

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



חיי שרה — כ' מרחשוון
גליון ח (רז)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי 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 מעלת יצחק (ומעלת ישמעאל) בענין הברית
- ד המעלה בברית יצחק שנימול לח' ימים (גליון)
- ה משה הי' מלך ואב"ד (גליון)
- ה בליצחק ניכר בגלוי שהברית הוא רק מצד הבורא משא"כ -
- ה באברהם וישמעאל
- ה המעלה בברית יצחק שנימול לח' ימים (גליון)
- ו ראית הרוחניות מתוך הגשמיות (גליון)
- ז בן ק' כבן ע' אצל אברהם

נ ג ל ה

- ז שני בנים באותו השם
- ח לשון הכתוב "והי' כנגן המנגן וגו'"
- ח עיבור השנה מפני המועדות או מפני השנה (גליון)
- י בהטעם דלוט צוה להאנשים ללון תחילה

ח ס י ד ו ו

- יא החילוק בין ישראל לתורה כאופן שרשם בעצמות
- יב ישות הקליפות ביחד עם חיות שמחיל' אותן (גליון)
- יב בענין הנ"ל

ש י ח ו ת

- יג עליית אברהם בהוספת ה"ה" (גליון)
- טז שנת החמה ושנת הלבנה
- טז עצה להתקשרות
- יז כל השבטים קבלו כל הברכות
- יז סיום פרק א' דפרקי אבות במ' גם לפי המשנה טברינית -
- יז (גליון)

ש ו נ ו ת

- יז זמן הדפסת ספר מעשה רוקח

ה י ו ם י ו ם

- יח הערות ללוח היום יום

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש פ' וירא ש.ז מבאר את הסיפור המובא במד"ר פנ"ה, ד ש"יצחק וישמעאל היו מדיינים זה עם זה, זה אומר אני חביב ממך שנמלתי לשלוש עשרה שנה וזה אומר חביב אני ממך שנמלתי לח' ימים", וביאר טענת ישמעאל "שמוכן בפשטות, וכן טענת יצחק דיש מעלה מיוחדת שנימול בן ח' ימים. ע"כ.

והנה לשון המדרש בשלימות הוא כמובא לעיל, ולאח"ז ממשיך "אמר לי' ישמעאל אני חביב ממך, למה, שהי' ספק בידי למחות ולא מחיתי, באותו שעה אמר יצחק הלואי הי' נגלה עלי הקב"ה ואומר לי שאחתוך אחד מאיברי לא אעכב". וראה בהערה 2, שמבאר (לפי נוסח זה) טענת ראשונה של ישמעאל (אבל בפנים השיחה מבאר שכוונת טענת ישמעאל שאמר שנימול בן י"ג שנה, הוא "ספק הי' בידי למחות כו' ע"ד פרש"י פכ"ב, א).

ולכאורה, צלה"ב, מהו מהלך הדיבורים שהי' בין ישמעאל ליצחק (דלפי השיחה רק מבואר חלק הראשון של הדיבור)?

דלפי ביאור השיחה, בהסברת טענת יצחק, הלא (לפי איזה ביאור שיהי' בטענת ראשונה של ישמעאל, הרי) טענת יצחק שנימול לח' ימים, דוחה, הן טענת ראשונה של ישמעאל, והן טענת שני' שלו, אי"כ מדוע המשיך לטעון לאחר ששמע תשובת יצחק? וכן צלה"ב לאידך, מכיון שטענת יצחק דוחה גם טענתו השני' של ישמעאל, מדוע ענה לו עם מעלה אחרת (הלואי...). ולא את הטענה שאמר מקודם? אלא צ"ל, דאף לאחר טענת יצחק, שביאר מעלתי שנימול בן ח' ימים, עדיין הי' טענה לישמעאל, ומשום זה, הי' צריך יצחק לטעון מעלה אחרת שיש לו.

ואולי י"ל, דלאחר שאמר לו יצחק שיש לו מעלה מיוחדת בזה שנימול לח' ימים, עדיין טען ישמעאל - "דאע"פ שיש לך מעלה, שענין ה"ברית" ניכר אצלך בגלוי (עיין ביאור השיחה), אעפ"כ, יש לי מעלת דעבודה לה', מסירה לה', דהיינו צריך להחליט לחתוך חלק מגופי (ע"ד מעלת אברהם, שמבאר בהערה 28, שמצד החלטתו זכה ל"וירא אליו ה'") - דאע"פ שגם לגבי אברהם ענין ה"ברית" לא הי' ניכר בגלוי, אבל ענין העבודה אצלו היתה כ"כ נעלית שזכה ל"וירא אליו ה'"), משא"כ אתה (יצחק), עדיין לא קיימת בחיך ענין של עבודת ה', מסירה לה', ע"ד מה שאני עשיתי.

[וכן ראה רש"י פט"ז, ט"ז (ונראה דכן צ"ל בהערה 2, ולא כמו שמודפס פסוק ז) - לשבחו של ישמעאל נכתב להודיע שהי' בן י"ג שנה כשנימול ולא עכב", הרי חזינן דאף התורה

משבחו, בזה שהחליט לקיים את הברית, מעלת העבודה) [.

וע"ז בא טענת יצחק, דאף בענין עבודה, אני מוכן להראות לך, שאני יותר חביב ממך ד"הלואי וכו", שענין זה ה'י נעלה יותר מהחלטתו של ישמעאל, ולכן לאח"ז שתק ישמעאל.

[אבל, מ"מ מעלת ישמעאל עדיין נחשב בעיני ה', ולכן מיחסו פסוק הנ"ל].

* * *

בגליון ז' (רו) על ביאור שנת' כלקו"ש וירא ש.ז., דאף שלגבי אברהם ג"כ ענין הברית בא מלמעלה, אבל אצלו לא ה'י זה בהדגשה, ודוקא ביצחק שה'י ח' ימים מודגש ענין הברית, שבא רק מצד למעלה.

והקשו שם, דלכאורה צריך ביאור, דכיון דסו"ס גם הברית דאברהם וישמעאל בא רק מצד למעלה, ואינו תלוי בהמטה, נמצא דסו"ס זה 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 הוא ענין חיצוני בלבד, אבל איך ישתנה האיכות משום זה? ע"כ.

ואולי יש לקשר הנ"ל, עם המבואר בכו"כ מקומות לגבי דירה בחתונים, שענין הדירה הוא (לא רק שנמצא בה כל העצם, אלא גם) שהעצם נמצא בה בגילוי.

