

ב"ה
ש"פ יתרו - כ"ב שבט
ה'תשנ"ו
גליון ז [תשא]

תוכן הענינים

רשימות

- 4 לשיטת הרמב"ם דמדבר בזה"ז הוא רה"ר
7 דין מדבר הגדול לענין שבת
10 "ריגא חף-רץ"
13 ביטול גזירת פרעה ברוחניות
15 אל עפר תשוב באדה"ר
16 מ"מ והערות קצרות לסש"ב

פשוטו של מקרא

- 19 בדברי אהרן "על הראשונים אנו מצטערין"
23 שייכות מלחמת עמלק ל"את כל אשר עשה"

נגלה

- 25 במצות פדיון הבן
26 בענין חובת הגוף נוהגת בא"י ובחו"ל

הלכה ומנהג

- 28 יוהרא בציצית [גליון]
29 בענין הפיכת הרצועות [גליון]
31 תיקון טעות

רשימות

לשיטת הרמב"ם דמדבר בזה"ז הוא רה"ר

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימות שי"ל לפ' בשלח מבאר הרבי זי"ע הגמ' שבת ו,ב, לשיטת הרמב"ם, וביאור הא' (באות ד' בפענוחים) הוא דגם הרמב"ם מפרש כאן בזמן הזה דאינו רה"ר, אלא דאיירי רק בנוגע ל"מדבר הגדול", דבזמן הזה אינו רה"ר כיון שאינו ראוי כלל להלוך בני אדם מחמת נחשים וכו', ולכן לא נקטו ברייתא הא', משא"כ ברייתא הב' איירי בזמן שהיו ישראל במדבר, ומשמיענו דאפילו מדבר זה הוא ג"כ רה"ר אבל שאר מקומות במדבר כו"ע מודים דהוה רה"ר וכמ"ש הרמב"ם עיי"ש.

ולכאורה יל"ע בזה, דכיון דאיירי בנוגע לזמן הזה, אכתי הי' התנא צריך להשמיענו דסתם מדבר הוה רה"ר, שהרי זה חידוש גדול (כדעת הרמב"ם) דרה"ר לא צריך בפועל שימוש הרבים אלא עי"ז שכל אחד יכול לילך בו ה"ז רה"ר, ולא נדע זה משאר המקומות שהזכיר הבריייתא כמו סרטיא ופלטיא וכו' ששם משתמשים בהם רבים בפועל, ולמה נוגע יותר להתנא לדון רק אודות המדבר הגדול דוקא ולא אודות מדבר סתם?

בשלמא לפי פירוש ר' אברהם הרי תנא זה איירי בנוגע להזמן שהיו שרויים במדבר, ולכן לא פסיקא ליה לנקוט מדבר כפי שנת', אבל לפי פירוש זה דהתנא איירי בנוגע לזמן הזה למה שייר דין מדבר בכלל?

ואולי גם לפירוש זה צ"ל משום דהולכי מדבריות לא שכיחי כמ"ש אח"כ, וזה ידע גם המקשן וקושייתו לא הי' למה לא חשיב מדבר בכלל כיון דלא שכיחי, אלא קושייתו הי' למה לא חשב "המדבר הגדול" כמו ברייתא הב' (ואפ"ל משום דמעין כל הדין דרה"ר וכו') ועי"ז תירץ לו דברייתא הב' נקט "המדבר" משום שהי' רה"ר בזמן שהיו שרוין במדבר, משא"כ ברייתא הא' איירי רק בנוגע לזמן הזה וכיון דמדבר הגדול בזה"ז אינו רה"ר דאי אפשר ללכת שם לכן לא נקטו,

(משא"כ לביאור הב' הי' קושייתו אודות מדבר בכלל, ותיריך דברייתא הב' איירי בזמן שהיו שרויין במדבר, משא"כ ברייתא הא' איירי בזמן הזה וכיון דבזה"ז לא שכיחי לכן לא הזכיר מדבר בכלל) אלא דלפי"ז לכאורה הי' לו להמקשן להקשות "ולחשוב נמי המדבר" בה"א הידיעה כיון שזהו כל קושייתו.

ויל"ע עוד דלכאורה נראה שכל מקורו של הרמב"ם דמדבר בזמן הזה הוא רה"ר הוא מכאן, ובשלמא לפירוש ר"א דברייתא הב' דנקיט מדבר איירי בזמן הזה א"ש, אבל לפי פירוש זה לכאורה ליכא מקור מכאן דבזמן הזה ה"ז רה"ר, שהרי הברייתא דנקיט מדבר איירי רק אודות המדבר הגדול בזמן שהיו שרויין במדבר, וא"כ, אפשר לחלק דרק אז שהשתמשו בפועל ה"ז רה"ר אבל עכשיו לא, וברייתא הב' לא הזכיר מדבר כלל, ולפי ביאור הב' שבסוף הרשימה הנה מהברייתא דנקיט מדבר ג"כ לכאורה ליכא הוכחה שהרי איירי בזמן שהיו ישראל שרויים במדבר, וא"כ אכתי יש לחלק דבזה"ז לא.

ואפ"ל, שהרמב"ם מפרש דכוונת הברייתא שכל המדבר הי' אז רה"ר אף במקומות שלא הלכו שם ישראל, וכשיטתו משום דעי"ז דאפשר לכאו"א ללכת שם בזה גופא נעשה רה"ר, ותנא זה נקט מדבר בכלל משום שבכלל הי' שכיח אז הליכה במדבר מצד בני ישראל וכו'.

אבל לכאורה אכתי י"ל דזה אינו כי דילמא איירי התנא רק במקומות שהלכו, וכפירש"י (כמבואר באות ה') דלכן נקט "המדבר" ולא מדבר סתם.

ואפשר לומר, דמקורו של הרמב"ם הוא מהירושלמי ריש שבת דנקט שם מדבר סתם ובפשטות קאי בזמן הזה, והביאור בהרשימה הוא רק דליכא סתירה ע"ז מהבלי, כיון די"ל דגם לפי הבבלי הוה מדבר בזמה"ז רה"י.

ועי' שפת אמת שם שכתב דבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר היו אז כל המקומות שבמדבר רה"ר כמו הישוב למ"ד דלא בעי ס' רבוא, ובהרשימה שכתב: "לפירש"י ותוס' ניחא דלא קאי אלא במדבר שהלכו בו בנ"י" לא משמע כן, ועי' גם בחי' הר"ן שם שהביא בשם הרא"ה וז"ל: אפשר דאתא למימר דבזמן שישראל שרויין במדבר הי' מקום שהי' בו רה"ר ואע"ג דלא מקום קבוע שפעמים שהיו כאן ופעמים כאן, א"נ אפשר דבאותו זמן אפילו שאר מדברות שהיה להם דרך לשם לאותו מדבר הוה רה"ר, דאע"ג דפרש"י ז"ל ובה"ג דלא הוה

רה"ר אלא של ס' רבוא, לא דבעינן ס' רבוא אלא שיש כאן דרך לס' רבוא כלומר שיהיו רגילים לילך שם אנשים רבים תדיר כס' רבוא וכאן הרי היו שיירות מצויות של ס' רבוא ואעפ"י שלא היו כולם כאן בדרך אחד עכ"ל, (וראה הערה 29 מהגור ארי'). דלפי פירושו הא' משמע דקאי רק במקום שהלכו משא"כ לפירוש הב', ועי' גם בס' משכנות יעקב או"ח סי' ק"ט שכתב מדיליה כפירוש הב' של הר"ן.

נשים פטורות מת"ת

ברשימות חוברת ל' (שי"ל לשבת זו) רצה כ"ק אדמו"ר לומר דהטעם דאשה פטורה מת"ת הוא משום שצריכה להיות עזר כנגדו כו' ולכן לא חייבה בת"ת בדבר שאין בו קצבה, היינו במצות "והגית בו יומם ולילה" בדוגמת כיבוד אב ואם, אלא ששם אם נתגרשה שוין שניהם כי אין שם אלא שירות ולא הלימוד והכנה לזה, אבל מצות ידיעת התורה הרי גם אשה מחוייבת בה, ומסיק דזה אינו כי גם במצות ידיעת התורה אינה מחוייבת עיי"ש.

ויש להעיר שבשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ"ט) ביאר ע"ד טעם זה אליבא דאמת שלכן פטרתן התורה מהחיוב דת"ת משום שטורדות בעיני הבית וכו', אבל מהרשימה נראה דלפי האמת שאינן מחוייבות אפילו במצות ידיעת התורה ליכא למימר טעם זה, ובפשטות הטעם הוא משום שמצות ידיעת התורה הוה דבר שיש לו קצבה, ובמילא שייך לחייבן, וא"כ עכצ"ל דזה אינו הטעם, ובאגרות משה אפ"ל דסב"ל דכיון דאפילו מצות ידיעת התורה כולל תורה שבע"פ כולה כמ"ש בהל' ת"ת שם הנה גם זה אפשר למנעם מעבודתם כו'.

וידוע מ"ש בס' אבודרהם (סדר תפלות של חול) ובכל בו ובס' חסידים תתרי"א ועוד, דהטעם שפטרתן התורה מ"ע שהזמ"ג משום שהן משועבדות לבעליהן, וכיון שקיומם של מצוות אלו הם בזמן מוגבל לכן הן פטורות דילמא יצטרכו אז לעשות מלאכה לבעליהן, משא"כ מ"ע שאין הזמ"ג שאינו תלוי בזמן מסויים ואפשר לקיימם בכל עת לא פטרתן התורה, וזה דומה למ"ש בהרשימה בנוגע למצות ת"ת, דאף דת"ת הוה מ"ע שאין הזמן גרמא מ"מ פשוט כיון שבזה החיוב הוא תמידי שייך שפיר טעם זה.

ובאמת גם על טעם האבודרהם מקשים האחרונים, דלפי"ז נשים פנויות אלמנות וגרושות יתחייבו במ"ע שהזמ"ג כיון שאינן משועבדות לבעליהן, ותיריך בפרדס יוסף (בראשית ב,ב) ועוד שהתורה לא פלוג בין נשואות וכו' ופטרתן לעולם, ולכאורה גם בנוגע לת"ת הי'

אפשר לתרץ כן, אלא דלפי"ז אכתי יוקשה מכיבוד אב ואם ששם מצינו חילוק בין נשואה לגרושה, ולכאורה יש לתרץ עפ"י מ"ש הגר"י ענגל באתון דאורייתא כלל י"ג לחלק באונס, בין מצוה שבין אדם למקום למצוה שבין אדם לחבירו, דמצוה שבין אדם למקום כיון דאם צדקת מה תתן לו וכו' אם הוא אונס לא רמיא עליה חיובא כלל, משא"כ במצוות שבין אדם לחבירו אפילו אם הוא אנוס ה"ה עכ"פ בר חיובא כיון דסו"ס חבירו צריך לו עיי"ש בארוכה.

