

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר שליט"א



בפש"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות



ראה

גליון מח (תקז)

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 ירך

שנת המאתיים להולדת כ"ק אדמו"ר הצ"צ

שנת הארבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

ב"ה, עש"ק מברכים, פרשת ראה שנת תשמט ידך.

תוכן הענינים

שיחות

שילוח המרגלים (גליון) 5

לקוטי שיחות

נתינת צדקה בסבר פנים יפות. 7
אבד סלע ונטלה עני אם יש בזה קיום מצוות צדקה. 9
תפלות כנגד תמידין תקנום. 10
השתחוו לה' בהדרת קודש אי"ת בהדרת אלא בחרדת. 12
כובד ראש - הכנעה ושפלות. 13
אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. 13
אופן הלימוד באל תקרי כו'. 14

אגרות קודש

ביטוי מילות בעת התפילה. 16

נגלה

16	ז' מצוות בני נח.
18	לילה לאו זמן ציצית
23	ראי' לשיטת הרמב"ם בענין התאים
26	מצוות מילה.

שונות

שימוש באותיות סופיות בציוני שנים, סימנים, פרקים,
29 עמודים וכו'.

מספר פאקסמיליא לשלוח הערות: 9289 - 439 (718)

ש י ח ו ת

א. בגליון מג כתב התי' י.ל. בנוגע לשאלה (ש"פ שלח) כיצד שלח יהושע מרגלים לאחר שראו התוצאות וכו', ושאלתי דלכאוי' אינו מובן השאלה מאחר שהמרגלים הי' כאלו שאפשר לסמוך עליהם, ורצה הני"ל לתרץ שאינו משנה מי המרגלים כ"א עצם שליחת המרגלים לכאוי' הוא ענין שיכול לצאת ממנו דבר לא טוב ובמילא חוזרת השאלה כיצד שלח.

וכנראה קיצרתי בפעם קודמת ולכן אחזור על השאלה בהוספת כו"כ פרטים (ובקצת שינויים).

ובכן שאלת כ"ק אדמו"ר שליט"א היא כיצד ייתכן ששלח יהושע מרגלים לאחר שראו התוצאות ממרגלים ששלח משה?

הנה אצל משה גופא הי' ב"פ ששלח, פ"א בפי' שלח, ופ"ב בסוף פי' חוקת (כא, לב) כתוב "וישלח משה לרגל את יעזר וילכדו בנותי ויורש את האמורי אשר שם".

והיינו שמשה עצמו למרות מה שהי' (זמן רב) קודם, ששלח מרגלים והתוצאות שהיו מזה מ"מ שלח פ"ב מרגלים, ולא חשש.

ונראה לומר שהסיבה שמשה רבינו לא חשש לכאוי' היא: מכיון שכבר הספיקו לכבוש את סיחון מלך האמורי במילא לא הי' מקום לטענה שלפניי, שהטענה היתה לא נוכל לעלות כי חזק הוא ממנו (שלח שם) - במילא כאשר הרגו את סיחון שעליו היתה חלק גדול מהשמירה של יושבי ארץ כנען (כ"ב, ב, רש"י) אין עוד מקום לטענה "חזק הוא ממנו" ואין ממה לחשוש, וכפי שרואים גם במרגלים אחרונים ששלח משה ש"אמרו לא נעשה כראשונים - בטוחים אנו בכוחו של משה להלחם" (רש"י כא, לב) והם כבשו, ועאכ"כ בזמן יהושע שכבר הרגו גם את עוג מלך הבשן שודאי אין מקום לחשש.

עוד יותר, אפי' אם נאמר שיהושע חשש בכל זאת שמא יהי' משהו, י"ל שדוקא מהאי טעמא לא עשה כמשה ששלח מכל שבט ושבט (וגם נראה שאצל משה הי' פ"א בפרסום) אלא לקח רק ב' מרגלים שהוכיחו עצמם א. כלב שכבר הי' מרגל - בפ"א ששלח משה. ולא טעה. ומה טעם שעכשיו יטעה (וכפי שמודגש בנוגע לבעי"ת שגדול מצדיקים ג' מטעם שכבר עמד בנסיונות, במילא, אין חשש שמא יכשל בפעם הבאה). ב. פנחס בן אלעזר, אף שעדיין לא עבר נסיון כזה, מ"מ הי' בנו של אלעזר כהן גדול, הוא עצמו הי' במלחמת מדין והפיל שם גם אלו שעסקו בכישוף ומובן שאינו שייך שיטעון שיש חשש שלא יוכלו לנצח. (בנוסף למה שנראה שגם הי' בסתר שנשלחו, ועי"ד ההבדל בין לוחות ראשונות שניתנו בפרסום ללוחות אחרונות שניתנו בחשאי), ועוד שכבר הי' במצב של מלאך -) שלא ראיתי מקום שמלאכים טעו - חוץ מהנפילים שהי' מקרה מיוחד).

ועפ"ז השאלה אינה מובנת בכו"כ פרטים:

(א) אפי' משה עצמו למרות שראה התוצאות מהמרגלים ששלח פ"א מ"מ שלח פ"ב, ואם משה רבו חזר ושלח מרגלים מדוע שיהושע לא ישלח (ואי איכא לאקשווי הוא אמשה ולא על יהושע).

(ב) אין מקום לטענה שטענו המרגלים בפ"א "כי חזק הוא ממנו" שהרי התחילו כבר בכיבוש העיקרי וכבשו שטחים רבים מעוג וסיחון ומדין וכו'. שכ"ז הי' שטח גדול מאד וגם ראו הניסים שנעשה להם במלחמות ע"י הבאר (ראה במדבר כא, א-ג. טז, כד-כו. לב ואילך. לא, א-ב. ס"פ מטות ועוד), כך שאין חשש שיטענו "כי חזק הוא ממנו".

(ג) עצם המרגלים אלו (ששלח יהושע) לא נראה ששייך שיטעו בכזו טעות.

(ד) על יהושע כבר התפלל משה שיכנס לארץ (וישלא תעשה לו כדרך שאתה עושה לי - שאיני מכניסם לארץ), רש"י כ"ז, יז, והיינו שאצלו ודאי שיכנס - שלא יתכן המצב שהי' אצל משה.

ה) במאמר שלח לך מרגלים תשמ"ו (מודפס מאמרים מלוקט ח"ב) בראשיתו - שאת יהושע ציוה ה' לשלוח [משא"כ במשה] ומובן שאפ"י יש מקום לחשש הרי כשהי מצוה - **חייבים** לעשות כן.

אף שבפשטות אינה כ"כ שאלה וכפי שנאמר בהתוועדות שלא מצינו ציווי מה' בזה (שכן נראה **בפשטות** הכתובים - אף שבמאמר הנ"ל כן מופיע ציווי - ואין שם מ"מ לזה).

הת' אורי ליפש

- תות"ל 770 -

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

ב. בלקו"ש דשבת זו (סעי' ד') מבאר דלשיטת הרמב"ם **המ"ע** דצדקה היא **נתינת** צדקה לעניים כפי מה שראוי להעניים, וזהו גדר כל המצוה, אבל אופני נתינתה והנתינה **בסבר פנים יפות** הן מעלות נוספות במצוות הצדקה, ולכן אפילו אם נותנה בעצב קיים מצוות צדקה, משא"כ לפי פירש"י הענין דנתינה **בסבר פנים יפות** הוא עיקר דמצוות הצדקה, ובהערה 39 מבאר די"ל נפק"מ בפועל בין ב' הדיעות, לדעת הרמב"ם טוב יותר ליתן **כראוי** גם לא בסבר פנים יפות, שזהו עיקר המצוה, ולדעת רש"י טוב ליתן פחות מהראוי בסבר פנים יפות מליתן כראוי בלא ספ"י עיי"ש.

ויש להעיר מהך דכתובות סו,ב, מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהי' רוכב על החמור והי' יוצא מירושלים והיו תלמידיו מהלכין אחריו ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים כו' כיון שראתה אותו נתעטפה בשערה ועמדה לפניו אמרה לו רבי פרנסני אמר לה בתי מי את, אמרה לו בת נקדימון בן גוריון אני, אמר לה בתי ממון של אביך היכן הלך, אמרה לו רבי לא כדן מתלין מתלא בירושלים מלח ממון חסר ואמרי לה חסד, (הרוצה למלוח ממונו כלומר לגרום שיתקיימו לו, יחסרנו לצדקה תמיד

וחסרונו זהו קיומו, רש"י) ומקשה אח"כ בגמ' ונקדימון בן גוריון לא עבד צדקה, והתניא אמרו עליו על נקדימון בן גוריון כשה"י יוצא מביתו לביהמ"ד כלי מילת היו מציעין תחתיו, ובאו עניים ומקפלין אותו מאחריו, ומתרץ איבעית אימא לכבודו הוא דעבד, ואיבעית אימא כדבעי ליה למיעבד לא עבד, כדאמרא אינשי לפום גמלא שיחנא עי"ש.

ולכאורה י"ל דבי' לשונות אלו בגמ' פליגי בפלוגתא הנ"ל בין הרמב"ם לרש"י, דלשון א' שבגמ' סב"ל דבצדקה העיקר הוא הנתנה בספ"י וכפי שיטת רש"י, ולכן מסתבר לומר דנקדימון ב"ג שאבד כל ממונו, לכבודו הוא דעבד, דאז לא שייך נתינה בספ"י, דספ"י הוא מה שהוא מפייס את העני דזה שייך רק אם הנותן אינו מרגיש א"ע למעלה מן העני, משא"כ כשעבד לכבודו שהוא מרגיש א"ע שהוא למעלה מן העני אז הי"ז היפך הענין דספ"י, וע"ד מ"ש בלקו"ש חכ"ד ע' 101, משא"כ לשון הבי' סב"ל כשיטת הרמב"ם דהעיקר היא הנתנה בפועל, ולכן לא מסתבר לומר דמחמת שעבד לכבודו אבד ממונו כו' כיון דסו"ס קיים מצוות צדקה בשלימות, ולכן סב"ל שהחסרון אצלו דכדבעי ל"י למיעבד לא עבד שה"י חסרון אצלו בעצם הנתנה.

