

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



משפטים – פ' שקלים
גליון כא (קע)

יחזא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

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

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

דחכמת התורה אינו שייך בחכמת אוה"ע ד
דהלכה כב"ה מפני שנוחין ועלובין היו ד
דר"י קבע הלכה כר"ג ז
אחרי רבים להטות יט
הרכבה מזגית והרכבה שכנית כא
הסיבה באכילת כרפס ח
דילוג פרשיות בתורה י

נ ג ל ה

ב' מצות בקריאת המגילה יא
קטן פטור מכל המצות ומת"ת יג

ח ס י ד ו ת

תיקון עון ז"ל יד
הבא על והוליד ממזר דאין תשובה מאהבה מועיל ... יד

ש י ח ו ת

אתכפיא ו (רק לאח"ז -) אתהפכא טו
עמוד הענן בין מחנה מצרים למחנה ישראל טו
דמש"ר פחד להסתכל בהיכלות הקליפה עד שהקב"ה -
הי' צריך לומר "בא אל פרעה טז
דאם ימול בי"ד לא יוכל להצטרף לשה שעבר ביקור -
ד' ימים (גליון) יז
חילוק בין לימוד התורה ולימוד שאר חכמות (גליון) יח

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש ש"פ יתרו ש.ז. ע' 9. מובא וזלה"ק: דער יתרון פון תורה אויף חכמה איז, תורה איז מלשון הוראה, תורה (תורת אמת) איז ניט כלויז מסביר דעם אמת פון יעדער זאך, נאר תורה ברענגט אויך ארויס דעם "בכח" און די מסקנא והוראה למעשה, אז דער אדם מוז זיך פירן באופן מסוים. משא"כ חכמה גיט ניט קיין הוראות צום מענטשן, חכמה לערנט נאר א מענטשן אז אויב ער וועט זיך פירן באופן מסוים וועלען די תוצאות זיין כך וכך, זי הייסט אים אבער ניט ווי צו פירן זיך. עכלה"ק. ומביא ע"ז דוגמא מחכמת הרפואה וכו'. וע"ז מביא מאמר רז"ל יש חכמה בגוים תאמן... יש תורה בגוים אל תאמן.

ולהעיר מהתוועדות דש"פ כא ש.ז. (הנחה בלה"ק): וזוהו החילוק שבין הוראת התורה לשאר עניני חכמה ובלשון חז"ל - יש חכמה בגוים תאמן. יש תורה בגוים אל תאמן. כאשר מדובר אודות שאר עניני חכמה, לא שייך לומר שביחד עם ההוראה שבדבר ישנה גם נתינת כח לקיום הוראה זו, ורק כאשר מדובר אודות הוראת התורה (שנתנה ע"י הקב"ה) הרי"ז באופן שביחד עם הציווי וההוראה ישנה גם נתינת כח, שיוכלו לקיים ציווי ותורה זו. שהרי איננו מבקש אלא לפי כחו, ויתירה מזו, לא זו בלבד שבכל שאר עניני חכמה לא שייך ענין של נתינת כחו דוגמא של רפואה, וכו' (ראה שם).

הרי מוסיף שבתורה ישנה גם הנתינת כח ויש לומר טעם זה ע"ד כמו שמבאר בהליקוט מדוע חכמה שבתורה יש בה גם הוראה, וזלה"ק: תורה איז חכמתו ורצונו של הקב"ה וואס זי איז אמת לאמתו. און מדת האמת איז ענינה וואס זי איז מכריח מן הקצה אל הקצה - זי מוז זיין אויסגעהאלטן אומעטום אין א"ע מדריגה, און דערבער, ווען תורה איז מגלה דעם אמת פון א זאך קען עס ניט בלייבן באגרענעצט צום שכל האדם, וכו'. נאר עס נעמט אים דורך אינגאנצן ביז אין מעשה, עכלה"ק ועד"ז יש לבאר שמצד האמת שבה נעמט זי דורך אומעטום אויך אין די בחינה פון נתינת כח. וואס דערפאר איז דאס ניט שייך כחכמת הגוים.

יוסף יצחק מ. טייכטל

- תות"ל 885 -

ב. בלקו"ש דש"פ יתרו ש.ז. מבאר בסעי' ח' מדוע ההלכה נקבע כב"ה, מפני "שנוחין ועלובין היו", ולא כב"ש שהיו "מחדדי טפיל", וביאר דבכדי להגיע לאמת לאמתו של תורה - שהוא ענין ההלכה - אין מספיק ענין השכל בלבד, משום שלשכל יש נטיות של חסד וגבורה כו', ומכיון שהשכל נשארה בציור שלה,

במילא לא תמיד יכולה לתפוס את ה"אמת לאמתו" של דבר המושכל (כמו שהוא).

אבל (ובלשון השיחה): בשעת מ'האט דעם ענין הביטול, וואס דורך דעם גייט מען ארויס פון דער אייגענער מציאות ונטיות, קען די שקו"ט פון שכל האדם דערגרייכן דעם אמת לאמתו און דערפאר די הלכה - שענינה "אמת לאמתו" - נקבע געווארן ווי בית הלל "מפני שנוחין ועלובין היו", דער ענין הביטול. ע"כ.

וצלה"ב: דהנה מובא ככו"כ מקומות כשם האריז"ל שלעתיד בזמן המשיח תהי' ההלכה כבית שמאי, ולכאורה אינו מוכן, דבשלמא לפי ביאור המובא בכמה מקומות (ראה לקו"ש ח"ו פ' בא (ב)) שמחלוקת ב"ש וב"ה הוא אם "אזלינן בטר כח" או "אזלינן בטר פועל", (וזה תלוי בזה שגבורה הוא בחי' "העלם" וחסד הוא בחי' "גילוי", לכן ב"ש ששרשו גבורה, מחזיק כשיטה שהעיקר הוא ה"בכח", משא"כ ב"ה ששרשו חסד, מחזיק שהעיקר הוא ה"בפועל"), עפ"ז אפשר לפרש שבעוה"ז אזלינן בטר שיטת בית הלל, ולעתיד לבוא כשיטת בית שמאי, אבל לפי ביאור המובא בשיחה של ש.ז. (שמוסד על כמה מאמרים - ראה הערה 53), שהטעם מדוע הלכה כבית הלל, משום שנוחין ועלובין היו, א"כ ההלכה, אף לעתיד כשיבוא המשיח, צריך להיות כשיטת בית הלל, משום שדוקא הם מגיעים לדרגא של "אמת לאמתו" (ולא כשיטת בית שמאי).

ו"ל ובהקדים: אין הפירוש בלקו"ש ש.ז. שדוקא בית הלל הי' להם את ענין הביטול שע"ז יצאו מכל ההגבלות ונטיות שלהם, ובית שמאי עדיין נשארו בהגבלותם, דהנה מבאר בפרקי אבות פרק ה' יז - "איזו הוא מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי", וכפי ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א בש"פ במדבר תשל"ד (מובא בביאורים לפרקי אבות), דממשנה זו יש להוכיח שלא נחלקו הלל ושמאי מצד שרש וטבע נשמתם בלבד, כי אם פלוגתתם היתה "לשם שמים", היינו שהיו בטלים לאלקות שלמעלה משרש נשמתם, ומצד ביטול זה הי' אפשר להיות התכללות המדות זו מזו.

אלא, מכיון ששניהם היו "בטילים לאלקות שלמעלה משרש נשמתם", צ"ל דהחילוק בין עוה"ז לעת"ל, בנוגע לפסוק ההלכה באופן של "אמת לאמתו", הוא ע"ד הביאור שמובא בתניא פי"ג, שמדת ה"אמת" קיימת בכל מדריגה, היא מבטאת את מהותה העצמית של כל מדריגה, וממליא ה"אמת" היא בהתאם לאותה מדריגה, ובלשון התניא - "כי הנה מדת אמת היא מדתו של יעקב, הנקרא כריח התיכון המכריח מן הקצה אל הקצה, מרום המעלות ומדרגות עד סוף כל דרגין, ובכל מעלה ומדריגה מכריח תוך נקודה האמצעית שלה, שהיא נקודת ובחינת מדת אמת שלה", ז.א.

