

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



יתרו — ט"ו בשבט
גליון כ (ריט)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וארבע לבריאה

מ פ ת ח ה ע נ י נ י ס

ד	שאלת כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין מקדש
ו	מענה בענין הנ"ל
ט	בענין הנ"ל
י	בענין הנ"ל
יא	בענין הנ"ל
יא	בענין הנ"ל
יב	בענין הנ"ל
יג	בענין הנ"ל
יד	בענין הנ"ל
טז	בענין הנ"ל
יז	בענין הנ"ל
יז	בענין הנ"ל
יח	בענין הנ"ל
יט	בענין הנ"ל
כ	בענין הנ"ל
כא	שאלת כ"ק אדמו"ר שליט"א בהערות ללקוטי לוי"צ
כא	מענה בענין הנ"ל
כב	בענין הנ"ל
כב	בענין הנ"ל
לנ	בענין הנ"ל
מד	בענין הנ"ל

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

מד	בקשת צרכיו בשבת
כג	אמונה ובטחון
כה	השינוי באמידת פ' המן בין מהדו"ק למהדו"ת
כו	כל הבוטח יקרא מאמין ולא להיפך
כו	כ' דרגות בבטחון
כז	כגדר מצות תפלה (גליון)
כז	קביעות אמידת פ' המן באופן של בטחון
כח	חישוב תקופות ומזלות הוא חיוב לכאו"א (גליון)
כט	עבדא בהפקירא ניתא לי'

נ ג ל ה

כט	הערות בפרש"י פ' יתרו
לא	תפלת האבות
לב	שליחות מגוי לגוי ושייכותו לא"א (גליון)
לב	ביאור באגה"ק סי' כו

ח ס י ד ו ת

ד"דומם ממש (גם בחי' דומם ברוחניות) יש בחי' נפש -
וחיות רוחנית לד
שיא החושך כחצות הלילה או לפני עלות השחר (גליון) .. לה
הדיוק בכעשר תעניות באגה"ת

ש י ח ו ת

משניות שאין עליהם גמרא מז
הנס דלא יחרץ כלב מח
בפרש"י לא יחרץ כלב לשונו לז
דבג' מצות כוונת המצוה הוא חלקו לח
דהלקה את יראתם ואח"כ אותם (המצרים) לח
אם נתמלא בקשת דוד לט
מס"נ לעזוב הבתים כשיבוא המשיח לעלות לא"י (גליון) ... מ

ש ו נ ו ת

הערות ללקולו"י על אגרות. מ

ה י ו ס י ו ס

הערות ללוח היום יום מח

כבר ידוע לכל מה ששאל כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות דשבת פ' בשלח י' שבט ברש"י ד"ה מקדש (טו, יז) וכן בהערות דלקוטי לוי"צ בענין, מינ"י מתברכין כולה יומין", גם הפעם זכיננו שכ"ק אדמו"ר שליט"א הואיל להגיד השאלות, והננו מדפיסים אותן להלן, ובהמשך לזה באים התירוצים שקבלנו ע"ז.

המערכת

ס'איז א מנהג אין א התוועדות ביום השבת, צו מבאר זיין א פסוק אין פרשת השבוע צוזאמען מיט פירוש רש"י, און אן ענין אין די הערות פון טאטן אויפן זהר דפרשתנו.

בסוף שירת הים בפרשתנו שטייט (טו, יז) "מקדש אד' כוננו ידיך". איז רש"י מעתיק דעם ווארט "מקדש" און איז מפרש: "הטעם עליו זקף גדול להפרידו מתיבת השם שלאחריו (ד.ה. אז דער פירוש אין די ווערטער איז נישט אז דאס גייט אויף "מכון לשבתך פעלת הוי"ל" שלפניו - ווי אלע מפרשים זאגען - און אזוי במרז"ל (כתובות ה, א) אז דער מכון איז בשני ידים - נאר: המקדש - אשר כוננו ידיך ה'" - אנאנדער מקדש - וואס עס דוקא וועט זיין "כוננו ידיך", און דער בהמ"ק דוקא איז חביב כו' ("חביב בית המקדש שהעולם נברא ביד אחת שנאמר (ישעי' מח, יג) אף ידי יסדה ארץ, מקדש בשתי ידים") און ווען וועט ער זיין - לעתיד לבוא - ווען "ה' ימלוך לעולם ועד" ("ואימתי יבנה בשתי ידים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבא שכל המלוכה שלו") - אנדערש פון די אלע מפרשים ומרז"ל וועלכע זאגען אז ה' ימלוך לע"ו - איז לגמרי א באזונדער ענין!

איז אינגאנצן נישט פארשטאנדיק: א) פרש"י - אנדערש פון אלע מפרשים און אין די ביידע פסוקים. ב) ס'איז בלתי רגיל כלל בפרש"י צו ברענגען און מבאר זיין דעם (טעם -) טראפ ("הטעם עליו זקף גדול") פון די ווערטער פון פסוק וועלכען ער איז מפרש!?

ג) וחדוש גורר חידוש: נוסף אויפן חידוש בכללות פרש"י כנ"ל - איז דאס מכריח רש"י צו זאגן א ענין עיקרי חדש לגמרי: "העולם נברא ביד אחת כו'", ומקדש בשתי ידים,

פשוטו של מקרא - און אין פרש"י גופא על אחר - אז בריאת העולם וכל הנבראים איז דורך אמירתו של הקב"ה -

(* מצינו ריבוי פעמים בפרש"י שמתייחס ל"טעם" (ראה בס' רש"י - שאוועל) - אבל שלא בערך למה שצריך להביא באם היל' דרכו בכך, כפשוט.

"ויאמר אלקים יהי אור" (בראשית א, ג), ושאר המאמרות, ביז (דעם לעצטן מאמר) "ויאמר אלקים נעשה אדם בעלמנו כדמותינו" (שם, כו); **; און דא איז רש"י מחדש אז "העולם נברא ביד" (אחת), און אויך "מקדש (בשתי) ידיים";

און נאך כמה דיוקים בפרש"י זה.

[מפרשי רש"י - רא"ם, גורי ארי' (למהר"ל מפראג), ועוד - זיינען מפרש כוונת רש"י בכמה אופנים; אבער - כדרכם בכ"מ: דער רא"ם בעיקר ע"ד ההלכה, דער גור ארי' (אויך) ע"ד הרמז והסוד, ניט ע"ד הפשט, און לאו דוקא - דער פשט ממש פון פרש"י, וואס דאס איז אופן לימודו פון בן ה' למקרא - וועלכער איז נאך ניט געקומען צו לימוד המשנה גמרא וסוד. בסגנון אחר קצת: פירושם איז מבאר זיין ווי רש"י איז אויסגעהאלטן בדרך ההלכה והסוד וכו' - .

ס'איז ניט קיין ענין צו פרעגן שאלות וקושיות סתם אויף פירושי גדולי ישראל, סיידן - כדי מבאר זיין דבריהם, דורך "עוקר הרים וטוחנן זה בזה" (סנהדרין כד, א) זאל מען קומען צו בירור אין די הרים עצמם, אבער ביחד עם זה וכמדובר כמ"פ - ענינו של רש"י בפירושו על התורה איז ווי רש"י איז מדגיש: (לכל לראש) פשוטו של מקרא (בראשית ג, ח), דארף מען פארשטיין דעם פרש"י ע"ד הפשט (נוסף להלכה ורמז וסוד שבפרש"י) - וכמפורש במפרשי רש"י אויף דעם פסוק - אז פירושים הנ"ל זיינען ניט פשוטו פון פרש"י דא: אין גור ארי' - בנוגע דעם רא"ם, בכמה מפרשי רש"י - בנוגע צו ביידען וכו'].

איז ע"פ כהנ"ל מוכן, אז בפסוק זה איז דא א שאלה בפשוטו של מקרא וועלכע רש"י מוז פארענטפרן, און די שאלה איז מכריח רש"י'ן לפי שיטתו בפירוש התורה צו מפרש זיין א פירוש אנדערש פון אלע מפרשים - און בריינגען א סיוע לחידוש גדול כזה - פון דעם טעם, טראפ בפסוק זה ("הטעם עליו זקף גדול").

 (** ואף שפרש"י עה"פ "ויברא אלקים את האדם כצלמו": "הכל נברא במאמר והוא (האדם) נברא בידים" - ה"ז נלמד מהוספת ענין על "ונעשה אדם" (שנאמר גם כחית הארץ גו' - וראה פרש"י בפסוק שלפניו), "בצלמו - בדפוס".

וגם פרש"י זה ("הוא נברא בידים") הוא בסתירה לפרש"י כאן, כי רש"י כותב "בידים" רבים - לא ביד אחת כמ"ש רש"י כאן ש"העולם נברא ביד", יד אחת.

- א -

ונ"ל על קושיות הנ"ל, ובהקדים:

לאחר שהדגיש משה רבינו, ש"עם זו קניית" ומפרש"י "חבבת משאד אומות..." , מבקש משה שלנו, בזכות זה שהקב"ה "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך וגו'". אבל משום שמהמשך הפסוק משמע ש"מכון לשבתך" קאי (הוא תיאור) על "הר נחלתך", לכן צריך לפרש"י מדוע "הר נחלתך" נחשב כ"מכון לשבתך"; שזהו מפני ש"מקדש של מטה (שיהי' על ההר (ירושלים)) מכון כנגד כסא של מעלה אשר פעלת. (ואף שרק חלק מההר הי' בו המקדש, עדיין שיך לקרוא לכל שטח ההר כ"מכון וגו'"), ראה לקו"ש חכ"א פ' משפטים (ב)).

ולאח"ז ממשיך משה לבקש ד"תביאמו וגו' "יהי' לא רק ל"הר נחלתך" (ירושלים), אלא ג"כ למקדש אד-ני, וזהו ע"ד אמירת משה בפ' ואתחנן "ההר הטוב הזה ומפרש"י זו ירושלים, והלכנון מפרש"י - זה בהמ"ק, (וכן פי' עד"ז באב"ע).

אבל ע"ז, יש לטעות ולחשוב שכוונת הפסוק הוא "מקדש ה'", דהיינו מקדש של מעלה, כפי שמפרש"י בפ' ויצא כח, ט ד"בהמ"ק של מעלה מכון כנגד בהמ"ק של מטה. (וראה לקו"ש הנ"ל, שמבאר שבהמ"ק של מעלה נמצא אפי' כשלמטה אין בהמ"ק, עיי"ש). וא"כ, אינו מובן, מהו בקשת משה, שיביאם למקדש של מעלה? ולכן מפרש"י דיש להפריד "מקדש" מתיבת השם של אחריו, ומביא ראיה מהטעם שעליו דהוא זקף. ואז מובן דכוונת משה הי' בנוגע למקדש שעדיין צריכין לבנותו, שהוא בהמ"ק של מטה.

אבל, לאחר שמפרש"י ד"מקדש אד-ני" הוא לא מקדש של מעלה אלא של מטה, א"כ על פירוש זה נתעורר קושיא אחרת, ובהקדים:

בהתוועדות דש"פ ואתחנן תשל"ז בביאור פרש"י עה"פ "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן ההר הטוב הזה והלכנון" מפרש"י בד"ה הלכנון "זה בהמ"ק", והקשה כ"ק אד"ש ע"ז - "ווי האט משה רבינו געבעטן אז ער וויל זעהן דעם בהמ"ק; דער בהמ"ק איז דאך דעמולט ניט געווען? (ומלשון משה, משמע כאילו שבהמ"ק כבר בנוי על הר ירושלים).

וי"ל דכן הוא קושיית רש"י בנדו"ד: מאחר שפרש"י ד"מקדש אד-ני", הוא לא מקדש של מעלה, אלא מקדש של מטה, א"כ איך ביקש משה "תביאמו ותטעמו וגו' מקדש וגו'" (שהוא בהמ"ק) אם עדיין לא נכנה בהמ"ק?

והביאור שנתן שם, יתרץ בדרך ממילא הקושיא כנדו"ד.
וביאר שם (בהנח' הת' סעי' מח) "האט שוין רש"י באווארענט
אין פ' בשלח, אויף דעם פסוק "תביאמו ותטעמו וגו', ומפרש"
"חביב בהמ"ק...ומקדש בשתי ידיים, ווארום ס'שטייט "ידיך"
לשוו רבים.

וואס דערפון פארשטייט דער בן חמש למקרא אז דעם
בהמ"ק וועט בויען דער אויבערשטער אליין... ע"ד ווי ס'איז
געווען בנוגע צו ברה"ע...און דער בן חמש למקרא ווייסט
דאך אז די גאנצע וועלט איז באשאפן געווארן ברגע אחד,
ווארום רש"י זאגט דאך אין פ' בראשית (א, יד) אז "כל תולדות
שו"א נבראו ביום ראשון וכו', און דאס האט ניט גענומען
קיין גאנצן טאג...איז דאך פארשטאנדיק, אז די גאנצע וועלט
איז באשאפן געווארן ברגע אחד. ומשום ש"חביב בהמ"ק" י"ל
במכ"ש וק"ו: מה דאך אז די גאנצע וועלט וואס איז באשאפן
געווארן ביד אחת איז זי באשאפן געווארן ברגע אחד, איז
דאך עאכונ"כ אז דער בהמ"ק (ניט קיין גאנצע וועלט, מערניט
ווי איין בנין) וואס וועט געבויט ווערן בשתי ידיים, איז
זיכער אז דאס וועט ניט נעמען מערער ווי א רגע א',

במילא פארשטייט דאך דער בן חמש למקרא, אז גלייך ווי
מ'וועט אריבערגיין דעם ירדן און מ'וועט קומען אין ירושלים,
וועט דער אויבערשטער אליין בויען דעם בהמ"ק ברגע א' (און
ער פארשטייט גארניט פארוואס האט גענומען בויען דעם
בהמ"ק זיבן יאר!), און דערפאר האט משה רבינו געבעטן
"אעכרה נא ואראה וגו' והלכנו", וויבאלד דער בהמ"ק וועט
גלייך געבויט ווערן ע"י הקב"ה בשתי ידיים ברגע א'", ע"כ.

ועד"ז י"ל הכא: דבקשת משה, ה'י' שהקב"ה יביא את
בנ"י לא"י, ולירושלים והוא יבנה להם את בהמ"ק בשתי ידיים
(ברגע א'), ואז יהיו בנ"י יושבים על אדמתם, עם בהמ"ק
ובאופן שיה' ימלוך לעולם ועד", כפי שאומר בפסוק לאח"ז
(ואולי מפנ"ז, השתמש משה בלשון עבר - "כוננו", כי מצד
מעשה הקב"ה בשתי ידיים, הרי זה כאילו כבר נעשה).

אבל, מכיון שכפועל בהמ"ק לא נבנה ע"י הקב"ה (ולקח
ז' שנים לכנותו), אף שמשאמר דהמקדש כן יבנה בשתי ידיים,
לכן מכאן רש"י "ואימתי יבנה בשתי ידיים? בזמן שה' ימלוך
לעולם ועד לעתיד לבא שכל המלוכה שלו".

*

*

*

בנוגע לשאלה, דכאן מפרש"י שהעולם נברא ביד וכו' בראשית מפרש"י שברה"ע היתה במאמר, וכן הקשה דמכאן משמע

שרק בהמ"ק יהי' בשתי ידיים ואילו בפ' בראשית כותב והוא (האדם) נברא בידים ל' רבים, היינו שגם האדם נברא בשתי ידיים. ע"כ.

ויש להעיר ג"כ מפרש"י במס' ר"ה דף לב, א בד"ה בראשית נמי מאמר הוא - ואף על גב דלא כתיב בי' ויאמר יהי' שמים; כמאן דכתיב דמי, דבאמירה נמי אב"י ולא בידים דכתיב (תהלים לג) בדבר ה' שמים נעשו". ויש להקשות גם ע"ז, דהרי פסוק מפורש "אף ידי יסדה ארץ, וימיני טפחה שמים?"

ונראה לבאר הנ"ל, ובהקדים: דהנה, אף הן חמש למקרא מבין דאין ליחס להקב"ה ידיים, ופה וכו' אלא בפשטות לומד ומבין דפי' "ביד" וכו' הוא ע"ד מש"כ בלקו"ש חט"ו ע' 79 - "ווארום אויך דער קינד פארשטייט אז דאס גופא וואס דער יד גשמי פון זיין מלמד וכיו"ב האט אין זיך כח ויכולת אין אלע תכונות פון א יד, איז דאס ניט מצד זיין גשמיות'דיקן בשר ועצמות וכו', נאר מצד דער כח וחיות וואס ס'איז דא אין דעם... וואס קומט פון דער אויבערשטען, במילא פארשטייט דער קינד, אז ווען עס רעדט זיך וועגן "יד הגדולה" און "יד החזקה" און אזוי אויך אנדערע תוארים גשמיים, איז דאס אוודאי ניט מצד דער גרויסער גשמיות'דיקר כמות נאר דאס איז מצד א רוחניות'דיקן כח וואס אין דעם, עיי"ש.

עפ"ז י"ל: דהחילוק בין יד א' ושתי ידיים, הוא לא ממש ענין של ידיים, וכמפרש"י בראשית פ"א, כו - "וכי ימין ושמאל לפניו...", אלא הכוונה בזה, כשרוצים להדגיש כמות הכח, כביכול, שהקב"ה השתמש, אמרינן דהעולם נברא ביד א' ובהמ"ק בשתי ידיים.

