

מודעה ובקשה לכל הת' ואנ"ש שיחיו

לקראת מלאת עשרים שנה ליום הבהיר ראש חודש כסלו (תשל"ח – תשנ"ח) מתכוננים אנו בעזהשי"ת להוציא לאור **גליון מיוחד** לש"פ תולדות מבה"ח וער"ח כסלו.

אי לזאת הננו פונים בבקשה לכל הת' ואנ"ש שיחיו, ובפרט מאלו שזכו ללמוד – או לומדים בישיבתנו הק' **אהלי תורה**, להשתדל **ביתר שאת ויתר עוז** להשתתף **בקובץ מיוחד** זה ע"י כתיבת הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (בעניני גאולה ומשיח, מאמרים, שיחות, לקו"ש, אגרות קודש, רשימות וכו') במיוחד, וכן בשאר המדורים (נגלה, חסידות, רמב"ם, פשוטו של מקרא, שונות וכו'), **ויגעת ומצאת תאמין!**

את ההערות אפשר למסור לכל אחד מחברי המערכת שיחיו, עד יום ד', כ"ו מרחשון, בערב, או לשלוח ע"י "פאקס" למספר: 756-3411 (718), או 773-4115 (718) וכל המקדים הרי זה משובח, ונא לכתוב **בכתיבה צחה וברורה** באופן שיהי נקל לקרוא.

ויה"ר אשר כל הנ"ל יגרום רוב נח"ר לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, וכבר נזכה תיכף ומיד "זעהן זיך מיט'ן רבין דא למטה", ויוליכנו קוממיות לארצנו, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, תיכף ומיד ממש.

בברכת הצלחה רבה ושבתא טבא

המערכת

ב"ה
כ"ף חשון
ש"פ חיי שרה ה'תשנ"ח
גליון ד [תשמ]

תוכן הענינים

רשימות

- 5 י"א שנה שייכות לגדלות
7 "תורתו של רבי מאיר"
9 "א בגד מיט א קעשענע"
11 ב"רשימות" חוברת קיח
11 הערות ברשימות היומנים
12 היש דם בחלל הימני שבלב? [גליון]
13 כ' חשון

לקוטי שיחות

- 14 והרגו אותי ואותך יחיו
הידיעה שלפני הצמצום ושלאחר הצמצום במשנתו של
15 הרמב"ם
18 כלאים לעתיד לבוא [גליון]
19 "כל שאינו אומר דבר משל תורה בשם אומרו"

נגלה

- 20 ביאור שיטת הרמב"ם ברדיית הפת
22 דין טרסקל ברה"ר
23 טרסקל למעלה מ'י'
25 אין לקנוס על המחשבה
31 ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית
33 ידו לא ניח
35 שיטת ר"י בבעיא דרב ביבי
36 "תיתי לי" - תשלום שכר

הלכה ומנהג

38 ברכת לישב בסוכה בהבדלה [גליון]

פשוטו של מקרא

39 קידום יששכר לזבולון וזבולון ליששכר בדברי רש"י

41 בפירוש תיבת "רעים" ו"חטאים" [גליון]

43 בפירוש"י וירא כא, י

44 בענין הנ"ל

שונות

45 סיפור החסיד שענה "ביטול אידיאט"

46 מפתחות לס' התניא [גליון]

47 היום יום ד' תשרי [גליון]

49 בענין הנ"ל

51 בענין הנ"ל

52 בענין הנ"ל

52 המשכת הטיפה ממוח האב [גליון]

53 כמה דיוקים בנוסח התפלה [גליון]

לזכות

הרה"ח ר' אברהם יצחק ברוך שיחי' גערליצקי
ראש מערכת הערות וביאורים
המסור ונתון להצלחת הקובץ
לנח"ר כ"ק אדמו"ר
בקשר ליום הולדתו ביום י"ד מרחשון
לאויוש"ט

נדפס ע"י המערכת

רשימות

י"א שנה שייכות לגדלות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ברשימות חוברת ק"כ (שי"ל לשבת זו) כותב הרבי דמוכח מהש"ס דמשנת הי"א ישנו שייכות לגדלות גם אליבא דדינא, דמצינו לענין חינוך בתענית יוהכ"פ דבן י"א שנה משלים מדרבנן, (יומא פב, א) כדברי רב נחמן, ומביא אח"כ פלוגתת רש"י ותוס' בכתובות נ,א, דרש"י (בד"ה ובתינוקת) פירש הטעם דבתינוקת בת תריסר משום שהיא ממהרת להביא כח שאינה מתשת כח בלימוד התורה, ולפי שיטתו אין זה ענין לקטנות וגדלות אלא תלוי בכריאות הגוף, משא"כ התוס' שם (בד"ה ובת) כתבו הטעם שחינוך שלה שנה לפני גדלותה דהיינו י"ב שנה ויום אחד כמו תינוק שחינוכו שנה לפני גדלותו, נמצא דלפי התוס' תלוי זה בגדלות עיי"ש.

ויש להעיר בזה, דבכתובות שם איתא: אמר אביי אמרה לי אם בר שית למקרא כו' בר תליסר לתעניתא מעת לעת ובתינוקת בת תריסר, וכתב רש"י שם כתב: וז"ל: ותרתי טרי דקאמר שנת שתיים עשרה גופא דאי בת שתיים עשרה ויום אחד דאורייתא היא וכו' ואין צורך ללמוד ממניקתו של אביי עכ"ל, ולכאורה תמוה למה פירש"י זה על "תרתי טרי" בתינוקת ולא על "בר תליסר" בתינוק שלפני זה? וכתב המהרש"א דמוכרח מזה דגירסת רש"י הי' (כגירסת הרא"ש שם, וכן ברי"ף): "בר תריסר לתעניתא מעת לעת ובתינוקת" היינו דלא נזכר כאן כלל הדין אודות תינוק רק דין התינוקת.

וביאר הנצי"ב בזה (העמק שאלה פ' ברכה שאילתא קס"ז אות ד וראה גם מרומי השדה שם) דלפי גירסא זו צ"ל דרק בתינוקת יש דין השלמה מדרבנן, משא"כ בתינוק ליכא דין השלמה דרבנן כלל ומשלים רק מדאורייתא כשיגדיל וכמ"ש

הר"ן שם, (מובא דעה זו במגיד משנה הל' שביתת עשור פ"ב ה"י עיי"ש), ולפי"ז לא קשה קושיית התוס' דלפי גירסתו של רש"י אינו יכול לפרש שם כתוס', כיון דשם סב"ל דרק בתינוקת יש דין השלמה מדרבנן ולא בתינוק כלל, ועכצ"ל הטעם משום שתינוקת בריאה יותר וכו' עיי"ש.

ולפי"ז מבואר דרק בהך דכתובות הוצרך רש"י לפרש הטעם משום שהיא בריאה יותר אבל בהך דיומא פב, א, דשם מבואר שאצל שניהם הן בתינוק והן בתינוקת יש דין השלמה מדרבנן משום חינוך אלא שתינוקות מקדימה שנה אחת כיון שמתגדלת קודם, בזה שפיר אפ"ל דמודה רש"י לטעמם של התוס' דבכל אחד מהם יש חינוך בהשלמה מדרבנן שנה אחת לפני גדלותם, ובמילא אפ"ל גם לרש"י לפי ההלכה דהרי זה שייך לגדלות.

ויש להעיר עוד בזה מדעת הרמב"ם שם (וכן הוא דעת הרי"ף) שפסק דבן אחת עשרה שנה בין זכר ובין נקיבה מתענה ומשלים מדברי סופרים כדי לחנכו במצוות עיי"ש, ולפי"ז נמצא דתינוק משלים ב' שנים לפני גדלותו ותינוקת שנה אחת, (וזוהו דיעה הראשונה בשו"ע אדה"ז סי' תרט"ז סע"ו ו' וכתב שכן עיקר) וכבר הקשה הראב"ד שם ועוד דלא מצינו שום מקום שיהא הזכר והנקיבה שוים עיי"ש.

וביאר הנצי"ב שם לפי גירסא הנ"ל שהרמב"ם והרי"ף פירשו שם שהאם דיברה רק בנוגע לתינוק (וכהלשון "בר"), והשמיעה שתינוק שוה לעולם לדין תינוקת אלא שלא פירשה מהו "בר תריסר" אם הפירוש בשנה י"ב או בשנה י"ג, ובזה יש פלוגתא, דריו"ח דסב"ל דאין השלמה מדבריהם סב"ל דתינוקת מתחילה להשלים רק אחר שנתגדלה, ובמילא גם התינוק מתחיל בבן י"ב לא מצד דין השלמה דליכא דין השלמה מדבריהם אלא משום שלא יהא תינוק קל מתינוקת, ור"נ דסב"ל שיש השלמה מדבריהם פירש "בר תריסר" בשנת הי"ב כשהוא בן י"א שנים כדי להשוותו לתינוקת דכיון שהיא מתחילה אז מצד חינוך לכן גם תינוק משלים ב' שנים שלא לחלק ביניהם, וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם עיי"ש.

ולפי דבריו יוצא דהא דתינוק משלים מבן י"א אין זה דין מצ"ע מצד גדלותו כי מצ"ע באמת צריך להתחיל מבן י"ב, אלא

כדי להשוותו לתינוקת לא רצו לחלק, ולא כהנ"ל, מיהו מפשטות לשון הרמב"ם ואדה"ז שם "כדי לחנכן במצוות" לכאורה משמע לא כהנצי"ב אלא דבין בתינוק ובין בתינוקת הרי זה משום גדלותם אז מצ"ע.



תורתו של רבי מאיר

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

ב"רשימות" חוברת קיז ע' 28 (עם הפענוחים) מציין כ"ק אדמו"ר זי"ע ארבע שינויים שמצאו כתוב בתורתו של רבי מאיר: "כתנות אור" באלף (ב"ר פ"כ, יב), "טוב מות" (ב"ר פ"ט, ה), "בן (במקום בני ביו"ד) דן חושים" (ב"ר פצ"ד, ט), "משא רומי" (ירושלמי תענית פ"א ה"א) – ר"ת מאיר (מפתח להימאן).

ובהערה 99 מציינים העורכים לספר 'אוצר דברי חכמים ופתגמיהם' להרב אהרן הימאן, ערך "בתורתו כו".

ה'אוצר נדפס רק בשנת תרצ"ד, והרשימה הרי נכתבה להתוועדות חוה"מ סוכות שנת תרצ"א, ונראה שהערה זו שנדפסה בשוה"ג נתוספה ע"י הרבי ברשימותיו רק כעבור כמה שנים. (במהדורה הראשונה של ה'אוצר' שנדפסה בלונדון בשנת תרס"א/תרס"ב בשם 'בית ועד לחכמים' לא נמצאה הערה זו שהרבי מעתיקו כאן).

[ראה 'ימי מלך' ח"ג ע' 1103 בו נזכר שהרבי זי"ע השתמש בספר 'בית ועד לחכמים' בהיותו כבר בארה"ב].

וראה גם בספרו האחר של הרב הימן: 'תולדות התנאים והאמוראים' (הופיע בשנות תר"ע-ע"א), שגם הוא משמש כעין מפתח לכל מאמרי התנאים והאמוראים בהלכה, אגדה וקורות חייהם כל אחד בערכו. ובערך רבי מאיר (ח"ג ע' 876) הוא מציין לכל ארבע השינויים הנ"ל. אלא שבציון המראה מקומות נפלו טעויות, וההפניה לירושלמי תענית נשמטה. וגם אינו מזכיר את ר"ת מאיר.



הימן ב'תולדות התנאים והאמוראים' שם מוסיף הסבר לשינויים שבספרו של רבי מאיר: 'ולא ששינה חס ושלום בפנים, אך כתב מן הצד כעין פירוש'. ועד"ז כתב ב'אוצר' שם 'היה רושם בצד הס"ת רמזים יקרים, ונשארו לנו ד' דברים . . .' ואעתיק מה שמצאתי בזה במפרשי המדרש:

ע"ד הנ"ל כותב ב'מתנות כהונה' בראשית רבה פ"א, יא: 'שמלת אור היה כתוב בס"ת שלו או על גליון ס"ת שלו הגיה כך דרך ביאור'. ושם פ"כ, יב מעתיק ה'מתנות כהונה' מש"כ "הר"י בן שועב בפ' כי תשא וז"ל פירש הרמב"ם ז"ל שר"מ היה חושב בכתנות אור שהיה לאדם תחלה ועתה נהפכו לעור ולחומר, ובחשבו ר"מ כזה כתב אור עכ"ל", משמע שזה נכתב בגוף הס"ת. וביפה תואר שם כותב "פי' כי בספר חדושי על התורה כתב כתנות אור". ובפירוש מהרז"ו פצ"ד, ט מקשה "וצ"ע איך היה תורתו של ר"מ משונה משאר תורות . . . יתכן שמצאו כתוב בספר תורה שלו מן הצד . . .".

ועוד יש להעיר בענין זה משו"ת נודע ביהודה מהדו"ק יו"ד סי' עד שמאריך בארוכה שמלים נוספות בתורה אינו פוסל כלל. פוסל רק במקרה שישנם שינויים במלים וכו' אבל הוספות אינו פוסל. ולפי זה באם רבי מאיר הוסיף מלים אלו לספר תורה שלו אין בזה שום חשש. אבל פשטות דברי המדרש מורה שרבי מאיר כתב "אור" במקום "עור" וכו'.

[שיטת הנודע ביהודה מסביר קצת השינויים בספר תורה שישנם אצל עדות שונות, אם כי רובם אינם אלא בחסר ויתר, ועצ"ע].



הימן ב'תולדות התנאים והאמוראים' שם ע' 875 מצטט כמה מקורות בש"ס שמימיו לא נהנה רבי מאיר מכבוד התורה והתפרנס ממלאכת הכתיבה שהיה לבלר וכותב ס"ת (ירושלמי סוטה פ"ב סה"ד). ובעירובין יג, א [כצ"ל!] אמר רבי מאיר כשבאתי אצל ר' ישמעאל אמר לי בני מה מלאכתך אמרתי לא

לבלר אני. ובקהלת רבה (פ"ב, יז): ר"מ הוה כתבן טב מובחר והשתכר תלת סלעין בשבוע. ראה שם עוד מקורות. ויש להוסיף: ירושלמי מגילה פ"א ה"ט 'דאמר רב שמעיה מן חביבי אם יתן לי ספר תילים של רבי מאיר . . .'

ועפ"ז יובן ההדגשה במקורות הנ"ל שמביא הרבי ש"כתורתו של רבי מאיר מצאו . . .", כיון שהיה כותב הרבה ספרי תנ"ך לכן יש משמעות לגירסא שישנו בספרי תורה שלו.



"א בגד מיט א קעשענע"

יהושע מונדשיין
עיה"ק ירושלים ת"ו

ב"רשימות" חוברת קיט (עמ' 6), שאדמו"ר הזקן אמר שלדורותיו אין ללבוש בגד עם כיסים, "מ'דארף ניט האלטען בכיס". הדברים נתקבלו במשמעות שלילת ההחזקה בכיס, אבל לא שלילת לבישת בגד עם כיסים. ואף שאדמו"ר מוהרש"ב הי' לובש בגד עם כיסים, אבל לא הי' מחזיק בכיס, אלא הי' אוחו המטפחת בידו וכה"ג. ע"כ תוכן הענין.

ובעמ' 11 הע' 31 פירשו את החידוש שבהנהגת מוהרש"ב: שלא זו בלבד שלא החזיק הידים בכיס, אלא גם לא השתמש בכיס להניח בו דבר וכו'. עכ"ל.

