

קובץ

# הערות

# וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לח

גליון יג [אלף-קבה]

ב' אייר

ש"פ תזריע-מצורע

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושבע לבריאה

מאה וחמשה עשר שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב' אייר – ש"פ תזריע-מצורע תשע"ז  
גליון יג [אלף-קכה]

# תוכן הענינים

## תורת רבינו

- 5 ..... בהלכה למושה מסיני לא שייך מחלוקת.....  
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 10 ..... הגדה ארבע כוסות למי שמזיקין לו.....  
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 18 ..... ההוכחה מומרוז על חיים מחוץ לכדור הארץ.....  
הרב יהודה ליב אלטיין
- 20 ..... היכן היו משתחווים אליבא דרבנן?.....  
הרב לוי יצחק ראסקון
- 21 ..... ידיעה אינה מכרחת את הבחירה.....  
הרב נחום וילהלם
- 23 ..... הבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ.....  
הרב ישכר דוד קלוזינר
- 28 ..... דעת רבינו בסידור מכירת חמץ כשיש חשש שהמוכרים יטלו ממנו בפסח.....  
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 29 ..... "נתינת חולה שאמר תנו".....  
הרב מנחם מענדל רייצס
- 31 ..... בהערת רבינו "דרך הש"ס לקצר".....  
הרב יוסף יצחק אלפרוביץ
- 33 ..... הקורא לרבו בשמו.....  
הרב משה מרקוביץ
- 34 ..... אחד מן החכמים יודעי העיתים.....  
הת' ישראל שמעון פרץ יהודה ניסילעוויטש

## נגלה

- 37 ..... כזית בכדי אכילת פרס באכילת קרבן פסח.....  
הרב חיים רפופרט

- 40 ..... מצות זכירת יציאת מצרים באמירת שירת הים  
הרב מרדכי פרקש
- 45 ..... דין הסוטה שנושאות ונותנות בה המוזרות בלבנה  
הרב פרץ בראנשטיין

## חֲסִידוֹת

- 46 ..... כמה הערות בספר התניא  
הרב וו. ראזענבלום
- 48 ..... אלקים מסתיר על הוי' (גליון)  
הרב משה מרקוביץ
- 49 ..... גילוי עצמותו לעת"ל (ב)  
הת' שלום מייערס

## רמב"ם

- 51 ..... כמה הערות ברמב"ם  
הרב מאיר אליאני
- 52 ..... זמן הביעור בערב פסח שחל בשבת  
הרב בנימין אפרים ביטון
- 57 ..... ברכה על הלל דר"ח ועל המנהג לשי' הרמב"ם  
הת' מרדכי יאיר שחט

## הלכה ומנהג

- 62 ..... בענין גניזה בצילום על גבי צילום  
הרב יעקב אהרן סקוצ'ילס
- 67 ..... אכילת לב של בהמה ועוף, קשה לשכחה  
הרב אלי' יוחנן גורארי'
- 69 ..... הנוסח "ואהבתך לא תסור"  
הרב מאיר צירקינד
- 71 ..... עד שהי' נתון תחת הכר ולא נמצא דם תחת הכר לדעת אדה"ז  
הרב מנחם מענדל מרזוב
- 74 ..... בדין חמץ שעבר עליו הפסח  
הרב נחום זאייאניץ
- 76 ..... קנין משיכה לרשות הרבים  
הרב שבתאי אשר טיאר

# פשוטו של מקרא

78 ..... שעייר החטאת. הרב שרגא פייוול רימלער

## שונות

80 ..... שלש תמיהות (גליון) הרב יעקב יהודה ליב אלטין

81 ..... פי' הר"ת "כמ"ש" הנ"ל

82 ..... ראש דברך אמ"ת הרב בנימין אפרים ביטון

83 ..... שני בניסן - מאמור ד"ה סמוכים לעד הרב מיכאל א. זליגסון

85 ..... היום יום – שלהי חדש אדר שני וחדש ניסן הנ"ל

### הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ אמור ה'תשע"ז  
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', י"ג אייר ה'תשע"ז

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים און

קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

# תורת רבינו

## בהלכה למשה מסיני לא שייך מחלוקת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חכ"ז פ' שמיני א' מביא הגמ' שבועות (טז,ב): "כמה שיעור שהיי' פליגי בה ר' יצחק בר נחמני כו' חד אמר כמימרי' דהאי פסוקא וחד אמר כמויכרעו לסיפא וכל בית ישראל רואים וגו'" ומביא גם הירושלמי (יומא פ"ג ה"ג) דפליגי בשיעור השתחוואה עיי"ש, ובסעי' ו' מקשה וז"ל: דלכאורה צריך להבין וויבאלד אז אלע שיעורים זיינען הלכה למשה מסיני ווי דער רמב"ם זאגט (הל' מאכלות אסורות פ"ב הי"א, פי"ב ה"ב), און אין הלכה למשה מסיני איז ניטא קיין מחלוקת (הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות ד"ה החלק השני הם, רמב"ם הל' ממרים פ"א ריש ה"ג) ווי איז שייך א מחלוקת אין דעם שיעור שהי' אדער השתחוואה? ועכצ"ל אז דאס וואס די שיעורים בנדו"ד זיינען הלל"מ איז דאס נאר בכלל אז עס דארף זיין שהי' כדי שיעור השתחוואה, אבער וואס דער שיעור השתחוואה איז - לא נתפרש, און דערפאר איז אין דעם שייך א פלוגתא עיי"ש.

ועי' בחי' הגרי"ז על מסכת יומא (דף כו,א, בדפי הספר) שהקשה בהא דאיתא ביומא פ,א, אמר ר"א האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבוא בי"ד אחר וירבה בשיעורין (ונמצא דלפי אותו בי"ד פטור מלהביא חטאת והוה חולין בעזרה) ולכאורה צ"ע דהרי שיעורים הם הלמ"מ ואיך יוכל בי"ד אחר לרבות בשיעורים, וצ"ל דבההלכה נאמר רק עיקר השיעור של כזית אבל אם יהי' כזית גדול או קטן או בינוני בזה לא נאמר הלל"מ ושפיר יוכלו בי"ד אחר לחדש הלכה בענין זה עכ"ד, וזהו ע"ד המבואר בהשיחה דאף שהי' הלל"מ שהשיעור הוא כחפץ מסויים או כמעשה מסויים, מ"מ אכתי שייך פלוגתא בהשיעור עצמו של החפץ [כזית גדל או קטן וכו'] או של המעשה [השתחוואה קצרה או ארוכה וכו'] ומצינו עוד אופנים בביאור ענין זה.

(ב) במס' הל' למשה מסיני' להג"ר שלמה רפאל יהודא ליאון (נדפס בשנת תצ"ד, ואח"כ בס' דברי סופרים ח"א, ולאחרונה נדפס מחדש עם הערות וצינונים) בתחילתו, ביאר בנוגע לפלוגתות בשיעורים, שהשיעורים נאמרו לו למשה בדרך

כלל ולא פרט לו הקב"ה כל שיעור ושיעור על איזה ענין קאי דבאוכלים יש מהם בכזית ויש מהם בכותבת ויש מהם כביצה, ובטומאה יש כזית וכשעורה וכעדשה, ולענין שבת יש גרוגרות כו' והחכמים אח"כ לפי שכלם כו' הבינו איזה שיעור קאי לאיזה דבר, וזהו מה דמצינו דפליגי בשיעורים, דפליגי על איזה ענין קאי שיעור זה, דבאיזה איסור אכילה בעינן כזית ובאיזה כותבת כו' (ראה במשנה ביצה פ"א דפליגי ב"ש וב"ה בנוגע לשיעור בל יראה בחמץ אם כזית או ככותבת) עיי"ש שהאריך בזה, ומביא רא"י ממ"ש הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"ה ה"ב: "אעפ"י שהשיעורים כולם הלמ"מ הם אמרו חכמים תחילת ברייתו של אדם כזית לפיכך שיעור טומאת בשרו כזית", ולכאורה כיון דזהו הלמ"מ למה הוצרכו טעם בזה? ולהנ"ל ניחא דטעם זה גילה לחכמים דשיעור הכזית שייך בטומאת בשר האדם כו' עכ"ד, וזהו באופן אחר מהנ"ל, דלא פליגי על עצם השיעור אלא פליגי אלא איזה שיעור קאי על איסור זה.

ג) בשו"ת חוות יאיר סוף סי' קצ"ב, ומהר"צ חיות בתורת נביאים פ"ד מאמר תורה שבעל פה ע' קטז (שהאריכו שם בענין זה) ביארו דכוונת הרמב"ם שלא מצינו מחלוקת בהלמ"מ היינו שאין מחלוקת בעיקר הדבר שזה יאמר טמא וזה יאמר טהור, או אסור ומותר, כשר או פסול, אבל בנוגע להפרטים של הלמ"מ שפיר שייך דפליגי, ז.א. דכל כוונת הרמב"ם הוא דאם אחד אומר שכן הוא הלמ"מ כגון מותר או אסור וכו' וידעינן בבירור מהו ההלכה, לא שייך מחלוקת בזה, אבל בפרטי הדברים שייך שם מחלוקת עיי"ש עוד.

#### ההלמ"מ שנשתכחו

ד) והגרי"ז שם תירץ גם באופן אחר, דבגמ' שם אמר ר' יוחנן שיעורים ועונשין הלמ"מ ותניא נמי הכי שיעורין של עונשין הלמ"מ, אחרים אומרים בי"ד של יעבץ תקנום והכתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר אלא שכחום וחזרו ויסדום, והביאור הוא דהת"ק וריו"ח סב"ל שלא נשתכחה ההלכה של שיעורין מעולם, ואחרים סברי דהלכה של שיעורים הרי הם מכלל ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה כמבואר בתמורה ט"ז, אלא שהחזירן עתניאל בן קנז בפלפולו.

והנפק"מ בזה הוא דאם לא נשתכחה ההלכה כלל של שיעורים ויש לנו ההלכה עצמה המקובלת מסיני לא יוכל שום בי"ד לחלוק בזה ולחדש בזה דבר, אבל אם עצם ההלכה נשתכחה ורק דבי"ד של יעבץ חזרו ויסדום ה"ה ככל הדברים שנתחדשו ע"י בי"ד עפ"י מדות שהתורה נדרשת בהם שאפשר לבי"ד אחר לסתור דבריהם, ובמילא ה"נ לענין שיעורין אף שעצם השיעור הוא הלמ"מ מ"מ כיון שעצם ההלכה

מפי השמועה נשתכחה ורק שבי"ד של יעבץ החזירום בפלפולם ע"י המדות שהתורה נדרשת בהן שפיר שייך שבי"ד אחר יחלוק ע"ז. ולפי"ז י"ל דר"א דאמר צריך שיכתוב לו השיעור סב"ל כאחרים דבי"ד של יעבץ תיקנום ובמילא לשיטתו שפיר אפשר שבי"ד אחר יבוא ויחלוק עליהם.

וזהו גם כוונת הרמב"ם בדודאי דבר שהוא קבלה מפי השמועה לא שייך בו מחלוקת כלל, דלא שייך מחלוקת אלא בדברים שלמדים מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן או שנלמדים מסברא, אבל שיעורים אף שיעיקרם מהלכה אבל כיון שעצם הקבלה נשתכחה ורק דבי"ד של יעבץ חזרום מתוך פלפולם שייך שבי"ד אחר יחלוק עליהם לרבות בשיעורים כו'.

ולפי תירוצו הב' יוצא דרבי יוחנן ורבנן (ביומא פ,א) סב"ל דשיעורין הן הלכה למשה מסיני שמעולם לא הי' בהם שכחה, ולכן לדידהו באמת אי"צ לכתוב השיעור שלא שייך לומר דבי"ד אחר יחלוק ע"ז וירבה השיעור דבדבר שהוא הללמ"מ לא שייך מחלוקת, אלא דר' אלעזר חולק וסב"ל דשכחום ובי"ד של יעבץ חזרו ותיקנום, דהיינו עפ"י הי"ג מדות שהתורה נדרשת, דאף שמעיקרא הי' זה הללמ"מ אבל כיון שנשתכחו בימי אבלו של משה כמבואר בתמורה טז,א, והחזירן עתניאל בן קנז ע"י פלפולו דהיינו ע"י י"ג מדות, לכן רק לדידהו צריך לכתוב השיעור כיון דבי"ג מדות שייך מחלוקת, וביאר בזה מה שמבואר בירושלמי פאה פ"א וחגיגה פ"א דר"א וריו"ח חולקים עיי"ש, ולכאורה למה צריך לומר דפליגי? אבל לפי הנ"ל ניחא, דלריו"ח דשיעורין לא נשכחו מעולם לא שייך בהם מחלוקת ולכן אי"צ לכתוב השיעור, ועי' גם בחי' הגרי"ז תמורה טז,א, שכ"כ, וכן הנצי"ב במרומי השדה יומא שם ובקדמת העמק בריש ס' שאילתות אות ו', ולפי"ז ביאר כל הני מקומות שמצינו בש"ס דפליגי בהלכה למשה מסיני דאין זה סותר לדברי הרמב"ם, דלפי הנ"ל צריך לומר שהן רק באותן הלכות שהחזירן ע"י י"ג מדות, דאף דבעצם הם הללמ"מ (ונקראים כן) אבל כיון שהם מיוסדים על י"ג מדות שייך בהם מחלוקת והם בגדר דברים הנלמדים בי"ג מדות דשייך בהם מחלוקת, וכגון בצרורות דלרבנן הילכתא גמירי דהוה חצי נזק וסומכוס חולק וסב"ל דהוה נזק שלם, כי חולק עפ"י הי"ג מדות.

ולכאורה אכתי קשה לפי ריו"ח דכיון דסב"ל דשיעורין לא נשכחו מעולם איך שייך פלוגתות בשיעורים דב"ש סב"ל חמץ בכזית וכו' וב"ה חולק? ואולי אפ"ל בזה דגם תירוצו הב' סב"ל מ"ש במס' הל' למשה מסיני הנ"ל דשייך מחלוקת לאיזה דבר נאמר שיעור זה כי השיעורים נאמרו לו למשה בדרך כלל וכו', וא"כ אפ"ל דבזה לא מייירי הגרי"ז דכנ"ל פשוט דשייך בזה מחלוקת, והוא איירי לאחור שכבר ידעין

שיעור מסויים באכילה וכו' כגון כזית, אם בי"ד אחר יכול לחלוק ולומר שצריך כזית יותר גדול וכו' וכהך דיומא שם, דבזה כתב תלוי לפי ריו"ח או ר' אלעזר.

ואדה"ז בקונטרס אחרון הל' נדה סי' קפ"ז אות ט"ז הביא דברי המשאת בנימין (סי' מז) דשיעורי המשנה (נדה סד, ב) [בבתולה שהגיע זמנה לראות דם כמה לילות נותנין לה להחזיקם בדם בתולין, דב"ש אומרים נותנין לה לילה הראשון, וב"ה אומרים ארבע לילות] הם שיעורין מן התורה, והקשה עליו אדה"ז וז"ל: גם מה שכתב המשאת בנימין שם דשיעורי המשנה הם מן התורה, צריך עיון גדול, דכל הנגי שיעורי היכא רמיזא באורייתא. ולומר שהם הלכה למשה מסיני גם כן דוחק גדול, שהרי לא נמנו בכלל הדברים שהם הלכה למשה מסיני. ועוד שנחלקו בית שמאי ובית הלל ובהלכה למשה מסיני אין בה מחלוקת לפי דעת הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות עכ"ל, ולכאורה למה אין לומר גם הכא כפי שנתבאר בהשיחה שהי' הלל"מ שיש שיעור של זמן מסוים דמחזקינן ליה בדם בתולין, אבל פליגי בהפרטים מהו שיעור הפרטי? ועוד דמאי שנא הכא מפלוגתא ב"ש וב"ה בריש ביצה לענין בל יראה ובל ימצא מהו השיעור שעוברים עליו, אף ששיעורין אלו ודאי הם הלל"מ ויל"ע.

הלל"מ אין לו רמז בקרא ואין להוציא מדרכי הסברא

וכיון דאתינן להכי יש להקשות על תירוץ הב' של הגרי"ז, דהרי הרמב"ם בהקדמתו בפיהמ"ש הגדיר הענין דהלל"מ דזהו "כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו וא"א להוציא מדרכי הסברא עליו לבדו נאמר הלל"מ" היינו דדברים אלו שהם הלל"מ אי אפשר להוציאם ממקרא או ע"י הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, וא"כ קשה דאיך שייך לומר דהלכה למשה מסיני הוחזר ע"י י"ג מדות?

אמנם לכאורה יש להקשות כן גם בתמורה שם דאיירי שם גם אודות הלכות למה מסיני שנשכחו ואח"כ קאמר דעתנא אל בן קנז החזירן ע"י פלפול, וקשה דהרי כתב הרמב"ם כנ"ל דההלכה למשה מסיני אין לו רמז בקרא וכו'?

אבל הגמ' תמורה לא קשה, דעי' שם שבתחילה מביא דשלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, ואח"כ מביא עוד דבשעה שנפטר משה רבינו לג"ע אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך אמר לו רבי כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר כו' מיד תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספקות כו' במתניתא תנא אלף ושבע מאות קלין

וחמורין וגז"ש ודקדוקי סופרים כו' אמר רבי אבהו אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו כו' עיי"ש, והנה לפי מ"ש הרמב"ם דהלל"מ אין לו רמז במקרא כו' עכצ"ל דעתניאל בן קנז החזיר רק אלו האלף ושבע מאות קלין וחמורין וגז"ש כו' שהם נדרשים ב"ג מדות במילא שפיר ה' יכול להחזירן, אבל לא קאי על ג' אלף הלכות דלעיל כיון דבזה לא שייך לדרוש י"ג מדות וכ"כ בחי' החת"ס גיטין ס,ב, (ומטעם הנ"ל דבהלכה למשה מסיני לא שייך י"ג מדות) ועי' גם בספר המצות להרמב"ם בשורש ב' שנקט בהדיא שעתניאל בן קנז החזיר רק האלף ושבע מאות קלין וחמורין כו' וי"ל דלשיטתו קאי דאי אפשר לומר דקאי על הלכה למשה מסיני עצמה דבזה לא שייך י"ג מדות (וראה בס' הדרת קודש יהושע פט"ו ועוד), וראה גם מאירי ריש אבות ע' 17 דנקט ג"כ שהחזיר אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגז"ש וכו', וא"כ לא קשה כלום על הרמב"ם מתמורה, משא"כ ביומא אי נימא כהנ"ל דגם לפי ר"א ה' שיעורין הלל"מ א"כ איך שייך לומר שהחזירן מתוך פלפולו?<sup>1</sup>

ולפי"ז לכאורה צ"ל דהא דסב"ל לאחרים בנוגע לשיעורים דבי"ד של יעבץ חזרום לדעתם לא ה' זה הלל"מ מעיקרא, ונמצא דדברים אלו שמבואר בהם שהם הלל"מ ודאי הם רק מפי השמועה ולא הוחזרו ע"י עתניאל בן קנז, ונמצא לפי"ז דאי אפשר לתרץ כנ"ל דלכן שייך בהם מחלוקת כיון דהוחזרו ע"י י"ג מדות, דאם הוא הלל"מ ודאי הוא מצד השמועה בלבד, ואה"נ בנוגע לדעת ר"א דצריך לכתוב השיעור י"ל דלשיטתו לא היו שיעורים הלל"מ אלא לכתחילה נלמד ע"י י"ג מדות ולכן שייך בהם מחלוקת שבי"ד אחר יבוא וירבה כו' אבל אכתי אינו מתורץ בכל הני דברים שמפורש בהם שהם הלל"מ.

עוד יל"ע דלפי מה שפירש הגרי"ז ביומא שהחזירן עפ"י י"ג מדות מה שייך קושיית הגמ' מהא דאין נביא רשאי לחדש דבר הרי כאן איירינן ב"ג מדות? ולכאורה משמע מזה שכוונת הברייתא דבי"ד של יעבץ החזירן ע"י נבואה וע"ז שפיר מקשה מהא דאין נביא רשאי וכו' ומתרץ דזהו רק לחדש, משא"כ כאן כיון ששכחום מותר לנביא להחזירם ע"י נבואה וראה עד"ז מגילה ב,ב, לגבי צופים

1) ועי' בתוס' סנהדרין לו,א, בד"ה כולהו מובא גם בלקו"ש חכ"ג ע' 194 בהערה שם וכן ברש"י ותוס' תענית ד,א, וברש"י יהושע טו,טז, דסבירא להו שהחזיר גם ההלכות שנשכחו, ולכאורה צריך לומר שהם חולקים על הרמב"ם הנ"ל דהלכה למשה מסיני אין לו רמז בקרא וכו' ולכן שפיר שייך לומר שהחזירן ע"י פלפולו, אבל לדעת הרמב"ם אין לומר כן.

מנצפ"ך אמרום עיי"ש<sup>2</sup>, אבל יל"ע מה שייך בי"ד של יעבץ שהוא עתניאל בן קנז כמ"ש רש"י שם לנבואה?

ויש לפרש כמ"ש הגר"י ענגל בגליוני הש"ס שם, שהגמ' מקשה על אחרים דבי"ד של יעבץ תקנום - דמשמע מזה שהשיעורים נתחדשו ע"י בי"ד של יעבץ - מהא דאלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, ומביא מ"ש הפנ"י בר"ה טז, ב, בתוד"ה תוקעים, דלאו דוקא שאין נביא רשאי לחדש, רק שאין החכמים יכולים לחדש מטעם שהי' שייך גם משעת מ"ת ולא חששה לו התורה, ומוסיף הגר"י ענגל שכן מסתבר דאטו נביא כתיב והרי נאמר רק אלה המצוות והכוונה רק אלה המצוות אתם חייבים ולא מה שיחודש אח"כ וזולת מה שתיקנו חכמים משום גדר בדבר שנשתנה לפי הזמן וכן בתקנות כמגילה וחנוכה כו' לא שייך חידוש כו' עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דקושיית הגמ' היא דאיך שייך לומר שהשיעורים נתחדשו ע"י בי"ד של יעבץ ולפני זה לא היו שיעורים אלו הלא אי אפשר לחדש זה? ומתרץ שבאמת כן היו שיעורים אלו גם מעיקרא שנלמדו ע"י הי"ג מדות כו' אלא שנשתכחו, ובי"ד של יעבץ חזרו ותקנום ע"י הי"ג מדות, דבזה שפיר שייך לדרוש מ"ג מדות, ואכתני יל"ע בזה יותר.



## הגדה ארבע כוסות למי שמזיקין לו

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בענין קיום מ"ע כשבא עיי"ז לידי חולי

בגליון העבר כתבתי להעיר על הערת הרבי בהגדה בענין קדש, ולאחרי עיון נוסף נראה לבאר באו"א: הבאתי בגליון הנ"ל את דברי הרבי בהגדה פיס' קדש וז"ל: "קדש. בכל יו"ט חייב בקדוש מדברי סופרים, וכשחל בשבת הרי יש לו ג"כ עיקר מן התורה - מוסיף עליהם בלילה זה, שהוא אחד מארבעה כוסות שהן מצוה מד"ס בליל פסח. ולכן: א) אינו מקדש על הפת. ב) אין אחר מוציא אותו ידי חובתו (שו"ע

2) ואי נימא כן אין להקשות לפי הרמב"ם שכתב דהל"מ אי אפשר להוציאו בסברא ואין לו שום רמז בקרא והכא מבואר שהחזירים? כי בנבואה שפיר שייך לגלות הלכה למשה מסיני ורק ע"י י"ג מדות אי אפשר,

רבינו סתע"ב סכ"ב). ג) דוחק עצמו לשתות ד' כוסות אף שמזיקו או שצריך למכור כסותו (גדרים מט, ב. פסחים צט, ב) " (ואח"כ הביא עוד ב' חילוקים, כמובא שם).

והבאתי לדקדק בזה דעפמ"ש בשו"ע אדה"ז שם (בסי' תע"ב סכ"א וסכ"ב): "מי שאינו שותה יין כל השנה מפני ששונאו או שמזיקו אף על פי כן חייב לדחוק את עצמו לשתות ד' כוסות כמו שאמרו חכמים על רבי יהודה רבבי אילעי שהיה שותה ארבע כוסות של פסח ואח"כ היה צריך לחגור צדעיו עד עצרת (ובסכ"ב) אבל קידוש של שאר ימים טובים ושבטות אין צריך לדחוק את עצמו לשתות הכוס אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר כמו שנתבאר בסי' ער"ב מה שאין כן בארבע כוסות של פסח שאף בני הבית שהן שומעין הקידוש וההגדה מבעל הבית אף על פי כן חייב כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות דרך חירות" לכ' יוצא דב' חילוקים אלו חד הם, דזה שצריך לדחוק את עצמו הוא משום שאין אחר מוציא יד"ח, ולמה חילקם הרבי לב' חלוקות? וגם הנה ב' חילוקים אלו, שדוחק עצמו או מוכר כסותו, שלכאו' הם ב' דינים שונים (הן בש"ס והן בשו"ע אדה"ז שכ"א מהם דין בפנ"ע ובמקום בפנ"ע), מצרפם הרבי ביחד ולא כתבם כב' חילוקים (אף שדוחק עצמו ואין אחר מוציא חילק לב' חילוקים, כנ"ל)? וגם הבאתי לדייק בדברי אדה"ז גופא בשו"ע שם, דצ"ב מה שחילק ב' סעיפים אלו לשנים, ולכ' נראה שהם המשך א'?

### אם הדין דצריך לדחוק עצמו הוא דוקא בד' כוסות או בכל המצוות

הנה מפשטות הל' משמע דדין זה דצריך לדחוק עצמו הוא חידוש מיוחד במצות ד' כוסות, ולכ' כן הוא המשמעות בשו"ע ודאדה"ז שם.

ולכאו' כן משמע בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רל"ח, דלכ' זהו מקור הדין בשו"ע) שכ' "שאלת עוד מי שאינו שותה יין כל השנה מפני שמזיקו או שנאו, מהו שיעשה כל הסדר על הפת כמי שאין לו יין שעושה הסדר על הפת כמו שכתב הרב בהלכות? תשובה מסתברא שכל שיש לו יין צריך לדחוק את עצמו ולשתות. וכדעבד רבי יהודה בר אלעאי דלא הוה שתי חמרא ושתי ארבע כסי ואמר וחוגרני צידעאי מפסחא ועד עצרתא, וכרבי יונה דגרסינן בירושלמי רבי יונה שתי ארבעה כסי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד עצרתא רבי יודה בר אלעאי שתי ארבעה כסי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד חגא. והא דרבי יהודה בר אלעאי אית נמי בגדרים (פ"ז דף מ"ט ב). ואף על פי שמי שאין לו יין עושה סדרו על הפת אין דנין אפשר משאי אפשר". ומשמע דלמד מזה דין מיוחד בד' כוסות. וכ"ה בשע"ת (או"ח סי' תרצ"ה סק"ב מסידור עמודי שמים): "ועיין בסידור עמודי שמים שכת' שאביו הגאון ז"ל היה נוהג

בימי בחרותו לקיים המימרא כפשוטו, ומי שהוא חלש בטבעו (או שמשתטה עד שאפשר שיבא עי"ז לידי מעשה או דברים שלא כהוגן) אין לו לשתות יותר מדאי וראיה לדבר ריב"א ודוק עכ"ל, וכוונתו במ"ש ריב"א הוא ר"ת ר' יהודה בר אילעי ר"ל שר"י בר אילעי אמר בירוש' דלא שתי אלא מפסחא לפסחא וחוגרני צדעי כו' משמע דבפורים לא שתה כיון ששתייתו היה מזיק לבריאת גופו, ומפורש דסב"ל דהך דין הוא רק לענין ד' כוסות.

ואף שבגמ' נדרים שם "הימנותא בידיא דההיא איתתא, אי טעימנא אלא קידושא ואבדלתא וארבעה כסי דפסחא", א"כ דחק עצמו גם לקידוש והבדלה, הרי החידוש דמזיקו שמעינין רק לענין ד' כוסות, דרק הם גרמו היזק בפועל.

אך אי"ז ברור דאפשר דמה דילפינן מר' יהודה בר' אלעאי לענין ד' כוסות, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, דכן הוא בכל המצוות וכ"ש במצוות דאורייתא. וזה תלוי במה לכאו' יש לדון בשאילה כללית אי יש חיוב לקיים מ"ע במקום שע"ז יחלה ויפול למשכב (ובמקום סכנה פשיטא דאין חיוב, והשאילה הוא במקום ספק סכנה). ומה דהרמב"ם הוצרך ב' טעמים להא דפקו"נ דוחה מ"ע דמילה (ואם אפי' חולי דוחה מ"ע אין בזה חידוש) אין ראי', דאפ"ל דעשה שיש בה כרת שאני. ומצינו לכ' שנחלקו בזה הפוסקים האחרונים, כדלהלן.

#### הדעות של הפוסקים אי חיוב במצוות הוא אפי' כשיחלה עי"ז

והנה בהא דנפסק בשו"ע (סי' תע"ב ס"י) "מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו, או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות, לקיים מצות ארבע כוסות", כ' במ"ב (סקל"ה, על מאי דקתני מפני שמזיקו) "ר"ל שמצטער בשתייתו וכואב בראשו מזה ואין בכלל זה כשיפול למשכב מזה", והיינו דפשיטא לי' דאפי' בד' כוסות, דקתני להדיא דחייב לדחוק עצמו אע"פ שמזיקו, אין החיוב במקום שיחלה ממש עי"ז.

ובשעה"צ (סקנ"ב) כ' "כן נראה לי פשוט, דאין זה דרך חירות<sup>3</sup>. ומדנקט טעמא דאי"ז דרך חירות, דטעם זה הוא טעם מיוחד ששייך רק לענין ד' כוסות וכיו"ב, משמע דנקט בפשיטות דאינו נפטר משום מ"ע אחר ע"י שיבא עי"ז לידי חולי. וכן הביא בקובץ הלכה ורפואה ח"ד ע' קכ"ה, שהביא כן הרב ח"פ שיינברג לדייק כן מדברי המ"ב, וכן הביא שם משו"ת מהר"ם שיק סי' ר"ס שהחיוב לקיים מ"ע הוא

(3) וכבר הק' על דבריו דלענין חירות מאי שנא היזק דמצטער להיזק דחולי, דשניהם אינם דרך חירות.

אפי' במקום שיבא עי"ז לידי חולי, כל היכא דליכא סכנה (ולמד זה במכ"ש מד' כוסות), ועי' עד"ז בשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' רי"ט (קטע המתחלת ומצאתי).

