה את סוף הפסוק, רק תיבת "ויקצוף" לבד.

ונראה שפירש"י זה הוא תוצאה (והמשך) מהפירש"י שלפני זה ד"ה "ותמאן המלכה ושתי" (שם): "רבותינו אמרו לפי שפרחה בה צרעת כדי שתמאן...". ונראה שהכרח רש"י להביא ה"דברי רבותינו" - ששאלת הגמרא (שם) "מ"ט לא אתאי", היא שאלה גם בפש"מ (בגמרא שם מקדים יסוד של השאלה "מכדי פריצתא הואי", ובפירש"י במגילת אסתר: "פרוצה היתה...") אבל בפרש"י במגילת אסתר (שם) לא נזכר זה כלל).

הרי אחשוורוש ביקש "להראות העמים והשרים את יפיה כי טובת מראה היא", כלומר, להתפאר בה לפניהם, שזה לכאורה לכבודה ולשבחה. ולמה א"כ מיאנה לבוא? ובשביל זה הביא רש"י (מגמרא הנ"ל) "רבותינו אמרו שפרחה בה צרעת...".

אבל לפי שכוונת אחשוורוש היתה "להראות העמים והשרים את יפיה" הרי כשפרחה בה צרעת - מה טעם לקצוף עליה שלא באה? על זה בא פירש"י על "ויקצוף" (שסיבת הקצף היתה): "ששלחה לו דברי גנאי" (גם זה מהגמרא שם, ומפרט בגמ' דברי הגנאי שרש"י כאן משמיטם. מן הסתם שאין הם מוכרחים בפש"מ).

אבל עפ"ז אינו מובן, למה הועמדה ושתי לדין על אשר "המלך אחשוורוש אמר להביא את ושתי המלכה לפניו ולא באה", הרי מפני הצרעת לא היה ביכולתה להראות יפיה.

הנה, י"ל שבכוונה להסיר שאלה זו עירב וחיבר רש"י יחד (בד"ה "ותמאן... הנ"ל) שני מימרות שונות שבגמרא הנ"ל. מימרא של ר' יוסי ב"ר חנינא שם "מלמד שפרחה בה צרעת" ומימרא דרבא (לעיל מיני) "שהיתה צריכה ושתי לבוא ערומה", כדלהלן.

שמזה שהועמדה ושתי לדין, דווקא "על אשר לא עשתה את מאמר המלך אחשוורוש ביד הסריסים", מוכח שהצרעת על גופה לא היתה במקום מגולה, שלא נראתה לשבעת הסריסים כשהלכו להביאה לפני המלך. ואחשוורוש כן ידע, כפי שמוכח מפירש"י בסיבת הקצף כנ"ל.

ועפ"ז הדרא השאלה לדוכתא - מה עיכב את ושתי מלבוא להראות את יפיה? ואולי משום זה הוצרך רש"י בפירושו של "רבותינו אמרו לפי שפרחה בה צרעת" - לצרף אליו מימרא דרבא שם "שהיתה צריכה לבוא ערומה".

וי"ל שאחשורוש שכן ידע מצרעתה, העדיף להשאיר במקומה את האשמה על ושתי שע"פ ראות עיני הסריסים כנ"ל ודעת ממוכן (שאמר המלך להביאה לפניו ולא באה), והעדיף להסתיר טעם מיאונה לבוא אליו והאמת על סיבת כעסו, כדי למנוע בושה יותר גדולה בפרסום דברי הגנאי ששלחה לו.



## ״וישא עיניו״ מרחוק או מקרוב ?

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בפרשת מקץ (מג, כט) נאמר: ״וישא עיניו וירא את בנימין אחיו וגו״. ולכאורה הלשון ״וישא עיניו״ תמוה קצת; שהרי מדובר כאן שכל האחים כולל בנימין כבר עמדו לפני יוסף, והוא התחיל לדבר עמהם ועוד שהשתחוּו לפניו, ולכאורה הספיק לראות כל אחד מן האחים בפרטיות כשהשתחוּו לפניו.

ואם כן, מהו הלשון של ״וישא עיניו״ שמורה על ראי' מרחוק ולא מקרוב וכי בנימין לא עמד יחד עם כל אחיו כשדיבר יוסף עמהם, וכי הוא לא השתחוּוה לפניו כשהם השתחוּו?

ולהעיר, שמצאתי הלשון של ״נשיאת עינים״ עוד שלושה עשר פעמים בכל התורה: בספר בראשית; (א) ״וישא לוטו את עיניו וירא את כל ככר הירדן״ (יג, י). (ב) ״שא נא עיניך וראה מן המקום אשר אתה שם צפנה ונגבה וקדמה וימה״ (שם, יד). (ג) ״וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים . . וירץ לקראתם״ (יח, ב). (ד) ״וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק״ (כב, ד). (ה) ״וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל״ (שם, יג). (ו) ״ותשא רבקה את עיני״ (כד, סד). (ז) ״ואשא עיני וארא בחלום״ (לא, י). (ח) ״ויאמר שא נא עיניך וראה״ (שם, יב). (ט) ״וישא יעקב עיניו וירא״ (לג, א). (י) ״וישאו עיניהם ויראו והנה ארחת ישמעאלים״ (לז, כה).

בספר שמות; (יא) ״וישאו בני ישראל את עיניהם״ (יד, י).

בספר במדבר; ״וישא בלעם את עיניו״ (כד, ב).

בספר דברים; ״ושא עיניך ימה וצפנה ותימנה ומזרחה״ (ג, כז).

ובכל מקומות הנזכרים לעיל, מדובר בענין ראי' מרחוק, ועל כל פנים, לא בנוגע לראי' מקרוב. ולמה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה. ועוד אינו מובן, שקודם פסוק זה, בפסוק (מג, טז) נאמר: "וירא יוסף אתם את בנימין". והנה לכאורה הי' ראי' זו על כל פנים קצת רחוקה מן האחים, כדמשמע מפשטות הענין, ועל כל פנים לא הי' בקירוב מקום כמו הראי' שבפסוק (שם, כט) הנ"ל, ששם דברו ממש עם יוסף, ואם כן למה לא נאמר בפסוק זה "וישא עיניו".

