

קובץ  
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



וירא  
גליון ז (רו)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראָי עוועניו • ברוקלין, ניו יאָרק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וארבע לבריאה

ת ו כ ן ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

- ג ..... מילה דגרות  
ג ..... מעלת מצוה (כולל מילה) בשעתה  
ד ..... המעלה בברית יצחק שנימול לח' ימים  
ד ..... ארץ קיני קניזי וקדמוני  
ו ..... מצות דישראל ודאוה"ע  
ז ..... עליית אברהם אחר ויאמר ה' (אל אברם)  
ח ..... משה הי' מלך ואב"ד  
ח ..... דרגות מסירת נפש  
ט ..... מעלת נסיון העקידה  
ט ..... לימה"ת במעי אמו משך ט"ח - גבול או בל"ג

נ ג ל ה

- יב ..... ברכות השחר כשניאור כל הלילה (גליון)  
יב ..... קריאת שם בנו אחר רבו (גליון)  
יג ..... איסור דמחמר ביו"ט

ח ס י ד ו ת

- יז ..... ישות הקליפה ביחד עם החיות שמח' אותן

ש י ח ו ת

- יט ..... עליית אברהם בהוספת ה"ה"  
טז ..... תוספת שבת ויוהכ"פ (גליון)  
כ ..... בפרש"י לתהילים עה"פ שלח אורך ואמיתך

ש ו נ ו ת

- כ ..... לכתחילה אריבער

ה י ו ם י ו ם

- כב ..... הערות ללוח היום יום

ל ק ו ט ל ש י ח ו ת

א. בלקו"ש וירא ש.ז. הערה 29: סוג בפ"ע (בנדו"ז) - מילה דגרות (וכללות ענין הגרות): אינה בר הכנה ולא עוד אלא אפילו עבר על כל מצות דילי' (היפך דעביד נייחא) - ניתנה לו ברית (וגרות) עולם - אבל (מאיך גיסא) תלוי זה אך ורק בהחלטתו מצ"ע להתגייר, כי אין בו ציווי כלל לב"נ להתגייר (משא"כ באברהם וישמעאל). ואכ"מ. עכ"ל ההערה.

ויש להעיר משיחת יו"ד שבט והתוועדיות שלאח"ז תשל"ט הדרן על מסכת אבות, נדפס ב"ביאורים לפרקי אבות ע' 309 ואילך. ושם בהערה 86: בההדרן על מס' פסחים הנ"ל, דזה שר"ע ס"ל שהתומ"צ הן ב"בעלותו" של הקב"ה (כנ"ל הערה 82) י"ל ששייך לזה שר"ע הי' בן גרים (ראה סה"ז בערכו) והגרים מתייחסים (בעיקר) לא ל"אברהם יצחק ויעקב (ישראל) כ"א למי שאמר והי' העולם" (תשובת הרמב"ם לר' עובדי' הגר - תשובת הרמב"ם (ירושלים תשכ"ג כרך ב' סרצ"ג. רמב"ם הוצאת שולצינגער - נ.י. תש"ז - סוף כרך א' סי' ט')). אבל אין בזה סתירה למ"ש בפנים - כי מ"ש כאן הוא בנוגע למעשה הגיור, וזה נמסר לבעלותו של האדם; ולהעיר שיחוס הגר ל"מי שאמר והי' העולם" הוא עי"ז שהאדם החליט ועשה מעשה (ואעפ"י שהתורה ציוותא להזהירו וכו') ונתגייר.

ובשוה"ג שם: וי"ל שב' ענינים אלו תלויים זה בזה:

כיון שהמסירה לרצון הקב"ה (קבלת המצוות) שבגר באה מצד האדם - לכן, המסירה ונתינה שלו היא בשלימות ובתכלית, ולכן מתייחס להקב"ה.

ועי"ד המבואר בהמשך תרס"ו (ע' שכו-ז) המעלה ד"עבד פשוט", דכיון שזה שנותן את עצמו להיות עבד הוא "בכח עצמו" - לכן המסירה ונתינה שלו היא כאופן ש"מציאותו הוא רק מציאות האדון". ע"ש בארוכה.

הרב שלום חאריטאנאוו

- ברוקלין נ.י. -

ב. בלקו"ש פ' וירא ש.ז. מקשה בתחילתו מדוע אמרינן שמצות בשעתה, שהיא רק מעלה פרטית בקיום המצוה היא יותר נעלית ממעלה בשייכות לכללות קיום המצוה (שהי' ספק בידי למחות ולא מחיתי), שלכן אמר יצחק "חביב אני ממך"? ע"כ.

ויש להוסיף עוד בקושיא - דבלקו"ש ח"י"ז ע' 130, מבואר שיש מעלה במצות מילה כפי אין שהיו לפני מ"ת שהי' זה בחי' דילוג, למעלה מסדר השתלשלות, ובהערה 36 מבאר שמילה בזמנה מורה על עבודה הקשורה בזמן (ע"פ) סדר (וטו"ד)

וענינה ה"ה גילוי מ(הערלה ו)הסתר ולכן הוא רק כיום, משא"כ מילה שלא בזמנה היא עבודה שלא ע"פ סדר ע"ד בחי' דילוג.

א"כ הרי עוד מעלה שהי' בקיום ישמעאל (ראה הערה 46 מדוע יש לפרש שהי' לו מעלה זו, דלא בזמנה) לגבי יצחק (ואע"פ שגם מילת יצחק הי' לפני מ"ת, שיש לו עילוי הנ"ל, אבל מכיון שהי' בזמנה לא ניכר המעלה שהוא בחי' דילוג, כמו אצל ישמעאל)?

ולפי ביאור השיחה, י"ל דאע"פ שהי' לישמעאל מעלה מיוחדת שלא הי' ליצחק (בגילוי), אבל מצד תוכן וענין של "ברית", איך שזה בא רק מצד הקב"ה, מעלה זו ניכר דוקא אצל יצחק, שנימול בן שמונה ימים.

בסגנון אחר. כמצות מילה, לפני מ"ת, יש מעלה כשהיא לא בזמנה דאז (ניכר ו)מראה על בחי' דילוג וכו', אבל מצד ענין ותוכן ד"ברית" (קשר בין הקב"ה ובנ"י, כפי שמבואר בשיחה, עיי"ש), יש מעלה דוקא כשנעשה בזמנה, ומעלה זו הי' ליצחק.

מיכאל לוזניק  
- תות"ל 770 -

ג. בלקו"ש דשבת זו מקשה דממה שהי' יצחק אומר לישמעאל אני חביב ממך שנמלתי לח' ימים משמע ריש בזה מעלה שהוא איכות אחרת ממה שישמעאל נימול ל"ג, וכן מובן מהמבואר במדרש דאברהם נצטוו על המילה, יצחק חנכה לשמונה ימים כו' עיי"ש, ולכאורה מהו גודל המעלה בזה שהוא איכות אחר?

ומבאר דענין הברית באה מצד למעלה שהקב"ה מקשר א"ע עם ישראל לעולם, ואין זה בא מצד עבודת המטה, ולכן קטן נימול לח' ימים, והנה אף דכן הי' גם לגבי אברהם שבא מצד למעלה, אבל שם אין זה בהדגשה, ודוקא ביצחק שהי' ח' ימים מודגש הענין דברית, שבא רק מצד למעלה עיי"ש.

ולכאורה צריך ביאור דכיון דסו"ס גם הברית דאברהם וישמעאל בא רק מצד למעלה, ואינו תלוי בהמטה, נמצא דסו"ס זהו אותו האיכות של הברית דיצחק, וא"כ הרי בשביל דביצחק מודגש ענין זה בגלוי, הרי זה פועל שינוי בהאיכות שבברית שלו, דלכאורה ענין זה שמודגש בגלוי הו"ע חיצוני בלבד, אבל איך ישתנה האיכות משום זה?

קבוצה מלומדי השיחות  
- ברוקלין נ.י. -

ד. בלקו"ש פ' לך לך בסופו כתב בנוגע לארץ "קיני קניזי

וקדמוניי וז"ל: וי"ל אז אויך זיי האט דער אויבערשטער  
 אפגעגעבן אברהם'ען בכרית בין הבתרים, וזיכאלד דער זעלבער  
 ברית איז געווען אויף אלע צען ארצות, עכ"ל. ובהערה 59  
 כתב וז"ל: לכאורה כ"ה לפי פשוט הלשון הבכרית (שם, יח)  
 "לזרעך נתתי" (וממשה בפסוק שלאח"ז "את הקיני גו'"),  
 ובכ"ר פמ"ד, כב: מאמרו של הקב"ה מעשה [אלא שע"פ פשמי  
 (פרש"י שם) "כאלו היא עשוי" (ראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע'  
 204 ואילך ושי"ב) - גם הז' ארצות]. ומ"ש בפרש"י שם, יט  
 (מכ"ר ספמ"ד) "עשר אומות יש כאן ולא נתן להם אלא שבעה  
 גוים והשלשה... קיני קניזי וקדמוני עתידים להיות ירושה  
 לעתיד" - י"ל דזהו בנוגע לנתינתן שתיעשנה ארץ ישראל  
 (קדושתה), לא רק שינוי הבעלות אלא גם שינוי האיכות... עכ"ל.

