

ב"ה

ש"פ ויקרא-זכור - ט' אדר"ש

ה'תשס"ה

גליון יב [תתצו]

## תוכן הענינים

### גאולה ומשיח

- ה' מתיר אסורים לע"ל ..... 6  
 מצוות זכירת עמלק לעתיד לבא ..... 11  
 מצוות מחיית עמלק לעתיד לבא ..... 12  
 מצב הר סיני לעתיד לבא ..... 14  
 הצורך בתשובה יתרה לקרב ביאת משיח צדקנו ..... 16

### לקוטי שיחות

- זמן קריאת המגילה ..... 19  
 משלוח מנות ומתנות לאביונים ..... 22  
 שיטת רבינו זי"ע בענין 'חכמת הטבע' [גליון] ..... 24

שיחות

השייכות של ט"ו בשבט לחידושי (והוספה) בתורה ..... 27

נגלה

האומר לאשה ועבד צאו גנבו לי ..... 28

בחלוקת דיני ד' שומרים ..... 32

בענין תפוס במוסירה ..... 33

עמוד וחטא בשביל שתזכה לקיים מצות עשה [גליון] ..... 36

חסידות

המדרגה של מי שאין לו הרבה זמן ללמוד תורה ..... 37

ספירת הבינה - למעלה מבחי' סוכ"ע, או היא בחי' סוכ"ע? 39

תכלית השתלשלות העולמות [גליון] ..... 40

יראת העונש [גליון] ..... 40

רמב"ם

בדין אנשי מעמד ..... 41

האם מברכין על דבר האיסור ..... 45

אין אדם לומד רוב חכמתו בלילה [גליון] ..... 48

הלכה ומנהג

טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר ..... 49

חלב או גלידה קפואה בשבת ..... 50

נישואין בפורים ..... 54

מחייב איניש לבסומי בפוריא ..... 56

זמן נתינת מתנות לאביונים בירושלים ..... 59

זמן סעודת פורים בערב שבת ..... 60

מצות צדקה אצל בני נח ..... 61

מתי מחזירין ס"ת להיכל ..... 62

נטילת ידים על פת שנילושה במי פירות ..... 63

אורז מהו ..... 65

"כמו שנתבאר לעיל" ..... 66

טעימה לפני קיום מ"ע דזכור בשבת ..... 68

סידורו המדויק של אדה"ז [גליון] ..... 69

נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון] ..... 71

- 74 .....המלה "מנאי" בנוסח הכתובה [גליון]  
76 .. נכרי העושה מלאכה בשבת לישראל בטובת הנאה [גליון]

### פשוטו של מקרא

- 83 ..... "איהי ישראל שלישי' גו'"  
87 ..... "ותען להם מרים..." [גליון]

### שונות

- 89 ..... תיקון טעות בספרו של הרב המגיד  
89 ..... אודות לימוד הלכות בית הבחירה ברמב"ם  
90 ..... נישואין בליל ל"ג בעומר  
91 ..... מקום שתי בזיכי הלבונה [גליון]  
92 ..... סיפורי צדיקים תורה [גליון]

# גאולה ומשיח

## ה' מתיר אסורים לע"ל

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
**ר"מ בישיבה**

במדרש שוחר טוב (תהלים מזמור קמ"ו אות ד', הובא גם בילקוט ראובני פ' שמיני ע' 34 ד"ה המתיר) איתא: "מהו מתיר אסורים, אין אסור גדול מן הנדה, שהאשה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה, ולעתיד לבוא הוא מתירה, וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ (זכריה יג, ב), ואין טומאה אלא נדה, שנאמר ואל אשה בנדת טומאתה (ויקרא יח, יט), ויש אומרים אף תשמיש המטה היא אסורה לעתיד לבא וכו' ומהו מתיר אסורים, אסורי מות ואסורי שאול".

ובשו"ת דברי יציב יו"ד סי' ק"י ביאר ב' דעות אלו דאיירי בעולם התחי' שלא ימותו עוד, והי"א סב"ל דלע"ל אסורה בתשמיש המטה, שלא יהא אז המצוה דפרו ורבו כיון דתכליתה רק ומלאו את הארץ, אבל לאחר תחיית המתים שוב אי"צ לזה, וביאר עפ"ז מה שאמרו בברכות לא, א. ב"ר המנונא זוטי בהלולא דמר בריה דרבינא אמר ווי לן דמיתנן ווי לן דמיתנן", עיי"ש. שרמזו שאנו מצפים לשלימות של לעתיד לבא שלא תהא מיתה ולא יצטרכו להנשא, ולזה אין השמחה בשלימות, ועי' בדעת משה פרשת נח בפסוק "ויאמר אלקים לנח וגו'", שהביא מהאלשי"ך (קהלת ז, ב) דפריה ורביה לדורות אף שכבר נתרבה העולם משום שדרך בני אדם למות, ויכול האדם לזכור יום המיתה בבית המשתה בזוכרו שמצות נשואין הוא מחמת שסוף האדם למות עיי"ש, ומובן מאד הך דברכות הנ"ל.

ודעה ראשונה שבמדרש תהלים סב"ל, דהא חזינן דאדם הראשון נצטוה על פ"ו אף קודם גזירת מיתה<sup>1</sup>, ומזה ס"ל דגם לעתיד לבא יהא

---

(1) אבל ידוע השקו"ט מהא דלפי כמה מוני המצוות למדים הציווי דפו"ר מהציווי אל נח (ז, ט) ולא מאדם, כי לאדם הי' "לברכה", וראה לקו"ש ח"ל ע' 28 ובהערות שם וש"נ, וראה מהרש"א סנהדרין נט, ב. וברמב"ן פ' נח שם, ובסהמ"צ להרמב"ם מצוה

שייך ענין פ"ו אף שיתבטל המיתה, דלא תליא בהכי, עכתו"ד. (ולכאורה אינו מובן הדמיון לאדם הראשון, דאף דלפני חטא עה"ד לא הי' עדיין גזירת מיתה, מ"מ הוצרך להיות ציווי על פו"ר, כיון שהי' בתחילת הבריאה וצ"ל "ומלאו את הארץ", (בראשית א, כד) וא"כ איך אפשר ללמוד מזה ללאחר תחיית המתים שכבר ישנו זה וגם ליכא מיתה).

### מצות פו"ר בדליכא ענין המיתה

ולכאורה יש להביא רא' שיש מצוות פו"ר אף בדליכא ענין המיתה, מהא דאיתא בע"ז ה, א: אמר ר"ל: בואו ונחזיק טובה לאבותינו, שאלמלא הן לא חטאו - אנו לא באנו לעולם, שנאמר: (תהלים פב) "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם, חבלתם מעשיכם אכן כאדם תמותון וגו'". למימרא, דאי לא חטאו לא הוו מולדו, והכתיב: (בראשית ט) "ואתם פרו ורבו" ! עד סיני. בסיני נמי כתיב: (דברים ה) "לך אמור להם שובו לכם לאהליכם" ! לשמחת עונה. והכתיב: (דברים ה) "למען ייטב להם ולבניהם וגו' ! לאותן העומדים על הר סיני. והאמר ר"ל, מאי דכתיב: (בראשית ה) "זה ספר תולדות אדם וגו' ? וכי ספר היה לו לאדם הראשון? מלמד שהראה לו הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו וכו', [עוד מקשה מהא ד]וא"ר יוסי: אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף, שנאמר: (ישעיהו נז) [כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף] כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי ! לא תימא אנו לא באנו לעולם, אלא כמי שלא באנו לעולם. למימרא, דאי לא חטאו לא הוו מייתי, והכתיב פרשת יבמות ופרשת נחלות ! על תנאי וכו' מיתיבי: (דברים ה) מי יתן והיה לבכם זה להם - לבטל מהם מלאך המות א"א שכבר נגזרה גזרה, הא לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא תהא אומה ולשון שולטת בהן, שנאמר: (דברים ה) למען ייטב להם ולבניהם עד עולם ! הוא [ריש לקיש] דאמר כי האי תנא; דתניא, רבי יוסי אומר: לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן, שנאמר: (תהלים פב) "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם, חבלתם מעשיכם אכן כאדם תמותון". ורבי יוסי נמי הכתיב: "למען ייטב להם ולבניהם עד עולם", טובה הוא דהויא, הא מיתה איכא ! (רבי יוסי) אמר לך: כיון דליכא מיתה, אין לך טובה

---

ר"ב, משא"כ החינוך (מצוה א') הביא הקרא דאצל אדם. ועי' מהר"ם שיק מצוה א' אות א' וכלי חמדה שם, ואכמ"ל.

גדולה מזו. ות"ק נמי הכתיב: אכן כאדם תמותון! מאי מיתה? עניות, דאמר מר: ארבעה חשובים כמתים, אלו הן: עני וכו' עיי"ש.

דמבואר בזה דכו"ע מודי שגם בזמן מ"ת היו מצווין בפו"ר וכדהוכיח הגמ' לעיל, אלא דפליגי אם בזמן מ"ת נתבטל מהם ענין המיתה והי' כקודם חטא עה"ד, דריש לקיש סב"ל כו' יוסי שנתבטל ענין המיתה, (וכן סב"ל בפרקי דר"א ריש פרק מ"ז), ותנא דברייתא דאמר ד"ל בטל מהם מלאך המות אי אפשר, סב"ל שלא נתבטל מהם ענין המיתה, וקרא דאכן כאדם תמותון קאי על עניות, נמצא דלפי ר' יוסי ור"ל כו' מצינו בהדיא שיש חיוב דפו"ר אפילו באופן דליכא מיתה, משא"כ לת"ק אפ"ל דבדליכא ענין המיתה ליכא מצות פו"ר, ולפי דברי האלשי"ך המובא לעיל.

אלא דיש לדחות דמשם ליכא ראי' ללאחר התחי', כי שם יש לומר ע"ד המבואר ביבמות סב, א: "איתמר: היו לו בנים ומתו, רב הונא אמר: קיים פריה ורביה, רבי יוחנן אמר: לא קיים. רב הונא אמר קיים, משום דרב אסי, דאמר רב אסי: אין בן דוד בא - עד שיכלו כל נשמות שבגוף, שנאמר: (ישעיהו נז) כי רוח מלפני יעטוף וגו'; [ופירש"י משום דרב אסי - כלומר טעמא דפריה ורביה משום דרב אסי והאי כיון דנטלו על ידו מנשמות שבאותו אוצר ששמו גוף הרי קיים מצות פריה ורביה"], ורבי יוחנן אמר לא קיים פריה ורביה, לשבת יצרה בעינן, והא ליכא". ולפי"ז י"ל דזהו טעמו של ר' יוסי וריש לקיש דסב"ל דאף בזמן מ"ת הי' חיוב דפו"ר - דאין זה משום "לשבת יצרה" כיון שאז לא הי' ענין המיתה, אלא - משום הא דרב אסי דאין בן דוד בא עד שיכלה וכו' וכדהובא לעיל בע"ז, (ולפי הגירסא שם בע"ז "ר' יוסי" י"ל דלשיטתו קאי) משא"כ לאחר התחי' דאז לא שייך גם טעם זה כדי שיכלו נשמות שבגוף במילא י"ל דלא שייך הך חיובא<sup>2</sup>, אבל ראה שו"ת אגרות משה חאה"ע ד' סי' פ"ח מ"ש בטעם מצות פו"ר שבאדם אין זה כפו"ר של כל מיני בע"ח, אלא הוא מצד המעלה הגדולה שאיכא באדם שכל העולם נברא רק בשבילו בלבד, ורוצה

---

(2) ואין להקשות דכיון דלע"ל כשבן דוד בא וכבר כלו כל הנשמות שבגוף בגוף א"כ האין שייך אח"כ פו"ר? שכבר כתבו התוס' בע"ז שם (ד"ה אין בן דוד) דגוף חדש ונשמות חדשות יהיו, וראה בס' ניצוצי אור ושערי זהר (להגר"ר מרגליות ז"ל) שם אות יב שכן מפורש בזהר בראשית כח, ב עיי"ש עוד.

השי"ת עוד באינשי כאלו עיי"ש, ולכאורה טעם זה שייך גם לאחר התחי'.

[וראה לקוטי שיחות ח"ל פ' נח ב' דשקו"ט בדעת הרמב"ם (הל' אישות פט"ו הט"ז): "אף על פי שקיים אדם מצות פריה ורביה הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם", והקשה דלמה לא הביא טעם הגמ' (יבמות שם ע"ב) מהכתוב דקהלת, ומבאר שהרמב"ם משמיענו שזהו המשך למצות פרו ורבו עיי"ש ולכן סיים עם הטעם דהוה כאילו בנה עולם דזהו"ע דלשבת יצרה עיי"ש, ויל"ע דלמה לא הוזכר בזה גם הטעם דאין בן דוד בא וכו', ואף דביבמות ההלכה היא כריו"ח ולא כרב הונא, הרי כתבו במפרשים, דגם ריו"ח סב"ל מהך טעם דאין בן דוד בא וכו', (ולכן הובא טעם זה בהרבה פוסקים) אלא דמוסיף דבעינן גם לשבת יצרה, ולכן במתו בניו לא נתקיים ענין זה].

### על איזה זמן קאי מדרש הנ"ל

ובמה דנקט בשו"ת הנ"ל דב' הדעות שבמדרש קאי על הזמן שלאחר התחי', ראה בס' "ימות המשיח בהלכה" סי' נ' שהובא שם מאמר רו"ל בשבת (ל, ב): "יטיב ר"ג וקא דריש - עתידה אשה שתלד בכל יום שנאמר הרה ויולדת יחדיו (ירמי' לא, ז)", ופירש"י וז"ל: "ביום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת, וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום וכו'", עכ"ל. וכבר הקשו המפרשים איך יתכן שמשמשת בכל יום ויולדת בכל יום, הרי היא טמאה מלידה הראשונה טומאת יולדת?

ולכאור' הי' אפשר לתרץ דרש"י יפרש דמימרא זו קאי על הזמן שלאחר תחיית המתים - דאז אמרינן דמצוות בטלות לע"ל; וכמ"ש אדה"ז באגה"ק סי' כו (קמה, א), דמ"ש רו"ל דמצוות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים, ובמילא לא קשה מטומאת לידה, אבל לאידך גיסא יל"ע, דא"כ למה לא פי' כן גם אדה"ז שם שהכוונה בפשטות - שמשמשת בכל יום ויולדת בכל יום, וקאי על הזמן דמצוות בטילות - כמ"ש אדה"ז בעצמו אח"כ שם?

ונתבאר שם ע"פ מה שנתבאר בלקוטי שיחות חכ"ז (בחוקותי א) לפי שיטת הרמב"ם - שישנם ב' תקופות בימות המשיח: בתקופה הא' סב"ל דעולם כמנהגו נוהג, ואין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות לבד, משא"כ בתקופה הב' יהי' ביטול מנהגו של עולם, עיי"ש.

ובהערה 77 שם ביאר, דלכאוו, כיון שהרמב"ם מודה שבתקופה הב' יהי' ביטול מנהגו של עולם, א"כ למה כתב בפיהמ"ש (סנהדרין בהקדמה לפ' חלק) דהפי' במאחז"ל (שבת ל, סע"ב) "עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת" הוא: "לפי שבנ"א אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן - פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל וכו'", היינו שמפרש מאמר זה דלא כפשוטו, אף שבפשטות מזה שמחוי ל"י ר"ג משמע שכוונתו כפשוטו, ולמה לא פירש דקאי על תקופה הב' ומתריך, כי הכתוב "יהי פיסת בר בארץ" (תהלים עב, טז) שממנו למדו ש"עתידה כו'" - בא בהמשך להכתוב (שם, א) "לשלמה אלקים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך", דקאי על מלך המשיח. ועד"ז הוא בנוגע לשאר המימרות בשבת שם לפנ"ז, כי בכל הפסוקים מדובר בהמשך לביאת מלך המשיח והגאולה שעל ידו, ולא סתם תיאור מצב שיהי' בעולם בפ"ע, עיי"ש.

ובנוגע למימרא זו ד"עתידה אשה שתלד בכל יום" (בשבת שם) כמ"ש "הרה ויולדת יחדיו", הרי כתיב בהדיא בירמי' ד"הנני מביא אותם מארץ צפון וגו' הרה ויולדת יחדיו", - הרי מוכח בהדיא דזה קאי על תחילת ימות המשיח לפני הזמן דתחיית המתים. ולכן הוכרח אדה"ז לפרש דהפירוש הוא מביאה אחת. ולפי"ז גם לפי רש"י אין לתריך כן והדרה קושא לדוכתא? ונת' שם לתריך פירוש רש"י עפ"י מ"ש במדרש הנ"ל "מהו מתיר אסורים - אין איסור גדול מן הנדה שהאשה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה, ולע"ל הוא מתירה", וי"ל דרש"י סב"ל דמימרא זו ד"עתידה אשה שתלד בכל יום" סב"ל כדיעה זו במדרש דעתידי הקב"ה להתיר איסור נדה, וסב"ל שכן הוא גם בנוגע לטומאת לידה, ובמילא שפיר שייך לומר שמשמשת בכל יום ויולדת בכל יום עיי"ש בארוכה, דלפי"ז נמצא לפי רש"י דמדרש זה קאי על "ימות המשיח" ולא על אחר התחי' ולא כהנ"ל, גם אי נימא דקאי על אחר התחי' הרי בלאו הכי כל המצוות בטלות ולא רק איסור נדה, אלא דבזה י"ל דסב"ל להמדרש דמצוות אינם בטלות לע"ל וכדעת ר' ינאי בנדה סא, ב.

והרמב"ם באגרת תחיית המתים (פ"ד) כתב בהדיא שיתקיים גם אחר תחיית המתים (הובא בשו"ת חת"ס ח"ז סי' ל"ד, וכן סב"ל להרס"ג בס' האמונות והדעות מאמר ז' פ"ח) וי"ל דזהו משום דלשיטתו קאי דסב"ל דמצוות אינן בטלות גם לאחר התחי', וכמבואר בס' הנ"ל סי' ס"ד בארוכה.





## מצוות זכירת עמלק לעתיד לבא

### הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

המנחת חינוך מצוה תר"ג דן מהי הטעם למצוות זכירת עמלק דהחינוך כתב דנשים פטורות ממצוה זו שאינם בכלל מלחמה ואין עליהם החיוב דמחית עמלק ולכך פטורות מזכירת עמלק.

וע"ז כתב המנחת חינוך שם מי עמד בסוד ה' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה דאפשר גזירת הכתוב שזכור שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים, ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל, כו' מ"מ הזכירה יהי' תמיד מ"ע.

ולהעיר ממלאכת שלמה מגילה פ"ג מ"ד שכתב דטעם הזכירה היא שיעשה תשובה ע"י שיזכור עמלק ומה גרם לה ולכך גם בזה"ז שייכת המצוה דזכירה אע"פ שאין עכשיו מחי' בפועל (מכמה טעמים) וגם לעתיד לבא שנמחה עמלק מהעולם קיימת מצוה זו.

והנה בלקו"ש חי"ד פ' כי תצא ב' בהערה 24 הביא המנחת חינוך הנ"ל וכתב וצ"ע שכותב זה בדרך אפשר - והרי עפמ"ש"כ הרמב"ם במצות הריגת ז' אומות (סהמ"צ מ"ע קפ"ז - בכמה דפוסים נשמט מפני הצענזאר - הובא בחינוך מצוה תכ"ה) לכאורה ודאי הוא.

וצריך לבאר תוכן הקושיא דכ"ק אדמו"ר ומה הכוונה לכאורה ודאי הוא, דמשמע שיש להשיב ע"ז, ומ"מ לכאורה ודאי הוא דהמצוה נוהגת לעולם אפילו לאחר שנכרת עמלק לעתיד לבא.

ואפשר לבאר בזה דהנה ספיקת המנחת חינוך היא שכתב ואפשר אף בביאת משיחנו יהי' מצות זכירת עמלק היא מהו הטעם דמצות זכירת עמלק האם היא פרט וטעם משום מחי' וא"כ באופן שבטל מצות מחי' אין עוד מצות זכירה, או שהן ב' מצות נפרדות ואין תלויים זב"ז.

וע"ז כתב כ"ק אדמו"ר דבסהמ"צ שם מבאר הכלל דמצוה הנוהגת לדורות דכל מצוה שיש אפשרות לקיימה בכל זמן נוהגת בפועל.

ולפי"ז מכיון שזכירה שייך לקיימה גם לדורות יש עליו חיוב אפילו באופן שבטל בפועל מצות מחית עמלק.

דבסהמ"צ שם מבאר דמצוה הנוהגת לדורות היא אפילו מצוה שבטל האפשרות לקיימה, מ"מ מכיון דאין המצוה תלוי' בזמן מסויים,

כמו מחיית עמלק דאע"פ שאין המצוה בפועל לאחר ביאת משיח צדקנו שיכרית השם זכר עמלק לגמרי, מ"מ חשיב מצוה הנוהגת לדורות, דכל פעם שיש שם האפשרות יש מצוה לקיימה.

ומצוה שאין נוהגת לדורות היא מצוה שיש האפשרות גם בזמן אחר ומ"מ המצוה אינה נוהגת שם רק בזמן מסויים כמו לוי שהי' פסול במדבר וכשר היום, ומסיים הרמב"ם שם והבן זה השרש ושים אותו בלבבך.

ולפי"ז זכירת עמלק שיש אפשרות הרי צריך לקיימה שהרי היא מצוה הנוהגת לדורות דאם תאמר שבטל המצוה לאחר מחיית עמלק נמצא שאינה נוהגת לדורות שהרי קיימת האפשרות דזכירת עמלק ולא צריך לקיימה.

אמנם יש לדון בזה דאי נימא דהזכירה היא טעם משום מחיית עמלק כמו שסבר החינוך, א"כ אפשר דבאופן דבטל האפשרות דמחי' לעתיד לבא שיכרית השם עמלק לגמרי, ממילא אין גם הטעם למצות זכירת עמלק והוי כאילו אין עוד האפשרות למצוה זו שהרי היא פרט במחית עמלק.

וע"ז כתב כ"ק אדמו"ר דאעפ"כ לפי הכלל בסהמ"צ לכאורה ודאי הוא דיש המצוות זכירת עמלק לעתיד לבא דסוף סוף שייך האפשרות דזכירת עמלק וא"כ היא מצוה הנוהגת לדורות בפועל. דזהו הכלל במצות הנוהגות לדורות דמצוה ששייך לקיימה לעולם, החיוב היא תמיד, ואפשר דזה מכריח דאין טעם הזכירה משום מחית עמלק והן ב' מצות שאין תלויין זב"ז.



## מצוות מחיית עמלק לעתיד לבא

### הנ"ל

הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים ה"ד: "מצות עשה להחרים שבעה עממין שנא' החרם תחרימם וכל שבא לידי אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה שנא' לא תחי' כל נשמה, וכבר אבד זכרם".

ובה"ה: "וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק שנא' תמחה את זכר עמלק וברדב"ז שם כתב ומה שכתב וכבר אבד זכרם, לפי שבא סנחריב ובלבל את העולם".

ולפי"ז צ"ב מדוע בעמלק לא כתב הרמב"ם וכבר אבד זכרם שהרי ע"י שבא סנחריב ובלבל את העולם כבר אבד זכר עמלק.

ויש שכתבו דמחיית עמלק היא לא רק מי שהוא מזרע עמלק אלא כל אומה שנוהגת בשיטה ודרך של עמלק נכללת במצוה זו, שהרי המצוה היא לאבד זכר עמלק. ולכך גם אחר שבא סנחריב ובלבל העולם שייך המצות מחיית עמלק לאומות אחרים שנוהגים בדרך עמלק. (ראה בשו"ת רבבות אפרים ח"ה פורים)

אמנם בספר המצוות להרמב"ם קפ"ז כתב הא שצונו להרוג שבעה עממין שישבו בארץ כנען ולאבדם...

התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק ויכרייתהו עד אחריתו כמו שיהי' במהרה בימנו, כמו שהבטיח אותנו באומרו כי מחה אמחה את זכר עמלק. . וכן להרוג ז' עממין ולאבדם צונו נצטוינו בו והוא מלחמת מצוה ואנחנו מצווים לחטט אחריהם. . וכן עשינו עד אשר תמו ונכרתו בימי דוד ונתפזרו הנשארים ונתערבו באומות עד שלא נשאר בהם שרש.

ומבואר בהרמב"ם שם דמצות מחיית עמלק קיימת אפילו לאחר ביאת משיח בזרע עמלק כלשון הרמב"ם שם, ולא כתב כלל שנכלל בה שאר אומות שמתנהגים כעמלק.

ולפי"ז צ"ב מדוע לא אמרינן שכבר אבד זכרם ע"י שנתערבו כמו שכתב הרמב"ם בסה"מ שם לגבי ז' עממין שלא נשאר בהם שרש.

ויש לבאר בזה עפ"י מה שמבואר בצפנת פענח פ' בשלח וז"ל בד"ה ויאמר בא"ד: "וזה מלחמה לעולם עד דור המשיח כמבואר במכילתא כאן דאז יפקחו עיני עוורים ונראה אי"ה שהכל ע"י השגחה יתעלה ועמלק כפר בזה, והנה כמו דגבי ישראל' ליכא גדר אומה רק כל פרט ופרט הוא שם הכולל ישראל' . . ולכך כשנתבטל כל האומות ליכא נ"מ בין עמונים ומואבים ושאר אומה דבטל מציאות הפרטי, משא"כ בישראל' ולהיפך גם בעמלק גם על הפרט יש שם הכולל לכך גם זכר עמלק. . ולכך אף אחר בלבול, כמו בהמה הוא מין עמלק, כן הוא לדינא, ואכמ"ל.

והביאור בזה דבז' אומות המצוה היא רק במי ששייך לאחד מז' האומות וכיון שבא סנחריב ובלבל כל העולם, א"כ אפילו אם יש איש פרטי שהוא מזרע של הז' אומות, אבל עכשיו הוא שייך לאומה אחרת

וזהו שכתב שם הרמב"ם ונתערבו באומות עד שלא נשאר בהם שרש שאין שרש בז' עממין.

אבל בעמלק החיוב הוא למחות מי שהוא מזרע עמלק דגם על איש פרטי שהוא מזרע עמלק יש החיוב לאבדם ונלמד מקרא תמחה זכר עמלק וא"כ אפילו אם נתערבו באומות אחרים, הרי לעתיד לבא יתגלה מי הוא מזרע עמלק, ויש חיוב להכריתו וזהו שכתב הרמב"ם שם כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק ויכריתו עד אחריתו כמו שיהי' במהרה בימנו, שהקב"ה יגלה מי הוא מזרע עמלק ויכריתו.

ושפיר כתב הרמב"ם בספר היד, דבז' אומות וכבר אבד זכרם ואין עוד שום חיוב שהרי אין עכשיו ז' עממין דהאנשים פרטים נתערבו באומות אחרות, משא"כ בזרע עמלק יש עדיין המצוה לאבד זכר עמלק היינו גם אלו שנתערבו בין שאר האומות אם הם מזרע עמלק.

וביד המלך שם כתב דהוא הדין בז' אומות לעתיד לבא הקב"ה שיודע מי הוא מז' אומות יהרג, אבל לפי מה שמבואר בלשון הרמב"ם וכבר אבד זכרם ועפ"י המבואר בספר המצות נמצא דיש חילוק במצות הריגה בין ז' אומות לעמלק כנ"ל.



### **מצב הר סיני לעתיד לבא**

**הרב בן ציון חיים אסטער**

**ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.**

בספר השיחות תשמ"ח שיחת ש"פ בהו"ב בסופו בהערה 77 בענין עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שיקבעו בארץ ישראל וז"ל: "וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע להר סיני, ואדרבה - במכ"ש וק"ו - להיותו ה"סיבה" לכל עניני תומ"צ, שהם נצחיים (ראה תניא פכ"ה: "יחוד זה למעלה הוא נצחי לעולם ועד . . אלא שלמטה הוא תחת הזמן כו" - בעולם הזה דוקא, עולם השינוי, משא"כ לעת"ל - מצב שלמעלה משינוי).

ובשוה"ג שם וז"ל: "כולל גם השינוי שנעשה בהקדושה דהר סיני ע"פ תורה - "במשוך היובל המה יעלו בהר" (יתרו יט, יג) - דלכאורה תמוה ביותר וביותר לומר שלעת"ל ישאר הר סיני במקומו עתה קרוב

לרפידים וכו' וישאר כן לנצח! ועכצ"ל שלעת"ל יתבטל שינוי זה".  
עכל"ק.

העולה מדברי הרבי שלעת"ל גם הר סיני יקבע בארץ ישראל וסיבת הדבר דאף דהי' שינוי - ע"פ תורה - בקדושת הר סיני, עכצ"ל שיתבטל שינוי זה בפרט שהר סיני הוא הסיבה לכל עניני תומ"צ שהם נצחיים וכמבואר בתניא שרק עתה בעולם השינוי תחת גדריו הזמן יכול להיות שינוי זה אמנם לעת"ל יתגלה נצחיות זה ולכן יקבע בא"י ולא ישאר במקומו עתה קרוב לרפידים.

הנה מצאתי פי' נפלא בילקוט מעם לועז סוף פ' בשלח עה"פ מחר אנכי נצב על ראש הגבעה שהוא תנא דמסייע לי', דמפרש שמש ויהושע וע' זקנים הלכו להר סיני דשם נעשה הנס דהמים (וכמפורש בקרא הנני עומד לפניך שם על הצור בחורב והכית שם גו') ובני ישראל נשארו ברפידים, ואז בא עמלק להלחם בישראל ואמר משה ליהושע ללכת לרפידים להלחם בעמלק והוא בעצמו נשאר בהר סיני להתפלל בהר סיני דוקא שהוא מקום קדוש. עכתו"ד.

רואים מזה שמשוה בחר להתפלל דוקא על הר סיני מחמת קדושתו, וי"ל דחשיבותו כמקום קדוש הוא דהקב"ה נתגלה למשה שם ע"י הסנה והודיעו שתעבדון אלקים על ההר הזה, ולכן אף שעדיין לא הי' ה"תעבדון" כי עדיין לא נתנה התורה מ"מ חשיב לי' מקום קדוש, ולכן משה התפלל דוקא שם! וי"ל שהוא ע"ד מ"ש בתניא שבדרגא דלמעלה משינויים למעלה מן הזמן הרי 'הי' הווה ויהי' כאחד' ולכן הגם שעדיין לא נתנה התורה עליו מ"מ הוא מקום קדוש שיתקבל שם תפילתו.

ולהעיר מהידוע שעמלק חשב באצטגניות מתי להלחם כו' ומשה בהיותו למעלה מן הזמן, שבשם.

עוד יש להעיר שאף שהי' שינוי במשך היובל המה יעלו בהר מ"מ מצינו שהי' שם השראת השכינה אח"כ ג"כ כמבואר בזה המחלוקת רש"י ותוס' בריש יומא.



## הצורך בתשובה יתרה לקרב ביאת משיח צדקנו

**הרב יעקב יוסף קופרמן**

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בהתוועדות דש"פ צו התש"ל הקשה כ"ק אדמו"ר עמ"ש באגה"ת פיי"א, שאין שום ספק וס"ס שמיד כשמברכים ברכת סלח לנו בשמו"ע, הקב"ה מוחל וסולח, ולכן מברכים בשם ומלכות וכו', "ואילו לא היינו חוזרים וחוטאים היינו נגאלין מיד כמו שאנו מברכין בא"י גואל ישראל".