ולפי"ז י"ל גם בנוגע למצות כיבוד אב ואם דהוה מצוה שבין אדם לחבירו (וראה לקו"ש פ' יתרו תשנ"ב אות ו') דלכן לא פטרתן התורה לעולם אפילו כשהן נשואות אם לא כשבעלן מונען כמ"ש בחינוך מצוה ל"ג וכו"ש כשאין נשואות, משא"כ במ"ע שהזמ"ג שהן בין אדם למקום לא חייבתן התורה לעולם משום לא פלוג, ועד"ז הי' אפשר לומר במצוות תלמוד תורה שהוא בין אדם למקום דלא חייבתן התורה לעולם. אבל לפי הביאור שבהרשימה שיש לחלק בין כיבוד או"א שאינו אלא שירות משא"כ מצות ת"ת, הנה לפי"ז גם במ"ע שהזמ"ג לכאורה הי' צריך לחלק בין נשואות לגרושות כמו בכיבוד אב כיון דגם בזה יש קצבה ואינו צריך הכנה וכו'.

ועי' שדה חמד כללים מערכת מ' כלל ל"ז ד"ה ובעיקר, שכתב טעם זה שהן פטורות ממ"ע שהזמ"ג הוא משום שמשועבדות לבעליהן אינו עיקר והביא כמה ראיות לזה עיי"ש, ועי' גם בתורה תמימה שמות פ' בא אות מ"ב בזה, ולפי"ז אין צריך לומר הסברא דלא פלוג, ולפי"ז י"ל, דלא הוזכר מזה בהרשימה, והקשה רק מכיבוד אב שמפורש שם הטעם משום דלא סיפק בידה לעשות וכו' ומצינו הפרש בין נשואה לגרושה, ותרין שיש נפק"מ דשם אינו אלא שירות כו'. וראה לקו"ש חל"א יתרו א' ע' 96, שהביא טעם מהאריז"ל למה נשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג משום שאשתו כגופו דמיא, וטעם זה שייך אפילו באלו שלא נישאו עדיין, וראה בשוה"ג שם.



דין מדבר הגדול לענין שבת

הרב מלצר

ישיבת חת"ס ברוקלין נ.י.

ברשימות חוברת כ"ט (שי"ל לפ' בשלח) מביא שיטת הרמב"ם דמדבר חשיבי רה"ר - והנו"כ שהקשו עליו מגמ' שבת דף ו' דמדבר

חשיב רה"ר רק בזמן שישראל שרויין שם, משא"כ בזה"ז, והאיך פסק הרמב"ם דמדבר חשוב רה"ר. ותי' הר"א בן הרמב"ם שכיון שהיו המחנות סדורין, הרי לאו כאו"א הלך בכ"מ, ובמקום דגל ראובן לא היו שכחים מדגל יהודה, ורק מחנה לוי' שהכל שכחים אצל מרע"ה רה"ר היא והפי' בדברי הגמ' היא להיפוך מרשימה היא דבזמן שישראל שרויין שם חשיב כרמלית, משא"כ בזה"ז חשיב רה"ר - ומתרץ עוד, דהא דקתני בגמ' דבזה"ז חשיב כרמלית היא רק במדבר הגדול משום שאינו ראוי להילוך בנ"א. משא"כ בזמן שהיו ישראל שרויין שם חשיב רה"ר כיון שהיו ענני הכבוד. ולפי"ז יל"פ דברי הגמ' כרש"י ותוס', - ולבסוף מביא ואולי אפ"ל בלשון אביי דבין בזה"ז ובין בזמן שהיו שרויין שם דין מדבר כרה"ר, אלא דברייתא א' לא אתי להשמיענו דין הולכי מדבריות דלא שכיחא משא"כ בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר שהיו באים אליהם תגרים וכו' והיה דבר הרגיל לילך במדבר, אבל לדינא אין נפק"מ.

ולכאור' קשה טובא, דבשבת דף צו ע"ב איתא להדיא דילפינן מלאכת הוצאה מ"ויצו משה ויעבירו קול במחנה" ומשה היכן יתיב במחנה לוי', ומחנה לוי' רה"ר הוא, וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתי מרה"י דידכו לרה"ר ידיד, הרי להדיא המדבר חשיב רה"ר בזמן שהיו ישראל שרויין שם, והאיך ית' הרמב"ם דברי הגמ'.

עוד קשה דבגמ' שם איתא לחד מ"ד, מקושש מעביר ד"א ברה"ר הוה, הרי להדיא ג"כ דחשיב רה"ר (עי' במעשה רוקח שהק' כנ"ל).

והנה לב' פירושים אחרונים שברשימה הן להפי' דהגמ' איירי במדבר הגדול ובזה קאמר דבזה"ז ל"ח רה"ר, וכן לפי' בתרא דאין נפק"מ לדינא ובין בזה"ז ובין בזמן שהיו ישראל שרויין שם חשיב רה"ר, ל"ק דאיה"נ דבזמן שהיו שרויין שם חשיב רה"ר להכי שפיר יליף מלאכת הוצאה, ומקושש היה חייב ג"כ משום מעביר ד"א ברה"ר - אך לפי' ר"א בן הרמב"ם קשה לכאור' לדבריו דבזמן שהיו ישראל שרויין היה דין כרמלית וקשה כנ"ל - והנה בנוגע לקושיא א' דהאיך יליף הוצאה ל"ק לכאור' בדברי הר"א בן הרמב"ם מפורש "דמחנה לוי' חשיב רה"ר" שהכל שכחים אצל מרע"ה, ומזה יליף שפיר הגמ' מלאכת הוצאה קאמר מרע"ה לא תפיקו "מהר"י דידכו לרה"ר ידיד" דמחנה לוי' חשיב רה"ר. אך בנוגע למקושש דחוק לומר שהיה מעביר ד"א במחנה לוי' ובפרט שלא היה גר במחנה לוי' (שהיה ממחנה מנשה) וקשה כנ"ל.

ונ"ל ובהקדים דהר"א בן הרמב"ם קאמר "שהיו המחנות סדורין ובמקום דגל ראובן לא היו שכיחים מדגל יהודה" י"ל דזה היה רק משנה שנייה ואילך שהיו המחנות סדורין, משא"כ בשנה ראשונה שלא היו עדיין המחנות, היה להמדבר דין רה"ר, ולהכי שפיר יליף הוצאה מגדבת המשכן, דבשעת נדבת המשכן היה לו דין רה"ר, ובנוגע למקושש הא מפורש רש"י עה"ת (במדבר ט"ו-ל"ב) שהיה בשבת שניה ממ"ת, ולא היו עדין הדגלים ושפיר חשיב רה"ר.

הנה בגמ' שבת דף ו ע"א איתא במוציא מרה"י לרה"ר דרך כרמלית נחלקו בן עזאי ורבנן ולרבנן חייב ומק' בגמ' היכא אשכחן כה"ג דחייב עיי"ש בהסוגא - ולהר"א בן הרמב"ם קשה טובא דהא הוצאה בהמשכן היה ג"כ כה"ג דהוציאו מרה"י דרך כרמלית לרה"ר דלמחנה לוי' היה דין רה"ר, ובחי' חת"ס שבת דף ו ע"א מח' עפ"י הנ"ל דבשעת נדבת המשכן היה לו דין רה"ר משנה שני' חשיב כרמלית, ושפיר מק' הש"ס היכא אשכחן דחייב יע"ש (וע"ע בח' מהר"ם שי"ק סי' קכ"ב שנקט ג"כ דבנדבת המשכן היה רה"ר).

בסיום הרשימה מפ' דברי הגמ' דברייתא א' לא אתי להשמיענו דין הולכי מדברות דלא שכיחא, הנה פי' זה כבר מופיע באוה"ח הק' בפ' שלח במדבר ט"ו ל"ב) וז"ל שם "תנא שהזכירו מדבר על אותו זמן, ותנא שלא הזכירו אינו מדבר אלא בזה"ז, ולא שכיחי הולכי מדברות לכן לא טרח להשמיענו דינו" (והפלא על המו"ל שלא העירו בזה). ובספרו חפץ ד' למס' שבת מק' על הרמב"ם דאמאי לא כתב מדבר בהדי כרמלית ומתרץ עפ"י פי' הנ"ל וכמו שתי' ברשימה.

והנה באוה"ח שם מק' עה"פ ויהיו בני' במדבר וימצאו איש מקושש עצים, קשה מה בא להשמיענו שהיו ישראל במדבר. ומת' עפ"י"ד הגמ' דבזמן שהיו ישראל שרויין שם חשיב רה"ר משא"כ בזה"ז. והוא מה שאמר הכתוב דכיון שבנ"י היו במדבר היה חשוב רה"ר, ולהכי היה חייב המקושש אבל אם לא היו בני' במדבר לא היה חייב, ועפ"י"ד הרמב"ם דבזמן שהיו ישראל שרויין שם היה כרמלית קשה מה הסמיכות דויהיו בני' במדבר למקושש ועיי"ש מה שתי'.

ולכאור' י"ל להפי' שברשימה דהגמ' איירי במדבר הגדול ובזה קאמר דבזמן שהיו ישראל שרויין שם והיו ענני כבוד חשיב רה"ר משא"כ בזה"ז, א"כ י"ל דהפי' ב"ויהיו בני' במדבר" הוא, דכיון שבנ"י היו במדבר והיו ענני הכבוד להכי חייב המקושש, דאם בני' לא היו במדבר לא היה חשוב רה"ר דיש שם נחש וגו' ואינו ראוי להילוך בני"א, אבל

כיון שבנ"י היו במדבר והיו ענני כבוד להכי חייבו המקושש וא"ש גם להרמב"ם.



"ריגא חף-רץ"

הת' ר.ב. שמואלי
תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת כ"ט (שי"ל לקראת ש"פ בשלח), נרשם בכותרת "ריגא חף-רץ", ופיענוחי המו"ל כתבו ש"אולי הכוונה: חורף-תרץ" אלא שעפ"ז צ"ע, א. טעם השמטת אות ר'. ב. פשר מקף-המחבר בין "חורף" ו"רץ".