ואולי כדאי להעתיק כאן עוד קושיא בנוגע לשני פסוקים אלו, שראיתי בחומש בשם "אוצר הראשונים". (הגם שבאמת לא הבנתי התירוץ שם). וז"ל שם על פסוק (מג, כט): "ומה הוצרך לומר "וירא את בנימין" והלא כבר נאמר: "וירא יוסף אתם את בנימין", אלא שינה בדברים כדי לחדש בהם דבר, שהראה עצמו כמתנכר עליו. (ר' מנחם)", עכ"ל. ואולי בתירוץ יתורץ גם השאלה ששאלתי.

ומי הוא רבינו מנחם הנ"ל, מביא בסוף החומש הנ"ל בתולדות המחברים, וז"ל: "רבינו מנחם - מדרש שכל טוב". "שכל טוב - פירוש קדמון על התורה כת"י מהרב מנחם ב"ר שלמה, חיברו שנת ד'תת"צ, ומזכיר פירושי רבי חננאל... - כ"כ החיד"א בשם הגדולים (מע' סי' ע' ס"ו).



## **"מלאאתך ודמעתיך לא תאחר" (שמות כב, כח)**

**הרב אלחנן יעקובוביץ**

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

עה"פ "מלאאתך ודמעתיך לא תאחר בכור בניך תתן לי" (שמות כב, כח). מפרש רש"י בד"ה מלאאתך: "חובה המוטלת עליך כשתתמלא תבואתך להתבשל והם ביכורים".

ביאור זה מובן בפשטות, שהרי לא יתכן שהתורה תצוה לתת את כל המלאה לכהן, ולכן צריך לומר שהכוונה למתנה שיש במלאה, והמתנה הראשונה היא הבכורים. וזהו פשוטו של מקרא.

ואף שיש עוד מתנות שנותנים מה"מלאה", והם מעשרות, אבל מדבר הלמד מענינו (של הפסוק) מובן שמדובר במתנות כהונה, שהפסוק מסיים "בכור בניך תתן לי".

ומה שהביכורים נקראים כאן בשם "מלאה", י"ל בדא"פ שכאן (המקום הראשון שבו נצטוו על מצות ביכורים) מרמזת התורה שבזכות הביכורים תהי' התבואה מלאה.

וזה מתאים עם מה שנתבאר בדא"פ בגליון תתיח (חג השבועות - ה'תשס"א עמ' 77 ואילך) בענין אין מוקדם ומאוחר בתורה (שבפ' משפטים מבואר מאורעות מעמד הר סיני לקראת מתן תורה השייכים לפ' יתרו), שבודאי יש סיבה למה הוקדמה פרשה מאוחרת, ולאידך נדחתה מוקדמת לאחר כך, ושם נתבאר בדא"פ שהפרשיות נמשכות זו אחר זו מבלי שיש מקום להפסיק, ואח"כ חזר לענין הראשון של מתן תורה ומבאר דברים שלא היו כ"כ חשובים לבאר בפ' יתרו. ושם (בהערה) נתבאר גם בדא"פ, שלכן כתובים בפרשיות האלו ענינים עיקריים וקצרים, ולדוגמא (ויקרא כה, ו) צריך לרבות "לך ולעבדך ולאמתך" כדפירש"י (שם) בד"ה לך כו' "לפי שנאמר ואכלו אביוני עמך (שמות כג, יא), יכול יהיו אסורים באכילה לעשירים, תלמוד לומר...". ואעפ"כ כתבה תורה ענין זה ואכלו אביוני עמך, (בפ' משפטים), שנתבאר (בהערה שם) בדא"פ שי"ל שזה אחד מהנקודות העיקריות של שנת השמיטה שלכן נכתב בפ' משפטים, ששם מקומם של ענינים עיקריים (וקצרים).

ועד"ז י"ל בדא"פ בענין ביכורים ש(רק) כאן כינתה התורה לביכורים בשם "מלאה". שכאן המקום לתוכן העיקרי של הציווי של מצות ביכורים, שזה כדי למלאות התבואה ולשלוח ברכה בכל מעשי ידינו. וע"ד הכתוב (דברים יב, כח) "שמור ושמעת . . . למען ייטב לך ולבניך אחריך גו'" ועד"ז בכו"כ מקומות בתורה.



## שונות

### עיונים לדברי כ"ק אדמו"ר

**הרב מרדכי מנשה לאופר**  
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

**בכל מלחמה יש נפגעים - בדרך הטבע**

בהתוועדויות תשד"מ, כרך ב' עמ' 1276, מצביע כ"ק אדמו"ר על החידוש במאורעות ימי הפורים, שבהם לא נפקד איש, דבר שהוא נמנע

בדרך הטבע (ולכן צויין כדבר מיוחד במלחמת מדין שלא נפקד ממנו איש), עיין שם ("בדרך הטבע לא תתכן מלחמה ללא קרבנות כלל").

ויש לציין לדברי הרמב"ן עה"ת (שופטים כ, ד), שמפרש החילוק שבין הכהן והשוטרים המוסיפים לדבר: "הכהן, שהוא העובד את השם, יזהירם ביראתו ויבטיחם, אבל השוטרים ידברו בנוהג שבעולם, פן ימות במלחמה, כי בדרך הארץ בכל המלחמות ימותו אנשים גם מכת הנוצחים".\*



### התועדות בכל ר"ח

בספר 'ימי בראשית' עמ' 182, מובאת הוראת כ"ק אדמו"ר להתוועד (המשפיע ותלמידיו) בכל ראש חודש. הוראה זו, ככל הנראה, מקורה ב'היום יום' ל' ניסן: "ההתועדות . . . בראשי חדשים . . . צריכים להתקיים בבית הכנסת" [ובאמת צריך לשלב הוראה זו ב'ליקוט דיני ומנהגי ר"ח' (קה"ת תש"נ) בפרק יא המכיל את מנהגי ר"ח].

והנה עפ"י נגלה, ישנה שקו"ט לגבי סעודת ר"ח (ראה ספר הנ"ל פרק ה'), כנראה שההתועדות היא עכ"פ מעין סעודת ר"ח.



