

קובץ  
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



ויחי  
גליון טו (קסד)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושלוש לבריאה  
שמונים שנה לכ"ק אדמו"ר שליטיא

תוכן הענינים

מענות כ"ק אדמו"ר שליט"א על גליון הקודם יד (קסג) ... ג

לקוטי שיחות

- ד יוסף ולוי קלימו מצות נשיאת הארון ע"י שליחות ..... ד
- ו במפרשי רש"י שארוננו של יוסף נשא את עצמו ..... ו
- ז שמות הסדרות בפרש"י עה"ת (גליון) ..... ז
- ח שגים חשודים על שפ"ד ..... ח
- ח מס"ג דאור כשדים - ועקידה (גליון) ..... ח
- י תוך כדי דיבור כדיבור ..... י
- י ב' אופנים בנס של שמן (גליון) ..... י
- יא שיטת ר"מ - עתיד מכריע הוה, או להיפך ..... יא

נגלה

- יב הכריעה בברוך ..... יב
- יב תענית חלום בשבת ..... יב
- יג אמירת הודו בערב שבת של חנוכה לפני מנחה ..... יג
- יג מי שאינו יכול לטבול במקוה ..... יג
- יט המוציא בשבת בשכחת חפץ (גליון) ..... יט

שיחות

- טו בסיום הש"ס "כל השונה הלכות" ..... טו
- טז אין מלאך א' עושה ב' שליחות ..... טז
- טז הרמז דשלושת השריגים (שבחלום) הם שלשת ימים ..... טז
- יז מס' השנים שהי' יוסף בבית הסהר ..... יז
- יז "שנת המאה ו"מאה שנה" (גליון) ..... יז
- כא שאלה בשיחת י"ט כסלו (גליון) ..... כא

שונות

- כב הערות ללוח היום יום ..... כב
- כב הוספות למ"מ תו"א פ' ויחי ..... כב

כזה הננו מדפיסים מענות כ"ק אדמו"ר שליט"א שקבלנו על גליון הקודם (יד (קסג)) סי' ב' וי"ג. כדי להקל על המעיין - באות תוכן השאלות שבגליון שם.

א. בגליון הקודם סי"ג כ' על מ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות סכום החלקים שבספר התניא: "ובספר התניא ... צע"ג הלקרות "קונטרס אחרון" בשם "חלק". וכמו קו"א בשו"ע להשי"ך דמודגש שאינו חלק". עכ"ל. שלכאו', השי"ך כתב ה"קונטרס אחרון" שלו להשיג על השגת הטי"ז עליו ב"דף האחרון", ועפ"ז ילה"ב הדמיון לכאן.

וע"ז כ' כ"ק אדמו"ר שליט"א: "איש לא הקשה למה לא הבאתי ראיה מקו"א דאדה"ז עצמו בשו"ע שלו? - וכהנ"ל "מתורץ" בפשטות - רשמתי (הראי'): קו"א בשו"ע, להשי"ך, (בפטיק קודם לחיבת "להשי"ך") וכפשוטו "קו"א בשו"ע" (דאדה"ז) - אין כל קטי"ד לקרותו חלק (בפי"ע), וכן "קו"א להשי"ך".

ב. בגליון הנ"ל סי"ב כ' ע"ד שמות הסדרות: בלקו"ש ויגש ש.ז. הערה 9: "לא נזכר בפרש"י עה"ת שמות הסדרות, ואפילו לא - שצ"ל שמות לסדרות. והמ"מ לפרש"י עה"ת - מלבד אחדים - הם הוספות המעתיקים, ובכת"י אינם. כמפורסם". עכ"ל.

ובלקו"ש ח"יה ע' 58 בהערה 8: "שמות כמה סדרות נמצאו בפרש"י עה"ת (ויגש מז, ב. יתרו יט, יא. תרומה כה, ז. ועוד)."

וע"ז כ' כ"ק אדמו"ר שליט"א: "פשוט שבלימוד תשבי"כ היו שמות (או סימן אחר) לציין החלק שלומדים, וכנראה במוחש [וכשטימו התורה לג' שנים (וחצי) - היו ג"פ (וחצי) שמות (או סימנים אחרים)] - ראה ההלוקה בתחומא וכבר שקו"ט בכ"מ בזה.

הספק הוא - בביהמ"ד (בזמן) דרש"י - וכיו"ב - ההייתה בזה קביעות לכל (כברמבי"ם ורס"ג) ולכל הסדרות, או שכאו"א בחר כרצונו וגם שינה מזמן לזמן וכו'.

ועד"ז בהשמות הספרים (בראשית שמות), בשמות דמסי הש"ס וכו': - דוגמא להנ"ל: בשי"ס נקרא במדבר - סי' הפקודים (סוטה לו, ריש ע"ב). בקרא עצמו נקרא (ע"פ חז"ל - ע"ז כה, א) בראשית - סי' הישר. ועוד."

המערכת

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש דשבת זו (חלק כ' שיחה ב') הקשה במה שאמר יעקב: "לוי לא ישא שהוא עתיד לשאת את הארון, ויוסף לא ישא שהוא מלך, מנשה ואפרים יהיו תחתיהם", דאיך זה מתאים למה שהשביע יעקב את יוסף "ונשאתני ממצרים" שהחיוב מוטל (בעיקר) על יוסף? וכן בנוגע ללוי צ"ל דלמה יפסיד הוא את המצוה של נשיאת ארון יעקב, בשביל שבעתיד ישאו בניו את הארון? ומבאר דזהו כוונת רש"י במ"ש: "מנשה ואפרים יהיו תחתיהם", שהם שלוחי יוסף ולוי, ונמצא שהם קיימו המצוה ע"י שלוחו של אדם כמותו ממש, ועפ"ז מבאר ג"כ דלא קשה מה שאמר: "ולא בני בניו כו' אלא אתם" כיון דמנשה ואפרים הם שלוחי יוסף ולוי, במילא ה"ז אתם.

ולכאורה אכתי יש להבין, דכיון דיעקב אמר דמנשה ואפרים יהיו תחתיהם (בשליחותם), למה הוצרך להקדים מקודם "אלא אתם" דלכאורה מיותר הוא?

ואולי אפשר לבאר זה (עפ"י הביאור שבהשיחה) לפי מה שהשרישו האחרונים, דלא שיך שליחות למידן בה לומר ששלוחו של אדם כמוחו שיהא נחשב כאילו עשאה המשלח ולא השליח, אלא בדבר שהשליח בעצמו אינו מחויב לעשות מעשה זה, ורק המשלח מחויב בה או צריך לה, ולכן כשעשה שליח מעשה זה עבורו נחשבה כאילו עשאה המשלח ולא השליח, אבל בדבר שהשליח עצמו נמי מחויב לעשותו האיך נימא שעשית הדבר נחשבת עבור המשלח וכאילו לא עשאה השליח, והרי השליח נמי מחויב בדבר זה מצד עצמו, ומי זה הפקיע את חיובו שתיחשב כאילו לא עשאה הוא, אטו אפשר לקיים מצוה שתיחשב על חשבון אחרים, ודוגמא לזה באומר לחכירו הנח תפילין עבורי, אינו מפטור בכך, כיון דאותה הנחת תפילין הוא מעשה חיובית גם להשליח עצמו, האיך נימא דדמי כאילו הניח המשלח ולא השליח, והרי גם השליח מקיים מצות תפילין כל זמן שהן עליו, ועד"ז בשאר ענינים הדומים לזה.

ועי' באור שמח על הרמב"ם ריש הל' שלוחין שכתב כן, ובבית הלוי ח"א סי' י' (ומביא ראיה לזה ממ"ש הרשב"א שבת דף קל"ז) דבמילת הגר לא שיך שליח דכל מאן דמהיל מצוה דידי' קעביד, וכ"כ הר"ן בס"פ ר"א דמילה) וכ"כ בס' דבר אברהם ח"ב סי' א' בארוכה, ובס' טבעות זהב על קצוה"ח סי' קפ"א ביאר ג"כ בארוכה ענין זה, ומבאר דלכן לא שיך שליחות בציצית וסוכה וכו', ומביא ג"כ כמה ראיות לזה, ועי' ג"כ בס' ספרים וסופרים ע' 411, ועוד בכמה מקומות.

ולפי"ז יל"ע, דלכאורה כשמנשה ואפרים נושאים את הארון הרי הם בעצמם מקיימים מצוה זו דנשיאת הארון, דהם מחוייבים בו ככאו"א, וא"כ לפי יסוד הנ"ל איך שיך לומר שהמצוה תתייחס ליוסף ולוי, הרי ככה"ג לא שיך הענין דשליחות?

ואפ"ל דזהו הטעם שהקדים יעקב לומר "אלא אתם" הילינו דכיון דכל יסוד מצוה זו דנשיאת הארון הוא לצורך המת וכבוד המת, א"כ מעיקרא הטיל יעקב את המצוה רק על בניו, ולגבי אחרים מחל, וע"ד המבואר בסנהדרין מו, ב, דהספידא יקרא דשכבי הוה, ואם אמר לא תספדוה למהו גברא, שומעין לו ואין מספדין אותו שהרי מחל על כבודו (וכ"פ הרמב"ם הל' אבל פ"ב ה"א) ולפי"ז שעשה יעקב רק בניו מחוייבים בדבר שפיר מוכן איך שיך שהם יהיו שלוחי יוסף ולוי, וכמותן, כיון דכנדו"ז שיך שפיר הענין דשליחות.

