

קובץ

# הערות וביאורים

בלקו"ש, בשיחות, בחסידות, ובנגלה



## יום הבהיר ר"ח כסלו העשור

ה' תהא זו שנת משיח

גליון י' (שסז)

יוצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראַי עוועניו • ברזקליק, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים ושבע לבריאה

ב"ה עש"ק חיל שרה "כינוס השלוחים" ה' תהא זו שנת משיח

## ת ו כ ן ה ע נ ל נ י ם

### ל ק ו ט י ש ל ח ו ת

תוכן המכול בעליונים הוא כולו קודש וטוב ..... ד  
כל ההתחלות קשות בנוגע לנסיון העקידה ..... ה  
למה ישב (עכבה) אברהם באילוני ממרא ..... ו  
החילוק בין צמצום ראשון לשבירת הכלים ..... ז  
גדר קיום מצות כתיבת ס"ת ..... ח  
על גזירת הקב"ה אין שניך חרטה ..... י  
תכליתם של דור המבול ..... יב  
בענין ע"ס ומי המבול בעליונים ..... יז

### ש ל ח ו ת

למה גולה בעיר מקלט אינו יוצא לעולם ..... יב  
למה אין הגולה לערי מקלט יוצא להצלת נפשות הלא אם -  
יהי' מותר לצאת לא יהי' בגדר גברא קטילא ..... טז  
בביאור האור שמח ..... יז  
חידוש לפי הטעם שבהשיחה שהוא בכל אלו היוצאים -  
להיהרג ..... יח  
גברא קטילא אם הוא כמת לכל דיני התורה? ..... יט  
יואב בן צרויה האם הי' כגברא קטילא ..... יט  
האיסור דלימוד התורה לעכו"ם הוא רק בתושב"כ ..... יט  
אילו של יצחק הי' במקום יצחק ..... יט  
הציווי מעיקרא להעלות את יצחק האם הי' ציווי -  
לשחיטה ..... כ  
גירסאות ברש"י ולוט יושב בשער סדום ..... כא

### ר מ ב ם

שולחנות לפי שיטת הרמב"ם ..... כא  
טבעות לפי שיטת הרמב"ם ..... כב  
איך מחשבים התקופות ..... כד

### פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

כג, ב ד"ה בקרית ארבע ..... כח  
כג, ד ד"ה גר ותושב אנכי עמכם ..... כט  
כג, י ד"ה ועפרון ישב ..... כט

ל	כג, יח ד"ה בכל באי שער עירו
ל	כד, ג ד"ה תחת יריכי
לא	כד, י בפסוק
לא	כד, כא ד"ה משתאה לה
לב	כד, כב ד"ה נזם זהב בקע משקלו
לב	כד, כב, בפסוק
לג	כד, כד בפסוק
לג	כד, כה ד"ה מספוא
לג	כד, כו בפסוק
לד	כד, לג ד"ה עד אם דברתי
לד	כד, מא בפסוק
לד	כד, מד הוכיח
לה	כד, מט ד"ה על ימין .. על שמאל
לה	כד, נב ד"ה וישתחו ארצה
לו	כד, נד ד"ה ולינו
לו	כה, ו ד"ה הפילגשים
לו	כה, טז ד"ה ויגוע
לז	רשימת ביאורי כ"ק אד"ש בפירש"י פ' תולדות

ח ס י ד ו ת

מ"מ לזה שדירה בתחתונים הוא בדוגמת הדר בבית -

לט	חבירו
לט	דירה בבית חבירו אינו סתירה לבעלותו של הקב"ה על -
לט	הדירה (גליון)
מא	פעולת האוה על החושך
מג	בענין כתיבת המאמר וה' אמר המכסה גו'
מו	הע' בס' המאמרים תרמ"ו - תר"כ
מז	עוד בהנ"ל
מח	בענין המיתה לע"ל
מט	בענין ביטול תורה כנגד כולם

נ ג ל ה

מט	ירושא באיסורי הנאה
בב	שיעור הרצועה דתפילין ש"ר
נג	במה שתוציאה התורה חמץ מרשותו של אדם

ש ו נ ו ת

נה	מחלוקת רב אדא ושמואל (גליון)
נו	גמטריאות ופרפראות
נח	שם חותנו של אדמו"ר האמצעי
נט	הע' ללוח היום ויום

## ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש דש"פ נח (ש.ז.) מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א שפשטות תוכן הענין שבמי המבול, שבאו "לשחת כל בשר", ישנו ג"כ בעליונים (ואדרבה, שהתורה מדברת בעצם בעליונים ורומזות בשניות בתחתונים) ועוד, מכיון שאצל הקב"ה "לא יגורך רע", הרי התורה כפי שהיא בעליונים מתפרשת באופן שכולו קודש וטוב. ותוכן הרוחני של מי המבול בימי נח הוא לבטל (לשחת) בביטול כליל (של "בשריות" ו"ארציות") ב"מי הדעת" עד שלא נראה שום מציאות מלבדו ית'. עיי"ש באריכות.

ובגליון שסה שאל הת' מ.ד.כ.: "מה מסביר כאן הענין דלשחת כל בשר שפירושו לשלול הענין דחומריות וארציות וכו' הרי כל הענין הזה מושלל לגמרי למעלה שהרי "לא יגורך רע"... וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מהו תוכן המבול בעליונים ששם מתפרשים כל הדברים באופן שכולם טוב וקדושה?".

והנה, עם היות ששייך לומר "לשחת הבשריות וארציות באצילות", מ"מ אי"ז ענין או מציאות של רע כלל ח"ו, כ"א חסרון של ביטול נעלה יותר. כי ענין המשכת ריבוי אורות באצילות לפעול ביטול נעלה יותר הוא ענין של "מעלין בקדש", וכמש"כ בסעיף ד' בהליקוט לגבי טבילה במקוה "שהיא אך לתוספת קדושה... שעולה מדרגא לדרגא בקדושה גופא". ומוכן וגם פשוט שתוכן המבול בעליונים הוא כולו קודש וטוב.

ומש"כ בסעיף ד' הנ"ל הערה 36: ...שתוכן האמור במי המבול אינו רק ענין שהי' רק בעולמות עליונים, אלא שבמי המבול הגשמיים (שהפיצו את העולם בפשטות ואשר בהם נאבד דור המבול, וטהרו את העולם מטומאת החטאים) היתה גם התכונה של "תוספת" טהרה, כענין המבול בעליונים. עיי"ש, הנה לכאורה יש לקשר זה עם מש"כ ביגדיל תורה תשובות וביאורים בשו"ע מכ"ק אדמו"ר שליט"א עמוד 35: "ולכן עליו להשתדל... שיטבול לעתים קרובות יותר עד כמה שאפשר, ועכ"פ הטבילה דטבילת עזרא. ובמקום טבילת תוספות טהרה (ולא הנ"ל) הרי - ילמוד איזה משניות בסדר טהרות ומה טוב במס' מקוואות - שבמקום אונס וכיו"ב מחליף זה את הענין דמקוה תוספת טהרה (ולא טבילה שמטומאה לטהרה)".

שכמו שענין המבול כפי שהוא בעליונים נמשך רק כאשר מי המבול הגשמיים למטה בארץ, כמו כן במקור, שלימוד משניות מחליף את הענין דמקוה תוספת טהרה רק אחר שיש כבר טבילה שמטומאה לטהרה.

הרב שמואל ארי' האן

- כולל אבנכים -

ב. בלקו"ש ח"י ע' 46 ואילך מביא דברי הרמב"ם (פיה"מ חולין ספ"ז) "אין אנו מלין מפני שא"א ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה ציוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול", ועפ"ז שואל למה מצינו בנוסח הברכה הלשון: "להכניסו בבריתו של א"א"?

וע"ז מסביר: ב"פרי הארץ" מהרמ"מ מהארדאק מבואר ההפלאה של נסיון העקידה באברהם אבינו, דעם היות שהרבה מבנ"י (גם אנשים פשוטים) במשך הדורות עמדו בנסיון המס"נ (ואפילו בדומה לזו של "עקידה") גם מבלי ששמעו על זה ציווי מפורש מהקב"ה בעצמו - ומ"מ גדלה מעלתו של א"א ע"ה עד להפליא בנסיון העקידה - והטעם הוא, לפי שא"א הי' הראשון שעמד בנסיון זה ובכל כגון דא הרי להיות ה"ראשון" הוא דבר קשה ביותר. אבל לאחר ש"ראשון" כבר "פתח את הצינור" וסלל את הדרך - אז נעשה זה בנקל יותר לבאים אחריו, כי הם הולכים בדרכיו ואורחותיו.

אמנם כל זה הוא בענין התלוי בהכנתו והרגשתו של האדם ובעבודתו, שבכדי שיוכל להתגבר בכחות שלו על הקושיים והמניעות בענין זה - כשיודע וכשמרגיש שכבר קדמהו בזה ה"ראשון" (ובפרט כשהוא אביו) ופתח את הצינור "עבורו ועבור כל בנ"י" ה"ז מסייע לו בעבודתו הוא. אבל כשהנידון הוא בענין שאינו קשור בידיעתו ופעולתו, כ"א בפעולה הנעשית בגופו בלי הכשרה והכנה מצדו - ובפרט בתינוק שאין בו שום שליטה והשפעה של כחותיו הרוחניים - הרי לא יתן ולא יועיל לו מאומה מה שהדבר כבר נעשה לפניו; וא"כ הרי במובן זה אין הפרש בינו ולבין ה"ראשון" - כפעולה זו הרי הוא "ראשון", כי אין לו סיוע מהבא לפניו.

ואח"כ מוסיף עוד יותר: ובאמת שכן הוא גם בגדול (וגר) המקיים מצות מילה - אף שכבר יש לו דעת והרגש וכו' - דלהיות שכל עיקרה של מצות מילה הוא להכניס את הבשר הגשמי ממש (ע"י פעולה גשמית) בברית עם הקב"ה, וכפי שנתבאר לעיל בארוכה, הרי מובן שפְּעוּלַת הברית עצמה אינו פועל אותו העזר והסיוע הבא דרך הכחות הרוחניים ופעל בהם וע"י (היינו שנתנת הכוח הבא מהראשון (ואפילו זו הבאה בתור סגולה כירושה) שייכת רק בהכנה וההכשרה הרוחנית ליכנס בברית המילה, אבל לא בהפעלת והטבעת הברית בגשם הגוף). ולפ"ז הרי כל אחד ואחד המקיים מצות ברי"מ, בין קטן ובין גדול הרי הוא בבחי' ראשון כמובן זה.

ויש להבין הדברים, שהרי מבואר בכ"מ שהענין ד"כל התחלות קשות" פירושן שע"י הראשון למשל האבות וכו', שעושים איזה שהוא פעולה, הם פותחים ע"י זה הצינור וכו'.

וזהו הרי הפירוש ד"מעשה: אבות סימן לבנים", שדוקא מעשה אבות הוא סימן וגרם ונתינת כח להבנים, שלכאורה גם כשכל אחד ואחד מתחיל בדבר חדש הרי זה סימן להבנים (לפי הפירוש שזה דוקא כשהלה יודע), אלא ע"כ הפירוש הוא שאפילו אם הלה לא יודע וכו', מפני שהאבות פתחו צינור ונתנו נתינת כח מיוחדת לזה, ואפילו את"ל שבהשיחה שם מדובר אודות הענין ד"כל ההתחלות קשות" ולא בנוגע ל"מעשה אבות סימן לבנים", הרי הא גופא שאלה למה צהיך לתרץ מ"כל ההתחלות קשות" וכו', כשהתירוץ הפשוט בכגון דא בריבוי מקומות הוא ש"מעשה אבות סימן לבנים" שהם נתנו ע"ז הנתינת כח וכו', ועיין ג"כ בריבוי שיחות מ"כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין זה.

ועוד איך שייך לומר שאצל כל תינוק שנימול ישנו בו המעלה ד"ראשון" בו בשעה שאין לו שום כרירה בדבר אם למול או לא וכו'. ויש לעיין בזה.

יצחק שאנאוויטש  
- תלמיד בישיבה -

ט. בלקו"ש חלק ז פרשת תזריע שיחה ב מפרש כ"ק אדמו"ר שליט"א, על מה שפירש רש"י בד"ה תשב (תזריע יב, ד) אין תשב אלא לשון עכבה כמו . . . וישב באילוני ממרא, וזהו לשונו: דאס זעלבע איז אויך ביי אברהם אבינו גלייך נאך דעם ווי דער אויבערשטער האט אים געזאגט "קום התהלך בארץ לארצה ולרחבה" שטייט "וישב באילוני ממרא". מוז מען זאגען אז עס איז געווען א זאך וואס האט עס דארט מעכב געווען, און דער פי' פון "וישב" דארט איז (ניט מלשון התלישבות-קביעות, נאר) "לשון עכבה" אברהם האט זיך פארהאלטן פון גיין "בארץ לארצה ולרחבה" און איז פארבליבן אין אילוני ממרא.

ולפי"ז צריך להבין למה לא פירש רש"י כל זה בפרשת לך על אתר, ש"וישב" הוא לשון עכבה.

ועוד צריך להבין איך אפ"ל דאברהם לא קיים ח"ו ציווי השלי"ת אליו "קום התהלך" כו' (איזה עכבה היתה כאן לכ"ה שנה) ולמה אין רש"י מפרש ע"ז כלום.

הרב וו. ראזענבלום  
- תושב השכונה -

ג. בלקו"ש חכ"א ע' 253 הערה 30, וז"ל: להעיר: פירוק המשכן לגבי חורבן ביהמ"ק או בליאת פריצים - י"ל סברות הפוכות (ובפרט - מה"ת): א) פירוק המשכן מבטל (ממעט) פחות (שהרי אין כאן חילול, שינוי בעלות וכו'), ב) מבטל (ממעט) יותר - כיון שע"פ הוי' יסעו (בהעלותך ט, כ. שם כג) ומפרקים המשכן, הפה שהקים הוא הפה וכו' - וע"ד באיסורא כשהפה שאסר מתיר - שמבטל לגמרי. עכ"ל.

ואולי אפשר להעיר, שדוגמת החילוק בין פירוק המשכן לחורבן ביהמ"ק או בליאת פריצים - אפשר שישנו גם למעלה. והוא החילוק בין צמצום הראשון, לשבירת הכלים. צמצום הראשון - דוגמת פירוק המשכן; ושבירת הכלים - דוגמת חורבן ביהמ"ק או בליאת פריצים.

ועפ"ז המבואר בכ"מ, שאחד הביאורים בזה שאותיות הרשימו לא זזו ממקומן גם לאחר הצמצום שנסתלק האור כו'; משא"כ בעולם התהו דכאשר היו אורות מרובים כו' ולא יוכל להתלבש בכלים נשברו הכלים כו' - כי סיבת הדבר שבצמצום נסתלק האור הוא לא מצד זה שהאותיות אינם כלים להאור, אלא מצד רצונו ית' בהצמצום, אבל האותיות מצד עצמם הם כלים להאור, ולכן אותיות הרשימו לא זזו ממקומן; משא"כ בעולם התהו שהיו אורות מרובים וכלים מועטים כו' שלא היו כלים לקבל את האור ה"ז ענין של שבירה כו'.

הוא בהתאם לאופן הא' שבהערה שפירוק המשכן (דוגמת צמצום הראשון) מבטל (ממעט) (דאותיות הרשימו לא זזו ממקומן).

אך עפ"ז הרי גם כאופן הב' - שפירוק המשכן מבטל (ממעט) יותר כיון שע"פ הוי' יסעו ומפרקים המשכן, הפה שהקים הוא הפה וכו' שמבטל לגמרי - אפשר לומר לכאורה דוגמתו למעלה, שמכיון שהסיבה לסילוק האור - בצמצום הראשון - הוא הרצון (ע"פ הוי'), הרי נתבטל תחלת הסיבה (שהפה שהקים הוא הפה כו') - שמבטל לגמרי; משא"כ בשבירת הכלים שהסיבה הוא (לא העדר הרצון, אלא) מצד שלא היו כלים ראויים כו'. הרי הביטול הוא מצד סיבה צדדית.

אך לע"ע לא מצאתי בדא"ח בקשר לצמצום הראשון ושבירת הכלים - שיתבאר כאופן הכ', ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה, האם ידוע להם שידובר בדא"ח באופן כזה.

הרב שלום חריטאנאוו  
- תושב השכונה -

ד. בלקוטי שיחות חכ"ג ע' 19 מסביר בהא דהשמיט הרמב"ם ולא כתב כמו הרא"ש דהאידינא מקיימין מצות כתיבת ס"ת ע"י קניית ספרים דמשמע דלא סבירא לי' כוותיה דאין לומר דסברות המחלוקת הוא אם עיקר המצוה הוא הכתיבה או עיקר המצוה הוא הלימוד דלהרא"ש עיקר המצוה הוא הלימוד לכן מתיר לקיים זה המצוה כשיקנה ספרים דהא ילמוד בהם והרמב"ם סובר דעיקר המצוה היא הכתיבה ולכן צריך לכתוב ס"ת דוקא, אלא שגם הרמב"ם יסכים דעיקר המצוה היא התוצאה מהכתיבה היינו הלימוד וכמו שמוכח בהדיא בהכתובים בפ' וילך ללמדה את בניי אלא הסברת החילוק הוא דהרמב"ם סובר דמדתלי לי' בכתיבה אזי צריכים שיכתוב בקדושה ובכל דיני הכתיבה כמו שמצריך הדין, אבל עתה שמשום שעת לעשות לה' הפרו תורתך והתירו גם לכתוב תושבע"פ אז דון מינה ואוקי באתריה ומותר גם לקיים מצוה זו ע"י קניית ספרים. נמצאת למד שאין הכתיבה כל המצוה אלא אדרבה עיקר המצוה היא הלימוד.

ועיין בשו"ת בית הלוי סי' ו' שדן בזה שנשים פטורות מכתבת ס"ת ומביא החינוך מצוה תרי"ג שכותב הטעם לזה מדאינו בלימוד. וכותב ע"ז שמהאי טעמא לחוד לא יצא לנו עיקר הדין שנשים פטורות. ומבאר שם באריכות בדרך אחרת ועי"ש, ולכאורה למה לא סבירא לי' זה הטעם מדאינו בלימוד אז אינו בעיקר המצוה ופטורות מלכתוב, ואפשר לומר דמזה שאין טעם זה מוכח בש"ס, אי"כ ה"ז רק סברא אבל לומר דעיקר הדין תלוי בזה דוחק הוא, וכמו שכותב הפרי מגדים בהפתיחה להל' שחיטה דכל טעם שאינו מובא בש"ס אין יכולין ללמוד ממנו הלכה למעשה ומצד זה מבאר בדרך אחרת.

אבל עיין בירושלמי פ"ב הל"ו דאיתא וקרא בו כל ימי חייו והרי הדברים ק"ו ומה מלך ישראל שהוא עסוק וטרוד בצרכי ישראל נאמר בו וקרא בו כו' ההדיוט עאכו"כ, כיו"ב נאמר ביהושע והגית בו כו' ההדיוט לא כ"ש, משמע שמה שכתב אצל יהושע והגית בו היינו על כללות מצות לימוד התורה, ומה שמכפיל אצל מלך שע"י הכתיבה יהי' וקרא בו כל ימי חייו זו היא להורות לנו שבנוסף להלימוד דכללות מצות לימוד התורה צריך להיות והגית בו. יש גם מצוה נוספת שהיא כתיבת ס"ת שכל ענינה הוא להדגיש ענין דלימוד התורה ולפלי"ז יובן החינוך שסומך ע"ז הטעם לחוד לפטור נשים מכתבת ס"ת ושרשו מהירושלמי, (ומזה יש להביא ראיה לשיטת כ"ק אדמו"ר שליט"א בדעת הרמב"ם דהרי החינוך שהוא כותב בד"כ כשיטת הרמב"ם וכמו שכותב במצוה תקע"ג ובכ"מ ועכ"ז בדרך המלך נלך לא נטה ימין ושמאל וגבול הוא מי ששגגותיו ספורות, מזכיר כאן דעת הרא"ש דהאידינא יכולין לקיים מ"ע זו ע"י קניית

ספרים ולכאורה הרי"ז דלא כהרמב"ם אלא ודאי שגם הרמב"ם  
 (סובר כן).

והנה בשו"ת חתם סופר סי' נב מקשה לפי דעת הרמב"ם  
 הרי מצות כתיבת ס"ת היא מ"ע וא"כ למה אין מברכין עליה  
 כמו בשאר כל מ"ע. ומת' דמדאינן בקיאינן בחסירות ויתירות  
 כמבואר בש"ס קידושין דף ל' ע"א אינהו בקיאי בחסירות  
 ויתירות אנו אינן בקיאי וא"כ הרי קי"ל ס"ת שחסר בו  
 אות אחת פסולה והוה זה הספר פסולה מספק אז ספק ברכות  
 להקל ואין מברכין עליה.

