

קובץ
הערות וביאורים
בתורת ב"ק אדמו"ר שליט"א

☆

במשש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



ראש השנה
תהא שנת נסים
גליון א (תקיב)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

שנת ה'תש"נ - תהא שנת נסים

מאתיים שנה לחולדת כ"ק אדמו"ר חצ"צ

שנת תארכעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

שנת חצ"ב לחתייסדות ישיבת תומכי תמימים - ליובאוויטש

שנת היובל לחתייסדות תו"ת בחצי כדור התחתון - ברוקלין נ.י.

ב"ה, ערב ראש השנה תהא שנת נסים - כ"ט אלול ה'תשמ"ט
יום הולדת המאתיים דכ"ק אדמו"ר הצ"צ.

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

אגרות קודש

- 5 ר"ה שחל להיות בשבת מהני קדושת האחד על השני.
8 ר"ה שחל בשבת לא יש החיוב דמצוות תק"ש ולא שדחו אותה.
11 לשיטת הירושלמי האם סב"ל הגזרה דשמא יעבירונו.
12 ר"ה שחל בשבת אין תוקעין כי נפעל ע"י השבת עצמה.

חסידות

- 13 וידוי בלחש

נגלה

- 14 שכן והוציא בשבת
17 צורת הכפתורים של המנורה (גליון)
20 ציצית מבגד לבגד (גליון)

- 21 בדיקת ציצית (גליון).
- 22 בגדר מלאכת הוצאה
- 23 מלאכת צידה

שונות

- 26 תאריך הולדת אדמו"ר הצי"צ (המשך)

מספר פאקסמיליא לשלוח הערות: 9289 - 439 (718)

א ג ר ו ת ק ו ד ש

א. במכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א ממוצש"ק סליחות ש.ז. מבאר שכששני ענינים בקדושה באים ביחד הרי כ"א משפיע על השני בו חידוש, ושכ"ה בנוגע לר"ה ושבת "אז ווען ר"ה קומט אויס אום שבת קומט צו א הוספה אין ר"ה כו' און אזוי אויך בנוגע דעם שבת אז צוליב דעם וואס איז כו' שבת ר"ה איז דער שבת העכער וכו"

ובהערה ד"ה ווען ר"ה וכו', כותב וזלה"ק "ראה זבחים צא ע"א רע"א, אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהנאי (בתמי"), אטו ר"ה למוספי דידי אהני למוספי ר"ח לא אהני (בתמי)" עכלה"ק.

והנה ז"ל הגמ' בזבחים שם (צ ע"א) איבעיא להו תדיר ומקודש איזה מהן קודם, תדיר קודם משום דתדיר, או דילמא מקודש קודם משום דקדוש, ת"ש תמידין קודמין למוספין, ואע"ג דמוספין קדישי (מוספין שם שבת עליהן, והתמידין באין אף בחול - רש"י), ומתרץ, אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני, ופירש"י בד"ה לתמידין "כיון דהאידנא קריבין, אי"כ אף הם שם שבת עליהן" עכ"ל.

ועפ"ז לכי צלה"ב, דהרי בפשטות התי של הגמ' הוא - כלשון רש"י - שכיון שהמוספין קריבין בשבת לכן שם שבת הוא עליהם ג"כ, והיינו שאי"ז ששבת פועלת ביום, כ"א שהקרבן שנקרב בשבת, הרי כיוון שקריבה בשבת יש לה שייכות לשבת ג"כ, ולדוגמא בר"ה ושבת הנה אין הפי' שר"ה פועלת בשבת כ"א שר"ה פועלת בהקרבן מוסף שבת, כיון שבפועל נקרבה קרבן זו - בר"ה, וא"כ מאי מיייתי מגמ' זה?

באותיות אחרות, הנה לכי פשוט שהחידוש בהמכתב הוא לא שענינים שנעשים בר"ה שחל בשבת, אף אותם הענינים שנעשים מצד שהוא שבת - פועל בהם הענין דר"ה. [דלכי זהו דבר פשוט, דמה נוגע הטעם בפועל לענין זה, הרי בפועל אם עושים

אותו בר"ה יש לו שייכות לר"ה, ולכי הי אפשר להעיר בענין זה מעוד כמה ענינים], כ"א - בחלשון בהמכתב - שר"ה פועלת בעצם השבת, ושבת פועלת בעצם ר"ה, וא"כ לכי ילה"ב החערה מהגמ' בזבחים דשם השייכות דהמוסף לשבת או לר"ה הוא מפני שבפועל נקרבה אז, ולא מפני שהשבת או ר"ח פועלים בחינם דר"ח וכו' וכיו"ב?

ואולי אפ"ל בזה, ובהקדם, דהנה לכי ילה"ב עוד בהגמ' שם א) דהנה בהת"ש פירש"י דמוסף מקודש שהוא חובת היום משא"כ התמיד, וא"כ מהו הת"י ששם שבת הוא על התמיד ג"כ, ומעיקרא מאי קסבר, ולבסוף מאי קסבר?

ב) וע"ש בתד"ה ת"ש שכתב "בכל הני ת"ש צריך לתת טעם מאי קס"ד, מאחר דכבר שני אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהנ"י וצ"ב הקס"ד והחידוש בכולם?

ג) עוד יש לדקדק בגוף האיבעיא של הגמ' לכי, דהרי בהמתני' בדף פט ע"א למדנו שני הדינים דכל התדיר מחבירו קודם את חבירו כ"י וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו, וא"כ הו"ל להגמ' למיבעיא בפשיטות, בתדיר ומקודש גופא איזה מהן קודם, ותו לא, ומאי מוסיף במאי דמסביר "תדיר קודם משום דתדיר, או דילמא דמקודש קודם משום דמקודש"?

ואולי אפ"ל בזה, ובהקדם, דלכי בהדיני קדימה דתדיר ומקודש דלמדנו בדף פט ע"א יש מקום לחקור, דאפ"ל בשני אופנים 1) שיש דין כללי - שקרבן שיש בה יותר חשיבות יש לה דין קדימה, אבל החשיבות שבחקרבן יכולה לבא מאי משני סיבות, או מתדירות או ממקודש, אבל בשניהם הקדימה הוא מצד מה שעל ידם הקרבן חשוב יותר, 2) או י"ל שהם שני דינים נפרדים דיש דין אחד דתדיר קודם מחבירו ויש דין אחר דמקודש קודם את חבירו, והם משני טעמים שונים.

וני"מ בנוגע להאיבעיא של הגמ', דאם הפ"י הוא באופן הראשון, אז האיבעיא של הגמ' דתדיר ומקודש איזה מהן קודם הוא איזה מהם גורם יותר חשיבות [ולזה הי אפשר להעיר אולי מחקירה הידוע של הגר"ע בענין כמות ואיכות איזה מהן

מכריע, דהחשיבות של תדיר שייך יותר לכמות וחשיבות של מקודש שייך יותר לאיכות (ועפ"ז היי אפשר אולי לבאר החילוק בין גמ' זו להגמ' במנחות מט ע"א ע"י משה"ק בתד"ה ת"ש כאן ובמנחות שם ועוד - דאפ"ל דשם אי"ז מדין איכות וכמות (ע"י ברש"י שם מה שפ"י במקודש) ועצ"ע) ואכמ"ל.

ואילו לאופן השני הוי האיבעיא של הגמ' בעיא חדשה בנוגע לדין שלישי, דיש דין קדימה דתדיר והוא דין אחד, ויש דין קדימה דמקודש והוא דין שני, והשאלה הוא בנוגע לדין שלישי מהו הדין קדימה בתדיר ומקודש, והבן. ועפ"ז היי א"ש לשון הגמ' "תדיר קודם משום דתדיר אי"ד מקודש קודם משום דקדיש" דהיינו שהאיבעיא הוא בנוגע להדיני קדימה דתדיר ומקודש גופא, האם יש דין קדימה נוספת בתדיר דקודם גם למקודש, או שיש דין קדימה נוספת במקודש שקודם גם לתדיר.

ולכ"י י"ל עוד נ"מ דאם הוא באופן הראשון שאין הקדימה מפני שהוא מקודש, אלא שהקדושה נותנת בה חשיבות או כיו"ב, והחשיבות הוא סבת הקדימה, אז יהי מקום לחלק בין כמות הקדושה, דיותר קדושה פועלת יותר חשיבות ופחות קדושה פועלת פחות חשיבות, ולפ"ז היי אפ"ל שאף אם מקודש קודם מתדיר מ"מ כשהתדיר הוא תדיר הרבה והמקודש הוא מקודש מעט אפשר שהתדיר יפעל יותר חשיבות (אבל יש לדון בזה), ולפ"ז היי יוצא דקושיית הגמ' ת"ש הוא דחזינן דהתדיר קודם לחמקודש וא"כ הרי חזינן דהתדיר פועלת יותר חשיבות מהמקודש, וע"ז מתרץ דאטו כ"י לתמידין לא אהנאי והיינו שהתמידין יש בה אותו כמות קדושה כמו המוספין אף שהמוספין באין חובה והתמידין רק שם שבת עליהן.

