

ב"ה

ש"פ תצוה - פורים

ה'תשנ"ו

גליון ה [תשב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 בענין שני תקופות לימיה"מ
7 דוד המלך בחזקת משיח

רשימות

- 8 עפר המדבר
10 בענין מילה שלא בזמנה
11 כיסוי דם - בעפר מדבר
13 הערות קצרות ברשימות חוברת ל"ב
16 ד' רשויות לשבת
17 ויבו בעיניו את הבכורה [גליון]
20 מ"מ, הגהות והערות קצרות לסשב"ב

שיחות

- 23 משה רבינו ובי"ד הגדול

פשוטו של מקרא

- 31 בענין אדם דאית לי' מזלא
32 בענין שן ורגל

נגלה

- 33 נתן הוא ואמרה היא
34 הבנה בתוס' ד"ה הקבלות
36 גדר מצוות התלויות בארץ

גאולה ומשיח

בענין שני תקופות לימוה"מ

הרב עקיבא גרשון וגנער
ר"מ בישיבה

בהדבר מלכות בעניני גאולה ומשיח, בהשיחה בענין ב' תקופות בימות במשיח, מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בארוכה מה דלכ' ק' על דעת הרמב"ם שפסק שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם, ממה שמבואר בכמה מארו"ל שיהיו ענינים של שינוי מנהגו של עולם לעת"ל? ומבאר בזה (בס"ט שם) שיהיו ב' תקופות לימות המשיח, ובתקופה הראשונה לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, משא"כ בתקופה השנייה. ומבאר בזה לפי שענינו של משיח הוא שלימות התורה והמצוות, שזה קשור עם עולם כמנהגו נוהג. וע"כ כתב הרמב"ם שבימות המשיח, דהיינו התקופה הקשורה עם ענינו ופעולתו של משיח, לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, משא"כ בתקופה השנייה שאז יהי' שינוי מנהגו של עולם בתור ענין נוסף שאינה קשורה עם ענינו ופעולתו של מה"מ.

ומבאר בזה עוד (בס"י) שהראי' לכך שבתקופה הראשונה הקשורה עם ענינו ופעולתו של מה"מ לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, הוא ממה שהוכיח בהפרק שלפניה שאין זה ענינו של משיח לעשות מופתים (שהרמב"ם הביא ראי' לזה מכן כוזיבא). והיינו שמאחר שהרמב"ם הוכיח שאין ענינו של משיח לעשות מופתים, א"כ בדרך ממילא מוכרח שימות המשיח, שפירושם הוא הימים והתקופה שקשורים עם חידושו ופעולתו של מה"מ, לא נכלל בהם ענין של שינוי מנהגו של עולם, מכיוון שכאמור אי"ז בכלל חידושו ופעולתו של מה"מ.

והנה מכ"ז לכ' הי' אפשר להסיק דההכרח הוא (לא שבפועל לא יהי' שינוי מנהגו של עולם, אלא) שאם יהי' שינוי מנהגו של עולם, הרי שלא יהי' זה קשור עם ענינו של משיח, ובמילא שלא שייך לקרוא לזה ימות המשיח, אמנם לכ' אינו מושלל עצם הענין שיהיו שינויים כאלו. ועפ"ז לכ' יל"ע מהו ההכרח שיהיו ב' תקופות, דלכ' הי' אפ"ל שיהי'

הכל בתקופה אחת, ומ"ש הרמב"ם שבימות המשיח לא יהי' שינוי מנהגו של עולם הפי' בזה הוא שאף אם יהי', לא יהי' זה בכלל ימות המשיח (מצד ענינו של ימיה"מ), אבל מהו ההכרח שזה יהי' בתקופה אחר בזמן?!

ומשמע שהביאור בזה הוא שמזה שענינו של מה"מ הוא שלימות התומ"צ, אפשר להסיק ב' דברים:

א. שענינים של שינוי מנהגו של עולם אינם בכלל ימות המשיח, כי הגדר של ימות המשיח הוא רק שלימות התורה והמצוות.

ב. שבתקופה זה של ימיה"מ מושלל הענין דשינוי מנהגו של עולם, והטעם לזה הוא מכיוון שענינו של תקופה זו הוא שלימות התומ"צ, הרי חלק מהגדר של שלימות דתומ"צ הוא זה שהם מתקיימים דוקא בעולם שכמנהגו נוהג, ולכן הגדר של ימיה"מ שולל האפשריות דשינוי מנהגו של עולם. וענין הב' מבואר בסוסי"א שם ובהערה 74 [ואפ"ל שזהו דיוק הל' בס"ט "שיש ב' ענינים בשני זמנים שונים", דכנ"ל ההכרח הוא שהם ב' ענינים שונים וגם שהם ב' זמנים שונים].

אמנם עפ"ז יל"ע בהמבואר בסיום השיחה (סט"ז ואילך):

א. בסיום השיחה (סי"ז ואילך) מבואר שבאם זכו אז אפ"ל שיהי' ביטול מנהגו של עולם גם בתקופה הראשונה, אבל זה יהי' ענין נוסף לעצם גדרו של משיח. ולכ' עפהנ"ל הרי גדרו של משיח (לא רק שאינו מכריח, אלא גם) שולל את עצם המציאות של שינוי מנהגו ש"ע בהזמן של תקופה ראשונה?

ב. לאידך אם יש אפשריות לומר שיהי' בזמן אחד, ואינו בסתירה כו' מכיוון שזהו ענין נוסף, א"כ מהו היסוד מלכתחילה לומר שיהיו ב' תקופות בב' זמנים שונים?²

ג. בסי"ט מבאר כ"ק אדמו"ר שההכרח לכך שיהי' תקופה ב' הוא מכך שמוכרח שבתקופה הראשונה יהיו במצב של זכו, ולכ' יל"ע, דמהו ההכרח לזה, דהרי בגמ' מבואר רק שיש נ"מ בין זכו ללא זכו

(1) דהיינו שלבדברי הרמב"ם יש צורך לומר רק שזהו ענין נוסף.

(2) ולכ' דברי הגמ' בענין זכו כו' לא זכו כו' אי"ז היסוד להסברא שזהו ענין נוסף, וכפשוט.

לענין תהליך הגאולה עצמה, ומנלן שיש נ"מ גם מכך שבאו למצב של זכו לאחרי הגאולה?

ד. גם בסברא צ"ב בזה, דלכ' מה שייך "זכו" לאחרי ביאת המשיח, מאחר שהם בלאו הכי במצב של חירות בלי נוגש ומבטל ופנויין בתורה וחכמתה וכו', א"כ מה"ת שזהו זכות (שיזכו עי"ז לענינים נוספים) שהם עוסקים בתומ"צ במצב כזה שאין יצה"ר [בסגנון אחר: הרי ההכרח בהשיחה שיהיו במצב של זכו הוא מעצם העובדא שיהי' העולם במצב ההוא, שזה מכריח שישראל יהיו במצב של זכו, ומכיוון שהמצב מכריח לכך מנלן שזה נחשב לזכות?]

ואואפ"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בכ"מ שהל' זכו הוא גם מל' זיכוך ובירור (ועייג"כ בשיחה הידוע בענין עני ורוכב על החמור, אלא ששם הביאור הוא באופן הפכי, ובשיחה הנ"ל הוא לפי פשטות סוגיית הגמ'). ועפ"ז אפ"ל דתוכן הענין שע"י זכו יהי' ענינים של שינוי בטבע, אי"ז ענין של שכר וכיו"ב אלא תוצאה מזה שפעלו הזיכוך והבירור של העולם. ובפשטות: זה שענינה של תומ"צ הוא דוקא בעולם שכמנהגו נוהג (כמבואר בהשיחה, וכנ"ל), ה"ז כתוצאה מכך שענינם של תומ"צ הוא לפעול בירור וזיכוך העולם ולא ניתנו המצוות אלא לצרף בהם את הבריות וכו' וכו'.

ועפ"ז לאחרי שנגמרה עבודת הבירורים, הרי שוב לא שייך לומר שהענין דשלימות התומ"צ שולל שינוי מנהגו של עולם, כי אז שייך שיהי' שלימות התומ"צ אף בעולם שאינו כמנהגו נוהג (כי ענין זה שבתומ"צ כבר אינה שייכת). אלא שגם אז מוכרח לומר ששינוי מנהגו ש"ע אי"ז מצד גדרו של ימוה"מ, כיוון שגדרו של ימוה"מ הוא רק שלימות התומ"צ ולא שינוי מנהגו ש"ע. וא"כ אם יהיו בהכרח שזהו ענין נוסף. אבל אז הרי שוב אין הכרח שיהי' בזמן נוסף, כי לאחרי שישנה מצב של זכו, הרי הגדר דימוה"מ אנו שולל המציאות דשינוי הטבע (ושולל רק הסברא לקשר זה עם הענין דימוה"מ), וע"ע בזה, ובאתי רק להעיר.



דוד המלך בחזקת משיח

הת' ח.ד.ה.

תות"ל - 770

בגליון ו, [שת] פ' בא כתב הת' מ.מ.א. תחת הכותרת "קיסר ופלגי קיסר" שא"א לומר שדוד המלך לא היה בחזקת משיח, מצד ב' טעמים:

א. סברא. ב. קרא - הסברא היא שהרי בוודאי אם היה דורו של דוד ראוי למשיח אז בוודאי היה דוד בעצמו משיח, א"כ מוכרח שהוא בחזקת משיח - ומצד הקרא - מביא לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ' י"א ה"א "המלך המשיח . . . אף בפרשת בלעם נאמר . . . ושם הוא אומר "אראנו ולא עתה" זה דוד "אשורנו ולא קרוב" זה מה"מ . . . ומזה רוצה הת' הנ"ל להוכיח שדוד המלך היה בחזקת משיח.

ולא זכיתי להבין ראייתו מכל הנ"ל ואני משיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

הראי' הא', מצד הסברה - לכאורה היא היפך הסברה לומר שבכל דור ממש יש אחד שהוא משיח, וזה שאמרינן שמש"ח יכול לבא בכל רגע אין סתירה לכל זה, שהרי בכל דור ודור יש אחד שראוי להיות משיח (כמבואר בשו"ת חת"ס חו"מ בליקוטים סי' צ"ח - ר"ע מברטנורא על מגילת רות ועי' בשדי חמד פאת השדה מערכת האל"ף כלל ע) ואם יזכה הדור יתגלה כמשיח ובפרט שראינו בחוש שלא בכל הדורות היה אחד שהיה בחזקת משיח - ואין זה סתירה להרמב"ם שצריך להיות בחזקת משיח, שהרי הרמב"ם בעצמו כותב באגרת התחי' שלו, שכל ההלכות של בחזקת משיח אינם הכרחיים רק שזהו גדר ההלכה, אבל יכול להיות שהגאולה תבא ברגע א' ממש באופן ניסי לגמרי, אלא שמצד ההלכה אין זה מוכרח.

א"כ מכ"ז י"ל שדוד המלך היה יכול להיות משיח (אם יזכה הדור) אבל לא דווקא שהיה בחזקת משיח.

וגם מצד הקרא אין כלל ראי' ואדרבה וכמבואר בלקו"ש ח' י"ח ע' 282 וז"ל: "[וואס אויך אין דעם איז מודגש די מעלה פון מלך המשיח: בא דוד איז נאר (א) "מחץ". (ב) "פאתי מואב" און בא משיחין (א) "וקרקר" (ב) "כל בני שת", די שליטה אויף אלע אומות]".

ועיין עוד בהשיחה הנ"ל, ושם מבואר שאכן לומדים הדברים שיהי' בימות המשיח מדוד המלך, אבל ברוד לא היה כל הענינים באותו מדה שיהי' במה"מ, א"כ מובן שרוד עדיין אינו בחזקת משיח רק מעיין של חזקת משיח.



רשימות

עפר המדבר

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

ברשימות (חוברת ל"ב) בנוגע למ"ש בידי משה שבעפר המדבר לא היו יכולים לכסות, והעיר כ"ק אדמו"ר מתוס' חולין פח,ב שכשהיו ישראל במדבר הי' מצמיח, וא"כ שפיר אפשר לכסות עיי"ש.

ועי' בס' נחלת בנימין שביאר דברי המדרש עה"פ (בהעלותך יא, לג) וישטחו להם שטוח אל תקרי שטוח אלא שחוט מלמד שירדו שחוטין מן השמים, וביאר דע"כ הי' צריך לרדת שחוטין משום דאין מכסין בעפר המדבר ולפי הנ"ל מופרך גם פירושו, ועי' יומא עה,ב, דדריש שהי' דבר הצריך שחיטה.