ובאמת י"ל עוד, דזהו פלוגתת רבנן ור"ג שמבואר בלקו"ש שם דפליגי אם עיקר הצדקה היא החכמות או האיכות עי"ש דמבאר דפליגי אם עיקר מצות הצדקה היא הנתנה בפועל או מה שנותן בספ"י, וזהו ע"ד המבואר כאן בפלוגתת הרמב"ם ורש"י.

וראה באתון דאורייתא כלל כ"ג שביאר ב' הלשונות דמלח ממון חסר או חסד דפליגי אם עיקר הצדקה הוא מה שהנותן רוצה להתחסד עם העני, וזה שייך רק אם הנותן יודע מנתינתו (וחולק על הספרי בנפלה סלע מידו וכ"ו) ולזה צ"ל מלח ממון חסד, או שהעיקר הוא מה שנחסר לו בפועל ויש לו להעני ממה להתפרנס ואינו נוגע ידיעתו של הנותן, וזהו מלח ממון חסר, ולפ"ז פליגי ג"כ בנקדימון ב"ג דמ"ד חסד סב"ל דלכבודו הוא דעבד ולא משום שרצה להתחסד, ולשון הבי' דסב"ל חסר סב"ל דהעיקר הוא שחסר אצלו ויש לו להעני להתפרנס, ולכן סב"ל בנקדימון ב"ג דזהו משום דכדבעי למיעבד לא עבד,

עיי"ש, וזה שייך יותר להמבואר בהערה 24 אם עיקר מצות צדקה מצד מעשה הנותן או מצד המקבל עיי"ש.

*

ג. (ב) בהערה 38 כתב דלדעת רש"י דהענין דספ"י היא עיקר במצוות הצדקה, יל"ע אם הא ד"נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך עלי"י (ספרי ופירש"י תצא כד, יט כו) האם הוא קיום מצוות צדקה או "רק מתברך עליה" וכו' עיי"ש.

ויש להעיר בזה במ"ש בס' תורת זרעים בסוף מסכת פאה, שהקשה על הספרי דמה רא"י היא משכחה לכאן, דבשלמא לגבי שכחה דנהנה העני מממון בעה"ב ע"כ קבע לו הקב"ה ברכה, אבל הכא ע"כ מירי שמצאה הענין לאחר יאוש, דאלי"כ הרי מחוייב העני בהשבת אבידה, וא"כ כשבא ליד העני כבר הי' הפקר ע"י יאוש ונמצא שהעני לא נתפרנס מממון בעה"ב אלא מממון הפקר ואמאי יש לו ברכה? (ועי' גם בס' יפה ללב ח"ט שהקשה כן) ויש להוסיף ג"כ במ"ש התוס' קידושין ח,ב, דלא מיקרי צדקה אלא אם נותן משלו וכאן העני לא קיבל משל בעה"ב? ובס' עמק הברכה מהמחבר הנ"ל בקונטרס וילן בתוך העמק בסופו תירץ שם אחד שמצינו דוגמתו בש"ס שבת קכ"א, דתנן התם מצילין כו' ואומר לאחרים בואו והצילו לכם ואם היו פקחין עושין עמו חשבון אחר השבת, ואתמר עלה בגמ' חשבון מאי עבידתיה מהפקירא קזכו, אלא אמר רבא הכא בירא שמים עסקינן דלא ניחא ליה דליתנהי מאחריני בזכייה דהפקירא דידע דלא מרצונו הפקירו עיי"ש, אלמא דכל שלא לרצונו הפקירו אף שמצד הדין הוא הפקר גמור מ"מ מאן דמיתנהי מיניה הוא בגדר מיתנהי מאחריני וירא שמים לא ניחא ליה בהכי, ובודאי אין לך הפקר שלא לרצונו יותר מאבידה, ושפיר שייך לומר שהעני המוצאה מתפרנס מממון בעל האבידה ומשום כך ראוי שהקב"ה יקבע לו ברכה עיי"ש, ועי' גם בס' צדקה ומשפט סי' א' שתירץ כעין זה דכיון דקיימ"ל דגם לאחר יאוש מצוה להחזיר לפנים משורות הדין הרי שיש להבעלים צד זכות ממון ולכן כשנהנה העני נזקף הדבר לזכותו עיי"ש. דלפי זה נמצא דליכא כאן קיום מצוות צדקה ממש, כיון דמצד הדין אין זה ממון

בעה"ב, ורק הקב"ה קובע לו ברכה, ובמילא נמצא דגם בלאה"כ צ"ל דאיי"כ מצוות צדקה.

אבל ע"י בהערות וביאורים (גליון תמ"ד סי' א') די"ל בזה עפ"י מ"ש באחרונים (קצוה"ח סי' ת"ו ונתיבות סי' רס"ב) דיאוש חלוק מהפקר, דיאוש אינו יוצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה כפי שהביאו לזה ראיות מכ"מ ואכמ"ל, דלפ"ז שפיר אפ"ל שהעני זוכה משל בעה"ב ממש ויש כאן מצוות צדקה, ובהתוועדות דחגה"ש תשמ"ח אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א די"ל דאפילו אם נדר ליתן צדקה ואח"כ אבד סלע קיים עי"ז נדרו במצוות צדקה.

*

במ"ש בסוף סעי' ד' דאח"כ מוסיף התורה דגם באדם שיכול להיות אצלו קס"ד שלא יתן (יורעה עינך באחיך האביון וגו') אעפ"כ מצוה התורה "נתן תתן" והיינו שלא יחסר (עכ"פ) בהנתינה בפועל, ועפ"ז מובן מה שממשיך ומוסיף בהכתוב "ולא ירע לבבך בתתן לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' וגו'" כי המדובר בסוג נותן צדקה שצריך להבטיחו כי בגלל הדבר הזה וגו' עי"ש.

יש להעיר במ"ש במנחת חינוך (מצוה תע"ט) בנוגע למה שכתבו הראשונים דמצוות צדקה הו"ל מ"ע שמתן שכרה כתוב בצדה וכתב וז"ל: איני מבין דכתיב בפסוק נתן תתן וכו' ולא ירע לבבך בתתן לו כי בגלל וגו' יברכך, אי"כ אפשר דמתן שכר קאי על טובת הלב, אבל על עיקר הצדקה אינו מבואר המתן שכר כלל עכ"ל, וע"י גם במל"מ ה"י עבדים פ"ג הי"ד (בד"ה והרי) בזה, אבל לפי המבואר כאן בהשיחה נמצא דהמתן שכר קאי על עצם הנתינה, וזהו כפי דסב"ל להראשונים כנ"ל.

*

ד. ג) בלקו"ש פ' עקב (סעי' ה') מבאר דריב"ל דסב"ל שכו"ב ראש נוגע לעצם החפצא דתפלה לשיטתו אזיל שאמר "מי שדעתו שפלה מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם כו'",

דהנה תפלה (ש) היא במקום עבודה, אלא שבזה גופא, הרי "תפלות כנגד תמידין תקנום (שהן רק עולות, המכפרות על מ"ע לחוד) משא"כ ע"י השפלות מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם שאינה רק עבודה של קרבן עולה לחוד, אלא עבודה של כל הקרבנות כולם עיי"ש.

ויש להעיר במ"ש בס' מחזיק ברכה או"ח סי' מ"ח שהביא קושיית הנובי"י למה קבעו פסוקי המוספין בתפלת מוסף ופרשת התמיד לא תקנו לומר בתפלה פסוקי התמיד? ומתרץ שם החיד"א דתפלת י"ח נתקנה לקיים מ"ע ועבדתם את ה"א עבודה זו תפלה וכתב הרמב"ם דעזרא ובית דינו תקנו י"ח ברכות, וא"כ בבית שני אף שמקריבין התמידין היו מתפללין י"ח ברכות, וכן אמרו בסוכה נג,א, אמר ר' יהושע בן חנניא כשהיינו שמחים בשמחת בית השואבה לא היינו רואים שינה בעיינינו כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפלה משם לקרבן מוסף כו' הרי מבואר בזה דבזמן שהיו מקריבין התמידין היו מתפללין תפלת שחרית מנחה ומוסף, והרי שלא נתקנו התפלות במקום התמידין ובחון לשון הזהב שאמרו תפלות כנגד תמידין תקנום ולא אמרו במקום תמידין תקנום שהרי גם בבית שני בתחילתו היו מתפללין י"ח דעזרא ובית דינו, אלא שתקנו אמירתן כנגד תמידין ולעולם דעיקרן לקיים מ"ע דתפלה והתפלה היא עבודה, לכן נתקנו בזמן התמידין, ומשום הכי לא תקנו הזכרת התמידין בתפלת י"ח כיון דעיקרן לקיים מ"ע דתפלה עיי"ש. (ועי' גם ברכות כו,ב, דלריב"ח אבות תקנום ואסמכינהו רבן אקרבנות, ופי' בס' האשכול סי' י' דאזמן קאי וכ"כ בצ"ח) שם, וביד דוד שם, (וראה לח"מ שם שהרמב"ם פסק כריב"ח)).

דלפי דבריו נמצא דכשאמרינן דתפלות כנגד תמידין תקנום אין הפי' שזהו במקום קרבן תמיד ומכפר אעשה וכו' אלא דתיקנו הזמנים כנגד התמידין דאז צריך לקיים מ"ע דתפלה.

