

ב"ה

ש"פ תצוה - זכור - פורים

ה'תשס"ו

גליון י [תתקטו]

תוכן הענינים

ביאור חדש מכ"ק אדמו"ר בענין שתי הלחם שנפסלו 6

גאולה ומשיח

בשיתת הסמ"ג דמחיית עמלק אינה נוהגת אלא לימיה"מ ... 10

רשימות

ביאורים בהרשימה בדין מדבר 17

לקוטי שיחות

גדר איסורי דרבנן 27

ביתו זו אשתו 32

כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן 33

שיחות

להבין את ה'הדרן' ל"מחצה, לשליש ולרביע" 34

נגלה

כרמלית תופסת עד עשרה 36

בדברי איסי בן יהודה שאינו חייב על אחת 38

המגבי' ידו על חבירו 46

בקעה בימות החמה רה"י 49

שיטת בעל המאור בסוגיא דכרמלית 51

ידו הפשוטה ברה"ר למעלה מי' טפחים [גליון] 53

חסידות

'ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך' במפתח לתניא 55

לאכפייא לס"א במינה ודוגמתה 59

שיעור סוכה "ז טפחים ומשהו" [גליון] 62

ממי שמעו בני את עשרת הדברות 64

הלכה ומנהג

נט"י בסעודת נשואין 66

עניית ברוך הוא וברוך שמו כשיוצא ע"י שומע כעונה 67

שיטת אדה"ז בענין אמירת תחנון לחתן ביום חופתו 68

שיטת אדה"ז בענין מצוה הבאה בעבירה 69

היסק מבחוץ בליבון קל 70

בישול עכו"ם ב'פאטיטא צ'יפס' [גליון] 71

בענין הנ"ל 72

בענין הבטח בש"ץ בעת אמירת ברכת כהנים [גליון] 73

ניגוב הידיים לפני הנטילה [גליון] 75

תפילין דר"ת באמצע הראש ממש? [גליון] 75

פשוטו של מקרא

הטעם שרש"י מפרש כתיב חסר וכיו"ב 76

כתפות האפוד בבגדי כהן גדול 78

יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך [גליון] 80

ועשה אותו יום משתה ושמחה 80

שונות

היום יום - ח' שבט 83

כמה הערות ותיקונים בספרי רבותינו 86

טעות הדפוס באג"ק 87

פעולת תנועה של צדיק [גליון] 87

"עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון] 87

הוספה

מ"מ בשו"ע אדה"ז 89

לצערינו, מחמת סיבות טכניות, לא הי' אפשרי להדפיס
כל ההערות שהגיעו לידינו, ויודפסו אי"ה בעתיד הקרוב, ועם
הכותבים והקוראים הנכבדים שיחיו הסליחה.

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה
הננו להביע את ברכותינו מקול"ע
לידידנו היקר והאהוב הנחמד והנעים
הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות
זריז במלאכתו מלאכת קודש

מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים
אשר עמל ויגע בכל נימי נפשו להצלחת
ושגשוג הקובץ בגו"ר

וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו על הופעת הקובץ באופן
דפעולה נמשכת, וגם עכשיו נהנין ממנו בעצה ותושי'

החתן התמים הרב
שלום דובער הכהן שי' הענדל

לרגל נישואיו בשעטומ"צ ביום ה' ט"ז אדר
עם ב"ג המהוללה והחשובה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיאנו, מתוך ברכה והצלחה ושמחה
וחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויק"פ,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"א אדר

מספר הפאקס למשלוח הערות
718-756-3411 [או 718-773-4115]
E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM
ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:
WWW.HAOROS.COM

עכשיו באתר! שיעורים של רמי"ם עמ"ס שבת

הערות וביאורים

ביאור חדש מב"ק אדמו"ר בענין שתי הלחם שנפסלו
(מענה להרה"ג ר' ישראל יצחק ז"ל פיעקארסקי, ר"י תות"ל המרכז)

ביאור

ביה

הנה האסלונים הקטנים דברי הרמב"ם ז"ל פ"ח פט"ח הל' ס"ו דש"ס הלחם
שחננו ע"ס חכמים נכבדים זה את זה ואם נכדו חכמים יאבדו הלחם ויביאו לחם אחר
וחכמים אחרים ויהיו אסור זה את זה ע"י י"ל שפי הלחם אין אסורין דוחה ז"ל ואפי' נפסל
אין כפיאין אחר בדומה כיום כ"א בזה דלא נכבד פסול הלחם וברש"י שם ובמקומות
דף ס"ו ג"כ אי"א ומביא לחם אחר ועיין בשו"ת אסרי יוסף ח"ב ס"י קכ"ו חכמים קושיא
זו דעם המגור פקדונא ז"ל.

וזה שד"ם למרן שם ב"ה ובקיער ע"י דעת תוס' יומא ס"ו ד"ה אבל שנראה מדבריהם דאם
ח"י אונס ולא הקריבו קרבן ציבור יוכלו להקריב למחר, ועיין משנה למלך פ"א פט"ח
דאם דעבר זמנו כול קרבנו מיינו שלא ח"י אונס עינין שם, א"כ י"ל דאם נפסל הלחם
חשבת אונס ויכלו למחר כיום חול להקריב כקשים ולחם, אך דברי הפל"ם בזה גרין לי ע"י
כח"ס בספרי סל תורה יומא ס"ו שם ודפוסין ודאי לא קרבו בעבר זמנו ועיין רמב"ם פ"ח
פט"ח הל' כ"י מבואר להדיא שכל קרבן ציבור שעבר יומו כול קרבנו ומשמע שם דאפילו
באונס נסור כן. וגם בספרי דין כן וע"ש בסל תורה הנ"ל בענין תמידין וע"ש בספרי
ובת"ל הלחם ודאי הדין כן מבואר במענה דף י"ד דעבר זמנו כול קרבנו.

הנה משר"ל דאם ח"י אונס אז גבר תמידין לא אסרי' עבר זמנו כול קרבנו
וכן הוא דעת המשנה למלך מבואר מדברי אדמו"ר נכב"ם שרי"ע שלו פ"ל פט"ח ס"י ק"ח
פ"ח וז"ל שנה או נאנס ולא הפסל פסחא גרין להפסל ערבים שנים הראשונה וסוף
ערבים וכן למשולמין ואע"פ שהפסולות הם כנגד הקרבנות אין אסורים כיון שעבר יומו
כול קרבנו כיון ש"ם הפסולות הם בקשות תרומה וכל אימת שיפסול יש לו שר פסול
אל שש"י לו שר פסול בדמיון ע"פ ז"ל. הנה מבואר דאע"פ שנאנס אסרי' עבר זמנו
כול קרבנו אפי' גבי תמידין שחשבו כסע או נאנס וע"י אסרי' אסורים כיון ששם י"ז
כול קרבנו מבואר להדיא מלשונן ז"ל ואפי' גבי תמידין ואפי' אונס ג"כ אסרי' עבר זמנו
כול קרבנו להדיא מדברי הפל"ם הנ"ל ודברי תוס' יומא דף ס"ו שטבואר דברי תמידין
לא אסרי' עבר זמנו כול קרבנו ח"כ שנאנס ז"ל.

אך כדבריהם נמנה דף י"ז דאסרי' ריש לקיש מנהא תמורא שפסול של שבע בשנה וכו'
דחכמים נמנה תמורא אחרת נמנה בת"דושי הרש"א שם דא"ר תמריב נמנה אחרת לכו. ביום
דחכמים הוא בלילה א"כ ח"י תמידין ע"ד לאחר שנעדרה בלילה נמנה אחרת ע"ל.
וזה ידע"י למכין דמה שייך לומר דנמכין ע"ד למחר שיפסלו בלילה שני' שהוא לאחר יום
הנפסל תמורא מכין עבר יום הקרבנות.

א"כ מבואר מדברי הרש"א הנ"ל דעומד אסרי' אונס שלא יוכלו להקריב בדמיון יבולין
להקריב למחר ולע"פ אסרי' דף ע"ד עבר זמנו כול קרבנו והשם י"ל דזה דילפין עבר זמנו
כול קרבנו ילפין במענה דף י"ד מדבר יום ביומו או פעול שבע בשבוע זה דוק במזמן
או במסדין שנאמרה המעובדים הנ"ל אבל בעומד לא מצינו י"ל דלא אסרי' בזה עבר זמנו
כול קרבנו והשם י"ל דלא ילפין תמידין ודפוסין שנישם עבר זמנו כול קרבנו פסול
שהיא משרת עיין מנחות דף ה' ע"כ מה למנחת העומר שכן משרת חוש ע"כ שיר אסרי' הרש"א
הנ"ל דעומד יכולים להקריבו למחר ג"כ.

ולפי"י י"ל דש"י הלחם משרת למכין נמנה, לקדש אע"פ ששם תמידין רק לכתחלה מבואר
ומפ"ל מיושב דברי הרמב"ם הנ"ל דא"ר לחם אחר ביום זה שפי הלחם אין אסורין
במנחות דף ס"ה ע"כ ס"ם משרת נמנה ג"כ לא ילפין תמידין ודפוסין ואם אירע סומא

דוחה י"ש דאם ח"י אונס ולא הקריבו יוכלו להקריב למחר.

דוחה י"ש דאם ח"י אונס ולא הקריבו יוכלו להקריב למחר.

/ואני כתבתי בחפזי

האחרונים הקשו -

(1) הספרים הנ"ל אינם עתה חת"י.

בכל אופן - למרן הנ"ל בס"ס ורמב"ם: י"ל ע"פ הפס"ד דכל הכלים שהיו
במקדש יש להם שניים ושלישים שאם נפסלו כו' (סוף חגיגה), ועד"ז - מתקינין
לו כהן אחר (ריש יומא) - רמזה ילמין לכל כיו"ב - שהרי השם אחר הוא פסל,
וגם בנדודי. ולכן גם לא קשיא הא דלא אשתמיט לפרש הנ"ל. ומש"כ על המשנה
(אבות פ"ה, ס"ה) השם דרוקא בעומר כו' - י"ל, למענ"ד גם באופן אחר ועד"ז -
כה"ג ביוה"כ"ם באותה המשנה.
ואדרבא - את"ל דמקריבין ב' תמידים זא"ז הרי מקריבין לכתחלה תמיד
השני - לא בהתחלה הקרבנות. והו"ל לפרש חידושי'.

וע"ז אמר -

(2) י"ל דאדח"ז טביא זה להשעים הדין דשעה בלבד - דאפילו בסעה כו'.

להקריבו למחר -

(3) באם נפרש כן - הרי א יחמילו וספרתם לכם ממחרת השבת (לא) מיום הכיכאס.
גו"ל יום קודם. ובכ"ז לא אשתמיט חנא כו'.

ע"ז (דסנינין שניים בעומר כו') - יוסתק הל' (יומא ז, א); אומר ומביאין אחרת
חחתי' ואם אין שם אלא היא כו' -

דמשמע דע"ר הרגיל - ישנה ורק צ"ל אופר.

מכתבו של הרי"פ לכ"ק אדמו"ר

הנה האחרונים הקשו⁽¹⁾ על דברי הרמב"ם ז"ל פ"ח מתו"מ הל' ט"ו דשתי הלחם שהונפו עם הכבשים מעכבים זה את זה ואם אבדו הכבשים יאבדו הלחם ויביאו לחם אחר וכבשים אחרים, והיאך אפשר זה הא קיי"ל שתי הלחם אין אפייתן דוחה יו"ט ואפי' נפסל אין מביאין אחר, כדמוכח ביומא כ"א בהא דלא נמצא פסול בשתי הלחם וברש"י שם. ובמנחות דף מ"ו ג"כ איתא ומביא לחם אחר. ועיין בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קכ"ז שהביא קושיא זו בשם הגאון מקונצק ז"ל.

ומה שרצה לתרץ שם בד"ה ובעיקר, עפ"י דעת התוס' יומא מ"ו ד"ה אבל, שנראה מדבריהם דאם הי' אונס ולא הקריבו קרבן ציבור יוכלו להקריב למחר, ועיין משנה למלך פ"א מתו"מ דהא דעבר זמנו בטל קרבנו היינו שלא הי' אונס יעיין שם, א"כ י"ל דאם נפסל הלחם מחמת אונס יוכלו למחר ביום חול להקריב כבשים ולחם. אך דברי המל"מ בזה צריך לי עיון כמ"ש בספרי טל תורה יומא מ"ו שם ומונ[ס]פין ודאי לא קרבו בעבר זמנו. ועיין רמב"ם פ"ה מתו"מ הל' ב' מבואר להדיא דכל קרבן ציבור שעבר יומו בטל קרבנו, ומשמע שם דאפילו באונס גמור כן וגם בתמידין כן. ועמ"ש בטל תורה הנ"ל בענין תמידין ועכ"פ

מענה כ"ק אדמו"ר

ואני כתבתי בחפזי

(1) הספרים הנ"ל אינם תח"י.

בכל אופן - לתרץ הנ"ל בש"ס ורמב"ם: י"ל ע"פ הפס"ד דכל הכלים שהיו במקדש יש להם שניים ושלישים שאם נטמאו כו' (סוף חגיגה), ועד"ז - מתקינן לו כהן אחר (ריש יומא) - דמזה ילפינן לכל כיו"ב - שהרי הטעם אחד הוא ממש, וגם בנדו"ד. ולכן גם לא קשיא הא דלא אשתמיט לפרש הנ"ל. ומשי"כ על המשנה (אבות פ"ה, מ"ה) הטעם דדוקא בעומר כו' - י"ל, לפענ"ד גם באופן אחר ועי"ד - כה"ג ביוהכ"פ באותה המשנה.

[אדרבה - את"ל דמקריבין ב' תמידים זא"ז הרי מקריבין לכתחילה תמיד השני - לא בהתחלת הקרבנות. והו"ל לפרש חידושי].

במוספין ובשתי הלחם ודאי הדין כן, כמבואר בתמורה דף י"ד דעבר זמנו בטל קרבנו. עכ"ל.

הנה משר"ל דאם הוי אונס אז גבי תמידין לא אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו וכן הוא דעת המשנה למלך, מבואר מדברי אדה"ז נבג"מ בשו"ע שלו הל' תפלה סי' ק"ח סעי' ב' וז"ל: טעה או נאנס ולא התפלל מנחה צריך להתפלל ערבית שתיים הראשונה לשם ערבית והב' לתשלומין, ואע"פ שהתפלות הם כנגד הקרבנות אין אומרים כיון שעבר יומו בטל קרבנו, כיון שמ"מ התפלות הם בקשות הרחמים וכל אימת שיתפלל יש לו שכר תפילה, אלא שאין לו שכר תפילה בזמנו, עכ"ל. הנה מבואר, דאע"פ שנאנס אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו אפי' גבי תמידין, שמתחיל בטעה או נאנס וע"ז אמר⁽²⁾ אין אומרים כיון שעבר יומו בטל קרבנו, מבואר להדיא מלשונו ז"ל דאפי' גבי תמידין ואפי' [נ]אנס ג"כ אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו - להיפך מדברי המל"מ הנ"ל ודברי תוס' יומא דף מ"ו שמבואר דגבי תמידין לא אמרי' עבר זמנו בטל קרבנו היכא שנאנס. צ"ע.

אך ברשב"א מנחות דף ד' אהא דאמר ריש לקיש מנחת העומר שקמצה שלא לשמה כשרה וכו' והביא מנחת העומר אחרת, תמה בחידושי הרשב"א שם דאיך תקריב מנחה אחרת לכו ביום וקצירתה הוא בלילה א"כ צריך להמתין עד לאחר שנקצרה בלילה מנחה אחרת, עכ"ל. ולא זכיתי להבין, דמה שייך לומר דנמתין עד למחר שיקצרו בלילה שני' שהוא לאחר יום הנפת עומר [ש]כבר עבר יום הקרבנות.

א"כ מבואר מדברי הרשב"א הנ"ל, דעומר אם הי' אונס שלא יוכלו להקריב בזמנו יכולים להקריבו למחר⁽³⁾ ולא אמרינן בזה עבר זמנו

(2) י"ל דאדה"ז מביא זה להטעים הדין דטעה בלבד - דאפילו בטעה כו'.

(3) באם נפרש כן - הרי אז יתחילו וספרתם לכם ממחרת השבת (לא) מיום הביאכם גו' כ"א יום קודם. ובכ"ז לא אשתמיט חנ"א כו'.

עפ"ז (דמכנין שניים בעומר כו') - יומתק הלי' (יומא ז, א): אומר ומביאין אחרת תחתיו ואם אין שם אלא היא כו' -

דמשמע דע"ד הרגיל - ישנה ורק צ"ל **אומר**.

בטל קרבנו. והטעם י"ל, דזה דילפינן עבר זמנו בטל קרבנו ילפינן בתמורה דף י"ד מדבר יום ביומו" או מעולת שבת בשבתו" - זה דוקא במוסף או בתמידין שנאמרה הכתובים הנ"ל, אבל בעומר לא מצינו י"ל דלא אמרי' בזה עבר זמנו בטל קרבנו. והטעם י"ל דלא ילפינן מתמידין ומוספין שנימא עבר זמנו בטל קרבנו - מפני שהיא מתרת, עיין מנחות דף ה' ע"ב מה למנחת העומר שכן מתרת חדש, ע"כ שפיר אמר הרשב"א הנ"ל דעומר יכולים להקריבו למחר ג"כ.

ולפי"ז י"ל דשתי הלחם מתיר להביא מנחות למקדש, אע"פ שהם מתירין רק לכתחלה כמבואר במנחות דף ס"ח ע"ב מ"מ מתיר לכתחלה - ג"כ לא ילפינן מתמידין ומוספין, ואם אירע טומאה או אונס יכולים להקריבו למחר.

וממילא מיושב דברי הרמב"ם הנ"ל דהאין [הי' להם] לחם אחר ביו"ט, הא שתי הלחם אין אפייתן דוחה יו"ט - דאם הי' אונס ולא הקריבו יוכלו להקריב למחר.



גאולה ומשיח

בשיטת הסמ"ג דמחיית עמלק אינה נוהגת אלא לימוה"מ

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

כתב הסמ"ג - חלק לא תעשה - מצוה רכו (מובא בהגהמ"י הל' מלכים פ"ה ה"ה, וברדב"ז שם) וז"ל: "כשם שנמחה שבעת עממים כך נצטוו ישראל למחות את זכר עמלק שני' תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח. . מצוה זו אינה נוהגת אלא לימות המשיח לאחר כיבוש הארץ שנאמר והיה בהניח ה' אלהיך לך מכל אויבך וגו' תמחה את זכר עמלק מתחת השמים" עכ"ל. ועי' גם קרית ספר (הל' מלכים פ"ה מצוה רמא) וז"ל: "למחות זרע עמלק וכדכתיב תמחה את זכר עמלק, וכתיב קמיה והי' בהניח ה' א"ל מכל אויבך וגו' תמחה, דמשמע דאינה נוהגת אלא לימות המשיח לאחר כיבוש". עכ"ל.

ובמכילתא סו"פ בשלח איתא: "ר' אליעזר אומר אימתי יאבד שמן של אלו [של עמלק] בשעה שתעקר עבודה זרה היא ועובדיה ויהא המקום יחידי בעולם ותהי מלכותו לעולם ולעולמי עולמים באותה שעה ויצא ה' ונלחם בגוים ההם ואומר והיה ה' למלך וגו' ואומר תרדוף באף ותשמידם", דמבואר הכא דמחיית שם עמלק לא תתקיים עד ימות המשיח, אבל מ"מ אין שום ראי' מכאן להסמ"ג, כי י"ל דמצוה זו נוהגת גם עכשיו אלא דשלימות הקיום יהי' בימות המשיח.

והרדב"ז שם הקשה עליו: "ופ' שמואל ושאלו היא תיובתיה?", היינו דקשה על הסמ"ג דהרי מצינו בהדיא שגם בזמן שמואל ושאלו נתקיימה מצוה זו, ואיך אפשר לומר דאינה נוהגת עד ימות המשיח?

האם גם הרמב"ם סב"ל כהסמ"ג

ולכאורה יש לתרץ קושיא זו ע"פ מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש בביאור עניני הנביא שנחלק לשני חלקים "...והחלק השני, שיקרא לעבודת ה' . . ויצוה צווים ויאסור איסורים בדבר שאינו מן התורה, כגון שיאמר, הלחמו על עיר פלונית, או עם אומה פלונית עתה,

כמו שצוה שמואל לשאול להלחם בעמלק (שמואל א, טו), או ימנע מלהרוג וכו', ולכאורה קשה שהרי ציווי שמואל לשאול הי' לקיים מצות התורה דמחיית זכר עמלק, ולמה כתב הרמב"ם דציווי זה הוא בדבר שאינו מן התורה ומשמע שהי' ציווי של הנביא גרידא? אבל אי נימא דסב"ל כהסמ"ג א"ש, כי לא היתה אז נוהגת מצוה זו דמחיית עמלק, שאינו נוהג אלא בימות המשיח, לכן שפיר כתב הרמב"ם שזה הי' ציווי ע"י הנביא גרידא, וכ"כ בס' 'אבני שהם' סו"פ תצא.

ובס' 'נר מצוה' (סי' יא אות לא) הביא דברי הסמ"ג, ופירש דבריו דאין כוונת הסמ"ג רק לענין מצות מחיית עמלק שנוהג רק בימות המשיח, אבל המ"ע דזכירת עמלק קיים גם עכשיו בזמן הזה, דא"כ הי' לו להסמ"ג לכתוב זה במ"ע קטו דאיירי במ"ע להכרית זרעו של עמלק שנאמר (דברים כה, יט) תמחה את זכר עמלק, ולא בלא תעשה ד"לא תשכח", ומוכח דדעת הסמ"ג דגם הענין דזכירת עמלק - לא תשכח, אינו נוהג בזמן הזה, ומבאר טעמו משום דסב"ל כמ"ש הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קפ"ט): "שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו ושנאמר זה בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו" וכיון דבזמן הזה לא שייך להלחם בהם לכן ליכא מצות זכירה ג"כ¹, ומבאר עפ"י לשון המחבר בשו"ע סי' תרפ"ה ס"ז ד"י"א שפ' זכור ופ' פרה חייבים לקראם מדאורייתא וזהו דעת התוס' מגילה יז, ב, והרא"ש (ברכות פ"ז ס"ד), אבל מדכתב י"א מוכח שיש חולקים ע"ז, ומבאר שזהו דעת הרמב"ם והסמ"ג דסב"ל דמצות זכירת עמלק אינה נוהגת בזמן הזה אלא בימות המשיח וכפי שנת' עיי"ש בארוכה, וזה מתאים להנ"ל שהרמב"ם סב"ל כהסמ"ג, וראה בברית משה על הסמ"ג שם.

אבל בס' 'מראה הגדול' דרוש ב' (פג, א) תמה ע"ז, דמפורש בדברי הרמב"ם עצמו שלא כהסמ"ג והוא בסהמ"צ מ"ע קפז (במצות להרוג שבעה עממין) שכתב וז"ל: "ואולי יחשוב חושב כי זו מצוה שאינה נוהגת לדורות אחר ששבעה עממין כבר אבדו. וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין ענין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות. וזה כי הצווי שנגמר בהגיע תכליתו מבילתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא ייאמר בו אינו נוהג לדורות אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא.

(1) אבל ראה לקו"ש חכ"א עמ' 192 דאף שמצות זכירת עמלק היא להלחם בו, מ"מ יש מצות זכירה בפ"ע אפילו כשלא שייך מלחמה עיי"ש.

התחשוב כשיאבד השם יתעלה זרע עמלק לגמרי ויכריתהו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו, כמו שהבטיחנו יתעלה (ס"פ בשלח) כי מחה אמחה את זכר עמלק [הנאמר אז שאמרו יתעלה (שבמ' קפח) תמחה את זכר עמלק] אינו נוהג לדורות? זה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכריתו. וכן להרוג שבע' עממין ולאבדם וכו' עכ"ל, הרי מוכח בהדיא שהרמב"ם חולק על הסמ"ג וסב"ל דמצות מחיית עמלק נוהג בכל הדורות, ותמה גם על המבי"ט בקרית ספר (הנ"ל) דקאי על דברי הרמב"ם ואיך כתב שנוהג רק בימות המשיח עיי"ש, ועי' גם בשו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' נד שהקשה כן על הנר מצוה.

עוד יש להקשות על הסמ"ג מהגמ' סנהדרין כ, ב: תניא, רבי יוסי אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, להכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, ואיני יודע איזה מהן תחילה, כשהוא אומר (שמות יז) כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק, הוי אומר: להעמיד להם מלך תחילה, ואין כסא אלא מלך, שנאמר (דברי הימים א כט) וישב שלמה על כסא ה' למלך. ועדיין איני יודע אם לבנות להם בית הבחירה תחלה, או להכרית זרעו של עמלק תחלה, כשהוא אומר (דברים יב) והניח לכם מכל אויביכם וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' וגו' - הוי אומר: להכרית זרעו של עמלק תחלה. וכן בדוד הוא אומר: (שמואל ב ז) ויהי כי ישב המלך דוד בביתו וה' הניח לו מסביב, וכתוב (שמואל ב ז') ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וגו', הרי מבואר בהדיא דמצוה זו חלה עוד לפני בנין ביהמ"ק, וכן כתב הרמב"ם בריש הל' מלכים, וכ"כ הסמ"ג עצמו בעשין קיד עיי"ש, וכן הקשה בהגהות הר"א שטיין על הסמ"ג שם.

כמה ביאורים בשיטת הסמ"ג

ויש לתרץ דברי הסמ"ג בכמה אופנים:

א. בס' ישבב סופר סנהדרין (עמ' קפב) ביאר שיטתו דלא שייך ציווי למחות זכר עמלק מתחת השמים אלא למלך המשיח אשר ימלוך על כל העולם כולו ויכבוש כל האומות תחת ידו כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' מלכים שיתקן את העולם כולו לעבוד את ה', וזהו כוונת הסמ"ג "לאחר כיבוש הארץ" היינו כל העולם, דקודם לזה אי אפשר למחות את כל זכר עמלק מן העולם, דאף אם ימחו שמו ממדינתו הרי אם יברח אחד למדינה אחרת הלא נשאר זרעו, וכתב דאפשר דזהו גם כוונת

הר"א שטיין (שם בהגהותיו הנ"ל שרצה לתרץ דברי הסמ"ג) דדוד המע"ה הרג עמלק רק בא"י, אבל במדינות אחרות נשאר, וזה יתקיים לימות המשיח, היינו דאי אפשר למחות שמו מכל העולם רק לימות המשיח וכפי שנת'.

וממשיך די"ל דבמצוה זו תרתי דינים איתנהו, א. "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים" (שבפ' תצא יז, יט) וזה נוהג רק בימות המשיח, ב. מלחמה לה' בעמלק (שבפ' בשלח יז, טז²) דבזה ליכא חיוב למחות שמו מכל העולם אלא להכרית זרעו, ובזה מודה הסמ"ג שהוא נוהג לעולם, והא דנצטוו ישראל לעשות קודם בנין בית הבחירה הוא כלשון הגמ' "להכרית זרעו". עכתו"ד עיי"ש עוד.

ואולי יש לדייק כן בלשון הסמ"ג, דבמל"ת הנ"ל הביא גם סיום הפסוק ד"מתחת השמים" משא"כ במצוה קיד לא הזכיר סיומא דקרא, ולפי מ"ש י"ל דבמצוה קיד איירי אודות הכרת זרעו, לכן לא הזכיר סיומא דקרא, ולכן גם לא כתב שם שזה נוהג רק בימות המשיח, משא"כ בהל"ת הביא גם סיומא דקרא וכתב שזה נוהג רק בימות המשיח.

[ומבאר שם דבימות המשיח יהיו שני דינים: א. הכרת זרעו מדין מלחמה בה' לעמלק מדור דור ואמרו במכילתא מדורו של משיח וזה תלוי במשיח בן יוסף (ראה ב"ב קכג, ב), ועד"ז כתב בס' מערכי לב דרוש מ' (ערך זכירת עמלק) פח, א עיי"ש, ומחיית שמו מתחת השמים יהי' ע"י משיח בן דוד, וראה בגליון תתקיא עמ' 13 בענין זה, אלא שהרמב"ם לא הזכיר כלל אודות משיח בן יוסף, וראה לקו"ש חל"ב במכתב ר"ח אדר תש"ד, וראה גם בגליון הקודם מ"ש בזה הרה"ת ר' א.ז. שי' ווייסברג.]

ויש לבאר בזה עוד, ע"פ מ"ש בס' 'אבני שהם' פ' תצא (כה, יט) שביאר טעמו של הסמ"ג ע"פ מש"ש 'והי' בהניח ה"א לך מכל אויביך מסביב וגו'', ומשמע ליה להסמ"ג דקאי על כל האויבים כולם אשר סביב גבולותיה של א"י המובטחת לאאע"ה, מנהר מצרים עד נהר פרת גם קיני קניזי וקדמוני, וזה הרי יכבוש מלך המשיח רק לעת"ל כמבואר ברמב"ם, לכן פירש דמצוה זו נוהג בימות המשיח, ויש לבאר גם

(2) ומ"ש בפ' י"ד שם "אמחה את זכר עמלק מתחת השמים" הרי זה קאי על הקב"ה ואינו ציווי לישראל, וראה לקו"ש ח"י"ד עמ' 87 בזה.

בדבריו שישנם ב' דינים להכרית זרעו מדין מלחמה בה' בעמלק וזה נוהג לעולם, וזהו מה שנצטוו לעשות לפני בנין ביהמ"ק, והחיוב דלמחות שמם מתחת השמים תלוי בתנאי דבהניח ה"א מכל אויבך שזהו חיוב בימות המשיח, ולפי"ז גם לא קשה קושיית הרדב"ז.

[ולא נראה לבאר טעם הסמ"ג משום דכיון דמשבא סנחריב ובלבל את העולם הרי אי אפשר לדעת מיהו עמלקי, (וראה מנ"ח סוף מצוה תרד, הובא בלקו"ש חכ"א עמ' 192 והערה 25, ושו"ת שאילת יעקב סי' יד), ורק משיח צדקינו יגלה לנו מי המה,³ וכן ר"ל בס' 'נר מצוה' שם, דאי משום הא לא שייך לומר דמצוה זו נוהגת רק בימות המשיח וכמ"ש הרמב"ם בסהמ"צ כנ"ל: "דזה לא ייאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שנמצא מזרע עמלק מצוה להכריתו", היינו דמה שאין לנו עמלקים ידועים מפני חסרון ידיעתינו ובקיאיתנו למוצאם לא בטלה בשביל זה מצות מחיית עמלק בזמן הזה, שהרי אם נמצא מי שהוא בקי ויכיר עמלקי או שיבאו עדים ויעידו שהוא מזרע עמלק או שמעצמו יודה שהוא עמלקי חייבים אנחנו למחות את שמו וזכרו וכן שאר מצות⁴, ויותר מזה כתב הרמב"ם אח"כ: "כמו שלא נאמר במלחמת עמלק אינה נוהגת לדורות ואפילו אחר כלותם ואבדם, מפני שאלה המצות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד, כמו המצות המיוחדות במדבר"⁵ וזהו גם טעמו של החינוך (מצוה תרג- ד) דמצוה זו נוהגת בכל זמן עיי"ש⁶.]

ב. בס' מעין החכמה (קלו, ב, בד"ה מלחמה) הביא דברי הסמ"ג, וביאר שאין הכוונה שלא הי' נוהגת עד הנה כלל, "אלא נ"ל דכוונת הסמ"ג הוא שאין המצוה עלינו חובה אפילו נוכל לקיימה באיזה צד, יען שאנו כבושים תחת יד האומות, ומצוה זו אינה מוטלת עלינו אלא בהיותינו שרויים על אדמתינו בהשקט ובטח ואין מחריד מפחד אויב, (ועד"ז כתב גם בנר מצוה שם) ומסיים דדעת החינוך (מצוה תרד) אינו

(3) ראה בס' יד המלך הל' מלכים פי"ב ה"ב.