אבל לפי האופן השני שהדין קדימה הוא מפני שמקודש, הנה אז אין נוגע כמות הקדושה כ"א עצם הענין שהוא מקודש [ורק דיש לחלק בין סוגים שונים דקדושה, שלפי אופן הראשון הפ"י בכל המקודש מחבירו הוא שיש בה יותר כמות דקדושה, ולאופן השני פירושה הוא שיש סוג גבוה יותר דקדושה וק"ל], שבה שיש בה קדושה יש בה דין קדימה, ולפ"ז הנה התיי של הגמ' אטו כ"י לתמידין לא אהנאי הוא שגם בהתמידין יהי אותו

סוג דקדושה כמו המוספין ולכן מצד הקדושה לא יהי' לאחד דין קדימה.

[ולכי יצא ג"כ עוד נ"מ דלפי אופן הראשון הנה למסקנת הגמ' מה דתמידין קודמים למוספין הוא מפאת הקדושה והתדירות יחד, דעיי' שניהם ביחד יש בה יותר חשיבות מהמוספין, ואילו לאופן השני הנה הדין קדימה מצד הקדושה אינה נוגע לפועל כי בשניהם יש קדושה, ומה דתמידין קודמין הוא רק מפאת דתדיר, ועיי' בשו"ע אדה"ז או"ח סרפ"ו ס"ה בנוגע קדימת מנחה (שגם בה איתא בגמ' הסברא דאטו וכו') שכותב רק משום דתדיר וכו', אבל י"ל מזה, ואכמ"ל].

ואולי לפ"ז יש לבאר החידוש בשאר הת"ש, דבתחילה ת"י שבתמידין יש בה ג"כ סוג הקדושה דשבת כיון שקריבין בשבת, ומי"מ קי' מ"ח ושבת דלכי אפ"ל שמוספי שבת יש בהן ג"כ סוג דקדושה דר"ח כיון שהם בסוג הקדושה דשבת, ועיי' מתרץ דאפ"ל שניהם דאף שהוא מוסיף בשבת שהוא בסוג הקדושה דשבת מ"מ אפשר להיות בה הקדושה דר"ח ג"כ, ועפ"ז אפ"ל דזהו החידוש בכ"א מהאוקימתות, שכל אותם סוגי קדושות שייכים ביחד, וק"ל.

ועפ"ז מובן בפשטות שייכות ההערה להמכתב, דהרי מגמ' זו מבואר דקדושת שבת וקדושת ר"ח שייכים לחדדי שר"ח, פועלת שסוג הקדושה דשבת תהי' בה בשעה בסוג הקדושה דר"ח, ועד"ז בכולם, ולכן עד"ז בנדו"ד, דבר"ה שחל בשבת הרי"ז פועל שינוי ועל"י בעצם סוג הקדושה דהשבת שהיא בסוג הקדושה דר"ח וכן להיפך, ועיי"ל, ולא באתי כ"א להעיר.

הת' ע.ג. ווגנר
- תות"ל 770 -

ב. באגרות קודש ח"ט (עי' ר"ב) (נדפס גם בלקו"ש חייט עי' 503) מובא שאלת הרה"ג ר"י מעסקין לכ"ק אדמו"ר שליט"א במאמר דיום א' דר"ה תשי"ג וז"ל המאמר: צריכים לומר דכשחל ר"ה בשבת, אז הנה לא יש החיוב דמצוות תקיעת שופר ולא

שדחו אותה, ע"כ. והקשה הנ"ל מיבמות צ,ב, בפירש"י ד"ה שופר דכתב שם דמבטלין תק"ש בשבת מדרבנן, שהרי מזה מוכח דתק"ש היא גם בשבת, ועי"ז ענה לו כ"ק אדמו"ר שליט"א דהרי גם במאמר זו עצמה כתוב דזהו רק גזרה מדרבנן, והביא מכמה מקומות שמבואר שבשבת נמשך מצ"ע כ"י ממילא אינו נצרך לשופר כ"י וע"כ נדחה מ"ע של שופר בשבת, וזהו גם הפירוש בהמאמר דתש"ג שאין הכוונה דאין מ"ע דתק"ש כלל בשבת, אלא רק שאינו דומה ההכרח בזה כמו כשחל באמצע השבוע, כי בשבת נמשכים העניינים גם בלא תק"ש, ולכן גזרה דרבנן יכלה לבטל זה ע"י, ושם בע' רכ"ב רצה הרב הנ"ל לומר דהמאמר קאי לשיטת חירושלמי דסב"ל דר"ה שחל להיות בשבת, ליכא חיוב מן התורה, ובמילא א"ש הלשון דבשבת לא יש החיוב דמצוות תק"ש, וכן רצה לומר גם בהאגרת בע' ר"כ, אבל כ"ק אדמו"ר שליט"א דחה זה דאי אפשר לומר כן, כיון דבהמאמר מפורש דאין תוקעין משום גזרה דרבה, ולא כהירושלמי, עיי"ש. עוד רצה הנ"ל לבאר הטעם דלהירושלמי למידין זה מקראי ולא משום גזרה דרבה, כי סב"ל כבן עזאי דמהלך כעומד, ולפי הירושלמי מלאכת העברת ד' אמות ברה"ר לבן עזאי הוא רק בקופץ (מובא גם בשבת ה,ב, בתוד"ה בשלמא), ובמילא לא שייך לעשות גזרה שמא יעביירו ד"א ברה"ר ע"י קפיצה כיון דזה אינו רגיל כלל, ולכן הוצרך ללמוד זה מקראי עיי"ש, וכ"ק אדמו"ר שליט"א דחה זה דאי אפשר לומר כן, כי הרי גזרה דרבה היינו ג"כ טעמיה דמגילה ולולב, והרי שם אין לימוד מפסוק, וגם להירושלמי סב"ל דאסור וכסתם משנה.

ויש להעיר בזה במה דנסתפקו האחרונים ברי"ה שחל להיות בשבת דמדרבנן אין תוקעים, אם לפועל תקע בשבת אם קיים המ"ע או לא, וראה באשל אברהם סי' תי"ר סק"א דנסתפק אם עבר ותקע ובירך שהחיינו, אם לא יברך שהחיינו ביום ב', כיון שכבר קיים המצוה ביום א', או דילמא אין במעשיו כלום וחוזר ומברך עיי"ש. ועי' גם בס' מקראי קודש (להגרצ"פ פראנק) ימים נוראים ע' קו שהביא מתוס' סוכה ג,א, (ד"ה דאמר לך) במי שהוא יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, דאעפ"י שאין זה אלא פסול מדרבנן מ"מ גם מדאורייתא לא יצא ולא קיים מצוות סוכה, ועד"ז י"ל הכא דכיון דרבנן הפקיעו מצוות תק"ש ברי"ה שחל בשבת, במילא ליכא מצוה כלל

אף מה"ת. אבל בדו"ח רעק"א מערכה ח' כתב בפשיטות: "דגם גדול התוקע בשבת קיים מצוות שופר בזמנו גם בשבת, אלא דעבר על שבות דשבת". וראה חלקת יואב (להגאון מקינצק ז"ל) קבא דקושייתא קושיא צ"א מה שחקשה על רע"א. וראה לקו"ש ח"א פ' וארא (א) בהערה 10 שכתב וז"ל: דדוחק גדול לומר דבאכל בלי הסיבה אפקוה רבנן (שציוו להסב) מגדר אכילת מצוה ולא קיים אכילת מצה מן התורה עכ"ל.

ואפשר לומר דזה תלוי בהא דמבואר ביבמות צ"ב, דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, דנשתפק בקובץ הערות (אות תרט"ו והלאה) אם הפי' דע"י עקירתם נעקר דין התורה לגמרי, כגון כשפטרו סדין מציצת נעקרה מצוות ציצית מסדין ונעשית טלית פטורה מן התורה, וכח זה הוא רק בשב ואל תעשה, אבל לא בקום ועשה, או דבאמת דין התורה במקומו עומד והסדין חייב בציצית מן התורה גם לאחר עקירתם, כי אין בכחם לבטל מצוה מה"ת כלל כמו שאין בכחם לבטל בקום ועשה, אלא מכיון שיש ג"כ מצוה מה"ת לשמוע לדברי חכמים שאסרו להטיל ציצית בסדין, ונמצא דשתי חדינים האלו סותרין זא"ז, לכן אמרינן דשב ואל תעשה עדיף עיי"ש בארוכה. דאי נימא כאופן הא' דיש להם כח מה"ת לעקור מצוה בשב ואל תעשה י"ל דה"ה בתק"ש דאפילו אם תקע לא קיים המצוה כלל, משא"כ אי נימא כאופן ה' מובן דמה"ת שפיר יש כאן קיום מצוה. (ויש להעיר במ"ש בקהלת יעקב (אלגאזי) סי' שיי"ד שהביא מ"ש התוס' בכמה מקומות דבמקום שיש טעם חזק יש כח ביד חכמים לבטל אפילו בקום ועשה עיי"ש, וכן איתא בדו"ח רע"א ר"פ השולח, דלכאורה משמע מזה דא"י ענין סתם דשב ואל תעשה עדיף, אלא דבעצם יש להם כח בשב ואל תעשה) ואכמ"ל בכ"ז. וראה גם הערות וביאורים גליון כ"ב סי' ח'.