וראה בכ"ז בלקו"ש ח"ה פ' ויגש (ב), שמבאר בהערה 36, דענין זה שהעצם ה'י בגילוי (הוא לא ענין נוסף, כ"א שזה נוגע להמשכת העצמות) (וכן ראה הערה 37, דמבאר דאם חסר ה"לשמה" של תומ"צ, הרי לא רק חסר ב"גילוי" כ"א גם בהמשכת העצמות), ועיי"ש בארוכה.

ולכן, אולי י"ל, דכן הוא לגבי ה"ברית" שנמשך מהקב"ה, דכל זמן שלא נמשך בגלוי, הרי "חסר" בגוף ענין הברית, וענין זה נתחדש ע"י יצחק, א"כ מובן, דאין זה שינוי חיצוני בלבד, אלא ענין ה"ברית" גופא היא במדריגה נעלית, מכיון שנמשך בגלוי (ע"ד שאמרינן לגבי מצות).

וכן יש להעיר בענין זה בלקו"ש ח"כ פ' וירא (ג) שמבאר מהו החילוק דמס"נ דאברהם שה'י באור כשדים לזה שה'י בעקדה, ומבאר דדוקא ע"י נסיון דעקדה, שה'י מס"נ בגלוי (שאף קס"ד ב"יעולם" שענין זה ה'י ע"פ חשבון לא ה'י קיים), גילה למפרע שגם נסיונות ה"ראשונים", ה'י ממש ענין של מס"נ.

ובסעי' ח' ממשיך לבאר, דאע"פ שנתגלה למפרע שאף באור

כשדים ה' מס"נ אמיתי, אבל מכיון שדוקא בנסיון העקדה ה' ענין המס"נ בגלוי, לכן אמרינן ד"פתיחות הצנור בעולם" על מסירות נפש הוא דוקא ע"י נסיון העקדה ולא אור כשדים (וכן בשו"ע אדה"ז מובא ענין העקדה). הרי חזינן דמכיון שה' ניכר בגלוי, הרי הוא ענין נעלה יותר (ולא רק ענין חיכוני), עד כדי כך, שהוא מה שפתח את הצנור בעולם למס"נ. עיו"ש.

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

ב. בגליון דש"ק וירא אות ז' העיר ש.ד.מ. בלקו"ש פ' פנחס תשמ"ג - ששם נתבאר שמה ויהושע היו הן מלך והן אב"ד בדורם - מפירוש הספורנו לאבות (על המשנה ומסרה ליהושע) שכתב שיהושע ה' נשיא בדורו ואולי אב בית דין בימי משה". וכפה"נ רצונו להעיר בזה שיהושע כבר ה' אב"ד בימי משה.

ותמהני על המערכת שלא העירו מהערה 25 בלקו"ש שם "צע"ק לשונו "אב"ד" ולא נשיא כו" - והיינו שהכוונה באב"ד כאן היא לנשיא סנהדרין ולא רק אב"ד. וכהשטטה להערה הנ"ל (שנדפסה בלקו"ש מטו"מ - מנ"א) מביא מתיב"ע פקודי מ, יא: יהושע משומשנך רבא דסנהדרין. יפה מראה לירושלמי ברכות פ"ד סה"א (מרש"י קלף סוף פ' הרואה - ברכות סג, ב) - הובא בערכי הכינויים לבעל סה"ד ע' אב"ד: מאותו השעה ואלך (היינו מזמן "ויהושע משרתו לא ימיש גו") נתמנה יהושע אב"ד. - הרי דמ"ש בפ"א הספורנו כבר קדמו בפרש"י (אלא שפרש"י לפנינו ליתא).

שמעון זכרי' בערג

ג. בלקו"ש וירא ש.ז. מבואר שבברית עולם של הקב"ה עם יצחק מודגש וניכר בגלוי שהברית כא רק מצד הכורא אבל באברהם וישמעאל לא ניכר בגלוי כיון שה' מעורב עבודתם שעשו הכנה לזה, ע"כ התוכן.

עפ"ז יומתק שבטענת ישמעאל דיוק הלשון במדרש הוא "אני חביב ממך" ר"ל מלה אני קודם לחביב שבזה מודגש שמעורב עבודתו משא"כ ביצחק שטען "חביב אני ממך" מלה אני אחרי חביב (אלא שק"ק שישמעאל בעצמו ידגיש היפך מעלתו).

* * *

בגליון שעבר (ז (רו)) שאלו ע"ז שמבואר בלקו"ש וירא ש.ז. מאמר המדרש שה' יצחק אומר "חביב אני ממך שנמלתי לח'

ימים" דענין הברית באה מצד למעלה שהקב"ה מקשר את עצמו עם ישראל ברית עולם, ואין זה בא מצד עבודת המטה, ולכן קטן נימול לח' ימים, והנה אף דכן הי' גם לגבי אברהם שבא מצד למעלה אבל גם אין זה בגילוי. ודוקא ביצחק שהי' בן ח' ימים מודגש ובגילוי ענין הברית שבא רק מצד למעלה. ושאלו ע"ז דכיון דסוף סוף גם הברית דאברהם וישמעאל בא רק מצד למעלה ואינו תלוי בהכנות, נמצא דזהו אותו איכות דברית יצחק וא"כ הרי בשביל דיצחק מודגש בגילוי הרי זה פועל שינוי באיכות בבריתו דלכאורה ענין זה דמודגש בגילוי הו"ע חיצוני אבל איך ישתנה האיכות?

אולי אפשר לבאר ובהקדם מה שמדייק השיחה בהערה 6 שדיון שלהם לא הי' מי גדול אלא למי הי' יותר חביב בעיני ה' כל המדרש "חביב אני ממך" ולא גדול, ויובן זה ע"פ הדוגמא שמוכא בשיחה בסעיף ד' "אי לאו דעביד נייחא לנפשי לא יהיב לי' מתנתא" כשאחד נותן מתנה אפ"ל אותו דבר לבי' ב"א לא' כיון דעביד נייחא ולשני אפ"ל שלא עביד נייחא למי מגלה הנותן יותר חביבות, בפשטות לזה שלא עביד נייחא, שאעפ"כ נתן לו, ולראשון אם לא עביד נייחא לאו דוקא שהי' נותן לו שום דבר וע"י המתנה בעצמו מגלה חביבותו לשני יותר מלראשון.

עד"ז בעניינינו זה שמגלה ה' חביבותו ליצחק ע"י נתינת "ברית עולם" בלי עבודתו זה בעצמו מורה שאיכותו יותר גדול ר"ל שכאמת זה שגלוי בחיצוניות מורה שאיכותו כפנימיות יותר גדול*.