שבעה"ז האמת לאמתו הוא כשיטת בית הלל, ולעתיד לבוא האמת לאמתו הוא כשיטת בית שמאי, והטעם לזה (מדוע עתה אזלינן כב"ה, ולעת"ל כבית שמאי), יש לבאר ע"פ מה שנתבאר בלקו"ש חט"ז פ' תרומה (ד) שמבאר שא' מהביאורים כין מחלוקת בית שמאי ובית הלל הוא שבית שמאי האלטן אז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי ווי זיי ווערן גענומען כאם ערשטן כלליות'דיקן גדר (כליק). [ובהערה 34 מבאר שאי"ז מצד העדר השקו"ט כו; שהרי אדרבא כ"ש מחדדי טפי מב"ה. אלא שהחריפות הוא יותר בגדר כללי].

די שיטה פון בית הלל איז, אז מ'דארף זיך בעיקר רעכענען מיט דעם ווי די ענינים ווערן פאנאנדער געקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, תגם די פרטים זיינען ניט נייך גלייך און מ'דארף האבן דרישה וכו' - און דוקא דאס איז מכריע אין דיני תורה.

ובסוף השיחה כותב, און דורך דער עבודה אין זמן הגלות כשיטת ב"ה דוקא - ווארום ס'איז דאך הלכה כב"ה, און ס'איז גאר ניט קיין הו"א צו פירן זיך כשיטת כ"ש איז מען זוכה צו די נישואין פון אידן מיט'ן אויבערשטן, און דעמאלט קען שוין זיין און עס וועט זיין הלכה כבית שמאי, ווארום ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ. וכו'. ע"כ.

ע"פ סוף השיחה הג"ל, מוכן ששיטת ב"ש תלוי בזה שרוח הטומאה יסתלק מן הארץ ז.א. דכל זמן שרוח הטומאה עדיין על הארץ אזלינן כשיטת בית הלל, והטעם לזה מוכן בפשטות, דמכיון שעולם הזה מלא קליפות, רוח הטומאה על הארץ, אז אי אפשר לדון דין כפי שנראה במבט ראשון, אלא צריכים "רעכענען" מיט די ענינים ווי זיי ווערן פאנאנדער געקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, ענין ה"בירור" ע"י יגיעה רבה, ולכן מוכן מדוע כעוה"ז הלכה כבית הלל (וראה בחט"ז שם, הכיאר שב"ה מסתכל את הענין בפנימיות).

ועפ"ז יש לפרש הכוונה בלקו"ש ש.ז. שאע"פ שגם בית שמאי היו בתכלית הביטול, אבל לפסוק הלכה כעוה"ז, שנמצא בו "רוח הטומאה", צריכים את שיטת בית הלל, שמסתכלים על כל פרט ופרט לחוד, ז.א. אסור לפסוק דין כפי שנראה במבט ראשון כשיטת בית שמאי, כי זה יכול לנטות את האדם לאיזהו צד שלא דוקא הוא צודק (ז.א. אע"פ שהוא אמת, אבל לא אמת לאמתו - ראה הערה 56), משא"כ שיטת ב"ה, שמתחשב בכל פרט לחוד, הרי זה נחשב, כלשון השיחה "וואס דורך דעם גייט מען ארויס פון דער אייגענער מציאות ונטייות" (לא כפי שעולה במבט ראשון שלו), קען די שקו"ט פון שכל האדם דערגרייכן דעם אמת לאמתו.

[ו"ל שזהו הכוונה כמה שנאמר שההלכה נקבע כב"ה משום שנוחין ועלובין היו, כי דוקא ע"י שיטת ב"ה מתבטא יותר את ביטולו שלא פוסק כפי שעולה במבט ראשון שלו, אלא עוזב את הגבלתו, ודורש כל פרט לחוד, ז.א. דאע"פ שגם ב"ש הי' בטל לאלקות, אבל כעוה"ז. יש צורך לפסוק כב"ה, משום שדוקא ע"י עבודתו מתבטא יותר ענין הביטול].

משא"כ לעת"ל ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ, הכל יהי' רק אמת אז יהי' אפשר לפסוק כפי שנראה במבט ראשון, כשיטת בית שמאי (וראה גם לקו"ת קרח נד, ב).

מיכאל לוזניק
- ישיבה גדולה ניו הייווען -

ג. בלקו"ש דש"פ יתרו ש.ז. ע' 8 מקשה וז"ל: בכדי ר' יהושע זאל באווייזן אז ער טוט ווי רבן גמליאל וואלט געווען גענוג ווען ר"י וואלט סתם געגאנגען פון מקום מושבו קיין יבנה - צו וואס האט ער נאך געדארפט קומען במקלו ובמעותיו.

איינער פון די ביאורים אין דעם איז, דערמיט האט ער געדארפט באווייזן ווערן ווי זיין טאן ווי דעת ר"ג איז ניט סתם מיט קבלת עול (אבער בשכלו האלט ער אנדערש) נאר כל כולו אויך בשכלו האט ער צו אים מודה געווען, אעפ"י אז פריער איז ביי אים אויסגעקומען ע"פ שכל התורה אז יוהכ"פ דארף זיין ניט אין דעם טאג וועלכן ר"ג האט קובע געווען, איז אבער נאך דעם ווי ער האט געזעהן אז די הלכה איז ווי ר"ג, האט זיך דאס ביי אים אפגעלייגט אויך אין זיין הבנה והשגה. און די בחינה דערויף איז - אז ער איז געקומען אויך במקלו ובמעותיו; אין דעם זעט מען אז דער פסק הלכה האט דורכגענומען זיין גאנצע מציאות, מיט אלע זיינע פרטים, ביז אפילו דברים חיצונים לגמרי. עכלה"ק.

ולהעיר מברכות דף כז, ב (צויין בהערה 37) הי' ר"ג יושב ודורש ור"י עומד על רגליו עד שרבו כל העם ואמרו לחוצפית המתורגמן עמרד, ועמד, אמר עד כמה נצערני וניזל, ברי"ה אשתקד צערני ופרש"י ד"ה ברי"ה, במשכת ר"ה שאמר לו גוזר אני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעותיך ביוה"כ שחל להיות בחשבוך, ובדף כח, א, איתא: אר"ג הואיל והכא איזניל ואפינסה לר' יהושע וכו' אמר לו (ר"ג) נעניתי לך מחול לי (ופרש"י ד"ה נעניתי לך דברתי למולך יותר מן הראוי) לא אשגח ב' (ר"י) עשה בשביל כבוד אבא, ייפייס.

ולכאורה לפי מה שמבואר בהשיחה שר"י הודה לר"ג לא רק בפועל, אלא גם ששכלו חייב לומר כר"ג, וא"כ מדוע נקרא

שצערי לר"י ועד כדי כך שר"י לא אשגח ב"י, ואין לומר שבהשיחה מכואר רק מה שר"י רצה, שדבר זה יבוא אצלו גם בשכל אבל למעשה לא פעל ר"י אצלו רק בהפועל שכדבר אבל לא בשכלו.

כי מלבד שזה דחוק, עוד זאת שבהשיחה עצמה מבואר שזה כבר פעל אצל ר"י בשכלו וכהלשון שם: און די בחינה אין דערוף איז, וכו' אין דעם זעט מען אז דער פסק הלכה האט דורכגענומען זיין גאנצע מציאות. ומובן גם שאין לתרץ שר"י עצמו סבר בשכלו כר"ג רק שחבריו של ר"י הקפידו בשבילו, שהרי בגמ' שם מובא שר"י לא אשגח ב"י.

