

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

☆

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



כ"ח טבת

ראש חודש שבט

וארא

גליון טז (תקכז)

יוצא לאור ע"י

מערכת "הערות וביאורים" ברוקלין נ.י.

ה"י תהא שנת נסים

מאתיים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר הצי"צ

שנת הארבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

בי"ה. יום ועשי"ק פי וארא, ערי"ח שבט, עשרה ימים לפני יום הגדול והקדוש העשירי בשבט יום בו ימלאו 40 שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א לאורך ימים ושנים טובות ושמחות, הי' תהא שנת נסים.

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

שיחות

- 5 מגילת אנטיוכוס.
6 נרות חנוכה בבית הכנסת .
7 חיבור עליונים ותחתונים (גליון)

לקוטי שיחות

- 11 שיטת הרמב"ם ואדה"ז במצוות לימוד התורה .
14 לעולם ישלש אדם כו' - שיטת ר"ת ודעת אדה"ז בזה .
16 לימוד כל התורה .
17 לימוד ספר הרמב"ם .
20 תעלא בעידניה סגיד ליה (גליון) .
22 לימוד התורה בדרך .

חסידות

- 26 "דער פרומער וארא"
29 שיחות כ"ק אדמו"ר מוהר"י נ"ע

נגלה

- 32 גביע מנורת ביהמ"ק.
34 שלחו שקליהם ע"י שומר חינם

מספר פאקסמיליא לשלוח הערות: 9289 - 439 (718)

תודת המערכת נתונה בזה למוסד "פאקס-א-שיחה" על
אשר העמידו לרשותינו את משרדם לצורך הוצאת הקובץ.

ש י ח ו ת

מגילת אנטיוכוס

הרב יששכר דוד קלויזנר
≈ נחלת הר חב"ד ≈

בשיחת שי"פ וישב - אי דחנוכה תשי"נ, מבאר החילוק שבין "מגילת אסתר" שנקראת ע"ש אסתר (ולא מגילת אחשורוש או המן) ל"מגילת אנטיוכוס" (ולא ע"ש מתתיהו כה"ג או יהודה המכבי וכיוצ"ב) - כי בפורים מדובר אודות הבירור שנפעל ע"י אסתר (קדושה), משא"כ חנוכה מגיע גם ב"חוף" ב"שוק" וכו' כמו שהם שנמצאים במקומם הם וכו' כהכנה וכח ל"אז אהפוך אל עמים שפה ברורה וגו'" ולכן נקראת "מגילת אנטיוכוס" ע"ש הרשע ולא כחלק מכתבי קודש - "וגם זה מעלים (ע"י העבודה דחנוכה) ע"י שמגילת אנטיוכוס (הענינים שמדובר שם) מובאת (בפוסקים) בתורה, עד שבכמה קהילות קוראים אותה בציבור בימי חנוכה".

ויש להעיר מסי "תולדות וחידושי רבי מנחם כ"ץ פרוסטוף" (בני ברק תשי"נ) ע"י צו, שבשנת תקע"ט נדפס "מגילת מתתיהו" מועתק ללה"ק וכו' ע"י רבי יששכר בער פרענק זצ"ל מפרעשבורג, ובהערה 31 שם כתב: "רבי בער זצ"ל מספר בהקדמתו שה' הקרה לפניו והגיע לידו ספר מגילת מתתיהו ישן, נדפס בוויניציאה ה' אלפים שי"ח, בלשון אשכנזי ישן ומגומגם שאינו מובן לבני הדור הזה בעבור גמגום הלשון ומלות ישנות שאינם מורגלות לעת כזאת, על כן החליט להעתיקו ללה"ק...

המחבר מציין שבכמה מקומות יש סתירה בין הסיפור של מחבר המגילה ובין הסיפור בסי "יוסיפון", אך לדעתו אין לסמוך על דברי "יוסיפון" שבידינו בלה"ק, כיון שבהרבה מקומות סותר דבריו שכתב לרומיים בלשונם, ובמיוחד בענין חנוכה שמביא את סיפור מלחמת החשמונאים, ולא הזכיר כלל את הנס בנרות שהוא עיקר חנוכה, כמבואר במסי שבת (כב, א), ולכן

ראה לנכון להעתיק את דברי המגילה כמות שהם, מבלי להתחשב בדברי "יוסיפון" עכ"ל.

ויתכן, דע"ד ש"מגילת אנטיוכוס" **שלא נזכר בתורה כחלק מכתבי הקודש**, מעלים אותה אח"כ בפוסקים ועד שבכמה קהילות קוראים אותה בציבור בימי חנוכה, - עד"ז י"ל שבשנת ת"ח "מעלים אותה", שיצא לאור בשם "מגילת מתתיהו".

והנה בענין לשה"ק שדן באורך בשיחה שם, באגרות קודש אדמו"ר מהורש"ב נייע ח"ב (שצוין בהערה 39) בעמ' תתי"ט שם כתב: "והנה העולם מדמים שבימים הקדמונים בימי חכמי התלמוד היו הכל מדברים בלה"ק, וטעות הוא, **רק בזמן בית ראשון היו מדברים בלה"ק** . . כי אז היו כל עם ה' קדושים, אבל בזמן בית שני המון עם לא היו מדברים בלה"ק וכמ"ש רבינו נייע בהלי' ת"ת פ"א בקו"א... ע"ש באורך.

ולפ"ז יתכן לבאר שאמנם נס פורים הי' לפני בית שני ואז היו מדברים בלה"ק, כי אז הי' הברור ע"י קדושה וכו', משא"כ הנס דחנוכה הי' בזמן בית שני ש"המון עם לא היו מדברים בלה"ק", כי אז לא הי' הברור ע"י לה"ק. כנ"ל באורך בשיחה.



נרות חנוכה בבית הכנסת

הת' ישראל פריעד
≈ תות"ל 770 ≈

בשיחת ש"פ וישב, א' דחנוכה ש.ז. (מוגה) ס"ח הערה 69 כתוב: ולהעיר, שכדי להוסיף בהתעוררות דנרות חנוכה - כדאי שתהי' מנורה דלוקה בביהכני"ס . . במשך כל המעלי"ע וכו' ע"כ.

ויש להעיר ממש"כ בספר נטעי גבריאל (חנוכה) פ"ז ס"ד הערה ד' (ע' מז) וז"ל: "עי' בד"מ ס"י תערי"ב סק"א שנהגו לעשות

נרות חנוכה של ביהכ"נ ארוכים כיון דאיכא מצוח להדליק נרות כל היום עכ"ל" [של חדי"מ - ומסיים המחבר:] "ופלא שהפוסקים לא הביאו מנהג זה" עכ"ל.

ולא באתי אלא להעיר.



חיבור עליונים ותחתונים

הת' אלישיב קפלון
≈ תות"ל 770 ≈

בגליון ש"פ ויחי ציטט התי' י.ג.פ. מלשון הערה 32 שבהדרן על הרמב"ם דשנה זו, ששם כתוב שפ"י הענין של "אמיתת המציאות דמצוי ראשון" הי"ז "כנ"ל הערה 23", שבהערה 23 מדובר על עניני אלקות **המושגים בשכל**, והאלקות שבהם הוא בלי"ג כו' עיי"ש.

ובזה מפרק מש"כ בגליון לפני"ז שהפירוש ב"אמתת המציאות דמצוי ראשון" היינו דוקא סובב כו', שהרי עפה"ל מוכח שמדובר על דרגת אלקות **המושגת בשכל**, שבה גופא, האלקות שבה הוא בלי"ג כנ"ל.

ואכן כפי שכתב הנ"ל נעלמו ממני תיבות אלו. וכמו"כ מש"כ שם, שלא פירשתי נכון, התיווך בכללותו - צודק הוא בזה. אעפ"כ, מובן שגם לפי הערת הנ"ל אין זה עיקר המדובר בהדרן. שהרי עיקר ההדרן בפנים מדבר על אלקות שלמעלה מגדרי השכל. ראה בסיום סעיף וא"ו: "וביחד עם זה, צריך להיות בעולם ולא רק גילוי דרגת האלקות שיש לה ערך ושייכות לגדרי העולם, עד שנתפסת בהבנה והשגה דשכל האדם, אלא גם) גילוי דרגת האלקות שלמעלה מגדרי העולם, "עליונים" עד להגילוי דמהותו ועצמותו ית"י, עכ"ל. היינו, שאף שגם דרגת האלקות שבערך לעולם, היא בלי גבולית ביחס להאדם (כנ"ל הערה 23) מ"מ משמע שאי"ז אמיתית הענין "ליונים" (וראה לקמן). וגם בהתיווך בהערה 32 כותב:

"אמתת המצאו" קאי (גם) על . . אמתת המציאות ד"מצוי ראשון". ע"כ. דמזה משמע שעיקר הענין דאמתת המצאו הוא דוקא בדרגא שלמעלה מגדרי השכל, כנ"ל, וצע"ק.

נמצא שהענין של "חיבור עליונים ותחתונים" (בלשון החרון) בכלל, קיים ברמות שונות זו מזו, ומן הקצה אל הקצה:

א) דרגת אלקות המושגת בשכל. **האלקות שבה** נקרא "עליונים" ביחס לנבראים ה"תחתונים". (ולחעיר בזה משעה"ה"א פ"א. יעו"ש).

ב) עניני אלקות שאינם מושגים בשכל, שכמובן ה"ה "עליונים".

ג) "עד להגילוי דמהותו ועצמותו ית", שזה כולל כל הדרגות בינתיים (אח"צ ולפ"צ) עד לעצמותו ית' ממש.