שלמה הכהן טוויל

- וות"ל 770 -

ד. בגליון א (ר) סעיף א. מקשה הר' נ.י. בלקו"ש ח"י אלול דאשתקד ס"ד שעל המילים... זאל זען דעם כח הפועל בנפעל" נרשם על התיבה (זאל) זען, הערה 43 ושם מביא מאמר הצ"צ לפני הסתלקותו ועוד עיי"ש. ועל סוף הקטע נרשם הערה 44 ושם מביא משער האמונה אודות שהר' המגיד הכיר כח האומן בהכלי עיי"ש, והקשה הנ"ל מה בין זה לזה, עיי"ש.

ובביאורו הוא בא לידי מסקנא שהמבואר בהערה 43 היא מדרי' יותר גבוהה מה שהי' לעתיד עיי"ש בדבריו, וכמוכן

* אבל לכאורה אכתי לא תירץ מהמדרש דיצחק חנכה לשמונה ימים דמשמע מזה דהוא איכות אחר כמבואר בהשיחה.

המערכת

שדברים כאלו אין כותבים מדעת עצמו.

ולכאורה הקושיא מעיקרא ליתא, כי בסוף הקטע הוא מביא ממקור כזה שמוסבר שם הענין בביאור, וזהו בשער האמונה שמסביר שם הענין בהסבר, ואינו מביא רק הסיפור מהה"מ. משא"כ בהמצוין בהערה 43 שמסופר שם בדרך סיפור ואינו מבואר כ"כ וגם אפשר מפני שצריך ביאור שם למה דוקא לפני הסתלקותו (וכמו שהקשה הנ"ל עיי"ש). ולכן מציין זה רק להתיבה "זען" מאחר שגם שם מוזכר ענין ענין הראי'.

הרב פנחס קארץ
- משפיע בישיבה -

ה. בלקו"ש ח"כ ע' 81 כתב וז"ל: "עפ"ז איז אויך פארענטפערט א קשיא גדולה - פארוואס רש"י שטעלט זיך ניט אפ אויף דעם וואס ביי אברהם'ען זיינען געבוירן געווארן קינדער (בני קטורה), מער ווי פערציק יאר נאך לידת יצחק, און עס ווערט דערביי ניט דערמאנט אז די הולדה איז געווען דורך א נס -

ווייל דאס איז שוין באווארנט אין די ווערטער "בן ק' כבן ע"י", אז ביי אברהם'ן איז ניט געווען קיין תשות כח וואס האט מגביל געווען האבן קינדער ביז ע', "תשות כח" האט אויף אים קיין שליטה ניט געהאט - און במילא האט ער געהאט קינדער צו ק' און אויך פיל שפעטער" ... עכ"ל.

ולכאורה יש להבין דהרי פסוק זה דבן ק' כבן ע' כתוב בכמה פסוקים לאחר שנולדו בני קטורה, ומבואר בכ"מ בכללי רש"י שאינו סומך א"ע על מה שכתוב אח"כ, וא"כ איך אפ"ל דכאן סמך א"ע על מה שכתוב אח"כ?

.י.ו.

נ ג ל ה

ו. שני בנים באותו השם.

(א) יש אומרים שלא יקרא אדם לשני בנים באותו השם בין כששניהם בחיים מטעם עין הרע ובין כשהראשון מת מטעם דהוי ריע מזליה (1).

(ב) ויש חולקים על כל זה וסוברים שמותר לאדם לקרוא לשני בנים באותו השם (2).

מקורות וציונים:

(1) עיין בשו"ת אדני פז סימן כ"ה וסימן ל"ד, הובא

בפתחי תשובה ליו"ד סימן קט"ז אות קטן ו', ובדרכי תשובה שם אות מ"ח, ועיין בספר חסידים סי' רמ"ד, ועיין ג"כ בספר פרדס יוסף על התורה (מהרב יוסף פארצאנאווסקי) בראשית קאפיטל ד' פסוק כ"ה, וכמו"כ שם בספר שמות פ' יתרו קאפיטל י"ח פסוק ג' עיי"ש.

ועיין שם בפרדס יוסף שמכיא ראי' מהכתוב כי שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל וז"ל וקשה כיון דעיקרא כוונתה הי' כדי להעמיד זכרון לבנה הבל המת א"כ מדוע לא קראה אותו הבל השם של אחיו המת ומוכח מזה שלא לקרות שם אחד לשני בנים עכ"ל.

(2) עיין במקורות הנ"ל בשם שו"ת הרמ"ץ יו"ד סימן פ"ז, ועיין שו"ת שואל ומשיב תנינא ח"ג סימן ט"ו, ובשו"ת תורת נתנאל סימן כ', ועיין ג"כ בתיקוני זהר חדש דף מ"ד, ומביאים ראי' מהמפורש בכתוב דברי הימים א' פסוקים ו' - ח' ויבחר ואלישמע ואליפלט, ובפסוק ח' ואלישמע ואלידע ואליפלט תשעה ע"כ ועיין ברש"י שם על אתר וז"ל בשמואל (ב, ה), אינו מונה אליפלט אלא פעם אחת ואינו מונה כי אם ז' וכאן מונה ט' וזהו טעמא אליפלט בנו מת ונולד לו בן אחר לאחר כן ונקרא שמו כמו כן אליפלט שהיה הוא שמינה לשם עכ"ל.

ועוד ראי' מביאים מרש"י מס' כתובות דף פ"ט ע"כ ד"ה מר קשישא ומר ינוקא וז"ל שני בנים היו לרב חסדא ושם שניהם שוין אלא שהגדול קורין לו מר קשישא ולצעיר קוראין לו מר ינוקא עכ"ל (ועיין תוס' בבא בתרא דף ז' ע"ב ד"ה מר ינוקא).

הרב ישעי' זוסיא ווילהעלם
- ר"מ בישיבה -

ז. בירושלמי סוכה פרק ה' הלכה א (הובא בתוד"ה חד - סוכה נ, ריש ע"ב): "יונה בן אמיתי מעולי רגלים הי' ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש ללמדך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח, מ"ט והי' כנגן המנגן ותהי' עליו רוח אלקים" (ובתוס' שם: ותהי' עליו רוח ה').

ולהעיר דבמלכים ב' ג, טו סיום הכתוב הוא: "ותהי' עליו יד ה'". ולע"ע לא מצאתי במפרשים על אתר שיעירו ע"ז.

שבד"מ

- ברוקלין נ.י. -

ח. בגליון ר"א סי' א' הובא הביאור שיש מחלוקת רש"י

ורמב"ם בענין עיבור שנים, דלשיטת רש"י הו"ע רק מפני צורך המועדות, שפסח יה' בחודש האביב וכו' וזה גופא הוא הסיבה להעיבור, אבל הרמב"ם סב"ל דמעברין השנה בכדי שהשנה יה' שנת החמה, שהשנה צריך להיות לפי מהלך החמה, וסדר שנת החמה הוא שיה' פסח בזמן האביב, עי"ש בארוכה. (וראה שיחת ש"פ בראשית התוועדות ב).