ולכאור' קשה ע"ז שהרי זה שחוזרים וחוטאים הוא רק לאח"ז, ולא באמצע התפלה וא"כ למה משיח לא בא מיד לאחרי ברכת סלח לנו וגואל ישראל? וע"ז נת' שם בהשיחה שכוונת אדה"ז ד"היינו נגאלין מיד" שהיה מתחיל כל הסדר הקשור עם ביאת משיח, שקודם צריך לבוא אליהו לבשר הגאולה וכו', ולכן בינתיים מספיקים לחטוא, ובפרט ע"פ מאמר הגמ' דג' עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום ולכן משיח עדיין לא בא.

אלא שעדיין יש להקשות מהזמן דנס פורים שאז לא חזרו וחטאו במשך זמן קצר אלא עמדו במס"נ במשך כמעט שנה ולא עלתה על דעתם אפילו "מחשבת חוץ", ונמצא שלא חטאו אז במשך שנה לא במחשבה ולא בדבור ולא במעשה, אז לכאור' משיח כבר היה צריך לבוא אז?

וע"ז מתרץ שם דמה שאיתא שלא עלתה על דעתם אפי' מחשבת חוץ הוא רק בנוגע "לעבור על דת ח"ו", דהיינו להמיר דתם אבל בנוגע לשאר הענינים בתו"מ נמשך הסדר כרגיל "שהיו צדיקים ובינונים ולמטה מזה" ולכן לא נגאלו אז בגאולה שלימה "ואכתי עבדי דאחשורוש אנן" עכת"ד השיחה שם.

ולכאור' יש להעיר ע"ז מהמבואר בד"ה בלילה ההוא תשד"מ בסעיף ו' (נדפס בסה"מ - מלוקט ח"ב ע' ער ואילך) "שגם העבודה הפרטית של כאור"א (נער, זקן, טף ונשים) היתה חדורה בהתנועה במס"נ", ובהמשך שם "שגם הענינים דשנה (העבודה הפרטית דכל יום ויום) היו באופן דמס"נ למעלה ממדידה והגבלה" ע"ש בארוכה, ולכאור' א"א לתווכ זאת עם המבואר לעיל מהשיחה שהמס"נ היתה רק בנוגע להמיר דתם, דבהמאמר מבואר להדיא שגם בשאר הענינים היו במס"נ וכו'.

ולפי"ז תחזור הקושיא, למה א"כ לא נגאלו אז לגמרי אף שלא חטאו במשך זמן ארוך?

ואוי"ל הביאור בזה ע"פ מה שנת' בד"ה הנ"ל דתשכ"ה (הנדפס בסה"מ - מלוקט ח"ד ע' קפ"ג ואילך) דשם בס"ב מקשה על מה שמבארים דבלילה ההוא נדדה שנת המלך - מלכו של עולם - הוא עיקר הנס דפורים, וזה נעשה ע"י המס"נ דישראל במשך כל השנה, "והרי בזמן שישראל עושין רצונו של מקום אזי (מצד סדר ההשתלשלות) לא ינום ולא יישן, וכיוון שישראל עמדו אז במס"נ במשך כל השנה מהו הנס ויתירה מזה תוקף הנס בזה שנדדה שנת המלך"? ומבאר שם בס"ח דזה שעמדו במס"נ "כיון שהמס"נ שלהם באה מצד ההסתר (וכפי שנת' שם בסעיף הקודם) שע"י ההסתר מתעורר ההעלם דהנשמה שלמעלה מגילוי "אין זה שייך (כ"כ) לכוחות הגלויים, ובנוגע לכחות הגלויים היו (גם לאחר המס"נ) במצב דלילה ההוא", ובהע' 99 מציין להמבואר בלקו"ש בנוגע לקל שבקלים שמוסר נפשו על קדה"ש "שגם בשעת המס"נ אפשר שלא יזהר באיזו מצוה, ועדיין קל שבקלים הוא", ע"ש.

וא"כ עד"ז אפ"ל גם בנוגע לקושיא הנ"ל למה לא נגאלו אז לגמרי, דהיות שבעצם מצד הכוחות הגלויים עצמם הם עדיין היו במצב דלילה ההוא", והיו שייכים לחטא בשאר הענינים (או בפועל ממש כפי שמשמע מההערה הנ"ל, או עכ"פ בכח), ולכן לא היתה שם תשובה שלימה, שיהיה מושלל לגמרי הענין ד"חוזרים וחוטאים", ולכן לא נגאלו מיד. (ואמנם מהלשון במאמר בתשד"מ לא משמע כ"כ כפי המבואר בהמאמר דתשכ"ה אבל עכצ"ל ועדיין היה איזה חסרון אצלם, דאל"כ אינו מובן באמת מהו גודל הנס, ולמה זה נחשב עדין כ"לילה ההוא" ברוחניות ואכמ"ל).

אלא שלכאורה עדיין יש להבין מפני מה בשביל שתבוא הגאולה לא מספיק שלא יעברו עבירות בפועל, אלא נדרש שגם מצד גדרם של הכחות הגלויים עצמם יהי' מושלל החטא, והרי כשיצאו לגלות היה מצב של עבירות במזיד בפו"מ אצל בני", ומצד זה נחרב הבית ויצאו לגלות, ולכאן מספיק שלא יהיו באותו מצב וכבר בטלה סיבת החורבן ובטל המסובב, ולפועל אינו כן אלא שצריך לשלול גם האפשרויות לחטא וכו' וצ"ב.

נויש להעיר מהמשל הידוע מהרלוי"צ מבארדיטשוב זי"ע בנוגע לשבת חזון שלאחרי שהבן קרע את הלבוש כמה פעמים צריך להבטיח

(באווארענען) שלא נשאר חשש שיחזור לסורו אבל כאן אנו רואים גם בנוגע לחורבן הראשון שנדרש מהם יותר מאשר רק לא להיות באותו מצב כמו שהיו לפני החורבן וטעמא בעי[.]

ונראה לומר בדא"פ, דבאמת מצינו עד"ז בכמה מקומות דיחנו חילוק בין חומרת העבירות שגרמו לחורבן, לבין העבירות שגורמים המשך המצב לחורבן, וכמו שאומרים במפורש בתפלת מוסף דיו"כ לאחר התיאור דעבודת הכה"ג וכו' "אבל עונות אבותינו החריבונו ונה וחסאיתנו האריכו קצו", דהיינו שגם אם בשביל שיבוא החורבן היה צריך דוקא "עונות" שהם כידוע במזיד, הנה בשביל "להאריך קצו" ח"ו מספיק גם "חטאים" שהם כידוע בשוגג. ועד"ז אומרים בשני וחמישי בזהו רחום "כי בחטאינו ובעונות אבותינו ירושלים ועמך לחרפה וגו'".

ולכאור' יש לקשר זה אם הגמ' בסנהדרין (צח, ב) שהקב"ה מצטער בשעה שמעביר העובדי כוכבים מפני ישראל "האיך אאבד אלו מפני אלר", וע"ז אמר רב פפא שם "היינו דאמרי אינשי רהיט ונפל תורא וכו'". וברש"י שם: "כשרץ השור ונפל מעמידן סוס במקומו באבוסו מה שלא היה רוצה לעשות קודם מפלתו של שור שהיה חביב עליו ביותר, וכשמתרפא השור היום או למחר ממפלתו, קשה לו להוציא סוסו מפני השור לאחר שהעמידו שם. כך הקב"ה כיון שראה מפלתן של ישראל נותן גדולתו לעובדי כוכבים, וכשחוזרים ישראל בתשובה ונגאלין קשה לו לאבד עו"כ מפני ישראל". ואיך שלא יהיה הביאור בזה אבל בכ"א מבואר כאן דצריך השתדלות מיוחדת לאחר שכבר נפלו מגדולתן כדי להחזירן לשם, ולכן לא די שלא יהיו באותו מצב של לפני הנפילה אלא נדרש יותר מזה, וכנ"ל.

ועפ"ז יש לבאר גם דיוק לשון ברמב"ם דבסוף הפלאה (בהל' ערכים וחרמים פ"ח ה"ח) כותב: ד"אין מקדישים ולא מעריכין ולא מחרימין בזמן הזה שאין שם מקדש בחטאינו כדי לחזק את בדקו". ובהל' ביהב"ח פ"ז ה"ז כותב: "אע"פ שהמקדש היום חרב בעונותינו חייב אדם במוראו וכו'". ע"פ הנ"ל י"ל דכשמדברים על מה שנחרב הבית נשארה הקדושה שם וכו', משא"כ בהל' ערכים וחרמים מדבר סתם על כך שאין לנו היום את הבית המקדש, שהרי עדיין לא נבנה, מתאים הלשון ש'אין מקדש בחטאינו', ויה"ר שנזכה כבר בקרוב ממש לראותו בבנינו.





# לְקוּטֵי שִׁיחֹת

## זמן קריאת המגילה

**הרב חיים גרשון שטיינמעץ**

**ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט**

בלקו"ש חי"א ע' 342 בהע' (במכתב מיום ט"ז אדר תשכ"ו):

"מחרת יום הפורים: להעיר ממגילה (ב, א) דלשיתסר ושיבסר שייכות מיוחדת לימי הפורים דקאי בולא יעבור (דיש לומר דלאחרי זה גם לא יעבור ליכא, כי איסורו דומה לאיסור בל תוסיף דישנו רק בזמנו. אלא דצ"ע במרדכי ריש מגילה ובבגדי ישע שם), ולפי הירוש' (שם) כל החודש קאי בולא יעבור (וי"ל דלא אח"ז. ועפ"ז יובן בפשיטות ל' הירוש': "כל החודש כשר לקריאת המגילה מה טעמא והחודש אשר נהפך כו' א"ר חלבו ובלבד עד ט"ו כו' ולא יעבור - דאינו חוזר מכל החודש כשר כו' (שהרי מקראי מייתי לה) אלא דארי' הוא דרביע עלי', איסור דולא יעבור", ואכ"מ). ונוסף בשיתסר - דכשחל ט"ו בש"ק מוקפין עושין הסעודה בט"ז (שו"ע סתרפ"ח ס"ו)".

והיינו שמבאר רבינו זי"ע שגדר האיסור ד"ולא יעבור" תלוי בשיטת הבבלי וירושלמי בזמן קריאת המגילה, דלשיטת הבבלי שזמן קריאתה הוא רק מי"א (אין לקרות כל החודש), קאי "ולא יעבור" (רק) על טז ויז אבל לא על אח"כ שהרי אין הו"א שיתכן לקרות אז. משא"כ לשיטת הירושלמי שכל החודש כשר לקריאת המגילה א"כ יש הו"א שיכול לקרות גם שאר החודש (שאחר טו), וע"ז קאי הפסוק "ולא יעבור" לשלול שאין לקרות אז.

ואולי יש לבאר בזה: דהנה בשו"ע סי' תרפח ס"ז "המפרש והיוצא בשיירא ואינו מוצא מגילה להוליך עמו יקראנה בשלשה עשר או בשנים עשר או באחד עשר בלא ברכה ואם א"א להמתין עד ימים הללו י"א שקורא אפי' מתחלת החודש".

ובס"ח: "בן עיר שהיה בספינה או בדרך ולא הי' בידו מגילה ואח"כ נזדמנה לו בט"ו קורא אותה בט"ו", ודעת הט"ז שם סק"ט שקורא אותה בברכה "כן משמעות סתם קורא", אבל דעת המ"א שם ס"ק יב שהוא בלא ברכה (ומציין לב"י וש"ל).

והעירו<sup>1</sup> מדברי הר"ן על המשנה מגילה ב, א: "חל להיות באחד בשבת כפרים מקדימין ליום הכניסה ועיירות גדולות קורין בו ביום ומוקפין חומה למחר", ובר"ן "כפרים מקדימין ליום הכניסה דהיינו יום חמישי והו"ל חדסר דלעולם מקדימין ולא מאחרין דכתיב ולא יעבור". - והיינו שהגם שיום ב' הוא יום ט"ו, מ"מ חל על הכפרים דין "ולא יעבור". ולכאן הוא דומה לנדו"ד (בן עיר שהוא בדרך), וא"כ א"א לקרוא בט"ו מצד "ולא יעבור" - דלא כנפסק בשו"ע.

[וראה ר"ן לקמן על המשנה ה, א. מש"כ בזה, וראה שפ"א על המשנה ד"ה חל].

ואולי י"ל קצת בזה ע"פ הנ"ל, דהנה בלקו"ש חכ"א פורים - תצוה מבאר בארוכה החילוק בין הזמנים של יא עד יג לענין קריאת המגילה, בין שיטת הירושלמי שכל החודש כשר לקריאת המגילה, בזמני המשנה (של יא כו') הוא בגדר זמן של קריאת המגילה [היינו, שהגם שסיבת התקנה הוא מחמת הגברא (כמבואר בגמ'), מ"מ נפעל עי"ז בחפצא (קריאת המגילה) שנעשה לגבי בני הכפרים זמן של קריאת המגילה] שבזמנים אלו לא רק שמקיימים מצוה שמוטל עליהם אלא שגם קיום קריאת המגילה הוא כדבעי, ואינו רק דין והיתר ומעשה וקיום מצוה שמצד הגברא, אלא שגם מצד המגילה ה"ה זמנו (ולפ"ז מבאר הלשון "מגילה נקראת"). וכל אלו הזמנים נכללים ב"זמניהם" כמו יד וטו.

משא"כ זה שכל החודש כשר לקריאת המגילה נלמד מהפסוק "והחודש אשר נהפך להם", שכל החודש יש לגברא האפשריות לקיים החיוב המוטל עליו בזמן "ימי פורים האלה", אבל אין זה ענין המוטל על החפצה של זמן, שנעשים ימי חודש אלו זמן של קריאת המגילה, עכתדה"ק. וע"ש שמבאר נ"מ להלכה בזה.

ובקיצור: הקריאה של יא כו' הוא על חפצת הזמן והוא חפצא של קריאה, משא"כ קריאת כל החודש הוא דין נוסף - דין על הגברא לבד שיכול לקיים מצות הקריאה המוטל עליו כל החודש.

---

(1) ראה "מעגלי צדק" - מגילה ע' ח.

ונמצא לפ"ז, שלשיטת הבבלי אין מציאות דין קריאה של גברא גרידא, רק דין קריאה של חפצא (היינו קריאה שהוא חפצא של קריאה מצד הקריאה ומצד הזמן כו').

ולפ"ז יוצא לכאן נ"מ לפ"ז בגדרו של דין של "ולא יעבור", שלשיטת הבבלי שקאי על טז ויז הרי פירושו של הדין של "ולא יעבור", שלאחר טו אין חפצא של קריאה וממילא אין לקרוא אז, משא"כ לשיטת הירושלמי שכל החודש כשר לקריאה (מצ"ע) ומצד ולא יעבור אין לקרוא מטז ואילך - וקאי הלאו על כל החודש - והיינו משום שמצ"ע הרי כל החודש יתכן בו הקיום גברא של קריאה, וע"ז מחדש לן הפסוק שקיום גברא זו מתקיים רק בחציו הראשון של החודש אבל לא בחציו השני (הגם שגם חציו השני של החודש הוא בכלל "והחודש אשר נהפך להם"), וא"כ נמצא שהלאו מחדש לנו שאין מיום טז ואילך הקיום גברא של קריאת המגילה.

והיינו - שלבבלי "ולא יעבור" שולל הקיום חפצא, ולירושלמי ה"ולא יעבור" שולל הקיום גברא.

וא"כ י"ל, שלדעת הירושלמי שהפסוק ולא יעבור שולל דין הגברא של קריאת המגילה, א"כ י"ל ביום טו שבשושן הוא עצם יום הקריאה - והיינו שחפצת היום הוא יום של קריאה למוקפים, אין מסתבר שבני עיירות לא יוכלו לקיים אז עכ"פ החיוב גברא של קריאה - כיון שסו"ס הוא זמן שהוא עצם החפצא של קריאה. ולכן פסק בשו"ע - כדעת הירושלמי להלכה כנ"ל - שגם ביום טו יכול לקרוא (אם לא הי' באפשרי לפני זה), ועכ"פ בלי ברכה (לדעת המ"א), כיון שסו"ס לבני כרכים הוה עצם הזמן חפצא של קריאה וא"כ אין אומרים שזמן זה נשלל ע"י הפסוק "ולא יעבור", ש"ולא יעבור" קאי על זמן שאין לו בכלל ענין של קריאה בחפצא (שהרי עיקרו הוא לשלול כל החודש), אבל לא זמן שעכ"פ באיזה מקום יש לו חפצת הקריאה.

משא"כ לדעת הבבלי שאין מושג של קריאה של גברא בלי חפצת הזמן, שהרי אין דין של כל החודש לשיטת הבבלי, א"כ הפסוק של ולא יעבור שולל שאין חפצת הזמן מתפשט על טז ויז, וא"כ עד"ז י"ל שהפסוק מחדש לנו שלבני עיירות הרי חפצת הזמן הוא רק ביד ולא אח"כ - וקריאה מצד חיוב גברא לבד לא נמצא לבבלי, ולכן הר"ן שלא

ס"ל כהירושלמי<sup>2</sup> מביא סברא ש"ולא יעבור" קאי גם על יום טו לבני עיירות.

כן י"ל בדא"פ.



## משלוח מנות ומתנות לאביונים

### הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חט"ז ע' 374 ואילך מבאר אליבא דהרמב"ם בגדר משלוח מנות ומתנות לאביונים שהם מסתעפים מהחיוב שמחה שבפורים, ואין חיובם ע"ד מצות צדקה בכלל עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר עפ"ז, דהנה יש להסתפק בנוגע למשלוח מנות ומתנות לאביונים, היכן דאין לו אלא מנה א' ליתן לרעהו, ולא יוכל לקיים משלוח מנות כמצותו שצ"ל "מנות", והיכן דאין לו אלא "מתנה" א' ליתן לאביון א' ולא יוכל לקיים מתנות לאביונים כמצותו, האם עדיין מחויב מצד חובת משלוח מנות ומתנות לאביונים ליתן עכ"פ מה שיש לו?

והנה בנוגע למי שאין לו אלא חצי כזית מצה נחלקו הפוסקים איכא חיוב מה"ת לאכלו, ולהרבה פוסקים כמו דבאיסורים ח"ש אסור מה"ת כך במצוות איכא קצת מצוה באכילת ח"ש מצה (צויין באנצ"ת בערכו), אמנם במשלוח מנות ומתנות לאביונים יש להסתפק אי שיעורא הוא שנאמרה בהם שצריך ב' מנות ושצריך ב' מתנות לב' אביונים, או דכך הוא גוף המצוה משלוח מנות ומתנות לאביונים, וא"נ שכן הוא גוף המצוה אין שום קיום בנותן מנה א' או מתנה א'.

ולכ' מסתברא מילתא דכיון דבקרא נאמרה הך שיעורא ד"מתנות" ומתנות לאביונים" כך הוא גוף המצוה, אולם אין הדבר פשוט כ"כ, דלגבי פדיון הבן דבקרא נאמרה דפדיונו בה' סלעים פליגי בגמ' בכורות מח, ב. אי "חמש ולא חצי חמש", או "חמש ואפי' חצי חמש", ומפרש הרי"ט אלגזי (בהל' בכורות פ"ח אות פא) דכשם דבמצה אם אין לו אלא חצי כזית מצה מקיים מקצת המצוה בח"ש, כך בה' סלעים

(2) וכמדומני שאינו מביאו כלל.

הגם דשיעורו מפורש בתורה מ"מ לחד מ"ד מקיים מקצת המצוה בחצי חמש, וא"כ עד"ז י"ל במשלוח מנות ומתנות לאביונים, דב' מנות וב' מתנות לאביונים הגם דמפורש בקרא הכי אינו אלא שיעורא.

והנה בנוגע למשלוח מנות כ' המג"א (סי' תרצ"ה סק"א) דצ"ל אוכל הראוי לאכילה מיד, דזהו הפי' ב"מנות", ובפשטות טעם הדבר דחייב משלוח מנות קשור לסעודת פורים, ובתרומת הדשן (סק"א) כ' דענינו לספק לכ"א כדי לקיים הסעודה, וכ"כ הב"ח דמשלוח מנות קשור לסעודת פורים, אמנם מבארו באו"א (אבל גם לביאורו י"ל המבואר להלן) ולכן צ"ל מנות הראויים לאכילה, וי"ל עד"ז דזהו הטעם שהחייב הוא ליתן ב' מנות דוקא, דזהו נתונה כדי צורך סעודה, וא"כ י"ל דכשם דאין קיום משלוח מנות אלא באוכל הראוי לאכילה וזהו גוף המצוה שיהא מנה הראוי לסעודה, עד"ז עצם קיום משלוח מנות הוא בב' מנות דדוקא זה נקרא כדי סעודה.

אבל יש להסתפק אי דברי המג"א הם לעיכובא, די"ל דכיון שמה שצריך אוכל הראוי נלמד מל' "מנות" שפירושו ראוי לאכילה, א"כ בלא"ה לאו שם "משלוח מנות" עלה, אבל אולי מ"ש המג"א דצ"ל אוכל הראוי לאכילה אינו אלא לכתחילה כדי לקיים המצוה כראוי, אבל גם בלא"ה קיים מצות משלוח מנות, וא"כ עד"ז א"נ דגם מה שצריך ליתן ב' מנות היא שיהא כדי סעודה, אינו אלא לקיום המצוה כראוי אבל עדיין איכא קיום משלוח מנות במנה א', ויש לחלק.

ולגבי מתנות לאביונים כ' המג"א (שם סק"ב) דהטעם שצ"ל לב' אביונים כי המצוה הוא "לחלק" מתנות, ולכ' י"ל עפ"ז דכך היא צורת גוף המצוה לחלק ב' מתנות לב' אביונים, ובלא"ה ליכא לקיום מצות מתנות לאביונים, אבל לכ' מסתבר לומר להיפך, דבמחצה"ש הכא הביא מ"ש הב"ח דכ"ה הדין בצדקה בכלל דאם יש לו מאה זהובים יחלקם להרבה עניים ולא יתנם לעני א', ולכן צריך ליתן ב' מתנות לב' אביונים, ועפ"ז מסתבר דגם אם אין לו אלא מתנה א' לעני א' קיים עכ"פ מקצת המצוה, דאין זה דין מסוים בצורת מצות מתנות לאביונים שצריך ליתן לב' אביונים אלא הוא מצד הדין במצות צדקה בכלל.

ואולי לפמ"ש בהשיחה דמשלוח מנות ומתנות לאביונים מסתעף מחיוב שמחה בפורים, ואין חיובם ע"ד מצות צדקה בכלל וכיו"ב יש מקום לומר בזה, דאי ה' משלוח מנות כדי לספק צרכי הסעודה בלבד (ע"ד ענין הצדקה), אפשר דב' מנות הוא ע"ד שיעור המצוה לקיימה כראוי אבל גם במנה א' נעשה מקצת המצוה, ועד"ז במתנות לאביונים

אם נאמר שהוא ע"ד מצות צדקה מסתבר דב' מתנות אינו אלא שיעור בהמצוה (כנ"ל מהב"ח), אבל לפמ"ש בהשיחה דיסוד קיומם הוא מחמת חיוב שמחה י"ל דגוף מצות משלוח מנות הוא כשנותן ב' מנות כדי צרכי הסעודה דע"י נתינה באופן זה דוקא מתקיים ענין השמחה.

ועד"ז לגבי מתנות לאביונים עצם מצותה הוא ב' מתנות לב' אביונים, דרך אז מתקיים ענין השמחה, וכמ"ש הרמב"ם דענין השמחה במתנות לאביונים הוא "שאינן שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים", די"ל דה"ש שמחה גדולה ומפוארה במתנות לאביונים הוא דוקא בב' מתנות לב' אביונים. ועצ"ע. ויש להעיר מדברי הב"ח סי' תרצ"ה שביאר ע"ד הדרוש הענין דב' מנות וב' מתנות דוקא עי"ש.

ומדי דברי השיחה זו יש להעיר ממ"ש שם בע' 366 "בפורים אבער קומט אין זיי צו דער ענין פו "קיימו" - דער אויפטו פו קיום וחזק - . . א קיום והוספה פו א ענין אין תורה כפשוטה, כתיבה וקריאת מגילה, אין דורכדעם אויך אין שבח ושורה לה' מער ווי אנדערע יו"ט. ובהערה 20 "עד קרבן תודה". ולא הבנתי א) מה מוסיף בהבנת דברי השיחה בהדוגמא מקרבן תודה? ב) מהי ההדגשה "קרבן תודה"?



### שיטת רבינו זי"ע בענין 'חכמת הטבע' [גליון]

הת' מ"מ וולבובסקי

תות"ל - 770

ראיתי מה שכתבו הרב חר. והרב פ.ש. בגליונות העברו, בנוגע לשיטתו של כ"ק אדמו"ר בדברי הטבע והרפואות הנמצאים בספרי הראשונים, שמוכח מכו"כ מקומות (לקו"ש חכ"ג חגה"ש ג) שכל מה שכתבו הוא חלק מתורת אמת תורת חיים. והביא הרב חר. שלכאורה משמע מכו"כ גדולי האחרונים, הנודע ביהודה, החתם סופר וכו'. שלא סברו כן, אלא סברו שמה שאמרו הראשונים התבסס על מה שידעו בזמנם ע"פ האמצעים שהיו אז, ועפי"ז פסקו את פסקם.

אמנם נראה שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ובהקדים דבעצם יש כאן ב' דיונים שונים המעורבים יחד:

א) האם מה שאמרו הראשונים בעניני טבע וכו' הם חלק מתורה (האם אומרים עליהם ברכת התורה וכו').

(ב) האם ההלכה שאמרו הראשונים והתבססה על ידיעתם בטבע של איזה דבר, נשאת קיימת אף שאנו היום יודעים שמציאות דבר זה אינה כזאת.

והנה משנה מפורשת היא (בלקו"ש חכ"ג הנ"ל) שדברי הרמב"ם בעניני הרפואות המובאים במשנה תורה הם חלק מתורת אמת תורת חיים. (הדיון הא') אמנם אין זה נכון לקבוע ששיטתו של כ"ק אדמו"ר הוא שכל הענינים האלו נמצאים ומתבטאים בגשמיות ממש היום. (הדיון הב') דהרי מסביר רבינו שם שהתורה מדברת בעליונים ורק מרמזת בתחתונים, והיינו שבעצם כאשר כתוב בתורה איזה דבר הרי הוא מדבר בעיקר על השורש הרוחני של הדבר, ורק מרמז לאיך מתבטא בענין הגשמי, ולכן יש זמנים שמצד סיבות שונות אין הרוחני מתבטא בגשמי, ולכן משתנה המציאות ושוב אין הרפואות וכו' תקפות. אמנם עדיין ההלכה כפי שהיא מדברת בעליונים (הדיון הא') נשאת קיימת לעולם, שזהו בעצם אחד מהמאפיינים של תורת אמת - נצחיותה, ורק שבפועל אין לוקחים רפואות אלו וכו' מפני שהגשמי שוב אינו מבטא את הרוחני בשלימותו (הדיון הב').

ובמילא מובן ששיטתו של כ"ק אדמו"ר היתה שידיעת חז"ל והראשונים בטבע וכו' לא באו מדיעת חכמי האומות שבזמנם ועפי"ז פסקו פסקם, אלא זהו חלק מתורת אמת, וכך הוא בשורש הרוחני של הענין, וזה שבזמננו אין רואים את הענין, הרי"ז מצד שהגשמי אינו מבטא את הרוחני. ועל זה לא חלקו גדולי האחרונים שהביא הרב חר. ולא ע"ז דיברו כי אם על הפסק וההלכה בפועל, והיינו הדיון השני. ואף שקשה שמלשונם הרי צריך לזכור שהם דיברו בנוגע לפסק הלכה, ובמילא דיברו כפסקנים ואמרו ש"טעו" ו"לא ידעו" הראשונים וכו'. כיון שדיברו בנוגע להנהגה בפועל. ועדיין אפשר לומר שגם הם הסכימו לדברי חז"ל והראשונים בענינים אלו הם חלק מתורה ממש, וצריך לומר עליהם ברכת התורה, וכו'. ורק שחלקו על הפסק לפועל מפני שצריכה להיות לפי עיני הדיין, ואי אפשר לפסוק נגד החוש (ראה לקו"ש חט"ז עמוד 99) ואמרו שאם הראשונים היו רואים את מה שאנו רואים בזמננו גם הם היו מודים שההלכה (השתנתה ו) אינה כמו שפסקו בזמניהם (הדיון הב').

ובדיון זה השני האם ההלכה משתנית על פי הידיעה החדשה שיש לנו היום, אינו מוכרח ששיטתו של כ"ק אדמו"ר שונה משיטת גדולי האחרונים כמו הנודע ביהודה והחת"ס, דהרי מה שמביאים מאג"ק

חי"ט (אגרת ז' רמב) בנוגע להתהוות שרצים שכותב המכתב מעיר שאף שהרמב"ם סבר ששרצים מסויימים מתהווים מן העיפוש, בלי אב ואם, המדע היום סובר שאין זה נכון, וכותב הרבי ששיטה זו דהרמב"ם היא חלק מתורת אמת, ומה שהמדע היום אומר אינו מוכרח, והוא עדיין רק בדרך השערה וכו' עיי"ש. ולכאורה משמע ששיטת רבינו הוא שההלכה דחז"ל (ובנדון זה למשל היתר הריגת כינים בשבת - מפני שמתהווים מן העיפוש) נשארת על אף דברי המדע.

אמנם כד דייקת שפיר הרי כוונת רבינו שם היא דבר אחר, דהרי מה שמציע כותב המכתב הוא שחז"ל טעו באמרם שאין לכינה אב ואם (הדיון הא') וע"ז אמר רבינו, שהמדע לא הוכיח זה, כי הוא רק בדרך השערה. אבל השאלה שם הוא בעצם שאלה היסטורית האם חז"ל טעו וידעו רק את מה שידעו באותם ימים חכמי הטבע. ושיטתו של רבינו כנ"ל הוא שידיעתם הוא תורת אמת, ובמילא מה שהמדע אומר שהיום רואים אחרת הרי במקרה הספציפי הזה עדיין לא הוכח כל צרכו, ואין בכוח זה לומר שטעו חז"ל, ואפילו אם היו מוכיחים בפירוש שהיום אין זה נכון בשום אופן שלכינה אין אב ואם, ואין שום כינה כזאת בעולם דבר שכנראה אי אפשרי להוכיח, עדיין לא ננעלו שער תירוצים ותמיד אפשר לומר שבזמנם היה באופן אחר. וזה ההבדל בין הגישה שחז"ל ידעו רק מהידיעות של חכמי הטבע בזמניהם, ובמילא מיד כאשר רק מתחילים לשער המדענים היום באופן אחר, מיד אומרים שחז"ל והראשונים טעו בענין זה, לבין הגישה דדברי חז"ל והראשונים הם תורה ממש ולא יתכן לומר שטעו, ובוודאי שלא בהתבסס על השערות ומחקרים הנעשים למחצה לשליש ולרביע. אבל כל זה הוא נוגע לדיון הא'.

