

קובץ  
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



תבא  
ח"י אלול  
גליון מה (קמח)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושתיים לבריאה

שמונים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

בס"ד עש"ק פ' תהי' שנת ביאת משיח

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ג ..... כלאי בהמה  
ה ..... אם הי' בחירה בשילה (גליון)  
ה ..... לאחר שחרב שילה הסיבה שהותר הבמות הוא משום לימוד ...  
ו ..... על מה קאי מ"ש בהערה "להעיר ממכות"  
ז ..... אחדות ה' ע"י הקליפות  
ט ..... ענין הנצחיות גם בנבראים  
יא ..... הציווי שלא לאכול עבמ"ה

נ ג ל ה

יב ..... הפסק בין הברכה ובין החקיעות אם חשוב הפסק  
יד ..... ג' סימנים בערבה  
טו ..... גזירה שמא יעמוד לפוש

ח ס י ד ו ת

טו ..... דאהובים בגימטריא דודים

ש י ח ו ת

טז ..... שהמנורות שעשה שלמה היו בציור מנורת משה  
טז ..... שהתורה מציל מאורו של גהינום  
טז ..... קני המנורה (גליון)  
יז ..... תנועת נקודה גדולה וקטנה (גליון)  
יז ..... "הענקה" בעבודת האדם

ש ו נ ו ת

יח ..... הערות ללוח היום יום  
יח ..... תיקון טעות

## ל ק ו ט י ש י ח ו ר ח

א. בלקו"ש פ" תצא (סעי' ה') מבאר הטעם בשיטת הרמב"ם שיסחילוק בין כלאים דחרישה שאינו אסור מה"ת אלא טהור וטמא, לכלאים דהרבעה שכל ב' מינים אסור מה"ת וז"ל: בני הרבעה, וואו דער חיבור איז בתכלית וכלשון הכתוב והיו לבשר אחד, ווערט בא יעדערע צוויי מינים א הפצא של כלאים - חערובות, ווייל דער חיבור פון יעדן מין האט דער אויבערשטער איינגעשטעלט דוקא "למינהו"; אבער בני כלאים דחרישה, וויבאלד אז זייער חיבור איז נאר אין אן ענין וואס איז מתוך להם, זיינען זיי ניט כלאים, סיידן די מלאכה וכו' ווערט געטאן מיט צוויי סוגים פון טהור וטמא, וועלכע זיינען הפכים אויך בענינים שמחוץ להם (בנוגע לאכילת האדם וכו') דעמולט ווערט עס א חערובות - כלאים, עכ"ל.

ויש להעיר בזה ג"כ ממ"ש בס' שערי תורה חלק ח' סי' ע"ו שמביא מ"ש המל"מ (בהל' כלאים שם הל' י"א) וז"ל: ודע דהמרביע פסולי המוקדשין על גבי פסולי המוקדשין נראה דאינו לוקה דומיא דהנולדים מן הכלאים דמוחרים זה בזה, אע"ג דקיימ"ל דמי שחציו עבד וחציו בן חורין כו' כבר הקשו זה בתוס' פרק ה' דחולין דע"ט, ותירצו דלא דמיא, עכ"ל, ומקשה דברש"י במכות כב, א, כתב דפסולי המוקדשין דאסור אפי' במינו ולוקה?

ומבאר מחלוקת רש"י ותוס' בדין דר' יהודא דמתיר להרביע פרד על גבי פרד (חולין עט, א) וכתב רש"י הטעם: שאין כאן צד סוס מיוחד וצד חמור מיוחד, הלכך אין מזכירין כאן צדדין דהא מבלבל זרעי'. ומינא באפי נפשא הוא דמקרי. והוא מין בפני עצמו מעין סוס וחמור", ולפירש"י מובן הנפק"מ בין פרד דמותר להרביע על מינו ובין חצי עבד וחצי ב"ח דאסור לבוא על חצי שפחה וחצי ב"ח, דבפרד אין כאן צדדים של סוס וחמור אלא הוא מין בפ"ע, והוה מין במינו, אבל חצי עבד וחצי ב"ח שיש עליו דין עבד וב"ח, יש כאן צד עבדות וצד חרות לכן אסור בחצי שפחה וחצי ב"ח, אבל החוס' שם ביאר החילוק באופ"א וז"ל: "לא דמי לח"ע וחב"ת דאסור בח"ש וחב"ח משום דאתי צד עבדות ומשמש בצד חרות, דהכא כלאים אמר רחמנא דוקא תרי מיני וכל פרידות הבאין מסוס וחמור מין אחד הוא", היינו דסב"ל לתוס' דבאמת יש בפרד צד סוס וצד חמור, ואינו מין שלישי בפנ"ע, כ"א הוא כלאים של סוס וחמור מעורב בגוף אחד בכל זאת מותר בהרבעה עם פרד אחד משום דהרבעה שאני, דרק המינים אסרה תורה ופרד בפרד שפיר הוה מין במינו, כי דעת התוס' בהאיסור דהרבעת כלאים הקפידה התורה שלא להרביע הרבעה בלתי טבעית, שכל אחד הולך למינו, וכיון דהרבעת פרד בפרד הוה הרבעה טבעית אין בזה משום איסור הרבעת כלאים, ולית לן בה מה שבאמה הפרד מורכבת מסוס וחמור, אבל מה שאסרה התורה בן חורין בשפחה בודאי ליכא למימר דהוא מטעם דזה הוה בלתי טבעית של מין בשאינו מינו, אלא טעם האיסור הוא דהתורה אסרה צד חרות בצד עבדות, כמו שאסרה צמר עם פשתן וכו', לכן ח"ע וחב"ח אסור בח"ש וחב"ח, משום דנפגשים הצד עבדות עם הצד חרות, אבל לשיטת רש"י בעצם יש לדמות איסור

הרבעת כלאים כמו סוס בחמור לאיסור הרבעת שפחה בבת חורין, דסב"ל לרש"י דאיך יסוד האיסור משום דהרבעה בלתי טבעית אסרה תורה, אלא איסורו הוא כאיסור שעטנז, לכן אם בפרד הי' צדדי סוס וחמור הי' אסור בפרידה אחרת, אף שהיא הרבעה טבעית, כי סוכ"ס נפגשים כאן צד סוס עם צד חמור, ולכן צריך רש"י לומר דהוא מין בפני עצמו. (ועי' בארוכה בענין זה בס' תפארת ציון סי' ה' אודות הרכבה מזגית והרכבה שכונית).

ועפי"ז מבואר ג"כ שיטת רש"י דגם המרביע שור פסולי המוקדשין ע"ג פסוה"מ לוקה כי הכא ל"ש לומר דהוה מין בפני עצמו, וא"כ אחי צד חולין ומשחמש בצד קדשים, ולכן לוקה, אבל לפי מ"כ המל"מ בשיטת הרמב"ם דבזה אינו לוקה, היינו משום דסב"ל דכל יסוד האיסור הוא משום שצ"ל הרבעה טבעית, וכיון דהכא הוא הרבעה טבעית כיון דשניהם שוים, במילא אינו לוקה, והאיסור הוא רק אם מרביע בבהמת חולין, ועיי"ש עוד שהאריך בענין זה לבאר שיטת הרמב"ם בכמה דברים דיסוד האיסור הוא משום הרבעה טבעית, אבל בנוגע להאיסור דמנהיג בכלאים בודאי ליכא למימר דהדבר תלוי בענין טבעי או בלתי טבעי, ובזה בודאי צריכים לומר דהתורה אסרה את הצדדים כמו שעטנז וכו', עיי"ש.