ועי' ר"ה יט, ב, בתוד"ה אדר הסמוך שהביא דכירושלמי מגילה איכא פלוגתא דקאמרינן התם עוקבא אשכח תרין איגרי, בחדא כתוב ושפר באנפוי ובאנפי חברוי מוסיפין על שתא תלתין יומין, ובחדא כתיב ושפר באנפי ובאנפי חברוי מוסיפין על שתא ירח יומין, מאן דאמר תלתין יומין אדר הראשון תוספת, מאן דאמר ירח יומין השני תוספת כו' ע"כ. ולכאורה צריך להכין כמאלי פליגי אם אדר ראשון הוא תוספת או אדר שני הוא תוספת, ולכאורה צריך להיות דאדר שני הוא התוספת, כיון דבאדר ראשון נשלמו הי"ב חדשי השנה? וראה בס' קהלת יעקב להגר"י מקארלין שהוא מפרש המחלוקת כמגילה דף ו' אם מצוות הנהגות באדר שני נוהגות באדר ראשון לענין קריאת המגילה ומתנות לאביונים, ומפרש דזה תלוי בפלוגתא דירושלמי הנ"ל, דלמ"ד אדר הראשון הוא התוספת אי"כ עיקר אדר הוא אדר שני, ולד"ד סב"ל דמצוות הנהגות בשני אין נוהגות בראשון, אבל למ"ד דאדר שני הוא התוספת ועיקר הוא אדר ראשון, לד"ד י"ל דמצוות הנהגות בשני נוהג בראשון ויצא בראשון, ומסיק שם דבמסכת ר"ה דף ט"ו משמע דקיימ"ל אדר ראשון הוא התוספת, דבעי מיני' רבא מרב נחמן כו' היתה שנה מעוברת מהו, אי"ל הלך אחר רוב שנים ע"כ, ופירש"י היתה שנה מעוברת מהו, אימתי ר"ה שבט הסמוך לטבת או אדר ראשון שהוא סמוך לשבט, ע"כ. משמע מזה דבשנה מעוברת אדר ראשון במקום שבט, ואי אדר שני הוא התוספת אי אפשר לומר כן, ולכן גם קיימ"ל דמצוות הנהגות בשני אין נוהגות בראשון, עכתו"ד.

ולפי הנ"ל אפשר לבאר פלוגתתם בזה, דאם נאמר דעיקר דין שנה הוא שנות החמה כשיטת הרמב"ם, אי"כ יוצא דאדר ראשון הוא התוספת, כי הוא שבט ולא אדר לפי חשבון החמה לדין השנה, לפיכך אדר ראשון הוא התוספת, אבל לפי שיטת רש"י דלא סב"ל שיש דין לחשוב שנה שנת החמה, והעיבור הוא רק לצורך המועדות, אבל השנה היא לפי הלכנה, כמילא אדר ראשון נחשב למקומו לחודש אדר, אפי' למנין השנים, ואדר שני הוא התוספת, ודו"ק בזה.

ועי' במכילתא פ' בא דאמרינן וז"ל: שמור את חודש האביב חודש הסמוך לאביב אתה מעבר ואיזה זה אדר, אבל לא שמענו מכמה מעבר ר"י אומר הואיל וטומאה מעכבת (פ"א מעכבת כפסח) ואביב מעכב, מה טומאה אין פחות מל' יום (הנדהא

לפסח שני) אף אביב אין פחות משלשים יום ע"כ. הרי משמע בזה דאביב הנאמר בפסח זהו דין במועדים וכשיטת רש"י, ולא דין בשנים, ושיש לימוד שהשנים צריכים לחשוב לפי מהלך החמה, כי המכילתא מדמה טומאה בפסח הנדחה לפסח שני, לדין הוספת החודש מטעם אביב, וכמו דטומאה שנדחה לפסח שני הוא דין בהמועדים, כן נמי מטעם אביב שמוסיפים חודש יותר, הוא דין במועדים, דאם נאמר דאביב הנאמר בפסח הוא רק לגלות על סדר השנים שהולכים אחר החמה, איך שייך למילף מטומאה שזהו דין בפסח, ודין אביב הוא דין בסדר השנים, ומוכח מזה כשיטת רש"י, דהדין דאביב הוא מצד המועד, ולכן אפשר לדמות זל"ז כיון דשניהם מפני צורך הפסח.

ולפי המבואר לעיל מספר קה"י דדין זה של הירושלמי אם אדר א' הוא התוס' או אדר ב' הוא התוספת תלוי בהמחלוקת אם המצוות הנוהגות בשני נוהגות בראשון, אפשר לבאר דהמכילתא קאי לפי התנא דמצוות הנוהגות בשני נוהגות בראשון, וההוספה הוא אדר שני וזהו כשיטת רש"י, ולכן סב"ל דאביב הוא משום המועדות, אבל להלכה דקיימ"ל דהמצוות אין נוהגות בראשון, וזהו כהמ"ד דהראשון תוספת, כנ"ל דאין עליו דין אדר אלא שבת, והטעם בזה הוא דהשנים מחשבים לפי שנת החמה, ולגבי שנות החמה אין על אדר ראשון דין אדר אלא שבת, לכן פסק הרמב"ם להלכה כמ"ד זה דהשנים שאנו מחשבים הם שנת החמה. ועי' בזה.

מ.מ.ר.

ט. מהמסופר בריש פ' וירא שה' שלח לאברהם שלשה מלאכים בדמות אנשים וכשהגיעו לאברהם אמר להם יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם ומפרש רש"י על המילים ורחצו רגליכם וז"ל: כסבור שהם ערביים שמשתחווים לאבק רגליהם והקפיד שלא להכניס עבודת כוכבים לביתו אבל לוט שלא הקפיד הקדים לינה לרחיצה שנאמר ולינו ורחצו רגליכם, ע"כ.

וכשהגיעו המלאכים לסדום להציל לוט אמר להם לוט פרק י"ט פסוק ב' ולינו ורחצו ומפרש רש"י על ולינו ורחצו רגליכם, וכי דרכן של בני אדם ללון תחלה ואח"כ לרחוץ ועוד שהרי אברהם אמר להם תחילה רחצו רגליכם אלא כך אמר לוט אם כשיבאו אנשי סדום ויראו שכבר רחצו רגליהם יעלילו עלי ויאמרו כבר עברו שני ימים או שלשה שבאו לביתך ולא הודעתנו לפיכך אמר מוטב שיתעכבו כאן באבק רגליהם שיהיו נראין כמו שבאו עכשיו לפיכך אמר לינו תחילה ואחר כך רחצו ע"כ.