מיהו המחזיק ברכה עצמו מסיים שם דעתה בחורבן הבית היא העולה תפלת י"ח במקום קרבן תמיד ג"כ כמו שנראה מדברי הפוסקים כו', ויען כי באו הדברים סתומים תקנו לקרות פי' התמיד ולומר יהי רצון כו' דמפורש באר היטב שיהא שיח שפתותינו חשוב כאילו הקרבנו התמיד כו', עיי"ש. אלא דגם

לפניי? הוא דבר נוסף על עצם הענין דתפלה, דעצם התקנה היא לקיים מ"ע דתפלה בזמני הקרבנות, ומהמשנה דאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש לכאורה משמע דענין זה קשור עם עצם ענין התפלה לא משום שיש בו הענין דקרבנות וכו' שהו"ע שניתוסף בזמן שאין בית כנ"ל. ועי' לקו"ש ערב פסח שנה זו במעלת התפלה במקום קרבנות שיש כאן מעשה הקרבה ממש, ולכן מבואר בשו"ע סי' צ"ח - דצריך לזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ושלא יערב בה מחשבה אחרת וכו' עיי"ש בארוכה.

*

ה. ד) במ"ש בהערה 10 דהילקוט דורש הפסוק השתחוּו לה' בהדרת קודש אי"ת בהדרת אלא בחדרת בפרק צ"ו ולא בפרק כ"ט כי הכתוב במזמור כ"ט פירושו חז"ל דקאי על ברכה שלישית וכובד ראש צ"ל לפני כל תפלה עיי"ש.

לכאורה צריך ביאור דלכאורה אין הפירוש דכתוב זה קאי על ברכה השלישית, אלא דלפי הסדר שסדרן דוד, קבעו ג"כ ג' ברכות הראשונות בסדר זה, וראי' לזה דהרי כאן כתוב השתחוּו לה' ובברכה שלישית ליכא השתחוואה, וא"כ לכאוי מוכח דקבעו רק לפי הסדר של דוד אבל אין הפי' דברכה זו קאי בברכה שלישית.

במ"ש בהערה 12 שהירושלמי ס"ל שהלימוד ד"אל תקריי בנדו"ד הוא כהסוג שאין לו קושיא בהקריאה וכו', יש להעיר גם במ"ש בסי' ברכת אהרן מאמר רנ"ט לבאר ה"אל תקריי" כאן שמצינו בכמה מקומות דאותיות אחה"ע מתחלפין, ומצינו כמה פעמים לחז"ל שדרשו לקרות חי"ת תמורת ה"א, וגם מצינו דמחליפין סדר האותיות עיי"ש שהביא כן מכמה מקומות, ועי' גם בסי' בית אהרן כרך ט' ע' ת"ל בארוכה, דלפניי? יש לבאר שיטת הירושלמי כאן שיש לדרוש "אל תקרי בהדרת וכו" אף דליכא קושיא.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בשיבה -

ו. בליקוט לפי עקב דהשתא מובא מארז"ל אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ופירש"י כובד ראש - "הכנעה". ובהע' 18 מעירים שבכ"מ בדא"ח מובא בשם פירש"י למארז"ל זה שכובד ראש פירושו "הכנעה ושפלות", ומתרגמים "וני"ל שהכוונה במקומות הנ"ל רק לתוספת ביאור על פרש"י בענין ההכנעה".

והנה תירוץ זה לקוח מהערותו של כ"ק לסה"מ תשי"ז ע' 203 (ומקודם בקונטרס קיט ע' 4) על מש"ש בגוף המאמר "ופירש"י הכנעה ושפלות". ואכן יכול תירוץ זה לחול גם על שאר המקומות שבדומה לזה, אבל עדיין קשה על מ"ש בסה"מ קונטרסים ח"ב ע' תלו וע' 980 (הנסמנים בהע' 18 הנ"ל) שנחית לדיוק ולפרש את ההבדל שבין הכנעה לשפלות האמורים בשם רש"י. וצ"ע*.

הרב יהושע מונדשיין
- ירושלים ת"ו -

ז. בלקו"ש עקב בסעיף א': ואשר המסקנא - וכ"ה בפוסקים - היא (כדעת רנב"י) דילפינן ל"י מ"עבדו גוי ביראה".

ובהע' 9 (לאחרי שמציין להפוסקים): ולהעיר מאגה"ת פ"י (צט, ב) "כובד ראש כו' לעורר רחמים כו' וכדיליף התם בגמ' מקרא דכתיב והיא מרת נפש".

דהיינו, שבהפוסקים המסקנא היא דילפינן מעבדו גוי ביראה, משא"כ באגה"ת שכי דיליף מוהיא מרת נפש.

ואולי יש להבין זה שבאגה"ת מביא הלימוד מהפסוק דוהיא מרת נפש דוקא,

(* ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' שפ"ט - ש"צ בענין זה.

- על פי המבואר בלקו"ש הנ"ל שהלימודים מהפסוקים הם עניינים שונים, בה"כובד ראש"י שצ"ל קודם התפלה, וכל מ"ד, מה שלפי דעתו זהו הכובד ראש, יליף מפסוק.

ואולי י"ל (אף שבלקו"ש הנ"ל לא נתבאר זה), שאף לאחר המסקנא, הנה כל לימוד מפסוק, לפי כל אחד מהמ"ד, מוסיף עוד פרט (ענין) בה"כובד ראש"י, אלא שהמסקנא היא שהעיקר הוא דעת רנב"י שלמדים מעבדו גוי ביראה.

ובהלימוד מהפסוק דוהיא מרת נפש הת' בלקו"ש (בס"א) שבזה הפסוק מודגש ההרגש דהכנעה ושפלות, ובס"ג מבאר דלמ"ד זה ס"ל דכובד ראש פועל שתפלתו תתקבל אצל, הקב"ה, וזה נפעל ע"י רגש ההכנעה והשפלות.

א"כ אולי י"ל שכיון שבאגה"ת שם מבאר שקודם התפלה (תשו"ע) צריך להיות ההכנעה (תשו"ת) לעורר רחמים, הנה ענין (פרט) זה (ההכנעה לעורר רחמים) שבהכובד ראש ילפינן מוהיא מרת נפש.

עוד יש להעיר בלקו"ש הנ"ל, שבהערה 18 אין כל התייחסות (גלויה) למכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א בענין זה שנדפס כבר באג"ק ח"ב ע' שפט-שצ (אגרת תג) עיי"ש.

הרב מענדל איידעלמאן
- תושב השכונה -

ח. בלקו"ש דפי עקב (ש.ז.) סוף אות א': "ויש לומר בפשטות, דהירושלמי לא ס"ל דחיית הבבלי "לעולם אימא לך הדרת ממשי", שהרי מצינו בכו"כ מקומות שדרשינן "אל תקרי כו"י וגם הפירוש הפשוט דקרא, ותרומתו איתנהו ב", הן הפירוש הפשוט והן הפירוש לפי ה"אל תקרי" [ואדרבה, ידוע הכלל, שהלימוד ד"אל תקרי" לא בא לעקור פשטות הכתוב, אלא להוסיף עליו]. וכמו"כ בנדו"ד, דאף שלמדן מ"השתחוו גוי בהדרת קודש"י שצריכים לקשט עצמו בבגדיו ("הדרת ממשי"), אפשר לילף מיני גם "אל תקרי הדרת אלא חרדת"י.

ובסוף אות ד': "ועפ"ז יש לומר, שזה שבכתוב נאמר "הדרת קודש" (ור"ב"ל הוצרך לדרוש "אל תקרי בחדרת אלא בחדרת"), לא רק שאינו סתירה לדרשת ריב"ל, אלא אדרבה, זה נוגע להענין ד"כובד ראש" [וכנ"ל הכלל ב"אל תקרי", שאינו בא לעקור פירוש הפשוט, אלא להוסיף עליו] - כי כדי להגיע ל"חדרת קודש", יראת בושת, הוא ע"י ההתבוננות ב"הדרת קודש", הדרו וגדולתו של הקב"ה, כמבואר ברמב"ם (הני"ל ד"היאך היא הדרך . . ויראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים כו'), ובלשון הרמ"א שלפני התפלה על האדם להתבונן "ברוממות האל-ל ובשפלות האדם", ע"כ.

ויש להעיר שבכלל מצינו ההיפך, שמבארים שע"י הפירוש הנדרש מגיעים לפירוש הפשוט. וראה במאמר דכ"ף מני"א ה'תשל"ז (קונטרס כ"ף מנחם אב תשמ"ח), סה"מ מלוקט ח"ב ע' שכה עה"פ ועתה ישראל מה היא שואל מעמד כי אם ליראה, ובגמרא מנחות מג, ב אל תקרי מה אלא מאה, ובאות ב': "והנה מבואר בכ"מ בענין הלימוד אל תקרי, שהפירוש לפי פשוטו הוא ע"י תוכן הפירוש שדרשו חז"ל. ועפ"ז יובן הלשון אל תקרי דמשמע ששולל הפירוש שבפשוטו, דהכוונה בזה, שא"א להיות פירוש זה כי אם ע"י הפירוש הנדרש. ועפ"ז, בנדו"ד - אל תקרי מה אלא מאה, שע"י מאה באים למה". וממשיך לבאר ע"פ פנימיות הענינים איך שע"י העבודה ד"מאה" (הפירוש הנדרש) מגיעים ל"מה" (הפירוש הפשוט).

ובהערה (7) שם: "ראה סה"מ ה'תשי"ג ע' 141 בענין "א"ת הליכות אלא הלכות" (נדה בסופה), "דהליכות עולם הוא ע"י ההלכות". ושם ע' 144 בענין "א"ת העיר אלא האיר" (ב"ר פ"ב, ג) שההתעוררות "היתה ע"י אור וגילוי".

אבל ראה לקו"ש חכ"א ע' 24 בדרשת חז"ל "את בניך אלא בוניך" שע"י לימוד ת"ח באופן ד"בניך" (הפירוש הפשוט) ביטול, אז דוקא מגיעים ל"בוניך" (הפירוש הנדרש) שמרבים שלום בעולם וכו', ובאתי רק להעיר.