ויש להעיר בזה במ"ש הרא"ם פ' דברים (ב,יא) דעשרה  
 עממין שנתן הקב"ה לאברהם בכרית בין הבתרים, הנה מלכתחילה  
 נתנו לו ז' עממין בשביל ישראל, וג' עממין בשביל בני עשו  
 ובני לוט, (שעיר עמון ומואב) שיזכו בתורת יורשים מאברהם,  
 (והם נכללים במ"ש לזרעך נתתי וכו') עיי"ש בארוכה. דלפי  
 שיטתו יוצא דבאמת הי' נתינה גמורה לאברהם כמו בכל א"י,  
 רק דהי' בשביל בני לוט ובני עשו, ולפי"ז נמצא דמעולם לא  
 היו ארצות אלו שייכים כלל לישראל, וזה יהי' רק לע"ל.

אבל בפרשת דרכים (דרך הקדש דרוש ז') כבר תמה עליו .  
 דאי אפשר לומר כן: א) דזרע פסול לא איקראי זרע, ואיך אפ"ל  
 דהם נכללים במ"ש לזרעך וגו', עיי"ש בארוכה בזה. ב) הרי  
 כתב רש"י בפ' שופטים (יט,ח) עה"פ ואם ירחיב ה"א גבולך  
 וז"ל: ואם ירחיב כאשר נשבע לתת לך ארץ קיני וקניזי  
 וקדמוני ויספת לך עוד שלש ערים ע"כ, הרי מבואר בזה  
 בהדיא שה' נשבע לתת לנו ארץ קיני כו' ולא מצינו שבועת ה'  
 ע"ז אלא מה שכרת ברית עם אברהם לתת לזרעו קיני קניזי כו',  
 וכ"כ הרמב"ם בהל' רוצח פ"ח שקיני קניזי כו' נכרת לאברהם  
 אבינו ברית עליהם ועדיין לא נכבשו כו' הרי מבואר בזה  
 דהכריתת ברית עם אברהם לתת לו י' עממין הי' כדי להנחילם  
 תיכף ומיד לישראל, אלא שלא זכו לכך באותו זמן ולע"ל  
 ינחילם לישראל כדי לקיים הבטחתו, וכן מבואר במדרש דקאמר  
 כך עלה בדתו של מקום להנחיל להם לישראל ארץ עשרה עממין,  
 אבל לימות המשיח יחזרו ויהיו לישראל כדי לקיים מאמרו של  
 הקב"ה, עכתו"ד, עיי"ש בארוכה בכ"ז.

והנה אף דכתוב בהדיא דלכני לוט נתתי ירושה (דברים  
 ב, יט) ועד"ז בבני עשו (שם י"ב), הנה לפי הני"ל מובן דהפי'  
 הוא דלעולם הי' זה צ"ל לישראל משום קיום ברית בין  
 הבתרים, אלא כיון דלא זכו, במילא נתן דוקא להם ולא לאומות  
 אחרים, מצד ירושה. אבל אי"ז קיום ההבטחה דברית בין הבתרים.

(ועי' ברמכ"ן שם שכתב: "שאעפ"י שהיתה מנחלת אברהם, הקב"ה נתנה לבני לוט בעבור אברהם... וא"כ הרי ארץ עמון ומואב והר שעיר מנחלתו של אברהם היא... והנה הנחיל ה' כל העמים ההם לזרעו של אברהם אחד מהם לעשו, והשאר לישראל שהוא הבן הבכור... עכ"ל).

והנה לפי מ"ש בפרשת דרכים הנ"ל, יש לבאר לכאורה כוונת השיחה, דבאמת הרי אפשר לומר בב' אופנים: א) דכיון דלפועל לא זכו ישראל, נמצא דלא ה'י נתינה מעולם לישראל, ובמילא אין זה שייך כלל לא"י. ב) דבאמת מיד בברית בין הבתרים ה'י כבר נתינה לישראל, ונעשו כשאר א"י בלי ענין הכיבוש, ואפי' אח"כ כשלא זכו ונתנם לבני לוט וכו' אפי"ל דזהו רק בנוגע לפועל, ושאי אפשר לפעול שם קדושה, אבל בעלות של ישראל שהם זרעו של אברהם מעולם לא נפקע מהם, וזהו ע"ד המבואר בלקו"ש חט"ו פ' לך ע' 106 דהבעלות שנתן הקב"ה לאברהם, על א"י, אינו נפקע לעולם, והו"ע תמיד אפילו לאחר החורבן כו' עיי"ש, וכן אפי"ל הכא, וזהו מה שאומר כאופן הב' דכיון דהם היו בברית אחד ביחד עם שאר הארצות במילא אין לחלק ביניהם, וגם ממ"ש לזרעך נתתי, דמאמרו של הקב"ה חשיב מעשה, נמצא דכבר אז נתן הקב"ה אותם לישראל.

וראה ברש"י סוף פרשת ויצא עה"פ מחנים שכתב י"שתי מחנות של חו"ל שבאו עמו עד כאן, ושל ארץ ישראל שבאו לקראתו" והקשה הרמב"ן הא עדיין לא הגיע לא"י רק בגבול עמון ומואב ואדום? ותירץ החתם סופר (ירושלים תשי"ח) וי"ל שהיו בניו קדושים כמו לעתיד לבוא שיהיו ג' אלו ג"כ א"י, ע"כ באו מלאכי א"י, והנה עי"ז הבין יעקב כי בניו מחנה אלקים המה כמו לעי"ל במהרה בימינו, ע"כ מחנה אלקים זה על בניו אמר כן, עיי"ש.

ולפי הנ"ל בהשיחה אולי אפשר לתרץ דהנה עד שלא כבשו לא חלה כלל קדושת הארץ הבאה ע"י כיבוש (כמבואר בלקו"ש חט"ו הנ"ל) וכל הקדושה דאז ה'י מצד דזהו הארץ שנתן ה' לאברהם בברית בין הבתרים, וכיון דמצד זה אין שום הפרש בין הז' עממין להג' עממין, כנ"ל דבזה היו כולם שווים בהנתינה א"כ שפיר מובן דאז ה'י זה א"י כהשאר, ולכן באו כן מלאכי א"י. ועי' בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' ה'.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
- ר"מ בישיבה -

ה. בלקו"ש לך לך ש.ז. מבאר בארוכה ההפרש בין אומות העולם ויהודים ובכמה ענינים, א) קירוב ושייכות אוה"ע

לאלקות הוא רק לפי אופן ידיעתם והכרתם משא"כ בני"י קירובם הוא מצד הקב"ה - מצד עצמם. (ב) שכל הנכראים נשארים מציאות נברא משא"כ בני"י הם מציאות אלקות, ואפילו גופם. (ג) שאפילו המצות שאוה"ע עושים הוא רק מצד הנברא זיכור העולם משא"כ בני"י ענינם הוא לצרף בהם את הבריות, התקשרות לאלקות. ע"ש.

ועפ"י ביאור זה יכולים לבאר בטוטו"ד מ"ש אדה"ז כסוף פ"א דתניא וכל טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים לגרמיהו עבדין וכו' שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גלולים עושין אינן אלא להתייהר וכו', ע"ש.

ורבים מקשים איך לבאר ענין זה דלכאורה היתכן לומר שאפילו כשגוי עושה דבר טוב התורה אינו חושב אותו לטוב.

ועפ"י הנ"ל יובן דלא אמרינן דמה שהגוי עושה הוא רע ובפרט כשמקיים הז' מצוות דב"נ אלא הענין הוא שמציאותם מציאות נברא ועושים כל טוב רק בשביל לזכר העולם וזה ענין טוב, אבל אינו נוגע לביטול להקב"ה ובכלל אינם שייכים מצד שרשם לביטול. (ועי' בספר הערכים ערך אוה"ע).

הרב משה אהרן צבי ווייס

- ברוקלין נ.י. -

ו. בלקו"ש לך ש.ז. מבאר בארוכה שגדר מעלתו של א"א בתור יהודי נפעל ע"י ציווי ה' (לך לך) וקיומו, ועומד ע"ז בהערה 21 "ע"פ המבואר בפנים יומתק מה שרק בפרשתנו (לאחרי שנאמר בתורה יחודו של אברם 'וויאמר ה' אל אברם לך לך"') מפורש (יב,ה ובפרש"י) "ואת הנפש אשר עשו בחרן - שהכניסן תחת כנפי השכינה", ולא נאמר זה קודם".