דלפ"ז לכאורה ה"י מקום לפרש הכוונה דכשחל ר"ה בשבת: "לא יש החיוב דמצות תקיעת שופר ולא שדחו אותה" כדעת כמה מהאחרונים, דע"י גזרה דרבנן נתבטל המצוה לגמרי גם מן התורה, ולא שנשאר החיוב אלא שדחו אותה.

מיהו אף דזה ה"י מתאים בהלשון, א"י מתאים כלל בהתוכן שם, כי המבואר שם הוא דכיון דבטלו מצוות שופר דאורייתא

בשביל חשש דשמא יעבירונו שהוא בשביל הדיוטים וקלי הדעת, עכצ"ל דכשחל ר"ה בשבת לא יש החיוב דמצוות תקי"ש ולא שדחו אותה כו', היינו דאייירי לפני שגזרו רבנן שלא לתקוע, דמכיון דליכא חיוב לכן גזרו, וזהו פשוט דהביאור הוא כפי שכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א כנ"ל, משא"כ לפי הנ"ל הרי זה רק לאחר שגזרו, ופשוט.

ג. ב) במ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א דאי אפשר לומר דהירושלמי לא סב"ל מהגזרה דשמא יעבירונו משום לולב ומגילה, יש להעיר גם במ"ש רע"א ברי"ה כט"ב, שחקשו לו בתוס' הנ"ל בשבת, שהי יכלו לתביא רא"י מפורשת דהבבלי חולק על הירושלמי דלבן עזאי החיוב דמעביר ד"א הוא רק בקופץ, דאי נימא כו', איך גזרו לבן עזאי שמא יעבירונו ד"א ברה"ר וכי חיישינן שיעבור ד"א בקפיצה וכו', ומוכח דלהבבלי אפי' לבן עזאי חייב ע"י העברה רגילה, וא"כ למה לא הביאו התוס' רא"י זה? ותירץ רע"א דלפי בן עזאי יש לגזור בפשטות שמא יוציאנו מרה"י לרה"ר, כי אפילו לא יעמוד לפוש באמצע מתחייב מיד, דמהלך כעומד, משא"כ לדידן דלא סב"ל כבן עזאי לא רצה רבה לומר שמא יוציאנו וכו', דאז צריך לפוש ברה"ר בכדי לעבור על הוצאה וזה אינו רגיל, ולכן נקט שמא יעבירונו דאז עובר אפילו בלי עמידה לפוש כיון דהעביר ד"א ברה"ר וחייב אף אם העקירה והנחה היא ברה"י עיי"ש. (וראה שו"ת תירוש ויצהר סי' ל"ז ושו"ת נפש חיה ח"ד דף מ"ח).

ולפי"ז נדחה ג"כ מה שרצה הרב הנ"ל לבאר בשיטת הירושלמי, דלא סב"ל משמא יעבירונו כי פוסק כבן עזאי וכו' כנ"ל, כיון דלבן עזאי יש חשש פשוט דשמא יוציאנו מרה"י לרה"ר, ולאידך גיסא ממ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א יש להוכיח דעכצ"ל כדברי רע"א, דאי נימא דלבן עזאי לא שייך לגזור שמא יוציאנו וכו', א"כ גם לפי הירושלמי קשה ממגילה ולולב דליכא קרא לפוטרו, ומסתמא סב"ל לבן עזאי כסתם משנה, ועכצ"ל משום גזרה, וכי חיישינן שיעבור ע"י קפיצה, ועכצ"ל שיש חשש דיוציאנו מרה"י לרה"ר ויתחייב מיד.

ד. ג) בכללות הענין במה שמבואר הטעם דאין תוקעין בר"ה שחל להיות בשבת, כי ענין דתק"ש נפעל ע"י ענין השבת מצ"ע, וכפי שנתבאר בארוכה בשיחת ש"ק העברה, יש להעיר גם בהא דאיתא בר"ה טז,ב, ואמר ר' יצחק כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה מריעין לה בסופה מ"ט דלא איערבב שטן, ובתוד"ה שאין כתבו לפרש בשם הבה"ג: "לא דמיקלע בשבתא אלא דאית"ל אונסא" ובמשך חכמה פ' אמור פירש דברי הבה"ג דאין התקיעה מ"ע כמו כל המצוות אשר בהעדרה יענש על בלי קיומו אותו, וכי אנוס רחמנא פטריה, רק היא כמו רפאות תעלה ולזכרון אתי, וכמו מכפר ביוחכ"פ, וזה דומה לחולה אם באונס לא יקח הרפואות האם יתרפא, כי כשנעדר הזכרון שופר שמכנסת זכרונות ישראל לאביהם שבשמים, תו החולה בלי רפואה, אולם בשבת דאחד המיוחד ממצוות שופר לתקוע בשופר של איל לזכור עקידת יצחק ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני (ר"ה טז,א) לכן אחרי אשר ידוע לנו גודל התועלת ממצות שופר, אשר אם יבוטל אף באונס הסכנה גדולה, ובכל זאת אמרו ישראל פן יבולע חלילה למצות שבת, אשר מעיד על קדושת שמו ית', יהי מה יעבור עלינו מה ויתקדש שמו ית', פן יעבירו ד"א ברה"ר ויתחלל שבת חלילה, ועוקדים כולם עבור קידוש שמו ית', הנה זה גופא מה שאנו לא תוקעים בר"ה שחל להיות בשבת זה גופא עקידה רוחנית מופלגת ומועיל לרצות אותנו כמו שמרצה זכרון השופר, וזהו כוונת הבה"ג דלא קאי ר' יצחק אם מיקלע בשבת עיי"ש.

הנה לפי המבואר בדא"ח מובן בפשטות כוונת הבה"ג, דכיון דכל מה דנפעל ע"י תק"ש נפעל מצ"ע ע"י ענין השבת ועוד יותר, כפי שנתייבש"ק, מובן בפשטות כוונת הבה"ג דדברי ר' יצחק שייך רק אם לא תקע באונס, דאז חסר אצלו בפועל הענין דתק"ש, משא"כ כשחל בשבת ישנו הענין דתק"ש מצד שבת.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ח ס י ד ו ת

ה. בד"ה בסוכות תשבו תש"ד בענין וידוי בלחש מבאר ב' ענינים באדם העוסק לשרש אחר מדותיו ורגילותיו במחשבה דיבור ומעשה, שהוא מעמיד על עצמו עד כי לא זכרו ולא יפקדו ולא יעלו על לבו כלל אף בזכרון: (א) מפני שעבודתו התמה עקר אותם משרשם מבלי להניח אף מקצת דמקצת שרש פורה רש ולענה וכו'. (ב) כי המדות ורגילות הטובות שהקנה לעצמו תמורת המדות והרגילות הרעות הן הממלאות את מקום מבלי השאיר שום מקום להיות חוזר ונייעור והמשיך: אמנם לפעמים יש מה שדבר קטן אינו יכול לעמוד על עצמו לונקנו ועל רוב הוא מצד עבירות וגסות טבעי א געבארענע גראבקיט חנה בעת הוידוי בלחש כאשר הוא מעומק ופנימיות נפשו באמת לאמיתו חנה משתנה בעצם מהותו, ע"כ.

ויש (להבין: א) באיזה וידוי מדובר במאמר דאילו בוידוי על חטאים הלא מפורש בשולחן ערוך שאין מזכירין חטאיו בר"ה (אבל בלחש מותרים להתוודות אפשר זה הפסק בין התקיעות).

מחלשון במאמר משמע שלא מדובר בחטא כפשוטו אלא כלשונו "דבר קטן שאינו יכול לעמוד עליו, כמפורש בשלחן ערוך שאין מזכירין חטאים בר"ה אלא בבעל מדריגה כזה שלפעמים אינו יכול לעמוד על עצמו בדבר קטן זה ותיקונו הוא בעת הוידוי בלחש בעת התקיעות וא"כ אדה"ז כותב שם בסידורו השוה לכל נפש ויתוודה בלחש הלא ענין זה לכאורה אינו שייך לכ"א?

ויש לתרץ כמו שמבואר במאמר ד"ה עלה אלקים בתרועה דבעת זמן תקיעות שופר כל המשכות בגשמיות וברוחניות וזה כבר אחר העבודה בהביטול פנימי דקבלת עול מלכות שמים בתפלת שחרית וערבית ענין עלה אלקים הוא שבירת הישות והרצון בחומריות העולם ה' בקול שופר הוא התעוררות פנימי ועצמי.