### אין שואלין בשלום אשה (ואופני היתר)

בספר 'ימי בראשית' עמ' 182, ישנו ביאור מכ"ק אדמו"ר, לנוסח המופיע במכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ לאשה - "ברכה ושלום" [וכ"ה גם ברובם ככולם במכתבי כ"ק אדמו"ר] ולא "שלום וברכה" כרגיל, מפני שאין כותבים "שלום" לאשה, ולאידך את ה"שלום" אין רוצים להחסיר, ולכן שינה הרבי את הסדר והיה כותב לנשים "ברכה ושלום".

והביאור בזה, במילים אחרות: "אין שואלין בשלום אשה" פי' (וזה כולל) סגנון של שאלת שלום, כלומר פתיחה בשלום, אבל כשזה בשינוי - מותר.

וסמך לדבר: א) בכמה מקומות נהוג (וע"י צדיקים וגדולי ישראל), שאחר ברי"מ הולכין לברך הילדת בברכת "מזל טוב". וכ' ב'עזר

---

(\* ראה לקו"ש חל"ה עמ' 173, ובמה שצויין בהערה 37. המערכת.)

מקודש' לאב"ע סי' כא ס"ק ר' כי אין זה סגנון של ש"ש אלא בקשת תפילה (וראה גם 'שערים המצויינים בהלכה' ח"ד סקנ"ב סקי"ג).

(ב) בט"ז אה"ע סק"א כ' בטעם שאין ש"ש באשה: "ונ"ל בכ"ז הוא מצד שמראה אהבה בדרישת שלום, אבל אם יש צורך, כגון שלא היתה בקו הבריאות או כיו"ב, מותר לכתוב תודיעני משלום אשתך", וביעזר מקודש': "וכמו שנוהגים לדרוש שלום נשים ומה יעשה בהן בבריאות, הרי אין זה על דעת חבר".

[ובכל זאת, הדגש הוא שאין פתיחה בשלום, וכפשטות הלשון שאין שואלין בשלום אשה כלל].



## הערות ל"היום יום..."

**הרב מיכאל אהרן זליגסון**  
מגיד שיעור במתיבתא

טו אדר א' - "אויף לעתיד לבוא שטעהט: אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה. איצטער שווייגט דער דומם, מ'טרעט אויף איהם און ער שווייגט. אבער עס וועט קומען א צייט אין דעם גילוי פון לעתיד . . און ער וועט מאנען, אויב מען האט גייענדיג ניט געטראכט אדער גערעדט דברי תורה, פאר וואס האט מען אויף איהם געטראטען. די ערד וואס מען טרעט אויף איהר, ווארט טויזענטער יאהרען, פון ששת ימי בראשית . . ביז עס וועט דארט טרעטען א איד, צוויי אידען, און וועלען ריידען א דבר תורה. ובאם לאו - זאגט זי: דו ביסט דאך אויך ווי א בהמה."

איצטער שווייגט דער דומם: להעיר מדרושי פ' ויגש ('תורה אור') בענין הדומם "בחי' הביטול ביותר". וכן מבאר ב"ביאור על הנ"ל" בענין של חתן וכלה, שעתה (בזמן הזה), בעת נתינת טבעת הקידושין, הכלה [שענינה היא ספי' המלכות] שותקת, "נאלמתי דומי' שהוא בחי' שתיקה וכאלם לא יפתח פיו, אבל לעתיד כשתתעלה מעלה מעלה, אז תהי' ג"כ משפעת". עכ"ל.

ועפ"ז יובן בנוגע לפתגם זה, דמכיון שבגילוי דלעתיד יתעלה הדומם למעלה מעלה, במילא מודגשת אז מעלתו בגילוי, ולכן יתבע (הדומם) בדיבור מהאדם (בחי' מדבר) למה לא אמרו עליו דברי תורה. ומוסיף ומדגיש: ובאם לאו - זאגט זי: דו ביסט דאך אויך ווי א

בהמה". היינו, שבכחה אז (מפני גילוי שרשה) להעריך ולגלות מהות האדם באשר הוא, אם הוא במעמד ומצב של אדם או בהמה.

ועפ"ז מובן עוד ענין: טענת ותביעת הדומם מופנית במיוחד אל האדם (גברא), והיינו למה לא התנהג האדם כמתאים לשלימותו, אלא נשאר בבחי' בהמה [ולא (כ"כ, עכ"פ) בנוגע חסרון בירור החפצא (הדומם שעליו דרך האדם)].

א צייט אין דעם גילוי פון לעתיד: ויש להעיר מדיוק הלשון "צייט אין דעם גילוי" (ולא באופן סתמי, "לעתיד") - ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שבימות המשיח יתקיימו ב' תקופות הנהגה טבעית ולמעלה מזה. ובפשטות הרי מה שהדומם (שטבעו הוא דומי' ושתיקה) ידבר - זה היפך הטבע שבעולם.

ניט געטראכט אדער גערעדט דברי תורה: יש לומר ששייך (גם) למ"ש לקמן: "ביו עס וועט דארט טרעטען א איד, צוויי אידען", והיינו, שיהודי א' הוא ע"ד מ"ש בפרקי אבות פ"ג "מנין שאפילו א' שיושב ועוסק בתורה מקבל שכר שנא' ישב בדד וידום", והיינו שזה רק לעצמו ואז "ידום", בשתיקה. משא"כ כששני יהודים לומדים, אזי יש לימוד התורה בדיבור.



## זמן כתיבת הלכות תלמוד תורה בידי אדה"ז

הרב נחום גרינוואלד  
ניו דזשערזי

האם כבר נכתב הל' ת"ת כשחזר ממעזריטש?

אשתקד, כאשר יצא לאור ספרו רחב הידים של הרה"ג רמ"ש אשכנזי, הערתי לו הערות בכתב על מבוא הספר ובתוכנו. הריני מפרסם כאן את החלק הדין במבוא ובמהות הספר.