מיהו לכאו' אפשר לשדות בזה נרגא עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"כ ע' 569 במכתב קודש וז"ל: בנוגע לנחום אבליים ע"י מכתב: לכאו' מוכן מצות נחום אבליים הוא כשמה - שהאבל ינוחם ע"י, ובפרט ע"פ מ"ש (רמב"ם הל' אבל רפ"ד) שזהו גמ"ח. וגמ"ח ישנה אפי' כשבא ככתב, גם מהא דאפשר ע"י שליח (ש"ב י, ג) מוכח דלא הוי ענין (מצוה) דבגופי' דוקא... עכלה"ק. ועי"ש עוד שמביא ראיה לזה מה"ך דמוסרים לכתפתיים. (וראה ג"כ בס' יגדיל תורה ע' 293).

הרי מבואר בזה לא כהנ"ל, דאפי' אם השליח עצמו מחויב במצוה זו כבניחום אבליים, מ"מ אפשר להמשלח לקיים מצוותו ע"י ששלוחו של אדם כמותו, ויל"ע אם זהו גם לפי דעת האחרונים הנ"ל דבמקום שהשליח מצ"ע מחויב ל"ש הענין דשליחות

ובאמת לא הבנתי כ"כ הראי' משמואל ב' הנ"ל, דהרי שם איירי ששלח דוד לנחום חנוך שהי' עכו"ם, ובעכו"ם באמת ליכא מצוות ניחום, אלא משום דרכי שלום כמבואר ברמב"ם שם הל"ב ובהל' מלכים פ"י הל"ב, וכיון דאי"ז קיום מצוה אלא דרכי שלום לכן אין נפק"מ אם הולך בעצמו, או לא, משא"כ בישראל שיש קיום מצוה דילמא אי אפשר ע"י שליח.

ועפ"י הנ"ל יש לדון ג"כ בנוגע לביקור חולים ע"י שליח שכתב בס' יסודי ישרון ח"א ע' ק"ע דאין מקיימים מצות ביקור חולים ע"י שליח שהרי כן דרשו חז"ל "ילכו זו ביקור חולים" (ב"ק ק') הרי שהקפידה התורה שעליו לילך וכ"כ הפרישה (יו"ד סי' של"ה סק"ג) "ואיזה מצוה מקיימים ע"י הליכה הוי אומר זה ביקור חולים והלוי' המת" עי"ש. ושם בהוספות ומילואים ע' כ"ט הביא שא' תמה... עליו דהרי בכל התורה שלוחו של אדם כמותו, ומאי שנא הכא דאינו מועיל ע"י שליח, יעו"ש.

ולפי הנ"ל אפשר לומר הטעם בזה, דכאן לא שיך שליחות כיון דהשליח בעצמו מקיים המצוה במילא אין זה מתייחס אל המשלח, ולכן בעינן ל"ילכו" דוקא.

אבל ממכתב הנ"ל יוצא ברור דאינו כן, ואולי אפשר לומר דאין כ"ז דומה להנ"ל מהאחרונים, דאפשר לומר דדוקא מצוה כזו דבעינן למעשה של האדם, כגון תפילין וציצית וכו', הנה שם אמרינן דאין המעשה מתייחס אליו כיון דהשליח הוא בר חיובא מצ"ע, אבל בנחום אבליים וביקור חולים דשם אין נוגע גוף המעשה, אלא תוצאת המעשה, וכלשון המכתב: "שהאבל ינוחם",

ועד"ז בביקור חולים שנוגע תועלת החולה, (וכעין המבואר לגבי צדקה דאם אבד סלע ובא עני ונטלו קיים מצות צדקה, אף שלא ה' מעשה), א"כ אף דאין המעשה מתייחס אליו, מ"מ כיון דרק על ידו היתה התוצאה, כי לולי המשלח לא ה' השליח מצ"ע עושה, במילא מחמת זה גופא שהתוצאה בא על ידו, זה גופא הוה קיום המצוה, ולכן אפשר לקיים גם ע"י שליח.

ולפי"ז אולי אפשר לפרש ג"כ דזהו מה שהקדים יעקב לומר "אלא אתם", דלולי זה היו מנשה ואפרים נושאים מצ"ע, וכמילא לא ה' המצוה מתייחס ליוסף ולוי, אבל כיון שנשאו רק משום יוסף ולוי, לכן ה"ז כמותן ממש.

גם אפ"ל דבניחום אבלים כשהשליח אומר בפירוש שמנחמו בשם המשלח, הנה עי"ז גופא שייך הענין דשליחות, משא"כ בביקור חולים (דעיקר המצוה הוא לעזור בפועל להחולה כמבואר בשו"ע), ובנשיאת הארץ שם שייך שליחות כנ"ל דוקא באופן שהתוצאה בא רק משום המשלח.

ובענין ביקור חולים ע"י שליח ומכתב, ראה עוד בשו"ת חלקת יעקב ח"ב סי' קכ"ח, ובמנחת יצחק ח"ב סי' פ"ד, ובקובץ מורי' שנה ה' גליון ד', ובאגרות משה יו"ד סי' רכ"ג, ובשו"ת באר שרים ח"ב סי' כ"ד-כ"ה, ובשו"ת אבני שהם ח"ד סי' נ"ו, ובהערות וביאורים פ' תולדות תשמ"ב.

בגליון יג (קסב) פ' מקץ סי' א' אות א' במ"ש שם אודות מילא קערה שמן כו' עי"ש, ראה בהמכתב בלקו"ש חלק כ' ע' 632, וא"ש.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
- ר"מ בישיבה -

ב. בלקו"ש ויחל דשבוע זה ס"ג (לקו"ש חלק כ"ף ע' 237) מביא שאלת המפרשים (חזקוני הובא בריב"א כאן. מושב זקנים כאן - הערה 19) בדברי רש"י (פרשתנו נ, יג) "לוי לא ישא שהוא עתיד לשאת את הארון" - "עס שטייט דאך אז משה האט געטראגן ארונו של יוסף, כמפורש בכתוב, "ויקח משה את עצמות יוסף עמו גו'", און משה איז דאך געווען פון שבט לוי, און דערצו נאך פון בני קהת וואס זיינען געווען די נושאי הארון",

ובהערה 21 כתב: "במפרשים הנ"ל תירצו: הוא נשא את עצמו ולא שמשה נשאו. וצ"ע המקור, איפה מרומז זה". עכ"ל.

ויש להעיר בזה, דהנה זה לשון הריב"א: זאין להקשות א"כ האריך נשא משה שה' לוי ארונו של יוסף שהרי הוא נשא עצמו שנא' נוהג כצאן יוסף ולא שמשה נשאו כפ"ח. וכן איתא במסכ' סוטה. עכ"ל.

ואת"ל שאינו בגמ' סוטה שלפנינו, אולי יש לדקדק הנ"ל ממ"ש בסוטה יג, סע"א: כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר היו שני ארונות הללו אחד של מת (יוסף) ואחד של שכינה מהלכין זה עם זה, והיו עוברין ושכין אומרים .. וכי מה דרכו של מת

להלך עם שכינה, אמרו קיים זה מה שכתוב בזה. (ועד"ז הוא בתוספתא סוטה פ"ד, ג. פסיקתא רבתי פסקא י' (ויהי בשלח). מכילתא בשלח יג, יט. ועוד. וראה גם ש"ך עה"ת בשלח שם).

ולכאו' יש לדייק בהלשון "מהלכין (זה עם זה)... להלך (עם שכינה)", דמשמע שהלך מעצמו. ואולי י"ל שלזה כיוון התוס' שאנץ לסוטה שם (וכ"ה בשיטה מקובצת, תוספת איורא שם), וז"ל: וכי דרכו של מת להלך עם השכינה במדרש יש ששמו עצמות יוסף בתוך עור של כבש ונכנסה בו באותו עור לוח חיים והיינו דכתיב נוהג כצאן יוסף.

והיינו שהוא מפרש כן בגמ' לכאו'. ועכ"פ, כן מפורש במדרש. (ויש לחפש מדרש זו).

וראה גם תוס' (הדר זקנים) עה"פ בשלח שם, שכי': ויש במדרש שהארון עם עצמות יוסף הולך בעצמו עם ארון הקודש שלוחות מונחות בו, ואמרו העולם מה טיבו של חי יותר משל ארון המת זה הולך בעצמו וזה הולך בעצמו, וישראל אומרים קיים זה מה שכתוב בזה ולכן הולך בעצמו, והיינו דכתיב רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף, שכרך משה עצמות יוסף בעור של גדי, וכתב עליו שם המפורש וה' מהלך בעצמו והיינו דכתיב נוהג כצאן יוסף.

