

קובץ

# הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
ובעניני גאולה ומשיח, פשטי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון יד [אלף-יוז]

ב' אייר - ש"פ אמור

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטרן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

מאה ותשע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה  
ב' אייר  
ש"פ אמור  
ה'תשע"א  
גליון יד [אלף-יז]

תוכן הענינים

גאול'ה ומשיח

- 3 ..... הקושיות דמה נשתנה לעתיד לבוא  
11..... באכילת ק"פ במהרה בימינו האם צריך הסיבה [גליון]

לְקוּטֵי שִׁיחֹת

- 11..... המקדש באיסור הנאה  
16..... חיוב חטאת באוב וידועני

הגדת רבינו

- 17..... את פתח לו - תשש כחו כנקבה

הסידות

- 20..... "צריך עיון בלקוטי תורה"  
22..... טעם הארת האורות דתוהו  
24..... עולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים  
25..... הערות קצרות בד"ה גן נעול ה'תשמ"ז  
27..... פי' הפסוק "כי יתחמץ לבבי"  
29..... ביאור בלשון "טמטום הלב", המובא בלקו"ת [גליון]  
32..... ד"ה ונחה עליו רוח הוי' וגו' ה'תשכ"ה [גליון]  
בענין המובא בתניא "ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם"  
33..... [גליון]

רמב"ם

- 35..... צורת הנפש  
37..... שיטת הרמב"ם באכילת מצה עשירה בליל יום טוב השני

- 42.....מתי עולים לתורה לכבוד יום ההולדת?  
44.....מצות בדיקת חמץ להנוסע מביתו.  
49.....בענין מנהגינו לקחת בצל לכרפס.  
58.....מצוה בו יותר מבשלוחו בההכנות לשבת.  
63.....ברכת ים הגדול - על איזה ים?  
65.....בענין מעיד עדות שקר בק"ש.  
69.....מצות תשביתו מה"ת [גליון].  
73.....תשלומי מעשר כספים כשמצב הפרנסה דחוק [גליון].  
86.....בן א"י הבא מהארץ לחו"ל באמצע יו"ט שש"ג [גליון].  
88.....שיעור שתיית ד' כוסות [גליון].

פשוטו של מקרא

- 88.....הסדר בנגעים.

שונות

- 89.....עושה נשיא (בפרט) דין וחשבון על עצמו [המשך].



## הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ בחוקותי - ל"ג בעומר  
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ג אייר**

**"זיישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים**

**און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**

---

**למשלוח הערות:**

**פאקס: 347-227-0308**

**אימייל: kovetz@haoros.com**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**www.haoros.com**

---

**הפצה ע"י הת' שנ"ז שי' נפרסטק**

## גאולה ומשיח

### הקושיות דמה נשתנה לעתיד לבוא

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

במתניתין פסחים (קטז,א) הובא הנוסח דמה נשתנה וכו': "שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה, שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור, שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי, שבכל הלילות אין אנו מטבילין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים".

וכתב ע"ז הרבי בהגדה וזלה"ק: וקושיית מסובין אינה בכלל הנ"ל, כי נתוספה זמן רב אחרי קושיות הראשונות, היינו כשחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה. ולכן לא נזכרה במשנה וגמרא (הגר"א, ופירושו צע"ג כי ברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ב הביא קושיית מסובין וגם קושיית כולו צלי, הרי דהיו שואלים מסובין גם בזמן ביהמ"ק). . אין להקשות א"כ לנוסח הרמב"ם למה לא נזכרה קושיית מסובין בש"ס - ואינה קושיא שהרי עכצ"ל שלהרמב"ם נשנית קושיית מסובין (אם במשנה או בגמרא) שהרי לא יחדש מעצמו בנוסח שהיו אומרים - מה שלא הובא בשום מקום! עכלה"ק עיי"ש עוד.

[וז"ל הרמב"ם שם: "מה נשתנה וכו' שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת והלילה הזה שתי פעמים, שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה והלילה הזה כולו מצה, שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי, שבכל הלילות אנו אוכלין שאר ירקות והלילה הזה מרורים, שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין בין מסובין והלילה הזה כולנו מסובין"].

(1) תירוץ זה תירץ גם בס' ערוך השלחן סי' תע"ג סעי' כ"א עיי"ש.

לאחרונה שמעתי מתרצים הצע"ג של הרבי על הגר"א, דידוע שהרמב"ם אינו מביא שום הלכות שאינם נפק"מ למעשה בפועל בזמן הזה או לעתיד לבוא<sup>2</sup>, וא"כ הכא כשהביא הרמב"ם הקושיות, אין כוונתו להביא הקושיות ששאלו בזמן בית שני<sup>3</sup> כפי שהוא במתניתין דמאי דהוה הוה, אלא כוונתו להקושיות שישאלו לעת"ל בימות המשיח, וכיון שנתחדשה אח"כ קושיית מסובין, - כיון דאח"כ לא אכלו בהסיבה כל השנה - לכן לע"ל ישאלו קושיית מסובין וגם צלי, וא"כ אין מכאן שום סתירה להגר"א שהוא ביאר רק המשנה דקאי על הזמן דבית שני דאז אכן לא שאלו על מסובין, כיון שהיו אוכלין בהסיבה כל השנה, וכן תירץ ג"כ ב"עיוני הגדה", וב"הסדר הערוך" (ח"א פרק ס"ט סעי' ו' עיי"ש).

אמנם תירוץ זה לא נראה כלל, דהנה זה ודאי שהרמב"ם הביא בספר הי"ד ההלכות שהיו נוהגין בזמן בית שני, ובהרבה מקומות בס' עבודה ועוד כתב בהדיא בלשון עבר "היו עושין" דקאי על בית שני וכו', והטעם בזה הוא פשוט כיון דהלכות אלו יתקיימו גם לעת"ל לכן הביאם בספרו שנדע איך לעשותם<sup>3</sup>, ורק הלכות אלו שאינן נוהגים לע"ל וגם לא בזמן הזה לא הביאן בספרו.

ולכן פשוט גם הכא, דכוונת הרמב"ם שכן היו שואלים בזמן בית שני, ובמילא ידעינן מזה שכן יהי' גם לע"ל, כי אי נימא דסב"ל להרמב"ם דבזמן בית שני לא שאלו קושיית הסיבה כיון שהיו אוכלין אז בהסיבה כל השנה, א"כ מנלי' להרמב"ם דלעת"ל בכל השנה לא יאכלו בהסיבה שלכן נקט בפשיטות דאז ישאלו גם קושיית הסיבה, וישאלו ה' קושיות? דילמא כשיבוא משיח ויוציאנו מעבדות לחירות, שוב יוחזר המנהג לאכול בכל השנה בהסיבה כפי שהי' בזמן בית שני וישאלו רק ד' קושיות? ועוד דלמה ליה להרמב"ם כלל לפסוק בזה

(2) שלכן לא הביא הרמב"ם דיני כמות וכו' שבסוף מס' זבחים ועוד, ובלשון היעבץ שדברי הרמב"ם ה"להלכה אמורים ודברים שאין יוצא מהן דין מהדינים ולא מוסר והנהגה וידיעה הצריכה אין מדרכו ז"ל להטפל בהם בחיבור זה".

(3) וראה שיחת מוצאי ש"פ מטו"מ תשל"ט (סעי' ט"ו), דבהל' בית הבחירה הביא ההלכות של בית שני בכדי שנדע אותם בביהמ"ק השלישי עיי"ש, וראה לקו"ש ח"ח ע' 417.

ולומר דלעת"ל ישאלו גם על מסובין? ובפרט דידוע שאין דרכו של הרמב"ם לחדש דבר חדש מעצמו בדליכא הוכחה על זה מהש"ס וכו'.

ועוד דהרי הגר"א בעצמו כתב שם, דלאחר שחרב ביהמ"ק ולא הי' שייך לשאול קושיית צלי, הכניסו תחתיו קושיית מסובין, בכדי שיהיו ד' קושיות כנגד ד' לשונות של גאולה עיי"ש, א"כ לפי דבריו ודאי לא מסתבר לומר דלעת"ל ישאלו הי' קושיות.

ועכצ"ל כדנקט הרבי דהרמב"ם קאי איך ששאלו בזמן בית שני, וסב"ל דליכא שום דיוק ב"ד' קושיות" דוקא, והרמב"ם ודאי הי' לו נוסח במשנה או בגמרא שכן היו שואלין בזמן בית שני הן קושיית צלי והן קושיית מסובין ושלא כהגר"א. (וכבר נמצא בהרבה ספרי האחרונים שהגר"א אינו כדעת הרמב"ם).

ובאחרונים הביאו בזה הך דברכות מב,א, דתנן: "היו יושבין - כל אחד מברך לעצמו, הסבו - אחד מברך לכולן" הרי מצינו שהי' גם אכילה באופן של ישיבה בלי הסיבה, משא"כ בליל פסח הרי יש חיוב לאכול בהסיבה, וא"כ אף אם היו רגילים בכלל לאכול בהסיבה, מ"מ שייך לשאול קושיית מסובין כיון דבליל פסח מחוייבים בהסיבה, ועי' בס' להורות נתן (מועדים - הגדה ש"פ סי' כ"ב) שהקשה דהרי לשון הקושיא הוא כולנו מסובין דהיינו אפילו השמש, דאף דבכל ימות השנה לא הי' מיסב מ"מ בליל פסח מחוייב בהסיבה כדאיתא שם קח,א, השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא כו', א"כ לעולם הי' שייך לשאול על הסיבה?

### הלכות שהביא הרמב"ם דלכאורה כבר אינם נוהגים

וכיון דאיירינן בענין זה בדרכו של הרמב"ם להביא בס' היד רק דברים הנוהגים בזמן הזה או לעת"ל כדאי להביא כאן קצת מהשקו"ט שמצינו באחרונים בענין זה.

א. כתב הרמב"ם (הל' שחיטה פ"ד הי"ז): "כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות, ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים וכו' אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נוחר ומצוה זו אינה נוהגת לדורות אלא במדבר בלבד בעת היתר הנחירה, ונצטוו שם שכשיכנסו

לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה וכו", וקשה דמאי דהוה הוה דמה נוגע ההיתר דנחירה בזה"ז או לעת"ל?

עי' רדב"ז שם שהקשה כן ותירץ דכוונת הרמב"ם לומר דלא תימא כיון דנחירה הותרה וקרא דוזבחת בקדשים כתיב, א"כ עיקר שחיטה בחולין אינו אלא מדרבנן, קמ"ל דבסיני ניתן דכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ומצוה לשחוט ולאכול ולפיכך הוא נמנה עם שאר מצוות התורה עיי"ש.

ב. המנחת חינוך (מצוה תפ"ז) הקשה על מ"ש הרמב"ם (הל' ק"פ ה"ג): "אין שוחטין את הפסח אלא בעזרה כשאר הקדשים, אף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבין את הפסח בבמת יחיד, וכל המקריב את הפסח בבמת יחיד לוקה, שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לשוחט בבמת יחיד אפילו בשעת היתר הבמות", דלכאורה כיון שכבר נאסרו הבמות א"כ למה הביא הרמב"ם דין זה?

ותירץ שם שהרמב"ם סובר דגם בזמן הזה כשנאסרו הבמות אם שוחט קרבן פסח בחוץ נוסף לזה שחייב כרת על שחיטת קרבן בחוץ, הנה בקרבן פסח עובר גם על לאו זה דלא תוכל לאכול וכו' ולכן הביאו הרמב"ם עיי"ש.

ג. כתב הרמב"ם בסוף הל' קרבן פסח: "שכלל זה שנאמר במצרים שילקח הפסח מבעשור, ושהוא טעון הגעת דם באגודת אזור למשקוף ולשתי המזוזות ושיאכל בחפזון אין אותן הדברים נוהגות לדורות ולא נעשו אלא בפסח מצרים בלבד", ולכאורה למה הביא הרמב"ם דיני פסח מצרים - דמאי דהוה הוה?

ועי' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' כ"ד) שהקשה לו אחד דלמה לא מנה הרמב"ם שם גם דבפסח מצרים לא נהג חימוצו רק יום אחד כדאיתא בפסחים צו, א? ותירץ המחבר דהרמב"ם לא נחית להביא ההלכות של פסח מצרים דמאי דהוה הוה, אלא כל כוונתו רק שלא נטעה לומר דהא דמפורש בקרא בפסח מצרים ליקח מבעשור וליתן על משקוף וכו' ולאכול בחפזון נהג גם לדורות, לזה ביאר דאינו כן, אבל הדין דפסח מצרים אינו אלא יום אחד לא מפורש בקרא רק דהגמ' דריש לה וכו', לכן אין הרמב"ם צריך לשלול זה.

ועד"ז יש לבאר גם מ"ש הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ג ה"ח): "זה שנאמר בתורה בלויים ומבן חמשים שנה ישוב מצבא העבודה אינו אלא בזמן שהיו נושאים המקדש ממקום למקום, ואינו מצוה נוהגת לדורות, אבל לדורות אין הלוי נפסל בשנים ולא במומין אלא בקול שיתקלקל קולו מרוב הזקנה יפסל לעבודתו במקדש וכו'" דכוונתו בזה לומר דאף שזהו פסוק מפורש דלוי בן חמשים שנה לא יעבוד, א"כ הו"א שזהו גם לדורות קמ"ל דאינו כן.

ד. במשנה (ערלה פ"א משנה ב') "עד שבאו אבותינו לארץ מצאו נטוע פטור" הקשה בתפארת ישראל הא מה דהוה הוה? (כקושיית הגמ' יומא ה,ב) ותירץ לפי מה דקיימ"ל דתרומה בארץ ישראל בזמן הזה מדרכנן וה"ה לערלה, כמ"ש המשנה למלך בפ"י מהל' מאכלות אסורות הי"א ע"פ תוס' יבמות פא, א ד"ה מאי היא, א"כ יש נפק"מ בנוגע ללעתיד לבוא דאם מצאו נטוע לפני ביאת משיח פטור, עכ"ד, כיון דלפני זה ליכא חיוב מדארייתא.

ובדברי חנוך שם (בס' גן רוה) אות ד' הביא תירוצו, והקשה דאכתי קשה לדעת הרמב"ם שפסק דקדושה שני' קידשה לשעתה ולעת"ל קדושת עולם כמ"ש בהל' תרומות פ"א ה"ה ובהל' בית הבחירה ספ"ו, והרי גם הרמב"ם (הל' מע"ש פ"י ה"ט) הביא הך דין דמתניתין דעד שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור, ותקשי עליו הא מאי דהוה הוה? ואין לתרץ כתירוץ התפארת ישראל, כיון דלפי הרמב"ם גם בזמן הזה הוה איסור ערלה מן התורה כיון שלא נתבטלה קדושת הארץ, וא"כ במצאו נטוע חייב בערלה? (וכן הקשה הרדב"ז שם על הרמב"ם).

ותירץ ע"פ מ"ש הצ"ח (ברכות לו, א, בד"ה אמר ר"י) דאפילו לדעת הרמב"ם ליכא איסור ערלה מן התורה בזמן הזה, דכשם שפסק בהל' תרומות שם הכ"ו דתרומה בזמן הזה מדרכנן - לא משום שלא נתקדשה אלא - משום דבתרומה בעינן ביאת כולכם, כן י"ל לענין ערלה דכתיב וכי תבואו דבעינן ביאת כולכם עיי"ש, ולפי"ז א"ש גם לפי הרמב"ם דכיון דערלה בזמן הזה אינו אסור מדאורייתא הרי נפק"מ גם לדידיה לעת"ל דאם מצאו נטוע לפני ביאת כולכם אינו חייב מדאורייתא עיי"ש.

ועי' גם מנ"ח (מצוה רמו וק"ז אות ג') שכתב ככל הנ"ל והקשה ג"כ על הרמב"ם דמצינו שאינו מביא בס' הי"ד מה שהי' בעבר דמה דהוה הוה [לבד היכא שיש טעם מיוחד] וא"כ למה הביא דין זה דאם מצאו נטוע פטור? ותירץ ג"כ עפ"י הצ"ח דגם לדעת הרמב"ם ליכא איסור ערלה בזמן הזה מדאורייתא, ובמילא אם בכיאת משיח מצאו נטוע פטור, כיון שהוא גזה"כ, וא"כ מה לי קודם ביאה ראשונה או עתה כיון דליכא איסור מדאורייתא ודינו כחוץ לארץ עיי"ש, ונפק"מ דספיקו מותר מצד הלמ"מ, וכמ"ש ברמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"י הל' יא: "ספק ערלה . . . ובחוצה לארץ אפילו ראה הענבים יוצאות מכרם ערלה או ירק יוצא מן הכרם לוקח מהן, והוא שלא יראה אותו בוצר מן הערלה או לוקט הירק בידו", וראה בס' שב שמעתתא ש"א פ"ב. ובס' ימות המשיח ח"ב סי' נ.

### הלכות שהשמיט הרמב"ם משום דעתיד לבוא לא ינהגו

ה. בהא שהשמיט הרמב"ם הדין דמרחיקין אילני סרק מן העיר נ' אמה כדעת אבא שאול (ב"ב כד, ב), עי' בחי' החת"ס ב"ב שם (בד"ה אבא שאול) שהיא קושיית התויו"ט שם, דכיון דבפיה"מ פסק הרמב"ם כאבא שאול - למה השמיטו בס' היד? ותירץ עפ"י מ"ש בנמוקי יוסף שם שכל הני הילכתא הוא הילכתא למשיחא דבזה"ז ליכא נפקותא בארץ ישראל עד דאתי משיחא בב"א, ונהי דהרמב"ם מביא הדינים דהילכתא למשיחא כאן אין זה נוגע כיון דעתידין כל אילני סרק שיטענו פירות וא"כ שוב אי"צ לדין זה כלל, עיי"ש וראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' ט.

ו. במראה פנים ירושלמי כלאים פ"ח ה"ב בהא דתנן במתניתין שם: "מנהיג סופג את הארבעים והיושב בקרון סופג את הארבעים רבי מאיר פוטר, והשלישית שהיא קשורה לרצועות אסורה", הקשה על הרמב"ם (הל' כלאים פ"ט ה"ט) שהשמיט הדין ד"השלישית שהיא קשורה לרצועה אסורה"? ותירץ וז"ל: משום דדרכו של הרמב"ם לכתוב בחיבורו אף דברים שאינם נוהגים, אבל עתיד להיות נוהגים כמו כל סדר קדשים וטהרות, ולא תמצא בחיבורו דבר שהי' נוהג לפי שעה ואינו נוהג עכשיו ולא להבא וכו' וכבר זכרתי מזה בפ' גט פשוט שמהאי טעמא נמי לא הביא גט מקושר בחיבורו שלא הי' אלא לפי שעה, וה"ט נמי דהשמיט כאן להשלישית שזה המנהג הי' בשנים

קדמוניות ולא נראה ולא נמצא המנהג כזה ומפני כך לא כתב אלא דין דיושב בעגלה לבד עכ"ל.

ז. ראה תוס' יו"ט יומא פ"ה משנה ה' (סוד"ה מקרן) שתירץ סתירת הרמב"ם מהל' בית הבחירה (פרק ד הל' ב) ששם כתב שהיו ב' פרוכות לפני קודש הקדשים בבית שני, ובהל' עבודת יוהכ"פ (פ"ד ה"א) כתב פרוכת אחת וז"ל: אבל הכא דלאורי לן העבודה הוא בא, כתבה ע"פ מה שהיא עבודה כשאין כאן אלא פרוכת אחת לפי שכן יהיה לעתיד במהרה בימינו אמן עכ"ל. (ואכתי יש לעיין בהל' בית הבחירה שכתב שהיו ב' פרוכות בבית שני, וראה לקו"ש חל"ו פר' תרומה ג)

ח. בס' ערוך לנר סוכה נ,א (בד"ה הקריבהו) תמה על הסמ"ג (לאווין שיי"ט) שהביא שם פסולי נסכים ולא הביא ג"כ פסול גילוי, דתנן (שם מח,ב) "והמים מגולין פסולין לגבי המזבחות" וכן גם בדיני ניסוך המים (עשין ר"ה) כשהעתיק לשון המשנה נשפכה ממלא מן הכיור לא כתב רק נשפכה ולא נתגלתה, ובודאי ככוונה השמיט, כיון דהרמב"ם הביא בשני המקומות ודרכו של הסמ"ג להעתיק לשון הרמב"ם?

ותירץ כיון שהדינים שהביאו הרמב"ם והסמ"ג שאינם נוהגים עתה, מביאין בשביל שינהגו לעתיד כשיבנה ביהמ"ק ב"ב, לזה השמיט הסמ"ג דין גילוי, דס"ל דלעתיד יפסוק דין גילוי דליכא עוד סכנת נחש כדכתיב לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי עכ"ד. ויש להוסיף על זה, דהרמב"ם לשיטתו דסב"ל (הל' מלכים פי"ב ה"א) דמ"ש וגר זאב עם כבש וכו' משל וחידה הוא שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי עכו"ם, אכן הביא הדין גילוי בנסכים כיון דלשיטתו גם לעתיד לא יתבטל דין זה.

ט. המפרשים הקשו דלפי המבואר בהוריות יא,ב, דגם "ריש גלותא" חייב בשעיר נשיא, א"כ למה פסק הרמב"ם (הל' שגגות פט"ו ה"ו) דרק מלך חייב ולא נשיא אחר עיי"ש? ותירצו משום דלעת"ל לא שייך דין זה, כיון דהמלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה כו', במילא יהי' אז מלך המשיח בלבד ולא אחר במילא לא יהי' שייך עוד הדין דריש גלותא וכו'.

י. המנ"ח (מצוה ת"א) הקשה על הרמב"ם הל' תמידין ומוספין וז"ל: במשנה פ"ג דיומא (כח, א) ופ"ג דתמיד (ל, א) מבואר, צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה, הרואה אומר ברקאי, מתיא בן שמואל אומר האיר פני כל המזרח עד שבחברון וכו', וכתב הר"מ בפירוש המשנה (יומא שם) דזמן של מתיא בן שמואל מאוחר מזמן התנא קמא דאומר ברקאי, והלכה כמתיא בן שמואל ע"כ, וכן פירש הרע"ב, וכאן (הל' תמידין פ"א ה"ב) פסק הר"מ ג"כ כן, שכתב האיר פני כל המזרח, היינו כמתיא בן שמואל וכו' והנה במשנה מבואר ששואל "עד שבחברון", ועיין ברש"י מנחות ק' ע"א (ד"ה מתתיא) בשם הירושלמי, כדי להזכיר זכות ישני חברון, וכאן לא היה צריך הר"מ להביא דכאן אינו מסדר העבודה, רק כתב הדין אימת הקרבת התמיד, אך קצת צ"ע דלא הביא זה לקמן בפ"ו גבי סדר העבודה, דהיא מצוה לשאול עד שבחברון וצ"ע, עכ"ל, וכן הקשו בס' שושנים לדוד יומא פ"ג סוף משנה א', ובס' עבודת ישראל (סד, א), ועוד.

ותירץ בשו"ת שם משמעון' ח"ב (או"ח סי' ד' ד"ה ומעתה) שהרמב"ם הביא בספרו דיני הקרבנות וכו' אף שאינם נוהגים בזמן הזה כיון שמביא גם הילכתא למשיחא, אבל דינים אלו שאינם נוהגים בזה"ז וגם לא בימות המשיח לא הביאם בספרו, וכיון דבתחילת ימות המשיח כבר יהיו שם האבות עצמם בתחיית המתים, (שהם יקומו מיד) לא יהי' מקום להזכיר את הזכות של ישיני חברון, שהרי יהיו הם עצמם בירושלים עיי"ש.

ועי' עוד לקוטי שיחות חט"ז פ' תרומה ג' שעמד ע"ז שהרמב"ם בריש הל' בית הבחירה הביא אודות המשכן בגלגל ושילה וכו' דלכאורה מאי דהוה הוה עיי"ש הביאור, ובחכ"א פ' תרומה ב' בהא שהאריך הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ד אודות גניזת הארון אף דמאי דהוה הוה עיי"ש, ועי' חלק ל"ט פ' תצא שביאר למה האריך הרמב"ם איך היו סדר הנישואין לפני מ"ת, דמה זה נוגע להלכה עיי"ש ועוד.

## באכילת ק"פ במהרה בימינו האם צריך הסיבה [גליון]

### הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון האחרון (ע' 6) מעתיק הרב א.י.ב.ג. ממכתב כללי די"א ניסן תשמ"א לענין אכילת קרבן פסח: "שלכן צריך לאכלו בהסיבה" ואח"כ מדייק מלשון אדה"ז בשו"ע ס' תע"ב סעי' י"ד: "והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות" אי נימא דסב"ל לאדה"ז דקרבן פסח בעי הסיבה למה לא כתב בפשטות דאפיקומן והכריכה בעי הסיבה כיון שהם זכר לפסח שהי' נאכל בהסיבה".

אבל זה תמוה קצת שהרבי כותב שקרבן פסח צריך הסיבה ואינו מציין שדעת אדה"ז היא להיפך?

ואפשר י"ל מה שאדה"ז אינו כותב שהפסח היה נאכל בהסיבה, הוא מפני שאינו נמצא כן במפורש, אבל זה מובן מאיליו מאחר שהיה נאכל דרך חירות בודאי היה נאכל גם בהסיבה.



## לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

### המקדש באיסור הנאה

הרב יהודה ליב שפירא  
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ט (ע' 215) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע וז"ל: מהפסוקים דפרשתינו [פ' תצא] (כד, א-ב) "כי יקח איש אשה ובעלה גו' ויצאה גו' והיתה" ילפינן (בספרי עה"פ. וראה קידושין ד, ב ואילך, ירושלמי ריש קידושין) שהאשה נקנית בכסף בשטר ובביאה. כסף ילפינן מ"כי יקח איש אשה" (כ"ה בספרי ועד"ז בירושלמי שם. ובבבלי (שם ד, ב) מוסיף "אין קיחה אלא בכסף וכה"א נתתי כסף השדה קח ממני", וראה

שם ב, א ואילך. ובקה"ע שם מפרש כן בירושלמי. וראה ירושלמי שם להלן).

בגמ' (שם ג, ב) ישנו עוד לימוד שהאשה נקנית בכסף - מ"ויצאה חנם אין כסף (משפטים כא, יא) אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר (כשיוצאה ממנו - פרש"י קידושין שם ד"ה ויצאה) ומאן ניהו אב" (ובירושלמי שם: כסף בלא ביאה מנין ויצאה חנם אין כסף אם אחרת יקח לו מה זו בכסף אף זו בכסף).

וי"ל שבגדר קידושי כסף ישנו חילוק, האם ילפינן מ"כי יקח איש אשה" שבפרשתינו, או מויצאה חנם אין כסף -

ובהקדים, שבנוגע לקידושי כסף חוקר הרגצ'ובי (שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ג): "אם העילה הוא הקנין ועי"ז מתקדשת או להיפך העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר" - ז.א.: האם הקידושין חל עי"ז שהיא קונה הכסף, או להיפך: עי"ז שהיא מקודשת הרי היא קונה הכסף.

וי"ל שזהו החילוק בין ב' הלימודים שמהם למדים כסף קידושין - אם מ"כי יקח" או מ"ויצאה חנם אין כסף":

בהפסוק "כי יקח אישה אשה" ההדגשה היא על פעולת האיש. משא"כ ב"אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" ההדגשה היא ע"ז שה"אדון" (האב, שהוא במקום (בתו) האשה) מקבל הכסף.

ולכן אם ילפינן קידושי כסף מ"כי יקח איש אשה" - מסתבר לומר, שהקידושין נפעלים ע"י פעולת נתינת הכסף מהבעל - "כי יקח איש" [וזה (הקידושין) פועל שהאשה תקנה הכסף].

משא"כ לפי הלימוד מ"יש כסף לאדון אחר" - מסתבר, ש(נתינת הכסף ע"י הבעל אינו מספיק שתהי' מקודשת, ו) הקידושין נפעלים דוקא ע"י שיש כסף (בעלות על הכסף) - האשה קונה (מקבלת) הכסף. עכ"ל בלקו"ש.

והנה ע"פ ביאור זה של הרבי יש לבאר עוד ענין (בסוגיא אחרת):

אי' בפסחים (כא, ב) "אמר רב גידל אמר ר' חייא בר יוסף אמר ר' יוחנן [ולעיל (ז, א) הגי' הוא: אמר רב (במקום ר"י)] המקדש משש

שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניא אין חוששין לקידושין". והטעם ע"ז, כי זה אסור בהנאה מדרבנן, וכל דבר שאסור בהנאה אין מקדשין בו, כמפורש במשנה בקידושין (נו, ב), לפי שאין בזה שוה פרוטה.

אמנם בתוס' לקמן (כט, ב סד"ה אין) הקשו הא ליהנות מאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן מותר (כדאי' לקמן כד, ב), וא"כ יש בזה שוה פרוטה, כי יכולה ליהנות מזה שלא כדרך הנאתן, ומדוע אינה מקודשת. וכתבו שמייירי בנדון זה שאינו שוה פרוטה באם יהנה מזה שלא כדרך הנאתן, אבל הוסיפו התוס' שאם אין מקבלים תירוץ זה, קשה מדוע אינה מקודשת.

ובקידושין (שם) הוסיפו התוס' (ד"ה המקדש) עוד תירוץ וז"ל: א"נ י"ל דמייירי שפיר דאיכא שוה פרוטה אף שלא כדרך הנאתו, מ"מ כיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתן, ואינו כן, לא סמכה דעתה והוי קידושי טעות, עכ"ל.

ובעבודה זרה (סב, א) כתבו התוס' (ד"ה בדמיהן) על המובא שם בנוגע ערלה וכלאי הכרם שאם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת - וז"ל: משמע הא בגוף הערלה אסור לקדש, וטעמא משום דלית בה ש"פ. וקשה בגופה נמי איכא ש"פ בשלא כדרך הנאתן, או באפרן כדתנן (תמורה לד, א) כל הנשרפין אפרן מותר, וי"ל כיון שכל זמן שהוא בעין אסור למכרו מה"ת, כמו"כ אסור לקדש בו אשה דהוי חשובה כמו מכירה, ויש בו הנאה כשמקדש את האשה, דגמרינן (קידושין ב, א) קיחה קיחה משדה עפרון, וזה לא דמי לקיחה דשדה עפרון, שראוי לקנות בו חפץ או לשאר הנאות. עכ"ל.

