

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



תולדות — ר"ח כסלו
גליון ט (רח)

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

- ד משיחה במלכים
- ז שמן המשחה במלכות בית דוד
- ט מלכות בית דוד
- י מעלת טענת יצחק על טענת ישמעאל
- יא "קשה" בהמכות למצריים
- יא דבגילוי ה' לישמעאל יותר שייכות לאברהם
- יב ישמעאל יותר גדול (בשנים) מיצחק
- יב ראיית יצחק במעלת עבודת יעקב
- יד ארץ ישראל היא "ארץ צביל"
- טו סימני טהרה - גורמים או מבררים

נ ג ל ה

- יז לבישת תפילין בשבת
- יח לימוד חזקה משור המועד

ח ס י ד ו ת

- יט 'המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה" - כנגד שם הוי' .

ש י ח ו ת

- יט ציורי פני אריל וכו' (שבמרכבה)
- כ הסתכלות במקומות טמאות וכו' .
- כא ראי' בענינים טמאים
- כב לימוד מבהמות וחיות טמאות
- כג ש"פ בראשית קודם לשמבה"ח
- כד תוספת שבת ויוהכ"פ (גליון)
- כה הפי' ב"הלומד מכל אדם"

ש ו נ ו ת

- כז תואר "אדמו"ר מהורש"ב"
- כח בריחו ה' ז' חומות
- כט לכתחילה אריבער (גליון)
- כט משנת חסידים בספר חסידות
- כט קרבנות האבות

ה י ו ם י ו ם

- כט הערות ללוח ניום יום

ל ק ו ט ל ש ל ח ו ת

א. בלקו"ש פ' חילי שרה ש.ז. סעיל' ו' כתב וז"ל: אַז דאָס איז דער טעם פאַרוואָס נאָר מלכי בית דוד איז מען מושח בשמן המשחה, און ווי עס איז פאַרשטאַנדיק פון פשטות לשון הרמב"ם "כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר כו"ל" אַז דער ענין פון משיחה בשמן המשחה באַ דוד איז ניט נאָר נאָר אַ פרט אין זיינן מינוי אַלס מלך, נאָר דאָס האָט אויפגעטאָן דעם קיום און נצחיות פון מלכות דוד, "עד עולם". והטעם י"ל: דער שמן המשחה איז דער שמן שעשה משה באופן אז "יהי זה לי לדנורו לדורותיכם" און "כולו קיים לעתיד לבוא"... און דעריבער פועל'ט די משיחת שמן המשחה אויף דעם "לדורותיכם", הקיום והנצחיות במלכות, אַז "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם". עכ"ל.

ועיל' בחינוך ריש מצוה תצ"ז שכתב: "וכשמעמידין המלך היו מושחין אותו בשמן המשחה. ומאחר שנתמנה זכה במלכות לו ולבניו כמ"ש למען יאריך ימינו וגו'", והנה גם להרמב"ם צריך לומר דמה שזוכה במלכות לו ולבניו הרי זה מצד עצם הענין דמינוי, כמ"ש אח"כ שהמלכות ירושה ע"ד בשאר שררות, וכ"כ בהל' כלי המקדש פ"ד הל' כ' "שהמלכות ירושה והוא הדין לכל שררה שבקרב ישראל שהזוכה לה זוכה לעצמו ולזרעו" אלא דסב"ל להרמב"ם דמינוי מלך הוא ע"י משיחה, ומשיחה היא היא המינוי (וכ"כ בלקו"ש פ' פינחס תשמ"ג סעיל' י), והביאור שבהשיחה הוא, דלמה כן הוא דהמינוי צ"ל ע"י שמן המשחא דוקא, כי עי"ז נמשך לו כחות רוחניים וכו' שכן יהי' בפועל שמלכותו תמשך לעולם בלי הפסק, כי זהו"ע שמן המשחה שהו"ע נצחי, ועפ"ז אין צורך לומר שיש פלוגתא בין הרמב"ם והחינוך, כי באמת היינו הך.. (אלא דמ"ש החינוך "היו מושחין" משמע לכאורה דאי"ז מעצם המינוי). ובבן מלך שמושחין אותו לסלק המחלוקת וכו' שם המשיחה אינו פועל שום מינוי לשית הרמב"ם כיון דהירושה לא נתבטל, ושם הרי זה רק בכדי לסלק המחלוקת ולהודיע כו', אבל במלכי ישראל דשם המינוי הוא רק לצורך שעה כו' (כמבואר בהערה 54) ולשית הרמב"ם הרי בלא"כ ידעינן שתפסק המלכות מביתו, ואין רוצים לפעול שם הנצחיות, שם מובן בפשטות למה אין המינוי שלו ע"י שמן המשחה, כיון דענין זה הוא רק בשביל לפעול הנצחיות.

והנה מזה שכתב הרמב"ם דשאל נמשח ג"כ ע"י שמן המשחה (וראה בהערה 59), ועיל' ג"כ בס' דבש לפי להחיד"א מערכת ש' סל' כ"ה שהאריך בזה ומביא דאף שבשו"ת הרמ"ע לא הזכיר

מהרמב"ם, הנה הרמ"ע עצמו כמאמר מאה קשיטה הביא דזהו שיטת הרמב"ם ואשתפיך חמימי על דברי המפרשים דאמרי דמשיחת שאול באפרסמא, עיי"ש בארוכה), הנה לפי ביאור השיחה דשמן המשחה הוא בכדי לפעול בו נצחיות, מוכן דגם מלכות שאול מעיקרא ה' צ"ל לעולם, ולא ה' צ"ל אח"כ שום מלכות אחרת, וזהו כמבואר בזבחים קב, א, (לפי תירוץ א') וברש"י שם: "וכשפסקו לו לשאול, מלכות עולמית פסקו לו, אבל הוא גרם לעצמו שתנטל הימנו", וראי' לזה אפ"ל מהמכילתא ד"משנבחר דוד יצאו כל ישראל", משמע דקודם לזה לא היו שום הגבלות כלל, והי' אפשר למנות גם מי שאינו משבט יהודא, ואף דכבר כתוב לא יסור שבט מיהודא כו' אפשר לומר דזהו רק נבואה מה יהי' אח"כ בפועל, וכפי שכתב הר"ן בדרשותיו (דרוש ז) שפסוק זה אינו מצוה ולא אזהרה אבל הוא הקדמת הידיעה ממה שיקרה, שמעת שתחיל מלכותם לא תיפסק לגמרי משבט יהודא עיי"ש, וא"כ לפי שנבחר דוד מצד עיקר דין תורה לא היו אז שום הגבלות, והיו מושחין אותו בשמן המשחה בכדי שיהי' נצחי.

ועפ"ז לכאורה אפשר לבאר מ"ש הרמב"ם בהל' ז' כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה שנאמר ויקח שמואל כו' ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם כו' ורק אח"כ מביא כיון שנמשח דוד כו' (כמ"ש בהערה 59) כיון דהרמב"ם איירי כאן מעיקר הדין איך הוא מצד התורה כנ"ל דלא ה' בזה שום הגבלות כלל, ורק אח"כ כשזכה בו דוד לאופן נצחי אז יצאו כל ישראל כנ"ל.

ועי' בס' משך חכמה ריש פ' תשא שכתב כהנ"ל דמה שכתוב שמן משחת קודש יהי' זה לי לדורותיכם, מפרש דזהו על מי שיכול להיות נמשך גדולתו לדורות, אבל במי שאינו יכול להיות נמשך גדולתו לדורות אינו נמשח בשמן המשחה, ולכן אין מושחין אלא מלכי בית דוד, דמלכי ישראל אין יכולת להמשך לדורות כו' ולכן שאול נמשך בשמן המשחה דהי' מלכותו נמשך לדורות לולי חטא כו', עיי"ש.

ועי' בס' חידושי הגר"ז (מפי השמועה) עה"ת ס"י קט"ו שמביא בשם הגר"ח שיש חילוק בין דוד וזרעו, דעל זרעו הוי הויא שבועה שגם אם לא ישמרו בתורה לא תפסק מלכותם, אבל על דוד עצמו היתה הבטחה רק אם ישמור התורה. ומבאר בזה מה שאמרה בת שבת "יחי אדוני המלך דוד לעולם", דמעתה ששלמה ימלוך במילא יתקיים המלכות לעולם כיון שיש שבועה דאפי' אם לא ישמרו את התורה לא תפסק כו', כי השבועה הוא רק לזרעו של שלמה, עיי"ש. דעפ"ז נמצא דבענין זה היו דוד ושאל שווים אף ששניהם נמשחו בשמן המשחה, אלא דבשאל כפועל נקרע המלכות ממנו ע"י חטאו.

מיהו כל הנ"ל אינו אלא לשיטת הרמב"ם, אבל הרמב"ן (פ' ויחי מט, י) כתב בנוגע למלכות שאול דבעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקב"ה, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולם, ונתן להם מלכות שעה, עיי"ש. דמלכותו של שאול היתה מוגבלת מעיקרא רק לשעה, ולפי"ז נמצא דענין המשיחה בשמן המשחא אינו בכדי לפעול ענין הנצחיות כנ"ל, אלא מטעם אחר. והוא סב"ל דלא יסור שבט מיהודא כו' הוא ציווי כמבואר שם, ומעיקר הדין גם מעיקרא לא ה"ל אפשר למנות מלך לעולם ממי שאינו משבט יהודא, ובזה מבואר ג"כ מה שכתב שם אח"כ דאין מושחים מלכי ישראל בשמן המשחא בכדי: "שלא יהי עליהם הוד מלכות אלא כמו שופטים ושוטרים יהיו", הרי דלא כתב בזה, הטעם כנ"ל. דלא שייך בהם שמן המשחא כיון דאינו לעולם כו', משום דסב"ל דשמן המשחא הוא בשביל הוד מלכות ולא משום נצחיות.

ועי' ברמב"ם הל' ט' שכתב: "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם... אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מביתו שהרי נאמר לירבעם אך לא כל הימים", ובהשגת הראב"ד שם כ' וז"ל: אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות וכו'. א"א זה סותר מה שאמר למעלה ולא המלכות בלבד כו' א"ו כן הוא אילו ה"ל ירבעם מלך כשר ובניו כשרים לא היתה מלכות פוסקת מזרעו אבל היתה שני' למלכות בית דוד כגון קיסר ופלג קיסר עכ"ל.