(4) וראה לקו"ש חיי"ד עמ' 75, ועמ' 91, וחכ"ג עמ' 37 וחכ"ט עמ' 109.

(5) ראה שו"ת משנה הלכות חיי"ב סי' קד.

(6) וכבר הקשה מזה בלקו"ש חיי"ד עמ' 91 הערה 24 על המנ"ח (מצוה תרג) שכתב: ואפשר אף בביאת משיחינו שיכרת עמלק מכל וכל כו' מ"מ הזכירה תהי' תמיד, והקשה שם דלפי מ"ש הרמב"ם לעיל, ודאי הוא עיי"ש.

כן, שכתב כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב וכו' אם יש כח בידם בכל מקום ובכל זמן אם אולי ימצא אחד מכל זרעם", עכ"ל.

דלפי פירושו לא קשה הקושיא מהגמ' סנהדרין שלש מצוות נצטוו בכניסתן לארץ וכו' (כפי שהביא שם) כיון דכוונת הסמ"ג הוא לשלול החיוב רק בזמן הזה שאנו כבושים תחת האומות וכו', וכן לא קשה קושיית הרדב"ז.

ג. בס' יראים סימן תלה [דפוס ישן - רצט] כתב וז"ל: "למחות זכר עמלק. כתוב בפ' כי תצא והיה בהניח ה"א לך מכל אויבך מסביב תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח ותניא בסנהדרין בפ' כהן גדול [כ' ב'] ר"י אומר ג' מצוות שנצטוו בכניסתן לארץ ישראל להעמיד להם מלך, להכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה איני יודע איזו תחילה כשהוא אומר כי יד על כס יה הוי אומר להעמיד להם מלך תחילה שאין כסא אלא מלך שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך. למדנו מכאן שמצוה למחות זכר עמלק על המלך מוטלת ולא על שאר ישראל וכה פירוש המקרא כי יד על כס יה דהיינו מלכות אז תתקיים מלחמה לה' בעמלק", עכ"ל (וכ"כ הרמב"ן והאבן עזרא ורבינו בחיי סו"פ בשלח, שמצוה זו היא חובת המלך, וכ"כ בס' החרדים סי' תלה, וראה בס' הררי קדם ח"א סי' קפז, וראה הביאור ברשימות חוברת ז' עמ' 44), והעיר בתועפות ראם שם שזהו לא כדעת החינוך הנ"ל שהחיוב הוא על כל יחיד, והביא שם דברי הסמ"ג הנ"ל, וביאר דבריו דסב"ל כשיטת היראים שמצוה זו תלויה במלך דוקא, וכיון דבזמן הזה אין לנו מלך בישראל, לכן אין מצוה זו נוהגת עד ימות מלך המשיח, ושלל טעמו של המעין החכמה, כי בפשטות י"ל משום דסב"ל כהיראים, וכ"כ בפ' סביב ליראיו' על היראים (סי' רצט), הרי גם לפי דבריהם יוצא דגם הסמ"ג מודה שמצוה זו נהגה בזמן שאול שהי' מלך וכו', וכוונתו רק לשלול החיוב בזמן הזה, ולפי"ז לא קשה ג"כ קושיית הרדב"ז משאול ושמואל, כיון ששאול הי' מלך⁷. וראה בהקדמת שו"ת עונג יו"ט אות ו', ולקנ"ש ח"י"ד פ' תצא ב' הערה 21 שכן הוא גם דעת הרמב"ן (כנ"ל) והרא"ם, והביא מהגר"פ לתרץ עפ"ז הקושיא, דאיך קבלה אסתר בית המן, הרי המן הי' מזרע עמלק עיי"ש, כיון שאז לא הי' מלך.

(7) ועי' בס' שערי טהר ח"ח סי' קטז בסופו שנסתפק לדעת היראים אם כוונתו שהמצוה היא רק על המלך בלבד, או דבזמן שיש מלך חל החיוב על כאו"א מישראל.

אלא דלפי ביאור זה בדברי הרמב"ם, לכאורה אפ"ל דגם הרמב"ם סב"ל כן, דהרי מוכח דסב"ל דמצות מחיית עמלק היא חובת הציבור, (ולא כהחינוך הנ"ל) כי בהל' ד' לענין החרמת ז' עממים כתב שהוא חיוב גם על כל יחיד, משא"כ בה"ה לענין מחיית עמלק לא כתב זה, וכ"כ בהדיא בספר המצות סיום מ"ע וז"ל: "וכשתסתכל כל אלו המצוות שקדם זכרם הנה תמצא מהם מצות שהם חובה על הציבור, לא לכל איש ואיש, כגון בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק וכו'" עכ"ל, וכדאיתא בלקו"ש חכ"א עמ' 192 ובהערה 34, ועי' שם בהערה 35 שציין לחלק טז עמ' 302 הערה 31 די"ל דגם לפי הרמב"ם ה"ז מצות המלך כדעת היראים עיי"ש, וכ"כ בס' משפט המלוכה שם, ובס' מלכות בית דוד סי' ד' אות ב' עיי"ש, ונמצא לפי"ז דגם הרמב"ם סב"ל כהסמ"ג דמצוה זו נוהגת לימות המשיח שאז יהי מלך, ומ"מ י"ל שאין זה סותר למ"ש בסהמ"צ מצוה קפ"ז כנ"ל, כי כוונתו דה"ז מצוה לדורות בכל זמן שיש אפשריות לקיים מצוה זו, וזה כולל גם באם תמצי שיהי מלך, אלא דהסמ"ג איירי בנוגע לפועל, כיון דעד ימות המשיח לא יהי מלך, ויל"ע בזה כי לכאורה לא משמע כן מלשון הרמב"ם הנ"ל.

ביאור בהרמב"ם דמלחמת שאול בעמלק הי' דבר שאינו מן התורה

אמנם אכתי צ"ב בדברי הרמב"ם הנ"ל בפיהמ"ש, דלמה כתב על ציווי שמואל לשאול להרוג העמלקים שלא הי' זה מצד ציווי התורה? ולכאורה י"ל דכוונתו למה שצוה לו להמית גם שור ושה וגמל וחמור כמ"ש בשמואל א (טו, ג), דלפי דעת הרמב"ם ליכא ציווי במחיית עמלק להרוג גם הבהמות (ראה בהל' מלכים שם ובסהמ"צ) אלא הי' זה ציווי מיוחד מצד הנביא⁸, ועי' גם מנ"ח מצוה תרד אות א' שכתב דלא קשה על שיטת הרמב"ם מציווי שמואל לשאול להרוג גם הבהמות, כי י"ל שזה הי' ציווי מיוחד מהנביא אבל אינה מצוה לדורות, (וראה בזה בס' פרדס יוסף סו"פ בשלח ובשוה"ג שם), אלא דמלשון הרמב"ם שכתב: "כמו שצוה שמואל לשאול להלחם בעמלק" לא משמע שנתכוון לזה, שהרי לא הזכיר כלום אודות הריגת הבהמות.

(8) וכבר האריכו המפרשים בביאור הך פלוגתא בין רש"י סו"פ תצא שיש חיוב להרוג גם הבהמות לשיטת הרמב"ם, וראה לקו"ש חיד"ע עמ' 86 הערה 2, ובס' נחלת שמעון שמואל א' ח"א ר"ס ל' ועוד ואכמ"ל.

וראה בהגרי"ז על התורה (שמואל א טו, א) (ובכתבי הגרי"ז עה"ת אות קס) שעמד על מש"ש - "ויאמר שמואל אל שאול וגו' עתה לך והכיתה את עמלק וגו'", וכתב: "דנראה מוכרח מזה, שאעפ"י שמלחמת עמלק הוא אחד מג' מצות שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ אין מחויבין רק בנבואה שילחמו אתם, דאל"כ למה נצטרכו כאן לצווי מיוחד? ומבואר זה בקרא דכתיב (בשלח יז, טז) "מלחמה לה' בעמלק". דמלחמה ע"פ ה' היא, ומתבאר בזה מש"כ הרמב"ם בפ"ה מהלכות מלכים ה"ד, מצות עשה להחרים ז' עממין וכו', עכ"ל. ובמצות מחיית עמלק - שם בה"ח - לא כתב דמחויב כל שבא לידו עמלק, להרגו. כמוש"כ במצות דמחיית ז' עממין, והמוכרח דאין חיוב, רק ע"פ ה' בנבואה, שילחמו בעמלק ולמחותם, ועי' בסה"מ בסוף מ"ע, דמנה מחיית עמלק בין המצות המוטלות על הצבור, ומבואר עם מש"כ ודו"ק עכ"ל.

ובס' קול צופיך ע' תלה כתב שיש לדחות הראי' משמואל, די"ל דרק שם הי' שאול צריך לציווי מיוחד ע"פ הנביא, כמ"ש האברבנאל שם, דבזמן שאול עוד לא הניח הקב"ה לישראל מכל אויביו מסביב דהי' להם עוד מלחמה בפלשתים, ובמצוות מחיית עמלק כתיב והי' בהניח ה"א לך מכל אויבך וגו' ולא הי' כן בזמן שאול לכן הי' צריך לציווי מיוחד עיי"ש, והאריך בזה גם בס' 'מאורי ציון' להרה"ג ר' יצחק שי' סנדר פרק י"ד עיי"ש בארוכה, ולפי"ז א"ש דברי הרמב"ם בהקדמתו דציווי זה של שמואל הי' בדבר שאינו חיוב מן התורה. וראה בס' 'נתיבות רבותינו' ח"ב עמ' רלח, ובעמ' רפב הקשה הגרי"ז בעצמו על פירושו.



רשימות

ביאורים בהרשימה בדין מדבר

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

ביאור תי' הא' של הרבי וביאור הרבותא דמדבר הגדול

ברשימות חוברת כט דן בארוכה בדעת הרמב"ם דמדבר הוי רה"ר. ובתחלה מביא ביאורי הנו"כ בדעת הרמב"ם ומקשה עליהם, וכבר

ביארתי בגליון הקודם מה שאפ"ל בזה. והנה ממשיך בהרשימה לת' דעת הרמב"ם "ואפ"ל שבזה"ז אינו רה"ר אבל קאי רק במדבר הגדול, שבו הלכו בנ"י בצאתם ממצרים, והוא מפני שאינו ראוי כלל להלוך בנ"א . . . והא דנקט בשבת (ו, ב) המדבר בה"א הידיעה - דלפרש"י ותוס' נוחא דלא קאי אלא במדבר שהלכו בו בנ"י, משא"כ להרמב"ם כל מדבריות רה"ר הם" (ומתרץ דאתי לרבוויי מדבר הגדול (ויבואר הת' לקמן).

וצע"ק בל' הרשימה, דהנה אחר שמת' דגם להרמב"ם הפי' בהגמ' "כאן בזה"ז" הוא (ע"ד פרש"י) דבזה"ז אינו רה"ר כיון דאיירי לגבי מדבר הגדול, ממשיך "והא דנקט בשבת (ו, ב) המדבר...", בסגנון של הוספת נקודה חדשה, ולכאורה הרי כ"ז הוא המשך (ופירוט) הת' לשיטת הרמב"ם, שהרי בתחילה מבאר דלהרמב"ם איירי בהגמ' בהמדבר הגדול (בה"א הידיעה), ועכשיו ממשיך לפרט יותר החידוש בזה שנקט מדבר הגדול דוקא, ומ"ט מחלקם בהרשימה לתרת"י?

ועוד זאת, לכאורה הו"ל לציין בתחלת התירוץ "שבת ו, ב", שהרי מיד בתחילת הת' בא לפרש הברייתא בשבת ו, ב שלא מנתה מדבר? ודיוק זה בולט יותר שהרי בתחילת תי' הב' מתחיל הרבי "אולי אפ"ל בל' אביי (שבת ו, ב) "וא"כ ה"ה דהו"ל להתחיל כן כאן?²

ואולי אפ"ל בזה, דמדייק הרבי בלשונו באופן שיהא מובן שרצונו לתרץ ב' נקודות בדבריו. דכבר ביארתי בארוכה (בגליון תתקיג) דלדעת הרמב"ם קשה: א. איך להסביר החילוק דהגמ' לגבי מדבר "כאן בזמן שישראל שרויין שם כאן בזה"ז" בהתאם לדעתו דמדבר הוי רה"ר (להיפך מפרש"י). ב. בעומק יותר: הרי לדעתו מדבר לעולם הוי רה"ר וליכא שום היכי תמצא דמדבר לא הוי רה"ר, ואין לחלק בזה באיזה אופן שיהי'.

וא"כ י"ל, דכל התירוצים עד כאן בהרשימה (דהאחלים או המתנות לא היו רה"ר בזמן שישראל שרויין וכו', עי' בהרשימה) ביארו רק איך

(1) והגם דבפשטות, בתחלת הת' מבאר לגבי הברייתא שלא מנתה מדבר דהוא משום דאיירי במדבר הגדול, ואח"כ ממשיך לבאר לגבי הברייתא שכן מנתה מדבר כרה"ר, אבל סו"ס זהו המשך והשלמת הביאור בהגמ' אליבא דהרמב"ם.

(2) ואין לומר דרק התם התחיל בהציון ל"שבת ו, ב" כיון שמדייק בלשון אביי, שהרי סו"ס גם בתי' הא' בא לפרש דברי הגמ' שבת ו, ב.

אפשר לפרש דברי הגמ' אליבא דהרמב"ם להיפך מפרש"י, אמנם אחר דמקשה הרבי על פירושם, יוצא דסו"ס להרמב"ם ליכא היכי תמצא דמדבר לא הוי רה"ר (ואלו המקומות בתוך מחנ"י דאינם רה"ר, הרי אינם נכללים בכלל בשם "מדבר"). ולכן י"ל דבתחלת תירוצו בא הרבי לת' בעיקר היכן מצינו כלל לדעת הרמב"ם דמדבר ממש (ולא רק מחנות ישראל וכיו"ב) לא הוי רה"ר. וזהו דכותב הרבי "ואפ"ל שבזה"ז אינו רה"ר..." בלי לפרט דרוצה לת' הברייתא ב"שבת ו, ב", כיון דכאן עיקר כוונתו לבאר דגם להרמב"ם מצינו מדבר שאינו רה"ר, דאיכא מדבר הגדול דאינו ראוי להילוך בנ"א. אלא דממילא מובן מזה לגבי פי' דברי הגמ' 'כאן בזה"ז', דהברייתא שלא מנתה מדבר הוא משום דמדבר הגדול אינו רה"ר.

ואח"כ ממשיך בהרשימה ומפרט יותר, וכאן עיקר כוונתו הוא לפרש דברי הגמ' לדעת הרמב"ם, דהברייתא ב"שבת ו, ב" שמתנה מדבר אתי בעיקר לרבווי מדבר הגדול דחידוש הוא דהוי רה"ר, וכמו שמבאר בהרשימה ויבואר בהמשך דברינו (ומהמשך הדברים בהרשימה מובן (בדרך ממילא) לגבי הברייתא שלא מנתה מדבר (דלכאורה קשה ס"ס מדוע לא מנתה דכל המדברות מלבד מדבר הגדול הוו רה"ר), דהוא משום דס"ל דליכא שום חידוש בהא דמדבר הוי רה"ר, וכמו שביארתי בגליון הקודם).

והנה בהמשך הרשימה לגבי הרבותא דמדבר הגדול מבאר "בעיקר אתי לרבווי מדבר הגדול, דאף שהי' זמן שכמה רשויות היו בו, וכן עתה אינו ראוי להילוך כמדרש תנחומא הנ"ל, בכ"ז רה"ר הוא, וכ"ש שאר מדבריות".

והנה דברי הרבי בזה הם בקיצור ואין כוונתו ברורה כ"כ. והמקום להסתפק בכוונת הדברים הוא במ"ש כאן "הי' זמן שכמה רשויות היו בו", דלכא' אי"ז מתאים כ"כ אם נאמר דבא בהמשך לתירוצו דהנקודה היא שמדבר הגדול אינו ראוי להילוך, ולא שכמה רשויות היו בו. ועוד יש להסתפק במ"ש "בכ"ז רה"ר הוא" דאינו מפרש אי כוונתו לגבי הזמן שישראל שרויין שם או לגבי זה"ז.

והנה המו"ל פירשו בזה (בהערה 27) דמילי מילי קאמר בהרשימה, דמפרש בדבריו דעת הרמב"ם הן לפירוש הנו"כ, דלפירושם החידוש הוא דמדבר הגדול הוי רה"ר בזה"ז הגם שבעבר כמה רשויות היו בו, והן לפירושו של הרבי עצמו החידוש הוא דמדבר הגדול הוי רה"ר בזמן שישראל שרויין שם הגם שמחוץ להעננים לא הי' ראוי להילוך.

אמנם לכאור' עדיין לא מספיק בפירושם לבאר היטב כוונת הרבי ומכמה טעמים: א. מל' הרשימה דאחר שכ' "אף שהי' זמן וכו'" ממשיך "וכן עתה כו'", משמע שכל דבריו הם המשך א', וחידוש א' קאמר. ב. עד"ז מהלשון שמסיים על כל זה "בכ"ז רה"ר הוא", משמע דכוונתו דלמרות כל הנ"ל הוי רה"ר. ג. הלשון "עתה אינו ראוי" אינו מתאים כ"כ לפירושם והל"ל "מחוץ לעננים אינו ראוי" וכיו"ב, שהרי איירי בזמן שישראל שרויין שם.

אבל לאידך לכאורה אין לומר שכל דברי הרבי כאן באים רק בהמשך לתירוצו דקאי במדבר הגדול, - דמוסיף ביאור בתירוצו ומבאר החידוש דהברייתא שמנתה מדבר הגדול, דהגם שכמה רשויות היו בו ואינו ראוי להילוך, מ"מ בזמן שישראל שרויין שם הי' רה"ר (בתוך הענן) - שהרי מל' הרשימה "כמה רשויות היו בו וכן עתה . . בכ"ז רה"ר הוא" משמע דהחידוש במדבר הגדול הוא דהוי רה"ר (גם) בזה"ז, והרי לתי' הרבי כיון שאינו ראוי להילוך אינו רה"ר בזה"ז.

ואולי אפשר לפרש באו"א קצת ל' הרשימה, דהן אמת שמפרש בהרשימה החידוש לדעת הרמב"ם הן לתי' הנו"כ והן לפי' של הרבי עצמו, אמנם אין צ"ל דמילי מילי קאמר, אלא לכו"ע החידוש גבי מדבר הגדול הוא דהוי רה"ר הגם דכמה רשויות היו בו וגם עכשיו אינו ראוי להילוך, אמנם בהא דמסיים בהרשימה "בכ"ז רה"ר הוא" לדעת הנו"כ הכוונה דהוי רה"ר אפי' בזה"ז, ולפי' הרבי הוי רה"ר רק בזמן שישראל שרויין שם. ומבואר עפ"ז יותר ל' הרשימה דהכל המשך אחד, וכן מבואר יותר סגנון הדברים דמדגיש דבכל הזמנים ("הי' זמן . . וכן עתה") שונה מדבר הגדול משאר מדברות, ולכן מסיק בל' סתמי דבכ"ז רה"ר הוא, דכולל בזה הן החידוש לדעת הנו"כ דהוי רה"ר בזה"ז והן להתי' שכתב הרבי לעיל דהוי רה"ר בזמן שישראל שרויין.

אלא דיוצא מפי' זה בדברי הרשימה חידוש דבר לכאורה, דלדעת הנו"כ הוי מדבר הגדול רה"ר בזה"ז הגם שאינו ראוי להילוך, ודלא כמ"ש הרבי לעיל בתירוצו. ואם כנים הדברים, הרי צריך הסבר מדוע יהא רה"ר הגם שאינו ראוי להילוך?

ואפ"ל דהנה דעת הר"א בן הרמב"ם הוא, דלהרמב"ם עיקר גדר רה"ר הוא מקום המשמש דרך לרבים מזמן לזמן (וכפשנ"ת בגליון הקודם). וא"כ י"ל לגבי מדבר הגדול, דהגם דמצד עצם המקום אינו ראוי (כ"כ) להילוך, אבל הרי בפועל נוהגין ללכת בו בשיירה כו' לעת הצורך, אשר לכן י"ל דהוי רה"ר כיון דנק' מקום המשמש דרך לרבים,

ואין צריך לדון כ"כ על עצם המקום, אלא אי הוי מקום הראוי במקצת עכ"פ להילוך סגי אי בפועל משמש דרך לרבים. ואוי"ל דהוי ע"ד מ"ש הר"א לגבי הא דכ' הרמב"ם דיער הוי רה"ר, דהקשו הרי נאמר 'חיתו יער' (ועוד פסוקים עד"ז) וא"כ אין יער ראוי להילוך ואיך הוי רה"ר? וע"ז מת' הר"א (בתשובתו סי' טו) דבאמת ראוי יער להילוך עכ"פ יותר מים שא"א ללכת בו כלל (בלי ספינה), ועוד הרי הכל צריכים לעצים ולכן יש לרבים דרך עליו כמדבר, עכת"ד. ולכא' מבואר כנ"ל דהגם דיער הוא מקום חיות רעות, מ"מ כיון דראוי קצת להילוך ומשמש בפועל דרך לרבים הצריכים לעצים הוי זה רה"ר. וא"כ י"ל עד"ז לגבי מדבר הגדול כנ"ל.

אמנם מדברי הרבי בהרשימה דמשמע מלשונו דמפרש שיטת הרמב"ם דגדר רה"ר הוא מקום הראוי ומופקר להילוך הרבים (נת' בגליון הקודם), והעירוני דכן מפרש במרכה"מ דעת הרמב"ם, א"כ מובן היטב מה שכתב דמדבר הגדול שמצד עצם המקום אינו ראוי להילוך לא הוי רה"ר אפי' א"נ דשיירות הולכות בו מזמן לזמן, דלגדר רה"ר צריך לדון רק לגבי עצם הגדרת המקום אי הוי ראוי לרבים או לא.

ביאור התי' על מאי דהוה הוה וביאור דין ס"ר ברה"ר

בהמשך הרשימה כתב 'ולפי' הר"א א"ש דחשיב בברייתא המדבר, דלכאורה למאי נפ"מ ומאי דהוה הוה. ולפרש"י ותוס' צ"ל דהוא להשמיענו דצ"ל ס"ר בוקעין, או שאם גם עתה יקרה כן דינו כרה"ר, או שבגאולה העתידה הרי ילכו בני"ג כ' במדבר".

ואולי יש לפרש מה דמבאר ענין זה דוקא כאן בהרשימה, דלכא' מקומו לעיל אחר שמביא תי' הר"א (ובפרט שמתחיל 'ולפי' הר"א כו", דמשמע שהוא המשך), דהנה לפנ"ז ביאר הרבי דאתי שפיר הלשון "המדבר" בה"א הידיעה הן לפי' הנו"כ (הר"א בן הרמב"ם) והן לתירוצו, וממשיך לבאר דלכאורה יש יתרון לתי' הר"א, דלדידי' א"ש בפשיטות דאין להקשות מאי דהוה הוה, משא"כ לתי' הרבי לעיל ד"המדבר" בברייתא איירי רק לגבי זמן שישראל שרויין שם צ"ע הרי מאי דהוה הוה? וע"ז מביא דבלא"ה קשה מאי דהוה הוה על פרש"י ותוס' (וכבר הקשו כן במפרשים), ויש לת' בזה בכמה אופנים וא"כ ה"ה שנתרץ הכי לתירוצו של הרבי.

ועפ"ז אפ"ל במה דלא הסתפק הרבי בהתי' דבא להשמיענו דבעינן ס"ר, ומביא עוד נפ"מ לזה"ז, דלכאורה כמעט מפורש בתוס' דכוונת

הברייתא היא להשמיענו דין ס"ר, דכ' התוס' בד"ה כאן "משמע קצת דאינה רה"ר אלא א"כ מצויין שם ס"ר כמו במדבר", וביארו המפרשים דהמשמעות הוא דאל"ה מאי משמיענו הברייתא הרי מאי דהוה הוה, אלא ע"כ משמיענו דין ס"ר (כן מפורש בריטב"א, ועי' בלשון הזהב ועוד עד"ז). - אלא י"ל, דהרי לדעת הרמב"ם דס"ל דלא בעינן ס"ר אין לומר דמשמיענו דין ס"ר, והרי דברי הרבי כאן באים ג"כ לבאר תירוצו דלעיל לדעת הרמב"ם כנ"ל, ולכן מוסיף עוד נפ"מ שמתאים לדעת הרמב"ם.

שוב עלה בדעתי לבאר המשך הרשימה באו"א, דהנה כשמבאר בהרשימה הרבותא דמדבר הגדול, מסיים "בכ"ז רה"ר הוא וכ"ש שאר מדבריות", וי"ל דכוונתו בזה לבאר ג"כ דאין להקשות לתי' הרבי בדעת הרמב"ם מאי דהוה הוה, דהגם דאיירי בברייתא בעיקר במדבר הגדול בזמן שישראל שרויין שם, אבל נכלל בזה ממילא דכל מדבריות גם בזה"ז הוה רה"ר. וא"כ מובן בפשטות דלא קשה מאי דהוה הוה. וע"ז ממשיך בהרשימה דעד"ז לתי' הר"א בדעת הרמב"ם ל"ק מאי דהוה הוה, ורק לפרש"י ותוס' קשה כן, ובזה מדגיש דלא רק ד(גם) לדעת הרמב"ם אפשר לתי' מה דנקט בגמ' המדבר בה"א הידיעה, והרי לרש"י מעיקרא ל"ק כלל קושיא זו (ולכא"ו יש קצת יתרון בפרש"י בזה), אלא דבאמת לדעת הרמב"ם א"ש בפשטות דנוגע דין מדבר בזה"ז, משא"כ לפרש"י צריך לחפש תירוצים ע"ז.

והנה בנוגע להנפ"מ אם יקרה כן בזה"ז או לעת"ל יש לעיין האם יש איזה חידוש בדבר בגדר רה"ר, וע"ד מ"ש בתי' הא' דמשמיענו דין ס"ר, או שמבאר רק איך אפשר שיהי' נוגע בזה"ז דמדבר הגדול הוה רה"ר ובמילא לא קשה מאי דהוה הוה, אבל ליכא חידוש בדבר? ומפשטות ל' הרשימה משמע דלכל ג' התי' מדוע נוגע בזה"ז בא הברייתא דמנה מדבר להשמיענו חידוש לגבי רה"ר.

וכבר הביאו המו"ל בהערה 29 מ"ש הגו"א "ולא תאמר שאין רה"ר רק כשהם קבועים אבל אין קבועים לא, שהרי לא היו קבועים במדבר". ומצאתי דכבר מפורש כן בשיטה להר"ן "פירש הרא"ה ז"ל, דאפשר דאתא למימר דבזמן שישראל שרויין במדבר היה מקום שהיה בו רה"ר, ואע"ג דלאו מקום קבוע, שפעמים היו כאן ופעמים כאן". ומפורש דאיכא חידוש בדבר דהוה רה"ר אף אי אין הרבים קבועים שם.

(אבל חידוש זה מתאים רק לדעת רש"י ותוס' דצריך הילוך בפועל דרבים ברה"ר, אבל א"נ בדבברי הרשימה כאן נכלל ג"כ מהו החידוש דמדבר הגדול הוי רה"ר בזה"ז לדעת הרמב"ם, הרי לדעתו אין לומר דאיכא חידוש בדבר דהוה רה"ר אפי' אין קבועים שם, שהרי ס"ל דאפי' מדבר הוה רה"ר, ולכאור' הוא משום דס"ל דגם מקום הראוי ופתוח לרבים בלבד הוה רה"ר (וכשנת"ל דכן ס"ל להרבי בהרשימה), וכ"ש מקום שהרבים מצויין שם אבל לא בקביעות הוה רה"ר. וא"כ צ"ל דבאמת ליכא חידוש אבל כיון דאפשר לקרות כן בזה"ז אין להקשות מאי דהוה הוה.)

ויש לעיין בעומק הדברים, מאיזה טעם נאמר דלגדר רה"ר לא סגי מה שהרבים נמצאים שם עכשיו, אלא צריך להיות בה בקביעות? והנה לכאור' אין הכוונה בזמן שישראל שרויין שם הי' כל מדבר הגדול (גם מחוץ להעננים) רה"ר (ויבואר זה בהמשך דברינו), דא"כ איך אפ"ל שלא הי' שם בקביעות בזמן שנשארו ישראל במדבר ארבעים שנה, אלא אם נאמר דרק במקום המחנות הוי רה"ר כיון שפעמים באותו היום שחנו נסעו הרי לא היו שם בקביעות. אבל עדיין צ"ב מדוע ס"ד דנצטרך לגדר רה"ר שהרבים ימצאו שם באופן קבוע?

ונראה בזה, דיש סברא לומר דדינא דצריך הילוך הרבים בפועל הוי דין שנאמר בעצם צורת רה"ר, דמקום שיש שם בה הילוך הרבים זהו חפצת רה"ר, וע"ד שאר תנאי רה"ר דין טז אמות ושלא יהא מקורה, וע"ד דין מחיצות דבעינן לרה"י (לדעת הראשונים דהוא דין בחפצת המקום) דהם דינים בחפצת המקום, עד"ז חפצת הרה"ר טעון הילוך רבים. ואשר על כן י"ל דצ"ל הילוך רבים בקביעות בהרשות כדי שייחשב זה לצורת רשות הרבים. וזהו דקמ"ל הברייתא דדין הילוך הרבים הוא תנאי נוסף ברה"ר ולא בעינן שיהא בקביעות בחפצת הרשות.

ודאתינן להכי י"ל עד"ז לגבי תי' הא' דמשמיענו הברייתא דין ס"ר, דהנה מבואר באחרונים, דגם לדעת הראשונים דבעינן ס"ר, יש לחקור אי בעינן בה ס"ר בכל יום ממש, ועי' בזה בארוכה בשו"ת משכנות יעקב סק"כ דמוכיח דדעת רש"י דלא בעינן ס"ר בכל יום ממש, ובביאורו"ל בסמ"ה כ' בפשיטות דלא מצא בראשונים דבעינן ס"ר בכ"י. אמנם אדה"ז בשו"ע בהביאו דין ס"ר כתב "שכל שאין ס"ר עוברים בו בכל יום כדגלי מדבר אינו רה"ר אלא כרמלית".

וי"ל בביאור הדבר, דתליא בגדר הא דבעינן ס"ר, דבשו"ת משכנ"י שם כ' לבאר דיסוד דינו הוא, דהרי בעינן הילוך בפועל של רבים ברה"ר, ולכן בעינן ס"ר דפחות מס"ר לא נקרא רבים (בשלימות), וסמך לדבר ממה שאמרו אין אוכלסא פחותה מס"ר (ועוד), עיי"ש בדבריו. ונמצא עפ"ז דלא נאמר דין ס"ר לגבי צורת הרשות, אלא בהתנאי דבעינן הילוך בפועל דרבים. וכ"ז הוא דעת המשכנ"י דלא בעינן ס"ר כל יום. אמנם אדה"ז דס"ל דבעינן ס"ר בכל יום י"ל דהוא משום דדין ס"ר נאמר בצורת הרשות, ולכן צ"ל בכל יום ממש דאל"ה אינה חפצת רה"ר כלל. וזהו ביאור מ"ש אדה"ז דצריך ס"ר "כדגלי מדבר", דכמו דדין טז אמה ילפינן מהמשכן כמבואר בגמ' צט, א. ודין אינו מקורה ילפינן מדגלי מדבר כמבואר בגמ' ה, א, והרי הם דינים בחפצת הרשות, עד"ז דין ס"ר דילפינן מדגלי מדבר הוי דינא בחפצת הרשות.