לאידך, הביא שם משו"ת בשמים ראש (סי' צ"ד) דאין חיוב מ"ע במקום חולי (והביא מהא דחולים ומשמשיהם פטורין מן הסוכה, וזהו נוסף על הפטור דמצטער מטעם תשבו כעין תדורו<sup>4</sup>, דהא במצטער הפטור הוא רק בעצמו ולא במשמשיו, אבל חולי פטור הוא ומשמשיו, הרי דהוי פטור בפנ"ע ולא דין מיוחד בסוכה (ועי' בארוכה בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג סל"ב)) וכ' "להכי נקט חולה שאב"ס למילף מיני' בעלמא דהתורה לחיים ניתנה ואין זה דרכי נועם" (והוסיף דהוי גם עוסק במצוה להברות גופו). וכן הביא (מבשמים ראש הנ"ל) בכף החיים סי' תע"ג סקפ"ח (לענין אכילת מרור). וכ"כ באג"מ ח"א סי' קע"ב, ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ז סכ"ג: "שבכלל הדעת נותנת שעבור קיום מ"ע או ל"ת בשוא"ת אין חיוב לעשותם או לקיימם אם אפילו שכתוצאה מזה יחלה רק בחולי שאיב"ס, וכדנבאתי בכזאת בספרי שו"ת צ"א ח"ב סי' מ"ג בשם ספר בנין שלמה, וכן בספרי החדש שו"ת צ"א

---

4) ועי' בברכ"י סי' תע"ב (אות י'): "הרב ראש יוסף הקשה דמצטער פטור מן הסוכה ומכל המצוות, ואיך חייב בד' כוסות מי שמזיקו. והוא ז"ל תריץ תירוץ דחוק ודרך דרש, עש"ב. ולק"מ דדוקא גבי סוכה אמרו דמצטער פטור מן הסוכה, והיה טעמו דתשבו כעין תדורו, וכמ"ש התוס' בסוכה דף כ"ו, הא בשאר מצות דלית לן פטורא מקרא כי סוכה דכתיב תשבו, חייב המצטער, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. והכי משמע מ"ש הרמב"ם פ"ד דתפילין דין י"ד מצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן. וכתב מרן בכ"מ משם ה"ר מנוח וז"ל, אף על גב דבשאר מצוות אמרינן מצטער איבעי ליה ליתובי דעתיה, הכא שאני משום הסח הדעת, עכ"ל. אלמא מצטער בשאר מצות חייב, אלא דתפילין שאני דאסור להסיח דעתו וכמ"ש הרמב"ם. והכי אמרינן פ"ק דכתובות (ו ב) אלא מעתה טבעה ספינתו בים הכי נמי דפטור, אלמא א"ר אבא בר זבדא אבל חייב בכל המצוות, ואף לדעת אב"י התם דבטרדה פליגי, מ"מ מודה אב"י דאינה הלכה וטרדה דרשות חייב. ואף דהתם איירינן בטרדה מבחוץ ולא שמצטער מצד המצוה, מ"מ נראה דבמידי דלא בעי ישוב הדעת אף מצטער מצד המצוה חייב. וכן משמע קצת ממ"ש עוד מרן בכ"מ שם וז"ל, וכתב עוד מדאמרינן במדרש (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ג) שהיה חושש בראשו לא היה מניח תפילין של ראש, משמע דמצטער פטור מתפילין, ואף שיש להשיב על ראייה זו דשאני התם דהצער היה בא לו מצד הנחת תפילין, מ"מ קצת סמך הוא, עכ"ל. הרי דה"ר מנוח הוכיח דין הרמב"ם דמצטער פטור מתפילין מהא דאתמר בי מדרשא שהצער בא לו מצד המצוה שהיא הנחת תפילין ויהיב טעמא הרמב"ם לפיטורא מפני שאסור להסיח דעתו מהן, אלמא גם במצטער מצד המצוה אי לא בעי ישוב הדעת חייב, ובשגם יש לדחות, כן נ"ל עיקר" (ועייג"כ בספר מצא חן על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ט שיישב בדרך אחרת).

ואפשר דכוונת הראש יוסף להקשות לא מדין מצטער כ"א מדין חולה, וא"כ יסוד חילוקם הוא אם מפרשי הך ד'מזיקין' דנאמרה לענין ד' כוסות דהוי רק כה'מצטער' דסוכה (וכמו דנקט בבה"ל דלעיל), שלפ"ז שפיר הך' הברכ"י, או דהוי בגדר חולה.

חט"ו (שזה עתה ממש הו"ל בע"ה) סימן ל"ו אות ח' ע"ש, ועוד זאת הבאתי בחי"ג סי' ק"א שם בשם היעב"ץ בספר מגדל עוז ח"ג (באבן בוחן פנה א' אות פ"ג) דס"ל דאפילו בזיונא גופא לא מידחי כדי להציל את חבירו מסכנה ורק רשות ומצוה היא גרידא יעו"ש [ויעוין גם בחלקת יואב בקו' דיני אונס ענף ז' ע"ש, ובשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח סי' ר"ס המדובר באי רשאי להחמיר על עצמו כדיעו"ש, ואכמ"ל], ועי' בספר הלכה ורפואה הנ"ל ע' קמ"ז מ"ש הרב משה שטרבוך בזה, שו"ר שהאריך בזה הרבה שם ע' של"ט ואילך וש"נ ובקובץ מבית לוי (ניסן תשנ"ח) ע' נ"ו ואילך. ועי' בנטעי גבריאל על פסח ח"ב פרק צ"ב אות י"א וש"נ ב' הדיעות (לענין מצה), וכן בפסקי תשובות סי' תע"ב (אות ט') הביא ב' דיעות לענין ד' כוסות, ושם בסי' תע"ג (אות י"ט) הביא ב' דיעות לענין מרור, וע"ש סי' תע"ה (אות י') לענין מצה (ומה שש"נ).

#### סברת האומרים דבמצוות אין חיוב אם יבא לידי חולי

והנה בטעמא דמילתא דהסוברים דאי"צ להביא עצמו לידי חולי בשביל קיום מ"ע, עי' באג"מ שם שכ' "שלע"ד אין צריכים להוציאו כי על עשה גם אונס ממון יותר מחומש נחשב אונס לפוטרו ואולי גם בפחות מחומש עיין בסי' תרנ"ו במג"א /או"ח/ סק"ז ובספרי דברות משה על ב"ק סי' פ"ט הערה כ"ח, וא"כ כ"ש זה שעדיף להאדם אף מחומש ממון ויותר שהיה מוציא להתרפא אף כל ממונו שנחשב אונס ממצות עשה דשופר ופטור, וכן הובא ראי' זו משו"ת בנין שלמה סי' מ"ז, וראיתי שהאריך בזה בשו"ת חזון עובדי' על הל' ליל הסדר סי' ד'.

[כלומר: דהרי קי"ל דאל יבזו יותר מחומש אפי' למצוה עוברת (וכמו שפסק הרמ"א (סי' תרנ"ו ס"א בהגה) "ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, א"צ לבזו עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזו אל יבזו יותר מחומש אפילו מצוה עוברת) ואילו מי שחלה ונפל למשכב פשיטא דיכול לתת יותר מחומש נכסיו לרפואת עצמו (וכן מפורש באגה"ת פ"ג" דלא מקרי בזבוז כה"ג מאחר שעושה לפדות נפשו מתעניות וסיגופים. ולא גרעא מרפואת הגוף ושאר צרכיו). ועפ"ז ר"ל דצ"ל דהיכא דהמ"ע יגרום שיחלה אינו מחוייב, דחולי חשיב יותר חמור מחומש נכסיו.

(אך לדין לכ' יש תשובה, דהרי הא דאינו מחוייב לבזו יותר מחומש כ' הראשונים (עי' רשב"א ב"ק ט, ב ועוד) "וזה תימה האין נתנו דמים למצוה עוברת, וכתב הראב"ד ז"ל כדי שלא יבוא לידי עוני ויפיל עצמו על הציבור וכמו שאמרו

עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות וכן אמרו המבזבזו אל יבזבו יותר מחומש שהעוני כמיתה, ומ"מ לא כמיתה ממש", ועכ"פ חזינן דיותר מחומש הוי חשש שיבא עצמו לידי עוני, והוי אונס ממש, ואין ראי' מזה דחולי חשיב אונס ממש, אף דיכול לשלם לרפואתו (ואי יותר מחומש הוי ספק סכנה, הרי מה דמביא עצמו לידי חולי הוי רק ס"ס). ואכמ"ל].

והנה לסברא זו הרי מובן דשאני מצות ד' כוסות משאר המצוות, דהרי בד' כוסות ליכא הדין דאל יבזבו יותר מחומש, דהא תנן ואפי' מן התמחוי ונפסק הדין דצריך למכור כסותו, וא"כ אין הכרח לפוטרו במקום שיבא לידי חולי [ומטעם זה דחו (במקראי קדש לפסח ח"ב סי' ל"ד, ועוד מאחרונים הנ"ל) את הראי' מדברי המ"ב (שהוצרך לטעמא דחירות לפטור מד' כוסות במקום חולי, מכלל דבשאר מצוות מחוייב גם במקום חולי, כי י"ל דהוצרך לזה משום דאל"כ הי' מחוייב בד' כוסות משום שיש בהם חומר מיוחד שהם לפרסומי ניסא ולכן מחוייב אפי' למכור כסותו].

#### שקו"ט בדעת אדה"ז בזה

ומעתה ניחוי אנו מהו שיטת אדה"ז בזה, דמהלשון בסי' תע"ב (סכ"א וסכ"ב) משמע דבכל המצוות צריך לדחוק עצמו, שכ' "מי שאינו שותה יין כל השנה מפני ששונאו או שמזיקו אף על פי כן חייב לדחוק את עצמו לשתות ד' כוסות כמו שאמרו חכמים על רבי יהודה ברבי אילעי שהיה שותה ארבע כוסות של פסח ואח"כ היה צריך לחגור צדעיו עד עצרת אבל קידוש של שאר ימים טובים ושבתות אין צריך לדחוק את עצמו לשתות הכוס אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר כמו שנתבאר בסי' ער"ב מה שאין כן בארבע כוסות של פסח שאף בני הבית שהן שומעין הקידוש וההגדה מבעל הבית אף על פי כן חייב כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות דרך חירות", ומשמע שהחילוק הוא רק בזה שבקידוש של כל השנה אפשר לצאת ידי"ח ע"י אחרים, אבל אילולי כן הי' מחוייב לדחוק עצמו גם בכל השנה.

ובסי' ער"ב (סי"ב) "מי שאינו שותה יין מחמת נדר יכול לקדש עליוב וישתו אחרים המסובין עמו ואם אין עמו אחרים יקדש על הפת ולא על היין או ישמע קידוש מאחרים שמקדשים על היין אבל מי שאינו שותה יין מחמת ששונאו יש לו לדחוק את עצמו לשתות ממנו בקידוש של לילה ולא יקדש על הפת מטעם שנתבאר או ישמע מאחרים המקדשים על היין". ומבואר דבקידוש דכל השנה אם אינו יכול לצאת מאחרים צריך לדחוק עצמו.

ומו"מ יש חילוק, דבסי' ער"ב כ' רק "אבל מי שאינו שותה יין מחמת ששונאו" והשמיט "או שמזיקו" שהזכיר בסי' תע"ב לענין ד' כוסות. ומשמע להדיא כהך שיטה דבשאר המצוות אין חיובה באופן שמזיקו (היינו שמביאו לידי חולי, ומשמע להדיא לכ' דלא כדברי המ"ב, שאינו מחלק בין תרי גווני "מזיקו", דא"כ ה"מזיקו" שרק "מצטער וכואב לו" צ"ל מחוייב גם לענין קידוש, ומשמע ד"מזיקו" שהזכיר לענין ד' כוסות היינו חולי ממש).

[ואף שאין מזה רא' לשיטתו לענין מצוות דאורייתא, דהא י"ל דדוקא לענין קידוש הוא כן, דאף דיש לה עיקר מה"ת מ"מ הרי הקידוש על היין הוא מד"ס, מ"מ רוב הפוסקים שדנים בזה לא ראיתי שיחלקו בזה בין דאורייתא לדרבנן].

ולפ"ז צ"ל דמ"ש בסי' תע"ב סכ"ב "אבל קידוש של שאר ימים טובים ושבתות אין צריך לדחוק את עצמו" וכו', היינו לבאר מה שבד' כוסות צריך לדחוק עצמו אע"פ ששונאו, והטעם שחיוב זה ליכא בקידוש, שאפי' רק שונאו אי"צ לדחוק א"ע, זהו מפני שיכול לצאת יד"ח מאחרים, אבל מה שבקידוש אי"צ לדחוק א"ע היכא שמזיקו (דלא כד' כוסות) זהו מעיקר הדין, דחיוב זה ליכא בכל המצוות כ"א רק בד' כוסות בלבד (ולפ"ז יומתק ג"כ מה שחילק את סכ"א וסכ"ב לב' סעיפים, דהם ב' דינים שונים, דבסעי' כ"א כ' הדין המחודש לענין ד' כוסות, שאע"פ שמזיקו צריך לדחוק עצמו, ודין זה אינו שייך בקידוש דכל השנה, דאינו מחוייב במקום חולי אפי' שאב"ס, ובסכ"ב מבאר החילוק דד' כוסות מקידוש לענין "שונאו", אף שבי"כ הי' צריך לדחוק עצמו לד' כוסות, כי בזה משמיענו עיקר גדר החיוב דד' כוסות דאינו יכול לצאת ידי"ח מאחר, וכמשנ"ת).

[ועי' בדברי אדה"ז בסי' תע"ג (סל"א) "מי שהוא חולה או איסטניס ואינו יכול לאכול מרור טוב שילעוס מעט עד שירגיש טעם מרירות בפיו לזכר בעלמא בלא ברכה וזהו כשאי אפשר לו כלל, אבל חייב אדם לדחוק את עצמו לקיים מצות חכמים לאכול כזית שלם אף אם יכאוב עליו". ולכ' גם משם משמע דאין חיוב היכא ש"מזיקו", ואדרבא שם מפורש רק כאב (דפשוטות זהו פחות מהזיק), ולכ' מזה ג"כ משמע דלא כפי' המ"ב הנ"ל, דפי' דהכוונה ב"מזיקו" לענין ד' כוסות הוא רק לכאב, דהרי רואים שאדה"ז מחלק בהדיא בזה].

### ביאור הערת הרבי לפ"ז

ולפ"ז יומתק היטב הערת הרבי בהגדה הנ"ל, דכלל ביחד הא דדחוק עצמו לשתות ד' כוסות אף דמזיקו עם הא דדחוק עצמו אף שצריך למכור כסותו, לא

מיבעיא אם נימא דזהו אכן סבת הדין (והיינו הטעם שבשאר מצוות פטור היכא שמזיקו הוא משום שאי"צ לבזבז יותר מחומש וההיזק חשיב כמו בזבוז יותר מחומש, והטעם שבד' כוסות צריך לדחוק את עצמו אע"פ שמזיקו הוא משום שצריך למכור כסותו, דאז פשיטא דתרווייהו חד דינא אחד טעמא,

אלא אף אי נימא דטעם שניהם הוא משום פרסומי ניסא (וזה שבד' כוסות צריך למכור כסותו הוא רק ראי' שהוא חמור יותר, וחומרא זה הוא גם טעם דמחוייב היכא שמזיקו, אבל החומרא עצמה שגורם לב' הדינים הוא הענין דפרסומי ניסא), מ"מ כללם הרבי כא' מכיון ששני הדינים – אף שהם דינים בפנ"ע – הם מאותו הטעם, דשניהם הם נ"מ מצד הענין המיוחד דפרסומי ניסא שבד' כוסות.

ונמצא דפירוט וחלוקת האותיות והנ"מ שבהערת הרבי הנ"ל הם לפי הטעמים, וכל נ"מ לדינא שהוא מצד טעם אחר מפורט כאות בפנ"ע (ולהעיר ממ"ש הרמב"ם פ"י מהל' סנהדרין ה"ה). ונמצא דחילוק הראשון – דא"א לקדש בפת – הרי טעמו הוא משום שתיקנו ד' כוסות (ולכן אי"צ ע"ז מקור). חילוק הב', דאין אחר מוציא אותו יד"ח יש לה טעם בפנ"ע, שמביא ע"ז מקור משו"ע אדה"ז, משום שזה גופא הי' אופן התקנה דד' כוסות (שתקנת ד' כוסות גופא הי' אפ"ל בב' אופנים, שע"ז הוא הספק של התוס' בריש ע"פ, וכמובא באריכות בהערה הקודמת וש"נ), חילוק הג' (שדוחק עצמו אע"פ שמזיקו או שצריך למכור כסותו) הוא מצד דין פרסומי ניסא שבד' כוסות, חילוק הד' (דבעי משחשיכה) הוא מצד טעם בפנ"ע, משום דילפינן ד' כוסות ממצה, וכמו שהביא מקור הדברים, ועד"ז חילוק הה', וא"ש מאד.



## ההוכחה ממרוז על חיים מחוץ לכדור הארץ

הרב יהודה ליב אלטיין

תושב השכונה

בשיחת ש"פ דברים תשכ"ט (תו"מ חנ"ז ע' 172 ואילך) דיבר הרבי בענין החקירה האם ישנו חיים מחוץ לכדור הארץ, וז"ל:

"בנוגע לחקירה שנתעוררה לאחרונה – אם יש יצורים, בעלי חיים כו', על הירח . . . השבתי לפלוני<sup>5</sup> ששאל אצלי אודות חקירה הנ"ל, שמצינו מענה על זה בגמרא!

ובכן: דברי הגמרא הם בב' מקומות – במסכת שבועות (לו, א) ובמסכת מועד קטן (טז, א), בפירוש הפסוק שנאמר בשירת דבורה על מלחמת ברק וסיסרא: "אורו מרוז אמר מלאך ה', אורו ארור יושבי", כי לא באו לעזרת ה'" (שופטים ה, כג) – שיש ב' דעות בפירוש "מרוז": "איכא דאמרי גברא רבה הוה, ואיכא דאמרי כוכבא הוה, שנאמר מן שמים נלחמו הכוכבים".

. . . ועפ"ז: לפי הפירוש השני בגמרא ש"כוכבא הוה", עכצ"ל ש"יושבי" קאי על אלו שיושבים בכוכב זה". עכ"ל.

ולכאורה צ"ע, דב' דעות הנ"ל בפירוש "מרוז" מופיעים אמנם כמו"ק שם, אבל בשבועות שם מובא רק הפסוק דאורו מרוז וגו', מבלי להביא ב' הדעות ע"ז (והובאו רק בפ' רבינו חננאל שם).

וביותר צ"ע, דבמכתב מיום כ"ו מרחשון תשכ"ו (נדפס ב'מורה לדור גבוך' ח"ג ע' 90 – תרגום מאנגלית) איתא וז"ל:

"הנני לענות על מכתבך מיום ה-11 בנובמבר, בו אתה שואל שאלות שונות . . . אענה לפחות על כמה משאלותיך, ובייחוד: האם על פי תורה יש חיים על פלנטות אחרות?

בנוגע לשאלה זאת ישנן דעות שונות, ומאחר שזאת לא שאלה בעלת חשיבות מעשית אשר משפיעה בצורה כלשהי על התנהגותו היום יומית של יהודי, אין

(5) אולי הכוונה להמכתב מיום כ"ו מ"ח תשכ"ו דלהלן.

לגביה שום פסק דין כפי שזה בנושאים אחרים שיש בהם עניין מעשי. כך, לדוגמה, אנחנו מוצאים בפירושו של רבנו חננאל (שבועות לו, א) על הפסוק בספר שופטים (ה, כג) אשר לפי דעה אחת ישנו כוכב שאפשר לחיות בו והוא נקרא 'מרוז'". עכ"ל.

ועד"ז במכתב מר"ח אלול תשל"ו (אג"ק חל"א ע' רפו ואילך): "לשאלתו השני' מה אומרת התורה בנוגע אם יש חיים על כוכבי לכת וכיו"ב . . . ולהעיר ממס' שבועות, ל"ו ע"א, בפירוש חכמינו ז"ל על הפסוק אורו מרוז ארור יושבי', שמפרש שם רבנו חננאל שמרוז כוכבא הוא"<sup>6</sup>.

וצ"ע: למה מוכיח מפי' ר"ח בשבועות, ששם מביא הגמ' במו"ק, במקום להוכיח מהגמרא במו"ק עצמו?

[ובפרט שר"ח עצמו במו"ק שם כותב: "והאי דכתיב יושבי', כענין עיש על בני' תנחם (איוב לח, לב)", היינו שהפי' ביושבי' הוא (לא לאלו היושבים על הכוכב, אלא) להכוכבים הקטנים הסמוכים לה, שלפ"ז אין הוכחה כלל מגמרא זו על המציאות דחיים מחוץ לכדור הארץ (וראה בשיחת ש"פ דברים הנ"ל מה ששקו"ט בזה).]

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.




---

(6) וממשיך: "וכמדומה שמובא ג"כ בספר כוזרי השני ("מטה דן") לר' דוד ניטו, ואינו עתה תחת ידי". – לע"ע לא מצאתי הוכחה זו שם, אלא הוכיח (ע' קכח בהוצאת תשכ"ח) שהכוכבים הם עולמות מיושבים ממארז"ל (סוף עוקצין) "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות". לע"ע, מצאתי הוכחה זו (ממרוז) בספר הברית ח"א מאמר ג' פ"ג (מצויין ע"י המו"ל בהערות לתו"מ שם).

## היכן היו משתחיים אליבא דרבנן?

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

לאחרונה הופיעה מחדש [ע"י מערכת הנחות בלה"ק] שיחת שבת הגדול לשל"א, ונתקשיתי בה טובא, ואולי אחד הקוראים יוכל להפיק אור<sup>7</sup> להבין כוונתו הק'.

(א) באות י"ט מביא הפלוגתא בין אבא יוסי בן חנן ורבנן אם היו במקדש שבעה שערים או י"ג שערים. ומפרש שגם לרבנן היו י"ג, אלא שו' מהם היו קטנים. ולכן, מה שהיו משתחיים במקדש י"ג השתחויות, הרי אליבא דאבא יוסי בן חנן היינו כנגד י"ג השערים (כמפורש במשנה תמיד סוף פ"ב). ואילו לרבנן, י"ג ההשתחויות היו כנגד י"ג פרצות שפרצו מלכי יון, וכשחזרו וגדרום "גזרו כנגדם י"ג השתחויות" (שם פ"א מ"ג).

אבל בשיחה ק' הנ"ל קאמר: "לדעת רבנן היו משתחיים רק בשבעת השערים הגדולים, שראיתם היתה מעוררת של התפעלות שהי' מביא לידי השתחוואה בפשוט ידים ורגלים, משא"כ בששת השערים הקטנים...".

ותמה אקרא, היכן מצינו לרבנן השתחוואה כנגד השערים כלל? ואם מצינו כן באיזשהו מקום, אשאל עוד: האם ז' השתחויות הללו הן בכלל י"ג השתחויות שכנגד י"ג פרצות, או שהן בנוסף עליהן, וא"כ אליבייהו יש בסך הכל כ' השתחויות.

(ב) שם אות כ מבאר דעת אבא יוסי בן חנן שה"מְרָאָה" שבכתוב היינו הזפק, ופירוש "בנוצתה" היינו שמסיר גם בני המעים של העוף, והיינו דקאמר אבא יוסי בן חנן "נוטל את הקורקבן עמה".

ולשון השיחה הק': "... כי גם לקורקבן יש שייכות לענין הגזל, להיותו ה'שער' שדרכו עובר המזון (שבא מן הגזל) אל הזפק".

(7) וכאן המקום להודות להרב א. זילברשטיין שליט"א, שליח במכללת איטאקא, על ביאורו הגאוני (בגליון א'קכ"ג) על מה שהקשיתי לאחרונה (בגליון א'קכ"ב) בענין האפשריות שתחול קדושה על מעשה של נכרי.

ולכאורה נפלה כאן שגיאה בידי המניחים. כי כל המכיר איברי העוף בשמותיהם יודע הוא שהזפק הוא בקידמת גוף העוף, מתחת הצוואר, ושם מצטבר המאכל תחלה, וממנו עובר אל המעיים וכו'. הרי שהזפק הוא שער אל המעיים [כולל הקורקבן], שהקורקבן הוא שער אל הזפק.



## ידיעה אינה מכרחת את הבחירה

הרב נחום וילהלם

עיה"ק ירושלים ת"ו

לפי מה שמבאר הרבי במ"א את הרמב"ם, ומתרץ את קושית הראב"ד שהחזירו לאמונה אפשר להבין את הכוונה כאן כי צריך לפצל את השאלה לשני צדדים, א, שאם יש ידיעה כבר קודם איך יהיה בחירה

ב, אם יש בחירה איך יש ידיעה קודם.

ולפי זה כאן הכוונה שצד א' אינה שאלה מעיקרא, ועיקר השאלה הוא צד ב', היינו שלא יתכן לשאול אם יש ידיעה איך יהיה בחירה שהרי אין הידיעה עצמו הוא הסיבה למעשה העתיד רק יש סיבות אחרות וכמו טבעו של האדם בדוגמה של הפסיכולוג, הרי זה רק מבאר איך הפסיכולוג ידע קדם אבל לא שהידיעה הקודמת של הפסיכולוג הוא הסיבה, נמצא שעיקר השאלה הוא איך ידע קודם מאחר שיש בחירה חפשית.

וזה מה שמתרץ הרמב"ם רק את צד ב' שבשאלה שמאחר שנדע בלא ספק שיש בחירה יהיה השאלה.

רק איך ידע קודם? ומתרץ שכבר נתבאר שאין ידיעתו כידיעתינו ולכן אין להשיג איך ידע קודם.

ולפי זה יש להעיר שבאותו קובץ בעמוד 13 יש מי שמבאר את קושית הרמב"ם לפי מה שכתוב בתניא פרק מ"ח שהידיעה מחיה את הנבראים וז"ל: "ולפי"ז מובן בפשטות קושיית הרמב"ם וש"א"ר.

ולכן מוכרח הרמב"ם בה' תשובה שם לתרץ שידיעתו ית' היא לא כידיעתינו, וידיעתו אינו מכרחת את הבחירה, דהיינו שהגם שיודע הכל מקדמותו אין זה מכריח בפועל את מעשיו אף שאין אנו מבינים איך הוא. וכפי שמבואר בדא"ח שהידיעה שלמעלה הוא במקיף (מצד דעת עליון) ואינו נוגע להפנימיות של הנברא".

ולפי הנ"ל הוא אינו נכון לקשר את מה שכתוב בתניא לשאלת ידיעה ובחירה, מאחר ששאלת "ידיעה ובחירה" בהרמב"ם אינו כלל שהידיעה מכרחת את הבחירה, כי אין הידיעה סיבה כלל וכמו שכתב הרס"ג.

ומה שמתרץ הרמב"ם שאין ידיעתו כידיעתינו לא מבאר בזה למה אין הידיעה מכריח את הבחירה אלא הצד הב' אם יש בחירה איך ידע קודם.

ולפי מה שכתוב בתניא פמ"ח יהיה עיקר שאלת "ידיעה ובחירה" צד א' מאחר שהידיעה הוא סיבה ומחיה הכל איך יש בחירה.

ולכן גם מה שקישר הנ"ל את מה שמבואר בדא"ח שהידיעה הוא בבחי' מקיף עם תירוץ הרמב"ם אינו נכון כי התירוץ בדא"ח שהידיעה הוא מקיף בא לתרץ לפי מה שמבואר בתניא פמ"ח שהידיעה הוא סיבה שזהו צד א' של השאלה ולכן התירוץ הוא שאין הידיעה סיבה רק אם יהיה נוסף לזה גם רצון אבל בענין שנגד רצונו אין הידיעה סיבה, וזהו הכוונה שהוא מקיף היינו כי סיבה הוא קשר של השתלשלות שיש התפעלות בגלל הקירוב של הסיבה והמסובב שאחד משפיע על השני, אבל הידיעה שהוא בבחי' מקיף אינו סיבה כי הוא רחוק ורק אם ירצה יהיה סיבה גם מרחוק, אבל מצד כל יכול אם ירצה לא יהיה סיבה ומפורש כ"ז בהמשך תער"ב.

והנה לפי מה שכתב הרמב"ם בתחילת היד החזקה שבידיעת עצמו שהוא סיבת הכל לכן יודע הכל וקשה איך הוא יודע בדבר שאינו סיבה כי יש בחירה זה שואל המהר"ל על הרמב"ם.

ובספר חדש שיצא לא מזמן לאור בשם "יסודות ושורשים בשער היחוד והאמונה" ונמכר עכשו הנה שם בעמוד קפ"ו נמצא ישוב בזה בדרך אפשר.



## הבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ

הרב ישכר דוד קלויזנר  
נחלת הר חב"ד, אה"ק

אודות ספירת העומר בליל ב' דפסח - אם עדיף לאחר תפלת ערבית או לאחר ה'סדר', כתב רבנו הזקן בסידורו: "בליל שני של פסח מתחילין לספור ספירת העומר תיכף אחר תפלת ערבית. אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ. והמקדים לברך ולספור מיד אחר התפלה מוקדם לברכה".

א) יש להבין, לכאורה יש כאן כפל לשון, שבתחלה אומר "בליל שני של פסח מתחילין לספור ספירת העומר תיכף אחר תפלת ערבית", ולבסוף אומר זאת שוב (רק עם הטעם של "מוקדם לברכה") "והמקדים לברך ולספור מיד אחר התפלה מוקדם לברכה", א"כ די שיכתוב אחת מהם בלבד?

ב) יש לדייק מדוע מאריך רבנו הזקן לומר, "שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ", היה די שיאמר "יש לספור אחר הסדר בחוץ לארץ", ותיבות "שגמר כל" לכאורה מיותרות הן?

ג) במה שמסיים רבנו "והמקדים לברך ולספור מיד אחר התפלה מוקדם לברכה", יש להבין מדוע אינו משתמש בלשון רגיל יותר כמו "מצוה מן המובחר", וכמו שכתב בפסקי הסידור בדיני נטילת לולב (לפני הלל): "ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל, אלא לפי שמצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר" וכו' ע"ש?

ד) במה שכתב רבנו "אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ", לכאורה תיבות "שהבא בסוד ה'" מיותרות הן, כי הדבר ידוע שכן הוא דעתם של "גדולי המקובלים הראשונים", א"כ די היה שיכתוב "אך יש מי שאומר שיש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ", ותו לא?

ה) והנה ב'שער הכולל' כאן (פרק מט אות ב) הקשה על מה שכתב רבנו: "אינו מובן, שאין זה דרכו בכל הסדור לכתוב דיעות שונות"<sup>8</sup>? - והיינו, די שיאמר רק "בליל שני של פסח מתחילין לספור ספירת העומר תיכף אחר תפלת ערבית" ותו לא?

ו) עוד מקשה ה'שער הכולל', "גם מ"ש שאינו רק יש מי שאומר, הלא כמה גדולי המקובלים הראשונים כתבו כן?"