ותמיהני, החזקת הידים בכיס מאן דכר שמיה? האם זהו הפירוש הפשוט ב"ניט האלטען אין קעשענע"? ולכאורה לא נאמר כאן שום חידוש בהנהגתו, אלא רק סיפור דברים, כיצד נהג בדברים שבד"כ נזקקים עבורם לשימוש בכיס.



ואגב כך אעיר מכמה סיפורים לענין הנהגת רבוה"ק בשימוש בכיס.

על אדמו"ר האמצעי מסופר (בס' מגדל-עז עמ' קצב אות צב, מספורי הרה"ח השד"ר ר' יחיאל היילפרין): . . . הכניס ידו

לכיסו, והוציאה באמרו: נו, איך האב נאך געהאט א פאר קינדער אין קעשענע . .

על אדמו"ר הצ"צ מסופר (בס' לשמע און להרה"ח רש"ז דוכמאן, מדור הצ"צ אות כה, מסיפורי זקנו הרה"ח ר' מרדכי יואל), שבסוף ימיו היה אומר חסידות מתוך הכתב, ופעם ראה שנותר דף אחד בכיס האחורי שבבגדו.

על אדמו"ר מוהר"ש סיפר רבינו זי"ע (בהתוועדות פורים תשכ"ח, ראה 'כרם חב"ד' גל' 1 עמ' 54), שהיו לו בכיסו בגד-חזהו שני שעוני זהב.

אדמו"ר מוהרש"ב סיפר שבבית הצ"צ היו בודקים בערב-פסח את כיסי בגדיהם של הילדים הקטנים (ס' השיחות תש"א, עמ' 30. ולכאן' משמע שם שחיפשו בכיסיו של מוהרש"ב את הסוכריות שזרק עליו הצ"צ בכניסתו ל"חדר"). וכך נהג גם אדמו"ר מוהרש"ב לנער את כיסי בגדיו בערב-פסח (ס' השיחות תש"ב עמ' 90).

אדמו"ר מוהרי"צ סיפר, שהוא ואביו לקחו "הנאזטיכלעך פון די קעשענעס" – הוציאו מכיסיהם את מטפחות-האף (שמועות-וסיפורים להרה"ח ר' רפאל הכהן, ח"א עמ' פח, בלשון ששמע בעצמו ממוהרי"צ בשנת תער"ג).

ועוד מסופר על אדמו"ר מוהרש"ב (שם עמ' צח, והכותב ראה המעשה בעיניו), שיהודי א' נתן לו הרבה שטרות כסף, והרבי הניח שטר אחד בכיס הימיני של הזילעטקע (בגד-חזה), ואת שאר השטרות הניח בכיס מכנסיו.

בתמונה של אדמו"ר מוהרש"ב ניתן להבחין בשרשרת השעון אשר בכיס בגדו, וכך גם בכמה תמונות של אדמו"ר מוהרי"צ. בתמונות רבות נראה מוהרי"צ כשידיו בכיסו מעילו.

וסיפר אדמו"ר מוהרי"צ (שם, עמ' קלג), שבשבתו במאסר שלחו לו מביתו בגדים לש"ק, וכשבדק בכיס המכנסיים מצא מכתב שהוא עצמו הניחו שם במוצש"ק שלפני מאסרו.

גם את רבינו זי"ע ראינו עומד וידיו בכיסו מעילו, פעמים רבות ראינו שהוציא מכיסיו – גם מכיס מכנסיו – מעות לצדקה,

וכן ראינו שהוא נושא מטפחת בכיס הסירטוק, בין בחול ובין בש"ק (כמובן כשהי' בתוך הבית. ואעפ"כ לכאורה יש לעיין בזה, ע"פ האמור בשו"ע אדמו"ר סי' שג סכ"ג, שאין לטלטל שום חפץ בבית אלא רק בידו ולא בתוך בגדו).



ב"רשימות" חוברת קיח

הנ"ל

ב"רשימות" חוברת קיח (עמ' 6) נזכר "ישראל-איציע (רודנער?).". וראה בסוף ה"הקדמה מבין המחבר" רי"ל שניאורסאהן, לס' "מגן אבות" מהרה"ק רש"ז מקאפוסט, בזה"ל: "ממעמקי לבבי הנני מביע פה את תודתי וגודל ת"ח להרה"ח המפורסם ר' ישראל יצחק ראזין נ"י מרודניע, אשר יגע ועמל לסדר הכ"ק של אדמו"ר נ"ע והציב בהם ציונים ומראה מקומות, בתנ"ך ומאמרי חז"ל". ובאותו ענין זכור הוא לטוב גם בס' בית-רבי ח"ג סוף פ"ח.



הערות ברשימות היומנים

הרב אלחנן לשס

משגיח בישיבה

יש להעיר שכמה ענינים המופיעים ברשימות היומנים לאחרונה נמצאים ג"כ בספרי "המלך במסיבו", ולדוגמא:

(א) בחוברת קי"ג (ע' 14) מסופר שבהשנים תרנ"ח – תרס"א הי' כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ הבעל תוקע, עיי"ש. ובהמלך במסיבו ח"א (ע' רל"ו):

רמד"ר (ר' משה דובער ריבקיין): אולי י"ל בטעם הדבר שאין אצל רבותינו נשיאנו מקריא כי ענין המקריא הוא כאשר התוקע אינו יודע הכוונות על בוריין, והמקריא יודע. משא"כ אצל רבותינו נשיאנו שבוודאי ידעו הכוונות אין כל מקום למקריא.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: א"א לקבל הסבר זה שכן שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שפעם תקע הוא בשופר ואדמו"ר מוהרש"ב היה המקריא. ע"כ.

ובהערות המו"ל הע' 18 כתב ד"אולי זה הי' בשנת תרנ"ח – ס"א אבל לפי הרשימה הנ"ל נמצא שכן הי' גם בשנת תרס"א.

(ב בחוברת הנ"ל ע' 13: "סיפר אדה"ז שהה"מ אמר שנשיא בישראל דארף רעדן וועגן מלאכים". ובספר הנ"ל (ע' קמ"ו):

רש"ג: מובא שאצל מוהר"ש היו רואים בעל-שם'סקע ענינים בשעת הסדר.

כ"ק אדמו"ר שליט"א: הנהגה זו לא היתה מיוחדת לסדר בלבד . . וכגון בראש-השנה הי' עושה "סדרים" בפטרבורג וכו'. ע"כ.

(ג בחוברת קי"ח מובא אודות מה שקרה כשהדפיסו את לקו"ת לג' פרשיות ואיך שחסידי קאפוסט החליפו המאמרים אדמו"ר מוהר"ש במאמרי הצ"צ. ובהמלך במסיבו ח"ב (ע' עט): כ"ק אדמו"ר שליט"א: האם שמעתם מכ"ק מו"ח אדמו"ר אודות הדפסת לקו"ת לג' פרשיות? רש"ג: לא.

וממשיך כ"ק אדמו"ר שם לספר כל הענין. ולהעיר, ששם אמר דההדפסה היתה "או בוילנא או בשקלאוו". ולא באתי אלא להעיר.



היש דם בחלל הימני שבלב? [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד - אה"ק

בגליון תשלט (ע' 9-8) מתלבט ידידי הרב ברוך אבערלאנדער שי' בכוונת ה'אגרות קודש' בחלק כב (ע' שי), ומסקנתו היא כך: "על פי ספרי הרפואה: אין חלל הימני מחדש ענין הדם (כי בא לשם [=לגוף] מחלל השמאלי, ששם [בחלל הימני] מתקבץ

מהגוף), אלא שנתחדש בו [בחלל הימני] חלק האויר הנותן חיים באדם – OXYGEN [=חמצן], "עכ"ל כ"ק אדמו"ר זי"ע – בתוספת תוכן החצ"ר של הנ"ל.

והנה מה שמבאר את המילים "כי בא לשם" שכוונתו "לגוף", אינו מתקבל כלל, שהרי לא הזכיר כאן "גוף" כלל לפניו.

אלא נראה שהכוונה היא כך: "כי בא לשם" [=לחלל הימני] מחלל השמאלי [=דרך הגוף], ששם [=בחלל הימני] מתקבץ מהגוף. וא"ש.



כ' חשון

הת' צבי הירש נאוואק
תלמיד בישיבה

ברשימות חוברת קיט שי"ל לש"פ וירא, מסופר:

פעם – והי' ש"ק פ' וירא, והי' יום הולדתו או יום שלפ"ז או שלאח"ז – הכניסו הרבנית רבקה אל הצ"צ נ"ע – וא"כ הי' בן ד' או ה'.

והנה בספה"ש תרפ"א עמ' 11 [נד' גם בהתמים חו' ג' עמ' לב (קלב, ב)] כותב ש"יום העשרים שבחודש מ"ח קביעתו יכול להיות רק בארבעה ימים שבימי השבוע. והוא ביום השני, ביום השלישי, ביום החמישי וביום השבת קודש".

ויש להעיר גם מלקו"ש חכ"ה עמ' 315 הע' 41: כף חשון הוא לעולם חמשים יום מראש השנה (ובאותו יום בשבוע דר"ה). עכלה"ק. וידוע דלא אד"ו ראש.

ואי נימא דאין הכוונה ביום א' ממש לפניו או לאחריו הוי א"ש.

ולהעיר מלקו"ש הנ"ל הע' 6 שבשנת תרכ"ה (שאז הי' אדנ"ע בן ד') חל כ' חשון בש"ק פ' וירא, ובשנת תרכ"ו חל ביום ה' לפרשת ח"ש.



לקוטי שיחות

והרגו אותי ואותך יחיו

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד - אה"ק

בפרדס יוסף על פ' לך לך (ע' רכו סט"ז) כתב בפסוק "והרגו אותי ואותך יחיו" (יב, יב): הקשו המפרשים, למה הוסיף ואותך יחיו? דמשמע דאם היו הורגין אותה היה מפוייס". עכ"ל. ע"ש מה שמאריך בזה.

ונראה לבאר עפמ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש ח"א שמות (ס"א), דמבאר שם דכשפרעה גזר לעמו ד"כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון" (שמות א, כב), כוונתו היתה לב' גזירות, ד"כל הבת תחיון" נמי גזירה היא, והיינו לחנך בנות ישראל בדרך המצריים, ולהרוג אותם ברוחניות, ומדייק כן בתבנת "תחיון" – "זיי באלעבן" – ולפי"ז מבאר שם שינוי הלשון שנאמר גבי גזירת פרעה לפנ"ז למילדות העבריות: "אם בן הוא והמתן אותו, ואם בת היא וחי" (א, טז) ולא קאמר "ותחי", כיון שכאן הכוונה רק שלא להרוג אותם בלבד, ואין כאן גזירה, ואמר כך, כדי שיוכל לבצע על ידן את הגזירה בקלות יותר ובהצלחה, ולכן הרגיע אותן. ע"ש.

ובשמות רבה איתא (בפ"א, כב): "מה צורך לפרעה לקיים הנקבות, אלא כן היו אומרים נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים לפי שהיו שטופים בזימה". עכ"ל. – וזה הדרש נאמר עוה"פ "וכל הבת תחיון" – וי"ל דלכך נאמר "ונקח הנקבות לנשים" [דאשתו כגופו דמי], כדי להחיותם בחינוך שלהם ולהוליד מהם ילדים כמותם, משא"כ עה"פ "ואם בת היא וחי" איתא במדרש לקח טוב: "לפי שהיו מצריים שטופים בזימה, לפיכך אמר להם ואם בת היא וחי" עכ"ל – וכאן בכוונה לא נאמר שיקחו אותם

לנשים, כי כאן מדובר רק שיניחו לשרוד אותם – לחיות בלבד, ולא מיירי בגזירה להחיותם בתרבות שלהם ולהוליד מהן ילדים ע"ד המצריים.

[והנה בתורה שלמה חלק ח (אות קעח) מעיר בדברי הלקח טוב: דלקמן (אות ריד) ב"שמו"ר דרשו כן על הפסוק וכל הבת תחיון, וכנראה שהיה לפני בעל הלקח טוב דרש זה גם על הפסוק שלפנינו" עכ"ל.

ולפי המבואר בלקו"ש הנ"ל נראה דאינו אותו דרש, ובאמת מדרשות חלוקות הן, דבלקח טוב מבואר רק שהניחו אותם לחיות בלבד אבל לא לקחת אותם לנשים, והיינו שאין כאן גזירה לשנותם למצריות ולהוליד מהם ילדים כמותם, משא"כ בשמו"ר מיירי בגזירה שרצו לשנותם למצריות].

ומעתה נראה לומר בפסוק דילן ד"ואותך יחיו" נמי גזירה היא, והיינו שהמצריים ירצו להפוך אותה לתרבות שלהם ושהילדים יהיו ע"ד המצריים, כמו שמבאר בלקו"ש גבי "וכל הבת תחיון" דנמי גזירה היא, וא"ש.

שוב ראיתי בב"ר (פ"מ, ו) שנאמר: "כל מה שכתוב באברהם כתיב בבניו, באברהם כתיב ויהי רעב בארץ, בישראל כתיב (בראשית מה, ו) כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ. . . באברהם כתיב והרגו אותי ואותך יחיו ובישראל כתיב כל הבן הילוד היארה תשליכהו" עכ"ל – והמשך הפסוק הוא "וכל הבת תחיון".

ולפי"ז יומתק, דכמו ד"כל הבת תחיון" גזירה היא, ה"נ "ואותך יחיו" נמי גזירה היא ומיושבת קושיית המפרשים.



**הידיעה שלפני העמצום ושלאחר העמצום במשנתו
של הרמב"ם**

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן
תות"ל "770"

ב"הדרן על הרמב"ם" דשנת תשמ"ו (לקו"ש חכ"ו ע' 251) הערה 14 מבאר רבינו מ"ש הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ה ה"ה) בענין השאלה ד"ידיעה ובחירה", ש"תשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה כו" ו"ש"אין בנו כח לידע האיך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים", דלכאורה אינו מובן, הרי לכאורה התשובה לשאלה זו פשוטה, שידיעתו ית' כל דבר ודבר אינה סיבה אל הדבר, אלא להיפך, הידיעה מסובבת מהדבר, וכמ"ש הר"ם אלמושינו בענין זה.

ומבאר רבינו, שהר"ם אלמושינו מדבר בענין הידיעה שלאחר הצמצום, שלאחרי שצמצם הקב"ה עצמו כביכול בגדרי השכל, הרי ידיעתו היא מסובבת מהדבר, משא"כ הרמב"ם (בהל' תשובה שם) מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום, שידיעה זו אינה מוגדרת בגדרי השכל, ובמילא, הידיעה היא לא מצד הדבר שיודע, כי אם שיודע מצד עצמו. יעויין שם.

ובהשקפה ראשונה צע"ג לכאורה, שהרי כתב רבינו הזקן בס"ב פ"ב: "וכמ"ש הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע כו" ודבר זה אין ביכולת האדם להבינו על בוריו כו", ובהגהה שם: "והודו לו חכמי הקבלה . . בסוד התלבשות אור א"ס ב"ה על ידי צמצומים רבים בכלים דחב"ד דאצילו" אך לא למעלה מהאצילו" כו" (וראה גם תניא שעהייה"א פ"ז). הרי נמצא, שלפי שיטת רבינו הזקן, תיאורו של הרמב"ם בספר היד ידיעתו של הקב"ה קאי על בחינת אוא"ס שלאחר הצמצום (שרק בבחינה זו שייך לומר ש"הוא המדע והוא היודע כו").