ועפ"ז יש לבאר יותר מ"ש אדה"ז לדעת "גדולי הראשונים" דס"ל דלא בעינן ס"ר "טעמם ונימוקם עמם שלא נזכר ס"ר בגמ'". דע"פ הנ"ל מובן גודל התמי' בדבר, דכיון דלמד אדה"ז דלדעת הראשונים דבעינן ס"ר הוה זה דינא בחפצת הרשות דילפינן מדגלי מדבר, תמוה הוא שלא נזכר בגמ' כשאר התניאם דילפינן מדגלי מדבר. אבל אם נאמר כהבנת המשכנ"י דאין זה תנאי בחפצת הרשות דצריך ס"ר, אלא זהו גדר רבים בכל הש"ס אפשר לת' דלכן לא נזכר בהגמ' כשאר תנאי רה"ר. אבל לכאור' עדיין צ"ע לשיטתם, דס"ס הרי מצינו כמה גדרים ברבים, וזה דין מסוים ברה"ר דבעינן רבים דס"ר, והו"ל להגמ' להזכירו.

ועד"ז יבואר פלוגתת האחרונים אי בעינן ס"ר בכ"מ בהרה"ר, דבשו"ת משכנ"י שם כ' לדעת רש"י דבזמן שישראל שרויין שם הוי רה"ר אפי' שלא במקום חנייתן, דכיון דבכל המדבר הי' שכיח הליכת בני"י וגם אוה"ע סגי מה שיש ס"ר במקום חנייתן. ואפ"ל כנ"ל לשיטתו דבעינן ס"ר כיון דזהו גדר רבים, ולכן סגי אם נמצאים במקום א' ברה"ר שנאמר דנמצאים בה רבים. אבל הרבה אחרונים כתבו דלא הוה רה"ר אלא במקום חנייתן שמצויין שם ס"ר, וי"ל משום דזהו דינא בצורת הרשות, ומחוץ להעננים דליכא ס"ר אי"כ רה"ר.

ומבואר לכל הנ"ל, דהא דמשמיענו הבריייתא דבעינן ס"ר י"ל בזה בב' אופנים: א. דילפינן מדגלי מדבר דבעינן ס"ר בכל יום ובכל מקום, כמו שהי' במקום המחנות. ב. דילפינן דסגי אי איכא ס"ר במקום א'

כבמדבר דרך בתוך העננים ה' שם רבים, וממילא מובן דעד"ז ה"ה דסגי גם אי ליכא ס"ר בכל יום.

ובהיותי בזה, יש להעיר במכתב הרבי שראיתי בלקו"ש חלק לא עמ' 250: "ומה שהעיר במ"ש הר"א מבוטשאטש, דאין ראי' דעכו"ם אין נכנסים במס' ס' רבוא ומחפש ראיות ע"ז. הנה בכ"מ באחרונים משמע דבמס' ס' רבוא נכללים גם עכו"ם. והיסוד ע"ז י"ל כי שבת במרה נצטוו (ראה תוס' ד"ה אתחומין שבת פז, ב) ואז עדיין דין בני נח להם (וכידוע דעת רוב הראשונים בזה), וגם לאח"כ במ"ת נגדרו עניני שבת כאשר צוך (במרה)".

ובהשקפה ראשונה לא הבנתי, מ"ט נחית הרבי להביא ראי' לדבר דגם עכו"ם נכנסים במספר ס"ר, והלא לכאורה פשוט הוא מסברא דגם עכו"ם מוסיפין בהמספר דהילוך הרבים? אבל ע"פ ל' אדה"ז הנ"ל דילפינן דין ס"ר מדגלי מדבר, אפ"ל דצ"ל דומה לדגלי מדבר דה' ס"ר מבנ"י, דכן הוא דין רה"ר.

אלא שא"כ אינו מובן לאידך גיסא מ"ט באמת אין צ"ל כדגלי מדבר? דלכא' איך אפשר ללמוד ממרה בענין זה? ויש לעיין האם מצינו לענין גדרי מלאכות שבת דילפינן ממה שהי' במרה ולא רק מהמשכן או דגלי מדבר שאחר מ"ת? (ומה דילפינן מ"אל יצא איש ממקומו הרי זה פסוק מפורש ולא ילפותא ממצב שהי' במדבר לפני מ"ת). ושוב ראיתי דמבואר להדיא בלקו"ש ח"ח עמ' 58 "וואס אזוי איז אויך בנוגע מצות השבת, אז בשעת ס'איז געגעבן געווארן מצות שבת בסיני, איז בטל געווארן דער ציווי פון שבת שניתן במרה, כאטש ער זאגט כאשר צוך - במרה". ולכא' אי"ז מתאים להמבואר במכתב הנ"ל "גם לאח"כ במ"ת נגדרו עניני שבת כאשר צוך (במרה)".

אלא שבאמת בלקו"ש שם סתם בטעם הדבר דבטל הציווי במרה הגם שמפורש נאמר במ"ת "כאשר צוך". ובפשטות טעם הדבר כמפורש בתחילת השיחה דברי הרמב"ם הידועים בפיה"מ ספ"ז דחולין דהמצוות שמקיימים היום "אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה". אבל לכא' משו"ז עדיין אין הכרח לומר לגבי מצות שבת דמפורש נאמר במ"ת עצמו "כאשר צוך" דבטל הציווי, אלא אפשר לומר כהסגנון בתחילת השיחה "פון דעם איז מובן אויך בנוגע צו מצות שבת, אז כאטש אויף שבת איז מען נצטווה געווארן שוין אין מרה, קומט עז אבער ניט צו דער מצוה פון שבת ווי זי איז

געגעבן געווארן בסיני", דמשמעות הדברים היא דבמ"ת ניתוסף בגדר מצות שבת אבל לא שבטל מצות שבת דמרה.

ואולי, מדייק בזה בלקו"ש שכ' "בשעת ס'איז געגעבן געווארן מצות שבת בסיני, איז בטל געווארן דער ציווי פון שבת שניתן במרה", היינו שקיום מצות שבת דמרה מעולם לא נתבטלה, אלא ציווי ה' במרה נתבטלה בשעת הציווי דמ"ת, ועדיין אפשר ללמוד ממרה כמ"ש הרבי בהמכתב. אבל מה אעשה שלכ' א"א לדייק כן בהשיחה כיון שאינו מתאים לכל תוכן השיחה שנתבטלה לגמרי מצות שבת דמרה במ"ת והוי למפרע כיום חול, עיי"ש בהשיחה.

והעירני אחי הגדול הרב"צ שיחי' דאפ"ל קצת ביאור בזה, דאם נאמר דדין ס"ר לא נאמרה בצורת הרשות, אלא הוא דין נוסף בגדר הילוך הרבים דזהו שלימות גדר רבים (כנ"ל מהמשכנ"י), י"ל ע"ד המבואר בלקו"ש בכ"מ דאפשר ללמוד מלפני מ"ת לענין של גילוי מילתא על מציאות, וא"כ ה"ה הכא אפשר ללמוד מלפני מ"ת דמציאות דרבים כולל גם נכרים.

אבל לכ' אין בזה עדיין בכדי לת' ל' הרבי "עניני שבת נגדרו כאשר צוך (במרה)", דמשמע דכלל הוא לגבי עניני שבת דילפינן ממ"ש "כאשר צוך" דילפינן ממרה, ולא רק לגבי ספק במציאות דבלא"ה לעולם ילפינן מלפני מ"ת. ועוד שאין זה ככל מהלך דברינו דס"ל לאדה"ז דדין ס"ר נלמד מדגלי מדבר והוי דינא בצורת רה"ר. אלא שבאמת דמ"ש לעיל אינו מוכרח, שהרי גם אי ילפינן מדגלי מדבר אפ"ל דהוי דין נוסף בגדר רבים, וילפינן מדגלי מדבר מהו גדר רבים כאן.

אמנם לכ' א"נ דדין ס"ר יסודה בהא דבעינן הילוך הרבים (ולא בצורת הרשות), אה"נ דאפשר ללמוד ממרה דגם נכרים בכלל, אבל מאידך שוב קשה מדוע ס"ד דאין נכרים נכנסים בגדר הילוך הרבים דצריך ע"ז לימוד ממרה? והגם דלגבי שיעור הרבים ילפינן מדגלי מדבר דבעינן שלימות גדר רבים - ס"ר ולא סגי ברבים סתם, וא"כ ה"ה נאמר דילפינן מדגלי מדבר דצ"ל ס"ר מבנ"י, אמנם בקל אפשר לחלק, דלגבי השיעור דרבים הרי כיון דאיכא כמה גדרים ברבים, ויש להסתפק מהו שיעור רבים דבעינן ברה"ר, לכן ילפינן מדגלי מדבר דצ"ל ס"ר, אבל לגבי גדר "הילוך רבים" הרי לכ' מעיקרא ליכא להסתפק בזה ובפשטות נכרים נכנסים בגדר ההילוך דרבים, וא"כ מדוע נימא דילפינן מדגלי מדבר דצ"ל דוקא מבנ"י? דלכ' יהא זה

כאומר דילפינן ממשכן גם צבע החפצים למלאכת הוצאה, דודאי לא שייך לומר כן דאין זה נוגע כלל בגדר המלאכה, וא"כ ה"ה לגבי הא דנכרים נכנסים בגדר הילוך הרבים, פשוט הוא בלי ילפותא ממרה. ועצ"ע.



לקוטי שיחות

גדר איסורי דרבנן

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש בכ"מ מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע מ"ש כמה אחרונים בנוגע לאיסורי דרבנן, שהם רק איסורי "גברא", ולא איסורי "חפצא". היינו שהחכמים רק הטיילו איסור על האדם שלא לאכול מאכל מסוים וכיו"ב, אבל לא עשו שהחפץ עצמו יהי' אסור.

ולדוגמא, בלקו"ש ח"ח (עמ' 55) מביא סברא הנ"ל, ומציין (בהערה 38) "ראה שו"ת צפע"נ (ירושלים תשכ"ה) ס"ג ובהנסמן ב"מפענח צפונות" קונטרס "מאה סברות" בתחלתו. וראה תניא רפ"ח. אתוון דאורייתא כלל יו"ד. ואכ"מ". ובלקו"ש חכ"א (ס"ע 193 הערה 48) מוסיף "ובארוכה שיחות אחש"פ והתועדויות שלאח"ז תשל"ו" (ועוד שינוי, שכשמציין לתניא כותב "וראה תניא פ"ח", ולא כמ"ש בח"ח "וראה תניא ריש פ"ח").

והנה בהתוועדות זו דאחש"פ שמציין שם, ביאר כ"ק אדמו"ר שאדמוה"ז בתניא פליג על האחרונים הנ"ל, וס"ל שגם איסורי דרבנן הם איסורי "חפצא", ומכריח כן מזה שבתניא פ"ח כותב אדמוה"ז שגם מאכלות האסורות מדרבנן הם גקה"ט לגמרי, שמזה ראי' שאכן החפצא עצמו הוא אסור (ובפשטות לזה נתכוין כשמציין בהערות הנ"ל לתניא פ"ח).

[ודא"ג - בהתוועדות זו מבאר שאין הראי' שכ"ה שיטת אדה"ז מזה שכתב אדה"ז בתניא שם שגם אם מכל איסור דרבנן "בלא הודע" אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפילה, - כי מזה אין

ראי', שהרי אף אם זה רק איסור גברא צריך האדם כפרה על עבירה שעשה בשוגג, עיי"ש. וכל הראי' היא מזה שכותב שגם איסור מד"ס הוא גקה"ט לגמרי [והוא דלא כמ"ש בשו"ת תורת חסד (ח"א סי' לא ס"ה) מיוסד עמ"ש בנתה"מ (חו"מ סי' רלד) שאם זה איסור גברא אי"צ כפרה].

וי"ל שלכן שינה הלשון בההערה בחכ"א לגבי ח"ת, שבחכ"א כותב "וראה בתניא פ"ח", ואינו מציין לריש פ"ח דוקא, כבח"ח, כי השיחה בחכ"א יצאה לאור לאחר שיחת אחש"פ תשל"ו, שאז גילה הרבי שאין הראי' ממ"ש בתחלת הפרק שאם אכל איסור דרבנן "דלא הודע" אין החיות עולה וכו', כ"א מכללות הענין המבואר בפ"ח לחלק בין דבר היתר שהוא ק"נ לגבי דבר איסור שהוא גקה"ט, וכולל בזה גם איסור מדרבנן, ולכן מדייק לכתוב שהראי' היא מכללות הפרק, ולא מריש הפרק, כדי להדגיש חידוש זה שאין ראי' מתחלת הפרק].

ואח"כ מקשה שסו"ס איך שייך לומר שאיסור דרבנן הוא איסור חפצא כשבעצם, לפני שאסרוהו החכמים, לא הי' אסור. ומבאר ע"פ מ"ש בתניא (פ"ז) "אך מי שהוא בזוללי בשר וסובאי יין למלאות תאות גופו ונפשו הבהמית . . . הנה עי"ז יורד חיות הבשר והיין שבקרב ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות...", שלכאור' תיבת "שבקרב" מיותרת, אלא שבא לתרץ איך אפ"ל שדבר שהוא היתר יורד לקבל חיות מגקה"ט, ועי"ז מתרץ שזה ע"י שנכנס האוכל לקרבו, ה"ה בעה"ב עי"ז, ויכול להורידו לגקה"ט.

[ומביא דוגמא לזה מאכילת בן סורר ומורה, שנק' בן סו"מ רק אם אוכל מאכלים כשרים (רמב"ם הל' ממרים פ"ז ה"ב). אלא לפי שאוכל באופן של בן סו"מ, הי"ז נעשה איסור גמור.

וכפי שרואים ענין זה גם בנדרים, שהוא איסור חפצא (נדרים ב, ב), וזה נעשה ע"י פעולת האדם, ועיי"ש עוד פרטים].

ועד"ז הוא באיסורי דרבנן, לדעת אדה"ז, שבעצם הם איסור על הגברא, אבל כשאדם עושה את הפעולה חל איסור גם על החפצא (ונעשה גקה"ט), ע"כ תו"ד.

אבל לכאור' צע"ק, כי א"כ מה הפי' שס"ל לאדה"ז שהוא איסור חפצא. כי מה שנעשה איסור חפצא ע"י פעולתו לכאורה אי"ז פירוש "איסור חפצא"; וע"ד שפשוט שמי שאוכל דברים המותרים לשם תאוה, אין לומר עי"ז "איסור חפצא", אע"פ שע"י אכילתו מקבל

האוכל חיותו מגקה"ט, כי זהו גדר "איסור גברא", שלפני אכילתו אין הדבר אסור, אף שאח"כ חל איסור על המאכל עצמו. ואולי גם לשאר האחרונים כ"ה, שאחר אכילתו הדבר שאסור רק מדרבנן, חל ע"ז גדר גקה"ט, שהרי לא עדיף זה מאכילת דבר מותר לשם תאוה. וא"כ במה פליג אדה"ז?

ואולי י"ל שהכוונה בהשיחה היא רק להביא דוגמא מאכילת דבר היתר בתאוה, וכוונתו היא להסברה אחרת - ע"ד מ"ש ר"ע באתון דאורייתא (שם) וז"ל: "דאפי" נאמר דאין החכמים יכולים להטיל איסור על החפץ, עכ"ז כיון שהקב"ה מסכים על דברי חכמים, א"כ אחרי שאסרו חכמים את הדבר, הנה הקב"ה מסכים על האיסור, וא"כ שוב רצונו ית' שלא יאכל הדבר ההוא, וא"כ כיון שהדבר ההוא מרוחק מרצונו ית' אשר לו הארץ ומלואה, ממילא נעשה הדבר ההוא חפץ של איסור בעצמותו וכו', וה"ה להיפך במצות דרבנן, אחרי שציוו חכמים לעשות כך וכך, הנה הקב"ה מסכים על דבריהם, וכיון שכן, שוב המעשה הזאת נרצית מרצונו ית', ואז ממילא חל על החפץ קדושה". עכ"ל.

שלפי"ז אפ"ל שכוונת אדה"ז הוא עד"ז (ולא ממש), שאמנם אמת שאיסור דרבנן בעצם הוא איסור גברא (וכמובא בהשיחה מהרגצ'ובי שישנם הרבה ראיות מן הש"ס שכ"ה), אבל היות שהקב"ה רוצה שהגברא יקיים איסור זה, הרי זה גורם שגם החפצא נעשה אסור.

והדמיון בין זה למי שאוכל מאכל כשר לתאות נפשו, שהרבי מביא בהשיחה הוא, לפי שאם כל גדר איסור חפצא שבאיסורי דרבנן הוא מטעם האיסור על הגברא, י"ל שהחפצא נעשה אסור רק כשבא ביחס להגברא, אבל החפץ כשהוא לעצמו אינו אסור, גם לאדה"ז. כלומר: בזה שונה איסור חפצא דאיסור דאורייתא לגבי איסור חפצא דאיסור דרבנן, שכל דבר האסור לאכול (וכיו"ב) מה"ת, ה"ה דבר מתועב בעצם, גם כפי שהחפץ נמצא מצד עצמו, בלי כל שייכות לבן אדם, משא"כ דבר האסור לאכול (וכיו"ב) מדרבנן, הנה רק כשבא בן אדם לאכול את הדבר, והקב"ה אינו רוצה שהוא יאכלנו, כאילו שנעשה אז איסור חפצא. ובמילא ה"ז בדומה למי שאוכל לתאות נפשו, שהמאכל נעשה איסור חפצא ע"י אכילתו שבא בקרבו, עד"ז הוא באיסור דרבנן. אלא החילוק הוא, שבאכילת היתר לתאות נפשו, נעשה המאכל גקה"ט לאחר שבא בקרבו, ובאיסור דרבנן נעשה הדבר איסור חפצא (מגה"ט)

תיכף כשהוא בא במגע ומשא עם האדם הרוצה לאכלו. אבל עכ"פ אפשר להביא דוגמא מאכילת היתר לשם תאוה.

והנה אם הנ"ל נכון, ייצא חידוש, שבדבר שמדרבנן ה"ז כאילו שבכל פעם שהאדם עומד לעשות את הפעולה, מתחדש אז שהחפץ נעשה במצב מסוים, ז.א. לא שהחפץ הוא בעצם במצב מסוים, כ"א כשהאדם עומד לאכלו וכיו"ב, אז נעשה דבר חדש, שהחפצא הוא במצב מסוים.

והנה עפ"ז יש לבאר דברי רש"י במס' שבת (ח, א), דהנה שם אי' "זרק כוורת לרה"ר גבוהה י' . . רחבה ו' [שאז ה"ז רחב דע"ד ע"פ החשבון שכל טפח בריבועו טפח ותרי חומשי באלכסונו. כמ"ש בסוכה (ז, ב)] פטור". ופרש"י (ד"ה 'רחבה') וז"ל: "רחבה ו' פטור - דהוי רשות לעצמה, ואנן ממשכן גמרינן שהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה, ולא היו זורקין רשויות", עכ"ל.

ואח"כ מקשה רש"י וז"ל: "וא"ת בדלא גבוהה עשרה נמי רשות לעצמה היא, דהא שמה כרמלית [ומתריך:] ההיא לאו מדאורייתא הוה רשות, אלא מדרבנן, ולא להקל על דברי תורה בא, כגון זה שיפטור מחטאת". עכ"ל.

ולכאור' צלה"ב, מה היתה הקס"ד, דהרי פשוט שכרמלית הוה רשות רק מדרבנן? ואם נאמר שהקס"ד היתה שאף שזה רשות רק מדרבנן, מ"מ צ"ל פטור, מאיזה טעם, א"כ מהי מסקנת רש"י שלפי שהיא רשות רק מדרבנן, לכן אי"ז נק' רשות לפוטרו מן החטאת? בקיצור - בתחלה מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר.

לכאורה הי' אפ"ל שהקס"ד הי' שהיות והחכמים הטילו דין על הכרמלית, ה"ז נעשה רשות, ומסיק שרבנן מטילים דין רק על הגברא, ולא על החפצא, וכנ"ל, ולכן בנדו"ד רק אסרו את האדם מלטלטל במקום זה יותר מד"א, ולהוציא משם לרה"ר או לרה"י, אבל אין הם מטלים גדר "רשות" על המקום, שייקרא שזרק "רשות", ולכן אי"ז בכלל "זורק רשויות" ליפטור.

אמנם ע"פ המבואר בשיחת אחש"פ הנ"ל אין לומר כן אליבא דאדה"ז, כי הוא סובר שגם איסורי דרבנן הם איסורי חפצא, ובמילא כ"ה גם בכל דיני דרבנן, שהטילו דין על החפצא, וא"כ כשאסרו חכמים לטלטל בכרמלית ה"ז דין על החפצא שהכרמלית עצמה אכן נעשה רשות - ומהי סברת המסקנא?

אמנם ע"פ הנת"ל בביאור דברי הרבי יש לבאר הקס"ד והמסקנא באופן אחר קצת, ובהקדים מ"ש בלקו"ש ח"ח (עמ' 56 הערה 42) בענין ספה"ע וחה"ש, שמקשה שם, דמכיון דכל קביעות חה"ש תלויה בספה"ע, הרי בזה"ז דספה"ע הוי רק מדרבנן איך נקבע עיי"ז חה"ש דאורייתא, ומתרץ בתי' הא' שם [אבל ראה שם עוד תירוץ וראה גם לכו"ש ח"ג (עמ' 999) בעוד אופן] וז"ל: "בספה"ע הדרבנן הוא לפני יום חה"ש, ופעולת הדרבנן נגמרת לפני חלות הדאורייתא..." שבפשטות הכוונה בזה שלאחר גמר הפעולה דרבנן (ספה"ע), הרי יש לנו כבר בפועל המציאות דספירה, לכן מדאורייתא ג"כ מתחשבים בזה, שהרי לפועל ספר ספה"ע דימים אלו, ולכן חל אז חה"ש מדאורייתא.

ולכאור' יש ללמוד מזה כלל בכל הענינים שמדרבנן, שאף שמה"ת אין החיוב דרבנן "מציאות", מ"מ לאחר שכתב נגמר הדין דרבנן, הנה גם מדאורייתא מתחשבים בדין זה. וההסברה בזה פשוטה: היות שמצד הדאורייתא אין כאן את החיוב הזה (דספה"ע, וכיו"ב בכל ענין לפי ענינו), לכן כשמתחיל פעולתו אא"פ להדאורייתא להחשיבו, שהרי אינו מחויב (מצד הדאורייתא) בזה, אבל לאחר שנעשה, הרי בפועל ובמציאות נעשה הדבר, וכיון שנעשה ע"י שהאדם נתחייב בזה - אף שהיה מדרבנן - מ"מ מכיון שבפועל נעשה, אי אפשר שהדאורייתא לא יחשיבו, ולכן מהני גם מדאורייתא. ואין זה פחות מכל מציאות גשמי, שהתורה מחשיבה, ודנה עליו, כמו"כ הוא במציאות שנעשית ע"י חיוב מדרבנן.

[ויש להעיר שהערה זו היתה תחלה חלק ממענת כ"ק אדמו"ר בכתי"ק להחוזרים, ששאלו איזה שאלות על השיחה כפי שנאמרה בש"פ נשא תשכ"ו, ולפי זיכרוני היו שם בהמענה עוד כמה תיבות המוסיפות ביאור בזה (ומשום מה לא נכנסו בהערה הנ"ל בלקו"ש), וז"ל: "ע"ד - ולא ממש - קנין דרבנן מהני לדאורייתא". היינו, דכשם שאדם שקנה כסף בקנין דרבנן, יכול ע"י כסף זה לפעול דין מה"ת, כמו לקדש אשה, שתהי' האשה מקודשת מדאורייתא, וזאת מכיון שלאחרי גמר הדין דרבנן (כי סו"ס בפועל קנה הכסף ונעשה שלו), מתחשבת בזה התורה, וזה נחשב כמציאות גם בנוגע לדיני דאורייתא לכל דבר, כך גם כאן (בספה"ע, ובשאר דינים), לאחר גמר הדין דרבנן, מתחשבת בזה התורה, וגם הדין דאורייתא יכול לחול ע"פ דין זה.]

ועכשיו כבר מבואר הקס"ד ומסקנת רש"י: היות ונת"ל שכל דרבנן אכן פועל על החפצא, מ"מ אין הפירוש שהחפצא נעשה כן בעצם, כ"א שבכל פעם שיש יחס בין בן אדם עם החפצא אז חל על החפצא הדין המסוים השייך אליו, א"כ כ"ה גם בנדון דכרמלית, שאכן חל על המקום (החפצא) גדר רשות (כרמלית), מ"מ זה נעשה מחדש כשבא ביחס לבן אדם הרוצה לטלטל עליו, כלומר כשבא בן אדם לטלטל בכרמלית, והחכמים אסרוהו מלעשות זאת, אז חל גם על המקום דין רשות דכרמלית.

ולכן אי"ז מועיל לגבי דין דאורייתא, כי כנ"ל, רק לאחר גמר הדרבנן, מתחשבת הדאורייתא בזה, אבל לא לפני"ז, וכאן הרי רק כשבא לזרוק כוורת, רק אז מטילים החכמים עליו שם רשות. ואי"ז לאחר גמר הדרבנן.

כלומר: באם היינו אומרים שרבנן מטילים דין על החפצא בעצם, אז נעשה המקום כרמלית בעצם, גם לפני שהאדם זרק את הכוורת, והי"ז ע"ד שקנין דרבנן מהני לדאורייתא, שהיות והמקום נעשה רשות - אף שזהו מדרבנן, המציאות היא שהיא רשות, והי"ז צ"ל פטור מטעם זורק רשויות, אבל היות שאמרנו שרק עכשיו נעשה רשות, אי"ז נק' שהפעולה באה לאחר גמר הדרבנן, ולכן אין לפוטרו מטעם זורק רשויות.

ובזה משתנה המסקנא מהקס"ד: בהקס"ד ס"ל שאכן הדין דרבנן פועל על החפצא בעצם, ובמילא כבר נעשה המקום לכרמלית, והוה כבר רשות, וצ"ל פטור מטעם זורק רשויות, אבל המסקנא היא שהרבנן רק פועל על החפץ עכשיו, כשזורקו, א"כ אי"ז לאחר גמר הדרבנן, ואין הדאורייתא מתחשבת בזה כמציאות, ולכן הזורק אינו נקרא שזורק רשויות.



ביתו זו אשתו

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בלקו"ש ח"ג עמ' 992-993 מבאר ענין "ביתו זו אשתו" שבכניסת כה"ג לפני ולפנים, ומבאר שם שהאשה צ"ל במדריגת "ביתו", כפי

שמתאימה עם מדריגתו בהיותו לפני ולפנים, ומציין על זה בהערה 26 לחדא"ג מהרש"א שבת קיח, ב.

והעירני ח"א, דיש לעיין מהי כוונת הציון למהרש"א.

ולכאורה י"ל בפשטות, דהנה בגמ' שם אי' "א"ר יוסי מימי לא קריתי לאשתי אשתי . . . אלא לאשתי ביתי" ובפרש"י שם כתב בד"ה 'לא קריתי לאשתי אשתי' - "שאף שיחת חולין שלי יש ללמוד הימנה חכמה", ובד"ה 'אשתי ביתי' - "שהיא עיקר של בית". והמהרש"א כתב: "עייין פירש"י והוא דחוק, וכי היה ר"י מתפאר בכך שאף שיח[ו]ת חולין שלו הן דברי חכמה, ויש לפרש דקרא לאשתו ביתו ע"ש שהיא עיקר הבית, וכדי שתהא זריזה בכל צורך מלאכה בבית". והיינו שלפירוש המהרש"א זה שר' יוסי קרא לאשתו "ביתי" אין זו רק קביעת המציאות (כפירוש רש"י) אלא יש בו משמעות של תביעה וזירוז, ומזה מביא ראי' גם לעניננו, דזה שביום כיפור נקראת האשה בית, אין זה רק קביעת המציאות, אלא יש בכך משום תביעה וזירוז שאכן תהא במדריגה המתאימה להיות "ביתו" של כה"ג הנכנס לפני ולפנים*.



כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן

הת' ישראל ליין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"א שיחה א' לפר' תרומה, האריך כ"ק אדמו"ר אודות ציור המנורה לדעת הרמב"ם, ובס"ג איתא בזה"ל: "ובפרט אז מען געפינט אז די קרשי המשכן האבן געדארפט זיין עומדים דרך גדילתן דוקא - התחתון למטה והעליון למעלה און דערפון לערנט מען אפ א כלל אז כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן...". אבל בס"ז כותב וז"ל: "און דאס איז דער רמז אין דעם וואס אע"פ אז כל המצוות דארף מען טאן דרך גדילתן דוקא - ווי עס ווערט געבראכט לגבי (און אפגעלערנט פון) לולב ומיניו...".

הנה מלבד השינוי במקור הלימוד, אם הוא מהקרשים או מלולב ומיניו, קשה גם בעצם הענין: דגמ' מפורשת היא בסוכה (מה, ב, נסמן

(* וראה לקו"ש חי"ז פר' אחרי א' בהע' 18, והע' 25*. המערכת.)

שם בהע' 13): "א"ר ירמיה משום רשב"י כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן שנאמר עצי שטים עומדים". וברש"י (ד"ה 'כל המצוות', נסמן שם בהע' 15): "כגון קרשי המשכן ועמודים ולולב והדס וערבה". אבל מאין המקור לזה ש"און אפגעלערנט פון לולב ומיניו"?

בשלמא "געבראכט לגבי לולב ומיניו", נחא, דהלימוד הוא בסוכה בהמשך למתני' "וזוקפין אותן (הערבות) בצידי המזבח", נמצא שהלימוד מובא לגבי לולב ומיניו, אבל "אפגעלערנט", היינו שלולב הוא מקור הדין - מהו המקור לזה?



שיחות

להבין את ה'הדרן' ל"מחצה, לשליש ולרביע"

הרב יוסף יצחק גרינברג

שליח כ"ק אדמו"ר - אנקארדעזש, אלאסקא

בהתוועדות ש"פ ויקהל מבה"ח אד"ש תשמ"ו אמר כ"ק אדמו"ר 'הדרן' בקשר עם סיום המחזור השני בלימוד הרמב"ם. כנהוג לאחר המאמר הזכיר כ"ק אדמו"ר שנהוג בכל שבת לבאר רש"י, הערות לזהר, ושיעור יומי ברמב"ם, ובנוסף לזה בקשר עם סיום הרמב"ם יאמרו גם 'הדרן', וכאן הוסיף כ"ק אדמו"ר "הקדמה" בלתי רגילה כלל, שהיתה לפלא קצת בשעתו, כדלקמן.

בהנחות בלה"ק (התוועדויות תשמ"ו (ב) עמ' 674) הלשון הוא:

"ולכן הרי זה הזמן הכי מתאים לומר מספר מילים (ומה טוב - יותר מזה) בקשר לסיום והתחלת הרמב"ם, כדלקמן. ויה"ר שדברים אלו יאמרו 'על אודנין דשמעין' שישמעו ויקלטו את הדברים הנאמרים ועכ"פ - חלקם או מקצתם כו'".

בהנחות הת' (באיריש) עמ' 774 הלשון הוא:

"ויה"ר אז די רייד זאלן ניט בלייבן אותיות פורחות באויר, נאר עס זאל זיין אודנין דשמעין, כל האותיות, אדער עכ"פ א חצי, עכ"פ אחדות מהם".

בזיכרוני רשום שכ"ק אדמו"ר התבטא בלשון "למחצה, לשליש או לרביע".

כאמור "הקדמה" זו היתה קצת לפלא, כי למרות שרוב השומעים אכן לא תפסו יותר משליש או חצי מה"הדרן" שהי' עמוק מאד, בכ"ז בלתי רגיל הוא שכ"ק אדמו"ר יקדים ויודיע מראש שיהיו כאלו שלא בינו רק חלק מהדברים וכו'.

ולהעיר, שלאחרונה נתגלה וי"ל הקונטרס "דברי ימי החוזרים" ושם מספר אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע על תפקיד ה'חזור' שנתייחד עי' כ"ק אדמו"ר הזקן, ובלשונו הקדוש: "וככה הי' חזור את תורת רבינו - בלשון הרב - כמה פעמים בזה אחר זה עד אשר השומעים קלטו את דברי התורה - איש כפי יכולתו - מהם שקלטו את כל התורה שאמר רבינו ומהם שקלטו רק את מחציתה ומהם אשר אפילו אחרי רוב השתדלויות לא יכלו לקבל רק שלישי או רביעי".