אמנם תירוץ זה דורש תלמוד רב דהרי מהגמ' משמע  
 דלפני זמן מסויים היו בקיאים בחסירות ויתירות (בזמן דרבה  
 בר בר חנה) וא"כ למה לא מצינו ברכה על מצות כתיבת ס"ת  
 בתלמוד מוזכר כלל וכמו שדן כברכת תפילין ומזוזה ועוד.  
 וחידוש גדול הוא לומר שהיו מברכים ואחרי כן נתבטל הברכה.  
 ועוד הרי מברכין ברבה"ת כשעולין לתורה דמשה תיקן להם  
 שיקראו בתורה ובודאי שבס"ת פסולה אין מברכין עליה ואם  
 יש ספק אין לברר ואין לומר שזה הברכה כשעולין לתורה הוה  
 בו גם מצד לימוד התורה דהרי אדרבא בד"כ מברכין ברבה"ת  
 בבוקר קודם העליה, ועוד עיין במנ"ח שם שכתב על השאג"א  
 שסובר שמצות כתיבת ס"ת מרופפות בידינו מצד זה הסברא (דאין  
 אנו בקיאינן בחסרות ויתרות) ומחלק המנ"ח בין חסירות שמשנה  
 פי' המלה שאז מזיק למצוה חסירות שאינו משנה פי' המלה  
 שאינו מזיק המצוה וראי' דהרי פסקינן יש אם למסורת והוה  
 נפק"מ לדין. ובחסירות שמשנה פי' המלה כותב המנ"ח שבודאי  
 לא שכחו כלל. וא"כ לדידי' הרי מבואר שאין לפטרו כלל  
 מהברכה מצד שאינן בקיאינן וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה  
 לא מברכין על מצות כתיבת ספר תורה.

ולפי הביאור בליקוטי שיחות, בדעת הרמב"ם מובן

היטב שאין שייך ברכה כלל דהרי כל מצוה שאין עשייתה גמר  
 מצותה אין מברכין עליה וכמו שאין מברכין בכתיבת תפילין או  
 מזוזה על עשיית תפילין או על כתיבת מזוזה, וכאן הרי כתיבתה  
 אין גמר עשייתה רק שצריך אח"כ ג"כ ללמוד בה וזהו עיקר  
 המצוה ולכן אין מברכין עליה.

הת' משה סילווער

- תות"ל 770 -

ט. בלקו"ש חט"ו ע' 30 ואילך כותב: איז דער ביאור אין דעם: אין פריערדיקן פסוק שטייט "ויתעצב אל לבו". און דאס לערנט אונז, אז דארט רעדט ניט דער פסוק וועגן דעם אויבע-רשטנס א גזירה וואס איז אראפגעקומען אין דיבור, נאר וועגן זיין מחשבה, וואס ער האט געטראכט כביכול כינו לבין עצמו. און ווי רש"י איז דארט עטליכע מאל מדייק און מדגיש דעם לשון מחשבה: "נהפכה מחשבתו; עלה במחשבה לפניו; מחשבה אחרת הם".

און וויבאלד אז דער ניחום איז געווען בלויז במחשבה, איז קיין קשיא ניט פארוואס איז אזוי ניט געווען אין פועל ממש, ווייל יענער ניחום איז געבליבן אין מחשבה כביכול און איז ניט אראפגעקומען אין קיין גזירה בדבור. משא"כ אין אונזער פסוק שטייט "וילאמר ה' גו'" וואס דאס מיינט א גזירה דורך אמירה - און דעם אויבערשטנ'ס גזירה מוז דאך מקויים ווערן, דעריבער קען מען ניט זאגן אז דער דבור ("אמחה") האט געמיינט אפצווישן די נבראים, און במילא איז "נחמתו" ניט קיין חרטה אויף דער באשאפונג, כנ"ל. ע"כ.

היינו שכשגזירת הקב"ה בא בדבור אין שייך ע"ז חרטה, משא"כ כשהגזירה היא רק במחשבה וכו', אז שייך ע"ז חרטה מכיון שהענין בעצמו נשאר כמו שהוא במחשבתו של הקב"ה, אלא שלא בא בפועל למטה.

ולהעיר מהמבואר בלקו"ש ח"ו ע' 64 ואילך שמבאר מה שלכאורה מוכן ממ"ש "ואני הכבדתי את לבו" (בנוגע לפרעה) שפרעה הי' מוכרח בזה, ובלשונו: לאחר כל אריכות הנ"ל פאדערט זיך נאר ביאור: דער פירוש פון "כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארכה בגבולך" איז דאך אז "הנני מביא מחר ארכה בגבולך" איז אן עונש פאר דעם וואס "מאן אתה לשלח את עמי" איצטער. איז ניט מוכן: הן אמת אז "אני הכבדתי גו'" איז אן עונש וואס האט אים געקומט צוליב דעם וואס "הרשיע והתריס כנגדי" פריער בבחירתו; וויבאלד אבער אז שפעטער איז ער פארט אן אנוס, ווי קען מען אים מעניש זיין פאר דעם איצטיקן "מאן אתה" - א זאך אין וואס ער האט ניט קיין בחירה?

נאר דער ביאור אין דעם איז: דער אלטער רבי זאגט אין אגרת התשובה, אז אפילו די נואס אויף זיי שטייט "אין מספיקין בידו לעשות תשובה" איז "אם דחק ונתחזק ונתגבר על יצרו ועשה תשובה - מקבלין תשובתו", ווייל "אין מספיקין" מיינט נאר אז מען איז אים ניט מסייע, און נאך מער - מען מאכט אים געוויסע שוועריקייטן צו טאן תשובה, ביז ער דארף אנקומען צו "דחק". ער איז אבער ניט מוכרח ח"ו אין

ניט תשובה טאן, און אויך ער האט די בחירה צו שטארקן זיך אויף אלע מניעות און תשובה טאן.

און אזוי איז אויך בנוגע צו פרעה'ן: אפילו לאחרי ווי "ויחזק ה' את לב פרעה" און אפילו לאחרי ווי דער אויבערשטער האט געזאגט בדיבור "כי אני הכבדתי את לבו", האט ער נאך אלץ געהאט בחירה צו שטארקן זיך און טאן תשובה.

היינו שאף שגזירת הקב"ה בא בדיבור וכו' אי"ז מכריח את הדבר, ויכולים לעשות תשובה. וא"כ חוזר השאלה בלקו"ש חט"ו שם לקדמותו למה מפרש רש"י שהענין דניחום שם שבא בדיבור "ויאמר ה'" היא לא ענין של ניחום על כל הבריאה (מכיון שאם כן לא הי' יכול להיות בזה חרטה וכו'), הרי אפילו גם לאחרי דיבורו של הקב"ה בענין זה יכולים הם לעשות תשובה, ואפשר להיות חרטה ע"ז.

ועוד יותר מוקשה: בהערה 46 שם (ח"ו) כותב: ומכיון שאמר "כי אני הכבדתי קו' למען שתי גו'", הרי דיבור זה הוא גזירה שימאן לשלוח (עד שיבואו כל האותות). משא"כ באם לא היתה האמירה, מכיון שחיזוק הלב הוא רק בנוגע ללבו של פרעה (ולא בנוגע לאי שלוחו את בניי בפועל, ורק שחיזוק הלב הוא סיבה שימאן לשלוח), אי"ז מכריח כ"כ את הבחירה (וא"צ לזה העבודה ד"דחק"). ובדוגמת "בראת צדיקים בראת רשעים"; "בטרם אצרך בבטן גו'"; "זורו רשעים מרחם גו'", שמכיון שהוא רק חומר מוכן לקבל צורת הטוב והרע (אבל לא נגזר עליו שיהי' צדיק או רשע בפועל - כי "צדיק ורשע לא קאמר"), אי"ז מכריח את הבחירה. ועפ"ז יש לגמור; שמה שאמר ה' למשה "כי אני הכבדתי גו'", הוא לפי שדוקא ע"י האמירה, יהי' הענין ד"התעללתי". ואף שכבר אמר בתחילה "ואני אקשה את לב פרעה", הרי באמירה ההיא לא נתפרש (בדיבור) זמנה, ובמילא אינה גזירה. ע"כ.

נמצא מזה דהחיזוק של דיבור אצל הקב"ה על מחשבה היא דוקא כשהגזירה היא באופן כזה שמפורש בה זמנה, מתי יבא הגזירה, אבל אם אינו מפורש בה זמנה אינו גזירה בכלל, וע"ז שיגך הענין דחרטה, היינו חוץ מזה שכותב כאן שבדיבור בכלל אפשר להיות הענין ד"דחק", (לא כבלקו"ש חט"ו שם, שכותב שעל דיבור אי אפשר להיות חרטה), הנה עוד זאת הרי כשמעיינים בלקו"ש שם רואים שהפסוק "ויאמר ה' אמחה את האדם" וכו', לא הי' מפורש בה זמנה מתי יבא הגזירה, וא"כ הרי לפי המבואר בלקו"ש ח"ו שם בטח יכול להיות בזה חרטה, ובלשונו: "אינה גזירה". וא"כ למה כותב שם שעל דיבור של "ויאמר ה' אמחה את האדם" א"א להיות חרטה.

יצחק אחנה

- תושב השכונה -

ו. בגליון פ' לך-לך ש.ז. כותב ר.נ. על המבואר בלקו"ש חט"ו פ' לך-לך א' שעשרה דורות מאדם ועד נח האבן מלכתחילה ניט געהאט קיין שום צוגעטיילטן חלק-שכר, ומקשר לסעיף י"ה דשם מסביר ב' אופנים, רע בעולם א) זאכן וואס זיינען אינגאנצן רע, זיי האבן ניט אין זיך קיין טוב און אזעלכע נאך דארף מען מאבד זיין - ע"ד פון "שבירתן זוהי טהרתן". שזהו הרע של העשרה דורות מאדם עד נח שהוא רע גמור המאבד את העולם.

ומוסיף וז"ל ולכאור' מדובר כאן בסוג כזה שמתחילת בריאתם ה"ה רע גמור כו' ולפ"ז קשה הנ"ל לו - לכאור' מה ה' הכוונה בעשרה דורות האלו ומה ה' תכליתם בעולם.

לכאורה אין דבריו מובנים כלל דמה שמקשר הכתוב בהשיחה שם - שאין להם חלק בג"ע מלכתחילה לענין תכליתם וכותב וז"ל - "בדורות אלו שמלכתחילה לא היו להם חלק בג"ע יהי' קשה כנ"ל מה ה' תכליתם ועבודתם בארץ". אינו מובן כלל. דמה שייך לקשר שכר ג"ע לענין תכליתם בעולם ולכן או' שמכיון שבהשיחה מוכח שאין להם חלק בג"ע לכן אינו מובן מהו תכליתם. דהרי מצינו שענין תכלית בעוה"ז שייך ג"כ בדצ"ח (עיין קוב' השגחה פרטית הוספות - חגה"ש ח"ח בלקו"ש ריש ע' 278 - דגם תנועה אחת של דשא פרטי, משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה). אעפ"י שלא שייך בהם ענין חלק בג"ע כלל.

הת' משה יקיר רייטמאן

- תות"ל 770 -

### ש י ח ו ת

ז. בשיחת ש"ק פר' וירא ש.ז. (הנחה בלה"ק סכ"ג) שאל כ"ק אדמו"ר שליט"א על מה דמבואר בשיעור היומי ברמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש פ"ז ה"ה) ש"הגולה אינו יוצא מעיר מקלט לעולם... אפי' כל ישראל צריכים לתשועתו כיואב בן צרוי', אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן הגדול" דלכ' כיון שכל ישראל צריכים לתשועתו ה"ז מצב של פקו"נ של כל ישראל וקי"ל דפקו"נ דוחה כל התורה כולה וא"כ למה אסור לו לצאת? ואף שהיציאה קשורה עם סכנה לעצמו הרי בשפ"ד קי"ל דיהרג ואל יעבור, ובפרט שזה ודאי הצלת נפשות לכל ישראל וספק סכנה לעצמו?

ותוכן הביאור בזה הוא דכיון שאם יצא התיר עצמו למיתה, הרי עפ"י הל' אם יצא יהי' לו גדר של גברא קטילא, ומכיון שכן הרי גברא קטילא אין ביכולתו להציל, עכתודה"ק.

ולכאורה צלה"ב הרי סוכ"ס בפועל יש ביכולתו להציל ולמה נימא דמצד מה שעפ"י דין נחשב לגברא קטלא לא יהי' לזה דין של פקו"נ?

והנה בנוגע לקושית כ"ק אדמו"ר שליט"א על הרמב"ם, עי' באור שמח (על הרמב"ם שם ובספרו משך חכמה עה"ת לפר' וארא) שהק' כן ומתרץ שאין לו להכניס עצמו לספק סכנה בשביל הצלת חבירו, ומבאר דזהו מה שהוסיף הרמב"ם וכו' "ואם יצא התיר עצמו למיתה" דכוונתו לבאר למה אי"צ לצאת (מטעם פקו"נ), והטעם הוא משום שאם יצא התיר עצמו למיתה והיינו שביציאתו הרי מכניס עצמו לס' סכנה ובמילא אין כאן הדין דפקו"נ (ועי' מה שהק' ע"ז בשו"ת היכל יצחק חאו"ח) עכתו"ד ע"ש, ועד"ז מובא בשם ס' זר זהב, וכן כ' הערוך השלחן בחו"מ סי' תנה סעי' נז בתירוצו הראשון ע"ש.

ולכ' כוונת האו"ש דאי נימא דאינו מחוייב לצאת, דאי"ז נק' פקו"נ בנוגע לזה כיון שמטיל עצמו בספק סכנה, אז גם לא יהי' זה נחשב לדין פקו"נ לרחות שאר דינים.

אך פי' האו"ש תלוי' בפלוגתא דרבנותא (כמו שצ"ל שם) והנה הב"י והב"ח לטור חו"מ סי' תכ"ו הביאו בשם הגהות מימוני (הובא ג"כ בכ"מ ריש הל' רוצח, ובכ"מ) שכ' דבירושלמי מסיק שאפ"ל להכניס עצמו לספק סכנה חייב (והאחרוני' מציינים לירושלמי פ"ח דתרומות), אבל ממה שהפוסקים השמיטו דין משמע דס"ל דאי"צ להכניס עצמו לספק סכנה בשביל הצלת חבירו, וכך רצה האו"ש להוכיח מהרמב"ם.

ועי' בשאלתות דרכ אחאי גאון שאילתא קמז ובהעמק שאילה שם, דתולה זה במחלוקת תנאים, ועי' במנ"ח מצנה רל"ז שמקשה דלכ' למה יתחייב להכניס עצמו לספק סכנה, ואדרבה הרי שב ואל תעשה עדיף שלא יכניס עצמו לספק סכנה להצלת חבירו, ומסיק די"ל דמהך סברא השמיטו הפוסקים הך דהירושלמי.

והאחרונים הקשו עוד מהדין ברמב"ם פ"ג הכ"ג מהל' שבת וטושו"ע או"ח סי' שכט (שהביאה כ"ק אדמו"ר שליט"א לאחרונה כמ"פ בנוגע למעשה) ד"עכו"ם שצרו על עיירות ישראל וכו' יוצאין עליהן בכלי זיין וכו' "דלכ' מפורש מזה בפוסקים כהגה"מ, דהרי במלחמה כ"א מכניס עצמו לספק סכנה דהרי דרך המלחמה שנהרגים משני הצדדים (וראה מנ"ח מצוה תכה) ומ"מ פסקו דיוצאין עליהן משום פקו"נ אף שמכניס עצמו לספק סכנה, ועי' מה שדן בארוכה דכ"ז הרב ש.נ. בקובץ נועם ח"ז בענין הצלה, וש"נ.

ועייג"כ בכלי חמדה לפר' פנחס דמביא רא"י מהא דפנחס הכניס עצמו לס' סכנה דבשביל הצלת כל ישראל חייב להכניס עצמו לידי ספק סכנה ע"ש. וע"ש שמביא דברי האור שמח הנ"ל ומקשה עליו דאם הי' מותר לצאת מטעם פקו"נ אז לא הי' יכול הגו"ד להורגו וגם מביא רא"י מאסתר שהכניסה עצמה לספק סכנה בשביל הצלת וְיִשְׂרָאֵל, ומסיק "לכן נר' ברור וכו' שאחרי שהדין שלא יצא משם לעולם, וגזיה"כ הוא שאפילו לצורך פקו"נ של ישראל אין יוצא משם. . וח"ו לומר כן שאין להכניס עצמו בספק סכנה להציל כלל ישראל, ותמהני על הג' המח' שליט"א וכו' עכתו"ד וע"ש מ"ש עוד בזה.

ולכ' מ"ש "וח"ו לומר" וכו' זהו שאילת כ"ק אדמו"ר שליט"א בהשיחה, דאא"ל כהאו"ש דהרי בשפ"ד אמרינן יהרג ואל יעבור ובפרט בנידו"ד שהסכנה עבורו הוא רק ספק וכו'. וא"כ (כלשון ההנחה) "היתכן שאסור לו לצאת מעיר מקלטו בגלל ספק סכנה כדי להציל את כל ישראל מסכנה וודאית!?"

והנה הכלי חמדה כ' לתרץ (ועד"ז בשו"ת היכל יצחק הנ"ל) שהוא גזיה"כ שאפ"ל לצורך פקו"נ כל ישראל אין יוצא משם, אבל לכ' ע"ז עדיין ק' קושיית כ"ק אדמו"ר שליט"א, איך שיך גזיה"כ שאסור לו לצאת הרי פקו"נ דוחה כה"ת כולה (וגם הגזיה"כ)?

והנה על קושיות הנ"ל תי' כ"ק אדמו"ר שליט"א דיש לו גדר של גברא קטילא וגברא קטילא א"י להציל ולכ' יש מקום לפרש דהכוונה דכיון דהוא גברא קטילא, הרי נמצא דקרוב שיהרג ולא יצילו וא"כ אינו אלא ס' פקו"נ ואינו דוחה האיסור (ועי' מה שדן בספר למודי ה' למוד קיב וש"נ), אבל לכ' לא משמע כן כ"כ בהשיחה, וגם צ"ע לפרש כן, ובהקדים דהנה בערוך השלחן (המצויין לעיל) כ' מדעת עצמו תי' ע"ד תי' כ"ק אד"ש אבל בשנינוי קצת, דז"ל שם "ועוד כיון שנתגלגלה על ידו הריגת נפש רחוק הוא שיתגלגל זכות על ידו" עכ"ל. אלא דתי' כגון זה לכ' צע"ג, דמה בכך אם רחוק הוא שיציל הרי בפיקו"נ גם ספק וס"ס דוחה, וכמבואר ביומא פ"ח מ"ז ובגמ' שם, וא"כ אפ"י אם רחוק הוא שיציל ה"ז פיקו"נ?

(ובשלמא בפי' הנ"ל בהשיחה הי' אפ"ל בדוחק עכ"פ שמצד גברא קטילא נחשב זה כוודאי שלא יציל, כיון שנחשב הוא לוודאי נהרג (דא"כ איך מחשבינן לי' גברא קטילא) ואי"ז רק רחוק אלא ודאי, אבל כנ"ל לכ' דוחק לפר' עד כ"כ, וצ"ע).

ובכל אופן לכ' ק' על תי' כגון זה דהרי מל' הרמב"ם "אפילו כל ישראל צריכים לתשועתו כגון יואב בו צרוי" משמע

דמיירי אפילו במי שאכן באמת יכול להציל, ומ"מ לא שרינן ל' לצאת, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא הרי פקו"נ דוחה כה"ת כולה?

ולכן יותר קרוב לכאורה לפרש בדא"פ התי' דגברא קטילא קטל באו"א קצת, ובהקדים, דהנה בהך כללא דקי"ל דפקו"נ דוחה כה"ת כולה לכ' יש מקום לחקור מהו הפי' בזה, האם הפי' המציאות דפקו"נ דוחה כה"ת כולה או הדין דפקו"נ דוחה כה"ת כולה, והיינו האם מה שמציאות הוא שהוא יכול להציל דוחה כה"ת כולה או מה שעפ"י דין הוא יכול להציל זה דוחה כל שאר דינים שעליו, דאם נימא כצד הב' דזה שנדחין כל שאר דינים שעליו הוא מפני מה שעפ"י דין יכול הוא להציל, ולפי"ז לכ' אפ"ל דגברא קטילא כיון שא"א לומר שעפ"י דין יכול הוא להציל, דהרי עפ"י דין הוא גברא קטילא שא"א לו להציל (וע"ד כלל הידוע דכתותי מיכתת שיעורוי', - שעפ"י דין אין לה מציאות), וכיון שעפ"י דין א"י להציל ממילא אין בו הדין דפקו"נ דדוחה כה"ת כולה.

