

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א

☆

בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



כ"ב שבט

גליון כ (תעט)

יוצא לאור על ידי

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אהלי תורה

ברוקלין, ניו יארק

417 טראי עוועניו

שנת העיבור, תהא שנת משיח טובה, שנת תשמט יריך

שנת המאתיים להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ

שנת הארבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

פ ת ח ד ב ר

בשבח והודי' להשלי'ת, שמחים אנו להגיש לצבור אנ"ש והת', האורחים והתושבים שיחין, קובץ "הערות וביאורים" מוגדל ומיוחד לקראת כ"ב שבט, יום היארציט הראשון של הרבנית הצדקנית נ"ע זל"ע.

ותודתינו נתונה בזה לכל אלו שהשתתפו, בכתיבת הערות לתפארת הקובץ, ויחד עם-זה בקשתינו שטוחה לכל אנ"ש והת' האורחים והתושבים, להשתתף מזמן לזמן בכתיבת הערות בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א וכו'.

וכן הננו להודיע שלגליון הבא באי"ה נקבל הערות מכאו"א בפשוטו של מקרא להדפיסן בהקובץ, ולתועלת הרבים מדפיסים אנו בזה רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א על פירש"י פ' משפטים.

מועד האחרון עבור מסירת הערות למערכת, לפש"מ ביום ד' אחה"צ, ולשאר המדורים עד יום ה' אחה"צ.

ההערות וביאורים אפשר למסור לא' מחברי המערכת, או לשים בקופת "הערות וביאורים" (על כותל הצפוני בלב ביהכ"נ 770 למטה ע"ג קופת צדקה - ועד סעודת שלמה) -או באמצעות פאקסמיליא מספר 9289 - 439 (718).

ובהזדמנות זו, הננו בזה להודיע עוה"פ כל אלו שישתתפו בכתיב הערות בתדירות (לכה"פ פעמיים בחדש) יקבלו הגליונות היו"ל מדי שבוע בשבוע חנם ע"י הדואר.

ויה"ר שנזכה כולנו כאחד לגרום אך ורק נח"ר אמיתי לכ"ק אדמו"ר שליט"א.

בתודה מראש

המערכת

נ.ב. מחמת ההקדם בההדפסה לא עלה בידנו להדפיס הרבה הערות שהגיע לידנו בשבוע זה, ותקותינו להדפיסן אלי"ה בגליון הבא, ועם הכותבים והקוראים הסליחה.

ב"ה, עש"ק פ' יתרו - כ"ב שבט יום היאצ"ט הראשון של
הרבנית הצדקנית נ"ע זי"ע. שנת תשמט ידך.

תוכן הענינים

שיחות

דוד תיקן לומר ריבוי עצום של ברכות בכל יום..... ה
דוד הי' חפץ בברכה שלמה..... ז
העילוי בהפסוק "בכל יום אברכך"..... ז
המעלה דנשי ישראל..... ט
לוצרו או יוצר איזה שם הי' לו קודם..... י
למה הקדים הרמב"ם מצות תש"ר לזש"י..... י
העילוי דקאי אינש אדעת' דרבי' שינך אף לתחלת הארבעים
שנין..... יא
שני ענינים ב"דעת' דרבי'..... יב
בענין בליאת משיח צדקינו ביום השבת..... יד
פקו"נ דוחה איסור מחיקת השם..... טו

ליקוטי שיחות

המעלה בהשפעת הלב על השפעת המוח..... יט
הכרחו של רש"י ששרט משה לפרעה שריטה בכותל..... כב
החילוק בעבודת ה' בין אנשים לנשים..... כד
בענין "רוב שנים יודיעו חכמה"..... כד
שפת היבשה שעל היאור או שפת היאור שעל היבשה..... כט
עמידה בשפת היאור שינך רק בחלום..... ל
שייכות הבן למצות חינוך..... ל

מאמרי כ"ק אד"ש

ל"ל בקובץ בפני עצמו

אגרות כ"ק אד"ש

שנים מקרא ואחד תרגום בערב שבת..... לא

רמב"ם

"באהבה תשגה תמיד".....לב
בענין אחיזת חפץ בשעת התפילה.....לו

פשוטו של מקרא

בפרש"י עה"פ (וד"ה):

לט, ב בד"ה ויסעו מרפידים.....לח
לט, טז בד"ה בהיות הבקר.....לט
כ, יט בד"ה כי מן השמים דברתי.....מ
רשימת ביאורי כ"ק אד"ש בפירש"י דפ' משפטים.....מא

נגלה

בענין איסור טלטול כלי בשבת.....מד
למה בעשי"ת מזכירין רק משפט מפני שהוא עיקר.....מו

שונות

מתי נתבטלו תקנות ליאזנא.....מז
בנוגע לקביעת התאריך להתחלת הנהגת אדה"ז את החסידים.....מז

היום יום

הערות ללוח היום יום.....נב

ש ל ח ו ת

א. במשיחות ש"פ בשלח ש.ז. הערה 102 כותב "שסיומן (דהלכות ברכות) - "וירבה בברכות הצריכות, וכן דוד אמר בכל יום אברכך". וצע"ק הטעם שמסלים הל' ברכות בפסוק "בכל יום אברכך", שבו מודגש רק שצ"ל ברכה (אפ"ל אחת בלבד) **בכל יום**, ולא **רביבוי ברכות** ("וירבה בברכות הצריכות") ובפרט לאחר שמדגיש "וכן **דוד** אמר **כו**" "ודוד תיקן מאה ברכות בכל יום **כו**". ובשוה"ג: "נוסף לכך שפשטי' דקרא קאי על כללות השבח וההילול להקב"ה (כפ"ל הראב"ע "יום אחר יום אברכה שמך עד שאהי' מהמתהללים תמיד **כו**"), ולא דוקא ברכה כפשוטה".

והיינו שמקשה כאן ג' קושיות: א) שהפסוק אינו מתאים להלכה - ("וירבה בברכות הצריכות") - שעליו מביאו. ב) בזה גופא אי"מ מה שלאחרי אומרו "וכן **דוד** אמר", מביא פסוק שמשמעותו אחרת. ג) העדר ההתאמה בין פסוק הנ"ל והלכה הנ"ל אינו רק מפני שבהלכה מודגש ענין הריבוי (בכמות) בברכות, ואילו בהפסוק מודגש ענין הברכות **בכל יום** (ולאו דוקא רביבוי, דגם ברכה א' סגי), כ"א יתירה מזו - שהפסוק בפשטות אינו מדבר כלל בענין הברכה כפשוטה ("וירבה בברכות הצריכות").

וממשיך בהערה: "ואולי י"ל שבהוספה "וכן **דוד** אמר" (דלכאו' למאי נפק"מ שדוד אמר) כוונתו לרמז לתקנת דוד לברך **מאה ברכות** בכל יום (כמ"ש לפנ"ז בהלכות תפלה (פ"ז הי"ד))."

והנה, לכאורה תי' זה מבאר רק זה שבדברי הרמב"ם "וכן אמר דוד" מודגש ענין הריבוי בברכות, שהרי דוד תיקן לברך **מאה ברכות** בכל יום, אבל עדיין צריך ביאור בכל ג' קושיות הנ"ל שהרי מ"מ הכתוב שמביא ("בכל יום אברכך") אין לו שייכות בפשטות ל"וירבה בברכות הצריכות".

ואולי י"ל (עכ"פ בדוחק) - מיוסד על ביאור הערה הנ"ל, דלכך מקדים הרמב"ם וכותב "וכן דוד אמר" (שבזה מרמז ותקנת הק' ברכות), להשמיענו שמשמעות הכתוב "בכל יום אברכך" אינו ממעט ענין הריבוי בברכות, היינו שהעיקר הוא שצ"ל ברכה בכל יום, אבל אפ"ל ברכה אחת

בלבד סג'י, שהרי דוד הוא הוא זה שזיקן לברך מאה ברכות בכל יום. שהוא ריבוי עצום של ברכות בכ"י (ובלשון כ"ק אד"ש בעת ההתוועדות, שדוד תיקן הונדערט "עקסטרע" ברכות בכל יום!) וא"כ, אי אפשר לומר שהוא בעצמו יאמר דבר שממעט בענין זה.

ועוד יותר: מכיון שדוד כשמדבר בענין הברכה אומר "בכל יום אברכך", יש מקום לומר דלא זו בלבד שאי"ז ממעט (ועל אחת כמה וכמה סותר) את תקנתו, כ"א אדרבה, בתיבות אלו התכוין גם לתקנתו, ש"בכל יום אברכך" בריבוי (מאה) ברכות, רק שבעיקר רוצה להוסיף עוד ענין.

ליתר בלאור במ"ש הרמב"ם "וכן דוד אמר", מלמדנו, שכשם שדוד זיקן מאה ברכות בכל יום, ריבוי עצום של ברכות (כנ"ל), כך גם כאו"א "ירבה בברכות הצריכות". וממשיך הרמב"ם "בכל יום אברכך", שגם בזה (ע"פ ההקדמה שאמרו דוד) קרוב לומר שמתכוין גם לענין הריבוי בברכות ("בכל יום אברכך" בריבוי ברכות, כנ"ל) רק שמוסיף עוד ענין, והוא הכוונה העיקרית שבכתוב זה, ש"בכל יום אברכך", ועפ"ז נמצא שיש ב' הדגשות בענין הברכות, (א ש"ירבה בברכות הצריכות". ב) שבכל יום יש לומר ברכה (בכל יום אברכך). ואי"ז סתירה, כ"א ב' פרטים שונים, דיש הדגשה בברכות בענין הריבוי, (אף שאפ"ל שלפ"ז יוצא ממילא שיהי' בכל יום, הרי אי"ז ההדגשה, כ"א בדרך ממילא) ויש הדגשה בברכות, שצ"ל בכל יום ויום.

ויש להוסיף בדא"פ, שהשייכות דהכתוב "בכל יום אברכך" ל"ירבה בברכות הצריכות" הוא גם (בנוסף להנ"ל) בלאור והוראה בהאופן שבו צ"ל הענין ד"ירבה בברכות הצריכות", דהנה ביהל אור עה"פ כ' הצ"צ "ענין בכל יום ע"ד ברוך ה' יום יום ברכות דף מ' ע"א, ולהלן שם "ואמרו רז"ל פ"ו דברכות דף מ' ע"א בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, וכ"ה פ"ד דסוכה דף מ"ו סע"א לענין היו לפנינו מצות הרבה כו' (ושם: "היו לפנינו מצות הרבה אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המצות, ר' יהודה אומר מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה ... מאי טעמא דר"י דכתיב ברוך ה' יום יום ... כלומר בכל יום ויום וזן לו מעין ברכותיו, הכא נמי בכל דבר ודבר תן לו מעין ברכותיו") ושם פרש"י בכל יום של שבוע מעין של שבת של חול מעין של חול של יו"ט מעין של יו"ט המאורע".

וכן צ"ל הריבוי בברכות הצריכות, שצ"ל בכל דבר ובכל יום מעין ברכותיו, ולהוסיף, שבפרק זה בכמה הלכות לפני"ז פסק הרמב"ם כר"י שהברכות צ"ל ע"ד מ"ש "בכל יום אברכך", כפי' הצ"צ. ועצ"ע בכל זה.

ברוך סלימאן
- תלמיד בישיבה -

ב. בנוגע לשאלת כ"ק אדמו"ר שליט"א בשבת פ' בשלח אודות הפסוק בכל יום אברכך בסיום להל' ברכות שזה משמע ברכה א' ומהו החידוש.

על' בסידור יעב"ץ בפירושו על אשרי ד"ה בכל יום, לפי שעושה כן תדיר בלי הפסק יום. שתליקן ק' ברכות כי חפץ בברכה שלמה. הגבר הוקם על (גי' מאה) האדנים לעמודי המשכן עכ"ל. נראה שמפרש שהמאה ברכות הם ברכה אחת שלמה ע"ד המאה אדנים (שמות לח, כז) שהוקם משכן אחד, ולכן חשוב ביותר שלא לפחות (על' טור או"ח מ"ו) ברכה אחת, ושזה נוגע לשלימות הברכה כולה. ולכן מזכיר אותו בלשון יחיד.

הרב כותריאל ברוך קאסטעל
- תושב השכונה -

ג. בהתוועדות דש"פ בשלח ש.ז. שאל כ"ק אדמו"ר שליט"א בנוגע לסוף הלכות ברכות ברמב"ם "וירבה בברכות הצריכות וכן דוד אמר בכל יום אברכך" (תהלים קמ"ה, ב) וצריך להבין א) הרי בסיום הלכות ברכות צריך להתבטא הריבוי של הברכות כמו החיוב של מאה ברכות בכל יום ואיך הרמב"ם מסיים בפסוק שכתוב בו אברכך בלשון יחיד משמע שמספיק ברכה א'. ב) פסוק זה לא מדבר על החידוש שצריך לברך ה' אלא עיקר החידוש שבכל יום אברכך בכל מצב שלא יהי' צריך לברך ה' אבל עיקר לימוד החיוב זה ממקום אחר וא"כ למה הרמב"ם הביא פסוק זה בסוף הלכות ברכות (ובפרט שישנם כו"כ חיובים בהלכות ברכות כמו ד' חיובים להודות שעליהם נכתב מזמור שלם בתהילים (ק"ז) והם ר"ת חיים שהם נעלים הרבה יותר מברכה א') וסיים כ"ק אדמו"ר שליט"א "ותן לחכם ויחכם עוד".

ואולי אפ"ל קצת ביאור: (נוסף לביאור בשלח

המוגהת הערה (102):

הפסוק בכל יום אברכך הוא בהמשך לפסוק הקודם "תהלה לדוד ארוממך אלוקי המלך ואברכה שמך לעולם ועד" ומזה שפסוק זה "בכל יום אברכך" בא מיד בהמשך לזה צריך לומר שישנו עליו נעלה יותר, ולכאורה זה גופא צריך להבין מהו העילוי בפסוק השני יותר מהראשון, בראשון כתוב "ואברכה שמך לעולם ועד" שפירושו בלי הפסק וא"כ מהו החידוש בכל יום אברכך?

ואולי י"ל שזה גופא החידוש שנוסף למה שאברכה שמך לעולם ועד ש"ל שפירושו החיובים של ברכות שהם נצחיים בכל הימים ובכל השנים שבזה נכלל החיוב של מאה ברכות [ואולי גם הפעולות הרגילות שאדם עושה ואין בהם חידוש מיוחד כמו קניית כלים חדשים ואולי נכלל בזה גם רפואה והליכה במדבר] והחידוש של בכל יום אברכך הוא כמו שפירש במצודת דוד "ר"ל לפי הראוי בכל יום מעין המאורע" כלומר שחוץ מהחיובים הרגילים ישנו ברכה **מיוחדת** ליום זה.

ועפ"ז מובן למה הרמב"ם מביא זה בסוף הלכות ברכות כי בפסוק זה אדרבה מודגש המעלה של ברכות שצריך לחפש ולהתייגע למצוא עוד ברכה ועוד ברכה (וי"ל שהרמב"ם מסיים כמו שאמר דוד ואולי כוונתו לרמז על הנקודה הנ"ל שדוד הוא זה שאמר זה אע"פ שהוא זה שאמר עוד פסוק ואברכה שמך לעולם ועד" שהמזמור מתחיל בתהלה לדוד).

[ויש לקשר זה עם ביאור כ"ק אדמו"ר הצ"צ בפירוש יהל אור לתהלים שמפרש "ואברכה שמך לעולם ועד" (עמוד תקל"ט) "ולכן ע"ז אח"כ ואברכה שמך לעולם ועד שיוכל להתפשט השפע והברכה מבחי' שמך מל' דאצילות בבחינת אין סוף ממש דהיינו מצד הארת הכתר מלכות דא"ס ב"ה (הגה"ה) היינו ע"ד מ"ש סד"ה שובה ישראל עד דפלי' עד שליך בבחינת מלכות כמו לעדי עד ימלוך כו' כי בבלי"ע שליך זמן וגלוי המל' דאצילות שם יהי' לעדי עד ע"ד אהל כל יצעו כו' והיינו ג"כ ע"י עבודת האדם שיהי' קבוע בעבודת ה' בלי שינויים כיתד חזק כל ימוט" שזה מותאים להמבואר לעיל שזה קאי על החיוב התמידי של ברכות בלי שינויים מיום ליום "בכל יום אברכך" מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ בארוכה והקיצור מהמאמר (עמוד תקמ"ה) (א) קיצור

מפסוק בכל יום שהם ו"ק דאצילות אברכך להמשיך בהן גילוי המוחין חב"ד שבהם מלובש ואו"ס וכענין צורת אות וא"ו שצ"ל יו"ד בראשו בסוד ירים ראש (ומציין הצ"צ לכמה מראי מקומות). ב) גם י"ל להמשיך ימי קדם כימי עולם כימי השמים על הארץ. ג) וזהו ענין ברוך ה' יום יום כי התפילה בכוונה פותחת המקור העליון לכל יום מיומין עילאין" (וממשיך בקיצור שאר הסעיפים) והרי זה מתאים להמבואר לעיל שכל יום ברכה מיוחדת ויתכן גם יותר נעלית שהרי המדובר כאן זה ו"ק דאצילות היותר נעלים ממלכות ענין בכל יום אברכך"].

הת' שנ"ז פבזנר
- תלמיד בישיבה -

ד. במשיחות ש"פ בשלח ט"ו בשבט סי"ג מבואר בקשר לחינוך ילדי ישראל, ובמיוחד ע"י פעולתן של נשי ישראל שיש להן בטבען תכונות מיוחדות וגישה מיוחדת בטיפול הילדים בדרכי נועם וכו'.