ואולי י"ל בדא"פ שדברי כ"ק אדמו"ר בהתוועדות ויקהל הנ"ל מיוסדים הם על רשימה זו, ואולי כוונת הדברים היתה, שלמרות שחלק גדול מהשומעים יבינו רק חלק או מקצת מה"הדרן", אל להם ליפול ברוחם כי זה הי' ה"סדר" בכל השנים באמירת דא"ח אצל רבותינו נשיאנו, שרק חלק מהשומעים "תפסו" את הכל, ואילו רוב השומעים תפסו רק "למחצה לשליש או לרביעי" מהדברים הנאמרים.

ובפרט שברשימה זו כותב זאת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ ביחס לה'חזור' שחזר את התורה "בלשון הרב", היינו שאפילו את ה'חזרה' מפני שהיתה בלשון הרב, לא יכלו השומעים לתפוס את כל התורה (ואל לנו לשכוח שמדובר כאן אודות תלמידי אדמו"ר הזקן).

ואולי י"ל בדא"פ, שה'סגנון' של רבותינו נשיאנו באמירת דא"ח הי' מלכתחילה, עפ"י כוונה מכוונת, מסוגנן באופן עמוק כזה שרוב השומעים לא היו מסוגלים לתפוס את כל הענין בשלימותו, וגם לא בעת שמיעת ה'חזרה' בלשון הרב, וכפי שמסיף אדמו"ר מוהריי"צ ברשימה הנ"ל, שרק לאחר שחזר ה'חזור' כמה פעמים את התורה בלשון הרב, "וכאשר נקלט המאמר היטב במוחם אז התחיל החוזר

לבאר ולהסביר - איש לפי מעלתו וידיעתו - את הענינים שנאמרו בתורה".

וכך אכן הי' נהוג אצל כ"ק אדמו"ר שכאשר החוזרים היו כותבים ה'הנחה' ובפרט כשהכניסו זאת להגהה לכ"ק אדמו"ר הנה היו מבארים את הדברים כדי שיובנו אצל כל הקוראים, וכפי שאכן אירע גם עם ה"הדרן" דשנת תשמ"ו, שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר, שנכתב בהבנה ובהסברה עם הערות וכו'.



נגלה

כרמלית תופסת עד עשרה

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

שבת ז, א רש"י ד"ה 'אלא בד': "דכיון דלא גבוה המחיצה י' הוי כרמלית אלמא איפכא שמעינן לה".

ולכאורה צ"ב מהו "איפכא שמעינן לה", דלההו"א הפשט 'ותופסת עד עשרה' הי' שכדי להיות כרמלית צריך מחיצות עשרה ופרש"י "כגון בקעה המוקפת גדר והיא יתירה על בית סאתיים ולא הוקפה לדירה", והיינו דפשוט דמקום מוקף מחיצות הוי רה"י, והא דיש הו"א דכרמלית צריך מחיצות עשרה הכוונה כרמלית דקרפף יתר מבית סאתים. וע"ז לכאורה יש ראי' דאף בלי מחיצות י' הוי כרמלית מהא דבית שאין תוכו י' דינו ככרמלית. אבל לכאורה עדיין אין הכרח שאם יש י' בקרפף לא הוי כרמלית. וא"כ מהו ה"איפכא שמעינן" דאף בלי י' הוי כרמלית.

[דא"ג מענין לענין, לכאורה יש להביא ראי' מרש"י ד"ה 'דעד', דס"ל לרש"י כשיטת הרבוותא (הובא ברשב"א לעיל ה, א) דאם הניח חפץ בידו של עני הנמצא למעלה מ' ברה"ר חייב דידו של עני חשבו כהרשות אפילו אם זה למעלה מ' ואפילו לבעי השני'. דהא רש"י ביאר הא דכרמלית תופסת עד עשרה ג"כ הכוונה לאויר ולא לדבר מסויים,

בדבר מסויים אם זה פחות מדע"ד א"כ אפילו למטה מי' זהו מקום פטור, ואם זה דע"ד א"כ למעלה מי' הוא רה"י וא"כ ע"כ הכוונה לאויר. ולכאורה הי' אפשר לומר שמדובר באדם העומד שם ומלמעלה מי' דינו כמקום פטור ולמטה מי' דינו ככרמלית. אבל אי ס"ל לרש"י דיד למעלה מי' דינו כלמטה מי' מובן.]

ידועה המחלוקת בין רש"י והרמב"ן בעמוד שגבוה י' ורחב ד' אי אמרינן שרה"י עולה עד לרקיע או לא, דברש"י ז, א ד"ה 'עד' מפורש דגם בעמוד אמרינן דעולה עד לרקיע. וברמב"ן לקמן (צט, ב) מבואר דלא אמרינן, דכיון דאין לו מחיצות אין על רה"י זו הדין דעולה עד לרקיע.

וכבר ביארו האחרונים (חי' הגר"ח הלוי על הרמב"ם, אבנ"ז ועוד) דיסוד הדין דרה"י עולה עד לרקיע הוא משום דכיון דרה"י יש לו מחיצות אמרינן על המחיצות גוד אסיק מחיצתא והמחיצות עולות עד לרקיע, וא"כ רש"י לשיטתו דס"ל דבעמוד אמרינן גוד אסיק מחיצתא, משו"ה גם בעמוד עולה עד לרקיע. אבל הרמב"ן ודעימי' ס"ל דגדר רה"י של עמוד אינו משום מחיצות אלא משום שחלוק מרה"ר וממילא ג"כ לא אמרינן דרה"י עולה עד לרקיע והדברים עמוקים.

ולכאורה צ"ע בזה דהנה בגמ' מבואר דהא דכרמלית תופסת עד עשרה הוא מקולי רה"ר, והיינו דהי' מקום לומר דכרמלית תופסת עד לרקיע כרה"י ורק שחכמים נתנו לכרמלית קולי רה"ר ותופסת עד עשרה.

ולכאורה אי נקטינן דהא דרה"י עולה עד לרקיע הוא משום מחיצות, היינו דגוד אסיק מחיצות עד לרקיע, א"כ איך שייך בכלל הו"א שכרמלית יעלה עד לרקיע, וא"כ לא שייך לומר דהא דאינו תופס אלא עד עשרה הוא מקולי רה"ר.

וע"כ צ"ל לכאורה דהא דרה"י עולה גם לרקיע הוא דין דרשות, דכל אויר שכנגד הרשות דינו כהרשות (כמבואר שם בהגר"ח בשיטת הרמב"ם), וא"כ הי' מקום לומר דגם בכרמלית יהא דינו כרה"י שעולה עד לרקיע, וזהו ומקולי רה"ר בכרמלית שאינה תופסת אלא עד עשרה. וצ"ע.



בדברי איסי בן יהודה שאינו חייב על אחת

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

א. בגמ' שבת ו, ב איתא: "אמר מר אם הוציא והכניס בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת ונסקל. בשוגג חייב חטאת, פשיטא, במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה. הא נמי פשיטא הא קא משמע לן, כדבר דאמר רב מצאתי מגלת סתרים בי רבי חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ואינו חייב אלא אחת. איני, והתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת. והוינן בה מנינא למה לי, ואמר רבי יוחנן שאם עשאן כולן בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת? אלא אימא אינו חייב על אחת מהן, והא קא משמע לן הא מהנך דלא מספקן".

ובתוס' בד"ה 'הא קמ"ל כרב': "מכאן מדקדק ר"י דלא קתני איסי אינו חייב על אחת מהן אלא אסקילה אבל חטאת חייב על כולם דאי קאי אחטאת א"כ כי פריך בשוגג חייב חטאת פשיטא הו"ל לשנויי הא קמ"ל כרב דהא דמשני במזיד ענוש כרת ונסקל אצטריכא ליה לא משני מידי ומעיקרא ודאי לא היה ידע דמיירי בסקילה מדפריך מדר' יוחנן דמיירי בחטאת והיינו משום דאינו חייב אלא אחת לא מצי לאוקמי בסקילה דאטו בתרי קטלי קטלינן ליה אבל כי קמפרש דאינו חייב על אחת מהן קאמר איסי אז ידע שפיר דלא איירי איסי אלא בסקילה דלא פליג אמתני' דכלל גדול דקתני מנינא למימר דחייב על כל אחת ואחת וכו'", עכ"ד.

והנה בשא"ר ג"כ פי' כמו התוס', אבל הביאו רא' (לא מטעם דלא פליג איסי אמתני', כ"א) מדברי איסי גופא, ראה ברמב"ן בסוגיין: "כתב רש"י ז"ל יש בהן אחת שאינו חייב עליה מיתה, וכן הוא בודאי דחייבין על כולן במזיד כרת ובשגגתן חטאת, דאי ס"ד דפטור מ"מ קשיא מנינא למה לאיסי, דקתני ארבעים חסר אחת לומר לך שאם עשאן כולן בהעלם אחת שהוא חייב ארבעים חטאות חסר אחת, אלא ודאי לא פטר איסי אלא מסקילה", ועד"ז ברשב"א "וכן נראה ודאי דדוקא מיתה הוא דאינו חייב אבל חטאת חייב על שגגתה, מדמני נמי ארבעים חסר אחת דאי לא מחייב עליה לא כרת ולא חטאת אם כן אמאי מני להו בארבעים חסר אחת" וכע"ז בשא"ר בסוגיין (ראה בר"ן וריטב"א).

וצ"ע, מהו הטעם שהתוס' הוצרכו לטעמא דלא פליג אמתני', ולא פי' כשא"ר דמוכח מל' איסי גופא? וביותר צ"ע, שהרי התוס' בעצמם, בד"ה ואמר רבי יוחנן כ' "אין צריך לפרש דפריך דמסתמא לא פליג איסי עלה אלא מדברי איסי נמי יש לדקדק כן מדקתני מניינא כדדייק לקמן בכלל גדול", וא"כ הרי התוס' בעצמם נחתו לכך, וכ': א. שאפשר להביא רא' מהמנין שבל' איסי בן יהודה גופא, וגם מבואר. ב. שהתוס' סוברים שרא' זו עדיפא¹, וא"כ למה בד"ה שלפניה הוצרך להטעם דלא פליג על המשנה?

והנה עי' במהרש"א (על תוד"ה הא קמ"ל) שעמד ע"ז וכ' דהדיוק מנינא למה לי בדברי איסי "היינו למאי דגרסי בדברי איסי ואינו חייב אלא אחת, אבל למאי דמסיק לומר ואינו חייב על אחת מהן, נחא מנינא, דה"ק ל"ט מלאכות הן ואינו חייב רק ל"ח חטאות שעל א' מהן אינו חייב חטאת" וכו', יעו"ש.

ולא זכיתי לרדת לעומק דבריו הק', הרי מבואר ברש"י בסוגיין ולהלן בפרק כלל גדול, דהך דיוק מנינא ל"ל הוא משום דהא מני להו ואזיל, וא"כ גם להגירסא "ואינו חייב על אחת מהן" למה לי' למימר

(1) והיינו דבאמת הי' אפשר לבאר המחלוקת מטעם אחר. דהנה יעויין בפרמ"ג בפתיחה כוללת להל' שבת, שנסתפק אי הלכה כאיסי, וכ' שמדברי הרמב"ם (פ"א ה"א ופ"ז ה"א מהל' שבת) מוכח דסב"ל דאין הלכה כאיסי, וכ' דטעמא דהרמב"ם הוא מסתם משנה בסנהדרין (סו, א) דבשבת כל שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, חייב סקילה במזיד והתראה. ואף שהתוס' שם (בד"ה המחלל) יישב זה (וכ' דאפ"ל דכוונת המשנה שאין שום דבר שאין חייב חטאת שחייב סקילה) סב"ל להרמב"ם שזהו דוחק, ע"ש (והו"ד במנ"ח ריש מצוה ל"ב).

ונמצא דיש פלוגתא בין התוס' והרמב"ם, דלהרמב"ם, אף אי מיירי איסי רק לענין סקילה, מ"מ פליג על סתם משנה הנ"ל דסנהדרין, משא"כ לתוס' [ולהעיר לדברי הפרמ"ג יוצא שהתוס' יסברו שהלכה כאיסי]. ועפ"ז הי' אפ"ל דבזה פליגי שא"ר עם תוס', דשא"ר מפרשי כהרמב"ם, וא"כ אין להכריח מכח דמסתמא לא פליג איסי על המשנה, דבי"כ (אף אי מיירי רק לענין סקילה) הרי הוא חולק על סתם משנה, ולא הרווחנו כלום, ולכן הוצרכו לדקדק מהמנין שבדברי איסי גופא. משא"כ התוס' דסב"ל דאי מיירי לענין סקילה א"כ אינו חולק על משנה, לכן כ' שסברא זו דלא פליג על משנה מכריח שלא מיירי לענין חטאת, דא"כ הי' חולק על המשנה בכלל גדול.

אמנם בדברי התוס' אין לומר כן, דהא מד"ה וא"ר יוחנן מבואר דאם אפשר לדייק מדברי איסי גופא, זה עדיף מהראי' מסברא דמסתמא לא פליג על המשנה, וכבפנים (וגם מסברא צ"ל כן).

המנין דמ' חסר אחת, ליתני המלאכות ויאמר "ואינו חייב על אחת מהן" וכיו"ב (ועי' בשפ"א שהק' עד"ז על המהרש"א)?

ועוד לא הבנתי, דאיך אפ"ל דאם הי' הגירסא בדברי איסי כמו בהמשנה בפרק כלל גדול הי' אפשר לדייק באמת מדבריו גופא דלא מיירי לענין חטאות, דהנה יעויין בר"ן להלן (סט, א בד"ה דידע לי' בתחומין) שכ' (בא"ד) "ובדידע לי' בלאו דהבערה ואליבא דר"י לא מצי לאוקמה, משום דמתני' לא מתוקמה כוותי', דהא חשיב הבערה בהדי מלאכות", הרי מבואר להדיא דאף בהך מתני' דכלל גדול גופא, אף דתני מנינא, הי' אפ"ל דסבר כר"י ואיכא רק ל"ח חטאות, אי לאו משום דתני לה להבערה בהדיא אבות מלאכות² (ובדברי הר"ן ק' ביותר, דהא הוא פי' בסוגיין כשא"ר)?

ועי' בשפ"א שהק' לאידך, על שא"ר דאיך אפשר ללמוד ממנינא דאיסי כו' ע"ש (ועי' במהר"ם, ולכאור' נתכוונו לדבר א'), ועכ"פ צלה"ב סברות הראשונים, ובמאי קמיפלגי?

ב. והנראה בזה בהקדם, דהנה בהא דילפינן ממנינא דארבעים חסר אחת שאם עשה כולם בהעלם אחד חייב על כאו"א אפשר לבאר בב' אופנים: א) אפ"ל בפשטות, שבזה שהמשנה משמיענו מנין החטאות שאפשר להתחייב, ילפינן מזה שגם כשעשאן כולן בב"א מתחייב במנין זה של חטאות (דהא זה דמתחייב בחטאת על כל מלאכה בפנ"ע ידעינן מזה שמנה כל המלאכות).

ב) אך אפ"ל באו"א קצת, דהנה עי' בפרש"י בסוגיין (בד"ה אינו חייב אלא אחת) שכ' "השתא משמע אם עשאן בהעלם אחד, שלא נודע לו בין כל אחת ואחת שחטא אינו חייב אלא אחת, דכל חילול דשבת גוף אחד של עבירה הוא". והיינו דהדין הוא דבגופין מחולקין חייב חטאת על כל גוף וגוף בפנ"ע גם כשעשאן בהעלם א' (וזהו בכל עבירות, וכמו בא על חמש נידות בהעלם אחד, שחייב חמש חטאות

(2) ולהעיר, דלפי"ד לכ' יש ליישב עוד ענין, דהנה ידוע קושיית החו"י (בשו"ת סי' קלב) דמהו הספק על איזה מלאכה נתכוין איסי, ולמה לא אמרו דהכוונה להבערה, וסב"ל דללאו יצאת, ותי' דא"כ גם על מכבה פטור, וכבר שקו"ט רבות הן בהקושיא והן בהתי'.

ולהמתבאר יתורץ בפשטות, דכיון דאיסי ג"כ מנה להו לכל האבות (וכמ"ש בפנים, וכמו שהכריח השפ"א), א"כ מנה לה להבערה בתוך האב מלאכות, וא"כ א"א לומר דסבר כמ"ד דללאו יצאת, וכסברת הר"ן כאן.

משום שהן גופין מחולקין (עי' כריתות (טו, א) ובכ"מ). וטעם ההו"א שלענין שבת אם עשה כל המלאכות בהעלם א' אינו חייב אלא אחת הוא משום דאפ"ל דשבת נחשב לגוף א' של עבירה, שהעבירה היא חילול השבת (וכמו שהוא לפי האמת היכא שעשה כל המלאכות בשגגת שבת וזדון מלאכות, כדתנן ברי"פ כלל גדול). וא"כ אפ"ל דבהמנין שבהמשנה משמיעינו התנא ההגדרה של המלאכות, שנחשבות לל"ט מלאכות פרטיות, ולא לגוף א' של מלאכה.

והיינו דלאופן הא', מהמנין שבמשנה לומדים הדין בפועל, שזהו מספר החטאות שמתחייב, ומכיון שמתחייב מנין זה של חטאות (וע"כ מיירי כשעשאו בהעלם א', דאל"כ אי"צ מנין, דמזה שהתנא חשיב כל המלאכות ידעין שיש חיוב חטאת על כ"א מהם), הרי נשלל הסברא ד"אינו חייב אלא אחת". ולאופן הב' אין התנא משמיענו הדין בפועל (דבהעלם א' חייב על כאו"א) כ"א סיבת הדין, דכיון דנחשבים ל"ארבעים חסר אחת" אבות מלאכות, א"כ הרי אין הם "גוף אחד", ובמילא ידעין דאף בהעלם א' חייב על כאו"א בפנ"ע.

והחילוק בין ב' האופנים הוא דלאופן הא', הנה ממנין זה שמעין ג"כ לאפוקי מאיסי דאמר אינו חייב על אחת, דכיון דאשמועין התנא שסכום החטאות שמתחייב הוא לט, במילא שמעין שאין שום מלאכה שאין בה חיוב חטאת. אבל לאופן הב', הרי התנא לא מיירי כלל מחיוב חטאות כ"א מהגדרת המלאכות, שהם מוגדרים כל"ט מלאכות מחולקות (ורק שמזה במילא מסתעף הדין שאם עשאו בהעלם א' חייב על כאו"א, וכנ"ל), א"כ אין מזה שום משמעות לאפוקי מדאיסי, דהא י"ל שפיר שהל"ט מלאכות הם גופין מחולקין, ומ"מ יש א' מהן שמפני איזה סיבה אין בה חיוב חטאת, ומ"מ שמעין מזה דאם עשאו בהעלם א' חייב על כאו"א מהשאר בפנ"ע.

ג. והנה בדברי רש"י בסוגיין לכאו' יש לדקדק, שבד"ה חייב על כאו"א כ' "ובא להודיענו סכום החטאות שאדם חייב באיסורי שבת בהעלם אחד, ואשמעין ארבעים חסר אחת הן, ותו לא, שאפילו עשה תולדותיהן עמהן אינו מביא על התולדה היכא דעשאה עם אביה, דהוה ליה כעושה וחוזר ועושה, דכולה חדא עבירה היא". ולכאו' הדברים צ"ע, הרי רש"י בעצמו פי' לפנ"ז שיסוד ההו"א שאינו חייב אלא אחת הוא משום דהו"א דשבת גוף א' של עבירה (וכמובא לעיל), וא"כ במאי דשמעין מהמשנה דחייב על כאו"א, הו"ל לבאר שהחידוש הוא

שלילת הו"א הנ"ל, ולמה פי' כאן שהחידוש הוא דין אחר לגמרי (שאינן חייבין על תולדה במקום אב) ?

ולכאור' הביאור בזה הוא דכן הוא לפי האמת, דהנה להלן בגמ' (סט, א) הובא ג"כ הא דר"י שמהמנין שבהמשנה ילפינן שאם עשאן בהעלם א' חייב על כאו"א. ומבואר בראשונים שם שאין הכוונה להדין (והסברא) דגופין מחולקין, דהא זהו משנה מפורשת בתחלת הפרק "כל היודע שהוא שבת כו' חייב על כל אב מלאכה", כ"א הכוונה לחידוש אחר, שאפשר להתחייב במנין זה של חטאות. [עי' ברמב"ן שם "והא דא"ר יוחנן מנינא למה לי שאם עשאן כולן בהעלם אחד שחייב על כל אחת ואחת. פי' ללמד ששגגת כרת שמה שגגה אע"פ שהזיד בלאו או שידיעת תחומין ידיעה, אבל חלוק מלאכות מרישא שמעת מינה דקתני חייב על כל אב מלאכה ומלאכה וכדאמרינן עלה חלוק מלאכות מנא לן, אלא דהוי אמינא התם ביודע מקצת ושוגג במקצת לגמרי", ועד"ז בשא"ר שם].

וא"ש, שבביאור ההו"א שבדברי איסי, פרש"י שהו"א שהשבת גוף א' של עבירה. אבל בביאור דיוק ר"י בהמשנה בכלל גדול, אין לפרש שהחידוש הוא שלילת אותו הו"א, דזה שמעינן מהמשנה הראשונה שבפרק שם, וכנ"ל, ולכן פי' רש"י בזה לפי האמת שהחידוש הוא בענין אחר.

ד. והנה עי' בפנ"י בסוגיין על תוד"ה וא"ר יוחנן שכ' "מיהו לולי דברי תוס' היה נראה לי דמדאיסי גופא לא מוכח מידי דאע"ג דקתני אינו חייב אלא אחת אפ"ה שייך למיתני מנינא דארבעים חסר אחת למעוטי שובט ומדקדק כדאיתא לקמן . . ועוד דאיצטריך נמי מנינא דארבעים חסר אחת לאפוקי תחומין דלא הוי אב מלאכה כלל . . או למעוטי מחמר, והא דאמרינן בפרק כלל גדול דמנינא איצטריך לכדר"י היינו משום דלמעוטי הנך דכתיבא לא איצטריך למיתני תרי זימני דהא בסיפא נמי קתני הרי אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת אלא על כרחך דחד למעוטי הנך וחד לכדר"י".

והנה לפי דרכו לכאור' לא הי' צריך לכל זה, דהא אפ"ל דאין לדייק מדברי איסי מאחר דאיסי לא מנה לכל המלאכות, והך דיוק דמנינא למה לי, הוא רק משום דהא מנה להו ואזיל, וכפרש"י. אלא ע"כ פשיטא להו להתוס' דגם איסי מנה את כל המלאכות (וכמ"ש השפ"א), והיינו משום דהמשמעות הוא דאיסי אמר אותו לשון כמו בהמשנה, ורק שהוסיף המלים "ואינו חייב על אחת" (ולא הו"א "ואינו חייב אלא

אחת"). ומזה גופא יליף התוס' שגם המנין שבסוף המשנה נמצא בדברי איסי, כי השינוי היחידי והחידוש שבהמגילת סתרים ביחס להמשנה הוא רק הא ד"ואינו חייב על אחת" (ובפשטות, משום דאל"כ הו"ל להגמ' להעתיק גם אידך חידושא שבהמגילת סתרים).

ועפ"ז יש לבאר דיוק ל' התוס' (שם בד"ה וא"ר יוחנן) שכ' "אלא מדברי איסי נמי יש לדקדק כן מדקתני מניינא כדדייק לקמן בכלל גדול", דלכ' צ"ע מה לו להזכיר פרק כלל גדול, והלא על דיוק זה שהובא בסוגיין קאי כל התוס' (ועי' בשפ"א שמכח קושיא זו הכריח שהתוס' ה' להם גירסא אחרת בהגמ' בסוגיין)? אך להנ"ל י"ל דזה גופא הוא כוונת התוס', דאף מדברי איסי - כמו שהועתקו בסוגיין - אין לדייק, דהא לא נזכר מנין ב' (בסוף המלאכות), מ"מ כ' התוס' דע"כ גם מדברי איסי יש לדייק כמו שדייק בפרק כלל גדול, דע"כ ל' איסי הוא ככל ל' המשנה דשם (דהוא אותה המשנה בהוספת חידוש), וכנ"ל.

ה. אמנם כ"ז הוא בנוגע לאותה המשנה, אבל לא בנוגע לשאר המשניות שבהפרק, והיינו שהמגילת סתרים, אף שכוללת כל לשון אותה המשנה דאבות מלאכות מ' חסר א', מ"מ אין נכלל בה שאר המשניות שבפרק כהמשנה דכלל גדול אמרו בשבת כו'.

ועפ"ז יש לבאר החילוק בין התוס' ושא"ר, דהתוס' סב"ל דכיון דברייתא דאיסי אינה באה בהמשך להמשנה דכלל גדול, א"כ יל"פ שהכוונה בהמנין של איסי הוא להשמיענו הגדרת המלאכות שהם בגדר לט גופין מחולקין. וא"ש דאף שבד"ה וא"ר יוחנן מפרש התוס' דמהמנין של איסי גופא יש לדייק שאם עשאן בהעלם א' חייב על כל או"א, מ"מ מבואר בד"ה הא קמ"ל דלא ה' אפשר לדייק מהמנין שבדברי איסי דיש חיוב חטאת בכ"א מהמלאכות, דזה לא משתמע מדבריו, וכמשנ"ת. משא"כ מהמשנה, שבא בהמשך לריש הפרק, וא"כ לא בא בהמנין לאשמועינן הסברא דגופין מחולקין, וא"כ ע"כ בא להשמיענו סכום החטאות שאדם מתחייב, וכפרש"י, וא"כ מזה שפיר שמעינן דיש חיוב חטאת בכ"א מהם. ומאחר דמסתמא לא פליג איסי אמתני', א"כ צ"ל דאיסי מיירי רק לענין סקילה.

אבל שא"ר י"ל דסב"ל דגם בדברי איסי, הנה כשמדייקים מהמנין, מדייקים מזה סכום החטאות (או משום דסב"ל דזהו מה דמסתבר יותר לדייק מהמנין, ולא מסתבר להו שכוונת התנא בהמנין להגדרת המלאכות, כ"א להדין בפועל, או משום דסב"ל דגם בדברי איסי לא

מסתבר לחדש מה שמפורש כבר במשנה אחרת (משא"כ דיוק שבמשנה אחרת), דהא מדלא חלק על אותה המשנה ש"מ שסב"ל כן, ורק להגירסא "ואינו חייב אלא אחת" אז הי' חולק עליה להדיא). ולכן כ' שפיר דמדברי איסי גופא (שאמר שסכום החטאות הוא לט) שמעינן שחייב חטאת הוא בכולהו, וע"כ לא מיירי אלא לענין סקילה (ואי"צ ללמוד זה מהמשנה).

[וקצ"ע במ"ש תוס' בד"ה ואר"י דאין צריך לפרש דפריך משום דמסתמא לא פליג כו', ולכאו' הול"ל דלא יתכן לפרש כן, דא"כ הו"ל להגמ' להביא מתני' דרי"פ כלל גדול דקתני להדיא דחייב על כל אב מלאכה (ולומר דמסתמא לא פליג על הך משנה) ולמה להביא מדיוקא? וע"כ משום דרוצה להביא מדברי רבי יוחנן דאפשר לדייק כן, דמזה שמעינן דגם בדברי איסי אפשר לדייק כן³, וא"כ למה כ' התוס' רק דאי"צ? וי"ל בזה, ואכ"מ.]

ו. והנה בתד"ה הא קמ"ל ממשיך "ואתי שפיר הא דבריש פרק כלל גדול קאמר ארבי יוחנן דאמר שאם עשאן כולם בהעלם אחת חייב כו' דידע לה לשבת במאי ומפרש דידע לה לתחומים ואליבא דר"ע, ולא מצי למימר דידע לה בדאיסי⁴ דהא אכולהו חייב חטאת, וכן פירש בקונטרס."

ולכאו' בזה צ"ע ביותר, הרי התוס' ביארו שהראי' שאיסי סובר דיש חיוב חטאת בכל המלאכות הוא משום דלא פליג על המשנה, והראי' שהמשנה סובר כן הוא משום דתנא מנינא. ואח"כ ממשיך דמאחר שיש ראי' שאיסי סובר כן, א"כ א"ש דלא הי' יכול לומר להלן דידע לי' בדאיסי, כיון דאיסי מודה דיש חיוב חטאת בכולם. וזה תמוה ביותר, דהא הטעם שאינו יכול לומר שם דידע לי' בדאיסי הוא משום שבאותה המשנה תני מנינא, וא"כ אותה משנה כשלעצמה אינה יכולה לסבור דיש אחת שאין בה חיוב חטאת (ואי"ז תלוי כלל מה סובר איסי, ואדרבא, כל הראי' לדעת איסי הי' משום שלא פליג על אותה משנה)?

(3) ובפשטות זהו כוונת מ"ש הפנ"י "ויש ליישב" על משה"ק דאמאי הביא בכלל המשנה.

(4) ולהעיר, דמדברים אלו של הראשונים יש הכרח נוסף למ"ש השפ"א דאין לומר דאיסי עצמו הי' ג"כ מסתפק איזה מלאכה הוא, וק"ל.

ולכאור' הי' אפשר לפרש דברי התוס' באור"א, דמאי דקאמר "וא"ש" לא קאי על מאי דקאמר בדעת איסי, כ"א על הדיוק בדברי המשנה. ויתפרשו דבריהם כך: איסי בודאי אינו חולק על המשנה, ומדברי המשנה יש להביא ראי' דסב"ל שיש חיוב חטאת בכאור"א מהמלאכות, מאחר דתני מנינא. ואח"כ ממשיכים התוס', דלפי מה שכתבו [שמדברי המשנה דתני מנינא מוכח דסב"ל דיש חיוב חטאת בכולם] א"ש דלא קאמר להלן דידע לי' בדאיסי [כיון דאותה המשנה ע"כ סובר דיש חיוב חטאת בכולן, היינו דבאמת כוונת התוס' כמשנת"ל בהקושיא].

אמנם בדברי הר"ן מפורש דלא כן, שכ' "והיינו דאמרין בפרק כלל גדול . . . דידע לי' לשבת במאי . . . ולא מפרקינן דידע לי' בהך חדא דאיסי, משום דכי קאמר איסי אינו חייב על אחת מהן סקילה הוא דקאמר אבל חטאת בכולהו חייב". וא"כ הדק"ל?

ולכאור' אפשר ליישב זה לפמשנ"ת, דבמה שמביא שם שאם עשה כולם בהעלם א' חייב על כאור"א, אין מזה ראי' דיש חיוב חטאת על כאור"א, דאין הכוונה שיש סכום זה של חטאות (שא"כ נשלל בדרך ממילא הסברא דאינו חייב על א' מהם חטאת), כ"א דממיעוט זה שמעינן דאפשר להיות ידיעת השבת בענין אחר (בתחומין וכיו"ב) ולא במלאכה, וכמבואר בראשונים שם, וכנ"ל. ואם הי' אפ"ל דידע לי' בדאיסי, אז באמת לא הי' נשמע דבר זה מהמשנה. ורק שלפי האמת, מהמיעוטים של המשנה נלמד דיש חיוב חטאת בכולהו. ושפיר כ' הר"ן דבהסוגיא שם (לפי ההבנה בילפותא ממנינא בהסוגיא שם) הי' אפ"ל דידע לי' בדאיסי, אבל לפי מה דידעינן באמת בפ"י דברי איסי א"א לומר כן (וכשמבאר הר"ן שלפי האמת א"א לפרש בהמשנה דיש אב א' (הבערה) שאינה מלאכה (ואין בה חיוב חטאת), אז כבר אפשר ללמוד זה לפי האמת ממה שנמנה הבערה בין האבות, ואי"צ לדייק זה ממנינא (לפי הפ"י בהדיוק מהמנינא כפי שזה לפי האמת). ועצ"ע).