ובמה שמבואר בהערה 5 מחוברת י"ט שישראל לא היו זורעים ורק מעצמו הי' מצמיח כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם שעל פי ה' נסעו וגו', הנה הפמ"ג בשפ"ד יו"ד סי' כ"ח ס"ק ל"א כתב דאם מצמיח עשב מעצמו אינו ראוי לכיסוי דבעינן שיצמיח ע"י זריעה עיי"ש, אבל פשוט דכאן הי' ראוי לזריעה אלא דלפועל לא זרעו כנ"ל.

ובחי' החת"ס יומא עה,ב, הקשה שהרי היו יכולים לזרוע בקדש כיון שהיו שם ימים רבים י"ט שנה, ולמה מבואר ביומא שם שקנו מתגרי אוה"ע, ולכאורה לפי המבואר בהרשימה שלא ידעו אם יתעכבו לכן לא זרעו לא קשה קושיותו.

אבל יש להעיר מהא דאיתא במדרש תנחומא (קדושים ז') "כיון שישראל יצאו ממצרים והיו מהלכין במדבר כו' והעלה להם את הבאר

והי' כל שבט ושבט עושה לו אמת המים ומכניס אצלו והי' נוטע בו תאנים ורמונים ועושיין פירות בן יומן וכו'" דמבואר כאן שהיו זורעים ונוטעים וגם שהי' גדל באותו היום דעפ"ז מוכן דאף שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם מ"מ שפיר הי' שייך זריעה ונטיעה.

והחת"ס בחולין שם כתב שהיו זורעים רק למאכל בהמה בכדי שלא להאכיל בהמתם מן עומר לגלגולת, אבל מאכל אדם לא צמח דלכן צ"ל ביומא שם דמ"ש ויתד תהי' לך על אזניך קאי על מה שתגרי אוה"ע מוכרים ולא מוקי במה שזרעו ולפי"ז א"ש מ"ש רש"י בקידושין לח,א, בנוגע לחדש דבמדבר לא זרעו וכו' עיי"ש.

ובס' דרכי תשובה יו"ד סי' כ"ח ס"ק קפ"ב הביא מהס' תואר משה דעפר המדבר לא נקרא עפר ולכן אין מכסין בו, ומה שקראו הקרא עפר דכתיב ומן העפר אשר יהי' בקרקע המשכן וגו' והרי המשכן הי' עומד במדבר, שאני עפר המשכן שהי' מפריח מטה אהרן ויגמול שקדים ומש"ה נקרא עפר אבל עפר מדבר לא נקרא עפר כלל. ולהנ"ל י"ל בפשטות דכלל קרקע המשכן לא נקרא עפר ורק עפר המדבר כיון שאז הי' מצמיח נקרא עפר וראה גם בערוך השלחן יו"ד שם סעי' מ"ד.

גר שנתגייר כשהוא מיצורע

במה שמבואר שם דאפ"ל דפ' מצורע נאמרה בגר שנתגייר כשהוא מצורע, וביארו בהערה 33 שהכוונה ל"נשתנו מראיהן", אינו מוכן שהרי כל טעמו של ר"ע הוא משום דהוה נגע חדש כמבואר שם, וא"כ כיון דמ"ת פעל שנתרפאו המצורעים באופן שאח"כ לא יהי', א"כ איך אפשר שיהי' אח"כ נגע חדש, וממ"נ אם הוה נגע אחד הלא אינו טמא?

ועי' תוספתא נגעים פ"א א"ר יוסי שאל רבי יהושע בנו של ר"ע את ר"ע מפני מה אמרו מראות הנגעים שתיים שהן ארבע א"ל ואם לאו מה יאמרו, א"ל יאמרו מקרום ביצה ולמעלה טמא, א"ל ללמדך שמצטרפין זה עם זה א"ל ויאמרו מקרום ביצה ולמעלה טמא ומצטרפים זה עם זה א"ל ללמדך שכל כהן שאינו בקי בהן ובשמותיהן אינו רואה את הנגעים, וכן כתב הרמב"ם בהל' טומאת צרעת פ"א ה"ג-ד מראות נגעים אלו מצטרפים זה עם זה בין להקל ובין להחמיר אחד נגע שהי' כולו לבן כשגל וכו' הכל כמראה אחד הוא חשוב א"כ למה מנאום חכמים ואמרו מראות נגעים אלו שתיים שהן ארבע כדי להבין במראות שכל כהן שאינו מכיר המראות ושמותיהן כו' לא יראה הנגע עיי"ש, ולכאורה יש להקשות דכיון דסב"ל לר"ע וכן פסק הרמב"ם שמצטרפים זה עם זה משמע שהם נגע אחד, וא"כ למה סבירא להו

הדין (כנ"ל שזהו דעת ר"ע וכן פסק הרמב"ם שם פ"י ה"ד) דעכו"ם שנתגייר כשהי' בו בהרת כקרום ביצה ואח"כ נעשה כשלג תראה בתחילה כו' הרי דזהו נגע חדש?

ובפיהמ"ש נגעים שם כתב הרמב"ם הטעם בעכו"ם שנתגייר שהוא טהור שהוא משום דין דחוי, דהלימוד מקרא הוא דכיון דנדחה הנגע כשהי' עכו"ם ידחה גם אח"כ עי"ש, דלפי"ז אולי אפ"ל דאח"כ כשנשתנה המראה הנה באמת במציאות ה"ז המשך להקודם שהרי הן נגע אחד, [ולכן ה"ז שייך אצלו גם אחר מ"ת] אלא דסב"ל לר"ע שהחידוש דדין דחוי הוא רק אם אותו הציור עצמו הודחה, אבל בנשתנה המראה ונראה כנגע חדש בזה לא אמרינן דין דחוי, ואכתי ל"ע בזה.

ומה שכתב הרב ש.ח. שי' (בע' 12) דלפי התויו"ט לא קיימ"ל כמשנה זו כיון דלהלכה גם עכו"ם מטמא בנגעים, ודאי אין לומר שלזה נתכוון בהרשימה שהרי הלכה פסוקה ברמב"ם דעכו"ם אינו מטמא בנגעים, (רמב"ם שם רפ"ט) וכן דגר שנתגייר כשהוא מצורע טהור כנ"ל ברמב"ם ולא מצינו חולק בזה ואיך אפ"ל שלזה נתכוון.

ומה שכתוב בהערה 36 בביאור דברי הרשימה שהידי משה לא סב"ל דפ' מצורע נאמרה בגר שנתגייר כיון שבא על י"א דברים וקודם הגיור אין זה שייך, אינו מובן שהרי מצינו בכ"מ ששייך ענין הצרעת אצל עכו"ם, וראה בס' סוכת דוד ר"פ תזריע בארוכה דמ"מ אין זה סתירה לזה שבא בשביל עונש וכו'. וראה לקו"ש חכ"ב פ' תזריע ב' דאין סתירה מהא דאמרינן דנגעים באים ב"אדם" שהוא שלימות המעלה ובא בשביל לה"ר כו' כמבואר שם בארוכה וכן בפ' תזו"מ שם, דלכאורה לפי"ז יש לתרץ ג"כ הא דאמרינן דמזבח כפרה נינהו וכו'.



בענין מילה שלא בזמנה

הרב שלום חריטאנאוו

משפיע בישיבה

ברשימות חוברת ל"ב (יצא לאור לש"ק פ' תרומה), כ' י"ד"מ פ"ז, א. בשם אביו. למה ל"ק בע"ז (ה.) מהא דנאמרה פ' מצורע ונשאר בצ"ע.

ול"ק דאפ"ל בגר שנתגייר כשהוא מצורע."

ושמעתי מקשים, דהרי דבר משנה (נגעים פ"ז משנה א') "אלו בהרות טהורות... בגוי ונתגייר... טהורים". ועד"ז פסק הרמב"ם הל' טומאת צרעת פ"י ה"ד.

ובהפענוחים דהמו"ל, רוצים לבאר שהמדובר כש"נשתנו מראיהן", שאז "תראה בתחלה" כמו נגע חדש. אבל מובן שהוא דוחק דהרי לולי שעשו העגל לא ישתנו מראיהן.

ולכן ע"כ צריך לומר שלדעת כ"ק, המשנה הנ"ל דנגעים אינו לכו"ע.

ומצאתי בתוספות העזרה לתו"כ פ' נגעים פ"א וז"ל: בגוי ונתגייר ברפ"ג דנגעים תנן הכל מטמאין בנגעים חוץ מן הגוי וגר תושב הרב תויו"ט בשם מהר"מ ז"ל וז"ל חוץ מן הגוי בפ' בתרא דנזיר ממעט גוי מכל טומאה וברפ"ב ד"ה חוץ פי' הרב תויו"ט דנפקא לו מדכתיב אדם כי יהי בעור בשרו כו' אתם קרוים אדם ומיהו ביבמות (סא, א) כתבו התוס' בד"ה ממגע בשם ר"י דאין הלכה כרשב"י ונראה דמשו"ה לא ניחא ל"י למוהר"ם ז"ל למימר דסתם לן תנא כרשב"י ואפי' לדעת היראים סי' ש"א שפוסק כרשב"י דוחק הוא לומר דלרבנן דפליגי ארשב"י גוי מטמא נמי בנגעים ע"כ בנוגע לעניננו.

עכ"פ לפי סברת התויו"ט לרבנן גם גוי מטמא בנגעים (והמשנה הנ"ל דנגעים פ"ז הוא לדעת רשב"י). ולא עוד אלא שלדעת ר"י בעל התוס' ביבמות הלכה כרבנן ולא כרשב"י.

ועפ"ז הנאמר בהרשימה "דאפ"ל בגר שנתגייר כשהוא מצורע" הוא לדעת רבנן לפי סברת התויו"ט, כנ"ל.

ועדיין צ"ע בכל הנ"ל.



ביסוי דם – בעפר מדבר

הת' חיים גרייזמאן

תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת ל"ב (יוצא לאור לש"ק פ' תרומה) מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הידי משה בבמד"ר פ"א סק"א שבעפר מדבר לא היו יכולין לכסות (הדם) אף בזמן שבנ"י שרויין במדבר (לפי שעפר מדבר אין מגדלת צמחים ואסור לכסות בה).

ומעיר ע"ז מג' מקומות. א. תוס' ד"ה אלא (חולין פח, ב): דשמא אז כשבאו ישראל - למדבר - הי' מצמיח. ב. שהש"ר עה"פ גן נעול: הבאר היתה מעלה להם מיני דשאים מיני זרעונים מיני אילנות. ג. רש"י ד"ה בכניסתן (קידושין לח, א): שהרי במדבר לא זרעו ולא קצרו ולא נטעו, ובפשטות י"ל דכוונת כ"ק אדמו"ר להוכיח - דלא כהידי משה - דאף בזמן שהיו ישראל במדבר היתה המדבר מגדלת צמחים מעצמה, וכדכתבו המו"ל, וכמ"ש כ"ק אדמו"ר בחוברת כ"ט דישאל לא היו זורעים ורק מעצמו הי' מצמיח, עיי"ש.

אבל, כד דייקת שפיר, לכאור' אינו כן. דהנה בגמ' קידושין לח, א, מביאה הגמ' דרשב"י אמר, ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, חדש ערלה וכלאים וע"ז כתב רש"י דלא נתחייבו כיון דלא זרעו ולא קצרו כו', ואת"ל דהגמ' ס"ל דהיתה מגדלת צמחים מעצמה מדוע לא נתחייבו במצוות הנ"ל כיון דסוכ"ס הי' להם תבואה, ומאי שנא מתבואת נכרים דחייבת בערלה וכו' כדהוכיחו התוס' בד"ה כל מצוה (שם לו, ב), וכן משמע ברמב"ם הל' מע"ש פ"י ה"ו: "העולה מאליו כו' אם היה עושה כדי טיפולו חייב בערלה", ובמדבר הלא כיון דלא היו להם פירות אחרים י"ל דאפי' מעט הי' כדי טיפולו.