ולדידי קשה דהנה בכלל רבינו לא הי' גר בריגא כ"א בברלין, רק שהי' מבקר מפעם לפעם אצל חותנו כ"ק אדמו"ר הרייץ שהי' גר בריגא (בשנות תרפ"ח - תרצ"ג) אמנם בשנה ההיא (תרצ"ז) כ"ק אדמו"ר הרייץ לא הי' בריגא כי אז הי' ביקורו הידוע ב(ארה"ק וב)ארצות"ב וע"כ לא הרבה רבינו לבקר בריגא בשנה ההיא חוץ מב' פעמים, כמסופר ב"ימי מלך" (ע' 332,322) שרבינו ביקר בריגא בחודש תשרי ובחודש ניסן תר"צ.

[דא"ג - בימי מלך ע' 242 כתב דרבינו עבר לגור בברלין בשנת תרפ"ח, אמנם מהמבוא לאג"ק רבינו ח"א משמע שרק אחרי חתונתו (תרפ"ט) עבר רבינו לברלין, משא"כ בתרפ"ח שימש מזכיר להמיו"ל"ח - כ"ק אדמו"ר הרייץ בריגא, ראה שם ע' 5 ואילך.

אמנם ראה אג"ק ח"א אגרת א' שהיא בתאריך "כ"א אדר פ"ח ריגא", ועפ"ז לכאורה הוא דלא כהימי מלך. אמנם בימ"ל גופא לא ברור בדיוק באיזה חודש עבר רבינו לברלין, והסיפור היחיד שמביא שם עם תאריך, שקרה עם רבינו בברלין בתרפ"ח הוא משכועות, ולזה אין סתירה מהאגרת הנ"ל.

אמנם שמעתי מספרים שפעם ענה רבינו למישהו ביחידות [במענה על בקשתו ללמוד באוניברסיטה בטענה שכן עשה רבינו], שהוא למד באוניברסיטה רק לאחר חתונתו ומה גם שכבר הי' בן כ"ז שנה, שמסיפור זה משמע שרבינו עבר לברלין רק בתרפ"ט לאחר חתונתו ודלא כהמסופר בימ"ל. ודו"ק.]

עפ"ז לא הי' רבנו בריגא בחורף תר"צ, וא"כ הביאור הנ"ל לא מתחיל. ואפילו את"ל שתשרי נכלל בהגדר דחורף, בכ"ז אא"ל כאן שחורף פי' תשרי, שהרי תמוה ביותר לומר שהציון היחיד שמצא רבינו על א' מהימים בתשרי הוא - חורף !

ולמסקנא כתבו שם ש"יותר נראה הכוונה בין השנים תרפ"ח-תר"צ."

וילמדנו רבנו מה בדיוק קרה "בין השנים תרפ"ח-תר"ץ"? את"ל הכתיבה:

(א) דוחק עצום לומר שלקח לרבינו שלש שנים לכתוב רשימה זו !

(ב) ועיקר (אפילו את"ל דכן לקח לרבינו שלש שנים) - הרי הכותרת רשומה לפני הרשימה עצמה וא"כ עפ"ז הי' צ"ל שבתחילת כתיבת הרשימה (בתרפ"ח) רשם "תרפ"ח-תר"צ" שפירוש שיקח לו שלש שנים לכתוב ! אתמהא !

ואת"ל האמירה [אילו יצוייר שרשימה זו נאמרה ברבים בריגא] - ורבינו לא זכר בדיוק את זמן האמירה בשעת הכתיבה - גם זה דוחק עצום, לומר שאת המקום שנאמר זוכר רבינו, רק שאינו זוכר האם נאמר בתרפ"ח (לפני חתונתו), בתרפ"ט (בזמן ולאחרי חתונתו) או תר"צ (כשאדמו"ר הרי"צ לא הי' בריגא) - הרי בין השנים האלו קרו כ"כ הרבה דברים כנ"ל שחילקו את התקופות לשונות בתכלית, ובפרט שרוב הזמן שבין השנים האלו שהה רבינו בברלין ולא בריגא כנ"ל, ובכלל הרי מדובר פה על רבינו, שא"צ להאריך בשלילת ענין השכחה אצלו. וד"ל. וא"כ מה הפירוש "בין השנים תרפ"ח-תר"צ"? ! (ובאמת נראה שגם המפענחים בעצמם עוד לא יודעים מה פירוש ולכן סתמו: "בין השנים תרפ"ח-תר"צ". ודו"ק).

לאח"ז כותבים "שרבינו לא רצה לכתוב הלשון פ"ח, ולכן כתב ח"ץ".

אני יודע על סמך מה חידשו הנ"ל. לאידך גיסא ראיתי בפירוש להיפך באג"ק רבינו ח"א אגרת א' (להגאון הראגאטשאווי), שהתאריך הוא כ"א אדר פ"ח ריגא", וראה שם בע' 22 צילום האגרת בכתי"ק.

ולעצם הענין הנה כשמתבוננים בכתיבת התאריכים והכותרות בכל הרשימות שי"ל עד עתה, יוצא מזה כמה עובדות:

א. בכל הכותרות התאריך נכתב לפני ציון מקום. יוצא מן הכלל - "שחיטה. וישי. ש"ת." - חוברת כ"ג, ומה גם שיש הפסק נקודה בין המקום לתאריך.

ב. לא מצינו בשום רשימה ציון מקום בלי ציון תאריך (משא"כ ציון תוכן הענין בלי זמן ומקום).

ג. כתיבת כל השנים - כולל תר"צ - היא באופן דר"ת (עם סימן הגרשיים). יוצא מן הכלל - "ט"ז סיון תש"א, ליסבון" - חוברת י"א, ומה גם שיש תוכן למלה זו. ודו"ק.

ד. בכל הכותרות אחרי ציון המקום לא נרשם כלום (באותה שורה - משא"כ בשורה שלפנ"ז או שלאח"ז בא לפעמים כותרת אחרת עם תוכן הענין), יוצא מן הכלל - "ליל שבת פ' ניצבים, ר"ץ. ריגא. בסעודה." - חוברת ד' ע' 7, ומה גם שהוא פרט והוספה בציון המקום.

ה. לא מצינו ציון תאריך שבו הזמן בשנה והשנה מחוברים במקף-המחבר.

ובנוגע לעניננו: (א) הציון "חף-ר"ץ" בא לאחרי ציון המקום. (ב) אם "חף-ח"ץ" אינו תאריך, אין תאריך ברשימה זו. (ג) אין סימן ר"ת (גרשיים) בהמילים "חף-רץ". (ד) דלא כבכל הרשימות, נרשם משהו אחר ("חף-רץ") אחרי ציון המקום (ובאותה שורה). (ה) יש מקף המחבר בין המילים "חף-רץ".

לפי"ז נראה לומר בדרך אפשר: ע"פ א. ג. ו-ה. הציון "חף-רץ" אינו תאריך, ע"פ ב. מוכרח שיהי' תאריך ברשימה (היות שאין ציון של תוכן הענין). אמנם ע"פ ד. ובפרט ע"פ ה"יוצא מן הכלל" אפשר לומר שהוא פרט והוספה בציון המקום, דהיינו שהציון "חף-רץ" קאי על מקום בריגא גופא, ואולי יש למקום גם קשר לתוכן הרשימה, אשר עפ"ז לא יהי' רק ציון של מקום גרידא ולא יוקשה מב. ועצ"ע.

ותן לחוקר ויחקור עוד ובפרט אלו שגוכתי"ק דהרשימות לנגד עיניהם, שיכולים לדייק יותר בהנ"ל ע"י: (א) איתור מקום רשימה זו בין שאר הרשימות. (ב) שנוי בהכתב שבא מצד כתיבה בתקופות שונות. (ג) ועוד, כמובן לכל משכיל. ודו"ק.



ביטול גזירת פרעה ברוחניות

הת' ישראל גולדברג

תלמיד בישיבה

א. ברשימות חוברת כ"ז (שי"ל לפרשת וארא), מסביר הרבי בענין מכת ברד, ש"במצרים שכל ענין דקדושה הי' שם במיצר . . הי' מקום לטעות, עד שאמרו . . לי יאורי, היינו . . איני צריך לעליונים כי יש לי יאורי מספיק כל צרכי . . וזהו ענין הברד, שהראו להם שהכל תלוי בעליונים". והרבי ממשיך להלן, "אבל ע"י עשיתיני וא"צ לעליונים, בא לאחד משני פנים: קרירות בתכלית שאין השני נוגע לו כלל, חמימות בתכלית שקוע רק בעניני עצמו ואין מקום לזולתו. שזהו ענין ברד זה שהי' דוקא קרח וגם אש".

בהשקפה ראשונה נראה, לכאורה, שזה שברד הוא קרח ואש, הקרח שהו"ע הקרירות בא לקרר החמימות לעניני קליפה, והאש שהו"ע החמימות בא לחמם הקרירות של עניני קליפה.

ולכאורה צ"ב, שבלקו"ש ח"א בפרשת וארא, מסביר הרבי ענינים של מכות דם וצפרדע, ומבאר שבכללות, קליפה ענינו קרירות לעניני קדושה ואלקות, לכן הביא הקב"ה מכת דם שענינו שנינו חמימות וחיות, שבכללות זהו ענין הקדושה ווארימקייט און לעבעדיקייט, בכדי לחמם את הקרירות של מי נילוס, שמים ענינו קרירות. ומכיון שבקליפה יש ג"כ חמימות (כנ"ל ברשימות) לעניני קליפה - בעצמם, לכן הביא הקב"ה מכת צפרדע, וכמ"ש ושרץ היאור צפרדעים, שבאים מהמים, ובקדושה יש ג"כ ענין המים - הקרירות לעניני קליפה, וכמ"ש "למטר השמים תשתה מים", והוא בא לקרר החמימות לעניני קליפה. ולכאורה נראה שהביאור הזה, והביאור הנ"ל ברשימות הם אותו ביאור, וא"כ למה הוצרכו למכת ברד, אם כבר נפעל הענין? ובפרט לפי קושיית הרבי ברשימות, למה היה צריך להיות נס בתוך נס?