ולפי זה לכאור' יש מקום לבאר ג"כ דבזה גופא פליגי הרא"ש והרמב"ם, דהרמב"ם סב"ל כנ"ל דאיסור הרבעה הוא מצד טבע וכו' ובמילא אין חילוק אם הוא טהור וטמא או לא, כיון דאינו מינו הרי זה כלאים, כיון דאיך זה הרבעה טבעית, משא"כ באיסור דהנהגה הוא ענין אחר כמו שעטנז כנ"ל, ולכן סב"ל דמה"ת לוקה רק בטהור וטמא, ואינו דומה לכלאים דהרבעה, אבל שיטת הרא"ש הוא כהמבואר בשיטת רש"י דגם כלאים דהרבעה אינו תלוי בטבע וכו' אלא שהוא ע"ד איסור שעטנז וכו' ובמילא כשם דבאיסור הרבעה אסרה התורה בב' מינים אף ששניהם טהורים וכו', כן הוא לגבי איסור דהנהגה.

אבל לכאור' לפי מ"ש בהשיחה בסעי' ג' מהחינוך: "שיש למיני הבהמה והעופות דאגה גדולה לשכון עם שאינן מינן וכ"ש לעשות עמהם מלאכה", א"כ גם בהנהגה שייך לומר דהאיסור הוא מצד שאי"ז ענין טבעי כמו בהרבעה, וא"כ גם לפי ביאורו בשיטת הרמב"ם אפ"ל דעד"ז הוא בהנהגה, לא כמ"ש הנ"ל, ובמילא אכתי אינו מובן החילוק.

משא"כ לפי הביאור שבהשיחה נחא דהחילוק הוא כנ"ל דזהו חיבור בתכלית, לכן שם לא בעינן שיהי' טהור וטמא דוקא, משא"כ בהנהגה הוא רק חיבור חיצוני, לכן בעינן מה"ת שיהי' טמא וטהור דוקא.

במ"ש בהערה 29 מהתמדת ישראל דגם להרמב"ם יש איסור מה"ת אלא שאין לוקין יש להעיר דבזה תתורץ קושיית הרא"ש בשו"ת שלו כלל ב' סי' ט"ז שהקשה להרשב"א בשיטת הרמב"ם הנ"ל מהך דחולין עט, א, דפשיט סימנים דאורייתא עיי"ש, דמשמע דאפי' טהור וטהור אסור מה"ת, דלפי מ"ש בחדמ"י לא קשה, ועי' תשובת הרשב"א להרא"ש בשו"ת בשמים ראש סי' ק"ו.

ועי' עוד בזה במראה הפנים ירושלמי ברכות פ"ח ה"ה ובכלאים פ"ח ה"ג, ובתומים סי' ס"ה סקי"ב, ובשו"ת הה"ס חיו"ד סי' ע"ח ועוד.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
- ר"מ בישיבה -

ב. בגליון מג, הערה א' הקשה על מה שכתוב בלקו"ש פ' ראה הערה 37 דיש לבאר ולתווך מה שבכ"מ מפורש דאין שילה בכלל המקום אשר יבחר, דבהבית לא הי' בחירה אבל בהמקום הי', אבל מהרד"ק משמע דגם בהמקום לא הייתה בחירה, עיי"ש.

דלכאורה לפי מה שנחבאר בהשיחה למה א"א לתרץ דבמקום גופא יש חילוק; היינו דהא דאמרינן דבמקום לא הי' ענין הבחירה הכוונה לבחירה מחמת עצמה, (ע"ד מקום המקדש) אלא משום שיוכל להיות הקרבה, ובמילא אי"ז בחירה לגמרי, והראי' דאחר שחרב משכן שילה הותרו הבמות, כיון שהבחירה שם אינה מצ"ע אלא משום ההקרבה ולכן כשבטל ההקרבה שם בטל הבחירה, ולענין זה אמרינן שלא הי' שם בחירה ולאידך גיסא כיון דבפועל הי' שם בחירה משום ההקרבה הנה לכן אמרינן ג"כ שיש שם ענין הבחירה, ובמילא לא קשה מהרד"ק, וראה הערה 55 ע"כ.

ולכאורה נ"ל, דאם היינו לומדים, שהיתר הבמות לאחר שחרב שילה הוא באותו אופן להיתר כשבאו גלגל, היינו שהי' מחנות והכל חזר לכמו שהי' לפני הקמת המשכן, אז היינו יכולים לחלק. בהמקום גופא כמו שרצה לבאר, והראי' דאחר שחרב משכן שילה הותרו הבמות, כיון שהבחירה שם אינה מצ"ע אלא משום ההקרבה ולכן כשבטל ההקרבה שם, בטל הבחירה;

אבל בשיחה מפורש לא כך, אלא שבשילה כן נעשה ענין של קביעות מקום, עד כדי כך, שלולא הלימוד מיוחד "ליתן היתר בין זה לזה", הי' אסור להקריב בבמות לאחר חורבן שילה, ולכן רק משום זה, שאחר חורבן שילה הי' מותר בבמות, עדיין אפשר לומר ששילה בכלל המקום אשר יבחר, כי רק משום טעם צדדי, מותרת הבמות, ולכן כ"ק אד"ש בהערה 37 ביאר את החיוון בנוגע שילה, אם הבחירה הי' במקום או בבית.

[ו] יש להעיר מהערה 33, שאחר חורבן שילה, נוב וגבעון הי', לא רק משכן כגלגל אלא מקדש, אפי' בזמן שבנו בית הבחירה, ז.א. אע"פ שיש היתר להקריב בבמות אבל אין זה עדיין באוחו מעמד ומצב לאחר גלגל].

\*

\*

\*

ג. ע"פ מה שנחבאר בלקו"ש פ' ראה ש.ז. שלאחר חורבן שילה, הטעם היחידי שהי' מותר להקריב בבמות הוא משום הלימוד "כדי ליתן היתר בין זה לזה", ולולא לימוד זה היינו אומרים שאף לאחר חורבן שילה, עדיין הי' אסור להקריב בכמות, יש להעיר

ממה שנתבאר בהוועדות דש"פ דברים ש.ז. בהנחה לה"ק סעי' מט שמדמה היתר הבמות לאחר חרבץ שילה להיתר הבמות כשבאו לגלגל וזה"ל:

...ועד"ז בנוגע למשכץ שילה - שהקדושה במקום זה היתה באופן זמני בלבד, כל זמן שהמשכץ עומד במקום זה, ואילו לאח"ז לא נשאר ענין של קדושה כלל במקום זה .. ולכן כאשר חרב משכץ שילה הותרו הבמות .. כי מאחר שבטלה קדושת שילה, אז אין איסור להקריב בבמות, כל זמן שלא נקבעה הקדושה בירושלים, ע"כ.

ולכאורה אין זה תלוי בענין הקדושה, אלא זה תלוי בהלימוד "ליתן היתר בין זה לזה".

מיכאל לוזניק

- ישיבה גדולה ניו הייווען -

ד. בלקו"ש עקב ש.ז. סעיף ה' מבואר הטעם על הקס"ד ד"לפייסו בממוץ" - כי נתינת ממוץ היא לא רק שוחד למקבל הממוץ אלא גם "כופר" (אויסלייז און פארבייט) של הנתן, "אז אנשטאט ער זאל אפגעבן זיך אליין, גיט ער אוועק זיין ממוץ". (ובהערות שם" 17) ולהעיר ממכות ב,ב".

והנה הכוונה ב"להעיר ממכות כו"ה היא לכאורה למסקנת הש"ס במכות שם "דכולי עלמא כופרא כפרה". [או שהכוונה היא להקס"ד שם "דמר סבר כופרא ממונא", והכוונה ב"להעיר" היא - דמ"ש בפנים השיחה אין זה פשוט כ"ה]. ולכאורה א"מ, דכל ענין זה (השקו"ט והמסקנא) שבמס' מכות, יש גם במס' ב"ק מ,א. ולמה מציינן בהערה למס' מכות ולא למס' ב"ק שלפני מס' מכות? ובפרט שהסוגיא במס' ב"ק שם היא בענין כופר (משא"כ במס' מכות היא בענין עדים זוממין, ענין צדדי)?