א. במה שמתחיל בתחילת פ"ב במבוא, בענין זמן כתיבת החיבור, ומביא משיחת אדמו"ר הריי"ץ נ"ע שהד"ה "והדרת" שבלקו"ת אמר אדה"ז ברבים, תיכף לאחר הסתלקות רבו הרב המגיד ממעזריטש. ומבסס שכנראה כל המאמר הוא מאת אדה"ז, כולל המלים "למ"ש בהל' ת"ת", וממילא מנסה להוכיח מכאן ש"יש לדייק מזה, שהלכות תלמוד תורה כבר היו מוכנות אצלו, עכ"פ בחלקן, בתקופת הסתלקות

של הרב המגיד בשנת תקל"ג". והנה קביעה זו תמוהה ביותר מפאת כמה סיבות:

(א) הרי כלום יתכן להעלות על הדעת, שלשון זו בביטוי "למ"ש הל' ת"ת" כבר אמר בשנת תקל"ג, הרי אדה"ז לא מפנה אף פעם לספר שטרם נדפס, וכיצד אמר בשנת תקל"ג למ"ש בהל' ת"ת, באשר אף אחד לא ידע על קיומו?!

(ב) ויתירה מזו, הרי להלן בספ"ב במבוא, מבאר כ"ת בעצמו, שלכן מציין אדה"ז רק להל' ת"ת, מאחר שרק ספר זה נדפס בחייו, ואף מביא בתוך שאר הציונים מד"ה "והדרת", ואילו כאן מוכיח מד"ה זה, שכבר הי' בכת"י בתקל"ג? [ואף יש שם טעויות בהפנייה, כי כאן בתחילת פ"ב בהערה 3 מפנה להערה 21 ושם אין מזה וצ"ל 22].

(ג) מזה שכבר נאמר המאמר מיד אחרי הסתלקות הרה"מ, אין ראוי כלל, כי כידוע שרבותינו אמרו וחזרו את מאמריהם מדי פעם והוסיפו עליהם, ודבר זה ניכר בכתבי רביה"ז ובכתבי רבותינו נשיאנו ואף כאן אפ"ל שגרעין המאמר נאמר אז בלי ההפנייה לה' ת"ת, ואילו רק אח"כ הוסיף זאת אדה"ז.

(ד) ועוד והוא העיקר, הרי באג"ק חי"ג כותב אדמו"ר ריי"ץ נ"ע, שמאמר "והדרת" הוא משנת תקנ"ה (וציינו לשם בלקו"ת הוצאת אותיות מרובעת ח"ב בסוף הספר, על שנות אמירת המאמרים, עיי"ש), וא"כ הרי"ז שנה אחרי הדפסת הל' ת"ת, וא"כ אין ראיה כלל על קדימת הל' ת"ת אפילו חלק עכ"פ.

(ה) מלבד זאת, הלא ידוע שרק כשהוסיף חכמה על חכמתו (כלשון בני המחבר), הי' דרכו של רבינו לחדש הלכות לפי דרכו כידוע, והלא כל הל' ת"ת מתחילתו עד סופו מאופיין בחדשניותו ובמקוריותו (כפי שכל ספרו דכ"ת מוכיח על כל צעד ושעל, שכמעט בכל דין, חידש רבינו חידושים מדהימים ויחודיים), וא"כ כיצד ניתן להקדים חיבורו לתקופה הקדומה ההיא, כשכתב מהדו"ק של השו"ע? אתמהה! ובכן ברור לענ"ד, שהל' ת"ת לא נכתב אז ונכתב מאוחר יותר, כשכבר לא נטה אחרי המג"א וכיו"ב, אלא סלל לו דרך עצמאית שהוא החל מתק"מ בערך כשחזר על תלמודו.

(ו) בספר 'שמן המאור' להאדמו"ר מבאברוסק (תשובה שנדפסה בסוף הספר, אין הספר כעת תח"י והנני כותב מזכרוני, לשונו בערך)



כתב במפורש שהל' תלמוד תורה כתב לעת זקנתו. וחזקה שהי' לו מקורות נאמנים לדבריו.

[עם זאת יש לעיין, כי הלא בתוכנית רבינו הי' לכאורה לכתוב (ואולי כתב) גם הלכות יו"ד במסגרת השו"ע, ואולי אז כתב הסימנים מהלכות ת"ת על פי סדר השו"ע, ויש להאריך בזה].

### השם 'קונטרס אחרון'

ב. בפ"ה הערה 15, דן על שם 'קונטרס אחרון' ומנסה לבאר שזה בגלל המדפיסים. אך לכאורה מצינו, שבהרבה ציונים בצד הגליון בהל' שבאו"ח ח"א מציין המציין שיש לעיין לצורך המקור בקו"א (עיין לדוגמא בהל' ק"ש סי' סח ה"א וכהנה יש מאות).

וא"ת שערבא ערבא צריך, שהרי כ"ת מביא בשם הרבי (ממה שאמר לו ביחידות), שאף המראה מקומות אינם מרבינו אלא מהצ"צ והמהרי"ל (אך צ"ע כי זכור לי, שהרבי במקום אחד מדייק במראה מקומות כאילו יצא מידי אדה"ז), וא"כ אין לכאורה ראי' מזה, אך מה שצ"ע אצלי, כי ישנם בכמה מקומות (ראה לדוגמא סי' קד המצוין לס"ד "עבק"א") שמציין במראה מקומות לקו"א שלא נמצא לפנינו ולא נדפס מעולם, ואם נאמר שהמהרי"ל ציין הדברים בעת הדפסת השו"ע - תמוה שבין הגהה להדפסה, אחרי הסתלקות אדה"ז, נעלמו כמה קו"א שהי' לעיני המהרי"ל והצ"צ ? !

### הביטוי 'לשון הזהב' על אדה"ז

ג. בפרק ו' מתעכב כ"ת על הביטוי "לשונו הזהב" שנאמר על רבינו, ומביא כת"ר שהביטוי נמצא בצ"צ בכ"מ כשמצטט לשון רבינו שמסיים "עד כאן לשונו הזהב" וכיו"ב (וכ"ה הרבה בתשו' ובכתבי הצ"צ). ואני כשכתבתי מאמרי על סימני קנה וקנו שהודפס בקובץ 'אור ישראל' גליון כ' אשתקד, הבאתי מקורות אחרים, כי לדעתי אין זה נחשב כמקור, שכן שימוש בביטוי זה כשמצטטים דברי גאון מסויים שגור בכל המחברים, אפילו כשהמחבר מאריך או מגמגם בלשונו, ואין בכך כל ראי' שמדובר על סגנון מנופה ומיוחד.