(ולכ' יל"ע אם אפ"ל באו"א קצת ובהוספה, דהדין שעליי צריך (ווייב) להציל, דין זה הוא שדוחה כל שאר הדינים שעליו. (וע"ד הכלל דעשה דוחה ל"ת וכיו"ב, כמו"כ יש כלל דהדין להציל דוחה כל שאר דינים), וא"כ מי שעפ"י דין אינו מחוייב להציל, כמו גברא קטילא (דעפ"י דין אינו מחוייב להציל, כמו גברא קטילא (דעפ"י דין אינו מחוייב להציל כיון דעפ"י דין א"י להציל) אז לא נדחו שאר הדינים שעליו, דהרי במה נדחו אבל צ"ע אם אפ"ל כן, ונ"מ בקטן, דהרי קטן פטור ממצוות וממילא מובן דגם הדין להציל אחר ליתא על קטן וא"כ הי' נ"מ אם היינו אומרים שפקו"נ דוחה חיוב הת"ת של הקטן (שבה הוא מחוייב מדאורייתא משיכיר לשיטת הרמב"ם וכו'), ולכ' חידוש גדול לומר שפקו"נ אינו דוחה חיוב ת"ת דקטן! ובכל אופן לא משמע כן כ"כ בהשיחה, דא"כ הול"ל דכיון דהוא גברא קטילא ה"ה פטור ולא כיון שהוא גברא קטילא ממילא אינו יכול להציל, אבל זה אפשר ליישב עכ"פ בדוחק דמצד מה שהוא גברא קטילא לא הי' פטור זרק מפני שבגברא קטילא אינו יכול (ע"פ דין) להציל לכן פטור מדין זה, ועצ"ע, ואכ"מ).

באותיות אחרות קצת ובהסברה יותר, הנה טעם הדין דפקו"נ דוחה כה"ת כולה למסקנת הגמ' דיומא פה: הוא מדכתיב וחי בהם ולא שימות בהם, וכמו שפירש"י שם ולא שיבא בעשייתה לידי ס' כו'. ולכ' יש לבאר המשמעות דלמוד זה (וכמדומני עדי"ז נמצא במפרשים) דזהו גדר המצוות דהיינו שגדר כל מצוה

הוא שכשאל"ז בסתירה לפקו"נ אז חייב לקיים המצוה אבל אם יהי' מצב של פקו"נ שסותר לקיום המצוה, אז אין חיוב המצוה דלא ניתנה המצוה מלכתחילה במצב כזה (ומובן בזה אפ"ל רק לפי הצד דהותרה כה"ת במקום פקו"נ משא"כ להצד דרק הודחו, ואכ"מ).

והנה ברוב דשוגג הדין הוא שאסור לו לצאת מעיר מקלטו ומצד דין זה הנה כשיוצא מעיר מקלטו אזי חל עליו הדין והגדר דגברא קטילא. וא"כ בדין זה מצ"ע ליכא נתינת מקום שתהי' בסתירה לפקו"נ (והצלתם), וא"כ בדין זה ליכא להיתר דפקו"נ. והיינו דבדין שמצד גדר הדין מצ"ע לא שייך שהדין יהי' בסתירה להצלת נפשות אז דין זה חלה בכל מצב ואין שום מעמד ומצב הפטור מדין זה, ורק בדין שמצד גדר הדין מצ"ע שייכת להיות בסתירה לפקו"נ אז אותה דין לא חיילא מלכתחילה באותם מצבים שבהם היא בסתירה לפקו"נ ודו"ק, וא"ש.

ובנוגע לכללות השאלה על הרמב"ם, יש להעיר גם מצפ"ע תניינא ע' 64 (מצויין במפתח שברמב"ם הוצאת שבתי פרנקל). שמתרץ דכי אמרינן פקו"נ דוחה שאר דינים כשהדינים הם לפנינו אבל בדין שאינה לפנינו שלא חל עדיין אז לא שייך שפקו"נ תדחה אותה וברוב דשוגג אין האיסור היציאה מעיר מקלטו אלא האיסור הוא במה שהוא אינו נמצא בעיר מקלטו ואיסור זה אינה בפנינו ולכן אין פקו"נ דוחה אותה, עיי"ש.

הת' עקיבא וגנר  
- תלמיד בישיבה -

ח. בשיחת ש"פ וירא כ' חשוך נתבאר דברי הרמב"ם (הל' רוצח פ"ז ה"ח) שפסק ד"הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם. . . אפילו כל ישראל צריכין לתשועתו כיואב בן צרוי', אינו יוצא משם לעולם עד מות הכהן גדול" דהטעם בזה הוא דכיון ד"אם יצא התיר עצמו למיתה" ש"אם הרגו כל אדם אין חייבין עליו, שנאמר אין לו דם" היינו דע"י יציאתו מעיר מקלטו יש לו דין ד"גברא קטילא", ומכיון שכן הרי, "גברא קטילא" אין ביכולתו להציל. (הנחה בלה"ק סכ"ג).

ולכאורה יש להקשות ע"ז, דאם מצד הדין צ"ל שיכול לצאת, משום הצלת ישראל, א"כ כשיוצא, שוב לא יהי' בו הדין ד"אין לו דמיס' ולא יהי' נחשב כגברא קטילא. וא"כ שפיר יהי' ביכולתו להציל? וראי' לזה ממה שפסקה הרמב"ם (פ"ה הי"א): "יצא חוץ לתחום עיר מקלטו בשגגה. כל ההורגו בין גואל הדם

בין שאר אדם גולה על ידו" (ומ"ש דרך גולה על ידו, ולא דנהרג, ה"ז משום דאיירי שהרוצח ה' שוגג, אבל אם ידע שאסור להורגו נהרג עליו, כמ"ש בדינא דחלי עשין ע"ה, ומנ"ח מצוה ת"י, ובערוך לנר, ועי' גם בערוך השלחן חו"מ סי' תכ"ה סעי' מ"ב), וא"כ ומה התם שבאמת אסור לו לצאת. ומ"מ כיון שהוא שוגג יש לו דמים, א"כ כ"ש הכא שאם יהי' הדיו שמוטר לצאת משום פקוח נפש, ודאי צריך להיות הדין דיש לו דמים, ולא נחשב לגברא קטילא. וא"כ למה באמת אינו יוצא?

(ב) ולכאורה קושיא זו יש להקשות גם על ביאורו של האור שמח שם. שפי' דמה שהוסיף הרמב"ם אח"כ דאם יצא התיר עצמו למיתה, זה גופא הוא הטעם דאינו יוצא. דאינו חייב להכניס א"ע לספק סכנה בשביל להציל חברו. דכיון דאם יוצא, דמו הותר לגואל הדם, ואם יחם לבבו להרגו או לו משפט מות, שוב אינו חייב להכניס א"ע לספק סכנה עי"ש. (ולא סב"ל כהירושלמי המובא בכס"מ בהל' רוצח פ"א הי"ד, מובא גם בסמ"ע חו"מ סי' ת"ז ס"ק ב' דבאמת מחוייב להכניס א"ע לספק סכנה וכו') דגם הכא יש להקשות כנ"ל (כפי שבאמת הקשה כן בס' כלי חמדה פ' פינחס אות א'. ועינים למשפט מכות יא. ב, ושו"ת שרידי אש ח"א ע' שי"ד וע' שס"ב) דאם יהי' הדיו שהוא מותר לצאת מצד פקוח נפש שוב אסור להרגו, ואי"כ ספק סכנה?

אבל באמת האור שמח גופא כבר תירץ קושיא זו לעיל בפ"ב ה"ד. דאף דיהי' אסור להרגו, מ"מ כיון דאמרה התורה דטבע האדם גלוי להיוצר כל, אשר בהיותו אינו כלוא במקלטו אז יחם לבבו והכהו ולכן אין לו משפט מות, א"כ סו"ס יהרוג אותו מצד חמימות לבבו עי"ש, ועי' גם בס' שערי טהר ח"ו סי' מ"ג, נמצא דאף אם יצא מצד הדין, מ"מ ה"ה מכניס א"ע לספק סכנה, ולכן אינו יוצא, מיהו כ"ז שייך לומר לפי האור שמח, אבל לפי השיחה דהדין ד'גברא קטילא"י משה ל"י שלא יוכל להציל, א"כ אכתי קשה כנ"ל, דאם יהי' מותר לצאת מצד הדיו, לא יהי' נחשב לגברא קטילא.

(אבל גם על הביאור שבאור שמח יש להקשות, דתינח היכא דיש גואל הדם יש לחשוש כנ"ל, אבל במקום דליכא גואל הדם ששייך לומר עליו דיחם לבבו, למה אינו יוצא אז והלא הרמב"ם כחב דאינו יוצא לעולם בלי שום חילוק בדבר, גם קשה בכלל, דהלא בכל יציאה למלחמה יש כאן סכנה מצד האויב. ומ"מ מחוייבים לצאת, ואי"כ מאי שנא הכא שכשנתוסף ספק סכנה מצד גואל הדם אינו יוצא).

וע"י באהבת איתן במכות שם (פ"ב מ"ז) שתירץ דמי הוא זה הרוצח טעב נבזה שיטמוד להם זכותו במלחמה לנצח האויב שלהם. (מובא כעיו זה באוצר מפרשי התלמוד שם), דזהו קצת כעיו המבואר בהשיחה, אבל ע"י בשו"ח אוהל משה ח"ב סי' ע"ד שהקשה עליו וכי בו לבד תלוי זכות הנצחון במלחמה, והלא זכות הרבים והצלתם יכולה להביא את הנצחון. ואפ"י ע"י איש זה שאינה אלהים לידו, אר יודע הוא את תכסיסי המלחמה כיואב בן צרויה בשטתו. עי"ש

\* \* \*

ג) עוד יש להטיר דלפי הביאור שבהשיחה יצא חידוש דין לגבי שאר הטעמים שמצינו בזה: א) טעם המוכא באוצר מפרשי התלמוד (מהכללי חמדה ועוד) דזהו מגזה"כ "שם חהא דירחו". שלא יצא משם אפילו לצורך גדול כהצלת כלל ישראל, וט"י גם עינים למשפט שם. ב) טעם הנ"ל דארז שמח משום ספק סכנה ג) טעם שכתב בס' שבט מיהודא (ע' כ' ו' פ') דמזה שכתב התורה "שמה" למדין דעונש הגלות הוא כזה שהרוצח נשאר מובדל ונכרת מכל העולם שמחוצה לו. דרך שמה בלבד הוא חי בכל מושגי החיים של האדם, ולכן הוא פטור מכל מצוה שיש לה קשר עם העולם החיצוני. כי לגבי כל העולם הרי הוא כמת שהוא חפשי מן המצוות עי"ש. ד) טעם שהאריך בהפרדס (חשון תשי"ט) דכמו שבמזיד כתוב ברוצח לא תהחו כופר לנפש רוצח - דאין שום דבר שיכול להצילו ממיתה, אף שאם ישאר בחיים יכול הוא ע"י מעשיו להציל אח הרבים. וה"ז בכלל דלא תקחו כפר לנפש רוצח. דאין נפק"מ אם נותן כל ממוי שבטולם בכדי להצילו, או אם נוחן נפשוה אחרות שאם ישאר בחיים יצילו, דהתורה אמרה לא תקחו כופר לנפש רוצח. ולא מצינן בשום מקום דאפשר להציל את הנידון למיתה אם בחייו יכולים להציל נפשות מישראל, ואפילו כל ישראל צריכים לו, לא מצינו שיהי' ניצול עי"ז ממיתה, וה"ז משום דלא תקחו כפר כו'. כן הוא גם בנוגע לחיוב גלות שהוא במקום מיתה במזיד, וגם שם יש דיו דלא תקחו כפר כו' (כמ"ש הרמב"ם בהל' רוצח פ"ה ה"א) איו שום דבר שיכול לפעול עליו שיוכל לצאת משם עי"ש בארוכה, ומ"ש בשרידי אש בזה. ועוד שאר טעמים מצינו בזה. ואכמ"ל.

אשר לפי כל טעמים אלו יוצא שהוא דין מיוחד ברוצח שגולה לעיר מקלט, משום ספק סכנה דגואל הדם או משום גזה"כ, או משום דכתיב שמה, ולא תקחו כפר לנפש רוצח וכו', אבל לפי טעם של השיחה יוצא דכל אדם שנגמר דינו למיתה דנעשה

ליגברא קטילא" אין לעכב כלל את עונשו גם כשהוא כיואב  
בן צרויה וכו' כיון דהוא מציאות דגברא קטילא בלאה"כ  
לא יהי' ביכלתו לפעול כלום.

\* \* \*

ד) עוד יש להעיר דהלא בכמה דיני התורה גם "גברא  
הטילא" הוא נחשב לחי, ראה רמב"ם הל' תרומות פ"ט ה"ב  
לענין אכילת תרומה, והל' שגגות פ"ג ה"ב. הל' סנהדרין  
פ"יב ה"ה דאינה כחטאת שמתו בעליה כל זמן שלא נהרג עי"ש,  
וא"כ מנלן דגם בנדו"ד לא יוכל לפעול כלום. (וראה בלקו"ש  
הי"ז ע' 526 בענין גברא הטילא).

\* \* \*

ה) עוד יש להעיר לפי מ"ש בטורי אבן מגילה יד, ב.  
בד"ה מורד בסופו, דכל מורד במלכות בר הטלא הוא משטת  
המרד ומאותו שעה אין לו דמים עי"ש, ולפי מ"ש ברלב"ג  
(מלכים א' ב.ה.), דכשיואב הרג אבשלום עבר מצווח דוד ודיבר  
אליו קשות, וזהו א' הטטים שצויה דוד לשלמה שיהרוג אותו,  
וראה שמואל ב' פרק י"ט, נמצא דיואב בו צרויה עצמו ה"ל  
נחשב מאז לגברא קטילא דאין לו דמים כנ"ל, ומ"מ המשיך  
ופעל בהיותו שר צבא אח"כ, מיהו ע"ל סנהדרין מט.א, ועוד  
יש לחלה דאז מחל לו דוד וע"ל רמב"ם הל' מלכים פ"ג  
ה"ה. וראה הטרות וביאורים גליון שמ"ו סי' ד'.

\* \* \*

ו) כפי זכרוני אמר כ"ה אדמו"ר שליט"א בהתוועדות  
דהאיסור דלימוד התורה לעכו"ם הוא רק בתושבע"פ ולא בתושב"כ,  
ויש להעיר שכן כתב בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' ע"ז (להנצי"ב)  
דאין איסור ללמוד תושב"כ, וה' צוה לכתוב התורה בשבעים  
לשון בשביל אוה"ע. ורק דינים הנלמדים מתושב"כ אסור.  
וציוו למ"ש בפירושו הרחב דבר ויקרא (יח.ה) וכן משמע הוא  
שיטת התוס' רב"ק דף ל"ח ע"א בד"ה הראו, עי"ש בארוכה.

ז) במ"ש בלקו"ש פ' וירא (סעי' ה') שאברהם כשהקריב  
האיל תחת יצחק ה"ל זה באמת כאילו יצחק גופא נקרב. ועי"ז  
ניתוסף לו שה"ל במעשה בפועל עי"ש.

יש לתרץ עפ"ז מ"ש בשו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' ו'  
שמביא קושיא בשם הזוה"ק דאיך לקח א"א האיל והעלהו לעולה

תחת בנו, הא אילו של אברהם אבינו נברא בע"ש בין השמשות,  
ואיתא במשנה פרה (פ"א מ"ג) שאלים בני שתים, וא"כ איך  
הי' כשר לעולה, עוד מקשה במה דאיתא בספרים דלעתיד יתקע  
בשופר של אילו של יצחק, הא איתא בגמ' ר"ה כ"ח, דלא יתקע  
בשופר של עולה, ושופר של אילו של יצחק הא הי' של עולה  
עי"ש.

ולפי הנ"ל י"ל דכיון דקרבן זו לא הי' באמת קרבן עולה  
מצד האיל, אלא במקום יצחק כאילו יצחק גופא נקרב, במילא  
אין לו הגדרים של כל קרבן עולה,

\* \* \*

ח) במ"ש בגליון הקודם (סי' ו' אות ב') דכס' אמרי  
חן הביא בשם הגר"ח דבאמת בתחילה הי' ציווי לשחוט את  
יצחק, ואח"כ הי' בזה שינוי רצון וזהו"ע דאמרינן דנכמרו  
רחמיו של הקב"ה עי"ש.

יש להקשות גם מהגמ' תענית ד, א, וכתוב אשר לא צוית  
ולא דברתי ולא עלתה על לבי, אשר לא צויתי כו' ולא עלתה  
על לבי זה יצחק כן אברהם, ופירש"י שם מעולם לא עלתה על  
לבי לשחוט בנו אלא לנסותו, וכן הוא במדרש תנחומא (כובר)  
וירא סי' מ' אשר לא צויתי וכו' ולא עלתה על לבי לומר  
לאברהם שישחוט את בנו כו' עי"ש וא"כ איך אפ"ל דבתחילה  
הי' ציווי לשחיטה.

מיהו עי' במועד קטן יח, א, אמר ר' יוחנן מנין שברית  
כרותה לשפתים שנאמר ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם  
החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם,  
ואסתייעא מילתא דהדור תרווייהו עי"ש, ואי נימא דמעיקרא  
לא הי' עומד להשחט, א"כ מהו הראי' מכאן דברית כרותה  
לשפתים, הלא בלאו הכי היו חוזרים, וכפי שהקשה בס' אור  
הישר בתענית ומו"ק שם.  
(ועי' גם בס' אמרי חן) ואולי אפ"ל דבאמת פליגי בזה הגמ'  
תענית והתנחומא, עם ר' יוחנן, ודברי הגר"ח הוא לדעת ר'  
יוחנן.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי  
- ר"מ בישיבה -

ט. בהתוועדות ש"פ וירא ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א ברש"י  
(יט,א): "ולוט ישב בשער סדום. ישב כתיב אותו היום מינוהו  
שופט עליהם" למה רש"י מעתיק כל המלים האלו בדבור המתחיל

אף שאינו מפרש רק "ישב" - ראה שם.

ולהעיר בזה מגירסאות שלש דפוסים הראשונים של פירוש

רש"י -

(1) ב"דפוס ראשון" ((ג"י) די קלבריה רלה) הדיבור המתחיל הוא (כלפנינו) "ולוט ישב בשער סדום".

(2) בדפוס רומא (רל?) נמצא רק "ולוט ישב".

בדפוס אלקבץ (ואדי אל חאיגארה רלו) נמצא כדיבור המתחיל רק "יושב".

וברש"י פ' חגי שרה (כג, י) ועפרון ישב" בדפוס ראשון ודפוס רומא הד"ה הוא כלפנינו אמנם בדפוס אלקבץ הד"ה הוא רק "ישב".

ויש לבדוק בכתבי יד ובשאר דפוסים.

הת' ברוך אבערלענדער

- תות"ל 770 -

### ר מ ב ם

י. ברמב"ם הל' ביהב"ח פ"ה הל' י"ג "מכותל צפוני עד בית המטבחים שמונה אמות. בית המטבחים י"ב אמה ומחצה ושם תולין ומפשיטין את הקדשים, ובצידו מקום השולחנות שמונה אמות ובו שולחנות של שיש שמניחין עליהן הנתחים ומדיחין את הבשר לבשלו ושמונה שולחנות היו" וכו'.

ונתבאר בספר צורת הבית עפ"י שיטת הרמב"ם ע' סז שאין אלו השולחנות אותם הנזכרים בפ"ג משנה ה' ובתמיד פ"ג מ"ה ובפרק ו' דשקלים שמונה שולחנות של שיש שבין העמודים שעליהם מדיחים את הקרביים. שהרי אלו השולחנות היו בין העמודים בבית המטבחים והרי ה"ל כותל סביב לבית המטבחים, ועל שולחנות שבבית המטבחים כתוב בשקלים, ושנוי בתמיד, ומשולש במדות שהיו מדיחים עליהן הקרביים ובשולחנות אלו כתוב שמניחין עליהם הנתחים ומדיחין את הבשר לבשלו.

והקשה ע"ז אחד התמימים הרי במשנה פ"ה מ"ב כתוב מן הצפון לדרום מאה שלשים וחמש, מן הטבעות לשולחנות ארבעה. מן השולחנות ולננסים ארבע וכו'. הרי מפטות לשון המשנה משמע דהן הן השולחנות דלעיל פ"ג מ"ה. ב) אם איתא

שאינן אותן השולחנות מנ"ל לרבינו שהיו שמונה שולחנות. (ג) לְגַמָּה השמיט התנא בשקלים שולחנות אלו, ומנה רק ל"ג שולחנות ובאמת יש כ"א שולחנות. ע"כ תוכן קושיותיו.

והנה מצינו דוגמתו ממש בענין הטבעות. דהנן במס' סוכה פ"ה מ"ו "בלגה לעולם חולקת בדרום, טבעתה קבועה וחלונה סתומה", ופ"י רבינו "והיו במקדש עשרים וארבע טבעות טבעת לכל משמר שבה תולין ומפשיטין את הצאן וכולן קבועות בכתלים, וכשמשמרה נכנסת היתה משלשלת אותה טבעת לרמוז ושהעבודה שלה" וכו'.

ושיטת רבינו מוכרחת היא, שהרי כתב בהקדמת פיהמ"ש פרק ו' שיוחנן פה"ג הוא בנו של מתתיהו. ומעשה של מרים בת בלגה ה"י לפני יוחנן כה"ג שהתקין הטבעות כמ"ש רבינו כשגברו היוונים: "וא"כ אי אפשר לומר שקנסו את המשמורה בדבר שלא בא לעולם.

