

ב"ה  
ש"פ קדושים - ר"ח א"יר  
ב' א"יר  
ה'תש"ס  
גליון יז [תשצו]

**תוכן הענינים**

**משיח וגאולה**

4 ..... "עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי".....

**לקוטי שיחות**

6 ..... כתיבת "ב"ה" בראשי מכתבים .....

8 ..... בהא דברכת הפסח פוטר את הזבח או לא .....

10 ..... ביאור מחלוקת ת"ק ורשב"ג בזמן לימוד הלכות החג .....

11 ..... בביאור גדרי "ונשלמה פרים שפתינו" [גליון] .....

**הגדה של פסח עם 'לקוטי טעמים ומנהגים'**

18 ..... טעם אי אמירת "חסל סידור פסח" .....

20 ..... כרפס - בצל [גליון] .....

22 ..... לשון הקודש וארמית בהגדה [גליון] .....

24 ..... "ומכוון להוציא גם המרור של כורך" [גליון] .....

**שיחות**

27 ..... יכול מבעוד יום .....

31 ..... איסור 'בל תוסיף' במצות מקרא מגילה .....

38 ..... קבלת עול גם אצל החכם .....

**אגרות קודש**

39 ..... ברכה על דברים שבמחשבה ו"דברים שבלב" [גליון] .....

**נגלה**

41 ..... "עבידי אינשי דקרי לשני טובא שני חזקה" .....

44 ..... במידה שאדם מודד מודדין לו .....

46 ..... זמן חלות הביטול לדעת אדה"ז

## חסידות

48 ..... ריחוק הערך דבורא ונברא

51 ..... ימין ושמאל בעבודת ה' [גליון]

51 ..... תו"א - פ' יתרו [גליון]

## רמב"ם

52 ..... מי פירות - מהדורא בתרא ברמב"ם ?

58 ..... בדין עני בד' כוסות

## הלכה ומנהג

64 ..... תפלת שחרית לאחר חצות

69 ..... בענין הנ"ל

69 ..... שפיכת מים אצל כותל חבירו

72 ..... הטעם דמצה שלישית צ"ל שלימה

72 ..... חומץ יי"נ שנפל לתוך גריסין לדעת הש"ך

74 ..... מקום אמירת "כן עשה הלל" [גליון]

## פשוטו של מקרא

80 ..... חושן משפט

84 ..... לא תעשו עול במשפט

## שונות

85 ..... סידור רבינו ונוסח אריז"ל

90 ..... חמץ שבאוסטרליה, "חצי כדור התחתון שבתחתון"

91 ..... לשונות אדה"ז בסידור שמקורם במשנת חסידים [גליון]

---

---

**מספר הפאקס למשלוח הערות**

**(718) 756-3411 או (718) 773-4115**

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

**אתרינו באינטרנט:**

**WWW.KOVETZ.COM**

**ניתן לשלוח הערות עד יום ג' בערב - בשבוע הוצאת הקובץ**

# משיח וגאולה

“עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתי”

הת' מ"מ רייצס

תות"ל - 770

במכ' הידוע ע"ד תחיית המתים ופרטי' (נדפס גם בס' "שערי גאולה - ימות המשיח" בסופו) הערה 23, מעיר כ"ק אדמו"ר על המבואר בלקו"ת ריש פ' צו בענין "סעודת הלוי" דלע"ל:

“...צ"ע דבלקו"ת שם משמע דסעודה הגשמיית תהי' בזמן דעטרותיהן בראשיהן, שהוא בזמן מרוז"ל העוה"ב אין בו לא אכילה כו',”

ולכן נ"ל, דמרוז"ל דעוה"ב אין בו אכו"ש, בא ללמדנו דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיום וחיבור הגוף והנפש הוא רק ע"י אכילה ושתייה, ובעוה"ב יהיה זה ע"י שנהנין מזיו השכינה, שמזה יהי' ניזון גם גוף הגשמי (ראה בזה תשובות וביאורים בקובץ חוברת ג'), אבל תהי' שם אכו"ש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר (ראה בלקו"ת) ולא בשביל קיום הגוף, וק"ל”.

ובהשקפה ראשונה יש לתמוה על ביאור זה, מהמבואר בלקו"ת ד"ה ששת ימים פ"ב (טו, ג), ש"עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי", פירוש שבדוקא לא יהיה בו אכילה ושתי' (ולא רק שלא יצטרכו לאכילה ושתי'), וזלה"ק:

“ולכן לא הקריבו שלמי שמחה בשביעי של פסח, שבחינת השמחה של שביעי של פסח גדול כ"כ שאינה יכולה לבוא לבחינת התגלות בבחי' פנימית שהוא בחי' אכילה, כ"א בבחי' מקיף עליהם מלמעלה ... וזהו שארז"ל עוה"ב אין בו לא אכילה כו', שלעוה"ז ג"כ יתגלה גילוי מלכותו מבחי' שלמעלה מהשתלשלות, לכן לא יתגלה בבחי' אכילה פנימית כ"א בבחי' מקיף”.

ובשיחת אחש"פ תשכ"ד (שי"ל לאחרונה), ביאר לפי זה את ה"צ"ע" של הצ"צ בהא ד"לא הקריבו שלמי שמחה בשביעי של פסח" - כי פי' זה שלא הקריבו הוא שלא הי' חיוב הקרבה בפ"ע (כמבואר בשיחה), אך הי' אפשר להקריב (מדין תשלומין לראשון);

וזה הוא ש"צריך עיון", דלפי ביאור זה - שיתגלה בחי' "שאינה יכולה לבא בבחי' אכילה פנימית", הי' צ"ל שאי אפשר להקריב שלמי שמחה - ולא רק שאין חיוב בפ"ע.

- עכ"פ, ברור מזה שפי' "העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי" הוא שאי אפשר בו ענין האכילה ושתי', ולא רק שאין צורך!

אך הביאור בזה פשוט, כשמתבוננים בתוכן ה"אכילה" שתהיה אז - כמבואר בלקו"ת ר"פ צו.

דהנה, כל הביאור שבד"ה ששת ימים (הנ"ל) שייך כאשר האוכל רוצה לקבל חיות מהמאכל. וכמבואר שם (טו, ב) לענין שלמי שמחה: "ע"י אכילת בשר השלמים היו יכולים לשמוח בה", כי הבשר נעשה בחינת ממוצע כו', כידוע מענין חיות וכח שמקבל האדם שהוא מדבר מבחי' דצ"ח, והיינו מפני שמקורם מאד נעלה מבחי' האדם, ועי"ש עוד. - שע"ז הוא הביאור, שבעוה"ב לא תוכל להיות קבלת החיות בפנימיות, באופן של אכילה, אלא בבחי' מקיף.

אבל ענין האכילה בסעודת הליתן המבואר בר"פ צו, תוכנו (אינו קבלת החיות מהמאכל, שאז לא שייך שיהי' אז באופן של אכילה פנימית, אלא) באופן הפכי, שהצדיקים ע"י אכילתם ישפיעו בהמאכל. וכמבואר שם בארוכה, שבתוך בשר הליתן והשור הבר יתלבשו הנשמות דזה"ז, וע"י שהנשמות החדשות יאכלו אותם, יפעלו בהם עי"ז עליי' כו'. וא"כ מובן בפשטות שאין לזה שום סתירה מד"ה ששת ימים הנ"ל, שלא תהי' אז קבלת חיות בפנימיות. ופשוט.

אמנם בד"ה "ואכלתם אכול" דשנת תשל"ח, מבואר (ע"פ הלקו"ת, אבל) באו"א, שגם "סעודת הליתן" תוכנה הוא שע"י האכילה יקבלו חיות מהמאכל ועי"ז יתעלו (וכמ"ש בא' הקובצים). וזה לכא' קצת צ"ע מהמבואר בד"ה ששת ימים, ואולי מאמר זה

קאי בשיטה שסעודת הליתן תהיה לפני הזמן ד"עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי" (ראה שיחת חה"ש תנש"א בענין "תורה חדשה" הע' 108).



## לקוטי שיחות

### כתיבת "ב"ה" בראשי מכתבים

**הרב אלי' מטוסוב**  
**תושב השכונה**

בלקו"ש ח"ז ע' 190 מבאר בענין "שם שמים שגור בפיו", וכותב בתוך הדברים וז"ל: ווען עס קומט צו שרייבן ("מעשה רבה") איז דאך איינגעפירט בכל תפוצות ישראל (וואס "מנהג ישראל תורה הוא"), אז אפילו ווען מ'שרייבט א בריוו וועגן עניני חול, פאנגט מען אן מיט "ב"ה" (אדער כיו"ב). ע"כ.

והנה בענין כתיבת "ב"ה" בראשי מכתבים, ידוע מ"ש בשו"ת צפע"נ (ווארשא) סקצ"ו וסקצ"ז, שלא לכתוב כן מחשש מחיקת השם כו' [ושם היא תשובה על שאלת השואל במנהג הרגצו"בי שלא לכתוב תיבת ב"ה בתחילת המכתבים]. ועיין מזה ג"כ בפסקי תשובה ח"ג סרצ"ג (ובהסכמת האדמו"ר מגור שם). ערוה"ש יו"ד סרע"ו. אגרות משה יו"ד ח"ב סקל"ח וח"ג סע"ח. יביע אומר ח"ג יו"ד ס"ט. ח"ד יו"ד ס"כ. ישכיל עבדי ח"ז. יחיה דעת ח"ג סע"ח. משנה הלכות ח"ו סקכ"ג. שו"ת נחלת פינחס סי' א' אות קו. ס' מגדל עז ע' ק (בהערה שם). ועי' נתה"מ (ותומים) סכ"ז שכ"ג"כ שלא לכתוב ב"ה בשטרות.

[רוב השו"ת שנשמנו כאן, לא עלה בידי לראותם עדיין כעת, ורשמתי כאן ע"פ המצויין אצלי ועוד. וראה גם בהמפתח בסו"ס השד"ח (שנערך ע"י רבינו) שמציין בערך "הזכרת שם שמים במכתבים" לשד"ח כרך שמיני ע' א'תרפו-א'תרפט, א'תשכב. ושם מובא בכללות ענין הזכרת שם ה' בספרים ואם באות ה' בלבד איכא

למיחש, ויש לעיין בכל האריכות שם אם נזכר ג"כ במפורש ע"ד הזכרת ב"ה במכתבים. ויש מזה עוד באריכות בשד"ח כרך עשירי בתחילתו בקונטרס באר בשדי (וכמדומה אשר קונטרס זה לא נכלל במפתח הכללי שנערך שם ע"י רבינו).

ובכל זאת בלקו"ש כאן נקט בפשיטות להיתר כתיבת ב"ה בתחילת המכתבים (ולא רק "בס"ד"). וכדמפרש שכן הוא מנהג ישראל. [וכן נהגו רבותינו נשיאינו, כידוע בספרי האגרות קודש].



בענין זה נדפס ג"כ אגרת קודש מרבינו אל הגאון הרגצו"בי ז"ל (אגרות קודש חכ"א ע' ה' ובס' שערי הלכה ומנהג או"ח ח"ב ע' שכא. ושם נדפסו ג"כ הפיענוחים של המ"מ) וז"ל: במכתבי הקודם שאלתי לפניו אם יש למצוא מקור למה שכותבין במכתבים "ב"ה" או "בעז"ה" וקצת ראי' להיפך בר"ה (יח:) וברש"י שם בקושי יכלו לבטל וכו' גם בסנהדרין (יא:) משמע כן. ואין להביא ראי' מסנהדרין (צו.). וחולין (צה:) וכמובן ובכל נוסחי שטרות לא נמצא כן גם יש להעיר מיבמות (צו:) אלעזר דורש סתם והכל יודעים וכו' ועוד. ולפלא שלא ענה לי כהדר"ג מאומה ע"ז. ע"כ.



בס' מגדל עז ע' ק נדפסו ארבעה מכתבים מהרגצו"בי אל כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, ובראש כל אחד מהם כתוב "ב"ה". ומעיר ע"ז בהערות המו"ל שם דהלא זהו בסתירה למ"ש הוא עצמו בשו"ת צפע"נ שאין לכתוב ב"ה בראשי המכתבים.

ומבאר שם המו"ל (ידידי הר"י שי' מונדשיין): אך במכתבים אלו התיבה "ב"ה" היא בדפוס ע"ג נייר המכתבים, ויכול להיות שנדפס כן שלא לרצון הגאון הנ"ל, או דס"ל שאין דין קדושה בדברים הנדפסים - וכדמשמע מדבריו בשו"ת שלמת יוסף סכ"ב, וראה שד"ח קונטרס באר בשדי ובפאת השדה כלל לח. ע"כ.

אך לכאן הלא הטעם שס"ל לא לכתוב ב"ה הוא משום חשש זריקה ומחיקת השם כו'. משא"כ במכתבים אלו שנשלחו אל הקודש כ"ק אדוהרש"ב (וכלשון הרגצו"בי בפתיחת מכתביו: "לכ"ק", ייד

מכתב קדשו קיבלתי") וקדושה לא זזה ממקומה ולא שייך שיהי' בזה חשש של ביזוי וכיו"ב.

וע"כ אין להוכיח מכאן מה היא שיטתו של הרגצ'ובי על הדפסת "ב"ה" בנייר המכתבים, כי אפשר כאן שאני שהמכ' הוא אל הקודש פנימה. רק שיש לבדוק (במקומות שנמצאים גוף כת"י הרגצ'ובי) אם יש עוד מכתבים שכ' ע"ג נייר שמודפס בהם תיבות ב"ה.

וגם יש לעיין עדיין מ"ש בשו"ת המצויינים למעלה בתחילת דברינו.



## בהא דברכת הפסח פוטרת את הזבח או לא

### הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בסיום מס' פסחים נחלקו ר"י ורע"ק: לר"י ברכת הפסח פוטרת ברכת הזבח (ולא להיפך) אבל לרע"ק אין ברכת הפסח פוטרת ברכת הזבח (כמו שאין ברכת הזבח פוטרת ברכת הפסח).

והנה האו"ז בהל' ק"ש סי' כ"ה דן בענין אם בדיעבד יכול לברך ברכת המצות לאחר שכבר עשה המצוה וסובר שיכול לברך (היפך משיטת הרמב"ם שסובר שאינו יכול לברך עוד בזה. הש"ך יו"ד סי' י"ט סובר כמותו. השאג"א מצדד כהא"ז).

א' מהוכחות הביא (רבינו משה ב"ר יעקב) ממשנתינו: איך אפשר שברכת הפסח יפטור ברכת הזבח והרי אכילת הזבח היא לפני אכילת הפסח אלא מאי "לאו כגון ששכח ואכל הזבח בלא ברכה והביאו את הפסח וברך עליו וקתני פטר, הא לא בירך על הפסח לא פטר וצריך לברך על הזבח אע"פ שגמר ואכל דהיינו כרבינא...".

וב'עמק שאלה' שאילתא קנ"ד באמצע דיונו שם מביא קושיא זו ומתרג' דהמדובר הוא כשאין לחבורה זו חגיגה ואחרי שאכלו הפסח הגיע להם מחבורה אחרת חגיגה (שנאכל שלא למנויו דלא כבן תימא).

אבל לכאורה יש לדון דא"כ איך יכול לפטור בהחגיגה כשלא היה לפניו בברכתו ולא היה בדעתו שיביאו לו. ונחלק בין ברכת המצות למצות הנהנין.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע בההדרן על מס' פסחים א' אות ה' מתרין זה: (בא"ד לענין הברכה בקשר להכלל ד"עיקר וטפל", כ') "...ואף דלהרמב"ם אין מברכין על המצות אחר עשייתן - י"ל דטפל ועיקר שאני - דלא נגמרה עשיית הטפל עד גמר עשיית העיקר. ולכן נפטר בברכת הפסח שלאח"כ...".

והיינו ברור מללו - דאין זה נחשב "אחר עשייתו" לענין טפל (גם לאחר עשייתו בגשמיות דטפל) כיון דענין העשיה של הטפל תלוי בעשיית העיקר. (ואעפ"כ מבאר בהמשך שם שגם לר"י הוא דווקא בדיעבד כפשטות דברי המשנה שאם "בירך" אז "פטר" ברכת הפסח את ברכת הזבח משום שגם לר"י אפשר לומר דבמצוה אין להחשיב לגמרי א' "טפל" לגבי חבירו)<sup>1</sup>.

ב. ויש להעיר לפי דברי רבינו זי"ע בפ' דברי רע"ק שאומר שאין ברכת הפסח פוטר את ברכת הזבח, דלכאורה פשטות הדברים הם שצריך לברך במיוחד עבור החגיגה. ולכאורה: הרי הא דאינו נפטר בדיעבד בברכת הפסח הוא משום שאין ענין דמצוה נחשב לטפל לגבי חבירו, וא"כ מאידך איך יברך אז ברכת הזבח והרי כבר גמר עשייתו (שהא דנחשב שלא גמר עשייתו הוא רק משום שלענין "טפל" אין נחשב שנגמרה עשייתו עד שנגמר העיקר אבל לפי דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע אין מסתכלים על מצוה כטפל לגבי חבירו).

ואולי אפשר לומר: שהגם שאין זה "טפל" להיפטר בברכת חבירו בתור "עיקר" פוטר הטפל, מ"מ יש לומר דעדיין לא נגמר עשייתו עד שיעשה הפסח שהרי באה כדי שייאכל הפסח לשובע.

(1) ויש להעיר לכללות הענין בביאור זה בהרמב"ם בההלכה ד"בלע מצה ומרור" דלא יצא ידי מרור דהרמב"ם פירש הכוונה דנעשה כטפלה שלכמה מפר' הפי' הוא שבשביל שהוא נחש כטפל לכן לא יצא י"ח. - רואים בכללות שהרמב"ם לומר שאם מקיים המצוה באופן שא' טפל (כשאין הוא טפל ע"פ ההלכה) אינו מקיים המצוה (הגם שמרור בזה"ז דרבנן. וראה מגדול עוז שם).

ג. עוד יש להעיר לכאורה בעצם נקודת השיחה (דבמצוה אין "טפל" רק במה שעשתה התורה טפל ותו לא כו', לענין שייפטר ע"י העיקר) מדברי הטור בסי' תעה (מובא באדמה"ז שם סע' יא) דהטעם ש"אין מברכין על החרוסת אע"פ שהיא מצוה לפי שהוא טפל למרור" "ונפטר בברכת המרור" (אדמה"ז שם). ובפשטות לכאורה הכוונה הוא על ברכת המצוה (ראה ב"ח שם, וראה רדב"ז ח"ח סי' נ"ט). וגם אם הכוונה היא לברכה"נ הרי כיון דלענין המצוה אין היא טפל רק למה שעשתה התורה א"כ למה פוטר את החרוסת מברכתה. (ראיתי לאח"ז שכ"ק אדמו"ר זי"ע בביאור בהגדה בפסקא דמרור ד"ה ברכה זו כתב דהביא מאבודרהם (ע"ד דברי אדמה"ז כאן) ושם הוא ברור לענין ברכת מצותה).

ואף אם נאמר שהא דאין מצוה נחשב ל"טפל" הוא רק כששניהם מה"ת, מ"מ בזה"ז שמרור מדרבנן הרי שניהם הם מדרבנן.

ואפשר לחלק: שבחרוסת הרי תוכן מצות דחרוסת הוא לטבל המרור נמצא שבתוכנו מורגש שהוא בא לשמש להמרור (משא"כ בחגיגה: שאף שבא כדי שתהא הפסח נאכלת על השובע לא מורגש בשעת ובאכילתה ממש שעניינה היא לשמש קרבן הפסח).

ועוד - כמבואר בדברי כ"ק אדמור בפסקא הנ"ל דענין החרוסת הוא טפל בתוכן ענין המצוה דמרור, כיון דענין המריירות בחייהם היתה בעבודה קשה ועבודה הכי קשה היתה מלאכת הטיט.



## ביאור מחלוקת ת"ק ורשב"ג בזמן לימוד הלכות החג

### הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו וואשינגטאן

א. בגמ' פסחים ו, ב: דתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום. רשב"ג אומר שתי שבתות, מ"ט דת"ק שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר "ויעשו בני" את הפסח במועדו" וכתוב "ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". ובהמשך הגמ': מ"ט דרשב"ג שהרי משה עומד בר"ח ומזכיר על הפסח שנאמר וכו', ועיי"ש בהמשך הגמ' מהו הפסוק שממנו לומדים דין זה.

ומסביר ה'פני יהושע' כאן מה יתרצו רבנן לראי' שמביא רשב"ג דפסח נאמרה רק ב' שבועות קודם. וכותב: "י"ל דההיא ד"החודש הזה לכם" ליכא למשמע מינה כלל אליבא דרבנן. כיון שעדיין הוה קודם מתן תורה, ולא רמיא עליהו חיובא כלל לשאול ולדרוש, וכה"ג אמרינן בדוכתא טובא דאין למידין מקודם מ"ת", עיי"ש עוד.

ונראה לבאר דבריו, ולהוסיף ביאור במחלוקת ת"ק ורשב"ג, בהקדים היסוד המבואר בלקו"ש (ויצא ח"א עמ' 65) בהא ד"אין למדין מקודם מ"ת". דקשה על דברי התוס' במו"ק ח, ב דלמדין הא דאין מערבין שמחה בשמחה מהפסוק "מלא שבוע זאת" והרי פסוק זה הוא קודם מ"ת?

ומבאר רבינו שם: "דער תירוץ אויף דעם איז, אז דער כלל אין למדין מקודם מ"ת איז אין ענינים פון הלכות דווקא, ווייל ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, אבער ענינים פון גילוי תכונות נפש האדם (ענינים וועלכע ווייזן אן אויף די כאראקטער-שטריכן פון מענטשן), קען מען אפלערנען אויך פון פאר מ"ת. אין דעם איז ניטא קיין חילוק פון פאר מ"ת ביז נאך מ"ת", ועיי"ש המשך הביאור [וראה גם בלקו"ש חכ"ה עמ' 142, ובכ"מ].

ולפי"ז י"ל דרשב"ג יתרץ לת"ק דאה"נ דאין למדין מקודם מ"ת אבל בהא דדורשין בהלכות החג קודם החג הוא מילתא דמסתברא, ומתבקש מצד תכונת נפש האדם, דבכדי לקיים המצות שבחג מתבקש הכנה בידעת ההלכות וכו'. ובזה מגלים לנו הפסוקים של פסח מצרים דבעינן ב' שבועות של לימוד והכנה. וק"ל.



## בביאור גדרי "ונשלמה פרים שפתינו" [גליון]

**הב' יחזקאל שרגא איליאוויטש**  
ברוקלין, נ.י.

בקובץ הערות וביאורים גליון תשצה עמוד 21 ואילך הופיע המאמר המאלף מאת הרב נחום גרינוואלד שי' בנושא "ונשלמה פרים שפתינו" ו"כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה", והנני בזה להעיר איזה ענינים בנושא זה והמסתעף כיד ה' הטובה.

(א) יסוד המאמר הוא בקשר לדברי השל"ה וסדר היום ע"ד לומר סדר קרבן ערב פסח מטעם שכיון שאין אנו זוכים להקרבה בפועל ממש, עכ"פ יוצאים באמירה מטעם העוסק בתורה וכו' כאילו הקריב. והביא מלקו"ש חל"ב ג' אופנים של השוואה בין לימוד ותפלה לקרבנות: (א) כתענית כז, ב שקוראים בפרשיות הקרבנות ומתכפרים, ואז הדמיון לקרבנות הוא רק בתוצאות הכפרה. (ב) עוסקים בהל' קרבנות כהגמ' בסוף מנחות ש"כל העוסק וכו' כאילו הקריב", ואז הו"ל כאילו הגברא הקריב הקרבן אך בלי חפצא של הקרבן. (ג) תפלה במקום קרבנות, דאז זה כאילו הקריבו חפצא של קרבן בפועל.

(ב) והנה בסוף מנחות נקטו חז"ל "כל העוסק בתורת עולה וחטאת כאילו הקריבו", וזה זמן שמתי לב בדיוק הגמ' שנקט דוקא עולה וחטאת ולא עוד ענינים שיהא ע"י הלימוד כאילו עשאו בפועל ממש. וחשבתי לומר, דהא עיקר הקרבן הוא החרטה על החטא ועזיבת החטא ולקבל ע"ע גם על להבא שלא לעשותו עוד, ומחשבה זו הוא העיקר בעת שמביא הקרבן, א"כ גם לאחר חורבן ביהמ"ק בגלות אמרו חז"ל ש"כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה", שהרי העיקר הוא החרטה והקבלה ע"ע שלא ישוב לכסלה עוד ולקבל עליו עול מלכותו ית"ש, ולכן אמרו חז"ל שע"י הלימוד בהסוגי' של עולה וחטאת שזה יסוד של האדם וע"י השיעבוד לה' - הו"ל כאילו עשאו בפועל ממש.

(ג) ובאופן מוסבר ביותר עפ"י יסודו הנפלא של הגאון רבי יוסף ענגיל ז"ל בספרו אתון דאורייתא כלל יג, דהא שאמרו חז"ל במס' ברכות דף ו, א "חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" - זהו דוקא במצוה שבין אדם למקום, שהסברא נותנת דאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו ומחייב אך את מי שיכול לקיימו. משא"כ במצות שבין אדם לחבירו, כמו עשיית מעקה ופריעת חוב, דהוא מצד תועלת חבירו - לא שייך לומר דאם הוא אנוס ואין יכול לעשות מעקה שהוא פטור, וכן ה"ה לגבי פריעת בעל חוב, - דהא סו"ס לא שילם וכו', ודו"ק. וכעיי"ז כ' גם בספרו בית האוצר ח"א כלל כז, דהא דמחשבה נחשבת כקיום הוא דוקא בענין שדנין לענין הקיום בלבד יעויי"ש, והארכתי בזה בקובץ הערות וביאורים גליון תשצד עמוד 52 ואילך יעויי"ש.

ד) ומעתה אפ"ל שהא דאמרו חז"ל כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב בפועל, הוא במקום חרטה ותשובה, והוא ע"י הלימוד בתורה, ואין להקב"ה דוקא הקרבן אלא העיקר הוא דעתו ומחשבתו; משא"כ לגבי שאר ענינים כגון הקרבת קרבן פסח שצריך להיות הקרבה ואכילה וכיו"ב - ל"ש לומר דע"י האמירה יהא כאילו עשאו, דסו"ס לא אכל הקרבן פסח שהוא העיקר של הקרבן.

ה) ומובן שפיר הא דאמרו חז"ל: כללא של העוסק בתורת וכו' כאילו הקריב - דוקא בעולה ובחטאת ולא בשאר דברים, כי דוקא בקרבן עולה וחתאת אין להקב"ה חפצא של הקרבן העיקר, אלא העיקר שבו הוא החרטה וכיו"ב, - וזו שייך דוקא בחטאת ועולה ולא בשאר דברים כגון קרבן פסח שעיקרו הוא האכילה, דהא סו"ס לא אכל ואין אל המחשבה פעולת המעשה.

ו) ומובן בזה לשון חז"ל כל "העוסק" בתורת עולה, וכפי" הטו"ז הידוע בנוסח ברכת התורה "לעסוק" בדברי תורה - שצריך להיות כמשא ומתן שטרוד בעסקיו, וכמו שכתב בחתם סופר פרשת צו דהאי כללא של העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה הוא דוקא בלימוד העיון ולא האומר כפשוטו עכ"ד; ולפי דבריו אתי שפיר מה שכתבתי בס"ד, דהעיקר של חטאת ועולה הוא חלק החרטה וקבלת עול מלכותו - וזוהי ע"י הלימוד העיוני שמתדבק להקב"ה, משא"כ בהנהוג אצלינו "לומר" סדר קרבן פסח - צ"ע שיהיה כאילו הו"ל בפועל ממש.

ז) ומצאתי סמך לדבריי בשל"ה במסכת פסחים בתחילת 'מצה עשירה' ד"ה 'ראשונה', דמצינו שחקר ג"כ למה לא מצינו בשאר מצות לספר פרשת תרומות ומעשרות שמיטות ויובלות ערכין ושדה אחוזה ובתי ערי חומה וקאלו הרבה - ונימא דסיפורן הוה במקום קיומן יעו"ש. וגם מצאתי בספר פרדס יוסף פרשת צו שכ' כעין הנ"ל עפ"י היסוד דהא דאונס הו"ל כאילו עשאה הוא דוקא בין אדם למקום ולא בין אדם לחבירו, ולכן בעולה הו"ל כאילו עשאה - שאין לכהנים חלק בה וכולו לה', דע"ז שייך לומר דהו"ל כאילו עשאה; אבל בשאר קרבנות שיש לכהנים חלק בהם לא שייך זה. אבל בגמ' שם איתא דגם בחטאת ואשם כן, והעלה הפרדס יוסף לחדש דאף דיש לכהנים חלק בקרבנות, וזה הוא מענין כפרה כמ"ש בפסחים דף נט, ב: "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים", אמנם אין אכילת כהנים

מעכבת הכפרה, ואם נטמא הבשר או שנעשה נותר קודם שנאכל - הבעלים מתכפרים בלא אכילת כהנים, ולכן כשמשלים ע"י הלימוד בתורת הקרבן החלק שעולה לגבוה - לא איכפת לך אם לא נשלם החלק השייך לכהנים\*.