ובפשטות כוונתו בהערה, דמה שלא נזכרו מעלות א"א לפני הציווי (לך לך) - ככדי לרמז "אז זיין אויסגעטיילטקייט (אלס איד) און זיין מעלה הויבט זיך אן... ניט מיט זיינע געוואלדיקע מעלות... נאר מיט "וויאמר ה' אל אברם לך לך גו" (כמבואר בארוכה בשיחה) אבל כפועל ענין זה כבר נפעל לפני"ז (וכמש"כ אשר עשו בחרן).

אמנם י"ל לכאורה, שהענין דהנפש גו' שייך גם באופן חיובי לפ' לך לך, דלאחרי הציווי פעל בהם א"א עליוי גדול יותר,

ויש להסביר זאת ע"ד המבואר בלקו"ש ח"כ (לך לך - ז' מ"ח סעיף ז-ח), כ' תקופות בעבודת א"א לפרסם אלקות בעולם, דבחרן פירסם אלקות מצד הכרתו בשכלו גדולת ה', אמנם מהציווי לך לך החל סדר חדש: גילוי אלקות מצד ציווי ה', והיינו אותו נקודה המבואר בליקוט דש.ז. (החילוק בין נברא לבורא)

אלא ששם מבואר ב' תקופות אלה בנוגע עבודת א"א לעצמו.

ועפ"י ז' יל"פ דלאחרי שנתעלה א"א (אחרי הציור) פעל בהנפש אשר עשו בחרן גופא עילוי גדול יותר, הכרה בה' כאופן ד"אל עלום" כפי שמאריך בלקו"ש ח"כ הנ"ל. ואולי לזה גופא התכוון בהערה הנ"ל "ע"פ המבואר בפנים יומתק כו'".

מנחם מענדל רסקין

- תות"ל 885 -

ז. בלקו"ש פינחס תשמ"ג נת' בארוכה שהגם שרוב הדורות אחר משה ויהושע הי' מלך ואב"ד,

משא"כ משה (ועד"ז יהושע בדורר) הי' הן המלך והן האב"ד, דאל"כ הרי"ז סתירה ל"דבר אחד לדור ולא שני דברים", ו"אי אפשר לב' מלכים שישתמשו בכתר אחד". עי"ש בארוכה.

ויש להעיר מפירוש הספורנו לאבות (נדפס ב"כתבי רבי עובדי' ספורנו" - ירושלים תשמ"ג) במשנה "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" שכ' וז"ל: "והוא אחרי כן מסרה ליהושע שהי' נשיא בדורו, ואולי אב-בית-דין, בימי משה". עכ"ל.

ש.ד.מ.

- ברקלין נ.י. -

ח. בלקו"ש ח"כ ע' 73 מובא הענין שלמסור נפש בנו יותר קשה מלמסור את נפשו, ומצוין שם למאמר אדה"ז ששם מבאר שלכן נק' נסיון העקידה ע"ש אברהם ולא ע"ש יצחק וכו'.

ועד"ז מבואר ככ"מ ולגבי כמה ענינים.

ושמעתי להעיר בזה מהמסופר בתחילת ספר איוב, שאחרי שהקב"ה ניסה את איוב ע"י שלקח ממנו את בניו וכו' ואיוב עמד בנסיון ו"לא חטא איוב ולא נתן תיפלה לאלקים" - אמר השטן "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו", דמשמעות הכתוב הוא שהאדם מוכן לאבד את בניו וכו' ובלבד שלא ימות בעצמו, ומשמע גם שהקב"ה קיבל טענת השטן שהרי אח"כ ניסה את איוב ביסורים בגופו.

והגם שבמפרשי הנ"ך שם מפורש רק שכדאי לאבד רכושו ובלבד שלא למות וכו', מ"מ עדיין משמעות הכתוב לכאורה הוא דקאי גם על בניו.

אמנם נראה שענין זה אינו שייך כלל לעניננו, לענין המס"נ. כי שם אין מדובר בפעולה של האדם למסור נפש בנו, אלא בדרך שהוז' מרגיש אחרי שזה קורה (הגם שלשון הכתוב "יתן בעד נפשו") משמע שכן הוא מלכתחילה), היינו שכדיעבד

אולי טוב לו יותר שהוא לא סבל. ועדיין צ"ע.

ולכאורה אין לתרץ שאיוב לא הי' איש יהודי ולכן חל עליו מ"ש בהמשך השיחה בלקו"ש שם (ע' 76 הערה 35) שהם אכזריים כו' - כי פסוק זה "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" מובא בכ"מ לגבי בני ישראל. אלא שאפשר שהוא ע"ד המבואר בכ"מ שמביאים פסוקים למרות שמשמעותם במקורם שונה וכו'.

הרב יקותיאל דייוידסון  
- ברוקלין נ.י. -

ט. בלקו"ש ח"י ע' 46: "ב"פרי הארץ" מהרמ"מ מהארדאק מבוארת ההפלאה של נסיון העקידה באברהם אבינו... לפי שא"מ הי' הראשון שעמד בנסיון זה", ובהערה 26 מציין שה"פרי הארץ" הוא בפ' וירא.

ושמעתי מקשים, דלכאורה ב"פרי הארץ" פ' וירא מבואר ביאור אחר בטעם מעלת נסיון העקידה דאברהם אבינו, שעמד בנסיון שלא להרהר אחר מדותיו של הקב"ה. וכן הובא גם בחסידות: בספהמ"צ להצ"צ (קפו, ב), בסה"מ פרי"ת (ע' קח), ובסה"מ ה'ש"ת (ע' לא) - בשם "פרי הארץ" לרמ"מ הנ"ל.

ושמעתי מחכם אחד, שאפשר יש לדייק כן מהמשך הדברים ב"פרי הארץ" שם (ה, א), דלאחרי שמבאר טעם המעלה דנסיון העקידה ממשיך (לכאורה בענין נוסף שאינו שייך לזה) כי "התורה לעולם עומדת ונוהג בכל דור ובכל אדם ע"י הסתכלותו והתבוננותו במעשה הכתוב בתורה", דאולי י"ל שבזה נרמז גם שהנסיון דאברהם הי' הראשון שממנו לומדים הכל. ועצ"ע.

הרב משה דוידוביץ  
- ברוקלין נ.י. -

י. בלקו"ש ח"ה פ' בראשית (א) בסופו מכאן מרז"ל שתינוק במעי אמו מלמדין אותו כל התורה כולה, וכשבא לאויר העולם בא מלאך... ומשכחו כל התורה כולה, דלכאורה מדוע מלמדין אותו לכתחלה אם אח"כ עושים שישכח את הכל.

ומבאר שתורה צריכים ללמוד באופן דיגייעה ולא "נהמה דכיסופא", לכן "משכחו כל התורה", אבל אעפ"כ לפני זה מלמדין אותו "ווארום ווען דער גאנצער לימוד התורה וואלט זיך ביי אים אנגעוויבן נאר פון זיין אייגענעם לימוד, איז זייענדיק א נברא... וואלט ער גענומען תורה אויך בלויז ווי א נברא, ווי זי איז בהגבלה אין גדר הבריאה... און דעריבער לערנט מען די תורה מיטן ולד ווי ער איז נאך במעי אמו... איידער זי ווערט א נברא - וואס דאן איז דער אופן הלימוד

אָן די הגבלות פון א נברא און עס ווערט אים געגעבן די תורה ווי זי איז בלי גבול, און דורכדעם האט א איד בכח, אז דערנאך דורך זיין לערנען דא בעולם הזה זאל אים מאיר זיין אויך יענע בחינה פון תורה וועלכע מען האט מיט אים געלערנט זייענדיק כמעט אמו וואס איז העכער פון גדר נבראים.

ובהערה 55 - על זה שביאר שאופן הלימוד של התינוק הוא בלי הגבלות של הנכרא - עפ"ז מובנת התמיל גדולה איך אפשר ללמוד כל התורה כולה במשך ט' חדשים?! ע"כ.

ולכאורה אינו מובן, דהרי ממה נפשך, אם אמרינן שמלמדין את התינוק בלהתחשב עם הגבלותיו, א"כ אינו מובן איך אפשר ללמוד כל התורה כולה במשך זמן כ"כ קצר, ואם אמרינן שמלמדין באופן שאין שום קשר להגבלותיו, א"כ הי' צריך ללמדו ברגע, שעה א', ע"ד הא שהאריז"ל שמע כב' או ג' שעות מה שלא יכול לפרש בדבור בשמונים שנים רצופים יומם ולילה, כי השגתו היתה כבחי' ראוי' (לקו"ת צו, יז, ב), א"כ מהו הביאור בזה שמלמדין אותו משך כל הט' חדשים? (דמשמעות מארז"ל הנ"ל הוא שמשך כל הט' חדשים מלמדין אותו תורה).