ובהע' 114 שם: להעיר, שמעלת נשי ישראל מודגשת במיוחד בהפטרה ותשר דבורה וכו' ובשוה"ג שם: "להעיר גם מזכרונות כ"ק מו"ח אדמו"ר (סה"מ ותש"ט ע' 42. ספר הזכרונות ח"ב פצ"ג) ע"ד בקיאותה ולמדנותה של הרבנית רחל נ"ע זקנתו של רבינו הזקן שפעם אירע שנקרע העירוב כשחזרו בשבת מביהכ"נ, וכשהתחילו להתפלל הלומדים והגאונים ולא הגיעו למסקנא ברורה, פנה ר' ברוך לבתו הרבנית רחל, באמרו, הנך הרי בקיאה בשו"ע, אמרי נא מה עלינו לעשות, וענתה הדין מפורט כמו שכתוב בשו"ע, וכן עשו, עכ"ל.

ויש להעיר עד"ז ממש"כ הרמ"א באו"ח הל' שבת סי' רס"ג ס"ה בענין הדלקת נר שבת וברכת ההדלקה דיש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה ויש מי שאומר שמברכים אחר ההדלקה, ובמג"א ס"ק י"ב כתב, דאם תברך קבלה לשבת ואסור להדליק וא"כ ביו"ט תברך ואח"כ תדליק, כ"כ בסוף ס' הדרישה בא"ע בשם אמו, אבל אין חכמה לאשה וכו' דלא חלקי חכמים כמ"ש סי' קנ"ח ע"ש וכ"כ בתוס' פסחים דף ז' ע"ב, ע"כ - (ראה במחצית השקל שמבאר ראיותיו).

ועי' בדגול מרבבה (לבעל הנודע ביהודה) על אתר,

וז"ל: ולענ"ד הדין עם אמו של הגה' דרישה דביו"ט תברך ואח"כ תדליק, ועיי"ש בהמשך דבריו דדוחה ראיותיו של המג"א. וסיים דבריו "וכן נ"ל להורות **כאשת הגאון דרישה והיא אשה נשאה לבה בחכמה**" עכ"ל. (והביאו השערי תשובה שם).

חזינן טפי מהנ"ל - דלא רק שעשו עפ"י דברי האשה שציטט מפס"ד השו"ע - כ"א אפי' באופן שחידשה אמו של הדרישה **מעצמה** הפס"ד וטעמה בצדה, ועקבו אחריה כמה מגדולי ישראל.

אף שבשו"ע אדמוה"ז סי' רס"ג ס"ח פסק כדעת המג"א ולא כדעת הדרישה הנ"ל, בכ"ז רואים אנו שגדולים (כהנובו"ט) וסמכו על האשה וכנ"ל.

ולהעיר שברמב"ם לעם הל' שבת פ"ה ה"א הביא את המג"א הנ"ל וכתב "ואשת הגאון רבי פאלק הכהן בעל "דרישה ופרישה" חידשה הלכה חדשה. עיי"ש. וט"ס וצ"ל אמו של הגאון.

הת' מרדכי פרקש
- תלמיד בישיבה -

ה. בשיחת ש"פ בשלח ט"ו בשבט מוגה מבאר שם כ"ק אדמו"ר שליט"א שתמיד צריך להיות צמיחה גם לאחר שלימות העבודה שלפנ"ז ומביא שם ראי' מפר' יתרו שהגם שהיה לו שם יתר ע"ש שהוסיף פרשה אחת בתורה אעפ"כ התורה נתן לו שם אחר יתרו בתוספות וא"ו להדגיש שגם אחרי שלימות העבודה צריך להיות הוספה עכת"ד.

אבל לכאורה צ"ל דהרי השם יתרו בא לו לפני השם של יתר לפי שהשם של יתר ניתן לו לאחר מ"ת לפי ששם זה בא ע"ש שהוסיף פרשה ואתה תחזה ופרשה זה היה לאחר מ"ת כמבאר בפירוש רש"י (יח, יג) ושם יתרו ה"ל לפני זה מיד כשבא להתגליל כמבואר בהתחלת פרשתינו בפירוש רש"י א"כ מהי ההוכחה שצריך להיות הוספה מהשם יתרו שהיה לפני יתר?

*

ו. ביחידות של יו"ד שבט תשמ"ח דיבר כ"ק אדמו"ר

שליט"א בנוגע מצות תפילין למה מצות תפילין של ראש הרמב"ם הקדים לפני של יד? וביאר עם הרוג'ובי שמסביר מצות תפילין של ראש המצוה היא להיות התפילין של ראש על הראש כל הזמן משא"כ בנוגע של יד המצוה היא רק בקשירה אבל לא בלהיות מונח ויש כלל שמצוה תמידית בא לפני מצוה שהיא רק רגע אבל לא מצוה תמידית. ע"כ תוכן הדברים. אבל צריך להבין איך יכולים ללמוד שהרמב"ם סובר שמצות תפילין של יד המצוה היא רק לקשר ולא להיות מונח, הרמב"ם לבד פסק בפרק י"א של ברכות הל' ה' וז"ל העושה מצוה ולא בירך אם מצוה שעדיין עשיתה קיימת מברך אחר עשיתה ואם דבר שעבר הוא אינו מברך כיצד . . . וזו מברך אחר שלבש, להניח תפילין, משמע מהרמב"ם שהמצוה של תפילין של יד עוד נמשכת, לפי שהרמב"ם לבד פסק בפרק ד' מהלכות תפילין הל' ה' וז"ל: אבל אם הניח שתייהן מברך ברכה אחת והיא להניח תפילין. ע"כ. משמע שמברכים על שתייהם להניח ואם אתה אומר שנפסק המצוה, הי' צריך לברך על מצות תפילין? ועוד קשה שהרמב"ם פוסק בהלכות ברכות פרק י"א הל' טו נטל אז הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו, ע"כ. וצריך להבין לכאורה אם בשל יד הוא כבר קיים המצוה א"כ הי' צריך לברך על מצות ו'א, הניח.

יש להסביר את זה עם השיחה פרשת ואתחנן חלק יט עמוד 50 שמסביר שזה צריך להיות של יד כל זמן שראש בין עיניך זה פרט במצוות של ראש, א"כ משמע שבשל יד הכי נמי שהמצוה לא נמשכת אבל לגבי של ראש זה מצוה שהיא תמיד לפי ששל ראש לא יכול להיות אם אין של יד בידך, לפיכך הרמב"ם פוסק שיכול לברך להניח אם שכח, לפי שהוא פרט בשל ראש, להעיר מהלשון בצפע"ח ומ"מ גם בשל יד מברך דזה גורם לשל ראש שיהי' מונח משום דכל זמן שבין עיניך יהא שתיים.

הת' שניאור זלמן זאיאנץ

- תלמיד בישיבה -

ז. במשיחות ש"פ בא ח' שבט - (מוגה ס"ד ואילך) מכאן שהעילוי דקאי איניש אדעת' דרבי' שייכות אף בהזחלת שנת הארבעים, ובהע' 22 שם: ואף שזהו רק הזחלת שנת הארבעים - הרי גם דיבורו של משה לבנ"י ("לא נתן ה' לכם לב לדעות גו' עד היום הזה") לא הי' בסיומ הארבעים שנה (כ"א בחודש שבט, ב' חדשים לפני הכניסה לארץ),

ומזה מוכח שהענין דקאי איניש אדעת' דרבי' הוא לאו דוקא **בסיום** שנת הארבעים אלא גם באמצע השנה, ועד שהתחלתה היא - בתחילת שנת הארבעים, עכ"ל.

ושמעתי מקשים, דלכאו' מביא ראי' לסתור - דהרי מזה שאמר משה **שלא נתן** גו' **עד היום הזה**, מוכח שהעילוי דארבעים שנה ליכא כ"א כעבור כמה חדשים בשנת הארבעים, ועד אז אכתזי לא נתן לכם לב לדעת ועינים לראות גו' - בדיוק כמו כל שאר השלשים ותשע שנים שעברו עד אז. ועפ"ז - לא ניתוסף שום עילוי **בהתחלת** שנת הארבעים לגבי שאר השנים שקדמוהו?

ולענ"ד לק"מ דהלא ראייתו של כ"ק אדמו"ר שליט"א שם היא - שמעלת שנת הארבעים שאז נתן ה' לב לדעת גו' אינה מתחילה דוקא **בסיום** השנה כ"א אף **קודם סיומה**, וכדמוכח בדברי משה לבנ"י - שהיתה קודם גמר שנת הארבעים.

ועפ"ז חזינן שיתזכן העילוי דמ' שנה לא רק בסיום השנה - כ"א אף **קודם סיומה**, - וא"כ מובן שפיר **שהתחלתה** היא בתחילת שנת הארבעים. כלומר: מזה גופא שאינם צריכים לחכות עד **סיום** השנה, מסתבר שהתחלתה היא אף קודם סיומה, ופשוט. כיון דאין טעם לומר דזה נעשה בדיוק באותו היום דוקא.

ולהעיר מתוד"ה עד ארבעין שנין ע"ז ה, א בפל' ר"י משה לא הקפיד עליהם על דבר זה עד מ' שנה כי הי' סבור **דלסוף** מ' שנה יעמדו על דעת קונם ויאמרו אתה תן כו', עכ"ל. וצע"ק דא"כ אמאי אכן לא חיכה משה עד **סוף** מ' שנה. ויל"ע.

הת' יוסף יצחק גאלדמאן
- תלמיד בישיבה -

ח. במשיחות ש"פ בא (מוגה ס"ד) מבאר שכאו"א מדור זה מגיע לשלב חדש בהבנתו והתקשרותו לנשיא דורנו - עד שקאים אדעת' דרבי'.

ובהע' 23 שם: גם אלו שהיו קטנים בשנת תש"י (ראה גם תויו"ט שם) ואפילו אלו שנולדו אח"כ - כמו שדברי משה היו לכל הדור ("נתן ה' לכם") גם אלו שנולדו במשך

הארבעים שנה לאחר יצי'מ...

ויש לומר הטעם: לאחר שיש איש אחד עכ"פ שקאי אדעתי דרבי' לאחר (התחלת) מ' שנה - ביכלתו להסביר עומק דעת הרב כו' גם לאחרים... "עכ"ל.

ויש להעיר מאגרות-קודש לכ"ק אדמו"ר מוהריל"צ נ"ע ח"ד ע' ת"ג (נדפס גם בסוף סה"מ תרמ"ו-תר"ן ע' תקעט ואילך) בשם אביו כ"ק אדמו"ר נ"ע. וז"ל: ...עס איז דאך, אחר ארבעים שנין קאים איניש אדעתי דרבי', אין דעתי דרבי' איז דא צוויי ענינים:

דעתי דרבי' הייסט די פנימיות הכוונה פון דער השכלה, וואס מצד דעם מיעוט כלי שכלו פון דעם תלמיד קאן ער דאס ניט מקבל זיין, נאר אחר ארבעים שנה וואס בן ארבעים לבינה, דאס הייסט אז דער תלמיד איז מליגע דעם כח הבינה ביגיעה גדולה ועצומה יעמולט איז ער קאים אדעתי דרבי'. ב) דעתי דרבי' הייסט דער עצם פנימיות ועצמיות פון די כחות חב"ד ווי זיי זיינען ביי דעם רב, וואס זיינען העכער פון די כחות הגלויים וואס זיינען באם דעם רב עכ"ל, ועי"ש בהמשך דבריו בבואור הדבר.

היוצא מזה: דפי' קאים אדעתי דרבי' (לאופן הא') היינו מחמת יגיעתו בכח הבינה שלו ביגיעה גדולה ועצומה, ועי"ז מזדכך כלי שכלו ויוצכן שיהא קאי אדעתי דרבי', ועד ארבעים שנין הנה מצד **מיעוט** כלי שכלו א"א לו להגיע כעת לדעתי דרבי', ורק עי"ז שמוציגע משך ארבעים שנה אזי נחתקן כח הבינה שלו, וראוי הוא להוריד לעומק שכל רבו. וכמבואר בכ"מ בחסידות (ראה המשך תרס"ו ע' ד', ועוד) דבריבוי ההשפעה נעשים חושי התלמיד כמו חושי הרב, ז.א. ע"י ריבוי ההשפעה במשך מ' שנה נתפס ונקלט בשכלו של התלמיד ומגיע לעומק פנימיות שכל הרב.

וא"כ היות שזה חסרון בהמקבל, שמצד מיעוט כלי שכלו אינו יכול להגיע לעומק כוונת הרב א"כ מה יועיל זה שיסבירנו לו תלמיד אחר שכבר הגיע לארבעים שנין, והלא זה שאינו יכול לעמוד על דעת רבו ה"ז מצד חסרון **בכליו** עד שגם רבו בעצמו אינו יכול למסור עומק השכל מצד מיעוט שכלו של התלמיד.

ואולי י"ל הביאור בזה, ובהקדים:

מבואר במאמר ד"ה וידעת תרנ"ז שע"י שהמקבל מדקדק אח"כ בהענינים ודקדוקי תליכות ומייגע א"ע בזה עפ"י מה שקיבל בהתגלות ה"ה בא לעומק פנימיותו כוונתו ועצם חכמתו כמו שהוא אצל הרב ממש . . אלא שאצל המשפיע הוא בבחי' אור ישר, ואצל המקבל הוא בבחי' אור חוזר שע"י המשל וכמו"כ ע"י חיצוניות השכל הנשפע לו ה"ה בא לעומק פנימיות הכוונה עכת"ד.

ועפ"י"ז אולי י"ל, שהגם שמצד מיעוט כלי המקבל א"א לו להבין השכל מהרב עד מ' שנה, היינו משום שא"א לו לקבל מרבו, שרואה את השכל באופן דאור ישר עד שמוזיגע ארבעים שניו בהדבר שכל עד שתופסו באופן דאור חוזר. אבל תלמיד שהגיע ע"י יגיעתו באופן דאור"ח ועד שתפס עומק פנימיותו כוונת הרב בסוף ארבעין שניו יש באפשרותו להסבירו למקבל אחר עומק כוונת הרב, מכיון שגם הוא תפס את הענין באופן דאור"ח, ז.א. דהחילוק שבין אופן הבנות הרב לאופן הבנת התלמיד ה"ז חילוק שבין אופן הבנות החילוק שקיימת בין תלמיד שהגיע לארבעין שניו ותלמיד שעדיין לא הגיע ה"ז חילוק שבערך זל"ז וממילא ביכולתו להסבירו, ועצ"ע.

הת' א. אייזיקסאהן
- תלמיד בישיבה -

ט. מובא בכ"מ בשיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א שלמרות השקו"ט ע"ד ביאת משיח צדקיננו ביום השבת (ראה עירובין מג, א-ב) הן מפני שעדיין לא בא אליהו הנביא והן מפני ענין התחומין, אם יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה (רמב"ם הל' שבת פכ"ז ה"ג) - הנה משיח צדקיננו צריך לבוא תיכף ומיד בפועל ממש, ובקשר לשאלות הנ"ל - יענה אליהו הנביא על כל השאלות. (ראה שיחת ש"פ האזינו תשמ"ו, ועוד).

ויש להעיר משו"ת מנחת אליעזר חאו"ח ח"א סל"ה בא"ד וז"ל: והנה שמעתי ממגדלי אמת שיחה נאה שיצאה מפה קדוש הגה"ק עיר וקדוש מהר"ש מבעלזא זצלה"ה זי"ע שאמרו לו (לפני אור לארבעה עשר) בעז שאיבת מים שלנו למצות מצוה בערב פסח שנזכה לשנה הבאה בירושלים וכדרך המברכים, וע"ז השיב למה דוקא בשנה הבאה הלא אנחנו מאמינים ומחכים שגם במים הללו שנקח עתה נזכה לאפותו

עוד ביום מחר (ערב פסח) בירושלים ולאוכלו שם כשיבא משיח צדקינו לגאלנו ואי משום שאמרינן בש"ס שאין אלי' בא לא בע"ש ולא בעיו"ט עכ"ז נוכל לחכות גם עתה בע"פ שיבא ואם יוקשה לנו מהגמ' הזאת הנה כשנזכה שיבא יתרץ לנו גם הקושי' מהגמ' הלז, והלא גם כמה פליאות וקושיות ואיבעיות שיש לנו בגלות החל הלז ואין פותר אותם עד שיתרץ לנו תשבי ומשיח צדקינו שיבוא לגאלנו ע"כ גם זה יתרץ, עכ"ל. ועיי"ש בהמשך דבריו שמתרץ זה ע"פ הלכה ג"כ, עיי"ש.

הז' חיים כ"ץ
- ותליד בישיבה -

י. בשיחז שמחז ביה"ש תש"ז (בלתי מוגה) כ': "...דער פשט פון פקו"נ דוחה כל התורה, מיינט אז די פעולה וואס מען טוט איז א זיכערע פעולה וואס זי קען ראטעווען. די גאנצע שאלה איז גאר צי מען מעג עס טאן, אויף דעם האט מען דעם דין פון פקו"נ דוחה את כל התורה. בשעת אבער עס האנדלט זיך צי די פעולה וועט גאר האבן בכח צו אויפטאן .. קען גאר זיין אז עס וועט ניט מציל זיין, במילא גייט דא ניט אן דער גאנצער ענין פון פקו"נ, וויילע מען טוט דערמיט גארניט אויף".