והעירני חכם אחד, שיתכן שזוהי הכוונה במ"ש בהערה הנ"ל "משא"כ הרמב"ם (בהל' תשובה שם) מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום", דלכאורה, החצאי-עיגול מיותר לגמרי, שהרי כל ההערה קאי בדברי הרמב"ם כאן בהל' תשובה, ומאי קמ"ל. ולאידך, אם ישנו איזה צורך בציון המ"מ עוד הפעם, הרי גם בשורה הקודמת הו"ל לציין (עוד הפעם) למקורו של הר"ם אלמושינו?

אלא, שבזה רוצה להדגיש, שאין הכוונה בהערה זו לומר שבכל מקום שמדבר הרמב"ם ע"ד ידיעתו של הקב"ה כוונתו היא להידיעה שלפני הצמצום, כי אם, ש"בהל' תשובה שם"

מדבר בענין הידיעה שלפני הצמצום. ואילו במק"א קאי אמנם בהידיעה שלאחר הצמצום (כמ"ש בהגהת התניא הנ"ל).

אבל [נוסף לכך, שעדיין צ"ע לכאורה, דבשלמא אם ב' התיאורים ברמב"ם אודות ידיעת ה' היו בספרו היד ובספר המורה, שפיר אפשר לומר, שקאי בשתי דרגות שונות בידיעה (ידיעה שלפני הצמצום וידיעה שלאחר הצמצום), אבל, לכאורה קשה לומר, שבספר היד עצמו, ולא עוד, אלא שבספר המדע עצמו, בתיאור ידיעתו של הקב"ה, מדבר הרמב"ם אודות שתי דרגות שונות לגמרי בידיעה, הרי, ה"תירוץ" הנ"ל נובע מאי-הסתכלות במקור הדברים בפנים, ואם הי' מסתכל – ותו לרגע קטן – במקור הדברים בפנים, הי' רואה בעליל שמלכתחילה אין כל שחר ל"תירוץ" זה:

מקור הדברים שהביא רבינו הזקן בשם הרמב"ם ש"הוא המדע והוא היודע כו', ודבר זה אין ביכולת האדם כו'" הוא בשלשה מקומות ברמב"ם, כפי שציין רבינו ברשימותיו לסש"ב (כאן: 1) ה' יסודי התורה פ"ב ה"י. 2) ה' תשובה פ"ה ה"ה. 3) שמונה פרקים להרמב"ם בסופו.

והרי דברי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ה הם הם הדברים שכתב הרמב"ם ע"ד השאלה ד"ידיעה ובחירה". וז"ל הרמב"ם שם: "דע שתשובת שאלה זו [ד"ידיעה ובחירה] ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וכמה עקרים גדולים והררים רמים תלויים בה, אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר, כבר ביארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה, שהקב"ה אינו יודע מדעה שהיא חוץ ממנו, כבני אדם שהם ודעתם שנים, אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד, ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו".

וכיון שכן, הרי ע"פ ביאור רבינו הזקן הנ"ל, שדברי הרמב"ם בהלכה זו מתייחסים בבחינת האוא"ס שלאחרי הצמצום, לא זכיתי להבין, כיצד אפשר לומר, שבהלכה זו ממש קאי הרמב"ם בבחינת האוא"ס שלאחר הצמצום! ?

ואבקש מקוראי הגליון לעיין ולהעיר בזה.



כלאים לעתיד לבוא [גליון]

הרב ישראל רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבני, ניו יורק

ראיתי בהערות וביאורים (פרשת לך לך גליון ג (תשל"ט)), שהביא הת' מ.מ.ר. בנוגע ל'מצות בטילות לעתיד לבוא' מלקו"ש (חכ"ט ע' 129) שאולי לא יהיה איסור כלאים נוהג לעתיד לבוא.

ולענ"ד יש להביא ראיה לזה מהתוספתא (כלאים פ"ה מ"ד, מובא בתוס' ד"ה לישא חגיגה ב, ב וגם ברע"ב ותוי"ט כלאים פ"ה מ"א), שאיסי בן יהודה אוסר לרכוב על הפרדה משום איסור כלאים, בקל וחומר מכלאי בגדים.

והקשו עליו החכמים, ממה שאמר דוד בהכתרתו של שלמה (מלכים א א, לג): "והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי"?

ותירץ על זה איסי בן יהודה "אין מביאים ראיה מן התקוע".

ולכאורה קשה, למה לא הקשו החכמים על איסי מנבואה המיועדת לכל אחד מישראל, (ואינה מיוחדת רק לדוד שיש לתרץ על זה 'אין מביאים ראיה מן התקוע'), ממה שמצינו מפורש בכתוב: "והביאו את כל אחיכם . . בצבים ובפרדים" (ישעיה סו, כ),

אבל אם יבוטל איסור כלאים לעתיד לבוא, מובן.

אבל לאידך גיסא, י"ל הטעם שהניח כ"ק רבינו זה בצ"ע, על פי מה שכתבתי בספרי מרבה לספר על ההגדה, שיש לפרש דברי התוספתא 'אין מביאים ראיה מן התקוע', למעלתו של דוד, שכשיושבים על הפרדה לא לרכיבה בעלמא, אלא לכבוד ותפארת המלכות, אין שייך בו כלל איסור כלאים, שהוא כמו דין 'מוכרי כסות מוכרים כדרכם ובלבד שלא יכוונו', והבאתי כמה הוכחות לזה.

ולפי פירושי זה, הרי יש לומר כן גם בכל אחד מישראל, שרכיבתם לעתיד לבוא יהיה גם כן באופן של כבוד מלכות,

וכסיום הכתוב: "כאשר יביאו בני ישראל את המנחה בכלי טהור".



"כל שאינו אומר דבר משל תורה בשם אומרו"

יהושע מונדשיין

עיה"ק ירושלים ת"ו

בס' "תורת מנחם – תפארת לוי"צ" (פ' תשא עמ' רלד) מובא מאמר התנחומא (במדבר כב) בזה"ל: "אמר רבי תנחום הלבלר מקובל אני מרבי מיאשא שקבל מן הזקנים הלכה למשה מסיני, כל שאינו אומר דבר משל תורה בשם אומרו עליו הכתוב אומר אל תגזול דל כי דל הוא". עכ"ל.

אך כל המעיין בתנחומא שם יראה שהורכבו כאן שני מאמרים:

[א] וצריך אדם כשהוא שומע דבר, לומר אותו בשם אומרו, אפילו משלישי, הלכה. ששנו רבותינו, אמר רבי תנחום הלבלר, מקובל אני מרבי מיאשא, שקיבל מן הזקנים, הלכה למשה מסיני.

[ב] כל מי שאינו אומר דבר משל תורה בשם אומרו, עליו הכתוב אומר אל תגזול דל כי דל הוא.

ודברי ר' תנחום הלבלר הם במשנה דפאה (פ"ב מ"ו): אמר נחום הלבלר מקובל אני מרבי מיאשא שקיבל מן הזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני בזרע את שדהו וכו'.

וראה בפ"י זית-רענן (לבעל המג"א) בילקוט שמעוני במדבר רמז תרצה (הנסמן בהע' 9 בתורת מנחם שם), ושם: וכ"ה במשנה פ"ב דפאה, ומזה למדנו שצריך לומר השמועה בשם אומרו עד השלישי. עכ"ל.

השיחה הנדפסת בתורת-מנחם שם היא מש"פ תשא תש"מ, ובאותה שיחה לא הביא הרבי את דברי התנחומא, והם נוספו ע"י העורכים. והשמטת הקטע "אמר רבי תנחום... הלכה למשה מסיני" אינה מעלה ואינה מורידה לגופו של ענין.



נגלה

ביאור שיטת הרמב"ם ברדיית הפת

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

א' מהסברות הכלליות שבשיחות כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע הוא שכשמוצאים אנו שיש איזו מציאות ובה סתירה בין ב' דינים, וא' מהם גובר, לפעמים אין הפי' שדין א' גובר וחשוב מהשני, כ"א אפ"ל שבנדון מסויים הנה גם הדין שעומד בניגוד, מסכים דבנדו"ז צריך לעשות נגדו.

ז.א. בדרך כלל לומדים שבאופנים כאלו א' דוחה את השני (כמו עשה דוחה ל"ת, או טומאה דחוי' בציבור וכיו"ב), או שא' מתיר את השני (כמו למ"ד טומאה הותרה בציבור, וכן יש דעה כן בנוגע עדל"ת), הנה בשיחות הרבי מוצאים שלפעמים הוא הרבה יותר מזה, שלא רק שמתירים איסור מסוים מפני הדבר הב', כ"א שמפני האיסור גופא צריכים להתנהג באופן של העברה על האיסור.

לדוגמא: בלקו"ש (חכ"ז פ' אחרי ג') מבאר בהא דפקו"נ דוחה שבת, שאי"ז רק דוחה או מתיר איסור שבת (ז.א. שעושים נגד דיני שבת, אלא שצריכים לעשות כן כי שבת הודחה או הותרה מפני פקו"נ), כ"א שמצד דיני שבת גופא צריכים לחלל שבת במקום פקו"נ. וזה מיוסד עמ"ש האוה"ח (תשא לא, יג) "וללמדך שאין זה חילול אדרבה זה קרוי שמירת שבת", כי ע"י שיחלל שבת א' ישמור שבתות הרבה.

והרבי מוסיף עוד יותר – כי לפי האוה"ח ה"ז רק שמירת שבת באופן כללי, שיוכל לשמור שבתות אחרות, אבל שבת זה ה"ה מחלל, ע"ז מוסיף שגם מצד גדר שבת זה עצמו ה"ה

שמירת שבת, כי כל ענינו של שבת הוא "אות היא ביני וביניכם" ופרש"י שם "אות גדולה היא ביננו שבחרתי בכס", וא"כ כשמצילים נפש מישראל מקיימים בזה האות דשבת שה' בחר ורוצה בקיום בני", עיי"ש בארוכה.

עוד דוגמא: בלקו"ש (חט"ו חנוכה ב') מבאר בהא דפסק הרמב"ם (סוף הל' חנוכה) "הי' לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקדוש היום נר ביתו קודם משום שלום ביתו", שאין הפי' בזה שנר ביתו גובר ודוחה נר חנוכה, כ"א שעומק הדין דנר חנוכה גופא מכריח שנר ביתו קודם, וכאילו שע"י שאין מדליקים נר חנוכה (אלא נר שבת), מקיימים תוכן ענין נר חנוכה. עיי"ש בארוכה.

וכ"ה בעוד כמה מקומות.

והנה ע"פ סברא כעין זו יש לתרץ קושיית הקיקיון דיונה (הובא במג"א סקכ"ב) על הא דאמרו (שבת ד, א) "הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה" אף שרדיית הפת אסור מדרבנן, והק' דלמה לא העמידו חז"ל דבריהם במקום כרת כמו בערל ואיזמל והזאה (בפסחים צב, א) והמג"א כותב ע"ז "ואין זה קושיא דהא חשיב התם הרבה דברים שלא העמידו דבריהם במקום כרת". אבל לא תירץ בפרטיות בנוגע רדיית הפת.

וי"ל הטעם למה רדיית הפת שאני, כי גם כאן הוא כנ"ל שאיסור רדיית הפת גופא מכריח שבנדו"ד חייבים לרדותו, וכדלקמן.

ויובן זה בהקדם מ"ש הרמב"ם (הל' שבת פ"ט ה"ה) "שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר מותר לו לרדותה קודם שתאפה ויבא לידי מלאכה", והקשו ע"ז דלכאור' בגמ' מבואר דין זה באם הדביק במזיד ומנ"ל להרמב"ם שכ"ה גם אם שכח והדביק וכו'. וכ' ע"ז המ"מ "ולמעלה מזה בסוגיא מפורש דלאו דוקא הדביק במזיד אלא אפי' בשוגג". ובלח"מ כ' ע"ז "וקשה מאין יצא לו כן מן הסוגיא". [ומפרש ע"פ דיוק ל' הרמב"ם "קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה" ולא כתב "קודם שיבוא לידי חיוב חטאת", עיי"ש].

אמנם באמת י"ל בזה דהרמב"ם למד הדין שכ"ה גם בשוגג ע"פ סברא הנ"ל: בטעם איסור רדיית הפת כ' הרמב"ם (רפכ"ב דהל' שבת) "אסרו אותה חכמים שמא יבוא לאפות", וי"ל שס"ל להרמב"ם שזהו הטעם למה לא העמידו חכמים כאן דבריהם במקום כרת, כי אימתי אומרים כן רק כשהאיסור דרבנן הוא איסור כשלעצמו, ולכן כשסותר הוא איסור דאורייתא, העמידו חכמים דבריהם גם נגד איסור כרת; אבל כאן כל איסור רדיית הפת הוא שלא יבוא לאפות, איך אפשר שאיסור זה גופא יהי הגורם למלאכת אפי', ה"ז סותר כל תכלית כוונת האיסור דרבנן. ובזה שונה הוא מערך הזאה ואיזמל, ששם האסור דרבנן הוא איסור בפ"ע, משא"כ כאן ע"י קיום האיסור דרבנן תצא תוצאה הפכית מכוונת איסורם, ולכן כאן התירו לרדות, כי דוקא ע"י הרדייה יקיים כוונת חז"ל באיסור רדיית הפת.

ועפ"ז פשוט שאין לחלק בין שוגג למזיד, כי חילוק זה שייך רק כשדוחים או מתירים האיסור, אבל בנדו"ז הרי כאילו האיסור דרדיית הפת גופא, "תובע" שצריכים לעבור על איסור זה, כדי לקיים תוכן כוונת האיסור שלא "יבוא לאפות", א"כ פשוט שמעיקרא אין איסור דרבנן של רדיית הפת כשזה גורם אפי'. ואף בשוגג כ"ה.

וי"ל שטעם זה גופא דייק הרמב"ם לכתוב "קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה" ולא כתב "קודם שיבוא לידי איסור חטאת" (או "איסור סקילה"), כי מדגיש שהיות וע"י הרדי' מונע שתעשה המלאכה (שבשבילה אסרו רדי' בד"כ), פשוט שבנדון זה לא אסרו חכמים מעיקרא לרדותה, ואדרבה, אותו הטעם שבד"כ אסור לרדות, מחייב כאן לרדותה.



דין טרסקל ברה"ר

הרב אפרים פיקרסקי
מנהל - ביהמ"ד

במס' שבת ה, א תוד"ה כאן מקשים התוס' "וא"ת נהי דרה"י לא הוי ר"ה נמי לא הוי אלא כרמלית וכו'". ולכאורה צ"ל מדוע

נטרו התוס' עד הכא לשאול קושייתם הלא היו יכולים להקשות כנ"ל מיד כשר' אבא תירץ שמתניתין איירי שהניח ע"ג טרסקל, דאם זה למטה מי' הוי כרמלית או מקום פטור, ואם למע' מי' הוי רה"י או מקום פטור וכו'.