ואולי יש לומר שהכוונה ב"להעיר ממכות כו"ה היא לאיזה ענין אחר. אבל צ"ע: איזה ענין במכות ב,ב (חוץ מענין הנ"ל) שייך להמדובר בהשיחה?

ב) בב"ק ובמכות שם, שטעמייהו דרבנן דס"ל "דמי ניוזק" הוא כי למדין מג"ש "נאמר השתה למטה ונאמר השתה למעלה". אבל לולי הג"ש הי' פשוט (ראה רש"י מכות שם ד"ה מאי טעמייהו) להדיעה שכופרא כפרה שצריך לתת דמי מזיק. ועפ"ז: מכיון שרש"י בפירושו עה"ת אינו מביא ג"ש זו - צריך לומר לכאורה, שהטעם של דיעה הראשונה (שברש"י משפטים שם) דמי ניוזק, הוא - שלדיעה זו הכופר הוא ממוץ. אבל א"א לומר כן, כי הפירוש הפשוט ד"ונתן פדיון נפשו" הוא - דמי פדיון עבור נפשו. (כפרה). ועפ"ז א"מ: מהיכי תיתי לומר בדרך הפשט (בלי הג"ש), ובפרט בפירוש הראשון, שפדיון נפשו דהמזיק הוא דמי ניוזק?

ג) בהשיחה שם מובא גם הפסוק "ולא תקחו כופר" שנאמר גבי הורג נפש. וגם בענין זה מבאר בפשטות, שענינו הוא - פדיון וחליפין דהנתן. ולכאורה יש להעיר מרמב"ם הל' רוצח

פ"א ה"ד הטעם על מה שכופר אין מועיל לפוטר לפי "שאיך נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה", דמזה משמע לכאורה שהכופר הוא כעין תשלומין עבור נפשו של הנהרג (כי בנוגע לכפרת ההורג - הרי גם באם נפשו של הנהרג הי' קנינו של גואל הדם, פשוט לכאורה, שאיך בידו של גואל הדם לפטור את ההורג ולכפר לו).

אבל מובן, שאיך מזה שום סתירה למ"ש בהשיחה - כי בהשיחה מדובר בענין פירוש רש"י, פשוטו של מקרא, וענין הכופר ע"ד הפשט הוא כפרה (פדיון) דהנותן.

והנה לכאורה הי' אפ"ל גם בהרמב"ם דגדר הכופר (דרוצח) הוא כפרה דהנותן. ומ"ש "שאיך נפשו של זה הנהרג קנין גואל הים", דמזה משמע שבאם הי' הנהרג קנינו של גואל הדם הי' מועיל כופר - אולי י"ל, שזהו ע"ד מה שמצינו גבי כופר דשור שהרג, דאף שקי"ל כופרא כפרה - מ"מ, אופן הכפרה הוא שנותן ממון ליורשי הניזק, ועי"ז נעשה כפרה דהמזיק.

אלא שעפ"ז אינו מובן טעמו דהרמב"ם "שאיך נפשו כו" קנין גואל הדם", והרי גם בשור שהרג נפשו של הנהרג הוא קנין הקב"ה, ואעפ"כ הכופר (שנותן ליורשי הנהרג) הוא כפרה, ומ"ש שור שהרג מאדם שהרג?

ולכן צריך לומר, דעיקר הטעם על מה שאיך מועיל כופר גבי רוצח הוא לפי שגבי רוצח לא אמרה תורה כפרה דכופר. (דכפרה זו אמרה תורה דוקא גבי שור שהרג, ולא גבי אדם שהרג). ומה שהרמב"ם אומר טעם זה - כוונתו היא, שבאם הי' זה קנינו של גואל הדם הי' בידו לפטור את הרוצח (אף שבתורה לא מצינו כפרה ד"כופר" גבי רוצח) כי בידו של אדם למחול את ההיזק שהזיקו לו. (אבל מכיון שהוא קנין הקב"ה לכן אין בידו לפטור).

ועפ"ז צריך לומר, דענין הכופר דרוצח הוא גדר ממון ולא גדר כפרה - שהרי סברא הנ"ל שבידו של אדם למחול את ההיזק שהזיקו לו הו"ע של ממון.

הרב מ.ד.ס.

ה. בלקו"ש פ' דברים ש.ז. סוף סעי' יא מבאר, שי"ל שבפנימיות מה שאמר אהרן "חג לה" מחה" זהו החג שבא ע"י עבודת התורה ע"י בני"י על עשיית העגל, "און אחדות ה' וועט קומען בגילוי בשייכות צו ג' קליפות הטמאות, אז די ניצוצות שבהם (דער תכלית ופנימיות הכוונה שבהם) ווערט נתחפך לטוב און נחעלה לקדושה".

ולכאן למה אינו אומר שאחדות הוי' הי' ע"י שבירת הקליפות וכמ"ש ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ? ואדרבה אחדות הוי' נתגלה עוד יותר ע"י שבירת הקליפות מע"י עליית הניצוצות שבהם, דבלקו"ש ה"ה פ' ויגש (ב) הערה 59 וז"ל: "שהענין ד"אין עוד מלבדו" אינו משתנה ח"ו גם ע"י החטאים אף

שהם היפך רצונו ית' כי אדרבה גם בזה נתעלה ש"אין עוד מלבדו" [דנוסף לזה שהחשובה (שלאחרי עשיית החטא) מגלה את ה"אין סוף" שבו, שגם ניצוצות הקדושה שנמצאו לפני ז' בה"זדונות" יכולים להתעלות ולעשות "לזכיות", הנה] גם ע"י הזדונות עצמם מתגלה שאין עוד מלבדו, אלא שגילוי זה הוא [לא מצד מציאותם ח"ו, כ"א אדרבו] שאינם תופסים מקום לגבי ית' ואין מתחשבים עמהם. מזה נראה שאין עוד מלבדו מתבטא עוד יותר ע"י הזדונות עצמם ע"י שאינם תופסים מקום לגבי ית'? ועיין בלקו"ש ח"ה פ' לך (א) הערה 71 וז"ל: א.. מה שע"י התייבשה מברר גם הניצוצות שבה "זדונות", כדלקמן בפנים (ב) מה ששובר את הזדונות עצמם ע"י שמתחרט עליהם ומתמרמר מזה, וזה (שבירת הזדונות) מגיע למעלה יותר מביורר הניצוצות שבהם!..?

ואופ"ל הביאור בזה בהקדים סתירה לכאן להמבור בלקו"ש פ' ויגש ובלקו"ש פ' לך לך הנ"ל, דהנה בלקו"ש פ' תשא (ד) חט"ז סעי' ח' ואילך מבואר שעבודת הבע"ת הוא להעלות הניצוצות קדושה שבהזדונות משא"כ צדיקים עבודתם לדחות הרע, וזה שני אופנים באחדות הוי"א שהרע אינו סתירה לאחדות הוי"א כיון שהוא ענין של "העבד" וזה בא בגילוי ע"י דחיית הרע (וב) הניצוץ טוב שבו שאע"פ שחתיכה נעשה נבילה אעפ"כ כיון שחכלית ופנימיות הכוונה של בריאת הרע הוא שיחפה לטוב ויתעלה לקדושה וזה בא בגילוי ע"י עבודת החשבה ומבאר שם באריכות אין שע"י עבודת הבע"ת יש אחדות הוי"א למטלטל"ע והיינו ע"י עליית הניצוץ ולא ע"י דחיית הניצוץ, ומשמע מכל הנ"ל שאין עוד מלבדו נתגלה עוד יותר ע"י עבודת הבע"ת, היינו עליית הניצוצות וכנ"ל מלקו"ש פ' דברים ש.ז.