וקשה לי איך לתווך רש"י זה עם הרש"י המובא לעיל דברש"י ראשון מפרש שאברהם הקפיד לאבק רגליהם (מחשש ע"ז)

משא"כ לוט לא הקפיד ולכן הקדים לינו (אפילו באבק רגליהם) ואח"כ רחצו,

וברשי' השני' משמע מלשונו להיפך לכאורה, שכן הקפיד אלא הסיבה היא שירא שמא יעלילו עליו ויאמרו שהיו אצלו כמה ימים... לפיכך אמר (שמ"מ כדאי ו) מוטב שיתעכבו באבק רגליהם.

דאם לא הקפיד מדוע צריך רש"י להאריך כ"כ לתרץ מדוע הקדים לינה לרחיצה?

ואולי יש לומר בדרך אפשר שההדגשה הוא אם הקפיד או לאו, שבפשטות יש לומר שע"ד סתם אולי לא הי' מכניס ע"ז לביתו אבל כשחשש לאיזה ענין שהוא אז לא הקפיד כ"כ דאם כן הי' מקפיד אז גם במצב כזה לא הי' מכניסים באבק רגליהם שזהו ענין של הקפדה.

משה עזאגווי
- תות"ל 770 -

ח ס י ד ו ת

י. בכה"מ תרנ"ט (ע' ט"ו-ט"ז) מבאר שאף שנש"י מושרשים בעצמות ולכן הם ממשיכים הרצון למלוכה, הרי זה דווקא ע"י התורה (אמרו לפני וכו'), מכיון שבגילוי למטה התורה הוא למע' מישראל "דאורייתא וקב"ה כולא חד, שגם בגילוי הוא בבחי' חד... ונש"י ה"ה כמהות בפ"ע וכו'" ובאים בהתלבשות יותר מן התורה, ויש להעיר מהביאור לד"ה הבאים ישרש בתו"א (נ"ד.ג.) וז"ל: "וזהו קודש ישראל לה' ראשית תבואתה היינו מצד התלבשות התורה למטה בבחי' גרעין הרי מעלת ישראל הוא למעלה מן התורה שהרי בישראל יש כח הצומח ונקראים ראשית תבואתה שהן הראשית שממנו נצמח ונגדל התבואה להיות בגילוי הטעם ותוספת בריבוי וכו'" עכ"ל, ולכאורה הרי מבואר דבהתלבשות למטה ישראל הם למעלה מהתורה (ולכן הם עושים הצמיחה ע"י"ש), וברנ"ט כותב כמו שהם בבחי' גילוי בסדר השתלשלות התורה הוא למע' מישראל (ועי' בקובץ אהלי תורה חוב' ט' בסופו שתירץ בארוכה ובדוחק).

ואולי אפ"ל בזה עפ"י המבואר בד"ה להבין ענין שמח"ת תש"כ (ובקצרה בד"ה זה כסה"מ עטר"ת) שההמלכה וההמשכה של כל האורות בסדר השתלשלות (כולל אור התורה) הוא ע"י נש"י מצד שהם מושרשים בעצמות, ואף שגם התורה מושרש בעצמות מכל מקום להיות שתכלית הכוונה בבריאת העולם הוא שנתאוה לדירה כחתוננים, היינו שעצמותו ית' יהא בגילוי למטה

בתחתונים וכוונה זו נשלמת דווקא ע"י נש"י, דהנה התורה מושרש בעצמותו ואפ"ל כשבא בהתלבשות למטה הנה זה באופן של מרחק רב מהתחתונים, וחד הוא עם הקב"ה, משא"כ נש"י עם היותם מושרשים בעצמות המשכתם הוא באופן שנעשים דבר נפרד, ולכן דווקא הם משלימים כוונת דירה בתחתונים, שיהא עצמות למטה. עכ"ת המאמר ולכן אף שמוכן שנש"י בהתלבשותם הם למטה מתורה, אעפ"כ דווקא הם (ע"י עבודתם בתומ"צ) ממשיכים עצמות למטה שזהו ענין הצמיחה שיהי' לעת"ל דווקא (כמבואר בתו"א שם) ובזה הפרט נש"י הם למע' מהתורה גם בהתלבשותם.

י.ג.

יא. בגליון ז' (רו) כתבתי (בין הדברים) שבתניא פכ"ב דובר אודות ב' אופנים בישות: כפירה בהול' לגמרי או דקרו לי' אלקא דאלקייא. ועי"ז העיר המערכת וז"ל: "כפירה בהשם לגמרי מאן דכר שמי"? והרי אומר בתניא שם... "ולא כפירה בהם לגמרי". עכ"ל.

הנה במחילת כ"ת הרי"ז היפוך ממה שמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 40 בשוה"ג וז"ל... נראה ששם (תניא ספכ"ב) מחלק בין "עיקר ושרש עי"ז (דקרו לי' אלהא דאלהייא) ל"ע"ז ממש" (עד למדרי' הכי תחתונה) - אני ואפסי עוד"ל... עכ"ל. עי"ל.

י.ד.

- תות"ל 770 -

יב. בגליון ז' כתב הת' י.ו. על תניא פכ"ב ב' דברים (דלא כהשיעורים בס' התניא): א) דהב' טעמים שנק' הקלי' וסט"א אלקים אחרים. [ב) שמקבלים חיוחה מבחי' אחרונים דקדושה. ג) שהוא עי"ז כו' עי' בתניא שם], הוא בין מצד החיות מאחוריים דקדושה המקיף עליון ובין מצד החיות מאחוריים כו' שמתלבש בתוכה. ב) דמצד החיות המקיף עליהן מסתעף זה מה שכופרים בהול' לגמרי - דאינו נרגש בתוכם כו' משא"כ מצד החיות המתלבש בתוכם - דנרגש וצריך לכל כו' מסתעף זה מה שקורי' לי' אלקא דאלקייא. עי"ל בארוכה.

הנה לכאורה בענין הב' עשה טעות, ובאמת הוא להיפוך, דמצד חיות המקיף מסתעף מה שקורי' לי' אלקא כו' ומצד החיות המתלבש בתוכם (והוא בבחי' גלות) מסתעף כפירה בהול' לגמרי. ובהקדים: בהשקפה שטחית היל' מקום לומר כמו הת' הנ"ל והוא מתורת חיים דף לה, ע"א וז"ל: "אמנם גם בבחי' או"פ דיושר יש להם קצת יניקה דהיינו גם לפי סדר ההשתלשלות האור בכלים דהא גם הם קרו לי' אלקא דאלקייא ויש להם בחי' ביטול קצת שהרי אינם בעלי בחירה... עכ"ל. והבין הת' הנ"ל הפי' שם

דהקרו לי' אלקא דאלקיא - היינו הביטול קצת, הוא "אויסדרוק" מבחי' האו"פ שבחי' האו"פ הוא הסיבה והקראו לי' אלקא דאלקיא הוא המסובב, דמפשטות סגנון הלי' שם - דכתב שמקבלים מבחי' או"פ ג"כ, דהא קרו לי' כו' הכין שרוצה לומר איך נראה ומתבטא האור פנימי? - עי"ז שקורי' לי' אלקא כו', וזה ראי' שנמצא בהם בחי' האור פנימי כו'.