ונ"ל דסברי התוס' דבלא קושיית ותירוץ הגמ' מר' יוסי בר"י אין להקשות מידי. דזה פשוט דכמו שידו של אדם הנמצא ברה"ר אינו לא כרמלית ולא מקום פטור אלא נחשב (ובטל ל)רה"ר (וכל הבעיא שלנו היא רק דלא הוי מקום דע"ד) וא"כ פשיטא דגם טרסקל הנמצא בידו הוא ג"כ רה"ר (וכמובן דאם לא היתה בעי' של דע"ד וא' הניח דבר ביד העני ברה"ר היה חייב, דהחפץ נמצא ברה"ר והחפץ בנדו"ד הוא טרסקל, ופשוט), ולכן אין שום קושיא שהטרסקל יהיה דין של כרמלית או מקום פטור, דהטרסקל הוי בדיוק כמו יד העני וחייב.

אבל לאחר שראינו שהגמ' מדמה דין טרסקל שביד לדין טרסקל שע"ג קנה שחולק רשות לעצמו, דהא אין הגמ' מחלקת בין טרסקל שביד לטרסקל שע"ג קנה, ורק בין למע' מי' או למטה מי', א"כ מקשים התוס' דבאם למע' מעשרה יש לטרסקל דין רה"י, ה"ה נמי בלמטה מעשרה יהיה להטרסקל דין כרמלית, וכמו שטרסקל שע"ג קנה למטה מי' יש לה דין של כרמלית ה"ה טרסקל שבידו.



טרסקל למעלה מי'

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

שבת ה, א. "אר"א מתני' כגון שעקרו מטרסקל והניח ע"ג טרסקל כו' אלא טרסקל בר"ה רה"י היא, לימא מתני' דלא כריב"י כו', אפילו תימא ריב"י התם למעלה מי' הכא למטה מי'."

והקשה בתוס' "מה עלה בדעתו של המקשן, דע"כ ידע דמתני' מיירי למטה מי' כו' דכל למעלה מי' הוי מקום פטור,

וא"כ מאי פריך מריב"י הא מילתא דפשיטא היא דלמטה מי' לא הוי רה"י כו". היינו מה חידש התרצן.

והרשב"א תירץ קושיא הנ"ל, דודאי ידע המקשן דאיירי למטה מי' כנ"ל, "אלא הק' מדאוקמת מתני' כשקבלה העני בטרסקל שבידו ואפ"ה בעה"ב חייב, אלמא ס"ל דטרסקל לא פליג רשות לנפשי' כו', דקא סבר תנא דכלים אין חולקין רשות לעצמן, א"כ פליגי אדריב"י. דאילו לריב"י אפילו רה"י הוי שהוא רשות גמור מדאורייתא בזמן שהוא ברה"ר למעלה מעשרה, וכ"ש שיחלק רשות לעצמן ברשות דרבנן כו', ומשני כו', ה"א למעלה מעשרה דאין שם רשות שיבטל הכלי לגמרי, דרשות הרבים אינו עולה למעלה מעשרה; אבל הכא למטה מעשרה, כלומר ולמטה מעשרה דהוי רשות הרבים אין כלי חולק רשות לעצמו להיות ככרמלית, אלא בטל לגבי הרשות כו". עיי"ש.

ולכאורה צ"ב, דהנה יסוד הרשב"א הוא דשאלת הגמ' היתה דאף דמדובר בלמטה מי', מ"מ אי נקטינן כריב"י אזי בפשטות הוי הטרסקל מקום. ואי לא, מובן שזהו בטל להרשות והוי רה"ר.

ולכאורה הא דס"ל לריב"י דטרסקל הוי רה"י, הוא על יסוד גוד אחית. דכיון דהוי כאילו יש לו מחיצות, ממילא דינו כרה"י. ולכאורה רבנן דפליגי על ריב"י, אם היו סוברים גוד אחית, ג"כ היו סוברים דהטרסקל הוי רה"י, ואינו שייך לכאורה להשאלה אי כלי מתבטל להרשות שהוא נמצא. וא"כ מה זה שייך להשאלה אם כלים ברה"ר דינם כמקום פטור או הווי בטילים להרה"ר.

ועד"ז בהסבר הרשב"א על תירוץ הגמ' ג"כ צ"ב. דהסביר דהא דסב"ל לריב"י דטרסקל למעלה מי' הוי רה"י, אינו סתירה אי סב"ל דלמטה מי' הוי רה"ר, דלמעלה כיון דהוי אור מקום פטור ממילא הוי רה"י, אבל למטה מי' דהוי אור רה"ר בטל להרה"ר.

ולכאורה זה ג"כ צ"ב. דהא פשוט דכלי גבוה עשרה ורחב ד' ברה"ר הוי רה"י כמבואר בדרך ח', ואף דהוי בתוך י', מ"מ ע"י המחיצות נהי' רשות היחיד, ואף דהוי כלי.

והביאור בזה, דרה"י נעשה תוך י' אף אי נקטינן דכלים ברה"ר הוי רה"ר; דרה"י נעשה ע"י מחיצות, וממילא כיון שיש לו מחיצות דינו כרה"י. אבל מקום פטור, בפשטות כל ענינו הוא שאינו רשות היחיד, היינו, שחלוק לעצמו; ולא שיש ענין שבגללו הוא מקום פטור, וא"כ כלי כיון שהוא בטל להרשות, אינו חלוק לעצמו, וממילא הוי רה"ר.

ולפי זה פשטות ההסבר למה ס"ל לריב"י דטרסקל למעלה מי' הוי רה"י, וכלי למטה מי' לא הוי אפילו מקום פטור; דכלי דלמעלה מי' כיון שיש לו מחיצות עשרה – דינו כרה"י [וזה הי' דינו אף אם הי' למטה מי' אם הי' לו המחיצות, וכגון טרסקל שסופו מלמעלה הוא גבוה י']. אבל טרסקל למטה מי', כיון שאין לו מחיצות עשרה, הסיבה שיהי' מקום פטור הוא ע"י שנחלק מרה"ר (ולא מצד איזה גדר שיש לו), א"כ מכיון שהוא כלי אינו חולק רשות לעצמו והוי בטל לרה"ר. וברשב"א מבואר דיסוד החילוק הוא, דלמעלה מעשרה הוי באויר מקום פטור, ולמטה מעשרה הוי באויר רה"ר.

ואולי יש מקום לומר שהדין דגוד אחית שייך לזה שהכלי חולק רשות לעצמו, אבל אם הוא בטל אינו שייך גוד אחית. אבל צ"ב.



אין לקנוס על המחשבה

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

שבת ג, ב: . . מי קנסוה רבנן כו' הגמ' אומרת לבסוף דאפי' נאמר דאין היד נחשב לכרמלית אעפ"כ קנסוה. ובתי' הא': מבע"י לא קנסוה, ומשחשיכה קנסוה.

ויש להבין מהו סיבת הקנס: האם הוא על מה שעשה (אע"פ שהוא רק איסור דרבנן) או על מה שחשב לעשות הוצאה שלמה (דחשב לעשות איסור דאורייתא). ובפשטות הנפק"מ: עקר לר"ה במחשבה להחזירו שלא חשב לעבור על דאורייתא¹, באם הקנס הוא עבור מה שחשב לעבור על דאורייתא, הרי כאן לא חשב כך. ובאם הקנס הוא עבור מה שעשה (ואפי' הוא רק איסור דרבנן), הנה גם כאן הרי עבר (לכה"פ) באיסור דרבנן דעקר מרה"י לר"ה.

וברש"י משמע כאופן הא' דהקנס הוא על מה שעשה. דכתב בד"ה בשוגג לא קנסוה: דהא לא קנסוה בשוגג. . . משום דלא עבד איסורא במזיד, והיינו דהקנס הוא על מה שעשה. (ועד"ז ברש"י לפנ"ז ד"ה למעלה מי' "לא קנסוה דלאו איסורא עביד", וכן למד אדה"ז בסימן שמ"ח קו"א ב ברש"י זה).

וכן פוסק אדה"ז בסי' שמ"ח סעי' א ובקו"א ב שם " . . . שקנסוהו חכמים. . . על שעבר על דבריהם ועשה עקירה מרה"י לר"ה או לכרמלית". ובקו"א שם מסביר ומביא ראיות שאכן הקנס הוא רק על המעשה, "דאינן לקנוס על המחשבה". ומוכיח מהא דהרמב"ם פוסק שקונסים אותו גם כשחשב להוציאו ולהניחו בחצר אחרת (דלא רצה לעבור באיסור דאורייתא), דמזה מוכח דהקנס הוא על מה שעשה, ואע"פ שהוא רק איסור דרבנן.

וכן מסביר שם הא דלמעלה מי' מותר להחזירו, אע"פ דחשב להוציאו לר"ה (וה"ה עובר בדאורייתא) אלא "כיון דלאו איסורא עביד", דבפועל ממש לא עשה איסור אין לקונסו².

(1) לכאורה אפי' כשנמלך לאח"ז והוציאו והניחו לחוץ אפשר לומר דכיון דלא היתה עקירה ראשונה לכך פטור, ע"ד הגמ' דף ה, ב (ויש לעיין האם יש לחלק בין מחשבתו מפניה לפינה דלא היתה מחשבה אפי' לעקור ומחשבתו לעקור לר"ה, דאע"פ שלא היתה מחשבה להניחו שם הרי זה נחשב עקירה. ותלוי בפי' הגמ' שם. ועיין בתוצאות חיים).

(2) ולכאורה יש להבין בראיתו מהא דלא קנסו בלמעלה מי': דהנה, כפי שהסביר בסוף קו"א זה, הרי בתוס' זה מדובר לפי הס"ד דידו ככרמלית דמיא. וא"כ איך אפשר לומר שרק לשיטה זו שמדובר באיסור (ולא בקנס) לא אסרו להחזיר כשירו למעלה מי'?

(ועיין גם במהרש"ל מקשה למה לא תי' הגמ' "כו"ע לאו ככרמלית כאן למעלה מי', כאן למטה מי").

אבל יש לעיין לפי זה, הגמ' דנה ביישוב סתירת הברייתות. והגמ' מעלה האפשרות ש"מבעו"י קנסוה" (משחשיכה לא קנסוה). שלכאורה יש להבין למה נקנסו אותו מבע"י, הרי לא עשה שום מעשה איסור בהוצאתו אז (אלא שמחשבתו היתה שיניח שם משחשיכה).

אבל באמת קושיא זו היא גם לסברא שקנסו על המחשבה, דהרי הסברא לקונסו על המחשבה היא רק באם חשב לעבור על דאורייתא (כפי שהביא אדה"ז שם בדיון זה), וא"כ יש להבין מהו ההו"א שנקנסו מבעו"י. (ולכמה ראשונים וכן בפוסקים, מובא במחבר שם, אכן קונסים אותו מבע"י ולא משחשיכה)

והנה ברא"ש כאן (סימן ג) אומר " . . דדוקא מבע"י קנסינן ליה על שלא החזירה קודם חשיכה". והיינו דזה עצמו שהשאר ידו פשוטה בר"ה משחשיכה ולא החזירו לפנ"ז היא סיבה לקונסו.

[ובשפת אמת ג, ב: למה יגרע מבע"י מבשווג. וצ"ל כיון דידע שיחשך ויצטרך לעבור אדרבנן להכי קנסוהו . . ולכאורה יש להבין איזה דרבנן יצטרך לעבור (כיון דידו אינה ככרמלית אלא כמ"פ). ועוד להעיר: שלשיטתו משמע שקנסוהו אמחשבה? וכבר הובא לעיל מה שהסתפק השפ"א האם יש איסור להושיט ידו לר"ה, ובאם נאמר שאין שום איסור נצטרך לומר, שהקנס היה על מחשבתו שרצה לעבור על דאורייתא. ואפשר לומר שיסבור, שהגם שעל מחשבה גרידא אין לקנס,

משום דאין כאן שום איסור (ואין מחשבתו לעשות עבירה אוסרת אותו להחזיר ידו בזה). אבל למסקנא דאוקים שקנסו אותו היה אפשר לומר שקנסוהו גם בלמעלה מי' על מחשבתו שחשב להציא לחוץ.

ונראה הפשט בזה: אדה"ז למד שקושיית התוס' היתה: מאי קמ"ל (וכפי משמעות הלשון בתי' "דקמ"ל . . ") "שמותר להחזירה למעלה מי', הרי אין כאן מקום לקנס כלל. וממילא מוכח דאפי' למסקנא שקונסים אותו, אין לקנסו בדבר שלא עשה איסור (אע"פ שמחשבתו היתה לעשות איסור).

אבל על מחשבה ביחד עם איזה מעשה (אע"פ שאינו מעשה איטור), מספיק לקונסון].

והנה מזה קשה על הסברא דקונסים אותו על מחשבה לעבור על דאורייתא, דהא אינו עובר על דאורייתא בזה. אבל גם לסברת אדה"ז דקונסים אותו על מה שעשה בפועל, יש לעיין מה "עשה" כאן בזה "שלא החזירו", דלכאורה אין שום איטור ואפי' דרבנן בזה "שלא מחזירו" לפני זה, דלכאורה לא עשה שום עקירה ואפי' שינוי הרשות משחשיכה?

ויש לומר ובהקדים, דיש להבין בעצם סברת הרא"ש " . . דלא החזירה קודם חשיכה . . ", למה היה צריך להחזיר קודם חשיכה ומה איטור עבר בזה, הרי עשה עקירה ושינוי הרשות מבע"י?

ויש לפרשו בב' אופנים: א) בפשטות יש לומר דסובר דאסרו חכמים שידו מלאה תישאר בחוץ דדלמא שדי ליה (ואע"פ דאז יעשה רק הנחה, אעפ"כ גזרו בזה). וע"ד שמוצאים לפי כמה ראשונים שאסרו לו להוציא ידו מלאה למעלה מי' (וחולקים על התוס' המתירים זה) דבפשטות האיטור הוא דלמא יניח בר"ה, עד"ז י"ל כאן (אע"פ דכנ"ל גם כשיניח יעבור רק מדרבנן – דהרי העקירה היתה מבע"י).

ובחי' הר"ן ד"ה ואיב"א לעולם לא תפשוט משמע כן: " . . דס"ל לתלמודא דליכא לאוקמי איטורא מבע"י, כיון דלא מצי למיתי אלא לאיטורא זוטא דהיינו הנחה בעלמא . . ", והיינו דההו"א לקנסו כשהושיט מבע"י היא מפני שהושיט ידו לחוץ באופן דיכול לבוא להנחה לר"ה משחשיכה (איטורא זוטא).

ב) ואולי אפ"ל דסובר דלא רק עקירה לר"ה אסור מדרבנן אלא אפי' המשך פשיטתו לשם (לאחרי עקירתו) הוא אסור מדרבנן. (והיינו, אפי' אם נאמר שמה"ת רק עקירה והנחה ומעשה שינוי הרשות שע"י ההוצאה או אפי' המשך הליכתו עם החפץ אסורה, אבל מדרבנן גם זה אסור).

והיינו דהאיטור (הוא לא רק בבחינת גזירה (דלמא שדי ליה), אלא) הוא משום דרבנן אסרו בזה דיש בו מן המלאכה ודומה

לה. והיינו דהושטת ידו לר"ה דומה קצת למלאכת הוצאה מדרבנן.

ובמילא מובן שהקנס הוא (לא על מחשבתו לעבור על דאורייתא, אלא) על מה שנשארה ידו פשוטה לחוץ.

ולכאורה עדיין יש לדון קצת: ע"ד שאומר אדה"ז דאין לקנוס על המחשבה אלא על מה שעשה, יש לדון האם לאסור על מה "שלא עשה" שלא החזיר היד, ועבר "בשב ואל תעשה".

ואפשר לחלק: דאע"פ דלא קנסו על מחשבה גרידא, אבל קנסו על מה דעובר אע"פ דהוא "בשב ואל תעשה"³.