(והנה בפ"א במבוא הביא כ"ת במרכאות את המשפט "לשונו הזהב מזוקק שבעתיים", ולא ציין מאיפה לקח המשפט, והאם על אדה"ז נאמר הדברים באיזה ספר או בהסכמה כלשהו? ואם נכון שזה נאמר בהסכמה קדומה, יש לציין כאחד המקורות).

אולם, כעת ברור לי, שיש לציין כהמקור לביטוי זה על אדה"ז להקדמת הרה"ק רבי חיים אברהם לשולחן ערוך, שכותב שם: "ראו אור בהיר אשר התנוצצו מלשונו הזהב".

עוד יש עניין לציין לדברי הצ"צ בביאורו ל"כ"ק אדמו"ר הזקן בעצמו" (נדפס כהוספה לספר תורה אור עמ' 278): "והנה רבינו ז"ל קיצר בלשונו הזהב כמנהגו". כאן כבר יש הגדרה מסוימת על משמעות הביטוי.

### סעיף או הלכה?

ד. בפרק ה' סוף הערה 6 מביא הנהגת הרבי שכשמציין להל' ת"ת מציין הלכה פלונית ולא סעיף. ומעניין לציין, שבמראה מקומות לס"י קנה כשמציינים להל' ת"ת מציינים "סעיף" ולא הלכה! אולם הביטוי פרק מופיע כבר שם (ויש טעות הדפוס בספרו דמר, בציטוט מראה מקום זה, בסוף פרק ב הערה 22 עיי"ש).

### שני סדרים בלימוד התורה כיצד ייתכנו?

והנה יש לי להעיר הרבה הערות בפנים הספר, אך מפני דוחק הזמן אקצר כעת (ואי"ה בהזדמנות אחרת אשלים), ואכתוב רק שאלה גדולה ויסודית, שכעת לא מצאתי לפום ריהטא (ובספר גדול כזה, לא יתכן להיות בטוח שלא נתבאר הדבר באיזה תת סעיף קטן) שכ"ת יטפל בזה. כיצד ניתן ליישב את הלכות ת"ת וסדר הלימוד הממוצע שם כהלכה פסוקה מדאורייתא ומדרבנן, עם כל החומרות המבוארות בה, יחד עם דרך הלימוד שאדמו"ר האמצעי מביא בהקדמתו לשולחן ערוך בשם רבינו הזקן, כסדר הלימוד ששמע מפי רבינו ללמוד למי שיש לו שעת הכושר ולמי שאין לו שעת הכושר ולמי שטרוד ביותר, ושם אינו מבואר שצריכים כל התורה וכל התוספתות וירושלמי וכל המדרשים כלל?!

ובמיוחד תמוה הדבר, לפי מכתב אדמהאמ"צ (אג"ק ע' רסח, בחיי רבינו[?]) שהמקסימום שתובע שם, זה הגמרא והראשונים בעיון בתחום של ארבע חלקי שו"ע, ולא קדשים וטהרות כלל, עד שנראה שכל הל' ת"ת אינו אלא לגאונים כדוגמת אדה"ז וכיוצא בהם, וכמו שרמז לכך במבוא שסדר הלימוד בהל' ת"ת תואם לסדר הלימוד של אדה"ז עצמו!

ומעניין להצביע על מסמך מאלף שכנראה נכתב בידי רבינו בעצמו (שלא ראיתי שכ"ת יציין אליו) שנדפס בספר 'מגדל עוז' (ע' תכ):

"אופן הלימוד בקיצור הנצרך בהכרח בשו"ע א"ח מהתחלתו עד סוף הל' שבת, להיות בקי בהם בע"פ מאדמו"ר מו' זלמן מליאזני" ושמ שרבינו ציין איזו הלכות נחוצות לשנן ואיזו לא. הרי שרק הלכות מסוימות יש ללמוד?



## דעת רבותינו נשיאנו על לימוד חכמות חיצוניות

הרב דוב בער קוביץ

ירושלים עיה"ק

ב'כפר חב"ד' גליון 951 עמ' 26-30 נתפרסמה סקירה על אחד מחסידי רבינו הזקן ר' ישעיה הרופא, שהיה חביב על אדמו"ר הזקן ובעניי רפואה ומדע גם התחשב בדעתו, גם פירסם בשנת תקפ"ה ספר "לימוד תחלואי הילדים ואופני האמנה שלהם על פי דרכי הטבע" שהוא ספרו של "הדאקטער המפורסם קריסטאף גירטאנער אשר נעתק ללשון עברית", וב'כפר חב"ד' שם כתוב שהנאמר בהקדמה ודאי לקוח מדברי אדמו"ר הזקן.

ובהשקפה ראשונה, יש לעיין, דאם כן מהו החילוק בין בית מדרשו של הגר"א ששם ר' ברוך שקלובר פירסם תרגומים של ספרי מדע בעידודו של הגר"א [נכתב על כך ב'כרם חב"ד', ד, ח"א עמ' 155], ובין בית מדרשו של אדמו"ר הזקן שגם שם נתפרסמו תרגומים מספרי מדע שונים, האם למדים מכאן שגם רבינו הזקן החשיב את הענין? האם זה מראה שהחשיב לימוד חכמות חיצוניות ומדעי הטבע?

ואולי יש לחלק בין גברא לחפצא, ר' ישעיה היה רופא וע"כ מובן שבתחום עיסוקו הדפיס ספר כדי להתפרנס ממנו, והרי כך כותב אדמו"ר הזקן בתניא פרק ח שמותר ללמוד חכמות חיצוניות "להתפרנס מהן בריוח לעבוד ה'", אבל כשר' ברוך שקלובר שהיה מדייני מינסק תירגם ספרי מדע הרי זה היה בשביל החפצא, שהחשיב את החכמות חיצוניות.