והעירני אחד מר"ה דף כ"ה ע"א, שלח לו ר"ג גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעותיך ביה"כ שחל להיות בחשבונוך הלך ומצאו ר"ע מיצר, ובגמ' איבעי להו מי מיצר ר"ע או ר' יהושע תא שמע דתניא הלך ר"ע ומצאו לר' יהושע כשהוא מיצר א"ל (ר"ע -) מפני מה אתה מיצר א"ל (ר"י) עקיבא; ראוי לו שיפול למטה י"ב חודש ואל יגזור עליו גזירה זו ובמהרש"א שם וז"ל ונראה לומר דבקט קללה זו שיהי' נופל למטה (ר"י) י"ב חודש וכו' כדי שלא יוכל לילך לפני ר"ג במקלו ובמעותיו ולא יחלל המועדים. עכ"ל.

א' התמימים

- תות"ל 885 -

ד. בלקו"ש ח"א פ' וארא שיחה א' (נדפסה ג"כ כההוספות להגדה של פסח מכ"ק אדמו"ר שליט"א) ז"ל: איתא בירושלמי "מנין לדי' כוסות (רמז מן התורה)" ר"י בשם ר' בניי' כנגד ד' גאולות ("לשונות של גאולה שהוזכרו בפרשה כשנתבשרו על גאולת מצרים") לכן אמור גו' והוצאתי גו' והצלתי גו' וגאלתי גו' ולקחתי גו'".

ועוד טעמים נאמרו שם: "ריב"ל אמר כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'. ר' לוי אמר כנגד ד' מלכיות. ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם... וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות וכו'".

בפשטות ההפרש בין הטעמים האחרונים להטעם הראשון "כנגד ד' גאולות" הוא: להטעמים הנ"ל אין בד' הכוסות זכר ושייכות גלו' לגאולת בני ישראל (ממצרים), משא"כ להטעם "כנגד ד' גאולות" הרי ד' הכוסות הם זכר ל(לשונות של) גאולה.

ועפ"ז י"ל שפלוגתא הנ"ל בהרמז להד' כוסות הוא נפקא מינה גם להלכה, ובהקדם:

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו, בדיני הסיבה: "אימתי צריך

להסב בשעת אכילת כזית... מצה... ובשעת אכילת הכריכה... אכילת אפיקומן... ושתיית ד' כוסות - לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחרות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפ' וארא, והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי כו' לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חרות, אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו כו' אבל מ"מ המיסב בכל הסעודה ה"ז משובח ועושה מצוה מן המובחר".

מסגנון לשונו מוכח שכוונתו לכאור טעם ההסיבה הנצרכת בד' דברים אלו, והיינו משום ש"הם זכר לגאולה וחירות" - "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות". עכ"ל. תו"ד שאם טעם הד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה אז חייבים בהסיבה אבל אם מפני הטעמים האחרים אינם חייבים בהסיבה.

והנה בנוגע לאכילת כרפס כתב כ"ק אדמו"ר שליט"א בהגדה ע' י"א וז"ל: "בכרפס לא ציין אם יאכלנו בהסיבה או בלא הסיבה (כמש"כ במדור) וי"ל דדינו כמו שאר הסעודה דלילה זה דהרשות בידו שלא להסב והמיסב הר"ז משובח (שו"ע רבינו סי' תע"ב סי"ד) ולא ציין אלא במקום שהחיוב או הפטור הוא מוחלט. ונוהגין לאכלו שלא בהסיבה".

והנה לכאורה נראה כמושכל ראשון כתרתי דסתרי, דמתחלה כותב "והמיסב הר"ז משובח" ומסיים ד"נוהגין לאכלו שלא בהסיבה"?

והנה בדרך אפשר יבואר כדלהלן:

לאכילת כרפס אנו מוצאים שלשה טעמים:

א) להתמי' התינוקות (פסחים קי"ד א, ב.) והביאו כ"ק אד"ש בהגדה שלו ע' י"א.

ב) אכילת ירקות לפני הסעודה היא דרך חירות כדרך בני חורין ובני מלכים האוכלים ירקות בטבול לפני הסעודה (ב"ח ס' תע"ג ועוד בכ"מ).

ג) נוהגין לחזר אחר ירק הנקרא כרפס לפי שהוא נוטריקין ס' פרך (מ"א תע"ג ס"ק ד' ושו"ע רבינו תע"ג ס' ט"ז ובהגדה ע' ז') (ובשער הכוונות לאריז"ל "כי לקיחת הכרפס אינה בהזדמן... וצריך לדייק להזהר לאכול דווקא כרפס ולא ירק אחר").

והנה לפי טעם א' "להתמי' התינוקות", שזהו עיקר הטעם ע"פ הגמרא שהביא רבינו בשו"ע שלו, אין כאן טעם להסב או לא להסב והמיסב הרי זה משובח.

לפי טעם ב' "דרך חירות" הרי אכילת כרפס זכר לחירות וגאולה וחייבת בהסיבה כמו ד' כוסות וכדומה.

אולם מכיוון שאנו נוהגין לפי טעם ג' "זכר לס' רבוא

בגו"א" ותו לא.

וגם אילו, היו שייכים לנדו"ד דברי הצ"צ הרי שמעיקרא לא הי' מביא (אפ"ל להוה אמינא) מנהג כזה.

ועי' בקובץ חידושי תורה "חלקנו בתורתך" (נחלת הר חב"ד - תשמ"ג) בעמ' פד שהביא אחיו הרב שמואל יחזקאל הכהן שיטה זו שלומדים בכל שבוע קטע מאותה פרשת השבוע ומסיים: "וגם בימינו אנו מצאנו ראינו כו"כ קהילות קדושות המלמדים בדוקא כסדר הזה (קהילות קדושות: "בעלז", "תולדות אהרן", "סטמאר", ועוד)". עכ"ל. - ולפי"ד אחיו שבנדו"ד שייכים דברי הצ"צ ש"איך יעלה בלבנו לדלג פרשיות בתורת משה עבד ה'" פלא שבכלל מתייחס למקומות קדושות אלו שנוהגים כך.

וההסבר דלמה דברי הצ"צ לא שייכים לנדו"ד, היינו מפני שזה תלוי בסיבת הדילוג, והצ"צ מדבר מחמת אלו שרוצים ח"ו "לומר בשכל אנושי שאינם כ"כ הכרחים או שאינם כ"כ הגונות להדרש וללמוד עם נערים". - אבל אם מרלגים מחמת סיבות אחרות (כמו למשל מה שהביא הרב שמואל יחזקאל הכהן שם ד"כלמוד פרשת השבוע יש לו יתרון רב, כי הוא מכניס את הילד לתוך החיים הדתיים ולעולמם של הגדולים. הרי זוהי הפרשה שקורין בה בתורה בבית הכנסת, ואבא עובר עליה בערב שבת שנים מקרא ואחד תרגום...) בהחלט שלא אליהם התכוון הצ"צ.

והנה בקובץ "חלקנו בתורתך" שם (עמ' צד) הביא בהערה 8 את דברי הצ"צ תחת כותרת "ובענין הדילוג בכלל", וזה אינו, כיון דהצ"צ מדבר רק בענין סיבה הנ"ל.

הרב חיים בליניצקי
נחלת הר חב"ד - אה"ק.

נ ג ל ה

1. בספר "הערות וציונים" על הלי' תלמוד תורה (להרה"ג כו' מוהרמ"ש אשכנזי שי') כתב בהערה 4/ב (עמ' 35) בענין לחנכו במצות וכו': "מלשון הרמב"ם בכו"כ מקומות בחיוב דקטן שהוסיף כדי לחנכו במצות, אלא שבריש הלי' מגילה כ' ומחנכין את הקטנים לקרותה ולא הוסיף כדי לחנכו במצות, ואולי הכיאר דשאני לענין מגילה דדעת הירושלמי מגילה פ"ב ה"ה... דאף הן הי' באותן הנס... וא"כ חינוך הקטן במגילה הוא גם משום זמן דקטנותו גופא ולא רק משום מצות חינוך דלחנכו במצות". עכ"ל.