וביאור פלוגתתם הוא (כמבואר באחרונים) דהרמב"ם לשיטתו דסב"ל דנביא שהעמיד מלך משאר שבט ישראל הרי זה מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו כמ"ש בהל' ח', הנה כיון דיש עליהם דין מלך לגמרי במילא מוכרח לומר דתפסק המלכות מהם, דאל"כ הרי זה סתירה למלכות בית דוד, ולכן סב"ל דרק לצורך שעה או משום עונש אפ"ל מלך משאר שבט ישראל, ואפ"ל דמקור הרמב"ם הוא מהירושלמי דהוריות המובא בהערה 55 דמלך יהודא ומלך ישראל שניהם שווים כו', (ואף דיש הפרש ביניהם כמבואר בהשיחה בסעי' ה' דעצם גדר המלכות הוא רק בדוד ובניו כו' מ"מ עכ"פ צ"ל שהם בגדר מלך), משא"כ לשיטת הראב"ד שהם רק ע"ד פלג קיסר כו' וזהו ע"ד שכתב הרמב"ן הנ"ל דהם ע"ד שופטים ושוטרים, שאין להם אלא שלטון המלכות, אבל אינם בגדר מלך, נמצא דזה אינו סתירה כלל למלכות בית דוד, כל יש הפרש גדול ביניהם, לכן סב"ל להראב"ד דאפשר שלא היתה המלכות פוסקת מהם לעולם.

ושיטת הרמב"ן שם היא ג"כ כשיטת הראב"ד וכנ"ל, שאינם אלא כמו שופטים ושוטרים, וע"ז אין הכרח שתפסק מלכותם, א"כ מובן בפשטות דאין הרמב"ן יכול לומר הטעם דלא נמשח משום דליכא בהם נצחיות, כי כנ"ל באמת אין הכרח שתפסק

המלכות בהם, וכדסב"ל להראב"ד. ולכן כתב הטעם בפשטות דזהו משום שלא ליתן להם הוד מלכות כמלכי בית דוד, וא"כ מזה שוב ליכא רא"י דסב"ל להרמב"ן דשמן המשחה אינו משום הנצחיות כנ"ל, אבל לכאורה אכתי יש להוכיח זה משאול, דכיון דמלכותו על כל ישראל היתה רק לשעה, אי"כ למה נמשח בשמן המשחה, הרי כאן בהדיא לא רצו שיה' בנצחיות, אם לא דנימא דסב"ל כהרד"ק דבאמת נמשח רק בשמן אפרסמון.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

ב. בלקו"ש חיי שרה ש.ז. מבאר מש"כ הרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"א ה"א "ואם היתה שם מחלוקת מושכין אותו כדי לסלק המחלוקת ולהודיע לכל שזהו מלך לבדו" ובהלכות מלכים (ספ"א) כתב רק "כדי לסלק המחלוקת". ומבאר בזה ד"מלך לבדו" ישנו רק במלכי בית דוד, דהנה דזה שכתב הרמב"ם "להודיע לכל שזהו מלך לבדו" אין הכוונה בזה שהוא הוא המלך ולא הבעל מחלוקת, אלא שהוא "מלך לבדו" כל הזמן. ולא רק כמו שה' בימי דוד ושלמה, אלא גם כשישנו מלך משאר שבטי ישראל, הנה הוא ה"מלך לבדו" - כתר מלכות זכה דוקא דוד וזרעו אחריו, עד עולם. כי "עיקר המלכות לדוד". "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר כסאך יה' נכון עד עולם אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל תפסק המלכות מכיתו". ויתירה מזו: "כל שהוא מזולת הזרע הנסבד הזה לענין מלכות נכרי קרינו ב' כשם שכל שהוא מזרע אהרן לענין עבודה זר קרינא ב'. (כמבואר בארוכה בהשיחה). ולכן אומר הרמב"ם "להודיע לכל שזהו מלך לבדו" דוקא בהלכות כלי המקדש - כיון שזה פרט (לא בהלכות מלך - שיכול להיות גם שאינו מלך "לבדו", אלא) כדיני שמן המשחא - לגלות גם אצל מלך בן מלך (שהיתה עליו מחלוקת) הענין ד"מלך לבדו", שינם במלכי בית דוד, שגם אצלו ישנו ענין הנצחיות שבהם, שעומדים לעולם. ע"כ תוכן השיחה.

ולכאורה דורש ביאור: בתחלת השיחה מבואר אשר לדעת הרמב"ם (משא"כ לדעת רש"י) מה שצריכין למשוך למלך בן מלך כשישנו עליו מחלוקת, אי"ז בשביל לחדש בו ענין המלוכה, אלא רק "כדי לסלק המחלוקת". ועפ"ז כאשר מושחין אותו, שזה כבר מסלק המחלוקת, הרי אז הוא יורש את אביו בכל הפרטים, וא"כ מה צריכין בזה ענין נוסף "להודיע לכל שזהו מלך לבדו", דלכאורה ה"ז נכלל בענין הירושה, אשר אביו ה' "מלך לבדו", וכיון שהוא יורש אותו הרי גם הוא (בלי הוספת ענין מיוחד) כבר נעשה לכאורה "מלך לבדו"?

לכאורה ה' אפשר לתרץ: דגם לדעת הרמב"ם ענין שמו

המשחא הוא לא רק הסרת המניעה, אלא גם ענין חיובי, וכל החילוק בין דעת רש"י לדעת הרמב"ם הוא: אשר לדעת רש"י המשיחה פועלת ענין חדש, ואי"ז ענין הירושה; משא"כ לדעת הרמב"ם המשיחה מגלה את ענין הירושה, אבל ג"ז אינו רק הסרת המניעה. וכיון שגם לדעת הרמב"ם הרי שמן המשחא הו"ע חיובי, לכן יש בזה כ' פרטים: א) לגלות שהוא מלך. ב) לגלות שהוא מלך לבדו.

אבל א"א לומר כן: כי [נוסף לזה: אשר לשון הרמב"ם (ולשון השיחה) "לסלק המחלוקת" - לא משמע כן, הרי:] סוף סוף כאשר מגלים שהוא מלך בתורת יורש, ואכיו ה' "מלך לבדו", הרי בדרך ממילא, בתורת ירושה, נעשה הוא ג"כ "מלך לבדו". והדרא קושיא לדוכתא: בשביל מה צריכין כאן לענין מיוחד "להודיע לכל שזהו מלך לבדו"?

ובהכרח לומר (לכאורה) אשר ענין זה ד"מלך לבדו" אינו בא בירושה כלל. ורק כאשר אין מחלוקת בדבר אז מה שאכיו ה' "מלך לבדו" ה"ז נמשך גם בבנו בתור פעולה נמשכת, שהמלכות דוד צריך להיות עד עולם; וכאשר יש מחלוקת בדבר אז צריכין ע"ז לשמן המשחא, "להודיע לכל שזהו מלך לבדו".

ואפשר לבאר זה בהקדים עוד ענין הדורש ביאור בהשיחה:

ובהקדים: מה שמלכות דוד חלוקה ממלכות ישראל והיא לעולם, "מלך לבדו" - יש לבאר זה בכ' אופנים: א') שזהו דין, וענין - במלכות. כלומר: אשר אמיתית ענין המלכות הוא לעולם "מלך לבדו" כמו שהוא במלכות בית דוד; ושאר מלכי ישראל, אף שגם בהם ישנו ענין המלוכה, אבל אי"ז אמיתית ענין המלכות, והוא רק מעין, וכו'. ב') שזהו דין, וענין - בשמן המשחא, כלומר: אשר אמיתית ענין המלכות הוא גם כשאין בזה ענין הנצחיות כמלכי ישראל, ומה שמלכות בית דוד הוא לעולם, "מלך לבדו", הוא לא הפעולה דמלכות מצ"ע, אלא שזהו הפעולה דשמן המשחא (וכמובן, בתנאי שיהי' ממלכות בית דוד).

ולכאורה בענין הנ"ל ישנו כעין סתירה בהשיחה:

דבסעיף ה' מבאר בארוכה איך שאמיתית ענין המלכות, הוא מלכות בית דוד, כאופן הא'; והמשך הביאור כסעיף ו' משמע קצת שענין הנצחיות הוא פרט בשמן המשחא, כאופן הב'?

ולכן נראה לבאר בזה אופן ג', אשר בזה יתורץ לכאורה סתירה הנ"ל. ובהקדים:

מבואר בארוכה בלקו"ש חכ"ב ע' 143 ואילך, אשר ישנם מצות שיש בהם כ' אופנים כמו שהם לכתחילה וכמו שהם בדיעבד.

וכמו אמיתית ענין תמימות כאשר מתחילין ממחרת השבת גם כפשוטו, ובדיעבד כשחל בקביעות אחרת. עי"ש כמה דוגמאות.

ועד"ז הי' אפשר לומר גם בנדו"ד, בנוגע לענין המלכות:

אשר המלכות בשלימותה הוא כשהיא באופן נצחי, מלכות בית דוד, ע"ד לכתחילה; והמלכות בדיעבד הוא כשנפסק; מלכות ישראל.

וי"ל שע"ז מחדש בהשיחה שאינו כן. ורק שמלכות בית דוד, שהיא נצחי - הוא סוג וגדר מיוחד במלכות. וכמודגש בהשיחה, שכל שאינו מזרע דוד הוא כמו זר לענין זה.

ומזה נמצא ב' קצוות הפכים: מצד אחד, גם מלכות ישראל היא מלכות בשלימותה ולאידך, מלכות בית דוד הוא אמיתית ענין המלכות, אבל סוג מיוחד בה, שגדרה הוא כגדר שמן המשחא, ניצחית.

ועפ"יז אולי י"ל, שטעם ההמשך דמלכות בית דוד הוא (לא רק מצד ענין הירושה, אלא) גם מצד סוגה המיוחד - ניצחית. וגדרה הוא כגדר שמן המשחא, שלכן זה נפעל ע"י שמן המשחא.

ואף שהרמב"ם כתב גם בנוגע למלכות בית דוד רק הענין דירושה - אולי י"ל בזה: שהרמב"ם הוא ספר של הלכות. וכל הנפק"מ להלכה בענין הנ"ל הוא רק בנוגע למלך בן מלך שיש עליו מחלוקת, ובנדו"ז כתב הרמב"ם "להודיע לכל שזהו מלך לבדו", שעפ"י הנ"ל הפירוש בזה שהמשך דמלכות שלו הוא מצד ענין הנצחיות.

ועדיין צריך עיון ובירור בכל הנ"ל.

הרב שלום חאריטאנאוו

- ברוקלין נ.י. -

ג. בלקו"ש פ' חיי שרה ש.ז. בסעי' ז' מבאר דמלכות שלמה לא היתה רק מצד שהוא היורש מדוד אלא עצם גדר מלכות בית דוד, הוא "מלכות דוד ושלמה" ביחד, והבחירה היתה גם בשלמה כו' ולכן אמרינן דדוד ושלמה שנמשכו בקרן נמשכה מלכותן כיון דהמלכות נקרא ע"ש שניהם, ולכן אין מסיימים ההפטורה במלוכת שלמה בפועל, כי בנוגע לעט ישראל אין קורים אבות אלא לשלמה וזהו רק ע"י יעקב, עי"ש.

ולכאורה צריך להבין דכיון דגדר מלכות בית דוד הוא ע"י דוד ושלמה ביחד א"כ למה לא הזכיר הרמב"ם גם בספר היד שלו להלכה בפועל דצ"ל מזרע שלמה?