ועפ"ז מיישב שם גמ' וזמנה. דהנה איתא בסוכה נ"ג ע"א (ועייג"כ במכות ל"א א'), שבשעה שברה דוד שיתין, קפא וזהומא ובעי למשטפא עלמא, אמר דוד מי איכא דידע אי שרי למיכתב שם אחספא ונשד' בתהומא (פן ימחקהו המים ועובר משום ועבדתם את שמש, ולא תעשון כן וגו', רש"י מכות שם) וכו', נשא אחינופל ק"ו בעצמו, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו (לכדוק את הסוטה, ואם טהורה היא יאה שלום ביניהם, רש"י) אמרה תורה שמי שנכזב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו עאכו"כ, אמר ל' שרי, כתב שם אחספא ושדי לתהומא ונחית תהומא כו' ע"כ, וע"ז הקשה בהש"י שם דהלא פשוט הוא שפקו"נ דוחה כהז"כ וא"כ למה הצטרך שאחיתופל רבו יפסוק שמוזר, (ואין לתרץ שאין מורין הלכה בפני רבו ולכן הוזקק לשאול אצלו, דהרי פקו"נ דוחה כל הת"כ - כולל גם דין זה) ומתרץ שם, דמכיון שחלוצת הקדושה על השם (שדוקא הקדושה היא היא ש"כ הכח להשקיט התהום, ולא עצם השם) היא דוקא כשהשם נכתב וכו' עפ"י וזורה, והיות שכלל זו

גופא שפקו"נ דוחה כהת"כ צ"ל עפ"י תורה מכיון שתורה היא שקבעה שפקו"נ דוחה כהת"כ, ול"ש הדין דפקו"נ דוחה כו' משאר דיני התורה, א"כ ה"ל דוד מסופק אם פקו"נ זו הוי ע"פ תורה מכיון שהשם נמחק, ואם לא יהי' ע"פ תורה הרי יכול להיות שהשם לא יפעול מאומה כי לא יחול עליו קדושה כנ"ל, ואמרנו לעיל שדוקא פקו"נ ודאי דוחה כהת"כ, ולכן הוזקק דוד לשאול גבי אחיתופל אם זה הוי עפ"י תורה. ע"כ תוכן דבריו הק' ועייש"ב.

אבל לכאו' אכתי צ"ב, דהלא אף אי נימא שדוד הוצרך לברר אי הוי עפ"י תורה שדוקא אזי יוכל להציל כל ישוב העולם, הנה אפ"ה הלא ספק הוא, ונקטינן שספק נפשות להקל (שבת קכ"ט א', יומא פ"ד ב' ובכ"מ), וה"נ משמע מיומא פ"ה ב' במימרא דשמואל וברש"י שם שספיקת פקו"נ דוחה כהת"כ ולא רק שבת (ועי' בר"ן שם, וברי"ף שבת פ' שמונה שרצים, ובכ"מ. ועייג"כ תשובת הפחד יצחק לשואל ע' פקו"נ), וא"כ סו"ס קשה טובא למה הצטרך דוד לשאול גבי אחיתופל, ובפרט להמתין וכו' עד שיתן מענה (וכפשטות המשך הש"ס שם שעבר כמה זמן עד שענה לו אחיתופל). ומהאי טעמא גופא שהיא ספק הנה ודאי יחול עליו קדושה מכיון שתורה עצמה קבעה שספק נפשות להקל, א"כ הרי ספק זה הוה עפ"י תורה, (ואין שייך לברר אי הוה עפ"י תו', דהרי כל הפי' של ספק מעיקרא משמעותו שאין יודעים בבירור אי הוה עפ"י תו' א"ל, וע"ז גופא פוסקוזה תורה דהוי להקל).

ואין לתרץ דזהו אכן כוונת רש"י שם, שהפי' בפקו"נ דוחה כהת"כ הוא שהפעולה היא פעולה ודאית רק השאלה היא אי מותרים לעשותו, משא"כ כשמסופקים עם הפעולה עצמה יכולה לפעול ההצלה אזי אין שייך הכלל דפקו"נ דוחה כו' ע"כ, ומכיון דהכא גבי דוד פקפק אם השם יפעול לכתחילה א"כ הרי אינה פעולה ודאית ואין שייך הא דפקו"נ דוחה כו', זה אינו, דחידא הא לא אישתמיט לחלק הכי, ועוד הא אדרבא חזינון בכ"מ דאף שמסופקים בעצם ההצלה עכ"ז אמרינן דדוחה כהת"כ, וכמו הך דרואה א' טובע בים שמחללין עליו את השבת ואפ"ל הוא ספק אם יוכל להצילו (שו"ע אדה"ז או"ח סי' שכ"ט), וכן גבי נכרים שצרו על ישובי ישראל (עירובין מ"ה א') דאם באו על עסקי נפשות מחללין את השבת ויוצאים כנגדם עם כלי זיין, אף דהוי ספק אם יוכלו לנצחם (עי' שו"ע אדה"ז שם), ועוד כהנה רבות, א"כ ה"נ גבי דוד, דאע"ג שהי' ספק בעצם ההצלה,

עכ"ז הו"ל להציל בעצמו מטעם פקו"נ דוחה כו'.

ואולי נראה ליישב ובהקדים להבין המושג ד"ספק נפשות", דאיכא ג' אופנים איך לפרשו: א) שהספק הוא בהמסוכן, היינו דההצלה הוא מעשה שבטוח שילצל, אלא שמסופקים אם מותר להציל המסוכן מפאת ספק הנולד בהמסוכן מצד איזה חסרון שיהי'. ב) שהספק נולד בההצלה, היינו שאע"פ שמוותר להציל המסוכן בודאות (וכגון שיודע בבירור שהוא יהודי), עכ"ז מפקפקים אם המסוכן ינצל ע"י מעשה הצלה זו או לא. ג) שהספק נולד בהדבר שעמו עושים מעשה ההצלה, כלומר דהן מצד המסוכן והן מצד המעשה דהצלה בודאי שמוותרים, אבל שמסופקים אם האמצעי - הדבר חפצא - שעמו פועלים מעשה ההצלה הוא דבר שמוותרים להציל עמו.

והנה לאופן הא' מצינו דפסקינן להקל, וכמו הך דנפל עליו מפולו (יומא פ"ג א', רמב"ם פ"ב דהל' שבת ובכ"מ) דמפקחיו עליו את הגל אע"פ שספק חי ספק מת ספק ישראל ספק נכרי ספק שם ספק אינו שם וכו', או כהך שמצא תינוק בעיר (כתובות ט"ו ב' וביומא שם ובכ"מ), וכן טובע, וכן לאופן הב' ג"כ פוסקים להקל וכהך דטובע בים או דנכרים שצרו על ערי ישראל הנ"ל, אבל לאופן הג' מצינו גבי מי שנשכו כלב שוטה וכדו' (יומא שם ובכ"מ) דהספק הוי בהרפואה, דאליבא החכמים (שם) יש להזרפאות רק עם רפואה ודאית (עי' במפרשים), וכן פסקינן להלכה (רמ"א יו"ד סס"י קנה), וא"כ ה"נ גבי דוד דהספק הוי רק בעצם השם, דהלא הן המסוכן (העולם) היל' בסכנה ודאית, והן הפעולה (ההשלחה בהמים) הוי פעולה ודאית (דהרי לא הוספק דוד אם חורס יפגע ויפול בהמים או לא), ולכן הי' מוטל בספק אי להשליכו כו'.

ויש להמתיק זה באו"א קצת עפ"י קו"א נפלא בשו"ע אדה"ז, דהנה באו"ח סי' ש"ו סכ"ט גבי מי שנודע לו בשבת שהוציאו את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל, פוסק רבינו שמשים לדרך פעמיו להשתדל להשיבה ואפי' אם בודאי יחלל שבת, ואפי' אם הוא ספק אם ישיבנה, מפני שענין זה הוא כדבר שמחללין השבת אפי' בספק הצלה. ע"כ. וע"ז שפוסק דמחללין אפי' אי הוה ספק כ' בקו"א וז"ל הזהב: איברא שבודאי כ"ה בכל ההולכין, דבסי' שכ"ט שבודאי אינן יודעים אם ינצחו וכן אין יודעין אם יצילו הספינה ע"ש, וע"כ צ"ל דלא דמי לרפואה דבעינן שנוהא ידועה אז א"פ

מומחה כמ"ש ברמ"א ביו"ד סס"י קנה ומ"א רס"י שכח, וכדמשמע במונ"י דיומא (פ"ג) ע"ש ספ"י רש"י ורמב"ם, אלא דמי לרפואה שהיא ודאי מרפאוז בשאר פעמים אלא שעכשיו בחולה זה אינו ידועה אם תועיל לו דמחללין כמבאר בר"ן פו"ד גבי מומחין להברותו, ואפשר שלזה נזכרין הט"ז בסימן שכח סק"ג (צ"ל סק"ה - א"ה) שכתב לחלל ברפואה אפ"י בספק כי היכי דלא ליפלוג על רמ"א ביו"ד. עכ"ל. (ולכאורה היינו כמו חולה ביוה"כ שהרופאים מסופקים אי להאכילו וכמארך בסתרי"ח, ועי' ביומא פ"ב א' ובכ"מ), והמעייין בגוף הדברים ומחפש בהמקומוז המסומנים, יראה שזהו יסוד כללי בכל דיני פקו"נ, וגם ימצא, שהט"ז דסשכ"ח הנ"ל הוא הוא המקור להא דפוסק רבינו שטובע ביס מחללין שבת אפ"י בספק הצלה, וכמו שמסמן בשוה"ג בשו"ע אדה"ז סשכ"ט שם, וא"כ שוב הוכחה דאיכא חילוק בין הא דטובע והא דרפואה, וד"ל. (שו"מ בדברי האשל אברהם (מנו"כ המחבר) לסשכ"ט סק"א ובשע"ת שם שהרגישו ג"כ כנ"ל ע"ש ועייג"כ מה שמביא הט"ז עצמו בשם הרש"ל בסי' שכח סק"א.)

ועפ"ז יש לחלק נמי בנדו"ד, דגבי טובע וכו' הנה אף שמסופק עכשיו אם יוכל להצילו, אפ"ה מותר ומחוייב להשתדל להצילו, דהא עצם פעולה זו הוי הצלה מעלייתא, רק שמסופקים אם בנדון זה הפרטי נוכל להצילו עם פעולה זו, משא"כ גבי דוד שמעולם לא ניסה אם זריקת השם בהמים ישקיטו (דאף שהי' בטוח שיפעול, אמנם הי' מסופק דאולי מכיון שהוא ג"כ מוחק השם א"כ לא יחול עליו קדושה ולכן לא יפעול), א"כ הוי כרפואה שאינו בדוקה אם בודאי ירפא, ולכן הצטרך לברר אם בודאי יפעול השם בנדון כזה.

והשתא א"ש גם תוכן מענת אחיתופל לדוד, שהשיבו עם ק"ו מסוטה כנ"ל, דגם כאן קשה, למה לא השיבו בפשטות שפקו"נ דוחה כהת"כ (וכמו שמקשה בהשי' שם), רק עפ"י הנ"ל מובן, דהק"ו לא הי' רק תשובה בעלמא להתירו, אלא הי' (גם) ראי' לסלק גוף ספיקות דוד, דמסוטה חזינן דאף שהשם נמחק, עכ"ז פעלה כו' או שצבתה בטנה ונפלה ירכה או שנזרעה זרע, וא"כ הוי השם כמו רפואה בדוקה שודאי מרפאת בשאר פעמים, ולכן מותר להשתמש עמו, ועי' בהשיחה שם.

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

יא. בליקוט דפר' בשלח ש.ז. באות ו' מבאר **המעלה** שבהשפעת הלב על השפעת המוח, שבלב אותה החיות הנמשכת מהלב באבר זה נמשכות גם באבר אחר ובכל האברים שהרי מהלב נמשך דם לכל האיברים והרי בכל האיברים נמצא אותו הדם בלי התחלקות משא"כ מהמוח שבראש נמשך החיות והכח לכל אבר לפי מזגו ותכונתו **הפרטית** העין לראות והאוזן לשמוע וכו'. א"כ **בלב** מתבטא יותר ענין העצמיות והפשיטות **מבמוח** שהוא מוגבל.

ולכאוי' צלה"ב א. מדוע יש **ללב** מעלה זו ולא למוח? ב. יפה רואים בכוחות הנפש מעלת הלב על המוח? ג. לכאוי' הרי ידוע שהשכל תופס את הדבר איך שהדבר באמיתיותו, משא"כ מידות ענינם הוא לתפוס את הדבר לפי הרגשת האדם לויט זיין אייגענם געפיל' ולא לפי אמיתיות הענין א"כ ענין העצם שהו"ע האמת דהרי עצם אינו משתנה שייך יותר למוח מאשר ללב?

אלא נראה לבאר בהקדם שאלה נוספת המחזקת יותר את הקושי' שבלקו"ש ח"י"ט עמ' 169 מבאר שההבדל בין מוח ולב בגשמיות הוא, שהלב הוא, א) בתנועה דרצוא ושוב. ב) שהוא אבר חלש. משא"כ מוח הוא, א) בהבדלה מהדבר שהוא מבין אותו ולכן אינו בתנועה. ב) שהוא לא חלש. ובכוחות הנפש הוא שהמידות הם א) בהתפעלות. ב) שהם תלויים בהזולת ובלעדיו הזולת אין מידות ולכן היום מרגיש כך ולמחר כך. והשכל הוא א) בהתישבות ומנוחה. ב) אמיתי ואינו משתנה, **דכשמסיק** איזה **מסקנא** נשאר הדבר אמיתי ואינו משתנה.

א"כ רואים שהשכל הוא עצמי יותר מהלב ולא כמ"ש בליקוט דפ' בשלח - שלב הו"ע עצמי?

וכ"ז יובן עפ"י הנראה לומר, שישנם שני סוגי הגבלות א) ישנה הגבלה (ציור) שזה עצם הדבר, וכדוגמת ציור של שכל ביחס לעצמו הוא הגבלה אמיתית ולכן שכל לא יכול לשנות א"ע לענין אחר וכן הוא בכל דבר (ציור). ב) הגבלה שאינה מחויבת ובלשון הידוע הגבלה עצמית, כמשל, אחד שנמצא בבית האסורים ויש בידו המפתח של בית הסהר.

א"כ נ"ל שזהו החילוק בין הגבלה שמצד העצם ובין הגבלה שמצד הגילויים, דמצד הגילויים זה מוכרח, משא"כ מצד העצם כל ההגבלה זה מצד רצונו ע"ד הידוע שהקב"ה **"כשם שכוחו בבלי גבול כן כוחו בגבול"** היינו שלגביו גם הבלי גבול זה לא הוא ולא זהו ציורו והראיה שכוחו הוא אף בגבול. א"כ מאחר שעצם הוא לא מוגבל לכן ההתחלקות שבו הוא גם מצד עוצם כח עצמיותו ופשטותו, דהיא הנותנת מאחר שהוא כ"כ בלי גבול ע"כ הגבול אינו מגבילו ונמשיך אף בגבול.

ולפי כ"ז יובן לעניננו, שלב מצד עצמיותו אזי זה שיכול להתלבש ולהגביל א"ע לזולת הוא מצד עצמיותו. א"כ מ"ש בלקו"ש ח"ט נובע ממה שמבאר בליקוט דפר' בשלח. [וכל מה שנראה שהלב הוא מוגבל וזהו ציורו, הוא רק בחיצוניות].

ועפ"י כ"ז יש לבאר אף בליקוט דפר' ויחי ש.ז. בסוף אות ד' שמבאר שם **שעצם** זה שהאדם הוא יהודי תלוי דוקא באם, ואילו החילוקים דכהן לוי ישראל שהן דרגות שונות בגילוי הקדושה ה"ז תלוי באב וכמ"ש בליקוט דפר' יתרו ש.ז.

ולכאור' צלה"ב: הרי ידוע וכמובא בתניא פ"ג שהאם ענינה הוא גילוי שזהו בחי' בינה המגלה את בחי' החכמה והאב ענינו הוא עצם שזהו בחי' החכמה, ובליקוט מבאר שענינה הוא עצם ולא גילוי, וענין האב הוא גילוי ולא עצם? אלא זה יובן עפ"י שאלה נוספת המחזקת את הקושי בדבר, שבליקוט שם, מבאר באות ה' שמעלתה המיוחדת של רחל "עקרת הבית" "עיקרו של בית" היא שהיא וויתרה על שלימות ומעלת עצמה להיות קבורה במערת המכפלה במצב ומקום של קדושה גלויה ונקברה סמוך לבית לחם כדי שתהא לעזרה לבנ"י מצד הקשר העצמי שבינה ובינם, והרי הפירוש דוויתור הוא, שהאדם שייך לשני הדברים שממולו, אלא שמוותר על אחד מהם ולוקח את הדבר השני שיש בו מעלה יתירה מהראשון, א"כ בנדו"ד צ"ל שרחל שייכת הן לגילוי והן לעצם אלא שוויתרה על הגילוי ולקחה את העצם, ובתניא פ"ג ובכ"מ מבואר שהאם ענינה הוא גילוי - בחי' הבינה?