ונראה לבאר את דברי הרמב"ם בפשטות, דהנה במקרא מגילה אנו מוצאים מצוה מיוחדת לקרותה (כפי שמוצאים בחמשה חומשי

שעבדו עבודת פרך" ומחזרין אחר כרפס דווקא כבשו"ע רבינו סעיף ט"ז, וא"כ כרפס הוא זכר לשעבוד ועבודת פרך, לכן בדומיא לאכילת מרור שהוא זכר למרירות הגלות, אנו "נוהגין לאכלו שלא בהסיבה".

יעקב שמואל הלוי טויבער
ישיבת ליובאוויטש לונדון.

ה. לקו"ש ח"א (עמ' 23): "בשעת דער רבי נ"ע...איז דאן אלט געווען פיר אדער פינף יאר...האט ער געענטפערט, אז ער האט געלערנט אין חומש (אדער געהערט איבערדערציילענדיק) אז דער אויבערשטער האט זיך באוויזן צו אברהם אבינו..." עכ"ל.

והנה בגליון כג דהערות ה' ואנ"ש דלוד (ריש עמ' לב) הוכיח הרב ש.ד. הכהן שאם בגיל 4 או 5 החזיק בפרשת וירא הרי שלמד קודם לכן מתחילת בראשית עד כאן הכל בלי שום דילוגים, - ממה שכתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע, ד"א"א לומר שדילג שהרי ידוע מענת הצ"צ בתנועת ההשכלה שאין לדלג וכו'". עכ"ל.

והנה מענת הצ"צ נ"ע מודפס בס' אגרות קודש - אדמו"ר הצ"צ (עמ' שמג) וז"ל: "הצעה. לקוטים מתנ"ך יכילו הפרשיות הנאות לדרוש וללמד במ לילדים צעירי הימים ובזולת הפרשיות שאינם כ"כ הכרחים או שאינם כ"כ הגונות להדרש לפני נערים וקטנים, כמו מעשה ראובן ובלהה, יהודה ותמר אשר על תרגומם היו שאלות גם בימי התלמוד.

מענה. איך יעלה בלבנו לדלג פרשיות בתורת משה עבד ה' לומר בשכל אנושי שאינם כ"כ הכרחים או שאינם כ"כ הגונות להדרש וללמוד עם נערים, כי מאחר שכל הפרשיות והפסוקים והתיבות נאמרו מפי הקב"ה למשה ומשה אומר וכותב כדאי' בפ"ק דב"ב (דט"ו ע"א) "עכ"ל.

ונראה דמענת הצ"צ נ"ע אינו שייך כלל לנדו"ד, ויש להוכיח זאת ממ"ש בלקו"ש חלק כ' (עמ' 61): "וועגן דעם צווייטן מאל "וירא ה' אל אברהם" (פון פ' לך לך) קען מען זאגן, אז דער רבי נ"ע האט נאר אפשר דעמאלט נישט געלערנט דעם פסוק, היות זוי דער פסוק איז כמעט אין סיום הסדרה (ווי עס פירט זיך בכמה מקומות דער סדר הלימוד מיט קינדער, אז מען לערנט מיט זיי יעדער וואך נאר א טייל פון פרשת השבוע)". ובהערה 7 שם: "אבל אינו מסתבר עפ"מ"ש בגו"א עה"פ (ואתחנן ו, ז) ושננתם לבניך. ועוד". עכ"ל.

ואם היו שייכים דברי הצ"צ לנדו"ד הרי הי' צריך עפ"י לשלול מכל וכל את המנהג הזה "אז מען לערנט מיט זיי יעדער וואך נאר א טייל פון פרשת השבוע" - ולמעשה אינו שולל כלל באופן החלטי את המנהג הזה רק אומר ש"אינו מסתבר עפ"מ"ש

ז. איתא בשו"ע אדה"ז הל' תלמוד תורה בהחלתו: "אעפ"י שהקטן פטור מכל המצות, וגם אביו אינו חייב לחנכו במצות מן התורה אלא מד"ס, אבל תלמוד תורה מ"ע מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה אעפ"י שהקטן אינו חייב שנאמר ולמדתם...". עכ"ל.

ויש לדקדק; דלמה כשמדבר גבי מצות תלמוד תורה, אומר שוב אדה"ז "אעפ"י שהקטן אינו חייב", ולכאורה זהו מיותר, שהרי כתחלת דבריו כבר הצהיר מפורשות "שהקטן פטור מכל המצות"?

והנראה כזה לכאור, ובהקדם מ"ש הרמב"ם כריש הל' ת"ת: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה" עכ"ל - והנה במשנה תורה של הוצאת מוסד הרב קוק, במפורש ע"י הרב שמואל תנחום רובינשטיין כתב: "בכתב יד אוקספורד המלה "וקטנים" איננה. וגם בעל "מגדל עוז" אינו גורס אותה, והטעם מובן: שהרי "קטן" שאינו בר דעת פטור מכל המצות, והוא הדין מתלמוד תורה". עכ"ל.

ונראה לכאור את הגירסא ברמב"ם שלפנינו, דשפיר מופיע המלה "וקטנים" - עפמ"ש בלקוטי שיחות חלק יז (עמ' 233): דער רמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ג) זאגט: "מי שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר כו"ו" און דער צ"צ (פס"ד - חידושים על הרמב"ם בתחלתו) זאגט "שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא" [פון דעם וואס דער רמב"ם זאגט דעם לשון (בלתי רגיל) - "משיכיר" (ניט "כשיגדיל"), איז משמע, אז דער חיוב הלימוד אויפן קטן איז נאך איידער ער ווערט א גדול].

ובהערה 17 שם: "כ"ה גם בהל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב - אלא ששם ממשיך "וכשלומד לעצמו כשיגדיל ויכיר ויוכל ללמוד". וי"ל שגם אדה"ז כוונתו כ(פי' הצ"צ ב)רמב"ם "כשיכיר" - לפני שיגדיל, כדמוכח מזה שלא כתב לפני' בהחיוב "חייב ללמד א"ע כשיגדיל ויכיר". וז"ש לאח"ז "כשיגדיל ויכיר" הוא רק בנוגע להמשך "אזי לא ילמוד תחלה כו' כמשנ"ל למעלה בנערים כו' כי זה שיכול אינו ראוי לעשות כו' כו'". עכ"ל.

ועייג"כ לקו"ש ח"ב (עמ' 306) בביאור החילוק שבין תורה לשאר כל המצות לגבי קטן, שרק במצות ת"ת הוא חייב לפני שיגדיל" - "משיכיר".

ומעתה א"ש הגירסא שלפנינו ברמב"ם, ש"קטנים פטורים מת"ת", שהגם דקטן פטור מכל המצות, אפ"ה כיון דשונה ת"ת משאר המצות שחייב "משיכיר" לכן הוצרך לאשמעינן הרמב"ם ולפרט, שלפני "שיכיר" "קטנים פטורים מת"ת" כמו משאר כל המצות.