והנה אין ברור כ"כ הפי' בתי' זה של התוס', כי כתבו כמה פרטים ביחד, אבל כנראה יש בהתירוץ עכ"פ נקודה זו: היות וילפינן קידושי כסף מקיחה קיחה דשדה עפרון, לכן צ"ל הכסף (או השוה כסף) ראוי לכל הנאות, כמו כסף (או שוה כסף) שקונים בו שדה, אבל אם הכסף (או השוה כסף) אינו ראוי לכל הנאות, כ"א ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתן, אינו יכול לקדש בו אשה, כי אינו דומה לכסף דשדה עפרון.

ולכאו' נראה לפ"ז שהחסרון הזה הוא רק אם ילפינן קידושי כסף מקיחה קיחה, אבל בלא"ה, באם הי' לנו לימוד אחר שאפשר לקדש בכסף, לא הי' זה מוכרח, כי הי' אפ"ל שיש רק תנאי א', שצ"ל שוה

פרוטה, (שרק אז ה"ה כסף), אבל מי יאמר שצ"ל דבר כזה שיכול ליהנות ממנו כל הנאות, ורק לפי שמדמין כסף קידושין לכסף דשדה עפרון צ"ל ראוי לכל הנאות.

לפי"ז קשה, דהרי בקידושין "אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ויצאה חינם אין כסף, אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו אב", הרי שלרב ילפינן קידושין מפסוק אחר, ולכמה שיטות ס"ל לרב שלא ילפינן מקיחה קיחה משדה עפרון,

[כמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (שם הערה 11) וז"ל: בגמרא שם ד, ב: ואיצטריך למיכתב ויצאה חינם ואיצריך למיכתב כי יקח כו'. אבל ראה פרש"י שם לתנא. ובפנ"י שם ד"ה ותנא דמייתי (ובדף ג, ב ד"ה בכסף) כתב דזהו רק לדעת רש"י (דתנא לא ס"ל דלמדין מאין כסף כו'), משא"כ לדעת התוס'. וראה עצמות יוסף שם. (וראה ריטב"א ריש קידושין). וראה תוד"ה כשם שם יג, א. מראה הפנים לירושלמי ריש קידושין בתחילתו (וראה פרש"י שם ו, ב ד"ה אינה מקודשת. אבני מילואים סי' כח סקט"ז. ועוד).

ולהעיר שבסהמ"צ להרמב"ם מ"ע רי"ג, ובחינוך מצוה תקנב הביאו הלימוד שהאשה נקנית בכסף מאמרו באמה עברי' (ויצאה חינם) אין כסף כו'. אבל בהל' אישות (פ"ג ה"כ) כתב הרמב"ם "שנאמר כי יקח איש אשה ואמרו חכמים לקוחין אלו יהיו בכסף שנאמר כו'". עכ"ל בלקו"ש].

א"כ קשה - לרב שלא יליף קידושי כסף מקיחה קיחה, מדוע אין לקדש באיסורי הנאה (לתי' זה של התוס'), הרי יש ליהנות בזה ש"פ שלא כדרך הנאות.

ובפרט שבעל המימרא בנדו"ד, בנוגע חמץ בפסח, הוא רב (להג"י בדף ז. א וכ"ה לכמה ג"י גם כאן בדף כא, ב), והוא הוא הס"ל שילפינן קידושי כסף מויצאה חנם, ולא מקיחה קיחה.

אמנם עפהנ"ל שחידש הרבי שאם ילפינן קידושי כסף מ"ויצאה חנם אין כסף", "העילה היא הקנין ועי"ז מתקדשת", יש לתרץ הקושיא, כי לפי חידושו של הרבי נמצא שאם ילפינן קידושי כסף מ"ויצאה חנם אין כסף", ה"ז אדרבה סיבה יותר שנתנית הכסף

לקידושין צ"ל בדומה ממש לכל קניני כסף, כי לפועל מקנה הוא הכסף לה כמו שמקנים כסף גרידא ע"י מתנה או מכירה, כי לפי לימוד זה זהו גדר כסף קידושין, שתחלה מקנה לה הכסף, ככל קניני ממונות, ועי"ז נעשית מקודשת לו, משא"כ אם ילפינן מקיחה קיחה, ה"ז גדר חדש, גדר של קידושין, שאי"ז קנין ככל קניני כסף, אלא שכשנעשית מקודשת, עי"ז נקנה לה הכסף.

וא"כ סברת התוס' שקידושי כסף צ"ל באופן "שראוי לקנות בו חפץ או לשאר הנאות" (ולכן באם האופן היחידי שיכולה ליהנות ממנו הוא רק שלא כדרך הנאתו, אינה מקודשת). מתאים ביותר באם למדים קידושי כסף מ"ויצאה חנם אין כסף", כי אז צ"ל קנין כמו כל קנינים, שכשמקנים דבר לשני ה"ז "שראוי לקנות בו חפץ או לשאר הנאות".

ובמילא מתורצת הקושיא הנ"ל שלכאור' לרב שילפינן קידושי כסף מ"ויצאה חנם אין כסף" אין מתאים תירוץ התוס' - אינו כן, כי אדרבה, לפי ביאור הרבי, לפי לימוד זה ה"ז מתאים יותר.

ואף שהתוס' נקטו "דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, וזה לא דמי לקיחה דשדה עפרון" - עפהנ"ל כוונת התוס' היא לא שרק ללימוד זה אפ"ל התירוץ, כ"א להיפך: התוס' מחדשים שגם ללימוד זה אפ"ל תירוץ זה, כלומר: אם ילפינן מ"ויצאה חנם אין כסף" פשוט שצ"ל קנין ככל הקנינים "שראוי לקנות בו חפץ או לשאר הנאות", שהרי אז צריכה לקנות הכסף בקנין רגיל, כמו כל פעם שמישהו קונה כסף (שהרי ללימוד זה "העילה היא הקנין ועי"ז מתקדשת"), והתוס' מחדשים שגם אם ילפינן מקיחה קיחה משדה עפרון (שאז "העילה היא הקידושין ועי"ז היא קונה הדבר"), גם אז אפ"ל תירוץ זה. כי (אף שאי"ז קנין רגיל כ"א דין מיוחד של קידושין, מ"מ) סו"ס צ"ל בדומה לקיחה דשדה עפרון, ואם אין ליהנות ממנו כ"א שלא כדרך הנאתו "זה לא דמי לקיחה דשדה עפרון שראוי לקנות בו חפץ או לשאר הנאות".

## חיוב חטאת באוב וידעוני

הרב יוחנן גאלדבערג

תושב השכונה

בלקוטי שיחות כרך ז' קדושים ב' אות ט' מבאר דיוק לשון רש"י בסוף הפרשה ושגגתם חטאת, שגגתם לשון רבים, שבוה משמיענו רש"י שעל שתי העבירות אוב וידעוני שנעשו בהעלם אחד חייב שתי חטאות. ומביא פלוגתת ר"י ור"ל בגמ', וז"ל "ר' יוחנן האלט וויבאלד אז שניהם בלאו אחד נאמרו. . איז אויף בידן פאראן איין חיוב חטאת, און ריש לקיש האלט אז עס קומט אויף זי צוויי חטאות ווייל "חלוקין הן במיתה". ורש"י ס"ל כפשוטו של מקרא כדעת ר"ל [וכפי שמבאר הטעם לכך להלן באות י"ד].

ולכאורה צע"ק לשון השיחה שר"ל ס"ל "אז עס קומט אויף זיי צוויי חטאות", שהרי בגמ' שם [סנהדרין סה, א. כריתות ג, ב] מפורש לא כן, אלא ר"ל ס"ל שידעוני פטור לגמרי מחטאת כי הוי לאו שאין בו מעשה, ודברי ר"ל חלוקין הם במיתה נאמרו לבאר אמאי לא ס"ל כר' יוחנן שהטעם שבמשנה שם לא מנה ידעוני בין חייבי כריתות הוא לפי שאוב וידעוני אינם חלוקים לחטאת ואם עבד עליהם בהעלם אחד אינו חייב אלא אחת, הנה על זה אומר ר"ל שאינו כן כי את"ל שחייבים חטאת על ידעוני היינו חייבים שתי חטאות אם נעשו בהעלם אחד כי חלוקים הם במיתה [עיין שם], אבל לפי האמת אין חייבים על ידעוני כלל כי הוי לאו שאין בו מעשה ומטעם זה לא נזכר ידעוני במשנה בין חייבי חטאות.

ונמצא שלפרש"י על התורה ס"ל בחדא כר"י ובחדא כר"ל, דלענין חיוב חטאת על ידעוני בכלל ס"ל כר"י דחייב חטאת אע"פ שאין בו מעשה [עיי"ש בגמ' שזוהי שיטת ר"י. וענין זה מביא בקיצור בלקו"ש שם הערה 26 - אבל מבלי להדגיש שזוהי שיטת ר"י דוקא ולא שיטת ר"ל], ולענין אם אוב וידעוני חלוקים הם ס"ל כר"ל. ולכן ס"ל לרש"י שאם נעשו בהעלם אחד חייבים שתי חטאות, וזהו לא כר"י ולא כר"ל.

וראה זה פלא, עיינתי בשיחות קודש בהנחה בלתי מוגה - ושם מביא הרבי כל השקו"ט שבגמ' הנ"ל - אמאי לא תני במשנה ידעוני, עם שני הטעמים דר"י ור"ל - ומבאר איך שרש"י ס"ל כר"ל לענין זה

דחלוקים הם, אך תיכף ממשיך כיצד רש"י פליג וס"ל דחייב חטאת  
אע"פ שאין בו מעשה, עיין שם.



## הגדת רבינו

### את פתח לו - תשש כחו כנקבה

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בהגדה של פסח: "ושאינו יודע לשאול - את פתח לו". ובהגדת  
רבינו: "את פתח לו - גדל צער האב, וכראותו שאין מענה בפי בנו,  
תשש כחו כנקבה, על דרך דרוז"ל (ע"פ ואם ככה את עושה. שמחת  
הרגל)". עכ"ל. [ההדגשה אינה במקור].

ולפום ריהטא נראה שיש כאן סגנון יוצא דופן:

בדרך כלל כותב רבינו את הפירוש עצמו בתור "פנים", ובחצע"ג  
מציין את שם הספר שממנו נלקחו הדברים;

אולם בנדו"ד, נכנס חלק מהפירוש עצמו בתוך החצע"ג (התיבות  
ע"פ ואם ככה את עושה"), כאילו היה חלק מהמקור.

כלומר: לכאורה היה צריך לסיים את המשפט ולומר "על דרך  
דרוז"ל ע"פ ואם ככה את עושה" לפני החצע"ג, ואחר כך בחצע"ג  
לציין את שם הספר - "שמחת הרגל"; אולם בפועל קוטע רבינו את  
המשפט ומסיים את ה"פנים" בתיבות "על דרך דרוז"ל" - באופן שתום  
- ואת הציון להפסוק שעליו דרשו רז"ל הוא מחבר ביחד עם מקור  
הפירוש בכללו!

ואולי י"ל בזה, ובהקדים:

"דרוז"ל ע"פ ואם ככה את עושה" - מובאת בפרש"י עה"פ  
(בהעלותך יא, טו), וז"ל: "ואם ככה את עושה לי - תשש כחו של משה

כנקבה, כשהראהו הקב"ה הפורענות שהוא עתיד להביא עליהם על זאת".

וכד דייקת שפיר, לכאורה אין דרו"ל זו מתאימה כ"כ לנדו"ד - בפירוש הלשון "את פתח לו" - מכמה פנים:

הנה הרמב"ן תמה על דברי רש"י, שפירש כי מלשון "את" מובן שתשש כחו של משה כנקבה, דהרי "כינוי 'את' כלפי מעלה הוא" - כלומר: משה אמר את הלשון "את" כלפי הקב"ה כביכול!

ונדחקו המפרשים לתרץ את דברי רש"י בכמה אופנים, ואחד מהם - שכמותו נקטו בכמה מפרשים (מהרא"י. מהרש"ל. צדה לדרך. ועוד) - הוא: "בלשון 'את' רמז תשש כחו של משה כנקבה, שהיא רגילה להיות בפחד ובהלה, והכי נמי היה משה בבהלה ופחד בשביל שהראוהו פורענות, ומי שהוא בפחד אין בו כח, וכשהיה רוצה לגמור את דבריו 'אתה' הפסיק והבליע האות ה' ואמר 'את' כדרך המדברים בבהלה".

ולפי פירוש זה מובן שאין זה שייך כלל בנדו"ד, שהרי לפירושם זה שהלשון "את" מורה על תשישת כחו של משה הוא בגלל שמשה לא הספיק לגמור הה"א של "אתה" מרוב חלישות, אך כאן הרי הלשון "את" אינה נאמרת כלל על ידי האב (החלוש) עצמו (אלא על ידי אחרים המדברים אליו)!

גם לפי הפירושים האחרים (רא"ם. גור אריה. ועוד) שלפיהם הלשון "את" אכן מתייחסת למשה עצמו ומורה על כך שתשש כחו כנקבה ולכן דיבר בלשון נקבה -

הרי מובן שיש מקום גדול לחלק, בין מה שהאדם מרגיש בעצמו "כנקבה" ומדבר על עצמו בסגנון זה, לבין זה שאחרים ידברו אליו בלשון נקבה רק בגלל שתשש כחו!

וא"כ, גם אם מצינו שמשה ידבר על עצמו בלשון נקבה כאשר תשש כוחו - עדיין אין זה ממש דומה לנדו"ד, שבגלל תשישת כחו של האב הרי שאחרים קוראים לו בלשון נקבה: "את פתח לו".

הצער שעליו מדובר שם שגרם חלישות כח אצל משה הוא זה ש"הראהו הקב"ה הפורענות שהוא עתיד להביא עליהם" - פורענות גשמית וממשית, ומובן שהדבר גורם לצער וחלישות;

אך בנידון דידן, הרי אין כאן פורענות של ממש, אלא רק זה שהאב מצטער לראות את מצבו הרוחני של בנו, וחידוש הוא שגם במצב כזה שייך להגיע לתשישות כח עד "כנקבה".

ומהאי טעמא נראה לכאורה, שיותר מתאימה לכאן דרשה אחרת של חז"ל - והיא על הפסוק (ואתחנן ה, כד) שאמרו ישראל למשה "ואת תדבר אלינו", ומפרש שם רש"י: "התשתם את כחי כנקבה, שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי, כי ראיתי שאינכם חרדים להתקרב אליו מאהבה; וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפי הגבורה ולא ללמוד ממני".

שהדרשה שם מתאימה יותר לנדוד - בכל הפרטים האמורים:

שם ברור לכולי עלמא שעצם הלשון "את" מורה על תשישות כח כנקבה.

שם ברור כי הלשון "את" נאמרת להאדם החלוש על ידי אחרים - כשם שבהגדה של פסח הלשון "את" נאמרת (לא על ידי האב החלוש עצמו, אלא) על ידי אחרים המדברים אליו.

שם ברור כי תשישות כח כנקבה באה (גם) כתוצאה מצער רוחני, שמשה נצטער על מצבם הרוחני של ישראל - כשם שבהגדה חולשת האב היא בגלל מצבו הרוחני של בנו.

ומעתה לפי כל זה י"ל, שלכן בכוונה מדוייקת כתב כ"ק אדמו"ר באופן סתום "על דרך דרוז"ל", מבלי לפרש - בתוך ה"פנים" - שהכוונה לדרוז"ל עה"פ ואם ככה את עושה, כי באמת עיקר כוונתו היא לדרוז"ל אחרת (הנ"ל עה"פ "ואת תדבר אלינו"), שמתאימה יותר לנדוד"ל לכאורה;

אמנם כיון שמקור פירוש זה בהגדה הוא הרי מ"שמחת הרגל", ושם הביא את הפסוק "ואם ככה את עושה" (ואולי מתאים הדבר לשיטתו של החיד"א - מחבר "שמחת הרגל" - בפירוש הפסוק במק"א. ואין

ספריו תח"י לעיין), הרי שאין כ"ק אדמו"ר מביא במפורש פסוק אחר אלא פסוק זה דוקא -

אך אין הוא מכניס אותו בגוף דבריו, אלא בתוך החצע"ג - בסמיכות להתיבות "שמחת הרגל", להדגיש שפסוק זה הוא שהביא בפועל בס' "שמחת הרגל", אך לדידן אין הדבר מוכרח ואפשר גם להסתייע בפסוק אחר (המתאים יותר). ודו"ק.



## חסידות

### "צריך עיון בלקוטי תורה"

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

במפתחות כ"ק אדמו"ר זי"ע ללקוטי תורה, במדור ביטויים בלתי רגילים מביא ב' מקומות שנזכר בלקו"ת הביטוי "וצריך עיון": גפטג [היינו לקו"ת לספר במדבר (מסעי) פט, ג], דכחג [לקוטי תורה לספר דברים (פ' ראה) כח, ג].

[ובהוצאות האחרונות דלקו"ת יש הוספת המו"ל בסוף המפתחות, שנוסף ערך "צ"ע", ומציין שם לעיין בערך "וצ"ע"].

והעירני ח"א, דבלקו"ת פרשת צו ד"ה ששת ימים הא' (יד, ד), בהמשך לביאור ענין ענין קריעת ים סוף שהוא עצרת לה' אלקיך היינו למעלה משמות הוי' ואלקים, איתא שם: "(וזהו ענין עצרת קליטה וכיווץ, שנתכווצו ונקשרו המים ונעשו כמו נד, עד שנעשה בבחי' יבשה: מ"כ [=מצאתי כתוב] וצ"ע)".

ולכאורה דורש ביאור מדוע לא הביא הרבי גם "צריך עיון" זה במפתחות.

וכן בדף הבא בד"ה ששת ימים הב' (טו, ד) הובא ה"צ"ע" הידוע על מ"ש בלקו"ת שם שבשביעי של פסח לא הקריבו שלמי שמחה,

שיש על זה הערה מהרבי בסוף הלקו"ת וגם נתבאר בארוכה בשיחת אחש"פ תשכ"ד.

ואולי החילוק הוא, שבב' המקומות שהביא הרבי במפתח, הרי הצריך עיון הוא בדיון בענין שנדון בגוף המאמר. דבלקו"ת מסעי שם הצריך עיון הוא לענין ביאור מארז"ל עתידה א"י שתתפשט בכל הארצות, ובלקו"ת פ' ראה שם הצריך עיון הוא בסתירה בסוגיית מקור הגילוי דלעתיד.

משא"כ ב' המקומות בפ' צו ה"ז צ"ע של המעתיק על מ"ש בגוף המאמר, דהצ"ע הראשון הוא, שאינו מובן המשך הענינים, דאחר שביאר שקרי"ס הוא הגילוי שלמעלה מהוי' ואלקים, מה הכוונה בזה שהמים נעשו כמו נד, וכן הצ"ע השני הוא על מ"ש במאמר שלא הקריבו שלמי שמחה בשש"פ שלכאורה זה נוגד את המפורש בהלכה.

[בחיפוש בדיסק נמצא שהביטוי "צ"ע" מופיע 20 פעמים בלקו"ת ואין הזמ"ג לדון כעת בכל שאר המקומות].

ואגב יש להעיר, שבמראי מקומות ללקו"ת צו (יד, ד) בענין קרי"ס מובא מכתב יד אחר ששם כתוב : "מ"כ [=מצאתי כתוב] וצ"ע ועמ"ש לקמן בס"ד".

ולכאורה הכוונה, שע"פ המבואר לקמן בלקו"ת מבואר היטב הקשר דהא שהמים נצבו "כמו נד" לזה שהגילוי דקרי"ס הי' למעלה מהשמות הוי' ואלקים, והוא המפורש לקמן במאמר הבא (ד"ה ששת ימים הב, טו, ג) "ובהגלות נגלות גילוי גדול כנ"ל נהפך ים ליבשה וקמו כמו נד להיות להם חומה כו' בחי' אבן דומם איידי דטריד כו' כנ"ל. ואגלידו מיא מה שלא ראה יחזקאל גילוי גדול כ"כ כי יחזקאל לא ראה כ"א פני אריה כו' בחי' התחלקות (וכמ"ש בד"ה כנשיר יעיר) משא"כ בשעת קי"ס הי' גילוי אלקותו ית' שלמעלה מבחינת התחלקות כ"א בבחי' קרח דאגלידו מיא וקמו כמו נד כנ"ל".

ולפי זה קצת צ"ע מהו ה"צ"ע".

ולא באתי אלא להעיר.

## טעם הארת האורות דתוהו

## הנ"ל

בד"ה כי כאשר השמים החדשים תרע"ח קרוב לסופו (ע' רפג):

"דהנה לכאורה מהו כל ענין התהוות עולם התוהו שיהי' ריבוי אור ומיעוט הכלים ונשברו הכלים ונסתלק האור כו', והלא לפניו ית' הי' גלוי וידוע שיהי' כן, וא"כ על מה הי' כל ענין ההתהוות דעולם התוהו כו' . . אך הענין הוא שזהו בכדי שיהי' ביכולת להמשיך את האור בחי' אתעדל"ת, דלהיות שהאור דתוהו שהוא בבחי' בל"ג כבר נמשך פ"א בכלי, עם היות שההמשכה הוא במה שאינו כלי היינו בכלים קטנים, כי א"א להיות בבחי' התלבשות בכלים ממש, כ"א בכלי שאינו כלי כו', ומ"מ הרי כבר הי' בכלי כזו שהיא בחי' כלי לאור כזה היינו כלי שאינו כלי (וע"ד ל"ת כו') יכולים אח"כ ע"י המצוות ועבודת הבירורים להמשיך את האור בכלים דתיקון כו' . . וזהו דוקא מפני שכבר נמשך בכלים פ"א, אבל אם לא הי' לעולם המשכת האור לא הי' אפשר להמשיך אותו. עכ"ל.

ומהמשך הדברים משמע קצת, שענין הארת האורות דתוהו היא פעולה ב"אור", דהיינו שזה הכניס ב"אור" תכונה זו שניתן להמשיכו בכלים.

אמנם באגרת קודש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (באגרות קודש שלו כרך יד אגרת ה'קסד) איתא:

"אמנם צריכים להבין מאחר שנשברו הכלי' מה התועלת מזה שבאו בכלים. אך הענין בזה דאף שהאור אינו מתיישב בכלי הנה בזה שפעם א' בא בכלי אף שנשברו הכלים עי"ז הנה פעל בהאור שיהי' לו איזה גדר התיישבות עכ"פ בכלים אחרים.

ויובן זה עד"מ הנ"ל באופן אחר קצת, וכמו א' השומע שכל עמוק מאד מאד מחכם נפלא ונעלה ביותר, דהחכם ההוא לגודל הפלאות חכמתו ביכולתו להסביר כל דבר חכמה, בשפה ברורה, ושמע איש אחד הדבר חכמה שדיבר, ובעת הדיבור הנה אף שעצם הענין למעלה מערך השגתו, אמנם מפני צחות הלשון וטיב ההסבר של החכם כמעט שהבין מה שאמר, וכאשר כלה החכם לדבר, נתבלבל אצל השומע

הענין, ונשאר לו רק אותיות ותיבות מקוטעים, וכמו אם נצייר עד"מ אשר שמע פירוש בפסוק שמע ישראל הנ"ל, ואח"כ נתבלבל אצלו הענין, שאינו יודע אותו כמו שידע אותו בעת ששמע מאת החכם, אבל מ"מ איזה הארה נשאר לו בפירוש שמע ופירוש אחד, אף שאינו לא מיני' ולא מקצתו, מפני מה הוא זה דשמיעה דוקא בפרטי' הדבר, ושמיעה הבנה וכדומה, ומ"מ זוכר קצת, הנה עכ"פ יהי' לו תועלת זה, אם יבוא חכם אעפ"י שאינו גדול בחכמתו כמו החכם ההוא, ויבאר לו הענין יבין אותו, והוא לפי שפעם הא' שמע את הענין, דאף בעת ששמע את הענין מהחכם הא' הי' הענין למעלה מכח השגתו (ואשר זאת הוא הסיבה שהתבלבל בו, דאם הי' לפי ערך השגתו לא הי' שוכח אותו ומתבלבל בו גם אח"כ), הנה ע"י עזר החכם הב' הוא שב להשגת הענין.

וכמו"כ יובן דזהו התועלת בשבה"כ דתהו, היינו שהם לא יכלו להחזיק את תוקף אור הבהיר הזה, ונשברו הכלים, ועם היות שע"י שבירה זו התפרדו האותיות, אבל התועלת הכללי בזה מה שהאור נעשה עי"ז בבחי' גדר שייכות אל הכלים עכ"פ, ואז אח"כ יכולים להתלבש בכלים דתיקון. וזהו כללות ענין הבירורים, דכלים דתיקון מבררים את האור דתהו, היינו שגורמי' התיישבות האורות בהכלים, והוא ע"י העבודה דתומ"צ, דתורה אור ומצוה נר להאיר מחשכי עולם זה שיאירו כפי הכוונה האמיתית בבריאת העולמות דנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים וכמ"ש בע"ח כשעלה ברצונו ית' לברוא את העולם כדי להיטיב לברואיו ויכירו גדולתו ויזכרו להיות מרכבה להדבק בו ית". עכ"ל.

ולכאורה מהלשון באגרת זו "הנה פעל בהאור שיהי' לו איזה גדר התיישבות עכ"פ בכלים אחרים" משמע גם כן שהפעולה היא בהאור. אמנם מהמשך הדברים משמע שהפעולה היא שה"כלים" יוכלו לקבל אור, כמו שהוא במשל, דאחר ששמע באופן שלא יכול לקבל הרי זה עושה אותו כלי שיוכל לקבל אור מסוג אחר (כבמשל ע"י חכם אחר).

ויש לעיין בהבנת הדברים.

## עולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בתניא פרק לט כתב רבנו הזקן: "לכן הוא מדור לצדיקים הגדולים שעבודתם היא למעלה מעלה אפי' מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית' כמו שעולם האצילות הוא למעלה מעלה מבחי' בינה ודעת לשכל נברא, אלא עבודתם היתה בבחי' מרכבה.

ויש להבין, מדוע יש כאן שינוי, דבתחילה כתב 'היא' [במהדור"ק (פל"ז) נאמר 'הוא'] בלשון הווה, ואח"כ כתב 'היתה' בלשון עבר? - שוב ראיתי שכיונתי בזה למה שכתב ב'שיעורים בס' התניא' (ח"ב עמ' 558) שם (בהערה 7), שמביא בזה הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע: "לכאורה צ"ל 'היא' וכלפני זה". ועי' במהדור"ק של התניא (עמ' שו) בהערה 45 שמביאים ג"כ הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע הנ"ל.

והנראה בזה לבאר בדא"פ, ד"הנה שכר מצוה מצוה פי' שמשכרה נדע מהותה ומדרגתה", ולכן האבות שהן הן המרכבה היינו שכל ימיהם בעולם הזה עבודתם היתה בבחי' מרכבה ממש לא"ס ב"ה וליבטל אליו במציאות ולהכלל באורו ית' הם וכל אשר להם ע"י קיום התורה והמצוות, וששרש נשמתן הכיל עבודה תמה זו ליבטל וליכלל באורו ית' בעבודתו בקביעות, והיינו שעבודתם היתה למעלה מעלה מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית', וכמו שעולם האצילות הוא למעלה מעלה מבחי' בינה ודעת לשכל נברא, ולכן עכשיו שהאבות שנמצאים במדור הצדיקים הגדולים שבאצילות, עבודתם היא למעלה מעלה אפי' מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית' כמו שעולם האצילות הוא למעלה מעלה מבחי' בינה ודעת לשכל נברא.

משא"כ מי ששרש נשמתו קטן מהכיל עבודה תמה זו ליבטל וליכלל באורו ית' בעבודתו בקביעות. . עיקר קביעות נשמתו הוא בעולם הבריאה [רק לפרקים בעת רצון תעלה נשמתו לאצילות בבחי' מ"נ כידוע לי"ח], ואזי מהות ומדרגת עבודת ה' בדחילו ורחימו בהתגלות לבו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולת א"ס ב"ה מקומה

בי"ס דבריאה ועבודה בדחילו ורחימו הטבעיים שבמוחו בי"ס דיצירה, כי שכר מצוה מצוה פי' שמשכרה נדע מהותה ומדרגתה.

ולפ"ז יתורץ מדוע בתחילה נאמר 'היא', כי כאן מיירי מה'שכר מצוה' - מעבודתם של הצדיקים הגדולים שנמצאים עתה בהווה בעולם האצילות, ואח"כ נאמר 'היתה', כיון דשם מיירי מה'מצוה' עצמה - מעבודתם מקודם (בעבר) בעולם הזה שהיה בבחי' מרכבה ממש לא"ס ב"ה ליבטל אליו במציאות ולהכלל באורו ית' הם וכל אשר להם ע"י קיום התורה והמצות, והרי 'קיום התורה והמצות' אינו שייך אלא בעוה"ז בלבד ולא באצילות. וגם 'וכל אשר להם' [ע"י ב'תניא מבואר' להרב אלאשילי (עמ' נג ב'ביאורים)] ש"צ"ע מה מוסיף" (ה'וכל אשר להם'? - ולדברינו א"ש) וכו'] שייך רק בעוה"ז דוקא, שהכוונה להבירורים שלהם כאן למטה בעוה"ז שעבדו את הקב"ה בבחי' מרכבה וכו' וא"ש.



## הערות קצרות בד"ה גן נעול ה'תשמ"ז

הרב מ"מ גרייזמאן

שליח כ"ק אדמו"ר - צפון-מערב, ארקענסא

בקונ' ב' אייר ה'תשנ"ג, ד"ה גן נעול גו', מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע את המאמר ד"ה זה שנאמר ע"י כ"ק אדמו"ר מוהר"ש בהמשך מצה זו תר"מ.

ונקודת הביאור בהמאמר - בקיצור נמרץ - היא, אשר "גן נעול גו'" הוא הכנה ל"גל נעול גו'", כמו ההכנה של קידושין לנישואין. והקידושין הוא ע"י מעשה המצוות והנישואין ע"י התורה. קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך.

ומבאר שם בארוכה כל הפרטים שבזה. ובעיקר אשר ב"גן נעול" אין הכוונה רק "אוגדין פתחיהן" בסור מרע, אלא פרישה גמורה מעוה"ז - אסר לה אכולי עלמא - עד אשר כל התענוג שלו הוא אך ורק באלקות, וזה אפשרי רק ע"י ההמשכה מלמעלה שבמעשה המצוות - וחי בהם.

ובאתי בזה בג' הערות קצרות, לענ"ד.

א. באות ב' בקטע השני מוסיף הרבי ביאור על הנאמר במאמר של אדמו"ר מוהר"ש, שהדמיון של מצוות ותורה לקידושין ונישואין הוא לא רק באופן ההמשכה, היינו שהמשכת המצוות - קידושין - היא מקיף וההמשכה דתורה היא בפנימיות; אלא גם בהמשכה עצמה, שההמשכה דתורה היא נעלית ופנימית יותר מההמשכה דמצוות, המשכה עצמית.

