

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בשיחות, בנגלה ובחסידות



שסחת תורה

גליון ה' (שסב)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי צוועניז • ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושבע לבריאה

ת ו כ נ ה ע נ י נ י ם

שינה בסוכה אי הוה קיום מצוה או איסור לישן חוץ -

ד לסוכה
 ו סוכה צ"ל כעין דירה הראוי' לאכילה ושתי' ושינה
 התנאים ודאי נזהרו בקיום מצוות סוכה בהידור -
 ח הכי גדול
 ט סוכה במקדש
 ט שינה בסוכה אינו חיוב בפנ"ע
 ט אכילה היא עיקר הישיבה בסוכה
 יא בגדר הצער דשינה בסוכה
 יב בענין "ווי קען מען שלאפן אין מקיפים דבינה"
 יג גדר הכאת הסלים עם הביכורים

ש י ח ו ת

יד שמחת בלית השואבה
 טו הקשר בין שמו של המגיד לספרו

ר מ כ ם

טז ברכה שאינה צריכה וברכה לבטלה

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

יח ברש"י ד"ה בהתאסף
 יט סדר השבטים
 יט לג, ד, ד"ה תורה
 כ לג, ה, ד"ה ויהי מתיו מספר
 כ לג, ח, ד"ה תריכהו
 כא לג, טז, ד"ה רצון
 כב לג, יז, ד"ה בכור שורו
 כב ד"ה הנ"ל
 כב לג, יח, ד"ה ולזבולון אמר
 כג שם
 כג שם
 כג לג, יט, ד"ה ושפוני
 כד לג, כא, ד"ה וירא ראשית לו
 כה לג, כז, ד"ה ויגרש מפניך אויב

לג, כט, ד"ה אשריך ישראל כה
לגד, ו, ד"ה ויקבור אותו כו
לד, ח, ד"ה בני ישראל כז
רשימת ביאורי כ"ק אד"ש בפירש"י פ' בראשית כז

ח ס ז ד ו ת

עבודת הצדיקים אי"ז התחדשות מכיון שזה כהטבע שלו ... לא
ביאור השליכות דאושפיזין של יעקב לחהג"ס לב

ב ג ל ה

הגדר דצילתה מרובה מחמתה לב
ב"ב יג, א, מי שחציו עבד וחציו ב"ח לג
ב"ב צג, א לימא כתנאי שור שהי' רועה ונמצא שור הרוג -
בצדו וכו' לו

ש ו נ ו ת

שינוים בשיחות בשנים תש"א-תש"ה לח

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש דחג הסוכות (בסעי' ד') מביא ביאורו של הצפע"נ בהא דבגמ' והרמב"ם בתיאור מצות ישיבה בסוכה לא הזכירו שינה, משום "דשינה לא הוה קיום מצוה רק שאסור לישן חוץ לסוכה" (וראה גם מכתבי תורה מכתב ב', ובפרקי מבוא ריש דברים ע' 52) ובסעי' ה' ממשיך דאדה"ז לא סב"ל כן, כי כמצות ישיבה בסוכה מזכיר גם שינה, ובסעי' ז' מבאר דגם לדעת אדה"ז ליכא חיוב בפני עצמו על שינה, אלא שהוא פרט מחיוב הכללי דתשבו כעין תדורו, ועיקר הקביעות הוא ע"י האכילה, כדמוכח מדין בעירובין דעיקר דירה של אדם הוא מקום פיתא, ולא מקום לילה (עירובין עג, א) ושינה נטפל לאכילה עיי"ש.

ולכאורה צריך ביאור, דכיון דהצפע"נ מבאר דעת הרמב"ם משום הך דין דעירובין דעיקר דירה של אדם הוא מקום פיתא, דלכ"ן אין כלל קיום מצוה ע"י שינה, ורק דיש איסור לישן חוץ לסוכה, א"כ מהו טעמו של אדה"ז וכו' דסב"ל דבאמת יש קיום מצוה בסוכה ע"י שינה, אף דסב"ל ג"כ מהך דעירובין דעיקר דירה של אדם הוא מקום פיתא?

ויש לכאר דבגדר מצוות ישיבה בסוכה אפשר לומר בב' אופנים: א) שהמצוה היא בהחפצא דסוכה דאמרה התורה דבז' ימי זחג צריך שהסוכה תיעשה לדירתו, וקיום המצוה הוא במה שפועל בהסוכה דנעשה דירתו, והישיבה בסוכה האכילה וכו' הוא רק זיכא תמצא דע"י דברים אלו נעשה הסוכה לדירתו. ב) המצוה זוא על הגברא דכל דבר שעושה כאופן של דירה הם צריכים להיות סוכה, אבל אין קיום המצוה במה שפועל שהחפצא דסוכה נעשה יירתו.

ואין להקשות לאופן הא' דכיון דכתיב בסוכות תשבו כו' הוא פעולת הגברא, מהיכי תיתי לומר דקיום המצוה הוא בהסוכה מה שנעשה לדירתו? דעי' ריטב"א סוכה כו, א, (בד"ה פרצה) כתב וז"ל: ומאי דדרשינן בכל דוכתא תשבו כעין תדורו לאו לישנא דתשבו נפקא לן, דאדרבה מדלא כתיב תדורו וכתיב תשבו שמע איפכא, אלא שאנו למידין כן מכוונת המצוה שאמרה תורה זוכות תשבו שבעת ימים, כלומר כמו שהייתם יושבים בבתיכם ז"ל, ולפ"ז אפ"ל דמהא דהצריכה תורה לישב בסוכה שבעת ימים זיגו חז"ל דכוונת המצוה הוא דבשבעת ימים אלו צריך שהסוכה יעשה לדירתו. ועי' בפינה"ש להרמב"ם סוכה כח, ב, שכתב: ישים ביתו כמו בית השימוש והסוכה כמו בית הדירה" עיי"ש.

ולפלי"ז י"ל דדעת הרמב"ם הוא כאופן הא' המצוה מתקיימת עי"ז שעושה הסוכה לדירה, וכיון שהחפצא דדירה נפעל ע"י אכילתו, לכן רק עי"ז יש קיום מצות סוכה, משא"כ בשינה דגם בלעדו יש כאן דירה (כמו לענין עירובין) אי"ז חלק מקיום מצות סוכה, משא"כ אדה"ז סב"ל דקיום המצוה הוא פעולת הגברא שעושה פעולת דירה בסוכתו, לכן סב"ל דאף דגם בלי שינה יש כאן דירה מצד החפצא מ"מ סוף סוף גם שינה הוא פעולה של דירה מצד הגברא, וזהו קיום המצוה, לכן גם שינה היא חלק מקיום מצות סוכה.

ויש להוסיף בזה, דהנה ידועים דברי המרדכי סוכה פ"ב וז"ל: ודוקא שעשה סוכתו מתחילה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישן בה ונולד לו הצער אח"כ, אבל עשאה מתחילה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה, כגון שירא מגנבים או לסטים לא מיבעיא דלא מיפטר בה, אלא אפילו אין סכנה באכילה ושתיה אלא בשינה לא יצא ידי חובתו כלל אפילו באכילה, דהא כעין דירה בעינן כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכיו אכילה ושתיה ושינה בלא צער מתחילה לא הויא סוכה כיון דלצעורא קיימא עכ"ל, אבל בשו"ת חכם צבי סי' צד (מובא בשע"ת סי' תר"מ) חולק עליו וסב"ל דתשבו כעין תדורו לא קאי אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהיה, ועי"ז נאמר שחיה' כעין דירה, אבל אף אם אינה ראויה לשינה מ"מ יצא ידי אכילה כשאינו מצטער בשעה שאוכל בסוכה, ועיי"ש בנוגע לב' סוכות.

ובפשטות יש לבאר זה כפי ב' האופנים הנ"ל, דהמרדכי סב"ל דתשבו כעין תדורו הוא דין בהסוכה שצריך שהסוכה יהי' לדירתו, וכיון שאינו ראוי לשינה לא נתקיים המצוה כלל אף באכילתו, אבל החכ"צ סב"ל דתשבו כעין תדורו הוא דין על הגברא שהוא צריך לעשות פעולת דירה, לכן לא איכפת לן מה דאינו ראוי לשינה, כיון דבשעת אכילתו אינו מצטער ומתקיים התשבו כעין תדורו עכ"פ בשעת האכילה.

אלא דלפלי"ז קשה, דהלא אדה"ז והרמ"א פסקו כהמרדכי (סי' תר"מ סעי' ו') נמצא דזה אינו כפי הנ"ל דאדה"ז סב"ל שהוא דין על הגברא.

לכן אפשר לומר דבאמת לכו"ע הן לדעת הרמב"ם והן לדעת אדה"ז בעינן לב' הענינים, אלא דפליגי דמהו קיום המצוה, היינו דדעת הרמב"ם הוא כנ"ל דקיום המצוה הוא במה שהחפצא דסוכה נעשה לדירתו, וזה נעשה ע"י אכילה ולא ע"י שינה כנ"ל, ומ"מ סב"ל להרמב"ם דיש איסור לישן חוץ לסוכה כנ"ל (דלכאורה מהו מקורו דהאי איסורא) כי מכיון דיש לו כבר

סוכה, ומצד הגברא גם שינה הוא מעשה של דירה, הנה אם ישן חוץ לסוכה ה"ז כאילו הוא סותר את זה מה שהסוכה היא דירתו (ועי' צפע"נ שם) שעושה פעולת דירה שלא בסוכה, ולאידך גיסא סב"ל לאדה"ז דקיום המצוה הוא במעשה הגברא מה שעושה פעולת דירה בסוכתו, וזה כולל גם שינה כנ"ל, אלא דמ"מ צריך גם מצד תנאי שהסוכה תהי' כדירתו, דזה למידין מכוונת המצוה, אלא דאי"ז מקיום המצוה, ולכן שפיר מובן במה דפסק כהמרדכי דאם אינו ראויה לשינה אי"ז כדירה, ולכן אינו יכול לצאת חובתו גם באכילה, והחכם צבי סב"ל דאי"כ שום תנאי בגוף הסוכה, אלא דבעינן רק פעולת הגברא בלבד, ולכן אף שאינה ראויה לשינה יצא י"ח בשעת האכילה, ועי' בשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"א סי' כ"ט שהאריך להביא ראיות לדעת החכ"צ, עיי"ש וראה הערה 56.

וכל הנ"ל אפ"ל לפי הצפע"נ בדעת הרמב"ם דשינה אינה קיום מצוות סוכה, אבל עי' בקובץ גוריתא תשרי תשמ"ג ע' סג שביאר באופן אחר למה לא הזכיר הרמב"ם שינה בהל' ה', ובה"ו לא הזכיר דירה, ולדבריו גם להרמב"ם יש קיום מצוות סוכה בשינה עיי"ש.

* * *

(ב) הובא לעיל מה שפסק אדה"ז בשו"ע (תר"מ סעי' ו') בהדין דמצטער פטור מן הסוכה דזהו רק אם נולד לו הצער במקרה אחר שעשה שם הסוכה, אבל אם עשה סוכה במקום שידוע לו שיצטער אח"כ בה, כגון שעשה במקום שהרות מצויה ושולטת שם, ואפילו עשה במקום שלא יהי' לו צער אכילה אלא שיהי' לו צער בשינה כגון שעשה ברחוב כו' הרי סוכה זו פסולה ואינו יוצא בו אפ"ל באכילה, אעפ"י שאין לו צער כלל בה, לפי שכל סוכה שאינו יכול לאכול ולשתות ולטייל ולישן בה בנחת בלי שום צער אינה נקראת דירה כלל לפי שאינו דומה לביתו שיכול לעשות שם כל צרכו בנחת כו' עיי"ש, ולפ"ז לכאורה יש מקום לעיין בעניננו לפי הליאור שבהשיחה, דכיון דידוע מעיקרא שלא יוכל לישן שם מצד האור דמקיפס דבינה, א"כ למה אין זה חסרון בכלל בגוף הסוכה שאינו יכול לישן שם ואינו דומה לביתו?

ולכאורה אפשר לומר דבמ"ש הרמ"א (שם סעי' ד') דבמקום שמצטער באכילה או בשתייה או בשינה כו' אינו יוצא כאותה סוכה כלל כתב המג"א (סי' ו'): או בשינה פירוש במקום דליכא צינה, ע"כ. ופ"ל הפמ"ג שם דכיון שאי אפשר בענין אחר לא נפסלה הסוכה לאכילה, דהוה כעין תדורו עיי"ש, ועי'

גם בערוך השלחן שם סעי' ט' שביאר בהתורה אמרה תשבו כעין תדורו שתהי' הסוכה ככיתו ודירתו, ודבר ידוע שהאדם שעושה לו דירה יחפש אחר המקום היותר הגון, ואם יהי' מקום הגון ומקום שאינו הגון יבחר במקום הגון, אבל אם כל המקומות אינם הגונים מפני החום או מפני הקור פשיטא שמחוייב לעשות סוכה איך שיכול כו' עכ"ל, הרי מבואר בזה דכל החסרון דאינו ראוי לשינה הוא רק כשבידו לבחור במקום אחר דאז אי"ז כעין תדורו, וא"כ בנוגע להביאור שבהשיחה דלא שייך זה, אי"כ חסרון כלל התשבו כעין תדורו.