ויש להוסיף ולפרש באו"א: פי' הריטב"א במכות כא, א בהא דהיה לבוש כלאים ולא פשטו "כיון דהיה יכול פשוט ואינו פושט ועומד במלבושו זה חשוב מעשה". ועד"ז נזיר שנכנס לבית הקברות בתיבה ופרע המעזיבה שהוא חייב על כל שהייה, דכיון דבכניסה עביד מעשה והוא שוהה במזיד נחשב השהיה כאילו נכנס ע"י מעשה. ועד"ז כאן (בנודע לאיסור דרבנן לעקור לר"ה): כיון דעקר בידים לר"ה נחשב המשך שהייתו שם כאילו עביד מעשה עקירה לשם ונחשב למעשה. ועד"ז בתוס' שבועות יז, א ד"ה או " . . . ורב אשי . . . וחשב שהייה כמעשה כיון דתחילת לבישה ע"י מעשה . . ." (ועיין דיון בענינים אלו במשנה למלך פ"ג מהל' ביאת המקדש הכ"א, בשאג"א ל"ב, ובארצות החיים סי' ח ובעיקר בשדי חמד כללים אות ל סי' קכד וש"נ⁴, ⁵, ⁶).

(3) והיינו דל"מ אם נאמר דכל דעובר על איסור (דאורי' או דרבנן) הרי הוא נחשב כקו"נ, ואפי' כשהוא בשוא"ת (עיין בענין זה בדברי יחזקאל סי' יז. ויש להעיר לזה דמביאור דברי הגמ' להלן ד, א האם התירו לרדותה) מובן דכאן נחשב הוא כעושה ושייך לקנוסו, אלא אפי' נאמר דהכל תלוי באם עשה מעשה או לא, ולכן גם כשעובר איסור, אבל אם הוא בשוא"ת אינו נחשב כעושה מעשה, י"ל דעיקר כוונת אדה"ז היא לשלול לקנוס א מחשבה, אבל כשעבר, אפי' בשוא"ת שייך לקנוסו.

(4) והיינו דבשאג"א שם מבאר דענין זה שייך גם כשהמעשה היה בהיתר ואעפ"כ כיון שהקים מעשה הרי זה נחשב כעושה מעשה (ע"ד דוגמא בנוזר שמעשה כניסה בשירה ותיבה בהיתר היתה).

ועוד יש להעיר: כיון דהקנס הוא רק על מה שעשה, למה נקנס אותו על שהשיט ידו לר"ה משום "שעקר מרה"י לר"ה", איך זה מתאים להשיטה שידו הפשוטה לר"ה נחשבת למקום פטור (שיטה הא' בסי' שמז סעי' ז) איך נחשב שעקר מרה"י לר"ה (אע"פ שידו לא נח" ואין הנחת ידו מעשה הנחה, אבל אין זה מספיק להחשיב שעקר מרה"י לר"ה, שהרי עדיין נמצא במקום פטור)?

בפשטות י"ל, (ע"ד הנתבאר בחי' הר"ן), דאיסור דרבנן לעקור מרה"י לר"ה הוא (גם) משום דלמא שדי ליה ויניח על הקרקע. וא"כ בנוגע לאיסור זה, הרי נחשב מה שידו נמצאת באויר ר"ה כעקר לר"ה ועבר על איסור דרבנן. (אבל כשעקר למעלה מי' אין (כ"כ) החשש דדילמא שדי ליה ויניח, ולכן אין כאן איסור דרבנן ולא קנסינן ליה בזה, וכמבואר בקו"א שם).

וכן יש להוסיף שלפי הנ"ל הרי השהייה (של היד בר"ה) גופא היא העבירה. ועיין מה שמוכח בשד"ח מה שמחלק בשו"ת דבר משה בין היכא שהשהייה עצמה היא העבירה (השהייה של נזיר במקום טומאה, ושהייתו בהיותו לבוש כלאים – להיכא דאין עצם השהייה מעשה עבירה) (כמו בעצם הידעוני הנמצא בפיו דהשהייה היא רק סיבה שידבר בזה ואין השהייה גופא עבירה), דהגם דבאופן הב' י"ל שאין העבירה נחשבת כמעשה, אבל באופן הא' (שהשהייה עצמה היא גופא עבירה), השהייה נחשבת כמעשה.

ואמנם לפי המבואר בפנים כאן, המדובר כאן הוא עוד יותר מבנזיר: מציאות היד בחוץ היא המשך אותו המעשה והפעולה דההושטה (משא"כ בנזיר: אין הכרח לומר שבזמן שפרע המעזיבה הוא המשך אותו מעשה ההכנסה לשם).

5) והיינו דלא מבעיא אם נלמוד דהאיסור דרבנן הוא עצם הושטת ידו לחוץ שדומה למלאכה, דאז מובן שפיר שכיון שבא ע"י מעשה הרי זה נחשב כקום ועשה; אלא אפי' לאופן הא' שנתבאר שהאיסור הוא דגזורים על מה שנשאר ידו שם דילמא שדי ליה, והיה לו להחזירה קודם שחשיכה, וא"כ יש מקום לומר דלא נחשב אי חזירתו כעשה בידים (וע"ד דברי השאג"א שם שאין הלוכש בגד בר חיובא בלא ציצית חשיב כעושה מעשה בידים בלבישה זו אלא שחיסר בשו"א"ת), אעפ"כ כיון דחכמים הטילו איסור שידו תהיה מושטת לר"ה (ולא רק שיש חיוב לעשות מעשה), וכיון שידו בא לשם ע"י מעשה, הרי (כיון שבא לשם ע"י מעשה) נחשבת השארת ידו שם כעושה מעשה.

6) והנה לאחרי כל הנ"ל יש לבאר למה לפי המסקנא (להלכה וכפי שפסק אדה"ז) מבע"י לא קנסוה, דלכאורה לפי הרא"ש שם למה לא קנסוה (הרי היה לו להחזיר משחשיכה), ודוחק לומר שלמסקנא אינו צריך להחזיר ידו קודם שחשיכה (וגם מסגנון הרא"ש משמע דהוא פשוט שהיה צריך להחזיר קודם שחשיכה).

וי"ל ע"ד הנ"ל: דסובר דכיון דלא עשה מעשה (הגם שעבר על דרבנן) אין לקנוס ע"ז (ואינו סובר דכיון שידו בא לשם ע"י מעשה נחשב כעושה, אלא כשב ואל תעשה).

משא"כ כשיחזיר ידו לרשותו (באם ידו לאו ככרמלית דמיא) אין בזה שום איסור דעוקר ממקום פטור לרה"י. או דכיון דלא עשה הנחה לעקירתו לרה"ה אין חזרתו לרה"י נחשב ל"שינוי רשות" ועקירה מרה"ה לרה"י.

ואולי י"ל עוד: דהגם דידי נחשב מ"פ כשנמצא ברשות אחרת, אינו נחשב כן אלא כשנח. אבל כשהוא באמצע הושטה אינו חשוב להיחשב ל"רשות". ולכן בשעת הושטתו לרה"ה הרי יחשב כרה"ה, ובמילא עקר מרה"י לרה"ה. אלא דכשנח (והפסיק הושטתו) אז נעשה ידו כמ"פ. ואע"פ דגם אז ידו "לא ניח", הרי יש לפרש (ע"ד פי' אדה"ז סעי' ז שם) שהפי' הוא: (לא שהיד אינה מונחת, אלא) שפעולת ומעשה הנחת היד אינה חשובה מעשה ופעולת הנחה. ולכן כשהפסיק הושטתו אז נחשב למ"פ אבל באמצע הושטתו היא בטלה לרשות שהיא נמצאת שם, ובמילא נחשב שעקר מרה"י לרה"ה. (וצ"ע בזה).



ידו של אדם מהו שתעשה כרמלית

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

בשבת דף ג ע"ב, בעי אביי ידו של אדם וכו'. י"ל הפי' בגמ' לפי רש"י דאביי שאל אם ידו ככרמלית, מי קנסוה רבנן, והיינו האם החכמים נתנו על ידו גדר כרמלית משום קנס דהתחיל באיסור, ובפשטות שאלת אביי היא בכל האופנים [שווג, מזיד, מבע"י (ראה ברכ"ש, הערות קצרות ע"ס הדף אות ט)], משחשיכה, למעלה ולמטה מי], והגמ' רצתה לפשוט מהברייתות דהוא מחלוקת, והיינו שהברייתא המתרת סוברת לאו ככרמלית, וא"כ אף למטה מי' וכו' מותר; והברייתא האוסרת סוברת ככרמלית, ולכן אף למע' מי' וכו' אסור. אמנם הגמ' מדחה די"ל דכו"ע ס"ל ככרמלית דמי, ואין כאן מחלוקת הברייתות, רק שהברייתא המתרת איירי בלמעלה מי' והברייתא האוסרת איירי למטה מי'. ובפשטות לפי זה כבר נדחה מה שרצו לפשוט בעיית אביי מהברייתות כי יכולים לפשוט שאלת אביי

רק אי מוכרחין לומר הפשט בהבחינות דמחולקים הם, וכלשון הגמ' "מאי לאו וכו'".

אמנם מזה דהגמ' מדחה ואומרת דיכולין לומר דכו"ע ככרמלית ואין כאן מחלוקת שוב אי אפשר לפשוט שאלת אביי בבירור, דהרי יש לנו ב' דרכים איך להבין הברייתות, או שהם חולקים מן הקצה אל הקצה [כנ"ל דהמ"ד ככרמלית סב"ל אף למע' מי' אסור, והמ"ד לאו ככרמלית סובר אף למטה מי' מותר], ואח"כ הגמ' מתרצת עוד אוקימתא בהברייתא, דאין מוכרחין לומר ["מאי לאו"] דפליגי, וממילא המ"ד ככרמלית ס"ל דגם מבע"י אסור, והמ"ד לאו ככרמלית סובר אף משחשיכה מותר, אלא דשניהם ס"ל לאו ככרמלית, ושניהם מודים דמבע"י מותר ומשחשיכה אסור, וא"כ לא מפשט שאלת אביי, וכנ"ל.

והטעם דמוקים דשניהם ס"ל לאו ככרמלית הוא, דהגמ' ס"ל שאם ככרמלית אז אפי' מבע"י הוה אסור, וכמו דס"ל כשאמר ה"מאי לאו" לעיל, אולם שם ס"ל דאי לאו ככרמלית דמי – אז משחשיכה ג"כ מותר, וכאן מחדשים דאפי' אי לאו ככרמלית, משחשיכה אסור משום קנסא בעלמא, אבל אה"נ מצד כרמלית גרידא אי לאו ככרמלית [ולא הי' לנו קנסא בעלמא] הי' מותר אף משחשיכה, אלא דעתה שמחדשין דאסור מחמת קנסא בעלמא, אז אמרינן דבשחשיכה אסור ומבע"י מותר. נמצא דהגמ' לא נטה לגמרי מה"מאי לאו" רק משום דמחדש הענין דקנסא בעלמא. משא"כ בהתי' הראשון דמחלק בין למע' מי' ולמטה מי', וכו"ע סב"ל ככרמלית, הגמ' נטה מה"מאי לאו" לגמרי, דבה"מאי לאו" ס"ל דאם ככרמלית אז אפי' למעלה מי' אסור [דכנ"ל בפשטות שאלת אביי היא בכל המקרים], ואח"כ הגמ' אומרת דכו"ע ככרמלית וסוברים דלמעלה מי' מותר ולמטה מי' אסור.

אמנם בחי' המיוחס להר"ן ובחי' הריטב"א [מוסד הרב קוק] מביאים גי' הרא"ה דכו"ע ככרמלית דמי וכאן מבע"י כאן משחשיכה. והיינו, דלפי שיטתו הגמ' ס"ל עתה, דאי סוברים ככרמלית דמי מ"מ מבע"י יהי' מותר [ודלא כה"מאי לאו"]. ואולי משום דס"ל דמבע"י לא שייך קנסא דכרמלית, כי לא מקרי "התחיל" באיסור, ועכ"פ לפי זה שאלת אביי לא מפשטא כלל.

ולפי כ"ז א"צ לומר דהני אב"א בגמ' חד אמורא אמרם, וכמו שפירשו התוס' הרא"ש והמהרש"ל. וי"ל עוד שאף הרשב"א לא ס"ל הכי, דהמעייין בלשון הרשב"א בתוס' ובלשון התוס' הרא"ש בד"ה לעולם לא תפשוט יראה ב' שינויין [ותלויים זב"ז], דהרשב"א ס"ל הפי' בהגמ' דשני ה"אב"א" לאו חד דחייין אמרם, אלא הם שינוייה קמא ושינוייה בתרא, ולכן מפרש דמב' התירושים יכולים לפשוט ממ"נ – או שאלת אביי או שאלת ר"ב, וממילא מה שהגמ' אומרת אח"כ לעולם לא תפשוט, קאי על שאלת אביי ושאלת ר"ב. משא"כ הרא"ש ס"ל דחד דחייין אמרם כנ"ל, ולכן מפרש רק דבעינן ה"אב"א" השני כדי שלא נפשוט שאלת אביי. ובין אם נאמר דה"אב"א" השני הוא חילוק דמבע"י וחשיכה ובין אם הוא חילוק דשוגג ומזיד, בעיית אביי לא מיפשט. וכל החילוק הוא אי בעיית ר"ב מיפשט, ולכן כשהגמ' אומרת דה"אב"א" השני הוא חילוק דשוגג ומזיד, א"כ הגמ' מקדימה דלעולם לא תפשוט היינו שאלת ר"ב, ודו"ק.



ידו לא נייה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ר"מ במתיבתא ליובאוויטש שיקאגא

עיינן בראש יוסף שהביא ב' אופנים בשיטת רש"י בהא דכתב דידו לא נייה ע"ג קרקע: (א) כמו שהבינו התוס' ברש"י, דרק בהטעינו על גופו ויצא מיחיב, משא"כ אם הטעינו על ידו ויצא, דפטור, משום דידו לא נייה. (ב) שבמקרה שעקר גופו ויצא, אז חייב אפי' באם החפץ מונח על ידו, מטעם דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי. ורק דבמקרה שלא עקר גופו ורק הוציא את ידו, אז – סב"ל לרש"י – פטור, משום דידו לא נייה.

ויש לבאר ממה נובעים ב' האופנים בהבנת דברי רש"י:

הנה בעיית הגמ' באם ע"ג הוי כע"ת, הוא רק אחר שיודעים שחפץ המונח על גופו נק' "מונח" (לגבי אחר שלוקח משם או נותן לשם, כדמוכח ממשנתנו), דע"ז שואלים באם עקירת גופו הוי עקירה ממקום הנחתו או לא.

וא"כ, כשהגמ' אומרת דבידו לא אמרינן דעקירתו כעקירת חפץ משום דלא ניח, אפשר לפרשו בב' אופנים: א) דהחפץ שבידו אינו נק' מונח בכלל, וא"כ לא שייך בזה כל השאלה באם עקירה באופן מסויים הוי עקירה או לא, דבכלל אין כאן הנחה שתאפשר שיהי' עקירה משם. ב) דגם בידו יכול להיות שהחפץ יהי' מונח, אלא דאינו מונח באופן שעקירת ידו יהי' כעקירת החפץ. (ובס"א: באם הא ד"ידו לא ניח" אומר לנו, דבידו אין בכלל השאלה דע"ג כע"ח, או ד"ידו לא ניח" הוא תירוץ על השאלה – דבידו לא אמרינן דעקירת ידו כעקירת חפץ).