וראיתי בספר הדרת מלך שתירץ דבאמת עתה אין נפק"מ

למעשה לדין זה, שהרי עתלי' אבדה את כל זרע הממלכה ולא אשתייר אלא יואש (כמבואר במלכים ב' פרק י"א) ומבואר בסנהדרין (צה, ב) אמר רב יהודא אמר רב אלמלא נשתייר אביתר לאחימלך בן אחיטוב לא נשתייר מזרעו של דוד שריד ופליט, וכנגד אביתר אשתייר יואש שהי' בן אחר בן משלמה, וא"כ אף אם נאמר שכל בני דוד ראויים למלכות, הרי ע"כ עתלי' הרגה גם את זרעם שהרי לא נשתייר מכל זרע הממלכה אלא יואש, וא"כ ברור אף בלא דינו של הרמב"ם שהמשיח יהי' ודאי מזרע שלמה, וכמבואר כן בילקוט זכרי' רמז תקע"א, וברש"י דברי הימים א' פ"ג עיי"ש. ולכן לא כתב זאת הרמב"ם בספר היד, אלא שיש רק נפק"מ למסבר קראי ולדעת את יסוד הדין. ע"כ. ועיי"ש ג"כ שמביא מהך דב"ק צז, ב, ת"ר איזהו מטבע של ירושלים דוד ושלמה מצד אחד, משמע מזה דהמלכות הוא דוד ושלמה ביחד.

דוד משה איידעלמאן
- תות"ל 885 -

ד. בלקו"ש וירא ש.ז. שואל כ"ק אדמו"ר שליט"א איזה יתרון מעלה ישנו בטענת יצחק ("נמלתי לח' ימים") על טענת ישמעאל (ב' מעלות: קיום מצוה של בר חיובא - יג שנה, שהי' ספק בידו למחות ולא מיחה).

ומביא תי' המפרשים דמעלתו של יצחק (שנימול לח' ימים) הוא מצד ש"מצוה בשעתה עדיף", ודוחה זאת, מצד שגם אצל יש ישמעאל הי' המעלה ד"מצוה בשעתה". כיון שרק בהיותו בגיל יג שנה נצטווה.

ובהערה 6 מיישב פ"י המפרשים במדרש, דאפ"י נימא דלא הי' חסר אצל ישמעאל ה"מצוה בשעתה" מ"מ "זה שדוקא ביצחק נתקיימה המצוה בשעתה כפי שנצטווה אברהם לדורות - מורה על חביבותו בעיני ה' ",

ועפ"י צ"ב לכאורה מה ששאל בפנים השיחה (שאלה הנ"ל) על פ"י המפרשים, דהרי לפי המבואר בהערה ל"ק על פ"י המפרשים: דסו"ס יש ביצחק מעלה יתירה וכנ"ל.

ואולי י"ל, דלא ניחא לי' כ"כ בתירוץ זה, כיון שאי"ז מיישב אלא חלק מהשאלה - איך היתה לו ליצחק מעלה שקולה נגד ישמעאל, אבל לא מתבאר לפי"ז איך היתה לו מעלה יתירה על ישמעאל (ובל' השיחה "יתרון מעלה") (שדוקא משום זה היתה טענתו של יצחק "חביב אני ממך") - כי לפי המבואר בהערה גם "ישמעאל טען דמה שניתנה לו ליג שנה כשהוא בר חיובא מורה על חביבותו", וא"כ יש להם מעלות שקולות,

ומצד זה קשה לומר שזהו כוונת המדרש וכמודגש במדרש

שכ"א טען "חביב אני ממך", ולכן השאלה נשארה בפנים השיחה, אלא שכתור הערה י"ל ישוב דחוק בדברי המדרש, אלא דצריך בירור אם זהו הפי' בהערה כיון שאינו אומר שזה "דוחק".

מנחם מענדל רסקין

- תות"ל 885 -

ה. בלקו"ש ח"כ פ' תולדות א' מכאר שענין ה"קשה" בקריעת ים סוף ה' זה ששני הפכים היו ביחד, "רפוא לישראל ונגוף למצרים", כי מדת הדין טענה מה נשתנו אלו מאלו, אלו עובדי ע"ז ואלו עובדי ע"ז. וענין הקשה הוא שלא התחשב עם מדת הדין.

ובהערה 12 מכאר שמטעם זה, מכת בכורות שהיתה נגוף ורפוא כאחד, הוצרכה להיות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו... אבל לא נאמר בזה קשה, כיון שדס הפסח הבדילם מאלו עו"ז כו', עי"ש.

ולכאורה ה' אפשר לומר עוד ענין שנחשב כקשה, והוא מכת חושך. דאע"פ ששאר מכות לא נגעו בבנ"י (אבל ראה ע"פ פש"מ, לקו"ש ח"א פ' וארא ב' סעי' י') אבל י"ל משום שהיו בארץ גושן, בתחום אחר, לכן אי"ז ענין קשה, משא"כ בחושך, הרי מבואר דאיפה שבנ"י הלכו בין המצריים, להם ה' אור אע"פ שהמצרי לא ראה כלום משום שבעצם ה' חושך (ולא כפי' התו"ת פ' בא פ"י). א"כ חזינו עוד ענין שהוא "קשה", כי מצד הדין מה נשתנו אלו מאלו וכו'.

אבל באמת י"ל. דאדרבה דלא רה שמכת חשך לא הוצרכה להיות ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, אלא מדת הדין גופא, בנדון זה, הסכימה שכך יהי': חושך למצרי ואור ליהודי, משום הבטחת ה' לאברהם "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", שענין זה מגיע להם, ואין תלוי באיזה מצב רוחני נמצאים (עיין בענין זה לקו"ש חכ"א פ' שמות ב'). בסגנון אחר מכיון שאחת מכוונת מכת חושך, ה' בכדי שבנ"י ינצלו את המצריים ולא ה' ממש מכה כשאר המכות לכן לא ה' בו הענין ד"נגוף לזה ורפוא לזה", אלא רק ניתן אפשריות שיוכלו לינצל את מצריים. לכן מובן דאין ענין זה נחשב קשה.

*

*

*

מכאר שם שישמעאל ה' בן אברהם, ובגילוי ה' לו יותר שייכות לאברהם מיצחק לאברהם, כי ישמעאל הוא בקו החסד (כמו אברהם), ויצחק בקו הגבורה.

ובהערה 25 מכאר דענין הנ"ל הוא "נוסף על שנוולד ראשון

לאברהם, יותר מ"ג שנה - הוא ה'י' "בנך יחידך אשר אהבתי" - לאברהם, שניהם נמולו לדעתם ובאותו היום". ע"כ.

ולכאורה, זה שמבואר שא' ממעלות ישמעאל על יצחק ה'י', שנוֹלַד יותר מ"י"ג שנה", אינו מוכן -

דהרי בסוף פ' לך לך פסוק כ"ו, בד"ה בעצם היום הזה מפרש"י שמלאו לאברהם צ"ט שנה ולישמעאל שלש עשרה שנים, נמול אברהם וישמעאל בנו. [ודרך אגב צ"ע במש"כ תרגום יונתן - "בכרן יומא הדין בארבעת עשר שנין גזר אברהם וישמעאל ברי'"].

וביקור שלשה המלאכים לאברהם ה'י' ביום שלישי למילתו, ורק אז קיבל את ההודעה ד"שוב אשוב אליך כעת ח'י', והנה כן לשרה אשתך" וכמפרש"י כעת הזאת לשנה הבאה ופסח ה'י' ולפסח הבאה נולד יצחק"...

הרי מוכן מהנ"ל, ודישמעאל נולד לא יותר מ"ג שנה לאברהם לפני יצחק, אלא קצת יותר (שלשה ימים) מ"ד שנה.

* * *

שם בסעי' ד' מבאר דיש חילוק ע"פ טבע בקלסתר פנים של אנשים, שיש להם תכונות הנפש שונים, בעל חסד, פניו בסבר פנים יפות, וכו', ולכן מוכן מדוע הקב"ה "צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם", משום שהיו שונים בתכונות נפשם, לכן ע"פ טבע, קלסתר פניהם היו שונים. ע"כ.

ויש להעיר בנוגע ל"לוט ואברהם", דהנה כפ' לך לך פ"ט, א מפרש"י בד"ה וירא לוט וגו' - מבית אברהם למד לחזור על האורחים", שהוא ענין דמדת החסד (ובפרט שה'י' זה בסדום), וכן ראה בתו"א דף יא, ד שמבאר איך שבתחלה ה'י' כלול באברהם, ועוד כמה מקומות. עכ"פ מוכן ע"פ בלאור שיחה הנ"ל, מה שמבואר במדרש וכן מובא בפרש"י בפ' לך פ' יג, ח "אנשים אחים" (אנחנו) - קרובים ומדרש אגדה דומין בקלסתר פנים.

* * *

בלקו"ש ח"כ פ' תולדות ב', מבאר דעבודת יעקב, הוא העבודה ד"חסיד המעולה", עבודת הצדיקים, ועבודת עשו הוא העבודה ד"כובש את יצרו", ענין התשובה. וביאר שם, דיש עפ"ז חילוק, דעבודת יעקב מרגיש שעיקר ותכלית הוא שלימות העל'י - עולם הבא, ולזה הוא משתוקק, משא"כ "כובש את יצרו" נרגש אצלו איך שעיקר המעלה הוא העבודה בעוה"ז, מקום שנמצא מניעות ועיכובים וכו' ואעפ"כ הוא מתגבר עליהם

וכובשם, ועפ"ז מכאר הטעם מדוע יצחק רצה לתת את הברכות לעשו כי "יצחק האט געקוקט אויף עשו'ן ווי ער איז מצד רישי' (שרשו), וואָס דאָרט דערהערט זיך, דער טוב ועילוי פון דעם ענין וסדר עבודה אין וועלט - ביט צו נתפעל ווערן פון די העלמות אין עוה"ז, ואדרבה, כובש זיין אז וועלט גופא זאל נתברר ונתעלה ווערן אין קדושה,

אעפ"כ זיינען די ברכות געגעבן געוואָרן דוקא צו יעקב, ווייל נאָר ער האט געהאַט דעם כח צו מכרר זיין עוה"ז; דוקא דורך דעם וואָס מ'איז אַ "יושב אוהליס" (מ'האָט דעם כח התורה) קען מען דערנאָך מכרר זיין עוה"ז און מאכן פון עולם אַ דירה לו ית', ע"כ.