הרב לוי יצחק גאלדמאן
- לונדון אנגלי -

א ג ר ו ת ק ו ד ש

ט. באגרות קודש ח"י ע' רס"ב כותב כ"ק אדמו"ר שליט"א: "בנוגע לשאלתו אם מותר להפסיק בתפלה בביטוי מלות נוספות בזשארגאן... בכלל, אין דעתי נוחה הימנה. והנקודה היא - שאם זה מועיל לכוונת התפלה ולפעולתה, הרי יש אולי למצוא היתר לזה. אבל קשה להבחין ולדעת על ברור, אם זה בא מצד התפשטות דנה"ב, שגם לה יש אחיזה והתפשטות בהתגברות דתפלה. . או שזה בא בדרך דבור מעצמו מצד הנה"א. ובמילא השאלה: למה להכנס בספיקות?" עכ"ל. עיי"ש (הובא גם בסי' אור התפלה (ע' דש) שי"ל זה עתה).

וי"ל מסי' השיחות תש"א ע' 54 (הנסמן בשוה"ג להאגרת) שהחסיד רגד"ב ה"י מתרגם תפלתו באידיש, ושאלו ר' פרץ צוליב וואס דארפסטו דאס? וענה: מיין נה"ב פארשטייט בעסער אויף אידיש!

ולכא"י י"ל שאצלו ה"י תירגום התפילה לבטל ולכווץ התפשטות הנפש הבהמית, ולאז כל מוחא סביל דא.

הרב ברוך שלום יעקבסון
- ועד הנחת התמימים -

נ ג ל ה

י. בגליון דברים הביא הרב א.י. שיחי גערליצקי בשמי, הקושיא על הגמ' והמדרש בנוגע שאומות העולם לא רצו לקבל התורה מפני לא תרצח לא תגנוב וכו', והלא מחויבים היו בלא תרצח מצד שבע מצות בני נח, ובשמו של הגי"ר יוסף ענגעל ז"ל שזה קושיא חמורה מביא התירוץ כי עד מ"ת ה"י ענין ישראליות ובני נח מעורבים, ובזמן מ"ת ה"י הבירור וממילא

לא רצו לקבל התורה כי נפריד מהם ענין ישראליות כו', וכמדומה שלפי זה הקושיא יותר חזקה כי כשהקב"ה שאל מאומות העולם אודות קבלת התורה והם ענו בנוגע לא תרצח וכו' הי' אז קודם מ"ת וגם קודם ששאל מישראל באם הם רוצים ואדרבה הא גופא קשיא לפי פשוטו של מקרא כי אין הקב"ה בא בטרונא, ובזמן ששאל מהם היו מחויבים גם לשיטתו ולכאורה זה סתירה מיני' וביה.

ומה שמביא התירוץ מספר מהר"ץ חיות ששבע מצות קיבלו הם על עצמם ולא מצד הציווי הלא זה גמרא מפורשת בסנהדרין דף נו שהשבע מצוות מפורשות בכתוב שנצטווה גם אדם הראשון ומכ"ש נח, וזה דעת רוב ראשונים מיוסד על הפסוק ויצו ד' אלקים וגו'.

ויותר קשה על כל התירוצים מלשון הרמב"ם פ"ח מהלכות מלכים הלכה י"א בנוגע קבלת מצות בני נח וזלה"ק "והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שמצוה הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבנו שבני נח מקודם נצטוו בהן".

ורואים מזה שמיוסדים קיום שבע מצות עכשיו על מה שנצטוו מקודם רק התנאי הוא שיקיימו מפני שכך הודיענו משה רבנו אבל חלק מהתנאי הוא ג"כ "שבני נח מקודם נצטוו בהן".

ואפשר יכולים לתרץ באופן יותר פשוט בשני אופנים (א) מפורש בגמ' ב"ק דף לח מיוסד על הפסוק "עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ראה הקב"ה שלא קיימום עמד והתירן להם" ומפורש בגמ' לא שהתירן לפטרן מעונש אלא ויתר גוים שלא יקבלו שכר כמצווים ועושים וממילא כששאל מהם אודות קבלת התורה ושמעו שכתוב בה לא תרצח וכו', ואת זה כבר לא קיימו, וממילא מדוע יקבלו תורה עם מצות שהם אינם רוצים לקיים, ולכתחילה כששאלו מה כתוב בה חשבו שיש בה דבר חדש שלא משבע מצות.

(ב) ועוד יכולים לתרץ כי יש שני אופנים לקיים המצות או באופן של נעשה ונשמע או באופן של נשמע ונעשה, וממילא גם

באם נאמר שהחיוב עליהם הוא מקודם מזמן נח אבל קבלת התורה תלוי בענין של נעשה ונשמע, וממילא הלא תרצח של בני נח שונה מהלא תרצח של תורה ומפני זה לא היו יכולים לקבל התורה והגם שיש עליהם חיוב שבע מצות גם לאחר מ"ת אבל זה באופן של נשמע ונעשה, וכדאיתא בלקו"ש שקיומם של ב"נ השבע מצוות אי"צ לקדימת קבלת מלכותו ית', ורואים ברור שזה מתאים בענין נעשה ונשמע שמיוסד על קבלת מלכותו ית' ומפני זה מבאר הרמב"ם שעכשיו ב"נ צריך לקיים ז' מצוות י"שבני נח מקודם נצטוו בה"ן שגם עכשיו לאחר מ"ת משתייכים לקודם בזמן שלא הי' נעשה ונשמע, ומפני זה הלא תרצח שלהם אינו בהתאם להלא תרצח דמ"ת, והגם ששבע מצות צריכים ב"נ לקיימם מפני ציווי השם כפי הרמב"ם, אבל גם זה יכולים לקיימם באופן של נשמע ונעשה, ובאמת הקושיא הוא עדיין חמורה כלשון הגר"י ענגיל ז"ל. ועוד חזון למועד.

הרב יהודה צבי פאגעלמאן

- מנהל מוסדות חב"ד -

וואוסטער מאס.

יא. הרמב"ם פ"ג מהל' ציצית הל' ז' כותב: כסות של פשתן אין מטילין בה תכלת גזירה שמא יתכסה בה בלילה שאינה זמן חיוב ציצית ונמצא עובר על ל"ת בעת שאין שם עשה שחובת הציצית ביום ולא בלילה שנא' וראיתם אותו שעת ראי'.

וביארנו רוב האחרונים דדעתו הוא שלילה אתמעט מראיתם אותו ולכן הוה אומר דלילה לאו זמן ציצית פי' שנתמעט לילה ממצות ציצית ואין ענין ציצית בלילה כלל. והב"י בסי"ח האריך בזה ובשו"ע כתי' כל מה שלובש בלילה פטור ומה שלובש ביום חייב והוא מדכתיב וראיתם אותו היינו שאין לילה זמן ראי' ולכן אין ענין ציצית בלילה כלל וכן מוכח בחי' רע"א בסי' כ"מ שכותב בדיון שמביא המג"א האם הי' דוד שוכב בציצית בלילה ובכתבי האריז"ל הוכיח שכן שכב בציצית בלילה, דלפי"ז מוכח כשי' הרא"ש דכסות יום בלילה חייב דלדברי הרמב"ם דפטור הרי לא קיים מצות ציצית כיון דפטור מציצית בלילה, והוה כנשאר ערום.

והנה אדה"ז בסי"ח כתב י"א שלא מיעט הכתוב אלא כסות שאינו בראיה בשעת לבישה ולכן כל מה שלובש בלילה אפי' כסות המיוחד ליום פטור אבל כל מה שלובש ביום כו' וכד נדייק היטב בלשונו מוכח דשינה והוסיף על מה שכתב הבי" בשו"ע וזהו שלא מיעט לילה ממצות ציצית דאה"נ דלילה לאו זמן ציצית זהו מצד שכל כסות שאינו בראיה בשעת לבישה לא נכלל בוראיתם אותו ולכן לפועל איזשהו בגד שילבוש בלילה פטור מציצית מצד זה אבל לומר שאין ענין ציצית בלילה כלל הרי א"א דלילה לא אתמעט רק כסות שלובש בשעה שאינה בראיה והיינו למרות שכשולבוש בגד עם ציצית בלילה אינו מקיים העשה מ"מ בלילה יש ענין דמצות ציצית ובאופן אחר האם החסרון הוא בלילה שלילה אין זמן קיום מצוה זו כלל או דהחסרון הוא בהכסות דכסות שאינה בראיה בשעת לבישה אינו נכלל בהעשה. (וי"ל דהחילוק הוא אם מקרי אינו מצווה ועושה דלהבי" לא עשה ולא כלום משא"כ לאדה"ז).

ולפי"ז נסביר ונבין כמה דיוקים וחלי' בחלי' ציצית דהנה המקור לדין זה דכסות לילה פטור הוא במנחות מג. ר"ש פטור בנשים מ"ט וראיתם אותו פרט לכסות לילה (ולכן הוה מ"ע שהזמן גרמא) הרי משמע להדיא דר"ש ממעט הכסות ולא הזמן וא"כ קשה על שי' הרמב"ם וכבר דחקו לישיב דלאו דוקא קאמר הגמ' כסות לילה אלא דמסתמא כסות שלבוש בלילה הוא כסות המיוחד ללילה (ראה ערה"ש סי"ח) ודוחקו מבואר מתוכו דהרי בחדשי קיץ שהיום הוא ארוך אא"ל כן אבל בחורף שהיום קצר מנ"ל דמסתמא יהי' לבוש בלילה בלבוש המיוחד ללילה. ועוד דהעיקר חסר דהול"ל בגמ' וראיתם אותו פרט ללילה ותו לא ומה מוסיף כאן הגמ' תיבת כסות.

אבל לפי מה שבארנו בדברי אדה"ז לשי' הרמב"ם הרי בודאי מובן דלילה לא אתמעט כלל ולכן שפיר קאמר הגמ' דממעט כסות לילה דהרי זהו דעת הרמב"ם שמוראיתם ממעטינן כסות שלובש בלילה. (ומעתה אא"ל איפכא דאדרבה לשי' הרא"ש קשה דל"ל מיעט הגמ' בפ"י כסות המיוחד ללילה).