ונראה דיש לקשר ענין הנ"ל עם הא דמקשינן לגבי משה רבינו, דאיך שייך שבזמן כ"כ קצר (40 יום) שילמד את כל התורה כולה וכו', ובלקו"ש ח"ט ע' 252 ואילך, מבאר (דלא הי' הלימוד באופן "נס", בחי' ראוי' ע"ד האריז"ל, אלא) משה רבינו "האט מקבל געווען תושב"כ און תורה שבע"פ מיט אלע כללי התורה ווי ארויס צו לערנען פון זיי כו"כ פרטים", עיי"ש, ועפ"ז מובן איך לקח 40 יום, מובן מהנ"ל שלימוד משה רבינו הי' באופן טבעי ולא ענין של נס (בחי' ראוי' ע"ד האריז"ל).

אבל עדיין לא מבואר שם, מדוע הקב"ה לא נתן למשה את תושב"כ ותושבע"פ עם כללי' ואיך ללמוד מהם כו"כ פרטים, בשעה א', ומדוע זה לקח 40 יום? מה הי' הצורך שענין זה יקח זמן של 40 יום, אם הי' אפשר לתנו בשעה א'?! [ושונה קושיא זו ממש"כ בהערה 24 שא"א לומר שמשה קיבל התורה באופן של ראוי', עיי"ש, כי שם מדובר קבלת כל הפרטים (ולא רק הכללים) וכן תורתו של משיח, שזה לוקח הרבה יותר מ-40 יום אף באופן של ראוי', אבל הקושיא הכא היא, מדוע הכללים בעצמם שלקח 40 יום ללמודם, לא קבלו בשעה א'?!]

וייל, עי"פ משי"כ בלקו"ש חט"ו ע' 329 שמבאר מאחז"ל בנדרים לח, א - בתחלה הי' משה לומד תורה ומשכחה עד שניתנה לו במתנה כו', דלכאורה תמוה - אויך פאר מ"ת האט מען געלערנט תורה... און ס'איז אן פשוט אז זיי האבן ניט פארגעסן וואס זיי האבן געלערנט. היינט ווי קומט עס אז דוקא נאך מ"ת "הי' משה לומד... ומשכחה"?

נאר דער ביאור אין דעם - דער לימוד פאר מ'ת איז געווען אין דער בחי' פון תורה ווי זי איז בערך הבריאה, און דעריבער האט זי געקענט נקלט ווערן אין א פנימיות, משא"כ ביי מ'ת האט דער אויבערשטער משה'ן געגעבן "תורתו" ווי זי איז אינגענצן העכער פון דער בריאה, וואס א נברא קען איר בכח עצמו ניט קולט זיין, דעריבער "הי' משה לומד תורה ומשכחה" - "עד שניתנה לו במתנה" - דער אויבערשטער וואס ער איז כל יכול און קען מחבר זיין בל"ג און גבול, האט זיין תורה הבלתי מוגבלת מוגבלת "ניתנה לו"... אפגעגעבן בדרך מתנה צו א מוגבל'דיקן נברא, עי"ש בארוכה.

ע"פ הנ"ל ומש"כ בלקו"ש חי"ט מובן שניתנת התורה למשה הי' בדרך מתנה, אבל לאידך זה ניתן לא באופן של ראי' אלא באופן טבעי ז.א. הקב"ה למדו תורה כמו שהוא בלתי בעל גבול, אבל כמשך זמן של 40 יום, ענין של גבול, שע"ז יהי' אפשר לתפוס את הקב"ה ע"י לימוד התורה של כ"א מבנ"י באופן טבעי, כפי שהוא נברא.

[ויש להעיר בענין זה מש"כ בלקו"ש חי"ט דברים (ב), דמבאר הטעם מדוע הי' צריך שהתורה - ספר דברים - תהי' בהתלכשות בהשגת משה, אע"פ שכלאורה זהו ענין של ירידה, ומבאר שם, כי בנ"י עם כלי השגתם לא היו משיגים עצם התורה שלמעלה מענין ההשגה, אבל לאחר שספר דברים "נחלכש" (וזה גופא מראה גודל מעלתה ושרשה שיכול להתלכש, עי"ש) בכלי השגה של משה (מפי עצמו) - לכן כשיהודי לומד תורה באיזה מצב שהי', תופס את התורה ונתעצם עם דברי כאש, אפי' שאר חלקי התורה, עי"ש בארוכה].

וכן יש לומר לגבי הלימוד של התינוק במעי אמו, דבכדי שלימוד התורה דבנ"י יהי' באופן שע"י לימודו בעולם הזה יהי' מאיר בו את הבחינה של התורה שלמעלה מגדר הנבראים, הי' צריך לזה הקדמה, דכשמלמדין אותו במעי אמו, לא רק שמלמדין אותו את התורה כפי שהוא בשרשה למעלה מכל הגבלות, אלא ביחד עם זה באופן שזה יקח משך זמן (בנדו"ד ט' חודשים), שיהי' לזה איזה שייכות לנברא, (ועפ"ז אפשר לבאר החילוק, בין מש"כ בנדרים, שמשה שכח מה שלמד בדרך ממילא, והמחז"ל בנדה שהתינוק לא שוכח מה שלמד, אלא צריך למלאך שיעשה פעולה שישכח מה שלמד, דאם היינו אומרים שמלמדו בלי שיתלכש באיזה ענין של גבול, הרי לא הי' צריך לפעולת המלאך שיעשה שישכח מה שלמד, דהרי ברגע שנולד, בדרך ממילא ישכח מה שלמד, ברגע שנעשה לנברא, ע"ד משה רבינו שבהתחלה בדרך ממילא שכח מה שלמד, כי לא הי' שוכ שייכות בין משה שהי' נברא לתורת הקב"ה, שהוא ענין של בלי גבול אבל לאחר שאמרינן שגם לימוד התינוק, שניתנה לו את

התורה כמו שהיא בלי גבול, וביחד עם זה, כפי שנתלבש בענין הזמן, לכן מובן מדוע צריכים לפעולה חיובית, שיבוא מלאך ומשכחו את התורה (שלמד).

[אבל לפי"ז דמדמים לימוד התינוק כמעט כמו לכתובת התורה למשה, צע"ק, דמכיון שלמשה לקח מ' יום, מדוע לתינוק לוקח ט' חודשים? האם הפירוש ש"מלמדים אותו כל התורה כולה" הוא אותו פירוש כמו אצל משה, ורק שלתינוק מאיזה סיבה שתהי' לוקח ט' חודשים. די"ל דדוקא משה רבינו, לקח מ' יום ללמוד כל הכללים, אבל בדרך כלל לוקח יותר זמן, ובנדו"ד ט' חודשים או אולי י"ל שמלמדין את התינוק נוסף על ענין הכללים (שלוקח מ' יום), ג"כ ענינים פרטיים?]

ואע"פ שמשון השיחה וכן מהערה 55, משמע דכשמלמדין את התינוק "אין הגבלות", אפ"ל לא הגבלת זמן - אבל זה גופא שמלמדין אותו לא רק ברגע הראשון של יצירתו או ברגע א' לפני שנולד, אלא משך כל הט' חודשים, משמע שענין הנ"ל הוא כנ"ל, שהוא ענין בלי גבול שנתלבש בגדרי הזמן, ז.א. אע"פ שהלימוד לתינוק הוא "אין הגבלות" של הנכרא, אבל התורה גופא נתלבש בענין של גבול, ועצ"ע.

מיכאל לוזניק  
- תות"ל 770 -

### נ ג ל ה

יא. בגליון ו' (רה) מביא הת' ש.ט. כמה מ"מ לאפוקי מדעת האג"מ שאריז"ל הוא כאחד הפוסקים שרשאין לחלוק עליהן.

ולהעיר עוד מהגהות רעק"א באו"ח סי' קכ"ה סעי' א' דכתב המחבר וז"ל: אין הצבור אומרים עם ש"צ נקדישך אלא שותקין ומכוונין וכו' וכתב ע"ז בהגהות רעק"א שם וז"ל: אבל בכתבי האר"י כ' דיש לומר כל הקדושה עם הש"ץ מלה במלה עכ"ל ואיליו תשמעון.

הרב משה אהרן צבי ווייס  
- ברוקלין נ.י. -

יב. כמה שהעיר הת' י.ש. כלגיון ו' (רה) מהסיפור אודות ר' חיים אברהם בן האדמו"ר הזקן איך ששינו את שמו מאברהם לחיים אברהם וציין לתורת שמואל - תרל"ו ח"ב ובאמת סיפור זה כבר נדפס בספר המאמרים תש"ט עמוד 90. ובכללות הענין זה להעיר ששם מסופר איך שהאדה"ז קרא לעשרה בחורי חמד ולארבע בעלי בתים שיבואו לביתו ועי"ז שינה והוסיף שם לבנו, ובספר פסקי הלכה ומנהג בהל' רפואה שם מביא מכתב

מכ"ק אדמו"ר שליט"א (שנדפס בקובץ העשור של יגדיל תורה א"י) שמנהגנו שמוסיפים שם לחולה ע"י שאחד ממשפחתו עולה לתורה ועושינו מי שבירך ועי"ז משנין שמו, והיינו ששינוי עושים בביהכנ"ס ולא בכית. ובאתי רק להעיר.