והחידוש כאן (בהערה 32) שגם דרגת אלקות המושגת בשכל נקראת "אמתת המצאו" מצד האלקות שבה (כפי שהוא מצ"ע) שאינו מושג בשכל. (משא"כ חיצוניותה כו' הרי מושגת לנבראים ואינה בגדר "עליונים" כדלקמן).

והנפק"מ בזה (שנקרא אמיתת המצאו) הוא, כי כל זמן שמדובר על דרגת אלקות שאינה אמיתת המצאו (כ"א בגדר הנבראים) אז אי אפשר לומר הענין של חיבור עליונים ותחתונים, באופן שהתחתונים נשארים תחתונים. וכמבואר בארוכה בלקו"ש חכ"א הוספות לפי יתרו בביאור השני בשעה"ה"א, עדי"ז (שח"ו לומר ש"איהו והבריאה חד", עיי"ש).

ומה שיכול להיות חיבור עליונים ותחתונים ה"ז אך ורק משום שמדובר כאן על דרגת אלקות שלמעלה מגדרי המציאות של הנברא ("אמיתת המצאו", כולל - ד"מצוי ראשון" כנ"ל).

והביאור בזה אפ"ל בדא"פ:

כיון שעיקר התהוות הנברא היא דוקא מאור הסובב (שלמעלה מהגבלה) לכן דוקא כאן יכול להיות חיבור ב' הקצוות: "עליונים" ו"תחתונים", כי באם מדובר על דרגת האור שהוא בערך להנברא הרי אי"ז בגדר "עליונים", וממילא לא נעשה כאן חיבור עליונים ותחתונים. דוקא כשמדובר על דרגא שאינה בערך להנברא, ולמעלה ממציאיותו כו', אזי ה"ז בגדר "עליונים". לאידך, דוקא מצד דרגא זו יש כאן ג"כ "תחתונים": כיון שעיקר התהוות היש היא דוקא מאור הסובב, משא"כ מצד האור שבערך למציאות הנברא, הרי כיון שמוגבל הוא - אין בכחו (בפי"ע) לחוות את היש (כיון שזחוי"ע של יש מאין כו' ואכ"מ).

ולכן מצד האור המוגבל יכול להיות רק באחד מבי האופנים: או שהיש הוא במציאותו (אף שיש לו ידיעה בדרגא זו), ואז אין כאן חיבור עליונים ותחתונים, כיון שהאור אינו בגדר עליונים כנ"ל, או שמתגלה בהיש - פנימיותו, דהיינו האור האלוקי (שבהגבלה) אבל גם אז לא נעשה חיבור עליונים ותחתונים, כ"א - שהנברא הוא אין ואפס לגבי כח הבורא וכמבואר בלקו"ש חכ"א הנ"ל.

נחזור לענינו, שדוקא מצד דרגא של בלי"ג נעשה חיבור עליונים ותחתונים כנ"ל. וצלה"ב דאף שנת"ל שעיקר התהוות היש הוא מאור הסובב, אבל לכאורה, כיון שמצד דרגא זו אין תפיסת מקום להנברא (שזה בלי גבול, וזה גבול) איך אפשרי חיבור ביניהם, באופן שהנברא נשאר במציאותו ("תחתונים")?

זוהו החידוש שבהדרן שהביטול הנעלה וכו' שמצד האור שלמעלה מגדרי הבריאה (בלי גבול) יכול לחדור גם במציאותו של העולם, ובנדו"ד בידיעתו של הנברא, ולא רק באמונתו.

והביאור (ע"פ המבואר בסעיף ז' וח'):

זה שלגבי האור הבלתי מוגבל מתבטלים גדרי הנברא, ה"ז רק בזמן שנשאר בישותו ובמציאותו הוא, שאז אין מתגלית בו האמת של מציאותו, ואזי מציאותו שהיא מוגבלת סותרת להאור הבלתי מוגבל [במלים אחרות: כיון שהוא תופס מקום בהרגשתו,

הי"ה מהוה סתירה לאור הבל"ג, שמצדו אין הנברא תופס מקום]. משא"כ בשעה שהנברא מתבטל לגמרי [ואינו תופס מקום] אזי נרגשת בו האמת במציאותו. [ובלשון ההדרן סוף סעיף ח': "תכלית הביטול שאינו מציאות לעצמו כלל, וביחד עם זה (ואדרבה - בגלל זה), שלימות המציאות, כיון שמציאותו אינה רק "אמתת המצאו"]. כיון שהתהוות מציאותו היא מדרגא זו גופא (האור הבלתי מוגבל) כנ"ל.

וכיון שהאמת נרגשת במציאותו ובגדריו, לכן אפשרית גם ידיעה בדרגא זו. וראה בהדרן שכיון שמציאות העולם הוא אלקות, לכן הי"ז חודר גם בגדרי העולם (ידיעה כו').

הסברה הנ"ל מיוסדת על דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א בשיחת בדרי"ח אלול תשמ"ט (שכמה פרטים משיחה זו באו בהדרן, כנזכר בתחלתו) ששם מבאר, שזה שהענין ד"כמים לים מכסים" חודר במציאות הנברא, הי"ז מצד שיש הגשמי קשור עם יש האמיתי, ולכאורה לזה הכוונה במשנית בהדרן באות ח' בסופו, וראה שיחת ליל וא"ו תשרי ש.ז.

ולהעיר מסה"מ מלוקט ח"ב עמ' קי (קונטרס ר"ה תשמ"ח): "דהגם שהיש מתהוה תמיד מהאין ובטל אליו, מ"מ הוא מציאות באמת, דמכיון שמאמיתת המצאו נמצאו כל הנמצאים, הרי מציאותם של כל הנמצאים היא אמיתית המצאו ית', וכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר האמצעי בביאורי הזהר דאמיתת מציאותו של היש הגשמי הוא היש האמיתי". וכן נתבאר להדיא ברד"ה אנכי הי"א תשמ"ט: "ויש לומר דזה שהמציאות דיש הנברא היא מציאות אמיתית, הוא מפני שהתהוותו היא, מהעצמות, יש האמיתי".

והנה כל המבואר לעיל הוא אפי' בדרגת אלקות המושגת בשכל ("אמיתית המצאו דמצוי ראשוני") שכיון שמצד עצמה (לא כפי שמושגת בשכל הנברא) הרי היא בלי גבול (כבהערה 32), הי"ה נקראת "אמיתת המצאו", ולכן נעשה על ידה חיבור עליונים ותחתונים.

ועאכו"כ בדרגת אלקות שאינה נתפסת בשכל (מלכתחילה) ועאכו"כ במהו"ע ית', ששם נעשה שלימות החיבור דעליונים

ותחתונים. ויש להאריך. (ב' הקצוות: "יש" "להאריך", כנ"ל וד"ל).

ואף שיש האמיתי קאי בעיקר על העצמות, אבל י"ל שבכללות הי"ז נכון גם בנוגע לדרגא של "בלי גבול" בכלל, לאו דוקא עצמות, כיון שהיא עיקר האלקות (עצם ביחס להארה, ממכ"ע), היינו שהתהוות שמהעצמות באה בפועל ע"י טובב כו'.



ל ק ו ט י ש י ח ו ת

שיטת הרמב"ם ואדה"ז במצוות לימוד התורה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
≈ ר"מ בישיבה ≈

בלקו"ש כ - כד טבת (סעי' ב') מביא לשון אדה"ז בהל' ת"ת ריש פ"ב: "מי שלא לימדו אביו תורה חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם זו מ"ע של ת"ת על כל אדם לעצמו ללמוד כל התורה שבכתב ושבע"פ כולה" ומציין מקורו ברמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ג), אלא שברמב"ם מוסיף בזה "וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד" ומקשה למה השמיט אדה"ז סיום זה? וממשיך דלכאורה נראה לבאר דלפי הסברה זו גדר החיוב דת"ת הוא לחיותו מביא לידי מעשה, כי יסוד ענין הלימוד הוא מפני שמביא לידי מעשה, ולפי"ז י"ל דלכן השמיט אדה"ז הוספה זו מפני שסב"ל שהחיוב הוא "ללמוד כל התורה שבכתב ושבכל פה כולה" שלימוד זה אינו רק לימוד המביא לידי מעשה, אלא כולל ידיעת כל התורה כולה, וגדר מצוה זו היא תובת ידיעת התורה לשם ידיעה לא לשם מעשה, משא"כ לשיטת הרמב"ם כל יסוד החיוב דלימוד הוא משום שמביא לידי מעשה, עיי"ש ההמשך.

ולכאורה לפי הו"א זו הי' מקום לבאר פלוגתת הרמב"ם ואדח"ז בענין אחר, דהנה בסי' אוהל משה (ח"א סי' ל"ט) כתב לבאר בשיטת הרמב"ם דמצוות חינוך הוא גדר על האב **מדאורייתא**, דדייק מלשונות הרמב"ם בענין זה דכל מקום שהרמב"ם מזכיר חיוב האב לחנך את הקטן לא הוסיף דזהו מדרבנן וכו', ובמקום שמבאר חיובו של הקטן מצ"ע מוסיף לומר שחיובו הוא מדרבנן.