[והנה באחרונים מצינו בכללות ב' אופנים בהסברת בעיית הגמ' באם ע"ג כע"ח: א) באם בעינן דוקא מעשה עקירה ומעשה הנחה, או דמספיק עקירה והנחה בד"מ. ב) האם מקומו של החפץ הוא הגוף שהוא מונח עליו, או הקרקע שהגוף עומד עלי'.

ובפשטות י"ל, דב' האופנים דלעיל בביאור התי' דידו לא ניח, תלויים בב' אופנים אלו:

דבאם נקטינן דבעיית הגמ' היתה באם צריכים מעשה של עקירה דוקא, אז לכאו' בהא דידו לא ניח אין כאן תשובה על שאלה זו, וע"כ הוי פירושו דבידו אין שייך בכלל השאלה וכנ"ל. משא"כ באם בעיית הגמ' היתה, מה הוא מקומו של החפץ, אז, מבואר שפיר, דידו לא ניח אומר לנו, דחפץ שעל היד ה"ה מונח על היד ולא על הארץ שתחתיו (דלא כחפץ שעל הגוף שמקומו הוא הארץ, משום דגופו ניח).

והנה באם נקטינן דידו לא ניח פירושו, דאין הנחה בידו כלל, אז נצטרך לפרש, דהא דבמשנתנו מחייבים עקירה מידו והנחה לידו, הוא משום דנק' מונח על גופו (דידו בטלה לגופו). וא"כ, באם עקר את גופו עם מה שבידו, אין סיבה שלא לחייבו מטעם ע"ג כע"ח. והיינו כאופן הב' בשיטת רש"י (שהבאנו מהראש יוסף).

משא"כ באם נקטינן דהא דידו לא ניח פירושו, דאופן ההנחה שבידו גורמת שעקירת ידו אינה עקירה [וכפי אשר ביארנו דהחפץ מונח על ידו ולא על הארץ], אז אפ"ל דגם כשידו הוא עמו ברשותו, ה"ה מונח באופן כזה. וא"כ אפי'

כשעוקר גופו עם ידו, מ"מ מכיון שהחפץ מונח בתוך ידו, לא אמרינן דע"י עקירתו נעקר החפץ ממקומו. והיינו כאופן הא' (והבנת התוס') בשיטת רש"י.



שיטת ר"י בבעיא דרב ביבי

הת' חיים אליעזר זלמנוב תלמיד בישיבה

בנוגע למ"ש הגמ' בשבת ג, ב, וד, א דבעי רב ביבי הדביק פת בתנור וכו' הנה למסקנא ישנה מחלוקת רש"י ותוס' האם התירו לו לרדותה או לא. וזה מוכח ממ"ש רש"י בד"ה בהדיא, וז"ל: סקילה ובלשון פשיטותא ולא בלשון בעיא. עכ"ל. ז.א. שרב ביבי אמר שהתירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה.

ובתוס' ד"ה מתני לה בהדיא כתב וז"ל: אית ספרים דגרסי בעי רב ביבי ומתני בהדיא בעיא דרב ביבי איסור סקילה. עכ"ל. וממ"ש"כ תוס' לעיל (ג, ב) בד"ה איבעית אימא, שלפי ר"י פשטינן בעיא דרב ביבי שלא התירו, עיי"ש.

והנה הרא"ש מביא שיטת הרי"ף ומסיק שהתירו לו לרדותה, ולומד שזה ג"כ דין הוציא ידו מלאה פירות. וע"ז מביא בהגהות אשר"י שלפי תוס' לא התירו לו לרדותה, וז"ל: הדביק פת בתנור . . לא התירו לו לרדותה . . דאיפשטי' בעי' דרב ביבי . . וכן פרי"י. עכ"ל.

ועל התיבות דאיפשטי' בעיא דרב ביבי מגיה התפארת שמואל "שצ"ל דלא איפשטי' וכן הוא לגי' התוס'", עכ"ל. משמע שליטת התוס' לא פשטינן בעיא דרב ביבי, ולכן פוסקים לחומרא שלא התירו לו לרדותה.

הנה לכאורה צ"ע בדברי התפארת שמואל, שהרי תוס' בפי' כתבו בד"ה איבעית אימא (לשיטת ר"י) שפושטינן שלא התירו, כדמוכח בפי' בגמ', ובפרט שלא גרס התיבות "לעולם לא תפשוט". וא"כ למה צריך לתקן הגירסא, שכותב תוס' אינם פושטים בעיא דרב ביבי? ! וצ"ע בכ"ז היטיב.



"תיתי לי" – תשלום שכר

הת' מנחם ניסים אלטאבי
תלמיד בישיבה

שבת קיח סע"ב: אמר רבי יהודה תיתי לי דקיימית עיון תפלה . . אמר רבא תיתי לי דכי אתא צורבא דרבנן לקמאי לא מזיגנא רישא אבי סדיא.

ופירש"י "תיתי לי – ישולם שכרי".

ובחדא"ג מהרש"א: תיתי לי דקיימית כו' פירש"י ישולם שכרי. וק"ק וכי היו מבקשים שכר על קיום המצוות והרי אמרו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב? ולכן מסביר מהרש"א הפי' תיתי לי ע"פ מארז"ל הבא ליטהר מסייעין אותו, והיינו שמן השמים מסייעים אותו ללכת בזה הדרך וכמו שאחז"ל בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, וזהו מה שבקשו "תיתי לי" דכ"א ביקש שיהיה לו עזר מן השמים לקיים מצוה זו, וכמו ר"י שכוונתו לבקש שמאחר שהוא מעיין בתפלתו, שיהיה לו עזר מן השמים שיעיין בתפלתו בכוונת הלב, ועד"ז שאר האמוראים.

המורם מהנ"ל הוא שלרש"י השכר הוא שכר גשמי כפשוטו, ולמהרש"א א"א לפרש כן, ולכן פירש שמדובר בשכר ועזרה על אותו ענין שמהדר בקיומו.

ונראה ליישב פירש"י, ובהקדים המבואר בלקו"ש ח"כ פ' לך לך (ב), דהנה עה"פ (בראשית טו, א) אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד, מפרש רש"י, שאברהם הי' מתיירא דמאחר שהרג את המלכים כבר קיבל שכר על מעשיו, ולזה א"ל הקב"ה אל תירא אברם כי שכרך הוא הרבה מאד.

ומקשה שם דלכאורה אברהם שנקרא אוהבו של הקב"ה בטח עבד את הקב"ה לשמה, ואיך יתכן לומר שנתירא שאין לו שכר?

ו(מקדים ע"פ המעשה המסופר בזהר על רבי יוסי בן פזי ע"ש בארוכה. ועפ"ז) מתרץ דאברהם מאחר היותו עובד מאהבה, גם

שכרו היה לעבודתו ית', ואדרבא מאחר שהיה בטל לגמרי השכר הרב שהיה לו אינו מראה על גדולתו, אלא על גדולתו של הקב"ה.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, דזה שהאמוראים ביקשו "תיתי לי" היה, שבכדי לעבוד את הקב"ה, היו צריכים לשכר כדי שיעבדו את הקב"ה עם שכר זה. ועפ"ז מיושב פירש"י.

ועפ"ז יש להמתיק לשון רש"י "ישולם שכרי", דלשון "ישולם" משמע שנותנים לו דבר המגיע לו, ולא כמו מתנה וכיו"ב, ע"פ המבואר בפיה"מ להרמב"ם (אבות פ"א, מ"ג) החילוק בין פרס לשכר, שפרס הוא כשאינן השני ראוי לקבל ואומרים לו לעשות איזה עבודה כדי ליתן לו פרס, אבל שכר הוא שמגיע לו ע"פ דין.

ועפ"ז מובן, שלכן בקשו האמוראים שיקבלו שכרם, כי בקשתם לא היתה למתנה או לענין מיותר, כ"א זהו שכר המגיע להם וצורך עבודתם (כנ"ל מהשיחה), לכן תבעו שכרם, ובלשון רש"י "ישולם שכרי".

ועפ"ז י"ל דקושיית המהרש"א מעיקרא ליתא, דהוא הקשה מ"אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס". די"ל דשם מדובר אודות פרס, שהוא במתנה כנ"ל, ולכן אי"ז דבר טוב; אבל כנ"ל, כד דייקת בלשון רש"י, הלשון הוא שכר, שהוא דבר שמגיע להם ע"פ דין (כנ"ל מהרמב"ם), ועפ"ז קושיית מהרש"א מעיקרא ליתא.



הלכה ומנהג

ברכת לישיב בסוכה בהבדלה [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער
מח"ס פדיון הבן כהלכתו

ראיתי מה שכתב רש"ב שי' לוי'ן בגליון תשלט בנוגע לברכת "לישיב בסוכה" בהבדלה, ויפה העיר שמפשטות דברי אדמוה"ז בשו"ע משמע שלא לברך, אולם היות שבכל אופן היתה הוראה כזו מרבינו זי"ע ולא מסתבר שהטעם היה משום שסוכה הכללית הוי כסוכת חבירו, דאז היה רבינו מדגיש זאת ע"מ שלא לבוא לידי טעות, וגם רבינו זי"ע ברשימות (ד, עמ' 11) כותב שכ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע ציוהו לברך לישיב בסוכה. ואפי' דמוסיף שהיה בדעת – וכן היה – לאכול אח"כ סעודת הערב, ומשו"כ רוצה הנ"ל לדייק דעל הבדלה עצמה אין עדיין הוכחה שצרים לברך, אי"ז נכון, דאם על ההבדלה אין לברך לישיב בסוכה, אז גם כשבדעתו לאכול אח"כ ג"כ אין לברך עד שיאכל, וכלשון רבינו הזקן בסוף סי"ב: "ואפי' שותה וישן ומטייל קודם האכילה א"צ לברך לפי שהן טפלים להאכילה שלאחריהם", וזהו אפי' כשרוצה לאכול מיד אחר השתייה, דלא חילק בזה.

ועוד דרבינו הזקן בסימן תרמג ס"ג כותב דאפי' "בסעודת שבת ויו"ט שחרית שמברך על הכוס כיון שאינו אומר קידוש היום אינו אומר לישיב בסוכה קודם שתיית הכוס לפי שצריך לסמוך ברכה זו להאכילה שהיא עיקר המצוה שעליה מברכין", ורק בקידוש בליל יו"ט או שבת אומרים לישיב בסוכה על הכוס כיון שאומרים קידוש היום עליו. וא"כ האכילה אחר ההבדלה אינה סיבה לברך לישיב בסוכה כבר על הכוס, ובכל זאת אמר לו אדמו"ר הריי"צ נ"ע לברך, ע"כ שהיה זאת משום שלדעתו צריך לברך לישיב בסוכה בהבדלה.

והביאור בזה נראה, דהנה הב"ח (הובא במג"א סק"ה) כתב להלכה ולא למעשה דבני חבורה שקבעו לשתות הוי קבע גמור ובעי סוכה ולברך עליה, והלבוש והא"ר כתבו דאף יחיד הקובע עצמו לייך יכול לברך לישיב בסוכה, והטעם כיון דמעיקר הדין

מברכין אף על הכניסה אלא דסמכוהו על האכילה, מ"מ כששותין יין בקביעות שפיר מברך. ואף שהפוסקין לא פסקו כוותיה, דזהו משום דסוברין שבאכילת עראי לכו"ע אין מברך שכניסתו נקרא עראי, אך בהבדלה שהיא חשובה ומחויבת בסוכה כדברי רבינו הזקן בס"ו, יש לצרף דעת הלבוש והא"ר ולברך "לישב בסוכה". וסברא זו חייבים לומר בכל אופן לגבי קידוש, דאל"כ אמאי מברכין לישב בסוכה בקידוש היום והיה לו לחכות עד אחר ברכת המוציא, על כרחך כהנ"ל, א"כ יש לומר סברא זו בהבדלה. והרוצים לצאת ידי כל הפוסקים – יעשו כפי שכתב רש"ב לוי"ן – ויאכלו מיד לאחר הבדלה מיני מזונות.



פשוטו של מקרא

קידום יששכר לזבולון וזבולון ליששכר
בדברי רש"י

יוסף וואלדמאן
תושב השכונה

בגליון ג [תשל"ט] מעיר הרב מ.ל. כמה הערות בברכת משה (ב'וזאת הברכה) ובסופן העיר בבכרת זבולון ויששכר. ולפני הערתו יש להעתיק תחילה לשון הכתוב.

"ולזבולון אמר שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך. עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק כי שפע ימים יינקו ושפוני טמוני חול" (ברכה לג, יט).

והנה תוכן הערתו של הנ"ל: בפ' יט בברכת זבולון (ויששכר) מפרש רש"י תחלה שעמים קאי על שבטי ישראל ונאספים (ע"י קריאה) ברגלים להר המורי. וממשיך בד"ה "כי שפע ימים יינקו" יששכר וזבולון, ויהא להם פנאי לעסוק בתורה, ע"כ. אח"כ בפירוש שני ממשיך: ד"א שעמים קאי על תגרי או"ה

שבאים אל ארצו (של זבולון). ומסיים עוה"פ בפירש"י בד"ה כי שפע ימים יינקו: זבולון ויששכר, הֵימָּ נותן להם ממון בשפע, עכ"ל.

וכאן העיר הרב מ.ל. בחצאי עיגול וז"ל: איני יודע אם יש בזה דיוק שמקדים פה זבולון ליששכר משא"כ קודם בפי' הא' מקדים יששכר לזבולון. אך לא עבורנו לדייק דיוקים כאלה, עכ"ל הרב מ.ל. בחצאי עיגול.

(וכמדומה שעל כגון דא איתא ברז"ל על הפסוק (דברים לב, מז) כי לא דבר רק הוא מכס: "ואם ריק הוא – מכס הוא").

לכאורה הבנת דיוק הנ"ל בדברי רש"י אלו "לא נפלאת היא ולא רחוקה היא".

המילים "כי שפע ימים יינקו" באים בתור המשך של נתינת טעם על "נושא" הכתוב שהם בצירוף אליו, וכפשוט. רק, כפשוט, ה"נושא" בכתוב משתנה מן פי' הא' לפי' הב' (שבד"א).

לפי הכלל שפי' הא' יותר קרוב לפשש"מ, מוקים רש"י הפסוק – "עמים הר יקראו" על יששכר שהרי הוא בא בסמיכות לסוף פסוק הקודם וכמובן בפשטות בתור המשך אליו – שהולך ומבאר מעלתו של יששכר, שעל פיהם (של "בני יששכר יודעי בינה לעיתים") נאספים שבטי ישראל ברנָּלים להר המורי' ושם יזבחו וכו'. והפסוק ממשיך בתיבת "כי" בתור נתינת טעם מדוע בני יששכר הם הקובעים את המועדים ע"י קביעת עתיהם ועיבוריהם שעי"ז נאספים להר המורי' ברנָּלים וכו', ואומר: כי שפע ימים יינקו, ופירש"י "יששכר וזבולון (כוונתו, ששפע הימים שלהם שיונקים שניהם, נעשה הבסיס של אפשרות שותפות ביניהם, שיששכר יהי' לו חלק במה שזבולון ישתכר). (ועי"ז) "יהא להם פנאי לעסוק בתורה". ע"כ ל' רש"י. ("להם" בדברי רש"י אלו כמובן מוסב על (בני) "יששכר" שמובא בדברי רש"י לעיל כמה פעמים בלשון רבים, משא"כ זבולון).