אבל החילוק בין אמירה למעשה ידיים, הוא בעיקר להדגיש כמה הדבר קרוב אצלו. וחשוב, דע"ד שלגבי האדם, ענין המעשה מראה שהדבר יותר קרוב ונוגע לו ממה שמדבר על איזה ענין (משום שמתעסק בזה בידיו) כן מדגיש רש"י, שבאיכות הבריאה, העולם נברא באמירה משא"כ האדם "בידיים", ולכן מובן דאין כוונה רש"י ובפר' בראשית להדגיש שהאדם נברא דוקא בשתי ידיים, דא"כ, הרי הפסוק שמביא בתור ראיה אינו ראיה להכתיב - ותשת עלי כפכה, ל' יחיד, אלא הכוונה שנברא באופן של התעסקות יתירה, ענין של ידיים (לאפוקי אמירה).

ולפי"ז, מובן דבאמת כל העולם נברא ע"י מאמר, שהוא ענין שמראה על מעשה בלא יגיעה (ראה אב"ע בראשית א, ד)

אבל א) כשרוצים להדגיש ענין של קירוב דבר הנברא לבורא,

משתמשים בלשונות אמירה ומעשה ידים (ולכן מובן ג"כ מדוע אין רש"י מדייק לומר שהכל נברא ע"י כו"כ מאמרות, אלא אומר בלשון סתמי "...ע"י מאמר", כן הוא לגבי הלשון "ידיים" כנ"ל).

(ב) כשרוצים להדגיש ענין של כח, משתמשים בלשון של יחס - של יד אחד לגבי שתי ידיים, ולכן מביא רש"י ראי' מפסוק "ואף ידי יסדה הארץ", לומר לנו, דאף שנברא ע"י מאמר, אבל בענין הכח, י"ל דנברא ע"י כח של יד אחד (ז.א. להדגיש שלא השתמש בכל כחו) ולכן מובן דכשמבאר שבהמ"ק יבנה בכח של שתי ידיים, מובן שיבנה ביותר מהירות וכו' מברה"ע.

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

- ב -

י"ל - דרש"י בפסוק שלפנ"ז בד"ה "קנית" מפרש: חבבת משאר אומות כחפץ הקנוי בדמים יקרים שחביב על האדם", ובהמשך לזה בא הפסוק דתבאמו ותטעמו וגו', דהיינו דממשיך לומר חביבות בנ"י להקב"ה, שלכן תבאמו וגו'.

ולפי"ז הרי מה ש"תבאמו ותטעמו כהר נחלתך" מובן החביבות שכזה, אבל איזה חביבות יש בזה ש"מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אד' כוננו ידיך".

(א) לכן מפרש רש"י בד"ה מכון לשבתך, שפירושו "מקדש של מטה מכוון כנגד כסא של מעלה אשר פעלת". דהיינו דלאחרי שתביאמו ותטעמו כהר נחלתך - להר הבית בירושלים, הנה מכון לשבתך פעלת ה' כדי שהמקדש דלמטה יהי' מכוון כנגד הכסא של מעלה, שכזה מראה החביבות של בנ"י להקב"ה.

ולפי"ז הרי אי אפשר לפרש המשך הפסוק על אותו הענין (דמכון לשבתך) כפי' המפרשים, כי הרי כאן כבר מדובר על מקדש, משא"כ המכון לשבתך שהוא הכסא של מעלה.

ומכיון שכאן מדובר על חביבות הקב"ה לבנ"י, הרי מוכרחים לפרש שהמקדש הוא לא מקדש אד' כי איך זה (מקדש אד') מורה על חביבות.

לכן מתחיל רש"י ש"הטעם עליו זקף גדול להפרידו מתיבת השם של אחריו המקדש אשר כוננו ידיך ה'". וממשיך רש"י לבאר החביבות שכזה, שחביב בית המקדש שהוא בשתי ידיים משא"כ העולם שנברא ביד אחת.

וממשיך רש"י ואימתי יבנה, דהרי המקדש בנאוהו שלמה

וכו', - מפרש המשך הפסוק שזה יהי' בזמן שה' ימלוך לעולם ועד, לעתיד לבוא.

(ב) וע"פ הנ"ל שכאן מדובר בחביבות, יובן דמה שרש"י מפרש כאן שהעולם נברא ביד אחת אינו כסתירה לזה שפירש (בבראשית) שהעולם נברא במאמר, כי הם ב' ענינים שונים, ישנו פעולת הבריאה, ואופן הפעולה (בכל פעולה שתהי'),

ועפ"ז, הנה בבראשית שמדובר על בריאת העולם בפועל, אומר שנבראו ע"י המאמרות, משא"כ כאן שהמדובר הוא (כנ"ל) בענין החביבות, שבזה הנה העולם נברא ביד אחת, דהיינו דישנו חביבות בזה, אבל רק ביד אחת, משא"כ ביהמ"ק שמצד חביבותו ביותר (חביב בית המקדש) שהוא בשתי ידיים.

(ג) הוכחה לזה: הלשון בנוגע להמקדש הוא "יבנה בשתי ידיים", לא שנברא בשתי ידיים, מזה מוכח דכוונת רש"י כאן היא לא לפעולת הבריאה, אלא באופן הפעולה, הנה בהעולם דהתייחסות להקב"ה בענין החביבות הוא בבריאתו, ה"י ביד אחת, משא"כ בית המקדש שכביהמ"ק ענין החביבות מתבטא בענין הבני', היא בשתי ידיים.

(ד) זה שרש"י אומר (בבראשית) "שהוא (האדם) נברא בידים" אין להוכיח מזה שהכוונה היא לב' ידיים, וכמו שאי אפשר לפרש מ"ש רש"י (שם) "שהכל נברא במאמר" שהכוונה היא שכל העולם נברא רק במאמר אחד, (דהרי בכל יום נאמר ויאמר), פירוש: דרש"י רוצה לבאר החילוק בין האדם לשאר הבריאה שהעולם הנה בריאתו ה"י ע"י ענין המאמר, והאדם בריאתו ה"י ע"י ענין הידים.

משה מנחם מענדל איידעלמאן

- תות"ל 770 -

- ג -

בהשאלה כרש"י (טו, יז) ד"ה מקדש, אולי י"ל כד"א ובהקדם דרש"י לפני"ז מעתיק מכון לשבתך ומפרש מקדש שלמטה מכוון וכו', דהנה ק"ל לרש"י מה נוגע כאן בשירת כנ"י אודות "מכון לשבתך" הרי כאן מדובר במה שיקרה לבנ"י, וע"ז מפרש רש"י שגם כאן הכוונה שהמקדש שלמטה מכוון כנגד כסא שלמעלה ואז המשך הכתובים הוא "מכון (מלשון מכוון כפי' שפתי חכמים) לשבתך הכוונה לכסא של מעלה אשר פעלת (נמצא) מקדש וגו' (הכוונה למקדש שלמטה) וע"ז מקשה הכן חמש איך אומרים מקדש של מטה מכוון וכו' והלא כתוב "מקדש אד-ני" שהכוונה למקדש שלמעלה וע"ז מתרץ רש"י הטעם עליו זקף גדול וכו'.

וא"כ הכוונה במקדש הוא מקדש שלמטה.

הרב אפרים פיקרסקי
- מנהל בישיבה -

- ד -

בהרש"י דשירה מדוע רש"י מפרש הטעם (טראפ), במקדש
ה' כוננו ידיך, ומה שממשיך חביב כו' ואימתי כו' בזמן
שה' ימלוך לע"ו.

בפשטות י"ל שקשה לרש"י שכל הפסוק מדבר בנוכח תביאמו
גו' ידיך, ואם נפרש מקדש של ה' איך יתאים עם הנ"ל ולכן
מפרש שהטעם מפסיק, ומדבר לנוכח אל ה', ומאחר שמדבר
במקדש שלמעלה כמו שפירש על מכוון לשכתך פעלת. אימתי יביאם
להר נחלתך גו' להמקדש הזה לכן ממשיך אימתי יבנהו בשתי
ידי - כשה' ימלוך היינו לע"ל. ומהו הגדלו' בביהמ"ק הזה
בפרט הוא - בכוננו ידיך ב' ידות, וזהו שבח לגבי כל העולם
שנברא רק ביד אחת. (ובל"ז (זה קאי על "אימתי") קשה מהו
החיבור וההמשך שה' ימלוך דלעיל (עיינן בת"י אך זהו לא
פשוטו של מקרא)).

הרב משה לברטוב
- ברוקלין נ.י. -

עד"ז תירץ הרב שנ"ז הכהן פערלאוו.

- ה -

והנה במ"ש רש"י ע"ד ענין הטעם בתיבה זו מובן שאינו
בא לבאר ענין הטעמים כ"א שנוגע למשמעות פ'י הכתוב בפשט"מ.
וי"ל באיזה אופנים: א) להדגיש שאי"ז מקדש אד' - היינו של
אד' כי אם מקדש אשר אד' גו' ומובן בפשטות החילוק בין ב'
האופנים בהפ'י. ב) פירוש זה בא בהמשך למ"ש רש"י בד"ה
שלפנ"ז "מקדש שלמטה מכוון כנגד כסא שלמעלה אשר פעלת"
עכ"ל פירש"י. ועז"א כאן מקדש אשר כוננו גו' שבזה מדגיש
שכאן הפ'י הוא מקדש שלמטה.

לאחרי שרש"י מפרש ע"ד ענין הטעם למעלה כו' ובזה
באוראנט ער ב' ענינים הנ"ל - שואל התלמיד שעדיין נשאר
אצלו אי הבנה בהענין שהרי: א) רש"י כותב - מקדש אשר אד'
כוננו ידיך גו' שמזה שאומר "אשר" מובן שזהו סימן והדגשה
ע"ד ענין מיוחד ולסימן של הצטיינות אומר מקדש אשר גו'
כוננו ידיך גו'. ב) בשירה זו גופא מצינו (בשלח טו, ו):
ימינך ה' נאדרי בכח (להציל את ישראל - פירש"י) ימינך ה'
תרעץ אויב. הרי מזה מובן שהקב"ה יכול לעשות גם ביד אחת

ומכיון שכאן אומר כוננו ידיך מובן שזהו"ע מיוחד.

ע"ז מפרש"י: חביב ביהמ"ק כו' שמצד חביבות כו' הי' זה בשתי ידיים כו' השתדלות כביכול בכל כחו כו' [וי"ל שהוא ג"כ בתור המשך למ"ש רש"י בד"ה קנית (בשלח טו, טז): חבבת משאר אומות כו' וכמ"ש בפסוק - בהמשך ל"קנית" - תביאמו גו' מקדש אד' כוננו ידיך", שישראל שחביבים אצלו נתן להם ביהמ"ק שחביב אצלו].

וע"ז שואל הבן חמש: הוא יודע שהי' ביהמ"ק הא' והב' ויודע שבפועל הבנין שלהם הי' ע"י מעשה ידי בנ"א כו'? וע"ז ממשיך רש"י: ואימתי יבנה... בזמן שה' ימלוך לעולם ועד.

ועפ"ז מיושב בדרך אגב עוד דיוק: בשירה מובא פסוק תביאמו גו' ולאח"ז: ה' ימלוך לעולם ועד. ולכאורה אין רואין בזה שייכות גלוי' כו'. אבל ע"פ מ"ש בפירש"י מובן שבא בהמשך אחד. שאימתי יהי' המקדש אשר כוננו גו' הוא בזמן - שה' ימלוך לע"ו.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן
- ברוקלין נ.י. -

- ו -

יש לבאר כ"ז, ובהקדים - לולי פירש"י הי' הפי' מוכרח להיות (מצד פשש"מ) כפי' המפרשים, דכאן מיירי במקדש א' בלבד, והוא עפ"י מה שפירש"י בפסוק הקודם דכאשר הוכפל תיבות עד יעבר מוכרח לפרשו כתרגומו - דהוא ב' העברות (ודלא כהמפרשים דהוא העברה א'), וא"כ כאן דכתיב רק פעם א' תביאמו הי' משמע דמדובר מביאה א' בלבד, ולפי זה הי' הכרח לפרש "כוננו ידיך" (דלא הי' מעשה הקב"ה ממש) דמעשה ידי צדיקים נחשב כמעשה ידיו של הקב"ה (כפי' רש"י בכתובות, (או כפי' מפרשים אחרים)).

וע"ז מקשה רש"י דבפשש"מ קשה לפרש כן*, (ועוד דאי נחשב כמעשה ידי הקב"ה איך נחרב והלא העולם שנברא במאמר בלבד קיים כמה אלפים שנה, ועאכו"כ שהי' צריך להיות כן בהמקדש שנברא באופן של כוננו ובשתי ידיים) וזה מכריח דש"י לפרש שזו ביהמ"ק אחר ואשר ביהמ"ק זו תהי' כוננו ידיך

(* אין זה דרך של רש"י לשלול פירוש שהבן חמש למקרא כיון כך אין יודע מזה (דהרי לא למד כתובות, וכן לא ראה מפרשים אחרים).

המערכת

כפשוטו ממש, וע"ז אין לו ראי' מפורשת מהקרא אבל יש לו סיוע מ'הטעם עליו', וכאן הבן חמש שואל ידיך. מאן דכר שמי' ** הלא כל הבריאה הי' במאמר, (ועוד ריחוק הגדול בבריאה ע"י מאמר ובריאה בב' ידיים) ומתרץ רש"י שתדע שגם כל הבריאה הי' ביד (וכמש"כ בישעי' - ועד אז אין שום ראי' מפורשת בקרא), והא דכתיב כאן ידיך - ב' ידיים היינו דחביב ביהמ"ק, וחוזר הבן חמש ושואל, אם ביהמ"ק הוא כ"כ חביב ועוד יותר מבריאת כל העולם א"כ למה לא נברא עדיין, ומתרץ רש"י דזה יהי' לע"ל דיהי' כל המלוכה שלו, היינו כי דבר חביב כזה א"א להיות בזמן שיש מנגדי למלכותו.

ויש להוסיף שאל תתמה על הדבור המתחיל, וכמו שפי' כ"ק אד"ש כמ"פ (במקומות אחרים) שטעות בחור הזעזער הי' כאן ובכ"מ שרש"י מצטט חלק מהכתוב (ז.א. השם), כוננו ידיך, ה' ימלוך לעולם ועד) צ"ל חלק מהד"ה.

ובהנוגע להפירש"י (דבראשית א' כז) אולי אפ"ל דשם הידים פעלו בהעפר שממנו נברא האדם כענין הדפוס והחותם, משא"כ בריאת שמו"א הוא מאין ואפס המוחלט.

הרוצה בעילום שמו
- ברקלין נ.י. -

- ז -

בנוגע למה שהקשה כ"ק אדמו"ר שליט"א על פרש"י "מקדש ה' כוננו ידיך" אפשר לתרץ, שקשה להבין חמש למקרא מצד כמה טעמים: א) כיון דבתחילה מדבר הפסוק אודות הביהמ"ק (הר נחלתך מכון) ואח"כ מדבר אודות מה שמכוון לה', היינו הכסא שלמעלה (לשבתך) ואומר פעלת ה' שקאי על לשבתך ולא על הביהמ"ק, א"כ מהו שחוזר ומדבר אודות המקדש "מקדש ה' כוננו ידיך"? הול"ל "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מקדש ה' כוננו ידיך, (שהוא הביהמ"ק) ואח"כ "לשבתך פעלת ה' (שהוא הכסא שלמעלה). ב) למה כתוב כוננו ידיך, והא ביהמ"ק - הא' והב' לא נבנה ע"י הקב"ה? ואע"פ שיכול לפרשו (כפי שכתוב בגמרא כתובות ה. וכפי שמפורש באגדות המהרש"א שם) שקאי על מעשיהם של צדיקים, אבל הבן חמש למקרא לא למד עדיין גמרא. ג) כיון דכתיב מקדש ה' כוננו ידיך (דהול"ל כוננת) משמע שחביב הוא ביותר ודוקא הוא נבנה בשתי ידיים, וא"כ למה נחרב?

(**) לפ"ז, הול"ל לרש"י להעתיק תיבת "ידיך" בד"ה, כידוע דזהו א' מכללי רש"י, ודוחק לומר שהוא טעות בחור הזעזער, אא"כ יש הוכחה לזה. המערכת

והא העולם לא נכנה בשתי ידיים והוא עודנו קיים, כ"ש
הביהמ"ק שנכנה בשתי ידיים צריך להיות קיים עכשיו ג"כ. (ד)
מהו המשך הענין ד"ה"י ימלוך לעולם ועד?"

וכל זה מכריח רש"י לומר שמקדש ה' וגו' הוא מקדש
אחר, הביהמ"ק שלעתיד לבא.

(ויש להעיר מ"ש במצו"ד (ישעי' מח, יג) עה"פ אף ידי
יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קרא אני עליהם יעמדו יחדיו"
וז"ל: "בזה יפרש אמריו לומר לא נעשו במעשה כ"א קראתי אני
עליהם במאמר פי אשר יעמדו יחדיו כאחד" עכ"ל. אבל לכאורה
אין זה מתאים לפירוש רש"י כאן בפ' בשלח.
חיים צבי הירש קאניקאוו

- ח -

בדרך אפשר, יכולים להשיב הקושיות דכ"ק אד"ש, על
פרש"י דשמות טו, יז ד"ה מקדש, במה שפרש"י שם בד"ה מכו
לשבתך, ששם קרא רש"י להמקדש ויל מטה מקדש, משא"כ משל
מעלה, קרא כסא של מעלה, וא"כ כשהקרא אומר אח"כ "מקדש
ה'" וגו' שזה שייך יותר על של מעלה ולא של מטה, יקשה הבן
חמש למה קראו כסא והקרא קראו מקדש, על זה משיב רש"י,
שהטעם מפירדו וכו' והמקדש דקרא, אינו של מעלה, אלא של
מטה! ומבארו.