והנה בחידושי חתם סופר לביצה ז, א, מביא דברי התוס' בחולין פח, ב, דהמדבר הי' מצמיח ומקשה דלכאור' צ"ע מיומא עה, ב, דאיתא דהיו אוכלים מה שתגרי נכרים מוכרים להם, ואם איתא דלמא מה שזרעו והצמיח וכו' שהרי ישבו בקדש ימים רבים ופרש"י י"ט שנה, ועוד צ"ע בלשון רש"י קידושין לח, א, בכניסתן לארץ שהרי במדבר לא זרעו כו', ועי' תוס' מנחות מה, ב, ד"ה קרבו וכו' ע"ש, עכ"ל.

ובשלמא קושייתו מיומא עה, ב, כבר תירץ כ"ק אדמו"ר ברשימות חוברת כ"ט (בנוגע להדעה שאכלו דברים הבאין להם ממדינת הים) די"ל דישאל לא היו זורעים (ורק מעצמו הי' מצמיח) כיון שלא ידעו אם יתעכבו במקום חנייתם שעל פי ה' נסעו גו'.

אבל עדיין צ"ע מהתוס' במנחות מה, ב, - כדהעיר כ"ק אדמו"ר ברשימות חוברת כ"ט עמ' 8 - וכן מהרש"י בקידושין לח, א, דמשמע דלא היתה מגדלת צמחים כלל, ולכן נשאר החת"ס בצ"ע על התוס' בחולין פח, ב.

[ואולי יש להמתיק עפ"ז הא דברשימות חוברת כ"ט - כשבא לתרץ סברת ר' אברהם בן הרמב"ם דבזמן שהיו בני' במדבר הי' דין המדבר כשדה - אינו מביא הרש"י מקידושין (משא"כ ב' הראיות מחולין,

ושהש"ר דמביאם) כיון דכנ"ל י"ל דס"ל להגמ' בקידושין דלא היתה מגדלת צמחים כלל.]

וכן לכאור' אינו מובן כ"כ ההוכחה משהש"ר עה"פ גן נעול דאר"י הבאר היתה מעלה להם כו', דהלא רבנן פליגי על ר"י וסב"ל דתגרי אוה"ע מכרו להם - וכ"ק אדמו"ר הביא פלוגתא זו ברשימות חוברת כ"ט עמ' 8 - ולדעתם מוכח כהידי משה דלא היתה מצמחת ולכן הוזקקו לקנות מתגרי אוה"ע.

ועל כן נראה לומר דכוונת כ"ק אדמו"ר לא היתה להוכיח דלא כהידי משה - ובפרט דבגוף הרשימה אינו מוכיח בפירוש לכאן או לכאן אלא מביא את דברי המדרש, רש"י ותוס' כלשונם - אלא להעיר על דבריו ממקומות אחדים דלפעמים משמע כדבריו ולפעמים משמע להיפך.



הערות קצרות ברשימות חוברת ל"ב

הת' לוי יצחק הכהן זרחי
תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת ל"ב י"ל לשבת פ' תרומה, מביא מידי משה שכתב "שבעפר המדבר לא היו יכולין לכסות אף בזמן שבנ"י היו שרוין במדבר". ועל זה מביא מתוס' שבחולין "דשמא כשהיו בנ"י במדבר הי' מצמיח".

הנה, בידי משה שם הביא זה ליתן טעם למה לא ירד השליו לאחר מ"ת, וז"ל: "ואמרתי למה באמת היה (השליו) רק עד מתן תורה לפי דאיתא ההולך במדבר ורוצה לשחוט בן עוף אין לו תקנה לשחוט אותו לפי שעפר מדבר אין מגדלת צמחים ואסור לכסות בה וא"כ לפום ריהטא נ"ל שזהו הטעם שהי' השליו רק עד מתן תורה לפי שכשנצטוו במ"ת על השחיטה ועל הכיסוי הוא מן הנמנע ליתן להם שליו כו".

א"כ יש להקשות איך באמת ירד השליו; היינו מה היה העצה. ולמה לא היה יכול להיעשות עד אז?

[ויש להעיר ששליו השני היה (לפי פשוטו של מקרא) בתחילת שנה השנית לצאתם מארץ מצרים. והחשבון פשוט מאד:

לפני ירידת השליו השני נתנבאו אלדד ומידד, כדמוכח מקרא. ומיד לאח"ז עה"פ ותדבר מרים ואהרן (במדבר יב, א), פרש"י "ומנין היתה יודעת מרים שפירש משה מן האשה, ר' נתן אומר מרים היתה בצד צפורה בשעה שנאמר אלדד ומידד מתנבאים במחנה, כיון ששמעה צפורה, אמרה אוי לנשיהן של אלו אם הם נזקקין לנבואה, שיהיו פורשין מנשותיהן כדרך שפירש בעלי ממני", ואזי נענשה מרים בצרעת. ולקמן (יג, ב) פרש"י, "למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, לפי שלקתה על עסקי דבה שדברה באחיה, ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר" וידוע ששילוח המרגלים היתה בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים, א"כ, עאכו"כ ששליו השני היה בשנה השנית. ואם לא היו במקום מגדלת צמחים באמצע שנה ראשונה, למה יהיו במקום מגדלת צמחים בתחילת שנה שני?

ואולי יש לתרץ, שבשעת שילוח המרגלים הגיעו בני"י לקצה המדבר כמ"ש בדברים א, יט-כב "ונסע מחרב ונלך את כל המדבר הגדול והנורא ההוא אשר ראייתם גו' ראה נתן ה' אלהיך לפניך את הארץ עלה רש גו' ותקרבוני אלי כולכם ותאמרוני נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ", ורק מפני עונש המרגלים חזרו לאחורם, והן קברות התאווה והן שילוח המרגלים ה' במדבר פארן.

אבל אין לומר כן כי נוסף לזה שבמדבר פארן היו כמה מקומות, והראי' כשנסעו מחרב באו למדבר פארן ומדבר פארן לחצרות ומחצרות לריתמה ושם ה' שילוח מרגלים וגם זה ה' במדבר פארן, קברות התאווה ה' הנסיעה הראשונה מהר חורב כמדמוכח מהפסוק במדבר י, יב וכדפרש"י "קברות התאווה במדבר פארן ה' ושם חנו ממסע זה", א"כ, האיך באו למקום מגדל צמחים במסעם הראשונה, אם אצל הר חורב שבשעת מ"ת היה צמחים לא היה צמחים לאח"כ.

(1) ואין לומר (אפילו בדוחק) דזה היה במדבר פארן ושם נצטרע מרים. ומכיון דליטהר צריכים ארו ואזוב (דארו י"ל שהוציאו ממצרים להמשכן), א"כ התם היה צמחים - מכיון דאזוב לא נקרא צמחים.

(ורק הי' שם בשעת מתן תורה ובאופן של נס דאל"כ, למה לא היתה מגדלת צמחים?).

עוד יש להקשות, האם עפר הדבר היחידי שמכסין בו - הלא לב"ה מצאנו אפר שנקרא עפר, וכן ההלכה. גם יש לכסות בשחיקת עצים כו'. וראה בדרכי תשובה ליו"ד ס' כ"ח ס"ק קפ"ב שמביא ראיות שאפילו עפר מדבר (שבעצם אין מכסין בו), כששורפין אותו יש לכסות באפרו.

עוד יש להעיר, במ"ש "ובמ"ר, אפ"ל הנזהר מקושיא מפ"מ ל"ח תחש במנין בהמות טהורות..." ובפענוחים ע' 10 הע' 22 כתבו "שכיון שנשתמשו בו למלאכת שמים ולא הותרו למלאכת שמים אלא טהורים (שבת כ"ח, ב. וש"נ).

דהיינו, מפרשים ההכרח למה שהתחש היה טהורה הוא ממה שלא הותרה למלאכת שמים אלא טהורים.

ויש להקשות ע"ז:

א. לרש"י (ד"ה מאי הוה עלה דתחש) "לאו לענין מלאכה דמשכן איתמר" הלכה זו דלא הותרו למלאכת שמים (ועיי' בתוד"ה למאי הילכתא).

ב. כמו שתי' הרמב"ן בנוגע המר דרור על המקשים "איך יכנס בקטורת ובשמן הקדש דם חיה טמאה" ותי' "גם זו אינה קושיא כי הלחות ההוא הנאסף בה מרוב הדם ויזוב ממנה בחייה אין בו לא טומאה ולא מיאוס", דהיינו שאף שהוא מן חיה טמאה, משום דמחייה לוקחין אותו (ואולי כן הוא בדבש דבורים) אין בו הגדר של טומאה. וביריעות עיזים כתוב שטוּו אותן מעל גבי העיזים, יש לומר כן בהתחש, ואף שהתחש טמא, מ"מ העור טהור.

ג. ובעיקר ההכרח שהתחש היה בהמה (או חיה) טהורה במדרש ובגמרא בפירוש: מדקא' קרן אחת היתה לה במצחה מזה למדנו שטהורה היתה. ולא משום ר' יוסף דלא הותרו למלאכת שמים אלא טהורין.



הערות וביאורים

ד' רשויות לשבת

הת' שלום פינסון תלמיד בישיבה

ברשימות חכ"ט מביא כ"ק אדמו"ר דברי הרמב"ם בהי"ד דשבת ה"א: "ארבע רשויות לשבת כו' איזהו רה"ר מדברות והיערות" כו' [ומציינ שכ"ה גם בפיה"מ]. ומביא הקושיא דבגמ' הובאו ב' ברייתות ע"ז, בחדא תנא דמדבר רה"ר ובחדא לא, ומתרץ בגמ' "כאן בזמן שישראל שרויין במדבר כאן בזמן הזה, וברש"י ותוס' פירשו דבזמן הזה לא חשיב מדבר.

ומביא תירוץ הה"מ דלהרמב"ם בזמן הזה אדרבא חשיב מדבר רה"ר ורק אז לא פסיקא ליה דהוה כמה רשויות.

ואח"כ מתרץ כ"ק אדמו"ר דגם להרמב"ם בזמן הזה לא חשיב מדבר, אבל זהו רק במדבר הגדול מפני שאינו ראוי כלל להילוך בני אדם.

ובקטע המתחיל "ולפירוש הר"א, (אות ו' בהפיענוח) מבאר החדוש לדינא במה דחשיב "המדבר" בברייתא: לפירוש הר"א מוכן דקמ"ל דמדבר היום הוי רה"ר, אבל לרש"י ותוס' לכאורה הא דהוי מדבר הוי רק בזמן שישראל שרויין במדבר ומה נוגע לזמנינו, ומתרץ ג' תירוצים: א. להשמיענו שגדר רה"ר הוא כשס' רבוא בוקעים בו כאחד. ב. אם גם עתה יקרה כן - דינו כרה"ר. ג. בגאולה העתידה הרי ילכו בני" במדבר.

ובהפיענוח הערה 31 כתב שעד"ז י"ל גם להפירוש דכ"ק אדמו"ר דמ"ש המדבר בברייתא הוא שבגאולה העתידה ילכו במדבר.

וצריך לעיין אם בכלל לשיטת רבינו שייך להקשות אמאי תני "המדבר" דבשלמא לשיטת רש"י ותוס' בלי המדבר הייתי יודע שבזמן הזה אינו רה"ר דמהיכי תיתי לחייב אבל דברי כ"ק אדמו"ר הנה אם לא היה כתוב המדבר, בפשטות דלא היה לי מקור לחלק בין מדבר הגדול וסתם מדבר, כי מסברא הייתי אומר שכל המדברות אינם רה"ר (וע"ד השאלה לרש"י ותוס', דלהשמיענו שדינו רה"ר א"צ ראייה) ולכן הוצרך לומר דמדבר הגדול אז היה רה"ר, ובמילא שמעינן דהיום אינו ושאר המדברות גם היום הם רה"ר.

ואת"ל דא"כ היה צריך לומר מדברות ולא לדבר על מדבר הגדול, י"ל דאז לא הייתי מחלק לומר דמדבר הגדול היום, אינו רה"ר וכנ"ל.

ועפ"ז יתורץ ממילא שאלת הרא"ב שיחי' גערליצקי בגליון הקודם, דלפירוש כ"ק אדמו"ר מהו המקור של הרמב"ם שמדברות הם רה"ר, וע"פ הנ"ל אתי שפיר דהא גופא שמחלקים במדבר הגדול לומר דדווקא אז היה רה"ר (דלכאורה מאי דהוה הוה, והביאור הוא) כדי להשמיענו דבזה"ז אינו רה"ר, משמע דשאר המדברות הם כן רה"ר, דאל"כ מהיכי תיתי לומר דבזה"ז מדבר הגדול הוא רה"ר עד שצריך להדגיש שדווקא אז היה רה"ר.