אבל יש להעיר דבבכורי יעקב (לבעל ערוך לנר) שם ס"ק י' כתב על הפי' של הפמ"ג דאי אפשר באופן אחר, דזהו דוחק, ויותר נראה מה שביאר המחצית השקל בהמג"א דצינה מקרי כצער הבא במקרה כיון שיכול לשמור ע"י כרים וכסתות לא מפסלה הסוכה בהכי לאכילה, ולכן נ"ל שמי שעשה סוכה סמוך לנהר באופן שאפילו ע"י כרים וכסתות הוי מצטער כשישן בה אז כשיאכל בה לא יברך לישוב בסוכה, וכן במקומות הקרים שלא יכול לישן בה בלילה אפ"י בכרים וכסתות עיני"ש, (ועי' גם מג"א ס"ז תרל"ט ס"ק ח'), ועי' גם לבוש תר"מ סעי' ד', ושו"ע אדה"ז תרל"ט סעי' ח'). דלפי"ז נמצא דההיתר דמקומות הקרים הוא משום דבעצם ה"ז ראוי לשינה ע"י כרים וכסתות, ולפי"ז שובי"ש לכאורה מקום לדון בביאור הנ"ל כשיודע שלא יוכל לישן בסוכה דלמה ה"ז כדירתו שהוא מקום הראוי לשינה?

ואפשר לומר עפ"י מ"ש בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' צ"א) בארוכה, וכן בשו"ת בית שערים או"ח סי' של"ו (מובא בס' סוכת שלם סי' כ"ט סעי' ז') דדין הנ"ל דאינו ראוי לשינה פסול הוא רק במקום שאי אפשר לשום אדם לישן שם, אבל אם ראוי לישן שם אפ"י למקצת בני אדם אז ה"ז כשר גם לאותם שאין יכולים לישן שם, ולכן נקט באופן שמתירא מפני הגנבים כו' דאינו ראוי לשום אדם, לאפוקי צער אחר דאינו שוה לכל אדם, ולכן לא קשה גם ממקומות הקרים דלכאורה אי"ז ראוי לשינה, כי מכיון דגם שם ראוי לשינה לכמה בני אדם שאינם חלושי הטבע כ"כ להצטער לישן במקומות הקרים, ולגבי דידהו קרינן בהאי סוכה שפיר תשבו כעין תדורו לכל עניני הדירה, ממילא מיקרי סוכה לצאת בה ידי אכילה אף למי שמצטער בשינה מחמת הצינה עי"ש בארוכה מה שהביא ראיות לזה, ולפי"ז פשוט גם בעניננו דכיון דלרוב בני אדם אפשר להם לישן בסוכה כזו כמבואר בהשיחה בסוף סעי' ד' וסוף סעי' ז', במילא ודאי ה"ז נקרא דירה לכל אדם, אלא שהוא פטור מצד מצטער. (ויש להעיר דאדה"ז כשהביא דין הנ"ל מהמרדכי הזכיר גם במקום שהרוח מצויה ושולטת שם).

וכאן ה"ז עוד יותר, זכיון דהתורה על הרוב תדבר, במילא בעינן דירה הראוי' לשינה בגשמיות, ולכו"ע ה"ז דירה ראויה לשינה, ומה שיש מצטער מצד מקיפים דבינה ה"ז רק פטור מצד מצטער, אבל אין זה שום חסרון מצד הדירה דהתורה על הרוב תדבר. (אבל עי' בסעי' ג' שכתב דאיך אפ"ל לתוכן הפנימי דסוכה יהי' בסתירה לשינה עיי"ש, ובנידון זה שאינה ראוי' לשינה, ויל"ע עוד).

* * *

ג) בסעי' ו' הובא מה שאמרו חז"ל בנוגע לשמחת בית השואבה שלא טעמנו טעם שינה דהוה מנמנמי אכתפא דהדלי, ולכאורה אף דכודאי ה"ל זה עפ"י היתר התורה (שלא לישן בסוכה) אבל הלא ברור דהתנאים השתדלו לקיים מצוות ישיבה בסוכה כל שבעה בהידור הכי גדול, ואי"כ למה לא ישנו בסוכה עיי"ש.

ויש להעיר בהך דסוכה מז, א, דרב הונא בר כיזנא וכל גדולי הדור לא ישבו בסוכה כל ימי החג משום דמאפר אתו, ופרש"י ותוס' שבהמותיהם רועות שם לכן לא ישבו בסוכה עיי"ש, דלכאורה איך יתכן דבר כזה שלא יקיימו מצוות סוכה? ועי' בביכורי יעקב סי' תר"מ ס"ק כ"ד שביאר זה שהי' מדת הגדולים בימים קדמונים לישב בהתבודדות מבני אדם לעסוק בקדושה שלא במקום ישוב לרעות צאן וכו' כדאיתא בזוהר פ' תצוה כו' לכן היו פטורים ממצות סוכה מצד עוסק במצוה פטור מן המצוה עיי"ש, אבל לפי"ז אפ"ל זה גם הכא בשמחת בית השואבה וכמבואר בהערה 46 ומהו הראי' לעניננו דשינה בסוכה הוא טפל לאכילה ולא חסר כלום בלי שינה בסוכה.

ואפשר לומר בזה עפ"י מ"ש בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' י"ב שהביא מ"ש בס' דבר אליהו סי' צ"ב דיש להגיה הגהה חת קטנה בל' הש"ס, וצ"ל גמירי דמאיפרא אתו, והיינו שהי' הם דבר אצל איפרא הורמיז אימא דשבור מלכא ענין הנוגע לכלל ישראל שהי' כדאי לבטל על ידו כל ענין שמחת החג וכל צות הנהוגות בו ולא הי' הענין ההוא יכול להתקיים ע"י זרים זולתם ורק ע"י רב הונא בר כיזנא ועמו כל גדולים דור וזהו לשון "גמירי" שפירושו דיודוע לנו בקבלה בסיעותיהם של כל גדולי הדור מביתם הי' הדבר תמוה לכל זמון. והי' להם בקבלה ליחידי סגולה שהוכרחו לנסוע לאיפרא רמיז בענין נסתר הנוגע לכלל ישראל עד שהוכרחו לבטל מצות כה כל שבעה, עיי"ש בארוכה מה שכתב בזה.

ולפי פי' זה מובן דאין שום הוכחה משם, כיון דהוכרחו

ללכת משום דבר הנוגע לכלל ישראל.

* * *

ד) במ"ש בהערה 50 ואת"ל שהיו סוכות בסמיכות להר הבית כו' יש לציין לקצת מקומות הדנים בענין זה, עיי' פנים יפות פ' שופטים עה"פ לא תטע לך אשרה וכו', ובס' פנים מסבירות שם, שו"ת בית יצחק חאו"ח סי' ה' בסופו וחאה"ע ח"ב סי' קכ"ה, ושו"ת התעוררות תשובה ח"א סי' י"ד, ומעשי למלך על הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ט אות ה', ובס' פתחא זוטא סי' תר"מ ס"ק י"א, ובס' גור אריה יהודא קונטרס המועדים סי' י"ח, ובס' הדרש והעיון ויקרא מאמר רנ"ד, ובס' בית מרדכי (מחקרים בהלכה) סי' י"ב בארוכה, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' ל"א (ושם צוין לכמה מקומות דהנ"ל) וקובץ אורלייחא (תשרי תשמ"ג) ע' ל"ב מהג"ר מרדכי אילן, ובס' שלמי שמחה ח"א סי' מ"א, וח"ג סי' כ"ט, ושם דנו אם אפשר לעשות סוכה בעזרה ועוד.

* * *

ה) במ"ש בסעי' ז' דשינה אינו חיוב כפ"ע אלא דנטפל לאכילה, יש להעיר במ"ש בס' לחם יהודא (הל' סוכה פ"ו ה"י) להסתפק במי שעמד מהסעודה וגמר סעודתו בבית כפי הדין שהי' פטור משום גשמים, ורוצה לישן, אם צריך לחזור לסוכה, כי אכילה ושינה ענינים חלוקים הם, או דילמא דשינה גרירה בתר' האכילה וישן בביתו עיי"ש, ולכאורה יש לפשוט זה מהנ"ל.

הרב אברהם יצחק כרוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ב. בלקו"ש לחג הסוכות סעיף ז' מבואר הביאור למה כשאינו ישן בסוכה מטעם פטור מצטער אינו חסרון בקיום מצות סוכה שלפי שיטת אדה"ז "עיקר ישיבת סוכה אכילה ושתייה ושינה".

דזה שמצות סוכה כולל ענין השינה אינו הביאור בזה שבמצות סוכה יש חיוב מיוחד לישון בסוכה, אלא שזה פרט מהחיוב כללי "תשוב כעין תדורו" שחיוב התורה הוא "בסוכות תשבו שבעת ימים" שצ"ל ישיבה (והעכבה) בהסוכה "סוכתו קבע" והיות וקביעות הישיבה של האדם קשור במקום שעושה שם ענינים עיקריים - אכילה שתי' ושינה - ולכן החיוב של תשבו בסוכות כולל בעיקר השלושה ענינים האלו אכילה שתי' ולינה.

והיות ועיקר קביעות ישיבתו של אדם נקבע (לא ב"מקום לינה", רק) במקום אכילתו דוקא (כמו שהצפ"נ מביא הראי' מהל' עירובין).

ולכן בג' ענינים (אכילה שתי' ושינה) גופא העיקר ענין של ישיבה קשור עם אכילה דוקא, וכמו שאדה"ז (סתרל"ט סי"ב) אומר בפירוש שאכילה היא עיקר מצות הישיבה בסוכה הגם שהמצוה כולל גם שינה בסוכה כנ"ל וזה הטעם שעושים ברכה על אכילה בסוכה דוקא והברכה על האכילה פוטר השינה שתי' וטיוול מצד שהם נמשכים וטפלים לאכילה, ע"כ מהשיחה.

והנה אינו מובן דלכאורה גם באכילה אם הל' מצטער דוקא ופטור, ומקיים מצות תשבו כעין תדורו בטיוול ושינה או דבר אחר כמש"כ בהע' 42 בשם אדה"ז, לכאורה גם מקיים מצות ישיבה בסוכה שבעת הימים דרק בלילה הראשון אינו מקיים בשינה כמובא בהע' 54 בשם הריטב"א.

אבל בשאר השבעת ימים בפשטות זה תדורו כמו שמבאר בסעיף ז' וכמו שמבאר בהע' 47 בשם חידושי חת"ס לשו"ע סי' תרל"ט דהחיוב לדור כמו בביתו, וא"כ אינו מובן מה שמדגיש שעיקר הברכה על האכילה והשתי' והשינה טפלים, ומוסיף עוד בהע' 56 שדוקא באכילה עושה את הסוכה לסוכה.

וא"כ יצא מזה שאם אינו אוכל מאיזה סיבה שתהי', מטעם פטור מצטער או שאוכל כזית מחוץ לסוכה אכילת ארעי, וישן או שמטייל בסוכה לא יקיים מצות ישיבה בסוכה. ואינו מובן למה. ובפרט שמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תרל"ט סעיף ט"ו שאם אינו רוצה לאכול בסוכה זו צריך לברך גם על טיוול ושינה וא"כ מה החילוק בין אכילה וטיוול ושינה.

ואולי אפ"ל וכך מובן מן השיחה שבמצות תשבו כעין תדורו יש שני ענינים: א) מצד החפצא של סוכה (כמש"כ בהע' 25 וז"ל: ויתירה מזו - האכילה "עושה את הסוכה לסוכה" וכן בהע' 56 שדוקא באכילה עושה את הסוכה לסוכה). והכוונה שיש ענין לעשות את הסוכה לסוכה כלומר לדירה.

ב) חיוב גברא שמצד הגברא דברים שעושה אותם בדירה צריך לעשותם בסוכה.

וזה ההבדל בין אכילה ושתיה ושינה וטיוול שאכילה עושה את הסוכה לסוכה גם מצד החפצא כמ"ש בצפ"נ מהל' עירובין שעיקר דירתו של אדם במקום אכילתו. אבל טיוול וכו' הוי רק מצד הגברא שדברים שעושה אותם בדירתו צריך לעשות בסוכתו אבל הם אינה עושים את הסוכה לסוכה מצד החפצא כי הם טפלים לאכילה.