וי"ל הביאור בזה די שחילוק בין "אין סוף" ו"אין עוד מלבדו", דכשאנו אומרים שיש דבר שמגלה הענין ד"אין סוף" פי' שיש מעלה מיוחדת שנתגלה ע"י הענין מסויים, ואם אינו נתגלה איזה מעלה אזי אין נתגלה "אין סוף" כיון שהענין מסויים הוא העלם והסתר על אלקות, משא"כ כשאנו אומרים שענין מסויים מגלה הענין ד"אין עוד מלבדו" פי' אפילו בלא מעלות גלויות רק במעמד ומצב הדבר אין שהוא בהעלמו והסתרו מאלקות אדרבה ענינו היפך ומנגד לאלקות אעפ"כ נתגלה ע"י אין ש"אין עוד מלבדו".

ועפ"י ז' מובן שבלקו"ש ח"ה פ' לך לך הנ"ל, ויגש הנ"ל, שם מדבר אודות הענין ד"אין עוד מלבדו" וכמבואר בפירושו בהערה 79 בלקו"ש פ' לך לך (א) וכלשונו בלקו"ש ויגש (ב) הערה 59, ולכן אומר שהחשובה דלאחרי עשיית החטא מגלה את ה"אין סוף" והיינו כשאנו רואים אין שהזדונות נעשים זכיות והיינו דוקא לאחרי עשיית החטא ולא בשעת מעשה החטא גופא, משא"כ הענין ד"אין עוד מלבדו" נתגלה ע"י עשיית החטא גופא והיינו בשעת מעשה החטא גופא, ע"י שאינם תופסים מקום לגבי וכו'... משא"כ בלקו"ש פ' דברים ש.ז. וכך בלקו"ש פ' תשא, חט"ז שם מדובר אודות הענין ד"אין סוף" ולכן זה דוקא

ע"י הפנימיות כוונה בהזדונוות והם הניצוצות קדושה שבהם, ולכן דוקא ע"י עבודת הבע"ת הם מגלים ה"אין סוף" ע"י עליית הניצוצות לשושן ומקורם, ולכן אומר שהעלאת הניצוצות למעלה מדחיית הרע, משא"כ בלקו"ש ח"ה שם מבואר ענין דאין עוד מלבדו ולכן עוז יותר הענין דדחיית הרע מהענין דהעלאת הניצוצות.

ויומתק מאוד עפ"י המבואר שם בלקו"ש פ' תשא הערה 41 שמביא שם שדירה בתחתונים נעשה דוקא ע"י צדיקים, והיינו כידוע שדירה בתחתונים פ' במקום שאין תחתון למטה הימנו שם יתגלה עצמותו ומהותו ית' וזה סתירה מני' ובי' וכמו שמבואר בלקו"ש פ' לך לך (ג) חט"ו הערה 40 ובשולי הגליון שם שדוקא מצד עצמותו שגבול ובל"ג שוים אפשר להיות דירה בתחתונים! והיינו הגילוי ד"אין עוד מלבדו" למעלה מכל גדרי הגילויים אפי' מהגילוי ד"אין סוף". ועיין בלקו"ש פ' ויצא (ג) חט"ו סעי' יו"ד ובהערות שם שדוקא בעוה"ז יש היסוד דאין עוד מלבדו וכנ"ל שדירה בתחתונים הוא דוקא ע"י עבודת הצדיקים שהם ממשיכים אור מלמעלה"ש במקום המטה ועוד יותר לפי גדרי ופרטי המטה וכמו שמבואר בלקו"ש פ' יתרו (ב) ח"ו בביאור מחלוקת ר"ע ור"י, ואפ"ל ששני ענינים המבואר בלקו"ש חט"ו פ' תשא מהאים להמבואר בלקו"ש פ' שמיני (א) ח"ז סעי' ח' וט', שיש ענין א' שעולם "מאנט" אלקות מצד זה שפנימיות העולם תכליתו הוא גילוי אלקות ויש עוד ענין שההעלם והסתר דעולם והיינו כמו שהוא בתחתונותו, מגלה אלקות ע"י מציאותו גופא, ועיין בקובץ מגדל אור ח"ה לפפול אודות ענין זה.

חיים יעקב דלפיין

- ישיבת אור אלחנן חב"ד -  
ל.א. קאליפורניא

1. בלקו"ש חט"ו ע' 428:...ומהאי טעמא נקראים ישראל "חיים" - בשביל הדביקות שלהם באלקות כמ"ש "ואתם הדבקים בהוי' אלוקים חיים כולכם היום" שגם הם חי וקיים לעד בקיום עצמי.

ובהערה 32 שם: דאף שישנו ענין הנצחיות גם בנבראים שצבא השמים קיימים באיש וצבא הארץ קיימים במין שהוא מצד כח הא"ס הפועל שהם עצמם יהיו קיימים באופן נצחי, ועד שזה שלע"ל יופסדו הוא רק מצד רצון הבורא (ראה בארוכה ס' החקירה להצ"צ בתחלתו. שם ע' קא ואילן. ד"ה תקעו תש"ז. וְעוּד), הרי כח הא"ס שבנבראים "הוא מחוץ להם שאינו מתייחד עמהם" (ד"ה צהר תעשה תרע"ג), מו"נ ח"ב בהקדמה י"ב, ומצד עצמם הם נפסדים. ועד שגם עכשיו הם הויס ונפסדים בעצם מהותם, אלא שאינו ניכר בהם ההפסדות והם נראים חזקים כיום הבראם, וכשיעלה רצון הבורא, אז תוכך ההפסדות שהי' בהם כל משך קיומם (ד"ה אתה הוא הוי' לבדן תש"א בתחלתו) - ראה בכ"ז לקו"ש ח"ה ע' 98 הערה 19, 21.

ועפ"י ז' יובן מה שבד"ה וביום שמחתכם תרנ"ו ופתח אלי' תרנ"ח הובא לענין שהאור הוא קיים בקיום עצמי להיותו דבוק

בהמאור, זה שע"י התהוות יש מאין, ויש בו כח העצמות דמציאותו מעצמותו, ובפחח אלי" שם הובא זה גם בנוגע לנש"י "מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם כו" - כי נוסף ע"ז שאמיתית ענין הקיום והניצחיות הוא מצד הענין דמציאותו מעצמותו, כמבואר שם, וראה ד"ה תקעו שם. משא"כ כנבראים שהוא רק מצד כח הא"ס, הרי ההוכחה שזהו מצד דביקותם ונעשה ענינם הפנימי שהם עצמם קיימים בקיום נצחי הוא דוקא כאשר גם הם פועלים ומהווים ואינו מספיק זה שנראה בהם בעצמם ענין הנצחיות. ואכ"מ. עכ"ל ההערה.

והנמצא מזה - דבענינים שהכח הא"ס שבהם הו"ע עצמי בהם, כנש"י ואור, בכחם להתפשט גם להלאה - שהם פועלים ומהווים; ואילו בדברים שהכח הא"ס שבהם אינו ענין עצמי בהם, כנצחיות הנבראים, אין בכחם להתפשט להלאה - שאינם פועלים ומהווים.

ואולי יש למצוא נקודת סברה הנ"ל בלקו"ש גם בניגלה, וכדלקמן.

תנן בסיום מסכת בכורות: "קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין". ובדין קדושתו של זה האחד עשר שקראו לעשירי נחלקו ר"מ ור"י יהודה במשנה הנ"ל: "ואחד עשר קרב שלמים ועושה תמורה דברי ר"מ, אמר ר"י וכי יש תמורה עושה תמורה, אמרו משום ר"מ אילו הי' תמורה לא הי' קרב".

והיינו: שר"י סובר שקדושתו של האחד עשר הוא רק בגדר קדושה של תמורה מעשר; ואילו ר"מ סובר שהוא מקודש מעיקרי' בקדושת מעשר.