ויבז בעיניו את הבכורה [גליון]

הת' שמואל בראדאוויטש

תלמיד בישיבה

בגליון "הערות וביאורים" שי"ל לש"פ תולדות [תוצ' 20 ע' העיר הת' ב.ה. על מ"ש כ"ק אדמו"ר ברשימות חוברת י"ט (פי' תולדות) תכנית רש"ד וז"ל: בהמשך הרשימה כ' "ולכן היה בסוף שויבז בעיניו את הבכורה - בזיון בכל ענין אלקי - ובמילא בא לעבור על ה' עבירות ש"ד וכו' בו ביום". ולהעיר שלשון הכ' הוא "ויבז עשו (במקום בעיניו) את הבכורה" (ואולי יש לדייק בפ' "בעיניו" ומהו הקשר לכאן). עכתו"ד.

ונראה לומר בזה שרבינו בכתבו "ויבז בעיניו את הבכורה" אין כוונתו להפסוק של "ויבז עשיו את הבכורה" להסביר ענינו של עשו שסופו הי' שויבז בעיניו את הבכורה, דלפי"ז יש להוסיף שמצד רהיטת הלשון של כ"ק אדמו"ר שכתב בתחילה "משא"כ עשו שחפץ שיעשרו - ימשיכו קדושה בתבן שזהו עיקר" אין מתאים שיכתוב אח"כ "ולכן הי' בסוף שויבז עשו את הבכורה שהרי כבר כתב לפני"ז שמדובר בעשו, ומצד רהיטת הלשון הי' מתאים יותר שיכתוב "ולכן הי' הסוף שויבז את הבכורה", ובפרט שברשימות דרכו של רבנו לקצר בלשונו, אלא שעכ"ז רבינו לא הסתפק בזה והוסיף "ויבז בעיניו את הבכורה שלכן י"ל שישנה בהוספה זו (בעיניו) איזו (כוונה ו)קשר להמבואר ברשימה.

והנראה לומר בזה ובהקדם:

דהנה לעיל בהרשימה מסביר כ"ק אדמו"ר ש[נאצל בני] יש בני אברהם ויש בני דיצחק אשר עבודתם ואופן חייהם שונה, ובמילא

שונה גם כם סוג הנסיונות שבדרכם, אופן חייו של אברהם - הי' "הלוך ונסוע בארצות שונות" והשתדל שגם ערביים יאמרו ברוך שאמר והיה העולם ויכוח עם נמרוד וכו' כלו' שעניינו של אברהם הי' לצאת החוצה והיתה לו שייכות עם אחרים, ולכן בהבר מצוה של בנו יצחק הנסיון (הויכוח) שלו הי' מהרחוקים כמסופר במדרש אודות הויכוח עם עוג בעת המשתה שעשה אברהם בהבר צוה של יצחק.

משא"כ יצחק שהי' עולה תמימה שאסור לו לצאת לחוץ לארץ ולישא שפחה ועבודה זרה אינו יכול לראות וכמרוז"ל עלי הפסוק "ותכהין עניו מראות", ולכן הטענה והנסיון של יעקב (שהמשיך בדרכו של אביו) אינה מהרחוקים שאינו מתעסק עמהם אלא מאחיו גופא דהיינו מעשו, וממשיך לבאר הויכוח של יעקב ועשו יעו"ש.

ובנוגע לזה שמביא כ"ק אדמו"ר שיצחק שהי' עולה תמימה שלכן לא הי' יכול לראות עי"ז וכמרוז"ל על הפסוק "ותכהין עניו מראות" מובא מהערות המו"ל (הע' 18) מ"ש בלקו"ש ש"ותכהין" לא הי' מצד זה שהעשן הי' לעי"ז שלא הי' יכול לסבול ענין של ע"ז, להיותו "טהור עינים מראות ברע".

ואולי י"ל עפ"ז שזוהי כוונת כ"ק אדמו"ר בכתבו ויבז בעיניו את הבכורה, שרוצה להדגיש בזה איך שעשו הגיע עד לקצה ההפכי של יצחק [שיצחק כנ"ל היה טהור עינים מראות ברע, כלו' שעניו לא יכלו לסבול ענין של רע היפך הקדושה], שבעיניו לא היה יכול לסבול ענין אלקי עד שויבז בעיניו את הבכורה ענין של קדושה.

והנה עדיין צ"ל מהו הקשר והשייכות בין זה שעשו הגיע עד להקצה ההפכי של יצחק [ע"י שויבז בעיניו את הבכורה, כנ"ל], להמבואר לעיל ברשימה, כלו' דלעיל ברשימה מבאר רבינו ענין הויכוח שבין עשו ליעקב שיעקב הי' איש תם יושב אוהלים, משא"כ עשו שהי' איש שדה וכו', שהרי כל זה הוא רק בנוגע ליעקב ועשו שעשו הי' ההיפך של יעקב אבל מהו הקשר לכאן ענין זה שעשו הגיע עד להקצה ההפכי של יצחק.

ויובן זה בהקדם עוד דיוק בהמבואר לעיל בהרשימה, דרבינו מבאר לעיל שיצחק הי' עולה תמימה וכו', כלו' שלא הי' לו שייכות עם החוץ, ולכן כבר מצוה של בניו הטענה והנסיון הוא מאחיו גופא, יעו"ש. וצ"ל שהרי הנסיון דהיינו הויכוח הי' בין יעקב לעשו וא"כ צ"ל מהו השייכות בין ויכוח זה לזה שיצחק היה עולה תמימה, בשלמא גבי

אברהם דמבואר לעיל ברשימה שהתעסק עם החוץ ולכן הטענה והנסיון שלו הי' מאחרים גופא, שהויכוח הי' בין עוג (אחרים) לאברהם עצמו, שזה מתאים לדרכו (של אברהם) שהתעסק עם החוץ ולכן הויכוח הי' בין עשו ליעקב ולא בין יצחק לעשו, וא"כ צ"ל מהו הקשר בין זה שיצחק הי' עולה תמימה לזה שהויכוח של יעקב הי' מאחיו גופא, דהיינו מעשו.

והנראה לומר בזה בפשטות הוא דיעקב היינו יצחק, כלו' שיעקב המשיך בדרכו של אביו שהי' עולה תמימה, ולכן הויכוח שלו הי' מאחיו גופא.

וענין זה שהמשיך בדרכו של אביו יש לומר שמודגש בזה שהי' איש תם יושב אוהלים כלו' שלא היה לו שייכות עם החוץ [וכמובן שאין הכוונה לומר בזה שיעקב הי' באותו גדר של יצחק דהיינו "עולה תמימה" - אלא שהמשיך בדרכו של אביו שלא היה לו שייכות עם החוץ] והויכוח של עשו היה בזה גופא, שהיה איש יודע ציד איש שדה שהי' מעורב עם הבריות וכמבואר בהמשך הרשימה.

דלפי"ז יובן השייכות בין זה שיצחק הי' עולה תמימה לזה שהטענה והנסיון (הויכוח) של יעקב היה מאחיו גופא דהיינו עשו שהרי יעקב ג"כ המשיך בדרכו של אביו שהי' איש תם יושב אוהלים כלו' שלא הי' לו שייכות עם החוץ.

ויובן גם הא דשאלנו לעיל מהו השייכות בין זה שעשו הגיע לקצה ההפכי של יצחק עד שויבז בעיניו את הבכורה להמבואר לעיל בהרשימה, והרי המבואר לעיל הוא דיעקב הי' לו הויכוח עם עשו ולא יצחק עם עשו, אבל לפי הנ"ל מובן שפיר די"ל כנ"ל דיעקב היינו יצחק כלו' שמשיך בדרכו של אביו, וא"כ ע"י ההדגש שעשו הגיע לקצה ההפכי של יצחק, במילא מודגש ג"כ איך שהוא בקצה ההפכי של יעקב שהרי המשיך בדרכו של אביו, ודו"ק.

ובעומק יותר י"ל באופן אחר קצת דע"י הויכוח עם יעקב הי"ז במילא ויכוח עם יצחק (עצמו) שהרי יעקב המשיך בדרכו של אביו משא"כ עשו, שהי' איש יודע ציד איש שדה שהי' מעורב עם הבריות שהוא ההיפך של יצחק.

דלפי"ז יובן הקשר והשייכות של זה שיצחק הי' עולה תמימה להויכוח של יעקב ועשו די"ל כנ"ל דע"י הויכוח ביעקב הי"ז במילא גם ויכוח לגבי יצחק שהרי יעקב המשיך בדרכו של אביו.

דבזה יוכן גם השייכות בין ההדגש שעשו הגיע עד לקצה ההפכי של יצחק, להמבואר לעיל בענין הויכוח שהי' בין יעקב לעשיו די"ל כנ"ל שהויכוח עם יעקב ה"ז במילא גם ויכוח עם יצחק שהרי יעקב המשיך בדרכו של אביו דלפי"ז יוכן השייכות של זה שעשיו הגיע עד להקצה ההפכי של להויכוח של יעקב ועשו שהרי הויכוח הי' גם לגבי יצחק, ודו"ק.

[דא"ג יש להעיר בלשונו של כ"ק אדמו"ר שבנוגע לאברהם כותב "ולכן בבר מצוה שלו" (כלו' של יצחק) "הטענה והנסיון שלו" משא"כ לגבי יצחק כותב "ולכן בבר מצוה של בניו הטענה והנסיון", וכו', ויל"ע.]



מ"מ, הגהות והערות קצרות לסשב"ב

הרב אלי' מטוסוב
ברוקלין נ.י.

הערות על ה"רשימות" ע"ס התניא [המשך]

ע' ה. ז"ל: "השער - להשוות עם תוצאות הקודמות, וכן לענין ההסכמות". ע"כ.

א. בנוגע להשער - יש לציין אשר רובו שוה בכל הדפוסים מדפוס הראשון ואילך. ורק שבדפוס השני (וכמה לאחריו) בא שינוי בהשם של ה'ס': כי בדפוס הראשון (וכן בדפוס ווילנא, שהוא הנפוץ עתה) מתחיל: ספר לקוטי אמרים ח"א כו', ובדפוס ה'ב' מתחיל: תניא והוא ספר לקוטי אמרים ח"א כו'.

אולם אף שדף השער בכללותו הוא שוה בכל הדפוסים, אבל קיימים שינויים בנוסח דף השער הנדפס (מדפוס הראשון), עם התניא מהדו"ק (מהכתבי יד של ס' התניא). כי הלשון בהדפוסים הוא:

ספר לקוטי אמרים, חלק ראשון, הנקרא בשם ספר של בינונים, מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נ"ע, מיוסד ע"פ כי קרוב אליך הדבר מאד בפין ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאד בדרך ארוכה וקצרה בעזה"י. ע"כ.

אבל בס' "לקוטי אמרים - מהדו"ק" ע' ט, ז"ל: קיצור לקוטי אמרים, מלוקט מפי סופרים ומפי ספרים, להבין מעט מזעיר מאמר

הכתוב כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו וגו', איך הוא קרוב מאד.

ב. יש לציין עוד בענין זה. כי הנה בהרשימות כאן, נרשם רק שורה אחת על כללות דף השער (להשוות עם הוצאות הקודמות, וגם מה שלא נזכר בהשער הזה אודות שעהיחודה"א כו'). אך לא באו כאן הערות פרטיות על לשון דף השער ומקורות הלשונית בחז"ל, כמו שמציין בפרטיות על הקדמת המלקט וכו'.

ובאמת יש הרבה ביאורים בספרי כ"ק אדמו"ר על לשון השער [כגון מקור לשון "מפי ספרים ומפי סופרים" שהוא בשל"ה כו', ומקור וביאור לשון "בדרך ארוכה וקצרה", ולשון "בעזה"י ועוד]. ולפי"ז יש לברר מדוע בהרשימות כאן לא נזכר דבר על שורות אלו.

וי"ל, כי בענין דף השער מצאנו במקומות אחדים באגרות אדמו"ר, (באגרת משנת תשמ"א - נד' בקונטרס הרשימות כאן ע' ד): "לשון השער אף הוא לשון אדה"ז (דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר)". ובאגרת שני' (משנת תשח"י, נד' בקונטרס כאן ע' יב): "שער התניא אשר שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שהתיבות, ספר לקוטי אמרים כו' בדרך ארוכה וקצרה בעזה"י, הוא לשון רבינו הזקן".