תורה) וכפי שפסק בשו"ע או"ח (סי' תרפט ס"א): "ומחנכים את הקטנים לקרותה" עכ"ל - וכ"ה בצפנת פענח (ה' מגילה פ"א ה"ג): "הנה דין של מגילה נ"ל דיש בה ב' מצות א' הקריאה גופא שזה תיקון והב' משום פרסום הנס וזה מבואר במגילה ד' י"ח ע"א וברכות ד' י"ד ע"א. והנה הר' מצוה של פרסום הוא ברבים ואם קרא ביחיד אף דיצא ידי מצוה לדין מ"מ י"ל דלמצות פרסומי ניסא צריך עוד הפעם לקרותה ברבים ודי בזה אף בקטן וזהו מה דאמרינן בירושלמי פ"ב ובתוספתא דמכאן ואילך נהגו לקרותה ברבים אף קטנים ר"ל לפרסום". עכ"ל. - [ועי' שו"ת משנה שכיר ח"א סק"ד - קה.] - וכפי שהביא הרב אשכנזי בספרו בהערה 20/ד (עמ' 74): "מלמדו לקרות תורה שכתב: למשמעות שיטת רבנו דהחיוב שעל האב ללמדו הילינו ללמדו לקרות תושב"כ. ומשמע אפ"י כשהתינוק עדיין אינו בר הבנה להבין מה שקורא. אולי עפ"י מובן לשון הרמב"ם הל' מגילה בתחילתו (וכ"ה בשו"ע או"ח סתרפ"ט ס"א "ומחנכין את הקטנים לקרותה". עכ"ל - והיינו כי בזה המגילה שווה לחמשה חומשי תורה שיש מצוה "לקרות" ויש לדייק קצת כך גם ברמב"ם עצמו שכתב (בפ"ב הי"ח): "כ"ל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה" עכ"ל - ולפי"ז מובן היטב למה לא הוסיף הרמב"ם "כדי לחנכן במצות", כיון דהוי בכלל לימוד התורה. והיינו מצות "ולמדתם", ואינה נכלל בשאר המצות.

ולפי"ז יתבאר גם הקושיות של הרב אשכנזי שי' בהערה 20/ד הג"ל: "בשו"ע או"ח סתרפ"ט ס"א "ומחנכין את הקטנים לקרותה". ובשו"ע שם ס"ו "מנהג טוב להביא הקטנים וכו' לשמוע מקרא מגילה", ולא נתבאר כפל הדברים שבשו"ע שם ס"א ס"ו. וצ"ב מדוע אינו מספיק שישמעו המגילה עם הציבור". עכ"ל.

אמנם לפמ"ש בצפנת פענח הנ"ל א"ש מאד ואין כאן שום כפל הדברים, כיון דכמגילה יש בה ב' מצות: א' הקריאה גופא שזה תיקון - והיינו מ"ש בשו"ע ס"א "ומחנכין את הקטנים לקרותה" - שזהו ענין של חינוך. - ב' משום פרסום הנס וכו'. והיינו מ"ש בס"ו שם: "מנהג טוב להביא הקטנים לשמוע מקרא מגילה" - כי זה ענין של פרסומי ניסא.

ואפשר עוד לתרץ עפ"י ראבי"ה סי' תקס"ט: "אף קטנים שלא הגיעו לחינוך חייבים משום פרסום הנס" עכ"ל. והיינו מפני שאף הם היו כאותו נס, משא"כ החינוך "לקרותה" (שבס"א הנ"ל) זהו רק משהגיעו לחינוך. ודו"ק.

הרב ד.א. ליפא קורצווייל
נחלת הר חב"ד - אה"ק.

ולפ"ז א"ש נמי מה שאדה"ז אומר שוב גבי מצות ת"ח
 "אעפ"י שהקטן אינו", כיון שלא מספיק ההצהרה ששבתחילת העבודה
 "שהקטן פטור מכל המצות" - כיון שרואים דשאני ת"ח שחייב
 "משיכיר" אפילו טרם "שיגדיל", א"כ הי' מקום לחשוב דגם
 לפנ"ז חייב, לכן הוצרך לשלול במיוחד לגבי מצות ת"ח שלפני
 "שיכיר" "הקטן אינו חייב" כמו שאר כל המצות.

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

ח ס י ד ו ת

ח. בתניא ספ"ז מחלק אדמו"ר הזקן בין עון זרע לבטלה,
 וביאות אטורות. שבז"ל אף שירדה החיות שבטפות בג' קליפות
 הטמאות - והיה צריך לכאן' תשובה מאהבה דוקא להוציא החיות
 משם - מ"מ סגי בתשובה נכונה ובכוונה עצומה בקריאת שמע שעל
 המטה. משא"כ בביאות אטורות בכדי להעלות החיות מהג' קליפות
 הטמאות צריך לתשובה מאהבה דוקא. ומכאן בהגה"ה החי' דביאות
 אטורות מפני שנקלטה ביסוד דנוקבא דקליפה כו' משא"כ בזרע
 לבטלה שאין שם בחי' נוקבא דקליפה עיי"ש.

ואינו מובן לי למאי נפק"מ מפני מה יהי' עון ז"ל יותר
 קל מסתם עבירה דג' קליפות הטמאות ע"ד מאכלות אטורות דשם
 הרי ג"כ אין שם בחי' נוקבא דקליפה ומ"מ צריך דוקא לתשובה
 מאהבה כו' (בסגנון אחר קצת: הרי מבואר קודם בהפרק הסברה
 מפני מה זדונות נעשו לו כזכיות, הואיל ועל ידי זה (הזדון)
 בא לאהבה רבה זו כו' וא"כ בז"ל אם יש כאן רק תשובה נכונה
 אין שילך שיהיו כזכיות כו' [שהחיות עולה משם כו' שזהו
 הפי' בזדונות נעשו לו כזכיות (לכאן') ואיכמ"ל?].

ישראל נצח

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

ט. שם (תניא ספ"ז) שיש עבירה שאפי' תשובה מאהבה אינו
 מועיל להעלות החיות לקדושה והוא כבא על הערוה והוליד ממזר
 דהיות שהחיות כו' כבר ירדה לעוה"ז ונתלכשה בגוף בשו"ד
 ובמילא אינו יכול להוציא החיות כו' אפי' ע"י תשובה מאהבה.
 עיי"ש.

ואינו מובן לי, נניח אם למשל הלך א' ובנה פסל כו'
 של ע"ז ואח"כ עשה תשובה מאהבה - והפסל עדיין קיים - האם
 נאמר ע"ד הנ"ל ג"כ דהיות שהחיות כבר ירדה לעוה"ז ונתלכשה
 בדבר גשמי, לא יועיל התשובה מאהבה להוציא החיות כו'.

ומסתברה לומר שאפי' אם נתלכשה כו' מ"מ הואיל ועל ידי זה
 - העבירה כו' - בא לידי אהבה רבה זו, הרי ("אין ענין"
 כו') זדונות נעשו כזכיות כו' ובמילא הוציא החיות הגם
 שקיים הדבר בפועל. ועד"ז לכאן' צריך להבין כאן למאי נפק"מ
 אם נתלכשה כו' בפועל הרי הוא עומד בתשובה מאהבה, ומצד
 מה איזה דבר גרם האהבה כו' העבירה כו' וא"כ יאמר זדונות
 נעשו לו כזכיות כו' ולמאי נפק"מ אם הוליד ממזר?

הנ"ל

ש י ח ו ת

י. בשיחת ש"פ בשלח (הנחת הת') סעיף כז: "שלימות העבודה
 איז נישט אז מ'זאל מבטל זיין מציאות היצה"ר ונה"ב דורך
 אתכפיא, נאר אז מ'איז מהפך דעם יצה"ר ונה"ב לטוב..."

תחלת העבודה איז טאקע באופן פון אתכפיא, אז ס'ווערט
 "לבי חלל בקרבי" כי הרגו בתענית... שלימות העבודה איז
 עבודת האתהפכא - אז ס'ווערט - ווי ס'שטייט אין ירושלמי
 (ברכות ספ"ט) בנוגע צו אברהם אבינו... "ומצאת את לבבו
 נאמן לפניך", לבבו מיט צוויי בי"ת'ן... אז אויך דעם יצה"ר
 איז מען מהפך לטוב".

וראה עד"ז רשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א (הועתק בליקוט
 פירושים לתניא פ"א אות ל"א (על מ"ש בתניא שם: "ולבי חלל
 בקרבי שאין לו יצה"ר שהרגו בתענית")): חלל שאין לו יצה"ר
 [הוספת הביאור אח"כ שהרגו - הוא למיעוטי מדרי' נעלית
 יותר דאברהם שהפכו ליצה"ר - כדאיאת בירושלמי ספ"ט דברכות
 - ואז אין לבו חלל בקרבו - למעליותא]". עכ"ל (וראה לקו"ש
 ח"ה ע' 64 הערה 53).