וסברת הפלוגתא דר"מ ור"י אם יש לאחד עשר קדושת מעשר או רק קדושה של תמורת מעשר - מבואר בלקו"ש ח"ב ע' 120 ואילך, וז"ל:

ר"י ס"ל שקריאת עשירי לאחד עשר אין בכחה לחדש קדושה בבהמה, ז.א. עצם הקדושה של מעשר - כי אין קדושה זו חלה אלא על שהוא עשירי באמת; וזה שגם האחד עשר מקודש כשקרא לו עשירי - היינו שע"י בריאה זו ("עשירי") נמשכת ומתפשטת וחלה עליו קדושתו של העשירי. וכיון שלא חלה על האחד עשר אלא רק התפשטות הקדושה של העשירי, על כן דינו בדין תמורה - שענינה ג"כ התפשטות קדושת הקרבן על החולין ולא קדושה עצמית. וזהו טעמו של ר"י שאין אחד עשר עושה תמורה כי מכיון שקדושתו היא רק כקדושת תמורה המתפשטת מקדושת עשירי שקדושתו היא רק כקדושת תמורה המתפשטת קדושתו (העצמית) להתפשט בזולתו - משא"כ בהתפשטות אין בכח קדושתה להתפשט עוד ממנו והלאה, והוא הטעם שאין תמורה עושה תמורה.

אמנם ר"מ ס"ל שהתורה חידשה בזה דין ב"גזירת מלך": קריאה זו שקרא לו עשירי (בטעות) בכחה לחדש קדושה, והיינו שקדושת האחד-עשר אינה התפשטות (ותמורה), כ"א קדושה עצמית.

עכ"ל בנוגע לעניננו.

ולכאורה נקודה אחת לכל הנ"ל:

זה שיש בו תוקף עצמי בכחו להתפשט להלאה - ולכן: נש"י והאור הדבוקים בא"ס - בוראים עולמות. העשירי - עושה תמורה; ואילו זה שאין בו תוקף עצמי אין בכחו להתפשט להלאה - ולכן: העולמות אין בכחם לפעול ולהוות. התמורה (ואחד-עשר לדעת ר"י) - אינו עושה תמורה.

עפ"י הנ"ל [ובפרט עפ"י מה שבלקו"ש חי"ב שם בהערה 6 כותב: "וע"ד החילוק בין אב הטומאה לראשון וכו' (ראה רמב"ם הלכות טומאת מת פ"ה הלכה ז-ח)] - אולי יש לבאר דברי התוס' ב"ק ב, ד. ד"ה דאילו, וכדלקמן.

דהנה בגמרא (ב"ק, שם) מבואר בארוכה דבטומאה תולדותיה לאן כיו"ב. ומקשה התוס': "והרי טמא מת עושה כלי מתכת כיוצא בו דחרב הרי הוא כחלל?" ומתרץ התוס': "דאכתי אינו עושה כיוצא בו שאותו הכלי מתכת אינו עושה כלי מתכת אחר כיו"ב".

והנה בביאור תירוץ התוס' בהשקפה ראשונה בהחילוק שביקן "חלל" ל"חרב" - יש לבאר בב' אופנים:

(א) שהוא חילוק "כמותי" - כי בחרב חסר פרט זה דלעשות חרב אחר כיו"ב.

(ב) שהוא חילוק "איכותי" - שהטומאה דחרב היא חלושה יותר, ולכן אינה עושה חרב אחר כיו"ב.

אבל בשני האופנים יש להקשות: דמכיון שטומאת החרב אינו כטומאת החלל (או בכמות - כאופן הא'; או באיכות כאופן הב'), א"כ איך אומרים "דחרב הרי הוא כחלל"?

אבל עפ"י הנ"ל - מלקו"ש חט"ו, ולקו"ש חי"ב - אולי יש לבאר בזה בפשטות:

החילוק בן "חלל" ל"חרב" הוא שהטומאה שבחלל הוא טומאה עצמית, ואילו הטומאה שבחרב, אף שהיא כחלל, היינו: טומאה חזקה באותה הכמות ובאותה באיכות כהחלל, בכ"ז אין זה ענין עצמי המתיחס להחרב, והוא רק התפשטות טומאת החלל.

ולכן: ב"חלל" שיש בו תוקף עצמי בכחו להתפשט להלאה - דחרב הרי הוא כחלל"; ואילו "חרב" שאין בו תוקף עצמי אין בכחו להתפשט להלאה - אין עושה כלי מתכת אחר כיו"ב"

הרב שלום חאריטאנאו

- ברוקלין נ.י. -

ז. בלקו"ש ח"ג פ' וירא מביא דברי הרמב"ם בפיה המשניות שלו בחולין פ"ז מ"נ וז"ל הרמב"ם שם: שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושים אלא במצוות הקב"ה ע"י משרע"ה לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלים אבמ"ה אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח אלא לפי שמשא אסר עלינו אבמ"ה במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבמ"ה... וכמו כן אין

אנו מליץ מפני שאאע"ה מל עצמו... וכך גיד הנשה... אלא מצוות משרע"ה... עכ"ל.

ויש להעיר בזה מהוריות דף ח' ע"ב: דבי ר"י תנא למן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם, איזו היא מצוה שהיא נאמרה בתחלה הוי אומר זו עבודת כוכבים, והאמר מר עשר מצוות נצטוו ישראל במרה?... ובתוס' ד"ה והא אמר הקשו אמאי לא מייתי מהני דכתיב בהדיא כגון מילה לאאע"ה, שפיכת דמים וכו' ותירצו משום דהכא נצטוו ישראל והתם בני נח עכ"ל.

ולכאורה לפימ"ש הרמב"ם הביאור בזה בפסוות דהא דאנו מקיימים מצוות מילה וכו' היא לא מצד הציווי לאאע"ה אלא מצד הציווי למרע"ה, ולכן אילולא הברייתא דעשר מצוות וכו' הי' אפ"ל דמצוה ראשונה שניתנה ע"י משה הי' עבודת כוכבים ואולי לזה כיוונו גם החוס' שם.

אלי' זילברשטיין

- תות"ל: 770 -

### נ ג ל ה

ח. בשו"ע אדה"ז הל' ר"ה סי' תקפ"ה סעי' ח' אם התחיל לתקוע ולא יכול כו' לתקע אחר כו' (ואם גם הב' אינו יכול ישלים אחר כו' וכולם אינם צריכים לברך כו' אבל אם בא לתקוע מי שלא שמע ברכתו צריך לברך כו'. ובסעי' ט', בד"א כשתוקע זה לא יצא עדיין י"ח שלא שמע עדיין כלל התקיעות אבל אם כבר יצא י"ח ששמע כבר כל התקיעות בביהכ"נ אחר א"צ לברך כו'.

והנה בסעי' ט' קשה לכאור' רישא לסיפא דברישא כתב אימתי צריך לברך שלא שמע כלל התקיעות מזה משמע שאם שמע מקצת תקיעות א"צ לברך. ובסיפא כתב, אבל אם כבר יצא י"ח ששמע כבר כל התקיעות בביהכ"נ אחר א"צ לברך משמע מזה שאם שמע רק מקצת תקיעות צריך לברך.

ועוד מהסיפא גופא קשה (אפי' לא מצד הרישא) דבסי' תקצ"ב סעי' ז' וז"ל שם: ואף שהפוסט"ר ב' מצות בברכה א' ושח ביניהם אין צריך לחזור ולברך על המצוה הב' כמ"ש בסי' ח' ובסי' כה. מ"מ כיון שאלו התקיעות הן כעין מצוה אחת כו' וכך אם עבר ושח אפי' דב"ט א"צ לחזור ולברך דאין שייך הפסק באמצע מצוה כו' ובסי' תקפ"ט סעי' ב' (שם) ואעפ"י שהולך להן לתקוע בבתייהם וחזור לביהכ"נ לשמוע התקיעות דמעומד כו' א"צ לחזור ולברך ואעפ"י שהפסיק בהליכה לביהכ"נ בין ברכתו לתקיעות, שהרי אפי' הפסיק בשיחה א"צ לברך מטעם שנת' בסי' תקצ"ב עכ"ל.