א"כ יש לומר שזמן כתיבת הרשימות על תניא, הי' מקודם ולפני שמיעת ענין זה מאדמו"ר הריי"צ. ואז עדיין לא הי' מוחלט אם שורות אלו הם מאדה"ז בעצמו או רק מהמוציאים לאור. וע"כ לא נכנס כאן לדיוקי הלשונית.

ע' ט: במדור "לקוטי פירושים", על לשון הקדמת התניא "לכללות אנשי שלומינו יצ"ו". מבאר פיענוח הר"ת "יצ"ו". וז"ל: "יברכם צורנו וישמרם. או י"ל ישמרם צורנו וגואלנו, או כיו"ב. ולהעיר מתפילת "צור ישראל קומה בעזרתך...". - אולי לכן ג"כ הוא בר"ת בכדי שיכלול כל הברכות. עכלה"ק.

בר"ת זה י"ל אופנים רבים, ראה לדוגמא בספר "אוצר ראשי תיבות" (שנדפס בירושלים) שמפרש: "ישמרהו צורו וגואלו" או "ישמרהו צורו ויחיהו". וכן במילון אבן-שושן "ישמרהו צורו ויחיהו". ובלוח הר"ת שבסוף התניא "ישמרם צורם ויחזקם".

וי"ל הטעם שמפרט כאן שני אופנים בלבד: יברכם צורנו וישמרם, או ישמרם צורנו וגואלנו (אף שמוסיף "או כיו"ב"),

כי אופן הא' הוא הלשון הרגיל אז במדינות אדה"ז. ויש גם קצת תיקון לשון כי במקום שכתוב בהספרים הנ"ל "צורו" או "צורם" הרי כאן תיקן "צורנו", כי אף שהברכה הוא בלשון נוכח או נסתר, אבל לגבי שם ה' הנזכר בהברכה - בזה גם המברך אינו מוציא א"ע מהכלל, ולכן כותב "צורנו", ולא "צורם".

ואופן הב' שנקט "ישמרם צורנו וגואלנו", י"ל שהוא על משקל לשון הכתוב בתהלים (ספ"ט): ה' צורי וגואלי. והתחלת הפסוק שם הוא יהיו לרצון אמרי פי גו'. וראה גם שו"ת הרמב"ם (חברת "מקיצי נרדמים") סש"ו, שם הלשון מפורש "ישמרהו צורו".

שם בע' ט. מביא מהתניא לשון "אכי"ר" [מתחילת הקדמת המלקט: "וחיים עד העולם נס"ו אכי"ר"]. ונשאר מקום פנוי. והיינו שהי' בדעתו הק' להשלים הציונים לזה, ולא איסתייעא מילתא.

ולשון "אמן כן יהי רצון" מצאנו לע"ע: בסוף דב"ר. בתנחומא ס"פ תולדות וס"פ חוקת ובלק. רמב"ם פרה אדומה ספ"ג [נת' בלקו"ש חכ"ח פ' חוקת, ומציין שם ג"כ ע"ד לשון זה ברמב"ן]. שו"ת הרמב"ם סש"ג.

[ובשינוי ראה ג"כ ברש"י שבועות לו, א על ל' הגמרא: אמן בו אמנת דברים: וראוי לענות אמן על דבר תפלה ותחנה שהוא לשון מאמן הדברים שיהא רצון שיהא אמת כן. ע"כ. וראה ג"כ בב"ח וט"ז באו"ח סקכ"ד].

אבל בהרבה מהנ"ל, אפשר הם הוספת מדפיסים מאוחרים וכיו"ב, ויש לברר הנוסחאות בדפוסים הראשונים ובכת"י. וי"ל דלכן לא ציין ע"ז כלום בהרשימות, כי בעת כתיבת הרשימות לא הי' באפשרות לברר בדפוסים הראשונים וכו'.

[תודתי נתונה להר"י שי' ווילהלם מהספרי' אגו"ח שסייע בידי ככמה מהמ"מ הנ"ל בלשון אכי"ר]

[המשך ההערות יבאו אי"ה בגליונות הבאים].



שיחות

משה רבינו ובי"ד הגדול

הרב אברהם יצחק ברוך גרליצקי
 ר"מ בישיבה

בפרשת משפטים (כד,א): "ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן וגו' ושבעים מזקני ישראל והשתחוייתם מרחוק" והנה זהו פעם הראשון שהוזכר בתורה "שבעים זקנים" ויש להסתפק אם ה' להם גדר של סנהדרין או לא, ועי' שבועות פ"ב משנה ב' דאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך וכו' ובסנהדרין של שבעים ואחד, וכתב בתויו"ט שם שהרע"ב ורש"י בשבועות שם פירשו שבימי משה היו שבעים זקנים, ומוכח מכאן דבעינן בי"ד של ע"א, אבל רש"י בריש סנהדרין וכן ברע"ב שם פירשו משום דמשה עצמו במקום ע"א הוה קאי, וממשיך בתויו"ט דמסתבר לומר משום דמשה במקום ע"א קאי שהרי לא נמצא מינוי לשבעים סנהדרין כי אם בפ' מתאוננים (פ' בהעלותך יא,טז) והי' זה אחר שנעשה המשכן כמ"ש שם ולקחת אותם אל אוהל מועד כו', ולפירושם דהכא צריך לומר דשבעים זקנים שנאמרו במתן תורה בסוף פ' משפטים "ושבעים מזקני ישראל" הם היו מיוחדים שבעדה לכל דבר שבקדושה כעין סנהדרין שנצטוו בהם אח"כ בפ' אספה לי שבעים איש, עכ"ד, הרי יוצא מזה דלרש"י בשבועות היו הם כמו סנהדרין, ועי' גם בתוס' סנהדרין ב,ב, בד"ה ליבעי נמי שכתבו בשם רש"י בגיטין בהדיא שהם היו סנהדרין, וכ"כ בר"ח שבועות טו,א, עיי"ש, משא"כ לפי שיטת רש"י בסנהדרין משמע שלא היו בגדר סנהדרין ולכן הוצרך לומר משום דמבקום ע"א קאי, ועי' גם בחי' הרשב"א שבועות שם בד"ה וכן, שהביא בשם הר"י מיגאש דבעת הקמת המשכן עדיין לא היו סנהדרין, וצריך לומר משום דמשה במקום ע"א קאי.

והנה בר"ד של כ"ק אדמו"ר ביום ו' חשוון תשנ"ב בעת ביקור הרה"ג הראל"צ מרדכי אליהו שליט"א (בסעי' י"ג) אמר הרב אליהו: בנוגע לספיקות שיתעוררו בימות המשיח, מצינו בגמ' שישאלו אצל משה ואהרן - ולדוגמא: "מתים לע"ל צריכים הזאה שלישי ושביעי או אי"צ . . אמר להן . . לכשיבוא משה רבינו עמהם" (נדה ע,ב) ומזה משמע שלא יצטרכו לטרוח לשאול אצל הסנהדרין, כיון שילכו מיד אל משה

רבינו? וע"ז אמר הרבי: אצל משה רבינו ישאלו בנוגע ל"דברים שלמדו מפי השמועה", "דברי קבלה" - שקיבלו ע"פ המסורה איש מפי איש עד משה רבינו, "הלכה למשה מסיני" אם קיבל מסיני כך או כך - אבל ב"דברים שלמדים מן הדין", "באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן" - כיון שתלוי בדעת הרוב של בי"ד הגדול, "אחרי רבים להטות", לא יועיל הבירור אצל משה רבינו או משה ואהרן, שהם רק שנים, אלא יש צורך בהכרעת הרוב דבי"ד הגדול של שבעים ואחד, עכלה"ק.

ולכאורה יל"ע בזה מהמבואר בכמה מקומות בהדיא כנ"ל (סנהדרין יג, ב, טז, א-ב ועוד) ד"משה במקום שבעים וחד קאי", והמקור הוא מהא דאיתא שם דאין דנים את הכהן גדול אלא בבי"ד של ע"א מדכתיב (יתרו יח, כב) והי' כל דבר הגדול יביאו אליך דבריו של גדול, הרי מוכח דאף שמינה בי"ד של כ"ג, מ"מ בדבר שצריך בי"ד של ע"א יביאון דוקא אל משה, הרי דמשה במקום ע"א קאי, ומזה ילפינן שם עוד בכמה דברים שצריכים בי"ד של שבעים ואחד כמו שהי' בפעם ראשון ע"י משה רבינו דבמקום ע"א קאי עיי"ש, וא"כ לפי"ז צ"ע למה באמת אין משה רבינו בעצמו יכול להכריע כמו בי"ד הגדול? וכדאי לעיין בענין זה ש"משה רבינו במקום שבעים ואחד קאי" אם הי' זה לעולם או רק לזמן מסויים.

ב' גדרים בב"ד הגדול

והנה בס' שעורים לזכר אבא מרי ז"ל (ח"ב ע' קצ"ז והלאה) מהגרי"ד סולוביצ'יק ז"ל כתב דבנוגע למעמדו של משה מצינו שתי פרשיות: פרשה אחת ביתרו ופרשה שני' בכהעלותך, בפ' יתרו (שמות יח, כב-כו) כתוב "ושפטו את העם בכל עת והי' כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטן ישפטו הם וגו' את הדבר הקשה יביאון אל משה וגו'", דמפורש בזה דמשה במקום ע"א קאי, והוא המכריע האחרון, וכדאיתא בסנהדרין טז, א, דדבריו של גדול יביאון אליך ופירש"י ומשה במקום ע"א קאי, ועד"ז בע"ב שם לגבי מינוי סנהדרין דצריך בי"ד של ע"א, דמבואר בגמ' כדאשכחן לגבי משה דאוקי סנהדראות ומשה במקום שבעים וחד קאי עיי"ש.

אבל בפ' בהעלותך (במדבר יא, טז) כתיב: "ויאמר ה' אל משה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו ולקחת אתם אל אהל מועד והתיצבו שם עמך וגו'", ועל יסוד פסוק זה איתא במתניתין ריש סנהדרין "מנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד

שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן" הרי כאן מפורש להיפך דמשה הוא נשיא הנסהדרין אבל הוא עצמו אינו במקום ע"א, כי אם הוא עצמו במקום ע"א למה צריך להוסיף עוד שבעים איש עמו, ועי' גם ברמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"ג: "קובעין בתחלה בי"ד הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרי גדולה ומנינים ע"א, שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהם שנאמר והתיצבו שם עמך, הרי שבעים ואחד - הגדול בחכמה שכולן מושיבין אותו ראש עליהם והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו" דכאן ג"כ מבואר דמשה רבינו אינו במקום ע"א אלא נשיא וראש הסנהדרין.

ומבאר שם בארוכה דלסנהדרין הגדול יש שתי סמכיות: א. הוראה ופסק. ב. קיום דברים נתינת תוקף וחיזוק לדברים מסויימים (וראה בענין זה גם בחי' הגרי"ז על הרמב"ם שם פ"ה ה"א, ובקובץ חידושי תורה מהנ"ל ע' מ"ז ואילך, ובקונטרס תורה שבעל פה (י"א) ע' ע"ז והלאה), ובנוגע למעמדו של משה "דבמקום ע"א קאי" הנה זהו בנוגע לכח ההוראה והפסק, דבנוגע לסמכות זו אי אפשר הי' למשה להימנות על גוף הסנהדרין משום שהוא לבדו הי' הפוסק והמכריע האחרון, וכמ"ש הרמב"ם בריש הל' ממרים: "בי"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה כו' וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולהשען עליהן" ובמילא בענין זה דהוראה ופסק איזה יחס אפ"ל בין משה וחבריו, הלא כל שלטון הסנהדרין בהוראה נובע מסמכות משה רבינו, ואיך אפשר לו להספח על בי"ד שתלמידיו משרתים בו, ואי אפשר הי' לחלוק על משה בדין תורה אפילו בדברי סברא, וכל החולק עליו כחולק על השכינה.