הרב ישעי' זוסיא ווילהעלם

- ר"מ בישיבה -

יג. בחיוב לאו דמחמר ושביעת בהמתו ביו"ט ישנה מחלוקת האם ישנו חיוב או לא. הרמב"ם בפ"ה מהלכות יו"ט הלכה ב' כתב וז"ל: וכן משואות שדרכן לישא אותן במוט ישא אותן על גבו מאחוריו. וכו' במה דברים אמורים בנושא על האדם אבל על גבי בהמה לא יביא כלל שלא יעשה כדרך שהוא בחול. ע"כ.

ובב"ח על הטור בסי' תצ"ה בד"ה ומ"ש בשם ר"י איתה וז"ל: "כתב ב"י ע"ש הכל בו שי"א שאין איסור מחמר ביו"ט רק בשבת שפרט לך בה הכתוב ונראה שטעמו מפני שביו"ט אינו אסור אלא מה שהוא אב מלאכה דהוי בכלל כל מלאכת עבודה לא תעשו. ע"כ.

היינו דמביא ה"א שבכל בו, שאין איסור מחמר ביו"ט היות וביו"ט אסור רק מה שאב מלאכה בשבת אבל הלאו דמחמר שאינו אב מלאכה בשבת מותר ביו"ט וממילא גם שביעת בהמה שאינו אב מלאכה אלא רק עשה מותר ביו"ט ומסיים הב"ח וז"ל: "וכן עיקר דלא כסברת המחמירין שבכל בו וכן מבואר ברמב"ם וסמ"ג שכתבו דאין מוציאין משא על גבי בהמה ביו"ט שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול אלמא דד"ת אין איסור בשביעת בהמתו ובמחמר כדפרישית ודלא כמ"ש בב"י ודין שביעת הבהמה ביו"ט כתוב לעיל בסי' רמ"ו. ע"כ היינו דהב"ח פוסק כהיא בכלבו דביו"ט אין חיוב של שביעת בהמה וכן מוכיח מהרמב"ם דכתב שאין מוציאין ע"ג בהמה בשבת כדי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול והיות והרמב"ם לא כתב בפשיטות דאין מוציאין כיון שחייבים בשביעת הבהמה ש"מ דקסבר דאין חיוב בשביעת הבהמה.

וכן כתב הב"י בסימן ש"ה בד"ה כתוב בהגהת מרדכי וכו' בשם שבילי הלקט דאיתא שם וז"ל: "ובשבילי הלקט כתוב רב האי גאון נשאל מהו ליתן סוס או פרה או חמור לעכו"ם שירעה אותם ויניחם אצלו והעכו"ם רוכב עליהם ועושה בהם דרכו והשיב דכיון שלא בשכירות נתנו לו מותר ואם עשה בהם העכו"ם צרכיו אין עליו כלום דשלא מדעתו הוא עושה ואם רואה אותו מוחה בידו ואם נתנה לו קודם החג א"צ למחות בידו ובלבד שלא ימתין שכירות מן העכו"ם עכ"ל. ומה שכתב אם נתנו קודם לחג אינו צריך אפילו למחות בידו נראה שטעמו משום

דס"ל דאין אדם מצווה על שביתת בהמתו אלא כשבת אבל לא ביו"ט. ע"כ.

היינו שהב"י מוכיח מדברי רב האי גאון דאין חיוב בשביתת בהמה ביו"ט. וכן איתא ברמ"א בסי' רמ"ו סעיף ג' דאין אדם מצווה על שביתת בהמה ביו"ט.

אך הב"י כתב בסי' תצ"ה לאחר שמביא דברי הכלבו דיש דעה שאחר שביתת בהמה נכלל בכלל דלא תעשה כל מלאכה אסור גם ביו"ט ויש אומרים שמתר ביו"ט היות ואין לאוסרה אלא רק בשבת שהכתוב פרט בפ"י שגם בבהמה יש דין שביתה, אבל ביו"ט שאין מפורש שבהמה יש דין שביתה אין חיוב להשבית הבהמה ולאח"ז כתב הב"י וז"ל: "אבל אין נראה שיהא כן דעת הפוסקים שהרי סתמו דבריהם לומר שיו"ט שיהא לשבת לכל דבר חוץ מהוצאה והבערה כו' ולא הוציאו שביתת בהמה ומחמר מן הכלל אלמא סבירא להו דביו"ט נמי אסורין, ע"כ.

היינו דהב"י קסבר שיש חיוב בשביתת בהמה ביו"ט.

(ועי"ש בפ"י במה שמסיים וז"ל: "והרמב"ם בפ"ה וסמ"ג כתב דאין מוציאין משא ע"ג בהמה שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. ע"כ. וצ"ל דלפי דברי הב"ח דלעיל דהוכיח מהרמב"ם שקסבר דאין מצווין על שביתת בהמה ביו"ט אין מתאים דלאחר שמביא דמהפוסקים מוכח שחייבים בשביתת בהמה ביו"ט מביא הרמב"ם ולא מעיר דמהרמב"ם מוכח דלא חייבים בשביתת בהמה וכדחובא לעיל מהב"ח דהרמב"ם שבכלל הפוסקים קסבר היפך ממה שכתב הב"י ומלשון הב"י משמע דהרמב"ם לא פליג לומר שלא חייבים על שביתת בהמה).

והנה בהגהות רעק"א בסי' רמ"ו ס"ק ג' בד"ה ודעת הרב"י כו' כתב וז"ל: "נ"ל ראוי דהרמב"ם ס"ל לאיסור דהא ודאי אם אמרינן אין שביתה בבהמה ביו"ט דלמען ינוח כתיב רק בשבת ממילא גם ביוה"כ"פ ליכא שביתת בהמתו ומחמר והרי הרמב"ם כתב בפ"ב מהלכות עירובין ה"י יראה לי יוה"כ שחל בע"ש או לאחר שבת שהן כיום אחד וחדא קדושה להם וכ' הה"מ הטעם כיון שכל מה שאסור בשבת אסור ביוה"כ ע"ש והרי אין זה כלל דהא בשבת אסור שביתת בהמתו ומחמר משא"כ ביוה"כ יש ש"ב ומחמר ממילא ה"נ ביו"ט ודו"ק" ע"כ.

היינו דהרעק"א מכריח דשיטת הרמב"ם היא דביו"ט חייבים בשביתת בהמתו כי אם נאמר שלא חייבים מצד שלמען ינוח כתוב רק בשבת ולא ביו"ט א"כ גם ביוה"כ צריך דלא יהיו חייבים והרי מהרמב"ם משמע שיוה"כ הרי זה כשבת שכל הדברים האסורים בשבת אסורים ביוה"כ.

אך קשה על הרעק"א דלכאורה הב"ח דחובא לעיל מוכיח

מהרמב"ם דאין חייבים בשביתת בהמה ביו"ט להיות והרמב"ם כתב דמדוע אסור להוציא ע"ג בהמה ביו"ט כיון שלא יהי' כדרך החול ולפי הרקע"א הי' צ"ל שאסור להוציא ע"ג בהמה היות ומצווים על שביתת בהמה.

ונראה לבאר שבשו"ע אדמוה"ז סי' תצ"ה סעיף י"א איתא וז"ל: "אין מוציאים משא על הבהמה ביו"ט ואין הטעם משום שביתת הבהמה שמוציאים המשא מרשות לרשות שהרי אף האדם בעצמו מותר להוציא ביו"ט מרשות לרשות אלא שחכמים אסרו להוציא משא על הבהמה ביו"ט משום זלזול יו"ט שלא יעשה בו כדרך שהוא עושה בחול" כו' ע"כ.

היינו דמוכח מאדמוה"ז שהוצאה ע"ג בהמה שונה משאר מלאכות שאפשר לעשות עם הבהמה היות והוצאה גם הותר באדם ולכן אף אם שביתת בהמה מן התורה ביו"ט בכ"ז הותר להוציא משא וממילא עפ"ז גם נדחית ראיית הב"ח דהוכיח מהרמב"ם דמזה דקאמר הרמב"ם דאסור להוציא ע"ג בהמה מצד שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול ולא קאמר שאסור כיון שחייבים בשביתת בהמה מוכח דקסבר דלא חייבים בשביתת בהמה ביו"ט דהרמב"ם שם הכי כתב בנוגע להוצאה ע"ג בהמה דהוי שונה משאר המלאכות הנעשות ע"ג בהמה היות והוצאה הותרה גם כן באדם ולכן לא שייך לומר דיאסר ביו"ט אבל שאר מלאכות שאסורות באדם יאסרו גם בבהמה. וחיוב שביתה הוי מהתורה ולא קשיא מידי על הרעק"א

אך לפי"ז צריך להכין את ראיית הב"ח מהרמב"ם דלכאורה יש סברא לחלק בין איסור הוצאה ע"ג בהמה לשאר מלאכות.