הרי מזה משמע דאפי' שמע רק מקצת תקיעות א"צ לחזור ולברך משום דבאמצע מצוה לא שייך הפסק.

ועוד קשה מאחר שכתב בסעי' ט' הנ"ל אבל אם כבר יצא י"ח (למה צריך לפרש איך יצא י"ח ומאי נ"מ אם שמע בביהכ"נ

אחר או בביהכ"נ זה עצמו. והנה מקור דין זה דסעי' ט' הוא מהע"ש (עולת שבת) ומהא"ז והא"ר (אלי' זוטזי (שעל הלבוש) ואלו' רבא (שעל השו"ע). דהנה זה לשון השו"ע (של הב"י) בסעי' ג' אם התחיל לתקוע ולא יכול להשלים ישלים אחר כו' ודי' בברכות שבירך הראשון והוא שיהיו שם התוקעים האחרונים בשעת הברכה. וע"ז כתב שם הע"ש בס"ק ב': והוא שיהיו כו', פי' דוקא כשתוקעין להוציא את עצמן. אבל אם אין תוקעין אלא להוציא השומעין והם כבר שמעו הברכות א"צ לחזור ולברך עכ"ל עיי"ש.

ולא חילק אם יצאו בביהכ"נ אחר רק כתב סתמא וכך אא"ר והא"ז וז"ל: והוא שהיו כו' משמע דאם לא שמעו הברכות צריך לברך. מיהאם יצא כבר אף שלא שמע ברכה זו א"צ לברך עכ"ל.

וג"כ לא חילק היכן שמע רק כתב סתמא ולמה כ"ק אדה"ז כתב בביהכ"נ אחר,

ויש לתרץ כ"ז עפ"י מ"ש בקו"א בסי' תל"ב. דהנה בסי' תל"ב סעי' ח' וז"ל: אם בעה"ב רוצה לעשות שלוחים לדבר מצוה כו' הרשות בידו כו' ויעמיד מב"ב אצלו בשעה שמברך כו' ובסעי' ט' שם וכ"ז לכתחילה כו' או אפי' לא שמעו כלל את הברכה א"צ לברך כו' כיון שהם עצמן אינם חייבים בבדיקה זו ואינם בודקים אלא כדי לפטור את בעה"ב וכיון שבעה"ב בעצמו אם הי' בודק אותן המקומות שב"ב בודקים לא הי' מחוייב לחזור ולברך כו' כיון שכבר בירך פ"א גם ב"ב כו' א"צ לברך ומ"מ לכתחילה אין להם לבדוק בלא שמיעת הברכה כו', ושם בקו"א ס"ק ב' וכיון שבעה"ב בעצמו אם הי' בודק כו' כן מחבאר ממ"ש הע"ש סי' תקפ"ה ס"ב (אולי צ"ל ס"ק ב') וכ"כ הא"ז שם (שאם התחיל אחר לתקוע ולא יכול להשלים ישלים אחר אעפ"י שלא שמע הברכה אם כבר יצא י"ח בעצמו) כו' ושם בהקו"א וגם לפטור בלא כלום לא נכון כמ"ש הח"י (ולא דמי לשופר שהתוקע כבר שמע התקיעות עם הברכה ובברכה ההיא הוא יוצא י"ח גם על תקיעות אלו שהוא חייב לתקוע מחמת ערבות שבאמצע המצוה לא שייך הפסק. משא"כ ב"ב שלא בירכו כלל על שום בדיקה והו"ק) ולכן צריכים לצאת בברכת בעה"ב עכ"ל.

ועפ"ז יש לתרץ דלא קשה רישא לסיפא דמ"ש בסיפא אם כבר שמע כל התקיעות לא לאפוקי אם שמע רק מקצת התקיעות. רק אומר הכל לרבותא דלא מיבעי אם רק שמעו מקצת תקיעות בודאי א"צ לברך מאחר שלא שמע כל התקיעות הו"ל באמצע מצוה, ובאמצע מצוה לא שייך הפסק לענין ברכה אלא אפי' שמע כבר כל התקיעות, ונמצא שכבר גמר מצותו וכעת הוא חייב לתקוע להם מצד הערבות כמ"ש בקו"א הנ"ל וסד"א דהוי כמו מצוה אחרת ממילא יצטרך לברך כמו בהפסק בין ש"י לש"ר. והליכה מבית הכנסת אחרת לכאן תהוי הפסק, קמ"ל דלא כן הוא דאפי' שמע כבר כל התקיעות ובביהכ"נ אחר. אפ"ה א"צ לברך מאחר שהערבות הוא על מצוה זו חשיב כמו מצוה אחת כמ"ש בקו"א הנ"ל והוי כמו תקיעת מיושב ומעומד, ועי' ג"כ בס' רס"ג בקו"א ס"ק ה'.

שהאריך אם לברך מצד ערבות והביא גם שם הע"ש דסי' תקפ"ה הנ"ל ועי' בסי' ה' בקו"א ס"ק ה'.

בלקו"ח ד"ה ביום השמיני עצרת מבואר שענין ר"ה וזמן שמחתינו הוא ע"ד בן חכם ישמח אב. הנ"ל.

א' מאנ"ש

- ברוקלין נ.י. -

ט. במס' סוכה דף ל"ד ע"א: ת"ר ערבי נחל הגדילות על הנחל פרט לצפצפה הגדילה בין ההרים ... ת"ר איזהו ערבה ואיזהו צפצפה ערבה קנה שלה אדום ועלה שלה משוך ופיה חלק צפצפה קנה שלה לבן ועלה שלה עגול ופיה דומה למגל ע"כ ובתוס' ד"ה קנה מפרש דמה שמפרט הגמ' רק סימני צפצפה אף שאין זה נוגע לנו הוא משום דאם פירט הגמ' רק סימני ערבה הייתי אומר שכאשר גם בלא כל ג' סימנים אלו ומשום זה פירט גם סימני צפצפה לומר דהג' סימנים כולם הם בדוקא.

אבל עדיין נשאר לנו לבאר האם ג' סימנים אלו הם רק לדעת האם ערבה זו הוא כשר או לא אבל על כללות המין אם הוא ממין ערבה ע"ז צריכים לדעת במסורה שזהו ממין ערבה, ואח"כ ע"י הסימנים נדע אם הם מן הכשרים שבמין או לא או. שיש לומר דג' סימנים אלו מהווים המין, דערבות שיש להם ג' סימנים אלו הוא הסימן שהם ממין ערבי נחל, ואינם צריכים לדעת במסורה שהם ממין ערבה כי הסימן מודיע לנו.

והנה מצינו בחולין דף נ"ט ע"א בהמשנה בנוגע לסימני חגבים, ובחגבים כל שיש לו ארבע רגלים וארבע כנפים וקרצולים ובנפיו חופין רובו ר' יוסי אומר ושמו חגב הרי מצינו מחלוקת בין ר' יוסי ורבנן אם סימנים מהני לחוד או שצריכים שיהי' שמו חגב והיינו שהוא ממין זה: ואח"כ ע"י הסימנים נדע שהוא כשר אבל כל זמן שאין שמו חגב אף שיש לו סימנים אינו כשר לפי שיטת ר' יוסי מכיון שאין לנו ראיה שהוא ממין זה. אבל בנוגע לערבה לא מצינו שנצרך שיהי' שמו ערבה או שנדע במסורה כי זה לא נזכר בגמ' רק הסימנים וא"כ הכא משמע דאפילו לא יודעים במסורה שהוא ערבה רק ע"י הסימנים הוא מספיק לידע שהוא ערבה כשרה.