אמנם בנוגע לשאלה הפרקטית - הדיון הב' לא הוכח ששיטתו של כ"ק אדמו"ר הוא שאם רואים בפירוש בכינה זאת שנולדה מאב ואם, אעפ"כ מותר להרוג אותה בשבת (עד"מ) בהתבסס על ההלכה שנפסקה בשולחן ערוך. ומה מכריח אותנו לומר שכן סובר רבינו, לפסוק כנגד החוש ובשונה מדברי גדולי האחרונים.

ועדיין הדברים צריכים בירור ויגדיל תורה ויאדיר.





## שיחות

### השייכות של ט"ו בשבט לחידושי (והוספה) בתורה

**הרב מרדכי מנשה לאופר**

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בהתוועדות ט"ו בשבט תשמ"ח (ספר השיחות - תשמ"ח' ח"א ע' 249 ואילך) עורר כ"ק אדמו"ר אודות השתדלות והוספה בשטח של הוצאה לאור בקובצי חידושי תורה, וכהקדמה הדגיש שזהו "הנתינת-כח ד"ראש השנה לאיל" ללימוד התורה מתוך תענוג "...".

גם בליל חמשה עשר בשבט דשנת תשד"מ ('התוועויות תשד"מ' ח"ב ע' 917 ואילך) בהמשך להמדובר אודות ענין ד"אילן" - תלמידי חכמים שנמשלו לאילן - שתכליתו צמיחת הפירות וכו' הזכיר ועורר "פעם נוספת אודות הדפסת קובצי תורה וכיוצא-בזה, ענינים חדשים שצריכים להוציא-לאור מזמן לזמן ...".

יתכן והיה זה בהמשך לשיחת ט"ו בשבט תשל"א ('לקוטי שיחות' כרך וא"ו ע' 312) בענין "כיבוש" העולם ע"י לימוד התורה.

היה זה חידוש בכלל שהרבי יתוועד בט"ו בשבט כפי שהתבטא בעצמו בשבת הגדול תשל"א שלא מצינו הן אצל רבותינו נשיאינו.

ולהעיר שבספרי חסידות פולין מצינו שט"ו בשבט הוא זמן מיוחד לחידושי תורה, והתחדשות בתורה בכלל.

אבוהן דכולהו הרה"ק רבי לוי יצחק מבארדיטשוב (קדושת לוי ליקוטים לאבות דף ק"ח) שט"ו בשבט הוא הכנה לפסח, ופסח הוא הכנה למתן-תורה, נמצא כי חמשה עשר בשבט הוא הכנה למ"ת, כמו-כן מצינו שהתורה ניתנה בחודש סיון, ומשה רבינו אמר למשנה תורה בחודש שבט ("הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר").

ובשם בעל 'אגלי טל' הביא בשו"ת ארץ צבי (ח"ב דרוש א) שאחרי ט"ו בשבט הרגיש שינוי לטובה בחידושי תורה שלו, וזהו כי ביום זה יכולים לזכות להתחדשות בתורה כי האדם עץ השדה, וכן התורה נקראת עץ חיים, וביום זה עולה השרף באילנות ונכנסין בו המים ואין מים אלא תורה, ופירות האילן רומז על חידושי תורה שהם פירותיו של האדם.

הרבה מובא בענין זה בשם החידושי הרי"ם מגור (חידושי הרי"ם עה"ת עניני ט"ו בשבט ע' קט; ספר הזכות) שחודש שבט נקרא על שם שפט, כי בחודש הזה מגישים מן השמים חידושי תורה מה שהאדם יחדש בכל ימות השנה. ועוד, שהתחלת התגלות השפע של השנה הוא בט"ו בשבט, נפתחים בו מעיינות של ביאור התורה, ועיקר התגלות עומק התורה שנקראת עץ חיים זהו ביום ט"ו בשבט, אשר בחודש זה הואיל משה באר את התורה וגו', ולדורות נשאר זמן זה מסוגל לזכות לביאור עומק דברי תוה"ק.



## נגלה

### האומר לאשה ועבד צאו גנבו לי

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"מ (י, ב): "אמר רבינא היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה היכא דשליח בר חיובא הוא . . . [ומקשה:] אלא מעתה האומר לאשה ועבד צאו גנבו לי, דלאו בני חיובא נינהו, ה"נ דמיחייב שולחן, [ומתריך:] אמרת אשה ועבד בני חיובא נינהו, והשתא מיהא לית להו לשלומי, דתנן (ב"ק פז, א) נתגרשה האשה, נשתחרר העבד, חייבין לשלם." ע"כ.

וידועה הקושיא דאיך קס"ד שאשה ועבד אינן בני חיובא. והרי משנה מפורשת היא ש"נתגרשה האשה נשתחרר העבד חייבין לשלם", כפי שאכן מביא בהתירוק, אבל מה עלה בדעת המקשן?

ויתירה מזו: רש"י פי' (ד"ה דלאו) קושיית המקשן, וז"ל: "דלאו בני חיובא נינהו - לשלם, כדתנן (שם) הם שחבלו באחרים פטורין", עכ"ל. הרי שכל יסוד הקושיא הוא אותה המשנה עצמה, שהרי הלשון "הם שחבלו באחרים פטורין", היא התחלת המשנה, הממשכת בהמלים "נתגרשה האשה....", וא"כ כבר ידע בהקושיא את משנה זו, וא"כ בודאי ידע המשך המשנה, וא"כ איך קס"ד שאשה ועבד לאו בני חיובא נינהו?

וי"ל בזה בהקדים עוד דיוק: לשון המשנה הוא "העבד והאשה פגיעתן רעה, החובל בהם חייב, והם שחבלו באחרים פטורין, אבל משלמין לאחר זמן, נתגרשה האשה, נשתחרר העבד, חייבין לשלם", ולכאור' למה הביאה הגמ' כאן להוכיח שהם אכן חייבים לשלם מהלשון "נתגרשה האשה..." ולא ממ"ש לפני"ז בהמשנה "אבל משלמין לאחר זמן", דלכאור' זהו העיקר הנוגע כאן, שהם אכן חייבים לשלם, אבל אין נוגע כאן הזמן מתי משלמים (האשה כשנתגרשה והעבד שנשתחרר).

גם צלה"ב מה שהקשה רעק"א, וז"ל: "לא זכיתי להבין כראוי, דמה בכך דלא הוי בני חיובא לשלם, הא מ"מ הוי בני חיובא דעוברים על לאו דגזילה, ומצד זה מקרי בני חיובא כמו עבירה דעלמא", עכ"ל (וכן הק' בתוס' חכמי אנגלי' ועוד).

ומוכרח לומר שס"ל להגמ' שיש בגניבה וגזילה. וכן בחבלה וכיו"ב, ב' דינים נפרדים: א) מה שעובר על הלאו - האיסור. ב) מה שחייב בתשלומין. (ואף שהם ב' דברים נפרדים, מ"מ אמרה תורה שכשמשלם ה"ה מנתק גם האיסור). ובאופן רגיל אמרי' בנוגע ב' הפרטים שאין שליח לדבר עבירה, הן בנוגע להאיסור, שכשעושה שליח לגנוב וכיו"ב, אין המשלח עובר האיסור, כ"א השליח. וכן בנוגע להתשלומין, שהחייב חל על השליח, ולא המשלח, כי גם התשלומין נקרא גדר עבירה, כי סו"ס זהו תשלומין של גניבה.

אמנם בנדון של מי שעובר האיסור, ופטור מהתשלומין, ס"ל להגמ' שיש לחלק ביניהם, ולומר שבנוגע להעבירה, אין שליח לדבר עבירה, והשליח עובר, אמנם בנוגע להתשלומין, היות ואינו בר חיובא, לכן, לפי השיטה שאם השליח אינו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה, יתכן שלגבי התשלומין יהי' דין שליחות, ויתחייב המשלח.

[ואף שלכאור' מוזר לומר שפעולה אחת תהי' לה ב' תוצאות שונות - מ"מ מצינו כעין זה בענינים אחרים, ולדוגמא: בלקו"ש (ח"ג ע' 984) מביא מ"ש רי"ע (אתוין דאורייתא כלל כא. ומציין שם גם לשו"ע אדה"ז חיו"ד סי' קפ"ג (במהדו"ב ע' 115). שו"ת הצ"צ חיו"ד סקל"ח סוס"א וסקל"ט ס"ג) שדם נדה פועלת ב' דינים נפרדים: א) איסור לבעלה. ב) טומאת נדה. ואפ"ל מצב שתהי' טמאה ולא תהי' אסורה לבעלה, וכן להיפך, שתהי' אסורה לבעלה, ולא תהי' טמאה, וכפי שמביא רא"י מתוס' (ב"ק יא, א. ד"ה דאין). הרי שאפ"ל פעולה אחת,

הגורמת ב' דינים, ומחלקים ביניהם. עד"ז בנדו"ד אפ"ל שהאיסור יתייחס לאחד, והתשלומין לשני, אף שהם באים מפעולה אחת].

וזהו הנדון דאשה ועבד שבסוגייתנו, שלפי הקס"ד נקראים שאינם ברי חיובא לגבי התשלומין של גניבה וחבלה וכיו"ב (כדלקמן) - הנה אכן הם עוברים על הלאו דגניבה וכו', ולגבי זה אמרי' אין שליח לדבר עבירה, מ"מ הקשה בגמ' (שלפי השיטה שאם השליח אינו בר חיובא אמרי' יש שליח לדבר עבירה), צריכים לומר שבנוגע להתשלומין יש שליחות ויתחייב המשלח.

ואף שהגמ' ידעה המשנה שגם אשה ועבד משלמים לאחר זמן, מ"מ זה גופא שגם בהקס"ד ידעה הגמ' שהאיסור אכן מתייחס להאשה והעבד כנ"ל, זה גופא היא הסיבה שחשבה הגמ' שהם נקראים לאו בני חיובא - וכדלקמן.

דהנה בלקו"ש (חי"ז ע' 209) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע בשם הרגצ'ובי שגניבה וגזילה הם פעולה נמשכת. כלומר: כאילו בכל רגע ורגע ה"ה גוזל עוה"פ, וכשמשלם ה"ה מפסיק את פעולת הגזילה מלהמשך, עיי"ש. וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לחבלות וכיו"ב, שכאילו בכל רגע נעשית הפעולה עוה"פ ועוה"פ.

ולפי"ז יש מקום לומר שאשה ועבד בעצם פטורים מהתשלומין בעת שגנבו או שעשו חבלה וכיו"ב. ומה שכתוב בהמשנה "אבל משלמין לאחר זמן" כשיש להם כסף של עצמם, אי"ז מפני הפעולה שעשו בתחלה, כי אז, היות ולא הי' להם כסף, אכן פטורים היו. אלא מפני שכל זמן שלא נתמלא החסרון שנגרם ע"י פעולתם, חוזרת הפעולה ונשנית עוה"פ ועוה"פ, ובמילא גם עכשיו כשיש להם כסף, נשנית הפעולה, ומטעם זה - מה שהפעולה נעשית עכשיו - ה"ה חייבים לשלם. וא"כ הם באמת לאו בני חיוב בעת הפעולה. ואפ"ל בזה יש שליח לד"ע (למ"ד שאם השליח לאו בר חיובא אמרי' יש שליח לד"ע).

ואף שאם זה מטעם פשוט, הרי הכל נמשך, בין הפעולה ובין פטור התשלומין הבא ביחד עם הפעולה, כי כשאומרים שאיזה פעולה היא נמשכת, בפשטות לא רק הפעולה כשלעצמה נמשכת, כ"א גם החיובים והפטורים המסתעפים ממנה, כי הפעולה כפי שהיתה אז בתחלה נמשכת, ואם בתחלה הי' פטור על הפעולה, גם כשנמשכת ה"ז ביחד עם הפטור, וא"כ בנדו"ד צ"ל דאף דהפעולה חוזרת ונעשית עוה"פ

כשיש להם כבר כסף, מ"מ צריכים להיות פטור, כי כן היתה הפעולה בתחלה.

- אינו כן בנדו"ד, כי בנדו"ד גם בתחלה כשהיו פטורים, מ"מ נת"ל שהם עברו על האיסור ולא המשלח, וכנ"ל שמחלקים בין האיסור והתשלומין, וא"כ - כשנמשך פעולה זו, הפי' הוא שפעולה האסורה נמשכת, ולכן אפ"ל חייב עכשיו מטעם הפעולה שנעשית אז שנמשכה, אף שבתחלה היו פטורים, כי י"ל שמתי אמרי' שאם בתחלה הי' פטור, גם כשנמשך אח"כ נשאר פטור, ה"ז רק כשהפטור הוא גדר בהפעולה עצמה (והיינו שבתחלה הפעולה אינה אסורה אצלו), אבל אם הפטור הי' בתחלה מטעם אחר, למרות שהיתה פעולה אסורה, אפ"ל שאח"כ כשבטל טעם הפטור, בא החיוב תשלומין מטעם הפעולה האסורה שנמשכה.

וזה היתה הקס"ד לומר כאן שאף שאחר זמן חייבים האשה והעבד בתשלומין, מ"מ בעת הפעולה ה"ה לאו בני חיוב, ונאמר כאן יש שליח לדבר עבירה, ויתחייב המשלח בתשלומין, כי החיוב שלאחר זמן הוא חיוב שנתחדש אז, מטעם הפעולה האסורה שנמשכה.

ולזה תירץ שאינו כן, כ"א "אשה ועבד בני חיובא נינהו - תיכף בעת הגניבה - והשתא מיהא לית להו לשלומי", היינו שבעצם חייבים הם גם בתחלה, אלא שלפועל אין להם מה לשלם, והראי' ע"ז הוא "דתנן נתגרשה האשה או נשתחרר העבד חייבים לשלם", היינו שהראי' היא מזה שהמשנה כפלה הלשון "חייבין לשלם" עוה"פ. כלומר: לכאור' ה"ז יתור לשון, והכי הו"ל להמשנה למימר "...אבל משלמין לאחר זמן כשנתגרשה האשה ונשתחרר העבד", ותו לא, ולמה כתבה "אבל משלמין לאחר זמן, נתגרשה האשה נשתחרר העבד חייבים לשלם", ומזה מוכח שכוונת המשנה להודיענו שמה שחייבין לשלם לאחר זמן, אין הפי' שאז מתחיל החיוב, כ"א ש"חייבין - בעצם - לשלם", בתחלה. וכמ"ש רש"י שם (ד"ה חייבין לשלם) וז"ל: "שהרי מתחלה הן חייבין, אלא שאין להם מה לשלם..." עכ"ל.

ועפ"ז יומתק למה כתב כן רש"י על התיבות "חייבין לשלם" שבסוף, ולא כתב כן לפני"ז על התיבות "אבל משלמין לאחר זמן", דלכאור' שם הי' המקום המתאים לפרש למה משלמין לאחר"ז, לפי שמתחלה הן חייבין, אבל עפהנ"ל ה"ז מובן, כי מזה שחייבין לשלם לאחר"ז אין ראי' שאכן היו חייבין בתחלה, כנ"ל. ורק לאחר שכפלה

המשנה התיבות "חייבין לשלם", משמיענו שבעצם מתחלה חייבים הם.

ועפ"ז מובן שבדוקא לא הביאה הגמ' בהתירוף כראי' שהאשה ועבד חייבים לשלם מהתיבות "אבל משלמין לאחר זמן", כי אדרבה, הדין הזה ידעה הגמ' גם בהקושיא, וכל כוונת התירוף הוא לדייק בהבבא "נתגרשה . . חייבין לשלם", שמזה מוכח שהם אכן בני חיובא גם בנוגע לתשלומין, ולא רק בנוגע להאיסור.



## בחלוקת דיני ד' שומרים

### הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בשיבת ליובאוויטש - מנטשסטער, אנגלי'

איתא בגמ' ב"מ ה, א: "תני רמי בר חמא ד' שומרין צריכים הודאה במקצת וכפירה במקצת שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר".

ובתוס' ד"ה 'שומר חנם': "פטור על הכל חוץ מפשיעה, ושואל חייב בכל חוץ ממנה מחמת מלאכה, נושא שכר והשוכר, במקצת חייב ובמקצת פטור. ולכך תנא להו כסדר זה ולא שנאם כסדר כתיבתם".

ולכאורה אפ"ל שסדר דברי רמב"ח מדויקים הם והוא, שהא דצריך כפירה במקצת והודאה במקצת - שזהו קולא בהחייב שבועה - הוא בכל השומרין מהשומר שחייבו חמור והיינו שואל ועד שומר שחייבו קל והיינו ש"ח ומה שביניהם והיינו וש"ש והשוכר. אבל באמת כ"ה גם הסדר בהמשנה (לקמן צג, א) "ד' שומרין הן ש"ח והשואל נושא שכר והשוכר שואל משלם את הכל...".

ויש להעיר דהרמב"ם חילק דיני ד' שומרים לב' הלכות נפרדות, הל' שאלה ופקדון ששם מדבר על הלכות שואל וש"ח והלכות שכירות ששם מדובר בהלכות שומר שכר והשוכר. וא"כ מאד מובן הסדר של רמי בר חמא במשנה ש"ח והשואל שזהו סוג א' ונושא שכר והשוכר שזהו סוג ב' של שומרין כמובן מזה שהראב"ד חלקם לב' הל' נפרדות.

ולכאורה צ"ב מה ההבנה בחלוקת הראב"ד הנ"ל והיינו לחלק שומר שכר מש"ח והשואל. ועוד צ"ב לכאורה שהראב"ד הכניס דין ש"ש שהוא מהל' שומרין בדיני שכירות שמדבר על כל הל' שכירות כולל

הדין שאסור לעכב שכר שכיר ודין אכילת השכיר בשעת מלאכתו וכיו"ב שאין להם שום שייכות להל' שומרין.

ולכאורה ה' מקום לחקור בהחיוב של ש"ח וש"ש. האם בעצם שומר צריך להיות חייב כמו ש"ח היינו רק בפשיעה והא דש"ש חייב גם על גניבה ואבידה הוא חיוב "נוסף" בגלל שמקבל שכר.

או להיפך שחיובי שמירה כולל גם החיוב דגניבה ואבידה, והא דשומר חנם פטור על גניבה ואבידה הוא דין "פטור" דכיון דשומר בחנם משו"ה פטור על גו"א.

ולכאורה חקירה הנ"ל הוא יסוד המח' בדין שוכר, דשוכר אינו כשומר שכר שמקבל שכר שמירתו ואינו כש"ח ששומר בחנם.

ואם שומר רגיל חייב כששומר בחנם, ויש דין מיוחד בש"ש שחייב בגו"א בגלל שקיבל שכר שמירתו, א"כ פשוט ששוכר כש"ח.

אבל אם פשטות חיוב על שומר רגיל הוא כש"ש, והא דש"ח פטור בגו"א הוא בגלל ששומר בחנם, א"כ שוכר כש"ש.

ועפ"ז ה' מקום לומר שטעם הראב"ד הוא, שגדר שומר הוא שומר חנם, וחיובי ש"ש בא כתוצאה מחיובי שכירות ולא מחיובי שומרים.

אבל דא עקא דלפי הנ"ל שזהו מח' ר"י ור"א אי שוכר כש"ש או כש"ח, וא"כ הראב"ד שפסק כר"א דשוכר כשומר שכר וזהו גדר על שומר, וא"כ למה חילק שומר שכר ושוכר משאר השומרין.

ועי' לקו"ש חל"א משפטים (א) בביאור שי' רש"י במח' הנ"ל, ונקודת הדברים שהא דשוכר כש"ש הוא לא כהנ"ל שבעצם הוא כמו ש"ש, אלא בעצם ה' צ"ל כשואל ורק מכיון דיהב אגרא נפטר מחיובי אונסין ומשו"ה דינו כש"ש.

אבל לכאורה צ"ב אם אפשר לומר הנ"ל בהראב"ד דהא חילק הל' שאלה מהל' שכירות. וצ"ב.



## בענין תפוס במוסירה

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג**

**ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

איתא בגמ' (ט,א) "אחד רכוב חמור ואחד תפוס במוסירה זה קנה חמור וזה קנה מוסירה". ובהמשך מקשה ע"ז הגמ' "נקני נמי רכוב

במוסירה", ומפרש רש"י: "שבראש החמור שהוא תכשיט החמור וכחמור דמי".

ובהמשך הסוגיא מביאה הגמ' תירוצו של ר' אבהו על קושיא זו: "הואיל ויכול לנתק ולהביאה אצלו" (והיינו שזה שתופס המוסירה יכול לנתקה מעל ראש החמור ולהביאה כולו אצלו). ודוחה הגמ' התירוץ: "והא דר' אבהו ברותא היא, דאי לא תימא הכי טלית שהיא מונחת חציה ע"ג קרקע וחציה ע"ג עמוד ובא אחד והגביה חציה מע"ג קרקע ובא אחר והגביה חציה מע"ג עמוד ה"נ דקמא קני ובתרא לא קני הואיל ויכול לנתק ולהביאו אצלו! ? אלא הא דר' אבהו ברותא היא".

וראיתי מקשים, דלפי פירושו של רש"י (דלעיל) בקושיית הגמ' - שהרכוב יקנה המוסירה מחמת זה "שהוא תכשיט החמור וכחמור דמי" - אי"מ לכאורה מה היתה סברת ר"א בתירוץ; הרי זה שיכול לנתקו כו' יכול אולי לבטל מעשה קנין של השני, או להחשיב התפיסה של זה שיכול לנתקו, אבל איך יכול לבטל המציאות שהמוסירה הוא תכשיט של החמור? והרי החמור בודאי נקנה להרוכב ומדוע לא יקנה גם התכשיט שעליו? (ראה באוצר מפרשי התלמוד (ובהערות שם איך שמקשה על התירוץ שמביא ע"ז), ובכית לחם יהודה, ועוד).

ב. והנה בגליון תתצד (ע' 38) בשיטת הרמב"ם, דהכח דיכול לנתקו כו' אינו כח לבטל קנינו או תפיסתו של השני, אלא הוא סברא המגלה לנו דגם חלק זה (שביד המנתק) נחשב לחלק מאותה החצי שביד חבירו, והיינו דהא דיכול לנתק החלק השני ע"י החלק שבידו מראה שב' החלקים הם באמת חפץ אחד שלם ושלכן הרי גם הוא נחשב אחוז באותו חלק שביד חבירו (יעויין שם איך שתירצתי בזה כמה קושיות בדעת הרמב"ם כאן ובהל' שבת ואכ"מ).

ונראה, דלדרך זה יתורץ גם קושיא זו דעסקינן ביה; דקושיית הגמ' היתה דהחלק של המוסירה שעל ראש החמור לא יחשב כחלק משאר המוסירה אלא כתכשיט של החמור, וא"כ ה"ה שייך לזה שקונה את החמור ולא לזה שקונה את המוסירה. וע"ז תירץ ר"א דמחמת האי סברא דיכול לנתקו כו' הרי גם החלק שעל ראש החמור אינו נחשב כדבר נפרד משאר המוסירה, דזה שיכול לנתקו כו' 'אומר' שכל המוסירה הוא דבר אחד - מוסירה, ושוב הרי גם חלק זה שייך לזה שקונה המוסירה.

ג. והנה ע"פ פירוש זה בדברי ר"א, יש מקום לומר שעצם הסברא שלו מעולם לא נדחתה; דיש לפרש המשך דברי הגמ' - בדחיית דברי



ר"א - כך: דאה"נ דהאי סברא דיכול לנתקו כו' מחשיבה גם אותה חלק של המוסירה שעל ראש החמור כחלק משאר המוסירה (ושלכן שייך שיקנהו האוחז במוסירה), אמנם מ"מ יש כאן חיסרון מצד אחר, והוא דחסר בההגבהה של האוחז במסירה, דהרי בהחלק שע"ג החמור לא עשה מעשה של הגבהה.

ובמילים פשוטות: הקושיא הראשונה של הגמ' - "נקני נמי רכוב במוסירה" - היתה, שחלק זה של המוסירה שייכת במיוחד להרוכב (מחמת היותו תכשיט כו') ולא להתופס בהמוסירה, וע"ז תירץ ר"א דגם חלק זה יכול להשתייך לזה שתופס בהמוסירה (כמשנ"ת), ומסיקה הגמ' דמ"מ אינו יכול לקנותו לפועל משום חיסרון בההגבהה שלו באותה חלק.

ומדויק היטב בלשון רש"י, דעמש"כ הגמ' ד"הא דר"א ברותא היא" פירש, "דאע"ג דיכול לנתק לאו הגבהה היא", ולא כתב דהא דיכול לנתק "לאו כלום היא" וכיו"ב, אלא דאע"ג דאכן קיימת האי ענין דיכול לנתק, מ"מ אינו יכול לקנות משום ד"לאו הגבהה היא".

ד. ונרוויח בזה דבר גדול בביאור שיטת הרמב"ם והמחבר בסוגיא זו, אשר תמהו עליה רבים; דהנה מסקנת סוגיין הוא דהרוכב קונה את חלק המוסירה שעל ראש החמור, והאוחז במוסירה קונה מה שאוחז בידו, והשאר לא קנו לא זה ולא זה, וכך נפסק להלכה ברמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ז ה"ז) ובשו"ע (חו"מ סי' רעא ס"ג). ואמנם הרמב"ם (שם ה"ו) והמחבר (שם ס"ב) פסקו ג"כ שבמקרה דהי' רק אחד שאחז במוסירה (בלי אחד שרוכב על החמור) "קנה המוסירה לבדה" (ולא החמור), ומשמעות הדברים הוא שבמקרה זה קנה כל המוסירה ולא רק מה שאוחז בידו.

וביאר בזה הסמ"ע (סק"ד), דהא דקנה כל המוסירה הוא משום ד"בידו למושכה כולה אליו מראש הבהמה", ורק כשיש אחר שרוכב על הבהמה ה"ה קונה את החלק שעל הראש והר"ז מבטל קנינו של האוחז בהמוסירה.

אמנם הש"ך והט"ז והגר"א (שם) הקשו על דבריו (של הסמ"ע) שהם נגד הגמ' שלנו שדחתה סברת ר"א וסב"ל דלא אמרינן האי סברא דיכול לנתקו כו', וא"כ איך השתמש עם סברא זו עבור קנינו של האוחז במוסירה? (ומחמת קושיא זו פירשו, שמש"כ הרמב"ם והמחבר שקנה המוסירה הרי הכוונה היא לאותה חלק של המוסירה שתופס

בידו (וכן הוא בהג"מ שם). אמנם בודאי הרי המשמעות הפשוטה אינו כן אלא שקונה כל המוסירה וכפי שלמד הסמ"ע).

[והנה הש"ך הקשה גם ממש"כ המחבר עצמו (סי' רסט ס"ה) דכשמגביה חלק מטלית וחלקו השני מונח על העמוד הרי אע"פ שיכול לנתקו ולהביאו אצלו, לא קנה הטלית (וכן יוצא גם מפשטות סוגיין ופרש"י), והרי שם אין משהו אחר האוחז בהטלית שמבטל קנינו בה! (ולהעיר דע"פ דברים אלו של המחבר לכאורה כבר לא יכולים להשתמש עם ביאורו של ה'בית אהרן' בסוגיין, וגם לא עם ביאורו של הנתיבות (בסי' קצה סק"ב) ואכהמ"ל).

אלא דע"כ צריכים לפרש לכאורה - עדמשי"כ ב'אבן האזל' על הרמב"ם (בהלכה דעסקינן ביה) - דשונה מוסירה מטלית, דבמוסירה אכן אין חיסרון בהגבהה בזה שחלקו השני הוא ע"ג הבהמה הואיל שכן הוא דרך הגבהתו וההשתמשות בו, משא"כ בטלית שכשחלקו עדיין מונח על העמוד הר"ז מבטל הגבהתו עיי"ש.

אלא דעדיין קשה (קושיית הנו"כ הנ"ל) דהרי בסוגיין נדחתה סברת ר"א וא"כ איך השתמש בה הרמב"ם והמחבר כנ"ל?

אמנם נראה דלדרכנו מבואר הדבר היטב; דעצם סברת ר"א מעולם לא נדחתה, דהא דיכול לנתקה כו' היא אכן הסברה איך אפשר שהתופס במוסירה יקנה גם אותה חלק שעל ראש החמור (כמשנ"ת הסברא בזה), ודחיית הגמ' היתה רק שמ"מ במקרה זה - שיש גם רוכב על החמור - יש חיסרון בההגבהה של התופס במוסירה (כמו שיש חיסרון זה בהמגביה חצי טלית). וא"כ מבואר היטב דבמקרה שאין חיסרון בההגבהה ה"ה יכול לקנות כל המוסירה ע"י תפיסתו בה (מחמת סברת ר"א, וכדברי הסמ"ע).



## עמוד וחטא בשביל שתזכה לקיים מצות עשה [גליון]

### הרב פנחס קארף

#### משפיע בישיבה

בגליון תתצד (ע' 41) מבאר הרב י. ד. ק. שי' מה שבמ"ע מוחלין לו מיד משא"כ בל"ת תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, שזהו מפני שבל"ת המרידה היא גדולה יותר, עיי"ש בדבריו.

ודוחה הפי' שב'שיעורים בספר התניא' שזהו מפני שבמ"ע א"א להמשיך האור שהחסיר, עי"ש.

אבל איך יפרנס הלשון שנאמר באגה"ת "והעובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו עושה פגם למעלה בשרשה, ומקור חוצבה . . לכך אין כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ", הרי שהטעם למה בל"ת אין הכפרה עד יוה"כ, הוא מצד הפגם, ולא מצד שהמרידה היא גדולה יותר.

וזה שהוא מקשה על הפי' שבשיעורים, שבאגה"ת משמע שהמחילה והכפרה באה על עצם המרידה, אינני מבין קושייתו כי באגה"ת נאמר זה על מ"ע ושם כל המחילה היא על המרידה, כי על חסרון האור א"א לכפר כנ"ל. אבל בל"ת שאין חסרון האור, כ"א פגם וזה כן אפשר לתקן, אבל ע"ז צריכים גם יוה"כ.



## חסידות

### המדרגה של מי שאין לו הרבה זמן ללמוד תורה

**הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג**

רב ושלוח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

\*איתא בתורה אור דף צ"ה ד"ה 'חייב אדם לבסומי בפוריא': "וכך הנה גם למעלה הרי אין כל השגות של הנשמות שוים ויש בהם מדרגות ומעלות אין קץ וכמארוז"ל שכל צדיק נכוה מחופתו של חברו (ולכן מי שדי לו בפרק א' שחרית ופרק א' ערבית שדי לו במשל לערך ההשגה של שרש נשמתו) והיינו דוקא כשאי אפשר לו לעסק כו' שזו הוראה שדי לו בזה..."

ע"ן בספר 'חסידות מבוארת' שמבאר דברי אדמוה"ז: "זה גופא שאדם נמצא במצב שאי אפשר לו לעסק בתורה הרי זה הוראה ששרש

---

(\* הערה זו נדפסה בגליון העבר ועפ"י טעות הושמטה חלק מההערה, ולכן נדפסה כאן בשלימות, ואם הכותב והקוראים שיחיו הסליחה ושגיאות מי יבין. - המערכת.)