ובזה מיושב למה בדברים כט, כ פרש"י ד"ה הכתובה בספר
התורה הזה, כיאר רש"י הקושי' מהמקראות שמשום הכי הוא
מתרץ שהטעם מחלק, ופה רש"י אין מביא השאלה שממנו, וע"י,
פירש פה טעם מחלק, לפי ששם הסתירה היא מפורש בקרא,
משא"כ פה, הסתירה היא מפירוש הרש"י.

וכיון שזה שיר של שבח, נשאר השאלה מה היא השבח של
כווננו ידיך וגו', על זה פירש רש"י כעין שם, טז בד"ה קנית,
ענין חביבות.

נשאר השאלה הרי רש"י פירש בבראשית א' כז, בד"ה
ויברא אלקים את האדם בצלמו, שהכל נברא כמאמר והוא נברא
בידים. ואין אמר פה שנבראו ביד אחת?

אלא התירוצ' ג"כ ברש"י שם, שהרי רש"י אמר שם בפירוש,
שהכל נברא במאמר, ופה אמר שהמקדש נברא בשתי ידיים, אלא
מזה מוכן שהבריאה דפה אינו הבריאה דשם. ושם מדבר מבריאת
בראשית ברא, ענין עולם הזה, ופה מדבר רש"י מלעתיד לבא
ענין עולם הבא, ושניהם נקראים עולם, כפרש"י בראשית ב' ד'

ד"ה תולדות השמים והארץ בהכראם ביום עשות ה', בב' אותיות הללו של השם יצר שני עולמים וכו'.

ובזה מתורץ ג"כ מה שקשה להבין חמש, שכבראשית נאמר ששמים נברא תחילה, "כבראשית א.א. את השמים ואת הארץ וגו' שם ב, א ויכלו השמים והארץ וגו' שם ד, אלה תולדות השמים והארץ וגו'. ורש"י מביא פה מישע"י מ"ח שארץ נברא תחילה, יסדה ארץ וימיני טפחה שמים וגו'.

אלא זה בריאת בראשית ברא, ששמים קדמה, ושם בישע"י בריאת לעתיד לבא, שארץ קדמה. ולפיכך כבראשית ב, ד. ששם פירש רש"י שיש ב' עולמות, מתחיל הקרא ששמים קדם, תולדות שמים וארץ וגו' ומסיים שארץ קדם, ביום עשות ה' א' ארץ ושמים וגו'.

וכיון שיצא מפה קדש שיש פירושים מועטים בפרש"י על התורה שמיסודים על טעם (טראפ)*, אמרתי שכדאי לאספם, וכיון שיש מצוה ואהבת לרעך כמוך וגו' ארשם פה, והם מלוקטים מהספר באר רחובות מהבעל קרבן כתנאל והס' מירא דכיא מהבעל סמיכת חכמים, ואם לא זכיתי למנות כולם, אקוה שה' ימלא חסרונינו.

בראשית - ד, כב ד"ה לוטס. טו, יז ד"ה והנה. יח, כ ד"ה כי. כט, ו ד"ה באה. לד, כט ד"ה שבו. מא, לה ד"ה את. מב, כא ד"ה באה. מט, ד ד"ה פחז.

שמות - טו, יז ד"ה מקדש. ל, כה ד"ה רקח.

במדבר - יא, ח ד"ה לשד. כג, כ ד"ה וברך.

דברים - יא, ל ד"ה דרך. כט, כ ד"ה הכתובה.

ולא הבאתי שאר תנ"ך, אבל כיון שיש פרש"י ששייך לכל הנ"ל, בין לענין הא', ובין להענין הב', אביאנו, וזה כקהלת יב, יד ד"ה כי את כל מעשה. אשר אדם עושה יביא אלקים במשפט ולכך נקוד מעשה פת"ח והטעם למעלה וכו'.

ולהשלמת הענין, כדי שיבין הכל פרש"י הנ"ל, באמרו טעם למעלה או למטה, אין כוונתו על מעלה ומטה של האותיות רק מעלה ומטה של המלה. דהיינו אם הטעם (הטראפ) קודם נקודה אחרונה נקרא למעלה, ואם הוא על הנקודה האחרונה, או אחרי',

 (* ראה מקומות שנשמנו בפרש"י שאוועל כמובא בהערה לשיחה הנ"ל.

היא נקראת למטה.

הרב אליעזר צבי זאב צירקינד
- ברוקלין נ.י. -

- ט -

מה שרש"י מפרש מקדש ה' כוננו ידיך קאי על המקדש
דלע"ל (יבנה במהרה כימינו) ומחבר זה עם הפסוק שלאחריו.
ה' ימלוך וגו' ונטה משאר המפרשים (ובפרט מהגמרא דכתובות)
שמפרשים דקאי על הביהמ"ק (דמעשה ידי צדיקים שישראל בנוהו)
דמכון לשבתך פעלת ה', הוא עפ"י המכילתא. וזה לשון
המכילתא מקדש ה' כוננו ידיך חביב ביהמ"ק לפני הקב"ה.
כשכרא הקב"ה את עולמו לא בראו אלא בידו אחת שנא' אף ידי
יסדה ארץ וכשבא לבנות את ביהמ"ק כביכול - בב' ידיו שנא'
מקדש ה' כוננו ידיך אימתי תבניהו בשתי ידיך משל לליסטים
שנכנסו לפלטרין של מלך בזזו כו' והרגו כו' והחריבו פלטרין
של מלך לאחר זמן ישב המלך עמהם לדיון תפס מהם הרג מהם כו'
וישב בפלטרין שלו ואח"כ נתודע מלכותו לעולם לכך נאמר
מקדש ה' כוננו ידיך ה' ימלוך לעולם ועד (עד כאן לשון
המכילתא).

ומה שרש"י פירש עפ"י המכילתא ולא עפ"י הגמרא דכתובות
הוא דאם נאמר שמקדש ה' קאי על מה שכתוב קודם מכון לשבתך
פעלת ה' קשה א) שהי' יכול לכתוב מכון לשבתך פעלת ה' בידיך,
והתיבות מקדש ה' כוננו יתרים ב) ואפי' אם נאמר דלאיזה
כוונה כתב עוד הפעם מקדש ה' כוננו ידיך. קשה למה שינה
מקודם שכתב פעלת וכאן כתב כוננו הי' יכול לכתוב פעלו ידיך.
ג) וגם הי' לו לכתוב מקדש כוננו ידיך ה' כמו לעיל פעלת
ה'.

והנה עפ"י המכילתא יתורצו אלו הקושיות. דהנה כוננת
מורה יותר על קיום חזק יותר מפעלת כמו שכתוב בשלמה המלך
ותכון מלכותו. והנה המקדש שבנו ישראל לא הי' לו קיום
נצחי שהרי נחרב. כמ"ש המכילתא נכנסו הלסטים והחריבו, לכן
פי' שקאי על המקדש דלעתיד שיהי' נצחי לכן כתב כוננו ידיך.
וגם לא כתב כוננו ידיך ה' רק כתב ה' כוננו ידיך כדי
להסמיכו לפסוק ה' ימלוך לעולם ועד. ומה שרש"י כתב שהטעם
על המקדש הוא זקף גדול להפרידו כבר האריכו כמה מפרשים
בשם הר"א מפראג שאם הי' המקדש הי' בלי טעם המפסיק הי'
נראה כחירוף ח"ו כב' רשויות ח"ו ואם הי' בלא טעם המפסיק
הי' צריך לכתוב מקדש כוננו ידיך.

ומה שרש"י הביא כאן שהעולם נברא ביד אחת והלא נברא

במאמר כמ"ש ויאמר כו' אמת שכן כתוב בישיעי' ולכאורה יהי' כב' כתובים המכחישים זא"ז. הנה בישיעי' מח, יג בפסוק אף ידי יסדה ארץ וגו' סיפא דקרא קורא אני אליהם וגו' ופי' המצו"ד. בזה יפרש אמריו לומר לא נעשו במעשה כ"א קראתי אליהם במאמר פי וכו'. עכ"ל. אך הבן חמש לא למד עדיין נביאים.

אך הנה למד בפסוק הקודם עם זו קניית ופי' רש"י חבבת. מכאן הוא יודע שהפסוק יכול לדבר עם דרך משל. ובפסוק וירא ישראל את היד הגדולה פי' רש"י הגבורה הגדולה והרבה לשונות נופל על לשון יד. מזה יוכל להבין שגם כאן הוא בדרך משל והמלמד יסביר לו מאחר שיש פסוק בנביאים. (דרך משל) שהארץ נברא ביד א' ובהמ"ק כתב כאן בב' ידיו זהו הוראה על החביבות ביותר מן העולם כמו דבר יקר וחשוב חוטפים בב' ידים.

הרב אלי' חיים רויטבלאט
- משפיע בישיבה -

- ל -

יש לומר שהפסוק חוזר על הדברים שאמר (אפשר שזה לא בית המקדש עצמו) אבל הוא חוזר על הדברים ובמילא מפני שאומר מכון לשבתך ולא אומר מכון לשבתך ה' ואח"כ אומר מי עשה המכון לשבתך, פעלת ה' כמ"כ בנוגע מקדש לא יכולים לומר מקדש ה' צוזאמען כמו שאין אומרים מכון לשבתך ה' און דאס ליגט זייער גוט אין דבר רש"י וז"ל להפרידו מתיבת ה' שלאחריו ואח"כ אומר הפסוק כוננו ידיך לכאורה אינו מובן למה אינו אומר כוננתה כמו שאומר פעלת ה' מה הלשון ידיך לכך אומר רש"י חביב ביהמ"ק וכו'.

אבל עדיין אינו מובן הלא הפסוק אומר שהעולם נברא באמירה שלא ביד.

א' מאנ"ש
- ברוקלין נ.י. -

- יא -

בקשר להשאלות בפירוש רש"י עה"פ מקדש אד' כוננו ידיך - הנה יש מפרשים מכון לשבתך, דקאי אביהמ"ק - הר נחלתך, וכמש"כ פה אשכ כי אוותי', וקאי אבהמ"ק, ועד"ז "כוננו ידיך" קאי אבהמ"ק, וכמש"כ מיד ה' עלי השכיל, ע' ספורנו.

ורש"י לא ניחא לי' לפרש פעלת ה' דהיינו ע"י אמצעי
ושליח, ומעדיף לפרש כפשוטו, וע"כ מפרש מכוון מלשון מכוון,
ע' שפ"ח, והכוונה לכסא הכבוד, שמכוון נגד "הר נחלתך".
ומזה הטעם גם המקדש אשר כוננו ידיך, לא יתכן לפרשו על
מקדש שיבנה שלמה, שהי' ע"י שליח, וגם לא הו"ל להפסיק
בענין, והו"ל "בהר נחלתך מקדש כו' (שהוא) מכוון (מכוון)
לשבתך כו'.

אלא ברור, שגם מקדש זה ממעשי ה' הוא. ואמנם כבן אדם
שייך שיעשה מקדש (בשביל) ה', משא"כ אצלו ית' א"צ להוסיף
מטרת בניינו, דפשוט הוא. וע"כ מפרש דמקדש מלה בפ"ע הוא.

וע"ז ממשיך, דלא תקשה על פירושו, זה מה דחקו לכך,
הרי כתיב הנה יד ה' הויה במקנך אשר בשדה גו', ושם פירושו
באמצעות חללי "דבר". וכן בכ"מ. וא"כ למה לא יפרש כדברי
הספורנו כנ"ל. וכ"מ בתרגום אונקלוס, ולא נצטרך לעקוב
פירוש "מכוון" מפשוטו.

וע"ז לכך מפרש, דכ"ז יתכן כלשון יחיד - יד, זה
יתכן בין בפעולה ע"י אמצעי בין בפעולה שלא ע"י אמצעי -
"אף ידי יסדה ארץ, אמנם כאן הלשון ידיך - ל' רבים,
המורה על השגחה נוספת, וזה לא יתכן באמצעות שליח, המורה
על השגחה פחותה, וע"כ מוכרח לפרש כנ"ל. ועוד ראי', דלפירוש
הספורנו יקשה ד"כוננו" הוא ל' עבר, והרי שלמה הי' אז.
בעתיד, והו"ל "יכוננו". ועצ"ע.

הרב לוי יצחק רסקין
- ברוקלין נ.י. -

- יב -

אפשר לתרץ השאלה למה שינה משאר המפרשים, בהקדם מה
שרש"י אומר על מכוון לשבתך "מקדש של מטה מכוון כנגד כסא
של מעלה אשר פעלת" ר"ל נוסף על פי' הפשוט שמכוון הוא
מקום לדירה אפשר לפרש גם שהוא מכוון, אבל לכל לראש פי'
"מקדש שלמטה" לכן א"א להגיד שחוזר עוד הפעם לדבר עליו.
ואם מפני החידוש של כוננו ידיך הי' אפשר לומר מכוון לשבתך
פעלת ה' כידיך אלא פשוט שלא מדובר באותו בית המקדש.

נשאלת השאלה באיזה מקדש מדובר. ע"ז אפשר לומר
"שמקדש ה'" נקרא בית המקדש של מעלה כמו שרש"י פי' בפ'
ויצא על "וזה שער השמים" "בית המקדש של מעלה מכוון כנגד
בית המקדש שלמטה" וע"ז אפשר לומר מקדש של ה' כיון ששכינתו
למעלה אומר שהטעם זקף גדול להפרידו מתיבת ה' שלאחריו

שא"א לפרש מקדש שלמעלה כיון שהם ב' מילים נפרדים וא"כ במה מדובר לכן מכריח רש"י שפה מדובר בבית המקדש דלעתיד לבא.

מה נוגע לשירה ענין של בית המקדש דלעתיד לבא ע"ז אומר רש"י חביב בית המקדש... לעתיד לבא כיון שרש"י פי' קודם תביאמו ניבא שלא יכנס לארץ אבל עכ"ז יכנס לבית המקדש דלעתיד לבא (ע"ז מתורץ מה נוגע באמצע השירה שענינו שמחה ענין של צער שלא יכנס לארץ).

ועל השאלה מה ענין של יד אחד נברא העולם ובית המקדש בשתי ידיים. הנה רש"י מבאר מה ענינו של לעתיד לבא, שכל המלוכה שלו, משמע מזה, שהעולם נברא באופן שהמלוכה מתבטא רק ביד אחת כמו שמודגש כמה פעמים בשירה ולעתיד לבא שכל המלוכה שלו לכן יבנה בית המקדש בשתי ידיים.

שלמה הכהן טויל

- תות"ל 770 -

- יג -

על הקושיא "מה קשה בפסוק זה (שמות טו, יז) בפשוטו של מקרא, שמכריח רש"י לפרש שמלת "מקדש" אינו בא בהמשך להתחלת הפסוק, אלא שיש לו מכוון אחר?"

לכאורה אפשר לפרש כיון שכאן נראה להבין חמש למקרא שיש ייתור לשון בהפסוק, שהרי לפני זה כתב "מכון לשבתך" ועכשיו כותב עוד פעם "מקדש", א"כ צריך לבאר פי' מלת מקדש.

והגם שרש"י כותב - ברש"י ישן - על הפסוק כי גאה גאה (שמות טו, א) "...וכן כל השירה תמצא כפולה, עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה, ה' איש מלחמה ה' שמו, וכן כולם..." , שמכאן אפשר לומר שרש"י נותן יסוד (הקדמה) להבין חמש למקרא שידע שבכל השירה ימצא כפל לשון, וא"כ למה יוקשה כאן על כפל הלשון?

אפשר לומר, (א) שבכ"ז אנו רואים שבכל כפל לשון שבהשירה רש"י מסביר את כפל הלשון לפרש שישנם שני ענינים שהכתוב רוצה להדגיש, ולא שזהו כפל גמור ממה שאמר הפסוק כמה מלים לפני"ז, וכמו שמוכח ג"כ מהפסוק כי גאה גאה שרש"י כותב, (א) כתרגומו (שכתרגום מפרש שהמכוון הוא לשני ענינים נפרדים - "ארי אתגאי על גיותניא, וגיאותא דילה הוא סוסיא ורכבי' רמא בימא") (ב) ד"א כי גאה גאה על כל השירות וכל מה שאקלס בו, עוד יש בו תוספת, ולא כמדת מלך כ"ו שמקלסין

אותו ואין בו. וא"כ גם כאן צריך רש"י לפרש פי' מלת "מקדש" כמו שמפרש בשאר הכפלי לשון.

(ב) הרי בפסוק זה (טו, יז) יש לא רק כפל לשון אלא "שלוש לשון", הר נחלתך, מכון לשבתך, מקדש. וא"כ יותר צריך לפרש למה אחרי שהפסוק כבר כפל הלשון, מוסיף עוד פעם לשון של מקדש, אשר זה יוכיח שאין המדובר דומה להשני פעמים הראשונים שכותב לשון מקדש. במלים אחרות, הפי' על כפל הלשון אפשר לומר שזהו בהדגשת רש"י בד"ה תביאמו, אשר הר נחלתך המכוון הוא על ארץ ישראל - "נתנבא משה שלא יכנס לארץ וכו'", ומכון לשבתך, המכוון הוא לביהמ"ק - "מקדש של מטה מכוון כנגד כסא של מעלה וכו'", אבל קשה מהו הפי' של מלת מקדש?