אבל זה אינו, דהכוונה שם הוא רק להסביר איך הם יכולים לקבל מבחי' האו"פ כשעת שהם אינם כלים לזה ועי"ז אומר דקצת יניקה יכולים לקבל משם ג"כ, דיש בהם קצת ביטול, דקורי' לי' אלקא כו'; אבל קצת ביטול זה גופא אינו מסתעף מהאור פנימי, אלא לאחר שיש בהם הביטול מצד החיות המקיף - וכדלקמן - יכולים הם ג"כ לקבל מהאור פנימי, וכן הוא בד"ה זה היום תרצ"ד פ"ג (נדפס בספה"מ קונטרסים כ' ע' שכ) וז"ל: "אבל כשנתצמצם האור בריבוי צמצומים אז יכולים אף הם לקבל תוס' יניקה לפי שעכ"פ קצת ביטול יש בהם ג"כ דקרו לי' אלקא דאלקיא". עכ"ל. (ועייג"כ בד"ה נ"ח תש"ד פ"ט - נדפס בספה"מ תש"ד ע' 84) היינו דזה מה שקורי' לי' אלקא כו' אינו מסתעף מהאור פנימי, אלא לאחר שיש בהם כבר הביטול כו' יכולים הם לקבל מבחי' האו"פ כו' אבל הביטול גופא הוא מצד החיות המקיף.

וכן נראה לכאורה מתניא פכ"ד וז"ל: ואינם יכולים לעבור כלל על רצונו ית' כי יודעים ומשיגים שהוא חיותם וקיומם שיונקים מבחי' אחוריים דאחוריים של רצון העליון המקיף עליהם אלא שיניקתם וחיותם שבתוכם היא בבחי' גלות בתוכם להחשיב עצמן אלהות"... עכ"ל עיי"ש. ועד"ז הוא בד"ה באתי לגני תרצ"ב (נדפס בספה"מ קונטרסים ח"א ע' 462 וז"ל "...ורק דקרו לי' אלקא דאלקיא, והיינו שהוא בחי' כח הראשון ומקור האמיתי דכל כחות המוגבלים, אבל אינם משיגים (ר"ל אינם משיגים) שהוא בתוך כל נברא ונברא ממש... ועיקר הענין בזה הוא לפי שכל קבלת חיותם הוא מבחי' המקיף וידוע דמה שנמשך בפנימי' הוא בבחי' בליעה בהם ומקבלים חיותם מבחי' המקיף דלבונה זכה, לכן קרו לי' אלקא דאלקיא שהוא בחי' מקור הראשון... עכ"ל.

ועצ"ע בכל הנ"ל ואין להאריך - ויש לעיין בספר הערכים כרך ב' - ערך אוה"ע ע' רסט.

א' התמימים
- תות"ל 770 -

ש י ח ו ת

יג. בשיחת ש"פ לך לך ש.ז. בהביאור בפרש"י עה"פ כי אב

המון גויים, שהטעם מה שרש"י כתב שאף (יו"ד של שר"י) - בלשון ק"ו, והטעם על מה שמביא רא"י משרי (דלכאורה הרי"ז רא"י לסתור, כיון שהעביר היו"ד הרבה שנים לאח"ז), לפי שהי' קשה לרש"י, מדוע נשאר הרי"ש באברהם - הרי "רס" (שע"ז רומז הרי"ש) נכלל באברהם בל"ז, וע"ז הביא רש"י רא"י משרי שגם אצלה הי' חילוק (כמ"ש לקמן) - שרה על כל העולם, אבל אצל שרי אי אפשר לומר שכולל מה שהי' קודם, כיון שעכשיו אינה שרי על אברהם ולכן כותב רש"י בלשון ק"ו וכו' וע"ש.

ובגליון ז (רו) שואל הת' א.א. שתי שאלות: א) הבן חמש למקרא עוד לא למד החילוק בין שרי לשרה, ורש"י לא סומך עמ"ש לקמן. ב) לכאורה עפ"י הסכרא לא יתכן שבהוספת "ה" לשרה נגרם ירידה אצלה לגבי אברהם, ובפשטות משמע לכאורה ש"שרה" - זה הוספה על מה שהיתה קודם (וי"ל אפילו בהיפך, אם היא שרי על אברהם כ"ש שרה על הכל שכאור"א אינו מגיע למעלתו של אברהם). - ולתירה מזו, בוירא כא, יב מובא שהקב"ה אמר לאברהם שמע בקולה, כותב רש"י "בקול רוה"ק שבה למדנו שהי' אברהם טפל לשרה בנביאות" ולכאורה משמע שנשארה (עכ"פ בפרט של נביאות) שרי על אברהם. ע"כ שאלתו.

והנה לענין קושינו הב' הנה אדרבה עכשיו שרה על כל העולם כולו לבד מאברהם ומה שעכשיו היא לא על אברהם זה לא מצד שהורידו את הי' אלא להיפך כיון שניתוספה מעלה באברהם שעכשיו הוא אב המון גויים אז היא לא יכולה להיות שרה על אברהם וא"כ אין מקום לטענת הי' בכלל ובזה הסביר כ"ק אד"ש את ה"שאף" שאף של יו"ד לא הי' מקום לטענה כי עכשיו לא יכול להיות הענין של "שרי" - על אברהם כי אברהם הוא "אב המון גויים", מ"מ הי' טענה מצד האות עצמה שרוצה להשאר בשם של צדקנית, אבל מצד המעלה וודאי אין שום מקום ליו"ד, וקושינו הי' ההו"א כשיחה (עילין בהנחת התמימים שהביאו גם את ההו"א) שלכאורה ליו"ד יש יותר טענה מהרי"ש כי מאבדת המעלה על אברהם אבל למסקנא וודאי שאין מקום לטענה זו כנ"ל כי אין זה ירידה בשרה אלא במעלה של אברהם.