ואולי י"ל ה"הוספה" שבזה, כי זה שהמשכה מסויימת היא באופן פנימי לגבי המשכה אחרת, הנה אין זה ראי' שההמשכה שנמשכת באופן פנימי היא בהכרח גם פנימית יותר מצד עצמה. וכמו שמבואר החילוק בין השפעת רב לתלמיד לגבי אדון ועבד, אשר ההמשכה של רב ותלמיד היא המשכה פנימית הרבה יותר מההמשכה שבין עבד ואדון, אבל זה עצמו מכריח שההמשכה עצמה היא חיצונית יותר. היינו, כיון שזה מתקבל אצל המקבל בפנימיות, והמקבל הרי דרגתו פחותה מדרגת המשפיע, לכן בהכרח שזה הרבה יותר חיצוני ו"מצומצם" אצל המשפיע - על מנת שיהי' בדרגת המקבל. משא"כ אצל אדון ועבד, כיון שזה רק ענין של קבלת עול אצל העבד ולא מתקבל אצלו בפנימיות, המשכה באופן מקיף, לכן יכול לבוא מדרגא פנימית יותר אצל האדון.

וזהו ההוספה שבכאן שלא רק שאופן ההמשכה הוא בפנימיות אלא גם ההמשכה עצמה היא פנימית.

ב. שם בסיום האות, שב' ענינים הנ"ל (המשכה באופן פנימי, והמשכה עצמית) מרומזים בלשון "חלקנו" - ותן חלקנו בתורתך. שהתורה נעשית חלקנו דישראל, ושהיא חלק מהקב"ה.

ולבי אומר לי, שהגם שב' הענינים הנ"ל מרומזים בתיבת חלקנו, ישנו חילוק איך קוראים את ה"חלקנו". דבלשון הא', פי' חלק הוא כמו "וישים חלקנו עמהם" או "מחלקך יהי חלקי (ע"ז יח, א)", מלשון נחלה, שכל חיינו ומאוינו יהיו בתורה (שההמשכה תהי' בפנימיות, ולא רק מקיף שאינו "מונח" שם); ואילו בלשון הב' פי' חלק הוא כפשוטו, א' שטיקל, כאילו נאמר "ותן לנו חלק ממך שהוא תורתך",

והיינו שיהא לנו את ה"חלק" של תורה, ועי"ז "אתה תופס בכולך" את הקב"ה בעצמו (המשכה עצמית).

ולע"ע לא מצאתי ראי' לזה, ואם שגיתי אתי תלין.

ג. באות ג' מבאר שזה שקדשנו במצותיך הוא הכנה לותן חלקנו בתורתך, הוא מהטעמים למה היו כמה מצוות קודם מ"ת (פרשת החודש, מצוות שנצטוו במרה); כי מכיון שיציי"מ הוא הכנה למ"ת, לכן הותחל כבר בפועל ע"י מעשה המצוות.

ובהשקפה ראשונה נראה שהוא כעין מאמר המוסגר. אמנם לאחריו עיון נוסף אפשר לומר שאולי יש כאן תוספת ביאור עיקרית.

והוא, אשר נקודת הדברים בהמאמר כאן הוא לבאר את ה"אויפטו" שבפי' התרגום ב"גן נעול" על הפי' כפשוטו, וכנ"ל, שכל התענוג שלו הוא רק באלקות. והיינו שההכנה להנישואין - תורה - שע"י "קדשנו במצותיך" - מעשה המצוות - מתבטא בזה שכל התענוג שלו הוא רק באלקות.

ולכאור', מנא לן לחייב שההכנה צריכה להיות פרישה מעניני עלמא עד כדי כך שאין לו אפי' תענוג ותאוה לעניני עוה"ז, אולי די בהכנה דסור מרע בפועל - כפי' הפשוט.

וע"ז מוסיף כאן, שה"קדשנו" הוא לא רק הכשרה בעלמא, אלא הוא אתחלתא של מעשה הנישואין, ולכן צריך להיות בו - בדקות עכ"פ - כבר התחלת הנישואין בפועל. וכיון שבנתינת התורה - נישואין - ישנו ההמשכה עצמית, לכן בהכרח שבמעשה המצוות - קידושין - יהי' כבר התבטלות מוחלטת ושום נתינת מקום לעניני עוה"ז. משא"כ אי הוה רק הכשרה בעלמא, לא ניתן להכריח הנ"ל.

### פי' הפסוק "כי יתחמץ לבבי"

הרב יהודה ליב אלטיין

כולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

בלקו"ת ויקרא יג, ג: "...וכמו"כ בעבודת ה' חמץ הוא בחי' התנשאות וגסות הקליפה משא"כ מצה בחינת שפלות והכנעה בבחי' בטל רצונך".

וכותב הצ"צ ע"ז בהגהה [וזהו כי יתחמץ לבבי, המשיל הלב הנוטה להרשיע לחמץ, וכן בלשון רז"ל (בר"ה ד"ג סע"ב) כאן קודם שהחמץ כאן לאחר שהחמץ, וכן משלו היצה"ר לשאור ואמרו מי מעכב שאור שבעיסה מעכב, והיינו מפני שבחי' גסות הוא מקור כל הנפילות לתאוות וכל מיני רע הי' ישמרנו].

ולכאורה כוונת הצ"צ הוא, דתחילה מביא ב' דוגמאות דחמץ הוא משל לרשע, ועוד דוגמא שהיצה"ר נקרא שאור. אלא דאדה"ז כתב רק דחמץ הו"ע הגסות ולמה נקרא ענין הרשע בכללות בשם חמץ (וכן היצה"ר בכללותו), וע"ז מבאר דהיינו מפני שבחי' הגסות הוא המקור לכל מיני רע הי'.

ויש להעיר דע"פ הצ"צ יוצא פירוש חדש בהפסוק כי יתחמץ לבבי (בתהלים קאפ' עג כ"א), דברד"ק פירש "מענין חומץ יין, כלומר שלא הייתי מוצא דבר מתוק וערב בלבבי שאנוח בזה המבוכה הגדולה", ובמצודת ציון פירש "מלשון חומץ ובא בדרך השאלה על הכעס". ובראב"ע מביא ב' פירושים "י"א יתחמץ מגזרת חומץ דרך משל כי ישוב לבי חומץ" (ולכאורה לפי"ז הפירוש הוא כהרד"ק או כהמצודות), "ור' משה פירש בו בלשון חכמינו ז"ל חמץ את הדין" (אולי כוונתו לסנהדרין לה. "אשרי דיין שמחמץ את דינו" - "שמשהא אותו ומלינו כדי להוציאו לאמיתו" - רש"י). ובתרגום "ארי יחוש לבי" דלכאורה מפרש שהוא מענין חשש ודאגה. וברש"י סתם וכתב "הי' לבבי מתחמץ על דרך הרשעים שצלחה". (ועיי"ע במלבי"ם שמפרש באופן אחר לגמרי).

אבל ע"פ הצ"צ יוצא פירוש אחר לפסוק זה, ד"כי יתחמץ לבבי" פירושו שלבו נוטה להרשיע.

ויש לעיין היאך יתפרש לפי"ז הפסוק, דפ' זה מתאונן המשורר ע"ז שדרך רשעים צלחה, ובהמשך לזה כתוב פסוק דידן - "כי יתחמץ לבבי וכליותי אשתונן", שלפי' הרד"ק הפירוש הוא שלא מצא דבר מתוק וערב בלבבו כדי שינוח מזה המבוכה, ולפי המצודות הפי' הוא שלבו כועס על דבר זה, ולפי הפי' הב' בראב"ע לכאורה הפי' הוא שלבו שוהה ז.א. שחושב הרבה אודות דבר זה, ולפי התרגום לכאורה הפי'

הוא שלבו חושש ודואג ע"ז. ויש לעיין דהיאך יתפרש הפסוק לפי הצ"צ.

ולכאורה י"ל דהפי' הוא, שכשרואה שדרך רשעים צלחה, אז לבו נוטה להרשיע ח"ו להיות כמותם. וע"ד מ"ש בפסוק ב' "ואני כמעט נטיו רגלי" ופרש"י שם "ואני מטרם שומי זאת אל לבי (=שהקב"ה מביא רעה לבני" כדי לזכותם לחיי העוה"ב כמו שפי' בפס' א') כמעט נטיו רגלי. לנטות מאחרי המקום". ועיי"ע פרש"י בפס' כג.

ולהעיר עוד דראיתי במאמר מכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ מחגה"פ (כמדומני משנת תרצ"ד ואינו תח"י לעיין בו. כמדומני שהוא ד"ה אור לארבעה עשר) שמביא עוד פסוק ע"ז שהיצה"ר נמשל לחמץ, והוא מתהילים קאפ' עא פסוק ד' "אלקי פלטני מיד רשע מכף מעול וחומץ" דקאי על יצה"ר. ועיי"ש במפרשים דפירושו חומס וגוול עדמ"ש (בישעי' קאפ' א') "אשרו חמוץ". ואכ"מ.



## ביאור בלשון "טמטום הלב", המובא בלקו"ת [גליון]

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בגליון לפ' צו האריך ידי הרה"ת ר' א. מ. שי' בפירוש דברי הלקו"ת ד"ת תחת אשר לא עבדת "ולא כמו שסוברים העולם שקודם התפלה יוכל להיות טמטום הלב", אשר בפי' חסידות מבוארת נדחקו לפרש שהעולם סובר שיוכל להיות טמטום הלב לגריעותא ועל כן צ"ל העבודה דכובד ראש בלב שעי"ז מבטלים טמטום הלב כמבואר בתניא פכ"ט.

ומחמת גודל הדוחק פירש לשון טמטום הלב לא לגריעותא כלשון טמטום הלב בכל מקום אלא היא עבודת המרירות, היפך פתיחת הלב שבעבודת השמחה, היינו שהעולם טועים שקודם התפלה הוא זמן מרירות שבלב ועל זה אומר רבינו שאינו כן כי היות שבוקר הוא זמן חסדים על כן אין אז הזמן לעבודה זו.

אלא היות שזה מעורר קצת תמהון להשתמש בלשון טמטום הלב למעליותא על עבודת מרירות, מסתייע מלשון התניא פרק כו שאומר שם שעצבות הוא טמטום הלב אלא שמכל מקום צ"ל לפעמים עצבות כדי לשבר מסך מבדיל שעל ידי עונות. ומסיק ידידי "ומזה ניכר אשר מה שנקט אדה"ז שם בתחילת הענין את הלשון "עצבות וטמטום הלב כאבן" לא קאי רק בעצבות דקליפה אלא גם בעצבות דקדושה הקשורה בעבודת התשובה".

אך לכאורה יש לפקפק מאד בזה, כי לקמן בפרק לא מבואר להדיא שאין דבר כזה של "טמטום הלב כאבן" בסטרא דקדושה, כי אם רק מרירות שיש בה "חיות בלבו", עיין שם. משא"כ עצבות היא מצד הקליפה אלא שאם היא ממילי דשמיא היא מבחינת טוב שבנוגה. והא שנאמר בכל עצב יהי' מותר, ופירש בפרק כו שצ"ל עצב כדי שיבא ממנו שמחה אמיתית, הרי מדייק שם "אחר העצב האמיתי כו" במר נפשו", ופירש בביאור התניא שהועתק בליקוט פירושים (חיטריק) שם שהכוונה למרירות המבוארת בפרק לא (ולא עצבות שמצד הקליפה). ולכאורה כן משמע מפירוש הרבי בפרק לא. עיין שם היטב.

ומ"ש בתניא פרק לא שצ"ל העבודה דעצבות (טוב שבק"נ) מצד הענין דמיני' ובי' אבא כו', הנה לא מיבעי לפירוש הרי"פ הי"ד שנדפס ב"התמים" (והועתק בליקוט פירושים (חיטריק) שם) שמעולם לא הותר ענין של עצבות ממש (שהרחיקה מאד חכמי האמת) אלא מרירות של נפש הבהמית (עיין שם ביאורו, ומסתייע מלשון אדמו"ר הרי"צ), ואם כן מעולם אסור להיות "טמטום הלב כאבן", אלא אפילו לפי מה דמשמע מביאור הרבי שם שאפ"ל עצבות ממש, הרי אומר שלא הותר אלא לרגע, היינו שאם הוא עצב אמיתי כפי שצ"ל הנה תומ"י מתמרמר במרירות דקדושה, ורק על "אותה הרגע דהעדר החיות מסביר דכך היא המדה", עיין שם.

זאת ועוד - והוא העיקר: כל דברי התניא בפרק לא שהותר הענין דעצבות מצד הענין דמיני' ובי' אבא הוא המשך להמבואר לעיל פרק כט דמה יעשה אדם אם יש לו טמטום וכבדות הלב ולא יוכל לפתוח לכו בעבודת ה', ועל זה מאריך שביטול טמטום הלב הוא על ידי העבודה דשבירת הלב, ועל זה מסיק בפרק לא דהיות שיש לאדם טמטום הלב (מקליפה) הנה ביטול טמטום הלב הוא על ידי עצבות,

טוב שבנוגה, מצד הענין דמיני' ובי אבא כו', וכן לבטל העצבות ממילי דעלמא כמ"ש בהמשך הענין דשעת הכושר לכך לרוב בני אדם היא בשעה שהוא עצב בלא"ה ממילי דעלמא.

זאת אומרת, דהא שאמר מיני' ובי' אבא כו' אין הכוונה שביטול קליפה בכלל הוא על ידי ענין שבקליפה, אלא רק אם הקליפה הוי בסוג זה דעצבות (טמטום הלב בעבודה, עצב ממילי דעלמא), משא"כ ביטול מסך מבדיל דעונות המבואר בפרק כו הוא רק על ידי מרירות דקדושה.

ואם כן אין לכל זה שום שייכות להמבואר במאמר דידן בענין סדר קבוע בכל יום שאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש.

לסיכום: ע"פ המבואר בתניא פרק לא לכאורה אין מקום לקס"ד שצ"ל עבודה קבועה של "עצבות" באופן של "טמטום הלב". והרי מאמר זה נאמר בשנת תקנ"ו אחרי שהתניא כבר ה' מופץ בין חסידי, ואם כן לכאורה דוחק לומר שהעולם טעו לומר שקודם התפלה צ"ל העבודה דטמטום הלב - לאחרי שנתבאר בתניא להדיא שעצבות היא מצד הקליפה.

אך לאחרי החיפוש מצאתי שיש מקום גדול לפירושו של ידידי - והוא במאמרי אדה"ז תקס"ב ד"ה ואתה תצוה עמ' קסד (וכן בנוסח השני שנדפס בח"ב ע' שמר) וזל"ק: לפעמים הוא מתפלל בגדלות המוחין. ולפעמים בקטנות המוחין. שמצד גדלות המוחין תהי' השמחה כו' ומצד קטנות המוחין וטמטום הלב תהי' העצבות והמרירות בלב נשבר ונדכה על ריחוקו מה' כו' ענין המדות יום ולילה בניצוץ האלקי הוא השמחה והענווה".

הרי להדיא שנקט הלשון "טמטום הלב" על עבודת השפלות של הניצוץ האלקי (ולא רק על עצבות שמצד הקליפה), ואם כן נכונה השערתו שבמאמרים הישנים נקטו לשון טמטום הלב על עבודת המרירות דקדושה (אף שבתניא מבואר שטמטום הלב הוא עצבות קליפה). ואם כן מה מאד צדק לכאורה פירושו בלקו"ת כאן.

אלא שסוף-סוף הנני מפקפק קצת בזה, כי לכאורה ממה-נפשך, אם רבינו שולל עבודת מרירות הלב בבוקר כי אז הוא זמן חסדים, אם כן אמאי מותר להיות המרירת במוח (כמבואר במאמר שם)?

משא"כ לפי הפירוש בחס"מ שם אתי שפיר, כי גדול כח החסדים המאירים בבוקר רק לבטל טמטום הלב (ועיין ג"כ במאמרי אדה"ז על מאמרי רז"ל ע' מב על כחם של מים וחסדים להסיר טמטום הלב), משא"כ טמטום המוח שהוא קשה יותר מטמטום הלב כמבואר במאמרים אין החסידים המאירים שם בכחם לבטל אותו.

זאת ועוד: באגרת התשובה פי"א בענין אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, "ועכשיו בדור היתום הזה שאין הכל יכולין להפוך לבם כרגע מן הקצה אזי עצה היעוצה להקדים בחי' תשו"ת בתיקון חצות" - הרי להדיא שבעצם קודם התפלה צ"ל המרירות גם בלב אלא שמחמת ירידת הדורות שאין יכולין להפוך לבם מן הקצה יש להקדים עבודה זו לתיקון חצות. ואיך אפ"ל שקודם התפלה אין הזמן למרירות בלב כי הוא זמן הארת החסדים?

משא"כ לפי הפי' בחס"מ הרי אדרבה זה בא בהמשך להמבואר באגה"ת, שבאגה"ת מבואר שקודם התפלה אצ"ל המרירות בלב ויש להקדימה לתיקון חצות, ועל זה מוסיף בלקו"ת שבמוח כן צ"ל עבודה זו, כי זה שקבעו חז"ל עבודה זו קודם התפלה אינו בשביל ביטול טמטום הלב (שאזי הי' מוכרח שעבודה זו תהי' בלב דוקא).

ועצ"ע.



## ד"ה ונחה עליו רוח הוי' וגו' ה'תשכ"ה [גליון]

### הרב פנחס קארף

#### משפיע בישיבה

בגליון האחרון (עמ' 65) מביא הרב י. ה. מ"ביאורים במאמרי רבינו" על מאמר ונחה תשכ"ה, על מה שמבואר בהמאמר בענין אור הבלי גבול, שהוא רק נתעלם ע"י הצמצום, אבל לא נפעל בו איזה שינוי, ומבאר בהמאמר "דמכיון שאור זה הוא למע' מערך העולמות,

אין ביכולת הצמצום לפעול בו ירידה והגבלה" וע"ז מביא מהביאורים:

בפשטות, הטעם לזה שבאור הבלי גבול עצמו לא נעשה בו צמצום, הוא מפני (שמלכתחילה) הוא לא שייך, ולכן אין צורך לצמצם אותו, אך רבינו מבאר, שהסיבה היא מפני ש"אין ביכולת הצמצום" לפעול בו ירידה, עכ"ד.

והנ"ל כותב ע"ז, ע"ש בדבריו.

ואיני רואה הכרח לזה, כי מאחר שהצמצום פעל על אור הבל"ג שיתעלם, א"כ הי' במקום הצמצום. וא"כ למה לא פעל עליו הצמצום שיתצמצם, ה"ז רק מפני ש"אין ביכולת הצמצום לפעול בו ירידה והגבלה".

אח"כ מביא מהביאורים על סעיף ט', שעל זה שאומר בסעיף ט': "עיקר גילוי הרצון הוא בהעקביים שלכן קל יותר לאדם להכניס עקבו במים רותחים מכמו לתת מים רותחים על ראשו". ובהערה 63 מביא מלקו"ש הטעם ע"ז "דהעיקר (מצד פחיתותו) הוא כלי לבחינת תחילתן" ומביא מהביאורים:

וצריך להבין, כיצד (ובמה מתבטא זה ש)העקב נעשה כלי להרצון, ע"ש באריכות דבריהם, וגם ההשגה של הנ"ל על דבריהם.

ואני איני מבין השאלה "במה מתבטא" כי הלא אומר מפורש בהמאמר במה מתבטא "נקל יותר לאדם להכניס עקבו במים רותחים מכמו לתת מים רותחים על ראשו".



## בענין המובא בתניא "ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם" [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון (עמ' 74) מביא הרב י.ח.ל. פירוש כ"ק אדמו"ר בתניא פרק יב בענין מה שכ' שם שבינוני הוא "לא עבר עבירה מימיו" ומבאר רבינו "שבינוני הוא שמצבו (כעת) הוא כזה שמושללת עשיית

עבירה בעבר או בעתיד" ע"ש בפרטיות הביאור, ואח"כ מביא הנ"ל משיחת ש"פ פקודי תש"ל: "איז דער ביאור אין דעם: "לא עבר עבירה מימיו מיינט אז ער שטייט איצטער אין אזא מצב ד.ה. ער האט שוין תשובה געטאן און ער האט חרטה אויף אלע זיינע ענינים לא טובים, ביז אז איצטער שטייט ער אין א מצב, פון "לא עבר עבירה לעולם ולא יעבור" ווארום עס בלייבט גארניט פון דעם עבר" והנ"ל מקשה שם כמה קושיות ע"ש בדבריו.

ואח"כ הוא מציע פירושו בדברי רבינו:

רבינו מניח כאן יסוד עיקרי שהבינוני צ"ל עכשיו במדריגה כזו שמושלל אצלו לעבור עבירות בזדון. וזה יכול להיות בשני אופנים, או כפשוטו שלא עבר עבירות בזדון מימיו, ולא יעבור עבירות של זדון לעולם, ולא נקרא עליו שם רשע מעולם, וזהו אמיתת שם התואר והמעלה של בינוני, ואופן הב' הוא שעבר עבירות גם בזדון אלא שעשה תשובה נכונה וא"כ עכשיו לפי מצבו הוא כבר במדריגה כזו, ע"ש באריכות דבריו.

הנה מה שמדגיש "עבירות בזדון" זה לא נכון, שהרי מפורש בהשיחה שהעתיק "אז דאס מיינט אז ער האט אפילו ניט גאטאן אן עבירה בשוגג". ומה שכותב שהכוונה "לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם" בב' אופנים או כפשוטו שלא עבר מימיו, או ע"י תשובה, הנה זהו הפי' בפשטות, כי בודאי אין הכוונה בדברי רבינו ש"לא עבר" הוא דוקא ע"י עשיית תשובה, אלא שגם זה נק' "לא עבר".

ומה שמקשה ממ"ש בתניא "מיד בעלות לשם דוחהו בשתי ידים ומסיח דעתו מיד שנזכר שהוא הרהור רע" ומזה הוא מדייק שבשוגג הוא כן שייך לעבור, שהרי עד שנזכר הוא שוגג. זה לא נכון, כי זה שעולה מהלב למוח להרהר, זה אינו בידו, כי עולה מאליו, ואינו חטא כלל, ואפילו לא בשוגג.

## רמב"ם

### צורת הנפש

#### הרב אברהם אלאשויילי

#### מעורכי המדוה"ח של שוע"ר

בהל' יסודי התורה פ"ד ה"ח כותב הרמב"ם: "הדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו . . . הדעה היא צורת הנפש . . . ופעמים רבות תקרא זאת הצורה נפש ורוח". ובה"ט ממשיך וכותב: "אין צורת הנפש הזאת מחוברת מן היסודות . . . אלא מאת ה' מן השמים היא".

והנה בספר יד המלך על הרמב"ם (לבנו של הנודע ביהודה) כותב על כך: "הא דכתב רבינו על צורת הנפש כי מאת ה' מן השמים היא, כוונתו הוא, דיש לצורת נפש האדם יתר שאת בבריאה מן כל שאר הנבראים, דהגם דכל הבריאה כולה הכל במאמרו עשה וברוח פיו כל צבאם, יפה כחה של צורת הנפש הזאת שהוא חלק אלהי ממעל". כלומר מה שכתב הרמב"ם "מאת ה' מן השמים", כוונתו לומר שהצורה הזאת שהיא הדעה היא כביכול חלק מהבורא שהכניס הקב"ה באדם.

אבל לכאורה דוחק גדול לפרש כן ברמב"ם, שהרי כל הביטוי של "חלק אלוה ממעל" על נפש האדם, זהו דבר שנתחדש מאוחר יותר (ראה המקורות לזה בתניא רפ"ב עם פירוש חסידות מבוארת, וש"נ, ויש להוסיף על הנסמן שם את האלשיך הק'). ובודאי שלא ניתן להעמיס פירוש כזה ברמב"ם. וגם לפי זה עדיין קשה מהו שהוסיף "מן השמים", אמנם זהו ביטוי ע"פ לשון הפסוק (בראשית יט, כד), אך אין דרכו של הרמב"ם להשתמש במליצות לשם מליצות בלבד בהלכותיו.

ולכן נראה לפרש להיפך: כוונת הרמב"ם בביטוי "מאת ה' מן השמים היא", שצורת הנפש שהיא דעת האדם, אמנם ניתנה "מאת ה'", אבל אינה חלק ממנו, אלא "מן השמים היא", כלומר היא אותה צורה כמו צורת הברואים שבשמים (ובשמים גופא המלאכים שהם צורה

בלא גולם, שהרי גם צורת הנפש היא צורה בלא גולם, שהרי אינה צריכה לגוף). וכוונתו לבאר בזה ההבדל שבין גוף האדם שהוא מחומר ד' יסודות (ארמ"ע), שמקורם מחומר הארץ, ולכן גוף האדם מתכלה, משא"כ צורת הנפש שמקורה "מן השמים" אינה מתכלה, אלא היא קיימת לעולם, וכפי שמביא הרמב"ם שם מהפסוק (קהלת יב, ז) "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה"<sup>2</sup>.

והדבר מבואר גם בלשון הרמב"ם שם בהלכה ח: "ועל צורה זו נאמר בתורה נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם עד שידמה להן".

ויש להעיר שלפי הרמב"ם מעלת צורה זו קיימת אצל כל מין האדם, ואין בענין זה הבדל בין ישראל לעמים, כי לדעתו ההבדל ביניהם אינו מתבטא בסוג צורת הנפש אלא בבחירת עם ישראל ע"י הקב"ה ובמתן תורה להם.

אלא שגם לדעת הרמב"ם יש לומר, שבמעמד הר סיני אחרי שבני ישראל חוו את ההתגלות האלקית, ושמעו את עשרת הדברות (מפי הקב"ה ומשה) וקבלו את התורה, הרי שעל ידי כל זה התעלה אצלם צורת הנפש, שהרי השיגו בדעתם ובצורת נפשם השגות שהאומות לא השיגו ולא ישיגו לעולם, והתעלות זו של צורת נפשם הורישו לבניהם אחריהם עד סוף כל הדורות, ולכן יש בכח צורת הנפש של היהודי לדעת ולהשיג השגות שהגוי אינו יכול להשיג מצד עצמו, כי לא עמדו אבותיו במעמד הר סיני<sup>3</sup>. ונראה שזהו גם מה שמסיים הרמב"ם בסוף הל' מלכים, שגם כש"לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", "יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'", כי מעלה זו תהיה אצלם

(1) כולל חיותו הנקרא בלשון הרמב"ם "נשמה", כיון שהיא צריכה לגוף.

(2) ואין להקשות ממה שכתוב "אל האלקים", ששמעו שהיא חלק ממנו כביכול, שכן הרמב"ם יבאר שההדגשה היא על "נתנה", שרק הנתינה היא ממנו, ולא שהנשמה היא חלק ממנו.

(3) ולהעיר גם מדברי הרמב"ם באגרת תימן בשם חז"ל: "כל המסתפק בנבואה - לא עמדו אבותיו על הר סיני".

מצד התורה, ובפרט שאז "יהיו פנויים לעסוק בתורה ובחכמתה". ויש להאריך בכל זה עוד ובפרטים המסתעפים ממנו, ואכ"מ.



## שיטת הרמב"ם באכילת מצה עשירה בליל יום טוב השני

**הרב מרדכי פרקש**

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

א. בטור או"ח סי' תס"ב מביא מחלוקת ראשונים אם מותר ללוש מצה עשירה בלילה הראשון, והבית יוסף שם כותב דמה שכתב הטור לחלק בין ליל ראשון לשאר לילות וימים, "מקורו הוא פשטות סוגית הגמ' בפסחים (לו). דאמר רבי יהושע בן לוי לבניה, יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לישו לי בחלבא, ואיכא דאמר יומא קמא לא תלושו לי בדובשא מכאן ואילך לישו לי בדובשא. וכתב הרא"ש בפרק קמא דכתובות (סי' יג) דיומא קמא היינו סעודה קמייתא, וגם בסוף מועד קטן (פ"ג סי' פט) כתב דהאי יום טוב הראשון היינו סעודה הראשונה של לילי פסחים, וכאן (פסחים סי' יג) כתב יום ראשון כלומר לילה הראשון, ומשמע דאפילו בסעודת לילה הראשון לא אימעיט אלא שלא לצאת בהם ידי חובה משום דבעינן לחם עוני, אבל שלא בתורת מצה דמצוה אפילו בסעודת לילה הראשון ממלא כריסו ממנה ואינו נמנע, וכן משמע מדברי רש"י שכתב יום ראשון לילה הראשון שהמצה חובה בעינן לחם עוני, והכי משמע מלשון רבינו [הטור] וכן כתב הרב המגיד בפרק ה' (ה"כ), ולאפוקי מאותם שנוהגים שלא לאכול מצה עשירה כלל בשני ימים ראשונים, ואף על פי שכתב הכל בו (סי' מח י ע"ג) נהגו שלא לעשות מצה עשירה כלל בשני ימים ראשונים דלא אתי לאחלופי בה ולמיכל מינה מצות חובה עכ"ל, אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים". וכן פסק להלכה (שו"ע סי' תסב ס"א) ". . . ומותר לאכול בפסח מצה שנילושה במי פירות . . . אבל אין יוצא בה ידי חובתו מפני שהיא מצה עשירה וקרא כתיב לחם עוני".

וגבי ליל יו"ט שני של גליות כותב הב"י "אף על פי שבגמרא לא אמרו דאימעט מצה עשירה אלא ביומא קמא, וגם הרי"ף (י.) והרא"ש (סי' יג) כתבו דמתניתא דשריא מצה עשירה אוקימנא ביום שני אבל ביום ראשון אפילו לרבי עקיבא לא, בגמרא איירי בארץ ישראל דלא עבדי אלא יומא טבא חד, אבל בחוץ לארץ דעבדי תרי יומי טבי, כי היכי דלא נפיק ידי חובתיה במצה עשירה בלילא קמייתא הכי נמי לא נפיק בלילא תנינא, דכל המצות הנוהגות בלילה הראשון נוהגות בלילה השני, אי נמי כיון דעיקר מצוה אינה אלא ללילה הראשון לבד ומה שאנו מצריכים לאכול מצה בשני הלילות אינו אלא מפני שאנו מסופקים איזה הוא לילה הראשון נמצא ששני הלילות בכלל יומא קמא נינהו, והרי"ף והרא"ש נמשכו אחרי לשון הגמרא, וזהו שכתב רבינו אבל בליל ראשון ושני אין יוצאין בהם ידי חובת מצה וכן כתב גם כן רבינו ירוחם (נ"ה ח"ג מא).