ואולי יש להוסיף בזה: מהלשון "מהלכין זה עם זה" משמע (גם), דכמו שהלך זה - הלך זה, ובסוטה לה, סע"א ש"נשא ארון את נושאיו", ועפ"ז אולי יש לומר עד"ז בארונו של יוסף.

ב. ובגוף הענין יש להעיר, אפילו את"ל כהמפרשים ש"הוא נשא את עצמו ולא משה נשאו", הרי הקצחה ("ויקח משה את עצמות יוסף גו'") הייתה ע"י משה בעצמו, ורק אח"כ הוא נשא את עצמו.

אהרן לייב ראסקין  
- יתות"ל 770 -

ג. בגליון יד (קסג) הקשה א.ש.ב.ר. על המבואר בלקו"ש פ' ויגש ש.ז. שרש"י אינו מתחיל בכל סדרה מראש הסדרה, וע"ז מביא בהערה 9: "פ' לך ועוד, - ואין לומר שכוונתו שם לצייין שם הסדרה כי לא בזכר בפירש"י עה"ת שמות הסדרות" וע"ז מקשה הנ"ל: מהי הקס"ד דבפרש"י לך לך הכוונה רק "לצייין שם הסדרה" הרי רש"י מפרש שם: "לך לך - להנאתך ולטובתך" ע"כ.

הנה מה שפירש שמ"ש בהערה: "שכוונתו שם לצייין שם הסדרה" שהפ"ל הוא "רק לצייין שם הסדרה" טעות הוא, כי הרי בתחלת ההערה הביא דוגמא מפ' לך לך ששם אין מביא רש"י התחלת הסדרה היינו "ויאמר ה' אל אברהם" כ"א מתחיל תיכף לפרש תיבות "לך לך" וע"ז אומר שאין לומר שהכוונה במה שמתחיל ב"לך לך" מפני שהוא שם הסדרה, היינו שהוא גם שם

הסדרה, והיינו לומר שרש"י מביא בכל מקום שם הסדרה ולא התחלת הסדרה. וא"כ אין ראוי מפ' לך לך להיפך כמו שהביא בתחלת ההערה, וגם כפ' ויגש יכולים לומר שמה שרש"י מביא המלים "ויגש אליו" הוא מפני שהוא שם הסדרה, אבל לפי מה שפירש הנ"ל שהפיל הוא "רק לציין שם הסדרה" אין לזה המשך לתחלת ההערה. ועפ"י סרה קושייתו מלכתחילה.

הרב פנחס קארף  
- משפיע בישיבה -

ד. בליקו"ש פ' וישלח ש.ז. הערה 51 כתב: "לכאורה מדברי הח"מ מובן שמפרש דמ"ש שגוים חשודים על שפ"ד היינו נכרי ולא עובד ע"ז, וכן משמע דעת אדה"ז (שהובא בהערה 53)."

והנה מש"כ אדה"ז כסי שפ"ב שם: "כיל הגוים חשודים על שפילות דמיס" לכאורה מניין לנו שהכוונה גם לגוים שאינם עווע"ז, די"ל שחז"ל לא אסרו באופן שגר ישראל אחד עם גוי בחצר כיון שבזמנם היו עווע"ז והיל' הדבר בלתי מצוי (ע"ד המובא בפתח תשובה יו"ד קצ סוס"ק י' משו"ת חתם סופר לענין שיעור "כגריס"). ועיל' כסי' כ' ס"ו: "אין מוכרין טלית מצויצת לנכרי, שלא יתלבש בה הנכרי... ויהרגנו הנכרי, שהכנעני [וזה ודאי מפני הצנזור וצ"ל שהנכרי] חשוד על שפילת דמיס" (כשו"ע הבי"י דפוס למברד איתא בשניהם "עכו"ס"), וכאן הרי אם אין חשד היל' צריך אדה"ז להעיר ע"ז שבה"ז מותר, הרי שגם כסתם נכרי יש חשד. כן להעיר מכך שלמרות ההסתליגות הרשומה בהערה 52 שבשיחה, יש דיון בשו"ע ונ"ב איזה דין נוהג האידנא (כגון בענין העמדת בהמה בפונדקאותיהם), ומ"מ בענין שפ"ד אין הנו"כ מעירים כלום על הספק בסי' קנ"ג ס"ב "לא יתיחד" ואף הפתחי תשובה לא הביא את החו"י שבשיחה. אך כנראה ג"ז מפני הצנזור (ואף הסגנון שבחחילת השיחה "וידוע בפוסקים... על: אף שבפנים ס"ב יש כמה הסתייגויות מזה, אף ג"ז משום איבה) ויש לברר אודות סגנון המאירי המובא בשיחה, אם גם הוא אינו שייך ליראת המלכות בזמנו.

הרב י.ש. גינזבורג  
רב מקומי - עומר

ה. בגליון יב (קסא) מביא הת' ח.י.ד. מלקו"ש פ' וירא ש.ז. שע"י נסיון העקידה הוברר הדבר למפרע שגם שאר הנסיונות היו באופן דמס"נ אמיתית ולא מצד טעם שכלי. עי"ש.

וממשיך הנ"ל שעפ"י אפשר לבאר מה שנקט בד"ה וידעת מאסקווע רנ"ז משל על ענין הנסיונות מאע"ה בכבשן האש, ובד"ה למען דעת תש"ג מביא משל מנסיון העקידה, ומבאר שיש שני אופני נסים, נסים המלוכשים בטבע, ונסים שלמע' מדרך הטבע, ויש אופן ג' מה שאין בעל הנס מכיר בנסו, ושרש נס זה הוא מעצמות ומהות. ולכן מכואר בד"ה וידעת שע"י נסיון דאור

כשדים התבטא איך שטבע עצמו היא למע' מהטבע כו' והיינו שזה היל' נס שלמע' מגדרי הטבע כו' ולכן יש קס"ד "בעולם" שהנסיון דאור כשדים הוא מצד טעם שכלי מצד הלמע' מטבע ששודד טבע ואי"ז מס"נ אמיתית כיון שטבע עצמו אינו מסכים להנס, משא"כ ע"י נסיון דעקידה נתגלה הנס שאפ"ל אין בעל הנס מכיר בנסו - עצמות ומהות. עי"ש בדבריו.

ואיני יודע למה הרכיב כאן חמר גמל, וכי מה ענין נסיונות לענין הנסים, שנאמר שבשביל שבאור כשדים היל' נס שלמע' מגדרי הטבע לכן היל' המס"נ עפ"י טעם, וכי בשעת המס"נ הוא חושב אודות הנס, כי הלא ידוע כי המוסר עצמו ע"מ הנס, אין עושים לו נס, וגם כי הלא בנסיון העקידה לא היל' בכלל איזה נס.

וזה מה שמקשר במאמר וידעת ענין הנסיונות עם ענין הנס, זהו מה שע"י הנסיונות מה שאינו מתפעל מהטבע, עי"ז מביא ענין הנס מה שטבע עצמה הוא למע' מהטבע, אבל לא שהנסיון והמס"נ הוא תלוי וכא מצד הנס שנעשה עי"ז.

ואח"כ מביא הנ"ל מלקו"ש ח"י"ט בצבים (ג) שיש שני אופנים בבחירה (א) שרש ענין הבחירה שישראל ועצמות חד הוא (ב) גלוי הבחירה בשכל האדם, שענין הא' הוא מצד עצם הנשמה, ומעיר ע"ז מלקו"ש וירא ש.ז. הערה 45 בענין מס"נ העקידה שהיל' מס"נ בלי חשבון "גם לא החשבון של קיום ציווי הויל" ואומר ע"ז שעפ"י יש להוסיף למש"כ בהערה 47 שם "שע"י נסיון העקידה נתברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היא מס"נ אמיתית" ומוסיף ע"ז מלקו"ש בצבים הנ"ל שפנימית כוונת הבחירה עפ"י טו"ד מתבטא ע"י עצם הנפש בחירה אמיתית למע' מטו"ד כמו"כ כאן ע"י נסיון העקידה שהיל' מצד עצם הנשמה בתאמת ג"כ הנסיון דאור כשדים אע"פ שהיל' לכאור' מצד טעם ודעת. עי"ש.

ולכאור' הרכיב גם כאן חמר גמל, וכי איזה שייכות יש לענין המס"נ עם ענין הבחירה, כי הלא ענין הבחירה הוא בכל דבר מצד עצם הנשמה ולא דוקא בדבר של נסיון ואין בזה שום ספק, משא"כ בענין הנסיונות ומס"נ שבזה יש שהם מצד טו"ד ויש שהוא מס"נ אמיתי וע"ז צריכים בירור איזה מס"נ היל' שם.

ובכלל איני יודע מה צריכים להוסיף, וכידוע דכל המוסיף גורע.

ולולא דמיסתפינא הייתי אומר שכל ענין ההערות צ"ל להבין ולהסביר הענינים המובאים בהמאמרים ושיחות, ולא לחדש ולא להוסיף.