נשמתו הוא ממדריגה נמוכה יותר שאינה שייכת להשגות נעלות יותר מזיו השכינה ולפיכך די לו בלימוד מועט כדי שיוכל לקבל ולהנות ממדריגות זיו השכינה כפי יכולת ושורש נשמתו". ובשוה"ג מס' 25 מביא עוד אפשרות, והיא מהגהת הצמח צדק: "וכיון שא"א לו ועוסק כל מה שאפשר לו, ישלים לו הקב"ה לבוש ומשל להשיג על ידו מה שצריך להשיג".

ועיין שם שמביא דברי רבינו זי"ע לקו"ש חכ"א פ' ויקהל (ע' 248) שיש לומר בשני אופנים הסיבה מדוע אי אפשר לו לעסוק בתורה: אם הסיבה היא מצד טירדתו בהשגת פרנסתו, הרי זו הוראה שנשמתו ממדריגה נמוכה שהשגתו קטנה ומצומצמת ואין צריך יותר מפרק אחד שחרית כו'. אבל אם טרדתו היא בעניני צדקה ובפרט בצרכי ציבור אזי ישלים לו הקב"ה... מה שמגיע לו וצריך להשיג בהשגת התורה.

ובסוף הער' 25 (של חסידות מבוארת) כותב: "ולהעיר שבהגהת הצמח צדק בס' תקע"א (וכן באור התורה) מוסיף עוד אופן או שנשמתו מבחנת שעיקר ורוב עסקו צ"ל במצות מעשיות שבהן ועל ידן ישיג..." היינו שיכול להשיג גם ע"י קיום המצות, עיין שם.

וצ"ע מדוע אדמו"ר הזקן, הצ"צ, ורבינו זי"ע אינם מביאין עוד אפשרויות, וכלקמן:

בקו"א לספר התניא קדישא 'ולהבין פרטי ההלכות' דף קס, א. כותב אדמו"ר הזקן: "ובזה יובן חיוב כל נר"ן להשלים כל התרי"ג במחדו"מ שהן פרטי ההלכות וצריכות לבוא בגילגול להשלים התורה בפרדס כדי לברר כל הברורין הנוגעת להם מכל הרפ"ח שהיא קומת אדם שלמה..."

מדבריו משמע שכל איש צריך לבא בגלגול כדי להשלים התורה בפרדס. וא"כ, אם אדם נמצא במצב שאי אפשר לו לעסוק בתורה, לכאורה יש לו האפשרות שאולי כבר למד הרבה בגלגולים אחרים שלפני חייו בעלמא הדין, ובגלגול זה הוא צריך בעיקר להשלים הלבושים של מעשה.

וצ"ע מדוע אפשרות זו לא הובאה בדברי רבותינו נשיאנו.



## ספירת הבינה - למעלה מבחי' סוכ"ע, או היא בחי' סוכ"ע?

הת' מנחם מענדל ברונפמן

קבוצה תות"ל - 770

בספר המאמרים "תורת מנחם תשכ"ח" (תדפיס, שיצא לאור זה עתה כתשורה לחתונה) מובא (במאמר ד"ה העושה סוכתו תחת האילן, ע' כו) ד"פנימיות התורה היא למעלה מההגבלה דו' קצוות, והו"ע עלמא דחירות, שעניינו בספירות הוא ספירת הבינה, בחינת סוכב כל עלמין. והרי גם עניין הסוכה הוא המקיף דבינה".

מעניין להעיר, שבמאמר ד"ה 'והיה ביום ההוא' (הב', דש"פ האזינו) תשכ"ח (שם ע' כ) מובא, אשר כדי "שתהיה ההמשכה מבחי' סוכב כל עלמין לבחי' ממלא כל עלמין . . . צריכה להיות המשכה מבחינה שלמעלה גם מסוכ"ע. וזהו עניין השופר, שעל ידו נמשך מבחינה שלמעלה מסוכ"ע, וענינו בספירות הוא ספירת הבינה".

בדקתי במקור (המצוין בהערה - בשני המאמרים [ע' כ הע' 89 ; ע' כו הע' 14]), ולמרבח הפלא, מקור הדברים הוא באותו מאמר של כ"ק רבינו הזקן נ"ע בלקוטי תורה (דרושים לר"ה - נז, ב-ג). הלשון שמופיע במקור הוא: "ע"י השופר נמשך מבחינת בינה דא"א שלמעלה מערך התענוג דו"ת דא"א...", ובהמשך: "כי בית ראשון היה מבחינת ה' עילאה - בינה . . . עלמא דחירות" (וע"ז מדבר בד"ה העושה סוכתו, עיי"ש).

מדברי אדה"ז אכן נראה שע"י השופר נמשך מבחי' בינה דא"א וכו', ושכית ראשון ענינו הוא בינה, וזהו עלמא דחירות (שבתורה - הוא פנימיות התורה). אך בפשטות, אין שם התייחסות האם ספירת הבינה היא למעלה מסוכ"ע, או סוכ"ע.

לשון אחר: הוספת המשמעות לספירת הבינה - בשני המאמרים (שהוא למעלה מסוכ"ע ושהוא סוכ"ע), או שנאמרה ע"י כ"ק אדמו"ר, או שהיא תוספת המניחים. בכל מקרה, העניין צריך ביאור.



## תכלית השתלשלות העולמות [גליון]

### הרב פנחס קארף

#### משפיע בישיבה

בגליון תתצד (ע' 50) מבאר הרב י.י. שי' שא"א לפרש בתניא מה שכתב הואיל ולהם ירידה כפי' הפשוט, דאז לא מובן למה התכלית הוא עוה"ז התחתון, עיי"ש בדבריו.

משא"כ באם נלמד הפי' ב"הואיל ולהם ירידה מאור פניו" כהפי' המובא בהמאמר, שהכוונה היא כי מאחר שהם גילויים ה"ז ירידה לגבי העצמות, וא"א לומר שהעצמות הוא בשביל גילויים. אז יובן למה התכלית הוא בעוה"ז התחתון. עיי"ש בדבריו.

אבל הלא בהמאמר אינו אומר שכל הפירוש במה שכותב בתניא "הואיל ולהם ירידה מאור פניו יתברך" הוא שהעצמות אינו בשביל גילויים, אלא אומר שם. "ועוד שכיון שזהו רק גילויים הרי אא"ל שהעצמות הוא בשביל גילויים".

הרי שזהו פירוש שני. וא"כ קושייתו במקומה עומדת לפי פירוש הראשון. וא"כ מוכרח לומר שהביאור שאומר בהמאמר למה התכלית הוא דוקא בעוה"ז התחתון הוא גם לפי פירוש הראשון.



## יראת העונש [גליון]

### הנ"ל

בגליון תתצא כותב הר' נ.ש. בהערותו על קושית הר' ח.ר. וז"ל שם: וגם עצם קושייתו נפלאה ממני, מה הקשר והשייכות בין דרגות של טוב וקדושה והפכם המבוארים בחלק הסוד של התורה לענין גדר קיום המצוה כפשוטו לפי ההלכה? עכ"ל.

ואני איני מבין קושייתו כי בודאי חלק הסוד יש לו שייכות לחלק ההלכה, כי הסוד זהו הפנימיות של הנגלה, ויש להם שייכות זל"ז, וא"כ כשאומרים שעפ"י ההלכה זוהי מצוה, א"כ אזי עפ"י הסוד יש בזה טוב וקדושה.



## רמב"ם

### בדין אנשי מעמד

**הרב משה בנימין פערלשטיין**

**מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

בגליון תתצד הבאנו דברי הרמב"ם פ"ו ה"א מהל' כלי המקדש: "אי אפשר שיהי' קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו וקרבות הציבור הן קרבן של כל ישראל ואי אפשר שיהיו ישראל כולן עומדין בעזרה בשעת קרבן לפיכך תקנו נביאים הראשונים שיבררו מישראל כשרים ויראי חטא ויהיו שלוחי כל ישראל לעמוד על הקרבות והם הנקראים אנשי מעמד..." ע"כ.

ודקדקנו בדברי הרמב"ם: (א) הרמב"ם מתחיל ההלכה "א"א . . והוא אינו עומד על גביו", ולא מצינו בשום מקום שהרמב"ם פסק במפורש דצריכין לעמוד על קרבנו. (ב) כתב "וקרבות הציבור הן קרבן של כל ישראל", ולא הסביר איך הוא קרבן של כל ישראל. דהנה רש"י כתב 'שהתמיד בא מן השקלים של כל ישראל', והרמב"ם נקט בפשיטות בלי טעם. (ג) הרמב"ם כתב "לפיכך תקנו נביאים הראשונים", הרמב"ם הוא הרי ספר הלכה, ולא מובן למה הדגיש מי תקן זה. (ד) למה הדגיש הרמב"ם "כשרים ויראי חטא", שלא מובא זה בלשון המשנה. (ה) מדברי המשנה משמע שעיקר התקנה של נביאים הראשונים היא עשרים וארבעה משמרות, ומדברי הרמב"ם משמע ששני תקנות יש: א' תקנה שיבררו מישראל אנשים כשרים ויראי חטא ויהיו שלוחי כל ישראל. וב' שיחלקו אותם לכ"ד מעמדות.

והבאנו כמה ענינים שבהם יש חילוק בין רש"י והרמב"ם בהסוגיא, (א) רש"י כתב הטעם שקרבות הציבור הם של צבור, משום שהם באין משקלי ציבור, והרמב"ם לא הביא זה שהם באים משקלי ציבור. (ב) רש"י בגמ' סוטה ובמגילה הביא לימוד המדרש שמקור מעמדות הוא "תשמרו להקריב לי" היינו שהוא מדין שמירה, והרמב"ם לא הביא ענין שמירה ולא הדגיש זה כלל, ומלשונו משמע שאין זה כוונתו. (ג) לרש"י המעמד הוא צירוף בין כהנים לויים וישראלים והם במקום משפחתם, ולהרמב"ם רק ישראלים הם חלק מהמעמד. (ד) רש"י לא השתמש בלשון שליחות רק כתב שהם 'במקום' כלל ישראל, והרמב"ם הדגיש שהם שלוחי כלל ישראל.

יש להקדים מ"ש באור זרוע (וגם מובא בש"ע ס' נ"ג) אם אחד מן הצבור יכול למנוע את השליח צבור מלהתפלל. והביא בשם רבו רבינו שמחה שיחיד יכול לעכב חזן שלא יעשה שליח צבור. והאו"ז מביא ראי' לזה - "ותדע דהא ישראל שהפריש קרבן חובתו ובא כהן והקריב ובעל הקרבן אינו חפץ בו שיקריב קרבנו וכי ס"ד שנתכפר לו והא אסקינן, מאי טעמא תקנו מעמדות לפי שנאמר צו את בני ישראל וגו'. האיך קרבנו וכו', התקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות, הא למדת דאפי' הם חפצים אפי' הכי לא נפקי ידי חובתו אא"כ עומדים על גבם כש"כ היכא שאינו חפץ בהקרבנו דלא נפקי ידי חובתו", עכ"ד.

והנה לכאורה מוכרחים לומר דהאו"ז אינו מפרש זה שעומד על גביו בקרבן דהוא מדין שמירה, דא"כ מה ראי' מזה שאפשר לעכב הש"צ, הרי בש"צ לא שייך דין שמירה. אלא הוא לומד זה שצריך לעמוד על הקרבן הוא מטעם אחר, וטעם זה שייך גם לשליח ציבור.

מצינו בטור יו"ד סי' רס"ב בשם בעל העיטור שכתב "מנהג שאבי הבן עומד על המוהל להודיע שהוא שלוחו כדאמרינן לגבי קרבן אפשר שיהא קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו", ע"כ ע"ש. ובשו"ע שם סע' ט' הביא להלכה דאבי הבן עומד על המוהל להודיע שהוא שלוחו ע"ש.

ודברי בעה"ט והמחבר צ"ע למה דוקא אצל מצוה זו מצינו חידוש לעמוד אצל המוהל "להודיע שהוא שלוחו" למה לא מחייבין בכל דין שליחות שהמשלח יעמוד אצל השליח, ואדרבה עיקר שליחות בש"ס הוא שהשליח אינה נמצא בפני המשלח דאם נמצאים יחד ל"ל שליחות, ורק במילה שצריכים מומחה ע"ז, רגיל המשלח להיות אצל השליח. וא"כ מהו ענין זה 'להודיע שהוא שלוחו'.

והנראה לומר בדעת השו"ע לפי הידוע שבמצות מילה יש מצוה על כלל ישראל למול ג"כ. ויש דיון אם יש מצווה מיוחדת על האב או רק קדימה. ועיי' במ"ש בקובץ תתעז' אודות שאלה זו, ומ"מ דבר פשוט דיש מצוה השייכת לכלל ישראל, ומשו"ה בעינן לעמוד ע"ג המוהל 'להודיע שהוא שלוחו' דבלא"ה אינו מוכרח שהוא שלוחו.

והראי' שהביא הבעה"ט הוא מסוגיין, דאי אפשר שקרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו דמשמע דהוא לומד ענין זה בדומה למצוות מילה, דבקרבן ציבור הרי גם הכהן הוא חלק מכלל ישראל וא"כ ה"ה ג"כ בעליו של הקרבן ויכול לשחוט לעצמו. וע"ז הוצרכו



הישראלים לעמוד על גביו בכדי שיהא ניכר ו'להודיע שהוא שלוחו', היינו שהכהן עושה הקרבן בתור שליח של כלל ישראל.

היוצא מדברינו דבסתם שליחות לא בעינן עומד על גביו דעצם העובדא שהוא עושה הדבר מוכח שהוא שליח. וכמו בגיטין וקידושין, דעצם העובדא שהוא נותן הגט היא הוכחה על השליחות, דאם לא שהוא שליח א"א שיתן הגט. וכן בקידושין וכדומה. משא"כ במילה מאחר שהשליח מצד עצמו יכול לעשות המעשה ויש לו מצוה בעצמו, צריכין להודיעו על השליחות, וכן בקרבן ציבור, דבקרבן יחיד הרי בלי רשות ושליחות בעל הקרבן א"א לכהן להקריב הקרבן וא"כ זה שהכהן מקריב זה ראי' שהוא שלוחו. משא"כ בקרבן צבור שהכהן הוא חלק מהצבור כמו הישראל א"כ הוא שייך להשחיטה מצד עצמו ומשו"ה בעינן 'עומד על גביו' להראות שהוא שלוחם של ישראל, וא"ש.

ובזה א"ש סברת האו"ז הנ"ל דסובר דכמו בקרבנות צבור בעינן עומד על גביו כדי להודיע הוא שלוחו, כמו כן בתפילה ש'תפילות כנגד קורבנות תיקנום' צריכים כל הקהל להסכים להחזן שישמש בתור ש"צ ובזה ג"כ יהי' להודיע שהוא שולחו' דהרי החזן חייב בתפלה מצד עצמו, ורק כשעומד על גביו אז מוכרח שהחזן הוא שליח הקהל. ונמצא דע"ז שעומד ע"ג חל הקשר של שליחות וממילא אם אחד מהצבור אינו מסכים אז חסר בהשליחות.

ועכשיו נבוא לבאר החילוקים בין רש"י והרמב"ם שהבאנו לעיל: (א) רש"י הדגיש דהשקלים הם מכלל ישראל והרמב"ם לא הדגיש זה, ולפמ"ש א"ש דלרש"י שכוונת המעמדות היא משום שמירה אז עיקר הדגש הוא על בעלות של הקרבן שבא מן השקלים. ולרמב"ם שעיקר הדגשה היא "להודיע שהוא שלוחו", א"כ עיקר הדגש הוא על המתכפר בהקרבן והם כלל ישראל, ועבודת הקרבן צריך להתייחס אליהם. (ב) לרש"י המעמד אינו ענין של שליחות כ"א שאנשי מעמד הם במקום אחיהם בנ"י לשמור על הקרבנות, והוא דמאחר דהקס"ד הוא דהדגש הוא בשמירה א"א שכל ישראל ישמרו על קרבן וגם אין ענין שכלם ישמרו, וא"כ עיקר השמירה אינה אלא על יחידים, ואולי זהו כוונת רש"י דאמר ו'א"א שיהו כל ישראל עומדים על קרבנן', היינו דא"א לכל ישראל שישמרו הקרבן, ומשו"ה לרש"י אין זה ענין של שליחות דמלכתחילה לא הי' דין על כלל ישראל, אלא דאנשי מעמד הם במקום כלל ישראל ר"ל שהם העוסקים בהשמירה במקום אחרים מכלל ישראל שהיו יכולים לשמור, דענין השמירה מלכתחילה לא ניתן

רק ליחידים וא"כ האנשי מעמד הם היחידים במקום אחרים. משא"כ להרמב"ם דכל ישראל צריכים לעמוד על הקרבן "להודיע שהם שלוחם" נמצא שאנשי מעמד הם שלוחים של כל ישראל לענין זה של 'להודיעו שהוא שלוחם'. היינו עמידתם שם היא בתור שליחות של כל ישראל, דאילו לא היו שלוחם של כלל ישראל לא הי' בזה ה"להודיעו", דאולי הכהן רק שליח דהאנשי מעמד. ומשו"ה להרמב"ם הוא מדין שליחות דהיינו דאנשי מעמד הם השלוחים של כל ישראל.

ולפ"ד יש להבין עכ"פ ב' עניינים, והם: דהרמב"ם הדגיש שהם "כשרים ויראי חטא", ולא מצינו כן ברש"י ובשאר מקומות. ועצם הענין דבענין כשרים יראי חטא י"ל דהרמב"ם למד זה מהא דאנשי מעמד הוצרכו להתענות במשך השבוע ולמד הרמב"ם מזה דבענין אנשים כשרים ויראי חטא, ואולי הרמב"ם הדגיש זה משום דלשיטתו זהו ענין של שליחות, ומסתבר שהשליח יהי' מי שראוי להיות שלוחו של כלל ישראל. אבל לרש"י דיש כאן ענין של שמירה אז לכאור' לא בענין שומרים שמויוחדים במדריגתם, ועכ"פ כשרים ויראי חטא אינה שייך לעצם עבודתם. וגם מאחר שאינם "שלוחי כלל ישראל" כמ"ש לעיל א"כ לא האנשי מעמד שייכים להשמירה כמו שאר ישראל, וממילא אין סברא מיוחדת דבענין בעלי מדריגה.

גם יש לפרש (עכ"פ להבין) לפ"ז, למה לרש"י בענין כהנים ולויים וישראלים חלק מהמעמד, ולהרמב"ם לא, והבאנו בקובץ העבר שהגבור"א הקשה על רש"י דאי בעינן שליחות לא בעי' כ דוקא שליח כהן ושליח לוי ושליח ישראל, ע"ש. ולפ"ד א"ש עכ"פ דלרש"י אינם שלוחים כ"א במקום כלל ישראל, ואולי סובר דהתקנה של הנביאים שיהא מכל חלק של כלל ישראל במקום כל ישראל, ואה"נ מצד שליחות אין מקום לתקנה זו אבל במצד הענין של 'במקום' יש סברא לזה.

ונשאר לנו עדיין לבאר למה הדגיש הרמב"ם הא ד"נביאים הראשונים תקנו".

ואא"ל דהנה 'הגבורות ארי' במס' תענית הקשה על המשנה, מנלן דבענין עומד על קרבנותיו. וכתב: "ונראה לי דודאי מן התורה אינו צריך מעמד אלא בתמיד בלבד ולא בשאר קרבנותיו", ע"ש. היינו דדין מעמד הוא מן התורה והמקור הוא "תשמרו". ומצאתי באחרונים שהקשו איך שייך לומר שליחות על דבר שאין בו מעשה? וכתבו שאין זה דין שליחות כ"א ב"מקום כלל ישראל" וגם שהוא רק תקנת

הנביאים. היינו דכל הענין דא"א שיהי' קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו, הוא ג"כ מתקנת הנביאים ואע"פ שא"א לומר דלהרמב"ם אינה מצד שליחות מ"מ אפ"ל דהענין "דלהודיעו שהוא שלוחו" לא הי' מעכב בעצם (כמו שאינו מעכב במילה) ורק משום תקנת הנבאים הוא מעכב, ומשו"ה הדגיש הרמב"ם תקנת הנביאים להורות וליישב מה הי' עד שתקנו הנביאים, וגם למה מעכב עכשיו, ודו"ק.



## האם מברכין על דבר האיסור

### הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות ברכות פ"א הי"ט: "כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה, אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד הרי שאכל טבל של דבריהם . . ואין צריך לומר אם אכל נבילות וטריפות או שתה יין נסך וכיוצא בו . . אבל אם אכל דמאי . . הרי זה מברך תחלה וסוף". עכ"ל.

היינו דלהרמב"ם אפי' אם אכל איסור דרבנן בשוגג אינו מברך, וכפי שביארו הפוסקים בדעת הרמב"ם, הובא בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' קצ"ו, שאין זה מברך אלא מנאץ, כמ"ש וברצע בך נאץ ה' (תהלים י"א)<sup>1</sup>.

(1) והנה הצפנת פענח, בחידושו על הרמב"ם מסביר שי' הרמב"ם, משום דסב"ל דאינו נהנה ממאכל איסור, ומביא ע"ז הרמב"ם בהלכות תרומות פ"י הי"א: "דנזיר זר ששתה יין של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם החומש, דהו"ל כמוזק ולא כאוכל". ומציין ג"כ לדברי הרמב"ם בהלכות מכירה, פט"ז הי"ד: "דהמוכר בשר לחבירו ונמצא בשר בכור, פירות ונמצאו טבלים . . מה שאכלו אכלו, ויחזיר להן את הדמים . . אבל המוכר דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים אם היו הפירות קיימין מחזיר את הפירות ונוטל את דמיו ואם אכלן אכלן ואין המוכר מחזיר לו כלום..." עיי"ש.

ולכאז' צריך ביאור בטעמו - דהלא בהלכות מכירה הנ"ל משמע דבאיסור דרבנן נהנה, ולפיכך אם אכלן אין המוכר מחזיר לו כלום, דנהנה. וא"כ צריך ביאור למה כאן בהלכות ברכות פוסק הרמב"ם דגם אם אכל איסור של דבריהם אינו מברך, הלא נהנה.

והנה הט"ז באו"ח סי' קצ"ו הרגיש בזה הקושי ג"כ דכתב: דהסיבה דאינו מברך על דבר איסור הוא משום דדומה למ"ש ביו"ד סי' קי"ט "המוכר לחבירו דבר שאיסורו מן

ומשיג ע"ז הראב"ד, דהתינח בנוגע לברכת המצוות, דהוי מצוה הבאה בעבירה? משא"כ בנוגע לברכת הנהנין, ובלשון הראב"ד: "טעה

התורה ואכלו, יחזיר לו המעות דהוה כאילו לא אכלו. הכי נמי כן הוא לענין ברכה, וחמירי טפי דאפילו באיסור דרבנן נחשב לגבי ברכה כאילו לא אכל כלל".

אבל לא הסביר למה לגבי הלכות מכירה, נחשב אכילה באיסור דרבנן ואם אכלן אין המוכר מחזיר לו כלום, ולגבי הלכות ברכות לא נחשב אכילה.

ויש לבאר הדבר עפ"י דברי הצפנת פענח הידועים בקשר להרמב"ם הלכות מכירה הנ"ל. דלמה באיסור תורה אפי' אם אכלו הלוקח חייב המוכר להחזיר לו הדמים, ובאיסור דרבנן אם אכלן הלוקח אין המוכר חייב להחזיר לו הדמים?

ומבאר בזה הצפנת פענח, בריבוי מקומות (צפנת פענח שו"ת דווינסק ח"ב סי' לב) דדבר האסור מן התורה הרי הוא כאילו אינו ראוי לאכילה ולפיכך האוכלו אינו צריך לשלם בעדו, אבל דבר שאסור מדרבנן "ואיסור דרבנן רק על האדם כי אין להם כח לתקן על החפץ, משום כך האוכלו אין צריך לשלם שכן בדבר עצמו אין בו שום חסרון" יעו"ש באריכות.

וממילא מובן דבהלכות מכירה דהסיבה שאינו משלם תלוי בהחפצא, כי אכל דבר שאינו ראוי לשלם בעדו, יש חילוק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן.

אבל פה בהלכות ברכות דהסיבה שאינו מברך תלוי בהגברא כי אינו מברך אלא מנאץ כפי שכתב אדמו"ר הזקן ממילא איסורי דאורייתא ואיסורי דרבנן שווין הן ובשניהן אינו מברך ובפרט לדעת הרמב"ם דבכל איסור דרבנן איכא לאו דלא תסור, ויש להאריך בכ"ז עוד ובהלכות מכירה ובהלכות תרומות נאריך בזה בעו"ה.

2) והתורה גזרה דמצוה הבאה בעבירה לא הוה מצוה, ובפרט לדעת הראב"ד בהלכות לולב פ"ח ה"ט, הובא ונתבאר בשאגת אריה סי' צ"ט, ובערוך לנר סוכה דף כז, דלדעת הראב"ד מצוה הבאה בעבירה, הוה מן התורה, ולפיכך אסור גם במצוות דרבנן דכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, וי"ל בזה לדעת הראב"ד דאלולי זאת דהתורה גזרה, דמצוה הבאה בעבירה לא הוה מצוה - לא היינו אומרים כן מדעת עצמנו כי מה איכפת לן שבה ע"י העבירה, הרי סו"ס עשה פעולת המצוה.

אבל התורה גזרה דמצוה הבאה בעבירה לא הוה מצוה - ולא נחשב כפעולה כלל בין במצוות דרבנן בין במצוות דאורייתא, כמבואר במנחת חינוך מצוה שכ"ח, אבל לדעת הרמב"ם שם בהלכות לולב, מצוה הבאה בעבירה דרבנן, ולא תיקנוה במצוות דרבנן ולפיכך פסק דלולב הגזול כשר ביו"ט שני של סוכות, דהיא מצוה דרבנן, כי לדעת הרמב"ם הרי"ז ענין שכלי שתקנו רבנן, כי איך יעשה קטיגורו סניגורו אבל לא תיקנו חכמים בדרבנן. וי"ל הביאור בזה דהרי נתבאר לעיל בהע" 1 דמצות דרבנן רמיא על הגברא ולא על החפצא, ולפיכך במצוות דרבנן לא איכפת לן אם החפצא נעשית בו איסור מקודם כ"ז שהגברא עכשיו אינו עובר איסור ע"י עשיית המצוה - כמבואר בתוס' סוכה דף ל, א. ד"ה 'משום' וכן בפנ"י סוכה ריש פ"ג, דביו"ט ב' כיון שיצא בשאול יוצא בגזול, דאין העבירה באה מכח המצוה, כיון דיוצא בשאול אפי"י שלא מדעת בעלים דניחא ל' לאיניש למיעבד מצוה בממוניה.

בזה טעות גדולה שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם לומר שאין להם חשיבות קביעות, הואיל ואוכלין דבר האסור, והוא כעין אכילת פירות שאין להם קבע לזימון. אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו, "עכ"ל הראב"ד.

ובלשון אדמו"ר הזקן בשולחנו "כי מי שאוכל שום וריחו נודף, יחזר ויאכל שום אחר שיהא ריחו נודף ביותר ויהנה ג"כ מהעוה"ז בלא ברכה" ! ?

ומחלוקת זה תובן ביותר עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' דלהרמב"ם העיקר היא לברר שכלו עבודת המטה וכו'. מובן שלא יברך כי ה"ה מנאץ, ואין זה אמיתית שלימות ענין הברכות לברך ולהודות לה' בשכלו, ועכשיו ה"ה מנאץ - ולפיכך פסק דלא יברך.

אבל להראב"ד העיקר היא האמונה ופעולת המצוות, ולפיכך שואל הראב"ד למה ניקח ממנו פעולת המצוה דברכת הנהנין משום שעשה

ובזה יש ליישב דוחק המפרשים, דהרי התוס' בסוכה בדף הנ"ל כתבו: דלולב של אשירה ועיר הנדחת אינו פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, כי בלקיחתו אינו נעשית עבירה, רק נעשית בו עבירה מקודם, ופסולין רק מטעם כתותי מיכתת שיעורי'.

אבל הרמב"ם בפיהמ"ש שלו רפ"ג בסוכה כתב: דלולב של עיר הנדחת פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה. רואים להדיא דנחלק על דברי התוס' הנ"ל.

(עייג"כ אגרות קדש כרך י"ג ע' רס"ו שהעיר בזה). ובהלכות לולב פ"ח ה"ח פסק הרמב"ם, דלולב הגזול כשר ביו"ט שני. הרי רואין דסב"ל כסברת התוס', ולפי שאין עושה עבירה ע"י המצוה לא איכפת לן במה שנעשית העבירה מקודם, והערוך לנו והשאגת אריה הנ"ל - תירצו, דהרמב"ם נחלק על דברי התוס' הנ"ל, וסב"ל דשייך מצוה הבאה בעבירה אפי' שלא נעשית עבירה ע"י פעולת המצוה, כפי שפי' בפיהמ"ש שלו, רק דסב"ל דלא שייך מצוה הבאה בעבירה באיסורי דרבנן.

ובמרכבת המשנה ועוד כתבו, דמ"ש הרמב"ם דגזול כשר ביו"ט שני, ש"מ שחזר בו בספרו 'היד' ממה שפירש בפיהמ"ש שלו. וסב"ל כדבר התוס', ויוצא בלולב הגזול ביו"ט שני, כיון דהו"ל כשאל שלא מדעת בעלים וכו' ואין עושה עבירה בטילתה.

ולפי מה שכתבנו מקודם יש לתרץ ולתווך מה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש ובספרו 'היד' דבאיסורי ומצוות דאורייתא דקשורים עם החפצא סב"ל להרמב"ם כפי שכתב בפירוש המשניות שלו, דכל שנעשה איזה איסור בהחפצא לא שייך שיתקיים בו מצוה, אבל באיסורי דרבנן כגון לולב ביו"ט שני סב"ל כדעת התוס' דכל שהגברא אינו עושה פעולת האיסור ע"י המצוה יוצא המצוה.

ובהלכות לולב ובהלכות שופר בעז"ה נאריך בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד בדין מצוה הבאה בעבירה. ועוד חזון למועד.

איסור ואכל נבילות וטריפות, לכל הפחות יעשה המצוה דברכת הנהנין, ובלשון אדמו"ר הזקן הנ"ל: "מי שאוכל שום וריחו נודף יחזר ויאכל שום אחר שיהא ריחו נודף ביותר, ויהנה ג"כ מהעוה"ז בלא ברכה?



## אין אדם לומד רוב חכמתו בלילה [גליון]

**הרב אליהו זילבערשטיין**

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליונות האחרונים (תתצב ואילך) שו"ט הרב ח. ר. שי' בסתירת דברי הרמב"ם, דבהל' דעות כתב, שדי לו לאדם לישון ח' שעות. ובהל' תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב, שלא יאבד אפי' א' מלילותיו בשינה. והרי בלילות הקיץ הקצרים א"א שלא יאבד כל הלילה בשינה, עיי"ש.