ב. והנה לשון הרמב"ם הוא (הל' חמץ ומצה פ"ה ה"כ) "מותר לתת התבלין והשומשמין והקצח וכיוצא בהן לתוך הבצק, וכן מותר ללוש העיסה במים ושמן או דבש וחלב או לקטף בהן, וביום הראשון אסור ללוש ולקטף אלא במים בלבד, לא משום חמץ אלא כדי שיהיה לחם עוני, וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני עכ"ל. ועיין רמב"ם (פ"ו ה"ה) שמתיר אם לשה בימי פירות "אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שביארנו".

וביארנו מפרשים (עיין בחידושי הגרי"ז כתבי התלמידים, וראה משנת יעבץ סימן טז בארוכה) דדעת הרמב"ם דהא דבעינן לחם עוני במצה, הוא לא תנאי בשם מצה, דלא נחשבת מצה אם אינה לחם עוני, אלא דשתי מצות הם, מצות מצה ומצות לחם עוני, ומי שיש לו רק מצה עשירה יאכלנה בליל פסח, דאע"פ שלא מקיים מצות לחם עוני, מ"מ הוא מקיים מצות אכילת מצה של "ובערב תאכלו מצות", אבל לכתחילה בענין מצת לחם עוני דווקא ולכן אסור ללוש אלא במים לבד.

והיא דעת המהר"ל בספר גבורות השם (פרק מח) "היכא שאין לו רק מצה עשירה ולא יכול לקיים מצות לחם עוני, למה לא יקיים מצות מצה לכל הפחות". (הובא בלקו"ש חט"ז עמ' 122 הערה 5, ועיי"ש

עוד מפרשים דס"ל כן אבל המג"א לא ס"ל כן וראה שם ובשוה"ג דעת שוע"ר להלכה).

ג. ועל זה שהרמב"ם כתב "וביום הראשון בלבד הוא שצריך להיות זכרון לחם עוני" כתב המגיד משנה "ופרש"י ז"ל יום ראשון לילה הראשון, וכן נראה מדברי רבינו לפי מה שכתב פ"ו ה"ה, וכן הוא בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ד) אמר ריב"ל אותו כזית שאדם יוצא ידי חובתו בפסח צריך שלא יהא בו משקין".

וצ"ב בדעת הרמב"ם שכתב "וביום הראשון" היינו לילה הראשון צריך להיות זכרון לחם עוני, הלא לכאורה הוא דין רק בכזית הראשון כמפורש בירושלמי הנ"ל.

ומשמע מדברי הרמב"ם שביום הראשון צריך להיות זכרון לחם עוני היינו כל הלילה הראשון, גם אחרי שיצא ידי חובת אכילת כזית מצה, הרי בהמשך המצה שאוכל באותו הלילה אסור שיהיה מצה עשירה, דכל מצה של היום הראשון צריך להיות נילוש רק במים "זכרון לחם עוני", רק בדיעבד כשאין לו מצת לחם עוני יאכל מצה עשירה ויקיים עכ"פ מצות אכילת מצה אף שעובר על הדין שצ"ל לחם עוני דווקא וכנ"ל.

דידועים דברי המהר"ל (גבורות ה' פרק מח ד"ה שמש הובא בב"ח סי' תע"ב) שסובר דבלילה הראשון של פסח אע"ג דיוצא בכזית מצה, מ"מ אם אוכל יותר מצה הכל נחשב אכילת מצה של מצוה, ודייק כן המהר"ל גם בדעת הרמב"ם עיי"ש, וכן דייקו בספרים מעוד לשונות הרמב"ם שנראה סובר דבליל פסח יש מצוה להרבות באכילת מצה אף יותר מכזית. (ראה המקורות המצוינים בספר הסדר הערוך פרק עו ס"ג, וברכת מועדיך סימן כב, ועוד). ולפי המבואר לעיל יוצא דהיות שיש באכילת המצה של הלילה הראשון קיום מצוה של אכילת מצה (נוסף להכזית) הרי גם אותה המצה צריכה להיות דוקא לחם עוני ולא מצה עשירה, כי צריך להיות זכרון לחם עוני בשעת קיום מצות אכילת מצה, משא"כ בשאר ימי הפסח אף אם נקטינן (כדעת המפרשים) דכשאוכל מצה הוא מקיים בזה מצוה הרי לא בענין שיהיה זכרון לחם עוני ויוצא ידי מצותו גם במצה עשירה כנ"ל.

ד. והנה גבי ליל יו"ט השני, אף שדעת הבית יוסף (הנ"ל) בדעת הרי"ף והרא"ש שאותו חיוב של לחם עוני הוא בלילה השני כמו בלילה הראשון, הרי בדעת הרמב"ם מצינו שהסתפק רבינו מנוח (פ"ו הל' חמץ ומצה שם) וז"ל: "וי"ל דהאי יום ראשון דקאמר ר"מ כדאמרינן בגמ' (פסחים לו ע"א) יומא קמא לא תלושו לי, לאו דוקא אלא בלילה הראשון קא בעי למימר, ואפשר לומר ג"כ דדוקא קאמרינן, והטעם משום דבזמן הזה בעינן לחם עוני בליל שני כראשון, ומשו"ה אסור במצה עשירה עד שיעבור ליל שניה, וכן עיקר".

ואכן צ"ע למה לא כתב הרמב"ם שדין זה נוהג גם ביו"ט שני של גליות, והרי כך דרכו במקומות שכותב דיני היו"ט, לדוגמא בהל' יום טוב (פ"א הכ"ב) "יום טוב שני אע"פ שהוא מדברי סופרים כל דבר שאסור בראשון אסור בשני". בנוסח ההגדה (סוף הל' חמץ ומצה) "כסדר שמברכין וקוראים ההגדה בליל יום טוב ראשון של פסח, כך מברכים וקוראים בליל השני של גליות". בהל' שופר (פ"ב ה"י) "בזמן הזה שאנו עושין שני ימים בגלות, כדרך שתוקעין בראשון תוקעין בשני". הל' סוכה (פ"ו ה"ג) "בזמן הזה שאנו עושין שני ימים טובים יושבין בסוכה שמונה ימים". ואילו כאן גבי מצה עשירה אינו מזכיר שכן הוא ביום טוב שני, ומלשונו שכתב "וביום הראשון בלבד" נראה שאכן בדין זה, יו"ט שני דינו כשאר ימי החג, וצ"ב מאי שנא משאר דיני היו"ט ראשון?

ה. ונראה לבאר בהקדים דעת הרמב"ם בגדרו של יו"ט שני של גליות, שכתב (בהל' קידוש החודש פ"ה ה"ה) "בזמן הזה שאין שם סנהדרין ובית דין של ארץ ישראל קובעין על חשבון זה, היה מן הדין שיהיו בכל המקומות עושין יום טוב אחד בלבד אפילו המקומות הרחוקות שבחוצה לארץ כמו בני ארץ ישראל, שהכל על חשבון אחד סומכין וקובעין, אבל תקנת חכמים היא שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם". והיינו דאין דין יו"ט שני מחמת ספק, להמשיך ולחשוש בספיקא דיומא, כי יודעים אנו בקביעה דירחא, אלא ענינו הוא רק להמשיך במנהג שנהגו אבותינו.

וכן משמע ממש"כ הרמב"ם (הל' יום טוב פ"ו הי"ד-ט"ו) "כל הדברים האלו שאמרנו היו בזמן שהיו בית דין של ארץ ישראל מקדשין על פי הראיה והיו בני הגליות עושין שני ימים כדי להסתלק

מן הספק לפי שלא היו יודעין יום שקדשו בו בני ארץ ישראל, אבל היום שבני ארץ ישראל סומכין על החשבון ומקדשין עליו אין יום טוב שני להסתלק מן הספק אלא מנהג בלבד.

ולפיכך אני אומר שאין מערב אדם ומתנה בזמן הזה לא עירובי תבשילין ולא עירובי חצרות ולא שתופי מבואות ואינו מעשר הטבל על תנאי אלא הכל מערב יום טוב בלבד". הרי דינו של יו"ט שני להרמב"ם הוא לא מחמת ספק אלא תקנת חז"ל להמשיך ההנהגה כפי שהיתה מנהג אבותינו.

ובזה מתבאר דעת הרמב"ם בהל' לולב (פ"ח ה"ט, לפירוש המגיד משנה) דפסולי הלולב הכשרים מיום שני ואילך הוא לא רק בארץ ישראל שיום שני הוא חול המועד, אלא גם בחוץ לארץ שהוא יום טוב שני של גלויות, וכפי שמבואר בלשונו הזהב של אדמוה"ז בדעת הרמב"ם (שוע"ר סי' תרמט סכ"א) "ויש אומרים כיון שאנו בקיאים בקביעות החדוש ויודעין אנו שהשני הוא חול ואין אנו נוהגין בו קודש אלא שלא לזלזל במנהג אבותינו שהיו בזמן שמקדשין על פי הראיה, שאז לא היה הדבר תלוי בידיעת חשבון קביעות החדשים, ואין אנו מצווים אלא שלא לזלזל בעיקר קדושת היום ולפיכך אנו מקדשין על הכוס ומברכין זמן ביום טוב שני כמו ביום טוב הראשון, אבל דברים שאינן מעיקר קדושת היום אלא שהן מצות הנוהגות באותו היום בלבד, כגון כל הפסולין ביום טוב הראשון בלבד ואף אם לא תהיינה מצות הללו נוהגות ביום טוב שני אין כאן זלזול ליום טוב השני כלל, כיון שאין המצות תלויות בעיקר קדושת היום כלל, שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב אלא מחמת שהוא יום הראשון שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון".

והיינו דמצות לולב אינה שייכת לקדושת היום של סוכות אלא הם מצות בפני עצמם הנוהגים בזמן של החג, לאידך תקנת יו"ט שני מחמת ספיקא דיומא הוא רק על קדושת היום והמצות התלויות בו, ולכן לולב שאינו חיוב הנובע מקדושת החג, אינו בכלל התקנה דיו"ט שני ואין בו הפסולים הפוסלים ביום הראשון של חג.

ו. ואולי יש לומר בהמשך לזה, דגם במצות החג גופא יש לחלק בין חלק המצוה שחיובו מחמת עצמו היינו חובת המצוה, ובין חלק

המצוה שחיובו הוא לזכרון דבר נוסף והיינו צורת המצוה, ולדוגמא בעניינינו יש בו ב' ענינים, (א) עצם מצות אכילת מצה, הוא חיוב מחמת עצמו, בלשון הרמב"ם (שם, פ"ו ה"א) "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות", ולקיום חיובו יוצאים אף במצה עשירה. (ב) צורת המצוה, שהמצה תיעשה רק ע"י קמח ומים כדי שיהיה לחם עוני, והוא כדי שיהיה "זכרון לחם עוני".

והנה לקיים מצוה שהוא המשך מנהג שנהגו בו אבותינו, הוא לכאורה דווקא על דברים שחיובם מחמת עצמם, שענינם הוא המעשה בפועל, והיינו המצות החיוביות או השליליות שנהגו בהם, אבל אותם הדברים שבמצוה, שענינם הוא לבטא הזכרון שנפעל ע"י צורת עשיית המצוה, בזה לא שייך כל כך המושג של "מנהג", דכיון שהוא לא דבר שהוא מצוה ומעשה, הרי אין דין מנהג אבותינו נוהג בו.

ולפי"ז יש לבאר מדוע הרמב"ם לא הזכיר חיוב "לחם עוני" ביו"ט שני, דהרי הא דבעינן לאכול לחם עוני דווקא ביום הראשון, אינו מחמת איסור אכילת מצה עשירה, אלא כדברי הרמב"ם "שצריך להיות זכרון לחם עוני", היינו דעיקר ענינו הוא דנוסף על מצות המצה עצמה יש עוד מצוה בצורת המצוה, והוא לאכול סוג מצה שיהיה לנו זכרון ללחם עוני, וכיון דלא הוה חלק המעשה של המצוה אלא חלק הצורה והזכרון שנפעל ע"ז, אי אפשר שיחול עליו "מנהג אבותינו בידינו", ולא שייך בזה "מנהג", שינהגו בו ביו"ט שני, וכנ"ל יסוד חיוב יו"ט שני - להרמב"ם - הוא רק להמשיך במנהג שנהגו, ולכן כתב דין "לחם עוני" רק ביום הראשון לבד.

## הלכה ומנהג

### מתי עולים לתורה לכבוד יום ההולדת?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

העירני חכם א', שבס' המנהגים עמ' 81 נעתק ממכתבו של הרבי:

"בעליה לתורה ביום זה עצמו אם הוא יום הקריאה, או בשבת שלפניו  
באם אינו יום הקריאה".

ואילו בסה"ש תשמ"ח ח"ב עמ' 406, "מנהגי יום הולדת" ס"א:  
"לעלות לתורה ביום השבת שלפני יום ההולדת, וכשיום ההולדת חל  
ביום הקריאה - גם ביום ההולדת עצמו", ע"כ.

ולכאורה יש כאן שני שינויים, הדורשים ביאור:

השינוי למעשה בין המקורות אודות יום השבת שלפניו: לפי ס'  
המנהגים עולים רק באם יום ההולדת אינו יום הקריאה, ולפי סה"ש  
תשמ"ח עולים תמיד (ובזה משתווה למנהגנו ביארציט<sup>3</sup>, שעולים  
תמיד בשבת שלפניו<sup>4</sup>, ואם חל ביום הקריאה עולים גם ביום זה עצמו).

השינוי בחשיבות העלי' בימים הללו: לפי ס' המנהגים - עיקר  
העלי' היא ביום ההולדת עצמו, ורק אם אינו יום הקריאה עולים בשבת  
שלפניו; ואילו לפי סה"ש תשמ"ח - העיקר הוא העליה ביום השבת  
שלפניו<sup>5</sup>, והעלייה ביום ההולדת עצמו היא רק באם חל ביום הקריאה.

והרב הנ"ל מציע, שכיוון שהרבי כותב על מנהגי יום הולדת "מנהג  
אנ"ש בזמן האחרון", שלכתחילה תיקן הרבי רק כמ"ש בס' המנהגים,

(1) אגב, באחת השנים דיבר הרבי בשבת שלפני יו"ד שבט, שהעלייה בשבת שלפניו  
שייכת יותר לקריאת שחרית מאשר לקריאת מנחה (סה"ש תשמ"ח עמ' 221 סוף הערה  
2).

(2) בקובץ 'הערות הת' ואנ"ש' דישיבת חב"ד צפת, גיליון עה, הביאו שבשנים  
הראשונות (לפני תשט"ו) הורה הרבי לעלות לתורה לאו דווקא בשבת שלפניו אלא  
ביום הקריאה (שני וחמישי) שלפניו, ולאחר מכן הורה לעלות בשבת שלפניו (אלא אם  
יום ההולדת חל ביום הקריאה), ומאוחר יותר הורה לעלות בשניהם.

(3) ס' המנהגים עמ' 79. ועד"ז חתן לפני חופתו, כמבואר בשיחת ש"פ חוקת י' תמוז  
תשמ"ה.

(4) ולכאורה, ממה שביו"ד שבט ההוראה היא (שם עמ' 95) לעלות (רק) בשבת  
שלפניו [אף אם נאמר שלא נקבע לעלות בימות החול כיוון שקשה שכל הציבור יקיים  
זאת], מוכח שזו העלייה העיקרית.

(5) וראיתי בא' הקובצים שהרבי הורה ביחידות לא' מאנ"ש שיום הולדתו בר"ח  
תמוז, שיעלה לתורה בשבת שלפניו, ולא הזכיר כלל את העלי' ביום ההולדת עצמו.

ולאחר שהעניין נתקבל בחביבות רבה בין אנ"ש והוסיפו בזה  
 "באתערותא דלתתא", אישר זאת הרבי.

בנוגע למעשה - לכאורה, הליקוט שבסה"ש מוגה, והוא משנה  
 אחרונה.



## מצות בדיקת חמץ להנוסע מביתו

**הרב לוי יצחק ראסקין**

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

שאלה: הנוסע מביתו למשך כל ימי חג הפסח והוא מוכר כל חמצו  
 לנכרי, האם עדיין עליו לבדוק לפחות חדר אחד בביתו טרם יציאתו -  
 בבית שיישאר ריק כל ימי הפסח, או די בזה שיסייע למארחו בבדיקתו,  
 או שיבדוק חדרו המיוחד לו בבית מארחו שישתמש בו בפסח.

תשובה: איתא בגמרא (פסחים ו,א):

ואמר רב יהודה אמר רב: המפרש והיוצא בשיירא, קודם שלשים  
 יום - אין זקוק לבער, תוך שלשים יום - זקוק לבער. . אלא אמר רבא:  
 הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער - לא אמרן אלא שאין  
 דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור - אפילו מראש השנה זקוק לבער.

לדעת רש"י "דעתו לחזור" היינו שדעתו לחזור תוך המועד, ואילו  
 לדעת הרמב"ם ועוד היינו שדעתו לחזור לפני המועד או תוך המועד.  
 ופירש המאירי דהיינו שדעתו לחזור קרוב לעת המועד.

יוצא לדעת רבא דתוך שלושים יום, אפילו אין דעתו לחזור עד אחר  
 המועד, חייב הוא לבער, אע"פ שהבית יישאר ריק במשך ימי הפסח.

על זה מוסיף הראב"ה (ח"ב, סימן תכו):

ונראה לי דאפילו אם [הוא בית של] גוי ויוצא הישראל ממנו, אף על  
 פי שהגוי יתן לתוכו את חמצו בפסח, אפילו הכי המצוה מוטלת על  
 ישראל לעשות [ו]לבדוק ולבער כשיוצא ממנו. והני מילי במפרש  
 ויוצא בשיירא, אבל אם נכנס הישראל לבית אחר שבעיר הזאת או  
 באחרת יבדוק שמה, ותו לא בעי למיבדק הכא.

ומבואר דעת הראבי"ה שתוך שלושים יום חלה על בעה"ב חובת בדיקה, ואינו נפטר ממנה אע"פ שלא ישתמש בפסח בביתו שמאז. ובאמת זה כבר מפורש בגמרא, שבאין דעתו לחזור עד לאחר החג חייב הוא לבער טרם יציאתו. החידוש של הראבי"ה הוא, שבדברי הגמרא היה אפשר להסביר חיוב הבדיקה אולי בכל זאת יבוא הוא או יהודי אחר לגור בבית זה בימי הפסח, ואילו הראבי"ה מחדש שאף באופן שנכנס לשם הגוי עם חמצו, כך שאין תועלת כלל מהבדיקה, בכל זאת לא נפקעה ממנו חובת הבדיקה תוך ל' יום.

וא"כ אף בנדו"ד, אם ימכור הישראל כל החמץ שבביתו לנכרי וישכיר לו את כל רשותו, הרי עדיין להראבי"ה לא נפקעה ממנו חובת בדיקה.

אכן גם הראבי"ה לא הזיקק הבדיקה בבית המעוטר לחזור לידי הגוי אלא למי שבימי הפסח לא יהיה בשום בית [והכי מוכח בהעתקת דברי הראבי"ה ("יש מי שאומר") בשו"ע או"ח סי' תלו ס"ג: "אם הוא יוצא בשירא... ולא יכנס בפסח בבית"]. משא"כ כשיעבור לימי הפסח לבית אחר, הרי הוא נפטר מהבדיקה בבית שהוא עוזב. ויש לברר איך נפקעה ממנו חובת הבדיקה במצב זה?

ולהבהיר שיש כמה אפשרויות: (א) שיעבור לבית אחר המיוחד לו, ואז הרי מחויב לבדוק שמה; (ב) שיתארח בבית חברו, והבעה"ב יבדוק שמה; (ג) שיתארח בבית חברו, והוא עצמו יבדוק שמה, וכזה גופא: (1) בתור מסייע לבעה"ב המארח; (2) בחדר המיוחד לו בבית מארחו.

והנה בס' עולת שבת לשם כותב:

ומ"ש "ולא יכנס בפסח בבית", אבל אם נכנס בפסח בבית ישראל אין צריך לבדוק הבית של הכותי אפילו אם גם שם לא יבדוק את החמץ כי אם ישראל בעל הבית יבדוק, מ"מ אינו חייב לבדוק, כי אותו ישראל הוא השליח של כל בני הבית.

החק יעקב (שם ס"ק טז) כנראה העתיק דבריו:

שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר - או הוא בעצמו, או בעה"ב - דהוי כשלוחו לבער חמצו, ושלוחו של אדם כמותו, אחרונים.

אמנם בשוע"ר (שם ס"כ) מבואר באופן אחר:

ישראל שהיה דר בבית של נכרי ורוצה לצאת ממנו לדור בבית אחר. . אפילו הוא יוצא בתוך ל' יום לפני הפסח שכבר חל עליו חובת הביעור, אף על פי כן אין צריך לבדוק את בית הנכרי שהוא יוצא ממנה. . שהרי יוכל לקיים מצות ביעור באותו בית שידור בו בפסח. ואפילו אם ידור בבית אחר עם אדם אחר, ואותו אדם הוא הבעה"ב ויבדוק את ביתו ויבער החמץ בעצמו, מכל מקום כיון שאותו בעה"ב יבדוק ויבער גם החמץ שנשתמש זה בביתו מיום בואו עד הפסח, הרי אותו בעה"ב הוא שלוחו של זה לבדוק ולבער חמצו, ושלוחו של אדם כמותו, והרי זה כאילו בעצמו ביער חמצו.

שינוי משמעותי רואים כאן: מדברי העולת שבת משמע שיש על בני הבית חיוב בדיקה, ורק שהם מקיימים אותו דרך בעה"ב שהוא שלוחם. ואילו לשוע"ר אין לבני הבית חיוב בדיקה, אא"כ הביאו לשם חמץ משלהם. וכן מפורש בשוע"ר סי' תלב ס"ח שחובת הבדיקה היא על בעה"ב, לא על בני ביתו האוכלים משלו.

ולכאורה צריך ביאור למה אין חיוב בדיקה על בני הבית, והרי הסכנה של "שמא ישכח ויאכל" מרחפת גם על בני הבית?

וי"ל, כי בסי' תלא ס"ד מביא ב' טעמים לחיוב הבדיקה, אע"פ שמה"ת די בביטול: (א) אולי לא ביטל בלב שלם; (ב) שמא ישכח ויאכל. דלכאורה לטעם הא' מובן שמצות הבדיקה שייכת לבעלי החמץ דוקא, משא"כ טעם הב' - שהוא לכל מי שעומד בחשש שמא יבא לאכלה. ונ"ל שב' טעמים אלה באים להסביר למה לא די בביטול וצריך ביעור, והיינו שמדרבנן חישבוהו כמי שלא ביטל חמצו, ונמצא עובר בכל יראה מדרבנן. שכל זה שייך לבעלי החמץ דוקא.<sup>1</sup>

---

1) אכן מצינו חובת בדיקה גם כשאין מי שיתחייב ב'בל יראה וכו"י - כגון בית של קטן (שוע"ר סי' תלד סט"ז); בית הכנסת (שם סי' תלג סל"ו). ויש לעיין בדין בן ישראלית הנשואה לנכרי, והבן ניזון מכספי הוריו, אף כי הוא נזהר לאכול כשר - האם חייב לבער חמץ בבית אביו הנכרי. ואכמ"ל.

ומובנת לפי זה גם עמדת הראב"ה: הגם שעזב כל חמצו ביד הנכרי, ואין לך הפקר גדול מזה, מ"מ חובת הבדיקה שמדרבנן - שכבר חלתה עליו תוך ל' יום קודם החג - היא כזו שהיא מתעלמת מהעובדא של ביטול החמץ והפקרו.

אך אין זה מספיק, כי לפי זה, למה כשנכנס לבית אחר לחג אינו חייב לבער חמצו הנשאר בבית הנכרי? אלא טעם פטורו מלבער הוא כי על חמץ הנשאר בבית הנכרי חל 'הפקר גדול' (ראה קו"א שם ס"ק י' ו-י"א). ומ"מ אע"פ ש'הפקר גדול' זה אלימא למיפטר החיוב שעל החפצא, אך - להראב"ה - לא אלימא להפקיע החיוב שכבר חל על הגברא.<sup>2</sup>

וכעת נחזור לדין המתארח אצל אחרים לפסח, האם יכול למכור כל החמץ שבביתו להנכרי ולקיים מצות בדיקה בבית מארחו. ותינח לדעת העולת שבת שבני הבית חייבים בבדיקה, הרי כשמגיע לבית מארחו מתחייב בבדיקה ולא החסיר המצוה. אבל לדעת אדה"ז הרי משמע דדוקא במי שהגיע לבית מארחו כמה ימים לפני הפסח וגם אכל חמץ בחדר המיוחד לו, אז איכא למיחייבי שם בבדיקה, משא"כ כשהגיע יומיים לפני החג ולא הכניס שום חמץ לחדרו המיוחד, משמע שאינו מתחייב שם בבדיקה כי אין החמץ שלו וחובת הבדיקה היא רק על בעה"ב. וא"כ לכאורה דינו כדין היוצא בשיירא.

ויש ליישב, דמכיון שמודה הראב"ה שרשאי אכסנאי לקיים חובתו האישית בזה שבעה"ב בודק עבורו (כנ"ל - אופן ב), לכאורה כל שכן שיוכל למלאות חובתו האישית בזה שיתנדב בבית מארחו לעזור לו בבדיקתו (אופן ג הנ"ל). אך יש לבעל הדין לחלוק ולומר שבאופן הב' מוטלת עליו חובה, ורק שהוא ממלאו באופן של שליחות. ואילו באופן הג' ובנדוד"ד - שמוכר כל ביתו לנכרי, אע"פ שהוא מתנדב לסייע למארחו בבדיקה - הרי הפקיע חובת הבדיקה מעל צוארו.

---

(2) ומה שהוא נפטר מלבודק כאשר נכנס ישראל אחר במקומו (שוע"ר ס"כ בחצע"ג) כתב לבאר בחובת הדר (ע' קכ) שלהראב"ה צ"ל ביעור חמץ שלו - או ע"י אחר בביתו שמאז, הן ע"י מארחו. משא"כ כשמשאיר הרשות ביד הנכרי.

אכן לאידך יש לומר שהאורח שיחדו לו חדר דינו כדין השוכר שהוא חייב בבדיקה אע"פ שאין החמץ שלו (ראה חובת הדר ע' קכא). אך לכאורה אינו, כי השוכר קונה המקום בקנין שכירות, ואגב כך קונה פירווי החמץ שבמקום זה והו"ל בעלים של החמץ, ולכן חלה עליו חובת הבדיקה, משא"כ בנדרו<sup>3</sup>.

וכל זה לדעת הראבי"ה. ואילו הרמ"א הביא שיש חולקים וס"ל שאין מצות בדיקת חובת גברא, ואף היוצא בשיירה תוך שלושים אינו חייב לבדוק הבית טרם יציאתו. ופסק הט"ז (סי' תלו סוס"ק ז) ואדה"ז (שם סו"ס כ"א בחצע"ג) שהחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים. ומכיון דאיכא כמה צדדים לומר שבזה שיבדוק בבית מארחו יצא ידי חובתו גם לדעת הראבי"ה [דדי בזה שיתנדב לבדוק, או דהוי כשוכר בחדר המיוחד לו], הרי כר נרחב יש להקל שלא יצטרך לבדוק בביתו טרם יציאתו, מכיון שיעבור לרשות הנכרי לימי הפסח.

ולכן הנלענ"ד להורות דדי בזה שיבדוק בבית מארחו, ויעדיף לבדוק חדרו המיוחד לו שמה. אלא שלענין ברכה נראה דעדיף שישמע מבעה"ב<sup>4</sup> ויבדוק תחלה סמוך למקום ששמע הברכה<sup>5</sup> ואז ילך לבדוק בחדר המיוחד לו.

3 בשוע"ר סי' תלו סו"ס א כ"כ לענין חיוב השוכר לבטל החמץ.

4 ראה שו"ת שבט הלוי ח"ד סי' מד שכתב שאפילו אם ישכור חדר ממארחו יש כמה פקפוקים בשכירות זו. אכן הרי יש סוברים שרשאי השליח לברך על בדיקתו חלק מבית משלחו (ראה שוע"ר סי' תלב קו"א ב בסופו), וא"כ יש כאן ספק ספיקא: אולי נחשב האורח כשוכר, ואפילו אם לאו, הרי יש צד להתיר לברך גם על בדיקת חלק מבית חבירו. וא"כ ההכרעה בזה תלוי באם גם בספק ספיקא אמרינן ספק ברכות להקל. ויתכן שהחשש כאן הוא עוד פחות מכך, שהרי למעשה לענין הדלקת נר שבת נהוג לברך על חלק ממצות זולתו, ורק שלענין בדיקת חמץ ותקיעת שופר לא הורו הפוסקים כן, כבקו"א שם. ועדיין צריך יישוב.

5 ראה שוע"ר שם ס"ח. ואין לחשוש שהבדיקה סמוך למקום הברכה תפסיק בין שמיעתו הברכה לבין בדיקתו בחדר המיוחד לו, שהרי יש סוברים שרשאי השליח לברך על בדיקתו חלק מבית משלחו (כבהערה הקודמת), הרי די בכך שלא תיחשב בדיקה זו כהפסק בין הברכה למעשה הבדיקה בחדרו המיוחד לו.

## בענין מנהגינו לקחת בעל לכרפס

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי

בסידור אדה"ז, ב"הגדה של פסח" בתחלתו, כתב: יסדר על שולחנו קערה בג' מצות מונחים זה על זה כו' ועליו לימין הזרוע, וכנגדו לשמאל הביצה, תחתיהם באמצע המרור, ותחת הזרוע החרוסת וכנגדו תחת הביצה הכרפס ותחת המרור החזרת שעושיין כורך.

ובהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים כתב רבינו זי"ע: "הכרפס . . ואנו נוהגים ליקח בצל (או תפוח אדמה). ועיין מ"א סתע"ג ס"ד ובאחרונים", עכ"ל. ויעויין ברשימות רבינו חוברת צדי"ק שכתב (על פי מה ששמע מאדמו"ר מוהרי"צ בימי חג הפסח תרצ"ה בווארשא): "לכרפס בצל. רק אח"כ נחלשו הדורות לקחו תפוחי אדמה . . אבל לא הי' [אדמו"ר מהר"ש] שבע רצון מזה".