ולכאורה, אינו מוכן, מה שביאר, דמעלת עשו הוא, שיצחק ראה את הטוב ועילוי מסדר ועבודה בעוה"ז; הרי גם ליעקב ה' מעלה זה, עבודה בעוה"ז, וכמו שמבאר כסעי' ח', וכל החילוק הוא, שלגבי יעקב, חסיד המעולה, ירידה לעוה"ז הוא בכדי להגיע לעוה"ב, ולהגיע לדרגא הכי גבוה בקדושה הוא דוקא ע"י עוה"ז, ז.א. כל שאיפתו הוא להגיע לעוה"ב, אבל פשיטא שיש לו את הענין דעבודה בעוה"ז, משא"כ עשו, עוה"ז הוא העיקר, ו(עבודה) דעוה"ב הוא בכדי לעזור לעבודתו בעוה"ז, א"כ, סו"ס, מצד עילוי דעבודה בעוה"ז, מהו העילוי שיש לעשו לגבי יעקב?

ואולי יש לתווך ענין הנ"ל (ב' העבודות) עם מה שמבואר בלקו"ש חכ"כ פ' שמיני, החילוק בין ב"ש וב"ה בענין דירה בתחתונים.

דשיטת ב"ש הוא, דאזלינן בתר כח, ולכן כל ענין ירידת הנשמה לעוה"ז, הוא רק "לסגל לבעלי", לקיים כוונת הקב"ה, דדירה בתחתונים, ולא משום העילוי שיהי' לנשמה (כי משום זה אין צריך ירידה דאין כח חסר פועל עי"ש, וזה לגבי דירה בתחתונים, ירידת הנשמה למטה בפועל).

משא"כ לפי שיטת ב"ה, דס"ל אזלינן בתר פועל, מכיון שע"י ירידת הנשמה למטה פועל עילוי בה (עילוי שלא הי' לה מקודם), לכן אע"פ שעיקר הענין דירידת הנשמה הוא בכדי לקיים הכוונה ד"דירה בתחתונים" וזהו כוונתו, אעפ"כ עבודתו למטה הוא ענין שפועל חידוש גם כן בנשמתו.

וי"ל דעבודת יעקב, חסיד המעולה, עבודה בעוה"ז, הוא ע"ד שיטת ב"ה, שאע"פ שידוע שעיקר העבודה הוא בעוה"ז, מ"מ מרגישים את העילוי שנפעל ע"י עבודה זו, משא"כ עבודת עשו, כובש את יצרו, שעיקר עבודתו היא בעוה"ז, ולא מתחשב בזה שיהי' בו עילויים בעוה"ב, הוא ע"ד שיטת ב"ש, דצריכים

לקיים כוונת הקב"ה, בלי להתחשב עם שום עליות בעצמו, רק העלוי, שנתקיים רצון הקב"ה.

וע"פ כהנ"ל יש לבאר דהטעם מדוע יצחק ראה מעלה בעשו על יעקב, משום דעשו, עבודה כובש את יצרו, הוא שיטת ב"ש, והנה מכואר בכמה מקומות דטעם שיטת ב"ש, כח עדיף, משום דשרש נשמתו הוא מגבורות, ולכן יצחק שהי' מקו הגבורות ראה מעלה בשיטת ב"ש על שיטת כ"ה, ז.א. דאע"פ דלשניהם יש עבודה בעוה"ז, אבל אופן, כוונת העבודה דב"ש, נעלה יותר, אבל כפועל הקב"ה עשה, שיכרך את יעקב, משום שבעוה"ז הלכה ככ"ה, וכפי שמכאר בסוף השיחה כחכ"ב הנ"ל, דבזמן הזה כאשר האדם מרגיש את מציאותו, הלכה כב"ה; ואומרים לאדם שעבודתו פועל בו עליו, משא"כ לעת"ל ש"נגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר", אז מציאותם לא יהי' תופס מקום, ואז כל ענינם יהי' "להנחיל אוהבי יש", עיי"ש.

ולכן מובן דבעוה"ז, דוקא יעקב יש לו הכח לברר עוה"ז, כי צריך להתחשב עם "מציאות", וע"י הקדמת עבודה זו, אז יהי' אפשר להגיע לדרגת שיטת ב"ש, מעלה שיצחק כבר צפה מתחלה, כשראה שורש עשו.

[ואולי עפ"ז יש לבאר את השינוי בין לשון רש"י והרמב"ן. בתחלת הפרשה, דרש"י מכאר "אלה תולדות יצחק - יעקב ועשו האמורים בפרשה (יעקב קודם אע"פ שעשו נולד ראשון) ופי' הרמב"ן - עשו ויעקב האמורים למטה (ראה לקו"ש ח"ה פ' תולדות א' כסופו, באו"א).

דרש"י, שהוא פשו"מ, עולם העשי', מכאר ש"האמורים בפרשה", מצד הלכה למעשה עבודת יעקב קודם לשל עשו בעוה"ז, ע"ד שיטת ב"ה הוא הלכה בעוה"ז.

משא"כ הרמב"ן מדבר מצד ה"מטה", ז.א. מצד "עולם" ו"תחתונים" אז ענין דדירה בתחתונים, יש לה יותר מעלה, כפי שיטת ב"ש, כמובא בלקו"ש חכ"ב הנ"ל, שכן יהי' לעת"ל שהוא עבודת דעשו, לכן הרמב"ן שמדבר מצד ה"מטה", עוה"ז, מכאר שעשו (שיטת ב"ש) קודם.]

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

ו. בלקו"ש ח"י ע' 75: "ואה"ק היא כצבי שהמקום הגשמי מתפשט כו"י וכהערה 29 מציין ע"ז "כתובות קיב, א.א. ע"כ.

והנה בגמרא כתובות שם איתא: אמר רב חסדא מאי דכתיב ואתו לך ארץ חמדה נחלת צבי למה ארץ ישראל נמשלה לצבי לו לומר לך מה צבי זה אין עורו מחזיק בשרו (שהעור כוונת)

וגומד לאחר הפשטן - רש"י), אף ארץ ישראל אינה מחזקת פירותי' (עושה פירותי' מרובין עד אין מקום להצניעו - רש"י).

ולכאורה מגמרא זו אין כל ראי' שהמקום הגשמי מתפשט כו' ? [ולהעיר שבלקו"ש שם הציון מגמרא כתובות הוא על הכתוב בשיחה: "ואה"ק היא כצבי" (ולא על "שהמקום הגשמי מתפשט כו'") - אבל, זה שאה"ק היא כצבי, הרי"ז פסוק מפורש "ארץ חמדה נחלת צבי גו'", והגמ' רק מסבירה הטעם, "למה אי"י נמשלה לצבי"].

ולכאורה צ"ע למה לא צויין לגמרא גיטין נז, א. ושם: ארץ צבי כתיב בה מה צבי זה אין עורו מחזיק את בשרו אף ארץ ישראל בזמן שיושב עלי' רווחא ובזמן שאין יושבין על עלי' גמרא. ע"כ. [שו"ר בשיחת כ"ף חשון ש.ז. (בלה"ק) סעליף ד': בנוגע למעלותי' של "ארץ ישראל" איתא בגמרא (גיטין נז, א. וראה גם כתובות קיב, א): ארץ צבי כתיב בה וכו'].

* * *

בלקו"ש חט"ו ע' 172: "דוקא בנות שרה ורבקה, און נאָך זיי אַלע בנות שרה ורבקה כו' אלע אידישע טעכטער", ע"כ.

ואולי צ"ל: דוקא בנוגע שרה ורבקה וכו'.

ישראל שמעון קלמנסון

- תות"ל 770 -

ד. בלקו"ש ח"א (ע' 222): "וועגן די סימנים איז פאָראַן אַ חקירה (צפנת פענח (להרגצ'ובי) על הרמב"ם ריש ה' מאכלות אסודות - עיי"ש כ"ז בארוכה, ולהעיר ממורה נבוכים ח"ג פמ"ח... - הערה 1), צי זיי זיינען סיבות אויף טהרה וטומאה, ד.ה. אַז מצד דעם וואָס די בהמה איז אַ מעלת גרה און אַ מפרסת פרסה איז זי אַ טהורה, און אזוי פאָרקערט, אָדער זיי זיינען בלויז סימנים המכררים, דאָס הייסט, אַז די טהרת הבהמה איז מצד אַנדערע סיבות, נאָר בכדי מיר זאָלן וויסן וועלכע בהמות זיינען טהורות, האָט דער אויבערשטער אַדיינגעגעבן אין זיי סימנים דורך וועלכע מיר וועלן וויסן אַז זיי זיינען טהור.

דער חילוק פון די צוויי אופנים איז:

דער דין איז, אַז היוצא מן הטהור טהור כו' (בכורות ה, ב), כאָטש ער האָט ניט קיין סימני טהרה, ווי צום ביישפּיל, היוצא מן הטהור ופרסותיו קלוטות, כאָטש ער האָט ניט קיין סימני טהרה, וויבאַלד, אָבער, ער קומט אַרויס פון אַ טהור איז

ער אויך טהור.

אויב מען וועט זאָגן אַז די סימני טהרה זיינען ניט מער ווי סימנים מבררים, איז דער דין פאַרשטאַנדיק אויך מצד הסברה: וויבאַלד ער איז יוצא מן הטהור, האָט דאָרט דער ענין פון סימנים קיין אָרט ניט, אויב, אָבער, מען וועט זאָגן אז די סימנים זיינען אַ סִבָּה אויף דער טהרה, דאָרף מצד הסברה אויסקומען אז אויב פּרסותיו קלוטות דאָרף ער זיין טמא, און דאָס וואָס דער דין איז אַז ער איז טהור איז דאָס מצד גזירת הכתוב". עכל"ק.

וע"ש הנפק"מ אם הטהרה היא מצד הסברה או מצד גזיה"כ, עפמ"ש בירושלמי שבת סו"פ ט'.

וע"ש מחוס' (נדה נ, ב) ד"ה תרנגולתא דמשמע דסימנים גורמים ולא מבררים עש"ה.

[ועל' תשו' מהרי"ט (ח"א סי' נא) שכתב דסימנים בכהמות ועופות אינם גורמים טהרה או טומאה - ועל' מ"ש בזה הגאון ר' מנחם זעמבא הי"ד בשו"ת זרע אברהם (סי' י"א אות יז, ובריש סי' יג, וסי' יד אות כד). ובשו"ת חזון נחום תשובה נז, ובקונטרס דברתי בחזון שם פרפר כב. ועייג"כ שו"ת דונב מישרים סי' פט, ובצפע"נ כללי התורה והמצות ח"ב ערך סימנים]

והנה עפ"י חקירה הנ"ל נראה לבאר הא דאיתא בסנהדרין (נט, ב): "מי איכא בשר היורד מן השמים? [ומתרץ] איו, כי הא דרבי שמעון בן חלפתא הוה קאזיל באורחא, פגעו בו הנך אריותא דהוּו קא נהמי לאפ"י, אמר: "הכפירים שואגים לטרף". נחיתו לי' תרת"י אטמתא, חדא אכלוה וחדא שבקוה. אייתלי' ואתא לבי מדרשא, בעי עלה: דבר טמא הוא זה או דבר טהור? - אמרו לי': אין דבר טמא יורד מן השמים."