ב. ותירץ לי חכם אחד, שהם ב' ביאורים שונים: אצל מכות דם וצפרדע, המכות היו ענינים של קדושה, והם פעלו לשנות המציאות שהתנגד לזה - של קליפה. משא"כ במכת ברד, הרבי מסביר שהמצריים חשבו שכל פרנסתם באה מהנילוס - מהמטה, ור"ל אין שום השגחה עליונה. לכן בתחילה הביא הקב"ה רק מטר - שהו"ע של קדושה, וכנ"ל כמ"ש "למטר השמים תשתה מים", ללמד אותם שההשפעה באה מהשמים - יש השגחה העליונה. ואח"ז (שזה עדיין

לא עזר), המטר הזה נהפך לברד - שהוא קרח ואש, וכמ"ש "ואש מתלקחת בתוך הברד", וכמו שהרבי מסביר כאן שזהו הבעיא של המצריים, וכנ"ל שיש ב' אופנים ב"ואני עשיתיני", (א) קרירות בתכלית שאין השני נוגע לו כלל. (ב) חמימות בתכלית שקוע רק בענייני עצמו ואין מקום לזולתו. וזהו הדיוק "ואש מתלקחת בתוך הברד", שהתוך ו"הפנימיות" של הברד הוא האש, דהיינו שסיבתה של הקרירות לזולתו, הוא החמימות ואהבה לעצמו. ונמצא שהמכה היה בדוגמת הבעיא שלהם, בשניהם, התוך והפנימיות הוא האש והחמימות. משא"כ במכות דם וצפרדע היו מצד הקדושה, והם פעלו לשנות המציאות שהתנגד לזה.

רק שצ"ע בכללות הענינים, דלכאורה [אע"פ שבלקו"ש מדובה אודות הקרירות וחמימות לגבי ענייני קדושה וקליפה, וברשימות מדובר אודות בין איש אחד לשני וכו', אבל מ"מ] מלקו"ש משמע שעיקר הבעיא בקליפות הוא קרירות לענייני קדושה, ואח"ז החמימות דקליפות עצמם, ומרשימות משמע שפנימיות הבעיא הוא חמימות - אהבת עצמו, וכתוצאה מזה יש הקרירות לזולתו?

ג. ואין להקשות מלקו"ש חט"ז פרשת שמות שיחה ב', ששם מסביר הרבי, מה היה התוכן של הגזירה של "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו"? ומסביר ע"ד הנ"ל, שהם חשבו שפרנסתם באה רק מהנילוס וכו'. ולכן רצה שיזרקו ר"ל את היהודים בהנילוס - "היאורה תשליכוהו", שר"ל גם היהודים יחשבו שכל שפעם באה מהנילוס; שהם גם מוגדרים בגדרי הטבע והנהגתה, ובכדי לבטל את הגזירה הזאת, הוצרכו לשים משה רבינו (כשהיה תינוק) בתוך הנילוס. כי משה ענינו רעיא מהימנא, שבמקום שאין רואים אלקות במוחש, הוא מביא את האמונה בפנימיות - במעשה בפועל - שהאמונה תפעול על ההנהגה הרגילה שלו. וכמו שרואים לגבי יתרו, שיתרו היה כומר לע"ז, עד כדי כך, שלא הניח ע"ז שלא עבדה, ואפילו בו פעל משה "לאקרבא לקדושה", שקירב אותו לקדושה. וממילא, עי"ז שמשה - מושיען של ישראל נולד ונזרק בהנילוס, תוך הע"ז וה"אפלייג" של המצריים, שאין ר"ל שום השגחה עליונה, עי"ז ביטלו את הגזירה, ומאז והלאה אי אפשר להשפיע על כלל ישראל את דיעותיהם הכוזבות.

ולכאורה, אם הפעולה הנ"ל פעל ביטול הגזירה, למה הוצרכו למכות דם וצפרדע, וכ"ש למכת ברד, הרי כבר נפעל הענין? והביאור הוא לכאורה בפשטות, שביטול הגזירה דהיאורה תשליכוהו, היה רק

לגבי ישראל בכדי שלא יוכלו ח"ו להשפיע על בני ישראל. אבל מכות
 דם צפרדע וברד, וכנ"ל, היו בכדי לשבור הדיעה הזאת, כמו שהיא
 אצל המצריים.



אל עפר תשוב באדה"ר

הרב מענדל איידעלמאן

"כאן צוה ה' את הברכה"

ב"רשימות" חוברת כ"ה בביאור הענין "דהבעש"ט אמר דיכול
 לעלות בסערה השמים אלא דרוצה לעבור ענין דאל עפר תשוב" וז"ל:

"האדם גופו נברא דומם משא"כ שאר הנבראים דבקומתן נבראו.
 ואחד הטעמים דהגבוה ביותר יכול לירד דוקא במהטה יותר . . והנה
 לכאורה צ"ע שהרי מלבד אדה"ר, הרי כאו"א נברא גופו באופן
 שבפקידת הטיפה כבר יש בו נשמה . . ועכצ"ל שמספקת ההכנה
 שנעשית ע"י אדה"ר ושבהעלם ישנה בכאו"א. והנה כ"ז מספיק לענין
 תומ"צ, ובכלל בזמן דעתה, דהחשך יכסה ארץ, העלם והסתר. אבל
 לע"ל שיהי' קץ שם לחשך ולא יכנף עוד ואין העלם, הרי גם ההכנה
 לזה צ"ל בגילוי ובפועל ולא רק בכח. ולזה צ"ל אל עפר תשוב, בפו"מ
 דומם, עד שגם צדיקים שבים לעפרם שעה א' עכ"פ . . קודם תחזה"מ,
 כדי שיוכל אח"כ להיות בהם גילוי אור דתחזה"מ. [ומסיים] וצ"ע באלו
 שנכנסו חיים לג"ע". ע"כ.

ולכאורה ישנו עוד צ"ע, והוא, דלפי ביאור זה, מדוע אצל אדה"ר
 עצמו הי' הענין דאל עפר תשוב, הרי באדה"ר עצמו כן הי' בו בגילוי
 ובפועל שהגבוה ביותר ירד למטה ביותר, שהרי גופו נברא דומם,
 ואח"כ ניתן בו הנשמה.

לכאורה הי' אפשר לומר, שהראי' מאדה"ר הוא רק בזה, שלפני
 גילוי אור, הנה הגבוה (נשמה) והמטרה (גופו) צ"ל בגילוי ובפועל
 "ביותר". ועפ"ז גם אצל אדה"ר, מה שהי' אצלו בגילוי ובפועל
 בריאתו, הר"ז "מספיק" להגילוי אור דעתה, משא"כ בשביל הגילוי
 אור דתחזה"מ, הנה גם אדה"ר צ"ל בו אל עפר תשוב.

אבל מהביאור בהרשימות, אין משמע כן כלל. דהרי כל הביאור כאן
 הוא, שאם לא שאצל כולם הי' זה בכח ובהעלם, היו זוכים להגילוי אור
 דלע"ל בלי לעבור אל עפר תשוב, אע"ג שמדובר בגילוי אור דלע"ל

דתחה"מ. א"כ מוכן שה"חסרון", הוא לא בזה שלע"ל הוא גילוי אור חדש לגבי הגילוי דעתה, אלא, שבשביל הגילוי דעתה "מספיק" שיהי' בכח ובהעלם, משא"כ עבור הגילוי אור דתחה"מ צריך שיהי' בפועל ובגילוי, וכיון שמלכתחילה אצל כולם לא הי' הענין בפועל ובגילוי ע"כ יעברו הענין דאל עפר תשוב. א"כ אצל אדה"ר שהי' אצלו בפועל ובגילוי מלכתחילה, מדוע הי' אצלו הענעין דאל עפר תשוב.



מ"מ והערות קצרות לס"ש"ב

הרב מענדל איידעלמאן
"כאן צוה ה' את הברכה"

תניא פ"ד בתחילתו

א. ב"מ"מ הגהות והערות קצרות קונטרס ב" מצטט (תניא פ"ד בתחילתו) "ובדבור הוא עוסק בפי' כו' ובמח' הוא משיג כו' והמדות כו' במעשה ובדבור שהוא ת"ת כו'". וכותב "צ"ע כוונת פירושו מצות שבדומ"ח, ולמה חשיב רק ת"ת ולא שאר מצות שבדומ"ח. גם - המדות שייכות למח' ג"כ והם מצות אהוי"ר - וע"ל ספ"מ. ע"כ.

ובלקוטי פירושים "לכאורה הו"ל להוסיף בנוגע לדיבור - מצות שבדיבור, ובנוגע למחשבה מצוות שבמח' (אמונה, אהוי"ר וכו'), [ומוסיף עוד קושיא, שלא נתפרש בפירוש בה"מ"מ וכו'"] וכן (ע"ד שכותב בדיבור) שחושב בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן. ע"כ.

ולהלן בלקוטי פירושים מצטט "יראה כו' מלובשות בקיום המצות במעשה כו' כי כו' היא שורש לשס"ה לא תעשה" וכותב "צ"ע הכוונה - שהרי אין בהם מעשה". ע"כ.

ויש לעיין, דהרי לכאורה יש לתרץ הקושיות דלעיל, ובחדא מחתא, כדלקמן.

ב. בתחילת פ"ד מבאר איך שתרי"ג מצות התורה יש להם ג' לבושים במחדו"מ. הנה אין הכוונה (כאן) שחלק מהתרי"ג מצות הוא ע"י לבוש המעשה (מצות התלויות במעשה), וחלקם ע"י לבוש הדיבור (מצות התלויות בדיבור), וחלקם ע"י לבוש המחשבה (מצות התלויות במח'), אלא הפי' בתניא כאן הוא, שכל א' מהג' לבושים (מחדו"מ) הנה (עד כמה שישנה האפשרויות - כדלקמן) הוא לבוש לכל תרי"ג מצות התורה.

ועפ"ז (ל' התניא) "שכשהאדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות" - אין הכוונה רק להמצות שקיומן תלוי במעשה (לאפוקי מצות שבדיבור ומחשבה), אלא לכל המצות שאפשר לקיימן בפועל (כולל מצות שבדיבור ומחשבה). ולכן לא כתב "כל תרי"ג מצות" (כמו בדיבור), כיון שעתה אי אפשר לקיים כל התרי"ג מצות (כמצוות התלויות במקדש וכיו"ב).

"ובדבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן" - אין הכוונה כאן למצות ת"ת בדיבור, אלא איך שלבוש הדיבור שבאדם מלביש לתרי"ג מצות התורה, והוא ע"י שעוסק בפירוש כו'. והרי מובן שאף שבמעשה בפועל אי אפשר לקיים כל התרי"ג מצות, מ"מ בדיבור אפשר לעסוק בפירוש כל התרי"ג מצות.

"ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה" - אין הכוונה כאן למצות ת"ת שבמחשבה, אלא איך שמחשבת האדם מלבישה לכל חלקי התורה שאפשר לו להשיג. ולא אמר כאן כל תרי"ג מצות התורה, כמו בדיבור, אלא "להשיג בפרד"ס התורה", כיון שבה הרי ישנם חילוקים בין בנ"א "כפי יכולת השגתו ושרש נפשו למעלה". משא"כ במעשה ודיבור, שאפשר לכל אדם לקיים מצות מעשיות, ולדבר בפירוש תרי"ג מצות התורה.

ג. והנה כמו שנת' שהפירוש ב"מעשה" כאן אין הכוונה לעשי' בכח המעשה בניגוד לדיבור ומח', אלא לקיום המצות בפועל, הנה עפ"ז יובן גם מ"ש בתניא "יראה כו' מלובשות בקיום המצות במעשה כו' כי כו' היא שרש לשס"ה לא תעשה" דלכאורה הרי בשס"ה לא תעשה אין מעשה.

ועפ"ה הנ"ל יובן, שהכוונה כאן ב"מעשה" אינו לכח העשי' החיובית שבאדם (לאפוקי מל"ת), אלא לקיומן (של המצות) בפועל, (וכמו שאומר כאן בתניא "בקיום המצות במעשה") שזהו בין במ"ע ובין במל"ת.

ד. והנה כמו שנת"ל שכשכותב כאן מחדו"מ אין הכוונה למצות שבמעשה ומצות שבדיבור וכו', אלא איך שכל המצות מלובשות במעשה, ואיך שכל המצות מלובשות בדיבור, וכן במחשבה, - הנה עפ"ז י"ל ג"כ, שכשכותב כאן "והמדות שהן יראה ואהבה" אין הכוונה למצות יראה ואהבה, שעפ"ז יוקשה "המדות שייכות למח' ג"כ והם מצות אהוי"ר", כי הכוונה כאן הוא בהמשך למה שנתבאר לעיל בפ"ג

בארוכה, שיראה ואהבה וענפיהן ותולדותיהן הם המדות דחסד וגבורה וכו'. והרי חו"ג וכו' הם מדות ולא מח' (וראה גם אגה"ק סט"ו, ע' קכג, "והנה מדות אלו וכו'").

דהיינו שמ"ב ופרטות" מוסב לפי הביאור שבפ"ג שישנם שכל ומדות, הנה ע"ז כותב כאן, ש"בחי' חב"ד שבנפשו מלובשות כו'", ואח"כ מדבר על "והמדות שהן יראה ואהבה כו' מלובשות כו'".

[ועפ"ז, אי"ז כמו שמבואר בליקוטי פירושים ש"חב"ד מלובשות בעיקר בקיום מצות שבחב"ד, ויראה ואהבה - בקיום מצות יראה אהבה", אלא, שחב"ד בנפשו מלובשות "בהשגת התורה שהוא משיג בפרד"ס" בכל מצות התורה, ויראה ואהבה (מדות) מלובשות בכל המצות דמעשה ודיבור].

ה. סמוכין לדבר, מהמבואר בעוד ב' מקומות מאדה"ז עצמו אותן הענין ובאותם הלשונות. באגה"ק סכ"ט, ובהל' ת"ת פ"א ה"ד. (וראה לקו"ש חח"י ע' 192 בשוה"ג להע' 55 ביאור חילוקי הלשונות (ובפרטיות) דבר מקומות אלו). ולכאורה גם שם יהי' הפירוש כנ"ל. ונקדים הלשון דפ"ד כאן.

(א) כאן בפ"ד, "שכשהאדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות ובדבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה הרי כללות תרי"ג אברי נפשו מלובשים בתרי"ג מצות התורה. ובפרטות בחי' חב"ד שבנפשו מלובשות בהשגת התורה שהוא משיג בפרד"ס כפי יכולת השגתו ושרש נפשו למעלה כו' . . . וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצירופי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל. בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להשיג בדעתה ולקיימן כל מה שאפשר לקיים מהן במעשה דבור ומחשבה וע"י זה תתלבש בכל עשר בחינותיה בשלשה לבושים אלו כו' . . . ומאחר שהתורה ומצותיה מלבישים כל עשר בחי' הנפש וכל תרי"ג אבריה מראשה ועד רגלה הרי כולה צרורה בצרור החיים את ה' ממש כו'.

(ב) באגה"ק סכ"ט (קמח, ב ואילך) "שכל אדם מישראל צריך . . . שיקיים כל תרי"ג מצות התורה במחשבה דבור ומעשה כו' . . . והטעם הוא כדי להלביש כל תרי"ג בחי' וכחות שבנפשו כו' . . . ונמצא שהמצות הן עד"מ כמו העמודים כו' . . . חלולין שמקיפין ומלבישין

נשמת האדם או רוחו או נפשו כשמקיים המצות ודרך עמודים אלו עולין הנר"ן שלו עד רום המעלות לצרור בצרור החיים את ה' כו'.

(ג) בהל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ד "וכן אמרו חכמי האמת שכל נפש מישראל צריכה . . שתקיים כל התרי"ג מצות במעשה דבור ומחשבה, ודבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן [ומפרש דיבור] על דרך שאמרו חכמים על פסוק זאת תורת החטאת וגו' שכל העוסק בתורת חטאת כאילו כו', [ומפרש מחשבה] ועוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע כו' . . עד ששיג וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות, כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה זהו תיקון שלימותה וא"א לה להתתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' במקורה אשר חוצבה משם בלתי ידיעה זו כו'.

דהיינו שמפני שכל נפש צריכה שתקיים כל תרי"ג מצות במחדו"מ, הנה כתוצאה מזה בא מצות ת"ת בדומ"ח. אבל לא שבתניא הכוונה למצות ת"ת בדומ"ח. אלא כנ"ל.



פשוטו של מקרא

בדברי אהרן "על הראשונים אנו מצטערין"

הרב עקיבא גרשון וגנער
ר"מ בישיבה

עה"פ בפר' יתרו (יח, ב) ויקח יתרו גו' את צפורה אשת משה אחר שלוחיה, פרש"י בד"ה אחר שלוחיה "כשאמר לו הקב"ה במדין לך שוב מצרימה ויקח משה את אשתו ואת בניו וגו' ויצא אהרן לקראתו ויפגשוהו בהר האלקים, א"ל מי הם הללו, א"ל זו היא אשתי שנשאתי במדין ואלו בני, א"ל להיכן אתה מוליכן, א"ל למצרים, א"ל על הראשונים אנו מצטערין ואתה בא להוסיף עליהם, אמר לה לכי אל בית אביך וכו'" עכ"ל.

ולכ' צ"ב מאי קסבר משה מעיקרא? ולכ' התי' בזה פשוט, דמכיון שהיו הולכים לגאול את בני' ממצרים, א"כ מה שייך שוב שיצטערו עליהם. אמנם עפ"ז צ"ב לאידך גיסא, א"כ מה היתה טענתו של אהרן, והרי גם אהרן בודאי האמין בתכיפתו של הגאולה, ומה שייך שיצטערו עליהם?

[והנה בעבודה הי' אפ"ל בזה, דזהו שהרי משה הי' בתכלית הביטול ונחננו מה", וכמו שמעיד הפסוק "והאיש משה ענו מאד", וזהו מהתכונות של "א ביטולדיגער איד" שאף כשהולך לעשות איזה ענין, וטעמו ונימוקו עמו, מ"מ אם אחר מעיר לו שאין לעשות כן, הנה מיד הוא נשמע אליו כאילו היתה החלטתו הראשונה בטעות. ועד"ז אפ"ל בנדרו', שמיד כשנפגש משה עם אהרן, טרם היתה לו ההזדמנות למסור לו פרטי הדבורים שדיבר אתו הקב"ה על הגאולה, מיד א"ל אהרן "על הראשונים אנו מצטערין כו'", וע"כ במקום להבהיר לו שבאמת הצדק אתו, נשמע לו משה מיד (ועי' בסיפורי חסידים להרש"י זוין פר' יתרו עה"פ כבוד את אביך, סיפור 189, ושם הוא מצד המצוה דכבוד או"א, אמנם הרי גם כאן ה"ז ג"כ אחיו הגדול שנלמד מ"ואת אמך").]

ולכ' אפ"ל דקמפלגי בפלוגתת האמוראים בפסחים (סד, ב) אי סומכין על הנס או לא, וכמובן דאי"ז מצד ספק ח"ו, אלא אם מותר להאדם להתנהג באופן כזו לסמוך ע"ז. וכתבו האחרונים דמצינו דאביי לשיטתו בזה בקידושין (כט, ב) דאמר להו לרבנן לא ליתן אושפיזא לר' אחא בר יעקב (משום דהוה ההוא מזיק בי' רבנן דאביי דכי הוו עיילין בתרי אפי' ביממא הוו מיתזקי). וכשלן בביהמ"ד אידמי לי' כתנינא דשבעה רישותיה, כל כריעה דכרע נתר חד רישא. למחר א"ל ר' אחא לאביי (או לרבנן) אי לא איתרחיש ניסא סכינתין, ע"כ דברי הגמ'. ומבואר דאביי הוה סב"ל דסומכין על הנס.

ונראה באמת דבזה פליג ראב"י שם, דלפי משמעות הגמ' הי' לו תרעומות עליהן מצד מה דאי לאו דאיתרחיש ניסא סכינתין, וזה צ"ע (מב' טעמים א) בודאי כמו שהי' ודאי לאביי שלא הי' ר"א ב"י ניזק, הנה בודאי ידע גם הוא כח תפילותיו, וא"כ מה הי' הטענה (וע"ד תניא פ"א "ואיך הי' יכול לטעות בעצמו כו'")? וביותר צ"ע, וכי לא הי' מוכן להסתכן לטובת רבנן דהוו מיתזקי אפי' בתרי וביממא, ולהעמיד עצמו בסכנה לטובת הרבים? ועי' במהרש"א בחידושי אגדות שכ' דהטענה הי' מה דמנכין לו מזכיותיו, אמנם א"כ תגדל התמיה לכ', וכי עבור ניכוי זכיותיו הי' מונע טוב מרבנן?