וכתב: "ונראה ליישב בזה האופן, דהנה בברכי יוסף ומחזיק ברכה ושו"ת חיים שאל מהרב חיד"א ז"ל קבץ כל החלוקי דיעות בזה אם בני חו"ל יספרו אחר ערבית או אחר הסדר. והמורם מהם שהסוברים לספור אחר הסדר הוא משום שלאחר ספה"ע אזי נחלט ליום חול (כדכתיב ממחרת השבת) איך יעשו הסדר של ליל ב' ומי שבא בסוד ה' ומכוין הכוונות שעפ"י הסוד הוא דבר קשה לקרות ההלל בבהכנס"ס כמו יו"ט ראשון של פסח ואח"כ לספור העומר כמו ממחרת יום הא' שהוא יום חול ואח"כ לעשות הסדר כמו בלילה הראשונה ולכוין כל הכוונות אשר לא יכוננו יחדיו כידוע לידועי חן.

"ובמחזיק ברכה סימן תפ"ט אחר שהביא בשם הרמ"ע מפאנו ועוד מקובלים לספור אחר סדר הגדה גם הביא מה שנדפס בשם מהר"ש שרעבי ז"ל לספור אחר ערבית, וגם שלספור אחר הסדר הוא נגד הדין שאסור לאכול כו', וגם קרוב הדבר שישכח, כתב ומ"מ לא מרעא לי הך מילתא. ובספרו חיים שאל (ח"ב סימן כ' אות ב') הביא דברי רמ"ע מפאנו והרמ"ז והרמ"ק וחסד לאברהם לספור אחר הסדר לבני חו"ל, וסיים, ואחר זמן אמרו לי בשם הרב המקובל כו' הר"ש שרעבי ז"ל (בימי הרב חיד"א עדיין לא נדפס ספר נהר שלום) שהי' אומר שבחו"ל בליל יו"ט שני יספור אחר ערבית קודם הסדר ויעש לו מטעמים על דרך האמת. סיים ואני בעניי במקומי עומד שיש לנהוג כהרמ"ע מפאנו והרמ"ז והנשיא ז"ל עכ"ל הרב חיד"א.

"גם בספר חיים שאל הנ"ל הביא ששמע מרב מקובל שערער על הסוברים לספור אחר הסדר שהרי כתב רבינו האריז"ל שנשארים האורות כל היום, וא"כ מה

8) צ"ע ממה שכתב רבנו הזקן בפסקי הסידור בדיני נטילת לולב (לפני הלל): "ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל, אלא לפי שמצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר, ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים, לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך", עכ"ל. הרי שכאן שפיר כתב דיעות שונות, דלכאורה הול"ל קצר וקולע, "שמצות נטילתו מצוה מן המובחר היא בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה" וכיוצ"ב. ועי' מה שכתבתי בזה בארוכה במק"א.

מרויחים לספור העומר אחר הסדר? ואם יאמרו כן' א"כ מה נ"מ בין קודם הסדר או אח"כ עכ"ל.

"ועוד נלע"ד אם באנו לחוש בחו"ל לבלבול ההלל והספירה א"כ כיון שבשבעה שבועות מהספירה עד מתן תורה שהם כמו ספירת ז' נקיים דנדה בימי לבונה שאיננה עדיין בשלימות הטהרה לכן אחר יום א' דפסח שמתחילין ימי הספירה אין אומרים הלל שלם כמ"ש ברעיא מהימנא (פרשת אמור דף צ"ז ע"א) א"כ גם אם בני חו"ל יספרו אחר הסדר מ"מ איך בתפלת שחרית של יום שני אומרים הלל שלם הלא גם בשביעי של פסח אין אומרים הלל שלם.

"אמנם באמת לבני חו"ל אין זה שום סתירה כי הספירה אינה מנגדת הארת יום א' דפסח. דהנה בלקוטי תורה מאדמו"ר (סוף דרושים לשמ"ע ד"ה עוי"ל בענין יו"ט שני) כתבו שזהו מ"ש במדרש רבה שה"ש ע"פ שמוני נוטרה את הכרמים וגו' אמרה כנסת ישראל בא"י הייתי שומרת יום אחד ועכשיו שני ימים סבורה הייתי לקבל שכר שניהם ואיני מקבלת אלא על יום אחד. שהרי באמת אותה ההארה המאירה בחו"ל בשני ימים מאיר בא"י ביום אחד לקורבתו למקורו עכ"ל (הרי שלבני חו"ל גם ממחרת השבת מאיר הארת יום א' דפסח).

"והנה אחר שנתפשטו הסדורים הללו של אדמו"ר נדפס הספר נהר שלום מהמקובל מהר"ש שרעבי וכתוב שם (דף כ"ה ע"א) לספור דוקא אחר ערבית ולא אחר הסדר, ומסיים ולא יאחרנה עד אחר הסדר ואם יאחרנה גורם אחיזה לחצונם ח"ו, לפיכך צריך ליהדר מאוד לספור אחר ערבית עכ"ל הנהר שלום. ולפי כל הנ"ל יש לתרץ מ"ש יש מי שאומר היינו המקובלים האשכנזים אבל המקובלים הספרדים זכו להיות תמיד במקומות שמקובלים הארת קדושת יו"ט ביום אחד לכן כתבו שלא יכוננו יחדיו כו', אבל אדמו"ר שהי' כל ימיו בחו"ל והרגיש בפועל שבאקלים הזה יכוננו יחדיו כו' וספירה אינו מנגד כלל להארת קדושת יום א' דפסח גם ביום השני לכן החליט בסדורו בזה הלשון בליל שני של פסח מתחילין לספור ספירת העומר תיכף אחר תפלת ערבית.

שוב נתברר בברור גמור ששמעו מאדמו"ר בעל צ"צ ז"ל שמ"ש בסדור אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יספור אחר הסדר כו' נדפס שלא עפ"י אדמו"ר הוקן רק עפ"י אחיו בעל שארית יהודה ז"ל, וכשראה זה אחר ההדפסה הקפיד עליו עד מאד. (ועיין לעיל בהשכמת הבוקר (פרק א' אות ב') ענין בני א"י שבאו לחו"ל ודעתם

לחזור איך ינהגו ביו"ט שני של גליות), "עכ"ל 'שער הכולל'. - עי' גם 'בית רבי' (ע' 110), 'אוצר מנהגי חב"ד' (ניסן - ע' רו).

והנראה בזה לבאר ע"פ מ"ש ב'תורה אור' ויקהל, ד"ה קחו מאתכם תרומה להוי' וגו' (פט, ג), שאומר רבנו הזקן: "אך להיות הכח הזה בנפש שע"י יומשך בחי' סוכ"ע להיות בבחי' מלכות להחיות נבראים בע"ג, הוא ע"פ מ"ש 'שבעת ימים תאכל מצות לחם עוני כו', שכדי לקבל התורה בשבועות פנים בפנים כו' אחרי יציאתן ממצרים שהי' בבחי' אחוריים נצטוו לספור ספירת העומר ז' שבועות. ובשבוע ראשונה לאכול מצה דייקא. והענין שיש בנפש הבהמית ז' מדות רעות כו' וכ"א כלולה מכולם זפ"ז הם מ"ט. והוא ענין הספירה להיות המדות בחי' אתהפכא כו'. וזהו ענין העומר שבא מן השעורים מאכל בהמה בחי' נה"ב כו'. ובז' שבועות אלו מהפכן מעט מעט שבחסד כו'. ע"י שמאיר וממשיך בהן בחי' אור כמשל הנר שדוחה החושך כו'. וזהו וספרתם לשון הארה ואור, ואומרים בכל יום היום כו'. היום כו'. והמשכת האור הוא מלמעלה מבחי' המדות שע"י מתהפכים המדות מבחי' אהבה שבלעו"ז לאהבת ה' כו'. וכמ"ש וספרתם לכם ממחרת השבת מלמעלה מבחי' המדות. אך א"א להיות בחי' אתהפכא מבלי שתקדים תחלה בחי' אתכפייא שהיא בחי' בטול ברצונך כו'. וכנודע שא"א להיות התהוות יש מיש כמשל הגרעין הנזרע בארץ שמתרקב תחלה ונעשה בחי' אין ואז יכול להיות צומח גם בתוספת מרובה ע"י כח הצומח שבארץ. משא"כ קודם הרקבון שהוא עדיין בבחי' יש, לכן ארז"ל ביציא' אפרוח מן הביצה כי קא גביל עפרא בעלמא הוא כו'. וכך א"א להיות מבחי' אהבה שבלעומת זה בחי' אהבת ה' אם לא שתקדים תחלה בחי' בטול. וכמ"ש בק"ש אחד ואהבת שתחלה צ"ל מס"נ בחי' בטול למסור נפשו באחד ועי"ז ואהבת בכל לבבך בשני יצריך כו' שהוא ענין אתהפכא כו', וזהו ענין המצה שנצטוו לאכול בשבוע הא' של ספירה וגם קודם ספירה, כי מצה בחי' אתכפייא ובטול. כי המצה אין בה התנשאות להיות תופח ועולה, וגם אין בה טעם כמו החמץ. והא בהא תליא כנודע שמי שאין בו בחי' התנשאות אינו רוצה למצא טעם בעבודתו כו'. וזהו ענין המצה לחם עוני לפני קבלת התורה, כמ"ש ונפשי כעפר לכל תהיה ואח"כ פתח לבי בתורתך כו', שע"י נפשי כעפר יוכל להיות אח"כ בחי' אתהפכא ולהיות פב"פ. והנה בבחי' זו בחינת אתכפייא הוא למעלה מבחי' אתהפכא. כי הגם שאינו מהפך את המדות עדיין מ"מ הרי הוא בטול מכל וכל... "ע"ש בארוכה. - הרי בהדיא שענין אכילת מצה הוא קודם ספירת העומר דייקא.

ועפ"ז י"ל בביאור אריכת הלשון בסידור "שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ", כי כך הוא הסדר שחייב להיות בעבודת הגברא דייקא<sup>9</sup> (לפי הבא בסוד ה'), דאכילת המצה (כולל גם זה של האפיקומן) צריך להיות קודם הספירה כנ"ל – ל"אחר שגמר כל הסדר" דייקא, כי מצה בחי' אתכפייא ובטול, כי המצה אין בה התנשאות להיות תופח ועולה וגם אין בה טעם כמו החמץ, והא בהא תליא כנודע שמי שאין בו בחי' התנשאות אינו רוצה למצא טעם בעבודתו כו'. וזהו ענין המצה לחם עוני לפני קבלת התורה".

ומה שכתב "יש מי שאומר", י"ל שהכוונה להסברה הנ"ל דייקא, שענין אכילת מצה צריך להיות קודם ספירת העומר כנ"ל, שזה אכן לא נמצא אצל "גדולי המקובלים הראשונים" כנ"ל, וא"ש.

ועפ"ז נראה לבאר במה שמסיים רבנו "זהמקדים לברך ולספור מיד אחר התפלה מוקדם לברכה" ולא "מצוה מן המובחר" וכיוצ"ב, כי לפי הנ"ל י"ל שבאמת ה"מצוה מן המובחר" בנדו"ד הוא לספור דוקא "אחר שגמר כל הסדר", מחמת דאכילת המצה צריך להיות קודם הספירה דייקא כדאיתא ב'תורה אור' הנ"ל, וכיון שזה סתירה לקיים שניהם, לכן העדיף רבנו הזקן לספור מיד אחר התפלה מטעם "מוקדם לברכה" – מלשון המשכה – להקדים את ההמשכות אעפ"י שאינו "מצוה מן המובחר".

ומעתה יש לתרץ קושיית ה'שער הכולל' שהקשה ש"אינו מובן שאין זה דרכו בכל הסדור לכתוב דיעות שונות"? – כי יש לומר שבאמת אין זה כאן רק הצגת דיעות שונות בלבד, אלא שיש כאן הצגת יתרונות בשתי מישורים שכל אחת מהן משלים את השני, והיינו, ש"בליל שני של פסח מתחילין לספור ספירת העומר תיכף אחר תפלת ערבית [כי הרי אי אפשר לבצע את שתיהן בב"א מפני הסתירה כמובן]. אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ [שזה כבר מיירי במישור העבודה שבזה יש יתרון מפאת "מצוה מן המובחר", ושזה יכוון כל אחד בעבודת ה' שלו, כי מצה בחי' אתכפייא ובטול . . ולכן היא קודם הספירה דייקא, כיון שאתכפייא לפני אתהפכא כנ"ל. אולם למעשה בנוגע להביצוע היתרון הוא], "המקדים לברך ולספור מיד אחר התפלה מוקדם לברכה", וא"ש.

(9) ולכן נאמר "אחר שגמר כל הסדר" ולא "אחר גמר כל הסדר".

ולפ"ז יבואר שאין כאן כפל לשון והכל מדוייק להפליא, דהיינו, שבתחלה אומר מה צריכים לעשות בפועל, ש"בליל שני של פסח מתחילין לספור ספירת העומר תיכף אחר תפלת ערבית", ואח"כ אומר שיש כאן יתרונות בשתי מישורים שכל אחת מהן משלים את השני, (א) שיכוון כל אחד בעבודת ה' שלו את העבודה של לספור אחר שגמר כל הסדר, שבזה יש יתרון מפאת "מצוה מן המובחר", מחמת "כי מצה בחי' אתכפייא ובטול . . . ולכן היא קודם הספירה דייקא". (ב) והמקדים לברך ולספור מיד אחר התפלה מוקדם לברכה", אף שאין בזה "מצוה מן המובחר" של אכילת מצה קודם הספירה, ולק"מ.

ועפ"ז יבואר נמי מה שכתב רבנו "אך יש מי שאומר שהבא בסוד ה' יש לספור אחר שגמר כל הסדר בחוץ לארץ", דלכאורה תיבות "שהבא בסוד ה'" מיותרות הן כנ"ל? - כי י"ל שהכוונה כאן הוא שכל אחד בעבודת ה' שלו יקיים את העבודה של לספור אחר שגמר כל הסדר כנ"ל, ואין הכוונה כאן לציטוט דעתם של "גדולי המקובלים הראשונים", וא"ש.



## דעת רבינו בסידור מכירת חמץ כשיש חשש שהמוכרים יטלו ממנו בפסח

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

שליח כ"ק אדמו"ר רוב – וועסט בלומפילד, מיישיגן

הנה אברך אחד הציע לפני בפסח שעברה השאלה דלקמן:

האברך הזמין לביתו מי שהוא "מתחיל" ביהדות ביחד עם אשתו לסעודת שביעי של פסח. כשהאורחים באו לביתו הושיט האורח להאברך בקבוק של יין שרף. האברך התבלבל וכדי שלא לבייש האורח הוא קיבל הבקבוק ורץ מהר לחצירו והשליך הבקבוק תחת אחד מהאילנות. אחרי פסח התברר שהמשקה הוא יקר מאוד - עולה קרוב לחמש מאות דולרים אמעריקאים - והאברך חשש שאם יודע להאורח שהאברך אינו מחזיק הבקבוק וגם אינו מחזירו לו יכול לבוא מזה למצב של אי נעימות והוא שאל אותי מה עליו לעשות?

והשבתי לו שבתחילה עליו לברר אם אותו "מתחיל" מכר את חמצו לעכו"ם. והנה אותו אברך שאל אצל השליח שיש לו שייכות לאותו "מתחיל" והתברר שאכן

אותו השליח מכר חמצו. אלא שיש לעיין אם נתינת הבקבוק להאורח נקרא ביטל המכירה ואם זה נקרא ביטל המכירה נמצא שחזר הבקבוק להרשות של היהודי ואחרי פסח תהיה הבקבוק של יין שרף אסור משום חמץ שעבר עליו הפסח.

והנה עיין בספר שערי הלכה ומנהג חלק אורח חיים ס' קצה ששם הובא מכתב מרבינו ע"ד סידור מכירת חמץ כשקיים חשש שהמוכרים יטלו ממנו בפסח.

הרבי כותב שפשוט שצריך לסדר שם מכירת חמץ ורבינו מביא כמה טעמים לזה, הרבי מזכיר שיש פוסקים שסוברים שמי שמכר חמצו בשטר מכירת חמץ לפני פסח וחוזר ונוטל לעצמו בפסח שום חמץ שמכר אז אמרינן שבטל המכר, ורבינו אינו חושש לזה והוא כותב שמאדה"ז ס' שמח סעיף יג-יד משמע שלא בטלה המכירה.

ובפרט בעניינינו שמדובר במתחילים ביהדות שאינם יודעים שיין שרף הוא חמץ גמור וע"כ הם נתנו הבקבוק לאותו אברך בוודאי לית מאן דפליג ואין שום סברה לומר שבטל המכירה ויש להחמץ הדין של חמץ שעבר עליו הפסח.

והנה כשהאורח נטל הבקבוק מביתו בפסח כדי להביאו להאברך עבר על איסור גניבה מכיון שהיין שרף היה שייך להגוי אבל כל זה לא שייך להאברך שלא התכוון בשום אופן לקנותו.

והנה אחרי פסח יכול האברך ליטלו לעצמו ואין צריך להחזירו להגוי אפילו מצד מידת החסידות מכיון שהגוי מכרו בחזרה להיהודי מיד אחרי פסח ובנידן דידן היהודי (שהוא האורח) רוצה שהאברך יחזיקו כשלו שמשום זה נתן לו הבקבוק מתחילה.



## ”נתינת חולה שאמר תנו”

הרב מנחם מענדל רייצס  
קרית גת

בשיחת ש"פ ויחי תשנ"ב מביא הר"ת הידוע בענין כסף, זהב ונחושת – “זהב”:  
זה הנותן בריא, “כסף” כשיש סכנת פחד, “נחשת” נתינת חולה שאמר תנו –

ומבאר דקאי על ביהמ"ק הא', ביהמ"ק הב' וזמן הגלות (ואילו ביהמ"ק השלישי מרומז ב"ברזל" שלאחר "נחשת", כמבואר שם בארוכה).

וז"ל:

"זהב" מורה על (המשכן ו) בית ראשון שהי' בשלימות ("זה הנותן בריא"), ו"כסף" מורה על בית שני שחסרו בו חמשה דברים (שלכן "יש סכנת פחד" שמא יהי' עוה"פ החסרון ח"ו דביהמ"ק כולו), ו"נחשת" (שלמטה מזהב וכסף) מורה על המעמד ומצב דזמן הגלות, שבגלל החסרון דביהמ"ק נעשים בני" במעמד ומצב של "חולה שאומר תנו", שזוהי הבקשה והדרישה מהקב"ה ליתן ("כל הנותן בעין יפה הוא נותן") את ביהמ"ק השלישי...

עכ"ל.

ולפום ריהטא אינו מובן, הרי "נחשת" הוא ר"ת "נתינת חולה שאמר תנו" (ויש הגורסים: "נדבת חולה שאמר תנו"), והיינו, שאין כאן רק הבקשה "תנו" אלא גם הנתינה בפועל – וכמו שהוא בפשטות הענין, שהחולה מצווה לתת מנכסיו שלו, ורק שכיון שהוא "חולה" לכן אין הוא נותן בידיו ממש אלא אומר לתת מנכסיו, אבל אעפ"כ הרי הנתינה מיוחסת היא אליו, כמובן – ואיך מתאים הדבר עם הפירוש שבשיחה שקאי על זמן הגלות שאז בני" הם במצב ד"חולה" ומבקשים מהקב"ה שיתן להם את ביהמ"ק השלישי, דלכאורה יש כאן רק אמירת "תנו" אבל אין שום נתינה בפועל!

ואולי י"ל בזה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ל שיחה ג' לפ' תולדות, עיי"ש בארוכה, ותוכן הענין הוא שמחד גיסא ביהמ"ק השלישי לא יבנה בידי אדם אלא ירד משמים, מעשה הקב"ה, אבל מאידך גיסא אין הפירוש שחסר בזה הענין ד"ועשו לי מקדש", כי זה גופא שביהמ"ק יורד משמים הוא בא בכח "מעשה ועבודת בני" במשך אריכות זמן הגלות, שזוהי השלימות הנעלית ביותר בענין עשי' ועבודה, ולכן דוקא עבודה זו גורמת ומביאה לכך שהמקדש יהי' מעשה ה' הקיים בקיום נצחיי'.

ועפ"ז מובן גם ב' הקצוות בענינו, דמחד גיסא בני" נמצאים בזמן הגלות במצב ד"חולה שאומר תנו", שמבקשים מהקב"ה שיתן לנו את ביהמ"ק השלישי שהוא מעשה ידי שמים – אבל מאידך גיסא שפיר אפשר לומר ע"ז "נתינת חולה שאומר תנו", שיש כאן גם את הנתינה בפועל, כי זה גופא שישראל עובדים עבודתם כו'

בזמן הגלות ומתוך מסנ"פ ד'חולה", הרי בזה "מונח" העשייה שמביאה בפועל את ביהמ"ק השלישי. ודו"ק היטב.

[ולהעיר עוד, בזה שמפרש ש"זהב" קאי על ביהמ"ק הא' – דהנה ביהמ"ק הא' שייך במיוחד לדוד, "ראה ביתך דוד", שהוא זה שהכין וכו' את כל הענינים לביהמ"ק שנבנה בפועל ע"י שלמה בנו; ובכן, איתא בספרים ש"זהב" בגימטריא "דוד"].



## בהערת רבינו "דרך הש"ס לקצר"

הרב יוסף יצחק אלפרוביץ

שליח כ"ק אדמו"ר - בארנמוט, אנגליא

בתניא פרק כ"ז, בהתיבות "אדם מקדש עצמו מעט למטה מקדשין אותו הרבה מלמעלה" קיצר אדה"ז מהלשון המקורי (יומא לט, א): "אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה. מלמטה מקדשין אותו מלמעלה. וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר (במ"מ, הגהות והערות קצרות לס"ש"ב) לעיין בתוד"ה שאת, שבועות ה, ב, אשר דרך הש"ס לקצר כו', ובלשון התוס': הש"ס מקצר ומדלג.

ועד"ז לאח"ז בפכ"ט, בהתיבות "מי יעלה בהר ה' נקי כפים וגו'" (תהלים כג, ד-ה), כתב כ"ק אדמו"ר שמה שלא כתב אדה"ז "וגו" קודם "נקי" (אע"פ שבפסוק כתוב איזה תיבות בינתים), הוא ע"פ מ"ש בתוד"ה ונתן, שבת קכח, א, ששם כתב תוס' ג"כ כנ"ל אשר דרך הש"ס לקצר כו'.

והנה לפום ריהטא הביאור בב' המקומות (שזהו כמו ש"דרך הש"ס לקצר") - זהה ממש, ויש להבין מדוע, איפה, מראה מקום שונה לכך, שבפרק כ"ז מציין להתוס' במס' שבועות ובפרק כ"ט מציין להתוס' במס' שבת?

אך בעיון קל אפשר לראות שאכן אין הענינים שווים זל"ז. כי בתניא פכ"ז קיצר אדה"ז לשון מרז"ל, ובהתאם לכך מציין לתוס' במס' שבועות דייקא, ששם מבאר ג"כ שדרך הש"ס לקצר לשון מקורי של רז"ל, כמו שלשון הגמרא שם "שאת כצמר לבן" הוא קיצור מלשון המקורי של ר' מאיר (נגעים פ"א מ"א), שאמר "שאת כקרומם ביצה שני' לה כצמר לבן". אבל בפכ"ט הרי קיצר אדה"ז לשון הכתוב, ולזה אינו מועיל הראי' ממס' שבועות ששם מקצר הש"ס בל' רז"ל, ולכן מציין לתוס' במס'

שבת דייקא, ששם מבאר ג"כ שדרך הש"ס לשנות גם מלשון הכתוב כדי לקצר, שלכן לשון הגמרא שם הוא "ונתן הכסף וקם לו" ולא כל' הפסוק "ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו".

[ובהטעם שדרך הש"ס כן - אוי"ל פשוט מפני מעלת הקיצור, ע"ד "לעולם ישנה אדם לתלמידו בדרך קצרה" (פסחים ג, ב).]

ורבותא קמ"ל שמקצר הן בל' הכתוב והן בל' מרז"ל, כי מצד אחד, כשמצטטים ל' הכתוב יתכן שיש סיבה נוספת לשנות הל' המקורי מצד דברים שבכתב א"א רשאי לאומרו בע"פ, משא"כ כשמצטטים מרז"ל שאין שייך חשש זה ואין זו סיבה כלל לדלג, ואדרבא בכלל דרך הש"ס להרחיב ולפרש בפרטיות דברי המשנה, וקמ"ל שאפילו הש"ס מקצר ומדלג גם בל' רז"ל שקדמוהו במקום שאפשר (כשהאריכות תהי' מיותרת ללא חידוש).

לאידך גיסא אוי"ל להיפך, דבתושבע"פ שנוגע בעיקר ההבנה וההשגה של הדברים (ולא כ"כ הדיוק בכל תיבה ואות) פשוט יותר שלפעמים משנים מלשון המקורי כדי שהענין יובן בקל יותר, משא"כ בתושב"כ שנוגע קדושת התיבות והאותיות ביותר ועיקרה למעלה מההבנה והשגה, הי' אפשר לחשוב שאין לשנות, וקמ"ל שדרך הש"ס לקצר גם בזה.

ואוי"ל ג"כ שעצם הענין שהש"ס מקצר ל' המשנה היא רבותא, שהרי המשנה עצמה היא כבר "דרך קצרה" לגבי התלמוד, ורבותא גדולה יותר שמקצר אפילו ל' הפסוק, שהרי תושב"כ היא דרך הכי קצרה, אפילו לגבי לשון המשנה!

ודרך זה נוגע לספר התניא שאדה"ז דייק בכתבתה בכל תיבה ואות ואין בה שום אריכות לשון מיותרת, ודומה הן לתושב"כ - "תושב"כ של חסידות חב"ד", והן לתושבע"פ - שה"ה חסידות חב"ד, שענינה גילוי פנימיות התורה באופן דיתפרנסון מיני', הבנה והשגה דוקא, ב"דרך ארוכה וקצרה".



## הקורא לרבו בשמו

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

באגרות קודש כרך יב אגרת ג'תתטו, מז' תשרי תשט"ו, דן רבינו בסוגיית הקורא לרבו בשמו שבשו"ע יו"ד סרמ"ב סט"ו, לענין זהירות חסידים מלקרוא לאדמו"ר בשמו גם שלא בפניו.

ובקטע האחרון איתא שם:

"ועוד י"ל - שאינה חומרא בלבד, ע"פ מש"כ, שם סעיף ט"ז דהקפידא שלא יהי' "כדרך שאר העם". ואם ינהג באדמו"רו ע"פ היתר הנ"ל "כדרך שאר" רבותיו ה"ז בסוג הנאסר בסעיף ט"ז. ומאי נפק"מ אם זהו בשאילת שלום או באמירה וכתיבה.

ומש"נ אדני משה גו' אבא חלפתא וכיו"ב שזהו יסוד ההיתר דסעיף ט"ו - הרי בכהנ"ל לא קרא יהושע לשום איש בשם אדני, ר"י לא קרא לשום אדם בצירוף התואר אבא. ופשוט. ואכ"מ. והארכתי במק"א."

ונשאלתי מה כוונת הרבי במ"ש "והארכתי במ"א", דלפום ריהטא לא מצינו במקום אחר שעסק רבינו בסוגיא זו (לפני תשרי תשט"ו, וגם לא אחרי זה).

ויש לעיין בזה.



## אחד מן החכמים יודעי העיתים\*

הת' ישראל שמעון פריץ יהודה ניסילעוויטש  
תלמיד בשיבה

א

בלקו"ש חלק ל"ו מקשה כ"ק אדמו"ר על המסופר בתחילת המגילה שאחשוורוש צוה להביא את ושתי המלכה, "ותמאן המלכה ושתי לבוא גו' ויקצוף המלך מאד גו' ויאמר המלך לחכמים יודעי העתים גו' כדת מה לעשות במלכה ושתי על אשר לא עשתה את מאמר המלך גו'".

והטעם<sup>10</sup> שהציע אחשוורוש את הדבר לפני חכמיו הוא "כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין", ומשמע מזה, שהי' מסופק בדינה של ושתי. ולכאורה תמוה: הנהגת ושתי הרי היתה מרידה במלכות — ומהו הספק בדינה? והלא מי שאינו מקיים ציווי של מלך, בדיני ישראל ע"פ תורת חסד רשות למלך להרגו (מדין מרידה במלכות) — ומובן שכן הוא אצל מלכי האומות, שהמורד במלכות "אחת דתו להמית".

וביותר תמוה מענה של ממוכן — אחד ה"חכמים יודעי העתים"<sup>11</sup> — "לא על המלך לבדו עותה ושתי המלכה כי על כל השרים ועל כל העמים גו' כי יצא דבר המלכה על כל הנשים להבזות בעליהן בעיניהן גו'" — כלומר: הנימוק לזה שהיא חייבת מיתה הוא לא מפני חטא מרידתה במלך אחשוורוש, אלא לפי שעותה על "כל השרים . . . כל העמים . . . להבזות בעליהן בעיניהן"?!<sup>12</sup>

ע"כ קושית הרבי בשיחה, ועיי"ש אריכות הביאור ליישוב הדברים.

(\* לזכות אחי היקר הת' חיים שי' ניסילעוויטש, לרגל הכנסו לגיל מצוות, ויה"ד שיזכה לגדול להיות חי"ל, לנח"ד כ"ק אדמו"ר נש"ד.

<sup>10</sup> מכאן ואילך הוא לשון השיחה חוץ מכמה משפטים שאינם נוגעים לענין שלא ציטטתי.

<sup>11</sup> ההדגשה אינה במקור.

## ב

וצריך עיון לכאורה במה שכותב על ממוכן שהי' אחד מן "החכמים יודעי העתים", דלכאורה לא משמע כן מהגמ'. דהנה, שנינו במסכת מגילה<sup>12</sup>: "ויאמר המלך לחכמים", מאן חכמים - רבנן, ידעי העתים - שיודעין לעבר שנים ולקבוע חדשים. אמר להו: דיינוה לי! - אמרו: היכי נעביד? נימא ליה: קטלה - למחר פסיק ליה חמריה ובעי לה מינן. נימא ליה: שבקה - קא מזוללה במלכותא. אמרו לו: מיום שחרב בית המקדש וגלינו מארצנו ניטלה עצה ממנו, ואין אנו יודעין לדון דיני נפשות. זיל לגבי עמון ומואב דיתבי בדוכתייהו כחמרא דיתבי על דורדייה. וטעמא אמרו ליה: דכתיב שאנן מואב מנעוריו ושקט הוא אל שמריו ולא הורק מכלי אל כלי ובגולה לא הלך על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר. מיד - "והקרב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש"<sup>13</sup>. ולאח"ז הגמ' ממשיכה בביאור הפסוקים: "ויאמר ממוכן", תנא: ממוכן זה המן. ולמה נקרא שמו ממוכן - שמוכן לפרוענות" ע"כ.

מדברי הגמ' משמע בבירור שהחכמים יודעי העתים היו: א) חכמי ישראל (- ולא חכמי או"ה כמשמעות השיחה הנ"ל), ב) אנשים אחרים<sup>13</sup> מה"שבעת שרי פרס ומדי" אשר בהם הי' מכלל - ממוכן (דלא כבשיחה שממוכן הי' "אחד מן החכמים")<sup>14</sup>.