בהל' ק"ש פ"ד ה"א כתב ומלמדין את הקטנים לקראותה בעונתה כדי לחנכן במצוות לא הזכיר דזהו מד"ס, וכן בהל' תפילין פ"ד ה"ג דאיירי אודות חיובו של האב לא הזכיר שהוא מד"ס, וכן הוא בהל' מזוזה פ"ה ה"י ומחנכין את הקטנים לעשות מזוזה, וכן בהל' שביתת עשור פ"ה ה"י קטן בן ט' כו' מחנכין אותו לשעות ג"כ לא הזכיר דזהו מד"ס, וכן בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"י כתב דמחנכין אותו במצות ומאכילין אותו כזית מצה, וכן בהל' מגילה פ"א ה"א כתב שמחנכין את הקטנים לקראותה לא הזכיר דזהו מד"ס, וכן בהל' חגיגה פ"ב ה"ג לענין עליה לרגל, ולאידך גיסא במקום שמזכיר חיובו של הקטן מצ"ע כותב דזהו מד"ס, כמ"ש בהל' ציצית פ"ג ה"ט וכן בהל' ברכות פ"ה ה"א ובהל' לולב פ"ז ה"יח, ובהל' סוכה פ"ו ה"א, ועוד בכ"מ.

ור"ל בסי' הני"ל דשיטת הרמב"ם היא דכיון שיש חיוב על האב מן התורה ללמדו תורה, וכל גדר ענין הלימוד הוא בשביל מעשה, במילא בחיובא דת"ת נכלל ג"כ חיובא דחינוך לחנכו במעשה בפועל, כיון שהם ענין אחד עיי"ש בארוכה, אבל אדח"ז כתב בהדיא בריש הל' ת"ת "וגם אביו אינו חייב לחנכו במצוות מן התורה" ולפי הני"ל הי' אפ"ל משום דסב"ל דלימוד התורה הו"ע בפני עצמו כני"ל, ובמילא אי אפשר לומר דחובת חינוך במעשה נכלל בחיוב דת"ת. (וראה הערות וביאורים גליון שפ"ט סעי' טז).

מיהו לפי מה דממשיך אח"כ בהשיחה להוכיח דאי אפשר לומר כן בשיטת הרמב"ם אין לומר כהני"ל, אלא דלכאורה למה אי אפשר לומר דמ"ש הרמב"ם ושליש בתלמוד דהיינו ש"יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר,

ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע האיך הוא עיקר המדות, והאיך יוציא האסור והמוותר וכו', הוא גי"כ בשביל מעשה דעיי"ז יוכל לדמות דבר לדבר לפסוק הלכות בפועל בדברים שאינם מפורשים במשנה כו', עי"ד שהוא ברוב ספרי שו"ת וכו'.

ובס' אמרי דוד ח"א סי' ד' הקשה דאי נימא דכל יסוד הלימוד הוא מפני שמביא לידי מעשה אי"כ מהו החבדל בין תי"ת דאיש לאשה, הרי גם בנוגע לאשה איתא בשו"ע יו"ד סי' רמ"ו סעי' ו' דאשה חייבת ללמוד הלכות הצריכות לה אע"ג דפטורה מת"ת עיי"ש (וכן הוא בחלי תי"ת לאדה"ז פי"א הי"ד), עיי"ש מ"ש ותירוצו דחוק.

ולפי מה שנתבאר בהשיחה (סעי' ד') ניחא, כיון דגם לשיטת הרמב"ם אין כוונתו דזהו כל גדר הלימוד, אלא להגדיל חשיבות הלימוד שחיוב זה הוא יותר חשוב וקודם לענין המעשה, דמעלה זו היא מצד עצם ידיעת התורה וכו' אי"ש. ועד"ז לפי מה שמבאר בשיטת אדה"ז ניחא, דעל איש יש חיוב ללמוד כל המצוות, והוא חיוב מצ"ע, ואין זה משום שמביא לידי מעשה, אלא דכמו שיש חיוב לקיים תרי"ג מצוות, כן יש חיוב נפרד ללמוד כל התרי"ג מצוות, משא"כ באשה החיוב הוא רק הקיום בפועל, אלא דבתור הכשר לזה צריכות ללמוד לדעת מה לעשות.

ולכאורה צריך ביאור דלפי מה שנתבאר כוונת הרמב"ם במ"ש "וכן אתה מוצא בכל מקום כו' דזהו ראי' בדרך כ"ש וק"ו, דכיון שמצינו בכל מקום שהתלמוד קודם וחשוב יותר ממעשה כו' אי"כ מי שחייב במעשה כ"ש שחייב בתלמוד, אי"כ ק"ו זה ח"י גם אדה"ז יכול להביא, דאף שמפרש הקרא דושמרתם לעשותם באופי"א מהרמב"ם כפי שנתבאר בסעי' ה', אבל ק"ו זה לכאורה הוא ענין בפ"ע ומתאים גם לשיטת אדה"ז.

ובמה שנתבאר בסעי' ה' שם דהרמב"ם לשיטתו ידיעת התורה הו"ע בפ"ע לכן פירש דשליש בתלמוד היינו לפולא של תורה, משא"כ אדה"ז דסב"ל דמצוות לימוד התורה תוא לימוד תרי"ג מצוות לכן פירש דזהו טעמי ההלכות כו' שהם מהוים הפצא אחת

של ידיעת תרי"ג מצוות כו', לכאורה הרי אדה"ז עצמו ביאר בקו"א ריש פ"א הלשיטתיה של הרמב"ם דכיון דסב"ל דאפשר לפסוק הלכות בלי טעמים, לכן פירש דושליש בתלמוד הוא להבין דבר מתוך דבר וכו', כיון דאיי"צ לתלמוד הטעמים כו' בכדי לידע המעשה, משא"כ אדה"ז דסב"ל כרש"י והרא"ש (ומובא בהשיחה בסעי' א'), דבעינן לטעמים דוקא כו', לכן סב"ל דבתחילה ילמוד הטעמים בקצרה דזהו שלישי בתלמוד, בכדי לדעת המעשה כו', ובהשיחה לכאורה נתבאר הלשיטתייהו באופן בפ"ע. וכ"ז כתבתי בחפזי כי אין הזמן גרמא, ועוד חזון למועד.



לעולם ישלש אדם כו' - שיטת ר"ת ודעת אדה"ז בזה

הרב מ.ש. שפירא

≈ תושב השכונה ≈

בלקו"ש כו' - כ"ד טבת ס"ה מבאר החילוק בין שיטת הרמב"ם לשיטת אדה"ז בגדר מצות ידיעת התורה, לדעת הרמב"ם ה"ז חיוב בפ"ע של ידיעת התורה, ואלו לאדה"ז יסודו הוא ידיעת תרי"ג מצות שבתורה. ושם להלן דלשיטת הרמב"ם חיוב דלשלש הוא ג' חלקי התורה ולשיטת אדה"ז אין הם ג' חלקים שונים אלא מקרא משנה תלמוד מהווים חפצא אחת של ידיעת תרי"ג מצות התורה שבשביל ידיעה זו צריכים לימוד המקרא שבו נאמרו תרי"ג מצות ולימוד משנה ותלמוד שהם פירוש התרי"ג מצות כו' עיי"ש.

ועפ"ז יש לעיין למה לא הביא אדה"ז שיטת ר"ת (המובא בתוס' קדושין ל"א ד"ה לא צריכה), ש"אנו סומכין אהא דאמרין בסנהדרין בבל בלולה במקרא במשנה ובגמרא דגמרת בבל בלול מכולם", והיינו דאנו פוטרין עצמנו החיוב דלעולם ישלש כו' בזה דאנו לומדים תלמוד בבלי שבו ישנו גם מקרא ומשנה, ולכאוי לפי השיחה שתוכן מצות ידיעת התורה לדעת אדה"ז שהוא גם הגדר דלעולם ישלש הוא לתלמוד ולידע פ"י התרי"ג מצות הרי מתאים להביא (עכ"פ כעוד שיטה) שיוצא י"ח בזה שלומדין תלמוד בבלי שבו ישנו פ"י התרי"ג מצות. ובפרט

שברמ"א יו"ד רמו ס"ד פסק כר"ת, שבהמשך לדיברי המחבר דחייב אדם לשלש זמן לימודו כו', ואפרט הגי' שלישים כי הרמ"א יו"א שבתלמוד בבלי שהוא בלול במקרא במשנה וגמרא אדם יוצא ידי חובתו בשביל הכל"י, [ובפרט שבהלי' ת"ת הרבה אדה"ז להביא הדיעות בכל דיני ת"ת ולכאורה יותר מבשאר חלקי השו"ע].

והנה בפשטות חשבתי לתרץ ע"פ דיוק הלשון בהשיחה גופא, דגדר המצות הוא הלימוד דפי' התרי"ג מצות, וענין זה אפשרי רק כאשר לומדים המצוה ואח"כ פירושה. ובמילא צריך ללמוד (תחלה) התרי"ג מצות (תושב"כ) בפ"ע, עם פירוש התרי"ג מצות (תושבע"פ), וכמו בנתינת התורה ד"כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתן . . . וצונו לעשות התורה ע"פ המצוה" (כדברי הרמב"ם בהקדמתו לספר היד הובא בהשיחה ס"ו, ועיי"ש שמשמע שמזה הוא מקור דברי אדה"ז ראה הערה 44).

והיינו שישנו הנתינה ד"תורה" - תורה שבכתב ו"פירושה" - המצוה, עד"ז הוא באופן לימוד דצריך להיות לימוד התרי"ג מצוה - תושב"כ עם פירושה - תושבע"פ.

אבל אף שי"ל שהביאור דכשלעצמו יש לו מקום, אבל הקושי למה לא הביא אדה"ז גם דעת ר"ת נראה דמעקרא ליתא.

דהרי בקו"א לרפ"א בסופו (תתכח, ב) הביא אדה"ז פרי"ת בתוס', ולפי דעת אדה"ז בקו"א שם: א) ס"ל לר"ת כהר"ן ע"ז שם דשליש לאו דוקא (מובא בהלי' ת"ת פ"ב ס"ב, ראה הערה 36) אלא אפי' במעט יוצאין י"ח. ב) "דרי"ת לא ס"ל כמ"ש הרמב"ם דגמ' דלעולם ישלש כו' מ"ירי בתחלת לימודו דזוקא משום דלשון הגמ' לעולם ישלש אדם שנותו כו' מי יודע כו' משמע כל שנותו לס"ד וע"כ ה"ה למסקנא ליומ"י".