אך באמת בדברי התוס' אי"צ לכ"ז, כי באמת התוס' לא כ' שיש ראי' מהמשנה דיש חיוב חטאת בכל א' מהמלאכות. רק שהתוס' כ' דיש ראי' מסוגיין דאיסי לא מיירי לענין חטאת, וע"ז הוק' להם דהוא מוכח מסוגיין (ממה דמק' על איסי מר"י) דמעיקרא סבר המקשן דאיסי מיירי לענין חטאות, ועכצ"ל דלאחרי דקאמר "אימא ואינו חייב על אחת" אז פ' דברי איסי באור"א, וצ"ל הטעם משום [דסב"ל להך תרצן] דלא פליג על המשנה וסב"ל דבמשנה יש הכרח דתני מנינא. אבל

התוס' עצמם לא הביאו ראי' לא ממנינא דהמשנה ולא מסברת לא פליג.

וע"ז כ' התוס' דלפמ"ש דמוכח מסוגיין (דאל"כ במאי דקאמר מזיד איצטריכא לי' לא משני מדי) דאיסי לא מיירי לענין חטאת [ואפ"ל היסוד דהגמ' לזה משום דלא פליג, אבל עכ"פ לפמ"ש דמוכח כן מסוגיין] א"כ א"ש דלא קאמר דידע לי' בדאיסי, והיינו דיסוד דברי התוס' הוא רק הראי' מסוגיין (וכלשונו בתחלתו "מכאן יש לדקדק"), והראי' מהמשנה כו' הוא רק לבאר השינוי שיוצא לפ"ז. וק"ל.



המגבי' ידו על חבירו

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

בסנהדרין נח, ב: "אמר ריש לקיש, המגבי' ידו על חבירו¹, אף על פי שלא הכהו נקרא רשע, שנאמר (פ' שמות ב, יג) ויאמר לרשע למה תכה רעך, למה הכית לא נאמר אלא למה תכה², אף על פי שלא הכהו נקרא רשע". ע"כ.

ויש לעיין בגדר הגבהת ידו על חבירו, אם דוקא בכה"ג שבשעה שהוא מגבי' את ידו ובדעתו להכות את חבירו [אלא שמאזיה סיבה שתהי' לא נגמרה ההכאה] נקרא רשע³, או דילמא נקרא רשע בגלל

(1) גירסת הריטב"א בחידושיו עמ"ס נדה יג, ב היא: "כל המגבי' ידו על חבירו להכותו", [ועד"ז נמצא בבמדבר רבה פ"ח, יב; תנחומא פ' קרח סי' ח ויל"ש פ' קרח רמז תשנא: "הפושט ידו לחבירו להכותו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע"], וכ"ה בטושו"ע חו"מ סי' תכ ס"א: "והמרים יד על חבירו להכותו, אף על פי שלא הכהו, נקרא רשע".

(2) בשו"ת מהר"י מברונא סי' נב מבאר הדרשה ע"ד הפשט: "התם . . לא הכהו שנאמר שני אנשים עברים ניצים ויאמר לרשע למה תכה רעך, ללמדנו שאפילו לא הכהו נקרא רשע מדלא כתיב למה הכית רעך אלא למה תכה כמו תהכה כלומר למה תרצה להכותו כדמפרש בקמח"י".

(3) להעיר מלשון המדרש בשמות רבה (פ"א, כט): "מכאן שמשעה שאדם מרים ידו להכות חבירו אע"פ שלא הכהו נקרא רשע", דמשמע שהמדובר בפעולה נמשכת, מהרמת יד להכאה.

גם יש להעיר מלשון מהר"י ברונא שבהערה הקודמת: "למה תרצה להכותו".

עצם פעולת הרמת היד בתנועה המורה על כוונה להכות [ושו"ר בספר 'לרעך כמוך' (ירושלים תשס"ה) ח"ד, ב'איסור הכאה' פ"ב ס"ט (עמוד 56) הערה יז שכתב לחקור כעין זה, ובסוף הספר הביא בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהעיקר כצד הראשון].

ובספר 'יד דוד' עמ"ס סנהדרין שם העיר ע"ז שנקרא רשע בגלל הרמת ידו, דלכאורה הלכה רווחת היא דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה זולת באיסור ע"ז כמבואר בסוגיית הגמרא סוף"ק דקידושין, וכיון שבהרמת יד עדיין לא הוציא מחשבתו מן הכח אל הפועל, במה נגרע הוא מהחושב מחשבות שאינו נתפס ע"ז כ"ז שלא עשה מעשה. עכת"ד. ומבואר מדבריו דנקט דהא דנקרא רשע אינו אלא בגלל כוונתו להכות בפועל, וכצד הראשון הנ"ל, כי אם הי' סובר דמתקרי רשע בגלל עצם פעולת הגבהת היד בתנועה של הכאה, קושיא מעיקרא ליתא, דהא בפעולת הגבהת היד כבר נגמרה מעשה העבירה.

אמנם נראה להביא ראי' מדברי הרמב"ם כצד השני הנ"ל, כי בהל' חובל ומזיק פ"ה ה"ב פסק להלכה זו בזה הלשון: "אפילו להגבי' ידו על חבירו אסור, וכל המגבי' ידו על חבירו אע"פ שלא הכהו הרי זה רשע"⁴, וכבר ביאר רבינו זי"ע (לקו"ש חל"א עמ' 1) שהרמב"ם שינה מלשון הש"ס, שבגמרא לא נאמר בפירוש כי אם שנקרא רשע⁵ אבל אינו מבואר להדיא שפעולת הגבהת היד אסורה⁶, אבל הרמב"ם כתב בפירוש ש"להגבי' ידו על חבירו אסור".

בנימוקי ר' מנחם מירזבורק (הו"ד בשו"ת מהר"י ווייל סכ"ח) כתב, וז"ל: "דין שמעון תפס את ראובן בגרונו ושלף סכינו עליו ואמר ארוץ את גולגלתך, כל רבותינו שוין בזה כל המגבי' ידו על חבירו נקרא רשע ופסול לעדות ולשבועה עד שיעשה תשובה הניכרת לרבותינו ואע"פ שלא הכהו, כ"ש שתפס בגרונו והרים אגרופו עליו לדוקרו בסכין".

(4) ובהגהות מיימוניות הל' שם סק"א בשם הראב"ן "שפוסקים דינו כן לקרותו רשע ופסול לעדות וכשנגדו נשבע ונוטל עד שישבו מרשעו ויקבל דין ואפילו לא תבעו זה אלא אחר", וע"ש.

(5) וכ"ה בטושו"ע הנ"ל הערה 1.

(6) בלקו"ש שם ציין למ"ש בשו"ת מהרי"ט ח"ב אה"ע סי' מג, וז"ל: "וא"ת, ומנ"ל דמשום דהרים יד נקרא רשע דילמא משום דרשע הוא דקיי"ל (נדרים סד, ב. יל"ש שמות רמז קעג. פירוש רש"י עה"כ) כל מקום שנאמר נצים נצבים אינן אלא דתן ואבירים. ודרשו עוד (מדרש תנחומא פ' שמות ס"י. פירוש רש"י עה"כ), למה תכה רעך רשע שכמותך. ועוד קשה, אמאי אקרי רשע משום שבקש להכות, והכתוב (פ' משפטים

והנה, הא ד"נקרא רשע" שייך למימר גם על מי שמתכוין להכות בפו"מ, אבל הלשון "אסור" אינו מתאים לכאורה א"כ יש איסור בהגבהת היד לבדה, דהלא ממנ"פ, אם בשעה שמרים ידו על חברו עושה כן בכוונה להכות הרי כבר הוא מושבע ועומד שלא לעשות כן מל"ת דלא יוסיף להכותו (וכמ"ש הרמב"ם שם בה"א), ואיזה איסור נתוסף בזה שמגבי' ידו על חברו, ואם אין בדעתו להכותו הלא (לפי צד הראשון) אין איסור בדבר כלל, אלא ע"כ דהאיסור בהרמת יד הוא גם כשאין בדעתו להכותו אלא שמרים ידו על חברו בתנועה כזו שנראה כאילו רוצה להכותו.

וכ"נ מבואר מלשון ספר המצוות להרמב"ם מצות ל"ת ש': "ומזאת האזהרה היא האזהרה מהכות כל איש מישראל . . . וכבר הזהירו מלרמוז להכות ואפילו לא יכה, אמרו כל המגבי' ידו על חברו להכותו נקרא רשע שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך". ועד"ז כתב בספר החינוך מצוה תקצה, וז"ל: "ומזה הלאו היא אזהרה מהכות כל איש מישראל . . . וחכמים זכרונם לברכה מנעו אותנו אפילו מלרמוז להכות, אמרו, כל המגבי' ידו על חברו להכותו נקרא רשע, שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך".

ונראה בדעת הרמב"ם והחינוך דס"ל דגדר האיסור דהרמת יד הוא מעשה האיום על חברו, דבמה שמרים ידו עליו בתנועה כזאת דהעבירה בהרמת יד על חברו הוא מה שמאיים על חברו ומפחידו.

והנה בסוגיא דסנהדרין שם איתא: "(אמר) זעירי אמר רבי חנינא, נקרא חוטא, שנאמר (שמואל-א ב, טז) ואם לא לקחתי בחזקה, וכתוב (שם) ותהי חטאת הנערים גדולה מאד". ופירש רש"י, "ואם לא לקחתי בחזקה, בבני עלי כתיב, שהיו תוקפים בבשר הזבחים, ואמר, אם לא נתן לי אקח בחזקה, דהיינו כמרים ידו שהיו מגזמין להכות". הרי שפירש דהא דמביאה הגמרא ממעשה דבני עלי לענין מרים ידו הוא

כב, כז) בעמך בעושה מעשה עמך ובסוף פרק איזהו נשך (בבא מציעא עג, ב) אמר, ראיתו נוהג שלא כשורה מנין שאתה רשאי לשעבדו שנאמר (פ' בהר כה, מו) ובאחיכם בני ישראל וכו', ויש לומר, כיון דגם הוא רשע כמותו אינו רשאי להכותו, ואכתי מנ"ל דרשע מקרי, דילמא הא אתא לאשמועינן דאע"ג דרשע הי' המוכה הואיל וגם זה הוא רשע אינו רשאי להכותו. וי"ל, דמשמע לי' ויאמר לרשע מכלל שחברו צריך דומיא דזה"א אם בן הכות הרשע וליתא דתרווייהו רשיעי הוה אלא ה"ק האי רשע בדינו הוי. ואפשר דדברי הגדה הם ולא עיקר דרשא, ויש לחוש בזה להחמיר".

משום שבני עלי היו מאיימין על אלו שהביאו קרבנותיהם, ומשמע מזה שגם הא דמרים ידו על חבירו הוא משום איום וכמשנ"ת.⁷

ויעויין בלקו"ש שם שכנראה ביאר את גדר האיסור דהרמת יד באופן אחר, ואכמ"ל.



בקעה בימות החמה רה"י

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

שבת ו, ב, "אמר מר אבל ים ובקעה והאסטוונית והכרמלית אינו לא כרה"י ולא כרה"ר, ובקעה אינו לא כרה"י ולא כרה"ר והא תנן הבקעה בימות החמה רה"י לשבת ורה"ר לטומאה בימות הגשמים רה"י לכך ולכך אמר עולא לעולם כרמלית היא ואמאי קרי לה רה"י לפי שאינה רה"ר רב אשי אמר כגון דאית לה מחיצות וכן [הא דאמר] עולא א"ר יוחנן קרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה וכו' מ"ט מחיצה היא אלא שמחוסרת דירין". ע"כ. וברש"י ד"ה 'רה"י לשבת' כתב "דלאו הילוך רבים" כו', עיי"ש.

וצ"ב דאם להקס"ד ס"ל לתנא דמתניתין שבקעה היא רה"י ובפשטות בקעה אין לה מחיצות [דרך ר"א מוקים לי' כך כדלקמן, וע"ד רב בקעה מצא וגדר וכו'], א"כ למה לא מקשה הגמ' לעיל מיני' דתנא דברייתא דד' רשויות ס"ל דרה"י הוא דוקא ב[ד']מחיצות א"כ הו"ל להקשות ממתני' דטהרות, או עכ"פ לומר לאפוקי מהאי מתני' ולא רק לאפוקי מר"י דשתי מחיצות, ולמה נטר עד בקעה להקשות מבקעה אבקעה.

וי"ל בהקדם דיוק דברי המקשה דחוזר עמש"כ ובקעה אינו כרה"י ולא כרה"ר, ולכאן' הו"ל בקיצור מיד איני והא תנן או רמינהו וכיו"ב, אלא די"ל דהגמ' בכלל לא איירי בדיני בקעה וכו' איזה גדר רשות יש להם [רק לקמן בדף ז, א כשמפרש הברייתא "והכרמלית" קאמר אטו

(7) ובהמשך הסוגיא שם איתא, "רבי אלעזר אומר, אין לו תקנה אלא קבורה, שנאמר (איוב כב, ח) ואיש זרוע לו הארץ", ופירש רש"י "איש זרוע, איש שמניף זרוע לו הארץ מתוקנת לקבורה, כלומר ראוי להמיתו ולקוברו". ונראה דהביטוי "איש שמניף זרוע" מורה ג"כ על מעשה איום והפחדה.

כולהו נמי לאו כרמלית נינהו, עיי"ש ברש"י דידעינן שהוא כרמלית] והכא רק ידעינן שבקעה אינה רה"י ואינה רה"ר, ועל כן לא יכולים לקרותה לא רה"י ולא רה"ר ועל זה מקשה ממתניתין דטהרות דקרי לה רה"י, היינו דהקושיא היא רק על מה שקורין אותו רה"י, אמנם הגמ' ידעה היטב שאין לו גדר רשות היחיד ממש וע"ד הלשון רה"י ורה"ר לגבי טומאה שמשמעותן הם רק מקום מוסתר ומקום גלוי, ולכן כתב רש"י הטעם דלאו הילוך רבים ולכן שייך לקרותה רה"י כי הוא דומה יותר לרה"י [ולא איירי בדיוק מה דינו ואולי יש בו חומרות של רה"י], ולפי זה אין מקום להקשות כמו שהקשו באחרונים דלכאורה אף אי איכא שם הילוך רבים לאו רה"ר הוא משום דהוא בבעלותו של היחיד, דכנ"ל לא איירי כאן בגדרי הרשויות, ורש"י רק מבאר מדוע דומה יותר לרה"י דיכולים לקרותה רה"י הוא [מלבד דשייך ליחיד] דלאו הילוך רבים.

וע"ז מתרץ עולא לעולם כרמלית היא, ולכאורה יש לדייק מה הלשון "לעולם" [והרי ידעינן שהוא כרמלית משום שאינו כרה"י ואינו כרה"ר], אלא הביאור הוא דמכיון דעד השתא לא איירינן מה גדר בקעה ורק עכשיו בהתי' עולא "מחדש" שהוא כרמלית לכן קאמר "לעולם", וטעם אומרו שהוא כרמלית הוא מפני שעתה מובן למה "קרי לה" רה"י כי כרמלית יכולין לקרותה רה"י כי הכא ויכולים לקרותה רה"ר כי התם [ח, ב] ומתני' ובריייתא לא קשיין אהדדי, אמנם ר"א מחדש דבכדי לקרותה רה"י צ"ל שיהי' לו גדר רה"י ממש וממילא איזה דין שהוא תוצאה מזה שהוא גדר רה"י, וא"כ ע"כ איירי דאית לה מחיצות.

ובזה יומתק מש"כ רש"י בד"ה 'לעולם כרמלית היא', "דהזורק לתוכה מרה"ר אינו חייב" ומה בעי לומר בזה, והרי דיני כרמלית מבוארים לקמן בבריייתא, והרי כשמפרש המשנה לא קאמר דרה"י היא דאם זורקין לתוכה יהא חייב, אלא דכנ"ל דלגבי המשנה עצמה לא איירינן בדין רה"י ממש, ורק עולא אומר שהוא גדר ודין כרמלית ממש והיינו דקא מפרש דהזורק לתוכה אינו חייב [ומ"מ יכולים לקרותה רה"י כנ"ל], אמנם ר"א מתרץ דבכדי לקרותה רה"י צ"ל שיהי' בו [איזה] דין רה"י ממש, ועל כן קאמר שיש לו מחיצות ואז הדין דהזורק לתוכה חייב [בניגוד לכרמלית דאמר עולא שיש לו דין כרמלית דהזורק לתוכה אינו חייב].

אמנם כנ"ל אף לר"א אין בקעה זו דין רה"י רגילה דהכא בטהרות עסקינן ולא במס' שבת וקרי לה רה"י, ועל כן מיירי בקרפף דאית בי'

תרווייהו דין כרמלית לענין טלטול ד"א בתוכה ודין רה"י דאורייתא דהזורק לתוכה חייב [עיי'ן היטב לשון רש"י ד"ה דאית לה מחיצות] דאע"ג שחסר בהדין מחיצה דלא הוקף לדירה ועל כן יש בו דין כרמלית אפילו הכי מחיצה היא שיהי' בו דין רה"י מה"ת, ובזה יומתק נמי לשון רש"י ד"ה 'כדעולא' "דאמר מחיצה היא לקרות רה"י" דדי במחיצות שלו ליקרא רה"י דכנ"ל אף לר"א איירינן הכא במה שקורין אותו רה"י. ויש להאריך בזה עוד בביאור הגמ' לקמן ותן לחכם ויחכם עוד כי קיצרתי.



שיטת בעל המאור בסוגיא דכרמלית

הת' יעקב קבצ'ניק
תלמיד בישיבה

בגמ' שבת ז, ב "ואמר רב ששת ותופסת עד עשרה, אילימא דאי איכא מחיצה עשרה הוא דהוי כרמלית ואי לא לא הוי כרמלית והאמר רב גידל . . . בית שאין תוכו וקירוייו משלימו לי' על גגו מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלים אלא ד' אמות".

הבעל המאור שואל דלכאוו' מחיצה עד עשרה זהו רשות היחיד וא"כ מאי קס"ד הגמ'? ומתרץ שפה מדובר שיש מחיצה אחת או שתי מחיצות גבוהות עשרה וכה"ג הויא כרמלית להו"א.

ולכאורה אינו מובן, א. מהי הסברא לומר שאם יש מחיצה אחת או שתי מחיצות, זהו נקרא כרמלית הרי ענינה של מחיצה אחת היא שתפעול דין של רשות? ועוד הרי כרמלית אין ענינה מחיצות שכל ענינן של מחיצות זהו דין ברשות היחיד וא"כ מהו הקס"ד שיהיה גם בכרמלית מחיצות גבוהות עשרה?

עוד קשה מה ששואל תוס' בד"ה 'אילימא דעד עשרה' על שיטת רש"י: "ועוד קשה דהיכי קאמר ואי לא, לא הוו כרמלית והרי ים ובקעה אין להם מחיצות"? (לרש"י לא קשה כמו שמבואר בפנ"י ובחת"ס שרש"י מדבר על קרפף יותר מבית סאתים, ובכרמלית סתם אם אין מחיצות הרי זהו וודאי כרמלית, ופה מדובר בקרפף יותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה, שהמחיצות עד עשרה באים לפעול שיהיה רשות היחיד, ואז חכמים שמים עליו דין של כרמלית לענין לטלטל בתוכו אבל לפי שיטת בעל המאור המחיצות באים לפעול דין של

כרמלית, א"כ איך ים ובקעה יכול להיות כרמלית הרי אין להם מחיצות?)

ויש לבאר בהקדים מה שמובא בחידושי חת"ס דף ו, א ד"ה 'אבל ים ובקעה' וכו'. "דהרמב"ם בפירוש המשניות פירש כרמלית כארמלית שאינה לא בתולה ולא בעולת בעל ותוס' דשמעתא בשם הירושלמי פירשו רך ומלא, שיש בו ב' כוחות של רשות הרבים ושל רשות היחיד והוא הפוך מפירוש הרמב"ם שאין בו לא כח של רה"ר ולא כח של רה"י". עכ"ל (ומ"ש התוס' בסופו אינה לא כרשות הרבים, ולא כרשות היחיד, הפשט הוא לא לגמרי רשות הרבים, אלא הוא אמצעי שיש בו שתי כוחות) וכן הבעל המאור מביא הירושלמי הנ"ל שהפירוש כרמלית הוא רך ומלא שצריך להיות בו ב' כוחות, בין של רשות היחיד (שזהו מה שרבים לא משתמשים שמה) ובין של רשות הרבים (שזהו מה שאין לו מחיצות, ורבים יכולים להשתמש שמה), כמו שיטת התוס'.

עפ"ז אפשר להבין הו"א של הגמ' בדברי רב ששת שלכאורה כרמלית יש לה יותר דימיון לרשות הרבים ולכן סברה הגמ' שצריך שיהיה מחיצה אחת או שתי מחיצות כדי לפעול הדמיון לרשות היחיד, שלא מספיק מה שרבים לא משתמשים שמה שיהיה נחשב דומה לרשות היחיד, אלא שצריך גם את הענין של המחיצות. ובאופן אחר קצת שזהו מה שרבים לא יכולים להשתמש שמה זה נפעל ע"י המחיצות, וזהו הדמיון לרה"י.

והנה עניינם של מחיצות מוסבר בספר 'אמרי צבי' סי' טו שבמחיצה יש שני ענינים: א. מחיצה מבחוץ (שמירה על המקום שאנשים לא יוכלו להיכנס). ב. שהמקום יהיה מוקף מחיצות (שענינם הוא מחיצות מבפנים, כידוע שכל בן אדם אוהב להיות בבית, וענינו של הבית זהו לאו דוקא שיהיה שמור מבחוץ אלא גם שיהיה מוקף מחיצות מבפנים) עיי"ש.

והיינו דההו"א של הגמ' בדברי רב ששת היא שצריך את המחיצות לפעול 'מעין' של רשות היחיד, וע"י שתי המחיצות או אפי' מחיצה אחת זה יפעול קצת שמירה על מקום וגם שהמקום נהיה קצת מוקף מחיצות שזהו דימיון לרשות היחיד. ועם זה אפשר לתרץ גם את השאלה השניה של תוס' שלכאורה קשה על הבעל המאור שאפשר לומר שבבקעה יש מחיצה אחת או אפי' שתי מחיצות, ומה שקשה

לתוס' זה רק על שיטת רש"י שצריך ד' מחיצות לכן זהו קשה להגיד שעל זה התכוונה הברייתא שיש ד' מחיצות בבקעה.

אבל עדיין צריך ביאור על הים שלכאורה אפי' מחיצה אחת לא שייכת בים.

וי"ל שהים הוא מקום יותר דומה לרשות היחיד משאר מקומות שאפי' אם יעברו רבים שמה הוא לא יהיה נקרא רשות הרבים כמו שכתוב אדה"ז בשו"ע סעי' יט, שמה שבים אפי' שהולכים שמה עם ספינות לא הולכים שמה כמו ביבשה, לכן לא צריך בו הענין של המחיצות שיפעול בו דמיון לרשות היחיד.

ועוד אפשר לומר שהים, המים שלו מקיפים אותו מכל הצדדים, לכן הוא נחשב מעין מחיצה שפועל בו הענין של מוקף, וגם קצת שמירה שלא כל אחד יכול ליכנס בים בהדיא.



ידו הפשוטה ברה"ר למעלה מ' טפחים [גליון]

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בגליון תתקט (עמ' 36) דייק הרב ש.ד.ל. שי' מדברי אדה"ז בשלחנו (סי' שמז ס"ו) דלענין חפץ המונח בידו של אדם למעלה מ'ט ברה"ר יש הבדל - גם לגבי האדם עצמו - בין הנחה על ידו או עקירה מידו דנחשבים עקירה והנחה במקום פטור, לבין עקירה והנחה שע"י עמידת ועקירת גופו דנחשבים עקירה והנחה ברה"ר, מחמת זה שגופו נעקר או נעמד ברה"ר עצמה עיי"ש.

ובגליון שלאח"ז (תתקי עמ' 55) כתב הרב י.מ.וו. שי' דאכן דברים אלו מתאימים לשיטת הרשב"א (בסוגיין ה, א), אלא דכבר כתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ (בחידושו על הסוגיא) ששיטת אדה"ז בשלחנו אינו כן, אלא דלשיטתו הרי לגבי האדם עצמו אין חילוק בין אופני עקירה והנחה, ובכל מקרה הרי החפץ נחשב מונח (או נעקר) מרה"ר (ועיי"ש איך שהצ"צ הקשה מסברא על שיטת הרשב"א והשאיירו בקושיא).

(ובגליון שלאח"ז (תתקיא עמ' 25) כתבתי ביאור בדא"פ איך שדברי אדה"ז שמהם דייק הרב ש.ד.ל. כסברתו, יכולים להתפרש באופן שלא יסתרו להבנת הצ"צ בדברי אדה"ז.)

ולכן הי' תמוה לי מאוד מה שבגליון שלאח"ז (תתקיב 29) כתב ש.ד.ל עוד הפעם להגן על הביאור שלו בשיטת אדה"ז בשלחנו, בלי להתייחס כלל לדברי אדמו"ר הצ"צ, אשר כתב - כנ"ל - ששיטת אדה"ז בשלחנו אינו כן ! ?

ולכאורה הרי ההסבר היחיד שיכול להיות לזה הוא, אשר סובר שטעינו בהבנת דברי הצ"צ, ושבאמת לא כיוון הצ"צ למה שכתבנו. וא"כ הרי אדרבא, שיכתוב ויבאר דברי הצ"צ באופן שונה מהנ"ל, באופן שיתאים עם הביאור שלו בדברי אדה"ז !

ב. והנה חוץ מהדיוק העיקרי שלו מדברי אדה"ז בשלחנו (אשר כנ"ל כבר כתבתי בזה ביאור בדא"פ איך שאין הכרח בדיוק זה), תומך דבריו גם ע"ז שאדה"ז מזכיר סברא זו לעיל מיניה בקו"א (סי' הנ"ל סק"א) בביאור שיטת התוס' עיי"ש.

אמנם אף שלכאור' צדקו דבריו בזה - שאדה"ז הזכיר סברא זו שם - הרי"ז היתה רק בביאור שיטת התוס' בעירובין שהביא שם בריש דבריו, אשר כתב עליו שם ד"לא קיי"ל הכי" ! (אלא דבכדי לתרץ שיטת התוס' דשם, שלא יוקשה עליו כל ההוכחות שהביא (בהמשך הקו"א) נגד מה שיוצא מפשטות דבריו, מזכיר סברא זו בביאור שיטתו).

ג. ועוד הוכיח כדבריו מהא דכתב אדה"ז בסי' שמו סי"א (בחצ"ע"ג) דלהאומרים שיד האדם למעלה מי"ט הוא מקו"פ, אז יכול אדם לעמוד על אסקופה - שהיא ספק כרמלית וספק רה"י - וליקח המפתח עבור הדלת מיד נכרי העומד בכרמלית כשידו למעלה מי"ט, ואח"כ גם אין צריך להסיר המפתח מחורו שבדלת לפני שיפתחנה - לרה"י - אם החור הוה ג"כ למעלה מעשרה "כיון שכל העברת המפתח הוא דרך למעלה מעשרה"; והרי מוכח לכאור' שגם לגבי האדם עצמו הרי למעלה מעשרה הוה מקו"פ כ"ז שלא עקר או הניח ברגליו, ושלכן לא נחשב שהמפתח הי' בהכרמלית כלל.

אמנם באמת י"ל דהא דמותר שם הוא משום שלא הי' שום הנחה כלל בהכרמלית, דהרי לקחו מידו של הנכרי - שהוא למעלה מעשרה וא"כ אינו נחשב כרמלית לשיטה זו - והניחו בחור הדלת אשר גם הוא למעלה מעשרה בלי שיונח כלל בהכרמלית ע"י העמדת ידו.

ולכאור' כן משמע ממה שמסיים שם "אבל כשיוצא מבהכ"נ וסוגרו אסור להוציא עמו המפתח דרך מעלה מעשרה לתוך חלל שתחת המשקוף ולהטמינו שם בחור שהוא למעלה מי', כיון שנחה קצת בידו,

לפי שלגבי עצמו אינו מועיל מה שמוציא למעלה מעשרה כמ"ש שם". הרי לנו להדיא דבמקום שכן נח בידו קצת אף שהוא למעלה מעשרה אכן לא קיים ההיתר הנ"ל (ובאשר לדברי אדה"ז בסיום הקו"א הנ"ל בדעת התוס' בענין הנחת כיסו ע"ג בהמתו אם היא גבוה מעשרה, עדיין אינו ברור לי כוונתו בזה).

כל הנ"ל כתבתי בהערכת חשיבות הכותב הנ"ל שי' ובמח"כ וכו', אבל תורה היא וכך היא דרכה כידוע.



חסידות

ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך' במפתח לתניא*

הרב נחמן שפירא
משפיע בישיבה

במפתח לתניא ערך "בהמה" איתא: "אל"ט (מלאכים) אמ"ו (ב). הייתי עמך, ב. רבה)".

ושמעתי מקשים בזה, מדוע לא הביא רבינו 'איי"ח' (פי"ח), שמבאר שם אותו הפסוק שבפרק מ"ו שם: "כדכתיב ואני בער ולא אדע בהמות הייתי עמך ואני תמיד עמך וגו' כלומר שבזה שאני בער ובהמות אני תמיד עמך".

והנה החילוק הפשוט בין פרק י"ח ופמ"ו בפי' הכתוב הוא: בפי"ח מפרש הדמיון לבהמות למעליותא, "שבזה שאני בער ובהמות אני תמיד עמך", ובפמ"ו מפרשו לגריעותא, "כלומר שאעפ"י שאני כבהמה בהיותי עמך ולא אדע ולא ארגיש בנפשי יחוד זה שתפול עלי' אימתה ופחד תחלה כו' אעפ"כ אני תמיד עמך". וכן כשמדבר ע"ד עבודת המלאכים בפל"ט ומדמה אותה לבהמות, הוא ג"כ לא למעליותא: "ומפני זה ג"כ נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות כו'".

(* לזכות ולע"נ אאמו"ר הרה"ח כו' ר' לוי יצחק ב"ר נחום, הכ"מ.

לפי שאינם בעלי בחירה ויראתם ואהבתם היא טבעית להם כו' ולכן מעלות הצדיקים גדולים מהם כו'".

אבל לכאור' אי"ז מספיק להסביר סיבת ההשמטה, כי למאי נפק"מ מצד איזה טעם מדמין את אופן העבודה לבהמה.

ואולי יש לבאר זה בהקדם שינוי הלשון בין ב' הפרקים: א. בפמ"ו כתב "אעפ"י שאני כבהמה", בכ' הדמיון, משא"כ בפמ"ח מדגיש לכאור' יותר "שבזה שאני בער ובהמות", ולא רק (דומה) כבהמות. ב. בפמ"ח "שבזה שאני בער ובהמות" ובפמ"ו "שאעפ"י שאני כבהמה" ולא כתב "שאעפ"י שאני כבער וכבהמה".

אלא שלפי פירוש אדה"ז יש ב' פרטים בכתוב בדמיון האדם ("אני") לבהמה: א. ענין הטפשות והעדר השכל. ב. העדר ההרגש, מחמת החומריות דבהמה.

בפמ"ח מדבר על ענין העדר השכל, וכמפורש שם "כי פתי יאמין לכל דבר וערום יבין וגו' ולגבי הקב"ה שהוא למעלה מן השכל והדעת ולית מחשבה תפיסא ב"י כלל הכל כפתיים אצלו ית' כדכתיב ואני בער ולא אדע בהמות היינו עמך שבזה שאני בער ובהמות (בהעדר השכל הדעת) אני תמיד עמך". ואילו בפמ"ו ההדגשה אינה על העדר השכל והדעת, אלא על העדר ההרגש מחמת החומריות, "שאעפ"י שאני כבהמה בהיותי עמך ולא אדע (ומפרש) ולא ארגיש בנפשי יחוד זה שתפול עליו אימתה ופחד כו' כמדת הצדיקים שנזדכך חומרם וכנודע שדעת הוא לשון הרגשה בנפש כו', אעפ"כ אני תמיד עמך כי אין החומר מונע יחוד הנפש כו'".