כמנהגינו נהגו גם בחוגים אחרים, וכמבואר ממ"ש: (א) בחיי אדם כלל קל סעיף ה: "הירקות לטיבול ראשון, נוהגין בכל אשכנז ליקח העלין מן 'פעטרזיליע', בלשון פולין 'פעטרעשקע'. ומה שלוקחין לטיבול בצל, כיון שאין להם ירק, נוהגין כן"; (ב) בערוך השולחן אור"ח סתע"ג ס"י: "ועל כרפס אנו נוהגין ליקח בצלים או צנון או מין ירק שברכתו האדמה או תפוחי אדמה והאחרונים הזכירו שנהגו ליקח פעטרזיליין ואין אנו יודעין מה הוא"; (ג) במסגרת השולחן על קיצור שולחן ערוך סי' קיח סק"א - הו"ד גם במעדני שמואל שם סק"ד [על מ"ש בקיצור שם ס"ב "והמובחר הוא לקחת צנון"]:<sup>1</sup> "או בצלים רכים

1) וברשימת אחד התמימים שלמד בשיבת תומכי תמימים בעיר אטוואצק ("מה ששמעתי מרמ"ש [=כ"ק אדמו"ר זי"ע] ששמע מכ"ק אדמו"ר [מוהרי"צ] שליט"א" - הו"ד בספר אוצר מנהגי חב"ד על ניסן אייר עמוד = כתב: "אדמו"ר מוהר"ש הי' נוהג כרפס בבצלים, ואחר-כך - מפני החולשה - התחילו בני הבית לנהוג בקארטאפעלעס [תפוחי אדמה])." ובר"ד מסדר ליל ראשון דחג"פ ה'תשכ"ז (ספר 'המלך במסיבו', קה"ת תשנ"ג, ח"א עמוד קלא) נרשם שהרש"ג העיר שכמדומה לקחו תפוחי אדמה לכרפס, והשיבו כ"ק אדמו"ר זי"ע ש"זה שייך לנשים".

שברכתן בורא פרי האדמה.. ויש נוהגין ליקח תפוחי אדמה מבושלים<sup>2</sup>.

ובאוצר מנהגי חב"ד כתב הר"י מונדשיין שליט"א ש"כ"ק אדמו"ר זי"ע הי' מניח בקערה חתיכת בצל גדולה על קליפתה.. וכשהיו מגיעים לאכילת הכרפס נטל - בסכין - מהחלק הפנימי (שבמרכז הבצל), ואותו הי' טובל ואוכל".

ושמעתי מקשים, איך נוטלים בצל לכרפס ומברכים עליו בפה"א, והלא אפילו מקדמת דנא לא הי' הדרך לאכול בצלים כשהם חיים<sup>3</sup>, וא"כ יש לברך עליהם שהכל נהי' בדברו.

וביותר יוקשה על החיי אדם שהעיד שלוקחים בצל לכרפס, ואף שכתב שאין זה אלא מחמת דוחקן, שאין להם ירק אחר, מ"מ צ"ב איך ברכו עליהם בפה"א לשיטתו בנשמת אדם כלל נא ס"א שעל "בצלים שקורין 'ציבלעס' כשאוכלין חייין ג"ל לברך שהכל, אפילו במדינה שמקצת עניים אוכלים אותן חייין" כיון שאין זה אלא "מחמת דחקן ולא עדיף מפילפלין רטיבא בסימן ר"ב סעיף י"ח, ע"ש במ"א בשם רשב"א וה"ה הכא נחית חד דרגא".

ובמענה לשאלת רבים הנני בזה לבאר מה שמברכים ברכת בפה"א על בצל חי - עכ"פ לכרפס, ומה שמהדרים לקחת בצל דוקא ולא נחה דעת רבותינו כ"כ בתפו"א, וגם לבאר בדרך אפשר למה נהג רבינו לקחת חלק ממרכז הבצל דוקא, וזה החלי.

א. בשו"ע או"ח סר"ה ס"א פסק המחבר: "על הירקות מברך בורא פרי האדמה, ואפילו בשלם. וכן כל פירות וקטניות שטובים חיים ומבושלים, מברך עליהם לאחר בישולם כברכתם הראוי' להם קודם שיבשל; אבל קרא וסילקא וכרוב וכיוצא בהם, שטובים מבושלים יותר

(2) וראה 'יסוד ושורש העבודה' שער ט פרק ד: 'על כרפס יזמין עלי בצלים'. וראה יגד משה סי' יז אות ח שהביא דבריו והוסיף: "וכן הי' מנהג אא"ז הגה"ח בעהמח"ס באר יהודה ז"ל". ובקובץ נזר התורה (ירושלים, ניסן תשס"ח) עמוד רסט כתב ידידי הרי"ד קלויזנר שליט"א: "שמעתי מכמה אנ"ש שלוקחים אמנם 'בצל ירוק' אבל נראה שהמנהג הוא לקחת בצל רגיל".

(3) וכמבואר גם מדברי הנשמת אדם - הו"ד לקמן בפנים.

מחיים, כשהם חיים מברך שהכל, לאחר בישולם בורא פרי האדמה. ותומי (פי' שומים) וכרתי (פי' פורט בלע"ז) כשהם חיים, בורא פרי האדמה; לאחר שבישלם, שהכל.

וכתב המג"א שם סק"ג (ע"פ דברי תר"י) דמ"ש המחבר דכאשר הם "טובים מבושלים יותר מחיים כשהם חיים מברך שהכל" - אינו מדוייק אלא רק כ"שאיין נאכלין חיין [אז הוא ד]מברך כשהן חיין שהכל. . אבל כשהן טובים חיין, אף על פי שהן יותר טובים כשהן מבושלים, מכל מקום יברך חיין בורא פרי האדמה", ע"ש. וכתב שכן מבואר ממ"ש המחבר שם (סר"ב סי"ב) "כל הפירות שטובים חיים ומבושלים, כגון תפוחים ואגסים, בין חיים בין מבושלים מברך בפה"ע; ואם אין דרך לאוכלם חיים אלא מבושלים, אכלם כשהם חיים מברך שהכל, כשהם מבושלים בפה"ע".

ומבואר דירקות שנאכלים כשהם חיים, אע"פ שמשובחים יותר כשהם מבושלים, מברך עליהם בפה"א גם כשהם חיים.

והנה המחבר סתם שעל שומים כשהם חיים מברך בורא פרי האדמה, ובמג"א שם סק"ד הביא שיטת הב"ח "דתומי וכרתי אפי' חיין [ברכתם] שהכל ואינו מוכרח". ובט"ז שם סק"ב כתב "לחלק בין השומים, דבשום שהוא לא הזקין עדיין ראוי לאוכלו חיין אפילו בלא פת על כן עיקר ברכתו באכילתו חי אבל אם הזקין שאינו ראוי לאוכלו חי בלא פת. . מברך עליו שהכל. . וכן בבצל יש חילוק זה".

אמנם עדיין לא נתבאר דין פירות וירקות הראויים לאכילה כשהם חיין אבל אין דרך רוב בני אדם לאכלם חיין כי אם ביחד עם פת או מאכל אחר, כמו בצלים (לבנים רגילים) כשהם חיין, שבמדינותינו [וכנראה גם במדינת רוסיה מלפנים] רוב בני אדם אינם אוכלים אותם כשהם חיין כי אם עם פת או ביצים או שאר ירקות וכיו"ב; האם כשאוכלם לבדם מברך עליהם שהכל או בפה"א.

בשאלה זו נסתפק השערי תשובה שם סק"ג וכתב "צ"ע במדינתנו שלעולם אין אוכלים השומים והבצלים אף כשהם רכים אם לא טפל לפת ואז אין חיוב ברכה כלל עליהם", והכריע: "ומחזורתא לברך שהכל. . אך מקום שהרבה אוכלים כשהם רכים לבדם חיין דינם כשאר ירקות לברך בורא פה"א". והוא כשיטת החיי אדם הנ"ל.

אבל יעוויין מג"א סתע"ה סק"י שמתחילה צידד ש"קריין" . . צריך לברך עליו שהכל" ושוב כתב: "עוד נ"ל שהאוכל קריין אין מברך עליו כלל שאין דרך לאוכלו כמות שהוא כמ"ש סי' ר"ב גבי פלפלין". ובחק יעקב שם סקט"ז נחלק עליו וכתב שמשמעות הגמרא היא "דבכל מיני מרור מברכין בורא פרי האדמה אף שאינו נאכל חי והטעם צריך לומר כיון דע"י טיבול בחומץ וכהאי גוונא מתאכל" ברכתו בפה"א, ע"ש. הרי שנקט דאפילו דבר שאין דרכו להאכל כמות שהוא חי כי אם על ידי טיבול וכיו"ב ברכתו בפה"א גם כשנאכל חי בפ"ע.

[ובמשנה ברורה סר"ה שם סק"ה הביא דברי השע"ת הנ"ל "שמצדד לומר דאפילו רכים אינו מברך בפה"א רק במדינות שדרך לאוכלן רכים בלא פת אבל במדינותינו שלעולם אין דרך בנ"א לאכול שומים ובצלים חיים אף כשהם רכים בלא פת אין מברך עליהם אלא שהכל וכן מצדד בנשמת אדם לברך שהכל", ובשעה"צ שם סק"ז כתב על דבריו "באמת אין סברא זו ברורה, דמחק יעקב לקמן בסימן תע"ה לענין מרור שם משמע דאף דאינו ראוי לאכול כי אם על ידי טיבול בחומץ מקרי ראוי לאכול חי, ואם כן הכי נמי בכהאי גוונא" לענין בצלים ושומים דגם אם אין דרכם להאכל חיין כי אם עם פת וכיו"ב ברכתם בפה"א. וסיים בשעה"צ: "מכל מקום טוב יותר לברך שהכל, דהא מהמגן אברהם שם משמע דלא סבירא לה כוותי' בזה, ובברכת שהכל בודאי יוצא בדיעבד"<sup>4</sup>].

והנה בשולחנו הזהב של אדמו"ר הזקן (או"ח שם ס"א) כתב: "על הירקות מברך בורא פרי האדמה בין חיין בין מבושלים . . ואפילו מיני ירקות וקטניות שטובים מבושלים יותר מחיין אם דרך רוב בני אדם לאכלם גם כן כשהם חיין מברך בורא פרי האדמה גם כשהם חיין. (ואפילו מיני ירקות שאין דרך רוב בני אדם לאכלם חיין אלא ע"י פת או דבר אחר כגון בצלים וכיוצא בהם ובא לאכלם בפני עצמן) ומכל מקום שום ובצל שהזקינו ואינם ראויים לאכלם חיין בלא פת מפני שהם

(4) וצע"ק לפמ"ש המשנ"ב לקמן סר"ו סק"ג בשם הפנים מאירות, וכ"כ רע"א - הו"ד לקמן בפנים ס"ב, ש"פירות האדמה שטובין מבושלין יותר מחיין שדינן לברך שהכל כשאוכלן כשהם חיין אם בירך בפה"א יצא", למה עדיפה ברכת שהכל מברכת בפה"א. וי"ל. ואכ"מ.

שורפים במאוד מברך עליהם שהכל (כמו על החומץ הואיל ונשתנו לגריעותא)<sup>5</sup>.

הרי מפורש בדבריו שבחצאי עיגול שנקט כשיטת החק יעקב דירקות שאינם נאכלים (ע"ד הרוב) לבדם כשהם חיים, אבל נאכלים חיים ע"י טיבול וכיו"ב ברכתם בפה"א גם כשאוכלם לבדם. ועפ"ז פסק להדיא שבצלים שדרכם להאכל חיים עם פת מברך עליהם בפה"א גם כשבא לאכלם בפני עצמן - ודלא כמ"ש השערי תשובה<sup>6</sup>.

[וכשיטת רבינו מבואר באלי' רבה סי' תעג ס"ק כ"ז שם כתב בשם מהרי"ל בזה"ל: וכשלא הי' מוציא כרפס היה לוקח קפלוט הנקרא לאורך דנאכל כמות שהוא חי כמבושל וראוי לברך עליו בפה"א ולא נטל שום או בצל משום ריחן", עכ"ל. ומדבריו משמע שמשום הברכה הי' יכול ליטול בצל לכרפס ולברך בפה"א].

ועפ"ז מה שאנו נוהגים לקחת בצל לכרפס ומברכים עליו בפה"א מיוסד על פסק אדה"ז בשולחנו, ואין בזה שום עיקולי ופשרי<sup>7</sup>.

5) וכ"ה בסדר ברכת הנהנין פ"ו סי"ב: אם דרך רוב בני אדם לאכלם גם כשהן חיים כמו מיני ירקות וקטניות אפילו טובים מבושלים יותר מחיים מברך עליהם בורא פרי האדמה בין חיים בין מבושלים ואפילו מיני ירקות שאין דרך רוב בני אדם לאכלם חיים אלא עם פת או ד"א כגון בצלים וכיוצא בהם מברך עליהם בורא פרי האדמה כשהן חיים אבל בצלים מבושלים מברך עליהם שהכל נהיה בדברו כיון שמתקלקלין כשמבשלין אותם בפני עצמם ואפילו נתבשלו עם בשר ונשתבחו לפי שהבשר או התבשיל שמשביחן הוא העיקר הואיל ובישולם עם בשר ותבשיל הוא כדי שיתנו הם טעמן בבשר ותבשיל ולא הבשר והתבשיל בהם".

6) ויעויין בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' סד שפסק כשיטת החיי אדם והשערי תשובה: "בדבר שומים ובצלים שבמדינותינו אין דרך לאכול אף כשהם רכים בלא פת יש להורות לברך שהכל על חיים בין רכים בין זקנים". אבל יעויין באג"מ שם סי' סב שכתב "על הצנון במדינתנו שהוא הרעטאך שהוא מר ואין דרך לאכול בלא פת שחידש הח"א שאין לברך אלא שהכל יש לעשות כן אף שהגר"ז פליג עלי', משום שעכ"פ הוא ספקא דרבוואתא, וטוב יותר שלא לאכול בלא פת לכתחלה". ולכאורה לשיטתו הוא הדין לענין בצלים שטוב יותר שלא לאכלם בלא פת.

7) וראה 'ליובאוויטש וחיילי' (להרה"ח ר' רפאל נחמן הכהן. ברוקלין תשמ"ג) עמוד 77 שהחסיד ר' אברהם דוד פעוונזנער ז"ל "הי' מדקדק גדול במצוות בחומרות שונות" וביניהן ש"על תפוחי אדמה לא הי' מברך בורא פרי האדמה מחמת ספק אלא עשה מקודם ברכה על בצל [בפה"א] ועל הערינג [שהכל] ואח"כ אכל תפוחי אדמה".

המפורסמות אי"צ ראי' שגם בזמנינו אוכלים בצלים חיין עם פת או בסאלאטים וכיו"ב, וכמ"ש גם בשו"ת שבט הלוי ח"י סי' קכה שהביא מ"ש בשו"ת מהרש"ם "דבצלים כיון דאיכא סכנתא וקשים לגוף כרמחים דיש בהם משום בשול גוים" [משום דאינם נאכלים כמות שהם חיין], ובסו"ד כתב עליו, וז"ל: ובאמת גם הוראת הגאון מהרש"ם צל"ע בזמנינו שמרבים לאכל ירקות חיים ואוכלים גם בצלים חיים בשבת וקנוח", ע"ש, וכוונתו שאוכלים אותם חיים עם פת או בתוך סאלאט.

ואכן בקובץ מבית לוי (פסקים ובירורי הלכה מבית מדרשו של הגר"ש ואזנר שליט"א) גליון יז עמוד נא פסק: "שום ובצל צעיר שאינם חריפים כ"כ ודרך לאוכלן חיים מברך עליהם כשהן חיין בורא פרי האדמה ושום ובצל ישנים כשאוכלן חיים מברך עליהם שהכל. ובמבושלים בין צעירים בין ישנים מברך עליהם שהכל ואפילו בשלם עם בשר ונשתבחו"<sup>8</sup>.

[והנה במשנ"ב שם כתב שממ"ש המג"א בסי' תעה משמע דלא ס"ל כהחק יעקב, והיינו מפני שהבין המשנ"ב דזה שמיאן המג"א שם בסברת החק יעקב הוא מפני שסובר שירקות שאין דרכם להאכל חיין בפני עצמם מברכים עליהם שהכל.

אבל בשו"ע אדה"ז סתע"ה סכ"ג הביא דברי המג"א בזה"ל: "כשאוכל מהמרור קודם אמירת ההגדה יברך עליו בורא פרי האדמה קודם ברכת על אכילת מרור אם הוא ראוי לאכילה כשהוא חי כגון חזרת וכיוצא בה, אבל אם אינו ראוי לאכילה כלל כשהוא חי כגון התמכא (שקורין קרין) וכיוצא בו אינו מברך עליו כי אם ברכת על אכילת מרור". ומדבריו מבואר דמ"ש המג"א שהתמכא "אין דרך לאוכלו כמות שהוא" חי, פירושו ש"אינו ראוי לאכילה כלל כשהוא חי", אבל בירק הראוי לאכילה, אף אם אין דרך רוב בני אדם לאכלו

---

הרי שכך נהגו בפשטות, גם המחמירים ומהדרים במצוות, לברך בורא פרי האדמה על בצל.

(8) וראה גם הערות הגר"מ אליהו ז"ל לספר 'זוהר הברכה' עמוד 361 שבצל חי שאינו חריף - ברכתו בורא פרי האדמה.

לבדו כשהוא חי, אה"נ דגם המג"א יודה שברכתו בפה"א גם כשאוכלו לבדו, (וכדמשמע גם מזה שבסי' רה הביא שיטת הב"ח שמברך שהכל על שומים וסיים שאין דבריו מוכרחים).

ומתורצת שפיר קושיית המנחת פתים (או"ח שם) שהקשה על רבינו שסותר את דבריו לכאורה, כי בסי' רה פסק כהחזק יעקב ולא כהמג"א, ואילו בסי' תעה פסק כהמג"א.

ולפי מה שנתבאר לק"מ, כי באמת לא פסק אדה"ז כשיטת החזק יעקב בכל מכל כל, ולא נקט כוותי' כי אם לענין זה שדבר שאין דרכו להאכל חי לבדו אבל נאכל חי עם פת וכיו"ב - ברכתו בפה"א גם כשאוכלו לבדו. אבל בדבר שאינו ראוי לאכילה לבדו וכמו תמכא לא מהני מה שנעשה ראוי לאכילה על ידי תערובת וכיו"ב, כי סוכ"ס כשאוכלו לבדו הרי הוא אוכל דבר שאינו ראוי לאכילה ואינו מברך עליו.

ויסוד זה - ממקומו אתה למד, שגם בסי' רה כתב אדה"ז (על יסוד דברי הט"ז הנ"ל) ש"שום ובצל שהזקינו ואינם ראויים לאכלם חיינ בלא פת מפני שהם שורפים במאוד מברך עליהם שהכל", הרי שלענין דברים שאינם ראויים לאכלם חיינ לא מהני מה שראויים לאכלם חיינ עם פת.

אלא שעדיין צ"ע מה שלענין תמכא פסק שאין מברכים עליו כלל כשאוכלו חי בפ"ע, ואילו לגבי בצלים שהזקינו פסק שמברך עליהם שהכל, וצ"ע.

ועל פי כל הנ"ל יש להסביר בדא"פ מה שנהג רבינו ליטול "מהחלק הפנימי (שבמרכז הבצל), ואותו הי' טובל ואוכל", והיינו מפני שחשש שהעלים החיצונים היו בגדר "הזקינו" ש"שורפים מאוד", משא"כ מרכז הבצל, אשר החוש והחיך מעידים עליו שהוא רך ומתוק יותר.

ב. ונראה להוסיף דגם לפי השערי תשובה וסיעתו שצידדו שיברך שהכל על בצלים חיינ, נראה שאם בירך בפה"א יוצא בדיעבד, וכמ"ש בהגהות רע"א על המג"א סי' תע"ה שם שעל ירקות שאינם נאכלים חיים "אם בירך בורא פרי האדמה יצא כיון שהוא פרי האדמה, אלא כיון דמבושלים טובים אם אוכל חי אינו חשוב לברך על חי ברכה

חשובה מבוררת ודי בברכת שהכל, אבל מ"מ י"ל דבדיעבד מברך בורא פרי האדמה דיצא", ע"ש.

ואולי יש לומר שבנדו"ד שלוקחים את הבצל למצות כרפס - מצותה אחשבי, ויכול לברך עלי' בפה"א גם לכתחילה.

ויסוד לסברא זו מצינו בחי' הריטב"א לסדר ההגדה שכתב, וז"ל: תדע שאין מברכין עליו ברכת המצות ברוך אתה ה' כו' אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול ירקות מרים אלא ברכת הנהנין בלבד ובודאי שיש לשאול טעם לזה ועוד היאך מברכין עליו בורא פרי האדמה דהא לא חזי לאכילה, דדבר מר הוא ומוכח בהדיא בפרק כיצד מברכין דכל מידי דלא חזי לאכילה אין מברכין עליו בורא פרי האדמה. . ועל השאלה השני' תשובתך כי אין דין ירקות בלילה הזה כמו בשאר ימים שאין עליהם שום ברכה דהא לא חזו כלל דאילו כל היכא דחזו להדיא ברכתם בורא פרי האדמה והיכא דחזו ולא חזו ברכתם שהכל והיכא דלא חזו כלל אינו מברך עליו כלל וכדאייתא בפרק כיצד מברכין אלא כך הוא הענין כי בלילה הזה מצותו קובעתו ועושה אותו כאילו מידי דחזי כיון שאנו חייבים לאכלו וכן דנתי לפני רבותי שיחיו, עכ"ל.

הרי מבואר מדבריו להדיא דחשיבות מצות כרפס מועיל לענין ברכת הנהנין, שאפילו דבר שאינו ראוי לאכילה כלל וע"כ אין מברכים עליו כלל, מועלת המצוה לעשות אותו "כאילו מידי דחזי" לאכילה וראוי' לברכה.

ואף שהמג"א ואדה"ז פסקו, כנ"ל, שעל תמכא שאינו ראוי לאכילה אין מברכים כלל אפילו כשאוכלים אותו לקיים מצות מרור, וע"כ דלא ס"ל כשיטת הריטב"א בזה, מ"מ נקוט מיהא פלגא בידך, לענין בצל חי, שלכו"ע ה"ה ראוי לאכילה ומברכים עליו, [אלא שי"א שלכתחילה אין לברך עליו כי אם שהנ"ב], שתועיל המצוה להחשיבו שיהא ראוי לברך עליו ברכתו המיוחדת לו גם לכתחילה.

ואם כנים הדברים, נראה ליישב דברי החיי אדם שכנראה הסכים ל"מה שלוקחין לטיכול בצל" (אף שכתב שלא נהגו כן אלא בגלל זה "שאין להם ירק"), ולכאורה צ"ע הלא פסק בנשמת אדם (כנ"ל ס"א) ש"בצלים שקורין 'ציבלעס' כשאוכלן חיינ נ"ל לברך שהכל", ולפי מה

שנתבאר יש לומר דשאני בצל הנאכל למצות כרפס דשפיר מברכים עליו בורא פרי האדמה לכו"ע וכמשנ"ת.

ג. מה שהעדיפו בצלים על תפו"א נראה פשוט שתפו"א אין מברים עליהם בפה"א כשהם חייך והרי כתב אדה"ז בשולחנו או"ח סתע"ג ריש סי"ז, וז"ל: "וצריך שיהי הירק ממיני ירקות שברכתן היא בפה"א כשאוכלן חיים כדי שיפטור מלברך בורא פרי האדמה על המרור שיאכל בתוך הסעודה". [וראה גם לשונו שם בסוף הסעיף: "אם אין לו אלא ירקות שברכתן היא שהכל כשהם חיים צריך לברך בפה"א על המרור"]. ונראה שלמד כן ממ"ש במנהגי מהרי"ל בסדר ההגדה סי"ד (הו"ד בקיצור במג"א שם), וז"ל: [מהרי"ל] העיד על אביו מה"ר מוסל כשאין לו כרפס נוטל כרתי שקורין לאטיך לטבול ראשון, דמצוה לחזור אשאר ירקות. ואמר מהר"י סג"ל שנראה לו שטעם אביו הי' משום שהפייט טוב עלם מקדים ליה, שיסד וז"ל שקל כרתי או כוסברתא כו', ודייק מיני' דמוקדם למצוה זו כמו שדייק המיימוני אמתניתין. ובגמרא נמי דייק דחזרת מצוה מדמקדמי מתניתין וברייתא. ועוד, דכרתי טוב חי מבושל כדאמר תלמודא, תומי וכרתי חייך ב"פ האדמה מבושלין שהכל. ובפעטרזיל' היה מסופק<sup>10</sup>. עכ"ל. ולכאורה צ"ב, דמה בכך שכרתי טוב חי ומברכין עליו בפה"א, למה לא יקח ירק אחר שטוב מבושל דוקא ויבשלנו ויברך עליו בפה"א. וע"כ פירש אדה"ז דפשיטא לי' למהרי"ל דלכרפס בעינן ירק שברכתו בפה"א גם כשהוא נאכל חי והיינו משום דהכרפס צ"ל נאכל כשהוא חי. [ולולי דברי אדה"ז הי' אפ"ל דלא דיבר מהרי"ל אלא בהוה שקל יותר ליקח

---

(9) ראה שו"ת חתם סופר או"ח סימן קלב: "ועוד באתי לעוררהו ע"ד שארי ירקות שהמציא מהרי"ל שיהיה כרפס על רמז פרי"ך ס' כמ"ש מג"א [סי' תע"ג סק"ד], ומ"ו הגאון מו"ה נתן אדליר טרח ויגע לידע איזה נקרא כרפס הואיל ונפיק מפומא דגברא רבא מהרי"ל ומצא שנקרא ברוב לשונות אפי"א (ובהגדה אפי"ך). והוא הנקרא בלשון דייטש צעלי"ר והוא נאכל כמו שהוא חי נטבל בחומץ וכן אנו נוהגין אחריו, ונתתי סימנא מילתא אפי"א ר"ת כמו אל פועל ישועות אתה".

(10) פירש במג"א סתע"ג סק"ד: "ואביו הי' מסופק אם מותר ליקח פעטרזל"ן מפני שהוא טוב יותר מבושל מחי וא"כ אין מברכין עליו בורא פרי האדמה כמ"ש סי' ר"ה".

ירק חי וע"כ בחר אביו בירק שברכתו בפה"א שהוא חי, אבל אדה"ז פירש דדינא קאמר מהרי"ל, דבעינן דוקא ירק חי ולא מבושל].

ועפ"ז מובן בפשטות למה לא הי' ניחא לי' לאדמו"ר מהר"ש כשלקחו תפוחי אדמה [שאינן אוכלים אותם אלא כשהם מבושלים], ומשום שלפי דעת אדה"ז צריך הכרפס להיות נאכל כמות שהוא חי.

ד. ומה שבחרו בבצל - מאכל שיש בו חריפות - דוקא, י"ל עפמ"ש בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סי' רט לבאר מנהג צאנז "ליקח רעטכליך לכרפס . . . אולי כיון שקצת חורפא יש בו, ובספר פרדס הגדול סימן קל"ב גבי כרפס שיקח ירקות שהן מרינן עיי"ש. ואולי דהטעם דכרפס על שם ס' רבוא שעבדו בפרך כמבואר במהרי"ל בסדר ההגדה והובא במג"א הנ"ל, ולכך לא לקח שאר דברים של בפה"א ורק דבר שיש בו מקצת חריפות ודו"ק".

וראה גם כלבו סימן נ: "אם לא ימצא כרפס יקח שאר ירקות דמרירי". ובפירוש הריטב"א להגש"פ: "ואחר שקידש על הכוס וטעמו ממנו כל אחד רוב רביעית, ואחר שנטל כל אחד ואחד ידיו, יש להם לאכול מן הירקות המרים".



## מצוה בו יותר מבשלוחו בההכנות לשבת\*

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

ריש פר"ב דקידושין אמר ר' יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו כי הא דרב ספרא מחריף רישא, רבא מלח שיבוטא. ופרש"י מחריף רישא - לכבוד שבת. ע"כ.

ובהידור זה (ראה באריכות דברי כ"ק אדה"ז בקו"א סי' ר"נ (אות ב')) דמצוה בו יותר מבשלוחו יש לחקור אי בעינן שיעשה הוא עצמו

---

\* לע"נ אמי מורתי מרים בת אלטער מרדכי. ולרפו"ש ורפו"ק לאאמו"ר ר' ישכר דוב בן חנה לאיווש"ט.

כל המצוה או שמספיק, לקיים הידור זה, אפי' אם יעשה חלק או מקצת מהמצוה.

וביארנו פעם בארוכה דנחלקו בזה המג"א וכ"ק אדה"ז בשני מקומות.

א. לגבי בדיקת חמץ - דכתב המחבר (סי' תל"ב סעי' ב) יעמיד מב"ב אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש במקומו וכו' עכ"ל וכו' שם המג"א (סק"ה) וז"ל ועכ"פ גם הוא יבדוק דמצוה בו יותר מבשלוחו. עכ"ל.

חזינו דסגי אם יבדוק אפי' קצת לצאת הידור זה, וכן דעת הפרמ"ג דכ' להדיא שם וז"ל עמ"א הא דמצוה בו היינו לעשות קצת מהמצוה. עכ"ל.

לאידך דעת רבינו בשלחנו שם דלכתחילה נכון שיבדוק הוא בעצמו כל החדרים - דמצוה בו יותר מבשלוחו רק אם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות יבדוק הוא חדר אחד או זוית אחת ויעמיד מב"ב אצלו וכו' ע"ש בלשונו דברור דזה כוונתו דס"ל דהיכא דיכול לבדוק אין לתת לאחרים מכח האי דינה דמצוה בו.

וכן הבין בדברי רבינו השדי חמד, וכן ס"ל להגר"ש גאנצפריד בספרו שלום ואמת עה"ס מזוזות מלכים (שצריכים מעיקר דינא דמצוה בו לבדוק בעצמו כל המזוזות על כל הדלתות).

וכן הוא בס' דרך פיקודיך לבעל הבני יששכר במצות מילה חלק הדיבור אות ב' שאם האב הוא מוהל לא יספיק לו לחתוך הערלה לבד ולכבד אחר לפרוע ולא שפיר קעביד, דמצוה בו וכו'. ע"כ ע"ש. ואכמ"ל בזה שנחלקו עליו בזה רבות.

וכן נראה להוכיח ממש"כ בס' אהבת חסד לבעל הח"ח ז"ל (ריש ח"ג בהגהה) וז"ל ואע"ג דמשמע בגמ' (ב"מ פ"ו ע"ב) דמה שהשתמש אאע"ה בשלוחו ליקח מים, פחת בזה את המצוה ושילם לו ג"כ הקב"ה ע"י שליח, התם כיון שבלא"ה הי' מוכרח לבטל מן התורה בשביל האורחים, טוב יותר שהכל יעשה בעצמו כי מצוה בו יותר מבשלוחו. עכ"ל עיי"ש.

מבואר גם דס"ל דיש לעשות כל המצוה.