והנה עפכ"ז ילה"ב מ"ש בד"ה החודש תרס"ו (המשך תרס"ו
 ריש ע' קס), וז"ל: "ובדוד כתיב תכלית שנאה שנאתים שזהו
 שהרע דנה"ב נהפך לטוב ממש וכמ"ש בספ"ט פ"ט ויו"ד וכתוב
 ולבי חלל בקרבי שהרגו בתענית כו'". עכ"ל.

דלכאן' יש לדייק: ע"פ המבואר לעיל שתחילת העבודה
 הוא "ולבי חלל בקרבי" - שהרגו בתענית", אבל שלימות העבודה
 הוא שהיצה"ר והנה"כ "נהפך לטוב" - א"כ אמאי מביא (בחרס"ו)
 תחילה הענין "שהרע שבו נהפך לטוב ממש" ורק אח"כ "וכתיב
 (ב"ואו המוסיף)" ולבי חלל בקרבי שהרגו בתענית כו'".

הרב שמואל הורביץ
 - ברוקלין נ.י. -

יא. בשיחות ש"פ בשלח ט"ו בשבט הנחות בלה"ק סעיף כ"ו וז"ל
 אבל: ממה שנאמר בהמשך הפרשה (יד, יט), "ויסע מלאך... וילך

מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם", ובפרש"י "להבדיל בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ולקבל חצים ובליסטראות של מצרים". ובשו"ג כפרש"י כאן משמע שקבלת החיצים היתה ע"י המלאך. והענן להחשיך למצרים. אכל בפרש"י יתרו יט, ד: "היו מצרים זורקים חצים ואבני בליסטראות והענן מקבלם". ע"כ. ולכא' הפי' הוא, שמפרש מה שכתוב כאן מלאך האלקים פי' ענן, ולא שפירושים מחולקים הם א' ממקומו הוא מוכרע שאינם פירושים מחולקים דהרי כתוב כאן שתי נסיעות והראשון הי' כמוס שמובא בסעיף כ"ז לפני כאשר וישאו בנ"י את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וגו'. עיי"ש שזה כל כך פשוט עד שרש"י אינו צריך לבאר וכו'. ופה בפסוק על ויסע עמוד הענן מפרש"י כשחשיכה והשלים עמוד הענן את המחנה לעמוד האש לא נסתלק הענן כמו שהי' רגיל להסתלק ערבית לגמרי אלא נסע והלך לו מאחריהם להחשיך למצרים. פי' שלא יאיר להם עמוד האש. ובזה יובן למה על הענן הראשון שהי' מקבל חיצים ואבנים כתוב וילך מאחריהם ועל הענן המחשיך כתוב ויעמד מאחריהם.

(ב) מפשטות הכתובים בכי תשא משמע שלא הלך לפני בני ישראל מלאך והנראה לבאר בזה דהנה מפי' רש"י בהעלותך (י, לד) נראה שהיו שתי עננים ההולכים לפני מחנה ישראל, וי"ל שהא' הוא עמוד הענן והב' הענן שהי' משוה הרים והורג נחשים ועקרבים.

ועפי"ז בשביל לקבל חיצים ואבנים הלך הענן שמשוה הרים אשר בן חמש למקרא יודע שזה ענין נסי בענן. אשר לפיכך נק' בשם מלאך אלקים, וענן שמחשיך זה ענין טבעי שבו.

הרב יודא קעלער
- ברוקלין, נ.י. -

יב. בהתוועדות דש"פ בא ש.ז. בנוגע למש"כ בזהר לד, א - אמר רבי שמעון מה כתיב בא אל פרעה וכו', דמבואר שם (ע"פ מפרשי הזהר) דמכיון ש"המתאבק עם מנוול כו"ל עיי"ש, לכן פחד משה רבינו להסתכל ולהתבונן בהיכלות הקליפות, ועד שהקב"ה הי' צריך לומר ציווי מיוחד - "בא אל פרעה"... והקשה מדוע קושיית הזהר מתייחסת ללשון "בא אל פרעה" שבפרשת בא דוקא, ולא ללשון "בא אל פרעה" שבפ' וארא? ואין לתרץ שדברי ר"ש נאמרו ביחס לכל המקומות שבהם נאמר לשון זה - מכיון שדבריו הובאו בזהר בפר' בא דוקא (ולא בפ' וארא). ע"כ ועדיין לא נת' ענין הנ"ל.

ואולי יש לקשר ענין הנ"ל עם המבואר בלקו"ש ח"ו פ' בא (א), שמבאר מדוע מפרש"י עה"פ "ויאמר ה' אל משה בא אל

פרעה " - והתרה בו, ראה הכיבוד שם, ובסעי' ה' מבאר שבפר' זו יש חידוש - "די איינציקע מכה ביי וועלכער דער אויבערשטער האט געהייסן משה'ן מתרה זיין פרעה'ן, נאך דעם וואס "ויוחזק ה' את לב פרעה", איז געווען די מכה פון ארבה. און דעריבער, איז דוקא ביי דער מכה האט אים דער אויבערשטער געדארפט געבען א טעם, ווייל אין פשוט איז כלל ניט פארשטאנדיק דער מתרה זיין פרעה'ן, בעת דער אויבערשטער אליין האט געמאכט שווער זיין הארץ אז ער זאל ניט נתפעל ווערן פון דער התראה אויף דעם האט דער אויבערשטער געגעבן א טעם "כי אני הכבדתי גו' למען שתי גו' ולמען תספר גו' את אשר התעללתי במצרים גו'" "התעללתי" מיינט (ווי רש"י טייטסט) "שחקתי", אז דער אויבערשטער האט געמאכט א געלעכטער פון מצרים: פון איין זייט האט ער מכביד געווען זייער הארץ און האט (כאילו ווי) צוגענומען ביי זיי די בחירה; און צוזאמען דערמיט איז ער זי מתרה און ווארנט אז אויב זיי וועלן אים ניט פאלגן וועט ער זיי מעניש זיין. און דעריבער איז בויטיק אויך וואס "אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו", ווייל אין דעם באשטייט דער "התעללתי" כנ"ל.

ובהערה 31 - ועפ"ז יש לומר שפירוש "התעללתי" הוא גם מלשון עלילה וכלבול, וע"ד מרז"ל... עה"פ נורא עלילה על בני אדם.

וראה גם בסוף סעי' כ, ובספי' ח' ש"ויוחזק ה' את לב פרעה" הי' ע"י דיבור (ראה הערה 46) של ה' "כי אני הכבדתי את לבו", עיי"ש.

ואולי, מפני זה, לא רצה משה לבוא אל פרעה, לולי הבטחת ה' שילך ביחד עמו, כמבואר בזהר, - כי נוסף לקליפת פרעה לבו ניהי' כבוד ע"י דיבור ה', שהי' כאילו שה' לקח ממנו את הבחירה, ולכן דוקא בתחילת פ' בא (שפרעה נמצא בדרגא שנראה כאילו שאין לו בחירה) (קליפות בתכלית שמנגדים רצון ה') ((מבאר ר"ש את דבריו.

מיכאל לוזניק
- ישיבה גדולה ניו הייווען

יג. בגליון כ (קסט) שאלתי דבהתוועדות דש"פ בא ש.ז. הנהה בלה"ק, בהביאור ברש"י בא"ד וז"ל ויתירה מזו כל המציאות ד"כל עבד איש מקנת כסף ומלחה אותו אז יאכל בו" - לא הייתה שייכת כלל בפסח מצרים, דמכיון שפרשה זו (כולל הציווי דמילה כתנאי לאכילת הפסח) נאמרה בי"ד בניסן, הרי גם לאחר שיימול את עצמו אינו יכול להקריב קרבן פסח, דמכיון שהשה דפסח מצרים הי' טעון כיקור ד' ימים, וזמן הקרבת הפסח הוא - בי"ד בניסן.