וקושייתו אינה מובנת, דהרי בה' דעות פ"ד עוסק הרמב"ם בעניני בריאות כמו אכילה שתי' ושינה וכו', והסיבה שענינים אלו נכללים בסדר הלכות התורה, הוא כלשון הרמב"ם פ"ד ה"א: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי עבודת השם הוא...", דהיינו דהחובה דשמירת בריאות הגוף הוא כדי שיהי' ביכולתו לעבוד את ה', א"כ הרי מובן דבמקרה שיש הלכה המנגדת לסדר היומי דבריאות הגוף, באכילה או בשינה יש הכרח להתאים את סדרי החיים (בריאות הגוף) לחיובי ההלכה, והגע בעצמך, הרמב"ם מסדר לנו סדר מסודר באכילה ושתי' ומוסיף דשינוי וסת - תחלת חולי, ולאידך יש חובה לשנות ד' כוסות יין בליל פסח, שהוא לכאורה לא לפי הסדר שסידר לנו בה' דעות בנוגע לשתי' (שלא ישתה אלא כשהוא צמא, ולא ישתה בתוך המזון וכו'), האם יאמר משהוא שיש סתירה בין ה' דיעות לה' חמץ ומצה? ! או האם נאמר שחיובי תעניות בימים שמתענים בהם הם בסתירה לה' דעות? ! והביאור הוא פשוט, שמירת הבריאות הוא אמצעי בשביל לעבוד את ה' ע"י קיום הלכות התורה, ולכן כשקיום המצוה מונעת ממנו ההנהגה הרגילה בשמירת הגוף, בהכרח שישנה (לפי שעה עכ"פ) את הנהגתו, ובטח לא יזיק לו השינוי לפי שעה, ובפרט ד'שומר מצוה לא ידע דבר רע'.

והנה בנוגע לשינה, מובן מאיליו דבלילות הקצרים ימצא דרך שילמד מעט זמן עכ"פ בלילה, ושערי פתרונים לא ננעלו, דהיינו שיקום באמצע הלילה ללמוד קצת זמן כדי לקיים "קומי רוני בלילה".

וגם פשוט שמ"ש הרמב"ם שלא ישן ביום, דאין הכוונה שלא ישן בזמן שאור היום עדיין מאיר, דהרי בלילות הקצרים כשהלילה קצר מח' שעות, בהכרח יישן חלק משעות היום, (ובפרט בקוטב הצפוני שהיום מאיר במשך רוב שעות המעת לעת, האם נאמר שישן רק שעה א' בלילה? !).

וע"כ כוונת הרמב"ם שלא יישן באמצע היום לבד מח' שעות שינה.

ובהל' ת"ת פ"ג הל"ו: "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל...". והרי זה היפך מ"ש בהל' דיעות בסדר הנהגת אכילה? וע"כ צ"ל כנ"ל דשומר מצוה לא ידע דבר רע, והתכלית דשמירת הגוף, הוא כדי שיוכל ללמוד תורה, ולכן "כל מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה... כך היא דרכה של תורה וכו'".



## הלכה ומנהג

### טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמוותר

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות שבת סימן שח סעיף סא:

"ואסור להגביה הטבלא או המפה עם הקליפות שעליה ולטלטלה למקום אחר אלא צריך לנערן ממנה מיד . . ואם יש פת על הטבלא או על המפה שהקליפות עלי' מותר להגבי' עם הכל ולטלטלה לכל מקום שירצה מפני שהקליפות האלו הן בטלות לגבי הפת", עכ"ל.

לכאורה משמע מפשטות הלשון שאם יש פת על השולחן אין צריכים לנער את השולחן מיד, אפילו במקום שאפשר לנער.

ובסימן שט סעיף ד כתב אדמו"ר הזקן: "...וכן אם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר כגון שהניח עליו מבע"י גם דבר המותר בטלטול שחשוב יותר מדבר האסור . . כיון שלא נעשה בסיס לאיסור בלבדו הרי הוא עומד עדיין בהתירו ומותר לטלטלו אף שגם האיסור שעליו מיטלטל עמו מאיליו אלא שאם אפשר לנער האיסור ממנו מיד צריך

לנערו מתחלה ואח"כ יטלטל ההיתר בלבד למקום שצריך אליו", עכ"ל בנוגע לענייננו.

ולא הבנתי מהו החילוק בין מה שכתב בסימן שח סעיף סא הנ"ל לבין מה שכתב כאן, ששם אין צריך ניעור לכתחילה וכאן צריך ניעור לכתחילה.



## חלב או גלידה קפואה בשבת

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

האם מותר להוציא חלב קפואה או גלידה קפואה מתא ההקפאה של המקרר בשבת?<sup>1</sup>

גמ' שבת (נא, ב): "אין מרסקין לא את השלג ולא את הברד בשבת אבל נותן הוא לתוך הכוס (של יין בימות החמה כדי לצננן ואע"פ שנימוח מאליו - פרש"י) ואינו חושש".

והטעם שאסרו חכמים לרסק שלג וכו' בשבת, רבו הדעות בראשונים.

א) דעת רש"י - משום דקא מוליד בשבת, ועוד כתב שם ודמי למלאכה שבזמנא מים האלו.

ב) הר"ן (הובא דבריו בב"י סוף סי' שי"ח) ביאר דעת רש"י, דהאיסור הוא משום סרך מלאכה לפי שהוא כבורא ומוליד המים הללו. וכן פירשו הרמב"ן והרשב"א דעת רש"י.

---

1) משנה זו נשנית בכו"כ מקומות - וכמה נביאים נתנבאו בסגנון שונה אך למסקנא דומה בהסבר הדברים, ונגעו אף בקצרה בשיטת כ"ק אדה"ז, וגם יש אריכות גדולה בפרטי נדון זה בכמה ענינים המסתעפים מסוגיא זו שאכמ"ל, כוונתי במאמר זה בעיקר להרחיב בשיטת רבינו כ"ק אדה"ז בנידון השופך אור חדש על מחלוקת הפוסקים מרכזי בענין זה, וכדלקמן בפנים.

הרוצה לעיין יותר באריכות הדברים ראה קצה"ש סי' קכ"ז סק"ו ואילך, שש"כ פ"י הערה י"ד, שו"ת צי"א ח"ז סי' כ"ד ובעיקר דברי האג"ט מלאכת דש סק"ב. ומשם תמצאהו.



והחידוש שבפירושם הוא, דמפשטות לשון רש"י משמע שיש בריסוק איסור נולד, אבל מכמה טעמים קשה להם לפרש כן ברש"י וכדלקמן, לכן מפרשים דעת רש"י שאינו מלאכה ממש אלא דומה למלאכה שהרי בורא מים הללו.

ג) הרשב"א (הובא דבריו במ"מ פכ"ג מהל' שבת) כתב הטעם שאין מרסקין משום גזירת פירות העומדין למשקין. ופי' הר"ן דעתו דהיינו גזירה שמא יסחוט פירות העומדין למשקין. וממשיך הרשב"א, מפני שהברד והשלג למימיהן הן עומדין.

וביאר המ"מ דלמדנו מדברי הרשב"א, דהעיקר משום גזירת סחיטה, שאין כאן איסור נולד כרש"י ואסור רק בידים מטעם גזירה הנ"ל, ולכן מותר ליתן מאכל או קדרה שקרש שמנוניתה בחמה או כנגד המדורה ואין כאן נולד. וכן כתב הרמב"ן ז"ל. ע"כ מהמ"מ. וכן כתב הסמ"ג הובא דבריו בב"י.

ד) ס' התרומות כתב דהוה נולד ממש. וביארו הראשונים דעתו דהאיסור הוא דלא הוכן מלפני שבת במצב כזה שנמחה ונפשר ועל כן אסור לשתותו ואף אסור להביאו לידי כך - והוא מוקצה ואסור להביא דבר שמותר לטלטל למצב שאסור לטלטל. כעין איסור ביטול כלי מהיכנו (לשון ס' שבת בשבתו בביאור דעת ס' התרומות).

והק' עליו הרמב"ן דשומן כיון דלעולם אוכל הוא אפי' לרסק ולסחוט מותר, דהא בפירות דלאו בני סחיטה נינהו סוחטין אותן לכתחילה. ותי' הר"ן וז"ל: "ואין זה קושיא אצלי דשומן זה כיון דכל זמן שלא קרש זב וצלול הוא, ודרכו בכך, אף כשקרש כפירות העומדין למשקין דמי", עכ"ל הר"ן.

וכן ס"ל להטור, דהאיסור כאן הוא מטעם נולד, דז"ל: "ואסור ליתן אינפנאדה (שומן שנקרש) אפי' ברחוק מקום מפני שהשומן שבה נקרש חוזר ונימוח והוי לי' נולד ואסור", עכ"ל. והוא כהסה"ת.

נמצא שיש נפק"מ גדולה בביאור סוגיא זו בדברי הראשונים.

דלדעת ספר התרומות דטעם האיסור הוא משום מוליד דמוקצה, אין חילוק אם מרסקו בידים או שנימוח מאיליו, כל שמביאו למצב שנמחה ונעשה צלול הוי נולד ואסור.

ולדעת שאר הראשונים (הרמב"ן והרשב"א ועוד) דפליגי על סה"ת וס"ל דהטעם הוא או מצד סרך מלאכה (רמב"ן) או משום גזירת

סחיטת פירות העומדין למשקה מפני שהברד והשלג למימיהן הן עומדין. מ"מ כיון דאינו סוחט ממש בידים לא גזרו וכל שלא רסקו בידיו מותר.

כן העלו האחרונים ביאור דברי הראשונים הנ"ל וראה אג"ט מלאכת דש סקי"ב.

להלכה, המחבר (סי' שיח סעי' ט"ז וסי' ש"כ סעי' ט) מקיל כהרמב"ן והרשב"א דלא כסה"ת ומתיר ליתן אינפאנאדה אפי' כנגד האש במקום שהיס"ב ואע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח, אבל הרמ"א בסי' שי"ח שם (ומקשים למה אין הרמ"א מעיר כלום בסי' ש"כ וצ"ע) מחמיר כהסה"ת אבל במקום צורך כתב שיש לסמוך אסברת המקילין.

דלפי"ז יוצא בפשטות דאסור להוציא מתא ההקפאה בקבוק חלק וכדו' שנקפא כדי שימס וישתהו - רק במקום צורך כגון לתינוק או לאורחים יש להקל.

וכן ראיתי כותבים (שבת בשבתו סי' ש"כ סעי' ט') דאפי' מה שאינו רוצה שימס כנדון סה"ת - אלא שכן הוא המציאות דמסתמא לא רצה שהשומן ימחה, כגון להוציא גלידה מהמקפיא ולהניחו עד שימס - כי לאכלו קפוא מותר לכו"ע -

ואף המ"ב (סי' שי"ח ס"ק ק"ה) מחמיר לדעת הרמ"א להוציא דבר קפוא מהמקפיא ואינו מניחו דוקא נגד החמה רק נפשו מאליו - מושם נולד. ורק אם נקרש מלמעלה שרי להעמידו במקום שלא יגיע ליד סולדת בו דהקרח כשימס יהי' מתערב תיכף תוך המשקים שתחתיו ואינו ניכר, ע"כ, משמע ברור דאם כולו קפוא וניכר אסור אף אם נימוח מאליו.

ובבש"כ (פ"י סעי' ג') ג"כ מחמיר כהמ"ב, אלא דשם בסעי' ה' מתיר להוציא חלב (ובשר מבושל שאינו מוקצה) ולהפשירה, וה"ה בגלידה. ובהערות מסביר בשם הגרשז"א דהטעם הוא שבאמת אי"ז נולד דאוסר סה"ת, דנולד הכוונה שנשתנה ונעשה דבר חדש לגמרי כגון ממאכל למשקה ולכן גלידה לאחר שנקרש לא נעשה דבר חדש, דהרי גם לפני"ז הוא אותו מאכל ולכן לא נחשב נולד (לשון ס' שלחן המבואר סי' ש"כ הערה 9 דמביא בשם הגרשז"א שם בבש"כ, אך אני לא מצאתי אבל הסברא כשלעצמה נכונה).

וכ' הגרש"ז שם בהערה כ': "דלא קשה מההוא דפשטידא בסי' שי"ח ס' ט"ז ברמ"א דמשמע שיכולין לאכלם גם כשהשומן הוא קר ואפ"ה אם נפשר סובר סה"ת דיש משום נולד די"ל דשאני התם שהשומן אינו נאכל כשהוא קר רק אגב הפשטידא אבל השומן עצמו אינו נאכל אלא לאחר שנמס". ע"כ.

וכ"כ בשבלי הלקט ענין שבת אות פ"ה דאין איסור זה אלא בשלג וברד שלא הי' אף פעם מים, אבל קרח שנעשה מדבר שהי' כבר מים אין בו משום נולד כיון שלא נעשה דבר חדש לגמרי. וכ"ה בערו"ה סי' שי"ח סעי' כ"ה. ע"ש.

ועוד כתב בשש"כ שם בהערה ט"ו בשם הגרש"ז, דנולד הוא דוקא דבר שנעשה שינוי הניכר בגוף הדבר אבל בשר ודגים וחלב קפואים שלא נעשה שינוי הניכר בגוף הדבר לאחר שנקפאו אי"ז נולד, ואף שעכשיו אינו ראוי לאכילה מ"מ לא חשיב נולד רק נשתנה.

העולה מכל הנ"ל הוא דאף שנחלקו הסה"ת והרמב"ן בשומן הנקשר דהוי נולד כמוקצה והרמ"א ועוד מחמירים כדעת סה"ת ואסור אא"כ יש צורך גדול מ"מ מסיבה אחרת וצדדית יש להתיר להפשיר חלב וגלידה, והוא דלדעת כמה אחרונים אי"ז נולד כי לא נולד כאן שום דבר חדש.

אלא דכ"ק אדה"ז מפרש אחרת בדברי סה"ת ולפי ביאורו עולה דהמחלוקת בין דעת האוסרים (סה"ת) והמתירים (רמב"ן ועוד) אינו סובב והולך על איסור נולד דמוקצה אלא ששניהם סוברים דאסור מצד סרך מלאכה והמחלוקת היא אם הנחה אצל האש הוא בכלל סרך מלאכה ודומה למרסקו בידים או הנחה אצל האש הוא כנעשה מאליו ומותר דאין בו אף סרך מלאכה.

דזלה"ק בסי' שי"ח סעי' כ"ה: "שומן שנקרש (שקורין אינפאנאדה) אסור להחם אותה אפי' רחוק מן האש מקום שאין היס"ב ואפי' להניחה בחמה מפני שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח והרי זה דומה למרסק חתיכת ברד בשביל שיזובו מימיו שאסרו חכמים מפני שמוליד בשבת ודומה למלאכה שבורא מים הללו כמ"ש בסי' ש"כ עכלה"ק.

ובסעי' כ"ז מביא דעת המחמירים (סמ"ג וכו') דאין איסור כלל במה שנימוח השומן ולא אסרו אלא לרסק בידים אבל בנימוח מאליו לא גזור. ע"ש.

חזינן דדעת אדה"ז הוא דהטעם שאסר סה"ת השומן שנקרש הוא לא מטעם נולד דמוקצה אלא משום דגזירה דדומה למוליד ובורא דבר חדש.

וכן הוא בשו"ת פנים מאירות סי' פ"ד שמאריך להקשות על הראשונים שהבינו דעת סה"ת משום איסור נולד ומוקצה וסובר דכוונת סה"ת הוא כנ"ל דדומה למוליד ובורא דבר חדש.

וראה בשש"כ פ"י הערה י"ב שמאריך בזה ומביא דברי רבינו בקיצור ע"ש.

יוצא לפי"ז דלפי סה"ת אינו אסור אלא אם נותנו אצל אש או נגד החמה וכמ"ש רבינו מפורש, דבכל אלו ניכר שבא לעשות איזה מעשה חימום, אבל י"ל דאם מניחו על שלחנו וכיוצ"ב אע"פ שנמחה שם והוי בכלל מעשה יהי' מותר אפי' לדעת סה"ת שאינו ניכר שדעתו לעשות מעשה ודומה להא דמותר לתת חתיכת ברד לתוך הכוס דמותר אף לדעה זו דאינו ניכר.

בקיצור - מכיון דלדעת רבינו טעם חומרת הסה"ת הוא רק משום הא דסרך מלאכה ודומה לנולד א"כ אינו אסור רק אם עושה מעשה ניכר כזה להפשיר השומן וכו', אבל בלי מעשה ניכר כזה אינו אסור בכלל - ולא מדין נולד דמוקצה אתינן עלה אלא בזה אינו דומה למלאכה בכלל. ולא גזרו בו.

ולפי"ז יוצא דלדעת כ"ק אדה"ז אין שום שאלה להוציא חלב או דבר אחר (מוכן) מהמקפיא להפשיר אותו, בתנאי שאינו מניחו סמוך לאש או בחמה, אף שכוונתו להפשירו ואף שכולו מוקפא, ואף בלי צורך גדול.



## נישואין בפורים

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בשו"ע סי' תרצ"ו ס"א פוסק המחבר "מותר לישא אשה בפורים" ומקורו תשובות הרשב"א הועתק בבית יוסף שם. ובעטרת זקנים מביא בהגה"ה "וי"א דאין לישא בפורים לא ביד ולא בט"ו כדי שלא לערב שמחתו בשמחת פורים". ומקורו מהגהות מרדכי הועתק בדרכי משה בטור שם.

גם המגן אברהם ס"ק י"ח הקשה "דהא קיי"ל אין מערבין שמחה בשמחה כמו שכתבתי ריש סימן תקמ"ו וילפינן לה מקרא, א"כ היאך מותר לערב שמחת הנשואין בשמחת פורים? ועיי"ש שפסק לאיסור ויעשו החופה ביום י"ג. וכן הפרי חדש סי' תרפ"ח סק"ו הקשה על הרשב"א הנ"ל מטעם אין מערבין שמחה בשמחה עיי"ש.

ויש לבאר מחלוקתם. ובהקדים מה שביאר רבינו (לקו"ש ח"א עמ' 65 ואילך) בטעמא ד"אין מערבין שמחה בשמחה": דתכונות הנפש יכולות להיות שתי סברות: א) בשעה שאדם שרוי בתנועה ומצב רוח מסויים. כגון תנועה של שמחה, הרי למרות שהשמחה היא מענין מסויים, ה"ז מסייע גם לשמחה מענין אחר, לפי שזוהי תנועה שוה. ב) בשעה שאדם נמצא בתנועה של שמחה מצד איזו סיבה שהיא, הרי לא זו בלבד ששמחה זו אינה מסייעת לשמחה אחרת, אלא אדרבה מפריעה לה. למרות שהמסובב (התוצאה) בשניהם הוא באותה תנועה, מ"מ כיון שהסיבות הן שונות ובמילא מבלבלות אחת לחברתה - בהכרח שיתבטא הדבר גם בהמסובב בהשמחה. ומהפסוק "מלא שבוע זאת" למדים כסברא השני', וממילא יודעים את הדין שאין מערבים שמחה בשמחה ועיי"ש. שביאר לפי"ז מדוע ניתן ללומדים מקודם מתן תורה עיי"ש.

ואוי"ל, דאף שפסקינן אין מערבין שמחה בשמחה, בכל זאת אי"ז שולל לגמרי הסברא הראשונה ששמחה אחת מענין אחד מסייעת לשמחה מענין אחר. רק תלוי הוא מהו גדר השמחה שמתחייב, ולפי הגדרת השמחה אפשר לשקול אם שייך בו הסברא הראשונה דלעיל או לא.

והנה ביום טוב המחייב של שמחה הוא היום. ושמחת בחגיך. והגברא עושה פעולת כאכילת בשר ושתיית יין כדי לעורר ולהביא השמחה, (ראה הביאור בלקו"ש חל"ג בהעלותך ב') אבל היו"ט עצמו נקרא "מועדים לשמחה". ובזה צריכה להיות שמחת הנפש כולה. ולכן היות שתכונת הנפש הוא ששמחה אחת מבלבלת את חברתה. לכן פסקינן אין מערבין שמחה בשמחה ואין נושאים נשים במועד.

אבל בפורים אף שיש סברא לומר שהחיוב שמחה הוא במהותו כבכל יו"ט ולכן אה"נ לא יערכו נישואין בפורים. אבל לאידך י"ל דהחיוב הוא על הגברא "לעשות אותם ימי משתה ושמחה". והיינו דאין כאן יום שבמהותו הוא יום שמחה, רק ישנו חיוב על האדם לעשות ביום זה פעולות שידגישו ויעורר ואת שמחתו, משתה ושמחה

משלוח מנות וכו'. והיות שכאן החיוב על האדם להיות בתנועה של שמחה, א"כ י"ל כסברא הראשונה לעיל ששמחה מענין מסויים מסייע לשמחה מענין אחר, ונערב שמחה בשמחה שמחת נישואין בשאר שמחות שעושים בימי הפורים.

ויש להעמיס זה בדברי הדרכי משה שכותב "ואף כי שמעתי מזקנים שאמרו שראו מעשה שהיו נישואין בפורים, ואומר כי לא שייך ערוב שמחה בשמחה בפורים. דהא לגבי רגלים אמרין טעמא בגמרא דמ"ק (ח, ב) דכתיב ושמחת בחגיך ולא באשתך, ובפורים לא כתיב רק משתה ושמחה. ובכל מאי שמשמח סגי ליה. ועי"ש.

והביאור כנ"ל דבפורים החיוב הוא לעשות פעולות של שמחה, ונישואין הוא גם פעולה של שמחה ואין כאן עירוב רק סיוע וכנ"ל.

וכאופן השני מדוייק בלשון הרמב"ם דבהלכות יום טוב (פ"ו הי"ז) כותב "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים", וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב" ובהל' מגילה (פ"ב הי"ד) "מצות יום י"ד", להיות יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות וכו". ולא כותב אודות חיוב שמחה שהיום מחייב. רק הפעולות שהאדם צריך לעשות "להיותן עם שמחה" ומוכן ג"כ מה שבפ"י מהלכות אישות הי"ד שכתב הימים דאין נושאים נשים, לא כתב את ימי הפורים. דכנ"ל כשהמחייב הוא לאדם אין חסרון בעירוב שמחה בשמחה.

שו"ר בשערי המועדים פורים (עמ' קמה הע' 58), מציין לצפנת פנח (קונטרס השלמה עמ' 30) שפי' הכתוב "להיות עושים את יום ארבעה עשר וגו'" דר"ל דביו"ט לא נקבע בגוף היום ד"החיוב על האדם ולא על היום, ע"ש באריכות, ע"כ. - אין הספר תח"י -



## מחייב איניש לבסומי בפוריא

**הרב שמואל הלוי הבר  
תושב השכונה**

ידוע בחז"ל מידת הזהירות בשתיית יין, ולדוגמא בגמרא ברכות (דף נז ע"א):

"תני תנא קמיה דרבי יוחנן: כל מיני משקין יפין לחלום חוץ מן היין, יש שותהו וטוב לו, ויש שותהו ורע לו; יש שותהו וטוב לו - שנאמר (תהלים ק"ד) ויין ישמח לבב אנוש, ויש שותהו ורע לו -

שנאמר (משלי ל"א) תנו שכר לאובד ויין למרי נפש, אמר ליה רבי יוחנן לתנא, תני: תלמיד חכם לעולם טוב לו, שנאמר (משלי ט') לכו לחמו בלחמי ושתו ביינ מסכתי".

ובאריכות יותר מענין הזהירות ביין איתא במדרש תנחומא (פרשת נח סימן יג):

"ויחל נח איש האדמה כיון שנזקק לאדמה נעשה חולין, א"ר יהודה ב"ר שלום בתחלה איש צדיק תמים, ועכשיו איש האדמה, ויטע כרם משנטע כרם נקרא איש האדמה.

שלשה נזקקו לאדמה ונעשו חולין, אלו הן קין נח ועוזה, קין דכתיב וקין היה עובד אדמה (בראשית ד) מה כתיב נע ונד תהיה בארץ, נח דכתיב ויחל נח איש האדמה ויטע כרם ונתבזה, וישת מן היין.

אמרו חכמים בו ביום נטע בו ביום עשה פירות בו ביום בצר בו ביום דרך בו ביום שתה בו ביום נשתכר בו ביום נתגלה קלונו.

ארז"ל כשבא נח ליטע כרם בא שטן ועמד לפניו, א"ל מה אתה נוטע, א"ל כרם, א"ל מה טיבו, פירותיו מתוקים בין לחים בין יבשים ועושין מהן יין המשמח לבבות דכתיב ויין ישמח לבב אנוש (תהלים קד) א"ל שטן בא ונשתתף שנינו בכרם זה, א"ל לחיי, מה עשה שטן הביא כבש והרגו תחת הגפן, אח"כ הביא ארי והרגו, ואח"כ הביא חזיר והרגו, ואח"כ הביא קוף והרגו תחת הכרם והטיפו דמן באותו הכרם והשקוהו מדמיהן.

רמז לו שקודם שישתה אדם מן היין הרי הוא תם ככבש זו שאינה יודעת כלום וכרחל לפני גוזזיה נאלמה, שתה כהוגן הרי הוא גבור כארי ואומר אין כמותו בעולם, כיון ששתה יותר מדאי נעשה כחזיר מתלכלך במי רגלים ובדבר אחר נשתכר נעשה כקוף עומד ומרקד ומשחק ומוציא לפני הכל נבלות הפה ואינו יודע מה יעשה, וכל זה אירע לנח הצדיק מה נח הצדיק שהקב"ה פירש שבחו כך, שאר בני אדם על אחת כמה וכמה" ע"כ.

ועיין עוד בענין הזהירות בשתית יין באריכות במדרש תנחומא שמיני (סימן יא).

והנה כל זה בענין הזהירות בשתית יין נראה דזה בכל השנה אך בפורים הרי אמרין (מגילה דף ז ע"ב) מיחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.

ואף דיש מהראשונים האומרים דאין הכוונה להשתכר ממש וכן כ' הרמ"א במפה על שו"ע או"ח (סימן תרצ"ה ס"ב) ויש מפרשים עד ולא עד בכלל וכו', אך מנהג ישראל תורה היא דהכוונה לבסומי ממש, וכפירוש רש"י לאיבסומי להשתכר ביין, ומפרשים עד ועד בכלל וכ"כ הרבה מהראשונים והאחרונים.

אך אין הכוונה להשתכר כנח וכלוט אלא צריך לצאת קצת מהגבלת הדעת וכמ"ש גדולי הפוסקים בזה, וז"ל מהרי"ל בהלכות פורים: "אמר רבא חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ופירש"י לבסומי כלומר להשתכר. ושאלתי את פי מהר"י סג"ל אם כן צריך להשתכר ביותר, והשיב לי דהכי פי' דברוך מרדכי וארור המן הם עולין בגימ' בשוה. ובקל ישתכר אדם דטועה לכוון מניינם, ואמר שכן הוא בספר אגודה".

ובאבודרהם מאריך בזה עד כמה החיוב וגם מבאר בטעם החיוב להשתכר וכדאי להביא לשונו:

"ואמר בפרק קמא דמגלה (ז, ב) מחייב אינש לאיבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. יש מפרשים עד שיתחלף לו המן במרדכי ומרדכי בהמן. ויש מפרשים כי ארור המן עולה למנין ברוך מרדכי. ור"ל עד שלא ידע לכוין החשבון.

ובעל המנהגות כתב ונראה בעיני שפיוט היה שעל הבית האחד עונה ארור המן ובעל הבית האחר עונה ברוך מרדכי וצריך צילתא שפעמים שאין אדם מתכוין וטועה. והרב ר' יצחק עשה פייט בדוגמא זו.

או שמא מפני שלא היו רגילין לשתות יין כדאמרין בירושלמי (פסחים פ"י) "רבי יונה שתי ארבע כסי בלילי פסחא וחזיק רישיה מדפסחא ועד עצרתא. ר' יהודה ב"ר אלעאי שתי ארבע כסי וחזיק רישיה עד בי חגא ועל כן היו מתבסמין ומרגישין במעט יין אבל אנחנו שרגילין בו ואין אנו משתכרין מהרה אין לשתות יין כל כך ע"כ.

ואם תאמר האין חייבו חכמים להשתכר בפורים והלא בכמה מקומות בתורה מזכיר שהוא מכשול גדול השכרות כמו נח ולוט. ויש לומר מפני שכל הנסים שנעשו לישראל בימי אחשורוש היו על ידי משתה כי בתחלה נטרדה ושתי מן המלכות על ידי משתה היין שנאמר (אסתר א, י) ביום השביעי כטוב לב המלך ביין אמר להביא את ושתי וגו'. ובאה אסתר תחתיה על ידי משתה שנאמר (שם ב, יח) ויעש המלך משתה גדול לכל שריו ועבדיו את משתה אסתר וגו'. וכן ענין המן



ומפלתו על ידי משתה היין היה. ולכן חייבו להשתכר בפורים מפני שבא הנס בעבור משתה היין שעשתה אסתר ועתה יהיה נזכר הנס הגדול בשתיית היין ע"כ.

אלא שיש לעיין דעדיין לא ענה על השאלה איך חייבו חכמים להשתכר, והרי השכרות עלולה סוף סוף להביא לידי מכשול שיגיע לשכרות כמו נח ולוט וכנ"ל בארוכה ממדרשים וגמרא.

ונראה לומר דיום הפורים, יומא קגרים שאין נתינת מקום באותו יום ליצר הרע וכיו"ב, במיוחד לאור ביאור מעלת היום בחסידות בארוכה דבפורים גילוי אור העצמות שלמעלה מטעם ודעת שזה ענין הגורל, ולכן לא יתבטלו ימי הפורים אף לעתיד לבוא, היינו שלא יתבטל אור דיום זה אפילו ביחס לאור שיתגלה לעתיד לבוא.

והא דזכו לגילוי זה מבואר בדא"ח (עיין בארוכה בתורה אור ובשערי אורה) כי עמדו במסירות נפש כל השנה היינו שעמדו בדרגה שלמעלה מטעם ודעת ולכן זכו לגילוי אור שלמעלה מטעם ודעת.

ומעתה יש לומר בטעם החיוב להשתכר בפורים שאינו רק משום שההצלה היתה על ידי משתה היין, כנ"ל מאבודרהם, אלא בעיקר משום שכלל ההצלה היתה משום שעמדו בדרגה שלמעלה מטעם ודעת ושזכו לכן שיתגלה ביום זה גילוי אור עצום שלמעלה מסדר השתלשלות כנ"ל, ולכן החיוב הוא לבסומי היינו להיות בדרגא שלמעלה מהשכל.

ומעתה יובן דביום זה אין מקום לשטן והיצר לשלוט ולכן אין חשש שבשתייתו יגיע לשכרות לוט ויצא מכשול ח"ו וכיו"ב, ונשאר ענין היין ליצר הטוב בלבד היינו מה שמשמח אלקים ואנשים, ויהיה הב' יתירה דלבב שמשמח אלקים ואנשים וכביאור לעיל דקאי על נפש האלקית ויצר הטוב, או כביאור הזהר עפ"י קבלה כנ"ל, לכן אמרו חז"ל מיחייב אינש לבסומי בפוריא.



## זמן נתינת מתנות לאביונים בירושלים

**הרב מנחם מענדל רייצעס**

קריית גת, אה"ק

בשנת תשמ"א חידש כ"ק אדמו"ר, שבנוסף להמבואר בפוסקים שזמן מתנות לאביונים הוא ביום קריאת המגילה - היינו, בועש"ק י"ד

אדר, הרי שיש לתת מתנות לאביונים גם כן ביום א' ט"ז אדר - יום המשתה ושמחה.