ולכן י"ל דראב"י ר"ל דאף דבאמת הי' ברור להם שהוא ינצל, מ"מ לגביהם הי' איסור משום דאין סומכין על הנס. וזהו הכוונה אי לא וכו' סכינתין, כלומר ולכן אף כשנתרחש נס הוי בגדר סומכין על הנס. ועפ"ז מובן ג"כ שלא הי' זה תרעומת על העובדא שעשו ובגדר צועקין על העבר אלא רצה להודיעם הדין דאין סומכין על הנס. ועפ"ז א"ש מאי דאיתא בגמ' "למחר אמר להו" ולא אמר לי' (לאביי, אף דאפ"ל דא"ל לכולם שלא נתנו לו אכסניא, אך זה דוחק קצת דהרי זה הי' בפקודת אביי), והיינו דאמר לכולם כדי ללמד אותם הדין.

[והנה לפ"ז לכ' יש להעיר דמצינו הנהגה הפכית אצל משה, כמובא בפרש"י על שמות (ד' כד) שאמר אמול ואצא לדרך סכנה היא לילד, ולא סמך על נס. אבל יש לחלק בפשטות בין נס שנאמר לו בפ"י ע"י הקב"ה לאו"א.]

והנה בטעמא דהא דאין סומכין על הנס, אף כשברור לו שיתרחיש לו ניסא, אפ"ל שזהו ע"ד המבואר בגמ' (שבת נג, ב) גרוע אדם זה שנשנתנו לו סדרי בראשית.

ועפ"ז אפ"ל ביאור חילוק משה ואהרן באו"א, דאפ"ל דתרווייהו סב"ל דאין לגרום ניסא ושינוי הטבע למיגנא, אלא שכאן הפלוגתא אי העיקר הכמות או האיכות (ראה בלקח טוב כלל ט"ו, ובלקו"ש ח"א פר' בשלח ושי"נ וחכ"ד לאלול ובכ"מ), דהנה מצד איכות הנס אפ"ל דאף עי"ז שהי' מביא אשתו וילדיו למצרים לא הי' מיתוסף באיכות הנס, דהרי הנס הי' גאולה בני"י ועם ישראל ממצרים, ואין חילוק באיכות הנס כמה הם המספר שיוצאים על ידה (ובסגנון אחר: ע"י אותם הנסים שנעשו לפועל במצרים היו יכולים לצאת גם אשתו וילדיו של משה אם הי' צורך בכך), מיהו לענין הכמות, הרי אם מספר האנשים שבאר"מ היא גדולה יותר, הרי גם הנס היא בכמות גדולה יותר.

אלא דיל"ע אם כן הוא, דלענין איכות הנס הי' זה רק נס אחת כללי (אף דכן משמע מסברא, כנ"ל), דהנה בגאולה העתידה מצינו "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני"י" דמשמע דהוי גאולה פרטית לכאו"א ולא רק גאולה כללית להכלל, ועפ"ז צ"ע בנוגע ליצי"מ איך הי'?

ולכ' יש קצת ראי' מהא דהוצרכו כ"א בפנ"ע לזכות בכדי להגאל כמובא ברש"י (בא יב, ו) בפ"י הפסוק ואומר לך בדמיון חיי, דקאי על דם מילה ופסח, שהיו צריכים זכות בכדי להגאל, וכמבואר במפרשים להגש"פ, ומשמע מזה שהי' זה ענין לכ"א בפנ"ע, שלכן הי' צ"ל זכות

המצוה לכ"א בפנ"ע, ולא רק זכות כללי להאומה (ועי' לקו"ש חט"ז ע' 114 ועוד).

והנה לכ' יש לדון גם בנוגע להכמות, דבמ"ש דבענין הכמות בהוספת מספר אנשים הוי הוספה בכמות הנס, לכ' זה תלוי, דהרי לכ' אפ"ל דנחשבו כולם לענין יצי"מ כמציאות אחת דבנ"י וע"כ אין חילוק בזה במספר האנשים. והנה בפרטיות לא הי' שייך הענין דאחדות אמיתית עד למ"ת וכמבואר במאמר"ל ובשיחות קדש עה"פ ויחן שם ישראל נגד ההר גו', אולם בכללות הרי חלה שינוי בזה בשעת יצי"מ גופא, דהרי ע"י יצי"מ הי' הלידה של עם ישראל ואז נהיו לעם שהוא מציאות אחת, אבל כל עוד שלא נגאלו היו נפרדים כ"א בפנ"ע. ועפ"ז אפ"ל דתלוי אם דנים מצד מצבם כמו שהי' קודם שנגאלו, או שדנו מצד מצבם ע"י הגאולה וע"ד הא דב"ק (סופ"ב) בתר מעירא אזלינן או בתר לבסוף.

וראיתי בספר שעשועי רעיונים (להרב ברוך לאזנאווסקי תלמיד החלק"י והאבנ"ז) שהאריך לבאר דמצינו כמה פלוגתות דר"י ור"ל לשיטתם לדוגמא יומא (עד, ב) דפליגי אי ח"ש אסור מה"ת דחל"א או לא, ובחולין (קג) אי החיוב באיסורין הוא על הנאת גרונו או על הנאת מעיו, ובקידושין (י, א) אי תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה, ועוד, ומבאר בארוכה דכל המקומות פליגי בסברא אחת והוא "אם מעשה שיש לה המשך איזה זמן, אם מיד בשעת התחלת המעשה חל שם מעשה על ההתחלה, או דאינו חל שם מעשה על עשייתו רק בעת גמר העשייה" וכו'.

וכע"ז אפ"ל בענינינו, דאם דנים מצד מצבם של בנ"י בשעת התחלת הנס, אז מ"מ הרי זה הוספה בהנס שאז הי' כ"א בפנ"ע, ושייך בזה אין סומכין על הנס, משא"כ אם דנים מצד מצבם לאחר שיצאו, אז ה"ה מציאות אחת, ואין שייך בזה לומר שמוסיפין על הנס [ולהעיר שבלקו"ש (ח"א ע' 125) לענין אשו משום חציו מבואר שלענין הקב"ה דנים על סוף המעשה, וע"ע באג"ק כ"ק אדמו"ר ח"א ע' קל"ג, ואכ"מ, ובי"כ יש לחלק מנדו"ד דכבר הותחלה פעולת הנס].

ובאמת יש להעיר בסברא זו שאפ"ל שקודם הגאולה נחשבו ליחידים ולאחריה למציאות אחת, ממה דמצינו חידוש מיוחד בענין זה בהל' קרבן פסח, דלכמה ענינים יש לה הגדר דקרבן צבור, אבל זהו רק דאתי בכנופיא ובאמת זהו קרבן יחיד שכל יחיד מביא בפנ"ע, ואפ"ל דזהו בהתאם לב' הענינים הנ"ל ביצי"מ (ועי' בזה בלקו"ש ח"ז ע' 436 וש"נ).

ומחזורתא דנראה לבאר הטענה דאהרן באו"א, דאף דסומכין על הנס וכו', מ"מ במשך הזמן שיעבור עד שיהי' הנס הרי זה צער, וגם לזה אינו כדאי. וזהו מה שאמר לו והרי גם הראשונים עתידים להגאל תומ"י ממ"ש, ואעפ"כ "על הראשונים אנו מצטערים", משום שאפי' רגע אחד בגלות היא צער הכי גדול, וא"כ למה אתה בא להוסיף עליהם [ואואפ"ל (ע"ד הצחות) שגם בזה הי' לשיטתו שאצל אהרן הי' נתינת מקום בדעתו שתהליך הגאולה יקח משך זמן, משא"כ אצל משה, שבזה יבואר בפשטות מה שאצל משה נתעורר התמיהה ד"למה הרעותה" משא"כ אצל אהרן (ואואפ"ל דזה הי' קשור עם החילוק בענינם שמשה הי' מלמעלה למטה ושושד"מ משא"כ אהרן הי' מלמטה למעלה וכו')].



שייכות מלחמת עמלק ל"את כל אשר עשה"

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
תלמיד בישיבה

עה"פ וישמע יתרו וגו' (שמות י"ח, א) פרש"י: "וישמע יתרו מה שמועה שמע ובא קריעת ים סוף ומלחמת עמלק. . את כל אשר עשה להם בירידת המן ובבאר ובעמלק". לקמן (י"ח, ח-ט) פרש"י: "את כל התלאה של הים ושל עמלק. . על כל הטובה טובת המן והבאר והתורה כו' ע"כ.

מפרשי רש"י האריכו לבאר נימוק רש"י בפירושו, למה השמיט קרי"ס בדיבורו השני, והוסיף 'והתורה' בדיבורו הרביעי, ולמה חילק ים ועמלק ל'תלאה' והשאר ל'טובה', עיין ברא"ם, דברי דוד ועוד בארוכה.

והחלק הנוגע לעניננו, מ"ש ברא"ם הטעם דלא כתב רש"י קרי"ס בדיבורו השני

הוא "משום דגבי 'את כל אשר עשה' לא מצי לפרושי קרי"ס משום דלמשה ולישראל כתב, והקריעה לא היתה בעבורם, שהרי בעמידת הענן בין מצרים בין ישראל כבר היו בטוחים ולא היו יראים מהם ואם כן לא היתה הקריעה רק להטביעם להתכבד ה' על ידם, כדכתיב 'ואכבדה בפרעה ובכל חילו', ולא להצלת ישראל".

ולכאור' יש להקשות על הרא"ם, דהלא אפילו לאחר שעלו מן הים היה (באפשרות) שיאמרו שכשם שאנו עולים מצד זה, כך הם עולים מצד אחר רחוק ממנו וירדפו אחרינו (עיין רש"י לעיל יד, ל), וא"כ לא היו בטוחים כ"כ רק בעמוד הענן המחלק.

ובסוף דבריו הקשה הרא"ם: "מ"ש מלחמת עמלק מקריעת ים סוף שמלחמת עמלק כלל אותה בכלל 'את כל אשר עשה', וקריעת ים סוף לא כלל אותה בכלל 'את כל אשר עשה'. אי משום דלמשה ולישראל כתיב, וקרי"ס לא היתה למשה ולישראל, חלישותו של עמלק נמי לא היתה אלא לעמלק, ואי משום הצלתם של ישראל, שהיתה ע"י חלישותו של עמלק, הא לא שייך בה עשייה דהצלה אינו אלא העדר, ובהעדר לא תפול בו עשייה, וצ"ע".