הרב פנחס קארף  
- משפיע בישיבה -

ו. בלקו"ש חל"ט פ' שופטים (ד) מביא הגמ' נדרים פז, א, "והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חול... ומקדש ומגרש" והר"ן מפרש דבשאר מילי דלא חמירי כולי האי, האדם עושה לכתחילה בדעת שיוכל לחזור תוכ"ד, אבל בקידושין וגירושין דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה, ולכן אינו יכול לחזור, ומקש"ה ע"ז דלפ"ז דבכל קנין ליכא גמירת דעת של הקונה עד אחר כדי דיבור, צ"ל הדין דהקנין אינו חל עד אחר כדי דיבור, וכשא' נותן מתנה לחבירו כגון דבר מאכל, צ"ל הדין שהמקבל לא יאכלנו עד אחר כדי דיבור כיון שלא קנה עדיין, ולא מצינו זה בשום מקום, ועכצ"ל דגם ככל הקנינים ה"ז חל תומ"י, וממשיך ובאר טעם אחר בהפרש בין שאר הקנינים דאפשר לחזור תוכ"ד לקידושין וגירושין, עי"ש.

והנה בקובץ ביאורים בגיטין ה, א, הסתפק באם אחד עשה קנין ותוכ"ד נתחרש או נשתטה, מי אמרינן דכיון דהוה תוכ"ד, במילא אין הקנין חל, או דכיון דבפועל בעת הקנין ה"י בר דיעה ה"ז קנין, ורוצה לפשוט זה מהמבואר כגמ' שם דאם שליח נשתטה תוכ"ד להנתינה, מ"מ ה"ז נתינה כשרה, אף דבעינן שהשליח יהי' בן דיעה בעת הנתינה, ומוכח מזה דמה שנחרש תוכ"ד אי"ז מבטל הקנין עי"ש.

ולפי הנ"ל בלקו"ש, נראה לומר דעצם שאלתו אפשר לתלות אם כשיטת הר"ן או כלקו"ש, דאי נימא כשיטת הר"ן דעד אחר כדי דיבור ליכא גמירת דעת כלל, הנה כיון דנשתטה תומ"י, מובן דלא ה"י כאן שום גמירת דעת בהקנין, וכמילא אין הקנין חל, אבל אי נימא כהמבואר בלקו"ש שיש גמירת דעת מיד, ואלא אפשר אח"כ לבטל הקנין, הנה כיון שה"י כאן גמירת דעת במילא מה שנחרש אח"כ אינו מבטל הקנין, כיון דלא חזר, ובאמת לפי שיטת הר"ן הנ"ל אפשר לומר דאי אפשר לפשוט שאר קנין מגט בכלל, כיון דבשאר קנין ליכא גמירת דעת מיד, משא"כ כגט אפי' אם הבעל בעצמו נשתטה תוכ"ד אי"ז מבטל הנתינה כיון דבגט יש גמירת דעת מיד, ועי' בהערות שם בקו"ב.

הרב גרשון קליערס  
- ברוקלין נ.י. -

ז. בגליון יב (קסא) מעיר א' התמימים על הא דמכו' בלקו"ש חט"ו פ' חיי שרה (ה) שמביא שם ב' דעות אם הנס דחנוכה ה"י נס שבכמות (שנתוסף שמן) או שה"י נס שבאיכות (שבער פחות).

ומקשה על כ' האופנים: על אופן הא' קשה דהלא זהו שמן של נס ולא שמן של זית, "און מ'מוז פארענטפערן, אז מיט "שמן זית" ווערט ניט געמילנט שמן וואס איז (אויגעקוועטשט) פון א זית, נאר אזא וואס האט אלע תכונות פון "שמן זית" (אזרו צלל וכו')".

וגם לפי אופן הב' "איז ניט גלאטיק" כו'. עי"ש ובהערה 22: "נוסף לזה שלדיעה זו קשה עוד יותר, לכאונ' קושיא הנ"ל - דמכיון שנשתנה איכות השמן, הרי גם התכונות של שמן זית ליכא".

ומקשה הנ"ל דלכאונ' איזה חסרון הוא כשאין לו תכונות הזית, דהלא זה שמכריחים לפי דיעה הא' שהכוונה בשמן זית הוא שהוא שמן שיש לו תכונה של שמן זית היינו מפני שאינו שמן זית בפועל, ואנו מוציאים הקרא ממשמעותי' ואומרים שהכוונה בשמן זית הוא שמן שיש לו תכונה של שמן זית, אבל לפי דיעה הב' שהוא שמן זית בפועל דא"כ יכולים לפרש הקרא כפשוטו שצ"ל שמן זית בפועל, וא"כ איפא ההכרח שצ"ל גם התכונה של שמן זית, עי"ש שזהו קושייתו בערך.

אכל לכאונ' יש בזה טעות, כי מאחר שנשתנה איכותו (תכונתו) הרי א"כ הוא מציאות אחרת ואינו מציאות השמן זית שה"י בתחלה, וגם אין לו התכונה כו'. (וע"ד המכו' בדא"ח על המאמר "מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק" שהכוונה היא שנשתנו הצירופים וא"כ זוהי החהות חדשה).

הרב פנחס קארף  
- משפיע בישיבה -

ה. בלקו"ש חט"ו לפ' ויחי ע' 447 ואילך מביא מ"ש בסיוס מס' קידושין "תניא רשב"א אומר מילי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער, אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי שנא' עונותיכם הטו".

והעיר ע"ז שמאמר הנ"ל של רשב"א הובא גם בירושלמי (אבל: בשם ר'מ) ובכמה שינויים ואחד מהם שמוסיף "ראית מלמד ארי סבל צבי קייץ שועל חנוני) זאב מוכר קדירות".

ומבאר השינויים בהקדם שאומנות הנ"ל הם דוגמאות להכנה והכשרה למצוות ("לשמש את קוני"). וידוע ששיטת הבבלי הוא שדנין ומכריע המצב שבהוה, ז.א. שההוה מכריע את העתיד (אפילו אם יחסר עי"ז אח"כ). ושיטת הירושלמי שהעתיד מכריע ההוה, ודבר שהוא חשוב יותר, אף שבא לא"ז, מכריע הוא את הדבר הקל, אף שנמצא עכשיו. עי"ש בארוכה.

ועפ"ז מסביר שהירושלמי מוסיף "זאב מוכר קדירות", כי ענין זה מורה שאינו טורף ואוכל מיד. כשאר חיות, אלא שמוליד המאכל לחוריו, וזה מתאים לבישול בקדירה שהמאכל הנטרף יהי' באופן דטעים יותר. וענין זה בפנימיות הוא בהכשר והכנה

למצוה, לא שמקיים המצוה מיד בלי הידור אלא שמחכה לאח"ז, כי העתיד מכריע את ההוה. ועיי"ש שעפ"ז כלל זה מכאן שאר השינויים.

אבל יש להעיר שאינו מבאר מה שבירושלמי מביא המארז"ל בשם ר"מ, משא"כ בבבלי?

ואולי י"ל בזה עפ"י המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1107 ששיטת ר"מ הוא ע"ד שיטת הירושלמי שהעתיד מכריע את ההוה.

אלא שצלה"ב איך להתאים את זה עם המבואר בלקו"ש חט"ז ע' 399 ואילך ששיטת ר"מ הוא שהוה מכריע לגבי העתיד. עיי"ש.

א.ש.ב.ר.

- ברוקלין נ.י. -

### נ ג ל ה

ט. בענין כריעה בשמונה עשרה, מביא השל"ה ובעקבותיו (קיג, סק"ד) מ"זהר עקב" שצ"ל כריעה בכרכיים באמירת "ברוך" ופלא, שאין כלום מזה בזהר פרשת עקב. גם בכף החיים כאן לא הביא זהר זה כלל, שלא כמנהגו.

ומצא זאת הרמ"ג ר' אלי' כ"ץ שליט"א, ראב"ד ורב העיר באר שבע, בזהר ח"ב רסא סע"ב: "...וכד מטי אינש לכרכין, כרע ברוך אחה...". [ואולי נשתבש מ"ע"ב" ל-עקב].

הרב י.ש. גינזבורג  
רב מקומי - עומר

י. בשו"ע אדמוה"ז סי' רפ"ח סעי' ג' כתב וז"ל: אבל מותר להתענות תענית חלום בשבת כשחלם בו ביום שיפה תענית לחלום לבטל הגזר דין כאש לנעורת אם מתענה בו ביום והתירו לו חכמים כשכיל שיקרע גזר דינו. עכ"ל.

ברמב"ם פ"א מהל' תעניות הל' י"כ כתב וז"ל: הרואה חלום רע צריך להתענות למחר כדי שישוב ויעור במעשיו ויחפש בהן ויחזור בתשובה ומתענה ואפילו בשבת. עכ"ל.

וצריך להבין למה נקט אדמוה"ז בדבריו רק זה שהתענית מבטל הגז"ד ולא הזכיר כלל ענין התשובה ואילו הרמב"ם מדגיש את ענין התשובה ולא מזכיר את ביטול הגז"ד שנפעל ע"י התענית.

והנה בספר חסידים סי' רכ"ו כתב וז"ל: דע והבן אעפ"י שאמרו חכמים יפה תענית לחלום כאש לנעורת לא אמרו אלא לעושה תשובה עם התענית. עכ"ל.