(ח) ומכ"ז יש לעיין קצת במ"ש בספר ישמח משה פרשת שמות ד"ה 'ונ"ל', שהביא מספר סמא דחיי כי זה הכלל שהעוסק בתורה של דבר כאילו עשאו בפועל - הוא בכל הענינים, וכ"כ מדנפשי' בפרשת בראשית דף טז, א, - ולפי הנ"ל צ"ע דהא סו"ס לא עשאו, והרי דוקא בקרבן וחטאת דהעיקר הוא החרטה אמרי' כן.

(ט) ואגב הנני להעיר מכמה ספרים בנידון הלז אם הכלל של "כל העוסק בתורת וכו' כאילו" שייך בכל הדברים או לא. - עי' באור החיים פרשת ראה יב, כח שכ' בזה"ל: על דרך אומרו ונשלמה פרים שפתינו, והנה לפי שנאמר שמור וגו' את כל הדברים, ודבר זה מן הנמנע שיכול לאדם לקיים כל הדברים, וכנגד מ"ע אמר ושמעת, פירוש יקיים המצוה בלימוד שמיעתה בפה, ובזה נחשב עליך כאילו באה לידך וקיימת אותה, ומעתה יכול לשמור ולעשות את כל הדברים, עכלה"ק, - הרי דשייך בכל מצות התורה. וכ"כ בשו"ת גנזי יוסף סימן נה בהא דאמרו חז"ל טוב שלא נברא משנברא, וכ' במהרש"א הטעם דהלאוין הן יותר מעשין, ומ"מ ע"י כלל דחז"ל "כל העוסק בתורת וכו' כאילו עשאו", א"כ יכול לקיים המ"ע אף בלי עשי' כלל, דאפי' אם רק עוסק בתורת במצות נמנה ונחשב כאילו קיים בפועל, א"כ העשי' מרובה מהל"ת דיכול לקיימם בכל יום כו"כ פעמים, ושפיר הוי טוב שנברא משלא נברא, עכ"ד. ועי' שו"ת ויצבר יוסף סימן פב אות ד. וראה בהגהות מצפה איתן זבחים דף מה, א שחידש דדוקא אצל הלכות קרבנות אמרינן הכי אבל בשאר כל הדברים לא אמרי' דהעוסק בו כאילו קיים אותה, מלבד לענין בנין ביהמ"ק דהוי העוסק בהלכותי' כאילו עסק בבנינו ממש, ועי' מצפה איתן ימא דף ה, ב. והעירוני חכ"א לדברי רש"י יומא דף

---

(\*) אבל ראה בספר נפש חיי' להגאון ר' ראובן מרגליות או"ח סי' א ס"ה, דמצד אכילת כהנים שהוא בין אדם לחבירו - מתחייב לעתיד לבוא. וכ"כ בלב חיים או"ח סי' כט שמציין בפנים. המערכת.

לו, ב דבקרבות כתיב "ונשלמה פרים שפתינו", והוא כדברי המצפה איתן הנ"ל.

(י) וברש"י במס' בבא מציעא דף קיד, ב מוכח קצת דדוקא אצל סדר קדשים אמרינן דבר זה דהעוסק בה כאילו הקריבו, ולא כן בשאר מצות. ודבר פלא ראיתי בתורת משה להחתם סופר ר"פ בחוקותי, דלעתיד לבא יקיימו מצות צדקה ע"י הלימוד בהלכותי יעוי"ש.

ועי' באלהו רבה סימן ש סק"א בשם השל"ה שמי שמתענה במוצאי שבת, כגון שמפסיק מבעוד יום, יטריח להכין סעודת מלוה מלכה לאחרים וילמוד את המאמרים והדינים המוזכרים בסעודה. ובס' ויגד משה סימן כד הוסיף נופך לפי"ז, שמי שאינו יכול לאכול מצה בפסח, יעסוק לפחות בהלכותי.

והעירני חכ"א למש"כ הגאון האדר"ת זצ"ל בקונטרס נפש דוד עמוד 136 שכ' בזה"ל: ביום ט"ו בשבט למדתי הלכות מעשר בספר הרמב"ם ז"ל, ובגמ' ר"ה דף יד, ב והלאה, וחזרתי לחדש בה דבר מה כפי ערכי ויהא חשוב כקיום המצוה במעשר אילן, והתפללתי לה' שיזכני באותה המצוה בפועל ממש מן התורה, עכ"ל. ועי' במגן אברהם סימן תמד סק"ד שרשב"י קיים ס"ג בער"פ שחל בשבת ע"י דברי תורה, ועי' כף החיים שם סקי"ח.

(יא) ומצאתי בספר תפארת שלמה (ראדומסק) בליקוטים שבסוף חלק א עמוד קסב ואילך שמאריך בהא דאחז"ל "העוסק בתורת וכו'", וכ' שם בא"ד דישנו הרבה מצות שאינם שייכים תמיד, כגון שופר ולולב וכיו"ב, שהם מ"ע שהזמן גרמא והם נעשים פעם אחת בשנה, אבל זיכה הקב"ה אותנו בתורתו דאם אנו לומדים הלכות שופר וכיו"ב - בכל יומא ויומא זמנו, דאם אדם תוקע בשופר בשאר ימות השנה הו"ל כבל תוסיף אם מכוין למצוה, משא"כ בלימוד אם לומד הלכות שופר - בכל זמן שלמד נחשב למצוה כאילו הי' תוקע, יעוי"ש. וכמובן שדבריו אמורים רק בשאר ימות השנה, משא"כ כשבידו לעשות הדבר לא אמרי' דע"י הלימוד נחשב כאילו עשה, וכ"כ פרדס יוסף ר"פ צו וזה פשוט. ע"כ הארכתי ביסוד אם "כל העוסק בתורת וכו' מעלה עליו כאילו עשה" אם הוא בכל ענינים.

(יב) עוד האריך הרב הכותב בהא דמצינו במס' שבת דף יב, א: "אני ישמעאל בן אלישע הטיתי נר בשבת וכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה", ובאנציקלופדיה תלמודית ערך חטאת כ' שיש חובת הכל לכתוב בפנקסיהם אם נתחייבו בחטאת מטעם רבי ישמעאל, ומביא מלקו"ש לדחותו דדוקא רבי ישמעאל כתב כך בפנקסו ולא מצינו כך אצל שאר גדולי ישראל, דר' ישמעאל הי' בזמן ר"י בן חנני' שאז ניתנה רשות לבנות ביהמ"ק, ובזמן ההוא קודם שבטלו הרשיון, קרה שר"ש היטה ולכך כתב על פנקסו.

(יג) הנה כבר קדם בחידוש זה בחי' הר"ן למס' שבת שם, דהאי דקאמר לכשיבנה ביהמ"ק - בימיו קאמר, דאי לאחר שימות לא אפשר, דחטאת שמתו בעלי' למיתה אזלא, עיי"ש. ועי' בשל"ה מס' יומא דף עא, דאם יזדמן לאדם בשוגג איזה חטא שחייב ע"י קרבן, ירשום אותו בפנקסו להיות לו לזכרון, דאולי יזכה לבנין ביהמ"ק ואז יביא הקרבן, עכ"ד. ומשמע דזהו דוקא אם יבנה בימיו, דהיינו אם יזכה לבנין ביהמ"ק.

(יד) ומדוייק בזה לשון הנחמד של רש"י במס' יומא דף פ, א: יכתוב כשיעור זה אכלתי שמא יבנה ביהמ"ק "בימיו", עכ"ל. אבל אין הכוונה שבזמן התחי' כשיקומו כל ישראל מקבריהם יביאו הקרבנות שנתחייבו בחייהם דכיון שמתו נגמרו כפרתם. ועי' בית האוצר להגר"י ענגיל ז"ל חלק א כלל פו, ובאריכות נפלא באנציקלופדי' תלמודית ערך 'אין כפרה למתים'.

(טו) והאריכו עוד האחרונים בהא דר' ישמעאל כ' על פנקסו וכו', והארכתני בזה בקובץ הערות וביאורים לש"פ בראשית ש"ז גליון תשפב עמוד 16 ולתועלת המעיינים ארשום אותו בקצרה: במהרש"ם ח"ב בהקדמה אות לב הק' למה הוצרך ר' ישמעאל לכתוב על פנקסו, הא אמרי' במנחות ק, א "כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה", ולמה לא מיפטר ע"י הקריאה? ותי', דע"י לימוד הפרשה של חטאת הוה רק כאילו הקריב חלק לה', אבל חלק אכילת כהנים והבעלים שע"י הלימוד ליכא. ולכך זקוק להביא קרבן לכשיבנה ביהמ"ק, עכ"ד, וכ"כ בשו"ת ויצבר יוסף סימן נב באריכות.

ולתועלת המעיינים אכתוב איזה מראי מקומות המפלפלים בנושא זו: שו"ת הר צבי או"ח סימן א, דרך פיקודיך הקדמה ה אות

ז, בני יששכר מאמרי ראש חודש מאמר ב אות ח, ישועות יעקב או"ח סימן א, בן יהודע שבת יב, שו"ת שבט מנשה סימן לא, שו"ת רב"ז חלק ג סימן סא, שלחן מלכים דף קצו, ב, שו"ת בנין שלמה סימן א, חקרי לב או"ח סימן ב, והרה"ג מו"ה אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א העירוני משו"ת לב חיים להגר"ח פלאגי או"ח סי" כט.

טז) ולסיום אעתיק דבר נחמד מה שמצאתי בהסכמת הגה"צ מו"ה יצחק זעליג מקאצק זצ"ל אב"ד סקולוב לספר מנחת ביכורים להגאון רבי שמחה עלברג זצ"ל שנדפס בווארשה שנת תרצ"ו (ונדפס עזה"פ בסו"ס שלמי שמחה חלק ה) - שמתרץ למה כתב ר' ישמעאל בפנקסו, ולמה לא רצה לצאת באמירת תורת הקרבנות. וכ' דר' ישמעאל בן אלישע המובא בשבת שם, הוא הריב"א שהי' בזמן חורבן הבית שהי' כהן גדול, ואיתא בספרי פ' האזינו עה"פ "תזל כטל אמרתי", שמה שאמירת ד"ת מכפרים הוא רק בכפרת שעירים אבל על כפרת פר אין ד"ת מכפרים, ע"כ. וידוע דעת רבי מאיר שאפי' כ"ג המרובה בבגדים מתכפר רק בפר, כדאיתא בהוריות דף יב, א, והנה פר כהן גדול צריך העלם דבר ושגגת מעשה.

על כן ר' ישמעאל כהן גדול מתחלה הורה לעצמו שמותר לקרות לאור הנר, אף שאמרו חכמים שלא יקרא כדי שלא לבא בהטי', ואח"כ שגג בהטי' והי' סבור כר' מאיר שמרובה בבגדים מביא פר לחטאתו, ועל קרבן פר אין האמירה מכפרת, לכן כתב על פנקסו כשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה, פי' פר לחטאת, לא כשבה ושעירה כהדיוט וזו היא חטאת שמינה עכדפח"ח.

ואבקש מהקוראים להאיר ולהעיר במה שכתבתי ובפרט הנאמרים באות ב ג ד, ואשמח לתגובות בנושא זו וייש"כ למפרע.



# הגדה של פסח

## טעם אי אמירת "חסל סידור פסח"

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

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (תנש"א)  
ח"א (ע' נ) מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע: אדמו"ר הזקן לא הכניס בסידור  
אחרי ההגדה את הפסקא "חסל סידור פסח", ומפני שבחב"ד לא  
מסתיים הפסח, אלא שנמשך תמיד. באמת - הארת כל המועדים  
מאירה בכל יום, אלא שחג הפסח נמשך תמיד (שיחות חג הפסח  
ה'תש"ג מכ"ק מו"ח אדמו"ר). ע"כ.

והנה טעם הנ"ל הוא מצד פנימיות העניין, ונראה די"ל גם טעם  
בפשטות הענין למה אדמו"ר הזקן השמיט מההגדה את הפסקה  
"חסל סידור פסח"; ובהקדם מה שתמה כ"ק אדמו"ר במכתב כללי  
מו"ח ניסן ה'תשמ"ו [נדפס בתורת מנחם - אגרות מלך חלק ב (ע'  
רפה)] בהערה ד"ה סידור: "כן הוא בכל הסידורים כו' ["חסל סידור  
פסח כהלכתו"]. וצע"ג הל' "סידור" ולא סדר, כמו שנדפס "סדר  
קרבן פסח" וכיו"ב". עכלה"ק (מלבד החצ"ר).

והנה ההבדל בין "סידור" ל"סדר"; ד"סידור" הוא שם המורה על  
הפעולה ביחס להגברא שערך וארגן את הדברים בסדר מסוים,  
עד"מ, הנהגתו בסידור ההלכות כך וכך. - ועי' חגיגה (כו, ב):  
"כסידורו [של לחם הפנים] כך סלוקו". ובמנחות (פ"א מ"ו): "לא  
סידור קנים ולא נטילתן דוחה את השבת". - ועי' אבות דר' נתן  
(לב): "שינה עליהם הקב"ה סידורו של עולם והיתה חמה יוצאת  
ממערב ושוקעת במזרח".

אבל "סדר" הוא שם דבר ביחס להחפצא; מצב של דברים  
הערוכים באופן רצוי ונוח, מערכת טובה ונכונה. - ועי' ברכות (מח,  
ב): "סדר ברכת המזון כך היא, ברכה ראשונה וכו'". - ובכתובות  
(קג, ב): "נכנס רבן גמליאל אצלו ומסר לו סדר נשיאות". - וראה  
תניא רבתי (ענין ההגדה - מח): "והרוצה לקדש בפסח ולעשות כל  
הסדר בבית חבירו".

והנה בהגש"פ - מאור ההגדה (ירושלים תשנ"ו) מביא (בע' קצד-ה) שפיוט זה חיברו רבינו יוסף טוב עלם מזמן הראשונים [שחי במאה השמינית לאלף החמישי].

[רבינו יוסף טוב עלם נזכר ברש"י חולין (קיד, ב) ובתוס' פסחים (קטו, ב. סוד"ה מתקיף - קיז, ב ד"ה רביע)].

בהגדה שלמה במבוא (פרק לו - ע' 188) נאמר: "חסל סדור פסח כהלכתו, הוא סיום הקרובה לשבת הגדול 'אלקים בצעדך' לר' יוסף ב"ר שמואל טוב עלם, ומשם הוכנס לכאן, ודלא כשד"ל הסובר, שפיוט זה נתקן מעיקרו להיות נאמר בסוף ההגדה", עכ"ל.

הפיוט במקורו, בקרובה לשבת הגדול מספר על קרבן הפסח ועל דרכי הקרבתו, ועוסק בהלכות הפסח ובסופו בדיני סדר ליל הפסח. ובסימו אומרים קטע זה: "חסל סידור פסח כהלכתו", כלומר כאן מסתיימים תיאור עריכת ההלכות של פסח. - ו"כאשר זכינו לסדר אותו" - כלומר לדרוש בהלכותיו היום בשבת שלפני הפסח, "כן נזכה לעשותו" - לקיימו במעשה בליל הפסח. [ראה בזה בהגש"פ מבוארת ע"י הרב אבן ישראל (שטיינזלץ) וב'עיוני הגדה' (ע' רלא)].

והנה לפי"ז באמת במקורו - בקרובה לשבת הגדול א"ש שנאמר "סידור" (ולא "סדר"), כי כאן מדובר מעריכת וסידור ההלכות, וע"ז אומר בסיום "חסל סידור [ההלכות של] פסח כהלכתו" ולק"מ.

ברם לאחר ש"משם הוכנס לכאן" לא מתאים עוד תיבת "סידור" - דכשהוא נאמר בליל הסדר משמעותו "כאשר זכינו לסדר אותו" - היינו לערוך אותו היום, "כן נזכה לעשות" בפועל בהקרבת קרבן הפסח ובאכילתו כראוי לכשיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ואז באמת "צע"ג הל' "סידור" ולא סדר, כמו שנדפס "סדר קרבן פסח" וכיו"ב", כי כאן בסיום ההגדה הוא שם דבר ביחס להחפצא: מצב של דברים הערוכים וכו', ע"ד "סדר ברהמ"ז" דברכות הנ"ל "וסדר נשיאות" דכתובות הנ"ל וכו'.

ולפי"ז נראה לומר דלא היה נראה לרבינו הזקן לקחת את ה"סיום" של "חסל סידור [הלכות] פסח" מהקרובה לשבת הגדול, שמשמעותן שם לסיום סידור ההלכות של דיני ליל הפסח, "ומשם להכניס לכאן", כי כאן משמעותו אחרת היא, ובפרט לפי תמיהת

כ"ק אדמו"ר, דצריך היה לומר "סדר" ולא "סידור", ולכן לא "הוכנס לכאן", [וגם לפי הטעם הפנימי "מפני שבחב"ד לא מסתיים הפסח"].



## כרפס – בצל [גליון]

### הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטרויט

בפירוש ההגדה לכ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בפסקא ד"ה הכרפס כתב "ואנו נוהגים ליקח בצל (או תפוחי אדמה). ועיין מ"א סתע"ג ס"ד ובאחרונים".

ובגליון י"א ניסן ש.ז. (גליון תשעה - עמ' 38) האריך הרב י.ד. קלויזנר בדין כרפס, שמביא כ"ק אדמו"ר זי"ע שמנהגינו ליקח בצל (או תפוחי אדמה), ומשמע (מזה שהעמיד תפוח"א בחצע"ג) שבצל עדיף, וכתב בטעמו של דבר שעדיפות בצל משום שיש בו "קפא" משא"כ שאר ירקות, שלכן זקוקה הוא לטיבול, וכיון שהשינוי הוא עצם האכילה אבל אין כאן שינוי (נוסף) של טיבול, וכל השינוי הוא דוקא עצם האכילה, א"כ עדיף ליקח דבר שכל השינוי שבו הוא עצם האכילה (לא הטיבול שצריכים בלא"ה), ולכן בוחרים בצל שזקוק לטיבול מצ"ע (לא שאר ירקות שאינם זקוקים לטיבול), והגם שעכשיו אין מצוי קפא מ"מ נשאר המנהג לטבול הבצל כדי להתמיה כו'. עכת"ד בקיצור.

ולפענ"ד נראה שמלשון אדה"ז בכ"מ משמע שהשינוי הוא "אכילת הירקות בטיבול": דהנה ז"ל בסי' תעג סי"ד "צריך כאו"א לאכול מעט ירקות בטיבול ... כדי להתמיה את התינוקת שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול". ובסעיף לה "אחר שאכלו הירקות בטיבול".

והגם שהנ"ל מדייק מהמשך הלשון "שאין דרך לאכלם קודם הסעודה", "שמזה משמע שהשינוי הוא אך ורק בזה שאכלם קודם הסעודה בלבד", אבל הרי כמה פעמים מתייחס אדה"ז לתקנת אכילת הכרפס בשם "טיבול", שמזה משמע שהוא מעצם התקנה, ולא רק "היכא תמצא" כיון שאוכלים בצלים וכדומה שצריכים

טיבול מצ"ע - ראה לשונו בסעיף טו "חייבים בטיבול זה", ובסעיף מא "אבל טיבול ראשון אינו מחמת חיוב אלא כדי להתמיה התינוקות" - שמזה משמע שהטיבול הוא מעצם התקנה של אכילה בטיבול כדי להתמיה [ולא כמו שכתב הנ"ל שרק עכשיו נשאר המנהג להטביל כדי להתמיה, אבל אינו מעצם התקנה לפי דבריו].

והיינו שיש ללמוד בזה בב' אופנים: (1) השינוי הוא עצם האכילה, והטיבול הי' רק רגילות שהיו רגילים לאכול בטיבול. וכ"מ מלשון הרשב"ם פסחים קיד. (שמביאו הנ"ל) שהטיבול הי' רק מחמת הרגילות. (2) שהשינוי הוא האכילה בטיבול - שניהם ביחד, כדמשמע מלשון אדה"ז.

ועוד: לפי דבריו הו"ל לאדה"ז (או שאר פוסקים) להזכיר דבר כזה, ליקח דוקא ירק שצריך טיבול מצ"ע (מצד עצם הירק) - ולא משמע שהירק "כרפס" הוא בצל (אדרבא, מהא"ר שהעתיק משמע שאינו כרפס).

ואולי הטעם שמקפידים ליקח דוקא בצל הוא מטעם אחר: דהנה בס"ז כתב אדה"ז "וצריך שיהיה הירק ממני ירקות שברכתם היא בפה"א כשאוכלן חיים" [וכ"כ לקמן בהמשך הסעיף ולקמן סי"ח ע"ש], ומשמע שיש בזה הקפדה שיהי' ירק חי דוקא.

ובאמת כן מבואר במג"א סי' תעג סק"ד (שמציין אליו רבינו) שמביא שם שאבי המהרי"ל הי' מסופק אם מותר ליקח "פעטרזל"ן" כיון שטוב יותר מבושל מחי וא"כ אין ברכתו בפה"א, וכתב ע"ז המ"א שתמוה למה במדינותינו לוקחים פעטרזל"ן, ומתרץ א) משום שע"י בשר הוא משביח, ב) משום שדוקא דבר שאין נאכל כלל אין מברכים בפה"א אבל טובים מבושלים מחיין מברכים בפה"א גם כשהם חיים. ומסיים "ומ"מ דעתי חוכך בזה למה בחרו בדבר שיש בו פלוגתא ה"ל ליקח ירק אחר" ועיי"ש מש"כ עוד בזה.

ולכא' אינו מובן כ"כ כל השקו"ט, שהו"ל ליתן עצה פשוטה, לבשל הפעטרזלן וממילא יכול לברך בפה"א לכל הדעות? ! ומבואר

---

(1) ויש להאריך בשיטת הרמב"ם בזה, ואכ"מ.

מכל השקו"ט, שאין עצה כזה (עכ"פ לכתחלה), שצריך להיות דוקא ירק שהוא חי, וכדיוק לשון אדה"ז הנ"ל.

ולפ"ז י"ל שזהו עדיפות בצל על תפו"א, שאוכלים אותם כשהוא חיים וברכתו בפה"א (משא"כ תפו"א שאין הדרך לאוכלם חיין כלל<sup>2</sup>).

והטעם שדוקא בצל, י"ל משום שגוף הדבר לברך בפה"א על בצלים חיין הוא חידוש - ראה אדה"ז בסדר ברה"נ פ"ו הי"ב וסי' רה ס"א שפסק שמברך בפה"א, אבל במשנה ברורה סי' רה סק"ה ובשעה"צ שם (אות ו) מביא חולקים ע"ז עיי"ש<sup>3</sup>, ולכן כיון שאינו פשוט כ"כ יש מקום ליקח בצלים, וע"ד כיון דנפיק כו', וכן ע"ד המבואר בגמ' להראות חידוש בברכות<sup>4</sup>.

ובזה י"ל ג"כ קושיית המ"א הנ"ל למה ליקח דוקא דבר שיש בו פלוגתא. ולפ"ז מובן כונת רבינו בציינו להמ"א, כדי לרמז ע"ז. ויש להאריך בכ"ז<sup>5</sup> ואין הזמ"ג כעת.



## לשון הקודש וארמית בהגדה [גליון]

### הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בגליון העבר (תשצ"ה - עמ' 35) כתב הרב ישכר דוד שי' קלויזנר בקשר לביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע בהא דהתקינו הא לחמא עניא בלשון ארמית "...כדי שיבינו גם עמי הארץ, כי נתקן בעת שדיברו כולם ארמית .. ואין להקשות משאר ההגדה שהיא בלה"ק, ובפרט

(2) אמנם צ"ע לפ"ז למה יש מנהג כלל ליקח תפו"א, כיון שברכת בפה"א עליהם הוא דוקא כשהם מבושלים. ואולי הי' זמנים שלא הי' ירק אחר מצוי (חוץ מבצל ותפו"א).

(3) וראה אגרות משה או"ח ח"א סי' מד ובס' מקור הברכה על ברה"נ שפסקו לברך שהכל.

(4) ראה ברכות לח, ב, ובראשונים פסחים ז, ב בשם הראב"ד.

(5) בגדרו של דין כרפס, ולהביא ראיות ויסודות שהכרפס צריכים (לכתחלה) להיות חיין.

מזה דמה נשתנה שהוא שאלת התינוקות הוא ג"כ בלה"ק - כי חלק הגדה זה היה כבר בזמן הבית כמובא במשנה... "דלכאורה איתא בדברי אדמה"ז (קו"א ב' לפ"א הל' ת"ת פ"א) דכ' "...אלא כל ימי בית שני היו ע"ה מספרים ארמית כמ"ש בתי"ט בפ"ב דאבות עי' סוטה, ד' ל"ג דלאשמוע' כו', וכדמוכח מנוסח הכתובה ושטרי הדיוטות שביניהם ע' ב"מ ד' ק"ד, רק ת"ח לבדם היו מספרים בלה"ק ומלמדים לבניהם..."

וכן בדברי אדמו"ר מהרש"ב נ"ע ד"... אבל בזמן בית שני המון עם לא היו מדברים בלה"ק וכמ"ש רבינו נ"ע בהל' ת"ת... והיה כן בא"י ובבל שרק הת"ח שעסקו בתורה תמיד והן התנאים והאמוראים... היה דיבורם בלה"ק...". וא"כ מהו תי' שלכן שאר ההגדה הוא בלה"ק כי חלק זה היה כבר בזמן הבית, הרי גם אז המון העם לא היה מדברים בלה"ק. ומת' בדיוק ל' אדמו"ר: שהתקנה היה בזמן ש"כולם" דברו ארמית שרק כשיש ב' תנאים: א) דאגה שיבינו עמי הארץ, ב) שכולם מדברים ארמית בפועל אז יכולים לשנות נוסח מלה"ק לארמית, אבל כשחסר תנאי הב' (גם אם עמי הארץ אין מבינים) אין משנים הנוסח.

הנה יש להוסיף (ולבאר באו"א): דכמו"כ יש לדייק בנוסח ביטול חמץ, דנתקן בל' ארמי, ומבאר אדמה"ז סי' תל"ד סע' ח' (מהד"מ) הטעם "...מפני ע"ה שאינם מבינים בלה"ק כי אם בלשון ארמי...", דלכאורה הרי גם בזמן הבית לא היו המון עם מדברים לה"ק ואעפ"כ ההגדה עצמה ובפרט המה נשתנה היתה בלה"ק. אלא דצריכים לומר: דאע"פ שלא דברו ע"ה בלה"ק בזמן הבית, אין הפירוש משום שלא הבינו לה"ק, אלא שהגם שהבינו לה"ק לא היו מדברים בזה ולא היו מלמדים לבניהם (וכדברי וביאור אדמו"ר נ"ע בזה), ולכן ההגדה אז היתה בלה"ק. ומה שכותב כ"ק אדמו"ר על "הא לחמא עניא" דקאי בתקנה דנתקן בזמן שכולם דברו ארמית, דמסתבר דכיון דגם ת"ח דברו ארמית הוא ('חלקית'?) משום דהע"ה

---

1) אלא דשם מביא דבירושלמי כתוב הנוסח בלה"ק אלא שהפוסקים כתבו בל' תרגום שלקחוהו מ"דברי הגאונים שתקנו בבבל משום ע"ה...", ובאדמה"ז נראה שהתקנה מעיקרה נתקנה בלשון ארמי.

אינם מבינים בלשה"ק ולכן בזמן הנ"ל הוצרך לתקן "הא לחמא עניא" וכן נוסח הביטול בלשון ארמית דוקא.

עוד יש להעיר בדברי אדמה"ז בקו"א שם: מ"ט לא ציין למס' שקלים פ"ג מ"ג שהיה כתוב על חותמות דמקדש בארמית וברע"ב שם "שרוב דבורם בלשון ארמי היה" (ובתי"ט שם שע"ז ימנעו מטעות ליתן ללוקח פחות ממה שנתן מעות ומחלק שם בין העם והממונים ש"היו מגדולי וחשובי העם והיו מכירין בלה"ק...") ולמה ציין לתי"ט (שבפרקי אבות המאוחר). וי"ל: א) בשקלים מדובר בכתב מלה אחת ובפרקי אבות מדובר במשפט אחד ("דאטפת אטפוך..."). ב) בשקלים מדובר כדי למנוע טעות מלוקח משא"כ באבות מדובר בלמוד והוראה בעבודת ד' ובמילי דחסידותא. ולכן משקלים אין ראיה ברורה כל כך שההמון לא דברו כלל בלה"ק אלא שהיו מדברים ורגילים יותר ו"רוב דבורם" בארמית ולכן כתבו בארמית למנוע טעות יתר. משא"כ בפר"א מובן מאמרתו שלא הבינו כלל לה"ק ולכן הוצרך שלא כדרך הרגיל לומר אמרתו בלשון ארמי וכן הובא במשנה עצמה.

עוד יש להעיר דרך אגב: האגרות משה אה"ע ג' סי' ל"ד כתב דהמנהג לכתוב הגט בל' ארמי "הוא מנהג קדום מאד אולי מימי הגמ'" ומביא מדברי הרמב"ם הל' פ"ד מה' גירושין הי"א דכבר נהגו כל ישראל לכתוב הגט בל' ארמי דמשמע שאינו בלה"ק, וכ' שלא מצינו טעם מה שהניחו נוסח הגט שכתבו מימות משה עד גלות הראשון שוודאי כתבו בלה"ק והתחילו לכתוב בלשון ארמית (ולהנהיג כן לדורות), והנראה מדברי אדמה"ז בהל' ת"ת הנ"ל: שהה"נ לכל שטרות ונוסח הכתובה כיון "שכל ימי בית שני היו ע"ה לשון ארמית".