ונראה ליישב דהב"ח קסבר דאין חילוק בין הוצאה לשאר מלאכות היות והא דהותר הוצאה באדם היינו בגלל מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך אבל בבהמה דלא שייך מתוך, לא אמרינן דהותר הוצאה ועיין ביד אפרים בסי' רמ"ו שם איך שבאר את דברי המג"א בסכרה זו שלא אמרינן היות והותר באדם הותר בבהמה בגלל שהסברא דמתוך אינה שייכת בבהמה. ולכן קשיא לי' דאם הרמב"ם סובר חיוב שביתה ביו"ט מדוע כתב שאסור להוציא ע"ג בהמה ביו"ט - מטעם דשלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול אלא מוכח דאין חיוב שביתה בבהמה ביו"ט. אבל הרעק"א י"ל דקסבר כפי שמבאר שם ביד אפרים את שיטת הר"ן דישנו כלל שכל דבר שאם עושה האדם לא חייב ע"י בהמתו ולכן יש לחלק בין הוצאה לשאר מלאכות ומובן ראיית הרעק"א מיוה"כ (ועיין ביד אפרים שם בארוכה) היוצא מכל זה דרב האי גאון והרמב"ם לשיטת הב"ח קסברי שאין חיוב שביתה ביו"ט וכן קסבר הרמ"א, אבל הב"י והרמב"ם לשיטת הרעק"א וכן שו"ע אדמוה"ז קסברי דיש חיוב שביתה בהמה ביו"ט. מאדמוה"ז יש ב' ראיות דקסבר ששביתת בהמה ביו"ט מדאורייתא א) מזה דמבאר דלמה

מותר להוציא ע"ג בהמה אך ורק מצד שאין חיוב שביתה. (ב) איך שהרעק"א הוכיח מהרמב"ם כן מוכח באדמוה"ז דאם נאמר שלא חייבים בשביתה בהמה ביו"ט א"כ ג"כ צ"ל דלא חייבים ביוה"כ היות והסיבה שהותר ביו"ט בגלל שביו"ט לא כתוב בהמתך וכן גם ביוה"כ לא כתוב בהמתך ואדמוה"ז (הובא לעיל) כתב שכל מלאכה שחייבים עליה בשבת חייבים עלי' ביוהכ"פ היינו דיוהכ"פ ושבת הם אותו דבר ולכאורה זה לא כלל כי בשבת אסור שביתה בהמה וביוה"כ מותר שביתה בהמה אלא מוכח שביו"ט חייבים בשביתה הבהמה וממילא חייבים גם ביוהכ"פ ולכן שבת ויוהכ"פ הוי אותו קדושה.

המורם מכל הנ"ל דלפי המתירים משביתה בהמה ביו"ט וכל האיסור הוא רק משום עובדין דחול שלא יהי' כדרך שהוא עושה בחול (הרמב"ם לפי הב"ח ורב האי גאון) א"כ כשהוא משכיר או משאיל הבהמה לגוי שיעשה מלאכה דלא הוי עובדין דחול מותר ביו"ט דבשבת אסור ועד שנאסר גם להשכיר קודם השבת בהמה לגוי למלאכה היות והגוי עושה גם בשבת וכדאיתא בשו"ע אדמוה"ז סי' רמ"ו סעיף ז' וז"ל: "אסור להשאיל בהמתו לגוי לעשות בה מלאכה מפני שהגוי עושה בה גם בשבת ואדם מצווה על שביתה בהמתו שנאמר למען ינוח שורך וחמורך ואף להשכירה לו אסור מהתורה אע"פ שמשכירים הרבה ימים קודם השבת, ואפי' אם מתנה עמו שלא יעשה בה כלום בשבת והבטיח לו אין זה מועיל כי אין הגוי נאמן על כך". ע"כ. אבל ביו"ט מותר להשכיר לגוי קודם היו"ט אפי' בטוח שיעשה מלאכה היות ואין עובדין דחול וכדהבאנו לעיל ממה שהביא הב"י בשם רב האי גאון שאם רואה גוי רוכב ע"ג בהמתו ונתנה לגוי קודם החג א"צ למחות ובפשטות הטעם דאף מדרכנן אין איסור דלא שייך עובדין דחול.

ולפי הרעק"א הוי יוהכ"פ ויו"ט חד בנוגע לדין שביתה הבהמה דכמו שביו"ט לא חייבים בשביתה בהמה אלא רק מדרכנן מצד עובדין דחול כן גם בנוגע ליוה"כ וכמו דביו"ט אפשר להשכיר ולהשאיל לגוי קודם היו"ט ואע"פ דידוע דיעבוד ביו"ט (וכדמבואר לעיל בארוכה) כן גם ביוהכ"פ ועיין בשאגת ארי' סימן ע"ב-ע"ג מה שהסיק דמחמר נוהג ביוה"כ כשבת אבל שביתה בהמה אינו נוהג ביוה"כ. הילינו דהשג"א כתב ג"כ כהרעק"א בהא דמדמה יוה"כ ליו"ט בנוגע לשביתה בהמה, אבל יעוין בפנים מאירות ח"ב סי' קמ"א דכתב דאיסור שביתה בהמה ומחמר ביום כיפור כשבת ויש עוד להאריך בכ"ז ואכ"מ. ויעוין בארוכה בשד"ח באסיפת דינים מערכת יום הכיפורים סימן ב' אות י"א דמובא שם עוד פוסקים החולקים בזה.

\* \* \*

ועפ"י"ז יש ליישב בדרך אפשר הא דהקשה הת' י.ב. בגליון

ו (רה) על המבואר בהתוועדות הב' דש.פ. בראשית ש.ז. בשיחה האחרונה (הודפס בהנחות בלה"ק סעיף כ"ב) בדין תוספת מחול על הקודש שמוסיפים ביוה"ר שבתות, וימים טובים האם כשיוה"כ חל בשבת אפשר לחלק בין התוספת דיוה"כ לתוספת דשבת היינו שבנוגע לשבת מוסיף כך וכך רגעים ובנוגע ליוה"כ מוסיף כך וכך יותר ממה שמוסיף לשבת או שאין לחלק ביניהם דכאשר מקבל עליו תוספת דיוה"כ חל עליו גם התוספת דשבת, ונפק"מ בדברים המותרים ביוה"כ ואסורים בשבת דאם נאמר דתוספת שבת אפשר לקבל פחות מתוספת יוה"כ יוכל לעשות מלאכה בהפרש הזמן שבין התוספת שבת ליוה"כ, ע"כ.

והקשה דלכאורה בשו"ע אדמוה"ז סימן תרי"א (סעיף ד') איתא שכל מלאכה שחייבים עלי' בשבת חייבים עלי' ביוה"כ כו' ואין אפשר לחלק. ועיי"ש במה שתירץ אך לבסוף דחה תירוץ.

ולפי הרב האי גאון והרמב"ם לשיטת הב"ח והרמ"א ועוד דמתירים משביתת הבהמה ביו"ט וכל האיסור ביו"ט הוא דרבנן משום עובדין דחול ולכן להשאיל או להשכיר לגוי שאין עובדין דחול מותר ביו"ט אפי' מדרבנן ולשיטת הרעק"א והשאג"א (הובא לעיל בארוכה) דכמו ביו"ט לא מחייבינן בשביתת בהמה היות ולא הוי בכלל אב מלאכה בשבת או בגלל דלא הוזכר כפי' ביו"ט שחייבים בשביתת בהמה כן מאותו סברה גם ביוה"כ אין חיוב להשבית הבהמה. וממילא מתורץ הא דהקשה איזה מלאכות מותרות ביוה"כ ואסורות בשבת - שביתת בהמה במקוה דלא שייך עובדין דחול וכדלעיל בהשאלה או בשכירות לגוי (אך זה מתרץ רק להשיטות דלא מחייבים להשבית בהמה מן התורה ולהשיטות דמדמים יוה"כ ליו"ט ולא לשבת) ובשביתת בהמה גופא ישנם עוד כו"כ דוגמאות דאין שייך עובדין דחול, ואכמ"ל.

פנחס טודרוס אלטהויז

- תות"ל 885 -

### ח ס י ד נ ת

יד. בתניא פכ"כ מבואר שני טעמים מפני מה הקלי' וסט"א נק' אלקים אחרים; מפני שמקבלים חיותם מבחי' אהוריים דקדושה (דפנימיות רצונו ית' אינו שורה כלל על הסט"א) וגם מפני שהוא ע"ז ממש וכפירה באחדותו ית' - ישות. ומבאר שם ג"כ דמה שהם מקבלים חיותם מבחי' אהוריים דקדושה הוא בשני אופנים, יש החיות שמקיף עלי' ואינו מלוכב בפנימיות כתוכה, ויש החיות שמתלבש בפנימיות (מעט מזעיר כו') שהוא בבחי' גלות.