וכן כשנדייק בלשון הרמב"ם הל' לולב פ"ז הל' ג', וכן בשו"ע או"ח תרמ"ז סעיף א' נראה מפורש דג' סימנים הללו הם ראיה על המין ולא רק בהמין אם הוא מהסוג הכשרים או לא.

ולכן נראה מכל זה דבסימני ערבה אינם צריכים לידע במסורה אם הוא ממין ערבי נחל אלא כל שיש ג' סימנים אלו זה מודיע לנו שהם מהמין וכשרים לערבה. ועוד יש להאריך בכל זה.

הרב ישעי' זוסיא ווילהעלם

- ברוקלין נ.י. -

י. בשו"ע אדה"ז סי' רס"ו סעי' ט"ו וז"ל: וכן מי שהיתה חבילתו על כתפו וקדש עליו היום רץ תחתיו אפי' בר"ה כו' ואף אם עמד באמצע מרוצתו לתקן המשוי פטור עכ"ל.

ובקו"א ס"ק ה' וז"ל: בודאי אין כוונת המ"א להשמיענו חיובי ופטורי דהוצאה שבת כו' אלא ודאי דכוונתו דגם הכא שרי בכה"ג עכ"ל. והיינו דזה שהתירו בחבילה לרוץ הוא דוקא בשלא עמד לפוש, (ואף שיש לערער ע"ז ולומר שהכוונה היא שמותר לעמוד גם לכתחלה לתקן משאו כשא"א בע"א (עי"ש בסוף הס"ק הנ"ל, בפנים בהסוגריום) אבל כן הוא מפורש בלבוש סימן הנ"ל סעי' יא וז"ל: היתה חבילתו מונחת לו על כתפו וקדש עליו היום רץ תחתיו דכל כמה דלא עמד לפוש אין כאן עקירה בשבת עכ"ל הרי דלא התירו לרוץ אא"כ לא עמד לפוש, ובאמת כן הוא מפורש בשו"ע אדה"ז סי' הנ"ל סעי' יג וז"ל: יכול לרוץ עם כיסו עד שיגיע לביתו שאין כאן איסור של תורה אף אם היא רה"ר גמורה אם התחיל לרוץ עודם שקידש עליו היום שלא היתה העקירה בשבת עכ"ל הרי שלא התירו החוצה בר"ה אחר שעמד לפוש, שהרי אז מתחיל לרוץ בשבת).

ועפי"ז מה שאומר אח"כ בסעי' י"ז וז"ל: ואפי' שכח כיסו עליו עד שחכה ואח"כ יצא עמו לר"ה כו' ואם מתירא שלא יגזלוהו ממנו רשאי לרוץ עד לפני ביתו עכ"ל הרי בודאי שגם כאן מדבר שלא עמד לפוש, שהרי בעמד לפוש אסור לרוץ בר"ה כנ"ל, ואעפ"כ כשיש עמו נכרי או שיכול להוליך פחות פחות מד"א אסור לרוץ (כמבואר בסעי' הנ"ל), אלא צריך לתנו לנכרי או להוליך פחות פחות ואף שעי"ז יעשה הנחה בר"ה על העקירה שעשה בשכחה.

וכן מה שמביא אח"כ בסעי' יח וז"ל: אבל אם אפשר לשומרו שם עד. למו"ש אסור להביאו לביתו אפי' ע"י גוי אלא מתיר חגורה בשוק והכיס נופל עכ"ל הרי בודאי שגם כאן מדבר באותו האופן שמדבר לעיל בלא עמד לפוש ואעפ"כ אומר שמתיר חגורה בשוק, ואף שעי"ז יעשה הנחה על העקירה שעשה בשכחה.

ועפי"ז תמיהני איך אפשר לפרש שזה מירי דוקא בעמד לפוש אבל בלא עמד לפוש לא יזרקנו בשוק אלא יוליכנו חזרה לביתו, שכנ"ל אי אפשר להעמידו אלא בלא עמד לפוש.

(אלא שעדיין יכולים לומר שמדבר בלא עמד לפוש מאחר שנזכר שהוא שבת, אבל עמד לפוש קודם שנזכר שהוא שבת).

הרב פנחס קארץ

- משפיע בישיבה -

### ח ס י ד ו ת

יא. בד"ה שמח תשמח חרנ"ז, בע' 90 ז"ל: "ובספר אמת ליעקב מע' ריש אות וא"ו כתב בשם מוהר"ן ז"ל דאהוביך בגימטריא דודים והם ז"א ונוקבא וזהו שמח תשמח כפל לשון כנגד ב' זיווגים של או"א וזו"נ כו' יעו"ש". עכ"ל.

ובהמשך המאמר שם בע' 106 ז"ל: "ולכן בחיבת האהובים מרומז יחוד דדו"נ בזה שהוא בגימטריא דודים כו' כנ"ל בשם ס' קהלת יעקב". עכ"ל.

ולע"ע מצאתי זה בס' אמת ליעקב (מר') יעקב שאלתיאל  
 (ניניו) כמצויין מקומו בהמאמר, אך לא בס' קהלת יעקב (מר'  
 יעקב צבי יאליש). וצ"ע.

הרב אלי' מטוסוב

- ברוקלין נ.י. -

### ש י ח ן ת

יב. בהתועדות דש"פ ראה הביא כ"ק אדמו"ר שליט"א רא"י שהמנורות  
 שעשה שלמה היו בצ"ור מנורת משה, מהמ"ד (מנחות צט, א)  
 שבכולן היו מדליקין וכהפירוש שהדליקו אותם (לא כולן בבת  
 אחת, כ"א) בזה אחר זה, לפעמים בזה ולפעמים בזה. ומכיון  
 שלפעמים הדליקו רק במנורות שלמה עכצ"ל שהיתה מנורה כשרה  
 ובמילא בצורת מנורת משה.

ויש להעיר שפלוגתת התנאים במנחות שם הובאה ג"כ

בירושלמי שקלים פ"ו ה"ג וברייתא דמלאכת המשכן פ"י, ושם  
 מפורש גם להמ"ד שלא הדליקו אלא בשל משה: "וכולם היו כשרות  
לעבודה.. אעפ"י כן לא הי' מעביר אלא בשל משה בלבד" (כ"ה)  
 הלשון בברייתא דמלאכת המשכן שם. וכך מוכח הפירוש בירושלמי  
 שם, מדהקדים שם שהיו כולם בדרום כי "איך המנורה כשירה אלא  
 בדרום". ובאמת כן מוכח גם בבבלי במנחות שם צח, ב' ממה  
 שהכריחו שהעשר מנורות היו בדרום דאל"כ "מצינו מנורה  
 בצפון".

\* \* \*

בהתועדות דכ"מנ"א בההדרן על סדר מועד קרוב לסימו, בנוגע  
 לציפוי המזבח והלימוד מזה בנוגע לריקנים שבישראל  
 אמר כ"ק אד"ש (נעתק מהטייפ. ובהנחות בלה"ק (סל"ו) לא  
 העתיקו לשון זה): זיי האבן געלערנט תורה און תורה איז מצפה,  
 ווי דער ציפוי פון-מזבח הזהב ווי די גמרא זאגט, און מציל  
 מאורו של גיהנם".

ולכאורה צע"ק, שהרי הענין שתורה מציל מאורו של גיהנם  
 נאמר בגמרא שם בנוגע לת"ת ולמדין זה מסלמנדרא. ואילו בנוגע  
 לריקנים איתא שם שהמצות שעושים מגין עליהם מאורו של גיהנם,  
 וזה נלמד מציפוי מזבח הזהב. ואף שגם לימוד התורה הוא מצוה,  
 מ"מ, לכאורה צע"ק למה הובא דוקא הלשון "לערגען תורה" ולא  
 "מלאין מצות כרמון". וראה בארוכה לקו"ש חט"ז שיחה ב' לפ'  
 ויקהל הדיוק שבנוגע לת"ח הובא תורה דוקא ובנוגע לריקנים  
 - מצות דוקא.