## תקוני מכתבים בהעתק המזכירות [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בהמשך למה שנידון בגליונות האחרונים, בענין סמכות נוסחאות אגרות רבינו שבידי המזכירות, הנה בכפר חב"ד גליון 986 נדפס תרגום ללה"ק מתוך מכתב באנגלית המוגה בכתי"ק רבינו, ושם מצינו ביטוי השופך אור חדש על הענין: "בדרך כלל אינני מכתוב את המכתבים שלי באנגלית, ובה בשעה שאני בודק לאחר מכן את התרגום, עלול להיות שלא תמיד העיון ימנע טעות שבהיסח הדעת". והדברים מדברים בעד עצמם.



## סדר חשיבות המזמורים בפסוקי דזמרה [גליון]

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין, ניו יורק

בגליון האחרון - תתלג (עמ' 85 ואילך), דן הת' חיים תמרי אודות הנהגת כ"ק אדמו"ר נ"ע בשנת תרפ"ח בתפילת שחרית, שמחמת חולשו לאחר אמירת "ברוך שאמר" אמר מזמור "הללו את ה' מן השמים". שלכאורה עפ"י דין בשו"ע או"ח סי' נב סע' א יש עדיפות לאמר מזמור "אשרי".

וזכורני שלפני כשלשים שנה כתב ע"ז א' הת' בקובץ 'הערות התמימים ואנ"ש'. ותירץ עפ"י מ"ש בספר המאמרים תש"א, ד"ה "אמר ר"י יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום". ופרש"י שקאי על שני מזמורים "הללו את ה' מן השמים" ו"הללו א-ל בקדשו" (וכפי שהביא הת' הנ"ל). ומוסיף ע"ז בהמאמר: שהם עיקר פסוקי דזמרה.

ומביא מהזהר ח"ב דרל"ב ע"א "תא חזי תושבחתא דא אמר דוד לקבל רזא דשמא קדישא דאיהו כללא דתושבחתא דכלא".

נמצא לפי"ז לכאורה עפ"י קבלה במצב שא"א לומר כל פסוקי דזמרה עדיף לאמר ב' מזמורים אלו. ובאם א"א לומר שניהם, יאמר עכ"פ א' מהם. דלא כמ"ש בשו"ע. ולכן נהג כ"ק אדמו"ר נ"ע ככה. וק"ל.



## הספר 'חמדת ימים' בכתבי רבותינו נשיאנו [גליון]

הת' מנחם מענדל גרינפלד  
תלמיד בישיבה

בגליון האחרון - תתלג (עמ' 80 ואילך), הביא הר"נ גרינוואלד מאג"ק ח"ח אגרת ב'תסט שבה הרבי מתייחס אל הספר 'חמדת ימים', והביא כמה דברים המובאים בסידור אדה"ז (טעם תשליך, מנהג הקפות בשמע"צ ומכתב הרבי בענין נט"י ביוה"כ וט"ב) המצויים ב'חמדת ימים', ועל זה מבאר "שבכל מקרה לא נלקחו ישירות משם, אלא דרך ספר אחר "שטיהר" את הדבר", ויש להעיר בכללות דבריו כמה הערות.

א. ראה ממכתבו של רבינו בלקו"ש ח"ט עמוד 371 (ונדפס גם באג"ק ח"ג אגרת תק"ד), ששם כותב רבינו: "על מנהגינו המובא ב'היום יום', יהי רצון שעל התפוח - אחר הברכה קודם האכילה . . כן הובא בשד"ח (אס"ד ר"ה ב' ד') שכ"כ בחמדת ימים . . ועפמ"ש בשער הכולל בתחילתו דבאין הלכה פסוקה, הנה אף אם הכריע בשו"ע בנטי' לפוסקים, הכריע בסידורו שזה משנה אחרונה שלו בנטי' למקובלים - גם בנדו"ד אפ"ל כן, ועפ"מ שהובא בשד"ח טעם ע"פ רוחניות הענינים להקדים היה"ר לאכילה", עכלה"ק. הרי רואים, שבנוגע למנהג חב"ד הרבי מציין שכ"כ החמדת ימים, ובפרט שמבאר זה ע"פ פנימיות הענינים. וא"א לומר שע"ז שהשד"ח הביאו נעשה הדבר "טהור", כי הרי הרבי ממשיך שם במכתב "ואין הספרים מ"צ וחמ"י תח"י לעיין בהם". ולכן הרבי מציין לשד"ח ששם הובא החמדת ימים, ולא שע"ז נעשה "טהור".

ב. בכלל, עיקר המחלוקת של היעב"ץ (ראה אגרת פורים - נדפסה בקרית ספר נ' תשל"ה (מכת"י אוקספורד)) בענין החמדת ימים - התחיל אחרי שנתן הסכמה למקדש מלך אשר למקובל האלקי ר' שלום בוזאגלו, וכשקיבל את הספר וראה שמובא החמדת ימים עשרות פעמים, חזר היעב"ץ מהסכמתו, ויצא נגד החמדת ימים והמק"מ שגם אותו האשים בשבתאות, והרי מספר ציטוטים משם "וראיתי בו באיזה מקומות שרוצה לבצבץ גם כן מהבלי האמונה הרעה היא"; "ולהכות על קדקד המחבר בוזאגלו שסומך על משענת קנה רצוץ משפט, והזהרתי הרבים שלא יהו נתקלים באבן הטועים". היינו שהיעב"ץ האשים גם את המק"מ בשבתאות ר"ל כמו החמדת ימים.

והנה ידוע יחס רבותינו נשיאנו להמק"מ המובא ריבוי פעמים בדא"ח, ובמיוחד בספרי היסוד דחסידות בתו"א ולקו"ת (במיוחד), והצ"צ מנסה להעמיד את דברי רבינו הזקן גם לפי המק"מ. ולדוגמא - לקו"ת ויקרא פ' אחרי כ"ח ב' בהחצאי עיגול (ועיין בפ' לפני ה' וכו') ובעוד מקומות. ולכן מסתבר לומר שיחס רבותינו נשיאנו לחמדת ימים הוא יחס חיובי.