משא"כ בנוגע לענין הב' שבבי"ד הגדול הענין ד"קיום דברים" שישנם מינויים או פעולות מסויימות שרק בי"ד הגדול יכול לבצע באופן בלעדי, דבעינן קיום ע"י בי"ד הגדול, בזה הי' משה נשיא בי"ד הגדול, והי' מקיים רק ביחד עם תלמידיו שנמנו על בית דינו, ובזה לא אמרינן שהוא עצמו במקום ע"א, ולפי"ז מובן ב' הפרשיות, דבפ' יתרו דנה אודות שיפוט "ושפטו את העם" ובזה משה עצמו במקום ע"א, אבל פרשת אספה לי מזקני ישראל דנה אודות בי"ד המקיים, ובזה הצטרף משה רבינו עם תלמידיו וע"י כולם יחד הי' בי"ד הגדול, עכתו"ד, ועיי"ש בארוכה איך שתירץ דבהא שהביא בגמ' הענין דמשה במקום ע"א קאי איירי בענינים שצריך משפט, משא"כ בנוגע לעניני

קיום צריך ביי"ד של ע"א. ותירץ גם הסתירה שמצינו ברש"י כנ"ל לענין קידוש העיר והעזרה דבעי ביי"ד של ע"א, דבסנהדרין שם כתב רש"י דמשה במקום ע"א, ובענין זה עצמו בשבועות טו,א, כתב רש"י שהי' שם משה ושבעים זקנים? ומתירן שבסנהדרין איירי לענין הפסק, ובשבועות לענין הקיום, ועי' גם בס' מחזה עליון ע' רכ"ג שהביא זה בקצרה ומ"ש בזה.

דאי נימא כהנ"ל, נמצא דבנוגע לפסקי דינים גם בדברים שלמדים באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן הנה משה במקום ע"א קאי לעולם, ואי"צ לשאול לביי"ד הגדול, וזה אינו כפי שאמר כ"ק הרבי דבענינים אלו לא יועיל הבירור אצל משה רבינו אלא יש צורך בהכרעת הרוב דביי"ד הגדול של שבעים ואחד.

וראה גם בס' חידושי הגרי"ז עה"ת (פ' יתרו עה"פ והי' כל הדבר הגדול יביאו אליך) שכתב שלא כהנ"ל, דמבאר דבתחילה כתיב "כל הדבר הגדול יביאו אליך", ואח"כ כתיב "את הדבר הקשה יביאון אל משה" דהביאור בזה הוא דבאמת שני דינים נאמרו בזה, דהנה הסנהדראות האלה היו ביי"ד של כ"ג, ומשה הי' ביי"ד של ע"א, והנה ישנם שני אופנים שצריכים דוקא ביי"ד של ע"א, (עי' שנתבאר לעיל) חדא דיש דברים שהם מצד עצמן צריכים דוקא ביי"ד של ע"א, כדתנן בריש סנהדרין דאין דנין לא את השבט וכו' אלא עפ"י ביי"ד של ע"א, וכן אין עושין עיה"נ אלא עפ"י ביי"ד של ע"א, וכל אלו נקראים דבר הגדול, ונכללו בהקרא דכל הדבר הגדול יביאו אליך, שצריכים ביי"ד של ע"א, ועוד יש אופן שני שצריכים דוקא ביי"ד של ע"א כגון אם נולד ספק או מחלוקת בדין מן הדינים, שאז ההכרעה ג"כ תלויה רק בידי ביי"ד הגדול כדכתיב כי יפלא דבר למשפט וגו' וקמת ועלית וגו' והיינו את הדבר הקשה יביאון אל משה, ושני דינים נפרדים הם, חדא שהדבר מצ"ע הוא גדול וצריך דוקא ביי"ד של ע"א, ושנית דבר הקשה שצריך ביי"ד הגדול להכריע דינו עכ"ד. הרי דחולק ג"כ על הגרי"ד וסב"ל דמשה רבינו הי' במקום ע"א הן בנוגע להוראה והן בעניני קיום, דשניהם נכללים בפ' יתרו.

וראה גם בשיחת אחש"פ תשל"ז סמ"ז הערת כ"ק הרבי בענין זה וזלה"ק: ואף שמשה רבינו עשה באופן אחד, [וא"כ איך שייך אח"כ מחלוקת בביי"ד שיש אומרים באופן אחר] - הרי בנוגע ליי"ג מדות שהתורה נדרשת אפשר לחלוק עליו, כמובן ממאוד"ל . . ר"ה כה,ב, "יפתח בדורו כשמואל בדורו", וכן "כמשה בדורו". ומ"ש בחולין

קכד, א: "אילו אמרה יהושע כו' לא צייתנא לי' כו' " ועד"ז בשבת קד, א: "ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותיהו", שהדיוק בזה יהושע דוקא (משא"כ משה) - הרי בשניהם לא שייך למדות שהתורה נדרשת כו', ומפורש בכתוב שבימי משה היתה סנהדרין ולכל דיני, וראה בסדה"ד (שנת ד"א תתק"ל) הסיפור בנוגע לר"ת ומשה עכלה"ק.

(ובנוגע להמובא לעיל מחולין קכד, א, יש להעיר גם במ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש שהביא גמ' זו ופירש שהכוונה בזה הוא אם יהושע בן נון יאמר מצד נבואה דבזה אין שומעין לו כיון דלא בשמים היא, אבל לא אם יאמר מצד סברא עיי"ש, וכדהאריך בזה בס' ברכי יוסף או"ח סי' ל"ב, ושכן פי' גם הכס"מ בפ"ט מהל' יסודי התורה, שלא כהפר"ח שם שפי' מצד הסברא, ולא ראה מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש הנ"ל, וראה גם בפתח עינים חולין שם בארוכה בזה, דלפי"ז מובן דאין זה שייך למשה, וכמ"ש שם בפתח עינים, דלכן לא אמר משה, דאילו אמרה משה רבינו הי' מוכרח לקבל כי משה קבל תורה מפי הגבורה עיי"ש, ונמצא דאין מכאן שום ראי' בנוגע לענין התלוי בסברא כו', וראה יו"ד סי' רמ"ב סעי' ל"ו).

הרי מפורש גם הכא שלא כהגרי"ד, אלא דהסנהדרין שבימי משה היו סנהדרין לכל הפרטים, לא רק לעניני קיום אלא גם בעניני הוראה, ובאמת קשה לומר כהגרי"ד, דהסנהדרין של משה היו משמשים רק לעניני קיום ביי"ד, אבל בנוגע לעניני הוראה לא היו משמשים כלום דאין זה מסתבר.

מחלו' ר"ת ומשה רבינו

ומה שכתב הגרי"ד דלא שייך לחלוק על משה רבינו בענין פסק והוראה כיון שכל הסנהדרין היו תלמידיו והוא קיבל התורה מפי הקב"ה וכו', הנה הביאור בזה נתבאר בשיחת ש"פ מטו"מ תשמ"ב וז"ל: מסופר בסדר הדורות אודות מחלוקת שהיתה בנוגע לקשר של תפילין, והביאו את משה רבינו ושאלו אותו, וכאשר משה רבינו אמר באופן מסויים, התווכח עמו ר"ת וטען שהדין הוא באופן אחר, ובסופו של דבר הודה משה רבינו לדבריו, ומאחר שרוצים לקשר כל ענין עם סיפור שאירע אצל רבותינו נשיאנו - ישנו סיפור דומה שאירע אצל הצמח צדק: פעם הי' וויכוח בין החוזרים בביאור ענין מסויים במאמר של הצ"צ, ר' הלל מפאריטש אמר באופן כך, ושאר החוזרים אמרו באופן אחר, כאשר נכנסו החוזרים לחזור את המאמר בפני הצ"צ,

שאלו אותו מהו הביאור בענין זה, והשיב הצ"צ שהביאור בזה הוא כפי שאמרו שאר החוזרים, ולא כפי שאמר ר' הלל, נענה ר' הלל ואמר "ווען א רבי זאגט א מאמר חסידות איז דאס כנתינתה מסיני", אבל לאחרי אמירת המאמר, כאשר מדובר אודות ביאור במאמר זה, כאשר כאו"א צריך ללמוד את המאמר בשכלו הוא, יכול וצריך הוא ללמוד את הפשט באופן המתקבל בשכלו, למרות שהצ"צ לומד את הפשט באופן אחר! ועד"ז בנוגע לענינו: כאשר משה רבינו מסר לבני" את הדברים ששמע מפי הקב"ה, הי' הדבר בגדר של תורה מסיני, ועד לענין של נבואה, אבל לאח"ז כאשר היו צריכים ללמוד באופן המובן בשכלו ואז יכול משה רבינו לבאר ענין מסויים באופן כך, ויהושע בן נון באופן אחר כפי המובן בשכלו הוא, וכמובן בהתאם לכללי לימוד התורה (שנאמרו למשה רבינו) - י"ג או ל"ב מדות שהתורה נדרשת בהם, וממשיך לבאר דלכן הי' שייך ב' שיטות בנוגע לתפילין או כרש"י או כר"ת גם בזמנו של משה רבינו, עכ"ל השיחה.

דלפי"ז מבואר דאין שום סתירה מהא שהיא תורת משה וכו' ומ"מ שייך סנהדרין בימי משה גם בעניני פסק הלכה דאזלינן בתר רוב וכו', דאה"נ דמה שאמר משה דבר ה' בזה לא שייך לחלוק ח"ו, אבל כשבא אח"כ בנוגע לפירוש הדברים, שצריכים לדון עפ"י י"ג מדות כו' בזה שייך שכאו"א יכריע עפ"י שכלו הוא. אבל אכתי צריך ביאור דכיון דאמרינן דמשה במקום ע"א קאי, א"כ איך אפשר לחלוק עליו?

משה במקום ע"א קאי - מת"י?

ולכן אפ"ל בזה עפ"י מ"ש הגרי"ז שם בפ' בהעלותך עה"פ "לשום את משא כל העם הזה עלי" דהביאור בזה הוא דבאמת היו כבר סנהדראות לשבטים, אלא דבענינים הנוגעים לכל ישראל צריכים דוקא בי"ד של ע"א, ומשה רבינו במקום ע"א קאי, וזהו שאמר משה "את משא כל העם הזה עלי", דבענינים הנוגעים לכל ישראל הרי זה מוטל רק עליו בלבד, והתשובה ע"ז היתה אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, דנתמנו אז בי"ד של ע"א, ולהם יהי' שייך כל הענינים האלו, וכדמסיים ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך, שלא יהי' הוא עצמו במקום ע"א עכ"ד, ועי' גם בחי' הגרי"ז פ' בהעלותך (סטנסיל) שכתב ג"כ דלכאורה נראה דהא דמשה הי' במקום ע"א הוא רק עד שנאמרה פ"אספה לי שבעים איש" וראי' לזה ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"ג אין מעמידין מלך בתחילה אלא עפ"י בי"ד של שבעים זקנים ועפ"י נביא, כיהושע שמינה משה רבינו ובית דינו כו' עכ"ל, הרי דמשה הוצרך לבי"ד דוקא להיות בי"ד של שבעים עכ"ד.

ועי' בס' תורת המלך הל' מלכים שם שהקשה קושיא זו דלמה הוצרך הרמב"ם לומר "ובית דינו" והלא משה במקום ע"א קאי עיי"ש, ועי' גם בהל' סנהדרין פ"ד ה"א שכתב לגבי סמיכה שהזכיר שם משה ובית דינו, דגם הכא קשה דלמה לא מספיק משה לבדו כיון שהי' במקום ע"א ולהנ"ל ניחא כיון דאח"כ לא הי' עוד במקום ע"א. ולהנ"ל ניחא, דאין הכי נמי לפני מינוי סנהדרין הי' במקום ע"א, אבל משם ואילך לא. ועי' בשו"ת חת"ס ח"ז סי' י"ב, י"ד, ט"ז כ"ב, בענין זה, ובס' יד דוד סנהדרין יג,ב.

וי"ל דסב"ל להרמב"ם דשבעים זקנים שבפרשתנו לא הי' להם גדר של סנהדרין וכנ"ל, ורק בפ' אספה לי נתמנו לבי"ד הגדול, ולכן עד אז הי' משה בעצמו במקום ע"א אבל אח"כ לא.

דלפי"ז יש לבאר היטב שיטתו של הרבי דשייך לחלוק על משה רבינו כי בעינן רוב דעות של בי"ד הגדול, וכשיבוא משיח בענינים הנלמדים מ"ג מדות נצטרך לבי"ד הגדול דוקא, והוקשה שהרי מבואר בהדיא דמשה במקום ע"א קאי, ולהנ"ל ניחא כיון דזה הי' רק עד פ' אספה לי ולא אח"כ.

(מיהו ראה בתוס' יו"ט (סנהדרין פ"א מ"ו) בהא דילפינן דסנהדרין גדולה הוה ע"א מהא דכתיב אספה לי שבעים זקנים ומשה על גביהם, והקשה התוס' יו"ט דכיון דמשה במקום ע"א קאי א"כ נימא דבעינן ע' וע"א? ותירץ דרק בדליכא אחרים עמו ה"ה כע"א עיי"ש, ומקושייתו מוכח דלא סב"ל כהגרי"ז הנ"ל, דאי נימא דסב"ל דאחר פ' אספה לי שוב לא הי' משה במקום ע"א, א"כ מהו קושייתו בכלל, הרי בודאי ע"י השבעים זקנים עם משה הי' כאן רק בי"ד של ע"א ומוכח דסב"ל שהי' במקום ע"א גם אח"כ, ולא כפי שנתבאר לעיל, אלא דלפי"ז יוקשה עליו קושיית הגרי"ז ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים דמשה ובית דינו מינו יהושע, וכן בהל' סנהדרין דמשה ובית דינו סמכו יהושע כנ"ל, דלפי התוס' יו"ט למה לא הי' אפשר ע"י משה בעצמו, כיון דגם אחר פ' אספה לי הי' במקום ע"א?)

אלא שיש להקשות על זה ממ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש ריש סנהדרין וז"ל: ואין מוסיפין על העיר כו' אלא בבי"ד הגדול כמו שאמר הקב"ה למשה ככל אשר אני מראה אותך וכו' וכן תעשו, הציווי הי' לו ולבית דינו, וסנהדראות לשבטים עשה אותם משה ובית דינו, כמו שאמר ואתה תחזה מכל העם וגו' עכ"ל. והנה במ"ש בנוגע למוסיפין על העיר כו' דזה הי' עפ"י משה ובית דינו, לכאורה כוונתו כמ"ש רש"י

בשבועות טו,א, שהיו שם גם שבעים זקנים, וזה סותר להנ"ל דעד פ' אספה לי לא הי' עדיין בי"ד הגדול, וביותר יוקשה במ"ש דמינוי הסנהדרין הי' ע"י משה ובית דינו שזה לכאורה תמוה, דהרי מפורש בגמ' שם בזה גופא (סנהדרין טז,ב) ד"משה במקום שבעים וחד קאי", ולכן בעינן לדורות ע"א, ואיך כתב הרמב"ם שהי' עפ"י משה ובית דינו?

והנה איתא בר"ה ר"פ ראוהו בי"ד דיעמדו שנים עמו משום שאין היחיד נאמן עפ"י עצמו, ומבואר ראי' לזה ממשה רבינו שאין לך מומחה יותר ממשה רבינו ומ"מ הי' צריך אהרן עמו, ופירשו התוס' דכיון דאין בי"ד שקול לכן הי' צריך שלישי עמו, ויש להקשות שהרי מבואר דמשה במקום ע"א קאי וא"כ לא הי' משה רבינו בעצמו מספיק?

משה רבינו ובית דינו

ובס' הזכרון אבן ציון (ע' תרי"ט) וכן בס' מעתיקי השמועה ח"א ע' י"ג כתבו ביאור חדש בענין זה, דהנה בפשטות יסוד הדין דמשה במקום ע"א קאי, היינו שהי' למשה רבינו כח של בי"ד ע"א וכדילפינן מקרא דכל הדבר הגדול יביאו אליך, והוקשה להרמב"ם דאיך הי' לו למשה שם בי"ד שהרי יחיד הוה, וכמ"ש הרמב"ם הל' סנהדרין פ"ב הי"א שיחיד אפילו אם הוא מומחה אין עליו שם בי"ד עיי"ש ובכ"מ, ולכן סב"ל להרמב"ם דבתחילה צריך שם בי"ד, ואח"כ אפ"ל דבי"ד זה של משה הוא במקום ע"א, ולכן מפרש הרמב"ם דהא דמשה במקום ע"א היינו דבי"ד שלו הי' במקום ע"א, היינו שהיו לו למשה עוד ב' עמו, ובמילא חל ע"ז שם בי"ד ושוב אמרין דבי"ד זה הוא במקום ע"א, אף דלפועל היו רק ג', ולפי"ז א"ש מ"ש בפיהמ"ש לגבי מינוי סנהדראות שהי' ע"י משה ובית דינו, דכוונתו לבי"ד של ג', דע"ז אמר בגמ' דבמקום ע"א קאי, וכן יש לפרש כוונתו בנוגע להוספה על העיר, שהי' ע"י משה ובית דינו, דהיינו בי"ד של ג', ולפי"ז שוב ליכא הכרח בשיטת הרמב"ם לומר דאחר פ' אספה לי נתבטל הא דבמקום ע"א קאי, וכנ"ל שהרי כתב בהל' מלכים והל' סנהדרין משה ובית דינו, די"ל דגם שם כוונת הרמב"ם למשה ובית דינו דהיינו לבי"ד של ג', וכנ"ל כי לולי זה אין ע"ז שם בי"ד כלל, ולא שייך לומר דבמקום ע"א קאי (ובמילא לא קשה גם על שיטת התוס' יו"ט כנ"ל דמשמע דסב"ל דגם אחר פ' אספה לי הי' במקום ע"א, וקשה עליו מהרמב"ם הל' מלכים והל' סנהדרין דלהנ"ל א"ש). ולפי"ז מתורץ הך דר"ה דלמה בעינן ג'

לקידוש החודש ולא מספיק משה לבדו, כיון דבעינן שם בי"ד, אבל אף דליכא הכרח מ"מ שפיר י"ל כן דמפ' אספה לי כשנתמנו בי"ד של ע"א שוב הי' משה רבינו ראש הסנהדרין כו' אבל לא במקום ע"א, וזהו מ"ש במתניתין ריש סנהדרין דבי"ד הגדול הוא של ע"א ומשה על גביהם, כיון שכן הי' אחר שנתמנו בי"ד הגדול.



פשוטו של מקרא

בענין אדם דאית לי מזלא

הת' יוסף עבער

תלמיד בישיבה

עה"פ בפר' משפטים (כא, כח) וכי יגח שור איש איתא בגמ' ב"ק (ב, ב) פתח בנגיחה וסיים (כא, לה) בנגיפה לומר לך זו היא נגיחה זו היא נגיפה, ומאי שנא גבי אדם דכתי' כי יגח ומ"ש גבי בהמה דכתי' כי יגוף, אדם דאית לי מזלא כתי' כי יגח, בהמה דלית לי מזלא כתי' כי יגוף וכו'.

והנה בפרש"י לב"ק שם (בד"ה אדם דאית לי מזלא) פי' "שיש לו דעת לשמור גופו". וכבר העיר ע"ז בגהש"ס על אתר שם ובשאר מפרשים דרש"י בעצמו פי' באו"א בשבת (נג, ב) בד"ה מזלא, שפי' שם די ש מלאך שלו מליץ עליו. [וי"מ דזהו כוונת רש"י בלישנא אחרינא שבד"ה כי יגח כו' והדברים ידועים] וראה עוד בלקוטי שיחות פ' משפטים תנש"ב.

ולכ' יש לבאר הטעם דפרש"י כאן באו"א מבמס' שבת בפשטות, דהרי כאן הגמ' מבארת אמאי האדם ניזק רק בנתכוון להרע ובא עליו בכח, ולא כשמצאו עומד ודחפו בקרניו. ובשלמא אם נפרש שמזל פירושו שיש לו דעת לשמור את גופו, מובן שמה שיש לו דעת לשמור יהני רק לגבי דחיפה מועטת, אבל אם יתכוון השור להרע לו, לא יהני הדעת שלו לשמור א"ע מזה, אמנם אם נפרש מזל שיש מלאך מליץ עליו, א"כ אי"מ, מהו הנ"מ להמלאך אם השור מכוון להרע או לו? הרי לגבי השמירה של המלאך שהוא שמירה רוחנית, מסתבר שכוונת השור

לא מעלה או מוריד [ואף דהשטן מקטרג בשעת הסכנה, הרי אי משום הא, הלא גם בלי כוונת השור להרע הוי בגדר שעת הסכנה, דהא בהמה ניזקת גם מזה. אלא מאי אית לך למימר, דלגבי אדם לא נחשב זה לשעת סכנה משום דיש לו דעת לשמור גופו, א"כ בי"כ צריכים לטעם זה, ושפיר כ' רש"י לטעם העיקרי].

משא"כ במס' שבת דשם מיירי לענין קמיע, דהוי שמירה רוחנית, הנה בזה שפיר יש נ"מ אם יש גם השמירה רוחנית דמלאך מליץ או לא.



בענין שן ורגל

הנ"ל

בפר' משפטים (כב, ד) כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו ובער בשדה אחר וגו'. ובגמ' ב"ק (ב, ב) ושלח זה הרגל וכו' ובער זה השן וכו'. ובפרש"י עה"פ בד"ה כי יבער יוליך בהמותיו בשדה וכרם של חבירו ויזיק אותו באחת משתי אלה וכו'.

והנה בגמ' ב"ק שם (ג, א) איתא דאי לא הביא הפסוק דכאשר יבער הגלל עד תומו להורות ש"ובער" קאי על שן, הו"א דאידי ואידי ארגל הא דאזלה ממילא והא דשלח שלוחי קמ"ל. והשתא דאוקימנא אשן רגל דאזל ממילא מנ"ל, דומיא דשן כו'.

ומבואר במפרשים דפליגי רש"י ותוס' אם ההו"א הוא מצד משמעות הקרא או משום שאין לימוד להיפך ע"ש. ולכ' יש להעיר להסברא דההו"א דחייב דוקא היכא דשלח שלוחי הוא מצד משמעות הלשון "ושלח", א"כ לכאורה צ"ע ולפ"ז דאכתי נימא דוקא היכא דשלח שלוחי, דהא כתי' כי יבער, דקאי גם אשן, וא"כ מה מועיל הסברא דדומיא דשן, וזה צ"ע גם אמסקנת הגמ'?

עוד יש להעיר בזה על מה דאיתא בריש הכונס (נה, ב) שן ורגל התורה מיעטה בשמירתן, שן דכתי' ובער עד דעביד כעין ובער, רגל דכתי' ושלח עד דעבד כעין ושלח וכו' ע"ש. ולכ' מאי דקאמר "עד דעבד כעין ובער" (ופרש"י שם "כעין שיאכילנה לבהמתו בידיים כלומר בפשיעה") צע"ק, דהרי ובער קאי על הבהמה, וא"כ מה שייך בזה "עד דעבד (הבעלים) כעין ובער? ולכ' עדיפא הול"ל "עד דעבד כעין כי יבער" דקאי אתרווייהו [ואואפ"ל דסמך באמת ארישא דקרא וצ"ע במפרשים]?

עוד יש להעיר דהנה ע"ע בהכונס (ס, ב) ובפ"ב (כב, ב) דקאמר לענין אש דפתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו לומר לך אשו משום חציו, ולכ' סתירה זו ישנה גם לענין שן דפתח הכתוב בנזקי גופו "כי יבער איש" וסיים בנזקי ממונו "ובער בשדה אחר" (ואולי כי יבער לא חשיב נ"ג), ולכ' החילוק הוא דבנידו"ד אי"ז בסתירה כי "ובער" הוא המשך ופי' ל"כי יבער" [וזה מתאים עם הנ"ל דסמך ארישא דקרא].

והנה ידוע חקירת האחרונים בחיוב דניזקין אם הוא מפני שלא שמר או מפני שממונו הזיק (ועייג"כ בלקו"ש בהוספות לח"ו). ולכ' להצד שזהו מפני שממונו הזיק הפי' שכ"ה גזה"כ שהוא חייב על מה שממונו הזיק (ורק שיש תנאי שאינו חייב אלא היכא שלא שמר). ולפ"ז ממה דקאמר "כי יבער איש", שלכ' בזה מייחס מעשה ההיזק להבעלים משמע דלא כאופן זה דהרי משמע מזה דהחיוב נובע מפעולת ועשיית הבעלים, ולא מפעולת השור ואי השמירה של הבעלים הוא רק תנאי, (ובפרט דבגמ' אין שום לימוד מזה, ועי' בתו"ת דבמכילתא יש דרשא ע"ז). אבל לפי הביאור בזה בלקו"ש הנ"ל אפ"ל דאין ראי' מזה.