ולפי"ז מובן בפשטות למה לא הביא אדה"ז שיטת ר"ת דהרי אדה"ז פסק ברפ"ב שם כהרמב"ם דגדול בתחלת לימודו חייב הוא לשלש, וזה אינו להר"ת.

ובעצם הענין המבואר לעיל בלימוד מקרא בפ"ע ופ"י התרי"ג מצות הרי אדרבא כפי שכתב אדה"ז בקו"א שם "בתחלת לימוד מודה ר"ת דצריך לקרות כל המקרא תחלה כו' וכ"כ בשלי"ה מ' שבועות לפ"ד ר"ת". [וז"ל השלי"ה שם לאחר שהביא דברי ר"ת שבתוסי' שם: "ע"כ צריך האדם ליהרר להיות שונה הלכה בתלמוד בכל יום ויום כל ימי חייו. ואף שיוצא לר"ת בתלמוד בבלי זהו לענין כל יום יום. מ"מ צריך האדם לראות שילמוד תורה נביאים וכתובים ומשנה ותלמוד וילמוד תורה שבכתב תורה נביאים וכתובים כסדר זה אחר זה. ואחר כך תורה שבע"פ שתא סדרי משנה בזה אחר זה וכל כך פעמים ילמוד אותם עד שיהיו שגורים לו בע"פ וההלכה בתלמוד בכל יום ויום כדי שיהיה יוצא שישליש כל יום בן"].



לימוד כל התורה

הת' זאב ראזענבערג
 ≈ תות"ל 770 ≈

בהליקוט דכ-כד טבת באות ו' כותב ויש להוכיח זה שלשיטת אדה"ז עיקר חובת ידיעת התורה היינו ידיעת תרי"ג המצות וכו'.

ויש להעיר מסה"מ תרס"ה ד"ה ביום השמיני עצרת תהי' לכם דף מב בסוגריים שם שזהו מצות ידיעת התורה בעצם שיש כמו"כ בלימוד הנגלה דתורה עצם ידיעת התורה לא מה ששייך לפועל לבד להבדיל בין כו'*



(*) גם לפי חשיחה ח"ו מצד עצם ידיעת התורה לא מצד מעשה, אלא דחמצוח חיא ידיעת תרי"ג מצוות.

לימוד ספר הרמב"ם

הרב ראובן וויטקעס
≈ לונדון אנגלי' ≈

בלקו"ש כ-כד טבת מבואר בארוכה מ"ש אדה"ז בחלי ת"ת פ"ב ס"יא, דמי שיש לו זמן לקבוע "שעה גדולה" ללימוד אחר (היינו שנוסף על לימוד הלכות הצריכות למעשה עם טעמיהן (מתלמוד ופוסקים) ולחזור עליהן לזכרון יש לו עוד זמן ללימוד אחר), אזי חייב ללמוד גם הלכות שאינן נוהגות בזמן הזה, ממשניות עם פירושיהן ומחיבור הרמב"ם. דלכאורה, לשיטת אדה"ז שאם אינו יודע טעמי ההלכות אינו מבין גוף ההלכות לאשורן על בוריין, הי' צ"ל עדיפות ללמוד הלכות בטעמיהן בדרך קצרה (אף שיחסר בכמות הלימוד), מללמוד הלכות פסוקות ממשניות ורמב"ם? ומבאר, שבלימוד זה ישנה המעלה של ידיעת תרי"ג מצות התורה (אף שאינה ידיעה בשלימותה), שזוהי עיקר חובת ידיעת התורה. ע"ש בארוכה. ובסוף השיחה מסיק שזהו גם זירוז על תקנת לימוד הרמב"ם, שיש בו לימוד כל התורה כולה, שע"פ הני"ל יוצא שמעלה זו היא לא רק לפי שיטת הרמב"ם (שיש להורות מהלכות פסוקות), אלא גם לשיטת אדה"ז שצריכים ללמוד הלכות בטעמיהן דוקא, מ"מ יש מקום ללימוד זה, וחל עליו הגדר דידיעת תרי"ג מצות.

ושמעתי מקשים דלפ"ז מדוע הזכיר אדה"ז לימוד הרמב"ם רק מסי' עבודה וסי' קרבנות, ולא כתב שילמוד כל ספר הרמב"ם, גם בזרעים וטהרות? ומלשון אדה"ז שם משמע, שסדר זרעים וטהרות מספיק לימוד משניות עם פירושיהן.

אבל באמת כד דייקת בלשון אדה"ז שם, הרי אפילו בנוגע ללימוד ספר עבודה וקרבנות מחיבור הרמב"ם לא חמור חיובו כ"כ כלימוד משניות סדר קדשים. וזו לשון אדה"ז שם:

"אבל אם יוכל לקבוע לו שעה גדולה כו' אזי חייב להוסיף מעט מעט ללמוד. אף מצות שאינן נוהגות כמו קדשים כו' ואף שאין שעה זו מספקת ללמוד הלכות אלו מהתלמוד כו' עכ"פ

ללמוד אותו מתוך המשניות עם פירושיהן כו'. ויש לו לעסוק תחלה בסדר קדשים כמו שאמרו חכמים כל העוסק בתורת עולה באילו הקריב עולה, וע"כ נכון הדבר אם אפשר לו ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות וכל העבודות שבמקדש והלכות המקדש וכל כליו כמבואר באר היטב בחיבור הרמב"ם ז"ל בסי' עבודה וסי' קרבנות".

הרי בה בשעה שאדה"ז התחיל "אזי חייב להוסיף כו'", הרי בנוגע ללימוד "הלכות כל הקרבנות כו'" מחיבור הרמב"ם כתב רק "ע"כ נכון הדבר" (ולא נקט לשון "חיוב").

והאמת יורה דרכו, שכוונת אדה"ז בזה היא, שעצם החיוב הוא רק ללמוד הלכות אלו "מתוך המשניות עם פירושיהן", אלא מחמת מעלת לימוד עניני קדשים, שעליו אמרו רז"ל "כל העוסק בתורת עולה כו'", נתוסף שני ענינים (שאינם בגדר חיוב, רק שנכון ויש לו להתנהג כן): (א) "יש לו לעסוק תחלה בסדר קדשים", (ב) לא להסתפק בלימוד ממשניות, ששם חסרות ריבוי הלכות (היינו כל אותן ההלכות שנתחדשו בגמרא, ופוסקים כו'), אלא "נכון הדבר אם אפשר לו ללמוד הלכות כל הקרבנות בשלימות וכל העבודות שבמקדש והלכות המקדש וכל כליו כמבואר באר היטב בחיבור הרמב"ם ז"ל בסי' עבודה וסי' קרבנות" (כי רק בספר הרמב"ם נכללו כל ההלכות, גם אלו שנתחדשו לאחרי חתימת התלמוד, כמבואר בהקדמת הרמב"ם לסי' היד).

וא"כ עיקר החיוב שבסעיף זה הוא רק לימוד המשניות עם פירושיהן, ולא לימוד הרמב"ם. ואין כוונת השיחה להביא ראיי מסעיף זה שיש חיוב ללמוד ספר הרמב"ם, אלא רק להוכיח שיש מקום ללימוד הרמב"ם גם לפי שיטת אדה"ז, כיון ששו"ס מחייב את האדם ללמוד הלכות מתוך המשניות וכן מחיבור הרמב"ם ז"ל אף שבלומד זה אינו מבין ההלכות לאשורן על בוריין כיון שאינו יודע הטעמים.

ומה מאד מדוייק לפ"ז לשון ה"פתח דברי" ל"מורה שיעורי", וז"ל: "ומהטעמים בזה (ויש לקשר זה עם) הפס"ד ע"ד חיוב הלימוד דכל ההלכות שבתורה - גם שאינן נוהגות בזמנה"ז (חלי

ת"ת לאדה"ז רפ"ב ואילך, שם סי"א), עכ"ל. שנראה ברור מדיוק לשון זה, שאין הכוונה שאפשר לחייב לימוד ספר הרמב"ם מפאת פס"ד זה, אלא רק שע"פ פס"ד זה יש "טעם", ויש לקשר" זה עם לימוד הרמב"ם. והיינו כנ"ל.

והנה ע"פ משנת"ל בכוונת אדה"ז אולי יש להוסיף עוד נקודה בנוגע ללימוד ספר הרמב"ם. ובחקדם, שע"פ הנ"ל שעיקר כוונת אדה"ז בסעיף זה הוא לחייב את האדם בלימוד משניות, לכאורה אינו מובן, דאם ילמוד האדם רק משניות הרי נמצא שאין לו ידיעה של כל הלכות של התרי"ג מצות (כי חסרה לו הידיעה בכל אותן ההלכות שלא נמצאו במשניות), וא"כ לא רק שחסר לו שלימות הידיעה ("לאשורה על בורי"), אלא חסר לו בכמות הידיעה, ובמה נחשב לימוד זה קיום חובת ידיעת פירוש תרי"ג מצות (שזהו עיקר היסוד לחייב את האדם בלימוד זה, כמשנית בהשיחה)? ויש לומר, דכיון שסו"ס משניות הוא עיקר היסוד של תושבע"פ, וכל הנאמר בתלמוד ופוסקים הוא רק לבאר עומק כוונת המשנה, לכן חל גם על לימוד כל משניות כולה גדר של ידיעת הלכות תרי"ג מצות. כלומר: כשם שאפשר לחול על לימוד משניות גדר ידיעת תרי"ג מצות אף שחסרה באיכות הידיעה (לאשורה על בורי), כיון שעכ"פ יש לו היסודות, כך לא איכפת לו שחסר בכמות ההלכות, כיון שעכ"פ יש כאן בלימוד משניות היסוד של כל ההלכות כולן (שבתלמוד ופוסקים).