הרב זאב בענדער

- ברוקלין נ.י. -

יג. בגליון מ"ד כתבתי, בנוגע צורת הקנים של המנורה, דוחק  
 שמפרש האבן עזרא בפ' תצוה כז, כא (וכן בפירושו הקצר על ספר  
 שמות כה, לז) שאינו נראה שרוצה לפרש את צורת הקנים, אלא  
 מפרש צורת הנרות, וכמשמע מלשונו - בעבור היות הנרות כחצי  
 עיגול, עיי"ש.

ויש להעיר שמצינו עוד כמה שיטות בצורת הנרות:

הנה השיטה מקובצת על מנחות פה, ב מבאר: והנר היתה ארוכה כמין ספינה קטנה.

וכן בפירושי התורה לר"י יהודה החסיד (עם מ"מ מאת הר"י ז. לנגה), בפ' תרומה כה, לז בד"ה והאיר על עבר פני' - (פי' בית קבול של המנורה במה שמשימין שמן והפתילה אותה הי נעשה בעוקם כמו זה ) שהי' מהופך כנגד המנורה עצמה ולא לאויר ההיכל להראות שלא לאורה הוא צריך אלא יאירו הנרות לפמוט-של המנורה והפתילות לא היו כנגד ההיכל יוצאין לחוץ אלא כלפי הפמוט, זהו אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, כך הגיד לי ר' יצחק מרוסיא ובהערה 50: פרוש תינו חדוש הוא, לא מצאתי לא חבה.

מיכאל לוזניק

- ישיבה גדולה ניו הייווען -

י"ד. בגליונות הקודמים כתבו אודות מה שדבר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות דר"ח אלול ש.ז. בענין הנקודות ששורק צ"ל קודם קבוץ. ודלא כמו שנדפס עד עתה בסידור תהלת ה'.

יש להעיר דכך הוא גם בסידור תורה אור כמו הנדפס עד עתה בסידור תהלת ה' שקבוץ קודם שורק. כן יש להעיר שבסידור תורה אור סדר הנקודות שעם האותיות אינו כהסדר שבנקודות עצמם.

ק.נ.פ

טו. בהתוועדות דש"פ ראה ש.ז. ביאר ענין הענקה בעבודת האדם שכללות הענין ד"הענקה" אינו בתור שכך על העבודה, ולכן, אין הדבר תלוי באופן ומלעת עבודת העבד אלא בעשירותו של האדון, "הענק חעניק לו מצאנן ומגרנן ומיקבן אשר ברכך ה' אלקיך מכל מה שברכך בוראך.. מכל מין ומין (פרש"י עה"פ), ז.א. שהענין ד"הענקה" הוא למעלה מכללות ענין השכר התלוי לפי ערך העבודה, אלא זוהי המשכה נעלית יותר ע"כ.

הנה מובן, שענין הענקה אינו בתור שכך על העבודה ולכאף אין זה כביאור המובא בלקו"ש פ' ראה תשמ"א בסי' ד': "דאס וואס דער אדון דארף געבן הענקה איז פארבונדן מיט דער (פריערדיקער) עבדות: די נתינה איז הכרת טובה צום עבד פאר זיין ארבעט אלס עבד [ביז אז עס איז דא א סברא, אז הענקה (איז ניש נאר בתורת צדקה, נאר עס) האט א גדר פון שכר פעולה]."

ונ"ל, ע"פ מה שמבאר בלקו"ש הנ"ל, שבענין הענקה יש שני חלקים א) די נתינת האדון, ב) קבלת העבד - דאס וואס ווערט אויפגעטאן דורך איר אין דעם עבד, ומבאר בסעי'ו' שמצד חיוב הענקה שעל האדון, ישנו שיעור בכמה יוצאים ידי חובה לכתחלה (כמה מספיק בכדי לתת סימן של הכרת טובה לפי גודל עבודתו), אבל מצד הפרט השני שפועל שלימות בפד' של העבד, בזה אין שיעור - ומה שיותר מקבל, יותר מתוסף בחירות שלו.

ולכן מובן מדוע כ"ק אד"ש ביאר בהתוועדות ש"הענקה" אינו בתור שכר, כי י"ל שבהתוועדות ביאר רק ענין השני של הענקה, מה שמקבל העבד יותר ממה שמגיע לו בתור הכרת טובה לגודל עבודתו, שפועל שלימות בלירות שלו, וענין זה אינו בתור שכר, וכמבואר בהנחה לה"ק סעי' לז, "שאמיתית ענין ההמשכה שלמעלה ממדידה והגבלה לגמרי" - הרי זה הענין ד"הענקה" שזוהי המשכה ממקום נעלה ביותר ששם אין עבודת האדם מגעת כלל (כאמור לעיל ש"הענקה" אינה נמדדת לפי ערך אופן העבודה אלא לפי ערך עשירות האדון) - היינו בחי' אתעדל"ע שלמעלה מהאתעדל"ע הנפעלת ע"י האתעדל"ת דעבודת האדם.

מיכאל לוזניק

- ישיבה גדולה ניו הייווען -

### ש ו נ ו ת

טז. י"ט שבט - "מצות עשה הראשונה, ובל' הרמב"ם לידע שיש שם מצוי ראשון ממציא כל נמצא כו' וידיעה דבר זה מ"ע וכמ"ש אנכי ה"א - להעיר שהיום הוא ערב יום השלישם להסתלקות של הרמב"ם (כ"טבת) ולכן י"ל הביא מתורת הרמב"ם [שקשור (ג"כ)] עם פרשת שבוע זו - אנכי ה"א. (פ' יתרו) פ'.

כ"א שבט - "חובת נשי ובנות החסידים" - בכאן כנראה (בהמשך לקובץ הקודם - ספר זמנים להרמב"ם) מתחיל ההקדמה לספר "נשים" וכותב כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ד שם הספר "נשים" ועפ"ז יומתק גם מ"ש ביום כ" שבט (יום שלפנ"ז) - "אאמו"ר כותב באחד ממכתביו: על פי הגהות אשר"י נטילת ידים לסעודה ג' פעמים רצופות" - שהרי ע"פ מ"ש (בראשית לט, ו): כי אם הלחם אשר הוא אוכל גו' ובפירש"י: ד"ה כי אם הלחם. היא אשתו ובמילא בתור הקדמה לספר "נשים" באה ענין דנט"י.

כ"ב שבט - "עם זיינען דא צווייערליי חוקים: א) א געזעץ וועלכער שאַפּט לעבען ב) א געזעץ וועלכער ווערט באשאפען פון לעבען, מענשליכע געזעצען זיינען געשאפען פון לעבען, דערפאר זיינען זיי אין יעדער לאנד פארשידען, לויט די תנאים פון לאנד... - הל' אישות פ"א ה"א קודם. מ"ח .. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל כו'.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן  
- ברוקלין נ.י. -

### ת י ק ו נ ט ע ו ת

שייך למדור שיחות.  
במ"ש א' מאנ"ש בגליון העבר מד (קמ"ז) סי' ד' אות ג' -  
בהענין "עפרון חסר".

יש להעיר דהמעייץ בהשיחה יראה שחלק זו הוגה ע"י כ"ק  
אדמו"ר שליט"א.

ה מ ע ר כ ת

בגליון מג (קמו) ע' ט' שורה ב' נדפס המתרת וצ"ל האוסרת

ל ז כ ו ת

הילדה שרה תחי'

לאורך ימים ושנים טובות

נולדה ביום ד', י"ג אלול

תהי' שנת ביאת משיח

שמונים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

\* \* \*

נדפס ע"י הור"י

הרה"ת ר' יהודה ליב וזוגתו מרת חי' נחמה שיחיו

ר א ס ק י ן

זקני'

הרה"ת ר' יהושע וזוגתו מרת בלומא שיחיו ראסקין

מרת רבקה מאטל תחי' בארבער