והרי ממ"נ: באם סוברים כדעת היעב"ץ הנ"ל שחשדהו בשבתאות, הרי כלשונו "הפך דא"ח והי' סרסור עבירה . . שאסור לכל אדם מישראל ללמוד מתוכו . . אעפ"י שמטעה את העולם בתערובת דברי מוסר, וקצת עניני דברי תורה וחסידות של שטות אינו יוצא מתוך דפיו, ומיד ניכר שמזויף מתוכו במינות של ש"ץ שהבליע בו ממש בכל דף ושורה ברמזיו האסורים..." (ההדגשות אינו במקור), וכיצד אפשר לטער איסור זה? ובאם אכן מובא דבר אחד שמקורו בחמדת ימים, (אפי' אם יש מקור קדום יותר, או שמובא מספר אחר שהעתיק דבריו), מההכרח הוא שס"ל כדברי המצדדים - (ולהעיר שהמ"ח וסידור האריז"ל סבירא להו כדברי המצדדים, בעצם העובדה שהעתיקו מדבריו) - ובראשם רבי חיים פאלאג'י. והרי מספר ציטוטים מספרו כל חיים (אזמיר תרל"ד): "ספר חמ"י בנוי לתלפיות מיסוד רבותינו הקדושים . . ומלא ברכת ה' . . ורבים השיב מעוון . . כי ראוי לאמר עליו בספרו המזוקק הלזה חמדת ימים, אשר תוכו רצוף אהבה לאהוב את ה' אלוקינו וליראה אותו, כי דבריו היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב . . כי יציב ונכון וקיים דברי הס' הזה ודבריו חיים וקיימים . . שספרו חמדת ימים חברו הרב ז"ל בעמוד הענן אשר ירד עליו מן השמים", ומציטוטים אלו מובן שאין "דרגה ממוצעת" ביחס לספר זה. ואם מביאים המק"מ ריבוי פעמים בדא"ח הרי בהכרח לומר שיחס רבותינו נשיאנו להחמדת ימים הי' חיובי, וכדלקמן.

ג. דרך אגב, הכותב הנ"ל מצטט ממקדש מלך ח"ב קעג א', [ומפענח] "בח(מדת) (הימים)..." , אולם לא דייק, כי שם במק"מ מביא הר"ת של חמדת ימים - "ח"י"י ולא "ח"ה", ולהעיר שהמביא ספר חמדת ימים לביה"ד - ר' יעקב אלגאזי - כותב בהקדמתו לח"ג, ששם הספר הוא 'חמדת ימים', וז"ל: "הדור אתם ראו כל חלקה טובה אשר חלק אלוקים לנו זה שפר ספר חמדת ימים כתב איש רבי' וכו', וכן הוא גם בדף השער לח"א - "ספר חמדת ימים יסודתו בהררי קודש" וכו' ורוב המקובלים כשכותבים שם הספר בר"ת הוא או "ח"י"י או "חמ"י", והמק"מ עצמו כל פעם שמצטטו כותב "ח"י"י. ולכן יתכן מאוד

שהר"ת "ח"ה" שבשו"ע אדמוה"ז סימן רפה בקונטרס אחרון-אינו הח"י (ודלא כמש"כ במראי מקומות לקו"א, ובנטעי גבריאל דיני ומנהגי פורים בהשמטות חדשות עמוד רנה), ובפרט כמו שכתבו שם שהמקור המדויק אינו כהמצויין בקו"א.

ד. עוד כמה מקומות שהמקור לענינים המבוראים שם הוא בח"י: (א) בסדר קידוש לבנה כותב אדמוה"ז עפ"י הקבלה ד"אין לקדש הלבנה עד אחר ז' ימים למולד". והנה השער הכולל הראה מקום לח"י או"ח סימן תכו בשם השערי אורה להר"י גיקטלייא ומשנת חסידים. והנה לשון רבינו הזקן דומה יותר ללשון המ"ח, וכן הוא בסידור האריז"ל לר"ש מראשקוב - והם העתיקו לשון הח"י. והטעם שלא העתיק אדמוה"ז המשך הלשון, י"ל בפשטות עפ"י הידוע שאדה"ז כתב סידורו בלשון שיהי' סידור השווה לכל נפש. (ב) בסדר ספירת העומר: "אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר הסדר בחו"ל וכו'" (ואף על פי שבשער הכולל הביא שהמהרי"ל הכניס קטע וכו'), הרי סוכ"ס בהשגח"פ ענין זה נמצא בסידור ולא הוציאו קטע זה מהסידור; ואע"פ שענין זה כבר מובא בפע"ח (שער חג המצות, סוף פרק ח') בשם הרמ"ע (וכ"כ הרב מוהר"נ שפירא בעל מצת שימורים, והרמ"ז) - אבל הלשון המובא בסידור (הבא בסוד ה'), הוא לשון החמדת ימים.

וראה הגדה של פסח לרבי על הקטע של ביעור חמץ: "וכל הנזהר ממשוהו חמץ בפסח נשמר מחטא כל ימות השנה", ומציין לכתבי האריז"ל. וציין בנטעי גבריאל - דיני פורים השמטות, שדבר זה אינו בכתבי האריז"ל אלא בח"י.

ה. לכן מכל הנ"ל מסתבר לומר שיחס רבותינו נשיאנו הוא יחס של חיוב [ובפרט שכתוב בספר שאלת יעב"ץ ח"ב "העד העיד בנו שעבר על הס' הזה ולא מצא שום שלו (?) ושחיתה בענין שבתי צבי, כ"א מענין ס"ע (ספירת עומר) וכו'"], וע"ז כותב רבי חיים פאלאגי בספרו כל החיים, דאי משום הא הרי נמצא לג' גיבורים הנ"ל שהם נהגו לספור ספה"ע אחר הסדר, ומביא שהחיד"א ז"ל בס' טוב עין סי' ח מביא שם דתשובת הרא"ש בס' בשמים לראש סי' קכב דכתב וז"ל: "ולענין אם אומרים אותו מבע"י או לא, בשני של פסח איני רגיל לאומרה כי אם אחרי הסדר, כי דבר מגונה הוא לומר היום יום אחד לעומר ולסדר אח"כ סדר של פסח", וזה בנוסף להטעמים עפ"י קבלה אליבא דהרמ"ע והרמ"ז מהרנ"ש והח"י ועוד. נמצא, שהענין הכי

תמוה לדעת היעב"ץ שמטעם זה חשדו בשבתאות וכו' ר"ל, הנה זה מיוסד על דברי המקובלים והרא"ש (כדלעיל) ויומתק עפ"ז ביותר שדווקא ענין זה הובא בסידור אדמה"ז!].