וזוהי נקודה חשובה גם בנוגע ללימוד הרמב"ם, שכבר עמדו על כך (וראה בשיחות קיץ תשד"מ), שאע"פ שהרמב"ם הכניס בספרו כל ההלכות של כל התורה כולה, הרי בימינו שנתוספו ריבוי הלכות שנתחדשו אחרי זמן הרמב"ם, שוב אין בלימוד ספר הרמב"ם גדר של ידיעת כל התורה כולה, היינו כל ההלכות של כל התרי"ג מצות. ואע"פ שעדיין לא נתחבר ספר כזה שיכיל כל ההלכות, מ"מ סו"ס אין בלימוד הרמב"ם מעלה זו.

אבל ע"פ משנת"ל מובן שאינו כן, דכשם שחל על לימוד משניות לחוד גדר של ידיעת כל התורה כולה (עכ"פ בדיעבד, למי שאין לו פנאי), כיון שמשניות הוא היסוד של כל ההלכות שבתלמוד ופוסקים, הרי עאכ"כ שכן הוא בלימוד ספר הרמב"ם, שעכ"פ הוא היסוד לכל ההלכות כולן (וכולל עוד יותר ממשניות),

וכיון שבימינו אין עוד ספר שיכיל כל החלכות של כל תרי"ג מצות מסודרות בספר א' כמו הרמב"ם, הרי מובן, שמי שאין לו פנאי ללמוד הלכות כל התורה כולה מתלמוד ופסוקים (כרוב בני"א), מקיים חובה זו בלימוד הרמב"ם. ומה שאדה"ז כתב רק ע"ד לימוד משניות, ולא כתב שיש ללמוד הכל מספר הרמב"ם, י"ל בפשטות, כי המדובר במי שאין לו פנאי כ"כ, ויותר סיכויים שילמוד החלכות של כל התרי"ג מצות (שזהו יסוד חיוב זה כנ"ל), ממשניות מלימוד הרמב"ם (שמכיל הרבה יותר הלכות ממשניות). וק"ל.



תעלא בעידניה סגיד ליה

הת' מיכאל אפרים דאנאוו
≈ תלמיד בישיבה ≈

בקובץ שעבר (פי ויחי) הקשה ר' א.י.ב. שיי גערליצקי עמי"ש בליקוטי שיחות פ' ויחי ש.ז. סעיף ג', וזה לה"ק בשיחה שם: "והנה בגו"א פ"י "תעלא בעידניה סגיד ליה" - פירוש בעתו שהשעה עומדת לו סגיד ליה כמו אין לך אדם שאין לו שעה. . . להשתחוות לבנו".

ומדבריו משמע שהשתחוואת יעקב ליוסף אינה שייכת (כ"כ) לבקשתו של יעקב, אלא בעיקר למעמדו של יוסף באותה שעה, "שהשעה עומדת לו" (וכדי שלא יהי גנאי ליוסף כו', השתחוה לו רק כשהבטיח אותו על קבורתו).

וצ"ע כיון שמשתחוויים למי שהשעה עומדת לו, מני"ל עוד טעם על זה ש"ויתחזק ישראל וישב על המטה" ("מכאן שחולקין כבוד למלכות"). עכ"ה"ק בשיחה עיי"ש.

וע"ז חקשה הנ"ל: ולכאורה לפי הגו"א דאין ההשתחוואה קשור (כ"כ) מצד בקשתו של יעקב, אי"כ למה נימא דזהו עוד טעם על שויתחזק ישראל כו', דאפ"ל דחיינו חך דאף שיעקב הוא אביו של יוסף, מ"מ כיון שהוא הי' אז המלך, וחולקין כבוד

למלכות לכן השתחוה לו, וזה גופא הו"ע דתעלא בעידנא כו' דאף שיוסף הוא בנו מ"מ כיון דעכשיו הוא מלך לכן סגיד ליה, וכפי דנקט בריש השיחה דשני פירוש רש"י תוכנס חד, והקושיא לכאורה היי צ"ל דלמה רק מוכח מויתחזק דחולקין כבוד וכו' ולא מושתחו ישראל וכו'.

והנה על קושייתו הא' דנימא דהטעם שויתחזק ישראל וישב הוא מפני אותו טעם של ושתחו ישראל (מפני ד"תעלא בעידניה כו"י), אפשר לומר דלכאורה מוכרח לומר שהוא טעם אחר, משום דאי נימא שהטעם (ש"ויתחזק ישראל וישב") הוא מפני (אותו טעם ש"ושתחו ישראלי") ד"תעלא בעידניה סגיד ליה", אי"כ יעקב היי צריך להשתחוות ליוסף גם בפעם השני כי זהו הפי"ב"תעלא בעידניה כו"י לפי הגו"א (המובא בשיחה שם) ד"בעת שהשעה עומדת לו סגיד ליה כמו אין לך אדם כו"י דהיינו דכשנמצא לפני מי שהשעה עומדת לו ישתחוה מיד (כמו שהאריך הגו"א (עיי"ש בשיחה) מדוע לא השתחוה יעקב ליוסף מיד שבא יוסף אליו, עיי"ש) וא"כ מדוע לא השתחוה יעקב (בפעם השני) ורק ישב על המטה? אלא מזה מוכרח לומר דאח"כ (בפעם השני) כש"ויתחזק ישראל וישב" היי מטעם אחר (ולא משום ד"תעלה בעידניה סגיד ליה" דא"כ היי משתחוה, כנ"ל). ופשוט.

ועוד על קושייתו הב' דהקשה דהקושיא לכאוי היי צ"ל דלמה רק מוכח מ"ויתחזק" דחולקין כבוד וכו' ולא מ"ושתחו ישראל וכו"י הנה לכאוי אפשר לומר דדוקא מ"ויתחזק" מוכח דחולקין כבוד ולא מ"ושתחו" דהנה הטעם על ההשתחוואה היתה (לפי הגו"א) משום "תעלא בעידני סגיד ליה" וגם היתה (ההשתחוואה) בתור הודי על הבטחתו, כמ"ש בפירוש בהערה 22 שם: "אבל י"ל שגם כוונת הגו"א שהשתחוואה זו היא הודאה על הבטחתו (וכן משמע מדבריו לקמן בפסוק זה...)) דכיון שהשעה עומדת לו, יש להודות לו עיי השתחוואה (סגיד ליה). עכלה"ק. דנמצא לפי"ז דההשתחוואה היתה גם משום הודאה על הבטחתו (של יוסף), וא"כ אין להוכיח מזה דחולקין כבוד למלכות, כי דוקא שם חלק לו כבוד והשתחוה מפני הבטחתו, ולא היי סתם כך משום נתינת כבוד גרידא, ולכן דוקא מפעם השני "ויתחזק ישראל וישב" ששם היי נתינת כבוד גרידא

(שלכן לא השתחווה אלא רק ישב סתם) מוכח שפיר "מכאן
דחולקין כבוד מלכות" ולא מפעם הראשונה "וישתחו" כנ"ל.



לימוד התורה בדרך

הח' עקיבא וגנר
~ תות"ל 770 ~

בלקו"ש לש"פ ויגש ש.ז. מבאר דבגדר חיוב לימוד תורה בדרך
אפי"ל בשני אופנים די"ל דחיוב זה הוא חלק מחיוב הכללי של
לימוד התורה, דחיוב לעסוק בתורה בכל עת ואפילו כשהולך
בדרך, או שהוא חיוב מיוחד החל על החולך בדרך והוא חלק
מדיני הליכה בדרך, ומבואר שם נפק"מ בפועל במחלך בדרך
בעניני פרנסתו ועסוק וטרוד בה, דמצד דיני ת"ת "חותר לו
מה"ת לעסוק בעסקיו", משא"כ מצד דיני הליכה בדרך,
עכתודה"ק.

ולכאורה ילה"ב: 1) אם יש דין מיוחד זה שאינו נכלל כלל
במצות ת"ת, למה לא הוזכר - כדין מיוחד לעצמו לגמרי -
בפוסקים?

2) גם ילה"ב אם החיוב מצד דיני הליכה בדרך הוא מפני
שהתורה מגינא ומצלא, אי"כ לכי כשהוא עסוק בעניני פרנסה,
שאין עליו מצות ת"ת, מהו ההגנה (דהנה להלן בס"ו מבאר שני
אופנים במהות ההגנה והשמירה דת"ת, דאפי"ל דהוא מצד השינוי
שהלימוד פועל באדם, או מצד גודל זכות המצוה, ובשלמא
לאופן שהוא מצד השינוי בהאדם שייך זה בכל אופן שלומד,
אבל אם הוא מצד זכות המצוה הרי במעמד ומצב שהוא טרוד
באופן שע"פ תורה באמת אי"א לו ללמוד, לכאורה חסר בזכות
המצוה כי במצב כזה הרי אין עליו מצוה [ועי"ד שקו"ט דהגמ'
בסוטה נשי במאי זכיין כו' דצ"ל דיש אופן שיש עליהם
מצוה]?)

3) גם ילח"ב דלכאורה לפיזי הול"ל חידוש יותר גדול ויותר עיקרי, דמצד דיני ת"ת הרי"ז דין ומצוה מה"ת, ואילו אם זהו דין מצד דיני הלכה בדרך, לכאורה אי"ז מהמצוות דמה"ת, ולמה לא נזכר גם זה?