ואולי אפשר ליישב שבהל' שבת נוגע הפרט של ביטול הגז"ד ובהל' תעניות נוגע הפרט של תשובה דכסי' רפ"ח דן למי מותר להתענות בשבת ולמי אסור וע"ז כותב "שמותר להתענות תענית חלום בשבת" מטעם "שיקרע גזר דינו" ולא נוגע כאן ענין התשובה.

משא"כ בהל' תעניות דהרמב"ם עוסק בתשובה כי מיד בחילת הל' תעניות מתחיל "מצות עשה מן התורה לזעוק... על כל צרה שתבא... ודבר זה מדרכי התשובה היא... ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבא על הצבור" אע"פ ש"דבר זה מדרכי התשובה" לכאורה קאי על מה שכתב קודם "מצות עשה מן התורה לזעוק" ולא על מה שכתב בה"ד "ומדברי סופרים להתענות" מפרש כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ש חט"ו ע' 415 "תענית" איז "מדרכי התשובה הוא" ומציין בהערה 29 "רמב"ם הל' תעניות פ"א ה"ב - וכוונתו גם לענין התענית (דלקמן ה"ד ואילך) כמפורש שם רפה" א"כ גם בהל' י"ב הנ"ל שכא בהמשך להל' ד' ג"כ קשור עם תשובה ולכן מזכיר "שצריך להתענות כדי שישוב" אבל אה"נ שצריך שניהם יחד הן התשובה והן התענית.

\* \* \*

בטעם אמירת הודו לפני מנחה של ער"ש מביא בשעה"כ (פ"ז ס"ב הטעם בשם הבעש"ט שהוא ל"עין ברכת הודאה על אשר מעובדין דחול לא ניזוקו בגו"ז ברו"ג. וקודם תפילת מנחה אחר גמר עובדין דחול" לפי זה בער"ש חנוכה שבד"כ מקדימים להתפלל מנחה ועדיין עוד לא גמרו עובדין דחול האם יש מקום לאומרו לפני תפילת מנחה או אולי צריך לאומרו אחר הדלקת נרות חנוכה שהוא אחר גמר עובדין דחול אבל לאידך גיסא ידוע הקפידא לומר כל דבר כסדרו וכמו בתפילת שחרית שלא "מהדרינן" אצל חסידים לדלג ואח"כ להשלים וה"ה בנדו"ד ואולי אפשר לדמות לאמירת פ' קדש ושש זכירות שלפי מנהגינו אומרים זה בתפילין דר"ת אחר תפילת עלינו ואילו בר"ח שמקדימים להניח תפילין דר"ת קודם תפילת מוסף אומרים פ' קדש ושש זכירות לפני קוה ועלינו, וא"כ ה"ה בהודו שבשבת חנוכה יאמרו בסמיכות לשבת. וצ"ע.

הרב בנימין ברנשטיין  
- נחלת הר חב"ד -

יא. מבואר במכ' ק"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע (ביגד"ת נ"י שי"ל ז"ע ס"ג) ובמכ' כ"ק אדמו"ר שליט"א (לקו"ש ח"ז ע' 312) דלימוד משניות בס' טהרות (וכפרט מס' מקוואות) מחליף את הענין דמקוה לתוספות טהרה (לא לטבילה מטומאה לטהרה דבע"ק) במקום אונס למי שאינו יכול (מפני כריאותו) לטבול במקוה "כי הצריך למקוה [לכאן פירושו - בע"ק] אין דבר זולת מקוה מועיל לו" (יגד"ת שם).

ולכאו! צ"ע, כי הצריך למקוה - יש דבר זולת מקוה מועיל לו, וכדאיאת עצת הבעש"ט (צוואת הריב"ש בסופו; מכ' הבעש"ט להה"מ בהוספות לס' לקו"א ואו"ת סקט"ו; שלתן הטהור קומרנא סי' פ"ח ס"ב ומכ' הרה"ק מטשרנביל הנעתק בהערות המהדיר שם; כף החיים סי' עו סקכ"ג; ועוד. ועי' ג"כ שלי"ה עמוד השלום ד"ה ענין בע"ק), דמי שאין לו מקוה או אונס ואינו יכול לטבול במקוה יעשה סדר רחיצת הידים ואמירת יה"ר (המבואר בס' הנ"ל).

והן ביגד"ת ולקו"ש שם והן בס' הנ"ל שהביאו עצת הבעש"ט לכאורה מ"ע - למה לא הזכירו העצה (למי שקשה לו הטבילה המפורש בש"ס (ברכות כב) ופוסקים (ראה טוש"ע או"ח סי' פח וסל' תרו ונו"כ שם) שענין שפיכת תשעה קבין [ו"ל דגם מקלחת - שוליער - כשר לזה, עי' שו"ת צור יעקב בשאירת יעקב ס"ט; ס' טהרת מים ח"ג סי' עז; שו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' טו סק"א דה"ד סי' כא, ועוד).

ואולי י"ל (בהטעם שלא הביאו ביגד"ת ולקו"ש שם העצות דרחיצת ידים ות"ק לתוספות טהרה), דיש לחלק בין הסרת הטומאה (דלזה מועיל הת"ק ורחיצת הידים) ותוספות טהרה (דלזה אין עצה כ"א מקוה או - בשעה"ר - המשניות). וכן משמע קצת משו"ע אדה"ז סי' תרו בענין טבילת עיוה"כ דלא מהני שפיכת ת"ק לתוספות טהרה, שהזכיר העצה דת"ק רק לפי טעם דטהרה (בס"א), ולא אצל טעם דתשובה (בס"ב) [ועי' ס' דברי תורה (מונקאטש) מ"ד ס"כ דענין טבילת תוספות טהרה הו"ע החשובה]. ואם כנים הדברים - יל"ע מהו מקור והסכרת החילוק, בין מקוה ומשניות לכין ת"ק ורחיצת הידים.

ובטעם שלא הזכירו העצה דת"ק בהספרים שהביאו עצת הבעש"ט ברחיצת הידים - י"ל בדוחק דמיירי בס' הנ"ל במי שקשה לו גם שפיכת ת"ק.

אבל לכאו' עצי"ע ה"ל ביגד"ת שם דהצריך למקוה "אין דבר זולת המקוה מועיל לו" משמע דשולל כזה העצות דת"ק ורחיצת הידים, וגם למה לא הזכירו עכ"פ (ביגד"ת ולקו"ש שם) העצות דת"ק ורחיצת הידים לבע"ק (מכיון דמיירי כשני המכ' במקום דאין שם מקוה כלל).

ובכללות ענין קושי הטבילה מטעם הבראות (ועצת הבעש"ט בענין רחיצת הידים) - יש להעיר מהבטחת הבעש"ט (הובא בס' משמרת שלום - קאידינוב - ס"ב) "כי כשצריך למקוה וטובל את עצמו לא יזיק לו בשום אופן" (שו"מ שכ"כ בלקו"ש ח"ז ע' 481), ובכתבי האריז"ל (שע"מ פ' תצא) דהאריז"ל ה"ל מקפיד בכל כחו בטבילה לב"ק אף שהי' לו חולי קשה דהטבילה מזקת מאד לחולי זה ועכ"ז לא הי' מבטלה כלל, ע"כ. [שו"מ הובא ממ"א בכתבי האריז"ל שלא טבל האריז"ל בימות החורף מפני

הקפדת אמו, וצ"ע. וע"כ צריך לחלק בין חולי לחולי.

הרב משה וואלפסאן  
- ברוקלין נ.י. -

יב. בגליון יב (קסא) מבאר הר"ר שלום שי' מרזוב שמאחר דמשמע בסעי' יג דסי' רסו דאף דלהול"ך פחות פחות מד"א עדיף מלרוץ עד פתח ביתו, אעפ"כ עדיף לרוץ עד פתח ביתו מלרוץ ואח"כ להול"ך פ"פ מד"א, וא"כ לפי"ז בסעי' יז (שמדבר שם בא' מג' אופנים או שיצא עם הכיס מכעו"י ולא ידע בשעת יציאתו, או שיצא משחשכא ולא ידע בו בעת יציאתו, או שיצא מכעו"י וידע בו אלא שאח"כ שכח להצניעו קודם שבת), שפוסק שם שעדיף להול"ך פ"פ מד"א מלרוץ, ואם נאמר שמדבר שם בנזכר באמצע הליכתו. א"כ איך מותר לעשות הנחה ואח"כ להול"ך פ"פ, הרי עי"ז יעשה הנחה על עקירתו הקודמת, אלא ודאי מיירי שכבר עמד לפוש. עי"ש.

ובעניי לא הבנתי איך הוא הדמיון בין סעי' י"ז לסעי' י"ג, דהלא בסעי' יג שהיתה עקירה ממש בשבת, אזי אם יעשה הנחה באמצע ריצתו ואח"כ יול"ך פ"פ, הרי יעשה ב' איסורים א' העברה בר"ה (רק יהי' הנחה שלא כדרכה) כי הרי הי' כאן עקירה ממש. ב' שיו"ל"ך פ"פ, אבל בס"ז הרי לא היתה עקירה ממש וכנ"ל. אפשר שבכאן עדיף להניח ולהול"ך פ"פ, מלרוץ עד ביתו.