ראה לקו"ש חכ"א ע' 490 בהערה ד"ה ווען פורים. ובשיחת ש"פ צו, שושן פורים תשמ"א בארוכה.

והנה טעם חידוש זה לא נתבאר ע"י רבינו בפרטיות, כמבואר להמעיין במקומות הנ"ל - ואולי יש לבאר בזה:

מבואר בלקו"ש חט"ז שיחה ב לפורים (ע' 367 ואילך), ש"משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים קומען אויך אלס תוצאה פון דעם וואס די טעג גופא זיינען ימי משתה ושמחה" - בסגנון אחר קצת: עשיית ימים אלו ("לעשות אותם") לימי שמחה היא ע"י ג' דברים: משתה - סעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים. ובוה מבואר, שכל ג' מצוות אלו - משתה ושמחה, משלוח מנות ומתנות לאביונים - הם נקודה אחת של "משתה ושמחה". [ועיי"ש בארוכה שמבסס זה בדברי הרמב"ם בהל' מגילה].

וכמבואר שם בהמשך השיחה בארוכה, שגם משלוח מנות וגם מתנות לאביונים הם פרט ב"עד דלא ידע" - שהוא יוצא ממצאותו לגמרי, ולכן מתאחד גם עם אחרים כו'. וכל נקודת השיחה שם, שמתנות לאביונים אינו רק ענין של צדקה בלבד, אלא שזהו מגדר שמחה. עיי"ש.

ולפ"ז מובן בפשטות, שכיון שזמן השמחה בפורים המשולש הוא ביום א' ט"ז אדר, כמבואר בפוסקים, ואז הוא החיוב ד"משתה ושמחה", "חייב איניש לבסומי עד דלא ידע" -

הרי בדרך ממילא, גם שני הענינים של משלוח מנות ומתנות לאביונים שהם חלק מגדר השמחה ו"עד דלא ידע", הרי (עיקר) חיובם הוא דוקא ביום זה של משתה ושמחה, ט"ז אדר. וק"ל.



## זמן סעודת פורים בערב שבת

**הנ"ל**

ידועה השקו"ט בענין זמן אכילת הסעודה בקביעות כזו, כאשר פורים חל בעש"ק.

ויש להעיר בזה מדברי רבותינו נשיאינו:

בשיחת ש"פ תצוה שושן פורים תשל"ז, ש"סעודת פורים זאל זיין אינדערפרי מפני כבוד השבת", ובהמשך השיחה, "מ'דארף טאקע מאכן די סעודה בבוקר, ווארום אזוי שטייט אין שולחן ערוך, מ'דארף אבער ניט מדייק זיין און קוקן אויפן זייגער צי ס'איז קודם חצות אדער לאחר חצות".

אמנם בסה"ש קיץ ה'ש"ת עמ' 37 מספר על פורים תרס"ג אצל כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, ומספר שהתועודות פורים נמשכה ביום שישי מהשעה שתים בצהריים עד שמונה ואז קיבלו שבת והתפללו ערבית, וסעודת ש"ק עד השעה אחת לאחר חצות הלילה.

ולא באתי אלא להעיר.



## מצות צדקה אצל בני נח

**הרב שניאור זלמן דייטש**

**כולל צמח צדק - ירושלים עיה"ק**

ידוע מחלוקת הראשונים האם בני נח מחוייבים במצות צדקה, הר"ן (סנהדרין נו, ב. וכן ביד רמ"ה נו, ב) סובר שבני נח מחוייבים במצות צדקה, ומבאר שאע"פ שמצות צדקה אינה נמנית בשבע מצוות בני נח, י"ל ששבע מצוות בני נח כולל רק עניינים של "שב ואל תעשה" ולכן מצות צדקה שהיא "קום ועשה" אינה נמנית בתור אחת משבע מצוות בני נח.

אבל כשמעיינים ברמב"ם בהל' מלכים (פ"י ה"י) מוכח שהוא פוסק להלכה שבני נח אינם מחוייבים במצות צדקה, כי כאשר הוא מציין את ההלכה ש"בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר . . . הוא מביא לכך דוגמא "נתן צדקה . . ."

וכן רש"י סובר שבני נח אינם מחוייבים במצות צדקה והמהרש"א (שם נו, ב. ד"ה בפרש"י) מבאר את שיטת רש"י שסובר שהמשמעות של המילה "צדקה" שבפסוק לגבי אברהם (יח, יט) "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמר את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" היא פשרה, דהיינו שרש"י למד שאין הכוונה בפסוק שאברהם אבינו צוה לבניו לקיים מצות צדקה כפשוטו אלא הפירוש שיש חובה למצוא פשרה במשפט עצמו, שמוכח מכאן שרש"י סובר שבני נח אינם מחוייבים בצדקה.

[וראה בארוכה בלקו"ש ח"ה פרשת וישלח שיחה א מה שמבאר כ"ק אדמו"ר זה שמבואר שחטאם העיקרי של אנשי סדום היה שלא נתנו צדקה לנזקקים כנאמר במפורש (יחזקאל טז, מט) "זה היה עון סדום . . ויד עני ואביון לא החזיקה", וא"כ קשה לשיטתם (של הרמב"ם ורש"י) מדוע נענשו אנשי סדום על שלא נתנו צדקה לנזקקים הרי הם לא היו חייבים במצות צדקה עיי"ש בארוכה]

ולכאורה צריך עיון שיטת רש"י שסובר שהמשמעות של "צדקה" לגבי אברהם הוא שיש חובה למצוא פשרה במשפט עצמו ולא מצות צדקה כפשוטו, דהנה במסכת יבמות (עט, א) הגמרא לומדת שגומלי חסדים הוא אחד מהסימנים שיש לבני ישראל וז"ל: "שלשה סימנים יש באומה זו רחמנים, ביישנים, וגומלי חסדים . . גומלי חסדים דכתיב (יח, יט) "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו . . לעשות צדקה ומשפט", כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו", שמוכח מכאן להדיא שהגמרא סוברת שהמשמעות של "צדקה" לגבי אברהם הוא מצות צדקה כפשוטו ולא כמו שרש"י פירש שיש חובה למצוא פשרה במשפט עצמו.

ודוחק לומר שרש"י סובר כהירושלמי (קידושין פד, ב. ה"א) שכותב "שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל רחמנים ביישנים גומלי חסדים" אבל שם לומדים את הסימן דגומלי חסדים מהפסוק (ר"פ עקב) "ושמר ה' אלוֹקֶיךָ לְךָ אֶת הַבְּרִית וְאֶת הַחֶסֶד", ולא מהפסוק שנאמר לגבי אברהם. ויש לעיין בכל זה ודו"ק.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



## מתי מחזירין ס"ת להיכל

**הרב כתריאל ברוך קסטל**  
שליח כ"ק אדמו"ר - ניו יארק

בסידור אדמוה"ז בדיני מגילה (ע' 340) כותב אדמוה"ז: "בשחרית אחר שמונה עשרה חצי קדיש וקוראין ג' גברי בפ' ויבא עמלק ומחזירין הס"ת וקורין המגילה". ובכוכבית מסומן "ומנהגו - קורין המגילה. אחר המגילה אומרים אשרי וּבֵא לְצִיּוֹן. קדיש שלם. ואח"כ מחזירין הס"ת להיכל".

המקור למנהגנו הוא בתוס' ד"ה פסק (מגילה ד, א): "ואוחז ס"ת וקורא ג' גברי פרשת ויבא עמלק . . ואין מחזיר הס"ת למקומו אלא יושב ואוחז בידיו עד שקראו את המגילה . . ואח"כ אומר תהלה ובה לציון". ועי' חידושי ר' יעקב עמדין זצ"ל שם נ"ב וצ"ע [ועי' שו"ע אור"ח סוף סימן כ"ה].

ושם כתב המחבר בנוגע לחליצת תפילין: "וביום שיש בו ס"ת נוהגים שלא לחלצם עד שיחזירו ס"ת ויניחוהו בהיכל. והרמ"א מוסיף: "היינו במקום שמכניסין התורה לאחר ובא לציון גואל אבל לפי המנהג דמדינות אלו שמכניסין התורה מיד לאחר הקריאה אין לחלצם רק כמו בשאר ימים".

והנה מזה שר' יעקב עמדין מדמה החזרת הס"ת בפורים, להלכה בנוגע לחליצת התפילין, יודעים שגם זה תלוי במנהגים. שלפי הנהגים להחזיר ס"ת בשאר ימים אחר ובא לציון, גם בפורים אוחזין הס"ת עד לאחר המגילה ו'ובא לציון'. ולפי המנהג שמחזירין הס"ת מיד, גם בפורים מחזירין מיד קודם קריאת המגילה.

בשו"ע אדה"ז ס' כ"ה ס' לט מביא ג"כ לשון הרמ"א. ולפי המנהג שלנו ששאר השנה מחזירין לאחר ובא לציון גם בפורים אוחזין הס"ת עד אחר המגילה ו'ובא לציון'.



## נטילת ידיים על פת שנילושה במי פירות

**הת' ישראל גאלדבערג**

**תות"ל - 770**

בשוע"ר אור"ח סימן קנ"ח סעיף א': "כל האוכל פת שמברכין עליו המוציא צריך ליטול ידיו תחילה . . לפי שסתם ידיים . . הן שניות לטומאה ופוסלות את התרומה מד"ס עד שירחצם במים כהלכתן". היינו כל גזירת נט"י כיום, אפי' על חולין ואפי' ישראלים וכו' הכל מצד טומאה. וממשיך אדמוה"ז "לא הצריכו אלא בפת שרגילים בה תדיר לקבוע סעודה עליהם, אבל פת הבאה בכיסנין ולחמניות דקות שאין מברכין עליהם המוציא לפי שאין רגילין לקבוע סעודה עליהם . . לא גזרו . . ומ"מ אם קבע סעודתו על פת הבאה בכסנין ולחמניות דקות, כשם שמועלת קביעות זו לענין המוציא כך מועלת לענין נטילת ידיים . . ויברך ג"כ ברכות על נטילת ידיים". היינו כל מה שצריך לברך עליו המוציא, צריך ג"כ ליטול ידיו עם ברכה לפני אכילתו.

בגידרה של פת הבאה בכיסנין, מביא אדמוה"ז בסימן קסח' סעיפים ט'-יב', ג' דעות, א. העיסה נילווה במים אך ממולאת במיני מתיקה. ב. העיסה נילווה במי פירות<sup>1</sup>. ג. נילוש במים אך נאפה ככעכים לכסיסה<sup>2</sup>, ובכולם פוסק אדמוה"ז שאם אוכל כשיעור קביעות סעודה מברך המוציא וברכת המזון.

ולכאורה צריך ביאור, מדוע בפת שנילושה במי פירות שאינם שייכים לשבעת המשקין, ולא עירב מים כלל בעיסה, ויאכל זאת בקביעות סעודה, מהי הסיבה שיצטרך ליטול ידיו, שכ"כ בסימן קנח' "ומ"מ אם קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין. . . כשם שמועלת קביעות זו לענין המוציא כך מועלת לענין נטילת ידיים", והרי כל גזירת נט"י (אף על ישראלים וכו'), היא מצד טומאה? ובפרט שאפי' פת גמורה שנילושה במים אם אוכל פחות מכביצה, כותב אדמוה"ז בסימן קנח' סעיף ב': "יש להסתפק אם צריך נט"י, לפי שפחות מכביצה אינו נקרא אוכל לענין טומאת אוכלין, ופוסק "לפיכך יטול ידיו ולא יברך ואפי' אוכל כל שהוא צריך נט"י בלא ברכה"<sup>3</sup>. וכן דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה רק אם המשקה הוא אחד מז' המשקין שמכשירין לקבל טומאה (י"ד שח"ט ד"ם). ועפ"י שהצורך בנט"י הוא מצד טומאה, צריך ביאור מדוע צריך נט"י כשאין בעי' של הכשר טומאה<sup>4</sup> ? !

(1) עיין בגליון הקודם (תתצה) עמ' 66-62 בגידרה של פת שנילושה במי פירות.

(2) בסדר ברכה"נ משמיט אדמוה"ז את הדעה של נאפה ככעכים קטנים-לכסיסה, ובעיין בגליון הקודם (תתצה) עמ' 66-62 עוד בענין זה.

(3) ואולי לכן כשאוכל פת בתור טפל לעיקר, אין צריך ליטול ידיו. אך אעפ"כ "יש לזהר שלא לאכול כי אם פחות מכביצה". (סדר ברכה"נ פ"ג הי"ב).

(4) להעיר מספר "מור וקציעה" סי' קסח' דף עד' ע"ב שסובר שאם אין בעיה של הכשר טומאה, אי"צ ליטול ידיו ואפי' בקביעות סעודה. וז"ל "נט"י וברכת המוציא אינן תלויות זו בזו לגמרי, ויש בהן להחמיר ולהקל, כי יש שצריך נט"י ולא המוציא, וישנו שמברך המוציא ואי"צ נט"י. היינו כיסנין עשוי בשארי פירות חוץ משבעת המשקין ... אם קבע סעודתו עליהן יש לברך המוציא... ומ"מ פטור מנט"י". וממשיך "...שנילושה בדבש... כיסנין מקרי, אינו מברך המוציא אם לא קבע, ומ"מ חיובי מחייב בנט"י אף אם לא קבע, כיון שהוכשרה באחד משבעת המשקין". היינו ה"מור וקציעה" סובר שהחיוב לנט"י תלוי האם הוכשר לקבל טומאה, או לא, ולא בקביעות סעודה. (מובא ב'עיקרי הדינים' על 'מגיני ארץ' או"ח סי' ט' אות כה').

ואולי אפשר לומר, משום שבכלל גזירת נט"י על הלחם, זה בגלל התבואה של הלחם שמביאים ממנה תרומה "דגן תירוש ויצהר" (אעפ"י שהמים מכשירין לקבל טומאה, אך הגזירה היא משום התבואה) וזה שתיקנו נט"י דווקא בפת, "לפי שרוב התרומות הן בפת". לכן צריך ליטול ידיים כשאוכל כשיעור קביעות סעודה מפת שנילושה במי פירות בלבד, גזירה משום מים, כי מי ערב ששמרו על התבואה משעת הקצירה, (כמצה שמורה). וכמ"ש בתחילת הסעיף: "ותיקנו אף באכילת חולין משום סוך תרומה, שירגילו ליטול ידיהם בכל אכילה". והדיוק ב"כל אכילה", שגדר אכילה זה קביעות סעודה, המוציא. ואעפ"י שבאמת יתכן (ואפי' ודאי) שאי"ז מקבל טומאה, אך משום לא פלוג באכילה, תיקנו בכל אכילת פת.



## אורז מהו

### הנ"ל

"סדר ברכות הנהנין" פ"א ה"א: "מנהג העולם שמפרשים אורז ריי"ז, דוחן היר"ז, אבל יש מפרשים אורז היר"ז דוחן ריי"ז". היינו יש ספק מהו אורז ומהו דוחן, ולכן נפסק להלכה "לפיכך ירא שמים . . וכשאוכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל על כולם".

בפ"ח ה"ה: "קמח חיטים שעירבו עם קמח אורז מברך אחריו ברכת המזון אם עשה ממנו פת, או מעין שלוש אם עשה ממנו תבשיל, אפי' אין בו כזית (דגן) בכדי אכילת פרס, כל שיש בו טעם דגן, לפי שהחיטים גוררים את האורז להיות בכולו טעם חיטים". היינו כשמבשלים אורז וחיטים יחד, מתקבל בכל התבשיל טעם חיטים.

בפ"ח ה"ג: "קמח של אחד מחמשת מיני דגן שעירב עם קמח של מיני קטניות ועשה ממנו פת, אע"פ שמברך עליו המוציא, שהדגן עיקר אפי' אם הוא מועט, כמו שנתבאר . . מכל מקום אינו מברך לאחריו ברכת המזון, אא"כ יש בקמח הדגן כזית בכדי אכילת פרס . . .". בפשטות הדין בקטניות שצריך שיהיה גם כזית דגן, שונה מדין אורז שאי"צ כזית חיטים, היות וכשמבשל חיטים ואורז, טעם הדגן מתגבר עליו והופך את כולו לטעם דגן, משא"כ בקטניות ודגן, אין הדגן מתגבר והופך את הקטניות לטעם דגן, ולכן צריך כזית דגן בכדי אכילת פרס.

פ"א ה"י: "דוחן הרי הוא כשאר מיני קטניות".

אם אכן כך, שדוחן הוא כשאר קטניות שאינם נגררים אחרי טעם החיטים, (אלא כשערבו קטניות ודגן, יטעמו ב' טעמים, טעם חיטים וטעם קטניות), משא"כ אורז נגרר אחרי החיטים. א"כ צ"ל מדוע יש ספק כנ"ל פרק א' הלכה י"א מהו אורז ומהו דוחן, הרי אפשר לקחת את מה שנקרא אצלנו אורז, ולבשלו עם חיטים (פחות מכזית בכדי אכילת פרס), וכן לקחת מה שנקרא אצלנו דוחן ולבשלו עם חיטים, (פחות מכזית בכדי אכילת פרס), וניטעם איזה טעם יש בתבשיל, האם רק טעם חיטים (וסימן שאורז מעורב בתבשיל), או שטועמים עוד טעם, (וסימן שדוחן מעורב בחיטים), וממילא יתברר מהו האורז האמיתי?!

(ועפ"ז שאפשר לברר אורז מהו, צ"ע מדוע ברכת האורז היא "שהכל" כנ"ל פרק א' הלכה יא', אמנם זה שמברכים על דבר שלא יודעים ברכתו, שהכל, זה גם "אם אינו יודע כלל מה הוא" (כמ"ש פרק א' הלכה ד') אך הרי בפרק א' הלכה ה' כותב אדמוה"ז: "וכל זה (שמברך שהכל) כשנולד לו ספק אחר שלמד . . אבל לכתחילה אסור לו לצאת בברכת שהכל, אלא צריך לברך על כל דבר ברכה המיוחדת לו, ואם הוא עם הארץ, ילך אצל חכם וילמדנו הלכות ברכות". והאם כשיש אפשרות לברר מהו המאכל, זה עדיין נחשב ספק?)

ואולי, היות ואדם רגיל לא יוכל לעמוד על הטעם גם כשיעשה באופן הנ"ל, לכן זה נקרא ספק. אך עפ"י מ"ש ביו"ד (סימן צ"ח ט"ז סק"ו), שבשביל להתיר דבר ספק, צריך שיהיה חסרון חכמה לכל הדור, ולא מספיק שיחידים לא יודעים, וכלשון הש"ך (סק"ט) "חסרון ידיעה דעת שוטים הוא זה", וכ"כ ה"פרי מגדים" (בהקדמה לאו"ח, באגרת, קטע ד"ה תיקו, "גם ספק חסרון חכמה, אין בגדר הספק לומר ספק רבנן לקולא, כי חכם גדול יודע לפשוט", וא"כ צ"ל מדוע כאן זה נקרא ספק? ואולי צריך לומר שבאמת גם כאן זה חסרון חכמה לכל הדור, ואי"ז ממש טעם גשמי שאפשר לטעום בפה. ועצ"ע.



## "כמו שנתבאר לעיל"

### הנ"ל

ב"סדר ברכות הנהנין" לאחר שאדמוה"ז מחלק בין כשבישל דגן עם מים, בשביל המים או בשביל הדגן, כותב בפ"ז ה"כ: "אבל אם נתן בשר בקדירה אין לברך על המרק, אלא, שהכל נהי' בדברו אם בא



לשתותו בפני עצמו, אפי' במרק של ירקות, כי טעם הבשר שבמרק חשוב עיקר יותר מטעם הירקות או הפרי".

וממשיך אדמוה"ז "...אבל מרק של תבשיל ממין דגן שמברכין עליו בורא מיני מזונות, הרי טעם הדגן שבמרק חשוב עיקר יותר מטעם הבשר, שמין דגן חשוב מכל המינים". בפשטות מלמד אותנו אדמוה"ז, שכאשר בישל דגן במים ע"מ לאכול התבשיל, (כמ"ש לפני"כ בסעיף יט': "וכאכול הוא חשוב הואיל ועיקרו בשביל המאכל") למרות שלבסוף החליט לשתות המרק בפני עצמו, מברך על המים בורא מיני מזונות, כי טעם הדגן עיקר. ומסיים אדמוה"ז ("כמו שנתבאר לעיל"). בפשטות במילים "כמו שנתבאר לעיל" מפנה אותנו אדמוה"ז, למה שכתב בפרק ז' הלכה טו' (וכן גם מציין הר' ביסטריצקי ז"ל בספרו "מראי מקומות וציונים לספר ברכות הנהנין") וז"ל: "וכן מרק של כל מעשה קדירה מחמשת המינים, אין המרק נחשב כתבשיל לברך עליו בורא מיני מזונות, אם בא לשתותו בפני עצמו, אא"כ בישלו כדי לאכול את התבשיל", וממשיך אדמוה"ז "אבל אם עיקר הבישול בשביל המרק לבדו, כמו שמבשלין שעורים לחולה, לשתות המרק, מברכים עליו שהכל נהי' בדברו", ומסיים "ומטעם זה מברכים על שגר שעורים (בירה) שהכל נהי' בדברו, ולא בורא מיני מזונות". שהלכה זו היא בדיוק כמו שלמדנו בהל' כ', שאפי' ששותה המרק לבדו מברך בורא מיני מזונות (ולא שהכל), כיון שכאשר בישל זאת התכוון לאכול את תבשיל הדגן.

אך "כביאור סדר ברכת הנהנין להר' גרין", מציין הר' גרין, "כמו שנתבאר לעיל" - פ"ג ה"ב. ואף מוסיף בהערה "ונראה כי בציון המ"מ כמו שנתבאר לעיל, מתכוון רבינו למבואר לעיל בפרק ג' (כך נראה לומר על פי המ"מ בשוע"ר סימן רב' סעיף יד' המפנה לשו"ע סימן רח') ולא למ"מ המופיע בספר מראי מקומות וציונים לסדר ברכות הנהנין".

ולכאורה צ"ע מדוע מפנה הר' גרין לפ"ג ה"ב, והרי שם מדבר אדמוה"ז שדווקא כשיש ממשות דגן ברכתו מזונות, ואם אין ממשות דגן, אלא רק טעם דגן, אין ברכתו מזונות, ובלשון אדמוה"ז שם "מין דגן הואיל ונקרא מזון הוא חשוב עיקר לעולם. . . והוא שיש ממשות הדגן במה שאכל, אבל אם אין בו אלא טעמו בלבד אינו מברך בורא מיני מזונות". וכאן בפ"ז ה"כ, רואים שאפי' שאין ממשות דגן ברכתו

מזונות, כיון שבישל את המרק בשביל הדגן, אעפ"י ששותהו לבסוף לבדו בלי ממשות דגן. ודין זה מצינו ג"כ לפני"כ בפ"ז הט"ו: ששם יש חילוק במטרת הבישול, האם זה למים או לתבשיל, וכשהעיקר הוא לתבשיל, אפי' כששתה המרק לבדו בלי ממשות דגן, יברך על המים בורא מיני מזונות. משא"כ בפ"ג ה"ב, מחלק בין כשיש ממשות דגן לאין ממשות דגן.

(ומ"ש הר' גרין "כך נראה לומר עפ"י המ"מ בשוע"ר סימן רב' סעיף יד' המפנה לסימן רח", לא הבנתי כוונתו ומה ראה שם, והרי אדרבה, בסימן רב' סעיף יד' משמע, שהתבשל לשם התבשיל אך שותה את המים בפני עצמם. וסימן רח' הוא מהסימנים החסרים . . .) וא"כ צ"ע מדוע מפנה הר' גרין ב"כמו שנתבאר לעיל" לפ"ג ה"ב, ואף דוחה את הר' ביסטרצקי ז"ל שמפנה לפ"ז הט"ו?



## טעימה לפני קיום מ"ע דזכור בשבת

**הת' אלחנן קייזן**  
תלמיד בישיבה

בספר 'נטעי גבריאל' הלכות פורים פי"ט ס' ט' (הוצאת תש"ס, ובהוצאות הקודמות ס"ד סע' יב וכן מצויין בפסקי תשובות) כותב: "בשבת זכור אין נכון לקדש לפני קריאת התורה שהרי קריאת פרשת זכור בשבת זו היא קיום מצות עשה מן התורה ולכן אין לאכול יותר מאכילת עראי" (ועיין שם מה שביאר בזה).

ויש להעיר עפ"י בנוגע למנהגינו שלא לאכול או לשתות כלל לפני קיום מצוה דאורייתא כמו בתק"ש ונטילת לולב, למה אין נוהגים כן גם בש"פ זכור משום הקריאה דהוה דאורייתא?

הנה בספר השיחות תשמ"ט ע' 341 בהע' 3 כותב כ"ק אדמו"ר שבנוגע להנ"ל "צריך עיון וביאור שהרי קריאת פרשת זכור ב'שבת זכור' היא תקנת חכמים ואינו תנאי וחלף מעצם מצות זכירת עמלק מה"ת [וכ"ה גם לפי הדעה שאף קריאתה בעשרה ובספר תורה היא מה"ת, הרי קביעות זמן קריאתה (בסמיכות לפורים) בודאי אינו מה"ת (והרי קורין פרשה זו בעשרה ובס"ת גם בפרשת 'כי תצא', ויש נוהגים לומר ה"שש זכירות" בכל יום בהיותם בבה"כ נוסף על העיקר שגם לדיעה זו הקריאה בעשרה ובס"ת אינו תנאי וחלף מעצם מצות זכירת

עמלק (שהוא לזכור מעשה עמלק) . . המצוה ע"י הזכירה (בפה) גם בלי עשרה וס"ת . . ועכו"כ לדעת רוב הפוסקים שהקריאה בעשרה ובס"ת אינה אלא מדרבנן.]

וא"כ הרי מקיימים מצוה זו (דזכירת עמלק) ע"י קריאה או אמירה פרשה זו באיזה יום שיהי' בשנה. ובפרט הרי קוראין בפועל פרשה זו (על כל פרטי') בדיבור ובעשרה ב' כי תצא וכן אומרים זה בכל יום ב"שש זכירות". (וכפי שנסדר בסידור אדה"ז), "עכ"ל הנוגע לענינו.

ולפ"ז לכאור' נוכל ללמוד ההבדל בין פ' 'זכור' לבין שאר מצוות עשה דאורייתא, שבפ' 'זכור' אין המצווה לקרוא דווקא בזמן זה, משא"כ בשאר מצוות עשה דאורייתא החיוב הוא על אותו הזמן, ובמילא כל עוד לא קיים המצווה אסור בטעימה.



## סידורו המדויק של אדה"ז [גליון]

**הרב לוי יצחק ראסקין**  
דומ"צ קהלת ליובאוויטש, לונדון

בגליון העבר (ע' 80) הקשה ידידי הרב ב. א. שיחי' כעשר קושיות על הנוסח שב'סידור רבינו הזקן - עם ציונים מקורות והערות' שזכיתי להכין ושהופיע על ידי קה"ת אשתקד, וגם העיר עוד כהנה על דבריי בהערות שם.

הנה ראשית דבריי אגיד כי כל הערה על סידור רבינו הזקן המתפרסמת - יקרה היא אלי, ואם הדברים נכוחים הנני רושמם בלוח השמטות שתח"י. וכפי שכתבתי בפתיחת סידור הנ"ל, שניסיתי לרכז את מאות ההערות שנכתבו במשך השנים על סידור אדה"ז, שיהיו במקום אחד. ועל פי רוב אין הכוונה להכריע בין אלה שאני מצטט, כי אם להציג עובדות, שכן כתב פלוני כו'.

הכותב הנ"ל תמה בתיווך מה שכתבתי שהסידור מיוסד בכללו על סידור תורה אור, ואילו להלן כתבתי שנוסחו לקוח מסידור תהלת ה' הוצאת קה"ת נ.י. תשס"ג. והכוונה פשוטה, כי כללות המבנה אמנם לקוח מסידור תורה אור, שלכן אל יתמה הקורא על מה שסדר ברכת המזון מופיע לאחר קידוש לבנה, למה מופיע 'מזמור שיר ליום השבת' ב'פסוקי דזמרה' של ימות החול, וכה"ג טובא. והטעם לזה מחמת הידוע שדוקא סידור תורה אור נאמן ביותר לסידור אדה"ז המקורי.

ברם לגבי הנוסח עצמה, עם הניקוד, זה נלקח מסידור תהלת ה' הנ"ל. וזאת הבהרתי שם, שמכיון שאין זה סידור עבור שיתפלו בו, כי אם ללימוד, על כן אין לראות בנוסח הפנים ככוונה להכריע בקביעת הנוסח, כי מטרת ה'פנים' היא לשמש כבסיס לההערות. [ובכל זאת הוכנסו טעמי הקריאה בקריאת שמע, בשירת הים ובעוד כמה מקומות - בגלל המשמעות שכן קבע רבינו הזקן, ואכמ"ל]. ויתירה מזו מצינו בהרבה סידורים עם פירושים, שה'פנים' אינו תואם תמיד עם הפירוש. כמדומה שבזה סרו רוב קושיותיו על ה'פנים'.

אכן כשבאים להכריע ולקבוע בנוסחא, צריכים זהירות יתירה, והמעין במאמרי שבפרדס חב"ד (גליון 13, שציין אליו) יראה שהנטייה היא לשמור נוסח הספרים שבידינו, אם לא כשיש הוראות ברורות וכיו"ב.

ולא אמנע מלהביע, כי כאשר נשווה הסידור תורה אור להסידור תהלת ה' (וקודמו - 'סדר העבודה'), הרי הראשון מדויק יותר, והאחרון מדוקדק יותר. וכוונתי, שמעלת הראשון היא בזה שהוא נאמן יותר לדברי הרב (כנ"ל), ואילו בהאחרון יש מעלה, שהוא ברור ומוכן יותר לפי כללי הדקדוק הנפוצים. [ואין כוונתי כלל לסוגיית שבא-נע, כי אם לדגש ורפה וכה"ג]. והרי בריבוי דקדוקים הללו אין לנו מסורה על כל ניקוד שבסידור תורה אור שהוא מפי אדה"ז, ושאינם מעשה הבחור הזעזער. [ומבין שורות הכותב ראיתי שבכמה דברים דוקא הסידור 'סדר העבודה' תואם עם סידור קאפוסט תקע"ו]. ואין פלא איפוא, שכשניגשו בתחלה להדפיס הסידור תהלת ה' השלם, שלא שקדו לתקן כל פרטי הדקדוק כהסידור תורה אור [וגם בשנים הבאות לא שינו כי אם דברים אחדים].

וכאן אבקש מאלה שהיו אחראים על התיקונים של סידור תהלת ה' בשנת תשל"ח, אנא להציג בפני אנ"ש את ההנחיות שלהם. ובאם היו בזה הוראות מכ"ק אדמו"ר זי"ע - אנא לפרסמם.



בסוף דבריו מעיר על דבריי אודות חילוק הקטעים אצל 'זכרות' ו'על הראשונים', וכותב "ואיני יודע מהו חשיבות חיבור או חילוק הקטעים האלו, והרי אין זה הלכה ואף לא מנהג".

הנה שינוי מנהג יש בזה, כי הש"ץ מסיים כל קטע בקול - ראה ס' המנהגים ריש ע' 9. ואגב, אבקש מהקוראים אודות מנהגנו המובאת

שם [וכן נהוג בכמה קהלות] לסיים באמצע 'הודו' במקומות מסויימים, אם יודעים הסיבה לכך.



## נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון]

**הרב ישכר דוד קלויזנר**

**נחלת הר חב"ד, אה"ק**

בגליון העבר (ע' 68) שוב כתב הרב י.ק. להשיג על מה שכתבתי בגליון תתצ (ע' 57) לתרץ קושיית האשל אברהם עמ"ש האליה רבה (סי' תרעה סק"ד) ושו"ת מהרש"ל (סי' פה) דנשים אינן מדליקות בפ"ע כיון דאשתו כגופו דמיא, והרי "אודות פנויות שבבית שהגיעו לחינוך ומ"מ אין נוהגות להדליק, ובהם לא שייך תירוץ הנ"ל"?

וכתבתי לתרץ ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקוטי שיחות חלק לא (ע' 96) דגם לפני הנשואין יש לה שייכות לקיום המצות ע"י מי שעתיד להיות בעלה, ע"ש, ולפי"ז דאין חילוק בין פנויה לנשואה מיושב היטב קושיית האשל אברהם, כמובן.

ועיקר השגתו: שלא נמצא שום פוסק שהזכיר שהבעל מוציא את אשתו גם כשהוא מחוץ לביתו. וגם מסברא אינו מבין כלל איך רצה לומר שבמקרה שהאשה שבעלה בדרך מכבדת מישוהו שיבא להדליק בשבילה את הנר שלה, ועי"ז יוצאת י"ח מדין שליחות וכו' הרי שבזה עדיין חסר לה המצוה [דמהדרין מן המהדרין] שכאילו היא הדליקה, ועדיין צריכה לבעלה שנמצא במקום אחר שידליק הנר שלו ועי"ז יש לה את ענין ההידור?!, והרי זה שמישהו יכול להדליק בשבילה בביתה ובשליחותה הוא גם כשאין לה בעל, והאם אז יחסר לה ההידור, והרי ההידור היה שלכל אחד יש את הנר שלו, וכשהוא מדליק בביתה הרי זה הנר שלה, ומה צריך עוד להבעל שישלים"?

ולא הבנתי תמיהתו, דהרי במצות הדלקת נר חנוכה יש ב' ענינים: (א) עצם המצוה שיהיה נר דלוק בביתו (ועי"ז אין הענין דאשתו כגופו דמיא, וכמו במצות שאין הזמ"ג), (ב) "בנוגע להענין דמהדרין מן המהדרין שכל א' מבני הבית מדליק בפ"ע, אף שהטעם למה אין הנשים מדליקות בפ"ע מלבד ההדלקה של בעלה, דעי"ז [בלבד] מועיל הא דאשתו כגופו" (לשון הרב הנ"ל בגליון תתצא ע' 147).

ואמנם "זה שמישהו יכול להדליק בשבילה בביתה ובשליחותה הוא גם כשאין לה בעל", בודאי שאז יחסר לה ההידור להדליק בעצמה את הנר [עי' ב"ח ומג"א (סי' תרעז) דנר חנוכה מצוה בו יותר מבשלוחו - ועי' בס' 'מצות נר איש וביתו' סי' ח], ואם יש לה בעל אבל הוא נמצא במקום אחר, בודאי יכול הבעל להשלים את ההידור דהדלקה בעצמו ע"י שהוא ידליק שם, מטעם ד'אשתו כגופו דמיא', ובעת שעושה את המצוה שם היא כבר נכללת עמו כמ"ש האריז"ל, והוא ע"ד לומר שאם מדליק ביד ימין גם יד שמאלו נכללת בעשיית המצוה, הגם שבפועל רק יד ימינו בלבד הדליק את הנר.

והנה גבי אשה שבעלה מחוץ לבית במקום אחר, ומישהו אחר מדליק בביתה את הנר שלה מטעם שליחות וכו', הנה בעצם הדליק כאן לא רק את הנר שלה, אלא שהוא גם הנר של בעלה, שנמצא רחוק, שהרי לפ"ד המהרש"ל ברגע שנדלק הנר בביתם שוב אי אפשר לו להבעל שמארח אצל אחרים להדליק בעצמו, אפילו אם ירצה לכונן שאינו רוצה לצאת בהדלקה שמדליקים עליו בבית אינו יכול, נמצא שהנר שלה הוא גם הנר שלו, אלא מכיון שהיא לא הדליקה בעצמה, חסר להם ההידור של הדלקה בפ"ע, משא"כ אם האשה מדליקה בעצמה את הנר שפיר מתקיים לשניהם ההידור של הדלקה בפ"ע, מכיון שאשתו כגופו דמיא, והרי בנר חנוכה אשה מוציאה איש, וא"כ בנדו"ד שהוא גם בעלה הוי נמי כאילו שהוא הדליק בעצמו ג"כ, כי הרי הך דאשתו כגופו דמיא הוא לשני הכיוונים כמובן.

ובודאי שאין שום פוסק שאומר שהבעל מוציא יד"ח עצם המצוה כשהוא מחוץ לביתו. מעולם לא אמרתי דבר כזה. וזה ע"ד מה שפסק רבנו הזקן בשו"ע או"ח (סי' קפז ס"ז) שנשים אומרות ברית ותורה בברכת המזון "כיון שאין נקרא אדם אלא כשיש לו אשה . . . הרי הזכר ונקבה הם גוף אחד לפיכך יכולות לומר על ברית הזכרים שחתמת בבשרנו וכן תורתך שלמדתנו על למדו הזכרים", עכ"ל. (מבית יוסף (בדק הבית) הובא במגן אברהם שם סק"ג) - הובא בלקוטי שיחות שם הע' 27, שמבואר שם שזהו אותו שכתב האריז"ל.

ומעתה אשה שאכלה שחייבת בברכת המזון (ראה שו"ע אדה"ז רס"י קפו), אי אפשר לה בשום אופן לצאת יד"ח ע"י שבעלה מברך לעצמו מטעם 'אשתו כגופו דמיא' (הוא אמנם יכול להוציאה רק ע"י ערבות ושליחות וכו' בלבד כמובן, אבל לא ע"י 'אשתו כגופו') - מצד שני האשה אומרת 'ברית ותורה', אפילו כשבעלה אינו על ידה כלל,

ואפילו שלא חייב עכשיו לברך, עצם הדבר שיש לה בעל מספיק כדי לומר 'ברית ותורה'. ולפי החידוש של כ"ק אדמו"ר זי"ע, גם גבי פנויה, עצם הדבר שיש לה מי שעתיד להיות בעלה - "יכולות לומר על ברית הזכרים שחתמת בבשרנו" וכו', מטעם "שהם גוף אחד", והיינו הך שכתב האריז"ל מצד הטעם של 'אשתו כגופו דמיא'.

[ובאמת הך חידוש של כ"ק אדמו"ר זי"ע בעצם מבואר כאן גבי 'ברית ותורה', שהרי פשוט הדבר שגם הפנויות אומרות 'ברית ותורה'].

והה"ד בנדוד", זה שהאשה יוצאת יד"ח בהדלקת נרות חנוכה של בעלה מתבצע כאן שני ענינים: (א) עצם המצוה שיד"ח ע"י ערבות ושליחות וכו', ולכן צריכים להיות ביחד, ואם הבעל נמצא במק"א אי אפשר לו להוציאה ע"י ערבות ושליחות, כמובן. (ב) ההידור של מהדרין מן המהדרין, שלפי המהרש"ל והאליה רבה שייך כאן הטעם של 'אשתו כגופו דמיא', וא"כ איפוא שלא ימצא הבעל, ברגע שהוא מדליק את הנר שלו הוי כאילו שהיא הדליקה בעצמה, כיון "שהם גוף אחד", וכמ"ש רבנו הזקן גבי 'ברית ותורה', הגם שנמצאים במק"א, ולפי"ז הוא הדין גם (ממילא) גבי פנויה כנ"ל, וא"ש.

ולפי"ז ליתא מה שתמה הרב הנ"ל: "איך רוצה לתלות זאת במהרש"ל שישנו מושג של 'אשתו כגופו' שהבעל מוציא את אשתו יד"ח נרות חנוכה - במקרה שהבעל לא נמצא בביתו - בזמן שלדעת המהרש"ל (באותה תשובה שבה הוזכר הענין דאשתו כגופו - סי' פה) אסור לבעל שמתארח אצל אחרים להדליק בעצמו כיון שאשתו כבר מדליקה בבית, ואפילו אם ירצה לכוין שאינו רוצה לצאת בהדלקה שמדליקים עליו בבית אינו יכול", עכ"ל.

ולא הבנתי תמיהתו, שהרי זה שאינו מדליק במק"א לאחר שאשתו כבר הדליקה בבית זה ענין צדדי בלבד, שלדעת המהרש"ל עיקר הבעיה הוא הברכה בלבד, וכמ"ש שם: "אם יודע בבירור שהיא מדלקת עליו אין לו לדלוק אם לא שהוא בבית יחידי ומשום הרואה ידליק, אבל מ"מ לא יברך", עכ"ל. אבל כשהבעל מדליק בבית שלו גם לדעת המהרש"ל מתבצע כאן ב' ענינים: (א) שמוציא את אשתו מטעם ערבות וכו' מעצם המצוה. (ב) שנקרא שמדליקה בעצמה מצד 'אשתו כגופו דמיא'. וגם לדעת המהרש"ל אם הוא בבית יחידי דשפיר מדליק (בלי ברכה), ממילא ע"י הדלקת נרו נכללת אשתו בזה ההידור שהדלקה בפ"ע מטעם 'אשתו כגופו' [ועי' בס' 'נטעי גבריאל' - חנוכה

פי"ג שלדעת רוב רובם של הפוסקים גם אכסנאי מדליק ומברך אפילו שאשתו מדליקה בבית, ע"ש ובפכ"ן].

והשתא, לדעת כ"ק אדמו"ר זי"ע שאין חילוק בין פנויה לנשואה בענין 'אשתו כגופו דמיא' כנ"ל, הנה גם לדעת המהרש"ל מי שעתיד להיות בעלה חייב להדליק בכל מקום שהוא נמצא, ובהדלקתו נחשב הדבר למי שעתידה להיות אשתו שהדליקה בעצמה, הגם שאינו מוציאה בזה כלל את עצם המצוה, שבזה היא יוצאת יד"ח מאביה וכיו"ב מאלה שנמצאים על ידה בשעת ההדלקה, וא"ש.

ומה שכתב עוד: "אך גם לדעת החולקים על המהרש"ל . . שס"ל שיכול הבעל להדר ולהדליק בעצמו, הרי גם לדעתם פשוט שהוא אינו יכול להוציא את אשתו וחייבת להדליק בביתה", - והרי הדבר הזה פשוט מאד, ומעולם לא אמרתי אחרת, אלא שלגבי ההידור של ההדלקה בפ"א אמנם יוצא יד"ח ע"י הדלקתו של בעלה בכל מקום שנמצא, מטעם ד'אשתו כגופו דמיא'.

לסיכום הדברים: לפי דעת המהרש"ל והאליה רבה שגבי מצות נרות חנוכה אמרינן הך ד'אשתו כגופו דמיא' ולכן נשים אינן מדליקות בפ"ע, כיון שבהדלקת הבעל נחשב הדבר כאילו הדליקה בעצמה. ולפי"ז - ע"פ החידוש של כ"ק אדמו"ר זי"ע שאין חילוק בזה בין פנויה לנשואה, גם אצלן שייך הך ד'אשתו כגופו דמיא', וא"כ מובן למה גם פנויות אינן מדליקות בפ"ע, ומיושב היטב קושיית האשל אברהם הנ"ל.



## המלה "מנאי" בנוסח הכתובה [גליון]

**הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער**

ר"י תות"ל - חובבי תורה ורב בכרייטון ביטש

בהמשך להמדובר בגליון תתצג ע"ד המלה "מנאי" בנוסח הכתובה, יש להעיר בכמה נקודות חשובות.

א) הביאו כמקור לנוסח זה מס' קיצור נחלת שבעה, וכאילו זה הוכחה שכן כתוב גם בס' נחלת שבעה עצמו, שהוא הספר החשובה ביותר על דיני ונוסחי שטרות.

ברם הקיצור נחלת שבעה, אף שבנוי על הנחלת שבעה, מ"מ ידוע אשר בכמה דברים נטה מהנוסח של הנחלת שבעה. שני הספרים



נמצאים בדפוס ואפשר לעיין בהם ולראות שינוי הנוסחאות. ולדוגמא - בקיצור נ"ש, בנוסח הכתובה לבתולה, כתוב - "איך שהבחור פב"פ", אבל בנחלת שבעה כתוב - "איך רבי פב"פ". ובסוף הכתובה, בקיצור נ"ש כתוב - "על כל מה דכתוב ומפורש", אבל בנ"ש כתוב - "בכל מה דכתוב". וגם המלה "מנאי", אף שמובא בקיצור נ"ש, מ"מ לא נמצא בהס' נחלת שבעה עצמה.

הס' קיצור נחלת שבעה לא נחשב כספר יסודי בהלכה, ונתחבר ע"י השו"ב דקהל אונגוואר לפני כמאה שנה (وهוא עשה עוד ספרי קיצור מועילות על הל' שחיטה ועוד). ואינו דומה כלל להספר נחלת שבעה עצמה שהי' מחברו תלמיד הט"ז, והוא נכנס לפרטי הדינים ונוסחי השטרות עד שנחשב כספר היסודי בזה.

(ב) עוד הביאו שכן נמצא בס' הסמ"ק מצוריק ח"ב ע' ק. הוא ס' הסמ"ק המפורסם עם הגהות הר"מ מצוריק ונדפס לראשונה בירושלים בתשל"ז, ושם נדפס נוסח הכתובה עם המלה "מנאי". אבל יש להזכיר שהמלה הוא בחצאי רבוע, זאת אומרת שנתוסף או הי' חסר בנוסח המקורי. וגם אין ברור מי חיבר נוסח הכתובה אשר שם, וגם מי הכניס המלים הנמצאים בחצאי רבוע. אם זה נעשה ע"י הסמ"ק, או הר"מ או מי שהוא אחר. ובהסמ"ק המקורי הנפוץ לא נמצא נוסח הכתובה.

ולהעיר ממש"כ בשם הגדולים להחיד"א מע' ספרים ע' עמודי הגולה "יש הרבה סמ"ק על קלף ובכל סמ"ק יש הגהות מתחלפות לא ראי זה כראי זה דבכל עיר גדולי הדורות כתבו הגהות כפי דעתם".

(ג) המקור היחידי המיוסד על אדני פז שנמצא שם הנוסח "מנאי" הוא בלבוש ס' סו. וכנראה שמשם נתפשט הדבר שהשתמשו בנוסח זה בהרבה תפוצות ישראל.

אבל בנוסח הכתובות שיש בידינו (לע"ע) משאר גדולי הפוסקים, מהראשונים עד לגדולי האחרונים לא הוזכר המלה "מנאי". ברמב"ם הל' יבום פ"ד הל"ג, מחזור ויטרי אות תקנג, ראבי"ה ח"ד קונ' משפטי הכתובה, שבלי הלקט (ס' מתוקתק נמצא בספרי' אגו"ח), תשב"ץ ח"ג סי' שא, בנוסח הכתובה של מהר"ם מינץ (הובא ונתבאר באוצר הפוסקים סו"ס ס"ו), ובנחלת שבעה - בכולם לא הוזכר "מנאי".

(ופשוט שאין להביא ראיות מספרי המלקטים של ימינו, שהם נמשכים אחר המנהג הנפוץ אצלם, מלבד אם מביאים נוסח מספרי הפוסקים כהנ"ל).

ד) כבר העיר הרב צ.ה.נ. שהמלה "מנאי" לא מתאים שם מפני שמדובר שם על אחריות נכסים עד "אפי" מן גלימא דעל כתפיה", ואין מקום להזכיר שעבוד הגוף של האדם עצמו.

ברם אולי נוסח הלבוש נגרר אחר לשון הגמרא בבא קמא יא, ב "אמר ר"א אפי' מיתמי, לא מיניה, מיניה אפי' מן גלימא דעל כתפיה". אבל עי"ש ברש"י דמיניה הוא לשון של פירכא, ואינו דומה כלל להשתמשות המלה כמו שהוא בשטר הכתובה. ובנוסח השטר שצ"ל בלשון ברור ומסודר, לא מתאים להזכיר הזכות הפשוט לגבות מיניה כשמדובר כבר על אחריות הנכסים, וכנראה שזהו הטעם שלא נמצא בנוסח כל הפוסקים הנ"ל.

ה) הביאו כמה עדיות בנוסח השטר כתובה של הרז"ש דוורקין ז"ל שאכן ה' שם המלה "מנאי". ברם ידוע לי בכירור לכל הפחות משני כתובות שהוא כתב (משנת תשל"ו) שלא ה' שם "מנאי". ובאמת יש עוד כמה חילוקים בפרטי הנוסחאות בין כמה מהכתובות שלו. וכנראה שלא הקפיד כ"כ בהנוסח.

ו) עלה בידי לברר אשר בנוסח הכתובה של כ"ק אדמו"ר - נמצא כעת ברשות אגו"ח - לא נמצא שם "מנאי".



## נכרי העושה מלאכה בשבת לישראל בטובת הנאה [גליון]

**הרב מנחם מענדל אלישביץ**  
כולל צמח צדק - ירושלים עיה"ק

בגליון תתכו ביאר הרב ש.ד.ב. ל. שי' את השיטות בענין גוי העושה מלאכה בשביל ישראל בשבת בטובת הנאה (ונסמן בשו"ע אדה"ז דפוס חדש סי' רמ"ז הע' מו), והסיק ש"מה שיש נוהגים לקרוא לנכרי בשבת ולומר לו "איני יכול לעשות זה וזה עד שיעשה זה וזה" (לדוגמה: איני יכול לפתוח המקרר חשמלי עד שיסגרו את המנורה הדלוקה בה וכיו"ב), ומזמינים אותו לסעוד משהו שיהיה זה בטובת הנאה, ולכאורה זה אסור לכל הדיעות .. ואין מקום להתיר זאת, אלא באופן שנקרא לצורך חולה או לצורך מצוה, ובאופן המבואר בשוע"ר סי' רעו ס"ח וסי"ז, וגם זה - רק מטעם שמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידים". ובמחכ"ת, הדברים צ"ע גדול לפענ"ד, וכדלקמן. דו"ל הרב הנ"ל שם (ראיתי להעתיק את רוב דבריו כיון שאין גליון הנ"ל מצוי):

"בשוע"ר רס"י רמז מבואר שאין לשלוח אגרת ביד נכרי בערב שבת אלא כשקצץ לו דמים בשכר הולכתו, שאז אינו עושה בשביל הישראל אלא בשביל עצמו לקבל השכר שקצץ לו. ובס"ט: "במה דברים אמורים כשהוא מצפה וממתין לתשלום שכר ואין דעתו סמוכה עליו בודאי, אבל אם אינו מצפה כלל לתשלום שכר, אלא עושה בחנם, מן הסתם עושה כן לשלם גמול לישראל על הטובה שקבל ממנו כבר, והרי זה כעושה בשביל שכר, ויש חולקין על זה, אם לא שהנכרי מאליו מתחיל לומר להישראל שילך לו בחנם, שאז בודאי דעתו בשביל טובת הנאה שקיבל ממנו כבר וטוב להחמיר כדבריהם".

...מכל האמור לעיל רואים אנו, מה שיש נוהגים לקרוא לנכרי בשבת ולומר לו "איני יכול לעשות זה וזה עד שיעשה זה וזה" (לדוגמה: איני יכול לפתוח המקרר חשמלי עד שייסגרו את המנורה הדלוקה בה וכיו"ב), ומזמינים אותו לסעוד משהו שיהיה זה בטובת הנאה, ולכאורה זה אסור לכל הדיעות הנזכרות:

לדעה השניה הנ"ל שמותר רק כשהנכרי התחיל מעצמו לומר לישראל שילך בחנם בשביל טובת הנאה, אי אפשר להתיר כאן, שהרי הנכרי לא התחיל מאליו לומר שיעשה זאת בחנם בשביל טובת הנאה (והרי מסקנת רבינו היא ש"טוב להחמיר כדעת האוסרים").

ואפילו לדיעה הא' הנ"ל, שמותר בטובת הנאה גם כאשר הישראל התחיל ולא הנכרי, הרי מבואר בס"י רנב ס"ז-ח, ש"אפילו עושה בטובת הנאה, שדינו כקצץ לו שכר, לענין ליתן לו אפילו בערב שבת, מכל מקום כשרואהו עושה בשבת צריך למחות בידו" (אא"כ קצץ לו שכר, שאז מותר אפילו רואהו). וכיון שכאן עושה את המלאכה בפני הישראל א"כ אסור בכל אופן.

והנה המקילים בהנ"ל לומדים היתר זה מהמבואר לקמן סי' שז ס"ז: "נכרי שהביא אגרת חתומה או קשורה שאין הישראל יכול לפותחה ולקוראה, יכול לומר להנכרי איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה, והנכרי פותחה מעצמו שהרי אינו אומר לו שום ציווי אפילו ברמז [שאם היה בזה רמז היה נאסר אף בקבלנות, כמבואר לעיל סי' רנב ס"ד "ומותר ליתן בגדיו לכובס נכרי... לא יאמר לו ראה שתיגמר המלאכה ביום א' או ביום ב' וידוע שאי אפשר לגמרה אז אא"כ שיעשה גם בשבת", משא"כ כאן שאומר לו "איני יכול לקרותה כ"ז שאינה פתוחה" אין זה נקרא אפילו רמז של ציווי, ולכן מותר], אלא

שהנכרי מבין מעצמו שצריך לעשות כן (ולדעת עצמו הוא עושה להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו, ולכך אין צריך למחות בידו).

אמנם שם מיירי בקבלן ממש שקצצו לו שכר להולכת האגרת, שבזה מותר אפילו כשרואהו עושה המלאכה.

ולכן מסיים שם: "ולדעת עצמו הוא עושה, להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו" שמה"ט יש לו דין קבלנות וקצץ, ולכן מותר אפילו ברואהו; משא"כ כשקורא לנכרי ונותן לו טובת הנאה בטעימת איזה פרי, שאסור לדברי הכל ברואהו עושה מלאכה.

ואף שמבואר בארוכה במהדורא בתרא, שאם הנכרי עושה מעצמו, אין אנו חוששים למה שהישראל רואהו עושה המלאכה, הרי כאן אין הנכרי עושה מעצמו, כי אם ע"פ רמז מהישראל, וכמבואר במהדו"ב לסי' רמג (ד"ה והנה מהר"ם): "דהתם נמי לאו דוקא נתן מיד ליד אלא שנטל מדעתו", ובודאי שכאן שקורא לנכרי שיבוא לביתו לעשות המלאכה אין זה כעושה מעצמו אלא שנטל מדעתו.

ותירה מזו נראה, שאפילו לא היה עושה המלאכה בפניו היה אסור בנידון זה לדברי הכל, שהרי מבואר בשוע"ר סי' רמג: "אסור חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחנם בין בשכר", ומיירי בגוי שאינו מכירו, שאין אומרים בו "מן הסתם עושה כן לשלם גמול לישראל על הטובה שקבל ממנו". והכי נמי הכא כשקורא לנכרי שאינו מכירו.

ואף שנותן לו טובת הנאה בטעימת פרי, הרי לא אמר לו כלל שזהו תמורת מלאכתו. ואם נאמר שבזה שאומר לו שיתן לו טובת הנאה נעשה בזה קבלנות, הרי זוהי קבלנות בשבת שאסור, כמבואר לעיל סי' רמג קו"א ס"ק א. סי' רמז ס"א (שלא יתן לו אא"כ בענין שיוכל הנכרי לעשות כל המלאכה בחול אם ירצה). סי' רמז ס"א (שלא יאמר לו שילך גם בשבת). סי' רנב ס"ד (ובלבד שהישראל לא יאמר לו שיעשה בשבת).

לכן נראה שאין מקום להתיר זאת, אלא באופן שנקרא לצורך חולה או לצורך מצוה, ובאופן המבואר בשוע"ר סי' רעז ס"ח וסי"ז, וגם זה - רק מטעם שמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידים. "עכ"ל.

ויש להעיר:

(א) מה שכתב רבינו בסימן ש"ז שמותר לומר "איני יכול לקרותה כל זמן שאינה פתוחה" הוא מטעם שאז נחשב הגוי כעושה מאליו, ואמירה זו אינה חשובה ל"שום ציווי אפילו ברמז".

ומש"כ הרב שד"ל שכוונת רבינו ב"אפילו ברמז" הוא לשלול המבואר בסי' רנב ס"ד שאסור לומר "ראה שתיגמר המלאכה ביום א' או ביום ב' וידוע שא"א לגמרה אז אא"כ שיעשה גם בשבת", זה אינו, אלא אסור משום ש"הרי זה כאילו אומר לו בפירוש לעשות בשבת" (ל' רבינו בסי' רנ"ב שם), עיי"ש. שהרי אמר לו בפירוש שיעשה, בלי רמז, ובע"כ יעשה בשבת.

אלא כוונתו להמבואר שם בסי' ש"ז ס"ז "כל דבר שאסור לומר לנכרי לעשותו בשבת אסור אפילו לרמוז לו לעשותו", היינו שאפילו ציווי ברמז אסור, "כגון לומר לנכרי שיקנח חוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר, שהרי זה כמצווהו להסיר הפחם אלא שהוא ברמז".

והטעם שמותר לומר "איני יכול" הוא משום שאין כאן ציווי, אלא רמז שהישראל נחא ליה בכך, ואז הגוי עושה מאליו, היינו שאין עשיית הגוי מתייחסת לאמירת הישראל, אלא דינו כעושה בלי שום אמירה. שהרי אמירה לגוי לעשות בשבת בשביל ישראל אסור בכל אופן (רמ"ד סוס"א).

ובסי' ש"ז ס"ח הביא עוד דוגמא של אמירה שאינה נחשבת לציווי אפילו ברמז: "מותר לומר לנכרי אחר השבת מדוע לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה אע"פ שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנו בשבת הבאה אין בכך כלום כיון שאומר לו כן בחול ואין באמירתו זו שום (רמז) ציווי לעשותה בשבת הבאה אלא שהנכרי מבין כן מעצמו (והוא שעשיית מלאכה זו היא בענין שאין צריך למחות כשרואה את הנכרי עושה אותה בשבת כגון שאין המלאכה נעשית בחפצים של ישראל והנכרי (אינו) שכירו של ישראל אלא רגיל לעשות לו בטובת הנאה עיין סי' רמ"ד ורנ"ב)".

ולכאורה צריך להבין, למה אינו כותב במוסגר שגם בבית ישראל אסור, וכמ"ש בסי' רנ"ב ס"ה דאפילו בקבלנות וקצץ אסור לעשות בבית ישראל משום מראית עין, ודין עושה בטובת הנאה שווה לדין קצץ לו שכר (שם ס"ו)? אבל ע"פ הנ"ל מובן, דגוי העושה אחרי אמירת "מדוע" נחשב כעושה מעצמו בלי אמירת הישראל, ואז אין חוששין למראית עין, וכמבואר שם ריש סעיף י, ובקו"א סק"ה בארוכה

(דבזה קיי"ל כמהר"ם ש"אין חוששין למראית עין אלא כשהאמת הוא שהוא נתן לו המלאכה או אמר לו לעשותה, שאז יש לחוש שמא יתברר להם האמת. . שאמר לו ויחשדוהו כו"). ודו"ק.

וה"ה בדין איגרת, שפתיחת האיגרת (אחרי אמירת "איני יכול) נחשבת כעושה מאליו, ולכן מותר אע"פ שנעשה בבית ישראל, וכנ"ל [ולא כמ"ש הרב הנ"ל שהטעם הוא משום שהוא "קבלן ממש שקצצו לו שכר להולכת האגרת" - שהרי אז הי' אסור בבית ישראל]. אבל באיגרת יש כאן בעי' נוספת, שמדובר בחפץ של ישראל, והישראל רואהו ואז אסור גם בעושה מאליו, וע"ז מתרץ שהגוי עושה כן בשביל עצמו ("ולדעת עצמו הוא עושה להשלים פעולתו בשליחות אגרת זו ולכך אין צריך למחות בידו") ואינו פותח בשביל הישראל מקבל המכתב. ואז א"צ למחות אפילו עושה בחפצים שלו ובביתו, וכמבואר בסי' ש"ז סל"ה (ומ"מ אמירה אסורה בחפצים של ישראל וכמבואר שם, וכאן שאין אמירה א"צ למחות).

ועפ"ז יובן שאפי' לדיעה השניה שרק כשהנכרי התחיל מעצמו וכו' נחשב העשייה כעושה בטובת הנאה - מ"מ גם אם הישראל מרמז לו ע"י אמירת "איני יכול" או "מדוע", נחשב עשיית הגוי שאח"כ כאילו התחיל מעצמו (והוא הדין בסי' ש"ז ס"ח, והוא הדין באומר "איני יכול", וכנ"ל).

(ב) ע"פ האמור, אם אומרים לגוי "איני יכול לעשות זה וזה בעוד שהמצב הוא כך וכך" צריכים ליזהר רק שלא יהי' חיוב מחאה בעת עשיית הגוי (הנחשב כעושה מאליו), אבל אם אין חיוב מחאה אין שום איסור באמירה זו.

והנה לשיטת רבינו בשו"ע כל שהמלאכה נעשית בחפצים של ישראל צריך הישראל למחות אפילו אם הנכרי עושה מעצמו (וכהכרעת המגן אברהם, שהכריע בין דעת מהר"ם ודעת רבינו שמחה - עי' סי' רנ"ב קו"א סק"ה). אמנם במהדורא בתרא חזר בו ממש"כ בשו"ע, ומסקנתו שם שאם אין גוף הישראל נהנה א"צ למחות אפילו בחפצי ישראל, ואפי' בבית ישראל, וכמשמע מלשון השו"ע סי' רע"ו ס"ד בהג"ה, ודלא כמגן אברהם. וא"כ מותר לומר "איני יכול" כל זמן שאין גוף ישראל נהנה ממלאכה זו (לדוגמא כשיש כבר נר אחד דולק ומרמזים לגוי להוסיף עוד - עי' פרטי דינים אלו בסי' רע"ו סעיף יג-יד, רק שלפי האמור במהדורא בתרא מותר ליהנות אפילו בנר של ישראל, דלא כמוסגר שבסעיף יג; הדחת כלים (שם סעיף יב); וכיו"ב).

(ומש"כ הרב הנ"ל, "ואף שמבואר בארוכה במהדורא בתרא, שאם הנכרי עושה מעצמו, אין אנו חוששים למה שהישראל רואהו עושה המלאכה, הרי כאן אין הנכרי עושה מעצמו, כי אם ע"פ רמז מהישראל, וכמבואר במהדו"ב לסי' רמג (ד"ה והנה מהר"ם): "דהתם נמי לאו דוקא נתן מיד ליד אלא שנטל מדעתו", ובודאי שכאן שקורא לנכרי שיבוא לביתו לעשות המלאכה אין זה כעושה מעצמו אלא שנטל מדעתו". עכ"ל).