וי"ל דרבי שמעון בן חלפתא שהביא הירק הזו לבית המדרש ושאל על"י אם דבר טמא הוא זה או דבר טהור, ס"ל דסימנים גורמים הטהרה, ולפיכך, כיון שירדו משמים רק שתי ירכיים בלבד, א"כ (יתכן ש) אין בהם סימני הטהרה שיגרמו הטהרה, (שהרי לא ירדה כל הבהמה עם סימני הטהרה כדי לבדקה) - וע"ז אמרו לו בבי מדרשא: "אין דבר טמא יורד מן השמים", והיינו, שאם הסימנים גורמים הטהרה לא יתכן שלא ה' ירכיים אלו "מבהמה של סימני טהרה", ואם סימנים אינם גורמים, א"כ לא איכפת לן אפ"י שלא ה' כאן הסימנים, שהרי "אין דבר טמא יורד מן השמים".

[וגם י"ל דר"ש בן חלפתא ס"ל שאין הסימנים גורמים וכו', ורק שאל בנדו"ד אין אפשר לבדוק ולדעת אם זה טהור או טמא, וע"ז אמרו לו ש"אין דבר טמא יורד מן השמים".]

ואח"כ איתא כגמ' שם: "בעי מיני' רבי זירא מרבי אבהו: ירדה לו דמות חמור מהו? - אמר לי' יארוד נאלא, הא אמרי לי': אין דבר טמא יורד מן השמים." עכ"ל.

ונראה לכאור' דמה שבעי מיני' ר' זירא מר' אבהו, אין זה סתם אגב מעשה זה שסופר לפני זה, אלא שזה בא בהמשך, וי"ל דר' זירא ס"ל דסימנים גורמים הטהרה וכו', ולכן גבי הירכילים שירדו משמים כיון ש"אין דבר טמא יורד מן השמים" ע"כ הם "מבהמה של סימני טהרה" - ולפי"ז בעי ר' זירא מה יהי' הדין אם ירד משמים "דמות חמור" שיהי' לו בהדיא סימני טומאה, דלכאורה "אם הסימנים גורמים כו', הר"י צ"ל טמא,

וע"ז ענה רבי אבהו "הא אמרי לי': "אין דבר טמא יורד מן השמים" - ובפשטות הכוונה לומר לו שהוא שואל על דבר שלא יתכן שיהי' - והנה רש"י שם (ד"ה הא אמרו לי' כו'): "ודבר שאינו הוא, ואם ישנו טהור הוא" עכ"ל, - ולכאורה מה הכוונה במ"ש "ואם ישנו טהור הוא"? - ונראה שהוא ע"ד הר' דבכורות (ה, ב) הנ"ל, דהיוצא מן הטהור טהור, דאפילו שאין לו סימני טהרה כלל, וכיון שבא מן הטהור - ש"אין דבר טמא יורד מן השמים" לכו גם "דמות חמור" טהור.

הרב ישכר דוד קלויזנר
- נחלת הר' חב"ד -

נ ג ל ה

ח. בשו"ע אדמוה"ז סכ"ט, אין לברך שום ברכה כשחולץ תפילין אפי' חולצו ע"ש בין השמשות שאז הייב הוא לחולצו ששבת ויו"ט לאו זמן תפילין, וכשמניחן עליו לשם מצוה עובר על כל תוס'ף, וכו'.

וכן פסק בסל"א ס"א, שבתות ויו"ט אין זמן תפילין... ואם מניחן בהם לשם מצוה עובר על כל תוס'ף כו'.

חזינן בפרוש, דתפילין בשבת, אע"פ שזה מצוה שלא בזמנה, אם הניחן לשם מצוה עובר על כל תוס'ף, וכן בכל מצוה שלא בזמנה אי' יעשה לשם מצוה יעבור על כל תוס'ף.

וכן חזינן מהא דפסק בהל' שבו ס"י ש"א ס"ג, שלא יצא אדם בתפילין בשבת מד"ס, "אפי' אם הוא כענין שאין איסור בלבישתן משום כל תוס'ף כגון שאינו מתכוון לשם מצות תפילין כמשנ"ת בס"י כ"ט ול"א". הא אם נתכוין לשם מצוה עובר על כל תוס'ף,

ואינו מוכן איך יתאימו דברים אלו עם מה שפסק בס"י
 ש"א סנ"א, "מי שמצא תפילין בשבת ברה"ר... יכניסן לעיר זוג
 זוג... כדרכן בחול... ואינו יכול ללבוש כ' זוגות כא'
 אע"פ שלא יעבור בזה בכל תוסיף שהרי שכת אינו זמן תפילין
 כלל וכשמוסיף על המצוה שלא בזמנה לא שייך כל תוסיף כלל
 מ"מ וכו"י, דמהכא חזינן דהמניח תפילין בשבת לשם מצוה -
 וכן העושה כל מצוה שלא בזמנה לשם מצוה - אינו עובר על כל
 תוסיף?

ואין לחלק ולומר, דשאני בין הלובש זוג אחד לבין
 הלובש זוגות, דהלובש ב' זוגות (אע"פ שבחול יעבור על כל
 תוסיף, מ"מ) בשבת לא יעבור על כל תוסיף. דא"כ הרי צריך
 ללבוש את הזוג הראשון שלא לשם מצוה (כיון שעל זוג אחד
 בשבת עובר על כל תוסיף), וא"כ הרי הזוג השני דינו כזוג
 ראשון וא"כ יעבור עליו בכל תוסיף, אע"כ דאין לחלק בין
 לובש זוג אחד ללובש ב' זוגות. וצריך ביאור.

יצחק יעקב חיימסון
 - תות"ל 885 -

ט. לפי הדעות הלומדים חזקה משור המועד מקשה הש"ס ב"ב
 כח: ולר"מ דאמר ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש
 אכלה תלתא פירי בחד יומא כגון תאנה ליהוי חזקה? דומיא
 דשור המועד מה שור המועד בעידנא דאיתא להא נגיחה ליתא
 להא נגיחה הכא נמי בעידנא דאינא להאי פרי ליתא להאי פרי
 ע"כ.

ומקשה הרש"ש הא גם בתלתא תאנים בחד יומא הנה בעידנא
 דאיתא להאי לקיטה - אכילה - (שהיא נגד הנגיחה) ליתא להאי
 לקיטה - אכילה; ומה שמתרץ דחוק מאד מאד ואינו מוכן.

אמנם הקושיא מעיקרא ליתא דכוונת הש"ס היא בפשטות
 דבהתאנים הנה עומדים לפנינו ג' תאנים בעין, ובכח (לא
 בפועל) רואין ג' לקיטות - אכילות במעמד אחד היינו שנראה
 לענין ג' תאנים בבת אחת שצריכים ללקוט - לאכול אותם (אלא
 שבפועל הנה השני' והשלישית לא נתבטלה לגמרי וממילא לא
 נלקטה בעת שהראשונה והשני' נלקטו) משא"כ בשור הנה בעידנא
 דאיתא להא נגיחה ליתא להא נגיחה כלל וכלל גם לא בכח
 ובמחשבה (וכמפורש בש"ס גיטין מב: שאם מישהו מכר עבדו
 למישהו רק לקנס שאם יגחנו שור תהא הקנס שלו... "תיבעי
 לר"מ ע"כ לא קאמר ר"מ אדם מקנה דבר שלא בא לעולם... אבל
 הכא מי יימר דמנגח"), וק"ל.

דן אלכסנדר הכהן פלגרי
 שיבה גדולה - מלבורן אוסטרלי

ח ס ל ד ו ת

ג. כמאמר ד"ה והל' כי תבוא דש"פ תבוא ח"י אלול תשג"מ
 [וכ"ה בהברכה דער"ה תשד"מ הערה: 4] מובא שד' הלשונות
 "המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה" (שכברכת המזון) הם כנגד
 ד' אותיות שם הוי"ו.

ואולי יש לומר רמז לזה: שני הה"ן בהתחלת תיבת
 "המלאה" ובהתחלת תיבת "הפתוחה" - הם כנגד יו"ד דשם הוי,
 כי ב' פעמים ה' בגימט' יו"ד; ה' בהתחלת תיבת "הקדושה" -
 כנגד ה' ראשונה; וה' בהתחלת תיבת "והרחבה" - כנגד ו"ה.
 [ואף שמפשוט הלשון כהמאמר משמע שכל אחד מד' הלשונות
 הוא כנגד אות אחד. אבל אעפ"כ, בתור כמז עכ"פ - אולי יש
 לומר כנ"ל].

שו"ר בלקו"ש ח"כ ע' 576 הערה 20 באו"א עי"ש.

הרב יקותיאל דוב קלמנסון
 - ברינוא צרפת -

ש י ח ו ת

יא. ב"משיחת" אור כ' חשון ש.ז. כענין ציורים ותמונות
 דבהמות וחיות לא טהורות הקשה בהערה I "ומה שמצינו בכו"כ
 בתי כנסיות ציורי פני אר"י ופני נשר על הפרוכת דארוך
 הקודש ועל המעיל וכתר דס"ת - הרי הכוונה כזה, כפשוט,
 להזכיר ע"ד הכרח התפילה ועבודת האדם לה' באופן דגבור
 כארי כו' כהתחלת וריש טושו"ע. ואולי י"ל - ע"ד המרכבה
 שבה פני אר"י ופני נשר... ע"כ.

ולכאורה תירוץ שני - דמותר משום שהוא ע"ד המרכבה -
 לא הכנתי: דהרי בשו"ע יו"ד סי' קמא סעי' ו' (וראה ג"כ
 סעי' ד), ד"צורות הבהמות חיות ועופות ודגים... מותר לצור
 אותם, ואפ"ל היתה הצורה כולטת, מכיא הדרכי תשובה שו"ת
 אבקת רוכל סי' ס"ג שכ' הב"י כעצמו שדברי רבינו אליקים
 עיקר, שעשה מעשה בקלוניא וצוה להסיר צורת אריות ונחשים
 שצוירו בביהכנ"ס ובעבור זה החזיק ביד מהר"א קאפאסלי ז"ל
 שאסר לשום על היכל אבן שמצויר בו צורת אר"י וכי דבצורת
 אר"י לכ"ע יש לאסור כיון שמציירים אותו לא' מד' חיות
שבמרכבה עי"ש, וכן הרדב"ז בתשובה כתב כי יפה עשו הקהל
 למחות ומנעו ובטלו שמץ ע"ז ואילו הוינא התם מסרנא נפשאי
 עלה כי דינו של הרב רבינו אליקים אמת ויציב וכו' ומסקנתו
 שם, בשמחא כל מי שיניח זו או כיוצ"כ בבהכנ"ס.

ולאחר שמביא כו"כ שו"ת שאוסרים מטעם שאר"א מהד' חיות במרכבה, ויש בו שמץ ע"ז, כותב שגם בנוגע למעילים לס"ת שמצוייר בהם צורת שני אריות יש בזה איסור דשמץ ע"ז כי צורת האריות הוא א' מהד' צורות עיי"ש בארוכה.