וממילא מובן בפשטות שרש"י מזכיר כאן יששכר קודם שהרי הוא הוא ה"נושא" בפסוק זה.

ואותו הדבר הוא בפי' הב' בד"א, רק להיפך.

רש"י, כדי לפרש "עמים" במובנו הרגיל על אומות העולם מוכרח לדלג ולקשר פסוק זה לתחלת פסוק הקודם, לזבולון, שע"י פרקמטיא שלו גורם שבאים אל ארצו עד שלבסוף "עמים" הר יקראו שם יזבחו. . . " מגיעים לירושלים ושם מתגיירין.

וגם כאן המילים "כי שפע ימים יינקו" באים בתור המשך של נתינת טעם ל"נושא" העיקרי שבפסוק בפשטות, שהוא לפי פי' הד"א בנוגע לזבולון. שהפסוק ממשיך ליתן טעם במה כוחו של זבולון גדול שנמשכים תגרי אומות העולם אל ארצו ומבקשים לראות "מה יראתה של אומה זו ומה מעשיה" ובאים לירושלים ומתגיירים.

והטעם: כי שפע ימים . . ובפירש"י: זבולון (ואח"כ) יששכר, הים נותן להם ממון בשפע. עכ"ל. כוונת פירושו כאן לכאורה שההדגשה בפסוק הוא לפי פי' זה ב"שפע". משא"כ לפי פי' הראשון ההדגשה היא על "יינקו" (שניהם) שע"ז יש "להם" (ליששכר כנ"ל) פנאי לעסוק בתורה. ובשביל זה אומר רש"י דבריו הנ"ל רק בפירוש הב' הגם "שגם בפי' הא' הפירוש שמקבלים השפעה מן הים" (כשאלת הרב מ.ל. הנ"ל). שמשום כך תגרי אומות העולם באים אל ארצו (של זבולון).

וא"כ גם כאן מובן בפשטות למה רש"י משנה לכתוב פה זבולון קודם.

כמדומה שע"י כל הנ"ל יוסרו גם השאלות הנוספות שממשיך בהם הנ"ל בהערתו.

ששואל: וצריך לי עיון אם הפי' על כי שפע ימים יינקו שמפרש רש"י פה הוא אותו הפירוש דקודם. שלכאורה גם שם הוא הפירוש שמקבלים השפעה מן הים. ולפי זה למה חוזר רש"י עזה"פ. ושם מוסיף ויהי' להם פנאי לעסוק בתורה, משא"כ פה אינו מוסיף זה. ולאידך גיסא, שם אינו מפרש שהים נותן להם כו'?



בפירוש תיבת "רעים" ו"חטאים" [גליון]

הרב וו. ראזענבלום תושב השכונה

בהערות וביאורים גליון ג [תשלט] הקשה הת' מ.ש.ק. על מה שפירש"י בד"ה רעים: בגופם. וחטאים: בממונם (יג, יג) שמדוע פי' רש"י היפך מתרגום אונקלוס שמפרש רעים – בממונם, וחטאים – בגופם, ועיין שם מה שתירץ.

ובהמשך לזה כתב שם גם הרב א.פ. תירוץ על שאלה הנ"ל.

ויש להעיר שהמקור לשני פירושים אלו (של רש"י ושל תרגום אונקלוס) הוא בסנהדרין (קט, א) וז"ל הגמרא שם:

אמר רב יהודה, רעים בגופם דכתיב (וישב לט, ט) ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלקים. וחטאים בממונם, דכתיב (תצא כג, כב): והי' בך חטא (בענין איחור תשלומי נדר, הכותב).

במתנייתא תני, רעים בממונם דכתיב (ראה טו, ט): ורעה עינך באחייך האביון. וחטאים בגופם דכתיב (וישב לט, ט) וחטאתי לאלקים, עכ"ל הגמרא.

ועיין שם בחידושי אגדות מהרש"א בד"ה מאד, וז"ל שם: . . . ורש"י בחומש הביא כאן דברי רב יהודה רעים בגופן וחטאים בממונן וכתב הרא"ם למה הניח דברי המתרגם בישינ בממוניהון וחטאים בגויתהון כו' וכל שכן שהברייתא לעזרו, עכ"ל (של הרא"ם, הכותב) ונראה ליישב . . . עכ"ל המהרש"א, ועיין שם בתירוץ.

ועיין בגור ארי' שעמד גם כן על שאלה הנ"ל.

ועיין בשפתי חכמים (הארוך) שעמד גם כן על שאלה זו, אבל צריך עיון למה לא הביא הגמרא הנ"ל.

ועיין בתורה תמימה שהביא הגמרא דסנהדרין (קט, א) הנ"ל, ובהערות שם כתב, וז"ל:

פירש בס' עיון יעקב דרב יהודה ומתנייתא פליגי בהא, דלעולם סיפא דקרא להוסיף חטא יותר גדול קאתי, ולדעת רב יהודה חטאים בממונם יותר גרוע שהוא רע לשמים ורע לבריות,

ותנא דברייתא סבר דממון ישנו בהשבה, משא"כ חטאים בגופן, וגורע יותר, עכ"ל שם.

ולפי זה אולי אפשר לומר שלכן פירש"י על תיבת חטאים דוקא שהוא בממונם, מפני שתיבת חטאים הוא מאוחר בקרא (שבא להוסיף חטא יותר גדול), וחטא בממון לפירש"י הוא יותר גדול מחטא בגוף.

היכן מצינו לפירש"י שחטא בממון הוא גרוע יותר מחטא בגוף?

הוא בפירש"י בפרשת נח ד"ה כי מלאה הארץ חמס (ו, יג) לא נתתם דינם אלא על הגזל, עכ"ל.

ועיין שם בתורה תמימה שמביא לשון הגמרא (סנהדרין קח) שזה לכאורה מקורו של רש"י, וז"ל: אמר ר' יוחנן, בוא וראה כמה גדול כחה של חמס, שהרי דור המבול עברו על הכל, ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל וכו', עכ"ל.



בפירש"י וירא כא, י

הת' אהרן מטלס תלמיד בישיבה

וירא כא, י: ותאמר לאברהם גרש האמה הזאת ואת בנה וגו'. ובפ' יא: וירע הדבר מאוד בעיני אברהם על אודות בנו. וברש"י ד"ה על אודות בנו, ששמע שיצא לתרבות רעה, ופשוטו, על שאומרת לו לשלחו". ולכאורה יש להקשות לפי' הב', הרי גירוש (הגר ו) ישמעאל הי' אחד מהעשרה נסיונות שנתנסה בהם אאע"ה (ראה רע"ב אבות פ"ה מ"ג), ובאף אחר מהם לא מזכיר הכתוב שהי' קשה עליו וכדומה, ואדרבא. (ולדוגמא, ראה פירש"י בראשית כב, ו בד"ה וילכו שניהם יחדיו: אברהם שהי' יודע שהולך לשחוט את בנו הי' הולך ברצון ובשמחה...) ורק בנסיון זה (שלא הי' הנסיון הכי קשה) נאמר וירע הדבר מאד ?!

ואולי י"ל שבגלל זה נקט רש"י הפי' "שמע שיצא לתרבות רעה" לפני הפי' הב', (אף שלכאורה הי' צ"ל להיפך. א) משום

שהפיי' לתרבות רעה הוא מדרש, ופיי' הב' הוא "פשוטו". (ב) איך מתורצת תלונת אברהם לפיי' הנ"ל בתשובת הקב"ה בפסוק שלאח"ז "וגם את בן האמה לגוי אשימנו", ואדרבא "הי' יושב ומלטטם העוברים") עקב השאלה הנ"ל בפיי' הב'. ועצ"ע.



בענין הנ"ל

הרב אפרים פיקרסקי מנהל - ביהמ"ד

ונ"ל דקשה לו לרש"י: (א) למה בכלל מזכיר המילים "על אודות בנו". (ב) הלשון "על אודות" הוא לשון כפול, דהול"ל או "על בנו" או "אודות בנו". ולכן מוכרחים לפרש שלא הרע לו שצריך לשלוח את ישמעאל (וכדלקמן), דא"כ אין צריכים להוסיף המילים "על אודות בנו" כנ"ל דזה מובן מאליו. אלא דפיי' הפסוק הוא ע"ד מ"ש בתרגום אונקלוס "על עיסק בריה". ז.א. שהרע לאברהם בשביל (על) משהו, שקרה עם (אודות) בנו.

וע"ז מפרש רש"י שהרע לאברהם על "ששמע שיצא לתרבות רעה" שהשמיעה הזאת היתה אודות בנו. אבל לפיי' זה קשה שלא נאמר כן בכתוב בפירוש (וגם מדוע אמר לו ה' שלא ירע בעיניו וגו'). ולכן מביא עוד פירוש שהרע לאברהם "על שאומרת לו לשלחו" שהאמירה הזאת היתה אודות בנו. והנה פיי' זה קשה עוד יותר, ובהקדם: למה לא פירש רש"י שהרע בעיניו שצריך לשלח את ישמעאל (ולא רק שאומרת לו לשלחו)? אלא שפשוט שקודם ציווי ה' (בפסוק יב שלאח"ז) לא היה בדעת אברהם לשלח את ישמעאל (וכפי שהוכחנו לעיל ג"כ), אבל מ"מ הרע לו ששרה אמרה לו לשלחו, וא"כ קשה לפיי' זה, שזה אינו אודות בנו כ"כ, רק אודות אמירת שרה, ולכן פיי' זה היא יותר רחוק מפשוטו של מקרא מפיי' הא'.



שונות

סיפור החסיד שענה "ביטול אידיאט"

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד - אה"ק ת"ו

בגליון תשלד (ע' 50) כתבתי במ"ש בספר השיחות תנש"א ח"ב (ע' 662: "ע"ד הסיפור הידוע אודות חסיד שהלך ברחוב המדינה ההיא – ללא התחשבות במדידות והגבלות, כהסדר דחסיד אמיתי – בזמן שזה היה קשור עם סכנה, ושוטר עצר אותו ושאל "קטא אידיאט" (מי הולך)? והשיב "ביטול אידיאט" (ביטול הולך)! "וכו' עכ"ל – שהכוונה להחסיד רב יעקב זכריה הלוי מאסקאליק הי"ד – ר' יעקל זוראוויצר" – רבה של זוראוויץ. ע"ש.

והנה מצאתי בספר השיחות תרח"ץ (ע' 251) [וכ"ה בסה"מ תרח"ץ ע' רצא] שכתוב: שהחסיד ר' פסח מאלאסטאווקער [מצעירי חסידי רבנו הזקן, ואח"כ מחסידי אדמו"ר האמצעי והצ"צ – שם ע' 251 הערה 6] היה אומר חסידות לשומעיו תמיד בענין ביטול היש, והיה פועל על מקבליו ביותר. פעם הלכו שומעיו ברחוב ופגשו בשוטר, ושאל קטא אידיאט (מי הולך) והשיבו ביטול אידיאט (ביטול הולך), כי הם היו שקועים במה ששמעו. ע"ש. וכך הובא גם בשיחת אחרון של פסח תשכ"ב, שהיה בזמנו של ר' פסח מאלאסטאווקער. [הסיפור מובא גם בשיחות ש"פ צו תשי"ד וי"ט כסלו תשט"ז – אבל בלי להזכיר את ר' פסח הנ"ל].

ונראה שהיו ב' סיפורים, דבאמת מה שמבואר בסה"ש תנש"א: "שהלך ברחוב המדינה ההיא ללא התחשבות במדידות והגבלות, כהסדר דחסיד אמיתי – בזמן שזה היה קשור עם סכנה" לא שייך בזמנו של ר' פסח, דאיזה סכנה היה אז? – ברם בזמנו של ר' יעקב זוראוויצר שפיר היה סכנה גדולה, והיו זקוקים "ללא התחשבות במדידות והגבלות", וא"ש.



מפתחות לס' התניא [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קאנזאס

בגליון "ח"י שנה" (וילכו מח"י-ל אל ח"י-ל) (גליון ב [תשלט]) מקשה הר"י שי' מונדשיין: במפתחות לס' התניא, במפתח השמות (וביטויים בלתי רגילים), בערך "שכל" נרשמו שלושה ביטויים: "ולקרב אל השכל" (פ' מח); "לקרב אל שכלנו הדל" (פ' מט); "ולקרב קצת אל השכל" (אגה"ק טו). וצ"ע מדוע לא נרשם גם הביטוי "לקרב להם אל השכל", שאבגה"ק סי' כ"ה. עכ"ל.

ידוע יחס הנפלא וכו' של רבינו לתניא קדישא. ולכאורה פשוט הדבר שאין כ"ק אדמו"ר מביא סתם "ביטויים אי רגילים" רק מטעם אי רגילותם וע"כ הם "מעניינים", אלא (כמו שרואים גם בהמפתח ענינים לתניא (ובכלל בהמפתחות שערך רבינו עם שיטה מיוחדת שלו וכו') מה שמביא דוקא ענינים אלו ולא אחרים הוא משום שיש קשר ישיר דוקא ביניהם, או משום טעמים אחרים הידועים לו ושאינ ידועים לנו.

וע"פ הנ"ל אולי אפשר לתרץ – עכ"פ בדוחק – שאלתו של הר"י שי', וכדלהלן:

כללות ענין קירובו של אדם לענין שכלי הוא – כמבואר בדא"ח בארוכה – מה שהאדם עומד בתנועה של הפשטה והעלאה – ער גייט ארויס פון זיך ומתקרב אל הענין השכלי. וכשמעיינים בהג' מקומות שמציין רבינו רואים אשר רבינו הזקן מבאר שם באופן הפכי; היינו לא שאנו מתקרבים אל השכל, אלא שהשכל מתקרב אלינו, וכתוצאה מזה נולד "ביטוי בלתי רגיל" – וכמו שיתבאר. זאת ועוד – כ"א מהמקומות מבטא "ביטוי" שונה של ה"ביטוי בלתי רגיל":

ונעתיק לשונו הזהב של רביה"ז במילואו (ההדגשות הבאות הם כמובן שלי):

בפמ"ח – "ולקרב אל השכל יותר הוא בדרך משל": היינו שכאן מדובר באופן א' של "ביטוי – שכלי – בלתי רגיל",

שמורידים השכל לנו ע"י משל שהוא לבוש זר וכו', וכמבואר בדא"ח.

בפמ"ט – "[וכמ"ש במ"א ביאור שלשה צמצומים אלו באריכות לקרב אל שכלינו הדל]". כאן מדבר כבר על עוד אופן של הלבשה וקירוב השכל אלינו – ע"י אריכות, ביאור בהרחבה, וכו'.

ובאגה"ק סט"ו – "לקרב קצת אל השכל מאי דכתיב ומבשרי אחזה אלוקה". והרי "אחזה" – "תרגום דראי"; "באר היטיב – בשבעים לשון".

ולכאורה, הרי היחוד דגוף ונפש שמביא שם – "אחזה" – "לקרב קצת אל השכל" אינו משל מדבר זר (כמו בפרק מח) מאחר שיחודם הוא בדוגמת אור וכלי (ולא כלבושים וכו'), ויחודם הוא יחוד אמיתי. ומ"מ גם אי"ז דומה לענין ה"אריכות" (בפמ"ט) מאחר שענין האורך הוא מאותו המהות, רק שנמשך למטה וכו'.