וי"ל, שאעפ"י שאפשר לדמות אדם לבהמה בב' הענינים הנ"ל - העדר השכל והדעת, והעדר ההרגש מצד החומריות - הרי בדרך כלל כשמדברים אודות העדר הדעת דבהמה סתם, אי"ז מצד החסרון דהשכל, אלא מצד העדר ההרגש מחמת חומריותה (ויש סימוכין לדבר גם מהמבואר גם באריכות בדרושי פר' משפטים בתו"א ובכ"מ בביאור ענין זרע אדם וזרע בהמה, שהוא לפי שאין להם דעת כ"כ באלקות, ומבואר שם, דאין ר"ל שאין להם שכל והשגה באלקות אלא אף גם שיש להם שכל והשגה שמשיגים ומשכילים גדולת הבורא ית' השגה והבנה גדולה כו' אך שאין זה בבחי' דעת והרגשה בנפשו שלכן נק' בהמה שהבהמה יש לה ראי' ושמיעה כו' רק שאין לה דעת כו'. וראה גם ד"ה באתי לגני השי"ת ספ"ג: "וה"ה כבהמה ממש ההולכת כו'

מבלי הבחן כלל כו' שהוא מפני העדר ההרגש דבהמה הרי אין לה דעת כמו"כ ישנם אנשים כאלו שהם כבהמה ממש" עיי"ש, ועד"ז בכ"מ).

והנה עיקר ההדגשה בפיי"ח הוא העדר השכל והדעת - פתי, כנ"ל, וכפי שהעתיק במפתח ענינים בערך פתי "פיי"ח". ויש לומר, שאינו מתאים כ"כ לומר שגדר בהמה הוא מה שאין לה שכל, שהיא בגדר "פתי", כי פשוט שאי"ז ההגדרה דבהמה.

אמנם לכאורה זה נסתר מפל"ט הנ"ל: "ומפני זה ג"כ נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות כו' לפי שאינם בעלי בחירה ויראתם ואהבתם היא טבעית להם", שפי' "מפני זה" קאי עמ"ש בסוף פל"ח שמי שדעתו קצרה להתבונן בגדולת ה' ורק מעורר את האהבה הטבעית המסותרת בלבו כו' בלא דחילו ורחימו בהתגלות לבו ומוחו "הרי כוונה זו עד"מ כמו נשמת החי שאינו בעל שכל ובחירה וכל מדותיו שהן יראתו כו' ואהבתו כו' הן רק טבעיים אצלו ולא מבינתו ודעתו", הרי מפורש שזה שמלאכים נקראים בשם חיות ובהמות הוא מפני שאין להם שכל כמו בהמה שיראתו ואהבתו היא טבעית להם כמו בהמה.

אבל, כד דייקת שפיר זה אינו, כי הדמיון שם לבהמות הוא בעיקר לא לענין השלילי שאינם בעלי שכל, אלא לענין החיובי שיראתם ואהבתם היא טבעית להם [ובפרט לפי מה שמובא בשיעורים בסה"ת (ובכ"מ) ברפ"ט, שזה שמבאר כאן בתניא "בנוגע למלאכים שאי"ז כלל מענין סש"ב", נוסף על הפשוט שמזה למדנו מעלת העובדים בדו"ר שכליים "עוד ענין למדנו במעלת העובדים בדו"ר טבעיים שלא נטעה לומר שהדו"ר שלהם אינם בתוקף כמו הדו"ר שכליים ובמילא גם ה'לעשותו' שלהם אינם בתוקף. ולזה מבאר שהדו"ר הטבעיים ה"ז מדרי' המלאכים דהמרכבה דפני ארי' כו' ומובן תוקף עבודתם. ומזה מובן דקרב אליך לכאו"א בלבבך דו"ר כו' בתוקף וגם לעשותו בתוקף כו" עיי"ש - הרי ההדגשה היא לא על החסרון דשכל אלא על מעלת דו"ר טבעיים ותוקפם בנוגע ללבבך ולעשותו],

זאת ועוד: בפל"ט מדייק "ומפני זה ג"כ נקראים בשם חיות ובהמות כו' לפי שאינם בעלי בחירה", ולא כתב כמו בספל"ח כנשמת החי

(1) הטעם בפשטות שמקדים חיות לבהמות בתניא הוא ע"פ הכתוב שמביא, שתחילה כתב "ופני ארי' אל הימין וגו'", ואח"כ "ופני שור מהשמאל".

"ולא מבינתו ודעתו", ומובן בפשטות דא"א לומר על מלאכים שהם "שכליים נבדלים" איזה ענין של חסרון בשכל ודעת, אלא כל ההדגשה היא שיראתם ואהבתם היא טבעית להם ואינם בעלי בחירה.

ועוד י"ל בסגנון אחר: ההגדרה דפתי דפי"ח אינו ענין העדר וחסרון הדעת, אלא ביטול² השכל והדעת, וכלשונו: "לכן אוא"ס שורה בחכמה שבנפש כי הוא למעלה מההבנה והשגה מה שאינו מושג ומובן ולכן מתלבש בה אוא"ס דלית מחשבה תפיסא ביה כלל ולכן כל ישראל כו' הם מאמינים בה' שהאמונה הוא למעלה מן הדעת והשכל כי פתי יאמין לכל דבר וערום יבין וגו' ולגבי הקב"ה כו' הכל כפתיים אצלו ית', כדכתיב ואני בער ולא אדע כו' שבזה שאני בער ובהמות אני תמיד עמך". והיינו שדרכו לגבי תפיסת הקב"ה היא מבלי שכל וטעם - בביטול השכל, שזהו"ע אמונה פשוטה (המביאה למס"נ), שבזה לוקח את ה'. ופשוט שתוכן זה אינו שייך לתכונה דבהמה.

משא"כ העדר הדעת במשמעות של "העדר ההרגש" המבואר בפמ"ו, הוא עיקר ההגדרה דבהמה - ובפרט שהוא מחמת החומר - החומריות דבהמה.

[ויש להעיר עוד, דבסוף פמ"ו, כשמדבר אודות מדרי' נעלית יותר, מפרש "מ"ש בהמות לשון רבים לרמז כי לפניו ית' גם בחי' דעת העליון הכולל חו"ג נדמה כבהמות ועשי' גופנית לגבי אור א"ס", הרי מדגיש את האי"ע בתיבות עשי' גופנית, דהיינו ענין החומריות, ולא בהעדר השכל.]

ועפ"ז יש לבאר ולפרש את שינויי הלשונות, דג' חלוקות בדבר: א. בפמ"ו כ' "שאע"פ שאני כבהמה בהיותי עמך", כי הכוונה היא שהוא דומה ושווה ממש לבהמה בזה שאינו מרגיש את היחוד בנפשו מצד החומר (ולכן גם משמיט ענין "אני בער"). ב. ברפל"ט, שבזה שאינם

וצע"ק שבמפתח לתניא ערך מלאכים כשמציין לפל"ט כ' "נקראים בהמות וחיות" שמקדים "בהמות לחיות". ולכא' הטעם, כי בזה מבהיר הכוונה בתיבת "חיות", כי בלאה"כ היינו מפרשים "חיות" לא בניגוד ל"נשמת המדבר", אלא ע"ד "חיות הקודש" וכיו"ב. וראה במפתח ערך חיות הקודש.

(2) ועפ"ז יובן בפשטות החילוק דשלילת השכל ו"בהמות" דפי"ח (להאזי"ר טבעיים (ולא שכליים) דפל"ט ו)הלשון "שאינו בעל שכל". ולא מבינתו ודעתו שבפל"ח.

בעלי בחירה ויראתם ואהבתם היא טבעית להם מפני זה נקראים המלאכים בשם חיות ובהמות - אבל לא שהם דומים לחיות ובהמות, כי קריאת השם היא רק בכדי להבין ולהדגיש האופן דיראתם ואהבתם [וגם למעליותא כנ"ל]. ג. בפ"ח כ' "כלומר שבזה שאני בער ובהמות", ואינו כותב שהוא דומה ושוה לבהמה, וגם לא שקורא א"ע בשם בהמה, אלא זהו כאילו תואר שמתאר א"ע "שבזה שאני בער ובהמות" (בביטול השכל - בבחי' "פתי") אני תמיד עמך.

[אולי יש לומר, שלכן גם העתיק לשון הכתוב ולא כפי שהול"ל מצד דקדוק הלשון בלשון יחיד "בזה שאני בער ובהמה", כי אינו משוה א"ע לבהמה ואינו קורא לעצמו בהמה, אלא זהו שם ותיאור ("בער ובהמות") של בחי' זו דביטול השכל, בחי' פתי, גישה של אמונה פשוטה לגבי הקב"ה**].

ולפי כל זה מיושב מדוע לא הביא רבינו ענין זה בערך בהמה. ועצ"ע.



לאכפייא לס"א במינה ודוגמתה

הרב יוסף יצחק סאסקינד

ר"מ במתיבתא אהלי י"י ליובאוויטש-דעטראיט

בתניא לקו"א פרק לא כתוב, וז"ל: "והנה אף אם כשיאריך הרבה להעמיק בעניינים הנ"ל כשעה ושתיים להיות בנמיכת רוח ולב נשבר יבא לידי עצבות גדולה לא יחוש ואף שעצבות היא מצד קליפת נוגה . . . אעפ"כ כך היא המדה לאכפייא לס"א במינה ודוגמתה כמארז"ל מינה וביה אבא לשדי' ביה נרגא ופגע בו כיוצא ברו". עכ"ל.

היינו שאדה"ז מבאר שלא יחוש האדם שב' אופני ההתבוננות שבפרקים כט ול' יביאו אותו לידי עצבות, דמכיון שכוונתנו לשבור הס"א (המעלים על הנפה"א כמבואר בפרק כט), הרי זהו הסדר, שכופין הקליפה על ידי הקליפה עצמה. ומביא על זה ב' ראיות ממאמרי רו"ל שכן הוא הסדר: "מינה וביה אבא לשדי' ביה נרגא"

(** ועיי' גם במאמר אדמו"ר הזקן בס' מאמרי אדה"ז הקצרים עמ' רכ, ובביאור על זה בשיחת שבת-קודש פרשת שופטים תשט"ז ('תורת מנחם - התוועדות' תשט"ז, חלק ג עמ' 187). המערכת.

[פירוש: מתוך היער עצמו לוקחים את יד הגרזן כדי לחתוך בו עצים]
ו"פגע בו כיוצא בו" [פירוש: שהנרדף שהרג את הרודף הוא כמו
הרודף עצמו כמובא שם בגמרא].

בהחילוק בין ב' הראיות מבאר כ"ק אדמו"ר (שיחת פרשת וארא
תשכ"ח, הובא בלקו"פ על אתר) שבהראי' דמיניה וביה אבא וכו', העץ
עצמו אינו מה ששובר האילן אלא הוא רק דבר הגורם, דהברזל שבגרזן
שובר האילן, והעץ רק מסייע ע"י שעושים ממנו יד להגרזן, ושייכותו
לשבירת העץ אינה שייכות ישירה. לאידך, המאמר רז"ל של "פגע בו
כיוצא בו", האדם שהרג נמצא באותו גדר ממש של הנהרג - הנחש,
כמובא שם בגמרא.

והנה בזה שמדייק אדה"ז להביא ב' ראיות, מסביר כ"ק אדמו"ר
(בשיחה הנ"ל), שזהו בהתאם לב' אופני התבוננות דפרקים כט ול'.
דפרק כט מדבר בעיקר אודות התבוננות שהאדם מתבונן איך שמהותו
היא הנפש החיונית הבהמית - קליפה, היינו שזהו התבוננות שאינה
קשורה עם איזה מעשה עבירה. ופרק ל מדבר בעיקר אודות התבוננות
על עבירות שעשה. ונמצא שפרק כט קשור עם קליפת נוגה (שלא
מדובר שעשה מעשה עבירה, רק שמציאותו הוא הקליפה, דהיינו
הנפש הבהמית, שאצל היהודי הוא מקליפת נוגה). ובפרק ל' קשור עם
ג' קליפות הטמאות (דמדובר שם אודות עבירות, ועבירות קשורות עם
ג' קליפות הטמאות).

ובזה מבאר כ"ק אדמו"ר דיוק הלשון של לרבנו הזקן "כך היא
המדה לאכפיא לס"א במינה ודוגמתה" ש"במינה" קאי על ההתבוננות
שפרק ל', שהוא ממש אותו מין של הקליפה שרוצים לשבור, דרוצים
לשבור הרע שמג' קליפות הטמאות, וגם ההתבוננות קשורה עם ענין
של ג' קליפות הטמאות. ו"דוגמתה" קאי על ההתבוננות דפרק כט
הקשורה עם קליפת נוגה, שהתבוננות זו היא בדוגמת הקליפה שרוצים
לשבור, מכיון שהיא רק קליפת נוגה ולא ג' קליפת הטמאות לגמרי.

עד כאן נקודת הביאור של כ"ק אדמו"ר. ובהשיחה שם מבאר גם
כמה דיוקים אחרים שבהפרק שמבוארים ע"פ נקודות אלו, עיין שם.

ולכאורה צריך עיון, הרי הכוונה דההתבוננויות דפרקים כט ול' הוא
לפעול הענין ד"מבטשין ליה" שהכוונה בזה היא (כמבואר בפרק כט)
לשבור הקליפה המעלימה על אור הנשמה, שלכן העצה לזה היא
שהאדם צריך לבטש את עצמו מכיון שהאדם עצמו הוא הקליפה.

ובלשון אדמוה"ז בפרק כט (עמוד לו) "ולזאת צריך לבטשה ולהשפילה לעפר דהיינו לקבוע עתים להשפיל עצמו . . . ולב נשבר רוח נשברה היא הס"א שהיא היא האדם עצמו". וכן בהמשך הפרק (עמוד לז) "והנה כל מה שיאריך בעניינים אלו במחשבתו . . . הרי בזה ממאס ומבזה הס"א ומשפילה לעפר ומורידה מגדולתה וגסות רוחה וגבהותה שמגביה את עצמה על אור קדושת נפש האלקית להחשיך אורה".

מזה נמצא לכאורה שהכוונה דביטושים אלו הוא לשבור הרע של קליפת נוגה, ולא של ג' קליפות הטמאות. שהרי: א. הקליפה אשר "היא היא האדם עצמו בבניונים" היא רק קליפת נוגה, שזהו נפש החיונית של כל יהודי. ב. הס"א שמעלים על אור קדושת נפש האלקית יכולה להיות רק קליפת נוגה, דאיזה שייכות יש ליהודי לג' קליפות הטמאות שיהיו מסתירים על הנפש האלקית שלו?

וא"כ צריך עיון, מהי כוונת השיחה באומרו שדווקא המבואר בפרק ל' הוא אותו מין של קליפה שרוצים לשבור מכיון שמדובר שם אודות ענינים השייכים לג' קליפות הטמאות, משא"כ פרק כט.

ואולי יש לומר בזה ע"פ מש"כ בתניא פרק ח' שהיצר הרע וכח המתאוה לדברים האסורים הוא שד משדין נוכראין. ולכאורה צריך להבין בזה, איך שייך שיהודי יתאוה לעשות איזה איסור, אם התאוה לאיסור הוא משדין נוכראין? ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חלק ח' עמ' 18 הערה 51) וז"ל: "ומה שגם איש הישראלי מתאוה לפעמים לדברים האסורים, הוא מצד שהחיות שבדברים המותרים כשאוכל למלאות תאוותו "נכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות" (שם פרק ז'), והרי המאכל נעשה דם ובשר מבשרו - לכן נטמאה נפשו הבהמית בטומאת 'שד משדין נוכראין', עכ"ל.

נמצא מזה, דאף שבעצם יהודי אינו שייך להתאוות לדברים אסורים משום שהם מג' קליפות הטמאות ואין לו שום שייכות לזה, מ"מ ע"י שהוא אוכל למלאות תאוותו הוא מוריד את הנפש הבהמית שלו לדרגא פחותה יותר עד שגם הנפש הבהמית של היהודי שייכת ג"כ לג' קליפות הטמאות.

ועל פי זה יש לומר שהקליפה שרוצים לשבור כדי שלא תעלים על אור הנפש האלקית (אשר "היא היא האדם עצמו בבניונים") אכן שייכת לג' קליפות הטמאות. היינו ע"י שהאדם אוכל למלאות תאוותו

נעשית הנפש הבהמית שלו (אף שבעצם מצד עצמו אינה שייכת לזה) שייכת לג' קליפות הטמאות.

אלא שלפי כל זה בהכרח לומר שבפרקים אלו מדובר דווקא בבינוני שאכל למלאות תאוותו [ובעצם כן צריכים לפרש ברוב המקומות בתניא המדברים אודות הבינוני, (ראה פרקים יב, יד, טז) שבהם מפורש שלהבינוני יש תאוות הן בהיתר והן באיסור. ולפי מש"כ בתניא פרק ח' ובהערה בלקו"ש, התאוה לאיסור ייתכן רק אם האדם אכל (פעם אחת עכ"פ, או אפשר דווקא ע"י ריבוי פעמים) למלאות תאוותו].



שיעור סוכה ז' טפחים ומשהו" [גליון]

הרב בנימין זאב לנדא
ברוקלין, נ.י.

בהמשך למ"ש בזה הת' א.א. בגליון תתקיג (עמ' 124):

א. בכמה מקומות בחסידות¹ נזכר ששיעור סוכה הוא "לא פחות מז' טפחים ומשהו". והעיר על זה כ"ק אדמו"ר נבג"מ זי"ע²: "כן הוא בכ"מ "ומשהו". וראה סוכה טז, סע"ב. טושו"ע או"ח סתרל"ד. אגה"ק ס"י. וצ"ע (ולכאורה המשהו מוכרח, כי גברא באמתא יתיב ושלחנו טפח - וטפח בטפח לא יתיב. ולהעיר מסוכה (ה, א) פחות שבכלים טפח). עכ"ל³.

ויש להעיר מלשון רש"י⁴ "הכשר סוכה קטנה שבעה טפחים ומשהו". וכן הובא בתוספות⁵ ובאור זרוע⁶. ובמהרש"א⁷ נשאר בצ"ע

(1) ראה סה"מ תר"מ ח"ב עמ' תקט (וש"נ). תרס"ב עמ' שלה. ד"ה אלה תולדות נח תרס"ו. ועוד.

(2) בקונטרס מאימתי קורין תרמ"ב (ראה בד"ה ארשב"ח בסה"מ תרל"ג ח"א, וש"נ מאמרים מקבילים).

(3) בגליון תתקיג רצה הת' הנ"ל לפרש ז' טפחים ומשהו לענין מחיצה תלוי' (ואולי משמע כן בסה"מ תר"מ ח"ב עמ' תתלא - הנחת אדנ"ע). אבל כמה דוחקים יש בפירוש זה [כמו שהרגיש הכותב שם]. והעיקר, כי שיעור גובה הסוכה הוא י' טפחים ולא ז' ומשהו. וכמדוד' ברוב המקומות משמע שהכוונה לרוחב הסוכה.

(4) סוכה ד, א ד"ה 'על פני כולה'. ועד"ז שם, ב ד"ה 'ובנה בה'.

למה הוסיף ה"משהו". ובקרני ראם (נדפס על גליון מהרש"א) הוכיח, שהשיעור הוא ד' טפחים בדוקא, ע"ש⁸.

ב. העירני ח"א, דלכאורה י"ל דה"משהו" הוא כי אי אפשר לצמצם⁹. אך, בכוכ"כ מקומות נזכרו שיעורי כמה מצוות (שופר טפח, לולב ד' טפחים, ועוד) ורק בסוכה נזכר "ומשהו". ומזה נראה שיש בסוכה מה שאין בשאר המצוות¹⁰.

ג. איתא בפע"ח¹¹ "רוחב הסוכה ד' ומשהו, נגד ד' אותיות השם . . וקוץ היו"ד הוא משהו, כי אינו אות שלם". ובהגהה שם: "צ"ע שהוא נגד ההלכה". ובספר פרי קודש הלולים¹² כתב: "צ"ל ז' טפחים ומשהו"¹³.

(5) סוכה ז, א ד"ה 'עושה'.

(6) הל' סוכה סימן ע"ב - הובאו באוצר מפרשי התלמוד.

(7) על רש"י סוכה ד, א.

(8) בס' 'אוצר מפרשי התלמוד' הובא מכמה אחרונים, שמ"ש רש"י ("ומשהו") הוא רק בב' האופנים בגמ' שם בדף ד'. אבל אחרונים אחרים דחו דבריהם, כי התוס' (ז, א) הביאו דברי רש"י גם לענין סוכה סתם. ואחרונים רצו לומר שרש"י גרס בגמ' "ומשהו". [וצ"ע לתרץ קושיית הקרני ראם]. ואכמ"ל.

(9) וכ"כ כמה אחרונים על דברי רש"י, הובאו ב'אוצר' הנ"ל. אבל לענ"ד זה דוחק, דסו"ס השיעור הוא ד' טפחים לבד.

(10) אבל בד"ה אז ישיר תרס"ה (עמ' קכב): "סוכה ז' טפחים ומשהו.. שופר טפח ומשהו". וצ"ע. ואולי בזה מוכרחים לומר דא"א לצמצם.

(11) שער חג הסוכות פ"ג.

(12) להגה"ק רצ"ה מזידיטשוב (הובא בהוספות לסידור ר' שבתי דלקמן) - "לולא דמסתפינא . . ונלע"ד שהוא אמת". ומובא שם שכן הגיה על גליון הפע"ח.

עוד מובא שם בשם חתנו, שרצה לפרש "ד' ומשהו" היינו סוכה של "שתים כהלכתן ואחת אפילו טפח" - ששתי דפנות הן כמין ד', וטפח הוא משהו. עכ"ד. אבל להעיר שבסידור ר"ש א"א לפרש כן, כי מפורש "ד' טפחים ומשהו".

(13) ומציין שם לפע"ח שער הלולב, ששם מבוארת כוונה כזו, וגם איך נרמזו בזה ד' אותיות השם וקוצו ש"י.

אבל כ"ק אדמו"ר זי"ע¹⁴ כנראה מסכים להגירסא "ד' ומשהו", ומפרשו לענין פס ד' ומשהו. ומציין לסידור ר' שבת, שכתב "ד' טפחים ומשהו".



רמב"ם

ממי שמעו בני" את עשרת הדברות

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קאליפארניא

ידוע השקו"ט במפרשים ממי שמעו בני ישראל את עשרת הדברות: א. שיטת הרמב"ם בספרו מורה נבוכים ח"ב פל"ג, שבני ישראל שמעו מפי הגבורה רק את שתי הדברות הראשונות, וגם אותם לא שמעו בצורה מובנת, אלא שמעו קול בלא חיתוך אותיות ומילים, ומשה רבינו פירש להם את הדברים ורק אז הבינו¹. וזהו כוונת הכתוב בתהילים "אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי" כלומר אחת דיבר אלוקים היינו אנכי ולא יהי' לך שנאמרו בדבור אחד בלא חיתוך אותיות ומילים. "שתיים זו שמעתי" אחרי שמשה פירש אותן בהבנה גמורה (שמעתי כמו הבנתי).

ב. הרמב"ן בפירושו עה"ת (שמות כ, ז) מביא קושיית האבן עזרא על דברי חז"ל - שרק שתי דברות הראשונות שמעו ישראל מפי הגבורה - מכתובים מפורשים בהם נאמר שהקב"ה בכבודו ובעצמו אמר את כל עשרת הדברות לישראל, וכמו שנאמר (דברים ה, יט) "את

14 אג"ק חט"ז עמ' 271, נדפס גם בלקו"ש חכ"ד עמ' 591, נכתב למי שהו"ל "סידור צלוחא דאברהם".

(1) עי' שו"ת מהר"ם אלשקר סי' קיז, שלכאו' דברי הרמב"ם במורה נבוכים שלו סותר מ"ש בספר היד (יסודי התורה פ"ח ה"ג) בנוגע למעמד הר סיני "אלא בעיניו ראינוהו ובאזנינו שמענוהו כמו ששמע הוא" די"ל בזה דאין הפירוש שהבינו עשרת הדברות כמו משה אלא שהיו בטוחין שה' מדבר להם, כמו שמשה הי' בטוח בזה בוודאות גמורה וראה ג"כ בספר תרי"ג מצוות השלם בחלק עשרת הדברות האריך לבאר בהמבואר כל השיטות שהוזכרו בפנים.

הדברים האלה דיבר ה' אל כל קהלכם". ומתוך הרמב"ן שודאי את כל עשרת הדברות שמעו כל ישראל מפי הקב"ה, וכפשוטם של כתובים, אלא שאת שתי הדברות הראשונות הבינו ישראל כמו שצריך, ולא הוצרכו לפירושו של משה, ואילו את שמונה הדברות האחרות שמעו ישראל כקול דיבור בלבד ולא הבינו את הדברים עד שבא משה ופירש להם.

ג. רש"י ועוד פירשו שתחילה אמר הקב"ה את כל הדברות בדיבור אחד באופן שישאל לא הבינו מה ששמעו ואח"כ חזר הקב"ה ופירש כל דבור ודבור בפני עצמו, באופן שאת שתי הראשונות שמעו ישראל והבינו, ואת השאר השמיע להן משה, אחרי ששמען מפי הקב"ה.

ד. אולם העבודת הקדש (ר"מ גבאי) סובר, שאת כל עשרת הדברות ללא יוצא מן הכלל שמעו בני ישראל מפי הקב"ה בכבודו ובעצמו, בקול ברור המחולק לאותיות ומילים והבינו את הדברים כפי שהבינם משה, ולדבריו לא היה כל חילוק באופן אמירת ושמיעת הדברות בין שתי הדברות הראשונות לכל האחרות, וכמשמעות הפשוטה העולה מן הכתובים, שכל הדברות נאמרו על ידי הקב"ה אל כל הקהל. וכבר האריכו בזה הפרשים ואכ"מ.

ואפשר לבאר דעת הרמב"ם עפ"י מה שנתבאר בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפר' יתרו עמ' 205, בנוגע לטענת בני ישראל ד"אם יוספים אנחנו לשמוע קול ה' עוד ומתנו", וביקשו ממשה "ואת[ה] תדבר אלינו", וז"ל שם: "אידען האבן אבער געטענה'ט, דאס וואס זיי קענען לערנען תורה מפי הגבורה איז עס דאך דערפאר וואס משה הויבט זיי אויף צו אזא דרגא, און דעריבער איז זייער מבוקש, זיי ווילען נעמען תורה מיט זייערע כלי השגה, מיט די אייגענע כחות אין דעם מעמד ומצב ווי זיי זיינען מצד עצם, און אויף דעם האט זיי דער אויבערשטער געזאגט "היטיבו את אשר דברו" וייל אין דעם אופן וועט די תורה ביי זיי נתקבל און נקלט ווערן אין זייער פנימיות".

ועפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד שיחה ב' לפר' נצבים דלהרמב"ם העיקר הוא לברר שכל העולם וכו', מובן למה לומד במורה נבוכים דבני ישראל לא הבינו מה' בעצמו שום דבר מעשרת הדברות - והבינו הכל בעצמם בשמעם ממשה, כיון דלשיטתו הי' נעלה יותר אם לוקחים התורה בכלי השגה שלהם וגורם שיקלט אצלם התורה בפנימיותם וכו'. אבל הרמב"ן - דסובר בריבוי מקומות כמו הראב"ד, וכן המקובל הר"מ גבאי דסובר כמבואר בלקו"ש הנ"ל דהעיקר הוא האמונה

והקשר עם הקב"ה, סוברין שבני ישראל שמעו והבינו כמה שיותר במעמד הר סיני ישר מהקב"ה בעצמו והיינו ג"כ ע"ד מה שנתבאר בלקו"ש הנ"ל.

ועד"ז מצינו בנוגע להשגת משה רבינו ע"ה, דהרמב"ם כתב בהל' יסוה"ת פ"א ה"י: "מהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר הראני נא את כבודך, ביקש לידע אמיתת המצאו של הקב"ה עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים...". והשיג ע"ז הראב"ד: "אין דעתי מיושבת ע"ז, שהרי ראה בסיני בארבעים יום של לוחות מה שלא ראה נביא מעולם עד שקנאו המלאכים בו ומה הוצרך עוד". ומבאר בזה הרבי דלדעת הראב"ד השלימות הכי גדולה בהשגת משה היא מה שהשיג בעת מ"ת - ראה בסיני מה שבא מלמעלה (היינו ע"ד שי' הרמב"ן ועוד, שבני ישראל הבינו ישר את עשרת הדברות מהקב"ה מלמעלה). אבל לדעת הרמב"ם, עיקר שלימות הידיעה הוא מה שמבין ומשיג בשכלו. ולכן לא הסתפק משה במה שראה בסיני אלא ביקש לידע ולהשיג (היינו ע"ד שיטתו דבני ישראל רצו להבין כל עשרת הדברות דוקא בכלי שכלם ולא מלמעלה).



הלכה ומנהג

נט"י בסעודת נשואין

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

הנטילים ידים לסעודה מחוץ להאולם, באם האולם רחוק יותר מהילוך כב אמות אזי, א. ינגבו הידיים באולם. ב. אין מן הנכון מה שנהגו איזה אנשים שאוכלים במקום הנטילה איזה חתיכות פת ואח"כ הולכים לאכול הסעודה באולם, מוטב שילכו אחר הנטילה למקום הסעודה ולאכול שם.

כיון ד- א. שיעור כב אמות הוי הפסק כמ"ש בשו"ע או"ח סי' קסו ס"א. ב. שיעור כב אמות נחשב משעה שנגב ידיו כמ"ש א"א מבוטשאטש סי' קסו, ומאמ"ר שם הובא במ"ב סק"ד. ג. מפני כמה

תקלות, א) שהרי אוכלין פחות מכזית ואינו קובע סעודה, כמ"ש המג"א סי' רי סק"א, א"כ כשהולך לחדר אחר יש חשש שטעון ברכה אחרת. ב) אוכלין מעומד, ואינו נכון כמ"ש בבה"ט סי' קע סקט"ז בשם השל"ה, ג) מברכין בלא כוונה א"כ תקנתם קלקלתם.

וי"ל מנהג העולם עפ"י מש"כ בשו"ע הרב סי' קסו ס"א: "שהשהיה בניגוב והילוך ממקום שנטל ידיו למקום הסעודה אינן חשובין הפסק כיון שהוא צורך הסעודה", עכ"ל, ומבואר דהליכה למקום הסעודה לא חשיב הפסק לכן שפיר רשאי ליטול ידיו ולילך אחר הניגוב למקום הסעודה.

וכן בבתי מדרש גדולים שברזי המים נמצאים בחדר רחוק מכותל המזרח וממקום הנטילה עד מקום הדוכן יש יותר מכב אמה ולכאורה הוי הפסק כמ"ש התוס' סוטה לט, א; ומג"א סי' קכח סק"ט ושו"ע הרב שם ס"ח. ולפי הנ"ל א"ש כיון שהולך ממקום הנטילה למקום נשיאת כפים להתקרב אל מקום הדוכן אין זה הפסק כיון שעוסק כל הזמן בהתקרבות אל מקום הדוכן.



עניית ברוך הוא וברוך שמו כשיוצא ע"י שומע בעונה

הרב שלום ריבקיין

רב הראשי ואב"ד ס.לואיס, מיזורי

כתב אדמוה"ז נ"ע (קכד, ח): "על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום נוהגין לומר ברוך הוא וברוך שמו ע"ש הכתוב כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו כו", מ"מ כיון שאינו אלא מנהג ולא מתיקון חכמים אין מפסיקין לאמרו בכל מקום שאסור להפסיק לדבר הרשות אפילו במקום שמותר להפסיק לעניית אמן כגון בפסוקי דזמרה עכ"ל.