וכן בס' יסודי ישרון (להר' פעלדער) בע' ל"ט בהוספות מציין לעוד כמה ספרים, ומביא שבשו"ת מחנה חיים (ח"ב יו"ד סי' כ"ט) שמחפש זכות ע"ז ומצדד טעם לבתי כנסיות שהעמידו אריות על ארון הקודש, דוחה זה משום שלא ראה מש"כ הברכי יוסף (שיורי ברכה סי' קמ"א-ג' וכן סוף סי' קמ"ג ד"ה צורות) לחזק יד רבינו אליקים ולהחמיר, עיי"ש, ומסיק ג"כ דאסור להתפלל במקום שיש צורות ותמונות של בני אדם שלו חיות כפרט בבית הכנסת דמקדש איקרי (זהר נשא קכ"ו), ראוי והגון הוא שיהי' בלי שום שמץ זר...

עכ"פ, מוכן מכל הנ"ל, דאפ"א אם נמצא איזה זכות, היתר דמות שיהי' צורות אר"א על הפרוכת (ע"ד תירוץ א' בהערה), מ"מ הטעם שהוא ע"ד המרכבה, הוא לא טעם להתיר, אלא לאסור, כמבואר בשו"ת הנ"ל,

ואבקש מקוראי הגליון לעיין בכ"ז.

* * *

בענין דלא להסתכל בבהמות וחיות טמאות מציין בהערה 2 לס' קב ישר.

ומבאר שם דאם הבן אדם רואה בראיותיו בריות טמאות אז הוא ממשיך רוח הטומאה החופף עליו בזה הדבר והוא הגורם אח"כ להסתכל בדבר היותר גרוע וכו'...

ויש להעיר ג"כ ממש"כ כזהר ח"ג דף פד - "אסיר ליה לבר נש לאסתכלא באתר דקב"ה מאיס ב"י, ורחיקה ב"י נפש"י".

וכן ל"ל, דענין זה הוא ע"ד מה שמובא כמס' מגילה כ"ז, ב' דהטעם מדוע ר' יהושע כן קרחה האריך ימים משום "מ"מי לא נסתכלתי בדמות אדם רשע", ובס' טעמי המנהגים ע' תק"ז מבאר טעם, מאמר זה לפי שהסט"א וצלם הטומאה מזיק למסתכל בו [וממשיך, דזה לעומת זה, המסתכל בפני צדיק תועיל ראייתו עיי"ש] ע"כ.

משום טעם זה, י"ל שכן הוא לגבי חיות טמאות, דלא רק שזה יביאו להסתכל בדבר היותר גרוע, אלא עוד, הר"י זה מזיקו.

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

לב. בענין מה שנתבאר בשיחת אור לכ' חשוך (הוגה ונדפס בפ"ע) ע"ד איסור הסתכלות בחיות טמאות, ואפילו בצורתם (היינו כשעושים ציור או תמונה או "בובה" וכו'), לכאורה יש להבין כמה פרטים בכללות הענין.

דהנה מה שחיות או בהמות ועופות מסויימים נק' "טמאים" ע"פ נגלה הוא לגבי כמה דינים, כגון איסור אכילה, שאי אפשר להקריב מהם קרבן, וכן שיש בהם דינים מסויימים בהלכות טומאה במיתתם שבהם שונים מחיות טהורות.

אמנם לכאורה, ע"פ נגלה אף שבתורה נק' "אשר איננה טהורה", מ"מ מכיון שהם מותרים בהנאה, ואדרבה - יש כמה עניני השתמשות של האדם ע"פ תורה בחיות טמאות דוקא, כגון חמור למשא וסוס לרכיבה, עצם מהותו א"כ מהו יסוד ההכנה בפסלה צורתו.

והגם שמבואר בקבלה וחסידות שחיות החיות האסורות באכילה מקורו בגקה"ט לגמרי, מ"מ, יש ללמוד לכאורה בק"ו לגבי נדו"ד: ומה הנאה שהיא מגוף הדבר, מותרת היא [וההסברה בזה, כנראה, כי החיות דגקה"ט הוא רק בגוף מציאותם ולא בדבר שבהם הגורם הנאה], ולא עוד אלא שמצינו כל גדולי עולם שהשתמשו בחיות טמאות, ולכאורה לא שמענו ולא ראינו ואבותינו לא סיפרו לנו שיש להקפיד להמנע מלהנות מחיות טמאות, כגון מרכיבה עליהם וכו'; ויתר על כן - מפורש בחסידות (סה"מ תרנ"ד ע' עו) שבירור הדברים הטמאים הוא ע"י ההנאה בהם לשם שמים, כגון סוס לרכוב עליו לדבר מצוה -

ק"ו בענין של ראי', שאינו נחשב אפילו לענין של הנאה, כנודע מענין קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, שיש להבין מאיזה טעם יש להקפיד לא להסתכל עליהם.

ועייך עוד בלקו"ש חט"ז ע' 88, שדברים האסורים באכילה היינו שהרע הוא רק בחיצוניות הדבר, אבל בעצם וחומר הדבר השייך להנאה אין בזה רע.

ואולי י"ל בזה ע"פ דברי הרמב"ן הידועים בטעם איסור אכילת חיות טמאות, שהוא מחמת טבע האכזריות שבהם שעובר גם במי שאוכל מבשרם. דיש מקום בראש להניח, שענין זה ישנו יותר בראיית צורת החיות האכזריות מאשר בהנאה מהם.

ועוד י"ל ע"פ הדיוק בשיחה הנ"ל שזהירות זו עיקרה שייך לתינוקות, דכפשות הטעם בזה, כי הרושם שעושה על תינוקות כל דבר שהם רואים הוא כפול ומכופל מאותו רושם על אדם מבוגר, כנודע. ולפיכך יש כאן אולי גדר חשש, דמחמת רגילותו של תינוק להסתכל בצורת ח"י טמאה, הדבר יקרב את

ליבו לחי' זו, ומזה אפשר שיהיו תוצאות בלתי רצויות, כגון, שלא תהי' חי' זו מאוסה עליו (לקיים הענין ד"יאמר אדם אי אפשר בבשר כו" - עליו שיחת ש"פ נצבים - וילך תשמ"ב).

וע"פ דיוק זה אולי יש להסביר עוד ענין בהשיחה.

בהשיחה הובאה דוגמא לענין זה מנשים היוצאות מן הטבילה. ולכאורה: למה לי' להביא דוגמא רחוקה, שאין בה איסור מפורש בש"ס, ולא הובאה דוגמא פשוטה יותר מאיסור הסתכלות באדם רשע?

אלא, משום שבשיחה קאי בפעולת הסתכלות על תינוק, וכיו"ב בנשים היוצאות כו' הרי הזהירות היא בשביל הולד הנולד אח"כ וכו'; משא"כ איסור הסתכלות ברשע מפורש דוקא בבר - חיובא (ואולי חל עליו גדר חינוך לקטנים).

ועצ"ע בכל זה.

הרב אביגדור דוידסון

- ברוקלין נ.י. -

יג. בנוגע להמבואר ב"משיחת" אור לכ"ף מר-חשון ש.ז. שישתמשו רק בציורים מבהמות וחיות (וכו') טהורים,

ובהערה 1 שם: "ומה שמצינו בכו"כ בתי כנסיות ציורי פני ארי' ופני נשר על הפרוכת דארון קודש ועל המעיל וכתר דס"ת - הרי הכוונה בזה, כפשוט, להזכיר ע"ד הכרח התפלה ועבודת האדם לה' באופן דגבור כארי כו'... (ממשה ספ"ה דאבות)..."

יש להעיר (בדא"פ) ג"כ משיחת כ"ד טבת ה'תשל"ח (מוגה) ס"כ (נדפס בלקו"ש חכ"א ע' 285) מובא וזלה"ק: "...הוי עז כנמר" אין ענינים פון עבודת ה'.

און מ'קען ניט פרעגן קיין קושיא: זאָגן אַ אידן אַז ער דאַרף זיך אַפּלערנען פּון אַ חַי' וואָס איז...בלתי טהורה - אזוי ווי אַ "נמר"...איז היתכן אַז ער דאַרף זיך אַפּלערנען פּון חיות...בלתי טהורות!?

איז דאס מלכתחילה קיין קושיא ניט, וואָרום כאמור לעיל אַז יעדער זאך וואָס איז באַשאַפן געוואָרן אין וועלט, איז תכליתה כדי אַז אַ איד זאל זיך אַפּלערנען דערפון אין עבודת ה', ובמילא איז ניט שייך צו זאָגן אַז פון דעם ענין וויל ער אַפּלערנען אַ הוראה אין עבודת ה', און פון אַ צווייטן ענין וויל ער ניט אַפּלערנען אַ הוראה אין עבודת ה' (וויבאלד אַז דאָס איז אַ חַי' בלתי טהורה), וואָרום פון יעדער ענין וואָס איז דא אין וועלט, דאַרף אַ איד אַפּלערנען

א הוראה אין עבודת ה'... " עכ"ל.

ובאתי רק להעיר.

הרב קלמן שלום קראוס

- ברוקלין נ.י. -

לד. בשיחת ש"פ בראשית (התוועדות א') (הנחת הת' ס"א ואלך) שקיל וטרי כ"ק אדמו"ר שליט"א, על איזה נושא לדבר קודם, אם על הנושא שהשבת הוא "שבת בראשית", או על הנושא שהשבת הוא "מכה"ח חשון" ויש סברות לשניהם וכו'. ומסיק שם (סוף ס"ב): "דערפאָר איז די עצה לזה זיך צו פירן לויטן סדר הדברים ווי ס'איז געווען בפועל בשבת זו בסדר התפלה עטלעכע שעה צוריק: פריער איז געווען קריאת התורה בפ' בראשית, דערנאָך ברכת חודש מר-חשון (מיט די אָלע ששה לשונות ביז "ונאמר אמן")..."

ולכאורה עפ"י המנהג שהנהיג כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע, אמרנו תהילים קודם התפלה, מצד שזה ה' שבת מברכים חשון, ולא מצד שבת בראשית, וא"כ עפ"י יוצא לכאורה, שהסדר ה' תחילה שבת מברכים (תהילים), ואח"כ שבת בראשית (קריאת התורה)!!

ואולי י"ל, שהמנהג לומר תהילים בשבת מברכים, נמסר לנו רק בזמן האחרון, משא"כ הענין דקרה"ת, הוא תקנה כבר ממש רבינו, והלכך נקדם ענין דקריה"ת. והעירני ח"א שי"ל באופן אחר, שע"י אמירת התהילים, לא מזכירים בפירוש הענין דשבת מברכים, אלא כיון שהיום הוא שבת מברכים, הלכך אומר אומרים תהילים, אבל בהתהילים וכו', לא אומרים בפירוש שזה שבת מברכים, משא"כ בברכת החודש (שבא לאחר קריה"ת), הרי כשמו כן הוא - מברכים החודש.