ולכן מברכים רק על אכילה בסוכה ואפי' הפסיק הרבה וכו' אז הטיול וכו' נפטר בברכה על אכילתו מצד שאם ע"י אכילתו ביום זה עשה את הסוכה לשם סוכה ממילא קיים המצוה מצד החפצא אז הקיום מצד הגברא טפל לקיום מצד החפצא. (מצד שאין הביאור שהם שני מצות אלא שני אופנים בקיום התשבו כעין תדורו ואם קיים ביום זה מצד החפצא הכל וכלל וטפל כל החיוב מצד הגברא).

ולכן באכילה כשהפסיק אפילו ביום אחד מברך על כל אכילה ואכילה וכמו שמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תרל"ט סעיף י"ג כי זה פעולה מצד החפצא שעושה הסוכה לשם סוכה.

ונמצא כשאחד אינו אוכל מצד מצטער וכו' ~~ומצד~~ חסר לו בשלימות קיום המצוה מצד החפצא אבל כשאוכל וכו' ואינו ישן ומטייל היות ויש לו הקיום מצד החפצא שזה כולל גם הגברא אינו חסר לו כלום בשלימות קיום המצוה.

והנה בענין הב' שזה מצד הגברא בזה חולקים הצפ"נ בשם הרמב"ם וכו' עם האדה"ז שהצפ"נ סובר שזה ענין שלישי כלומר לא לישון חוץ לסוכה לא לעשות פעולות שיהיו שהסוכה דירתו אבל השינה עצמה אינה עושה מצד החפצא שהסוכה תהי' דירתו, אבל האדה"ז סובר שזה ענין חיובי שאה"נ שאינה עושה מצד החפצא לסוכה אבל מצד הגברא זה ענין חיובי. ועדיין צריך עיון בכ"ז.

הרב משה הבלין
ר"י תומכי תמימים
- קריית גת -

ג. בענין הנחבאר בהליקוט אודות פתגם כ"ק אדמו"ר האמצעי בנוגע לשינה בסוכה - "ווי קען מען שלאפן אין מקיפים דבינה". שלכאורה ענין זה הוא רק אצל יחידי סגולה המרגישים את האור המקיף וכו' משא"כ אצל אנשים פשוטים כערכינו, וע"ז נחבאר: "חסידים, זייענדיק מקושר צו רבותינו נשיאינו, לערנען תורתם (ע"מ לעשות) און גייען בדרכיהם - איז מנהג רבותיהם בידיהם. ונוסף בעניננו: דער ניט פירן זיך בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר - מאכט בא זיי א צער (וואס המצטער פטור מן הסוכה). ויתירה מזו בנדו"ד, וואס דער מיטעלער רבי האט דעם ענין געמאנט פון חסידים - קען ער (השייך לרבותינו נשיאינו) ניט שלאפן רועיקערהייט אין סוכה,

ווילל כאטש דער "אור" הסוכה איז ניט מכלבל זיין שינה - איז ער דאך אבער מצטער דערפון גופא, פארוואס האלט ער ניט ביי דער מדריגה אז דער אור הסוכה זאל ביי אים לייכטן כ"כ בגלוי ביז ער זאל ניט קענען שלאפן אין סוכה; און אפילו איינער וואס אים ארט ניט פארוואס ער איז ניט מרגיש דעם אור שבסוכה - איז ער אבער זיך מצטער פארוואס דער ווארט פון מיטעלער רבי'ן דערנעמט אים ניט; און מצד דעם, איז דער שלאפן אין סוכה גורם ביי אים א צער - היתכן ער קען שלאפן בלי צער אין סוכה - און המצטער פטור מן הסוכה. עי"ש בארוכה.

יש להעיר במ"ש הרמ"א סי' תר"מ סעי' ד' וז"ל:

ואין המצטער פטור אלא אם ינצל עצמו מן הצער, אבל בלאו הכי חייב לישב בסוכה אע"ג דמצטער עכ"ל, ועי' ט"ז שם ס"ק ז', ולפי"ז לכאורה יש לעיין דכיון דהצער בא בעיקר מזה "פארוואס האלט ער ניט ביי דער מדריגה אז דער אור הסוכה זאל ביי איהם לייכטן כ"כ בגלוי ביז ער זאל ניט קענען שלאפן אין סוכה" א"כ גם כשישן בביתו יהי' לו צער זה, דיוודע מעמדו ומצבו כו' א"כ למה שייך כאן הדין ד"מצטער פטור מן הסוכה"?

ואולי אפ"ל דלפועל הצער לישן בסוכה הוא יותר גדול, שהרי כשישן בסוכה רואה בפועל שאור הסוכה אינו פועל עליו, משא"כ כשישן בבית ה"ז רק מצד ידיעה וכו', ואכתי יש לעיין בזה. ובאתי רק להעיר.

הרב יצחק אחנה
- תושב השכונה -

ד. בלקו"ש דחגה"ס ש.ז. נת' פתגם אדמו"ר האמצעי - ווי קען מען שלאפן אין מקיפים דבינה - אין סוכה איז מאיר זייער א גרויסער ג-טלעכער אור, וואס איז צו הויך צו קענען אראפקומען בהתלכשות אין דעם אדם (בפנימיות) . און וויבאלד אז דארט איז מאיר אזא הויכער אור אלקי - ווי קען מען גאר דארט שלאפן! ע"כ.

והנה, בלקו"ש חכ"א (ע' 84 ואילך) מבאר מנהג רבותינו נשיאינו שברובא דרובא לא אכלו פת בסעודה שלישית, משום הגילוי דרעוא דרעוין, עי"ש באורך, והנה מובן, דגילוי זה הוא טעם לאי אכילת פת בכל מקום שיהי', בזמן סעודה שלישית. (מובא בהערה 34).

וכן י"ל לגבי חג הסוכות, שהגילויים נמשכים בכל מקום, וכמבואר בלקו"ש ח"ט ע' 361 - די קדושה פון יעדער יו"ט קומט מצד די גילויים וואס זיינען מאיר אין יענעם יו"ט. פאדערט זיך ביאור: וויבאלד אז די גילויים פון סוכות זיינען בחי' מקיף, טא ווי פועל'ן זיי (א פעולה פנימית) אין דעם טאג פון סוכות (וואס מצד עצמו איז ער א יום חול) אז ער זאל ווערן קדוש?

ויש לומר הביאור בזה;

וויבאלד די גילויים שבסוכות זיינען העכער פון דער התחלקות צווישן רוחניות און גשמיות. דעריבער פועל'ן זיי קדושה אויך אין דעם זמן דסוכות, כדוגמת ווי זיי פועל'ן קדושה אין דער גשמיות הסוכה.

בסגנון אחר קצת: המדריגה של מקיף שמאיר בסוכה שמשום זה "ווי קען מען שלאפן", מאיר משך כל חג הסוכות בכל מקום ולא רק בסוכה, א"כ, הקושיא היא-איך אפשר לישון בחג הסוכות, זמן שנמשך גילויים ממקיף!? ואף שי"ל, דהמקיף שמאיר בסוכה, שונה מהגילויים שנמשך בזמן חג הסוכות, מ"מ מדוע אצל מקיף זה אפשר לישון, ומקיף דסוכות א"א? מאי שנא? (ראה לכו"ש ח"ט ע' 229 ואילך, ביאור של ג' מדריגות דמקיף).*

הרב מיכאל לוזניק
- מיאמי פלארידא -

ה. בלקו"ש תכא תשמ"ו מבואר בין השאר ההבדל בין הספרי (תבא, כו, ד) לשיטת הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ג ה"ז) בענין גדר החיוב של נתינת הסל (של הביכורים) להכהנים עם הביכורים:

דבספרי כתוב על הפסוק "ולקח הטנא מידך": מכאן אמרו העשירים מביאים ביכורים בקלתות של כסף ושל זהב, ועניים בסלי נצרים של ערבה קליפה, וסלים נתינים לכהנים לזכות מתנה לכהנים. ע"כ.

וברמב"ם נאמר: "הביאם בכלי מתכות נוטל הכהן הבכורים וחוזר הכלי לבעליו ואם הביאם בכלי ערבה וחלף וכיוצא בהן הרי הבכורים והסלים לכהנים". עכ"ל.

(* ראה שיחת חגה"ס תש"ל בארוכה בנוגע להאור מקיף הנמשך ע"י קיום מצוות סוכה דוקא עי"ש, וענין זה שייך רק כשיושב בסוכה בפועל.

הספרי לומד שהוא חיוב (פועל של) גכרא (העני) להביא לכהנים את הסל מצד עצמו, ואין לחיוב זה שייכות לחיוב נתינת הביכורים עצמם.

משא"כ והרמב"ם לומד שהחיוב להביא את הסל הוא דבר אחד עם הביכורים עצמם (חפצא-נפסל), דמתי מצות הבאת הביכורים הוא בשלימות, היינו בשעה שהפירות נתונים בכלי דוקא, והכלי נהי' חלק של הביכורים. - ועיי"ש בסעיף ו שמבאר בזה - כמה שינויים ודיוקים בלשון הרמב"ם.

(ובאות ב שם): שהרמב"ם משמיט מלשון המשנה והספרי "והסלים והבכורים נותנין (נותנים) לכהנים", ואומר רק "הרי הבכורים והסלים לכהנים" - כדי להדגיש שהשייכות זל"ז אינו מוגבל (ובגלל) בהנתינה להכהן, אלא שהם דבר אחד - "הבכורים והסלים" - ששייכים לכהן.

וע"ש (ס"ה) עוד בדיוק לשון הרמב"ם: "חוזר הכלי לבעליו" כלומר דגם הכלי מתכות בעת הבאתם עם הביכורים נעשו דבר אחד, ואינו אלא שלאחר הבאתם "חוזר הכלי לבעליו", שלא נהי' ממון כהן, משא"כ גבי "כלי ערבה וחלף וכיוצא בהן" הגדר הוא שאינו חוזר לבעליו, והיינו שהכלי והבכורים נשארים דבר אחד גם אח"כ. עיי"ש.

והנה לפי"ז נראה להוסיף בדיוק לשון (המשנה) והספרי שכותבים רק שהסלים של העניים "ניתנים לכהנים לזכות מתנה לכהנים" - שאינו מזכיר כלל מה נעשה בכלי כסף והזהב של העשירים ולא כותב כמ"ש הרמב"ם ש"חוזר הכלי לבעליו" - כי לדעת המשנה והספרי מעיקרא לא ניתנים הכלים אלו לכהן, וא"כ ממילא לא שייך לומר ש"חוזרין לבעליו".

הרב יששכר דוד קלוזנר
- נחלת הר חב"ד -

ש ל ח ו ת

במה ששאל כ"ק אדמו"ר שליט"א כמה פעמים בהשיחות דלילי סוכות ש.ז. דלמה עושים "זכר למקדש" בנוגע לשמחת בית השואבה רק בענין השמחה, ואין מקשרים זה כלל עם ניסוך מים בפועל, כשאר הענינים שעושים "זכר למקדש".

יש להעיר מדעת הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"י"ב) שהשמחה יתירה בחגה"ס במקדש ה' משום מ"ש ושמחתם לפני ה'א שבעת ימים כו' ולא הזכיר כלל שהשמחה קשורה עם ניסוך המים כפי ששמע בפשטות. הסוגיא בר"פ החליל (סוכה נ, ב) וברש"י שם.

ונתבאר בזה בשיחת שמחת תורה תשמ"ב דטעמו של הרמב"ם
 הוא דכיון דפסק בהל' תמידין פ"י ה"י דאם נשפך המים של
 ניסוך היו ממלאים מן הכיור, ובהל' ביאת המקדש פ"ה הי"ב
 פסק שמי מקוה כשירין לכיור, נמצא דמצד עצם ההלכה דניסוך
 המים לא בעינן למעין דוקא, והמצוה מתקיימת גם במי מקוה,
 אלא שיש הידור כמעין, ולפי"ז נמצא דמ"ש "ושאבתם מים
 בששון ממעיני הישועה", אין זה חיוב בעיקר המצוה דניסוך
 המים, וכמילא גם הענין דששון (שהוא פרט בשאיבה מהמעין)
 אין זה חיוב בעצם ניסוך המים, ולכן לא כתב הרמב"ם ליסוד
 הדין דשמחה משום ניסוך המים, כיון דמצד הניסוך גופא, ליכא
חיוב שמחה, אלא דכפועל ברוב השנים ששאבו מן המעין היל'
 השמחה קשורה גם מצד ניסוך המים, כמ"ש ושאבתם מים בששון
 וכו', וזהו כהסוגיא בריש פרק החליל, אבל אין זה ענין
 של חיוב, ולכן הביא הקרא דושמחתם, דזהו מעיקר הדין דחג
 הסוכות, ע"כ תוכן הדברים עי"ש.