אלא שבלא"ה לכאו' צ"ל דמיירי בכל הסימן (כשמדובר אודות ריצה) כשכבר עמד לפוש וכמו שכ' עי"ז בגליון קנ"ח, וא"כ אין יכולים לדייק מסימן זה שכשנזכר באמצע הליכתו ברה"ר שיש אצלו חפץ צריך לזרקו (כמו שמבו' בסעי' יח) ולא להביאו חזרה אל ביתו, שכנ"ל מדבר לכאו' בעמד לפוש, וא"כ צריכים לחפש במקורות אחרים בשו"ע איך הוא הדין בזה.

הרב פנחס קארף  
- משפיע בישיבה -

ש י ח ו ת

יג. בהתוועדות דש"פ מקץ זאת חנוכה (הנחה בלה"ק) המשך הסיום של י"ט כסלו וז"ל:

סיום הש"ס הוא: "כל השונה הלכות בכל יום כו' אל תקרי הליכות אלא הלכות" וגם כסיום התניא מדובר אודות הענין ד"הלכות" "כל השומר שכת בהלכתו... בהלכתו דייקא... הלכתא רבתא לשכתא" ומה שהענין ד"הלכות" מובא בסיום התניא ג"פ... הרי זה בהתאם לג' פרטים שמפרש רש"י בתיבת "הלכות": משנה וברייתא והלכה למשה מסיני" עכ"ל.

ואח"כ מבואר הקשר בין סיום התניא לסיום ממ' ברכות שבכללות יש ב' ענינים ובפרטות ג' ענינים וגם ובהתחלת התניא בפרטות יש ג' ענינים א' בפיר' ב' ולבכך ג' לעשותו אבל בכללות מתחלק לב' ענינים מחשבה ודיבור מצד א' ולעשותו מצד ב' ולכן אין ווא"ו המחבר בלעשותו וכמבואר שם בארוכה.

ואולי אפשר לדייק לפי הגירסאות איך שכ"ק אדמו"ר שליט"א הזכיר בהתוועדות די"ט כסלו שפרש"י שם משנה וברייתא, הלכות למשה מסיני גירסא הנפוצה או הגירסא (תוס' הרא"ש) והלכות למשה מסיני (עם ווא"ו המוסיף) לפי הגירסא בלי ווא"ו מדבר בכללות ב' ענינים מצד א' משנה וברייתא ומצד ב' הלכה למשה מסיני ולפי הגירסא עם ווא"ו המוסיף אין שזה הוא בפרטות.

שלמה הכהן טוויל

- תות"ל 770 -

יד. בשיחת ש"פ וישב (הנחה בלה"ק סמ"ג) מבואר ש"אין מלאך אחד עושה שתי שליחות" קאי על ב' ענינים שונים שאין קשר ביניהם, משא"כ רפואא אברהם והצלת לוט, ששניהם ענין אחד.

ושמעתי מקשים ע"ז: מדוע אצל "הגר" נשלחו ג' מלאכים, יעל כל אמירה ואמירה ה' שלוח לה מלאך אחר" (פרש"י לך טז, ט) - הרי שליחותם היתה בנושא וענין אחד?

ולענ"ד אין זו קושיא כלל, כי: מזה שהענין ד"אין מלאך אחד עושה שתי שליחות" מביא רש"י לראשונה בפ' וירא (בנוגע לג' המלאכים שבאו לאברהם) ולא לפנ"ז בפ' לך לך (בנוגע לג' המלאכים שבאו להגר) - מוכח שטעם זה לא שיהיו אצל הגר (מכיון ששליחותם בנושא וענין אחד), ולכן אינו מביאו רש"י שם.

ומה שהיו ג' מלאכים אצל הגר - י"ל שזה ה' ענין של כבוד וחשיבות (בהיותה אשתו של אברהם אבינו), ובפרט שהיתה רגילה לראות מלאכים כביתו של אברהם (פרש"י שם, יג), משא"כ בנוגע להפיכת סדום, ששם לא שיוך לאמר טעם זה, מוכרח רש"י לומר ששלחו ג' מלאכים לפי שאין מלאך א' עושה ב' שליחות.

[דרך אגב: מ"ש בשיחה הנ"ל (סמ"כ) שאצל הגר היו ג' מלאכים - לכאורה צ"ע, כי בפרש"י (שם): "ראתה ד' זה אחר זה"י].

\* \* \*

בשיחה הנ"ל (סמ"ח): "ולכאורה: היכן מרומז בחלום ש"שלשת השריגים" הם סימן ל"שלשת ימים" דוקא - אולי זה סימן לשלשה שבועות או חדשים וכיו"ב"י.

ושמעתי מקשים על זה: (א) הרי יוסף אמר "הלא לאלקים פתרונים", וא"כ מה מקום לשאול מניין ידע שהפתרון הוא לג' ימים דוקא, (ב) בפשטות: מכיון שיוסף ידע שבעוד ג' ימים יחול יום הולדת של פרעה, ואז יש מקום ש"ישא את ראש שר המשקים וגו'" [וכנהוג בעת השמחה לתת חנינה לאנשים שסרחו כו'] - כפי שה"י אמנם בפועל - ולכן הבין שמדובר אודות ג' ימים בלבד?

ולענ"ד אין כאן שום קשיא:

בנוגע לשאלה הא' - הן אמת ש"לאלקים פתרונים" אבל אעפ"כ, כשם שהפתרון צריך להיות מתאים לפרטי החלום [ג'] שריגים - ג' ימים, ז' פרות שמנות - זו ז' שני שבע, ז' פרות כחושות ודקות - ז' שני רעב, וכיו"ב], ואף א' לא יאמר שמכיון ש"לאלקים פתרונים" יכול שר המשקים לחלום שהעוף א אוכל את הענבים, וכיו"ב, מכיון שהקב"ה עושה שיחלום חלום שבו מרומז פתרונו - כמו כן מוכן שצריך להיות איזה רמז (בחלום עצמו, או הוכחה צדדית) שמדובר על ג' ימים ולא ג' שבועות וכיו"ב (כשם שכללות תוכן הפתרון צ"ל מרומז בחלום).

ובנוגע לשאלה הב': מכיון שרש"י כותב "סימן הם לך לשלשת ימים", ואינו מוצא לנכון לפרש מדוע ג' ימים ולא ג' שבועות וכיו"ב - בהכרח לומר שענין זה מוכן בפשטות ע"פ דברי רש"י לפנ"ז ("כדי שתבוא הרווחה לצדיק על ידיהם", כנהמשך השיחה), ולא לאח"ז - כאשר ילמד הכן חמש למקרא (בפסוקים שלאח"ז) שבעבור ג' ימים ה' יום הולדתו של פרעה

א' מאנ"ש

- ברוקלין נ.י. -

טו. בהתוועדות דש"פ וישב ש.ז. ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מדוע הוזקק להיות אסור שתי שנים. ובהקדים - מדוע פירש יוסף ששלושת השריגים הם סימן ל"שלשת ימים" דוקא - אולי זה סימן לשלשה שבועות או חדשים וכיו"ב?

וביאר, ומכיון שידע שתבוא לו הרווחה על ידיהם (שר המשקים), לכן כאשר שר המשקים סיפר לו אודות חלומו "והנה גפן לפני ובגפן שלשה שריגים... וכוס פרעה כידו וגו'", שפתרונו ש"ישא פרעה את ראשך והשיבך על כנך" - הבין יוסף שהגיע הזמן שגם הוא יצא מבית הסוהר, (כי כשאר יצא מבית הסוהר יזכירונו לפני פרעה כו' - זוהי כל הסיבה שבעבורה נחגלגל שם המשקים לכאן).

ומזה הבין שמשך הזמן המרומז ב"שלשת השריגים" (שבחלום הוא - "שלשת ימים" בלבד, כי מכיון שהקב"ה רוצה להוציא את יוסף מבית הסוהר - הרי בודאי שאין כל סיבה לעכב זאת יותר

מג' ימים - פחות מג' ימים, לא יתכן כי בחלום (שהראו לו מלמעלה) מרומז שהדבר צריך לקחת משך זמן הקשור עם מספר שלשה, אבל כזה גופא במהירות הכי אפשרית "שלשת ימים". ע"כ.

ענין זה, מדוע פירש יוסף שהם סימן לשלשת ימים יש להעיר מפני הרמב"ן (וכן ברד"ק ורלב"ג) - והיא כפורחת עלתה נצה, שראה בחלומו הגפן כי מיד שפורחת עלתה נצה והבשלו אשכולותי ענבים, וזה להורות כי ממחר האלקים לעשותו ובה הכיר יוסף כי שלשת השריגים שלשת ימים הם ולא חדשים או שנים.