בשיעורים בס' התניא (תירגום ללה"ק ע' 7-286) רוצה

לקשר ב' ענינים הנ"ל הטעם שנק' אלקים אחרים (גם בזה שמקבל חיות מבחי' אחוריים או בזה שהוא ע"ז כו') עם החיות שמקבלים (אם בכחי' המקיף או בכחי' המתלבש בתוכה) וז"ל: "החיות מאחוריים דקדושה שמקיף עליהן אינו מפריע ל"מציאותן" היות שהוא מקיף עליהן, הן יכולות להחזיק את עצמן ל"יש" ואינן צריכות להכחיש "חיות" זו, למרות שהן יודעות שהן נבראו מחיות זו (כפי שנאמר להלן [בהפרק] שהן קוראות להקב"ה "אלקא דאלקייא: הן חושבות את עצמן ל"מציאות" - "אלקייא", למרות שהן עצמן מכירות שיש להן "אלקא" שברא אותן) מחמת חיות זו הן נקראות אלקים אחרים מפני שהן מקבלות את חיותן מבחי' אחוריים. משא"כ מצד החיות מאחוריים בו המתלבש בפנימיות, שאם היו הקליפות והסט"א מודות בחיות זו, היתה בכך משום סתירה למציאות שלהן, כי חיות זו היא הרי עצמותו של הנברא עצמו - חיות זו, הן מכחישין לחלוטין, והיא נמצאת בהן בכחי' גלות. ומחיות זו, הן נקראות אלקים אחרים לא רק מפני שהן מקבלות מאחוריים כו', אלא מפני שהן מחזיקות את עצמן לעבודה זרה וכופרות באחדותו של הקב"ה". עכ"ל. (ומקור לפי' זה לכאורה הוא מביאור לרש"ג - הובא בס' מ"מ וכו' לתניא פכ"ב ריש ע' תה. עי"ש).

ואינו מובן לי, דהרי לכאורה פשטות הכוונה בתניא כאן הוא, דבין מצד החיות מבחי' אחוריים כו' המקיף ובין מצד החיות מבחי' אחוריים המתלבש בפני' נק' הלקי' וסט"א אלקים אחרים מצד שמקבלים חיותם מבחי' אחוריים וגם מצד שהוא ע"ז (הרגש הישות כו') היינו דגה מצד החיות המקיף נק' אלקים אחרים מצד הרגש הישות - ע"ז (וכמובן - גם מצד שהוא מקבל מבחי' אחוריים), ורק החילוק הוא שמצד החיות המקיף מסתעף אופן א' בישות, ומצד החיות הפנימי מסתעף אופן ב - וכדלקמו, \*אם כפירה בהוי' לגמרי או דקרו לי' אלקא דאלקייא. ואיך שייך לומר כנ"ל שמצד חיות המקיף נק' אלקים אחרים רק מצד שמקבלים חיותם מבחי' אחוריים, בשעת דקרו לי' אלקא דאלקייא (שלפי הנ"ל מסתעף זה מחיות המקיף) הוא ג"כ ענין של ע"ז וכמבואר בסיום הפרק?

ועוד: אדרבה, לכאורה י"ל שמצד החיות המקיף דוק מסתעף \*\* מה שכופרים בהוי' לגמרי, להיותו מקיף אין צורך בכלים - היינו ביטול (עי' בספה"מ ח"ש ע' 7 - "והכלי הוא

(\* כפירה בהשם לגמרי מאן דכר שמי'? והרי אומר בתניא שם ... "ולא כפירה בהשם לגמרי".

(\*\* כנ"ל.

בח' (ביטול"), וגם אינו מאיר בגילוי שיותפס בהנכרא בהשגה או בהרגשה - לומר כהנ"ל שהן יודעות שהן נבראו מחיות זו כו'. משא"כ מצד החיות המתלבש בפני' דוקא מסתעף מה שקרו לי' אלקא דאלקיא, להיותו פני'. (אור כזה שמתלבש בו) וצריך לכלים ונרגש בהנכרא, וזהו ה"אלקא", ורק מכיון שהוא מצומצם ביותר כו' חושבין את עצמן למציאות - "אלקיא"? ולכאורה צ"ע.

. י . י  
- תות"ל 770 -

### ש י ח ו ת

טו. בהתוועדות ש"פ לך לך ש.ז. כביאור דברי רש"י על הפסוק (בראשית יז, ד.) "כי אב המון גוים", ביאר שזה שרש"י כתב ("שאף יו"ד של שר"י וכו') בלשון ק"ו, וכן לכאורה הרי"ז ראי' לסתור, - כי הי' קשה לרש"י מדוע אחר שקראו לאברהם (עם ה"א) מדוע נשאר ריש הרי בכלל מאתיים מנה וע"ז הביא רש"י ראי' משרי שגם שם יש אותו ענין שהחילוק בין שרי לשרה היא כפי שילמד הבן חמש למקרא שרי - לי לאברהם ולא לאחרים. ושרה - משמע על כל. וגם שם לכאורה יש בכלל מאתיים מנה, אבל שם אין לומר כן, כי אף שהיא שרה על הכל אינו אינו שרי על אברהם כי אברהם גדול מכולם ובעיקר עכשיו שניתוסף לאברהם גדולה ועילוי, ולכן כותב רש"י בלשון ואף וכפי שנתבאר בהתוועדות.

ולכאורה קשה: א) הרי את החילוק שבין שרי לשרה עוד לא למד הבן חמש למקרא כי זה נאמר יותר מאוחר (בראשית יז. טו.) וע"פ הכלל (שאמר כ"ק אד"ש ברש"י) רש"י לא סומך על מה שיכתוב אח"כ כי עדיין הבן חמש למקרא לא למד זאת וא"כ איך פה מסתמך רש"י על מה שיכתוב אח"כ שלכן כתב "ואף", (וא"א לומר שהחילוק הזה מובן לבן חמש למקרא בפשטות כי א"כ מדוע כותב זאת אח"כ הי' לו להסתמך על הכנת הבן חמש למקרא).

ב) החילוק שאמר כ"ק אד"ש שאף ש"שרה על כל", זה לא אומר ששרי על אברהם, - לכאורה ע"פ הסברה צריך לומר שגם ש"שרה על כל", נשארה שרי על אברהם כי לכאורה לא יתכן שבזה שהקב"ה הוסיף ה' לשרה נגרם בזה ירידה לשרה לגבי אברהם, דלכאורה בפשטות משמע ששרה זה הוספה על מה שהיא היתה, וכפי שמשמע בפשטות מהלשון של רש"י. (ולכאורה לפי"ז מה שנתבאר בהתוועדות אפשר לומר בהיפך אם היא שרי על אברהם כ"ש שרה על הכל כי אם על אברהם שהוא נעלה מכל היא שרה כ"ש על כלם שכל אחד ואחד אינו מגיע למעלתו של אברהם.

וא"כ מה הוסיף בלשון שרה.) ועוד הרי בהמשך בפר' וירא  
כא, יב. שהקב"ה אמר לאברהם, שמע בקולה - כתב רש"י "בקול  
רוה"ק שבה למדנו שהי' אברהם טפל לשרה בנביאות" ולכאורה  
אפשר לומר שנשארה שרי על אברהם בפרט הזה בנביאות עכ"פ.

אברהם אלאשויילי

- תות"ל 885 -

טז. בשיחת ש"פ חוקת תשמ"ג (הנחת הת') ס"ב ואילך נת'  
פירש"י על תהילים מג, ג. ובהתחלה הענין שם כ': אלע פשטני  
המקרא (שראיתי), כולל אויך אין תרגום זיינען מפרש "שלח  
אורך ואמיתך" כפשוטו, אז "שלח" אור און אמת איז כפשוטו...

ווען עס קומט אבער צו פירוש רש"י עה"פ... איז ער דער  
אלינציקער וואס איז ניט מפרש דעם פסוק כפשוטו, נאר ער  
איז מפרש אז "שלח אורך" גייט אויף משיח צדקנו און  
"ואמיתך" אויף אליהו הנביא: "שלח אורך ואמיתך - מלך המשיח  
שנדמה לאור שנאמר ערכתי נר למשיחי, ואליהו הנביא שהוא  
אמיתי, נביא נאמן". ע"כ.

ולהעיר שבפירוש הספורנו (כנ"ל ס"ז) לתהילים כתב גם ע"ד  
פרש"י, וז"ל: "שלח אורך - המשיח. ואמיתך - אליהו מורה  
צדק אמתה של תורה". עכ"ל.