אלא עפ"י מ"ש בסה"מ תש"א [בד"ה 'בעצם היום הזה'] עמ' 82 כל אות ב', יובן הענין, ובהקשר להמבואר לעיל

[בהליקוט דפר' בשלח], דמבאר בסה"מ תש"א, שכוח הבינה יש לו שרש **מיוחד** בעצם הנפש ואי"ז תלוי דוקא בכוח החכמה. ומביא לכך דוגמא, מבעל השגה - שהיא כוח הבינה, שיש לו כוח לפרט ולנתח את ההמצאה שכלית לכמה פרטים שונים אבל אינו בעל המצאה - שהיא כוח החכמה, להמציא המצאות אפי' המצאה קלה ביותר ורק כשמקבל נקודת השכלה אז הנה לא זו בלבד שמשיגה לעצמו **היטב** אלא עוד שמבארה ומסבירה גם לזולתו **היטב**. ע"כ.

והרי **בפשטות** נראה זה שבינה **מנתחת** ההשכלה לפרטים שונים, הוא ענין ההתחלקות ופירוד, משא"כ חכמה הוא ענין ההתכללות.

אבל יש אולי לומר עפ"י מ"ש לעיל, שזה שהבינה יש בה כוח לחלק ההשכלה לפרטים שונים הוא **מעוצם** גדולת כוחה ויכולתה, שהרי היא מושרשת בשורש מיוחד בעצם הנפש, וזה נותן לה יכולת אף לבוא בהתחלקות אבל בפנימיותה ושרשה ענינה הוא "עצם ופשיטות".

א"כ **האם** שהיא בחי' הבינה יש בה שני הענינים הן עצם והן גילוי, וזה שנראה שענינה הוא רק **גילוי** הוא רק בחיצוניות.

א"כ י"ל שלכן וויתרה רחל ליקבר במערת המכפלה שזהו"ע הגילוי וקיבלה את העצם מפני שרצתה להוציא הדבר מחיצוניותו, ולקבל הדבר איך שהוא בפנימיותו ובאמיתיותו.

וכן יובן מ"ש בסה"מ תרנ"ט עמ' ל"ב, שעיקר **ועצם** מציאות הולד ברמ"ח איברים הוא מטפת המ"ן - **האשה**, וטיפת המ"ד - האיש פועל בהאשה **גילוי כוח ההולדה**, **דעיקר כח ההתהוות הוא בהאשה**, דזהו"ע **העצמיות**, ומפני שהעצמי אינו בגדר גילוי צריך לזה כח האיש **לגלות** את העצם שבהאשה והרי כנ"ל יוקשה שכידוע שהאיש הוא בחי' עצם והאשה היא בחי' גילוי ועפ"י כל מ"ש לעיל מובן, דהאשה יש בה ענין הגילוי וזהו מצד ענין **העצם** שבה.

הת' שלמה י. סגל
- תלמיד בישיבה -

יב. בלקו"ש פ' וארא ש.ז. מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א הכרחו של רש"י לומר שמשא לא רק אמר לפרעה (וארא ט' י"ח) "הנני ממטיר כעת מחר ברד כבד מאד" אלא גם "שרט לו שריטה בכותל", ובס"ב' שם הוכיח שאין הכרח מלשון "כעז" שהיתה איזה פעולה שע"ז שייך הוראה באצבע [שהרי עה"פ (וירא י"ח י') "שוב אשוב גו' כעת חל" ועה"פ (שם י"ח י"ד) "למועד אשוב אליך כעת חל" גבי אברהם לא פירש רש"י ששרט לו שריטה אלא לקמן עה"פ (שם כ"א ב') "ותהר ותלד שרה גו' למועד אשר דבר אותו אלקים" פירש"י "כשאמר לו למועד אשוב אליך שרט לו שריטה בכותל ואמר לו כשתגיע חמה לשריטה זו בשנה אחרת תלד"] אלא ההכרח שהיתה איזה פעולה הוא משום שרצה הקב"ה להראות לפרעה את כוחו ע"י מכת ברד והצטרך לקבוע הזמן בדיוק בשביל שידע שאכן יד' ה' עשתה זאת ולכן פירש"י שכאשר אמר משה "כעת מחר" הוא שרט לו שריטה ג"כ לקבוע הזמן "כעת" בדיוק

ולפ"ז יוצא שהשריטה ששרט משה היתה בכותל בדיוק במקום חמה שהרי למחר תגיע חמה שוב לאותו מקום בדיוק באותו זמן, משא"כ השריטה ששרט הקב"ה לאברהם לא הי' קשור ל"כעת" וא"כ השריטה היתה בכותל במקום שתגיע שם חמה לשנה אחרת ולא דוקא במקום חמה אלא באיזה מקום שהיא.

והנה בספר חתם סופר עה"ת פ' וירא ד"ה למועד אשוב אילך כעת חל' כתוב: "לקמן פרש"י שרט לו שריטה בכותל למועד הזה בשנה אחרת כשתגיע חמה לכאן ע"ש וצע"ג ידוע דשנות החמה יתירה על שנות הלבנה עשרה ימים והוא אחר הפסח ואנן קינ"ל בפסח נולד יצחק וצע"ג" וממשיך שם לתרץ שהשריטה היתה לקבוע זמן בריתו של יצחק שהי' אחר הפסח עיי"ש.

מקושיית החת"ס נראה דס"ל דהשריטה ששרט הקב"ה לאברהם היתה בכותל במקום חמה ולכן לפי הילוך השמש הגיע חמה לאותו מקום רק אחר שנת החמה שלימה, אבל לפי מש"כ בהליקוט מובן שאין זה מוכרח שהרי השריטה לא היתה קשור ל"כעת", ואדרבה. ועוד דלפי תירוצו שהשריטה היתה סימן לזמן בריתו של יצחק נשאר עדיין השאלה - איזה צורך הי' לעשות שריטה בכלל? שהרי אם השריטה היתה סימן לזמן לידת יצחק אז יש לומר - כמש"כ שם הערה 24 - שזה ענין נסי שהרי אינו בידי אדם לבחור בדיוק זמן הלידה

והכל יעידו שיצחק לא הי' אסופי או שמאבימלך נתעברה
שרה משא"כ קביעת זמן הברית בדיוק תלוי' בידי אדם.

אבל לכאורה צריך ביאור עדיין למה בשריטה ששרט
משה הגיע חמה שוב להשריטה תיכף למחרת משא"כ בשריטה
ששרט הקב"ה הגיע חמה לשריטה רק אחר שנה שלימה? ואף
שהי' יכול לשרוט באיזה מקום שרצה כנ"ל, מ"מ בפשטות
צריך לומר שחמה הגיע לכל הכותל כל יום שהרי בגמרא
יומא דף כ"ח ע"ב בפרש"י ד"ה מכי משחרי כתלי כזוב:
"ובתחלת שבע שעות שהחמה באמצע הרקיע .. שאין החמה
נוצצת אלא בראש הכותל" שמזה מובן שרגעים לפני זה או
לאחרי זה שהחמה היתה נוטה לצד מזרח או מערב הגיע חמה
לכל הכותל.

התירוץ הפשוט הוא - שהשריטה היתה על צד הכותל
שבתוך האהל וחמה הגיע לכותל דרך נקב או חלון קטנה וכן
במשך היום האיר רק שטח קטן של הכותל ומשום זה הי'
אפשר לשרוט במקום שלא תגיע חמה רק לאחר שנה שלימה.

אבל יש לומר שהקב"ה שרט שריטה בכותל אפי' בחוץ
ואין הכי נמי שחמה הגיע לכותל (ולשהשריטה) כל יום,
שהרי מהליקוט שם מוכח שהיו שני ענינים: א) קביעת מועד
ללידת יצחק במש"כ "שוב אשוב גו' כעת חיל" ב) קביעת
זמן ע"י שריטה (גבי מש"כ "למועד אשוב אליך"). ויש
לומר שקביעת מועד ללידת יצחק בתחלה היתה רק בכללות
-ליום הלידה היינו יום א' דפסח [כמש"כ רש"י עה"פ (בא
יב,מא) "ויהי מקץ שלשים שנה וגו' ויהי בעצם היום הזה
... בט"ו בניסן באו מלאכי שרת אצל אברהם לבשרו בט"ו
בניסן נולד יצחק"] משא"כ קביעת זמן הלידה ע"י שריטה
היתה - בדיוק הזמן שתלד בט"ו בניסן.

ולפי זה תומזק הי"ש לומר" בהליקוט שם שהכרחו של
רש"י שהקב"ה "שרט לו שריטה כו" הוא מיתור לשון הכתוב
"וזהר ותלד שרה גו' למועד אשר דבר אותו אלקים" אע"פ
שכבר כזוב לעיל "וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה'
לשרה כאשר דבר", היינו כנ"ל - לא רק לאותו יום אלא
לאותו רגע באותו יום עצמו.

יג. בליקוט פ' ויחי ש.ז. ס"ד מבאר בארוכה החילוק בעבודת ה' בין אנשים לנשים שאנשים עבודת ה' שלהם הוא עסק התורה תפלה בכל מעשיך כו' עבודה באופן גלוי (ואפ"ל מזה הרגש של שביעות רצון על לרגש של ישות) משא"כ בנשים וזהו"ע שהם "עקרות הבית" ולכן ענין העצמי בישראל הולך לפי האם שצ"ל נולד לאם ישראלית ובבני גופא היחוס כהן לוי ישראל ענין של גילוי הולך ע"פ האב.

ועפ"ז מבאר שלכן ויתרה רחל להיות קבורה במערת המכפלה במצב ומקום של קדושה גלוי' כדי שזתהא לעזרה לבני' אח"כ שילכו בגלות מצד קשר העצמי שלה עמהם, ע"כ.

להעיר שעפ"ז יומתק פירש"י בפ' ויצא כט, יא (הובא בהע' 23 שם) "ויבך לפי שצפה ברוה"ק שאינה נכנסת עמו לקבורה" (שם בהע' 23 מביא זה עמ"ש שם בפנים שרחל היתה דורשת זאת - לא להקבר עם יעקב - ומסכמת לכך וזה טובתה ואושרה וע"ז מביא שיעקב ראה זאת ברוה"ק) שלכאו' למה רק יעקב בכה ולא מצינו שרחל בכתה ע"ז וע"פ המבואר בהליקוט מובן שיעקב שענינו "גילויים" לכן מצדו רצה שתקבר עמו כמפורש שם בס"ה ולכן בכה ע"ז שאינה נכנסת עמו לקבורה משא"כ רחל שענינה "עצם" לכן היא דורשת זאת וזהו אושרה ולכן לא בכתה.

הת' יוסף פיקארסקי
- תלמיד בישיבה -

יד. בלקו"ש ח"ז (ע' 123-124) מבאר בגמ' ברכות (כז, ב. כח, א): שמינו את ראב"ע לריש מתיבתא כשה' בן י"ח (ט"ו), מפני המעלות שהיו בו: חכם, עשיר ומיוחס (דור עשירי לעזרא), ובשעה שבקשו למנותו התייעץ מקודם עם אשתו, והיא חששה למינוי זה מחמת שאין לו עדיין שערות לבנות ואינו ראוי לאיש צעיר כ"כ שיעמוד בראש החכמים, והתרחש נס ונהפכו אצלו י"ח שורות של שערות לבן ע"ש.

ומקשה בלקו"ש דמה שחששה אשתו ד"לית לך חירותא" הכוונה שחסר לו המעלה של "רוב שנים יודיעו חכמה, וענין זה של חכמה א"א לקנות באופן אחר מאשר להיות זקן בשנים, ולפי"ז מה הואיל כאן שה' רק "נראה" כמו זקן

כשפלי האמת המעלות של "זקן" בעצם לא הי' לו?

ועוד הקשה למה אלו שבאו למנוונו לא חששו ממה שחששה אשתו של ראב"ע? וגם למה ראב"ע בעצמו לא חשש ע"ז לפני שאשתו העירה לו על כך?

ומבאר שם דזה ש"אותרחיש לי' ניסא ואהדרו לי' תמני סרי דרי חיורתא" רק הוכיח לכולם שתוכו (בפנימיותו) יש לו בעצם המעלה של זקן - ולכן הממנים וראב"ע עצמו לא חששו על התמנותו, רק לאחר שאשתו אמרה לו לית לך כו', מצד ענותנותו התעורר אצלו ספק בדבר.

ומבאר שם שאיך באמת יתכן שלצעיר יהי' ענין החכמה שבא דוקא ע"י "רוב שנים"? - דע"כ צ"ל דחכמתו של ראב"ע הי' קשור עם היחוס שלו ("עשירי לעזרא"), והיינו שחכמתו הוריו (שהיו זקנים) הגיע אליו בירושה [וע"ש בהערה 37 מסי' האריז"ל], ובאופן אחר קצו, דכיון שהאב זוכה לכן בחכמה - או מפני שטבע הבן דומה לטבע האב (עדיות פ"ב מ"ט וברע"ב שם), או מצד צדקות וזכות האב (ראה תול"ט שם לדעת חכמים בתוספתא פ"א, י) - וא"כ יש לו כח החכמה יוצא מן הכלל, וביגיעת זמן קצר יש אצלו ה"יודיעו חכמה" יותר מאשר אצל אחר במשך "רוב שנים". עכ"ד בלקו"ש, וע"ש בהערות 41,40.

והנה לפי"ד כ"ק אדמו"ר שליט"א אלו נראה לתרץ ולבאר כמה ענינים:

(1) אא"ז הי"ד בעל "משנה שכיר" הקשה [בכת"י כרך ד ע' קט] לפי מה דאיתא בירושלמי סוף הוריות דממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ, דס"ל ר' אבין שם, דהיינו לא רק ליפדות ולהחיות ולכסות אלא אף לישיבה, ע"ש: "דעל כרחך צ"ל דאי כהן גדול אף דקרית לי' ע"ה לא הי' ע"ה ממש, דאל"כ אינו ראוי לישיבה כלל ומאי קמ"ל דממזר ת"ח קודם, אלא ודאי דהוא ג"כ ת"ח וראוי לישיבה רק דהממזר גדול ממנו בחמכה ולנגדו קורא לכה"ג ע"ה, אבל באמת ג"כ ראוי לישיבה, וכיון שכן קשה מירושלמי דתעניות פ"ד [ה"ב, ברכות פ"ד סו"ה ב] גבי מעשה דמינו את ראב"ע בישיבה, דהי' "רע"ק יושב ומצטער ואמר, לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני, אשר אדם שזכו לו אבותיו, אשר אדם שיש לו יתד במי להיתלות בה, וכי מה היתה יתידותו של ראב"ע, שהי' דור עשירי

לעזרא" ע"ש - והשתא כיון דר"ע ה' יותר גדול ממנו בחכמה למה לא לקחוו לשיבה אף שהוא ה' יותר גדול ביחוס ממנו, מ"מ כבר נאמר דלשיבה ג"כ ממזר ת"ח קודם לכה"ג אף שהוא ג"כ ת"ח, מ"מ דהולכין אחר גדלותו בתורה ולא לאחר היחוס, שוב מאי קאמר ר"ע דהוא בן גדולים ממני דהא אחר החכמה הולכין וצע"ג ודו"ק". עכ"ל אא"ז הי"ד.

אמנם לפי מה שהעלה כ"ק אדמו"ר שליט"א דמה שהעדיפו למנות את ראב"ע לריש מתיבתא (על ר"ע) אינו מטעם סיבה צדדית של יחוס (שאינו לו קשר כלל עם החכמה), אלא שהיחוס הזה הוא הגורם והסיבה של ה"יודיעו חכמה" - שהאב זוכה לבן בחכמה, ולפ"ז לק"מ למה לא העדיפו את רע"ק לריש מתיבתא שאעפ"י שמצד כוחות עצמו ה' גדול יותר בחכמה מראב"ע מ"מ העדיפו את ראב"ע, כי סוף סוף מצד היחוס שלו (שגרם לתוספת חכמה) עלה עליו גם בחכמה, וא"ש.

ולפ"ז נדו"ד דומה למ"ש בלקו"ש שם הערה 41: מהמסופר (סה"ש תש"ה ע' 31 ואילך, ולהעיר מתוד"ה מר ינוקא - ב"ב ז, רע"ב) מה שכ"ק אדמו"ר מהר"ש ענה לאחיו מהר"נ [על שאלתו "הא מנין לך, בקיאות אין נגלה, דו ביסט דאך נאך גאר א יונגערמאן"] "דו ביסט עלטער מיט דינע יארן און איך בין עלטער מיטן טאטענ'ס יארן"

- דלכאורה: מכיון ש"בקיאות" באה ע"י רוב הלימוד במשך שנים רבות, מה מועיל לזה "איך בין עלטער מיטן טאטענ'ס יארן" - כי ע"י שנולד לעת זקנותו של הצ"צ, באה לו בירושה גם גודל חכמתו של הצ"צ שהי' לו אז". עכ"ל.

(2) והנה לפי"ז יבואר עוד ענין, דבגמ' דילן נאמר שראב"ע נבחר גם בעבור שהי' עשיר ע"ש, ולכאז' לפ"ז למה רע"ק אומר רק "אלא שהוא בן גדולים יותר ממני"? ולא הזכיר ענין העשירות של ראב"א.

- ולהנ"ל א"ש, דהגורם והסיבה שהעדיפו את ראב"ע הוא מחמת החכמה שהי' לו, והיחוס שלו ה' אמנם הסיבה להחכמה כנ"ל, אבל עשירות אינו סיבה לחכמה, וכאן בענין שהכריע החכמה אין מקום להזכירו, ובגמ' שנזכר עשירות, היינו רק לאחר שכבר הכריע החכמה - לסניף בלבד, אבל לא

שהעשירות יש לו משקל להכריע, משא"כ היחוס כנ"ל, וא"ש.