וכן כתב המהרש"א להדיא וז"ל<sup>15</sup> "מצינו לשון חכמים באו"ה כמו ויקרא פרעה לחכמים כו', אבל יודעי העתים מצינו רק בחכמי ישראל כמו "ומבני יששכר יודעי

<sup>12</sup> דף י"ב, ב.

<sup>13</sup> וראה במלבי"ם "ע"כ אמר המלך אל החכמים יודעי העתים שמשפט זה אין ענינו לבא לפניהם רק יכול לשפוט לפני כל יודעי דת ודין" עיי"ש שם שהאריך בזה, וגם מדבריו משמע שהיו אנשים אחרים. וכן פי' עין יעקב להדיא עיי"ש.

<sup>14</sup> ובודאי שאין לומר שדברי הגמ' עצמה אינם לפי פשוטו, אלא הם דברי אגדה ולפי פשוטו אכן שבעת שרי פרס ומדי הם הם החכמים יודעי העתים, דמהיכי תיתי לומר כן. ואף שרש"י לא פי' כלום על אתר אלא כתב סתם "כי כון מנהג המלך בכל משפט לשום את הדבר לפני כל יודעי דת ודין" ולא פי', הנה י"ל שאדרבה כרח בזה, דאם הו' שרים היו החכמים יודעי העתים מכיון שכן אפשר להבין גם ע"פ הפשט - שהחכמים לא היו אותם השבעת שרים, לכן לא חש רש"י לפרש זאת. ואלי י"ל ההה" צריך להיות כתוב "ויקרב לפני כרשנא שתר וכו'" ולא "והקרב אליו" שמשמע שמלבד החכמים וכו' הנה "והקרב אליו וכו'" וגם הם דברו איתו על זה.

שו"ר בספר "פרסומי ניסא" להגרצ"ה וויס שליט"א שלמד כן בפשטות וציין לדברי רש"י כאן, עיי"ש.

<sup>15</sup> ד"ה "ויאמר המלך לחכמים מאן חכמים רבנן" כו'.

בינה לעיתים וגו", והם מכלל סנהדרין שדנין דיני נפשות בזמן שביהמ"ק הי' קיים ולכך א"ל דייני' ומדלא מצינו שדנו בה אלא ממוכן כדכתיב לא על המלך וגו' ש"מ דלא רצו לדונה, מטעם דהיכי נדיינה". ע"כ<sup>16</sup>.

[ולהוסיף שבביקור הרבנים הראשיים אצל הרבי בכ"ז אדר תשמ"ו, אמר הרב אליהו לרבי, וז"ל "כשהיה צורך לדון ולשפוט את ושתי אזי התגלה ה"סוד" שהחזיק אחשוורוש בקרבו" ויאמר המלך לחכמים יודעי העיתים גו", היינו שבדין ומשפט אמיתית יכולים לעשות רק חכמי ישראל שכן התורה האמיתית היא תורת ישראל והשופטים האמיתית היא תורת ישראל והשופטים האמיתיים הם, רבני ישראל", והשיב לו הרבי "וכל זה למרות דברי הגמרא שאחשוורוש מלך טיפש היה", ואכמ"ל בזה.

ומזה גם מובן בפשטות שיודעי העיתים מדובר ברבנן.]

### ג

והנה התוס' כתבו בשם המדרש שממוכן "היה דניאל ולפי שהיה נשוי לשרית שהיתה גדולה ממנו שלא היה יכול לכופה לדבר בלשונו יעץ לעשות כן". ועפ"ז אולי י"ל שדניאל אכן נכלל ברבנן שהם "יודעי העיתים".

אמנם עדיין קשה - דמלבד זאת שעדיין אינה מתורצת הקושיא השני' - שמדברי הגמ' משמע שהחכמים היו אנשים אחרים מממוכן -

הנה אין זה לפי פשוטם של דברים אלא לפי המדרש, ולפי פשוטו ממוכן הי' המן כמפורש בגמ' (וכ"כ במהרש"א יצוטט להלן בפנים). וא"כ דוחק לומר שנקט בשיחה כהמדרש ולא ציין לזה אפילו.

אמנם מצינו בראשונים מי שלמד שהם היו חכמי או"ה, וכן כתב הר"מ חלאיו "דת. הם חוקות שמים, ודין. משפטי הכוכבים ובעלי דיני המזלות וכו'" עיי"ש, וכן ישנה קצת משמעות מעוד כמה ראשונים<sup>17</sup>. ואולי י"ל שלמד הרבי כמפרשים אלה.

(16) ובשם חכמי צרפת כתבו שהם "יודעי בינה לעיתים". ולכאורה קאי גם על חכמי ישראל.  
(17) ראה ברס"ג "יודעי העתים - יודעי דברי הימים". ובתוס' רי"ד "חוקי המלכים הקדמונים".  
ובראב"ע כתב "חכמי המזלות או העיתים שעברו על המלכים הקדמונים" (ובסגנון זה כתב הרלב"ג).  
ועוד.

וצ"ע, מדוע נקט דוקא כשטות אלו אף שלכאורה אי"ז ע"פ פשוטו ודלא כדברי הגמ'.

ואשמח לשמוע חוות דעת הקוראים בזה.



## נגלה

### כזית בכדי אכילת פרס באכילת קרבן פסח

הרב חיים רפופורט

ורב ומו"צ – לונדון, אנגלי

ראיתי בשו"ת מחנה חיים (להג"ר חיים סופר, אב"ד פעסט) או"ח ח"ג סי' לו, שיצא לדון בדבר חדש, וז"ל: הרמב"ם בהל' ק"פ פ"ח ה"א כתב וז"ל אכילת בשר הפסח בלילי ט"ו מ"ע שנאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש גו' עכ"ל, ובה"ג כתב וז"ל מצוה המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בי"ד אוכל מהן תחלה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו, ואם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו, עכ"ל. ונ"ל פשוט, הגם דיש חיוב לאכול כזית פסח, אבל יכול לאכול אותו כזית על כמה חלקים, אפילו יש בין אכילת כזית הראשון להשני יותר מכדי אכילת פרס, דהלא התורה אמרה רק 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', שבאותו לילה יאכל הבשר אבל יוכל לשעשע באכילת בשר כל הלילה. וכן משמע לשון הרמב"ם שכתב וז"ל אכילת בשר הפסח בלילי ט"ו מ"ע דכתב ואכלו את הבשר בלילה הזה עכ"ל, משמע שכך נתנה המ"ע לאכול הבשר באותו לילה וע"ז כתב בה"ג וז"ל ואם לא אכל כזית יצא יד"ח עכ"ל, ולא כתב 'ואם לא אכל אלא כזית בכדי אכילת פרס', או יכתוב 'ואם לא אכל בפ"א אלא כזית יצא יד"ח' אלא פשיטא דיכול לאכול באותו כזית כל הלילה ויצא יד"ח, דתורה אמרה העשה ואכלו את הבשר בלילה הזה. וכן משמע עוד בפ"ב מהנ"ל שכתב בה"ג וז"ל 'הי' אחד מבני חבורה קטן או זקן או חולה, אם יכול לאכול כזית שוחטין עליו ואם לאו אין שוחטין עליו שנאמר 'איש לפי אכלו', עד שיהי' ראוי לאכול עכ"ל, הרי שלא התנה אם החולה או הזקן או הקטן יכולין לאכול כזית בפעם אחת או בכדי אכילת פרס, אלא רק שיכולים לאכול כזית אפילו כל הלילה או עכ"פ כדי להרחיק מן העבירה עכ"פ עד חצות כאיש יהי' ודוק. עכ"ל המחנה חיים.

ונפלאות נפלאותי, איך אפשר לדייק ממ"ש "ואכלו את הבשר בלילה הזה" שאין צריך לאכול כזית מבשר הפסח בכדי אכילת פרס, הלא לא בא הכתוב אלא ליתן זמן למצוה זו, שחיובה וקיומה ה"ה "בלילה הזה", וכל אימת שיאכל את הפסח במשך הלילה יצא יד"ח מה"ת. ומ"מ פשוט כיון דקיי"ל ששיעור המצוה בכזית הוא, וביותר מכדי אכילת פרס אין אכילתו מצטרפת זל"ז "שכן הלכה למשה מסיני שאין אכילה מצטרפת לשהי' ארוכה מזו" (רש"י סוכה מב, ב ד"ה והוא שיכול), פשוט שאם לא אכל כזית בכדי אכילת פרס לא יצא יד"ח.

ומה שדייק המחנה חיים מזה שלא הזכיר הרמב"ם בשום מקום שאכילת כזית מבשר הפסח צ"ל בכדי אכילת פרס, הרי גם במצות אחרות לא התנה כן הרמב"ם, ולדוגמא: בהל' חו"מ פ"ו ה"א כתב "מ"ע מה"ת לאכול מצה בליל חמשה עשר, שנאמר 'בערב תאכלו מצות', בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח, אלא זו מצוה בפני עצמה ומצותה כל הלילה כו' ומשאכל כזית יצא ידי חובתו". הרי שכתב על אכילת מצה ש"מצותה כל הלילה" ולא כתב שהאכילה צ"ל בכדי אכילת פרס. והרי ברייתא מפורשת היא (ברכות לו, ב. מנחות עה, ב) "לקט מכולן כזית ואכלן כו' אם מצה הוא אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח והוא שאכלן בכדי אכילת פרס [שלא שהה בין פירור לפירור יותר מכדי אכילת פרס דהתם היא אכילה ויוצא בה ידי חובתו. רש"י מנחות שם] 18". וכ"כ בשו"ע או"ח סי' תעה ס"ו: אכל כחצי זית, וחזר ואכל כחצי זית, יצא ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס. [ובמג"א שם סקט"ו: "אינו מדוקדק, דצריך שלא ישהא מתחילת אכילה

18) בשו"ת מוצל מאש להג"ר יעקב אלפאנדארי סי' טז, כתב וז"ל: דבר ידוע דכל איסורין שבתורה ששיעורן כזית אם אכלם בשהיות ששהה מתחלת אכילה עד סוף שיעור אכילת פרס. . . אינו חייב. . . יש להסתפק אם זה הוא ג"כ בחיוב אכילה כמו בכזית אכילת מצה בליל פסח ובכזית פת בסוכה לילה ראשונה אם צריך שיאכל בלא שהי' שיעור פרס וכן לענין מ"ע שיאכלו הכהנים החטאות והאשמות ושיירי מנחות כדי שיתכפרו הבעלים כמ"ש הרמב"ם פ"י מהל' מעשה הקרבנות וכן אכילת הפסח בליל טו שאם אכלם בשהי' אם יצא י"ח או לא דלא אמרי אלא לענין איסור ולא מצאתי גילוי לזה רק מ"ש הטור או"ח סי' תעה אכלן חצי חצי זית ביחד יצא ובלבד שלא ישהה כו' והיא ברייתא פ' ע"פ כו' גבי מרור הובאה שם אגב גררא על מחלוקת אם מצ"כ או לא ובאמת שהוא תימה שלא הזכיר זה הדין גבי שאר אכילות של חובה, וגם הפוסקים לא הביאום כלל ובפרט הרמב"ם ז"ל. אמנם אין ספק שהדין אמת שבכל מקום שאנו מברכים לאכול או על אכילה שצריך שיהי' בלי שהי' יותר מפרס, עכ"ל. [וכנראה אישתמיטת' לפי שעה דברי הברייתא במסכת ברכות ומנחות].

ראשונה עד סוף אכילה אחרונה<sup>19</sup> יותר מכא"פ. וכ"כ בשו"ע רבינו שם ס"ח: "אם אין מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכדי אכילת פרס"<sup>20</sup>.

וכן שנינו בפרק ערבי פסחים (קיד, ב) לענין מרור: "תניא . . . אכלן לחצאין יצא, ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחבירתה יותר מכדי אכילת פרס". וברשב"ם שם: "אכלן חצאין, חצי זית בפעם ראשון וחצי זית בפעם שני, ובמרור מיירי". [ויעויין רא"ש שם סי' כה].

והנה אם באנו לומר שאכן הרמב"ם יש לו שיטה אחרת ומחודשת בכ"ז, וס"ל שבאכילת מצוה אי"צ שתהא האכילה בכדי אכילת פרס, וכמו שציידד בביאור הגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (לאוין, מילואים, סי' ז), ואשר על כן לא הביא בספר היד את הברייתות הנ"ל בענין מצוה ומרור [ואכמ"ל בזה], שפיר צ"ל דהוא הדין לענין מצות אכילת קרבן פסח. אבל אם ננקוט, כמו שנקט בשו"ת מחנה חיים, וכ"ה סוגיא דעלמא, שבכל מצות אכילה צ"ל האכילה בכדי אכילת פרס, פשיטא דהוא הדין והוא הטעם במצות אכילת הפסח, ואי אפשר לחלק ביניהם על יסוד לשון הכתוב או סגנון הרמב"ם בהלכותיו, וכמשנ"ת.



19) ראה שו"ת שבט הלוי ח"ט סי' קעג אות ה: "ואשר שאל דמאימתי מחשבין שעורא דאכילת פרס באכילת מצוה ואיסור אם משעת לעיסה או רק משעת בליעה. לענ"ד הדברים ברורים, דבאיסורים שמשערים בהנאת גרון (חולין קג, ב. רמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ד ה"ג) . . . וקאמר הש"ס שם דמה שבין החיניכם מצטרף לשיעור כזית . . . א"כ פשיטא כיון דהתחיל משם אכילת האיסור מתחיל משם גם דין צירוף אכ"פ, וכן הוא באכילת מצוה דההסכמה ג"כ הנאת גרון". וראה מה שהאריך בזה הרב עמרם אופמן בקובץ נוד התורה סיון תשס"ג עמ' רצד ואילך.

20) ודלא כמ"ש בספר ברכת אברהם (הו"ד בהגהות רש"י) שבת עא, א ובשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' שכג לחלק בין אכילת איסור לאכילת מצוה, לחלק דאכילת איסור אינה מצטרפת עד שלא ישהה מתחלת אכילתו עד סופו יותר מכדא"פ אבל אכילת מצוה מצטרפת אם לא שהה בין אכילה לאכילה כדי אכילת פרס אף אם מתחלת האכילה ועד סופה שהה יותר מכדי אכילת פרס. [וראה מה שהשיג הרש"ש (שם) ע"ז ובשו"ת דברי יציב או"ח סי' רסא אות ו. וראה מ"ש ע"ז חכ"א בקובץ ישורון (קובץ יו"ד) עמ' תתמג ע"פ דברי השפת אמת פסחים (לה, א) ד"ה לא בטיל. ואכ"מ].

## מצות זכירת יציאת מצרים באמירת שירת הים

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר – בעלוויו, וואשינגטאן

א. אודות מצות זכירת יציאת מצרים בכל יום כותב המגן אברהם (סי' סז סק"א) "ואיתא בגמ' (ברכות יג ע"ב) שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא. ונ"ל דאם אמר שירת הים דיצא, ופשוט בגמרא דגם בלילה צריך להזכיר יציאת מצרים". ובשוע"ר (סי' סז ס"א) כותב "ואם אמר איזה פסוק של יציאת מצרים או איזה הלכה שנזכר בה יציאת מצרים יצא ידי חובתו מן התורה. . ויש מי שאומר שמכל שכן אם אמר שירת הים שיצא מן התורה". דברי ה"ש מי שאומר" הוא המגן אברהם הנ"ל, וצ"ב מה הוא "מכל שכן" מזה שיוצאים בפסוק או הלכה, לכאורה מאי עדיפא אמירת שירת הים משאר פסוקים שמוזכר בהם אודות יציאת מצרים?

בדברי המג"א גופא מקשה אדמוה"ז (בקונטרס אחרון, שם סק"ב) "וצ"ע דהא כתיב את יום צאתך", והיינו שמקור מצות התורה לזכור יציאת מצרים בכל יום הוא הפסוק (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך", הרי הפסוק מודגש שהזכירה צריכה להיות אודות "יום צאתך", משא"כ שירת הים וקריעת ים סוף היו ביום שביעי מיציאת מצרים, ואיך יקויים בזה זכירת ה"יום צאתך"?

מסגנון הקושיא נראה שבעצם הזכרת קריעת ים סוף אכן מקיים גם זכירת יציאת מצרים מדאורייתא, הבעיה הוא רק עם הכתוב "יום צאתך", שצריכים להזכיר מה שקרה ביום היציאה עצמו ולא מה שנמשך ממנו לאחרי זה, וצ"ב מה הדגש בזה.

וראה גם כן שוע"ר (סי' מו ס"ט) אודות החושש שיאחר זמן קריאת שמע בתפלה שיאמר פרשת שמע וכו', וכותב "אבל זכירת יציאת מצרים אף על פי שמצותה גם כן בזמן קריאת שמע, מ"מ יוכל לסמוך על זכירת יציאת מצרים שבפוסקי דזמרה כגון אנכי ה' אלוהיך המעלך מארץ מצרים [שאומרים בהודו]", הרי מפורש שכל זמן שהזכיר ענין יציאת מצרים עצמו מקיים ידי חובת מצות זכירה, משא"כ בשירת הים לא מוזכר אודות היציאה. (אף שי"ל שמדבר על המתפלל על פי סדר התפלה והודו אומר בראש. וקצ"ע למה בסי' סז כשכותב בקו"א שאם אמר שירה קשה לסמוך שיצא ידי חובת זכירה מן התורה, מדוע לא

כותב שיוכל לסמוך מה שקרא כבר בהודו "המעלך מארץ מצרים" ואולי מדובר שלא אמר הודו, וצ"ב).

וממשיך אדמוה"ז וכותב "ואף שי"ל [יש ליישב, או יש לחלק וכיו"ב], קשה לסמוך ע"ז במצות עשה דאורייתא", היינו שיש אכן מקום ליישב ולומר שגם בשירת הים יצאו ידי חובה, אבל למעשה קשה לסמוך ע"ז, ואדמוה"ז אינו כותב איך אפשר ליישב קושיותו, וצ"ב.

ב. הנה קושיא זו על המג"א הקשה גם החתם סופר (בהגהותיו לשו"ע שם) וז"ל: "ואני חוכך בזה [בדעת המג"א] מפני שלא נזכר בה יום צאתינו מארץ מצרים כי אם קריעת ים סוף, והתורה הקפידה למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, אלא שחכמינו ז"ל הוסיפו גם קריעת ים סוף, ומשום הכי עדיף אמת ויציב מפרשת ציצית, אבל שירת הים לחוד לא מהני, ועוד נ"ל דאם לא נתכוין לצאת ידי חובתו בקריאת שירת הים לא יצא ידי חובתו דקיי"ל מצות צריכות כוונה".

גם חותנו רבי עקיבא אייגר (בהגהותיו לשו"ע שם) מביא הקושיא בשם "חתני הגאון מו"ה משה נ"י אב"ד דק"ק פרעסבורג בתשובתו הנדפס בספר ים התלמוד [אורנשטיין, על מסכת בבא קמא ובסופו נדפסו תשובות בהלכה נקראים בשם "מפרשי הים" (בנדפס הוא עמ' ט), ותשובה זו נדפסה גם בשו"ת חתם סופר או"ח סימן טו] השיג ע"ז, דרחמנא קפיד תזכור יום צאתך ולא יום קריעת ים סוף, "ומוסיף רעק"א "ולענ"ד אמת בפיו דלהדיא איתא במדרש שמות רבה פכ"ב וז"ל שנו רבותינו הקורא את שמע צריך להזכיר קריעת ים סוף ומכת בכורות באמת ויציב ואם לא הזכיר אין מחזירין אותו, אבל אם לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים". משמע שאף שהזכיר קריעת ים סוף אבל כיון ש"לא הזכיר יציאת מצרים מחזירין אותו".

ובלשון החתם סופר בתשובתו שם "לא ידעתי מנא ליה למג"א שיוצא בשירת הים ידי חובתו, כי רחמנא קפיד תזכור את יום צאתך ולא קריעת ים סוף והמה שני ענינים מופרדים?"

ג. בשיחת אחרון של פסח תשכ"א (תו"מ ח"ל עמ' 251) מיישב רבינו דעת המג"א הנ"ל אחרי שמבאר אודות קריעת ים סוף שלא היה בו ענין של התחדשות גבי יציאת מצרים, אומר: "כלומר: ביצי"מ ניתנו כבר כל הענינים, עד להענין ד"בכבודו ובעצמו", אלא שהמטה עדיין לא היה כלי לזה, ולכן לא היו הענינים

בגילוי עדיין, ונתגלו בשעת קריעת ים סוף. ונמצא, שהכח להגילוי דקרי"ס הי' כבר בשעת יצי"מ, אלא שהגילוי בפועל הי' לאח"ז, בקריעת ים סוף.

ועפ"ז יובן פסק המג"א (הובא גם בשו"ע אדמו"ר הזקן, ושם הניח דין זה בצ"ע) שמי שלא הזכיר יציאת מצרים יוצא ידי חובתו בהזכרת קריעת ים סוף – דלכאורה, הרי יצי"מ וקרי"ס הם שני ענינים שונים (ובפרט ע"פ דיוק רבינו הזקן שם בלשון הכתוב "למען תזכור את יום צאתך צארץ מצרים" – "יום" לשון יחיד) ומה שייך שע"י זכירת קרי"ס יוצא ידי חובת זכירת יצי"מ?

וע"פ האמור יובן, דכיון שביצי"מ ניתן גם הכח על קריעת ים סוף, הרי בהזכרת קרי"ס נכלל בדרך ממילא גם ענין יצי"מ, שהוא הכח על קרי"ס.

ולכאורה מרמז בזה רבינו את "ויש ליישב" שכתב אדמוה"ז בדעת המג"א.

והיינו שיש לבאר מצות זכירת יצי"מ בב' אופנים: א) לזכור בהדיא את יום וענין היציאה ממצרים עצמו (ב) להביא עצמו לזכירת יום היציאה, וגם אם קורא פסוקים והלכות שיביאו אותו לזכור את היציאה ממצרים הרי בזה סגי. ובוזה נחלקו: המג"א ס"ל דקיום מצות זכירת יצי"מ מתקיים גם בזה שקורא דברים שבאו מכח יצי"מ וכגון הקורא שירת הים הרי זה גופא שקריעת הים בא בהמשך וכח יצי"מ וזה יביא אותו לזכור יום היציאה, "הרי נכלל בדרך ממילא גם ענין יצי"מ" ויצא ידי חובתו, לאידך אדמוה"ז והחת"ס ס"ל שהתורה הקפידה לזכור בהדיא את יום היציאה גופא ולא ע"י דברים שבאו מכח יצי"מ שרק בדרך ממילא יזכירו אותו ע"ד היציאה, ולכן באומר פסוק או לומד הלכה אודות יצי"מ הרי כיון שסוף סוף הזכיר את היציאה עצמה, יצא בזה ידי חובה, משא"כ כשקורא השירה הרי כיון שלא נזכר בו יצי"מ עצמה, אף שיבוא להיזכר בזה ביצי"מ וגם ברור שהוא בא מכח יצי"מ, הרי למעשה לא יצא ידי חובתו.

וכדעת המג"א (וביאורו של הרבי) מצינו עד"ז בראשונים אודות מצות סיפור יצי"מ בליל פסח ומזה נלמד גם למצות זכירת יצי"מ. דהנה הרא"ש (כלל כד ס"ב) כותב אודות השאלה למה אין מברכין על סיפור ההגדה, "הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים, ולא דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו".

ואף שהרבה חלקו על הרא"ש בהגדרת מצות סיפור יצי"מ בליל פסח, אבל עכ"פ למדנו מדבריו שיש אופן ללמוד שמקיימים המצוה בפעולות שעל ידם נכלל ממילא זכירת עצם היציאה ממצרים. וכן משמע לכאורה מפירוש רש"י על הכתוב למען תזכור "על ידי אכילת הפסח והמצה את יום צאתך", היינו שעל ידם ייזכר ביציאה, ועיין בביאור על ספר המצות להרס"ג לרי"פ פערלא מ"ע לג שביאר לפי"ז דעת הראשונים שלא מנו מצות סיפור יצי"מ במנין העשין שלהם, כי מדאורייתא אין מצוה לספר אלא אם בנו שואלו, והמצוה הוא לקיים מצות שיזכירו את יום צאתך מארץ מצרים עיי"ש, ובהגש"פ של הרבי פסקא ד"ה מצוה עלינו לספר. וראה גם אור שמח על הרמב"ם הל' קריאת שמע פ"א ה"ג שלמד כן במצות "למען תזכור" שבקיום מצות כגון תפילין ויו"ט הזכירה היא ממילא עיי"ש.

וזהו דעת המג"א שיוצאים בשירת הים כי עי"ז ייזכר ממילא ביציאה ממצרים שגרם לזה, משא"כ דעת אדמוה"ז הוא דמדאורייתא בעינן זכירת יום היציאה עצמו ולא קריאת דברים שיגרמו לזכרון יום היציאה, וכן הוא דעתו גם לענין מצות סיפור יצי"מ בליל פסח שהגדה והסיפור על היציאה הוא לעיכובא (ראה לקו"ש חכ"א עמ' 71 הערה 31).

ד. ויש להוסיף בזה, ע"פ מה שביאר הרבי במאמר ד"ה כימי צאתך תשי"ב (נדפס גם במאמרים מלוקט – ניסן – עמ' קסג) וז"ל שם: והנה ידוע הדיוק מ"ש כימי צאתך מארץ מצרים, כימי לשון רבים, הרי יציאת מצרים היתה ביום אחד [ובזכירת יציאת מצרים כתיב זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים], ולמה נאמר כימי לשון רבים. ויש לומר הביאור בזה, דביציאת מצרים נכלל גם קריעת ים סוף [שעד אז היתה עדיין אימת מצרים עליהם... ובשביעי של פסח כאשר "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים" או יצאו ישראל ממצרים לגמרי, לא רק מהמקום דארץ מצרים, אלא גם מאימת מצרים – הערה 16 שם]

וממשיך שם "וכ"ה במצות זכירת יצי"מ בכל יום, שנכלל בה גם זכירת קריעת ים סוף [ומציין ראה תוספתא ברכות רפ"ב "צריך להזכיר בה [ב"אמת ויציב], יצי"מ כו' וקריעת ים סוף. ובחסדי דוד לתוספתא שם, כי "השלמת הגאולה היתה בקריעת ים סוף" – הערה 17 שם] וכן במצות סיפור יציאת מצרים בליל הפסח, דכל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובה, שגם סיפור קריעת ים סוף נכלל בזה [וכמובן גם מזה שאומרים בהגדה [שענינה הוא סיפור יצי"מ] – ובאריכות – כמה מכות לקו על הים – הערה 19 שם], ולכן נאמר כימי צאתך מארץ מצרים, כימי לשון רבים. [ומ"ש

במצות זכירת יצי"מ יום צאתך מארץ מצרים הוא, כי עיקר המצוה הזכירת יציאת מצרים היא זכירת יצי"מ עצמה וזכירת קריעת ים סוף אינה מעכבת, ומציין "ראה שו"ע אדמה"ז שם ס"ז ס"א, דבספק אם קרא פ' ציצית צריך לחזור ולקרואה כי זכירת יצי"מ היא מ"ע מן התורה וספיקא דאורייתא לחומרא, משא"כ ספק אם אמר אמת ויציב הוא ספק דברי סופרים.

ומזה מוכח שזכירת קריעת ים סוף (גם באם נאמר שכשמזכיר קריעת ים סוף הוא מקיים מ"ע מן התורה) אינה מעכבת - הערה 20 שם. ע"כ. וראה ג"כ לקו"ש חלק ג בשלח (עמ' 879) שביאר שרק בקריעת ים סוף הוא שלימות היציאה ממצרים ועיי"ש בהערה 11 שגם בענין בירור הניצוצות "רכוש גדול" שהיה ענין עיקרי ביצי"מ - עיקרו היה בשעת קרי"ס, עיי"ש.

לפי"ז י"ל לאידך גיסא, שדעת המג"א היא כיון שהיציאה לא הסתיימה עד קריעת ים סוף הרי בזה גופא שמזכיר את קריעת ים סוף - שהוא ביטול אימת מצרים - הוא בעצם מזכיר את היציאה ממצרים בשלימותו, וזהו גם מה שכתב אדמוה"ז בדעתו שיוצא בשירת הים "במכל שכן" מאמירת פסוק או הלכה שנזכר בה יצי"מ, כי כנ"ל שירת הים הוא הגמר והשלימות דיציאת מצרים ובוה וודאי קיים מצות זכירה בשלימות. משא"כ לדעת אדמוה"ז ודעימ' הרי כיון שסוף סוף התורה הדגישה את ה"יום צאתך" הרי בזכירה זו נוגע בעיקר יום היציאה מהמקום דמצרים ולא שלימותה.

והביאור בדעת אדמוה"ז, ע"פ מה שביאר הרבי (לקו"ש חכ"א בא ג) דברי הרמב"ם רפ"ז הל' חמץ ומצה "מצות עשה של תורה לספר בנסים ובנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת" מבאר בתו"ד ש"בכל ימות השנה מספיק "להזכיר יציאת מצרים, - הזכירה שישאל יצאו מ(שעבוד) מצרים, אבל בליל פסח המצוה היא (לא רק היציאה ממצרים, אלא) "לספר נסים ובנפלאות כו" הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה בהוציאו את בני ישראל ממצרים, ועיי"ש שדבר זה נלמד מההשוואה לזכרון יום השבת.

ומבאר עוד "ביצי"מ נפעלו אצל בני ישראל שני ענינים: א) ביטול ויציאה משעבוד ומרשות מצרים. ב) זה שהם נעשו בני חורין (ברשות עצמם). וזה שהרמב"ם מחדש בהשוואתו לזכירת שבת שחייב הסיפור דיצי"מ לא (כל כך) בענין

השלילה, יציאת בני מעבדות פרעה ומרשותו, אלא בעיקר בהענין החיובי - שנעשו בני חורין" עיי"ש באריכות הביאור.

ולפי"ז יש לבאר דעת אדמוה"ז ודעימי' שחיוב התורה במצות זכירת מצרים בכל יום הוא בעיקר השלילה, היינו שיצאו מעבדות פרעה ומרשותו, מהמקום דארץ מצרים, ולכן הזכרון מדאורייתא צריך להיות בהדגשה על יום היציאה עצמו שהוא עיקר ענין הזכירה ולא בהמשך המאורעות כקריעת ים סוף והשירה, משא"כ בפסח שיש חובת חובת סיפור יצי"מ, בזה מדגישים הענין החיובי שנעשו בני חורין ובה אכן נוגע להזכיר גם המכות שלקו על הים (כמפורט בהגדה, וראה הערת הרבי בהגדה פסקא ד"ה רבי יוסי הגלילי) כי כל זה הוא חלק מהענין החיובי שנעשו בני חורין ונפטרו לגמרי מאימת מצרים וכמבואר בשיחה הנ"ל.