אפ"ל זה כמו שמבואר במאמר זה שע"י קבלת עול מלכות שמים בתקיעות שופר דר"ה זה גורם רחמים רבים למעלה שנמשך על האדם בעת התקיעות ונרגש בפנימיותו וזה משנה מהותי - יש בכח כאו"א להגיע לדרגא הנ"ל המבואר שמה שנשאר לו לתקן הוא ה"דבר קטן" וכו'.

ולהעיר שבסידור רבינו הזקן כתב סתם "ויתודה בלחש" ולא ברור אם בדיבור או במחשבה כמו שמבואר במאמר בסוכות תשבו, וראה בסידור אוצר התפילות הלשון ויתודה בלחש ומעומד בין שפתותיו ולא ישמע ובלחש מותר).

הת' דוד זלמן שעפערד
- תות"ל 770 -

נ ג ל ה

ו. אף שכבר כתבתי ע"ד הענין דלהלן בשנים שעברו, וגם ידועה בזה דעתו של הרר"ש שי' מרזוב, אבל בהיות שהשאלה מצוי' בזה, ועכשיו לומדים מסכת שבת, רציתי להביא הענין עוד הפעם, ואבקש מקוראי הגליון להביע דעתם בזה.

בשו"ע אדה"ז סי' רס"ו סעי' י"ז "אבל אם הי' כיסו תלוי בחגורו ושכחו ולא ידע בו בשעת יציאתו לר"ה סמוך לחשכה ואפילו שכח כיסו עליו עד שחשכה ואח"כ יצא עמו לר"ה . . מותר לו ליתנו לנכרי . . שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ובודאי לא יעזבנו בשוק". ובסעי' י"ח "אבל אם אפשר לשומרו שם עד למו"ש אסור להביאו לביתו אפי' ע"י גוי אלא מתיר חגורה בשוק וחכיס נופל".

מכ"ז משמע שאין אומרים שמוטב שילך חזרה לביתו ויניח שם כדי שלא יעשה הנחה ברי"ה שע"י"ז יגמור העבירה שעבר מרה"י, ואף שיח"י פטור ע"ז כי עקירתו היתה שלא בכוונה, אבל אעפ"כ הרי יח"י חצי מלאכה שאסור מדרבנן, משא"כ

כשיחזור לביתו ויניח שם הרי יהי עקירה מרה"י והנחה ברה"י, אי"כ הנחה זו לא תהי חצי מלאכה, ומאחר שאין אומרים כן, ואדרבה אומר באמצע סעי' י"ז "ואם מתירא שלא יגזלוהו ממנו רשאי לרוץ עד לפני ביתו כמו שנתבאר" היינו שזהו דוקא בלית ברירה, ועדו משמע שגם בדלית ברירה שאז רץ לביתו, צריך לזרוק לביתו כלאחר יד, כי הרי אומר "כמו שנתבאר" ולעיל בסעי' ט"ו נתבאר שצריך לזרוק כלאחר יד, ואין אומרים שמאחר שהנחה זו היא על העקירה שעשה מרה"י אי"כ אין זה חצי מלאכה ומותר לו להניח להדיא. (ובודאי שדוחק לומר שמדבר כאן בדוקא כשעמד כבר לפוש ובמילא עשה עקירה ברה"י, שא"כ הי' צריך לומר כן בחדיא).

והטעם לזה נראה שגם עצם ההעברה ברה"י או הוצאה מרה"י לרה"י גם בלי עקירה קודמת אסור מדרבנן, וא"כ מה נרויח כשנאמר לו שישוב לביתו כדי שלא יעשה הנחה ברה"י שזהו אסור מדרבנן, הרי גם אם ישוב לביתו יעשה איסור מדרבנן אי"כ שב ואל תעשה עדיף. ואפשר שבכלל אין איסור דרבנן בהנחתו ברה"י מאחר שעד עתה הי' בלא כוונה אין זה נחשב להוצאה כלל, וא"כ הנחה זו הרי זה הנחה ברה"י בלי שום הוצאה שאין בזה שום איסור. (אבל עי' רש"י שבת ג' ע"ב ד"ה מבע"י כו' משמע שם שגם בזה יש איסור דרבנן).

וכן יש להביא רא"י משו"ע אדה"ז הלכות ציצית שאם מצא שהטלית פסול בהלכו ברה"י בשבת, צריך לפשטו בשוק, ולכאוי גם שם כן שכשפושט בשוק הרי עושה הנחה על עקירתו שעשה ברה"י, משא"כ כשיחזור הביתה "יהי עקירה ברה"י והנחה ברה"י, אלא צ"ל כנ"ל, (וגם שם דוחק לומר שמדבר דוקא בעמד לפוש כנ"ל) אלא ששם אפשר לומר כי אינו מוכרח שנפסלה ברה"י, ויכול להיות שנפסלה ברה"י.

ויש להוסיף עוד טעם שאסור להביא החפץ חזרה לבית עפ"י מ"ש אדה"ז בסי' הנ"ל בקו"א סק"ג "דלא רצו להתיר עקירה בידים כדרכה וגם הנחה בידים אפי' שלא כדרכה דשמא יעמוד מעט ונמצא עושה איסור סקילה במזיד ע"פ היתר חכמים" ועד"ז יכולים לומר כאן כי איך נתיר לו לילך הביתה כי אפשר יעמוד לפוש ואז יהי עובר איסור דאורייתא. ובאמת זהו גם

דין מפורש בסי' שמ"ז סעי' ח' "הזורק מרה"י לרה"י ור"ה באמצע פטור כיון שלא היתה הנחה ברה"ה אבל אסור מד"ס גזרה שמא יבא לעשות הנחה ברה"י וא"כ איך נתיר לו כאן להוליד לרה"י הרי אפשר יעמוד באמצע ויעשה עקירה ברה"ה והנחה ברה"י.

אבל לכאוי עפ"י צ"ל מ"ש בסי' שמ"ה סעי' א' "הי עומד ברה"י והוציא ידו מלאה פירות לרשות הרבים . . . שקנסוהו חכמים להיות ידו תלוי כך עד למוצאי שבת" ולכאוי מה צריך לומר משום קנס הרי עפ"י הנ"ל אם שכח והוציא לרה"י אסור להביאו חזרה לרה"י, והרי לפי ה"א בסי' שמ"ז סעי' ז' הוי ידו כרה"י.

אבל זה מובן בפשטות כי הלא אינו דומה המציאות דהכא להמציאות דהתם דהתם לא עשה עקירה חיובית דהרי "שכח" א"כ היתה עקירה בלא כוונה, וא"כ שם כשיניח לא יעשה איסור דאורייתא, אבל כאן הרי הי' העקירה בכוונה וא"כ כאן כשיניח יעבור על איסור דאורייתא, אלא מאי שיחזיק היד כל הזמן, הנה דבר כזה לא מחייבים אותו כ"א משום קנס.

ומ"ש בסי' שניב סעי' א' "וכל הזורק דבר לרה"ה וראש השני בידו אם יכול להביאו אצלו ע"י פטור שאין כאן הנחה ברה"ה ולכן מותר לחזור ולהביאו אצלו מן התורה אלא שחכמים אסרו זה בשאר דברים גזרה שמא יפול כולו מידו לרה"ה ויביאו אצלו" ולכאוי למה צריך לומר שאסור להביאו אצלו משום "שמא יפול כולו מידו לרה"ה ויביאו אצלו" יאמר שאסור מדרבנן לעשות חצי מלאכה, אלא שכל איסורי דרבנן הם מצד גזרה וגם זה מה שאסור לעשות חצי מלאכה הוא משום שמא יעשה כל המלאכה, וזה מה שאומר כאן.

ובאמת יש רא"י מפורשת מסעי' ב' דשם להמבואר לעיל דא"י שם "ובשאר דברים אפי' נפל לכרמלית וראש השני בידו אסור להביאו אצלו ולא אמרו שכרמלית לא גזרו גזרה מפני שהוא גזרה לגזרה אלא בדבר שאין בו דרך מלאכה . . . אבל דבר שהוא דומה למלאכה גזרו אף בכרמלית" הרי מפורש דכאן גם אם היתה עבירה ברה"י והנחה ברה"י הי' דומה למלאכה מאחר שבפועל

ה"ה מוציא מר"ה לרה"י, וזוהי הסיבה להאיסור אף שמצד הגזרה עצמה לא היו צריכים לגזור כאן.

וכן בסעי' ד' שם "אבל בשאר דברים אפי' לא נפל אלא מקצתו לאויר ר"ה ולא נח שם אסור להביאו אצלוי רואים מזה שאף במקום שאין לקנוס אסור להביאו אצלו אף שאין כאן עקירה מר"ה גם דהיתר, והטעם מפני שזוהי חצי מלאכה שאסור מן התורה.