הרי ממקומו הוא מוכרע שהטבעות. שבמשנה שבסוכה אינם אותם הטבעות שבמעשר שני, בסוטה, בתמיד, ובמדות. ומספרם הם כ"ד בדיוק כמספר הטבעות שאצל המזבח.

כמו"כ בנדו"ד. מאחר שפה בפ"ה מ"ב מזכירים שולחנות שאינם בין העמודים הרי כאן נמצא כאן ה"י ובע"כ שולחנות אחרים הם, אמנם מספרם הם כמספר השולחנות שבין העמודים.

והא דלא חשיב להו להני שולחנות במשנה פ"ו דשקלים י"ל משום שלא היו לשולחנות אלו מקום קבוע, והיו מזיזין אותן כפי הצורך, וי"ל שגם היו מוציאים אותם לגמרי כעת שה"י צורך כגון בערבי פסחים ודו"ק, ואולי משום הא חשיב ליה התנא בלשון מן הטבעות לשולחנות ארבעה ומן השולחנות ולננסין ארבעה, ולא אמר כמה תפסו השולחנות עצמן, וכי בנס היו עומדין כמו גופי הכרובים? וכל הפירושים בזה כולם דחוקים הם. (עיי' בכ"מ, וכמעשי למלך, וברש"י יומא) ודו"ק.

\*

\*

\*

יא. במדות פ"ג משנה ה' וטבעות היו לצפונן של מזבח, ו' סדרים של ארבע ארבע, ויש אומרים ארבעה של שש, שעליהן שוחטין את הקדשים. ופ"י רבנו "כבר בארנו במסכת תמיד שהטבעות הללו הם שעשה יוחנן כהן גדול קבועים בארץ כדי ללכוד בהם רגל הבהמה בשעת השחיטה", ובמס' תמיד פ"ד מ"א. . ועוד יתבאר בשלישי דמדות שהיו שש מערכות של טבעות.

והנה כיון שלא פירש במשנה אם מונחין מצפון לדרום, או ממזרח למערב, הרי בין כך ובין כך הם ארבעה של שש שש, וששה של ארבע ארבע, ולא ה' לו לסתום אלא לפרש.

אמנם לפי מה שביארתי בצורת הבית שלפירש רבינו היו ו' סדרים פ"י מערכות (ודלא כמו שפ"י הרב קאפח שי' שורות, וכמו שהעיר בעצמו הרב קאפח שפ"י המלה הערבית מתפרש מערכות) עי"ש י"ל דבא גופא פליגי שלמ"ד ששה סדרים הם כמו שפ"י רבינו ללכוד בהם רגל הבהמה ארבע לזו בהמה כזה:

	0	0	מערב	0	0	
	0	0		0	0	
דרום	0	0		0	0	צפון
	0	0		0	0	
	0	0	מזרח	0	0	

ומ"ד ארבעה סדרים של שש שש סובר שהיו בשורות כל אחד מרוחק מחבירו באותו מרחק.

כיון שרבינו פסק בהלכות תמידין ומוספין פ"א ה' י' שכבש התמיד כך היתה עקידתו ראשו לדרום ופניו למערב הרי מוכרח שזהו צורתן.

ואל תתמה שלפ"ז יוצא שיש שני פירושים שונים לתיבת סדרים במשנה אחת, ותוך כדי דיבור, שכבר מצאנו דוגמתו במנחות פ"א מ"ד... שתי הלחם ארכן שבעה ורחבן ארבעה וקרנותיהן ארבע אצבעות. לחם הפנים ארכן עשרה ורחבן חמשה וקרנותיו שבע אצבעות, ובאמת לא הרי קרן לחם הפנים כקרן שתי הלחם. כמ"ש במ"א שקרני לחם הפנים הם קרנות ממש. וקרן תרתי משמע, הן שהיו בקרן זווית והן בלשון קרנות המזבח. ובשתי הלחם פ"י וקרנותיהן הוא גבהן שהוא עובי הלחם. ואכן זהו דרך התנא במשנה ודו"ק.

הרב יהודא קעלער  
- תושב השכונה -

יב. בגליון שסג ע' ט כתב י.י. קעלער בשם הרב שמעון ניוברט שחישב זמן קיבוץ הירח עם החמה במהלכם האמצעי ואינו מתאים עם זמן המולד, ולפי"ז גם מולד בהר"ד אינו מתאים עם החשבון המבואר ברמב"ם פי"ב ופי"ד, ולא פירש בכמה הוא ההפרש.

והנה בפני"ד ה"ד מבואר שבזמן העיקר שהוא תחלת ליל חמישי שלישי יום שלישי לחדש ניסן שנת ד'תתקלח מקום אמצע הירח הוא במזל שור מעלה אחת וי"ד חלקים ומ"ג שניות, ובפי"ב ה"ב מבואר שמקום השמש האמצעי בעיקר זה הוא שבע מעלות ושלושה חלקים ול"ב שניות ממזל טלה. א"כ ההפרש ביניהם הוא  $11' 11'' 24$ .

כיון שמהלך אמצע הירח ביום הוא  $13' 10' 35''$  ומהלך השמש האמצעי ביום הוא  $59' 8''$  וההפרש ביניהם הוא  $12' 11' 27''$  א"כ נעשה הפרש הנ"ל של  $11' 11'' 24$  ביניהם במשך שני ימים פחות 415 חלקים. והיינו בזמן קיבוץ הירח עם החמה במהלכה האמצעי בתחלת ניסן ד'תתקלח הוא בתחלת ליל שלישי 415 חלקים בו. ומולד ניסן האמצעי לפי החשבון המבואר בפ"ו הוא בתחלת ליל שלישי שעה אחת 721 חלקים. וההפרש ביניהם הוא שעה אחת 306 חלקים. וכשיעור הזה יהי' ההפרש גם במולד בהר"ד ובמולד וי"ד.

ואין מכאן שום סתירה למה שמבואר שאדה"ר קידש החודש בו"ד, (כי: א) עדיין לא ביררנו מתי הוא זמן הוולד האמיתי בתשרי של בריאה. (ב) עדיין לא ידענו אם אדה"ר קידש החודש לאחר המולד האמצעי או לאחר המולד האמיתי. (ג) גם אם הי' המולד כמה שעות לפני וי"ד אפשר הדבר שלא קידש אדה"ר את החודש עד וי"ד.

אמנם לתקופות אנו מונין מניסן של תוהו. וההפרש בין תקופת ניסן של שמואל לבין התקופה שלפי החשבון המבואר בפ"ב ואילך הוא 27 יום 20 שעות 552 חלקים. ולתקופת רב אדא ההפרש הוא 20 יום 20 שעות 552 חלקים:

כשאנו רוצים לברר הזמן המדויק של התקופה של ניסן שנת תוהו לפי החשבון המבואר ברמב"ם פי"א ואילך, עלינו לברר תחלה את זמן התקופה והמולד של ניסן שנת ד'תתקל"ח, שהוא העיקר בכל החשבונות שברמב"ם פי"א ואילך.

בעיקר זה שהוא תחלת ליל חמישי שיומו שלישי לחדש ניסן, מקום השמש במהלכה האמצעי הוא  $7' 3' 32''$  ממזל טלה. כשנוריד מעלות אלו מהעיקר יהי' לנו זמן תקופת ניסן האמצעית. כיון שמהלך השמש האמצעי ביום אחד  $59' 8''$  א"כ יהי' מהלכה במשך שבעה ימים שלש שעות 968 חלקים. לפי"ז תהי' תקופת ניסן האמצעית בשנת ד'תתקל"ח ביום ד' כ"ד אדר

שני כ' שעות 112 חלקים ביום. ומולד ניסן הוא בתחלת ליל שלישי שעה אחת 721 חלקים. וא"כ היתה התקופה לפני המולד 5 ימים 5 שעות 609 חלקים.

אחר שביררנו זמן ותקופתו ניסן האמצעית בשנת ד'תתקל"ח נוכל לברר גם זמן תקופת ניסן האמצעית בשנת תוהו. היינו כמה ימים היא אחר מולד ניסן האמצעי ביום ד' ט' שעות ותרמ"ב חלקים המבואר בפרקים ט-י, לכל הדיעות, היינו בין לשמואל ובין לרב אדא.

הנה מניסן שנת תוהו עד ניסן שנת ד'תתקל"ח עברו רנ"ט מחזורים ו-16 שנים, מהם ששה מעוברות, שהם 61063 חדשים. כאכפילם בכ"ט י"ב תשצ"ג יצא לנו 1803226 ימים 16 שעות 79 חלקים.

כשנרצה לידע כמה ימים עברו מתקופת ניסן שנת תוהו עד תקופת ניסן ד'תתקל"ח, שהוא הזמן שעברה השמש 4937 פעמים  $360^{\circ}$ . נחשב תחלה כמה עברה ב-4937 פעמים שס"ה ורביעי שהם 1803239 יום 6 שעות. כיון שבמשך מאה יום עוברת  $98^{\circ}33'53''$  א"כ במשך שס"ה ורביעי עוברת  $360^{\circ}0'27,5''$ . נזרוק ה- $360^{\circ}$  וכפיל  $27,5''$  ב-4937 ויצא לנו  $37^{\circ}42'47,5''$ , כיון שמהלך השמש האמצעי ביום אחד  $59'8''$  א"כ הולכת  $37^{\circ}42'47,5''$  במשך 38 יום 6 שעות 413 חלקים. כשנורידם מ-1803239 יום 6 שעות ישארו 1803201 יום פחות 413 חלקים.

מכל הנ"ל נודע לנו עתה:

תקופת ניסן ד'תתקל"ח היא 5 יום 5 שעות 609 חלקים לפני המולד.

תקופת ניסן תוהו היא 1803201 יום פחות 413 חלקים לפני תקופת ניסן תתקל"ח, וכשנוסיפם על הנ"ל יהיו 1803206 יום 5 שעות 196 חלקים לפני מולד ניסן ד'תתקל"ח.

מולד ניסן תוהו 1803226 יום 16 שעות 79 חלקים לפני מולד ניסן ד'תתקל"ח. כשנוריד מזה 1803206 יום 5 שעות 196 חלקים ישארו 20 יום 10 שעות 990 חלקים.

כיון שמולד ניסן תוהו ה' יום רביעי ט' תרמ"כ, נוסיף עליהם ימים הנ"ל ותהי' התקופה יום ג' 20 שעות 552 חלקים.

אם ה' ר"ח ניסן ביום רביעי, יום המולד, תחול התקופה ביום ג' כ"א ניסן שנת תוהו 20 שעות 552 חלקים בו.

כיון שלשמואל היתה אז תקופת ניסן בתחלת ליל רביעי ז"ט תרמ"ב לפני המולד, יהי' זה 27 יום 20 שעות 552

חלקים לפני התקופה שלפי החשבון הנ"ל. ולרב אדא שתקופת ניסן היתה ט' תרמ"ב לפני המולד יהי' זה 20 יום 20 שעות 552 חלקים לפני התקופה שלפי החשבון הנ"ל.

ולפי זה יוקשה על מ"ש בכ"מ שהשמש גבראה בתחלת ליל רביעי בזמן תקופת ניסן, היינו כאשר היא עומדת ע"ג קו המשווה. ולפי הנ"ל נבראה בתחלת ליל רביעי שלשה או ארבעה שבועות לפני התקופה.

ובאמת גם בזה אין כל קושי, שהרי סוף כל סוף נקטינן שהעולם נברא בתשרי כר"א - רק לגבי תקופות נקטינן כר"י שבניסן נברא העולם. ולכאורה כיון שבפועל נבראה השמש בתחלת ליל רביעי של זמן הבריאה בתשרי אין מתאים עם החשבון שלתקופות מנינן מניסן. ויש בזה כמה תירוצים, או שבניסן נבראה במחשבה ובתשרי בדבור. או שנבראה בתשרי לפי החשבון של תקופת ניסן בתחלת ליל ד'.

ולפי הנ"ל שלפי החשבון הנראה לאצטגנינים, שלפי חשבון זה ביאר הרמב"ם את כל החשבונות מפיי"א ואילך, היתה תקופת ניסן של תוהו בכ' ניסן ותקופת תשרי בשלהי תשרי של בריאה. א"כ מכואר שבעת הבריאה בתחלת ליל ד' נבראה השמש - במקום שלפי החשבון תהי' התקופה בזמן הנ"ל.

ומה שכתב בסוף הערתו הנ"ל שזמני התקופות של שמואל ורב אדא הם רק להלכה ולא למעשה. הנה ע"פ השיחה המצויינת אצלו שם הי' צריך להוסיף שהתקופה שלהלכה היא התקופה האמיתית בזמן הרוחני.

והנה כל המבואר לעיל הוא לפי מה שאנן נקטינן בתקופות כר' יהושע מניסן ובמולדות כר' אליעזר מתשרי. נראה עתה מתי נבראו השמש והירח לפי דעת ר' יהושע שבניסן נברא העולם.

בכל מקום שהובאה דעת ר' יהושע בתלמוד נכתב סתם בניסן נברא העולם ולא נתפרש באיזה יום, רק בתוד"ה לתקופות ר"ה ח,א כותבים "ולר' יהושע בכ"ה באדר". ולפי דברים אלו נברא אדה"ר ביום ו' ר"ח ניסן. ודברים אלו תמוהים, שהרי לפי חשבון המולדות הי' מולד ניסן ביום ד' שעה ט' ותרמ"ב חלקים. ותמיהה זו שואלים התוס' בעצמם בסוף דבריהם וכותבים שא"א להיות מחלוקת בזה דכולי האי אין ראוי לטעות והיו יכולים לברר הדבר ונשארו בתמיהה.

לכן יש כמה המבארים שבזמן התקופה והמולד אין מחלוקת בין ר' יהושע ור"א דלכו"ע לתקופות מנינן מניסן ולמולדות מתשרי, אלא שלר"א בניסן נברא העולם היינו בכ"ז אדר וכיום הרביעי הי' המולד ור"ח ניסן, ואדה"ר נברא ביום הששי ג' ניסן; כ"ז לדעת רב אדא ולדעת שמואל נברא העולם בכ"א אדר

ואדה"ר נברא ביום הששי כ"ו אדר והמולד הי' ביום הרביעי  
שלאחריו.

אמנם בשיחות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א נזכר כמה פעמים  
שבכ"ה אדר נברא העולם לדעת ר' יהושע. ובשיחת שבת בראשית  
(בהמשך לשיחת שמח"ת) ש.ז. הקשה כ"ק אד"ש לפני"ז מדוע  
לא נזכר בשום מקום שעשו אצל ר' יהושע בר"ח ניסן זכר  
לבריאת אדה"ר, שאמר באותו יום בואו ונשתחוה כו'. שכ"ז  
הוא דוקא לפי דעת התוס' הנ"ל שבכ"ה אדר נברא העולם לר'  
יהושע. ומה נעשה לתמיחת התוס' שנשאר בקושי'.

ואולי אפשר ליטב שדעת ר' יהושע לשיטת התוס' היא  
כר' אדא שמולד ניסן הי' ביום הרביעי של ששת ימי בראשית.  
מ"מ לא נקבע יום זה לר"ח שאין ר"ח נקבע אלא ע"י ב"ד,  
וזה לא הי' עד לבריאת אדה"ר ביום הששי, שאז קבע אדה"ר  
את ר"ח ניסן, אף שהי' זה ביום השלישי למולד. וא"כ אין  
כאן שום מחלוקת בחשבון התקופות והמזלות בין ר"י ור"א  
ומ"מ נברא העולם בכ"ה באדר ואדה"ר נברא בר"ח ניסן.

אבל כל זה אפשר רק לרב אדא, שמולד ניסן הי' ביום  
התקופה, שהוא תחלת ליל רביעי של בריאה, משא"כ לשמואל,  
שהמולד הי' ז"ט תרמ"ב אחר התקופה, א"כ נברא אדה"ר  
חמשה ימים לפני מולד ניסן, וא"כ אין שינוי לומר שזה הי'  
בר"ח ניסן. והיינו שמחלוקת שמואל ורב אדא היא רק לדידן  
דפסקינן שכתשרי נברא העולם אלא שלתקופות נקטינן מניסן.  
משא"כ לר"י שסובר שבניסן נברא העולם בודאי יסבור כרב  
אדא וכנ"ל.

הרב שלום דובער לוי

- עורך קובץ "יגדיל תורה" -

## פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

יג. בפרשתינו פרק כ"ג פסוק ב' רש"י ד"ה: "בקרית ארבע" ומפרש "ע"ש ארבע ענקים שהיו שם אחימן ששי ותלמי ואביהם ד"א ע"ש ד' זוגות שנקברו שם איש ואשתו אדם וחוה וכו'".

ולכאוי' יוצא מכאן שנק' קרית ארבע ע"ש העתיד, וא"כ הול"ל ע"ש העתיד ואח"כ לפרש מדוע נק' כן, כמו שמפרש בפ' בראשית פרק ב' פסוק יד, מפרש רש"י "כוש ואשור" - עדיין לא היו וכתב המקרא ע"ש העתיד, וא"כ פה ג"כ לכאוי' השם קרית ארבע נקרא ע"י המקרא, והי' לרש"י לפרש, המקרא ע"ש העתיד, וכמש"כ התורה חמימה בפסוק הנ"ל אות א', וז"ל, "וצריך לומר דנק' "המקום ע"ש העתיד" ע"ש.

(ובפשטות מובן מן הטעמים שכתב שלא נק' כן בלשון בניא - דהא לא ידעו העתיד (וכן איך יהי המסובב לפני הסיבה, למעלה מובן, שכן הי' הוה ויהי' כאחד, לא שיך לומר שלא הי' הסיבה עדיין)) ולכן הי' לו לרש"י לומר בפירוש לבן חמש שזה ע"ש העתיד. כי אחרת יקשה בעינינו, איך קראו עכשיו כשעדיין לא הי', הסיבה, ועוד, הלשון שאומר ע"ש שהיו שם, דמשמע עבר, וכן ע"ש "שנקברו דם והול"ל שיהיו שם, ושיקברוהו שם, דמשמע על העתיד, דהא כן היא לכאוי' בפועל ע"ש העתיד.

ועוד צלה"ב מדוע הביא ב' פירושים? והשפתי חכמים ביאר דאי משום טעם הא' הי' לו לקרוא קרית ענקים, ואם רק הי' הב' הי' לו ליקרא קרית זוגות, לכן כתב ארבע שכלל שניהם דהי' מנייהו מפקת, ע"כ, וצלה"ב דא"כ לכאוי' ב' בפ"ה הם מוכרחים הנחה בפשטות הכתוב, ומדוע הקדים אחד לשני, וכשתדייק תמצא דפי' הב' מתאים יותר להיות קודם, דהא בסדר הזמן ה' קודם, דהרי הענקים היו שם רק אח"כ בזמן המרגלים כמש"כ בפסוק בהדיא בפ' שלח, ובכלל היות ששניהם (כנ"ל) מוכרחים בשווה לכאוי' ע"פ פש"מ, צלה"ב מדוע חילקם לב' פי', והול"ל ע"ש ארבע ענקים, וע"ש ארבע זוגות, מטעם שפי' השפת-השפתי חכמים הנ"ל, וצ"ב.

(והטעם שבכלל רש"י פי' כאן טעם שם המקום, מובן בפשטות, משום שכ' מיד אח"כ היא חברון, א"כ נשאלה השאלה, לבן חמש, אם קרית ארבע היא חברון, מדוע נקראה קרית ארבע, הא כבר יש לזה השם ד"חברון", לכן פי' הטעם שנקרא קרית ארבע).

הת' ברוך מרדכי זלצמן  
- תלמיד בישיבה -

יד. בפרשת חיי שרה פרק כ"ג פסוק ד' אומר רש"י על הפסוק  
גר ותושב אנכי עמכם וכו' ומביא את המדרש אגדה אם תרצו  
הריני גר ואם לאו אהיה תושב ואטלנה מן הדין שאמר לי הקב"ה  
לזרעך אתן את הארץ הזאת.

וצריך להבין את דבריו שהרי רש"י בעצמו מפרש בפרשת  
לך לך פרק ל"ג פסוק ז' שהריב בין רועיו של לוט ורועיו  
של אברם ה"י עי"ז שרועיו של לוט רעו בשדות אחרים ורועי  
אברם הוכיחו אותם על הגזל ורועיו של לוט ענו להם "נתנה  
הארץ לאברם ומכיון שאין לו יורש הרי לוט יורשו ואין זה  
גזל והכתוב אומר והכנעני והפריזי אז יושב בארץ" ולא זכה  
בה אברם עדיין".

ובפרשת חיי שרה כ"ג ד' מפרש רש"י אם תרצו הריני  
גר ואם לאו אהי' תושב ואטלנה מן הדין? עוד קשה שהרי רש"י  
בעצמו מביא את הפסוק לזרעך אתן את הארץ לראיה שאברהם יכול  
להוציא את שטח המערה בכח מפני היא שלו ובפסוק זה עצמו  
כתוב בפירוש לזרעך אתן וגו' זאת אומרת שארץ ישראל שליכת  
דוקא לבניו של אברהם אבינו אבל בזמנו כתוב והכנעני  
אז בארץ מפרש רש"י בפרק י"ב פסוק ו' בפרשת לך לך על פסוק  
זה "עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם ואיך מפרש  
רש"י שאברהם יכל להוציא את השטח בכח מיד בני חת?

הת' אהרן יעקב רייניץ  
- תות"ל 885 -

טו. בפירוש"י ד"ה ועפרון יושב (כג, י): ...אותו היום  
מנוהו שוטר עליהם מפני חשיבותו של אברהם שהי' צריך לו עלה  
לגדולה, עכ"ל.

ובד"ה ולוט ישב בשער סדום (וירא יט, א): ...אותו  
היום מינוהו שופט עליהם, עכ"ל.

וצריך להבין, למה בפרשתינו ניתן רש"י טעם למה  
עלה לגדולה באותו היום, משא"כ בפרשת וירא.

ולכאורה שם הטעם מפני חשיבותם של המלאכים שכאו  
אצלו. ולמה אין רש"י אומר זה בפירוש.

\* \* \*

והנה בנוגע לשני ד"ה אלו אולי אפשר לעורר על עוד  
איזה דיוק, והוא:

למה מעתיק רש"י תיבות: "ולוט", "ועפרון" מן הכתוב.

ולכאורה זה שרש"י פירש: "ישב כתיב" או "חסר כתיב",  
אין זה דוקא מפני שזה ה"ל לוט ועפרון.

ואין שמות אלו מכריחים פירושו של רש"י ויש להביא  
כמה דוגמאות מפרש"י שבפרשתינו:

בד"ה וירץ (כד, כט), ששם אין רש"י מעתיק תיבת:  
"לבן" מן הכתוב.

ומוכן בפשטות למה, שהרי אין מפרש תיבה זו, ואין תיבה  
זו מכריח פירושו. הגם שכל פירושו מדבר אודות לבן.

וכן על דרך זה בפירש"י ד"ה לשוח (כד, סג). שגם  
שם אין רש"י מעתיק תיבת: "יצחק" מן הכתוב.

וכן על דרך זה בפירש"י ד"ה מבוא באר לחי ראי,  
גם שם אין רש"י מעתיק תיבות: ויצחק בא".

ויש להעיר גם מפירוש רש"י בתחלת פרשת וירא ד"ה ישב:  
ישב כתיב. וכו'.

ושם אין רש"י מעתיק תיבת: "והוא, מן הכתוב.

ולאידך גיסא יש דוגמאות בפירש"י להיפך, ולדוגמא  
אחד עכ"פ:

כרש"י ד"ה ויצא קין (בראשית ד, טז): יצא בהכנעה  
וכו'.

ששם השאלה להיפך לכאורה, דהיינו למה מעתיק רש"י  
תיבת: "קין" מן הכתוב. ואין זה מוסיף לכאורה שום ביאור  
בפירושו.

הרב וו. רוזענבלום

טז. פרק כ"ג פסוק י"ח ברש"י ד"ה בכל באי שער עירו וז"ל  
בקרב כולם ובמעמד כולם הקנהו לו".

ולכאור' קשה הרי כבר בפסוק י' ברש"י ד"ה לכל באי  
שער עירו וז"ל שכולם בטלו ממלאכתן ובאו לגמול חסד  
לשרה". והבן חמש זוכר הרש"י הנ"ל וא"כ למה צריך רש"י  
לחזור עוד הפעם?

ועוד קשה למה בפסוק י' כתוב "לכל" וכאן כתוב "בכל"?

הת' מ. י. ש.

יז. פכ"ד פסוק ג' ד"ה תחת יריכי מפרש וז"ל "לפי שהנשבע

צריך שיטול בידו חפץ של מצוה כגון ספר תורה או תפילין והמילה הינה מצוה ראשונה לו ובאה לו ע"י צער והיתה חביבה עליו ונטלה. ע"כ.

מל' רש"י משמע שהי' לו מצות אחרות רק שנטל המלה (הגם שאין זה צניעות וכו', כפי שמפרש כ"ק אד"ש) מטעמים הנ"ל, מצוה ראשונה, באה ע"י צער, וחביבה, וצ"ע איזה מצוה היתה לו. והגם שרש"י שבחומשים שלנו נדפסה הגה ומפורש בה שרש"י מביא טעם על מה שלא לקח מילתו של העבד, הנה ראשית אין הל' משמע כלל שזה מה שבאוארנט רש"י, ועוד רש"י כותב בפירוש היתה מצוה ראשונה. משמע שהי' לו עוד מצות, וכנ"ל איזה מצוה היתה לו, שבא לאחר מצות מילה. והי' יכול ליטלה.\*

הרב משה לברטוב  
- תושב השכונה -

יח. בפרשתינו פרק כד פסוק י' אומר הכתוב ויקח העבד עשרה גמלים מגמלי אדוניו וילך וכל טוב אדוניו בידו ויקם וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור.

וצריך להבין למה הכתוב אומר פעמים וילך.

והנה הספורנו מתעבב על זה ואומר ויקח העבד כו' וילך - וז"ל נטל רשות מאדוניו ללכת אחר שהבין את הגמלים וילך מלפני אדוניו.

אבל קשה להבין חמש למקרא למה אומר פעמים וילך ואין רש"י מתעבב על זה.

יוסף זאיאניץ  
אליהו מיכל לאבקאווסקי  
משה חן  
| תלמידים במתיבתא |

זט. בפרשתינו פרק כ"ד פסוק כ"א רש"י ד"ה משתאה לה ומפרש משתומם עליה כמו וכו'."

וצריך להבין מאחר שרש"י כבר פירש משתאה משתומם למה צריך רש"י לפרש עוד הפעם שזה משתומם וממילא למה מצטט רש"י גם המילה משתאה ומפרש משתומם הלא אינו צריך לפרש אל אלא מילת לה. עליה כמו וכו' כי מילת משתאה כבר פירש קודם.

\* הרי קיימו האבות כל התורה כולה. ועיין בלקו"ש חט"ז יתרו ג ע' 231 ששואל בפשטות למה לא נטל שום חפץ אחרת. המערכת.

לזה, בד"ה משתאה.

משה חן  
אליהו מיכל הלוי לאבקהאוסקי  
|תלמידים במתיבתא|

כ. עה"פ נזם זהב בקע משקלו וגו' (כד, כב) מעתיק רש"י ומפרש "בקע - רמז לשקלי ישראל בקע לגלגלת". "ושני צמידים - רמז לשני לוחות מצומדות". "עשרה זהב משקלם - רמז לעשרת הדברות שבהן".

ולכאורה מה קשה לכן ה' בפשטות הכתובים שיש להביא רמזים אלו, "שבמבט ראשון אין לזה קשר לאופן הלימוד דפשמ"מ?"

הת' שאול משה אליטוב  
- תות"ל 770 -

כא. פסוק (כד, כב): "...ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם.

עיינ ברמב"ן וז"ל:

הכתוב הזה יחסר המעשה יהי' צריך שיאמר ויקח האיש נזם זהב ויתן על אפה ושני צמידים על ידיה ולכך אני אומר כי פירוש ויקח האיש נזם זהב ושני צמידים שיהי' על ידי' ויאמר בת מי את ואחרי שאמרה אליו בת בתואל אנכי שם הנזם על אפה והצמידים על ידי' כאשר אמר להם אבל חסר כאן הנתיבה וכן במקומות רבים, עכ"ל.

וכן על דרך זה הקשה, ותירץ הדעת זקנים מבעלי התוספות והרשב"ם.

וצריך להבין למה אין רש"י מתעכב על זה כלל.

ולפירוש רש"י אין יכולים לפרש כמו שפירשו הם.

שהרי רש"י פירש בד"ה ויאמר בת מי את (כד, כג): לאחר שנתן לה שאלה, וכן בד"ה ואשאל ואשים (כד, מז): שנה הסדר שהרי הוא תחלה נתן ואח"כ שאל וכו', עכ"ל.

וצריך להבין למה אין רש"י רוצה לפרש כהמפרשים הנ"ל.

שלפי פירושם מה שאמר בפסוק (כד, מז): "ואשאל ואשים" כן הלי' הסדר באמת.

כב. בפרשתינו (כד, כד) כותב "ותאמר אליו בת בתואל אנכי בן מלכה אשר ילדה לנחור".

ואח"כ בפרק זה פסוק מ"ז כתוב ואשאל אותה בת מי את ותאמר בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה. וצ"ל מדוע משנה בסדר מאיך שהיא אמרה? \*ורש"י לא נעמד לכאורה ע"ז?

שניאור זלמן גאלדשטיין  
- כתה ו' אהלי - תורה -

כג. פרק כד פסוק כ"ה ברש"י ד"ה מספוא וז"ל כל מאכל הגמלים קרוי מספוא כגון תבן ושעורים" עכ"ל.

ולכאור' קשה הרי בפסוק כתוב ותאמר אליו גם תבן גם מספוא וגו' וכאן רש"י מפרש מספוא הוי תבן ושעורים?

מ.י.ש.

כד. פרק כד פסוק כ"ה: "ותאמר אליו גם תבן גם מספוא רב עמנו שם מקום ללון" לכאור' צ"ל למה לא ענתה על שאלת אליעזר אודות מקום לינה בתחילה אלא מקדים תחילה הענין ד"מספוא" וכו', ובפרט ע"פ פירש"י בפסוק שלפנ"ז "השיבתו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון"\*\*.

דוד לייב חייקין  
שמעי' שמוטקין  
תלמידים במתיבתא

\* ואולי אפשר לומר בפשטות שהיא - רבקה - היתה קרובה יותר לאם אביה - מלכה - מאשר לאבי אביה - נחור - לכן הקדימה לומר מלכה משא"כ כשדובר אליעזר לבתואל, היא חשיבות גדולה בעיני בתואל אשר הוא בן נחור יותר מזה שהוא בן מלכה ולכן הקדים אליעזר נחור למלכה.

\*\* אוא"ל שזהו ע"ד הנהגת רבקה בנוגע שתיית העבד והגמלים שהיא נתנה אחר ממה שבקש והטעם בפשטות למה אמרה שתתן לגמלים משום שידעה שהם צריכים לשתות רק הוא בוש מלשאול לפי שזה דבר גדול אבל הקדימה שתיית אליעזר לגמלים שזה נצרך לו ביותר ובתחלה וכן בנידון זה שמובן שא"א ללין בלי לתת לגמלים לאכול ולכן הקדימה להרגיע אותו שיש תבן ומספוא. לפי שזה היה כלול בשאלתו רק שלא העיז לשאול בפירושו ועדיין צ"ע.

המערכת

כה. בפסוק (כד, כו): ויקד האיש וישתחו.  
 בפסוק (כד, מח): ואקד ואשתחוה וגו'.  
 וצריך להבין למה אין רש"י מפרש מהו קידה, ומה החילוק בין קידה להשתחואה.  
 ועיין בפרשת מקץ בפירש"י ד"ה ויקדו וישתחו (מג, כח): קידה כפיפת קדקד השתחוואה משתטח לארץ, עכ"ל.  
 ולמה לא פירש רש"י זה כאן.

ה.ו.ר.

כו. פרק כד פסוק מ"א כתוב "אז תנקה מאלתי כי תבא וכו' והיית נקי מאלתי".

ולכאורה המלים והיית נקי מאלתי הם מיותרים שהרי כתוב כבר בתחילת הפסוק וצ"ל מדוע לכאורה רש"י אינו מעורר על זה כלום?

דק,

- תות"ל 770 -

כז. פרק כ"ד פסוק ל"ג רש"י ד.ה. עד אם דברתי "הרי אם משמש בלשון אשר ובלשון כי כמו עד כי יבא שלה וז"ש חז"ל כי משמש בד' לשונות והאחד אי והוא אם" וצריך להבין למה לא מביא רש"י את כל האריכות כשהביא הענין ד"אם משמש בלשון אשר" בפעם שלפנ"ז - היינו "עד אם כלו" (כד, יז), וכן שכשפירש שם אמר רק ד"אם משמש בל' אשר", ולא הביא בכלל שהוא כלי "כני"?\*

דוד לייב חייקין  
 שמע' שמוטקין

-----  
 \* אוא"ל בכללות הערתו דבפעם הא' פירש רק דאם הוא מל' "אשר" ולא שייך לבא ד"כי משמש בג' לשונות" מאחר ד"אשר" אינו מהד' לשונות אבל כאן מפ' רש"י ד"אם" הוא ל' "אשר" ובלשון "כני" (ואנלי הכוונה בזה דלא היל' בטוח שיתנו לו לדבר ולכן אמר שלא יאכל עד אשר ידבר באם לתנו לו רשות לדבר משא"כ בפסוק י"ט היתה בטוח שיגמרו לשתות).

ולכן מפרש רש"י המארז"ל דכי משמש וכו', אבל עדיין צ"ב מה זה נוגע לכאן ועי' בשפ"ח. המערכת,

כח. בפירש"י ד"ה הוכיח (כד, מד); בירר יהודיע וכן כל הוכחה שבמקרא ברור דבר, עכ"ל.

עיין בפירש"י ד"ה אתה הכחת (כד, יד): ... ולשון הוכחת ביררת.

וצריך להבין:

(א) למה לא אמר רש"י שם: "וכן כל הוכחה שבמקרא ברור דבר". כמו שאומר כאן.

(ב) כאן אומר רש"י בירר והודיע. ובהתאם לזה, למה לא אמר רש"י שם: ולשון הוכחת ביררת והודעת.

(ג) כהתאם לזה שרש"י מעתיק מן הכתוב שם גם תיבת: "אותה", ה' לו לרש"י גם כאן, להעתיק תיבות: "היא האשה אשר".

(ד) למה חזר רש"י ופירש תיבה בפסוק שכבר פירש בכמה פסוקים לפני זה. והרי על מה שפירש שם: "ראוי' היא לו שתא גומלת חסדים וכדאי ליכנס בביתו של אברהם", לא חזר לפרש עוד הפעם כאן, וממה נפשך.

ה, ו, ר,

כט. בפרשתינו חגי שרה כ"ד פסוק מ"ט מפרש רש"י על ימין מבנות ישמעאל על שמאל "מבנות לוט" וצריך להבין את דברי רש"י שלכאורה יודע הבן חמש למקרא שבנות לוט, לא שייך שיצחק יקח מהם אשה מפני שלמד לפני זה בפדשת וירא שמכל בנות לוט נשארו רק מהם אשה שתי בנות וגם אתם לא ה' שייך שיצחק יקח מהם אשה מפני שהם עשו מעשים אשר לא יעשו ואיך רש"י מפרש על שמאל מבנות לוט, עוד יותר שהרי רש"י בעצמו מפרש בפרשת וירא פרק כ' פסוק א' על הפסוק ויסע משום אברהם שנתרחק מלוט שיצא עליו שם רע שבא על בנותיו ואיך ה' הוא אמינא לקחת מבנות לוט?\*

אהרן יעקב רייניץ

- תות"ל 885 -

-----  
\*ויש להוסיף בזה דלמה בכלל כתב רש"י שלוט ה' יושב בשמאל של אברהם.

המערכת

ל. ב'פ' כ"ד פ' נב ד"ה וישתחו ארצה אומר רש"י: מכאן שמודים על בשורה טובה וצ"ב למה לומדים את זה דוקא מכאן הרי אברהם בנה כמה מזבחות להודות לה' על בשו"ט (בשורת א"י בשורת הזרע וכו').

דובער לברטוב  
- תלמיד בישיבה =

ל. פרק כ"ד פסוק נ"ד - רש"י ד.ה. ולינו מפרש"י לינה שבמקרא לינו לילה א"י ולכאן צ"ל שהרי כבר פירש רש"י שללין הוא לינה אחת בפסוק כ"ג, עוד דאם יש כלל ש"כל לינה הוא לילה א"י, הוה לי' לרש"י להביאו בפעם הא'?

יוסף דאינץ  
שלום ישעי' שוסטערמאן  
|תלמידים במתיבתא|

לכ. בפירש"י הפילגשים (כה, ו): ...נשים בכתובה פילגשים בלא כתובה, עכ"ל.

וצריך להבין למה לא פירש רש"י זה בסוף פרשת וירא על פסוק (כב, כד): , ופילגשו ושמה ראומה וגו'.

ה.ו.ר.

לג. פרק כה פסוק טז ברש"י ד.ה. ויגוע וז"ל "לא נאמרה גויעה אלא בצדיקים" עכ"ל.

ולכאן קשה למה לא ביאר רש"י את זה באותו פרק פסוק ח' ובדרך ממילא נבין דמכיוון דכתוב ויגוע אצל ישמעאל הוי ישמעאל צדיק (וכבר ביאר רש"י בפסוק ט' מכאן שעשה ישמעאל תשובה)?

מ.י.ש.

לד. רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפירש"י דפ' תולדות.

<u>כת' בהתוועדות</u>	<u>ד"ה</u>	<u>פרק ופסוק</u>
תולדות תשכ"ה <sup>1</sup>	ואלה תולדות יצחק.	כה, יט
תולדות תשכ"ז <sup>2</sup>	ואלה תולדות יצחק.	שם
מוש"פ חיל"ש תשל"ח <sup>3</sup>	ואלה תולדות יצחק.	שם
תולדות תשכ"ה <sup>1</sup>	אברהם הוליד את יצחק.	שם
מוש"פ חיל"ש תש"מ	אברהם הוליד את יצחק.	שם
תולדות תשמ"ה	אברהם הוליד את יצחק.	שם
תולדות תשכ"ה <sup>4</sup>	בן ארבעים שנה.	כה, כ
תולדות תשד"מ	וימלאו ימיה.	כה, כד
ראה תשמ"ג <sup>4</sup>	והנה תומם.	שם
תולדות תשכ"ה <sup>4</sup>	ויגדלו הנערים ויהי עשו.	כה, כז
תולדות תשל"ד <sup>5</sup>	יודע ציד.	שם
וישלח תשמ"ה	יודע ציד.	שם
תולדות תשכ"ז <sup>6</sup>	מאה שערים.	כו, יב
חיל שרה תשל"ז <sup>7</sup>	ופרינו בארץ.	כו, כב
תולדות. וישלח תשכ"ח <sup>8</sup>	ותכהין.	כז, א
תולדות. וישלח תשכ"ח <sup>9</sup>	לא ידעתי יום מותי.	כז, ב
תולדות תשמ"א	וירח וגו'.	כז, כז

<u>פרק ופסוק</u>	<u>ד"ה</u>	<u>נת' בהתוועדות</u>
שם	כריחשדה אשר ברכו ה'.	תולדות תשמ"א
כח, ד	את ברכת אברהם.	תולדות תשל"א 10
כח, ז	וישמע יעקב.	תולדות תשכ"ז 11
כח, ט	על נשיו.	תולדות תשכ"ז.

- (1) ה 354 ואילך, (2) שם 112-120. (3) ה"ינה של תורה" בהפרש"י: כ 342-344, (4) 369 ואילך, (5) תולדות תשמ"ה. (6) ה 128-121. (7) י 72-77, (8) טו 211-216. (9) שם 217-220. (10) כ 116-123. (11) טו 220-225.

הרב יוסף יצחק שגלוב  
- תושב השכונה -

לה. \* בנוגע למ"ש הרמ"ל בגליון ג (שסד): שהקשה באריכות על מה שנתבאר בהליקוט בגליון ג בנוגע להעשר ספירות וכו', לפינ"ד לא דק, כי זה גופא שהקב"ה בחר להאציל ע"ס, הנה זה המשך ותוצאה מרצונו להוות את העוה"ז; אבל אין זה הכרח: ופשוט הוא.

(ב) במה שנשאר הראיב"ג (סק"ו שם) על המבואר בהליקוט דש"פ נח בענין מי המבול בעליונים וכו', והקשה הרב הנ"ל "מהו הצורך לשבועה" - הנה א) הצורך בשבועה יש לפרשו בפשטות, כי 'ננין זה גופא שיהי' מציאות של עולם ויחד עם זה יהי' בטל צריך נתינת כח מיוחדת מלמעלה, ענין השבועה, (ב) ועיקר: למה לא שאל מהו ענין החטאים דדור המבול לפי פירושם ב"עליונים"? ואולי כשיבין זה יביא גם מדוע צריך לשבועה. אלא ע"כ בשיתה זו לא נחית לבאר כל פרטי פרשת המבול לפי פירושם "בעליונים", ולכן לא ביאר טעם צורך השבועה ועוד פרטים רבים. וק"ל.

הרב דוד אולידורט  
- תושב השכונה -

(\* שניך למדור לקו"ש

ח ס י ד ו ת

לו. בקונטרס כ"ף-חשון (ש.ז.) כותב (באות ג ואילך): ... ומבאר שם, דענין דירה בתחתונים הוא כמשל אדם הדר בבית חבירו, שכל עצמותו כמו שהוא דר בביתו הוא דר בבית חבירו. ע"כ בנוגע לענינינו.

ובהערה 24 שם מציין: ע' קצג (היינו בד"ה זכור - ע' תרע"ח-המעתיק). וראה גם אוה"ת שה"ש שם ע' תרפ. סה"מ תרס"ב ע' שלה. ע"כ.

ולהעיר שענין זה מה שמבאר שענין דירה בתחתונים הוא בדוגמת אדם הדר בבית חבירו, נ' ג"כ בעוד כמה מקומות, ואעתיק מהם המקומות הידועים אצלי -:

בד"ה מי יתנך כאח תקס"ה (סה"מ תקס"ה ח"א ע' תפט) וז"ל: שיהא לו דירה היינו שיומשך ויתגלה למטה גם בתחתונים ... וידור בתחתוני' כמו שהוא דר בעצמותו כבי' שזה נק' בשם דירה עד"מ אדם הדר בבית חבירו שכל מהותו שם בבית חבירו כמו שהוא דר בביתו. היינו שנתבאר בדרושי אדה"ז.

ולהעיר ג"כ מ"ש בתניא פל"ג (מב, א): "כמה גדולה שמחת הדיוט ושפל אנשים כהתקרבותו למלך בשר ודם המתאכסן ודר אתו עמו בביתו וק"ו לאין קץ לקרבת ודירת ממ"ה הקב"ה כו"ו".

\* \* \*

ב) בגליון דפ' וירא (ש.ז.) - גליון ט (שסו) שאל הרב ש.ח. על המבואר בקונטרס הנ"ל שענין דירה בתחתונים הוא כמשל אדם הדר בבית חבירו, שאע"פ שדר שם בכל עצמותו נשאר עדיין בית חבירו "דזהו תוכן המשל דאדם הדר בבית חבירו, שגם לאחרני שהוא דר שם הבית: הוא בית חבירו, ואעפ"כ הוא דר שם בכל עצמותו כמו שהוא דר בביתו", עיי"ש.

והקשה מהמבואר בלקו"ש "נח-ז' מ"ח" תשמ"ו ס"ז (ובהערות שם) דענין הדירה, הנה נוסף להמבואר בכ"מ שבדירה ישנו שני ענינים, שבה נמצא האדם (א) בכל עצמותו, (ב) בגלוי הנה עוד זאת, מה שהדירה היא בבעלותו של האדם, ועד"ז הוא בנוגע כביכול לדירתו של הקב"ה, ואדרבה, כיון שכן הוא בדירתו של הקב"ה נשתלשל כן כביכול בדירת האדם כפשוטו. (וככל הדברים שבעולם שנשתלשלו מלמעלה). ומסיק שם הרב הנ"ל ז"א. דענין דירה בתחתונים הוא מה שהעולם הוא

בבעלותו וכו' של הקב"ה, וצריך ביאור איך זה מתאים עם המבואר במאמר זה שגם לאחרי שהוא דר שם בכל עצמותו הבית הוא בית חבירו? "ע"כ.

ועיין שם מה שתיירץ "דלמטה הרי אם הבית הוא בית של חבירו. אי"ז ביתו; אבל למעלה יתכן שניהם: דאף שהבית הוא בית חבירו. בכ"ז הוא בבעלותו וכו' של הקב"ה. וע"ד המבואר בהערה 28, עיי"ש".

הנה נוסף לזה שבהתוועדות דש"פ וירא (ש.ז.) נתבאר שענין זה מה שמצינו בהטרה 28 שם אינו ענין המוכן בשכל לאנשים כערכינו, (וממילא הרי מה שרוצה לתרץ בענינו הנ"ל שלמעלה אע"פ שנקרא בית חבירו ביחד עם זה הרי זה בבעלותו של הקב"ה גם כן אינו מובן). הנה נוסף לזה הרי מכאן במאמר הנ"ל שטבירו זה דדירה בתחתונים בדוגמת אדם הדר בבית חבירו ענינו שהתחתון נשאר תחתון כמו שהוא אפילו לאחרי הגילוי דעצמות אוא"ס, וע"פ תירוצו נמצא שאינו נשאר "תחתון" ממש.

ולפיענ"ד קושיא מעיקרא ליתא כי המבואר במאמר הנ"ל הוא שכוונת המשל דאדם הדר בבית חבירו הוא לבאר דענין דירה בתחתונים הוא לא באופן דמצד הגילוי דאוא"ס בהתחתון נעשה בו זיכוך ועלי' (באופן שמתבטל ה"תחתון" שבו), כי אם שגם לאחרי הגילוי הוא נשאר תחתון, ואעפ"כ נמשך בו הגילוי דעצמות אוא"ס. דזהו תוכן המשל דאדם הדר בבית חבירו. שגם לאחרי שהוא דר שם הבית הוא בית חבירו, ואעפ"כ הוא דר שם בכל עצמותו כמו שהוא דר בביתו, היינו שכאן מבואר (רק) בהטבירו שה"תחתון" נשאר כמו שהוא. ואין לזה שום סתירה מהמבואר (טינו מה שהביא הנ"ל וכו').

ולפיענ"ד לא הכנתי למה הביא הנ"ל שהדירה הוא בבעלותו של הקב"ה מלהוטי שיחות, בו בשטה שהוא טבירו המוכן גם בפשטות הענינים שהדירה הוא בבעלותו של הקב"ה, והי' לו לשאול מהמוכן בפשטות.

אלא שבנידו"ז אין המשל דומה לנמשל, שהרי בהמשל א"א לצביר טבירו זה שהתחתון הוא של חבירו, אבל הוא בבעלותו וכו', וכנ"ל אינו רואה שצריכים לדחוק וכו' לתרץ קושיא הנ"ל.

הרב יוסף יצחק כהן  
- ברוקלין נ.י. -

לד. בקונטרס כ"ף חשוון (ש.ז.) אות ג כותב: ...ענין דירה בתחתונים הוא במשל אדם הדר בכית חכירו, שכל עצמותו כמו שהוא דר בכיתו הוא דר בכית חכירו. ויש לומר, שהכוונה בהמשל דאדם הדר בכית חכירו, הוא לבאר, דענין דירה בתחתונים הוא לא באופן שמצד הגילוי דאוא"ס בהתחון נעשה בו זיכור ועלי' (באופן שמתבטל ה"תחתון" שבו), כי אם, שגם לאחרי הגילוי הוא נשאר תחתון, ואעפ"כ נמשך בו הגילוי דעצמות אוא"ס. דזהו תוכן המשל דאדם הדר בכית חכירו, שגם לאחרי שהוא דר שם הבית הוא בית חכירו, ואעפ"כ הוא דר שם בכל עצמותו כמו שהוא דר בביתו חכירו.

אח"כ ממשיך בסעי' ד: ...דכמו שדרך כפשוטו משמש לא רק להליכה אלא גם לחזרה, עד"ז הוא גם בדרך הוי', דאמיתית ענינו הוא שהוא באופן כזה שעל ידו נעשה לא רק ההמשכה מלמעלה למטה (ענין הליכה), אלא גם העלאת התחון, שיהי' כלי לההמשכה, (וממשיך לבאר ששני ענינים אלו דמלמטה למעלה, ומלמעלה למטה, הוא ע"י עבודת התורה ומצות שתורה ענינו מלמעלמ"ט, ומצות ענינם מלמטלמ"ע. ועייג"כ בלקו"ש ח"ט שם שמציין בההערה שענין זה הוא בין מצד המצוה בעצמה, וגם מצד מקיים המצוה, ופעולת המצוה. וכו').

ובהע' 28 שם: ומה שנק' "בית חכירו" ו"עולם החושך" - יש לומר כי גם ענין עליית התחון מלמטלמ"ע, כולל גם העלי' שיהי' לע"ל (שאז תהי' בתכלית השלימות), הוא (לא שאז יתבטל הצמצום, כי אם) שחושך הצמצום גופא יהפך לאור. ומכיון שענין זה (הפליכת החושך לאור) א"א להיות מצד הגדרים ד"אור" ו"חושך" ורק בכח העצמות - נמצא, שמצד הגדרים ד"עולם", והי' גם אז "תחתון" - "בית חכירו", "עולם החושך". ועצ"ע: ע"כ.

ובהע' 25 שם ...דענין דרך הוי' הוא "להיות הולך ומתגלה גם למטה בעולם העשי' עולם החושך". די"ל הפירוש שגם אח"כ נשאר "עולם החושך", ואעפ"כ נמשך בו הגילוי דהוי'.

והנה בהתוועדות דפ' וירא ש, ז: דיכר כ"ק אדמנ"ר שליט"א באריכות שענין זה מה שהצמצום נשאר צמצום, אלא שהצמצום עצמו יאיר, אינו דבר המובן לאנשים כערכינו. מכיון שאם יהי' גילוי, מהו הצמצום. ובנוגע להפרט בהחשך שגם אחר הגילוי נשאר "עולם החושך", ואעפ"כ נמשך בו הגילוי דהוי'. בזה יש לומר "א הינקעדיקע תירוק", ע"פ הידוע ששני ענינים באור, א) העדר האור. ב) מציאות האור, וכמובן שהעדר האור א"א שיאיר, מכיון שהוא רק העדר וכו'. משא"כ בהדהגא דמציאות החושך אפשר לפעול בו שיאיר. עיי"ש באריכות.

והנה מצינו בחסידות ככו"כ מקומות מכואר ג' אופנים איך שאור פועל בחושך, (סוף ע' 64 ואילך, ובהערה 48 שם).  
 (א) שהאור דוחה את החשך, אבל אין לו שום שייכות להחשך  
 (גופא, ב) שמהפך גם את החשך לאור, אבל בכ"ז, מה שהחשך  
 נהפך לאור, הוא רק מצד פעולת האור ולא מצד עצמו (וכמו אור  
 האש השורף את הפתילה ומהפך אותה לאש ואור, שהוא מצד האור  
 ולא מצד עצמו). ג) שהחשך מאיר מצד עצמו. (וכמו שיהי' לעת"ל  
 והי' אור הלבנה כאור החמה, שלעת"ל לא תצטרך הלבנה לאור  
 החמה רק תאיר אורה מעצמה, כי גם ההסתר דלבנה יהפך לאור.  
 וזהו גם ענין ולילה כיום יאיר וכו').

ומכואר בזה ג"כ שבחשך שני ענינים א) העדר האור,  
 ב) בריאה בפ"ע, מציאות, וגם בה"מציאות" דחשך - שתי דרגות,  
 א) חשך השייך לאור, ב) וחשך שאינו שייך לאור. וג' אופנים  
 דלעיל בפעולת האור על החשך הם בכללות, בג' דרגות אלו  
 שב"חשך": פעולת האור על החשך באופן של דחי', הוא בעיקר  
 בבחי' "העדר האור" שבחשך. שזהו הטעם מה שדחית האור מפני  
 החשך הוא בדרך ממילא - כי מכיון שבחי' החשך הנדחה מן  
 האור הוא "העדר האור" שבו ולא ה"מציאות" שבו, לכן אופן  
 דחיתו הוא בדרך ממילא - מכיון שאין בו שום ממשות;

פעולת האור על החשך באופן של אתהפכא (ע"י האור) הוא,  
 בהמציאות דחשך, מה שהמציאות דחשך גופא נהפך לאור, אבל בכל  
 זה, מכיון שהפרכת החשך לאור הוא מצד האור ולא מצד החשך  
 גופא - הרי צריך שיהי' לו איזה שייכות להאור, כדי שהאור  
 יוכל לפעול עליו, וכמו באור האש וכו'.

אבל כשהחשך מצד עצמו נהפך לאור, הרי פעולה זו היא  
 גם בדרגת החשך שאינו שייך לאור. ועוד חילוק בין שני  
 אופנים אלו באתהפכא, הוא: כשהחשך נהפך לאור מצד האור -  
 רק מקום החשך נהפך לאור, ולא החשך עצמו: ובשנהפך החשך מצד  
 עצמו - גם החשך עצמו נהפך לאור. (עיין לקו"ש ח"ז שיחה א  
 לפ' מצורע הערה 32 שם - ובאמת לא הבנתי ענין זה שהרי אם  
 אופן הא' שבאתהפכא, הרי רק מקום החשך נהפך לאור, הרי זה  
 בדוגמת אתכפיא, ומאי שנא, אבל כך מכואר שם).

ועפ"ז מה שביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א בהתוועדות הנ"ל  
 לבאר איך יכול להיות שאחרי גילוי וכו' נשאר "מקום החשך"  
 וכו', ומ"מ נמשך בו הגילוי דשם הוי'. מפני שהמדובר הוא  
 בחשך שהוא מציאות וכו'. לא הבנתי איך אפשר לבארו בהמדובר  
 בהשיחה שם, שהרי בהשיחה מכאר באריכות שהחידוש במאמר הנ"ל  
 דזכור תרע"ח הוא שהוא בדוגמת אדם הדר בדירת חבירו, וכו'  
 שהתחתון נשאר תחתון, וא"כ המדובר כאן הוא בדוגמת אתכפיא,

לכאורה, וא"כ איך יכולים ללמוד כאן בהמאמר שהמדובר הוא בהאור שהוא "מציאות", הרי אם התחתון נשאר תחתון, נמצא שהמדובר כאן הוא רק בחשך שהוא העדר האור, שלכן א"א להפכו, ווא"כ מה היא הביאור. ואבקש מקוראי הגליון להעיר ע"ז.

ובאמת אולי אפשר לומר שהמדובר בהמאמר שהתחתון נשאר תחתון אע"פ שנמשך בו גילוי שם הוי', אנלי הוא בדוגמא הא' של אתהפכא, אבל עפ"ז אינו מובן, מהו העילוי בזה שנשאר תחתון. ואולי באמת המדובר בהמאמר הוא אופן חדש איך שהאור פועל בהחשך. (מצד נמנע הנמנעות).

הרב שמואל ח. הכהן

- תושב השכונה -

לח. ב"קונטרס ה"פ'מרחשון" שזכינו וכו"ק אדמו"ר שליט"א הגיהו והו"ל, כותב (באות ו') ד"תוכן הפנימי של החילוקים בהמאמרים דש"פ וירא בהמשך תרס"ו. דבמאמר הראשון מבאר ענין המצוות, זה שע"י קיום המצוות נמשכים ענינים הכי נעלים. . . ולשנה הבאה במאמר השני מבאר העילוי דמעשה המצוות (עבודת המטה) כמו שהוא מצד עצמו, בדוגמת הגילוי דלעתיד;

ובמקרה 42: "... ולהעיד גם מזה שבכל השנים. . . ה'א

אדמו"ר נ"ע פעל יום ההולדת בליובאוויטש, מלבד בשנת תרס"ז שהי' אז בחו"ל, בוירצבורג. . . ואולי יש לומר, שגם ענין זה (שהי' אז בחוץ מליובאוויטש) שייך לעבודת הבירורים, בירור והעלאת התחתון".

ובקשר להפלאת המאמר ד"ה 'וה' אמר המכסה גו" כדאי לציין לרשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א (ר"ד מכ"ק אדמו"ר הקודם נ"ע - ונדפס בסה"מ תרס"ו ע' תרל"ה, הוצאת תשד"מ) וזלה"ק: "... ההגהות ל"א המאמרים "אלה הדברים - וה' אמר המכסה" (וירא רס"ז) כתבם אבא לא בליובאוויטש כ"א בוירצבורג (מקום נופש באשכנז). כשהשלימם - והי' זה ווייט נאך חנוכה - קראני וציווני להביא בענעדיקטין וא"ל: אספר לך מאורע. בשנת תרל"ח כשסיים אבא המשך "וככה" קראני וציווה להמשרת להביא יין "טאקאיער", ציווני לסגור הדלת וא"ל: בא ונשמח אני ואתה. ודיבר אתי א' שעה מיט דריי פערטל בעניני חסידות (כנראה הכוונה כ"ק אדנ"ע עם כ"ק מו"ח אדמו"ר. הרושם) עכלה"ק.

הת' ברוך וילהלם

- תות"ל 770 -

לט. בקונטרס כ"ף מרחשון - תשמ"ז בתחילתו מבואר די ש חילוק בפל' הפסוק די'כי ידעתיו" לפי מאמר הא', (תרס"ו) ולפי מאמר הב' (תרס"ז). דבמאמר הא' מביא ב' פירושים בזה, א) ידעתיו מל' ידיעה: הו"ע רצון העצמי, ב) ידעתיו מל' חיבה: הו"ע תענוג העצמי. משא"כ במאמר ב' מפרש ידעתיו ל' חיבה שחיבב אותו בבח'ל' תענוג עצמי.

והנה צ"ב, במה מתבטא תוכן החילוק בין המאמרים, או שנפרש (וכפי שנראה אמנם בהשקפה ראשונה) שהחילוק הוא, דבמאמר הא' הביא ב' הפירושים, משא"כ במאמר הב' מביא רק פירוש אחד, (ולפי"ז, הפל' השני דבמאמר הא', הוא אותו הפל' דמאמר הב'). או שנפרש (וכפי ששמע מתוכן המאמר, וכדלקמן) דהחילוק הוא (בנוסף ע"ז שבמאמר הב' הביא רק פירוש אחד, הרי"ז גם חילוק) בתוכן פירוש זה גופא "שידעתיו הוא לשון חיבה"?

וי"ל ד(בנוסף להמשמעות מסגנון המאמר שכותב: "משא"כ במאמר השני מפרש ידעתיו לשון חיבה, שחיבב אותו בבח'ל' תענוג העצמי", ובאם נפרש כאופן הא' הנ"ל הי' צ"ל: "משא"כ במאמר השני מביא רק פל' רש"י, וכיו"ב, הרי) ע"פ המבואר בהמשך המאמר (סעיף ו'), נמצא דהחילוק הוא (גם) כאופן ב' הנ"ל, דכמו שטעם החילוק דבמאמר א' מביא ב' פירושים ובמאמר ב' מביא פירוש א' תלוי בהחילוק ד"תוכן הפנימי של המאמרים", כמו"כ חילוק זה (הב') תלוי ג"כ בזה, דדוקא במאמר הב' (דמביא רק פל' א' - ידעתיו ל' חיבה, הוא מפני) ששם מבאר העילוי דמעשה גופא שמגיע ב"העלם העצמי", בחי' "תענוג העצמי", (שלמע' גם מהמשכות הכי נעלים ד"אור הבל"ג" ו"רצון העצמי שהוא בהתגלות"\*) וכיון שעבודת אברהם הי' בבחי' או"ח, עילוי התחתון מלמטה למע', שעבודה כזו דוקא מגיע ב"העלם העצמי", לכן נתגלה לו בחי' זו ד"העלם העצמי", ואולי משו"ז מפרש (ומוסיף) במאמר הב' די'דעתיו הוא ל' חיבה שחיבב אותו בבח'ל' תענוג העצמי, דהיינו כנ"ל שנתגלה לו בחי' זו, (ומשו"ז הד"ה במאמר הב' הוא וה' אמר המכסה אני, שאי"ז רק ענין העלם העצמי, אלא גילוי דבחי' זו, כמ"ש בסעיף ו' שם). משא"כ במאמר הא' שבו מבאר רק הענין דמעשה איך שהוא פרט בהמשכות שמלמע', שמובן שעבודה כזו אינו שיך לגילוי דהעלם העצמי שהוא למע' מאור הבל"ג, כ"א לגילוי והמשכת אור הבל"ג.

ומ"מ מכאן במאמר הא' גם הל' כי ידעתיו ל' חיבה שהו"ע תענוג העצמי, דמ"מ "מעשה" ו"תחתון" דוקא, הוא פרט ומוסיף שלימות בעבודת ההמשכה דהאור מלמעלמ"ט, אבל אי"ז ענין גילוי בחי' זו, אלא סתם בתור פרט וכו' דההמשכה

כנ"ל.

וליתר ביאור ובפרטיות יותר, החילוק שבין המאמרים, ובהקדים: דסו"ס גם לפי הביאור במאמר הא' שהעילוי דהעלאת התחתון הוא, שהוא פרט בהמשכות והכי נעלים, אי"ז אלא מעלה נוספת שיש במעשה ("נוסף" על המעלה שיש בה מצ"ע, דהרי א"א לומר דהפי' במאמר הא' הוא דתכלית כל העילוי בענין והעלאת התחתון הוא רק בכדי שיהי' פרט בהמשכות העליונות, דזה אינו כיון שאפי' המשכות אור הכל"ג אינו מגיע להעלם העצמי. ואיך נאמר דתכלית הכוונה של התחתון שהוא תחתון מצד העלם העצמי הוא רק בכדי להיות פרט בדבר שאינו מגיע לערכו, וא"כ הפי' דהעילוי בהעלאת התחתון באופן הא' כשמדברים שהעילוי שלו הוא זה שהוא פרט בהמשכות. אינו אלא כמו העילוי דההמשכות עצמם שהם ג"כ אין בהם תכלית מצד עצמם אלא התכלית שלהם הוא מה שהם באים בתור "הכנה" ל"העלם העצמי" שיתגלה לעת"ל, דכשואמרים שהתחתון הוא פרט בזה, ה"ה ג"כ רק בתור חלק ופרט ושלמות ההכנה הנ"ל להעילוי האמיתי שלה שיתגלה לעת"ל, וא"כ אי"ז אלא איזה מעלה דמעשה, דהעילוי באופן הב' הוא העילוי שיש בה מצ"ע שזהו כל עיקר מעלתה, משא"כ אופן הא' הוא רק שיש בה ג"כ איזה מעלה ("נוספת" על מעלתה מצ"ע, והוא) שהוא ג"כ פרט מוסיף שלימות בהכנה לגילוי העלם העצמי.

נמצא, דכיון דלפי אופן הא' העילוי הוא "איזה" מעלה, כנ"ל באריכות, וכלומר דכ"ז מה שאומרים בפ"ה הא' דהעילוי דהעלאת התחתון הוא מצד זה שמוסיף כו' בההמשכה ה"ז רק מעלה "נוספת" לגבי המעלה העיקרי, נמצא דגם לפי אופן הא' מודגש שהתכלית ועיקר המעלה דמעשה היא מצ"ע, ולא מצד המשכת האורות, (והחילוק בין אופן הא' לאופן הב' הוא בזה: דבמאמר הא' מדבר רק מצד המעלה ה"נוספת" שיש במעשה, (שגם זה הוא עילוי אבל אי"ז בדומה להעילוי דמעשה מצ"ע) משא"כ במאמר הב' מדבר אודות תכלית העילוי דמעשה!)

וי"ל עוד יותר, דכיון שתכלית ההמשכה היא כנ"ל לא מצ"ע אלא בתור הכנה לגילוי העלם העצמי דלע"ל, א"כ כיון דגם עילוי התחתון שיתגלה לע"ל הוא באופן שנשאר "תחתון" וכמ"ש בע" 28, לכן הרי גם מה שהוא "הכנה" לזה, שהוא ההמשכה, הוא באופן כזה שמודגש ענין התחתון, שדוקא התחתון מצד זה שהוא "תחתון" "שאינו נתבטל", הוא פרט והשלימות דההמשכה. ז.א. דכיון שסוכ"ס גם תכלית ההמשכה גופא הוא רק ה"תחתון" - (גילוי דהעלם העצמי) לכן משום זה, הנה בהכנה לזה, שהוא ההמשכה ג"כ מודגש ענין התחתון, בזה שצ"ל נמשך דוקא ב"תחתון". ועפ"ז יש גם להוסיף בסגנון

אחר: החילוק דמאמר א' ומאמר הב', שמאמר הא' מדבר אודות ה"הכנה" לה"תכלית", ובמאמר הב' מדבר אודות ה"תכלית": ועפ"ז מובן ביותר: א) מה שבמאמר הא', מביא ב' הפירושים גם הפי' דהו"ע תענוג העצמי. ב) מה שמפרש בסעיף ד' וה' העלאת התחתון נוגע להמשכה שיהי' בשלימות ובאמיתיות. ג) מה שבסעיף ג' כשמדבר אודות "דרך הו"י" "המשכת שמו הגדול" למטה, מבאר ומדגיש הענין ד"תחתון" דוקא שע"י ההמשכה דוקא הוא השלימות דדירה בתחתונים ולא שנתבטל מפני ההמשכה כ"א שנשאר תחתון ובו הוא ההמשכה, ענין "דר בדירת חברו". ועפ"ז יובן ג"כ מ"ש הע' 25 דרך הו"י מקשר גם פינה הנידחת.

הת' יוסף יצחק אלפרוביץ  
- תות"ל 770 -

מ. בספר המאמרים "תרמ"ו - תר"ן"

כך ("תר"ן") גם ברשימת מאמרי דא"ח (קה"ת תשמ"א) ע' ט אך שם ע' מד "תרמ"ו ולא מ"ם סופית, וע' קו "תר"פ" פ"א כפופה ולכאורה כן צריך להיות גם כאן נו"ן כפופה).

שיצא לאור זה עתה. בע' פ נמצא ד"ה זכור כו' עמלק מפ' זכור. מ"ז.

והנה ד"ה ההפרש בין קליפת עמלק שנדפס בספר המאמרים ליקוט ע' טז כנראה לקוח ממאמר זה ע' פב שו"ה ביצי"מ עד סוף המאמר ע' פז, ונרשם על כך בראשי העמודים תרמ"ד על פי רשימת אדמו"ר הריניץ (סה"מ תרמ"ג-תרמ"ד) אך אינו ברשימת מאמרי דא"ח.

וראה ג"כ אגרות קודש ריניץ ח"ב ע' שלא: "ידוע לי אשר במשך שנות תרמ"ח-תרנ"ג היתה חליפות מכתבים גדולה כדא"ח עם מקומות שונים ומחליפות המכתבים הלזו יצאו אח"כ המאמרים, להבין ההפרש בין קליפת עמלק לז"מ רעות (שהי' מכתב לאחד)".

ועי' מה שכתב הת' מ.מ.מ. איידעלמאן בגליון העבר שבכוך מאמרי תר"נ נמצא דף עם הגהות לד"ה בראשית תרל"ד ונרשם ברשימת מאמרי דא"ח במאמרי שנת תר"נ. ועפ"ז נדפס בספר ע' שכד-שלא שהעתיקו את גוף המאמר מסה"מ תרל"ד. ואת ההגהות הכניסו במקומם (ועיין שם ע' שכה בשולי הגליון).

אך לכאורה מסתבר שאינו משנה זו שכן באמצע הדף הנ"ל נסמן להעתיק "ויש לשאול כו' בד"ה מהרה ישמע ד"ו ע"ב המת' העצמית שיטה ליחוד עד ד"ו ע"ב שיטה וא"כ" (שולי הגליון).

והוא בדרושי חתונה תרנ"ב (קה"ת תשמ"ב) ע' מט שו"ה בפרצוף תיבת ויש לשאול עד ע' נ שו"ה רק תיבת בהג' קוין כו'. ובגוף כתב יד דדרושי חתונה מתחיל דף ו' ע"ב בתיבת העצמית והשורה ששם מתחיל ה"ויש לשאול כו" מתחלת בתיבת ליחוד. וא"כ ודאי שאינו משנת תר"ן. ולכן מסתבר שדף ההגהות נכתב בשנת תרנ"ה ואך בטעות נמצא בביכל תר"ן. ואח"כ העתיק ר' שמואל סופר את המאמר דתורל"ד עם ההגה"ה הנ"ל והעתיק הקטע הנ"ל וכו'. (ממש כפי שעשה עורך הספר תרמ"ו-ג) ועל זה כתב רבינו נ"ע הגהות וכו' (כדרכו בהרבה מקומות) ותן לחכם ויחכם עוד.

ואם ישאל השואל הלא רבינו ציין לד"ה מהרה ישמע. ואילו ע' מט-נ של דרושי חתונה הוא ד"ה כל הנהנה. הביאור הוא שמקודם כתב רבינו דרוש גדול המתחיל מהרה ישמע. אח"כ כתב הגהות לדרוש זה. ואח"כ כתב שההתחלה של הדרוש מהרה ישמע (והוא מה שנדפס הקטע הראשון) וההגהות הם דרוש בפני עצמו, והדרוש הגדול מתחיל מכל הנהנה, ומכל מקום קורא אותו על תחילת ההמשך כפי שנכתב. ותן לחכם ויחכם עוד.

בספר המאמרים תר"ן ע' שכו: "וע"ז הפרדס" ובשולי הגליון: "כ"ה בכת"י ואולי צ"ל: "וע"ז אמר הפרדס". בד"ה כל הנהנה ע' ז': "וע"ז כ' הפרדס" וכן צ"ל.

(בסה"מ תרנ"ב נמחק כאן קטע שלם מ"שכן הוא דעת החייט" עד "ולזה אמר הפרדס").

הרב שלמה יוסף ז'נונפלד  
- ירושלים עיה"ק -

מא. בסה"מ תרמ"ו - תר"ן (שיצא לאור זה עתה) ע' רנב: "כח הצמיחה. . . הוא בחי' יש מאין, וראי' לזה שהרי בכחו להצמיח עד בלי גבול ושיעור כלל ולא יכלה ויפסוק כחו לעולם. רק כשאינו לו במה להתלבש שהוא השמנונית שבארץ כו' ועיין מ"ש באמ"ב פ"י"ב ובד"ה וישמע יתרו רמ"ז".

ובהערה בשוה"ג: באמ"ב פ"י"ב כנראה צ"ל פכ"ב. והכוונה לאמרי בינה שער הק"ש פכ"ב".

והערה זו מכ"ק אדמו"ר שליט"א נמצא כבר בקונטרס "אחרי מות תרמ"ט" (קה"ת תשכ"ב) ע' 27.

ולהעיר שבד"ה וישמע יתרו רמ"ז (שם ע' 2): "דרוש זה לוקח מ... אמ"ב כמדומה פלי"ב", וכן לעיל ע' א-ו "קיצור מאמרי בינה פלי"ב" נמצא ענין זה, (והוא שם בשער הק"ש) וצ"ע.

במפתח ספרי דא"ח (שם ע' תרמט) ערך אמרי בינה נרשם "י, יא...". והנה בע' שו"ה דאבא: "כמ"ש באמ"ב פע"ג" ובע' יא שו"ה מתגלה "ועמ"ש בהוספות לאמ"ב שלא נדפס".

בכלל יש להעיר שעל המפתח נרשם בע' תרמח "רשימה חלקית" ולא צויין מהו הקריטריונים, ובע' עה "בס' אנשי יריחו" (לא נרשם במפתח) והוא בוך 1003 (גוכי"ק אדמו"ר האמצעי) המתחיל אנשי יריחו, ויש להאריך בזה, ואין כאן מקומו, ועוד חזון למועד.

הרב שלמה מאיר זאננפעלד  
- ירושלים - עיה"ק -

מב. בתניא ע' קמג מביא בנוגע להזמן דלעת"ל - שיהיו צריכים לדעת ריבוי דינים, כולל דיני טומאת מת כדכתיב והנער בן מאה שנה ימות, דהיינו שיהא ענין המיתה לעת"ל.

וצ"ע מהגמ' בסנהדרין (צא, ב) וכפסחים סח ע"א "עולא רמי כתיב בלע המות לנצח ומחה ה' דמעה מעל כל פנים, וכתיב והנער בן מאה שנה ימות...? לא קשיא כאן בישראל כאן בעובדי כוכבים". והיינו שמ"ש "הנער בן ק' שנה ימות" קאי על אוה"ע.

ועפ"ז צ"ע במ"ש בתניא הנ"ל שלעת"ל יהי' ענין של טומאת מת, מאחר שבגמ' מבואר שמ"ש הנער בן ק' שנה ימות קאי באוה"ע שאין שייך בהם ענין הטומאה?\*

הת' שאול משה אליטוב  
- תות"ל 770 -

\* דאה רמב"ם ריש הל' טומאת מת דגם עכו"ם מטמא במגע ובמשא, ועוד י"ל דלפי מה שפסק הרמב"ם דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות לבד, י"ל דקאי על

מג. בשיעורים בס' התניא באגה"ת סוף פרק ז' על המילים "ומזה יוכל המשכיל ללמוד לשאר עונות וחטאים" מביא ע"ז הערת כ"ק אדמו"ר שליט"א "לאיזה אות שייכים - ובמילא לאיזה מד' מיתות בל"ד" והיינו שהפ"י "ומזה יוכל המשכיל ללמוד לשאר עונות" היינו ללמוד לאיזה אות העון שייך.

ועפ"ז צ"ל מהו הפ"י במה שמסיום אח"כ באגה"ת שם: "וביטול תורה כנגד כולם" שבשלמא אם היינו מפרשים "ללמוד לשאר עונות" שגם שאר עונות פוגמים ע"ז שייך לומר וביטול תורה כנגד כולם שפוגם יותר.

אבל לפי פירוש כ"ק אדמו"ר שליט"א שהלימוד הוא לאיזה אות או לאיזה מד' מיתות, אי"כ מה שייך לומר ע"ז "וביטול תורה כנגד כולם"?

וכנראה שהפ"י בהמילים "ללמוד לשאר עונות וחטאים וביטול תורה כנגד כולם" שזה הולך ביחד והיינו שאין הפ"י "כנגד כולם" בהנוגע להפגמים כ"א שכשמזכיר "עונות וחטאים" הוא אומר ע"ז שביטול תורה כנגד כל החטאים.

הרב פנחס קארף  
- משפיע בישיבה -

## נ ג ל ה

מד. בשו"ע אדה"ז בקו"א סי' תל"ה הביא דעת הח"י דמי שמת בערב פסח אחר זמן האיסור והניח חמץ דעת הח"י דאין היורשין מחוייבים לבערו, דה"ז כהפקר ולא שייך בזה ירושה, אבל אדה"ז האריך לחלוק עליו וסב"ל דאיסורי הנאה הוה שלו (ויש לעיין ממ"ש אדה"ז בס' תל"ד סעי' ז' וסי' תמ"ה סעי' ג' שהדגיש דחמץ שהוא אסור בהנאה אינו שלו כלל ואין לו שום זכות בו' עי"ש דאין זה מתאים למ"ש בקו"א, וכבר העיר מזה באבני נזר או"ח סי' שמ"א).

ואדה"ז מביא רא"י דיש ירושה באיסור הנאה מהך דקידושיך יז, ב, דאיתא שם דעכו"ם יורש את אביו מה"ת אבל גר אינו יורש אביו העכו"ם מה"ת (דכקטן שנוולד דמי) אלא מדרבנן שלא יחזור לסורו, והגמ' מביא רא"י לזה דכשעכו"ם מת והניח

ישראל, אבל ע"י לקו"ש פ' בחוקותי תשמ"ה שישנם ב' תקופות בימות המשיח, וכאן איירא אדה"ז גם בתקופה הב' מדהביא מאמר חז"ל דעתידה אשה שתלד בכל יום.

המערכת

ב' בנים האי גר והשני עכו"ם יכול הגר לומר לאחיו טול אתה ע"ז ואני אקח מעות טול אתה לין נסך ואני אקח פירות משבאו לרשותו אסור דאז ה"ז חליפי ע"ז דאסור, ואי ס"ד דירושת הגר מה"ת אפי' לא באו ברשותו אסור כיון שכבר ירש זה מיד במיתת אביו וה"ז חליפי ע"ז, ומוכח שהוא רק מדרבנן כנ"ל ובכה"ג אמרו רבנן דעד שלא באו ברשותו מותר דאינו יורש עד אז עיי"ש.

ואם נימא דליכא דין זכי' באיסורי הנאה כלל קשה מהו ראיית הגמ' דירושת הגר דרבנן, דלעולם אימא שהוא מדאורייתא ושאינו הכא כיון שהוא איסורי הנאה לכן לא ירש הגר, ושפיר יכול לומר טול אתה ע"ז ואני מעות, מוכח מכאן דיש זכי' באיסורי הנאה.

ובס' תפארת ציון סו"ס י"ג הקשה ע"ז לפי דברי הר"ן בע"ז מב, א, דאיתא שם דישראל שהגביה וקנה ע"ז מעכו"ם שוב אי אפשר לבטל ע"ז זה, דע"ז של ישראל אין לו ביטול לעולם, ודוקא מקודם כשהי' של עכו"ם מועיל ביטול ע"ז עיי"ש, וכתב הר"ן שם דלכאורה איך שייך לקנות ע"ז הרי אין לו בו דין ממון כיון שהוא אסור בהנאה, הרי זה מפני שכשהיא ע"ז של נכרי יכולה להתבטל ולכן יש לישראל זכיה בה, ומטעם זה ישראל שקנה חמץ מעכו"ם זוכה בו ונאסר אחר הפסח לפי שכל זמן שהוא ביד עכו"ם הרי הוא מותר לאחר הפסח ויש עליו דין ממון, ולכן יש להישראל בו זכיה עיי"ש, והיינו דדוקא אם כשהוא ביד המוכר כבר אין להלוקח בו דין ממון לעולם אז לא שייך בו זכי', אבל בהנ"ל שכשהוא ביד העכו"ם הרי שייך שהישראל יוכל להשתמש בו אם יבטלו וכו' אז שפיר יש בו זכי', ועיין באור שמח ריש הל' חומ"צ שביאר זה דאף דאחר שיזכה בו הישראל יהי' אסור לעולם מ"מ זהו רק מסובב ותוצאה מצד הסיבה דהיינו הקנין, ולא שייך לומר שהמסובב יעכב את הסיבה, דבעת הקנין יש לו דין ממון עיי"ש.

ועפ"ז ממשיך לכאר ובהקדם דלכאו' למה הוכיח הגמ' דירושת גר מדרבנן רק מע"ז כפי שאומר שם דא"כ חליפי ע"ז קא שקיל, ולמה לא הוכיח גם מיין נסך המיירי בזה שם, ומתיר דבאמת הראי' היא רק מע"ז, כי לפי דברי הר"ן הנ"ל יוצא דאף דליכא זכי' באיסורי הנאה מ"מ אפשר לקנות ע"ז מגוי כיון דשייך בו ביטול כשהוא של עכו"ם, וכנ"ל, ואינו דומה להיכא שגם כשהוא ברשות המוכר ה"ה ג"כ אסור להקונה לעולם, ב"ל לא שפיר הוכיח הגמ' דגר אינו יורש את אביו מה"ת דאם יורש הרי הגר קנה זה מיד כנ"ל דבזה שפיר יש זכי' כיון

שהיתה אפשר להתבטל ברשות העכו"ם, ועכצ"ל דירושת הגר אינו מדאורייתא, ועפ"ז א"ש ג"כ שהגמ' לא הוכיח זה מיין נסך, כי ביין נסך באמת לא שייך ביטול גם כשהוא של עכו"ם דהוה תקרובות ע"ז, כמבואר בע"ז נ, א, ובמילא כאן באמת אין הגר יורש זה משום דאין זכי' באיסור הנאה, ואין ראי' מזה דירושת הגר דרבנן, וא"כ מהו הקושיא על החק יעקב הלא אפשר לומר בפשטות דהח"י סב"ל כשיטת הר"ן הנ"ל, ונשאר בזה בצע"ג.

אבל באמת נראה שא"כ קושיא כלל, כי אדה"ז גופא העיר בזה אח"כ וכתב דאפ"י אי נימא דליכא ראי' מהגמ' הנ"ל דאפשר לומר דשם שאני כיון דאצל האב לא ה"י שום איסור הנאה, דגוי מצווה רק שלא לעבוד ע"ז ולא איסור הנאה, במילא י"ל דבכה"ג לכו"ע יש זכי' וירושה באיסורי הנאה (משא"כ בהך דהחק יעקב דאיירי בחמץ שה"י אסור בהנאה גם אצל האב המוריש בזה אפ"ל דליכא ירושה) דהלא הש"ך ביו"ד סי' קמ"ו הביא דין זה לגבי ישראל מומר שמת והניח בן ישראל וכן גוי, דאסור הישראל לומר לאחיו טול אתה ע"ז ואני מעות שהוא חלפי ע"ז, וכאן כיון שהאב ה"י ישראל מומר ה"י הע"ז אסור בהנאה גם כשה"י אצלו, ומ"מ יש כאן דין ירושה לירש מיד, נצא מוכח מהש"ך דיש זכי' וירושה באיסור הנאה גם כשה"י אסור בהנאה אצל המוריש וקשה מזה על הח"י, עיי"ש.

נמצא דאדה"ז גופא העיר בזה דזה דומה לסברת הר"ן כנ"ל לחלק בין התם לחמץ ומסיק דעיקר הראי' הוא מהש"ך, וא"כ מהו קושייתו.

אלא דסברת אדה"ז שונה מסברת הר"ן דאדה"ז רצה לחלק אם אינו אסור בהנאה אצל המקנה, ולא איכפת לן אודות הקונה, והר"ן כתב סברא אחרת כי גם אצל הקונה שייך דין ממון כשהוא עדיין אצל המקנה, ולכאורה ה"י אפ"ל דהר"ן סב"ל דגם גוי מצווה על איסור הנאה בע"ז, ולכן לא ה"י יכול לומר כסברת אדה"ז, אבל כבר האריך בזה בט' חמדת ישראל (פז, ב) והוכיח דלעכו"ם אין איסור של הנאה בע"ז, דהרמב"ם לא הזכיר זה, רק דאסור לעבוד וכו', ותמה על מ"ש בשו"ת שבות יעקב ח"ג סי' ל"ח דמותר לגזול ע"ז מעכו"ם וכמו ברחל שגנבה מלכך, דכודאי אסור כיון דהוא ממון אצל העכו"ם שהוא מותר בהנאה, ולגבי רחל מבואר בזהר שה"י בזה איסור, אבל נתכוונה להציל אביה מאיסור כו' עיי"ש. נמצא דגם הר"ן

סב"ל כן, ועוד דאכתי לגבי חמץ הי' הר"ן יכול להזכיר סברת אדה"ז דבודאי ליכא איסור חמץ אצל עכו"ם, אלא מוכרח לומר דלדעת הר"ן בכדי שיהי' זכ"י בעינן דעכשיו בפועל יש דין ממון להלוקח, ואדה"ז אומר דיש מקום לומר דאי"צ גם לזה, אלא דמספיק אם המוכר עצמו יש לו דין ממון בהחפץ.

הרב יוסף יצחק גאנזבורג

- תושב השכונה -

מה. בשו"ע אדה"ז הל' תפילין סכ"ז סכ"א פסק שאף שמן הדין שיעור הרצועה של תפילין צריך להיות עד הטבור, מ"מ אם פחת משיעור אורך הרצועה של תש"ר הר"ז כשר ומנליחן אם אינו מוצא אחרות מפני שכל השיעורין הללו לא נזכרו בגמ'. ובפשטות כוונתו שמנליחן בברכה כיון שלא פסק אחרת. והלינו משום שכשרות הם מצד עיקר הדין, דינא דגמ'.

ויקשה מזה לכא' על מה שפסק בסל"ג ס"ו דשם דן באם מותר לתפור רצועות שנפסקו ומסיק דמחוץ לשיעורן מותר (לד"ה) אך בתוך שיעורן פסולות ומבאר, דשיעורן הוא עד הטבור, ולכא' עפ"י מה שפסק בסכ"ז הנ"ל ששיעורן מדינא הוא בכדי שישלשל לפניו אפי' מעט (ראה סכ"ז סכ"ה) הי' צריך להיות שמותר לתפרן ולכרך עליהם אפי' היכן שנפסקו הרבה עד כדי השיעור מעיקר הדין "משלשלין לפניו אפי' מעט", ואף שהביא עוד כמה דיעות המקילות (אף כי מטעם אחר) מ"מ פוסק למסקנא שלא לברך מטעם דיעה זו. (ודוחק גדול לפרש שכוונתו לומר דאף ששיעורן מעיקר הדין הוא משולשלין לפניו אפי' מעט מ"מ לגבי פסול של תפירה נפסל כבר בשיעור הגאונ' מן התורה).

עוד בענין שיעור רצועות: בסכ"ז ס"כ פסק אשר שיעור הרצועות של תפילין ש"ר הם עד הטבור או למעלה ממנו. ובס"ל ל"ג ס"ו פסק כאופן אחר "עד הטבור מצד ימין ועד החזה מצד שמאל".

הת' ישראל דוב זהר

- תות"ל 770 -

מו. בפסחים דף ו' ע"כ א"ר אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו (להתחייב עליהן - רש"י). וידוע השקו"ט באחרונים. (בשו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' מ"ב, ובפמ"ג בפתיחה להל' פסח פ"א אות ט', ובמנ"ח מצוה י"א, ובאמרי בינה הל' פסח סי' ב', ועוד). דכיון דרואין דגבי חמץ א"צ שיהא שלו, מהו הדין בחמץ של כלאי הכרם, או שאר כל חמץ שאסור בהצאה דאינו שלו. די"ל דאין לך בו אלא חידושו. והיכן חידשה התורה דל"צ שיהא שלו - רק אם זהו מצד האיסור חמץ. משא"כ אם זה נובע מחמת איסור אחר. כגון כלאי הכרם. שמה לא חידשה התורה שיהא שלו.

(והנה בקצוה"ח סי' רע"ג סק"א. ביאר דברי הרמב"ם שהפקר מדין נדר, והוה שלו ואינו ברשותו. יעו"ש בארוכה. ועי"ש שביאר בזה שי' רש"י שכתב דביטול היינו השבתה. ולא פירש דביטול מטעם הפקר. דרש"י סב"ל דהפקר אינו מועיל מכיון דע"י הפקר עדיין הדבר נשאר שלו.

אבל לכאור' עדיין קשה דאיך עוברין על חמץ של הפקר אליבא דרש"י. הלא הוה אינו ברשותו - וע"ז תי' דעשהו הכתוב כאילו ברשותו. ע"ש.

וע"ז תמהו באחרונים. דאיך אומריין גבי הפקר דעשאו הכתוב כאילו הוה ברשותו - הלא שם ה"א אינו ברשותו" אינו נובע מחמת איסור חמץ שבו. רק מצד הפקר וביותר תמהו ע"ז, דהנה ידוע המחלוקת בראשונים בנוגע לאיסוה"נ דלפי דעת פמה הוה שלו ואינו ברשותו. משא"כ לפי דעת הריטב"א ועוד הוה "אינו שלו" - ולפי שיטתם פשיטא דהא דעשאו הכתוב. הוה רק בנוגע לאיסור חמץ. דאי תימא דזה כלל דגבי חמץ א"צ שיהא שלו. יוצא מזה דיעבור על חמץ של נכרי גם בשלא קיבל אֵליו אחריות! וא"ת דהוה אינו שלו. הרי עשאו הכתוב כאילו ברשותו? עכ"פ מוכרחין לומר להדיעה דאיסוה"נ אינו שלו. הא דעשאו הכתוב אינו אלא כשנובע מצד איסור חמץ (שבו).

ב) והנה לפי האחרונים דסברי דעל חמץ של כלאי הכרם אינו עובר בב"י וב"י. דאין לך בו אלא חידושו כמבואר לעיל. הקשו באחרונים. דאיך נמצא ידינו ורגלינו בכל חמץ שבעולם. הלא בשעה שישית יש כבר איסור הנאה מדרבנן. וכבר אינו שלו - וכשמתחיל שעה שביעית הוה אינו שלו לא רק מצד האיסור חמץ אלא מהאיסור דרבנן דשעה שישית.

וידוע פלוגתת הראשונים בנוגע לאיסור הנאה דרבנן אי הוה אינו שלו ממש כאיסור דאורייתא או לאו - דהנה מדברי רש"י בפסחים ז' ע"א ד"ה אפילו בחיטי קורדנייתא, משמע

דאיסור הנאה דרבנן הוה שלו מדאורייתא, והוה קידושין דאורי' (ולפיכך צ"ל דאפקענהו רבנן לקידושין מינני' - היינו דלפי האמת הוה קידושין). ולפי שי' רש"י הנ"ל עפ"י פשוט יש לחלק בין חמץ עם איסור כלאי הכרם, דאינו שלו ממש, ולפיכך אינו עובר עליו - משא"כ איסור"נ דרבנן. (היינו בכל חמץ שבעולם) דהוה שלו, ולפיכך עובר עליו.

אולם מדברי הריטב"א בקידושין נו ע"ב שכתב דלא הוה קדושין מדאורייתא - משמע דמדאורייתא הוה אינו שלו - א"כ הרי"ז בדומה ממש לחמץ של כלאי הכרם, - והדרא קושיא לדוכתא. האיך נמצא ידינו ורגלינו בכל חמץ שבעולם. שכשמתחיל השעה שביעית היינו האיסור מה"ת. כבר הוה אינו שלו מחמת איסור אחר דהיינו איסור"נ דרבנן?

(והנה בפר"ח סי' תל"ד הביא מדברי כה"ג בשם חכמי וינצ'א שנסתפקו במי שלא ביטל עד דמטי זמן איסורא דרבנן אי צריך לבטל כדי שינצל מאיסור דאורייתא, דמדאורייתא הרי אינו אסור בהנאה ומהני ליה ביטול. או דילמא כיון דאסור בהנאה מדרבנן לא מהני ליה ביטול אפי' מדאורייתא. ועי' באחרונים שכתבו דספיקא זו תליא בפלוגתת רש"י והריטב"א, ואכ"מ).

ונחזור לעניינינו, דלפי דעת הריטב"א דאיסור"נ הוה אינו שלו כמו כלאי הכרם. (היינו: כמו שאר כל איסורי הנאה מה"ת), יוקשה ביותר לדעת האחרונים דעל חמץ של כלאי הכרם אינו עובר עליו - איך עוברין על כל חמץ שבעולם, ועי' באחרונים -

והנה מצינו כעין זה במ"א נדרים מד ע"ב, דהוה הפקר ב"ד הפקר. היינו הפקר מה"ת, ואעפ"כ חייבין במעשר מפני שלא באו חכמים להקל אלא להחמיר. עיי"ש בארוכה. ולכאו' בן י"ל בנדו"ד דאפי' דאיסור"נ דרבנן הוה אינו שלו ממש, אעפ"כ א"א לומר דמשו"ז לא יעבור על ב"י וב"י, (כמו כלאי הכרם). משום דלא באו חכמים להקל אלא להחמיר.

אבל דברי הר"ן שם צ"ב, דלכאו' תמוה דכיון דהפקר ב"ד הוה הפקר מדאורייתא ממילא הוא פטור ממעשר מדאורייתא. ומה בכך שלא באו חכמים להקל אלא להחמיר. דמה"ט אי אפשר לחייבו במעשר רק מדרבנן אבל איך אפשר שיהא הפקר דאורייתא, וליב במעשר מדאורייתא?

ועי' שם בנדרים, בגליון הש"ס לרעק"א. וכן בקוב"ש ו"ב סי"ד שדן בזה בארוכה ואכ"מ.

ג) עכ"פ הנשאר קשה לנו, דלפי הריטב"א דגם איסוה"נ דרבנן הוה אינו שלו - ולפי הסוברים דבחמץ של כלאי הכרם אין עוברין בב"י ובב"י - יוקשה איך נמצא ידינו ורגליו בכל חמץ שבעולם, שאסור בהנאה מדרבנן בשעה שישית, ואעפ"כ עוברין עליו בשעה שביעית.

והנראה לחלק בין איסוה"נ דרבנן של שעה שישית, לחמץ של כלאי הכרם, עפ"י מ"ש בשו"ת אבני נזר או"ח סי' של"ו, סק"ד יעו"ש שדן בשאלה זו אי עוברין בב"י על חמץ של כלאי הרם, ונקט שם בפשיטות דאין עוברין עליו. ונתן טעם לדבר למה גבי איסור חמץ עשאו הכתוב ברשותו. ולא גבי כלאי הכרם, וז"ל "ויש לומר בזה טעם ג"כ דחמץ אם יחשב אינו ברשותו ויהי' מותר לשהותו, יהי' גורם לממון על לאחר הפסח. דלענין כל יראה כממון דמי כמו חמץ שקיבל עליו אחריות, והדברים עתיקין על כן עשאה התורה כאילו ברשותו. מה שאין כן באיסור כלאי הכרם שהוא איסור עולם. ואפילו יהי' מותר לשהותו יהי' אינו ברשותו עכ"ל עיי"ש.

ולפי יסוד זה עפ"י פשוט מובן לחלק בין חמץ של כלאי הכרם דאין עוברין עליו דהוה איסור עולם. משא"כ בחמץ של שעה ששית עוברין עליו דהוה ג"כ איסור זמני כמו חמץ בפסח. ולפיכך עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. וזיל בתר טעמא. אך עדיין יש לעיין בכ"ז. ולא באתי אלא להעיר.

ד) ומדי דברי בו. יש לעיין בזה עוד. דהנה באבני נזר הביא ראי' מתוס' חולין פ' ע"א גבי אותו ואת בנו. דמשם משמע דגבי חמץ של כלאי הכרם אין עוברין עליו מכיון דנתערב בו איסור אחר. דאין לך בו אלא חידושו. דהנה שם כתבו התוס' דאף דגלי רחמנא באותו ואת בנו בקדשים דחייב אף דהוי שחיטה שאינה ראוי'. מכל מקום כשנולד פסול אחר שלא נזרק הדם בהא לא גלי קרא. וה"נ בחמץ אף דגלי קרא דחשיב שלו, כשיש איסור אחר לא גלי קרא. עיי"ש סי' שלו סק"ג.

אולם מדברי התוס' במרובה בנוגע לטביחה של שור של איסוה"נ דמקשה בגמ' דולאו דמריה קטבח. והקשו שם בתוס' דהלא בכל טביחה לאו דמרי' קטבח דמיד בתחילת השחיטה קונה הבהמה - ולכאור' לפי כהנ"ל מאי קושיא איכא. דהיכא דגלי גלי והיכא דלא גלי לא גלי, היינו דאין לך בו אלא חידושו. היינו גבי טביחה אבל היכא שנתערב בו ענין אחר היינו איסוה"נ - לא - עכ"פ צ"ע בכ"ז לברר האיך אומרין דאין לך בו אלא חידושו. והיכן אומרין דכיון דלא הצריכה התורה לך הוה בכל ענין. אפילו מצד איסור אחר, ולא באתי אלא לעורר לב המעיינים.

הת' מנחם מענדל כהן

- תלמיד בישיבה -

ש ו נ ו ת

מז. בגליון (שסה) כיארנו דשניהם מודים (פלי' גם רב אדא וגם שמואל) שלפלי האמת שנת החמה הוא שס"ה יום ה' שעות מ"ח דקות מט שניות ומחצה.

ושניהם באו לעגל את החשבון לדבר יותר עגול.

ולכן תפס שמואל הדבר הפשוט ביותר שס"ה ימים ורביע.

ורב אדא חישב ומצא שבי"ט מחזורים ישאר (לפי חשבון האמתי) פחות משעה בלבד שיתרים חדשי הלכנה על שנות החמה. ולכן כדי לעגל את החשבון תפס שבכל י"ט מחזורים ישתוו שנות החמה עם חדשי הלכנה. (ולא חש להפחות משעה הב"ל).

ובזה מתורץ הקושי' הידועה (הובא בלקו"ש חט"ז בא (א) ע' 94 ואילך - חכ"ב ע' 229 ואילך):

להלכה נקטינן (לא את החשבון דתקופת שמואל רק) החשבון דתקופת רב אדא (ש"חשבון זה הוא האמת יותר מן הראש הראשון") כמו שכתבו כמה האשונים, ודוקא לפי חשבון זה לעולם חל הפסח בתקופת האביב.

וא"כ איך יתכן שבנוגע לברכת החמה (ועוד הלכות) מתחשבים רק עם תקופת שמואל, ונמצא אוחד החבל בשני ראשי (כקושיית הרש"ש בגמ' ראש השנה דף ח"י ע"ב)?

ואילולא דמסתפינא מחבראי הוה אמינא דמכיון שעד כאן לא נחלקו שמואל ורב אדא אלא להלכה אבל לא במציאות.

אמרו חכמים ז"ל בטר טעמא. דהטעם ששמואל תפס כך משום שכך נוח יותר לעגל את התקופות. והטעם שרב אדא תפס אחרת משום שכך ישתוו המחזורים בדיוק ולא ישאר יתרון בזה על זה. לכן אזלינן במחזורים בטר רב אדא ובתקופות בטר שמואל, והגם דאחד סותר את השני מה בכך והרי שניהם סותרים את המציאות. ויל"ע בזה יותר.

\* \* \*

מח. במסכת אבות סוף פרק ג: "ר' אליעזר בן חסמא אומר קינין ופתחי נדה הן הן גופי תורה. תקופות וגימטריאות פרפראות לחכמה".

ומשנה זו אינה מובנת מתחילתה לסופה, למה נאמר שקינין ופתחי נדה אינם גופי תורה. ומה הקשר בין תקופות לגימטריאות לפירוש הרע"ב שגימטריא הוא חשבון האותיות.

ונראה לי על פי פשוטו. דהנה מסכת קינין יש בה

חשבונות מסובכין בפרה ב' ופרק ג' ומרוב פריחות וחזרות (ריש פרק ב), וכיו"ב נסתכר ונבוכו כזה המפרשים, ולכן הנה נוסף על המפרשים שכתבו פירושם על כל המשנה (הרמב"ם וכו') שלא פסחו על מסכתא זו, הנה גם ספרים מיוחדים נתחברו על ספר זה. הראב"ד והרז"ה, ומרבתינו הצרפתים פי' ר' יעקב בר' אליעזר. ופירוש תוספות (שזהו המסכתא היחידה שאין עלי' גמרא ויש עלי' תוספות). ועד לדורנו זה הגדיל האחרון מחבר ספר יעיר קינו. (ועיין ג"כ משנה האחרונה של מסכת קנים "האשה שנדרה").

וכן פתחי נדה הוא ברייתא בערכין דף ח ע"א והוא חשבון מוסבך, (ע"י רש"י ותוס' ורבינו חננאל ועדיין לא עלתה ארוכה) ולאות אביא מעשה (לקוטי דיבורים כרך ב' ע' 200 רל"ו ואילך נדפס בספר התולדות אדה"ז מהדורה שני' ע' 200 ואילך):

"זה ימים מספר שמוקשה לו לרבי ירוחם דוב פירוש רש"י על המימרא "שני ימים טמא ראיתי פתחה ל"ז" בפרק אין בערכין, הוא שאל זאת כבר לכמה גדולים אך תשובה ככונה עדיין לא היתה לו.

וברש"י זו בחן רבי ירוחם דוד את האברך שנכנס לבית המדרש. עיין שם באריכות. והנה אף שהן חשבונות מסובכים הרי הן גופי תורה.

תקופות היינו תקופת החמה ותקופת הלבנה והוא בעיקר דברי הרמב"ם בהלכות קדוש החדש פ"ו-פ"י ו"פרקים בחכמת התכונה" (המתפרסם בגליון זה מדור "שונות").

גימטריאות היינו חכמת ההנדסה (=התשבורת) (ועיין בגליון ר"ח כסלו תשמ"ו מה שכתבתי אודות לימוד אדה"ז חכמת ההנדסה והאסטרונומי') והוא נכלל בדברי הרמב"ם פי"ב בהל' קדוש החדש עד פי"ט.

והנה הגם שתקופות וגימטריאות נוגע לקידוש החדש ע"פ הרא"ל אינם גופי תורה כי אם פרפראות לחכמה.

ומטעם זה לא כתב הרמב"ם פרקים יא - יט רק בשנת התקל"ח אחרי שכל ספרו כבר נגמר. את ההקדמה חתם בשנת התקל"ז. כפי שהארכתי בגליון דבלק תשד"מ.

\*

\*

\*

מט. בקובץ "דידן נצח" (י"א אד"ר ה'תשמ"ו) כתבתי שהרב מנחם נחום בנו של אדמו"ר האמצעי נולד כנ' בשנת תקנ"ח (והרב מנחם נחום מטשערנאביל נפטר בל"א חשוון תקנ"ח ואשר על כן מסתבר שבנו של אדמו"ר האמצעי נקרא על שם האדמו"ר מטשערנאביל).

ויש שהעירו ע"ז מלקוטי דיבורים שיחת כ כסלו תרצ"ג שמשם משמע אחרת.

שוב מצאתי באגרות קודש ריל"צ ח"ד ע' תסו אגרת א' פו מ"ז טבת תרצ"ט (אודות הרמ"נ בן אדמו"ר האמצעי): "זמן לידתו ה'י' במשך איזה חדשים אחר הסתלקות הרמ"נ מטשערנאביל - בסתלק י"א מ"ח תקנ"ח - ונקרא בשמו הקדוש" אמפורש כמו שכתבתי.

ב) העירני א' מאנ"ש אשר את הקטע (מיומנו של אדמו"ר הרייל"ץ כ"ג אייר (תרנ"ו) שנדפס) בשמועות וספורים ח"ג ע' 205 "המלמד ר' יעקב משה גיסו וחברו המובהק של החסיד ר' מנחם נחום מלמד - חותנו של כ"ק אדמו"ר האמצעי" (שצוטט בקובץ הנ"ל ע' 10) ניתן לפרש גם (בדוחק עכ"פ) שחותנו של כ"ק אדמו"ר האמצעי מוסב על הרישא ר' יעקב משה. ובזה מתוור עם המפורש (בזכרון עדות בין הצדדים מיום ו' פ' בא ז' שבט תקע"א שנדפס) בכרם שלמה סיון-תמוז תשמ"ה (ע' נ-נד) שם חותנו של אדמו"ר האמצעי ר' יעקב, ולהעיר שלעת עתה לא מצאתי שם כזה "יעקב משה" בין נכדי רבינו האמצעי.

ג) א' התמימים העירני מאגרת כ"ק אדמו"ר האמצעי חורף תקע"ג שנדפס בהמשפיע ע' קעו-קעז (ס"ד) קטע ד"ה והנה אהובי: "לגיסו ידידי ר' שמרי' מיאנאוועץ".

האגרת הנ"ל נדפסה גם באגרות קודש אדמו"ר האמצעי ס"ד ובמגדל עוז ע' תקפ. אך שם נשמטו כמה והכמה קטעים. והקטע הנ"ל ששם נזכר גיסו של רבינו האמצעי רובו ככולו נשמט בהנ"ל.

יוסף יצחק קעלער

- תות"ל 770 -

## ה י ו ם

נ. כ' חשוון - "יום הולדת את אדמו"ר מהורש"כ נ"ע" - .

והנה כד דייקת שפיר תמצא שבמספר קטן של התיבות  
 "יום . . מהורש"ב" עם מספר הכולל של תיבות אלו כיחד עם  
 כולל הכללי עולה במספר 83 כמנין שנותיו של אדמו"ר  
 מהורש"ב" בשנת תש"ד (כ' חשוון כתר"א-תש"ד) .

"ביום ההולדת . . אמר מאמר נחת ליריאין נס להתנוסס"  
 - להעיר מהקשר לפרשתנו (חיי שרה) ע"פ המבואר במדרשים  
 שפסוק זה קאי על אברהם אבינו ועל פעולותיו וכו' .

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- תושב השכונה -