ולפי"ז אפשר לתרץ דעבדינן זכר למקדש רק על ענין
 שבזמן שביית המקדש היל' קיים היל' חיוב, אבל כנ"ל אין הכרח
 שהשמחה תהיל' קשורה עם שאיבת מים ממעין דוקא, ומצד החיוב,
 השמחה הוא בעיקר מצד מ"ש ושמחתם, לכן אין מקשרים השמחה
 עם שאיבת מים וכו'.

הרב יוסף גאנזבורג
 - תושב השכונה -

ז. בשיחת ליל ה' דחג הסוכות ה'תשמ"ו הקשה כ"ק אד"ש מדוע
 נקרא הרב המגיד ע"ש ספרו "מגיד דבריו ליעקב" מה שלא מצינו
 בשאר הנשיאים (חוץ מהצ"צ שנקרא ע"ש ספרו ומבואר שם שצמח
 בגימט' של שמו של המחבר עייש"ב -)

ולכאורה היל' אפשר לפרש (ע"ד הנ"ל בנוגע להצ"צ) והוא
 ע"פ המובא בדף השער על הספר הנ"ל ש"מגיד דבריו ליעקב" -
 הוא ס"ת דוב כשמו של הרב המגיד ועפ"ז אתי שפיר מדוע נקרא
 ע"ש ספרו,

ולא באתי אלא להעיר.

הת' אשר פרקש
 - תו"ת מונטרעאל -

ר.מ.ב. -

ה. ברמב"ם פ"ב מהל' שבועות ה"א: "אם טעה הלשון והוציא שם לבטלה, ימהר מיד וישבח ויפאר ויהדר לו כדי שלא יזכר לבטלה, כיצד, אמר ה"ה" אומר ברוך הוא לעולם ועד או גדול הוא ומהולל מאד וכיו"ב כדי שלא יהא לבטלה עכ"ל.

ובנו"כ הרמב"ם כתבו מקורו מירושלמי ברכות פ' כיצד מכרכין ה"א: אהן דנסב פוגלא ומברך עליוי והוא לא אתי לידיה צריך למברכה עליוי זמן תניינות, אמר רבי תנחום בר יודן וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שלא להזכיר שם שמים לבטלה.

ובהערות הת' דקריית גת כתבתי לישב מה ששינה הרמב"ם ולא כתב כהירושלמי שיאמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", אלא "ברוך הוא לעולם ועד" או "גדול הוא ומהולל מאד", שהביאור בזה הוא כי יש ג' גדרים: א) ברכה שאינה צריכה, ב) ברכה לבטלה. ג) שם שמים לבטלה. ברכה שאינה צריכה: ביאר הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הט"ו ושם לא כתב שצריך לומר בשכמל"ו. ברכה לבטלה: ביאר הרמב"ם בהל' ברכות פ"ד ה"י שכשנפל פרי מידו וצריך לברך שוב "אומר בשכמל"ו. וש"ש לבטלה: הוא הדין הנ"ל דהלכות שבועות.

וביארנו שם שכברכה שאי"צ לא מועיל אמירת בשכמל"ו כי הרי כבר כברכה עצמה בירך את ה' אלא שהי' ברכה שאינה צריכה, ומה מועיל שיברך שוב "ברוך שם כו"ו", (שהרי בין כך אין בזה ש"ש לבטלה כי אמרו בל' ברכה ועובר רק באיסור דרבנן כמבואר בתוס' ר"ה לג, א. ועיין שו"ת צ"צ או"ח סי' ג').
וברכה לבטלה היא כמו בהלכה שנפל פרי מידו שע"י אמירת הברכה השניה הוא כביכול מבטל ברכתו הראשונה ולכן מוסר מודעה באמירת בשכמל"ו שאינו מבטל הברכה הא' ע"י הברכה הב'.
ו"ל שש"ד"ז הוא בהלכות תפילין סימן כה שצ"ל בשכמל"ו לאחר ברכת תפילין של ראש, שגם שם ע"י אמירת ברכה שניה מבטל כביכול ברכתו הראשונה (להדיעות שמספיקה ברכה אחת).

ובש"ש לבטלה הרי צריך לברך את השם שהוציא לבטלה, ולכן לא יאמר ברוך שם כבוד מלכותו שזה כבר שם חדש, אלא יאמר ברוך הוא לעולם ועד, ש"הוא" קאי על השם הקודם שהוציא, וכמו"כ גדול הוא ומהולל מאד, ולא גדול הו"י, כי צריך לברך השם שהוציא בכר ולא שם חדש.

עד כאן קיצור ממש"כ בגליון דקריית גת ושם נתבאר גם ל' הרמב"ם ימהר מיד וישבח ויפאר וכו' ועיי"ש.

ורציתי להוסיף כאן שלכאורה לפי"ז הרי אין מקורו של הרמב"ם בהל' שבועות מהירושלמי הנ"ל כי את דין הירושלמי כתב כנ"ל בהל' ברכות פ"ד ה"י, וא"כ מהו מקורה של ההכח בהל' שבועות שבש"ש לבטלה יאמר ברוך הוא כו' וגדול הוא כו'.

ויש לומר שדברי הרמב"ם הם גמרא מפורשת כיומא לז, א. תניא רבי אומר כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו, אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל. חנניה בן אחי רבי יהושע אומר, זכר צדיק לברכה, אמר להם נביא לישראל, בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים אתם תנו ברכה. עכ"ל הגמרא. וא"כ מפורש ב' הענינים שכשמזכירים שמו של הקב"ה צריך לתת גודל - גדול הוא ומהולל מאד. וצריך ליתן ברכה - ברוך הוא לעולם ועד. (וכדאי לציין מקור זה בס' מ"מ לרמב"ם).

וכמו"כ יש להוסיף בזה דבר בעתו מעניני חודש זה, שלכאורה ראיה ברורה שבברכה שאינה צריכה אין ענין להוסיף ברוך שם כבוד מ' ת"ו לעולם ועד.

כי בסימן י"ר כתבו הטור והשו"ע וכ"ה בשו"ע אדה"ז שביום ב' דר"ה יש ליקח בגד חדש בברכת שהחיינו דתקיעות ופרי חדש בקידוש, ואם אין לו בגד או פרי חדש מ"מ יאמר ברכת שהחיינו ביום ב'. ואם איתא שבברכה שא"צ מועיל אמירת בשכמל"ו למה לא אישתמיט בשום פוסק לכתוב שיאמר בשכמל"ו אחר ברכת שהחיינו ביום ב', כשם שאומרים זה בברכת על מצות תפילין. ומכאן הוכחה שבברכה שא"צ לא מועיל בשכמל"ו משא"כ כשאומר ברכה שניה (כמו בנפל הפרי מידו או בברכת תפילין ש"ר) שזהו גדר ברכה לבטלה, שבאמירת ב' ברכות על דבר אחד מראים כביכול שברכה אחת אינה ברכה כלל, ובמילא הש"ש שהוציא בברכה הוא לבטלה, ולכן מועיל אמירת בשכמל"ו לפעול שאינו מבטל הברכה הא' ע"י אמירת ברכה הכ'.

הרב שלום דובעזר הלוי וולפא
- שליח - קריית גת -

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

ט. בתחילת פ' ברכה פירש"י "בהתאסף - בכל התאסף ראשי חשבון אספתם", וצ"ע ביאור הדברים, ובכל אופן לכאורה יש כאן טעות הדפוס, שתיבת "ראשי" אינה חלק מפירש"י אלא העתקת הפסוק, כי יש כאן ב' ד"ה, וצ"ל: "בהתאסף - בכל התאסף". ואח"כ ד"ה חדש: "ראשי - חשבון אסיפתם". והבחור העציר טעה כי ראה מיד עוד ד"ה "ראשי - כמו נשא את ראשי".

אבל גם אחרי תיקון (?) זה עדיין אינו מובן בדיוק מה כוונת רש"י, ואולי י"ל שמאחר שפירש קודם שויהי בישורון מלך הכוונה היא לעול מלכותו של הקב"ה שיש לעם ישראל, על כן אינו יכול לפרש עתה שראשי עם הם המיוחדים והגדולים שבעם, כי לפי"ז יובן שרק לגדולים שבהם יש עול מלכותו של הקב"ה ולא לפשוטי העם, וזה היפך פשוטו של מקרא שברך משה את כל ישראל שכל עם ישראל ראויים לברכה כי בישורון מלך,

ולכן מפרש רש"י ש"ראשי" הכוונה כמו נשא את ראש, ולפי"ז בהתאסף ראשי עם הכוונה להתאספותו של העם עצמו כי ראשי פירושו "קעפ" כלומר מספר היחידים שהתאספו.

עפ"י"ז פירוש הפסוק הוא, שבשעה שרואים אסיפה של יהודים אז עם קליבען זיך אזוי פיל קעפ (בלי עיין הרע), ושואלים מהו התכלית של האסיפה הלזו שנתאספון כ"כ הרבה ראשים, (כמו עתה כאן בבית חיינו) הנה התשובה היא "ויהי בישורון מלך", שכוונת התאספות זו (וכן בכל התאספות) היא קבלת עול מלכות שמים, ולכן ראויים אלו שאברכם כדברי רש"י בהמשך. (ועדיין צ"ע הלשון חשבון אסיפתם).

ואח"ל פירש"י פירוש ב' שויהי בישורון מלך אין הכוונה לקבלת עול מלמטה למעלה, אלא להיפך שהקב"ה מגלה מלכותו על עם ישראל, ובהתאסף ראשי עם הוא התנאי שרק כשהם באחדות באסיפותיהם, יחד שבטי ישראל, רק אז הוא מלך עליהם.

הרב שלום דובער הלוי נולפא
שליח - קרית גת

ג. הסדר שבירך משה את השבטים בפרשתינו הוא: ראובן, יהודה (שמעון), לוי, בנימין, יוסף, זבולון, יששכר, גד, דן, נפתלי, אשר.

והנה סדר תולדותם של השבטים הוא: ראובן, שמעון, לוי, יהודה, דן, נפתלי, גד, אשר, יששכר, זבולון, יוסף, בנימין.

וצריך להבין למה ברכם משה בסדר הזה שהוא לא כסדר תולדותם.

והנה מה שבירך יהודה אחר ראובן מפרש רש"י בד"ה וזאת ליהודה (לג, ז): סמך יהודה לראובן וכו'.

וכן מה שבירך בנימין אחר לוי וקודם יוסף, מפרש רש"י גם כן בד"ה לבנימין אמר (לג, י).

וכן מה שבירך זבולון קודם ליששכר מפרש רש"י גם כן בד"ה שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך (לג, יח).

הרי מצינו שרש"י "מקפיד" על הסדר. ואם כן למה לא פירש הסדר של שאר השבטים.

וכן על דרך זה צריך להבין הסדר שבירך יעקב את השבטים בפרשת ויחי.

שם הסדר: ראובן, שמעון, לוי, יהודה, זבולון, יששכר, דן, גד, אשר, נפתלי, יוסף, בנימין.

סדר זה הוא לא כסדר תולדותם וגם לא כהסדר שברכם משה.

הרב וו. ראזנבלום

- ברוקלין נ.י. -

יא. בפרק לג, פסוק ד, על המלה תורה מפרש רש"י: "אשר צוה לנו משה מורשה היא לקהלת יעקב אחזנוה ולא נעזבנה" עכ"ל.

וצריך להבין, איך שנראה בפשטות, רש"י רוצה להסביר את כללות הפסוק וא"כ למה בד"ה רש"י לא מעתיק את כל הפסוק או לכה"פ מציין וגו' *?

הת' שביאור זלמן זאיאנץ

- תלמיד בישיבה -

(* מה ששאל גם על הפשט בפירוש"י, וכן מה ששאל ה.ו.ר., כתבאר בארוכה בשיחת יום שמח"ת ה'תשל"ז אות ד.

המערכת

בפירש"י ד"ה ויהי מתיו מספר (לג,ה): נמנין במנין שאר אחיו דוגמא היא זו כענין שנאמר וישכב את בלהה ויהיו בני יעקב שנים עשר שלא יצא מן המנין, עכ"ל.

וצריך להבין מאחר שתכף לאחר מעשה לבהה הודיע תורת אמת שלא חטא ראובן ושלא יצא מן המנין, למה צריך עוד לברכת משה בענין זה.

עוד צריך להבין האריכות בלשון רש"י:

"דוגמא היא זו", שלכאורה, תיבות אלו מיותרים לגמרי.

ומכללות סגנון לשונו של רש"י משמע שיש עוד טעמים שזולא ברכת משה לא הי' ראובן נמנה במנין שאר אחיו, ומביא רק "דוגמא" לזה.

ולכאורה מעשה בלהה היא הענין יחיד שהי' יכול להיות - הוה אמינא שראובן לא יהי' נמנה עם שאר השבטים.

ואם כן מה שייך הלשון דוגמא, הרי זה אותו הענין ממש.