ב. בהל' שבת י"ל שנחלקו ג"כ, והוא בסי' ר"נ דכתב שם השו"ע (סעי' א) וז"ל ישכים בבוקר וכו' להכין צרכי שבת ואפי' יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו כי רב חסדא ה"י מחתך הירק דק דק ורבה ורב יוסף היו מבקעים העצים ור"ז ה"י מדליק האש וכו' וכ' שם המג"א סק"ב להכין וז"ל והוא הדין בכל מצוות - מצוה בו יותר מבשלוחו עכ"ל.

מבואר מזה, לשיטתו בהל' פסח דכדי לקיים ההידור דמצוה בו מספיק לעשות שום דבר לכבוד שבת ואפי' מקצת ההכנות.

אלא דרבינו שם בשלחנו משנה קצת מלשון המחבר וכותב וזלה"ק (סעי' ד') אפי' מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת שכן הוא בכל המצוות מצוה בו יותר מבשלוחו, ואפי' מי שהוא אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית חייב להשתדל ולעשות שום דבר מצרכי השבת שזהו כבודו של שבת וגדולי החכמים היו עושים בעצמם מלאכות שאינן לפי כבודם כדי להרבות בכבוד שבת ויש שהי' מחתך הירק דק דק בעצמו וכו' עכלה"ק.

חזינו, משינוי לשון רבינו דס"ל דמעיקר הדין לאדם רגיל, עליו לעשות כל צרכי שבת דמצוה בו וכו' ודלא כמו שמשמע מפשטות לשון המחבר אליבא דמג"א דמצד הידור זה דמצוה בו סגי לעשות שום דבר מצרכי השבת ולא כל צרכי שבת כדמשמע מלשון רבינו.

ובגליון הנ"ל ביארנו בארוכה סברת מחלוקתם אם זה מטעם ביזוי מצוה (שאז סגי במקצת) או מטעם להרבות שכר (שאז צריך לעשות כל המצוה) וכמו שנחלקו הראשונים בזה או אם זה מצד הגברא (סגי במקצת) או החפצא וכן מהא דמחלק במהר"ח אור זרוע (סי' קכ"ח) בין מצוות שהעיקר הוא הפעולה או מצוה שהעיקר הוא הפועל יוצא. ע"ש.

ושעפ"ז מיושב הא דכתב רבינו בשלחנו ובסידור ע"ש ויונעם.

אלא דלאחרי שובי נחמתי.

דבשלמא לגבי בדיקת חמץ דהוי מצוה הבא רק משנה לשנה, וקשור עם איסורי משהו חמץ וכו' והבתים דאז בד"כ לא היו כ"כ גדולים וכו' ניחא למימר דמצוה בו לבדוק כל החדרים רק אם א"א לו לטרוח יש לו להעמיד מב"ב.

אבל לגבי צרכי שבת אטו נימא שדרישת חז"ל היא (עכ"פ ליתרון מצוה) שכל או"א בכל ערש"ק, יכין בעצמו כל צרכי שבת בשר ודגים וכל מטעמים? (וע"ד הצחות ואולי לא כ"כ בצחות יש להעיר מהמבואר בביאור עבודת פרך במצרים שנתנו מלאכות הנשים לאנשים וכו') האומנם זה מצוותו?

שכל אחד יכין בעצמו כל צרכי שבת?

ואם כן הוא למה לא מצינו ולא ראינו שנוהגים ככה ואפי' מהמהדרים?

וראיתי בספר תורת המצוה (להגר"א הורוויץ - סי' ג' אות כ"ז) דכנראה הרגיש בזה וכו' דבהכנות שבת אין המצוה מוטלת עליו גופי' אלא על אשתו ע"כ.

ותירצו צע"ג - דאילו רבינו לא ידע מהכלל דאשתו כגופו?

ותימא גדולה לומר שהוראת חז"ל ולימוד הגמ' מהאמוראים דרבא מלח שיבוטא וכו' בא להורות שיתנו עבודת הכנות השבת לאשתו.

ועוד - מלשון רבינו בשלחנו (שהוא גם לשון הרמב"ם) אפי' מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל וכו' מוכח דמיירי בו בעצמו ולא באשתו, והרי בבדיקת חמץ כשרצה מבאר הא דא"צ לו לטרוח כותב מפורש יעמיד מב"ב אצלו דזה כולל (ואולי בעיקר) אשתו, ותירצו צע"ג.

ובשו"ת מור ואהלות (להגר"א פוסק - אוהל ברכות והודאות סי' ל"א) כתב לחלק בין גדולי הדור כמו רבא ורב ספרא דסגי להו לקיים מקצת המצוות לבין שאר העם דמבעי להו למיעבד כל המצוה כולה.

ומביא ראי' מר"נ (קידושין ע' ע"א) דעביד המעקה בעצמו ולא ע"י שלוחו ועשה רק מקצת המצוה. ע"ש.

ובשו"ע רבינו שם (סי' ר"נ) גופי' מחלק בין שאר העם לאדם חשוב - ע"ש בלשונו באורך בקו"א שם הפליא להסביר דלמי שתורתו אומנתו כהני אמוראי א"א להם לקיים יתרון מצוה זו דמצוה בו בכל שאר מצוות שהרי אסור להם להתבטל מתורתן לעשות מצוה שאפשר לעשות ע"י אחרים ואפ"ה משום כבוד שבת ביטלו הני אמוראי תורתן בכל שבת ושבת, ולפיכך להם דוקא די בדבר אחד שבוה ניכר שזה כבוד השבת, והטעם שרבה מלח שיבוטא וכו' חידש רבינו שמתוך שמין זה הי' חביב עליהם וע"י זה קיימו מצות עונג שבת, לכן בחרו הכנת הדבר אחד במין זה דוקא ע"ש נפלאות דבריו הק'.

ומוכרחים לומר איפוא, שבאמת שונה הוא גדר חיוב חז"ל דמצוה בו בשבת משאר מצוות, דבשאר מצוות עיקר קפידת התורה דהמצוה תיעשה, ואכן כמו בדיקת חמץ שעיקר כוונת חז"ל שיבדוק שאין חמץ בבית אלא דאיכא מעלה יתירא אי עביד איהו גופי' ולא שלוחו דאז הוי כבוד המצוה טפי.

משא"כ בשבת עיקר המצוה הוא בכבוד שבת (וכדברי רבינו בקו"א שם לגבי הני אמוראי) וא"כ כל מה שעושה בגופו ממש חשיב טפי קיום המצוה דהוי כבוד שבת אלא דלת"ח שתורתם אומנתם שאינם רשאים להפסיק מתלמודם מותרים רק לעשות דבר אחד ובחרו בהדבר שיתן להם עונג טפי ולשאר העם שמותרים לעשות יותר הרי כל מה שעושה ירבה כבוד השבת.

ולהמתבאר יובן כמה דיוקים:

א. הא דמביא הגמ' קידושין שם ראי' דמצוה בו דוקא מהנהגת גדולי הדור כמו רבא ורב ספרא דלכאוו' תימא די"ל דשאני גדולי הדור דמותרים לעשות רק מקצת מהמצוה ועוד דלכאוו' כבוד שבת שאני אלא דלהנ"ל י"ל דלא זו אף זו דאם לגדולי הדור שתורתם אומנתם מותרים - ואף הידרו לעשות מה שזה עונג להם - כדיוק רבינו בקו"א - להפסיק ממשנתם לעשות בו בעצמו אנו עאכו"כ בכל מצוה חייבים להשתדל לעשותו בעצמנו. ודו"ק.

ב. הא דכתב המחבר ורבינו שם הל' ב' וזלה"ק אפי' מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת עכלה"ק. דלכאוו' הא דכתבו יש לו להשתדל ודלא כמ"ש הרמב"ם חייב צ"ב.

אלא י"ל דאשמעינן בזה דהחויב לעשות בעצמו צרכי שבת הוא לא התוצאה דנימא דחייב שהוא עצמו יעשה כל צרכי שבת אלא הדיוק הוא שהחויב וההגדה כאן הוא ההשתדלות היינו הא גופא שהוא מתעסק בעצמו בצרכי שבת בזה כבר קיים היתרון דמצוה בו בשלימותה.

בסגנון אחר: דלא כבשאר מצוות (וכמו בדיקת חמץ) דלדעת רבינו החיוב הוא שהוא יעשה הכל עד הגמר, כאן בהכנות לשבת גדר "הכל" הוא עצם ההשתדלות וככל שהשתדל יותר מראה יותר כבוד שבת שעושהו בעצמו, אבל אין חיוב לגמור הכל, והשתדלות הזו זה עצמו דבר שלם.

משא"כ מי שתורתו אומנתו אינו רשאי לעשות יותר מדבר אחד, דהרי אסור לו להתבטל מתורתו והחכמים הנזכרים הראו היתרון בהמקצת שעשו בהדבר החביב עליהם.

סוף דבר נשמע שהגדר של מצוה בו בהכנות לשבת שונה מהמצוה בו דשאר מצוות ועכ"פ ישתדל כל או"א לעשות בעצמו צרכי שבת.



## ברכת ים הגדול – על איזה ים?

**הרב בניציון הלוי פייפ**

שליח כ"ק אדמו"ר - ליטל ראק, ארקענסא

ברכות (נד, א) במתני' ר' יהודה אומר הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול (והוא) בזמן שרואהו לפרקים, ומפרש רש"י שלפי שהוא חשוב וגדול מכולן קבע ל' ר' יהודה ברכה לעצמו (ולכא' י"ל שחשיבותו היא מחמת גדלותו מכולן, ועד"ז משמע מרש"י עה"ת בפ' בראשית (א, ט) בד"ה יקוו המים - הקוים באוקיינוס הוא הים הגדול שבכל הימים).

וכבר שקלי וטרי הראשונים איזה ים נקרא ים הגדול דהרמב"ם הל' ברכות (י, טו) סתם "הרואה את הים הגדול משלשים יום לשלשים יום או יותר מברך וכו'". אמנם בשו"ע (רכח, א) כ' המחבר בפירוש שהים הגדול הוא הים שעולין בו לא"י ולמצרים (ובב"י ובכס"מ כ"כ בשם

תשובת הרא"ש). ובהוצ' רמב"ם לעם פי' דברי הרמב"ם בפשטות (ע"פ פי' הר"ב) שזהו ים אוקיינוס, (ועייג"כ בפרישה), והתויו"ט בדברי חמודות, ובכ"מ העמידו דברי המחבר בשו"ע ובכס"מ ובב"י כשגגה. (וצ"ע שחזר על טעות זו כו"כ פעמים ולא עמד אף א' ע"ז (ויל"ע אם כל אלו נדפסו בחייו)).

ולכאורה י"ל דמילתא בטעמא קאמר, דכשם שנהרות דמתני' לאו אכולהו נהרות קאי אלא הד' נהרות (תוס' ומרדכי ועוד, ויש מוסיפים שכן גם בדומיהן, (עיי' בקצשו"ע)) דהיינו נהרות דקרא, כ"ה גם בים הגדול דהיינו ים הגדול דקרא, ונקרא "הים הגדול" ע"ש סמיכותו לא"י וכמ"ש רש"י (בראשית טו, יח) גבי "הנהר הגדול".

ועוד וג"ז עיקר - דרש"י מפרש עה"פ (שם א, י) ולמקוה המים קרא ימים פי' "והלא ים א' הוא, אלא אינו דומה כו' בעכו כו' באספמיא", והרי באוקיינוס משתעי (בד"ה יקו שלפנ"ז), ועכצ"ל דים התיכון הוא ים הגדול הוא ים אוקיינוס, דעלי' קאי עכו, ואת"ל והלא חזינא דים הגדול דעכו אינו "הגדול שבכולן" - קושי' זו כבר מיושבת בהקדמת קושייתו בד"ה זה "והלא ים א' הוא" - שהים שבעכו והים שבאספמיא הוי ים א', ובדרך זו יל"פ שהים הגדול דא"י והים הגדול ש"מקיף את כל הארץ" - "הוא ים א'". והמחבר אזיל בשיטתו דרש"י, ופשוט דגם הרמב"ם ניחא לי' בדרך זו. ולולי דמסתפינא הו"א דלפ"ז אי"צ להגיה בתשו' הרא"ש כמ"ש הפרישה והדברי חמודות (איברא שכבר עמד על הנ"ל בדברי חמודות שם והחזיק שהם שני ימים אף שמחוברין, וים א"י אינו ים הגדול אף שנק' כן בקרא - ע"פ גירסתו בתשו' הרא"ש ודיוקו באבורהם, אמנם תימה שלא עמד ע"כ שכבר קדמם רש"י. ודוחק לפ' שתשובת רש"י "אלא שאינו דומה כו'" אינו אלא דרך משל ואין כוונתו לים עכו וים אספמיא כפשוטו, דהרי בבן חמש עסקינן<sup>1</sup>.

ובהל' ברה"נ לאדה"ז (וגם בקצשו"ע) לא הביא ברכת הים הגדול כלל (ועיי' בלקו"ש ח"י ע' 200, ומשם בדיני ברכת החמה ע"פ מנהג חב"ד הע' 1). ועצ"ע.

1) ועיי"ע בפיה"מ לברכות שם, וכמ"ש שאין הל' כר"י ובהגה"ה שם, ועייג"כ בזה כמ"ש בדברי חמודות שם

[הוספה לאחר זמן: להעיר בכ"ז ממאמר הירושלמי (ע"ז פ"ג סה"א - הובא בתוס' ע"ז מא, א ד"ה ככדור) גבי הא שאלכסנדרוס מוקדון עלה וראה עולם ככדור וים כקערה, ופי' בתוס' שם דהיינו אוקיינוס שמקיף את העולם. ומפורש בגמ' עירובין (כב, ריש ע"ב) "דכו"ע נמי מקיף אוקיינוס" (ועד"ז אי' בזהר (ח"א קסג, ב) "כד ברא קוב"ה עלמא אשרא לימא דאוקיינוס דאסחר כל ישובא דעלמא וישובא דכל שבעין אומין כלא אסחר לירושלם וירושלם באמצעיתא דכל ישובא שריא"). . . וגם מל' רש"י בעוד מקומות בפ' עה"ת: בפ' בראשית (ו, ד) בד"ה וגם אחרי כן - שעלה אוקיינוס והציף שלישי העולם, ובפ' מטות (לד, ו) דלא נחית כלל לפ' ל' ים הגדול אף דקאי בימה של א"י. (ובפ' הראב"ע לתהלים (עב, ח) "ים צפון שהוא ים אוקיינוס" (ולפנ"ז קאי ב"ים האדום" שהוא בדרום)].



## בענין מעיד עדות שקר בק"ש

הת' פנחס יהודה הלוי פרענקל

תלמיד בישיבה

כותב אדה"ז בשולחנו סימן ח' ס"א וז"ל "כל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו, וכיון שצריך להקדים המצוה בכל מה דאפשר, לכן מיד אחר נט"י ילבש ציצית". ומקור דבריו הוא במג"א סימן כ"ד בשם הזהר<sup>1</sup>.

וצ"ע בזה, דכיון דמצות ציצית אינה מצוה חיובית אלא קיומית, היינו דאם אינו רוצה ללבוש בגד בת ד"כ אינו חייב, איך שייך לומר שכשקורא ק"ש בלי ציצית הוי מעיד ע"ש, הרי אינו מחוייב לקיים מצוה זו כלל? [והא דלהלכה כתבו הפוסקים בציצית דהוי חובת גברא (וא"כ לכאור' יש חיוב ללבשה) כבר ביאר הט"ז בסימן י"ח סק"א ומחה"ש בסי' ס"ו סק"ד דהכוונה בזה היא שאינו חייב במונח

(1) וכ"ה במאירי ברכות דף יד: ובמחה"ש סי' כ"ד סק"ג מביא מתלמידי ר"י שהע"ש בתפילין הוא שקורא וקשרתם ואינו מקיים הקרא, והוא מוסיף שכן יש לפרש בציצית. ועד"ז בפרישה סי' כ"ד סק"א שבשעת ק"ש, שקורא פרשת ציצית ואין לו, מעיד ע"ש בעצמו.

בקופסא, אבל לגבי חיוב לבישת בגד בת ד"כ אינה חובת גבורא (רמ"א סי' י"ז סק"ב).

ובמ"מ שעל הגיליון כאן בהחצי עגול, וכן בערוך השלחן סי' ח סק"א מבואר שמדובר כאן במי שלובש בגד בת ד"כ בלי ציצית, ובזה ה"ה מעיד עדות שקר.

אבל ביאור זה צע"ג: א. דכיון שמי שלובש בגד בד"כ בלי ציצית ה"ה מבטל מצות עשה (ולא רק שאינו מקיים מצוה קיומית) שהרי הוא חייב לקיים מצוה זו עכשיו, א"כ אין מקום לומר שזהו רק עדות שקר במקום ביטול מ"ע (חיובית), ואדה"ז כותב זה שהוא מבטל מ"ע רק לקמן בסעיף כ"ח, וא"כ אפילו אם יש מקום לומר כן, הוה לי' לכותבן ביחד?

ב. דא"כ אינו מובן המשך הסעיף ש"צריך להקדים המצוה בכל מה דאפשר", מהו השייכות בין ב' ענינים אלו אם מדובר כאן שהוא מלובש בבגד בד"כ רק בלי ציצית, משא"כ אם מדובר כאן כשאינו מלובש בבגד בד"כ כלל, מובן המשך הענינים, שצריך ללבוש קודם ק"ש, ולא זו בלבד אלא שצריך להקדים בכל מה דאפשר מצד זריזין מקדימין למצוות.

ג. שאין שום סיבה לאדה"ז לכתוב זה מיד בתחלת הלכות ציצית אין זה מלמד כלום בהמצוה לכ"א ללבוש ט"ק. והיוצא מכל הנ"ל הוא שלכאור' צ"ל שמדובר כאן בלי לבישת טלית כלל, ואעפ"כ ה"ז ע"ש.<sup>2</sup>

וא"כ הדרא קושיין לדוכתי, דלמה הוי זה ע"ש הם הוא רק מצוה קיומית.<sup>3</sup>

(2) וכן מובן מהפרישה שם, וממשה ברורה סי' כ"ד סק"ג (מהמשך לשונו).

(3) ולהעיר שגם מהרמב"ם לא משמע שיש ע"ש או איזה גנאי, שבהלכות ציצית פ"ג הי"א כתב וז"ל "אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו, ובשעת התפילה צריך להיזהר ביותר, שגנאי גדול הוא לת"ח שיתפלל והם אינם עטופים". ויוצא מזה שרק לת"ח יש ענין של גנאי כשמתפללים בלי ציצית (ואינו מזכיר קראת שמע בכלל), אבל לסתם בנ"א הוא כותב לאח"ז שלעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית. ודו"ק.

ולכאור' היינו יכולים לתרץ ע"פ דברי התוס' בפסחים קיג: בד"ה ואין לו בנים, על הא דמבואר בגמ' דענשינן בעידן ריתחא, על מי שאין לו ציצית בבגדו, שמבאר בזה ב' אופנים: א. "בשיש לו ואינו מניחן. ב. אפילו אין לו, יש לו לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב כדאשכחן במשה שהי' תאב ליה ליכנס לארץ כדי לקיים מצות". הרי מצינו מתירוח הב' של תוס' שאפילו במצוה קיומית ענשינן לי' אם אינו מחזר אחריו להביא עצמו לידי חיוב.<sup>4</sup>

וא"כ לכאור' מובן הפשט בהזוהר שלפי שיש לו לחזר להביא עצמו לידי חיוב (ומשו"ז ענשינן לי', עכ"פ באותו הזמן ולא עכשיו כמבואר בתוס' בערכין ב: בד"ה הכל) ממילא ה"ז עדות שקר בעצמו.

אבל באמת אין אנו יכולים ללמוד כן (עכ"פ להלכה) שאדה"ז פסק בסי' כ"ד סק"א (כפסק הרמב"ם טור ושו"ע) שאין אדם מחוייב לקנות בגד בד"כ כדי שיהא מחוייב בציצית, ורק "שטוב ונכון להיות זהיר וזריז ללבוש טלית מצוייצת כל היום", וא"כ עדיין אין מקום לומר שה"ז מעיד ע"ש.

ולכאורה, עדיין אפשר לכאור זה ע"פ תירוח הב' של תוס', שכשיש לו ואינו מניחן אז ענשינן לי'. וא"כ י"ל כמו"כ כאן דהא דהוי ע"ש כשקורא ק"ש בלי ציצית, הוא כשיש לו טלית מצוייצת ואינו מניחה, שאע"פ שאינו מחוייב ללבוש טלית, אם יש לו בידו, אין שום סיבה שיפטר עצמו ממצוה זו, וממילא כשקורא ק"ש בלי ציצית ה"ז מעיד

---

4) בשטמ"ק ערכים ב: בשם הרא"ש מובא עד"ז, שצריך להשתדל לקיים כל המצוות, ובפרט מצות ציצית ששקולה כנגד כל המצוות, אלא דלא ענשינן ע"ז כבתוס' שם. (דתוס' שם בד"ה הכל לכאורה חולק על התוס' כאן, שרק בזמנם ענשינן דכל הטלילות היו בת ד' כנפות והוא משנה אותו להיפטר, משא"כ בזה"ז).

וכן במנ"ח מצוה ט' סק"א, "דמצוה על כל איש ישראל ללבוש ד' כנפות כדי לקיים המצוה", אבל פשוט שאין זה חיוב, דהוא עצמו כותב במצוה שכ"ה סק"ט דאינו מחוייב רק שזה טוב ונכון.

ולהעיר מגליוני הש"ס (לרי"ע) בפסחים שם שכותב "ממשה אין ראי' כ"כ לאיניש דעלמא" ומציין שם לכמה מקורות בענין זה.

ע"ש, משא"כ אם אין לו עכשיו אין זה חמור כ"כ.<sup>5</sup> [אבל פשוט שאין זה כע"ש בתפילין, דשם הוי חובה גמורה עליו לקיים מצות תפילין, וממילא הוי ממש ע"ש, משא"כ בציצית שסו"ס אינו מחוייב בה, רק מכיון שיש לו כל האפשרויות לקיים המצוה, ואעפ"כ אינו מקיים אותה, ה"ז מעיד ע"ש. וממילא מובן מה שבנוגע להפסק בברכות ק"ש, אדה"ז מכריע להלכה כהדיעה שלא להפסיק בין הפרקים (אם לא הי' לו טלית, ועכשיו הגיע לו, עיין בסי" ס"ו סק"ג) ללבשו "דאינו מעיד ע"ש בעצמו", שהסיבה לכך היא שהעדות שקר בציצית אינה חמורה כ"כ שיוכל להפסיק בשבילה (היינו שאינה דוחה דיני הפסק), אבל בתפילין מפסיק דהוי ממש ע"ש].

אבל עדיין צ"ע בזה, א. דא"כ הי' לו לכתוב בפירוש באיזה מקרה מדובר דין זה (רק כשיש לו ציצית) ולא הוה ל"י לסתום, בפרט שבד"כ מפרש וכותב מילתא בטעמא. ב. שבדין הפסק בברכות ק"ש הוה ל"י לכתוב שהגם שמעיד ע"ש בלי ציצית, מ"מ אינו מפסיק, דע"ש כזאת אינה דוחה דיני הפסק. ג. לפי שפרשת ציצית מדובר רק כשלבש בגד בד"כ, א"כ עדיין אין זה עדות שקר כפשוט!

ובסגנון אחר, מצד מידת חסידות י"ל שזה הוי עדות שקר, אבל בפשטות, ע"פ דין, אין זה עדות שקר כלל. וצ"ע. וабקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

(5) וכן מצאתי בהגהות וחדושים למסכת ברכות יד: תוס' ד"ה 'ומנח' בשם ר"ש טויבש.

(6) ראיתי שמבארים ענין זה, (עיין בספר מחנה יוסף - ציצית) שכיון שקורא בפרשת ציצית "וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם" והוא אינו מקיים מצוות, בפרט שציצית שקולה כנגד כל המצוות, ה"ז ע"ש, (ודלא כמבואר בכמה אחרונים, בענין זה). אבל זה ג"כ צ"ע, דפשוט שבועשיתם אותם נכלל רק מה שנכלל בכל המצוות ולא יותר, וכיון שמצות ציצית הוי רק מצוה קיומית, ואינו חייב בה כלל אם אינו מלובש בבגד בד"כ, אין זה עדות שקר, דעכשיו מצוה זו אינה חיוב עליו ולא נכלל בועשיתם אותם באופן חיובי, והראי' דא"כ אפשר לומר ג"כ שועשיתם אותם הוא חיוב לעשות אפילו מצוות שהם בגדר מצוה קיומית, וזה ודאי א"ל, וממילא פשוט שהכוונה היא רק, לעשות כל מה שמצווה עליו.

## מצות תשביתו מה"ת [גליון]

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון האחרון (ע' 94) כותב הרב א.א. בזה"ל:

בסי' תלג סי"ב כותב אדה"ז: "כבר נתבאר בסי' תלא [ס"ב] שמן התורה כשמבטל את החמץ ומפקירו קודם זמן איסורו - דיו. ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו - חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מן התורה כשיגיע זמן איסורו ולבערו מן העולם לגמרי".

ונשאלה שאלה בבית המדרש בכוונת לשון אדה"ז "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", וכי למה שלא ירצה לבטלו ולהפקירו? וכי בשופטני או ברשיעי עסקינן שאינו רוצה לקיים את מצות הביטול שמן התורה? ואף אם נאמר כן, היה לו לומר בלשון: ואם אינו מבטלו, או: ואם עבר ולא ביטלו, ומהו "ואם אינו רוצה לבטלו" שנקט כאן?

אך נראה שאדה"ז משמיענו כאן בלשונו הזהב את גדר מצות "תשביתו" שמן התורה, שמלכתחילה ניתן לקיימה באחד משני אופנים: א. בביטול ובהפקרת החמץ (לפני שיגיע זמן איסורו). ב. בביעור החמץ מן העולם (לאחר שהגיע זמן איסורו). ואין שום עדיפות לאחד מאופנים אלו על משנהו. ולכן נקט בלשון "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", כלומר שהדבר תלוי ברצונו של האדם בלבד: אם רוצה לבטלו ולהפקירו - יבטלו ודיו, ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו אלא מעדיף לבערו מן העולם - יבערו מן העולם (לאחר שיגיע זמן איסורו, ואינו חייב לבטלו לפני שיגיע זמן איסורו). ובשניהם מקיים את מצות "תשביתו" מן התורה באותה מידה. עכ"ל הרב הנ"ל.

ולא הבנתי כ"כ כוונתו שאדה"ז משמיענו כאן חידוש זה, והרי פשוט הוא כבר ממ"ש בסי' תלא ס"ב וז"ל: ומה היא השבתה זו שאמרה תורה, הוא שישבית ויבער החמץ מן העולם לגמרי. . אבל אם רוצה לבטלו ולהפקירו, אין זה מועיל כלום. . בד"א לאחר שהגיע זמן איסורו ואכילתו והנאתו מה"ת. . אבל קודם שהגיע זמן איסורו הנאתו יכול הוא לבטלו ולהפקירו, ומותר לו מה"ת להשהותו עמו בבית כל ימי הפסח. . עכ"ל. הרי שכ' בפירוש שמה"ת יכול לעשות איזה אופן

שרוצה, ומה מחדש כאן יותר [והרי אדה"ז בעצמו מקדים שכן כתב כבר בסי' תלא, כפי שמתחיל הסעי' כאן "כבר נתבאר בסי' תלא..."].

ואם כוונת הרב הנ"ל הוא שכאן מחדש שגם מקיים מצות "תשביתו" בב' האופנים בשוה, ולא רק שאינו עובר בב"י ובב"י - אין יותר משמעות לזה כאן לגבי מ"ש בסי' תלא.

כלומר: אמת ויציב מ"ש הרב הנ"ל שזהו הדין, וזה נכלל במ"ש אדה"ז - אבל ק"ק לומר שמחדש זה כאן בדיוק לשונו "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו".

וגם: סו"ס אין זה מתרץ לגמרי את קושייתו בהלשון "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו" - כי סו"ס משמעות לשון זה כפשוטו הוא שיש מי שאינו רוצה לבטלו, (ולא רק שזה תלוי ברצונו) - והקושיא במקומה עומדת, למה שלא ירצה לבטלו ולהפקירו.

והנה לפרט הקושיא יותר: דבר פשוט הוא שקל יותר לבטל החמץ מלבדוק אחריו ולבערו. ומדויק הוא בלשון הגמ' (פסחים ד, ב) "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליי". שהכוונה בזה, שאי"צ לבדוק ולבער החמץ כלל מדאורייתא, כ"א מספיק אם מבטלו, [כי, כנ"ל, מה"ת אפשר לעשות איזה אופן (מב' האופנים דביעור וביטול) שרוצה, ובמילא דיו אם מבטל החמץ ואינו מבערו. ומה שצריך גם לבדוק החמץ ה"ז מדרבנן]. אבל לכאור' אי"מ, מדוע אמרו "בביטול בעלמא סגי ליי". והכוונה לשלול ביעור, ולא אמרי' "מדאור' בביעור בעלמא סגי ליי", ולשלול ביטול, ולומר שביטול הוא רק מדרבנן, כי אם מבער החמץ אי"צ כבר מדאור' לבטלו.

והתי' פשוט, כי ביטול קל מאוד לעשות, משא"כ (בדיקה ו) ביעור, שזהו עבודה גדולה. ולכן אמרי' "בביטול בעלמא סגי ליי", שמספיק לעשות דבר קל, ואי"צ לעשות דבר קשה, ואין לומר להיפך, שמספיק לעשות הדבר הקשה, ואי"צ לעשות הדבר הקל.

ולפי"ז, כשיש למישהו ברירה לעשות א' מב' אופנים אלו, פשוט שיבחר לעשות הקל, כי אין שום הידור (מה"ת) לעשות הדבר הקשה. וא"כ מיהו זה שאינו רוצה לבטלו ולהפקירו, ואטו בשופטני עסקינן, שרוצה לעשות הדבר הקשה דוקא.

וגם פשוט שלא מייירי במי שלא איכפת לי' לעבור על איסור ב"י וב"י, ולכן אינו רוצה לבטלו ולהפקירו, כי (נוסף ע"ז שאטו ברישעי עסקינן - הנה) אדם כזה כ"ש שלא יבדוק ויבערו, ואיך אומרים ש"אם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו חייב הוא לבדוק... ולבערו מן העולם לגמרי".