(3) ולפלי"ז ליבואר עוד דבר, דיש לדקדק טובא, דלכאו' יש כאן כפל ויתור לשון בדברי רע"ק שבירושלמי, דהי' מספיק שיאמר "לא שהוא בן תורה יותר ממני אלא שהוא בן גדולים יותר ממני" ותו לא, מאי מוסיף בהבנת הענין הך ד'אשרי אדם שזכו לו אבותיו"? וגם בזה לא די, אלא שמוסיף עוד - דבר ג' - אשרי אדם שיש לו יתד במי להיתלוו בה"?

ברם לפי' הלקו"ש א"ש מאד, דההוספה של "אשרי אדם שזכו לו אבותיו" הכוונה בזה לבאר שאין הטעם בהעדפת ראב"ע על רע"ק (הגם שרע"ק מצד כוחות עצמו היל' עדיף מכוחות עצמו של ראב"ע, [ע"ד מה שאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע י"דו ביסט עלטער מיט דיינע יארן"]) מצד סיבה צדדית של "בן גדולים יותר ממני" (שאין לו קשר כלל עם החכמה), אלא שהיחוס הזה הוא היל' הגורם והסיבה של ה"יודיעו חכמה" שאצל אחרים זה נקנה רק ע"י "רוב שנים" בלבד, ואין כאן כפל ויתור לשון כלל, כי "אקרי אדם שזכו לו אבותיו" הכוונה בזה לומר, "שחכמת הוריו" שהיו זקנים) הגיע אליו בירושה" - ו"אשרי אדם שיש לו יתד במי להיתלות בה" - הכוונה בזה לומר עוד, ש"יש לו כח החכמה יוצא מן הכלל שביגיעת זמן קצר יש אצלו ה"יודיעו חכמה" יותר מאשר אצל אחר במשך "רוב שנים". וא"ש.

והנה מ"ש אא"ז הי"ד בדברי הירושלמי דממזר ת"ח קודם לכה"ג ע"ה לשיבה, שאין הכוונה כה"ג ע"ה ממש, דאל"כ אינו ראוי לשיבה כלל, וע"כ הכוונה שיחסית לגבי הממזר ת"ח נקרא ע"ה אבל גם הוא ת"ח (קטן ממנו) - עי' בתוס' יו"ט על המשנה שם (סוף הוריות) שכתב ד"ה כהן גדול עם הארץ: "בזמן בית שני, שלא דקדקו לקיים והכהן הגדול [מאחור] שיהא גדול בחכמה וכו' כמ"ש פ"ב מ"ה, כדפירש הר"ב במ"ג פ"ק דיומא" עכ"ל. - ועי' בתפ"י שם (אות לח) ש"בבית שני היו ממנים לפעמים כה"ג ע"ה, ע"י ממון שנתן למלכות, ונתמנה על כרחן של ציבור" עכ"ל - ועיין בפני משה (סוף הוריות) ד"שיבה" הכוונה "לענין לישב בראש ולהקדימו בכניסה ויציאה, דאילו במינוי סנהדרין כבר אמרינן בסנהדרין פ"ד דלמ"ד הכל כשרין ואפי' ממזר אבל לא לדיני נפשות" עכ"ל - ולפלי"ז מיירי אפי' בנוגע לכה"ג ע"ה ממש, וא"כ לק"מ מעיקרא מהירושלמי דברכות ותענית הנ"ל, כיון דרק מכה"ג ע"ה

ממש ממזר קודם.

והנה בענין הדיוק שבלקו"ש, דלמה אלו שבאו למנות את ראב"ע לא חששו ממה שחששה אשתו של ראב"ע בעצמו לא חשש ע"ז לפני שאשתו העירה לו על כך?

ויל"ע עפ"י החקירה הידועה של הרגצ'ובי (צפנת פענח על רמב"ם ריש הל' מאכלות אסורות - הובא בלקו"ש ח"א ע' 222 הערה 1), - אם סימני טהרה וטומאה המה מבררים או גורמים.

[על' תשו' מהר"יט (ח"א סי' נא) דסימנים בבהמות ועופות אינם גורמים טהרה או טומאה - וע' מ"ש הגאון ר' מנחם זעמבא הל"ד בשו"ת זרע אברהם (סי' יא אות יז, ובריש סי' יג, וסל' יד אות כד), ובשו"ת חזון נחום (תשו' נז, ובקונט' דברתי בחזון שם פרפר כב), שו"ת דובב מישרים סי' פט, צפע"נ כלל התורה והמצות ח"ב ערך סימנים - ועי' לקו"ש חלק טו (ע' 291 הערה 19) בענין סימני גדלות אי הוה ראי' על הגדלות או שגורמים הגדלות, ועי' קובץ "הערות וביאורים" (תשד"מ) מה כתבתי בגליון רח ס"ז בגמ' סנהדרין נט, ב, ע"ש].

ויל"ע דאשתו של ראב"ע ס"ל דסימנים גורמים, ולכן כיון שלא הו' לו שערות לבנות שהוא הסימן של המעלה ד"רוב שנים יודיעו חכמה", ולכן סברה שאינו ראוי לתפקיד זה, משא"כ החכמים שמינו אותו לריש מתיבתא עם ראב"ע בעצמו ס"ל דסימנים מבררים, א"כ יתכן שאפי' שאין לו הסימן של שערות אעפ"כ יתכן שיהי' לו המעלה דחכמה זו, - ואמנם לאחר שהתרחש הנס שנהפכו אצלו י"ח שורות של שערות לבן, השלימה גם אשתו עם המינוי, כיון שעתה גם לפי הצד שסימנים גורמים, יש לו המעלה של חכמה ד"רוב שנים יודיעו".

הרב ישכר דוד קלויזנר
- נחלת הר חב"ד -

טו. בלקו"ש חט"ז שמות (ב) ע' 13 מביא שעל הפסוק ותשם בסוף על שפת היאור אומר התרגום: על כ"ב נהרא [פי' על חוף הנהר]. ומזה מוכח שיוכבד שכיבד את ה'ת"ב גמא" עם משה (לא ב"אור גופא, רק) על שפת היבשה על יד היאור.

אבל מהמשך הסיפור בהפסוק משמע שהתיבה נמצאת לא על "שפת" היאור רק ב"סוף" שבתוך היאור (ש"לכן לקחה יוכבד "תיבת גמא ותחמרה בחמר ובזפת ותשם בה את הילד" - להגין מן המים), וכפי שכתוב בפסוק להלן "ותקרא שמו משה גו' כי מן המים משתיהו".

ומסביר הרגוצובי: מכיון ש"הם היו עובדים לנילוס" לא היתה יוכבד רשאית להציל משה ע"י שהשים את התיבה ב"אור (כפי הדין שאסור להשתמש בע"ז אפי' עבור הצלה) - ולפיכך "ותשם בסוף על שפת היאור", אבל לאחרי ש"ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור - שירדה לרחוץ מגילולי אבי" ע"ז ביטלה את הע"ז "ושוב באתה הוניבה בתוך היאור". עכ"ל.

וצ"ע שהרי כתב הרמב"ם פ"ח מהל' עבודה זרה ה"א: "כל שאין בו תפיסת יד אדם ולא עשהו אדם אע"פ שנעבד הרי זה מותר בהנאה" ומקורו במשנה פרק כל הצלמים (דף מה ע"א). ושם (דף מז ע"א) פרק ר' ישמעאל (דף נט ע"א) אמר ר"ש בן יהוצדק מים של רביס אין נאסרין.

ולגוף הקושי' הנה לכאן' הי' אפשר לומר שאמנם שמה אותו (לפי התרגום אונקלוס) על שפת היבשה אצל היאור. אך מכיון שלפעמים מי הנילוס עולים על גדותיו ושוטף את שפת היבשה, הרי יתכן שישטוף הנהר את התיבה ולכן לקחה יוכבד ותיבת גמא ותחמרה בחמר ובזפת - להגין מן המים. ואמנם נשטף ונכנס לתוך המים ומשם הוציאתו בת פרעה.

אך עדיין צ"ע שכן על יוכבד כתוב "ותשם [את הילד שבתוך] התיבה" בסוף על שפת היאור" ועל בת פרעה כתוב "ותרא את התבה בתוך הסוף ותשלח את אמתה ותקחה" וא"כ היכן נמצא הסוף על שפת היבשה שעל יד היאור או על שפת היאור שעל יד היבשה.

ומפי' הרשב"ם משמע שגם הוא סובר ש"שפת היאור" הוא שפת היבשה שעל יד היאור ולכן פי' "ותשם בסוף. אשר סמוך לשפת היאור" ע"ל"ש.

*

טז. שם על המלים "אויף דער יבשה - ברעג (לעבן דעם יאור)" כתב בהע' 3: "ראה מקץ [מא, יז] - עמידה על שפת היאור", עיי"ש.

ולשון הכתוב שם: "וידבר פרעה אל יוסף בחלומי הנני עומד על שפת היאור.

ולהעיר ששם מא, א "ופרעה חולם והנה עומד על היאור" וא"כ לכאן אין ראי' מלשון עמידה, ואף שזה יש לתרץ שבחלום היל' שני הפכים בנושא אחד ולכן שינה פרעה ואמר ליוסף: בחלמי הנני עומד על שפת היאור.

[ועפ"ז יש לפרש את הפסוק "עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים שפת לא ידעתי אשמע", שהפיל' הפשוט הוא שהעדות לגדולתו של יוסף הוא ששפת מצרים שלא ידעה מקודם הבין עכשיו ועפ"י הנ"ל י"ל שאמר יוסף לפרעה "שפת" זו שאני שומע ממך (על שפת היאור) לא ידעתי (כי בחלום פרעה הנהו עומד על היאור)].

הת' יוסף יצחק קעלער
- תות"ל 770 -

יז. בלקו"ש ח"י"ז עמ' 236 דן לגבי חינוך, דהבן נקרא מחוייב בדבר, מכיון שא"א לקיים המצוה בלעדיו, ועוד שזהו המצוה לחנך את הבן, עיי"ש. ונראה שבזה אפשר לתרץ הקושיא הידועה בתקיעת-שופר שמברכים על תקיעת שופר אף דלשיל' הרמב"ם המצוה היא השמיעה, וביותר קשה על הרמב"ם שפוסק כי אין יכולים לצאת חובת תק"ש אלא מוזקיעתו של בר-חיובא, ולהנ"ל מוזרף דהן אמנם המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, אבל מכיון שאין שייך שמיעת קול שופר בלא תקיעה ממילא נכנסת התקיעה בגדר המצוה עצמה ולכן צריך בר - חיובא לתקוע, ועוד דהנה החפצא של המצוה היא קול השופר (והמצוה היא לשמוע את הקול הזה) וחפצא זה מורכבת מחלל השופר ומוזקיעת התוקע בהשופר וא"כ התקיעה היא חלק בעצם המצוה.

הרב יעקב היילפרין
- כולל צמח-צדק -
ירושלים עיה"ק

א ג ר ו ת ק ו ד ש כ " ק א ד מ ו " ר ש ל י ט " א

חל. באג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ט אגרת תרעה (עמ' סג) כתב וזלה"ק "עיינן בסי' רפה, שהמצוה היא להעביר הסדרה בעש"ק, ורק באונס עושים זה בשבת".

והנה בטושו"ע נפסק שמצוה מן המובחר להעביר הסדרה לפני סעודת שבת שחרית.

אמנם המג"א (רפ"ה סק"ה) הביא דברי השל"ה "שיקרא אותה ביום ו' אחר חצות דוקא". ובסק"ו כתב שדוקא אם היה אונס גדול בע"ש אז ישלים בשבת לפני סעודת שחרית.

ובשע"ת סק"א הביא שהאר"ז"ל היה קורא שמו"ת בע"ש. וכ"כ בס' פתורא דאבא -מנהגי האר"י "והיה דוחק עצמו לקרותה ביום ו' והל' אומר כי ז"ס והל' ביום הששי והכינו את אשר יביאו זולת אם אירע לו שום אונס גדול מאוד שאז הל' קורא הפ' שמו"ת אחר סיום תפלת שחרית דיום שבת קודם סעודת שחרית".

ובס' מנ"ש (סי' ע"ב ס"ק מ"ד) הביא "גם לא יקרא שמו"ת בשויו"ט דאין אומרים בהם תרגום".

אכן אדה"ז בשולחנו (רפ"ה ס"ה) כתב (כבטושו"ע) "ומצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת שחרית". ואף שבס"ו כתב שיש נוהגין מטעם הידוע להם להעביר הסדרה בעש"ק. א) הרי אינו מדגיש (אף לדעה זו) שרק באונס גדול ישלים בשבת. ב) מדגיש יש נוהגין. ג) כנ"ל שבס"ה כתב בפשיטות שמצוה מן המובחר להשלימה קודם סעודת שבת שחרית.

ולהעיר מסה"ש תש"ב עמ' 27 "די קריאה שנים מקרא ואחד תרגום, וזו עס ווערט אנגערופן "מעביר זיין די סדרה", ווייסן אלע אידן אז לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור. הגם עס זיינען דא כמה פירושים אין דעם מאמר - וועגן דעם זמן השלמת הפרשה - אבער דער ריכטיקער זמן אויף דעם איז ביז שבת אין דער פרי צום דאוונען". (ובהמשך השיחה מביא מנהג נשילאי חב"ד כדלהלן מ"היום יום").

אמנם מהמכתב הנ"ל חזינו דעת כ"ק אד"ש שיש להעביר הסדרה **דוקא** בעש"ק, ורק באונס בשבת, וזהו כדעת האריז"ל והשל"ה.

[ויל"ע מדוע מציין **לסי' רפ"ה** והרי **בטוש"ע** שם לא נזכר כלל מענין אמירת שמו"ת ביום ו' ובפשטות אין כוונתו לשו"ע רבינו (כי, א. ה' מזכירו בפירוש. ב. גם בשו"ע"ר לא נזכר מענין **אנוס**) ואולי ל"ל שכוונתו להמג"א הנ"ל (אף שג"ז דוחק כיון שאם כוונתו לזה ה' מזכירו בפירוש)].

וכן במכתב הנדפס בתשובות וביאורים בשו"ע, סי' ע"ד דן כ"ק אדמו"ר שליט"א (במענה על שאלה, הוראה בזמן קריאת שמו"ת). בדברי אדה"ז **בס"ו** אם זה צריך להיות לפני חצות עש"ק או לאחר חצות, ואינו מזכיר כלל את דבריו **בס"ה**. ובהנוגע לפועל מציין שם ל"היום יום" ד' טבת, ושם, שנשיאי חב"ד אמרו שמו"ת ביום שישי **אחר חצות**. עיל"ש.

הת' מרדכי גלזמן
- תות"ל 770 -

ר מ ב " ס

באהבתה תשגה תמיד

יט. בפרק עשירי מהלכות תשובה (בסוף ספר ה"מדע") מבאר הרמב"ם את מעלת העובד מאהבה, שמעלה זו היא "מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה "אוהביו", לפי שלא עבד אלא מאהבה. והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה, שנאמר ואהבת את ה' אלקיך". וממשיך בהלכה ג': "וכיצד היא האהבה הראויה, הוא שיהיה אהבה גדולה יתירה עזה מאד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד .. והוא שוגה בה תמיד .. יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד, כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך". וממשיך בהלכות הבאות לבאר מעלות העבודה מאהבה, עד שמסיים בהלכה ו': "דבר ידוע וברור, שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי,

ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה, כמו שצוה ואמר, בכל לבבך ובכל נפשך. אינו אוהב הקב"ה אלא בדעות שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה, אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה, לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג, כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה".

ובהשגת הראב"ד להלכה ו' כתב: "אמר אברהם, זה השגיון לא ידענו לאיזה דבר כיון. ואנו מפרשים אותו בשני ענינים לשון שיר כמו שגיון לדוד, וענין אחר בעבור אהבתה תשגה בעניניך שלא תשים אליהם לב".

ויש בהלכות אלו כמה תמיהות:

א. מה ראה הראב"ד לשאול "זה השגיון לא ידענו לאיזה דבר כיון" רק בהלכה ו'. והרי כבר בהלכה ג' כתב הרמב"ם **שלשה פעמים** את הלשון של "שוגה בה תמיד", לגבי האהבה, ושם לא העיר הראב"ד כלום. ומדוע קשה לו רק הלשון של "שגיון" בהלכה ו' דוקא.

ב. כשמחפש הראב"ד ביאור ללשון של שגיון מביא הוא ממרחק לחמו, שזהו מלשון שיר או שפירושו שמרוב אהבת ה' תשגה בעניניך, אבל מדוע אינו מביא את העיקר והדבר הכי פשוט שזה מלשון הפסוק "באהבתה תשגה תמיד", (משלי ה, יט) שפסוק זה הובא גם ברמב"ם בסיום ספר קדושה.

ג. בהלכה ג' כותב הרמב"ם שאהבת ה' צריכה להיות באופן ששוגים בה תמיד, ומביא ע"ז הפסוק "בכל לבבך ובכל נפשך", ושוב בהלכה ו' חוזר וכותב אותו **דבר ממש** לכאורה שהאהבה צ"ל באופן ששוגה בה תמיד, ושוב חוזר ומביא גם את הפסוק "בכל לבבך ובכל נפשך" ומיהי החזרה הלזו גם על אותו התוכן וגם על הפסוק.