ושאלתי מדוע אם ימול בי"ד לא יוכל להצטרף אם א' משאר

בנ"י על שה שעבר ביקור ד' ימים וכפרש"י על הפסוק ואם ימעט הבית מהיות משה (יב, ד).

ותירצתי שהמצוה של משכו וקחו לכם זה לעיכובא דהיינו שא' שלא קיים המצוה של "משכו" אינו יכול להקריב קרבן פסח עינ"ש. וכמשמע מפרש"י (יב, ו) וז"ל:

"ומפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ד' ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות... והיו שטופים באלילים אמר להם... משכו ידיכם מאלילים וקחו לכם צאן של מצוה".

משמע שאם ידיו עדיין שטופות באלילים אינו יכול להקריב צאן של מצוה. עינ"ש.

אמנם נוסף עי"ז שאי"ז מוכח א"א לתרץ כך היות שמלשון השיחה באות הנ"ל משמע שהסיבה מדוע אם ימול ב"ד לא יוכל להקריב קרבן פסח זה משום שלא יהי' לו שה (ולא משום שלא קיים המצוה של "משכו") וז"ל בשיחה באות הנ"ל "הרי גם לאחר שישמול עצמו אינו יכול להקריב קרבן פסח, דמכיון שהשהה דפסח מצרים הי' טעון בקור ד' ימים. וזמן הקרבת הפסח הוא - ב"ד בניסן.

עוד יש לשאול היות שמדובר כאן במציאות של עבד איש מקנת כסף האם לא יתכן שהאדון צירף אותו לאכול מקרבן פסח שלו ב' ניסן.

ואעפ"י שהוא ערל אעפ"כ הוא יכול להמנות על קרבן פסח (בתנאי שימול את עצמו קודם שיאכל הקרבן). תדע שהרי בנ"י לא מלו עד אותו הלילה כמו שפרש"י (יב, ו).

יוסף יצחק הלוי קירש

- תות"ל 885 -

יד. בגליון יט (קסח), ע"פ מה שנת' בשיחת ש"פ בא ש. ז. החילוק בין לימוד התורה ולהבדיל שאר חכמות העולם, שאע"פ שאפשר שיש הוראה בחכמה של גוי, אבל ההוראה איננה בא עם נתינת כח, ואינה מחייבת את האדם להתנהג באופן מסוים, משא"כ התורה כשנותנת הוראה נותנת כח וג"כ מחייבת שכן יש להתנהג.

ורצו עפ"ז לתרץ בעוד אופן השאלה שמקשים עמש"כ בפ"ה בתניא, על מעלת לימוד התורה שהשכל והמשכיל והמושכל נעשין הכל אחד, דלכאורה גם כשלומד שאר חכמות, נעשה התאחדות ממש בשכלו. ועי"פ הנ"ל י"ל, דזה גופא כשלומד שאר חכמות, אי"ז מכריח אותו לנהוג עפ"י"ז בפועל, הרי זה הוכחה שלא נתאחד ממש בשכלו. עי"כ.

ולכאורה אין מוכרח לומר כך, דאפי' אם נאמר שכן נתאחד בשכלו, עדיין מובן מדוע לא מכריחו לנהוג באופן מסוים, עי"פ המבואר בלקו"ש ח"ב ע' 561, דהחילוק בין תורה ושאר חכמות הוא: "אננעמען א חכמה איז תלוי ברצונו הטוב, אויב עס געפעלן אים די כללי השכל נעמט ער דערפון ארויס א געוויסע מסקנא, אבער ניט אז די חכמה אליין איז אים מכריח... און דער אופן ווי תורה לערנט דאט איז ניט תלוי אין זיין הסכמה, אז אויב ביי אים וועט זיך אפלייגן דער ענין, דעמאלט וועט ער עס מקבל זיין, נאר תורה לערנט און מאנט ארויס אז אזוי זאל ער זיך פירן, ניט אפהענגענדיק אין זיין רצון.

און דאס איז דער פשט פון חכמה בגוים תאמין, יש תורה בגוים אל תאמין. חכמה וואס זי ווערט נתקבל דורך זיין רצון און געפעלנקייט, דאס איז פאראן אויך ביי גוים, אויב עס געפעלן אים די יסודות וכללי ההגיון פון דעם שכלו אבער תורה וואס זי דארף נתקבל ווערו אן זיין צושטימונג ד.ה. עס זאל זיך ביי אים אפלייגן אן ענין ניט מצד זיין געפעלנקייט דאס איז ביי גוים ניטא.

ע"פ כהנ"ל מובן, דאפי' אם היינו אומרים שהאדם נתאחד בשכלו עם בחכמה של הגוי, עדיין מובן מדוע אין זה מכריחו לנהוג באופן מסוים, כי זה תלוי ברצונו אם מסכים לחכמה זו, אע"פ שמבינו ולכן מובן מדוע צריכים את הביאורים שמוכח בנוגע לתרץ קושיא הנ"ל, שרק תורה נתאחד בשכלו באופן שמוכח בתניא.

מיכאל לוזניק

- ישיבה גדולה ניו הייווען -

טו? בלקו"ש פ' יתרו (סעי' ו') כתב וז"ל: אפילו אין די ערטער וואו דער פסק הלכה פון תורה איז (בגלוי) ניט אין א אופן פון הכרעה, נאר באופן אז ער איז שולל די סברא פון דער צווייטער דיעה, איז עס אבער באמיתית ובפנימיות אן ענין פון "הכרעה" - ווייל לאחר שפסקה ההלכה, זיינען די דיעות החולקות מסכים צו דער הלכה ניט נאר בנוגע מעשה בפועל, נאר אויך אין זייער שכל לייגט זיך אפ ווי די הלכה, אזוי אז עס ווערט א שלום אמיתי צווישן די אלע דיעות, עכ"ל. ובהערה 33 מביא שם דעת מהר"ם חביב בסו"ס גט פשוט, דכאשר בי"ד פוסק הלכה, כיון דאמרת תורה אחרי רבים להטות, מיעוט הדיינים הם מבטלים דעתם מפני סברת הרוב. ומצטרפים עם הרוב, ויומתק יותר עי"פ המבואר בפנים שגם בשכלם והבנתם של המיעוט "מונח" כפי ההלכה, דא"כ הרי צ"ל פסק דין עפ"י הכרעת השכל ואיך אפ"ל שהמיעוט מצטרף עם הרוב לפסוק ההלכה

כמותם, עי"ש.

ויש להעיר כמ"ש בקונטרס הספיקות לבעל קצוה"ח כלל ו' שחולק על הגט פשוט, דאפשר שזה לא נאמר אלא בבי"ד הגדול של ע"א, אבל בשאר בתי דינים שבישראל מאן לימא לן שלא יוכל המיעוט להורות כפי סברתם, וביאר דבריו בקובץ הערות אות קפ"ד, דמקרא דאחרי רבים להטות ילפינן לכל התורה דאזלינן בתר רובא, ובכל התורה מי שברי לו כהמיעוט אין צריך לחוש להרוב, וא"כ ה"נ בדיינים, כיון שהמיעוט יודע בבירור שאין האמת כהרוב, אי"צ לשמוע כהרוב, והא דבסנהדרין צריך המיעוט לשמוע להרוב, הוא מקרא דלא תסור ימין ושמאל, אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל, והדין הזה אינו נוהג אלא בסנהדרין גדולה כלשכת הגזית, ולא במקום אחר, עי"ש, היינו דאין זה משום הדין דאחרי רבים להטות, אלא משום לא תסור, אבל בכל בי"ד, אין דיינים מהמיעוט צ"ל כהרוב.