מדאתינן להכא יש להעיר שבמדרש תהלים עה"פ מפרש  
להיפך לכאורה: "אורך זה אליהו הנביא מבית אהרן דכתיב בי'  
אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, ואמתך זה משיח בן  
דוד דכתיב נשבע ה' לדוד אמת לא ישוב..." עיי"ש.

ש.ד.מ.

- ברוקלין נ.י. -

### ש ו נ ו ת

יז. בענין פתגם כ"ק אדמו"ר מהר"ש: די וועלט זאגט אז  
מ'קען ניט ארונטער דארף מען אריבער און איך האלט אז  
מ'דארף לכתחילה אריבער (לקו"ש ח"א ע' 124. ח"ב ע' 186.  
ועוד. אגרות קודש דכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע ח"א ע' תריז).

יש להעיר עוד לענין זה מאוה"ת נ"ך ע' רפח: אין בן  
דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו כו'... ווענין או  
כולו כו' שאזי נאמר למעני אעשה מבח' שאין אתעדל"ת מגעת  
שם היינו מיסוד אבא או יסוד דעתיק כו'... שאזי ההכרח  
שתגלה בח' לובן העליון רחמים פשוטים דכתר... וזהו המשל  
הנזכר סד"ה שובה ישראל אז מיא קען ניט ארונטער מוז מען  
אריבער. ע"כ.

והנה בסד"ה שובה ישראל שבלקו"ת לא מצאתי זה. אמנם נמצא זה בסד"ה שובה ישראל בסה"מ תקס"ה ח"ב (הנחת כ"ק אדהאמ"צ מד"ה שובה ישראל הראשון שבלקו"ת), וז"ל: בע' תקפ"ג כמו שידוע במילי דעלמא המשל למי שלא יוכל מלמטה שמוכרח לעלות מלמעלה כו'. ע"כ. (ועד"ז הוא בד"ה שובה ישראל תקפ"ו: וכמשל שאו' העולם אם לא יוכל לכנוס מלמטה יהי' מוכרח לעלות מלמעלה וכמו מחיצה המפסקת שמוכרח לעלות מלמעלה דוקא).

וכן בד"ה שיר המעלות ממעמקים פ' תבוא תרס"ד - י"ל בקופיר (וראה ג"כ במפתח ענינים מכ"ק אדמו"ר שליט"א למאמרי כ"ק אדמו"ר מהרש"ב ערך תשובה) ז"ל: כמאמר העולם אז מען קען ניט ארונטער גייט מען אריבער.

(אמנם לכאורה דורש קצת ביאור בהנ"ל, דכפתגם כ"ק אדמו"ר מהר"ש (ועד"ז בשאר מקומות הנ"ל) הלשון הוא: די וועלט זאגט. (וכמדומה שנזכר בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א שגם כאן הכוונה בעולם מלשון העלם והסתר). אולם באוה"ת מבואר כן על הנהגת הקב"ה).

\* \* \*

ע"ד הנ"ל שמציין באוה"ת למאמר אדה"ז ולא נמצא כן בנוסח הלקו"ת אלא בנוסח אחר, יש להעיר ממקום נוסף:

באוה"ת נ"ך ח"ב ע' א' נ (ונדפס ג"כ ברשימות הצ"צ לאיכה. ועד"ז הוא ג"כ באוה"ת נ"ך ח"א ע' תסז. ובהגהת אדהצ"צ לד"ה כי תצא שלא נדפסה) ז"ל: וע' עוד סד"ה כי תצא דרוש השני בענין ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים דקאי על ר"ח אלול כו'.

ובהערת כ"ק אדמו"ר שליט"א שם מציין: ר"ח אלול: כנראה צ"ל חדש אלול. - עיי"ש בלקו"ת. וצע"ק. ע"כ. (ולכאורה פי' הצע"ק הוא, שלא נזכר הדבר מפורש בלקו"ת).

והנה מאמר זה שבלקו"ת (כי תצא דרוש השני) נמצא בעוד שתי נוסחאות: א) הנחת כ"ק אדהאמ"צ נד' בסה"מ תקס"ה ח"ב. ב) הנחה נוספת (לא ידועה למי) נסמנה בהוספות לסה"מ תקס"ה ע' א' קכ הע' 156.

ובהנחת כ"ק אדהאמ"צ (ע' תתמא): שתבכה ירח ימים כו' (הוא חדש תשרי). ע"כ. (ומבואר יותר בד"ה כי תצא תקפ"ו-ז).

אמנם בהנחה הנוספת הנ"ל (בסיוס הביאור הראשון שעל ד"ה שובה ישראל): ובכתה את אבירה וגו' ירח ימים שמר"ח אלול ועד תשרי מתגלים בחי' יגמדה"ר שהם יגת"ד דא"א דאצי'

שאז זמן התשובה וכן מר"ה ועד יו"כ בכל עשיל"ת ע"כ נאמר  
ובכתה כו' והיינו כמ"ש האריז"ל שכל מי שאינו בוכה בר"ה  
ויוהכ"פ אין נשמתו שלימה.

הרב אלי' מטוסוב

- ברוקלין נ.י. -

### ה ל ו ם י ו ם

יח. ל"ח טבת: "גם העולה לתורה אומר חזק חו"נ"...

ראה רמ"א סי' קלט, סי"א: נא' ביהושע לא ימיש ספר  
התורה הזה מפין חזק ואמץ ומזה נהגו לומר למסיים לקרות  
בתורה בכל פעם חזק (ב"י בש' או"ח)".

והנה מזה נמצא שבמנהגנו מתוסף: א) שגם העולה לתורה  
אומר חזק וכו'. ב) הנוסחא שלנו: חזק חזק ונתחזק.

ויל"ל הטעם לכפל ("חזק חזק") הוא מפסוק הנ"ל (ביהושע):  
חזק ואמץ גו' והיינו הדגשת ענין החיזוק (ב' פעמים).  
ועפ"מ "ונתחזק" מוכן מה שגם העולה לתורה אומר כו' שהרי  
ע"ז כולל גם את עצמו בהענין ד"חזק חזק".

ל"ד שבט: "במנחה א"א תחנון"

להעיר ממ"ש בהשלמה לשו"ע אדה"ז סי' קלא, סי"ח: כיו"ט  
אז ביום שלפני"ז במנחה כבר מתחיל היו"ט. - ועפ"ז י"ל  
זהו הטעם מה שיש ימים שאין אומרים תחנון במנחה שלפניו  
מפני שנכנסים בגדר יו"ט (ע"ד טו בשבט - ר"ה לאילנות) וזה  
מתחיל בערב שלפני"ז וראה מג"א סרצ"ב סי"ק ד'.

ובשו"ע אדה"ז סי' תצ"ג ס"ד: שא"א תחנון במנחה שלפני...  
הימים שא"א בהם תחנון שלילם כיומם. - ובזה גופא יש לחקור  
אם הטעם לזה הוא מפני שזהו חלות זמן היו"ט ולכן במילא  
גם במנחה לפניו יש בו קצת יו"ט או מפני שזהו זמן קצת  
לפני"ז במילא כו'. והיינו אם יש בהם קדושה עצמית מצ"ע או  
קדושה בתור מכשיר והכנה כו'. (ע"ד ומעין המבואר בלקו"ש  
חט"ז ע' 233).

ל"ז שבט: "עומדין בעת קריאת השירה".

ראה גמ' מגילה יד, א ומה מעבדות לחירות אמר' שירה  
כו' (ובפירש"ל ד"ה מעבדות לחירות. ביצי"מ אמרו שירה על  
הים)... אי הכי הלל נמי נימא... לפי שא"א על נס שבחול"ל.  
יצי"מ דנס שבחול"ל היכי אמרינו שירה (עכ"ל הגמ' לענינו).

שמזה מוכן ששירה והלל ענינם אחד הוא וכמ"ש גם

בפירש"י (שם) ד"ה הלל נמי נימא. שהיא שירה.

וראה שו"ע או"ח סי' תכ"ב, ס"ז: מצות קריאת הלל מעומד. וראה בפרי חדש (שם): שהטעם לפי שההלל עדות שבחו של מקום ונפלאותיו וניסיו שעשה לנו ומצות עדות בעמידה.

"עס איז א מנהג צו עסען שווארצע קאשע".

ראה ב"ח (או"ח סי' רח), מנהגי חת"ס (תומר דבורה, רפ"ט). עוללות אפרים. ס' מנהגי פראנקפורט שבט, סי' א-ב.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ברוקלין נ.י. -

לזכות

החתן התמים מנחם מענדל שיחי

נמס

והכלה עטיל תחי

(בת מרת פסוא לאה ז"ל)

ליפּש

לרגל ה"זוארט" שלהם בשעטומו"צ

ביום ה, י"ג מרחשון

תהי שנת דברי משיח



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ת ר' יצחק וזוג' מרת זלדה שיחי

נמס

הרה"ת ר' יהושע שיחי ליפּש