ד. בכלל אינו מובן מהו מקומו של כל פרק זה - הדין בענין אהבת ה' - בסוף ספר המדע, והרי כבר כתב הרמב"ם באריכות בתחלת הל' יסודי התורה פ"ב ה"א: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלקיך כו'" ואח"כ ממשיך שם לבאר את הדרך להגיע לאהבה זו, שזהו ע"י התבוננות בגדולת ה', ומסיים שם בפ"ד ה"ב "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים כו', ויראה חכמתו של הקב"ה כו', מוסיף אהבה למקום

ותצמא נפשו, ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא כו'".
 ואמנם במנין המצות שבכותרת להלכות יסודי התורה כתב הרמב"ם שבהל' יסודי התורה יש בכללן עשר מצות והמצוה הרביעית היא "לאהבו". וא"כ איזה מקום יש לאריכות גדולה כל כך של פרק שלם בענין האהבה בסוף הלכות **תשובה**, ולמה לא הכניס כל האריכות הזו בהל' יסודי התורה שם כשביאר את הגדר של מצות אהבה, (ובפרט שגם כאן מסיים את הפרק: "כמו שבארנו בהל' יסודי התורה").

ה. וביותר אינו מובן, שהרי מיד לאחר סיום הלכות תשובה מתחיל "ספר אהבה" שביד החזקה, ומדוע לא כלל הרמב"ם מצות אהבה בתוך ספר אהבה.

והביאור בכל זה יובן עפ"י לשונו הזהב של כ"ק אדמו"ר שליט"א בשיחה (יחידות) מיום ט"ז אד"ש תשמ"ו (נדפסה בספר לין מלכות חלק א' עמוד 76) וז"ל: "לאחר שמבאר הרמב"ם את כל פרטי הענינים דתשובה, ממשיך לבאר (בסוף הל' תשובה) **שכללות הנהגתו של יהודי צריכה להיות באופן של "תשובה"** - מלשון "**השבה**", והרוח תשוב אל האלקים", היינו התקשרות עם הקב"ה". עכ"ל כ"ק אדמו"ר שליט"א.

וכוונתו עפ"י מה שנתבאר בכ"מ בדא"ח (עיינן לקו"ת ר"פ האזינו) שענין התשובה אינו (רק) על עבירות ח"ו, אלא כמאחז"ל שצריך להיות **כל ימיו** בתשובה, כי התשובה היא צמאון הנפש לאלקות, שהנשמה רוצה לחזור למדרגה שהיתה בה קודם ירידתה, ולעלות עוד למעלה מזה, וזוהי התנועה שבה צריך להיות ליהודי בכל ימיו ורגעיו.

והנה בהל' יסודי התורה ביאר הרמב"ם את מצות האהבה כמצוה בפני עצמה, שע"י ההתבוננות בגדולת ה' מגיע האדם לקיום מצות האהבה אבל שם אינו מזכיר שצריך להיות באופן **שישגה בה תמיד**, כי מצד קיום "מצות האהבה" הרי קיים המצוה גם כשיש אהבת ה' בלבד אפילו לרגע אחד. (אע"פ שאין זו "האהבה הראויה"), אבל בהלכות תשובה מודיע לנו הרמב"ם שמצות התשובה דורשת שהיהודי צריך להיות **כל ימיו**, בהרגש זה שנפשו יוצאת לשוב אל חיק אביה, והרוח תשוב אל האלקים, ומוסיף שם שזהו גם **השלמות של מצות האהבה**, "האהבה הראויה" וכמ"ש בכל לבבך ובכל נפשך, "עד שתהא נפשו קשורה באהבת הוי' ונמצא שוגה בה תמיד".

וי"ל שלכן מבואר בהל' וזשובה גם המדרגות של תענוג הנשמות בעולם הבא, כי זהו בכלל השאיפה והצמאון **צריך להיות** אצל עובד ה', לחזות בנועם הוי', ולכן צריך להתגעגע ולשאוף לגילויים של עולם הבא, והרוח תשוב אל האלקים.

אמנם בהלכה ו' שם מוסיף הרמב"ם ענין חדש לגמרי. וכמו שכותב כ"ק אדמו"ר שליט"א בהערה בליקוט לפרשת שלח תשמ"ז (נדפס ביין מלכות שם עמוד 97): "דבהלכה ג' מדובר כאשר כבר הגיע אהבה **בלבו**, "אהבת ה' **בלב** אוהביו **שוגים** בה תמיד", ובהלכה ו' מדובר **'שישגה** בה תמיד" **בדעתו**, בכדי להגיע לאהבת ה' **בלבו**".

יש לומר שביאור זה **מוכרח** עפ"י לשון הרמב"ם שם בתחלת הלכה ו': "**שאינן** אהבת הקב"ה **נקשרת** בלבו של אדם **עד** שישגה בה תמיד", כלומר **שהתקשרות** האהבה **בלבו** היא **תוצאה** של מה שישגה בה תמיד, ואילו בהלכה ג' כתב בדיוק את ההיפך מזה, **שעל ידי** שהאהבה **כבר קשורה בלבו** הרי עי"ז **נמצא** שוגה בה תמיד. ועל כרחך, שבתחלה צריך להיות שוגה תמיד **בדעתו** בכדי להביא את האהבה **בלבו**, ועי"ז תהי' **נקשרת בלבו** באופן שישגה תמיד באהבה. וא"כ ב' מיני שגיון יש כאן.

והנה שגיון זה שבהלכה ג' כוונתו פשוטה שהוא לשון של **עסק תמיד**, וכמו שנאמר באהבתה תשגה תמיד, ופירש"י: "ראיתי בדברי ר' משה הדרשן, תשגה, תעסוק ותמיד". ובזה אין ספק לראב"ד למה הכוונה, ולכן לא השיג כלום בהלכה ג', אבל בהלכה ו', כשאומר הרמב"ם שעוד **לפני** שנקשרת האהבה בלבו כבר צריך לשגות בה (**באהבה** ולא בהתבוננות) תמיד, הרי בזה מקשה הראב"ד: "**זה** השגיון (היינו השגיון של **הלכה ו'**) לא ידענו לאיזה דבר כיון", שהרי אי אפשר לפרש כאן שיעסוק ותמיד באהבה, כי הרי עדיין אין האהבה קשורה בלבו. ולכן מפרש הראב"ד פירוש אחד מלשון שיר וכמ"ש הכס"מ: "כלומר שישמח באהבת ה' כמו שאדם שמח בשיר", וכוונתו שע"י שישמח באהבה **הזמנית** שיש לו במילא ירצה להתבונן עוד ועוד **ועי"ז תתקשר האהבה בלבו**, ופירוש שני מלשון "תשגה בענייניך" וכמ"ש רש"י במשלי שם: "בעבור אהבתה תהי' שוגג בשאר עסקיך", וכמ"ש רש"י בעירובין נד, ע"ב "בעבור אהבתה תעשה עצמך שוגג ופתי להניח עסקיך", וזה יביא אותו שיוכל להתבונן בדעתו באין מפריע ועי"ז תהי' האהבה קשורה בלבו.

וזוהו שהביא הרמב"ם כאן שוב את הפסוק בכל לבבך ובכל נפשך, וכוונתו שמאחר שישנו ציווי על האהבה שתהי' באופן של בכל לבבך ובכל נפשך, הרי על כרחך שבציווי זה כלול שגם ההתבוננות שמביאה לידי אהבה זו אף היא צריכה להיות באופן שיביא למטרה זו של התקשרות האהבה ולא לאהבה זמנית, וא"כ הציווי של בכל לבבך ובכל נפשך כולל גם ציווי על אופן ההתבוננות, שע"י שכבר בעת ההתבוננות ישגה באהבה (בב' הפירושים של הראב"ד) עי"ז יבוא לכך שהאהבה תתקשר בלבו, בכל לבבך ובכל נפשך.

וכל זה הוא עדיין בספר המדע שהדעות הנכונות וההרגש הבא מהם הם היסוד לתורה ומצוות, אבל בספר האהבה מבאר הרמב"ם את הפעולות המבטאות את אהבת ה', ולכן שם מקומם של ה' קריאת שמע ותפלה וברכות, שבזה מתבטאת האהבה בענינים של מחשבה ודבור, וכן תפילין מזוזה ס"ת וציצית שבהן מתבטאת האהבה בענינים של מעשה. וספר האהבה הוא ממוצע, שבאמצעותו, באים אח"כ הענינים של ספר המדע, אל ספר זמנים ועד לספר נזיקין וכו', שגם בענינים אלו יורגש השגיון באהבת ה'.

הרב שלום דובער הלוי וולפא
- שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א -
קרית גת

כ. ברמב"ם ה' תפלה פ"ד ה' ה' "ובכל מקום לא יאחז תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל מפני שלבו טרוד בהן כו' אבל מתפלל ולולב בידו בימות החג מפני שהוא מצוות היום. עכ"ל.

והנה הפשט הוא שהוה אמינא דס"ת ותפילין והתפילה יש להם דבר משותף - עניני קדושה, מ"מ כיון שאין מצוה באחיזתם אז הם יטרידוהו בתפילתו, משא"כ לולב.

ויש לומר דהוא הדין במלך שיהא מותר לאחוז ס"ת שלו (שנכתב במיוחד בשבילו) בשעות תפילתו.

ובהקדם, שהרמב"ם בהל' מלכים (פ"ג ה"א) משתמש בלשון "לא יזוז מלפניו.. יוצא למלחמה והוא עמו כו'" (כלשון המשנה סנהדרין כא: "יוצא למלחמה.. נכנס הוא עמו") ויתכן שהרמב"ם לא נכנס בפרטיות באופן אחיזת

הס"ו (שיהא לפניו - עמו או אוחזו) ובגמ' (שם כב.)
"שיוצאה ונכנסת עמו עושה אותה כמין קמיע ותולה
בזרועו" ובפשטות, הגמ' מסבירה האופן שהס"ו יהי' עמו -
שיאחזנו בזרועו.

בחומש דברים (י"ז כ') כ' האבן עזרא (בהמשך
לכתובת ס"ת של מלך) "לבלתי רום לבבו אם הי' חפשי מן
המצוות". ויש ב' אופנים להבין זאת: או שכשהמלך יהי'
חפשי מן המצוות, אז יהא לו הס"ו להזכיר לו לבלתי רום
לבבו. או שכיון שבפסוק י"ט "והיתה עמו וקרא בו" משמע
דעיקר ענין ס"ת היא לקרות בו, לכן לבלתי רום יכול
להיות רק בתור תוצאה מזה שיקרא בתורה ויזנהג כמו
שכתוב בה (וזהו לבלתי רום).

נמצא כפי אופן הא' ב' ענינים: לקרות בס"ת,
ולאחוז בו בזרועו וזה יגרום לבלתי רום.

וכפי אופן הב' בזה שהוא קורא בו (פעם אחת ביום -
לדוגמא) אז אפ' בהמשך היום, הרי זה פועל עליו (מזה
שקרה בו כבר) לבלתי רום. והיינו שכל היום הוא כמו
"המשך" למצות קריאה בו. וכהאבן עזרא, שכשהוא חפשי מן
המצוות - אפ' קריאה בס"ת זו - וגם אחיזת ס"ת אינה
ענין בפני עצמה, מ"מ הרי זה פועל עליו כהמשך ל"וקרא
בו" ש"לבלתי רום" (אף בזמן שנמצא בזרועו ס"ת גלול).

ואולי זה הכוונה ברמב"ם באחיזת לולב בעת התפלה
"מפני שהוא מצוות היום" פ' שאף שקיים המצוה כבר
באחיזת ד' מינים ברגע הראשונה, מ"מ יש המשך להמצוה
(כענין הנענועים שבהלל, וכהגמ' שלקחו הלולב בידיים
היכן שהלכו), (כהחילוק בין מצוה חיובית ומצוה
קיומית). וכן במלך נוכל לומר שבעת תפלתו יכול (או
יתחייב) לאחוז בס"ת שלו בזרועו, "מפני שהוא מצוות
היום".

פ ש ו ט ו ש ל מ ק ר א

כא. בפרש"י ד"ה ויסעו מרפידים (יט,ב): למה הוצרן לחזור ולפרש מהיכן נסעו והלא כבר כתב שברפידים היו חונים בידוע שמשם נסעו אלא להקיש נסיעתן מרפידים לביאתן למדבר סיני מה ביאתן למדבר סיני בתשובה אף נסיעתן מרפידים בתשובה, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) בפרשת בשלח נאמר (טו,כז): "ויבאו אלימה וגו'", ובפסוק **שאחרי זה** נאמר: "ויסעו מאילים ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין וגו'", ובפסוק (יז, א) נאמר: "ויסעו כל עדת בני ישראל ממדבר סין וגו'".

ואם כן, מצינו שכן דרך המקראות לדבר, והראי' ששם אין רש"י מפרש כלום, ואם כן מה קשה לרש"י דוקא בפסוק **דידן**.

(ב) ובאמת, מה שאינו מובן כאן הוא שאלה **אחרת**: **לאחר שכבר** נאמר שבני ישראל באו מדבר סיני, למה נאמר אח"כ "ויסעו מרפידים וגו'" ועיין במכילתא, וז"ל: והלא כבר נאמר באו מדבר סיני וכו', שמשמע, שזה שנאמר "ויסעו מרפידים", זה אינו קשה, אלא למה נאמר זה **לאחר** שנאמר "ויבאו מדבר סיני".

וצריך להבין למה לא שאל רש"י השאלה בסגנון זה.

(ג) לכאורה, מה שרש"י אומר: "מה ביאתן למדבר סיני בתשובה" הפירוש בזה הוא שהרי כתיב "ויחן ישראל נגד ההר" (וכן מפרש השפוזי חכמים), דהיינו התשובה שלהם אבל אם משום זה, הרי יש פסוק מפורש **היפוך** מזה, שהרי כתיב (**לאחר** שנסוע מרפידים) **"ויחנו במדבר"**. ורש"י בעצמו פירש בד"ה שאחר זה "אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת" ואם כן, לכאורה משמע מזה שגם לאחר שנסעו בני ישראל מרפידים ובאו למדבר סיני **עדיין** לא עשו תשובה עד "ויחן שם ישראל נגד ההר".

ועיין בפירוש התורה והמצה להמלבי"ם, וז"ל: ותחלה

נסעו מרפידים ויחנו במדבר סיני בצד מערב ההר, ומן מערב ההר נסעו למזרחו שעז"א ויחן שם ישראל נגד ההר שפי' חז"ל שהי' במזרחו של הר סיני (וכן פירש רש"י, הכותב) ועז"א נזחלה ויחנו ואח"כ אמר ויחן, שבעוד שהיו במערב ההר לא התאחדו עדיין כאיש אחד, ואחר שבא למזרח ההר שם התאחדו כאיש אחד וכו', עכ"ל.

*

כב. בפירש"י ד"ה בהיות הבקר (יט, טז): מלמד שהקדים על ידם מה שאין דרך בשר ודם לעשות כן שיהא הרב ממתין לתלמיד וכו', עכ"ל.

ובד"ה (שאח"ז) לקראת האלקים: מגיד שהשכינה יצאה לקראתם כחתן היוצא לקראת כלה וזה שנאמר ה' מסני בא ולא נאמר לסיני בא, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) בד"ה הראשון המשיל רש"י הקב"ה ובני ישראל לרב ותלמיד, ובד"ה השני המשילם לחתן וכלה.

(ב) על פי זה שהמשילם רש"י לרב ותלמיד בד"ה הראשון, הי' לו לפרש בד"ה השני: "(מגיד שהשכינה יצאה לקראתם) מה שאין דרך בשר ודם לעשות כן שיהא הרב יוצא לקראת התלמיד".

(ג) בד"ה הראשון אומר רש"י: "מלמד", ובד"ה השני: "מגיד". ובד"ה הראשון אומר רש"י: "שהקדים", סתם, ובד"ה השני: "שהשכינה יצאה לקראתם, ואינו אומר: 'שיצאה', סתם".

(ד) עיין בפרשת וזאת הברכה בפירש"י ד"ה מסני בא (לג, ב), וז"ל יצא לקראתם ... כחתן היוצא להקביל פני כלה וכו', עכ"ל.

וצריך להבין:

למה בפרשתינו אומר רש"י: "לקראת כלה" ובפרשת וזאת הברכה: "להקביל פני כלה".

*

כג. בפירש"י ד"ה כי מן השמים דברתי (כ, יט): וכתוב
אחר אומר וירד ה' על הר סיני בא הכתוב השלישי והכריע
ביניהם מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך
את אשו הגדולה כבודו בשמים ואשו וגבורתו על הארץ ד"א
הרכין השמים ושמי השמים והציען על ההר וכן הוא אומר
ויט שמים וירד, עכ"ל.

עיינן בפירש"י ד"ה וירד ה' על הר סיני (יט, כ)
וז"ל: יכול ירד עליו ממש תלמוד לומר כי מן השמים
דברתי עמכם מלמד שהרכין שמים עליונים ותחתונים והציען
על גבי ההר כמצע על המטה וירד כסא הכבוד עליהם, עכ"ל.

וצריך להבין:

(א) לאחר שרש"י כבר תירץ הסתירה שבשני פסוקים אלו
בד"ה הראשון, למה חוזר ושואל בנוגע לזה בד"ה השני.

(ב) ואפילו אם נתרץ שמצד איזה טעם מוכרח רש"י
לחזור ולפרש זה בד"ה השני למה לא הביא מה שפירש בד"ה
הראשון תחילה, ואח"כ הי' לו להביא התירוץ השני.

* ואם בד"ה הראשון מספיק מה שפירש שם לתרץ הסתירה
שבשני פסוקים אלו, למה צריך רש"י בד"ה השני להביא עוד
תירוץ.