ובדברי דוד א', שהיה שני מיני נסים שעשה הקב"ה, ובלשונו: "חלוקה הא' היה מה שעשה הקב"ה חידושים מה שאינן צריכים לטובתן של ישראל, דהוה סגי בלאו הכי. אלא שרצה הקב"ה להראות חידוש בכח ידו ברוך הוא דהיינו קריעת ים סוף שהיה אפשר לסגי בלאו הכי, דהיינו ישראל יכולים לילך ממצרים דרך היבשה, וכדרך כל העוברים ממצרים לארץ ישראל. וכן מלחמת עמלק שהיה סגי לישראל בלי מלחמת עמלק. אלא ע"כ מטעם הנזכר, וא"כ זה לא נכלל ב'כל אשר עשה', שהרי לא עשה לישראל טובה בזה. והחילוק השני היה מה שהיה טוב לישראל ולא סגי בלאו הכי. והיינו ירידת המן והבאר. והזכיר ג"כ עמלק לפי שהיה בענין עמלק שני צדדים, האחד המלחמה שבא עליהם שהוא הראות חידוש כח כמו שהזכרנו. וצד השני שהציל אותם ממנו ע"י נס. וע"כ זכר רש"י תחילה מלחמת עמלק לא זכר רק סתם עמלק, דכאן לא נתכוין רק להצלה מעמלק שזה נכלל בחלק הטובה".

ולכאור' יש להקשות על ה'דברי דוד', דהלא בד"ה 'את כל התלאה' פרש"י עמלק סתם ג"כ, והאם יאמר התם שההצלה מיד עמלק נק' תלאה, מלשון ונלאו מצרים - ובפרט לתרגום אונקלוס, ית כל עקתא? !

ולכאור' י"ל, דמ"ש בד"ד שקרי"ס הוא להראות חידוש בכח ידו, ובלשון הרא"ם 'לא היתה הקריעה רק להטביעם ולהתכבד ה' על ידם כדכתיב ואכבדה בפרעה', הכונה כמו שפי' רש"י שם "כשהקב"ה מתנקם מרשעים שמו מתגדל ומתכבד". והנקמה כאן הוא מ'הבה נתחכמה לו', וכמו שפי' רש"י לעיל (א, י) והם לא הבינו שעל כל העולם אינו מביא אבל הוא מביא על אומה אחת. אבל הצלת ישראל

היה יכולה להיות כמ"ש הד"ד. ולכן מובן למה לא הביא קרי"ס בדיבורו השני.

אבל הנראה לפענ"ד למה הביא עמלק בדיבור השני והשלישי ג"כ, הוא ע"ד מ"ש רש"י לעיל (ז, ח), ש'ויבא עמלק' הוא דלא כמ"ש בד"ד שהיה להראות חידוש כח, כ"א לענוש את ישראל. ולכן סר קושיית הרא"ם שעל ההעדר לא שייך עשיי, ואם משום חלישותו של עמלק זה היתה לעמלק ו'למשה ולישראל כתיב' - משום דלרש"י 'את כל אשר עשה' מוסב על המלחמה, שאכן היתה לישראל. ובזה שייך ל' עשיי, כהמשל המובא שם, שהקב"ה גרם שילחם עמלק עם ישראל. ולכן מובן למה נכלל ב'את כל התלאה'. והא דלא כתב תי' 'מלחמת' בדיבורו השני, הוא משום דלא נוגע כ"כ המלחמה הנעשית ביניהם כ"א 'הנשיכה' לישראל (וכמ"ש בסוף פ' תצא בד"ה אשר קרן, שהעונש של עמלק לא בא משום המלחמה שעשו עם ישראל, כ"א כמשל האמבטי רותחת כו' הקרה אותה בפני אחרים, שלא על העובדה של עצם המלחמה נענשו, כ"א משום הפועל יוצא ממנו משו"ז).

וכמו שפרש"י לעיל כשהקב"ה מתנקם ברשעים שמו מתגדל ומתכבד, כמו"כ בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבד (ויקרא ט, ג) ופרש"י בקרובי בבחירי [ע"ד עם הנבחר] ועל פני כל העם אכבד כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתיירא ומתעלה ומתקלס וכו'.



נגלה

במצות פדיון הבן

הרב עקיבא גרשון וגנער
ר"מ בישיבה

בקידושין (כט, ב) ת"ר מנין שאם היו לו חמשה בנים מחמש נשים שחייב לפדות כולן ת"ל כו' פשיטא בפטר רחם תליא רחמנא? מהו דתימא נילף בכור בכור מנחלה כו' קמ"ל.

ומקשים בזה דסוכ"ס פשיטא דהא כתי' פטר רחם, ואיך הי' קס"ד דפטור?

יש להעיר בזה דהנה באמת יש לעיין לאידך גיסא, דהרי מבואר בקראי סו"פ בא ועוד דמצות פדה"ב היא תחת כל בכור באר"מ. והנה עה"פ (יב, ל) כי אין בית אשר אין שם מת, כ' ברש"י ב' פירושים, א) אם אין שם בכור גדול שבבית מת, ב) שבכל בית היו ילדים שהיו בכורים לאביהן.

והנה לפי הראשון ברש"י לכ' מובן שאי"ז מצד מכת בכורות שמתו הגדולים שבבית, אלא משמע שזה הי' חומר נוסף (או אפ"ל בסגנון אחר קצת שזה לא הי' בכלל הגזרה דמכת בכורות, וזה נהי' ע"ד הענין דכיון שניתנה רשות למשחית אינו מבחין כו') ועפ"ז מובן דלא שייך לומר שיהי' ענין זה גם במצוה. אולם לפירושו הב' משמע דלענין מכת בכורות נחשבו בכור לאב בכור. ולפי' זה צ"ע באמת אמאי אין מצות פדה"ב בבכור לאב?

והנה גם לפירושו השני יש מקום עיון, דאפ"ל הכוונה בזה דנחשבו לענין מ"ב רק הבכורות מאב, ולפ"ז בוודאי דצ"ע כנ"ל, ואפ"ל דלענין מ"ב נחשבו גם שניהם, וא"כ יש מקום לומר שזה הי' חומר מיוחד בהמכה [ואואפ"ל שיש טעם בדבר שלענין עכו"ם דין בכור הוא באב, וב ישראל תלוי באם (והוי ע"ד היחוס), וא"כ המצוה הוא כמו המכה דשניהם הוא בדין בכור, רק החילוק הוא על איזה מציאות חל הדין בכור, ועצ"ע בזה]. עכ"פ א"ש לכ' לפ"ז הקס"ד שמצות פדה"ב הוא רק אם הוא בכור גם לאביו, היינו לפי הסברא שבהמכה הי' כן (והמכה הוא כב' חומרות ובהמצוה רק בתרווייהו יחד), וצריך קרא שאעפ"כ המצוה תלוייה בפטר רחם לבד. ועצ"ע בזה.



בענין חובת הגוף נוהגת בא"י ובחו"ל

הנ"ל

בקידושין (לז, א) והרי תפלין ופטר חמור דכתי' בהו ביאה ונוהגות בין בארץ בין בחו"ל. ובפרש"י בד"ה ונוהגין כ' "תפלין אשכחן בכמה דוכתי' ברבנן אמוראי דבבל דמנחי תפלין, פטר חמור בפטר רחם תליא רחמנא".

והמהרש"א הק' דהא אכתי לא אסיק אדעת' הא דחובת הגוף היא כו' ועיקר הקושיא כמ"ש התוס' דגם בפטר חמור אשכחן כמה אמוראי כו' עכ"ד, ובוודאי שמצוה ליישב ג"כ גירסת רש"י שלפנינו.

ואואפ"ל נקודת הביאור בזה דהנה למסקנת הגמ' חובת קרקע אינה נוהגת אלא בארץ וחובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחו"ל. והנה דבר זה נלמד בגמ' ממה שאמור בענין, מה ע"ז מיוחד שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ בין בחו"ל אף כל שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחו"ל. והנה ממה שלמד ההיקש לע"ז בנוגע לפרט זה ולא בענינים אחרים מובן שיש בזה סברא ומילתא בטעמא, ויל"ע בזה, האם הסברא שבדבר הוא שחובת קרקע מסתבר שתהי' תלויה בארץ, משא"כ חובת הגוף אין סברא שתהי' תלויה בארץ, או דילמא דבחובת הגוף הסברא מחייבת שלא תהי' תלויה בארץ, ומשא"כ בחובת קרקע דאין סברא שלא תהי' תלויה בארץ, או דשני הסברות קיימות.

ונראה בפשיטות דשני הסברות קיימות, דבחובת קרקע יש יותר סברא שיכולה להיות תלויה בארץ, ולאידך בחובת הגוף יש יותר סברא שיכולה להיות אינה תלויה בארץ. אלא מ"מ גם בחובת הגוף יש סברא לומר שתהי' תלויה בארץ. ולכ' למה לא אמרין שמצד זה גופא שזהו חובת הגוף הרי מוכרח שאינה תלויה בארץ?

ונראה הביאור בזה, דהנה הסברא דתלויה בארץ אפ"ל בב' אופנים, א. שהחוב על החפצא דמצוה רק כשנמצא בארץ. ב. שהחוב על האדם הוא רק כשהוא נמצא בארץ. והנה לכ' מסתבר יותר כאופן הא', שהחוב על האדם רק כשהוא בארץ, וכמשמעות הל' כי תבוא וכו' (וכדעת הרמב"ן בחומש). ועפ"ז מובן הסברא שאף שהמצוה היא חובת הגוף מ"מ החוב על האדם רק כשנמצא בארץ. לדוגמא בתפלין, הנה היד הוא החפצא דמצוה, והחוב על האדם לקיים מצוה עם ידו, דהיינו הנחת תפלין, הוא רק בא"י.

אמנם במצות פטר חמור הוא באו"א, דאין הענין דפטר רחם רק החפצא דמצוה, כ"א זהו יסוד וסבת המצוה, ובמצוה כזו מוכרח מסברא שתהי' גם בחו"ל. לדוגמא בתפלין יסוד וסבת החוב הוא זה שיש בן אדם מישראל, והחפצא שאתה צריך לקיים החוב הוא היד, ושפיר י"ל שהחוב שעל האדם הוא רק בביאתו לא"י, אבל בפטר רחם משמע שאין הענין דפטר רחם רק החפצא דמצוה, כ"א גם סבת המצוה, שמפני שיש פטר רחם לכן צריך האדם לפדותה, ובזה אין סברא כלל שיהי' תלוי עיקר המצוה בהמקום שבו נמצא האדם [בסגנון אחר: הסברא דתלויה בארץ מצד האדם שייך רק במצוות שמצד הפעולה משא"כ במצוות שעיקרם הנפעל, וזהו כוונת רש"י בפטר רחם תליה רחמנא] וי"ל בזה ולא באתי כ"א להעיר.