### "ומכוון להוציא גם המרור של כורך" [גליון]

**הרב שלמה קליין**  
ברוקלין, נ.י.

בגליון תשצה (עמ' 39) דן הר"ש שי' זאיאנץ בדברי כ"ק אדמו"ר בהגדה דבברכת בפה"א של הכרפס יכוין להוציא גם המרור של הכורך, והעיר ע"ז בשתים: א) דהא יתכן דרק המרור שאוכלו בפנ"ע

אינה נפטרת בברכת המוציא, דאינה נחשבת כדברים הבאים מחמת הסעודה, ולכן צריך לכוין לפטור המרור; משא"כ במרור של הכורך, כיון שכל עיקרו בא רק מטעם זכר למקדש כהלל שהיה כורכן ביחד, ובודאי שלא הוצרך ברכה בפנ"ע כיון שאוכלו ביחד עם המצה, כמו"כ י"ל בזה"ז.

(ב) אפי' א"נ דהמרור של הכורך נחשב כדברים הבאים שלא מחמת הסעודה, מ"מ הוא נאכל עם המצה והפת פוטר מדין עיקר וטפל, ומדוע צריך לכוין בבפה"א של הכרפס לפטור המרור שבכורך?

ות' בב' אופנים: א] די"ל דמצותיה אחשביה, דכיון שהכורך בא בתור מצוה וקיום - לכן תקנו ע"ז ברכה מיוחדת ואינה נפטרת בברכת המצה. ב] דבזה"ז דהכורך בא בעיקרו בשביל המרור, כיון דחובת מצה יוצא גם אם אוכלה לבד, והיות דעיקרו בשביל המרור - אינה נפטרת בברכת המוציא.

והנה לכאור' אינו מיושב עדיין שאלתו הב', דמה בכך דעיקרו של הכורך בא בשביל המרור - הא מ"מ כיון שאוכלו עם המצה נפטר המרור מדין עיקר וטפל, כדקיי"ל בסי' ריב דאם שורה פתו ביין א"צ לברך על המשקה הבלוע בה אפילו אם עיקר כוונתו בשביל המשקה; ובנדוד' דאפי' את"ל דעיקרו של הכורך היא בשביל המרור, מ"מ הא צריך להמצה ג"כ כדי לצאת לדעת הלל ואוכלן ביחד, וא"כ מדוע לא נפטר המרור בברכת המצה? [ופשיטא דלא דמי לאוכל מליח ופת עמו להפיג החריפות, דהתם א"צ להפת רק להפיג החריפות, משא"כ הכא כוונתו ג"כ להמצה כדי לצאת לדעת הלל].

והנה בנוגע לשאלה הראשונה דאמאי לא חשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה, נראה, דהנה בטור בסי' תעה מבואר דהרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח עד אחר אכילת הכורך - כדי שתעלה לו ברכת מצה ומרור על הכריכה כהלל.

וצ"ב דלכאור' מה הפי' דהוא רק "מצוה מן המובחר", הא לדעת הלל עדיין לא יצא בעיקר המצוה, וכיון דלא איפסקא ההלכה כהלל או כרבנן - פשיטא דאין להשיח עד אחר הכריכה מטעם הפסק?

ומבאר הב"ח דבאמת גם אליבא דהלל כבר יצא בעיקר חובת מצה ומרור גם כשאוכלן לבדן, ונמצא דגם להלל ליכא איסור הפסק

מעיקר הדין כיון דא"צ שברכת על אכילת מרור תעלה בשביל הכורך, אך מ"מ כיון דתקנו חז"ל חיוב של כורך והוא מטעם זכר למקדש, ובזמן המקדש היה איסור להשיח מעיקר הדין כיון שזהו עיקר המצוה לדעת הלל, - לכן כמו דעיקר אכילת הכורך היא מטעם זכר למקדש, גם בהברכה צריך ג"כ לקיים ה'זכר למקדש' ולא יסיח עד אחר הכריכה. והמתבאר מדברי הב"ח דאכילת הכורך "גם המרור שבו", ועד"ז הא דאסור להפסיק עד אחר הכורך, מהוה קיום של זכר למקדש<sup>1</sup>.

[ומה"ט יש לפקפק על דברי הרב הנ"ל במש"כ בתי' הב' דבזה"ז עיקר של הכורך הוא בשביל המרור, ולדברי הב"ח ז"א, כיון דגם להלל בזה"ז כבר יצא ידי חובת מרור].

והנה ברא"ש בפרק ע"פ סי' כו מבואר כדעת הראשונים דס"ל דהא דאין מברכין על המרור בפה"א היא משום דנחשב כדברים הבאין מחמת הסעודה, ומבאר הרא"ש דכיון דחייב לאכול מרור משום דכתיב על "מצות ומרורים יאכלהו" - החיוב שבו משווהו כבא מחמת הסעודה. והיינו דהגם דבעצם אין המרור בא מחמת הסעודה, מ"מ כיון דסו"ס הוא חייב באכילת מרור - מה"ט גופא חל על המרור דין כבא מחמת הסעודה ונפטר בברכת המוציא.

[ובדעת החולקין נראה דס"ל דהחיוב שבו אינו יכול להשוות עליו דין כבא מחמת הסעודה].

ולפי"ז נראה דסברת הרא"ש יתכן רק אם יוצא עכשיו באכילת המרור, דבזה מסתבר דהחיוב שבו משווהו כבא מחמת הסעודה כיון דהוי חיוב ממש; משא"כ במרור של הכורך כיון דבעיקר חובת מרור כבר יצא כשאכל המרור אחר המצה [וכמוש"כ הב"ח], ואכילת הכורך היא רק קיום של 'זכר למקדש' - בזה י"ל דכו"ע מודי דלא חשיב כבא מחמת הסעודה, ולכן שפיר כתב כ"ק אדמו"ר דבשעת

---

(1) ולדברי הב"ח א"ש בפשיטות קושיית הביה"ל בסי' תעה על אמירת זכר למקדש כהלל, דהא כתב הטור דאין להשיח עד אחר הכריכה? - ולהב"ח א"ש, דכיון דבעצם ליכא איסור הפסק כיון שכבר יצא ידי חובת מצה ומרור, והא דאין להפסיק הוי קיום של 'זכר למקדש', - פשוט דיכול לומר 'זכר למקדש וכו'', וכל קושייתו יתכן רק א"נ דלהלל לא יצא עדיין עיקר חובת מרור. וראה בט"ז ס"ק ז דמדבריו מוכח דהוא מטעם הפסק, ובמג"א משמע כה"ח, יעוי"ש, ואכ"מ.

אכילת הכרפס יכולן לפטור גם הבפה"א של המרור שבכורך, כיון דלכו"ע לא חשיב כחלק מן הסעודה. רק דעדיין צ"ע דאמאי אין הפת פוטר מדין עיקר וטפל כיון שאוכלו ביחד עם הפת, וכנ"ל.



## שיחות

### יכול מבעוד יום

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

בשיחת קודש ליל ב' דחה"פ תשי"ד (שי"ל ז"ע) סעי' י"א מבאר הא דאמרינן בהגדה: "יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה" דלכאורה מהו ההו"א דיכול מבעוד יום הרי כבר נאמר "ביום ההוא" דקאי על יום ט"ו בניסן וא"כ איך אפ"ל שהחיוב הוא ביום י"ד שלכן ת"ל "בעבור זה"?

ונקודת הביאור הוא שבכל שבת ויו"ט יש דין ד"תוספת" שאפשר להוסיף מן החול על הקודש ולקדש אז אף שהוא מבעוד יום, משא"כ בחג הפסח אין לקדש בזמן התוספת כיון שהוא אחד מהד' כוסות שחיובם הוא מעין החיוב דמצה ומרור שצריך לילה דוקא, כי הדין ד"תוספת" הוא רק בהקדושה שמוסיף מן החול על הקודש, ולכן יכול לקדש אז שאינו דין בלילה דוקא, אבל לא שמוסיף מיום על הלילה, וכיון דעדיין אינו לילה אינו יוצא אז החיוב דד' כוסות, ועפי"ז מובן ההו"א דיכול מבעוד יום דהו"א שאפשר לצאת מצות סיפור יצי"מ גם מבעוד יום בזמן התוספת כיון שיש שם קדושת חגה"פ, קמ"ל "בעבור זה" דכשם דלאכילת מצה ומרור בעינן לילה דוקא כן הוא גם במצות סיפור יצי"מ עכתו"ד.

ויש להעיר בזה ממ"ש הט"ז באו"ח סי' תרס"ח שהביא מתשובת המהרש"ל בנוגע לשמיני עצרת שלא יקדש ויאכל מבע"י, שהרי כיון דעדיין יום הוא הרי צריך לברך לישב בסוכה, ולאידך גיסא כיון שמקדש בשביל שמיני עצרת אין לו לברך לישב בסוכה, ולכן צריך

להמתין עד שתחשך בכדי שלא ישב בסוכה בלי ברכה, ואין לומר דכיון שמקבל עליו תוס' יו"ט כבר עבר היום וליכא חיוב סוכה כלל, דזה אינו שהרי עדיין יום הוא ולא נפקע החיוב עיי"ש, אבל הט"ז חולק עליו וז"ל: דודאי מי שמוסיף מן החול על הקודש הוא עושה עפ"י ציווי תורתינו, כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהי' עליו קודם זה, והוה כמו כלילה ומחר ממש וכו' עכ"ל, היינו דסב"ל דכיון דמוסיף מן החול אל הקודש עפ"י תורה דינו כלילה ופטור מלישב בסוכה.

ובביאור פלוגתתם נראה דבודאי סבירא להו דתוס' מן החול אל הקודש הוא שחל עליו קדושת היום, (ראה לקו"ש ח"ט פ' ואתחנן (ג) סעי' ו' בארוכה, די"ל גם שההוספה פועל רק לגבי איסור מלאכה בלבד ולא לגבי קדושה) שהרי גם המהרש"ל מודה דבשאר יו"ט ושבת אפשר לקדש מבעו"י כו', אלא דפליגי בזה גופא שאפשר לו להמשיך בו קדושת שבת, אם הפי' שזהו הוספה בלבד, אבל אינו יכול לגרוע החיובים דיום שלפניו, וכדעת המהרש"ל, דאפילו אם מקדש מבע"י אחתי רמיא עלי' חיובא דסוכה, משא"כ הט"ז סב"ל דלא רק שיכול להוסיף בו קדושת יו"ט אלא דעי"ז נפקע גם החיובים דיום שלפניו, ובפשטות טעמו הוא משום דע"י ההוספה נעשה זמן זה כלילה, וכלשונו הנ"ל ד"הוה כמו כלילה ומחר" ולכן פטור אז עפ"י תורה משיבה בסוכה, ולפי"ז לכאורה צ"ל גם דבזמן התוספת אפשר גם לצאת החיובים של לילה ממש דמצה ומרור וסיפור יצי"מ, ונמצא דלשיטתו אין לפרש ההו"א דיכול מבעוד יום כנ"ל דאיירי על זמן התוספת, כיון דהוה כלילה.

(ושאל הת' השקדן והמצויין וכו' השליח ישראל שמעון שי' חודיטוב דלפי"ז ביו"ט שחל להיות במוצ"ש הכי נימא דע"י קבלת יו"ט בזמן התוספת יפקיע ממנו דיני שבת ח"ו, הרי ודאי אי אפשר לומר כן? וי"ל בפשטות דכיון דקדושת שבת חמורה מיו"ט, ודאי לא שייך לומר דקדושה קלה יפקיע קדושה חמורה, משא"כ הט"ז איירי כשמקבל עליו קדושת שמיני עצרת בחגה"ס בחול המועד שאינו מפקיע בזה קדושה חמורה, הנה עי"ז נפקע ממנו החיובים דחגה"ס, ויש להסתפק לפי הט"ז כשיו"ט חל במוצ"ש איך יכול לקבל עליו תוס' יו"ט ולקדש אז מצד יו"ט, הרי בודאי לא נעשה לילה כיון דאינו יכול להפקיע קדושת שבת ולדידיה זהו הגדר דתוס'

מן החול על הקודש כנ"ל, וראה שיחת שמח"ת תשד"מ נדפס בס' שערי המועדים יוהכ"פ סי' ל"א שחקר הרבי לגבי יוהכ"פ שחל להיות בשבת אם שייך לקבל תוספת רק לגבי שבת ולא של יוהכ"פ או להיפך, וכן לגבי יו"ט שחל להיות בשבת, או דלא שייך לחלק ביניהם, ולכאורה י"ל דזה תלוי לפי המהרש"ל והט"ז הנ"ל, דאם מקבל עליו קדושה בלבד אבל אינו פועל שינוי בהזמן שייך שפיר לחלק ביניהם, אבל להט"ז שע"י תוספת פועל שהזמן משתנה לא שייך לחלק ביניהם וא"כ ה"ה הכא ויל"ע ואכ"מ).

ובאמת כבר העיר בזה בלקו"ש שם וז"ל: ואעפ"כ איז אויך לויט די דעות איז בחג הפסח טאר מען נישט מאכן קידוש און מקיים זיין מצות אכילת מצה אינעם זמן התוספת - ווארום די מצוות זיינען פארבונדען מיט דער מציאות פון לילה, און די שייכות שבשכינות קען ניט אויפטאן אז עס זאל ווערן די מציאות הזמן (פון לילה) עכ"ל, ובערה 27 כתב אבל ראה לשון הט"ז הנ"ל עי"ש, והכוונה דמדבריו משמע דהוה לילה ממש.

מיהו באמת עכצ"ל דגם הט"ז מודה להנ"ל דלא הוה לילה, שהרי הט"ז עצמו (סי' תע"ב ס"ק א') כתב לגבי ליל פסח דכיון דבעינן לילה לאכילת הקרבן לכן לא יאכל עד שתחשך עי"ש, הרי מוכח דגם הוא סב"ל דע"י התוספת לא נעשה לילה וצ"ב.

ואולי יש לומר דסב"ל להט"ז דאה"נ דכשקבל עליו תוספת יו"ט, הנה עפ"י תורה חל עליו אז הדינים של לילה ונפקע חיובי היום כנ"ל, מיהו שאני הכא שמצוות אלו דפסח מצה וכו' הוא משום שהוא ליל יציאת מצרים כמ"ש ואכלו את הבשר בלילה הזה וגו' ושם הי' זה לילה ממש במציאות לכל העולם כולו, ולכן בזה אינו מועיל מה שהוא עצמו מקבל עליו תוס' יו"ט ונעשה אצלו לילה, כי בעינן לילה ממש לכל אחד, וראה משנת יעבץ שי' כ"ט עד"ז.

### שיטת ר"י החסיד דיש לקיים מצות ק"פ בתוספת

ויש עוד שיטה בתוס' רבי יהודה חסיד ברכות כז,א, וז"ל: מיהו שמא הזכיר משתחשך (בריש ערבי פסחים דלא יאכל אדם עד שתחשך) לאשמעינן שאעפ"י ששחיטת הפסח מבעוד יום, אינו נאכל מבעוד יום כמו שאר קדשים, ולעולם אין לחלק לענין תוספת, עכ"ל. דלפי"ז נמצא דסב"ל דבאמת אם מקבל עליו תוס' יו"ט יכול

לאכול גם הקרבן פסח עצמו, ומשתחשך היינו אפילו בתוס' יו"ט, ומ"מ כאן יש חידוש מיוחד דלא נימא שיכול לאכול אפילו לפני זה מבעוד יום כיון שהקרבן נשחט ביום וכהדין בשאר קדשים, היינו דסב"ל דע"י התוס' נעשה כלילה ממש אפילו לגבי מצוות אלו.

ולדידיה נמצא דגם מצות סיפור יצי"מ אפשר לקיים אז, ולפי"ז לכאורה יש לפרש ההו"א ב"יכול מבעוד יום" כדאיתא בהגש"פ מבעלי התוס' (וכן הוא בהגדה שלמה ע' כז) יכול מבעוד יום פירוש משעת שחיתת הפסח שהרי כתיב בו מועד צאתך ממצרים, עוד פי' מבעוד יום היינו ביום י"ד הואיל וכתיב ביום, ת"ל בעבור זה כו' שתוכל להראות באצבע שיש מצה ומרור מונחים לפניך וכו' עיי"ש. ועד"ז כתב בהגדה של פסח על הפיסקא, וראה גם בלקו"ש חט"ז ע' 215 בזה בארוכה.

וראה גם בס' המאיר לעולם סי' כ"ה שפי' ג"כ ההו"א דיכול מבעוד יום כמבואר בהשיחה דאיירי בזמן תוספת, וכן איתא בהגש"פ מבית הלוי ע' קכ"ד, והגש"פ שי לתורה ע' ק"א בשם הגרי"ז.

### שלמי שמחה בשיביעי של פסח

(ב) במה שנתבאר בשיחת קודש אחש"פ תשכ"ד (שי"ל ז"ע) סעי' ל"ט והלאה בביאור דברי אדה"ז דלא הקריבו שלמי שמחה בשיביעי של פסח עפ"י דעת הרמב"ן דשמיני עצרת הוא רגל בפ"ע והוא מצ"ע מחייב הקרבת שלמי שמחה אפילו אם הי' פטור בראשון משא"כ בשיביעי של פסח לא עיי"ש.

יש להעיר גם ממ"ש המאירי (פסחים עא, א) וז"ל: שלמי שמחה, יש אומרים שאין חובתן בשום רגל אלא ביום ראשון אפילו בסוכות, ומשעבר יום ראשון אינו חייב בתשלומיהן, אלא שאם בא לעשותם בכל יום שירצה עושה ואף ביו"ט אחרון כו' ולדעת זה מה שנראה בסוגיא זו שחייב בשלמי שמחה כל שבעה ומדכתיב חג הסוכות תעשה שבעת ימים כו' ושמחת בחגך ולא עוד אלא שמרבינן ליל יו"ט האחרון לשמחה, ר"ל לשחוט בשיביעי כדי לשמוח לאכול בלילה אין הלכה כן, ומ"מ לשיטתנו בחג הסוכות מיהא חיובה כל שמונה, וכמו שאמרו במסכת סוכה (מב, ב) פרק לולב וערבה, ההלל והשמחה שמונה כו' עכ"ל, דבמ"ש המאירי דלשיטתו עכ"פ בנוגע

לסוכות יש חיוב בכל שמונה משמע דבפסח ליכא חיוב כי אם ביום ראשון, ושיטה זו הוא חידוש גדול אבל יש מקום לומר שזה מתאים ג"כ להמבואר בהמאמר דבשש"פ ליכא חיוב דשלמי שמחה משא"כ בסוכות. (ונקט שביעי של פסח אף שכן הוא גם בשאר ימי חוה"מ כמבואר בהשיחה שהעיקר הוא שש"פ וממנו נמשך על שאר כל הימים שנגררים אחריו), וכבר כתבתי מזה בגליון תרצ"א.

ובס' משנת יעבץ (מועדים סי' מ"א) ביאר דעת המאירי במ"ש דבחג הסוכות מיהא יש חיוב בכל שמונה כדתנן ההלל והשמחה שמונה, דסב"ל דרק שם יש חיוב שמחה בכל יום דזהו כמו דאמרין בערכין י, ב לענין הלל דכיון דחלוקים בקרבנותיהם הוה כל יום יו"ט בפ"ע ולכן גומרין הלל בכל יום, משא"כ בפסח דאין חלוקין בקרבנותיהן הוה כל החג כיום אחד אריכתא וע"י שגמר הלל ביום ראשון יצא בכל כל חגה"פ דהוה כיומא אריכתא, דלפי"ז מבאר שיטתו גם לענין קרבנות, דרק בחג הסוכות יש חיוב שמחה בכל יום ויום מצ"ע כיון דכל יום הוא יו"ט מצ"ע, וזהו דין המשנה דההלל והשמחה שמונה, משא"כ בחג הפסח סב"ל שיש חיוב רק ביום ראשון בלבד ועי"ז יד"ח גם לשאר הימים כמו לענין הלל, ומבאר בזה כוונת התוספתא המובא בהשיחה דקאי רק לענין חג הפסח בלבד [ולכן נקט שבעה ולא שמונה] דעכ"פ יש בו תשלומין בשאר הימים עי"ש.

ובנוגע למה שנתבאר בהשיחה בביאור התוספתא שיש תשלומין לגבי ההקרבה, ראה אוצר מפרשי התלמוד סוכה מב, ב, ברש"י ד"ה והשמחה שהביא מכמה מקומות שתירצו התוספתא כפי שמבואר בהשיחה.



## איסור 'בל תוסיף' במיצות מקרא מגילה

**הרב יעקב יוסף קופרמן**  
 ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בשו"ת אבני נזר חאו"ח סתקט"ז דן בנוגע מגילה שכתבה בן י"ג שנים שלא נבדק אם יש לו שערות, והשואל רצה להכשיר משום דמגילה דרבנן, ולכן סמכינן אחזקה דרבא ואפשר לצאת י"ח במגילה זו, והאבנ"ז אינו מסכים עמו. ומבאר שם באות כא ואילך

דמגילה חמור מס"ת בזה, ויסודו הוא מדברי הרמב"ם בריש הל' מגילה דכל מצוות של תורה נדחין מפני מקרא מגילה, וכדעת הט"ז ברמב"ם דאפי' לא יוכל אחר קריאת המגילה לעשות את המצוה, נדחית מפני מקרא מגילה, (ודלא כדעת הר"ן שכתב דבא"א לקיים שניהם אין שום מצוה של תורה נדחית מפני מקרא מגילה. וראה מש"כ בגליון הקודם שרוב הפוסקים סוברים שהרמב"ם ג"כ ס"ל כדעת הר"ן). והאבנ"ז מבאר שם דלא צריך להגיע לזה מטעם דד"ק כד"ת דמי, אלא דמגילה חמורה משום דחכמים עשאוה להיות שוה בחומרתה ותוקפה עם שאר מצוות התורה.

### - ב -

והנה כבר נתבאר בארוכה בגליון הקודם שי' כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם דהחומר והתוקף דקריאת המגילה הוא שוה להדלקת נ"ח ושאר מצוות דרבנן, וכדמוכח מכו"כ מקומות ברמב"ם עיי"ש. וכמובן שלפ"ז צ"ל בנדון השאלה הנ"ל דאפשר לצאת י"ח בקריאת המגילה, דבדרבנן סמכינן אחזקה דרבא, אולם האבנ"ז רוצה להוכיח מהירושלמי כשי' הרמב"ם (לפי הבנתו ברמב"ם), ודבריו בזה נפלאו ממני לגמרי וכדלקמן:

- וזה לשון הירושלמי (בפרק א הלכה ה): שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערין על הדבר, כתיב אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה מרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר, לא זזו משם ונשאו ונתנו בדבר עד שהקב"ה האיר עיניהם מן התורה, "כתב זאת זכרון בספר" (הוא הפסוק הנאמר במלחמת עמלק בפרשת בשלח): "כתב זאת" - מה שכתוב כאן, "זכרון" - מה שכתוב בנביאים, "בספר" - מה שכתוב במגילה. ע"כ הירושלמי.

ומביא האבנ"ז ע"ז את דברי הרמב"ן בפי' עה"ת בפ' ואתחנן בפסוק "לא תוסיפו על הדבר", דלאו דווקא כשמוסיף על גוף המצוה כגון חמש ציצית, חמש מינין דלולב, אלא המחדש מצוה אחת נוסף על המצוות שנצטוינו עובר משום "בל תוסיף", ומביא

---

(1) העתקתי לשון הירושלמי מהאבנ"ז, ובאמת זהו לשון הדרשה כפי שהוא בבבלי (ברך ז, א) ובירושלמי עצמו יש שינוי קצת בלשון הדרשה מהפסוק הנ"ל וראה בארוכה לקו"ש חכ"ו עמ' 219 ואילך החי' ביניהם. עיי"ש.

דברי הירושלמי הנ"ל, ומסיים הרמב"ן: "הרי שהיתה זאת המצוה אסורה להם, אם כן הוא בכלל לא תוסיף עליו, אלא שלא למדנו לתוסיף על פי נביא אלא מן הכתוב שאמר אלה המצוות אין נביא רשאי לחדש בו דבר מעתה, ומה שתקנו חכמים משום גדר כגון שניות לעריות וכיוצא בהן זו מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהוא משום הגדר הזה ואינן מפי הקב"ה בתורה". וע"ז כותב האבנ"ז: "וקשה טובא, מאי שנא מכל מצוה דרבנן, נ"ח וכדומה, שאין בהם סייג לתורה ואין בהם משום כל תוסיף, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות ממרים דאין כל תוסיף אלא כשאומר שהוא מן התורה, וצריך לומר כמו שכתב המהר"ל ז"ל בגו"א עה"ת דמצוות דרבנן אין נקרא הוספה, דאין הוספה אלא כשמוסיף להיות שוה עם התורה, אבל מצוות דרבנן לא ישוו עמהם. וכ"ז בשאר מצוות דרבנן אבל מקרא מגילה שמצוות של תורה נדחין מפניה הרי עשאוהו להיות שוה עם התורה על כן הוקשה להם".

— ג —

ולא זכיתי להבין איך אפשר לומר את דברי הרמב"ן עה"ת - בדעת הרמב"ם - כשהרמב"ם עצמו חולק במפורש על הרמב"ן, וכמבואר בלשונו בהקדמת היד החזקה לאחר מנין המצוות בפרטיות וממשיך: "אלה הם תרי"ג מצוות שנאמרו לו למשה מסיני הן וכללותיהן ופרטותיהן כו' ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מ"ת וקבעו אותם נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל כגון מקרא מגילה ונ"ח ותענית ת"ב ועירובין וידים וכו' כל אלו המצוות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם שנאמר לא תסור מן הדבר וכו' ואינם תוספת על מצוות התורה, ועל מה הזהירה תורה לא תוסף וכו' שלא יהא נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה ציונו במצוה זו להוסיפה למצוות התורה או לחסר אחת מאלו התרי"ג מצוות, אבל אם הוסיפו בי"ד עם נביא שיהיה באותו זמן מצוה בדרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזירה אין זה תוספת שהרי לא אמרו שהקב"ה ציוה לעשות עירוב או לקרות מגילה בעונתה ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה, אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם בי"ד תקנו וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה וכו'" עיי"ש.

והרי מפורש כאן ברמב"ם דאין חילוק בין נר חנוכה למקרא מגילה, וכמו שבנ"ח אין בו משום כל תוסף משום דאין כל תוסף אלא כשאומר שהוא מה"ת, וכמו שהזכיר האבנ"ז את דברי הרמב"ם בהלכות ממרים<sup>2</sup> (והוא בפ"ב ה"ט), ה"ה במקרא מגילה אין כל חשש של כל תוסף, משום שלא אמרו שהקב"ה צוה לקרות מגילה, וכנ"ל.

#### ד -

ולוא דמסתפינא הייתי אומר (בלשון האבנ"ז עצמו שם באות כה על הר"ן) דכפי הנראה היו דברי הרמב"ם האלו בהעלם דבר (ואני מוסיף לפי שעה) מהאבנ"ז, וכבר העיר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ט עמ' 108 הע' 33 על המנחת חינוך (מצוה תנד בתחילתה) שכתב: "כמה מצות שהוסיפו חז"ל כגון נר חנוכה ונט"י וכדומה שהם דברים חדשים וכו' נראה דודאי לא שייך כל תוסף וכו', ולא ראיתי בדברי הראשונים (הדגשת רבינו בלקו"ש שם) שיהיה זה בכלל זה ויתרצו הדברים כי הלאו הזה אינו וכו'", ובהערה שם: "וצע"ג שכנראה נעלם ממנו לפי שעה - דברי הרמב"ם כאן בסוף מנין המצוות".

[ואמנם על המנ"ח התמיהה יותר גדולה משום שכותב שכלל לא ראה בראשונים שידברו ע"ז, והרי גם הרמב"ן עה"ת הנ"ל באבנ"ז דיבר מזה, וגם הריטב"א במכות כג, ב כתב כדברי הרמב"ן עיי"ש. וגם מה שהזכיר נט"י זה פלא, דהרי זה נכלל לכאן בגזירות וסייגים של חכמים, וע"ז כבר הוא עצמו הזכיר את דברי הרמב"ם בהל' ממרים שם. אך גם על האבנ"ז תמוה שרצה לחלק בדעת הרמב"ם בין נ"ח למקרא מגילה לענין כל תוסף, וכנ"ל].

---

(2) בלקו"ש חכ"ט עמ' 107 הע' 30 מבאר דבהל' ממרים מתרץ בנוגע לגזירות ב"ד וכמבואר בנ"כ שם, וכאן בדבריו בהקדמה מתרץ הרמב"ם בנוגע לתקנות, והיינו (בעיקר) מ"ע מד"ס, עיי"ש. והנה מהאבנ"ז נראה שהבין דגם בהל' ממרים מייירי בנוגע לתקנות, דהרי מביא זה בנוגע למצות נ"ח, ועפ"ז עוד תגדל התמיהה שבפנים איך חילק בין נ"ח למקרא מגילה.

- ה -

ואין לתמוה מה יענה הרמב"ם לירושלמי שהביא הרמב"ן, משום דלדעת הרמב"ם הפשט בירושלמי הוא כפשוטו, דהזקנים הצטערו על מה שביקשו לכתוב זכרון מעשה עמלק בתורה ונביאים וכתובים שהוא בסתירה למה שכתוב "הלא כתבתי לך שלשים וכו'", עיי"ש בקה"ע וכמבואר בארוכה בלקו"ש חכ"ו הנ"ל, והירושלמי מקביל לדברי הגמ' בבבלי (ברך ז, א): "שלחה להם אסתר לחכמים - כתבוני לדורות, שלחו לה הלא כתבתי לך שלשים שלשים ולא רבעים כו'", עיי"ש.

ואדרבה, לכאור' פי' הרמב"ן בהירושלמי דמיירי בקריאת המגילה הוא חידוש, (ראה לקו"ש שם בהע' 36 וכן בלקו"ש חט"ז הנסמן שם, ועיין היטב גם במרגניתא טבא לסה"מ להרמב"ם בשורש א אות ח הנסמן בלקו"ש שם). ולפ"ז מה שהעיר שם האבנ"ז על הר"ן בריש מגילה שהביא דברי הרמב"ן במגילה שמתחלה עשו הפרזים מעצמם יו"ט ולאחר שהאיר הקב"ה את עיניהם מן התורה עמדו מרדכי ואסתר ותקנו אותו על כל ישראל, והשיב עליו הר"ן שמה שכתב "לאחר שהאיר עיניהם מן התורה" לא ידעתי מה הוא, שבגמ' לא הוזכר אלא לכתוב מגילה, ומבאר האבנ"ז דכוונת הרמב"ן הוא לירושלמי הנ"ל "והרי להדיא שהיה בהעלם דבר מהר"ן ז"ל דברי הירושלמי ההם", עיי"ש היטב,

אמנם לפי משנת"ל י"ל דהר"ן ג"כ פירש את הירושלמי כפירוש הפשוט, שמיירי בענין כתיבתה ולא קריאת המגילה, ולכן תמה על הרמב"ן היכן נזכר שהאיר הקב"ה את עיניהם מן התורה בנוגע לקריאתה. ומ"ש האבנ"ז שם: "דאילו כתיבת מגילה אין בכלל אין נביא רשאי לחדש דבר וכל נביא כתב ספרו", י"ל דכאן החידוש הוא שרצו להשוות לתורה שיהיה בזה את הנצחיות שבחמשה חומשי תורה - "כתבוני לדורות", ראה בכ"ז לקו"ש חכ"ו שם החידוש שבמגילת אסתר על שאר הנביאים וכתובים, וזהו גם דברי הרמב"ם בהל' מגילה ספ"ב דכל הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכו', עיי"ש היטב בכל השיחה.

- י -

ומה שהביא האבנ"ז שם באות כד: "וכן לשון הש"ס מ"ח נביאים עמדו להם לישראל ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה (וכוונתו לדף יד, א שמביאה הגמ' שדרשו ק"ו ומה מעבדות לחירות אמרין שירה ממיתה לחיים לא כש"כ, עיי"ש), ומדקרו ליה הוספה מוכח ששורה לגמרי למצוות של תורה וכן"ל", והיינו דלדעת האבנ"ז זה מקביל לירושלמי הנ"ל וכאן הרי מפורש על מקרא מגילה,

אמנם ראה ברש"י שם בד"ה חוץ ממקרא מגילה: "וא"ת נר חנוכה, כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכ"י, וראה בחדא"ג מהרש"א שם (נסמן בלקו"ש חכ"ט הנ"ל בהע' 34) דמגילה ונ"ח "הם מצוות בפני עצמם" ואינו כעירובין ונט"י וכו', וגם בנ"ח "מצאו חכמים דרשה רמז בתורה כדאיתא במדרשות", עיי"ש במהרש"א.

ומבואר מזה דודאי יש לפרש לדעת הרמב"ם שאין הכוונה שהק"ו בא להתיר להם את הלאו דבל תוסיף, אלא שזהו טעם למה ראו חכמים באמת לקבוע לדורות את המצוה דפורים ונ"ח, והוא כעין אסמכתא, וכמבואר גם בביאורי הרא"ם על הסמ"ג דאין זה ק"ו גמור, וכ"ה בעוד מפרשים (וראה בארוכה בשו"ת בנין שלמה סנ"ח); וכדברי הרמב"ם בהקדמה הנ"ל שלאחר שמבאר שאין בזה משום בל תוסיף משום שלא אמרו שהקב"ה צוה לקרות מגילה וכו' אלא הם תקנו, ומאריך שם שהוא כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה, עיי"ש.

ונמצא דאין הכרח מהגמ' דמקרא מגילה שוה לגמרי למצוות של תורה (יותר מנ"ח), וכן אין זה שייך להירושלמי, דשם מיירי בענין כתיבתה וכן"ל. ודו"ק היטב בכ"ז. ומבואר דש"י כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם - דאין שום חילוק בחומר המצוה דמקרא מגילה לגבי שאר מצוות דרבנן - היא המרווחת ביותר וכן"ל.

- ז -

והנה עפכהנ"ל נוכל לבאר (בדא"פ) את השינוי לשון ברמב"ם שהעיר כ"ק אדמו"ר (וכנ"ל בגליון הקודם) שבקריאת המגילה כותב הרמב"ם "תקנת הנביאים", ובחנוכה "התקינו חכמים" - ובהקדים

שגם הלשון "והדברים ידועים שהיא תקנת הנביאים" צ"ב (וראה מ"ש בגליון תשפו הגראי"ב גערליצקי שי') מהו ההדגשה בזה?

וי"ל ע"פ הנ"ל דבזה ביאר הרמב"ם את שיטתו שאינה כשי' הרמב"ן ועוד בנוגע למקרא מגילה, שאין בזה משום בל תוסיף (וכנ"ל מהקדמת הרמב"ם) משום שלא אמרו שהקב"ה צוה לקרות את המגילה, אלא שזה תקנתם של החכמים והנביאים, וזהו הכוונה "והדברים ידועים שהיא תקנת הנביאים", שהיה ידוע לכולם שזה רק תקנה ולא ציווי שבא בנבואה, וכמבואר בארוכה בגליון הקודם דתקנה מורה על קולת הדבר שאין זה חמור כמצוה דאורייתא ואפי' לא דברי קבלה, עיי"ש בארוכה.

וראה גם לשון הרמב"ם בהל' ממרים (הנ"ל) בנוגע לבשר בחלב, ש"אם אמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזירה וכו' אין זה מוסיף", עיי"ש. וכבר נת' לעיל שהרמב"ם אינו מחלק בין גזירות לתקנות, וממילא גם בנוגע לתקנת מקרא מגילה היה צריך להיות ידוע לעם שאין זה אלא תקנת הנביאים (מדעתם) ואין זה מן התורה.

ולפ"ז א"ש טעם ההדגשה "נביאים", משום שזה מחזק את הצורך שיהיה ברור לעם שאף שגם נביאים תקנו את התקנה, ונביא כידוע ענינו להביא דבר הוי', ו"גלה סודו אל עבדיו הנביאים" וכו' וכו', ובפרט שקבעו המגילה כחלק מהתורה וכנ"ל, הרי במצוה זו נוגע להדגיש במיוחד שהדברים ידועים שאין כאן אלא תקנת הנביאים וכנ"ל. משא"כ בחנוכה ופשוט.

#### ח -

ובזה יומתק גם מה שבהמשך ההלכות בהל' מגילה שם נקט הרמב"ם דוקא בהלכה אחת את הלשון שכך "תקנו חכמים", והוא בה"ד: "איזהו זמן קריאתה זמנים הרבה תקנו לה חכמים וכו'", עיי"ש. ולכאורה הרי ישנם עוד כו"כ הלכות שהם פרטים בהתקנה דמקרא מגילה, ומהי ההדגשה דוקא כאן?

וי"ל עפ"י מ"ש בהגהות 'מראה כהן' על מסכת מגילה (הנדפסים בסוף המסכת) בדף ב, א שמביא שאלת הר"ן מה ראו אנשי כנה"ג לחלק מצוה זו לימים חלוקים וכו', משא"כ בשאר מצות, והתורה אמרה תורה אחת ומשפט אחד יהי' לכם וכו'. ומבאר שבזה הדגישו

חכמים שאין זה מצוה כעין של תורה ממש שיהיה תורה אחת לכל ישראל "ובכיוון חלקו מצוה זו לזמנים חלוקים להראות שהיא מדבריהם". ועפ"ז יובן הדגשת הרמב"ם בדין זה שתקנו חכמים, שהדין הזה במהותו מדגיש את ענין התקנה שבזה, שאין זה אלא מדבריהם וכנ"ל.



## קבלת עול גם אצל החכם

### הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד

בהתוועדות ש"פ וארא (ר"ח שבט תשכ"ב - י"ל השתא ע"י ועד הנחות בלה"ק) סעיף יא נאמר: "גם אלו שעיקר ענינם הוא חכמה ושכל - צריך להיות אצלם ענין הרגל, קבלת-עול שלמעלה מטעם-ודעת. וכפי שנהג כ"ק מו"ח אדמו"ר לומר - בלי "מדוע" (אן א פארוואס)".

לא צויין לכך מקור, ולכאורה מקורו בהמבואר לענין "חכם מה הוא אומר" - אציין כאן לשתי מקורות כדוגמא:

(א) בספר המאמרים תש"י עמ' 184 מבואר ששאלת החכם אינה מבטאת את חכמתו ואדרבה נובעת היא מחסרונו, דהשאלה "מדוע?" - מיותרת היא.

(ב) בשיחת ליל ב' דחגה"פ תשח"י (לקו"ש ח"ג עמ' 1016): גם שאלת החכם מאחר אשר שאלה היא, אין זה כדבעי בתכלית השלמות, כי בקדושה אין צריך להיות שאלות כי אם תמים תהי' עם הוי' אלוקיך. וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם זקני החסידים: "פארוואס" איז א קליפה .. משאלת החכם .. אפשר להסתעף ממנה, בריבוי השתלשלות, שאלת הרשע.

- אלו מקורות בדרך אפשר, לפענ"ד, לפתגם הנ"ל.



## אגרות קודש

ברכה על דברים שבמחשבה ו"דברים שבלב" [גליון]

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בגליון העבר דיום הבהיר יא ניסן (תשעה - עמ' 57 ואילך) כתב הרב אברהם יצחק ברוך שי' גערליצקי בענין הא דכתב בטור סי' תלו (והביאו אדמה"ז) דאין מברכים על ביטול חמץ (גם במי שיוצא מביתו ל' יום לפני הפסח ולא יחזור לפני הפסח דכל חיובו הוא רק ביטול) משום דאין מברכים על דבר שבלב, והביא הקושיא מהגר"י פיק (הובא בשו"ת רעק"א כ"ט-ל) דמ"ש מתרומה שישנה במחשבה (דנותן עיניו ומחשבה מהני) ואעפ"כ מברכים על הפרשתו. ותי' הגר"ו איגר ב' תי' בזה:

א - לפי שיטת התוס' ד"נותן עיניו" מותר רק בדמאי שבזה אין מברכים, ובטבל אכן צריך להפריש במעשה ולכן מברך בשעת המעשה. ב - הא דמספיק מחשבה בתרומה הוא רק מדאורייתא אבל מדרבנן צריך גם דיבור ולא מספיק מחשבה ולכן מברך. ג - הרעק"א שלל תי' הא' והקשה מהא דמועיל הפרשה גרידא בע"ש, ותי': דשרש ענין הפרשה היא מעשה ליתנה לכהן, ו"סופו לבוא לידי מעשה מיקרי מעשה" משא"כ בביטול הלב נגמר ונעשה הכל במחשבה. ע"כ.

והקשה הרב הנ"ל דלפי דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע בכ"מ דע"י מחשבת התרומה נתקדשו בתרומה ונגמר הדבר א"כ נשלל\* תי' הב' (ותי' הא' קשה מקושיית רעק"א). ותי' לחלק: הפרשת תרומה עניינו

---

(\* לפלא שהרי לא כתוב זה שם כלל, אלא נכתב דלשיטת אדמה"ז שיש תקנת חכמים לבטל בדיבור, א"א לת' תירוצן זה. המערכת.)

(1) לענ"ד אינו מוכרח, דדברי הרבי הם בעיקר בניגוד לסברא דהמחשבה אינו פועל שום חלות אלא חיוב להביא ולהפריש, אבל אין דבריו הקדושים מוסכים על האפשרויות שמרבנן צריך להפריש בדיבור (הגם דמשמעות השתמטתו בדברים אלו משמע קצת כמו הרב הנ"ל דאין חיוב להפריש בדיבור גם מדרבנן).

לפעול "חלות" בהדבר, משא"כ ביטול חמץ הוא מחשבה והרגש שבלבו גרידא, ותקנת חכמים לבטל בפה הוא רק כדי שיזכור לבטל (שהוא מעשה זוטא). ולכן בדבור כזה העושה חלות (כבתרומה) יש לברך משא"כ בביטול חמץ שהדיבור הוא רק לגלות מה שבלבו והלבו פועל הדבר לכן אין לברך עליו<sup>2</sup>. והאריך שם עוד להתאים זה עם דברי אדמה"ז בענין ביטול חמץ.

ויש להוסיף קצת לשלול תי' הב' דהרבו"א כפי שהיא כפשוטו בשיטת אדמה"ז (ונרמז קצת בדברי הרב הנ"ל): דהנה הטור סי' תל"ו כתב בטעם שאין צריך לברך "כיון שעיקר הביטול בלב ואם מחשב לבטל בלבו סגי דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב אע"ג שנוהגין לומר כל חמירא וכו' לא מצינו שתיקנו חכמים כן אלא שנהגו כך..." והיינו שאין תקנה שיבטל בדיבור. אבל אדמה"ז אינו סובר כן אלא "...ומ"מ תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו..." (תל"ד ס"ו) וכמבואר יותר בקו"א ג' שם ואעפ"כ סובר שאין לברך על הביטול זה. והטעם: "ולא יברך על ביטול זה לפי שעיקר הביטול הוא בלב כמו שנתבאר בסי' תל"ד ואין מברכים על דברים שבלב".

וכוונתו יש לבאר בכמה אופנים: א - כפי שכתב הרב הנ"ל: כיון דעיקר הביטול בלב א"כ הוא ענין של הלב ואין הדבור דבטול עושה "חלות" אין הדבור זה כמעשה לברך עליו. ויתירה מזו: גם הלב אינו "פועל" "חלות" אלא "עיקר ביטול הוא בלב" היינו כפי שביאר בסי' תלד ושם ביאר כמ"פ עניינו הוא "היסח דעת לגמרי" (ל' בס"י) מהחמץ א"כ גם לאחר תיקון חכמים לבטל בדבור, בא התקנה לחזק "עיקר" ענין הביטול, לחזק ההיסח הדעת וההלב לגמרי. ולכן נחשב זה לדברים ש"בלב" ואין מברכים על זה<sup>3</sup>.

ב - דגם אם היה הדיבור פועל הוספה ב"חלות" מדרבנן, כיון שעיקר הדבר נפעל ע"י הלב לכן הרי"ז נחשב כדברים שבלב. ולכן

---

(2) יש להוסיף דהמפרשים תי' עוד תי' בקושיא דהגר"י: דתרומה שאני "דמחשבה כמעשה" דמי.

(3) יש לקשר זה עם הביאור ד"מחשבה כמעשה" דאפשר לומר דהפי' בזה הוא דהתורה גילתה שהמחבה עושה כל חלות קדושת התרומה לכן היא "כמעשה".

כיון שגם לאחר התקנה דחכמים עיקר הביטול הוא בלב לכן אין מברכים עליה<sup>4</sup>.

ויש להוסיף בזה בקשר לברכת התורה בהרהור: דהנה הישועות יעקב סי' מ"ז סק"ד ביאר שהגם שמקיים בזה מצות והגית בו יומם ולילה אינו מברך<sup>5</sup> משום שאינו מברך על דברים שבמחשבה. ויש לעיין למה אדמה"ז ביאר (סי' מז ס"ב) בטעם הדבר שאינו מברך בהרהור משום ש"הרהור לאו כדבור דמי", והרי גם אם הוי כדבור לא היה מברך משום שהוא דברים שבלב. בשלמא לאופן הב' אפ"ל דאם הכ"ד הו"א דמברך ע"ז כיון דעיקר המצוה הוא בדיבור, אבל לאופן א' למה הו"א שיברך על הרהור בתורה. ואפשר לת' בכמה אופנים<sup>6 7</sup>.



## נגלה

### "עבידי אינשי דקרי לשני טובא שני חזקה"

**הרב יעקב משה וואלבערג**  
ר"מ בישיבה

ב"ב ל, ב: ההוא דאמר ליה לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, אמר ליה מפלניא זבינא ואכלתיה שני חזקה, אמר ליה והא נקיטנא שטרא

(4) ע"ד דוגמא סברת דברי האלף לך שלמה סי' ל"ה לחלק בין ד"ת לביטול חמץ: בביטול חמץ עיקרו הוא בלב לכן אין מברכים גם כשמבטל בפה, משא"כ לימוד התורה עיקרה בפה דעיקר המצוה הוא בדיבור לכן מצדד לברך גם בהרהור.

(5) כפסק השו"ע דלא כסברת הגר"א.

(6) א) ברכת התורה (אינה כברכת המצות) אלא ברכה על התורה עצמה ע"ד המבואר בלקו"ש חי"ד האזינו דמדייק מאדמה"ז דברכה"ת הוא על דרך ברכת הנהנין או שמחה מנתינת התורה כלי חמדתו של הקב"ה כו'. ב) אדמה"ז עדיפא מיניה קאמר: (לא רק שאינו מברך על מצוה כזו, אלא) עוד אינו מקיים מצוה בזה דההור לכו"ד.

(7) וראה עוד במעדני ארץ הל' תרומות פ"ד בעניינים אלו.

דזבנא ליה מיניה הא ארבעי שני, א"ל מי סברת 'שני חזקה' תלת שני קא אמינא - 'שני חזקה' טובא קא אמינא. אמר רבא עבידי אינשי דקרו לשני טובא שני חזקה, וה"מ דאכלה שבע שני דקדים חזקה דהאי לשטרא דהך, אבל שית אין לך מחאה גדולה מזו. עכ"ל הגמרא.

וברשב"ם מבואר דהא דנאמן לטעון שאכלה שבע שני הוא דוקא אם הביא "סהדי דאכלה ז' שני ... אבל אי לית ליה סהדי אלא משיית שני הדין עם בעל השטר, דאין לך מחאה גדולה מזו שמיחה המוכר בזה המחזיק לסוף שתי שנים שמכר לאחר, והיה לו להזהר בשטרו לעולם עד שיוציא השטר מיד השני ויקרענו".

אמנם הי"מ (דהובא ברשב"ם) ס"ל דאירי אף אם אין לו עדים אלא על שלש שנים, ואעפ"כ מהימן לומר שאכלה שבע. והנה לפי"ז הא דלא מהימן לומר דאכלה שית הוא לכאורה בפשטות: דכיון דאפי' לפי דבריו הי' צריך שיהי' לו שטר מהמ"ק, לכן כיון דאין לו שטר לא מהני המיגו.

[והנה ראייתם של הי"מ לשיטתם הוא מהא דאמר רבא: "עבידי אינשי דקרו לשני טובא שני חזקה", ואם איירי שיש עדים שאכלה שבע שני - למאי נפ"מ אם "עבידי אינשי כו'" או לא. והרשב"ם דחה ראי' זו: דאי לא "עביד אינשי כו'" - אפילו אם הביא עדים לא מהני, עיי"ש. ועי' ברע"א שביאר שיטת הי"מ, דס"ל כשיטת הרבינו יונה, דאפילו אם אמר בתחלת טענתו שאכלה ג' שנים ואח"כ הביא עדים שהי' שם ז' שנים ג"כ מהימן - דהא לא אמר שלא הי' ז'. וא"כ ע"כ הא דהוסיף רבא "עבידי אינשי כו'" הוא משום שאירי בלי עדים.

אבל לכאורה י"ל בפשטות, דהנה בהא ד'אין טוען וחוזר וטוען' נקט הרשב"ם בפשטות דהכוונה הוא דאפי' אם הביא עדים לטענתו השני' לא מהני.

אמנם לכאורה אינו מוכרח, דהא י"ל שהוא חסרון בדין 'טענה'. והיינו שאין הכוונה דבטענתו הראשונה הוי כמו הודאה שאין לו טענה שני', אלא כיון דטען טענה הראשונה ולא השני' - הוי ריעותא בטענה שני', וממילא אינו מהני; אבל אם הביא עדים לטענתו השני' יהני. ואי ננקוט שזו שיטת הי"מ מובן מאד ראייתו. ופשוט].

והנה בתוד"ה 'אבל' (לא, א) "הקשה הריב"ם: אפי' לא אייתי סהדי אלא דאכלה שלש שנים - יהא נאמן לומר 'לקחתיה קודם מינך' במיגו דאי בעי אמר 'מינך זבינתה'. ואומר ר"י דאין זה מיגו כו'".

ובמהרש"א מבואר דקושייתו הוא רק ל"פרשב"ם דבעי עידי חזקה לשבע שנים, אבל לפי הי"מ שכתב רשב"ם אימא דקושטא הוא מה"ט דלא בעי סהדי אלא לג' שנים".

אבל לכאורה צ"ב בכוונת המהרש"א - דאם כוונתו דהתוס' למד בהגמ' כהרשב"ם ומשו"ה הוקשה לו, א"כ צ"ב מה דחק התוס' ללמוד כהרשב"ם ויוקשה לו - ילמוד כהי"מ שמהני מיגו ויורווח לו. ולכאורה ע"כ כוונתו שזהו כאילו שהתוס' מביא פי' הרשב"ם ומקשה ע"ז, אבל לכאורה זהו פי' מחודש בהתוס'.

ועוד צ"ב מהו הקשר בין שאלת התוס' לה'ד"ה - "אבל אכלה שית שנים" -, דהא קושית התוס' הוא על פי' הרשב"ם דצריך עדים על השבע.

והנה הש"ך פי' שקושיית התוס' הוא להי"מ, דלמה לא מהני מיגו אף כשאומר שית שנים, ועפ"ז אכן מובן הקשר לה'ד"ה - "אבל".

אלא דלפ"ז צ"ב מהו תי' התוס', וכדהקשה התומים שם.

ולכאורה י"ל בפשטות: דהנה בהגמ' לכאורה אינו מוכרח אם איירי דהי' שם עדים על השאר שנים שטוען או לא, אבל אולי י"ל שמזה שהגמ' מחלק בין טען שאכלה שבע שנים לאכלה שית - מדייק התוס' דאינו נאמן במיגו, דאילו הי' נאמן במיגו הי' צ"ל נאמן אף בטען שאכלה שית, דלא ס"ל לתוס' דהריעותא ד'אחוי שטרך' יבטל המיגו ד'מינך זבינתה'.

ועפ"ז מובן הד"ה של התוס' "אבל אכלה שית שנים", דתיבות אלו הם יסוד לקושייתו. והיינו, דכיון דהדין הוא דאכלה שית שנים אינו נאמן - ע"כ איירי שיש כאן עדים על החזקה של שבע שנים ועד"ז בשית שנים, ודוקא בחזקה של שבע מהני דקדם החזקה להמכירה ומשא"כ בשית.

וע"ז הקשו בתוס': למה צריך עדים - ומשו"ה אינו נאמן בשית, יהא נאמן במיגו - ואזי יהא נאמן גם בטען שאכלה שית.

והנה מזה שתירץ הר"י דאיירי הכא שאין מיגו, מובן, דאילו הי' מיגו, היינו שהי' ידוע דיש לו שטר מלפני ארבע שנים, הי' נאמן לומר דאכלה שית שנים - דלא כהי"מ דבשית שנים אינו נאמן אפילו במיגו.

ועפי"ז יש ג' שיטות: (א) שיטת הרשב"ם דצריך עדים על כל השבע שנים; (ב) שיטת הי"מ דמספיק עדים על ג' שנים האחרונים, כל שטוען שאכלה שבע שנים, היינו 'שני חזקה', לפני מחאתו ע"י שטר; (ג) שיטת התוס' דביש לו מיגו אף שאין לו אלא עדים על ג' שנים אחרונים - יכול לטעון שאכלה שית שנים כנ"ל. ופשוט.



### במידה שאדם מודד מודדין לו

**הרב וו. ראזענבלום**  
תושב השכונה

בגמרא סוטה (ח, ב): תניא היה רבי אומר מנין שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו ... מנין לרבות תרקב וחצי תרקב קב וחצי קב רובע וחצי רובע תומן ועוכלא ... ומנין שכל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול וכו', עכ"ל.

ופירש"י שם בד"ה ומנין שכל פרוטה ופרוטה וכו': ואע"פ שלא נפרעו ממנו פעם ראשונה ושניה לא ויתרו לו עליהם אלא מצרפין לו אותן לחשבון, עכ"ל.

ואולי אפשר לומר, שהפירוש ברש"י, בזה שאמר "שלא נפרעו ממנו וכו'", היינו שרצונו לומר שהמדובר כאן בעבירות שהם קטנות יותר אפילו "מעוכלא", דוגמת הפרוטה שהיא המטבעה הקטנה ביותר. ומפני קטנותם לא נפרעו ממנו עד שמצטרפים לחשבון.

בזה יובן המשך הגמרא:

שכל השיעורים המוזכרים עד כאן נפרעים ממנו גם בלי צירוף.

ואחר כך אומר הגמרא שיש עבירות קטנות מאותן שנזכרו למעלה, שגם מהן נפרעים ממנו, אבל על ידי צירוף.

ובאופן זה יתפרש שאלת הגמרא (ט, א): ומאחר דנפקא ליה מאחת לאחת למצא חשבון כי כל סאון סואן ברעש למה לי,

ופירש"י שם בד"ה כי כל סאון: שבא ללמדנו שאף עבירות קטנות נפרעות ממנו, עכ"ל.

דהיינו, ששאלת הגמרא היא, שמאחר שנפרעים ממנו גם על עבירות קטנות כאלו שצריכים צירוף כל שכן שנפרעים על עבירות שאין צריכים צירוף.

אבל אולי אפשר לומר שכוונת רש"י במה שכתב אע"פ שלא נפרעו ממנו וכו', דהיינו שעשה עבירה כחצי קב (לדוגמא), ולא נפרעו ממנו, ואח"כ עשה עוד פעם עבירה כחצי קב - שמצטרפין לו אותן לחשבון, דהיינו קב.

והפירוש במצטרפין לחשבון, היינו לחשבון גדול יותר, שהרי גם חצי קב הוא חשבון בפני עצמו.

ולפי זה צריכים לומר שהטעם שלא נפרעו בפעם ראשונה ושני' הוא לא מפני שלא הי' ראוי עדיין לעונש, רק מפני איזה סיבה צדדית, דהיינו איזה זכות וכדומה - לא נפרעו ממנו עד שעשה את העבירה פעם שני'.

וראיתי באגדות מהרש"א, וז"ל:

ומנין שכל פרוטה ופרוטה מצטרפת כו' לכאורה אין זה ענין לגבי במדה דקאמר הכא, ויש ליישב משום דעל חטא מועט כ"כ דנקט כתומן ועוכלא אין אדם נענש, ומאי במדה שייך ביה, וקאמר דלענין צירוף נקט להו דמצטרפין א' לא' להשתלם במדה, ודו"ק.

ולכאורה צריך עיון בדבריו:

מה מכריח המהרש"א לפרש שגם עבירות כ"תומן ועוכלא צריכים צירוף.

דהיינו שהוא מפרש שהפסוק "אחת לאחת למצוא חשבון" קאי על עבירות כ"תומן ועוכלא."

ומהיכן יודע דעבירות כ"תומן ועוכלא אין אדם נענש.

ולכאורה ממה שמביא הגמרא "תקרב וחצי תרקב קב וחצי קב רובע וחצי רובע תומן ועוכלא" בהמשך אחד, משמע, שכמו

ל"תרכב" אין צריכים צירוף כמו כן ל"תומן ועוכלא" אין צריכים צירוף.

ומה שהקשה "...אין זה ענין לגבי במדה", אולי אפשר לתרן בשני אופנים.

(א) אין הכי נמי שאין זה ענין לגבי מדה, אלא שהיות שהגמרא הביא כמה מדריגות בעבירות מסיים הגמרא שיש עבירות יותר קטנות מאלו שהובאו למעלה שנפרעים אבל דוקא על ידי צירוף.

(ב) או כמו שמסיים המהרש"א עצמו בנוגע ל"תומן ועוכלא" דמצטרפין א' לא' להשתלם במדה. כמו כן יכולים לפרש על העבירות הקטנות מ"תומן ועוכלא" דמצטרפין א' לא' להשתלם במדה.

ועוד צריכים להבין לדברי המהרש"א שמפרש שגם מהפסוק "אחת לאחת למצוא חשבון" יודעים דמצטרפין א' לא' להשתלם במדה. איך זה מתאים אם זה שמתרן הגמרא (ט, א) על מה שהקשה שם: כי כל סאון וסאון ברעש למה לי - לכמדה.

והרי לדבריו גם מפסוק "אחת לאחת למצוא חשבון" יודעים דמצטרפין א' לא' לכמדה.

אבל אולי אפשר לומר לדבריו שזה דוקא לאחר שיש לנו הפסוק "כל סאון וסאון ברעש".



### זמן חלות הביטול לדעת אדה"ז

**הת' אשר לאווענשטיין**  
תלמיד בישיבה

בריש מס' פסחים הק' הר"ן דאיך מהני ביטול החמץ ע"י אמירתו ליבטל וליהווי כעפרא דארעא ד"הפקר כי האי גוונא לא מהני דודאי מאן דאמר דנכסי דידי' דלבטלו ולהוי כעפרא לא משמע דהוי הפקר", והקשה שם עוד קושיות, ולבסוף מתרן: "היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותי דאיניש לא מצי מפקר ל' כי האי גוונא, חמץ שאני: לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומש"ה בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחא לי

דליהוי' זכותא בגווי' כלל סג"י עכ"ל. ואדמה"ז הביא דבריו בסי' תלד ס"ז.

ומדבריו שכתב דיסוד הביטול הוא מפני שאינו ברשותו רק שהכתוב עשאו כאילו הוא ברשותו, ניתן ללמוד שהביטול חל רק כשמגיע חצות היום די"ד, שהרי אז הוא הזמן שהחמץ יוצא מרשותו, מפני שא"א להנות מחמץ מחצות היום ואילך. וכ"כ בנוב"ק או"ח סי' ט (והצל"ח בריש פסחים כ"כ - אבל שם אינו מייירי בדעת הר"ן) ובדברי חיים או"ח ס"ט.

והנה בשו"ע אדה"ז סתל"ד סי' יד כתב: "טוב להזהר שלא לבטל החמץ פעם ב' ביום עד שיבער תחלה מן ביתו כל החמץ הידוע לו כדי שיקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו, שלאחר הביטול אין החמץ שלו שהרי בטלו והפקירו". אמנם ע"פ המבואר לעיל מהר"ן (והביאו אדה"ז כנ"ל) הביטול חל עד חצות, וא"כ אפילו אם יבטל החמץ לפני שמבערו עדיין יכול לקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו שהרי אינו יוצא מרשותו עד חצות.

וכתב לתרץ ב'דרכי הלכה' (הל' פסח חלק ה'בירורים סי' א) שהביטול הגמור חל רק בשעת איסורו, אבל ענינה נמשך מרגע שביטל בפיו עד שעת איסורו. וא"כ אינו שלו לגמרי אחרי הביטול, וצריך לקיים הביעור בחמצו גמור. אמנם בדעת אדה"ז א"א לתרץ כן שהרי אדה"ז כתב (ס"ז): "עיקר הביטול הוא בלב, שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאילו אינו ... וכשגומר בלבו כך ... נעשה הפקר גמור", הרי שאחרי הביטול נעשה הפקר לגמרי. (וב'דרכי הלכה' שם הביא תירוץ בשם אביו, וגם א"א לומר בדעת אדה"ז מטעם הנ"ל).

אמנם ע"פ דברי אדה"ז הנ"ל: "וכשגומר בלבו כך ... נעשה הפקר גמור", (וכן משמע מדברי הרמ"א שכתב (בס"ב): "ואין לבטל ביום אלא לאחר ששרף החמץ כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו", ומשמע שאחר הביטול לגמרי אינו שלו (שאם אחר הביטול עדיין שלו קצת הי' צריך לכתוב בלשון 'חמץ שלו לגמרי' וכיו"ב)), נראה לפענ"ד שאדה"ז חולק על הנוב"י ודב"ח הנ"ל, וסובר שאחרי שמבטל החמץ שלו נעשה מיד הפקר.

ואפשר לומר בביאור הדבר לפענ"ד, דהגם דבכל הפקר לא מהני הפקר כזה, אבל בנדו"ד מכיון שנעשה שם הפקר לגבי דיני פסח (מכיון שאינו צריך רק להסיח דעתו ולבטלו בלבד ולחשבו כעפר), נעשה גם (בל' אדה"ז) הפקר גמור ושוב אינו עובר עליו בב"י. ואע"ג דבשעה שמבטלו עדיין צריך ביטול גמור אמנם מכיון שכל כוונתו הוא לבטלו בכדי שיועיל לגבי דיני פסח ובדינים אלו דיו בכך נעשה הפקר גמור. וכעין זה כתב באחיעזר ח"ג ס"א או"ג.



## חסידות

### ריחוק הערך דבורא ונברא

**הרב משה מרקוביץ**  
ברוקלין, נ.י.

בד"ה כי ישאלך בנך תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"ד ע' רטז-ריז) מביא כ"ק אדמו"ר, שאי אפשר לומר שבקיום החוקים מגיעים אל העצמות, שהרי ענין החוקים הוא שלילת השכל (אין לך רשות להרהר אחרי'), ובעצמות אוא"ס אין שייך לומר שהוא גם מושלל מהשגת השכל, וכמבואר בתניא שהאומר על הקב"ה שאי אפשר להשיגו הוא כאומר על חכמה עמוקה שאי אפשר למששה בידים שכל השומע יצחק לו, כי ענין השלילה שייך רק בדברים שיש יחס ביניהם, והשכל והמימוש הם שני ענינים נבדלים שאין שום יחס ביניהם.

ואח"כ מוסיף (בחצ"ר): "ואולי יש להוסיף, שבהמשל דשכל ומימוש, כיון ששניהם הם נבראים מוגבלים, יש יחס ביניהם, משא"כ בהנמשל. ולכן זה שאין שייך לומר על הקב"ה שאי אפשר להשיגו הוא יותר מזה שאין שייך לומר על סברא שכלית שאי אפשר למששה בידים".

והעירני חכם אחד, דלכאורה צ"ב מה מחדש כאן רבינו, ומדוע כותב "ואולי יש להוסיף", היינו שהיא הוספה בדרך אפשר בלבד.

והרי לפום ריהטא זהו דבר פשוט, ששכל ומישוש שניהם נבראים, ולכן הם באותו הגדר, וריחוק הערך ביניהם אינו כריחוק הערך שבין בורא לנברא.

דהנה בדרך כלל כשמביאים משל מנבראים על הבורא אומרים שהוא להבדיל אלף אלפי הבדלות אין קץ, היינו שהמשל בא רק שנוכל לצייר בשכלנו את המושג שבנמשל, וגם כאן, פשוט שאין המשל דומה לנמשל בכל פרטיו, ואין המשל אלא כדי שנוכל להשיג את הענין שהשגת השלילה אינה נופלת בדבר שאין לו יחס כלל אליו, ולכן אי אפשר לומר על חכמה עמוקה שאי אפשר למששה בידים. ולפי זה צ"ב עוד יותר מאי קמ"ל רבינו שהנמשל אינו דומה למשל.

אבל יש לדייק בלשון התניא, שלא נאמר שהוא "משל", "וכמשל האומר על חכמה עמוקה כו'", אלא היא דוגמא השווה באופנה.

ועכצ"ל דכ"ק אדמו"ר מפרש, שלפי ההבנה הפשוטה בתניא הרי ריחוק הערך בין חכמה ומישוש יש לו דמיון לריחוק הערך שבין בורא לנברא, ועל זה מחדש עוד הוספה בדבר בדרך אפשר ("ואולי"), שריחוק הערך דבורא ונברא הוא גדול יותר.

והנה בפשטות ריחוק הערך בין בורא לנברא הוא משום שהוא סוג אחר של מציאות, דמציאות הנברא הוא אפשרי המציאות, שאין לו מציאות מעצמו, משא"כ ה"מציאות" דבורא הוא מחויב המציאות, שמציאותו מעצמותו.

ואולי יש מקום לומר, דבעולם המציאות שלנו, מכיון שאינו לנו השגה כלל וכלל באיזה אופן שהוא במהות של "מחויב המציאות", הרי אי אפשר לנו לומר שריחוק הערך בין בורא לנברא הוא "גדול יותר" מריחוק הערך דחכמה ומישוש, כי דבר זה גופא אין לנו שום השגה בו, היינו שאין ביכולתנו להגיע להשגה של ריחוק ערך גדול יותר מזה של חכמה ומישוש. אמנם רבינו מחדש, שאולי יש מקום לומר, שמ"מ יש לנו "ידיעת המציאות" של ריחוק ערך זה, שאנו מבינים שצריך להיות ריחוק ערך זה שהוא גדול מריחוק הערך שבין חכמה ומישוש, אף שאי אפשר כלל שתהי' לנו השגה בו. וידיעה זו די בה להוסיף בהכרה גדולה יותר בכך שאין אנו יכולים להשיג בו ית'. ועצ"ע.

ויש להעיר בזה ממ"ש בלקו"ת פ' אחרי (כה, ב) משל על זה שהקב"ה הוא למעלה ממילי דהדיוטא, כמשל המלך שיש לו אלף אלפים ורובא רבבות זהב וכסף ומרבה לספר בענין עפר וחרס, כך הוא הדיבור בעשרה מאמרות לגבי הקב"ה, ומוסיף "שהן מילין דהדיוטא יותר מעפר וחרס לגבי כסף וזהב שהם ג"כ ענינים גשמיים בחי' דומם ומן העפר נלקחין אלא בצרוף את הכסף ובבחון את הזהב נעשו חשובים מאד ומובדלים הרבה מן העפר עד שאין לעפר ערך עמהם, אבל העולמות לגבי הקב"ה..אין ערוך אליו כלל". ולכאורה גם כאן אינו נוגע בנקודה זו שבנמשל מדובר בנברא ובורא, משא"כ זהב וכסף לגבי עפר הרי שניהם נבראים, אלא רק מביא זה שהם דברים גשמיים ובחי' דומם ונעשו זה מזה. [ואם כי שם מדבר לא על הנבראים עצמם אלא על החיות האלקי המחי' אותם, עשרה מאמרות, הרי מסיים שהעולמות אינן בערכו]. אך יש לחלק, דשם מדבר ביחס דכסף וזהב לגבי עפר וחרס אצל מלך בשר ודם.

ועוד יש להעיר ממ"ש באגה"ק סט"ו בענין היחס של מדת החסד דאברהם אבינו לספירת החסד דאצילות, שסד"א שספירת החסד דאצילות היא רק גדולה ונפלאה ממדת אברהם אבינו עד אין קץ ותכלית אלא שמ"מ מדות הנפש דאברהם הן מעין וסוג מדות העליונות, ולזה אמר ואנכי עפר ואפר, שהאפר הוא מהות אחר ממהות העץ שהי' לפני שנושרף "על דרך משל ויותר מזה, להבדיל באלפים הבדלות, רק שדברה תורה כלשון בני אדם במשל ומליצה".

[ובאג"ק כ"ק אדמו"ר זי"ע (ח"ו ע' סט), במענה על שאלה שלכאורה ריחוק הערך בין גבול ובלי גבול הוא יותר מריחוק הערך בין מהות האפר למהות העץ, מבאר רבינו, שההבדל בין גבול ובלי גבול הוא רק הבדל בכמות, משא"כ ההבדל בין אפר ועץ הוא הבדל באיכות].

ועדיין יש לעיין בפרטי הדברים.



## ימין ושמאל בעבודת ה' [גליון]

### הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהמשך לשאלתי בגליונות הקודמים אודות מ"ש בהיום יום כ"ז אד"ר אודות נטי' לימין - להחמיר ע"ע ולמצוא חסרונות, ונטיה לשמאל - להקל ע"ע לחפות על חסרונות אישיים, ולכאן' הרי כפי המבואר בכ"מ בחסידות אהבת עצמו צ"ל בקו הימין, ואילו ההחמרה על עצמו בצד השמאל.

הנה כותב אדמו"ר הריי"צ באג"ק ח"ח עמוד רצו אגרת ב'שצ: "ישנה הנהגה חיצונית ... לפעמים בהגזמה לצד הימני במעלות עצמו, ולפעמים בהגזמה לצד השמאל בחסרונות עצמו ושניהם כאחד כזב ושקר".

באופן עקרוני יסוד הדברים שוים, שלא הימין ולא השמאל הם דרך האמת, אלא שה'ימין' וה'שמאל' מתחלפים כאן: ב'היום יום' הימין הוא להחמיר, ובאגרת הנ"ל הימין - מקיל ע"ע, ובשמאל להיפוך, וצריך ביאור.



## תו"א - פ' יתרו [גליון]

### הרב מענדל איידעלמאן

תושב השכונה

בגליון תשצב שאל הרב א. שי' ברקוביץ, שבתו"א ס"פ יתרו (עד, ג) "ה' פעמים מים כמו שיש ה' פעמים אור".

ועד"ז בלקו"ת פ' ואתחנן (יב, ג) "ה' חסדים ה"פ אור ה"פ מים שנאמרו ר"פ בראשית".

ושאל "הנה ה"פ אור היינו חמש הפעמים שנזכר "אור" במעשה בראשית (וכמ"ש גם בבראשית רבה פ"ג אות ה). אך יל"ע מה ענינם של ה' פעמים מים? "ע"כ.

ולכאורה נראה, שהכוונה במים הוא כמו באור:

הה' פעמים דאור, הם הכתובים ביום הא' דמעשה בראשית, ולא בכל הימים דמעשה בראשית. שהרי בפסוק יח כתיב "האור", ואז הרי זה ו' פעמים אור. אלא ודאי הכוונה הוא ליום הא', דאז ה' בריאת האור. (וזהו מ"ש הבראשית רבה הנ"ל שציין איליו "ה' פעמים כתיב כאן אורה", שהכוונה ב"כאן" הוא ליום הא').

כמו"כ הה' פעמים דמים, הכוונה ליום ב' דמעשה בראשית, שאז הוא "מלאכת המים" (כלשון הבראשית רבה פ"ד אות ו), שם נאמרו ה' פעמים מים. א"כ אף שכבר ביום א' נאמר "על פני המים", וכן אחר יום ב' נאמר כמ"פ "מים", מ"מ הכוונה כאן הוא ליום ב'.

ואולי כל כוונת הכותב הנ"ל הוא שבמראי מקומות וציונים בין בתו"א ובין בלקו"ת הנ"ל, לא צוין ע"ז כלום, להפסוקים.

אח"כ העירני חכם א' מספר הערכים ערך אור-בהירות סעיף ח' "ה' פעמים אור" (ח"ב ע' תקכ) ושם כמה ביאורים בענין ה' פעמים אור וה' פעמים מים. (ושם מציין גם לזהר ח"ב קסז, א. דשם מבואר ענין ה' פעמים אור, מים, רקיע).



## רמב"ם

### מי פירות – מהדורא בתרא ברמב"ם?

**הרב ברוך אבערלאנדער**

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

הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ב: "חמשת מיני דגן אלו אם לשון במי פירות בלבד בלא שום מים לעולם<sup>1</sup> אינם באין לידי חמוץ, אלא אפילו הניחן כל היום עד שנתפח הבצק הרי זה מותר באכילה.

---

(1) במהדורת קאפח הגירסא: "בעולם". וראה גם ילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם פרנקל.

שאינן מי פירות מחמיצין אלא מסריחין", כן הגירסא בדפוסים שלפנינו.

### המקורות

בספר מעשה רקח על הרמב"ם כאן כותב: "זימן השי"ת לידי ס' כ"י קדמון, וראיתי שם כתוב וז"ל אות באות: כתב הר' אברהם החסיד בן הרב רבינו משה בר מיימון ז"ל בספר כפא"ה אל עאבדין שחבר בלשון ערבי וז"ל מועתק [=מתורגם]: ...תכלית מה שאמרו מי פירות אין חייבין על חימוצן כרת, וזה הלשון לא יורה התר גמור מה שידמה לחמץ ממה שנילוש במי פירות. וזה הדקדוק קבלתי אותו מפי אבא מארי ז"ל בעת למדי לפניו, עד שהיה כתוב בחבורו בפ"ה מהל' חמץ ומצה '...הרי זה מותר שאין מי פירות מחמיצין...' וגרר ז"ל 'הרי זה מותר' ותקן בכתב ידו 'אין חייבין עליו כרת...' עכ"ל, וקבלת עדות זה תכריע...<sup>2</sup>.

ועד"ז נמצא הגהה בפירוש המשניות שבגוף כתב-ידו של הרמב"ם במס' פסחים (פ"ג מ"א). שהיה כתוב בערבית "אבל בלי מים או במי פירות אינו עובר ומותר לאכלו", והועבר קו מעל המלים "ומותר לאכלו" ונכתב מן הצד (בערבית) "ואין האוכלו חייב כרת. הגה". תיקון זה כתוב בכתב ידו של ר' אברהם הנגיד בנו של רבינו, ראה כ"ז בפיה"מ מהדורת קאפח שם הערה 6.<sup>3</sup>

---

(2) וכותב המעשה רוקח: "ואילו הרב בית יוסף ז"ל היה רואה לשון זה אולי לא היה מתיר האכילה בהחלט אפי' שהיה כל היום כמ"ש בסיומן תס"ב [ס"א], ולפחות היה מזכירו בשם י"א".

ולעזיר מדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע (בס' 'כללי הרמב"ם', כפר חב"ד תנש"א, ע' 149-152. 'התוועדות תשמ"ו' ח"ד ע' 97-94) בשיחה "ע"ד המהדורות דספר הי"ד להרמב"ם" והערה 16 שם, עיי"ש.

(3) והועתק גם בהגהות שבמשנה דפוס נאפולי, שבחלקם הגדול הוא ממהדורה בתרא - ראה ש. ליברמן 'הלכות הירושלמי לרמב"ם ז"ל מעצם כ"ק ז"ל', נ"י. תש"ח עמ' י. תיאור הגהות דפוס נאפולי - שם עמ' ו והערה 21.

ברמב"ם פרנקל הל' מלוה ולוה פ"ה ה"ב במקורות וצינונים למשנה למלך (ע' קכה) הם מעתיקים מ"פיה"מ דפוס נאפולי על הגליון כתוב וז"ל... עכ"ל ההגה", ולא צויין שזוהי מהדורה בתרא של הרמב"ם, ראה אצל קאפח בפיה"מ (חולין פ"א מ"ב) הערות 32-33 ; 29.

- מקור השינויים הוא איך מפרשים את הגמ' בפסחים (לה, א): "אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חימוצה כרת" שמשמעו דאיסור בכל זאת יש, אבל בגמרא שם ממשיך: "היינו טעמא דריש לקיש משום דהווי להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין". ושם (לו, א) מביא הגמרא ברייתא: "אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד. וחכמים אומרים יאכל". וראה גם הסוגיא בדף מ, א. ודנו בכל זה הראשונים<sup>4</sup>.

בכמה מדפוסים הראשונים של משנה תורה מופיע בו הגירסא שע"פ עדותו של ר' אברהם הוא מהדורה בתרא. גם בהגהות הרמ"ך (בהלכה יט) כותב: "ושמעתי כי בספרו המוגה הגיה דאפילו בלא מים עובר בלאו. ונראין דבריו". וכן גם בשו"ת הרשב"א ח"א סי' ד. ועוד<sup>5</sup>.

### ערעורו של הרב קאפח

הרב קאפח<sup>6</sup> אינו מקבל עדותו של רבי אברהם, ודעתו שהרמב"ם לא חזר בו. ואלו ההוכחות שלו,

- בנוגע להג"ה בפירוש המשניות:

1) ההגה אינו בכתב - ידו של הרמב"ם: "מי שראה הגהת ר' אברהם דימה שמדי רבינו יצאה וחשב שרבינו חזר בו. ולא הוא, כתב ידו של רבינו מוכר וידוע וכתב ידו של הר"א מוכר וידוע, ואין שום ספק כי הערה זו בכתב יד הר"א\*\*\*". "גם המחק שונה ממחיקותיו של רבינו, כי רבינו נוהג למחוק בהעברת קו באמצע האותיות, ור"א העביר קו למעלה\*\*".

---

(4) ראה ברי"ף והשגות הראב"ד, הרז"ה ומלחמת ה' שם. רש"י לו, א ד"ה לשין. תוד"ה ומי פירות (לה, ב). טור או"ח סי' תסב ובית יוסף שם. נו"כ הרמב"ם כאן. ועוד.

(5) ראה ילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם פרנקל, ומש"כ קאפח בהערה ב שב'משנה תורה' מהדורתו וליברמן שם.

(6) בהערה 6 שבפיה"מ שם (לקמן: \*). וכן בהערה ב שב'משנה תורה' (לקמן: \*\*).

(2) אינו הלכה אלא חומרא: "ושמא גם הר"א תקן [רק] על סמך הבעת דעה ששמע מפי אביו על דרך החומרא ולא לדינא. והראיה שלא מחק לגמרי... אלא הניחן כמו שהן והוסיף מעין הערה בצד בבחינת 'ויש מחמירים'".\*

(3) לא תוקן ב'משנה תורה': "אין שום הגהה או תקון או חזרה בפיהמ"ש שלא מצא תיקונו בחיבור אם בתחילה ואם בסוף"\*\*. \*

- בנוגע לעדותו של ר"א שהרמב"ם הגיה כן במשנה תורה:

(4) אי אפשר שנכתב בספרו של ר"א: "ספר 'כפאיה אלעאבדין' אינו ספר הלכות אלא ספר חסידות מדות ומוסר, גם שמו מעיד עליו. ותימה רב הוא היאך תחב דין זה בספר שאינו שייך כלל לנושא, לפיכך יש לנהוג בזהירות יתירה לגבי עדות זו".\*\* \*

(5) הרמב"ם לא היה מתקן ע"י גרר: "הרמב"ם לא נהג לגרור כדבריו אלא העביר קולמוס על האותיות באמצען וכתב התקון למעלה"\*\*. \*

(6) למה לא תיקן גם בהלכה ד: "אם באמת גרר הרמב"ם ותקן מדוע לא גרר ולא מחק בהלכה רביעית מותר לבשל הדגן או הקמח במי פירות וכו' כל הלכה זו צריך לגרור... יהיו הלכה ב והלכה ד סותרות זו את זו"\*\*. \*

ועל יסוד כל הנ"ל הוא כותב: "לפיכך נראה לי ברור שאין להתחשב בה כלל כדעת רבנו, על אף העדות שבמעשה רקח"\*\*. \*

### דחיית כל נימוקי הערעור

אחרי עיון קל נראה לי שאין כאן שום קושיא ופירכא, וברור מעל לכל ספק שרבנו הרמב"ם חזר בו משיטתו הראשונה.

ועל סדר דבריו לפי המספרים הנ"ל:

(1) בא להודיע לנו בזה שאין שום הוכחה שהרמב"ם (ובכתב ידו) חזר בו כיון שהגהה בפיהמ"ם אינו משל הרמב"ם.

---

(7) מעניין שבהמשך הוא כותב: "לפיכך יש לנהוג בזהירות יתירה לגבי עדות זו". משמע שקצת מסופק בזה.

וכנראה גם שרוצה לדחות בזה את דעתו של הרב טולידאנו בפיה"מ מס' פסחים מהדורתו, צפת תער"ה, שכותב שהגהה זו הוא בכתב-ידו של הרמב"ם<sup>8</sup>. וכנראה שצודק בזה הרב קאפח כיון שהיום יש כבר חמשה סדרים מהפיה"מ ועוד בכתב ידו של הרמב"ם, וגם נתגלו כו"כ מכתבי ידיו של ר' אברהם בנו (וראה בארוכה מבואו של ששון), א"כ ודאי שאין מקום לספק<sup>9</sup>.

מ"מ לעניננו אין זה נוגע: כי הרי ר' אברהם בנו מעיד שאביו הרמב"ם בגוף כתב ידו במשנה תורה חזר בו!

(2) גם קושיא זו מבוססת, כנ"ל, מכך שאין אנו יודעים מה היתה כוונת הרמב"ם, ואולי בכלל לא חזר בו. אמנם הרי רואים אנו שמחקו לגמרי ממשנה תורה שלו ולא הוסיפו שם ובתור חומרא. ומה שהר"א הוסיפו בפיה"מ ולא מחק דעה הראשונה - אולי משום הזהירות והחביבות לא רצה למחוק גוף כתב ידו של אביו הגדול הרמב"ם<sup>10</sup>.

(3) צדק בהנחה זו, ואכן גם כאן מצינו ש"מצא תקונו בחיבור", ובכתב ידו של הרמב"ם!

(4) אין לדברים אלו יסוד. והרי ידוע שספר 'כפאיה אלעאבדין' (בעברית: המספיק לעובדי ה') רק חלקים וקטעים ממנו הגיעו לידינו. וממנו אנחנו לומדים שהיו בו גם הלכות הנוהגות בזמן הזה. מתחיל מהל' תפילה, ביהכ"נ, ציצית ומילה ועד לדיני מקח וממכר,

(8) ולדבריו המלה "צח" שקאפח מתרגם אותו: "הגה", הוא מתרגם: "זה האמת".

(9) בילקוט שינויי נוסחאות שברמב"ם מהדורת פרנקל להלכה זו כתוב: "אך באחד מכתביו של פיה"מ"ש תוקן בכתב המיוחס לכתב יד רבינו או ר"א בנו... עיין פיה"מ"ש... הוצאת טולידאנו צפת תרע"ה ומהדורת קאפח ירושלים תשכ"ג". לא רצו להחליט בין הדעות של טולידאנו וקאפח בזה.

(10) ואולי כן נהג בכל מקום בספרי אביו שלא מחק כתב ידו של אביו. ששון במבואו לצילום פיה"מ בגוף כת"י של הרמב"ם חלק א, קופנהגן תשט"ז, פרק ח, אינו כותב על זה כלום.

מתנות, שמירת הממון והנכסים ואיסור הגניבה והגזילה<sup>11</sup>. וא"כ גם דיני חמץ ומצה מקומו יכירנו שם.

(5) מלבד הידוע ורואים בעליל בגוף כתב-ידו של הרמב"ם שנוהג היה לגרר<sup>12</sup>, הרי אני מתפלא על הרב קאפח: איך יכול החי להכחיש את דברי עצמו! והרי קאפח בעצמו בהערותיו לפיה"מ מהדורתו כותב הרבה פעמים "מכאן ועד סוף הפירוש כתוב על המחק", ראה למשל פסחים פ"ד הערה 11; פ"ז הערה 18 ועוד. וכתב על כך גם "בשער" פיה"מ קדשים מהדורתו (עמ' 6 אות א) "במקרים רבים מחק רבינו את מה"ק וכתב על המחק". וצ"ב מה כוונתו בסנהדרין פ"י יסוד השביעי הערה 42: "ומחקן רבינו עד שלא השאיר להן שום רושם מה שלא עשה כן לשום טעות אחרת"?

(6) זו ההערה היחידה שיש בה חכמה, אבל אין בו הוכחה! ובפרט שלא ראינו אינו ראה. ואולי בעקבות זה מחק רבינו גם הלכה ד' אלא שבנו ר"א לא הודיע לנו על זה.

ואולי יש לקשר את זה עם ענין "עירבוב מהדורות ברמב"ם", שלא בכל מקום תיקן הרמב"ם, ולפעמים סמך על שתיקן במקום אחר<sup>13</sup>, ואכ"מ.

(11) ראה מש"כ הרב ראובן מרגליות בתולדות ר"א בן הרמב"ם בראש ספרו מלחמות השם ע' יח-יט, ומה שציין בהערה 7 שם. 'שרי האלף' ח"ב ע' תפב-תפג.

(12) ראה ששון במבואו לפיה"מ שם ע' 18: "יש שהיא מחיקה דייקנית ועליה מלים כתובות מחדש", ובהערה 2 שם מציין הרבה דוגמאות. בהמשך לזה ב'תרביץ', כט, תש"כ ע' 265-261 הוכיחו שמואל מ. שטרן וס.ד. ששון בארוכה שנוהג היה הרמב"ם "לגרר", ושכן רואים בפיה"מ גוף כתב ידו שנשאר בידו. ובזה נדחו דברי פרופ' יהושע בלאו שרצה להטיל ספק ביחוס כת"י המשנה להרמב"ם כיון שמצא בו רק המהדור"ב, בלי רמז ומחיקה שהיה מהדור"ק. ובלאו הודה בטעות שלו - 'תרביץ', לג, תשכ"ד ע' 316. ראה גם מש"כ ששון בהוספות למבוא שבסוף חלק ג.

עורכי רמב"ם מהדורת פרנקל נשמעים כמהססים עדיין לקבוע בבירור על כת"י פיה"מ שהוא האוטוגראף של הרמב"ם, ראה בהל' גירושין פ"ג ה"ז בשנויי נוסחאות: "בפיה"מ הנחשב לכת"י של רבינו (כת"י ששון)". ולעיל הערה 9 העתקתי מה שכותבים בהל' חמץ ומצה: "בכתב המיוחס לכתב יד רבינו".

(13) גם קאפח בעצמו מקבל את העיקרון הזה, ראה דבריו בהל' חמץ ומצה רפ"ב הערה ג (ע' רנח): "וכל מה שכתב רבינו בכל מקום דברים שמשמען ש... נוספו לאחר החזרה... ובזה כל מתורצים כל השאלות... והשיגו הראב"ד... לי נראה שכולן נכתבו

**לסיכום:** אין כל ספק שרבינו הרמב"ם חזר בו מפסקו זה, ודעתו האחרונה היא שאף שאין עונש כרת בחמץ ע"י מי פירות, אבל איסור יש בדבר. ואין בכל דברי קאפח כדי לדחות זה<sup>14</sup>.



## בדין עני בד' כוסות

### הת' אלימלך בראקמאן

תות"ל - 770

א. בהל' פסח סי' תעב הל' יג כ' המחבר: אפי' עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות.

וברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז כתב: ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות.

והנה בהל' חנוכה פ"ד הל' יב כ' הרמב"ם: מצות נ"ח מצוה חביבה היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו על הנסים שעשה לנו; אפי' אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק.

והמגיד משנה שם כתב שדין זה שאם אין לו מה יאכל שואל או מוכר כסותו לנ"ח למד רבינו ממה שנתבאר פ"ז מהל' חמץ ומצה שאפי' עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא, וכ"ש בנ"ח דעדיף מקדוש היום וכו'.

לפני החזרה. ועד"ז כתב שם בעמ' רעא: "כאן מוסרני מודעא רבה לאורייתא". אלא שבהמשך הוא נדחק לבאר שגם לאחר החזרה "משנה לא זזה ממקומה". וראה גם מש"כ קאפח בפיה"מ חולין פ"א הערה 33 לגבי דין מסויים שהוסיפו רבינו בפיה"מ במהדו"ב: "ובהל' רוצח... טרם כתב את החילוק הזה שכתב כאן. ובהל' ממרים... כבר כתב חלוקים אלו... ולא שם לב להוסיף בהל' רוצח".