ולכן אפשר לפרש שזהו מה שרש"י מדגיש באמרו "הטעם עליו בזקף גדול וכו'", שענין מקדש הוא ענין אחר ממה שדובר לפני"ז, מקדש אחר, וממשיך להסביר איזה מקדש, ואומר שהמשך הפסוק "כוננו ידיך" רואים שמדובר על מקדש דלעתיד לבא, וזה גופא מוכח ממלת "ידיך" שמשמע שני ידים, ולכן מסביר רש"י "שהעולם (הזה) נברא ביד אחת, שנא' אף ידי יסדה ארץ, ומקדש (זה שהפסוק מכוון אליו) בשתי ידים, ואימתי יבנה בשתי ידים (פי' מקדש זה שאינו נכלל בהמדובר קודם בהפסוק, ואינו שייך לעולם הזה שנברא ביד אחת, אלא מקדש שיהי' נברא בשתי ידים, מתי יהי') בזמן שהי' ימלוד לעולם ועד לעתיד לבא שכל המלוכה שלו".

ולהמתקת הענין, מזה שהטעם הוא "זקף גדול" מראה שמקדש זה שייך לענין זקף ודוקא דגדלות, שי"ל שזהו דוקא ענין דלעתיד לבא במהרה בימינו.

הרב לוי יצחק סודאק
- ברוקלין נ.י. -

- יד -

בכל הניסים שאירעו במצרים מוזכר רק "יד" או "ידיך" דהיינו יד אחת (כגון: ס"פ שמות, ראה גם פ"ז פסו' ד' ה', ט, ג. וכן בקרי"ס פי"ד, לא).

(וגם בפסוק ו' שכתוב פעמים "ימינך" מסביר רש"י "ולוי נראה אותה ימין עצמה" "ופשוטו של מקרא ימינך הנאדרת. ככח... היא תרעץ אויב" דמכ"ז מוכח שהכל הי' ביד אחת, וזה לפי פשט"מ (אמנם נכון שלפירש"י הראשון זה שני ידיים אך בפשוטו של מקרא זה יד אחת וכמו שרש"י עצמו מפרש וכו"ל)).

ורק ב"מקדש" כתוב "ידיך" - שני ידים. וקושיא זו קשה ל"בן חמש".

ומתחזקת אצלו השאלה כי ידוע לו שמפסח עושים כזה "טומל" מהנס שארע שם, ומביהמק"ד לא עושים כזה טומל מהנס שארע שם, וא"כ הוא תמה למה כתוב "ידיך" ל' רבים?

וע"ז מתרץ רש"י: שזה לע"ל שאז באמת יהי' נס יותר גדול ממצרים, שאז ה' ימלוך לעולם ועד שכל המלוכה שלו, ללא יהי' מקום בעולם שלא יורגש מלוכתו של הקב"ה ובאופן תמידי ש"לעולם ועד". שזה יותר מנס מצרים.

(ולהעיר: כימי צאתך וכו' אראנו נפלאות, שפירושו עפ"י שיחות קודש: שהגאולה תהי' נפלאות לגבי מצרים).

ישראל דב זוהר
ישיבת תות"ל
- כפר חב"ד -

שאלת כ"ק אדמו"ר שליט"א בהערות ללקוטי לוי"צ

אין די הערות פון טאטן אויפן זהר בפרשתנו איז ער מבאר (אין די לעצטע הערה על הפרשה) (לקוטי לוי"צ לזח"ב ס"ע עג ואילך), אז יום השבת "הוא יומא שביעאה, בינה (אם הכנים)...שמיני' מתברכין השיתא יומין ו"ק דז"א".

דארף מען פארשטיין: לכאורה איז דאס א סתירה להמדובר פאריקן שבת (שיחת ש"פ בא ס"ב-ג) אז שבת מיני' מתברכין כולהו יומין איז (ניט נאר לששת ימי החול, נאר) לכל שבעת ימי השבוע (ההיקף), כולל יום השבת הבא. און ער זאגט א מילתא בטעמא אז יום השבת, בינה, איז "מיני' מתברכין השיתא יומין ו"ק דז"א"?! קען מען ניט זאגן אז אין דער הערה איז אריינגעפאלן א טעות הדפוס - עס דארף שטיין זיין, ווייל אין ז"א זיינען דא ששה קצוות - מדות.

- טו -

בהמשך לקושית כ"ק אד"ש מהלקולוי"צ להמדובר בהתועדות דש"פ בא, בענין דמיני' מתברכין כולהו יומין.

הנה ראשית יש כאן לכאורה פליאה שכ"ק אד"ש מקשה מהלקולוי"צ ושולל טעות הדפוס בזה מצד המלתא בטעמא, בה בשעה שמפורש בזהר כאן "דהא כל שיתא יומין מתבכאן מיומא שביעאה" (וכן בהמ"מ השני דרך פ"ח א' "משום דההוא יומא מתברכאן מיני' כל שתא יומין").

ובעצם הענין הרי לכאורה כבר תירץ זה הר"י.י.א.
בקובץ דשבווע שעברה ועיי"ש. וכן משמע בזהר על אחר, וכן
הוא ע"פ נגלה דמי שטרח בע"ש יאכל בשבת ועי' בלקו"ת במאמר
הראשון ד"ה ראו כי ה' בסוף אות ה' (דגילוי העונג בשבת
(ה"וקראת לשבת עונג המכואר בההערה) הוא לפ"ע עבודת החול).

ואולי יש לקשר זה עם מה שהקשה כ"ק אד"ש (אינני
זוכר באיזו התוועדות) בהמבואר בד"ה אל תצר את מואב, בענין
הז' אומות שהוא עבודת המדות אשר לכאורה יש רק ו' מדות,
וכן בתניא רפ"ג שהספירות נחלקות לשתיים שהן ג' אמות וז'
כפולות שהן שבעת ימי הבנין, וממשיך שכן הוא בנפש האדם
שנחלקת לשתיים שכל ומדות, אשר לכאורה יש רק ו' מדות, וכן
עפ"י נגלה הנה כתוב א' אומר ששת ימים עשה גו' וכתוב א'
אומר ויכל... ביום השביעי גו', ועי' רש"י שם, (כן צ"ע
בהמאמר דר"י במדרש תלים (המובא בלקו"ת הנ"ל) כל עסקא
דשבתא כפול עומר כפול, שהי' ביום הששי - ובפועל בשבת
נשאר רק עומר אחד. ועי' רש"י בראשית כ, ג. ושמות כ, יא),

הרוצה בעילום שמו

- ברוקלין נ.י. -

- טז -

ואולי אפ"ל עפ"י המבואר בד"ה לכה דודי ש"פ תצא
תש"ד, שיש ב' קצוות בענין השבת. א) כמו שהשבת מקבלת
מהששת ימי החול, וב) כמו שהשבת משפעת בהששת ימי החול,
עיי"ש אות ו'. ולפ"ז י"ל שזה ששבת מיני' מתברכין כולהו
יומין כולל יום השבת פי' ענין השפעה נמשך בכל השבוע מיום
השבת, אבל ענין זה ששבת מקבלת זה אינו נמשך ליום השבת,
ולכן הפי' בלקוטי לוי"צ הוא שזה שנמשך בהו"ק דז"א - שיש
בה (בהו"ק דז"א) הכח להיות ההשפעה ביום השבת, זה גופא
בא ונמשך מיום השבת משא"כ המבואר בשיחת ש"פ בא, הי'
כנוגע לכח ההשפעה שבימי השבוע, וזה נמשך מיום השבת לכל
ימי השבוע.

א' התמימים

- תות"ל 770 -

- יז -

ואפשר לתרץ דהנה מבואר בדא"ח שיש ב' מדריגות בשבת:
א' מה שהקב"ה מברכו ב' מה שישראל מברכים, וכמ"ש "וקראת
לשבת ענג", שזו דרגה שבכח ישראל להמשיך א"ז, משא"כ הדרגה
הא' אין בכח ישראל להמשיכה, רק מהכח דלמעלה - היינו בכח

הקב"ה.

וא"כ מה שנאמר בשיחת ש"פ בא שמשבת נמשכת ברכה על כל ימי השבוע ואפי' שבת שלאחריו, זהו מצד הברכה מלמעלה - היינו דרגא א' בשבת - , ומכיון שזו דרגא נעלית בכחה לברך גם הברכה את השבת שלאחרי', משא"כ מה שמדבר בהערות על הזהר ששבת מברכת רק את ששת ימי השבוע: זהו מצד מה שישראל ממשיכים, וממילא אין בכחם להמשיך הברכה לשבת שלאח"ז, אלא על ששת ימי השבוע בלבד.

ויומתק יותר עם מ"ש שם בהערות בזה"ל "שמיני' מתברכין השיתא יומין ו"ק דז"א, וזהו וקראת לשבת ענג כו"ו עכ"ל. דהיינו שבהערות מדבר על הדרגא השני' שבשבת שישראל מברכים אותו. כנ"ל.

שאל משה אליטוב

- תות"ל 885 -

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

יח. בלקו"ש בשלח ש.ז. מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א החילוק בין אמונה לבטחון. ענין האמונה הוא שמאמין שכל מזונותיו באין לו לא ע"י כחו ועוצם ידו כ"א ע"י השגחתו של הקב"ה. וענין הבטחון הוא שלא רק שמאמין שהכל בא לו בסיבת הקב"ה, כ"א שבוטח שיטיב לו כפי שחסר לו. והבדל עיקרי ביניהם: אמונה הוא ענין כללי שאינו שייך דוקא לזמן או מצב מיוחד, משא"כ ענין הבטחון שייך כשצריך משהו ובוטח בה' שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה. ויתירה מזו - הבטחון הוא הכלי שממשיך לו את ישועתו, מדה כנגד מדה. עיי"ש בארוכה.

ובח"ג ע' 883 מדגיש כ"ק אדמו"ר שליט"א ג"כ כנ"ל, שהבטחון הוא לא רק שהקב"ה יטיב עמו, כ"א יתירה מזו, שיטיב עמו באופן כזה שאף הוא יראה ויבין את טובו.

ולכאורה צריך בלאור, דמבואר בכ"מ שענין היסורים הוא ענין של זיכור ומירוק, וא"כ איך יתכן שיוכל אדם לתבוע שיטיבו עמו, דא"כ נמצא שחסר ענין הזיכור שהי' בא לו ע"י היסורים. ויתירה מזו: באגה"ק (סי' יא) מבואר בארוכה איך שהמאמין באמת לא יחוש כלל לשום יסורים בבני חיי ומזוני, דהלא לית אתר פנוי מיני' ואין רע יורד מלמעלה, ואדרבה, מי שאין טוב ורע גשמי שוין אצלו בהשוואה אמיתית הרי מראה בעצמו שהוא מערב רב דלגרמיהו עבדין ואוהב א"ע לצאת מתחת יד ה' ולחיות בחיי עו"ג בשביל אהבתו א"ע וע"כ הוא חפץ בחיי בשרים ובני ומזוני כי זה טוב לו

ונח לו שלא נכרא וכו' הטוב שביסורים, וזלה"ק: דער תועלת השני שביסורים איז, דאס איז דער טוב המוחלט וואס איז אין דעם רע שביסורים, וואס נאך אט דעם טוב דארף מען ביינקען. עס איז גאר א באזונדער סוג טוב. אזא טוב וואס אין טוב אליין איז גאר נישט פאראן אזא טוב. עכלה"ק עיי"ש. נמצא קשה מכהנ"ל איך יתכן ענין הבטחון שיבטח האדם שייטיב לו כפי הנראה בענינו (של האדם); ועוד ועיקר, לכאורה מכהנ"ל יוצא שענין הבטחון הוא נגד ענין האמונה.

בלקו"ש ח"ג ע' 884 מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א שאכן ב' ענינים אלו (אמונה ובטחון) הפכים הם זה מזה, אבל היות שיהודי קשור בהקב"ה והוא נושא הפכים, לכן גם ביכלתו (ויתירה מזו – תובעים ממנו) לקיים את שניהם. מצד א' מאמין הוא שהכל בא בהשגחתו של ה' שהוא תכלית הטוב; ואם אינו נראה כן לעיני בשר הנה אדרבה, הוכחה היא שבאה ממדריגה גבוהה ביותר; וביחד עם זה צריך לבטוח בה' שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה.

אבל עדיין צריך ביאור, דלמה יתבוע לכתחילה שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה אם (כנ"ל באגה"ק) ענין היסורים יש בו תועלת בעדו, הרי היסורים עצמם הם טובתו.

ואולי יש לישיב ענין זה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ש ח"ד ע' 1186, בענין "ואל תתיאש מן הפורענות". כשיודע איניש בנפשי' שאינו כדבעי ומ"מ אין לו שום יסורים, ויכול לחשוב האם אין זה הוכחה שמקבל טובו וחיותו מהקליפות, ר"ל, וע"ד מאמרז"ל "אין בידינו משלות הרשעים", הנה על זה אומר לו התנא (ואל תתיאש מן הפורענות". וכשהוא כתנועה של "אל תתיאש מן הפורענות", שענין זה מעיק לו ומצער אותו, הנה עי"ז גופא יכול לצאת ענין היסורים. ע"כ.

ועפ"ז אפשר לומר שכל ענין היסורים הוא רק אמצעי שע"ז יזדכך הנענש, ולכן מספיק הפחדת העונש כשמביא את האדם לידי בטחון בה'. ועפ"ז יתיישב כהנ"ל, שאכן מאמין הוא שהיסורים הם לטובתו אבל ה"ה באים בסיבתו, שאינו כדבעי; והבטחון הוא שהקב"ה יוכל את יסוריו מקושי מצב ההוא, ויזכה לטוב בטוב הנראה ונגלה.

ודוגמא לזה מצינו בענין וימדרו את חיהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים וגו', שמבואר שאפשר להחליף העבודת פרך גשמי בעבודה קשה ברוחניות, ועבודה קשה זו קושי', בחומר דא קל וחומר ובלבנים דא ליבון הלכה ובכל עבודה בשדה דא ברייתא וכו'. (זח"ג קכג, א).

וכן עד"ז הסביר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות דיו"ד שבט ש.ז. (ס"ט בהנחת הת') בענין צערו של משה בשבירת הלוחות אף שעיי"ז בא לכפלים לתושי', שהכפלים לתושי' בא כתוצאה מצערו בעת שבירת הלוחות. ועצ"ע.

אליעזר גרשון שם-טוב

- תות"ל 770 -

יט. בלקו"ש פ' בשלח ש.ז. נת' טעם השינויים בנוגע אמירת פ' המן בין מהדורא קמא למהדו"ת של שו"ע אדה"ז (ובסעי' ג' מדייק ענין, מזה שפ' המן נזכר ביחד עם אמירת פ' העקידה ועשה"ד ופ' הקרבנות).

וועדיין צלה"ב ענין כללי בזה: דלכאורה מדוע בכלל נזכר פ' המן ושאר הענינים בסי' א' בשו"ע, שהוא הלכות השכמת הבוקר ואח"כ הל' לבישת בגדים ודיני נקיות וכו', ולכאורה ה' יותר מתאים לומר ענינים אלו בסי' מח-ז, שמדובר על אמירת פ' התמיד ומשנת איזהו מקומן וכו'? בסי' זה עדיין אנו נמצאים לפני אמירת ברכה"ת (ולבישת בגדים וכו')?

ויש להביא בקיצור, מש"כ בס' שערים בהלכה (ירושלים, תשמ"ג) שמבאר בפ"א משמעות הסדר בספרי הפוסקים, דלפעמים כשמוצאים פרט דין או ענין שלכאורה שלא במקומו, יש לעיין בזה ולראות כי הכנת הענין הוא לגמרי אחרת ממה שחשבנו בהשקפה ראשונה, ולפי ההבנה האמיתית הסדר באמת נכון.

ומבאר, דאם נתבונן בדברי הטור בסי' א', נראה כי סימן זה הוא הקדמה גדולה לפני התחלת סידור של הדינים המעשיים בכלל, ובה הוא מגלה לנו דרכים כלליים בעבודת ה' ונותן לנו עצה והדרכה איך להגיע אליהם, ולכן מציין לדברי יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר... אולם הטור אינו מסתפק רק בביאור הדרכים המופשטים בעבודת הבורא, הוא מייעץ גם עצות מעשיות איך להגיע לעבודה זו, ולהכנע לגדלות הבורא ית"ש, ולכן הוא אומר: "וטוב לומר פר' העקידה ופרשת המן ועשה"ד ופר' הקרבנות" ומציין לפי הב"י, וראה שם הביאור. (ועפ"ז מדייק בלשון הטור, שכאן כתב "אמנם פר' הקרבנות טוב יותר לאמרה ביום..."), ואילו בסוף סי' מ"ז הביא לשון הרא"ש שכתב בצורה פסקנית: "ופרשת התמיד לא יקרא עד שיאיר היום...". והיינו, משום שעיקר האמירה כאן הוא להכניס יראה והכנעה כלב, ואין הבדל מתל אומרים אותם, כי תמיד זמנם, אלא שמ"מ טוב יותר לאמרם ביום, כיון שהקורא בהם כאילו הקריב אותם, והקרכת הקרבן זמנו ביום. ועיי"ש עוד (דיוקים).

יוצא דמטרת סי' זה הוא להשריש אמונת ה', אהבתו ויראתו (וע"פ שו"ע אדה"ז במהדו"ת גם בטחון בה' כפי שנת' בלקו"ש הנ"ל) ע"ד הרמב"ם שמתחיל את ספריו עם הל' יסודי התורה, דרכים אין להגיע לאהבה ויראת ה', עיי"ש.

* * *

בהערה 20 מציין לכד הקמח שכותב שהמאמין יתכן שלא יהיו בוטח כי לפעמים ירא שמא יגרום החטא, ע"כ.

ויש להעיר ג"כ מתחיל ספ' האמונה והבטחון של הרמב"ן (ראה מבוא לס' זה של הר' שאוועל): "האמונה והבטחון הם שני ענינים שהאחד צריך לחבירו ואין חבירו צריך לו, שהאמונה קודמת לבטחון ומתקיימת בלב המאמין, אע"פ שאין הבטחון עמה ואינה צריכה לו בקיומה, ולפיכך אינה מורה עליו, אבל הבטחון הוא מורה עלי', שאי אפשר לה להיות קודם לה ולא להתקיים בלעדיו, כל הבוטח יקרא מאמין אך לא כל המאמין יקרא בוטח" עיי"ש.