(ואולי י"ל אשר זהו כוונת הלשון בפמ"ו "והנה ככל הדברים האלו וככל החזיון הזה" (עוד "ביטוי בלתי מורגל") שמשתמש בו רביה"ז אחרי שמבאר איך שמגיעים לאהמ"ס ע"י דוגמא מוחשית, ומשל וביאור בארוכה. וזה אולי נכלל ב"כל הדברים האלו" – היינו המשל ואריכות הביאור, "וככל החזיון הזה" – הדוגמא באופן של "אחזה" מהאדם עצמו. עיי"ש).

הרי לנו ג' ביטויים – שונים באופנם אבל שווים במהותם – שתוכנם קירוב השכל להאדם אף שבמובן הפשוט צ"ל, כנ"ל, קירוב האדם להשכל ולא השכל להאדם – "ביטוי בלתי מורגל".

וכל זה שונה לחלוטין מהלשון והתוכן באגה"ק כ"ה "וא"א לקרב להם אל השכל", היינו שהם יתפשטו מגשמיותם וכו' ויתעלו להשכל עד שיוכלו גם הם להבין דבר "שא"א לבאר . . במכתב, כ"א מפה לאוזן שומעת, ליחידי סגולה". עיי"ש.



היום יום ד' תשרי [גליון]

הרב מיכאל אהרן זליגסון מגיד שיעור במתיבתא

ב"הערות וביאורים" לפ' לך מדייק הת' מ"מ שיחי' רייצס בקשר לשינוי הסדר. בשאר הצומות כותב הרבי ב"היום יום" המנהג שאומרים "סליחות. אבינו מלכנו" משא"כ ביום צום גדלי' מעתיק הרבי "אבינו מלכנו. סליחות".

וי"ל בהקדם עוד תמי': למה מדייק הרבי להעתיק אצל כל צום שאומרים סליחות ואבינו מלכנו, הרי זהו חלק מתפלת יום צום?

וי"ל עפ"מ"ש באג"ק אדמו"ר מוהרש"ב (ח"א ע' יח): "שמעתי מאיש מהימן ששמע מהישיש ר' בנימין חיים שי' מלאדי (שזוכר את כ"ק אדמו"ר הזקן) שהוא יודע ברור שבביהכ"נ של כ"ק אדמו"ר לא היו אומרים סליחות ולא "אבינו מלכנו" (בנוסח הארוך) ביום תענית צבור" (וראה אוצר מנהגי חב"ד – אלול-תשרי – ע' קסג וש"נ). וכן במנהגי חוגים אחרים (שם, וש"נ).

ועוד פרט נוסף מצינו בהנוגע לאבינו מלכנו. והוא, שכשהדפיסו את הסידור תהלת ה' ברוס טוב, הי' בדעתו של אדמו"ר מוהרש"ב שלא להדפיס ב"אבינו מלכנו" את התוספת לתענית צבור, ואח"כ ניאות להדפיסו (שם ע' קסד).

ועפ"ז יומתק מה שהרבי מעתיק בכל יום צום הן הענין דסליחות והן הענין דאבינו מלכנו, כדי להדגיש המנהג [ובמיוחד בדוגמת מענת הרבי בתור כלל במנהגי "היום יום": "כשבמנהג חידוש – מפתיע מוקדם"] הוא כפי שקבל מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ.

ועתה בהנוגע לצום גדלי'. ובהקדם השינוי שבשני פרטים דיום זה (לגבי שאר הצומות): (1) ה"סליחות" של יום זה, צום גדלי'. (2) אבינו מלכנו דיום זה. ועפ"ז יתבאר מה שביום זה מקדים הרבי המילים "אבינו מלכנו" לפני "סליחות", כדלקמן.

בנוגע הסליחות של צום גדלי' מצינו מצד א' שע"פ פתגמי רבותינו נשיאנו הנה לפני ראש השנה – מצות אמירה, ומכאן ואילך מצות עשי' (ראה שם, ע' קסא ואילך) ועד כ"כ שגם אצל

הרבי עצמו עלה בדעת לשאול אצל כ"ק אדהריי"צ ע"ד סליחות בצום גדלי' (אג"ק רבינו ח"ב ע' רנג) ועד שגם בעניני הצום דיום זה ידועות קולות גדולות ביותר מכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב וכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (אוצר מנהגי חב"ד, ע' קסד) וא"כ נמצאנו למדים שלכאורה שונה הוא צו"ג משאר הצומות.

מאידך, הנה אמירת אבינו מלכנו ביום זה הוא בתור חלק מנוסח התפלה לעשרת ימי תשובה כולם, והרי צום גדלי' בכללם, וא"כ נמצא שאבינו מלכנו יש לו שייכות חזקה עם יום זה, מצד שני טעמים: א) מעשרת ימי תשובה ב) יום דתענית צבור.

ועפ"ז י"ל מה שהרבי הקדים המילים "אבינו מלכנו" כיון שיש לו חשיבות מצד יומא קא גרים ובשני פנים, כנ"ל.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל פעלער

אחד מהשלוחים - טוויין סיטיז, מיניסוטא

בגליון תשלט הקשה (בצע"ג!) הת' ממ"ר על זה שב"היום יום" ד' תשרי הובא: צום גדלי' נדחה. אבינו מלכנו. סליחות. דלכאו' הסדר הוא תחלה סליחות ואח"כ אבינו מלכינו. ומביא שכ"ה הסדר בשאר התעניות – וכן נדפס.

והנה, בסדר "סליחות לצום גדלי'" כתב כ"ק אדמו"ר (במכתבו הנדפס לפני סדר הסליחות דצום גדלי' – מהדורת קה"ת"), וזלה"ק: לא שמעתי הוראה בסדר הסליחות ליום זה (וכן – אם לאמרם באשמורת הבוקר, או בתפלה בסדר התחנון). ויש ללמוד הסדר מסדר הסליחות דשאר ת"צ ובה"ב (כיון שאמירת סליחות בצ"ג הוא – לאלו שאין אומרים סליחות בשאר עשי"ת – מפני היותו ת"צ) עכלה"ק. ומבאר עוד שיש ללמוד מהסליחות דקודם ר"ה וקובע הסדר – עיי"ש.

ואח"כ כותב "והנה סדר זה הוא כשאומרים הסליחות שלא בסדר התפילה, אבל אלו הנוהגין לאומרם לאחרי שמו"ע ונפ"א . . יש להשמיט אשרי . . אשמנו, אבינו מלכנו הארוך", (ובהערה 4) כותב הטעם: "כמו בכל עשי"ת (טוש"ע או"ח סתר"ב ס"א)". [ואולי כאן המקום לתרץ (בפשטות) לאלו שהקשו על זה שאבינו מלכנו נכלל בה"להשמיט" – ובפשטות הכוונה הוא שאומרים א"מ הארוך (ולא הקצר), וכפי שהדגיש כ"ק אדמו"ר תיבת "הארוך"]

והנה כבר הובאו החילוקי דעות בזה, ובכלל איך הי' בלויבאוויטש בנוגע לאמירת סליחות וא"מ – בספר "אוצר מנהגי חב"ד (אלול – תשרי)" במקומו, עיי"ש.

המכתב נדפס ביחד עם הספר "סליחות ע"פ מנהג חב"ד" באלול תשט"ו – ויש לבדוק איך הי' המנהג על השנים – מאז תש"ג שאז נדפס הלוח ("היום יום") ועד תשט"ו, וכך הלאה.

וכידוע שכל השנים אמרם (הסליחות) כ"ק אדמו"ר עד שנת תשמ"ח (ועד בכלל) יחד עם הציבור – (שאחזו אז לאחר שמו"ע, ואז נכנס כ"ק) – קודם תפלתו. ומשנת תשמ"ט עד תשנ"ב אמרם בתוך התפלה ביחד עם הציבור (שמנהגו באותם השנים הי' להתפלל עם הציבור). ולכא' הי"ז (שאומרים הסליחות בתוך התפלה) כעין הכרע.

אלא שמכל מקום במהמכתב לא כתוב כן בהדיא, אלא אדרבה כנ"ל. ולכא' אין זה קשה למה כתב בלוח היום יום אבינו מלכנו. סליחות.

ולהעיר שה"אבינו מלכינו" שאומרים הוא בנוסח של עשי"ת ולא ת"צ – ובימים של עשי"ת הרי ל"א"מ" ישנו "תדירות", ודו"ק.

(גם דוחק לומר שזה בכלל הזכרה לומר א"מ בעשי"ת, – כי לא כתב כן בכל יום ועוד ועיקר חסר כל ההוספות, כפשוט).

והנה בה"ילקוט יומי שנת ה'תש"ד (באנגלית) הנק'
 FROM DAY TO DAY – YOUNG SCHOLAR'S POCKET –
 .ENCYCLOPEDIA VOL 2 5704 (1943-1944) – (ונק' חלק שני
 כי לשנת תש"ג יצא לאור ה"לוח שנת ה'תש"ג" הנק'

(1942-1943) 5703 YOUNG SCHOLAR'S POCKET CALENDAR
 וחלקו השני י"ל כנ"ל עם הוספות רבות ואכ"מ, ועוחל"מ) –
 כתב כ"ק אדמו"ר ביום ראשון ד' תשרי: (באנגלית) "צום גדלי'
 (נדחה). סליחות; אבינו מלכנו – משך עשי"ת. קריה"ת
 בשחרית ומנחה. ע"כ בנוגע לעניינינו. וכנ"ל הסברות בזה.

אקוה שהתחלתי עכ"פ בה"עיון" הנצרך ענין זה, ובפרט שכל
 מלה של רבותינו נשיאינו מדוייקת ובאתי רק להעיר, ותן לחכם
 וכו'.



בענין הנ"ל

הת' אהרן מטלס תלמיד בישיבה

בגליון הקודם מביא הת' מ.מ.ר. מה שכתוב ב"היום יום" ד
 תשרי: "צ"ג נדחה, א"מ, סליחות." ושואל הרי הסדר הוא
 להיפך, שתחלה אומרים סליחות ורק אח"כ א"מ. וכ"ה בשאר
 הת"צ שב"היום יום" (סליחות לפני א"מ).

ולכאורה יש לתרץ בפשיטות, שהרי ידוע שמנהג ה"עולם"
 הוא לאמר סליחות בכל עשי"ת, וכן בצ"ג, לפני התפלה, כמו
 בימים שלפני ר"ה. וכן נדפס בסדר סליחות ע"פ מנהג חב"ד (אף
 שלפועל אין נוהגין כן). ומובא שם מכתב כ"ק אדמו"ר: "לא
 שמעתי הוראה בסדר סליחות ליום זה (וכן אם לאמרם באשמורת
 הבוקר או בסדר התפלה) . . כשאומרים הסליחות שלא בסדר
 התפלה . . אבל אלו הנוהגין לאומרם לאחרי שמו"ע ונפ"א . .
 " ע"כ. מכאן יוצא כנראה, שאפי' במנהג חב"ד, לא היתה
 וודאות שאומרים סליחות בסדר התפלה, וכמו מנהג העולם.

אשר ע"כ נראה לומר בדא"פ שאם הי' כתוב בהיום יום לצ"ג
 כמו בשאר הת"צ (צ"ג נדחה, סליחות, א"מ) היתה נתינת מקום
 לטעות שכן הוא מנהגינו, שאומרים סליחות לפני התפלה,
 ועצ"ע.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל מגדל העמק

בגליון ג' כתבתי, שלכאור' קשה ב"היום יום" של ד' תשרי, שמקדים "אבינו מלכנו" ל"סליחות", אף שהסדר הוא הפוך לכאור'. וכך נכתב בשאר ת"צ, "סליחות" ואח"כ "אבינו מלכנו".

והעירני ח"א, שד' תשרי הוא צום גדלי' נדחה (בקביעות דלוח "היום יום"), ולכן השייכות של "סליחות" ליום זה אינה כ"כ בתוקף; משא"כ "אבינו מלכנו" ששייך לעצם היום של ד' תשרי – בתור א' מעשרת ימי תשובה. ולכן מקדים "אבינו מלכנו" שייך לעצם היום ל"סליחות" שאינו בא אלא מחמת קביעות מסויימת. וק"ל.



המשכת הטיפה ממוח האב [גליון]

הרב איל רב-נוי
תושב השכונה

בגליון שעבר ביאר הרב ב.א. בנוגע למ"ש בתניא ח"א פ"ב בענין המשכת הטיפה מהמוח שאי"ז כפי הנראה בפשטות, אלא שהיא המשכה רוחנית, והעיר למ"ש בסה"מ תער"ב ח"ב ע' תצ.

ויש להעיר שכן כ' אדמו"ר הזקן להדיא בתורה אור פ' חיי שרה טז, א וז"ל:

"... כענין טפת הזרע שנמשכה מן המוח שלא יתכן לומר שגם עוונתו במוחו היתה טפת זרע גשמית שא"כ היה נחסר מהמוח כו'. אך שבאמת התחלת המשכתה מן המוח הוא כח רוחני לבד אלא שאח"כ בהשתלשלות ירידתה דרך חוט השדרה נשתנית ונעשית טפה גשמית".

[ובהמשך למה שכ' הרב ב.א. אודות פירושו של הרב עדין אבן-ישראל, יש להעיר שלשיטתי אזלי', ראה מ"ש הרב אבן ישראל בפירושו לפ"א שם בענין הד' יסודות. ואכ"מ].



כמה דיוקים בנוסח התפלה [גליון]

הרב מנחם מענדל פעלער

אחד מהשלוחים - טוויץ סיטיז, מיניסוטה

בגליון דש"פ לך (תשלט) עורר הרה"ח ר' יהושע שי' מונדשיין עד"ז שהשמיטו בהסידורים תי' "ושמד" מתפילת "א"מ זכור" (שאומרים בר"ה ויוה"כ בחזרת הש"ץ לפני "וכתוב").

ולהעיר שנשמט גם בסידור "מאה שערים" (ברדיטשוב, תרע"ג – ולכן גם בסידור מהרי"ד) "ללא היכר כל השמטה" (כפי שכותב הרה"ח הנ"ל בנוגע לסי' תו"א).

הרה"ח הנ"ל מזכיר גם ה"סידור עם דא"ח" של קה"ת וכן ה"מהדורה שממנו הדפיסו" ולהעיר שהדפיסו משני מהדורות (אלא שממהדורת ווארשא תרכ"ז הדפיסו רק "דפים אחדים" – ע' בה"פתח דבר" שם*).

וכיון דאתינן להכי – במהדורות הסידור עם דא"ח הניקוד בפרקי אבות שונה בכמה מקומות מהסידור תהלת ה' (שלפנינו) – והנפק"מ כפי שהזכיר כ"ק אדמו"ר (באחד משבתות הקיץ

* דרך אגב בסידור עם דא"ח מהדורת קה"ת בע' קמט (דביה עסקינן) הוסיפו לאח"ז שכתבו "בק"ש קודם שתקבל תוקעין תשר"ת תש"ת תר"ת" אודות אין כאלקינו וכו' והל' קולות שלאחרי מוסף וצויין בשו"ג בכוכב (*) שזה "הוספת המו"ל" (היינו קה"ת) – ולהעיר שמתיבות "בק"ש קודם" עד "תר"ת" הם במהדורות שממנו הדפיסו וא"כ ההוספה היא רק מאכ"א כנ"ל.

בשנים האחרונות) אודות אלו שמהדרים באמירת פרקי אבות כפי הניקוד בסידור של אדמוה"ז. (וכן בסי' "תהלת ה'" – רוסטוב, ובעוד סידורי חב"ד).

אין כאן המקום להעתיק כל המקומות – רק לדוגמא: פ"ב סוף משנה יג, וכן שם משנה י"ד. אולי כבר האריכו בכל זה, ובאתי רק להעיר.