והנה לענין לענות ברוך הוא וברוך שמו כאשר שומע ברכה ממי שהוא ומתכוין לצאת ידי חובת אמירת הברכה ע"י שמיעה אם יאמר ברוך הוא וברוך שמו לכתחלה ומה הדין בדיעבד אם אמר ברוך הוא וברוך שמו, ראה משנה ברורה סי' קכד ס"ק כא (דלכתחלה אין לענות דכיון דשומע כעונה כמאן דאמר הברכה בעצמו והוי הפסק בברכה, ו'בחיי אדם' נשאר בצ"ע לענין בדיעבד, אך המשנ"ב עצמו הכריע דאין להחמיר) וע' בדרכי תשובה ליורה דעה סי' יט ס"ק לח דברים נחוצים בזה (שם הביא דהממציא דין זה שלא לענות ב"ה וב"ש הוא הגאון מהר"ש אבוהב וקם אחריו הנודע ביהודה בדגול מרובה סי'

קכד ואח"כ הביא מס' מעשה רוקח שהקיל בזה, ולדינא, הברכי יוסף כ' דלכתחילה יש לנהוג לא לענות ב"ה וב"ש כשיוצא מהשני אבל אין למחות במי שעונה ב"ה וב"ש, ועוד הביא שהמהר"ם שי"ק מיישב מנהג העולם לענות ב"ה וב"ש וגם בית מדרשו של החת"ס היו עונים ולא מחו בהן, ודלא כהדגול מרבבה).

וכעת, אין לי גילוי דעת מהי דעת קדשו של אדה"ז נ"ע בזה.



שיטת אדה"ז בענין אמירת תחנון לחתן ביום חופתו

הנ"ל

בסי' קלא ס"ו כתב אדמוה"ז נ"ע וז"ל: "אין מונעין מליפול על פניו ביום המילה אלא בבית הכנסת שהמילה בו, אבל בבית הכנסת אחר נופלין וכו'. וכ"ז בתפילת שחרית שמלין אז התינוק אבל במנחה אע"פ שמתפללין אצל התינוק אומרים תחנון משא"כ בחתן שאין אומרים כל היום כשמתפללים אצל החתן או אם בא לבית הכנסת ביום כניסתו לחופה וכו'".

יש לברר האם אדה"ז נ"ע פסק דכל יום החופה אין אומרים תחנון כל שהחתן שם או רק בתפלה הסמוכה לחופה, וע' באר היטב ס"ק יד (שם מביא דעת מהרי"א ס"ד דביום החופה אע"פ שאינו נכנס לחופה עד הערב אין נופלין על פניהם בשחר, כלומר דכל יום החופה אין אומרים, וכן הביא שהפר"ח חולק עליו וכתב מסתברא לי, כל שלא נכנס לחופה נופלין על פניהם ע"ש), ובכף החיים ס"ק ע השיטות בזה (שם מביא ב' שיטות הנ"ל והוסיף שהרדב"ז ח"ב סי' קעט ס"ל כהפר"ח, ואח"כ מביא ד' הברכי יוסף אות ה' שכתב "דמנהגנו בארץ הצבי (=ארץ ישראל) כשהנשואין סמוכין לתפלת השחר או לתפלת המנחה בתפלה שהנשואין אחרי' אין נופלין על פניו והוא מילתא דמציעתא והוסיף "ואפשר גם הרדב"ז והפר"ח יודו בזה" יעו"ש).

והנה פשטות לשון קדשו של אדה"ז נ"ע משמע דכל יום החופה אין אומרים, אמנם בקצות השולחן (כד, ו) פסק דדוקא בתפלה הסמוכה להחופה אין אומרים תחנון, וכהכרעת הברכי יוסף כאן (מובא בכף החיים) אמנם צ"ע על בעל הקצוה"ש דנקט תמיד ע"פ שיטת אדה"ז נ"ע, מהיכן ידע כי כן הוא שיטת אדה"ז נ"ע, דפשטות לשוה"ק כאן לא משמע כן, וצל"ע.



שיטת אדה"ז בענין מצוה הבאה בעבירה

הרב בן-ציון ריבקין

ס. לואיס, מיזורי

כתב רבינו הזקן בשולחנו הטהור (הלכות תפילין סי' כה סעי' לה) וז"ל: "מותר לברך על תפילין שאולין מפני שאדם יוצא י"ח בתפילין של חבירו ומן התורה אדם יוצא י"ח אפילו בתפילין גזולין וכו' שאין התפילין צריכין להיות משלו וכו', אבל חכמים פסלו תפילין גזולין כ"ז שהם ברשות גזולן אפילו כבר נתייאשו הבעלים מהם מפני שהיא מצוה הבאה על ידי עבירה והיא מאוסה לפני הקב"ה וכו'". ע"כ.

נראה מבואר דס"ל כדעת תוס' (ד"ה 'ההוא' סוכה ט, א) דפסול מצוה הבאה בעבירה הוי רק מדרבנן (ע"ש דבזה תירצו ל"ל מיעוט "חג הסוכות תעשה לך - למעוטי גזולה" תיפוק ל' דהוי מצוה הבאה בעבירה [דמה"ט פסלינן אתרוג הגזול ב"ט שני כמבו' בר"פ לולב הגזול ותי' "דטעמא דמצוה הבאה בעבירה לאו מדאורייתא אלא מדרבנן", ע"כ ע"ש) וכנודע שיש דעות בראשונים דהוי פסול מדאו' (ותירצו קושיית תוס' באופנים אחרים, עיין למשל בריטב"א סוכה דף לא "סד"א דלא חיישי' להא בסוכה שאינה באה לרצות קמ"ל", פירוש דכל דין מהב"ע למדין מקרבן שנא' והבאתם את הגזול וכו' גזול דומיא דפסול וכו' ע"ש וקרבן בא לרצות מש"ה פסול מהב"ע לכך גילתה תורה קרא מיוחד "לך" דגם בזה יש מהב"ע עכ"פ מבואר דעת הריטב"א דהוי פסול דאורייתא וכן מבואר מהמאירי ר"פ לולב הגזול דאין יוצאין בחפצא דסוכה אלא בישיבת סוכה והסוכה מקיפתו, ע"ש באורך, מבוא' דס"ל דעיקר פסול מהב"ע הוי מדאו' וגם ידוע תי' המנ"ח דבעי' קרא לשאר ימים (אחרי יום א') דאינו חפצא של סוכה כלל, ונודע שהשיג עליו, הגרש"ש זצ"ל בשערי ישר בשער ג' ואכמ"ל בזה.

וע' מאמר "ליקוט לתרץ קושיית תוס' בקרא דלך" מהרב דוד יהודה לייב וויליגנר שליט"א ראש הכולל דמתיבתא 'תורה ודעת' שנדפס בקובץ 'להבת אש' חלק ג' (אור שרגא קיץ תשל"ח) שליקט שלושים וארבע תירוצים לקושיית תוס'. עכ"פ, נראה בחר בדעת אדה"ז נ"ע דס"ל כדעת בעלי התוספות דהוי רק מדרבנן ולכך דקדק בלשונו לכתוב "אבל חכמים פסלו" וכו' וק"ל.



היסק מבחוץ בליבון קל

הת' מנחם מענדל וולבובסקי

תות"ל 770

איתא בגמרא פסחים דף ל': "האי כוביא היסקו מבחוץ ואסור ואי מלייה גומרי שפיר דמי", דהיינו כלי שמסיקין אותו מבחוץ ואופין ומטגנים בתוכו לא יועיל ליבון מבחוץ אלא דווקא מבפנים. והאש השורף את האיסור הבלוע בדפנות צריך להיות במקום שבו נבלע האיסור והיינו בתוך הכלי ולא מחוצה לה ד"כבולעו כך פולטו".

אמנם כל זה כאשר האיסור נבלע בכלי על ידי האור ואז צריך הוא לליבון חמור (כוביא) ומה יהיה הדין כאשר כלי צריך הגעלה שאז אם רוצה ללבנו מספיק ליבון קל (קש נשרף עליו מבחוץ או יד סולדת בה) האם גם אז נצריך ליבון מבפנים במקום שבו נבלע האיסור (וכמו בפשטות בכל הגעלה שהמים הרותחים המוציאים את האיסור הבלוע מהדפנות נמצאים בפנים במקום שבו נבלע האיסור) או נאמר שדווקא בליבון חמור החמירו ללבן מבפנים אבל בליבון קל היסקו מבחוץ גם כן מספיק.

והנה הטור בסי' תנא בהמשך לדין הכוביא כתב: "וכן קדירות של מתכת אם רוצה להסיקן ולמלאותם גחלים שרי", וכן הביא רבינו בשולחנו (תנא, י) וז"ל: "אבל בכלי מתכות שאינו נפקע מחמת חום האש הרי יכול למלאותו גחלים מבפנים וישהה אותם בתוכם כו' יהיה היד סולדת בו כו' אע"פ שלא נתלבן כל כך עד שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו שהרי כל כלי מתכות הן נכשרים על ידי הגעלה וליבון קל הזה אינו גרוע מהגעלה".

והנה שקלו וטרו בזה כמה מהפוסקים ורצו לדייק מדברי הטור הנ"ל שאף בליבון קל (כהנ"ל בכלי מתכות) דווקא אם מילא גחלים מבפנים במקום בליעת האיסור מהני ולא מבחוץ. אמנם מדברי רבינו אולי יש לומר שהוא סובר שחידושו של הטור הוא, שבכלי מתכות אפילו אם מילא גחלים מבפנים אין חוששים שחייס עליה שמא פקע וכדברי הבית יוסף על הטור "זה פשוט שכיון דשל מתכות היא ליכא למיחש עליה דלמא פקעה", אבל אין רצונו לומר שאף בליבון קל צריך דווקא היסק מבפנים.

דהנה כתב (אורח חיים סי' תנא סעי' ע) "ולא עוד אלא אפילו כלי מתכת ישן שנתבשל בו חמץ כל השנה ואחר כך חיפהו בבדיל, יש

להתיר מעיקר הדין להשתמש בו בפסח בלא הגעלה, לפי שהליבון שמלבנים אותו בשעת ציפוי פולט האיסור ממנו כמו שאם היה מגעילו שהרי האש מחממו כל כך מבחוץ עד שהבדיל ניתך בתוכו מבפנים וליבון כזה אינו גרוע מהגעלה כיון שהיד סולדת בו משני עבריו מבית ומחוץ בכל שטח הכלי". אמנם אוסר שם מצד סיבה אחרת, והוא "לפי שלפעמים עושים זה הציפוי במהירות ואינו עולה בכל שטח הכלי לפי שלא הרתיחו אותו יפה, וזה מצוי מאוד, לפיכך נכון להורות שיגעילו אותם אחר הציפוי".

ונמצא, שאף שהאש הגורם הליבון נמצא בחוץ שלא במקום שנבלע האיסור הרי כיון ש"היד סולדת בו משני עבריו" הרי "ליבון כזה אינו גרוע מהגעלה". ודוחק גדול לומר שכאן שאני שהבדיל ניתך מבפנים במקום בליעת האיסור, שהרי אין משמע כלל שהבדיל הוא הגורם את הליבון, כי אם האש הוא הגורם את הליבון. והתכת הבדיל היא רק הוכחה שהאש חמה מספיק - והא ראייה שהבדיל ניתך בתוכו.

ואם כנים הדברים, נמצא שבכל מקום שבו מספיק הגעלה - אי משום שלא נבלע על ידי האור, או אפילו נבלע על ידי האור אבל התירא בלע כגון בשר וחלב - שאז ליבון קל יכול לבוא במקום הגעלה - הרי שאין לנו אלא דברי רבינו שאם הסיק בחוץ הועיל (והדבר פרקטי מאוד בתנורים וכו') ועצ"ע.



בישול עכו"ם ב'פאטייטא צ'יפס' [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש

בגליון תתקיב (עמ' 76) הסתפק הרב א.ז.ו. אם גזירת בישול עכו"ם מתייחס לכללות מין המאכל, או רק למאכל הפרטי שנעשה ממנו. ונפק"מ לגבי "פאטייטא צ'יפס".

והנה, כתב הרמב"ם בפיו"ז מהל' מ"א הט"ו: "בד"א בדבר שהוא עולה על שולחן מלכים לאכול בו את הפת, כגון בשר וכיצים ודגים וכיוצא בהם. . . שעיקר הגזרה משום חתנות שלא יזמנו העכו"ם אצלו בסעודה, ודבר שאינו עולה על שולחן מלכים לאכול בו את הפת אין אדם מזמן את חבריו עליו".

ובגמ' ע"ז לח, א: "מאי בינייהו? איכא בינייהו: דגים קטנים, וארדי, ודייסא". והרי דייסא נעשה ממין דגן שממנו נעשה גם מה שודאי עולה על שולחן מלכים, ואעפ"כ אין דייסא בכלל הגזירה כיון שהוא דבר שאינו עולה על שולחן מלכים.

וזהו דיוק לשון הגמ', הרמב"ם, הטור והשו"ע שהגזירה היא על 'דבר שעולה על שולחן מלכים', היינו דבר שמזמינים עליו בסעודה. הרי ברור שהגזירה היא אך ורק על מאכל הפרטי שעולה עש"מ. אבל אם דבר מאכל זה אינו עולה עש"מ ואין מזמינים עליו לסעודה, לא גזרו עליו, ולא משנה כלל אם מהמין הכללי שממנו נעשה דבר זה עושים ג"כ מאכל שעולה עש"מ, וכמו שכתבתי בגליון תתקח.



בענין הנ"ל

הרב מאיר צירקינד מיאמי, פלורידה

בגליון תתקט (עמ' 58) כתב הרב ש.פ.ר. שי' בנוגע ל"פאטייטא צ'יפס" וז"ל: "מדובר במאכל הנאכל מבושל, "מין" מאן דכר שמי"? "

נראה דנעלם ממנו דברי התפארת ישראל במסכת ע"ז פרק ב' משנה ו' אות נב, וז"ל: "ודוקא אם הוא ממין שעולה על שולחן מלכים אפילו הוא עצמו אינו עולה". וגם דברי הגליון מהרש"א (על יו"ד סי' קיג) וז"ל: "...ומצאתי סמך בספר או"ה . . שכתב ומיהו הני אגסים הקשים אם בשלן עכו"ם מותרים שרוב במינו עיקר אכילתן חיין".

ובגליון תתקיא כתב על מה שכתבתי בגליון תתקי מהערוך השולחן ס"ז דדעת הטור והשו"ע היא דזה שאמרו חז"ל "ללפת בו את הפת" לאו דוקא הוא ואורחא דמילתא קאמר דדבר שאינו חשוב אין מעלין על שולחן מלכים אעפ"י שנאכל בפני עצמו ולא עם הפת. וסיים דלענין דינא כיון דהטוש"ע פסקו לאיסור הכי קי"ל.

וכתב הנ"ל עלי "ותמיהני שיעלה בדעתו אפי' לחשוב שדברי חז"ל הם בלתי מדויקים ולחשוך את הגאון בעל הערוך השולחן שיתייחס ככה ח"ו לדברי חז"ל".

התרעם עלי ככה, הלא לא כתבתי אלא דברי הערוך השולחן אות באות ולא הוספתי כלום! העה"ש כתב "לאו דוקא" ולא אני. ויותר

תמוה עליו דנראה מדבריו דאי אפשר לומר על דברי חז"ל "לאו דוקא" וזה תמוה דהא רש"י ותוספות אומרים על הגמרא מאות פעמים (למשל בברכות לג, א. רש"י ד"ה 'שדי נרגא' כותב "לאו דוקא אלא כלומר הזהר ממנו הרבה"). וכתב הנ"ל דהעצה"ש בסיום דבריו מביא את הירושלמי שכותב ומדגיש שבישול נכרי אסור רק אם זה נאכל עם לחם. ונשאר בצ"ע.

ונעלם ממנו דברי היפה עינים על מסכת ע"ז (הנדפס על הש"ס ווילנא לאחר המהרש"א) וז"ל: "על שולחן מלכים, בירושלמי ליתא [החילוק דשלחן מלכים] ועכ"ז מוכח דבעי שיהי' עולה עש"מ מדהתיר בה"ח [=בהלכה ח] ותורמסן משום שאין עש"מ"מ. ע"כ.

ממה שלא השיג עליו הנ"ל מדברי החכמת אדם (שהבאתי בגליון תתקי) שכתב "...ללפת בו הפת או לקינוח סעודה או בתורת מאכל" נראה שכן נראה לו בדעת הח"א וא"כ היאך סיים דבריו שאין זה גזירה של בישול נכרים בלי לחשוב שהח"א כתב אחרת?!

סיכום הדברים: מדברי התפארת ישראל ומגליון המהרש"א ומאו"ה נראה דאם מינו (או רוב מינו) עולה עש"מ יש לכל המין הגזירה דבישול נכרים, וע"כ תפוח אדמה דעש"מ הנה גם ל"פאטייטא צ"פס" יש את הגזירה.



בענין הבטה בש"ץ בעת אמירת ברכת כהנים [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בגליון תתקח (עמ' 107) מטיל דופי הרב א.ז.ו. במנהג המסתכלים בכיוון הש"ץ בעת אמירתו ברכת כהנים [וכמנהג רבותינו נשיאנו בזה - ס' המנהגים עמ' 13], שלדעתו זה יצדק רק להרואים פני הש"ץ, לכל הפחות מצדדיו [כמו שראינו בהנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע], אבל לא שייך להרואים אותו מאחוריו, וכדין ברכת כהנים שצ"ל פנים אל פנים דוקא (ראה שוע"ר קכח, לז). ובגליון תתקי (עמ' 77) ניסיתי ליישב מנהג אנ"ש בזה, ובגליון תתקיב (עמ' 74) השיג הנ"ל על דבריי, ואורייתא מרתחא לי' על שמחפשים ליישב מנהג חסידים, כי לדעתו אין מצוה ליישב רק מנהגים ישנים, אבל לא מנהגים חדשים [אך אינו מבסס שם הבחנה זו]. ואת דברי התרעומת שבשיחת ש"פ מקן תשכ"ז

(שיחות קודש עמ' 243, ובטעות ציין הנ"ל לתשכ"ט) על זה שמסתכלין על הרבי אף בעת ברכת כהנים, ואין מסתכלים אז אל הש"ץ, מפרש הוא: או דקאי על העומדים במקום שיכולים לראות פני הש"ץ, או שבא לזרז שיעמדו במקום כזה.

ולא באתי להלאות את הקורא לשנות הדברים, והבוחר יבחר. ורק להעיר:

א. בשנים הראשונות לנשיאותו [וגם לפני"ז] כשהתפלל כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'זאל' הקטן למעלה, אז הי' מקום תפלתו הקבועה לימין הש"ץ מאחוריו (ראה ס' 'בית חיינו 770' (היכל מנחם ירושלים תשס"ד) עמ' 150 ואילך. והשווה להתרשים שם עמ' 129). והרי צדדיו שלאחוריו כלאחוריו כמבואר בשוע"ר קכח, לז. ויש לברר אם גם אז נהג לפנות לכיוון הש"ץ בעת ברכת כהנים.

ב. גם להעיר מסדר השאלה באורים ותומים, דקאמר קרא "ולפני אלעזר הכהן יעמוד" (במדבר כז, כא), והסדר בזה הוא שהשואל פניו כלפי הנשאל והנשאל פניו כלפי השכינה (יומא עג, א), ולדעת הרמב"ם (פיה"מ יומא סוף פ"ז, הל' כלי המקדש פ"י הי"א) היינו שפני הכהן הם אל קודש הקדשים, ופני השואל הם אל אחורי הכהן.

ולענ"ד העיקר בזה הוא השימת-לב, וכלישנא דגמרא (סוטה מ) "כלום יש עבד שמברכים אותו ואינו מסביר פנים".

ומדי דברי אשתף הקוראים בהערה מעניינא דיומא:

בסידור אדמו"ר הזקן [תורה-אור], לפני ברכת החודש, מופיע לוח לקביעות החדשים ועוד. [לוח זה נשמט ב'סידור עם דא"ח', אבל מצאתיו ג' פעמים בשיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע שהתייחס ללוח זה כחטיבה של סידור אדה"ז - ואכמ"ל], ושם נותן סימנים "לדעת הימים הראויים לקבוע בהם ר"ח, ולא בזולתם. . . ניסן אגה"ז. אייר בגה"ז..." ושמתי לב שבכל שאר החדשים מונה את ימי השבוע כסידורן, לבד מחודש אדר, שציינו ב'זבד"ו'. וכולט הדבר ביותר שאף ראש חודש אב יחול באותם הימים, ואותו ציין 'בדו"ז'.

ואכן לשון רבינו נעתק משו"ע סי' תכח, אך שזה מועיל רק להעביר הקושיא על המחבר.

ונראה שסימן זבד"ו מקורו בהרא"ש (מגילה פ"ד ס"י) ומובא בשו"ע (תרפה, ו) - לענין סדר ההפסקות של הד' פרשיות, שכשחל

ר"ח אדר בשבת מפסיקין בט"ו וכו', ע"ש בפרטיות. והרי המשנה (מגילה כט, א) מקדימה הקביעות של ר"ח אדר שחל בשבת. ונראה דהיינו לפי שבזה מתקיים שפיר הך דתנן (שקלים בתחלתו) "באחד באדר משמיעין על השקלים", וראה מגילה יג, ב.



ניגוב הידיים לפני הנטילה [גליון]

הרב משה יצחק ליבליך

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתקיג (עמ' 186) תמה ה'ת' א.ת. על מנהג רבים מאנ"ש שמהדרים שידיהם יהיו יבשות בשעה שבאים לנט"י, שלכא' חומרא זו לא נזכרה בשו"ע.

ויש להעיר ממה שכתב כ"ק אדמו"ר ברשימותיו (חוברת סט), וזלה"ק: "פעם והי' זה כשרחץ אדנ"ע ידיו לאכילה קודם שנגבן - ולא הי' אוהב כשהיו מדברים אליו אז. גם כשאירע שהפסיק הוא עצמו בקריאה ה'ם' וכיו"ב, לא הי' מברך. כ"א מנגב ידיו ונטלן עוה"פ". עכלה"ק הנוגע לעניינינו.



תפילין דר"ת באמצע הראש ממש? [גליון]

ה'ת' דניאל חיטריק

תלמיד בתות"ל ברינוא, צרפת

בגליון תתקיג (עמ' 187) האריך ה'ת' ג.ל. להוכיח שמניחים תפילין דר"ת באמצע הראש ממש. ומביא בזה את הרא"ש על הגמ' במנחות לד, ב: "ת"ר כיצד סידרן קדש לי והיה כי יבאך וכו'", ושיטת רש"י שם היא שהם מונחים כסדר שהם כתובים בתורה. והק' עליו ר"ת שלכא' "אמאי פלגינהו לקרות ב' הראשונות מימין וב' האחרונות משמאל והל"ל ראשונה מימין וכל האחרות משמאל וכו'". עי"ש.

ומתרץ הרא"ש שם שיטת רש"י וז"ל: "ויש לדחות לפי שהתפילין מונחים באמצע הראש ושתי פרשיות מימין ושתי משמאלו" ע"כ. ומסיים ה'ת' הנ"ל "שנמצא מובן מכ"ז שזה שכתב אדה"ז בפסקי הסידור: "ובתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן אין בין ימין לשמאל אלא משהו דהיינו החרין שבין והיה כי יביאך לשמע על כל צריך

ליזהר בזה מאד" ע"כ דזה אינו הטעם למה צריך להיות באמצע, אלא רא' לזה שהתפילין צ"ל באמצע כמ"ש בשוע"ר סי' כז סעי' יח (כדי שתהא בין העינים). ומזה נמצא שגם בתפילין דר"ת שפיר צ"ל באמצע הראש ממש".

וביאורו צע"ג דהרי כשיעיין בסברות המח' בין רש"י לר"ת, יראה דר"ת סובר שהם מונחים שתיים מימין ושתיים משמאל, ורש"י פ' שהסדר הוא כסדר שהם כתובים. וע"ז כתב אדה"ז בסידור שצריך ליזהר בזה מאד שהתפילין דרש"י יהיו באמצע הראש ממש מפני שאין בין ימין לשמאל אלא משהו [חריץ]. ומזה מובן שלשיטת ר"ת יש ליזהר, אבל אין צריך לדקדק בזה מאד מפני שבסדר שהם כתובים יש יותר מחריץ.

וזהו ג"כ מה שמפרש הרא"ש שם על קו' ר"ת - "ויש לדחות לפי [ששיטת רש"י] שהתפילין מונחים באמצע הראש ושתי פרשיות מימין ושתיים משמאל", לפי שבסדר שהם כתובים א"א בענין אחר לפי שאין בין ימין לשמאל אלא משהו (חריץ), ולכן אינו קושיא מה שכתוב "ראשונות ואחרונות", דקאי על מקומם על הראש, משא"כ לר"ת זה שהגמ' כתבה "ראשונות ואחרונות" אין המדובר על מקומם בהראש, לפי שבסדר הפרשיות לשיטתו אין צריך לדקדק שהבית יהיה באמצע הראש [ולכן הקשו על רש"י]. וזה הפוך ממה שכתוב הת' הנ"ל, שאדרבה מכאן רא' שהרא"ש סובר שדווקא לרש"י צריך לדקדק שהתפילין יהיו באמצע הראש ממש, משא"כ ר"ת סובר שאין חילוק בזה.



פשוטו של מקרא

הטעם שרש"י מפרש כתיב חסר וכיו"ב

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

א. מצינו כמה פעמים בפרש"י שכשענין אחד בתורה נשנה עוד פעם מעיר רש"י על זה ומתרץ למה נכפל. ולדוגמא, בפירש"י פרשת תרומה

ד"ה 'ואל הארון תתן את העדות' (כה, כא): "לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר ונתת אל הארון את העדות וכו'".

ואם כן, תמוה לכאורה שבפרשת בא כתוב (יג, ו): "שבעת ימים תאכל מצות וגו'", ובפסוק שתיכף אחר פסוק זה נאמר עוד פעם: "מצות יאכל את שבעת הימים וגו'". ואין רש"י מעיר על זה כלום.

והשאלה היא עוד יותר חזקה, שהרי בפסוק קודם לזה (יג, ה) בד"ה 'את העבודה הזאת' שואל רש"י: "והלא כבר נאמר למעלה . . ולמה חזר ושנאה וכו'".

ב. מצינו כמה פעמים בפירש"י שמפרש הטעם למה תיבה נכתב חסרה. ולדוגמא, בפירש"י פרשת נח ד"ה 'לדרת עולם' (ט, יב): "נכתב חסר וכו'". בפירש"י פרשת וירא ד"ה 'ישב' (יח, א): "ישב כתיב וכו'". בפירש"י פרשת חיי שרה ד"ה 'וישקל אברהם לעפרן' (כג, טו): "חסר וי"ו וכו'".

ולפי זה צריך להבין שבפרשת בא (יג, ו) הנ"ל כתיב: "שבעת ימים מצת וגו'" מצת חסר וי"ו, ולמה לא פירש רש"י כאן למה כתיב מצת חסר. ולהעיר, שזה המקום היחידי שבכל התורה כולה שכתוב מצות חסר וי"ו.

וראיתי בחומש בשם "אוצר הראשונים" שמביא בשם ר' טובי', וז"ל: "חסר ו' שלא תאמר כל מצה במשמעה, אפילו מצת אורז ודוחן וקטנית בא הכתוב וחסר ו', מצת ולא כל מצות אלא מן האיסורין משם חמץ, חטים ושעורים וכוסמין ושיבולת שועל ושיפון, שנאמר מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור, חמץ דומיא דמצה, ללמדך שאין מצה כשירה אלא מדבר הבא לידי חימוץ", עכ"ל.

ולהעיר שלפי דבריו מתורץ השאלה הנ"ל, למה נאמר פעם שני "מצות יאכל" הגם שנאמר כבר קודם לזה "שבעת ימים תאכל מצת". שפסוק זה בא ללמדנו באיזה מצה יוצאים מצות אכילת מצה. אבל עדיין נשארת השאלה למה לא פירש"י כלום בנוגע לזה.

ג. כנזכר לעיל פירש רש"י בפרשת וירא ד"ה 'ישב': "ישב כתיב". ועל דרך זה פירש בפרשת וירא ד"ה 'ולוט ישב בשער סדום' (יט, א): "ישב כתיב".

וצריך עיון לפי זה למה לא פירש רש"י כלום על מה שכתוב בפרשת לך לך (יד, יב): "...והוא ישב בסדום", שגם שם כתיב חסר. וראיתי

בחומש אוצר הראשונים שמביא בשם מדרש הגדול, וז"ל: "ישב כתיב, גנאי הוא ללוט שביקש להיות ראש בסדום".

ואחר שכתבתי זה ראיתי בפירוש באר בשדה על ד"ה 'ולוט ישב', וז"ל: "אין דרך רבינו לדרוש חסירות ויתרות אמנם הכא ק"ל למאי נפ"מ אשמועי' קרא לז"א ישב כתיב", עכ"ל בנוגע לעניינו.

וכן על דרך זה כתב בד"ה 'ישב' הכתיב אצל אברהם, וז"ל: "אין דרך רבינו לדרוש חסירות ויתירות אלא קי"ל דלא הול"ל יושב כלל אלא והוא ה' פתח האהל, ומתרץ דישוב כתיב לאשמועין דבקש לעמוד וכו'", עכ"ל בנוגע לעניינו.

ולפי דבריו צריכים לומר שבכל מקום שרש"י מפרש כתיב חסר, אין הפירוש שה' קשה לרש"י למה תיבה זו חסרה. אלא שה' קשה לרש"י שהתיבה מיותרת ומפני שנכתבה התיבה חסרה על זה בא פירושו של רש"י.

ועל פי דבריו אולי אפשר לתרץ למה לא פירש רש"י בפרשת לך לך על פסוק "והוא ישב בסדום" שחסר וי"ו. ששם אין זה מיותר, וכמו שפירש רש"י שם: "מי גרם לו זאת ישיבתו בסדום".

ולא ה' לי פנאי לעיין בכל המקומות שרש"י פירש שהתיבה חסרה וגם במקומות שהתיבה חסרה, ורש"י לא פירש שם כלום ולראות איך יתאים פירושו של הבאר בשדה בכל מקומות אלו.



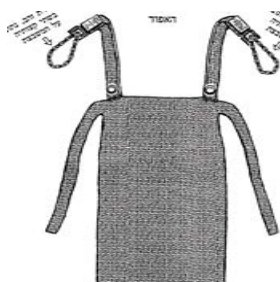
כתפות האפוד בבגדי כהן גדול

הרב ברוך וילהלם

שליח כ"ק אדמו"ר - נהריה, אה"ק

בענין "כתפות האפוד" בבגדי כהן גדול, מתאר רש"י בפרשת תצוה את צורתו וראיתי ציורים שונים המתארים זה, ויש לברר מה הייתה צורתו המדויקת, וכדלקמן.

בפסוק ו' מתאר רש"י את כתפות האפוד וז"ל: "מחוברות בחשב, אחת לימין ואחת לשמאל (מרוחקות זו מזו כשיעור הבהלת כתפים), מאחורי הכהן, לשני קצות רחבו של סינר, וכשזוקפן עומדות לו על שתי כתפיו, והן כמיני שתי רצועות עשויות ממין האפוד, ארוכות...".



וכפי שציירו בחומש 'שי למורא' כזה:
וציור זה הוא כפי שהאפוד נראה מגבו
של הכהן, ולפי זה הכתפות כלל לא נראים
בציורו הקידמי של הכהן.

ובמהשך דברי רש"י באותו פסוק, מתאר
איך החושן (שהיה כנגד ליבו של כהן)
התחבר לכתפות האפוד הן חלקו העליון
של החושן והן חלקו התחתון, וזה לשונו ביחס לחלקו התחתון של
החושן:

"...ועוד שתי טבעות בשני קצות החושן בתחתיתו, וכנגדם שתי
טבעות בשתי כתפות האפוד מלמטה בראשו התחתון המחובר בחשב.
וטבעות החושן אל מול טבעות האפוד שוכבים זה על זה, ומרכסן
בפתיל תכלת תחוב בטבעות האפוד והחושן, שיהא תחתית החושן
דבוק לחשה האפוד". ולא הבנתי איך טבעות החושן שוכבים על
טבעות האפוד "זה על זה", הרי טבעות האפוד הם מגבו של הכהן
וטבעות החושן מצידו הקידמי? ומה שכתב בפירוש "שי" למורא"
באות כ', דחוק.