* * *

בסעי' ב' מבאר מהו פ'י' הבטחון - "אז א איד איז בוטח אז דער אויבערשטער וועט אים מטיב זיין בטוב הנראה והנגלה דוקא ד.ה. נוסף ע"ז אז דער אויבערשטער ווייס אז דאס איז גוט פארן מענטשן, איז עס באופן אז אויך דער מענטש וועט זען אז עס איז גוט פאר עס. ע"כ.

מובן דיש דרגא של בטחון שהקב"ה נותן לו דבר טוב אבל אינו יודע מזה, ורק הקב"ה יודע, ולמעלה מזה יש דרגא שאף האדם יראה שהוא דבר טוב. ועי"ז יש להעיר משיחות של קיץ ת"ש (לכ"ק מהריי"ץ נ"ע) ע' 80, שמבאר החילוק דק בין בטחון והפקרות שבבטחון חושב הוא על העתיד, ואופן המחשבה נחלקת לשלש חלקים:

(א) שהעתיד יהי' כפי רצון ה'. (ב) כשיהי' כרצון ה' אז ודאי שהוא טוב, זאת אומרת אין שיהי' הכל טוב, הגם שבהשגות בנ"א הוא לא טוב. (ג) כרצון ה' הנה גם הלא טוב בגילוי נעשה ברגע טוב גלוי. עיי"ש.

וכן יש להעיר מפסק הלכה בהל' מלכים פ"ז הט"ו - "ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישעו על מקוה ישראל ומושיעו כעת צרה, וידע שעל יחיד השם הוא עושה מלחמה... וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהי' כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח

לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל, ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא..." הרי הבטחון בה' בעת המלחמה הוא, שהקב"ה יעזרהו בטוב הנראה והנגלה.

* * *

בסעי' ו' מבאר אופן תפילת ר' ייסא סבא, שתוכן תפילתו הוא רק ביטוי של "המיחלים לחסדו", ולכן אפי' תפלה זו (על מזונות) אפשר להיות בשבת. ע"כ.

ועפ"ז, יש לתרץ מה ששאלו בגליון לכ תשמ"ג על ביאור זוכן התפלה המבואר בלקו"ש חכ"ב פ' אמור (א) דמבאר שם בסעי' ג' בארוכה וכן בהערה 34 שעיקר גדר מצות תפלה הוא בקשת צרכיו, א"כ איך שייך ענין התפלה בשבת, וכו' עיי"ש בגליון, וע"פ הנה' בלקו"ש ש.ז. בין חילוק יום השבת לימות החול, שביום השבת "וועלכער איז ניט א יום המעשה, ווען א איד איז העכער פון מלאכה - דארף ביי אים זיין פון דעם זעכערן אופן אין בטחון, "המיחלים לחסדו", א"כ מוכן, דלא רק בנוגע אמירת פ' המן, אלא ג"כ ענין התפילה בשבת הוא באופן אחר, משום שיהודי נמצא במצב אחר משאר ימות החול (ע"ד שמבואר בגליון לג דשנת תשמ"ג, עיי"ש).

בענין הנה"ל, דלפי ביאור תפלת ר' ייסא סבא בנוגע מזונותיו, יצא דאף תפלה של ימות החול (דהיינו כל הח"י ברכות, ענין של בקשות) ה"י מותר לו להתפלל אף בשבת, מצד הדין, משום שבעת תפילתו, לא הרגיש את צרכיו וחסרונו.

* * *

מבאר בסוף, דהמהדו"ק נכתב עפ"י הכרעת הגמ' ופוסקים ולכן מבאר כטעם לאמירת פ' המן (בכל יום) הוא כדי שנאמין שכל מזונותיו באין לו כהשגחה" משא"כ במהדו"ת שמכריע בהמקובלים, כותב כטעם לפ' המן הוא כדי "לבטח בה' נותן לחם דבר יום כיומו" דרגא יותר נעלה.

ומקשה בהערה 63 "ועצ"ע שהרי סוג זה מיעוט הוא (והרבה עשו כר' ישמעאל דוקא). ע"כ. ולכאורה צלה"כ מהו הצ"ע, דהרי בלקו"ש חט"ז פורים (א) מבאר חילוק אחר בין מהדו"ק ומהדו"ת, שבנוגע לקום בבוקר כותב במהדו"ת שיהא הוא מעורר השחר כמ"ש אעירה שחר, אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי וזו מדת בינוניות, משא"כ במהדו"ק רק מביא ענין "שיהא הוא מעורר השחר", ומבאר שם דמש"כ במהדו"ת

ענין יותר נעלה וזהו משום שהמדו"ת נכתב ע"פ הכרעת המקובלים. ואף שענין הנ"ל ("ואין השחר מעיר אותי") הוא עבודה של בינוני של תניא (שלא שייך לעבירה), אבל "דאס גופא שטעלט אריין דער אלטער רבי אין שו"ע שלו אלס א פסק דין וואס איז שוה לכל נפש" - ווייל נאכדעם ווי דער אלטער רבי האט מגלה געווען אין תניא די אמיתית ענין הבינוני, איז דאך דאס געווארן מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה".

א"כ, הרי מש"כ במהדו"ת שייך לכאורה לכאור"א.

אלא דצ"ל, דאף שדרגא זו שייך לכאור"א להגיע ע"י קיום ס' התניא, אבל בפועל מיעוט הם שמגיעים לדרגא זו (ואף אלו שהגיעו לדרגא זו, הרי זהו לאחר עבודה של משך זמן), א"כ, מכיון שהלכה הנ"ל (לבטח בה' נותן לחם וכו') קשור עם איסור של לבקש צרכיו בשבת, כי דרגא היותר נעלה של בטחון כנ"ל הוא ענין קשה מאד, א"כ צ"ע, איך קבעו אמירת פ' המן באופן של "בטחון" כנ"ל, שקאי על בקשת צרכיו אם לכאורה רק מיעוט שייכים להתפלל באופן של ר' ייסא סבא.

ויש להעיר על כל זה, מיחידות כללי של אור ליום יג שבט ש.ז. ("ב"טיס"), שביאר כ"ק אד"ש ביאור בתיבות "אין גאר ווי טראסט" שמודפס על כסף האמריקאי, שהוא ביאור ע"ד הנ"ל בענין היותר נעלה בענין הבטחון, ומשמע שזה כן שייך לכאור"א.

(ויש להעיר מהתוועדות די"ט כסלו תשמ"א, שביאר תיבת "וואנט" מהשיר "ווי וואנט משיח נאו" שקאי על ענין של חסרון, א"כ זה שמבקשים (או שרים) ענין זה אף בשבת י"ל, דבענין זה עיקר רצוננו הוא לבנין בהמ"ק, גילוי הוי' וכו', שהם ענינים שכן מותר לאמרם בשבת, ולא קאי על ענינים גשמיים

* * *

בגליון יט (ריח) הערה יח, כתבו המערכת דבלי קידוש החודש אין שום מצוה בחשבונו כלכד, וכן על מש"כ במס' שבת שמצוה על האדם לחשב תקופות וכו' כתבו דרוב המפרשים סב"ל דחשוב תקופות ומזלות הו"ע בפ"ע ואינו שייך לקדה"ח וראה מהרש"א שם. ע"כ.

ויש להעיר ממס' ב"ב קלד, א - אמרו... על רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא משנה... ותקופות... ומפרש הרשב"ם ד"ה תקופות - מולד הלבנה (אבל ראה פ' המהרש"א).

וכן יש להעיר מלקו"ש ח"י ע' 183 שכותב: ושמחתי לראות

שקו"ט בענינים הנוגעים בתכונה אשר בדברי חז"ל בחשבון
 השנים וכו' אשר מיעוט מאד העוסקים במקצוע זה שכתורתינו,
 ויודעים בזה מעוטים עוד יותר, למרות מארז"ל (שבת עה, א)
 שמצוה על "אדם" (ולא קאמר "בית דין"). וראה סמ"ג מ"ע מ"ז.
 סהמ"צ להרמב"ם שרש ב' לחשב תקופות ומזלות...

הרי משמע מזה, וכן מהמשך המכתב (עיי"ש) דיש ענין
 בפ"ע לחשב חשבון מהלך הירח, אע"פ שאין קדה"ח.

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

כ. בלקו"ש ש"פ וארא ש.ז. מסביר שמצה ענינה לחם עוני
 בלי טעם, שטעם מורה על ענין שיש לאדם טעם בזה שזה מוטעם
 ומוסבר בשכלו או שיש לו הרגש בזה וכיון שגאולה מטומאת
 מצרים בא מלמעלה בלי הכנה מצד ישראל מובן שלא הי' טעם
 להם בזה "עבדים" היינו לפרעה במצרים ועבדא בהפקירא ניחא לי'.

והנה אף שלכאורה זה רק לר"מ אבל לא לרבנן כמו שרואים
 בגיטין יג, א. ועי' בתוס' שם ד"ה עבדא שיש חילוק לרבנן בין
 עבד, לגר שנתגיר שדוקא בגר אומרים שבהפקירא ניחא לי'
 אבל לא בעבד שבעבד כיון שהוא משועבד ורשות אחרים עליו
 גדול לו זכות של שחרור יותר מהפקירא רואים שבעבד רבנן
 זוכרים לאו בהפקירא ניחא לי' מ"מ אפ"ל דזהו מתאים גם לפי
 יבנן וזהו לפי מש"כ במהרש"ל שם שיש שני פירושים על התוס'
 ופירוש השני הוא א"נ שיכולים לומר אפי' בעבד שעבדא
 בהפקירא ניחא לי' אלא החילוק בין עבד וגר הוא, שעבד אין
 לו רשות אבל גר שיש לו רשות וניחא לי' הוי ממש חוב לו אם
 יתגיר אבל בעבד אין זה ממש חוב אם ישחרר כיון שכשהוא
 עבד אין לו רשות אע"פ שניחא לי' בהפקירא אבל מ"מ רואים
 מזה שאפי' רבנן סוברים שאפי' בעבד אומרים עבדא בהפקירא
 ניחא לי'.

לוי יצחק לאבקאווסקי

נ ג ל ה

כא. בפרשתינו יח, כ, רש"י ד"ה אחר שלוחי': כשאמר לו
 הקב"ה במדין לך שוב מצרים ויקח משה את אשתו ואת בניו וגו'
 ויצא אהרן לקראתו ויפגשוהו בהר האלקים א"ל מי הם הללו א"ל
 זו היא אשתי שנשאתי במדין ואלו בני' א"ל והיכן אתה מוליכך
 א"ל למצרים א"ל על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף
 עליהם אמר לה לך לבית אביך נטלה שני בני' והלכה לה.

ולא הבנתי: א) למה כל האריכות הזה הבלתי רגילה ברש"י. הלא בא לתרץ לכאורה, מתי ולמה שלחה לה משה. אם כן למה לא אמר בקיצור: כשפגש משה באהרן בהליכתו למצרים אמר לו אהרן אם על הראשונים וכו', אמר לה לכו לבית אביך וכו'.

למה נוגע כאן האיך נתודע לאהרן שזו אשת משה ואלו בניו. ומהיכן יודע רש"י שכן הי' המעשה. אפשר הבין אהרן מעצמו שזו אשת משה ואלו בניו ולא שאל את משה. או אפשר שמשה אמר לו קודם ששאל.

וכן למה ענה משה ואלו בני' ולא אמר בני. (וכן לקמן ברש"י (יח, ו) ד"ה ויאמר אל משה, אומר רש"י: ...צא בגין שני בניה ולא אמר בניה).

וכן מה ששאל אהרן והיכן אתה מוליכן הלא לכאורה ידע להיכן משה הולך שהרי הקב"ה אמר לו (ד, כז) לך לקראת משה המדברה.

ב) וכן מה שאמר אהרן: ...ואתה בא להוסיף עליהם, כוונתו לכאורה הי': שאתה רוצה לשעבד אותם ג"כ.

ולא הבנתי: רש"י אומר (ה, ה) ד"ה לכו לסבלותיכם, שמלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי.

אם כן למה איכפת לו אם צפרה ושבי' בני' ילכו למצרים.

וגם הלא גם משה ידע את כל חוקי גלות מצרים כמו שאמר לו הקב"ה, ואעפ"כ החליט להביא שם את אשתו ובניו, ואם כן למה והאיך פעל עליו דבריו הקצרים של אהרן שאמר לו אם על הראשונים וכו'.

ג) למה לא מתרץ רש"י, למה המתין הכתוב עד עכשיו לספר אודות שילוחי' של צפורה, ולא סיפר זה הכתוב בפרשת שמות כשפגש אהרן במשה.

וכן לא הבנתי: למה לא מתרץ רש"י למה המתין הכתוב עד כאן לאמר ששם בנו השני של משה הי' אליעזר והטעם של שמו. והלא בפרשת שמות (ד, ב) נאמר ויקח משה את אשתו ואת בניו. והבן חמש למקרא כשילמוד פסוק זה כודאי ישאל, מי הוא הבן השני, (הלא הוא יורע רק מבן אחד), ומה שמו.

וגם רש"י (ה, כד) ד"ה ויבקש המיתו אומר: ...שלא מל את אליעזר, וגם כאן ישאל הבן חמש למקרא, אם משה הי' לו עוד בן, למה לא כתוב זה בפירוש בפסוק.

וכן לא הבנתי: למה לא מתרץ רש"י למה חזר כאן הפסוק פעם שני שהטעם שקראו משה גרשם הוא, כי גר הייתי בארץ נכרי'.

והלא מצינו כמה פעמים בפסוק טעם לשם ולא כל פעם שנזכר השם כופלים עוד הפעם למה נקרא בשם זה. והטעם פשוט ומובן אפילו לבן חמש למקרא.

הרב וו. ראזענבלום

- ברוקלין נ.י. -

כב. עה"פ בפרשת בשלח (יד, ?) ופרעה הקריב וגו' ויצעקו בני ישראל וגו' בד"ה ויצעקו, פירש"י וז"ל: תפשו אומנות אבותם כאברהם הוא אומר אל המקום אשר עמד שם ביצחק לשוח כשדה וביעקב ויפגע במקום. עכ"ל. ומבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בלקו"ש חז"א כשיחה א' לפרשת בשלח, ביאור ארוך בפירש"י זה, ותוכן דבריו הוא, שהי' קשה לרש"י למה ועל מה צעקו, אם האמינו בה' הלא הבטיח להביאם לארץ, ולמה בתפללו? ואם לא האמינו בהבטחת ה' מה מקום להתפלל אליו? ולכן מפרש רש"י, תפשו אומנות אבותם, שזה שמצינו תפלות אצל האבות הוא לא רק שהתפללו בעת צרה כי אם זה היתה אומנות שלהם שכן התנהגו תמיד בכל עת להתפלל להקב"ה, ועד"ז הי' אצל בני"י שגם הם התפללו להקב"ה אף שכבר הי' להם הבטחה מאת ה' שיבואו לארץ, ובזה מובן למה לא פירש רש"י זה לעיל בפרשת שמות עה"פ (ב, כג) ויאנחו בני"י מן העבודה ויצעקו, דשם מוכן למה התפללו, שהתפללו מחמת צרתם וצרת השעבוד, ועוד לא הובטח להם לעצמם שיבואו לארץ, ושם לא הי' התפלה בגדר אומנות כהכא, ובזה ג"כ מבאר כ"ק אד"ש למה רש"י מביא ג' פסוקים אלו לראיות שהאבות התפללו אף שלכאורה יש פסוקים אחרים מפורשים יותר ע"ד התפלה שלהם, רק שמאותן הפסוקים אין ראוי' שהתפללו מחמת אומנות גרידא ששם הי' סיבה משא"כ בהג' פסוקים אלו שמביא רש"י וכדמבאר שם,

ולא זכיתי להבין, שלכאורה מפורש בפסוק זה עצמו (יד, י) ופרעה הקריב דישאו בני"י את עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וייראו מאד ויצעקו בני"י אל ה', ומשמע במפורש שהתפללו מחמת מורא שהמצרים ילחמו עמהם, ולכך יראו מאד וצעקו אל ה', היינו שהתפלה היתה מחמת סיבה המפורש בפסוק זה עצמו וכמו בפרשת שמות הנ"ל, ולא מחמת אומנות גרידא, ויש לעיין*.

הרב מרדכי אשר סיטארסקי

כולל דישיבת תורה ודעת

- ברוקלין נ.י. -

*) ראה הערות הת' ואנ"ש - 770 גליון סט אות ב' שכבר הקשו עד"ז. וראה בגליון ע' אות ד' מה שתירצו כזה.

המערכת

כג. בהמשך למה שכתבתי בגליון יח (ריז) דמהגות מרדכי משמע דלשיטת ראב"ה ישנה אפשרות דגם מהתורה הותר אמירה לנכרי לצורך מצוה באופן דאפשר למצוא תקנה ע"י ישראל במחיצות כו' ע"כ. להעיר דמהראב"ה על מסכת שבת משמע שבאופן שיש אפשרות למצוא תקנה ע"י ישראל הותר אמירה לנכרי בדאורייתא אפי' שאינו לצורך מצוה וז"ל הראב"ה בס"י שצ"א עמוד 444 וז"ל: ודוקא לדבר מצוה שרי כדרכנן, אבל לא לדבר הרשות ובדאורייתא נמי לא אמרינן אסור אלא בדבר שאי אפשר למצוא לו תקנה ע"י ישראל לעשותו כו' אבל אם אפשר כגון הבאה ברשות הרבים כו' שרי אמירה לגוי כו' ואפילו לדבר הרשות כו', עכ"ל.