וכן מבואר מהא דהבאנו לעיל מכתבי האריז"ל דדוד שכב בלילה בציצית ולא נשאר ערום ממצות ציצית דאע"פ דלא קיים

העשה אבל בודאי קיים מצות ציצית דהא לילה לא אתמעית ממצות ציצית ולכן עייז שהי לבוש בציצית שם ציצית עליהן וקיים מצות ציצית וכדנתבאר עוד לקמן.

גם הא דפסק המג"א ס"ח סק"ד דיכול לברך על ציצית עד צאת הכוכבים וכ"פ אדה"ז בסוף ס"ח ותפסו עליהם כל הפוסקים דהרי זה שאין מברכים על ציצית בלילה הוא מצד שיטת הרמב"ם דלילה לאו זמן ציצית ובמ"כ בבין השמשות שהוא ספק לילה איך אפשר לברך. אבל לפי מה שבארנו קושיא מעיקרא ליתא דמנ"ל לפטרו מברכה כל עוד שהבגד הוה ישנה בראי (ובד"כ עד צאת הכוכבים הוה ישנה בראיה) דהרי אין המיעוט דלילה הוה זמן פטור אלא החסרון הוא בחכסות וכל עוד שישנה בראי שפיר צריך לברך.

עוד יש לבאר בהא דפליגי הב"י והמג"א במי שלובש תכריכין בחייו האם הוא חייב להטיל בהם ציצית דהב"י ממעטו אפי' להרמב"ם וסומך לזה מדכתיב כסותך כסות המיוחד לחי משמע יצאו תכריכין (וזהו דרשא שאינו מבואר בש"ס) ואמ"ל הסברת מחלוקתם הוא דתלוי בהנ"ל דלשי' הב"י דיש זמן הפטור ויש בגדים הפטורים וא"כ בגד שכל עיקרו הוא לזמן הפטור ולאדם הפטור לכן כשלושו פעם בחייו בטל לגבי עיקר תשמישו ואינו נכלל בכסותך, אבל אי נימא דאין מושג כזה דזמן הפטור רק ממעטין בגדים מסויימים מצד סיבה צדדית ואפי' הם חייבים כשלושים בזמן החיוב הרי אדרבה מוראיתם אותו מרבה כל בגד שישנה בראי בשעת לבישה וא"כ מנ"ל לחי' דיש גדר כזה דכסותך הוה כסות המיוחד לחי' ונוציא בגד זו מהכלל שכל בגד שלובש בשעת ראי' חייב ולכן סובר המג"א וכ"פ האדה"ז דמי שלובש תכריכין ביום לדעת הרמב"ם חייב.

והנה מצינו מחלוקת בפ"י דברי הרמב"ם שם הל' ח' שכתב מותר ללבוש ציצית בלילה בין בחול בין בשבת. דהב"י סובר דאיזה בגד מותר בלילה זהו בגד שאין בו כלאים אבל בגד של שטענו בכ"ע אסור אף בלילה וזהו שחי' הרמב"ם מותר כו' לאשמעין דאע"ג שאינו זמן ציצית מ"מ אינו עובר על כל תוסף. אבל הר"י יצחק אבוהב סובר אפי' בגד שיש בו כלאים

מותר אפי' בלילה דכיון שהותר בזה הבגד כל זמן שהוא רוצה ללובשה הותר.

והקשו על מהרי"א מהא דכתב הרמב"ם בהל' כלאים פ"י הל"ב כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה אפי' במקדש לוקין מפני האבנט שהוא כלאים ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהוא מצות עשה כציצית הרי מבואר דכמו האבנט כן הוא בציצית ושלא בשעת מצותה אסורה וא"כ איך כתי' המהרי"א דהותרה לגמרי כלאים בציצית.

ולחסביר דעת מהרי"א יש להקדים שי' ר"ת בדין דכסות לילה דאע"ג דסובר דכסות המיוחד ללילה רק הוא אתמעט מראיתם מ"מ כתי' דאם נפסק באמצע הלילה ציציותיו של טלית המיוחד ליום א"צ להניח ציצית כשרים מיד אלא יכול להמתין עד הבוקר (עיין פסקי הרא"ש להל' ציצית) ועי' מקשה הרא"ש דהרי הוה תרתי דסתרי אהדדי דאם כסות יום בלילה מחוייבת בציצית למה א"צ להניח בהם ציצית בלילה ומשמע שא"צ לברך עליהם בלילה ולכך סובר הרא"ש בזה דלא כר"ת ופוסק דמותר לברך עליהן בלילה ומוכרח לומר דהר"ת סובר דאף שיש ענין ציצית בלילה מ"מ הרי לא קיים בלילה מצות ציצית בשלימותו ולכן א"צ לברך עליהן בלילה (וכביאור הצ"פ שם דאף שיש מצות ציצית מ"מ לא קיים העשה).

והביאור בזה דלכאורה איך שייך שיקיים מצות ציצית אע"פ שלא קיים העשה יובן בהקדם דברי כ"ק אדמו"ר שליט"א בדין דהכשר מצוה דמוכיח בלקו"ש חלק י"ד ע' 188 בהערה דאפי' להבבלי שסובר דאין מברכין על עשיית מצוה מ"מ עשייתה הוא מצוה מדקאמר הגמ' כל מצוה שאין עשייתה גמור **מצוותה** אין מברכין עליה הרי מבואר דזה ההכשר והעשי' קורא הש"ס מצוה (ועיי' שהוכיח כן לדעת אדה"ז ולדעת הרמב"ם מכ"מ) וי"ל שזה אינו רק מצוה של הכנה ומתעסק במצוה. אלא שזהו חלק ממצות ציצית (ובפרט אצל ציצית דקאמר רחמנא ועשו להם ציצית הרי דהעשי' קרא בשם מצות ציצית) דלכו"ע נכלל במצות ציצית הפרט של זכירת שאר המצוות ולכן בעשייתה אינו אלא מכין המצוה אלא בודאי ע"י עשייתה יזכור שאר המצוות ונמצא בה בהכנה זו להמכוון דמצות ציצית דעשייתו מוכיח לכוונתו

(וכביאור דעת הרמב"ם שא"מ כוונה בהטלת הציצית אף דמצריך לשמה בטויה דעשייתו מוכיח לכוונתו עיין כ"ס שם) דבהכשר זו בא לזכירת שאר המצות ולכן שם ציצית חל על זה.

ואא"ל דענין זה יש גם כשלוש בגד שהפטור שלו הוא מצד שאינו בראי מ"מ אף דעיקר מצות ציצית לא קיים ובודאי לא קיים העשה מ"מ שם ציצית במצוה זה דהרי פרט בהמצוה מקיים שזוכר שאר כל המצות ואף דרוב מצות אינם נוהגים בלילה אבל זכירת עול המצות שפיר יש בלילה וכדאיתא ברמב"ם ריש ה' ק"ש ואח"כ קורא פ' ציצית שגם היא יש בה ציווי זכירת כל המצות וגם הכנה של מצות ציצית יש כשלוש בלילה בזה שמיד בקומו ממטתו הרי יהי עליו טלית מצויצת ולכן שפיר חל שם ציצית על הכנה זו.

(ולפ"ז מיושב קושיית השג"א מהא דבמערבא היו מדלגין חלק מ' ציצית המדובר במצות ציצית דלר"ת למה דלגו זה החלק דהרי כסות יום חייב אף בלילה דאף לר"ת אינו מקיים העשה ולכן דלגו. ואף לדידן שקורין כל הפ' ואין מדלגין מיושב שפיר דלכאורה תקשי לשי' הרמב"ם דלילה לאו זמן ציצית איך אפשר לקרוא פ' ציצית בלילה ובמה עדיף ממי שהי לבוש בציצית בזמן שהקהל מתחילין ברכו שצריך לפשוט מצ"ז. דאפי' להרמב"ם שם ציצית יש בהכנה זו ואכ"מ).

ומעתה יובן מה שמדמה הרמב"ם האבנט למצות ציצית דהרי אף להרמב"ם אינו מצריך שילבוש האבנט באופן שיהי הכי סמוך למעשה העבודה וקיום העשה וכדכתי' בה' כלי המקדש פ"י דהסדר הוא דהמצנפת הוא האחרון וכדמשמע מ' הרמב"ם בדין זה דרק מצריך שעת העבודה ולא עצם המצוה (ובאמת מכח קושיות כאלו הכריח השג"א כהראב"ד דהותרה כלאים בכל ענין דבגדי כהונה) אלא מוכרח דעת הרמב"ם דאף דלא קיים העשה בהכנה זו מ"מ נגרר אחר העשה ולחשב פרט במצות העבודה ואז הותרה כלאים גם לזמן ההכנה אבל במקום שאין מצוה של עבודה כלל סובר הרמב"ם דאסור משום כלאים וזהו ממש כבציצית דכל עוד שלבוש בגד שמעיקר הדין חייב בציצית והוה זמן ציצית וזוכר שאר המצוות ועי"ז יש הכנה לעצם המצות עשה דציצית

הותרה בגד זה דמדשם ציצית חל על הכנה והכשר זה לכן נגרר לבישה זה אחר העשה והותר.

ובזה מיושב דעת המהרי"א בטוב ועיין בשו"ע אדה"ז בסי' ט' סעיף ב' ובמ"מ שציין שם שפי' דעת הרמב"ם כהמרי"א ולא כהב"י וע"כ צריכין לומר כן בדעת מהרי"א דלמה שבק ח"י של הב"י דהא דמותר ללבוש ציצת בלילה בא לאשמעין דאינו עובר אבל תוסיף ותפס ח"י יותר גדול דאפי' כלאים מותר בלילה ומנ"ל לח' כ"ז אבל לפי הנ"ל מוכרח לומר כן דהרי בלילה מקיים מצות ציצית דשם מצות ציצית חל ע"ז ההכנה וא"כ איך יכולים לפי הרמב"ם לח' דאינו עובר אבל תוסיף ולכן מוכרח לבאר בדעת הרמב"ם דכלאים הותר כל עוד שלובשן בזמן מצות ציצית.