4) גם ילח"ב דהנה באופן השני הנ"ל כותב וזלח"ק "ואולי מקום להוסיף, שהיות שאסור להעמיד עצמו במקום סכנה (וכל הדרכים בחזקת סכנה), ע"כ חייב אדם לסדר הליכתו בדרך באופן שיח"י מוגן ככל האפשרי, ולכן חייב לעסוק בתורה בדרך, כי התורה מגינא ומצלא", ולכאורה ילח"ב מה דכאן כותב זה בלשון "ואולי מקום להוסיף" בטעם הדין אם הוא דין בפני"ע, ואילו בכל ההמשך של השיחה מבאר בפשטות גדר הדין באופן הזה?

5) גם ילח"ב דאיך אפ"ל דיש דין מצד דיני הלכה בדרך, ואינה מצד דיני ת"ת, והוא להגנה, הרי מבואר ברמב"ם ח"י עכו"ם פ"יא ה"יב "ואבל הבריא שקרא פסוקים ומזמור מתהלים בכדי להנצל מצרה כו' הרי"ז מותר" ולכאורה עפ"הנ"ל אין זה רק מותר כ"א הוא גם מצוה מיוחד?

והנה בהמשך ס"ב מבאר דבג' אופנים אלו פליגי אדה"ז והמג"א, ומביא דהשל"ה הביא למקור דין זה קרא ד"בהתהלכך תנחה אותך" ואדה"ז מביא "שני ובלכתך בדרך" (שלא הובא במג"א), מוכח יותר כו' דלשיטתו חוב ת"ת בדרך הוא (רק) מצד החיוב הכללי דלימוד התורה". ובהערה 22 כותב וזלח"ק "אלא שמזה שאדה"ז הקיפו בסוגריים משמע שמספקא לו בזה, אם הוא רק מדיני ת"ת, או שהוא גם הלכה בהליכה בדרך כו' והוא כעין תפילה והגנה כו' כנ"ל, עכלה"ק.

ולכאורה ילח"ב, מכיון דפשיטא (לשיטת אדה"ז) דדין זה הוא מדיני ת"ת (ובלכתך בדרך). והספק הוא רק אם הוא גם מדין הלכה בדרך, אי"כ מה מקום יש להקיף בסוגריים המלים "שני ובלכתך בדרך"? ובשלמא אם היי כותב (גם) שנא' ובהתהלכך תנחה אותך, היי מתאים להקיפו במוסגרים, דהרי זהו מה דמספקא ליי, אבל לכי פשיטא ליי דהוא עכ"פ מדין ת"ת, ולמה הקיף זה? ועפ"ז צ"ע בהפנים גופא, דמהו ההוכחה ממה שאדה"ז

ציין לקרא דובלכתך בדרך, דלשיטתו הדין הוא רק מצד החיוב הכללי דלימוד התורה, ולמה אפ"ל דהוא מפני שהוא גם מטעם זה? [ובפרט דלכי מתאים יותר לחזכיר המקור דמה"ת, מלחזכיר מקור לדין דאינה מה"ת, וכנ"ל].

ואולי אפ"ל בזה דגם לאופן השני בסי"ב דהוא מצד דיני הליכה בדרך, מ"מ גדר המצוה הוא מצות ת"ת, ובהקדם: דחנה במה דמי שהוא עסוק וטרוד אינו מחוייב בת"ת היי אפשר לפרש בשני אופנים: (1) היי אפ"ל דזהו פטור ע"ד אונס רחמנא פטריי וכיו"ב, (2) דאין החיוב באופן כזה, וע"ד לשון אדה"ז "חייב לעסוק בתורה בכל עת שאפשר לוי" שגדר החיוב מלכתחילה הוא בכל עת שאפשר לו משא"כ כשהוא עסוק וטרוד (וכידוע דישנם תרי ענינים בחיוב ת"ת, דישנו חיוב ללמוד בכל יום, וזה אפשר לצאת בדיעבד בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, ובנוסף לזה יש חיוב תמידי ללמוד בכל עת שאפשר לו, וחיוב זה לא חל מלכתחילה היכא דלא אפשר לו).

ולכאורה כן משמע ג"כ מלשון אדה"ז שם "הותר לו מה"ת לעסוק בעסקיו שהם צרכי פרנסתו ומו"מ", דמשמע דאין זה פטור צדדי וע"ד אונס (ולחעיר מהשקוי"ט באונס אי הותרה או הודחה), כ"א שענין זה מותר מלכתחילה.

ויש לבאר זה באותיות אחרות, דגדר חיוב ת"ת הזה הוא חיוב המתייחס לגמרי להאדם הלומד, ולכן בחיוב זה נוגעים תנאי מצבו של האדם הלומד (וי"ל דכיון דמצוה זה הוא בכ"ז ובכל עת, וזה אי"א להאדם ללמוד בכ"ז ממש (ואינו מבקש אלא כו') לכן גדר המצוה מלכתחילה הוא לפי מה שמאפשר תנאי מצב האדם), ובמצב האדם שלא אפשר לו אין עליו חיוב זה.

ועפ"ז יש להוסיף, ומסתבר, גם לאידך גיסא, דכשמצב האדם מאפשר ותובע ביותר הענין דלימוד התורה, אז הרי"ז מוסיף תוקף מיוחד במצות ת"ת. וי"ל דזהו הדין דמצד דיני הליכה בדרך, והיינו דכיון דמצב האדם בשעת הליכה בדרך מצריך ומכריח התוצאה דלימוד התורה - בנוגע להאדם, לכן יש תוקף מיוחד וענין מיוחד דמצות ת"ת במצב זה, וק"ל.

ויומתק עפמיש כ"ק אדמו"ר שליט"א שם בס"ב בחצעיג שזהו "ע"ד החיוב דתפלת הדרך", דע"ד הנ"ל הוא ג"כ בגדר מצות (תפלה בכלל ו)תפלת הדרך, דישנו ענין כללי ומצוה מה"ת להתפלל בכל יום, אבל מצוה זו הוא לפי צרכי האדם דזהו לבקש צרכיו הפרטיים, ולכן לפי מה שהוא מעמדו ומצבו וצרכיו, הנה ע"י שמבקש צרכיו אלו מקיים מ"ע מה"ת דתפילה. ומאותו טעם כשהוא בדרך ובמקום סכנה, דיש לו צרכים מיוחדים וכו', אז יש המצוה והענין דתפילה - תפילת הדרך להתפלל על מצב זה, וכע"ז אפ"ל בהחיוב דלימוד התורה דמצד הלי' הליכה בדרך, דמצד המצב המיוחד שלו יש מצות ת"ת בהתאם לצרכי מצב זה, מצות ת"ת מצד דיני הליכה בדרך.

ועפ"ז יובן ג"כ דא"י דין מיוחד ונוסף על מצות ת"ת, שלגבי דין זה החיוב חל גם כשהולך בדרך, כ"א אדרבא, מאותו טעם וסברא שהדין בכלל הוא שמי שעסוק וטרוד פטור מת"ת, מאותו טעם גופא ליתא לפטור זה בשעה שהולך בדרך. באותיות אחרות: תנאי מצב האדם מצד מה שהוא הולך בדרך, מכריעים את תנאי מצב האדם מצד מה שהוא טרוד ועסוק. ועכ"פ מובן עפ"ז דגם הדין דמצד דיני הליכה בדרך הרי המצוה הוא מצד מצות ת"ת והוא בגדר החיוב דת"ת.

ואואפ"ל שמ"ש "ואולי מקום להוסיף" הכוונה לענין נוסף לזה (וזהו מ"ש בלשון ואולי, ודמבואר דאין מה שבא לאחריו תלוי), דלא רק שזהו ענין שבמציאות, שהתנאי של הליכה בדרך מצריך הזכות וההגנה של ת"ת, כ"א זהו ג"כ ענין שמצד הדין, דהרי ע"פ דין אסור לאדם להעמיד עצמו המקום סכנה כו', ולכן דין זה ג"כ מכריח דצ"ל ענין נוסף דת"ת בשעת ההליכה בדרך, והבן.

ועפ"ז יובן ג"כ מה דמבואר בסוסיב רא"י דשיטת אדה"ז דהוא רק מדין ת"ת ממה דהביא הקרא דובלכתך בדרך, וגם מה דמבואר בהערה דמה דהוא בסוגריים הוא משום דמספקא ל"י אולי הוא גם מצד דיני הליכה בדרך, דא"ש עפנה"ל, דכיון דהדין דמצד דיני הליכה בדרך אינו דין בפניע, כ"א זהו פרט ותוקף נוסף בדין ומצות ת"ת, לכן אם ישנו גם ענין זה לא הו"ל לאדה"ז להביא הקרא ד"ובלכתך בדרך" שהוא הענין הכללי דת"ת (ורק

שמבטא שהענין כללי דתיית הוא גם בעת הליכה בדרך), כ"א הו"ל להביא לכל לראש את הענין המיוחד במצות ת"ת שנתוסף בה מצד דיני הליכה בדרך, ולכן אם מציין לחענין הכללי הרי"ז ראי' דסב"ל דהוא רק מדין הכללי דתיית.

ועפ"ז? מובן דכיון דמספקא ל"י אם הוא גם מצד הענין המיוחד דדיני הליכה בדרך, לכן הציון לקרא ד"ובלכתך בדרך" מוקף בסוגריים, וכנ"ל, ועו"ל בכ"ז, ובאתי רק להעיר.