ולתרץ הקושיא (אולי ג"ז דוחק) י"ל שכוונת אדה"ז הוא למי שמרגיש שאינו יכול לבטלו ולהפקירו בלב שלם, וכפי שמביא אדה"ז לעיל (סי' תלא ס"ד) טעם הר"ן מדוע חייבו חכמים ביעור בנוסף על הביטול וז"ל: שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם, שיפקירנו בלב שלם ויציאנו מלבו לגמרי... ולפי שאין דעת כל בנ"א שוין, ואפשר מי שיקל בדבר, ולא יפקירנו בלב שלם, ולא יוציאנו מלבו לגמרי, לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו. עכ"ל - הנה אפ"ל מי שרוצה לקיים המצוה ולבטל החמץ, ומ"מ מרגיש שא"פ לו לעשות זה בלב שלם, כי מרגיש הוא שסו"ס בנפשו פנימה "אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", כי החמץ תופס מקום חשוב אצלו, ולכן אף שיאמר הביטול בפיו, ואפילו יחשוב כן במחשבתו (כי רוצה לעשות המצוה), מ"מ אי"ז בלב שלם, ובמילא לא יהי' החמץ בטל, כי כל גדר הביטול הוא "שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי", אדם כזה חייב מה"ת לבדוק ולבער החמץ. ועל אדם כזה קאי מ"ש אדה"ז "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", כלומר שמרגיש שאי"ז "מיט אן אמת". ואא"פ לכוף את עצמו להרגיש דבר שאינו מרגיש.

[ולהעיר מהמבואר בחסידות הפי' מדוע אפילו מחשבה הוא רק "לבוש", בניגוד להמדות, כי המדות הם אמיתיות, כלומר, אם אוהב איזה דבר, הפי' הוא שהוא אוהב הדבר, ואין לו לומר ע"ז שבאמת הוא אינו אוהב, ואם אינו אוהב א"פ לכוף עצמו לאהוב, משא"כ במחשבה, אפשר לחשוב דבר אף שבאמת אינו אוהב בזה, כמו שאפשר לחשוב במחשבתו שהוא אוהב איזה דבר, ובאמת הוא שונא הדבר, וגם יש לכוף עצמו לחשוב איזה מחשבה, אף שיודע שאינו אוהב בזה כלומר: מחשבה (וכ"ש דיבור ומעשה) אינו מגדיר מהות האדם עצמו, משא"כ מדות שהם מגדירים מהות האדם עצמו - ובנדו"ד אפשר לאדם לכוף עצמו לחשוב (וכ"ש לומר) שהחמץ בטל, אבל אין לכוף

עצמו להרגיש שזה באמת בטל והפקר אצלו, וא"כ מי שיודע בעצמו שבאמת החמץ חשוב אצלו, אינו מועיל מה שאומר וחושב שהחמץ בטל והפקר, ועל אדם כזה אפ"ל "אינו רוצה לבטלו ולהפקירו". וה"ז כאילו אומרים שהטעם מעיקרא משהתורה נתנה אופן ב' איך להמנע מלעבור בב"י וב"י - ע"י ביעור, ה"ז, כי ישנם בנ"א שיודעים בעצמם שאינם יכולים לבטל בלב שלם, ולכן אמרה תורה שהם צריכים (לבדוק ולבער החמץ מרשותם.

והנה אם הנ"ל נכון ה"ז מחזק יותר מה שכתבתי בגליון ט' בביאור שיטת אדה"ז בכ"מ, שכשתקנו חכמים שגם כשמבטל החמץ עדיין צריך לבדוק ולבער, אין הפי' שתקנו הוספה על הדין דאורייתא [שמדאו' מספיק ביטול, וחכמים אמרו שנוסף ע"ז צריכים גם לבדוק ולבער], כ"א שאמרו שבלי בדיקה אין הביטול מועיל, היינו שחייב הבדיקה הוא כעין דאורייתא ממש. וכלשונו (בסי' תלא ס"ג): "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ. . אלא הוא צריך לחפש אחריו. . ולבדוק ולהוציא מכל גבולו". וכ"כ בסתל"ה: (ס"ד) "ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח, שאינו מצוה לבערו מן התורה, מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאילו לא נתבטל, ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס, וגם יש בו מצות תשביתו מד"ס". וכ"ה בקו"א (סתמ"ו סק"א) "כיון שחמץ זה חייב בביעור מן התורה וחכמים גזרו שביטול אינו כלום...".

בסגנון אחר: מה שחייבו לבדוק חמץ, אף אם ביטלו, אין זה רק שתקנו חכמים תקנה חכשה משלהם כסייג להדאורייתא, כ"א שהם המשיכו הדין דאורייתא. ז.א. מדאורייתא מוגבל איסור ב"י וב"י רק למצב שלא ביטל, אבל אם ביטל לא חל האיסור, ע"ז אמרו חכמים, שאנו ממשיכים איסור זה גם למצב שאכן ביטל.

וכתבתי שם שבאמת גדר זה מתאים יותר לשיטת הר"ן שטעם הבדיקה הוא שמא לא יבטל בלב שלם. [אף שי"ל כן גם לשיטת התוס'], כי היות ויש חשש שלא יבטל בלב שלם, לכן תיקנו חכמים "שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ", שהחייב בדיקה מדרבנן ה"ז לפי שחשבוהו כאילו לא ביטל, ובמילא אי"ז תקנה חדשה, שאז כל עניינו הוא רק סייג, כ"א זהו כעין דין ביטול דאורייתא.

הנהגה אם נאמר כנ"ל שמה שהתורה נתנה אופן ב' שלא לעבור ב"י וב"י נוסף על הביטול, ה"ז כי אפ"ל מישהו שלא יוכל לבטל בלב שלם - ה"ז מחזק ביותר מה שכתבנו שמה שהחכמים חייבו לכא"א לבער החמץ, נוסף על הביטול מטעם (הר"ן) שמא לא יבטלנו בלב שלם, אין זה דין חדש, כ"א זה ממש המשך א' להדין דאורייתא, כי: מה"ת מי שמרגיש בעצמו שלא יוכל לבטל בלב שלם חייב לבער בחמץ, ושאר בנ"א מוחזקים שאכן יבטלו בלב שלם, והחכמים המשיכו דין זה ממש לכא"א, כי חששו שאפ"ל שגם מי שחושב שאכן יוכל לבטל בלב שלם יכול להטעות את עצמו, ולא יהי' בלב שלם, לכן הכניסו החכמים כא"א בהסוג כאילו שחייב לבער מה"ת. ואף שלפועל אי"צ לבער מה"ת, כי מי שמאמין בעצמו שיהי' בלב שלם, האמינה אותו התורה, מ"מ החכמים חששו כנ"ל, (כמו שהחכמים חששו להרבה ענינים שהתורה לא חששה), ואמרו שגם עליהם חל הדין שצריכים לבער.

ונמצא לפי"ז עומק יותר בהסברא הנ"ל שמה שאמרו חכמים שביטול אינו מספיק וצריכים בדיקה וביעור, אינו דין חדש שלהם, כ"א המשך להדין דאורייתא.



## תשלומי מעשר כספים כשמיצב הפרנסה דחוק [גליון]\*

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע ואב"ד ורב קהילת חב"ד

בודאפעסט, הונגריה

בגליון י (אי"ג) עמ' 43-38 כתבתי בענין זה, וכעת באתי להוסיף כמה דברים, ואף לחזור על כמה נקודות בשביל דברים שנתחדשו בו.

---

\* לע"נ אדמו"ר הרה"ח מרדכי אהרן חיים בן הרה"ח אליעזר הכ"מ. ולזכות יבלח"ט בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

### מיצות נתינת צדקה: חומש מהקרן ומעשר מן הריוח

מצאתי דבר חידוש מה שכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ב'ספר המאמרים תש"י' (עמ' 177): "ושיעור המצוה דמצות מעשר הוא חומש מן הקרן ומעשר מן הריוח", ובשוה"ג העיר שם כ"ק אדמו"ר זי"ע: "בשו"ע יו"ד ר"ס רמ"ט ובש"ך שם הובאו שני אופנים: חומש מקרן והריוח, או מעשר מהקרן והריוח. ומש"כ כאן הוא כנראה הנהגה שנהגו בזה".

### האם "פרנסת עיזמו" פטור מצדקה גם כשמרוויח הרבה

בגליון י' שם עמ' 39 הבאתי דברי ה'ערוך השלחן' דלדעתו הפטור ש"אינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו", אינו אלא "באיש שאינו מרויח רק לחם צר ומים לחץ... אבל האיש שמרויח פרנסתו כבעל בית חשוב שאוכל כראוי לחם ובשר ותבשילין ולובש ומכסה א"ע כראוי - וודאי דחייב בצדקה מעשר או חומש מפרנסתו". ואילו בספר 'צדקה ומשפט' להרי"י בלוי (פ"א סקט"ו) כתב שגם "אדם שפרנסתו אינה מספקת להוצאות רגילות ולפעמים מוותר על דבר הצריך לו" פטור הוא כבר ממצות מעשר (וכ"ש מחומש).

והנה ב'מאמרי אדמו"ר האמצעי - הנחות תקע"ז' (עמ' ס) נאמר: "...כעת אינם יוצאים י"ח מצות צדקה הגם שנותנים הרבה צדקה עד שיעלה לחומש, אך כי הצדקה שנותנים הוא רק מהסך שיש לו אחר כל המלבושי כבוד ותפארת ודירה נאה שעושה לו, ובאמת הם נק' מותרות והוא מחשב זה לחיי נפשו, כי חיי נפשו אינו נק' רק כמו שאמרו בנדרים [צ"ל: בבא מציעא] שנים שהיו מהלכים בדרך וביד א' מהן קיתון של מים אם ישתו שניהם הקיתון מים אזי לא יספיק להם וימותו שניהם בצמא ואם ישתה א' אזי הוא יחי' וחבירו ימות בצמא וארז"ל בזה חייך קודמין לחיי חבירך דהיינו חיותו ממש, אבל לא אמרו זה במלבושי כבוד כו'. ואלו הי' חושב הסך שהולך אצלו על מותרות אזי לא הי' מגיע לחומש הצדקה שנותן...". הרי מדבריו יוצא, שחייב הצדקה מתחיל רק אחרי כל ההוצאות שמוציא האדם בשביל חיי נפשו, אלא ש"כעת" מחשבים המותרות להוצאות המוכרחות, ועל כן "אינם יוצאים י"ח מצות צדקה" שהם כבר מחויבים בזה.

ולכאורה הרי כאן חידוש גדול, דלא רק שאין האדם מתחייב לתת צדקה עד שירוויח יותר מכדי ההצטרפות שלו, אלא אפילו כשמרויח יותר מזה אין הצרכים שלו נכנסים בחשבון הרווח שממנו מפריש מעשר או חומש. ומצאתי עד"ז בשו"ת 'אבקת רוכל' לה'בית יוסף' (סי' ג): "...ומה שירוויחו אין מפרישין מן הרווח רק מה שירוויחו יותר על הוצאתם מאכיל' ושתייה ולבוש ושאר הדברים הצריכין לפיזור ומהמותר יפרישו . . ואחר שהפריש מהקרן יסתחר במעותיו, ובכל חצי שנה יעשה חשבונו ויראה מה שהרויח יותר על כל אשר פיזר בדברים הצריכים לבית כמו שאמר[נו?], ויקח מעשר כמו שאמרנו", וביאר בשו"ת 'בית דינו של שלמה' (קושטא תקל"ה, יו"ד סי' א - נא, א ד"ה ואל השאלה): "ואחשבה לדעת שיצא לו זה ממ"ש הטור בשם רבינו סעדיא [הנ"ל] . . וא"כ אפשר דמשום הכי כתב . . לנכות לו יציאותיו מן הרווח ואח"כ יעשר מן המותר, משום דאינו חייב ליתן צדקה עד שיהיה לו פרנסתו". וראה לקמן שעד"ז כתב גם המהר"ם ברודא.

ברם כבר העיר החיד"א ב'ברכי יוסף' (יו"ד סי' רמט סק"ה) שתשובה הנ"ל שב'אבקת רוכל' ש"ח תתום בסוף התשובה מרן ז"ל נעתקה עם קיצורים קלים ב'שיירי כנה"ג' (יו"ד שם אות א) בשם "הרב מתתיה טריויש בתשובה כ"י", "ואנחנו לא נדע קושטא דמילתא תשובה זו היולדה והמחזיקה מלא [הלא? ] גברא רבא הוא", וב'שירי ברכה' (סק"ב) הוסיף לומר: "והן עתה נטה דעתי שאינה מתורת מרן, ויש לי סמוכות על זה ואין ראייה דחתים עלה מרן כי כזה וכזה עושים המעתיקים כאשר נתברר לי כמה פעמים". אמנם בשו"ת 'לב חיים' (ח"ב או"ח סי' כז) כתב הר"ח פאלאגי על דברי החיד"א: "ולע"ד אחרי המח"ר נראה דהוא מתורתו של מרן הקדוש, ומה גם שחתימתו מוכיח עליה, ומש"כ דעושים המעתיקים כן וכו', זהו על מיעוטא ומיעוטא ולא הוי שכיח הווה ורגיל". ולפלא שלא העירו שלפי הנ"ל יוצא שה'בית יוסף' בתשובתו זו פסק להלכה כהרס"ג, נגד מה שכתב בעצמו ב'בדק הבית': "יש לי על דברי ה"ר סעדיה גמגומי דברים".

ואולי כתב תשובה זו בצעירותו לפני שחיבר את ה'בדק הבית' והשו"ע<sup>1</sup>.

יש להעיר עוד כמה שכתב בשו"ת 'בית דינו של שלמה' שם: "לא ידענא להרב בעל התשובה הנז' אי בר סמכא הוא כי לא נשמע ולא הוזכר בין הפוסקים המפורסמים", אמנם לאמיתו של דבר ודאי שבר סמכא הוא, שהרי רבינו מתתיהו ב"ר יוסף ב"ר יוחנן טרייוויש היה תלמיד הר"ן וראש רבני צרפת בערך בשנים ק"כ-קמ"א, וראה מה שהאריך בשבחו בשו"ת הריב"ש (סי' רעא). לאחרונה נתפרסמה מביאוריו לסמ"ג ב'ישורון' ו (אלול תשנ"ט) עמ' פט-קי, ראה שם עמ' עו-פג לתולדות ימי חייו (אמנם מה שהביא שם עמ' פג: "עד עתה ציינו כל הכותבים בעניינו של רבנו מתתיהו, כי לא נדפס כלום מתורתו", ונעלם מהם התשובה הנ"ל שנעתקה ב'שיירי כנה"ג' על שם רבינו מתתיהו).

אמנם הפוסקים התקשו בחידוש שבתשובה הנ"ל שב'אבקת רוכל'. בשו"ת 'בית דינו של שלמה' שם כתב דאין להסתמך בזה על דברי הרס"ג, "דשאני התם שאין לו יותר על פרנסתו כלל בזה הוא שאמרו דלא מחייב בתורת צדקה ולמעט בפרנסתו משום דחייך קודמין, אבל היכא דיש לו יותר על פרנסתו והותר שיש בו כדי נתינה מעשר על כל הרווח לעולם אימא לך שצריך ליתן מן המעשר לפי חשבון כל הרווח ולא רק על המותר לבד". וראה גם 'ברכי יוסף' שם, ועוד האריכו בזה בפוסקים לדחות את הנ"ל.

אמנם בספר מהר"ם ברודא (שו"ת סי' יד בסופו) פוסק להלכה כדברי התשובה שב'אבקת רוכל' וב'שיירי כנה"ג', ועפ"ז כתב: "שאינו מחויב לצמצם ולקמץ א"ע מצרכי גופו ופרנסתו ביתו בשביל המעשר שקיבל עליו, וחייב המעשר אינו מוטל אלא במה שנשתייר ריוח אחרי כל הוצא[ו]תיו וצרכי אוכל נפש".

(1) ובחפשי בספרי הכללים בענין זה מצאתי בשו"ת 'ויאמר יצחק' להר"י וואליד (ח"ב ב'ליקוטי דינים' שבסופו אות יז): "תשו' מרן הנק' אבקת רוכל חיבר אחר ס' ב", וכמבואר בדבריו בס' הנזכר סי' צ"ג שכ' וז"ל וכבר כתבתי בב"י וכו' ע"ש". ועצ"ע בזה, כי לכאורה כל סימן נכתב בזמן אחר בתשובה לשאלה שנתעוררה אז, ואין להביא ראייה מסימן צג על כל הספר.

ובשונות 'ציץ אליעזר' (ח"י סי' ו' אות ד) כותב שאין בדברי ה'ברכי יוסף' וה'בית דינו של שלמה' "בכדי השג", ולדעתו: "בין אם התשובה היא מהב"י או לה"ר מתתיא טריויש ברור הדבר שגברא רבא אמרה למילתא דא ואין לדחותה בנקל. באופן שעכ"פ לא יצאנו בזה מידי פלוגתא". ולאחרי שמביא (אות ו) גם את דברי מהר"ם ברודא הנ"ל הוא מכריע (אות ז): "ומעתה אני מסכם ואומר דמאחר (ד)דעת רוב הפוס' היא, דמעשר כספים אינו אלא מדרבנן, והרבה סוברים עוד דאינו אלא ממנהגא, לכן מי שרוצה לקבל עליו להפריש מעשר כספים בודאי יכול (אבל) להתנהג כפי הדעה להפריש המעשר מן הריוח לאחר ההוצאה לצרכי ביתו ככל מה שנצרך, ומבלי שיהא לו צורך לצמצם ולקמץ, ויצא בזה שפיר ידי מצות מעשר כספים. אך אם כבר נהג כמ"פ לתת מהריוח ולכלול בזה גם חשבון ההוצאות לצרכי ביתו, וכעת כאשר נודע לו שיש מקילים רוצה לחזור בו ולהתנהג כדעת המקילים, בכל כגון דא יש מקום לומר דצריך התרה על כך".

דברי אדמו"ר האמצעי מורים כדברי המקילים בזה, דגם כשמרוויח הרבה אין הצרכים הבסיסיים שלו נכללים בסכום הריוח שממנו מפריש לצדקה, אבל אין הוא מיקל לנכות גם הוצאות בני ביתו מן חשבון הריוח.

### האם כשאין לו כדי פרנסת עצמו הרי הוא פטור מן המצוה או שהוא ניזון מהצדקה

והנה ב'דברות משה' עמ"ס גיטין (עמ' קיז-קיא מדפי הספר) מעיר הגר"מ פיינשטיין על שינוי ודיוק הלשונות בין דברי הרס"ג שהובאו בטור לדברי הרמ"א, "דלשון הרב סעדיה גאון הוא חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו ולשון הרמ"א הוא פרנסת עצמו קודמת לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו, שהרמ"א מפרש כוונת רב סעדיה גאון שגם באינו מרויח אלא כדי פרנסתו מפריש ממה שהרויח חומש ומעשר לצדקה, אבל אוכל אותם בעצמו מדין קדימה לאחרים, כמו בדין הקדימה לפרנס אביו ואמו כשהן עניים שקודמין לבניו שנקט הרמ"א אחר זה שודאי הוא רשאי להפריש החומש ומעשר לצדקה תחלה ולזון אותם מהצדקה. . אבל לשון הרב סעדיה גאון שבטור היה יותר משמע שהוא פטור לאדם שהוא עני וצריך כל מה שמרויח לכדי חייו ממצות

הצדקה . . ולכן כתב בלשון חייב אדם להקדים פרנסתו לכל אדם ואינו חייב לתת צדקה שמשמעותו הוא לענין עצם חיוב מצות הפרשת צדקה שמי שאין לו אלא כדי פרנסתו פטור ממצוה זו דצדקה".

ולכאורה י"ל דבזה תלוי גם השיעור של פרנסת עצמו, דבאם נאמר דבאין לו כדי פרנסת עצמו הרי הוא ניוון מהצדקה דחייב קודמים, מסתבר לומר דזה רק בעני ביותר שאינו מרויח רק לחם צר ומים לחץ, שאז מתקבל על הדעת שזכאי הוא להיות ניוון מהצדקה, אבל באם נאמר דאפילו באם מרויח הרבה יותר מזה רק כיון שלפעמים חסר לו מההוצאות הרגילות הרי הוא בגדר מי שאין לו כדי פרנסת עצמו, וכי נאמר שבשביל זה הוא זכאי להשתמש בכספי צדקה. אבל באם נאמר שזה פטור מהפרשת המעשר והחומש, הרי זה ניחא כיון שניזון הוא מיגיע כפיו ושלו הוא, ומלכתחילה לא חל עליו חיוב ההפרשה לצדקה (ומסתבר לומר לפי זה דבאם בכל זאת הפריש מעשר או חומש אין הוא יכול להשתמש בו אח"כ להוצאות הבסיסיות שלו, שהרי אין הוא זכאי להשתמש בכספי צדקה וכנ"ל).

והנה כתב אדה"ז בשו"ע (הל' ת"ת פ"ג קו"א סק"א - עמ' תפב במהדורת קה"ת החדשה): "...אבל מי שאינו רוצה להיות מוכתר, [עליו] רק לקיים מ"ע דאורייתא ודרבנן שהן חובה, דלא אשכחן שחייבה תורה לסבול חיי צער (וכמו דפטור בכהאי גוונא משאר מ"ע לחיות חיי צער ולפזר ממונו אפילו למצות שהן חובה...)". ועפ"ז כתב הרמ"ש אשכנזי ב'הערות וציונים' להל' ת"ת (פ"ג עמ' 560-559) להוסיף הסבר בפסק הרמ"א דלעיל: "ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו", בשני אופנים דומים: "...ה"ה לענין מצות צדקה כל שחי חיי צער אינו חייב מן התורה בצדקה. אך י"ל שכונת רבינו [אדה"ז] שע"י קיום המצוה יבוא לידי חיי צער, ולפי זה ה"ה בצדקה אם נתנית הצדקה תביאנו לידי חיי צער נאמר ההלכה דחייך קודמין". אמנם הוסיף: "וצ"ע לומר שעד שיהיה לו כדי פרנסתו בהרחבה . . לא יתחייב בצדקה".

אמנם ע"פ כל הנ"ל אין מקום לצ"ע שלו ואדרבה הדברים מאירים, שהרי נתבאר דפשטות דברי הרס"ג המובאים בטור מורים שעד שיהיה לו כדי פרנסתו לא חל עליו כלל חיוב צדקה, וגם הובא מש"כ בשו"ת 'אבקת רוכל' דצריך להפריש מעשר רק ממה שנשאר לו אחרי ש"פיזור"

לכל הוצאות בני ביתו, וע"פ דברי אדה"ז הדברים מובנים ביותר, שהרי באם יפריש לצדקה לפני שיהיה לו מספיק לכל הוצאותיו הרי הוא יחיה בצער, והרי "לא אשכחן שחייבה תורה לסבול חיי צער", ועל כן לא חל על האדם חיוב צדקה רק אחרי שיהיה לו פרנסה והותר.

### דעת אדה"ז ב'אגרת הקודש' שלא בכל מקרה אמרינן דחייך קודמין

ב'אגרת הקודש' (סי' טז) מאריך אדה"ז לעורר את החסידים שיתרמו לעניי אה"ק, וכתב: "הנה לא נעלם ממני צוק העתים אשר נתדלדלה הפרנסה, ובפרט הידועים לי ממחניכם אשר מטה ידם בלי שום משען ומשענה, וממש לוויים ואוכלים... ועם כל זה לא טוב הם עושים לפי הנשמע אשר קפצו ידם הפתוחה מעודם עד היום הזה ליתן ביד מלאה ועין יפה לכל הצטרכות ההכרחיים לדי מחסורי האביונים... ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו' שהוא דבר השווה לשניהם בשווה לשתות להשיב נפשם בצמא. אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות ובקרה וכה"ג כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכב"ב, ולא שייך בזה חייך קודמין מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני שווה בשווה, כדאיתא בנדרים דף פ' [ע"ב]. והנה זהו עפ"י שורת הדין גמור. אבל באמת גם אם הוא ענין דלא שייך כ"כ ה"ט ראוי לכל אדם שלא לדקדק להעמיד על הדין, רק לדחוק חייו וליכנס לפני ולפנים משורת הדין...".

ודבר ראשון אעיר בזה כמה הערות בלשונות אדה"ז:

א. ב'מראי מקומות, הגהות והערות קצרות' שרשם לעצמו כ"ק אדמו"ר זי"ע העתיק את המלים "לוויים ואוכלים" והשאיר מקום ריק כנראה כדי לרשום שם מקור לשון זה. ויש לציין שזה מופיע בחולין (פד, א): א"ר נחמן: כגון אנו לוויין ואוכלין, ופרש"י: "כגון אנו דאפילו אין לנו הפרוטה עלינו ללוות ולאכול".

ב. ומש"כ "בשר ודגים וכל מטעמים" העיר בפירוש 'הלקח והלבוש' לתניא: "ושחשב בשר לפני הדגים אין זה כסדר אכילתם (כיש נוהגים בזה), אלא רק לפי סדר הא"ב שבשר הוא בבית ודגים מתחיל בד'. ועי' בלקו"ת בהעלותך ד"ה אם את כל דגי הים וז"ל ולכן מנהג

לאכול דגים קודם בשר". אודות ה"יש נוהגים בזה" ראה בספר 'מנהג ישראל תורה' (ח"ב עמ' סה) שכך נהגו הגה"ק ה"ישמח משה' וה'אך פרי תבואה' מליסקא, ראה שם עוד. וכן הוא מנהג סטולין. וראה עוד מה שהאריך לציין בזה הרי"ש גינזבורג ב'התקשרות' (גליון תקמו עמ' 17 ובהערה 7 שם).

ג. ומש"כ: "מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם" הנה ב'מראי מקומות, הגהות והערות קצרות' שרשם לעצמו כ"ק אדמו"ר זי"ע העתיק את המלים "מלבושי - מטעמים", וציין על זה: "לברר [בנוסח] זמירות פולין דשבת", ובהערה 4 ציין המו"ל שהכוונה לפיוט 'יום זה מכובד' של יום השבת, שבו נאמר הלשון: "בשר ודגים וכל מטעמים". אמנם אין זה מסביר מה שהעתיק הרבי גם את ה"מלבושי...". אמנם יש להוסיף ולציין לפיוט 'ברוך א-ל עליון' ליום השבת, שבו נאמר הלשון: "(ב)מלבושי כבוד זבח משפחה"<sup>2</sup>.

### דעת אדה"ז בשיעור הפטור שאז "אינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו"

וחובה עלינו לעיין בדברי אדה"ז ולברר מהו לשיטתו שיעור הפטור שאז "אינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו", שהרי בתחילת דבריו כתב אדה"ז: "ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו' שהוא דבר השווה לשניהם בשווה לשתות להשיב נפשם בצמא. אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות ובקרה וכה"ג כל דברים אלו קודמין...", ומזה משמע שבאם יש כבר לאדם

---

2) גם ב'לקוטי תורה' (בלק עב, ב) הביא אדה"ז מהזמירות למוצאי שבת: "וזהו מה שאומרים במוצאי שבת אל תירא עבדי יעקב כו'". אמנם את הזמירות הללו לא הכניסם אדה"ז לסידורו, ומבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע ('אגרות קודש' חלק יג עמ' ססא): "הטעם פשוט מפני שלא נוהגין לאומרו". עוד כתב בקשר לזה ('ספר המאמרים מלוקט' תשרי עמ' רלט הערה 24): "בכ"מ בדא"ח מבוארים גם (נוסחאות ו)מנהגים שאין נוהגים בחב"ד". ובקשר לזמירות דשבת ראה עוד מש"כ אדמו"ר מוהרש"ב בהגהותיו לסידור 'תורה אור' (עמ' רמה), ובהערה 19 שם, 'תורת מנחם - רשימת היומן' עמ' שכד, 'תורת מנחם' תשמ"ג ח"א עמ' 341, 'היכל הבעש"ט' גליון כ עמ' קנד, 'משמרת שלום' ('הדרת שלום' עמ' 62), זמירות 'אור אש' עמ' ש-שא.

ההצטרפויות הכי בסיסיות שלו הרי הוא כבר מחויב לתרום מכספו לעני, שהרי כבר אינו "דבר השוה לשניהם בשוה". ואכן כן כתב הרמ"ש אשכנזי ב'הערות וציונים' להל' ת"ת (פ"א ח"א עמ' 283): "משמע מלשונו שלענין צדקה כל שיש לו יותר מחיי נפשו ההכרחיים חייב מעיקר הדין לתת לעני שאין לו לחיי נפשו ההכרחיים. ומשמע שכ"ה גם לאחר תקנת אושא דאל יבזבז יותר מחומש".

אמנם לפי זה סיפא לאו רישא, שהרי בהמשך דבריו כותב אדה"ז: "כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכב"ב", הרי דאינו דוחה את הטענה דחיך קודמין רק בנוגע לאלו שיש להם מספיק כסף אף לפזר להוצאות ביד רחבה מאד, ומשמע דאלו שאין להם כסף כדי לפזר למטעמים מיותרים אבל יש להם יותר מפת במלח עדיין הם פטורים "ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו" וכפי שפסק הרמ"א. ויוקשה לנו גם בדברי אדה"ז (ע"ד מה שהעיר בספר 'צדקה ומשפט' דלעיל), שלכאורה מדבר ב'אגרת הקודש' כאן בשתי קצוות, שמתחילת דבריו משמע שכל מי שיש לו יותר מחיי הכרחיים כבר חייב לתרום לעניים, ואילו בסוף דבריו משמע שרק מי שיש לו כסף אף לפזר בשביל מטעמים חייב בצדקה לעניים.

והנה הרמ"ש אשכנזי ב'הערות וציונים' להל' ת"ת (פ"ג עמ' 560) נוטה לומר כפי היוצא מדיוק הסיפא, והוא כותב שם בהמשך לדבריו דלעיל ע"פ דברי אדה"ז "דלא אשכחן שחייבה תורה לסבול חיי צער", שלפי זה "יתכן שגם לדעת רבנו [ב'אגרת הקודש'] צריך לותר על מלבושי כבוד כו', אבל לחיות חיי צער, כדי שיוכל לסייע לעני לחם לפי הטף יתכן ואינו חייב מעיקר הדין. ומשמע מדבריו שגם לאחר תקנת אושא דאל יבזבז יותר מחומש עדיין חייב בכל זה". [ודבריו אלה הפוכים הם ממה שכתב הוא בעצמו בפ"א (והובא לעיל) שרק לחיי נפשו ההכרחיים חיי קודמין].