* * *

(ב) בפירש"י ד"ה תריבהו גו'; (לג,ח): ...נסתקפת לו לבא בעלילה אם משה אמר שמעו נא המורים אהרן ומרים מה עשו, עכ"ל

ומזה שרש"י אינו אומר כאן: אם משה הכה את הסלע אהרן ומרים מה עשו,

אלא: אם משה אמר שמעו נא המורים וכו', משמע שרש"י סובר כאן שזה הי' החטא.

ולכאורה יש סתירה לזה מפירש"י רש"י (במדבר כ, יב): שאילו דברתם אל הסלע והציא הייתי מקודש לעיני העדה ואומרים מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע ואינו צריך לפרנסה מקיים דבורו של מקום ק"ו אנו, עכ"ל.

שמזה משמע בפשטות שהחטא הי' מה שה' אמר למשה לדבר אל הסלע והוא הכה אותו.

עוד ענין שצריך להבין בפירש"י כאן, והוא: שם כתיב (כ,כד): יאסף אהרן אל עמיו... על אשר מריתם את פי למי מריבה

ולמה לא אמר משה להקב"ה שם שזה עלילה, שאהרן לא עשה כלום, ואולי הי' פועל בטענה זו שאהרן לא ימות, ולמה המתין בטענה זו, עד אחר מיתת אהרן.

וכן על דרך זה בנוגע למרים, אולי הי' פועל שלא

תמות.

אלא בנוגע למרים השאלה היא לאיך גיסא: מה הי' טענתו של משה, ששמע שאותו טענה שמשה טען בנוגע לאהרן טען בנוגע למרים.

מילא במיתח אהרן כתיב על אשר מריתם וגוי' ועל זה טען משה שזה עלילה,

אבל במיתח מרים לא כתיב טעם למה מתה,

ואם כן האיך שייך לקרות זה עלילה,

עוד צריך להבין בכללות הענין של מי מריבה:

הרי כבר הי' מאורע בדומה לזה בסוף פרשת בשלח,

אבל שם לא אמר הקב"ה למשה לדבר אל הצור אלא להכות את הצנר.

וצריך להבין אם כוונת הקב"ה הי' "להקדישני", למה המתין בזה קרוב לארבעים שנה, ולא אמר זה בהזדמנות ראשונה.

ולמה אין רש"י מפרש על זה כלום.

ה.ו.ר.

ב. ברש"י ל"ג פסוק ט"ז ד"ה רצון כתב "נחת רוח ופיוס וכן כל רצון שבמקרא".

ויש להעיר מרש"י בפרשח קדושים ל"ט פסוק ה' ד"ה לרצנכם תזבחהו תחלת זביחתו תהא על מנת נחת רוח לכם לרצון וכו'. ובד"ה לרצנכם כתב "אנפליצימנטו" זהו לפי פשוטו של מקרא.

לכאורה למה שם (כיון שהוא מוקדם בסדר הפרשיות) לא כתב רש"י הכלל "וכל כל רצון שבמקרא" ולמה דוק כאן כתב כן.

ועיין ג"כ ברש"י באמור כ"ב ל"ט ד"ה לרצנכם שכתב "אפלישמנט בלע"ז", וג"כ צריך בלאור למה צריך רש"י לכתוב הפירוש עוד הפעם. וגם למה שם כתב בלע"ז וכאן לא. *

*

*

*

ב) בפירש"י (לג, יד) ד"ה בכור שורו: "יש בכור שהוא לשון גדולה ומלכות שנאמר (תהלים) אף אני בכור אתנהו (שמות) וכן בני בכורי ישראל".

לכאורה למה מביא רש"י הראי' הראשון מתהלים ואח"כ מביא ראי' מפסוק בשמות שהוא בחומש ולא בנ"ך,

ועוד יש להקשות מפרש"י בשמות ד' כ"ב ד"ה בני בכורי שכתב "לשון גדולה כמו אף אני בכור אתנהו".

ולכאורה צ"ב למה כאן כתב רש"י לשון גדולה ומלכות" ושם בשמות כתב רק שהוא "לשון גדולה".

וגם למה כאן כתב רש"י "לשון גדולה ומלכות שבאמר וכו'". ושם בשמות כתב "לשון גדולה כמו וכו'".

וגם צ"ב למה הפעמים כתב רש"י שנאמר ופעמים "כמו" ופעמים "כמו שנאמר" (עיין בפרשתינו ל"ג יט ועוד הרבה מקומות).

הת' נחום זלבערשורם

- תות"ל 770 -

יג. בפרק לג, פסוק יז, על המלים בכור שורו מפרש"י: "יש בכור שהוא לשון גדלות ומלכות וכו'" ורש"י לא מסביר כלום על שורו, אי"כ למה הוא מעתיק תיבה מהפסוק?

ה.ש.ז.ה.

יד. ברש"י (לג, יח) ד"ה ולזבולון אמר: מפ' רש"י אכו החמשה שבטים שבירך באחרונה. כפל שמותיהם לחזקם ולהגבירם וכו', לכאו' הרי השאלה בטעם הדבר שהפסוק כופלם בא דוקא לאחר שהבן חמש רואה שהתורה כופלת את שם, הלינו כשממשיך: "שמח זבולון, ואי"כ הו"ל לרש"י להעתיק גם את המשך הפסוק "שמח זבולון", או להביא רק התיבות שמח זבולון.

* * *

ב) בהמשך הפסוק הנ"ל מפרש רש"י: שמח זבולון בצאתך - הצלח בצאתך לסחורה. ויששכר הצלח בישיבת אהליך וכו'.
וצריך להבין: כמו שהעתיק את רש"י את המשך הפסוק בברכתו של זבולון הו"ל להעתיק גם את המשך הברכה דיששכר, היינו תיבת באהליך.

התמלים דוד לייב חייקין
שמעי' שמוטקין
- תלמידים במתיבתא -

10. בפירש"י בד"ה ולזבולון אמר (לג, יח): אלו ה' שבטים שבוך באחרונה זבולון גד ודן ונפתלי ואשר כפל שמותיהם לחזקם ולהגבירם לפי שהיו חלשים שבכל השבטים וכו', עכ"ל.

וצריך להבין איך יתאים זה אם מה שפירש רש"י בנוגע לגד בד"ה כלביא שכן (לג, כ): לפי שהי' סמוך לספר לפיכך נמשל כאריות שכל הסמוכים לספר צריכים להיות גבורים, עכ"ל.

וכן על דרך זה פירש בנוגע לך בד"ה דן גור ארזי (לג, כב): אף הוא הי' סמוך לספר לפיכך מושלו באריות, עכ"ל.
ואולי אפשר לתרץ שנעשו גבורים לאחר ברכת משה "שחזקם והגבירם".

אבל בנוגע לגד אין יכולים לתרץ כן שהרי מצינו כבר בפרשת מטות, קודם ברכתו של משה, שהיו גבורים, ועיין שם ברש"י בד"ה לפני בני ישראל' (לב, יז): כראשי גייסות מתוך שגבורים היו וכו', עכ"ל.*

ה.ו.ר.

11. בפירש"י (לג, יט) ויששכר: "לשון כסוי כמו שנאמר ויספון את הבית וספון בארז וכו'".

ולכאורה למה צריך רש"י להביא שתי דוגמאות ולא סגי

* להעיר ממשנ"ת בלקו"ש ח"ב ע' 391 ואילך (פ' ויגש) בענין זה. המערכת

באחד.*

ה.נ.ז.

לז. בפירש"י וירא ראשית לו (לג, כא): ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג שהיא ראשית כבוש הארץ, עכ"ל.
ובד"ה שאחר זה, כי שם חלקת: כי ידע אשר שם בנחלת חלקת שדה קבורת מחוקק והוא משה, עכ"ל.

וצריך להבין:

א) גם שבט ראובן נטלו חלקם בארץ סיחון ועוג. ואם כן כשבירך משה שבט ראובן למה לא הזכיר ענין זה בברכתו, שיש להם מעלה זו.

והשאלה הוא עוד יותר, שהרי קודם שהבן חמש למקרא, למד פסוק זה שבפרשתינו, הוא סובר, וכמו שמוכן מפשטות הכתובים בפרשת מטות, שמה שבני ראובן ובני גד נטלו חלקם בארץ סיחון ועוג ה' זה מצד טעם גשמי לבד, שה' להם מקנה רב.

ובא הפסוק שבפרשתינו וגילה שבאמת ה' בזה (גם) טעם פנימי.

ובזה ש'משה אמר זה דוקא בברכת בני גד, ולא בבני ראובן, הרי זה כאלו משה אמר ומוכן מדבריו שבני ראובן לא ה' להם טעם פנימי זה, במה שנטלו חלקם בארץ סיחון ועוג, רק טעם גשמי בלבד.

שזה לכאורה קצת העדר המעלה לבני ראובן.

ב) הר נבו, ששם נקבר משה, כמ"ש (לג, א): ויעל משה מערבו: מואב אל הר נבו וגו', ה' בנחלת ראובן כמ"ש בסוף פרשת מטות (לב, לז, לח): ובני ראובן בנו. ואת נבו וגו'.

ועיין בשפתי חכמים בפרשתינו, וז"ל: יש מקשין והלאך אפשר לומר שקבורת משה היא בנחלת בני גד והלא קבורת משה היא בהר נבו. . . והר נבו ה' בנחלת בני ראובן. . .

(* ראה עוד שיחת שבת חוהמ"ס ה'תשכ"ט אות ה'.
המערכת

ונ"ל דמישור של נבו ה"י גדול והעיר היתה עומדת במישור וההר ה"י בחלקו של גד ומפני שמתחלה היו ההר והיער של אדם אחד נקרא ההר על שם העיר גם לא ה"י רחוק כ"כ מן העיר וה"י עומד במישור של עיר מש"ה נקרא ההר על שם העיר וק"ל, עכ"ל.

וכנראה שתירוץ זה הוא רחוק מַפְשְׁטוֹת הכתובים, גם צריך להבין מאין לו כל זה. והרי לא מצוינו שום רמז לזה בפירש"י לא בפרשת מטות ולא בפרשתינו.

* * *

(ב) בפירש"י ד"ה ויגרש מפניך אויב (לג, כז): ואמר לך השמד אותם, עכ"ל.

צריך להבין, רש"י בא כאן לכאורה לפרש תיבות: ויאמר השמד, הנאמרים בכתוב, אם כן למה אין מעתיק תיבות אלו מן הכתוב.

ולמה מעתיק תיבות: ויגרש מפניך אויב, שעל זה אין מפרש כלום, לכאורה.

* * *

(ג) בפירש"י ד"ה אשריך ישראל מי כמוך (לג, כט): תשועתך בה' אשר הוא מגן עזרך וחרב גאותך, עכ"ל.

צריך להבין, רש"י בא כאן לכאורה לפרש תיבות: נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך,

וכמו שפירשו כמה מפרשי רש"י, שהפסוק ה"י לו לומר נושע מה',

ועל זה פירש רש"י שהפירוש של "נושע" הוא "תשועתך", ועל כן מתאים לומר בה', דהיינו שתשועתך תלויה בה',

אבל לפי זה אינו מובן למה מעתיק רש"י תיבות: אשריך ישראל מי כמוך, שעל זה אין מפרש כלום, לכאורה.

ולמה אין מעתיק התיבות מהפסוק, שעל זה בא פירושו.

בפירש"י (לד, ו) ד"ה ויקבור אותו כתב רש"י הקב"ה בכבודו רבי ישמעאל אומר הוא קבר את עצמו וזה הוא אחד מג' אתין שהי' ר"י דורש כן וכיוצא בו ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו הוא מביא את עצמו וכיוצא בו והשיאו אותם עון אשמה ואין אחרים משלימים אותם אלא הם משלימים את עצמם".

ויש להעיר מרש"י אמור כ"ב ט"ז ד"ה והשיאו אותם וז"ל "זה אחד מג' אתין שהי' רבי ישמעאל דורש בתורה שמדברים באדם עצמו וכן ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו הוא יביא את עצמו וכן ויקבור אותו בגיא הוא קבר את עצמו כן נדרש בספר"י".

ויש להעיר מרש"י בנשא ו' י"ג ד"ה יביא אותו "יביא את עצמו וזה אחד מג' אתים שהי' ר"י דורש כן וכיוצא בו והשיאו אותם עין אשמה את עצמן וכיוצא בו ויקבור אותו בג' הוא קבר את עצמו".

ולכאורה למה צריך רש"י לחזור כל פעם כל פירושו וכל פעם בארליכות.

וגם צ"ב למה בפר' אמור כתב רש"י "כך נדרש בספר"י ושאר המקומות לא כתב כן (וא"א לתרץ משום שהוא סומך על מה שכבר כתב, דא"כ לא הי' צריך לחזור כל פעם פירושו וכמו שהקשנו הנ"ל).

וכן צ"ע בכל השינויים בהפירושים ואכ"מ*.

ה.נ.ד.

יח. בפירש"י ד"ה בני ישראל (לד, ח): הזכרים אבל באהרן מתוך שהי' רודף שלום ונותן שלום בין איש לרעהו ובין אשה לבעלה נאמר כל בית ישראל זכרים ונקבות, עכ"ל.

וצריך להבין:

וכי מפני שמשם רבינו, רבן של כל בני ישראל, לא הי' רודף שלום כמו אהרן לא הי' ראוי שגם הנשים יבכו אותו.

(* מה שכתב על רש"י ד"ה יערפו, נת' בשלח ש"פ בראשית ה'תש"ל.

ועלין בפרשת ויחי ברש"י ד"ה ויבכו אותו וגו' (כ,ג):
... לפי שבאה כרכה לרגלו שכלה הרעב והיו מי נילוס מתברכין,
עכ"ל.

ואם כן כל שכן וקל וחומר, כאן, שהי' ראוי גם לנשים
לבכות, לאחר ריבוי הטובות שבא להן על ידי משה רבינו.

ובפרט שזה לכאורה היפך ההנהגה פשוטה שהבן חמש למקרא
שכלל הדורות רואה ויודע. שהרי בשעה שנסתלק ד"ל אדם גדול,
צדיק, ומנהיג הדור הלא גם הנשים משתתפות בהלול' ובוכות,
ואין מדייקין אם הנפטר הי' רודף שלום או לאו.

ה.ז.ר.

ט. רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפירש"י פ' בראשית*

נת' בהתוועדות	ד"ה	פרק ופסוק
1 בראשית תשכ"ו	בראשית	א, א
2 בראשית תשל"א	בראשית	שם
4 בראשית תשמ"א	בראשית	שם

- 1 ה. 2-15. וראה: ט"ז 485-488, שיחת ש"פ בראשית תשמ"ב,
2 התוועדות א'; ובהתוועדות ב' - המשך לשמח"ת, 3 י. 1-6,
4 התוועדות א'. 5 כ. 541,

- (* מתוך הספר שהופיע זה עתה. (הוצאת קה"ת).
הערות כלליות: א) האותיות (בהערות ובשוה"ג) ה-כד - מסמנים
ספרי לקוטי שיחות חלקים ה-כד.
ב) לקוטי שיחות השבועיים דשנות תשמ"מ-מ"ו - צויינו (בהערות)
בלי הקדמת "לקו"ש פ"י".
ג) ענד ביאורים לפירש"י: ראה הנסמן במפתחות לספרי לקו"ש;
ספר "ביאורים לפירש"י עה"ת" ג' חלקים (קה"ת, כפ"ח), תשל"ז-
תשל"ח).
ד) בכמה התוועדויות לא תירץ כ"ק אד"ש את השאלות - וצויינו
(ליד זמן אמירתם) בכוכב.

שם	בראשית	בראשית ⁴ תשד"מ
שם	בראשית (וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו)	מוצאי ש"פ בראשית תשל"ט
שם	בראשית (בטעם הזכרת השם "ר' יצחק" בפירש"י)	ממכ' ימי הספירה תשל"ט ⁵
שם	בראשית ברא	בראשית ⁴ תשד"מ
שם	ברא אלקים	מוצאי ש"פ בראשית תשמ"מ
שם	למה אין רש"י מפרש מדוע לא נאמר: "ולאמר ה' יהי שמים", "יהי ארץ".	בראשית תשל"ד (פ)
א, ד	וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל	בראשית תשמ"ג ⁶
שם	וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל	בראשית תשמ"ו
א, ה	יום אחד	בראשית תשל"ב (פ)
א, ח	שמים	בראשית תשמ"ו
א, כא	התכנינים	בראשית ⁴ תשכ"ז ⁷
א, כט	לכם יהי הארץ לאכלה ולכלל חית הארץ	בראשית תשמ"ב ⁸
ב, ב	ויכל אלקים ביום השביעי	בראשית ⁴ (נח) תשכ"ח ⁹
שם	ויכל אלקים ביום השביעי	יתרו תשמ"מ

בראשית ² תשמ"ה	עפר מן האדמה	ב, ז
בראשית תשכ"ט (פ)	פישון	ב, יא
בראשית תשכ"ט (פ)	גיחון	ב, יג
בראשית תש"ל	הוא פרת	ב, יד
בראשית ² תשמ"ה	ויקח	ב, טו
בראשית ² תשמ"ה	למה אין רש"י מפרש מדוע לא נברא האדם מלכתחלה בג"ע	שם
בראשית תשל"ז	וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה וגו'	ב, יט
בראשית ⁴ תשמ"ה	למה אין רש"י מפרש מה ההפלאה שאדה"ר קרא שמות לכל הבהמות והחיות, והלא הוא יציר כפיו של הקב"ה	שם
בראשית תשל"ז	למה אין רש"י מפרש מדוע לא מצינו שאדה"ר קרא שמות לדגי הים	שם
בראשית, ר"ח חשוון תשמ"ו	כנ"ל	שם
בראשית תשל"ג ¹⁰	למה אין רש"י מפרש מדוע לא פירש הכתוב שנתקלל הנחש גם בזה שנסתם פיו מלדבר	ג, א-ד
בראשית תשל"ה ¹¹	מפרי האדמה	ד, ג
בראשית תשל"ו	ויתעצב אל לבו	ו, ו
בראשית תשכ"ו ¹²	כי נחמתי כי עשיתים	ז, ז

למה אין רש"י מפרש מדוע
וכיצד מצא נח חן בעיני ה'
ה' בראשית⁴ תשר"מ

ו,ח

(10 ל. 13-18 . 11 טו. 20-26 . 12) שם 27-33.

הרב יוסף יצחק שגלוב
- תושב השכונה -

ח ס י ד ו ת

כ. בקונטרס שמע"צ-שמח"ת סד-ה מבואר בארוכה אשר עבודת
הצדיקים אי"צ התחדשות מכיון שזה כהטבע שלו, ועפ"י הטבע
שלמעלה דטבע הטוב להיטיב, ולמעלה יותר מה שעלה לפניו
התענוג שיתענג מעבודת הצדיקים במי נמלך. בנשמותיהם של
צדיקים; משא"כ בתשובה נעשה ענין חדש שלמעלה מטבע האדם
(כמבואר שם בארוכה בהערה 67), ומהטבע שלמעלה (דטבע הטוב
להטיב) וגם למעלה משרש הנשמות כמו שהם בבחי' במי נמלך
(ומאריך שם בארוכה אין שע"י התשובה נעשה חידוש בהאדם -
מציאות חדשה; חידוש בהעולם - זדונות נעשים כזכיות; חידוש
בהמשכה שלמעלה - דטרם יקראו ואני אענה, עי"ש בארוכה).

ולכאורה עדיין צריך בלאור: דהרי מבואר בהמאמר
דהכוונה האמיתית הוא שהאדם ע"י עבודתו יעשה חידוש בהבריאה.
ולכאורה מכיון שכן הוא הכוונה בתחלה, שהאדם יחדש, הרי
מטעם זה גופא הרי אי"ז לכאורה התחדשות אמיתית?.

ואף שלכאורה בהכרח לומר שעבודת התשובה כפשוטה
כמסובב מחטאים הוא היפך הכוונה כו' - בכ"ז הרי עבודת
התשובה המסובבת מזה היא עפ"י הכוונה העליונה, עיין
בארוכה בלקו"ש ח"ה שיחה א' לפ' לך לך עיני"ש. והדרא
קושיא, דמכיון שכן הוא הכוונה הרי אי"ז כבר התחדשות
אמיתית?

ואולי י"ל בזה: דעבודת התומ"צ מכיון שהוא עבודה
שבמדה"ג וכו', הרי אופן העבודה הוא באופן כזה שהיא
מסובבת מהטבע שלמעלה, או - למעלה יותר, שהיא מסובבת
מהכוונה שלמעלה; משא"כ התשובה שהיא למעלה ממדה"ג הוא
(לא באופן שהיא מסובבת מלמעלה, אלא) באופן שבהתשובה
עצמה נרגשת כביכול הכוונה דעצמותו באופן שנעשה תד.

ולכן: כמו שבעצמותו ית' הוא כביכול ענין של התחדשות, כן הוא גם בעבודת האדם כאשר הוא באופן שנעשה חד עם עצמותו, שהוא ענין של התחדשות.

הרב שלום חאריטאנאוו
- תושב השכונה -

כא. במאמר ד"ה ביום השמיני עצרת שזכינו וי"ל מוגה בש.ז. - שואל בענין שמח"ת דלכאורה מדוע לא עושים שמח"ת בשבועות שהי' נעלה יותר מצד הגילוי? וע"ז מתרץ: שביהכ"פ ניתנו לוחות שניות שמעלתם היא שפעלו בהעולם מצד גדיו. וע"ז מקשה מדוע לא עושים שמח"ת ביוהכ"פ? וע"ז מכאר באות י' שכשמיני עצרת הו"ע הקליטה של כל הענינים דר"ה ויוהכ"פ.

ועפ"ז ניתן לכאר ענין תמוה בנוגע לזושפיזין - עמ"ש בזהר (הובא גם בספר מעייני השועה ע' 94) שג' האבות אברהם יצחק ויעקב הם כנגד ג' הרגלים: אברהם כנגד חג הפסח, יצחק כנגד חג השבועות, ויעקב השלישי כנגד חג הסוכות, וכמ"ש "ויעקב נסע סוכות" ומדייק שיעקב השלישי עיקרו תורה אוריאן תליתאי, וכידוע שהי' איש תם יושב אהלים, וא"כ בשאלתם השאלה: מאחר שיעקב ענינו תורה, הי' מתאים לכאורה שיהי' כנגד חג השבועות, וא"כ צ"ל מדוע משתייך לחג הסוכות, איפה רואים הדגשת ענין התורה בסוכות? וע"פ המבואר בהמאמר אפש"ל - שזה מתקשר עם לוחות האחרונות שניתנו ביוהכ"פ. ובסוכות ככלל (ובפרט בשמיני עצרת) נמשך ענין זה באופן של "תשבו" - בפנימיות .-

הת' שאול משה אליטוב
- תות"ל 770 -

נ ג ל ה

כב. בגדר של צילתה מרובה מחמתה (או היפוכה), יש לחקור האם הדבר נקבע בכמות הסכך והאוויר, או כפי שזה משתקף על רצפת הסוכה צל וחמה. הנפק"מ היא עפ"י משי"כ אדה"ז כהל' סוכה (סי' תרל"א ס"ב) שהחמה הנכנסת באויר הסיכוך כשהיא מגיעה לקרקעית הסוכה מתפשטת יותר ממה שהיא למעלה באויר הסיכוך".

ולכאור' יש משו"ע אדה"ז משמעויות שונות בזה, דבסעיף א' (שם) כתב: צלתו מרובה מחמתו שהסכך מרובה מן האויר", וא"כ משמע כאופן הא' הנ"ל, דהיינו שצלתה מרובה מחמתה נמדד עפ"י כמות הסכך והאויר, ומפורש יותר בסעיף ג' (שם): "אבל אם למטה בקרקעיתה היא חמתה וצילתה שוין כשירה לפי שידוע שלמע' בהסכך האויר הוא מועט מן הסיכוך וצלתה למע' היא מרובה מחמתה". ומפורש כאן שדין זה של צילתה וחמתה נקבע עפ"י כמות הסכך והאויר.

אבל בסעיף ב' משמע איפכא: "אבל אם אין הסכך מרובה מן האויר אלא הן שוין פסולה לפי שהחמה הנכנסת באויר הסיכוך מתפשטת בקרקעית ונמצא שהסוכה למטה בקרקעית היא חמתה מרובה מצילתה", וא"כ חזינן אשר אנו קובעים את הצל והחמה לא לפי כמות הסכך והאויר אלא כפי שזה מתפשט. *

הת' ישראל דוב זוהר

- תות"ל 770 -

כג. בגמ' ב"ב י"ג ע"א "מיתלבי מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי ב"ה ב"ש אומרים תקנתם את רבו את עצמו לא תקנתם לישא שפחה אינו יכול לישא בת חורין אינו יכול לבטל והלא כל העולם לא נברא אלא לפרי' ורבי' שנאמר לא תוהו בראה לשכת יצרה אלא (מפני תיקון העולם, הגהות הב"ח) כופין את רבו ועושין אותו בן חורין וכותבין שטר על חצי דמיו וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש". ובתוס' ד"ה כופין את רבו בשאלה הב' מקשה "וא"ת אמאי כופין וימכור עצמו בע"ע למ"ד בפ"ק (דף י"ד, ב, שם) מוכר את עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית ולמ"ד נמי דאפי' אין לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית".

היינו דתוס' מקשה מדוע כשביל לקיים מצוות פרי' ורבי' כופין את רבו לשחררו והלא יש אפשרות שימכור עצמו בע"ע דכפ"ק דקידושין י"ד, ב. ישנה מחלוקת בין ר"א לת"ק האם מוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה כנענית או לאו דת"ק קסבר דרק מכרוהו בי"ד בגניבתו רבו מוסר לו שפחתו כנענית ולא מוכר עצמו ור"א סובר דאף מוכר עצמו רבו מוסר לו שפחה

(* ראה בספר סוכת שלם סי' ט' סעי' א' בארוכה.
המערכת

כנענית וא"כ לשיטת ר"א שרבו מוסר לו שפחה כנענית קשה מדוע כופין ואין לומר דב"ש קאמר דכופין כשאין לו אשה ובנים, היות וכדף כ' ע"א ישנה מחלוקת תנאים בין ראב"י לת"ק אסכשאין לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפ"כ או לאו ולשיטת ת"ק גם כשאינו לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפ"כ וא"כ קשה לשיטת ר"א דבמוכר עצמו רבו מוסר לו שפ"כ ולשיטת ת"ק דראב"י דגם באין לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפ"כ מדוע כופין את רבו,

והנה בגיטין בהשולח דף מ"א, א. במשנה מי שחציו עבד וחציו בן חורין (מקור הסוגיא דכופין את רבו כו') ובתוס' ד"ה לישא שפחה בקושיא הב' מקשה וא"ת וימכור עצמו בע"ע דע"ע שרי בשפחה ואפ"ל אין לו אשה בנים הא איכא למ"ד דרבו מוסר לו שפחה כנענית". הרי דתוס' בגיטין מקשה את אותה קושיא כבב"ב אך בשינוי דבב"ב הקשה דהוי מחלוקת אם מוכר עצמו רבו מוסר לו שפ"כ או לאו וכל הקושיא רק לר"א שאף מוכר עצמו רבו מוסר לו שפ"כ משא"כ בגיטין מקשה בפשטות דע"ע שרי בשפחה משמע דשרי לכו"ע כי באם הוי אליבא דחד מ"ד צריך הוי' להדגיש כשם שבהמשך הקושיא בנוגע לאין לו אשה ובנים הקשה התוס' רק לת"ק שרבו מוסר לו שפ"כ.

ולכאורה יש ליישב את התוס' בגיטין דמקשה שמוכר עצמו שרי בשפחה אליבא דכו"ע ובהקדים דידועה מחלוקת הראשונים במוכר עצמו למ"ד דאין רבו מוסר לו שפ"כ האם הפ"ל הוא שמו שמוכר עצמו אסור לגמרי בשפ"כ הלינו שלא רק שאין רבו מוסר לו בע"כ אלא אפ"ל אם מוכר עצמו מדעתו ירצה לישא שפחה גם אינו יכול או שכל המיעוט הוא רק שאין רבו מוסר לו בע"כ אך באם העבד רוצה מדעתו לישא שפחה יכול לישא.

דהנה בגמ' שם מוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית כתב רש"י בד"ה אין רבו מוסר לו שפחה כנענית "ואסורה לו אבל במכרוהו ב"ד כתיב אם אדוניו יתן לו אשה". הרי דכתב רש"י שלמוכר עצמו יש איסור לישא שפחה כנענית. דלא רק דאין רבו מוסר לו שפ"כ בע"כ אלא אף מדעתו אסורה לו. אך הריטב"א בחידושו שם בד"ה מוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפ"כ כתב "יש אומרים שאסור גם כן אפ"ל מדעתו בשפחה כנענית וראיתם כו' ואין זה נכון דא"כ מוכר עצמו למה צריך גט חירות שהרי אין גופו קנוי ממש ולא מצינו גט אלא במקום שיש לרב קנין אסור דומה לגט אשה שצריכה גט ובעבד כנעני לגבי קנין ממון שבו בהפקר סגי אלא שצריך לגט לגבי קנין אסור וכו'". הלינו דהריטב"א מבאר דלא יתכן לומר כדעת רש"י שמוכר עצמו אסור בשפ"כ דא"כ מדוע צריך גט שיחרור כי הלא כל הסיבה

צריך הוא בגלל שגופו קנוי היינו שיש להאדון קנין איסור וכשאין קנין איסור אין צריך גט שיחרור וכדמצינו בעבד כנעני דכל הא דצריך גט הוא בשביל קנין איסור לגבי קנין ממון בהפקר סגי לכן בהכרח מהא דצריך גט שיחרור דאף מוכר עצמו גופו קנוי שיש לאדון בו קנין איסור והחילוק בין מכרוהו ב"ד למוכר עצמו הוא שמכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפ"כ אף בע"כ דעבד משא"כ במוכר עצמו אין האדון יכול להכריח את העבד אבל מדעת עצמו מותר בשפ"כ וישנו קנין איסור.

ולפ"ז י"ל דהתוס' בגיטין קסברי כשיטת הריטב"א דאף למ"ד דמיכר עצמו אין רבו מוסר לו שפ"כ בכ"ז מדעתו מותר בשפ"כ וא"כ מקשה תוס' שיש אפשרות לקיים פו"ר ע"י שימכור עצמו לע"ע ויקח שפחה מדעתו (ללא כפי') כשם שמוכר עצמו מדעתו וא"כ מובן מדוע תוס' מקשה לכו"ע.

אלא דא"א לומר כן היות ומתוס' בכ"כ מקומות משמע דלא כדעת הריטב"א אלא כדעת רש"י דבקידושין שם איתא דת"ק קסבר שמוכר עצמו אינו נרצע ובגמ' מובא דטעמא דת"ק הוא מדמיעט רחמנא גבי מכרוהו ב"ד ורצע אדניו את אזנו כמרצע אזנו שלו ולא של מוכר עצמו.

ובתוס' ד"ה ולא אזנו של מוכר עצמו מקשה וז"ל "וא"ת למ"ל אזנו למעוטי דמוכר עצמו אינו נרצע תיפוק לי' דמוכר עצמו אינו נרצע דאין רבו מוסר לו שפ"כ כדלקמן דבעינן אהבתי את אשתי ואת בני י"ל דאי לאו אזנו הוה ילפינן מגז"ש דשכיר שכיר ממכרוהו ב"ד דאף על גב דלא מצי אמר אהבתי את אשתי ה"א דנרצע קמ"ל אזנו דאין נרצע".

היינו דתוס' מקשה מדוע צריך מיעוט דמוכר עצמו אינו נרצע תיפוק לי' היות ואחד מהתנאים לרציעה הוא שהעבד אומר אהבתי את אשתי ואת בני לא אצא חפשי ות"ק לשיטתו מוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפ"כ וא"כ חסר בו אהבתי את אשתי וכו' ותוס' מתרץ בארוכה והנה באם תוס' סובר כהריטב"א מדוע אינו מתרץ בפשטות דצריך המיעוט שמוכר עצמו אינו נרצע היות ואף לת"ק שאין רבו מוסר לו שפ"כ היינו בע"כ אך מדעת העבד מותר בשפ"כ וא"כ גם במוכר עצמו שייך אהבתי את אדוני את אשתי כו'. ויעויין בריטב"א דלא רק שמתרץ כך קושיות התוס' אלא שמביא את קושיות התוס' כראי' לשיטתו וז"ל "ועוד דהא לקמן איבעיני לן אליבא דת"ק מ"ט מוכר עצמו אינו נרצע ואיצטריך לאתויי קרא למעוטי ואם איתא דמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית למה לי' קרא למעוטי מרציעה דהא קי"ל דכל שאין לו אשה ובנים אינו נרצע אלא וודאי כדאמרן".

וא"כ הדרא קושיא לדוכתין מדוע תוס' בגיטין מקשה ללא מ"ד אלא בפשטות דע"ע שרי בשפחה לכאורה מתוס' מוכח דלת"ק שאין רבו מוסר לו שפ"כ הוי לא רק בע"כ דעבד אלא כשיטת רש"י שמוכר עצמו אסור בשפ"כ אף מדעת העבד .

והנה הא דשיטת התוס' דלת"ק מוכר עצמו אסור בשפ"כ מוכח ג"כ מעובדא דר' שימלאי קידושין דף ס"ט ע"א ובתוס' ד"ה אלא אל אמרת כו' .

(אלא דאולי י"ל דתוס' בגיטין קפליג על כל התוס' הובאו לעיל וקסבר כהריטב"א וקצ"ע ויעויין בתוס' ד"ה לישא שפחה חגיגה ב, ב, דמשמע לכאורה כהתוס' בגיטין דכתב שם "ולמכור עצמו לא מצי כו"ז" ולא כתב למ"ד ואכמ"ל) .

הרב יוסף מרגולין

- ארה"ק -

כד. בגמ' כבא בתרא דף צ"ג ע"א "לימא כתנאי שור שהי' רועה ונמצא שור הרוג בצדו אע"פ שזה (המת) מנוגח וזה מועד לגח זה מנושך וזה מועד לישוך אין אומרים בידוע שזה נגחו וזה נשכו (דרכבן) לא אזלי בתר אומדנא, רשב"ם) רבי אחא אומר גמל האוחר בין הגמלים ונמצא גמל הרוג בצדו בידוע שזה הרגו" (ורבי אחא בתר אומדנא אזיל בדיני ממונות, רשב"ם) הרי דישנה מחלוקת בין רבנן לר' אחא האם אזלינן בתר אומדנא או לאו .

והנה במהרי"ק בשורש קכט (ב) לאחר שמיא שהלכה כרבנן שאין תולים בגמל העומד ליגח כו' כתב וז"ל "ונחזור לעיקר הדין שאמרנו דלא קיימא הלכה כר' אחא אליבא דהנה רברבא שכתבתי למעלה ונאמר דפשיטא דאין להקשות דהא קיימא לן בכולה תלמודא דאזלינן בתר אומדנא כי ההיא דר' אלעזר בן עזרי' דריש פרק אף על פי (דף נה) דלא כתב לה אלא על מנת לכונסה וקיימא לן כוותי' וכן ההיא דרבני שמעון בן מנסיא דשמע שמת בנו וכתב כל נכסיו לאחרים וכו' קיימא לן נמי כוותי' בפרק מי שמת (דף קמו) כו' וכן בכמה מקומות בתלמוד ואפילו גבי איסורא דמסוכן שאומר כתבו גט לאשתי שכותבין ונותנין כו'".

היינו דהמהרי"ק מקשה דלכאורה באם פסקינן הלכה כרבנן דר' אחא שלא אזלינן בתר אומדנא איך פסקינן בכל הש"ס דאזלינן בתר אומדנא, במשנה ריש פרק אע"פ דקאמר ראב"ע דאם כתב תוספת לכתובה גובה רק אם נתארמלה או נתגרשה מן הנישואין אבל מן האירוסין גובה רק עיקר כתובה לכתולה מאתיים ולא למנה מנה היות ותוספת שנותן מדעתו כתב לה רק על מנת לכונסה.

ובגמ' שם איתא שהלכה כראב"ע שאזלינן בחד אומדנא שאע"פ שכתב סתם את התוספת בכ"ז אומדים דעתו שמוסיף התוספת רק לאחר הנישואין.

וכן רבי שמעון בן מנסיא במי שמת קמ"ו, ב. דאם הלך בנו למדינת הים ושמע שמת בנו ועמד וכתב נכסיו לאחרים (כששמע שמת בנו אך לא פירש שבשביל מיתת בנו הוא עושה אלא סתם נתן, רשב"ם) ואחר כך בא בנו קסבר רבי שמעון בן מנסיא שאין מתנתו מתנה שאלמלא ה' יודע שבנו קיים לא ה' כותבן הלינו דרבי שמעון בן מנסיא הולך אחר אומדנא שאע"פ שלא כתב בפ' שבשביל מיתת בנו ה"ה כותב בכ"ז אמדינן דעתו.

וכן לגבי איסורא בגיטין דף סה, ב. המפרש והיוצא בשיירא ואומר כתבו גט לאשתי אע"פ שלא אמו ^{ת"י} הרי אלו יסתבו ויתנו שמחת טרזונו שהוא בהל על נפשו לא הספיק לגמור דבריו ומעיקרא לכתבו ותנו נתכוין ר"ש שזורי אומר אף המסוכן - הגוסס שאמר כתבו אמדינן דעתו שלא אמר כתבו אלא שיתנו הואיל והוא מסוכן.

ולכאורה צריך ביאור דבשור הרועה לא אזלינן בתר אומדנא ואילו בכל הש"ס חזינן דאזלינן בתר אומדנא.

ומבאר המהרי"ק דלא קשיא מידי וז"ל "אפילו הכי לא קשה מידי דודאי דכל היכא שהמעשה מבורר אצל הדיינים אלא שאנו מסופקין באומדן דעת הנותן או המוכר או המגרשה אזלינן הדיינים בתר אומדנא אבל היכא דלא נתברר גוף המעשה אצל הד הדיינים דאין ידוע לנו אם נגחו ואם לאו אלא מתוך אומד בהא ודאי פליגו רבנן עלי' דרבי אחא וקיימא לן כוותיהו לדעת הפוסקים הנזכר למעלה". ועיי"ש בראיות שמביא ליסוד זה.

והנה לכאורה צריך ביאור דבכלל איך אפשר לקשר בין שני האומדנות דכל האומדנות שמצינו בכל הש"ס הם אומדנא דעת משא"כ האומדנא דגמל האוחז שאין היא בדעת אלא במציאות האם נגח או לאו ז"א שאנו דנין אל דבר שונה ולא רק כדכתב המהרי"ק שתלוי האם האומדנא יוצרת לי את כל המעשה או לאו אלא שהספק ומה שאני אומד הוא שונה יש אומדן דעת ויש אומדן מצב ולא קשור לזה האם האומדנא יוצרת כל המעשה או לא.

ואולי בדוחק אפ"ל שזוהי כוונת המהרי"ק אך מלשונו אין משמע כך.

הרב יצחק גפני
- אה"ק תובב"א -

ש ו נ ו ת

כה. באחד הגליונות דשלהי ה'תשמ"ו הערתי בענין ספר השיחות קופיר תש"א-תש"ה והשוני בין כו"כ שיחות שבסה"ש קופיר לנוסח שלהם בסה"ש הנדפס.

אך עדיין הנחתי מקום לכמה וכמה שאלות המתעוררות בדרך ממילא כשקוראים את ההערה הנזכרת, ומהן:

(א) מה טיבו של החומר שבקופיר שלא בא מהנדפס, דהיינו מפני מה ישנם באותם השיחות שציינתי שינויים גדולים בין הקופיר להנדפס עד שלפעמים מה שיש כאן אין כאן ומה שיש כאן אין כאן.

(ב) מפני מה כמה וכמה שיחות שבנדפס אין נמצאים כל עיקר בספר השיחות קופיר?

(ג) למה השיחות של שנת תש"ג תופסות רק אחד עשרה עמודים (וכנ"י שזהו הסיבה שאינן ממוספרות).

והנה על השאלה הב' נראה שיש להשיב על פי מה שנוכחתי בדבר אחד דהה ומשותף כמעט לכל השיחות שלא נדפסו בספר שיחות קופיר. והוא שנדפסו כבר לפני זה אם בלקוטי דיבורים ו בסה"מ תש"ח, תש"ט, תש"א ושאר קונטרסים.

זהו כנ"י גם הסיבה ששיחות משנת ת"ש לא נכנסו כל עיקר סה"ש קופיר הלז מכיון שבשעה שנדפס סה"ש קופיר (לאחר שתלקות כ"ק אדמו"ר הרי"ץ) כבר בא ספר השיחות ת"ש בדפוס.

להלן רשימה חלקית מהשיחות שנדפסו בקונטרסים וכו'.

(א) ליל שמח"ת תש"א - קונטרס עב (שמח"ת תש"י).

(ב) יום שמח"ת תש"א - קונטרס עב (שמח"ת תש"י).

(ג) פורים תש"א - לקוטי דיבורים.

(ד) ב' ניסן תש"א - קונטרס ב' ניסן תש"י.

(ה) ל"ג בעומר תש"א - סה"מ תש"י ע' 212.

(ו) ח"י אלול תש"א - לקוטי דיבורים כרך ג ע' ספר ואילך.

(ז) ש"פ שמות תש"ב - קונטרס ביקור שיקאגא.

- (ה) ח' שבט תש"ב - קונטרס ביקור שיקאגא.
(ט) ש"פ בשלח תש"ב - קונטרס ביקור שיקאגא.
(י) ער"ח תמוז תש"ב - קונטרס ער"ח תמוז תש"ב.
(יא) י אלול תש"ב - קובץ מכתבים סוף תהלים.
(יב) ז' אדר ב' תש"ג - לקוטי דיבורים כרך ג.
(יג) ב' ניסן תש"ג - קונטרס ב' ניסן תשי"א.
(יד) חגה"פ תש"ג - לקוטי דיבורים.
(טו) שבועות תש"ג - קונטרס חג השבועות תשי"א.
(טז) ח"י אלול תש"ג - קונטרס ח"י אלול תש"ג.
(יז) כ' אלול תש"ג - קונטרס ח"י אלול תש"ג.
(יח) י"ג שבט תש"ד - סה"מ תשי"ט ע' 42.
(יט) פורים תש"ד - סה"מ תשי"ט ע' 138 ואילך.
(כ) ל"ג בעומר תש"ד. - לקוטי דיבורים כרך ד.
(כא) יום שמה"י תש"כ - סה"מ תשי"ט ע' עד.
(כב) ליל ש"פ בראשית תש"ה - סה"מ תשי"ט ע' פא.
(כג) ה' תרומה ב' אדר תש"ה - לקוטי דיבורים.
(כד) כ"ו אדר תש"ה - לקוטי דיבורים.
(כה) ח"י אלול תש"ה - לקוטי דיבורים.

רשימה זו אינה כוללת את השיחות שנדפסו בקונטרס פורים
תשי"ב ואילך שכן שיחות אלו נמצאים בסה"ש קופיר. ולפי"ז
מסתבר שסה"ש קופיר יצא לאור לפני פורים תשי"ב.

ובזה מתורץ השאלה הג' הנ"ל שכן חלק הארי של שיחות תש"ג כבר נדפסו בקונטריסים ואשר על כן לא נדפסו בשה"ש קופיר.

שיחות נוספות שנפרסו בשה"ש הנדפס ולא בשה"ש קופיר הן בשה"ש תש"א:

(א) שיחת כט אלול ת"ש - שבמסגרתו אינו שייך לשה"ש תש"א.

(*) שיחת כ' מר-חשון, שעל פי הכותרת שבע' 39 אין זו שיחה כ"א יחידות.

(ב) ב"הוספה" ע' 171 שיחת "ערב ראש השנה תש"א אחר התרת נדריים" שהוא מתש"ח כפי שהערתי בגליון דראש השנה.

(ג) י"ט כסלו (שם ע' 172) ש"הועתק מהירחון "הקריאה והקדושה" טבת תש"א".

ו"כל דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא".

פשר השינויים בין הנדפס בשה"ש להנדפס בשה"ש קופיר הוא בדרך כלל בגלל שמה שנמצא בשה"ש קופיר הוא בלתי מוגה משא"כ מה שבשה"ש הנדפס הוא בדרך כלל מוגה ע"י כ"ק אדמו"ר הרי"צ.

אין זאת אומרת שכל מה שנמצא בשה"ש קופיר מלינו נמצא בשה"ש הנדפס נמחק ע"י כ"ק אדמו"ר הרי"צ, שכן אפשר שמי שהכין את השיחה ותקתקה בשביל הגהה מחק כמה וכמה דברים.

(בגליון הנ"ל רשמתי כמה וכמה שינויים קטנים בין שה"ש קופיר לשה"ש הנדפס בשיחת ליל ב' דר"ה תש"א, אך בשה"ש שם ע' 28 סעיף כו שו"ה שבערך: "אמר הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק". בקופיר שם: "האז געזאגט דער פעטער רז"א", פשר השינוי הזה אפשר שמי שהכין השיחה ותקתקה להגה"ה השמיט מלים אלה מהקופיר כי הלי זה פשוט אצלו בלאו הכי, ואח"כ מי שהוא שהכין אחרת "הוסיף": "אמר הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק", וכל המוסיף גורע.).

אפשר ששיחות מסוימות העביר כ"ק אדמו"ר הרי"צ קו על הקופיר וכתב את כל השיחה מחדש.

כנראה שכן הלי' המצב עם שיחות חג הפסח תש"א, שכן בשה"ש ה'תש"א ע' 101 (שיחת ליל שביעי של פסח) מצאתי בזה"ל: "הצדיק הגאון (ע"כ נמצא בהרשימה משיחה זו)" ואילו

בקופיר יש כאן המשך לשיחה זו.

גם בשיחת י"ב תמוז (סה"ש תש"א ע' 142 ואילך) ניכר שהדיבורים נקטעו באמצע. ונראה שאף כאן כל השיחה היא רשימה מכ"ק אדמו"ר הריי"ץ, בקופיר יש המשך לשיחה זו (המשתרע על פני ב' עמודים ומשהו).

השיחה של יו"ד כסלו תש"ב גם היא שונה לגמרי בהנדפס מקופיר, אך כאן קשה לומר שהנדפס הוא רשימה מכ"ק אדמו"ר הריי"ץ מפני ריבוי הטעויות שבהנדפס (חלק מהטעויות כבר ציינתי בא' הקובצים דשנת תשמ"ג) ועדיין צריך עיון.

כתש"ד ותש"ה אין כל כך הרכה הכדלים בין הנדפס להקופיר. ויתכן שגם מה שבקופיר הוא כבר מצונזר וכו'.

שיחות נוספות שלא נכנסו בסה"ש ת"ש - תש"ה:

(א) "לעת עתה לא מצאנו רשימה משיחת שבת הגדול, גם לא מהשיחות של ימים הראשונים דחה"פ. ואם נמצא אצל מי מאנ"ש, בבקשה רבה לשלחה למערכת אוצר החסידים ונדפיסה בכרך המילואים והשמטות, וזכות הרבים תלוי בו". (סה"ש קיץ הש"ת ע' 36).

(ב) שיחת מוצאי תשעה באב - נדחה - תש"א נדפס לראשונה בקונטרס השימות הצי"ע על איכה תש"א ומשם בספר המנהגים מנהגי ימי בין המצרים.

(ג) "רשימות השיחות דימי ר"ה לא מצאנו לעי"ע" סה"ש תש"ג ע' 231.

(ד) י"ב מר חשוון תש"ג נזכר בספר התולדות אדמו"ר הריי"ץ חלק ד ע' (שנערך ע"י הרא"ח גליצנשטיין).

(ה) י"ט כסלו תש"ד קטע שנדפס בקובץ ליובאוויטש תש"ד ע' 3-4 משיחה זו שהיא היא היסוד להוצאה לאור של קובץ ליובאוויטש לעת עתה לא מצאתיה בסה"ש תש"ד בשיחת י"ט כסלו תש"ד.

(ו) שיחת ב' ניסן תש"ד שקטע ממנה נדפס בקובץ ליובאוויטש תש"ד ע' 19 נדפס לראשונה בהוצאת תשמ"ו של סה"ש תש"ד.

ולאור כל הנ"ל אולי ישנם עוד שיחות משנים אלו שלא נדפסו בסה"ש ת"ש-תש"ה.

ובזה אתי שפיר מה ששאלתי כגליון הנ"ל מהו המקור לסיפור שבספר התולדות מהר"ש (שבעריכת כ"ק אדמו"ר שליט"א)

י 67 דמכיון שתוכן סיפור הנ"ל הוא אודות שבת בראשית יש שער שהמקור הוא שיחת ש"פ בראשית תש"ג (שלא נמצא בידינו).

ובקובץ מכתבים שבסוף ספר תהלים נדפס "אויסצוג ון א שיחה י' אלול תשי"ב" אך ברבות הימים (שלהי תשכ"ד) שנגשו להדפיס ספר השיחות תשי"ב שוב לא הי' בידם כי אם ה שנדפס בשעתו בקובץ מכתבים.

ושמעתי מיודעי דבר אשר אף ספר השיחות תש"ו-תשי"י י' מוכן לדפוס (היינו שיחות מוגהות ע"י כ"ק אדמו"ר רי"ץ) אלא שביום בהיר אחד נעלם הספר מעל המדף בארון ספרים.

ומסתבר שזה קרה אחרי שנת תשכ"ז דאי לאו הכי מה ראה יד הלז לקחת רק את שיחות תש"ו ואילך ולא שיחות תש"ד לא שבאמת אפשר לשאול שאלה זו גם על המו"ל של סה"ש קופיר תש"א-תש"ה מה ראה להו"ל רק עד תש"ה ולא הלאה, ואולי א בהא תליא.

ועדיין צריך עיון.

הח' יוסף יצחק קעלער
- תות"ל 770 -

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת וכו'

ר' דושא ע"ה וויליאמובסקי

ה פ א ר ט י ז א ן

נלב"ע בליל ב' דחג הסוכות

בסוכה שבחצר ביהכנ"ס וביהמ"ד

בית אגודת חסידי חב"ד

אהל יוסף יצחק ליובאוויטש

- 7 7 0 -

בעת עסקו בדבר מצוה

שמח ושימח אחרים בשמחת בית השואבה

ת נ צ ב " ה

❦❦❦❦

נדפס ע"י חברי המערכת שלחיו