ולהעיר (ע"ד הצחות עכ"פ), שבהסידור (אדמוה"ז) (תפילת מכל השנה), ותהילת ה'), מובא תקנת אמירת תהילים בשבת מברכים, אחר קריאת התורה דשבת*!

הרב שלמה יוסף ארמון

- ברוקלין נ.י. -

(* יש לומר שא"י רק צחות אלא מתאים להתוכן, דאמירת תהילים בבוקר הוא מנהג שבא כתוצאה ומסובב מזה שהיא שבת מברכים החודש, ולכן באה תקנתה אחר ברכת החודש.

ועפ"י מתורץ בפשטות קושיתו, זה שמקדימים אמירת

טו. בגליון ז (רו) תירצנו הא דהקשה הת' י.ב. על המבואר בהתועדות הב' דש.פ. בראשית ש.ז. בשיחה האחרונה בדין תוספת מחול על הקודש שמוסיפים ביוה"כ שבתות וימים טובים האם כשיוה"כ חל בשבת אפשר לחלק בין התוספת ד-והכ"פ לתוספת דשבת היינו שבנוגע לשבת מוסיף כך וכך רגעים ובנוגע ליוהכ"פ מוסיף או שאין לחלק דכשמקבל עליו תוספת יוה"כ חל עליו גם תוספת שבת ונפק"מ בדבריים המותרים ביוהכ"פ ואסורים בשבת כו' והקשה דלכאורה איתא בשו"ע שכל מלאכה שחייבים עלי' בשבת חייבים עלי' ביוהכ"פ ואיך אפשר לחלק ותירצנו דלהמתירים שביתת בהמה ביו"ט וכל האיסור הוא רק דרבנן משום עובדין דחול ולכן מלאכה שאין עובדין דחול כגון להשכיר לגוי מותר אפ"י מדרבנן ולשיטת הרעק"א והשאג"א דכמו ביו"ט לא מחייבין בשביתת בהמה כן ביוהכ"פ וממילא מתורץ שיש מלאכה שמותר ביוהכ"פ ואסורה בשבת ולכן אם נאמר דתוספת יוהכ"פ אפשר לקבל קודם תוספת שבת אז יהי' נפק"מ בלהשכיר לגוי דבשבת אסור וביוהכ"פ מותר. ע"כ.

והעירני חכם אחד דהנה הפרי מגדים במשבצות זהב בסו"ס רס"ו מסתפק האם בתוספת שבת חייבים בשביתת בהמה או לאו, דלמען ינוח בשבת כתיב ולא בתוספת ועוד דלכאורה כל הדין תוספת נלמד מיוהכ"פ וביוהכ"פ גופא אינו פשוט שמצוים על שביתת בהמה דאפ"ל שמדמים ליו"ט (ודכתבנו לעיל בארוכה) וממילא לפי"ז לכאורה אין מקום להא דביארנו דבנפק"מ בתוספת, היות וגם בשבת לא מחייבים להשבית הבהמה בתוספת,

אך יעויין ביסודי ישורון מערכת הלכות שבת (עמוד 265) לאחר שמביא דברי הפמ"ג הנ"ל דכל ספק של הפרי מגדים הוא רק אם לא קיבל בפ"י שבת אבל אם קבל בפ"י שבת מחויב בשביתת בהמה (ועיי"ש במה שכתב דלהמחייבים נשים בתוספת שבת אם הדליקה נרות בתוספת שבת שקיבלה בפ"י שבת אסורה להשכיר בהמתה שיעשו בה מלאכה בשבת וה"ה באיש) שקיבל שבת מוקדם שבהמתו אסורה אלא דבזה גופא האם מספיק בתוספת שבת קבלה לחוד או לאו יעויין בשו"ע אדמוה"ז סי' רס"א סעיף ג' וז"ל: וכ"ז כשעדיין לא קבל עליו את השבת אבל אם כבר קבל עליו שבת בתפלת ערבית שיתפלל מבע"י או שענה ברכו עם הצבור כו'.

תהילים, משא"כ הענין דקריאת התורה, הרי"ז לא רק מוקדם בזמן אלא בענינו, ואדרבא אחד מהטעמים דמברכים החודש בשבת, הוא מצד אסיפת העם לביהכנ"ס, שבאים לשמוע קריאה"ת. וד"ל.

ובקונטרס אחרון שם באות ג' דן באריכות האם מספיק קבלה כמו ביוהכ"פ או שצריך דוקא שיתפלל ערבית ובאמצע דברו כתב וז"ל: "אבל כשהתחיל ערבית של שבת קיבל עליו עיצומו של יום ולא תוספת שהרי אף להרמב"ם דלא ס"ל תוספת כלל לשבת ואפ"ה מיתסר במלאכה אחר תפלת ערבית (ואפ"ל בחול חשיבא קבלת לילה שלאחריו עס"י ל' ואפ"ל בתפלת צבור לבד בדאורייתא ע"ש במ"א לע' בתה"ד ס"ל רמ"ח דתפלת ערבית מיקרי קבלת עיצומו של יום ע"ש) כו' וע"כ צ"ל דכיון שמתפלל תפלה השייכה לעיצומו של יום הרי קיבל עליו עיצומו של יום ולפיכך חלו עליו כל חומרותו ולהכי מיתסר אף בשבותים ע"כ. היינו דמוכח דאם קיבל השבת ע"י תפלת ערבית חל עליו כל חומרותו של שבת היות וקבל עיצומו של יום וממילא לכן נאסר גם שביחת בהמה.

המורס מכל הנ"ל דאם קיבל בפ"ל שבת קודם זמנה (בזה גופא ספק האם ע"י קבלה בלחוד או ע"י תפלת ערבית) נאסר בכל גם בחיוב שביחת בהמה ובשיחה הרי מדובר כשקיבל עליו השבת ולכן אין מקום להא דהקשה מהפמ"ג ובגדר קבלת תוספת קודם השבת ישנו דיון ארוך באחרונים ואין כאן מקומו להאריך.

פנחס טודרוס אלטהויז

- תות"ל 885 -

טז. בספר ביאורים לפרקי אבות פ"ד מ"א (ע' 101) וז"ל: "חכם הלומד מכל אדם: החכם מסתכל על כל דבר וענין בראי' מעמיקה וחודרת וכו' והתנא מחדש שאעפ"כ חכם אמיתי הוא זה שלימד מכל אדם" עכ"ל.

עה"פ ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אחז"ל בגמ' אתם קרויים אדם. ואין אוה"ע נק' אדם, וא"כ גם משנה זו שכתוב בה הלומד מכל אדם קאי על בני ישראל.

וכן רואים מהמשך המשנה שמביאה את הפסוק שנאמר "מכל מלמדי השכלתי כי עדותיך שיחה לי" (תהילים קי"ט צ"ט) ופסוק זה נאמר על ישראל דוקא.

ואף שיש פירושים שונים על פסוק זה כמו שמשמע מהמצודות שמדובר על תלמידי חכמים דוקא, וכן משמע מרש"י וז"ל: "שיחה לי: כל שיחתי היתה בם", עכ"ל היינו בדברי החכמים. היינו שדוד המלך אמר שמכולם החכמים הוא למד.

אך מפ"ל הרד"ק אין משמע כן, שאומר וז"ל: מכל מלמדי מכולם למדתי ולקחתי מוסר, ומהם התבוננתי הדרך הטובה" עכ"ל, משמע שמדובר לאו דוקא על תלמידי חכמים אלא אפ"ל על אנשים

פשוטים שמהם למד והתבונן איך צ"ל הנהגתו. וכן מפרש כ"ק אד"ש
בביאורים (שם) בד"ה 'שנאמר מכל מלמדי השכלתי כי עדותיך
שיחה לי: כל יהודי הוא עד כביכול המעיד ומצהיר שיש בורא
עולם. עכ"ל. וא"כ זה לאו דוקא בתלמידי חכמים,

אך הצד השווה שבין כולם שמדובר על ישראל דוקא ולא
על נכרים.

וצריך להבין למה החכם הוא הלומד דוקא מישראל?

להבנת הענין נקדים מה שמבאר אד"ש בהמשך פרק זה משנה
י' והוי שפל רוח בפני כל אדם ושואל אד"ש למה זה שונה ממ"ש
בתניא פ"ל "בפני כל האדם" אפ"ל נכרים, יבמות ס"א ע"א תוס'
ד"ה ואין?

ומתרץ ע"ז ב' תירוצים: א) (בע' 111) ד"ה והוי שפל
רוח בפני כל אדם: וכו' ונקודת הביאור שם שמכיון שהמשנה
(שם) מדברת על א' שהוא בעל מעלה - שיש לו ב' המעלות הן
דבעל עסק, והן דיושב אוהל - א"כ א"א לתבוע ממנו שיהי'
שפל רוח גם בפני נכרים, ולכן כתוב "בפני כל אדם". משא"כ
בתניא לא מדובר על בעל מעלה, דהרי מדובר על א' שיש לו
טמטום הלב, ולכן כתוב שם "בפני כל האדם" אפ"ל נכרים.

ב) (בע' 113) כדי להגיע לשפלות יש ב' דרכים, של
התבוננות, דרך א' ההתבוננות דכל ישראל קומה אחת ויש מעלה
בכל א' על השני, ואפ"ל א' שהוא בכחי' רגל, יש לו מעלה
כמעלת הרגל המוליכה את הראש, וחשבונו זה מביא את האדם
לשפלות שהוא זקוק לחבירו, וזה שייך אצל ישראל דוקא, דרך
ב' התבוננות בזה שכל מה שהשני חוטא זהו משום שיצרו גדול
וכדומה, וזה מביא את האדם למרירונו, וזה שייך גם לגבי נכרים.

וזה החילוק בין תניא לאבות. שבאבות מדבר על הסדר
הרגיל שצ"ל עבודת - ה' בשמחה, ולכן סוג ההתבוננות, הוא
מהסוג ה-א' משא"כ בתניא שמדבר על א' שיש לו טמטום הלב
ולבטל הקליפה זה במינה ודוגמתה היינו ע"י מרירות ועצבות.
וזה הדרך השני של ההתבוננות ולכן גורס בפני כל האדם.

לפי כ"ז ניתן לפרש כן במשנתינו למה החכם הוא הלומד
מכל אדם, ישראל דוקא?

לפי טעם הא' מפני שהוא בעל מעלה לא דורשים ממנו
שיהי' שפל גם בפני נכרי, ואם אינו שפל לגביו לא יוכל
ללמוד ממנו, דהלא סדר הלימוד הוא שיש משפיע ומקבל,
ואופן ההשפעה; כאשר המושפע מבטל את עצמו, אזי הוא כלי
לקבל את ההשפעה. וא"כ אם אינו שפל לגביו הרי שלא יוכל
ללמוד ממנו.

וכן לפי טעם הב' (בדרך הא') שההתבוננות היא שכל ישראל קומה אחת שלימה ולכל א' מעלה על חבירו ולכן הוא שפל לפני כל יהודי, משא"כ לגבי נכרי לא. ומשום זה אינו יכול ללמוד ממנו.