14) נדמה לי שעיקר כוונת קאפח הוא להשוות מנהג תימן לדעתו של הרמב"ם - וכפי שכותב בהמשך ההערה ב'משנה תורה': "ומנהגנו מאז ומעולם לטנן את חיטי המצה השמורה... ומעולם לא פקפקו באמתת הנוסח כפי שהוא בכתבי היד [היינו נוסח המהדורא קמא. ב"א], והרי זיעת העשבים הללו ומימיהן מי פירות הן". ולדרכנו למדנו מכאן עוד דוגמא שלפעמים נשמר בכתבי-יד תימן דוקא המהדורה קמא. וראה מש"כ במאמרי שב'סיני', אב-אלול תשנ"ב, עמ' רעג "על מהדורה בתרא של הרמב"ם".

וכ"כ הלחם משנה שם אלא דמק' על ה"ה דמאי כ"ש הוא זה, אי אמרינן חנוכה עדיף מקידוש היום היינו דחנוכה הוי פרסומי ניסא משא"כ בקידוש היום, אבל ד' כוסות דאיכא בהו פרסומי ניסא כדכתב ה"ה ז"ל ודאי דהוי כמו חנוכה, וא"כ לא הי' לו לה"ה ללמוד הדין מכ"ש אלא מהוא הדין וצ"ע.

והנה לכאורה צ"ע טובא ה"ה והלח"מ, דהרי בדין ד' כוסות תנן בפסחים צט, ב ולא יפחתו לו מארבעה כוסות של יין ואפילו מן התמחוי. ובהא יש ג' פירושים: הרשב"ם בד"ה ולא יפחתו לו כתב וז"ל: "דלא יפחתו לו אגבאי צדקה קאי. וה"ה נמי אם לא יתנו לו שצריך שיחזור בכל כחו אחריו אלא אורחא דמילתא נקט שרגילין ליתן לו ארבעה כוסות. ואפילו הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה .. אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לארבע כוסות".

והיינו דלפי פרשב"ם הב' ענינים בהמשנה "ולא יפחתו לו", "ואפי' מן התמחוי" - ה"ה ענין א', שאם לא נתנו לו ד' כוסות ימכור את מלבושו, אלא אורחא דמילתא נקט.

ובתוד"ה לא יפחתו לו מפרש שב' דינים הם במשנה, "לא יפחתו לו" (ל' רבים) אגבאי צדקה קאי, והא דקאמר "ואפילו מן התמחוי" פי' לא ימנע מלקבל כדי לקיים ארבע כוסות. דלפ"ז משמע שתוס' ס"ל שאם לא יתנו לו מן הצדקה אינו מחוייב למכור את כסותו או ללוות בשביל יין לארבע כוסות כהרשב"ם.

והרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז (הנ"ל) כ': ואפי' עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות. דלפ"ז משמע שהרמב"ם לומד באו"א מהנ"ל בהמשנה, ש"לא יפחתו לו" ו"אפי' מן התמחוי" מדובר רק לגבאי צדקה שלא יפחתו (ל' רבים) לו מארבעה כוסות. וב' הענינים הם המשך וענין א' (אלא בסדר איפכא), וכאילו כ' במשנה: ואפי' מן התמחוי לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין. וא"כ מובן שהרמב"ם ס"ל שאם לא נתנו לו מן הצדקה אע"פ שיש לו חיוב, וכמ"ש הרמב"ם לפנ"ז "וכאו"א וכו' חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין", מ"מ אינו מחוייב למכור את כסותו או ללוות וכו' בשביל יין לד' כוסות, וכתוס' (רק שלומד פשט המשנה באו"א).

(ודוחק לומר שהרמב"ם כוון לזה אע"פ שלא כ' מפורש, דהרי בכמה מקומות כ' הרמב"ם בהדיא דין זה, וכמו בהל' חנוכה הנ"ל. וכן בהל' שבת פ"ה ה"א כ': "ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפי' אין לו מה יאכל שואל על הפתחים" וכו'. ולהעיר מהל' לולב סי' תרנו בביאור הלכה ד"ה אפי' מצוה עוברת שמקשה על דין זה דנר שבת שואל על הפתחים, דהלא עונג שבת הוא רק מ"ע מדברי קבלה ותפילין ושופר וכה"ג הוא הכל מ"ע מה"ת, וכן הק' במור וקציעה ונשאר בקושיא. וכ"כ בהל' שקלים פ"א ה"א: "מ"ע מה"ת ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה אפי' עני המתפרנס מן הצדקה חייב ושואל מאחרים או מוכר כסות שעל כתיפו ונותן מחצית השקל כסף שנא' וכו'". וא"כ מדהשמיט דין זה לגבי ד' כוסות לכאור' מובן שלא ס"ל הכי וכדעת (התוס').

ולפ"ז צ"ע בה"ה והלח"מ שכתבו שהדין ששואלין על הפתחים לנ"ח נלמד מדין ד' כוסות שאפי' עני המתפרנס מן הצדקה לא יפתחו לו מד' כוסות, דהרי הרמב"ם לא ס"ל ששואלין על הפתחים לד' כוסות?

ב. והנה טעם ה"ה והלח"מ דס"ל ששואלין על הפתחים לד' כוסות הוא משום פרסומי ניסא וכמו בנ"ח, וכ"כ בביאורי הלכה סי' תרנו שם, ולכן שאר כל מצות דליכא בהו פרסומי ניסא אין חיוב לשאול על הפתחים לקיים המצוה, (חוץ מנר שבת משום שלום בית או עונג שבת, ובמור וקציעה נשאר בצ"ע ע"ז כנ"ל, וכן בהל' שקלים שמפורש בכתוב עיי"ש), וכן ס"ל לכאור' הרשב"ם, משא"כ תוס' י"ל דס"ל שאין בד' כוסות ענין דפרסומי ניסא כ"כ ולכן א"ד לנ"ח, ואין שואלין על הפתחים לזה.

ולפ"ז י"ל שה"ה והלח"מ לומדים בהרמב"ם בהל' חמץ ומצה שד' כוסות היא משום פרסומי ניסא וכמו בנ"ח, ולכן מוכח שהרמב"ם סובר ששואלין על הפתחים לד' כוסות (אע"פ שלא כ"כ בהדיא), וכדלקמן.

והנראה לומר בזה בהקדים הביאור בסברת המחלוקת רשב"ם ותוס' בער"פ הנ"ל, דהנה בנוזיר דף ג, ב איתא: "ר"ש אומר אינו חייב עד שידור מכולם ורבנן אמרי אפי' לא נזר אלא בחד מנהון הוי נזיר. מ"ט דר"ש אמר קרא וכל אשר יעשה מגפן היין מחרצנים ועד

זג, ורבנן מ"ט אמר קרא מיין ושכר יזיר. ור"ש נמי הכתיב מיין ושכר יזיר, ההוא מיבעי לי' לאסור יין מצוה כיון הרשות, מאי האי קדושא ואבדלתא, הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני, אלא כי הא דאמר רבא שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר אתיא נזירות חיילא על שבועה".

ורש"י בד"ה לאסור יין מצוה כיון הרשות מאי האי קדושא ואבדלתא, כתב: "מי חייל עלי' איסור נזירות, והרי מושבע ועומד מה"ס הוא דכתיב זכור את יום השבת לקדשו וזכרהו על היין וכו'".

ותוס' בד"ה מאי היא כתבו: "נראה לר"ת דגרסינן בתמי': וכי מושבע ועומד מה"ס .. דנהי דקידוש היום דאורייתא, על היין לאו דאורייתא, דזכרהו על היין אסמכתא וכו'". והיינו, דלפי רש"י קידוש על היין הוא מושבע ועומד עליו מה"ס - מדאורייתא, וכמו עצם קידוש היום; ולפי תוס' קידוש על היין לאו דאורייתא אלא מדרבנן. וכ"פ הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת, וכן המג"א בסי' רעא, וכן אדה"ז שם.

והנהגה בהל' חמץ ומצה ריש פ"ז כ' הרמב"ם: "מ"ע של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן שנא' זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנא' זכור את יום השבת".

ובבני בנימין על הרמב"ם מקשה: תמוה דתלי זה בזה - זכירה דיציאת מצרים והזכירה דיום השבת - ולכאורה אינם שווים כלל, דשם המצוה לקדשו בכניסתו, וכאן דוקא בלילה ובעת שמצה ומרור מונחים, והרי במצה כ' דווקא בלילה דהוקש לפסח וכו'.

והאור שמח על הרמב"ם שם מתרץ שכוונת הרמב"ם הוא: כמו שמה"ת לקדש ומד"ס לזכרו על היין וכי לית לי' יין מקדש אריפתא, כן הוא כאן מצוה מה"ת לזכור הנסים ולספר אותם (בדברים) ורבנן תקנו על היין וכי לית לי' יין אומר ההגדה על הפת כמש"כ בפ"ח הי"ב, ע"כ.

ועפ"ז י"ל שזהו סברת המחלוקת דרשב"ם ותוס' בע"פ. ורשב"ם הולך לשי' רש"י בנזיר שקידוש על היין היא מדאורייתא, וא"כ כיון שהזכירה דיצ"מ דומיא דהזכירה דשבת, ה"נ הענין דד' כוסות של יין היא הענין דפרסומי ניסא ד"לספר בניסים ונפלאות",

שכל זכירה בעצם צ"ל על היין. ולפ"ז מובן להרשב"ם שעני המתפרנס מן הצדקה שהגבאי צדקה לא נתנו לו יין לד' כוסות צריך לשאול על הפתחים וכו', וכמו בכל ענין שיש בו פרסומי ניסא וכמו בנ"ח.

משא"כ תוס' ס"ל שאין שואלין על הפתחים ליין ד' כוסות, דהוא גם לשי' קאזלי בנזיר שם שקידוש על היין היא רק דרבנן, והיין היא לא בעצם הענין דזכירה, דמה"ת יוצא בזכירת דברים בעלמא, וא"כ ה"נ הד' כוסות היא רק להראות הענין דחירות מעבדות, וליכא בזה כ"כ הענין דפרסומי ניסא דלספר בנסים ונפלאות. ולכן ס"ל שא"ד לנ"ח, ואין שואלין על הפתחים לזה.

אמנם עפ"ז מוקשה ביותר ה"ה והלח"מ הנ"ל, שהרי הרמב"ם הולך לשי' ר"ת בנזיר שקידוש על היין היא רק דרבנן, וכמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט ה"ו: "מד"ס לקדש על היין", וא"כ, לפי הנ"ל, ד' כוסות ליכא בה (כ"כ) הענין דפרסומי ניסא, וכנ"ל באריכות לפי האור שמח ולשי' תוס' בע"פ, וא"כ ממ"נ קשה ה"ה לפי"ז, דאם הרמב"ם ס"ל באמת ששואלין על הפתחים נמצא שס"ל שיש בד' כוסות ענין דפרסומי ניסא (וכנ"ל שרק כשאיכא ענין דפרסומי ניסא שואלין על הפתחים וכמ"ש בביאור הלכה שם), ולפ"ז הרי הרמב"ם סותר א"ע, דהא הוא ס"ל שקידוש על היין היא דרבנן, ולפי זה שהרמב"ם מדמה הזכירה דיוה"ש להזכירה דיצ"מ, מוכח שד' כוסות ליכא בה הענין דפרסומי ניסא וכנ"ל. ואם הרמב"ם לא ס"ל ששואלין על הפתחים וכדמוכח ע"כ קשה ה"ה מה שכתב בהל' חנוכה פ"ד שמקור הדין בנ"ח ששואלין על הפתחים היא מדין ד' כוסות, הלא הרמב"ם לא ס"ל הכי, וא"כ כיון שלא מפורש בש"ס ששואלין על הפתחים לנ"ח מהי מקור הרמב"ם.

והנראה לומר בזה בהקדים ביאור אחר בל' הרמב"ם מה שמדמה זכירת יציאת מצרים לזכירה דזכור את יום השבת, דהנה יעויין בלקו"ש חכ"א פר' בא ג בהערה 26 שדוחה פי' האור שמח הנ"ל, שהרי אם כוונת הרמב"ם היא לדמות עיקר החיוב דזכירת יצי"מ לזכירת יום השבת - שבשניהם עיקר החיוב היא בדברים ועל היין היא רק דרבנן, הוה צריך הרמב"ם להביא כל הלימוד דזכירת יוה"ש, דאיתא בגמ' פסחים קו, א: "ת"ר זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין בכניסתו וכו'", ומדהשמיט הרמב"ם הכא המילה "לקדשו"

- משמע שכוונתו היא רק לדמות תוכן הזכירה בשניהם, שמוכן מהתיבות "זכור את יום השבת" לבד.

והביאור בזה (בלקו"ש שם) הוא, שבשבת יש ב' ענינים: ענין השלילי, כמו שנא' 'וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו' - העדר המלאכה, וענין החיובי, וכמ"ש 'וינח ביום השביעי' - מנוחה. ובהתאם לזה היא הזכירה דיום השבת, שגדרה היא ענין החיובי וכמ"ש 'וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו'. ועפ"ז י"ל שכוונת הרמב"ם בהשוואה דזכירת יצי"מ לזכירה דשבת היא, שגם הסיפור דיצי"מ היא ענין החיובי שבו, לא הביטול ויציאה משעבוד אלא הענין שבנ"י נעשו בני חורין ברשות עצמם. ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שהלכות ו' וז' הם המשך א' עם תחלת הפרק, שמ"ש הרמב"ם בה"ו: "חייב אדם להראות א"ע .. כאילו עתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית", וגם בה"ז: "ולפיכך כשסועד אדם בלילה הזה .. מיסב דרך חירות .. וכאו"א חייב לשתות ד' כוסות בלילה הזה" - ההדגשה בזה היא ענין החיובי שנעשו ישראל בני חורין. ע"כ תוכן השיחה.

ועפ"ז י"ל שאע"פ שבשבת הזכירה היא דאורייתא ועל היין היא רק דרבנן, ועיקר הזכירה היא רק בדברים, מ"מ בהזכירה דיצי"מ ענין הזכירה ושתיית ד' כוסות הם ענין א' ממש, ששניהם מדגשים ענין החיובי שנעשו בני חורין. וא"כ כמו הזכירה דלספר בנסים ונפלאות היא ענין דפרסומי ניסא כמו"כ הסיבה ושתיית ד' כוסות של יין היא ענין דפרסומי ניסא, רק זכירה היא דאורייתא וד' כוסות דרבנן.

ועפ"ז מובן הוכחת ה"ה והלח"מ, שהרמב"ם ס"ל ששואלין על הפתחים לד' כוסות וכמו בנ"ח (אע"פ שלא כ"כ מפורש), דמילתא דאיכא בהו פרסומי ניסא אם לא נתנו הגבאי צדקה שואלין על הפתחים לזה וכו'. וע"ד פי' הרשב"ם, רק להרשב"ם - שלשי' רש"י קאזיל וכנ"ל - הטעם ששואלין על הפתחים לד' כוסות היא מצד הזכירה שצ"ל על היין, וכיון שהסיפור בנסים ונפלאות וכו' היא ענין דפרסומי ניסא לכן גם היין נעשה כן ולכן שואלין על הפתחים, משא"כ לשי' הרמב"ם לפי ביאור הנ"ל בלקו"ש - יש בענין היין מצ"ע ענין דפרסומי ניסא, שנעשו בני חורין. ע"כ.



# הלכה ומנהג

## תפלת שחרית לאחר חצות

### הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' פט סוף ס"א: "ואם טעה או עבר ולא התפלל עד אחר שליש היום, עד חצות, יצא ידי חובת תפלה אבל לא יצא ידי חובת תפלה בזמנה". ומסגנון הלשון משמע לכאורה, כי אחר חצות לא יצא ידי חובת תפלה כלל (אפילו לא י"ח תפלה שלא בזמנה).

אמנם המקור להלכה זו הוא ברי"ף (ברכות כו, א) וברא"ש (שם פ"ד סי' א): "היכא דטעי וצלי לאחר ארבע שעות שכר תפלה יהבו ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבו ליה", ולא נרמז כאן שום חילוק בין תפלה קודם חצות לתפלה אחרי חצות, שהרי כן הוא פשוט לשון הגמרא (שם): "כולי יומא מצלי ואזיל, עד חצות (ולרבי יהודה דהלכה כוותיה - עד ד' שעות) יהבי ליה שכר תפלה בזמנה מכאן ואילך שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה". יוצא אם כן, אשר לרבי יהודה (דפסקינן כוותיה) אין שום חילוק בין התפלל קודם חצות להתפלל אחרי חצות, שבשניהם (אחרי ד' שעות) יש לו שכר תפלה שלא בזמנה.

ומה שכתב כאן רבינו דהיינו רק "עד חצות", מקורו מהרמב"ם (הל' תפלה פ"ג ה"א) וטור ושו"ע סי' פט ס"א: ואם טעה או עבר והתפלל אחר ארבע שעות, עד חצות, אע"פ שאין לו שכר כתפלה בזמנה שכר תפלה מיהא איכא.

ועל כן פסק הרמ"א שם: ואחר חצות אסור להתפלל תפלת שחרית (ובביה"ל כתב ע"ז כי "המתפלל לברכות לבטלה לכמה פוסקים", והיינו לשיטת הרמב"ם הנ"ל וסיעתו).

ועפ"ז חקר הגרי"א העלער שליט"א (קובץ חדו"ת 'מבית חיינו' ע' 28), על מה סמכו גדולי החסידים העוסקים בעבודת התפלה, שלפעמים מחמת גודל האריכות בתפלה ובהכנה שלפניה מאחרים תפלת י"ח עד לאחר חצות היום. ומבאר שם, שאפשר הוא על פי מ"ש בס' הבתים על הרמב"ם שם (ריש שער ג): רוב גדולי האחרונים פסקו שכל היום נותנים לו שכר תפלה.

ונראה כוונתו על הרי"ף והרא"ש וסייעתם, שלא חילקו בזה בין קודם לאחרי חצות היום, כפשטות לשון הגמ' שכל היום יש לו שכר תפלה ולא שכר תפלה בזמנה.

אמנם באמת גם בשיטת הרמב"ם וסייעתו עדיין לא ברור הדבר, מה דין תפלת שחרית אחר חצות, ואפשר לומר שגם הם יודו שהמתאחר בתפלתו (במזיד) עד אחרי חצות (אף שנקרא פושע, מ"מ) צריך להתפלל תפלת שחרית. ובפרט לפי שאנו רואים, אשר רבינו הזקן דייק ולא הביא את דברי הרמ"א הנ"ל (ש"אחר חצות אסור להתפלל תפלת שחרית"), וגם מכללא לאו איתמר, ויש לומר בזה כמה אופנים, וכדלהלן:

ב. בב"י רס"י פט הקשה על הרמב"ם וטור שכתבו "עד חצות" מהמפורש בגמרא שם "כולי יומא מצלי ואזיל ... שכר תפלה יהבי ליה שכר תפלה בזמנה לא יהבי ליה", ומתוך ב' תירוצים: (א) "צריך לומר דעד חצות שכתבו הפוסקים לאו דוקא ... שאני אחר זמן המנחה שצריך להתפלל תפלת המנחה קודם". (ב) אח"כ מקשה על פירוש זה, ומפרש שדין זה של המתפלל אחר ד' שעות עד חצות הוא דין חדש שלמד הרמב"ם וסייעתו, ואינו קשור למ"ש בגמרא "כולי יומי מצלי ואזיל", ולפי פירוש זה השני כותב הב"י "ואם התפלל אפשר דברכה לבטלה הוי", והוא מקורו של פסק הרמ"א הנ"ל.

אמנם בפרישה שם (ס"ק ב) כותב שהפירוש השני הוא "דחוק ורחוק בעיני ... מדאמר בגמרא כל היום מצלי ואזיל ויהבי ליה שכר תפלה דרחמי". ולכן מפרש כפירוש הראשון של הב"י, דגם הרמב"ם וסייעתו ס"ל כרי"ף ורא"ש שלא הזכירו חצות. ומה שהזכיר הרמב"ם וסייעתו "עד חצות" היינו כי אחר חצות יש כמה חילוקי דינים בזה, שאם טעה ולא התפלל שחרית בזמנה, אזי יתפלל תחלה תפלת

מנחה ואח"כ לתשלומי שחרית, ואם התאחר במזיד, אזי יש לו שכר תפלה ולא תפלה בזמנה.

וכדברי הפרישה אפשר לפרש גם בשו"ע רבינו, שהשמיט את דברי הרמ"א הנ"ל, ולא כתב שאחרי חצות אסור להתפלל שחרית, ולא העתיק אלא את דברי הרמב"ם "עד חצות".

ג. אפילו לפי פירוש הב"י בדברי הרמב"ם וסיעתו, אשר גם שכר תפלה שלא בזמנה יש לו רק עד חצות ולא אח"כ, מ"מ גם הוא יודה שיכול להתפלל שחרית אחר חצות, אפילו התאחר במזיד, כפי שפסק לקמן סי' קח ס"ז: הזיד ולא התפלל תפלה אחת אין לה תשלומין אפילו בתפלה הסמוכה לה, ואם ירצה יתפלל אותה נדבה ואינו צריך חידוש.

וכן פסק בשו"ע ר"ש סי' א: מי שהזיד ולא התפלל תפלה אחת אין לה תשלומין אפילו בתפלה הסמוכה לה ועליו נאמר מעוות לא יוכל לתקן וגו'. ומ"מ אם רוצה יתפלל אותו נדבה ואינו צריך חידוש ... ויש לו שכר תפלה תחנונים ובקשת רחמים אלא שאין לו שכר תפלת מצוה אלא שכר תפלת הרשות.

הרי אף להסוברים שהמתאחר במזיד עד אחרי חצות אין לו אפילו שכר תפלת מצוה (אפילו לא שכר תפלה שלא בזמנה), מ"מ יש לו שכר תפלת תחנונים ורחמים, ואין שייך לומר ע"ז שאחרי חצות אסור להתפלל תפלת שחרית.

ד. אמנם לכאורה יש מקום להוכיח, שמי שעבר ולא התפלל שחרית עד אחרי חצות, יש לו (לא רק שכר תפלת תחנונים ורחמים, אלא) אף שכר תפלה שלא בזמנה, כמו במתפלל אחר שעה ד עד חצות. ומה שנפסק שבהזיד אין לו אלא שכר תפלת תחנונים ורחמים מיירי בעיקר בלא התפלל מנחה ביומו, ועבר יומו בטל קרבנו.

כי הנה מקור הלכה זו הוא רב האי גאון, המובא ברא"ש (ברכות פ"ד סי' ב) וברשב"א (ברכות כו, ב ד"ה דיקא נמי), ושניהם מיירי בהזיד ולא התפלל מנחה עד שעבר יומו, דהוי מעוות ולא יוכל לתקן, וע"ז כתבו: כתב גאון וז"ל: ביטל מעוות שאינו יכול לתקן הוא, ולית ליה אלא שכר רחמי דרשות בעלמא הוא, אבל שכר [תפלה מ]מצוה לית ליה.

והטעם לפירוש זה הוא, כי כל מקור הדברים האלו (שעכ"פ יש לו שכר תפלת רחמים), הוא ממ"ש בגמ' (שם) דוקא גבי לא התפלל מנחה: "כיון שעבר יומו בטל קרבנו ... כיון דצלולא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל". משא"כ לגבי לא התפלל ערבית או שחרית בזמנה אמרינן בגמרא שם: דחד יומא הוא דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד.

וגם בשו"ע רבינו (סי' קח ס"ב) כותב טעם זה של תפלת רחמים דוקא גבי לא התפלל מנחה (כפי שהוא בגמ' הנ"ל): "אין אומרים כיון שעבר יומו בטל קרבנו, כיון שמ"מ התפלות הן בקשת הרחמים, וכל אימת שיתפלל יש לו שכר תפלה אלא שאין לו שכר תפלה בזמנה". משא"כ כשלא התפלל ערבית או שחרית בזמנו, כיון שעדיין לא עבר יומו לא בטל קרבנו, ולכן יש לתפלתו דין (לא רק תפלת בקשת רחמים, אלא) תפלה (ביומה) שאינה בזמנה.

אלא שמ"מ, דיוק זה בדברי רבינו אינו ברור, ואפשר לומר אשר גם המתפלל שחרית אחרי חצות יש לו דין תפלת רחמי (כמו מי שלא התפלל מנחה ביומו), ולא שכר תפלת מצוה שלא בזמנה.

ה. אחרי כל האמור לעיל עדיין צריך הדבר ברור, אם זה המתפלל תפלת שחרית אחרי חצות (לא לשם תשלומין אלא לשם תפלת מצוה שלא בזמנה, או לשם תפלת תחנונים ורחמים), אם יכול הוא להתפלל תפלת שחרית קודם, או שהוא צריך להתפלל תפלת מנחה לפני תפלת שחרית.

ולכאורה תלוי דין זה בטעם הדבר שצריך להקדים תפלה דשעתה (היינו תפלת המנחה לתפלת השחרית בטענה ולא התפלל שחרית):

בלבוש (סי' קח ס"א) כתב: וטעמא נ"ל משום דקיי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

בט"ז (סי' קח סוף ס"ק י) חולק עליו וכותב: דמעלת חובת שעתיה הוא מעלה אחרייתא כדאמרינן בפ"ק דקידושין (לג, א) חביבה מצוה בשעתיה, ועדיפה ממעלת תדיר.

אמנם בשו"ע"ר (סי' קח ס"א) כותב: לפי שלא תקנו תשלומין אלא כשעוסק בתפלה שהיא חובת שעה שאז חוזר ומשלים מה

שפסק בתפלותיו. טעם זה אינו שייך אלא בתשלומין, משא"כ בהיזד ויש לו שכר תפלת מצוה שלא בזמנה או תפלת רחמים, יכול להתפלל אותה גם קודם מנחה<sup>1</sup>.

ו) אפילו אם היה אנוס, שאז דינו לכו"ע שצריך להתפלל תפלת תשלומין לשחרית - אחרי תפלת מנחה, מ"מ נראה שעכ"פ לשיטת הט"ז ומ"א דלקמן, אפשר להתפלל תחלה בטו"ת ובסמיכת גאולה לתפלה (אף שהיא תהיה נחשבת תפלת מנחה) ורק אח"כ יתפלל יאמר אשרי ויתפלל תפלה שניה (אף שהיא תהיה נחשבת לתשלומי שחרית).

ודין זה תלוי במחלוקת שבין הב"י ובין הט"ז ומ"א. דהנה המחבר כתב בשו"ע (סי' קח ס"א) שאם היפך (שהיתה בדעתו שתהא הראשונה לתשלומין) לא יצא, אבל הט"ז (שם ס"ק ב) ומ"א (שם ס"ק ב) חלקו עליו ופסקו שרק אם גילה דעתיה בדיבור שהראשונה לתשלומין לא יצא, משא"כ במחשבה לחוד יצא.

ועוד מוסיף המ"א שם, שאפילו כשגילה דעתו בדיבור, שהתפלל תפלה הא' בלא אשרי וולכאורה כן הוא גם כשהיא בטו"ת ובסמיכת גאולה לתפלה] ואח"כ אמר אשרי ותפלת י"ח כדרך שאומרים במנחה, מ"מ נראה דיצא, כיון שלא גילה דעתו בדיבור בתוך התפלה. ועדיין יש לעיין בכל האמור לעיל.




---

1) העירני על זה הרב העלער שליט"א: במחבר סי' קח ס"ז מפורש שגם דין זה של תפלה רחמים הוא רק בתפלה הסמוכה לה עיי"ש. וכבר הקשה בס' מאמר מרדכי (סי' פט) על הפרישה שם, שהבין דברי רב האי גאון שבטור (שהוא מקור דברי המחבר) אחרת עיי"ש. אבל בדברי רב האי גאון שבספר ארחות חיים (הל' תפלה סי' צז) מפורש כהפרישה עיי"ש. ובכל אופן קשה לומר שאדמו"ר הזקן יסבור שלא כהמחבר בזה (כשאין הנו"כ חולקין עליו בפירוש) בלי לפרש ולברר דבריו.

## בענין הנ"ל

### הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בקובץ חידושי תורה "מבית חיינו" (יצא לאור לקראת י"א ניסן השתא), מבאר חבר ה בד"צ הרה"ג רי"א הלוי העלער, שלשיטת רש"י זמן תפילה אינו מעכב בגוף התפילה, וגם מי שמתפלל שלא בזמן התפילה, כגון לפני עלות השחר (או לאחר חצות היום) מקרי תפילה ורק שחסר לו השכר דתפילה בזמנה (ולכן כשהתפלה שלא בזמנה היא בכוונה יותר יש מקום למצוא היתר לזה לפי שיטה זו).

ויש להעיר על זה ממ"ש רש"י בברכות (טו, א ד"ה לק"ש) לענין מ"ש בגמרא שם כמה צריך להשתדל ליטול ידיו לפני קריאת שמע ותפילה, ד "רב חסדא לייט אמאן דמהדר אמיא בעידן צלותא, והני מילי לק"ש אבל לתפלה מהדר", וכתב רש"י "דק"ש שזמנה קבוע פן יעבור הזמן, אבל לתפלה דכל היום זמנה הוא צריך למהדר אמיא".