■ ■ ■
ח ס י ד ו ת

"דער פרומער וארא"

הת' יוסף יצחק קעלער
≈ תות"ל 770 ≈

בהוספות שבסוף הוצאה שניי של מאמרי אדח"ז על פרשיות התורה והמועדים כרך א: בראשית-שמות (י"ל אשתקד) ע' 26 ואילך נדפס ד"ה וארא אל אברהם. מגוכי"ק המהרי"ל (חמניח) עם הגהות (מן הצד ובין השיטין) בגוכי"ק כ"ק אדמו"ר הזקן.

ונדפס בשינויים קלים¹ בכרם חב"ד גליון 2 (ניסן תשמ"ז) עמודים 5-10. ושם נדפסו הגהות רבינו חזקן באותיות בולטות.

(1) בע' 30 (שו"ה האהבה) נדפס בעילוי אחר. ובכרם חב"ד נוסף (ע"פ ע' רמג שו"ה שהיא): [עילוי]. ונשמט כאן כנ' משום שאין כאן קרע בכתב יד אלא הוא השמטת המעתיק. בניגוד לשאר התיבות שנוספו כחצאי ריבוע שהם במקום שיש קרע בכתב היד.

הפקסימיליא (ביחד עם עמוד בכ"ק אדמו"ר הרי"ץ) בחוספות
הני"ל ע"י [1]44 - [5]48 ובכרם חב"ד הני"ל עמודים 13-14.

והנה בסה"מ פרשיות הני"ל ע"י רלח-רמד נדפס דרוש זה מכ"י
מעתיק (633) והוגה בשוה"ג מכ"י 1064 ותו"א לעמבערג.

והמשוה ב"י הנוסחאות ימצא כמה וכמה שינויים ולחלן נציין
הבולטים שביניהם: בע"י רלט ג' שורות (שו"ה כ"י, שו"ה
ומחותן ושו"ה בענינים) ל"י בכ"י הני"ל אך במקום זה בשו"ה
אפ"י [אחרי: בשום שכל והשגה] נוסף בכ"י הני"ל: "וא"י כ"י
ע"י תורה ומצות שהם ממוצעים, שהתורה היא רצונו של מקום
והוא ורצונו א"י והמצות הן איברים דמלכא, ואע"פ כן
נשתלשלו וירדו ממקום כקודם ומתלבים בענינים גשמיים,
וע"י יכולים להעלות ולקשר נפש האלקי שבאדם ולכללה
באורו ית"י".

[**שם** שו"ה אפ"י נדפס: וצריך לזה תו"מ. ובכ"י הני"ל: וצריך
לסגל תורה ומצות].

שם ע"י רמא (שו"ה מהעלם) נדפס: רק אם לבו אליו ישים
ויתבונן בשכלו שהוא רחוק מה' בתכלית ונפשו נדחית לחוץ.

ובכ"י במקום זה: רק אם יתבונן בשכלו שהוא מרוחק מאד מה'
בתכלית, בשום אל לבו כל צרכיו ועניניו אשר לא לה' המת,
וידמה בנפשו כאילו דחפוהו **מהסתופף בבית אלקי'** ודחתו
לנפול שלא יראה באור פני מלך הקדוש ית"י.

[**המילים** המודגשות נכתבו בין השיטין והודגשו גם בכרם
חב"ד, וצ"ע אם זהו בכ"י רבינו].

שם ע"י רמב (שו"ה כשהם) והנה ארז"ל לא נתמלא צור אלא כו'
עד סוף העמוד [כב שורות] ל"י בכ"י ובמקום זה א"י: וע"כ
נפלה גם האהבה לבחי" קטנות ולאחוב דברים זרים בעניני
הגוף שהוא האויב. וכמ"ש כי הגדיל אויב דהיינו שהאויב
נעשה בחי" גדול בעל שכל. ויש לו בחי' מוחין דגדלות (כמ"ש
לא נתמלאה צור) להעמיק דעת בענינים גשמיים ותאוות העולם

הזה וצרכי הגוף ונעשה חזק ובריא אולם, אשר ע"כ הוצר אצלו לירד פלאי האהבה" כו'.

שם ע"י רמג (שו"ה פקודיך דרשתי) ואתחלכה ברחבה שהוא בחי מוחין גדלות כי פקודיך דרשתי" כו' עיי"ש.

ובכ"י נוסף: דחיינו כמו למשל אדם שהולך על אם הדרך אשר ידע בה תמול שלשום ואעפ"כ שואל ודורש עליי כמסתפק, כי ירא לנפשו שמא הוא תועה בה, כך אמר דוד ואתחלכה ברחבה כי פקודיך דרשתי" [ואולי יש כאן השמטה עיי' הדומות].

שם שו"ה דרשתי: "פקודיך הוא לשון יחוד וחתקשרות כמו לפקוד את אשתו שבדרז"ל" ל"י בכ"י (ונראה כהערת מעתיק).

וצ"ע מהיכן נובע שינויים אלו².

והמשווה עם כתב היד יראה שההגהות הגדולות של רבינו נעתק כמעט בכל הכ"י (633, 1064. ותו"א - לעמבערג) בשוח. (והשינויים שנמצאים הם שינויים שרגילים להמצא בכתבי יד).

ולהעיר שעל אף שהוזכר בכמה מקומות שהכ"י הוא גוף כ"י המחרי"ל, מ"מ נכתב בגוכי"ק כ"ק אדמו"ר הרי"צ: "הפנים

(2) בע' רמג בשוה"ג נסמן: בתו"א [לעמבערג] נוסף ע"י שנעשה למטי' בקליפ' מן ההיפך אל ההיפך לגמרי בחי' שכח' לא ידעתי כו'.

והמעייין בפנים העמוד יראה שמלים אלו נמצאות שם בפנים בשו"ה המעלות [אחרי: עד סוף כל דרגין] אלא שקטע זה נשמט ממקומו בתו"א לעמבערג כמצויין שם בשוה"ג: "מרום [המעלות] . . שכחה: בתו"א הנ"ל ליתא".

וכנ' שכל הנ"ל נסמן בגליון הכ"י שממנו נדפס בתו"א לעמבערג. והמדפיס הכניסו שלא במקומות. ודו"ק.

(כמדומה אשר הוא כ"ק דודינו הררי"ל (אחי אדמו"ר)
מיאנאוטש, או) כתב יד מעתיק".

היינו שיתכן שהפנים הוא כתב יד מעתיק ולא גוכייק
המהרי"ל.

וכנראה שמאמר זה הועתק סמוך לכתיבתו ויש ששינו בו והגיהו
אותו. ואח"כ כשנודע על הגהות אדמו"ר הזקן הוסיפו את
ההגהות על הטופס שלהם וצ"ע.



שיחות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ני"ע

הרב יוסף יצחק איידעלמאן
~ נחלת הר חב"ד ~

מ"ש הרב ד.ג. בגליון שבת בראשית תשי"נ ד"ו(ואתחנן") אודות
הקביעה, על שיחות רבות בסי השיחות תרצ"ו - חורף היש"ת,
כי הן יע"פ רשימת השומעים", ושואל: והרי סגנון של רבות
משיחות אלו מוכיח עליהן שהן מרשימותיו של כ"ק אדמו"ר
מהוריי"צ, וראה בשיחות . . שנרשם עליהן שהן מרשימת
השומעים, ואילו . . מביא שכ"ק אדמו"ר שליט"א מתייחס
לשיחה זו כיומנו או רשימתו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ.
ע"כ.

אכן קושי אלימתא, והא גופא מחייב אותנו להגיע להשערה
כדלקמן, שאכן כנראה היא נכונה.

ישנם הרבה רשימות משיחות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ני"ע שהוא
בעצמו רשםם וציוה לפרסמם ולכתוב עליהם שהם מרשימת
השומעים.

ולדוגמא, השיחה הידועה מגי תמוז תרפ"ז ני"ט מיט אונזער
ווילן" שנדפסה בלקוטי דיבורים ח"ד ע" 1384 ובספר המאמרים
קונטרסים ח"א ע" 350 ונרשם עליהם שהם מרשימת השומעים,

ואח"כ חזרה ונדפסה בסח"מ תרפ"ז עי קצה* וכותבים ע"ז המו"ל במפתח המאמרים שנדפס בהני"ל מרשימת השומעים, ומפני שמצאוה בגוכי"ק כ"ק אדמו"ר מהור"י ני"ע, העדיפה (בטעות!) על הנדפס במקומות הנ"ל.

וההסבר כני"ל, הרשימה שנדפסה במקומות הנ"ל הוא מגוכי"ק שנמסר לדפוס, ומה שמצאו המו"ל הנ"ל הוא מהדו"ק וכיו"ב.

וכנראה זהו הכוונה בשוה"ג להערה 13 בלקו"ש חכ"ג ע" 158 עיניש**.

≈ ≈ ≈

בגליון תקי"ז כתב בזה י.י.ק. ואין במה שכתבתי לעיל שייכות ישירה לכללות הענינים שכתב, רק לנקודה אחת, וז"ל:

ולהעיר שהשיחות שביומן כ"ק אדמו"ר הריי"ץ בדרך כלל קרובים יותר להנוסח שברשימת השומעים קודם שהוגה ע"י אדמו"ר הריי"ץ מאשר הנוסח של רשימת השומעים אחרי שהוגה ע"י אדמו"ר הריי"ץ.

ולדוגמא: שיחת ש"פ שלח התייש שנדפסה בבי נוסחאות בסה"ש קיץ הישי"ת בעי 135 נדפס: "מיומנו של כ"ק מו"ח אדמו"ר", ובעי 141 נדפס "רשימת אחד השומעים - שכתב בפרטיות - והוגה ע"י כ"ק אדמו"ר שליטי"א".