## דין הסוטה שנושאות ונותנות בה המזרות בלבנה

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

במס' סוטה סוף דף ו: מביא ראיה לדין דרב ששת מהברייתא שפוסק שאין המים בודקים כשיש עדים במדינת הים ולא שכשזכות למוד התורה דהסוטה תולה ולא כשמדברות בה המזרות בלבנה ולומד הברייתא מהפסוק "וטהורה היא". וקשיא לרבי שמעון שלומד שהמים בודקים אפילו שכיש עד במדינת הים, ולכאורה כל אחד מדיני הברייתא סתר דעת רבי שמעון דאם לאו הכי מוצאים לעז על המים והטהורות דשותות ואומרים הרואים שלא בדקו המים אותה לא משום טהרת הסוטה אלא שיש לה עד במדינת הים וכו'? ומתרץ הגמ' שרבי שמעון אינו דורש ה"ו" דטהורה ולכן אינו לומד מה"ו" שזכות תולה למים המרים.

ובנוגע עדים במדינת הים מתרץ הגמ' לרבי שמעון שעדים במדינת הים אינו שכיח ולכן לא יעלה על דעת הרואים כשהמים אינם בודקים הסוטה שזה בגלל שיש עד במדינת הים. אבל אין הגמרא מתייחס כלל לדין הברייתא שאין המים בודקים כשיש מזרות בלבנה. דלשיטת רבי שמעון הרי זה מוציא לעז על הטהורות ששותות ויגידו הרואים שמסתמא יש מזרות בלבנה?

ואולי י"ל שאין הגמ' צריך לתרץ לשיטת ר' שמעון הך דמוזרות בלבנה, כי דבר גלוי ומפורסם הוא לכולם כשיש מוזרות בלבנה כמו שמבאר רש"י שם שמוזרות בלבנה סימן "שהיה קלקולה מפורסם שכבר היו נושאות ונותנות בה לדבר בה." ולכן כשאין המים בודקים הטהורות השותות ואין נשמעים מוזרות בלבנה שמדברות בפרהסיא על קלקולה לא יחשדו הרואים אותה שאולי יש מוזרות בלבנה כי הדבר היה נשמע לכל. ולכן אין הברייתא שאין המים בודקים כשיש מוזרות בלבנה קושיא לפי רבי שמעון רק במקרה שיגרום להוציא לעז על מים המרים.



## חסידות

### כמה הערות בספר התניא

הרב וו. ראזענבלום  
תושב השכונה

א

איתא בתניא פרק ז, וז"ל:

"...מה שאין כן במאכלות אסורות שהן משלש קליפות הטמאות לגמרי הם אסורים וקשורים בידי החיצונים לעולם ואין עולים משם עד כי יבא יומם ויבולע המות לנצח כמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ..".

ולהלן בפרק זה כותב רבינו, וז"ל:

"... אבל תשובה שלא מאהבה זו אף שהיא תשובה נכונה וה' יסלח לו מכל מקום לא נעשו לו כזכיות ואין עולים מהקליפה לגמרי עד עת קץ שיבולע המות לנצח..".

והנה זה שרבינו כותב כאן "ואין עולים מהקליפה) לגמרי", משא"כ לעיל כתב: "ואין עולם משם" בלי להוסיף תיבת "לגמרי", כמדומה לי שראיתי במפרשי התניא שהטעם הוא שהיות שכאן מדובר באופן שהוא עושה תשובה (רק שאינו מאהבה רבה) לכן יש איזה עלי'. משא"כ לעיל מדובר באופן שאינו עושה תשובה.

אבל יש להעיר שלעיל כותב רבינו: "עד כי יבא יומם ויבולע המות לנצח". וכאן משנה רבינו וכתב: עד עת קץ שיבולע המות לנצח. הגם שלכאורה המכוון בשני המקומות לתקופה אחת.

עוד יש להעיר, שמצינו הלשון של "עת קץ" כמה פעמים בתניא:

בפרק לג: "עד עת קץ כמ"ש קץ שם לחשך [דהיינו קץ הימין שיעביר רוח הטומאה מן הארץ..".

בפרק לו: "רק שאח"כ גרם החטא ונתגשמו הגוף והעולם עד עת קץ הימין..".

בפרק מ: "עד עת קץ הימין שיתעלה העולם מגשמיותו..".

אבל כאן בפרק ז כותב רבינו רק "עד עת קץ" בלי להוסיף תיבת "הימין", כבשאר המקומות, ובלי להביא ראי' מהפסוק קץ שם לחשך.

## ב

בפרק ט כותב רבינו וז"ל:

".. ויהיו לבוש לעשר בחינותי' וג' לבושי' הנ"ל..".

והנה מה הם הג' לבושים אין צריך רבינו לפרש שזה דבר הפשוט שכוונתו למחשבה דיבור ומעשה.

אמנם לפי זה יש להעיר שבפרק יב כותב רבינו, וז"ל: "והתלבש בשלשה לבושי' הנ"ל בכל הגוף כולו כנ"ל שהם מחשבה דבור ומעשה תרי"ג מצות התורה כנ"ל..".

למה כאן צריך רבינו לפרש מה כוונתו בשלשה לבושי'.

ועוד יש להעיר על סגנון לשונו:

שלכאו' הי' מתאים לכתוב: "ולהתלבש בשלשה לבושי' הנ"ל שהם מחשבה דבור ומעשה תרי"ג מצות התורה בכל הגוף כולו"

## אלקים מסתיר על הוי' (גליון)

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בגליון א'קכא (לש"פ בשלח) הערתי על מ"ש בבד"ה ושבתה בהמשך תרס"ו (ע')

רצה):

"אך אינו מובן עדיין מהו ענין ואמת הוי', דפי' אמיתית שם הוי', הרי גילוי הנ"ל הוא רק אמיתית שם אלקים כו', דהלא שם אלקים מעלים ומסתיר על שם הוי', וכמ"ש שמש ומגן כו' וכנ"ל, וכאשר מאיר גילוי שם הוי' בשם אלקים ה"ז אמיתית שם האלקים, דהיינו שהאור המאיר בשם אלקים ומתעלם ומסתתר בו (בהרמ"ז ר"פ פקודי אי' אל הים אותיות אלקים, א"כ אלקים בחי' ים, וידוע דים הוא בחי' מלכות שכונסת בתוכה אורות ומעלמת עליהם כו'. אמנם במ"א מבואר דים הוא בחי' הוי', היינו ה' אחרונה, ושם אלקים הוא בחי' ארץ כו', לפ"ז צ"ל כאן דאור הוי' דשם אלקים מעלים ומסתיר על אור זה [הדגשת המעתיק] יאיר בגילוי כו'".

והערתי על מ"ש בסוף החצע"ג (בתיבות שהודגשו לעיל) דלכאורה אינו ברור הכוונה, מהו פירוש התיבות הללו.

ובפרטיות יותר:

בפנים המאמר מבאר שגילוי הוא דשם הוי' המאיר בשם אלקים הוא "אמיתיות שם אלקים", ועל זה מביא בחצע"ג, שזה מובן ע"פ דברי הרמ"ז דאלקים קאי על ספירת המלכות דאצילות הכונסת בתוכה את הספירות שלמעלה ממנה ומעלמת עליהם, ונמצא שאמיתית האלקים דהיינו האמיתיות שבמלכות הוא גילוי שם הוי' שהם הספירות, וזה מתאים לפי ביאור הרמ"ז דאלקים הוא בחינת "ים".

אך לפי המבואר במ"א דמלכות, בחינת ים, היא עדיין בשם הוי', ושם אלקים הוא בבחי' ארץ שלמטה מזה, לכאורה איך יתאים האמור שהעומק והפנימיות דאלקים הוא הוי', דהרי ארץ הוא מדריגה אחרת ונמוכה יותר.

ועל זה מיישב בתיבות המודגשות הנ"ל, ולכאורה משמעות דבריו, ששם אלקים דבחי' ארץ מעלים ומסתיר על שם הוי' דבחינת ים. אך צ"ע איך להעמיס זה בתיבות הנ"ל. עד כאן שאלתי הנ"ל.

והעירני ח"א, ששיעור הדברים הוא, שיש למשוך התיבות שבסוף החצע"ג אל התיבות שלאחר החצע"ג, כלומר, שלפי ההוספה שבחצע"ג לפי המבואר במ"א (דים הוא הוי' ואלקים הוא ארץ) הרי גילוי ואמת הוי' הוא שהאור דהוי' ששם אלקים מעלים ומסתיר עליו הוא שיאיר בגילוי.



## גילוי עצמותו לעת"ל (ב)

הת' שלום מייערס

תלמיד ביישיבה

בהמאמר בלילה ההוא תשכ"ה מבואר הענין דלילה ההוא, וההבדל בינו ללילה הזה בשרשם באוא"ס שלפני הצמצום. הרבי מסביר שם, שלילה הזה הוא כח ההעלם דאוא"ס שבשביל הגילוי, שממנו נובע גם צמצום בשביל הגילוי למטה, ובעבודת האדם, איך שהלילה וחושך דגלות צריך הוא לעורר בהאדם צמאון לצאת מחשך הלילה (לשון המאמר שם). לילה ההוא, לעומת זאת, הוא כח ההעלם שבאוא"ס שלמעלה מגילוי, שממנו נובע צמצום לא בשביל הגילוי, אלא להראות השלימות דאוא"ס שאינו מוגבל ח"ו בענין הגילוי ויש לו גם כח ההעלם, ובעבודת האדם, ההתבוננות בשרש החושך והלילה בהעלם העצמי, שלכאורה פי', שאינו מחפש לצאת מהחושך אלא מכיר בעילוי, שמגיע ממקום מאד נעלה.

וממשיך באות ז': וזהו בלילה ההוא נדדה שנת המלך זה מלכו של עולם בלילה ההוא הוא שגרם להיות נדדה שנת המלך, כי השרש דלילה ההוא שלמטה הוא מבחינת לילה ההוא דלמעלה וכו'. וע"י שישראל עמדו אז במס"נ במשך כל השנה, שהמס"נ שלהם היתה מצד ההסתר, נמשך (בגילוי) בחינת לילה ההוא דלמעלה בלילה דלמטה, עכ"ל. ומתריך עפ"ז איך נדדה שנת המלך כשלילה ההוא דלמטה גורם ענין השינה למעלה, כי זה רק כמו שהוא מצ"ע, אבל ע"י שנמשך בו שרשו וכו', הרי אדרבה, הוא גורם להיות נדדה שנת המלך. ומוסיף באות ח' דנדדה שנת המלך הוא גילוי העצמות שלמעלה גם מלילה ההוא שלמעלה, שלגביו העלם וגילוי הם בהשוואה, ובלשונו, "וזה שבלילה ההוא נדדה שנת המלך דנדדה שנת המלך הו"ע הגילויים הנמשכים מזה שאוא"ס הוא למטה מטה עד אין תכלית (קו הגילוי), הוא החיבור דהעלם וגילוי".

וצ"ב בכל זה: 1) אם הענין דלילה ההוא שלמעלה הוא לגלות שלימותו שאינו מוכרח בגילוי ויכול להעלים א"ע, ז.א. העלם בתור ענין לעצמו ולא בשביל איזה שהוא גילוי, ואפילו האדם העובד בקו זה אינו אמור לעורר צמאון לצאת מהחשך, איך בדיוק זה גרם להמס"נ של היהודים בימי פורים (גילוי העלם הנשמה שלהם)? הגם שנשאר במצב דלילה ההוא, וקל שבקלים (כמבואר באות ח' ובהערה 19), עדיין אינו מובן, למה זה בכלל גילה משהו, הרי זה העלם שלמעלה מגילוי ואינו בשביל הגילוי? וביותר אינו מובן, למה זה גרם לבלילה ההוא נדדה שנת המלך – ענין הגילויים (כנ"ל), הרי מבואר בהמאמר, ובאריכות גדולה, שכל הענין של לילה ההוא דלמעלה וכן איך שזה משתלשל גם למטה, אינו בשביל הגילוי, ואם הוא כן מוביל לגילוי, איך ראינו ש"אינו מוגבל ח"ו בענין הגילוי ויש לו גם כח ההעלם?"

ונראה לתרץ ע"פ מה שביארתי בגליון לכבוד י' שבט שאין מציאות באלוקות של העלם בתור ענין לעצמו, וגם בשביל אוא"ס למעלה מעלה, ולמעלה יותר, עצמות אוא"ס, אלא הכוונה היא שיהיו נמשכים למטה בגילוי (ולכן גם הנסים שאין בעל הנס מכיר בנסו יהיו לעת"ל באופן דאראנו, כמבואר במאמר ד"ה כימי צאתך תשי"ב), ואם ישאר בהעלם, לא יתקיים כוונת הבריאה שיהי' דירה בתחתונים הגילוי לעיני בשר (כדלקמן). ולכן גם הלילה ההוא בימי הפורים גרם להתעוררות העלם הנשמה בהיהודים, שזה סוף כל סוף גרם שיהי' הישועה בגילוי (ועד שראו כל אפסי ארץ), ע"י שנדדה שנת המלך, שהו"ע הגילויים מזה שאוא"ס הוא למטה מטה.

וע"פ מה שנתבאר שם באופן גילוי העצמות ע"י שיהי' העלם בעולם וגם גילוי שע"ז נראה איך שהקב"ה למעלה מ- וכולל שניהם (ע"פ מש"כ בהמאמר פתח אליהו תשט"ו אות י"ב) אפשר לבאר גם מש"כ בהמאמר כי ישאלך בנך תשל"ח בענין העדות שבמצות – המשכת עצמות אוא"ס, שעיקר הכוונה בזה הוא שההמשכה תהי' בגילוי, וזהו ע"י אור הסובב (העלם) ואור הממלא (גילוי), ענין הגילויים, בהתחלה סובב (חוקים) ואז ממלא (משפטים). ולכאורה, מה הקשר, איך זה מגלה עצמותו? אלא ע"כ כדלעיל, שדוקא ע"ז נתגלה ענין העצמות, כביכול, שלמעלה גם מהעלם וגם מגילוי, ואצלו שניהם הם ענין אחד (לשון המאמר בלילה ההוא).



# רמב"ם

## כמה הערות ברמב"ם

הרב מאיר אלייאני

נו"נ תורת אמת מתיבתא, ירושלים עיה"ק

רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב הל' י':

"הקדוש ברוך הוא מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין שאין אנו ודעתנו אחד אבל הבורא יתברך הוא ודעתנו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד".

וי"ל שלשון אדמוה"ז בתניא פרק ה' "הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים - הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקדוש-ברוך-הוא, דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו, כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו, וגם שכלו מלוכב בהם. והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו, ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות, להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה." ובפשטות דבריו הק' שאול מדברי הרמב"ם כאן ובהדגש שבאמת מאחר וקוב"ה ואורייתא חד אזי ענינם שווה מצד היחוד שאין כמוהו בגשמיות כלל.

ובאמת נשאלת השאלה וכי לא נמצא כערכו בגשמיות להיות אחדים ממש? הרי כל אוכל שאדם מכניס לקרבו נהפך לדם ממש חלק מבשרו ונהיים לאחדים ממש?!

ושמעתי לתרץ דהנה כשאדם מכניס מאכל לפיו אזי המאכל מאבד את שם התואר והעצם ושוב מעתה ניהיה לדם ממש ואין שם אוכל עליו. ז"א שאין האדם והאוכל שני דברים שנהפכים לאחדים ממש אלא האוכל נהפך להיות דם. משא"כ בלימוד התורה שגם לאחר הלימוד - מהות התורה נשאר כמו שהיא שהתורה היא חכמתו ורצונו ית' ומאידך האדם כמו שהוא נשאר בגשמיות בשר ודם ובכל זאת התורה מתאחדת להיות חלק אחד עם לומד התורה וזהו לאחדים ממש מכל צד ופינה.

וביאור הענין על דרך "שמור וזכור כדיבור אחד" שענין השמור והזכור תרי נינהו וחלוקים הם במהות ציווי הגגור מהם, אלא שהדיבור אחד מה' אחד כוללם להיות דבר אחד שמורכב משתי ענינים.

### הלכות מאכלות אסורות פרק י"א הלכה יח:

ישראל שהיה אוכל עם העובד כוכבים והניח וכו'. ויש להקשות לכאורה ע"פ המבואר בתנא דבי אליהו רבה פרק ח' דאסור לאכול עם העכו"ם לא רק לחם ויין. כלומר מלבד האיסור דשתית יין ואכילת מאכלי עכו"ם ובנוסף ראיית עכו"ם לשיטת הרא"ש עוד יש איסור לשבת עם העכו"ם באותו שולחן ולאכול עמו ויעויין שם הטעם. ושמא הרמב"ם לא סבירא לי' כן להלכה.

ויש להעיר מדברי התד"א עכ"פ ממידת חסידות שכשנוסעים במטוס והגיע זמן הארוחה ויושב על ידו גוי ושאר הנוסעים שאינם יהודים ואוכלים - ראוי להימנע עכ"פ להתחיל לאכול אחרי שהאינו יהודי מסיים אכילתו.



## זמן הביעור בערב פסח שחל בשבת\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

יסוד שיטת הרמב"ם ז"ל לבער בי"ג בניסן

א. ברמב"ם הלכות חמץ ומצה פ"ג ה"ג וז"ל "חל ארבעה עשר להיות בשבת, בודקין את החמץ בלילי ערב שבת שהוא ליל שלשה עשר, ומניח מן החמץ כדי לאכול ממנו עד ארבע שעות ביום השבת, ומניחו במקום מוצנע, והשאר מבערו מלפני השבת".

הנהגה כבר שקו"ט המפרשים ז"ל בביאור דעת הרמב"ם בזה, דהנה יעויין בפסחים מט, א דתנן "ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר"מ, וחכמים אומרים בזמנו ר"א בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנו".

\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

ומבואר מדברי המשנה בפשטות [וכן מתבאר מפרש"י לפסחים שם והרע"ב על המשנה בפירושו אדעת ר"א בר צדוק עיי"ש] דנחלקו התנאים בזמן ביעור החמץ בחל ארבעה עשר להיות בשבת, דלרבי מאיר "מבערין את הכל מלפני השבת" דהיינו בערב שבת בי"ג בניסן, ולחכמים מבערים את החמץ "בזמנו" דהיינו למחרת בשבת בשעתו הרגיל שבכל שנה שהוא ביום י"ד בניסן בשעה ששית [וביעור החמץ מתקיים בכה"ג על ידי אכילה].

ודעת רבי אלעזר בר צדוק דיש לחלק בין תרומה לחולין, דבתרומה מבערים מלפני השבת בי"ג בניסן, שכן מאחר ואינו יכול להאכילה לזרים, יש לחשוש שמא לא ימצא לה אוכלים בשבת, ואם כן אין לסמוך על הביעור שעל ידי אכילה בשבת אלא יש לו לבערה מלפני השבת, משא"כ חולין שאוכליה מרובים שפיר יכול לבערן "בזמנו", דהיינו ביום השבת עצמו בי"ד בניסן בשעה ששית [וכדעת חכמים], שכן ימצא להן אוכלים הרבה.

ונמצא לפי זה מבואר לכאורה דהרמב"ם שכתב כי "השאר מבערו מלפני השבת" הרי פסק בזה כדעת רבי מאיר.

ב. והנה יעויין במגיד משנה שם שכתב לבאר יסוד דעת הרמב"ם בזה דפסק כדעת רבי מאיר ולא כחכמים, וכתב לבאר טעם הרמב"ם בזה בשתיים, הא' דמאחר דדעת רבי מאיר נשנית במשנה בסתמא [כ"ה לגירסת המגיד משנה במשנה שם, וכ"כ בביאור דבריו גם בלח"מ שם עיי"ש, משא"כ לפי הגירסא שלפנינו דגרסינן "דברי רבי מאיר"], לכן פסק הרמב"ם ההלכה כסתם משנה אע"ג דחכמים פליגי עליה.

והב' שכן לעיל בגמרא יג, א שנינו בברייתא "דתניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת, ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות ומשיירין מן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ד' שעות דברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע".

ומפרש המגיד משנה דהרמב"ם ס"ל דהא דקאמר "מבערין את הכל מלפני השבת" קאי אף אחולין, ומאחר דלהלן שם בגמרא איתא "אמרו לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע", לכן פסק הרמב"ם כהך שיטה שהיא גם דעת רבי מאיר דמתניתין יעוי"ש.

## פירוש חדש להגאון הרוגצ'ובי ז"ל בדברי המשנה

ג. והנה יעויין בצפנת פענח על הרמב"ם שם שכתב הגאון הרוגצ'ובי ז"ל לחדש פירוש חדש בדברי המשנה הנ"ל וז"ל "הנה באמת נ"ל פירוש אחר בהמשנה, דזה לא קאי אשבת רק אערב שבת, ובוה פליגי רבי מאיר ורבנן, דרבי מאיר ס"ל דמבערין הכל לפני שבת, רוצה לומר בערב שבת לפני שקיעת החמה ולא קבעינן לה זמן ככל ערב פסח, וכן מבואר בירושלמי כאן פ"א ע"ש עם חשיכה, וכן מבואר בבעל המאור.

וחכמים ס"ל בזמנו, דגם בערב שבת קבע לה זמן בשעה ו', וראב"צ ס"ל דתרומה ממתין עד ערב שבת עם חשיכה וחולין בערב שבת בשעה ו', וכן מבואר בירושלמי כאן פ"ג דאמר אתיא דראב"צ כר"ג, דרבי גמליאל מאחר באכילת תרומה ע"ש, אך עיין בתוספתא כאן לא משמע כן, וע"ש דף י"ג ע"א."

ד. ומבואר בזה דהגאון ז"ל מפרש פירוש מקורי חדש בהמשנה, והיינו דלכו"ע יש לבער החמץ בערב שבת ביום י"ג בניסן, אלא דפליגי הני תנאי בערב שבת גופא מתי יש לבערו.

דלר"מ יש לבער את החמץ מלפני השבת, כלומר ביום י"ג בניסן לפני שקיעת החמה, וכמו שמפרשים כן דעת ר"מ בפשטות, גם לשאר המפרשים הנ"ל, אלא דחלוקים בזה שאר המפרשים ז"ל מפירוש הגאון ז"ל בהבנת דברי ר"מ, דלהגאון ז"ל לא אתי ר"מ לאפוקי הסברא דניתן לבערו למחרת בשבת ביום י"ד בניסן [כשאר המפרשים ז"ל], אלא אתי לאפוקי הסברא שיש לבערו ביום י"ג בניסן בשעה ששית.

בסגנון אחר, לשאר המפרשים ז"ל נמצא דאתי ר"מ "להחמיר" להקדים זמן ביעור החמץ בערב פסח שחל בשבת לי"ג בניסן, משא"כ להגאון ז"ל הרי אתי ר"מ "להקל" לאחר את זמן ביעור החמץ לי"ג בניסן עד שקיעת החמה.

ולדעת חכמים יש לבער את החמץ "בזמנו", דהיינו בי"ג בניסן בזמנו הקבוע שבכל שנה שהוא בשעה ששית, והיינו דחכמים ס"ל דגם בערב פסח שחל בשבת שמבערים את החמץ מלפני השבת בי"ג בניסן, הנה גם בכגון דא קבעו חכמים זמן מסויים מתי יש לבער את החמץ, דהוא בשעה ששית של י"ג בניסן, וכשעת הביעור שבכל שנה.

ודעת ראב"צ לחלק בין תרומה לחולין, דבתרומה מפני קדושתה ואיסור הפסדה בחנם ניתן להשהות ולאחר את אכילתה ככל האפשר, דהיינו עד שקיעת החמה של י"ג בניסן, וזהו "מלפני השבת" דהיינו לפני השבת עד השקיעה, משא"כ בחולין שתיקנו חכמים לקבוע להן שעת ביעור ככל שנה – "בזמנו", דהיינו בי"ג בניסן בשעה ששית [וכדעת חכמים].

[וראה בספר 'אישים ושיטות' להרש"י ז"ל עמ' 98-99 שכתב להעיר אדברי הגאון ז"ל בזה, דנמצא כי לפירושו החדש הרי מנהג ה"טוב לבער" שהביאו הטור והשלחן ערוך, ובלשונם (טושו"ע או"ח סימן תמ"ד ה"ב) "טוב לבער בערב שבת קודם חצות, כדי שלא יבואו לטעות בשאר שנים לבער אחר חצות", הנה "מנהג" זה יסודו למעשה ממשנה ערוכה ומפורשת, דהיינו דעת חכמים וראב"צ שבמשנה].

ביאור דברי הרמב"ם ז"ל לפירוש הגאון הרוגצ'ובי ז"ל

ה. והנה הגאון ז"ל חידש וסידר את פירושו המחודש בביאור דברי המשנה – לא אדברי המשנה והגמרא שבש"ס, אלא – אדברי הרמב"ם, ובפשטות מתבאר לכאורה דכוונת הגאון ז"ל בזה להעיר עפ"ז בפירוש וביאור דברי הרמב"ם שבהלכה זו, ויש לעיין אפוא מהי כוונת הגאון ז"ל בזה.

וראיתי ב'הגדה של פסח צפנת פענח' (בני ברק, תשס"ח) בסימן 'ערב פסח ומנהגיו' שהביאו העורכים מדברי הגאון ז"ל בצפע"נ שם, ופיענחו את כוונתו שבא ליישב בזה מה שפסק הרמב"ם כי "השאר מבערו מלפני השבת", דלכאורה [כלשונם שם] "ישנם הרבה תמיהות, איך הגיע הרמב"ם ז"ל למה שפסק שם, כי אינו מחוור כל כך עם דברי התנאים במשנה שם".

והנה הלשון שם הוא מגומגם ואין כוונתם ברורה ומבוררת כל כך, אך כנראה מתוכן ומשמעות דבריהם שהבינו כי הגאון ז"ל בא ליישב בפירושו מה שפסק הרמב"ם כדעת ר"מ שבמשנה ולא כדעת חכמים וראב"צ [וכן היא גם דעת רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא לשיטת הראב"ד ז"ל דמפרש דס"ל בכל זה דראב"צ, עיי"ש בהשגת הראב"ד], דס"ל כל הני תנאי שיש לבער החמץ "בזמנו" דהיינו [כפי ההבנה הפשוטה] ביום השבת בשעה ששית.

וזהו דחידש הגאון ז"ל דבעצם הנה לכו"ע יש לבער החמץ מלפני השבת, דהיינו בי"ג בניסן, אלא דפליגי בערב שבת גופא מתי יש לבערו [וכנ"ל בביאור דברי הגאון

ז"ל], וסיימו העורכים הנ"ל "ולפי זה מובן את פסק ההלכה שברמב"ם ז"ל הנזכר, שיש לבער את כל החמץ, חוץ ממה שיש עליו לאכול בשבת, ב' סעודות, עוד בערב שבת, בי"ג בניסן".

וגם כאן הלשון קצר ובלתי ברור, אך כנראה ממשמעות דבריהם שכוונתם בזה כי מעתה שוב מבוארים דברי הרמב"ם על בוריין, שכן פסק ההלכה כי "השאר מבערו מלפני השבת" אתי – במדה מסויימת – לכולי עלמא, שכן כו"ע מודו כי בסופו של דבר יש לבער החמץ "מלפני השבת", בי"ג בניסן.

ו. ולא זכיתי להבין את כוונתם בכל זה, דאם לזה כוון הגאון ז"ל ליישב הרי עדיין צ"ע, שכן גם לפום הך חידושו דהגאון ז"ל עדיין נמצא דהרמב"ם פסק כר"מ ולא כחכמים וראב"צ, שהרי דברי הרמב"ם שפסק כי "השאר מבערו מלפני השבת" ברורים ומבוארים בפשטות דהיינו עד שקיעת החמה ["לפני השבת"], והיינו דס"ל שלא קבעו חכמים לזה זמן מסויים כבכל ערב פסח בשעה ו', והיא היא דעת רבי מאיר שבמשנה.

ואם כן, אי משום הא, מה "הרוויח" הגאון ז"ל בפירושו החדש, הרי גם לפי זה עדיין קשה מדוע פסק הרמב"ם כדעת ר"מ ולא כחכמים וראב"צ שבמשנה.

ובעל כרחק שלא לזה כוון הגאון ז"ל בפירושו, ולעולם דעל קושיא זו הנ"ל [מדוע פסק הרמב"ם כדעת ר"מ] יש ליישב כמו שפירשו בזה שאר נוס"כ הרמב"ם, ומהם תירוץ המגיד משנה שם הנ"ל דס"ל להרמב"ם דדברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שבברייתא קאי אף אחולין [ופליג בזה אשיטת הראב"ד], וכיון דקאמר בגמרא שם ש"לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא", לכן הכריע הרמב"ם לפסוק כהך שיטה.

[ויש להעיר מסוף דברי הגאון ז"ל בפירושו שם שכתב בזה"ל "ועיין שם דף י"ג ע"א", ואולי [גם] לזה כוון הגאון ז"ל לרמוז ולהעיר, והיינו דלהמבואר בדף י"ג שם ש"לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא" מבואר פסק הרמב"ם דידן שפסק כשיטת ר"מ, וכתירוץ המגיד משנה הנ"ל].

"ניגון" חדש בדברי הרמב"ם ז"ל

ז. ולענ"ד יש לומר בפיענוח כוונת הגאון ז"ל באו"א, והוא דבא הגאון ז"ל בזה ללמדנו איך "ללמוד ולגן" את דברי הרמב"ם באופן ישר, כלומר, דאה"נ כי ביחס

לעצם ההלכה לא בא הגאון ז"ל לשנות ולחדש פירוש אחר בדברי הרמב"ם, אך כוונתו להשמיענו כי לפי פירושו החדש בהמשנה יש "ללמוד ולנגן" את הרמב"ם באופן אחר, וגם זה – "ניגון" דברי הרמב"ם באופן ישר – חשוב הוא בעיני הגאון ז"ל ביותר עד כי ראוי הוא לפירוש והערה מיוחדת.

וביארור כוונת הדברים, דהנה לפי ההבנה הפשוטה בדברי המשנה, הרי כך אנו "לומדים" את דברי הרמב"ם "והשאר מבערו מלפני השבת" שכוונתו בזה להחמיר, והיינו ש"מנגנים" את דברי הרמב"ם שהשאר, אין להקל להשהותו עד למחרת ולבערו בשבת בי"ד בניסן, אלא יש להקדים ולבערו "מלפני השבת".

בא הגאון ז"ל ומחדש שיש "לנגן" את דבריו באופן אחר, והוא שהשאר, אין צורך להחמיר ולהקדים לבערו בי"ג בניסן בשעה ששית, כזמן הביעור של כל שנה, אלא שפיר יש להקל להשהותו ולבערו "לפני השבת" – עד שקיעת החמה.



## ברכה על הלל דר"ח ועל המנהג לשי' הרמב"ם

הת' מרדכי יאיר שחט

ישיבת תות"ל המרכזית - 770

א. ברמב"ם הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"ז "מקומות שעושין יום טוב שני ימים גומרין את ההלל כא יום, תשעה ימי החג ושמנה ימי חנוכה ושני ימים של פסח ושני ימים של עצרת, אבל בראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינו מצוה, ומנהג זה בצבור לפיכך קוראין בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג ויחיד לא יקרא כלל, ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקוראין הצבור, וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חדשים".

והנה, מש"כ הרמב"ם "ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג" הוא מיסוד על הגמ' במס' סוכה מד, ב וכמבואר בנו"כ שם, עי' במגיד משנה שם ועוד. וז"ל הגמ' שם "אמר אייבו הוה קאימנא קמיה דר"א בר צדוק ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל חביט חביט ולא בריך, קסבר מנהג נביאים הוא, אייבו וחזקיה בני ברתיא דרב אייתו ערבה לקמיה דרב, חביט חביט ולא בריך, קא סבר מנהג נביאים הוא".

אמנם שי' רבינו תם וכמה ראשונים דמברכין על הלל דר"ח, הו"ד בתוס' סוכה שם ד"ה כאן במקדש כאן בגבולין, והבעלי תוספות האריכו בזה שם ובכ"מ בש"ס, וכתבו לחלק בין מנהג למנהג. עיי"ש.

ובביאור סברתו וטעמו של הרמב"ם שאין מברכין על שום המנהג מבואר בכמה מפרשים משום דאיך אפשר לומר "אק"ב וצונו", דהיכן צונו לעשות כן, וכשאלת הגמ' בשבת כג. במצוות דרבנן, והכא אינו ציווי ואינו חובה אלא מנהגא הוא, וסברא זו כבר מבואר בתוס' הנ"ל וז"ל "דהא טעמא דאין מברכין אערבה למ"ד מנהג נביאים משום דלא אפשר לומר וצונו וכו'" ע"ש.

אמנם בחי' הגרי"ז על הרמב"ם הל' ברכות פי"א כתב להוכיח דאין לומר סברא זו בדעת הרמב"ם ממ"ש בהל' ממרים, וז"ל בפ"א ה"ב "כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין, שכל חכם שמורה על דבריהם מיתתו בחנק שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון וגו', אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיוורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם ועל המשפט אשר יאמרו אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן מכל הדבר אשר יגידו לך זו הקבלה שקבלו איש מפי איש".

ומפורש בדברי הרמב"ם שגם המנהגים נכללים עם הגזרות ותקנות שעליהן הזהיר הכתוב "לא תסור וכו'", שלכן מברכין על מצוות דרבנן ואפשר לומר "וצונו", וכדאי' בשבת שם, ולפי דברי הרמב"ם הוא הדין והוא הטעם שאפשר לברך על המנהג. וממשיך הגרי"ז לבאר באופן אחר בדעת הרמב"ם למה אין לברך על המנהג. עיי"ש.

אמנם לכאו' יש לדחות הראי' הנ"ל מהל' ממרים, שהרי כתב הרמב"ם "ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות", ומבואר דהמנהגים שעשאו סייג לתורה דוקא הם שנכללים עם הגזרות ותקנות בהצווי ד"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", וכמו

"גזרות" ו"תקנות" שבד"כ עשאום לסיג לתורה, וע"ד המנהגים שבפרק מקום שנהגו<sup>21</sup> וכל כיוצ"ב, משא"כ שאר מנהגים כמו הלל דר"ח.<sup>22</sup> וק"ל.

ב. ונראה לפרש סברת הרמב"ם באופן אחר על פי דבריו בהל' ברכות פי"א הט"ז "כל דבר שהוא מנהג, אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח, אין מברכין עליו וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לאו עושין אותו בלא ברכה, ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה וירבה בברכות הצריכות, וכן דוד אמר בכל יום אברכך".

דלכא' כל הסגנון והמשך הדברים "וכן כל דבר שיסתפק לך וכו'" דורש ביאור, דלמה לא קבעו בהלכה בפנ"ע? ובפרט במש"כ "וכן כל דבר וכו'", דמה הדמיון בין דבר שהוא משום מנהג ודבר שיסתפק לך אם טעון ברכה, מלבד מה שבשניהם אינו מברך?

21) פסחים נג. במשנה "מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין" וברש"י שם ד"ה שלא לעשות "כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיטת הפסח ותקון מצה לצורך הלילה דמצוה לטרוח מבעוד יום כדי להסב מהר כדאמר בפרק בתרא חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו". ועי' בתוס' שם ובשאר ראשונים שם. וברמב"ם הל' שביית יו"ט פ"ח הי"ח. ובהל' כלי המקדש פ"ו ה"ט ובנו"כ שם ובמשנה למלך שם. ואכמ"ל.

22) המקור להמנהג לומר הלל בר"ח הוא בגמ' במס' תענית כח, ב אבל לא נתבאר שם טעם המנהג, אבל בפשטות אינו בגדר סייג וגדר. וראה עירוכין י, ב ראש חודש דאיקרי מועד לימא לא איקדיש בעשיית מלאכה דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה. ועי' בראב"ד בהל' ברכות (נסמן לקמן) "אבל על של ר"ח בברכה תקנהו כדי לפרסמו שהוא ר"ח... אבל קריאת ההלל בימים המקודשים וקרנן מוסף בהם, אם תקנו בהן ההלל משום היכר לקדושתן, יפה". וע"ע בב"י או"ח סי' תכב בשם כמה ראשונים. להעיר מלשון הראב"ד "תקנהו". ואכמ"ל.

(ואולי יש לומר בדוחק, דגם המנהג דאמירת הלל בר"ח הוא מעין וע"ד משום סיג ולגדור גדר באופן כללי, והיינו כדי ליתן חזיון ולעורר העם וכו' ובלשון הרמב"ם הנ"ל "כדי לחזק הדת" (ולהעיר מדברי אדה"ו בלקו"ת (דרושים לר"ה נז, ג) "שרוב הגזירות והחומרות והסייגים היו בזמן בית שני דוקא" מפני ירידת הדורות וכו' ע"ש), ונכלל במ"ש הרמב"ם "ולפי מה שהשעה צריכה", וי"ל שזהו דיוק כפל לשון הרמב"ם "ואחד דברים שעשאום סייג לתורה, ולפי מה שהשעה צריכה וכו'", וכן בסוף דבריו "אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת, ולתקן העולם").

ועי' בהשגות הראב"ד שם "א"א שלא אמרו אלא על חולו של פסח בלבד, אבל על של ר"ח בברכה תקנוהו כדי לפרסמו שהוא ר"ח. ואנו מנהגנו לברך בכולן, ואין לנו ללמוד מערבה לפי שאין בה לא שבח ולא הודאה בנטילתה<sup>23</sup> ומה צורך בברכה, אבל קריאת ההלל בימים המקודשים וקרנן מוסף בהם אם תקנו בהן ההלל משום היכר לקדושתן יפה עשו וצריך ברכה" עכ"ל.

ונראה לומר דסובר הרמב"ם דאית"ל דשייך הלשון "וצוננו" על המנהג, וכדס"ל לר"ת וסיעתו, מ"מ במנהג אין צורך בברכה, דבדבר שלא תקנו החכמים ואינו חיוב, ומדלא תקנו ממילא מוכח דאין צורך והכרח בדבר, אין לברך עליו, ועל כן, אף שיש מקום וצד לברך, מ"מ אין צורך לברך, ואין לברך משום ברכה שאינה צריכה.

וזהו ההמשך הדברים "וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לאו עושין אותו בלא ברכה, ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה וכו'", וזהו דיון הלשון "וכן וכו'" דכשם שבמקום ספק יש צד לברך דאולי טעון ברכה אבל כיון דיש צד שאינו טעון ברכה לא יברך, דצריך לחשוש לברכה שאינה צריכה, ה"ה כשאין חיוב בהמעשה, וממילא אין חיוב לברך עליו, צריך לחשוש וליזהר מלברך, ובלשון הרמב"ם "ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה" ומסיים "וירבה בברכות הצריכות" דייקא.<sup>24</sup>

ועי' בכסף משנה שם במ"ש הרמב"ם "וכן כל דבר שיסתפק לך אם טעון ברכה אם לאו וכו'", וז"ל "וכ"כ הראב"ש בפרק מי שמתו בשם השאלתות, וטעמא דמסתבר הוא דהוי ספק עובר על לא תשא".

ועי' בהרא"ש שם (ברכות פ"ג ס' כב) "ספק אמר אמת ויצב וכו', מכאן פסק בשאלתות דר"א דכל ברכות דרבנן אם מספקא ליה אם אמרן אי לא אמרן אין צריך לחזור ולאומרן". ובגליון רעק"א להרמב"ם שם הק' על הכס"מ דהרי לשון הרא"ש שם הוא דבספק "אין צריך לחזור ולאומרן" אבל אם רוצה לחזור יחזור, ואי"ז כשי' הרמב"ם דבספק "עושין אותו בלא ברכה" דוקא ואינו יכול לחזור ולברך, ע"ש.

23 ונראה לומר דזהו הפי' בד' ר"ת בסוכה שם (ועד"ז בכ"מ) "ור"ת אומר דאין ראה מערבה ההלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה". ויש לעיין בד' ר"ת לאח"ז בטעם לברך על הלל דר"ח "אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה וכו'" אם זהו כסברת הראב"ד אלא סברא אחרת. ואכמ"ל.

24 ולהעיר מחי' הריטב"א פסחים ז, ב בהטעם דתקנו ברכות בכלל וכן הא דצ"ל עובר לעשייתן, משום הכנה להקדיש עצמו קודם עשיית המצוה.

ולפי הנ"ל יש לומר, שגם לפי הרמב"ם שרש ועיקר הדין במקום ספק הוא שאין צריך לחזור, כיון דיש צד דאינו טעון ברכה, ובעיקרו אין איסור לחזור לברך, וכדס"ל להשאיילתות, אבל כיון שאין צריך לחזור ולברך ממילא יוצא מזה דעושין אותו בלא ברכה, והיינו דמעיקר הדין שייך לחזור ולברך, והאיסור לברך לא נובע מהחשש להצד דלא טעון ברכה, אלא מזה גופא שבספק ברכות אינו חיוב לברך, אין לברך כשאין צורך ובלי הכרח, דהוי ברכה שאינה צריכה, וכמו שנתבאר לעיל לגבי ברכה על המנהג, שיש מקום לברך ועל מה לברך אבל כיון שאין צורך בדבר הר"ז ברכה ללא צורך דהיינו ברכה שאינה צריכה.

ובזה גופא, דהיינו אם יש צורך לברך על הלל דר"ח חולק הראב"ד על הרמב"ם, דס"ל להראב"ד דיש צורך לברך על הלל דר"ח ואינו בגדר ברכה שאי"צ, ובלשונו הנ"ל "קריאת ההלל בימים המקודשים וקרנן מוסף בהם אם תקנו בהן ההלל משום היכר לקדושתן יפה עשו, וצריך ברכה".

ג. ויש להוסיף ולבאר קצת בשרש המח' בין הרמב"ם ור"ת אם אפשר לברך על המנהג, דסברת ר"ת דלא חושש לברכה שאינה צריכה כסברת הרמב"ם י"ל משום דס"ל כשי' התוס' (ר"ה לג, א ד"ה הא) דברכה שאינה צריכה הוא איסור דרבנן (וכן פסק המג"א סי' רטו סק"ו ובשו"ע אדה"ז שם), ובמילתא שיש על מה לברך, כמו במקום מנהג ששייך לברכה, התיירו לברך, והיינו דהם אמרו ואסרו לברך ברכה שא"צ במקום דלא ראוי, והם אמרו והתירו לברך כששייך וראוי לברך, אף שאין צורך והכרח בדבר.

וי"ל דהרמב"ם אזיל לשיטתו דברכה שאינה צריכה אסור מה"ת וכמ"ש המג"א שם סק"ב בדעת הרמב"ם, וכשאין צורך לברך אסור לברך, וכיון דמצינו בש"ס דאין לברך על מנהג הערבה, ומפורש יוצא דמנהג אין צורך ברכה, על כרחך שאין מברכין על המנהג".

אמנם מ"ש דהרמב"ם ס"ל דברכה שא"צ הוא אסור מה"ת אינו ברור כ"כ, דעי' בשו"ת צמח צדק או"ח סימן ג' אחר שהביא דברי המג"א הנ"ל, ובתחילה נקט כדבריו בדעת הרמב"ם, ואח"כ כתב דמתשובת הרמב"ם לחכמי לונל משמע דס"ל דברכה שאי"צ הוא איסור דרבנן. וצ"ע במסקנתו בדעת הרמב"ם, עיין שם.

# הלכה ומנהג

## בענין גניזה בצילום על גבי צילום

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה

מח"ס "אוהל יעקב" ז' כרכים, וש"ס ירושלים

לכבוד ידידי היקר הנודע לתהילה המזכה את הרבים בגדלותו בתורה ויראת שמים ובחקירות נפלאות בהלכה הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס יקרים ונצרכים גם אני אודך, אחד"ש באתי כאן בדבר השאלה שחקרתם לגבי דף עם דברי תורה שצילמו עליו בטעות וכעת אי אפשר לקרוא המילים שהכל מטושטש האם אותו דף חייב בגניזה או לא, עכ"ד הנעימים:

א) והנה ראשית כל יש לציין בקיצור את עצם מקור ההלכה שיכולים וצריכים לגנוז דבר שאינו עומד להשתמש בו יותר ללימוד, והרי הרמב"ם (הל' יסודי התורה פרק ו' הלכה ח') כתב שאם סת"ם וכדומה בלו טעונים גניזה, ובמקום אחר כתב אף אם נקרעו, וראה במשנה ברורה (סימן קנ"ד ס"ק י"ג) שכתב שי שלגנוז אחרי שנתבלו ואינם עומדים לתשמישן עוד. ולפי זה נראה דאלו דפים עם חידושי תורה שכעת אי אפשר להשתמש בהם מאחר וכל האותיות מקושקשות נראה פשוט מכאן שהוי תורה שנתבלו ואינו עומד לתשמישן עוד, ומאחר ומדובר על דברי תורה יש לגנוז אותו.

ב) ולענין נידון דידן יש לדון בזה מאחר ויש בו כתב תורה אלא שאי אפשר לראות אותו האם זה דומה לתורה שנמחק והוי כלום או הרי הוא עדיין קיים רק מכוסה, ודומה לזה ראיתי שיש כרטיסים עם תפילות בכתב שאי אפשר לקרוא אותו מאחר והוא כל כך קטן ורק עם זכוכית מגדלת וכדומה אפשר לקרוא אותם ודנו הפוסקים אם זה נחשב ככתב או לא, ובהשקפה ראשונה חשבתי שאפשר לדמות את זה לנידון דידן כמ"ש בסמוך.

ג) בשו"ת מהרש"ם חלק ג' (סימן נ"ז) דן בתנ"ך שנדפס קטן מאוד ורואין האותיות רק על ידי זכוכית מגדלת דכתב שם דהוי עדיין ככתב ואסור להכניסו לבית הכסא וכדומה. בשו"ת אבן יקרה (ח"ב סימן לג), שנשאל אם מותר להכנס לבית הכסא עם תנ"ך שנעשה ע"י צילום פוטוגראפי באותיות קטנות מאד, עד שאי

אפשר לקרות בו אלא בעזרת זכוכית מגדלת. והעלה שאין שום קדושה בתנ"ך בזה, מכיון שאין האותיות ניכרות לעין רואה רק ע"י זכוכית מגדלת פי כמה פעמים מהכתב, לכן אין לזה דין כתב כלל. שאנו אין לנו בכל מקום אלא מה שעיינו ראו במראה ולא בחידות. ומ"מ אע"פ שמן הדין אין בתנ"ך כזה דין קדושה כלל. למעשה כיון שיש שמות קדושים בתנ"ך, חלילה לנהוג מנהג בזיון בתנ"ך הזה. וכבר השיבו לי כמה מפוסקי הזמן שליט"א שאין לנהוג בהם מנהג בזיון וצריך גניזה.

(ד) ובשו"ת בית דוד (סימן ח) דן ג"כ בתנ"ך שצולם ע"י פוטוגרפיא באותיות מוקטנות שאינן ניכרות לעין אלא ע"י זכוכית מגדלת. והעיר מגמרא (גיטין יט:), אמר שמואל נתן לה נייר חלק ואמר לה הרי זה גיטך מגורשת, חיישינן שמא במי מילין כתבו. ומסקינן, כי אמר שמואל דבדקינן ליה במיא דנרא אי פליט פליט ואי לא פליט לא פליט לאו כלום הוא. ופריך, וכי פליט מאי הוי השתא הוא דפליט, ומשני שמואל נמי חיישינן קאמר. [פירש"י, השתא הוא דפליט, וכשהיו בלועות לא היה כתב. ומשני, דחיישינן שמא לא נבלעו יפה, ואם מת חולצת ולא מתייבמת ואסורה לכהן, דספק גרושה היא]. וכתב הבית שמואל (סימן קלה סק"ו) בשם הלבוש, שאפילו עמדו העדים מקרוב וראו שהנייר חלק ג"כ חיישינן, דמכיון דפליט לבסוף, איגלאי מילתא למפרע שהיה שם כתב גמור ומה בכך שנבלע לפי שעה, עיי"ש. הרי דאע"ג דלא ניכר אח"כ אלא ע"י מעשה חשיב כתב, וה"נ שפיר חשיב כתב, ועיי"ש עוד. וראה עוד בספרך גם אני אורך תשובות הגאון רבי יקותיאל ליברמן שליט"א (סימן קל"ד). הא חזינן לגבי נידון דידן מה שיש מקום להחמיר לגנוז אותו דף דומה קצת לנידון הנ"ל ודינו ככתב לענין קדושה. ובאמת אינו דומה נידון דידן לנידון של התנ"ך, ואי אפשר להביא ראיה להקל ולהחמיר משם וכמ"ש בסמוך.

(ה) והנה ראיתי מקום לדון להקל בזה, הנה בספר הר צבי יורה דעה (סימן רל"ב) נשאל שם אודות אותיות השם שנפל עליהם דיו, וכתב שם דכיון שהשחור כיסה את כל הכתוב ורק בעיון היטב יראה האותיות, ומתוך השחוריות הדין אשר מסביב, אין זה נחשב ככתב ורשאי למוחקו לגמרי ולכתוב עליו שם אחר, וכן הסכים לזה הגאון רבי חיים ברלין זצ"ל.

(ו) אמנם אף בזה קשה לדמות ולהקל על פיו, כי מצאתי בשו"ת שבט הקהתי חלק א' (סימן ש"ג) שהביא דברי ההר צבי והקשה עליו ממה שהוא עצמו כתב (שם סימן ר"ל) בענין כתב שאינו ניכר עכשיו ויש לו תקנה שיפליטו האותיות ויהיה נראים לעין, דיש במחיקת כתב כזה משום מחיקת השם עי' שם, אלמא כיון דיש לו

אופן שיכול לראות הכתב נחשב לכתב. וצ"ע מדוע היקל שם (סימן רל"ב) ולא החשיב את זה ככתב, וממילא הסיק שם בשבט הקהתי בשאלה דומה לזה להחמיר<sup>25</sup>. ועי' בשו"ת חיי הלוי חלק ד' (סימן פ"ד).

ז) והנה בשו"ת שרגא המאיר חלק ה' (סימן ס"א) נשאל שם בדבר הדומה לנידון דידן, לגבי הדפים שילדים מקבלים מת"ת שלפעמים יוצא עותקים חצי מלאים עם מילים או שהעותק לא יצא טוב האם הדפים האלו חייבים בגניזה, או שאפשר לזרוק אותם ישר לאפשר והאריך שם להביא מקורות לצדד לכאן ולכאן, ועכ"פ לענין דינא כתב שבמקום שאפשר בודאי יש להחמיר לגנון כהלכה. ואם אי אפשר לגנון כמבואר באחרונים אז אם אין בהם הזכרות להתנות מתחילת הדפסה שלא יהא לשום קדושה רק לשם קיבוץ האותיות, ואח"כ לקבץ אותם במקום כבוד ומיוחד ולשרפן. ולגנוז האפר בודאי טוב. מיהו לזרקן סתם לאשפה אפילו כשלא יצא עתקה טוב ורק במקצת אסור לזרקן במקום בזיון כי בזיון גדול לזרקן לאשפה עי' שם שאר פרטים ומראי מקומות.

ח) למעשה מרן הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א כתב לי שיש להחמיר ולגנוז אותו דף, והגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א פסק דראוי לגנוזו, ואילו הגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א פסק דיש לגנוזו, (רשימות הגר"י שוב שליט"א). והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי וז"ל: מה שהשתבש ואינו קריא, לא צריך גניזה, דאין בדברי תורה הכתובים על הדף קדושת חפצא. אולם מה"ס שו"ת חיי הלוי

25) בענין סתירה בדברי ההר צבי קבלתי תשובה מידידי הגאון רבי נפתלי גראס שליט"א מו"צ בעיה"ק ומח"ס שו"ת שארית אברהם, וכתב ליישב דברי ההר צבי, והקדים שהרי יש כאן חילוק יסודי בין כתב שנקרא על ידי זכוכית מגדלת לכתב רגיל שנשטטש, בנידון של המהרש"ם וכדומה דנו שם האם מעיקרא יש עליהם הגדרת שם ואות, והגדרת אות הוא דבר שתלוי איך מסתכלים עליו בדרך עין הטבעית שברא את הקב"ה בני אדם, ורואין על ידי כך את הדבר הנכתב לפניו, ולכן אם אינו ניכר אינו כלום, ונמצא הדפוסקים שם דנו האם כל שיש אפשרות לקרוא כתב שלפניו נחשב תמיד כתב או שמה רק כשניכר בקריאה הרגילה בעין הטבעית, מ"מ בנידון דידן רואים שמעיקרא כן היה אפשרות לקרוא והיה היכרות לצורת האותיות, ונתקדש דף זה בקדושת דברי התורה שעליו אלא שאח"כ נשטטשו והגיעו לידי כך שאי אפשר עוד לקרוא ומאן יימר שפקע קדושתם.

ולפי זה מה שכתב בספר הר צבי (סימן רל"ג) שיש איסור מחיקת השם בכתב שיש אפשרות לקרותו כהוגן על ידי אמצעי מסויים כל זה מפני שיש אפשרות לקרות כרגיל רק צריך השתדלות דרך דבר שאינו מטבע עין בני האדם, משא"כ (סימן רל"ב) שדן לגבי כתב שנשטטש וכעת אי אפשר להבחין בו צורת האותיות, והסיק שאין זה נחשב ככתב הדברים מובנים היטב שהוא מפני שבכל מקרה לא נזהה כאן קריאה רגילה משא"כ בקריאה על ידי הפלטת האותיות שאז ייראו האותיות בבהירות ושלימות צורתן אז יש להחמיר, ואין כאן סתירה.

הגאון רבי יוחנן וואזנר שליט"א ראב"ד דסקווירא כתב לי אכן נראה דהגם שיש מקום לדרון להקל, למעשה נראה דצריך לגנוזם, כמו שכתבנו בשו"ת חיי הלוי חלק ד' (סימן פ"ד) בכמה דברים כיוצא בזה, ועוד כתבנו שם שידוע בזה כמה מעשיות מגדולי ישראל שזכו לדברים הרבה על ידי שהיו נזהרים בכבוד השמות ואותיות הקדושים וע"כ הנזהר לגנוזן בדרך כבוד בודאי יתברך מן השמים, ועכשיו אסתגר בזה.

ט) ואחרי כל זה ראיתי תשובה בשו"ת שבט הקהתי חלק ו' (סימן ל"א) שנשאל שם אודות צילום של דברי תורה שאי אפשר לראותו אלא על ידי זכוכית מגדלת האם יש בו דין קדושה מדינא כיון שאינו נראה את הדברי תורה לעין. והשיב שם דלא דמי למה שכתב בשו"ת מהרש"ם שם שהדפיסו תנ"ך מוקטן משום דהתם הדברי תורה הם באופן שאפשר לראות הכתב כיון שהם קבועים במסגרת שיש שם מגדלת במראה הכתב, משא"כ אם יש לפנינו רק צילום דאי אפשר לקרותו מחמת שהכתב קטן כל כך ורק אם יראהו על ידי מגדלת אפשר לקרוא אין חשש דהא אפילו לגבי תולעים שהם קטנים כל כך דאי אפשר לראותם רק על ידי מגדלת מתירין הפוסקים, עי' חכמת אדם בינת אדם שער או"ה ס"ק ל"ד ובערוך השלחן (סימן פ"ד סעיף ל"ו) וכן בדובב מישרים חלק א' (סימן א') ובשו"ת אגרות משה חלק ב' (סימן קמ"ו) ודרכי תשובה (סימן פ"ד ס"ק ק"ט), ולמעשה בנידון דידן אע"ג שרואים נקודות של דיו וכדומה אינו דומה לרואה נקודה שחורה של תולעת דמחמירינן, ולכן יש להקל בנידון זה שלא רואין הדברי תורה המצולם בעין רגילה. וכן כששלחתי שאלה דידן לבמח"ס שבט הקהתי שליט"א כתב לי שמותר לזרקם לאשפה אלא שכדאי לשים אותם בתוך ניילון.

י) מיהו אח"כ העיר לי במח"ס ודרשת וחקרת שליט"א שבספר גנוזי הקודש (פרק י"א סעיף ט') כתב כתב שם לגבי דברי תורה מטושטש שנכתבו בכתב מטושטש, אם יש מי שיכול לקרואם, טעונים גניזה. והביא מקור לזה מדברי השו"ע (סימן ל"ב סעיף כ"ז) שאם תינוק שלא חכים ולא טיפש יכול לקרוא הכתב, מותר להעביר קולמוס על גבי הכתב לחדשו, חזינן שאם תינוק יכול לקרוא עדיין הוי כתב, ואף דבמגן אבהרם הו"ד במשנה ברורה (ס"ק קכ"ח) כתב שאם קפץ כל הדיו ונשאר רק אדמימות איכא בזה בעיה של שלא כסדרן, וא"כ חזינן שלא הוי כתב, מ"מ יש לומר שכל זה לענין שלא כסדרן, ומאחר דבעינן דיו בסת"ם וכאן ליכא כבר דיו מאחר והוא קפץ אסור לתקן.

יא) והביא שם עוד שלמעשה דעת הגר"נ קרליץ שליט"א היא שאם יש מי שיכול לקרוא כתב מטושטש טעון גניזה אף במקרה שהקורא נעזר בידיעה מוקדמת שידע מה שתכוב בדף זה, מ"מ טעון גניזה. וכן פסק כן לגבי פרסומות שמצלמים בהם ספר קדוש פתוח, שאם אפשר לקרוא את המילים מאותו ספר פתוח הרי הפרסומות טעון גניזה, אע"פ שאין כולם יכולים לזהות הכתב. ואה"נ אם אין אפשרות לקרוא אין זה כתב, ואפשר לזורקו לאשפה, ועי' עוד בשו"ת מנחת אלעזר חלק ד' (סימן ד') שתכ בעל כתבים שרק אחד (המעתיק לבית הדפוס) היה יכול לקרותו בהם, ואחרים רק על ידי טירחא ויגיעה היא יכולים לקרות בהם, שטעונים גניזה.

יב) ובנוסף לכך זכינו זכיה גדולה שהגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א במח"ס משנת יוסף כתב לנו דעתו הגדול בזה וז"ל: לענ"ד פשוט דכיון שהכתב נמחק והתקלקל לגמרי נתבטלה הקדושה מדף זה, דמה לי אם נמחק על ידי דיו או על ידי אותיות.

ואינו דומה כלל לכרטיס שיש בו תפלות בכתב שאי אפשר לקרוא אלא עם זכוכית מגדלת וכדו' מחמת שהכתב קטן, ודנו בו הפוסקים אם זה נחשב ככתב או לא, וכפי שהביא מע"כ משו"ת מהרש"ם חלק ג' (סימן נ"ז) שדן לגבי תנ"ך קטן מאוד שרואין האותיות רק על ידי זכוכית מגדלת, וכתב שאסור להכניסו לבית הכסא וכדומה. וכ"כ בשו"ת בית דוד (סימן ח') עי' שם. ולעומת זאת בשו"ת אבן יקרה חלק ב' סימן ל"ג העלה שאין שום קדושה בתנ"ך כזה, מכיון שאין האותיות ניכרות לעין רואה רק על ידי זכוכית מגדלת, ולכן אין לזה דין כתב כלל, שאין לנו אלא מה שעיינו רואות במראה ולא בחידות, ומ"מ מסיק שכיון שיש שמות הק' בתנ"ך חלילה לנהוג מנהג בזיון.

מ"מ הכא שאני, דאפילו אם נחמיר בכתב קטן מאד, אבל כאן אי אפשר לקרוא כלל אפילו על ידי זכוכית מגדלת, שהרי הכתב נתקלקל לגמרי. לכן לכאורה אפשר להקל לזרוק מאחר שהכתב הלך ואזל לו, ואין לו שום תיקון כי אם לכתבו מחדש.

אבל עדיין יש מקום לומר שצריך גניזה, ואפילו לא היה מתחילה כתב אשורית, דאינו דומה למש"כ בשו"ת משנת יוסף חלק י"ג סימן רפ"ו להקל לענין דף פקס שאינו צריך גניזה, דשם טעם הקולא מפני שלכתחילה עומד להמחק ואין מועיל מה שגונזו, וגם כתב סת"ם צריך להיות בדיו ובקלף המתקיימים, כבשו"ע יורה דעה סימן רע"א, ובנייר פקס מתחילה אינו כתב המתקיים ולא חל עליו קדושה. אבל

כאן מתחילה נכתב בכתב המתקיים וחל עליו קדושה ורק אח"כ נשפך עליו דיו, וגם כעת לאחר שכבר נשפך אינו מחוקק לגמרי רק הוא מכוסה בשכבה של דיו [ויש אפשרות להוריד את הדיו-ונכון שלא כל אחד יכול לעשות את זה וצריך מכשיר מיוחד לזה, אבל מ"מ אינו מחוקק לגמרי כמו בנייר פקס].

וראה בפ"ת יורה דעה סימן רפ"ב ס"ק ו' בשם הבאר שבע סימן מ"ג שאוסר לשרוף כתבי קודש אע"פ שבלו ונמחקו. וכ"כ בשו"ת ישועות יעקב או"ח סימן קנ"ד ס"ק ג'. וגם לכאורה לא גרע מתשמישי מצוה שנוהגין לגנוז, ועכ"פ לא לזרוק בבזיון, כמו סכך וכדומה, עכ"ל.

ושוב ראיתי שמע"כ שליט"א כבר זכה לקבל מכתב ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א מודפס בספרך גם אני אודך חלק ג' שהשיב לכם שאולי הדף הזה צריך גניזה.

העולה לדינא: כתב או צילום של דברי תורה שצילמו עליו (בטעות) וכעת אי אפשר לקרוא אותו, יש לחלק אם אי אפשר לקרוא ממנו כלל המיקל לא לגנוז יש לו על מי לסמוך והמחמיר תבוא עליו ברכה. ואם יש אפשרות לקרוא בו קצת בודאי שיש לגנוזו.



## אכילת לב של בהמה ועוף, קשה לשכחה

הרב אלי' יוחנן גורארי'  
הרב הראשי ואב"ד חולון  
וחבר בי"ד רבני חב"ד בארה"ק

נשאלתי: בנוגע אכילת "לב" של בהמה ושל עוף, אם אכילתם ראויה אם לאו?  
ומדוע?

תשובה: במסכת הוריות (יג, ב) איתא, שאכילת לב של בהמה גורמת לשכחה.

והנה בשו"ע האריז"ל (הלכות דברים השייכים לסעודה הל' ט, עמ' קיב) כתב הטעם שאכילת לב קשה לשכחה: "צריך מאוד לשמור שלא לאכול לב בהמה וחיה

ועוף, מפני שרוח בהמה שורה בהם, ואם האדם אוכל מתדבק בו אותו הרוח הבהמה וגורם לו טפשות ושכחה. ולפעמים יתגלל איזה רוח באותו הבהמה או חיה ועוף וידבק בו, כי משכן הרוח הוא הלב".

מדברי הגמרא משמע, שרק אכילת לב בהמה עלולה לגרום לשכחה, אבל באכילת לב של עוף אין שום חשש לשכחה.

אולם הש"ך (יו"ד סי' עב ס"ק ב) כתב בשם התשב"ץ קטן (סי' תקנח). שהעיד על רבו המהר"ם [מרוטנברג] שלא הי' אוכל לב עוף, אף שבגמרא מוזכר שרק לב של בהמה גורם לשכחה, מכל מקום הי' נמנע גם מאכילת לב עוף. וסיים הש"ך שכן ראיתי שנוהרים בזה.

ובשו"ת האלף לך שלמה (להג"ר שלמה קלוגר, יו"ד סי' קלג) ביאר, שהטעם שגורם לשכחה, הוא משום שעיקר החכמה הוי בלב, ולכך כיון דאבר מחזיק אבר, אם כן הלב של הבהמה מחזיק את לב האדם, ולכך נעשה מלב האדם טבע לב בהמה, ונעלם ממנו דרכי החכמה כמו בהמה.

וראיתי בספר איסור והיתר לרש"י (יח, א) שכתב: "רבי הי' מונע לבניו ולבנותיו שלא לצלות (לבשל) לב של בהמה, או כבד עם שאר בשר בשפוד אחד, מפני שדם הכבד מטפסף על הבשר, ואף על פי שצלוי הוא ואין בו איסור, אבל רבינו הקדוש נוהג כל מעשיו לשם שמים".

המורם מכל הנ"ל, שעדיף להימנע מאכילת לבבות של בהמה ועוף, כדי להינצל מן המידות הרעות ומן השכחה.

ויהי רצון שיתן בלבנו בינה להבין ולהשכיל בתורתו. אמן כי"ר.



## הנוסח "ואהבתך לא תסור"

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

בברכה שניה של ק"ש של ערבית ניסח כ"ק אדה"ז "ואהבתך לא תסור (נ"א אל תסיר) ממנו לעולמים"

ויש להקדים א) נוסח ספרד הוא "לא תסור" ובנוסח אשכנז הוא "אל תסיר". ב) בדרך רוב, תיבת 'אַל' יבוא על האזהרה או על התחינה והבקשה, ויש מקומות שענינם 'לא' (ספר השרשים לרד"ק ערך אַל). ג) בספר 'משך חכמה' (שמות יב, ט) בד"ה אל תאכלו ממנו נא, כתב וז"ל: דע כי ההבדל בין 'אַל' ל'לא' הוא, כי 'אַל' הוא ענין בקשה כמו שמצאנו מלת 'נָא' סמוך ל'אַל' ולא מצאנו סמוך ל'לא' כמו 'אַל נָא' שמצוי בתנ"ך, כי 'לא' הוא מורה יותר על הציווי ולכן כל הבקשות להשי"ת - שאין נופל ציווי עליו - בא במלת 'אַל' כמו "אל תשכח עונים", "אל תתן לחית נפש תורך", אל תרחק ממני", "אל תסתר פניך ממני" כו', ולכן מצאנו 'ויאמר לא', ולא 'ויאמר אַל' כי 'אַל' אינו ענין החלטי רק הוא ענין בקשה. עכ"ל. ד) בירושלמי (עירובין כג. ובפסחים מא.) איתא: הדא מסייעא להדא דמר (=דאמר) ר' יונתן קומי ר' חייא רבה בשם ר"ש בר יוסי בר לקוניא: "לוקין על תחומי שבת דבר תורה". אמר ליה ר' חייא רבה: "והלא אין בשבת אלא סקילה וכתר?" אמר ליה: "והכתוב שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי?" אמר ליה: "מי כתיב לא' - אַל' כתיב?"

מן כל זה אנו רואים שפלוגתת הספרדיים והאשכנזיים תלוי באם לומר בלשון בקשה (אשכנז) או בלשון הבטחה (ספרד).

ובשער הכולל (פי"ז אות טז) כתב, וז"ל: לא תסור בוי"ו (נ"א אל תסיר) ביו"ד. יש לומר הטעם שהסגיר הנוסחא הזאת משום דתיבות סמוכות אל תסיר ביו"ד לא נמצא כלל בתנ"ך ואל תסור בוי"ו נמצא פעם אחת (יהושע א' ז') והוא לשון צווי ואזהרה וכאן הוא לשון אמונה ובטחון כמו (ש"ב י"ב יו"ד) ועתה לא תסור ובמשלי (כ"ז כ"ב) לא תסור מעליו וכדומה ולעולם צריך לבחור לשון הנמצא בתנ"ך.

ויש לתמוה עליו ממה נפשך, אם סבירא ליה ד"כאן הוא לשון אמונה ובטחון" אם כן אין הטעם שניסח כ"ק אדה"ז "לא תסור" משום ש"אל תסיר ביו"ד לא נמצא כלל בתנ"ך" - אלא אדרבה הטעם הוא משום ש"אל תסיר" אינו לשון אמונה ובטחון ותו לא!?

ואם סבירא ליה ש(עיקר) הטעם הוא משום ד"לעולם צריך לבחור לשון הנמצא בתנ"ך" אם כן הוא מוכרח לומר שפירוש "לא תסור" ו"אל תסיר" שניהם לשון של בקשה (דאם חלוקים בפירושים אין שייך לומר דכ"ק בחר ב"לא תסור" משום שהוא הלשון הנמצא בתנ"ך, דהא אפשר דאפילו אם "אל תסיר" נמצא בתנ"ך היה בוחר "לא תסור" משום שפירושו הבטחה) - וא"כ למה כתב ד"כאן הוא לשון אמונה ובטחון"!!

ונראה לומר ש"לא תסור" הוא הבטחה, והטעם שבחר כ"ק אדה"ז בנוסח הבטחה ולא בלשון בקשה היינו משום שהולך לשיטתו הקדושה שלא לסיים חתימות ברכות ק"ש בבקשות, כמו שאין אומרים "אור חדש" בברכת "יוצר אור", וא"א "צור ישראל" בברכת "גאל ישראל", וא"א "ק-ל חי וקים" בברכת "המעריב ערבים". והיוצא מן זה הכלל הוא ברכת "השכיבנו" והיינו משום שכולו בקשות.

ב. וכן יש לתמוה על הכלל שכתב "לעולם צריך לבחור לשון הנמצא בתנ"ך" דהא מצינו ב"והוא רחום" בשני וחמישי שבנוסח ספרד אומרים "זכור לעבדיך לאברהם ליצחק וליעקב אל תפן אל קשי העם הזה ואל רשעו ואל חטאתו" כמו שהוא בפסוק (דברים ט, כז), ובנוסח אשכנז אומרים "זכור לעבדיך, לאברהם ליצחק וליעקב, אל תפן אל קשינו ואל רשענו ואל חטאתנו", וכ"ק אדה"ז בחר בנוסח אשכנז אעפ"י שאינו כנוסח הפסוק!

ג. בה'משך חכמה' (הנ"ל) במ"ש "ולכן כל הבקשות להשי"ת - שאין נופל ציווי עליו - בא במלת 'אל'" יש להעיר (שאעפ"י שהוא כן ברובא דרובא התפילות) יש תפילות ובקשות בלשון "לא" - "אתה ה' לא תכלא רחמיך ממני" (תהילים מ, יב), "לא כחטאינו תעשה לנו, ולא כעונותינו תגמול עלינו", (ובעבודת יוהכ"פ אומרים בכל סדר תשר"ק) "אם תעינו לא תתעינו, אם שגגנו לא תשלינו וכו'".



## עד שהי' נתון תחת הכר ולא נמצא דם תחת הכר לדעת אדה"ז

הרב מנחם מענדל מרזוב

כולל אברכים שע"י ביהכנ"ס אנ"ש

במשנה (נדה נח, ב): עד שהוא נתון תחת הכר ונמצא עליו דם עגול טהור משוך טמא. ובגמ' לעיל (יד, א): בדקה בעד הבדוק לה וטחתו בירכה ולמחר מצאה עליה דם אמר רב טמאה נדה. ונחלקו הראשונים האם גם בטחתו בירכה טהורה בעגול (ופחות מכגריס, וכמו שהדין הוא ג"כ בנתון תחת הכר), לדעת הרמב"ן (בחידושו ובהל' נדה להרמב"ן פ"ד המ"ה) והרשב"א (בחידושו ובתוה"ב הארוך ב"ז ש"ד יח, ב, ובקצר יח, א) טהורה, ולדעת הרמב"ם (הל' אסו"ב פ"ד הי"ט) טמאה, וכ"כ הטור בשם הרא"ש (פ"ב ס"ב – וראה ב"י וב"ח מאין למד הטור בדעת אביו שטמאה).

ולהלכה נפסק בשו"ע (יו"ד סק"צ סל"ד ול"ה), בדקה עצמה בעד הבדוק לה והניחתו תחת הכר או תחת הכסת ולמחר נמצא עליו דם, אם משוך טמאה שחוקתו מהקינות. ואם עגול ואין בו כגריס ועוד טהורה שאין זה אלא דם מאכולת שנהרגה תחת הכר. בדקה עצמה בעד הבדוק לה וטחתו בירכה ולמחר נמצא עליו דם, אם משוך טמאה אפילו בכל שהוא, ואם עגול טהורה אם אין בו כגריס ועוד. ויש אומרים שאף עגול טמא בכל שהוא. הגה וכן עיקר.

ואדה"ז כותב (סקס"ט) בדין עד הבדוק לה וטחתו בירכה, שאף לדעת המטהרים, טהורה דוקא בנמצא הדם גם על יריכה, אבל "אם לא נמצא על יריכה כלום, לכ"ע לא תלינן במאכולת, דאי הכי על יריכה נמי איבעיא ליה לאשתכוחי (ר"ן וכ"ד התוס' ודו"ק)" [וחלוק בזה על דעת החו"ד סקי"ט. וגם בסד"ט סק"ס כתב שכן הוא סתימת לשון השו"ע, שטהורה גם בלא נמצא כלום על יריכה].

ולקמן בסל"ז כתב השו"ע (מרש"י נדה יד, א ד"ה ולמחר) בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה וטחתו בירכה ואח"כ נמצא עליו דם אפילו כגריס ועוד טהורה. ושם כותב אדה"ז (סקע"ג) "ומיהו דוקא בנמצא דם גם על יריכה, דאיכא למימר מעלמא אתא הדם על יריכה ומירכה הוטח על העד, אבל אם לא נמצא דם על יריכה, וכן אם הניחתו תחת הכר או הכסת אחר שבדקה עצמה בו ולא נמצא כגריס ועוד על הכר והכסת, דינו כהניחתו בקופסא".

הרי דיש לנו ד' מקרים בטהרת האשה, א) בדקה בעד הבדוק לה והניחתו תחת הכר ונמצא עליו דם עגול פחות מכגריס. ב) בדקה עצמה בעד הבדוק לה וטחתו ביריכה ונמצא עליו דם עגול פחות מכגריס לדעת המטהרים. ג) בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה והניחתו תחת הכר ונמצא עליו דם יותר מכגריס. ד) בדקה עצמה בעד שאינו בדוק לה וטחתו ביריכה ונמצא עליו דם יותר מכגריס. ובמקרים ב-ד התנה אדה"ז להדיא שאי אפשר לטהר אם נמצא הדם על העד לבד, אבל במקרה הראשון לא התנה כן להדיא.

ובבדי השלחן (ביאורים ד"ה טהורה) כותב, שלדעת אדה"ז גם בבדקה עצמה בעד הבדוק לה והניחתו תחת הכר והכסת (היינו מקרה א) אין לתלות במאכולת אם ראתה שתחת הכר נקי מדם. וכותב שכן משמע מדברי אדה"ז בססקע"ג למעיין בדבריו שם, וכוונתו שכמו ששם לא חילק אדה"ז בין הניחתו תחת הכר לטחתו ביריכה, א"כ הוא הדין כאן.

ולכאורה זה דוחק קצת לומר שאדה"ז הזכיר פרט זה בדין עד הבדוק וטחתו ביריכה, וכן כתבו בדין עשא"ב הן בטחתו ביריכה והן בהניחתו תחת הכר והכסת, והשמיטו כאן בלי לרמוז שום דבר, אם סובר שהדין כן.

ולענ"ד יש לחלק, והוא בהקדם דאדה"ז ביאר בדעת הרא"ש שסובר שבטחתו ביריכה אין תולין בעגול אפי' פחות מכגריס, ובזה שונה מעד שבדקו והניחתו תחת הכר שבזה תולין בעגול, דבטחתו ביריכה לא תלינן במאכולת כיון שאינה מצוי' על בשרה כמו תחת הכר והכסת. ואף שלדעת הרא"ש תולין בכתם שבבשרה בפחות מכגריס, ודלא כדעת הרמב"ם שאין תולין בבשרה, "מ"מ בעד שבדקה בו לא תלינן במאכולת שעל בשרה, שאין המאכולת מצויה על בשרה כל כך כמו על בגדיה וזכרים וכסתות שבמטתה, שאין לך כל מטה ומטה שאין בה כמה טיפי מאכולת".

ויש לומר שגם ראשונים החולקים ומטהרים גם בטחתו ביריכה, מסכימים עם יסוד זה, דבבשרה אין שייך לומר דמצויים מאכולת כמו במטתה דאין לך כל מטה ומטה, אלא דס"ל דמכל מקום מאכולת מצוי מספיק בכדי לתלות שנתמעכה ביריכה, וכמו שזה מספיק מצוי לתלות כתם שבבשרה פחות מכגריס. אבל כ"ז אם נמצא דם על יריכה, אבל אם לא נמצא כן, זה הוי הוכחה שאין הדם מייריכה. אבל תחת הכר והכסת, כיון דאין לך כל מטה ומטה שאין בה כמה טיפי מאכולת, אז זה שלא נמצא דם על המטה איננה מהווה הוכחה שהדם אינה ממאכולת.

ומה שהביא ראי' ממש"כ אדה"ז לקמן סקע"ג, הנה משם לא רק שאין ראי', אלא שדבריו שם מוכיחים ג"כ לסב' זו שישנו חילוק בין יריכה לתחת הכר.

דהנה אדה"ז כותב שם "וכן אם הניחתו תחת הכר או הכסת אחר שבדקה עצמה בו ולא נמצא כגריס ועוד על הכר והכסת, דינו כהניחתו בקופסא". ורואים שאדה"ז מצריך תנאי לטהר בעד שאינו בדוק לה והניחתו תחת הכר והכסת שימצא שם דם כגריס ועוד, מה שלא כתב בטחתו ביריכה, ומשמע בכל המשך הס"ק שמועיל גם דם כל שהוא. וטעמא בעי (ובפרט שחילוק זה לא מצאתי שהביאו בשום פוסקים, לא לפני אדה"ז ולא לאחריו).

וי"ל, לפי מה שהבאנו לעיל מה שביאר אדה"ז בדעת הרא"ש, שאף להסוברים שמאכולת מצוי' בבשרה, מכל מקום אינו כמו במטה שאין לך כל מטה ומטה, וכנ"ל. ולפי זה יוצא שבמקרה דידן, שרוצים לטהר גם ביותר מכגריס, יוצא חומרא בדין הניחתו תחת הכר והכסת לטחתו ביריכה. דיש לומר, שבמטה, כיון שאין לך כל מטה ומטה שאין בו כמה טיפי דמים, הנה אם בעי יסוד בכדי לטהר<sup>26</sup>, זה שישנו דם פחות מכגריס אינו מהווה יסוד לטהר דם יותר מכגריס, דודאי דבמטה נמצא בו דם פחות מכגריס, שאין לך כל מטה ומטה שאין בו כמה טיפי דמים ממאכולת, ובכדי שיהי' יסוד לטהר, צריך שבהמטה יהי' דם יותר מכגריס. משא"כ ביריכה, שמטמא בפחות מכגריס (שכן פוסק הרמ"א, וכנ"ל) בגלל שאין מאכולת מצוי' כל כך, ולכן אף שנמצאים גם שם מאכולת, ודמוכה מזה שמטהרים דם פחות מכגריס גם בנמצא על גופה, מכל מקום כיון שאינו מצוי כל כך, אם מוצאים שישנו גם קצת דם, בגלל שאין לנקוט בפשטות כ"כ שדם זה הוא ממאכולת, אז הדם הוא יסוד לטהר גם כשהדם על העד הוא יותר מכגריס.

ואפשר לומר יותר מזה, דהנה אדה"ז לא הזכיר שסברא זו תלוי' דוקא בדעת הרא"ש שמטמא בעד הבדוק וטחתו בירכה בפחות מכגריס, ואפשר שאפי' לדעת הראשונים החולקים ומטהרים בפחות מכגריס גבי עד הבדוק, י"ל ג"כ כמו שנתבאר לעיל שאין הכוונה שחולקים לגמרי על סב' הנ"ל (שאדה"ז כותב בביאור דעת הרא"ש) שאין מאכולת מצוי' כ"כ, אלא שהם סוברים דמכל מקום המאכולת הוי

26 מהחילוק בלשונות אדה"ז גבי עד הבדוק וטחתו ביריכה בדעת המטהרים בפחות בעגול בפחות מכגריס לעד שאינו בדוק וטחתו ביריכה לטהר אפי' ביותר מכגריס, משמע שאף שבשניהם צריכים שהדם ימצא גם על הירך, מכל מקום חלוקים הם, דבפחות מכגריס בעד הבדוק בעי כיון דאם לא כן עצם זה שלא נמצא שם הוי הוכחה שאין הדם ממנה ולכן אי אפשר לטהר, משא"כ בעשא"ב וטחתו ביריכה משמע שבעי הדם שם כיון שצריכים יסוד לומר שהדם הגיע מיריכה.

מספיק מצוי בכדי לטהר, אבל עדיין סוברים שהא דאומרים שאין לך כל מטה ומטה, שאין בו כמה טיפי דמים, זהו רק על המטה, ולא על יריכה, ולכן אם בעי יסוד לטהר, הנה מכיון שאין לך כל מטה ומטה אז הדם פחות מכגריס לא הוי שום יסוד, משא"כ על יריכה דסוף סוף אין לומר דאין לך כל ירך וירך שאין בו טיפי דמים ולכן עצם זה שישנו דמים הוי יסוד לטהר.

[אלא שראי' מוכחת דגם הראשונים החולקים ומטהרים בפחות מכגריס גבי שחתו ביריכה ס"ל דסוף סוף חלוק יריכה מתחת הכר אינה, דיש מקום לומר דמה שכותב אדה"ז בסקע"ג הוא אליבא דהלכתא, היינו אליבא דההרמ"א שפוסק שהעיקר לטמא דלדירו כתב להדיא סב' זו. אלא שמ"מ א) ממש"כ אדה"ז בסקע"ג אין שום ראי' לנדו"ד, דהסב' שם מורה להפוך ממש, וכמבואר למעיין בדבריו, ב) מזה שלא הזכיר אדה"ז בסקע"ג דסב' זו הוא דוקא להרא"ש גלאטיק יותר ללמוד שכן הוא גם לדעת התוס' שם (אלא שסו"ס הוכחה גמורה אינה)].



## בדין חמץ שעבר עליו הפסח

הרב נחום זאייאנץ

אברך בכולל מנחם שע"י הזכירות

בגליון הקודם הביא הרב צ.ר. בעמ' 153 לגבי מוצרי חמץ שנרכשו במוצאי חג בפסח מאחת המאפיות הידועות בבני ברק, שהם חמץ שעבר עליו הפסח. וזאת משום שאחד שאחד מבעלי המאפיה שהה בחג בארצות הברית, ומאחר שבשעת יציאת החג בישראל היה עדיין חג הפסח בעיצומו בארצ"ה, הקונים בישראל נחשבים כאילו רכשו חמץ מהמאפיה. וראה שם כל אריכות בהמשך בהערה לגבי גוף הדין לגבי מקום החמץ והבעל של החמץ.

שם מביא רב הנ"ל סניף להתיר משום שכל הדין של חמץ שעבר עליו הפסח הוא רק דרבנן, וספק דרבנן להקל.

עוד דבר שמעתי, שיש הרבה מאנ"ש שמקפידים לא לאכול מחמץ שעבר עליו הפסח, והיה נמכר ע"י איזה מכירה בלי ערב קבלן (שאגב זה דבר שכמעט א"א היום, כיון שאפילו אם החנות מוכר החמץ ע"י ערב קבלן, אבל מה עם כל המוצרים שהוא מקבל ממקומות אחרים?).

ויש להעיר להיסוד של כמה פוסקים הובא באדמה"ז בסימן תמ"ח סעיף ח וז"ל "אבל בדיעבד שלא קנה הנכרי את החמץ אלא במשיכה בלבד או בכסף בלבד ועבר עליו הפסח הרי זה מותר אפילו באכילה וכן ... כיון שהחמץ לאחר שהגיע זמן ביעורו אף אם לא היה מוכרו לנכרי לא היה ברשותו של הישראל ולא נקרא שלו כלל שהרי אין רשאי ליהנות ממנו אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא אם לא הוציאו מרשותו קודם שהגיע זמן הביעור ולא ביערו מן העולם לאחר שהגיע זמן הביעור לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו קודם שהגיע זמן הביעור שאין רצונו כלל שיהיה החמץ שלו די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא וגילוי דעת זה הוא מה שמקנה אותו לנכרי אף על פי שאינו קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהן לחזור בו ולבטל המקח".

וראה עוד במשנה ברורה סימן תמח ס"ק יז וז"ל "ולענין דינא לכתחלה בודאי צריך להקנות בקנין גמור ומוסכם לכו"ע ... אבל בדיעבד אף אם לא מכר אלא בכסף בלבד או שמכר באחד משארי קנינים שהזכרנו ועבר עליו הפסח מותר דמאחר דחמץ לאחר הפסח אינו אסור אלא מקנסא דרבנן ועוד כיון דחמץ לאחר זמן איסורו בלא"ה אינו ברשותו אלא שעשה הכתוב כאלו היה ברשותו לעבור עליו בקנין כל דהו סגי דעכ"פ מגלי דעתיה דלא ניחא ליה ואפקיה מרשותו. ובמקום שא"א להקנות במשיכה כגון שהחמץ מרובה או שהוא בדרך יבואר לקמיה".

ונמצא שכל שמגלה דעתו שאינו רוצה שהחמץ יהיה שלו, אז די בזה להפקיע מעליו הדין דב"וב", ובדרך ממילא הדין דחמץ שעבר עליו הפסח. והגם שאם כבר קנה החמץ אינו שייך כל הגילוי דעת, י"ל שעצם הדבר שחתם על הרשאה עם רב, ועוד שסו"ס סומך על דיעות המתירות (היינו שלא היה קונה את החמץ אם היה חושב שזה בעייתי, ואדרבא לו היה יודע לא היה קונה), או זה גופא גילוי דעת שאינו רוצה החמץ בזמן שזה אסור (וזהו חוץ מעצם כח של הרב לקנות החמץ במצב כזה (עיי"ש בהערה)).

ועד"ז לגבי חמץ הנמכר שלא ע"י ערב קבלן, שזה אינו נקרא שלו, לחול עליו הדין דחמץ שעבר עליו הפסח.

ועוד דבר, שלא רק שהדין דחמץ שעבר עליו הפסח הוא רק דין דרבנן ויש לפסוק לקולא, אלא עוד זאת, שכיון שזה קנס, קונסין רק בזמן שאינו שומע לדברי חכמים, ולא במצב כזו שסמך על רב. ועד"ז לגבי אחד שלא מכר החמץ ע"י הערב קבלן.

## קנין משיכה לרשות הרבים

### הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

כתב אדה"ז בשו"ע שלו סימן תמח סעיף ז שהנותן חמצו לנכרי, צריך הנכרי למשוך החמץ מרשות הישראל לרשותו או לרשות הפקר כדי שיקנה את החמץ במשיכה זו.

והנה בציון לח כתבו המערכת "ראה חו"מ סי' קצו ס"ב וסי' קצח ס"ט" ושם מבואר שמשיכה קונה רק בסימטא ולא ברשות הרבים. ולפי"ז כוונת אדה"ז כאן היא למשיכה לסימטא. אבל לענ"ד צ"ע אם יש לפרש דברי רבינו באופן זה דא"כ הו"ל לפרש ולא לסתום שצריך להוציא למקום הפקר ותו לא.

והנה מקור דברי רבינו הוא בח"י סי' תמח ס"ק יד (כמצוין עה"ג לשוע"ר שם) שפירש מ"ש בתרומת הדשן סימן קיט שאם נתן חמצו לגוי "שמחוץ ביתו" עד לאחר הפסח מותר, שכוונתו "ליתן חמצו חוץ לביתו וכן כתבו האחרונים". והטעם שצריך ליתן החמץ חוץ לביתו, כתב הח"י וז"ל: "כתבו [האחרונים] הטעם דאל"כ הוי כהפקידו אצל ישראל, ולכן השיגו על דין זה וכתבו שהוא חומרא בעלמא. ולענ"ד טעם של תרומת הדשן פשוט, דאם לא כן במה קנה העכו"ם המתנה?" ומשמע שכשהחמץ הוא ברשות הנותן, עצם הוצאת החמץ מביתו מהווה קנין למקבל.

והביאור בזה לענ"ד, דהנה ברמב"ם פ"ג מהל' גניבה ה"ב כתב דאם גנב כיס בשבת, והיה מגררו עד שהוציא מרשות הבעלים שהיא רה"י, לרה"ר ואבדו שם, הרי זה פטור מן התשלומין, שאיסור שבת ואיסור גניבה והיזק באין כאחד. והקשה בקצוה"ח סי' שנא, דהא בגמ' (שבת בדף צא ע"ב) פריך מזה למ"ד אגד כלי שמייה אגד, דאיסור גניבה קדים לאיסור שבת [דכיון שהוציא מקצתו קנה כל המעות שמבחוץ שיכול להוציא דרך פיו ולענין שבת מפטר דאגידי גבי רשות היחיד ע"י הכלי], וכיון שהרמב"ם בפרק יב מהל' שבת הלכה יא פסק כמ"ד אגד כלי שמייה אגד, הו"ל להרמב"ם לחלק כמו שמחלק בגמ' (דאפקיה דרך שוליו או בנסכא שהן ארוכות דכ"ז שמקצתן בפנים לא קנה), ואיך פסק בסתמא דבכל גווני פטור.

והנראה לענ"ד, שהרמב"ם פסק כרבינא בכתובות דף לא ע"ב שברשות הרבים נמי קני, וכתירוץ השני של הריטב"א שם "דהא דאמרינן בפרק הספינה דאין משיכה

קונה ברשות הרבים .. ההיא בשכל המשיכה בר"ה, אבל במוציא מרשות הבעלים לר"ה משיכה היא".<sup>27</sup>

וכן משמע בשו"ע חו"מ סי' ר סעיף ב שאם המטלטלין היו ברשות המוכר, לא קנה הלוקח עד שיגביה המטלטלין או עד שימשכם {כמו שנתבאר} וכדברי הט"ז שם שכתב ד"האי עד שימשכם ר"ל שיוציאם מרשותו" ושהגירסא הנכונה היא (לא "כמו שנתבאר" אלא) "כמ"ש הרמב"ם". ושם (מכירה פרק ד הלכה ו), שאם היו ברשות מוכר לא קנה לוקח "עד שיגביה הפירות או עד שיוציאם מרשותו בשכירות מקומן וכיוצא בו".

ובאמת כן משמע להדיא בהמוכר את הספינה דף פה ע"א שהמוכר פירות לחבירו, אם הם "ברשות מוכר, לא קנה עד שיגביהנה או עד שיוציאנה מרשותו".

ולפי זה מ"ש בדף עו ע"ב שאם היא ברשות בעלים "לא קנה עד שישכור את מקומה" דוגמא בעלמא היא לזה שהלוקח צריך להוציאם מרשות מוכר. וכן משמע ברמב"ם שם (מכירה פ"ד ה"ו) שכתב "עד שיוציאם מרשותו בשכירות מקומן וכיוצא בו". ודייקא נמי דקתני (ב"ב דף פד ע"ב) שאם ברשות בעלים הם, "אם היה פיקח שוכר את מקומו", ונחשב כמו רשות הלוקח הוא.<sup>28</sup>

(27) וזה דלא כמ"ש במאירי שם: "אם משכו והוציאו מרשות בעלים ובלבד כשמשכו ברשות שלו או לסימטא אבל משכו לרשות הרבים אינו כלום שהרי אין משיכה קונה שם". ועד"ז ביד רמ"ה בבבא בתרא דף פה ע"א שכתב: "וזה דקתני עד שיוציאנה מרשותו, דוקא דמפיק לה לסימטא, אי נמי לצידי רשות הרבים, אי נמי לרשות שהיא של שניהם ואין צריך לומר לרשות לוקח. אבל היכא דלא אפקה אלא לרשות הרבים לא קני, דמשיכה ברשות הרבים אף על גב דאפקה מרשות מוכר לרשות הרבים לא קניא, כדברינא בכתובות בפרק אלו נערו (דף ל"א ע"ב) גבי הגונב כיס בשבת". (28) אנן קיי"ל ששכירות ממכר הוא לענין ההנאה של השכירות ושלכן החצר זוכה לו (אע"פ שאין גוף החצר קנוי לו), ודלא כש"ך סי' שיג שפסק כהרמב"ם דלא אמרינן שכירות ליומא ממכר הוא אלא לענין אונאה לחוד ושלכן - לדעת הש"ך - החצר זוכה להמשכיר ולא להשוכר, כמ"ש בשו"ת צ"צ חו"מ סימן מה על הש"ך ש"לא ירד לסוף דעת התוספות והשיא דבריהם לדעת אחרת" ושהעיקר הוא ששכירות קניא ו"לאו לענין אונאה לחוד אמרינן הכי ... וכן נראה מוכרח לפ"ד הפוסקים ... דחצירו של השוכר קונה לו ולא להמשכיר, ודבריהם עיקר ..." [ועד"ז בספרו פסקי דינים לסי' שיג כתב הצ"צ שכוונת התוספות במ"ש שהשוכר משתמש בחצר אין ר"ל דאגירא לשוכר אלא דאע"פ דלא אגירא משתמש בה כניסה ויציאה (וכ"כ בחידושי רעק"א שם. הכותב) אבל אגירא ממש לשוכר קניא להשוכר. וראה שם: "ראיה ברורה מהגמרא" ו"ראיה ממשנה שלימה" נגד שיטת הרמב"ם בזה.]