לעומת זאת להלן בפסוק ז' כותב רש"י בתיאור הכתפות, וז"ל:
"ומגבו של כהן היו מחוברות בחשב שתי חתיכות כמין שתי רצועות
רחבות, אחת כנגד כל כתף וכתף, וזוקפן על שתי כתפותיו עד
שנקפלות לפניו כנגד החזה". מלשון זה ברור שהכתפות היו רחבות
כל-כך שחלקם מגיע כנגד החזה, ולפי זה יובן שהטבעות של האפוד
ממוקמות באותו חלק שנקפל כנגד החזה, וכשמניח את החושן הרי
יוצא שטבעות החושן שוכבים על טבעות האפוד "זה על זה".

ומפורש יותר להלן ברש"י בסוף פסוק כה וז"ל: "שחשב האפוד
חוגרו לכהן ונקפל הסינר לפני הכהן על מתניו וקצת כרסו מכאן
ומכאן עד כנגד קצות החושן וקצותיו שוכבין עליו".



וראיתי ציור המודפס בחומש בהוצאת 'התנ"ך
המפואר' כזה:

לפי ציור זה ברור דברי רש"י, אך בכל זאת
אינו ברור בזה: דבסגנון לשונו של רש"י "כמין
שתי רצועות", מובן לכאורה שמדובר ברצועות
באורך שווה!

ולאידיך בפעם שניה כותב רש"י "כמין שתי רצועות רחבות" ולא

שהולכות ומתקצרות למעלה.

וכן מה יהיה הפירוש בדבריו "מרוחקות זו מזו כשיעור הבדלת כתפים" ואשמח לראות דעת הקוראים בזה.



יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך [גליון]

הרב גבריאל לוין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בנוגע למ"ש מורי הרב י.י.ק. בגליון העבר (עמ' 71) בדיוק לשון רש"י עה"פ (שמות יז, ט) "בחר לנו אנשים", דכתב: "מכאן אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך", שמה שרש"י בא לשלול בהדגישו 'מכאן', היינו שא"א ללמוד זאת מפסוק אחר שלכאור' ג"כ מלמדנו אותו ענין.

יש להעיר מפ"י הרמב"ן עה"פ (שמות כד, יד) "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה", דכתב: ואמר לנו דרך כבוד לתלמיד כאשר אמר בחר לנו אנשים". עכ"ל.



ועשה אותו יום משתה ושמחה*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

במגילת אסתר (ט, יז) נאמר: "ביום שלשה עשר לחדש אדר ונוח בארבעה עשר בו, ועשה אותו יום משתה ושמחה" - ושם (יח) נאמר עוד: "והיהודים אשר בשושן נקהלו בשלושה עשר בו ועשה אותו יום משתה ושמחה", - וכ"ה גם שם (כב): "כימים אשר נחו בהם היהודים מאויביהם והחודש אשר נהפך מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות

(* חידשתי זאת בתורת אאזמו"ר הגאון החסיד ר' דוד פרידמן זצוק"ל, אב"ד ור"מ צעהלים בעמח"ס 'שלמי דוד', לכבוד יום ההילולא המאה שלו, נסתלק ב' דר"ח אדר תרס"ו, ת.נ.צ.ב.ה.

לאביונים", - והיינו שבשלושת הפסוקים שלפנינו נאמר, 'משתה ושמחה' - הקדימו 'משתה' לפני 'שמחה'.

אולם בפסוק יט (שם) נאמר: "על כן היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו" - כאן הקדים 'שמחה' לפני 'משתה' ועמד ע"ז בס' 'יוסף לקח' על מגילת אסתר [להגאון ר' אליעזר אשכנזי זצ"ל בעל מעשה ה'] שכתב: "יש לדייק על אומרו קודם ועשה אותו יום משתה ושמחה, וכאן הקדים שמחה למשתה, שכבר הקדמנו אחרי אמרם ז"ל (מגילה ז, א) שהמגילה הזאת ברוח הקודש נאמרה, ואות על כל אות ואות לדקדק, שודאי לאו בכדי נסבה", עכ"ל וע"ש מה שתירץ.

והנראה בזה לתרץ עפ"י מה שכתב אאזמו"ר הגאון ר' דוד פרידמן זצ"ל בספר שלמי דוד (עמ' רכז) בחידושו על מס' מגילה (ה, ב): "הספד ותענית קבילו עליהו, מלאכה משתה ושמחה, ואילו יום טוב לא כתיב: "בתשו' מהר"י אסאד (או"ח סי' רו) הקשה למה בתחילה כתוב יום טוב, ומתנות לאביונים לא כתיב, ואחר כך קבלו עליהו מתנות לאביונים, אבל יום טוב לא קבלו עליהו. ותירץ משום דמעות מוקצין הן ביום טוב, ועל כן בשעה שקבלו עליהן יום טוב לא קבלו עליהם מתנות לאביונים. עי"ש.

ונראה ליישב עוד עפ"י מה דאמרינן בביצה (טז, א) 'מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה לראש השנה' חוץ מהוצאת בניו לתלמוד תורה והוצאת שבתות וימים טובים, וא"כ מיושב שפיר, דבתחילה כשקבלו עליהם יום טוב לא היו צריכין לקבל עליהן מתנות לאביונים, משום דזה אינו קצוב לאדם מן השמים דהא יום טוב הוא, שאם מוסיף מוסיפין לו, אבל אחר כך כשלא רצו לקבל עליהם יום טוב, אם כן לא יהיה להם לעניים לשמחת פורים, לפיכך קבלו עליהם מתנות לאביונים". עכ"ל אא"ז.

ולפי"ז יבואר היטב למה פעם אחת נאמר 'שמחה' לפני 'משתה' כיון דשם נזכר גם 'יום טוב' ואם זה יום טוב, הרי המועדים לשמחה גדרו הוא שבעצם הוא יום של שמחה, וכמ"ש (דברים טז, יד): 'ושמחת בחגך' אתה ובנך ובתך וגו', וכדאיתא בגמ' פסחים (קט, א) ד"חייב אדם לשמח בנו ובני ביתו ברגל, במה משמחם? ביין, רבי יהודה אומר אנשים כראוי להם ונשים כראוי להן", והיינו שגדר המצוה הוא כמ"ש בשו"ע רבנו (סי תקכט ס"ו) ש"חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא

ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלווים אליו", ובס"ז מפרט 'כיצד משמחין' כל אחד לפי ערכו בדברים שמשמחים אותן, ע"ש, היינו שה'משתה' הוא רק אמצעי ומסובב מחיוב השמחה, וע"כ אם קבילו עליהו את יום הפורים ליום טוב שפיר מובן למה מקדים 'שמחה' לפני 'משתה', כיון דביו"ט השמחה הוא העיקר, והמשתה אינו אלא אמצעי בלבד כדי לעורר את השמחה כנ"ל, אבל לבסוף כשלא קבילו עלייהו ליום טוב, א"כ אין גדרו של היום הוא של 'שמחת בחגך', וא"כ כל מקום שלא נאמר שם 'יום טוב', מקדים 'משתה' לפני 'שמחה', כיון דאז ה'שמחה' הוא רק מסובב מה'משתה' בלבד, וא"ש מאד.

ועפ"ז יש לבאר בזה עוד, דגבי היכא שנאמר 'יום טוב' נאמר בפסוק (יט) "עושים את יום ארבעה עשר . . שמחה ומשתה ויום טוב" - 'עושים' בלשון רבים, והיינו ענין של ציבור שעושים את היום ל'יום טוב', דהדבר תלוי אם הציבור קבילו עליהו ל'יום טוב' או לא, אבל לגבי שאר הפסוקים דלא קבילו עליהו ליום טוב נאמר בכתוב לשון יחיד - 'עשה', והיינו שזה ענין של כל אחד בפני עצמו, שכל יחיד עושה 'משתה' שגורם ל'שמחה' ותו לא, - וגם י"ל ד'עושה' ו'לעשות' אותם' היינו כמו 'עשו' כלומר שנעשו הדברים [ע"י יחידים], משא"כ 'עושים' היינו שפועלים הדבר [ע"י הציבור].

והנה מ"ש לתרץ בשו"ת מהר"י אסאד הנ"ל, יש להבין, דאיתא במס' סופרים (פכ"א ה"ד): "ומתנות לאביונים, ושיש שמספקין לחם ויש מספקין לחם ויין", ע"כ, ובפירוש כסא רחמים (להחיד"א זצ"ל) שם כתב: "ונראה שצריך לתת מתנות לאביונים מיני מאכל, ולא משמע כן בפוסקים, ואין המנהג כן רק נותן מעות לעניים כמבואר בסי' תרצד", עכ"ד. מבואר שהבין במס' סופרים דמתנות לאביונים צריך להיות מיני מאכל דוקא, וכן כתב בפירוש עיטור סופרים, ועי' פרי מגדים (סי' תרצד מש"כ סק"א) שכתב: "יראה לי דלכתחלה צריך ליתן מתנה לאביון דבר הראוי להינות ממנה בפורים, מאכל או מעות שיכול להוציא בפורים", עכ"ל.

ועי' בס' 'שמחת יהודה' שפירש במס' סופרים: "וה"ה למעות, דטעמא דמתנות לאביונים הוא כדי שיקיימו עניים שמחת פורים, והרי הכסף יענה את הכל, אלא שהיה מנהגם ליתן מיני מאכל, וכך כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' מגילה הט"ז, אין פוחתין מב' עניים, נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין וכו', מכל זה

נראה שהן מעות ויין ומיני מאכל יוצא בהן ידי מתנות". ע"כ. - ועי' בנטעי גבריא אל' פורים פס"ו.

ולפי"ז אינו מובן תירוץ המהר"י אסאד, שהרי מעיקרא ענינו של מתנות לאביונים הוא מיני מאכל דוקא "כמבואר במס' סופרים, וא"כ מאי שייך לומר דמשום דמעות מוקצין ביו"ט על כן בשעה שקבלו עליהן יו"ט, לא קבלו עליהם מתנות לאביונים, והרי מעיקרא תקנתם היה במיני מאכל דוקא שאינם מוקצין? - ואם אכן היה פורים לבסוף יו"ט, לא היה בשו"ע הדין דמעות כמובן, אלא רק הדין דמיני מאכל בלבד, וצע"ג.



שונות

היום יום - ח' שבט

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

ב"היום יום"- ח' שבט כתב: "בפרט בזמן הזה אשר בחסדי השי"ת אנו עומדים על סף הגאולה, עלינו להתאמץ בכל מיני אימוץ, לחזק כל עניני הדת בהידור מצוה, ולשמור את כל המנהגים מבלי לוותר אף כל שהוא, ומצוה וחובה על כל רב בישראל, להודיע לקהל עדתו כי הצרות והיסורים חבלי משיח המה, וה"א דורש מאתנו תשובה לתומ"צ, שלא נעכב ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש".

וצ"ל מהו השייכות בין ב' ענינים הנזכרים, שמירת המנהגים ותשובה לתורה ומצוות?

ויש לבאר בהקדם שבמנהגים מתבטא ב' תכונות שהם בדוגמא לעבודת התשובה: א. תנועה של הוספות והידורים בעניני תורה ומצוות. ב. התעוררות הבא מצד עבודת ישראל דוקא [והיינו אף שלא נצטוו ע"ז].

הוספות והידורים בעניני תורה ומצוות

מ"ש בלקו"ת (מטות פד, ד ואילך) בשרש ענין ההוספות שנתוספו ע"י דברי סופרים, ותוכן ענינם בעבודת ישראל בזמן הגלות:

"כל הגדרים והחומרות שבדברי רז"ל ודרכי מוסר שבאגדות ופרקי אבות כולם נמשכים מבחינת אהבה רבה כמ"ש אהבתי אתכם אמר ה' . . כמו למשל אדם מחמת אהבתו על בנו מדקדק עמו יותר להוסיף עליו שמירה מעולה בסייגים וגדרים בכל האפשרי בע"כ שיהיה מנוקה מכל וכל וכן חפץ מאד שימצא חן ושכל ביתר שאת. וכמו למשל מרגלית, מה שהיא יקרה ביותר שומרה ביותר שמירה מעולה כלי בתוך כלי. כך מחמת גודל אהבתו ית' אלינו מחמיר ומדקדק עלינו בדקדוקי סופרים שהן המה דברי תורתו הנמשכות מאה"ר בסייגים וגדרים לזכותנו לטוב לנו שנהיה נקיים לפניו ית'.

והנה בזמן שבהמ"ק היה קיים היה סגי בדאורייתא כי היתה נאמנה את ה' רוחנו ולא משכנו חבלי עבותות אהבתנו לתאוות גשמיות והיה בנקל להיות אהבת ה' קבועה בלב כל איש להיות בהתלהבות לעבודת ה' ותורתו גם מבלי שנתעורר מזה אהבה רבה אך דור אחר דור כי נתמעטו הלבבות השלימות בעבודת ה' באהבה עזה ברשפי אש ונכוינו באש זרה באהבות ותאוות גופניות וכ"כ גברו עלינו עד אשר לא נוכל לעבוד ה' באהבה בלתי שנתעורר מזה אהבה רבה ע"י דקדוקי סופרים וחומריהם בכל פרטיהם הן בבחינת סור מרע בכל החומרות שבגמרא ופוסקים והן בבחינת ועשה טוב בדברי מוסר שבאגדות ומילי דאבות עין טובה שיראה את חבריו בטוב עין ורעת רעהו אל יחשוב בלבו וכן לב טוב וחבר טוב" כו'.

ועמ"ש בד"ה כה תברכו את בני"י בפי' איך לא אשא פנים לישראל כו' והם מדקדקים על עצמן עד כזית כו'. נמצא שע"י שכנס"י מדקדקים על עצמן להחמיר ע"ע ביותר ממ"ש בתשב"כ מזה נמשך בחי' ישא ה' פניו שהוא בחינת אהבה רבה שלמעלה מההשתלשלות כו'.

וכמ"ש ברע"מ בפ' פינחס (דרל"ח ע"ב) שהוא בחי' ישאנו על אברתו שהוא למעלה ממה שנמשך ע"י רמ"ח פקודין דאינון רמ"ח אברין דמלכא".

ע"פ הנ"ל מובן שענינם של מנהגים וסייגים שבתורה, הוא בשנים: א. נתינת כח לעבוד את ה' בשלימות, למרות חושך הגלות. ב. מזה שבמאמר מקדים לבאר שענינם דדברי סופרים הוא סור מרע, מזה מובן שזהו תוכן ענין התשובה.

ועד"ז מה שמבאר אח"כ: "איך לא אשא פנים לישראל כו' והם מדקדקים על עצמן עד כזית כו'. נמצא שע"י שכנס"י מדקדקים על עצמן להחמיר ע"ע ביותר", והרי זהו תוכן ענין של הוספה ותשובה.

ובמיוחד כפי שמסיים [מרע"מ] "שהוא בחי' ישאהו על אברתו . . למעלה ממה שנמשך ע"י רמ"ח פקודין" והרי הוא הוא ענין התשובה שממלא ומשלים ההמשכות של רמ"ח מ"ע כו'.

התעוררות מצד המטה – עבודת ישראל דוקא

דוגמא לזה הוא מ"ש בלקו"ת דרוש הידוע ד"ה ושאבתם גו' (דברים עט, ד):

"בכל השנה היה ניסוך היין ע"ג מזבח והוא מפורש בתשב"כ בהדיא בכמה מקומות. ובחג הסוכות היה עוד גם ניסוך המים ע"ג המזבח כל שבעת ימי החג. והוא הלכה למשה מסיני (סוכה לד, א זבחים קי, ב) שאינו מפורש בהדיא בתשב"כ רק דרבנן סמכוה אקראי ושאיבת המים היה בשמחה גדולה ע"ש ושאבתם מים בששון כו' כמבואר במסכת סוכה ספ"ד ורפ"ה. ויש להבין הטעם למה אינו מפורש בתושב"כ כו' . . ובוה יובן ענין הנ"ל שניסוך היין כתיב בתורה וניסוך המים לא נכתב בתורה רק הלכה למשה מסיני. והיינו כי יין הוא בחי' בינה תשב"כ וזהו פי' יינה של תורה וכדלקמן ולכן יכולה להכתב בתשב"כ. משא"כ ניסוך המים שהוא בחי' חכמה אינה יכולה להיות כתוב בתשב"כ שתתפשט בבחי' כתב אותיות והוא בחי' מוחין דאבא ומוחין דאימא . . והנה על ידי ניסוך המים בחג ממשיכים גילוי ההעלם שלמעלה מסדר ההשתלשלות דהיינו בחי' חכמה שהוא אצילות בחי' מוחין דאבא לכן הוא גבוה מאד נעלה מניסוך היין מוחין דאימא שהוא גילוי ההעלם שבסדר ההשתלשלות . . והנה ע"פ המבואר למעלה בענין ניסוך המים שלא ניתן לכתוב בתשב"כ מפני שהוא מבחי' סופר שלמעלה מבחי' ספר כנ"ל הנה עד"ז יובן עוד ענין הקפות שבשמע"צ שלא נכתבו אפילו בתשבע"פ ואינו אלא מנהג כי הנה המה מקיפים דאבא ולכן לא ניתנו לכתוב אפילו בתשבע"פ שהיא בחי' א"פ דחכמה כו'."

עפ"ז מובן שכל שהוא ענין דמנהג מגיע למעלה יותר.

ועד"ז נתבאר גם בד"ה אני לדודי תשל"ב, שתקיעת שופר באלול הוא מצד המנהג, שאף שנמצא עם המלך בשדה ומראה פנים שוחקות וכו', היינו תנועה של קירוב מצד המלך, אעפ"כ מתעורר יהודי לתקוע

שופר לעורר בעצמו יראה תתאה למלך, הנה זה נחשב למעלה "יקר מכל יקר" (כן הי' לשון הק' של הרבי בעת אמירת המאמר). ועד"ז נתבאר גם בלקו"ש חכ"ו עמ' 209.

ועפ"ז יובן השייכות דמנהגים לענין "תשובה לתומ"צ" (כנ"ל ב"היום יום").



כמה הערות ותיקונים בספרי רבותינו

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בד"ה מגילה נקראת תרכ"ט - ספר המאמרים תרכ"ט עמ' פד - נדפסה הערה בשוה"ג, וז"ל: "נה"י בעשי' כפר, ת"ת ביצירה עיר גדולה, אך ב' שלישי ת"ת העליונים א"א לילות רק בכ"ש עיר גדול, אימתי הוא גדול כשהוא בעיר כו".

ועורכי הספר העירו, שהמלים "לילות רק בכ"ש" - אינם מובנים לכאורה, וצריכים ביאור.

ולכאורה י"ל, שחסרה כאן אות אחת, ובמקום "לילות" צריך להיות "ליגלות". ושיעור הדברים, ש"ב' שלישי ת"ת העליונים אי אפשר ליגלות רק בכ"ש עיר גדול" - ופיענוח הר"ת הוא: "בכרך שהוא עיר גדול", והיינו, שגם כרך הוא עיר בעצם, אלא שהוא גדול יותר מסתם עיר וכו'. וק"ל.



בלקו"ש ח"ד עמ' 1296 נדפס בקשר למליקה: "והוא דוקא בעצמו של כהן ולא ע"י שכהני שלוחי דרחמנא נינהו, ששלוחו כמותו". (וכן הוא באג"ק במקומו). ולפום ריהטא הדברים משוללים הבנה לגמרי.

ולכאורה פשוט, שיש כאן טעות, וחסרה מילה אחת. וצריך להיות: "והוא דוקא בעצמו של כהן ולא ע"י סכין", או "כלי". ואח"כ ממשיך בביאור הענין, "שכהני שלוחי דרחמנא נינהו" וכו'. וק"ל.



באג"ק ח"א עמ' קז: "ובדא"פ אולי י"ל דטהרת האויר הוא רק ענין של הכנה לגאולה השלימה" [ההדגשה אינה במקור]. ולא זכיתי להבין את תיבת "רק" באמצע המשפט - מה בא להשמיענו בזה?

ובכלל כל המשך הפיסקא שם נראית כמושבשת ולא מספיק ברורה. ואולי ימצאו המעיינים ביאור בענין ויזכו את הרבים.



טעות הדפוס באג"ק

הת' מ.ש. לובעצקי
תלמיד בישיבה

באג"ק ח"א עמ' רסח במכתב מח"י אדר תש"ד כתוב: "והנה חילוק צמצום זה מכל הצמצומים . . יעויין ד"ה למען ידעו דורותיכם תש"ח ועוד". ע"כ.

והוא טעות, דמוכח שאין ד"ה כזה בתש"ח. ועוד ועיקר, שהמכתב הוא מתש"ד. וכפי הנראה צ"ל ד"ה למען ידעו דורותיכם תש"ב.



פעולת תנועה של צדיק [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקיג (עמ' 209) שאל הרב וו.ר. על מה שכתוב בהיום-יום מי"ד טבת "תנועת צדיק, ומכל שכן ראי' או שמיעת קול, צריך לפעול שלא ישכח לעד", שלכאורה מהו הכ"ש, הלא תנועה של צדיק הוא יותר ממה שרואה את הצדיק או שומע קולו. ועוד שאל, הרי בתנועת צדיק נכלל בדרך ממילא ראיית הצדיק שהוא רואה איך שהצדיק עושה תנועה.

ואולי אפשר לומר ש"תנועת צדיק" היינו גם באם לא ראה אותו, ולכן מתאים לומר "ומכ"ש ראי' או שמיעת קול".



"עול הגוים" או "עול הגלות"? [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון העבר (עמ' 86) הגיב הר"ר ב.א. שי' על מה שכתבתי בגליון תתקיב בענין נוסח "עול גויים או עול גלות", אבל:

א. בגליון תתקיב הערתי אשר ב"סדר תפלות וברכות עם תרגום אנגלי" נדפס בברכת המזון: עול גלות, וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו כתב אודות חוברת זו שהיא: "מוגה ומדויק".

ב. על מה שכתבתי שם שגם במחזורים לא הורה הרבי לתקן, כותב הרב הנ"ל בהערה 4: "כיון שלא מופיע בו ברכת המזון אין מה לתקן שמה וכפשוט". לפלא הוא בעיני, כי בכל המחזורים שבהוצאת קה"ת כן מופיע שם ברכת המזון אחרי קידוש ליל ר"ה!

ג. הרב הנ"ל כותב שהמענה להררב"נ בפשטות מתאים ל"ויאמרו לו הלכה למעשה". ופלא הוא: דאיזה "ויאמרו לו הלכה למעשה" יותר גדול יכול להיות, כשמדפיסים סידור עם נוסח מדויק, שמתפרסם בכל קצוי תבל, למקטן ועד גדול, ומורים בזה שזהו הנוסח שכל או"א צריך להתפלל, לברך. משא"כ כשישנו מענה ליחיד, ובעיקר - שגם אחרי מענה הנ"ל, לא היתה שום הוראה להוסיף תיקון זה בהוצאות החדשות בברכת המזון. והרי מצינו - שכשהרבי רצה לתקן, להוסיף בנוסח התפלה עשה זאת בפרסום הכי גדול, בכדי שזה יגיע לכל מקום ולכל אחד ואחת (נוסף על הנדפס בס' המנהגים עמ' ג):

(א) שבכל אותן התפלות שאין אומרים י"ח ברכות - צריכים לומר והמרחם - ספר המנהגים ועוד.

(ב) בתפלה שלאחרי הוצאת ס"ת - להוסיף אמירת רוממו הראשון - שיחה בפומבי, ואח"כ הוכנס בפנים הסידור.

(ג) בברכת המזון להוסיף בר"ה הרחמן הוא יחדש עלינו את השנה הזאת לטובה ולברכה - נדפס בהסידורים ומחזורים שבהוצאת קה"ת.

(ד) בדיני ציצית שבסידור אדה"ז - להוסיף מנהגינו באופן עטיפת הטלית - נדפס בשולי הגליון של סידור תורה אור, סידור עם דא"ח וסידור תהלת ה'.

(ה) בענין אמירת אא"א בשני וחמישי - שיחה ואח"כ הוסיף בשולי הגליון שבכל יום שאין אומרים תחנון, אין אומרים זה.

עד"ז הי' אפשר לפרסם תקון הנ"ל בשולי הגליון של ברכת המזון, ולפועל לא הורה הרבי לעשות זה. ומה שהררב"נ פרסם זה בלוח כולל חב"ד - האפשר לדמות פרסום כזה למה שהרבי בעצמו פרסם באופן הכי גדול.

ולא באתי אלא להעיר.



הוספה

מ"מ בשו"ע אדה"ז*

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

ידוע שישנם הלכות שלא נמצאים בשו"ע ר' לכאור'. הנה שמעתי מכ"ק רבינו, דאעפ"כ מפוזרים שם הרבה הלכות מאלו שחסרים, ולכן ציוה לקבצם ולסדרם ע"פ א"ב.

להלן מפתח לכמה הלכות אבילות (ל"ע) המובאים בשו"ע אדה"ז בכ"מ:

אבילות על אביו ואמו גזירת הכתוב - תצג, ג.

אדם בהול על מותו - שיא, א.

עיקר המרירות אינה אלא יום אחד - לח, ה.

תענית ביום שבו מת אביו ואמו - תכט, ט.

אונן על אביו ואמו יכול לילך לבהכ"נ לומר קדיש - עא, א [וראה לקו"ש ח"י עמ' 322 שענין אמירת קדיש לזכות הנשמה לכן מתחילין גם קודם הקבורה].

ביום הקבורה אסור להניח תפילין - לח, ה.

סדר התפילה לאחר הקבורה - עא, א.

תפילה - המלוין את המת - קו, א.

אבל קודם הקבורה פטור מכל המצות - עא, א.

אבל פורס על שמע - סט, ד.

אבל והעוסקים בקבורה פטורים מק"ש - עא, א [ראה בספר תהלה לדוד או"ח סי' עא אות א].

אבל לא יוכל להיות שליח הקהל להתפלל על כורחם - נג, כו.

אבילות אונן בשבת - עא, ב.

אונן בחול שהוא פטור מלברך אין מזמנין עליו - קצט, ה.

אין אבילות בשבת - קסז, כא.

(* לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ח הרה"ת יהודא בן הר"ר צבי הירש חיטריק הכ"מ.

ניחום אבלים בשבת - סי' רפז.
 יו"ט שני דינו כחול שהרי יכול לקברו - שעא, ד.
 אבל אסור בחיבוק ונישוק - יו"ד קפד, ו.
 יש מקומות שאין אומרים איזהו מקומן בבית האבל - נ, ג.
 אין נופלין נפילת אפים בבית האבל - קלא, ה.
 דיני הלל בית האבל בחנוכה ובר"ח - קלא, ה. תעב, ג.
 האבל אינו עובר לפני התיבה בעת ההלל - קלא, ה.
 יש מקומות שכהן בתוך ז' ימי אבילות אינו נושא כפים - קכח, נה.
 יום אחרון מקצת היום ככולו - תצג, ה.
 אבל אסור לילך לשמחת נשואין וכיו"ב - קכח, נה.
 נהג אבילות שעה אחת קודם יו"ט בטלה ממנו אבילות - תעב, ג.
 אונן ביום טוב חייב בכל המצות - קכח, נה.
 יום הכיפורים דינו ככל רגלים שמבטל שבעה - תרו, יד.
 אבל על אחות נשואה - עא, א.



לעילוי נשמת
 זקן חסידי חב"ד
 הרה"ח הרה"ת הר"ר יהודא
 בן הר"ר צבי הירש ע"ה
 חיטריק

נלב"ע בשיבה טובה
 ביום הרביעי טו"ב בשבט ה'תשס"ו
 ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נינו הת' שמואל שי' חיטריק
 בקשר עם יום ה'שלושים'

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' יחיאל מיכל שו"ב ע"ה
בן
הרה"ח ר' אפרים ע"ה
פיקארסקי
נפטר שושן פורים קטן ה'תשנ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו הרה"ח ר' אפרים
וזוגתו מרת חנה צבי' שיחיו
פיקארסקי

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן
ב"ר דובער מנחם מענדל הלוי ז"ל
דוכמאן
מיקירי זקני חסידי חב"ד
נפטר ביום ח' אדר ה'תש"ל
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' שלום הלוי
וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם שיחיו
דוכמאן

לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת חנה מרים
בת ר' משה ע"ה
נפטרה תענית אסתר ה'תשנ"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא שיחיו
שפוטץ



לעילוי נשמת
אי"א מלאכתו מלאכת שמים
הרה"ח הרה"ת ר' יהושע זליג ע"ה
ב"ר משה זלמן הכהן ע"ה
כצמאן

נפטר ח"י אדר ה'תשנ"ח
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן
ומשפחתו שיחיו
כצמאן

לעילוי נשמת
התינוקת **בת שבע** ע"ה
בת - יבלחט"א - שליח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
הרב **מרדכי** שיחי'
קנלסקי

נולדה ה' טבת - דידן נצח
נפטרה י' אדר א ה'תשס"ג
בזכותה השתתפו רבים
במבצעי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ת. נ. צ. ב. ה.



ולעילוי נשמת
הרבנית **חי' אסתר** ע"ה
זלצמן
בת הרה"ח הרה"ת ר' **יהודה**
ומרת **בת שבע** ע"ה
נספתה בתאונת דרכים בחזרתה מעשיית כפרות
ט' תשרי ערב יום הקדוש ה'תשס"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
הרה"ת ר' **מרדכי**
וזוגתו **שטערנא שרה**
ומשפחתם שיחיו
קנלסקי

לזכות

הילדה **רישא** שתחי'

לרגל הולדתה בשעטומ"צ

ביום השלישי שהוכפל כי טוב

כ"ג שבט ה'תשס"ו

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריה שלוחי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

הרה"ת ר' **יוסף** וזוגתו מרת **יהודית** שיחיו

וולבובסקי



נדפס ע"י זקני'

הרה"ת ר' **מרדכי** וזוגתו מרת **רייזל** שיחיו

וולבובסקי



לזכות

הילדה **מלכה** שתחי'

לרגל הולדתה בשעטומ"צ

ביום חמישי כ"ה שבט ה'תשס"ו

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריה

הרה"ת ר' **ארי' ליב זאב** הכהן

וזוגתו מרת **חי' שרה** שיחיו

פערלאו

לזכות
 החתן התמים
 הרב נפתלי שמואל הכהן שיחי'
 כהן
 והכלה מרת ליבא שתחי'
 קעצן
 לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
 ביום ר"ח אדר ה'תשס"ו
 יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
 כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם
 הרה"ת ר' דובער הכהן
 וזוגתו מרת חי' פריידא שיחיו
 כהן
 הרה"ת ר' שמריהו
 וזוגתו מרת רבקה שיחיו
 קעצן



לזכות
 החתן התמים הרב שמואל נתן שיחי'
 קרביצקי
 והכלה מרת חנה שתחי'
 ליפסקר
 לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
 ביום ערב שבת קודש ג' אדר ה'תשס"ו
 יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
 כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם שיחיו

לזכות
הילדה **ראכל** שתחי'
לרגל הולדתה בשעטומ"צ
ביום ערב שבת ג' אדר ה'תשס"ו
יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריה
הרה"ת ר' **לוי**
וזוגתו מרת **לאה** שיחיו
נויבארט

לעילוי נשמת
איש בעל מסירת נפש מייסד ומנהל
מוסד חינוך על טהרת הקודש
אהלי תורה-אהלי מנחם
הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל
ב"ר חיים משה ע"ה
טייטלבוים
נפטר ביום ה' לפ' "אדם כי יקריב מכם וגו"
ו' אדר שני, ה'תשס"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו