

קובץ
הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה ובחסידות



משפטים
גליון כא (רב)

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

כס"ד עש"ק פ' משפטים תהי' שנת דברי משיח

מ פ ת ח ה ע נ י נ י ם

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

- ד קבלת עול אצל ב"נ
האם החיוב לכופ את כל באי העולם לקיים מצות ב"נ-
ד הוא משום פקו"נ
ה דיוק במעשה רב מהחיד"א
ה גר תושב בזמן הזה
ו הציווי על בנ"י לכופ ב"נ ללמוד עמהם ז' מצות ..
ז הטעם דלא הובא בשו"ע הדין דלכופ ב"נ
ז בענין הנ"ל
ח קיום העולמות - המשך או נס תמידי
ט קדושין בכסף
לב ז' מצות דב"נ שלפני מ"ת אם נתבטלו
לג גר תושב ובן נח
לג ב"נ הוה כאינו מצווה ועושה
לה ב"נ המקבל ע"ע ז' מצות ה"ה מחסידי אוה"ע
לה קיום ז"מ צ"ל משום שכן צוה הקב"ה בתורה
לו ב"נ צריך קבלה להז"מ

נ ג ל ה

כוונות תפלין ע"פ הסדור וע"פ שו"ע אדה"ז (גליון) יב

ח ס י ד ו ת

- יב ביאור המילים "ויתענה כעשר תעניות...או פחות ..
יג דבר הנגזר - אפשר לבטל טבעו
יד תוקף החושך שלפני עלות השחר
יד ביטול בזיו הכלול
יז אברהם ויצחק בעבודה

ש י ח ו ת

- יח ביאור בפירש"י עה"פ (כ,טו) וכל העם רואים
יט בענין הנ"ל
יט בענין הנ"ל

כ	בענין הנ"ל
כא	בענין הנ"ל
כב	בענין הנ"ל
כה	בענין הנ"ל
כו	בענין הנ"ל
כז	בענין הנ"ל
כב	ביאור בפירוש"י עה"פ (יא, ז) לא יחרץ כלב לשובו .
כג	ביאור בפירוש"י עה"פ (טו, יז) מכון לשבתך פעלת...
כו	גר עם נשמתו היתה במעמד הר סיני
כז	מקומות בהם פירוש רש"י מיוסד על הטעמים (גליון)
כח	בענין הלווחות אם היו מרובעות או לא

ש ו נ ו ת

כח	החילוק בין אש הקרבנות
כט	ביאור באגה"ק ס"ט
כט	שבת מיני מתברכין כולהו יומין
כט	בענין הצפי' לגאולה
ל	הערות ללקולו"ל אגרות
לא	מפתח הש"ס חידושי צ"צ ב"ב פ"א

ה ל ו ם י ו ם

לו	הערות ללוח היום יום
----	---------------------

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש יתרו ש.ז. ס"ב, שואל מהו הקשר בין שבע מצות ב"נ לישראל (שנצטוו לכוף את ב"נ לקבלן), ובס"ג שם שואל מהי הסברת השייכות ביניהם, ובס"ד מדגיש ומוסיף ע"פ ההסברה שהחיוב "לכוף" הוא על כל עמי הארץ וגם בזמן שאין היובל נוהג ובלי קבלה בכ"ד של ישראל. ואח"כ מבאר כ"ז בהקדם ביאור ארוך בסעיף ה', שגדר גר תושב יש בו קבלת עומ"ש וקבלת עול מצוות, ובריש סעיף ו' מחדש, שכ"ה גם בהחיוב דכל בני נח (אף שאינו מסביר מדוע יהי' גם בהם הגדר שבג"ת) - ועפ"ז מלישב הקשר דמתן תורה לישראל עם ז' מצות ב"נ, משום שהמטרה דמ"ת היא שכל העולם יקבל מלכותו של הקב"ה, [וזה נעשה ע"י ישראל שהם הבעלים על התורה].

ולא הבנתי למה צריך להקדמת כל האריכות שבסעיף ה' - והרבי ביאור זה, שמ"ת ענינו לפעול קבלת מלכותו ית' בעולם, מספיק לכאורה מיד בתחילת השיחה, וגם לכאורה אי"צ לחדש שהחיוב הוא קבלת מלכותו, כי גם בלאו הכי, קבלת המצוות כוללת קבלת המלכות ואבקש מקוראי הגליון להסביר הענין.

* * *

בלקו"ש שם סעיף ט', מבאר טעם הדבר שלא הובא החיוב "לכו כל באי העולם לקיים מצוות בני נח" בשו"ע, הוא משום דהוה פקו

ולכאורה לפי זה יש להבין בפירוש דברי אדמו"ר הזקן במהדו"ב להל' שבת (שהובאו בליקוט הערה 29), "ודלא כרמ"א כי"ד סי' רסז ס"ד", היינו שאדה"ז דוחה את דברי הרמ"א שבזה"ז מספיק בעבד תנאי שלא ימול (בלי קבלת ז' מצוות כ"ג), ע"פ פירושו בדברי הראב"ד בהל' מילה ובהל' איסו"ב - דלכאורה, לפי המכואר בהשיחה, אפשר שגם לדעת הרמ"א צריך שיקבל מצוות ב"נ, אלא שלא הביא חיוב זה משום פקו"ב?

ונראה לבאר זה בהקדים, דלכאורה כל ביאור זה דפקו"ב דורש הסברה, שהרי יש בשו"ע הלכות גרים וכו' והל' עבדים, ולכאורה הוא ק"ו, ומה גיור ממש הובא בשו"ע (אף שהיו גזירות מפורשות נגדו, כמפורש ברמ"א שם), עאכו"כ חייב הכפי' לקיים ז' מצוות ב"נ שרובם נתקבלו על או"ה בלאו הכי הי' לו להביאו? אלא, דההפרש הוא, שבהל' גרים והל' עבדים מדובר על גוי פרטי הרוצה להתגייר ולמכור א"ע לעבד, ולכן אי"ז פקו"ב, משא"כ לכתוב בהלכה שיש חיוב על בני"י להשפיע על כל או"ה (ובאופן של כפי') בענין הנוגד (לפחות בתור "עלילה") לפי אמונתם, זהו ענין של פקו"ב.

ולפי זה מובן, שבנדו"ד, בעבד המוכר עצמו, הי' לו לרמ"א להביא החיוב דקבלת מצוות ב"נ, דאין זה ענין של פקו"נ ופשוט.

* * *

בלקו"ש שם הערה 67 מביא מעשה רב מהחיד"א שהשפיע על בן-נח לקבל שבע מצוות דילי'.

ויש לדייק בכמה דברים בסיפור החיד"א: א) מדוע אמר לו לומר פסוק שמע ישראל פעמיים בכל יום. ב) הזהירו על השיתוף והיא מחלוקת הפוסקים. ג) לכאורה (להדיעה שנצטוו על השיתוף) הוי זה בכלל ז' מצות ומדוע פרט את ענין השיתוף. ד) מהו תוכן שאלתו אם מאמין בה', ואח"כ אמר לו "אם כן... ותקיים ז' מצות". לכאורה מכאן סמוכין שלא יעשה מפני הכרע הדעת אלא מפני אמונתו בה'. ה) ושמה מכאן ראיה על ענין קבלת עול מלכות שמים שלפני קבלת עו"מ ב"נ, שהרי זהו תוכן ענין האמונה בה' בכלל ואמירת ק"ש בפרט. ו) מכיון שאמר לו שיאמר "שמע ישראל", שזהו בטה דבר שאינו חיוב ע"פ הלכה, מאן יימא לן שזה שהשפיע עליו לקיים מצות ב"נ לא הי' מנהג חסידות. וצ"ע בזה.

הרב משה ישראל

- ברנקלין נ.י. -

ב. בלקו"ש פ' יתרו ש.ז. בסעי' ד' מבאר שדין דגר תושב לא שייך בזמן הזה. ויש להעיר, (בנוסף על דעת הראב"ד שבנוגע לכמה דינים מקבלין אותו כמובא בהערה 32), מס' חמדת לושאל (המצויין בס' אור לעמים ע' 141) שכתב דמה שצריך קבלה כדי להחשב גר תושב, היינו דוקא למי שהי' עובד ע"ז, אך מי שנהג מיום שנתחייב במצוות בכל דיני כן נח הרי הוא גר תושב.

וכן יש להעיר מסוף קונטרס תפארת לישראל להמהר"ץ חיות שכתב ש"הנוצרים אשר מאמינים בדת ותורה מן השמים ובמציאות ה' ובגמול עולם הבא ובשאר עקרים ויסודות אמונה, בלי ספק שדיניהם אצלינו כגר תושב, ואלו אשר שומרים שבע מצות מפני שנצטוו בהם מאת ה' על פי משה, המה כחסידיו אוה"ע... וכל ששומר שבע מצות מפני שנצטוו בתורה על פי ה' ביד משה הרי זה גר תושב אצלינו (ועיי"ש הביאור בנוגע ענין השיתוף)

* * *

בענין הציווי על בני"י לכוף את כל באי העולם לקבל

מצות שנצטוו בני נח וכו' יש להעיר מתוס' במס' חגיגה דף יג, א ד"ה אין מוסרין דברי תורה לעובד כוכבים, בנוגע לז' מצות דידהו כתב... והא מצוה איכא למוסרם להם (וב"א אמרינן התם דמצוה ללמדה).

אבל בתוס' המוכח בעין יעקב וכן מצויין בהגהות הכ"ח כותב וז"ל: וי"ל דהיינו קודם שניתנה התורה והתירה להם לפיכך מהאי קרא דאף ז' מצות אסור ללמדם. ע"כ.

ולכאורה עפ"ז, איך אפשר שיהי' מציאות שבני נח יקיימו ז' מצות, הלא אם בני"ל לא יאמרו להם מה הם המצות, ושצריך לקיימם מפני שכן נצטוו בתורה ע"י משה רבינו, לא ידעו מהם הם המצות ולא יוכלו להגיע להדרגת של חסידי אוה"ע.

אבל בעין יעקב מפרש שהלשון הוא אין מוסרין ד"ת ולא קאמר אין לומדים ד"ת לעובד כוכבים אלא ודאי דמותר ללמוד עם שבע מצות דידהו, [ויש להוסיף עוד, דחיוב הוא ללמד ע"פ פסק הרמב"ם הנ"ל] אבל למסור להן ככתב כתוב בתורתנו זה ודאי אסור כי אותיות התורה הן שמות של הקב"ה ויש בהם קדושה ואין למסור אותם לעובד כוכבים וכה"ג מבואר להדיא בזוהר פ' אחרי מות דף ע"ג.

בס' אור ה' לר' חסדאי קירקש (מאמר ב' כלל ד' פ"ג) מכיא שאלה "אם כן מדוע לא השתדלו הנביאים הראשונים לקרוא ליתר האומות לעבודת ה' יתברך ולחסות תחת כנפי תורתך? אלא שבא בקבלה שלא קבלו גרים בימי שלמה ומאמרים רז"ל מורים הרחקה בזה הענין. הנה זה גם כן מקום פלא.

וצלה"כ באיזה ענין קאי שאלתו? הרי הרחקה של רז"ל היו רק על גירות, ולא על קיום מצוותם, ואמונה בה' [ויש להעיר מס' זהר הרקיע לתשב"ץ סי' מ' שסובר דראוי למנות קבלת גרים כא' מתרי"ג מצות, עיי"ש בארוכה].

ויש להעיר שם בסוף דבריו "ובהגלות האמת יבאו כולם לעבדו שכם אחד וימחה שם ע"ז מן העולם כאמרו כי אהפוך אל העמים שפה כרורה וגו'.

* * *

מבאר כסעי' יב "ועתה שהמצב ובזמן - וואס מ'טרעפט זיך אפט בעניני מסחר וכיו"כ מיט ניט אידן... יש להשתדל לדבר אתם שיקיימו ז' מצות דידהו.

יש להעיר מ'שיירי כנסת הגדולה" בלשונות הרמב"ם ע' קלז, ב על הל' מלכים פ"ט ה"א - "על ששה דברים נצטווה

אדה"ר כו' ב"נ נצטוו לדון במצוות שנצטוו בדיני ישראל ולא בדינם, ונפקא מינה כשידינו תקיפה עליהם או אפ"ל לכשידם תקיפה עלינו, שישאל הקונים מהם יתנהגו ע"פ תורתנו. ע"כ.

* * *

בסעי' ט' מקשה מדוע דין הנ"ל (לכופ כל באי עולם וכו') אינו מובא בשו"ע ונושאי כליו וכו'? ומתרץ דכל ענין שהי' יכול להתפרש בזמנים ההם כאילו בני"י פועלים שגוים התגירו, לכן מכיון שזה הי' תחת סכנה של פקו"ב, אפ"ל שהיו מקיימים ציווי הנ"ל, אבל בלי שום פרסום, ובזהירות המתאימה, ולכן נשמט משו"ע. עיי"ש.

ולכאורה צלה"ב, דהרי בשו"ע מובא כמה וכמה דינים, שהם בגדר (לא רק שיפרשו את זה באופן לא נכון, אלא עוד, הם בגדר) שממש הי' יכול לגרום מצב של פקו"ב לבני"י, כגון ס' קנג קנד קנה קנו, וא' מהדינים שם הוא שאין להתייחד עם נכרי, גוי מפני שחשודין על שפיכות דמים ומבאר בלקו"ש ח"כ ע' 162 הערה 52, דהערה שנדפסה בשו"ע שכל הדינים בס' הנ"ל הם רק על זמן התלמוד וכו' אבל עתה וכו' אין הדינים הללו נוהגים עוד בישראל בזה"ז - הוא כנראה נכתבה מחמת הצענזור, כי בדפוסים ישנים ליתא הערה זו.

א"כ, מדוע דינים אלו (ועוד כמה שמוכא בעוד מקומות, שמביא חילוק בין ישראל ונכרי כגון דיני רבית ועוד) שאפשר להתפרש שבני"י שונאים את הגוי, וזה יכול להביא למצב של פקו"ב, כן הביאו בשו"ע, ודין הנ"ל, לכופ שיקיימו את מצותיו לא. מהו החילוק בין דינים אלו. [וכן יש להעיר משו"ע או"ח סי' רכ"ד סעי' ב' (מיוסד על גמ' דלקמן), די ש להתפלל "והשב לב עובדיהם לעבדך" שלכאורה ג"כ יכול להתפרש כאילו שרוצים לגיירם]. בדין הרמכ"ס הנ"ל.

* * *

יש להעיר ממש' ברכות נז, כ' מקום שנעקר ממנו עבודת כוכבים ואמר והשב לב עובדיהם לעבדך, ובחו"ל אין צריך לומר והשב לב עובדיהם לעבדך משום שירובה עובדי כוכבים, רבי שמעון בן אלעזר אומר אף בחוץ לארץ צריך לומר כן מפני שעתידים להתגיר שנאמר "אז אהפוך אל כל העמים שפה כרורה.

[וראה בטור ע"ז, וב"י ויר דוד, וכן הצפעי"נ על ברכות פ"י, ה"ט]. ע"פ ביאור שיחה הנ"ל, צלה"כ מהו בכלל ענין מחלוקת הנ"ל, אם לומר תפלת "והשב לב עובדיהם לעבדך" או

לא, הרי ע"פ פסק הנ"ל, הרי עוד יותר, יש לנו חיוב לא רק להתפלל תפלה הנ"ל, אלא יש להשתדל בפועל ממש שיהי' המצב ד"והשב לב עובדיהם לעבדך"? (אפי' במקום שרובם עובדי כוכבים).

ואף לפי שיטת רבי שמעון בן אלעזר דכן יש להתפלל תפלה הנ"ל, הרי טעם של סברתו משום שעתידים להתגייר שנא' אז אהפוך וגו', גם כן אינו מובן, דהרי ענין הנ"ל, והשב לב עובדיהם וגו' הוא ציווי בפ"ע [ואף שמכואר בכמה מקומות וכן בסוף שיחה הנ"ל דע"י קיום ציווי הנ"ל, הוא הכנה קרו קרובה לקיום היעוד של "כי אז אהפוך וגו'", אבל מ"מ מובן דהוא ציווי בפ"ע], א"כ מדוע תעלה את זה שעתידים להתגייר?

(ואין הפי' כאן ממש להתגייר, דהא קי"ל דאין מקבלין גרים לימות המשיח, (ע"ז ג, ב), ומפרש בס' קמח פסח (מוכא בעין יעקב על הגליון) דלק"מ דכבר פרש"י בע"ז דף כ"ד, דאע"פ שלא יקבלו אותן מ"מ התגיירו מעצמן ומח"ט קרי להן התם גרים גרורים, וכה"ג כתבו התוס' ביבמות דף כד גבי גרים שנתגיירו בימי דוד ושלמה ובימי מרדכי ואסתר ע"ש).

ואבקש מקוראי הגליון, מהו החילוק בין דין הנ"ל של הרמב"ם, ודין הנ"ל של תפלת "והשב לב עובדיהם לעבדך".

מיכאל לוזניק
- תות"ל 770 -

ג. בלקו"ש פ' שמות ש.ז. בסופו, מבאר ההבדל בין הנהגה נסית לבין בריאה יש מאין - שהוא תמיד "בפועל איז נלטא" אז מציאות אלו זאל זיין בט"ל "דער פועל איז תמיד במעמדו ומצבו". עיי"ש, שלכך אין שייך לומר הלל ע"ז.

ויש להעיר מהמכואר בלקו"ש ח"א ע' 7 בביאור הנהגת ר' ייסא, וז"ל: "די שפינז וועלכער איז געווען מיט א מינוט פריער - איז דאס שוין מצד עצמו גיווארן אין ואפס - דארף ער דעריבער מתפלל זיין צום אויבערשטן ער זאל דאס באנייען כדי ער זאל האבען וואס ער דארף". עכ"ל. ועד"ז מתבאר בכ"מ, שהתחדשות היא תמידית. ואילו מהנ"ל (כפ' שמות) מכואר, דיש תמידיות בהנברא עצמו.

ויש לתווכ ע"פ המכואר בלקו"ש פ' בשלח ש.ז. שמבאר ג"כ הנהגת ר' ייסא (להתפלל על מזונו, אע"פ שהי' לו אוכל כרשותו), ובהע' 38 מעיר ממרז"ל האומר הלל בכל יום כו', והיינו שבקשת דבר קיים לפניו, מאת הקב"ה, משמעו שלדעתו זה נותן לו ע"י תפלתו, וא"כ לדעה זו יש הנהגה נסית בכ"י, וזהו נגד מרז"ל הנ"ל.

ומבאר ההבדל בהנהגה כמו שהיא מצד ממלא, שאז הסיבה והכלי תופס מקום חשוב, ואילו מצד סובב (וכן ה' הנהגת ר' ייסא) אין הכלי תופס מקום, ומקבל הכל ישר מאתו ית' - והוא יכלכלך". ולזה מתאים המבואר בלקו"ש ח"א הנ"ל - התחדשות תמידית, דזה שרגע לפני"ז ה' הדבר קיים, אין זה נחשב לפניו ית' להיות גורם וסיוע להרגע שלאח"כ, וכיון שנראה כל דבר איך שהתהוותו הוא ישר מאתו ית', ה"ז התחדשות תמידית.

משא"כ מצד ממלא, מבואר (שם) שדרוש דוקא לבוש וכלי וסיבה. ובאופן זה, מציאות הקודם ה"ה הסיבה להמציאות שלאח"ז, היינו שיש המשך, ולכן תמידיות, בנבראים מצ"ע, כבלקו"ש פ' שמות הנ"ל.

ומבואר בזה מה שמביא בלקו"ש בשלח בהע' 46 מהמשך תער"ב, שכאשר רואין שהנהגה צ"ל באופן כזה (סול"ע) אין זה בכלל אין סומכין על הנס. ע"כ. והיינו כנ"ל, דבסוכ"ע, כל דבר הוא התחדשות, וא"כ אין שייך בו הבדל בין נס לטבע ודוקא בממכ"ע, שטבע מובדל מהנהגה נסית, אז אין לומר הלל, אלא על גילוי מהלמעלה מטבע, כמבואר שם.

כנלענ"ד בדרך הצעה ובדא"פ.

ואולי יש לבאר בזה קושיא מפורסמת - התנקשות אמונה ובטחון. דמצד אמונה אמרינן "גם זו לטובה", והוא לו לתועלת. ומ"מ בטוח שבעתיד יטיבו לו באופן גלוי לענייניו, ולכאורה מכיון שעל העבר, מאמין שהוא לטובה, מהו בטחונו שגם בעתיד יהי' עדי"ז, כלומר מדוע הבטחון שלו מחייב טובה בעתיד באופן שונה מטובתו בעבר.

וע"פ הנ"ל י"ל, שהרי ב' הנהגות יש, ממכ"ע וסוכ"ע. לענין העבר מכיר שזהו לטב עביד", שזהו סיבה להתועלת בעתיד, אך זהו הנהגה של ממכ"ע, הנהגה באופן של סיבה. אמנם על העתיד בוטח על ה' באופן ישר, שהוא סוכ"ע, והוא א"צ סיבה פלוני אלמוני להביא לו תועלת בעתיד, וע"כ בוטח שיהי' כטוב הנראה והנגלה תיכף, ובלי אמצעים כלל.

הרב לוי יצחק ראסקין

- ברוקלין נ.י. -

ד. בלקו"ש ח"ט שיחה ג' לפ' תצא מביא כ"ק אדמו"ר שליט"א חקירת הרוגוצובי בענין קידושי כסף. א) שקנין הכסף הוא העילה וע"י קבלת הכסף מתקדשת האשה; ב) שהקדושינן הוא העילה וע"י קונה האשה את הכסף, ומביא הוכחות לב' האופנים.

הוכחתו לאופן הא' (שקנין הכסף הוא העילה וע"י קבלת

הכסף מתקדשת) היא: איתא בגמ' (ב"ב קכט, סע"א ואילך) והלכתא כל תוך כדי דיבור כדבור דמי לבר מעבודת כוכבים וקדושין. וא"א להתחרט מקדושין אפ"ל בתוך כדי דבור. ופ"ל הרשב"ם (שם קל, רע"א): "שאם קדש אשה בפני עדים וחרז ואמר בתוך כדי דבור ליהו מתנה ולא ליהו קדושין, אין שומעין לו ומקודשת ואינה מקודשת". דלכאורה אינו מובן למה מתאר הרשב"ם מציאות שהבעל אומר (ליהו מתנה (ולא ליהו קדושין)) ואינו אומר כפשוטו, שחוזר בכלל מנתינת המעות ותובעתן מהאשה? מזה מוכיח הרגוצובי שאם הי' אומר כן (שמתחרט מעצם נתינת המעות) הי' מועיל לבטל הקדושין; מכיון דהלכתא כל תוך כדי דבור כדבור דמי, יש בידו לחזור (בתכ"ד) מנתינת המעות, ובמילא נמצא שאינה מקודשת, שהרי הקנין הוא העילה. ודוקא כשאינו מתחרט מעצם נתינת המעות, כ"א מנתינתו בתוך קדושין, הנה אז אמרינן שאינו יכול לחזור, וה"ה מקודשת. הרי מזה ראי' שהעילה היא הקנין, שאילו הי' הקדושין העילה, הי' אפשר לפרש הגמ' בפשטות שהבעל חוזר מנתינת המעות, ומ"מ אינו מועיל כלום היות שקנין הכסף בא בסיבת הקדושין, ובזה לכו"ע אינו יכול לחזור, במילא אינו יכול לחזור מהקנאת הכסף שחל בסיבתו. עכתה"ד.

ולכאורה תמוהין מאד דבריו, דאפ"ל אם נאמר שהקידושין חל ע"י קנין הכסף, עדיין יש לומר שאפשר לו לבטל הקנין, ועדיין הקידושין קיים, כדלקמן.

בלקו"ש ח"ט ע' 189 מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א החילוק בין עדי קיום ועדי כירור. דעדי כירור אינם פועלים ע"י עדותם בגוף חלות הדבר בה מעידים, דאף בלעדי עדותם ה"ה חל (לדוגמא - עדי הלואה). משא"כ עדי קיום, הנה בלעדי עדותם אינו חל הדבר כלל וכלל (לדוגמא - עדי קדושין וגירושין). ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א הא דתוך כדי דבור כדבור דמי חוץ... ומקדש ומגרש (נדרים פז, א). דקשה לומר כפ"ל הר"ן (שם) דאין הדבור חל עד תכ"ד (עיי"ש בלקו"ש), כ"א שעל אף חלות דיבורו, יש בכחו לחזור ולבטלו תכ"ד, חוץ מקדושין וגירושין. והחילוק הוא, דבשאר דברים שחלותם הוא רק ע"י דבורו, הנה הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ואפשר לו לבטלו. משא"כ בקדושין וגירושין, הנה מכיון שחלותם אינו (רק) ע"י הבעל, כ"א ע"י העדים, לכן אין בכח בכחו לבטלו. עכתה"ד.

ועפ"ז קשה דברי הרגוצובי, דאיך מוכיח שאם הי' הבעל מתחרט מנתינת הכסף הי' מתבטל הקדושין שבאין בסיבתו. הא ניחא אי אמרינן שהקנין אינו חל עד תכ"ד, הנה מובן שגם הקדושין אינו חלין עד שיחול הקדושין (שהרי באין בסיבתו). אבל לפי ביאור כ"ק אדמו"ר שליט"א, שדברו חל מיד ובמילא

גם הקדושין חל מיד, אלא שיש בידו להתחרט מנתינת המעות, הא עדיין יש לומר שאכן נתבטל הקנין; אבל כבר חלו הקדושין וה"ה מקודשת, ובזה אינו מועיל חזרה תכ"ד, כנ"ל. וצ"ע.

* * *

ע"פ יסוד כ"ק אדמו"ר שליט"א כלקו"ש חי"ט הנ"ל, אפשר ליישב לכאו' עוד ענין:

ברמב"ם הל' גירושין פ"ו הט"ז פוסק, וז"ל: ...ואם אחר שהגיע גט לידה או ליד שליח קבלה אינו יכול לבטלו. ואע"פ שחזר בתוך כדי דבור ובטלו, הואיל ואחר שהגיע לידה או ליד שליח או לחצרה בטלו אינו בטל והרי זה גט כשר.

ובספ"ה פוסק: וכן אם נתן הגט כחצרו ומכר לה החצר או נתנו לה כיון שקנתה החצר כשטר או בכסף או בחזקה נתגרשה.

כאור שמח (הל' גירושין פ"ו הט"ז) מסתפק בהדין דספ"ה, דמכיון דהוי גטה וחצרה באין כאחד (דאל"כ הוי כטלי גטן מע"ג קרקע, שכבר הוא נתון בחצר שלה), א"כ על קנין החפץ היינו החצר נראה דהוי כמו כל מתנות דמהני חזרה תכ"ד, ואשתכח תו דלא הוי חצרה ובמאי קנתה הגט שלא בא לידה כלל.

ומביא דוגמא לזה מתמורה, דאע"ג דתמורה חלה בטעות ולכן אין שאלה בתמורה, ככ"ז אם הקדיש בהמה והמיר בה בהמה אחרת וחזר ונשאל על הראשונה כיון דנתבטל עיקר הקדשו, תו אשתכח דשני' פקע קדושתה דהוי כהמיר בה על בהמת חולין, כן הכא נמי אע"ג דעל פעולת הגירושין מהגט לא מהני חזרה תכ"ד, מ"מ כיון דחזר תכ"ד מהמכירה של החצר תו אישתכח דגט לא מטא לחצרה כלל ובטל הגירושין למפרע.

או י"ל לפמ"ש הר"ן (נדריים שם) דה"ט דלא מהני חזרה תכ"ד בגירושין הוא דמסתמא ענין כזה שהוא להתיר או לאסור אשה לעלמה ולהתחייב או לפטור ממיחה, בזה עביד איניש בישוב הדעת גמור ומוחלט. נמצא דיש מקום לומר שאכן גם בחצר לא מציל לחזור דמסתמא עביד בישוב הדעת מוחלט כיון שיש בזה ענין גירושין. בכ"ז קשה לחדש דבר שלא נזכר, שבמתנה לא יאה יכול לחזור, ולא מצאתי מקום לפשוט הספק. עכת"ד.

וע"פ המכואר כלקו"ש הנ"ל יש לישב ספיקתו. דמכיון דאמרינן שכבר חלה מתנת החצר מיד וכבר חל הגט שנמצא בה, הנה כשבא הבעל אח"כ לבטל את מתנתו, נמצא דכבר נתגרשה, ואף שיכול לבטל מתנתו כבר אין לו שום כח לבטל הגט.

נ ג ל ה

ה. בגליון יז (רטז) כתבתי בנוגע השינוי בין מה שכתב אדה"ז בשו"ע סי' כה סעי' יא יכולין בהנחת תפילין... וישעבד להקב"ה וכו' ומה שכותב אדה"ז בסידורו כדי ששעבד וכו',

ורציתי לתרץ דהחילוק ככללות מה שכתוב בשו"ע לסידורו הוא דבשו"ע כותב המצוה של תפילין לפיכך כותב וישעבד משא"כ בסידורו כותב בנוגע פעולת הנחת תפילין, לפיכך כותב כדי ששעבד. ובאמת ראי' לזה הוא משיחת ש"פ בא בנוגע להדפסת התניא, עי' שם הערה 17 שמה שכתוב בשו"ע הוא בנוגע למצוה.

ואולי לפי ביאור זה יכול לתרץ ג"כ עוד שינוי אחת בענין זה דבשו"ע כותב... שצונו לכתוב ד' פרשיות אלו שיש שבהם יחוד שמו ויציא מצרים ולהניחן על זרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח כדי ששזכיר נסים ונפלאות וכו'. ובסידור כותב... שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד ויציא מצרים כדי ששזכור נסים ונפלאות וכו'. וכאן מביא כדי ששזכור להמשך שצונו לכתוב, משא"כ בשו"ע כדי ששזכור שיך להניחן וכו'.

וע"פ ביאור זה מוכן דבשו"ע מביא המצוה וטעם לכל דבר משא"כ בסידור מביא הפעולה, לפיכך בשו"ע כתב שצונו לכתוב ד' פרשיות אלו, טעם: שיש בהם יחוד שמו ויציא מצרים, ולהניחן, טעם: כדי ששזכור נסים ונפלאות וכו', וישעבד להקב"ה הנשמה שהיא כמוח וגם תאות ומחשבות לבו לעבודתו ית', וטעם: וע"י הנחת תפילין יזכור הבורא ויאמין הנחותיו.

משא"כ בסידור מביא שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציא מצרים, והם פועלים, כדי ששזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו כוח והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו, ולהניחן על זרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, הפועלה, כדי ששעבד וכו'. ולפ"ז מוכן.

שאון שמעון דויטש

ח ס י ד ו ת

ו. בגליון יא (ריז) עי' כט הקשה י.א. על המבואר באגה"ת פ"ג "ויתענה כעשר תעניות עד"מ בחורף אחד או פחות" דלכאור' משמעות תיבת "כעשר" היא בערך עשר. וא"כ מהו שמסיים "או פחות". ואם הכוונה "כעשר" היא עשר. א"כ מהו הפי' של כ"ף הדמיון. ע"כ. ובגליון יט (ריח) כתב א.ל.פ. לתרץ שה"אור פחות" הולך בהמשך למש"כ קודם שיתענה כעשר תעניות בחורף

א' וע"ז כותב שהכוונה שלא יהי' ממש חורף א' - שלם - אלא "או פחות" שלא צריך שיהי' שלם. ע"כ וע"ז משיש מ.י. בגליון כ (ק"ט) שלא משמע כך לא מהלשון ולא מהתוכן שמצד הלשון אין מתאים לומר תעשה דבר זה במשך יום אחד או פחות, וגם מהתוכן; למאי נפק"מ בתוכן הענין איך יתענה העשר תעניות, אם יצום הראשון בתחילת החורף והאחרון בסופו, או לא, ע"כ.

ונראה לבאר בפשיטות דכיון ששם מדבר על העוון של ז"ל שמספר התעניות שלו הם פ"ד, ומחלק שיתענה כעשר תעניות בחורף אחד, שהרי אם יתענה עשר בחורף אחד יוצא שמספיק רק שמונה וחצי שנים, ולא ט' או יותר, ולכן אומר שיתענה כעשר (ולא ממש עשר אלא -) או פחות מעשר תעניות לחורף, ועי"ז יוצא שיגמור את כל הפ"ד תעניות בתשע שנים (עי"ז שיחלק באופן השהו לכל שנה שאז יוצא שיתענה פחות מעשר תעניות לשנה), וזה מה שמדייק כעשר (ולא ממש) או פחות.

[וזה מתאים גם מצד הלשון כיון שדוחק מאד לומר ויתענה עשר תעניות (ומיד אח"כ -) או פחות, כיון שאם מתענה עשר בחורף אחד מדוע "או פחות", משא"כ כשאומר כ עשר שאינו כדיוק (אלא כערך) מתאים לומר או פחות].

ועפ"ז גם יובן מה שאח"כ מוסיף: "ויגמור מספר הפ"ד צומות בט' שנים או יותר", כיון שיכול לחלק לתשע תעניות בכל שנה (כעשר; פחות מעשר) ואז יוצא שישלש שנים שמונים ואחד תעניות, ואח"כ בשנה העשירית יתענה עוד שלוש תעניות,

חיים שאול שטיינמץ

ז. בגליון כ (ריט) הקשה הרב ש.ח. דבכמה שיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א מבואר אשר בנ"י שהם בעלי בחירה יכולים לשנות את ההשפעה לרע ח"ו בנוגע לענינים הנוגעים לכלל ישראל, וכן לאידך שיכולים לשנות את ההשפעה לטוב. ולכאורה הרי באגה"ק בס"י כ"ה מבואר בנוגע לכלל הכוּס כאילו עובד ע"ז "ואף שכן אדם שהוא בעל בחירה קללו או מכהו או מזיק ממונו ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים. על רוע בחירותו אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקוּם". שכאן מבואר שכיון שעל הניזק כבר נגזר מן השמים, הנה לכאורה אין יכולים לשנות את ההשפעה בנוגע לזולת.

ואינה סתירה כלל, דהרי המבואר בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א הרי מדובר בנוגע לענינים שעדיין אפשר לשנות את ההשפעה ולכן ע"י פעולת בנ"י ישנו את זה. וכן בהמבואר באגה"ק הנה אם ה' עושה איזה פעולה לשנות את ההשפעה, ה'י

אז מכטל את הגזירה ואז לא הי' מכהו וכדומה. אבל באגה"ק הרי מדבר בנוגע לזה שכבר הכהו. מצד שההשפעה לא נשתנה (מצד אליזה סיבה שתהי', או שלא עשה משהו כדי לבטל הגזירה, או שלא הועיל).

דהיינו, דמה שאומר באגה"ק שעל הניזק כבר נגזר מן השמים, אין פירושו, שמכיון שכבר נגזר, הנה אי אפשר לבטלו (או לשנותו), אלא שבאגה"ק מדובר שכבר הכהו (וכיו"ב).

משה מנחם מענדל איידעלמאן

- תות"ל 770 -

ח. במהשך למה שכתבתי בגליון הקודם סי' כ"ו בנוגע להחושך דחצות הלילה שהוא יותר חשוך מכמו החושך שלפני עלות השחר. והחושך שלפני עלות השחר הוא בזה שהוא יותר חושך מכמו רגע לפני זה. אבל לא שהוא חושך יותר מכמו כחצות הלילה.

ראה ג"כ באוה"ת במדבר (כרך א) ע' מג (נעתק בספר הליקוטים בערך שחר) שמביא מדברי המדרש: ואימתי הוא חושך, מעלות השחר הלכנה והכוכבים נכנסים והמזלות הולכים להם ואותה שעה אין חושך גדול מזה והקב"ה כאותה שעה מעלה את השחר מתוך החושך ומאיר לעולם.

דהיינו שהחושך שקודם עלות השחר הוא בזה שמחצות ואילך מתחיל להתנוצץ, וקודם עלות השחר הנה אור הלכנה והכוכבים וכו' מסתלקים הנה נעשה חושך יותר מכמו רגע שלפנ"ז, ואז הנה החושך הזה הוא בתוקף יותר מכמו החושך דחצות, כי החושך דחצות הוא שבא בסדר והדרגה, משא"כ החושך דקודם עלות השחר הוא שלא בסדר והדרגה, כי הרי זה הולך ומתנוצץ יותר ואעפ"כ בא רגע שנעשה יותר חושך (מצד הסתלקות אור הלכנה והכוכבים וכו'), פירוש, דמה שרוצים להדגיש כהחושך שלפני עמוד השחר הוא התוקף שבזה. ותוקף זה אינו אפילו כהחושך דחצות הלילה כנ"ל.

הנ"ל

ט. כד"ה ת"רנ"ח תרמ"ג פ"ב (נדפס בסה"מ חרמ"ג ע' לח ואילך) מבואר בארוכה דהנכראים בטלים במציאות, דהיות שמציאות ישותם הוא התחנשות, וכל התחדשות צ"ל בו כח המחשך תמיד, שהוא הדבר ה' כו' ואם הי' מסתלק כרגע הי' נעשה אין ואפס כמו קודם שנכרא וא"כ גם עתה שישנו במציאות הרי כל מציאותו הוא הזינו - הדבר ה'. וממשיך ומכאר בספ"ב (בסה"מ הנ"ל ע' מא) "ובאמת י"ל הביטול בעומק יותר"

[וכמודגש באופן ברורה יותר בהקיצור שם וז"ל: "דלפי הנ"ל שמציאות הנכרא הוא הזיו ולא מציאות יש הרי מ"מ שייך עליו קריאת שם זיו אבל כאן [וכדלקמן] שאינו שייך עליו קריאת שם זיו כלל) עכ"ל]. דהיות שלגבי עצומ"ה אין שייך שום צמצום והסוף ח"ו כו' ונמצא למטה כמו למעלה ממש, והארה וזיו ממנו מתפשט בהנכרא, א"כ בכמו"מ שהזיו מתפשט שם נמצא עצם א"ס כו' כו' א"כ הרי הזיו הוא תמיד במקורו וה"ז כמו זיו השמש כשהוא בגוף כדור השמש שאינו עולה בשם כלל, כמו"כ הזיו ממנו ית' כו' ומציאות הנכרא הרי נת"ל הוא הזיו, וא"כ הנכראים בטלים במציאות בא"ס עצומ"ה ואינם שום מציאות בפ"ע כלל כו', עכת"ד. (ועד"ז הוא: כד"ה ויהיו חיי שרה תרמ"ג - כסה"מ הנ"ל ע' יח. וכן הוא בד"ה האומנם תרמ"ג פ"ט - כסה"מ הנ"ל ע' צח).

וצ"ל שהרי בשער היחוד והאמונה פ"ג מכואר ביטול זה דאור וזיו השמש כשהוא בגוף כדור השמש בנוגע להנכרא גופא, שכלול בהדבר ה' (בסגנון אחר: בשער היחוד כו' מכואר הביטול בזיו השמש כו' ביחס להנכרא, ובאופן ישר יותר [לכאן], שהוא עצמו הוא כזיו השמש בהשמש - לגבי הדבר ה' [השמש]; משא"כ בת"ר נ"ח הגם דסם ג"כ מוכן שהביטול דזיו השמש בשמש מתיחס סו"ס להנכרא, אבל אין זה בדרך ישר כ"כ - דלכתחילה מכאר דעצומ"ה נמצא בכמו"מ, וא"כ בכמו"מ שמתפשט הזיו - הדבר ה', נמצא עצומ"ה, ובמילא הדבר ה' אינו עולה בשם זיו כלל, והיות שמציאות הנכרא הוא הדבר ה' [הזיו] נמצא שגם הנכרא בטול כזיו השמש בשמש [עצומ"ה]). וצ"ב מפני מה כד"ה ת"ר נ"ח אינו מכאר ביטול בזיו השמש כשהוא בגוף כדור השמש ביחס להנכרא (זיו) והדבר ה' עצמו (השמש)?

וי"ל הביאור בזה (עפ"מ שנתבאר בלקו"ש וישב-יט' כסלו ש.ז. פ"ט-י). ובהקדים, הבנת יתרון ומעלת הביטול דזיו הכלול בשמש כו' על הביטול (דסתם) לעולם ה' דבר נצב בשמים, שהנכרא צריך תמיד להדבר ה', וכהמשל הידוע מזריקת האבן. והוא (בקיצור): מהמשל בזריקת האבן מוכן רק שמציאות הנכרא אינו מציאות אמיתי מצ"ע וצריך תמיד להדבר ה' כו' אבל מ"מ מזה אין אנו יודעים דאין שום "תוכן, ו"ענין" בהנכרא מצ"ע [ובהמשל דזריקת האבן הרי אדרבה בזה עצמו שהאדם זורק אבן הרי"ז ראי' שיש בזה איזה תפיסת מקום, דדבר שאין בו שום חשיבות וענין, הרי לא היתה האדם עושה כו'. ועוד: הרי אין אומרים שפעולות הזריקה כלול בכח האדם (ועכ"פ אין רואים זה כו') והוא כי יש איזה יחס ונתינת מקום לענין הזריקה בפ"ע, ואיכמ"ל. (ובאו"א שאינו נוגע כאן כ"כ, י"ל החסרון בכיטול זה כו' הוא שרק מודגש איך שבלי הדבר ה' אין מציאות הנכראים, אבל עם הדבר ה' הרי יש מציאות כו' וע"ד המכואר בשיחת כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין

דאין עוד מלכדו שהפיל בזה הוא בלבדו אין עוד כו' אבל עמו כו' ואיכ"מ). ומצד ביטול זה לבד תמצא כו' תמצא ח"ו שינוי באחדותו ית' בין קודם הבריאה לאחר הבריאה, דהגם שכמו שקודם הבריאה הקב"ה הוא המציאות היחידי כמו"כ לאחר הבריאה כו' אבל מ"מ הרי ניתוסף איזה ענין וחשיבות שלא הי' מקודם וכו'. וזהו ה"אויפטו", וע"ז בא המשל - הביטול - דזינו הכלול כו' פי' דלא רק שאין להאור שום מציאות אם לאו מקורו כו' אלא שבכלל כל ענינו ומהותו הוא מה שהוא מצד מקורו, דזהו הכלל דכל הכלול בעצם הוא כמו העצם, דענין הזיו בהיותו כלול בהשמש אי"ז באופן שנרגש שיש לו ענין בפ"ע - שאינו מקורו כו', דזה אינו דא"כ זהו כאילו נאמר שבמציאות השמש כלול העדרו וצ"ל. (וע"ד המבואר בנוגע למדות הכלולים בשכל - דהמדות שם אינם מציאות לעצמם וכל ענינם הוא רק מה שהשכל מחייב אותם; אלא דבזיו השמש הכלול כו' הביטול היא באי"ע עמוקה יותר ואיכמ"ל) ועד"ז הוא בהנמשל - הנברא ביחס להדבר ה', דמכיון שהנברא כלול במקורו - הדבר ה', הרי מוכן שכל ענינם - לא רק מציאותם - הוא מה שהם נמצאים ונתהווים מהדבר ה' - אלקות. (ובאו"א [בהמשך למה שמוזכר לעיל] י"ל המעלה בביטול זה, דאפ"ל עם הדבר ה' - סוג נברא שכל ענינו הוא אלקות, דזהו המציאות היות הנבראים כלולים במקורם הרי כל ענינם הוא אלקות ואיכ"מ).

והנה ביטול זה דכל ענינם הוא אלקות, ואין בהם שום תוכן לעצמם, הגם שזה ג"כ ביחס להדבר ה' כנ"ל מ"מ באמיתית, לחלוטין, ובתכלית הוא דוקא ביחס לא"ס עצומ"ה. ויובן עפ"י מ"ש בלקו"ש וישב - יט כסלו ש.ז. פ"ט: דמבואר שם הקשר בין השני ענינים העיקריים להמבואר כשער היחוד כו', (א) שהדבר ה' מלוכש בהנברא כו' ב) ושצמצום לאו כפשוטו. וז"ל: "ד.ה. ס'איז ניט דער פשט אז דער דבר ה' איז שטענדיק מהווה דעם נברא און דער נברא ווערט נפדד פון דעם דבר ה', נאר דער דבר ה' איז מלוכש אין דעם נברא גופא (אין דעם "ארט" פון דעם נברא)... לפ"ז קומט אויס, לכאו' אז דער ביטול פון דעם נברא איז ניט קיין ביטול בשלימותו" עכ"ל. פי' שאפ"ל לפי הנ"ל דזה שהנברא כלול בהדבר ה' מראה שכל ענינם הוא אלקות כו' מ"מ סו"ס (בדקות - וביחס לביטול הנברא לעצומ"ה כו') הרי באיזה מקור הוא כלול - במקור כזה שנותן מקום למציאותו (וע"ד מדות הכלולים בשכל). וע"י בקונ' ענינה של תורת החסידות הע' 107. וממשיך בלקו"ש שם וז"ל: "לויט אבער ווי דער אלטער רבי איז ממשיך ומכאר, אז צמצום אינו כפשוטו ח"ו, דהיינו אז אויך אין דעם מקום (מדריגה) וואס דער אור וחיות אלקי איז זיך מתצמצם ומתלבש בתוך הנבראים, איז "לית אתר פנוי מיני" און מהותו ועצמותו ית'. מלא כל הארץ ממש בזמן ומקום...". עי"ש. עכ"פ מזה מוכן דאמיתית

הביטול - שלימות הביטול - דאין שום ענין להנברא כלל כו' כפ"ע הוא דוקא ביחס לעצומ"ה (דבנוגע למציאות הנברא הרי מוכן דאפי' ביחס להדבר ה' דלהנברא און שום מציאות כפע"ע).

ועפ"י כל הנ"ל מתורצת שאלות הנ"ל דלאחר שנתכאר ש-

בשער היחוד כו' שאפי' לגבי הדבר ה' אין להנברא ענין כפ"ע כו' (וע"ד בלקו"ש- אפי' לאחר הביטול דפ"ג משער היחוד כו') מ"מ בעומק יותר (ובדקות) וביחס להביטול של הנברא לגבי עצומ"ה הרי סו"ס הדבר ה' נותן מקום להיש כו' כנ"ל מלקוש, ובמילא אמיתית הביטול דזיו הכלול בשמש כו' היינו שאין שום ענין להנברא כפ"ע כלל וכלל כנת"ל, הוא דוקא ביחס לעצומ"ה. וזהו מ"ש בד"ה ת"ר נ"ח. [ועד"ז בד"ה ויהיו חיי שרה ובד"ה האומנם הנ"ל] (וזה שאינו בדרך ישר כו' כנ"ל, הוא פשוט. דביחס להנברא בכדי שהוא יבוא להכרה שהוא כלול כעצומ"ה צריכים להתחיל מלמטלמ"ע - סדר השתלשלות כו' דהזיו שממנו ית' כלול בא"ס כו' והיות שכל מציאותו הוא הזיו נמצא שהוא ג"כ בטול בתכלית וכו') ויש להאריך בכ"ז ואיכ"מ. וכל הנ"ל הוא רק בדרך אפשר.

י. ווינער

- תות"ל 770 -

י. בד"ה ואברהם זקן תרמ"ד פי"א (נדפס בסה"מ תרמ"ג-ד ע' קסז) איתא וז"ל: "וביאור הענין דהנה ב' בחי' אלו דהעלאה והמשכה זהו"ע אברהם ויצחק, דאברהם נק' אברהם אוהבי והוא בחי' המשכה מלמעלמ"ט, ויצחק ה' מרכבה לבחי' הגבורה שהו"ע העלאה מלמעלמ"ע, וכדי שיומשך בחי' גילוי אור דאברהם צ"ל תחלה בחי' יצחק... עכ"ל ועי"ש. ועד"ז בסוף פי"ב (ע' קסט) שם וז"ל: "...ובעבודה היינו ב' הבחי' אברהם ויצחק, ותחילה ה' צ"ל בחי' יצחק שהוא בחי' העלאה מלמעלמ"ע בחי' ביטול נקודה כו' ואח"כ בחי' אברהם אוהבי...". עכ"ל.

ויש להעיר מד"ה ואלה תולדות יצחק תרמ"ג ספ"ד (נדפס בסה"מ הנ"ל ע' לה) דמכאן שם דעבודת אברהם ה' מלמעלמ"ט משא"כ עבודת יצחק ה' מלמעלמ"ע. ומסיים וז"ל: אך הנה כדי שיהי' בחי' יצחק זהו ע"י בחי' אברהם דוקא, וזהו אלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק, כי הנה יש ב' בחי' אתעדל"ע שיש בחי' אתעדל"ע שמעורר אתעדל"ת שהיא הנותנת להיות בחי' אתעדל"ת ויש בחי' אתעדל"ע שלאחר אתעדל"ת, וזהו אלה תולדות יצחק בן אברהם שכדי שיהי' בחי' יצחק העלאה מלמעלמ"ע זהו ע"י אברהם שהוא בחי' בקר ד דאברהם בחי' אתעדל"ע המעורר אתעדל"ת... עכ"ל. ועי"ש הסיום, וי"ל שזה גופא הביאור ואיכ"מ.

חיים גרינברג

ש ל ח ו ת

יא. בהמשך למה שביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות דשבת פרשת יתרו, בפירוש רש"י על הפסוק "וכל העם רואים וגו'" (פרק כ פסוק ט"ו) עדיין קשה מה ה"י קשה בפשוטו של מקרא בפסוק לרש"י צריך לאמר שמהפסוק "ויענו כל העם" רואים מנין שלא ה"י בהם אלם, ולכאורה דרשה זו אינה במקומה. ואם זה קשה בפשט שם "ויענו כל העם" ה"י צריך לבאר שם ולהביא הוכחה מכאן כדרכו של רש"י ואם מתעוררת השאלה אצל הבן חמש שאלות נתרפאו כל העורים מה עזר האלמים, ולכן רש"י מביא פה את הדרשה לגבי האלמים, מדוע רש"י מביא פה גם את הדרשה על המילים "נעשה ונשמע". ועוד ועיקר שלבן חמש לא קשה כאן מדוע יש את הענין של "וכל העם וראים", שהרי לפנ"כ בפרק יט פסוק יא בד"ה "לעיני כל העם" רש"י כבר ביאר שכיון שכולם רצו לראות את הקב"ה נתרפא כל העורים, (ועוד ק"ק הכפלות ברש"י בענין שנתרפאו העורים).

והביאור בכל הנ"ל, רש"י על הפסוק "וכל העם רואים" כתב "רואים את הנשמע...". וא"כ ע"ז חייבים לציין שנתרפאו האלמים והחרשים, א"לם וחרש אינם יודעים מה' קול וא"כ אם לא שייך שיבוא קול כיון שלא יודעים מזה, וא"כ כדי שכל העם יראו את הקולות דרוש שיתרפאו כל האלמים והחרשים, וע"ז משל שעוור לא שייך שידברו לו דברים רק בשביל שידעו שרואים קולות שתמיד שומעים לכן צריך לשמוע פעם קול וכן להרגישו ע"י דיבור שלו עצמו ואז כשהוא ראה הקול ידע שזה קול.

וזה ענין מציאותי שהבן חמש למקרא מבינו לבד ובשביל שלא יהי' קשה לו איך הם ראו כולם הרי היו עורים וכן ה"י רש"י צריך לומר לו שבהם לא היו לא חרשים ולא אלמים וא"י לפי"ז מובן למה רש"י מריך להביא את זה כאן ולמה רש"י לא מזכיר את חגרים וטפשים.

ועפ"ז יובן (בדוחק עכ"פ) למה רש"י מזכיר שוב ענין שלא ה"י בהם עוורים כדי להזכיר כאן את הענין של אלמים וחרשים הזקוק להם מחמת הפסוק בהמשך וכן עור יותר ששם אמנם ה"י גם מלמד שלא ה"י עוורים אבל זה ע"ד מה שכ"ק אדמו"ר שליט"א הסביר לענין ויענו כל העם שזה יכול להיות שולל לא רק זקנים כך גם בעיני כל העם זה רק שולל שלא רק משה ראה אלא כולם ראו אמנם רש"י אומר "מלמד" אבל לא שייך להוכיח לאלמים וכו' משאר כאן זה מכריח גם לאלמים וגם לחרשים כי זה ועצם ענין מ"ת שראו את עשרת הדברות ולא רק את הקב"ה וכו' ודו"ק.

וכמה מיני חריצת וכמו שכתב בהנחות בלה"ק - "שיחרץ בכלב
 שיך הן ע"י לשונו, והן ע"י שיניו כדמוכח מהפסוקים
 שמביאם רש"י בהמשך פירושו שביניהם - למורג חרוץ היינו
 חריצה בכלי (בדוגמאת שיניים) נוסף על הפסוק חרוץ וגו'
 לשונו" (ולכן מביאם רש"י - כי הם מבארים את הענין כפשוטו
 כאן)".

משא"כ בשאר מקומות כל פסוק הוא ראי' בפני עצמו
 (ורק שכיון שיש חסרון בהראי' האחת בפרט א', לכן מביא ראי'
 ראי' אחרת שאין לה חסרון זה אע"פ שיש חסרון אחר).

יוסף כץ

- ברקלין נ.י. -

יח*. רש"י כשקרא את הפסוק בפ' בשלח (טו, יז) "מכון לשבתך
 פעלת הוי' מקדש אד' כוננו ידיך" הי' לו קשה: וכי ה' הוא
 שעשה את בית המקדש? או את המשכן? הלא את בית המקדש בנה
 שלמה המלך, ואת המשכן - משה רבינו! וכן הי' לו קשה:
 מדוע הפסוק כותב בכפל לשון, (א) מכון לשבתך פעלת הוי'
 (ב) מקדש אד' כוננו ידיך? הלא לפי הפירוש הפשוט - לשניהם
 אותו הסבר! על כן הוצרך רש"י לפרש ב"מכון לשבתך פעלת
 הוי'" - שהכוונה: מכון - ביהמ"ק של מטה - ל"לשבתך פעלת
 הוי'", לכסא הכבוד שפעל ה'.

אבל "מקדש אד' כוננו ידיך" לא יכול רש"י לפרש כך,
 שהרי אז הדרא קושיא לדוכתא: מהו כפל הלשון? ולכן -
 מסביר רש"י - שהכוונה לעתיד לבוא שאז ה' בעצמו יבנה את
 בית המקדש. אם כן מדוע צריך רש"י להסביר את הענין ד"ידי
 אחת", וד"שתי ידיים"? מה מכריח אותו לפרש כך? שהי' לו
 קשה: (א) מדוע כתוב "מקדש אד' כוננו ידיך" ולא בקיצור
 שהי' לו לכתוב: מקדש אד' כוננת, מדוע צריך "כוננו ידיך"?
 (ב) מה הענין שאותו רוצה הפסוק להביא כאן, - מדוע הפסוק
 כותב, שהי' יבנה את ביהמ"ק? מה המיוחד בכך? נאמר שזה
 עושה את ביהמ"ק חשוב - שהי' בנאו - הלא ה' ברא את כל
 העולם, תאמר שכל העולם חשוב, שהי' בראו? לכן מסביר רש"י
 שאת העולם ברא ה' כיד אחת, (ולכן אינו כ"כ חשוב כמו
 ביהמ"ק ש) את ביהמ"ק יבנה ה' בשתי ידיים.

אבל אפשר לשאול: (א) מה המיוחד שבשתי ידיים, מה
 גודל העניין שבזה?

(ב) מדוע לכשיבנה ביהמ"ק, ש"כל המלוכה שלו", דוקא
 אז יבנה בשתי ידיים, מה הקשר בין זה לזה? והתשובה:
 בפרשתנו, על הפסוק (טו, ו) "ימינך הוי' נאדרי בכח ימינך

* השמטה לגליון הקודם בנוגע להשאלות על פירש"י ד"ה

הו' תרעץ אויב" מעתיק רש"י בד"ה: "ימינך ימינך", ואומר: ב' פעמים כשישראל עושין את רצונו של מקום השמאל נעשית ימין". ומעתיק רש"י שוב את המלים: "ימינך ה' נאדרי בכח" ואומר: להציל את ישראל, וימינך השנית תרעץ אויב".

ועפ"י זה יובן: אחרי שאנו אומרים ש"ימינך" אחת - תציל את ישראל, ו"ימינך" השנית - תרעץ אויב - אפשר לומר שבשתי הידים שיש - כביכול - להקב"ה - כאחת הוא מציל את ישראל, כלומר: בונה, מתקן, כמדת הרחמים, ובשני' - תרעץ אויב, לסתור, להרוס, למי שמגיע לו מדת הדין.

ממילא: לפני ש"כל המלוכה שלו" - הרי פנוי' רק יד אחת לבנות, היד של מדת הרחמים, אבל אחרי ש"כל המלוכה של שלו" - ואין מי שיערער עלי' כלום, אין צורך - במדת הדין, שאין צורך להעניש, "יתמו חטאים מן הארץ" הרי ששתי הידים פנויות לבני'.

ולכן, דוקא אז - כששתי הידיים תהיינה פנויות - יבנה בית המקדש, דוקא אז ש"ה' ימלוך לעולם ועד". ועפ"י זה יומתק גם פירש"י שם, (בפסוק של "ימינך") שאח"כ כותב: ופש"מ ימינך הנאדרת בכח מה מלאכתה? ימינך היא תרעץ אויב" ואפשר לשאול: מדוע כותב קודם הדרוש ואח"כ הפשט? ולתרוץ: לפי פירש"י כאן - שהוכרח לזה כנ"ל - מוכרח לפרש שם הדרש. אבל את פש"מ אינו דוחק לצד - ומסביר גם אותו - כפירוש שני.

ועל השאלה: הלא בעשרה מאמרות נברא העולם ולא ב"ידיים"? נשיב: בפרשתנו בפסוק (יד, לא) "וירא ישראל את היד הגדולה" וגו', מעתיק רש"י את המלים: "את היד הגדולה" ומסביר: את הגבורה הגדולה וכו' כלומר הלא אין לקב"ה יד של ממש כגשמיות ח"ו, אלא יד כוונתו גבורה, ממילא הענין של "יד" אין דוחק כלל את הענין של מאמר, כי מהי היד - גבורה, ובכן נאמר: "מאמר של גבורה".

וכן לא יקשה מפירש"י (טו, א) "כל השירה תמצא כפולה", שכאן אמרתי שאחת הקושיות היא כפל הלשון, ולהקדים: ב'כפל לשון ישנם ב' ענינים. א) כפל הלשון כתוכנו הכללי של הענין. ב) כפל הלשון בענינו המשפט, ולהיכנס יותר לפרטים.

ועפ"י זה יובן: מה שאומר רש"י: "כל השירה תמצא כפולה" שכל השירה כפולה כתוכנו הכללי של הענין. אבל אם ניכנס יותר לפרטים - לכל חלק פירוש אחר. והראי': בדוגמאות שמביא רש"י ל"כל השירה תמצא כפולה": "עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה" "הו' איש מלחמה הו' שמו" בפסוקים עצמם מסביר כאו"א כפ"ע וללא כפל - כי הוא מסביר את תוכן פרטי הפסוק.

אבל כאן - אם תסביר בפשטות ש"מקדש אד' כוננו ידיך" קאי על "לשבתך אשר פעלת" כסא של מעלה, מקדש אד' - הרי זה כפל גם בפרטי הענין, וזה קשה ל"בן חמש למקרא". ולכן הוכרח רש"י להסביר מה שהסביר.

מנחם מענדל קפלן
- צפת עיה"ק ת"ו -

יט. על הביאור בפ' יתרו (כ,טו) מהתוועדות של שבת פ' יתרו, שאלו אותי כמה שאלות.

(א) ברש"י מפרשתנו בפסוק (יט,יא) "והיו נכונים ליום השלישי" וגו' מעתיק רש"י את המלים "לעיני כל העם" ומסביר: "מלמד שלא היל' בהם סומא שנתרפאו כולם". וקשה: (א) הקושיא הפשוטה: מדוע צריך גם פה וגם שם? (ב) מדוע את הענינים של "חרש" ו"אלם" רש"י מביא במקרה השני, של "וכל העם רואים" ולא ב"לעיני כל העם"? (ג) ב"לעיני כל העם" כותב רש"י: מלמד שלא היל' בהם סומא שנתרפאו כולם. אבל ב"וכל העם רואים כותב: מלמד שלא היל' בהם אחד סומא. והשאלה: מדוע רק ב"לעיני כל העם" כותב "שנתרפאו כולם" ולא ב"וכל העם רואים" ושם - מדוע כותב אחד סומא, משא"כ ב"לעיני כל העם"?

(ב) איך מביא רש"י ראיה מ"נעשה ונשמע" הלא שם לא כתוב "כל העם"?

ואפשר לתרץ: כשאדם נמצא במקום, מסויים, ומול פניו מאיר אור גדול מאד, הרי שהו מסתנוור, ולא יכול לראות עכשיו כלום. וכאשר האור גדול מאוד וביותר, האדם יכול להתעורר כליל ח"ו. והבן חמש למקרא יודע זאת, עפ"י דרכי הטבע. וכ"ש וק"ו בן בנו של ק"ו, שבמתן תורה שהיל' אור גדול ביותר, אשר לא היל' ולא יהיל' כמותו, מהאש והברקים והלפידים, וגם מהעשן, שכשעשן נכנס לאדם לעיניו, אפשר גם להתעורר ד"ל, היל' אפשר מאד להתעורר. ועפ"ז יוכן: בתחילה כשיצאו ישראל ממצרים - היו בהם הרבה סומין, כבכל עם ועם, ולפני מתן תורה נתרפאו כולם. וזה בא לומר לנו הרש"י מ-לעיני כל העם", ולכן אינו כותב "אחד" שאין רכותא בכך, כי אם ה' מרפא את כולם, למה ישאיר א' סומא? ולכן גם כותב "שנתרפאו כולם" כי אז נתרפאו. משא"כ ברש"י "וכל העם רואים" שבא לומר שלא נסתמאו במתן תורה ע"י האור הגדול והעשן וכו'.

וע"כ כותב רש"י "אחד" שוודאי רכותא היא, שלא נסתמא ר"ל אפ"ל אחד מהעם. ואינו כותב "שנתרפאו כולם", כי כאן לא נתרפאו, אלא שהרבותא היא, שלא נסתמא אף אחד.

ועל השאלה: מדוע אין רש"י כותב את הענין של חרש ואילם בפסוק "לעיני כל העם"?

יש לתרץ: הדבור של "לעיני כל העם" הי' בד' בסיון, כדמוכח מפירש"י (יט, ט). ומוכרחים לומר, שדברי ה' אל משה, (ואח"כ - דברי משה לישראל) אע"פ שהם היו בנוגע למה שיקרה כו' בסיוון, בכל זאת י"ל שכבר אז יכלו לראות - מזה שמשה הי' יכול לומר זאת לישראל. וההוכחה של נעשה ונשמע - הרי הי' זה רק בה' בסיון כמפורש ברש"י (כד, ד). ואין כל הוכחה שבד' בסיון לא הי' בהם חרש, ולכן אין רש"י כותב את הענין של חרש ב"לעיני כל העם", כי אינו כותב קודם דברים שאינני לאי"ז, כשהוא יכול לכתוב זאת לאח"ז.

וא"ת: שיכתוב את הענין של אילם - ב"לעיני כל העם", כי הרי "ויענו כל העם יחדיו" קרה קודם - רש"י אינו רוצה לחלק בין "חרש" ל"אילם", ולכן כתב את שניהם ב"וכל העם רואים", כאשר לא הי' לא עוור, לא חרש ולא אילם.

ועל השאלה: ב"נעשה ונשמע" לא כתוב "כל העם" - אפשר לתרץ: אם הי' כתוב "כל העם" רק פעם אחת בלבד - לא היתה כל ראי' לדברים אחרים, כי שמה התכוון הקב"ה והי' לו ענין מיוחד דוקא באותו כח, אבל כשכתוב פעמיים - "כל העם" ובפעם השלישית - "העם" - מסתבר לומר שגם במקרה השלישי התרפאו, מכך שבשני מקרים ברור לנו שהתרפאו.

הנ"ל

כ. בהתוועדות דש"פ יתרו (הנחה: לה"ק סל"ג): גיור כהלכה ממש, "גר שנתגייר" ממש, מכיון שגם נשמתו היתה במעמד הר סיני, כמבואר בפרקי דר"א,

והעירני חכם אחד דלכאורה הוא הוא הגמ' דשבת קמו, א: ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני לא פסקא זוהמתן, א"ל רב אחא ברי' דרבא לרב אשי גרים מאי (רש"י: שלא היו על הר סיני מהיכן פסקא זוהמא) א"ל אע"ג דאינהו לא הוו מזליהו הוו (רש"י: בסניני וכל שעמדו על הר סיני נתקדשו ונתרפאו מכל מום ואף עורים ופסחים שהיו בישראל).

אבל ראה במהרש"א (שם): לגבי ישראל איכא למימר אע"ג דגופן לא הוו נשמותיהן הצורורות בצרור החיים הוו אבל בגרים לא שייך למימר הכי, אלא דמזלן הוה.

משה מנחם מענדל איידעלמאן

- תות"ל 770 -

כא. על מה ששמעתי שאלה על רש"י בפ' יתרו כ' ט"ו ד"ה וכל העם רואים, שלמה לא פרש"י שלשתם, ראי' שמיעה, ודבור, שם י"ט י"א ד"ה לעיני כל העם, יש כמה תירוצים ולענ"ד העיקרי

הוא, ששם רש"י ממשיך ממה שאמר שם ל"ט ט' ד"ה את דברי העם, ששם פירש רש"י שבקשו בני ישראל מהקב"ה רצוננו לראות את מלכנו וכיון שרצה הקב"ה למלאות בקשתם, ה' צורך לרפאות הסומים. שזה ענין צדדי ומיוחד שאינו שייך שהשמיעה והדיבור. אבל כשהכתוב מדגיש שראו את הקולות, שאז נלמד שלא היה בהם סומא, לא שנתרפאו, אז מביא החידוש שגם לא היה אלם או חרש אבל למה נתרפאו, ואימתי נתרפאו לא הביא רש"י לפי שאין הכרח לזה מפשוטו של מקרא.

* * *

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם אות י' שמצינו בכמה מקומות בפרש"י על התורה שמיוסדים על טעמי הקרא (טרפא) וכיון שחסרתי שם כמה מקומות, אפרט כולם עוד הפעם. ובפרט שנפל בהראשונים כמה שגגות

בראשית - ד' כ"ב ד"ה לוטש, טז, יז ד"ה באה, יח, כ, ד"ה כי, כט, ו ד"ה באה, לד, כט ד"ה שבו, מא, לה ד"ה את, מא, כא ד"ה באה, מו, כו ד"ה כל, מט, ד ד"ה פחז.

שמות - טו, יז ד"ה מקדש, כט, ל ד"ה הכהן, 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, לג, כג ד"ה ירשה.

* * *

בדרך אפשר יכולים להרחיב תירוץ דכ"ק אד"ש בש"ק יתרו על פרש"י ד"ה מקדש, במה שכתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע בהמילואים לרשימות על תהלים דף תרט"ז אות ז' ד"ה תלים יו"ד בביאורו ד"ה מלך עולם ועד.

דנקודת ביאורו שם הוא שבמלכות (שם אדני) שייך לשון עתיד, משא"כ בשם ה' אין שייך לשון עתיד כיון שהוא עבר הוה ועתיד כאחד. (ובתוך ראיתו שם הוא מביא פירוש הרכיבו כחיי על מקדש אדני וגו').

ועל יסוד זה שפיר פירש רש"י מקדש אדני לעתיד לבא, שזה מחמת דיוק הקרא ששימש בשם אדני. אבל אחר שנעשה הלעתיד לבא, ובא בזמן הוה אז יהי' ה' ימלוך לעולם ועד וגו' שהבית המקדש הג' יהי' נצחית כיון ששם ה' הוא נצחית כיון שאין חילוק זמן שייך בו כיון שהוא היה הוה ויהי' כאחד.

ואף הנ"ל אינו פשוטו של מקרא עכ"פ בסוף נעוץ סופו

בתחילתו שילך.

* * *

כמה שהוכיח כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות הלוחות דמוכח שהיו מרובעות ולא בחצי עיגול, כידוע. כדאי עוד הפעם לעורר השאלה למה נמצא ברוב מקומות הלוחות בחצי עיגול למעלה?

ובעזה שלי"ת ובחסדו הגדול, מצאתי תמונה שמישב השאלה, והוא בהספר מדרש לקח טוב, מרבינו טובי' ב"ר אליעזר, בשמות פ"כ אות י"ד. וכשמעינין בהתמונה נראה בעליל שהלוחות הם מרובעות רק שעליהם יש כתר, מן הסתם לרמז כתר תורה, וכיון שציור של הכתר נראה כשני עיגולים, אפשר לומר שהראשונים כשציירו הלוחות בכל מקום הם ציירוהו בכתר עליהם, עד שבמשך הזמן נבלע הכתר בהלוחות עד שנראה אחד.

הציור שם הוא כזה:



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

ש ו נ ו ת

כב. בסה"מ תקס"ג ע' תקסא (בנוסחא שני' - הנחת כ"ק אדמה"א) מכאן החילוק בין אש הקרבנות (המזבח) גבורות דאימא לאש המנורה גבורות דאבא ומכאן "נכלל בהדלקת הנרו" גם בחי' העלאו' גבורות דאימא בבחי' ההדלקה באש גשמי' ע"י קיסם שהי' מדליקם"

ולכאורה משמע מרש"י (ועוד) יומא מו, ב שהדלקת המנורה מאש המזבח הי' מהגחלים (ולא ע"י קיסם).

בסה"מ תקס"ג שם ממשיך "ויתורץ ג"כ בזה קושיות הר"נ שהביא הרמב"ן כפ' החומש".

לכאורה פי' הר"ת הר"נ כוונתו (למגלת סתרים) לרבינו

נסים שהובא ברמב"ן שם אבל לע"ע לא מצאתי הקושיות.

* * *

כאגה"ק ס"ט (תניא קיד, א) כותב כ"ק אדה"ז: רק שאשתו ובניו של אדם קודמין לכל על פי תורה (ובלוח התיקון לשם מוסיף) חוץ מצדיקים שבדור שהן קודמין לבניו וצדיקים שבא"י קודמים לצדיקים שבחו"ל לבד מזאת שלא הניחו כמותן בחו"ל וד"ל.

ויש לעיין א) מה כוונתו בהתיבות על פי התורה האם זה מדאורייתא או דרבנן.

ב) החיוב לאשתו (ובניו) האם זה משום דמחוייב במזונות (מדאורייתא או דרבנן) או מתורת צדקה.

ג) במ"ש ובניו... קודמין לכל - לכאורה משמע שזה אינו מתורת צדקה וראה רמ"א שו"ע יו"ד סרנ"א ס"ג פרנסת אביו ואמו... קודמים לפרנסת בניו.

ד) צדיקים שבדור שהן קודמין לבניו איפה הובא דין זה.

ה) וצדיקים שבא"י קודמין לצדיקים שבחו"ל - לכאו' אין לזה שייכות להמובא בשו"ע שם (ס"ג) ס"ט שת"ח קודם ששם מדבר באם שניהם מעיר אחת כמבואר בפתחי תשובה שם סק"ד.

* * *

לענין שבת דמיני' מתברכין כולי יומין אנלי יש להעיר מזח"א (ספר הבהיר - ווילנא תרע"ג סנ"א (טו, ב)) רסה, א כא יום השביעי ופעל פעולתו... משל למה הדבר דומה למלך שהי' לו שבעה גנות ובגן האמצעי מעין נאה נובע מקור מים חיים שלשה מלימו ושלשה משמאלו ומיד שפועל בעולם אז מתמלא ושמחים כולם... והוא משקה את השבע.

* * *

בספר החיים (לאחי המהר"ל) בספר גאולה וישועה פרק שני כותב: בחילת דינו של אדם שואלים אותו צפית לישועה ויש לתמוה כי מי הוא זה שלא יצפה לישועת הש"י... ואע"ג שאנו מבקשים... בכל תפלתינו יש לחוש שתפלה זו אינה כלב שלום ומה שמעיד ע"ז שכל מי שיש לו שום צער או יגן בלבבו מתאוון ומתקונן ומספר ממנו תמיד... אבל כאן אין אומר ואין דברים מענין המשיח וביאתו ובלי נשמע קול גנוח גנח או ילולי יליל... וכל זמן שאין הצרה מסתלקת אין לקבל תנחומין.

הרב שמואל דוד ח. הכהן

- ברוקלין נ.י. -

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

השמטות

(א* ע' 111 וע' ברשימה על מארז"ל (1*) ע"פ (1**) לדוד שמרה נפשי כי חסיד אני (1***).

(א** ועיין ברשימה דמעשר בהמה (1****).

(א*** ועיין במאו"א מע' חנון ומה שנרשם בגליון שם בס"ד (1****).

(כג ע' קצז (ויקרא) וכמ"ש ברשימה (45*) דר' סימא ור"צ הלכו לעבר שנה בלוד (45**).

(כג** ע' קצז ועיין ג"כ בגליון המד"ר באיכה בפסוק גדר דרכי רגזות בנות לוד היו לשות עיסתן כו' מענין לוד (45***).

(כד ע' רכח ע' במאו"א מע' חנון ובמה שנרשם בגליון שם (46**).

הערה 77 צ"ל נסמן לעיל ס"ט הערה 57.

הערה 81 צ"ל וכ"ה לעיל ע' קצז.

הערה 82 צ"ל וכ"ה לעיל ס"כג הערה 45**.

(נט ע' קכח (פסחים) וע' ברשימה על המשנה מי שלא ראה שמחת בית השאיבה לא ראה שמחה מימיו (109*).

(1* ברכות ד, א.

(1** תהלים פו א-ב.

(1*** לא נדפס לע"ע.

(1**** נסמן סמ"א הערה 75. ויש להוסיף שם לקוטי לוי יצחק הערות לזהר בראשית ע' כ'.

(1***** נזכר ג"כ לקוטי לוי יצחק הערות לזהר צו ע' רכח. לקוטי לוי יצחק אגרות ע' שסו. ספר נוסף (על הנדפס ע"ע - תניא, זהר) שההערות נרשמו על הגליון - לא נדפס לע"ע.

(45* חולין נו, ב.

(45** נזכר ג"כ לקמן ע' תכח - לא נדפס לע"ע.

(45*** לא נדפס לע"ע.

46*) נרשם לעיל ס"א הערה 1****.

109*) לא נדפס לע"ע.

המשך יבוא בעזה"י.

י.א.י.

- ברוקלין נ.י. -

כד. מפתח הש"ס

חידושי צ"צ בבא בתרא פרק א'

טור

אורח חיים

סימן ר"ל - שאין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין:
קמט, ד.

חושן משפט

סימן קנ"ז - ב"ח ס"ק י"ג, כגון שאין עדים שמכירים
האבנים: קנ, ב.

שם - דרישה ס"ק י"ג, אבל באין מכירין... בלקוח נאמן:
קנ, ב.

שם סעי' יח - בית יוסף: קנ, א.

שם סעי' כ"ג - בית יוסף ד"ה וגם לאחר - הא דקתני אין
מחייבין אותו אין לפרש חיובא הוא דלא מחייבין ליה אבל
יכול הוא לבנותו: קנ, ג.

סימן קע"א סעי' לג - בית יוסף ד"ה כתב הרשב"א בסימן
תתקי"ג; הוברר הדבר כי מתחלה שיעבד כל אחד חלקו לחבירו
להיות עומד כן לעולם בשיתוף: קנ, א.

סימן קע"ד סעי' ב' - בית יוסף ד"ה היה לאחד מהם:
וכתב רבינו אשר בתשובות כלל צ"ז ולענין פסק הלכה נ"ל
כפ"י רבנו שלמה ז"ל: קנא, ב.

שם סעי' ג' - ואומר האחד שיחלוקו כל שדה ושדה והב'
אומר שיחלוקו שדה כנגד שדה... שומעין לו: קנא, ב.

סימן קעו סעי' ד' - בית יוסף: קנ, ד.

סימן קעט סעי' א' - ואפ"י נשתהה בידו זמן רב: קנ, ד.

סימן רל"א סעי' ל' - אם יש שם חכם ומנהיג: קנ, ד.

שו"עאורח חיים

ס"י ר"ל סעי' ב' - שאין הברכה מצויה אלא בדבר
הסמוי מן העיץ: קמט, ד.

חושן משפט

סימן קנז סעי' ד - קנ, א
שם סעי' ה' - ויש מי שאומר דדוקא כשהאבנים ניכרים:
קנ, ב.
שם - ש"ך ס"ק ח'; דיכול לטעון לקוח: קנ, ב.
שם סעי' י"ג - והאחר מהם אינו רוצה לסייעו בהגבהתו
יותר מארבע אמות הדין עמו: קנ, ב.
הרב ישעי' זוסיא ווילהעלם
- ר"מ בלישיבה -

כה*. בלקו"ש פ' יתרו מביא מ"ש הרמב"ם הל' מלכים פ"ח (הל' י-יא) דיש חיוב על ישראל לכופ כל באי עולם לקבל מצות שנצטוו בני נח, ושהקיום שלהם צ"ל מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, וממשיך דצריך להבין דאיזה שייכות יש לישראל שב"נ יקיימו ז' מצות שלהם, וגם דלמה צריך קיומם להיות משום שכן צוה הקב"ה בתורה וכו', וממשיך בסעי' ב' דלכאורה אפשר לבאר כוונת הרמב"ם כשיטת הריטב"א והרמב"ן דרק גר תושב שמקבל הז' מצות בפניו ב"ד של ישראל הוא מצווה ועושה (אבל אם מקיימם בעצמו אינו מצווה ועושה) והיינו דהז' מצות שמקודם מ"ת נתבטלו כמבואר בגמ' דעמד והתירן להם, וכמתן תורה נתחדש דין דאם יקבלו הז"מ בפניו ב"ד של ישראל חל עי"ז חיוב חדש שהם מצווין ועושין, וא"כ אפ"ל דגם הרמב"ם סב"ל כן, וא"כ החיוב לכופ הוא שיהיו מצווין ועושין עי"ז שיקבלו עליהם הז"מ כב"ד של ישראל ויהיו ג"ת, (כי בלי קבלה בפניו ב"ד כיון שאינם מצווים, לא שייך עי"ז כפ"י) ולכן כותב הרמב"ם דהקבלה צ"ל משום שכן צוה הקב"ה בתורה כיון שהחיוב דמקודם נתבטל, אבל ממשיך אח"כ בסעי' ד' דלפי מ"ש בצפ"נ כשיטת הרמב"ם דגם כ"נ שאינו מקבל הז"מ בפניו

(*) שייך למדור לקו"ש.

בי"ד אלא בינו לבין עצמו ג"כ מצווין להחיותו, נמצא מזה דלשיטת הרמב"ם גם בלי קבלה בפני בי"ד יש מעלה בקיומם הז"מ עד שע"ז "מצווין להחיותו", וא"כ מובן דלזה מתכוון הרמב"ם שיש חיוב לכופ אותם, היינו שיקבלו בינם לבין עצמם לקיים הז"מ, ואדרבה שיהיו גרי תושב אין בזה שום חיוב לכופם, וזה תלוי רק ברצונם כבכל גירות, עיי"ש. (כל הנ"ל הוא לפי הבנתי בהשיחה, ולא דוקא שכן הוא).

ולכאורה צריך ביאור: כיון שכתב בהערה 20 דממה שכתב הרמב"ם "והודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן" משמע מזה דלכאורה לא ס"ל להרמב"ם דעמד והתירס, הלכה היא, עיי"ש. א"כ הרי בזה גופא כבר מושלל לומר כשיטת הרי הריטב"א והרמב"ן דרק ע"י קבלה כבי"ד ה"ה מצווה ועושה, וא"כ למה לא הובא זה מיד אחר סעי' ב' להכריח דאין לומר כהנ"ל כיון דבכל ב"נ יש חיוב לקיים הז"מ?

ב) בההשטות (שנדפסו בלקו"ש פ' משפטים) נתבאר שיטת הרמב"ם לפי הצפע"נ דבגר תושב החיוב להחיותו הוא: "כעשי', שמושיבין אותו כיניהו ודואגים להחיותו (עד ש"נוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילת חסדים כישראל" - רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ב). משא"כ מה שמצוה להחיות סתם ב"נ שמקיים שבע מצות אינו באופן כזה (ראה רמב"ם שם ה"י).

ולכאורה הלא גם לפי שיטת הריטב"א הנ"ל מבואר שם בב"נ סתם דאין לנו להורידו בידים ולא לגרום לו שום קטלא כיון דסו"ס עושה אותם, שאף שאינו מצווה ועושה שכר יש לו קצת עיי"ש, וכיון דגם לפי"ז אכתי מסתבר לומר שהחיוב הוא לכופו שיקבל בפני בי"ד שיהא מצווה ועושה, א"כ הרי גם לפי הצפע"נ אפ"ל דב"נ שמקיים הז"מ בעצמו ה"ה אינו מצווה ועושה, ומ"מ מצווין להחיותו באופן הנ"ל כיון דיש לו שכר קצת, ומ"מ הדין כפ"י הוא על ג"ת דוקא. ובכלל צריך בירור דמה הם ב' האופנים במצווין להחיותו, ואיפה מצינו שישנם ב' גדרים בזה?

ומפשטות לשון הצפע"נ שם לכאורה משמע דבנוגע למצוה להחיותו אין שום הפרש בין ג"ת וב"נ, והחילוק הוא רק בנוגע אם מותר לו לדור בא"י עיי"ש (ואפ"ל דרק גר תושב שיש בו ענין של גירות, ונעשה קצת ישראלי כז"מ אלו (ראה הערה 50) אין עליה איסור לדור בא"י מצד קדושת הארץ וכו', משא"כ בב"נ סתם), ויל"ע בכ"ז.

ג) בהמבואר לעיל דמצד שעמד והתירן להם נתבטל הציווי לב"נ וכמ"ת חל חיוב חדש אם מקבלו בפני בי"ד, הנה מקושיית הגמ' שם "איתגורי איתגר א"כ מצינו חוטא נשכר כו' לומר

ש"אעפ"י שמקיימין אותן אין מקבלין עליהם שכר", משמע דבאמת החיוב שלהם לא נתבטל, אלא דאין מקבלין שכר כמצווה ועושה, וראה במאירי ב"ק שם שכתב וז"ל: מי שהפקיע עצמו ופירק מעליו עול תורה ומצות, אעפ"י שמקיים מקצתם מצד נדבה אינו מקבל שכר עוד כמצווה ועושה, אלא כמי שאין מצווה ועושה כו' עכ"ל, דמשמע מזה דהחיוב שלו לא נתבטל כלל, אלא דכיון שהוא מקיימו מצ"ע, לכן אינו מקבל שכר כמצווה ועושה, ואי נימא דנתבטל החיוב למה נענשים ע"ז?

אלא דמלשון רש"י בע"ז שם (המובא בהשיחה) משמע ברור ד"אין מצווין לקיימן" היינו שנתבטל החיוב, ועי' ג"כ רש"י שם ו, א, בד"ה ולפני עור וז"ל: דמזבין לי בהמה ומקריבה לעבודת כוכבים וב"נ נצטוו עלי' כו' ונהי דאמרן עמד והתירן מיהו אל יעברו על ידיך שהרי עתידין הן ליטול את הדין על שאין מקיימין אותן ואעפ"י שאין להן שכר בקיומן קא עבר ישראל משום ולפני עור לא תתן שכור כע"ל, הרי גם הכא כתב רש"י דה"ז להם היתר, אלא דמ"מ יש בזה לפני עור משום דעתידין ליטול את הדין (ועי' בערוך לנר מכות ט, א, שהקשה על הריטב"א הנ"ל דאי נימא דסתם ב"נ אינו מצווה ועושה א"כ למה יש בו איסור דלפני עור עיי"ש ולא תירץ, ולפי מ"ש רש"י לא קשה) אלא דאכתי יל"ע דלמה עתידין ליטול את הדין אם אינם מצווין ע"ז? וראה בהגרי"פ בסהמ"צ ח"ג ע' רמ"ז שהאריך להקשות בזה. ועי' ג"כ בס' אמרי בינה דיני טריפות סי' ז' שהאריך בזה.

ובס' תולדות הרמ"ע מפאנו ע' 78 כתב בזה הגרמ"ד פלאצקי ז"ל דבאמת במ"ת ניטל מהם רק כח הציווי והניח השי"ת זאת לדעתם, אעפ"כ חייבים הם לעשות המצות מכח השכל, כיון דהמה מצות שכליות ופינת יסוד ישוב העולם עיי"ש, ואכתי יל"ע בזה יותר.

ועי' ג"כ בשו"ת רמ"ע סי' קכ"ג שכתב דבאבר מן החי ליכא למימר מגו דאתוסף בל' איסורא לבני נח יחול איסורו עלינו במוסיף, דהא דרשינן ראה ויתר גוים התיר להם שבע מצות עיי"ש, היינו דסב"ל דלא חל איסור אבר מן החי לגבי בן נח כיון שהתיר להם, הרי דהוא סב"ל ג"כ דמצד התיר להם נתבטל האיסור לגמרי, ובההגות שם תמה ע"ז דפשיטא דבאיסורייהו קיימא ולא יושיט אבר מן החי לבני נח, אלא שאין מקבלין שכר כמבואר בתלמוד, ויפלא בעיני על הרב המחבר ז"ל, ע"כ. (וראה מ"ש הגרמ"ד פלאצקי שם לתרץ דבריו עפ"י דבריו הנ"ל).

והנה לפי כל הנ"ל יש להעיר במ"ש בהערה 20 דאפ"ל דבאמת גם הרמב"ם סב"ל דעמד והתירם הלכה היא, אלא דהוא אינו מפרש כרש"י וכו' דהציווי נתבטל, אלא כמ"ש לעיל

מהמאירי דבאמת הציווי נשאר, ורק דאין מקבלין שכר כמצווה ועושה, כיון שפרקו מעליהם העול דז"מ, ולכן שפיר כתב הרמב"ם שהודיענו ע"י משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהם, כיון דהחיוב לא נשתנה, ועפ"ז לכאורה יש גם מקום לבאר כללות הטעם שצריך לקבל ע"ע משום שכן צוה הקב"ה בתורה וכו', דכיון דמקודם הם פרקו מעליהם העול דז"מ, א"כ כל זמן שאינם מקבלים ע"ע משום שכן צוה הקב"ה בתורה וכו' ה"ז כמי שאינו מצווה ועושה (כמ"ש המאירי) ואין זה נקרא שמקיים ציווי ה' אלא מצד נדבה וכו'.

ובמ"ש בההערה דהרמב"ם לא סב"ל דעמד והתירן הלכה היא, יש לבאר הטעם בזה כמ"ש הגרי"פ שם בארוכה, ומביא משו"ת פני יהושע אהע"ז סי' מ"ג דאנן לא קיימ"ל כרב יוסף משום דרבים פליגי עליו, דשאר המוראי בב"ק שם לא סב"ל כוותי' עיי"ש בכל השקו"ט בענין זה בין הפני יהושע ובעל הצ"צ (הראשון), וא"כ לפי"ז אפשר לבאר ג"כ דלכן לא פסק כן הרמב"ם.

ד) מהמבואר בהערה 33 דלכאורה כ"ה גם בנוגע לחסידי אוה"ע, דמלשון הרמב"ם משמע דאי"צ קבלה בפני ג' חכרים עיי"ש.

יש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמ"ע מפאנו במאמר הנפש ח"ג פ"י (מובא בס' הני"ל) וז"ל: חסידי בני נח בלי ספק יש להם חלק לעוה"ב כי שמרו אמרתו ית' בז' מצות שלהן לפני מתן תורתנו, ואז אמנם הותרה להם שלא לקבל עוד שכר עליהן אלא כמי שאינו מצווה ועושה, ומה גם עתה אחרי מעמד הר סיני ניחא ליה למרייהו בשמדם עקב רב כמצווה ועושה אם קבלו עליהן כבי"ד שלו (אצ"ל של שלשה) כנעמן לפני אלישע למצווה מן המובחר, והוא גר תושב אשר אמרה תורה, או כדיעבד אפילו בינם לבין עצמם, ובלבד שיכוונו בהם עשיית רצונו ית' עכ"ל, הרי מבואר בזה כהדיא דגם קבלה בינו לבין עצמו ה"ה מחסידי אוה"ע (בפרט בזמן דלא שייך כלל קבלה בפני בי"ד), ויש מזה גם ראיה לכל מה שמבואר בהשיחה דשייך ענין הכפ"ל אפי' בזה"ז בלי הדין דג"ת, כיון דכנ"ל הרי הקבלה בינו לבין עצמו ה"ז מועיל כעין הקבלה בפני בי"ד.

ה) בהמבואר דקיום הז"מ דב"נ צ"ל מפני שצוה הקב"ה בתורה וכו' יש להעיר בזה ג"כ מתשובת היעב"ץ (מובא בס' תולדות יעב"ץ) וז"ל: ובקשת לידע מנין לו לרב דבר זה, שאם לא עשאן אלא מפני הכרע הדעת כנ"ל, אם יש לו שורש בתלמוד, תשובתך... דמידי הוא טעמא... אלא משום דקרא קדייק, "ישובו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלקים", והמפרש דגוים שכחי אלקים דוקא, אינהו נינהו רשעים דישובו לשאולה, לאפוקי הנהו דלאו שכחי אלקים, יש להם חלק, הא קמן בהדיא, דטעמי' משום דלא שכחי אלקים הם, הא אם שכחי אלקים הם, ודאי

לזכותו ולזכות
בני משפחתו שיחיו



נדפס ע"י
א' מאנ"ש שיחי'