הרב משה סילווער

- כולל אברכים -

ע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר שליט"א

יב. איתא בגיטין נ"ד ע"ב ת"ר ה"י עושה עמו בטהרות ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו ה"י עושה עמו בזבחים וא"ל זבחים שעשיתי עמך נתפגלו נאמן אבל אמר על טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו וזבחים שעשיתי עמך ביום פלוני נתפגלו אינו נאמן. . . ההוא דאמר ל"י לחברי טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו אתא לקמיה דרבי אמי אמר ל"י שורת הדין אינו נאמן אמר לפניו רבי אסי רבי אתה אומר כן הכי אמר ר' יוחנן משום רבי יוסי מה אעשה שהתורה האמינתו א"ר יצחק בר' ביסנא כהן גדול ביוה"כ יוכיח דכי אמר פיגול מהימן ומנא ידעינן והכתיב וכל אדם לא יהי' באהל מועד אלא לאו משום דמהימן ודלמא דשמעני' דפגיל אי לאי דמהימן אע"ג דשמעני' נמי לא מהימן דדלמא לבתר הכי קאמר ודלמא דחזיני' בפישפש קשיא, ע"כ.

וברש"י פ"י שזה קאי על שתי הפשפשי' שהיו בבית החליפות אחד לצפונה ואחד לדרומה להכשיר כל העזרה לשחיטת קדשים קלים.

ובזבחים דף נ"ה ע"ב איתא "אמר רב יעקב בר אחא אמר רב אשי שלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל פסולים . . . פשיטא מוגף כנעול דמי וילון מאי א"ר זירא הוא עצמו אין נעשה אלא כפתח פתוח גובהה מאי (ופירש"י "כגון תל או עץ מוטל כנגד הפתח מפסיק בין פתח לשחיטה והפתח פתוח מאי" עכ"ל) ת"ש דתניא ר' יוסי ברי' יהודא אומר שני פשפשין היו בבית החליפות וגובהן שמונה כדי להכשיר את העזרה כולה לאכילת קדשי קדשים ולשחיטת קדשים קלים מאי לאו דאיכא קמייחו שמונה, לא דגבהן נינחו שמונה, מיתיבי כל השערים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורוחבן עשר אמה, פשפשין שאני. והאיכא צדדין דמעייף להו בקרן זוית, אחורי בית הכפורת מאי תא שמע דאמר רבי בר רב יהודא אמר רב לול קטן הי' אחורי בית הכפורת גבוה שמונה אמות כדי להכשיר את העזרה לאכילת קדשי קדשים ולשחיטת קדשים קלים וכו'. [ועיין בספר צורת הבית (הוצאת תשמ"ז) עמוד נ"ו בסופו שלרמב"ם פ"י אחרת בסוגיא זו].

ובתוס' ד"ה שני פשפשין פריך "ותימה גדול פירושו דדרך פשפשין לא הי' יכול לראות כלל (שהרי אינם פתוחים להיכל) ופ"י רבינו ריב"א דחזינ"י דרך פשפש שיעשו פשפשין לראות אם פיגל ואם לאו, וגם זה קשה דלעיל פרק כל הפסולין (דף לג) פריך וניעבד פשפש הכל בכתב מיד הי' עלי השכיל ומפרש הי"ר יעקב מאורליני"ש דההוא פשפש היינו דרך הלול שאחורי בית הכפורת שיראה משם דרך בית קדש הקדשים ובהיכל יכול לראות דרך פתח הגדול לאולם" ע"כ.

והנה גם פ"י זו של תוס' מאד תמוה, ראשית כל איך יכול לראות דרך הלול הלא הלול הזה גבוה מע"ג הקרקע שמונה אמות כקומת שני בני אדם ואיך יכלו להסתכל דרך לול זה (ואי אפשר לפרש פה שהפתח שבלול הי' גבוה שמונה אמות דא"כ אייז לול קטן ודו"ק) [ואין זאת עולה על הדעת שמישהו יכניס שם סולם כדי לטפס ולראות מה נעשה שם דהרי איתא ביומא (כ"א ע"א) שהיו עומדים צפופים ב"א אמה שמאחורי בית הכפורת] ותו הא דמסיק התוס' ובהיכל יכול לראות דרך פתח הגדול לאולם, הרי בשעת העבודה היו כל העם פורשים מבין האולם להמזבח כדאיתא ביומא דף מ"ד ע"א (ועיין שם בתוס' ד"ה כך

פורשין) והלא המזבח מסתיר על כל פתח ההיכל (עיין החשבון בספר צורת הבית הוצאה הנ"ל עמוד י"ג) ואיך היו יכולים לראות דרך השער אם פיגל. ועיין שם בזבחים בתוס' ד"ה גובהה ודו"ק.

אמנם לפי הרמב"ם בענין התאים, שהחמשה תאים היו מצפון לדרום, ולא ממזרח למערב והיו פתחים מתא לתא אלו כנגד אלו ומן התא הנקי כותל ההיכל הי' פשפש פתוח להיכל שממש נכנסין להיכל לפתיחת השערים, ממילא יוצא לנו בפשיטות שמה שכתוב דחזיניה בפישפש דהיינו שהי' עומד באחד מהתאים וראה דרך הפשפשים שבין התאים וכן בפישפש בין התא להיכל, הרי זה ביאור הכי פשוט ואין אנו צריכים להכנס לדוחקים.

ובבית קדשי הקדשים י"ל בפשיטות שלא נחשדי הכהנים לפגל שם כדאיתא ביומא דף י"ט ע"ב ת"ר מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוץ והכניס ביציאתו הי' שמח שמחה גדולה פגע בו אביו אמר לו בני אעפ"י שצדוקין אנו מתיראים אנו מן הפרושים וכו', הרי שרק פעם אי' אירע שהעיז אי' לשנות העבודה לפני ולפנים. ועיין עוד בירושלמי דסוגיין ששלשה המקומות שנוי שהי' כהן גדול צדוקי דהיינו ביוהכ"פ ובניסוך המים ובפרה שמדובר בסך הכל באדם אי' ולכל היותר בשני ב"א.

וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א שבבית השני היו מוסרים נפשם, וגם שילמו הרבה כסף, אף שידעו שלא יוציאו שנתן והכל הי' כדאי להם שיכנסו פ"א לפני ולפנים. דהרי התורה לא דיבר בגנותו של בהמה טמאה, וראי' לדבר דאיתא ביומא דף י"ח ע"א "דאמר ר' אסי תרקבי דדינרי עיילא לי' מרתא בת בייתוס לינאי מלכא על דאוקמי' ליהושע בן גמלא בכהני רברבי, והא על יהושע בן גמלא איתא בב"ב דף כ"א ע"א ברם זכור לטוב אותו האיש ויהושע בן גמלא שמו שאילמלא הוא נשתכח תורה מישראל וכו'.

הרב יהודה קעלער

- מח"ס צורת בית עפ"י שיטת הרמב"ם -

יג. כתב הרמב"ם ברפ"א מחלי מילה: "וכל יום ויום שעבר עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד" והראב"ד על אתר פליג על הרמב"ם וס"ל שמיד כשהגדיל ולא מל את עצמו הרי הוא חייב כרת".

ובגליון תק"א כתבתי לבאר דפליגי איזה פרט - משני הפרטים הכלליים שבמילה - מחייבו כרת, דלרמב"ם ביטול פעולת המילה מחייבו, דלכך כל עוד הוא חי ובאפשרותו לקיים המצוה אין הוא מחויב כרת דאין זה נחשב עדיין שביטל המצוה, והראב"ד ס"ל שזה שהוא לא מהול מחייבו ולא איכפת לן מזה שעדיין לא ביטל המצוה מכיון שלא ביטול המצוה מחייבו, אלא העדר התוצאה, (ויוע"ש הקשר בפנימיות הענינים לטעם דכרת דמילה).

ועתה נכתוב מאיפה הכריח כל אחד מהם את שיטתו ונקדים את הכרח הראב"ד בזה שהוא קצר ופשוט יותר, ובהקדים שבכרת בכלל מצינו ג' דרגות (הובאו בכס"מ על אתר): א) מיתה קודם חמישים שנה, ובנוסף לזה בכריתת הנפש גם בעוה"ב, ב) מת בגיל חמישים, ובנוסף לזה הכרת לנפש הנ"ל, ג) רק מות לנפש בעוה"ב.

ועיין בכס"מ על אתר שהסיק שלשיטת הרמב"ם שלא מחויב כרת מיד כשהגדיל מוכרחים לומר דחייב רק בכרת ה' או ה', וי"ל שהי' דחוק לראב"ד שבמילה הכרת הוא לא מדרגה הא' דבר שלא איתא להדיא בשום מקום דמזה מוכח שכרת דמילה הוא כהכרת המדובר בכל מקום שהוא הכרת דדרגא הא', ולכך נחא ליה למימר שהדבר המחייבו כרת במילה צריך לחייבו כרת דדרגא הא' שזה מתאפשר רק אם נאמר שהעדר תוצאת המילה מחייבו כרת שאז החיוב הוא מיד כשיגדיל (ולהעיר שמלשון הראשונים שם ובפרט מהמאירי משמע דס"ל כראב"ד שחייב כרת מיד כשהגדיל אם לא מל).

ועתה יש לברר מה אכן הכריח את הרמב"ם שבמילה הכרת הוא שונה מהרגיל, וכן לאידך למה הכרח זה לא קיים לדעת הראב"ד.

וכדי לבאר זאת יש להקדים תחילה את מה שהקשו הראשונים על דברי הגמ' בריש יבמות (ה' ע"ב) ולהבנת הדברים נביא פה את דברי הגמ' כלשונם: "אשכחן דאתי עשה ודחי לא תעשה גרידא, לא תעשה שיש בו כרת היכא אשכחן דדחי . . ? וכי תימא נילף ממילה (שדוחה עשה שלה ל"ת דשבת שיש בה כרת - רש"י) מה למילה שכן נכרתו עליה שלוש עשרה בריתות, מפסח (שדוחה שחיתתו את השבת - רש"י) מה לפסח שכן כרת"י ע"כ בנוגע לנדו"ד.