(* יש לציין שהתאריך בראש המאמר שגוי והשתרכב מע' קצו וכאן צ"ל: בס"ד, א' בלק, ג' תמוז, רפ"ז.

(** בסה"מ תרפ"ז שם (שנעתק מגכ"ק) ליתא הלשון "ואורבא לקבולי בשמחה". אבל גם הנדפס בסה"מ קונטרסים כו' הוא מכ"ק מו"ח אדמו"ר (שהגיהו עוה"פ כשמסרו לדפוס)?

ולהודיע - הנרשם שם "רשימה מאחד השומעים" - כי רצה שיהי בעילום שמו.

והגיע לידי קופיר משיחה זו שהיא כנראה רשימת השומעים קודם ההגהה. עכ"ל.

≈ ≈ ≈

אבל מה שכתב וז"ל:

את העובדה שלדעת הנ"ל סגנון של רבות משיחות אלו מוכיח עליהן שהן מרשימותיו של כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"צ יש לזקוף כנראה לזכותו של המו"ל ששיבח את מקחו...

בהנחה שתח"י יש כאן מקום פנוי והמו"ל כנראה מילא את זה עפ"י שיחת ש"פ בראשית הנרשם שם בהערה 10 וחילק את השיחות לסעיפים [ואת שיחת חג הפסח תרצ"ז הרכיב מבי הנחות].

השיחות היחידות שהן מרשימותיו של כ"ק אדמו"ר הרי"ץ הן אלו שנעתקו מלקוטי דיבורים: ...

וזה גופא מוכיח על שאר הרשימות שהן הנחות בעלמא, ולדוגמא: ...

אמנם כמה קטעים משיחות אלו הובאו בספר התולדות מהר"ש (שבעריכת כ"ק אדמו"ר שליט"א [קה"ת תשי"ז])... עכ"ל.

≈ ≈ ≈

צריך זהירות יתרה, וא"א ללמוד משיחה אחת על השני ב"גזירה שוה", ומידי ספק לא יצאנו וכל שיחה צריכה דיון בפני עצמה.

■ ■ ■

נ ג ל ה

גביע מנורת ביהמ"ק

הרב ברוך אבערלאנדער
≈ כודאפעסט הונגרי' ≈

בהערות וביאורים גליון מט (תקח) ע' 20-22 האריך התי' מ.מ. ש"י שטראקס בדבר דברי הרמב"ם בפירוש המשניות מנחות (פ"ג מ"ז) שכותב ע"ד הגביע במנורת בית המקדש: "והגביע הוא כתבנית כוס אטום אלא שהשוליים שלו צרים, ואם תרצה אמור כחדוד ה"אסטואנה" שנחתך מלמעלה מעט כנגד הכף" - הרי מפורש שהגביע הי' אטום ולא חלולה. וראה שם למקור דברי הרמב"ם וכו'.

אמנם לכאורה קשה פירוש הפשוט של דברי הרמב"ם שכותב שגביע המנורה נראה כמו כוס אטום ("אלא..." קצת אחרת מכוס רגיל) וכי איפה ישנם כוסות אטומים הרי אם זה כוס אין זה יכול להיות אטום. וא"א להגיד ש"אטום" אינו בקשר לכוס הרגיל אלא בקשר לגביע המנורה כי הרי רק בהמשך "אלא..." ממשיך הרמב"ם לבאר חילוק הגביע מהכוס.

(ותמוה ביותר דברי הרב י. ש"י קעלער בגליון נו"ן (תקט) ע' 15: הפי' אטום היינו שהשוליים שלו צרים. שהרי כותב "אטום אלא שהשוליים שלו צרים". אבל אולי זה רק הוספה - פירוש של קאפח. ובתירגום הישן אינו).

והנה במקורו הערבי נאמר (כמו שכי' קאפח בהערה 53) "מצמת" ואת זה תירגם קאפח "אטום".

אמנם גבי חצוצרת של משה רבינו בפי' בהעלותך (י, ב) ששם מתרגם רבינו סעדיה גאון "מקשה מצמתה" וזו פלא שהרי הם מוכרחים להיות חלולים (וכמו שהעירו בזה כבר ראה הערות וביאורים ע' 22). וע"ז כותב קאפח בהערותיו שם (הערה 1): כמו בעברית יש למלה "מקשה" מובנים שונים כך גם למלה

"מצמת" בערבית. א) גוף או בנין שאין בו חלל. ב) כלי שאין בו נקבים בקעים וסדקים אלא כולו שלם בתכלית. ג) חי או דומם שכולו גון ומראה אחד. וכך הוא מפרש "מצמתה" שנאמר בחצוצרת שיהי שלמים כדי שיהא קולן צלול.

ועפ"ז אולי י"ל כך גם גבי "מצמת" שכותב הרמב"ם גבי גביע המנורה, שהכוונה לא שהוא אטום אלא שהוא שלם בלי בקע וסדק.

ואולי עוד יותר עיקר כוונתו חלק מבחוץ בלי ציורים, כי אולי זה עיקר הכוונה של בלי בקע וסדק שאינו חלק. ובזה יל"ע אם המלה הערבית "מצמת" סובל הפירוש חלק*.

וכמובן שאין זה נוגע לפירוש "מקשה" שנאמר גבי הכפורת והמנורה שפירושו "מצמת" שאינם חלולים וכמשי"כ הרס"ג ור"א בן הרמב"ם בפירושים.

ועצ"ע. וגם שבמשנה תורה לא הזכיר כלום עדכ"ז.

≈ ≈ ≈

בגליון נא (תקי) הועתק בארוכה מכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א (נדפס בלקו"ש חי"ד ע' 354) על שבכתיבת ההקדמה לשו"ע אדה"ז לא דייקו כ"כ בהתאריכים.

ובזה ראה ובתוספת ביאור גם שיחות קודש תשכ"ו ע' 148.

(* וראה לקו"ש חכ"ד ע' 84 הערה 45 ובשוה"ג "אבל מדיוק לשונו בספר היד . . שכתבו בלה"ק, משא"כ סהמ"צ שכתבו בערבית. ובידנו רק העתקות - וצ"ע פ"י התיבה בערבית בדיוק ואין ללמוד מפ"י התיבה עתה - כי כידוע דיוק פ"י התיבות בכל לשון - משתנה במשך הזמן. ולהעיר מהכלל אפילו בלה"ק - ל' תורה לחוד ול' חכמים לחוד". ובתורה שלמה חכ"ה מילואים סי"ד הביא משו"ת חתם סופר יו"ד סי' קסז "וידוע כי פירוש המשנה משובש מהמעתיקים א"א לדקדק עליו כ"כ". וראה שם עוד.

שלחו שקליהם ע"י שומר חינם

הרב ישעי' זוסיא פלדמן
≈ תושב השכונה ≈

רמב"ם הלכות שקלים פ"ג הלכה ח: מי שאבד שקלו חייב באחריותו עד שימסרנו לגזבר. בני העיר ששלחו את שקליהן ביד שליח נגנבו או שאבדו, אם שומר חנם הוא הרי זה נשבע להם ונפטר כדין כל שומרי חנם וכן חוזרין ונותנים שקליהן פעם שניי.

ובהלכה ט' שלחו את שקליהם ביד שומר שכר שהרי הוא חייב בגניבה ואבידה ואבדו ממנו באונס. כגון שלקחום לסטים מזויינים שהוא פטור. רואין אם אחר שנתרמה התרומה נאנס נשבע השליח לגזברים ובני העיר פטורים שהתורם תורם על הגבוי ועל העתיד לגבות וברשות הקדש הם מה הי' להם לעשות הרי לא מסרו אלא לשומר שכר שהוא חייב בגניבה ואבידה אבל האונס אינו מצוי. עכ"ל.

ויש לעיין איך יהי' הדין אם שלחו בני העיר את שקליהן ביד שומר חינם ונאנס כגון שלקחו לסטים מזויינים אחר שנתרמה התרומה אם חייבין לשלם שנית.

לכאורה נראה מהכסף משנה שמדייק בלשון הרמב"ם שבני העיר מה הי' להם לעשות הרי לא מסרו אלא לשומר שכר, אבל אם שלחו עם שומר חינם אפילו אחר שנתרמה התרומה חייבים לשלם מפני שפשעו במה ששלחו ביד שומר חינם לכן אם נגנבו ואבדו, חייבים בני העיר. וכנראה ג"כ יהי' הדין אם נאנס ביד שומר חינם שהרי פשעו מה שמסרו לשומר חינם.

ואין זה תלוי במחלוקת תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב או פטור. לפי שנראה מלשון הרמב"ם שאפילו שמסרו את שקליהם ביד שומר שכר ונאנס הי' צריכים לשלם אחרים, (מפני שמדובר כאן בדין של הקדש). אבל פטרו את בני העיר מפני הטעם שמה הי' להן לעשות כנ"ל. אבל אם מסרו לשומר חינם, לא תקנו להם את התקנה לפטור אותם לכן חייבים לשלם אפילו נאנס ביד שומר חינם.

לזכות

הילדה פייגע שתחיי
לאורך ימים ושנים טובות
נולדה ביום ב' י"א טבת
ה"י תהא שנת נסים
שנת הארבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

*

ולזכות אחי
אברהם ואליעזר שיחיו

*

נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת חנה שיחיו

ראקסין

זקניהם

הרה"ת ר' שרגא פייזל וזוגתו מרת יהודית שיחיו

ראקסין

הרה"ת ר' הלל וזוגתו מרת מוסיא שושנה אסתר שיחיו

זלצמן

הרבנית מרת רבקה תח"י דמיחובסקי