ויש להעיר ג"כ מפ' קרח יז, כג עה"פ והנה פרח מטה אהרן אכד' ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמל שקדים ומפרשיי בד"ה שקדים - ולמה שקדים היא הפרי הממחר להפריח מכל הפירות, אף המעורר על הכהונה פורענותו ממחרת לכא... ער"ז, טובן דזה שיוסף ראה איך שהענבים פרחו במהירות, לכן פירש ימים.

והחילוק בין פי' זה להביאור הנאמר בהתוועדות הוא שלפי פי' הרמב"ן, זה שיוסף ידע שיצא במהירות מהבית הסהר הוא תוצאה מפיפור החלום של שר המשקים, משא"כ לפי הביאור בהשיחה זה שידע שיכוא לו הרווחה ע"י שר המשקים, זה ה' הסיבה שפירש שהחלום מתכוון לשלשה ימים (ולא שמהחלום גופא ידע את זה).

ולפי מה שביאר בשיחה הנ"ל את התחלת פי' מ', הטעם מדוע רש"י הוסיף עוד טעם "שתבוא הרווחה לצדיק על ידיהם", מובן למה צריכים לפרש כנת' בהתוועדות ולא כפי' הרמב"ן, כי לפי ביאור הנאמר, כבר ידע ענין זה שצריך לצאת במהרה.

ב. בשיחה הנ"ל הקשה כ"ק אדמו"ר שליט"א, מדוע פירש יוסף שלשת השריגים הם סימן ל"שלשת ימים"? ע"כ.

ולכאוי' ילה"כ, מהו הקושיא. הרי בפשטות, משום ש"אלאקים פתרונים" (מ"ח) י"ל כפי' האבי עזר - יש שואלים מאין ידע יוסף וכו' כמדומה לי אשר השומע קושיא זאת ושותק לא יקבל שכר על שתיקתו, כי אלקים אשר הוא פלח לי' בתדידא הוא גילה לו רזא דנא, הלא לאלקים פתרונים. וכן בפ' מא, טו פרש"י עה"פ ויען יוסף את פרעה לאמר בלעדי אלקים יענה את שלום פרעה - אין החכמה משלי אלא אלקים יענה, יתן עני' בפני', לשלום פרעה, עכ"פ מובן, דמכיון שהפתרון בא מה', לכן פי' ימים ומי אמר שצריך הכרח לזה?

ואולי י"ל, דעדיין מובן קושיית המפרשים, וכן מה שהקשה בהתוועדות, דאף אם אמרינן שהכח לפתור חלומות בא מה' אבל אין הפי' שיוסף כשעת מעשה אין לו שום הבנה בחלום ולא צריך להבין את החלום ואומר את הפתרון בדרך נבואה (אלא צריכים להיות ראויים לזה), והפי' הוא שה' נתן כח מיוחד

לאדם, חוש מיוחד איך לפרש חלומות, אבל פשיטא אם לא ישתמש בכח שכלו לא יעזור זה שיש לו חוש לפתור חלומות.

ולכן מובן מדוע שואלים, מה הכריח יוסף לפרש "שלשת שריגים", שלשת ימים, ד.א. מצד שכלו, מה הכריחו לפרש באופן כד.

ג. וממשיך לבאר בשיחה הנ"ל, שכל זה ה' מצד רצונו של הקב"ה שיצא בעוד ג' ימים, אבל מכיון שתלה בו יוסף לזכרו - נשתנה משך הזמן שנועד לצאתו של יוסף מבית הסהר מג' ימים לג' שנים. אבל מכיון שבעונש לא צריך להיות בכל התוקף - אין צורך בג' שנים שלימות, אלא מספיק ב' שנים וחלק מסויים משנה השלישית (שהרי יום אחד בשנה חשוב שנה), וזהו מה שהוזקק להיות אסור שתי שנים, כלומר נוסף על ג' הימים (מפתרון החלום עד יציאתו של שר המשקים מבית הסהר, שאז ה' ראוי יוסף לצאת גם הוא מבית הסהר, לולי שתלה בו כו') - עוד ב' שנים, וכיחד הרי זה ג' שנים - ב' שנים שלימות ומקצת משנה הג'. ע"כ.

וצלה"כ: דהרי בלקו"ש ח"ה ע' 198 הערה 12 לאחר ששמביא פרש"י; הוזקק להיות אסור שתי שנים מבאר "ולפי זה ה' אפשר לפרש לכאורה "מקץ שנתים ימים" - משנשלמו שתי שנים שנגזר על יוסף להיות אסור". ע"כ.

לפי"ז, יוצא שיוסף ה' כדיוק רק שנתים, כי אין מחשבים את השלשה ימים שעברו עד שיצא שר המשקים מבית הסהר, אלא זה נכלל בשנתיים? אבל אי"ז קושיא כי ממשיך שם בהערה - אבל מכיון שבפסוק לא נזכר כלל כמה זמן הוזקק להיות אסור, הרי... אי"א לפרש ש"מקץ" כאן הוא סיום וגמר של ענין וקאי אגמר זמן הגזירה - מכיון שבכתוב לא נזכרה כלל גזירה זו. ולכן מפרש רש"י ש"מקץ" כאן פירושו "מסוף" - ואינו סיום ותוצאה מהקודם לו.

אבל בהערה 19 כותב - שי"ל, שב"וכל לשון קץ סוף הוא" בא רש"י גם לבאר שלשון "מקץ" נופל גם על דבר "שאינו" תוצאה מהמאורע שנזכר לפניו. כי להפי' שה"קץ" הוא לשון "קצה", מסתבד לומר שהכוונה ב"מקץ" הוא הגמר והסיום של ענין שלפניו, משא"כ להפי' ש"קץ" הוא "סוף" - הרי ה' "סוף" שייך גם כשה"סוף" הוא מחוץ לדבר. לפ"ז הדרא קושיא לדוכתיא דמכיון שאפשר לפרש ש"מקץ" קאי אגמר זמן הגזירה, יוצא שרק בתוסף ליוסף שנתיים בבית הסהר (כי השלשה ימים כבר נכללים בשנתיים ימים).

אבל, בפשטות י"ל, שאף לביאור זה יוסף ה' בבית סהר עוד שלשה שנים (ד.א. שנתיים שלימות ועוד יום, באופן שיום אחר חשיב שנה) דהנה בהתחלת פי' מקץ לאחר שכתוב ויהי מקץ שנתיים ימים ופרעה חלם ויגו' ובסוף פסוק ד' - ויקץ פרעה,

(פסוק ה') ויישן ויחלום שנית וגו', ופסוק ח' - ויהי בבקר ותפעם רוחו וישלח ויקרא את כל חרטמי מצרים וגו', ובפשטות מובן שלקח איזה משך שמן עש שבאו כל החרטמים והתחילו לתת את פתרונם וכו' וכו', ורק לאחר כ"ז בפסוק יד - וישלח פרעה ויקרא את יוסף ואח"ז "ויגלח ויחלף שמלתיו", הרי מכ"ז מובן שיוסף יצא מבית הסהר ליום אחר ה"מקץ שנתיים ימים", ומכיון שיום א' חשיב שנה, הרי ה' בבית הסהר ג' שנים, אבל בהתוועדות פ"א באופן איך שמוכן בפשטות יותר ששלשה הימים לא נכלל בהשנתים ימים.

מיכאל לוזניק  
- ישיבה גדולה ניו הייווען -

טז. בגליון יד (קסג) הקשה הר"ש ד.ל. דצ"ע נוסח הגט "כשלישי בשבת בשבעה עשר יום לירח" ומפרש בס' קכ נקי (דפים כז-ח) דבימי השבוע אומרים באחד; בשני; בשלישי וכיו"ב ובימי החודש אומרים בשני ימים, כשלשה ימים וכיו"ב, ולכאן הוה לצדדים, דבימי השבוע אין אומרים מקצת היום ככולו ובימי החודש אומרים מקצת היום ככולו, ולכאן מאי בינייהו? ונשא בצ"ע.

ולכאן י"ל, שהתשובה לקושייתו מרומז בגוף לשון הגט - "כשלישי בשבת, בשבעה עשר יום לירח וכו', ובהקדים:

הנה מכואר נכמה מקומות, דהטעם מדוע כיום ראשון בשבת, אמרינן יום אחד ולא ראשון (ע"ד שאמרינן לגבי שאר הימים שני, שלישי וכו') משום שאזלינן בתר לשון דקרא "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" ושאר ימים כתיב שני, שלישי וכו', ראה ביאורי הגר"א בשו"ע אבה"ע סי' קכו או"ד.

[וצלה"ב, מדוע בשיר של יום שאומרים בכל יום, אומרים "היום יום ראשון בשבת" וי"ל].

עד"ז י"ל, כנדו"ד בנוגע ספירת הימים של החודש, דאזלינן בתר לשון דקרא. כגון ביום י"ד כותבים בארבעה עשר יום (פ' בא י"ב ו'), יום ט"ו כותבים בחמשה עשר יום (פ' בא טז, א), יום כ"ז (נח ז, יא), ובאסתר ג, יב על יום י"ג. וכו'. וראה בקו"ק דרדצי' תיבת "עשר", שמציין לכל הפעמים שמופיע מספר של ימים, ורובא דרובא מפסוקי תנ"ך מובא בלשון הנ"ל, ולא מספר סידורי.