אחר כל הנ"ל צ"ל את המשך משנתינו, איזהו מכובד המכבד את הבריות ומביא (בע' 102) ד"ה מכובד כו' וז"ל: "איש מכובד כו' וא"כ לכאורה אינו יכול לכבד את הבריות היינו בריות בעלמא כו' והתנא מחדש שאדרבה מכובד אמיתי הוא המכבד גם את הבריות עכ"ל, והיינו כל בריותיו, אפי' נכרים".

ולכאורה א"כ מדוע יש חילוק בין הרישא שבמשנה חכם הלומד מכל אדם ישראל דוקא, וכסיפא בנוגע למכובד זה שמכבד גם את הבריות?

ולכן צ"ל שמ"ש בריות כאן קאי על ישראל דוקא וכן מוצאים אנו בכמה מקומות שמביא לשון כללי אך כוונתו על פרט מסויים.

וכמ"ש בפר' א' דאבות משנה י"ב "אוהב את הבריות ומקרבו לתורה". שמ"ש כאן בריות הכוונה על ישראל דוקא.

* * *

בתהילים הוצאת קה"ת הקודמים בקפיט' ס"ד ב' כתוב "שמע אלוקים קולי בשיחי וגו' ובתהילים החדשים נדפס שמע אלוקים קולי בשיחי.

לכ' גירסאות אלו יש הסבר, לגירסא הא' מכיון שהמפרשים אומרים שדוד המלך אמר מזמור זה על דניאל שהושלך בגוב האריות. וזהו בשיחי, מלשון בורות שיחין ומערות.

לגירסא הב' מלשון שיחה.

ומכיון שהרד"ק, מצודות ואבן עזרא מפרשים שזה מלשון שיחה. לכן נראה דכן צריך לומר וכן משמע מהתרגום שמתרגם "בעידן צלותי". שה"ל קשה לו מה זה הכפל של קולי ובשיחי.

שאל משה אליטוב

- תות"ל 885 -

ש ו נ ו ת

לז. בהתואר "אדמו"ר מהורש"ב נ"ע" ועד"ז "אדמו"ר מהוריל"צ"י - רבו השואלים - מה פלענוח הר"ת מהורש"ב -

(הוא"ו אחרי הה"א)?

בפשטות פיענוח הר"ת ד"מוה"ר"ר "מו"ה" וכליו"ב הוא:
 מורנו הרב רב וכו'. אבל מהו פיענוח כאשר הוא"ו הוא אחרי
 הה"א;

ישנם "מתרצים" ב"פשטות" שזהו "טעות", ולא קשה מידי!
 אבל מצינו הר"ת שמופיעה באופן הנ"ל (מהור..). בכ"מ וכנראה
 ברור שזהו בדיוק ובתכלית הדיוק.

מתחיל בס' תניא (שעל דיוקו למותר להאריך) בהכותרות
 להסכמות, בהסכמה הא': מוה"ר"ר (ו' לפני ה'), בהסכמה
 ב': מהור"ר (ו' אחרי ה'). וכן באגה"ק בהכותרת לסי' ז"ך:
 מהור"ר מנחם מענדל. ולקמן בהכותרת לסי' כח: מו"ה לוי יצחק.

(בס' שיעורים בס' התניא (הוצאת תשמ"ג) העתיקו בכ'
 ההסכמות: מוה"ר"ר אבל כנראה שזהו תיקון מה"בכור הזעזער"
 שלא דק בהעתקתו).

וכן בעוד כ"מ.

במפתח כ"ק אדמו"ר שליט"א למאמרי אדמו"ר מהורש"ב וכן
 בפתח דבר שם כ' הר"ת: מהורש"ב, [לאחרונה כשהדפוסו א"ז
 מחדש ב"רשימת מאמרי דא"ח" כ' על השער: כ"ק אדמו"ר מוהר"ש
 ... מוהרש"ב - ולכאורה בכ"מ מובא: אדמו"ר מהר"ש (כ"ה כספר
 התולדות - אדמו"ר מהר"ש (לכ"ק אדמו"ר שליט"א) וכן בכל
 מקום] ועד"ז שם ע' 5 בהכותרת כ' מוהרש"ב, וב' שורות לאח"ז
 ("שוברו בצדו") (בתוכו) כ' מהורש"ב (שזה נעתק מההוצאה דשנה
 תש"ט)

ועד"ז בהשער-בלאט של ה"אגרות-קודש" ג"כ אדמו"ר
 מהורש"ב אבל שם (וברשימת מאמרי דא"ח הנ"ל) הוא המקום
 היחיד.

וכן בלקוטי שיחות, כמעט בכל מקום הוא: מהורש"ב
 (באיזה מקומות כ' מוהרש"ב, אבל שם מוכח שה"בכור - הזעזער"
 רצה "לתקן" ה' כי גם לו ה' קשה הנ"ל: מהו פיענוח הר"ת).
 וגם בה"יום יום" ב"מעין הקדמה" בהערה, כותב שם... מהורש"ב
 ... מהורי"ץ.

ולכאורה הר"ת מהורש"ב הוא דוקא בדיוק, ואבקש ממישהו
 שיש לו להעיר ע"ז.

הרב חיים הלל ארזי
 - כרוקלין נ.י. -

יח. בלקו"ת מסעי צא, א וכהנחות הר"פ ע' קכ "ולכן ה'י'
 כיריחו ז' חומות".

ויש לעיין אם נמצא זה במדרש ולע"ע מצאתיו בקהלת יעקב (לר' יעקב פרדו) יהושע ו, א מ"ש רז"ל. בפרי עץ חיים שער ר"ח פ"ג בשם מ"כ (מצאתי כתוב - ע"ש). מגלה עמוקות אופן צה. קט. קלג. רמ.

* * *

בלגיון רו ליקט הרב א.מ. מכמה מקומות בדא"ח בענין די וועלט זאגט אז מ'קען ניט ארונטער דארף מען ארילבער ועיי"ש מה שהעיר בזה.

ולהעיר מאור התורה מגלת אסתר ע' ב"ש: שאמר (הכוונה לאדה"ז) תמיד בל"א אז מיא קען ניט ארונטער מוז מען אריבער

* * *

בלקו"ת שמיני יט, א מביא וכ"כ במ"ח מסכת זיווג או"א פ"ג,

ולהעיר שמ"ח זה לא נסמן במפתח ספרים שנדפס בסוף הלקו"ת ולכאורה זהו השמטת הדפוס.

דרך אגב מ"ח זה וכן הע"ח המובא בלקו"ת שם לפני זה שקו"ט בזה באור התורה ענינים ע' רלב ויש להעיר בהערת המו"ל שם "וצ"ע אמאי קאלי".

* * *

כתורה אור יתרו עד, ב ואף שגם האבות הקריבו ג"כ קרבנות מ"מ לא הקריבו אלא עולות ולא זבחים הנאכלים.

ולהעיר מתרגום יונתן תולדות כז, ט תרי גדיי עיזין שמנין חד לשום פסחא וחד לשום קרבן חגא ואעביד יתהון תבשילין וראה רש"י שם.

הרב שמואל דוד ח. הכהן
- ברוקלין נ.י. -

ה ל ו ס י ו ם

יט. כ"ט שבט: "דער אלטער רבי האט אמאל געזאגט: פירש"י אויף חומש איז יינה של תורה, פותח הלב ומגלה אהבה ויראה עצמיות..."

ראה סה"ש תש"ב, ע' 27: די רביים נשיאי חב"ד זאגן אז... דער פירש"י וואס מען לערנט איז דאס אן ענין פון יראת שמים.

ראה שו"ע אדה"ז סרפ"ה, ס"ב: ומ"מ כל ירא שמים יש לו לקרות התרגום וגם פירש"י עכ"ל (בעזנינו):

י' אד"א: "בברהמ"ז קודם מים אחרונים אומרים על נהרות בבב"ל..."

ראה זח"ב קנז, ב: מאן דאתעדן על פתורי' ... אית לי' לאדכרא ולדאגא על קדושה דארעא קדישא ועל היכלא דמלכא דקא אתחריב.

טו אד"א: "גם בקדוש על הפת אומרין סברי מרנן..."

ראה אבודרהם ושם מובא כמה טעמים למה שאומרים "סברי מרנן" וכן מובא טעם גם בשו"ע אדה"ז (ס"י קעד) אבל כל הטעמים המובאים הם רק בשייכות לענין ותוכן של יין וכטעם עיקרית שהיות שעה"ד גפן הי' ולכן אומרים סברי מרנן שזה יהי' לטובה וכו' וכן משמע מסידור נוסח אדה"ז שלא העתיק תיבות "סברי מרנן" אצל ברכת המוציא רק בברכת היין שזה עולה בקנה א' עם מ"ש באבודרהם כו' וא"כ מובן שהחידוש במנהגנו שגם על פת אומרים "סברי מרנן".

וי"ל ע"פ המבואר בחסידות (לקו"ת ד"ה ואפו גו' ובכ"מ) ומובן בפשטות שפת עושים מחטים והרי בעה"ד מצינו שעה"ד חטה היתה (לדיעה אחת עכ"פ) שמזה מובן שכל הטעמים הקשורים לתוכן ענין היין ויחסו לעה"ד עד"ז הוא בהנוגע לחטה ולכן - י"ל - אומרים גם על פת "סברי מרנן".

כ"ט אד"א, פרשת שקלים: "הפטורה: ויכרות יהוידע גו', ומוסיפים פסוק ראשון ואחרון של הפטורת מ"ח..."

ראה שו"ע ס"י תכ"ה, ס"א: ואם אירע בד' מפטירין בשל ד' פרשיות עכ"ל.

ומקשה בזה באשל אברהם (כאן) שצ"ע מדוע לא יאמרו גם איזה פסוקים ע"ד מ"ח.

ב' אד"ש: "הברכה צריכה לאיזה דבר שתאחז בו, וכמו המטר על שדה חרושה וזרועה, או היורה ומלקוש על תבואת השדה והכרם, אבל בשדה בור לא חרושה ולא זרועה, אין המטר יורה ומלקוש מביאים תועלת."

"שדה בור" - ראה מס' אבות פ"ב מ"ה: אין בור ירא חטא. ולהעיר מפ"י המשניות להרמב"ם.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ברוקלין נ.י. -

לזכות

כ"ק אדמו"ר שליט"א

יהי רצון אשר השם יתברך יחזק בריאותו
ויאריך ימיו ושנותיו בטובה ומתיקות
ויצליח בהצלחה רבה ומופלגה בכל עניניו ופעולותיו הק'
וינהיג את כל ישראל ואת אנ"ש בפרט
בהצלחה מרובה ויוליכנו קוממיות לארצנו נא

לחיווק ההתקשרות

לב"ק אדמו"ר שליט"א

לרגל יום הבהיר ר"ח כסלו

תהי' שנת דברי משיח



נדפס ע"י

המערכת