יש להביא ראיה לזה, שרק מי שיש לו מספיק כסף כדי לבזבז מכספו לבשר ומטעמים חל עליו מצוה הצדקה לעניים, שהרי כתב אדה"ז: "אבל באמת גם אם הוא ענין דלא שייך כ"כ ה"ט ראוי לכל אדם שלא לדקדק להעמיד על הדין", וביארנו לעיל שלמרות שאדה"ז קבע "עפ"י שורת הדין גמור" דלא שייך כאן חיך קודמין, בכל זאת

עדיין ישנם אנשים שפטורים ממצות צדקה כיון ש"מטה ידם בלי שום משען ומשענה, וממש לוויים ואוכלים". ועד"ז פירשו ב'שיעורים בספר התניא' וב'תניא המבואר': "שהמצב שלו דחוק כמו העני שאז ע"פ דין חיך קודמין". אמנם עפ"ז אינו מובן מש"כ אדה"ז: "דלא שייך כל כך האי טעמא", שהרי באם מדובר כאן במי שהמצב שלו דחוק כמו העני הרי אז אינו שייך כלל האי טעמא, שהוא זה "דבר השווה לשניהם בשוה", וא"כ מהו דיוק הלשון שאינו שייך "כל כך", ומשמע דקצת זה כן שייך, והרי עני הוא.

ונראה לכאר דלפי אדה"ז ישנם כאן שלש דרגות בצדקה - דרגא הראשונה: "[ב]דבר השווה לשניהם בשווה לשתות להשיב נפשם בצמא", כלומר במי שמצבו דחוק בדיוק כמו העני, הרי אז ודאי נאמר ד"חיך קודמין", "ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו". דרגא השלישית: במי שיש לו כסף כדי לקנות לבני ביתו בשר ודגים וכל מטעמים, הרי ודאי שע"ז לא נאמר דחיך קודמין, וזה "עפ"י שורת הדין גמור". ובאמצע, בין שני הקצוות הנ"ל ישנה הדרגא השניה: של אחד שיש לו יותר מההצטרפויות הכי בסיסיות שלו, אבל אין לו כסף בשביל מטעמים ודברים מיותרים, בנוגע לזה כותב אדה"ז: "דלא שייך כל כך האי טעמא" שהרי בעצם הוא פטור עדיין ממצות צדקה - אבל פטור זה הוא בהסתייגות קצת, שהרי האדם יכול לדמות לעצמו שהוא מוציא הוצאות רק לצרכי נפשו, אבל לאמיתו של דבר הרי אלו כבר בגדר מטעמים ותפנוקים מיותרים. ודבר זה למדתי לכאורה מהנאמר ב'מאמרי אדמו"ר האמצעי - הנחות תקע"ז' (ראה לעיל), שממנו משמע שלמרות שיש אפשרות לנכות הוצאותיו וכד', אבל זה נותן מקום לטעות "כעת".

והנה אדה"ז ב'תורה אור' (סג, ב בסופו) אומר: "...משפט שעושה האדם בנפשו על מותרות חיי גופו נגד הצדקה. כי הנה ארו"ל חיך קודמין לחיי חבירך ודוקא חיך ממש כמשל הקיתון של מים שאם ישתו שניהם ימותו כו' כדאיתא בגמרא, מה שאין כן המותרות שלך אינן קודמין לחיי חבירך, שאינו בדין שיפנק האדם את נפשו בתפנוקי עלמא וחבירו ימות ברעב ח"ו", וב'מאמרי אדמו"ר האמצעי' (שמות ח"א עמ' קטז) מעתיק לשון הנ"ל שב'תורה אור', ומוסיף: "כי ודאי אינו בדין . . [ש]לא יהא חיי חבירו חשובים יותר מתפנוקי עלמא הם

המותרות שיפנק האדם בהם כמו לבושי כסף והיכלות ופלטרין כו...” - ולכאורה מדובר גם כאן בשתי קצוות, שהתחיל במי שצריך לעצמו בשביל כדי חייו, וסיים במי שמפנק את נפשו בתפנוקי עלמא. ולכאורה גם כאן הכוונה כמבואר במאמרי אדמו"ר האמצעי הנ"ל, שבאם אכן האדם היה מוציא הוצאות רק לצרכי נפשו אפילו לא הכי הכרחיים, ואוכל לשובע וכדומה, הרי ודאי שאז חייו קודמין, אבל "אינו בדין שיפנק האדם את נפשו בתפנוקי עלמא וחבירו ימות ברעב ח"ו".

### דרגות השונות של נתינת צדקה לפי אדמו"ר האמצעי

ובענין זה מצאתי אריכות מה שכתב אדמו"ר האמצעי ב'תורת חיים' (שמות עמ' קעג, ד-קעד, א), הוא כותב [וחילקתי את דבריו לקטעים-קטעים, להקל על הקריאה]:

“...הגם שבאה הצדקה מחמת ר"ר [=רחמים רבים] ביותר להחיות רוח שפלים ויכול להשפיע כל אשר לו שלא ישאר לחיי עצמו כלום, הנה הרי אמרו ע"ז להיפך דחייך קודמי' לחיי חבירו ואין זה דין ודת התורה להניח חיי עצמו כדי להחיות חבירו, כמו שא' שנים שהיו מהלכים בדרך ואין לא' רק קיתון א' של מים ישתו שניהם ימותו בצמא כו' ע"ז א' חייך קודם לחיי חבירך. ולכאו' זהו נגד מדת הצדקה שהיא לרחם על חבירו יותר מעל עצמו.

אלא צ"ל שיש חילוק בזה, דדוקא בענין חיי עצמו שצריך לחיות נפשו בלבד הוא שקודם לחיי חבירו ואין בזה דין הצדקה שימות הוא ברעב או [ב]צמא ויחי' לחבירו, אבל בבחי' המותרות על חיי נפשו כגון שיאכל לשובע או שיתענג במעדנים בבשר ויין ובבגדי כבוד ובפיזור הון על כו"ז [=כסף וזהב] ומרגליות וכלי יקר ובנין היכלות ופלטרי' ולהתגדל בהרחבה, ע"ז ודאי עיקר דין הצדקה שיניח כל המותרות על חיי נפשו ויתן לעניים להחיות רוח שפלים בלחם ולבוש, כי ודאי הרי חיי נפש חבירו קודם לבחי' הוצאו' המותרות שמוציא על עצמו ובניו. וא"כ צריך אדם לבא בדקדוק וחשבון ומשפט על כל מה שמוציא הוצאה יתירה על חיי נפשו המצומצם שזהו חלק העניים הצריכי' לפיקוח נפשם להחיותם ואין זה שלו כלל וצריך ליתן הכל לצדקה.

(אע"פ שבדין הצדקה לא יבזבו יותר מחומש, דאל"כ לא ימצא מי שיהי' לו עושר וברכה לחיות חיי ריוח מאחר שגם העשירים צריכי' לחיות חיי צער כעני כו'), אבל בנפשו יהי' בעיניו כעני שא"צ רק להחיות את נפשו והמותר על חיי נפשו חיי חבירו קודם, וכמו אברהם כו' (כמ"ש במ"א) שאברהם הי' מותר בעצמו והכל נתן לעניים)

אבל זה ודאי אינו בדין עכ"פ שיהי' האדם מתענג בתענוג או"ש [=אכילה ושתייה] ולבוש יקר ובית גדול ופיזור רב על מותרות כמרגליות וקישוטי היכלות ופלטרי' ולהתעדן בתפוקי עלמא וחבירו ימות ברעב, ולא יהי' חיי חבירו יקר' וחשובים בעיניו יותר מתענוגי' הגשמי' שיתענג בהם להרחיב לבו.

וכאשר יתבונן האדם וירגיש בחיי נפשות העניים הרי ודאי ידקדק ע"ע במדת הדין ומשפט בנפשו היטב הדק שלא יסתפק ויוציא רק על מה שצריך מן ההכרח לחיי גופו וב"ב בצמצום ולא יוציא בחי' מותרות כלל, רק מה שיוותר על סיפוק צרכיו יתן לצדקה להחיות רוח שפלים שהוא פיקוח נפשות או לדבר מצוה רבה כהספקת ת"ח והוצאת בניו לת"ת ומצות פ"ש [=פדיון שבויים] ועל מצות הכנסת כלה וכה"ג.

וא"כ הרי צדקה זו היא באה במקום השפע' המותרות, וזהו עיקר מצות הצדקה שתלוי' במניעת המותרות, דמי שמתנהג בגד[ו]לות להוציא על מותרות גוזל בזה חיי העניים שהי' נותן כ"ז לצדקה ומי שממעט המותרות ונותן לצדקה זהו שנק' בעל צדקה כידוע. ונמצא שעיקר בחי' הצדקה תלוי בבחי' משפט שהוא הדקדוק על עצמו לספק א"ע בצמצום כדי הצריך לחיותו בלבד שנק' משפט כמו יכלכל דבריו במשפט, וא"כ המשפט וצדקה הכל א'..."

עכ"ל אדמו"ר האמצעי.

---

3) והעיר ע"ז הרה"ת חיים רפפורט: "לא הבנתי הטעם שנתן לתקנת חז"ל בזה, דלכאורה מאי איכפת לן אם לא יהיו עשירים, וע"ד טענת ר"ע (זבים פ"ב מ"ב): אין אחריות זבים עליכם". וי"ל שכוונת אדמו"ר האמצעי לומר שכיון שגם ע"פ תורה קיים מושג של עושר ומרובה נכסים, ורבי מכבד עשירים ורבי עקיבא מכבד עשירים (עירובין פו, א), למרות שלא יחדל אביון מקרב הארץ (דברים טו, יא), על כן מוכרח לומר שאין העשירות נוגד את ההלכה.

דברי אדמו"ר האמצעי נאמרו באריכות גדולה, ואנסה לסכם את דבריו כפי הבנתי, ואיפה שאפשר אשתדל להשתמש בלשונו של אדמו"ר האמצעי בעצמו:

(א) אמרו חז"ל דחייך קודמים לחיי חברו, ועל כן בענין חיי עצמו שצריך לחיות נפשו אין זה דין ודת התורה להניח חיי עצמו כדי להחיות חברו, וודאי שהוא קודם לחיי חברו, ואין בזה כלל דין הצדקה שימות הוא ברעב או בצמא ויחיה לחברו.

(ב) בדין הצדקה תיקנו חז"ל שלא יבזבז יותר מחומש, ומותר לו לאדם להתענג במעדנים בבשר ויין ובבגדי כבוד ובפיזור הון על כלי יקר ובנין היכלות ואינו חייב לתרום מיתר כספו (שנשאר לו לאחרי שבזבז חומש לצדקה) לעניים אפילו לדבר מצוה רבה כהספקת ת"ח והוצאת בניו לת"ת ועל מצות הכנסת כלה.

(ג) ודאי אינו בדין שיהיה האדם מתענג בתענוג אכילה ושתייה ולבוש יקר ובית גדול ופיזור רב על מותרות וחבירו ימות ברעב, ולא יהיה חיי חברו יקרים וחשובים בעיניו יותר מתענוגים הגשמיים שיתענג בהם להרחיב לבו. ומשמע שכיון שמדובר בחיי חברו שלא ימות ברעב, על כן ראוי (כי "אינו בדין" לכאורה אינו לשון של חיוב ממש) שאדם יתרום את הכספים שהיה מפזר למותרות ותפנוקים כדי להציל חיי חברו, אבל יכול האדם לאכול לשובע ולהוציא בשביל הוצאות גופו וב"ב שלא בצמצום. ודרגה זו אינו צריך התבוננות וכדומה, וזה ההנהגה הראויה לבזבז יותר מחומש בשביל הצלת חיי חברו. הן אמת שבדברי אדמו"ר האמצעי אינו מפורש שתורם הרבה יותר מחומש נכסיו, אבל לכאורה זהו הבנת כללות דבריו. היה אפשר לומר שדרגא זו אינו אחת המדריגות של נתינת הצדקה, אלא שזה מטעמי פיקוח נפש ולא תעמוד על דם רעך, אבל לא נראה לומר כן, שהרי באם כך למה אין זה רק בגדר ראוי ולא חיוב גמור, ומכאן שגם הצלת נפשות שע"י כסף נכלל בגדרי ובכל פרטי דיני הצדקה.

(ד) ראוי לו לכל אדם לאחוז במדתו של אברהם אבינו, שאברהם היה מותר בעצמו והכל נתן לעניים, ובנפשו יהיה בעיניו כעני שא"צ רק להחיות את נפשו והמותר על חיי נפשו חיי חברו קודם, ולא יסתפק ויוציא רק על מה שצריך מן ההכרח לחיי גופו וב"ב בצמצום

ולא יוציא בחי' מותרות כלל, רק מה שיותר על סיפוק צרכיו יתן לצדקה להחיות רוח שפלים שהוא פיקוח נפשות או לדבר מצוה רבה וכנ"ל.

גם בדרגא ד' כמובן תורם האדם את כל נכסיו, הרבה יותר מחומש, והחילוק בין דרגות ג' וד' הוא: (1) שבדרגא זו אפילו לא "יאכל לשובע", "ויוציא רק על מה שצריך מן ההכרח לחיי גופו וב"ב בצמצום", וכל השאר מחלק לעניים. לא כן בדרגא הג' שהאדם יכול לאכול לשובע ולהוציא בשביל הוצאות ב"ב שלא בצמצום. (2) בדרגא ג' תורם האדם את כל כספו בשביל הצלת חיי חבירו, ובדרגא הד' הוא תורם את כל כספו לא רק להצלת חבירו ("להחיות רוח שפלים שהוא פיקוח נפשות") אלא גם "לדבר מצוה רבה כהספקת ת"ח והוצאת בניו לת"ת ומצות פדיון שבויים ועל מצות הכנסת כלה וכה"ג".

ולאחרי כל זאת ראוי להשוות את כל הדרגות הנ"ל לדברי אדה"ז ב'אגרת הקודש', ש"עפ"י שורת הדין גמור" הרי ב"אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות ובקרה וכה"ג כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וכב"ב", ולכאורה נראה שזה מתאים לדרגא ה-(ג) בדברי האדמו"ר האמצעי, שהרי י"ל שב"אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות ובקרה" הכוונה לצרכים הכי בסיסיים של העני שבלעדם ימותו חלילה הוא ובני ביתו, וא"כ צ"ע למה כותב אדמו"ר האמצעי ש"אינו בדין" והרי ע"פ אדה"ז הרי זה חיוב גמור. ואולי גם "אינו בדין" של אדמו"ר כוונתו שאינו מתאים לדין ולהלכה והוא חיוב גמור.

ועצ"ע בכ"ז.



## בן א"י הבא מהארץ לחו"ל באמצע יו"ט שש"ג [גליון]

הרב משה מרקוביץ  
תושב השכונה

בגליון האחרון (עמ' 117) דן הרב צבי רייזמן שי' בנידון בן א"י הבא מהארץ לחו"ל באמצע יו"ט שש"ג (שלא על מנת לחזור), האם

חלה עליו קדושת יו"ט או שכיון שלא חלה בתחילת היום שוב אין חלות קדושת יו"ט באמצע היום, ומביא מדברי כמה פוסקים בדורנו בענין זה.

ובין דבריו מביא, שיש שכתבו שאין להביא ראיה מהדין דגר שטבל בשבת חלה עליו קדושת שבת, כי התם הוה מצוה דאורייתא משא"כ יו"ט שני של גליות הוי מדרבנן בלבד, ומביא על זה מ"ש הר"י ענגל (באתון דאורייתא אות י') שאיסורי דרבנן הם איסורי גברא בלבד. ודוחה סברא זו, כי הר"י ענגל עצמו באתון דאורייתא שם כותב שזהו רק באיסורי דרבנן שהם תקנות ללא יסוד מן התורה, משא"כ איסורים המבוססים על חששות של דברי תורה, כגון דמאי שהוא חשש טבל, שם אמרין דהוי איסור חפצא. ומזה דן גם לעניננו, שיו"ט של גליות הוא מצוה דרבנן שיסודה בדאורייתא, משום ספיקא דיומא.

ויש להעיר בזה, שדבר זה אינו בדוקא, כי יש הסוברים שבזמן הזה דליכא ספיקא דיומא, ולהלכה ב' קדושות הן, הרי אין זה אלא מנהג או מצוה דרבנן משום "הזהרו במנהג אבותיכם" (עי' אנציק' תלמודית כרך כג ערך יו"ט שש"ג עמוד יא-יג), ועל כן יש מקום לומר דלית ביה איסור חפצא.

עוד מביא שם מדברי הרב כשר ועוד להביא ראיה שקדושת היום חלה לא ע"י שקיעת החמה דליל שבת ויו"ט אלא ע"י חשבון הגברא, מדברי המדרש לענין שמש בגבעון דום, שהסיבה שלא שקעה החמה הוא כדי שלא יחללו את השבת, ודן בזה מכמה פנים. ויש להעיר על זה מדברי מהר"ל מפראג בגבורות ה' שכאשר עמדה השמש בגבעון הרי בשאר העולם המשיכו המזלות לשמש כסדרם.\*

ולא באתי אלא להעיר.

(1) ראה בזה בלקוטי שיחות ח"ח פ' נשא שיחה ג'

\* ראה בענין זה בס' ימות המשיח בהלכה חלק שני סי' לט. המערכת.

## שיעור שתיית ד' כוסות [גליון]

## הרב פנחס קארף

## משפיע בישיבה

בגליון האחרון (עמ' 95) מקשה הרב א.א. בשו"ע אדה"ז סי' תעב ס"ב שבתחילה כתב אדה"ז "צריך לכתחילה לשתות רוב הרביעית בבת אחת" ואח"כ ממשיך וכותב "ולכן אין ליקח כוס שפיו צר מפני שלא יכול לשתות רביעית בבת אחת", והסתירה פשוטה שבתחילה כותב "רוב רביעית בבת אחת" ואח"כ כותב "רביעית בבת אחת".

ומתרץ שזה שכותב "רוב רביעית" זה קאי על ג' כוסות ראשונות, שאותם די לשתות רוב רביעית, משא"כ זה שכותב שהכוס צ"ל כזה שיוכל לשתות "רביעית בבת אחת" זהו בשביל כוס הרביעי, שצריך לשתות כל הכוס.

אבל אינו מובן תירוצו כי זה שצריך לשתות בכוס הרביעי כל הכוס, הוא בשביל שיוכל לברך ברכה אחרונה, ולא משום חיוב ארבע כוסות, וא"כ למה צריך לשתות כל הכוס בבת אחת?



## פשוטו של מקרא

## הסדר בנגעים

## הרב וו. ראזענבלום

## תושב השכונה

בפרשת מצורע כתוב: "זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק" (יד, נד). "ולצרעת הבגד ולבית" (שם, נה). "ולשאת ולספחת ולבהרת" (שם, נו).

וצריך להבין למה לא נכתב "ולשאת ולספחת ולבהרת" תיקף אחר פסוק ראשון, שהרי נתק, שאת, ספחת, ובהרת הם כולם נגע אדם. ואין להם שום שייכות לנגע בגדים ובתים. ואם כן למה הפסיק הכתוב באמצע נגע אדם - בנגע בגדים ובתים.

ולמה אין רש"י מפרש זה.

והרמב"ן כתב, וז"ל: "זאת התורה לכל נגע הצרעת, הוא צרעת השחין והמכוה. הזכירם בכאן תחלה מפני תדירותן. ואחרי כן הזכיר הנתק שהוא ג"כ מצוי ואחרי כן הזכיר צרעת הבגד והבית ואחרי כן אמר ולשאת ולספחת ולבהרת הם הנגעים הראשונים שפתח בהם אדם כי יהי' בעור בשרו וגו' ובכל מקום יאחר הבהרת בעבור שהוא העזה והקשה שבכולן" עכ"ל.

ולא הבנתי דבריו: א) איך מתורץ השאלה הנ"ל, במה שכתב: "ולשאת ולספחת ולבהרת הם הנגעי' הראשונים שפתח בהם אדם כי יהי' בעור בשרו". ב) זה שכתב שמה שנאמר "לכל נגע צרעת" כוונת הכתוב לצרעת השחין והמכוה, זה גופא צריך להבין. למה באחת לא פירש הכתוב שחין ומכוה בפירוש כמו שאר הנגעים. ובאמת זה שאלה גם לפירוש רש"י. ועוד לפי דבריו "שלכל נגע הצרעת" קאי רק על שחין ומכוה, ואינו הקדמה כללית לכל הנגעים כמו שמשמע לכאורה בפשטות, למה נאמר "לכל (נגע הצרעת)". הרי המדובר לפי דבריו רק בנוגע לשחין ומכוה, ואיך מתאים על זה תיבת "כל". ג) זה שכתב: "הוא צרעת השחין והמכוה, הזכירם בכאן תחלה מפני תדירותן". אם כן למה לא הזכירן תחלה בפרשת תזריע.



## שונות

**עושה נשיא (בפרט) דין וחשבון על עצמו [המשך]**

**הרב פרץ בראנשטיין**

**תושב השכונה**

בגליון יב (א'טו) כתבתי שכ"ק אדמו"ר לכאורה מביא תורת הבעש"ט שאדם פוסק על עצמו "שלא מדעתו" ע"י פסקו "מדעתו" על חבירו, שהוא רק בנוגע לנשיאי ישראל והבאתי כמה דוגמאות מאדמו"ר מהרי"צ (שפסק על אביו אדנ"ע ועל מרדכי היהודי) וגם מפסק רב על בית מדרשו של רבינו הקודש. והבאתי מה ששאל הרב

א.י.ב.ג. (ראש המערכת דקובץ זה) ש"הלשון ונפרעין מן 'האדם' משמע דקאי על כל אחד ואחד", (שם ע' 88). וכדי לענות שאלתו עיינתי עוד בענין זה וכדלקמן:

אין הכי נמי שדברי הבעש"ט בכש"ט (הוספות סי' קי"ג) שייכים לכל אחד מישראל. אבל לפי ביאור הרבי בלקו"ש ח"ד ע' 1207 הטעם למה דוקא פוסק אדם על עצמו ולא נפסק דיניו מן השמים מובן השייכות המיוחדת לנשיא בישראל דוקא וז"ל:

לכאורה איז ניט פארשטאנדיק, פארוואס דארף בית-דין שלמעלה אנקומען צום פסק דין פון דעם מענטשן, און זיי פסק'נען ניט אפ אליין דעם דין. איז דער טעם אויף דעם: יעדער איד איז א "חלק אלקה ממעל ממש", און אין יעדן "חלק" פון אן עצם איז דאך פאראן דער עצם, כמאמר הבעש"ט: "כשאתה תופס במקצת מן העצם אתה תופס בכולו", ד.ה. אז אן "עצם", איז אין יעדער טייל פון אים, געפינט ער זיך מיט זיין גאנצע עצמות. ובמילא קען קיינער אפילו מלאכים הכי עליונים, ניט האבן קיין שליטה איבער א אידן. כל-זמן ער אליין פסק'נט ניט אפ דעם דין אויף זיך אליין קען עס קיינער ניט פסק'נען, ווייל קיינער האט ניט קיין שליטה איבער אים. אדרבה, א איד מצד זיין עצם איז ער מושל ושליט אויף אלע ענינים עליונים ותחתונים, וואס דערפאר הייסט יעדער איד מיטן נאמען "ישראל" "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל", אז א איד איז א בעל הבית און געוועלטיקט איבער מלאכים ("אלקים") און "אנשים". עכ"ל.

ולפי דברי קדשו הנ"ל מובן למה מובא ענין זה לגבי נשיאי ישראל במיוחד. שמן השמים כביכול אין כח לפסוק נגד רצונו של יהודי עד שהאדם עצמו עושה "דין וחשבון" ופוסק על עצמו, נובע מזה שכל יהודי הרי הוא "מושל ושליט" עד כדי כך ש "א איד איז א בעל הבית און געוועלטיקט". ולכן יש לזה שייכות מיוחדת לנשיא שבישראל דהיינו המושל ושולט בפועל שאין עליו אלא ה' אלוקיו. דאצלו הרי כ"ש וק"ו כביכול אי אפשר לבית דין של מעלה לפסוק עד שהנשיא עצמו עושה דין וחשבון על עצמו.

ולכן בלקו"ש ח"ו ע' 382 הערה 4 כותב הרבי "והוא ע"ד המסופר בשמואל ב,יב (הובא בליקוטי מהר"ן סי' קי"ג)". כי בשמואל ב' שם

משמע שענין זה שייך לנשיא במיוחד. שמסופר שם איך שדוד המלך "פסק" שבן אדם שגונב השה יחידי של חבירו הרש מגיע לו משפט חמור: "ויחר אף דוד באיש מאד ויאמר אל נתן חי לה' כי בן מות האיש העושה זאת. . . ואת הכבשה ישלם ארבעתים", ולכן פסק נתן הנביא שמגיע לדוד אותו דין על מעשה אורי' בפרט מצד זה שעשה הקב"ה דוד למלך ישראל. עיין שם פסוקים ז-י: "ויאמר נתן אל דוד אתה האיש כה אמר ה' אלהי ישראל אנוכי משכתיך למלך על ישראל. . . ואתנה לך את בית ישראל ויהודה. . . מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע בעיניו את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאישה ואותו הרגת בחרב בני עמון. ועתה לא תסור חרב מביתך עד עולם. עקב כי בזתני ותקח את-אשת אוריה החיתי להיות לך לאשה". דהיינו שנתן הנביא אומר לדהע"ה שפסקו של דוד על חבירו מגיע לדוד במכש"כ מצד זה שדוד הוא הנשיא שנתן לו הקב"ה כל "בית ישראל ויהודה". דהיינו שתורת הבעש"ט נוגע לנשיא במיוחד.

ולהעיר שבלקו"ש ח' ו מביא הרבי מראה מקום מליקוטי מהר"ן (שמביא תורת הבעש"ט הנ"ל) ולא מסמן הרבי לכתר שם טוב עצמו. ואולי יש לומר שמסמן כ"ק אדמו"ר לליקוטי מהר"ן דוקא (ספר שכמעט אינו מובא בלקו"ש) כי הלקוטי מרה"ן מביא ראיה לתורת זקנו הבעש"ט ממעשה דוד המלך עם אורי' ללמד שיש שייכות מיוחד לענין "נפרעין מן האדם. . . שלא מדעתו" לנשיא בישראל כמו דהע"ה.

ולפועל בכל המקומות שמצאתי אחרי חפוש מביא הרבי תורת הבעש"ט הנ"ל דוקא בקשר לנשיא ולדוגמה: לקו"ש ח' כ"א ע' 277 (אדה"ז בנוגע יום הילולא שלו). תורת מנחם (תשכ"א ג) ע' 74 (המרגלים שפסקו על הנפילים וז"ל: "וכיון שהמרגלים היו נשיאי ישראל שכל נשיא כולל את שבטו..."). תורת מנחם תשמ"ג (ב' דר"ה) ע' 27 ("וי"ל. . . פסק דינו של הרה"צ מברדיטשוב בנוגע לתוארים הנ"ל שבישע"י הוא גם פס"ד בנוגע לתוארים הנ"ל שבתורות ומשלים שלו"). שיחות קודש תשמ"ח ח' ג' ע' 412 ("דערפאר קומט דוקא רבי עקיבא און זאגט "והדין דין אמת" און "יש להם על מה שיסמוכו" ווארום. . . דארף ער אליין זיין דער וואס פסק'נט אפ דעם דין לגבי זיך. . . כידוע הורת הבעש"ט אין דערויף"). ועיין עוד בדוגמאות שהביאתי בגל' יב הנ"ל.

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת וכו' ר' שלום דובער ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת וכו' ר' יהושע הי"ד

ליין

נפטר כ"ה ניסן ה'תשכ"ח

ולעילוי נשמת

זוגתו מרת פרידא בת הרה"ח ר' אלתר אליעזר ע"ה

נפטרה ט' תמוז ה'תש"ס

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם

הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת רבקה נעמי

ויר"ח

מרת חנה ליבא ובעלה התמים ר' פנחס לו

דוד, מנחם מענדל, שלום דובער, לוי,

שניאור זלמן, חי' מושקא ופריידא

התמים ר' שלום דובער וזוגתו מרת אסתר

מרים חי', פריידא מלכה ומנחם מענדל

התמים ר' יעקב יהושע וזוגתו מרת מרים גיטל

מסעודה, אסתר פריידא, שלום דובער ושירה ליבא

התמים ר' תנחום זאב וזוגתו מרת מרים ברכה

שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

ליין

לעילוי נשמת  
הילדה מנוחה רחל ע"ה  
בת יבלחט"א הרה"ת ר' יצחק יהודא שי'  
בוימגארטען  
נלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' חיים מרדכי אייזיק

ב"ר שלום ישראל ע"ה

**חדקוב**

עסק בעניני חנוך הרבצת התורה וחיזוק היהדות

ובעד הרחבת לימוד דא"ח

דאג לטובת אחב"י בכל רחבי תבל

למעלה משבעים שנה

שימש בתור מזכיר מיוחד

של כ"ק אדמו"ר הרי"ץ לעניני חנוך

מנהל "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך"

ראש מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויור"ר ועד אגודת חסידי חב"ד העולמי

מצביא ראשי של חיילי המלך חינוך והדריך אותם

דוגמא חי' ומופתית להתקשרות והתבטלות אמתית

זכה לקירוב וחיבוב מיוחד מרבובינו נשיאנו

ומסור ונתון להם בכל נימי נפשו

נפטר ג' אייר ה'תשנ"ג

**ת.נ.צ.ב.ה.**



נדפס ע"י נכדו

ר' לוי שיחי' וזוגתו מרת מרים חנה תחי'

ומשפחתם שיחיו

**חדקוב**

לזכות החתן התמים  
הרב לוי יצחק שיחי' ניו  
והכלה מרת איטא שתחי' ראסקין  
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום שני כ"ח ניסן ה'תשע"א  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות  
הוריהם  
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת נחמה שיחיו  
ניו  
הרה"ת ר' פייבל וזוגתו מרת חי' שיחיו  
ראסקין

לזכות

הילד בנימין זאב הכהן שיחי'

בן שרון רבקה תחי'

לרפואה שלימה וקרובה תומ"י ממש



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לזכות

ידידנו הנעלה והחשוב

השקדן המפורסם

עדין הנפש

איש חי ורב פעלים

התמים

ניסן שי' דייטש

יה"ר שימשיך להצליח בהצלחה רבה ומופלגה

בלימוד התורה נגלה וחסידות

ובעבודה שבלב זו תפלה

מחיל אל חיל

מתוך אושר ושמחה תמיד כה"י



נדפס ע"י

חבריו התמימים

אה"ת - מיאמי

לזכות

הרך הנולד שיחי'

לרגל הולדתו

ביום שני כ"ח ניסן ה'תשע"א

ולזכות הוריו

הרב לוי יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו

שכממן

ולזכות

הילד שמואל הלוי שיחי'

לרגל היכנסו בכריתו של אאע"ה בשעמומ"צ

ביום שני ז' ניסן ה'תשע"א

ולזכות הוריו

הרה"ת ר' אליהו שלמה הלוי וזוגתו מרת בלומא שיחיו

גורביץ

יה"ר שהוריהם ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו