

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בשיחות, בנגלה ובחסידות



חג הפסח
גליון לג (שלה)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושש לבריאה

ת ו כ ן ה ע נ י נ ל י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ד ----- הידור מצוה הוא דין בגברא או בחפצא
מפריש קרבן שיתכפר חבירו מיהו הבעלים להקרבה
ו -----
ז ----- הישג יד של הנודר -----
ח ----- למה הקדים הרמב"ם את החיוב לקיום הנדר לפני חיוב
ההקרבה שבאה על ידו -----
ט ----- הנודר מוריד ממנו גם חיוב הממון -----

ר מ ב " ם

יא ----- אסור להזכיר שם שמים לבטלה -----
יב ----- היכן תקנו חז"ל ברכות -----
יג ----- מהו החיוב של זכירת יציאת מצרים -----
יד ----- שיטת הרמב"ם בדין קדימת עני לעשיר -----

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

כ ----- רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפרש"י - פ' אחרי -

ח ס י ד ו ת

כב ----- יעקב שייך לאצילות והשבטים לבי"ע -----

ל ק ו ט ל ש ח ו ת

א. בלקו"ש פ' ויקרא ש,ז, נת' פסעי' ה' דאפשר לבאר ד"הידור מצוה" הוא הידור בקיום המצוה של הגברא או הוא הידור בחפצא של המצוה,

ובהערה 37 מבאר דעפ"ז יש להוסיף בלאור בהחילוק בין דין הידור מצוה גבי מצלה, דבציצין שאין מעכבין את המילה אין חוזר עליהן לאחר שסילק ידיו, משא"כ כאשר שחט כחושה בשבת וכו', עיי"ש,

והנה, כוונת הערה הנ"ל הוא לבאר דמשום שהישור מצוה לגבי מילה הוא דין בגברא לכן אינו חוזר על ציצין שאין מעכבין לאחר שפירש ידיו,

מובן, דאם הדין הי' שכן חוזרין לאחר שפירש, הי' אפשר לדייק שזהו ג"כ דין בחפצא, וא"כ אינו מובן:

דמבואר בכו"כ מקומות (ראה באנצקלופדי' תלמודית, ובבית הלוי ח"ב סי' מז, ועוד) דישנו מחלוקת בענין זה בין הטור והרמב"ם, דהרמב"ם ס"ל דאינו חוזר לאחר שפירש אף בחול משא"כ הטור ס"ל דבחול כן חוזר, עפ"ז, יוצא דלא כו"ע ס"ל שדין הידור מצוה במילה הוא דין בגברא, א"כ למה סתם בהערה הנ"ל, לומר שזהו דין בגברא, בלי לציין לשום מחלוקת בענין זה?

וי"ל דאף הטור לא ס"ל שזהו דין בחפצא, דא"כ ע"ד הדין דשחט כחושה בשבת וכו' הנזכר בהערה הנ"ל, שדוחה שבת משום שההידור הוא בחפצא של המצוה, הי' צריך להיות הדין לגבי מילה ג"כ, דלאחר שפירש יחזור על ציצין שאין מעכבין אף בשבת, והטור פסק דרק בחול חוזר לאחר שפירש, מזה מובן דגם הטור לא ס"ל שזהו דין בחפצא אלא כו"ע ס"ל שזהו דין בגברא, א"כ עדיין צלה"ב במה פליגי הרמב"ם והטור בפירש בחול? (וראה פס' בית הלוי, מובא לקמן),

והי' אפשר לבאר מתלוקת הנ"ל ע"פ ב' יסודות אלו:

(1) דהידור מצוה אפשר להיות דין בגברא או בחפצא,

(2) הידור מצוה לפי כמה דעות הוא מדרבנן (ראה הערה 28), ולפי כמה דעות הוא מדאורייתא,

וי"ל, דהרמב"ם ס"ל שזהו דין מדרבנן (ראה הערה

28, וכן ראה בשדי חמד כללים מערכת ז' כלל יב) ובגברא, ולכן מובן מדוע אינו חוזר בחול משום שזהו דין בגברא

[משום דאחר שכבר קיים מצוותו, לא שייך כאן הידור - ראה גליון כט הערה ג' או"ק ג'], ובשבת אינו חוזר משום שזהו רק דין מדרבנן, (בנוסף לזה שזהו דין בגברא, דאפי' אם הי' ס"ל שזהו דין בחפצא, אבל משום שזהו רק מדרבנן, ג"כ לא יחזור לאחר שפירש, משום דישנו איסור דאורייתא דחבלה במצות מילה, ורק משום ציווי מילה, נדחה איסור זה, א"כ לאחר שפירש, שכבר נגמר פעולת המילה, אין כאן רשות לדחות איסור חבלה (ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 146) בשבת לכן אינו חוזר לאחר שפירש, מכיון שזהו דין מדרבנן),

והטור ס"ל שזהו דין [אי נימא שזהו דין מדאורייתא ובחפצא מדוע לא חוזר לאחר שפירש בשבת? ואי נימא דס"ל שזה דאורייתא ובגברא, אין טעם מדוע כחול חוזר לאחר שפירש, מכיון שאין כאן מצוה] מדרבנן (כהרמב"ם) ובחפצא, ולכן מוכן מדוע דוקא כחול חוזר לאחר שפירש ולא בשבת,

אבל, בהמשך דברי בית הלוי ח"כ סי' מז מבאר דס"ל להטור שמצות מילה היא פעולה נמשכת על האדם, א"כ אף לאחר שפירש הוה התחלתא אחריתי ולכן חוזר אף אם פירש על ציצין שאין מעכבין, ולפי"ז י"ל דהטור ס"ל שזהו דין בגברא, כדעת הרמב"ם (אבל אעפ"כ הטור ס"ל שחוזר כחול), והטעם מדוע בשבת אינו חוזר משום שזהו דין מדרבנן,

ובזה יש להקשות:

הנה ידוע דגם שיטת הרמב"ם הוא שמצות מילה היא פעולה נמשכת (ראה צפנת פענח על תרומות דף 86 וכן בארוכה בלקו"ש ח"ג ע' 759),

וי"ל דאף שמצות מילה היא פעולה נמשכת אבל מוכן שלא כל הג' ענינים (פעולת המילה, עצם הפעולה לחתוך את המילה, שנשאר מהול, הוא איננו ערל - עי"ש בלקו"ש) הם בפעולה נמשכת, דהנה מעשה החתך א"א לומר שקיים עכשיו אלא רק תוצאותיו שהם א) שהוא מהול וב) איננו ערל,

וא"כ אפשר לבאר שהרמב"ם ס"ל מכין שדין הידור הוא דין בגברא וחסר פעולת החתך, לכן אין כאן קיום המצות (בפועל) ולכן אינו חוזר לאחר שפירש אף בחול, משא"כ הטור ס"ל, דמכיון שעדיין ב' ענינים נמצאים אצלו עכשיו, וע"ד סיפור דוד המלך מובא במנחות מג, ס"ל דנחשב שישנו כאן קיום מצוה (ובפועל) ולכן חוזר לאחר שפירש אבל רק בחול משום ששבת אסור מצד שזהו דין דרבנן וישנו איסור מדאורייתא חבלה בשבת,

עכ"פ מוכן מהנ"ל, דכו"ע ס"ל שדין הידור מצוה הוא

בקיום הגברא; ולכן סתם לשון הערה הנ"ל בליקוט ש,ז,

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי-פלארידא -

ב. בלקו"ש פ' מצוהע (סעי' ד') כתב וז"ל: און דאס איז דער טעם פארוואס אין הל' מחוסרי כפרה זאגט דער רמב"ם "מביא על ידו קרבנות עשיר" - ווייל דער דין מצד "מחוסרי כפרה" איז, אז מצד ענין הערבות קען א צווייטער איד איבערנעמען אויף זיך די הבאת הקרבן פונעם מצורע (כאילו דער נודר וואלט געווען דער מצורע), און וויבאלד דער נודר ווערט דער מביא ומקריב פון דעם קרבן מצורע, דערפאר ווערט (אין דעם פרט) געמאסטן לויטן הישג יד (ניט פונעם מצורע, נאר) פון דעם נודר, און אויב "יד הנודר משגת" דארף ער ברענגען קרבנות עשיר, ווייל "ואם דל הוא אמר רחמנא ולא דל הוא", עכ"ל,

והנה ממ"ש "אז מצד ענין הערבות קען א צווייטער איד איבערנעמען אויף זיך די הבאת הקרבן פונעם מצורע" וגם ממ"ש דהנודר נעשה המביא והמקריב של הקרבן, וגם מתוכן הענין דלכן ה"ז לפי ההשג יד של העשיר הנודר, מוכח מזה דאין הפי' דבמפריש קרבן ע"מ שיתכפר בו חברו דמתנה קא יהיב ליה אבל הבעל"ם על הבאת הקרבן והקרבת הקרבן הוא המתכפר, אלא דהפי' הוא דבאמת המפריש עבור חברו הוא הוא הבעלים בההבאה וההקרבה, אלא דקרבתו מועיל עבור המתכפר כנ"ל, וראה בס' דבר אברהם סי' ל"ד שחקר בזה, ובס' ברכת יצחק ח"ב סי' ח' בארוכה, וזהו הפלאור שבהשיחה דמכיון דזהו קרבנו של הנודר לכן הוא גלוי לפי הישג ידו, וזה למידין מדין ערבות כנ"ל דעי"ז שהוא מביא קרבן ה"ז מועיל עבור חברו,

ויש להביא רא' לזה מהמאירי יומא נ,א, דאיתא שם דבחטאת הציבור ליכא דין דחטאת שמתו בעליה משום שאין ציבור מתום, אבל בחטאת השותפין שייך הך דין דחטאת שמתו בעליה, והקשה המאירי שם וז"ל: שמא תאמר היאך אתה מוצא חטאת השותפין, והרי חטאת ואשם אינם באים בנדר ונדבה שיהו שנים נודרים ומתנדבים כאחד, אלא על חטא ידוע, ואין שנים מתכפרים בחטאת אחת, נראה לי כגון שנדרו שנים חטאתו ואשמו של פלוני עלינו, שכל שאמר חטאתו ואשמו של פלוני עלי כל שרצה המחויב בכך, מקריב הוא וחבירו מתכפר על ידו, וכן בשנים שנדרו כן, אלא שאני תמה שזו ודאי אין קורין בה מתו בעליה אלא במיתת המתכפר ואינו אלא חד, עכ"ל, והנה אי נלמא דהמתכפר הוא נמי הבעלים על ההבאה וההקרבה, מהו הקס"ח של המאירי לתרץ דבמיתת המקדיש

ה"ז חטאת שמתו בעליה, הא זהו בגדר מתנה ואין אח"כ שום שליכות להמקדיש בעצם הקרבן, משא"כ אי נימא כנ"ל דבאמת זהו קרבנו של המקדיש, יש קס"ד לומר דבמיתת המקדיש ה"ז חטאת שמתו בעליה, אלא דדוחה זה דהך דינא דמתו בעליה תלוי רק בהמתכפר ולא בהמקריב, ובאמת י"ל דזהו גם כוונת הרמב"ם (שם הל' מעה"ק פ"ד ה"י) "הרי זה מניחו להקריבן על ידו ומתכפר לו" דלכאורה פשוט שהמקדיש מקריבו עבור המתכפר, אלא דקמ"ל דבאמת ה"ז קרבנו של המקדיש והוא הבעלים, מ"מ ה"ז מועיל עבור המתכפר,

וראה כס' מנחת ברוך סי' ט"ו שהקשה על מ"ש הרמב"ם שם דלגבלי עולה ושלמים אפ"ל אם המתכפר חזר בו ולא רצה כשעת הקרבה (ורצה רק בשעת הפרשה) מקריבין ומתכפר בו עי"ש, נמצא דכשעת הקרבה אי"צ דעת בעלים ומקריבין על כרחו, וקשה מהך דר"ה ו, א, ועשית אזהרה לבי"ד שיעשוך, למה לי מיקריב אותו נפקא דתניא יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול כעל כרחו ת"ל לרצונו הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ומשני חד דאמר ולא אפריש וחד אפריש ולא אקריב כו' עי"ש, ושם איירי בעולה ומ"מ צריך דעתו להקרבה, ועוד דהרמב"ם גופא בהט"ז שם כתב: "אעפ"י שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, בין שנדר ולא הפריש בין שהפריש ולא הקריב כופין אותו עד שיקריב" משמע דגם בעולה כעינן דעתו ורצונו בשעת ההקרבה?

ולפי הנ"ל אפ"ל דהא דכעינן דעתו כעת ההקרבה גם כעולה ה"ז הדעת של המביא והמקריב, ובזה מיירי בגמ' ר"ה הנ"ל וכן בהט"ז דשם איירי שהוא הפריש קרבן עבור כפרת עצמו, ולכן בעינן דעתו ורצונו משום ההכאה וההקרבה, אבל כהא דכתב הרמב"ם בה"י דאפ"ל אם חזר בו ולא רצה בשעת הקרבה מקריבין ומתכפר לו, שם איירי הרמב"ם בנוגע להמתכפר דאעפ"י שאח"כ אינו רוצה אי"ז כלום, כיון דיש כאן דעת ורצון של המביא והמקריב שהוא חבירו שהקדיש עבור המתכפר, וזהו ג"כ ראי' להמכואר בהשיחה בשיטת הרמב"ם דהנודר עבור חבירו, הנודר הוא הוא הבעלים והוא קרבנו,

* * *

ב) בסעי' ה' מבאר בעניי שאמר קרבנו של מצורע זה עלי והי' המצורע עשיר שחייב להביא קרבנות עשיר, מצד נדרו שקיבל ע"ע להביא קרבנות דעשיר, ומוסיף דממ"ש הרמב"ם "מביא על ידו קרבנות עשיר" משמע רחובו כקרבנות עשיר הוא גם בשביל המתכפר, ונפק"מ בהלכה כדיעבד אם הביא קרבנות עני אי"ז חסרון רק מצד נדרו אלא גם בכפרת המצורע עי"ש הביאור,

והיינו דלכאורה לפי המבואר בסעי' ד' דה"ז קרבנות של הנודר, אי"כ ה' צ"ל דלגבלי כפרת המצורע מספיק קרבנות דעני כיון דתלוי לפי הישג הידו של העני, וע"ן ממשיך לבאר דהנודר גופא נעשה בגדר עשיר, ובמילא אפשר להתכפר רק ע"י קרבנות דעשיר, עי"ש,

ויש להעיר ממ"ש הגר"ז על הש"ס (ח"א ע' ר"ג) דאיתא בערכין שם יז, ב וחדא למעוטי מצורע עשיר ומדירו עני סה"א הואיל ואיתרבו איתרבו קמ"ל (היינו דנימא דאם הנודר עני והמצורע עשיר מספיק בקרבנות עני) ומקשה הגר"ז דנהי דהריבוי של הנודר הוא רק כדין עני אבל כיון דחיובו של המצורע עצמו הוא כדין עשיר, אי"כ הרי לא משכחת לה שיפטור מחיובו בקרבן עני, כיון שהוא מצד עצמו חיובו קרבן עשיר, ומצורע עשיר שהביא קרבן עני לא יצא? ומתרץ דלפי הו"א זה באמת יצטרך המצורע להביא עליו קרבן עשיר, ורק דהשעבוד דאורייתא של הנודר הוא רק של קרבן עני, ולפועל אי אפשר להביאו משום דהמצורע לא יפטור ע"י עי"ש, היינו דלהו"א איירי רק בנוגע לחיובו דהנודר דמספיק בקרבנות עני, אבל ודאי לא יועיל לכפרת המצורע,

אבל לפי המבואר בהשיחה ל"ל בפשטות דהו"א של הגמרא הוא (כמבואר בהשיחה) דכיון דהנודר הוא הוא המביא והמקריב הקרבנות, ומועיל עבור המתכפר מצד ערבות, וכלשון השיחה כאילו הוא עצמו המצורע לכן שפיר יש הו"א דמצד דין זה אפשר לו להתכפר ע"י קרבנות עני, כיון דהנודר הוא עני וחיובו הוא לפי הישג ידו, וזה יועיל עבור המצורע מצד דין ערבות,

הרב אברהם ברוך יצחק גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ג. בלקו"ש פ' מצורע ש, ז, ס"ג מביא ההלכה (המכ"ס ה' מעה"ק פי"ד ה"ח) "חטאת ואשם,, אינו באין בנדר ובנדבה, האומר הרי עלי חטאת או אשם,, לא אמר כלום" אבל אם אמר "חטאתו כו' של פלוני עלי, אם רצה אותו פלוני הרי זה מניחו להקריבן על ידו ומתכפר לו" (שם ה"י),

ומבאר וז"ל: וי"ל אז אין דעם דין זיינען פאראן צוויי

חידושים:

(א) מצד הלכות נדרים - אע"פ אז "האומר הרי עלי חטאת,, לא אמר כלום", איז במה דברים אמורים ווען אין דעם קרבן חטאת כו' איז נישטא קיין צד חיוב, אבער ווען דער נודר זאגט "חטאתו כו' של פלוני (א מחוייב בדבר) עלי", ליגט זיך אופן נודר א חיוב צו ברענגען דעם קרבן מצד דין נדר,

(ב) מצד דעם מתכפר - עם היות אז דער חיוב צו ברענגען דעם חטאת כו' איז, חל כמובן, נאר אויף דעם וואס איז באגאנגען דעם חטא - האט אבער תורה מחדש געווען, אז מצד דער ערכות פון אידן קען א צווייטער איז ברענגען די קרבנות "על ידו", עכ"ל (בהשמטת כמ"ד),

[יש להוסיף ביאור בחידוש השני הנ"ל עפ"י מש"כ באחרונים לחדש דמי שנתחייב קרבן יש עליו שני חיובים. 1] חיוב של ממון - שהוא מחוייב להביא קרבן למקדש 2 יש עליו מצוה להתפטר מחטאו, ויסוד הדבר מבואר בגמ' כריתות [כו, א] חייב חטאות ואשמות דאין שעבר עליהן ליה הכ"פ חיובין להביא קרבן אחר ליה הכ"פ משום דמונא הוא לפרש"י "ממונא דמחייב לגבוה וכיון דאפשר לשלם לא פטר ליה ליה הכ"פ דבת שלומי ממון לא שכיכי כפרה" הרי בהדיא דבחיוב קרבן איכא חיוב ממון לגבוה, וראה גם שבת (ע, א) מאי לומת לומת בממון ופירש"י "לאפוש קרבנות" וזה החידוש מצד המתכפר דאפי' חיוב ממון שעליו יורד ע"י שהודי אחר מביא קרבן על ידו].

ובהערה 4 ממשיך לבאר "ולכן הקדים הרמב"ם: (בהל' מעה"ק) הלכה זו ה"ט "האומר קרבן מצורע זה או יולדת זו עלי,, , מביא הנודר קרבן עני,, , [לפני ההלכה הנ"ל ה"י] "האומר חטאתי כו' של פלוני עלי,, , ה"ז מניחו להקריבן על ידו ומתכפר לו" - דלכאורה תמוה, איך מתאים לכתוב ההלכה ד"האומר קרבן מצורע זה עלי" קודם כתבו שמוטר לאחר להביא קרבנות של פלוני עבורו - כי הדין ד"האומר קרבן מצורע זה - עלי" הוא לא כדי להקריבן על ידו" כ"א רק בשביל קיום נדרו",

ולכאורה הכוונה בהערה, שבה"ט משמענו הרמב"ם חידוש הא' (הנ"ל) שחל עליו חיוב לקיים נדרו, וכה"י ממשיך הרמב"ם בחידוש הב' (הנ"ל) שיכול "להקריבן על ידו" ללחוציא יד"ח של המצורע,

ולכאורה צ"ב:

1) למה בה"ט מדובר בקרבנות של מצורע ויולדת ובה"י מדבר על "חטאתו ועולתו ואשמו ושלמיו של פלוני", הרי הרמב"ם

יכול להמשיך באותם קרבנות שבהם דיבר בה"ט (מקרבן מצורע זה או יולדת זו") ולהוסיף את החידוש ש"מקריבן על ידו",

(2) הרי כל הביאור בהליקוט הוא שבהל' מעשה הקרבנות (בפ"ד שבהם מדובר בדיני נדרים ונדבות שבקרבנות) אינו נוגע הענין של כפרת המצורע אלא קיום הנדר, וא"כ למה בה"י הרמב"ם כן מדבר על "מקריבן על ידו",

(3) בכלל צ"ע אם מצד הלכות נדרים לכד (בלי החידוש השני שיכול להוציא יד"ח חבירו בזה) יכול הנודר להקריב חטאת ואשם בביהמ"ק ויש להביא ראיה מחולין (כג, ב) דאומר הרי עלי חלה לתודתו של חבירו וברש"י שם שא"א להקריב (ו"וכסבור שיוכלו לקרב עם המצה של חבירו") ויפדו ויפלו דמיהם לנדבה עיי"ש,

ובפשטות אפשר לתרץ כל הנ"ל עפ"י פסק הרמב"ם כהל' מחוסרי כפרה (פ"א ה"ה) "כבר ביארנו במעשה הקרבנות (פ"ד ה"י) שכל מחוייבי קרבן אין מקריבין על ידו אלא מדעתן חוץ ממחוסרי כפרה (א"רבעה הן הנקראין מחוסרי כפרה: הזבה, והיולדת, והזב והמצורע" - הרמב"ם שם ה"א) שאין צריכין דעת בעלים ועפ"ז מובן שרק בה"י ששם מדובר בשאר קרבנות צריך הרמב"ם להוסיף "אם רצה אותו פלוני הרי זה מניח להקריב על ידו,, כן בהן צריך דעת המחויב בהקרבן, ובלי זה אינו יכול להקריב הקרבן ולקיים נדרו, משא"כ בה"ט שמדובר בקרבן של מצורע ("מחוסר כפרה") ואין צורך בדעת בעלים ואפילו כלי "שרצה אותו פלוני" הוא יכול להקריב בשביל פלוני, וע"כ בה"ט אין הרמב"ם אומר כלום בזה כי אין זה נוגע לקיום הנדר,

אמנם עפ"י כל הנ"ל אין כל חידוש בה"י על ה"ט, כי בשתיים צריכים להגיע להחידוש השני (הנ"ל) שע"י הקרבנות קרבנותיו של הנודר מתכפר המחויב בדבר וא"כ צ"ב שמההערה 4 הנ"ל משמע שרק בה"י משמיענו הרמב"ם חידוש הב' הנ"ל?

ר מ ב " ם

ד, רמב"ם הל' ברכות (פ"ד ה"י): "נטל אוכל ובירך עליו ונפל מידו ונשרף או שטפו נהר נוטל אחר וחוזר ומברך עליו אע"פ שהוא מאותו המין וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על ברכה ראשונה כדי שלא להוציא שם שמים לבטלה",

ובערוך השלחן או"ח (ס"ו ר"ו סט"ז), העיר בזה: התקנה של בשכמל"ו על ברכה לבטלה לא נתבאר הטעם, ואולי מפני שהוציא ש"ש לבטלה לפיכך צריך לקבל עליו עול מלכות שמים, וראה גם בטפר שלחן מלכים על קצשו"ע, דף רפו, ב בטעם הדבר, ובשלחן הטהור ט"ו כה דר זהב סק"ג,

ולפלא בזה שהרי לכאורה הדבר מבואר ברמב"ם הל' שבועות (פ"ב ה"א): "ולא שבועה בלבד היא שאסורה אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור,, ובכלל יראתו שלא יזכירו לבטלה, לפיכך אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה ימהר מיד וישבח ויפאך ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד אמר ה' אומר ברוך הוא לעולם ועד, או גדול הוא ומהולל מאד וכיוצא בזה כדי שלא יהא לבטלה" ומבואר הכוונה שע"י שאומר בשכמל"ו וכדומה הוא מתקן את הזכרת השם שאינו לבטלה שהרי הזכירו, לברכו,

ומקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי ברכות (פ"ו ה"א) א"ר חייא בר רוא הדא אמרה אהן דנסב פוגלא ומברך עלוי והוא לא אתי לידיה צריך למברכה עלוי זמן תניינזת, אמר רבי תנחום בר יודן צריך לומר בשכמל"ו שלא להזכיר שם שמים לבטלה,

אמנם העיר בזה הר"פ פערלא בביאור על ספהמ"צ לרס"ג (ח"ג רכח, ד ואילך) "ואמנם ודאי מלשון הירושלמי לא משמע הכי דלפ"ז הו"ל לומר שלא תהא הזכרתו שם שמים לבטלה, כיון דקאי על ש"ש שהזכיר כבר לבטלה בברכתו הראשונה, אבל מדקאמר שלא להזכיר ש"ש לבטלה משמע דעל להבא הוא דקאי, דהיינו שלא תהא ברכתו השנייה על הפולגא שיטול עכשיו לבטלה, ולפי פ"ו אין לזה מובן" ועל כן הוא מחדש פירוש חדש בדברי הירושלמי, ומסביר בזה על שענין בשכמל"ו לא נזכר בכמה ראשונים לאמרו כתיקון לברכה לבטלה ראה שם בארוכה,

וקושייתו על הרמב"ם אינה מובנת שהרי גם לשון הרמב"ם הוא ע"ד לשון הירושלמי "כדי שלא להוציא ש"ש לבטלה", וא"כ א"א על יסוד קושיא זו לשנות את פירוש הירושלמי שגם הרמב"ם משתמש בו,

ונראה לבאר כוונת הרמב"ם "שלא להוציא" כי ע"י שאומר בשכמל"ו יוצא שלא ה"ל כאן בכלל הזכרת ש"ש לבטלה - כי הרי

הזכירו לברכו, ולהעיר מלשון הטור או"ח (סוסי"ו רז), וצ"ל בשכמל"ו על שהוציא שם שמים לבטלה" ונראה בדעת הטור שכיון שאמר ברכה לבטלה יש כבר הוצאת ש"ש לבטלה, ואמירת בשכמל"ו הוא רק תיקון לזה ואכמ"ל בזה ובאתי רק להעיר,

הרב חיים וויינשטיין-גפני

- אה"ק -

ה. רמב"ם הל' ברכות (פ"א ה"ב): "וכל מצות עשה שבין אדם למקום,,, מברך עליה קודם לעשייתה" ובכס"מ "ודקדק רבינו לכתוב שבין אדם למקום לומר דבמצות שבין אדם לחבירו כגון עשיית צדקה וכדומה אין מברכין עליהן",

כעין זה נמצא גם ברבינו בחיי פ' שלח (טו, לח - ע' קב מהדורת שעוועל) וכבר ידעת כי כל המצות כולן שני חלקים: מקובלות ומושכלות, וחכמי האמת ז"ל תקנו לנו נוסח הברכות למצות המוקבלות ולא תקנו למצות המושכלות לפי שהמקובלות הן הן עקר הקדושה ועליהן אנו נקראים קדושים,,, "וכי בקיום המושכלות לא יקרא העם גוי קדוש, כי גם העכו"ם שהם גוי אוכל עצות ואין בהם תבונה הלא הם מתעטקים בקצת המצות המושכלות" (כד הקמח אות ציצית) וראה שו"ת קרן לדוד (ס"ו סא אות ח') (וברמב"ם לעם זה מובא בשם התורה תמימה - ולפלא שהרי כבר כתב כן ברבינו בחיי ואכמ"ל),

ויש להוסיף עפ"י ש"ת ערוגת הבשם (חאו"ח ס"ו רז) כותב: וע"כ נלענ"ד לחדש חידוש כלל גדול דלא אשכחן דתיקנו חז"ל ברכה אלא היכא דהמעשה בעצמה מוכרחת דלשם מצוה הוא דקעע"ד כגון נטילת לולב וישיבת סוכה ואכילת מצה דאי לא מחמת מצוה ודאי לא היה עושה כן, משא"כ היכא דהמעשה בעצם אין בה הוכחה דעבד מחמת מצוה בזה לא תיקנו ברכה, וזה הו"ל טעם לשבח בכמה מצות שלא תיקנו ברכה,,, - ולפלא שלא העיר שכמעט מפורש כן בדברי הרמב"ם,

(והעיר שם בן המחבר בשוה"ג שמפורש כן במג"א ס"ו שגם סק"ג דמכואר שם ברמ"א ס"ז דכלי דראוי למלאות בו מים ימלאנו מים מן המקוה ועלתה לו טבילה וכותב המג"א "ונ"ל דלא יברך דאז אינו מוכח שעושה לשם טבילה", וכנראה שהוא הבין בכוונת המג"א "דאז" הוא נתינת טעם למה שלא יברך, אמנם אין זו כוונת המג"א וכבשו"ע אדה"ז שם ס"ח: ולא יברך על טבילה זו כדי שלא יהא ניכר שמתכוין לשם טבילה),

וראה עוד בזה אנציקלופדי' תלמודית ח"ד ערך ברכת המצות הערה 129 וכשדי חמד אסיפת דינים מערכת יוהכ"פ ס"ו אות ג' ודבריו נדפסו עוה"פ מערכת ברכות פאת השדה ס"ו ג'

ד"ה דרשת שו"ת בית שערים חאו"ח סי' שפא, רצא,

א, ב, חיימזאהן
- ברוקלין נ, י, -

ו. כתב הרמב"ם הל' חמץ ומצה ה"ו וז"ל: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים, ע"כ, ומביא האי' ממ"ש ואותנו הוציא משם וממ"ש וזכרת כי עבד היית במצרים,

והנה בלקו"ש ח"י"ב ע' 39 בשיחה לחה"פ מבאר טעם כמה שינויים שיש בין ההלכה הזאת כפי שהובאה ברמב"ם, וכמו שמוכח בשו"ע של אדח"ז, וחלק מן השינויים הם שהרמב"ם מביא בטרור ראייה על הענין מן הכתובים המוזכרים לעיל ואדה"ז מביא הפסוק בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ויש עוד שינוי בלשון, כי לשון הרמב"ם היא 'ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד כו"ו ואילו לשון אדה"ז הוא 'ועל דבר זה צוה הקב"ה וזכרת כי עבד היית במצרים, כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד כו"ו והכוונה היא שהחיוב ד'להראות את עצמו" הוא (לא רק שיראה "כאילו אתה בעצמך היית עבד" סתם, כי אם) שיראה "כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד", שהעבדות דמצרים היא עבדות מיוחדת - בפרך וכו',

ומבאר שם באות יג עוד דהחילוק בין הרמב"ם ושו"ע אדה"ז היא תלויה בגירסאות שלפי גירסת הרמב"ם - לא הובאה במשנה הראיה מהכתוב "עשה ה' לי בצאתי ממצרים", על ההלכה ש"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כו"ו, ולכן מכיא פסוקים אחרים, משא"כ לפי גירסת אדה"ז הרי מפורש בהמשנה שגם מהכתוב "עשה ה' לי" יש ראיה ל"בכל דור ודור",

וממשיך בלקו"ש שם באות י"ד שחילוק זה - אם הענין ד"ככל דור ודור כו"ו נלמד מהכתוב "עשה ה' לי" או שנלמד מהכתוב "ואותנו הוציא משם וגו"ו" - ל"ל דנוגע גם לדינא, והביאור כזה" דמהכתוב ואותנו הוציא משם וגו' יודעים רק ככללות שהענין דהוציא משם הוא גם בדרות שלאח"ז - "ואותנו", אבל אין מזה הוכחה, שזה הוא באותו האופן שהוציא את אבותינו, משא"כ מהכתוב עשה ה' לי בצאתי ממצרים - מכיון שאומר "לי" ולא "לנו", היינו שהכתוב מדגיש שמדבר בענין כזה שרק האב יכול להרגיש ולא הבן, מוכח שהכוונה היא לאותה היציאה ממצרים שהיתה לאבותינו, ומכיון שהכתוב מדבר גם בדרות הבאים, הרי מוכח, שהיציאה ממצרים גם בדרות הבאים היא באותו האופן כמו שהיתה בפעם הראשונה,

והנה באמת לפי טעם הרמב"ם צריך בלאור דלכאורה הטעם שצריכים לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים הוא משום שאילו לא הוציא הרי אנו ובנינו כו' משועבדים היינו לפרעה ממצרים הרי הפירוש של הדברים הוא שזה מהעבודות המיוחדות של מצרים ועיקר המצוה הרי היא הזכירה של היציאה ממצרים,

ובכללות הרי מכיון שהיסוד עפ"י נגלה של ההלכה שצריך לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים הוא מצד שאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו הרי אנו כו', ממילא מכיון שרואים שבעצם אופן הזכרון של יציאת מצרים ישנם ב' אופנים, הא' באופן "תבאר ע"י הרמב"ם, והב' של אדמו"ר הזקן, הרי מוכרח שהטעם וההתבוננות ע"ז ישנם ג"כ ב' אופנים, דהיינו שישנם ב' דרכים איך לפרש את הענין של אילו לא הוציא וכו' וזה צריך בלאור,

והנה משמע מלשון כ"ק אדמו"ר שליט"א (עיין בפנים השיחה) שצריך להרגיש אופן היציאה ממצרים, והנה לכאורה משמע שישנם כאן ב' פרטים שהן בעצם אחת פרט א' היא שצריך לזכור שיצאו מעבדות מיוחדת של מצרים, והיינו לא מעבדות קלה יותר אלא מעבדות של עבודת פרך וכו', והב' שצריך להרגיש לא רק ענין החירות מזה רק ג"כ אופן היציאה ממצרים ושניהם גלויים בנקודה אחת שזכירת היציאה היא ממצרים, דהיינו שזה לא רק תוכן הענין דיציאת מצרים שאנו מצווים לזכור והיא שנמשכת בכל דור ודור רק ג"כ גוף היציאה בפועל ממש, וא"כ פירוש הענין בהטעם ואילו לא הוציא כו' היא לא כפי שלומדים בשטחיות שזה בדרך סיבה ומסובב (דהיינו עפ"י נגלה דהרי עפ"י פנימיות הענינים הרי בוודאי שהיציאה גופא נמשכת תמיד כידוע) דהיינו מצד שהיתה עצם היציאה בפועל ממש בעת שיצאו בפעם הראשונה ולפיכך המסובב מזה היא שעכשיו אנו בני חורין ומשו"כ היציאה נמשכת תמיד,

רק החילוק בזה הוא לפי שיטת הרמב"ם ולפי שיטת אדה"ז (לפי גירסתינו וכביאור כ"ק אד"ש), שלהרמב"ם היא רק יציאה מעבדות סתם ולאדה"ז היא מעבדות מיוחדת, רק יש עוד חילוק גדול (שלכאורה מוכח ממוצא דבר של ביאור כ"ק אד"ש), שלהרמב"ם נמשך רק בדרך סיבה ומסובב (ואפשר לומר שזה יותר מסיבה ומסובב רק שזה ענין נמשך תמיד אבל רק תוכן הענין נמשך ולא עצם היציאה, ולכאורה משמע כך מלשונו הל' של כ"ק אד"ש שקורא לזה פעולה נמשכת) אבל לשיטת אדה"ז גוף היציאה נמשך תמיד,

וכן משמע בסוף השיחה שמתרץ שינוי הלשון בין הרמב"ם ושו"ע אדה"ז, שהרמב"ם כותב "ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת וגו' כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית" ואילו אדה"ז כותב "ונפדת ויצאת לחירות" ומכאן

שם שענין יציאה לחירות היינו שפטור מן השיעבוד, וענין הפדות הוא שנפטרין לבתיהן, ובכל עבדות הסדר הוא שקודם יוצאים לחירות דהיינו שנפטרין מן השיעבוד, ואח"כ נפדים דהיינו שנפטרין לגמרי לבתיהם, משא"כ בהיציאה ממצרים היתה באופן הפוך שמתחילה נפטרו לבתיהם, אבל מכיון שמצרים היתה באופן כזה שאין כל עבד יכול לברוח משם, ממילא גמר היציאה הוא דווקא כשליצאו משם, וממילא ה' הגאולה באופן הפוך שמתחילה "ונפדיתי" ואח"כ "ויצאת לחירות", ומשו"כ מוכן שינוי הלשון כי לפי"ד הרמב"ם החיוב ד"וזכרת כי עבד היית" היינו עבדות סתם ולפיכך בתחילה היא היציאה לחירות ואח"כ הפדות, משא"כ לדעת אדה"ז שהחיוב היא לזכור "כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד", לכן הסדר "ונפדיתי (ואח"כ) ויצאת לחירות",

ולכאורה מוכן מזה ג"כ שהזכירה היא שהיציאה בפועל ממש היתה אצלו בכל דור ודור (ולפיכך צריכים להרגיש אופן היציאה כנ"ל), דאל"כ למה אומרים עליו (דהיינו בדורות הבאים) שצריך לזכור באותו הסדר ואומרים עליו ונפדיתי ואח"כ דווקא ויצאת לחירות, הרי בכלל בכל עבודת הרי הסדר היא באופן שונה, והגם שתוכן היציאה שלו היא מעבדות מיוחדת, אבל הסדר בפועל ממש אינו מוכרח להיות דווקא באופן כזה, אבל לפי הנ"ל יומתק מאוד שלפי אדה"ז צריך להיות ההרגש שיצא ממצרים בפועל ממש וממילא זה ממש באותו האופן ובאותו הסדר,

ועפ"י כל הנ"ל צריך ביאור, שמוכרח לומר כנ"ל שבהענין ואילו לא הוציא הקב"ה כו' ישנם שני דרכים ופירושים, שמזה נובעים השני אופנים בזכירה, והיינו הא' כשיטת הרמב"ם והשני כשיטת אדה"ז, ודרך א' דיש לפרש ואילו לא הוציא כו' דהתורה מגלה לנו דאילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו הרי אז לא ה' מעולם יציאה ממצרים, ובמילא הרי אז היינו נשארים עבדים ח"ו לעולם, אבל מזה הרי אינו מוכרח דהמצב דאז ה' נמשך לעולם, והרי אנו רואים גם בבני חם שיש עליהם קללה "עבד עבדים יהי' לאחיו", אבל אעפ"כ אפשר להיות בזה שינויים מן הקצה אל הקצה, (וא"כ זהו בעיקר לכאורה ענין של סיבה ומסוכב, רק שזהו באופן כזה שמצד שה' סיבה בפעם הראשונה יש בזה גם נקודה של פעולה נמשכת ג"כ, ואין להאריך), וא"כ אינו מוכרח מזה שהיינו אנו ובנינו כו' ממש במצב כזה שהיו אבותינו, וא"כ גם היציאה הנמשך מההתכוננות הזאת היא ג"כ אינה באופן כזה ממש, ולאוו דווקא מעבדות מיוחדת, משא"כ לפי שיטת אדה"ז הרי באופן טבעי ה' נמשך ממש אותו המצב שהי' אז, ולפי טבע הבריאה (איך שהטבע נמשך ע"י השתלשלות מן המזלות או עכ"פ באיזה הסבר שיהי' אבל המציאות כך היא).
אי אפשר שישתנה המצב ההוא רק ע"י יציאה ממצרים,

ובפרט עפ"י בלאור כ"ק אד"ש בלקו"ש חלק י"ז בשיחה הב' לחגה"פ (ע' 87 אות י"א ואילך) ומוכח שם לכאורה שזהו ג"כ עפ"י פשטות הענינים דהגזירה על ת' שנה היא רק אם נגמר המירוץ, ובלשון החסידות בירור הניצוצות, אבל אם לא נגמר המירוץ (כמו שאנו רואים שעדיין לא הגענו להגאולה העתידה לבוא בב"א) אז מוכרח להיות נמשך אותו המצב של אז, רק מצד הבחירה שלמעלה מטעם ודעת יצאנו ממצרים) וא"כ מכיון שעפ"י טבע והמצאות מוכרח להיות אותו המצב ממש, וא"כ אם לא הי' יציאה עתה ממש ח"ו ממצרים אז בדרך ממילא הי' חוזר ח"ו כל הענין לקדמותו, וא"כ הרי גוף ופועל היציאה נמשך תמיד, וג"כ מוכרח להיות באותו האופן ממש, וג"כ אפשר להרגיש זה, והפירוש אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו כו' אינו שאילו לא הי' היציאה של אבותינו הרי אז היינו נשארים במצרים, דהלא אינו מספיק לנו היציאה של אבותינו רק צריך גם חידוש היציאה בכל רגע (ועיין בהשיחה בפנים), רק "אילו לא הוציא היינו שאילו לא חידש הקב"ה את הענין של יציאה ע"י הבחירה שלמעלה מטעם ודעת הרי אין שום מצאות ח"ו לצאת מן המצב של אז, וא"כ יוצא מזה אופן הזכירה כפי שיטת אדה"ז,

ולפי"ז יובן עוד ענין שהרי לפי בלאור כ"ק אד"ש שם בסעיף י"ד (בלקו"ש ח"ב) ע' 46 יוצא שהכתוב עשה ה' לי וגו' קאי רק על האב שמדבר זאת אל הבן ואומר לי דווקא ולא לך, דמיירי באב שהי' עדיין מיוצאי מצרים, ומכיון שהפירוש בתיבת לי הוא שצריך להרגיש באופן כזה שהי' בשעת יציא"מ, וזה אפשר להיות רק אצל האב שיצא, משא"כ אצל הבן שנולד אח"כ, אבל אעפ"כ מכיון שהציווי ההוא היא גם לדורות הבאים, ולפיכך נשמע מזה שאותו החיוב (דהיינו להרגיש היציאה באותו אופן כנ"ל) היא גם לדורות הבאים, (ומה שקשה בזה עפ"י פשטות הענינים כבר ביאר בהערה 40 עי"ש),

והנה רואים בזה דבר והיפוכו, דמצד אחד אומרים דזה יציאה כזאת שיכול להרגיש לכתחילה רק מי שיצא בפועל ממצרים, ולאידך גיסא הרי צריך להרגיש זאת כל אחד ואחד, אבל לפי הנ"ל מובן, שבאמת הרי ישנה אותו היציאה ממש שאצל האב שיצא בפועל ממצרים גם אצל הבן כנ"ל בארוכה, אבל אעפ"כ א"א לכתחילה להרגיש זאת רק מי שיצא גם לעיני בשר מכיון שאנו רק יודעים זאת ע"י אמונה אבל לא ראינו זאת כעיני בשר, אבל לאחר ההסבר של האב זה נעשה לי ממש דהיינו שיצא ממש לא רק באופן של ואילו לא הוציא הרי אנו וכו', והפירוש בואילו לא הוציא היינו כנ"ל,

ועפ"ז יובן גם מה שנתבאר בסעיף ח' דהענין "שואל את עצמו" דהיינו שנעשה אחר לגבי עצמו, ובהערה 28 מבאר

שע"ז באה גם הוספה עיקרית בהכנת הדברים לבוריים ולעומקם
 על"ש, וק"ק דהרי לכאורה לא מצינו בחיוב הזכירה שחלק מן
 המצוה שצריך להיות כ"כ בעומק, רק עפ"י הנ"ל יומתק מאד שהרי
 צ"ך להרגיש בעצמו ממש אותו האופן כביאור כ"ק אד"ש ועד
 כמה שביין את הענין בשכל אינו בערך אותו ההרגש, וגם אינו
 מספיק ההרגש של רגע לפני"ז רק "כאלו יצא עתה ממצרים",
 וגם נראה שזה ענין עיקרי בהסברת האב אל הבן מכין שפרט
 זה נדגש במיוחד בענין כי ישאלך בנך ומדגישים שלכתחילה
 הרגיש זה רק האב וממילא בנידון דידן ששואל את עצמו הרי
 זה פרט עיקרי ג"כ בשואל את עצמו, ומבנים דברי כ"ק אד"ש
 שנעשה אחר לגבי עצמו, ועי"ז ניתוסף ענין עיקרי בהכנת הדברים
 ודו"ק,

הרב דוד פרידמאן
 - ברוקלין נ"י, -

ז. רמב"ם הל' מלוה ולוה (פ"א ה"א) מצות עשה להלוות
 לעניי ישראל שנאמר אם כסף תלוה את עמי את העני עמך, יכול
 רשות תלמוד לומר העבט תעביטנו, ומצוה זו גדולה מן הצדקה
 אל העני השואל שזה כבר נצרך לשאול וזה עדיין לא יגיע למדה
 זו עכ"ל,

והנה בש"פ משפטים תשמ"ה וכן ש"פ בשלח שנה זו שאל
 כ"ק אד"ש שמדיוק הלשון ברמב"ם להלוות לעניי ישראל משמע
 לכאורה שמצוה זו אינה אלא בעניים ולא בעשירים ואינו מוכן
 הרי מפורש בגמרא (סוכה מט, ב) שגמילות חסדים בין לעניים
 בין לעשירים, וכן אמרו בגמרא (ב"מ דע"א רע"א) עני ועשיר
 עני קודם ז"א שיש גם מצוה להלוות לעשיר?

יש מפרשים (בשם רבנו יונה) שגם לדברי הרמב"ם יש מצוה
 להלוות (לא רק לעניים אלא גם) לעשירים, ומ"ש הרמב"ם לעניי
 ישראל הרי זה מפני שעשיר שזקוק להלוואה נחשב כעני באותה
 עשה ולכן מצוה להלוותו אז,

אמנם בהמשך ההלכה כותב הרמב"ם ומצוה זו גדולה
 מן הצדקה מן העני השואל,,, ונתבארו הדברים באריכות יותר
 בספר המצות להרמב"ם (מ"ע קצ"ז) וז"ל ומצוה זו יותר גדולה
 וחמורה ממצות צדקה כי מי שנצרך ומגלה פניו לבקש מבני אדם,
 אין מצוקו וצערו בדבר זה כמו זה שעדיין לא גלה פניו, והוא
 זקוק לעזרה כדי שאל יתגלה מצבו ולא יהא נצרך,

אבל הטעם שמצינו בגמרא אודות מעלת גמ"ח לגבי צדקה
 הוא "גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה, צדקה לעניים גמילת

חסדים בין לעניים ובין לעשירים",

ליתר ביאור מצינו אמנם לפעמים שהרמב"ם מביא ראיה או טעם לדבריו מפסוק אחר ולא מפסוק שהובא בגמרא דמכיון שמדובר אודות ראיה או טעם בלבד ואין בכך נפק"מ לדינא, בוחר הרמב"ם בפסוק שנראה לו בפשטות יותר (יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ד וש"נ),

ולכאורה כן הוא גם בענייננו שהטעם שזה כבר נצרך לשאול וכו', נראה לו פשוט יותר מטעם הגמרא "שגמ"ח בין לעניים בין לעשירים" כי הטעם שבגמרא כולל עוד סוג האנשים (עשירים) משא"כ טעמו של הרמב"ם הוא בנוגע לסוג דעניים גופא,

אמנם בנדו"ד אין זה רק טעם בלבד כי אם גם נפק"מ לדינא שהרי הטעם שבגמרא למדנו דין נוסף שגמ"ח הוא גם לעשירים, וא"כ מזה שהרמב"ם לא הביא את הטעם שבגמרא מוכח שס"ל שמצות הלואה אינו אלא לעניים ולא לעשיהים ונשאר קשה הנ"ל,

ותי' כ"ק אד"ש בש"פ בשלח ש, ז, וביתר ביאור בש"פ משפטים ש, ז, שהרמב"ם סב"ל שגם בעשיר ישנה המצוה דהלואה ועני נלמד מפסוק "אם כסף תלוה,, העני" ועשיר נלמד מיתור הפסוק את עמי וכוונת הרמב"ם "בלעניי" הוא לעני כפשוטו ולא גם עשיר צריך להלוות שהוא עני באותו שעה ואזיל לשיטתו בסה"מ שורש ב' שכתב שם שאין למנות במנין המצות כל מה שלמדו חכמים ב"ג מדות שהתורה נדרשת בהם או מריכוזי דקרא (אא"כ פירשו בעצמם שדין זה הוא מן התורה) ולכן כתב שהמצות עשה דהלואה היא לעניים, ובנוגע לעצם הענין דהלואה לעשירים סומך הרמב"ם על מ"ש בהלכות עדות (פ"ו ה"ג) מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו וכו', כולל עי"ז שנותן לו הלואה (ראה גם רמב"ם שם פ"א ה"ד) ע"כ,

ולפי ביאור כ"ק אד"ש משמע שלדברי הרמב"ם יש מצוה להלוות גם לעשירים וא"כ עדיין צ"ב מדוע לא כתב הרמב"ם שיש ענין של קדימת עני לעשיר כמו הגמרא (ב"מ דף ע"א רע"א) והמכילתא (פ' משפטים פ' יט),

והנה המגיד משנה מצלין שמקור דברי הרמב"ם הוא מהמכילתא (פ' משפטים) שאומר שם ר' ישמעאל שהפסוק אם כסף תלוה אינו רשות אלא חובה וראיתו ממ"ש העבט תעביטנו, והלחם משנה כתב, תלמוד לומר העבט תעביטנו וכו' ובהאי קרא לחודלי' לא סגי דהוא אמינא דקרא דהתם איירי בעני שהוצרך לשאול לכל הוצרך להביא אם כסף תלוה את עמי ובקרא דאם כסף לא סגי משום דכתב ביה אם, לכך בא זה ולמד על זה ומשום

הכי הוי תרווייהו חד עשה ולא תרי עשין שכך כתב רבינו שהיא מצות עשה אחת מפני שזה מגלה ע"ז וחד הוא עכ"ל וזהו דברי ר' ישמעאל וממשיך ומקשה וז"ל מה שלא כתב רבינו ז"ל כאן ענייך ועניי עירך ענייך קודמין וכו', כדאמר רב יוסף בפרק איזהו נשך סמך על מה שכתב בהלכות מתנות עניים, מיהו מה שאמר רב יוסף דמצות הלואת ישראל בחנם קודם להלואת עכו"ם בריבית, כתב רבינו ז"ל לקמן בפ"ה משום דזה בפרטות שיך לדינג הלואה, עכ"ל,

אמנם אודות דין קדימה של עני לעשיר לא כתב הרמב"ם בהל' מתנות עניים מאומה [שאז נוכל לומר שבהל' הלואה סמך על מש"כ לפני"ז] ולפני"ז עדיין קשה למה לא הביא הרמב"ם דין קדימה בעני לגבי עשיג בהלכות הלואה?

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא מהמכילתא הנ"ל ושם (אחרי דרשת ר"י ועוד דרשה) מביא דרשה עה"פ אם כסף תלוה וז"ל: "את עמי, ישראל ומצרי עומדים לפניך ללות עמי קודם, עני ועשיר עני קודם, ענייך ועניי עירך קודמין לעניי עירך, עניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמין שנאמר העני עמך עכ"ל וא"כ קשה יותר למה לא הביא הרמב"ם דין קדימה בעני ועשיג והרי כל הלימוד שלו שישנה מצות הלואה הוא מהמכילתא כנ"ל?

והנה במרכבת המשנה על המכילתא הקשה וז"ל עני ועשיג וכו' לכאורה גם זה (ענין קדימת עני לעשיר) מילתא דפשיטא היא כיון שבעני יש בו מצוה נוספת וחי אחיך עמך ולשון הרמב"ם פ"א מהל' מלוה ולוה בכל המקרא מעני מיירי? ויראה לומר עם המשנה דפ"ר דפאה, בעה"כ שהי' עובר ממקום למקום וצריך לישטול לקט שכחה ופאה יטול וכשיחזור ולכיתו ישלם* מעשיר כזה מיירי דאפ"ה עני קודם לו",

והנה מצינו ברמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"ז הל"ג וז"ל עני שהוא קרובו קודם לכל אדם, עניי ביתו קודמין לעניי עירו, עניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת, שנאמר לאחריך לענייך ולאביונך בארצך עכ"ל, וכתב שם הרדב"ז הכלי איתא בספדי,

 (* להעיר ששם במשנה יש מחלוקת בזה, ר' אליעזר אומר שצריך לשלם וחכמים אומרים שפטור מתשלום ומרכבת המשנה כותב בפשוט שצריך לשלם ולכאורה הוא כר"א שם, אמנם הטור פסק שלא צריך לשלם (כחכמים) כי הוא כעני, וכן כתב ברע"ב על המשנה שם, וצ"ע בזה,

ז"א שבדיני קדימה נקט הרמב"ם כהספרי, וגם ענין קדימה בהל' מלוה ולוה לומד משם (פרשת ראה) כמו שכתב הלחם משנה בהל' מלוה ולוה ה"א ולא כהמכילתא שכתב עני ועשיר עני קודם שלמד מפסוק אם כסף תלוה את עמי עמר,

ואולי אפשר לומר שהרמב"ם והספרי סב"ל שעשיר בכל מקום (וגם כמו שכתב כ"ק אד"ש) יש מצוה ליתן לו הלואה אמנם לא כעני, שבו ישנה מ"ע מן התורה ממ"ש אם כסף תלוה כפ"ל שלכן כתב הרמב"ם "לעניי ישראל" וגם לא כתב דין קדימת עני לעשיר, כי הוה לז' מילתא דפשיטא שעני קודם כי כעני ישנו את עיקר המצוה להלוות אם אם אינו רוצה במתנה (כפירושו"י בפרשת ראה),

משא"כ המכילתא סב"ל שדין הלואה שייך בעשיר כעני בשוה (שנלמד מאותו פסוק את עמי,, עני ועשיר עני קודם) שאם נלמא שסובר כהרמב"ם למה כתב דין קדימת עני לעשיר, הרי מלתא דפשיטא היא (כנ"ל). [אפי' אם נומר שמדבר בעשיר במקום אחר (כביאור מרכבת המשנה)] שהרי כעני הוא עיקר מצות הלואה. אלא מוכח שסובר שעני ועשיר שוים ולפי זה צריך לימוד נוסף שעני קודם לעשיר עכ"פ בעשיר במקום אחר, כי שמה אפשר לומר גם וחי אחיך עמך לכן כתב המכילתא שעני ועשיר עני קודם אבל להרמב"ם מילתא דפשיטא הוא כנ"ל,

ולהעיר שלשון הספרי (פ' ראה פ"ק ס"ג) הוא: "אחיק זה אחיך מאביך, כשהוא אומר מאחד אחיך מלמד שאחיק מאביך קודם לאחיק מאמד, באחד שעריך, יושבי עריך קודמים ליושבי עיר אחרת, בארצך יושבי הארץ קודמים ליושבי חו"ל" עכ"ל והרמב"ם (שאז"ל לשיטת הספרי) בהל' מתנות עניים (פ"ז ה"ג) כתב דיני קדימה כהספרי (וכמו שמציין שם הרדב"ז) ולומד זאת מפסוק שלאח"ז "לאחיק לענייך ולאביונך בארצך" וצ"ע השינוי בהבאת הפסוקים?

צבי יהודה ריימאן
- ברוקלין נ, י, -

פ ש ו ט ו של מ ק ר א

ח. רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפרש"י - פ' אחרי

פרק ופסוק ד"ח נת' בהתוועדות

טז, א, וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו' אחרי תשכ"ה¹

<u>נת' בהתוועדות</u>	<u>ד"ה</u>	<u>פרק ופסוק</u>
אחרי תש"ג	מפרש"י משמע שבני אהרן נכנסו להק"ק, דבר שלא נרמז בכתוב לכאורה	שם
אחרי תשמ"א תשד"מ	בזאת	טז, ג
אחרי תשל"ו ²	כתנת בד וגו'	טז, ד
אחרי תשל"ל ³	ויעש כאשר צוה ה' וגו'	טז, לד
אחרי תשל"א ⁴	אני ה' אלקיכם	יח,ב
אחרי תשכ"ז	ובחוקותיהם לא תלכו	יח,ג
אחרי תשכ"ז	את משפטי תעשו	יח,ד
אחרי תשכ"ז	ואת חוקותי תשמרו	שם
אחרי תשכ"ז	ללכת בהם	שם
אחרי תשכ"ז	ושמרתם את חוקותי	יח,ה
אחרי תשכ"ה(פ*)	ולא תטמאו בהם אני ה' אלוקיכם	יח,ו

(1) לקו"ש ח"ז ע' 117-127, (2) לקו"ש פ' אחרי"ק תשמ"ב, (3) לקו"ש ח"ז ע' 128-133, (4) לקו"ש ח"ב ע' 83-90, (* הנחה פרטית,

הרב יוסף יצחק שגלוב
- ברוקלין נ"י, -

ח ס י ד ו ת

ט הרמב"ם בהל' קריאת שמע (פ"א ה"ד) [ומקורו בגמ' פסחים (נ"ו ע"א)] מביא - "ולמה קורין כן, מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו ציוונו וזירזם על יחוד השם ועל דרך ה',,, ושאל אותם ואמר להם, בני שמא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עמי ביחוד השם,,, ענו כולם ואמרו שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד, כלומר שמע ממנו אבינו ישראל ה' אלוקינו ה' אחד, פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", עכ"ל,

וצ"ל איך להתאים כ"ז עם המבואר בדא"ח - בהקדמת שער היחוד והאמונה מביא: "להבין מעט מזעיר מ"ש בזהר דשמע: לשאל כו' הוא "יחודא עילאה", וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא "יחודא תתאה",

והנה בנוגע לדרגות האבות והשבטים - מבואר בתורה אור פרשת ויצא (כד, א) ועוד, שהאבות היו מרכבה דאצילות, והשבטים היו בביל"ע,

וצ"ל דהלא "יחו"ע" זה ביטול במציאות וזה שייך, לאצילות, משא"כ "לחו"ת" זה ביטול היש השייך לביל"ע, וא"כ איך זה מתאים עם מ"ש ברמב"ם (ובגמרא) ש"שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד שזה יחו"ע אמרו השבטים השייכים לביל"ע, וברוך שם כבוד,,, שזה יחו"ת אמר יעקב השייך לעולם האצילות?

ואולי אפשר"ל בזה - דיעקב הגם שדרגתו היתה באצילות (שמע ישראל) מ"מ מכיון שדיבר לבניו השבטים, ע"כ דיבר אליהם בדרגה השייכת אליהם, ועד"ז השבטים שדרגתם היתה בביל"ע "ברוך שם" מ"מ כשדיברו אל אביהם דיברו בהדרגה השייכת אליו וע"כ אמרו שמע ישראל,

הת' שאול משה אליטוב

לזכותו ולזכות
בני משפחתו שיחיו



נדפס ע"י

א' מאנ"ש שיחי'