ואם כנים הדברים שהמוציא מרשות בעלים לר"ה "משיכה היא", י"ל שמשו"ה נקט אדה"ו בלשונו שימשוך הנכרי החמץ לרשות הפקר (למרות דברי הט"ז דלעיל), שהרי כן הוא בחו"מ שם "שימשכם", ע"פ דברי רבינא בכתובות שם והרמב"ם, אע"פ שתוכן משיכה זה היא "להוציאם מרשותו" (וכפירוש הט"ז שם כנ"ל). ולהעיר מתוס' ב"ב דף פד ע"ב ד"ה הכי קאמר.

ולהנ"ל א"ש פסקו של הרמב"ם בסתמא דבכל גוויי פטור משום דאיסור גניבה ואיסור שבת באין כאחד, שהרי לפי הנ"ל משיכה לרה"ר לא קנה עד שהוציא הכיס. ולהעיר מלק"ת פרשת צו (טז,א): כמו אחד שנתן מתנה לחבירו כיס מלא זהובים שמתחלה מקבל המתנה בפעם א' בכלל ואח"ז הוא סופר ומונה הזהובים מעט מעט בפרט.



# פשוטו של מקרא

## שעיר החטאת

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' שמיני ברש"י ד"ה שעיר החטאת (י, ט"ז), כתב שעיר מוספי ראש חודש. ושלשה שעירי חטאות קרבו בו ביום, שעיר עזים ושעיר נחשון ושעיר ראש חודש, ומכולן לא נשרף אלא זה, ונחלקו בדבר חכמי ישראל, יש אומרים מפני טומאה שנגעה בו נשרף, ויש אומרים מפני אנינות נשרף, לפי שהוא קדשי דורות, אבל בקדשי שעה סמכו על משה שאמר להם במנחה ואכלוה מצות.

---

ובישוב דעת הרמב"ם שסובר שהחצר קונה להמשכיר, כתב הש"ך שם "דדעת אחרת מקנה אותו שאני משא"כ במציאה והפקר א"נ שאני התם שהונח לדעת השוכר וכיון ששכר המקום מסתמא לכך שכרו שכל מה שיונח בו לדעתו יהא כאלו מונח ברשותו הקנוי לו משא"כ במציאה והפקר".

[אבל ראה שם בשו"ת צ"צ שהעיקר כהפוסקים דחצירו של השוכר קונה לו ולא להמשכיר "ודברי הלח"מ דחוקים מאד, וגם נצטרך ליכנס בכמה דחוקים לחלק בין מציאה להיכא שיש דעת אחרת מקנה אותו... ועי' במהרי"ט חח"מ סי' פג כמה מהדוחק יש בסברת הרמב"ם".]

וממשיך בד"ה השני דרש דרש, שתי דרישות הללו, מפני מה נשרף זה ומפני מה לא נאכלו אלו, כך הוא בתורת כהנים. מפרשים מגיהים שצ"ל ומפני מה נאכלו אלו כי כך הוא בת"כ המקור שרש"י עצמו כתב.

ודרוש ביאור: א) למה כל האריכות בד"ה הראשון? הרי מיד בהמשך מפרש רש"י בדברי אהרן למשה שנשרף מפני אנינות כיון שהוא קדשי דורות! ולמה הוכרח רש"י לפרש שנחלקו בזה חכמי ישראל? ובפרט שלפי המשך פירושו נשרף רק מפני אנינות ולא מפני טומאה?!

ב) מלשון הכתוב "דרש דרש משה והנה שרף" משמע שנודע למשה שנשרף ע"י דרישתו, ואילו רש"י מפרש שידע שנשרף לפנ"כ ודרישתו היה למה נשרף, ואע"פ שכן הוא בת"כ אבל רש"י מפרש לפי פשוטו של מקרא, ולפי פשוטו משמע שנודע לו שנשרף ע"י שדרש?!

ג) פירושו של רש"י מוכרח מקושיא או מאי הבנה לפי פשוטן של כתובים, ומה קשה או בלתי מובן בכתוב שמכריח רש"י לפרשו?

והביאור י"ל ובהקדם עוד שאלה, מה גרם למשה בכלל לעשות בקורת בעבודת אהרן ולעקוב אחריו אם עשה כפי שנצטווה היתכן שמשה יחשוד שאהרן לא יעשה הכל כפי שצווה לו מה? ועוד קשה, דבזבחים ק"א כתב רש"י שמשה ראה ששורפים את השעיר של ראש חודש, וא"כ קשה למה לא מיחה משה מיד ולא הניח להם לשורפו?!

וכדי לישב כל הנ"ל כותב רש"י: א) משה לא היה צריך לעקוב אחר אהרן אם עשה הכל כמו שנצטווה, אבל ראה (כמו שכתוב בזבחים) שהוציאו השעיר של ראש חודש מחוץ לעזרה כמו ששורפין קדשים שנפסלו שאין שורפין אותם בעזרה, ומיד שיצא נפסל כדין קדשים שיצאו, ואז כבר לא היה אפשר למנוע מלהשרף כיון שכבר נפסל ביוצא, ורק דרש למה עשו כך, ובוה מובן מה שרש"י מזכיר שנחלקו בדבר חכמי ישראל שיש אומרים מפני טומאה שנגעה בו נשרף, כיון שראה משה שמוציאים השעיר של ר"ח החוצה לשרוף הבין שלא הזהירו שוב בשמירתה מנגיעה לטומאה, ויתכן שמפני הטומאה נשרף, וגם מיושב למה א"א לפרש כמו שמשמע מפשוטו של מקרא שנודע לו שנשרף על ידי דרישתו, כי לא מסתבר שמשה יחקור אחר אהרן לברר אם עשה כאשר נצטווה, ולכן פירש כמו הת"כ שדרישתו היה למה

נשרף אחרי שידע שנשרף כיון שראה בעצמו שנשרף, ואעפ"כ לא היה אפשר לו למחות כיון שכבר נפסל ביוצא.



## שונות

### שלש תמיהות (גליון)

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" – ברוקלין, נ.י.

בגליון לי"א ניסן וחגה"פ רשם ידידי הרה"ת חבר מערכת אוצר החסידים בקי בכתבי רבותינו נשיאינו הר"ר אליהו שי' מטוסוב בכתרת "שלש תמיהות" ומציין לשלשה מקומות בכתבי אדמו"ר מהר"ש שהמו"ל התקשו בפירושם.

והנה אע"פ שהגדיר הערתו "שלש תמיהות", לכאורה אין כאן שום תמיהה אלא "שלש סתומות", היינו דברים שהמו"ל לא היה יכול מלפענח את הכוונה אבל אין בהם שום תמיהה (היינו דבר תמוה אלא ציון שלא מצאו מקומו).

והנה המקום הראשון הוא העתקה מגכי"ק אדמו"ר מהר"ש, וגם מקום השני אע"פ שהוא באגרות קודש אדמו"ר הצ"צ, אבל עכ"פ מביא שי"א שהוא כי"ק של אדמו"ר מהר"ש אף שאח"כ מביא דבאגרת זו מציין מה שכתב להרש"פ ולכאורה ברור שלזה הכוונה לאדמו"ר הצ"צ כפי שמביא שם. המקום השלישי הוא מאמר של אדמו"ר הצ"צ, וידידי לא מביא כאן שום ס"ד שהוא של אדמו"ר מהר"ש אשר ע"כ לא ידענא מדוע כתב בפסקנות בתחילת הערתו שיציין "שלשה מקומות בכתבי אדמו"ר מהר"ש" (בה בשעה ששנים האחרונים נדפסו בספרי אדמו"ר הצ"צ).

והנה במקום הראשון המדובר במדרש רבה דפוס ישן שעם פירוש "אב"א" ופירוש "נזה"ק" פי' "יפ"ת" וכותב שהמו"ל לא הבין פירוש תיבה "אב"א" על כן דיגל תיבה זו ושם במקומה נקודות ומסיים "ועדיין צריך לפרש מה כוונתו".

והנה בזכרוני שלפני כמה שנים ראיתי בספריית הרבי דפוסים ישנים של המדרש רבה עם פירוש אבא ופירוש נזר הקודש. ויש להעיר שהמדרש רבה עם כל

המפרשים של דפוס ווילנא שיש בו פירוש יפה תואר ובסופו פירוש נזר הקודש הוא רק פירוש מקוצר הן מפירוש היפה תואר והן של נזר הקודש ופירוש השלם נמצא בדפוס ישן הנ"ל.

וקצת תמיה לי על ידידי הנכבד הנ"ל שיש לו מבוא אל הקודש ולכאורה בקל הי' מוצא דפוס הנ"ל עם פירוש אב"א.

אך באמת אין צורך להיכנס אל ספריית הרבי שהרי היום יש לכל מחפש דרך למצוא הספרים, ואכן בחיפוש בן רגע באוצר החכמה מצאתי דפוס המדרש עם פירוש אב"א ומצורף עמוד ראשון של המדרש פ' בראשית.



אב"א

רע"ז

אכלו אמון אמון מדגנ וכו' ראוי לדקדק כגון  
המאמר מי כתן לו כח לדרוש כל סדקסות העלם  
כתיבה אחת ואפילו כאשר שהכונה לומר מאן דאמר הכי לא משתבש  
ומאן דאמר הכי לא משתבש איכו מתיישב דלא שייך לומר מלי הכי  
לא משתבש וכו' אלא כשהשט בידועים  
עגלים לבוכה אחת ואין טילוק ביניהם משלי ק  
אלא בלשון אס כפרסו קי אז כד אכל

ואהיה

מדגנ סיה דתמיא כאשר ושא האמון את היוכח  
ויתבנתו כידועלמי כתא דסכיל מדגנא ית יוכח  
אמון ויכע כתיב דתמיא ויהי אוחן את הדסה וכן הישתרון בהשחב  
דבר היולך ודיתו להקבץ את כל גפרה בתולה והיה מרדכי מנטיב את  
אשתו שלא תהא יתחוללת לאותו רשב  
אתלך בך ותגלה אות' הוא סוכד הקליר  
את אהת' בל מוסתתר לנאול ממה שהיה

אמון

רבי

חושניא רבה פתח ואהיה אצלו אמון



## פי' הר"ת "כמ"ש"

הנ"ל

בהערות ותיקונים על תניא לאגרת התשובה דף צט, א שורה המתחלת "כמ"ש"  
מעיר הרבי שנדפס "כמ"ש" ומפרש "לכאורה פירושו כמו שאומרים [שהרי הלשון  
"אשר קדשנו" שבאגה"ת כאן הוא נוסח הברכה ולא לשון הכתוב או רו"ל] אבל

בהוצאת שקלאוו "כמה שכתוב" וראה לעיל הערה לדף מו,ב" עכל"ק [לעיל בהערות שם מובא ראיות שאפ"ל כמו שכתוב גם על גוסס התפלה].

ולכאורה יש לעיין אמאי נטר הרבי עד הכא לפענח ר"ת זה וכמ"ש אשר קדשנו ולא תיכף בתחילת אגה"ת דף צ,ב שורה המתחלת "אינון" - ואין הוצאת שקלאוו תח"י לראות אם שם פוענח ג"כ "כמה שכתוב". אבל בכל אופן לכאורה היה מקום לפרש הפענוח כמו שאומרים גם כאן.

זאת ועוד באגה"ת דף צט מובא ענין אשר קדשנו כו' בחי' קודש העליון - מלעיל ח"א פרק מו - דף סה,ב ושם שורה המתחלת דרועין הלשון "זו"ש אשר קדשנו במצותיו"

ולפום ריהטא גם כאן היה מקום לפענח הר"ת "זו"ש שאין פירושו "זוזהו שכתוב" אלא "זוזה שאומרים". דא עקא שגם כאן לא העיר הרבי מאומה בהערות ותיקונים. ויש לעיין.



## ראש דברך אמ"ת\*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

ידוע את המובא בספרים כי "אמ"ת" ראשי תיבות - א'נכי (תיבה הראשונה של עשרת הדברות), מ'אימתי (משנה הראשונה של ששה סדרי משנה), ת'נא (התחלת התלמוד בברכות).

ואשר לזה רמז הכתוב (תהלים קיט, קס) באמרו "ראש דברך אמת ולעולם כל משפט צדקך", כלומר: "ראש דברך", ראשית דברך (קרי: הראשי תיבות), הן של תורה שבכתב והן של תורה שבעל פה - "אמת", ובהם "כל משפט צדקך".

וכן מובא גם בתורת שמואל (תרל"ג ח"א עמ' שכו) וזלה"ק "ולכן התורה מתחיל באמת כמ"ש ראש דברך אמת אל"ף דאנכי מ"ם דמאימתי קורין הוא תושבע"פ,

\* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

והגמ' ברכות מתחלת תנא היכי קאי כו' שהוא התי"ו בחי' אמת אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים".

ולחידודא אולי י"ל שבזה נרמז ונכלל גם הראשי תיבות של התחלת ספר התניא קדישא, תורה שבכתב של פנימיות התורה – ת'ניא, לאמור: "ראש דברך", ראשית דברך של תורה שבכתב ושל תורה שבעל פה, כולל גם של תורת החסידות, שהיא בחינת היחידה שבתורה – "אמת".

## שני בניסן – מאמר ד"ה סמוכים לעד\*

הרב מיכאל א. זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

א. סמיכת גאולה לתפלה בשלש ממאמרי רבותינו נשיאנו ביום הולדתם

במאמר ד"ה סמוכים לעד תר"פ, מבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב מבאר הענין דאד' שפתי תפתח, שווה הענין דסמיכות גאולה לתפלה.

והנה מאמר זה נאמר ביום הולדתו האחרון בעלמא דין. ובוה רואים ענינים נפלאים:

א. אחד הענינים שמבאר בהמאמר הוא ענין סמיכת גאולה לתפלה. כשמתבוננים בזה, רואים ענינים נפלאים בהמשך הנשיאות של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, הגידו על העתיד.

בהקדם מה שכתב הרבי ב'היום יום' – כ' חשון: "ביום ההולדת האחרון בעלמא דין אמר מאמר נתת ליראך נס להתנוסס מפני קושט סלה. כשסיים אמר לי ביום הולדת צריך לומר חסידות. יתן השם יתברך לך מתנה שתאמר חסידות ביום הולדת שלך אלא שיהיה בחסד וברחמים – האט עס געדויערט זיבען יאהר."

לאחרי שבע שנים, המאמר שאמר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ לרגלי הגאולה שלו בי"ב תמוז, פתח בפסוק שאו ידיכם וגו', שנאמרה בש"פ פינחס תרפ"ז. זה הי' שבע

(\* ע"פ טעות הושמטה הערה זו (ושלאחרי') מגליון י"א ניסן – חגה"פ, ועם הקוראים הסליחה.)

שנים ("זיבען יאהר") אחרי שנת תר"פ שנת הסתלקות אביו, שאז דיבר אביו בנושא 'סמיכת גאולה לתפלה'.

אחרי עשרים וחמש שנה, ביום יא ניסן תשי"ב, הי' פעם הראשון שהרבי הורה שקבוצה חסידים ייכנסו לחדרו הק' ואמר לפנייהם מאמר לכבוד יום הולדתו. הרבי פתח המאמר באד' שפתי תפתח וגו' וביאר בארוכה הנושא ד'סמיכת גאולה לתפלה'.

ומזה רואים עד כמה מדוייקים הנהגות שלשה מרבתינו נשיאנו שקישרו את יום הולדתם עם התוכן של סמיכת גאולה לתפלה.

\* \* \*

### ב. נישואין של נשיא דור השביעי

ב. הנה במאמר זה מבאר ענין לכה דודי לקראת כלה וכו', שמתחילה צ"ל השפעה והורדת המשפיע (-החתן) ואח"כ יוכל להיות עליית המקבל (-הכלה) והוא על דרך משל ממילתא דבדיחותא, שאומר הרב לפני הלימוד.

והנה במאמר ד"ה לכה דודי תרפ"ט מבאר משל זה בארוכה. ומבאר הרבי במאמרו ד"ה לכה דודי תשי"ד, שמיוסד עמ"ש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בהקדמה להמאמר שבמאמר שיאמר, מזמין כל אחד מרבתינו נשיאנו, מבאר הרבי חלקי המאמר ד"ה לכה דודי תרפ"ט והמקורות בדברי רבותינו נשיאנו.

בנוגע המקור של הביאור בלכה דודי ע"פ המשל מילתא דבדיחותא, אומר הרבי: "בד"ה סמוכים לעד פר"ת אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ביום הולדתו (כ' מ"ח) האחרון בעלמא דין מקשר בדרך אפשר ("ואפשר שז"ע כו") הענין דמילתא דבדיחותא להענין דלכה דודי. ובד"ה לכה דודי השמיט כ"ק מו"ח אדמו"ר תיבת "ואפשר" וכותב זה בפשטות".

עפ"ז נמצא שהמאמר שנאמר ביום הולדתו של האחרון בעלמא דין של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב, כולל א' מהיסודות העיקריים במאמרו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, שאמרו על חתונת הרבי, נשיא דור השביעי.

ומזה רואים עד כמה מדוייקים דברי רבותינו נשיאנו.

## היום יום – שלהי חדש אדר שני וחדש ניסן

הנ"ל

יט אדר שני: בטבעיות . . מוח שליט על הלב

בפתגם ליום יט אדר שני כותב הרבי: "ר' משה מייזליש סיפר: דער רבי (רבינו הוקן) האט אונז געלערענט, אז דער אלף פון חסידות איז, אויסצוניצען די טבעיות אין עבודה. און ראשית העבודה זאל זיין אויסצוניצען די טבע הכחות, ווי למשל די טבע פון מוח שליט על הלב".

ויש להעיר בדיוק הלשון "טבעיות" . . טבע המוח שליט על הלב".

והנה ע"פ המבואר בשיחות הרבי בכ"מ שדרושי תורה אור ולקו"ת הוא הוא החסידישע פרשה, יש להעיר ממ"ש בלקו"ת פ' צו (פרשת השבוע שבו חל יט אדר שני [תש"ג]): "ע"י התבוננות בגדולת א"ס ב"ה עצמו (ר"ל שמההתבוננות עצמה נולדה ונמשכה האהבה וא"צ לנגינה ושירה לעורר עי"ז התפעלות המדות, רק ע"י ההתבוננות עצמו יתפעל מאד".

וי"ל שמהדיוק "שמההתבוננות עצמה" . . וא"צ לנגינה ושירה לעורר עי"ז התפעלות המדות" – היינו בסגנון של הפתגם "טבע פון מוח שליט על הלב", שזהו מצד המוח עצמו.

כללות הענין של 'מוח שליט על הלב' היינו כפי שמבואר בתניא שע"ז נזהר מעניני בלתי רצויים. ויש להעיר שפרשת צוה מתחילה בענין קרבן עולה, שמכפר על הרהור הלב. ובעבודה נשלל ענין זה ע"י מוח שליט על הלב ולהעיר ממ"ש בתניא ספי"ב- ע' יז וכן ע' 34: כי המהרהר ברצון נק' רשע באותה שעה והבינוני אינו רשע אפי' שעה אחת לעולם. וכן בדברים שבין אדם לחבירו מיד שעולה לו מהלב למוח איזו טינא ושנאה ח"ו או איזו קנאה או כעס או קפידא ודומיהן אינו מקבלן כלל במוחו וברצונו ואדרבה המוח שליט ומושל ברוח שבלבו לעשות ההפך ממש".

והיינו שע"י עבודה דחסידות חב"ד נשלל הענין דהרהור הלב וכיו"ב.

\* \* \*

**כד אדר שני: באמירת אנא בכח**

בפתגם ליום כד אד"ש, מעתיק הרבי: "באמירת אנא בכח צריך לראות - או לצייר במחשבה - השמות, שהם הרת, אבל לא לאמרם"

והנה פעם הראשון שזכר שם מ"ב שנרמז באנא בכח בלקו"ת הוא פ' שמיני יט, א, והוא פרשת השבוע שבו חל כד אד"ש [תש"ג]: "ואפשר לומר דזהו כענין בחי' ב' שמות מ"ב וע"ב שבשמע והיה אם שמוע אשר שם מ"ב הוא בחי' העלאות ובשתיים יעופף כו' והוא בחינת ובכל מאדך שבפ' שמע ובחי' זו הוא נעלה יותר משם ע"ב".

והיינו בנוסף למ"ש בזהר הנעלם שבריאית העולם הי' קשור לשם מ"ב, והרי בכה אדר נבה"ע לר"י, וא"כ נמצא שביום שלפנ"ו [כד אד"ש] מעתיק הרבי הענין דשם מ"ב. וראה גם מס' חגיגה יא, ב, בתוס' ד"ה אין דורשין: "במעשה בראשית, פי' ר"ת שם מ"ב היוצא מבראשית ומפסוק שלאחריו."

\* \* \*

**כז אדר שני: זאל מען ניט בלייבען באם רצוא אליין**

בפתגם ליום כז אד"ש, כותב הרבי: "... דארף מען וויסען אז על הארן, אותיות נראה, השכלה, איז פאראן א כפורת, א כוונה פון א פארשטעל, וואס דאס איז דער פני הכפורת, אשר על כן ולא ימות, זאל מען ניט בלייבען באם רצוא אליין..."

ויש להעיר שהיום - כז אד"ש תש"ג - מתחילים ללמוד בשיעורי תניא פרק לט. בפרק זה דן בנושא ההפרש בין היצירה-עולם המלאכים ועולם הבריאה-עולם הנשמות, ועולם האצילות:

"בעולם היצירה מאירות שם מדותיו של א"ס ב"ה לבדן שהן אהבתו ופחדו ויראתו כו'... ולכן זאת היא עבודת המלאכים תמיד יומם ולילה לא י שקוטו לעמוד ביראה ופחד וכו' והיינו כל מחנה גבריאל שמהשמאל ועבודת מחנה מיכאל היא האהבה כו'". - היינו עבודת הרצוא.

"אבל בעולם הבריאה מאירות שם חכמתו ובינתו ודעתו של א"ס ב"ה שהן מקור המדות ואם ושרש להן..ולכן הוא מדור נשמות הצדיקים עובדי ה' בדחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת דגדולת א"ס ב"ה שאהבה זו נקרא רעותא דלבא . . ובהמשך הפרק: "כי שם ירדו להאיר בבחי' צמצום כדי שיוכלו שכלים נבראי' לקבל מהן חב"ד לידע את ה' ולהבין ולהשיג איזו השגה באור א"ס ב"ה כפי כח שכלים הנבראים שהם בעלי גבול ותכלית שלא יתבטלו במציאותם ולא יהיו בגדר נבראים כלל. .".

נמצא שהדגש בענין הנשמות הוא שגם השכר שלהם (עולם הבריאה) הוא לקבל "כפי כח שכלים הנבראים שהם בעלי גבול ותכלית שלא יתבטלו במציאותם" (היפך הרצוא).

ועד"ז בלקו"ת פ' שמיני במאמר הידוע ד"ה לויתן זה יצרת וגו' מבאר ההפרש בין לויתן ושור הבר, שלויתן הוא ברוחני' ואילו שור הבר, הדגוש בעבודה בגשמיות. וממשיך לבאר שזהו ההפרש בין עולם הבריאה ועולם האצילות (כנ"ל), - "וזהו כענין נוני ימא שהם בתוך הים והים מכסה עליהם וא"א להם להיות נפרד מהים. אבל הנשמות שנבראו ממל' דאצי' בבריאה להיות יש ודבר נפרד נק' בהמת הארץ וכמו ברואים שביבשה נפש חיה למינה הגם שממנה הם חיים ואוכלים מצמח הארץ עכ"ז הם יש ודבר בפ"ע..". ומפליא בעבודת שור הבר, שזהו השוב.

ועפ"ז יתבאר ענין של רצוא ושוב כמו שהוא בעבודה כעין ההפרש בין לויתן ושור הבר.

\* \* \*

#### יו"ד ניסן: בדבר התעמולה בענין טהרת המשפחה

בפתגם ליום עשירי בניסן, מצטט הרבי: "בדבר התעמולה בענין טהרת המשפחה במושבו, יתבונן בזה: אילו יצוייר, אשר ה' אנה לידו להציל מושב יהודים מכליון, ר"ל, הנה בטח ה' מוסר נפשו על זה, והי' מהלל ומשבח את השי"ת, על גודל החסד לזכותו בזכות גדול כזה. כן ויותר מכן היא תעמולה זו, שהיא הצלת נפשות ממש".

וראה בסיום פ' מצורע [פרשה שבו חל עשירי בניסן תש"ג], שמפרט דיני הטומאה וטהרה.

\* \* \*

### יא ניסן: ולהעלות זכרונותיו ולהתבונן בהם

בפתגם ליום יא ניסן כותב הרבי: "ביום ההולדת, על האדם להתבודד, ולהעלות זכרונותיו ולהתבונן בהם, והצריכים תקון ותשובה ישוב ויתקנם".

והנה ע"פ המובא לעיל במעלת החסידישע פרשה שהוא ה[תו"א ו]הלקו"ת, יש להעיר ולדייק – ע"פ מ"ש בלקו"ת דפרשה זו – בפתגם זה:

דהנה בלקו"ת פ' מצורע, מבאר אדה"ז: "עם היות שסיבת הצרעת והנגעים הוא מחמת הסתלקות מוחין דאבא שהוא בחי' הביטול והשוב..והיה עולה על הדעת... שע"י החזרת מוחין דאבא בז"א כמקדם יתקון הדבר כי אור אבא דוחה יניקת החיצונים כנ"ל. אך באמת אי אפשר להמשיך המוחין דאבא בז"א. בלתי שיתחיל מתחלה לתקן המעוות בפגם שהיה במוחין דאימא. כי תשובה באותו מקום ואז אח"כ ימשיך המוחין דאבא".

ועפ"ז יומתקו המילים "ישוב ויתקנם": מתחילה צ"ל תנועה של "ישוב", רצוא, תשובה, "לעורר בחי' הרצוא וההתלהבות הנמשך ממוחין דאימא" (לקו"ת-שם), "כי תשובה באותו מקום" ואח"כ יוכל לתקן המעוות, "ויתקנם".

ויש להוסיף ע"ד הרמז (ע"פ קבלה וכו' מיוסד עמ"ש בחסידות) שענין 'זכרון' הוא מוח החכמה (כמבואר בכמה דרושי דתפלין וכן דפ' זכור) ו'התבוננות' הוא ענין מוח הבינה. ועפ"מ"ש בלקו"ת הנ"ל, שכדי לתקן מוח הבינה שבו הי' המעוות, צריך מתחילה "להעלות הזכרונותיו" היינו: (1) שהתכלית הוא שיומשך מוח החכמה ויהי' בגלוי אצלו (2) זכרונותיו, היינו בחי' ה'זכרונות' שבו, שייכותו שלו – במצבו, לענין הזכרון, חכמה. וזה יעורר אותו צמאון ורצוא לחדש עוד הפעם ההמשכה מבחי' חכמה.

וזה נפעל זה ע"י שמקודם יש אצלו עבודת ההתבוננות "להתבונן בהם", מוח הבינה דוקא ('לתקן המעוות'), וכהלשון בלקו"ת: "לעורר בחי' הרצוא וההתלהבות הנמשך ממוחין דאימא ואח"כ יתחברו לבחי' הביטול דמוחין דאבא בחי' ואם רץ לבך שוב לאחד", סו"ס להמשיך עוה"פ ממוח החכמה בתמידות ויתרפא מצרעתו, ויישאר בריא בגשמיות וברוחניות.

לעילוי נשמת

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

דוכמאן

נפטר ו' אייר ה'תשמ"ט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא

ומשפחתם שיחיו דוכמאן



לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי' לאזאר

עב"ג חנה שתחי' טייכטל

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

ע"י יסודי התורה והמצוה



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח שלמה דובער פנחס וזוגתו מרת חנה לאזאר

הרה"ח יהודה אליקים וזוגתו מרת לאה טייכטל

שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' מיכאל יהודה ארי' לייב ע"ה  
בן הרה"ח הרה"ת ר' ברוך שלום הכהן ע"ה  
נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת חי' ע"ה  
בת הרה"ח הרה"ג ר' אהרן ע"ה תומארקין  
נפטרה י' אייר ה'תשל"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם

הרה"ת ר' דובער הכהן שיחי' וזוגתו מרת חי' פריידא תחי'

ומשפחתם שיחיו

כהן

לעילוי נשמת

הילדה מנוחה רחל ע"ה

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

בוימגארטען

גלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' דובער

בן הרה"ח ר' נפתלי שו"ב ע"ה יוניק

הי' מקושר בכל נימי נפשו

ושימש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ואת כל בית הרב קרוב ליובל שנים

העמיד תלמידים הרבה במחלקת הזביחה

שע"י "מחנה ישראל"

חבר הנהלת מחנ"י והמל"ח

נפטר ט' אייר ה'תשס"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' דוד וזוגתו מרת חנה

ומשפחתם שיחיו

יוניק

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת 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 הריי"ץ לעניני חנוך

מנהל "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך"

ראש מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ויו"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 מרבותינו נשיאנו

ומסור ונתון להם בכל נימי נפשו

נפטר ג' אייר ה'תשנ"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו

הרה"ח הרה"ת לוי וזוגתו מרת מרים חנה

ומשפחתם שיחיו

חדקוב

לזכות

הרה"ח הרה"ג

ר' מנחם מענדל שניאורסאהן שליט"א

ש"ב כ"ק רבותינו הקדושים זצקוללה"ה

מעמודי תווך דהמערכת הק'

לרגל הכנסו לשנת השישים לאוי"ש"ט

ויה"ר מהשי"ת שימשיך לרוות נחת חסידותי מכל יו"ח

עד ביאת גואל צדק



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לזכות

התינוק משה אורי שי' ביומגארטען

לרגל חגיגת "פדיון הבן"

ביום ד' אדר"ח אייר ה'תשע"ז

ויה"ר שיגדלוהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים

ויזכו לרוות ממנו הרבה נחת לאויוש"ט



נדפס ע"י וזלכות הוריו

הרה"ת ישראל יוסף יצחק ומרת שרה שיחיו ביומגארטען

זקניו

הרה"ת שניאור זלמן ומרת דבורה שיחיו ביומגארטען

הרה"ת יוסף יצחק ומרת שיינא יפה שיחיו סימפסאהן

לזכות

הרך הנימול

ניסן יעקב בן הרה"ת ר' ישראל שי'

בראנשטיין

נכנס לבריתו של אאע"ה ביום ז"ך ניסן תשע"ז

ויה"ר מהשי"ת שיזכו הוריו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים  
טובים



לע"נ

לעילוי נשמת

הרה"ת ר' יעקב ע"ה

בן ר' יצחק ע"ה

חנוכה

נפטר ביום ד' אייר ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ח הרה"ת ר' פרץ וזוגתו מרת גיטי שיחיו בראנשטיין