ולענין קושינו הא' הנה לכאורה לא הבין נכון הכלל שלא סומכים על מה שיהי' כתוב הלאה, שזה מדובר לענין להקשות סתירה מפסוק על פסוק אז רש"י מחכה אחרי שילמדו הפסוק השני או שרש"י לא מפרש דבר, כי התלמיד יבין אח"כ כשילמד הלאה את רש"י, וע"ד שאיתא בלקו"ש ח"ה ע' 216 הע' 23 וז"ל: "אין לומר שהכוונה ב"בשעת הסכנה" דפירש"י כאן (לענין פירש"י על טענת יעקב של "פן יקראנו אסון"... אמר. ראב"י מכאן שהשטן מקטרג בשעת הסכנה" - הערת המעתיק) ובפ'

ויגש (מד,כט) הוא ג"כ מצד שאמו מתה בדרך - כי א) אין דרך רש"י לסמוך על מה שיפרש לקמן (כפ' ויגש) וכו' עיי"ש.

א"כ מוכח שכל מה שאין רש"י סומך על לקמן זה רק מתי שאינו מסביר כאן הענין שכתוב לקמן רק סומך שבינינו לבד, אבל אצלנו א) זה ראוי ולא פירוש וראוי מבאים גם מתנ"ך ועוד, ב) הוא אומר מפורש מה כתוב לקמן וא"כ וודאי לא שייך לומר את הכלל הנ"ל, אמנם לא מפרש בדיוק את החילוק בין שרי לשרה אבל עיקר הענין מביא.

ועוד יותר בספר כלל רש"י (קה"ת פרק ט' מס' 3 (שלש) איתא "כשהוכחת רש"י לפירושו היא מפסוקים אך מופיעים בפרשה או בהמשך הדברים, אין רש"י מפרטם", עפ"י לקו"ש ח"ה עמ' 203 עיי"ש. א"כ אפילו רק הסתמכות שהילד יבין לבד אז כבר רש"י לא מפרש אם הפסוקים הם באותה פרשה כ"ש כאן שרש"י פירש מה הוא מביא משם וכנ"ל שזה רק ראוי ובכלל לא פירוש.

וכל החילוק בין שרי לשרה הוא רק נפק"מ לומר שיש ל"יו"ד" יותר טענה מה"רי"ש" של אברהם אבל למסקנא אין שום טענה וכנ"ל, ועיקר הטענה היא סתם למה מוציאים אותה משם של דקת וזה רש"י מביא, וז"פ.

רק עדיין צלה"ב: מהי ההוכחה שאברהם נהי' במעלה, יותר משרה, ואדרכה מרש"י, שאצל שרה משמע להפך שרש"י אומר "לא תקרא שמה שרי דמשמע שרי לי ולא לאחרים כי שרה סתם שמה שתא שרה על כל" ע"כ משמע שעלתה בדרגה שעד עכשיו היתה רק לאברהם ועכשיו לכולם אבל לא שמעכשיו לכולם ולא לאברהם.

ואמנם יש הסבר שעכשיו אברהם נעלה למדרגה גבוהה יותר, וגם מכואר וגם ימשול וכו' וכו' וא"כ אם לא מפורש "ל"י" אז אין כבר לי אבל זה רש"י לא מפרש ואדרכה מפשטות משמע להפך וכדלעיל, ואפילו אם זה באמת כך שאברהם בדרגה יותר משרה ואין "שרי ל"י" כבר בכלל רש"י, צריך הי' לפרש זאת. ודו"ק.

ולכאורה הי' אפשר לומר "שאף יו"ד של שרה" הכוונה שגם שם היתה עליה בדרגה וא"כ כללה הכל גם העולם וגם אברהם.

וגם היא התרעמה עד שנתנה ליהושע וגם כאן הרי"ש התרעמה.

רק אמנם שעיי"ז זה לא ק"ו רק ראוי סתם וגם יקשה למה שם באמת הוציאו לגמרי ולא השאירו כמו הרי"ש ואולי לכו דייק כ"ק אדמו"ר שליט"א שחייבים לומר ששם זה כבר אין בכלל מקום ליו"ד כי היא כבר לא על אברהם אבל זה כבר לא מפורש ברש"י כנ"ל.

ואולי אפשר לומר באברהם זה שהוא אבי ארם זה לא סותר
 לאבי העולם כולו ולכן נשאר אבל אם היא "שריי" אז היא לא
 לעולם כי רק לי ולכן זה קצת סותר כן "לשרה" ולכן הוציאו
 את ה' ו"א"כ מוכן כן ה"שאף יו"ד של שרה וכו"י. ולכאורה
 פירוש זה יותר פשוט וזה משמע מלשון רש"י, ויל"ע בכ"ז
 ואכ"מ.

בנימין קופרמן
 - תות"ל 885 -

לד. בהתוועדות (ב) דשבת בראשית ב'אר כ"ק אמדו"ר שליט"א
 דמ"ש המרב"ם בהל' קדה"ח (פ"א ה"א): והשנים שאנו מחשבין
 הם שני החמה - דלכאורה איפה מצינו שבנ"י מונין לשט"ה
 ימים - מצינו בקטורת,

ועיין בפ"ו ה"י-ל"א וז"ל: "כל תשע עשרה שנה שיהיו
 מהן שבע שנים מעוברות ושתיים פשוטות נקרא מחזור.
 ולמה המכנו על מנין זה. שבזמן שאתה מקבץ מנין ימי שתיים
 עשרה שנה פשוטות ושבע מעוברות ושעותיהן וחלקיהן... תמצא
 הכל תשע עשרה שנה משני החמה שכל שנה מהן שלש מאות וחמשה
 וששים יום ושש שעות בשנה... (וממשיך בה"י"א) נמצא במחזור
 שהיא כזה החדשים כולם חדשי הלכנה והשנים שני החמה...".

וא"כ אולי זהו מ"ש הרמב"ם בריש הל' קדה"ח שחדשי
 השנה הם חדשי הלכנה והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה.

משה מנחם מענדל איידעלמאן
 - תות"ל 770 -

טו. בשיחת אור ל"ג תשרי ש.ז. (הנחת הת') סכ"ט: "ס'איז
 ידוע דער פתגם וואס נשיא דורנו האט געזאגט אז די מצוה
 פון "פרו ורבו" איז די ערשטער מצוה כתורה. איינער האט
 ביי אים געפרעגט וואס זאל ער טאן בנוגע התקשרות, האט אים
 דער רבי געענפערט, מאך מיר א חסיד און דורך דעם וועט
 זיין התקשרות".

והנה מקור סיפור זה הוא (כמצויין במ"מ וציונים שם)
 בלקו"ד ח"ד תשמו, א. אמנם שם הובא רק חלק הראשון וז"ל:
 דער סדר פון תורה איז הייליג ווי תורה אליין, דער
 ערשטער ציוי איז פרו ורבו, די ערשטע מדה טובה איז אז
 איין יוד דארף וועלן עס זאל זיין נאך א יוד". עכ"ל שם.
 ועדי"ז הובא בלקו"ש ח"א ע' 114 (בשם אדה"ז). ח"י ע' 147
 (מכ"ק אדמו"ר מהור"י"צ בשם אדה"ז).