אבל זה גופא דורש ביאור: מדוע לגבי ימי השבוע, כתוב בפסוק בלשון סדורי (שני, שלישי וכו') ולא כמו שכתוב בנוגע ימי החודש?

וי"ל, ע"פ מש"כ הרמב"ן בפ' יתרו פ"כ עה"פ "זכור את יום השבת לקדשו", ובמכילתא דר' יצחק אומר - לא תהא מונה

כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת. ופירושה, שהגוים מונין בימי השבוע לשם הימים עצמן וקראו לכל יום שם בפני עצמו אי על שמות המשרתים או שמות אחרים שיקראו להם וישראל מונים כל הימים לשם שבת אחד בשבת, שני בשבת כי זו מן המצוה שנצטוונו בו לזכרו תמיד בכל יום וזה פש"מ וכך פ"א ר"א. עיי"ש.

[וצ"ע. מדוע אין נוהגים, כשמדבר א' עם תכירו, אין מונה באופן שמזכיר את השבת, וכן הוא ב"אידיש" שיש שמות מיוחדים לימים, ואין מזכירים שום ענין של שבת, ואולי יש להשתדל למנות באופן הנ"ל. וי"ל שבלשון הקודש אם אומרים רק יום ראשון, שני וכו' בלי להזכיר תיבת שבת, מקיים ענין הנ"ל, כי בהעלם זה נרמז בדבריהם (יום שני מתכוון לשני בשבת).

עפ"ז י"ל, דאע"פ שאם היו אומרים, היום שני ימים לשבת וכו', ג"כ מזכור את השבת, אבל באופו הנ"ל, לשון סדורי (מלשון סדר) מדגיש יותר את שליכות הימים לימי השבת, דזה מורה שבא בהמשך לשבת (וכלשון הרמב"ן שם, שהוא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחהו ולא יחלץ לנו בשאר הימים כי בזכרנו אותו תמיד נזכור מעשה כראשית בכל עת וגו' עיי"ש, ובלשון זה מדגיש את חשיבות השבת).

משא"כ ימי החודש, אין צורך להדגיש אין שכל יום בא בהמשך ושייך לר"ח שלו.

הנ"ל

יז. בגליון יב (קסא) הקשה ש.ז.ב. על מה שנתבאר בהתוועדות ד"ט כסלו על מ"ש וכית עשו לקש - היינו שנשארים במציאות, רק מסייעים לבית יוסף ובהמשך למ"ש ולא יהי שריד - היינו שלא ישאר מהם מציאות (ע"כ).

ואפשר לומר ע"פ המבואר בלקו"ש ויצא שם מברר ענין שני חילוקי הדיעות שבזהיר ענין המאה וענין האלף, שענין מספר המאה הוא שאוה"ע נשארים במציאות רק נשאר בהם התפקיד של לשמשני שמסייעים לבנ"י בעבודתכם, והיינו שמתבטא שלימות הברכה שמצד הטבע - מאה. וזה מ"ש והיו בית עשו לקש - שנשארים במציאות.

משא"כ ענין האלף הוא שאינם מציאות בפני עצמם אלא שכבר שייכים למציאותם של ישראל (והיינו שזה מבטא את מספר האלף - שמעלה ממדידה והגבלה (וראה בהערה שם) והיינו מ"ש ולא ישאר שריד - ששייכים כבר למציאותם של ישראל.

מנחם מענדל פרידמן  
- תוא"ל ירושלים -

## ש ו ב ו ת

(הערות ללוח היום יום - שנת הארבעים - תש"ג - תשמ"ג)  
 יח. בהתחלת הלוח רשום רשימה מלוח קביעות המולדות והתקופות (שנת תש"ג).

תקופת טבת, אור ליום ה' - א' שבס. תקופת טבת היינו  
 שהשמש מאיר דרך מזל גדי ומבו' בספרים השייכות דמזל גדי  
 לחדש טבת - מפני שבחדש טבת גדיים ממליטים ילדותיהם.  
 ועפ"ז אפ"ל יומתק הפתגם דיום כ"ט טבת. "אנן פועלי  
 דיממא אנן. יום הוא אור, עבודתנו היא עבודת האור מאכען  
 ליכטיג די וועלט באור תורה. ומלבד כי צריכים לעמוד במעמד  
 ומצב טוב בעז"ה בעצמו - אליין דארף מען זיין ווי עס דארף  
 צו זיין - הנה כל העבודה היא לזכות להעמיד תלמידים  
 גרונטיקע מענשען, אשר יהיו מוסרים בלבם ודעתם אל הכוונה  
 הפנימית".

תקופת ניסן, ג' ניסן. והיינו שהשמש מאיר ביותר ולווה  
 מהלילות בשביל הימים "לזכות להעמיד תלמידים". והימים  
 מתארכים והיינו שהילוך השמש הוא גדול ביותר מבשאר חדשי  
 ותקופות השנה (ראה גמ' ערובין נו, ב).

ועפ"ז יומתק הפתגם דיום ג' ניסן "... במשך השנה הי'  
 מסיים כל המד"ר: לווה בסדרות הארוכות ופורע בקצרות".

תקופת תמוז, ה' תמוז. והיינו שהשמש מאיר לצד מזל  
 סרטן. ומבו' בספרים השייכות דמזל סרטן לחדש תמוז - כמו  
 שסרטן הוא בהליכה אחרונית עד"ז חודש תמוז מתחלת השמש  
 בהילוך אחרונית מגובה עד אז.

ועפ"ז יומתק הפתגם דיום ה' תמוז "רבינו הזקן שאח את  
 אחד החסידים הגדולים המקורבים ביותר, כהיותו אצלו ביחידות,  
 למצבו. ויתאונן החסיד כי ירד מבכסיו וכו'. ויענהו רבינו:  
 דין דארף מען - אז דו זאלסט מאכען ליכטיג דיין סביבה מיט  
 תורה ועבודה שבלב".

ובזה רואים עד כמה מדויקים הפתגמים בהלוח.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן  
 - ברוקלין נ.י. -

יט. הוספות למ"מ תו"א ויחל,

מה, א יהודה אתה יודוך אחיך; ראה ד"ה זה בסה"מ חורף  
 תשל"ח.

האהבה - כי התשובה אינו דוקא במי שיש בידו עבירות  
 ח"ו: ראה לקו"ת בלק עה, ב. שכת שובה סו, ג. לקו"ש ליקוט אלול  
 תשל"ט הערה 13.

מה, ב וזהו - ענין ראובן שהוא ענין כחי' פ' ראשונה  
 דק"ש: ראה אוה"ת דברים-ה ד"ה כי תצא.

מו, ב לב נשבר ונדכה: ראה לקו"ת ר"ה סב, א, אוה"ת חקת  
 ע' תתל.

מו, ד עבדי - מא"ד הוא אותיות אד"ם: כ"ר פ"ח ה' ובפרש"י  
 לכ"ר שם. לקו"ת שה"ש כט, ד. וראה המשך וככה תרל"ז פ' כב.

מז, א חבללי ענים: נדפס בשינויים בסה"מ תקס"ה ע' קסז.

מז, ב (וע' בתניא ס"פ מג. יט): מוסגר זה נמצא גם בדפוס  
 הראשון באותיות רגילות.

מז, ג מאה"ר - (וצ"ע בתניא פמ"ג: ראה אוה"ת ויחל שסח,  
 ב. יהל אור סי' קו, מח (ע' תיח). לקו"ת במדבר ט, ד. אוה"ת  
 שה"ש ע' עד. ובהוספה לקונטרס העבודה. וכארוכה בליקוט  
 פירושים לפרק מג - נמצא בדפוס.

יין - כל חיך הטועם אומר לילי: כתובות קיא, ב.

מז, ד לברר - וכמ"ש בזהר אלף טורין: ראה זח"א יח, ב.  
 ריז, סע"א.

קב, ג הקנה והוושט והוורידין: ראה ד"ה ת"ר מצות נ"ח -  
 סה"מ תרנט ע' קנד.

קג, א דק"ש הוא רומחא וחכבא: ראה לקו"ת תצא לח, א.

הרב אהרן חיסריק  
 - ברוקלין נ.י. -

## ל ז כ ו ת

הילדה מתלה אסתר תחי'  
לאורך ימים ושנים טובות  
נולדה ביום ג', ה' טבת  
תחי' שנת גאולת משיח  
שמונים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

\* \* \*

נדפס ע"י הורי'

הרה"ח ר' ישראל אליעזר וזוגתו מרת ח' מושקא שיחיו

ז א נ ד ה ו י ז

זקני'

הור"ח אי"א עוסק בצ"צ ר' צבי אלימלך וזוגתו מרת ברכה זיסל

שיחיו זאנדהויז

הרה"ח הרה"ח ר' יהודה לייב וזוגתו מרת יהודית שיחיו

ג ר א נ ע ר

מרת מרים תחי' רובינשטיין

הרה"ח הרה"ח ר' צמח וזוגתו מרת חנה רבקה שיחיו

ג ו ר ע ו ו י ט ש