וממילא לפי"ז אין צורך להגיע לאריכות דהבאנו לתרץ שם את הקושיא איך קיימו האבות את השבת דעשו שליח גוי שיעשה מלאכה דעל הצד שהם ישראל לא עשו מלאכה דאין שליחות לגוי ועל הצד שהם ב"נ נחשב שעשו מלאכה להשיטות שגוי לגוי יש שליחות. אך הוקשה דאמירה לעכו"ס שבות, ותורץ דלצורך מצוה הותר וחשיב לצורך מצוה כדי שישמרו השבת (ויעוין שם כמה שהוכחנו מבית האוצר שגם כדי שישמרו השבת הוי לצורך) אך לפי דברי הראב"ה אין צריך להדחק דהוי לצורך מצוה אלא דאם הוי מלאכה שאפשר למצוא תקנה ע"י ישראל הותר אמירה לנכרי אפי' במלאכה דאורייתא אף דלא הוי לצורך מצוה.

פנחס טודרוס אלטהויז

- תות"ל 885 -

כד. א) רבנו הזקן באגה"ק סי' כ"ו (קמג, א) כותב: "ועוד יש להפליא הפלא ופלא איך אפשר שלימות המשיח לא יצטרכו לידע הלכות איסור והיתר וטומאה וטהרה כי איך ישחטו הקרבנות וגם חולין אם לא ידעו הלכות דרסה וחלדה ושהי' הפסוליס השחיטה.. וגם טומאת יולדת צריך לידע כדכתיב הרה ויולדת יחדיו אם תלד אשה בכל יום מביאה אחת אעפ"כ דין איסור טומאתה לא ישתנה".

והנה פי' תיבות "מביאה אחת", תירגם בספר תניא "יצוויטער באנד איבערגעזעצט אין אידיש" שנדפס ע"י קה"ת בשנת תשי"ח (רצא, ב), "בריינגט זי איינס".

ועד"ז תירגם ג"כ בכל דפוסי תירגום האנגלי (אשר רבים הם) שנדפסו ע"י קה"ת, שהפירוש הוא - שמביאה רק קרבן אחת.

ובתרגום האנגלי בשוה"ג הערה 50 הוסיף ביאור בזה, וכתב לעיין בגמ' כריתות ט, ב. ורמב"ם הל' מחוסרי כפרה פ"א ה"ח.

וז"ל הרמב"ם שם: "אחת היולדת ואחת המפלת ולד אחד או יולדות הרבה הרי זו מביאה קרבן אחד לכולן והוא שתלד כולן בתוך ימי מלאת... ילדה נקבה ולאחר ששים או שבעים יום הפילה נקבה שנייה. כל נפל שתפיל בתוך שמונים של נקבה זו השנייה פטורה עליו. וכן אם הפילה נקבה שלישית אחר ששים או שבעים יום של נקבה שנייה". הרי כל נפל שתפיל בתוך שמונים של נקבה שלישית פטורה עליו מפני שהוא חשוב עם הנפל השלישי והנפל השלישי חשוב עם השני מפני שהוא בתוך ימי מלאת שלו והשני חשוב עם הראשונה ואינה מביאה אלא קרבן אחד על הכל."

והיינו דלומדים שכוונת אדה"ז כאן הוא לומר שהאשה היולדת אף שתלד בכל יום מ"מ לא תצטרך להביא רק קרבן אחד, משום דכל הלידות הם תוך מלאת.

(ב) אף שידוע שיש ריבוי פירושים בנוגע לדברי רבנו הזקן כתניא קדישא, אמנם נלפענ"ד שפירוש הנ"ל הוא טעות, ומטעם: (א) תיבת קרבן הוא לשון זכר. ולכן אם הכוונה הוא שהיולדת מביאה רק קרבן אחד, ה' צ"ל הלשון "מביאה אחד" ולא מביאה אחת", וכלשון הרמב"ם הנ"ל "מביאה קרבן אחד".

(ב) ואין לומר שיש כאן טעות הדפוס וצ"ל "מביאה אחד". ולהעיר ממה שכתבו בני אדה"ז בהסכמתם, וז"ל: "כגון דא צריך לאודועי שבענו"ה ספו תמו כתבי ידו הקדושה בעצמו אשר ה' בדקדוק גדול לא חסר ולא יתר אות א' ולא נשאר כ"א זה המעט מהרבה אשר נלקטו אחד לאחד מהעתקות המפוזרים אצל התלמידים ואם המצא תמצא איזה טעות שגיאות מי יכין ימצא הטעות דמוכח מטעות סופר והכוונה תהי' ברורה".

דהרי, (א) כ"ק אר"ש לא העיר לא כלוח התקון ולא בהערות בדרך אפשר שיש כאן טעות הדפוס.

(ב) כוונת אדה"ז באגה"ק הנ"ל הוא לומר שלימות המשיח לא יתבטלו המצות ויצטרכו לידע הלכות טומאה וטהרה. אבל אין כוונתו לומר דיני יולדות. ולפ"ז תיבות "מביאה אחת", מיותרות. דמאי נפק"מ אם מביאה קרבן אחד או יותר מזה.

(ג) ולכן נלפענ"ד דפירוש של תיבת "מביאה (אחת)", אין פירושו מלשון הכאה, רק פירושו מלשון "האשה נקנית... כסף שטר וביאה".

וכוונת רבנו הזקן הוא למש"כ השל"ה הקדוש פ' ויצא רצג, ב. כביאור מאמחז"ל הנ"ל (שבת ל, ב) עתידה אשה שתלד בכל יום, עיי"ש.

ומה שהוצרך אדה"ז לפרש מאמחז"ל הנ"ל, ולא הסתפק רק

להביא המאמחז"ל שתלד אשה בכל יום ובלי לפרשו,

משום דבפשטות מאמחז"ל הנ"ל הוא סתירה למה שרוצה אדה"ז לומר. דאדה"ז רוצה לומר שלימות המשיח לא יתבטלו דיני טומאה וטהרה ובלשוננו הזהב "אעפ"כ דין איסור טומאתה לא ישחנה", ויצטרכו לידע "טומאת יולדת", ומביא מאמחז"ל הנ"ל שתלד אשה בכל יום לראי' שלימות המשיח יהי' ענין הלידה ואדרבא בריבוי וכו'.

והרי רש"י בגמ' שבת הנ"ל ד"ה הרה ויולדת יחדיו, כתב: "כיום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום".

ואם כדברי רש"י שהלידה הוא מצד "שמשמשת בכל יום", הרי אדרבא מגמ' זה ראי' שדיני טומאה יתבטלו לימות המשיח, דא"כ איך אפשר להיות "שמשמשת בלכ יום", הרי נפסק ההלכה "כל יולדת טמאה כנדה ואע"פ שלא ראתה דם" (רמב"ם הל' איסורי ביאה ריש פ"י), ועד"ז הוא בשו"ע יור"ד ריש סי' קצד. ועיין בביאור הגר"א שם סק"א על לשון המחבר "(יולדת) אפילו לא ראתה דם טמאה כנדה", שכתב: "ומפורש בכתוב".

וכדי שלא להקשות קושיא זו. לכן הוצרך אדה"ז להוסיף תיבות "מביאה אחת". היינו שהוא לומד הגמ' לא כפי' רש"י רק כפי' השל"ה.

ובנוגע לפירש"י יש להעיר מגמ' ברכות (כב, א) ושו"ע אדה"ז ריש סי' פח "שלא יהי' ת"ח... כתרנגולים" והרי לעתיד לבוא, בלי הרמב"ם סוף הל' מלכים אז "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם".

שו"ר שכלקו"ש חי"ב ע' 178 נדפס מכתב מכ"ק אד"ש, וז"ל: "להערתו איך אפ"ל תלד אשה בכל יום כיון שאיסור טומאתה לא ישחנה (אגה"ק סכ"ו) - הרי באורענט שם על אתר והוסיף "מביאה אחת" (תהי' אח"כ הלידה כמה ימים)". ואף שלא ציין בהמכתב להשל"ה, אבל כנראה זהו כוונתו הק'. (כנראה השואל למד כפי שלמדו בתרגום אידיש ואנגלי הנ"ל).

הרב שמואל פסח באגאמילסקי
- מיפלואוד, נוא דזורזי -

ח ס י ד ו ת

כה. בד"ה באתי לגני ש.ז. הובא מ"ש בתניא ח"ב פ"א שגם

בדומם ממש כו' יש בחי' נפש וחיות רוחנית, ונת' די"ל שכוונתו ב"דומם ממש" היא גם לבחי' דומם ברוחניות, דהנה כל הנבראים (כמו שהם מצד עצם מהותם) הם מראים ומגלים את החיות האלקי שבהם היינו שהנבראים עצמם אומרים שיש בהם חיות אלקי וע"ד הידוע דכל נברא אומר שירה להקב"ה, אמנם מצד ריבוי ההעלמות וההסתרים יש נבראים שהם בבחי' דומם שאינם מגלים את החיות האלקי שבהם [ראה אוה"ת וז"ל וס"ה"מ תרנ"ט שנסמנו ל' י' שרשעים דוקא לאחר שלוקים אומרים שירה - המעתיק], ו... ימר שגם בדומם ממש (הנבראים שהם בבחי' דומם) יש בחי' נפש, וחיות רוחנית ע"כ.

ואולי יש להעיר ג"כ משה"מ תרל"ו ח"ב ע' רסה (וע' ער) שמביא בארוכה מ"ש בתניא כאן בענין החיות הרוחנית שמחי' ונמצא בכל הנבראים ומקשר זה עם ענין שירת הנבראים, וז"ל: וכדי שיומשך המשכה זו הנה מתחילת הבריאה ה' ז' מצד בחי' כי חפץ חסד הוא אך עכשיו באתעדל"ת תלי' מילתא... והיינו ע"י השירה של כל נברא כידוע שיש פרק שירה שכל נברא אומר שירה. וע"ש בארוכה. (וראה ג"כ לקו"ת אחרי כה, סע"ג ואילך. סה"מ תרכ"ז ע' רעא).

מענין שירת כל הנבראים מבואר ג"כ בארוכה בסה"מ תקס"ה ע' רל. ויל"ע ג"כ באוה"ת וז"ל. רלו. תשא ע' ב' יח. הוספות לסה"מ תקס"ז ע' תא. סה"מ תרנ"ט ע' קנט.

הרב אלי' מטוסוב
- ברוקלין נ.י. -

כו. בגליון העבר (יט) שאל הת' ל.מ.מ. שבד"ה ויהי בעצם (דש"פ בא) ש.ז. הובא שתוקף החושך הוא כחצות הלילה, ושאל דהרי ידוע ומובא בכ"מ בחסידות, שתוקף החושך מורה על תוקף הגלות, שלכן לפני סיום הגלות החושך הוא כפול ומכופל בדוגמת החושך שלפני עלות השחר, דהיינו שהחושך שלפני עלות השחר הוא בתוקף יותר מהחושך דחצות.

אבל ראה בשיחת ש"פ בשלח תשכ"ט (הנחת הת' ס"ב בסופו) המבאר שם שבחצי הראשון של הלילה הנה כל רגע מחשיך יותר מהרגע שלפניו, ובחצי השני' של הלילה (מחצות ואילך) הוא להיפך, שכל רגע מתחיל להאיר יותר מכמו האור שהי' רגע לפני"ז.

ולאחר"ז: חוץ פון קרוב לעמוד השחר ווערט פינצטער, וואס דאס איז אן ענין בפני עצמו, און עס איז ניט פארבונדן להנ"ל, דאס איז מצד דעם יתרון האור מן החושך דוקא וכו', ע"כ.

דמזה נראה, דבחצות, החושך בפועל הוא יותר חשוך מכל הלילה, אבל קרוב לעמוד השחר מה שמחשיך, זה לא שמחשיך יותר מכמו בחצות, אלא שמחשיך יותר מכמו ההתנוצצות שלפנ"ז.

משה מנחם מענדל איידעלמאן

- תות"ל 770 -

כז: בגליון יט (ריח) (סכ"ו) מפרש הת' א.ל.פ. מ"ש באגה"ת פ"ג (צג,א) "ויתענה כעשר תעניות עד"מ בחורף א' או פחות" דה"א פחות" לא קאי על מספר התעניות שצריך להתענות אלא בהמשך למ"ש "בחורף א'", וע"ז. כותב שהכוונה שלא יהי' ממש חורף אי - שלם - אלא "או פחות", שלא צריך שיהי' שלם, וכמ"ש לקמן "ויגמור מספר הפ"ד צומות בט' שנים או יותר".

והנה לבד זאת שבתרגום האנגלי לתניא תורגם בפירוש שה"א פחות" קאי על מספר התעניות, הנה פירוש זה דחוק מאד משתי פנים, הן מבחינת הלשון, והן מבחינת התוכן.

ע"פ חכמת הלשון לא מתאים כאן התואר "פחות" כי אין לומר (ע"פ חכמת הלשון) "תעשה דבר זה במשך יום אחד או פחות", שהרי "במשך היום" גופא כולל כבר "או פחות", ולכלל היותר מתאים לומר "במשך היום או במשך חצי יום" (וגם זה לשון תמוהה).

וגם מבחינת התוכן, למאי נפק"מ בתוכן הענין איך יתענה עשר תעניות, אם יצום הראשון בתחילת החורף והאחרון בסופו, או לאו.

והדוגמא ממ"ש אח"כ "או יותר" אינה מתאימה ואדרכה, משם משמע שה"יותר" יהי' כשהי' "פחות", דהיינו פחות מי' בחורף א'.

שוב הדרא שאלה לדוכתא - מה פשר הכפל "כעשר...או פחות".

הרב משה ישראלי
- ברוקלין נ.י. -

ש ל ח ו ת

כח. בהתוועדות דש"פ בשלח ש.ז. הקשה על משנ"ת בשיחת ש"פ בא, שבהכרח לומר שהברכה דיום השבת נמשכת על כל שבועת ימי השבוע, כולל יום השבת שגם הוא מתברך משבת שלפניו, ובלקוטי לוי"צ סוף פ' בשלח מבאר שהענין ד"מיני' מתברכין כולהו

יומיו" הוא בנוגע לששת ימי השבוע בלבד, ולא בנוגע ליום השבת.

ולכאורה קושיא הנ"ל אינו רק מלקוטי לוי"צ, אלא מגוף לשון הזהר ח"ב סג, ב ופח, א - בכל יומא ויומא מתברך עלמא מההוא. יומא עלאה דהא כל שיתא יומין מתברכאן מיומא שביעאה.

ויש להעיר מלקו"ש ח"ב ע' 592 (כנוסף למש"כ בגליון יט (ריח) הערה כז) שמביא מאמר רז"ל שבת מיני' מתברכין כולהו יומין ובהערה 9 כותב -

"אין דעם אויך כמה ענינים פון דעם קומענדיקן שבת; וכפרט די וועלכע ווערן צוגעגרייט פרייטיק, ווי פארשטאנד פארשטאנדיק אויך פון דעם ביישפיל אין זהר - מן.

ובלשון הקבלה: (בינה) דמיני' מתברכין כולהו יומין - שש מדות - ויומא שתיחאה אשתכח בי' יתיר, חלקו וחלק השבת (שלאחריו, מלכות). ע"כ.

ואולי עפ"ז י"ל, דמש"כ בזהר שרק שש ימים מתברכין משבת, הוא כפי איך שהכרכה נמשך בפועל רק על ששה ימים, אבל לפי האמת מכיון שביום ששי "אשתכח בי' יתיר" (חלק השבת), א"כ מובן דאפשר לומר שבפועל גם יום השבת הבאה מקבל כרכה משבת שלפניו.

* * *

בהתוועדות דש"פ בשלח ש.ז. בהנחה לה"ק סעי' מ"ג ביאר ש"בנוגע לחריצת בשינים - נזק - אין צורך בנס (מכיון שבלאה"כ אין אפשרות לנזק), משא"כ בנוגע לחריצת בלשון - הי' צורך בנס ש"לכל בני"י לא יחרץ כלב לשונו למאיש ועד בהמה", כדי לשלול פחד והבהלה (מנביחה חריפה ביותר, כתוצאה מצעקה גדולה בכל העיר), אצל בני"י... ע"כ.

ולכאורה, ע"פ מה שמפרש"י בפ' יב, יג כד"ה ופסחתי מבתי ישראל ובתי מצריים היו שרויים זה בתוך זה, מובן דהיו בתי ישראל שהיו ממש ע"ל בית מצרי, ומכיון שנבחו הכלבים למצריים באופן של חריצה הי' זה צריך לפעול פחד והבהלה גם על בני"י, אבל מכיון שהי' נס "ולכל בני"י לא יחרץ כלב לשונו וגו'", צריך לומר, דהנס הי', שבתי ישראל שהיו ממש קרובים לבתי מצריים, לא שמעו חריצת הכלבים, אף שבדרך הטבע היו כן צריכים לשמוע, משום שהיו ממש על ידם, וזהו ע"ד מכת חשך, שבמקום שהי' חשך למצרי, ליהודי כשהלך

לביית של המצרי ה' אור (ראה התוועדות ש"פ בא תשמ"א).

ישיבה, יום ה'תש"פ.