ולהעיר מאגרות - קודש אדמו"ר מהור"י"צ ח"ב ריש ע'י

תקלט, וז"ל: "כל אלו המיחדים עצמו לעבודה עם הזולת, להרביץ תורה ביראת שמים, ולקרב אל חינוך של חסידות, אחיי המה, אתם עמם הנני מקושר בהתקשרות תמיד". עכ"ל.

* * *

בשיחת ה' תשרי ל"צבאות השם" (הנחת הת') סי"א: "...
 "ולבנימין אמר ידיד ה' (ברכה לג, יב) - אז יעדער איד
 [ווארום בנימין איז אילינער פון די שבטים, און אלע ברידער
 האבן געקראגן אלע ברכות] זאל וויסן אז ער איז א "ידיד ה'",
 דעם אויבערשטנס פערזענלעכער גוטער פריינד".

והנה לכאורה יל"ע במ"ש ש"אלע ברידער האבן באקומען
 אלע ברכות", דהרי ענין זה מציגו בברכת יעקב לבניו כפרשת
 ויחי בפרש"י בפסוק (מט, כח) "וזאת אשר דבר להם אביהם
 ויברך אותם", ומפרש רש"י: והלא יש מהם שלא ברכם אלא
 קנטרן אלא כן פירושו וזאת אשר דבר להם אביהם מה שנאמר
 בענין, יכול שלא ברך לראובן שמעון ולוי ת"ל ויברך אותם
 כולם במשמע. עכ"ל.

ואולי הכוונה דע"ד דכפ' ויחי קבלו כולם, עדי"ז כאן
 כפ' ברכה.

שבד"מ

- ברוקלין נ.י. -

טז. בגליון כט (קעח) כתב הת' צ.ז. אודות הביאור דפרקי
 אבות של פ' שמיני דמה שפרק ראשון דפ"א (מתחיל ו) מסיים
 במ"ם הוא לא רק לפי גירסת אדה"ז (בשעריכם) אלא גם לפי
 גירסת הספרים שמשמיטים הפסוק, ומסיימים ב"השלום".

ונהי דכן הוא, דלכל גירסאות מסיים פרק ראשון במ"ם
 אבל כ"ק אדמו"ר שליט"א לא ביאר כלל בנוגע לסיום פרק ראשון
 אלא בנוגע לסיום פרקי אבות (פ"ה) דכמו דהתחלת וסיום הש"ס
 הוא במ"ם כן גם התחלת וסיום פרקי אבות הוא במ"ם מכיון
 דפרקי אבות הוא בדוגמא לכללות הש"ס, אבל אף לא הזכיר
 בנוגע לסיום פרק ראשון דפרקי אבות.

יהודה שמשון גדאלאוויץ

- תות"ל 770 -

ש ו נ ו ת

ז. בספר אוהל רחל (מרח"ל שי') בע' 357 "ספר מעשה רוקח"
 קובע זמן הדפסת הספר ל"תקע"ז" - לא כמו שחשבו אחרים שהוא

בשנת תקע"ו. עי"ש טעמו לפי הכלל בחשבון המלים עם אותיות מנוקדות.

וקשה לי דהרי יש סתירה בין ריש מאמרו וסיומו. כי כסיום המאמר מספר ע"ד ההסכמות על הספר שהגיעו לאחר גמר השער שלכן נדפסו בדף נוסף אחרי השער, והרי התאריך על שתי ההסכמות הוא משנת תקע"ו. וכנ"ל, הרי שער הספר (שבו שנת ההדפסה) נדפס קודם שהגיעו ההסכמות.

האם חיכה כמה וכמה חדשים (עד לשנת תקע"ז) ועדיין לא הגיעו ההסכמות. ובפרט לפי מה שמסיק "שמסתבר שעד להדפסת הדף הנוסף כבר יצאו רוב הטופסים לשוק"?

אולם גם זה יתכן, אבל לדעתי ה' מן הנכון להעיר על זה. שלמה בנימין ליכטלער

ה ל ו ם

יח. י"ז שבט: "עומדין בעת קריאת השירה".

להעיר ממ"ש השל"ה שבעת אמירת השירה (בתפלה) עומדין.

כ' שבט: "אאמו"ר כותב באחד ממכתביו: על פי הגהות אשר"י נטילת ידים לסעודה ג' פעמים רצופות, כן ה' עושה אאמו"ר - (מהר"ש נ"ע) - ומניח משפכה הג' מעט מים בכף יד השמאלית ובזה משפשף שתי ידיו".

ראה שו"ע אדה"ז סי' קסב, ס"ט. מג"א שו"ע או"ח סי' קסב, ס"ק טז.

כ"ד שבט: כשעת קריאת עשה"ד עומדים ופניהם אל הס"ת".

עומדים - ראה ס' לדוד אמת (להרחיד"א) ס"ז, ה: אם כל הצבור עומדים בעת קריאת עשה"ד אינו נכון ואם איזה יחידים עומדים לית לן בה ולפמ"ש בריש מח"ב מהאר"י לא שאני לי' בין יחיד לצבור אפ"י יחיד לא יעמוד אמנם יש מקומות שפשט המנהג שכל הקהל עומדים. עכ"ל.

והנה הטעם למה שרוצה לשלול העמידה בעת העשה"ד הרי"ז מפני המינים שלא יאמרו שהעיקר הוא עשה"ד והשאר אינו עיקר (כ"כ) ח"ו ולכן מצינו שגם בביהמ"ק היו שוללים אמירת עשה"ד בעת התפלה מטעם הנ"ל (ראה ברכות יב, א. שו"ע אדה"ז מהד"ת ס"א) וכן גם תליית עשה"ד על הכותל בביהכ"נ (ראה נמוק"י או"ח סס"א ובכמה ספרי שו"ת).

"ופניהם אל הס"ת".

להעיר ס' הנ"ל ס"ט, כ: צבור שאומרים שירת הים ועשה"ד
 עם הש"ץ יש למחות בידם עכ"ל. מזה נמצא מובן שבעת קריאת
 השירה ועשה"ד הי' הנהגת הקהל (באופן מסויים) שהיו אומרים
 כו' [ומכאן יש להעיר עוה"פ ע"ד קריאת השירה שאומרים ג"כ
 בעמידה (וראה גליון הקודם וכו' למעלה)].

"מכרכים ר"ח אדר ראשון".

מה שכותב "ראשון" (אף שאח"כ קוראו אדר "א'") הוא
 ע"פ מ"ש באהע"ז סי' קכו.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ברוקלין נ.י. -