(ג) יש כמה שינויים בין ד"ה הראשון להשני: בד"ה
הראשון: "שהרכין שמים עליונים ותחתונים". ובד"ה השני:
"הרכין השמים ושמי השמים". בד"ה הראשון: "והציען על
גבי ההר כמצע על המטה". ובד"ה השני: "והציען על ההר".
בד"ה הראשון מסיים: "וירד כסא הכבוד עליהם", משא"כ
בד"ה השני. בד"ה השני מביא ראי' לזה מפסוק "ויט שמים
וירד", משא"כ בד"ה הראשון.

ובנוגע לד"ה הראשון צריך להבין: קודם פסוק זה
כבר כתיב (יט, יח): והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד
עליו ה' באש וגו', ולמה לא שאל רש"י שם: "יכול ירד
עליו ממש".

ועוד צריך להבין: שלאחר שנאמר כבר בפסוק (יט, יח): "... אשר ירד עליו ה'", למה נאמר עוד פעם בפסוק (יט, כ): "וירד ה' על הר סיני וגו'".

הרב וו. ראזענבלום
- תושב השכונה -

רשימת ביאורי כ"ק אדמו"ר שליט"א בפירש"י דפ' משפטים

נת' בהתוועדות	ד"ה	פרק ופסוק
משפטים תשכ"ה (1)	ואלה המשפטים.	כא, א
משפטים תשמ"ח	אשר תשים לפניהם	שם
משפטים תשל"ו (2)	כי תקנה עבד עברי.	כא, ב
משפטים תשמ"ח	אל האלקים	כא, ו
משפטים תשל"ל (3)	ורצע אדוניו את אזנו במרצע.	שם
משפטים תשמ"א	מות יומת.	כא, טז
משפטים תשא. ויק"פ תשכ"ח (4)	וכי יגח שור.	כא, כח
משפטים תשל"ז	שלושים שקלים יתן.	כא, לב
תשא תשמ"ח	שם.	שם
משפטים תשל"א (5)	חמשה בקר וגו'.	כא, לז
משפטים תשל"ה (5)	שם.	שם
משפטים תשא. ויק"פ תשכ"ח (6)	מכשפה לא תחל'.	כב, יז

- כ"ב שבט ה'תשמ"ט -

מב

שם	כל אלמנה ויתום לא תענון.	כב, כא
משפטים תשכ"ז (7)	אם כסף תלוה את עמי.	כב, כד
משפטים תשמ"ז	שם.	שם
משפטים תשכ"ט (7)	שם.	שם
שם	את עמי.	שם
משפטים. תשא. ויק"פ תשכ"ח (8)	ובשר בשדה טרפה.	כב, ל
משפטים תשכ"ו (8)	כי תראה חמור שונאך וגו'.	כג, ה
משפטים תשכ"ו (8)	וחדלת מעזוב לו.	שם
משפטים תשכ"ו (9)	עזוב תעזוב עמו (הא').	שם
משפטים תשכ"ו (7)	עזוב תעזוב עמו (הב').	שם
משפטים. ותרומה תש"מ	חודש האביב.	כג, טו
משפטים תשל"ב	ראשית בכורי אדמתך.	כג, יט
(משפטים). תשא תשכ"ח (10)	לא תבשל גדי	שם
משפטים תש"ל	שם.	שם
מוש"פ משפטים תשל"ט (11)	אשר הכינותי.	כג, כ
משפטים תשד"מ	לא תהי' משכלה.	כג, כו

- כ"ב שבט ה'תשמ"ט -

מג

משפטים תשמ"ה	עד הנהר.	כג, לא
(12) משפטים תשמ"ג	ואל משה אמר עלה.	כד, א
(13) משפטים תשמ"ב	ויכתוב משה.	כד, ד
יום ב' דחגה"ש תשל"ט	וישכם בבוקר.	שם
משפטים תשל"ד	באננות.	כד, ו
משפטים תשמ"ז	ויקח משה חצי הדם וישם באגנות.	שם
(13) משפטים תשמ"ב	ספר הבריות.	כד, ז
משפטים תשמ"ו	ויאחזו את האלקים.	כד, יא
משפטים תשמ"ז	עלה אלי ההרה והיה שם.	כד, יב
(14) משפטים תשכ"ה	בזוך הענך.	כד, יח

- | | |
|----------------------------|-------------------------|
| 9) כא 125 ואילך. | 1) טז 243 ואילך. |
| 10) ו 143 ואילך. | 2) שם 251 ואילך. |
| וראה שיחת ש"פ משפטים תש"ל. | 3) יא 89 ואילך. |
| 11) כא 133 ואילך. | 4) ו 130 ואילך. |
| 12) כו 153 ואילך. | 5) טז 258 ואילך. |
| 13) כא 138 ואילך. | 6) ו 132 ואילך. |
| 14) טז 275 ואילך. | 7) יא 99 ואילך. |
| | 8) בטאון חב"ד חכ"ט 2-4. |

נערך ע"י הרב יוסף יצחק שגלוב
- ונושב השכונה -

נ ג ל ה

כד. בשו"ע אדה"ז סימן ש"ח סעיף ל', וז"ל ואם נשברה מהכלי בחוץ וזרקה לאשפה מבע"י אסור לטלטלה בשבת כיון שהקצה אותה מלכסות בה כלים וביטלה מהיות עוד תורת כלי עלי' ואפי' אם היא ראוי' לעניינם לכיסוי כלים אלא שבעלי' הוא עשיר וזרקה לאשפה אעפ"כ אסורה בטלטול לכל העניינים שבעולם שהכל הולך אחר הבעלים כמו שית'. עכ"ל.

ובסעיף מ"א שם: אבל מטלניות שהן שירי בגדים שבלו אם אין בכל אחת מהן ג' על ג' אצבעות אסור לטלטלן מפני שאינן ראויות לא לעניינים ולא לעשירים ואם יש בהן ג' על ג' והן של עני מותרים כל העניינים שבעולם לטלטלן שהן ראויות להם לטלאי בבגדיהם אא"כ זרקום הבעלים לאשפה מבע"י אבל עשירים אסורים לטלטלן אע"פ שהן של עני אא"כ יש בהן ג' טפחים על ג"ט שאז הן ראויות גם לעשירים ועשיר שהוא דר בביתו של עני זה שהמטלניות שלו הרי הוא נגרר אחר בעל הבית ומוותר לטלטלן אע"פ שאינם ראויות לו הואיל והן ראויות בבית זה שהוא דר בו אבל מטלניותו של עשירים שהן פחות מג"ט על ג"ט אסורות אף לכל העניינים שבעולם שכיון שהוקצו לבעליהן העשירים מפני שאינן ראויות להם הוקצו לכל העולם מפני שנעשו כאילו זרקו אותן בעליהן לאשפה וכן הדין בכל כיוצא בזה כמו שית' עכ"ל.

וצריך עיון על כל פנים בהשקפה ראשונה:

(א) למה בסעיף ל' בנוגע לשברי כלי שאינה ראוי' לעשירים, אומר אדה"ז שאסורה בטלטול לכל העניינים שבעולם מפני שבעלי' העשיר זרקה לאשפה.

משא"כ בנוגע למטלניות של עשירים שהן פחות מג"ט על ג"ט (בסעיף מ"א) אומר אדה"ז שאסורות אף לכל העניינים שבעולם מפני שכיון שאינן ראויות להעשירים נעשו כאילו זרקו אותן בעליהן לאשפה.

מהו החילוק בין שברי כלי שאינן ראוי' לעשירים, ששם בכדי שיהא אסור אף לעניינים צריך העשיר לזרוק אותה לאשפה בפועל, למטלניות של עשירים שהן פחות מג"ט על ג"ט ואינה ראוי' להם ששם אומרים שכיון שאינן ראויות

להן נעשו כאילו זרקו אותן בעליהן לאשפה, ואין צריך להשליכה לאשפה בפועל.

(ב) למה בסעיף מ"א אומר אדה"ז: "וכן הדין בכל כיוצא בזה כמו שית", משא"כ בסעיף ל' מסיים "כמו שית", ולמה לא אמר שם "וכן הדין בכל כיוצא בזה".

(ג) זה שאומר אדמו"ר הזקן הן בסעיף ל' והן בסעיף מ"א "כמו שיוצבאר", לכאורה כוונתו לסעיף פ"ט, וז"ל שם: אפי' דבר הראוי בשבת אם הוא גרוע בעיני העשירים ואין דרכם להשתמש בו מחמת עשרם נעשה דבר זה מוקצה גמור להם ונאסר להם בטלטול אף שהוא של עניים אלא העשירים שבבית העניים מותרים לטלטלו כמו העניים עצמם ואם דבר זה הוא של עשיר אסור בטלטול אף לכל העניים שבעולם שמתוך שהוקצה לבעליו הוקצה לכל העולם, עכ"ל.

ולכאורה מה מוסיף אדה"ז בסעיף זה יותר ממה שכבר כתב בסעיף מ"א, ומהו כוונתו בסעיף מ"א בזה שכתב: "כמו שיוצבאר", ואדרבא שם בסעיף מ"א מוסיף על מה שכתב בסעיף פ"ט, שבסעיף פ"ט כותב: "אלא העשירים שבבית העניים מותרים לטלטלו כמו העניים עצמם", ובסעיף מ"א מוסיף בנוגע לזה: "הרי הוא נגרר אחר בעל הבית ומוותר לטלטלן אע"פ שאינן ראויות לו הואיל והן ראויות בבית זה שהוא דר בו".

בסעיף פ"ט כותב: "שמתוך שהוקצה לבעליו הוקצה לכל העולם", ובסעיף מ"א מוסיף: "מפני שנעשו כאילו זרקו אותן בעליהן לאשפה".

ודוחק לומר שחזר על זה אדמוה"ז בסעיף פ"ט מפני שרצה לסיים שם בד"א בדבר שאינו ראוי לבעליו מחמת גריעותו בעיני בעליו אבל דבר שאינו ראוי לבעליו מחמת שהוא אסור להם... לא נעשה מוקצה בשביל כך וכו', עכ"ל, שלכאורה הי' יכול לסיים זה בסעיף מ"א הנ"ל.

(ד) עד שלומדים סעיף פ"ט משמע לכאורה שדין זה שדבר שאינו ראוי לעשיר אסור לעניים הוא לא בכלי ממש אלא רק בשברי כלים או מטלניות שבלו "וכיוצא בזה" (וכלשונו שם בסעיף מ"א "וכן הדין בכל כיוצא בזה").

אבל מלשונו שאומר בסעיף פ"ט: "אפי' דבר הראוי

בשבת" (ואינו מחלק באיזה דבר הוא מדבר, משמע לכאורה שכן הדין בכלי ממש (כלי שלם) שאם הוא גרוע בעיני העשירים אסור גם לעניים.

ולפי זה צריך עיון, שזה לשונו שם בסעיף ב':
ואפילו כלי שמלאכתו לאיסור שהוא מוקצה מחמת מיאוסו דהיינו שאדם מסיח ומקצה דעתו ממנו מחמת מיאוסו מלהשתמש בו במלאכה אחרת של היתר כגון נר ישרן של חרט שלא הדליקו בו באותה שבת אין לו דין מוקצה בשביל כך... אעפ"כ אין לו דין מוקצה להאסר בטלטול אלא מותר לטלטלו כשאר כלי שמלאכתו לאיסור מפני שמ"מ ראוי לכסות בו כלים, עכ"ל.

ולמה לא חילק אדמו"ר הזקן כאן בנוגע למי הוא הבעלים של כלי זה, ואם אינו ראוי לעשיר שהוא אסור גם לעני.

ועוד מכאן משמע שאינו תלוי בדעת הבעלים כלל אלא אומרים 'שמ"מ ראוי לכסות בו כלים', הגם שהבעל של כלי זה הקצה דעתו בפירוש מלהשתמש בכלי זה בשבת.

הרב וו. ראזענבלום
- תושב השכונה -

כה. בגליון דש"פ נצבים שנת תשמ"ח הקשה הרב וו. ראזענבלום וז"ל: עיין בשו"ע אדה"ז הלכות ראש השנה סימן תקפ"ב וז"ל דבכל השנה הצדקה עיקר ולכן הקדימוהו למשפט אבל בימים הללו המשפט עיקר ולכן אין מזכירין צדקה כלל.

וצריך להבין למה כל השנה מזכירין בברכה זו בין מה שהוא עיקר (צדקה) וגם מה שאינו עיקר (משפט) משא"כ עי"ת מזכירין בברכה זו רק מה שהוא עיקר משפט, עכת"ד שם.

וי"ל הביאור בזה ובהקדם החילוק שבין צדקה ומשפט עפ"י המבואר בלקו"ש חלק ט"ו וישלח ב' וזלה"ק: 'משפט מיינט אז דאס וואס ער מאנט קומט אים ע"פ דין און דער מיין פון צדקה איז אז ע"פ דין ומשפט איז מען אים ניט מחוייב צו געבען נאר דאס ווערט געגעבן אלס צדקה".

ולכן כשיהודי מרגיש שיכול לתבוע מהקב"ה מצד משפט ואחר כל זה הוא מבקש מצד צדקה (צדקה הקב"ה) כדי שיומשך למעלה ממדידה והגבלה, למע' ממדריגתו.

ועפ"ז י"ל שבעש"ת צריך לתבוע מהקב"ה המשכה מבחי' "משפט" שהרי היות שענינו דעש"ת הוא **תשובה** מוכרח הדבר שיתבע מצד "משפט", דבלאה"כ ה"ז מורה שתשובתו לא היתה בשלימות, שלכן מבקש רק מצד משפט שזה מגיע לו.

אך צלה"ב דמצינו בעש"ת שמזכירים צדקה לדוגמא באבינו מלכנו "עשה עמנו צדקה וחסד" ויל"ע.

הת' דובער פינסאן
- תלמיד בישיבה -

ש ו נ ו ת

כו. בהערות וביאורים גליון א (תס) העיר הרב חזן בענין תקנות ליאזנא שלדעתו לא התבטל ונמשך זמן רב וכו', וראה תולדות חב"ד באה"ק ע' 24.

ויש להעיר משיחות קודש תש"ז ע' קמג, בקשר לי"ט כסלו תק"ס אומר כ"ק אדמו"ר שליט"א: "הגם אז די תקנות ליאזנא בנוגע די הגבלות פון קומען צום אלטן רבי'ן איז שוין דאן בטל געווארען, פונדעסטוועגען איז דער שבת געווען א אויסנאם.."

הרי מפורש שכבר לפני י"ט כסלו תק"ס נתבטלו ההגבלות שבתקנות ליאזנא, ולפלא שלא העיר בזה.

הרב משה דייווידסאהן
- תושב השכונה -

כז. בהמשך להערותי בגליונות הקודמים על קביעת התאריך להתחלת הנהגת אדה"ז את החסידים, אביא בזה עוד ב' הוכחות שכ"ז הי' כבר לפני תקמ"ב.

(א) ממכתבו לאנ"ש דאושאץ (שנדפס באג"ק שלו בתחלתו) שנכתב בין השנים תק"מ-תקמ"ב, שמזה משמע שאז כבר עמד בראש ההנהגה.

(ב) ממכתבו שנדפס בלג"ת נ.י. חוברת נא, בתוספת מבוא ארוך של הרשד"ב שי' לוין, שקבע את תאריכה לקיץ **תקמ"ג**, ושולל שם את השערת מר וילנסקי לתוכן האגרת. אך לי נראה לקיים את השערת מר וילנסקי **בחלקה**, ולקבוע את תאריך האגרת לקיץ **תקמ"ב**, וכדלקמן.

כפי הנראה מהאגרת הוא שהאגרת **נמסרה בידי הר"צ סגל**, שכנראה הי' השד"ר באותה שנה, וז"ל: "כאשר יפרש שיחתו באר היטב ויגיד עלי רעי אשר כנפשי .. מ"ו צבי הירש סג"ל מעיה"ק טבריא ת"ו", דהיינו שהר"צ יפרש יוזר בע"פ את תוכן האגרת, כדלקמן. ואגרת זו היא בנוסף על המכתב המלצה שכתב לו אדה"ז בחורף תקמ"ב, כנראה בעת שהגיע כשד"ר, וז"ל: "ה"ה חסידא ופרישא אשר עליו נשאתי נפשי בשאלתי ובקשתי ויחדתי אליו הדיבור בקריאה של חיבה יתירה נודעת לו מאשר לפנים בישראל בחורף העובר".

* והאגרת נכתבה כנראה בהמשך לזה שבמשך חורף תקמ"ב היתה התנגדות על עמידת אדה"ז בראש ההנהגה והיו שנסעו להצדיקים דפולין. כפי שנראה גם מאגרת הרה"ק הרמ"מ מוויטבסק דאדר תקמ"ב כדלקמן. ובראש המנגדים היו כפי המפורש בהאגרת: "ש"ב וידיד נפשי כ"ש מ"ו צבי במוהר"מ סגל [ואולי הוא הוא הרצ"ה סגל מוויטבסק הנזכר באגרת הרמ"מ (לקו"א אגרת ט), ואלינו נכתבה אגרת הרמ"מ, משבט תקמ"ו צילום כתי"ק בתולדות חב"ד בארה"ק ע' ו'. וכפי הנראה מאגרת הרמ"מ הוא הי' מנגידי וחשובי החסידים, אדה"ז מכנהו "שאר בשרי" ואולי הוא הי' קרוב למשפחתו סגל חותנו של אדה"ז מוויטבסק]. ובפרט אה' ידיד נפשי הוותיק המפורסם אהרן הגדול, וכתר ש"ט עולה על גביהם אמו"ר הרב המאה"ג המ"ץ דק' לובאוויץ, אשר נשמע עליו קול ענות חלושה במחנה העוברים ושבים [שהם החסידים שנסעו לליאזנא]".