וכמו שהיום כולם מביאים את ר"י אייבשיץ, ולא עולה על הדעת חשש של שבתאות - עד"ז בהנוגע לחמדת ימים. וזה שהרביים לא הזכירו את שמו י"ל בגלל שהמתנגדים חשדו שחסידות הו"ע של שבתאות ר"ל, ולכן נמנעו מלהזכיר את הח"י בשמו כדי שלא לתת פתחון פה להמתנגדים (וכעין זה העיר הר"י מונדשיין על הסיפור המובא בשבחי הבעש"ט בנוגע לח"י. ולהוסיף ששם כתוב שהבעש"ט אמר "שידפיסו באותה שנה ספר חדש, ואיני יודע שם אותו ספר כי עדיין לא קראו לו שם והוא ספר של שבתאות וכו'" והרי החמדת ימים נדפס בשנת תצ"א-ב, והסיפור עם הבעש"ט היה בשנת תק"ב, ואיך אמר הבעש"ט שאינו יודע השם כי עדיין לא קראו לו שם - אם כבר נדפס עשר שנים לפני"ז. אלא י"ל כנ"ל שכדי לא לתת פיתחון פה להמתנגדים - הוסיף המחבר 'חמדת ימים' וכן י"ל בנוגע להסיפור שמובא שם אחרי זה). וי"ל שלכן בתורת חיים שמות דף שעג א כתב בשם הפע"ח דקידוש לבנה צ"ל אחר ז' ימים דווקא, הגם שבפע"ח כתב שאנו מברכין ברכה זו בר"ח (כמוש"כ בהגהות לסידור מכ"ק אדמו"ר נ"ע), ואילו ענין זה (ז' ימים) הוא מהח"י, אלא שכנ"ל שמחשש המתנגדים נמנעו מלהזכירו בשמו, והיות וענין זה מביא הח"י בשם האריז"ל - כתב זאת אדמו"ר האמצעי בשם הפע"ח, וכפי שאנו רואים בריבוי מקומות אשר אדמו"ר הזקן ואדמו"ר האמצעי קוראים לכל כתבי האריז"ל בשם פע"ח או ע"ח, ולא נחית לציין איפה בכתבי האריז"ל. ולדוגמא בהוספות לתו"א פ' תצוה - (קיא ב) (שו"ה היא למעלה): "וכידוע בע"ח הטעם דמ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות לפי ששורש הזמן הוא בנוקבא כו' וד"ל", ולא נמצא ענין זה (דמ"ע שהזמן ג) בע"ח, אלא בטעמי המצוות שבלקו"ת להאריז"ל סוף פרשת בראשית. עוד דוגמא בסידור (עם דא"ח) שער יום הכיפורים ד"ה "להבין ענין איסור אכילה ושתי' ביו"כ" - בסוף הדרוש (רנא ב): "וכידוע דבחי' חיצוניות אבא הוא בחי' חיצוניות ע"י, ובחי' פנימיות אבא הוא לעולם בחינת פנימיות ע"י וכמ"ש בע"ח ולא ידעתי הטעם כו" - והוא בפע"ח שער הק"ש פט"ו וכהנה רבות.

ובהנוגע להאגרת שמביא מח"ח, שם משמע שכותב לרבי שיש אצלו ספר חמדת צבי על תיקוני זוהר, ורצונו לדונו בשריפה על ששמע שיש ע"ז עוררין וכו' ורוצה להתחיל ללמוד קבלה מהספר חמדת ימים,



וע"ז עונה הרבי "הנה נבהלתי גם לסברא כזו כי אפי' אם הי' מקום עוררין, הרי לא לו להכניס ראשו בענינים אלו, ולכל היותר צריך הי' לסלק עצמו מללמוד בו, אבל לא לדון ספרים לשריפה . . ובהנוגע לס' חמדת הימים, הנה גם בדבר זה יש סברות חלוקות וכיון שלע"ע לא מצאתיו מובא בספרי רבותינו נשיאנו הק', הרי לאידך גיסא מה לו להתחיל לימוד הקבלה דווקא מספרים כאלו שיש חילוקי דיעות אודותם, ובפרט שכבר עוררתי על הכרח לימוד החסידות שבה נכללה ג"כ חכמת הקבלה" וכו', הרי מובן מזה שהרבי לא שולל את הספר חמדת ימים אלא כותב באופן דממ"נ - מצד אחד רצונך לשרוף ספר חמדת צבי כי יש ע"ז עוררין (היינו שחשדהו בשבתאות), הנה ע"ז המענה - נבהלתי שדנו לשריפה, אך באם כן הרי גם ס' חמדת הימים שרוצה להתחיל ללמוד קבלה מספר זה דווקא - הנה גם ע"ז ישנם עוררים וכו' וכו' (ובפרט שהמדובר בכזה שלע"ע לא למד חסידות כמובן מהנ"ל וכו' וד"ל).

דרך אגב, ישנם כמה ענינים המבוארים בחסידות ומקורם בח"י, ולדוגמא: המבואר בדא"ח בכמה מקומות, ובארוכה בתער"ב ח"ב עמוד א'תז (ד"ה "ויענך וירעיבך") בהסתירה כביכול בסדר הסעודות מזהר יתרו דפ"ח ב (וכ"ה בפע"ח שער השבת), ואילו באדר"ז דרפ"ח, משמע להיפך וכו', ומציין לדברי המק"מ שם בפ' יתרו שהאריך בזה. ואח"כ מבאר הענין עפ"י דא"ח, והמעין שם במק"מ יראה, שביאור זה הוא המובא בשם הח"י (החמדת ימים) דף סז, והוא אותו הביאור אלא באותיות הקבלה (ועד"ז ישנם עוד כמה ענינים בחסידות שאפשר לכאורה לציין שמקורם בחמ"י, ואכ"מ).