הרב פנחס קארף
- משפיע בישיבה -

ז. אודות צורת הכפתורים של המנורה בגליון מט (תקח) הבאתי מ"ש רגמ"ה (הובא בשיטה מקובצת מנחות כ"ח ע"ב) והערוד ערך תפוח, שרחבן יותר על עביין.

וע"ז כתב הרב י.ק. בגליון נ (תקט) שבספרו צורת הבית כתב שלשיטת הרמב"ם הכל הי' באופן מעשי (אויף א פראקטישן אופן בלע"ז) ולפי"ז מוכרח לומר שמלמעלה למטה הי' יותר ארוך מרחבו, שהרי הקנים יוצאים מהכפתורים ואם הי' יותר ארוך לרוחב המנורה מאשר מלמעלה למטה לא הי' יכול לסבול את כובד הקנים, ומה שהקשה מרגמ"ה, גברא אגברא קרמית? ע"כ.

אבל ידוע הכלל שאפושי פלוגתא לא מפשינן ובפרט כשכל יסודו הוא רק סברא בעלמא.

אדרבה, מ"ש שאם הכפתור יותר ארוך לרוחב המנורה מאשר מלמעלה למטה לא הי' יכול לסבול את כובד הקנים, העיר לי המהנדס ר.ג. שאינו נכון, שהיות והכפתורים היו אטומים א"כ שפיר יכולים לסבול את כובד הקנים.

אודות צורת הרגליים של המנורה בגליון חנ"ל, כתבתי שה"ירך" הי' בדוגמת חצי עיגול וממנו יוצאים שלש רגלים, וכך ציירו הרמב"ם בפיה"מ בשלשה מקומות: א) מנחות פ"ג מ"ז. ב) מנחות פ"א מ"ו. ג) בסוף מס' מדות. וכן משמע ממ"ש הרמב"ם בפיה"מ מנחות פ"ג מ"ז וז"ל עד יריכה עד פרח - כלומר הכן =בסיס] אשר קראו ירך והפרח הסמוך לו, והי' לה שלש רגלים עכ"ל היינו שלהכן [=בסיס] הי' שלש רגלים.

וע"ז כתב הרב י.ק. שמוכרחים לומר שהירך התפצל לשלש ראשים כזה:

וכמו שצייר בספר צורת הבית, דאלת"ה אלא שהי' ג' רגלים דקים הרי לא יוכלו לשאת את המנורה על גבם מחמת קטנותם, והרי כנ"ל שיטת הרמב"ם הוא שהכל הי' באופן מעשי (אויף א פראקטישן אופן בלע"ז) והרי כתב הרמב"ם שאינו מצייר בדיוק ע"כ.

אבל המעיין בצורת המנורה שצייר הרמב"ם במנחות פ"ג מ"ז יראה שהרמב"ם דייק בציורו שהרי אצל הירך כתב "ירכה" ואצל כל אחד מהרגלים כתב "רגל". (בהצילום המוקטן קצת קשה לקרותו).

ובלאו הכי, הוא דוחק גדול לומר שהרמב"ם צייר את ירך המנורה שלש פעמים, ובכל פעם צייר שלש רגלים להירך, ובכולם לא דק. ומעין מ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ש חכ"א ע' 164 בנוגע להגביעים שהרמב"ם ציירם בהיפוך וז"ל "ואע"פ שהרמב"ם עצמו כותב שבציור זה אינו בא להראות אלא "כללותה הא"ך היתה . . . אבל אי"ז טעם לצייר אותם בהיפוך . . . [ובפרט שהרמב"ם הי' דייקן בכל ענין ובכל פרט - אינו מסתבר כלל, שהרמב"ם יצייר את הגביעים באופן הפוך... עכ"ל.

ובנוגע לירך המנורה יש לחוסף שהציורים של המנורה במנחות פ"א מ"ו ובסוף מס' מדות הם רק חלק מציור כללי של כל ההיכל - עזרה, והרמב"ם לא מדויק שם לצייר כל הפרטים

ח. בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם, לבאר כמה קושיות בשו"ע אדמוה"ז בחל' ציצית יובן עוד דיוק בולט.

בסי' ט"ו ס"א כותב אדמוה"ז "מותר להתיר ציצית מבגד זה וליתנם בבגד אחר ואין בזה משום ביזוי מצוה לבגד שמתירין ממנה, כיון שעושין מיד בבגד אחר" עכ"ל.

ובסי"ה "אסור להתיר ציצית מבגד אם אין בדעתו להטילן בבגד אחר מפני שהוא מבטל בחנם מצות בגד זה שמתיר אותם ממנה". אבל אם אינו מבטל . . כגון וכו' מותר.

הרי שדייק אדמוה"ז לכתוב בסי"א הלשון "דביזוי מצוה" משא"כ בסי"ה הלשון "דמבטל מצוות" ובשו"ע, סי' ט"ו וז"ל "מותר להתיר ציציות מטלית זה וליתנם בטלית אחר, אבל שלא להניחם בבגד אחר לא"י (ס"א וסי"ה בשו"ע אדמוה"ז).

ובסי"ק ב' כותב הטי"ז שלא להניחם וכו' כי אז יש איסור שמבזה טלית של מצוה בחנם וכ"כ בבאר היטב, ועוד. עיי"ש.

הרי שהם נקטו הלשון דביזוי מצוה בחנם לא רק לגבי להתיר ציצית מבגד לבגד אלא גם גבי דין דאם אין בדעתו להטילן בבגד אחר (סי"ה בשו"ע אדמוה"ז).

משא"כ אדמוה"ז דייק לכתוב בסי"א בדין להתיר ציצית מבגד לבגד בלשון דביזוי מצוה, משא"כ בסי"ה בדין דאם אין בדעתו, להטילן בבגד אחר (סי"ה) נקט הלשון דמבטל מצוות בחנם.

אך ע"פ הנתבאר בגליון הקודם יובן היטב.

ד"ביזוי מצוה" מתאים יותר במקרה שמתיר ציצית מבגד לבגד, משום שלכאוי יש הו"א לומר דיש ביזוי מצוה לבגד זה שמתירין ממנה הציצית, לכן מיד מדגיש אדמוה"ז שכיון שעושין מיד בבגד אחר אין הענין דביזוי מצוה מבגד זה שמתירין ממנה. משא"כ "מבטל בחנם מצוות" היינו, שמבטל ואינו מקיים מצוה זו עוד. וכאן (סי"א) הרי מדבר אדמוה"ז

בפירוש בדין דלהתיר ציצית מבגד לבגד, היינו דמקיים מצוה זו בבגד אחר.

משא"כ בס"ה דשם מדבר במקרה שאין בדעתו להטילן בבגד אחר דבאופן זה אסור להתירן בזה מתאים יותר הלשון "מבטל בחנם מצוות" משום שהרי אין בדעתו וכו' וא"כ ה"ה מבטל מצוות בזה שמתיר הציצית מהבגד, ואין בדעתו להטילן בבגד אחר. משא"כ הטעם דביזוי מצוה לא מתאים בדין זה דהרי כאן הרי"ז לא רק ביזוי מצוה אלא אדרבא מבטל מצוות בחנם!

ולכן דייק אדמוה"ז לכתוב בס"ה הלשון דמבטל מצוות בחנם ולא הלשון דביזוי מצוה, ופשוט.

הת' יוסף לנדא
- תות"ל 770 -

ט. בגליון נ"א הערה ט"ו העיר הת' א.נ.ס. משו"ע אדה"ז סי' ח' סעיף ט"ז "אם בדק טליתו והניחו במקום ידוע ולמחר מצאו כמו שהניחו א"צ לבדוק דודאי לא נפסלו הציצית בינתיים" עכ"ל. ובסי' י"ד סעיף ט' מובא "מותר להתעטף בטלית של חבירו שלא מדעתו וכו' ואם מצא הטלית מקופלת ג"כ יקפלה לאחר שסירנה מעליו כו".

ולכאורה מה שכתב אדה"ז בסי' ח' דאם הניחה במקום ידוע א"צ לבדוקה הרי יכול להיות שבינתיים לבשה מישהו אחר והחזירה ונשאר בצ"ע.

ובגליון נ"ב תי' הת' י.ל. בפשטות שכיון שאין צריך לקפלה כסדר הראשון אלא אפי' בענין אחר די בכך א"כ למחר ירגיש בזה בעל הטלית ויבדוק.

אך תי' זה קצת דחוק כיון שזה לא בהכרח שכל אי לא יקפל כסדר הראשון ואז ירגיש בעל הטלית. ובכלל יש מחלוקת דיש שסברי בפמ"ג ועוד שצריך כן לקפלה כסדר הראשון א"כ

בודאי שעדיף לקפל כן בסדר הראשון אלא שלא צריך לחקפיד בזה.