הלכה ומנהג

יוהרא בעיצית [גליון]

הת' יואב למברג

קבוצה - 770

בגליון ד' ש"ז הביא הת' מ.ד.ו. את דברי אדמוה"ז בס"י י"א סעי' ל"ה גבי ציצית ש"י"א . . שיעשה ב' נקבים בבגד (ויטיל הציצית דרך נקב הא' ויוציאם דרך נקב הב') ופוסק שם אדמוה"ז "והבא להחמיר על עצמו ולעשות כדבריהם לא יעשה כן אלא הטלית קטן כדי שלא יהיה נראה לכל ומתחזי כיוהרא".

ושאל ע"ז הנ"ל מדברי אדמוה"ז, בס' ח' סעי' י"ח שכתב "הלובש טלית קטן יזהר ללובשו על בגדיו כדי שתמיד יראוהו ויזכור המצוות" א"כ, שאל הנ"ל, גם הכא בטלית קטן מיחזי כיוהרא?

ובגליון ה' העיר שבהשוואות לכת"י מוסיף אחרי התיבות "בט"ק" - "שמתחת למדיו". וא"כ קושיא מעיקרא ליתא ע"כ דבריו בקצרה.

ולא הבנתי איך עי"ז קושיא מעיקרא ליתא¹, ההיפך השאלה מתחזקת:

משאלתו מוכח שהבין מסעי' י"ח הנ"ל שחובה ללכת עם הטלית קטן על הבגדים (שכלן הוקשה לו שלפי"ז ט"ק אינה שונה מטלית גדול ש"מתחזי כיוהרא" אם יעשה בה ב' נקבים), וא"כ בהוספת הלשון "שמתחת למדיו" הופכת השאלה לסתירה שבס' ח' כתוב ש"יזהר ללבוש הט"ק על בגדיו" ובס"י י"א כתוב שאפשר ללבוש הט"ק תחת הבגדים: "(לא יעשה כן אלא ב)ט"ק, שמתחת למדיו"².

אדמוה"ז כותב בסעי' י"ח הנ"ל: "וכיון שטעם לבישת הציצית הוא כדי לזכור המצוות לפיכך הלובש טלית קטן יזהר ללובשו על בגדיו

(1) בנוסף לזה שעדיין קשה להגירסא שלנו. (אא"כ הבין הנ"ל שזוהי גם הכוונה בגירסתנו (אך א"כ מדוע בשביל להסביר זאת הוזקק להביא גירסא הנ"ל)).

(2) ושמא הבין הנ"ל שהמדובר ("מתחת למדיו") הוא כטלית קטן נוספת (על הטלית שמעל בגדיו) ולכן אי"ז סתירה, אלא שא"כ קשה על מנהגנו (ורבים אחרים) ללכת בט"ק א' ותחת הבגדים.

כדי שתמיד יראוהו ויזכור המצוות ואותן הלובשים אותו תחת הבגדים יזהרו שילבשו אותו באופן שיראו הציציות תמיד שע"י ראייתן יזכרו המצוות תמיד", היינו שאדמוה"ז לא שולל כלל הליכה בט"ק מתחת הבגדים (אלא שצריך "שיראו הציציות").

ולפי"ז י"ל בפשטות שהנאמר בסעי' ל"ה הנ"ל ש"הבא להחמיר על עצמו ולעשות כדבריהם לא יעשה כן אלא בטלית קטן כדי שלא יהיה נראה לכל ומתחזי כיוהרא" כוונתו היא שאותם המחמירים יתנהגו כהלובשים תחת הבגדים³.

ופה יש להזכיר את המובא בהשוואות לכת"י (שהביא הנ"ל) שהבנה זו (שהחמירים יתנהגו כהלובשים תחת הבגדים) גרסו בהנכתב בתוך הסעיף (בט"ק שמתחת למדיו).

לסיכום: יכול ללבוש הט"ק הן מעל הבגדים והן תחתיהן (באופן שיראו הציציות).

המחמירים לעשות ב' נקבים בבגד יעשו זאת בטלית קטן וילבשוהו תחת הבגדים.



בענין הפיכת הרצועות [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם העיר הת' ר.ב.ש. על דברי (שהובאו באותו גליון), וכנראה מרצונו להשיב בזריזות על דברי לא הספיק להבינם כראוי.

ואשיבו על ראשון ראשון:

א. הביא את דברי שתיבת "א"צ להקפיד) כלל" באה להדגיש את אי הצורך בהיפוך הרצועה, ושאל¹ (שתיים שהן אחת) שלפי"ז מה

(3) להעיר מדברי אדמוה"ז בסידורו שלאחר שמביא בפשטות הדין שיש לעשות ב' נקבים (שלא כבשו"ע "והבא להחמיר") כתב "ואותם התוחבים אותם בכנפות טועים הם" ולא הזכיר כלל הדין ללבוש הט"ק מעל הבגדים (כבשו"ע) שמזה נראה שלהמנהג לעשות ב' נקבים אין לובשים הט"ק מעל הבגדים, אלא נזהרים שלא לתחוב הציציות בכנפות, ככפנים.

(1) ובשאלתו הוסיף: "האם יש אופן שהרצועה מתהפכת לא באופן של כלל?!" וכמובן ששאלה זו אפי' לא מתחילה כיון שתיבת "כלל" (אינה קאי על היפוך הרצועה אלא) קאי על הקפידא, ובקפידא יש דרגות, ואת זה בא למעט אדמוה"ז בתיבת "כלל"

הצורך בהוספת תיבת "כלל" ובפרט שבהוספה זו משנה אדמוה"ז מלשון המג"א והבאה"ט.

והנה בדברי לא התכוונתי להסביר מדוע כתב אדמוה"ז "כלל" אלא לדחות הסבירו של הנ"ל שתיבת "כלל" מתייחסת למהות הרצועה, דבר שאי אפשר להכניסו כלל בדברי אדמוה"ז הכותב - שא"צ להקפיד כלל, ועל אף הצורך בהסברת תיבת "כלל" אא"פ להוציא דברים מהקשרן (וראה בזה לקמן).

ב. הביא את דברי ששיעור אורך הרצועה בתפילין ש"י הוא לעיכובא, ודחה זאת מדברי המשנה ברורה בשם הפרמ"ג שכתב "ומ"מ אם יש כדי לפשוט עד אצבע צרידה הכריכות אין מעכבין".

ולא הבנתי מה דחיה היא זו:

גם לדעת הפרמ"ג אורך הרצועה שעד האצבע הוא מוכרח וכן היא דעת אדמוה"ז² וכמו שכתב התהלה לדוד (כו, ס"ק י"א) "מ"ש המחבר אם פחת משיעור אורך הרצועות (יניחם כמות שהן), פשיטא דקאי רק על ש"ר, דבש"י הא השיעור מבואר בגמ', וכן מבואר מלשון הרב ז"ל, היינו ששיעור אורך רצועת תפילין ש"י שוה בדינו למעט הרצועה המשתלשל לפניו, עליו כתב אדמוה"ז (כו, כב) "אבל אם אין ברצועות של תש"ר בארכן כדי שיהיו משולשלין לפניו אפילו מעט פסולין מפני שזה נזכר בגמ'".

וא"כ, שיש בתש"י שיעור רצועה המעכב, הרי מוכרח שהכריכות הראשונות שעל הזרוע נעשים ברצועה זו "המעכבת"³ ואעפ"כ פסק אדמוה"ז (שם, יט) "אין להקפיד שלא יתהפכו אלא מה שמקיף את

שא"צ להקפיד אפי' קפידא מועטת (אך כמובן שאין זה מסביר מדוע בכלל ישנה הוזהר אמינא לקפידא מועטת שצריך אדמוה"ז לשלול זאת, וכדלקמן בפנים).

(2) בהערה הקודמת ציינתי לסי' לג ס"ו (ופלא שהנ"ל לא התייחס לציון זה) ולאחר עייני ראיתי שאין להוכיח זאת משם, אלא כפנים.

(3) וכנראה זוהי שורש טעותו של הנ"ל שסבר שהטעם שאין להקפיד בהיפוך הרצועה שעל הזרוע והאצבע משום שכריכות אלו אינן מעכבות, ולא הבין שלמרות זאת היות שהשיעור כדי שתמתח הרצועה עד האצבע מעכב, הרי כשכורך הרצועה על הזרוע משתמש בשיעור זה של הרצועה המעכבת ולדבריו צריך היה להיות הדין שיש לזהר של יתהפך.

הראש ואת הקיבורת פעם א' אבל מה שכורך אח"כ . . א"צ להקפיד..."

ועתה יש ללמוד על ש"ר שאף על מעט הרצועה המשתלשל לפניו (שמעכב) א"צ להקפיד שלא יתהפך⁴.

בנוגע לדברי המחצית השקל שהביא הנ"ל "...גם בש"י צ"ל ג"כ אין עיקר הזהירות כי אם מה שהמסבב הזרוע במקום ההידוק וכן ג' כריכות שעל האצבע אבל ז' כריכות שסביב הזרוע אין בו קפידא כ"כ לענ"ד".

יש להעיר:

(א) מלשון אדמוה"ז (הובאה לעיל) "...אבל מה שכורך אח"כ (אחרי הקפת הקיבורת, המעתיק) משמע ברור שגם בג' הכריכות שעל האצבע א"צ להקפיד (ולא כמו שניסה הנ"ל לפרש).

(ב) עפ"י דברי המחצית השקל "...אין בו קפידא כ"כ..." יומתק הלשון באדמוה"ז "(א"צ להקפיד) כלל" (שהתקשה בזה הנ"ל) שכוונתו בזה היא להוציא מהסוברים כך.

לסיכום: א"צ להקפיד, ברצועות התפילין ש"ר המשתלשלות לפניו, שלא יתהפך, אף על מעט (התחלת) הרצועה המשתלשלת לפניו.

וכן א"צ להקפיד, ברצועות התפילין ש"י, שלא יתהפך, על הכריכות שכורך אחר הכריככה הראשונה שעל הקיבורת, כולל גם בנוגע לג' כריכות שעל האצבע.



תיקון טעות

בגליון שעבר [שת] במדור "רשימות" ע' 12, נדפס הערה תחת השם ה.י.פ. והוא טעות. ו"שגיאות מי יבין".

המערכת



(4) ואף מהפרמ"ג עצמו נראה כן שכותב (כו, ס"ק יז) ולא התהפכו: סמ"א דוקא מה ששייך להידוק ולא יותר".