ולפי השיחה נראה דסב"ל כדעת הגט פשוט, דאם נפסק ההלכה מצד רוב כאופן אחד, כודאי אסור לו להמיעוט לעשות כדבריהם, ואפשר לומר דלא קשה כלל כנ"ל מהא דבכל מקום דאזלינן בתר רוב, דזהו רק במקום ספק, אבל אם ברי לו הדבר וליכא ספיקא, ליכא דין רוב, וא"כ גם הכא כיון שלהמיעוט ברור שהאמת כדבריהם אי"צ ללכת בתר רוב, דאפ"ל כהמבואר בסעי' ח', דלכוון להלכה אינו מספיק ענין השכל, אלא צריך ענין הביטול, דאז יוצא מהמציאות שלו והנטייתו שלו וכו', נמצא דמה שברור להם מצד שכלם דצ"ל כדבריהם אינו מספיק שיהי' ההלכה כן, נמצא דגם בהמיעוט יש ספק דילמא אין הלכה כמותן, כמילא בודאי צריכים לעשות כפי הרוב.

ועי' ביבמות יד, א, דפליגי רב ושמואל אם עשו ב"ש כדבריהם או לא עשו, ומבואר שם כגמ' הטעם דמ"ד לא עשו דהא ב"ה רובא, ומ"ד דעשו כי אזלינן בתר רובא היכי כי הדדי נינהו, הכא ב"ש מחדדי טפי, משמע מזה דכשיש הדין דרוב גם המיעוט צריך לעשות כמותן, אלא דמ"ד עשו, הוא משום דהם סברו דבאופן זה דמחדדי טפי ליכא הדין דאזלינן בתר רוב, אבל בדאזלינן בתר רוב צריך המיעוט להתבטל להרוב, ועי' במנ"ח מצוה ע"ח שכ"כ.

ועי' ריטב"א שם שפי' דלא עשו כדבריהם להקל, אבל לחומרא עשו, משמע מזה דאפי' כשפסקינן כהרוב, אם המיעוט עדיין מחזיקים בסברתם צריך להחמיר כסברתם, ואכמ"ל.

ועי' בשו"ת חות יאיר סי' קמ"ז שדן באחד מהדיינים שלא רצה לחתום על הפסק דין, באמרו ששני חבריו טעו ורכו עליו, והדבר ברור לו שאין הדין כן, ואיך יחתום על שוא ושקר, וכתב שם שאין בדבריו ממש, שאחרי שהוא הגיד דעתו

לש"ש וחבריו רבו עליו, הנה כן הוא משפט התורה שאחרי רבים להטות, ועליו לחתום הפס"ד, עי"ש, ולפי הנ"ל י"ל עוד דלא שייך בזה מחזי כשקרא וכו', כיון דכנוגע לכוון לפסק הלכה, אינו מספיק מה שמונח כן בשכלו, א"כ כשאמרה התורה אחרי רבים להטות מתברר אצלו שאין ההלכה כדעתו, ובמילא בודאי יכול וצריך לחתום על הפס"ד.

וכפסקי התוס' תענית סי' ח' כתב וז"ל: ת"ח דרכו להודות לחבירו בין על האמת ובין על השקר, עכ"ל, ובשו"ת חת"ס ח"ו סי' ס"ו עמד בזה דמהו כוונתו, וכן בשו"ת מהרא"ב ח"ב סי' כ"ה עי"ש.

וביאר בשו"ת אבני חפץ סי' נ' דכוונתו עפ"י מ"ש בגט פשוט הנ"ל להמיעוט מתבטלים אל הרוב ומקבלים דעתם, הנה זהו ג"כ הפי' בהתוס', שדרכו של ת"ח הוא להודות לחבירו במקום שהרוב נוטה כחבירו, בין על האמת, היינו כשהוא בעצמו ראה שהצדק עם חבירו, ובין על השקר, כלומר אפי' אם לדעתו חבירו משקר, מ"מ כיון דהרוב נוטה אחריו, הוא מודה אליו ומקבל דעתו, עי"ש, ולפי השיחה אפ"ל דהפי' הוא דאף דעכשיו חושב שהוא שקר מ"מ כיון שיודע דההלכה כן מודה אליו, ומתעמק בזה יותר וכו' עד שגם הוא יבין שהאמת כחבירו. (ועי' ג"כ בספר ברכת אהרן (להנ"ל) במאמר ע"ו ומאמר רי"ז בארוכה).

(ב) בלקו"ש דשבח זו סעי' ז' במשנ"ת דרש"י סב"ל דכיון דכתב מבראשית עד מ"ת בספר אחד עם המצוות דמרה, בתור ספר הברית, אי"ז הענין דכתיבת פרשיות של תורה, משא"כ התוס' סב"ל דמ"מ ה"ז פרשיות של תורה עי"ש.

לכאורה יש לקשר פלוגתתם במה שמבואר בכ"מ בצפ"נ ובמפענח צפונות פ"ח שיש הרכבה מזגית והרכבה שכנית, היינו שהי' כאן ספר אחד של הפרשיות והמצוות שבמרה, דרש"י סב"ל שהוא ע"ד הרכבה מזגית, ולכן גם על החלק דבראשית וכו' ליכא ע"ז הגדר דפרשיות של תורה אלא דנעשה ספר הברית, אבל התוס' סב"ל דהוה הרכבה שכנית וכאז"א נשאר במציאותו כמו שהוא, נמצא דנשאר עליו הגדר דפרשיות של תורה ולכן הקשו קושיתם, ואכתי יל"ע בזה יותר.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ה ל ו ם ל ו ם

טו טבת "נהיגין בנוסח עלינו לומר: שהם משתחווים להבל ולריק, וגם בתפלת מוסף דר"ה אומרים כן - ומדייקים שלא לומר ומתפללים כו'...".

ממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (אגרות קודש ח"ב, סי' תקס).

כ טבת "דער מיטעלער רבי האט געענפערט איינעם אויף א יחידות: אז איינער רעדט מיט דעם אנדערען בעניני עבודה און זיי לערנען צוזאמען, איז דאס א צוויי נפש האלקית אויף איין נפש הטבעית".

ממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (אגרות קודש ח"ב, סי' שפג).

כ"ב טבת "הכרזת אאמו"ר באחת ההתועדות: אט אזוי ווי הנחת תפילין בכל יום איז א מצוה דאורייתא אויף יעדען אידען, אהן א חילוק צי א גדול בתורה, צי א איש פשוט, אזוי איז א חוב גמור אויף יעדען אידען צו טראכטען יעדען טאג א האלבע שעה וועגען דעם חיבור פון קינדער, און טאן אלץ, וואס עס איז בכחו צו טאן און יתר מכפי כחו, זעהן פועל זיין ביי די קינדער, אז זיי זאלען געהן אין דעם דרך וואס מען איז זיי מדריך".

ממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (אגרות קודש ח"ב, סי' תקסא).

כג טבת "תו"א ד"ה מי שם פה סעיף המתחיל והנמשל יובן: "כי יש בחי' מעלה", צ"ל "וכן יש מעלה". "

ממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (אגרות קודש ח"ב, סי' תסו).

כ"ו טבת "בברכת ולמלשינים מפסיקים קצת בין "ותגמר" לתובת "ותכניע", מתאים להכוונה, "ותעקר ותשבר ותגמר" הם נגד ג' קליפות שצריכים העבודה לגמרי, "ותכניע" - לנגד קליפת נוגה שצריכה הכנעה ויש בה כירור".

ממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (אגרות קודש ח"ב, סי' תקס).

כז טבת "רבינו הזקן אמר: אידישע גשמיות איז רוחניות, דער אויבערשטער גיט אונז גשמיות, מיר זאלען דערפון מאכען רוחניות. אמאל אז עס איז לרגע נישט אזוי, דארפען געכען דעם אויבערשטען אפילו מנחת עני גיט ער א פולע".

ממכתב כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ (אגרות קודש ח"ב, סי' תצב).

לע"נ

האשה החשובה מרת שרה רחל ע"ה
בת ר' שמואל יואל וסימא בלומא ע"ה
נפטרה כ"ט שבט ער"ח אדר ה'תשל"ב
ומ"כ במאנטרעאל
ת.נ.צ.ב.ה.



נרפס ע"י בנה

התמים ר' שמואל יחיאל וזוג' מרת רייזל שיחיו
מלמוד