נגלה

נתן הוא ואמרה היא

הת' יוסף יצחק שמוקלער
י"ג אור אלחנן - קאליפורניא

א. איתא בקידושין (ה:): "דנתן הוא ואמרה היא ספיקא היא וחיישינן מדרבנן, ופרש"י נתן הוא דמי לכי יקח, ואמרה היא דמי לתקח אשה לאיש". עכ"ל.

ובהערות וביאורים גליון ד' [תרצח] כתב ה.ע.ו. לבאר לשון רש"י ז"ל "דמי" ע"פ מ"ש באבנ"ז (או"ח סי' שמ"א אות ו') דמבאר שם דהדין דבזה אינו יכול וזה אינו יכול נחשב כאילו כל אחד עשה כל הדבר הוא רק כשדנין על העושה אבל לא כשדנין על הפעולה הנעשית (דאז לא נחשב דכ"א עשה כל הדבר).

ועפ"ז מבאר הרע"ו הלשון (רש"י) "דדמי" דבנתן הוא ואמרה היא הרי עשהו שניהם (הבעל והאשה) ולכן כשדנין על העושה נחשב דכ"א עשה כל הדבר ושפיר קרינן ביה כי יקח איש אשה אבל אם (זהו דין בהפעולה ואנו) דנין על הפעולה הנעשית הרי שם לא קרינן כי יקח דהרי הבעל לא עשה כל הדבר רק בהשתתפות האשה ע"ש.

ב. ובמחכ"ת לא התחלתי להבין דבריו דהרי האבנ"ז מדבר בזה א"י וזה א"י אבל בסוגיין (דנתן הוא ואמרה היא) הרי מדובר (עכ"פ גם) בזה יכול וזה יכול ובכגון דא הרי אפי' כשאנו דנין על העושה אינו נחשב כי יקח דהרי חסר אמירה דיליה והוא לא עשה כל הדבר וסבור הייתי לתרץ דבריו ע"פ מ"ש הר"ן בסוגיין דכששותק הבעל הרי שתיקה כהודאה ונחשב דישנו הן נתינה והן אמירה להבעל ושפיר קרינן ביה כי יקח. אבל א"כ אין מקום לדבריו דהרי בנידון זה אין חילוק בין אם אנו דנין על העושה או הפעולה הנעשית דבשניהם נחשב דכ"א עשה כל הדבר, דאפי' כשדנין על העושה ונחשב דעשה (הבעל) כל הדבר אין זה גורע לחבירו (האשה) ועדיין נחשב דחבירו - האשה - עשה ג"כ כל הדבר, וכן כשדנין על הפעולה הנעשית נחשב דכ"א עשה כל הדבר.

ואלא מה, דהביאור ברש"י הוא אם כי יקח הוא חיובי (ושפיר קרינן ביה כי יקח) או שלילי - דלא יכול להיות ההשתתפות של האשה (וקרינן ביה כי יקח), אבל זה, הוא כבר דחק מלשון רש"י "דמי".

[ויש להוסיף דגם מלשון רש"י "נתן הוא דמי לכי יקח" משמע דהנותן הוא לחוד (בלי השתיקה כהודאה) דמי לכי יקח, וצ"ע דהרי הנתינה לחוד אינו כי יקח וצריך אמירה דידיה] והדק"ל.



הבנה בתוס' ד"ה הקבלות

הת' גדלי' פוטאש
תלמיד בישיבה

בקידושין לו. גרסינן הסמיכות והתנופות וההגשות וכו' נוהגים באנשים ולא בנשים. ומסביר התוס' בד"ה הקבלות וההזאות, דאע"פ שפטורים מצד מצות עשה שהזמ"ג אעפ"כ צריך הפסוק להשמיענו שעבודתם פסולה, ומקשה לפי"ז בסמיכה הדין הוא שאם עשו עבודתם כשרה א"כ מה בא הפסוק בסמיכה להשמיענו ומתרץ דכיון שיש לדמותו לשחיטה שכשרה בנשים לזה בא הפסוק לומר שאין סמיכה ע"י נשים (אבל אינה פוסלת).

ואח"ז מסביר תוס' למה צריך פסוק בתנופה (מפני שבתנופה ג"כ אינה נפסלת בנשים) ואומר מפני שיש הו"א שתהי' כשרה כיון שיש תנופות שכשרות בנשים והפסוק משמיענו שאין תנופה בנשים (אבל אין פובלה) וע"ז הקשה במהרש"א דלכאו' למה א"א לומר כפשוט שהפסוק בתנופה בא להשמיענו שאם אשה עשאה פסולה ואם יש שום מקור שאינה מחללת אם היא עושה התנופה ה"ל להקשות כן כמו שמקשה לגבי סמיכה, ומתריך שאפשר מפני שתנופה הוא בישראל ג"כ כמו בסמיכה יש הו"א דגם אם אשה עושה תהי' כשרה.

ולכאו' קשה על המהרש"א:

א. איך תירץ למה לא הביאו התוס' בקושייתו. ב. מהו הסברה בזה שכיון שישראל יכול לעשות תנופה גם אשה יכולה לעשות? ואדרבה כל הסוגיא מדבר בהחילוק שבין נשים ואנשים, ועוד שלא משמע כן מלשון התוס'.

ואולי י"ל באופן אחר ובהקדים שאלה על תי' התוס', שהתוס' תי' שהפסוק בסמיכה בא להשמיענו רק שנשים אינם כשרות, ולכאו' יש להקשות דא"כ דהפסוק בסמיכה בא להשמיענו רק שאין סמיכה בנשים אולי בשאר העבודות ג"כ הפסוק בא רק להשמיענו שאין עושים עבודות אלו בנשים ולא שפוסל הקרבן?!

אלא י"ל פשוט שאם יש סברא שתהי' כשרה (מצד היקש וכדו') אז י"ל שזה בא הפסוק להשמיענו אבל אם אין שום סברא שתהי' כשרה אומרים לכתחילה שהפסוק בא להשמיענו (לא רק שאין עושים עבודות אלו בנשים אלא) שהיא פסולה. אלא דעפ"ז אפשר להקשות דבתנופה ג"כ יש סברא שהפסוק בא רק להשמיענו שאינה כשרה) וע"ז או' תוס' דאה"נ. ועפ"ז מובן למה מפר' התוס' שהפסוק בתנופה מלמדנו רק שאינה כשרה ולא שהיא פסולה כיון שיש סברא לומר שתהי' כשרה מפני "שיש תנופות שכשרות שכשרות בנשים" (כלשון התוס'), וגם מובן למה לא מביא זה תוס' בקושייתו כיון שזה בא רק כתוצאה מהיסוד (הסברא) שבתשובה שקודם לזה.



גדר מצוות התלויות בארץ

הרב עקיבא גרשון וגנער

ר"מ בישיבה

במס' קידושין (לו, ב) כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחו"ל חוץ וכו'.

ובתד"ה כל מצוה מביא מהירושלמי שסיפא של המשנה מיירי רק במצוות שנוהגות גם בעכו"ם בנוסף לכך שנוהגות גם בחו"ל (ולכן לא תנא חלה לפי שאינה בעיסה של עו"כ).

ולכ' יש לבאר סברת הירושלמי דהנה במצוות שנוהגות רק בארץ יסוד הדין הוא לא רק תנאי בנוגע להמקום דקיום המצוה, כ"א שחיובם תלויים בקדושת הארץ. ובזה סב"ל להירושלמי דאין הפי' שתלויים בקדושת ארץ ישראל, כ"א שתלויים בקדושת ישראל, ובזה יש חילוק, דישנם כאלו שתלויים בקדושת ישראל במקום (עולם), וישנם אחרים שתלויים בקדושת ישראל באיש (נפש), אבל שניהם הם בסוג א' של מצוות, היינו סוג של מצוות שחיובם תלויים בגורם נוסף דקדושת ישראל.

והנה מבואר בירושלמי דחלה הוא באותו סוג דתרו"מ אלא שהחלה תלויה בעיסת ישראל, והתרו"מ בא"י (ולא ארץ שתתחת בעלותו של ישראל, דזה הוי בגדר קדושת ישראל בנפש, וקדושת ישראל במקום שייך רק היכא שמצד הארץ זהו א"י וק"ל). ואולי יש ליתן טעם לזה ע"פ המבואר בתוס' שם, דכיוון דתרו"מ חיובם הוא בהקרקע, לכן הקדושת ישראל צ"ל ב(ומצד)הקרקע. לאידך בחלה שהחיוב בא ע"י גלגול העיסה, דהיינו מעשה האדם, לכן גם הקדושת ישראל צ"ל בהאדם, - הבעלים.

[ובאמת יש לדון בזה טובא דלכ' זהו פלוגתא דרבנותא אי הפטור דנכרי בחלה הוא מפני שהוא נכרי (ואז אפ"ל כנ"ל) או מפני שאינו שלו, וגם דישראל אחר פטור ולסברא זו אי"ז דין דישראל כ"א דין שלך, וע"י בשאג"א סו"ס פ"ג ובפנ"י וצל"ח לפסחים (ה, ב) בתוס', וכבר האריכו בזה הרבה המפרשים לפסחים שם, וע"ש, ולפי"ד יש להעיר מדברי הירושלמי הנ"ל.]

והנה בדברי המשנה דכל מצוה שהיא תלויה בארץ וכו' הי' אפשר לפרש בב' אופנים א. שעיקר החידוש הוא לענין מצוות התלויות בארץ

שנוהגות רק בארץ. ב. שעיקר החידוש להשמיענו המצוות שנוהגות בכ"מ. ולפי הנ"ל אין כוונת המשנה לענין המקום שנוהגים מצוות מסויימות ושאינן נוהגים שם דאז יש מקום להסתפק כנ"ל. כ"א להשמיענו שני סוגים של מצוות גופא, דהיינו מצוות שתלויים בקדושה נוספת ומצוות שאינם תלויים בקדושה נוספת.

ועפ"ז יתבאר לנו מה שהק' התוס' ושא"ר על הירושלמי אמאי לא פריך על המשנה אמאי לא תני תרו"מ, ותי' דלא גזרו במקומות הרחוקים מא"י, עי' בתוס' ובריטב"א ועוד. ולכ' צלה"ב מעיקרא מאי קא קשיא להו, והרי במשנה קא חשיב רק מה שנוהג בין בארץ בין בחו"ל, והיינו בכ"מ, וא"כ תו"מ אינם בכלל זה?

והי' אפ"ל דזה תלוי במה שיש להסתפק - כנ"ל - אם עיקר ההדגשה להשמיענו מצוות שנוהגות רק בארץ, ואז גם תרו"מ יוצאים מן הכלל, או שעיקר ההדגשה דרך מצוות שאינם תלויים בארץ שנוהגות בכ"מ, שלפ"ז לא הוי תרו"מ יוצאים מן הכלל, מאחר שגם אינם נוהגים בכ"מ. אמנם לפ"ז עצ"ב אמאי הק' כן, דמה"ת לפרש המשנה כן.

אך עפהנ"ל א"ש דהמשנה לא נחית לחלק בין המקומות השונים שבהם נוהגין מצוות מסויימות (דלפ"ז פשוט שתרו"מ הוו כלל בפנ"ע), כ"א לפרש הסוגים שבמצוות בענין הקדושה, וכנ"ל די' מצוות שתלויים בקדושת ישראל ויש שאינם תלויין. ועפ"ז מובן דמזה שיש מצוה שנוהג באיזה מקום שיהי' בחו"ל, ה"ז ראי' שהוא בסוג כזה שאינה תלוייה בארץ ובכלל סוג המצוות שנוהגת בין בארץ ובין בחו"ל, וא"כ הו"ל למיחשבי' בהמשנה. [ואפ"ל דהתי' ע"ז הוא דשונה הוא הגזרה דחלה מהגזרה דתרו"מ, דהגזרה דחלה הוא דמכיוון שזהו דומה לחובת הגוף לכן מדרבנן עכ"פ היא בגדר חובת הגוף, משא"כ בתרו"מ שגם מדרבנן אי"ז בגדר חובת הגוף, דהרי הגזרה הוא רק במקומות הקרובים, וא"כ הוי הגזרה רק אטו א"י (ולהעיר מהמבואר בכ"מ שני אופני גזרות דרבנן עי' בלקו"ש חי"ד פר' ואתחנן לענין מלאכות שבת, ובכ"מ).]