מיכאל לוזניק

- תות"ל 770 -

כט. במשיחת ש"פ בא (ג' שבט) ש.ז. מובא וז"ל: "ס'איז ידוע וואס דער ב"ח שרייבט אז בא דריי מצוות איז כוונת המצוות א חלק פון קיום מעשה המצוה: מצות ציצית, מצות תפילין ומצוה סוכה "לא קיים מצוה כחיקונוה אם לא יכוין אותה הכוונה ... ד.ה. בג' מצוות אלו איז דא "בפיך ובלבבך לעשותו" אלע צוזאמען, אין אלס קיום המצוה (הדבר) "בפיך" - ברכת המצוה, "בלבבך" - כוונת המצוה, און "לעשותו" די מעשה המצוה לכישת ציצית, הנחת תפילין ישיבה בסוכה - וכנ"ל דא קומען זיי אלע פאראיינציקט, ווייל א חלק פון קיום המצוה איז כוונת המצוה וברכת המצוה [משא"כ ביי אנדערע מצוות זיינען די דריי ענינים פון ברכת המצוה כוונת המצוה ומעשה המצוה באזונדערע זאכן] עכלה"ק.

וזוהו ע"פ מה שמבואר באוה"ת יתרו ע' תתקל"ח (צוין כשיחה שם) וז"ל: "וכן הוא כאמת שהמח' נק' עצמיות לגבי הדיבור כי מחשבה ודיבור הם כריאה ויצירה, והכריאה הוא בחי' חומר ההיולי שהוא העצמיות והדיבור הוא רק בחי' צורה והגילוי של העצמיות, וכך הברכה של המצוה הוא גילוי של בחי' כוונה עכ"ל.

עפ"ז אפשר לומר כשהכוונה הוא חלק מהמצוה הגילוי שלו הברכה נעשה חלק מהמצוה משא"כ כשהכוונה הוא לא חלק מהמצוה.

שלמה הכהן טויל

- תות"ל 770 -

ל. במשיחת ש"פ בא, ש.ז. הנחת הח' בלתי מוגה, סימן כח, וזלה"ק: רש"י שרייבט פריער (ז, יז) בא מכת דם - "לפי שאין גשמים יורדים במצרים ונילוס עולה ומשקה את הארץ ומצרים עובדים לנילוס, לפיכך הלקה את יראתם ואח"כ הלקה אותם".

[דרך אגב: ע"פ רש"י זה איז מובן אז מ'קען ניט ענטפערן נאך א תירוץ וועלכן מ'האט געוואלט ענטפערן אויף דער שאלה הנ"ל: מכת צפרדע "ביאור תשארנה" בכדי די גאנצע צייט זאל בלייבן די מכה אין "יראתם" (דעם יאור, נילוס). ע"פ רש"י זה קען מען אזוי ניט זאגן, ווייל פון רש"י איז מובן אז לאחרי (רביע חודש) וואס "הלקה את יראתם" איז

דאס נפסק געווארן, "ואח"כ הלכה אותם", במילא קומט אויס אז די מכה (משא"כ די פעולה פון "ליראם", כנ"ל) אין "יראתם" (דעם יאור) איז נישט נמשך געווארן ווייטער]. עכ"ל.

והיינו שלכאורה כ"ק אד"ש לומד הפשט במ"ש רש"י: "ואח"כ הלכה אותם", - שה"אחר כך" הי' לאחר שנפסק מכת דם. וממילא אם לומדים כן, מובן בפשטות שמכת צפרדע שהי' אחר כך "כשהלכה אותם", לא הי' מכה על יראתם.

אבל לא הבנתי: לכאורה לא הי' מכת דם מכה ביאור בלבד, אלא בכל ארץ מצרים (אף במרחצאות ובאמבטאות, רש"י) ובעצים ובאבנים (מים שבכלי עץ ובכלי אבן, רש"י). אם כן לפי זה, מוכרחים אנו לומר שמה שאמר רש"י "ואח"כ הלכה או אותם", אין הפשט לאחר שנפסק מכת דם, אלא הפירוש הוא שגם במכת דם גופא ש"הלכה אותם" הי' זה אח"כ. דהיינו לאחר שמכת דם התחילה ביאור - "יראתם" באותה מכה גופא נמשך אח אח"כ מכה על כל מצרים "והלכה אותם".

וא"כ לפי"ז, אין הכרח מרש"י זה, שנפסק המכה ביראתם. ויכולים לומר שגם במכת צפרדע נמשך המכה ביראתם.

הרב וו. ראזענבלום

- ברוקלין נ.י. -

לא. בשיחת ש"פ וזא"ר ש.ז. (הנחה בלה"ק סעי' טו): איתא במדרש תהילים שדוד המלך ביקש "יהיו לרצון וכו' והיו קורין בהן ונוטלין שכר כנגעים ואהלות"... ואף שענין זה נאמר בתור תפלה ובקשה, הרי מובן של' זה הוא גם לשון של הבטחה, היינו, שאמירת תהילים אכן נחשבת כלימוד "נגעים ואהלות", עכ"ל.

ועי' ב"ב יז, א. "ת"ר שבעה לא שלט בהן רמה ותולעה... וז"א אף דוד, דכתיב אף בשרי ישכון לבטח ואידך, ההוא רחמי הוא דקא בעי". עכ"ל. הרי יש כאן פלוגתא אם בקשת דוד נתמלאה או לא,

ולכאורה, לפי"ז אי"מ דברי כ"ק אד"ש הנ"ל, דממ"נ, לדיעה הא' היתה (גם) ענין של הבטחה, ונתמלאה, ולדיעה הב' לא נתמלאה.

ואולם י"ל (בדא"פ) שבאמת כל מה שביקש דוד נתמלא במילואה (מלי' הבטחה), ומ"מ חולקין בגמ': לדיעה הא' הוה דוד מאלו שלא שלטה בהן רימה ותולעה, לפי שכר היתה מלמעלה שלא ישרוט, (עפ"י ה' וכו' עיי"ש) ולדיעה הב' "ההוא רחמי" הוא דבאי דאף שנתמלאה בקשתו, מ"מ לא הי' מלמעלה מצ"ע

אלא ע"י בקשתו פעל ענין זה, ואינו בדרגא נעלית כמו שהי' אצל הז'.

הרב משה סאלאמאן

- האנעלולו האוואוי -

לב. בהתוועדות ש"פ מקץ ש.ז. (הנחה בלה"ק) איתא בסעיף כא וז"ל: "ולעיר שגם אז יהיו כאלו שיצטרכו לענין של מס"נ לעזוב בחוץ לארץ את הבתים המפוארים את המכוניות המפוארות וכו'".

בנוגע לבית כנסיות ובתי מדרשות אמרו חז"ל (מגילה כט,א) שעתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל משא"כ בנוגע לבתים הפרטיים וכו' עכ"ל.

ויש להעיר מההתוועדות ש"פ בשלח ש.ז. (הנחה בלה"ק) בסעיף יט. "והקיצו ורננו שוכני עפר ובעל ההילולא בתוכם וכולם יחדיו הולכים לארצנו הקדושה ולוקחים עמם את כל הבתי כנסיות ובתי מדרשות כמארז"ל (מגילה כט,א) עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל ובמיוחד בית הכנסת ובית המדרש שבו התפלל ולמד בעל ההילולא במשך עשר שנותיו האחרונות כחיים חיותו כעלמא דין ביחד עם בתי בתייהם הפרטיים של כל בני"י הדריס בשכונה זו שהם טפלים ובטלים לבית הכנסת ובית המדרש זה.

ונראה לומר דבש"פ מקץ איירי באלו שמרגישים א"ע למציאות בפ"ע ואינם מחשיבים א"ע בטלים לבתי כנסיות וכו' וממילא יהיו בתייהם נשארים משא"כ בפ' בשלח איירי באלו הבטלים וכו' ועפ"ז אפשר לתרץ ג"כ השאלה שבגליון יח סעיף לג ממ"ש בהתמים.

דוד שרגא פאלטער

ש ו נ ו ת

לג. לקוטי לוי יצחק אגרות (ארבעים שנה להסתלקותו תד"ש - תשד"מ).

קכז) ע' שע וכמ"ש ברשימה על מארז"ל (154) רבי נטע נטיעה בפורים ע"ש (155).

קכח) ע' שע ועיין ברשימה דמורדיא ד(ברות (145).

קכט) ע' שער ועיין ברשימה דקריאת הגבר מזה ע"ש. (163)

קל) ע' שעח כמדומה ברשימה על מארז"ל האומר איני זן

ואיני מפרנס כו' בכתובות דע"ז ע"ש. (167).

קלא) ע' שפג וכמ"ש באריכות גדול בס"ד ברשימה על מארז"ל (168) [שמיכל בת כושי היתה מנחת תפלין] הזה (143).

קלב) ע' שפד קונטרס קטן מענין סוכה.

קלג) וטרוד אני כעת בכתיבת רשימה גדול עמוקה ורחבה בביאור הגמרא בסוכה דמ"ד בהמיתרות דאיירו וראב"צ כל סדר סוגיית הגמרא דהתם. יעזור השי"ת ואגמרה בכי טוב אי"ה (143).

קלד) וכמ"ש ברשימה על מארז"ל אמרי דבי ר"י מ"ד (11) כי מיץ חלב יוציא חמאה וגו' (169).

(167) נסמן לעיל ספ"א הערה 129 ויש להוסיף שם אגרות ע' שעח.

(168) ערובין צו, א.

(169) נסמן לעיל ס"ז הערה 12.

המשך יבוא אי"ה.

י.א.י.

- ברוקלין נ.י. -

לד. בכמה משיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א מכואר, אשר בני"י שהם בעלי בחירה יכולים לשנות את ההשפעה לרע ח"ו בנוגע לענינים הנוגעים לכלל ישראל (כמו: מיהו יהודי; שטחים; וכיו"ב), משא"כ אוה"ע שאינם בעלי בחירה.

ולכאורה צ"ע איך זה מתאים עם המכואר כאגה"ק סימן כ"ה בביאור מאמרז"ל כל הכועס כאלו עובר עכו"ם כו', וז"ל: לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה כי אלו ה' מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא ה' ככעס כלל ואף שכן אדם שהוא בעל בחירה קללו או מכהו או מזיק ממונו ומתחייב בדינא על אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום. עכ"ל. שמזה משמע לכאורה, שבנ"י שהם בעלי בחירה, אין יכולים לשנות את ההשפעה לרע ח"ו בנוגע לענינים הנוגעים לכלל ישראל וכל ענין הבחירה הוא רק בנוגע לעצמו?

ואפשר לכאר זה עפ"י ביאור דבר תמוה כאגה"ק. ובהקדים:

כד"ה ויחלום תש"ח ספ"ט מכואר שכל הענינים הם "ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית"י" ולאח"כ כותב "וזהו"ע

הבחירה בקיום התומ"צ", שמזה מוכח שגם קיום התומ"צ הוא "ע"פ ההשגחה כו" (וראה ג"כ לקו"ש ח"ה ע' 66-67, ובהערה 68 שם).

ועפ"ז דורש ביאור: מכיון שגם בנוגע לעצמו, הרי מלבד בחירתו ה"ז "ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית", א"כ מה הכרח לרבינו הזקן לחלק בין בחירתו של המזיק להניזק, שהרי ע"פ הנ"ל גם בחירתו גופא הוא "ע"פ ההשגחה כו"?

ואולי אפשר לומר בזה, שזה גופא הוא הכוונה באגה"ק. והיינו: דמכיון שבכל ענין ישנו הן ההשגחה העליונה, והן הבחירה שלו, לכן מה שנוגע להניזק לידע, הוא (לא מה שהמזיק עשה זה בבחירתו, אלא) מה שעליו נגזר זה מן השמים.

בסגנון אחר קצת: יתכן שגם בחירתו של המזיק הוא (לא רק בנוגע לעצמו, אלא) גם בנוגע להניזק. ורק שמכיון שכ"ז נעשה "ע"פ ההשגחה כו", לכן מה שנוגע להניזק לידע הוא רק מה שעליו זה נגזר מן השמים, שלכן אין מקום לכעוס על המזיק.

ועפ"י הרי אין דברי שיחות הנ"ל, שבעלי בחירה יכולים לשנות את ההשפעה לרע ח"ו בנוגע לענינים הנוגעים לכלל ישראל, סותר כלל להמבואר באגה"ק, כי גם שם הכוונה שיש להם בחירה ע"ז, ורק שזה גופא הוא "ע"פ ההשגחה כו", וכנ"ל.

ויש להביא סמוכין להנ"ל מלקו"ש ח"ה (המובא לעיל) ע' 66, דשם מבואר בארוכה שגם עניני תומ"צ הם "ע"פ ההשגחה עליונה וע"פ רצונו ית", ואיך שכ"ז אינו סותר לענין הבת הבחירה עיי"ש בארוכה.

ובהמשך לזה אומר: שע"פ הנ"ל מובן, שגם הירידות שבעול ובהאדם שנעשים ע"י המעשים שלו, ובחירתו החפשית - מכיון שגם הם "ע"פ ההשגחה העליונה" ובמילא שמביאים הם לאיזה תכלית - הרי גם הם, הירידות, חלק מהתכלית.

והגם שמעשה החטא גופא הוא כודאי היפך רצון העליון - אבל מצד הירידה בהעולם ובהאדם, הנעשית ע"י החטא, אינו דבר של היפך רצון העליון, והיינו שאינו ירידה אמיתית, ורק חלק מהעלי' הנעשית ע"י.

ובהערה 75 שם: ולהעיר מהמבואר באגה"ק וכו"ה (קלח, ב), שאף שהמזיק הוא בעל בחירה, על הניזק כבר נגזר מן השמים.

הרי רואים בזה שכ"ק אדמו"ר שליט"א מביא אגה"ק הנ"ל בהמשך להמבואר בהשיחה שגם בענינים של תומ"צ שיש לו בחירה, בכ"ז גם הם "ע"פ ההשגחה העליונה וע"פ רצונו ית".

ואם כנים הדברים דלעיל יש לבאר בזה עוד ענין תמוה:

בלקו"ש ח"כ ע' 191 מכאר כ"ק אדמו"ר שליט"א וז"ל:
ובפרט אז ער טראכט זיך אריין אין דעם ביאור פון אלטן רבי'ס
תניא (אגה"ק סי' כ"ה) אז יעדער זאך איז בהשגחה פרטית,
און כאטש דער צווייטער איז א בעל בחירה (און איס קומט אן
עונש אויף דעם וואס ער האט זיך געפירט באופן כזה), איז
אבער "על הניזק כבר נגזר מן השמים".

און נאך מער: וויבאלד אז כל מה דעביד רחמנא לטב
עביד (ברכות ס, סע"ב), איז אין דעם היזק פאראן א טובה
פאר איס.

ובהערה 47 שם: וצ"ע שלא הובא זה (מאמר הגמרא: כל
מה דעביד רחמנא לטב עביד) באגה"ק הנ"ל.

והנה לכאורה כפי שלומדים הכוונה באגה"ק בהשקפה
ראשונה, שאדה"ז אומר כאן שאין לכעוס על המזיק, כיון
שבנוגע להניזק אין לו בחירה, וההיזק של הניזק הוא מאת ה'.
אינו מובן, מה מקום להביא כאן את דברי רז"ל דכל מה דעביד
רחמנא לטב עביד. דממ"נ: באם פעולת הנזק הוא מאת ה' (ולא
של המזיק) הרי גם אם פעולה זו אינו לטוב, אין מקום לכעוס
על המזיק, כיון שהוא לא פעל זאת; ובאם זה פעולה של המזיק,
שיש לו בחירה, איך נכלל זה בדבר רז"ל כל מה דעביד רחמנא
לטב עביד, והרי פעולה הנ"ל הוא פעולה של המזיק?

אבל עפ"י הנ"ל יובנו הדברים: כי עפ"י הנ"ל הרי
הכוונה באגה"ק הוא לא לאמר אשר בנוגע להניזק לא נעשה
הדבר ע"י הבחירה, כי גם זה נעשה ע"י הבחירה של המזיק,
ובא דק לומר שעליו להתבונן במה שגם זה נעשה ע"פ ההשגחה
העליונה כו', והרי - עליו להתבונן ג"כ דכל מה דעביד
רחמנא לטב עביד. וע"ז הוא הצ"ע כהשיחה למה לא הביא זה
אדה"ז.

דרך אגב: עפ"י השיחה שבחלק כ' יובן ג"כ דיוק לשון
השיחה בח"ה. דבחה"ה כאשר מביא אגה"ק הנ"ל כותב ע"ז "ולהעיר",
ואינו כותב "ע"ד", וכיו"ב.

כי בלקו"ש ח"ה מבואר שמכיון שגם ירידת החטא הוא
"ע"פ ההשגחה העליונה" לכן ה"ז חלק מהעלי', ע"ד מאמרז"ל
כל מה דעביד רחמנא לטב עביד;

ואילו באגה"ק מבואר רק שעל הניזק כבר נגזר מן השמים,
ולא הענין דכל מה דעביד רחמנא לטב עביד

ועדיין צריך בירור ככל הנ"ל.

הרב שלום חאריטאנאוו

- ברוקלין נ. י. -

לה*. בנוגע להשאלה בזהר, י"ל, ע"פ מה שנתבאר בארוכה בשיחת ש"פ בשלח תשל"ו (הנחת הת' ס"כ), דמבאר שם שבענין השבת ישנם ב' ענינים: א) שמשכת נמשך הכרכה להימים שלאח"ז, כולל השבת שלאח"ז, ב) ששבת מקבל הכרכה מהשבת שלפניו, ומבאר שעיקר ענין השבת הוא לא בזה שמתברך מהשבת שלפניו, אלא בזה שהוא מברך ומשפיע בהימים שלאח"ז, וכמו במן שעיקר המשכת המן (למעלה) הוא בשבת (כמו שפירש רש"י על ויברך אלקים ביום השביעי - ברכו במן), וממנו מתברך ימי השבוע שלאח"ז, כולל גם השבת שלאח"ז, דהרי בשבת אכל מהמן שירד ביום הששי שנתברך מהשבת שלפניו, נמצא דגם שבת מתברך מהשבת שלפניו.