והקשו רוב הראשונים שעל אתר למה גם גבי מילה לא דחינו - כבפסח - שכן כרת [וביאור קושיתם (שלכאוי לא מובנת, די"ל דחדא מתרתי נקט, משא"כ בפסח שששייך רק הדחיה דכרת - ומדבריהם משמע שודאי דחיה דכרת עדיפא) י"ל ובפשטות: דזה שעשה גובר על ל"ת כבר ידוע לגמ', וכעת מחפשים מקור רק לדין שעשה גובר גם על ל"ת שיש בו כרת שאז יש מקום לומר שהל"ת עדיפא מצד הכרת שבו, ופשוט הוא שא"א להביא רא"י מעשה שיש בו כרת שאז אין שום חידוש שהל"ת נדחה מצד חוזקו של העשה גרידא מכיון שגם בעשה יש כרת ואין שום יתרון לל"ת וזוהי אכן דחיית הגמ' גבי פסח ומדוע במילה כתבה הגמ' יתרון אחר בעשה - י"ג בריתות - שזה שערכו שווה לכרת הוא דבר מחודש, והוה לן לאתווי יתרון הכרת שבו שהוא מקביל ליתרון שבל"ת הנדחה - שבת שגם בו הוא כרת, שזה פשוט יותר] ותירצו: שמאחר ורק מילה בזמנה דוחה שבת ובמילה זו דשמונה ימים אין חיוב כרת הרי שאין לתלות את דחיית הל"ת בכך שבמילה יש כרת.

וי"ל שהרמב"ם לא קיבל תירוץ זה (מהטעם שיתבאר להלן) הוכרח לומר שכרת דמילה הוא כדרגה ה' או ה"ג (וממילא סובר שהסיבה דכרת היא ביטול הפעולה דמילה - דרק אז שייך לומר שחייב כרת כאופנים הני"ל) ולכך לא יכולה הגמ' לדחות שכן כרת משום שהכרת דשבת הנדחה הוא חזק יותר דממילא חייבים לומר שהל"ת נדחה מצד חוזקו של עשה ולא מצד שמצטרף אליו כרת משום שהכרת הנדחה חזק יותר מהכרת הדוחה, (משא"כ בפסח שכן אפשר להביא דחיה זו משום ששם חייב כרת כדרגה ה', שהוא ככרת דשבת הנדחה) דלכך עדיף לגמ' להביא היתרון די"ג בריתות שזה ג"כ מקביל ליתרון דכרת שהל"ת הנדחה.

- ראה ה'תשמ"ט -

ובהא גופא שהרמב"ם לא קיבל את התירוץ של יתר הראשונים שם בסוגיא י"ל בדא"פ, ובהקדים שבביאור דברי הגמ' שם: "לא תעשה שיש בו כרת היכא אשכחן דדחי." - שמזה משמע שליית שיש בו כרת הוא חמור באופן מיוחד - אפשר לומר כי אופנים:

אופן א' כאן העשה צריך לדחות שני דברים, א) ליית ב) כרת.

אופן ב' מכיון שיש פה כרת הרי שזה מגלה שהליית כאן הוא חמור באופן מיוחד.

ובמילים אחרות: לאופן הא' העשה דוחה פה שני דברים, ליית וכרת, ולאופן הב' העשה דוחה פה רק דבר אחד ליית אלא שליית זה הוא חמור מהרגיל.

וי"ל שבזה איפלו הרמב"ם והראב"ד בסוגיתנו, הראב"ד (וכל המפרשים הנ"ל) ס"ל כאופן הא', ולכך א"א לדחות את הראי' ממילה בדחי' "שכן כרת" מכיון שלפועל במילה הדוחה אין כרת, ובליית הנדחה - שבת - יש כרת, ולכן מוכרחים לומר הדחיה דייג בריתות,

והרמב"ם ס"ל כאופן הב' שלפ"ז אפשר לדחות "שכן כרת" והכוונה תהי' שמכיון שאם לא מקיימים העשה דמילה (כשגודל) מחויב כרת הרי"ז מורה על גודל מעלת העשה דמילה, והא דקטן לא מחויב כרת זה רק משום שהוא עדיין לא בר חיוב עונשים, וודאי שאין זה מוריד ממעלת המצוה, וא"כ כשם שמעלת החוזה של הליית הנדחה הוא עצם הלאו, והכרת רק מגלה ע"כ, אותו מעלה יש גם במילה שהעשה פה חזק יותר, וזה מתבטא בכך שכשהוא בר חיוב הרי הוא מקבל כרת, וא"כ הי' אפשר לפרוך שכן כרת, ולא צריך להיות איכפת לן אם זה בפועל או לאו.

ומזה הוכרח לרמב"ם שזה שהגמ' לא דחתה בכ"ז "שכן כרת" מוכרחים לומר שהכרת כאן הוא לא על העדר התוצאה המחייבו כרת מיד, אלא שכרת זה חלש בעצמותו מכרת דשבת, וזה מתאפשר

כך אם נאמר שחיוב הכרת הוא על ביטול הפעולה שזה מחייבו כרת רק לכשיגדל.

ויש להוסיף: א) לאחר דס"ל לרמב"ם שחיוב הכרת הוא על ביטול הפעולה הרי שיכלנו לדחות את הראי' דמילה גם בדחית המפרשים הנ"ל, שבמילה בזמנה אין כרת - והיינו: דעל ביטול פעולת האב אין כלל כרת, והעשה שם כלל לא חזק יותר מהל"ת הנדחה, ורק על מצות הבן למול חייבים כרת, משא"כ אי סבירא לן שעל העדר התוצאה חייבים כרת (וכפי שלמד הראב"ד) הרי שאין לחלק ולומר שהעשה דהאב חלש יותר*, ודו"ק.

ב) מחלוקת כעין זה כבר מצינו גבי הא דעשה דוחה ל"ת ואינו דוחה ל"ת ועשה האם זה מצד שניתוסף פה עשה, או שהעשה מגלה שהל"ת חזק יותר ולכך אפי' דאין עשה בפועל (כגון במ"ע שהזמ"ג לגבי נשים) אין העשה דוחה את הל"ת לבדו, ואפליגו בזה רבוי ראשונים בקידושין ל"ד ע"א, ובתוס' שם ד"ה מעקה.

הת' מנחם מענדל זהר
- תות"ל 770 -

ש ו נ ו ת

יד. קראתי בעיון את הדברים שנדפסו בגליון הקודם, בתגובה על מה שכתבתי בגליון תקב בענין ציון השנה יתרי"ג בנו"ן כפופה, אשר לדעת הכותב הנכ"י הרי שהדברים "האמורים בהחלטיות גמורה אינם מוכרחים כ"כ", ולדבריו הרי שהענין

(*) ועפ"ז מתאפשר שהמפרשים הנ"ל ילמדו כרמב"ם בכרת דמילה (ועיין היטב בת"י על אתר) אלא שבתרוצם נקטו חדא מתרתי, משא"כ הראב"ד שבהכרח ילמד רק בתירוץ המפרשים וממילא רק כאופן הא' בחקירה הנ"ל.

"מכלל ספק לא יצא, ואין ספק מוציא מדי הודאי במכתבי רבוה"ק", וראיתי לענות ע"ז:

— היכן הוא ה"ספק", זאת לא גילה לנו הכותב, ורק על הודאי כתב: "כ"ק אדמו"ר שליט"א חיוה דעתו הק' בקשר לכתיבת השנה תש"כ בכ"ף כפופה.. ובאותם מכתבים עצמם מביא את שנת תר"ן בנו"ן פשוטה, ואף כותב שם: "שלפעמים כתוב רנ"ת במקום תר"ן" [-ולא "במקום תר"ן"]. וגם כ"ק אדמו"ר מוהרשיב ני"ע במכתביו כתב רנ"ת או תר"ן לחילופין. בשנת תר"פ נהגו רבוה"ק לכתוב 'פר"ת', וכעבור עשר שנים כתב כ"ק אדמו"ר מוהררי"צ ני"ע במכתביו 'תר"ץ'. בקיצור: לדבריו, הרי שדברי כ"ק אד"ש יוחדו אך ורק לשנת תש"כ, ואילו לגבי שאר האותיות הסופיות, לית לן בה.

וכעת נבדוק את "נכונות" קביעה זו עם המופיע במכתבי כ"ק אדמו"ר שליט"א (נדפסו ב'קובץ יגדיל תורה' ירושלים, תמוז תש"ט, גליון ג (יא) ע' 19-21. המכתב הראשון שם נדפס (בחלקו) גם בסי' 'ליקוט פסקי הלכה ומנהג', מיאמי תשמ"ב, ע' קלח. באשר הקובץ הנ"ל אינו נפוץ כ"כ אעתיק לקמן את קטעי המכתבים הנוגעים לענייננו):

במכתב הראשון, מיום י"א שבט תש"כ, כותב כ"ק אד"ש: "במענה למכתבו מדי שבט עם המצורף אליו, בו שואל אודות השמועה שכאילו שלחתי חוזר לכל מוסדות וחסידים חב"ד בהנוגע לאופן כתיבת תאריך השנה תש"כ, בכף כפופה ולא פשוטה, ושלא יהינו וכו'.

סגנון האמור אינו נכון, כי אשר מאחד המוסדות חב"ד שאלו בשילהי שנה שעברה בהנוגע להנ"ל, וכתבתי דעתי לכתוב בכף כפופה, אבל מכמה טעמים לא כתבתי דעתי בנוסח האמור, שלא יהינו.

ואחד הטעמים שאין דעתי נוחה לעשות מכל ענין וענין הוראה חמורה שבחמורות והרי דיינו בענינים הקיימים מכבר מסוג האמור, שלע"ע לא נתקבל באיזהו מחוגי בניי.