והמפרשים נדחקו מהו שכתב רש"י שתפילה כל היום זמנה הוא: התוס' כתבו דלא גרסינן לה בגמרא, שהרי גם תפילה יש לה זמן, ומהרש"ל בחידושיו כתב "לאו דוקא אלא עד חצי היום", והוסיף, "ובספרים אחרים אינו". ועוד דנו בזה הרבה אחרונים.

ולכאורה ע"פ מ"ש הרה"ג הנ"ל שלדעת רש"י יש גדר תפלה כל היום, יש ליישב דברי רש"י הללו, היינו דההידור על נטילת ידים לפני התפילה דוחה המעלה דתפלה בזמנה, כמו לענין הכוונה שבתפלה שנדחת מפני זמן התפלה. ועצ"ע בזה.



## שפיכת מים אצל כותל חבירו

### הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בשו"ע אדה"ז בהל' נזקי ממון סעיף יד כתב וזל"ק "וכן אסור לשפוך מים אפילו דרך מקרה בפחות מג' טפחים סמוך לכותלו ולכן צינור המקלח מים מן הגג צריך להרחיק בענין שיפלו המים ברחוק ג"ט מכותל חבירו אע"פ שאינו מקלח אלא בימות הגשמים ויש מתירים במים שאינם קבועים כגון לשפוך שופכין בפחות מג"ט

סמוך לכותל חבירו אם אין שם גומא מפני שהם כלים לאלתר ולא אסרו אלא בחול שהלחות שבו אינו מתייבש במהרה" עכל"ק.

והנה על הגליון מצויין דה"ש מתירין" הם המגיד משנה והנימוקי יוסף, ועוד מצויין שם על הגליון דהמקור ל"אם אין שם גומא" הוא הרמב"ם, וצ"ע בזה ;

דהנה הנימוקי יוסף [ב"ב י, א בדפי הרי"ף] מביא בשם רבינו יונה דבשופכין דמים א"צ להרחיק ג"ט מכותלו של חבירו, וראיתו מהא דבמתני' ריש לא יחפור תנן דמרחיקין מי רגלים מכותל חבירו ג"ט, ואוקימנא בגמ' [יט ע"ב] דאיירי בשופכין [ולא במשתין], וא"כ משמע דרק שופכין דמ"ר צריך להרחיק ג"ט אמנם בשופכין דמים א"צ להרחיק, והטעם ע"ז הוא דאינו דומה להרישא דהמשנה שם דאסור לחפור נברכת הכובסין סמוך לכותל חבירו, דבנברכת המים קוו וקיימי וגם הוה תדיר, משא"כ בשופכין, ולכן א"צ להרחיק, ומסיים דהא דמצינו [בדף יט ע"א] דבחול הלח צריך להרחיק כי הלחות כנוס בו לזמן מרובה ואינו מתייבש במהרה [והיינו שהוא ע"ד קוו וקיימי].

ומדברי רבינו יונה למידין שרק שופכין דמים א"צ להרחיק כי מכיון דאינו כמו חול הלח ומתייבש מהר א"כ אינו כמו נברכת הכובסין דקוו וקיימי, אבל גומא מלא מים שפיר בעינן להרחיק דהוה ע"ד נברכת הכובסין, וכ"כ הב"י בשמו.

[הגם דבדברי רבינו יונה יש לדייק דצ"ל כנברכת הכובסין דיש ב' חסרונות דקוו וקיימי והוא תדיר, וא"כ לכאורה גומא אינו תדיר הגם שהוא קוו וקיימי, וא"כ לכאו' א"צ להרחיק אף לרבינו יונה, מ"מ מהא דמסיים דחול הלח צריך להרחיק דאינו מתייבש מהרה ותל"מ, משמע דעיקר הדמיון לנברכת הכובסין צ"ל בהא דקוו וקיימי ולא כ"כ בהא דהוא תדיר, והיינו שאם הוא קוו וקיימי [כמו גומא מלא מים] אינו מתייבש במהרה ולכן צריך להרחיק ג"ט.]

וכ"ז לרבינו יונה, דנמצא שהיש מתירין שמביא אדה"ז הוא רבינו יונה המובא בנ"י [רק שק"ק לשון אדה"ז "במים שאינם קבועים" דכנ"ל העיקר לרבינו יונה הוא אם קוו וקיימי ולא אם הוא בתדירות, דהרי גם גומא אינו בקביעות, ומ"מ צריך להרחיק מפני שאינו מתייבש במהרה], אמנם במה שמציין להמ"מ צ"ע דהרי לפי המגיד

משנה [פ"ט מהל' שכנים ה"ב] א"צ להרחיק אפילו מגומא מלא מים וטעמו שאינו קבוע [תדיר].

והגם דהב"י מביא המ"מ אחרי שמביא שיטת רבינו יונה וכותב שהמ"מ כתב כרבינו יונה, הרי כבר הקשה עליו בהגהות הדרישה ופרישה שהמ"מ אינו כמו רבינו יונה.

אמנם זה לא קשה כ"כ, די"ל דהכוונה שהמ"מ והנמ"י [ר"י] שניהם חולקים על המרדכי דסובר שאפילו מים המקלחים צריכים להרחיק, והם סוברים שמים שאינם קבועים א"צ להרחיק, ורק חלוקים לגבי גומא אם צריכים להרחיק והיינו דחולקים מה העיקר קובע השם "קביעות" הא דקו וקיימי או התדירות. וכן בהרמ"א בחור"מ סי' קנה סעף י מצויין להנ"י והמ"מ. ולכאורה לפי כהנ"ל א"ש שאדה"ז מביא היש מתירים שבכללות הוא שיטת המ"מ ובפרטיות מביא שיטת הנ"י שהביא רבינו יונה שאם יש גומא מלא מים צריך להרחיק.

אמנם קשה הא דמצויין על הגליון דהרמב"ם הוא המקור להא דדוקא אם אין שם גומא א"צ להרחיק הא אם יש גומא צריך להרחיק, וזה צע"ג, כי הרמב"ם בפ"ט מהל' שכנים ה"ב שיטה אחרת עמו, דהוא מבאר דהא דהגמ' מוקים למתני' בשופכין הכוונה לא לשופכין מכלי אלא גומא מלא מי רגלים, עיי"ש. ובמ"מ כתב שם שלכן אין המשנה מביא הדין דגומא מלא מים כי להרמב"ם א"צ להרחיק מגומא מלא מים דאינו קבוע כנ"ל [עכ"פ כמו נברכת הכובסין] אלא דוקא מגומא דמ"ר צריכים להרחיק, וא"כ לכאורה אי אפשר לציין ד"אם אין שם גומא" הוא שיטת הרמב"ם דהרי אדרבה לשיטת הרמב"ם בגומא דמים א"צ להרחיק, ורק לפי רבינו יונה [הנמ"י] צריך להרחיק בגומא דמים וכן"ל בארוכה.

וביותר קשה דבסעיף שלאחרי זה כתב רבינו הזקן דכל המחלוקת הנ"ל [המרדכי והמ"מ ונמ"י] הוא לגבי שופכין דמים אבל לדברי הכל בשופכין דמי רגלים כו"ע ס"ל דצריכים להרחיק ג"ט עיי"ש, והנה זה א"ש רק לבעלי פלוגתא הנ"ל [המרדכי עם הנימוקי יוסף [בדרך פרט כנ"ל]], אמנם להרמב"ם הרי ס"ל דדוקא בגומא דמ"ר צריכים להרחיק אמנם בשופכין דמ"ר א"צ להרחיק, וא"כ, דאדה"ז בסעיף הקודם במש"כ "אם אין שם גומא" הכוונה להרמב"ם, א"כ אינו עולה יפה מש"כ "לדברי הכל" בסעיף הבא.

ועיין ג"כ בביאור הגר"א סי' קנה סקכ"ט שעל מש"כ הרמ"א דלד"ה בשופכין דמ"ר צריך להרחיק, זה דוקא לשיטת המחבר דצריך להרחיק מגומא דמים [שהוא שיטת בינו יונה כנ"ל], אמנם להרמב"ם שמגומא דמים א"צ להרחיק, אז א"צ להרחיק משופכין דמ"ר ורק מגומא דמ"ר מצריך להרחיק וכדמוקים המתני'.

ונמצא דהציונים כאן סותרים א' למשנהו, וצ"ע.



## הטעם דמצה שליטת צ"ל שלימה

### הנ"ל

בסי' תנו סעיף טו כתב אדה"ז בא' ששכח להפריש חלה מעיסת מצה מצוה וזכור רק לאחר שאפו הג' מצות "לא יפריש מאותן מצות שצריך להיות שלמות על הקערה דהיינו מצה עליונה ותחתונה שהעליונה צריכה להיות שלימה לברך עלי' המוציא והתחתונה צ"ל שלימה לעשות ממנה כריכות עם המרור במשי"ת סי' תעה אלא יפריש מאותה מצה שאין צ"ל שלימה דהיינו מצה האמצעית המזומנת לבצוע ממנה חתיכה לאפיקומן קודם אמירת ההגדה" עכלה"ק.

וצ"ב למה כתב דבעינן המצה התחתונה בשביל הכריכות ולמה לא כתב דבעינן ב' שלמות בשביל לחם משנה וכמו שפסק כדעת הרא"ש בריש סי' תעה, ועוד דהיכא מצינו שבשביל מצות כריכה בעינן מצה שלימה.



## חומץ יי"ג שנפל לתוך גריסין לדעת הש"ך

### הת' שלום דובער חזן

תות"ל - 770

ז"ל המחבר ביו"ד סק"ג סוף סק"ב: "בד"א שפוגם מתחילתו ועד סופו, אבל אם השביח ולבסוף פוגם או פוגם ולבסוף השביח, אסור", דאינו בגדר נותן-טעם-לפגם.

ובט"ז וש"ך עמדו ע"ז, אי מותר בשעת פגמו, לפני שמשביח, והתירו - אך לא מחד טעמא.

ויש להקדים את דברי הטור (רסק"ג):

...שפוגם תערובתו, כגון [חומץ] יי"נ שנפל לתוך גריסין . . אבל אם השביח ולבסוף פוגם, או פוגם ולבסוף השביח, כגון [חומץ] יי"נ שנפל לתוך גריסין צונן והשביח, והרתיחן ופגמו, אסור. עכ"ל. דחומץ משביח את הגריסין רק כשהם צוננים, ופוגמן כשהם רותחין.

ופי' בפרישה (ס"ג), דהך דוגמא קאי אהשביח ולבסוף פוגם גרידא<sup>1</sup>. אך בפוגם ולבסוף השביח, דנפל לרותחין וצינן, מותר<sup>2</sup>.

וכן הוא לדעת הפר"ח (סק"ח), דברותחין ולבסוף צינן מותר (ועי' בהע' 2 הטעם).

לא כן היא דעת הט"ז, כנ"ל, דהתיר, והביא ראי' מדברי הטור הנ"ל, "כגון [חומץ] יי"נ שנפל לתוך גריסין דמותר". וכתב ע"ז, ד"היינו שנפלו ברותחין ואוכלן כשהן רותחין" (בשעת פגמו), ועיי"ש שתמה ע"ד הפרישה.

והנה הש"ך (סק"ז) כתב, ד"קודם שהשביח מותר, אע"פ שאפשר שישביח אח"כ, כיון דהשתא פוגם הוא". ומביא מקרה מקביל, "מידי דהוה אחסרת מלח דלקמן ס"ק י"ב".

ושם (ס"ג במחבר), דבאם פוגם רק משום שיש מלח (ולא הי' פוגם מעצמו), מ"מ הר"ז נטל"פ, ומותר. וכ' הש"ך בסקי"ב, דה"ה איפכא, דאם הוא פוגם משום חסרון מלח, הר"ז מותר, "דהשתא מיהא פוגם".

ובהשקפה ראשונה, הו"ל להביא ראי' (אלימתא) מדברי הטור, כפי שאכן הביא הט"ז.

אלא נראה, דמפ' דברי הטור כפי' הפרישה, דנפל לרותחין וצינן מותר. ולאידך גיסא, אינו סובר כהפר"ח, על עצם הדין, ד"הוקלש טעם החומץ", ולכן מתיר רק בשעת פגמו. ומביא דוגמא מ"חסרת מלח" - "כיון דהשתא מיהא פוגם, כדאיתא בש"ס".

(1) ועיי"ש שמבאר הא דהביא הטור דוגמא בסוף דבריו על המקרה הא', ואכ"מ.

(2) ובמשב"ז ביאר זאת ע"פ דברי הפר"ח, הסובר דבכגון דא מותר, משום "דבעודן רותחין הוקלש טעם החומץ", עיי"ש.



## מקום אמירת "כן עשה הלל" [גליון]

### הרב מענדל איידעלמאן תושב השכונה

בגליון תשצה מבאר הרב אי"ה שי' סילבערבערג, בענין אמירת "כן עשה הלל" לפני אכילת כורך. אבל דבריו תמוהין לי.

כותב וז"ל "והנה רבינו הזקן בשו"ע שלו סי' תעה סעיף יח אינו כותב שיאמרו "כן עשה הלל" וכדעת ה'ביאור הלכה', אבל בהגדה שלנו כתוב "כורך" ואח"כ: "יקח מצה הג' וכו' ויאמר זה: כן עשה הלל כו' ואוכלו ביחד", ע"כ. וכן הוא מנהג שלנו" עכ"ל.

ולכאורה כוונת הרב הנ"ל ("רבינו הזקן אינו כותב שיאמרו כן עשה הלל") הוא למ"ש באמצע הסעיף "ואח"כ יכרוך כזית מצה וכזית מרור ויאכלן ביחד זכר למקדש כהלל".

אבל הרי בהמשך הסעיף כותב אדה"ז "נוהגין במדינות אלו לומר קודם אכילת כריכה זו כן עשה הלל בזמן שבהמ"ק קיים הי' כורך מצה ומרור כו'".

- א"כ הביאור הלכה הוא לא כדעת אדה"ז, ואין הפרש בין "שו"ע אדה"ז" ל"הגדה שלנו".



(א) מבאר שם, דזה שאומרים "כן עשה הלל" לפני אכילת הכורך, דלכאורה ה"ז הפסק בין הברכה לאכילה (קושיית הביאור הלכה), הוא מפני שאמירת "כן עשה הלל" נקרא "צרכי סעודה".

דהרי "רבן גמליאל כו' כל שלא אמר שלשה דברים אלו כו' לא יצא ידי חובתו" (פסחים קטז, א), וברשב"ם, דהחיוב הוא לפרש טעמן, ובתוס' שצ"ל באמירה פסח זה מצה זו מרור זה.

וממשיך לבאר: והנה ענין חיוב "כורך" איתא בהגמרא שלא איפסקא הילכתא לא כהלל ולא כרבנן. וע"כ מסדר ההגדה הביא הפסקא של "רבן גמליאל [כו' פסח כו' מצה כו' מרור כו']" קודם הברכות וקודם אכילת מצה ומרור, משום דלכו"ע עדיף טפי לומר מצה זו מרור זה קודם הברכות והאכילה, ולא הכניס "כן עשה הלל"

כיון שהוא תלוי בפלוגתא. משא"כ כשבא למעשה לעשות הכריכה כדעת הלל אז אומרים קודם האכילה "כן עשה הלל" ולא נקרא הפסק, כיון שיש חוב לבאר ענינים של פסח מצה ומרור, ומשו"ה צריך לבאר הכריכה של הלל כדי לבאר שמשום הכי עושין כריכה, משום שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו". ופשוט. עכ"ל הכותב.

והנה, גוף סברתו, שאמירת "כן עשה הלל" הוא מ"צרכי הסעודה", לכאורה נכונה היא (אף בלא סברתו שהוא מפני החיוב). וע"ד שמצינו בנוגע לה"יהי רצון" שאומרים בין הברכה לאכילת התפוח דר"ה (שכבר דנו בזה לאחרונה בקובץ זה).

[וכמו שברכת "על אכילת מרור" אינה הפסק (לדעת הלל) בין ברכת "על אכילת מצה" לאכילת הכריכה שממצה השלישית, (שהרי להלל, ברכה אחת ד"על אכילת מצה" היא על ב' החיובים, המצה דמה"ת, והמצה דמדרבנן), וש"לכן נזהרין בינתיים משיחה שלא מעין הסעודה". דכיון שאי אפשר באופן אחר, כמבואר בשו"ע אדה"ז (שם) שצריך להיות דוקא בסדר הזה, מצה מרור כורך, הנה אין לך "צרכי סעודה" יותר מכמו לברך על המרור. ולכן אין זה הפסק].

(ב) אבל, מ"ש הנ"ל "ולא הכניס 'כן עשה הלל' כיון שהוא תלוי בפלוגתא", וכן מ"ש שבעצם הנה הפיסקא דרבן גמליאל כו' מצה זו כו' מרור זה כו', הרי זה בשביל לצאת ידי חובת אכילת מצה ומרור, והי' צריך לומר זאת תיכף לפני האכילה, אלא שמפני טעם מסויים הנה מסדר ההגדה הקדימו לקודם הברכות והאכילה, וכן מ"ש אח"כ "כיון שיש חוב לבאר ענינם של פסח מצה ומרור" לכן אומרים "כן עשה הלל" לפני אכילת הכריכה, לא מסתבר כלל;

(1) אפילו לדבריו, הכי מפני שזהו פלוגתא, לכן 'משתלם' יותר לאומרו אח"כ באופן שיהי' הפסק בין הברכה לאכילה, הרי לכאורה עדיף טפי לאומרו באמצע ההגדה אף שזה תלוי בפלוגתא, מכמו לאומרו במקום שהוא הפסק.

(2) מדבריו נשמע שלפני מסדר ההגדה, היו ב' הפיסקאות, של "רבן גמליאל", ושל "כן עשה הלל", ומסדר ההגדה "בחר" להכניס "רבן גמליאל" ולא "כן עשה הלל" (מהטעם שכתב), בה בשעה שכל

הענין דאמירת "כן עשה הלל" הוא מזמן מאוחר יותר (ואינו אלא מנהג כדלקמן).

ועיקר: (3) אמירת "כן עשה הלל" שאומרים לפני אכילת הכריכה אינו "חיוב", ואינו חלק מאמירת ההגדה. אלא "מנהג". וכלשון אדה"ז (שם) "נוהגין במדינות אלו לומר קודם אכילת כריכה זו כן עשה הלל כו'". משא"כ הפיסקא דרבן גמליאל כו' פסח מצה ומרור, שהוא חלק מאמירת ההגדה.

וראה גם שו"ע אדה"ז סתע"ג סמ"ג "ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל הוא מתחילת עבדים היינו . . . ואח"כ פסח שהיו אוכלין כו' מצה זו כו' מרור זה כו' . . . עד בא"י גאל ישראל, ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים".

והפירוש ב"ושאר כל נוסח ההגדה" הוא למה שאומרים בתור "הגדה" כמו הא לחמא עניא וכיו"ב (ראה לקו"ש חי"ז ע' 78). וכמובן גם מהרמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ה, ובתחילת "נוסח ההגדה" "נוסח ההגדה שנהגו בה כל ישראל בזמן הגלות" (ונסמן בלקו"ש המובא לקמן). אבל לא הברכות, ומכש"כ "כן עשה הלל", שהוא נכלל בקיום עשיית המצוות דמצה ומרור.

ג) ביאור הדבר: ישנם ב' חילוקים בשני סוגי האמירות, פסח מצה ומרור, וכן עשה הלל (ולכאורה הם תלויים זב"ז):

חילוק א':

1) אמירת ההגדה - סיפור יציאת מצרים כדיבור. ועל חיוב זה הוא מה ש"רבן גמליאל ה' אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו" ולכן נעשה זה (אמירת מצה זו מרור זה) חלק מאמירת סיפור יציאת מצרים. ואם לא אמרו, הנה לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים כראוי.

2) איך ובאיזה אופן הוא חיוב האכילה. ובזה היא מחלוקת הלל וחבריו. ועל ענין זה היא האמירה "כן עשה הלל". ואמירה זו היא לבאר ההנהגה דכורך. אבל אם לא אמר "כן עשה הלל" אעפ"כ יצא ידי חובת אכילת כורך.

חילוק ב':

(1) ישנו עצם החיוב דאכילת פסח מצה ומרור, ועל חיוב זה הוא מה ש"רבן גמליאל הי' אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו כו' לא יצא ידי חובתו".

(2) איך ובאיזה אופן הוא חיוב האכילה, ובזה היא מחלוקת הלל וחכמים. ועל ענין זה היא האמירה "כן עשה הלל" וכו' כנ"ל.

א"כ מובן, שלפי ב' החילוקים, אי אפשר לומר שישנו "חיוב" לומר "כן עשה הלל" בהמשך להחיוב דאמירת פסח כו' מצה זו כו' מרור זה כו'. אלא כנ"ל שאמירת כן עשה הלל הוא מנהג.

(ד) הטעם שהוצרכנו לב' החילוקים:

בדברי רבן גמליאל "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו כו' פסח מצה ומרור" מצינו ב' פירושים ב"לא יצא ידי חובתו". אבל בהלכה (לדעת הרמב"ם ואדה"ז) ישנו רק אופן אחד.

בלקו"ש חל"ב ע' 48 (הגש"פ ע' תתקז) "במצוות דלילה זה ישנם שני חיובים כלליים דזכר ליצי"מ - המצוה שבדיבור, סיפור יצי"מ, והמצוות שבמעשה, פסח מצה ומרור". ושם בהע' 26 "ולמעיר מב' הפירושים בדברי ר"ג . . . לא יצא ידי חובתו: אם לא יצא מצות סיפור יציאת מצרים (ראה רמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ה. וכמפורש בקרית ספר להמבי"ט שם. מאירי פסחים שם. ועוד) או שלא יצא ידי חובת פסח מצה ומרור (ראה חדא"ג מהרש"א פסחים שם. צל"ח שם. של"ה קנו, סע"ב. וראה באבודרהם בפ"י להגש"פ שם וכל בו (סנ"א))."

ובלקו"ש חט"ז ע' 216 (הגש"פ ע' קמג) "אז סיפור יצי"מ איז פארבונדן און מען דארף דערמאנען (פסח) מצה ומרור". ושם בהע' 35 (5) "וכמאמר ר"ג "כל שלא אמר . . . לא יצא ידי חובתו כו' פסח מצה ומרור". וברמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ה. ומסיים: ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה. ומשמע דזה דלא יצא ידי חובתו היינו מצות סיפור ביצי"מ. וכ"ה בקרית ספר לרמב"ם שם". וראה גם לקו"ש ח"י ע' 79 הע' 20 ובשוה"ג (הגש"פ ע' פב).

ובמכתב י"א ניסן תשל"ז (הגש"פ ע' תרפ) "פסח מצה ומרור . . . און אלע דריי זיינען אן עיקר אין יצי"מ, און אויך אין סיפור יצי"מ .

. . ווי אונטערשטראכן אין דער (משנה) הגדה און סדר של פסח: כל שלא אמר . . . אז מען מוז רעדן און ערקלערן וועגן די דריי זאכן פסח מצה און מרור".

והנה, בשו"ע אדה"ז סתע"ג סמ"ג הנ"ל, שאמירת ר"ג כו' פסח מצה ומרור הוא מעיקר נוסח ההגדה, ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים. והרי זה כפסק הרמב"ם הנ"ל (כמצויין בשו"ע אדה"ז שם על הגליון). ומזה מובן שאדה"ז סובר שדעת הרמב"ם הוא שאמירת פסח מצה ומרור הוא חלק מסיפור יצי"מ.

מכל זה מובן, שאף שבפירוש ההגדה ישנם לב' האופנים, או שלא יצא ידי חובת סיפור יצי"מ, או שלא יצא ידי חובת אכילת מצה ומרור. (וראה גם אוצר מפרשי התלמוד לפסחים שם ובהערות). אבל להלכה (עכ"פ לדעת הרמב"ם ואדה"ז) הוא כהפירוש שלא יצא ידי חובת סיפור יצי"מ.

(ואולי, מפני זה, הנה באנציקלופדי' תלמודית בערך הגדה ס"ה לא הובא כלל הפירוש דלא יצא יד"ח מצה ומרור, אלא רק שלא יצא יד"ח סיפור יצי"מ).

ה) והנה, להפירוש שלא יצא יד"ח סיפור יצי"מ, הוא חילוק הא' הנ"ל, שאמירת פסח מצה ומרור הוא חלק מסיפור יציאת מצרים, משא"כ אמירת כן עשה הלל (נוסף ע"ז שהוא מנהג), שהוא על האכילה.

ולהפירוש שלא יצא יד"ח מצה ומרור, הוא חילוק הב' הנ"ל, שר"ג מדבר בנוגע לעצם החיוב, משא"כ "כן עשה הלל" הוא מנהג ולא חיוב.

והנה, מדברי הרב הנ"ל נשמע שמפרש את דברי רבן גמליאל "כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו" - ידי חובת אכילת מצה ומרור. (שלכן ביאר, שפיסקא זו (רבן גמליאל) הי' צריכים לומר תיכף לפני האכילה, אלא שמפני טעם הקדימוהו ללפני הברכות והאכילה, אבל כן עשה הלל נשאר לפני האכילה).

הנה, כיון שמדבר בהערתו לא בפירוש ההגדה אלא עפ"י הלכה לדעת אדה"ז, הנה כנ"ל, שלא יצא יד"ח, הוא לסיפור יצי"מ, ואז

ישנו לחילוק הא' הנ"ל. אבל אפי' אם ידחוק לומר שע"פ הלכה לא יצא יד"ח מצה ומרור, הנה ישנו לחילוק הב' הנ"ל. וכבר נת"ל שלב' האופנים הנה אין לבאר שצריכים לומר "כן עשה הלל" מפני שיש "חיוב" לבאר ענין אכילת כורך.



הובא לעיל מלקו"ש חל"ב ועוד, ב' פירושים בדברי רבן גמליאל "כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו", או שלא יצא יד"ח סיפור יצי"מ, או שלא יצא יד"ח אכילת פסח מצה ומרור.

הנה לכאורה דעת האבודרהם הוא דלא יצא יד"ח אכילת פסח מצה ומרור. דז"ל "פירוש אע"פ שיאכל פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו אם לא יאמר שלשה דברים אלו למה הם באים שמצאנו שהכתוב הקפיד באמירה ובהגדה". וכן משמע בלקו"ש הנ"ל הע' 26, שעל הפירוש שלא יצא יד"ח פסח מצה ומרור מציין גם להאבודרהם הנ"ל.

אבל ראה בהגדת רבינו על הפיסקא לא יצא ידי חובתו וז"ל "לא יצא ידי חובתו - כראוי, אבל יצא מן התורה (ר"ן פסחים שם. וכן משמע דעת הרי"ף רשב"א אבודרהם ועוד - שכתבו שבדיבור בעלמא יוצא מ"ע של סיפור יצי"מ. ראה לעיל פיסקא מצוה עלינו לספר) עכ"ל. - משמע דהאבודרהם ס"ל שהפירוש ברבן גמליאל הוא שלא יצא יד"ח סיפור יצי"מ.

לפ"ז נצטרך לפרש את האבודרהם כך "אע"פ שיאכל פסח מצה ומרור [שאז יצא יד"ח אכילת פסח מצה ומרור, מ"מ עדיין] לא יצא ידי חובתו [מצות סיפור יצי"מ] אם לא יאמר ג' דברים אלו למה הם באים שמצאנו שהכתוב הקפיד באמירה ובהגדה".

וכן משמע בהאברבנאל וז"ל "ואע"פ שיאכל הפסח והמצה והמרור לא יצא ידי חובתו אם לא ספר ענינים בפה והם פסח מצה ומרור, לפי שסיפור יציאת מצרים יכלול ענין הגלות שמורה עלי' המרור, וענין הגאולה יורה עלי' המצה, ומכת בכורות והצלת ישראל ממנה יורה עלי' הפסח".



# פשוטו של מקרא

## חושן משפט

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

שמות (כח, טו) ברש"י ד"ה 'חשן משפט': "שמכפר על קלקול הדין". כלומר, דיש לשאול למה נקרא בגד זה בשם "חשן משפט", והרי לכאורה אין קשר בין בגד למשפט. וע"ז אומר שאין הכי נמי שלבגד עצמו אין קשר למשפט, אבל אעפ"כ הוא עשוי לכפר על (קלקול דין) המשפט, דכשם שציץ אין לו קשר (ישיר) לעון הקדשים ואעפ"כ אמרה תורה שהציץ נושא עון הקדשים, עד"ז החשן מכפר על קלקול הדין, ולכן נקרא "חשן משפט".

אמנם אין רש"י מסתפק בפירוש זה. וי"ל בדא"פ, שהוא מפני שלא נאמר כאן "ועשית חשן מעשה חשב ונשא עון המשפט" כשם שנאמר בציץ, שמזה אכן משמע שאין זה כ"כ פשוטו של מקרא,

- ולהעיר שלהלן כח, ל גבי חשן המשפט אומר: "ונשא אהרן את משפט בני ישראל וגו'", שלכאורה זה לשון המראה גם על כפרה. וכן רש"י מביא שם ענין כפרה אבל אינו מתייחס ללשון "ונשא אהרן גו'". ובפשטות זהו מפני שלא כתוב "ונשא .. עון המשפט", וגם מפני שלפני זה כתוב "והיו על לב אהרן בבואו לפני ה'", שלפי זה מה שכתוב אחריו "ונשא אהרן גו'" מתפרש כפשוטו -

ולכן מפרש רש"י: "ד"א, משפט שמברר דבריו והבטחתו אמת". כלומר, שאם אין הכוונה (רק) על כפרת המשפט = הדין, הרי בהכרח שיש קשר בין הבגד עצמו לענין המשפט, וע"ז אומר שהקשר הוא במה שהבגד הזה מברר הדין.