הנה, במהדורא בתרא שם כ' במפורש ש"לומר מדוע לא עשית כו' אינה חשובה אמירה בנכרי דעלמא שאינו שכירו ואינו עובדו רק ע"מ לקבל פרס וטובת הנאה מיד או למחר או כבר קיבל ממנו א"כ אמירת מדוע כו' אינה אזהרה וגערה אלא דרך שאלה כלומר כי בוודאי לא היית מפסיד טרחך וא"כ אדרבה בטוח הנכרי יותר לקבל טובת הנאה", והנה גם באומר מדוע ה"ז כנטל מדעתו ומ"מ מפורש שמותר! וה"ה באומר "איני יכול".

וזש"כ שם "דהתם נמי ל"ד נתן מיד ליד אלא שנטל מדעתו" כוונתו מובנת לפי הענין, דמקשה על דעת מהר"ם שמתיר בעושה מאליו, מירושלמי (שבת פ"ק ה"ט) "נתן כלים לכוּבס נכרי ובא ומצאו עובד בו בשבת אסור. א"ר יודן ויימר ליה דלא יעבוד. א"ר יודן אבוי דרבי מתנייה הוא דתימר בטובת הנייה אבל בשכיר [=קבלנות וקצץ] בעבדתיה הוא עסיק". הרי שישראל הרואה נכרי מכבס בגדיו בשבת בטובת הנאה חייב למחות בו, ולמה בעושה מאליו מותר? ואין לומר דשם מדובר ב"נותן כלים לכוּבס" אבל אם הכובס ה"י לוקח את הבגדים מדעתו א"צ למחות, דאין סברא לחלק בכך, "דהתם נמי לאו דוקא נתן מיד ליד אלא שנטל מדעתו"? אלא הביאור הוא ד"התם היתה שליחות ואמירה לא"י לעשות מלאכה זו בעצמה בפירוש" משא"כ במקום "דליכא אמירה כלל" א"צ למחות אפי' בחפצים של ישראל, וה"ה בבית ישראל. ואז כותב בהמשך דאמירת מדוע אינה חשובה אמירה בנכרי רגיל, ודינו כאילו "ליכא אמירה כלל" וכנ"ל).

ועוד כתב שם הרב הנ"ל, "ויתירה מזו נראה, שאפילו לא היה עושה המלאכה בפניו היה אסור בנידון זה לדברי הכל, שהרי מבואר בשוע"ר רס"י רמג: "אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחנם בין בשכר", ומיירי בגוי שאינו מכירו, שאין אומרים בו "מן הסתם עושה כן לשלם גמול לישראל על הטובה שקבל ממנו". והכי נמי הכא כשקורא לנכרי שאינו מכירו".

ולא זכיתי להבין כוונתו, שהרי שם מיירי באיסור אמירה לעכו"ם, וזה פשיטא דאסור בין בחנם בין בשכר, ואילו ה' אמירת "איני יכול" נחשבת לאמירה ה' אסור אפילו בפתחת איגרת, כפשוט (ע') שז סל"ה הנ"ל). אלא ודאי, דאין דינו כאמירה כלל, וכנ"ל בארוכה שדינו כעושה מאליו.

ובגוי שעושה מאליו אין הבדל בין מכירו ואינו מכירו, שהרי המקור הוא מדין דליקה בשבת (שבת קכא, א במשנה) "נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה" והטעם איתא שם בגמ', "נכרי לדעתיה דנפשיה עביד" (ואפילו יודע שנוח לו לישראל, הוא להנאת עצמו מתכוין שידוע שלא יפסיד" - רש"י). ואין שום הבדל בין אם מכירו בין אם אינו מכירו, וכן נפסק להלכה בסי' שלד, כו. ובהמדו"ב כתב (בדפוס חדש עמ' תתע, שו"ה בנתינת כלים) ש"לדינא נקטינן בעלמא כמהר"ם והרא"ש ורשב"א בשם התוספות", שלא אמרינן דבדליקה דוקא התירו (כמבואר בתחילת דבריו במהדו"ב).

וראה הלשון בסי' שכ"ה ס"כ, "כל נכרי העושה דבר מעצמו בודאי מתכוין הוא לטובת עצמו שידוע שלא יפסיד". (וההבדל בין מכירו ואינו מכירו הוא רק לענין חשש שמא ירבה - ע' שם סעיף טז-יט).

והמשיך שם, "ואף שנותן לו טובת הנאה בטעימת פרי, הרי לא אמר לו כלל שזהו תמורת מלאכתו. ואם נאמר שבזה שאומר לו שיתן לו טובת הנאה נעשה בזה קבלנות, הרי זוהי קבלנות בשבת שאסור". ולא הבנתי, הרי הדין הוא שכל נכרי העושה מעצמו יודע שלא יפסיד ודינו כעושה בטובת הנאה אפילו אינו נותן לו כלום עכשיו, וא"כ א"צ ל"הזמין את הגוי לסעוד משהו" כדי שיהי' בטובת הנאה, ומכ"ש שא"צ לומר לו שזהו תמורת מלאכתו.

וסיים, "לכן נראה שאין מקום להתיר כו' אלא באופן שנקרא לצורך חולה או לצורך מצוה, ובאופן המבואר בשו"ע ר סי' רעו ס"ח וסי"ז, וגם זה - רק מטעם שמוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידים". עכ"ל. וצע"ג, שהרי אפילו לפי דעתו שאסור לומר "איני יכול", איך כתב שההיתר בצורך מצוה וחולה הוא רק משום שמוטב יהיו שוגגים?! הרי מותר לומר לו בפירוש לעשות שבות במקום מצוה (סי' שז, סי"ב), ולצורך חולה שאין בו סכנה מותר לומר לו לעשות אפילו מלאכות דאורייתא (סי' שכח, יט) ומטעם זה מותר לומר לנכרי לעשות מדורה בשביל ישראל ביום שהקור גדול כו' לפי שהכל הם כחולים אצל הקור הגדול" (רעו, טו). והמקומות שציין אליהם שמותר רק מצד מוטב יהיו שוגגים אינם שייכים לעניננו כלל, שהרי בסי' רעו סי"ז, מיירי באלו



הנוהגים היתר אף ביום שאין הקור גדול, והיינו שאין כאן צורך חולה, ולכן אין מוחין בידם רק מטעם מוטב יהיו שוגגים. וכן בסי' רעו ס"ח שסומכים על מי שאומר שבמקום מצוה מותר לומר לגוי לעשות אפי' מלאכה דאורייתא, וכיון שאין היתר זה עיקר להלכה לכן אין מוחים בידם רק מטעם מוטב יהיו שוגגים, אבל ודאי בשבות לצורך מצוה, ובצורך חולה אפי' בדאורייתא מותר אפי' בלי רמז, ופשוט. ואולי נפל כאן טעה"ד.

גם מה שכתב שרק במקום מצוה ולצורך חולה מותר אינו מדויק, דיש עוד הרבה אופנים המצויים שהתירו אמירה לנכרי: פסיק רישא (רנג, י-יא. כז-כט. רעז, ה. שלז, ב.) - ולכן מותר לומר לגוי לפתוח מים החמים מהבויילער, ולכמה דעות מותר לצוות את הגוי לפתוח את המקרר מטעם זה (עי' באחרונים); אם יש שום היתר לישראל לעשות מלאכה זו בעצמו (רעו, ט. רעז, ו. שח, לב. וראה קו"א סי' רעו, ס"ג דמותר רק בדרכבנן. שז, טז.) - וטעם זה מותר לומר לגוי להזיז מוקצה. ועיי"ש. אבל כמבואר במקורות אלו אין להתיר היתר זה אלא לבני תורה. במקום הפסד גדול, או לצורך גדול - מותר לומר לו לעשות שבות (שז, יב). צרכי קטן - דינו כחולה שאין בו סכנה (רעו, ו, שכח, כב.). דבר שאינו אלא משום חומרא (שז, ו), ועוד אופנים שאינם מצויים כ"כ (שה, כט. שז, לג. שלד, יט. שלא, ז. שז, לה. שז, לח.) ואכ"מ להאריך יותר. הרי יש הרבה אופנים שאין איסור באמירה לעכו"ם, ומה שנתבאר לעיל שמותר לומר "איני יכול" אם אין גופו נהנה, הוא גם כשהוא לצורך הרשות וכיו"ב.



## פשוטו של מקרא

"...יהי' ישראל שלישי' גו'"

**הרב אלחנן יעקובוביץ**  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

ישעי' יט, כד - כה: "ביום ההוא יהי' ישראל שלישי' למצרים ולאשור ברכה בקרב הארץ, אשר ברכו ה' צבאות לאמר ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל".

פסוקים אלה חותמים את משא מצרים שהפרק התחיל בו, שלאחר שיקבלו (מצרים עונשם וכו') ויחזרו לעבוד את ה' וגו' אזי "ונעתר להם ורפאם", ולקראת סוף הפרק מצרף גם את אשור (י"ט, כ"ג) "ביום ההוא תהי' מסילה ממצרים אשורה ובא אשור במצרים ומצרים באשור ועבדו מצרים את אשור".

וברש"י ד"ה ובא אשור במצרים מביא "תרגום יונתן ויגיוחון אתוראי במצראי", והנה לפי הנוסח המובא ברש"י "ויגיוחון אתוראי במצראי" משמע שזה לשון מלחמה.

ולהעיר שבתרגום יונתן יש גירסא (וצריך לבדוק בעוד דפוסים) 'וינוחון אתוראי למצראי' ש'וינוחון' הוא ההיפך מ'ויגיוחון', וגם 'למצראי' אינו כמו 'במצראי'. ולכאורה תלוי זה בזה, שאם זה 'ויגיוחון' הרי זה "אתוראי במצראי" שאשור ילחם במצרים, ואם הנוסח הוא וינוחון היינו שישרו וישבו, אז מתאים ההמשך "למצראי, היינו שיבואו למצרים לשבת ביחד וינוחו זה לצד זה, בגלל השלום ביניהם.

והשלום ביניהם יבוא בגלל מפלת סנחריב כמ"ש במלכים ב' י"ח ל"ה (ובישעי' לג, לו): "ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף גו'" והנה כולם פגרים מתים, וכשראו שנפלו שלא בדך הטבע, הכירו בגדולת ה', וזה הביא אותם יחד עם אשור לעבוד את ה' ולשבת בשלום ביניהם.

אבל כל זה אתי שפיר לגירסא וינוחון, אבל איך נפרש את הגירסא ויגיוחון שהיא מלחמה, איך מתאים ענין מלחמה לכאן, ובפרט שהפסוק מסיים "ועבדו מצרים את אשור".

ואם נאמר שהגירסא ויגיוחון קיימת, אולי ניתן לפרש שמה שהי' עד עכשיו שמצרים באה לאשור, ואשור באים למצרים למלחמה, שזו הכוונה ויגיוחון, הנה עתה יבואו לשלום ועד כדי כך ש"ועבדו מצרים את אשור".

ועפ"ז ממשיך בפסוק כד "ביום ההוא יהי' ישראל שלישי' למצרים ולאשור גו'", וכדפרש"י: "לפי שלא היתה אומה חשובה בעולם באותו הזמן כמצרים וכאשור, וישראל היו שפלים כו' ואמר הנביא על ידי הנס שיעשה לחזקיהו יגדל שם של ישראל למעלה ויהיו חשובים כאחת מאלו הממלכות לברכה ולגדולה".

ומה שרש"י מסיים "לברכה ולגדולה" הנה זה בפשטות בא לפרש תיבות "ברכה בקרב הארץ" שבסוף פסוק כד, שהפירוש ברכה היינו לברכה ולגדולה, שמי שיברך את חברו יברכו שתגדל ותהי' מאושר (וכיו"ב) כשלושת האומות האלה.

ולפ"ז (בקרב) הארץ לא קאי על ארץ ישראל (דווקא) אלא ארץ סתם והיינו העולם. וזה בדוגמא של "וידגו לרוב בקרב הארץ".

ולכאורה יש כאן גם דיוק (לשלילה) והיינו שאין לפרש שהכוונה ברכה לארץ ישראל לגשמים והצלחה, שאין נאה לעם ישראל ולארץ ישראל להיות מחוברת למצרים ולאשור ולהתברך אתם (או כדוגמתם).

וממשיך בפסוק כה "אשר ברכו ה' צבאות לאמר ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל".

ובפשטות פסוק זה בא בהמשך למה שמסיים בפסוק שלפניו "ברכה בקרב הארץ", ומבאר איך (ומה) היא הברכה "ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל", שתיבת ברוך שבתחילת הפסוק (ברוך עמי מצרים), קאי גם על מעשה ידי אשור, וגם על נחלתי ישראל.

ומה שבתחילת הפסוק כתבו "אשר ברכו (ה') צבאות לאמר ברוך עמי מצרים גו') בלשון יחיד, זה כי קאי על כל אחד הנזכר בפסוק (מצרים, אשור וישראל). אבל רש"י אינו מפרש כן, אלא שתיבת ("אשר) ברכו (ה' צבאות גו') קאי רק "לישראל".

ולפי זה גם מובן למה כתוב "אשר) ברכו" בלשון יחיד, וכן מה שנאמר בהמשך הפסוק ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור קאי (רק) על ישראל, וכדפרש"י "ברוך עמי - ישראל" ומה שכתבו בפסוק ("ברוך עמי) מצרים" היינו ישראל אשר בחרתי לי לעם בהיותם במצרים. וכן מה שנאמר להלן ומעשה ידי אשור, היינו שמעשה ידי הראיתי להם (לישראל) בגבורות שהפלאתי באשור (היינו מפלת סנחריב הנ"ל), וא"כ מהו שנאמר "ונחלתי ישראל", הרי גם עד עכשיו דבר על ישראל.

הנה הפירוש הוא ש"וע"י אותם נסים ישוּבו ויהיו כאילו עתה עשיתם מחדש והם יהיו נחלתי ישראל".

ומסיים רש"י "ודגמא זו תרגם יונתן", כלומר שגם יונתן פירש שכל הפסוק קאי (רק) על ישראל, אבל רק "ודגמא", כי אינו מפרש הכל כמו רש"י, שעל "מעשה ידי אשור" פירש "ועל דחבו קדמי אנגליתי

יתהון לאתור" - ועל שחטאו לפני הגליתי אותם לאשור. משא"כ רש"י פירש "הראתי להם בגבורות שהפלאתי באשור".

וב"ונחלתי ישראל" מפרשים שניהם שקאי על התשובה שבני ישראל ישובו, ובתרגום אומר "וכדו דתבו מתקן עמי ואחסנתי ישראל" - ועכשיו ששבו וקוראים עמי ונחלתי ישראל. וברש"י "וע"י אותם ניסים ישובו ויהיו כאילו עתה עשיתם מחדש והם יהיו נחלתי ישראל".

וההוספה של רש"י "ויהיו כאילו עתה עשיתם מחדש" י"ל, שכיון שהתחיל בפסוק כד "ביום ההוא יהי גו'", ובהמשך לזה מסיים (בפסוק כה) "ונחלתי ישראל", הרי קשה איך אפשר לומר שרק ביום ההוא יהי ונחלתי ישראל. וגם, שתיבת "נחלתי" עצמה מראה על שמאז ישראל הם נחלתו.

לכן פרש"י "ויהיו כאילו עתה עשיתם מחדש" שלכן שייך שקאי על "ביום ההוא".

ולהעיר שבמצו"ד (מיוסד על מפרשים) מבאר פסוק כה כפי שנתבאר כאן בתחילה כפי הנראה בפש"מ, שברוך עמי מצרים, קאי על מצרים (כפשוטו), ולמה קורא לו "עמי" "על ששבו להיות עמי להאמין בי" - מצו"ד. ועד"ז "וברך" . מעשה ידי אשור", קאי על אשור, ו"ר"ל ברוך הוא על אשר הכיר שמה שעלתה בהם הי' מעשה ידי ולא במקרה".

ועל נחלתי ישראל מפרש "ברוך נחלתי ישראל ר"ל ב"ה על אשר מעולם הוא נחלתי ומאמין בי".

וזה מובן שבישראל כתוב "נחלתי", וכדפירש במצו"ד "אשר מעולם הוא נחלתי" שזהו ענין נחלה שמיוחד לפלוני מאבותיו ולעולם, וכינוי זה נאה לישראל.

אבל רש"י, כנראה לא רצה בשום אופן לפרש ש"עמי" קאי על מצרים, שמלבד שבכל מקום שכתוב עמי (בתנ"ך) קאי על עם ישראל "אם כסף גו' עמי גו', עמי זכר נא מה יעץ גו', עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתך גו'", הנה מלבד זאת לא יתכן - לפרש"י - לכנות את מצרים עמי, ועד"ז לא נאה - לרש"י - לכנות את אשור בשם מעשה ידי ולומר על זה ברוך, אף שתיבות מעשה ידי לא קאי על אשור (עצמה), אלא שהם הכירו שמה שעלתה להם הם מעשה ידי, ונמצא שקאי על הקב"ה, אבל סוף סוף מתפרשת תיבת ברוך ביחס אל אשור.

ולא רצה רש"י לפרש כן. ועד כדי כך מהפך רש"י בזכותם של ישראל שלקח לעצמו פירוש, שאינו מפרש (לגמרי) אפילו כבתרגום יונתן.

אלא שלפרש"י יוקשה מהו שאומר בסוף הפסוק (הפרק) ונחלתי ישראל, והרי כל הפסוק (לרש"י) דבר על עם ישראל, לכן פרש"י "ויהיו כאילו עשיתם מחדש", שעל שם זה קראם נחלתי.

ונמצא שלפרש"י תיבת ברוך קאי רק על ישראל ונזכר ליד תיבת מצרים והיינו עמי ישראל שבחתי בו בהיותם במצרים שלפ"ז גם מובן בפשטות למה כתוב בתחילת הפסוק (כה) אשר ברכו ה' בלשון יחיד, שזה קאי רק על ישראל.



### [גליון] "ותען להם מרים..."

#### הרב ישראל חיים לאזאר

##### תושב השכונה

בקובץ תתצ"ד (81) שואל הרב וו. רוזנבלום למה לא מתרץ רש"י את השאלה מדוע כתוב ותען להם מרים בלשון זכר והי' צ"ל ותען להן מרים בלשון נקבה?

והאחרונים כבר מצאו לנכון להתעורר בזה. וכדאי לציין פה מה שמצאתי כתוב בשל"ה הק' בפרשת בשלח על שאלה זו וז"ל: "ומצינו מדה זו היתה בנשים יותר מבאנשים, ובזכות נשים צדקניות נגאלו ישראל ממצרים כי האמינו בה' ולקחו תופים ומחולות כי האמינו בתשועת ה' אשר יעשה להם. ונתהפכו הנשים לגבורת האנשים להיותם אמיץ לב והאנשים להנשים ע"כ באנשים כתיב לשון נקבה ובהנשים לשון זכר". ע"כ.

עוד כותב שם תירוץ בדרך צחות וז"ל: "ואנשי הצחות והמליצה אומרים שמרים עם הנשים לא אמרו שירה כי הנשים פטורות, רק יצאו בתופים ובמחולות לשמוח ובאו כמה בחורי ישראל לראות בשמחתם, ואז צעקה מרים ותען להם לכו לאהליכם במקום שאומרים האנשים שירה וגם אתם שירו לה' כי גאה", ע"כ.

אמנם אחרי עיון קצת לכאורה יש תשובה פשוטה לכל השאלה והוא דהנה מצינו בגמרא (סוטה ל, ב): "תנו רבנן דרש ר' יוסי הגלילי בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה וכיצד אמרו שירה עולל

מוטל על ברכי אמו ותינוק יונק משדי אמו כיון שראו את השכינה עולל הגביה צוארו ותינוק שמט דד מפיו ואמרו זה קלי ואנוהו וכו' שנא' מפי עוללים ויונקים יסדת עוז ה' ר' מאיר אומר מנין שאפי' עוברים שבמעי אמן אמרו שירה שנא' במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישראל... "ע"כ.

א"כ הרי לפי גמרא זו תינוקות ועוללים אמרו שירה ואפילו עוברים שבמעי אמן אמרו שירה וא"כ יכול להיות שמרים פנתה בדברי' אל אותם הילדים ואמרה להם שירו לה' כי גאה גאה. וע"כ כתוב ותען להם מרים בלשון זכר. והסברה נותנת שפנתה בדברי' להזכרים שהיו שם ולא להנשים כי הרי ידעה מרים הנביאה ש'קול באשה ערוה' א"כ לא הותר להנשים לשיר את השירה, וד"ל.

ומכיון שהגענו בע"ה עד כה י"ל בד"א שכל הענין הנה מרומז ברש"י באופן נפלא, דהנה רש"י בד"ה "ותען להם מרים" מביא מהגמרא סוטה שהבאנו לעיל וז"ל: "משה אמר שירה לאנשים, הוא אומר והם עונין אחריו, ומרים אמרה שירה לנשים", ע"כ. רואים מיד את ההבדל הגדול בין אמירת השירה אצל האנשים לאמירת השירה ע"י הנשים (בשנים: א) אצל האנשים משה אומר והם עונין אחריו, משא"כ אצל הנשים רק מרים אמרה שירה אבל הנשים רק שמעו ולא ענו אחריו. (ב) אצל הנשים כתוב "ויאמרו לאמור, אשירה ל' כי גאה גאה וגו'" משא"כ אצל הנשים כתיב "שירו לה' כי גאה גאה". ומה טעם השינויים האלו? וע"ז מעיר רש"י ומיוסד על הגמרא הנ"ל, שבאמת כך ה' הסדר, שאצל הנשים משה אומר והם ענו אחריו או כגדול הקורא את ההלל או כקטן הקורא את ההלל, לפי הדיעות המובאים שם בגמרא עיי"ש. אבל אצל הנשים ה' הסדר שמרים אמרה שירה באופן שרק הנשים שמעו את קולה ולא ה' שם שאלה של קול באשה ערוה ושאר הנשים רק ענו בתופים ובמחולות. וזהו שכתוב "ותצאנה כל הנשים אחרי' בתופים ובמחולות" להורות שלא ה' שם עני' בפה. אבל מ"ש אח"כ ותען להם מרים זה ה' בשביל הזכרים שהיו שם (או בשביל העוללים והיונקים כנ"ל, או סתם זכרים שהיו שם וכפי השל"ה הנ"ל) אשר להם אמרה "שירו לה' וגו'" כלומר אתם שירו כי לנו אסורה השירה בפה משום קול באשה ערוה. ובזה נתיישבו כל הקושיות, ודו"ק היטב כי טוב הוא.



## שונות

### תיקון טעות בספרו של הרב המגיד

#### הרב ברוך אבערלאנדער

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

לאחרונה נדפסו מחדש ספרי הרב המגיד בהוצאת קה"ת ברוב פאר והדר, אמנם יש להעיר על שורה החסרה גם בדפוס (צילום) זה שלא תוקנה.

אות קלג בנוגע לחשיבותו של התפילה לפי נוסח האריז"ל, נאמר שם בין הדברים: "...והנה השער הי"ג הוא למי שאינו מכיר את שבטו ותיקן סדר באיזה שער יבא לחצר המלך...", הקורא יבחין מיד שאין למשפט זה שום מובן.

והנה לאחר כמה שורות נאמר: "והנה האלקי האר"י ז"ל . . לימד דעת את העם למי שאינו מכיר את שבטו ותיקן סדר מלוקט מכמה נוסחאות כידוע לבקאים...", המלה "מכיר" הנו טעות הזעזער. ובימים ההם בדפוס "בלשן" היו צריכים להחליף את כל השורה (שמסומן באותיות איטלקיות) כדי שיוכלו לתקן מלה אחת, ובטעות שמו את זה למעלה בשורה שג"כ מתחילה במלה "שאינו".

ועכשיו שנתברר לנו זה כדאי לתקן ולהחזיר את השורה החסירה למעלה וכצ"ל: "...והנה השער הי"ג הוא למי שאינו זוכר את שבטו ואינו יודע באיזה שער יבא לחצר המלך..."

ולהעיר: דברי המגיד נאמרו בתשובה לשאלה, וכפי שנאמר שם: "ונסתפק השואל". בהמשך נאמר: "אמרתי דברים כאלו א"א לבאר בכתב, אמנם...", האם כל סעיף זה הוא העתק מתוך מכתב תשובתו של המגיד לשואל?



### אודות לימוד הלכות בית הבחירה ברמב"ם

#### הנ"ל

העירני חכ"א בקשר לתקנת כ"ק אדמו"ר זי"ע בנוגע ללימוד ספרו של הרמב"ם על הסדר, ובימי בין המצרים לימוד הל' בנין בית

המקדש, ומצינו דבר פלא בדברי ה' בית יוסף' או"ח סי' ג' אות ו' ד"ה ומ"ש דלא: "...ואף על פי שהעולם נוהגים כדברי התוספות, נראה לי שהוא מפני שאינם מעיינים בדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה אלא חד או תרי בדרא, והנכון לזהר כדברי הרמב"ם ז"ל שהוא עמוד ההוראה..."



## נישואין בליל ל"ג בעומר

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי - עומר, אה"ק**

מענה הרבי<sup>1</sup> בנדון: "אודות הסברא לסדר החתונה ביום ה' אור ליום ו' ל"ג בעומר.

והנה בכלל טוב יותר אם אפשרי, שהחתונה תהיה באסרו חג שבועות או בהימים שלאחריו עד חצי חודש הראשון דסיון. ואם מאיזה טעם רוצה בדווקא בל"ג בעומר, אזי מפני החילוקי דיעות שיש בזה כמבואר באחרונים, יש לעשותה ביום ו', אבל לא בליל אור ליום ו'". עכ"ל<sup>2</sup>.

אמנם מצינו חילוקי דעות בזה באחרונים<sup>2</sup>, אבל בשו"ע אדמו"ר הזקן שם<sup>3</sup> כתב, שה"נוהגין שלא לומר תחנון במנחה של ערב ל"ג בעומר, לפי שסומכין שבתחילת ליל ל"ג פסקו האבלות... ולפי מנהגם מותרים גם-כן להסתפר ולישא בליל ל"ג (שלפי דבריהם אין נוהגין אבילות אלא ל"ב יום)". ומאחר שבסידורו<sup>4</sup> פסק אדה"ז שלא לומר תחנון במנחה שלפני ל"ג בעומר, צריך היה לכאורה להתיר נישואין בזמן זה.

ובפרט שבקביעות הנדונה (וכן הוא גם בשנה זו, תשס"ה) של"ג בעומר חל ביום שישי, הרי מקילין בזה לא רק המחמירים בנישואין

(1) מיום ד' ניסן תשי"ד, אג"ק ח"ח עמ' שיח (מהמכתב, ומפרט מסופו, ניכר שהשואל הוא מאנ"ש), שערי הל' ומנהג או"ח ח"ב ס"ע קסה.

(2) ראה בס' בין פסח לשבועות פ"ח הע' כ

(3) ס"ה, לאחר שהביא דעת האוסרים.

(4) לפני 'ובא לציון'.



באור לל"ג בעומר<sup>5</sup>, אלא גם לפי דעת הבית-יוסף דס"ל שלא לישא עד יום ל"ד, רבים מקילין לישא בליל ל"ג בעומר אור ליום שישי<sup>6</sup>.



## מקום שתי בויכי הלבונה [גליון]

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון תתצ"ד (ע' 88) העיר הרב מ.צ. על התמונות שבהחומשים מהדורות ארטסקראל וגוטניק, בענין הבויכי לבונה שציירו מונחים על שתי המערכות, והעיר שהגם שבפסוק בפ' אמור כתיב ונתת על המערכת לבונה זכה, אמנם במנחות פי' בגמ' ד"על" הוא ע"ד "ועליו מטה מנשה" היינו שהיו על השולחן אצל וסמוך להמערכות.

אמנם בפשטות י"ל דהצדק עמהם דמלבד זאת שהוא פלוגתא במתניתין במס' מנחות דף צו בין ר"מ ואבא שאול לרבי יהודה, ור"י ס"ל דלא הי' מקום על השולחן להבויכי לבונה ובזיכים היו למעלה על המערכת, הנה השריש לנו רבינו דרש"י בפירושו על המקרא מפרש כפשוטו אפילו שלא כהלכתא [ואף שמשמש בלשון הגמ'], ובפשש"מ על פירושו "על" הוא מפרש מלמעלה ולא אצל וסמוך מלבד היכן שרש"י מפרש זאת שכן מוכח בפשש"מ.

וכן בפ' אמור לא פירש דהי' אצל וסמוך, אלא כתב "על כל אחת משתי המערכות וכו'" [והגם דרש"י שם באווארנט ענין אחר מ"מ מכיון שהעתיק לשון הכתוב "על" ולא פי' כלום מוכח שהוא כפשוטו, ומה שהוסיף שם השפ"ח צ"ע].

(5) הא"ר ס"ק ז, שכתב שלעניין נישואין "לא ראיתי נוהגין, אלא ביום ממש", מתיר בשעת הדחק בליל ל"ג בעומר שחל בעש"ק, הובא גם במשנ"ב ס"ק יא. הפרמ"ג בא"א ס"ק ג מביאו, ללא ציון שעת הדחק. וכ"כ במור וקציעה להיעב"ץ סי' תצג, הובא במחזיק ברכה ס"ק ה. ובשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד (אה"ע-חור"מ סי' לח-לט) ובעקבותיו בשו"ת מלמד להועיל (ח"א סי' קיג אות כג), כל אלו מתירים גם ללא שעת הדחק.

(6) שו"ת תשב"ץ ח"א סי' קעח (לעניין נישואין), שו"ע סי' תצג ס"ב (לעניין תספורת), ובארוכה בשו"ת יחיה דעת ח"ד סי' לב וש"נ.

ואי קשיא הא קשיא למה ציירו דהלחם העליונה יושב רק על שני קנים ולא על שלשה כשאר הלחמים, דאע"פ דכ"ה בגמ' הנ"ל דף צז, א [ובפשטות כ"ה לכו"ע אף להמ"ד שבזיכי לבונה היו על המערכות ממש (דמ"מ לא היו כבדים כ"כ)], מ"מ לא מוזכר זאת כלל ברש"י ואדרבה רש"י מפרש "ומסדר שלש על ראש כל לחם שישב הלחם האחד ע"ג אותן הקנים ומבדילין בין לחם ללחם שתיכנס הרוח ביניהם" ותל"מ, ואינו מחלק בין העליונה להשאר.



### סיפורי צדיקים תורה [גליון]

#### הרב מנחם אלפרוביץ תושב השכונה

בקשר עם המובא בגליונות קודמים (תתצא ואילך) שספורי צדיקים תורה הם יש לציין גם לאג"ק כ"ק אדמו"ר חי"ב ע' ש"ע וזלה"ק: "וטוב עושה אשר מדבר ג"כ וועגען דעם אורות פון חסידות וע"ד מרז"ל פתח במילתא דבדיחותא, ובפרט שגם סיפורי צדיקים וסיפורי חסידים - מנהג של ישראל סבא תורה היא".

ובאג"ק כ"ק אדמו"ר חח"י ע' רל' וזלה"ק:

"וגם ע"י תאור מעשי צדיקים וגדולי ישראל בכדי שילמדו מהם, וכלשון רבינו הזקן, לדבוק ביודעי ד' ובתורתו כו', ונכפל הציווי כו' כדי ללמוד ממעשיהם כו' ולהתחבר להם בכל מיני חיבור (שו"ע אדמוה"ז חלק או"ח סי' קנ"ו סע' ד').