ואדה"ז ממשיך באגרת: "אבל נהפך הוא, כי כולם יחד בהווסדם אתי עמי במחיצתי זה שבועיים ימים ראיתי בעיני כי עודם מחזיקים בתומתם ואהבתם אלי בלב ונפש באהבה רבה ביתר שאת ויתר עז מאז מקדם".

וכנ"ל שהאגרת נמסרה בידי השד"ר הרצ"ה סגל שיפרסמה ויפרש את תוכנה בכל המקומות, ועי"ז להשקיט את המחלוקת ורדיפות החסידים שיצאו להגם על כבודו של אדה"ז ולמנוע גם את ההיזק שיצא מזה לאיסוף כספי המעמדות.

ואולי יש להסמיך את האגרת לאגרת הר"א הגדול שנדפסה ב'ג"ת נ.י. חוברת לז. ותוכנה הוא שהרמ"מ מקפיד על הר"א בזה שביזה את אדה"ז בהתנגדותו עליו, ובאגרת שלו עמד לבקש על נפשו מאדה"ז שישלח לו ויפרסם זאת בכל המקומות וכו' עי"ש בארוכה. ובהמשך לזה כתב אדה"ז את האגרת. ועפ"ז יש לקבוע את תאריך אגרת הר"א הגדול לשנת **תקמ"ב** ולא כהשערותו שם - לתקמ"ד. ואף אם נאמר שאגרת אדה"ז נכתבה לפני אגרת הר"א הגדול, מ"מ נכתבה **בסמיכות** אליו בעת שעדיין לא הגיעה האגרת להרמ"מ, שלכן הקפיד עליו.

ומה שקבעתי את תאריכה **לקיץ תקמ"ב**, ולא לפני"ז כי באגרת זו כותב על הר"צ סגל שהוא מעיה"ק **טבריא**, והרי רק **בחורף תקמ"א** עבר הרמ"מ וקבוצה מהחסידים מצפת לטבריא, ובודאי כבר גר שם כמה חדשים. ומזה שכותב "ויחדתי אליו הדיבור .. **בחורף העובר**", ה"ז מתאים רק לחורף **תקמ"ב** ולא לחורף תקמ"א (כמש"כ בזה במבוא לאגרת, ב'ג"ת שם).

אך גם אי אפשר לאחרה לקיץ **תקמ"ג** כהשערותו:

(א) הרמ"מ באגרת מאדר תקמ"ב בחר בשלשת הצדיקים לעמוד בראש ההנהגה, הר"י מפאלצק הר"ב מלובאוויטש ואדה"ז, והתמיד בזה באגרותיו של תקמ"ג ואילך. ואינו מסתבר כלל שלאחרי אגרות אלו תתפרסם ותתקבל השמועה אצל החסידים **שהרי"ב** יצא נגד אדה"ז, בעת שהרמ"מ כתב **מפורש** שאדה"ז יעמוד ביחד עמו בראש ההנהגה!!

בנוסף ע"ז אינו מסתבר כלל שהחסידים החשובים הנ"ל יצאו בגלוי נגד אגרותיו והוראותיו המפורשות של רבם הרמ"מ!?

(ב) למה לא ה' בין הקרואים לאסיפה אצל אדה"ז גם הר"י מפאלצק שהי' הראשון בין שלשת המנהיגים, ובעת שישנה תסיסה והתנגדות על אדה"ז ה' גם הר"י מפאלצק

צריך להשתתף באסיפה ולחוות דעתו וכו' ולהשקיט המחלוקת. (אלא שיש לומר שאז כבר נסתלק הר"י מפאלצק, היינו בחורף תקמ"ג, וצ"ע בזה עדיין).

שמכ"ז נראה לי לקבוע את תאריך האגרת לקיץ תקמ"ב, שאז עמד אדה"ז יחידי בראש ההנהגה כבר משנת תקל"ז, כמסדר הכללי, ואז אפשרי שתתפרסם שמועה שהר"ב מליובאוויטש, שאדה"ז מכנהו באגרת "אדוני מורי ורבי", ג"כ עומד נגד אדה"ז, שע"ז תתחזק ההתנגדות וכו'. ובהמשך לזה קרא אדה"ז את האסיפה הנ"ל.

ועפ"ז נראה להסמיך את אגרת הרמ"מ הנ"ל דאדר תקמ"ב לפרשה זו, שכנראה הגיעה השמועה להרמ"מ מהתנגדות ותסיסת החסידים, וכמש"כ באגרת "עצתינו היעוצה שלא ירעישו את העולם במסה ומריבה לנסוע למקומות רחוקים וכו'". ובהמשכה בחר בג' הצדיקים מרוסיא לעמוד בראש ההנהגה, ושלל את הנהגת החסידים בנסיעתם להצדיקים דפולין.

ואילו מאגרת הרמ"מ דתקמ"ג לא נראה שהיתה תסיסה והתנגדות במיוחד באותה שנה.

ורק מהאגרת דתקמ"ד, מזה שכותב "וע"ד אשר העמיקו שאלה אם הגבה למעלה איזה איש צדיק עליהם מן המפורסמים גדולי הצדיקים להביא למדינת רוסיא", ואולי יש להסמיך אגרת זו להסתלקות הר"י מפאלצק, הראשון בין שלשת המנהיגים, שכתוצאה מזה היו מהחסידים שרצו להביא רבי מפולין, ושאלו בעצת הרמ"מ. וע"ז ממשיך באגרת "אם לי ולקולי ישמעון וכו'". אך לא נזכר באגרת רמז על מחלוקת כבמכתב דתקמ"ב.

שמכ"ז נראה להסמיך את אגרת הרמ"מ דתקמ"ב לאגרת אדה"ז הנ"ל. ועד"ז - אגרת הר"א הגדול הנ"ל.

[ומזה שכותב באגרת דתקמ"ד "וזמן מה יתקרבו אל הצדיקים והחסידים ה"ה הרבנים השלמים המבוארים לעיל [הרי"ב ואדה"ז]", נראה שסדר זה בעמידת הרי"ב ואדה"ז בראש ההנהגה ה"ה באופן זמני וארעי. וכפי הנראה כבר אז רצה הרמ"מ להכתיר את אדה"ז כמנהיגה הבלעדי של החסידים ברוסיא, כמפורש באגרת דתקמ"ו ואילך. ואולי מפני כבודם של שאר תלמידי המגיד שהיו עדיין ברוסיא נמנע מזה. ורק

בשנת תקמ"ו שאז נשאר אדה"ז יחידי מכל תלמידי המגיד ברוסיה, והרי"ב מליובאוויטש רצה לקבל את אדה"ז כרבי ולהתפטר מההנהגה - הכתיר הרמ"מ את אדה"ז כמנהיג בלעדי. כמו שכתבתי בזה בארוכה בהערותי הקודמים].

הוכחה נספת להסמיך את אגרת הרמ"מ לאגרת אדה"ז, הוא מזה שאדה"ז ממשיך באגרת שלו אודות הצייר נאמן מוה"ר יעקב מסמאליין שגם אותו חשדוהו שמנגד לאדה"ז וכנראה סבל מרדיפות החסידים, וז"ל: "עתה זאת אדרוש ולא אחשה ולא אוכל להתאפק מגודל מרירות לבי ומר לי על כוס יגון אשר שנה ציר נאמן .. יעקב ס. וכל היסורין ושברון לב וכל הרפתקאות דערו עליו אשר לא חמס בכפו ולא מרמה בפיו .. עבודתו אשר עבד במר נפש זה שנתיים בקרב הארץ", [ומכאן משמע שמהרי"ס נבחר כציר נאמן כבר באמצע תק"מ, ולא כהשערתי - בתקמ"א].

ובתוכן דומה הוא גם באגרת הרמ"מ הנ"ל, וז"ל: אנחנו שמענו גודל הגלגול והלחץ אשר ה' לאהובינו ידיד נפשנו ציר נאמן לשולחנו הרבי חו"פ הו"ה יעקב מסמאליאן נ"י בענין גבית הכסף המתוכן". שכנראה שניהם נתכוונו לאותו המאורע הנ"ל.

שמכ"ז משמע שאגרת אדה"ז נכתבה בקיץ תקמ"ב. הרי מכאן נראה ברור שאדה"ז עמד בראש ההנהגה כבר לפני תקמ"ב, כמסדר הכללי, של החבריא, ובשנת תקמ"ב הורה הרמ"מ להחסידים להזקרב לג' הצדיקים שברוסיה דוקא, שביניהם אדה"ז. ובזה שלל את קבלת החסידות מאדמורי"ם האחרים. ובשנת תקמ"ז-ח הכתיר את אדה"ז כמנהיג הבלעדי של עדת החסידים ברוסיה.

ועפ"י הנ"ל אולי יש לפתור מה שמסתפק בתולדות חב"ד פ"ג אודות זהותו של הרצ"ה בעש"ט, עיל"ש בארוכה. ויש לומר שהרצ"ה הנזכר באגרת ר"י מציצרסק (שם) דתקל"ט, ובאגרת הרמ"מ דחורף תקמ"ו - הכוונה היא להרצ"ה סגל הנגיד מוויטבסק, דאליו מופנית אגרת הרמ"מ משבט תקמ"ו (ובנוסף עליו ה' עוד אחד בשם נפתלי צבי הירש ב"ר אליעזר מוויטבסק), וכפי הנכתב באגרת זו דשבט "כאשר פנים בפנים דיבר עמי", נראה שהרצ"ה ה' נסע מרוסיה כחסיד לקבל פני רבו הרמ"מ לארה"ק מזמן לזמן, ואין לראותו כמהגר לארה"ק. וע"י שלח הרש"ז הכהן את מכתבו, וכמו"כ אין להחשיבו כשד"ר במובן הרגיל, אלא

כחסיד ונגיד העושה ומעשה לטובת המעמדות.

אלא שצ"ע בתאריך מכתב הרש"ז שמסר בידי הרצ"ה סגל, שכותב בתולדות חב"ד שהם **משבט** תקמ"ו. כי אגרת גוכלי"ק הרמ"מ אל הרצ"ה היא **משבט** תקמ"ו, ולא מסתבר שהספיק להגיע לחו"ל ולשלוח אגרת להרמ"מ ולקבל את מענה הרמ"מ - כ"ז באותו החודש! ועפי"ז יש להקדים את תאריך מכתבי הרש"ז, וגם להקדים את נסיעת הרצ"ה בחזרה לחו"ל. וכפי ששמע גם מאגרת הרמ"מ הנ"ל אליו "והנה במכתב הארוך .. וכבר הודעתי מרב שלומינו בעז"ה וכל עניני הארץ", שמזה משמע שאגרת זו נכתבה לאחר שהרצ"ה שהה כבר זמן מה בחו"ל וכתב את מכתבו להרמ"מ, ובהמשך לזה מענה הרמ"מ אליו בחודש שבט.

הרב שלום יעקב חזן
- שליח כ"ק אדמו"ר שליט"א -
רסיפה ברזיל

ה י ו ם י ו ם

כח. טו שבט- "כשנגשו להדפיס חלק שני של ה"תורה אור"
- כבר נודע להחסידים אשר ישנם הגהות וביאורים מהצ"צ
על המאמרים .. עד אשר גם שלשה מבניו חלמו החלום
הזה.."

להדפיס - בשנות תקצד-תקצ"ז.

הגהות וביאורים מהצ"צ - דשנות תקס"ד-תקצ"ד. (ראה
היום יום - ח' אלול).

מבניו - כמארז"ל יפה כח הבן מכח האב.

טז שבט - " .. לערנען און דאוונען בעדארף מען מיט
התלהבות הלב... " מה שנקט "לערנען" לפני "דאוונען" [אף
ש; 1) סדר היום הוא מתחילה "תפילתי סמוכה למטתי" ואח"כ
לימוד התורה, 2) עיקר רגש הלב הוא יותר בתפלה מבלימוד
התורה-].

י"ל שאדרבה היא הנותנת - שגם לימוד התורה (שענינה שכל, קאלטקייט - ראה היום יום - י"א סיון) יהי' חדור עם התלהבות הלב.

יז שבט - "שבות בשלח תרכ"א .." - היינו מאה שנה להתגלות הבעש"ט להה"מ (בשנת תקכ"א - כמסופר בהמשך הפתגם).

"וסיים הצ"צ - היום היו אצלי הבעש"ט והה"מ ואאזמו"ר וכל אחד אמר לי המאמר בסגנונו. - כעבור איזה שעות קרא הצ"צ את אאזמו"ר עוד הפעם ואמר לפניו בלאור על המאמר".

"בליאור על המאמר" - כמובן בסגנון הצ"צ. ויש להוסיף; ראה ד"ה היושבת בגנים שעסיק בענין זה מה שאמרו כ"ק אדמו"ר שליט"א בסגנונו הק' בשנת תשכ"ט (מאתיים שנה לשנת תקכ"ט שנת התגלות כל המסופר בפתגם זה בפרטיות).

יט שבט - "ל"דע שיש שם מצוי ראשון.. היא מצות המוח והשכל.. " מוח והשכל היינו משכן השכל והשכל עצמו ובל' החסידות - כלי ואור. וי"ל שזהו דוגמת ה' המובא בדרושי כ"ק אדמו"ר מהור"י ע"ד אהבת השם שצ"ל "אין הארצן און מיטן הארצן" והיינו "אין הארצן" - פי' אור האהבה שבלב; "מיטן הארצן" - היינו כלי הלב הגשמי.

"ער זאל דאס וויסען בהבנה והשגה דוקא וכמ"ש דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלט וכתוב וידעת היום גו'". - מה שמקדים הפסוק דע את גו' (שבדברי הימים) לפני וידעת גו' (שבחומש דברים) - י"ל שכאן רצה להדגיש שהוא "מצוי ראשון ממציא כל נמצא כו'" ולכן מתבטא זה גם במה שהוא "אלקי אביך". ומה שמוסיף "וידעת היום גו'" הוא להדגיש כנ"ל שזהו מצות עשה תמידית כו'.

כא שבט - "חובת נשי ובנות החסידים יחיו לעמוד בשורה ראשונה .. ובפרט בענין טהרת המשפחה.. " ראה לקמן בהלוח - י' ניסן ע"ד גודל העילוי בהשתדלות העסק בטהרת המשפחה.

כג שבט - אמאל ארויסגייענדיק פון זיין חדר האט דער אלטער רבי אנגעטראפען ווי די רביצין זאגט צו

עטליכע פרויען "מיינער זאגט".

האט דער רבי געזאגט - מיט איין מצוה בין איך דיינער מיט מצות וויפיל בין איך דעם אויבערשטענס, און איז געפאלען אויף דער פריטעלקע און האט זיך פארדבק'עט. אויפכאפענדיק זיך פון דבקות, האט ער געזאגט; צאינה וראינה - אויף ארויסגיין פון זיך און זעהן אלקות, ווערט דאס פון - בנות ציון, מלכות מעוררת ז"א, לעתיד לבוא וועט זיין אשת חיל עטרת בעלה."

"געזאגט" - ראה לקמן ט אייר; כל דבר ודבר אשר האדם רואה או שומע הוא הוראת הנהגה בעבודת השם".

"איז מען דעם אויבערשטענס" - מתחילה אומר "איך בין דיינער" משא"כ ביחס להקב"ה אמר "איז מען דעם..". וי"ל בב' אופנים א) שביחס למצות כולל בזה כל ישראל ב) בקשר ליחסו עם הקב"ה מדגיש שלילת ענין של "איך" (אף שהוא "איך" של אדה"ז כמובן).

"פריטעלקע" - שוועל בל"א.

"ארויסגיין פון זיך" - ראה לקו"ת שה"ש כג, ב.

"זעהן אלקות" - אולי שזהו בהמשך לדביקותו.

"מלכות" - שנקראת בת ואשה. שהרי אשה נק' ג"כ שכינה כמובן מגמ' קידושין (לא, ב); רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאמי' אמר איקום מקמי שכינה. וראה ג"כ בשו"ת נוב"י ע"ד שכינה כו'.

"מעוררת ז"א" - כמובא במדרשים עה"פ כה תאמר לבית יעקב שמתחילה הקדים הנשים מפני שהם בכחם תעוררנה את האנשים לתורה ולמצוות.

"אשת חיל עטרת בעלה" - נת' באגה"ק סכ"ט ובכ"מ.

וי"ל ע"ד הרמז עכ"פ "אשת" שנת תש"א שנת ביאת איש (כ"ק אד"ש) וביתו (הרבנית הצדקנית נ"ע) לארצות הברית; "חיל" בגימט' (שנת תש"מ"ח, שנת הסתלקותה וכו'.

ובכללות סיום הפתגם - י"ל שבאותו שעה המשיך

וגילה אדה"ז מעלת הרבנית (שלו) כפי שתהי' לעת"ל.

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

- ר"מ במתיבתא -

לזכות

הילד יוסף יהודה שיחי'
לאורך ימים ושנים טובות
נולד י"א שבט
ונכנס לבריתו של א"א ע"ה
י"ט שבט
תהא שנת משיח טובה
ולזכות אחי'
ישראל, יחזקאל גדלי', דוד שיחיו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' שמעון זוגתו שיחיו גאלאווינסקי