ואפשר לומר ע"פ לשון אדה"ז בסי' י"ד ס"ט מותר להתעטף וכו' ואינו כשואל שלא מדעת דנקרא גזלן כיון דליכא הכא חשש כילוי קרנא שאינו מתעטף בה אלא לפי שעה ומחזירה לו אח"כ וניחה ליה לאינש שיעשה מצווה בממונו במקום שאין שם חסרון כיס וכו' דמכ"ז משמע שמתי מותר לו להתעטף בטלית שאינו שלו כאשר אין כילוי קרנא ולא שום חסרון כיס וכיון דדרך הציציות להפסל בהליכתו וכו' לכן בהכרח שלאחרי השימוש בודק אי נפסל או לאו וא"כ כאשר יראה שלא נפסל יחזירו למקומו ובעה"ב שהניחו מובן מדוע אינו צריך לבדוק.

ולולי דמסתפינא הוי אמרית שבכלל הוא הטעם שבספר מצוות קטן קאמר בזה"ל (הובא בב"י על הטור) "יש לברך על טלית חבריו אפי' בלא מתנה רק שיתן לו חבריו רשות ואפי' בלא רשות נמי דמסתמא ניחא ל" לאינש דניעבד מצוה בממוני מיהו טלית מקופל ומונח צריך ליטול רשות" עכ"ל אך עיין במדרכי ע"ז.

הת' יוסף יצחק סויסא
- תות"ל קרית-גת -

י. הנה בגדר מלאכת הוצאה, עיין במפענח צפונות ע' רד דבשבת יש ג' גדרי מלאכות, דרך הפועל, בשביל הפעולה ובשביל הנפעל, ושם באות ב' בדבר שהמלאכה שלו הוא הפועל כמו הוצאה" ועיין גם בכללי התורה והמצוות ע' הוצאה ז"ל "בתוס' שבת דף ע"א בד"ה ר"ש כתבו דגבי הוצאה די שיהא צריך לגופו של העושה ולא לגופו של המלאכה, ולא כשאר מלאכות, והטעם דבלא מוציא אין שם מלאכה עליה כלל, ואימתי יש עליה שם מלאכה בזמן שעושין אותה, ולכן די במה שהוא צריך לדבר, ולכן כתבו התוס' בכ"מ דהוצאה הוי מלאכה גרועה" עכ"ל שם.

(ולפייז יש לתרץ קושיית האחרונים למה צידה אינו נחשב כמליג, דצידה המלאכה הוא בנפעל עיין במפענח צפונות שם).

ועיין שם במפענח צפונות אות גי יוצי"ע ממה שכתב הצ"פ קונטרס השלמה לחי"ד ע' 6 ע"א, דהוצאה החיוב על הפעולה, וז"ל: הנה בירושלמי שבת פ"א מחלק בין אכל חצי זית חלב והקיאא וחזר ואכלה דחייב, וגבי הוצאה בשבת חצי גרוגרת כה"ג פטור, דגבי חלב החיוב הוא על הפועל, וגבי הוצאה החיוב הוא על הפעולה, עיי"ש.

אבל עיין מ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ש חיי"א עמ' 248 ישישנס חיובי שבת שגדרם הוא שלא תיעשה הפעולה כדמוכח בנוגע לכתיבה - מחיוב ניטלה גגו של חיי"ת ועשאו ב' זייניין (שבת קד ע"ב) . . ולהעיר גם מהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגבי ראשונה פטור שבת (פי ע"א) וצע"ק ממה שצ"ל כדרך המוציאין דוקא וי"ל שאז לא מקרי הוצאה". ע"כ.

מכאן שגדר הוצאה הוא בנפעל גם כן ונ"מ לכמה ענינים, ואכ"מ.

ואפשר שזה תלוי לפי מה דשקו"ט האחרונים במלאכת הוצאה, אם העיקר הוצאת החפץ או שלא ישתנה החפץ רשויות, ויש לעיין בכל זה ודו"ק.

*

יא. בשו"ע אדה"ז סי' שט"ז סי"ז יצבי שנכנס לבית מאליו ונעל אחד הדלת בפניו . . חייב מפני שזהו צידתו, נעלו שנים פטורים, שכל מלאכה שיכול אחד לעשות ועשאוה שנים פטורים מפני שלא נעשית כדרכה בחול, שאין דרך כלל לעשות בשנים מה שאפשר לעשות באחד" ע"כ.

ובסי' שמ"ז סי' א' וז"ל "מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר חפץ מרה"י ומניח ברה"ר או להפך, אבל העומד באחת משתי רשויות אלו ופשט ידו לרשות השני וחפץ בידו ונטלו

ממנו חבירו העומד שם, שזה עקר מרשות זה וזה הניח ברשות השני שניהם פטורים שנא' מעם הארץ בעשותה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה, יחיד ועשה אותה חייב שנים ועשו אותה פטורין, אבל אסורים לעשות כן מדברי סופרים גזירה שמא יבואו כל אחד ואחד מהם לעשות מלאכה שלימה בשבת" עכ"ל.

וצ"ב אמאי לא מביא אדח"ז חדרשה של בעשותה בסי שט"ז במלאכת צד, רק הטעם דהוי מלאכה שלא כדרכה, ויתר הדיוקים יתבאר להלן.

והנראה דהנה עיין סי' שו"ת צ"פ ווארשא "בדין שנים שעשאוה, מחו החיוב אם על הפועל או על הפעולה שנעשו ע"י, וגבי פועל רק אחד והפעולה שנים" ע"כ ע"ש. דהיינו אם האיסור הוא הפועל צ"ל רק אחד פועל הפעולה, ושנים נתמעט מבעשותה, אבל אם האיסור הוא הנפעל לא נתמעט מדין שנים שעשאוה, ואפי' שנים חייבים כיון שהקפידה תורה על הנפעל. ועיין אריכות בזה בסי' מלאכת מחשבת.

והנה עיין בצ"פ ה"ל תרומות דף ל' ע"ג: וז"ל "בדבר שהמלאכה שלו הוא הפועל כמו הוצאה, או שהמלאכה הוא הפעולה שהוא פועל, דהיינו שאר מלאכות, או שהדבר נפעל על ידו כמו חורש כמ"ש רבינו בה"ל שבת פ' כ"א וכמו צידה" עכ"ל. ע"ש.

ולפ"ז מובן החילוק בין סי' שמו ששם מדובר על הוצאה, שהמלאכה שלו הוא הפועל וזה נתמעט מבעשותה, משא"כ בסי' שט"ז שמדובר על מלאכת צידה דהוי גדר נפעל, וזה לא נתמעט מבעשותה" כמ"ש לעיל רק מטעם דהוי מלאכה שלא כדרכה.

(הנה באבני נזר סי' קצב כתב הטעם ששנים שעשאוה פטורים, דלא הוי במשכן, דמלאכה שהי' יכול לעשות ע"י אחד לא נעשו ע"י שנים, אבל ממ"ש אדח"ז מטעם שלא נעשה כדרכה בחול לכאורה מוכח דהטעם הוא דלא הוי מלאכה מחשבת, וידועים דברי רש"י בביצה י"ג ע"ב דמלאכת מחשבת היינו מלאכת אומנות עיי"ש ובגדר מלאכה שלא כדרכה ומלאכת כלאחר יד יש להאריך ואכ"מ. ואולי י"ל דאבני נזר לשי' האגלי טל

של מלאכת חורש, דמלאכה ששנים עשו יש לו שם מלאכה גמורה, רק נתמעט מטעם דלא הוי ממשכן ועיין לחלן ודו"ק).

הנה כתבו האחרונים דשנים שעשו נתמעט רק מחיוב העונש, אבל אין זה כחסרון בהמלאכה שלא תחשב כאילו נעשתה ע"י אחד, ומפ"ז נסתפק בסי' יד המלך דאם אחד גדול ואחד קטן, די"ל דהגדול חייב דרך שני חיובים הוא דלא חייבה התורה על עשיה אחת, אבל בכח"ג שלא יחול רק עונש אחד י"ל דיתחייב גם כשעשו שנים, ועיין בתומ"ב בשם הר"יט אלגאזי שכתב כן, ולפ"ז דשנים שעשו נתמעטו מעונש אבל אין זה חסרון בגוף העשיה ולכן גם אין היתר לומר לשני נכרים שיעשו מלאכה בשבת, ולא אמרינן דהוי כמו שבות דשבות, וכן במחמר בבי' בהמות ל"א דכל שבגופו אין איסור מה"ת בבהמת מותר, דשנים שעשו הוי כמלאכה גמורה, וידועים דברי המק"ח בהג" לאו"ח סי' רס"ו דשנים שעשו נתמעט רק מחיוב חטאת אבל איסור דאורייתא הוי עיין בכ"ז בברכת שמעון סי' י"ז.