טעמי ונמוקי לכתובה האמורה, העיקר הוא אשר ספק האמור הוא גם בהנוגע לציוני הסימנים והפרקים בספרי הקודש שלנו, ציוני העמודים בספרים האמורים וכו' אשר ישנה בזה "נוהג בישראל" משך מאות ומאות בשנים, ומהנכון ביותר וביותר להתחשב עמו ולהתנהג כמהו, ובפרט בהביא בחשבון אשר בשנים מלפנים הדפסת ספרים נקראת בשם מלאכת קודש, התיחסו לזה וגם להפרטים שלה בדיוקנות, ובפרט שכמה מדפיסים היו בעלי סמכה ובעלי הוראה בכו"כ מקומות בחיי בני ישראל והרי דבר פשוט וכולי עלמא מודי בהנוגע לסימני טור, שו"ע וכו' — שכתוב בכף כפופה.

מובן שאין הוכחה כלל ממה שבמקומות **בוזדים** מוצאים בכף פשוטה, ועד"ז בשאר אותיות מנצפ"ך, והוא ע"ד שלפעמים כתוב רנ"ת במקום תר"ן, ודוגמאות למאות ולאלפים בפרט בספרי אחב"י הספרדים ומכתביהם.

עוד טעם לעמדתי האמורה [אף שכנ"ל הטעם הראשון מכריע בהחלט לדעת] והוא המובא בספרי רמז וסוד, אשר אותיות מנצפ"ך מסמנים מספרים: כף פשוטה ת"ק וכו', ולמה להנהיג כתיבה שיסתור להנ"ל אפילו את"ל שאינו שייך אלא לעניני רמז".

ומסיים שם: "אכפול בחתימה מעין הפתיחה, שלמרות כל הנ"ל אין דעתי נוחה מעשית אופן כתיבה האמורה לענין יסודי ועיקרי, אפילו שתהי' לא כמו שמציינים הסימנים בש"ע, ובלבד שיקיימו את הכתוב בסימנים אלו".

ובמכתב מיום א' דר"ח אייר תש"כ: "על סדר מכתבו במ"ש אודות כתיבת תש"כ, נרוצה להסתייע ממה שבאיזה לוחות נדפס כ"ף שבאמצע בכ"ף פשוטה, שמזה במכש"כ לסוף המלה.

לדעתי אין כאן לימוד באופן דק"ו וכש"כ, כיון שהביאור על כתיבת כ"ף פשוטה בתחלת ובאמצע ר"ת — א"א שיהי' מפני הענין דאותיות סופיות, ואולי נתכוין הכותב לשלול החילוף באות נו"ן כפופה, שהיתה דומה בכתיבתו לכ"ף כפופה וכיו"ב.

כן במ"ש שבאיזה מאמרי דא"ח ומכתבי כ"ק רבותינו נשיאינו, בהנוגע לשנת תר"כ, ה"ה בכ"ף פשוטה לבסוף, — כמדומה העירותי ע"ז במכתבי לשואל מירושלים עיה"ק בזה, (אשר העתקתו נשלח לכת"ר), שאין להביא רא"י ממקרים בודדים, ובפרט שרגיל בבניי ענין המליצה והרמז וכו'. [לדוגמא — ידוע "המשך תקעו תר"ן", בכ"מ מובא בנו"ן פשוט. ובכמה כתבים ומכתבים נזכרים מאמרים משנה ההיא בשם "שנת רנ"ן", והרי הנדון הוא לכתיבה רגילה מדי יום ביומו, שלדעתי סרו בזה הטעמים שכותב במכתבו". ע"כ (בהעתק לא מצויין היכן מסתיימים הסוגריים המרובעים).

והנה הכותב הנ"ל התעלם ממ"ש כ"ק אד"ש: "מובן שאין הוכחה כלל ממה שבמקומו **בודדים** [ההדגשות במקור — ש.ק.] מוצאים בכ"ף פשוטה, ועד"ז בשאר **אותיות מנצפ"ך** [ההדגשה שלי — ש.ק.], ותמורת זה העתיק רק קטע קטן מההמשך שם: "שלפעמים כתוב רנ"ת במקום תר"ן" — ומפרשו: ולא "במקום תר"ן", ולדבריו מכאן רא"י שאכן בד"כ כותבים תר"ן בנו"ן פשוטה. לעני"ד הרי שפירוש זה מוטעה הוא, והפירוש הפשוט של "במקום תר"ן" הוא בהמשך לקטע הקודם: "ועד"ז בשאר אותיות מנצפ"ך", שמהם אין להביא רא"י אפי" אם נמצא במכתבי רבותינו נשיאינו, כגון אם ימצא בהם שיכתבו תאריך שנה בנו"ן פשוטה (או באות סופית אחרת פשוטה), שכן "והוא ע"ד שלפעמים כתוב רנ"ת במקום תר"ן", היינו, כשם שרואים שכתבו האותיות שלא כסדרן — רנ"ת' ("במקום תר"ן" — **במכתבים ובמקומות בודדים אחרים**) ובכ"ז לא מוכיחים משם שכן צריך לכתוב (באופן שלא כסדר — רנ"ת).

— שזהו גם הסבר הדברים במכתב השני שם ("לדוגמא — ידוע "המשך תקעו תר"ן", בכ"מ מובא בנו"ן פשוט. ובכמה כתבים ומכתבים נזכרים מאמרים משנה ההיא בשם "שנת רנ"ת") — שה-"לדוגמא" בא בהמשך לזה "שאין להביא רא"י ממקרים בודדים, ובפרט שרגיל בבניי ענין המליצה והרמז וכו'".

הכותב הנ"ל מתעלם גם מטעמו של כ"ק אד"ש לכתיבה האמורה, והוא ציון הסימנים (פרקים, עמודים וכו') בטור, שו"ע וכו' — ששם כתובות כל אותיות מנצפ"ך כשהן כפופות

(כבסימנים קכ; קמ; קנ; קפ; קצ; וכן הלאה), וכמו כן מתעלם מהטעם המובא בספרי רמז וסוד, אשר אותיות מנצפ"ך (כולן!) מסמנים מספרים — "ולמה להנהיג כתיבה שיסתור להני"ל אפילו את"ל שאינו שייך אלא לעניני רמז".

— ולדברי הכותב הנכ"י, שכ"ק חיוה דעתו רק בנוגע לכתיבת האות כ"ף, הרי שהעיקר חסר מן הספר (מכתביו של כ"ק אד"ש הני"ל) — מהו החילוק בן אות כ"ף לשאר אותיות הסופיות?! (והסברא שמביא הכותב הנכ"י לחילוק בין 'תש"כ' ל'תש"ך' שלדבריו נעוץ בהבדל ההגיגי בין בני חו"ל לבני אה"ק הספרדים, עדיין לא עונה מדוע נמצא במכתבי רבותינו נשיאינו שהשתמשו לעתים באותיות סופיות פשוטות; ומדוע גם בדפוסי ספרי הספרדים נמצאים הסימנים, פרקים וכו' כתובים באותיות כפופות).

ומה שהביא כ"ק אד"ש במכתביו הני"ל דוגמאות בעיקר לכתיבת תש"כ ולא על שאר שנים, פשוט — כי על אודות אותה שנה התעורר כל הענין, וה"ספק" שבדברי הכותב הנכ"י לא הגענו אליו.

וא"כ חוזר אני שוב למ"ש באותו גליון, שידועה דעת כ"ק אד"ש שלציון שנים, סימנים, פרקים, עמודים וכו' שבסופם אותיות מנצפ"ך יש להשמש באותיות כפופות ולא באותיות פשוטות.

ומה שהביא הכותב הנכ"י דוגמאות: שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב במכתביו כתב 'תר"ן', וכ"ק אדמו"ר מהור"י"צ במכתביו כתב 'תר"ץ', הנה דוגמאות כאלו נמצאות בכ"כ מקומות, ואף את כ"ק אד"ש מצאנו שכתב כו"כ פעמים באותיות סופיות, ומכל מקום אין זה משנה דעתו הק' "שאין להביא רא"י ממקרים בודדים"!

ועל כן, בגליון תקב הני"ל בו הערתי על שינוי בהבאה מסי מסויימים ציינתי גם לשינוי 'תר"ן' במקום 'תר"ני' שהופיע בספרים הני"ל, שמקורם במ"ש כ"ק אד"ש בראשי פרקים שבהקדמת הסי' יקב נקי', שאף שם — תר"נ.

(הטעם שראיתי לנכון לענות על הדברים: א. הכותב הנכ"מכנה את דברי כדברי "מוסר", ולא כאלו היו הדברים, וכפי שכתב כ"ק אד"ש (וונעתק לעיל) שאין דעתו נוחה "לעשות מכל ענין וענין הוראה חמורה שבחמורות"; ו-"מעשית אופן כתיבה האמורה לענין יסודי ועיקרי" (כפי שהכותב הנכ"מ ראה לנכון להעיר באופן כזה בהערותו ב'קובץ יגדיל תורה' ירושלים תשל"ח גליון ה' ע' 82). הערתי התייחסה רק לשינוי שבדבר, ובשום אופן לא באופן של "מוסר". ב. הכותב הנכ"מ ניסה להטות ממכתבו של כ"ק אד"ש ולומר שהתייחס רק לכתיבה שבסיומה כ"ף סופית, ונפק"מ בדבר בכתיבת תאריך השנה הבעל"ט — תשי"ג, שלפי המצופה תה"י בודאי שנה "ערה" (ולא שנה "ישנה" — ככתיבת 'תשי"ג', וגם נו"ן שלה ודאי שאינה פשוטה כי משמשת כתחילת תיבה בנוטריקון) שהרי תחא שנת נסים...).

התי' שמואל קראוס
- תות"ל 770 -

לזכות

התמים הנעלה יוסף שיחי

מלמד

לרגל יום הולדתו ה-י"ט

ביום שלישי שהוכפל בו כי טוב

א"ך מנחם אב, שנת הארבעים לנשיאות

תהא שנת משיח טובה

ויה"ר שיגרום נח"ר לכ"ק אדמו"ר שליט"א

*

נדפס ע"י חביריו במערכת