וא"ת מה הקשר בין ברור הדין לתיבת "משפט", שבפשטות משפט הוא הרי חריצת הדין, ע"ז מבאר רש"י "שהמשפט משמש ג' לשונות: דברי טענות בעלי הדין וגמר הדין ועונש הדין כו'". שאעפ"י שבכללות הנה תיבת משפט הכוונה לגמר (דין) המשפט, אבל באמת ענין המשפט כולל כל המשך הדברים מאז שבעלי הדין מתחילים לטעון עד העונש.

אלא שיש לשאול, דבחושן המשפט הרי לא הי' אף אחד משלשה דברים אלה, לא טענות ולא גמר ולא עונש הדין, הנה ע"ז מבאר רש"י: "וזה משמש ל' בירור דברים שמפרש ומברר דבריו". כלומר, שהרי בודאי שבענין טענות בעלי הדין וגמר הדין יש בירור דברים, וא"כ בודאי שתיבת "משפט" כוללת (גם) בירור דברים, ולכן שפיר "זה" ("משפט" של החשן) משמש לבירור דברים שמפרש כו".

ומה שרש"י מוסיף "והבטחתו אמת", הנה לכאורה מרמז בזה לענין "אורים ותומים". שכיון שנכנס לפירוש ב'משפט" (של חשן המשפט) שזה "מברר דבריו" (ולא רק ענין של כפרה), דזהו ע"י האורים ותומים (כדלהלן פסוק ל, ושם ברש"י ד"ה 'את האורים ואת התומים כו': "וע"ש אותו הכתב [האורים ותומים] קרוי משפט כו"), הנה זה ש"אורים" הוא "על שם שמאיר את דבריו" - מתאים למה שאמר כאן (כח, טו) "שמברר דבריו", והא ד"תומים" שהוא ע"ש ש"מתמם את דבריו" - זה מתאים למה שאמר כאן "והבטחתו אמת".

ולהעיר גם מתד"ה 'בניהו כו' זה סנהדרין' (ברכות ד, א): "ופי' ר"ת דכרתי ופלתי היינו סנהדרין שכורתין דבריהן לאמתן כו". הרי שבענין הדין יש ענין האמת במיוחד, וע"ד שאמרו (ב"ב ח, ב): "המשכילים יזהירו כזהר הרקיע זה דיין שדן דין אמת לאמיתו". ולשיטת רש"י (בברכות שם) הנה ה'כרתי והפלתי' הם ה'אורים והתומים', שלפי"ז הנה "כורתין דבריהם לאמתן" שייך ל'אורים ותומים', ולכן מביא כאן תיבות "והבטחתו אמת".

אבל לכאורה ענין זה של "והבטחתו אמת" נאמר כאן רק בדרך אגב בגלל ה'אורים והתומים' - כנ"ל - ואינו שייך לענין ג' לשונות שהמשפט משמש (דברי טענות בעלי הדין וגמר הדין ועונש הדין), שהרי העיקר מה שרש"י הביא ג' לשונות אלה הוא לבאר איך שייך תיבת משפט ל'בירור דברים" (ולא לחריצת המשפט), ולכן הנה גם בסוף ד"ה ('חשן משפט' הנ"ל) רש"י מסיים: "וזה משמש ל' בירור דברים שמפרש ומברר דבריו" - ואינו מזכיר כלל ענין הבטחת אמת.

ולהעיר שלהלן בפסוק ל בד"ה 'את משפט בני ישראל' מביא רש"י גם ב' הפירושים (הענינים) של חשן המשפט: 1) "דבר שהם נשפטים ונוכחים על ידו אם לעשות דבר או לא לעשות", שזה מתאים לפירוש השני כאן "ל' בירור דברים שמפרש ומברר דבריו".

(2) ולפי "מדרש אגדה שהחשן מכפר על מעוותי הדין נקרא משפט על שם סליחת המשפט", שזה מתאים עם הפי' הראשון כאן "שמכפר על קלקול הדין".

אבל שם (בפסוק ל) הפך את הסדר, שבתחילה באר "דבר שהם נשפטים ונוכחים על ידו אם לעשות דבר או לא לעשות" ואח"כ הביא "ולפי המדרש אגדה שהחשן מכפר על מעוותי הדין נקרא משפט ע"ש סליחת המשפט".

וזה מובן כי שם (בפסוק ל) אינו בא לבאר את חשן המשפט (עצמו), שזה כבר באר לעיל (בפסוק טו), וכאן עסקינן הרי באורים ותומים, וכבר פירש רש"י בד"ה 'את האורים ואת התומים': "...שעל ידו הוא מאיר דבריו .. וע"ש אותו הכתב הוא קרוי משפט", שלכאורה היא אותה הכוונה שאמר בפסוק טו שהמשפט משמש ג' לשונות שתוכן ענינם הוא בירור דברים עד להוצאת המשפט, שזה מקבלים מה'אורים והתומים' שבחשן,

ועפ"ז מובן בפשטות, שבד"ה 'את משפט בני ישראל' (שלאחרי ד"ה 'את האורים ואת התומים') - כיון שהוא בא בהמשך למה שנתבאר לעיל, שמאיר את דבריו וכו', מתפרש "את משפט בני ישראל" שזה "דבר שהם נשפטים ונוכחים על ידו כו'", ולכן מקדים פירוש זה.

ואח"כ מביא ש"לפי מדרש אגדה שהחשן מכפר על מעוותי הדין נקרא משפט ע"ש סליחת המשפט".

ועדיין יש להעיר על כמה שינויי לשון: שבפסוק טו כשפירש "שמכפר על קלקול הדין" לא אמר שזה מדרש אגדה, ובפסוק ל אומר "ולפי מדרש אגדה שהחשן מכפר על מעוותי הדין נקרא משפט ע"ש סליחת המשפט", שלכאורה בפעם הראשונה הי' צריך להביא שזה מהמדרש ובפעם השני' הי' אפשר לקצר "ולפי הפי' שהחשן מכפר כו'",

וכן, שכאן (פסוק טו) הלשון הוא: "שמכפר על קלקול הדין", ושם (ל): "מכפר על מעוותי הדין".

וי"ל בדא"פ - על פי הנ"ל - דבפסוק טו שמפרש תיבות "חשן משפט", וכאן הרי לא נכתב בפירוש בפסוק ענין 'אורים ותומים'

שמראה על "שמאיר את דבריו כו'", הרי בפשטות הפי' הוא (כנ"ל) שאין לבגד שייכות עם בירור דברי המשפט, וא"כ הפי' הפשוט (יותר) הוא שמכפר על קלקול הדין (כמו שהציץ מכפר על עון הקדשים). ואם זה הפירוש הפשוט יותר, הרי לפי הכללים (של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו) אין רש"י מביא מקורות לפירושו (כשהוא ע"פ פשש"מ), ולכן אין רש"י כותב שזה מדרש אגדה (ולכן גם בא כפי' ראשון - כנ"ל).

משא"כ בפסוק ל, ש"משפט בני ישראל" בא לאחר תיבות "את האורים ואת התומים", הרי לפי זה יותר קרוב לפשוטו "דבר שנשפטים ונוכחים על ידו", שלכן גם מביאו רש"י כפי' הראשון, ולכן כשבא לבאר באופן אחר, מביא "ולפי מדרש אגדה כו'". שלענין פשוטו הוא ביאר כבר, והביאור השני הוא עפ"י המדרש.

- ואינו אומר (כבכל פעם) "ומדרש אגדה", כי פירוש זה של המדרש כבר הובא לעיל בפסוק טו, אלא ששם לא הזכיר שזה מדרש אגדה, ולכן אומר כאן "ולפי מדרש אגדה", היינו דלפי המדרש אגדה שהבאתי לעיל "...נקרא משפט ע"ש סליחת המשפט" -

אמנם באמת עדיין יש להבין הטעם שחזר רש"י על ב' הפירושים. וי"ל בדא"פ שזהו מאחר שכאן מופיע גם התיבות "(משפט) בני ישראל" (ואולי גם בגלל שכתוב בלי תיבת "חשן"), וזה צריך ביאור מיוחד.

וע"ז מבאר רש"י: "דבר שהם נשפטים ונוכחים על ידו אם לעשות דבר או לא לעשות".

וכאן לא נחית לג' הדברים שבתוכן "משפט" כדלעיל פסוק טו, וזה פשוט, מפני שכבר פירש ענין זה, וכאן - כנ"ל - בא רק לבאר ביחס ל(תיבות) "בני ישראל".

וי"ל שעפ"יז גם מובן שינוי לשון משם לכאן, ששם מסתפק (למסקנא) ב"וזה משמש לשון בירור דברים שמפרש ומברר דבריו", וכאן מאריך "...נשפטים ונוכחים על ידו אם לעשות דבר או לא לעשות", - כי שם מדבר על חשן המשפט עצמו וענינו הוא ש"מפרש ומברר דבריו", וכאן כשמדבר אודות (משפט) בני ישראל, מבאר "שהם נשפטים .. אם לעשות דבר או לא לעשות".

ועד"ז בפי' השני (הפי' של המדרש אגדה), שבפסוק טו אומר "שמכפר על קלקול הדין" ובפסוק ל - "מכפר על מעוותי הדין כו'", שלעיל מדבר על החשן עצמו, לכן אמר שמכפר על "קלקול הדין", משא"כ כאן (ל) מדבר ביחס לבני ישראל לכן נקט הלשון "מעוותי הדין". וכן בסוף אומר לשון "נקרא משפט על שם סליחת המשפט", שתיבת "סליחת" קאי על בני ישראל.



## לא תעשו עול במשפט

### הנ"ל

ויקרא (יט, טו) ברש"י ד"ה 'לא תעשו עול במשפט': "מלמד שהדיין המקלקל את הדין קרוי עול שנאוי ומשוקץ חרם ותועבה כו'".

וכל זה הוא (גם נכנס בכלל) פשוטו של מקרא, ולכאור' מפני שתיבת עול (במשפט) אינה מובנת כלל, שאין שייך לומר שיש במשפט פרט של עול, שהרי אם יש בו פרט אחד שאינו כהוגן, הרי זה נקרא כולו משפט מקולקל, ולכאור' הלשון המתאים הוא לא תטו משפט, וכפי שכבר נאמר (שמות כג, ו) לא תטה משפט אביוןך גור', וכן (דברים טו, יט) לא תטה משפט גור'.

ואם כתוב בסגנון כזה ("לא תעשה עול במשפט"), הרי זה בוודאי בא ללמד שאין כ"כ הדגש כאן על עצם הטיית הדין, שהרי כבר נאמר "לא תטה משפט אביוןך גור'" ו"לא תטה משפט גור'" וכנ"ל, וכן בסוף הפסוק כאן "בצדק תשפוט עמיתך", אלא ללמד על כללות ענין הטיית הדין שנקרא עול, ואם כבר ירדה תורה לענין זה ללמד איך זה נקרא, - והרי זה כדי לחזק את דייני ישראל - אם כן, בוודאי התכוונה התורה לכל המשמעויות = החומרות שיש בתיבה זו, ואם כתוב "כי תועבת ה' כל עושה עול", הרי מובן בפשטות שמי שעושה עול, הרי הוא מתועב, ואם מצאנו שכתוב "ולא תביא תועבה גור'" "והיית חרם גור'" "שקץ תשקצנו גור'" - הרי שכל זה נמצא בו.

ולכאור' לפי הנ"ל יובן גם למה העתיק רש"י כל התיבות "לא תעשו עול במשפט", ולא הסתפק בתיבת "עול" בלבד כדי לפרש "מלמד שהדין כו' קרוי עול שנאוי כו'", שהרי הכל בנוי על תיבת

עול, - ולפי הנ"ל הדיוק הוא שאין שייך רק פרט של עול במשפט, שהרי כל המשפט הוא מקולקל, ולכן העתיק את כל הקטע, ומזה - שבא ללמד כו'.

אלא שכמובן שזהו חוץ ממשוטו של מקרא המובן בפשטות,

- ולכאורה זהו תוכן ענין "מלמד כו'", שמלבד הענין הפשוט שבתיבות אלה, נכתב בתורה בסגנון כזה כדי ללמד כו'.



## שונות

### סידור רבינו ונוסח אריז"ל

הרב נחום גרינוואלד  
ניו דזערסי

#### נוסח אריז"ל

סידור רבינו הזקן מזוהה במיוחד עם נוסח אריז"ל, עד שמלבד סידורי האריז"ל שנכתבו על פי המקובלים, נקרא סידור של רבינו נוסח אריז"ל סתם. (וידוע שהיו פעם הרבה בתי כנסיות בארה"ב שנקראו סתם ביהכ"נ נוסח אריז"ל וכיו"ב, מפני שהתפללו בהם נוסח רבינו).

ובפשטות כי הרי זה בעצם נוסח החסידים שהנחילו הבעש"ט והמגיד, שנוסחתם הי' אימוץ של נוסח אריז"ל בלי הכונות. (וחסידים אחרים קוראים לנוסח זה נוסח ספרד, בגלל הדמיון בכמה דברים בולטים לנוסח ספרד, כמו אמירת הודו לפני ברוך שאמר, ועוד, אך דומני שנוסח אריז"ל חורג בכמה פרטים מנוסח ספרד המקורי (ראה הקדמת שעה"כ). ואכמ"ל).

וזאת היתה אם כן מטרת רבינו לתת לנו את נוסח זה מנופה ומלובן בלי הכוונות הנלווים אליו בסידורי אריז"ל.

## שתי גישות לשינויים

ברם ידוע (כמובא בבית רבי), שרבינו השתמש בששים סידורים בעת עיבוד הנוסח, ולפי נוסח אחר השתמש בל"ב נוסחאות, ולכאורה אם כוונת רבינו לסדר לנו נוסח אריז"ל, מה יש לחפש בנוסחאות אחרות - ידפיס את סידורי אריז"ל בלי כוונותיהם הקבליות ואז הרי לנו סידור אריז"ל מוכן ומזומן, אלא בהכרח שסבור ה' רבינו שנוסחי סידורי אריז"ל משובשים הם (וראה חמשה מאמרות לאדמו"ר רח"א ממונקאטש (מאמר נוסח התפילה אות ד) שטוען שכל הנוסחאות בסידורים אלו לא נכתבו בידי מחבריהם אלא הם הוספת המדפיס, וצ"ע אם כך סבר רבה"ז) ורבינו, בתיקון נוסחתו, לא ערך רק סידור עבור המון עם, אלא (כפשוט) גם חיקר תיקן וביסס ואיזן את נוסח אריז"ל (ומה שעשו רבי שבתי מפרעמסילא הסופר ורבי זלמן הענא והיעב"ץ, ורבי וואלף היידיניים לנוסח אשכנז, עשה רבינו עבור נוסח אריז"ל). ודבר זה נראה לכאורה פשוט, וכמדומני שבדרך זו הלך ה'שער הכולל' בכ"מ.

גישה אחרת מצויה בשעה"כ (עיין בהקדמתו, ובסוף פל"ו לגבי ברכת המפיל), שרבינו אכן שינה בהרבה דברים בכוונה תחילה, בגלל ההבדל בין המתפללים עפ"י כוונות לבין מי שאינו בדרגת המכוון. (ובדומה לכך כתב רבינו בתניא לגבי העלאת מחשבות זרות שאל יהי' שוטה להעלות מחשבות זרות, אם אינו צדיק למרות שהעלאת מח"ז היא מיסודי החסידות של הבעש"ט והמגיד). והדברים זקוקים עדיין למחקר יסודי. (ועצ"ע מי כינה לראשונה סידור רבינו כסידור אריז"ל? - האם חסידים כינו אותו כך מעצמם, כשם שכינו ל'ספר של בינונים' - תניא?).

להלן כמה ניסוחים שבתפילה שיש בהם משום שינוי מנוסח אריז"ל, שנתקלתי בהם.

## שינויים בתפילת 'יוצר'

א) בברכת קר"ש נוסח רבינו: "ומברכים ומשבחים ומפארים וכו'" הכל במ"ם, וזאת על פי פסקו בשולחנו בסי' נט ס"ג (מבוסס על האחרונים מג"א, מט"מ, מהרי"ו) "כי כל נוסח הברכה הוא לשון מקרא ולשון מקרא במ"ם ולא בנו"ן". ובסוגריים מוסיף: "(ויש נוהגין מטעם הידוע להם לומר בנו"ן)". ודעה זו מובאת בעטרת זקנים שיש לומר בנו"ן על פי קבלה, וכן ראיתי בסידורי ספרד, והנה

בסידור אריז"ל רבי שבתי הנוסח בנו"ן ולא במ"ם ומובא שם הכוונה המיוחדת שבנו"נים, ורבינו סטה מנוסחתו. ואולי בגלל שכוונה זו לא הובאה במשנת חסידים. ויל"ע בסידורי אריז"ל אחרים.

(ב) שם, נוסח רבינו: "ובנעימה קדושה" קדושה בחולם וקאי על בנעימה. ומובא נוסח זה באבודרהם שהובא בב"י, וכעת ראיתי שכבר העיר על כך רבינו הרא"ה בחידושי הרא"ה (ברכות לא, ב) "ויש נוסחאות שכתוב בהן 'בשפה ברורה ובנעימה קדושה, ואמרו שכן מוכח בפרקי היכלות". והנה בסידור רבי שבתי אין ניקוד על קטע 'את שם הא-ל', אך בשער הכוונות (ענין נוסח התפילה) כותב במפורש: "צריך להפסיק בין מלת ובנעימה למלת קדושה וגם צ"ל קדושה בשורק ... וכן הוא נוסח האשכנזים". אך כידוע שרבינו לא ראה את שעה"כ.

### נוסחת ה'כנף רננים' ב'ועל כן נקוה'

(ג) בעלינו לשבח מנסח רבינו "ועל כן נקוה" בוי"ו. וכבר ציין השעה"כ שבבאה"ט מביא בשם ה'יד אהרן': האריז"ל ה' אומר ועל כן נקוה בוי"ו, וכן הוא בספר 'כנף רננים' למהר"א אזולאי (לבעל 'חסד מאברהם'), ומביא משע"ת שמביא את הברכי יוסף להחיד"א נכד הר"א אזולאי שהכחיש שכך כתב ב'כנף רננים'. והשעה"כ מעיר שמלשון הברכ"י, "וספר זה [כנף רננים] ישנו ת"י ולא ראיתי זה שכתב הרב יד אהרן בשמו לומר ועל", רואים שדקדק [הברכ"י] לומר "ולא ראיתי", ולא ראינו אינו ראינו, כי מסתמא ראה ה'יד אהרן' בקובץ אחר כתבי הר"א אזולאי השייכים לחבורו 'כנף רננים'.

ומעניין ביותר שאכן לאחרונה הדפיסו לראשונה מכת"י את הספר 'כנף רננים' (מכון 'שערי זיו' תשנ"ב), ואכן בכנף השישי (ע' פ"א) כתוב שם ויאמר אח"כ ועל כן נקוה, הרי שאכן כתוב שם ועל, וצ"ע איזה כת"י ה'ידי החיד"א?

### "יעלזו חסידים בכבוד"

(ד) בקרי"ש שעהמ"ט, אחרי ק"ש קבע רבינו הפסוקים יעלזו חסידים בכבוד וגו'. והנה בסידורי אריז"ל (וכן הוא בשערי ציון) הרי במקום פסוקים אלו מופיע כל הפרק כולו, ואילו רבינו רק הכניס פסוקים אלו. ושמא כי רק על פסוקים אלו יש כוונות אך לא על

הפרק כולו. (ולהעיר שמובן מכך מדוע פסוקים אלו לא חוזרים ג' פעמים כי זה חלק מפרק שלם בסידורי אריז"ל).

אך כעת ראיתי שבפע"ח שע' קשעהמ"ט פ"ח כתוב "אח"כ כשתאמר שמע ישראל אמור פסוק יעלו חסידים בכבוד ירננו וגו'", הרי שנוקט רק אמירת פסוק. וכ"ה במשנ"ח.

### הגבהת הכוס על פי האריז"ל

ה) בהגש"פ בקטע והיא שעמדה כותב רבינו: "צריך להגביה הכוס ולכסות הפת כן כתב האריז"ל". והנה כ"ק אדמו"ר האריך לבאר גדרה ומקורה ודרכה של הגבהת הכוס כאן, שמובאת היא בשל"ה (מס' פסחים מצה עשירה) בשם הרוקח [וכן הוא ב'לקט יושר' לתלמיד של בעל התרה"ד, בשם הרוקח]. והרבי מבאר מדוע ציין רבינו ש'כן כתב האריז"ל' בניגוד לדרכו של אדה"ז, ומבאר שזה בגלל להסביר שטעמו הוא על פי הקבלה.

אך עצ"ע שהלא יסודו הוא הרוקח, ומדוע אפוא מציין רבינו שכן כתב האריז"ל (בבאה"ט בסי' תעג סקכ"ו מביא שכ"כ האריז"ל ובשו"ע מהד' מכון ירו' (אות כח) מעירים ע"כ, שלא מצאו הדבר בכתבי האריז"ל, אך הוא מבואר במשנ"ח [ובסידור אריז"ל ר"ש כותב: "כתב הרוקח שיקח כאן הכוס בידו..."] - ולא רוקח - המקור הראשון של מנהג זה? ולהעיר שכמעט בדיוק כך כתב הר"י עמדין בסידורו (שער שמים): "מגביהין את הכוס כ"כ האר"י, ומכסין הפת".

ואולי, להדגיש כי עושה דבר זה רק מפני שכ"כ האריז"ל, וזאת מכיון שמובא הדבר במשנ"ח דוקא, שאדה"ז סמך ידיו עליו הרבה (ראה מאמרו של ידידי הרב ב"א שיחי' בגליון העבר (תשצה)), וסבר שכל מה שמובא שם היינו שמקורו באריז"ל, אולם אם הדבר לא הי' מופיע בשום מקורות של אריז"ל לא הי' מתנהג כך אע"פ שמבואר ברוקח. ועצ"ע.

### אמירת "כגוונא" וסיימו: "ולומר ברכו את ה' המבורך"

מכיון שדנים כבר בסידור רבינו אעלה כאן עוד ענין. על מקורו הראשון של אמירת 'כגוונא', ראיתי כותבים שהמקור הראשון הוא בסידור אריז"ל רבי אשר. וטרם ראיתי סידור זה. והנה ח"א אמר לי מזמן בשם החוקר החסיד ר' שמואל שניאורסאהן מירושלים שהוספת הסיום מאמר הזהר של כגוונא "ולומר ברכו וכו'" שאומרים ביחיד, מצוי רק בסידור רביה"ז, ואין בידי כעת כל הסידורים לחפש אם נכון הדבר.

בכל אופן יש לי מקום עיון בקטע זה. בכלל נראה שיסוד אמירת קטע זה ביחיד במקום ברכו מבואר ברוקח שס"ב: "יחיד שאינו בבית הכנסת לברכו יאמר בברייתא זו בספרי כי שם ה' אקרא ... ואומר ברכו את ה' המבורך שעונין אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד...". עיי"ש שמביא מה לומר בכל מקרה ומקרה, והדבר מובא באריכות במטה משה ח"א סי' פו ומציין גם להגהת מיימוניות פ"ז מהל' תפלה עיי"ש. (ולא ראיתי כעת שהדבר מובא בשו"ע וצ"ע). וזהו בעצם קטע זה מהזהר שכולל ולומר ברכו את ה' המהוה ליחיד כאמירת ברכו. אך תמוה למה תיקנו דבר זה רק בליל שבת דוקא?

ואולי מכיון שבאמירת ברכו בליל שבת יש בזה גדר מסויים של קבלת שבת כמבואר בשו"ע סי' רס"א (ועיין שם בשו"ע"ר ס"ג ובסי' רס"ג). לכן הקפידו שיאמר ברכו. אך לכאורה לא ה' ברכו' מהוה הקבלה, אלא הוא רק כסימן שמתפללים מעריב ובמילא הרי"ז הוכחה שמקבלים שבת עליהם וצ"ע. ואולי זה קשור עם כך שבליל שבת אומרים ברכו אחרי התפילה להוציא את מי שלא הגיע לברכו, ועצ"ע.

### השמטות שורות ומשפטים

והנה 'כגוונא' הינו בעצם קטע מצוטט מן זוהר פר' תרומה, אך כאן יש דבר תמוה, שבעוד שה'כגוונא' הינו ציטוט מדויק מן הזהר, הרי כשאנו משווים קטע של 'ולומר' להזהר אנו רואים שקטע זה כפי שמופיע בסידור אינו אלא תימצות של דף שלם מהזהר שם תוך השמטת קטעים שלמים ושורות רבות, ומעולם התפלאתי לפשר תופעה זו?

אולם לפי המבואר בהערה הקודמת, שטעם אמירתו הוא במקום ברכו, י"ל שעיקר אמירה זו אינו מפני התוכן אלא מפני התחלתו שיש בו הקטע על "ולומר ברכו" ולכן לא איכפת לן נוסח המלא של הקטע ומספיק נוסח מקוצר, משא"כ ה'כגוונא' שיש ענין בעצם אמירתו. ופשוט.



### חמץ שבאוסטרליה, "חצי בדור התחתון שבתחתון"<sup>1</sup>

#### הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'אוצר מנהגי חב"ד', ניסן, עמ' עט ס"ו כותב הר"י מונדשיין: "בשטרות מכירת-החמץ של כ"ק אדמו"ר זי"ע נרשמו גם מקומות של חמץ בארץ-ישראל, ברוסיה ובאוסטרליא... מאחר והמכירה נעשתה לישראל בי"ג ניסן, אין בכך לכאורה כל שאלה אם אזלינן בתר מקום החמץ (ששם זמן האיסור מוקדם בהרבה), או בתר מקומו של בעל החמץ (ראה בס' נטעי גבריאל, א, עמ' קיג). וכנראה שהרבי סמך על הרבנים שיסדרו את המכירה לגוי בזמן הנכון".

וסברתו תמוהה, איבעית אימא סברא ואיבעית אימא 'קרא'.

הסברא: באם הרבי היה חושש לדעות שסוברים שהולכים בתר מקום החמץ, וכי מסתבר שהיה סומך על הרבנים בלי להעיר להם על זה?

'קרא': ב'אוצר' שם עמ' פ נאמר בפירוש שבשנת תנש"א ובעוד שנים מכר הרבי את החמץ לאחר תפילת ערבית "כשחזר מ'אוהל' מוהריי"צ בשעה מאוחרת", והרי באם ניקח בחשבון שהזמן בניו יארק מתאחר 14-16 שעות לגבי אוסטרליה יוצא שלאחרי תפילת ערבית בניו יארק הרי הוא כבר לאחר חצות היום באוסטרליה, הרבה אחרי סוף זמן ביעור חמץ שם!

- היה אפשר לומר שכל ענין מכירת החמץ שבאוסטרליה היה רק מצד חומרא בעלמא מצד שלא היה בטוח שישנו חמץ ברשות הרבי,

(1) כ"ה ב'התוועדויות תשנ"ב' ח"א עמ' 101. 'איי המלך - ספר יובל' עמ' קכב.

וגם שהיה סומך על הנהלת המוסדות דשם שימכרו את החמץ, ורק בשביל זה הקיל הרבי כפי הדעות שהולכים בתר מקומו של בעל החמץ, אבל כ"ז אינו מסתבר: 1. לא מצינו שהרבי מינה את ההנהלה כשלוהים שימכרו את חמצו שם, ושוב פעם נצטרך להגיד שסמך עליהם בלי להעיר להם ע"ז בפירוש שאינו מסתבר. 2. לכאורה אינו מתאים כ"כ לכל החומרות שנוהגים בפסח. 3. מסתבר שהרבי היה נזהר במילתא דעבידא לגלויי ויבואו החסידים ויתנהגו כמותו בלי להבחין בספק חמץ וודאי חמץ.

ולפי כל הנ"ל מסתבר לומר לכאורה שמהשטר מכירת חמץ של כ"ק אדמו"ר זי"ע אפשר ללמוד מעשה רב שלא חוששים לדעות שסוברות שהולכים בתר מקום החמץ, אלא העיקר מקומו של בעל החמץ.

ועדיין צריך בירור אצל המתעסקים בדבר האם היו בקשר לכל זה הוראות מפורשות מהרבי.



### לשונות אדה"ז בסידור שמקורם במשנת חסידים [גליון]

#### הנ"ל

ב'הערות וביאורים' גליון תשצה עמ' 120-122 הראיתי שלשון אדה"ז בדיני הלולב קרובים מאד וכנראה נעתקו מהמשנת חסידים בהשמטת עניני הקבלה ובשינויים קלים לכאורה.

שוב מצאתי בלקוטי שיחות חכ"ב עמ' 124 והערה 21 שם שמדייק ע"ד שינוי הלשון בין הנאמר בסידור אדה"ז לנאמר במשנת חסידים. ראה שם גם ביאור בדברי המשנת חסידים. [ולפלא שבספר 'מפתחות לספרי לקוטי שיחות' חכ"ב עמ' 625 צוין בקשר לדברי המשנת חסידים ללקוטי שיחות ח"י"ט עמ' 361 הערה 37, שם יש (רק) הפניה ללקו"ש חכ"ב, אבל אין במפתח הפניה לחכ"ב. ישנם גם השמטות, ראה לדוגמא לקו"ש חכ"ח עמ' 24 ואילך שהרבי מעיר בדברי רש"י זוין ב'ספרים וסופרים' וכלל לא מצאתי את הספר ב'מפתחות'. וודאי יתוקן כ"ז ועוד במהדורות הבאות].