וראה בלקו"ש ח"ב ע' 592 בהערה 9: "ובלשון הקבלה:

שבת (בינה) דמינ' מתברךין כולהו יומין - שש מדות - ויומא שתיטאה אשתכח בי' יתיר, חלקו וחלק השבת (שלאח"ז, מלכות)". דרואים מזה שבשבת אכלו את המן שנתברך מהשבת שלפנ"ז, כיון דגם השבת מתברך, אבל לאידך בשבת גופא לא ירד המן, דעיקר ענינו הוא לברך את השבוע שלאח"ז.

ולפי"ז הנה מה שמבאר בלקו"ש שמהמשכת השבת (בינה) הוא לששת ימי החול (ו"ק דז"א), הוא מפני שזהו עיקר ענינו: דשבת, דמינ' מתברךין כולהו יומין, אבל לאידך שבת מתברך ג"כ מהשבת שלפניו.

משה מנחם מענדל איידעלמא

- תות"ל 770 -

לו**. בלקו"ש פ' בשלח מקשה בנוגע לאמירת פ' המן דבשו"ע אדה"ז במהדורא קמא מביא הטעם בזה משום אמונה, ובמהדורא תניינא מביא הטעם משום בטחון, ומבאר דענין האמונה הוא ענין תמידי, אבל ענין הבטחון הוא הרגש המתעורר בעת הצורך כשעוסק במלאכתו להרוויח פרנסתו הנה בוטח בברכת ה', והיינו דענין הבטחון קשור עם בקשת צרכיו, ולפי"ז הי' אפשר לומר דלפי המהד"ק דזהו משום אמונה צ"ל פ' המן גם בשבת, אבל לפי מהדו"ת דזהו משום בטחון אין לאמרו בשבת, כיון דבשבת ליכא הענין דבקשת צרכיו, אבל אח"כ ממשיך דאין לומר כן כי גם לפי מהדו"ת צריך לומר גם בשבת, וממשיך לבאר בארוכה דבדרגא נעלית שייך בקשת צרכים גם בשבת, דזהו

(*) שייך להמענות על ההערות ללקו"ש להזהר.

(**) שייך למדור לקוטי שיחות.

ד"המיחלים לחסדו", ולכן במהדו"ק דזהו רק לפי הגמ' ופוסקים כתב רק הטעם דאמונה, כי מצד הענין דבטחון לא שייך לאומרו בשבת, משא"כ במהדו"ת דזהו כהמקובלים דזה כולל גם מדריגות נעלות, הנה אפי' מצד בטחון שייך לאמרו גם בשבת, עיי"ש בארוכה.

והנה בנוגע לבקשת צרכיו בשבת מכואר בגמ' ברכות כא,א, לגבי אמירת ברכות שמו"ע בשבת ד"גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחותו משום כבוד שבת", היינו דזהו בכדי למנוע טירחא בשבת שלא יצטרכו לומר י"ח ברכות, לכן תיקנו רק ברכה אחת אמצעית לקדושת היום.

אבל בירושלמי פט"ו דשבת איתא: "תני אסור לתבוע צרכיו בשבת, ר' זעירא שאל רבי חיי' בר בא מהו מימר רעינו פרנסינו א"ל טופס ברכות כך הו", ולכאורה משמע מזה דהירושלמי חולק על הבבלי דלפי הבבלי משמע דליכא איסור אלא דלא רצו להטריח, אבל לפי הירושלמי משמע דיש בזה איסור, ועי' ג"כ ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב שיש איסור לתבוע צרכיו בשבת.

אלא דבאור זרוע חלק א' (סי' צ"ה) פי' דברי הירושלמי כאופן דאין זה שום סתירה להבבלי, דמביא גמ' דברכות הנ"ל דגברא בר חיובא הוא ורבנן לא אטרחותו, וכתב ע"ז וז"ל: ואע"ג דקימ"ל אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת, ה"מ שלא יעשה תפלה או תחנה מעצמו ומתפלל, אבל הכא טופס תפלה הוא ושרי, כדאמרין בירושלמי (פ' אלו קשרים) אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת ר' זעירא שאל לר' חייא בר אבא מהו למימר רעינו פרנסינו, א"ל טופס ברכות כך הוא, פי' מהו לומר בשבת אבינו רעינו זוננו פרנסנו משום דצרכיו הם, ה' סבור שאסור, והשיבו טעם טופס ברכות כך הוא, הילכך אי לא משום דלא אטרחי' משום כבוד שבת ה'י נכון לצלוני כל י"ח, עכ"ל, וכ"כ בסי' קצ"ט דטופס תפלות שקבעו להתפלל בכל יום מותר להתפלל גם בשבת, אלא דלא אטרחותו חכמים, עיי"ש, ועי' ג"כ כיפה מראה בירושלמי שם שפי' כן, דלא אסור לתבוע אלא דבר מחודש שאינו רגיל לתבוע, ומה שאין אנו מתפללין י"ח הוא משום דלא אטרחותו רבנן, וכן פי' מהר"י עייאש בס' וזאת ליהודא בפ' בהמ"ז ה,א. עיי"ש.

דלפי"ז נמצא דבאמת אין כאן שום פלוגתא בין הבבלי להירושלמי, כי גם לפי הירושלמי מותר להתפלל תפלת י"ח אלא דלא אטרחותו, והאיסור הוא רק בבקשות חדשות שאינו רגיל בהם, ועי' ג"כ בשו"ת הריב"ש סי' תקי"ב.

אבל בקרבן העדה בירושלמי שם נראה שמפרש כוונת

הירושלמי באופן אחר, וז"ל: א"ל טופס ברכות. נוסח הברכה כך הוא ואין לשנות מחול לשבת שלא יתבלבל בברכתו, עכ"ל, דמשמע מזה דמתי יש ההיתר משום טופס ברכות, רק כגון הא דברכת המזון דמחוייב הוא לומר ברכה זו גם בשבת, ואי נימא דבשבת לא יאמר רעינן זוננו וכו' הרי יתבלבל בברכתו לכן התירו לו לומר זה, אבל בנוגע לשמו"ע שאינו צריך לומר ברכה זו כלל ואפשר לדלג, לא שייך לומר בזה שיתבלבל בתפלתו וכו', ובזה יש האיסור דבקשת צרכיו.

ונראה דגם בארחות חיים מפ' כן הירושלמי, דבהל' תפלה אות ק"ו כתב וז"ל: בשבתות ויו"ט מפני טורח ציבור אין מתפללין בשום תפלה רק בג' ראשונות וג' אחרונות ואין אומרים האמצעין כלל, מפני טורח ציבור, וי"א טעם אחר משום שהאמצעיות נקבעות על צרכי האדם ואסור לאדם לשאול צרכיו בשבת וכן כתוב בירושלמי. ומקשינן והא אמרינן רוענו זוננו ומשני נוסח הברכה כן הוא. והטעם שאם יצטרך לא' מהם ויהי' עצב, ועצבון בשבת ויו"ט אסור כו' עכ"ל, וכ"כ בסדר תפלת שבת שחרית אות ו' שישנם ב' טעמים למה אין אומרים ברכות האמצעיות עיי"ש, הרי משמע מדבריו דלפי הירושלמי יש איסור בתפלת י"ח, ועכצ"ל כנ"ל דרק בברכה שצריך לאומרה כברכהמ"ז התירו לו חכמים שלא יתבלבל, אבל כשאפשר לדלג הברכות לגמרי, יש בזה האיסור דבקשת צרכיו, וכן נראה היא גם שיטת אדה"ז, דאף דבסי' רס"ח סעי' א' הביא הטעם דלא אטרחוהו חכמים, הנה בסי' רצ"ד סעי' א' הביא לגבי ברכות שמו"ע דאסור לתבוע צרכיו בשבת עיי"ש, מוכח מזה דסב"ל דבשמו"ע ליכא ההיתר דטופס ברכות כך הם כמ"ש בהל' ברכהמ"ז סי' קפ"ח סעי' ד', דכאן שאפשר לדלג כל הברכות, יש האיסור דבקשת צרכיו.

ואף דלפי"ז נמצא לכאורה שיש פלוגתא בין הבבלי והירושלמי דלפי הבבלי משמע דמנעו ברכות שמו"ע משום טירחא ולהירושלמי יש בזה איסור, הנה אפשר לומר בזה עפ"י מ"ש באבודרהם בתפלת מנחה בשבת וז"ל: לפי שבתפלת ערבית שחרית ומנחה ראוי הוא לומר שמו"ע כשאר הימים אלא משום כבוד שבת לא רצו חכמים ז"ל להטריחו כדי שלא יצטרך, שאם הי' לו חולה אומר בברכת חולים כו' ולכן אין מתפללין כי אם שבע ברכות דקיימ"ל אסור לאדם לתבוע צרכיו בשבת (ירושלמי) עכ"ל, הרי שהוא הרכיב כ' הטעמים ביחד, ומשמע דבתחילה התקינו שלא להטריחו משום צער, אלא דאח"כ נעשה איסור, ועי' ג"כ בעינים למשפט ברכות כט, א, ד"ה הני שבע, שכתב עד"ז דבתחילה לא תקנו שמו"ע שלא להטריחו משום צער ומעתה איכא גם איסור, עיי"ש (ובזה אפשר לתרץ גם שיטת אדה"ז דבסי' רס"ח הביא משום טירחא, ובסי' רצ"ד הביא דיש איסור).

(ועי' ג"כ בחקרי לב או"ח סי' נ"ד שכתב לתרץ באופן אחר דבאמת בענין לב' הטעמים יחד הן משום טירחא והן משום צער, (והוא מפרש טירחא כפשוטו שיש בזה אריכות, ולכן הקשה שם דהרי התקינו לומר בשבת כמה דברים דאין אומרים כחול עי"ש), ומשום טעם אחר בלבד לא היו מונעים אמירת י"ח עי"ש בארוכה, ועי' ג"כ בס' פתח הדביר סי' רס"ח, ובסי' ר"פ באריכות גדולה בענין זה, והוא מתרץ באופן אחר דישנם ב' טעמים נפרדים וכבלי נקט טעם אחד, וכירושלמי נקט טעם אחר, אבל לא פליגי, ומבאר שם בארוכה דאינם סותרים זל"ז אף דאיחא כבבלי דגברא בר חיובא הוא עי"ש (ועי' בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' ס"ב, ובשאלת יעבץ ח"א סי' סד).

עכ"פ לפי הנ"ל אפשר לומר דבמהדו"ק סב"ל לאדה"ז דהאי דהאיסור דבקשת צרכיו הוא אפילו בדברים שתיקנו לומר בכל יום לא רק בבקשות חדשות, וכמ"ש בסי' רצ"ד כנ"ל לגבי שמו"ע, ולכן א"א לומר הטעם משום בטחון, דאף דאומרים זה בכל יום, מ"מ הרי אפשר לדלג זה ולא שייך הטעם שיתכלכל וכו', אבל במהדו"ת אולי אפ"ל דסב"ל כפי' האור זרוע הנ"ל ועוד, דהאיסור הוא רק בבקשות חדשות שאינו אומר בכל יום, וכיון דבזה רגיל הוא לאמרו בכל יום ויום ליכא בזה שום חשש, ולכן נקט הטעם דבטחון, כיון דגם משום טעם זה אין כאן שום חשש (וגם זה יש מקום לקשר דבמהדו"ת דאיירי במדריגות נעלות יותר כו' אין חשש כ"כ שיהי' עצב בשבת, ולכן בדבר רגיל שאומר בכל יום ליכא שום איסור).

מיהו מובן דכ"ז אינו אלא לפלפולא בעלמא ולשקו"ט בלבד.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

- ר"מ בישיבה -

לד*. במ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א בש"פ בשלח י' שבט דכמו דבמסכת תמיד נדפסה ג' פרקים האחרונים של משניות ביחד עם הגמ', כן צ"ל גם בירושלמי מסכת שבת, ומסכת נדה.

ונראה דזה נוגע גם לסיום, דהרי כשעושים סיום מסכת יש בזה הענין דסעודת מצוה, כמבואר בשו"ע או"ח סי' תקנ"א סעי' י' ברמ"א, וכן לגבי תענית ככורים, הנה כשמסיים מסכת נדה או שבת בירושלמי צריך לסיים גם המשניות דאח"כ, דלולי זה לא נקרא דסיום מסכת כיון דיש עוד משניות.

(*) שייך למדור שיחות.

ולכאורה יש מקום לומר דרך במסכת תמיד הכניסו המשניות להגמ', כי בפשטות על משניות אלו לא הי' גמרא מעולם (וראה בסדר הדורות בשמות הספרים על תלמוד בבלי שהביא מצמח דור דהגמ' על מסכת תמיד אחר רב אשי סדרוה, אבל עי' בשו"ת מהר"י אסאד ח"א סי' א' דהרמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש סותר זה) ולכן נמצא דע"י המשניות יש כאן המסכת בשלימות, אבל בנוגע לירושלמי שמבואר בכמה מקומות דמצד רוב ההרפתקאות שעברו נאבד הגמרא בכמה פרקים וכו', ולדוגמא במסכת נדה עי' בנדה סו, א, בתוד"ה ותבדוק שמביאין ירושלמי דפהק דם נדה, משמע מזה דאח"כ נאבד, א"כ אפ"ל דאם היו מכניסים המשניות הי' משמע דיש כאן כל המסכת בשלימות ואין חסר כלום.

ומעניין שראיתי בירושלמי דפוס זיטאמיר שבמסכת שבת ובמסכת נדה לא הדפיסו המשניות, אבל במסכת מכות בפרק שלישי הדפיסו המשניות בלבד, אף שלא מצאו גמרא ירושלמית בפרק זה, ויש לעיין אם כן הוא בכל הדפוסים.

הרב גדלי' אראנאוויטש
- ברוקלין נ.י. -

לח*. בשיחת ש"פ בשלח י' שבט בהכיאור כרש"י בענין דלא יחרץ כלב כו' לא הבנתי דאה"נ נביחה רגילה היחה צ"ל משום הצעקות, וכן משום הלבנה וכו', אבל למה הי' צריך להיות כאן כלל הענין דחריצה כלשון שמפחיד וכו', דמצד איזה סיבה הי' צ"ל זה, עד אשר שוללים דלא הי' לבני ישראל וכקושיית כ"ק אדמו"ר שליט"א בש"פ בא?

צבי הירש שפאלטער
- תות"ל 770 -

ה י ו ס י ו ס

לט. ד' שבט: "מצרים הוא לשון מיצר וגבול. גלות מצרים ברוחניות הוא מה שנפש הבהמית מגבלת ומסתרת על הנפש האלקית עד שנפח"א מתצמצמת כל כך שנעשה בקטנות והעלם. ויצאת מצרים הוא הסרת המיצר והגבול. והיינו דהשכל שבמוח מאיר בלב במדות טובות כפועל ממש."

להעיר מגמ' מנחות פה, א: שבעים יום לפני החג (פסח) קצרו את העומר ונמצא שהי' (בקביעות שנת תש"ג) בערך ד -

(*) שייך למדור שיחות.

שבת. ולהעיר מדרושי חסידות בענין ספה"ע שהוא בירור המדות ושלימותם כו'.

כ"ה אד"א: "הושיענו אחר שיר של יום אומרים הן בחול
הן בשבת, יו"ט, ר"ה ויהכ"פ."

ראה כתר שם טוב (גאגין) ע' קב, סעי' ד: מנהג הספרדיים
בארם צובה וכל סוריא שאינם אומרים תפלה הושיענו שאומרים
אחר שיר של יום בע"ש ובערבי יו"ט.

ובהערה לשם: טעם הדבר כי קבלה בידינו שאין אליהו
בא לבשר הגאולה לא בע"ש ולא בעי"ט משום שישראל טרודים
בצרכי שבת וצרכי יו"ט (עירובין דמג, ב).

עפ"ז נראה שגם בשבת כו' יש ג"כ סברא שלא לומר את
הושיענו אחרי שיש בזה משום תחומין כו'. שע"פ כ"ז יומתק
מ"ש (בהיום יום - כאן) שאומרים הן בחול הן בשבת יו"ט
ר"ה ויהכ"פ, שהחידוש בזה הוא שגם אז אומרים ומזה מובן
(לכאורה באופן דמכש"ל) שגם בערב שבת כו'. (מלבש שנכלל
בתיבות "הן בחול").

[ודרך אגב בתור מאמר המוסגר י"ל: שמענו מאד"ש איזה
פעמים שמ"ש אין אלי' בא לא בערבי שבתות כו' הוא מפני
שלא לבלבל אפיית הקוגעל ויש להעיר ממ"ש בס' אור השבת
(ירושלים, תשל"ה) ע' לא: שמעתי בשם גדול א' שממאמרם ז"ל
(מגמ' עירובין הנ"ל) רואים אנו גדולת וקדושת מנהגן של
ישראל לעשות פשטיד"א (קוגעל) לכבוד השבת, כי כדאי הוא
עיכוב הגאולה ביאת אליהו עוד שני ימים, ורק שנוכל להכין
כל מאכלי שבת ואף לעשות הקוגעל לכבוד השבת, עכ"ל.

ולהעיר ממ"ש בס' שמועות וסיפורים (ח"ב) בשם אדה"ז
שקוגעל כשבת הוא כמו (העילוי ד) שופר ברי"ה].

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ברוקלין נ.י. -

לזכותו ולזכות
בני משפחתו שיחיו



נרפס ע"י

א' מאנ"ש שיחי'