ואולם לפי דברי אדמוה"ז בסי' שט"ז, דהגדר של מלאכה ששנים עשו לא הוי גדר מלאכה, כלל, דרק מלאכת מחשבת אסרה תורה, אין מקום לחיוב הגדול אם עשו ביחד עם הקטן דלא נעשו מלאכה האסורה בשבת וגם לפ"ז לכאורה מותר לומר לשני נכרים לעשות מלאכה בשבת דלא הוי רק שבות דשבות.

ויש לעיין מהו הדין שלשנים שעשו, ובדין אחד גדול ואחד קטן בשאר איסורי תורה (וידוע השקו"ט בזה באחרונים לדברי אדמוה"ז די"ל דרק במלאכת שבת דלא הוי מלאכת מחשבת אבל בשאר איסורין לא, ויש לעיין בכ"ז. ודו"ק).

הת' ארי' לייב ליבערמאן

- תות"ל 770 -

ש ו נ ו ת

יב. בגליון שעבר הבאתי שיש ג' אופנים בתאריך שנת הולדת הצ"צ: א. כ"ט אלול תקמ"ח. ב. כ"ט אלול תקמ"ט. ג. כ"ט אלול תק"נ. שם חובאו המקורות לאופן הראשון והשלישי, וגם אלו שאין להוכיח מהם לאופן מסויים כי יתאימו לשנים מהשלוש. כעת אציין למקורות האופן השני, הנמצא במספר רב יותר של מקומות, ושעל פי נקבעה שנת ה'תשמ"ט כ"שנת המאתיים". הציטוטים הם מקטעים שנאמרו (נדפסו) קודם שנת ה'תשי"י, וודאי שיש עוד לחוסף עליהם, והמוסיף תע"ב.

*במכתב כ"ק אדמו"ר (מהור"י) נ"ע מיום ג' אד"ר חצ"ת, שם צירף ליקוט מרשימותיו משנות תרנ"ז-ח (אג"ק שלו ח"ד ע' רמג), מביא שסיפר הצ"צ: "ווען איך בין אלט געווארן אכט חדשים. . דאס איז געווען דאנערשטאג ער"ח סיון שנת תק"ן האט דער זיידע כו", היינו שנולד באלול תקמ"ט.

(באותו מכתב (שם ע' רמד) מובא שסיפר הצ"צ: "יום שני ער"ח סיון - קרא אותי כ"ק אאזמו"ר ויברכני כרגיל בכל שנה, ויאמר לפני ביחידות את המאמר מבן עשרים - שנדפס אח"כ בלקוטי תורה - וכפל את ברכתו חק' שאצליח בכתיבת חדושי תורה בנגלה ובנסתר". קטע זה חובא ב"השמטות ותיקונים" להוצאה הח' של לקו"ת, ונוספה שם הערה: "להעיר אשר בשנה החיא נתמלאו להצ"צ עשרים שנה (נולד בשנת תקמ"ט)".

*בשיחת שבת הגדול י"ב ניסן ת"ש (סח"ש קיץ היש"ת ע' 40) מסופר: "ערב ראש השנה איז דער יום ההולדת פון זיידן און ערב ראש השנה תקנ"ג איז דער זיידע אלט געווארן דריי יאר".

*בשיחת שביעי של פסח ת"ש (שם ע' 65) מסופר על ארועי חג השבועות תקנ"ב, ושם: "בתוך כך איז אריינגעלאפן דער

צוויי יאר און ניין חדשים'דיקער אייניקל, דער זיידע, דער רבי צמח צדק"; ובע' 64 שם: "דעם זיידנס בן שלש שנים הכיר את בוראו איז געווען ערב ראש השנה תקנ"ג"; ובע' 67 שם מובא בענין הכנסתו לתורה באותה שנה (תקנ"ג) - מסתמא כרגיל - בגיל שלוש).

*בשיחת ש"פ פנחס י"ד תמוז ת"ש (שם ע' 158) מסופר: "ווען דער רבי צמח צדק איז אלט געווארן אכט יאר, ערב ראש השנה תקנ"ז. . דער סדר פון זיין יום חולדת. . האט זיך אנגעהויבן יום השלישי פרשת האזינו כ"ח אלול תקנ"ז, נאך תפלת ערבית", וא"כ הרי שנולד בכ"ט אלול תקמ"ט.

*בשיחת ח"י אלול תשי"ג (סה"מ ה'תשי"ג ע' 154) סופר אודות סדר שבת תשובה תק"ן, ובהערות כ"ק אד"ש שם (28): "שבת תשובה תקן - יום השבת שלפני הברית מילה של אדמו"ר הצ"צ".

*ביששלת היחס' שבהקדמת לוח 'היום יום' ה'תשי"ג (בעריכת כ"ק אד"ש, ע"פ הידיעות הנמצאות ביומנו של כ"ק אדמו"ר (מהור"צ) נייע וברשימותיו) כותב (בע' 6): "נולד בשנת תקמ"ט ערב ר"ה" [ולגבי חישוב השנים של אדמו"ר המהר"ש שהחל למנות את 12 השנים משנת תקס"א (כפי שהובא בגליון שעבר מ'התמים' חוברת ג' ע' כה), הרי שביששלת היחס' כותב: "תקס"ב - מתחיל לכתוב חדושי תורה בנגלה ובדא"ח מה ששמע מהוד כ"ק זקנו וחדושו בבאורי הענינים], ובע' לד שם (ו' אדר שני): "הצ"צ סיפר אשר, בריה הראשונה לחיו - שנת תק"ן - אמר רבינו הגדול כו".

*בשיחת ליל שני דחגה"פ תשי"ד (נדפסה בסה"ש ה'תשי"ד ע' 87) מסופר: "הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק צ"צ האט לפי ערך מאריך ימים געווען 76 מיט א האלבען יאר", היינו שנולד בכ"ט אלול תקמ"ט.

*אבראשי פרקים אודותיו שנדפסו בסוף שו"ת או"ח שלו - 'צמח צדק' (נדפס בשנת תשי"ה. ע"י כ"ק אד"ש ועל יסוד רשימות הני"ל): "נולד ביום כ"ט אלול שנת תקמ"ט" [ועוד שם:

"משנת תקס"א התחיל לרשום את החידושי תורה - בנגלה ובנסתר - מה ששמע מזקנו, בהוספת ביאורים משלו".

*בקונטרס 'אדמו"ר ה"צמח צדק" ותנועת ה"השכלה" (ברוקלין תש"ו) בע' 3 כתוב: "נולד ביום הראשון כט אלול תקמ"ט - התחלת הנשיאות: יו"ד כסלו תקפ"ח . . בן שמונה ושלשים שנה שני חדשים ואחד עשר יום חי . . כשעלה בגורלו לקבל על עצמו עול נשיאות חסידי חב"ד. כשהי' בן חמש עשרה שנה - תקס"ד - העמיס עליו כו".

*בישלת קבלת תורת החסידות שנערכה ע"י כ"ק אד"ש ונדפסה בסוף קונטרס 'תורת החסידות' (שם) מופיע (בע' 28) התאריך: "כט אלול תקמ"ט".

*במכתב כ"ק אד"ש מיום ז' כסלו תשי"ח (אג"ק ח"ב אג' שיא ע' רסט) הוא מתייחס לשאלת שנת חולדתו של הר' מנחם נחום בנו של אדמו"ר האמצעי (שבס' 'תולדות משפחת הרב מלאדי' ע' 5 צוינה כשנת תקמ"ט), וכותב שע"פ שיחת י"ט כסלו תרצ"ג אות ו' "משמע שנולד תקמ"ז-תקמ"ח". באותה שיחה (נד' בלקו"ד לקוט ב. ח"א ע' טז) נאמר: "כ"ק דודינו הר"נ חי זקן מכ"ק אאזמו"ר הרה"ק אדמו"ר צ"צ בשתי שנים ואפשר בשלשה", וא"כ הרי שקביעת השנים "תקמ"ז-תקמ"ח" [בתחילתן] היא לפי חשבון שנתיים או שלש שנים קודם אלול תקמ"ט (היינו שהספק הוא בנוגע להולדת הרמ"נ. אמנם לכאורה הי' ניתן ללמוד מהשיחה שנולד בשנת תקמ"ז ושהספק הוא הספק הידוע בשנת הולדת הצ"צ, אם באלול תקמ"ח או תקמ"ט, וצ"ע. בדבר גילו של הרמ"נ ע"פ המשתמע משיחה הנ"ל יש להעיר ממ"ש י. מונדשיין, 'בטאון חב"ד' גליון 38-39 ע' 13, ששם: "תקמ"ו(!)".

*בשיחת בי' ניסן תשי"ח (נדפסה כהוספה לקונטרס נו; סה"מ ה'תשי"ח ע' 173) מסופר: "הוד כ"ק אאזמו"ר הרה"ק צמח צדק נולד לכ"ק אביו . . ביום ערב ר"ה כ"ט אלול תקמ"ט".

*ברשימת המאסר של כ"ק אדמו"ר (מהור"י צ) ני"ע, שנעתקה מגוף כתי"ק בלקו"ד ליקוט לו (ח"ד ע' 1330) כתוב: "בן

עשרים ושלוש שנה הי' כ"ק אאזמו"ר מורנו, בעת הסתלקותו של הוד כ"ק רבנו הגדול, ובהיותו בן שלש שנים לוקח לבית זקינו להתחנך, כי נשאר יתום מאמו". אדה"ז הסתלק כאמור ביום כ"ד טבת תקע"ג, והסתלקותה של אמו - לפי המובא באותה רשימה בע' תרסו - היתה בשנת תקנ"ג, וא"כ הרי שהצ"צ נולד בכ"ט אלול תקמ"ט.

*אבקובץ התמים חוברת שביעית (ע' צה [שטו]) מובא במדור דברי ימי החסידים, ממה שסיפר הצ"צ בחג השבועות תרכ"א, וז"ל: "כשהייתי בן שש בחג השבועות תקנ"ה כו", שלפ"ז נולד באלול תקמ"ט.

*לראשונה מוזכר תאריך הולדתו של הצ"צ במאמר אודותיו מאת יוסף ליב זאסניץ שנתפרסם ביכנסת ישראל (שפ"ר) ווארשא תרמ"ח, ושם: "נולד בשנת תקמ"ט".

*אבס' בית רבי (ע' קי) כתב "נולד בערך שנת תק"נ ((ובהערה בשה"ג שם)) ערך שנה ומחצה אחרי פטירת מורינו הקדוש הרמ"מ ני"ע מהאראדאק (שנפטר ר"ח אייר תקמ"ח) והוא נשא את שמו הקדוש ובהיותו בערך בן ב' שנים נפטרה אמו . בעת פטירת רבינו הגדול הי' הוא אז בערך בן כ"ג שנה" (ובע' קכ) "נסתלק לשרשו בשנת השבעים ושבעה לימי חייו". וב'בית רבי' במהדורה האידית: "(בשנת,) אין יאהר תק"נ איז ער געבארען געווארען, דאס איז אכצעהן חדשים נאך די הסתלקות פון הרב ר' מנחם מענדל האראדאקער" [אינו מדויק כ"כ, כי שנת תקמ"ט לא היתה שנה מעוברת, וא"כ נולד 17 חודשים אחרי הסתלקות הרמ"מ].

*אבשלשל נשיאי החסידות הכללית ונשיאי חסידי תב"ד שנדפסה בראש יספר הניגונים (ברוקלין תשי"ט) נרשם: "דור חמישי . . אדמו"ר הצמח (ה)צדק, כ"ט אלול תקמ"ט - ."

עוד נקודה בזה, והעירני עלי' הת' יוסף יצחק שי' קעלער, קשורה בגיל הנשואין בבית-הרב: אדה"ז נולד באלול תק"ה והתחתן בשנת תק"כ (כן הוא ב'היום יום' ע' 4, ולהעיר מהמובא ברשימה שב'בטאון חב"ד' מס' 38-39 ע' 40 הערה 26)

בגיל 14. אדמו"ר האמצעי נולד בשנת תקל"ד והתחתן בשנת תקמ"ח, בגיל 14 (כן הוא ב"היום יום' ע' 5, ולחעיר מהרשימה שביטאון חב"ד' שם). אדמו"ר המהר"ש נולד בשנת תקצ"ד והתחתן (בזו"ר) בשנת תר"ח, בגיל 14. אדמו"ר מהורשיב נולד בשנת תרכ"א והתחתן בשנת תרל"ה, בגיל 14 (וכן ר' משה בן אדה"ז לפי המובא בא' המקורות נולד בשנת תקמ"ד, והתחתן בשנת תקנ"ח, בגיל 14. וכן ר' מנחם נחום בן אדמהאמ"צ נולד (לפי מקור א') בשנת תקנ"ח והתחתן בשנת תקע"ב, בגיל 14. ואכמ"ל). - לפיז מתאים לומר שהצ"צ שנולד בשנת תקמ"ט וחנותו בשנת תקס"ג (כ"ה ב"שלשלת היחס" ב"היום יום' ובראשי פרקים אודותיו שבדרמ"צ ובכ"מ, וראה סה"מ תקס"ד ע' שמג הערה 2) - בגיל 14.

לסיכום:

בענין שנת הולדת הצ"צ נמצאו ג' אופנים (כ"ט אלול - תקמ"ח; תקמ"ט; תק"נ). על שנים מהם (תקמ"ח; תקמ"ט) נמצא שהסתפק עוד האדמו"ר מהורשיב נ"ע, אלא שרצה לפסוק כאופן הא' (תקמ"ח) מאחר וכן השתמע מדברי אביו, אדמו"ר המהר"ש (ומלשונו של הצ"צ). אעפ"כ, הרי שעוד זמן אחר כך עוד חובאו ברשימות, מכתבים ושיחות מכ"ק אדמו"ר (מהור"י) נ"ע שני צידי הספק, פעם כך ופעם כך, ואף נמצא עוד אופן שלישי (תק"נ). - לפי כל מה שצוטט לעיל, הרי שה"סתירות" כביכול בין המקומות השונים תיושבה בהנחה שמאחר והי' ספק בענין זה לכן פעם נאמר כך ופעם נאמר כך.

בתאריך ימי הולדת של נשיאי חב"ד מצאנו שהי' ספק גם אצל אדמו"ר המהר"ש. מקובל שנולד בשני באייר שנת תקצ"ד - כך הוא ביספר התולדות אדמו"ר מהר"ש' שבעריכת כ"ק אד"ש (ברוקלין תשי"ז) ע' 5, ובכ"מ - ואילו בהערה 2 שם כותב כ"ק אד"ש: "י"א אשר נולד בשנת תקצ"ג (שיחת יט כסלו תרצ"ג אות כד). ואולי שם הכוונה על העיבור". תירוץ זה לכאורה לא ניתן לאומרו גם בספק הנ"ל אצל אדמו"ר הצ"צ, שכן נולד בסוף השנה. אמנם לפי המבואר בסת"ש ה"תשי"ה ע' 117 שאמר אדה"ז לצ"צ "אז בשביל ירידת הנשמה למטה, זי זאל קענען אויספירן איר שליחות בנקל איז גענוג א הכנה צוועלף

חדשים, דאס איז דער עיבור הנשמה בעפאר דער עיבור בבטן האם כו", הרי שגם כאן אולי ניתן לומר שהמדובר בשנת תקמ"ח (או תקמ"ט לצד שנולד בתק"נ) "הכוונה על העיבור" דהנשמה (אמנם פשוט שתירוץ זה הוא רק בהמדובר על שנת החולדת, אך לא המקומות בהם מוזכר גילו של הצ"צ).

אכן, לא כל השיחות הן מוגהות, וגם ברשימות ובמכתבים אפשר ולא תמיד כאשר הוזכר גילו של הצ"צ בעת בה מדובר הרי שנתכוין לדייק בזה - ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א במכתבו מייט אד"ש תשי"ט (לקו"ש חיי"ד ע' 354) בשם חותנו אדמו"ר נ"ע, בדבר המופיע בהסכמת "בני המחבר" (אדהאמ"צ וכו') לשו"ע אדה"ז בדבר גילו של אדה"ז, אשר "בכלל בכתבת החקדמה לא דייקו כ"כ בתאריכי השנים".

— אך עכ"פ עדיין צ"ע במקומות בהם הוכרע הדבר בבירור, ששם מדובר על תאריך החולדת, כמו ברשימות כ"ק אד"ש שחובאו לעיל, וכן במדובר שהשנה היא "שנת המאתים" - מנין נפשט הספק לאחר זמן, ונקבע ששנת תקמ"ט היא-היא שנת החולדת, בשעה שבעבר נסתפקו בענין זה, ולא עוד, אלא שנראה הי' לדייק כאופן אחר!:

התשובה לשאלה זו - אם לא שנאמר שהתאריך תקמ"ט נקבע כדרך המיצוע בין שני האופנים האחרים (תקמ"ח; תק"נ), דבר שאינו מסתבר - נעוצה כנראה בראי' שנתגלתה מאוחר יותר מהזמן בו הי' ספק בדבר, אלא שלע"ע לא ידוע עלי'.

התי' שמואל קראוס
- תות"ל 770 -

לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א

לאריכות ימים ושנים טובות
לרגל השנה החדשה הבאה עלינו לטובה
תהא שנת נסים

*

ויהי רצון שיראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו
ומכלל ישראל, וינהיג את כולנו
מתוך בריאות הרחבה ונחת,
ונזכה בקרוב ממש לביטול גזירת "מיהו יהודי",
ושיתקיים **דין נצח בכל**, עד לדין נצח הכללי -
ויתקיים הפסוק "הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום וגו'"
ושנזכה בקרוב ממש לעלות, כל בניי שליט"א,
קוממיות לארצנו הקדושה, ומלכנו בראשינו,
בהתגלות מלך המשיח - נאו!